

**המעיינות**  
**קונטרס עץ החיים**



# המעיינות

## קונטרס עין החיים

מאת

כ"ק אדמו"ר

אור עולם נור ישראל ותפארתו כקש"ת

מוהר"ר שלום דובער

זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע

בצרוף מבוא מאת בנו

כבוד קדושת

אדמו"ר יוסף יצחק

זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע

שניאורסאהן

מליובאוויטש



מחולק לקטעים, בתוספת פיסוק מלא,

פיענוח ראשי-תיבות, ביאורים,

הבהרת מושגים בקבלה ובחסידות,

מראי מקומות, סיכומים והערות

מהדורה רביעית עם תיקונים  
אדר תש"פ



יוצא לאור ע"י  
ספריית מעיינותיך  
ת.ד. 36251 ירושלים  
דוא"ל: [toratchabad@neto.net.il](mailto:toratchabad@neto.net.il)

עיצוב כריכה ושערים: נ. ויסקופף

## פתח דבר

בשבח והודיה לה' הננו מוציאים לאור את קונטרס עץ-החיים של כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע עם ביאורים, סיכומים ומראי מקומות.

הקונטרס נכתב על-ידי אדמו"ר מוהרש"ב ונמסר אל תלמידי ישיבת 'תומכי תמימים' בליובאוויטש.

מגמת הקונטרס היא לברר את מטרת הקמת הישיבה והחידוש שלה על פני הישיבות האחרות.

לאורך ל"ג פרקי הקונטרס פורש הרבי בפני המעיין את השקפתה של החסידות אודות מצוות תלמוד תורה ואופן קיומה כראוי. המסר העיקרי הוא, שלימוד התורה כדבעי יכול להיות רק כאשר מפעמת בלב הלומד רוח של אהבת ה' ויראתו. לימוד שכזה מביא אל נפשו של הלומד את ברכת התורה, את אורה ואת הגנתה.

מתוך כך, קובע אדמו"ר מוהרש"ב כי חובה הכרחית על כל המבקש ללמוד תורה לאמיתתה לעסוק בתורת החסידות, שהיא כנשמה לתורת הנגלה והיא המפיחה בלימוד אהבה ויראה.

זהו ייחודה של ישיבת 'תומכי תמימים', אשר בה לומדים כחלק מסדרי הלימוד גם את תורת הנגלה וגם את תורת החסידות.

בפרקים האחרונים פונה הרבי אל תלמידי הישיבה בשורה של הדרכות מעשיות מפורטות בעניין סדרי הלימוד בנגלה ובחסידות.

כהקדמה לקונטרס מובא מכתב מאת כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע, ובו הוא מעלה מזיכרונותיו אודות מעמד המרומם של בני תורה בדורות עברו, מעמד שהלך והתדרדר מאז. בכך הוא מסביר את הרקע שהביא לכתיבת הקונטרס על-ידי אביו.

בסוף הקונטרס נוספה הקדמתו של רבי חיים ויטאל זי"ע לשער ההקדמות מכתבי האריז"ל, שהרבי הרש"ב הביא מדבריו בגוף הקונטרס ואף זירז את הקוראים לעיין בה, וכן שני מכתבים מאת אדמו"ר מוהרש"ב שתוכנם הוא מן העניין.

\* \* \*

ספר זה יוצא לאור כחלק מסדרת 'המעיינות' שמגמתה ומטרתה היא - להביא את תורת החסידות לחוגים רחבים בצורה כזו שימצאו לפניהם את המקור, הם המעיינות עצמם, ללא שינוי או תוספת; ויחד עם זאת ההגשה תהיה ללא המחסומים העשויים למנוע מהלומד ליהנות מהמעיינות, ולרוות את נפשו הצמאה לדברי אלוקים חיים.

בהתאם לכך, במהדורה זו פנים הקונטרס מפוסק ומחולק לפסקאות קצרות, כל מראי המקומות מצוינים במקומם, ראשי-התיבות פתוחים ודברי המחבר מבוארים בהרחבה כך שגם הקורא המתחיל יוכל להבינם.

כתיבת הביאור והעריכה נעשו על-ידי ר' דב שי' ליברמן.

זכינו ועל קונטרס זה העיר כ"ק אדמו"ר זי"ע הערות, רובן מופיעות במהדורה זו בשולי הגיליון. הערות אלו צוינו בגופן שונה ונכתב בסופן שהן מאת כ"ק אדמו"ר.

ברצוננו להודות להרה"ח שניאור זלמן שי' גופין על עזרתו בהכנת הביאור.

\* \* \*

תודה מיוחדת נתונה להוצאת קה"ת על רשותם להדפיס את הקונטרס.

\* \* \*

ויהי רצון שיתן ה' יתברך "לב לדעת ועינים לראות ואוזנים לשמוע" את דברי אלקים חיים שבתורת החסידות, ונזכה בקרוב לקיום היעוד "ולא ילמדו עוד איש את רעהו גו' כי כולם ידעו אותי", בקרוב ממש.

תורת חב"ד לבני הישיבות

## תוכן עניינים

1	סיכום תמציתי של מבנה הקונטרס
5	מכתב כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע
7	מבוא

17	<b>קונטרס עץ החיים</b>
19	תוכן הפרקים
21	פרק א.
35	פרק ב.
49	פרק ג.
71	פרק ד.
81	פרק ה.
89	פרק ו.
101	פרק ז.
109	פרק ח.
115	פרק ט.
121	פרק י.
127	פרק יא.
135	פרק יב.
143	פרק יג.
151	פרק יד.
155	פרק טו.
159	פרק טז.
167	פרק יז.
169	פרק יח.
173	פרק יט.
177	פרק כ.
181	פרק כא.
183	פרק כב.

185. ....	פרק כג
187. ....	פרק כד
189. ....	פרק כה
197. ....	פרק כו
199. ....	פרק כז
201. ....	פרק כח
203. ....	פרק כט
209. ....	פרק ל
211. ....	פרק לא
215. ....	פרק לב
217. ....	פרק לג

### **הוספות**

221 . . . . .	הוספה א: הקדמת רבנו חיים ויטאל לשער ההקדמות.
243 . . . . .	הוספה ב: מכתב כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע
247 . . . . .	הוספה ג: מכתב כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע



## סיכום תמציתי של מבנה הקונטרס

בהיות שדברי הרבי הרש"ב משתלשלים מעניין לעניין ובנויים - כדרך מאמרי חב"ד - מהקדמות שונות הנצרכות לבירור השאלות העיקריות שבהן עוסק הקונטרס, אפשר שתימצא למעיין תועלת ב'מבט מלמעלה' המחבר עניין לעניין ומסייע להבחין בקשר העניינים ובאחדות המהלך.

ראשית יש להבחין בין שני חלקים עיקריים:

א. כ פרקים ראשונים, שבהם בונה הרבי הרש"ב את הרעיון העקרוני שביקש להעביר ל'תמימים', חניכי ישיבתו הקדושה, בקונטרס זה.

ב. יג פרקים אחרונים, שבהם מפרט הרבי הרש"ב את ההדרכות המעשיות הנוגעות לסדר הלימוד ועבודת ה' של ה'תמימים', ונגזרות מתוכן הפרקים הקודמים.

בעוד מהלך פרקי החלק האחרון מגובש ופשוט יחסית, הנה מהלך פרקי החלק הראשון מורכב למדי, ובנוי כשכבה על גבי שכבה:

א. פרק א: פותח את הנושא העיקרי של הקונטרס - ביטול היש לאין, המשכת הצורה האלוקית שמקורה בבריאת העולמות ב"חפץ ורצון הוי"ו" אל החומר שנברא ב"דבר הוי"ו". בלשון אחרת, היא לשון הפסוק הקבוע בשם הקונטרס: הארת נר מצווה ותורה אור בעולמות (מאוחר יותר יתברר שעיקר הדיבור בקונטרס זה מיוחד להארת התורה ברוקא). ככלות הכול, זה כל האדם וזו תכלית בריאת העולמות וירידת הנשמה אל הגוף, כמבואר בפנים הקונטרס בכמה מקומות. כדרכם של מאמרי חב"ד, הנושא העיקרי מפנה את מקומו מיד לאחר אזכורו לבירורי דברים המסייעים בהבנתו, והרבי הרש"ב אינו שב אליו אלא בפרק טו, כדלהלן.

ב. פרקים ב-ד: מבארים את עניינה של ספירת המלכות, המשולה ללילה, מונים את דרכי הארתה ואת המכשולים המונעים זאת. החשכות מכונה גם "סם המוות" ו"עץ הדעת", ומבואר שמקורה בגבורות קשות הצריכות להמתקה בחסדי זעיר-אנפין ובהארת אוא"ס המלוכשת בו. באופן מוחשי יותר, מוסבר שמציאות החושך היא מצד קליפת נוגה, המעורבת טוב ורע ומכונה "מרה" וגם "מחלה",

ושיצר-הרע מטה את לב האדם להיכשל בה ולהוריד את חייו מקודש לחול ומהיתר לאיסור. המתקתה של קליפה זו היא על-ידי לימוד התורה, הנמשכת מרום מדרגות עולם האצילות (חכמה, כתר), ונקראת "סם החיים" ו"עץ החיים". התורה מחברת עליונים ותחתונים (שלום בפמליא של מעלה ושלום בפמליא של מטה) ונותנת עוז לנפש האלוקית ומנגד תושייה לנפש הבהמית.

ג. פרקים ה-טו: מקשה כיצד תוכל התורה לתקן ולהאיר, כאשר אמרו חכמים שבה עצמה יש בחינה של "סם המוות".

**בפרקים ו-י מוצגים דברי הזוהר הקדוש אודות ספירת המלכות, שהיא בבחינת "אתר דמותא", ומועלית קושיה: כיצד ייתכן לומר זאת על ספירה קדושה מעולם האצילות. לאורך פרקים אלו נידון היחס שבין מדרגת יחודא תתאה, שהיא מדרגתם של רוב ככול בני הדורות האחרונים, ובין מדרגת יחודא עילאה. מבואר שאי אפשר לזו בלא זו, ולעולם זקוק הייחוד התחתון להיות קשור ויונק מן הייחוד העליון. כך גם בעניינה של ספירת המלכות, שעם היותה ספירה קדושה היא זקוקה להיות קשורה ומיוחדת תמיד בזעיר-אנפין ("בעלה"), ולא - תגבר עליה מציאות היש המתהווה מתוכה ותטה את השפע העובר דרכה אל החיצונים האורבים לו בעולמות נמוכים יותר.**

**בפרקים יא-יב שב הרבי הרש"ב ומיישב לפי הנאמר עד כה את קושייתו הראשונה בדבר מציאות סם המוות בתורה, ובא אל הוראתו העיקרית הנוגעת למעשה - לימוד התורה אי-אפשר לו שיהיה 'סתם', בלא כוונה פנימית לקשר נפשו וליחדה בה, שכן באופן כזה אינו עולה למעלה ואינו מציל את הלומד מפני ההתגשמות, המוות, החושך והמרירות. עוד הוא מדגיש שלא זו בלבד שלימוד 'סתם' אינו מעלה, אלא שבהכרח הוא אף יורד. הלומד בדרך זו נעשה יש גדול, ואינו מכוון לאמיתת התורה לא בסברה ולא להלכה.**

**בפרקים יג-טו מבאר הרבי הרש"ב שעיקר עניין קריאת התורה בשם "עץ חיים" מכוון ביחס לפנימיות התורה, שנרגש בה האור האלוקי יותר מבחלק הנגלה שבתורה, ומתוך כך האוחז בה בא לידי אהבה ויראה ולומד לשמה. אמנם, עיקר זמן הלימוד מוקדש לתורת הנגלה, אך המתרשל בלימוד פנימיות התורה מתחייב בנפשו והממאן וכופר במעלתו מדבק נפשו באתר דמותא. בנוסף, היחס בין שני חלקי התורה הוא כנשמה וגוף, ולימוד הפנימיות מחיה ממילא את לימוד הנגלה ומונע את נפילתו. בפרק זה נשלם ביאור הפסוק "כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחות מוסר", שכן אם בפרק א הוקשה "איזהו דרך חיים מלבד התורה והמצווה האמורים קודם", הנה כעת מבואר כי פנימיות התורה היא היא אותה "דרך חיים" - שעל ידה נמשכים אל העולם "נר מצוה ותורה אור".**

ד. פרקים טז-כ: מבאר עניינן של אהבה ויראה וכיצד כל אחד ואחד שייך להן ומסוגל - וממילא גם מחויב - להשיגן. מבאר כמה בחינות של אהבה ושל יראה.

ה. פרקים כא-כו: הרבי הרש"ב מודיע ל'תמימים' את מטרת ייסוד הישיבה, שהיא להנחיל את לימוד הדא"ח לבחורים, ומבאר את סדר הלימוד הנרצה במקצוע זה.

ו. פרקים כז-לב: הרבי הרש"ב מבאר את סדר הלימוד הנרצה בנגלה דאורייתא, מתוך ביטול אל התורה והבנה אמיתית ולא מתוך ישות וגאווה המובילים לטעות בהבנה ולשגגת הוראה.

ז. פרק לג: סיום דברי הקונטרס בחיזוק ה'תמימים' בלימוד קונטרס התפילה ובעבודת התפילה לפי המבואר בו.



## מכתב כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע

ב"ה

... והנני מוסר בזה על יד מערכת "אוצר החסידים" את הקונטרסים של הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, הידועים בשם "קונטרס עץ החיים" ו"קונטרס העבודה", להדפיסם ולהפיצם, ובתור מבוא לקונטרס עץ החיים מצורף בזה מכתב משנת תרצ"ב.

אין הזמן גרמא לתאר, באריכות הדרושה, את המצב בשנים האחדות שעברו מעת שפרסם הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק את קונטרס התפילה ואחר כך את הקונטרס 'ומעין מבית ה', עד כותבו את הקונטרס עץ החיים וקונטרס העבודה, אשר תיאור זה היה מפיץ אור בהיר על הסיבות שגרמו להופעת הקונטרסים האלו בזמן ההוא, ותקוותי אשר גם זה יתפרסם, כי עת לכל חפץ. והנה דברי צדיקים חיים וקיימים לעד, וכל האמור בקונטרסים הנ"ל תורת חיים היא והוראה בחיים לכל בני ישראל ובפרט לתלמידי כל הישיבות, ד' עליהם יחיו.

כבר מלתי אמורה זה כמה פעמים אשר הפתגם "אמעריקע איז אנדערש" [=אמריקה היא אחרת] - בלימוד זכות על עצמו בענייני תורה, מצוות ויראת שמים - שקר מוחלט הוא. ובייחוד בנוגע להנוער אשר במדינה זו ובפרט בנוגע לתלמידי וחניכי הישיבות - הרי פה, כמו בכל מקום, לבם ער לכל הגה ומילה היוצאת מן הלב בהתעוררות של יראת שמים וחיזוק התורה והדת.

יש שמטעים את עצמם לאמור: בכדי לקרב את הנוער לתורה ומצווה עלינו להרבות עליו בתהילות ותשבחות ולהיזהר מדברי מוסר, אזהרות ותביעות. אבל האמת כי נהפוך הוא. השומע מרגיש כי מדברים אליו בשפתי חלקות ודברי חנופה, ולא בדרך השקר זו יקרכו אותם לתורתנו תורת אמת ומצוות ד' אלהים אמת.

ימים יבואו ודור הצעיר יבוא בתביעה נפשית אל כל מנהיגיו ובפרט אל מנהלי הישיבות וראשיהם, לאמור:

**מפני מה לא הוכחתם אותנו על דרכנו.**

**מפני מה לא אמרתם לנו את האמת,**

אמיתה של תורת אלקים חיים, במילואה.  
 מפני מה לא הוריתם לנו את דרך החיים בחיים היום יומיים, לאמור:  
 איך עלינו להתפלל בכל יום לפני אבינו מלך מלכי המלכים הקב"ה.  
 איך עלינו ללמוד את תורתו,  
 וכמצווה עלינו "באימה ביראה ברתת ובזיעה".  
 איך עלינו לקיים מצוותיו,  
 וכמצווה עלינו "בשמחה ובטוב לבב", אשר עבודה גדולה היא'.  
 ומה נאמר ובמה נצטרך ביום ההוא?

עלינו כולנו, ועל הנהלות הישיבות בייחוד, לסדר את עבודתנו ובפרט  
 להתאים את תכנית לימודי הישיבות והנהגותיהם באופן שיהיו הישיבות לא  
 רק מקום שם מלמדים מלאכה נקייה איך להיות למדן, רב, ר"מ וכיוצא באלה,  
 אלא שתהי הישיבה בית חינוך אשר שם מחנכים את התלמיד להיות יהודי  
 שלם בגופו (מצוות) בנשמתו (תפילה) ובתורתו, וכל רואיו יכירו אשר בו  
 נתקשרו כל התלת דרגין "ישראל אורייתא קוב"ה, וכולהון גליא וסתים"...

הדורש שלומם ומברכם

יוסף יצחק

## מבוא

(מכתב כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע)

ב"ה, דרוסקעניק, תמוז, ה'תרצ"ב

במענה על מכתבו... אודות מצב תלמידי הישיבות הגדולות בהווה, ד' עליהם יחיו. הנה כשנעשה חשבון בהנעשה בעולמנו, עולם היראים בכלל, ובני תורה בפרט, נבוא לידי סך הכול כי הזמן ההווה אינו גרוע מהעבר, גם עתה תורה לא-ל ישנם יראים ושלמים, ותלמידי ישיבות - כן ירבו - ובמידה ידוע אפשר עוד לראות מעלתן לגבי שנים הקודמות בזה כי אחרי ריבוי ההפרעות מבית ומחוץ, תודה לאל שוקדים הם בתורה. יעזרם השי"ת.

ורק דבר אחד ישנו בעולמנו, המבלה ח"ו את הכול, ומכלה ח"ו הכול, והיא מידת ההשתוות, אַלע זיינען גלייך [=כולם שווים], והיינו הדעה, אַז אַלע דאַרפֿין זיין גלייך [=כולם צריכים להיות שווים].

לפנים בישראל היה הבדל והפרש בין הנהגתם מלבשתם ואורחות חייהם של יושבי אוהל ותלמידי הישיבות, ובין הנהגתם מלבשתם ואורחות חייהם של הבעלי עסקים.

ואם כי הבעלי עסקים קבעו עתים לתורה, ועסקו בעבודה, אבל בכל זאת הנה היושבי אוהל בכלל, ותלמידי הישיבות בפרט, היו שוקדים בתורה ועבודה במסירה ונתינה כזו שהיו ניכרים לא רק בחכמתם, שאיפתם, מטרתם, באורחות חייהם ולבושיהם כי אם בכל מהותם ועצמותם.

כוונתי לאמור כי היושבי אוהל ותלמידי הישיבות היה איתן מושבם על בסיס חזק, והרגישו חובתם ותעודתם להשפיע אורה של תורה בסביבתם, מאכין א סביבה [=ל'עשות' סביבה], והיינו להיות משפיעים גם על זולתם, ובכל אופן לא להיות מושפעים מזולתם.

