

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

בלתי מוגה

א. בפסוקי 'ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם'<sup>2</sup>, מדייקים רז"ל תיבת "לפניהם", ולומדים ממנה כמה לימודים:

(א) המשפטים צריכים להיות "לפניהם" — ולא לפני עובדי כוכבים<sup>3</sup>: כל סכסוך בין בני צריך להיות מובא "לפניהם", לפני דיני ישראל, הפוסקים ע"פ דיני התורה, ולא לפני שופטים שאינם יהודים, אפילו כשמדובר במקרים שבהם "דיניהם כדיני ישראל", שחוקיהם דומים לדיני התורה.

(ב) "לפניהם" — שהלימוד עם תלמיד צריך להיות באופן של "להראות לו פנים"<sup>4</sup>: יש להסביר את הטעם, ההבנה של ההלכה הנלמדת, עד שהדברים יתקבלו אצל התלמיד, ולא לומר לו: כך הוא הדין, ואת הטעם עליך לנסות להבין בעצמך.

ג) רבנו הזקן מפרש<sup>5</sup>: "אשר תשים לפניהם" — "לפנימיותם", שיומשך בחינת הדעת באלקות בפנימיותם של ישראל, ב"סתים" (המדריגות המכוסות והמוסותרות בעומק) של הנשמה<sup>6</sup>.

וככל הענינים בחסידות — מרומז גם ענין זה בנגלה דתורה: בפירוש "אשר תשים לפניהם", איתא בירושלמי<sup>7</sup> ש"תשים" הוא מלשון "סימה", אוצר — הנסתר, הפנימיות והסתים שבתורה<sup>8</sup>, והרי סתים דתורה מעורר את הסתים והפנימיות דהנשמה<sup>9</sup>.

(5) תו"א ד"ה ואלה המשפטים (פרשתנו עה, ג).

(6) וראה תו"א שם: "א"נ לפניהם ר"ל לבחי' פני אדם" — הפנימיות דאדם העליון (מהנחה בלתי מוגה).

(7) ע"ז פ"ב סה"ז, ובפני משה שם. וראה גם שיחת ש"פ משפטים הנ"ל סי"ב ואילך (תו"מ שם ע' 116 ואילך).

(8) ר"ל לפניהם, "לפני בני אדם כשרין" (ירושלמי שם) — כי לימוד פנימיות התורה דורש הכשרה (מהנחה בלתי מוגה).

(9) ראה זח"ג עג, א. לקו"ת ויקרא ה, ג. ובכ"מ.

(1) מכאן עד סוס"ח — הוגה ע"י כ"ק אדמו"ר שליט"א (באידית), ונדפס בלקו"ש ח"ג ע' 895 ואילך; ע' 887 ואילך. במהדורא זו ניתוספו עוד איזה ציוני מ"מ, וכמה פרטים מהנחה בלתי מוגה.

(2) ריש פרשתנו.

(3) גיטין פת, ב. הובא בפרש"י ריש פרשתנו.

(4) עירובין נד, ב. וראה הלכות ת"ת לאדה"ז פ"ד הי"ח. וראה גם שיחת ש"פ משפטים, מבה"ח אדר דאשתקד ס"ג ואילך (תו"מ ח"ל ע' 107 ואילך).

וע"פ המדובר כמ"פ<sup>10</sup>, שיש שייכות בין הפירושים השונים על אותה תיבה בתורה — צריך להבין מהי השייכות בין ג' הפירושים הנ"ל בתיבת "לפניהם"?

ב. עוד צריך להבין, מה שהוראה זו — שצריך להיות "לפניהם" (לפי כל הפירושים) — נאמרה בתורה במשפטים דוקא, שה"משפטים" צריכים להיות "לפניהם":

ידוע<sup>11</sup> שמצוות התורה נחלקים לג' סוגים: חוקים, עדות ומשפטים. וחילוקם מצד הבנה והשגה: חוקים, הם מצוות שאין להם הסבר בשכל כלל<sup>12</sup>, ומקיימים אותם רק משום שכן ציוה הקב"ה — "חוקה חקקתי גזירה גזרתי"<sup>13</sup>; עדות, הם מצוות שיש להם מקום בשכל — אמנם אלמלא ציוה עליהם תורה, לא הי' השכל מעצמו מחייב אותם, לומר שצריך לקיים מצוות אלו, אבל לאחר שהתורה ציוה אותנו עליהם, אפשר להסביר ולהבין את ה"עדות" בשכל; ומשפטים, הם סוג המצוות שהשכל האנושי מבין מעצמו שצריכים לקיימם (ולא רק שנותן להם מקום)<sup>14</sup>, וכמזד"ל<sup>15</sup>: "אילמלא לא ניתנה תורה (חס ושלום<sup>16</sup>) היינו למדין צניעות מחתול וגזל מנמלה". אפילו אילו התורה לא היתה מצוה מצוות אלו, הי' השכל עצמו מחייב קיומן של מצוות אלו.

ודוקא בסוג המצוות ד"משפטים" — אומרת התורה שצריך להיות "לפניהם".

ולכאורה, במה מתאימה ונוגעת ההוראה ד"לפניהם" למשפטים יותר מאשר לחוקים ולעדות?

בשלמא לפי הפירוש הראשון, מובן הדבר, כי במשפטים ישנה מציאות שדייני אומות-העולם ישפטו כמו דייני ישראל. — בסוג העדות

10) ראה לקו"ש ח"ג ע' 782. תו"מ חכ"ט ע' 206. שיחת ש"פ משפטים הנ"ל סי"ג (תו"מ שם ע' 117). שם ע' 318. וש"נ.

11) ראה ד"ה אם בחוקתי ה'ש"ת פ"ד (סה"מ ה'ש"ת ס"ע 90 ואילך). ובכ"מ. וראה מפרשי התורה לואתחנן (ו, כ). מפרשי ההגדה בשאלת בן חכם.

12) ועד שהם היפך השכל, כמו מצות פרה אדומה ש"מטמאה את הטהורים ומטהרת את הטמאים" (חינוך מצוה שצו.

13) עירובין ק, סע"ב. 14) כמו דיני ממונות, שהם ה"משפטים" שאודותם מדובר בפרשתנו (מהנחה בלתי מוגה).

15) עירובין ק, סע"ב. 16) כשאמור"ר הי' מביא מדול זה, הי' אומר "ח"ו" (כמועתק בפנים) — מסיפורי כ"ק מו"ח אדמו"ר (ראה תו"מ — רשימת היומן ע' שלו. וש"נ).

שבמצוות, ובוודאי בסוג החוקים, אין צורך לצוות שלא ללכת לשופטים שאינם יהודים, שהרי מובן מאליו שדייני אומות-העולם אין להם שייכות כלל לדינים אלו; פסקיהם יכולים לבוא רק מצד השכל, ולא מצד למעלה מהשכל. אבל במשפטים, שבהם יכולה להיות מציאות שהם ישפטו כמו דייני ישראל, צריכה התורה להורות להישפט בפני דייני ישראל דוקא.

אבל לפי הפירוש השני, "להראות לו פנים", שהדברים הנלמדים יתקבלו היטב בהבנתו של התלמיד — הרי לכאורה חשוב יותר לצוות על הוראה זו בנוגע לסוג העדות, ועוד יותר — בנוגע לחוקים, שאף שהשכל אינו מחייב את העדות, והחוקים הם למעלה לגמרי מהשכל, מ"מ, צריך ומוכרח לימוד סוגים אלו להיות באופן של "לפניהם"; אבל בסוג "משפטים" — מאחר שהם מצוות שהשכל האנושי מחייבם, פשוט יותר שלימודם יהי באופן שיתקבלו אצל התלמיד.

וכן הוא גם לפי הפירוש "לפניהם — לפנימיותם":

בכדי לקיים משפטים — אין צורך לכאורה להגיע להתעוררות פנימיות הנשמה דוקא, מאחר שהם מתקבלים גם בשכל הפשוט; משא"כ בנוגע לחוקים, שהם למעלה מהשכל — בהכרח שתהי' התעוררות פנימיות הנשמה, כי בלי התעוררות זו — אפילו אם יקיים אותם, יהי' זה רק לפי שהוא מוכרח לעשות כן ("חוקה חקקתי גזירה גזרתי"), אבל עשייתו תהי' בלי חיות פנימי, כיון שאינם מתקבלים אצלו. ובכדי שהחוקים יתקבלו אצלו, שיקיימם בחיות פנימי — עליו לעורר את פנימיות הנשמה, שהיא למעלה מהשכל.

ג. הן אמת ש"המעשה הוא העיקר"<sup>17</sup>, העיקר הוא לקיים את המצוות בפועל,

ולדוגמא במצות תפילין (ש"הוקשה כל התורה כולה לתפילין"<sup>18</sup>): מי שיכוון את כל הכוונות של מצות תפילין, אבל בפועל לא יניח תפילין על זרועו ועל ראשו — הרי הוא "קרקפתא דלא מנח תפילין"<sup>19</sup> ח"ו; ולאידך גיסא, אם בפועל מניח תפילין, אלא שאין לו כוונות המצוה — ואפילו מי שמצד מדריגתו שייך הוא לכוון ואעפ"כ אינו עושה כן — הרי הוא מקיים מצות הנחת תפילין, ועליו לברך את הברכה בשם ומלכות<sup>20</sup> וכו', וכן בשאר המצוות, כיון ש"המעשה הוא העיקר",

(20) ראה תניא אגה"ת פי"א: "בלי שום ספק וס"ס בעולם".

(17) אבות פ"א מי"ז.  
(18) קידושין לה, א. וש"נ.  
(19) ר"ה יז, א.

