

מאמר מבואר

מאמרים מבוארים
מכ"ק אדמו"ר
מלך המשיח שליט"א

• תדפיס •

מאמר ד"ה ודויה עקב תשכ"ז



יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

פתח דבר

בקשר לכ"ף מנחם-אב, יום הסתלקות-הילולא של הרה"ג והרה"ח וכו' המקובל מוהר"ר לוי יצחק ז"ל שניאורסאהן, אביו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, ולקראת שבת קדש פרשת עקב,

הננו שמחים להגיש לקהל אנ"ש והתמימים שיחיו את מאמר ד"ה והי' עקב גוי' תשכ"ז (הוגה ע"י כ"ק אד"ש מה"מ ונדפס בספר המאמרים מלוקט ח"ב) – מבואר, מנוקד ומפוסק.

מאמר זה, העוסק בעניני משיח וגאולה, כולל בתוכו ביאור יסודי ועמוק על העילוי המיוחד שנפעל בנשמה דווקא על ידי התלבשותה בגוף, ואשר דווקא ירדה זו תפעל על העילוי הגדול ביותר בגאולה האמיתית והשלימה.

'טעמו וראו כי טוב ה'!



חוברת זו, הינה תדפיס מתוך סדרת הספרים 'מאמר מבואר' (ג' חלקים) הנמצאת עתה בדפוס, ובה 17 מאמרים מבוארים בביאור נפלא, בהיר וברור, המשלב בתוכו פשטות ועמקות גם יחד, ובהוצאה חדשה ומאירת עיניים.

הביאור נערך על ידי הרה"ח ר' אסף חנוך שיחי' פרומר.



יהי רצון שעל-ידי הלימוד והעמקה בתורת כ"ק אד"ש מה"מ, ובפרט בעניני משיח וגאולה, נזכה לקיום היעוד "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", בהתגלות 'תורה חדשה' תיכף ומיד ממש.

איגוד תלמידי הישיבות המרכזי

בס"ד.

פתח דבר

בסמיכות ליום כ"ף מנחם-אב, יום הסתלקות-הילולא של הרה"ג והרה"ח וכו' המקובל מוהר"ר לוי יצחק ז"ל שניאורסאהן, אביו של – יבלח"ט – כ"ק אדמו"ר שליט"א,

הננו מוציאים לאור, ע"פ הוראת כ"ק אדמו"ר שליט"א, את המאמר ד"ה והי' עקב גו', שנאמר בהתוועדות דש"פ עקב, כ"ף מנחם-אב ה'תשכ"ז.

מערכת "אוצר החסידים"

מוצש"ק כף מני"א, ה' תהא זו שנת משיח
ברוקלין, נ.י.

בס"ד. ש"פ עקב, כ"ף מנחם-אב* ה'תשכ"ז

והי' עקב תשמעון גו' ושמרתם ועשיתם אותם גו'¹, וידוע הדיוק בזה², הרי קיום התומ"צ תלוי בבחירת האדם, והול"ל והי' אם תשמעון [כמו אם³ בחוקתי תלכו, והי' אם שמוע תשמעון], ולמה אומר והי' עקב תשמעון, דפי' הלשון הוא שודאי תשמעון. ומבאר אדמו"ר הצ"צ⁵ דעקב קאי על הזמן דעקבתא דמשיחא, וזהו והי' עקב תשמעון, תשמעון ודאי, דהבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הן נגאלין⁶. וממשיך בהמאמר⁷, דג' הלשונות, תשמעון ושמרתם ועשיתם, הם מחשבה דיבור ומעשה. תשמעון הוא מחשבה, דעיקר השמיעה הוא במחשבה (והאוזן אינו אלא כלי שעל ידו נכנס הקול במחשבתו), ושמרתם הוא דיבור, כי עיקר השמירה בפה כמ"ש⁸ ערוכה בכל ושמורה, ועשיתם מעשה. ועל זה ממשיך ואומר¹ ושמר ה' אלקיך לך את הברית ואת החסד אשר נשבע גו', ברית חסד ושבועה הם מחשבה דיבור ומעשה (כמבואר שם בארוכה), וע"י תשמעון ושמרתם ועשיתם, העבודה דמחשבה דיבור ומעשה של האדם, נמשכים לו המחשבה דיבור ומעשה שלמעלה, את הברית ואת החסד אשר נשבע. אמנם⁹ ענין זה (שיומשך להאדם המחשבה דיבור ומעשה שלמעלה) אינו מספיק עדיין, שהרי גם לפני ירידת הנשמה למטה היתה בבחינה הכי עליונה שבזה, המחשבה שלמעלה, ישראל עלו במחשבה¹⁰, וירידת הנשמה למטה היא לצורך עלי', בכדי שע"י עבודתה למטה תתעלה למדריגה נעלית יותר מכמו שהיתה קודם הירידה,

(* מנהגי הק"ק בית א"ל יכ"ץ: ביום ך לחודש אב עושים התרת נדרים שהוא ארבעים יום קודם ר"ה (הובא בראש הס' דברי שלום להרא"ש מזרחי). – כנראה ע"ד ארבעים יום קודם יצירת הולד (סוטה ב, א).

- (1) ריש פרשתנו (עקב ז, יב).
- (2) ראה אוה"ת פרשתנו ד"ה זה ע' תצא. ד"ה זה תרע"ג ותרע"ד בתחלתן (המשך תער"ב ח"א ע' שנה. שם ע' תקפ). וראה גם אוה"ח עה"פ. ולהעיר גם מפירוש רש"י ריש פרשתנו "והי' עקב תשמעון – אם המצות הקלות כו' תשמעון". וראה מפרשי רש"י שם.
- (3) ר"פ בחוקתי (כו, ג).
- (4) פרשתנו יא, יג.
- (5) אוה"ת ריש פרשתנו. שם ע' תצא. שם ריש ע' תקד (בשם אור המאיר).
- (6) רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ה. ובאוה"ת שם ע' תצא: וכמו שהבטיח ב' נצבים ושבת כו' – שהם הפסוקים שהובאו ברמב"ם שם.
- (7) אוה"ת ריש פרשתנו. שם ע' תצא ואילך. וראה גם ד"ה והי' עקב תרע"ג בסופו (ע' חסד ואילך) ותרע"ד (פ' רצא – ע' תקפח ואילך).
- (8) שמואל"ב כג, ה. וראה עירובין נד, רע"א.
- (9) בהבא לקמן (הדייק דושר) ראה ד"ה והי' עקב תרע"ג בסופו. ולהעיר גם מאוה"ת שם ע' תצט.
- (10) ב"ר פ"א, ד. וראה בארוכה אוה"ת שם (ע' תפ. שם ע' תצג) שהיא בחי' מחשבה עילאה.

ועד בחינת ואתה¹¹ משמרה בקרבי (שלמעלה גם מבחי' טהורה¹¹ היא)¹². וזהו מ"ש ושמר גו' את הברית ואת החסד אשר נשבע גו', דע"י עקב תשמעון ושמרתם ועשיתם, העבודה דמחשבה דיבור ומעשה בהעקב דנשמה דקאי על הנשמה שבגוף¹³, ובפרט בעקבתא דמישחא [הוספה בהירידה, ובמילא, גם בהעלי' שע"י הירידה], שע"י הירידה בגוף ונה"ב (ובפרט בגלות), העבודה דמחשבה דיבור ומעשה של הנשמה היא ברעו"ד ובאופן דמס"נ (למעלה מהשתל'), עי"ז יהי' ושמר גו' את הברית ואת החסד אשר נשבע גו' (ושמר דייקא), שהמחשבה דיבור ומעשה שלמעלה יהי' בהם הגילוי דואתה משמרה בקרבי, דבכללות הו"ע¹² גילוי העצמות.

ב) והנה פירוש הנ"ל (דאדמו"ר הצ"צ) בוה"י עקב תשמעון (שעקב הוא מלשון סוף וקאי על אחרית הימים)¹⁴ יש לקשר עם מאמר המדרש¹⁵ עה"פ, אמר להם הקב"ה כו' שכרו (שכר המצוות) בעקב אני נותן לכם כו' (שנאמר) והי' עקב תשמעון. אלא שע"פ המדרש שאיירי בשכר המצוות, הכוונה בעקב (אחרית הימים) היא להזמן שלאחרי ביאת המשיח, ולפי פשטות הענין שאיירי בקיום המצוות (תשמעון גו' ושמרתם ועשיתם אותם), הכוונה בעקב (אחרית הימים) היא לסוף זמן הגלות, עקבתא דמישחא. והקשר דשני הפירושים הוא¹⁶, כי שכר המצוות שיהי' בעקב (לע"ל) הוא שאז יהי' גילוי העצמות, כמבואר בתניא¹⁷. וכיון שגילוי זה הוא ע"י העבודה (דתומ"צ באופן) דמס"נ (כנ"ל), לכן, ע"י עקב תשמעון כפירוש הצ"צ, העבודה בעקבתא דמישחא, שאז המס"נ הוא ביותר¹⁸, עי"ז יהי' הגילוי דלע"ל, בעקב אני נותן לכם.

ג) ויובן זה בהקדים מ"ש בתניא¹⁹ דתכלית השלימות של ימות המשיח ותחיית המתים תלוי במעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות, וכתב אדמו"ר בעל ההילולא בהערותיו על הגליון של ספר התניא שלו²⁰ (שמשך כמה שנים הי' בשבי', ובזמן האחרון נפדו (ספר התניא שלו

11) נוסח ברכות השחר (אלקי נשמה כו'), מברכות ס, ב. רמב"ם הל' תפלה פ"ז ה"ג.

12) ראה בארוכה ד"ה שובה תרפ"ו (סה"מ תרפ"ו ע' לו ואילך). צעקו תרפ"ח (סה"מ תרפ"ח ע' קעד ואילך).

ובכ"מ.

13) לקו"ת דרושים לר"ה סב, ג. ובכ"מ.

14) באוה"ת ריש פרשתנו שעקב הו"ע עקב"ים (ועפ"ז, השייכות דעקב לעקבתא דמישחא היא מפני שהנשמות דדורות אלו הם בחי' עקב"ים). אבל באוה"ת שם ע' תקד (ועד"ז שם ע' תצא) דעקב הוא לשון סוף וקאי על אחרית הימים. ועפ"ז יש לקשר זה עם מאמר המדרש, כבפנים.

15) דב"ר ריש פרשתנו (פ"ג, א). הובא באוה"ת שם ע' תקג. וראה גם דב"ר שם, ג (בסופה).

16) ראה עד"ז בלקו"ש ח"ט ע' 83.

17) פרק לו.

18) ראה ד"ה ונחה ה'תשכ"ה (קה"ת, תשמ"ז) סעיף ב ואילך. וש"נ.

19) רפלי"ז.

20) נדפסו ב"לקוטי לוי יצחק – הערות לספר התניא" (קה"ת, תשל"ו) ע' טו.

עם עוד ספרים שלו) מהשבי' והגיעו לכאן), דענין ב' הלשונות, במעשינו ועבודתינו, יובן ממ"ש לקמן באגה"ק סי"ב ד"ה והי' מעשה הצדקה גו' ע"ש. ולאח"ז ממשיך, די'ש לומר, שמעשינו קאי על ימות המשיח ועבודתינו קאי על תחה"מ²¹.

והנה כוונתו של בעל ההילולא במה שמציין לאגה"ק סי"ב ד"ה והי' מעשה הצדקה גו' היא לכאורה להמבואר באגה"ק שם²² ההפרש בין מעשה לעבודה, כי שם מעשה נופל על דבר שכבר נעשה או שנעשה תמיד ממילא והוא דבר ההווה ורגיל תמיד כו', (משא"כ) לשון עבודה אינו נופל אלא על דבר שהאדם עושה ביגיעה עצומה נגד טבע נפשו רק שמבטל טבעו ורצונו מפני רצון העליון ב"ה". דמזה מובן, שכ"ה גם הפירוש דב' הלשונות מעשינו ועבודתינו שבתניא כאן, דמעשינו קאי על קיום התומ"צ כפי הטבע וההרגל, ועבודתינו קאי על היגיעה בתומ"צ יותר מהטבע והרגילות. אבל, מזה שכותב דב' הלשונות (מעשינו ועבודתינו) יובן ממ"ש באגה"ק סי"ב, ומסיים (לאחרי שמציין לאגה"ק הנ"ל) "עייני שם", משמע דכוונתו במה שמציין לאגה"ק הנ"ל היא (נוסף על ההפרש שבין מעשה לעבודה סתם) גם להמבואר שם בענין מעשה הצדקה²³, דע"י העיון בזה ("עייני שם") יובן בעומק יותר החילוק שבין מעשינו לעבודתינו.

דהנה מבואר באגה"ק שם בענין מעשה הצדקה דזה "שישראל בטבעם הם רחמנים²⁴ וגומלי חסדים²⁵ (הוא) מפני היות נפשותיהם נמשכות ממדותיו ית' אשר החסד גובר בהן על מדת הדין כו' שלכן נקראת הנשמה בת כהן²⁶ (כהן איש החסד²⁷). ומבאר שם, ד"הצדקה הנמשכת מבחי' זו נק' בשם מעשה הצדקה כי שם מעשה נופל על דבר ההווה ורגיל תמיד, (מפני ש) מדת החסד והרחמנות הוטבעה בנפשות כל בית ישראל מכבר מעת בריאותן²⁸ והשתלשלותן ממדותיו ית'".

21 וראה אגרות-קודש לכ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע ח"א ע' קי די'ש לומר בדרך אפשר דמעשה הצדקה ועבודת הצדקה זהו"ע ב' המדריגות דימוה"מ ותחה"מ.

22 קיח, א ואילך.

23 ועפ"י יומתק מה שמוסיף "המתחיל והי' מעשה הצדקה" – דלכאורה מיותר.

24 ראה יבמות עט, א. רמב"ם הל' איסור"ב פי"ט הי"ז. ובירושלמי קידושין פ"ד ה"א (לו, ריש ע"ב) "וגומלי חסדים מנין ושמר ה' אלקיך לך את הברית ואת החסד". ועד"ז הוא בדב"ר פרשתנו פי"ג, ד (הובאו באוה"ת פרשתנו (כרך ה) ע' ב'כא, עיי"ש).

25 הושמט (וכן לקמן שם. וגם בח"א ספ"א) ביישנים – ואולי י"ל כי ביישנים נעשה ע"י התורה (ביצה כה, ב. נדרים כ, א). וראה בארוכה מכ' ב' שבט תש"ח וג' חשוון תש"ט*.

26 זח"ב צה, א.

27 תניא פ"ג. ת"ר"א תצוה פב, א. וראה שמו"ר פ"ה, י. ת"י עה"פ ברכה לג, ח. ובכ"מ. – הובא באוה"ת ויצא קפ,

ב ואילך.

28 כנראה הוא טה"ד וצ"ל "בריאתן".

* נדפסו בס' אגרות-קודש לכ"ק אדמו"ר שליט"א ח"ב ע' רצג. ח"ג ע' ט ואילך.

והיינו, להגם שטבע החסד שבו הוא (לא מצד נפשו הבהמית, אלא) מצד נפשו האלקית, מ"מ, הצדקה שעושה מפני טבע זה, נק' בשם מעשה הצדקה²⁹. ועבודת הצדקה היא שנתנית הצדקה שלו היא יותר גם מהטבע דנפשו האלקית. ומזה מובן, ההחילוק שבין מעשינו לעבודתינו (בכללות התומ"צ) הוא, דגם כשנפש הבהמית שלו מסתרת על הטבע דנפש האלקית, וצריך להתייגע להסיר את הכיסוי וההסתר דנפש הבהמית ולגלות הטבע דנפש האלקית, מ"מ הוא בכלל מעשינו, מכיון שהיגיעה שלו היא רק לגלות הטבע דנפשו האלקית, ועבודתינו הוא שהיגיעה שלו היא יותר גם מהטבע דנפשו האלקית.

(ד) **ו'יובן** זה ע"פ המבואר במקום אחר³⁰, דבמעלת הבעלי תשובה על צדיקים גמורים, שני ענינים. א', שע"י התשובה מתגלה תוקף ההתקשרות של נשמתו עם הקב"ה, שגם ההבדלה שנעשה ע"י החטאים (עוונותיכם מבדילים³¹) הוא רק בהגילויים ולא בעצם הנשמה, שלכן, גם לאחרי החטאים וכו', בשעתא חדא וברגעא חדא³², נעשה צדיק גמור³³. דעילוי זה שבכע"ת לגבי צדיק הוא זה שבכע"ת מתגלה תוקף ההתקשרות בהנשמה שישנו (בהעלם) גם בצדיק. וב', דע"י התשובה באופן שזדונות הנפכים לזכיות³⁴, מיתוסף בו עילוי חדש שאינו בצדיקים גם בהעלם, כידוע³⁵ שזכיות אלו נעלים יותר מזכיות דצדיקים.

ועד"ז הוא גם בהעילוי דתשובה שנעשה בהנשמה ע"י ירידתה למטה, וכידוע³⁶ שהנשמות קודם ירידתם למטה הם בכחי' צדיקים גמורים והיתרון שנעשה בהם ע"י ירידתם בגוף הוא שנעשים בכחי' בעלי תשובה, שיש בזה דוגמת שני ענינים הנ"ל. א', דע"י שהגוף ונה"ב מעלימים ומסתירים על אור הנשמה, ע"י מתעוררים כחות הנעלמים שלה, ועד לכחות העצמיים שלמעלה גם מכחות הנעלמים³⁷. וב', שע"י עבודת הנשמה למטה נעשה ענין חדש, הבירור והזיכוך דגוף

(29) ויש לומר דבלשון אדה"ז "דבר שכבר נעשה או שנעשה תמיד ממילא" נרמז דב"מעשה" שני ענינים: "דבר שכבר נעשה" – מצד הטבע ש"הוטבעה בנפשות כל בית ישראל מוכבר"; "שנעשה תמיד ממילא" – שנעשה גם עכשיו כן, לפי שכ"ה גם מצד הטבע דנה"ב.

(30) ד"ה ושבת' בשלום דמוצאי ש"פ ויצא ה'תשל"ח. לקו"ש חט"ו ע' 254 ואילך.

(31) ישע"י נט, ב. אגה"ת פ"ה.

(32) ראה זח"א קכט, סע"א ואילך. – ג' הלשונות "בשעתא חדא כיומא חדא ברגע חדא" שבזהר שם נתבאר בלקוטי לוי"צ לזהר שם (ע' פא). וראה לקו"ש ח"ב ע' 86 ואילך.

(33) ראה קידושין מט, ב: המקדש את האשה "על מנת שאני צדיק אפילו רשע גמור מקודשת שמא הרהר תשובה בדעתו". ובאור זרוע סי' קיב; לקו"ת ר"פ דברים (א, ב): על מנת שאני צדיק גמור. וראה תניא פ"א.

(34) ראה יומא פו, ב.

(35) ראה דרמ"צ קצא, א ואילך. סה"מ תרפ"ז ע' לו. לקו"ש ח"י"ז ע' 186 ואילך.

(36) לקו"ת בלק עג, סע"א. ובכ"מ. ובלקו"ת שם, שזהו "התירוץ האמיתי" למה ירדה הנשמה לעוה"ז. וראה ד"ה מים רבים דמוצאי ש"פ נח ה'תשל"ח סעיף ד (סה"מ – מלוקט [ח"א] – ע' ערה).

(37) המשך יונת' תר"ם פ"ד. ד"ה ומעין מבית ה' ה'תש"ו פ"ד (סה"מ תש"ו ע' 64). ובכ"מ.

ודנה"ב וחלקו בעולם. דענין זה מכיון שהוא התחדשות (ולא גילוי ההעלם) הוא נעלה יותר מגילוי כחות הנעלמים בהנשמה [נוסף שע"ז דוקא (בירור וזיכוך הגוף וכו') נשלמת הכוונה דירידת הנשמה למטה ודדירה בתחתונים]³⁸. ומכיון שגם עילוי זה (החידוש וזיכוך הגוף ודנה"ב וחלקו בעולם) נעשה ע"י עבודת הנשמה, לכן, גם העלי' בהנשמה שע"י עבודתה למטה היא (לא רק שמתגלים כחות הפנימיים והעצמיים שלה, אלא) באופן התחדשות. וכמבואר בכ"מ³⁹ בענין היתרון דאהבת ה' שנה"א פועלת בנה"ב על האהבה דנפש האלקית, שהאהבה דנה"א, היא בבחי' מציאות. דגם האהבה בהנשמה מה שהיא רוצה לידבק בשרשה ומקורה הגם שתהי' אין ואפס ותתבטל שם במציאות לגמרי⁴⁰, מ"מ, מכיון שרצון זה הוא מצד טבעה, הרי ע"י רצון זה אינה בטלה צורתה העצמית. משא"כ האהבה דנה"ב, מכיון שבטבעה היא נמשכת לענינים גשמיים, והאהבה לאלקות היא היפך טבעה⁴¹, הרי ע"י האהבה לאלקות (שנתחדש בה ע"י העבודה דנה"א), נפסד צורתה ובטלה לגמרי, ביטול המציאות. וזה פועל גם ביטול הצורה דנה"א⁴², שהאהבה שלה תהי' בבחי' ביטול⁴³, לא מצד הטבע ומציאות דהאזהב (נשמה), כי אם, אהבה מצד הנאהב (אלקות). ועד"ז הוא בהבירור והזיכוך דחלקו בעולם, דכיון שזה פועל שעניני העולם יהיו כלים לאלקות, הו"ע של התחדשות, היפך הטבע דעולם מלשון העלם והסתר⁴⁴, הרי ענין זה (שהעולם נעשה כלי לאלקות) הוא לא מצד העולם כ"א מצד האלקות, מצד זה שאחדותו ית' אין לה כל הגבלה, עד שגם המציאות דעולם מיוחד עמו ית'⁴⁵. ועי"ז נעשה גם בהאדם (שפעל הבירור וזיכוך דחלקו בעולם), שעבודתו את קונו תהי' בתכלית הביטול, לא רק מצד מציאותו של האדם אלא מצד האלקות⁴⁶.

(38) תניא פל"ז (מח, ב).

(39) ד"ה תניא שבעה דברים כו' תרצ"ז (סה"מ קונטרסים ח"ב שצד, א). ד"ה לריח שמניך ה'תש"ו פ"ו (סה"מ תש"ו ע' 105).

(40) תניא רפי"ט.

(41) ראה קונטרס העבודה פ"ג (ע' 32), דאין זה סותר למ"ש בכ"מ (לקו"ת חוקת נו, ד. ועוד) דכח המתאזהב בעצם אינו רע – כי "זהו רק שאין בו ציור רע בעצם, אבל מ"מ אינו טוב, ואדרבה בטבעו הוא נמשך לענינים חומריים".

(42) והו"ע הרקבון שע"ז נעשה הצמיחה – ד"ה צאינה וראינה תרין (סה"מ תרין ע' שסה). ד"ה הנ"ל תרצ"ז (שצד, ב). ובד"ה צאינה וראינה שם (ע' שסז), דענין הצמיחה הוא גילוי תענוג הבלתי מורגש. וראה לקמן סעיף ז.

(43) בהמאמרים שבהערה 39 מבואר בענין האהבה. אבל מובן, שכ"ה גם בהעבודות שענינם הוא ביטול (כמו יראה, קב"ע וכיו"ב) – דמכיון שהביטול בהנשמה הוא מצד טבעה, הרי גם הביטול הוא "מציאות". וע"י שנה"א פועלת ביטול בנה"ט, שביטול דנה"ט אין בה עירוב של "מציאות" – גם הביטול בהנשמה היא לא מצד הטבע שלה אלא ביטול אמיתי שמצד אלקות. ולהעיר מד"ה והי' עקב תרע"ג פקע"ח שדוקא בירידת הנשמה למטה, הביטול שלה הוא בבחי' הנחת עצמותו.

(44) לקו"ת שלח לו, ד. ובכ"מ.

(45) ועי"ה המעלה דאחד לגבי יחיד – ראה תו"א ר"פ וארא. אמרי בינה שער הק"ש פ"ח. ובכ"מ.

(46) ונוסף על היתרון שבזה בענין הביטול – גם העבודה גופא היא באופן נעלה יותר. דמכיון שהיא מצד האלקות – אינה מוגבלת כ"כ בההגבלות דטבע האדם, גם לא בההגבלות דטבע הנשמה. דזהו"ע "עבודתינו" – גייעה ביותר גם מטבע הנשמה (כנ"ל).

ה) וע"פ הנ"ל יש לבאר גם גודל העילוי של אלו שזכו למס"נ בפומ"מ על קדה"ש⁴⁷ [ולהעיר מהמפורסם "ברבים" שאמור"ר בעל ההילולא נאסר והוגלה לעיירה נדחת במדינה רחוקה עבור עבודתו בהחזקת והפצת היהדות וסבל שם (בהמאסר ולאח"כ בהיותו בגלות⁴⁸) יסורים ועינויים קשים וכו' וכו', ועד שיסורים ועינויים אלו גרמו (ע"פ טבע) שנפטר לפני זמנו], דלכאורה צ"ע, הרי ענין המס"נ הוא דבר טבעי אצל כל אחד מישראל שאי אפשר כלל לכפור בה' אחד ומוכן למסור נפשו על זה וסובלים עינויים כו'⁴⁹ (וזה שלא הי' להם מס"נ בפועל, הוא מפני שלא הוצרכו לזה), ומהו גודל העילוי כ"כ דאלו שהי' להם מס"נ בפועל. וביותר צ"ע מה שאמר ר"ע⁵⁰ כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה⁵¹ בכל נפשך כו' מתי יבוא לידי ואקיימנו, דלכאורה, זה גופא שכל ימי השתוקק בפועל לקיים פסוק זה, ה"ז גילוי כח המס"נ שלו שהאיר אצלו, ומה חסר כ"כ בענין המס"נ שלו (כל זמן שזה לא בא לידי פועל, מצד סיבה שאינה תלו' בו) עד שהצטער על זה. וי"ל הביאור בזה⁵², דזה מה שכ"א מישראל מוכן למסור נפשו שלא לכפור ח"ו הוא מצד הנשמה, וגם כשמעורר את כח המס"נ שלו בגילוי (שאם יצטרך לזה ח"ו, ימסור את נפשו בפועל), הוא שכח המס"נ והנשמה בא בגילוי. והמס"נ והנשמה הוא מצד הטבע שלה, ואין בזה חידוש. משא"כ במס"נ בפומ"מ נתחדש ענין שלא הי' מקודם. דנוסף שזה בא ע"י ההעלם וההסתר וההתנגדות של אלו המכריחים אותו לכפור ח"ו, וע"י שמוסר נפשו ומסכים לסבול מהם הוא מוציא את הניצוצות שבהם ומעלה אותם לקדושה⁵³, דענין זה (העלאת הניצוצות שנפלו למטה כ"כ) הוא חידוש⁵⁴, הנה החידוש במס"נ בפועל הוא גם בנוגע להאדם שעומד במס"נ, כי כשמוסר נפשו בפועל ממש, אזי, המס"נ היא (גם) בנפש הטבעית. דלא רק שאין מניעה מצדה למס"נ אלא שהיא רוצה למסור נפשה בפומ"מ⁵⁵. ומכיון שנפש הטבעית (מצד עצמה) רוצה לחיות, הרי המס"נ שנפעל בה (ע"י נפש האלקית) הוא התחדשות והיפך טבעה. וזהו גודל העילוי שבמס"נ בפועל ממש דוקא, דהמס"נ שמצד הנשמה, מכיון שהיא

47 ראה ב"ב יו"ד, ב דהרוגי לוד אין כל ברי' יכולה לעמוד במחיצתן. וראה דרמ"צ קפו, סע"א. אוה"ת אחרי (כרך ב) ע' תקמט. דרושים ליוהכ"פ (דברים כרך ה) ע' ב'קלז"ח. וברד"ה וידבר גו' פינחס תרכ"ט (סה"מ תרכ"ט ע' רנב) ותרנ"ב (סה"מ תרנ"ב ע' ט), וראה גם אוה"ת דרושים ליוהכ"פ שם (ע' ב'קלח): מס"נ הוא גבוה יותר מכל התומצ"צ. . שהמגיד הבטיח להבי' שיזכה למס"נ על קדה"ש – "כי בחי' זו יקר מכל התורה שלמד הב"י בכל שנותיו".