והבעלי עסקים, גם אלו שקבעו עתים לתורה במידה מרובה ויראי אלקים באמת, ידעו מעלתם של היושבי אוהל ותלמידי הישיבות, ולמדו מהם והיו מושפעים מסביבתם.

אין לנו די מלין כמה עלינו להלל ולשבח את ארון כל יתברך אשר חלק מחכמתו ליראיו בסדרי ענייני תהלוכי הישיבות והדרכתן בדורות שלפנינו. הם

- זי"ע - הביאו לידי כך אשר תלמיד הישיבה היה סמל הטוב והמעולה, הוא היה דיוקנו של האדם הנרצה על-פי תורתנו הקדושה.

### ב.

כמה מעלות טובות במידות ישרות, באהבת התורה, בחיבת הקודש, ביראת שמים וחיות בקיום המצוות הביאו בני הישיבות בשני דורות מלפנים, בבתי אחינו בני ישראל.

ה'מים' - ארוחת הימים שהיו בני הישיבה אוכלים בבתי העשירים, בעלי בתים, וגם מדלת העם, הנקראים בין בני הישיבה בשם "די טעג" - היו הגשר אשר קישר וחיבר בתי בני ישראל עם הבית מדרש.

ה'מים', "די טעג", היו פנסי אור תורה ומצווה, מאירי אור צה ובהיר בשאיפה אל החכמה והמדע, מעוררי לב הצעירים להגביר הצורה על החומר ולהיות גולה למקום תורה.

התלמיד בן הישיבה בכואו אל ארוחתו, היה הציר אשר עליו ואודותו סובבת והולכת מלאכת בעלת הבית ביום ההוא ודאגתה.

בליובאוויטש, קודם התייסדות ישיבת תומכי תמימים, היתה ישיבה עירונית בהנהגתו של הראש ישיבה הרב ר' יעקב אליעזר ז"ל סקאבלא, תלמיד הישיבה הגדולה שיסד הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק צמח צדק זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע בשנת ה'תקצ"ד.

הריא"ס היה מתלמידי הישיבה של הוד כ"ק אאזמו"ר צמח צדק בליובאוויטש, בדור שני שהותחל בשנת תרי"ג בהנהגתם של כ"ק דודי זקני הגאון הנודע אדמו"ר מהרי"ן וגיטו חתן הוד כ"ק אאזמו"ר צמח צדק, והוא - הריא"ס - ניהל הישיבה העירונית מארבעים-חמישים תלמידים, ובתוכם כחמש עשרה תלמידים מהעיירות הסמוכות, והיו אוכלים ארוחת ה'מים'.

ועוד היום לנגד עיניי אותו המחזה אשר ראיתי זה ת"ל מ"ה או מ"ו שנה מקודם, בהיותי בן שש או בן שבע, באותן בני הישיבה שהיו אוכלים ארוחת יום פעמיים בשבוע, ביום הראשון וביום הרביעי, בבית כ"ק אמי זקנתי הרבנית הצדקנית זצ"ל נבג"מ זי"ע, והשאר בבתינו, ובבתי שאר בני משפחתנו.

כ"ק אמי זקנתי הרבנית הצדקנית זצ"ל נבג"מ זי"ע הייתה בעצמה משגחת על הכנת האוכל עבור התלמידים, ובכואו התלמידים לאכול הייתה נכנסת אליהם לברכם, לדרוש ולחקור אצל כל אחד ואחד על שלומו, והאם יש לו כל ה'מים' במילואם, ואיך הוא בלימודו, והייתה מחזקתם בדברים שישקדו בלימודם והדומה לזה. ועוד היום הנני זוכר אותה ההתעוררות בשקידת



הלימוד, תפילה במתינות, זהירות בכרכת המזון והנהנין, דיוק בכרכת השחר וקריאת שמע קודם השינה שעוררו בי תלמידי הישיבה.

ביקורי התלמידים בבתי בני ישראל הניחו רשמי אור נועם, לפידי אש לא יכבה, באהבת התורה וחיבת הקודש בזהירות המצוות, וזרעו בלב הבנים והבנות גרעיני שאיפה לשקוד בתורה ולבנות בתים בישראל על יסודי התורה. ובדבר הטוב הלזה הצטיינה מדינת ליטא יע"א, ועוד כהיום תודה לאל ניכרים אותן חקיקות הטובות אשר נחקקו בלבותם של אחינו אורחי ליטא, ד' עליהם יחיו, באהבת התורה ובמקום החשוב שתופסים תודה לאל הבני תורה.

בביקורי בשנה העברה (חורף תרצ"א) באחת העיירות בליטא\*, מקום שם התקבצו מערי השדה והמחוז, מה מאוד התענגתי לראות השאיפה אל בני תורה ואל בניי בתים בישראל מבני תורה.

מבין מאות המבקרים אותי אז וממאות מכתבים מהורים, אשר רובם שאלו בעצות בענייני דרכי חייהם ואופני הסתדרות בעזה"י של ילידיהם יחיו בשידוכים, היה תודה לאל אחוז גדול - כן ירכו - שחפצו והתברכו שבניהם יהיו תלמידי הישיבות ובנותיהם יינשאו לבני תורה, ואשר הפלאני וגרם לי עונג רוחני ועליצת לב הן הנה מכתבי הנוער בענייני שידוכים שהכיר מעלת תלמידי הישיבה.

ואין זה אלא ירושת אבות מייקרי בני תורה ומחבבי שומרי מצווה, ושרידי צמחי הנהגת והדרכת ימי קדם, ימי האור, אשר גדולי ישראל שמו לכם ודעתם לחזק בית ישראל רק בהתייחסות ישיבות של תורה ויראת שמים.

### ג.

אמנם בזמן האחרון, היינו בעשרים שנים האחרונות נשתנה הדבר במאוד, כי גם בעלי התורה היושבי אוהל ותלמידי הישיבות כאלו איבדו ח"ו בסיסם, זיי האַבין אַנגיוואַרין זייער שטאַרקייט [=הם הפסידו את התוקף שלהם], ונהפכו ממשפיעים למושפעים.

והסיבה לזה היא מידת ההשתוות, אַלע דאַרפין זיין גלייך [=כולם צריכים להיות שווים], ורוח זר התחיל לפעם במוסדי התורה, ורוח זר זה הוא התולעת האוכלת ומרקיבה ח"ו כל דבר טוב.

לא אדון בשעה זו בהסיבות והמסבבים שהביאו רוח זר זה בעולם הישיבות, אבל אחרית דבר הנראה לעיניים הוא, כי רוח זר זה מקים לנו דור

(\* ראה ע"ד ביקור זה בקונטרס י"ג. [הערת כ"ק אדמו"ר]

תלמידי-חכמים מטהרי את השרץ של קרירות לקיום המצוות בהידור, השרץ על פני תבל ומלואה.

פוגשים אנחנו כהיום אברכים מתוארים בתוארי גאונים עילויים, קצוצי זקן וגדועי פאה, מפלפלים בסוגיא עמוקה ובונים מגדלים להקיל בכל דבר מצווה ולהעמידה ערומה גוף בלא נשמה, וקרניים להם לסתור סברת הגאונים ולנתון איסורי ראשונים.

מי עשה זאת, ומה גרם זאת, אין כאן המקום ולא עתה הזמן לדבר בזה, באותה המידה שראוי היה לדבר ולהראות גלוי.

שונא הנני את הפלפולים בדבר שאינו מביא תועלת, או לתלות את החיסרון רק בזולתי, או רק לחפש אחר האשם.

עלינו להתחשב עם החיים היומיים, עם הפועל באשר הוא.

והדבר בהווה כן הוא:

דור חדש מתקומם. קנקנים חדשים מלאים חדש, ועם זה כמליצת מוריהם ומדריכיהם, בקיאים בש"ס ופוסקים ראשונים ואחרונים, מתברכים בפלפוליהם, מתגאים בכישרונותיהם, איש איש ותורתו, איש איש וחידושו, זה חידושו בכתב זה גם בדפוס, ולסיבות שונות הנה כולם כאחד מוכתרים במכתבי המלצה, עטורים בעטרות יגבהה, ועטופים בתעודות חד בדרא.

וכשאנו מסתכלים באספקלריא המאירה, רואים אנחנו כי העיקר חסר מן הספר, תורה חדשה בראו, שיטות חדשות יצרו, להקל בכול, ורק בשביל להשתוות אל דרישת הזמן והחברה - ניט אָפּשטיין פון דער וועלט [=לא לפגור אחר העולם].

ד.

לכל דבר יש לו סיבתו.

רוב התלמידים הצעירים שיחיו, אשר עתה כבר הם מתלמידי הישיבה, הנה בעת לימודם בהחדר התחיל להתנוסס רעיון החדרים ה'מתקנים' של היראים המתובלים בנוסח אשכנז כמו תורה ודרך ארץ, יבנה וכו', ועל החדר עם המלמד מטיפוס היהודי החם הושלך הס ובז, ובסיבות מסיבות שונות הותחלו להתכשר המעטאָדעס [=שיטות] במבטא, להסיר לימוד הנקודות, הקודש נעשה חולין והחולין במידה ידוע התקדש ונטהר באונס וברצון.

(ובזה יובן לנו נוסח הוידוי רבה ד"ועל חטא" שמתחיל בהוידוי "ועל חטא שחטאנו לפניך באונס וברצון", דלכאורה אינו מובן מדוע התחלת הוידוי הוא בפתגם זה.

אך העניין הוא דהנה כל וידוי בא אחרי טיב העיון בהחטא אשר חטא וההתבוננות העמוקה בהסיבה הגלויה או הנסתרת אשר הביאה את החטא, ולזאת הנה ביום הכיפורים, שבא אחרי היטהר האדם במקצת על כל פנים בימי הסליחות והעבודה בקבלת עול מלכות שמים בראש-השנה, אחרי ההתבוננות והעמקת הדעת בעשרת ימי תשובה בדעותיו ומידותיו, בחיפוש פנימי מהנעשה עם האדם בקריאת "ממעמקים קראתיך ה'" ואחרי ההכנה במעלי דיומא רבה, הנה אז מגיעים לידי הבנה והכרה כי הרצון הוא סיבת האונס.

ברירא מילתא אשר החפץ העליון ב"ה הוא רק בבחירת הטוב, ולכל אחד ואחד מישראל ניתן הכוח והעוז להתגבר על כל המעצורים המונעים ומעכבים מתורה ועבודת השי"ת ומקיום המצוות כהלכתן, והניסיונות הם בשביל להרבות העבודה, וכמאמר "רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות". ורק בחלישות הרצון מתגבר רחמנא ליצלן האונס, ח"ו.

ובכוא התלמיד אל הישיבה, כבר ידע, כי רוח חדש ישנו בעולמם של היראים, והרוח חדש הלזה אחז גם בכותלי הישיבה, לשנותם או על כל פנים לשכללם ולעשות להם ברק חיצוני.

חושב הוא התלמיד ומתבונן, ובא לידי מסקנא כי המדריכים והמנהלים צעדו קדימה, כבר אינו בית המדרש הוא הישן נושן אשר למדו תורה בשביל תורה, תורה בשביל לדעת רצונו וחכמתו של נותן התורה יתברך ויתעלה, תורה בשביל לדעת הלכה בקיום מצווה בהידור.

רואה הוא התלמיד שימת לב מנהלי בתי הלימוד מגידי השיעורים על העילוי בסברא ופלפול, ונוכח הוא לדעת כי הישיבה נעשית למרכז של חכמה ושכל אנושי, והוסר מעיל נותן התורה יתברך, שהיא חכמתו ורצונו יתברך.

זהו הסך הכול הכללי של ההנהגה היומית בהישיבות.

ה.

וכשאני יושב מתבונן ומתעמק באחרית דבר ותוצאותיו, ורואה במחזה כי האנשים האלו הנה במידה ידועה יהיו עמודי בית ישראל לחוות דעה באיסור והיתר ומורי הוראה בדרכי החיים, בחיי ישראל, חיל ורעדה תאחזני.

לבי יכאב במאוד על החללים האלו, שמתקררים ומצטמקים בלי הרגש בעניין של יראת שמים והכול אצלם קר וצנום, ועל החורבן רחמנא-ליצלן הנורא אשר, ח"ו וח"ו, יביאו בכרם ד' צבאות יתברך ויתעלה.

היודע דברי ימי ישראל בגולה בשתי מאות שנים האחרונות, ושם לבו אל מלחמת\*) המשכילים החופשים נגד התורה ונגד הרבנים הגאונים תפארת ישראל גאון יעקב והדרת הצדיקים המפורסמים זצ"ל, יבוא לידי הכרה גמורה כי לאותה המטרה ששאפו המשכילים עשיריות בשנים, הנה את זה מביאים ח"ו עתה התלמידים שלא שימשו כל צורכן בשלום ובמישור בלי שום הפרעה.

ולא עוד אלא נתמכים הם התלמידים שיחיו מחזיקי ההיתרים החדשים אשר מקרוב באו - בעזרת כוכבי אור תורה בדורנו יתום זה, אשר הסכם זה הוא הוא הכתם השחור בשמי רקיע עולם הישיבות.

גאונינו מדריכי עם הקודש, ד' עליהם יחיו, מחזיקי ההיתרים הידועים בהנהגת התלמידים בני הישיבה שיחיו בהוזה, הנה במחילת כבוד תורתם קצרי הראות המה, ובלתי רוצים להתעניין בתוצאות הדרכה כזו, ומעלימים עינם מבלי ראות הנזק הגדול בחורבן, רחמנא-ליצלן, בית ישראל בקיום המצוות מעשיות, והקרירות בכל הקדוש לישראל סבא, שמביאה הדרכה זו.

יש לך דברים אשר לחשות אי אפשר, ולהגיד במבטא גם כן אי אפשר, וכאשר אתה דובר חצאי דברים אין הנושא יוצא ברור כמו שהוא.

ומקרה כזה אם הוא רק בדבר הטפל, בהכרח לוותר ולשתוק, אבל כאשר הוא בדבר הנוגע בנפש, ובפרט בעניין ציבורי, ומכל שכן בעניין כללי שנוגע בעיקרי יסודי התורה וקיום המצוות, יסוד מהותו ועצמותו של עם אלקי אברהם, ד' עליהם יחיו, אי אפשר לחשות, ובהכרח להשתמש בפתגם קצר שהנקוד ובין השיטין מרובה על הכתב.

וכן בעניין זה, ידעתי גם ידעתי יסודי שיטות ההיתרים, טעמם ונימוקם, אבל מאפע הוא, אין בו ממש, שיטה נושנת שכבר עבר עליה כלח, שיטה אשר תוצאותיה היו: קולות, עם-הארצות, השפלת גאון יעקב, שבירת הדרת ישראל והסרת עטרת תפארת ישראל.

שיטה אשר גרמה שכחת קדושת התורה, שכחת תמימות קיום מצוות מעשיות, ופלחה עדינות לב ישראל סבא. ותחת אשר היה בהכרח להתאמץ בכל מיני השתדלות לעשות צעד לימין, עוד עושים צעד לשמאל, לפתוח שערים רחבים על כל הבא עם היתרים הבנויים על קלות הדעת ועיוות משפטי התורה.

באחת משיחותיי ברבים אודות ענייני ההדרכה בהישיבות, הגדתי ברור מילולי כי הישיבות פתחו חלונות בית המדרש לרשות הרבים. דרכם של

---

(\*) על דבר תקופה ידועה של מלחמה זו ראה בקונטרס: "הצמח-צדק ותנועת ההשכלה". הערת כ"ק אדמו"ר

חלונות לשמש כהולכה והובאה, אבל לעת עתה הנה לדאבון לכבנו ולמורת רוחנו, הנה הרוח והרפש של רשות הרבים, חודר אל הבית מדרש, והתלמידים שיחיו מושפעים מרוח הקר והקלוקל של הרחוב, וייתן האלקים אשר אור תורת הבית מדרש יאיר את חשכת הרשות הרבים.

תקוותי בחסדי אל עליון יתברך תאמצני, אשר יפקח השי"ת את עין גאונינו ומדריכינו, ד' עליהם יחיו, ובעתיד הקרוב יכירו הכול ויודו על האמת הגמורה, כי ההדרכה האמיתית ימצאו התלמידים שיחיו רק בלימוד ודרכי החסידות.

באה העת להרים את המסך, להסתכל אל התווה ובוהו והתבליל אשר בכבת עינינו, הן המה צעירינו, הענפים הרכים הראוים בעזה"י לעשות פרי טוב, ולהסיר מעליהם את התולעים הלוכחים את לשד תמימותם, לנקותם מלכלוך הרוח זר והדעת כוזבת במידת ההשתוות האמורה ולהעתיקם מעל אורחות חיי העולם הקר והגס, פון דעם וועלטיקן קאַלטין גראָבין לעבין [=מחיי העולם הקר והגס].

#### ו.

הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע כותב באחד מקונטרסיו הנקרא בשם 'עץ החיים', ומיוחד בשביל תלמידי הישיבה, תוך פרק י"ב מעתיק לשונו של הרח"ו [=רבי חיים ויטאל] זצ"ל בהקדמתו לשער ההקדמות\*, וזה לשונו:

ובפרט בזמננו זה בעוונותינו הרבים אשר התורה נעשית קרדום לחתוך בה אצל קצת בעלי תורה אשר עסקם על מנת לקבל פרס והקפוקות יתרות, וגם להיות מכלל ראשי ישיבות ודייני סנהדראות להיות שמם וריחם נודף בכל הארץ, ודומים במעשיהם לאנשי דור הפלגה הבונים מגדל וראשו בשמים ועיקר סיבת מעשיהם הוא מה שאומר אחר כך הכתוב "ונעשה לנו שם" (בראשית יא ד), ככתוב בספר הזוהר פרשת בראשית (זח"א כה, ב) וזה לשונו על פסוק "אלה תולדות השמים והארץ" (בראשית ב ד) שחמישה מינים יש בערב רב ומן הג' מינים<sup>1</sup> מהם הוא הנקרא כת גיבורים דעליה אתמר "המה הגברים אשר מעולם אנשי השם" (בראשית ו ד), "ואינון מסמרא דאלין דאתמר בהון 'הבה נבנה לנו עיר ומגדל וגו' ונעשה לנו שם' בבניין בתי כנסיות ובתי מדרשות ושוויין בהון ספר תורה ועמרה על רישיה לא לשמה, אלא למעבד לון [שם]" כו'. והנה על הכת הזאת אמרו בגמרא (ראה ויקרא רבה לה: ז): "כל העוסק בתורה שלא לשמה נוח לו שנהפכה שלייתו על פניו ולא יצא לאוויר העולם".

(\* נדפסה לקמן בהוספה א. הערת כ"ק אדמו"ר)

1. ראה הערת כ"ק אדמו"ר זי"ע להלן, בעמ' 136.