אבל, רצון העליון הוא — שהמצוות יחדרו בכל קומתו, בכל חלקיו וכחותיו של האדם<sup>21</sup>: לא רק כח המעשה שלו, כח הדיבור שלו, אלא גם כח המחשבה שלו, ואפילו מדותיו ושכלו, עד להכחות מקיפים דרצון ותענוג — כולם יהיו חדורים במצוות.

כלומר: לא רק אותן מצוות שהן כלליות, ושבעצם תלויות הן בהרגש הלב ובהבנת המוח — כמו מצוות אהבה ויראה, מצוות האמנת וידיעת אלקות, וכדומה — אלא גם כל המצוות הפרטיות, אפילו מצוות התלויות במעשה, צריכות לחדור בכל מציאות האדם<sup>22</sup>, עד לכחותיו העמוקים ביותר, וביחוד — כח התענוג, שהרי קיום המצוות, איזו מצוה שתהי<sup>23</sup>, צריך להיות בשמחה ובטוב־לבב, ונאמר<sup>24</sup> "כל חלב לה"<sup>25</sup>.

ולכן, הדרישה היא — שלא רק משפטים, אלא גם חוקים, מאחר שהתורה ציותה עליהם, צריך לקיימם לא רק ע"י כח המעשה שלו בלבד, אלא שגם בשכלו יתקבל שצריך לקיימם. הקיום צריך להיות לא רק בגלל שאין לו ברירה אחרת: כיון שהקב"ה גזר גזירה, מוכרח הוא לקיימה, אף שזהו ענין שאין בו שום טעם ושום תכלית. הדרישה היא, שהמצוה תחדור בכל מהותו ובכל כחותיו; כיון שהקב"ה הורה כן, מתקבלים בשכלו גם המצוות דחוקים.

[ואין הכוונה שהוא מקיים את החוקים בגלל שסבור שמצד הגבלת שכלו האנושי אין לו טעם עליהם בשכלו, אבל מישהו אחר, ובודאי הקב"ה, מצוה החוקים, יש לו שכל וטעם עליהם — לא זהו אמיתית ענין החוקים, שהרי הקיום באופן כזה עדיין אינו אמיתית הענין דקבלת־עול, למעלה מטעם ודעת — אדרבה, הוא מקיים אותם לפי שיש בהם שכל עמוק ביותר, שדוקא חכם גדול מבין אותו; קיום החוקים הוא, שמקיימם רק מצד קבלת עול מלכות שמים, בלי שום חשבונות<sup>26</sup>, אבל הקבלת־עול שלו צריכה להיות בתוקף ובחיות כ"כ, עד ששכלו לא רק אינו מנגד להם, אלא אדרבה — גם בשכלו מתקבל ומונח אצלו שצריך לעשות כפי ציווי הקב"ה, בלי שום חשבונות].

(מהנחה בלתי מוגה).

23 ראה רמב"ם סוף הל' לולב.

24 ויקרא ג, טז. וראה רמב"ם סוף הל'

איסורי מזבח.

25 ראה תו"א וישב כט, ד. לקו"ת פנחס

עח, ב.

26 ראה גם לקו"ש ח"ג ע' 815.

21 עפ"ז מובן בטוב מה שהעוסק במצוה

— פטור מן המצוה איזו שתהי'. ועיין תוד"ה שלוחי (סוכה כה, א).

22 נוסף לכך שכללות ענין המצוות חודר

בכל קומת האדם — במחשבה דיבור ומעשה

— כיון שיש מצוות התלויות במעשה, מצוות

התלויות בדיבור ומצוות התלויות במחשבה

ובזה מוכן גם דיוק לשון רז"ל<sup>27</sup> "חוקה כו' אין לך רשות להרהר אחרי": לכאורה הול"ל "ואין לך רשות שלא לקיימה". אלא הפירוש הוא: הקיום בכח המעשה בלבד<sup>28</sup> אינו מספיק, אלא הדבר צריך להתקבל גם בשכלו ובמחשבתו, עד שלא יהרהר אחרי' כלל.

ולא רק שאם נופלת בדעתו לפעמים מחשבה שהחוקים אין בהם תכלית וכו', אזי מגרש מיד מחשבה זו (ע"ד המבואר בתניא<sup>29</sup> בנוגע לענינים אחרים), אלא "אין להרהר" — מלכתחילה אין נופלים בדעתו מחשבות שכאלה כו'.

ואף שקיום החוקים אינו מצד הסבר (אפילו לא מצד ההסבר שלמעלה ישנו בודאי טעם שכלי על זה), אעפ"כ הרי הוא חדור כ"כ בהרגש של אמונה פשוטה וקבלת עול מלכות שמים, עד שהדבר משפיע גם על כח השכל שלו, שלא יהרהר ח"ו. עד כדי כך מוכן ומתקבל הדבר בשכלו, עד שאינו עולה בדעתו באופן אחר כלל ("עס טראַכט זיך ניט אַנדערש"), "אין לך רשות להרהר וכו'".

לפי זה נמצא, שבכדי לקיים את החוקים כראוי, בהכרח שיהי' הענין ד"לפניהם" — לפנימיותם, לעורר את פנימיות הנשמה, שבכחה לפעול שהחוקים יתקבלו היטב גם בכחות הגלויים כמו שכל ומדות וכו'. בלי פנימיות הנשמה, לא יוכל אדם לפעול בעצמו שלא יעלו בדעתו הרהורים ("ביי אים זאָל זיך ניט מהרהר זיין"); אפילו אם בנוגע לפועל מקיים הוא את החוקים מצד קבלת-עול, הרי ע"י התעוררות פנימיות הנשמה, מקבל הוא טעם ותענוג גם בענין שלמעלה מטעם ודעת — שזהו הפירוש השני ב"לפניהם": "להראות לו פנים", שהלכות התורה מתיישבים במוחו ולבו.

משא"כ במשפטים — אין צורך לכאורה בהוראה ד"לפניהם"; מאחר שמשפטים הם מצוות שכליות, הרי בין כך ובין כך יהי' לו תענוג בהם, ולשם מה צריך לעורר עבורם את פנימיות הנשמה?

ד. ויובן בהקדמת דרש נוסף של חז"ל<sup>30</sup> על הפסוק "ואלה המשפטים"

(27) פרש"י ר"פ חוקת.

(28) בה בשעה שבמחשבתו חושב שזהו ענין מעוות לגמרי ("קאָפּוּר"), ושכלו צווח ככרוכיב שזהו ענין שאין לו מקום כלל, אין לו טעם ואין בו תכלית כו' (מהנחה בלתי מוגה).

(29) פי"ב (יז, ב). — אבל ההרהור שבתניא שם, הוא בנוגע לענין עשיית עבירה או ביטול קיום מצות עשה (אבל לא הרהור וספק באמיתת הענין עצמו), משא"כ בנדר"ז, שההרהור הוא (כעין) ספק באמונה. (30) שמו"ר פ"ל, ג. תנחומא ומכילתא (והובא בפרש"י) ריש פרשתנו.

— "ואלה מוסיף על הראשונים", היינו, שהוא"ו ד"ואלה" מורה שהמשפטים באים בהמשך לעשרת הדברות; גם המשפטים ניתנו מסיני. ובהקדמה — שעשרת הדברות מאחדים שני מיני מצוות שונים בתכלית ביסודם<sup>31</sup>: הדברות הראשונות מבטאות את הענינים העמוקים ביותר באחדות השם; ואילו שאר הדברות — כוללים ציוויים פשוטים<sup>32</sup>, כמו "לא תרצח" ו"לא תגנוב", שהם מוכנים מאליהם אפילו עבור השכל האנושי הפשוט ביותר<sup>33</sup>. ועשרת הדברות מאחדים<sup>34</sup> את שני הקצוות יחד. והדבר מלמדנו, שגם הקיום ד"לא תרצח" ו"לא תגנוב" צריך להיות משום שנאמרו בתור ציווי מאת הקב"ה, "אנכי הוי' אלקיך"<sup>35</sup>.

ובצירוף שני סוגי הציוויים בעשרת הדברות מרומזת האחדות דמעלה ומטה שנפעלה בעת מתן-תורה, בשני האופנים — (א) "העליונים ירדו לתחתונים", (ב) "והתחתונים יעלו לעליונים"<sup>36</sup>:

"העליונים" — הדברות ד"אנכי" ו"לא יהי' לך", "ירדו לתחתונים" — ירדו ויורגשו גם בהציוויים ד"לא תרצח" ו"לא תגנוב"; גם במצוות המוכנות מאליהן ע"פ שכל אנושי, צריך להיות נרגש בהם היסוד והכח האלקי שבהם — "אנכי הוי' אלקיך". גם קיום מצוות אלו צריך להיות לא רק<sup>37</sup> מצד זה שהשכל האנושי מבין שצריך לשמרם, אלא מצד זה שנאמרו בציווי ע"י "אנכי הוי' אלקיך". ולא עוד אלא שזה צריך להיות עיקר הטעם לכך שמקיימים "לא תרצח" ו"לא תגנוב".

אם מפרידים את הציוויים "לא תרצח" ו"לא תגנוב" מ"אנכי" ו"לא יהי' לך", ומניחים אותם להבנה האנושית,

— הרי נוסף לכך שמצד אהבת עצמו אפשר לעוות אותם כ"כ, עד שעבירה תתפרש כ"מצוה" (ובודאי שבאופן זה אי-אפשר להישמר מ"לא תרצח" ו"לא תגנוב" בדקות, כמו שפיכת דמים ע"י ביוש הזולת

34 ועד שלאמיתו של דבר הם דיבור אחד, כפי שמצינו (מכילתא ופרש"י יתרו כ, א) שכל עשרת הדברות נאמרו בדיבור אחד (מהנחה בלתי מוגה).

35 יתרו כ, ב.