48 ראה רשימתו – נדפסה בריש לקוטי לוי"צ על התניא ע' IV-III.

49 תניא פ"ח.

50 ברכות סא, ב.

51 ואתחנן ו, ה.

52 בשערי אורה סא, סע"א ואילך, צ, ב משמע שזהו מצד העילוי ד"בפועל" על "בכח". אבל בשערי אורה ח, סע"א ואילך (וראה שם ט, א) שהמעלה דמס"נ בפועל היא לפי שהיא גם בהגוף. וראה גם סד"ה הנ"ל תרכ"ט (ע' רנז) ותרנ"ב (ע' עה ואילך).

53 דרמ"צ קצב, א. וראה גם שם קפו, ב.

54 ראה דרמ"צ שם (קפו, סע"א. קצא, ב) שיש בזה אותו העילוי דהפיכת ודונות לזכויות שבתשובה.

55 קונטרס העבודה פ"ו (ע' 32). ושם, ד"כשבא לידי מס"נ בפומ"מ על קדה"ש ומאיזה סיבה מהשי"ת ניצל מזה

הנה בלי שום ספק וספק ספיקא שנשתנה נפשו הטבעית ונתהפך מן הקצה אל הקצה שנעשה אדם אחר ממש".

מצד טבעה, ה"ז בחי' מציאות, משא"כ המס"נ בפר"מ, מכיון שהיא היפך הטבע דנפש הטבעית, הרי ע"י המס"נ שלה היא מתבטלת ממציותה. ועי"ז נעשה עלי' גם בנפש האלקית (שפעלה המס"נ בנה"ט), שגם המס"נ שלה היא בבחי' ביטול.

(ו) וי"ל שעד"ז הוא גם כביכול בהירידה דצמצום הראשון (תחילת הירידה שבכללות ההשתלשלות), שכוונת הצמצום הוא בשביל הגילוי [ומזה נשתלשל כן בכל הירידות שהם לצורך עלי'], שיש בזה דוגמת שני ענינים הנ"ל⁵⁶. א', שע"י הצמצום נתחדש שהגילוי דאוא"ס יהי' גם בעולמות. קודם הצמצום, כשהי' "אוא"ס ממלא מקום החלל, לא הי' מקום (אפשר) להיות מציאות העולמות⁵⁷, ובמילא לא הי' הגילוי בעולמות, וע"י הצמצום נתחדש שהגילוי דאוא"ס יהי' בעולמות. ההיחודש שבענין זה הוא רק לגבי העולמות, ולא לגבי האור, שהרי בהמדריגות שלפני הצמצום הי' אור זה גם מקודם בגילוי. וב', שע"י עבודת הבירורים יהי' גילוי אור חדש שלא האיר קודם הצמצום, ועד שגילוי זה הוא למעלה לא רק מהתפשטות האור, שבכחינת גילוי, אלא גם מעצם האור, ועד גילוי העולם העצמי.

(ז) והנה ידוע דשני ענינים אלו, הגילוי דאוא"ס שהאיר גם קודם הצמצום, והגילוי העולם העצמי, יהיו לעתיד לבוא, אלא שאז תהיינה שתי תקופות. וזהו ביאור המדרשות החלוקות בענין לע"ל, דאמר⁵⁸ עתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים ואמר⁵⁹ העוה"ב אין בו לא אכילה ולא שתי', וידוע הביאור⁶⁰, דב' מאמרים אלו הם בנוגע לזמנים שונים. בתחילה יהי' הגילוי דתענוג המורגש (סעודה), והוא הגילוי דאוא"ס שהאיר גם קודם, ולאח"ז יהי' הגילוי דתענוג הבלתי מורגש, ועד גילוי העולם העצמי. ובכללות הוא החילוק⁶¹ בין ימות המשיח לתחיית המתים⁶². דארז"ל⁶³ דכל הנביאים כולן לא נתבאו אלא לימות המשיח אבל לעולם הבא עין לא ראתה אלקים

56) בהבא לקמן ראה המשך תרס"ו ע' ד. שם ע' תקט. שם ע' תקד"ה. וראה גם סה"מ תרפ"ז ע' קנח ואילך.

57) ע"ח שער א (שער עגולים ויושר) ענף ב. אוצרות חיים ומבוא שערים בתחלתם.

58) ב"ב עה, א.

59) ברכות יז, א.

60) המשך תרס"ו ע' צז. שם ע' תקד"ה.

61) אגרות-קודש לכ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע ח"א ע' קט. וכן משמע ממ"ש בהמשך תרס"ו ע' יו"ד (והובא לקמן

בפנים) שהגילוי דעדן יהי' בתח"מ. ולהעיר שבהמשך הנ"ל ע' קה מבואר באו"א. ואכ"מ.

62) להעיר גם מהמדובר כמ"פ (ראה "סיום הרמב"ם יו"ד שבט תשמ"ז. ו"ש"נ) דמ"ש הרמב"ם (הל' מלכים רפ"א)

שבימות המשיח עולם כמנהגו נוהג, הוא בתקופה ראשונה, אבל בתקופה שני' - תח"מ - יהי' חידוש במע"ב. ויש לקשר זה עם מ"ש בפנים שבתח"מ יהי' גילוי אור חדש.

63) ברכות לד, ב.

זולתך⁶⁴, וי"ל דבימות המשיח יהי' הגילוי דאוא"ס שהאיר בגילוי גם קודם הצמצום, ובעולם הבא (בתחיית המתים) יהי' הגילוי דבחי' עדן שעליו נאמר עין לא ראתה, העולם העצמי⁶⁵.

ח) ועפ"ז י"ל שבפרטיות הגילוי דימות המשיח תלוי במעשינו והגילוי דתחה"מ תלוי בעבודתינו, כי כיון שהגורם שכר המצוה היא המצוה עצמה⁶⁶, הרי המצוה (העבודה) צריכה להיות מעין השכר (ההמשכה שנעשית על ידה). ולכן, המשכת הגילוי דאוא"ס שהאיר גם מקודם נעשית ע"י היגיעה לגלות הטבע והנשמה שהי' גם מקודם, מעשינו. והמשכת הגילוי דהעולם העצמי, אור חדש, נעשית ע"י היגיעה שלמעלה מהטבע גם דנפש האלקית (שע"ז נעשה אצלו ענין חדש שלא הי' גם מצד נשמתו), עבודתינו.

ט) וזהו והי' עקב תשמעון גו', תשמעון ודאי, שדבר ודאי הוא שתושלם הכוונה דנתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים⁶⁷, בשני ענינים הנ"ל. הן הגילוי דאוא"ס שהאיר גם קודם הצמצום (הגילוי דימות המשיח) והן הגילוי דהעולם העצמי (הגילוי דתחיית המתים). והגם שגילויים אלו תלויים במעשינו ועבודתינו והרשות נתונה לכל אדם⁶⁸, הנה על זה הובטחנו⁶⁹ שלא ידח ממנו נדח⁷⁰, וכא"ו מישראל ישלים את הכוונה במעשינו, היגיעה דתומ"צ יותר מהטבע דנפש הבהמית, וגם בעבודתינו, היגיעה בתומ"צ יותר גם מהטבע דנפש האלקית. וזהו והי' עקב תשמעון דעקב קאי (כנ"ל) על עקבתא דמשיחא, כי (נוסף אשר אז מתקיימת ההבטחה תשמעון ודאי) שלימות עבודתינו (הוספת ענין חדש גם לגבי נפש האלקית) הוא (בעיקר) ע"י הבירור דחושך הגלות ובפרט החושך דעקבתא דמשיחא. [ובפרט לפי מ"ש הצי"צ⁷¹ שוה"י עקב הו"ע ויד⁷² אחזת בעקב עשו ומפרש (בפירושו הראשון) דקאי על עקב דעשו ממש]. וגם בצדיקים שחושך הגלות אינו מחשיך לגבם כ"כ, ומכ"ש שאין בהם העבודה דהפיכת זדונות לזכויות, וגם העילוי שנעשה ע"י בירור וזיכוך נפש הבהמית אינו אצלם בתוקף כ"כ (כי נה"ב שלהם אינה בחומריות כ"כ גם לפני העבודה), הרי ע"י הנסיונות, ובפרט ע"י המס"ג בפו"מ, מתבררים הניצוצות גם שבגקה"ט כנ"ל. ולאחרי שבכו"כ צדיקים הי' גם העילוי דבירור הניצוצות שבגקה"ט ע"י המס"ג שלהם, הנה עילוי זה נמשך גם לבניהם [וכמ"ש ושמר ה' אלקיך לך גו' אשר נשבע לאבותיך], כולל גם בנים אלו

(64) ישע"י סד, ג.

(65) המשך תרס"ו ע' יו"ד. ד"ה יחינו מיומים תרצ"א פ"ג (סה"מ קונטרסים ח"א קמה, ב).

(66) תניא רפ"ז.

(67) ראה תנחומא נשא טז. במדב"ר פי"ג, ו. תניא רפ"ו.

(68) ראה רמב"ם הל' תשובה רפ"ז.

(69) ראה תניא ספ"ט. הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ה"ג. וראה אוה"ת פרשתנו ע' תקד.

(70) ע"פ שמואל"ב יד, יד.

(71) אוה"ת שם ע' תק. וראה שם ע' תקג.

(72) תולדות כה, כו.

התלמידים⁷³ שלמדו תורתם, שלכן אין צריכים יותר לנסיונות, ומכ"ש למס"נ כפשוטה אלא למסירת הרצו⁷⁴, ויהי' אצלם ואצל כל בניי "מעשינו ועבודתינו" מתוך מנוחה והרחבה כפשוטן ואמיתיים, בשמחה ובטוב לבב, ויקויים היעוד⁷⁵ והקיצו ורננו שוכני עפר ובעל ההילולא בתוכם, ונלך כולנו במהרה קוממיות לארצנו בביאת משיח צדקנו, בעגלא דידן ממש.



(73) ספרי ופרש"י עה"פ ואתחנן ו, ז.

(74) ראה תו"א מקץ לו, ב. ובכ"מ.

(75) ישעי' כו, יט.

סעיף א

"והיה עקב תשמעון" – בעקבתא דמשיחא תשמעון ודאי

בס"ד. ש"פ עקב, כ"ף מנחם-אב* ה'תשכ"ז

וְהָיָה עֵקֶב תִּשְׁמְעוּן גּו' וְשִׁמְרַתֶּם וְעִשִׂיתֶם אוֹתָם גּו',

הקב"ה מבטיח לבני ישראל אשר ישמרו ויעשו את מצוותיו, שיתקיימו בהם ההבטחות שהבטיח להם (המפורטות בהמשך הפסוקים).

וְיִדְוַע הַדְּיוּק בְּזֶה, הֲרֵי קִיּוּם הַתּוֹרָה וּמִצְוֹת תְּלוּי בְּבַחֲרֵת הָאָדָם, וְהוּי לִיָּה לְמִימָר וְהָיָה אִם תִּשְׁמְעוּן [כְּמוֹ אִם בְּחֻקוֹתֵי תִלְכוּ, וְהָיָה אִם שְׁמוֹעַ תִּשְׁמְעוּן], וְלָמָּה אוֹמֵר וְהָיָה עֵקֶב תִּשְׁמְעוּן, דְּפִירוּשׁ הַלְשׁוֹן הוּא שְׂוֹדְאֵי תִשְׁמְעוּן.

"עקב" פירושו "בעבור", "בעקבות כך וכך"¹, ואם כן, הפסוק קובע באופן ודאי, שמפני שישמעו לתורה – יקיים הקב"ה את הבטחתו. ברם, שמירת התורה והמצוות תלויה הרי בבחירת האדם (וזה יסוד עיקרי בתורה, כפי שהרמב"ם מאריך בהלכות תשובה²), והיה איפוא צריך לומר כמקומות אחרים בתורה "והיה אם תשמעון"³. ואם כן, מדוע נאמר כאן "והיה עקב תשמעון"⁴.

* ראה במילואים.

(1) כמו "עקב אשר שמעת בקולי" (וירא כב, יח); "עקב אשר שמע אברהם בקולי" (תולדות כו, ה). ועוד.
(2) פרק ה'.

(3) בפרש"י על הפסוק "והי' עקב תשמעון – אם המצוות קלות שאדם דש בעקביו תשמעון" (הובא בסיום הערה הערה 2 (והוזכר בעת אמירת המאמר) ומציין שם למפרשי רש"י). ובד"ה והי' עקב תשל"ח ביאר רבינו, שרש"י הרגיש בשאלה מדוע נאמר "עקב" ולא "אם", ולכן פירש שכוונת הפסוק "אם תשמעון", אך נקט לשון "עקב" כדי לרמוז על "מצוות קלות שאדם

דש בעקביו". אלא שבדרושים לא ניחא לי' בפירושו (שהכוונה למצוות קלות כו') – כי הכתוב אינו מחלק בין המצוות, שהרי ממשיך ומפרט "תשמעון את המשפטים האלה ושמרתם ועשיתם אותם גו'", שמזה מובן שהכתוב כולל כל עבודת האדם ולא רק מצוות קלות וכו'. עכתו"ד שם. [הביאור בפרש"י על פי פש"מ – ראה שיחת ש"פ עקב תשכ"ה. תשמ"ח].
(4) בעת אמירת המאמר הדגיש שהשאלה היא בשתיים: מדוע לא כתוב "אם", ועוד, אם כוונת הכתוב לכתוב בלשון ודאות, היה מתאים לכתוב בלשון "יען" או "בעבור" שזה הלשון הרגיל בכמה מקומות.

וּמְבַאֵר אֲדַמּוֹר הַצִּמְח צֶדֶק דְּעֵקֶב קָאֵי עַל הַזְּמַן דְּעֵקֶבְתָּא דְּמִשְׁיחָא.

סוף זמן הגלות, הנקרא⁵ "עקבתא דמשיחא" [עקבות משיח],

וְזֶהוּ וְהִיא עֵקֶב תִּשְׁמְעוּן, תִּשְׁמְעוּן וְדָאֵי, דְּהַבְטִיחָה תּוֹרָה שְׂסוּף יִשְׂרָאֵל לְעִשׂוֹת תְּשׁוּבָה
בְּסוּף גְּלוּתָן וּמִיָּד הֵן נִבְּאֵלִין.

ופירוש הפסוק הוא "והיה עקב", כשיגיע זמן עקבות משיח, אז "תשמעון" וודאי, כי הבטיחה תורה שבסוף זמן הגלות יעשו ישראל תשובה – כנאמר בפרשת נצבים⁶ "והיה כי יבאו עליך כל הדברים וגו' ושבת עד ה' אלקיך ושב ה' אלקיך וגו'". [ובמקום אחר⁷ ביאר רבינו כי זה גופא החידוש בהבטחה זו – שהתורה מבטיחה שיגיע זמן שישראל יעשו תשובה מעצמם ובבחירתם החפשית (לא מצד יסורי הגלות וכדומה)].

ומכיוון שמדובר על תקופת אחרית הימים עליה הבטיחה התורה שישראל יעשו תשובה – לכן נאמר בלשון וודאית "עקב תשמעון". וכלשון ספר "אור המאיר" המובא בצמח-צדק⁸: "כי באחרית הימים מוכרח שתשמעון את כל התורה".

המשכת ברית חסד ושבועה ע"י מחשבה דיבור ומעשה

וּמְמַשֵּׁיךְ בְּהַמְאָמֵר, דְּג' הִלְשׁוֹנוֹת (שבפסוק). תִּשְׁמְעוּן וְשִׁמְרֹתֶם וְעִשִּׂיתֶם. הֵם מַחְשְׁבָה
דִּיבוֹר וּמַעֲשָׂה.

מבואר בתניא, אשר דביקות הנפש באלוקות היא ע"י קיום התורה והמצוות בשלושת לבושי הנפש (שהם "כלי שרת" שעל ידם פועלים כוחות הנפש), שהם מחשבה דיבור ומעשה, ועל ידם נדבק האדם בשורש נפשו, האור האלוקי המלוכש בבחינות מחשבה דיבור ומעשה שלמעלה. וכמו שכותב בפרק לא "וזאת תהיה כל מגמתי כל ימי חלדי... לקשר מחשבתי ודבורי במחשבתו ודבורו יתברך והן הן גופי הלכות הערוכות לפנינו וכן מעשה במעשה המצות".

5 אלא שביחד עם זאת תהיה "לא מצד הציור שלהם מצד עצמם, אלא מפני שהבטחת התורה פועלת עליהם שיעשו תשובה". עיי"ש. וראה עוד לקמן בסעיף ט' במאמר ובביאור, אודות התשובה של כל אחד מישראל. (8) אוה"ת עקב עמ' תקד (נסמן בהערה 5 במאמר). וראה שם מקורות רבים נוספים לכך.

(5) ראה משנה סוטה מט, ב: "בעקבות משיח" ובפרש"י: "בסוף הגלות לפני ביאת משיח".

(6) ל, א-ב.

(7) לקו"ש חכ"ז בחוקותי"ב, סעיף יג. וראה ע"ד החסידות בד"ה החודש תשל"ה ס"ו (סה"מ מלוקט ח"ד עמ' קצז) שהתשובה תהיה בבחירתם ורצונם (לא כהתעוררות התשובה הבאה מצד הכרוזים למעלה),

תִּשְׁמָעוּן – הוּא מַחֲשָׁבָה, דְּעִיקָר הַשְּׁמִיעָה הוּא בְּמַחֲשָׁבָה (וְהַאֲזִין אֵינוֹ אֵלָּא כְּלִי שֶׁעַל יָדוֹ נִכְנָס הַקּוֹל בְּמַחֲשָׁבָתוֹ).

שמיעה בלשון הקודש משמעותה גם "הבנה", כמו בדברי פרעה ליוסף⁹ "תשמע חלום לפתור אותו" ופירש ברד"ק: "תבין, כמו גוי לא תשמע לשונו". וכן בפסוק¹⁰ "ונתת לעבדך לב שומע" פירש הרד"ק: "לב שומע – מבין, וכן תרגם יונתן "לב סבר", כמו שאמר להבין בין טוב לרע".

וְשִׁמְרָתָם – הוּא דִּיבּוּר, כִּי עִיקָר הַשְּׁמִירָה בְּפֶה כְּמוֹ שֶׁכְּתוּב "עֲרוּכָה כָּפֶל וְשִׁמּוּרָה",

ולמדו מזה בגמרא¹¹, שצריך להיות הלימוד דווקא בפה ולא בלחש שאז זוכר את לימודו, "אם ערוכה ברמ"ח אברים שלך משתמרת ואם לאו אינה ימשתמרת"¹².

וְעֵשִׂיתָם – מְעֵשָׂה.

וְעַל זֶה מְמַשֵּׁיךְ וְאוֹמֵר וְשֹׁמֵר ה' אֱלֹקֶיךָ לְךָ אֶת הַבְּרִית וְאֶת הַחֶסֶד אֲשֶׁר נִשְׁבַּע גו', בְּרִית חֶסֶד וְשִׁבּוּעָה הֵם מַחֲשָׁבָה דִּיבּוּר וּמְעֵשָׂה (כְּמִבּוֹאֵר שֶׁם בְּאַרוּכָה).

והביאור בזה¹³:

ברית עניינה, שכאשר שני אוהבים רוצים שהאהבה ביניהם תהיה נצחית (גם כשלא יהיה טעם שכלי על האהבה) – עושים מעשה של כריתת ברית (על דרך האמור בברית בין הבתרים וכיו"ב), שע"י זה פועלים שלא יהיה שום שינוי באהבתם¹⁴.

חסד הוא מחשבה – "שהרי החסד הוא הרגש הלב והמות, ולכן הוא בכלל מחשבה"¹⁵. כלומר, חסד מורה (לא על עשיית החסד בפועל, אלא בעיקר על) הרגש שבלבו ומחשבתו של האדם (הגורם לו גם להתחסד בפועל).

13) הביאור והציטוטים בקטע זה מד"ה וה"י עקב תשט"ז ס"א המיוסד על מאמר הצ"צ דידן (תו"מ התווע' ח"י"ז עמ' 135), מלבד מה שצויין אחרת.

14) על פי ד"ה וה"י עקב הנ"ל. ומלשונו שם משמע לכאורה שהקשר של ברית לאהבה הוא בשתיים: (א) אופן כריתת הברית הוא ע"י מעשה, (ב) תוכן עניין הברית הוא – אף שאין לאהבה מקום מצד מחשבה ודיבור (שכל ומידות) בכל זאת תהיה האהבה במעשה.

15) ובד"ה וה"י עקב הנ"ל ממש"ך: "ובפרט שכאן נאמר ושמר את החסד, וכמבואר החילוק בין עושה חסד לנוצר חסד, דעושה חסד הוא עשיית החסד, ונוצר חסד הוא ששומר את החסד בלבו ומחשבתו" (ראה תו"א יתרו סט, ע"ב ואילך).

9) מקץ מא, טו.

10) מלכים"א ג, ט.

11) ובגמרא שם.

12) בררוש הצמח-צדק שעליו מיוסד המאמר מביא ראייה לזה ששמירה הוא דיבור ממחז"ל "שמור – זו משנה" (ספרי הובא בפרש"י עה"פ ראה יב, כח). ומבאר שבמחשבה עדיין יש פנים לכאן ולכאן, אמנם כאשר ישנו פסק דין באופן ברור כדיבור אזי יש שמירה שלא יהי' יניקה לחיצוניים (ראה עד"ז גם וה"י עקב תשט"ז, תשמ"ה). – ולהעיר, שגם במחז"ל זה מודגש עניין הזכירה שע"י משנה (דיבור): "שמור זו משנה, שאתה צריך לשמרה בבטןך, שלא תשכח, כענין שנאמר כי נעים כי תשמרם בבטןך, ואם שנית אפשר שתשמע ותקיים כו".

ושבועה הוא דיבור – "כפשטות העניין שהשבועה היא בדיבור"¹⁶. וכפי שדרשו בגמרא¹⁷ מהפסוק¹⁸ "לבטא בשפתיים", שחלות השבועה אינה כשגמר בלבו אלא רק כאשר מוציא בפיו. וכן נפסק להלכה¹⁹.

וְעַל-יְדֵי תְשׁוּמֵעוֹן וְשִׁמְרָתָם וְעִשְׂיָתָם, הַעֲבֹדָה דְּמַחְשְׁבָה דִּיבוּר וּמַעֲשֵׂה שֶׁל הָאָדָם, נְמוֹשִׁים לוֹ הַמַּחְשְׁבָה דִּיבוּר וּמַעֲשֵׂה שֶׁלְמַעַלָּה, אֶת הַבְּרִית וְאֶת הַחֶסֶד אֲשֶׁר נִשְׁבַּע.

כמובא לעיל בביאור מספר התניא, שע"י מחשבת דיבור ומעשה המצוות, נדבק האדם בשורש נפשו שהם המחשבה דיבור ומעשה למעלה.

ביאור כללי בעניין שורש הנשמה

כהקדמה למבואר בהמשך הסעיף, יש להקדים²⁰:

בברכת אלוקי נשמה אומרים "נשמה שנתת בי טהורה היא, אתה בראתה אתה יצרתה כו' ואתה משמרה בקרבי". ומבואר בחסידות, אשר במילים אלו מבוארות הדרגות בנשמה מלמעלה למטה: "טהורה היא" – היא דרגת הנשמה כמו שהיא כלולה באלקות באצילות, ו"בראתה יצרתה נפחתה" – מורה על המשכת הנשמה בעולמות בריאה יצירה עשיה, עד שמתלבשת בגוף גשמי (ולכן כל שלושת הבחינות הללו "נכללים במדריגה אחת"²¹, ירדת הנשמה למטה).

אמנם, צריך להבין²²: הרי הלשון "בראתה" מורה על תחילת התהוות של כל דבר, וא"כ, כיוון שהנשמה היא נברא, "בראתה", מהו אופן מציאותה בבחינת "טהורה היא", קודם שבכלל נבראה?

והביאור הוא, שאכן נשמת היהודי קיימת "קודם"²³ שנבראה ונתהווה בבחינת יש ומציאות דבר מה. "ואדרכא, עיקר התהוות הנשמה הוא. . קודם שנבראו ונתהוו העולמות". כי בניגוד לכל הנבראים שבעולם, שמציאותם מתחילה רק לאחר בריאתם, ואילו לפני התהוותם – מציאותם לא הייתה קיימת, הרי בנשמה

בהערה 12 במאמר, ס"ב ואילך (סה"מ תרפ"ח עמ' קסו ואילך).

21) סה"מ תרפ"ח שם.

22) המשך תרס"ו עמ' תפט (הוצאה החדשה עמ' תרמה).

23) סה"מ תרפ"ח שם עמ' קעד.

16) והי' עקב תשמ"ה. וכ"כ באוה"ת עקב עמ' תק.

17) שבועות כו, ב.

18) ויקרא ה, ד.

19) ראה רמב"ם הל' שבועות פ"ב ה"י. טוש"ע יו"ד סר"י ס"א.

20) בכל הבא לקמן ראה ד"ה צעקו תרפ"ח שנסמן

אין הדבר כך: הבריאה וההתלבשות בגוף הוא שלב נוסף בנשמה, ואילו עצם מהות הנשמה הוא היותה חלק אלוהי שלמעלה מעלה מהבריאה.

ואם כן, הנשמה במהותה היא אור אלוהי שלמעלה מבחינת "נברא", ועל עניין זה של הנשמה מורה הביטוי "טהורה היא". ואחר כך – "אתה בראת" וכו', שירדה ונשתלשלה בבחינת נברא, שכל בחינות אלה הם שלבים שבנוסף למהותה העצמית.

והנ"ל הוא בדוגמת הביאור במה שנאמר במדרש²⁴ שלפני שהקב"ה ברא את העולם – "במי נמלך? בנשמותיהן של צדיקים", שהקב"ה "התייעץ" כביכול בנשמות ישראל האם לברוא את העולם. זאת מפני שנשמות ישראל קיימות עוד לפני הבריאה, ולכן אפשר להימלך עימהן אודות הבריאה].

אמנם, גם "טהורה היא" היא בחינה של הארה אלוהית, וישנה דרגה נעלית יותר, עליה מרמז הנאמר "ואתה משמרה בקרבי": כשם שאור המתפשט מן השמש מקורו במאור, השמש, שהיא העצם ממנו מתפשט האור ו"שומר" עליו שלא יכבה; כן גם בנמשל, בנשמה: גם מדריגתה הכי נעלית "טהורה היא", אינה אלא בבחינת "אור" אלוהי, אמנם שרשה ומקורה האמיתי שמשם נמשכה – בחינת ה"מאור" שממנו בא "אור" הנשמה – הוא בחינת "משמרה"²⁵, והוא הוא עצמות הנשמה ממש במקורה ושרשה. וע"י ירידת הנשמה למטה וקיום התורה ומצוות "מאיר"²⁶ ומתגלה בחינת עצמות אין סוף. ובשביל זה היתה ירידת הנשמה למטה להמשיך בחינת ואתה משמרה בקרבי שיאיר בגילוי ממש". היינו שבחינת "משמרה" שהיא למעלה מגילוי מצד עצמה, תבוא לידי גילוי במחשבה דיבור ומעשה של הנשמה (בחינות ברית חסד ושבועה).