עד כאן לשון הרח"ו ז"ל. ומפרש הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע:

ואזי אותה פנייה שמצד הקליפה דנוגה מתלבשת בתורתו והתורה היא בבחינת גלות בתוך הקליפה לפי שעה עד שיעשה תשובה כו', וכל שכן אם לא נמהרה נפשו עדיין וגופו ונפשו מלוכלכים בחטאת נעורים ובמחשבות רעות, אשר הלבושים הצואים האלו מתלבשים בתורתו ומורידים אותה בעמקי הקליפות רחמנא ליצלן, אשר על-ידי כל זה הנה ודאי כי תורתו היא בבחינת סמא דמותא רחמנא-ליצלן, הן מצד עצם לבושים הנ"ל שהתורה חוגרת שק עב מאוד, והיא בגלות בתוך הקליפות, והן מצד הישות, דכאשר עסק התורה הוא לשם איזה פנייה כנ"ל, ובפרט בלבושים הצואים הנ"ל, נעשה יש גדול מאד על-ידי עסק התורה שלו בגאווה וגסות הרוח ביותר ומתעבה ומתגשם מאוד בנפשו וגופו (כי היא המביאה אותו גם כן להתענג בתענוגי בני-אדם (מה שבאפשרו להשיג) מצד הישות, ומצד שחשוב בעיני עצמו).

והוא ההפך מאמיתית עניין לימוד התורה, שצריך להיות בביטול, וחכמה דקדושה עיקרה היא הביטול, וכידוע ההפרש בין חכמה דקדושה לחכמה דלעומת-זה דבקדושה בחינת החכמה היא בחינת ביטול וכמו "ונחנו מה" כו' (שמות טז ז), וכל מי שהוא חכם גדול יותר הרי הוא בטל יותר, דכל הקרוב יותר הרי הוא יותר כלא כו', וחכמה דלעומת זה הוא בחינת יש, והוא עניין כהן מדין וכמו שכתוב במקום אחר דיתרו היה בחינת חכמה דקליפה - לעומת זה דמשה - ונתתקן על ידו כו', ומדין הוא לשון מדין וריב, בחינת פירוד שנעשה על-ידי הישות כו' כידוע ומבואר במקום אחר.

ואם כן העוסק בתורה, בחינת חכמתו יתברך, צריך להיות בבחינת ביטול בתכלית, דעצם לימוד התורה צריך לפעול בו הביטול להיותה חכמתו יתברך כו' והיא נקנית בפרישות ומיעוט תענוג כו', כמו שכתוב במשנה דפרק "שנו חכמים" (אבות ו: ה). וזה שנעשה בבחינת יש ודבר על-ידי עסק התורה הוא ההפך לגמרי, והיינו מפני שאור הקדושה שבה נתעלם ונסתתר מאוד בהלבושים צואים והיא בבחינת גלות בהם הרי הוא לו בבחינת סמא דמותא כו', לא כמו אמיתית אור החכמה דקדושה כו'. וזהו "כל האומר אין לו אלא תורה אפילו תורה אין לו" (יבמות קט, ב), והיינו כשלומד תורה בלא אהבה ויראה (דעיון תפילה בכלל גמילות-חסדים, כמו שכתב רש"י פרק "מפנין" (שבת קכו, ב ד"ה הני בהני שייכי)) - אז גם תורה אין לו, שאין זו תורה כו', וממילא אינם באים גם כן לאמיתית אור התורה לכוון ההלכה לאמיתתה. וכמו שכתוב גבי דוד: "וה' עמו" - שהלכה כמותו בכל מקום" (שמואל א' טז יח; סנהדרין צג, ב). דזה שההלכה כמותו הוא מפני שהו' עמו, וזהו דווקא כשהוא בטל לאלקות, וכמו בית הלל שמתוך שנוחין ועלובין היו קבעו הלכה כמותן (עירובין יג, ב). דמפני הביטול שלהם הרי הם כלים שיאיר בהם אור ההלכה האמיתית. וכן הוא גם כן לכוון אמיתית הכוונה בחכמת התורה, שזהו גם כן כשהוא בטל דווקא אז הוא כלי שיאיר בו האמת כמו שהוא. (ומאוד

קצה נפשי לראות באיזה מהבחורים הבאים (המבקשים לקבלם) אשר למדו תורה הרבה ובתבניתם ובמראיהם ובהרגש נפשם המה כמו בעלי מלאכה פשוטים ממש, והתורה לא האצילה מרוחה עליהם כלל וכלל להיות נראה בהם איזה דקות. וזהו מפני שלימודם הוא אצלם כמו מלאכה גשמיית ממש (בשביל ההספקה או בכדי שיהיו דרשנים ומטיפים כו') בלי שום הרגש עניין אלקי בזה כו'. ובוודאי גם כן אינם נקיים כו'. וכי ללימוד כזה תורה ייקרא, וכי לומדים כאלו יכוונו אל האמת.

עד כאן לשונו.

על גאונינו מדריכי עם הקודש, לשום לב להתייעץ עם מנהלי הישיבות, ולבוא לידי החלטה גמורה בדרכי חיי הבני תורה, להדריכם במעגלי החסידות, להכניסם בהיכלי החכמה בינה ודעת, להסבירם דרכי העבודה ביושר המידות על-פי ההתבוננות בהשכלה והבנה המבוארת בתורת החסידות, ואז נוכל בעזה"י לקוות לדור דעה.

ז.

ועל דבר שאלתו בהכרח לימוד תורת החסידות, ושואל לתומו כי לחיזוק ביראת שמים די בלימוד מוסר\*, וזולת זאת אין לנו בעולמנו אלא לשגשג (שטייגין) בתורה, בלימוד הבבלי והירושלמי ראשונים ואחרונים, ואין לנו עסק בנסתרות.

לא אפונה כי מכתבי זה יקרא באותה שימת לב המיוחדת הראויה לו, נוסף על רגילותו ללמוד כל דבר בעיון גמור, ובהעמקת הדעת ככישורו הנעלה יעזרהו ויברכהו השי"ת ויעלה מעלה מעלה בתורה ויראת שמים, ובטח יתעמק לחשוב מחשבות בהא דאמור לעיל בדברי צדיקים החיים לעד, באמרי פה קודש הקודשים הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע, דמי שלומד תורה בלא אהבה ויראה, לא יוכל לכוון אל אמיתית הכוונה של נותן התורה יתברך ויתעלה.

ראוי הוא הדבר - למען קיים עצת חז"ל: "ומעמידו על האמת ומעמידו על השלום" (אבות ו: ו), שלא לענות לו על שאלתו זאת עד אשר תחילה ילמוד את הקונטרס עץ החיים, שהנני שולח לו בזה, ובטוהר צחות הבנתו הנה כאשר ישקוד בלימודו בו הנה בעזרתו יתברך יעמוד על בוריי של דברים, ואז אקווה כי גם מצד השכלי ידאוג ויצטער על עצמו, איך עברו ימיו ושנותיו עד עתה - יאריך השי"ת ימיו ושנותיו בטוב ובנעימים - בלא בינות אדם, בפרט בהנוגע ליראת שמים, וייווכח לדעת כי פנימית התודה דווקא היא העושה את הגליא לסם החיים, ואשר לימוד תורת החסידות מביא לידי קיום מצוות עשה של

(\* ע"ד חסידות ומוסר ראה ג"כ קונטרס תורת החסידות. [הערת כ"ק אדמו"ר]

אחדות הבורא, אהבה ויראה, וכלכבו יתעורר הצער והחמלה על עצמו ועל כל  
אלו שלא קיימו מצוות אלו כהלכתן, בסיבת העדר ידיעתן אמיתת דבר ד'  
בפנימיות התורה, וייקח לו מורה דעת ויקבע לו עת ללמוד תורת החסידות,  
וישוב אל ד' וירחמהו וייתן לו לב מבין בתורתו יתברך...



# קונטרס עץ החיים

מלוקט ומיוסד על פי דברי כ"ק אבותינו רבותינו הק' זצוקלה"ה נ"ע זי"ע  
(ניתן לתלמידי "תומכי-תמימים" יחיו בחודש מנחם אב תרס"ד)



## תוכן הפרקים

מפתח קונטרס עץ החיים ובו ל"ג פרקים

- (א) התהוות החומר, הצורה. שם, אותיות, דיבור. תכלית הבריאה.
- (ב) הפרש בין התורה והמצוות. אהבה כאש, כמים וההתבוננות שלהם. פסוקי דזמרה, שמונה-עשרה.
- (ג) עץ הדעת ותורה. מחלה, מר. טוב ורע דקליפת נוגה. תאוות היתר. נפרד, נבדל.
- (ד) התורה נקראת רפואה, לחם. עוז לנפש האלקית, תושייה לנפש הבהמית. שלום בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה.
- (ה) עץ הדעת, עץ החיים, מלכות, תפארת. חטא אדם הראשון.
- (ו) ההתהוות משם הוי' על-ידי שם אלקים. יחודא עילאה, יחודא תתאה.
- (ז) מעלות העבודה דיחודא עילאה.
- (ט) ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. יחודא עילאה, יחודא תתאה. ביטול, בירור. מעלת יחודא תתאה. בת מלך שהריחה ציקי קדרה.
- (י) חטא אדם הראשון. חיבור עץ הדעת ועץ החיים, מלכות וזעיר-אנפין, יחודא תתאה ויחודא עילאה, ואמרתם כה לחי.
- (יא) תורה שבעל-פה אילנא דטוב ורע. בלא דחילו ורחימו לא יכלא לסלקא.
- (יב) תורה בלא זכה - סמא דמותא. חכמה דקדושה, [חכמה] דלעומת זה, ביטול היש.
- (יג) עץ החיים, פנימיות התורה. עיקר גילוייה בדורות האחרונים.
- (יד) זכה ולא זכה בתורה, באהבה ויראה ושלא לשמה.
- (טו) פנימיות וחיצוניות התורה, נשמה וגוף. יבשה בתורה.
- (טז) החיוב באהבה ויראה. מדרגות באהבה.

- יז) אהבה וההתבוננות שלה.
- יח) הקדמה אל הידיעה, זיכוכ הגוף על-ידי סיגופים וביטושים. אהבה דנפשי אויתיך.
- יט) פעולת היראה: שלמות בעבודה, בחינת עבד. אופן התענוג באהבה, ביראה.
- כ) החיוב והיכולת באהבה ויראה ופעולתם.
- כא) הכרח העסק בפנימיות התורה.
- כב-כד) מטרת יסוד אגודתנו. שיעור לימוד דא"ח.
- כה) זמני לימוד דא"ח. הנהגות יום הש"ק.
- כו) לימוד בחשק, בקול. חיות בלימוד דא"ח.
- כז) תכלית הלימוד ידיעה.
- כח-ל) אופן הלימוד בגפ"ת ופוסקים.
- לא-לב) הרחקת פלפול של הבל ושל שקר.
- לג) לימוד על מנת לעשות. עבודת התפילה.

## קונטרס עין החיים

מלוקט ומיוסד על פי דברי כ"ק אבותינו הק' זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע  
(ניתן לתלמידי "תומכי-תמימים" יחיו בחודש מנחם אב תרס"ד)



"כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחות מוסר" (משלי ו כג). וצריך להבין מהו עניין "דרך חיים", איזהו דרך חיים מלבד התורה והמצווה האמורים קודם.

הפסוק מתאר את פעולתן הטובה של המצווה והתורה המאירות את דרכו של אדם, אולם קשה: מפני מה מוסיף הפסוק ומונה יחד עמן גם מושג שלישי של "דרך חיים" - וכי אדם שנהנה מנר המצווה ואור התורה זקוק מלבדן גם לדרך חיים? האם אין הדרך מוארת ומתבררת מתוך המעלות שכבר זכה להן, על דרך פתגם חז"ל - "בכלל מאתיים מנה"?

והנה מה שהמשיל המצווה לנר והתורה לאור פירש בשל"ה בתחילתו דפירוש נר היינו נר יחיד, שזה נקרא נר, ואור הוא מדורה גדולה. ועל דרך זה אמרו רבותינו ז"ל בסוטה (כא, א): "דרש ר' מנחם בר' יוסי: 'כי נר מצוה ותורה אור' - תלה הכתוב את המצווה בנר ואת התורה באור. את המצווה בנר, לומר לך: מה נר אינה מגנה אלא לפי שעה, אף מצווה אינה מגנה אלא לפי שעה; ואת התורה באור, לומר לך: מה אור מגן לעולם, אף תורה מגנה לעולם" כו'.

דברי הגמרא בשלמותם:

את זו דרש רבי מנחם בר יוסי: "כי נר מצוה ותורה אור" - תלה הכתוב את המצווה בנר ואת התורה באור. את המצווה בנר, לומר לך: מה נר אינה מגינה אלא לפי שעה, אף מצווה אינה מגינה אלא לפי שעה; ואת התורה באור, לומר לך: מה אור מגין לעולם, אף תורה מגינה לעולם. ואומר: "בהתהלכך תנחה אתך [בשכבך תשמר עליך והקיצות היא תשיחך] וגו'", "בהתהלכך תנחה אתך"

- זה העולם הזה, "בשכבך תשמר עליך" - זו מיתה, "והקיצות היא תשיחך"  
- לעתיד לבוא.

משל לאדם שהיה מהלך באישון לילה ואפלה ומתיירא מן הקוצים ומן הפחתים ומן הברקנים ומחיה רעה ומן הליסטיין, ואינו יודע באיזה דרך מהלך. נודמנה לו אבוקה של אור - ניצל מן הקוצים ומן הפחתים ומן הברקנים, ועדיין מתיירא מחיה רעה ומן הליסטיין ואינו יודע באיזה דרך מהלך. כיוון שעלה עמוד השחר - ניצל מחיה רעה ומן הליסטיין, ועדיין אינו יודע באיזה דרך מהלך. הגיע לפרשת דרכים - ניצל מכולם.

הן מדברי הגמרא והן מדברי השל"ה ניתן ללמוד שהמשל המדמה את המצווה לנר ואת התורה לאור מכוון להעמידנו על היחס בין שתי המדרגות הנעלות, כאשר עם כל מעלתה של המצווה אין להשוות את אורה לאור התורה.

ולפי זה משמע דאור היינו אור היום, וכן מבואר ממה שכתוב שם "כיוון שעלה עמוד השחר" בו, ועיין שם בפירוש רש"י, ולא כמו שכתב בשל"ה - מדורה - דאור היום עדיף גם ממדורה גדולה.

אמנם אם השל"ה העמיד את ההבדל בדוגמת היחס שבין אור הנר לאור המדורה, הנה הגמרא הפליגה בו מאוד ודימתה את אור התורה לאור היום. במשל ציורי היא מדמה את האדם למהלך בלילה אפל, כאשר המצווה היא אבוקה של אור המזדמנת לו בדרכו ומאירה לו את סביבתו הקרובה, ואילו התורה היא עמוד השחר הזורח עליו ומניס כליל את החושך שבו הוא נתון.

רש"י מבאר שגם המצווה מציל את האדם מ"מקצת פורענויות", בעוד אור התורה מציל אותו "מן החטא ומן הייסורין". אם כן, המצווה היא רפואה 'מקומית' המסייעת לאדם לפלס דרך בתוך מצב קשה וחשוך, ואילו התורה היא רפואה 'כללית' העוקרת את הייסורים משורשם בכך שהיא מרחיקה את האדם מן החטא, וממילא מעבירה מעל האדם את החשכה עצמה. לא מדובר בהבדל כמותי, כמו ההבדל שבין נר למדורה, אלא בהבדל איכותי: אור המצווה מאיר במסגרת החושך וכוחו יפה להרחיק את השפעתו הרעה מעל האדם בשיעור זה או אחר, ואילו אור התורה דוחה את החושך כליל.

שאלות:

מה עניין "ודרך חיים", נוסף על "נר מצוה ותורה אור".  
מה ההפרש בין נר המצווה לאור התורה.

ולחבין זה יש להקדים תחילה: מה שפעם כתיב "כל אשר חפץ ה' עשה" (תהלים קלה ו), שהתהוות היא מבחינת חפץ ורצון ה', ופעם כתיב "בדבר הוי' שמים נעשו" (שם לג ו), וכמאמר "בעשרה מאמרות נברא העולם" (אבות ה: א), שהיה מאמר ודיבור ולא נברא בחפץ ורצון לבד.

מדוע אנו מוצאים שתי לשונות בעניין מעשה הבריאה - אחת מציינת את הכוח המהווה את העולמות כ"חפץ ורצון ה'" ("כל אשר חפץ ה' - עשה"), והאחרת מזהה אותו עם "מאמר ודיבור" ("בדבר הוי' - שמים נעשו", "בעשרה מאמרות נברא העולם")?

והעניין הוא כי הנה נודע שלכל דבר יש חומר וצורה, שהחומר הוא עצם גוף הדבר בכלל, כמו השמים בכלל או הארץ בכלל, וצורה הוא ציור ותמונת הדבר, כמו מה שהשמים הוא כדורי, וכן הציור במראה בו'.

ביחס למעשה הבריאה מכנים חז"ל את הקב"ה "צייר": "אין צור כאלקינו" - אין צייר כאלקינו" (ברכות י, א). צייר, בלשון חכמים, אינו רק מי שמושך מכחול על בד אלא גם מי שמצייר את החומר בצורת כלי זה או אחר (וראה בגמרא שם: "צר צורה בתוך צורה"). קרוב ללשון זה הוא הכינוי יוצר, הנאמר גם כלפי מעשה הבריאה וגם כלפי האומן היוצר כלי מחמר: "הנה כחמך ביד היוצר כן אתם בידי בית ישראל" (ירמיה יח ו). החומר הוא החמר, הנעדר צורה בגולמיותו, והיוצר משווה לו צורה כרצונו והופך אותו לכלי שניתן להשתמש בו או ליצירה שניתן ליהנות מיופייה. כך, במעשה הבריאה, עצם גוף בריאתם של השמים והארץ הוא החומר שלהם, ואילו צורתם ככדור בעל גוונים מסוימים ומבנה מסוים היא הצורה שלהם. הדגשה נוספת היא שהחומר מתבטא ב"עצם גוף הדבר בכלל", ולא בהתחלקותו לפרטים רבים, שכן ההתחלקות היא כבר עניינה של הצורה.

והנה החומר נברא בדבר ה' ובעשרה מאמרות, שבמאמר "יהי אור" נתהווה האור מאין ליש, וכן במאמר "יהי רקיע" נתהווה הרקיע מאין ליש, אבל אופן צורת הרקיע בדמותו ובצלמו הוא נעשה בחפץ ה', שלא בא לכלל גילוי בדיבור או מאמר, וזהו שכתוב "כל אשר חפץ ה' עשה" - דהיינו בחינת ציור כל נברא ונברא נבראים שלמטה - שזהו מבחינת חפץ ה' בו'.

ההבחנה האמורה היא המחלקת בין שני תיאורי הבריאה. התיאור המדבר אודות "דבר ה'" שהתגלה בעולם בעשרה מאמרות מתאר את התחדשות

1. ראה גם כן תורה-אור ד"ה נר חנוכה מצוה. ד"ה ויקם עדות בעקב דשנת ש"ת. [הערת כ"ק ארמור']

הבריאה כמציאות של חומר - יש - שנברא על רקע האין שקדם לעולמות, ואילו התיאור המתמקד ב"חפץ ורצון ה'" מתאר כיצד עיצב הקב"ה את מעשי ידיו לאחר שנבראו, יצירה שהיא כבר בבחינת "יש מיש" בערך הבריאה שקדמה לה (וראה שער היחוד והאמונה, פרק ב).