36 שמו"ר פי"ב, ג. תנחומא וארא טו. וראה לקו"ש ח"ג ע' 758 ואילך, וע' 776 ואילך. תו"מ חל"ב ע' 204 ואילך.

37 עיין ח' פרקים להרמב"ם פ"ו.

31 ראה ג"כ מכתב עש"ק פ' יתרו שנה זו (לקו"ש ח"ב ע' 670 ואילך. אג"ק חכ"ב ע' קלה ואילך).

32 כידוע הקושיא בכ"מ בתורת החסידות (לקו"ת במדבר יב, ג. טו, סע"ג. ובכ"מ) מה הי' גודל הרעש בנתינת עשרת הדברות, והרי הם דברים פשוטים כו' (מהנחה בלתי מוגה).

33 ואיך צורך להזהיר עליהם אלא לאדם גם ביותר ששכלו גם ביותר (מהנחה בלתי מוגה).

— "המלבין פני חבירו"<sup>38</sup>, גניבת דעת וכיו"ב), כמ"ש<sup>39</sup> "על כל פשעים תכסה אהבה";

כשם שכאשר אדם מניח אצבע לנגד עיניו, הרי האצבע הקטנה — מצד היותה בקירוב אליו — תסתיר את כל העולם שסביבו, הנה כמ"כ מצד זה ש"אדם קרוב אצל עצמו"<sup>40</sup> יכולה אהבת עצמו<sup>41</sup> להסתיר על הכל, ואפילו על "פשעים", ש"אלו המרדים"<sup>42</sup> (עבירות שעושה במזיד) —

הנה אפילו אילו היתה קיימת המציאות של קיום מצוות מצד שכל אנושי, מ"מ, תפקידו של יהודי הוא לאחד את כל מעשיו, אפילו הפשוטים ביותר, עם "אנכי הוי" אלקיך". ולכן צריך להיות נרגש אצלו "אנכי" בכל דבר שעושה; גם המעשים הטובים המובנים בשכל הפשוט צריכים להיות חדורים באלקות.

וכדיוק לשון רז"ל ה"ל: "אילמלא לא ניתנה תורה (ח"ו) היינו למידין צניעות מחתול וגזל מנמלה" וכיו"ב; היינו שומרים על חוקי המוסר (לפחות באותה מידה, ו)ע"י הלימוד מבעלי-חיים (כי אילולא מתן-תורה, לא הי' יכול להיות חיבור מעלה ומטה, היכולת לחבר את הענינים התחתונים ביותר עם אלקות). אבל מאחר ש"ניתנה תורה", וניתן הכח לחבר מעלה ומטה — אזי אפילו אותן מדות טובות שישנן גם בבעלי-חיים, צריכות להיות חדורות בקדושת התורה, כך שייעשו מתוך קבלת-עול מלכות שמים, מצד זה שהקב"ה ציוה עליהם.

"והתחתונים יעלו לעליונים": אפילו כשמדובר על אלו ששייכים רח"ל לרצוח ולגנוב, וכדי להבטיח אצלם "לא תרצח" ו"לא תגנוב" יש צורך בקולות ובלפידים, עם כל הרעש של מתן-תורה, שהקב"ה בעצמו יעמוד ויגער בו "לא תרצח" ו"לא תגנוב" — גם מהם תובעים "יעלו לעליונים", שגם אצלם תהי' התבוננות וידיעה באלקות, שהיא החכמה הנעלית ביותר — כפי שמבאר הרמב"ם בהקדמתו ל"מורה נבוכים", שחכמת אלקות באה לאחר הקדמת כל החכמות שלפני זה — ובידיעת אלקות גופא נדרשת אפילו מהם<sup>43</sup> הידיעה ב"אלקיך", ואפילו ב"הוי", ואפילו ב"אנכי", דקאי על העצמות בעצמו, כפי שיתבאר לקמן.

(38) ב"מ נח, ב. וראה שו"ע אדה"ז אר"ח בלבד (מהנחה בלתי מוגה).

(42) יומא לו, ב. וש"נ.

(43) כי, מצד פנימיות נשמתו, שייך כאו"א

מישראל להענינים הנעלים ביותר (מהנחה

בלתי מוגה).

בלתי מוגה). (39) משלי יו"ד, יב.

(40) יבמות כה, ריש ע"ב. וש"נ.

(41) ש"פ משפטים, מבה"ח וער"ח אדרראשון, ה'תשכ"ב.

(42) יומא לו, ב. וש"נ.

(43) כי, מצד פנימיות נשמתו, שייך כאו"א מישראל להענינים הנעלים ביותר (מהנחה בלתי מוגה).

ה. הענין האמור, אודות החיבור דמעלה ומטה, והכח שניתן על זה — מרומז גם בג' התיבות הראשונות של עשרת הדברות, "אנכי הוי' אלקיך", שג' תיבות אלו מציינות ומדגישות ג' מדריגות כלליות בגילוי אלקות:

"אלקים" מציין אלקות כפי שמתלבשת בהבריאה — בכל נברא מתלבש כח אלקי המתגלה בהתאם למצבו של הנברא<sup>44</sup>. ולכן "אלקים" הוא לשון רבים (כמ"ש<sup>45</sup> "אלקים קדושים"), כי בבחינת האלקות המתלבשת בהבריאה ישנם אופני גילוי שונים, בכל נברא — כח מיוחד המתאים לו<sup>46</sup>. ולכן ג"כ "אלקים בגימטריא הטבע"<sup>47</sup>, כי בחינה זו באלקות מתלבשת בהבריאה שהקב"ה הגביל אותה בחוקי הטבע.

וזוהו ג"כ ענין הביטוי "אלקיך" (בכ"ף), אלקים שלך (שהוא השם היחיד משמותיו של הקב"ה שמתייחס להנבראים: אלקיך, אלקינו, אלקיכם וכיו"ב), דכיון ששם זה מציין את הבחינה באלקות המצטמצמת בהתאם להנבראים, שייך לתפוס בחינה זו ע"י השכל, ולכן אפשר לומר "אלקיך" — שאתה יכול להשיגו<sup>48</sup>.

שם "הוי'" מציין בחינת גילוי האלקות שלמעלה מהבריאה ומהגבלות הטבע שבה. "הוי'" פירושו ה' הוה ויהי' כאחד<sup>49</sup>. ה' הוה ויהי' הם ג' זמנים נפרדים — עבר הוה ועתיד — ואינם יכולים להיות כאחד. אבל הוי' הוא למעלה מן הזמן והטבע, ולכן שם ה' הוה ויהי' כאחד<sup>50</sup>.

מלשון מהוה (זח"ג שם. שעהייה"א רפ"ד) — הרי (נוסף לכך ש"לא זהו עיקר האלקות מה שהעולמות מתהווים ממנו" (תו"א מג"א צט, ב. לקו"ת שה"ש ח, א. ובכ"מ), הנה) בענין ההתהוות גופא ישנו חילוק בין ההתהוות כפי שהיא משם הוי' להתהוות כפי שהיא משם אלקים (ראה גם תו"מ סה"מ כסלו ס"ע ק. ושי"ג):

ההתהוות משם אלקים — כיון ששם אלקים הוא בחי' האלקות שבערך העולמות, הרי ההתהוות היא באופן שבעוד,

[וממנה נשתלשל ענין ההתהוות כפי שהיא בנבראים — "כאשר יצא לצורך כלי" (לשון התניא שעהייה"א רפ"ב), שאף שאין זה התהוות יש מאין, מ"מ, סו"ס פועל הצורך איזה חידוש, "שמשנה הצורה והתמונה מתמונת חתיכת כסף לתמונת כלי" (לשון

44) אין בזה ח"ו "ריבוי, כדאיתא בסנהדרין (לט, א) .. משל מאור השמש הנכנס בחלונות רבים כו'" (תניא ספ"ה).

45) יהושע כד, יט. וראה גם פרש"י וירא כ, יג. וישלח לה, ז.

46) והיינו, שדרגא זו היא בבחינת "רשות הרבים" (ראה תניא ספ"ג. ובכ"מ) — מצד ריבוי ההתחלקות כו' (מהנחה בלתי מוגה).

47) פרדס שיי"ב פ"ב. ובשל"ה שער האותיות את קדושה בהגהה ד"ה והנה מוסיף על הראשונות (פט, א) משמע קצת שכן הוא בזהר.

48) ראה לקו"ת בלק עג, ב. נצבים נג, סע"ג.

49) זח"ג רנו, סע"ב. תניא שעהייה"א פ"ז (פב, א).

50) ואף שישנו גם הפירוש ד"הוי'"



[ובזה נבדלת אמונת ישראל מאמונת חסידי אומות-העולם. אומות-העולם יודעים רק אודות שם אלקים, המלוכש בטבע: "אלקים יענה את שלום פרעה"<sup>51</sup>. לפרעה יש שייכות לשם אלקים בלבד, אבל על שם הוי' אמר פרעה<sup>52</sup>: "מי הוי' אשר אשמע בקולו גו' לא ידעתי את הוי'" — אצלם לא מתקבלות המדריגות באלקות שלמעלה מהטבע].

"אנכי" הוא עצמותו יתברך, שאותו אי-אפשר לציין בשום אות ובשום רמז כלל, וכמאמר<sup>53</sup>: "אנכי מי שאנכי, דלא אתרמיז לא בשום אות וקוץ"<sup>54</sup>. והיינו, שהוא למעלה לא רק מהגילוי ד"אלקים בגימטריא הטבע", אלא למעלה גם מגילוי הוי' שלמעלה מהטבע; הוא אינו מוגבל בשום הגבלות כלל, לא בהגבלה דטבע ולא בהגבלה דלמעלה מהטבע, ולכן יכול הוא לאחד את שניהם יחד.