ע"י רעותא דלבא מתעלה הנשמה לבחינת "ישמר" שלמעלה ממחשבה

אָמְנָם עֲנִין זֶה (שְׁיוּמֵשֶׁךְ לְהָאֲדָם הַמְחַשְׁבָּה דִּיבוּר וּמַעֲשֵׂה שְׁלִמְעָלָה) אֵינוֹ מְסַפֵּק עַדְיִין,

כי אף שזהו חידוש ועילוי ביחס לגוף ונפש הבהמית שמתאחדים עם המחשבה דיבור ומעשה שלמעלה (וכן לדרגת הנשמה כפי שכבר ירדה ונתלבשה בהם), אבל לגבי הנשמה עצמה אין

זה יתכן רק ע"י כח העצמות שמחבר הפכים, כמבואר בדרושים.

26 תרפ"ח שם עמ' קעה.

24 בראשית רבה פ"ח, ז. רות רבה פ"ב, ג.

25 וזה קשור עם הפשט הפשוט בתיבת "משמרה

בקרבי", שזהו הכח שפועל חיבור הנשמה בגוף, שדבר

בזה עליה יותר ממה שהייתה קודם ירידתה, וכפי שיבאר בסמוך שכל ירידה היא בשביל עליה גדולה יותר

שְׁהָרִי גַם לִפְנֵי יְרִידַת הַנְּשֻׁמָּה לְמַטָּה הֵיטָה בְּבַחֲינָה הַכִּי עֲלִיוֹנָה שְׁבֹזָה, הַמְּחַשְׁבָּה שְׁלֹמְעֵלָה, [וכדאיתא במדרש: "יִשְׂרָאֵל עָלוּ בְּמַחְשְׁבָה",

הדבר יובן בהקדם ההבדל בין מחשבת ודיבור האדם למטה: בדיבור האדם מתגלה לזולתו, אמנם המחשבה, חקוקה במוחו ונעלית מגילוי לזולת, וכל עניינה הוא רק מה שחושב לעצמו. זאת ועוד: הדיבור אינו מאוחד כ"כ עם הנפש, שכן יש באפשרות האדם שלא לדבר (מה שמראה שהדיבור הוא לבוש חיצוני יותר, שנפרד מהנפש ואינו מאוחד בה, בדוגמת לבוש כפשוטו שהאדם יכול ללבוש ולפשוט), אבל מחשבת האדם "משוטטת תמיד" וקיימת במוחו כל רגע ורגע, כמו הנפש עצמה שקיימת תמיד ולא שייך בה הפסק; שזה מורה על כך שהיא לבוש המאוחד עם הנפש (בדוגמת גוף ונשמה, שה"לבוש" של הגוף מאוחד עם הנשמה ואין לו קיום בלעדה).

ובדוגמת זאת כנמשל למעלה: שורש כל הנבראים הוא בעשרה מאמרות שנברא העולם, בחינת הדיבור; כלומר: כל מציאותם קשורה עם בחינת האור האלוקי שהוא בבחינת חיצוניות, כמו הדיבור, ואין להם שייכות לדרגות נעלות יותר. אמנם הנשמה, הגם שהתהוותה בפועל (בחינת "אתה בראתה") הייתה באמצעות הדיבור, אבל שרשה הוא בבחינת "עלו במחשבה" – שהנשמות היו חקוקות ומאוחדות בבחינת המחשבה העליונה שלמעלה מהדיבור, ובמחשבה גופא במדרגה הכי עליונה – "עלו במחשבה". ואם כן, על כרחך לומר שהמשכת בחינת "מחשבה" אינה עליה לגבי הנשמה, שהרי הייתה כבר בדרגה זו קודם שירדה למטה, כפי שממשיך:

וירידת הנשמה למטה היא לצורך עליה, בכדי שעל-ידי עבודתה למטה תתעלה למדרגה נעלית יותר מכמו שהייתה קודם הירידה,

ירידת הנשמה מכריחה שבה עצמה תהיה עליה ע"י ירידתה (מלבד העילוי שפועלת בגוף ובנפש הבהמית), ואם עלייתה היא רק לדרגה שהייתה בה – לאיזה צורך ירדה? אלא על כרחך העליה היא לבחינה נעלית יותר, כפי שמפרט:

ועד בחינת ואתה משמרה בקרבי (שלמעלה גם מבחינת טהורה היא).

[כפי שנתבאר לעיל בכיבור]

וזהו מה שנאמר "וישמר גו' את הברית ואת החסד אשר נשבע גו'",

ושמר דווקא, הרומז לבחינת "משמרה בקרבי".

והנה, כשם שנתבאר לעיל שבחינת מחשבה דיבור ומעשה שלמעלה, נמשכים ע"י מחשבה דיבור ומעשה של האדם – כן המשכת בחינת "משמרה", הוא ע"י עבודה נעלית יותר של האדם, כלומר, עבודה נעלית יותר במחשבה דיבור ומעשה. וזה נרמז בפסוק בתיבת "עקב", כפי שממשיך:

דְּעַלְיָדֵי "עֶקֶב תִּשְׁמָעוּן וְשִׁמְרָתֶם וְעִשִּׂיתֶם", הָעֲבוּדָה דְּמַחְשָׁבָה דִּיבוּר וּמַעֲשֵׂה בְּהַעֲקֵב דְּנִשְׁמָה דְּקָאֵי עַל הַנְּשָׁמָה שְׁבוּנָה,

היינו לא מחשבה דיבור מעשה של הנשמה מצד עצמה, אלא עבודה ב"עקב" של הנשמה – שהנשמה המלוכשת בגוף פועלת שהמחשבה דיבור ומעשה שלהם יתבררו ויזדככו. (וכפי שיסביר לקמן מדוע עבודה זו שהיא לכאורה ירידה היא נעלית יותר).

ובזה גופא ישנה עוד ירידה:

וּבְפֶרֶט בְּעֶקְבָתָא דְּמִשְׁיָחָא [הוֹסְפָה בְּהִירִידָה, וּבְמִלָּא, גַּם בְּהַעֲלִיָה שְׁעַלְיָדֵי הִירִידָה],

מבואר בתניא, שכללות נשמות ישראל שבכל הדורות הם כמו ציור גוף שלם מלמעלה למטה, יש נשמות שהם בחינת ראש, נשמות שבבחינת גוף וכו' (ולכן גם עבודתם הייתה בלימוד התורה בהפלאה, בתפילה והרגשת אלוקות באופן נעלה וכו'), והן הנשמות שהיו בדורות הראשונים; אבל הנשמות של זמן "עקבתא דמשיחא", הם בחינת עקביים, בחינה הכי נמוכה (כמו עקב שיש בו חיות מצומצמת מאוד לגבי המוח והלב). ומלבד הירידה בדרגת הנשמות, הנה גם גוף העבודה הוא באופן נמוך יותר, שישנם העלמות והסתרים ונסיונות על קיום התורה ומצוות, ונדרשת עבודה של התגברות על העלמות אלו שהיא התעסקות עם ענינים נמוכים יותר.

אמנם ע"י ירידות אלו יש גם עילוי שנעשה בעבודת הנשמה, כפי שממשיך:

שְׁעַלְיָדֵי הִירִידָה בְּגוּף וְנַפְשֵׁי הַבְּהִמִּית (וּבְפֶרֶט בְּנִלּוּת), הָעֲבוּדָה דְּמַחְשָׁבָה דִּיבוּר וּמַעֲשֵׂה שֶׁל הַנְּשָׁמָה הִיא בְּרַעוּתָא דְּלִבָּא וּבְאוּפֵן דְּמִסִּירַת־נַפְשֵׁי (לְמַעַלָּה מִהַשְׁתַּלְשְׁלוּת).

ע"י הקשיים והנסיונות בעבודה בעולם הזה, מתגלים בנשמה כוחות נעלים ביותר (כפי שיתבאר לקמן באריכות). ובלשון הזוהר "רעותא דלבא" – רצון הלב, היינו רצון נעלה ותקיף ביותר לאלוקות, שאינו בא ע"י התבוננות ומחשבה, כי אם מבחינת פנימיות ועצמות הנשמה (שלמעלה גם מבחינת "מחשבה" של הנשמה, "טהורה היא"). ורצון זה לאלוקות מתבטא אצל האדם שעבודתו בפועל (במחשבה דיבור ומעשה) אינה מדודה ומוגבלת על פי טעם ודעת, אלא בתוקף שלמעלה מטעם ודעת, עד שמוכן למסור את נפשו על קיום המצוות.

ולכן, גם ההמשכה שע"י עבודה זו הוא ה"עצמות" של אלוקות, שלמעלה מבחינת ה"אור" ומחשבה, כפי שממשיך:

על־ידי־זה יהיה "ושמר גו' את הברית ואת החסד אשר נשבע גו'" (ושמר דייקא),
 שהמחשבה דיבור ומעשה שלמעלה יהיה בהם הנילוי דואתה משמרה בקרבי,
 דבכללות הוא-ענין גילוי העצמות.

סיכום

והיה עקב (בעקבתא דמשיחא) תשמעון (ודאי, כי הבטיחה תורה שישראל יעשו תשובה בסוף הגלות. ע"י העבודה של תשמעון, שמרתם, עשיתם – מחשבה דיבור ומעשה – ממשיכים ברית חסד ושבועה שלמעלה, וע"י עבודה במחשבה דיבור ומעשה במסירות נפש ורעותא דלבא ממשיכים בחינת "ושמר" שלמעלה גם ממחשבה.

סעיף ב

העבודה בעקבתא דמשיחא מביאה השכר באחרית הימים
(פירוש השני ב"עקב")

(ב) וְהִנֵּה פִירוּשׁ הַנּוֹכַח לְעֵיל (דַּאֲדַמוּר הַצְּמַח-צֶדֶק) בּוֹהֵי עֵקֶב תִּשְׁמְעוּן (שְׁעֵקֶב הוּא מְלִשׁוֹן סוּף וְקָאֵי עַל אַחֲרֵית הַיָּמִים)

יֵשׁ לְקִשְׁרָא עִם מַאֲמַר הַמְדַרְשׁ עַל-הַפְּסוּק, "אָמַר לָהֶם הַקְדוֹשׁ-בְּרוּךְ-הוּא כּו' שְׂכָרוֹ (שְׂכָר הַמְצוּוֹת) בְּעֵקֶב אֲנִי נוֹתֵן לָכֶם כּו' (שְׁנַאֲמַר) וְהָיָה עֵקֶב תִּשְׁמְעוּן".

ופירש במתנות כהונה על המדרש: "בעקב – בסוף לעתיד לבוא". היינו שגם המדרש מפרש שהכוונה ב"עקב" היא אחרית הימים.

אֵלֶּא שְׁעַל-פִּי הַמְדַרְשׁ שְׁאִירֵי בְּשֵׁכַר הַמְצוּוֹת, הַכּוּוֹנָה בְּעֵקֶב (אַחֲרֵית הַיָּמִים) הִיא לְהִזְכּוֹן שְׁלֵאֲחֲרֵי בִיאַת הַמְּשִׁיחַ,

וּלְפִי פְּשׁוּטוֹת הַעֲנִינֵי שְׁאִירֵי בְּקִיּוּם הַמְצוּוֹת (תִּשְׁמְעוּן גו' וְשִׁמְרָתֶם וְעִשִׂיתֶם אוֹתָם), הַכּוּוֹנָה בְּעֵקֶב (אַחֲרֵית הַיָּמִים) הִיא לְסוּף זְמַן הַגְּלוּת, עֵקֶב תִּשְׁמְעוּן דְּמִשִּׁיחָא.

לפי פירוש המדרש שהפסוק נדרש על קבלת שכר המצוות, הרי אחרית הימים שנרמזת בתיבת עקב היא הזמן שאחר ביאת המשיח והגאולה; ואילו פירוש הצמח-צדק הוא לפי הפירוש הפשוט במילים "תשמעון וגו'", שהכוונה לקיום המצוות (ועל השכר מדובר רק בהמשך העניין), ולגבי העבודה שלפני קבלת השכר פירוש "עקב" הוא – סיום זמן העבודה²⁷, שהוא סוף זמן הגלות עקבתא דמשיחא.

וְהַקְּשֵׁר דְּשְׁנֵי הַפִּירוּשִׁים הוּא, כִּי שְׂכָר הַמְצוּוֹת שִׁיחָא בְּעֵקֶב (לְעֵתִיד-לְבוֹא) הוּא שְׁאֵן יְהִיָּה גִילוּי הַעֲצָמוֹת, כְּמִבּוֹאָר בְּתַנְיָא.

(27) ראה ע"ז ג, א "היום לעשותם ולמחר לקבל שכרם".

מבואר בתניא, שעיקר הגילוי לעתיד לבוא יהיה בחינת ה"עצמות" של אלוקות, שלמעלה מכל האורות (וכפי שמוכיח שם, שאפילו בעולמות העליונים, האור הוא בחינת "ירידה" לגבי שרשו ומקורו, ואילו ע"י קיום המצוות בעולם הזה, מתגלה עצמותו ומהותו יתברך).

וְכִיּוֹן שְׁגִילוּי זֶה הוּא עַל-יְדֵי הָעֲבוּדָה (דְּתוֹרַהּ-וּמִצְוֹת בְּאוֹפֵן) דְּמִסִּירוֹת-נַפְשׁ (פְּנִיכָר-לְעִיל), לָכֵן, עַל-יְדֵי עֲקֵב תְּשֻׁמְעוֹן בְּפִירוּשׁ הַצְּמַח-צֶדֶק, הָעֲבוּדָה בְּעֻקְבָתָא דְּמִשִּׁיחָא, שְׂאֵז הַמִּסִּירוֹת-נַפְשׁ הוּא בְּיוֹתֵר, עַל-יְדֵי-זֶה יִהְיֶה הַגִּילוּי דְּלְעֵתִיד-לְבוֹא, בְּעֻקְבֵי אֲנִי נוֹתֵן לָכֵם.

כלומר: השכר המיוחד שיהיה בימות המשיח ("עקב" לפי פירוש המדרש), שהוא גילוי העצמות – תלוי בעבודה של מסירות נפש הבאה מעצמות הנשמה שהיא בעיקר בעקבתא דמשיחא ("עקב" לפי פירוש הצמח-צדק).

סיכום

לפירוש המדרש "עקב" קאי על הזמן של קבלת שכר לעתיד לבוא, ולפירוש בדרוש הצמח-צדק הכוונה לזמן עקבתא דמשיחא – כי עבודת המסירות נפש שמביאה גילוי העצמות לעתיד, עיקרה בסוף הגלות, עקבתא דמשיחא.

סעיף ג

דיוק הרלוי"צ בתניא שהגילויים לעתיד תלויים "במעשינו ועבודתינו"

וכדי להבין מהו המעלה הגדולה בעבודה של סוף זמן הגלות מתחיל לבאר :

(ג) ויובן זה בהקדים מה־שכתוב בתניא דתכלית השלימות של ימות המשיח ותחיית המתים תלוי במעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות,

וכתב אדוני־אבי־מורי־ורבי בעל ההילולא בהערותיו על הגליון של ספר התניא שלו (שמ־שך כמה שנים היה בשביה ובזמן האחרון נפדו (ספר התניא שלו עם עוד ספרים שלו) מהשביה והגיעו לכאן)

דענן ב' ה'לשונות, במעשינו ועבודתנו, יובן ממה־שנתבאר לקמן באגרת־הקדש סימן י"ב דבור־המתחיל והיה מעשה הצדקה גו' עיין־שם. ולאחר־זה ממשיך, דיש לומר, שמעשינו קאי על ימות המשיח ועבודתנו קאי על תחיית המתים.

היינו שבהערתו ב' עניינים : (א') בנוגע לעבודה בזמן הגלות, יש שתי בחינות "מעשה" ו"עבודה" (ויבאר זה במאמר מכאן ועד סוף סעיף ה'). (ב') בנוגע לשכר, הגילוי האלוקי לעתיד לבוא, הנה "מעשה" קשור עם (ומביא את) הגילוי של ימות המשיח, ו"עבודה" קשור ומביא הגילוי של תחיית המתים – וזה יתבאר מסעיף ו' ואילך.

החילוק הפשוט בין "מעשה" ל"עבודה"

והנה בּוֹנֵנוֹתוֹ שֶׁל בַּעַל הַהִילּוּלָא בְּמָה שֶׁמְצִיין לְאַגְרַת־הַקֶּדֶשׁ סִימָן־יב דְּבוּר־הַמִּתְחִיל וְהִיָּה מַעֲשֵׂה הַצְּדָקָה גו' הִיא לְכַאוּרָה לְהַמְכוּוֹר בְּאַגְרַת־הַקֶּדֶשׁ שֶׁס הַהִפְרָשׁ בֵּין מַעֲשֵׂה לְעִבּוּדָה,

באגרת הקודש שם מביא הפסוק²⁸ "והיה מעשה הצדקה שלום ועבודת הצדקה השקט ובטח עד עולם", ומבאר, שב' הלשונות "מעשה" ו"עבודה" אינם כפל לשון גרידא²⁹, כי אם מורים על ב' עניינים:

"כִּי שֵׁם מַעֲשֵׂה נּוֹפֵל עַל דְּבַר שֶׁכֶּבֶר נַעֲשָׂה אוֹ שֶׁנַּעֲשָׂה תְּמִיד מִמּוֹלָא וְהוּא³⁰ דְּבַר הַהוּזָה וְרִגִּיל תְּמִיד כּו',

(מח-שאיין-כן) לְשׁוֹן עֲבוּדָה אֵינוֹ נּוֹפֵל אֶלָּא עַל דְּבַר שֶׁהָאֲדָם עוֹשֶׂה בְּיַגִּיעָה עֲצוּמָה נֶגְדַּר טְבַע נִפְשׁוֹ³¹ רַק שֶׁמִּבְּטֵל טְבַעוֹ וְרִצּוֹנוֹ מִפְּנֵי רִצּוֹן הַעֲלִיּוֹן בְּרוּךְ-הוּא"³².

עד כאן לשונו באגרת הקודש שם.

ובפשטות כוונת רבינו הזקן, הוא בדומה למה שמבאר בכמה מקומות בלקוטי-אמרים³³, אשר ישנו אדם המתמיד בלימודו בטבעו מצד התגברות ה"מרה שחורה" (או שהרגיל עצמו ללמוד בהתמדה ו"הרגל נעשה טבע"), שלימודו באופן זה (אף שכפשוט הוא מצוה וכו') אינו נקרא "עבודה"; אך כאשר הוא כאשר לומד למעלה מרגילותו הרי זה יגיעה ועבודה (וכדברי חז"ל

(28) ישע"י לב, יז.

(29) כמו שהוא על פי פשוטו, כמ"ש ברד"ק שם והפסוק כפול בענין במלות שונות, ועד"ז במצור"ד שם.

(30) ראה במילואים:

במילואים: בסעף ג', דברי רבינו הזקן באגה"ק שמעשה "הוא דבר ההווה ורגיל".

בתניא שם נדפס "והיא דבר ההווה ורגיל", בלשון נקבה, וכ"ה גם בנוסח האיגרת ע"פ כת"י שנדפס באג"ק אדה"ז הוצאה החדשה אגרת קט. ולכאורה פשוט שצריך להיות כמו שהוא בפנים המאמר כאן, "והוא" לשון זכר, שקאי על "שם מעשה" שלפני זה, ודוחק לומר שקאי על תיבת "הצדקה" שלפניו, שהרי תיכף ממשיך "ואף כאן [=בעניין הצדקה דלעיל] הרי מידת החסד והרחמנות כו'". אמנם לפלא גדול שלא העירו על זה בשום מקום. ויל"ע בזה.

(31) בהערות רבינו לתניא אגה"ק שם, מצייין שם שישוד זה ש"עבודה" הוא למעלה מהטבע והרגילות, מבואר גם בתניא לפני זה, בלקוטי אמרים פרק ט"ו (כא, א) בביאור הפסוק "ושבתם וראיתם גו' בין עובד אלוקים לאשר לא עבדו", ע"פ דברי הגמרא (חגיגה ט, ב) ש"עובד אלוקים היינו מי ששונה פרקו מאה

פעמים ואחד ולא עבדו היינו מי ששונה פרקו מאה פעמים לבד", כי לשנות מאה פעמים היה הרגילות בימיהם, ואילו לשנות מאה פעמים ואחד "הוא יותר מרגילותם", ומצד יגיעתו "לשנות טבע הרגילות" נקרא "עובד אלוקים" [אלא ששם לא נחית לחילוק שבין מעשה לעבודה. וכן מצייין בהערות רבינו שם לפרק ל' (לח, ב), בעניין שהאדם צריך "לשקול ולבחון בעצמו אם הוא עובד ה'... ביגיעת נפש ויגיעת בשר ... יותר מחפצו ורצונו לפי טבעו ורגילותו". עיי"ש האריכות והדוגמאות בכמה עניינים].

(32) וכמו שממשיך בתניא שם "כגון לייגע עצמו בתורה ובתפלה עד מיצוי הנפש כו'. ואף כאן במצות הצדקה ליתן הרבה יותר מטבע רחמנותו ורצונו וכמ"ש רז"ל על פסוק נתן נתן תתן אפילו מאה פעמים וכו'".

(33) פרק טו, ל. וכן צייין רבינו להדיא ברשימותיו על אגה"ק זו ("מ"מ הגהות והערות קצרות לספר של בינונים" הוצאת תשע"ד עמ' תעא).

— ולהעיר, שבכמה שיחות מבאר שהפירוש הפנימי בפרק טו בתניא, וכן במעשה רחב"ת שהובא בפנים — שהכוונה ליגיעה גם למעלה מטבע הנפש האלוקית, מעין מה שיתבאר לקמן במאמר (ראה לקו"ש ח"כ עמ' 306-7. סה"ש תנש"א ח"א עמ' 159 ובהערות שם).

שמביא בתניא שם במעלת השונה פרקו מאה ואחת פעמים לגבי השונה מאה פעמים). או, יש מי שהוא בעל חסד גדול מפני היותו בעל "מרה לבנה", ונתנית הצדקה שלו יכולה להיות מצד טבעו. ואצלו "עבודה ויגיעה" הוא כאשר בא לידו עניין שאינו קשור עם טבעו, בקו הגבורה.

ובדומה לכך גם בקו של "סור מרע": יש מי שהוא מצונן בטבעו ואין לו כ"כ תאוות, ואינו צריך למלחמה נגד היצר כדי לקיים תומ"צ. אמנם מי שהוא מחומם בטבעו ועסקיו בשוק ומזדמנים לו נסיונות על כל צעד ושעל, צריך יגיעה רבה ועצומה במלחמת היצר (ואדרבה, יושב אוהל צריך לעשות חשבון בנפשו – האם הוא באמת מתייגע ולוחם מלחמה גדולה עם היצר כמוהו).

ומצינו מעין זה גם בדרגות נעלות יותר: מסופר בגמרא³⁴ שרבי חנינא בן תרדיון שאל את ר' יוסי בן קסמא "מה אני לחיי עולם הבא", ושאלו ר"י "כלום מעשה בא לידך"? (היינו אם עמד פעם באיזה נסיון), וענה שפעם התחלפו לו מעות של צדקה במעות שהכין סעודת פורים, ובכל זאת חילק כל הכסף לצדקה, ואמר לו ר' יוסי שבזכות מעשה זה יזכה לעולם הבא. ולכאורה תמוה: הרי לפני כן מספרת הגמרא שרחב"ת לימד תורה במסירות נפש למרות גזירת המלכות, ועד שבגלל זה נהרג אח"כ על קדוש ה', ובכל זאת ר"י לא היה בטוח אם רחב"ת זכאי לחיי עולם הבא, אלא רק בגלל המעשה עם המעות שהתחלפו לו וחילקם לצדקה?!

והביאור³⁵: בעבודת רחב"ת בלימוד התורה במסירות נפש, היה אפשר לחשוב ש"מעורב" בזה גם טבע נפשו (כמו בעל מרה שחורה שאוהב בטבעו ללמוד); אמנם דווקא כאשר בא מעשה לידו בעניין הפכי – עניין של מידת החסד בפזור מעות לצדקה בלי חשבונות, שבזה אין לומר ש"מעורב" טבע נפשו, הנה זו ההוכחה שעבודת ה' שלו באה מצד ביטולו לאלוקות, והוא ראוי לחיי עולם הבא.

ואם כן, כאשר קיום המצוה וכדו' קשור עם טבע האדם הרי זה "מעשה שנעשה תמיד וממילא", ואילו כאשר צריך ליגיעה נגד טבעו, הרי זה בבחינת "עבודה".

ולפירוש זה באגה"ק שם, הרי כוונת הרלו"צ – לפרש כן גם בלשונות "מעשינו ועבודתינו" שבלקוטיאמרים:

דְּמִזָּה מוֹבֵן, שְׁכֵן־הוּא גַם הַפִּירוּשׁ דְּב' הַלְשׁוֹנוֹת "מַעְשֵׁינוּ וְעִבּוּדֵינוּ" שְׁפָתֵינוּ כְּאֵן, דְּמַעְשֵׁינוּ קָאֵי עַל קִיּוֹם הַתּוֹרָה־וּמְצוּוֹת כְּפִי הַטְּבַע וְהַהֲרָגָל, וְעִבּוּדֵינוּ קָאֵי עַל הַיְגִיעָה בְּתוֹרָה־וּמְצוּוֹת יוֹתֵר מִהַטְּבַע וְהַהֲרָגָל.³⁶

(36) להעיר שבמכתב מי"א ניסן תשל"ב תירגם רבינו "מעשינו ועבודתינו" – "אונזער טאָן און האָרעווען"

(34) ע"ז יח, א.
(35) ת"א תולדות יט, ב ואילך.

דיוק בלשון הרלוי"צ

וממשיך ומדייק בלשון הרלוי"צ:

אָבֵל, מִזֶּה שְׂכוּתָב דְּב' הַלְשׁוֹנוֹת (מַעֲשֵׂינוּ וְעִבּוּדֵינוּ) יוֹבֵן מִמָּה-שְׂפָתוֹב בְּאַגְרַת-הַקּוּדֶשׁ סִימֵן י"ב, וּמִסִּיִּים (לְאַחֲרֵי שְׁמֻצִיִּין לְאַגְרַת-הַקּוּדֶשׁ הַנִּל) "עֵיִן שֵׁם", מִשְׁמַע דְּכוּוֹנָתוֹ בְּמָה שְׁמֻצִיִּין לְאַגְרַת-הַקּוּדֶשׁ הַנִּל הִיא (נוֹסֵף עַל הַהִפְרָשׁ שְׁבִין מַעֲשֵׂה לְעִבּוּדָה סָתֵם) גַּם לְהַמְבּוֹאֵר שֵׁם בְּעֵנִין מַעֲשֵׂה הַצְדָּקָה, דְּעַל-יְדֵי הָעֵיִן בּוֹהַ ("עֵיִן שֵׁם") יוֹבֵן בְּעוֹמֵק יוֹתֵר הַחִלּוּק שְׁבִין מַעֲשֵׂנוּ לְעִבּוּדֵינוּ.

כלומר: אילו הייתה כוונתו רק לחילוק מצד פירוש המילות "מעשה" ו"עבודה" (ומזה ללמוד לגבי "מעשינו" ו"עבודתינו"), היה מספיק לציין לביאור באגרת הקודש, שהרי חילוק זה נאמר שם במפורש: ש"מעשה" מורה על מה שנעשה מחמת הטבע והרגילות, ו"עבודה" הוא דבר התלוי ביגיעה עצומה, כמובא לעיל.