ממד החומר הוא שיצא בדיבור, שכן עשרת המאמרות נוקבים בשם של נבראים שונים - אור, שמים, עשב וכיוצא באלו - ומתוך כך נבע הכוח לעצם התהוותם הבסיסית (ראה שם, פרק א). מנגד, ממד הצורה אינו כלול בתוכנם של המאמרות. המעיין בפסוקי מעשה בראשית אינו יכול להסיק מתוכם דבר באשר לצורתם של הנבראים המוזכרים בהם, ומכאן שממד הצורה לא ירד כלל להתבטא בכוח הדיבור אלא נותר כמוס ב"חפץ ורצון ה'" ומן המדרגה הזו השפיע על כל אותם מעשים שהתהוו בכוחם של המאמרות.

וזהו גם כן מה שכתוב: "בְּלֵם בַּחֲכֵמָה עֲשִׂיתָ" (תהלים קד כד),

שכן לכאורה גם לשון זו מוקשית, שהרי הקב"ה עשה את העולם בדיבור ולא בחכמה, והביאור הוא כדלהלן -

דחיינו גם כן בבחינת ציור הדבר שהוא מבחינת חכמה, וכמו "אשר יצר את האדם בחכמה", והיינו דהמשכת בחינת חפץ ורצון הוא על ידי בחינת חכמה בו'.

גם ביטוי זה של עשייה שעל-ידי חכמה אינו מתייחס לממד החומר שבעולמות, הנברא יש מאין בכוח הדיבור האלוקי, אלא לממד הצורה. השפעה זו יורדת אל העולם ומעצבת אותו ממקורה, שבחפץ ה', דרך החכמה.

כי בכדי שמבחינת חפץ ורצון ה' יהיה נעשה פעולה ממש בנבראים, ובבחינת התחלקות דווקא שחלוקים בדמותם ובצלמם בו', הוא על ידי התלבשות בחינת הרצון בבחינת חכמה בו'.

לכוח הרצון נודעת חשיבות מכרעת בנפש האדם. הוא העצמה הפנימית הנופחת רוח חיים בכל התגלות חיצונית של מחשבה, דיבור או מעשה, אולם יחד עם זאת הוא בבחינת אור מקיף שאינו מסוגל לפעול מאומה אלא כאשר הוא מתלבש בשכל האדם, במידות הנפש שלו ובלבושיה. כך גם למעלה, כביכול: חפץ ורצון ה' הוא אור שלמעלה מגדרי מציאות היש של העולמות הנבראים. מקומו בספירת הכתר, המייצגת את האור הסובב-כל-עלמין, הכולל את כל הנבראים כאחד מבלי לחלק ביניהם (להלן בפרק זה יוזכרו כמה בחינות הקשורות במדרגה זו: בוצינא דקרדוניתא, קו המידה, עתיקא קדישא). משום כך, כדי שיפעל בנבראים וישווה להם צורה עליו להתלבש



תחילה בכלי הספירות, הצינורות שדרכם האלוקות מופיעה בעולם באופן של ממלא-כל-עלמין.

הדילוג מאין ליש, מסובב לממלא, כרוך בעצמו בפלא אלוקי, שכן מדובר בשתי מהויות סותרות שלכאורה לא ייתכן ביניהן קשר רציף של השתלשלות. הפלא המחבר הזה הוא תכונתה של ספירת החכמה, שהיא מעין ממוצע: מחד, היא מהווה את ראשית סדר השתלשלות; אך מאידך - היא עדיין למעלה מגדרי המציאות. משום כך, כל הארה הנובעת מתוך אור אינ-סוף הסובב-כל-עלמין ומבקשת להיקלט בכלי המציאות צריכה להתלבש תחילה בספירת החכמה, שהיא מעין "כלי ראשון" להשראת אור אינ-סוף בסדר ההשתלשלות, ורק דרכה וממנה היא מתפשטת אל שאר הספירות.

בעניין זה נצטט את יסודו של הרב המגיד ממזריטש, המובא בספר התניא (פרק לה, בהגה"ה):

וכאשר שמעתי ממורי עליו השלום פירוש וטעם למה שכתוב בעין-חיים שאור אינ-סוף ב"ה אינו מתייחד אפילו בעולם האצילות אלא על-ידי התלבשותו תחילה בספירת חכמה, והיינו משום שאין-סוף ב"ה הוא אחד האמת, שהוא לבדו הוא ואין זולתו, וזו היא מדרגת החכמה.

- אמנם דווקא בחכמה שלמעלה מכל העשר ספירות, והוא בחינת כח מ"ה, שבחכמה שורה אור אינ-סוף ברוך-הוא כו'.

אותיות חכמה הן כח מ"ה, על שם בחינת הביטול המוחלט שהתבטאה בדמותו של משה רבנו, שהעיד על עצמו ועל אהרן אחיו: "ונחנו מה" (שמות טז ז) - לשון חוסר חשיבות והעדר ישות. ביטול זה הוא תכונתה של ספירת החכמה, העליונה שבעשר הספירות שבעולם האצילות, וכמו שהתבאר לעיל.

ושורש החכמה למעלה הוא בחינת בוצינא דקרדוניתא, קו המידה כו', "מי מרד בשעל מים" כו'<sup>2</sup> (ישעיהו מ יב), שעל ידי החכמה נעשה המידה איך ומה יהיה כל נברא ונברא כפי בחינת חפץ ורצון ה' כו'.

2. ראה המשך תער"ב עמ' א'עט: אמנם ההשפעה מעצמות המאציל אל האצילות צריך להיות על-ידי ממוצע והוא בחינת הכתר כו', וכידוע דכתר עליון הוא ממוצע בין המאציל אל הנאצלים כו' (ולעיל ד"ה אלה הדברים נתבאר שהממוצע הוא בחינת א"ק שזהו בכללות ובפרטיות הוא בחינת כתר כו'), וכידוע שהכתר נקרא אין, וכמו שכתוב "והחכמה מאין תמצא", והיינו להיותו למעלה מהנאצלים, שהרי הנאצלים יש בהם מציאות ספירות ובכתר לא יש ספירות בבחינת מציאות כו', הרי זה בבחינת אין לגבי הנאצלים וקדוש ומובדל מהם כו'... והנה בבחינת כתר מאחר שהוא בחינת ממוצע שם הוא גם כן בחינת קו המדה הנקרא בזהר בוצינא דקרדוניתא, והיינו בחינת חכמה סתימאה בחינת חכמה שבכתר שהוא מקור חכמה דאצילות, ובדרך כלל הוא מקור כללות האצילות שהרי חכמה הוא ראשית ההשתלשלות הכולל כל האצילות כנודע, ועל כן

המדרגות הסתומות המוזכרות כאן, "בוצינא דקרדוניתא" ו"קו המידה", מתייחסות לאותה בחינה נעלמת שבה צר הקב"ה את הראשית הדקה והראשונה ביותר של מעשה הבריאה עוד קודם לצמצום, כמבואר בזוהר הקדוש: "בריש הורמנותא דמלכא גליף גליפו בטהירו עילאה בוצינא דקרדוניתא" (זוהר ח"א טו, א). והנה, כבר במדרגה טמירה זו, שבה אין כל מקום למציאות החומר, אנו מוצאים שהקב"ה עוסק כביכול בצורתה של הבריאה העתידה להתממש. גילוי זה של מדידה וציור הוא שורשה העליון של החכמה (במונחי קבלת האר"י, בוצינא דקרדוניתא היא גבורה דעתיק-יומין המתלבשת במוחא סתימאה דאריך-אנפין, שהוא אותה "חכמה שלמעלה מכל העשר ספירות", כנ"ל).

ובזה יובן מה שכתוב בעין-חיים (שער הכללים, פרק יג) דייחוד אבא ואמא הוא תדירי כדי להחיות העולמות תמיד, דלכאורה אינו מובן, שהרי חיות העולמות הוא על ידי דבר ה' ומה נצרך לזה הייחוד תדירי דאבא ואמא?

אם אמנם נבראו העולמות על-ידי דבר ה' בלבד, שהוא התגלות ספירת המלכות, מדוע נצרך להחיותם על-ידי ייחוד תדירי של אבא ואמא - פרצופי ספירות החכמה והבינה?

ולפי הנוכח לעיל מובן, כי "בְּלִםּ בחכמה עשית" - שמשם נמשך הצורה כו'.

כאמור, החיות המקיימת את החומר נמשכת מ"דבר ה'", ספירת המלכות, ואינה תלויה בייחודם התדירי של אבא ואמא, אולם החיות המציירת את הצורה נמשכת מחפץ ורצון הו' המתלבש בספירת החכמה, וכדי להבטיח את השפעתה אל העולמות מתייחדים אבא ואמא תדיר.

וזהו ענין "ואתה מחיה את בְּלִםּ", ופירש בזוהר ריש פרשת תצוה (קעט, ב): "נהורא עילאה ונהורא תתאה כליל כחדא", דהיינו שהו"ו הוא המשכה מבחינת חפץ ה' וחכמה עילאה אל בחינת הדיבור הנקרא "אתה", להיות מחיה את בולם.

בשער הייחוד והאמונה (פרק ב) מבואר שהתמדת קיום החומר שנברא יש מאין אפשרית רק בשל העובדה שכוח הפועל בנפעל מוסיף להתלבש בו תמיד להחיותו, וכוח זה "הן בחינת אותיות הדיבור מעשרה מאמרות שבהם

---

בחינת חכמה סתימאה שהיא מקור החכמה הרי זה מקור כל האצילות כו', והוא המורד מדידת העשר ספירות בהתהוות שלהם בגדר מהותם ובהגבלת ההתפשטות שלהם כו', וכמו "מי מדד בשעלו מים" שהיא המדידה דבחינת החכמה בבחינת המציאות שלה וכמה תהיה ההתפשטות שלה כו', "ושמים בזרת תכן" הן המדות עליונות דשמים - אש ומים כו', "וכל בשליש עפר ארץ" היא מדידת המלכות כו', דכל העשר ספירות נמדדו בבחינת קו המדה דחכמה סתימאה כו'.

נבראו, ועל זה נאמר 'ואתה מחיה את פְּלִמִּים' - אל תקרי מחיה אלא מהווה, דהיינו יש מאין - ואתה הן בחינת האותיות מאל"ף ועד תי"ו, והה"א היא ה' מוצאות הפה, מקור האותיות". הרי ש"אתה" הוא בחינת הדיבור המהווה ומקיים את החומר, וכדי להחיות את כל הנבראים דרושה לו גם ו"ו החיבור הממשיכה אליו את הארת "חפץ ה'", שרק על-ידיה מצטיירים הנבראים בצורתם כרצונו יתברך. הדיבור, גילוי ספירת המלכות, נקרא בלשון הזוהר הקדוש "נהורא תתאה", בעוד חפץ ורצון הוי' הנמשך ממקורו העליון דרך החכמה נקרא "נהורא עילאה".

בריאת החומר בדבר הוי',  
המשכת הצורה מחפץ ורצון הוי' המתלבש בחכמה.

והנה מה שנברא החומר במאמר ודבור ולא נברא הכול בחפץ ה' ורצונו בלבד, הוא מפני שאז לא היה גילוי מאין ליש רק שהיה העולם כמל במציאות ממש (כמו עולם האצילות וכמו עלמין דאתכסיא בכלל, שכמלים במציאות, ולא היו בבחינת נבראים דעלמין דאתגליא כו') לפי שהיה מקבל מבחינת חכמה שהוא בחינת ביטול, "איהו וחייהי חד" (ראה תיקוני-זוהר ג, ב; עין-חיים מז: ב),

הסיבה לבריאת החומר על-ידי דבר ה' דווקא, גילוי נמוך וחינוני הרכה יותר מחפץ ה' ורצונו, היא שכל בריאה הנחשפת להארה עליונה זו - המאירה דרך ספירת החכמה - מתבטלת במציאות ונכללת באור האלוקי. כך טבעו של עולם האצילות, ששמו מורה על היותו "אצלו יתברך", בקירוב וייחוד גמור. בעולם זה עוד אין מציאות שהיא בגדר יש ו"נפרד", ובתיקוני זוהר נאמר על עשר הספירות המאירות בו שאור אין-סוף מתייחד בהן לגמרי: "איהו וחייהי חד בהון, איהו וגרמוהי חד בהון" - הוא והאור אחד בעשר ספירות דאצילות, הוא והכלי אחד בעשר ספירות דאצילות - "מה דלאו הכי בעשר ספירות דבריאה". מתוך כך, אם אכן היה העולם נברא על-ידי בחינת חפץ ה' ורצונו, הייתה המציאות כולה מתאימה לתכונתה של האצילות - ביטול במציאות - ולא הייתה מתקיימת תכלית רצון ה' יתברך בבריאת העולמות: שיהיה היש בטל לאין (כדלהלן).

רק עיקר גילוי היש הוא על-ידי דבר ה', "כי הוא צוה ונבראו" (תהלים קמח ה), פירוש "צוה" מלשון מצוות המלך, (יש לבאר דעניין הציווי שייך במי שמתנשא ויש לו ממשלה ושליטה וכמו בן הוא עניין "באשר דבר מלך שלמון" (קהלת ח ד), שמצווה וגוזר אומר, והדוגמא למעלה הוא בחינת הדיבור עליון דבחינת מלכות)

אם הפסוק שצוטט לעיל, "בדבר הוי' שמים נעשו", הוא כללי יחסית, הרי הפסוק המצוטט כאן מאפיין את הדיבור כמצוות מלך ובכך קושר אותו אל ספירת המלכות. בסוגריים מבאר הרבי הרש"ב שלשון ציווי אכן שייכת דווקא במסגרת מערכת יחסים של הטלת מרות, כאשר לצד המדבר והמצווה יש ממשלה/שליטה/מלכות על הצד השומע את דבריו.

כי "מלכותך מלכות כל עלמים" (תהלים קמה יג), אין מלך בלא עם, שבחינת מלכות הוא בחינת התנשאות והסתלקות בו,

בשורות הקודמות נקשרה ספירת המלכות לתכונת ההתנשאות. כעת מתבאר הקשר שבין השתיים. כאמור, האור העליון אינו מהווה נכראים שהם בבחינת יש משום שהמהווה קרוב אל המתהווה - והקירוב מוליד את ביטולו של האחרון במציאותו האין-סופית של הראשון. משום כך, אף שכל הספירות משפיעות אל העולם, רק ספירת המלכות בוראת ומחיה אותו. עובדה זו רמוזה בלשון הפסוק: "מלכותך מלכות כל עלמים" - ספירת המלכות היא מקור חיותם של כל העולמות.

המלכות שונה מיתר הספירות בכך שהארתה אינה בדרך קירוב, אלא אדרבה - בדרך של ריחוק, מתוך רוממות, התנשאות והסתלקות. הכול מצייתים ל"דבר מלך שלטון" מתוקף רוממותו של המלך, ובשל ריחוק הערך המהותי הקיים בינו ובין נתיניו. ביטוי תמציתי להתבוננות זו בטבעה של המלכות ניתן במאמר חז"ל: "אין מלך בלא עם" (הובא בפירושו רבנו בחיי לבראשית לח ל), שהתבאר בספר התניא (שער הייחוד והאמונה, פרק ז):

פירוש עם מלשון עוממות (ראה ברכות נג, ב), שהם דברים נפרדים וזרים ורחוקים ממעלת המלך, כי אילו אפילו היו לו בנים רבים מאוד לא שייך שם מלוכה עליהם, וכן אפילו על שרים לבדם, רק ברוב עם דווקא הדרת מלך.

והיינו שלא יאיר ויתגלה אלא בחינת שם בלבד בו.

המושג שם בתורת החסידות מיוחס להארה חיצונית, שהרי שמו של אדם אינו חלק ממציאותו הפנימית, ולמעשה משמש בעיקר את הסובבים אותו. כשהדברים אמורים ביחסם של הנתינים אל המלך, הרי שכל אחיזתם היא בשמו הגדול היוצא בכל המדינה ונותן תוקף למצוותיו. במהותו הפנימית של המלך, המרומם ומתנשא מעליהם מעצם הגדרת מעמדו, אין להם כל עסק.

(והגם דבחינת "דבר ה'" הוא שבא בבחינת פנימיות בנכראים והוא עניין כוח הפועל שבנפעל, והיינו הארת אלקי שמהווה את הנכראים בפועל בו' וכמו שכתוב במקום אחר,

על רקע מה שנתבאר בעניין טבע ההתנשאות וההסתלקות שבהארת המלכות, יש להקשות: כיצד ניתן לומר שהיש יכול להיברא רק בזכות סגולת ההתנשאות וההסתלקות של הארת המלכות, והלא הארה זו - "דבר ה'" שבעשרה מאמרות - מתלבשת בפנימיות הנבראים, והיא "כוח הפועל שבנפעל" המחדש את בריאתם בכל רגע מאין ואפס (שער הייחוד והאמונה, פרק ב). ממילא משמע שיש להארת המלכות קירוב רב עם הנבראים, ורק מכוח קירוב זה הם קיימים!

מכל מקום זה שהדיבור פועל פעולת ההתהוות והו מצד הרוממות וההתנשאות שבמלכות, וכמו בדבר מלך - הרי מה שהדיבור והציווי שלו פועל במדינה והו מצד ההגבהה וההתנשאות שלו, שמושל ושולט עליהם בו'. וברזומא כזאת הוא למעלה, שזה שנעשה ההתהוות בפועל על-ידי הדיבור והו מצד הרוממות דמלכות. ונמצא דעיקר כוח ההתהוות הוא מבחינת הרוממות דמלכות, ובכוח זה נעשה ההתהוות מבחינת "דבר ה'" בו'.<sup>3</sup>

יש להבדיל בין תוכן הדיבור, המתלבש בפנימיות בנבראים, ובין תוקפו המלכותי - הנובע מכוח הגבהתו והתנשאותו של המלך מעל העם. תוכן דברי המלך מורה לעם מה עליהם לעשות, אולם תוקפם המחייב אינו תלוי בהכנת תוכן הדיבור על-ידי העם אלא דווקא בהכרה בכך שמקור הדיבור בסמכות גבוהה שאינה זקוקה להסכמה או להבנה, ויש לציית לה בכל מקרה. וכך בענייננו: שמו של המלך, הארת המלכות המהווה את הנבראים, היא בהתנשאות ובהסתלקות מעליהם; אולם כוח הפועל בנפעל, המתלבש בהם להחיותם, הוא הארה חיצונית יותר הנמשכת מן השם ובאה מכוחו.

ועניין השם נראה לומר שהן אותיות דיבור העליון, דשם הוא אותיות, ויותר נראה דהשם הוא בחינת האור מקיף שמאיר מבחינת הרוממות, שזה עיקר כוח ההתהוות, ובחינת "דבר ה'" והו הארה מבחינת שמו שמהווה כנ"ל בו', וזהו "כי נשגב שמו" - שגם השם הוא נשגב, ורק - "הודו [על ארץ ושמים]" בו' (תהלים קמח יג).