[וגילוי זה הוי' בקדשי קדשים — שם הוי' נראה בגלוי ש"מקום ארון אינו מן המדה"<sup>55</sup>, והארון הוי' צריך להיות בשעת מעשה דוקא במדה של אמתים וחצי ואמה וחצי<sup>56</sup> — מקום ולמעלה ממקום, גבול ובלי גבול בהתאחדות].

וזוהו "אנכי הוי' אלקיך": במתן-תורה ניתן הכח ד"אנכי", שאינו מוגדר בשום הגבלה כלל, ומצדו בא החיבור ד"הוי'" — למעלה מהטבע

(52) שמות ה, ב.  
 (53) לקו"ת פינחס פ, ב. וראה זח"ג שם.  
 (54) וגם בחי' זו שייכת לענין ההתהוות — כמבואר באגה"ק (ס"כ קל, ריש ע"ב)) ונתבאר בהמאמרים שלפנ"ז (ראה ד"ה באתי לגני פ"ג (לעיל ע' 6 ואילך)), שאמיתית ההתהוות (התהוות הגשמיות, ובריבוי התחלקות) היא מהעצמות דוקא, "שמציאותו הוא מעצמותו ואינו עלול מאיזה עילה שקדמה לו ח"ו".  
 וענין זה תובעים מכאו"א מישראל — שלא להסתפק בידיעה אודות ההתהוות שמשם אלקים שבערך העולמות, אלא עליו לדעת גם אודות ההתהוות כפי שהיא משם הוי' שלמעלה מהעולמות, ועד שתהי' לו הידיעה גם בהתהוות כפי שהיא מצד העצמות (מהנחה בלתי מוגה).  
 (55) יומא כא, סע"א. וש"נ.  
 (56) תרומה כה, יו"ד.

התניא (שם), והרי אופן הפעולה בזה הוא מצד השייכות והזמיון של האדם הפועל אל הפעולה — שהפעולה היא מוגבלת, וגם האדם הפועל הוא מוגבל (משא"כ אילו יצוייר שהאדם הפועל הוי' בלתי מוגבל, לא הוי' ביכלתו לפעול את הפעולה, ואדרבה — הוי' מביא לידי הירוס הכלי, הירוס הצורה והחומר, כי, כשמנסים "לדחוס" ("אריינטשופן") בלי-גבול בתוך גבול, אזי התוצאה היא בא' מב' האופנים: או שהבל"ג אינו מתקבל, או שהגבול מתבטל ונהרס ע"י הבל"ג). ובדוגמת זה היא אופן ההתהוות משם אלקים — התהוות שבעדן],  
 משא"כ ההתהוות שמשם הוי' — היא התהוות שבאי-ערון, שהרי שם הוי' הוא בלי-גבול ("הי' הוה ויהי' כאחד"), ואעפ"כ נתהוו ממנו עולמות מוגבלים, ובהכרח שהתהוות היא בדרך אי-ערון (מהנחה בלתי מוגה).  
 (51) מקץ מא, טז.

ומשכל הנבראים, עם "אלקיך" — המדריגה באלקות שנמשכת עד שיכולה להיות להשכל איזו הבנה בזה.

והדבר מתבטא במצוות: כאמור לעיל, שצריך לאחד את "לא תרצח" ו"לא תגנוב" — עם הדברות הראשונות, "אנכי" ו"לא יהי לך", הכוללות את הענינים הנעלים ביותר באחדות השם.

ו. ועפ"ז יובן גם פירוש הפסוק "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם" — "ואלה (המשפטים) מוסיף על הראשונים":

גם המשפטים שבתורה<sup>57</sup> ניתנו ע"י הקב"ה בהר סיני; גם הם ניתנו מתוך הרעש הגדול שהי' במתן-תורה, ע"י "אנכי מי שאנכי", ולכן, גם אותם צריך לקיים משום שניתנו מסיני, ולא רק משום שהשכל מבין שכך יש לנהוג.

וענין זה נתבאר בפירוש הראשון ד"לפניהם", "ולא לפני דיני אומות העולם" — כי, מבלי הבט על כך שהם פוסקים באותו אופן כמו דיני ישראל, מ"מ, משפטיהם אינם קשורים עם "אנכי הוי' אלקיך", וממילא פסק-הדין שלהם אינו דין של תורה, וכל ענינו של יהודי הם רק ע"פ וע"י תורה.

וענין זה מתאים גם עם פירוש רבנו הזקן ש"לפניהם" פירושו "לפנימיותם", פנימיות הנשמה<sup>58</sup>: גם לימוד וקיום המשפטים דתורה צריך להיות לא רק מצד שכל אנושי, אלא מצד פנימיות הנשמה, כמו לימוד וקיום החוקים; וגם במשפטים יש להתייגע שיתקבלו בשכלו לא רק מפני שהשכל עצמו מחייבם, אלא מצד פנימיות הנשמה, שצריכה לפעול על כל ציור הקומה שלו, עד שהיא פועלת גם את קבלת הדבר בשכל<sup>59</sup>.

וזוהי השייכות בין שלושת הפירושים דלעיל בתיבת "לפניהם", שנאמרה דוקא במשפטים: גם משפטים, המצוות השכליות, צריך לקיים לא רק מצד ההבנה, אלא לפי ש"ניתנו מסיני" — בקבלת עול הבאה

דאף שגם בענינים אלו אפשר להוסיף ענין נוסף, הרי הכל הוא בערך, ואין זה אמיתית ענין ההוספה, אלא) הוספת ענין שלמעלה מהשתלשלות דוקא. וזהו "ואלה מוסיף על הראשונים", שכאן ניתוסף ענין הפנימיות שלמעלה מהשתלשלות (מהנחה בלתי מוגה). (59) ראה גם לקו"ש ח"ב ע' 672. אג"ק ח"י ע' שטט. ח"כ ע' קמה ואילך.

(57) שהם ענינים המובנים גם מצד השכל האנושי, כמו הענינים הפשוטים שבסיום עשה"ד, שבהמשך אליהם באה הפתיחה בפרשה זו — "במאי דסליק פתח" (מהנחה בלתי מוגה).

(58) ועפ"ז יובן ג"כ דיוק לשון חז"ל (שהוא מדוייק בכל הפרטים) "ואלה מוסיף על הראשונים", לשון הוספה דוקא — כי, הוספה אמיתית היא (לא בענינים שבסדר השתלשלות,

מפנימיות הנשמה (כפירוש רבנו הזקן); ולכן אסור להביא את המשפטים לפני דייני אומות העולם, שכל אנושי (פירוש הא'); ואף שבמשפטים צ"ל קבלת עול — צריכים הם גם להתקבל בשכלו, "להראות לו פנים" (פירוש הב'), ע"י התעוררות מפנימיות הנשמה דוקא.

ז. ענין זה שגם במצוות שבסוג המשפטים אסור להסתמך על שכל אנושי ("לפניהם", "ולא לפני דייני אומות העולם") — הוא מצד שני טעמים:

לכל לראש — אם קיום המצוות יהי מפני שכך מחייב השכל דנפש הבהמית, הרי סוף-כל-סוף יבוא לידי מעמד ומצב ש"היום אומר לו עשה כך ולמחר א"ל וכו' עד שאומר לו עבוד ע"ז"<sup>60</sup>, וכפי שפירש כ"ק מו"ח אדמו"ר<sup>61</sup>, שבתחלה אין להיצה"ר עזות-פנים להסית איש ישראל לעבור עבירה ח"ו, אלא צעדו הראשון להתקרב אל איש ישראל הוא בנוגע למצוה: כשיהודי רוצה לעשות מצוה, אומר לו היצה"ר "עשה כך" — קיים את המצוה! אלא שמכיון שהיצה"ר "אומר לו עשה כך", כלומר שהאדם יקיים את המצוה משום ששכל נפש הבהמית מבין כך, ולא משום שהקב"ה צוה כך בתורה — הרי בכך מנתק הוא אותו ח"ו מהקב"ה, ואח"כ ביכלתו כבר להטותו ולהורידו ("אַרְאֶפְּרִיךָ") למטה יותר ויותר, "ולמחר אומר לו וכו'", עד שביכלתו להביאו לידי עבודה זרה רח"ל.

וטעם נוסף שאסור שקיום המצוות יהי מצד שכל אנושי — כי, אפילו אם בפועל אכן יקיים את המצוות, הרי סו"ס יחסר אצלו בקיומם ענין עיקרי — ההרגש שהדבר בא ע"י — וקשור (מצוה) — צוותא וחיבור<sup>62</sup> עם — "אנכי הוי' אלקיך", שזהו ענין של תורה.

ח. כאמור לעיל (ס"ד), בכך שעשרת הדברות מאחדים בתוכם את שני הקצוות ישנה הוראה כפולה: "העליונים ירדו לתחתונים" — הדברות "אנכי" ו"לא יהי' לך" צריכות לירד ולהיות נרגשים גם בהציוויים "לא תרצח" ו"לא תגנוב", שגם הקיום שלהם יהי' מכיון שנאמרו בתור ציווי מאת "אנכי"; "והתחתונים יעלו לעליונים" — גם אותם בני-אדם שמצד עצמם עומדים הם למטה עוד יותר מסוג החי (ואינם למדים "גזל מנמלה" וכו'), עד שהקב"ה עצמו, "אנכי מי שאנכי",

62) לקו"ת בחוקתי מה, ג. מז, ב. ובכ"מ.

60) שבת קה, ב.  
61) סה"מ תרפ"ט ע' 124. ועוד.

צריך לצוות עליהם "לא תרצח" ו"לא תגנוב" — אפילו מהם תובעים ש"יעלו לעליונים", שתה"י להם האמונה, ההתבוננות והידיעה באלקות, עד לבחי' "אנכי מי שאנכי".