אמנם, בהערת הרלוי"צ כותב שהענין בכ' הלשונות "יובן" ממה שנתבאר שם באגרת הקודש, ומסיים "עין שם"; וסגנון זה מתאים כשמציינים לדבר שאינו מפורש לגמרי, ורק לאחר העיון בכללות העניין "מובן" שכן הוא הביאור.

ובאמת, לאחר העיון בכללות הביאור באגה"ק במעלת "עבודת הצדקה" לגבי "מעשה הצדקה" – נמצא שמחדש שם עניין נוסף ועמוק יותר מהחילוק הפשוט שבין "מעשה" ו"עבודה" (אם נעשה ביגיעה או לא). ומזה – יובן גם לגבי כללות "מעשינו ועבודתינו", המבואר בלקוטי-אמרים, שגם בזה יש חידוש דומה ב"עבודתינו" לגבי "מעשינו" (כדלקמן במאמר בארוכה).

ומוסיף רבינו בהערה³⁷, שדבר זה מודגש יותר בכך שאינו מציין רק "אגרת הקודש סימן י"ב", אלא מוסיף "המתחיל והי' מעשה הצדקה" – שלכאורה תיבות אלו מיותרות?³⁸ אלא שהיא הנותנת: כדי להדגיש יותר שכוונתו היא לחידוש המובן לאחר העיון בכללות הביאור המיוסד על הפסוק הנ"ל, ולא רק חילוק הלשונות שנאמר שם במפורש, ולכן מעתיק את לשון הפסוק.

על גליון ספר התניא שלו, בעת היותו בגלות ובמצב של צמצום בנייר ודיו וכו' (ראה לקו"ש חל"ט עמ' 52, 122). וא"כ, לנקוט אריכות כזו בציון מ"מ, בוודאי אומר דרשני.

[="העשיה והיגיעה שלנו"], ומציין שם להערת אביו הרלוי"צ על תיבות אלו (הגש"פ עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים ח"ב עמ' תרמד).

(37) הערה 23 במאמר.

(38) וכידוע שהערות הרלוי"צ נכתבו בקיצור נמרץ,

בעומק העניין, "עבודתינו" הוא למעלה גם מטבע הנפש האלוקית

ומתחיל לבאר כללות העניין באגרת הקודש שם:

דְּהִנָּה מְבוֹאֵר בְּאַגְרַת־הַקֹּדֶשׁ שֶׁם בְּעֵינֵי מַעֲשֵׂה הַצְּדָקָה

מדוע נתינת הצדקה אצל בני ישראל נחשב "מעשה" – "דבר ההווה ורגיל תמיד"? ומבאר:

דִּזְהוּ "שִׁישְׂרָאֵל בְּטַבְעָם הֵם רַחֲמָנִים וְגוֹמְלֵי חֶסְדִּים"³⁹ (הוא) מִפְּנֵי הַיּוֹת נִפְשׁוֹתֵיהֶם נִמְשָׁכוֹת מִמְדוּתוֹ יִתְבָּרֵךְ אֲשֶׁר הַחֶסֶד גּוֹבֵר בְּהֵן עַל מִדַּת הַדִּין כּו'

בתחילת אגרת זו מבאר רבינו הזקן אשר מדותיו של הקב"ה הן חסד וגבורה, ומידת התפארת כלולה משתייהן אך באופן שמכריע כלפי חסד (ויסודו בדברי חז"ל בגמרא שהקב"ה "רב חסד – מטה כלפי חסד"). ונמצא שבכללות מדות הקב"ה גובר החסד, ומכיוון שמדותיו יתברך נמשכות נשמות ישראל – הרי גם בהן גובר החסד

שְׁלֹכֵן נִקְרָאת הַנִּשְׁמָה⁴⁰ בַּת כְּהֵן" (כְּהֵן אִישׁ הַחֶסֶד⁴¹).

איתא בזוהר שהנשמה – כל נשמות ישראל – נקראת "בת כהן", וזה לפי שכהן בחינתו בחינת החסד, כמו שכתוב "תומיך ואוריך לאיש חסידיך", ומכיוון שהנשמה נמשכת מבחינת החסד נקראת בת כהן.

"אין הבושה בכלל זה" (לשונו באג"ק ח"ג הנ"ל).
 אך לכאורה צריך עיון קצת מדוע מביא התירוץ שבאג"ק הנ"ל, שהרי באגרות אלו (בב' המקומות) כותב שביאור זה צריך כדי לתרץ השמטת ביישנים דווקא בלקו"א פרק א' (שם מדבר בעניין המדות שיש גם בטבע נה"ב), אבל לא לגבי ההשמטה כאן באגה"ק (שמדבר בטבע הנה"א) דכאן מלכתחילה אין שאלה, שכן רבינו הזקן בא לבאר איך מידת החסד גוברת בטבע בני ישראל, ואילו בושה היא מצד הגבורה (יראת חטא. וכמ"ש במס' נדרים הנ"ל, ועוד מקורות עיי"ש).
 40 בזהר הקדוש (ח"ב, זה א) "ובת כהן דא נשמתא עילאה".

41 וכמו שכתוב (ברכה לג, ח) "תומיך ואוריך לאיש חסידיך" (וראה בתרגום יונתן שהכוונה על אהרן הכהן), וכן איתא במדרש "חסד זה אהרן" – ראה הנסמן בהערה 27 במאמר.

39 המקורות לזה – ראה בהערה 24 במאמר. ובהערה 25 מבאר גם מדוע השמיט באגה"ק את המידה השלישית שיש לבנ"י בטבעם – ביישנים. וראה במילואים.
 במילואים:

בהערה 25 במאמר כותב: "הושמט (וכן לקמן שם. וגם בח"א סוף פרק א') ביישנים – ואולי י"ל כי ביישנים נעשה ע"י התורה (ביצה כה, ב. נדרים כ, א). וראה בארוכה מכ' ב' שבת תש"ח וג' חשון תש"ט (נדפסו בס' אגרות קודש לכ"ק אדמו"ר שליט"א ח"ב ע' רצג. ח"ג ע' ט ואילך)". עכ"ל. וכוונת הדברים, שלענין ביישנים "הרי אדרבה מצד מזגם וטבעם ישראל הם עזים שבאומות אלא שבעת מתן תורה התישה התורה כוחם שנעשו ביישנים ומהם הרי מהאבות מנחילים זה לבניהם אחריהם גם בלא עמל ויגיעה מצד הבנים", ולכן כשמונה המידות שהם מצד טבע ישראל מתולדותם

ונמצא, שהמבואר כאן בעניין מידת הרחמנות של בני ישראל, אינו כמו המבואר בסוף פרק א' בתניא: שם מדובר בכחינת רחמנות (באופן נמוך יותר) שיש אפילו בנפש הבהמית שיש בה "קצת טוב", אבל באגרת הקודש מדבר על רחמנות שישנו דווקא בנפש האלוקית. והנפקא-מינה ביניהם מובן מדברי רבינו הזקן כאן: דווקא טבע הרחמנות שבנפש האלוקית הוא באופן כזה שהחסד גובר תמיד על הדין (כמו שהוא במדותיו של הקב"ה). מה שאין כן טבע הרחמנות שבנפש הבהמית, אינו מכריח תמיד שיגבור על הדין⁴².

וממשיך להביא הביאור שבאגרת הקודש:

וּמְבַאֵר שֵׁם, דְּהַצְדָּקָה הַנְּמַשְׁכֵּת מִבְּחִינָה זוּ נִקְרָאת בְּשֵׁם מַעֲשֵׂה הַצְדָּקָה כִּי שֵׁם מַעֲשֵׂה נוֹפֵל עַל דְּבַר הַהוּוּה וְרִגִיל תְּמִיד, [וּמְדוּעַ נְתִינַת צְדָקָה הִיא דְּבַר "רִגִיל תְּמִיד" אֲצֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל?] (מִפְּנֵי שֶׁ) מִדַּת הַחֶסֶד וְהַרְחֲמָנוּת הוֹטְבָעָה בְּנַפְשׁוֹת כָּל בֵּית יִשְׂרָאֵל מִכְּבֵר מַעַת בְּרִיאוֹתָי⁴³ וְהִשְׁתַּלְּשְׁלוֹתָי מִמְדוּתָיו יְהִבְרַךְ.

היינו ש"מעשה הצדקה" הרומז על נתינת צדקה באופן "הווה ורגיל תמיד" הוא "הרגל" כזה שבא מצד טבע נפש האלוקית דווקא. שבזה בא לרבות, שמדובר על "טבע" נעלה יותר ממה שיש בטבע הנפש הבהמית: אף אם טבע הרחמנות (שיש גם בנפש הבהמית) אינו מכריח נתינת צדקה באופן נעלה כזה, בכל אופן נחשב כ"מעשה" ודבר רגיל מחמת טבע נפשו האלוקית דייקא, כפי שממשיך:

וְהִינּוּ, דְּהִגַּם שְׁטַבְעַת הַחֶסֶד שָׁבוּ הוּא (לֹא מַצַּד נַפְשׁוֹ הַבְּהֵמִית)⁴⁴,

שהרי, כלשון אדמו"ר הרשב"ב שמביא בהערה, אף שטבע רחמנות ישנו גם בנפש הבהמית של יהודי "מכל מקום הרי הוא אוהב את גופו יותר בטבעו", ונמצא שנתנת הצדקה כעת הוא, כפי שממשיך –

אֵלָּא) מַצַּד נַפְשׁוֹ הָאֵלֶקִית, מְכַל־מְקוֹם, הַצְדָּקָה שְׁעוֹשָׂה מִפְּנֵי טַבְעַת זֶה, נִקְרָאת בְּשֵׁם "מַעֲשֵׂה הַצְדָּקָה".

בהערה 21 במאמר): "ואף שמעשה הצדקה זו טבעית היא כו' מכל מקום הרי הוא אוהב את גופו יותר בטבעו כמ"ש בספר של בינונים פרק ט"ז" (אג"ק כ"ק אדמו"ר הרשב"ב ח"א עמ' קיא).

42) הביאור בפנים – על פי המפורש ברשימות רבינו לתניא כאן.

43) בהערה 28 במאמר מציין שכנראה הוא טעות הדפוס, וצריך להיות "בריאיתן".

44) ראה איגרת כ"ק אדמו"ר הרשב"ב (שנסמנה

ולפי זה יוצא חידוש גדול בכללות העניין, ש"עבודה" – הוא רק כאשר הוא למעלה גם מ"טבע" אלוקי זה! כפי שממשיך

ו"עבודת הצדקה" היא שְׁנִיתֵי הַצְדָקָה שְׁלוֹ הַיָּתֵר גַּם מֵהַטָּבַע דְּנִפְשׁוֹ הָאֱלֹקִית.

ונמצא שיסוד החילוק המבואר כאן, הוא לא ש"מעשה" הוא דבר הנעשה כהרגל בלי יגיעה, ו"עבודה" הוא דבר שצריך יגיעה, אלא עניין אחר לגמרי: "מעשה" נחשב כל שהוא בא מצד טבע הנפש האלוקית (גם אם יצויר שצריך ליגיעה בזה), ולשון "עבודה" הוא דווקא כאשר עושה אף למעלה יותר מטבע הנפש האלוקית.

אלא שבמצוות הצדקה, מכיוון שסוף סוף יש טבע הרחמנות גם בנפש הבהמית (כמבואר בריש ספר התניא), ומעלת טבע הרחמנות בנפש האלוקית היא בזה שהחסד גובר תמיד על הדין, הנה לכן ע"י עבודת נפש האלוקית "מתרגל" גם טבע הרחמנות שבנפש הבהמית שבפועל יגברו תמיד החסדים על הדין, כפי שמדייק בהערת רבינו במאמר מלשונו בתניא (ראה הערה⁴⁵). ולכן "מעשה הצדקה" קשור גם עם טבע הנפש הבהמית ואינו צריך ליגיעה.

אמנם בשאר ענייני עבודת ה' – כמו בפרק ל"ז בתניא ששם מדובר על כללות "מעשינו ועבודתינו" – החידוש גדול יותר, שכן, בהם אין "טבע" חיובי של הנפש הבהמית, ואדרבה, בדרך כלל קשור קיומם עם מלחמה ויגיעה נגד טבע נפש הבהמית – ועדיין ייחשב הדבר רק בבחינת "מעשה", כיוון שבא מצד התגלות טבע נפש האלוקית, ואין זה "נגד טבע נפשו" במלוא מובן המילה. ורק כשעושה למעלה אפילו מטבע נפש האלוקית, הרי זה בבחינת "עבודה", כפי שממשיך:

וּמִזֶּה מוֹבֵן, דְּהַחִילוּק שֶׁבֵּין מַעֲשֵׂינוּ לְעִבּוּדֵינוּ (בְּכָל־לֹת הַתּוֹרָה וּמִצְוֹת) הוּא, דְּגַם כְּשֶׁנֶּפֶשׁ הַבְּהֵמִית שְׁלוֹ מִסְתַּרֵּת עַל הַטָּבַע דְּנִפְשׁוֹ הָאֱלֹקִית, וְצָרִיךְ לְהַתְּיַוֵּעַ לְהַסִּיר אֶת הַכִּסּוּי וְהַסְתֵּר דְּנִפְשׁוֹ הַבְּהֵמִית וּלְגַלּוֹת הַטָּבַע דְּנִפְשׁוֹ הָאֱלֹקִית, מִכָּל־מְקוֹם הוּא בְּכָל־ל מַעֲשֵׂינוּ, מִכִּיּוֹן שֶׁהַיְגִיעָה שְׁלוֹ הִיא רַק לְגַלּוֹת הַטָּבַע דְּנִפְשׁוֹ הָאֱלֹקִית, וְעִבּוּדֵינוּ הוּא שֶׁהַיְגִיעָה שְׁלוֹ הִיא יוֹתֵר גַּם מֵהַטָּבַע דְּנִפְשׁוֹ הָאֱלֹקִית.

כלומר, אף שיש כאן יגיעה עצומה (נגד הנפש הבהמית), עדיין אין זה "עבודה" בשלימות, כי אין היא "נגד טבע נפשו" האלוקית, אלא שמתייגע לגלות "טבע" הנשמה גופא (ולכן הוא

בחינת "מעשינו"⁴⁶). ומתי קיום התורה המצוות נקרא בעיקר בשם "עבודתינו" – כאשר מתייגע גם למעלה מטבע הנפש האלוקית.

אלא שכאן צריך להבין: מכיוון שהנפש האלוקית רוצה בטבעה לקיים כל מה שהוא רצון ה' – כולל גם באופן הכרוך ביגיעה רבה ועצומה, מה שייך, וכיצד יתכן, עניין שהוא גם למעלה מהטבע של הנפש האלוקית? ! וזה יתבאר בסעיף הבא.

סיכום

על הנאמר בתניא שימות המשיח ותחיית המתים תלויים "במעשינו ועבודתינו" בגלות, מעיר הרלו"צ שביאור ב' הלשונות הנ"ל "יובן" מהמבואר באגרת הקודש סימן י"ב. ונראה שכוונתו [לא רק לחילוק הפשוט בין פירוש "מעשה" – שהוא "דבר ההווה ורגיל תמיד", ו"עבודה" שהוא "דבר שהאדם עושה ביגיעה עצומה נגד טבע נפשו", אלא] לחידוש המובן מכללות הביאור שם: מעשה הוא חסד הבא מצד טבע הנפש האלוקית (אף שאינו בטבע הנפש הבהמית), ואילו "עבודה" הוא למעלה גם מטבע הנפש האלוקית. וצריך להבין מהו עניין יגיעה למעלה גם מטבע נפש האלקית.

וזה מתאים עם המבואר כאן, שגם מעשה יכול להיות באופן של אתכפיא ויגיעה, אלא שעדיין אין זה מגיע למעלת עבודתינו, שהוא למעלה גם מטבע נפש האלוקית.

46) ולהעיר שבכמה מקומות (ראה לקו"ש חלק כ"ב עמ' 252 הערה המתחלת מעשינו ועבודתינו, ועוד) מציין רבינו שגם לשון מעשה הוא לשון כפי', כמו "מעשין על הצדקה (ראה ב"י לטור י"ד סרמ"ח).

סעיף ד - חלק ראשון

מעלת בעלי תשובה על צדיקים

בסעיף זה יבאר את השאלה שנשארה לאחר הביאור בסעיף הקודם – כיצד יתכן עניין של יגיעה למעלה מטבע הנפש האלוקית. בחלקו הראשון של הסעיף יבאר את החידוש הנפעל ע"י עבודת התשובה וירידת הנשמה למטה בכלל, ובחלקו השני של הסעיף יבאר בפרטיות מהו העילוי שנעשה בנפש האלוקית ע"י זיכוך הנפש הבהמית.

(ד) וְיִזְכָּרְנוּ זֶה עַל־פִּי הַמְּבֹאֵר בְּמָקוֹם אַחֵר, דְּבִמְעַלְתּוֹ הַבְּעָלִי תִּשְׁוֶבָה עַל צְדִיקִים גְּמוּרִים, כמו שנאמר "במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד". ובמעלה זו של בעלי תשובה –

שְׁנֵי עֲנִינִים:

א' שְׁעַל־יְדֵי הַתִּשְׁוֶבָה מִתְגַּלְגֵּל תוֹקֵף הַהִתְקַשְׁרוֹת שֶׁל נִשְׁמָתוֹ עִם הַקְּדוֹשׁ־בְּרוּךְ־הוּא,

וזה מתבטא בכך

שְׁנֵם הַהִבְדָּלָה שֶׁנַּעֲשֶׂה עַל־יְדֵי הַחֲטָאִים (עוֹנוֹתֵיכֶם מִבְּדִילִים) הוּא רַק בְּהַגְלִיּוּיִם וְלֹא בְּעֵצֶם הַנִּשְׁמָה,

בקשר של יהודי עם הקב"ה ישנם שתי מדריגות: הקשר שנוצר ע"י קיום התורה והמצוות, ובא לידי ביטוי ב"כוחות הגלויים" של הנשמה – השכל והמידות וכו', כאשר כל מצוה פועלת קשר וגילוי אלוקות באותו כח שבו נעשה המצוה (כגון: ע"י לימוד תורה – יהודי מקשר את שכלו בקב"ה, וכו'). בקשר זה יכול להיווצר פגם ע"י שעובר על רצון ה', ואז הרי כלשון הנביא ישעיה "עוונתיכם היו מבדילים בינכם לבין אלוקיכם". אלא שפגם זה נוצר באותה מדריגה של כוחות הגלויים שבה נעשתה העבירה (לדוגמא: ע"י מחשבות אסורות – נוצר פגם במוח היוצר "מסך המבדיל" בינו לאלוקות).

אמנם ישנו קשר עמוק יותר – מצד שהנשמה בעצם מהותה קשורה ודבוקה בקב"ה. קשר זה אינו "נוצר" ע"י קיום המצוות, ואינו נפגם ע"י עוונות. וכאשר עושה תשובה (כדלקמן) הרי קשר זה חוזר וניצור.

[ובדוגמת הקשר בין אב ובן: ישנו קשר שנוצר ע"י שהבן מכבד את האב ועושה לו נחת רוח. קשר זה אכן עשוי להיפגם כאשר אין הנהגת הבן כדבעי (ויש בזה כמובן מדריגות רבות). אולם, ישנו קשר עצמי בין אב ובן, שאינו תלוי בשום סיבה חיצונית, אלא מצד שהם קשורים בעצם מהותם, "ברא כרעא דאבוה". קשר זה אין אפשרות לפגום ע"י מעשה כלשהו, והוא קיים תמיד בהעלם. הדבר בא לידי ביטוי בעת שהבן מתפייס עם האב, שאין הכוונה אשר אז צריך "ליצור" את הקשר, כי אם אדרבה – זהו תוצאה וגילוי של הקשר העצמי ביניהם שלא נפגם מעולם].

ובמה מתבטא אצל יהודי הקשר של עצם נשמתו עם הקב"ה, על זה ממשיך:

שְׁלֹכְךָ, גַם לְאַחֲרֵי הַחַטָּאִים וְכוּ', (עושה תשובה, וכלשון הזוהר) בְּשַׁעֲרֵת חַדָּא וּבְרַגְעָא חַדָּא, נַעֲשֶׂה צְדִיק גְּמור.

כהלכה בגמרא⁴⁷ "המקדש את האשה על מנת שאני צדיק גמור"⁴⁸, אפילו הוא רשע גמור מקודשת⁴⁹ שמא הרהר תשובה בלבו; היינו שהרהור תשובה אמתי דיו להעמיד אדם מרשע גמור לצדיק גמור!⁵⁰ – ומזה שהתשובה היא ברגע אחד מוכח⁵¹, שהקשר העצמי של הנשמה כלל לא נפגם, ולא צריך "ליצור" אותו מחדש, אלא רק שמתגלה שוב (אך אילו היה קשר זה נפגם, היה צריך לעבור זמן לתקנו ולבנותו מחדש).

אלו באים כדי שאותה "נקודה" של תשובה תחדור בכל מציאותו ויתוקן גם הפגם שבכוחות הגלויים. אבל בקשר העצמי אין מלכתחילה שום חלישות או פגם, ולכן גם לפני שעשה מעשים אלו, וגם בזמן שביהמ"ק קיים – כשהרהר תשובה ברגע אחד נעשה צדיק גמור. – ראה בכל זה לקו"ש ח"י אחר-יב' הערה 67. אחרי ג' סעיף ו' ואילך. לקו"ש ח"ט עמ' 7-86.

(51) במקומות אחרים מבאר דברי הזוהר, כי תשובה היא ברגעא חדא מצד (הריחוק דהבעל תשובה שצריך לשלול חשש שיחזור לסורו, ולכן צריך לעבודה שלמעלה מסדר והדרגה, והיא) מעלת התשובה, שנעשית באופן של דילוג ברגע אחד. אמנם, כאן מוסיף, שמזה שהתשובה היא ברגעא חדא מוכח שבאה מצד התקשרות עצם הנשמה, שלא נפגמת כלל (ראה ד"ה לה"ע שמח"ת תשמ"ב; בורא ניב שפתיים תשמ"ב).

(47) קידושין מט, ב. וראה הנסמן בהערה 33 במאמר.

(48) "על מנת שאני צדיק גמור" – כן הנוסחא באור זרוע סי' קיב; לקו"ת פרשת דברים בתחילתה (א, ב.). – הערה 33 במאמר.

(49) וזה שלהלכה מקודשת רק מספק (ראה טוש"ע אה"ז סל"ח סל"א) – הוא מפני שאין יודעים מה היה בלבו באותה שעה ורק "שמא הרהר תשובה", אך מצד גדר התשובה, אילו הרהר תשובה בוודאי – נעשה ברגע אחד מרשע גמור לצדיק גמור (תו"מ התוע' ח"ג עמ' 310; ח"ה עמ' 79 הערה 16. וש"ג).

(50) [ומה שצריך א"כ לעשות עוד מעשים כדי שיתכפר לו בשלמות, כגון יודוי, השבת הגזילה וכו', ובזמן בית המקדש הבאת קרבן על חטאים מסויימים (וכנגדם בזמן הזה – תיקוני תשובה וכו')] – הנה כל

דְּעִילוֹי זֶה שְׁבִבְעָלֵי־תְּשׁוּבָה לְנָבִי צְדִיק הוּא זֶה שְׁבִבְעָלֵי־תְּשׁוּבָה מִתְּנַלְהַ תּוֹקֵף
הַהִתְקַשְׁרוֹת בְּהַנְשָׂמָה שִׁישְׁנוּ (בְּהֶעֱלָם) גַּם בְּצְדִיק.

כלומר הקשר העצמי של יהודי עם הקב"ה קיים בכל הנשמות, אך בצדיקים שהקשר שלהם עם הקב"ה בכוחות הגלויים הוא בשלימות, אין כביכול "הזדמנות" לגלות קשר עצמי זה, ואילו אצל בעל תשובה, מתגלה קשר זה בעניין התשובה בשעתא חדא וברגעא חדא.

והנה עילוי זה נעשה בכל אופן שיהודי עושה תשובה, אמנם, כפי שממשיך, ישנו עילוי שנעשה דווקא ע"י דרגא נעלית בתשובה. כדלקמן.

מעלה הב' של בעלי תשובה – חידוש גמור של זדונות כזכויות

וב', דְּעִלְיֵי הַתְּשׁוּבָה בְּאוֹפֵן שְׁזִדְוֹנוֹת נִהְפְּכִים לְזִכּוּיֹת, מִיְתוּסָף בּוֹ עִילוֹי חֲדָשׁ שְׂאִינוּ
בְּצְדִיקִים גַּם בְּהֶעֱלָם, בְּדִיעַ שְׁזִכּוּיֹת אֵלּוּ נֶעְלָמִים יוֹתֵר מִזִּכּוּיֹת דְּצְדִיקִים.

הגמרא במסכת יומא⁵² – בסוגיא אודות מעלת התשובה – אומרת, אשר ע"י תשובה מאהבה⁵³ "זדונות נעשות לו זכויות שנאמר⁵⁴ ובשוב רשע מרשעתו ועשה משפט וצדקה עליהם הוא יחיה", ובפירושו רש"י שם: "עליהם הוא יחיה" – "על כל מה שעשה ואף על העבירות" (כלומר, את המילה "עליהם" שלכאורה מיותרת, דורשים שהיא מוסבת (לא רק על "משפט וצדקה" שלפניה, אלא) גם על המילה "רשעתו" שבתחילת הפסוק – שהוא חי גם על הרשעה שעשה בעבר, כי נעשו לו זכויות⁵⁵). והרי זכויות מסוג זה שנעשו ע"י "זדונות" – אין ביכולתם של צדיקים לעשות, שהרי לא חטאו מעולם.

ביאור הדברים בקצרה על פי חסידות:

בכל דבר גשמי שישנו בעולם הזה טמון ניצוץ רוחני אלוקי. בדברים המותרים – יכול האדם להעלות לקדושה את הניצוץ שבהם, ע"י שמשמש בדבר הגשמי לשם שמים, או שמקיים בו מצוה. אמנם הניצוץ שבדברים האסורים, כגון מאכלות

ד' (שנסמן בהערה 35 במאמר), שמוכיח באריכות שהתשובה מאהבה שעל ידה זדונות נעשים זכויות, היא נעלית יותר מהתשובה מאהבה הנוכרת בגמרא שם לפני כן (פו, א) שעל ידה נעקר העוון מתחילתו. עיין שם הביאור.

54 יחזקאל לג, יט.

55 ע"פ פירוש עץ יוסף לעין יעקב יומא שם. וראה גם מתנות כהונה על במדב"ר שהובא לעיל הערה.

52 פו, ב. [ובהגהות מלוא הרועים (יומא שם) ציין למאמר המדרש (במדבר-רבה י, א. שה"ש-רבה ו, א): "הרי שהיה אדם רשע גמור כל ימיו ובסוף נעשה צדיק גמור... כל עבירות שעבר הקב"ה מונה אותן לו זכויות". עיי"ש שדריש ג"כ מהפסוק שבגמרא דידן].

53 כמסקנת הגמרא שם, שע"י תשובה מיראה זדונות נעשו כשגגות, וע"י תשובה מאהבה זדונות נעשות זכויות. וראה בלקו"ש ח"ו אחר"ב' סעיף

אסורות או מעשים שאסורים על פי תורה⁵⁶ – הנה הניצוץ "אסור" וקשור בידי כוחות הטומאה, ואי אפשר להעלותו לקדושה.