כינוי רווח לאותיות לשון הקודש הוא "שמות", משום קדושתן, ובהתאם לכך מבאר תחילה שהשם - שהוא הארת המלכות - הנו כינוי כללי לאותיות הדיבור העליון המקיימות את הנבראים. באותיות אלו, כאמור, שני ממדים: עיקר כוח ההתהוות הבא מצד הרוממות דמלכות, וההארה האלוקית הנמשכת מתוך בחינה זו, המהווה את הנבראים בפועל ובאה בהם בבחינת כוח הפועל בנפעל.

3. ראה הוספות לתורה-אור ריש פרשת ויקהל. ד"ה החודש הזה לכם, ש"ת. [הערת כ"ק אדמו"ר]

אמנם ביאור אחר, פשוט ומסתבר יותר, מייחס את השם לבחינה הראשונה. אכן, שמו של המלך הוא המבטא את רוממותו ונותן תוקף למצוותיו. לאור זאת, הבחינה האחרונה של "דבר ה'" הנכנס בפנימיות הנבראים היא הארה חיצונית יותר מבחינת השם. כך יובן הפסוק "יהללו את שם ה' כי נשגב שמו לבדו, הודו על ארץ ושמים", המייחס את תכונת השגב והרוממות לשם ה', ומתאר כיצד נמשכת מתוכו הארת "הודו" המתפשט על פני מרחבי הארץ והשמים.

וזה פירוש יש מאין, דהיינו שהמשכת החיות אשר בהעולמות הוא בבחינת אין והארה בעלמא, שהוא בחינת שם בלבד, ומוזה נעשה גילוי היש בו.

מקור מציאות ה"יש" שבעולמות הוא בהארה שהיא בבחינת "אין" - לא ביחס לאותו יש שעתיד להיברא מתוכה, אלא ביחס למקור האלוקי, המכונה בחסידות "יש האמיתי" - מאחר וכדי לאפשר לעולמות להתקיים מתנשא אור אין-סוף למעלה מעלה כשהוא מותיר אחריו הארה חיצונית בלבד, בבחינת "אין" ממש. רק בדרך זו אפשר שייבראו נבראים שאינם בטלים במציאות האור האלוקי המהווה אותם.

אך תכלית בריאת יש מאין הוא כדי להיות היש בטל לאין.

כלומר: עם היות שהיש נברא דווקא מבחינת הדיבור ולא מבחינת חפץ ה', כדי שיהיה לו קיום ולא יתבטל מיד במקורו, הרי תכלית בריאתו של היש הוא להיבטל לאין בבחירה חופשית - לא ביטול שיביא לכיליונו אלא ביטול שישרה בתוכו את אור השכינה.

דזהו תכלית הכוונה בבריאת העולמות, משום ש"נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים" (תנחומא נשא, טז), דהיינו שהנבראים התחתונים יהיו בבחינת כלי ומכון לשבתו ויתברך ובבחינת דירה אליו יתברך, והיינו שיהיו בבחינת ביטול עד שיהיו כלי ודירה אליו יתברך ויאיר ויתגלה אור ה' למטה בו' ו"כתפארת אדם לשבת בית" (ישעיהו מד יג), כמו כן כביכול יהיה לו יתברך דירה בתחתונים,

"דירה בתחתונים" משמע השראת שכינה בעולמות היש, והמדרש מלמד שלכך נתאוה הקב"ה עד שלא נברא העולם, וכדרך האדם כביכול שתפארת לו לשבת בבית ולא להיות מטולטל ממקום למקום. בגשמיות, אותה דירה היא בית-המקדש, אך בפנימיות הלא כבר נאמר "ישכנתי בתוכם" - בתוכו לא נאמר, אלא 'בתוכם' - בתוך כל אחד ואחד מישראל" (שמות כה ח; ראשית-חכמה, שער האהבה, פרק ו). התנאי לקיומה של דירה בתחתונים הוא שיהיו בבחינת כלי שאפשר לקבל בו אלוקות ובבחינת מכון שראוי להשראת השכינה, ולשם כך

עליהם להיות חדורי ביטול, מודעות שמשמעותה היא שחומריות היש הנברא מכירה בהיותה חלק בלתי נפרד ממציאות ה', ואינה מתכחשת לה ח"ו או מפרידה עצמה ממנה בכל דרך שהיא במחשבה, בדיבור או במעשה.

שיהיה גילוי אלקות למטה ונגלה כבוד ה' (ישעיהו מ ה) למטה כמו למעלה. וכמו שיהיה לעתיד לבוא: "כי עין בעין יראו [בשוב ה' ציון] כו' (שם נב ה) (רעיקר הגילוי יהיה לעתיד, ומעין זה מאיר גם עתה לכל אחד ואחד בנפשו ובחלקו בעולם כו' וכמו שכתוב במקום אחר).

משמעות המושג "דירה בתחתונים" היא שהקב"ה יוכל לדור, כביכול, במציאות העולמות הנבראים כשם שהוא דר בעולמות העליונים. מדרגה זו היא בחינת העולם-הבא, שתתגלה לעתיד לבוא, אולם גם בזמן הזה יכול כל אחד ואחד לזכות לטעום "מעין העולם הבא" - מעין הגילוי המיוחד הזה.

וזה תלוי בעבודתנו כל ימינו, שעל-ידי העבודה דעבשיו על-ידי זה יהיה הגילוי לעתיד לבוא, ד"היום לעשותם ולמחר לקבל שכרם" (דברים ז יא; עירובין כב, א), ומי שמרח בערב שבת דווקא יאכל בשבת כו' (ע"ז ג, א),

קיבול שכר הוא על עבודה שנעשתה בבחירה חופשית מצד הנבראים, ומציאות זו שייכת רק בזמן הזה, קודם אותו היום שבו יהיה גילוי אלוקות למטה כמו למעלה. ביום ההוא לא יהיה עוד צורך ביגיעה כדי לבטל את החומר בפני גילוי האלוקות, שכן יהיה ברור לכול שאין כל מציאות אחרת מלבדה. כך מדייקים חז"ל מלשון הפסוק: "ושמרת את המצוה ואת החקים ואת המשפטים אשר אנכי מצוך היום לעשותם" - "היום לעשותם, ולמחר לקבל שכרם".

מתוך כך, רק מי שמתייגע בעבודתו בהווה יבוא על שכרו לעתיד לבוא, שכן כשם שזמן המעשה אינו זמן קיבול השכר (כנזכר לעיל), כך זמן קיבול השכר אינו זמן הראוי למעשה. משל למה הדבר דומה, למי שלא טרח בערב שבת על מאכלי השבת, ואילו בשבת עצמה הוא אסור בכישול ובאפייה; אם כן, מה יאכל בשבת? ואכן, זמן הגאולה נקרא בפי חז"ל "יום שכולו שבת", שכך דרשו: "מזמור שיר ליום השבת" - מזמור שיר לעתיד לבוא, ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים" (תהלים צב א; תמיד לג, ב).

בריאת החומר בדיבור דווקא, כדי שיהיה גילוי היש. תכלית בריאת היש מאין כדי שיהיה היש בטל לאין וייגלה כבוד ה' למטה כמו למעלה. כך יהיה לעתיד לבוא (ומעין זה מאיר גם עתה), ותלוי בעבודתנו.

ו"כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא" (סנהדרין י: א), וצריך כל אחד ואחד לפעול בעצמו בחינת ביטול היש ולהמשיך בחלקו בחינת גילוי אור ה' בו, והיינו על-ידי שכל אשר חפץ ה' נמשך ועשה גם בשמים ובארץ, שכולם יש להם ציור ותמונה מבחינת חפץ ורצון הוי', ובכוח זה יוכל להיות ביטול היש הנמשך מן הדיבור בו',

אם לכל ישראל יש חלק לעולם הבא, הרי שלכל ישראל ישנה שייכות לעבודה המזכה את האדם בשכר רוחני זה - המשכת ביטול היש וגילוי אור ה'. כל אחד ואחד נדרש ויכול לעשות זאת "בחלקו", התחום המסור בידו כשליחות התיקון האישית שלו בעולם.

הכוח לפעול ביטול היש בחומר הנברא נובע מתוך כך שלא מדובר בחידוש מציאות גמור, בעיצוב החומר בצורה שאינה שייכת לטבעו, אלא בהטמעת אותה צורה הראויה לו בחפץ ה' וכבר מאפיינת את קיומו משורש הווייתו. שליחותם של ישראל היא להמשיך את אור הצורה אל תוך גשמיות החומר, לקשר את הארת הרצון המתלבשת בספירת החכמה ויוצאת מבין ייחודם של אבא ואמא עילאין (לעיל עמ' 26) אל דבר ה' שבספירת המלכות - עשרה מאמרות שבהם נברא העולם.

וזה שבישראל נאמר לשון יצירה, כמו שכתוב: "[כה אמר ה' בְּרָאָהּ יַעֲקֹב] וַיִּצְרָהּ יִשְׂרָאֵל" (ישעיהו מג א), שמוזה נמשך להיות "כי שרית עם אלקים" בו' (בראשית לב כט),

יצירה מלשון צורה, רמז לכך שבבריאתם של ישראל נמשכת צורתם האלוקית ביתר שאת, ומשם כוחם לשרות עם אלקים - להתמודד עם פעולת שם אלקים המאיר במלכות, המצמצם ומגביל את הארת שם הוי' (שממנה הצורה, "חפץ הוי'") ומאפשר את התפשטות הישות (ראה להלן, עמ' 41 ועמ' 89).

וזהו שכתוב: "וייצר ה' אלקים את האדם" (בראשית ב ז) - בשם מלא - לפי שהצורה נמשך מבחינת חפץ ה' ובחינת חכמה עילאה בו', ועל-ידי זה יכול להיות בחינת ביטול היש בו' (ועיין מה שנתבאר מכללות העניין הזה בד"ה בשעה שהקדימו תרם"ג (ספר המאמרים תרס"ג חלק א ע' קיא), בעניין החיות שמבחינת חכמה שם בד"ה והחכמה תעוז לחכם בו').

בשונה משאר מעשי הבריאה, שבהם אנו מוצאים שוב ושוב את הופעת שם אלקים, בבריאת האדם נזכר שם מלא - "הוי' אלקים". מכאן שלאדם הראשון - ומאוחר יותר לבני ישראל ("אתם קרויין אדם"; יבמות סא, א) - ניתן הכוח לפעול בעצמו בחינת ביטול היש.



ומה שכתוב באדם "וייצר" בשני יו"ד<sup>4</sup>, היינו לפי שהצורה שבאדם נמשך מלמעלה מעלה וכמו שכתוב באדרא-רבה (זוהר ח"ג קמא, ב): "וייצר בתרין יו"דין - הוא דעתיקא-קדישא ורוא דזעיר-אנפין" (ובספר פני-מלך בשם הרח"ו ז"ל [רבי חיים ויטאל] דהיינו דעתיקא-קדישא צייר זעיר-אנפין כמוהו), ולפיכך עיקר ביטול היש בהאדם, שכדי להיות הביטול נמשך גם בהיש צריך להיות מקור ההמשכה מלמעלה מעלה, ועיין מה שכתוב בלקומי-תורה ד"ה שובה ישראל עד כו' פרק ג' (דרושי שבת שובה סה, א):

הדגשה נוספת לעליונותו של הכוח המגלה את הצורה האלוקית בנפש האדם היא בדיוק כתיבת המילה "וייצר" בשתי יו"דין, המבוארת בזוהר הקדוש כרומזת להתגלות בחינת עתיקא-קדישא בזעיר-אנפין. אם בדרך כלל מקבלת המלכות את הארתה מייחודה עם זעיר-אנפין, הרי ביצירת האדם נמשך אליה גם אור ממקור עליון הרבה יותר - עתיק-יומין, פרצוף פנימיות הכתר. לעיל (עמ' 26, בביאור בוצינא דקרדוניתא) התבאר שזה מקורה העליון של הצורה, הנמשכת מחפץ ורצון ה' המאיר בספירת הכתר.

מהפלגה זו אנו למדים שבצד העובדה שהאדם נברא מהארה חיצונית שהיא בחינת אין ממש בערך הארת אור אין-סוף, ומשום כך הוא קיים כבעל גוף חומרי שהוא בבחינת יש ונפרד, טבועה בו צורה שמקורה עליון עד מאוד והיא נותנת בו כוח להגיע לידי ביטול היש.

בישראל מאירה הצורה ביותר ממקורה שבעתיק יומין,  
וכל אחד יכול לפעול ביטול היש בחלקו ונוחל עולם הבא.

**קיצור.** נמשלו המצוות לנר והתורה לאור. יקדים אשר בריאת החומר הוא על-ידי מאמר ודיבור, בריאת הצורה על-ידי חפץ ורצון בהתלבשותם בחכמה. גילוי היש על-ידי הדיבור (שם, דיבור) והתכלית שיהיה בטל לאין. היכולת בזה על-ידי שצורתו היא מבחינת חפץ ורצון.

4. ראה גם כן תורת-חיים (בראשית) סוף ד"ה וייצר, ליקוטי-תורה (שיר השירים יח, ד) ביאור יונתן טעוף ד. [הערת כ"ק אדמו"ר]



## ב

וזהו עניין "כי נר מצוה ותורה אור", כי הנה מידת המלכות נקראת מידת לילה, שהיא בחינת "ברישא חשוכא" (שבת עז, ב) לפי שהיא בחינת הסתלקות האור בבחינת התנשאות כנ"ל, ונעשה בחינת יש מאין, שהוא בחינת חושך בו, וכדי להמשיך אור וגילוי אין-סוף ברוך-הוא כבי"ע [=בריאה, יצירה, עשייה] זהו על-ידי תורה ומצוות, שעל-ידי זה ממשיכים ומאירים גם כבי"ע להיות הגילוי כמו באצילות, שגם כבי"ע יהיה בבחינת ביטול והתאחדות ממש באור אין-סוף ברוך-הוא כמו האצילות בו, וכמו שכתוב בתורה-אור בהביאור ד"כי כאשר השמים החדשים" בו' יעוין שם.

כאמור, עולם האצילות הוא עולם הייחוד והביטול, והוא בבחינת אור בערך עולמות כבי"ע - עולמות היש - שבהם מתמעט האור האלוקי ושורר חושך. עם זאת, משל היום והלילה אינו מעיד רק על החשכה השוררת בעולמות התחתונים אלא גם על המהלך הכללי שבמסגרתו הם צועדים מכריאתם ועד עת גאולתם: "ברישא חשוכא והדר נהורא" - מתחילה שורר החושך, שכן המלכות מהווה את העולם רק בבחינת ההתנשאות וההסתלקות המעלימה את האור האלוקי האין-סופי מעיני הנבראים (לעיל, עמ' 28), אולם בזכותה ובכוחה של עבודת בני ישראל בכל הדורות הולך האור ונמשך אל העולם, עד שבסופו של דבר "יבקע כשחר אורך" (ישעיהו נח ח) בעת ביאת משיח צדקנו כב"א.

ועל דרך זה נאמר: "הלילה הזה ליל שמורים" (ראה שמות יב מב), שגם בבחינת לילה יוכל להיות גילוי בחינת "זה", שהוא כמו שכתוב "זה אלי ואנוהו" (שם טו ב), שיאיר בבחינת גילוי ממש, ועיין מה שכתוב בליקוטי-תורה (דברים ב, ב) ד"ה ואתחנן בעניין "נר ה' נשמת אדם" בו',

בחינת "זה" היא תכלית השגת האלוקות, מדרגת הנבואה שבה נשתבח משה רבנו יותר מכל נביאי ישראל (ראה ספרי מטות, קנג), ראייה ברורה ומפורשת שהיא למעלה גם מהשגת המלאכים. מעלה זו השיגו ישראל בעת קריעת ים סוף, ועתידים להשיגה בשלמות בבוא הגאולה (ראה שמות רבה כג טו). הפסוק המובא כאן מלמד שאפשר להאיר את הלילה, לגלות אלוקות בעולמות התחתונים, וזאת על-ידי "נר מצוה ותורה אור".

והנה המצוות נקראות רמ"ח איברין דמלכא (ראה תיקוני-זוהר עד, א) והתורה הוא בחינת ראש ומוחין, דאורייתא מחכמה נפקת (זוהר ח"ב קכא, א),

אחד העקרונות המנחים בלימוד פנימיות התורה הוא "מבשרי אחזה א־לוה" (איוב יט כו). משמעותו היא שגוף האדם, שנברא בצלם אלקים, יש בו כדי להעיד במידה מסוימת על מקורו העליון. בהתאם לכך מבאר הזוהר הקדוש שתבנית גוף האדם, הכוללת רמ"ח איברים ושס"ה גידים, מלמדת על מניין זהה של מקורות נביעה אלוקיים שניתן לכנותם בשם "איבריין דמלכא", כביכול, ובהם תלויות רמ"ח מצוות עשה ושס"ה מצוות לא־תעשה.

משמעות הדבר היא שקיים קשר משולש: איבר בגוף האדם הגשמי, אחת מתרי"ג המצוות ומקור נביעה אלוקי - אחד מ"איבריין דמלכא". כשאדם מקיים מצווה כלשהי, אותו איבר המכוון כנגדה מתדבק במקורו האלוקי ובא על תיקונו, וכאשר הוא זוכה לקיום כל תרי"ג מצוות הוא פועל ייחוד שלם של כל הווייתו בה' יתברך.

במסגרת הקבלה זו התורה, הקשורה בספירת החכמה, מכוונת כנגד הראש - משכן המוחין. כשם שהראש הוא איבר הקובע ברכה וחשיבות מיוחדת לעצמו כמושל על כל איברי הגוף ומכוונם, כך התורה קובעת ברכה וחשיבות מיוחדת לעצמה על פני כל יתר המצוות, וכדלהלן.

והנה כמו שבמוח הוא כללות גילוי אור וחיות הנשמה ואחר כך מהמוח מתפשט לכל אבר החיות השייך לו, ונמצא הראש הוא הממוצע שממשיך מהנפש לכל אבר בו, כך אמרו רז"ל: "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה" (קידושין מ, ב), וגם אמרו רז"ל: "ותלמוד תורה כנגד כולם" (פאה א: א),

כאמור, "מבשרי אחזה א־לוה", והתבוננות זו יכולה להיות עמוקה ומדויקת עוד יותר. אם התורה מכוונת כנגד הראש, כי אז מקומו ותפקידו של הראש בגוף האדם למטה יכול ללמדנו דבר אודות מקומה ותפקידה של מצוות לימוד התורה בתוך כלל "שיעור הקומה" האלוקי - המורכב מכל תרי"ג המצוות. ואכן, חכמים מלמדים כי מצוות לימוד תורה - עם היותה מצווה ככל המצוות - הנה בעלת חשיבות מיוחדת השקולה כנגד כולן. כשם שהראש, אבר אחד מאיברי הגוף, הנו "אבר שהנשמה תלויה בו" ונושא באחריות המיוחדת של המשכת חיות הנפש לכל אברי הגוף, כך התלמוד "מביא לידי מעשה" - מאפשר לאור אין־סוף להתגלות דרך מעשי המצוות הרבים.

ולכן נמשלה המצווה לנר שהיא גילוי הארה פרטית והתורה לאור שהיא כנגד כולם.