ושתי הוראות אלה חוזרות ומופיעות בתחלת פרשת משפטים —  
 "ואלה מוסיף על הראשונים":

הוראה אחת היא — שאפילו קיום המשפטים צריך להיות  
 "לפניהם", מצד פנימיות הנשמה, שזהו "העליונים ירדו לתחתונים"<sup>63</sup>.

ובה בשעה נאמר גם הציווי "והתחתונים יעלו לעליונים":

גם התחתונים בידיעת התורה, תלמידים קטנים, שבצמצם אינם יכולים לברר הדברים לאשורם, וצריכים ללמדם ולהכין הכל לפניהם "כשולחן הערוך ומוכן לאכול לפני האדם"<sup>64</sup>,

— יתרה מזו: אפילו תחתונים בהנהגה, שהרי בפסוק מדובר אודות בעלי דינים (דאף ש"לפניהם" פירושו לפני הדיינים, הרי סו"ס המשפטים קשורים עם בעלי דינים), שאחד מהם טוען לפעמים שקר — גם בנוגע ל"תחתונים" אלו ישנו הציווי "יעלו לעליונים" — "תשים לפניהם", שצריכים לתת להם את ה"סימה" ואוצר של פנימיות התורה, כי מצד "לפניהם" — פנימיות הנשמה — כל ישראל הם "כשרין"<sup>65</sup> בכח<sup>66</sup>, מוכשרים לקבל את האוצר, הענינים העמוקים שבתורה. אלא, שפנימיות הנשמה היא אצלם בהעלם, ועליהם לסייע לגלותה — "תשים לפניהם". וזה גופא שמלמדים אותם את ה"סימה" ואוצר — יגלה עוד יותר את "לפניהם", את הפנימיות שלהם, עד שיומשך ויחדור גם בכחות הגלויים, מוח ולב, "משים בלבם"<sup>67</sup>, עד שע"י "תשים לפניהם" יתקיים "יעשה אותם", ובאופן ד"וחי בהם"<sup>68</sup>.

ט. ויש להוסיף, שכיון שהענין דמ"ת ישנו בכל יום ויום, שהרי

65) כלל ההוראה של "עליונים ירדו

66) ובסגנון האמור בנוגע לבעלי דינים: גם מי שאינו צדיק בדינו, הרי איתא במשנה (אבות פ"א מ"ח) "וכשנפטרים מלפניך יהיו בעיניך כזכאין כשקבלו עליהם את הדין" (מהנחה בלתי מוגה).

67) ע"ד ל' אדה"ז בהלכות ת"ת שם.

68) אחרי יח, ה. וראה שמו"ר פ"ל, כב. אור תורה להה"מ פ' אחרי.

63) כלל ההוראה של "עליונים ירדו לתחתונים" היא גם חובת ההתעסקות של בני תורה עם אנשים פשוטים ללמדם ולהדריכם. וראה במדרש (שמו"ר פ"ל, יג) ע"פ זה: "מלך במשפט יעמיד ארץ .. ואיש תרומות יהרסנה זה חכם שהוא יודע הלכות ומדרשות ואגדות .. עסוק אני במשנתי איני פנוי". וראה לעיל (בתחלת השיחה) שכל הפירושים שבדברי רז"ל על פסוק אחד שייכים זל"ז. 64) פרש"י ריש פרשתנו (ממכילתא שם).

חייבים לזכור תמיד את "יום אשר עמדת לפני הוי' אלקיך בחורב" 69 — הרי ההוראה מהאמור לעיל ישנה בכל מקום ובכל זמן:

(א) גם כדי לשלול את הענינים התחתונים ביותר — הדרך היחידה לזה היא ע"י ידיעת אלקות, הבאה ע"י לימוד פנימיות התורה;  
(ב) אפילו מי שהוא במצב תחתון ביותר — גם לו ישנה שייכות לפנימיות התורה.

ומזה מובן עד כמה שייך ומוכרח ענין הפצת המעיינות בכל מקום, עד ל"חוצה".

\*

י. על הפסוק 70 "אם כסף תלוה את עמי גו'", יש מקשים 71: למה נקט הכתוב "כסף" דוקא, והרי כל הדינים המפורטים והנכללים בכתוב זה — "לא תהי' לו כנושה", "עמי ונכרי עמי קודם, עני ועשיר עשיר קודם .. עניי עירך ועניי עיר אחרת עניי עירך קודמין" 72 וכו' — הם לא רק בהלואת כסף דוקא, אלא גם בהלואת שאר דברים, ובכל עזר וסיוע לזולת בכלל, ולמה נקט הכתוב כסף דוקא?

טעם הדבר בפשטות הוא — לפי שענין ההלואה הוא באופן שהדבר הניתן בהלואה נעשה רכוש של הלוה, והלוה מחוייב להחזיר למלוה דבר אחר ששוויו כשווי ההלואה, והלואה כזו מותרת בכסף דוקא, משא"כ בפירות 73 קיי"ל דאסור ללוות סאה בסאה מצד החשש דיוקר וזול (כמבואר בגמרא 74 ובשו"ע רבנו הזקן הלכות רבית 75).

אבל, ביאור זה הוא רק בנוגע ללשון הלואה שבכתוב ("אם כסף תלוה"), שהלואה אינה אלא בכסף דוקא; אבל בנוגע לשאר הענינים המפורטים בכתוב (כנ"ל) — הרי ענינים אלו שייכים גם בשאר דברים, וא"כ עדיין קשה למה נאמרו בכתוב גבי כסף דוקא?

יא. והביאור בזה — בהקדמה:

מהדין האמור — שהכסף הוא הדבר היחיד שמותר ליתנו בדרך הלואה הנ"ל — מובן, שענינו של הכסף הוא ששוויו אינו משתנה,

73) ראה מכילתא שם.  
74) שם עה, א (במשנה).  
75) סעיף ל ואילך.

69) ואתחנן ד, יו"ד.  
70) פרשתנו כב, כד.  
71) ראה מלבי"ם עה"פ.  
72) ב"מ עא, א. מכילתא ופרש"י עה"פ.

ובלשון הגמרא<sup>76</sup> — שהכסף הוא "טבעא", ולכן, הוא העיקר, ועל ידו קונים את שאר הדברים שהם טפלים.

ותוכן הענין בנוגע לכללות צרכי האדם — ש"כסף" קאי על צרכי האדם המוכרחים, שהם בבחי' דבר טבוע שאין בו שום שינויים, שהרי הקב"ה הוא זן ומפרנס לכל, "הזן את העולם כולו בטובו בחן בחסד וברחמים"<sup>77</sup>, ונותן לכל הנבראים את כל צרכם; מלבד כאשר האדם מתערב ומקלקל את סדר הבריאה<sup>78</sup>, אבל סדר הבריאה מצד עצמה הוא באופן שהקב"ה נותן כל צרכי האדם המוכרחים.

וזהו החילוק בין כסף שהוא "טבעא" לזהב שהוא "פירא"<sup>76</sup> — שכסף הו"ע "די מחסורו"<sup>79</sup> שנותנים לכאו"א, משא"כ זהב, שאינו דבר קבוע, הו"ע העשירות, שבזה יש חילוקי דרגות.

וענינם בעבודת האדם — כפי שמצינו בנוגע לתרומת המשכן (שעומדים לקרוא אודות" בפרשת תרומה), שהיו בה שני סוגים: מחצית השקל, שהיתה של כסף — הכל היו שוים בה, "העשיר לא ירבה והדל לא ימעט"<sup>80</sup>; ואילו שאר הי"ג (או ט"ו) דברים<sup>81</sup> — "באו בנדבה איש איש מה שנדבו לכו"<sup>82</sup>.

וע"י העבודה ד"מחצית השקל", דהיינו, שהאדם ממלא את חובתו בענינים המוכרחים כו' — הרי הוא זוכה לההשפעה מלמעלה בבחי' כסף, דהיינו שמקבל את כל צרכיו ההכרחיים (וע"ד השפעת המן, שגם הוא הי' אצל כולם בשוה — "עומר לגולגולת"<sup>83</sup>).

יב. ועפ"ז יובן מ"ש "אם כסף תלוה גו", כסף דייקא:

המדובר בכתוב אודות עשיר ועני הוא — בנוגע לענין הכסף, דהיינו, בנוגע לדברים המוכרחים, שזהו הפירוש ד"עשיר" ו"עני" ע"פ תורה (שהרי אילו הי' מדובר אודות "עני" מצד החסרון בעניני מותרות, לא הי' נלחץ כ"כ עד שיכתת רגליו לחפש גמ"ח). ועל זה אמרה תורה "אם כסף תלוה גו": אם רואה אתה עני שחסר לו בדברים המוכרחים — עליך להלוות לו כסף כדי למלאות את מחסורו.

(80) תשא ל, טו.

(81) ראה לקו"ש חכ"א ע' 153. וש"נ.

(82) פרש"י תרומה כה, ג.

(83) בשלח טז, טז.

(76) שם מה, ריש ע"ב.

(77) נוסח ברכה הא' דברהמ"ז.

(78) ראה קידושין פב, ב (במשנה).

(79) פ' ראה טו, ח.

והחידוש שבזה — דלכאורה יכולים לחשוב: כיון שמדובר אודות מי שחסר לו אפילו בדברים המוכרחים ("כסף"), הרי זו ראי' שקלקל את מעשיו (דאל"כ לא הי' שייך שיחסר לו, שהרי הקב"ה זן ומפרנס את העולם כולו, כנ"ל), וכיון שסיבת חסרונו היא לפי שקלקל את מעשיו, הרי לכאורה הדרך היחידה למלא את חסרונו היא ע"י שיעשה תשובה, ומה יכול הוא (העשיר) לסייע לו בדבר?!