אמנם, כאשר יהודי שעבר עבירה חוזר בתשובה – יכול שיתעורר באהבה רבה וצמאון גדול ביותר לאלוקות דווקא מפני הריחוק שהיה בו, כמשל אדם שהיה במדבר ומרגיש צמאון עצום למים – "ולזאת"⁵⁷ צמאה נפשו ביתר עז מצמאון נפשות הצדיקים". ולכן, "הואיל ועל ידי זה (הרגשת הריחוק) בא לאהבה רבה זו", לכן "זדונות נעשו לו כזכויות", והניצוץ הרוחני שהיה טמון בתוך האיסור עולה לקדושה.

והנה, הניצוצות שנפעלו בדברים האסורים (שאינם שייכים אצל צדיקים שאין להם עוונות, ומתבררים רק ע"י בעלי תשובה) נעלים יותר בשרשם מהניצוצות שבדברים המותרים (שמתבררים גם ע"י צדיקים). זאת בהתאם לכלל הידוע אשר "כל הגבוה ביותר – נופל למטה יותר". כמשל חומה גבוהה שנופלת, אשר האבן שבראש החומה נופלת למרחק גדול יותר מאשר אבן שנמצאת למטה. עד כדי כך, שניצוצות נעלים ביותר – "נפלו"⁵⁸ והתלבשו בדברים הכי נמוכים, בעלי חיים טמאים וכיו"ב. ומטעם זה גופא אין אפשרות לברר אותם באופן הרגיל, שלכן על פי תורה הם אסורים [=קשורים בידי כוחות הטומאה. והדרך היחידה לכך היא רק מי שכבר חטא ועושה תשובה מאהבה רבה. נמצא, כי בעל תשובה שזדונות נעשו לו כזכויות, פועל חידוש גמור – העלאת ניצוצות נעלים ביותר, שצדיקים לא יכולים להעלות.

מעלות הנ"ל ע"י ירידת הנשמה למטה: הא', גילוי כוחותיה הנעלמים

בדומה למעלות האמורות של בעל־תשובה כפשוטו על צדיק (גילוי תוקף התקשרות הנשמה שיש בהעלם גם אצל צדיק, ו"זכויות" נעלות יותר מצדיק), ישנם מעלות אלו ב"תשובה" של כל נשמה היורדת למטה:

57) תניא לקוטי אמרים פרק ט (יב, א). ומשמ הביאור והציטוטים שבקטע זה.
58) הטעם שנקרא "נפילה", הוא מפני ששורש ניצוצות אלו הוא ב"שבירת הכלים" של עולם התווה. ואין כאן המקום לבאר עניין זה. וראה לקוטי־תורה פ' צו דרוש "ששת ימים תאכל מצות" פרק ב' (יג, ב).

56) ביתר פירוט, הניצוצות שבמעשה העבירה עצמו, נמוכים יותר מאשר "חפץ" האסור (כגון חיה טמאה), מכיוון שבעלי־חיים אלו נבראו כך ע"י הקב"ה ואינם עושים היפך רצונו, ואילו מעשה העבירה עצמו הוא נגד רצון ה' (ראה לקו"ש ח"ט ואתחנן ג' הערה 47).

ועל־דרך־זה הוא גם בהעילוי דת־שובה שנעשה בהנשמה על־ידי ירידתה למטה, וכידוע שהנשמות קודם ירידתם למטה הם בבחינת צדיקים גמורים והיתרון שנעשה בהם על־ידי ירידתם בגוף הוא שנעשים בבחינת בעלי תשובה,

בתורת החסידות מובאת בכמה מקומות הקושיא הידועה מדוע ירדה הנשמה למטה, שהרי אם בשביל השכר של גן עדן, הרי קודם ירידתה הייתה בוודאי בגן עדן וראתה אלוקות, ובשביל מה הייתה צריכה לרדת ירידה עצומה כזו לגוף גשמי בשביל לחזור לאותו מצב (ונאמרו בזה כמה ביאורים). אמנם בלקוטי־תורה פרשת בלק מבואר⁶⁰, אשר "התירוץ האמתי" לזה הוא – מכיוון שהנשמה למעלה היא בבחינת צדיק (שהרי לא שייך בה חטא ועוון), ואילו ע"י ירידתה למטה ניתוסף בה מעלת התשובה. והכוונה ב"תשובה" היא לא על עבירות דווקא, אלא – השבת הנפש⁶¹ לשרשה ומקורה: כאשר הנשמה נמצאת למעלה, היא בתכלית העילוי ובדבקות גלויה לאלוקות, אך עניין ה"תשובה" שייך דווקא כאשר הנשמה אינה נמצאת במקומה האמיתי – אלא יורדת ומתרחקת ממקורה ושרשה ומתלבשת בגוף ונפש הבהמית, ואז צריך "לשוב", להשיב הנפש לשרשה ומקורה.

[ועניין⁶² זה של "תשובה" שייך גם במי שהוא צדיק גמור, שכן, כמבואר בתניא⁶³, אין ערוך כלל בין הדביקות והאהבה לקב"ה של הנשמה למעלה, ובין האהבה וכו' שלה לה' כשהיא מלובשת בגוף שמגביל אותה].

מהי אכן ההוספה והעילוי שנעשה בנשמה ע"י עבודת התשובה שלא היה לה כשהייתה (למעלה) בבחינת "צדיק". ועל זה ממשיך:

שִׁישׁ בְּזֶה דּוֹגְמַת שְׁנֵי עֲנִינִים הַנּוֹכְרִים לְעֵיל.

א', דְּעַל־יְדֵי שְׁחֻגוֹף וְנַפְשׁ־הַבְּהִמִּית מְעַלְמִים וּמְסִתְרִים עַל אֹר הַנְּשָׁמָה, עַל־יְדֵי־זֶה מִתְעוֹרְרִים כְּחוֹת הַנְּעֻלְמִים שְׁלָה, וְעַד לְכְּחוֹת הַעֲצֻמִּים שְׁלִמְעָלָה גַם מְכַחוֹת הַנְּעֻלְמִים.

כאשר הנשמה נמצאת למעלה, אין שום דבר שמונע ומעכב אותה מהשגת אלקות. אמנם כשהיא יורדת ומלובשת בגוף ונפש הבהמית, הם מעלימים ומסתירים על הנשמה ולא נותנים

במאמר).

61) ראה סהמ"מ ח"א עמ' ערה (הנסמן בהערה 36

במאמר). וש"נ.

62) לקו"ש ח"ט האוינו א' ס"ה.

63) פל"ז (מ"ח סע"א ואילך).

59) כמבואר בר"ה ושבתי בשלום תשל"ח (אליו

מציין בהערה 30 במאמר) הערה 146 (סהמ"מ ח"ב

עמ' קע). והוא מדברי האדמו"ר האמצעי בתורת חיים

פרשת נח ס, ב ואילך.

60) בלק עג, סע"א ואילך (כנסמן בהערה 36

לה לבטאות ולקיים רצונותי' בקיום התורה והמצוות. העלם זה גופא מעורר ומגלה כוחות נעלים ביותר בנשמה, שלמעלה נשארים בהעלמם.

וכפי שרואים גם בטבע בגשמיות, שכאשר ישנו מנגד לדבר מסויים, הריהו מעורר כוחות נעלים בדבר הוא מנגד אליו. והמשל לזה⁶⁴, כמו מים שהילוכם בדרך הרגיל הוא לאט⁶⁵, אך כאשר שמים בדרכם סתימה "באבנים"⁶⁶ גדולות ועפר מהודק היטב מבלי נתון מקום להמים להתפרץ", הנה דווקא בגלל הסתימה מתגלה כח אדיר הטמון במים, ו"אזי⁶⁷ המים מתגברין בהילוכן ומרוצתן ביתר שאת... בתגבורת עצומה". וככל שהסתימה עצרה יותר את המים, כך הילוכם אחר כך הוא בתוקף גדול יותר [ומשום כך עושים לפעמים מלכתחילה סתימה במים כאשר "רוצים"⁶⁸ להניע איזה דבר בכח המים ההולכים" ודרוש זרם חזק יותר].

ובנמשל: הנשמה למעלה קודם ירידתה לגוף משיגה אלוקות באופן נפלא ביותר, אך בירידתה למטה מתלבשת בגוף ונפש הבהמית המעלימים ומסתירים ואז – "העלם והסתור זה עצמו הרי פועל התעוררות גדולה בנשמה לעורר הכחות הפנימיים שבה... מאחר שידועת אשר כל כוונת הירידה הוא בשביל העליה והעליה הוא ע"י קיום מצוות מעשיות הנה ההעלם של הגוף בכלל ושל הנפש הבהמית כפרט גורם התעוררות גדולה בנשמה". [ובכללות הוא העבודה למעלה מטעם ודעת ועד לעבודה במסירות נפש. בפרטיות עניינם של כוחות הנעלמים והעצמיים – ראה במילואים לסעיף].

מעלה הב' בירידת הנשמה למטה – החידוש שבכירור הגוף ונפש הבהמית

אמנם, עניין הנ"ל (התגלות כחות הנעלמים שבנשמה) הוא בדוגמת המעלה הראשונה של בעל תשובה – שעניין שהיה קיים בו מכבר (הכוחות ישנם בנשמה גם כשהיא למעלה, אלא ששם אינם מתגלים) בא מן ההעלם לגילוי, אך אינו דבר חדש.

וב', שְׁעַל־יְדֵי עֲבוֹדַת הַנְּשָׁמָה לְמַטָּה נַעֲשֶׂה עֲנִין חָדָשׁ, הַכִּירוֹר וְהַיְכוּךְ הַגּוּף וְדִנְפֵשׁ הַבְּהֵמִית וְחֻלְקוֹ בְּעוֹלָם.

(65) סה"מ תרצ"ז עמ' 244.

(66) סה"מ תש"ו עמ' 68.

(67) לקו"ת ר"ה נה, ג. מסעי צא, ג.

(68) סה"מ תרצ"ז שם.

(64) מובא לענייננו גם בד"ה קדש ישראל תשח"י

ס"ז (תו"מ התווע' חכ"ג עמ' 190. – ושם גם לגבי

מעלת בעלי תשובה בכלל). יסוד המשל הוא בדרושי

רבינו הזקן (לקו"ת שנסמן לקמן).

כלומר, לא רק שמתגלים כוחות נעלים של הנשמה, אלא שנוצר זיכוך ובירור בגוף ובנפש הבהמית, שגם הנפש הבהמית מתעוררת באהבה לאלוקות, וכן באברי הגוף הגשמי נפעל בירור וזיכוך, עד שהגוף עצמו רץ לדבר מצוה וכיו"ב. ומצד החידוש שבדבר, הרי זה נעלה יותר מגילוי כוחות הנשמה.

דַעֲנֵן זֶה מִכִּיּוֹן שֶׁהוּא הַתְּחַדְּשׁוֹת (וְלֹא גִילוי הַהַעֲלִים) הוּא נַעֲלָה יוֹתֵר מִגִּילוי כְּחוֹת הַנַּעֲלָמִים דְּהַנְּשֻׁמָּה

וכמבואר בחסידות⁶⁹ שעיקר התענוג הוא מדבר חידוש דווקא, כמשל ציפור המדברת, שיש מזה תענוג גדול, אף שבן אדם מדבר הרבה יותר טוב, אך מצד החידוש שציפור מדברת, יש דווקא בזה תענוג.

והגע עצמך: אילו יצוייר שציפור המדברת תדבר יותר טוב מבן-אדם – הרי זה על אחת כמה וכמה חידוש עצום ונפלא יותר לאין ערוך. ובנידון דידן: לא רק שיש חידוש בעצם העובדה שנפש הבהמית מזדככת, אלא שע"י זיכוכה נעשה לאמתו של דבר עילוי גדול יותר ממה שיש בנפש האלוקית מצד עצמה, כפי שיבואר בסמוך.

[נוֹסֵף שֶׁעַל־יְדֵי־זֶה דְּוָקָא (בִּירוֹר וְזִכּוּךְ הַגּוּף וכו') נִשְׁלָמַת הַכּוּוֹנָה דִּירִידַת הַנְּשֻׁמָּה לְמַטָּה וְדִירָה בְּתַחְתּוֹנִים].

כלומר, בזיכוך הנפש הבהמית יש עוד עניין (שאין בגילוי כוחות הנשמה): והוא שע"י זה נשלמת הכוונה העליונה של "דירה בתחתונים" (ראה בהערה⁷⁰).

וחזור כעת לעניין הראשון – החידוש שנפעל בזיכוך הנפש הבהמית, וממשיך ומחדש, שזה פועל התחדשות דומה גם בנשמה (הנפש האלוקית):

וּמִכִּיּוֹן דְּגַם עִילוי זֶה (הַחִידוּשׁ דְּזִכּוּךְ הַגּוּף וְדִנְפֵּשׁ הַבְּהֵמִית וְחֶלְקוֹ בְּעוֹלָם) נַעֲשֶׂה עַל־יְדֵי עֲבוֹדַת הַנְּשֻׁמָּה, לְכֵן גַּם הַעֲלִיָּה דְּהַנְּשֻׁמָּה שֶׁעַל־יְדֵי עֲבוֹדַתָּה לְמַטָּה הִיא (לֹא רַק שְׂמַתְגָּלִים כְּחוֹת הַפְּנִימִיִּים וְהַעֲצִמִיִּים שְׁלָה, אֲלָא) בְּאוֹפֵן דְּהַתְּחַדְּשׁוֹת.

[ולהעיר, שמהביאור שם משמע להדיא, שהשלמת הכוונה דדירה בתחתונים נעלה יותר לא רק מגילוי כוחות הנעלמים של הנשמה, אלא גם מהעליה דהנשמה באופן של התחדשות המבואר בפנים].

69) ראה לקו"ת במדבר יט, ד. שם שלח מח, ד. ועוד.

70) הביאור בזה – ראה לקו"ש חט"ו ויצא ג' סעיף ט'. ושם בהערה 44 שגם עניין זה של השלמת כוונת העצמות של דירה בתחתונים, פועל עלי' בנשמה.

היות שלפועל הנשמה היא זו שעשתה את העבודה של בירור וזיכוך הנפש הבהמית, הנה גם הנשמה מקבלת ממנה עניין זה ומתחילה לעבוד את ה' באופן של התחדשות.

והמשל לזה: בכמה דרושים⁷¹ מובאת תוספת למשל הנ"ל ממים שפורצים הסתימה, אשר לא זו בלבד שהסתימה מתבטלת ע"י גילוי הכח הטמון במים, וכעת המים הולכים במרוצה גדולה יותר – "אלא עוד זאת במרוצתם לוקחים איתם גם את האבנים והעפר, דאז הנה לא זו בלבד שבטל כוחם מלהעציר את שטיפת המים, אלא עוד זאת כי הם עצמם גם כן רצים במרוצה גדולה, והיינו דע"י התגברות כח המים נהפכו ממהות למהות במהות עצמם, דתמורת זה שהיו מעכבים את מרוצת המים הנה הם עצמם נגררים עם זרם שטף המים".

כלומר, מלבד גילוי הכח האדיר הטמון במים, נפעל חידוש גמור באבנים ועפר עצמם שאין בהם כח התנועה גם לא בהעלם, וכעת גם הם רצים במרוצה גדולה.

זאת ועוד: "מרוצה זו של הסותמים הרצים עם המים הנה מוסיפה כח ועוז במרץ מרוצת המים הסובבם, וכמו שאנו רואים במוחש דבמקום מרוצת הסתימה הנה שאון סערת המים הוא ביותר מבמקום אחר".

כלומר, מלבד גילוי הכח הטמון במים, יש בפריצת הסתימה גם חידוש, ובכמה עניינים־שליבים: (א') עצם החידוש בריצת האבנים והעפר, (ב') בריצת האבנים והעפר כח חזק יותר מזרם המים, אף יותר מהזרם שנוצר מחמת הסתימה! (כנראה במוחש, שלאבן הנזרקת באויר יש כח חזק הרבה יותר מאשר מים הנזרקים). (ג') ריצת האבנים משפיעה בחזרה על המים לרוץ במרוצה גדולה עוד יותר. והרי זו מרוצה מסוג שלא קיים כלל במים: אם בתחילה התגלה ע"י הסתימה כח חזק הטמון בהעלם במים עצמם, כעת נוספה ונתחדשה במים המרוצה שיש באבנים.

ובמשל: בנוסף להתגלות הכוחות הנעלמים בנשמה האלוקית, נפעל דבר חדש: (א') בירור הנפש הבהמית. שגם בה נפעל אהבת ה' וכו'. – וכפי שיסביר בקטע הבא – (ב') יש עילוי בעצם האהבה שלה לאלוקות. (ג') עילוי זה פועלת הנפש הבהמית בחזרה על הנפש האלוקית. – וכפי שהולך ומבאר בחלקו השני של סעיף זה מהות חידוש נפלא זה.

סעיף ד - חלק שני

ביאור היתרון באהבת ה' של הנפש הבהמית לנבי אהבת ה' בנפש האלוקית

כעת יבאר מהו המעלה בעצם האהבה וכו' לאלוקות הנפעלת בנפש הבהמית, וכיצד נפעלת מעלה זו גם בנפש האלוקית, שמתחדש בה עניין בעבודת ה' שלא היה אצלה מקודם. וכללות הביאור לקמן⁷², שהחידוש הוא בעניין הביטול – שהאהבה של הנפש האלוקית היא בבחינת "מציאות", ואילו האהבה של הנפש הבהמית היא בבחינת ביטול. ובלשונו:

וּכְמִבּוֹאֵר בְּכַמְּה־מְקוֹמוֹת בְּעֵינֵי הַיְתְרוֹן דְּאַהֲבַת ה' שֶׁנֶּפֶשׁ־הָאֱלֹקִית פּוֹעֵלֶת בְּנֶפֶשׁ־הַבְּהֵמִית עַל הָאַהֲבָה דְּנֶפֶשׁ הָאֱלֹקִית,

שֶׁהָאַהֲבָה דְּנֶפֶשׁ־הָאֱלֹקִית [מצד עצמה] היא בבחינת מציאות.

שכן האהבה לאלוקות באה מצד טבע הנשמה (כמבואר בסמוך). וכן הוא (לא רק בדרגות נמוכות באהבת ה', מצד שה' "כי הוא חייד", שבזה יותר ניתן לומר שקשור עם מציאות הנפש, אלא) אפילו בדרגות גבוהות באהבת ה', שעניינם מה שהאדם משתוקק להתבטל לאלוקות:

דָּגַם הָאַהֲבָה דְּהַנְּשָׁמָה מַה שֶׁהִיא רוֹצֵה לִידְבֵּק בְּשִׂרְשָׁהּ וּמְקוֹרָהּ הַגַּם שֶׁתְּהִיָּה אֵין וְאַפְסֵי וְתִתְבַּטֵּל יָשָׁם בְּמִצִּיאוֹת לְגַמְרֵי,

מבואר בתניא, שהנשמה נמשלה לנר, כי כמו שטבע האש להתנענע תמיד כי רצונו ליפרד מהפתילה ולהכלל בשורשו ומקורו (הנמצא תחת גלגל הירח⁷³), הגם שע"י זה יכבה וגם בשורשו יתבטל במציאות, כך גם האהבה לאלוקות של הנשמה, הוא (לא באופן שרצונה

72) בחסידות נאמרו על כך ביאורים שונים, ומהם: שמחמת שורשה של הנפש הבהמית בבחינת ה"תוהו", הנה כל עניין אצלה הוא בתוקף ומרוצה גדולים יותר, וכנאמר "רב תבואות בכח שור", וזה פועל גם תוקף

האהבה בנפש הבהמית. אך בפנים כאמור מבאר החידוש בעניין הביטול.
73) ראה תניא לקוטי אמרים פרק יט ובמ"מ לשם.

להשיג לעצמה עליו רוחני יותר גדול, כי אם) בתנועה של מסירות נפש – "לידבק בשרשה ומקורה בה' חיי החיים ברוך הוא, הגם שתהיה אין ואפס ותתבטל שם במציאות לגמרי ולא ישאר ממנה מאומה ממהותה ועצמותה הראשון. ולכאורה אהבה זו היא רצון להתבטל ולא מציאות? ועל זה מפרש:

מִכָּל־מְקוֹם, מִכִּיּוֹן שֶׁרָצוֹן זֶה הוּא מֵצֵד טְבֵעָה, הָרִי עַל־יְדֵי רִצּוֹן זֶה אֵינָה בְּטֻלָּה צוֹרָתָה הָעֲצֻמִּית.

כלומר: המבוקש והמטרה של האהבה הוא אכן להתבטל לגמרי לאלוקות. אבל עצם תנועת ורגש האהבה לאלוקות, קשורה עם הטבע, (ובמילא עם) המציאות של הנפש האלוקית עצמה. שכן האהבה לאלוקות, (גם כאשר זו אהבה באופן של ביטול לגמרי) אינה מנוגדת לתכונתה אלא קשור עם טבעה שלה ולכן ע"ז זה אינה בטלה "צורתה העצמית"⁷⁴ [וראה לקמן בהרחבה].

אפילו יראה בנפש האלוקית אינה בתכלית הביטול

בהערה 43 במאמר, מחדד ומרחיב יותר:

בדרושי חסידות נתפרש רק לגבי האהבה שבנפש האלוקית שאינה בביטול לגמרי. והיה ניתן לפרש, שהעדר הביטול קשור עם כך שגדר האהבה הוא מציאות⁷⁵ (כלשון הידוע "יש מי שאוהב"); אבל בעבודה כמו יראה, וקבלת-עול, שגדרם הוא "ביטול" – אין חסרון זה. ועל כך מחדש בהערה: לפי מה שנתבאר כאן, אפילו יראה וקבלת עול של הנשמה אינם בתכלית הביטול – כי גם הם קשורים עם "טבעה"! ובלשונו:

בְּהַמְאָמְרִים שֶׁבְּהָעֵרָה 39 מְבוֹאָר בְּעֵינֵי הָאֱהָבָה. אֲבָל מוֹכֵן, שֶׁכֵּן־הוּא גַם בְּהַעְבוּדוֹת שֶׁעֵינֵינָם הוּא בִּיטוּל (כְּמוֹ יִרְאָה, קְבֻלַּת־עוֹל וְכוּיִצְא־בָּזָה) – דְּמִכִּיּוֹן שֶׁהַבִּיטוּל דְּהַנְּשָׁמָה הוּא מֵצֵד טְבֵעָה, הָרִי גַם הַבִּיטוּל הוּא "מְצִיאוֹת". וְעַל־יְדֵי שֶׁנֶּפֶשׁ־הָאֱלֹקִית פּוֹעֵלֶת בִּיטוּל בְּנֶפֶשׁ־הַטְּבֵעִית, שֶׁבִּיטוּל דְּנֶפֶשׁ־הַטְּבֵעִית אֵין בָּהּ עֵירוּב שֶׁל "מְצִיאוֹת" – גַם הַבִּיטוּל בְּהַנְּשָׁמָה הוּא לֹא מֵצֵד הַטְּבֵעַ שֶׁלֹּא אֵלֵּא בִּיטוּל אֲמִיתִי שֶׁמֵּצֵד אֱלֹקוֹת...

בבעלי-חיים, כח השכל באדם וכו'. [ראה חוה"ל שער היחוד פ"ו ובפי' מנוח הלכות שם. וע"ד החסידות – ד"ה א"ר אבהו תרצ"א].
75) ראה הנסמן בספר הערכים-חב"ד ח"א עמ' רעט ואילך.

74) "צורה עצמית": מושג שמשמש בספרי חקירה כהיפוך של "צורה מקרית" – לא צורה (או תכונה) חיצונית של הדבר שאינה קשורה עם המהות שלו (כמו הצבע של צמח מסויים); כי אם צורה ותכונה הקשורה עם עצם הדבר – כמו כח הצומח בצמחים, כח החיוני

להסברת הדברים ניקח דוגמא מתחום אחר: אדם מתבונן בשכלו באיזו השכלה, ומגיע למסקנא שעליו לעשות איזה עניין שהוא היפך טבעו לגמרי. הרי יש כאן ב' דברים: המסקנא מהתבוננותו מחייבת אותו לעשות עניין שהוא היפך טבעו; אולם, ההתבוננות עצמה (שהביאה לכך) – האם עליה אפשר לומר גם כן שהיא "היפך טבעו"? ברור שלא. טבע האדם שיש לו דעת, ובוחן כל דבר במאזני השכל, ולכן הוא מצדו הגיע למסקנא זו.

ובדומה לכך בעניין הקבלת עול של הנשמה: אם מדובר על ה"מסקנא" והפועל-יוצא – בוודאי שקבלת עול מהותו ביטול. [או בסגנון אחר: אם מדובר על "סוג" הרגש, בוודאי שהוא מבטא התבטלות (שלא כמו אהבה שהיא בבחינת "יש מי שאוהב")]. אבל אם מדברים על מהות הרגש – הרי גם תנועה של קבלת עול אינה "היפך טבעה" של הנשמה. אדרבה: מכיוון שטבעה הוא לעשות את רצון ה' בשלימות, נכלל בזה שהיא מוכנה לעשות את רצון ה' גם בביטול של יראה וקבלת עול. ורק בביטול הנפש הבהמית אין שום עירוב של מציאות, והוא "ביטול אמיתי שמצד אלוקות".

המעלה באופן האהבה בנפש הבהמית – הביטול שבה

מה שאין-כן האהבה דנפש הבהמית, מכיון שבטבעה היא נמשכת לענינים גשמיים, והאהבה לאלקות היא היפך טבעה, הרי על-ידי האהבה לאלקות (שנתחדש בה על-ידי העבודה דנפש האלקית), נפסד צורתה ובטלה לגמרי, ביטול המציאות.

כאשר הנפש האלוקית שולטת על הנפש הבהמית וכופה עליה לעבוד את ה' במעשה, אין הדבר מבטל מכל וכל את ה"צורה", הטבע והרצונות הבסיסיים של הנפש הבהמית; אלא שהיא מנועה מלבטא אותם במעשה. לעומת זאת, כשע"י הנפש האלוקית מתעוררת אהבה לאלקות בנפש הבהמית – תנועה זו עומדת בסתירה מוחלטת לטבעה ותכונותיה, שכן משיכה לעניינים אלוקיים לא קיים בטבע הנפש הבהמית כלל. אהבה כזו מבטלת איפוא לגמרי את ה"צורה העצמית" שלה, מהותה הבסיסית ותכונותיה. – נמצא איפוא, שבנוסף לחידוש בכך שנפעלת בנפש הבהמית אהבה לאלקות, יש מעלה בעצם אהבה זו, שהיא באופן של ביטול בתכלית.

[כדי לבסס יותר את הביאור שאהבה לאלקות הוא "היפך טבעה" של הנפש הבהמית, מביא בהערה 41 במאמר, את קושיית ותירוץ כ"ק אדמו"ר הרשב"ב בקונטרס העבודה: בלקוטי-תורה מבואר ש"כח המתאווה בעצם אינו רע" – "שהרי עצם מהותו הוא רק כח המתאווה והרי הוא יכול להיות כח המתאווה לטוב כמו שהוא עכשיו מתאווה לרע" ולכן "מצד כח המתאווה בעצמו הרי יש בכח זה להפוך לבבו מן הקצה אל הקצה ולהיות מתאווה ואוהב וחיפץ לדבקה בה". ואם כן, מקשה כ"ק אדמו"ר הרשב"ב, איך אומרים שהאהבה לאלקות היא "היפך טבעה" של הנפש הבהמית לגמרי?