מתוך כך מתבאר מה שהובא בראש הקונטרס - "מה שהמשיל המצווה לנר והתורה לאור" - בדרך אחרת מדרכם של רש"י והשל"ה. התורה היא אור

מכיוון שהיא כלי הקיבול הראשון להארת אור אין-סוף היורדת אל העולמות, ומתוך אורה הגדול נמשכים ויוצאים תרי"ג נרות פרטיים רבים, הדולקים בזכות קיום רמ"ח מצוות עשה.

עולמות בי"ע הם בחינת לילה, ויש להאירם ב"נר מצוה ותורה אור". אור התורה כללי ומשפיע לאור המצוות, שהן הארות פרטיות.

והנה ההפרש בעבודה שעל-ידי המצוות, שהן בחינת זעיר-אנפין, ועל-ידי התורה, שהיא בחינת חכמה,

זעיר-אנפין הוא פרצוף הנבנה משש ספירות תחתונות של עולם האצילות, מחסד ועד יסוד. פרצוף זה אחראי להשפעה אל העולם, שכן הוא 'בעלה' של המלכות (פרצוף הנוקבא) וכל השפע היורד דרכה אל העולם נשפע ממנו. המצוות, איבריך דמלכא, מיוחסות לבחינה זו מאחר ופרצוף זעיר-אנפין מקיף את רוב ככל קומת האדם ואיבריו: שתי הידיים (חסד וגבורה), הלב ומרכז הגוף (תפארת), שתי הרגליים (נצח והוד) והמילה (יסוד). התורה, לעומת זאת, היא החכמה הפנימית והנעלמת שאינה יורדת ישירות אל העולם ואינה נתפסת במצווה פרטית זו או אחרת. כזכור, היא (ויחד עמה כל שלושת המוחין - חכמה, בינה ודעת) מכוונת כנגד הראש, מקור האור הנמשך מטה ברמ"ח הנרות הפרטיים של איבריך דמלכא.

להלן יבאר את מהות ההבדל הרוחני שבין העבודה המאירה בעולם את אור המצוות לבין העבודה המאירה בעולם את אור התורה.

**יש לבאר דהנה ידוע שיש ב' בחינות אהבה:**

בחינה אחת נובעת מעבודת המצוות וקשורה לבחינת זעיר-אנפין, ובחינה אחרת נובעת מלימוד התורה וקשורה לבחינת החכמה.

הא' הבאה על-ידי הריחוק, והיינו כשמתבונן איך שכללות העולמות הן זיו והארה בעלמא דאור אין-סוף ברוך-הוא, וכמו שכתוב "מלכותך מלכות כל

1. כמה מדרגות ישנן בכל אחת מבחינות אלו, ולכן אין סתירה מזה שבכמה מקומות מובאר באופן אחר חילוק בחינות אהבת אלו ומהות ההתבוננות השייכות אליהן. ביאור כמה מדרגות שבאהבות הנ"ל ראה לקמן פרק טז; קונטרס העבודה פרק ד; שיחת שמחת-תורה דשנת תרס"ה ושנת תרע"ו (בספר תורת שלום - ספר השיחות), ועוד. אודות סוגי האהבה: תורה-אור (בראשית מז, א) ותורת-חיים (בראשית רל"ט, ד) ד"ה "חכלילי עינים"; מכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר לאנ"ש בילגורייא (משנת תרצ"א) - נדפס בהוספה לקונטרס העבודה; ועוד. [הערת כ"ק אדמו"ר]

העולמים" (תהלים קמה יג), דמלך שמו לכד נקרא עליהם כנ"ל, וכמו שכתוב "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", בחינת הארה והארה דהארה כו'

יש אהבה הנוצרת מתוך חוויה של ריחוק, כמו שני אוהבים האנוסים להיפרד לפרק זמן מסוים והם מתגעגעים מאוד זה לזה. אהבה כזו, כלפי מעלה, נוצרת מהתבוננות במרחק שבין אור איך-סוף ובין העולמות. כפי שנאמר לעיל, כל עצמה של בריאת העולם כיש הוא רק מכוח התרחקות הארת המלכות, המתנשאת מעל העולם ובכך מניחה את האפשרות לקיומו. את זאת אנו מזכירים בתפילה: "אדון עולם אשר מלך בטרם כל יצור נברא / לעת נעשה בחפצו כול אזי מלך שמו נקרא" - שעניין המלכות הוא רק מכוח השם, ההארה החיצונית והמרוחקת שאינה תופסת במהות העצמית כלל. כך גם במאמר המלאכים: "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", המשבח את התפשטות אור איך-סוף ב"ה עד מדרגות ההשתלשלות הנמוכות ביותר, אולם מציין כי מה שנמשך אל העולם אינו האור האלוקי - אור ספירת המלכות - כפי שהוא במקורו, אלא רק הארה דהארה ממנו: "כבוד מלכותו" הוא הארת המלכות, ו"שם כבוד מלכותו" הוא הארה דהארה של המלכות (לעיל, עמ' 29).

ולכן נתהוו העולמות בבחינת מידה וגבול במקום וזמן, שזה עניין ו' רקיעים וארץ וד' רוחות העולם, שהן בחינת המקום דו' קצוות מעלה ומטה וד' רוחות כו', וזמן שית אלפי שנים כו' (ראה סנהדרין צז, א), ובריבוי התחלקות בכל אחד ואחד בפרט, הן בהתחלקות שבזמן גופא והן בהנבראים, שכל אחד נתפס ומוגבל במקום וזמן שלו כו', שכל זה הוא לפי שהתהוותם הוא מבחינת הארה לבד, ולזאת נתהוו בבחינת מציאות וגבול דזמן ומקום כו'

עצמות אור איך-סוף ברוך-הוא אינה מוגבלת בגדרי הגבול, ולפיכך אינה שייכת גם להגבלה של מקום וזמן, שמשמעותה היא שדבר מה מצוי במקומו בלבד ולא במקום אחר, ומתקיים בזמנו בלבד ולא בזמן אחר. לפיכך, מתוך שמקום וזמן הנם שתי עובדות היסוד הבסיסיות ביותר של הבריאה, יש להסיק בהכרח שהתהוות כל מעשי הבריאה היא אך ורק מהארה חיצונית המתפשטת מתוך אור איך-סוף, ולא מעצמות האור.

העובדה שהנבראים אינם רק מוגבלים למקום ולזמן מסוימים אלא גם נחלקים לריבוי עצום של נבראים פרטיים שלכל אחד מהם צירוף של זמן ומקום משלו, מוסיפה לחדד את המסקנה ההכרחית: מה שעניינו רואות בעולם הסובב אותנו אינו שורש הקיום, אלא הסתעפות חלקית בלבד; ולא זו בלבד, אלא שגם המקור האלוקי הישיר למציאות זו אינו יכול להיות בעצמותו יתברך - שכן אז לא היו בנמצא הגבלות של זמן ומקום או התחלקות לפרטים רבים - אלא רק בבחינת "הארה" בלבד.

ושורש המקום דו' קצוות שלמטה הן מהו' קצוות שלמעלה, שהן בחינת שישה מידות עליונות וגם הם בחינת שורש ומקור הזמן, וכידוע בעניין "מלמד שהיה סדר זמנים קודם לבן" כו' (בראשית רבה ג: ז),

אין מקום בעולם האצילות, אך יש שורש לבחינת המקום - התפשטות לשישה קצוות של מידות שונות, הארות שונות, הנהגות שונות. אין זמן בעולם האצילות, אך יש שורש לבחינת הזמן - סדר זמנים, "לפני" ו"אחרי" לא במובן הכרונולוגי אלא במובנים אחרים. כך נאמר במדרש: "אמר רבי יהודה בר סימון: 'יהי ערב' אין כתיב כאן אלא 'ויהי ערב', מכאן שהיה סדר זמנים קודם לכן". וכפי שמבאר במקום אחר: "מלמד שהיה סדר זמנים קודם לכן" - והיינו בחינת הזמן שבאצילות, והוא עניין הקדימה ואיחור שבהעשר ספירות, דבתחילה נאצלה בחינת הכתר ונפסק המשכתו ונאצלה ספירת החכמה, דיש סדר והדרגה באצילות הספירות" (המשך תער"ב, עמ' שמ).

שורשי המקום והזמן בעולם האצילות הם אותה הארה שממנה "נתהוו העולמות בבחינת מידה וגבול במקום וזמן... ובריבוי התחלקות", כנאמר לעיל.

ובולם בטלים לאור אין-סוף, שאינם תופסים מקום כלל, כמו שכתוב: "לך ה' הגדולה והגבורה" כו' (דברי-הימים א' כט יא), והיינו דכללות בחינת המקום - הן מקום שלמטה והן מקום שלמעלה - הכול בטל לגבי אור אין-סוף, וכמו שכתוב "הנה מקום אתי" (שמות לג כא), שהמקום בטל אליו יתברך, שלפניו יתברך אינו שייך כלל בחינת מקום וזמן, שהן נכראים מאין ליש והם בבחינת גבול כו'.

ההכרה בכך שמציאות העולם, על פי גדריה היסודיים ביותר, באה ממקור אלוקי חיצוני יחסית - בחינת הארה בלבד - מעוררת בנפשו של המתבונן את הכמיהה להתחקות אחר המקור האמיתי לכל המצוי. ממש כאברהם אבינו, שהכיר את בוראו מתוך שעמד על כך שכל "בעלי הכוח" שעל פני המציאות הגלויה אינם בעלי בחירה, והם בטלים לפני כוח עליון מהם, כך מי שמזהה את העולמות כולם כ"זיו והארה בעלמא" מזהה גם את התבטלותם לפני בוראם. ביטול זה מתבטא בדברי דוד המלך ע"ה: "לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד כי כל בשמים ובארץ"; כלומר: גם שש המידות דאצילות (שורש המקום והזמן) הן בבחינת "לך ה'", בטלות לגבי אור אין-סוף, שעליו נאמר: "דלאו מכל אלין מידות כלל" - שאינו שייך לגדרי מידות אלו כלל (תיקוני-זוהר יז, ב). ביטול זה מתבטא בדבר ה' אל משה: "הנה מקום אתי ונצבת על הצור", וכדברי חז"ל: "הקב"ה מקומו של עולם ואין עולמו מקומו" (בראשית רבה סח: ט).

וזה עניין "ה' אחד" (דברים ו ד), דו' רקיעים וארץ וד' רוחות במלים לגבי אור אין-סוף, אלופו של עולם, דכולא קמיה בלא חשיב ממש בו' (ראה זוהר ח"א יא, ב),

התבוננות זו היא הכוונה שיש לכוון בפסוק ראשון שבקריאת-שמע, המעכבת להלכה, וכפי שהיא מנוסחת בשלחן-ערוך של אדמו"ר הזקן (או"ח סא: ו):

כל המאריך בדלי"ת של אחד מאריכין לו ימיו ושנותיו, וגם לא יחטוף בחי"ת אלא יאריך בה קצת כדי שימליך הקב"ה בשמים ובארץ, שז' רקיעים והארץ כמנין חי"ת... אבל בדלי"ת צריך להאריך יותר, כדי שיעור שיחשוב שהקב"ה יחיד בעולמו ומושל בד' רוחות העולם.

אם כן, המילה אחד רומזת להתבוננות בכך שהחי"ת (ז' רקיעים וארץ) והדל"ת (ד' רוחות השמים) - בחינת המקום והזמן - בטלות כלפי האל"ף, היא גילוי הקב"ה אלופו של עולם, שלפניו אין קיומם חשוב כלום.

וכאשר יתבונן בכל זה, איך שכל זה הוא הארה לבד ואין ערך כלל לגבי עצמות ואינו תופס מקום כלל וכלל בו', על-ידי זה תתלהב ותתלהט נפשו בבחינת רשפי אש התשוקה והצימאון להיכלל בבחינת עצמות אור אין-סוף, וכמו שכתוב: "מי לי בשמים ועמך לא חפצתי בארץ" (תהלים עג כה), "שמים" הם תענוגים רוחניים ו"ארץ" תענוגים גשמיים, הכול לא חפצתי כלל, שהכול הוא בחינת הארה לבד שאין ערוך בו', כי אם כל חפצו ורצונו להיכלל בעצמותו יתברך בו'.

ההכרה השכלית מולידה התפעלות רגשית, שהיא תכליתה של ההתבוננות. מתוך ההבנה שמקור התהוות העולמות יכול להיות הארה בלבד, ולא עצמות המאור האלוקי, נולדת תשוקה עצומה לדלג הן מעל המציאות הגשמית והן מעל שורשיה הרוחניים - היישר אל המקור האמיתי, הפנימי, הראשון, שבעצמות אור אין-סוף ב"ה. רגש זה של אהבה, המתבטאת בלהב ובלהט כ"רשפי אש התשוקה והצימאון", מוגדר אפוא יפה כאהבה ה"באה על-ידי הריחוק", שכן מקורו בהכרה בפער העצום והבלתי נתפס שבין הבורא והבריאה. ככל שעמוקה ההכרה בריחוקו של האדם מה', כך מתעצם הצימאון ובווערת האהבה בלבו. הריחוק מעורר געגוע טבעי, מגביר את השייכות, מעצים את הקשר וגורם למי שיכול היה לשקוע בתענוגי הארץ או לכל הפחות במנעמי הרוח שבשמים לייחד לבבו רק לעצמותו יתברך בלבד.



אהבה א': מתוך התבוננות בריחוק העולמות מאור איך־סוף, שנתהוו מהארה בלבד ובבחינת מקום וזמן וריבוי התחלקות, ובטלים לגבי אור איך־סוף, נולד צימאון ואהבה כרשפי אש למאוס בכל תענוגי ארץ ושמים ולהיכלל בעצמותו יתברך.

והמדרגה הב' באהבה היא בחינת אהבה כמים, שאינו בבחינת התפעלות וצימאון, אדרבה הוא בבחינת ביטול כל מציאותו לגמרי מצד הגילוי דאור איך־סוף שלמטה כמו למעלה ממש, וכמו שכתוב: "אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלקים אין עוד מלבדו" (דברים ד לה), דהוי' ואלקים כולא חד, ומאיר גילוי אור איך־סוף ממש למטה עד שבאמת אין עוד מלבדו,

חויית הריחוק המאפיינת את האהבה הראשונה אינה החוויה הבלעדית של הנבראים. ישנה מדרגה גבוהה יותר של אהבה התלויה בהשגה עליונה יותר, כזו היודעת לא רק להקשות על אפסות המציאות אלא גם לתרץ בגילוי אלוקות מוחשי בתוכה. הפסוק המצוטט כאן מתאר כיצד זכו כל ישראל, כשעמדו למרגלות הר סיני, שייגללו בפניהם שבעה רקיעים עד שראו שאמנם הוי' הוא האלקים ואין עוד מלבדו - לא בשמים ולא בארץ. בחסידות מבואר שגילוי זה בא כדי להוציא מאשליית התפיסה החומרית, המזהה את המציאות החומרית כנפרדת וממילא כ"נוספת" על המציאות האלוקית: כביכול ח"ו הוי' (שם המייצג בהקשר זה את אור איך־סוף) לא הוא האלקים (שם המייצג בהקשר זה את עולם החומר), אלא כל אחד מן השמות מתקיים בפני עצמו.

מי שזוכה ל"אתה הראת לדעת" ניצל מאשליה זו, והוא רואה גילוי אלוקות למטה כמו למעלה. אמנם הוצרך הקב"ה לצמצם את אור שם הוי' ולהנהיג את הבריאה בהסתר פנים ובצמצום האור מצד שם אלקים - וזאת כדי להניח מקום לעמידת העולמות - אך לבעל ההשגה גלוי וידוע שחילוף ההנהגות אינו מלמד על שום פירוד ח"ו, אלא "הוי' הוא האלקים" (ראה שער הייחוד והאמונה פרק ד, ו).

מתוך כך, אש הצימאון נענית במים מרווים והערגה אל המרוחק והנשגב מפנה את מקומה לקירוב מענג ומספק (ראה להלן). תחושה זו של קירוב הנבראים לשורשם מביאה אותם עד לכדי ביטול במציאות, מודעות נקייה מכל הרגש של ישות עצמית (בשונה ממדרגת ביטול היש, שתידון להלן). בהמשך יתבאר ענין זה בהרחבה.

והזמן ומקום שלמטה אינו בבחינת הנבלת זמן ומקום כלל באמת, וכמו בבית המקדש שהיה המקום למעלה מגדר הנבלת מקום, ד"מקום הארון אינו מן המידה" כו' (ב"ב צט, א) בידוע, והיינו לפי שבבית המקדש היה מאיר גילוי אור איך־סוף, וכמו שכתוב: "אכן יש הוי' במקום הזה" כו' (בראשית כח טז) וכמו שכתוב במקום אחר (ראה סה"מ תרמ"ג, עמ' קב), לכן היה נראה ונגלה

שם האמת כמו שהוא, שגם המקום אינו בגדר מקום בו'. וכן הוא בזמן, ועל דרך שאמרו רז"ל ש"הראה הקב"ה לאדם הראשון דור דור ודורשיו, דור [דור וחכמיו, דור דור ופרנסיו]" בו' (ע"ז ה, א), שהראה לו כל אריכות הזמן דשית אלפי שנין בזמן קצר, והיינו שהזמן אינו בגדר זמן בו'

במצב של ביטול במציאות, גדריו הזמן והמקום מאבדים מממשותם. לא מדובר במצב תיאורטי, שכן חז"ל מזכירים שתי דוגמאות לכך: אחת במקום - בקודש הקודשים, שעל-פי מידותיו לא היה בו די מקום להנחת הארון, ועל כן אין מנוס מפני הקביעה שמדובר במציאות נסית. דורות רבים קודם לבניין בית-המקדש כבר העיד יעקב אבינו על פלאו של המקום הזה בדבריו: "אכן יש הוי' במקום הזה" - "דבכית-המקדש היה גילוי שם הוי' ממש... ולא בבחינת העלם לבר" (סה"מ תער"ב שם); ואחת בזמן - כדברי המדרש המצוטט כאן אודות אדם הראשון, שסקר בסקירה אחת את כל קורות ימי העולם - "שית אלפי שנין" (ראה סנהדרין צז, א) - דור אחר דור.

וכמו שהיה בבית המקדש המקום למעלה מגדר מקום וכן בזמן כן הוא באמת בכללות העולם, אלא לפי שלגבי העולם מעלים ומסתיר שאינו נרגש בהם האור לכן הם בבחינת הגבלה דומן ומקום, אבל באמת אין שום דבר המעלים ומסתיר כלל לגבי יתברך ומאיר האור אין-סוף בגילוי ממש גם למטה, וממילא לא יש בחינת המציאות ובחינת הגבלה בו',

במונחי הלימוד יש שתי בחינות: 'גברא' ו'חפצא'. מצד החפצא, עצם מציאות העולם כפי שהיא באמת, "אין שום דבר המעלים ומסתיר כלל לגבי יתברך". הזמן אינו בגדר זמן והמקום אינו בגדר מקום, וכל הגבלה אינה קיימת. מצד הגברא, התפיסה הסובייקטיבית של הנבראים, קיים ספקטרום נרחב של מדרגות וחוויות. "לגבי העולם" - כלומר: על פי רוב - אין האור האלוקי נרגש בנפש במידה שיהיה בה כדי לשחררה ממגבלות התפיסה האנושית, הכפופה לגדריו המקום והזמן. אולם מי שזוכה להרגש כזה זוכה לראות את העולם כפי שרואה אותו ה' יתברך, כביכול, וכפי שיהיה גלוי לכול לעתיד לבוא: "כי עין בעין יראו בשוב ה' ציון" (ראה לעיל, פרק א).