וכפי שמצינו תוכן שאלה זו בגמרא<sup>84</sup>: "משל למה הדבר דומה, למלך בשר ודם שכעס על עבדו וחבשו בבית האסורין וצוה עליו שלא להאכילו ושלא להשקותו, והלך אדם אחד והאכילו והשקהו, כשמע המלך לא כועס עליו".

ומה גם, שכיון שהלה קלקל את מעשיו, ולכן אין נותנים לו מלמעלה די מחסורו — הרי גם לא יהי' לו כדי להשיב את ההלואה?! אך הענין הוא — שסיבת העניות (אפילו בנוגע לענין הכסף, דברים המוכרחים) אינה בהכרח מצד שקלקל את מעשיו, אלא יתכן סיבה אחרת לדבר:

איתא במדרש<sup>85</sup> על הפסוק "אם כסף תלוה גו'": "אמר דוד לפני הקב"ה, רבון העולם, ישב עולם לפני אלקים<sup>86</sup>, תיישר עולמך בשוה העשירים והעניים, אמר לו, א"כ חסד ואמת מן ינצרוהו<sup>87</sup>, אם יהיו כולם עשירים או עניים מי יוכל לעשות חסד".

ונשאלת השאלה בתורת החסידות: ומה בכך ("וועמען אַרט דאָס") שלא יהי' חסד בעולם — כיון שכולם יהיו עשירים, ולאיש לא יחסר דבר?

ומבואר בזה בחסידות<sup>87</sup>, שכללות ההשתלשלות נקבעה בסדר של משפיע ומקבל, ומאחר שכל הענינים שלמעלה באים ע"י עבודת האדם [כמאמר רבנו הזקן<sup>88</sup> — המובא גם בשם הרב המגיד<sup>89</sup> — על מאמר המשנה<sup>90</sup> "דע מה למעלה ממך", שכל הענינים שלמעלה הם "ממך"], לכן צ"ל השפעת החסד למטה, כדי שעייז יהי' ענין ההשפעה למעלה.

(84) ב"ב יו"ד, א.  
 (85) תנחומא פרשתנו ט. וראה שמו"ר פלא"א, ה.  
 (86) תהלים סא, ח.  
 (87) סה"מ תרכ"ז ע' תל. תרפ"ו ע' קי ואילך. סה"מ קונטרסים ח"א קיט, סע"א ואילך.  
 (88) סה"ש תש"ד ע' 23. אג"ק אדמו"ר מוהרי"צ ח"ג ע' שג (נעתק ב"היום יום" יג אייר).  
 (89) לקו"א להה"מ סקצ"ח (ג, סע"ג).  
 אר"ת סת"פ (קיב, ב).  
 (90) אבות פ"ב מ"א.

ונמצא, שסיבת העניות אינה בהכרח לפי שקלקל את מעשיו, אלא מכיון שצ"ל ענין המשפיע והמקבל בעולם. וכדברי אדמו"ר מוהר"ש<sup>91</sup> במאמרו המפורסם בענין "תפלה לעני כי יעטוף"<sup>92</sup>, שטענתו של העני היא "דהן אמת שמוכרח שיהיו עניים. . אבל מדוע הגיע לחלקו שיהי' הוא העני", ומשמעות הדברים שם, שטענה זו היא לכאורה טענה צודקת<sup>93</sup>, ומזה מובן גם שהיותו עני אינו באשמתו כלל.

ומ"מ, אף שסיבת עניותו אינה לפי שקלקל את מעשיו, אלא כך נקבע לכתחילה מלמעלה שיהי' עני — אין זה סותר לכך שהקב"ה זן ומפרנס לכל (כנ"ל שבענין הכסף, דברים המוכרחים, אין חילוקים, וניתן לכולם בשוה), כי בודאי זן הקב"ה גם אותו ונותן לו את כל צרכיו, אלא שהשפעה שנותנים לו מלמעלה נקבעה באופן שיקבל את השפעתו ע"י העשיר.

וכידוע הפתגם שאמר כ"ק מו"ח אדמו"ר בשם חסידים הראשונים<sup>94</sup>, ותוכנו, שמה שאדם נותן לזולתו, אינו נותן משלו; הדבר הוא מלכתחילה של חברו, אלא שהקב"ה נתנו לו בפקדון, כדי שימסרנו למי שנועד אליו<sup>95</sup>.

יג. מכל האמור מובן גודל מעלת הענין דגמילות חסדים:

ידוע, שכדי לפעול השפעה מן המשפיע אל המקבל, עד לבחי' יחוד משפיע ומקבל — צריכים להיות בדרגה שלמעלה ממשפיע ומקבל, כי רק מי שלמעלה משניהם יכול לפעול בהם יחוד.

וכיון שע"י גמ"ח פועלים ענין ההשפעה למעלה, ועד ליחוד משפיע ומקבל (שהרי תכלית ענין גמ"ח הוא לפעול יחוד זו"ן, ועד ליחוד חו"ב) — בהכרח שגמ"ח מגעת עד למדריגה שלמעלה מהשתלשלות, שבה אין ענין משפיע ומקבל, ובלשון הקבלה — בחי' ע"ק, שאין בו בחי' דכר ונוקבא, כידוע<sup>96</sup>.

ובענין ג' הבחינות שבכתוב "אנכי הוי' אלקיך" שנתבארו לעיל

91) סה"מ תרכ"ז שם ע' תלא. סה"מ וש"נ (נעתק ב"היום יום" טו אייר).  
 92) תהלים קב, א.  
 93) כ"ה הלשון בסה"מ קונטרסים שם.  
 94) ובסה"מ תרכ"ז שם ע' תלב: "והאמת כן הוא".  
 95) ראה תל"ז ואל"ך.  
 96) ראה רמ"ז תשא קפ"ח — הובא באוה"ת תוריע ס"ע תצה. ועוד.



(ס"ה) — הרי גמילות חסדים מגעת עד לבחי' "אנכי", שהרי בשם הוי' ישנו כבר הענין דמשפיע ומקבל: אותיות יו"ד וא"ו דשם הוי' — בחי' משפיע, וב' ה"הין — בחי' מקבל<sup>97</sup>; וכיון שגמ"ח מגעת למדריגה שלמעלה מבחי' משפיע ומקבל, נמצא שמגעת עד לבחי' אנכי.

יד. וזהו גם הטעם שגמילות חסדים היא אחד הענינים "שאדם אוכל פירותיהן בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא"<sup>98</sup>:

בנוגע למצוות בכלל — הרי "שכר מצוה בהאי עלמא ליכא"<sup>99</sup>, וטעם הדבר — דכיון ששכר המצוות הוא בלי גבול, והעולם הזה הוא מוגבל, אין שכר מצוה יכול להיות בעוה"ז; משא"כ ע"י גמילות חסדים, ממשיכים בחי' הבל"ג שלמעלה מהשתלשלות גם בעוה"ז גופא.

ונמצא, שאף שמצות גמילות חסדים עצמה היא בכסף דוקא (כנ"ל), מ"מ, השכר שמקבלים עבור גמ"ח הוא בלי גבול — בחי' זהב, עשירות שלמעלה מ"די מחסורו".

וזהו ג"כ הביאור במארז"ל<sup>100</sup> "לא הי' העולם ראוי להשתמש בזהב, ולמה נברא בשביל בית המקדש": "זהב" — ענינו עשירות, בלי גבול, ולכן אינו שייך לעולם, שענינו גבול; ומה שמצינו זהב בעולם — אין זה אלא "בשביל ביהמ"ק", דהיינו שכאשר עושים מן הזהב ביהמ"ק, שהוא ענין של בל"ג, שזהו ש"מקום ארון אינו מן המדה"<sup>55</sup> — אזי ממשיכים בחי' הבל"ג גם בעולם, וממילא ישנו זהב בעולם.

וזהו "אדם אוכל פירותיהן בעולם הזה", שע"י ענין הגמ"ח ממשיכים בחי' בל"ג בעולם, ועי"ז נמשך גם בעוה"ז בחי' זהב, עשירות בלי גבול.

\* \* \*

טו. צוה לנגן ואמר מאמר ד"ה ויאמר לו יהונתן מחר חודש וגו'.

\* \* \*

טז. ענינו של כל שבת מברכים — שבו נמשכת ההשפעה על כל החודש, כיון ששבת "מיני" מתברכין כולהו יומין<sup>101</sup>, ובכללם יום ראש-חודש, שהוא הראש הכולל את כל ימי החודש<sup>102</sup>.

---

97) ראה תו"מ — הדרנים על הרמב"ם (100) ב"ר פט"ז, ב. שמו"ר רפ"ה.  
 98) ש"ס ע' סא הערה 65. וש"נ.  
 99) משנה ריש פאה.  
 100) זח"ב סג, ב. פח, א.  
 101) ראה לקו"ת דרושי ר"ה נח, א  
 102) קידושין לט, ב. וש"נ.  
 ואילך. ובכ"מ.

ומעלה נוספת בשבת מברכים זה<sup>103</sup> — להיותו שבת ערב ראש-חודש ("מחר חודש"), וממילא ההשפעה הנמשכת ממנו לר"ח היא באופן שאין כל הפסק בינתיים.

— בכללות נחלקים כל הימים לשלשה סוגים: (א) יום השבת, שבזה נכלל גם יום-טוב, שנקרא בכתוב<sup>104</sup> בשם "שבת"; (ב) ימות החול; (ג) ראש-חודש, שהוא הסוג שבינתיים — שאף שמתר במלאכה, מ"מ אינו נכלל בימי המעשה, כמ"ש<sup>105</sup> "יהי סגור ששת ימי המעשה גו' וביום החודש יפתח". ומעלת הקביעות ד"מחר חודש" היא, שההשפעה נמשכת מיד מיום השבת לר"ח, ללא הפסק של ימות החול בינתיים. —

וענין זה (המשכת ההשפעה מיד ללא הפסק בינתיים) הוא בדוגמא דלעתיד, כמארז"ל<sup>106</sup> "עתידה אשה שתלד בכל יום", דהיינו שלא תצטרך להיות שהיית ט' חדשים בין העיבור ללידה, אלא יספיקו ט' שעות בלבד<sup>107</sup>.