ועל זה מתרץ שם, ומביא כאן את תוכן דבריו בקיצור – שבאמת ה"כח המתאוה" אין בו "רע בעצם", כלומר, אינו מוכרח ומוגדר שיהיו בו רק תאוות רעות מעצם מהותו, אלא כביכול הוא כח מתאוה סתם, אבל לאידך אינו כח טוב (כמו הנפש האלוקית, שהאהבה שלה היא רק בענייני אלוקות), ואדרבה – דווקא משום כך הוא עלול בטבעו להמשך יותר לתאוות ועניינים חומריים. ולכן, אהבה לאלוקות הוא היפך טבעו, כי אין בו טבע להמשך לאלוקות ואדרבה, טבעו להמשך לתאוות גשמיות. ובלשונו:

דְּכַח הַמֵּתְאוֹה בְּעֵצֶם אֵינוֹ רַע – כִּי "זְהוּ רַק שְׂאִין בּוֹ צִיּוֹר רַע בְּעֵצֶם, אֲבָל מִכָּל־מְקוֹם אֵינוֹ טוֹב, וְאִדְרָבָה בְּטַבְּעוֹ הוּא נִמְשָׁךְ לְעֵנְיָנִים חוֹמְרִיִּים".⁷⁶

ונחזור להמשך המבואר בפנים המאמר: ומאחר שנפעלת בנפש הבהמית אהבה שאינה קשורה עם מציאותה וטבעה – מתעלה על ידה גם הנפש האלוקית⁷⁶, שנפעלת בה אהבה שהיא בבחינת ביטול בתכלית.

וממשיך ומוסיף חידוש עיקרי במעלת אהבה זו:

וְזוֹה פּוֹעֵל גַּם בִּיטוּל הַצּוּרָה דְּנִפְשֵׁי־הָאֱלֹקִית, שְׁהָאֵהָבָה שְׁלֵהָ תְהִיָּה בְּבַחֲנֵית בִּיטוּל, לֹא מִצַּד הַטַּבְּעִי וּמְצִיאוֹת דְּהָאוֹהֵב (נִשְׁמָה), כִּי אִם, אֵהָבָה מִצַּד הַנְּאֻהָב (אֱלֹקוֹת).

אהבה שאינה עם הטבע שלה לאהוב אלוקות, כי אם מצד זה שהדבר מחוייב מצד אלוקות⁷⁷ שהוא נאהב בעצם (וראה במלואים).

העונג. [אלא שבמאמר בפנים מוסיף על זה, שלא רק נפעל בה "ביטול העונג", אלא יתירה מזו, שנפעלת בה (באופן חיובי) אהבה לאלקות, אלא שאהבה זו גופא היא רק מצד אלוקות ולא מצד הנשמה, כדלקמן בפנים].
77) כפי שהובא בהערות הקודמות, בסה"מ תרצ"ז ותש"ו מבואר, שהביטול המתחדש באהבה של הנפש האלוקית הוא, בכך שהאהבה לא באה מצד "הרגש העונג", ואהבה כזו היא לא מצד טבעה של הנפש האלוקית. – אמנם, במאמר כאן יש חידוש עיקרי בהבנת העניין, שנפעל בנפש האלוקית סוג אחר לגמרי של אהבת ה' – שאינה באה, כלשונו, "מצד האוהב" אלא "מצד הנאהב", מצד אלוקות. ראה בהמשך הביאור בפנים ובהרחבה שבסוף הסעיף.

76) ראה סה"מ תש"ו משל לזה: "כמו שאנו רואים במוחש דמי שהוא חכם ומשכיל אמיתי אינו נוח להתפעל וגם כאשר ישמע חכמה עמוקה הנה מצד גודל רוחב חכמתו ובינתו הרי לא יתפעל מזה כלל, רק כאשר רואה האמיתית, די ערנסקייט, של איש פשוט ותוקף האמונה פשוטה בעת אמירתו מזמורי תהלים הנה מזה הוא מתפעל בהתפעלות גדולה, וגם הוא בהנה"א" הנתעוררות הנה"ב פועל בו ביטול גדול".

ובנמשל: הנפש הבהמית אינה שייכת ל"הרגשת עונג" באלוקות (כמו הנפש האלוקית), אלא רק להרגשת הריחוק, וכשזה נרגש אצלה "בהתעוררות התפעלות", הדבר גורם לביטולה ושבירתה בתכלית; ופועל גם על הנפש האלוקית ביטול והעדר הרגש

המעלה שע"י בירור ענייני העולם

כעת יסביר, כי בדומה למעלה שנוספת בנפש האלוקית ע"י בירור נפש הבהמית, ישנו מעלה בבירור ענייני העולם הגשמיים:

וְעַל-דֶּרֶךְ-זֶה הוּא בְּהִירוּר וְהַזִּכּוּךְ דְּחֵלְקוֹ בְּעוֹלָם, דְּכִיּוֹן שְׂזַה פּוֹעֵל שְׁעֵנֵינִי הָעוֹלָם יְהִי בְּלִים לְאַלְקוּת, הוּא-עֲנִין שֶׁל הַתְּחַדְּשׁוּת, הַיְפֵךְ הַטְּבַע דְּעוֹלָם מְלִשׁוֹן הָעָלָם וְהַסְתֵּר,

שכן, גדרו של עולם הוא "העלם והסתר" על אלוקות, ובפרט ענייני העולם הזה הגשמי והחומרי, שנבראו באופן כזה שמצד עצמם לא שייך שישתקף בהם איזה עניין רוחני אלוקי; ויתירה מזו, כלשונו של רבינו הזקן בתניא, שהעולם הזה "מלא קליפות וסטרא אחרא" המנגדים לאלוקות. ואם כן, ברור שזיכוך העולם שיהיה כלי לאלוקות, הוא חידוש גמור, שלא קשור כלל עם מציאות וטבע העולם.

אלא שזוה גופא השאלה – כיצד ניתן לפעול שבעולם עצמו יהיה עניין הפוך לגמרי מגדרי מציאותו? ועל זה ממשיך

הָרִי עֲנִין זֶה (שְׁהָעוֹלָם נַעֲשֶׂה כְּלִי לְאַלְקוּת) הוּא לֹא מֵצֵד הָעוֹלָם כִּי-אִם מֵצֵד הָאַלְקוּת, מֵצֵד זֶה שְׁאַחֲדוּתוֹ יִתְבָּרַךְ אֵין לָהּ כָּל הַנְּבִלָה, עַד שְׁגַם הַמְּצִיאוֹת דְּעוֹלָם מְיֻחָד עִמּוֹ יִתְבָּרַךְ,

כלומר, המשכת עניין אלוקי בעולם הוא באמת רק מצד האין סוף והבלי גבול של אלוקות – שגם בדבר שמצד עצמו אין לו שום שייכות לאלוקות יאיר אור אלוקי. ומשתקף עניין נעלה באחדות ה', איך שגם דברים גשמיים שנראים נפרדים ורחוקים לגמרי מרוחניות, הנה באמת בטלים הם לגבי הקב"ה ועד שיכול להאיר בהם עצמם אור אלוקי.

וחידוש זה בזיכוך הדברים הגשמיים – פועל עילוי דוגמתו בעבודת האדם:

וְעַל-יְדֵי-זֶה נַעֲשֶׂה גַם בְּהָאָדָם (שְׁפַעֵל הַבִּירוּר וְזִכּוּךְ דְּחֵלְקוֹ בְּעוֹלָם) שְׁעֵבֹדְתוֹ אֶת קוֹנוֹ תְּהִיָּה בְּתַכְלִית הַבִּיטוּל, לֹא רַק מֵצֵד מְצִיאֹתוֹ שֶׁל הָאָדָם אֲלֵא מֵצֵד הָאַלְקוּת.

כמו שע"י בירור הניצוצות מתחדש שיתגלה בהם אור אלוקי, שדבר זה לא שייך מצד מציאותם אלא רק מצד הבלי-גבול של אחדות ה', בדומה לכך נפעל גם באדם, שעבודת ה' שלו תהיה לא רק מצד מציאותו (השכל והרגש שלו), כי אם מצד שכך הדבר מחוייב מצד אלקות ואי אפשר באופן אחר.

[ומבהיר בחצאי-עיגול⁷⁸ "לא (רק)" מצד מציאותו, כי ביחד עם עיקר ההדגשה כאן במעלת הביטול כשעבודת האדם היא לא מצדו אלא מצד אלקות, עם זאת, אין הכוונה לגרוע שעבודת ה' באופן כללי לא תהיה כלל מצד מציאות האדם, שהרי יש מעלה בכך שמציאות האדם (שכלו רגשותיו וכו') בעצמה ומצד עצמה חדורה בעבודת ה'].

ומוסיף בהערה (46), שהיתרון בזה הוא לא רק ב"ביטול" שישנו בעבודה – אלא גם בכללות אופן עבודת ה':

וְנוֹסֵף עַל הַיְתָרוֹן שֶׁבְּזוֹהַּ בְּעֵינֵי הַבֵּיטוּל – גַּם הָעֵבֹדָה גּוֹפֵא הִיא בְּאוֹפֵן נֶעְלָה יוֹתֵר. דְּמִכֵּיּוֹן שֶׁהִיא מִצַּד הָאֱלֹקוֹת – אֵינָה מוּגְבַּלֶּת כְּלִפְקֵי בְּהַגְבְּלוֹת דְּטִבֵּעַ הָאָדָם, גַּם לֹא בְּהַגְבְּלוֹת דְּטִבֵּעַ הַנְּשָׁמָה. דְּזוֹהוּ עֵינֵי "עֵבֹדָתֵינוּ" – יְגִיעָה בְּיוֹתֵר גַּם מִטִּבֵּעַ הַנְּשָׁמָה (בְּנִזְכָּר-לְעֵיל).

כלומר, עבודת האדם מצד עצמו – היא מוגבלת. אמנם, כאשר מצד גודל הביטול מגיע לכך שאהבתו לה' וכו' היא לא מצד מציאותו שלו אלא "מצד אלוקות" – זה פועל שגם עבודתו תהיה באופן של בלי גבול, כמו שאלוקות הוא אין סוף ובלי גבול באמת.

וזוהו מוסיף עומק בפירוש של "ועבודתינו", שכפי שנתבאר לעיל הוא (לא רק למעלה מטבע הנפש הבהמית, אלא גם) למעלה מטבע הנפש האלוקית. שהכוונה בזה היא לא רק לעניין היגיעה, אלא שזוהו סוג ואופן עבודה חדש, שלמעלה גם מההגבלות והמושגים של הנפש האלוקית (שלהיותה נכרא יש לה הגבלות מסוימות), עבודה בלי גבול.

סיכום

במעלת בעלי תשובה וברידת הנשמה למטה, שני עניינים: א') מתגלה תוקף התקשרות הנשמה באלוקות (למרות החטאים או התנגדות נה"ב), וזהו ישנו בהעלם גם בצדיק ובנשמה למעלה. ב') נפעל חידוש של זדונות כזכויות; בירור נפש הבהמית. וזה פועל חידוש גם בנשמה עצמה. כי: אהבת הנשמה לאלקות (גם כשרוצה להתבטל בשרשה ומקורה, ואפילו היראה וקבלת-עול שלה) הוא מצד טבעה ולכן היא "מציאות", אך כשפועלת אהבה לאלוקות בנפש הבהמית הרי זה היפך טבעה לגמרי ובטלה לגמרי. וזה פועל ביטול לגמרי גם בנפש האלוקית, אהבה לא מצד טבע ומציאות הנשמה, אלא מצד הנאהב, אלוקות. וכן

בירור ענייני העולם שיהיו כלים לאלקות, הוא חידוש לגמרי, כי אינם שייכים לכך מצדם, ורק מצד אחדותו יתברך הבלתי מוגבלת גם מציאות העולם מיוחדת עמו. וזה פועל שכללות עבודת האדם תהיה לא רק מצד מציאותו אלא מצד אלוקות. ואז א' העבודה בביטול לגמרי, ב' העבודה בלי הגבלות, כמו שהוא מצד אלוקות.

סעיף ה

דיוק בעניין המעלה שיש במסירות נפש בפועל

על פי המבואר לעיל, שיש יתרון באהבה וביטול של נפש הבהמית, יסביר בסעיף הבא, שזהו הטעם לגודל המעלה של קידוש ה' בפועל.

(ה) וְעַל־פִּי הַנְּזֵכֵר־לְעֵיל יֵשׁ לְבָאֵר גַּם גּוֹדֵל הָעֵלְוִי שֶׁל אֱלוֹ שְׁזָכוּ לְמַסִּירוֹת־נַפְשׁ בְּפֹעַל־מַמִּישׁ עַל קִדּוּשׁ הַשֵּׁם

כמפורש בגמרא שאין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן של הרוגי לוד – "לוליינוס⁷⁹ ופפוס אחים שהרגם (טורנוסורפוס) הרשע בלודקיא כדאמרין במסכת תענית⁸⁰ על ידי גזירה שנגזרה על ישראל להשמיד על שנמצאת בת מלך הרוגה וחדשו את ישראל עליה, ועמדו האחים הללו ואמרו מה לכם על ישראל אנו הרגנוה⁸¹".

ומבואר בחסידות⁸² אשר "מסירות־נפש הוא גבוה יותר מכל התורה ומצוות" ומביאים ראיה מכך "שהמגיד הבטיח להבית־יוסף שיזכה למסירות־נפש על קדושת־השם" ("לאתוקדא (=להשרף) על קידוש השם" בפועל) – "כי בחינה זו יקר מכל התורה שלמד הבית־יוסף בכל שנותיו"⁸³.

[וְלִהְיֶיר מַהֲמַפְרָסָם בְּרַבִּים] שְׁאֲדוֹנֵי־אֲבֵי־מִוְרֵי־וֹרְבֵי בְּעַל הַהִילֻלָא נֶאֱסַר וְהוֹגְלָה לְעִירָה נִדְחָת בְּמִדְיָה רְחוֹקָה עֶבֶר עֲבוֹדָתוֹ בְּהַחֲזָקָה וְהַפְצַת הַיְהוּדוֹת וְסָבַל שֵׁם

79) רש"י ב"ב יו"ד ב. ד"ה הרוגי לוד.

80) יח, ב.

81) וראה רש"י (שם ד"ה הרוגי מלכות) שמדגיש, שעילוי זה נאמר עליהם רק מצד שמסרו את נפשם, ולא הייתה בהם מעלה נוספת – "הך מלתא לחודא הוא דהוי בהו שנהרגו על קידוש השם ותו לא הוה בהו".

82) אוה"ת דרושים ליוהכ"פ ע' ב'קלח, נסמן

והובא בהערה 47 במאמר.

83) וכאשר היה עניין בלתי רצוי הודיע לו שאינו

זכאי לזכות זו – ראה המבואר והנסמן בלקו"ש חכ"א

תצוה א' סעיף ה' והערות 34-5.

(בהמאסר ולאחר-כן בהיותו בגלות) יסורים וענויים קשים וכו' וכו', ועד שיסורים וענויים יאלו גרמו (על-פי טבע) שנפטר לפני זמנו].

דלכאורה צריך-עיון: הרי ענין המסירות-נפש הוא

— כמבואר בתניא —

דבר טבעי אצל כל אחד מישראל שאי אפשר כלל לכפור בה' אחד ומוכן למסור נפשו על זה וסובלים עינויים כו' (וזה שלא היה להם מסירות-נפש בפועל, הוא מפני שלא הוצרכו לזה), ומהו גודל העילוי כל-כך דאלו שהיה להם מסירות-נפש בפועל.

כלומר: תנועת המסירות נפש הרי קיימת תמיד בנשמה, שכל יהודי מוכן באמת מצד טבע נשמתו למסור נפשו על קידוש ה' אם יצטרך לכך, והעובדה שלא הגיע לכך בפועל, היא לכאורה עניין צדדי, כי לא בא גוי שהכריח אותו על עניין זה. ואם כן לא מובן, מה מיתוסף בעניין המסירות נפש — תנועת ההתמסרות והביטול לאלוקות לגמרי — רק בגלל שהגיע גוי שבגללו מסר נפשו בפועל?

וביותר צריך-עיון מה שאמר רבי עקיבא "כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה בכל נפשי כו' מתי יבוא לידי ואקי'מנו", דלכאורה, זה גופא שכל ימיו השתוקק בפועל לקיים פסוק זה, הרי-זה גילוי כח המסירות-נפש שלו שהאיר אצלו, ומה חסר כל-כך בענין המסירות-נפש שלו (כל זמן שזה לא בא לידי פועל, מצד סיבה שאינה תלויה בו) עד שהצטער על זה.

שהרי, אצל יהודי סתם, יתכן שתנועת המסירות נפש תהיה בהעלם לגמרי ולא תתעורר אצלו אם לא הוצרך למסירות נפש בפועל, אבל אצל רבי עקיבא היה תמיד גם בהתעוררות גלויה למסור את נפשו, ואם צריך להבין יותר — מה היה חסר אצלו כל עוד לא הזדמן לו למסור נפשו בפועל, ומה היתוסף כאשר זכה למסור את נפשו?

[ליתר ביאור: בהערות למאמר מביא מהדרושים שני ביאורים במעלת מסירות נפש בפועל:

(א) ישנם⁸⁴ ניצוצות "ממקום גבוה מאוד" שנפלו למטה ביותר "בג' קליפות שלמטה מנוגה", ומלוכשים "בדבר המסתיר שהוא גוף דבר הנסיון", וכשעומד בנסיון ומסור נפשו בפועל, "נתברר ויוצא הטוב המוסתר שנפל מעולם התהו".

84) דרך מצוותיך קפו, סע"א — נסמן בהערה 47 במאמר, ותוכן העניין בקיצור מובא גם בפנים המאמר בהמשך הסעיף.

(ב) אף⁸⁵ שהתעוררות הרצון למסור נפשו הוא "באמת לאמתו", ו"ובודאי נכון היה לבכם למסור נפשם בפועל ממש", עם זאת "אין זה רק אמירה בדיבור ובקבלה בלב", ועיקר העילוי הוא כשבא "לבחינת מסירות נפש בפועל ממש"

– אך כאן אין השאלה מהו העילוי בכלל כשמסור נפשו בפועל, כי אם: מה מיתוסף בכך בעניין המסירות נפש, דהיינו ביטול דבקות הנשמה לאלוקות, כאשר מוסר נפשו בפועל; שלכאורה, תנועה זו של ביטול דבקות לאלוקות קיימת כל הזמן בנשמה, בפרט בצדיקים שעומדים בתשוקה גלויה למסור נפשם, ולכאורה העילוי שנעשה ע"י המסירות נפש בפועל נוגע לעולם, אך מהו מוסיף בנשמה].

מסירות נפש בפועל הוא גם בנפש הבהמית ובביטול לגמרי

וַיִּשְׁלֹחַ הַבַּיִתָּא בְּזוּהָ, דְּזוּהָ מַה שְׂבַל-אֶחָד מִיִּשְׂרָאֵל מוֹכֵן לְמָסוּר נִפְשׁוֹ שְׁלֵא לְכַפּוּר חֲסִי-שְׁלוֹם הוּא מְצַד הַנְּשֻׁמָּה,

שהרצון הטבעי של הנשמה להיות דבקה באלוקות, גם אם תיפרד מהגוף ואף אם תתבטל ממציאיתה לגמרי,

וְגַם כְּשִׁמְעוּרָר אֶת כַּח הַמְּסִירוֹת-נִפְשׁוֹ שְׁלוֹ בְּגִילּוּי (שְׂאֵם יִצְמַרְךָ לְזוּהָ חֲסִי-שְׁלוֹם, יִמְסוּר אֶת נִפְשׁוֹ בְּפּוֹעַל),

בדומה למה שהיה אצל רבי עקיבא כל ימיו, בטרם מסר נפשו בפועל, שעמד בתשוקה גדולה למסור את נפשו,

הוּא שְׂבַח הַמְּסִירוֹת-נִפְשׁוֹ דְּהַנְּשֻׁמָּה בְּאֵ בְּגִילּוּי. וְהַמְּסִירוֹת-נִפְשׁוֹ דְּהַנְּשֻׁמָּה הוּא מְצַד הַטְּבַע שְׁלֵהָ, וְאֵין בְּזוּהָ חִידוּשׁ.

ורק שמביא את הכח הנעלם לידי גילוי.

מַה-שְׂאֵין-בֵּן בְּמְסִירוֹת-נִפְשׁוֹ בְּפּוֹעַל-מִמֶּשׁ נִתְחַדֵּשׁ עֲנֵין שְׁלֵא הִיָּה מְקוּדָם.

דְּנוֹסָף שְׁזוּהָ בְּאֵ עַל-יְדֵי הַהֶעָלִם וְהַהֶסְתֵּר וְהַתְּנַגְּדוּת שְׁלֵ אֵלוֹ הַמְּכַרְיָחִים אוֹתוֹ לְכַפּוּר חֲסִי-שְׁלוֹם, וְעַל-יְדֵי שְׁמוּסָר נִפְשׁוֹ וּמְסָבִים לְסִבּוּל מֵהֶם הוּא מוֹצִיא אֶת הַנִּיצוּצוֹת שְׂבָהֶם וּמַעֲלָה אוֹתָם לְקְדוּשָׁה, דְּעֲנֵין זֶה (הַעֲלָאת הַנִּיצוּצוֹת שְׁנִפְלוּ לְמַטָּה כְּלַכְדָּ) הוּא חִידוּשׁ,

85) שערי אורה סא, סע"א ואילך. כנסמן בהערה 52 במאמר. – ולהעיר, שמעלה זו אינה עניין דווקא למסירות נפש (כמו בבאיור הראשון), אלא בכל ענייני עבודת ה' שה"בפועל" נעלה מה"בכח".

ומבואר בחסידות, אשר הניצוצות שבנסיונות נפלו למטה ביותר בעמקי הקליפות, ואי אפשר להעלותם לא בדרך בירור ע"י קיום מצוות עשה, ולא בדרך דחיה ע"י המנעות מלא-תעשה, אלא רק כאשר עומד בנסיון. אמנם חידוש זה נוגע לניצוצות, אבל יש חידוש גם בנוגע לאדם עצמו – שמתחדש עניין המסירות נפש בנפש הבהמית:

הנה החידוש במסירות-נפש בפועל הוא גם בנוגע להאדם שעומד במסירות-נפש, כי כשמוסר נפשו בפועל ממש, אזי, המסירות-נפש היא (גם) בנפש הטבעית. דלא רק שאין מניעה מצדה למסירות-נפש אלא שהיא רוצה למסור נפשה בפועל-ממש.

והחידוש שבזה הוא גם בעצם תנועת המסירות נפש, כפי שממשיך:

ומכיון שגנפש הטבעית (מצד עצמה) רוצה לחיות, הרי המסירות-נפש שגנפעל בה (על-ידי נפש האלקית) הוא התחדשות והיפך טבעה.

וזהו גודל העילוי שבמסירות-נפש בפועל ממש דוקא, דהמסירות-נפש שמוצד הנשמה, מכיון שהיא מצד טבעה, הריצה בחינת מציאות,

על דרך האהבה לאלקות שיש מצד טבעה של נפש האלקית, שהיא בבחינת "מציאות", כבסעיף הקודם

מה-שאין-בן המסירות-נפש בפועל-ממש, מכיון שהיא היפך הטבע דנפש הטבעית, הרי על-ידי המסירות-נפש שלה היא מתבטלת מציאותה,

על דרך האהבה לאלקות שנפעלת גם בנפש הבהמית שהוא נגד מציאותה ובחינת ביטול לגמרי, כבסעיף הקודם

ועל-ידי-זה נעשה עליה גם בנפש האלקית (שפעלה המסירות-נפש בנפש-הטבעית), שגם המסירות-נפש שלה היא בבחינת ביטול.

כדומה למבואר בסעיף הקודם, שלאחר שנפעלת אהבת ה' גם בנפש הבהמית, הרי זה זה פועל גם על הנפש האלקית שהאהבה שלה תהיה בביטול לגמרי;

על דרך זה גם כאן: (א) "תנועת" המסירות נפש והמוכנות של כל אדם מישראל למסור את נפשו על קידוש ה' – מכיוון שהם קשורים עם טבע הנשמה הם בבחינת מציאות, ובדקות הרי אין זה ביטול לגמרי. (ב) ובה מעלת מסירות נפש בפועל – שגם הגוף מוסר נפשו למיתה היפך טבעו – על תנועת המסירות נפש, שנוסף על ה"חידוש" שבדבר, הנה בזה דווקא הוא תכלית הביטול לאלקות. (ג) והדבר פועל ביטול זה גם במסירות נפש של הנפש האלוקית.

סיכום

כח המסירות נפש שבכל אחד מישראל (ואף בצדיקים שעומדים בהתעוררות ורצון גלוי למסור נפשם) הוא רק מצד הנשמה ואינו חידוש. מעלת מסירות נפש בפועל הוא (מלבד בירור הניצוצות שנפלו למטה באלו שהכריחו אותו כו', גם בנוגע לאדם): גם נפש הטבעית שרוצה בטבעה לחיות מוסרת נפשה, ודבר זה הוא חידוש לגבה וביטולה לגמרי. ובזה מתעלה גם המסירות נפש של הנפש האלוקית שתהיה בבחינת ביטול.

סעיף ו

ב' מטרות בצמצום: גילוי האור בעולמות, המשכת אור חדש

נתבאר לעיל שב"ירידה צורך עליה" של הנשמה, שני עניינים: א', ע"י ירידתה מתגלים כוחותיה הנעלמים, ב', נפעל חידוש בכירור הגוף והנפש הבהמית. לקמן יבאר, שבדומה לכך הוא גם ב"ירידה צורך עליה" בירידה הראשונה בסדר השתלשלות: ה"צמצום הראשון" באור האלוקי, היה "צורך עליה" – בשביל גילוי האור שיהיה על ידו. שבה שני עניינים: א', שהאור שהאיר קודם יאיר גם בעולמות; ב', המשכת אור חדש. ובלשונו:

(ו) ויש לומר שעל־דרך־זה הוא גם כביכול בהירידה הצמצום הראשון (תחילת הירידה שבכללות ההשתלשלות), שכונת הצמצום הוא בשביל הגילוי [ומזה נשתלשל כן בכל הירידות שהם לצורך עליה].

הכלל ש"ירידה צורך עליה", נובע מכך שהירידה הראשונה בסדר השתלשלות, הצמצום הראשון, הייתה צורך עליה, ומזה השתלשל בכל הירידות שלאחר מכן.

שיש בזה דוגמת שני עניינים הנזכרים לעיל.

א', שעל־ידי הצמצום נתחדש שהגילוי דאור־אין־סוף יהיה גם בעולמות. דקודם הצמצום, כשהיה "אור־אין־סוף"⁸⁶ ממלא מקום החלל, לא היה מקום (אפשר) להיות מציאות העולמות, ובמילא לא היה הגילוי בעולמות, ועל־ידי הצמצום נתחדש שהגילוי דאור־אין־סוף יהיה בעולמות.

תוכן העניין הנאמר שם, ומצוטט כך בדרושי חסידות רבים בתור לשון העץ חיים. גם המילה "אפשר" המופיעה בחצאי עיגול – היא הוספה להבנת העניין, דהיינו: משמעות הנאמר ש"לא היה מקום להיות

(86) כל משפט זה מופיע בפנים המאמר מוקף במרכאות כציטוט, ונסמנו מקורותיו בכתבי האריז"ל בהערה 57 במאמר. אמנם, בכל המקומות שמציין להם לא מופיע הציטוט שבפנים כלשונו ממש, אלא הוא

וכמובא משל לזה (איך ע"י צמצום האור נפעל שהאור יוכל להאיר בעולמות) – מרב ותלמיד: כאשר ישנו רב בעל שכל גדול שרוצה ללמד תלמיד קטן, הנה אם יאמר לו את השכל כפי שהוא מבין אותו, לא יבין התלמיד כלום ואדרבה יתבלבל לגמרי. ולכן הרב צריך לצמצם שכלו ולהמשיך לתלמיד שכל קטן ביותר, לפי ערכו. וכאשר עושה באופן כזה ממשיך לו את האור שלב אחר שלב, וכן התלמיד מתעלה וחושי השכל שלו מזדככים דרגא אחר דרגא, עד אשר מסוגל להבין את עומק שכל הרב. ומזה רואים שהצמצום הוא בשביל הגילוי, וכיצד דווקא ע"י הצמצום בהתחלה, בא בסוף להבנת כל עומק שכל הרב.