וכאשר ירגיש בנפשו בחינת הקירוב והגילוי דאור אין-סוף אז אינו בבחינת צימאון ובבחינת רשפי אש כלל, כי אם בבחינת ביטול במציאות לגמרי. ובחינה זו נקראת בחינת מים, שמקרה ומכבה חום האש, כי מאחר שהוא בבחינת ביטול אליו יתברך הרי ממילא ומאליו מתקרה חום האש המבעי אשר בנפשו האלקית והצימאון ברשפי אש שלהבת בו' (ראה שיר-השירים ח ו). ועיין מה שכתוב מזה בביאורי הוזהר פרשת תזריע על מאמר הוזהר (ח"ג מט, א) על פסוק "הזה עליהם מי חמאת" בו' (במדבר ח ז).

בחינת אהבה זו מכונה לעיל "אהבה כמים", מכיוון שהיא מקררת ומכבה את חום האש הבוהקת בבחינת האהבה הראשונה. אש זו היא תולדת החום והצימאון הטבעיים הנולדים מחוויית הריחוק, כשעולם ומלואו מאבדים את ממשותם והלב צועק להתכלל בשורשו ומקורו, בנקודת האמת והעצם שרק היא נותנת קיום ופשר לכל ריבוי ברואי המקום והזמן. כשזוכים לראות גילוי אלוקות "למעלה כמו למטה", אין עוד מקום לאש זו. אדרבה, כעת הצעקה נענית והנפש הצמאה מרווה את צימאונה.

וכמו למשל אהבת הבן על האב, כשרוצה להתקרב אליו ועדיין הוא קצת רחוק, אזי האהבה נראית ונגלית מן הלב ולחזין שצועק "אבא, אבא!" בהתפעלות גדולה וצימאון גדול בו, מה שאין כן אם הוא אצל אביו ממש הנה הלב תוכו רצוף אהבה (ראה שיר-השירים ג י) אבל אינה נראית ונגלית חוץ מן הלב, כי אינו בבחינת התפעלות ולא בצימאון כלל כי אם בבחינת קירוב ודבקות עצמי בו. ולכן נקרא בחינת מים, שמקרה בחינת האש שלא תתגלה לחזין כי אם להיות נסתרת בתוך הלב בו, והיא בחינת אהבה בתענוגים בו (ראה שם ז ז), וכמו שכתוב בספר של בינונים חלק א סוף פרק ט, יעוין שם<sup>2</sup>.

אהבת הבן אל האב בעת הריחוק ובעת הקירוב היא דוגמה המקרבת אל השכל את תכונתן של שתי האהבות: האחת הפורצת מתוך הריחוק ומולידה רדיפה המלווה בצעקה וצימאון, והאחרת העולה מתוך הקירוב ודרכה בפנימיות ובהשקט. בחינה זו האחרונה מכונה "אהבה בתענוגים", והיא אהבה שסיפוקה בידה ואין היא חסרה דבר.

וזהו עניין תפילת שמונה-עשרה שבלחש בחשאי, כי בפסוקי דזמרה הוא מעורר את האהבה כרשפי אש בו' והרי הוא כאילו עדיין רחוק מן המלך, מה שאין כן בתפילה שהרי הוא כאלו עומד לפני המלך ואומר "ברוך אתה" בו', פירוש: ברוך - בחינת המשכה, שממשיך ייחודו יתברך למטה שיהיה הוא

2. "כי הגוף נקרא עיר קטנה, וכמו ששני מלכים מלחמים על עיר אחת... כך שתי הנפשות, האלהית והחיונית-הבהמית שמהקליפה, נלחמות זו עם זו על הגוף וכל איבריו. שהאלהית חפצה ורצונה שתהא היא לבדה המושלת עליו ומנהיגתו וכל האיברים יהיו סרים למשמעתה ובטלים אצלה לגמרי... דהיינו: תלת מוחין שבראש יהיו ממולאים מחכמה בינה דעת שבנפש האלהית... להתבונן בגדולתו... ולהוליד מהן על ידי הדעת היראה במוחו ופחדו ה' בלבו, ואהבת ה' כאש בוהקת בלבו כרשפי שלהבת, להיות נכספה וגם כלתה נפשו בחשיקה וחפיצה לדבקה בו באין-סוף ב"ה בכל לב ונפש ומאד מעומקא דלבא שבחלל הימני, שיהיה תוכו רצוף אהבה, מלא וגדוש, עד שתתפשט גם לחלל השמאלי, לאכפיא לסטרא-אחרא, יסוד המים הרעים שבה, שהיא התאוה שמקליפת נוגה, לשנותה ולהפכה מתענוגי עולם-הזה לאהבת ה', כמו שכתוב: 'בכל לבבך' - 'בשני יצריך'. והיינו שיעלה ויבוא ויגיע למדרגת אהבה רבה וחיבה יתרה ממדרגת אהבה עזה כרשפי אש. והיא הנקראת בכתוב 'אהבה בתענוגים', להתענג על ה' מעין עולם הבא...".

בבחינת ביטול אליו יתברך למטה, ועל דרך זה תיקנו "מודים אנחנו לך" שהוא בחינת ביטול, וכמו שכתוב במקום אחר, וזהו עניין הכריעות וההשתחוואות בו, לכן הוא בלחש ובחשאי.

באופן טבעי, ריחוק וקירוב אינם מצבים קבועים אלא שני שלבים בתהליך. יש והרחוק מתקרב, ויש והקרוב מתרחק. אנשי כנסת הגדולה, שתיקנו לנו את סדר תפילות החובה הנוהגות בכל אחד ובכל עת, קבעו לנו סדר של "רחוק שנתקרב" בתפילת שחרית של כל יום ויום: מתחילה אנו מזמרים פסוקי דזמרה, בקול רם, מה שמורה - כאמור לעיל - על תחושת הריחוק ועל הכיסופין אל המרוחק; ולאחר מכן, בנקודת השיא של התפילה, אנו באים אל תפילת שמונה-עשרה הנאמרת בלחשה, כדרכם של שני אוהבים הסמוכים זה לזה וכל דבריהם בחשאי. בנוסח תפילה זו עצמה כלולים כמה רמזים לקירוב הגדול השורר בין המתפלל ובין ה' יתברך:

"ברוך אתה הוי'" - לשון ברכה מרמזת על המשכה מלמעלה למטה, וכמו הברכת גפנים - פעולה שבה נכפפת זמורה אחת כלפי מטה עד שהיא נטמנת באדמה והופכת לבסיס לצמיחתה של גפן נוספת. אם כן, משמעות "ברוך" היא שכעת הוי' מתברך ונמשך עד לעולם הזה, ועד שהמתפלל יכול לומר אליו "אתה" כמדבר למי שנוכח לפניו.

"מודים אנחנו לך" - הודאה משקפת ביטול, כמו כשבעל דעה אחת מודה לדעתו של החולק עליו, ועניינה הוא הודאה של המתפלל שהדרך שבה הוא חווה את המציאות כנפרדת ובעלת ישות עצמית אינה נכונה, והאמת היא ש"הוי' הוא האלקים" והכול בטל לפניו. ביטוי מוחשי לביטול זה ניתן בכריעות שאנו כורעים בברכת אבות ובברכת מודים.

אהבה ב': כשמרגש הקירוב והגילוי של אור אין-סוף למטה כמו למעלה, עד שמקום זמן אינם מגבילים. אהבה בתענוגים, בחינת מים שמרוויים צימאון הריחוק ומכבים חום האהבה כרשפי אש. בחשאי, ביטול במציאות.

והנה, בכדי שיהיה באדם בחינת אהבה וביטול זה הוא על-ידי העסק בתורה, דאורייתא מחכמה נפקת וחכמה היא בחינת מים, וכידוע דחכמה היא בחינת כחמה, בחינת ביטול במציאות ממש בו', ובחינת אהבה כמים הנ"ל נמשך מבחינת החכמה, והוא על ידי התורה דמחכמה נפקת וגם כמו שירדה למטה שורה בה אור אין-סוף ברוך-הוא ממש. והראיה, שגם למטה היא אינה בגדר מקום זמן, וכמו "כל העוסק בתורה עולה כאלו הקריב עולה" בו' (ראה מנחת קי, א). ולכן על-ידי עסק התורה דווקא נמשך בחינת גילוי זה בנפש בו'.

ספירת החכמה, כמבואר לעיל (עמ' 25), היא הספירה היחידה שבה מתייחד אור אין-סוף ב"ה, ובמידות הנפש היא מתבטאת כ"כח מה" - כוח הביטול, העדר הישות העצמית. עוד נאמר עליה שהיא בחינת מים (כמבואר בפרק ג בספר התניא: "שיסוד האש הוא בלב ומקור המים והליחות מהמוח... שהיא בחינת חכמה שנקרא מים שבנפש האלקית"). תכונות אלה מזהות אותה כמקורה של בחינת ה"אהבה כמים", המביאה לגילוי אלוקות "למטה כמו למעלה" ולביטול במציאות. משום כך, הכלי שעל-ידו ניתן לזכות לאהבה זו הוא העסק בתורה, שמקורה העליון הוא בספירת החכמה, כמפורש בזוהר הקדוש (ח"ב קכ"א, א): "אורייתא מחכמה נפקת".

סגולתה המיוחדת של התורה היא ש"גם כמו שירדה למטה שורה בה אור אין-סוף ב"ה ממש". עובדה זו מבדילה אותה מסדר ההשתלשלות כולו, המתאפיין בהתמעטות אור הדרגתית גוברת והולכת - החל מן השורש המאיר והמיוחד במאצילו, דרך כל מדרגות העולמות העליונים והתחתונים ועד לעולם-הזהה הגשמי, שבו כל נכרא הוא בבחינת ענף הנמשך משורשו כשהוא מצומצם ומוגבל מאוד. התורה אינה כזו. אף שגם היא עברה את כל מדרגות ההשתלשלות - החל ממוצאה העליון שבו התקיימה כחמדתו הגנוזה של הקב"ה תתקע"ד דורות לפני בריאת העולם (זבחים קטז, א) ועד שניתנה בידו של כל לומד כשהיא כתובה בדיו גשמית על קלף גשמי - בכל זאת מורגשת בה השראת אור אין-סוף ב"ה ממש, ועל כן היא דוגמה מוחשית לגילוי אלוקות "למטה כמו למעלה". ביטוי מעשי לכך: מאמר חז"ל הקובע ש"כל העוסק בתורת העולה - כאילו הקריב עולה". משמעות הדבר היא שעסק התורה אינו כפוף לא למגבלות הזמן (שהרי בזמננו הבית חרב) ולא למגבלות המקום (שהרי הלומד אינו נמצא במקום הראוי להקרבת העולה).

כשאדם עוסק בתורה הוא זוכה שיאיר בלימודו אור אין-סוף "למטה כמו למעלה", ואם כן הרי הקב"ה מצוי אצלו בקירוב ממש. קירוב זה יוצר מציאות של רוויה ומעורר את בחינת "אהבה כמים".

וכמו כן אחר שיעלה ויבוא ויגיע למדרגת אהבה וביטול הנ"ל בתפילה בשמונה-עשרה, הנה בכדי להיות בחינת ומדרגה זו קבועה ונטועה בלב האדם כל היום שלא תמוט מזה צריך האדם לעשות עצות בנפשו, כי הנה אנו רואין בחוש שאחר תפילת שמונה-עשרה חוזר להיות כבראשונה.

כפי שהתבאר לעיל, בסדר התפילה אנו מגיעים לבחינת "אהבה כמים" בשמונה-עשרה, הנאמרת בלחש ובחשאי, בכריעות והשתחויות. אולם מי שזכה לכך יודע שלא די בכך, שכן גם אם בעומדנו בתפילה אנו אכן מגיעים

לבחינת אהבה כמים ולבחינת ביטול במציאות - הנה לאחר התפילה "חוזר להיות כבראשונה".

והעצה האמיתית הוא עסק התורה והלכותיה, עם היותן מלוכשים בדברים גשמיים תחתונים כמו בענייני זרעים ומועד בו, הן הנה תכלית הייחוד והדבקות בו יתברך, כמו שכתוב במקום אחר, ובבחינה זו הנה עסק התורה שווה ממש לתפילת שמונה-עשרה, ויכול האדם שיהיה רושם בחינת הביטול שבתפילת שמונה-עשרה קבוע ונמוע במסמרות כל יימוט לנצח כל היום בעסקו בתורה בו' וכמו שכתוב כל זה בליקוטי-תורה (דברים עט, ב) בד"ה ושאתם דרוש הראשון פרק ג, ועיין מה שכתוב בתורה-אור (שמות עג, ג) בד"ה וכל העם רואים את הקולות בו':

שעת התפילה היא שעה שבה אנו מפרישים עצמנו מעיסוקינו וממציאות חיינו הרגילה, ומשום כך אך טבעי הוא שכל מדרגה שאליה נגיע במסגרת השעה הזו לא תהיה "קבועה ונטועה" בלבנו למשך היום כולו. אפשר לעלות השמימה לפרק זמן מסוים, אולם לאחר מכן מוכרחים לשוב אל הארץ. משום כך, העצה האמיתית - כלומר: הקבועה, התמידית - להשגת האהבה והביטול המדוכרים היא עסק התורה והלכותיה. כאשר אנו לומדים תורה אין אנו פורשים מן המציאות הגשמית, אלא אדרבה - עוסקים בפרטי פרטיה בכל לימודי ההלכות המלוכשות "בדברים גשמיים תחתונים, כמו בענייני זרעים ומועד". אמנם כאמור לעיל (עמ' 44), סגולת התורה היא ש"גם כמו שירדה למטה שורה בה אור אין-סוף ברוך-הוא ממש", וכל הלכותיה "הן הנה תכלית הייחוד והדבקות בו יתברך". משום כך, כאשר אנו עוסקים בתורה אנו זוכים לעשות "רושם" לבחינת הביטול והקירוב העצום שלהם זכינו בתפילת שמונה-עשרה, ורושם זה מלווה אותנו כל היום.

וזהו בדרך כלל ההפרש בין מצוות לתורה,

כאמור בתחילת הפרק, מאחר שנתברר ש"נר מצוה ותורה אור" באים להאיר את חשכת העולם שמקורו האלוקי מתנשא ומתרומם מעליו, מגמתנו כעת היא לברר את ההפרש בין אופני ההארה השונים: האור העולה מתוך עבודת המצוות, שהן הארות פרטיות המושרשות בבחינת זעיר-אנפין, והאור העולה מתוך עבודת התורה, שהיא אור כללי הנובע מבחינת חכמה.

דעל-ידי מצוות יש לומר שבא לבחינת אהבה כרשפי אש הנ"ל, כי הנה המצוות הן בבחינת זמן ומקום דווקא (יש לומר להיותן בבחינת רמ"ח איברים דועיר-אנפין, שהוא שורש המקום והזמן כנ"ל), ולואת פעולתם בעבודה הוא לבוא לבחינת אהבה הנ"ל שהיא על-ידי ההתבוננות דביטול הזמן ומקום כנ"ל,

והיינו שיש בחינת מקום וזמן הן בגשמיות והן ברוחניות כנ"ל אלא שהן בטלים לגבי אור אין-סוף בו, ועל-ידי זה נעשה בחינת האהבה כרשפי אש בו,

כל מצווה תלויה בגדרים מסוימים, הקשורים למציאות העולם - הזמן הראוי לקיומה, המקום הראוי לקיומה, וכן הלאה. זאת מאחר וגם בשורשן תלויות המצוות באותם "איברי דמלכא", פרטי הארותיו של פרצוף זעיר-אנפין, שהוא שורש המקום והזמן בעולם האצילות. מתוך כך, המצוות נוטעות בנפשו של המקיים אותן את בחינת "אהבה כרשפי אש", המשתוקקת אל ה' יתברך מתוך גדרי המקום והזמן. בשיא גילוייה, מביאה אהבה זו לידי מודעות של ביטול היש: "יש בחינת מקום וזמן, הן בגשמיות והן ברוחניות כנ"ל, אלא שהן בטלים לגבי אור אין-סוף". אין זה ביטול במציאות, ביטול מוחשי המהפך יש לאין ומביא למצב שבו קיים גילוי אלוקות "למטה כמו למעלה", אלא ביטול תודעתי המתמודד באופן שכלי ונפשי עם מציאות היש כמצב נתון שלא ניתן לשנותו.

אבל התורה היא למעלה מזמן ומקום, והיינו מצד הגילוי דאור אין-סוף למטה וממילא הזמן והמקום בטלים במציאות לגמרי, שזה עניין הייחוד והדבקות האמיתי בו' כנ"ל, שמניע על-ידי התורה בו' כנ"ל.

התורה, המושרשת בספירת החכמה שלמעלה גם משורש הזמן והמקום ברוחניות, מגלה גילוי אור אין-סוף "למטה כמו למעלה" ומבטלת את גדרי המציאות הגשמית במציאות ממש.

וזהו "כי נר מצוה", וכמו שדרשו רז"ל בסוטה ד"מצווה מגנה לפי שעה", דהיינו בבחינת זמן, והיינו בחינת אהבה הא', "ותורה אור" שמגינה לעולם, והיינו בבחינת אהבה הב' הנ"ל:

כעת אנו שבים אל דברי הגמרא שהובאו בראש הקונטרס:

דרש ר' מנחם בר' יוסי: "כי נר מצוה ותורה אור" - תלה הכתוב את המצווה בנר ואת התורה באור. את המצווה בנר, לומר לך: מה נר אינה מגנה אלא לפי שעה, אף מצווה אינה מגנה אלא לפי שעה; ואת התורה באור, לומר לך: מה אור מגן לעולם, אף תורה מגנה לעולם.

בקריאה עמוקה, אנו מפרשים כעת את הדברים כמתייחסים לשורשיהן השונים של הארות התורה והמצוות: המצווה מגנה לפי שעה, כלומר: היא שייכת לבחינת הזמן (שעה), וממילא מאירה את חשכת העולם באופן חלקי בלבד, כאור המתנוצץ מרחוק ומעורר את בחינת ה"אהבה כרשפי אש". התורה, לעומתה, מגנה לעולם, כלומר: היא אינה תלויה בגדרי המקום והזמן, אלא

מביאה אל העולם את גילוי האלוקות למטה כמו למעלה, ויחד עמו את אותה "אהבה כמים", אהבה בתענוגים.

אהבה כמים וביטול במציאות ע"י עסק התורה שלמעלה מזמן ומקום, וכך נקבע רושם מתפילת י"ח בכל היום. אהבה כרשפי אש וביטול היש ע"י מעשה המצוות, שבבחינת זמן ומקום.