יז. והענין בזה ברוחניות:

בדרך כלל הסדר הוא, שכל השפעה הבאה מלמעלה צריכה לעבור דרך כל סדר ההשתלשלות, ומצד זה יכולה לפעמים ההשפעה להתמעט, ולפעמים — גם להתעכב. וזהו ביאור מארז"ל<sup>108</sup> "אדם נידון בכל יום", כי, אף שכבר נידון בראש-השנה על כל השנה כולה, מ"מ, ההשפעה דר"ה יכולה להתעכב למעלה כו', ועל זה הוא הדין בכל יום (כמבואר בלקו"ת<sup>109</sup> ובקונטרס ומעין<sup>110</sup>).

אמנם, אופן ההשפעה דלעתיד הוא, שההשפעה אינה צריכה להתעכב בסדר ההשתלשלות כלל, אלא מלמעלה יורדת ונמשכת מיד למטה בעולם הזה. וכענין ברכת כהנים — שהרי כהן הוא "איש החסד"<sup>111</sup>, ענין ההשפעה — שפועלת שההשפעה לא תתעכב בסדר ההשתלשלות, אלא תרד ותומשך במהירות, כמ"ש<sup>112</sup> "עד מהרה ירוץ דברו".

יח. וכיון שכל ענין מלמעלה בא ע"י עבודת האדם, צ"ל גם בעבודת האדם ענין המהירות:

103) ראה גם שיחת ש"פ משפטים, מבה"ח וער"ח אדר תשי"ג ס"ז ואילך (תו"מ ח"ז ע' 356 ואילך). וש"נ.  
104) אמור כג, יא. שם, טו. וראה שו"ע אדה"ז סתפ"ח ס"א.  
105) יחזקאל מו, א (ובמפרשים שם).  
106) שבת ל, ב.  
107) מאמר אדה"ז — נעתק ונתבאר  
108) ר"ה טז, א.  
109) ס"פ קרח.  
110) מאמר יט פ"ב ואילך.  
111) זח"ג קמה, ב. ועוד. תניא רפ"ג. ובכ"מ.  
112) תהלים קמז, טו. וראה לקו"ת שם.

הסדר הרגיל הוא, שבשבת ויו"ט, ועד"ז בכל יום בזמן התפלה — עומדים בהתעוררות ומחליטים כמה החלטות טובות כו', אבל לאח"ז, בנוגע להמשכה במשך כל היום — הרי לפעמים הדבר מתצמצם ומתעכב כו'.

לכן צריך להיות ענין המהירות, "עד מהרה ירוץ דברו" — שהחלטה שבשעת התפלה תומשך מיד בפועל ממש, ועי"ז פועלים גם בנוגע להמשכה מלמעלה, שגם המשכה זו תהי' באופן ד"עד מהרה ירוץ דברו".

\* \* \*

יט. במוצאי שבת זה ימלאו שנתיים ימים מאז שהתחילו ללמוד שיעורי תניא על ה"רדיו"<sup>113</sup>.

[ולהעיר, שבתחלה היו מקטרגים כנגד ענין זה, ואחדים מהם לא התעייפו, וממשיכים עדיין לרטון ולהתלחש גם עתה... ועוד מלבישים זאת באיצטלא של "יראת שמים"... — ובלבד שיוכלו למנוע ולהזיק להפצת המעיינות חוצה, באופן שמעיינות החסידות יבואו גם לאותם מקומות שלולי לימוד החסידות ע"י ה"רדיו" לא היו מגיעים לשם].  
ובהקדם מאמר המדרש<sup>100</sup> "לא הי' העולם ראוי להשתמש בזהב, ולמה נברא בשביל בית המקדש".

— לאמיתו של דבר, הרי כן הוא בנוגע לכל הנבראים, שכל עיקר תכלית בריאתם הוא רק כדי להשתמש בהם לקדושה, כמארז"ל<sup>114</sup> "כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו"; ומה שנקט במדרש זהב דוקא — הרי זה לפי שהזהב יש בו מעלה מיוחדת, שהוא דבר יקר ביותר, ולכן בולט יותר שכל עיקר בריאתו היא רק כדי שישתמשו בו באופן ישיר בעניני קדושה ובביהמ"ק.

ועד"ז הוא בנוגע לכח ה"רדיו", שגם בו יש מעלה מיוחדת לגבי שאר עניני עוה"ז — שברגע כמימרא נשמעים הדברים בכל כדור הארץ, ללא הגבלות הזמן<sup>115</sup>:

בדרך כלל יש צורך בשהות זמן כדי שדיבור האדם יהא נשמע באוזן השומע. וטעם הדבר — כמבואר בספרים, שבשעה שאדם מדבר נחקקים אותיות דיבורו באויר הסמוך לו, ועי"ז מגיעים אותיות אלו עצמם

114 אבות ספ"ו.

113 ראה גם שיחת פורים דאשתקד

115 ראה גם תו"מ שם ע' 173. וש"נ.

סמ"ז (תו"מ ח"ל ע' 174). וש"נ.

— בלי שום הפסק של "אין באמצע" — לאוזן השומע; וכיון שבין המדבר לשומע ישנו שטח מקום, והרי מקום וזמן קשורים זה לזה — צריך להיות משך זמן בינתיים, וככל שהמקום מרוחק יותר — ימשך הדבר זמן ארוך יותר.

משא"כ בכח הרדיו, כמבואר בספרי הטבע, שאותיות הדיבור שהאדם מוציא מפיו מתבטלים, אלא שהם גורמים שבמקומם נעשית תנועה של אותיות "דקות" יותר (בדוגמת הדקות שבענין האור והראי' לגבי ענין האור והשמיעה), וע"י אותיות אלו נעשים אח"כ מחדש (ע"י הכלים המיועדים לזה) אותיות הדיבור. ולגבי תנועת והתהוות אותיות דקות אלו — אין הגבלות הזמן והמקום כמו באותיות הדיבור הרגילות. ורק מפני שכל נברא בעולם הזה בהכרח שתהי' בו איזו הגבלה של זמן, מוכרח שיימשך הדבר זמן מועט עכ"פ; אבל בערך ההגבלות דעוה"ז, הרי זה נחשב לבלי גבול, להיותו זמן מועט ביותר ("א קלייניקייט") — תוך כדי דיבור, ש"כדיבור דמי"<sup>116</sup>.

וזהו גם הטעם שתנועה זו ואותיות אלו יש בכחם לעבור אפילו דרך כותל עבה, כמו כותלי עצים ואבנים, כי לגבי אותיות דקים ורוחניים אלו אין הכותל מסתיר.

והרי מובן, שנברא שיש בו כח נעלה כ"כ — בודאי לא נברא אלא כדי שישתמשו בו בעיקר ובאופן ישיר לענינים של קדושה.

כ. כרגיל, וכמנהג ישראל, יש לומר ביאור בהענין שבו עומדים עתה בלימוד התניא על ה"רדיו",

— וכידוע פתגם אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע<sup>117</sup>, שבענינים המביאים לידי יראת שמים מותר לומר ביאורים בספר התניא —

"ענין ומהות אחדותו של הקב"ה שנקרא יחיד ומיוחד, וכל מאמינים שהוא לבדו הוא<sup>118</sup> כמו שהי' קודם שנברא העולם ממש שהי' הוא לבדו, וכמ"ש<sup>119</sup> אתה הוא עד שלא נברא העולם אתה הוא משנברא כו', פי' הוא ממש בלי שום שינוי כדכתיב<sup>120</sup> אני הוי' לא שניתי, כי עוה"ז וכן כל העולמות העליונים אינן פועלים שום שינוי באחדותו ית' בהבראם מאין לי, שכמו שהי' הוא לבדו הוא יחיד ומיוחד קודם הבראם כן הוא

116) ב"ק עג, א. וש"נ. ויוהכ"פ.

117) ראה סה"ש תש"ח ע' 163. וש"נ. 119) נוסח תפלת השחר.

118) לשון הפיוט "האוחז ביד" לר"ה 120) מלאכי ג, ו.

לבדו הוא יחיד ומיוחד אחר שבראם, משום דכולא קמי' כלא חשיב וכאין ואפס ממש"י<sup>121</sup>.

כא. ויש לבאר תחילה מ"ש רבנו הזקן בלקו"ת<sup>122</sup> — בלשון שאינו רגיל — ש"כנוסחא הישנה הי' כתוב אתה הוא עד שלא בראת, ועתה הוא הנוסחא עד שלא נברא כו'. והעיקר הוא כנוסחא זו", ומבאר, ש"ההפרש בין בראת לנברא הוא, כי בראת משמע שהעצמות נמשך ג"כ בבחינה זו, כמו עד"מ האדם כשחושב ומעיין באיזה דבר אזי עצמותו ג"כ נמשך במחשבה זו, שאינו חושב דבר אחר. אבל אצלו ית' הוא אינו כן .. והרי הוא כאילו נברא ממילא כי אינו פועל שום שינוי ח"ו בעצמותו כלל. ולכן נכון הוא זאת הנוסחא עד שלא נברא כו'".