לאיך גיסא, כמו במשל שהרב לא ממשיך לתלמידו שכל חדש, אלא אותו שכל באופן מצומצם, כך גם בנמשל, האור שנמשך ע"י הצמצום אינו אור חדש, רק שאותו אור שהאיר קודם הצמצום – נמשך גם בעולמות, כפי שממשיך:

דְּהַחֲדִישׁ שְׁבַעֲנֵן זֶה הוּא רַק לְנֵבִי הָעוֹלָמוֹת, וְלֹא לְנֵבִי הָאֹר, שְׁהָרִי בְּהַמְדְּרִיגוֹת שְׁלִפְנֵי הַצְּמֻצוֹם הָיָה אֹר זֶה גַם מִקּוֹדֶם בְּגִילוּי.

אך ישנו אופן שהצמצום הוא בשביל גילוי אור חדש לגמרי. וכמו במשל מרב ותלמיד, שלפעמים יש סברא עמוקה ביותר שאפילו אצל הרב אינה באה לידי גילוי במחשבתו ודיבורו, ורק ע"י קושיות של התלמידים וכדו' מתחדש כביכול גילוי העניין אצל הרב גופא. ובנמשל:

וּב', שְׁעַל־יְדֵי עֲבוֹדַת הַפִּירוּרִים יְהִיָּה גִילוּי אֹר חֲדָשׁ שֶׁלֹּא הָאִיר קוֹדֶם הַצְּמֻצוֹם,

ומפרט בזה כמה וכמה דרגות:

וְעַד שְׁגִילוּי זֶה הוּא לְמַעַלָּה לֹא רַק מֵהַתְּפִשׁוֹת הָאֹר, שְׁבִבְחִינַת גִּילוּי, אֲלָא גַם מֵעֵצֶם הָאֹר, וְעַד גִּילוּי דְּהַעֲלָם הָעֲצָמוֹ.

לפרטי העניין⁸⁷ נחזור למשל הרב ותלמיד: ישנו השכל ("אור") אותו משפיע הרב לתלמיד בדיבור, וישנו שכל נעלה יותר שנמצא רק במחשבת הרב בגילוי – שניהם נכללים ב"התפשטות האור", כלומר, שכל שנמצא כבר בדרגת גילוי כלשהי. ישנו דרגא נעלית יותר, והיא "עצם השכל", כלומר העצם שממנה מתגלית אותה סברא. שהיא אמנם נעלית מכדי לבוא לידי גילוי בפועל, אבל היא סוף סוף שייכת לאור שמתגלה ממנה. אמנם ישנה בחינה נעלית יותר גם מ"עצם השכל", והיא עניינים אצל הרב שאינם קשורים כלל להשפעה, אלא ל"עצם המשפיע"

87) קטע זה מבוסס בחלקו על המבואר בד"ה סוכה
 שחמתה תשי"ד.

מציאות העולמות" היא – ש"לא היה אפשר להיות
 מציאות העולמות". וראה בביאור בפנים.

שלמעלה לגמרי מכל שייכות למשפיע, ולכן נמצאים בהעלם מצד עצמם (לא בגלל שהם נעלים מגילוי כדיבור או במחשבה, אלא מצד עצמם אינם שייכים לגילוי).

ועל דרך זה בנמשל:

האור שנמשך קודם הצמצום יש בו דרגא שהיא בבחינת "התפשטות האור" (על דרך דיבור ומחשבה), וישנה דרגא שאינה בבחינת "גילוי", אלא בחינת "עצם האור" שלמעלה מ"התפשטות האור". אמנם, הגילוי לעתיד, יהיה למעלה לא רק ממה שהיה בבחינת "התפשטות" קודם הצמצום, אלא למעלה גם מעצם האור, כי אף שעצם האור לא היה בגילוי ממש, בכל זאת, זה עצם של האור שנמשך. אמנם לעתיד לבוא יתגלה בחינת "העלם העצמי", היינו בחינה שהיא למעלה מגילוי בעצם. וזהו בחינת אור חדש – גילוי העלם העצמי – שלמעלה מעצם האור.

סיכום

כוונת הצמצום בשביל הגילוי. ובזה ב' מדריגות: גילוי בעולמות של ההאור שהאיר כבר קודם הצמצום (בחינת התפשטות האור ועצם האור), וגילוי אור חדש שגם לא האיר קודם הצמצום, בחינת "העלם העצמי".

סעיף ז

ב' הדרגות בשכר – נמשכים ע"י "מעשנו" ו"עבודתנו"

(ז) וְהִנֵּה יָדוּעַ דְּשָׁנֵי עֲנִינִים אֱלוֹ, (א) הַגִּילוי דְּאוּר-אֵין-סוּף שְׁהָאִיר גַּם קוּדְם הַצְּמָצוּם, (ב) וְהַגִּילוי דְּהַעֲלָם הַעֲצָמִי – יְהִיוּ לְעֵתִיד לְבוֹא, אֱלָא שְׂאֵז תְּהִינְה שְׂתֵי תְּקוּפוֹת.

בתקופה הראשונה יתגלה בחינת אור אין סוף שהאיר קודם הצמצום, ובשניה – בחינת העלם העצמי שהוא אור חדש, כדלקמן.

וְזֶהוּ בִּיאוּר הַמְּדַרְשׁוֹת הַחֲלוּקוֹת בְּעֵינֵי לְעֵתִיד-לְבוֹא, דְּאָמְרוּ: "עֵתִיד הַקְּדוֹשׁ-בְּרוּךְ-הוּא לְעֲשׂוֹת סְעוּדָה לְצַדִּיקִים", וְאָמְרוּ: "הַעוֹלָם-הַבֹּא אֵין בּוֹ לֹא אֲכִילָה וְלֹא שְׂתִיָּה",

והרי ב' המאמרים סותרים זה לזה! [ואין לתרץ⁸⁸ שמה שנאמר "אין בו לא אכילה לא שתיה" מוסב על הזמן שהנשמות יהיו בלי גופים (בגן עדן) – שכן נפסקה הלכה כהרמב"ן⁸⁹ ש"עולם הבא" הוא עולם התחיה שאז יהיו הנשמות מלובשות בגופים ושייך אצלם אכילה ושתייה, ואעפ"כ נאמר עליו שלא תהיה בו אכילה ושתייה].

וְיָדוּעַ הַבִּיאוּר, דְּב' מַאֲמָרִים אֱלוֹ הֵם בְּנוּעֵ לְזִמְנִים שׁוֹנִים: בְּתַחֲלִילָה יִהְיֶה הַגִּילוי דְּתַעֲנוּג הַמְּרַגֵּשׁ (סְעוּדָה), וְהוּא הַגִּילוי דְּאוּר-אֵין-סוּף שְׁהָאִיר גַּם קוּדְם,

וְלֹא-אֲחֵרֵי-זֶה יִהְיֶה הַגִּילוי דְּתַעֲנוּג הַבְּלָתִי מוֹרְגֵשׁ, וְעַד גִּילוי הַעֲלָם הַעֲצָמִי.

ועל בחינה זו נאמר ש"אין בו לא אכילה ולא שתיה", כי היא למעלה מבחינת תענוג מורגש.

מבואר בחסידות⁹⁰, כי הדרגא הנמוכה בתענוג היא "תענוג מורכב" – כשאדם מתענג מדבר הקשור עם כח אחר בנפש, כמו – תענוג מלימוד דבר חכמה. אזי יש

90 ראה סה"מ תר"נ ע' שסר"ז. תרפ"ד שי"ז ואילך. וראה הנסמן והמבואר ב"מאמר מבואר" על ד"ה לכה דרדי תשי"ד סעיף ב'.

88 שיחת אחש"פ תשח"י ס"ב (תו"מ התווע' חכ"ב עמ' 247).
89 שער הגמול בסופו.

הרכבה בין כח השכל וכח התענוג, דבר המוביל לשינויים ברמת התענוג, בהתאם לגודל ההבנה. זה מורה על כך שזו רק הארה מהתענוג, ולכן קיימים בה שינויים (על בחינה זו לא מדובר במאמר כאן).

דרגא נעלית יותר, היא "תענוג הפשוט" – לא תענוג הכרוך ו"מורכב" בסיבה מסויימת, כי אם שהאדם שרוי במצב של פתיחת ורחבות הנפש, הוא מתענג בעצם, ללא "הרכבה" ומדידה בהתאם לדבר שבו נמשך התענוג. לדוגמא: אדם השמח בחתונת בנו יחידו, הרי זה תענוג בלי גבול, הבא מעצמות ופנימיות נפשו (שהרי הקשר בין אב לבן הוא קשר עצמי, הם מהות אחת), ולכן שמחת החתונה גורמת למצב של פתיחת והתגלות העונג שבנפש – לא כח מסויים הוא המעורר את התענוג כי אם להיפך, התענוג בא מעצם נפשו ומצירף ומתגלה בכל הכוחות באופן שוה.

אולם גם תענוג הפשוט עשוי להיות "תענוג המורגש" – "שיש" לו אחיזה על כל פנים באיזה דבר מה, וכמו המרקד מצד העונג והשמחה הרי יש לו אחיזה בריקוד על כל פנים, והיינו לפי שהעונג הוא בבחינת המשכה וגילוי" (למרות שאינו "מורכב"). אמנם "תענוג הבלתי מורגש" – הוא התגלות עצם כח התענוג ממש, והדבר מתבטא בכך "שאינן לו אחיזה בשום דבר, וכמו שהעונג ושמחת הנפש הוא כל כך עד שאינן בו כח לרקד גם כן אלא נשאר כאבן דומם ממש בלי שום תנועה כלל". אף שהעונג מרומם את הנפש כולה, הוא נעלה מביטוי ישיר של תחושת עונג בעניין מוגדר.

וכן הוא בהתגלות האורות האלוקיים: אור אין סוף שבבחינת המשכה, מדריגתו וכן פעולתו בנפש הוא בחינת "עונג הפשוט המורגש", ואילו כאשר "העלם העצמי", מדריגתו וכן פעולתו כשמתגלה בנפש הוא "תענוג הבלתי מורגש".

ובכללות הוא החילוק בין ימות המשיח לתחיית המתים. דאמרו רבותינו זכרונם לברכה ד"כל הנביאים כולין לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל לעולם הבא עין לא ראתה אלקים זולתך",

והם הם שתי תקופות האמורות: בימות המשיח – יהי גילוי אור בדרגה עליה נתנבאו הנביאים, ואחר כך, בעולם הבא שהוא תחיית המתים – יהיה גילוי אור נעלה יותר שאפילו הנביאים לא נתנבאו עליו "עין לא ראתה אלקים זולתך".

וַיִּשְׁ-לֹמֶר שְׂבִימוֹת הַמְּשִׁיחַ יְהִיָּה הַגִּילּוּי דְאֹר-אֵין-סוּף שְׁהֵאִיר בְּגִילּוּי גַם קוֹדֶם הַצְּמִצּוּם, וּבְעוֹלָם הַבָּא (בְּתַחֲיִית הַמֵּתִים) יְהִיָּה הַגִּילּוּי דְבַחֲיִנַת עֲדָן שְׁעֲלִיו נְאָמַר "עֵין לֹא רֵאתָה", הָעוֹלָם הָעֲצָמִי.

החידוש באור האלוקי יפעל חידוש בעולם

בהערה 62 במאמר מוסיף עניין נפלא, אשר החידוש באור האלוקי שיאיר בתחית המתים, ישתקף גם בעניינים הגשמיים שיתחדשו אז:

לְהַעִיר גַם מִהַמְדוּבָר בְּמַה-פְּעָמִים... דְּמַה-שְּׂכַתְב הַרְמַב"ם (הַלְכוֹת מְלָכִים רִישׁ פָּרָק י"א) שְׂבִימוֹת הַמְּשִׁיחַ עוֹלָם כְּמִנְהַגוּ נוֹהֵג, הוּא בְּתַקּוּפָה רֵאשׁוֹנָה, אֲבָל בְּתַקּוּפָה שְׁנִיָּה – תַּחֲיִית-הַמֵּתִים – יְהִיָּה חִידוּשׁ בְּמַעֲשֵׂה-בְּרֵאשִׁית. וַיִּשׁ לְקִשֵּׁר זֶה עִם מַה-שְּׂכַתּוּב בְּפָנִים שְׂבִית-תַּחֲיִית-הַמֵּתִים יְהִיָּה גִילּוּי אֹר חֲדָשׁ.

סיכום

ע"י "מעשינו" יתגלה בתקופה הראשונה של הגאולה האור שהאיר קודם הצמצום, ע"י "עבודתנו" יתגלה בתקופה השנייה (תחית המתים) בחינת העולם העצמי שהוא אור חדש.

סעיף ה

הקשר בין "מעשינו" לימות המשיח ו"עבודתינו" לתחיית המתים

(ח) וְעַל־פִּי־זֶה יִשְׁלֹמֶר שְׂבַפְרָטִיּוֹת: הַגִּילוי דִּימֹת הַמְּשִׁיחַ – תְּלוּי בְּ"מַעְשֵׁינוּ"; וְהַגִּילוי דְּתַחֲיִית־הַמֵּתִים – תְּלוּי בְּ"עֲבוֹדַתֵּנוּ",

כִּי בֵּין שְׁ"הַגֹּרֶם שְׂכַר הַמְצוּחַ הִיא הַמְצוּחַ עֲצָמָה",

כלשונו בתניא שם (בהמשך לזה שהגילויים של ימות המשיח ותחיית המתים תלויים במעשינו ועבודתינו), ומבאר רבינו⁹² שכוונתו לומר, כי שכר המצוות הוא "דלא כדוגמת ממון שבעל השדה משלם לזה שחורש וזורע את שדהו (שאינן הזורע מייצר את הממון כו') מה שאין כן בנידון דידן שהמצוה עושה את השכר שלה". ולכן –

הַרִי הַמְצוּחַ (הַעֲבוֹדָה) צְרִיכָה לְהִיֹּת מֵעֵין הַשְּׂכָר (הַהַמְשָׁכָה שְׁנַעֲשִׂית עַל יָדָהּ).

ואם כן, מכיוון שהגילוי של ימות המשיח ותחיית המתים הם ב' בחינות בגילוי האלוקי – צריך לומר שהמשכתם תלויה בב' סוגי עבודות, כפי שממשיך:

וְלִכֵּן הַמְשַׁכַּת הַגִּילוי דְּאוֹר־אֵין־סוֹף שְׁהַאִיר גַּם מְקוֹדֶם – נַעֲשִׂית עַל־יְדֵי הַיְגִיעָה לְגִלוֹת הַטֵּבַע דְּהַנְשָׁמָה שְׁהִיתָה גַּם מְקוֹדֶם, "מַעְשֵׁינוּ".

וְהַמְשַׁכַּת הַגִּילוי דְּ"הַעֲלָם הַעֲצָמִי", אוֹר חֲדָשׁ – נַעֲשִׂית עַל־יְדֵי הַיְגִיעָה שְׁלַמְעֵלָה מֵהַטֵּבַע גַּם דְּנַפְשׁ הָאֱלֹקִית (שְׁעַל־יְדֵי־זֶה נַעֲשָׂה אֶצְלוֹ עֲנָן חֲדָשׁ שְׁלֹא הָיָה גַּם מֵצַד נִשְׁמָתוֹ), "עֲבוֹדַתֵּנוּ".

סיכום

ע"י גילוי כוחות הנעלמים שהנשמה, "מעשינו", מתגלה בעולמות האור שהאיר גם קודם לפני הצמצום, והוא הגילוי בימות המשיח. וע"י היגיעה למעלה מטבע הנפש האלוקית, הפועל עניין חדש בעבודתו (כנ"ל סעיף ד') – נמשך אור חדש "העלם העצמי", בתחיית המתים.

סעיף ט

עקב תשמעון – הבירור גם של "עקב עשיו"

ט) וְזָהוּ וְהָיָה עֵקֶב תִּשְׁמְעוּן גו' תִּשְׁמְעוּן וְדָאִי, שְׁדָבֵר וְדָאִי הוּא שְׁתוּשָׁלִם הַכּוֹנֵנָה דְנִתְאַוּהּ הַקְדוּשׁ בְּרוּךְ-הוּא לְהִיּוֹת לוֹ יִתְבָּרַךְ דִּירָה בְּתַחְתּוֹנִים, בְּשֵׁנֵי עֲנִינִים הַנִּזְכָּרִים לְעֵיל.
הַן הַגִּילּוֹי דְאֹר-אֵין-סוּף שְׁהָאִיר גַּם קוֹדֵם הַעֲמִצּוּם (הַגִּילּוֹי דִּימוֹת הַמְּשִׁיחַ) וְהַן הַגִּילּוֹי דְהַעֲלָם הַעֲצָמִי (הַגִּילּוֹי דְתַחֲתִיית הַמַּתִּים).

וְהַגַּם שְׁגִילּוֹיִים אֱלוֹ תְלוּיִים בְּמַעֲשֵׂינוּ וְעַבְדֵּתֵינוּ וְהַרְשוּת נִתְּנָה לְכָל אָדָם,

ואם כן איך אפשר לומר שדבר התלוי בבחירה יהיה בוודאי?

הַיְנָה עַל זֶה הַחֲבִטָּחָנוּ שֶׁ"לֹא יֵדַח מִמֶּנּוּ נִדַּח",

וכפי שמפרש רבינו הזקן בתניא⁹³ על פסוק זה "שבוודאי 1910 לעשות תשובה בגלגול זה או בגלגול אחר", היינו שכל אחד מישראל יעשה בוודאי תשובה⁹⁴

לאחד אחד בני ישראל" – והרי הבטחת הגאולה ואופנה "ושב ה'" באה בהמשך וכמסובב מ"הסיבה" של הגאולה "ושבת עד ה' אלקיך" שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן" היינו שגם בזה הוא – כל אחד ואחד בפרט". עכ"ל. [ונאף שמצטט בסיום דבריו גם את לשון הרמב"ם, הרי כנ"ל, פשטות דבריו הם על כלל ישראל, אלא שרש"י מכריחנו לפרש הבטחה זו שיעשו תשובה על כל אחד מישראל]. וראה ת"מ התווע' ח"ז עמ' 324.

ובנוגע לפירוש זה בכתוב (שמואל יד, יד. ושם: "לבלתי ידח ממנו נדח") – ראה אג"ק ח"א עמ' קמז"ח שמביא עד"ז מספרים שקדמו לאדה"ז (עמק המלך ומדרש שמואל).

93) סוף פרק לט. – ומסביר בזה ההלכה (פסחים נ, ב) "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אע"פ שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה" – כי בוודאי יעשה תשובה.

94) ראה לקו"ש ח"ה לך לך-א' הערה 81, שזהו החידוש המפורש בדברי אדמו"ר הזקן לגבי הנאמר ברמב"ם (כנ"ל סעיף א') שהבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן – כי שם מדובר על כללות עם ישראל, ובתניא מדבר על כל אחד מישראל בפרט.

וראה לקו"ש ח"א עמ' 2, שכדברי רבינו הזקן "מפורש בפרש"י על הכתוב (נצבים ל, ג) "ושב ה' אלקיך כו'" שהכוונה בזה לכל אחד ואחד בפרט, ובלשון רש"י: "אוחז בידו ממש איש איש . . . תלוקטו

וּכְל־אֶחָד־וְאֶחָד מִיִּשְׂרָאֵל יִשְׁלִים אֶת הַכּוֹנֵה בְּ"מַעֲשֵׂינוּ" – הַיְגִיעָה בְּתוֹרַה־וּמִצְוֹת יוֹתֵר מִהַטְּבַע דְּנַפְשׁ הַבְּהֵמִית, וְגַם בְּ"עֲבוֹדַתֵּנוּ" – הַיְגִיעָה בְּתוֹרַה־וּמִצְוֹת יוֹתֵר גַּם מִהַטְּבַע דְּנַפְשׁ הָאֱלֹקִית.

[ובזה יש חידוש על המבואר לעיל, כי מהכתוב בתניא משמע רק שכל אחד מישראל יעשה תשובה כפשוטה (על מה שעשה היפך רצון ה'), אבל כאן מפרש (שבוזה נכלל?) שבוודאות כל אחד מישראל יגיע לשלמות העבודה שלמעלה מטבע נפש הבהמית ואף למעלה מטבע נפש האלוקית!].



במבואר לעיל צריך להבין – איך ההבטחה שכל אחד מישראל יעשה תשובה וכו' אינה סותרת את הבחירה החופשית? וביאר רבינו במקום אחר⁹⁵, שאדרבה, הבטחה זו היא תוצאה ומסובב מכך שכל אחד מישראל מצד עצם מציאותו רוצה לקיים את כל המצוות (כפסק דין הרמב"ם הידוע⁹⁶), ועושה זאת בבחירתו הוא, והאפשרות של בחירה בפועל בשתי דרכים היא רק מצד ההעלם שישנו בעולם על רצון זה⁹⁷.

וְזֶהוּ "וְהָיָה עֵקֶב תִּשְׁמְעוּן", דְּעֵקֶב קָאִי (פְּנִיבְר־לְעִיל) עַל עֵקֶבְתָּא דְּמִשְׁיחָא, כִּי

(נוסף אשר אז מתקיימת ההבטחה תִּשְׁמְעוּן וְדָאִי)

הנה עוד זאת

שְׁלִימוֹת עֲבוֹדַתֵּנוּ (הוֹסַפְתָּ עֲנֵן חֹדֶשׁ גַּם לְנַפְשׁ הָאֱלֹקִית) הוּא (בְּעֵיקָר) עַל־יְדֵי הַפִּירוּר דְּחוּשְׁךָ הַגְּלוּת וּבִפְרֵט הַחוּשְׁךָ דְּעֵקֶבְתָּא דְּמִשְׁיחָא.

[ובִּפְרֵט לְפִי מַה־שֶּׁכָּתַב הַצַּמַּח־צַדֵּק שְׁ"וְהָיָה עֵקֶב" הוּא־עֲנֵן "וְיָדוּ אוֹחוֹזֹת בְּעֵקֶב עֵשׂו" וּמִפְרֵשׁ (בְּפִירוּשׁ הַרְאֵשׁוֹן) דְּקָאִי עַל עֵקֶב דְּעֵשׂוּ מִמֶּשׁ].

הצמח צדק מביא שני פירושים ב"עקב עשו":

ממנו נדח הוא מצד רצונו האמיתי של יהודי, אלא שההבטחה מלמעלה היא בשביל לבטל את ההעלם המסתיר על רצון זה. ועוד יל"ע בזה.

95) שיחת ש"פ בהעלותך תש"נ ס"ו (התור' תש"נ ח"ג עמ' 327).

96) הלי גירושין ספ"ב.

97) ולכאורה נראה בכוונת דבריו, שבעצם לא ידח

א) מה שנשפע ונמשך מבחינת עשו בעקב, בעולם העשייה הגשמי. ולפי פירוש זה הכוונה לעקב של עשו עצמו (הבחינה בו שנמשכת בגשמיות), והפירוש "אוחזת בעקב עשו" – הבירור של הקליפה.

ב) בחינת עקב דקדושה, "מלכות דעשיה", היורדת ומתלבשת בקליפות כדי להכניעם. ו"אוחזת בעקב עשו" הוא, לפעול שהקדושה תשלוט על הקליפה ולא להיפך.

ולפי שני הפירושים, כיצד נעשה העניין של "אוחזת בעקב עשו" "לבלתי נתון לו תוקף"? על זה נאמר "והיה עקב תשמעון", ופירש רש"י "מצוות קלות שהאדם דש בעקביו", כלומר הזהירות בתכלית בסור מרע. ואם כן, בפסוק דידן נרמז הבירור של עשו. אלא, שלפי הפירוש הראשון מודגש זה יותר, כי מדובר על בירור הקליפה עצמה, ולא רק לבחינת הקדושה המלוכשת בה.

בזמננו אין צורך למסירות נפש כפשוטה אלא מסירת הרצון

וּגַם בְּצַדִּיקִים שְׁחֹשֵׁךְ הַגְּלוּת אֵינוֹ מֵחֹשֶׁךְ לְגַבֵּם כָּל־כֶּךָ, וּמִכָּל־שָׁכֵן שְׂאִין בָּהֶם הָעֲבוּדָה דְּהַפִּיכָת זְדוּנוֹת לְזִכּוּת, וְגַם הָעֵלְוִי שֶׁנַּעֲשָׂה עַל־יְדֵי בִירור וְזִכּוּךְ נֶפֶשׁ הַבְּהֵמִית אֵינוֹ אֲצֵלָם בְּתוֹקֶף כָּל־כֶּךָ (כִּי נֶפֶשׁ־הַבְּהֵמִית שְׁלָהֶם אֵינָה בְּחוּמְרֵי כָּל־כֶּךָ גַּם לִפְנֵי הָעֲבוּדָה),

מכיוון שהגילוי דלעתיד תלוי בבירור העניינים הכי נעלים בעולם – כיצד ישנו עילוי זה אצל צדיקים, שכן, בוודאי לא שייך לומר שיש להם המעלה שבבירור "זדונוות" שהרי לא חטאו; ואפילו המעלה שבבירור הנפש הבהמית סתם לכאורה לא קיימת אצלם – שכן הנפש הבהמית שלהם אינה כה בתוקף? ועל כך מסביר שזה מצד הנסיונות שלהם, ובלשונו:

הֲרִי עַל־יְדֵי הַנְּסִיווֹת, וּבִפְרָט עַל־יְדֵי הַמְּסִירוֹת־נֶפֶשׁ בְּפֹעַל־מִמֶּשׁ, מִתְּבַרְרִים הַנִּיצוּצוֹת גַּם שְׁבַגְ-קְלֹפֹת־הַטְּמָאוֹת כְּנֹכַר־לְעִיל.

וְלֵאחֲרֵי שְׁבַכְמָה־וּכְמָה צַדִּיקִים הָיָה גַּם הָעֵלְוִי דְּבִירור הַנִּיצוּצוֹת שְׁבַגְ-קְלֹפֹת־הַטְּמָאוֹת עַל־יְדֵי הַמְּסִירוֹת־נֶפֶשׁ שְׁלָהֶם, הִנֵּה עֵלְוִי זֶה נִמְשָׁךְ גַּם לְבִנְיָהֶם⁹⁸ (וּכְמוֹ־שֶׁכְּתוּב וְשֹׁמֵר ה' אֶלְקֶיךָ לִךָ גו' אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם), כּוֹלָל גַּם בָּנִים אֵלוֹ הַתְּלֻמִּידִים שְׁלֹמֹדוֹ תוֹרָתָם.

98) במילים אלו מתבטא רבינו באופן יוצא מן הכלל לגמרי ובפרט במאמרי דא"ח – על עצמו. שכפי שהביא בסעיף ה', ידוע שאביו הרלו"צ זכה למסירות נפש בפועל ממש, וכאן אומר שמעלה זו נמשכת "גם לבניהם"!

שְׁלֶכֶן אֵין צְרִיכִים יוֹתֵר לְנִסְיוֹנוֹת, וּמִכָּל־שֶׁכֶן לְמִסִּירוֹת־נֶפֶשׁ בְּפִשּׁוּטָה אֲלֵא לְמִסִּירַת הָרָצוֹן, וַיְהִיָּה אֲצֵלָם וְאֲצֵל כָּל בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל "מַעֲשֵׂינוּ וְעִבּוֹדֵינוּ" מִתּוֹךְ מְנוּחָה וְהִרְחֵבָה בְּפִשּׁוּטָן וְאִמְתִּיִּים, בְּשִׂמְחָה וּבְטוֹב לֵבָב, וַיְקוּיִים הִיעוֹד "וְהַקִּיצוּ וְרַנְנּוּ שׁוֹכְנֵי עֶפְרָ" וּבַעַל הַהִילוּלָא בְּתוֹכָם, וְנִלְךְ כּוֹלְנוּ מִהֲרָה קוֹמְמוֹיֹת לְאַרְצֵנוּ בְּבִיאַת מְשִׁיחַ צְדָקְנוּ, בַּעֲגָלָא דִּידָן מִמּוּשׁ.

סיכום

הובטחנו שכל אחד מישראל ישלים עבודתו ב"מעשינו" – יגיעה בתומ"צ יותר מטבע נפש הבהמית, ו"עבודתינו", יגיעה גם יותר מטבע נפש האלוקית. ועיקר חידוש זה הוא ע"י בירור חושך הגלות, וגם בצדיקים ישנה מעלה זו ע"י עבודת הנסיונות, דבר הנמשך גם לבניהם. וכעת כבר אין צריך לנסיונות אלא יהיה מעשינו ועבודתינו מתוך מנוחה והרחבה, וימשיך הגילוי של ימות המשיח, אוא"ס שלפני הצמצום, ושל תחיית המתים, גילוי העולם העצמי.

מילואים

על גוף המנהג לעשות התרת נדרים בכ' מנחם אב שהוא ארבעים יום קודש ראש השנה – מוסיף רבינו הטעמה, שכנראה הוא "על דרך ארבעים יום קודם יצירת הולד", שאז כדברי הגמרא מכריזין בשמים אודות זיווגו וכו'. כיוון שאדם הראשון נברא בראש השנה, הרי ארבעים יום קודם הוא ההכנה לכך, וממילא תחילת העבודה של ראש השנה. [במקום אחר מציין רבינו שלא נהגו כך בחב"ד, וגם לא עניין אחר של הכנה בפועל לר"ה בכ' אב (ראה לקו"ש ח"ד עמ' 1103 הערה 1, התווע' תשמ"ה ח"ה עמ' 2762)].

הערה 45, סעיף ב, אודות מעלת התשובה שזדונות נעשו לו כזכויות:

בהערת רבינו במאמר כאן (29) כותב וז"ל:

ויש לומר דבלשון אדה"ז "דבר שכבר נעשה או שנעשה תמיד ממילא" נרמז דב"מעשה" שני ענינים: "דבר שכבר נעשה" – מצד הטבע ש"הוטבעה בנפשות כל בית ישראל מכבר"; "שנעשה תמיד ממילא" – שנעשה גם עכשיו כן, לפי שכ"ה גם מצד הטבע דנה"ב. עכ"ל.

על התיבות בכותרת המאמר "כ"ף מנחם אב", העיר רבינו בשולי הגליון אודות מעלת יום זה (חלק מהראשי-תיבות הושארו ופוענחו בחצאי-עיגול):

מנהגי הק"ק (=הקהילה-קדושה) בית א-ל יכב"ץ (=יכוננה בצדק, או יכון בצדק): ביום ך (=כ') לחודש אב עושים התרת נדרים שהוא ארבעים יום קודם ראש השנה (הובא בראש הספר "דברי שלום" להרא"ש מזרחי). – כנראה על דרך ארבעים יום קודם יצירת הולד (סוטה ב, א).

הרא"ש מזרחי: רבי רפאל אברהם שלום מזרחי ידיע שרעבי (תקל"ה – כ"ה כסלו תקפ"ז), נכדו של המקובל הידוע הרש"ש, וממלא מקום אביו וזקנו הנ"ל בראשות ישיבת המקובלים בירושלים "בית א-ל". ספרו "דברי שלום": פירושים על העץ-חיים ושמונה שערים להרח"ו. המנהג – מופיע ברשימת המנהגים שבראש הספר במהדורת ירושלים תרמ"ג, סימן ס"ד (ומשם במהדורות מאוחרות יותר). ובלקו"ש חי"ט עמ' 391 הערה 3 ציין שמובא בגם בס' יד אליהו להרב (אליהו דוד) סלאטקי (תרנ"ט-תש"מ) מערכת מנהגים (ירושלים תשכ"ג).

לצאת מן החושך הגס הרי באה תשוקה זאת בתגבורת גדולה ביותר הרבה מכמו שהיה לה תשוקה מצד כח עצמה". . . וזהו גם כן הטעם שיפה שעה אחת בתשובה כו' ובמקום שבעלי תשובה עומדים כו' . . . דהיינו מטעם התגבורת כח התשוקה לצאת מן החושך". וזה מתאים עם העניין הראשון במעלת בעלי תשובה, שהריחוק פועל לגלות את תוקף התקשרות הנשמה שנמצא קודם בהעלם.

אמנם ישנו פירוש נעלה יותר – "שיש יתרון האור מן גוף החושך עצמו", כלומר, שנוצר יתרון באור הנגרם ע"י שמתעורר לצאת מן החושך, כלומר "לא שיש יתרון לאור על החושך אלא להיפוך, שיש יתרון האור בחושך עצמו יותר מן האור והיינו כאשר הופך החושך עצמו לאור"; כי כאשר החושך נהפך לאור "הוא למעלה הרבה מן האור עצמו". וזהו העניין השני במעלת בעלי תשובה – שהחושך של הזדונות נעשה לזכויות, שזהו עניין חדש לגמרי, שאין בצדיק גם בהעלם.

סעיף ד, כוחות נעלמים ועצמיים:

בפנים הסעיף מזכיר שע"י העלם הנפש הבהמית מתגלים בנפש האלוקית "כוחות נעלמים" ו"כוחות עצמיים" – וביאור עניינם על פי מאמר כ"ק אדמו"ר הרי"צ¹:

"ככל כח הרי יש בו (א)²הגלוי שבו (ב)"

וכוונת הדברים היא לתרץ כפל הלשון בתניא "דבר שכבר נעשה או שנעשה תמיד ממילא" – והוא על פי המבואר בפנים: הכוונה באגה"ק לא רק לטבע ורגילות שמצד טבע נפש הבהמית, אלא לרגילות שמצד נפש האלוקית. ועל זה מרמזים ב' הלשוניות: "דבר שכבר נעשה" – מתייחס לרגילות וטבע הרחמנות שבנפש האלוקית, שמלכתחילה קיים בה טבע החסד, כמו שמבאר שם בתניא שטבע הרחמנות "הוטבעה בנפשות כל בית ישראל מכבר"

– [ולרחמנות זו יש מעלה על הרחמנות שישנה בטבע נה"ב (המבואר בתניא ספ"א), כי בטבע הנה"ב יש גם רחמנות אך לא באופן שהחסד חייב לגבור, אבל בנה"א טבע הרחמנות גובר תמיד על הדין, כמבואר ברשימות רבינו על תניא]; –

אך הלשון "שנעשה תמיד ממילא" – מדבר על מה "שנעשה" ונפעל רגילות זו גם בנה"ב, כלומר: אף שהרחמנות שבטבע נה"ב אינה גוברת תמיד על הדין, הנה עבודת הנפש האלוקית "מרוממת" את טבע נפש הבהמית גופא, שיעשה גם כן באופן שהרחמים גוברים, ולכן הרגילות לגמול חסד הוא גם מצד טבע הרחמנות שבנה"ב.

ב' האופנים שנתבארו בפנים – הברורים שע"י הצדיקים ושע"י בעלי תשובה – נרמזים בב' הפירושים⁵⁹ בפסוק "יתרון האור מן החושך":

(1) סה"מ תש"ו עמ' 67 (נסמן למאמר זה בהערה 66 במאמר). רוב הביאור בפנים נעתיק מהמאמר כלשונו, כנסמן במרכאות.

(2) האותיות א' ב' אינם במקור.

פירוש אחד הוא, שיתרון האור מתגלה ע"י החושך – "מפני שכאשר תחשוק הנשמה

אָ זיכערן טויט⁵ רחמנא ליצלן שהוא בכח גדול במאד, וטעם הדבר הוא לפי שאז הוא התגלות דכח העצמי מה שישנו בכל אדם שרוצה לחיות, וכשהוא יודע אשר בבריחה זו תלוי כל חיותו ממש⁶ מתגלה אז הכח העצמי דהילוך⁷ שלמעלה מכח הנעלם.

סוף סעיף ד: הרהבת הביאור בעניין אהבת ה' "מצד הנאהב":

בכמה מקומות מבאר רבינו⁸ המעלה בביטול של קבלת עול, לגבי דרגת האהבה למעלה מטעם ודעת הנקראת "רעותא דלבא": כאשר יש בנפש רצון לאלוקות, "גם כשהרצון שלו הוא בביטול" – עם זאת "גם רצון זה הוא הרצון של האדם, מציאות". הוא אמנם אינו רוצה דבר לעצמו, אך בעצם תנועת הרצון יש חיסרון, בכך שהיא ביטוי

והנעלם שבו (ג') ועצמות הכח מה שהוא למעלה גם מהנעלם.

וכמו בכח המעשה להגביה איזה משא לשאת אותה או להסיעה ממקומה, הרי בכל אדם הנה כח המעשה הוא מדוד איזה משא בכחו לשאת או להסיע, ולא הכל שוים בכוחותיהם, זה יכול להגביה משקל ככר למשל וזה יותר וזה פחות [=וזה בחינת "כח הגלוי"].

אבל בשעת פחד רחמנא ליצלן משריפה³ או שאר דברים הרי אז הנה אדם זה עצמו שביכולתו בכח הגלוי הוא רק להגביה משא קל הנה בשעת הפחד יכול להגביה משא כבד פי ארבע וחמש מכפי ההרגל, וטעם הדבר הוא לפי שאז מתגלה אצלו הכח הנעלם דכח המעשה, ומשום זה יכול להגביה משא כבד יותר.

והנה כשהאדם רואה אוצר גדול מכסף וזהב ואבנים טובות ומרגליות הגם שהוא משא כבד ביותר ומכל מקום יגביהם וינשאם ולא ירגיש כובד כלל⁴, לפי שאז מתגלה אצלו כח עצמי שהוא למעלה מכח הנעלם, ויובן זה יותר כמי שבורח מן המות רחמנא ליצלן, איינער אנטלויפט צו ראטווען זיך פון

(5) אחד הבורח להציל עצמו ממוות בטוח.

(6) וכן כתב גם בסמוך "ועצם הידיעה מה שיועד אשר בבריחה זו תלוי כל חיותו וקיומו הרי הידיעה הזאת מעוררת בו את הכח עצמי". ומשמע, שכח עצמי קשור דווקא עם (הידיעה הקשורה ב)עניין שכל חיותו תלוי בו. וזה ההבדל בין דוגמא זו של בורח מן המוות (שכותב שעל פיה "יובן יותר" עניין כח עצמי), לבין הדוגמא הקודמת מנושא יהלומים. כמו כן, בדוגמא זו מדגיש שזהו "בכל אדם שרוצה לחיות", משא"כ בנושא יהלומים.

(7) יש לעיין היש דיוק בכך שהמשל השני לעניין כח עצמי (שעל פיו "יובן יותר" עניינו), הוא מ"כח העצמי דהילוך", ולא מהגבהת משא באופן שע"ז ניצולים חייו (כמו בדוגמאות הקודמות). והרי זה חילוק גם בעניין הכח, אם הוא בגוף האדם עצמו או שפועל חוץ ממנו. ויל"ע בזה.

(8) מרגלא בפומי' דרבא תש"מ סעיף ד' ובהערות שם (סהמ"מ ח"ה עמ' צו).

(3) כנראה הכוונה שצריך להציל ממונו בשעת שריפה (וה"פחד" שמזכיר, היינו פחד איבוד ממונו), ולא שמפחד למוות ר"ל מהשריפה, כי אז הרי מתגלה כח עצמי, כפי שמבאר בסמוך.

(4) מדבריו משמע שבזה מתבטא ההפרש בין התגלות "כח נעלם" ו"כח עצמי" – שכאשר מתגלה כח נעלם עדיין מרגיש קושי בדבר, ואילו כאשר מתגלה כח עצמי, אינו מרגיש מאמץ כלל.

יותר: אפילו ביטול של קבלת עול אינו תכלית הביטול. וכפי שמדגיש בהערה 43 במאמר, שהחסרון בעבודת הנפש האלוקית מצד שהוא קשור עם "טבעה", הוא גם בעבודת של קבלת עול (מצד קבלת עול מלכות שמים המוטל עליה, בדומה לעבד המוכרח לקיים רצון אדונו), כיוון שבנשמה הוא מצד טבעה ולכן הביטול הוא "מציאות". ורק ע"י פעולה בנפש הבהמית, שהביטול הוא היפך טבעה לגמרי, הוא הביטול בתכלית¹¹.

[ובמקום אחר¹² ביאר רבינו, כי גם בעבד כפשוטו, רואים שהביטול קשור באופן מסויים עם מציאותו. כי אפילו עבד שנמכר לעבדות בעל כרחו, ואפילו כשנולד עבד ואינו מכיר כלל בעצמו מציאות של בן-חורין – הרי עצם העובדה שהוא מכיר שמי

של מציאות הרוצה והאוהב (ובסגנון אחר, שהביטול הוא רק "צורה" ובמבוקש של הרצון, אך ה"חומר" ועצם הרצון הוא מציאות).

אך קבלת עול הוא "שמקבל עליו לקיים ציווי השם גם כשהציווי הוא כנגד רצונו בדוגמת עבד, שעבד הוא מוכרח לקיים רצון האדון, הוא לא מצד המציאות (רצון) שלו אלא מצד עול מלכות שמים המוטל עליו". כלומר, שאין כאן שום דבר המתייחס למציאות האדם, אלא כמו עבד פשוט, שהעבודה "נקראת על שם אדונו".

[וזהו הטעם לכך⁹ שעבד שמכרוהו בית-דין, השעבוד שלו גדול יותר מעבד שמכר את עצמו¹⁰ – כי כאשר העבדות היא נגד רצונו (ולא שמכר את עצמו מרצונו), הוא בביטול יותר].

לסיכום, יש מעלה בקבלת עול פשוטה לגבי עבודה הנובעת מהשגה והתקשרות – כי מצד גודל הביטול אין בזה עירוב של מציאות האדם העובד, כי אם רק התפשטות העול של (האדון) הקב"ה, ואפילו התענוג שמרגיש העבד בעבודתו "הוא תענוג האדון".



ובכמה מקומות ביאר רבינו חידוש גדול

(11) בחט"ו ויצא-ג כותב (בהערה 53) שהביטול שנעשה בנשמה ע"י בירור הנה"ב – שעבודתה אינה מצד ה"מציאות" שלה אלא מצד אחדותו של הקב"ה – "הוא דוגמת הביטול דעבד פשוט, העבודה בפועל ד"אין עוד". אבל למטה ממנו. ומציין למה שנתבאר שם בהערה 44, שע"י השלמת הכוונה של דירה בתחתונים, נעשה עליה גדולה יותר גם מאשר העליה שמצד גילוי אחדותו יתברך הבלתי מוגבל.

– ולכאורה כוונתו שהביטול של עבד פשוט, הוא למטה מהביטול של אין עוד. שע"י הביטול דעבד פשוט (בירור הנה"ב), מתגלה אחדותו יתברך הבלתי-מוגבלת, אך דווקא ע"י השלמת הכוונה של דירה בתחתונים מתגלה הכוונה שבעצמות ממש שלמעלה גם מענין הבל"ג.

– אך במאמר כאן מדגיש, ככפנים, שגם הביטול שנעשה ע"י בירור הנה"ב הוא למעלה מהביטול דקב"ע (שהוא הביטול דעבד פשוט). ועניין השלמת הכוונה דדירה בתחתונים הוא עוד עניין. ועדיין יל"ע בזה. (12) סה"מ מלוקט ח"ה עמ' שב ובהערה 60 שם.

(9) סה"מ מלוקט ח"ג עמ' רפו הערה 28. ח"ה עמ' שב הערה 59.

(10) דמכרוהו בית דין רבו מוסר לו שפחה חנענית משא"כ המוכר עצמו, ועוד כמה חילוקים (קידושין יד, ב).

בעבודת ה'!

פירוש הדברים:

בכל יחס של אהבה המצוי בנבראים, גם אם מדובר בדבר טוב ונפלא שמושך ו"מכריח" כביכול לאהוב אותו – הרי סוף סוף, האהבה אליו מורכבת ותלויה גם בתכונות האוהב, שנרגש אצלו שהדבר טוב עבורו. האהבה תמיד בנויה הן מהטוב של הדבר, והן מהתכונה של האדם האוהב. וגם אילו יצוייר דבר כזה שאין אדם בעולם שלא יאהב אותו מרוב טובו – הרי זה גופא בגלל תכונה משותפת שישנם באנשים, שכולם מרגישים את הטוב שבדבר זה. אבל אם יהיה מציאות של נבראים מסוג אחר עם תכונות אחרות, הם לא יהיו מוכרחים להתעורר באהבה כלפיו.

ובדומה לכך בעניין הביטול: גם אם יצוייר שישנו מלך אדיר ותקיף ביותר, המושל בכל העולם וכולם הם עבדיו ובטלים אליו בעל כרחם ואין אחד היכול להעיז פניו נגדו – הנה סוף סוף, הביטול הוא גם מצד זה שהם עבדי המלך (דבר הקשור עם ידיעתם והרגשתם, וכנ"ל ממאמר רבינו, שזה מתבטא בתפיסתם שאדם אחר שאינו עבד – אינו צריך לקיים ציוויי האדון). ולכן, אילו יהיו נבראים בעלי תכונות אחרות, לא יתבטלו למלך זה. כי עד כמה שהביטול אליו נובע מהתפשטות מלכותו, משותף בזה גם מה שהעם בטלים אליו.

וכן הוא בכל יחס בין שני נבראים ופעולה של אחד השני: כאשר אדם למשל לוקח אבן

שלא נולד עבד אינו חייב לציית לצייוי של האדון שלו, מורה על כך שסוף סוף הביטול קשור עם המציאות שלו דווקא].

אך במאמר כאן מוסיף רבינו חידוש נפלא שלא כמו שנתבאר לעיל: באמת תיתכן אפשרות שאדם יתבטל לאלוקות, ואף תהיה לו אהבת ה' – בלי שום עירוב של מציאותו כלל! ובלשונו: "לא מצד הטבע ומציאות דהאויב (נשמח). כי אם אהבה מצד הנאהב (אלקות)". כלומר: האהבה לא מבוססת על תכונה שיש בנפש האלוקית (שהיא נמשכת לטוב של הדבר), כי אם מצד שאלוקות הוא דבר טוב ונאהב בעצם, ולכן מצד אלוקות נפעל שיימשכו אליו באהבה.

[ובדומה לכך ביטול שלא מעורב בו מציאות ו"טבע" הנפש האלוקית אף לא באופן הכי דק (מעין הנ"ל שאפילו עבד שנולד עבד, סוף סוף קשור עניין העבדות קשור עם ידיעתו שהוא עבד), כי אם רק מצד אלוקות].

ולזה מגיעה הנפש האלוקית ע"י שהיא פועלת אהבת ה' גם בנפש הבהמית: מכיוון שבטבע נפש הבהמית אין שום יסוד המושך אותה לאהוב אלוקות או להתבטל לאלוקות, נמצא, שכאשר נפעלת בה תנועת האהבה והביטול לאלוקות – הדבר מנוגד לגמרי לטבעה ופועל "ביטול הציור" שלה לגמרי.



מהי אכן הדוגמא לאהבה הבאה רק "מצד הנאהב" ולא מצד האוהב? ובכן: לעניין זה באמת אין דוגמה בגשמיות, ויתכן רק

ענין רוחני או למעלה מזה".]

על פי כל האמור יובנו דבריו במאמר כאן, אשר מה שהעולם "מלשון העולם והסתר" נעשה כלי לאלוקות הוא – "מצד זה שאחדותו ית' אין לה כל הגבלה, עד שגם המציאות דעולם מיוחד עמו יתברך". כלומר, רק מצד הכלי-גבול של אלוקות יתכן שאלוקות יחדור ויאיר בדבר שאין לו שום תכונה להיות כלי לאלוקות; ובדומה לכך, שבנפש הבהמית, שמצד הטבע והמציאות שלה אין לה שום משיכה לאלוקות, תאהב אלוקות, וזה פועל גם בנפש האלוקית אהבת ה' (לא רק מצד טבעה, אלא) – "מצד הנאהב, אלוקות"¹⁵. [וכנ"ל באריכות במשל

(15) יש להעיר: בסיום הסעיף כתב שזה שהעולם נעשה כלי לאלוקות הוא "לא מצד העולם כי אם מצד האלוקות", אך כשממשיך שדוגמת זה נמשך בעבודת האדם שהיא בתכלית הביטול, כותב "לא רק מצד מציאותו של האדם אלא מצד האלקות". – תיבת "רק" ניתוספה בהגתה המאמר. כלומר, בניסוח לפני ההגה היה ניתן להבין כאילו ע"י בירור נפש הבהמית נעשית עבודת האדם לגמרי מצד אלוקות ולגמרי לא מצד מציאות האדם, ואילו לאחר הגהת רבינו המשמעות שונה – שהעבודה היא "לא רק" מצד מציאות האדם; אך שאין כאן שום דבר הבא ממציאות האדם. והסברת הדברים לכאורה היא, כפי שכתבנו בכיאר: המבואר לעיל במאמר, בענין אהבה לאלוקות שאין בה "עירוב" מציאותו של האדם, הוא רק לגבי המעלה שבזה, כלומר – שאין באהבה שום "מציאות" (היפך הביטול) גם לא בדקות, אף לא מצד טבע נפש האלוקית וכדומה, כי אם רק כפי שמחוייב מצד אלוקות; אבל לאידך פשוט, שלא בא לשלול אהבה זו היא גם "מצד" האדם במוכן החיובי – שהיא בעבודתו וגיעותו, נמצאת בו בפנימיות וחדורת בו וכו'.

ועל פי זה לכאורה כן הוא גם לעיל, בעניין האהבה של נפש האלוקית, שהיא לא מצד הטבע ומציאות

וזורק אותה באויר, מעוף האבן הוא לא רק מצד הזורק, אלא מורכב גם מהעובדה שיש תכונה באבן להתפעל מתנועת יד האדם. ולכן, האבן לא תעוף ע"י מחשבת אדם לזורקה (אף שזו מציאות חשובה מבחינה רוחנית), כי אין באבן תכונה להתפעל ממחשבה רוחנית, שאינה קיימת כביכול בעולם הגשמי של האבן¹³.

אך אצל הקב"ה, מה שהוא יחיד, ומלך, ונאהב וכו' – הנה מלבד העובדה שיש בו כל השלימויות מצד עצמו, ואינו צריך, חלילה, לנבראים, הנה יתירה מזו: מצד אחדות ה', גם כאשר עלה ברצונו להיות מלך על העולמות, וכן שיהיה אצל הנבראים אהבתו ויראתו וכו' – הנה ביטול הנבראים ואהבתם הוא לא מצד שכך מחייבות התכונות שלהם, אלא מפני שאחדותו ומלכותו של הקב"ה הם בלי גבול, ולכן מתפשטים גם בנבראים (אף אם אין בהם שום שייכות לאהבה וביטול).

[וכפי שמתבטא בתורתו של הקב"ה¹⁴: כאמור, פעולה על דבר גשמי תיתכן דווקא ע"י כח המעשה ולא ע"י דבר רוחני כמו שכל, ומה שהתורה פועלת בעולם הוא לא מצד תכונות העולם, אלא, מפני "שהתורה היא תורתו של הקב"ה הבלתי-מוגבל, שהוא בעל-היבית ומושל ושולט על הדברים הגשמיים שאינם בערכו כלל (אף שמצד הטבע שלהם לא שייך שיהי' בהם שינוי ע"י

(13) ראה הדרן על הש"ס לכ"ב שבט תשמ"ט סעיף

ו' (סה"ש תשמ"ט ח"ב עמ' 723).

(14) הדרן תשמ"ט הנ"ל.

פריצת הסתימה שבמים, שהאבנים פועלים מרוצה גדולה יותר במים].

האופנים: כשהוא מצד אלוקות, וגם כשהוא מצד ענייני העולם. ועדיין צריך עיון. ואולי יש לקשר החילוק בין הדברים, האם הדבר בא מצד בירור נפש הבהמית (כמו שהוא באהבה של נה"א) או מצד בירור ענייני העולם. דהיינו: מצד אחד, נתבאר במקום אחר שבבירור ענייני העולם יש חידוש יותר גדול מבירור נפש הבהמית, שכן לנפש הבהמית יש איזה קשר ושייכות עם נפש האלוקית, מה שאין כן לענייני העולם אין מצד עצמם שום שייכות לאלוקות ורוחניות (ראה לקו"ש חט"ו ויצא ג' הערה 38 (נסמן בהערה 30 במאמר), אמנם לאידך, בעניין הביטול, לכאורה הוא יותר בבירור נפש הבהמית, כי היא מנגדת לאלוקות, ובירורה כרוך בביטולה לגמרי (משא"כ ענייני העולם שאפשר לבררם, שאין בהם עצמם "תכונה" של ניגוד אלא רק שמעלימים על האור האלוקי). ולכן דווקא ע"י ביטול הנה"ב זה נמשך אהבה שהיא "רק" מצד אלוקות. ויש לעיין בכל זה.

האהב, הכוונה בזה לא רק מצד מציאותו, כי כנ"ל אין הכוונה לשלול המעלה שיש בזה, אלא, שביחד עם הזיכוכ וכו' שנפעל באהבה שחודרת ומצד מציאותו, הריהו מגיע גם לביטול נעלה ביותר שייכתן רק כאשר האהבה היא מצד הנאהב ולא מצד מציאותו. אמנם שמעתי שיש המבארים, שיש חילוק בין עניין האהבה לאלוקות מצד הנאהב שנתבאר לעיל בסעיף, שעל זה כותב "לא מצד הטבע ומציאות דאובה (נשמה), כי אם, אהבה מצד הנאהב (אלוקות)", [כלומר, שאין שום מעלה באהבה מצד האדם לגבי אהבה רק מצד הנאהב], לבין כללות עבודת האדם מצד אלוקות, כתוצאה מבירור הניצוצות מצד גילוי הבלי גבול של אחדות ה', שרק בזה מוסיף ההדגשה "שעבודתו את קונו תהי' בתכלית הביטול, לא רק מצד מציאותו של האדם אלא מצד האלקות". – וכנראה כוונתם שבעניין הביטול של נה"א, הנה תכלית המעלה כשהוא רק מצד הנאהב ולא מצד האדם, אבל בבירור ענייני העולם ופעולתה בעבודת ה' בכלל, כיוון שזה בא מצד הבלי גבול של אחדות ה', הנה אחדות ה' מתבטא בשני

לע"נ
הרה"ג הרה"ח
מרדכי ב"ר מרדכי ע"ה
גורארי'

מרא דאתרא דביה"כ חברת ש"ס בקראון הייטס
קרוב ליובל שנים
זכה לקירבה ויחס מיוחד מבעל ההילולא דכ' מנ"א
ע"ה הרה"ק לוי יצחק שניאורסאהן
נלב"ע בש"ק פרשת ויקרא ג ניסן תש"פ



יוצא לאור ונדפס ע"י איגוד תלמידי הישיבות המרכזי
בשיתוף התאחדות החסידים לקבלת פני משיח



להזמנת הסט 'מאמר מבוואר' במכירה מוקדמת ולהקדשות:

ato770office@gmail.com