ובהקדים שבכל אחד מב' הלשונות — "בראת" או "נברא" — יש מעלה: המעלה ב"בראת" — כמ"ש השל"ה<sup>123</sup> "כי הנברא משמע ח"ו כאלו הי' נברא מאחר ולא ממנו ח"ו"; והמעלה ב"נברא" — כי דוקא לשון זה מורה שאינו פועל שינוי, כנ"ל מלקו"ת. והענין בזה:

ידוע שבכדי שתוכל להיות בחירה חפשית, היתה בריאת העולם באופן כזה שיהי' מקום לטעות כו'<sup>124</sup>. אלא שבזה גופא יש ב' אופני טעות, בהתאם לב' האופנים שבענין הבריאה — מבחינת הדיבור, וכמ"ש בתניא כאן "התהוות .. דבר ה' ורוח פיו ית'", או מבחי' המחשבה, וכהמשל בלקו"ת שם "עד"מ האדם כשחושב כו'":

החילוק בין מחשבה לדיבור הוא: מחשבה — אף שאינה אלא לבוש הנפש, ולא כח מכחות הנפש (כמו שכל ומדות), ומכ"ש שאינה עצם הנפש, מ"מ, היא לבוש המיוחד, ולא שייך שתפרד מהאדם החושב ותהי' מציאות לעצמה; משא"כ הדיבור הוא לבוש הנפרד, שיכול להיפרד מהאדם המדבר, עד שאפשר לשמוע דיבור מבלי לדעת מאין נשמע הדיבור.

ועד"ז למעלה: ההתהוות מאותיות המחשבה היא עלמא דאתכסיא, שאינו נפרד ח"ו לעולם; משא"כ ההתהוות מהדיבור היא עלמא דאתגליא, שהנבראים בעלמא דאתגליא נראים כמציאות לעצמם.

(123) בהקדמה דף ג ע"ב — הובא בלקו"ת שם.

(124) ראה בר"ר פ"ח, ת.

(121) תניא רפ"כ.  
(122) שה"ש יד, ג.

ובהתאם לכך יש מקום לשתי טעויות: (א) מצד ההתהוות מבחי' הדיבור — יש מקום לטעות גם ביותר, שהעולם הוא קדמון (מציאותו מעצמותו) ח"ו, או אפילו אם הוא (לא קדמון, אלא) נברא, אבל נברא ממישהו אחר, ולא מהקב"ה נותן התומ"צ. ושלילת טעות זו מודגשת בהלשון "בראת". (ב) מצד ההתהוות מבחי' המחשבה — יש נתינת מקום לטעות דק, שההתהוות היא אמנם מהקב"ה, אבל על ידה נעשה שינוי ח"ו בו ית'. ושלילת טעות זו מודגשת דוקא בהלשון "נברא".

כב. והנה ידוע<sup>125</sup> שהחילוק באופן ההתהוות — אם ההתהוות היא באופן דהתלבשות, שהמהווה מתלבש ומתעסק להוות ("בראת"), או שההתהוות היא באופן דבדרך ממילא ("נברא") — הוא חילוק גם באופן מציאותו של הדבר המתהווה: כאשר ההתהוות היא בדרך התלבשות — כיון שהמהווה מתעסק להוות את הדבר המתהווה, הרי זה מורה שהדבר המתהווה הוא "מציאות" שתופס מקום לגבי'; אבל כאשר ההתהוות היא בדרך ממילא, הרי זה מורה שהדבר המתהווה אין לו תפיסת מקום, כלא חשיב.

ועפ"ז, הרי גם הלשון "נברא" (שנתהווה בדרך ממילא) כשלעצמו מורה שהנבראים אינם מציאות ממש (שתופסת מקום לגבי'), וא"כ, פירוש המאמר "אתה הוא עד שלא נברא העולם אתה הוא משנברא העולם", הוא, שגם לאחר הבריאה אין שום מציאות כלל זולתו ית', גם לא "מציאות" שנעשה בדרך ממילא, שהרי גם דבר שנעשה בדרך ממילא יש לו איזה תפיסת מקום, וא"כ, גם ע"י ההתהוות באופן ש"נברא העולם" נעשה איזה שינוי באחדותו ית', בדקות דדקות עכ"פ, על זה אומרים "אתה הוא כו' משנברא העולם", שאין גם שינוי כזה. וטעם הדבר — כפי שממשיך בתניא — "משום דכולא קמי' כלא חשיב וכאין ואפס ממש", שכל העולמות אינם תופסים מקום כלל, גם לא כהתפיסת מקום של דבר שנעשה בדרך ממילא.

ועפ"ז, העדיפות שבהנוסח "אתה הוא כו' משנברא כו'" לגבי הנוסח "אתה הוא עד שלא בראת כו'" היא — לא רק מפני שהלשון "נברא" כשלעצמו עדיף יותר מהלשון "בראת" (שלשון "נברא" מורה שאינו פועל שינוי, כנ"ל מלקו"ת), אלא גם בהתוכן ד"אתה הוא כו'", שגם לאחר הבריאה הוא יחיד ומיוחד כמו קודם הבריאה, כי, לפי הנוסח "אתה הוא עד שלא בראת" — הרי היותו ית' יחיד ומיוחד כמו קודם

(125) ראה גם תו"מ סה"מ תמוז ע' קיד ואילך. וש"נ.

הבריאה הוא (רק) שאין מציאות ממש (תפיסת מקום ממש שמתעסקים בזה), ואילו לפי הנוסח "אתה הוא עד שלא נברא כו'", הרי זה באופן שאין גם שינוי בדקות כו' כנ"ל.

כג. ועפ"ז יש לבאר הטעם ש"כנוסחא הישנה הי' כתוב אתה הוא עד שלא בראת, ועתה הוא הנוסחא עד שלא נברא כו'":

בדורות הקודמים — קודם שהי' העולם חדור באור התורה בכלל, ובאור פנימיות התורה בפרט — הי' ביאור ענין האחדות רק באופן שאין מציאות ממש, ולכן, הי' הנוסח "משבראת", כי: החידוש ב"אתה הוא כו' משנברא כו'" (שלא ישנו גם מציאות שבדרך ממילא) — לא נתגלה אז, ובשביל ענין האחדות שאין מציאות ממש (באופן של תפיסת מקום שע"י התלבשות) — מספיק לומר "אתה הוא כו' משבראת", ואדרבה, יש לדייק ולומר הנוסח "משבראת" דוקא, ולא להשתמש בלשון שיש בו איזו נתינת מקום לטעות הגס שהעולם נברא מאחר חו';

משא"כ לאחרי הגילוי דפנימיות התורה — הנה לא מבעי שאין צורך להבהיר מאומה בנוגע לטעות הגס, אלא אפילו בנוגע לענין אחדותו ית', שגם לאחרי הבריאה הוא יחיד ומיוחד כמו קודם הבריאה (תוכן המאמר "אתה הוא כו'") — השלילה שאין מציאות ממש (תפיסת מקום ממש) חוץ ממנו ית', אינה חידוש כ"כ; והעיקר שצריך לשלול הוא זה שאין מציאות כלל אפילו בדקות כו', ולכן הנוסח עכשיו הוא "משנברא"<sup>126</sup>.

כד. וע"פ הידוע שכל ענין בתורה ישנו בדרך כלל ובדרך פרט — הנה גם עתה, וגם אליבא דאמת, ישנם שני הענינים ד"בראת" ו"נברא": ידוע<sup>125</sup> בענין ב' המדריגות דממלא כל עלמין וסוכב כל עלמין, שמצד ממכ"ע ההתהוות היא בדרך התלבשות — "בראת", ומצד הסוכב ההתהוות היא בדרך ממילא — "נברא".

וי"ל בדיוק לשון רבנו הזקן בתניא כאן: "אתה הוא עד שלא נברא העולם אתה הוא משנברא כו', פי' הוא ממש בלי שום שינוי", שאחדותו של הקב"ה לאחר הבריאה היא בשוה ממש כמו שהיתה קודם הבריאה — שלא זו בלבד שההתהוות אינה פועלת שינוי ח"ו באחדותו באופן של "בראת" (שזוהי מציאות ממש), אלא שנשללת אפילו מציאות שהיא באופן של "נברא".

(126) ראה ג"כ תו"מ סה"מ אלול ע' רפו הערה 49.

כלומר: כאשר מדובר אודות ההתהוות שמצד סוכ"ע, הנה אף שאין זה באופן של "בראת", הרי שייך עכ"פ מציאות באופן של "נברא"; משא"כ כשמדובר אודות ההתהוות שמצד עצמותו, שאין לו עילה וסיבה ח"ו — הרי במדריגה זו אין שום שינוי כלל, גם לא באופן של "נברא"<sup>127</sup>.

כה. (וסיים כ"ק אדמו"ר שליט"א):

כיון שבכל הענינים מצינו שכאשר מגיע אותו הזמן לתקופת השנה שבו נתחדשו, ה"ה מתעוררים שוב מחדש<sup>128</sup>,

יתן השי"ת שיהי' תוספת כח בענין הפצת המעיינות, אשר, לימוד התניא ע"י ה"רדיו" הוא פרט בענין זה, וימשיך להתפשט בהתמדה, לא רק "כהנה וכהנה"<sup>129</sup>, שפירושו בדברי רז"ל הוא עד שמונה פעמים ככה<sup>130</sup>, אלא עוד יותר ועוד יותר, ללא הפסק.



"קודם הבראם", היינו קודם שהיתה הבריאה באופן שבדרך ממילא (נברא).  
 (128) ראה רמ"ז בס' תיקון שובבים. הובא ונת' בספר לב דוד (להחיד"א) פכ"ט.  
 (129) שמואל"ב יב, ח.  
 (130) סנהדרין כא, א.

(127) ראה גם לקוטי ביאורים לספר התניא (להר"י שי' קארף) ס"ע קמד ואילך, שעפ"ז יובן דיוק הלשון בתניא "שכמו כו' קודם הבראם, כן כו' יחיד ומיוחד אחר שבראם" — מן הקצה אל הקצה — שגם אחרי "שבראם", בריאה באופן של התלבשות (בראת), הרי הוא יחיד ומיוחד כמו שהי'