**קיצור.** יבאר אשר להמשיך אור בהיש - שהוא חושך - הוא על-ידי התורה. מוחין הארה כללית, והמצוות איברין דמלכא הארה פרטית. על-ידי המצוות בא לאהבה כרשפי אש, על-ידי התורה לאהבה כמים. ונתבארו ההתבוננויות המביאות לאהבות אלו. בתפילה הוא פסוקי דזמרה ושמונה-עשרה.



## ג

ומעתה צריך להבין מהו עניין "ודרך חיים".

השאלה שבראש הקונטרס היתה: "וצריך להבין מהו עניין 'ודרך חיים', איזהו דרך חיים מלבד התורה והמצווה האמורים קודם". והנה עד כה נתבאר הרישא של הפסוק - "כי נר מצוה ותורה אור", וכעת יתבאר סוף הפסוק - "ודרך חיים תוכחות מוסר". אמנם עדיין נותרה כברת דרך משמעותית עד לבירור עניינה של הדרך הזו, וסיום התשובה תהיה בסוף פרק טו.

הנה כתיב "ושמתם את דברי אלה" (דברים יא יח), ואמרו רז"ל (קידושין ל, ב) "ושמתם" - סם תם, נמשלה התורה לסם חיים כו' בראתי יצר הרע ובראתי לו תורה תבלין" כו'. ובעירובין (נד, א): "נתן תורה לישראל סם חיים לבל גופו, שנאמר: 'ולכל בשרו מרפא' (משלי ד כב)". ועניין לשון סם חיים מבואר בזוהר ריש פרשת חקת (ח"ג קעט, ב) גבי "וזאת עשו להם וחיו" (במדבר ד יט): "מאן דאחיד סמא דמותא, אי לא יערב ביה סמא דחיי כו' ועל דא 'וזאת עשו להם וחיו ולא ימותו', בגין דסמא דחיי מערב בהדיה כו' בניני כך 'וזאת התורה' (דברים ד מד) "כו'.

משלושה מקורות אלו, שניים בגמרא ואחד בזוהר הקדוש, מברר הרבי הרש"ב שהתורה נמשלת לסם חיים:

במסכת קידושין דורשת הגמרא שהתורה היא סם חיים ורטייה המגנה מפני היצר-הרע:

"ושמתם" - סם תם, נמשלה תורה כסם חיים. משל לאדם שהיכה את בנו מכה גדולה והניח לו רטייה על מכתו, ואמר לו: בני, כל זמן שהרטייה זו על מכתך אכול מה שהנאתך ושתה מה שהנאתך, ורחוץ בין בחמין בין בצונן ואין אתה מתירא, ואם אתה מעבירה - הרי היא מעלה נומי. כך הקב"ה אמר להם לישראל: בני, בראתי יצר הרע ובראתי לו תורה תבלין, ואם אתם עוסקים בתורה - אין אתם נמסרים בידו.

במסכת עירובין דורשת הגמרא שהתורה היא סם חיים המרפא כל גופו של אדם:

אמר רב יהודה ברכי חייא: בוא וראה, שלא כמידת הקב"ה מידת בשר ודם. מידת בשר ודם, אדם נותן סם לחברו - לזה יפה ולזה קשה. אבל הקב"ה אינו כן, נתן תורה לישראל - סם חיים לכל גופו, שנאמר: "ולכל בשרו מרפא".

בזוהר הקדוש<sup>1</sup> מדייקים רבותינו ז"ל שלפעמים נאמר בתורה "זאת" ולפעמים נאמר "וזאת", וההבדל בין שתי הצורות הוא כדלהלן: המילה "זאת" היא כינוי לספירת המלכות, הנחשבת לבחינת סם המוות, וכשהיא מופיעה לבדה היא מבטאת גזרות ודינים. האות ו' היא רמז לפרצוף זעיר-אנפין (על שם שישה קצוות שבו, ספירות חג"ת נה"י) המשפיע חסדים למלכות בעת ייחודו עמה ונחשב לבחינה של סם חיים. כאשר נאמר "וזאת" מדובר במצב של ייחוד בין זעיר-אנפין למלכות, מצב שבו מעורב בסם המוות גם סם חיים.

והעניין, דהנה המלכות עצמה הנקראת "זאת" בניינה מן הגבורות,

אילן הספירות נחלק לשלושה קווים/צדדים - קו הימין, צד החסדים; קו השמאל, צד הגבורות; קו האמצע. זאת על-פי החלוקה הבסיסית שבין ספירות החסד והגבורה, הנמשלות ליד ימין ויד שמאל, שהגן שני קצוות קוטביים: האחת שואפת לנתינה בלתי מסויגת וחסרת גבול, והאחרת שואפת לפעול רק על-פי שורת הדין ולצמצם את השפע כך שיימשך למי שראוי לו בלבד ובמידה הראויה בלבד. מאחר והחסד קודם לגבורה ואף משמש כיסוד ראשוני לבריאת העולם ("עולם חסד יבנה" (תהלים פט ג)), הרי שהדין מצריך גבורה - התגבורות על נטיית ההשפעה הבלתי מוגבלת - ומכאן המונח גבורות. ספירת המלכות היא אכן ביטוי מובהק למידת הגבורה, מאחר והיא היא אותיות הדיבור האלוקי המצמצמות ומגבילות את אור אין-סוף ב"ה ובכך מאפשרות את בריאת היש (ראה סה"מ תרנ"ט עמ' לו ואילך).

ולכן נקראת סמא דמותא, וכמו שכתוב בזוהר פרשת בהר (ח"ג קי, ב) בעניין "שכן ארץ ורעה אמונה" (תהלים לו ג), ולזאת צריכים לערב בה סמא דחיי, היינו להמשיך בה בחינת זעיר-אנפין שנקרא "עין חיים", וזהו סמא דחיי שמהפך גם הגבורות לטוב.

1. נושא הדיון הוא מדרגתם של הלויים, הבאים מצד הדין. רבי יוסי טוען שהפסוק אומר "זאת אשר ללויים" (במדבר ח כד), בלא ו'ו, מכיוון שהלויים באים מצד הדין ולכן אין להזכיר בעניינם את השפעת החסדים מזעיר-אנפין אלא את ספירת המלכות בלבד. על כך מקשה רבי יהודה, שהרי נאמר בלויים גם "וזאת עשו להם וחיו ולא ימותו" - בתוספת ו'ו. במענה לקושיה זו מבאר רבי יוסי שאכן, דווקא בשל שורשם של הלויים בצד הדין יש מקום להוספת הו"ו בהקשר זה, שכן "מי שאוחז סם המוות, אם לא יערב בו סם חיים - הרי בוודאי ימות. ועל כן "וזאת עשו להם וחיו ולא ימותו" - שכן סם חיים מעורב בו".

כאמור, הגבורות מזוהות עם הדין. במקורו מהווה הדין כלי חיוני להשפעת חיים וחסד אל העולם, שהמשכת חסד אין-סופי עלולה להביא לאבדנו. אמנם בתגובה להנהגה שלילית מצד הנבראים, עלול הדין להפוך לדין קשה ולהביא בכנפיו מוות אל העולם. כך, מבואר בזוהר הקדוש שהמלכות - הנקראת גם "ארץ" ו"אמונה" - טומנת בחובה דינים קשים שלא ניתן לסבול אותם בלא המשכת חסדים מזעיר אנפין (ולהעיר מדברי חז"ל הידועים שמתחילה ביקש הקב"ה לברוא את העולם במידת הדין, אך ראה שאין הוא יכול לעמוד ולפיכך עמד ושיתף בו מידת הרחמים).

כך מתבאר הפסוק "בטח בהוי' ועשה טוב, שכן ארץ ורעה אמונה": בטח בהוי' - על האדם לבטוח בה' בקיום המצוות, ועשה טוב - בכוח עבודת ה' של האדם מתעורר ה"טוב", כינוי לספירת היסוד של זעיר-אנפין, להתייחד עם המלכות, שכן ארץ - מתוך כך ניתן לסבול את הארת המלכות (הנקראת ארץ), שכן כעת דיניה ממותקים, ורעה אמונה - והצדיקים יכולים אף לרעות - להנהיג - את המלכות (הנקראת גם אמונה) כרצונם, ולפעול בעזרתה טובות בעולם. לעומת זאת, אם אין היסוד דזעיר-אנפין מתייחד עם המלכות לא ניתן לסבול את הארתה או לפעול בעזרתה דבר, שכן היא דומה לאש יוקדת המאיימת לשרוף את העולם כולו בדיניה.

הרי שהמלכות כשלעצמה היא בבחינת סמא דמותא, סם הגורם מיתה למי שייטול ממנו, ורק אם תתערב בה גם המשכת זעיר-אנפין יתהפכו גבורותיה לטוב. עוד נזכר כאן שזעיר-אנפין נקרא "עץ חיים", ועל כך בהמשך.

וצריך לומר שעל-ידי זה שנהפך ונמתק הגבורות, הנקראות סמא דמותא, להיות סמא דחיי - עדיף טפי מסמא דחיי לבד. וכמו מרקחת מצננון שמטננים בדבש, הרי יש בזה ערבות יותר מדבש לבד בו'. וזה כל עיקר עניין הסם, להפוך ולהמתיק את הגבורות דווקא, וכמו הרפואה שנקראת סם הרי עניינה הוא לרפאות החולה, ובן הנושם שנקרא בפסוק סם וכמו "קח לך סמים" (שמות ל ד) בו', הרי הוא להשיב את הנפש, שממשיך חיות חדש, ומתחדשים ומתחזקים על-ידי זה כל הכוחות בחיות חדש בו' וכמו שכתוב במקום אחר (ראה תורה אור וישלח כה, ד).

לכאורה אפשר היה לתמוה מדוע ברא הקב"ה את העולם בדרך כזו, שבה מופיע סם החיים רק על רקע סם המוות, שמן ההכרח להמתיקו. אך מאחר וכך עלה ברצונו, משמע שכך טוב יותר - שהמרירות הממותקת עדיפה על המתוק לבדו. משל לדבר מטעמה הערב לחיך של המרקחת, שחריפות הצננון ומתיקות הדבש מתמזגות בה היטב, וזאת לעומת הדבש המתוק שאיש אינו אוכל אותו לבדו.

יתרה מזו, לא ניתן לראות את סם החיים כמציאות המנותקת מסם המוות. בשונה מדברי מאכל שונים, כל עניינו של הסם הוא להפך את הרע לטוב, לחדור אל מציאות חסרה או פגומה ולתקנה. אם נפרש סם במובן של תרופה, הרי כל עניינה של התרופה הוא לרפא את החולה; ואם נפרש סם במובן של בושם, הרי עניינו של זה הוא להשיב את הנפש מעלפונה ולחזק את כוחותיה מחולשתם.

וזה עניין בירור עין הרעת, שהוא עיקר סמא דמותא, שכשנתברר נעשה עלייה יתרה, וכמו בירור עולם התוהו "וימלוך וימת" (ראה בראשית לו לא-לט) כו', שעל-ידי זה נעשה עלייה למעלה מעולם האצילות שהוא בחינת התיקון בכלל כו'.

תורת הקבלה מלמדת שהעולם מתנהל בדרך זו מיסוד בריאתו, שכן כבר בגן-עדן נברא "עץ-הדעת טוב ורע", המייצג מציאות מעורבת הצריכה לבירור לאורו של עץ-החיים הטוב בתכלית, וכן מכיוון שהעולם כולו בנוי על יסוד האירוע המכונן של שבירת הכלים, התרחשות אלוקית קדם-היסטורית שבה קרסו כלי הספירות הראשונות שנאצלו תחת ריבוי האור האלוקי שהאיר בהן. שבירה זו - הרמוזה בפרשת מלכי אדום המולכים ומתים, מולכים ומתים (ראה ליקו"ת האריז"ל, פרשת וישלח) - הביאה להתפזרות רסיסי הכלים הקדושים, שנפלו אל מציאות של חול ואף אל מדור הקליפות הטמאות, ומשחר בריאת העולם ועד עצם היום הזה אנו גואלים אותם - ביודעין ובלא יודעין - באמצעות מחשבותינו, דיבורינו ומעשינו בקיום התורה והמצוות.

אם כן, המקבילה לסמא דמותא היא המציאות שאחר חטא עץ הדעת ושבירת הכלים, בעוד המקבילה לסמא דחיי היא עץ החיים ו"עולם התיקון" - הוא עולם האצילות, שנאצל לאחר שבירת הכלים. על-ידי בירור עץ הדעת עתיד העולם לזכות לעלייה יתרה, למעלה ממדרגת עץ החיים שלפני החטא, ועל-ידי בירור ניצוצות הכלים השבורים עתיד העולם לזכות לעמוד על מדרגה עליונה יותר מזו של עולם האצילות, עולם התיקון.

וזהו בראתי יצר הרע להמתיקו בתבלין, בתורה, שנקראת עין החיים, סמא דחיי, ועל-ידי זה נעשה "טוב מאד" (בראשית א לא) כו'.

בדרך זו ממש מבארים חז"ל את מה שנאמר בסיום מעשה הבריאה: "וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד" ... - 'טוב' - זה יצר טוב, ו'מאד' - זה יצר הרע" (בנוסח זה מובא בספרי החסידות, וראה תורה-אור סט, ד, ומקורו בבראשית רבה ט: ט). מעלתה של התורה מתגלה בפעולתה ביצר-הרע, בדיוק כפי שעץ החיים פועל על עץ הדעת, כפי שסם החיים מרפא את החולי וכפי שהתבלין ממתיק את המאכל הזקוק לתיבול.

בניין המלכות מהגבורות ולכן נקראת סמא דמותא, וזקוקה להמתקה בהארט זעיר-אנפין ובעסק התורה, הנקראים עץ החיים וסם חיים. המתקת הגבורות פועלת עלייה יתירה, למעלה מבחינת סם חיים כשלעצמו.

והנה עניין עין החיים מבואר בזוהר (ח"א לו, ב) ששורש המשכה באה לזעיר-אנפין מאריך-אנפין, שמשם אורך ימים כו', עיין שם במקדש-מלך בשם התיקוני-זוהר, וזהו שכתוב בתורה "אורך ימים בימינה" (משלי ג טז),

עץ הדעת ובחינת סמא דמותא מקבילים לספירת המלכות, בעוד התורה, עץ החיים ובחינת סם החיים מקבילים לזעיר-אנפין. והנה, כפי שנאמר לעיל, בירור עץ-הדעת והמתקת סמא דמותא פועלים עלייה יתרה וממשיכים אור שהוא למעלה ממדרגת עץ החיים כפי שהיא מצד עצמה. הדברים מתאימים למבואר בזוהר הקדוש, ששורש המשכת האור לזעיר-אנפין הוא מאריך-אנפין. רמז לדבר בפסוק המדבר במעלות התורה: "אורך ימים בימינה, בשמאולה עשר וכבוד". יש להזכיר כי אריך-אנפין הוא גם מקור בריאת הצורה האלוקית של כל הנבראים, הנובעת מחפץ ורצון הוי' ונמשכת דרך מוחא סתימאה - חכמה דאריך-אנפין (ראה לעיל, עמ' 24 ואילך).

כי תרי"ג מצוות דאורייתא זו' מצוות דרבנן הם תר"ך עמודי אור דבתר.

תרי"ג מצוות מדאורייתא (613) ועוד ז' מצוות מדרבנן (7) עולות יחד למניין תר"ך עמודי אור (620) המאירים מספירת הכתר, מקום פרצוף אריך-אנפין. הדברים מבוססים על דברי אדמו"ר הזקן באגרת הקודש (סימן כט):

והנה רצון העליון ב"ה מכונה ונקרא בפי חכמי האמת בשם כתר עליון וכו' תר"ך עמודי אור וכו'. פירוש דרך משל כמו שיש עמודים בבית חומה גדול ניצבים בארץ וראשם מחובר בתקרה, ככה ממש על דרך משל כתר עליון ב"ה הוא למעלה מבחינת מדרגת החכמה והוא מלשון כותרת, שהוא מכתיר ומקיף על המוחין שבראש שהם בחינת חב"ד, ורצון זה נתלבש בתרי"ג מצוות התורה זו' מצוות דרבנן... ונמצא שהמצוות הן על דרך משל כמו העמודים ניצבים מרום המעלות, הוא רצון העליון ב"ה, עד הארץ הלזו החומרית.

ובאדר-רבה (זח"ג קכט, א): "[ומן] ההוא ארחא אתפרשא לתרי"ג אורחין דאורייתא דפליג בזעיר-אנפין", הרי שמקור ההמשכה בתורה בא מאריך-אנפין,

תרגום דברי הזוהר הקדוש: "ומן האורח הזה נחלק לתרי"ג דרכים שבתורה, המתחלקים בזעיר-אנפין". ביאור: המשכת אריך-אנפין יורדת עד לזעיר-אנפין,

ושם נחלקת לתרי"ג מצוות התורה. המסקנה מכך היא, כאמור, שמקור המשכת האור הנמשך בתורה לצורך בירור עין-הדעת/המתקת סמא דמותא/רפואת היצר-הרע הוא הרבה למעלה ממדרגתה של התורה עצמה (זעיר-אנפין), ומקורו בכתר עליון, אריך-אנפין.

ובפרשת בעלותך (זח"ג קנב, א) כתוב: "וכנסת ישראל דא גופא לנשמתא כו', ונשמתא דא תפארת ישראל דאיהו אורייתא ממש, ונשמתא לנשמתא דא איהו עתיקא קדישא" כו'.

תרגום דברי הזוהר הקדוש: "וכנסת ישראל היא גוף לנשמה כו', והנשמה היא תפארת ישראל שהיא תורה ממש, ונשמה לנשמה זה הוא עתיקא קדישא". ביאור: הזוהר מלמד על כמה מדרגות בתורה - לבוש, גוף, נשמה, נשמה לנשמה. בחינת הלבוש היא סיפורי התורה, הנרמזים למראית עין ל"סיפורין דהאי עלמא" - סיפורים ממעשים שונים מענייני העולם; בחינת הגוף היא מצוות התורה המפורשות בתורה שבעל-פה; בחינת הנשמה היא שורש המצוות בתורה שבכתב; ובחינת נשמה לנשמה היא סודות התורה העליונים ביותר - העתידים להתגלות רק לעתיד לבוא. כשם שהוא בתורה, כך הוא בסדר ההשתלשלות: הלבוש הוא עולמות ב"ע; הגוף הוא ספירת המלכות, המכונה כנסת-ישראל (תורה שבעל-פה; ראה תיקוני-זוהר יז, א וכן להלן עמ' 82); הנשמה היא ספירת התפארת, תפארת ישראל (תורה שבכתב); הנשמה לנשמה היא עתיקא קדישא (סודות התורה, כלשון הגמרא: "דברים שכיסה עתיק-יומין"; פסחים קיט, א).

וזהו על דרך מה שכתוב בליקוטי-תורה (דברים כג, ב) על פסוק "כי תשמע בקול גו'" (דברים יג יט) - "קול" היינו זעיר-אנפין, קול יעקב, ו"בקול" היינו אור איין-סוף המלוכש בהקול כו', והיינו האור איין-סוף המלוכש בתורה, דתורה היא זעיר-אנפין ובה מאיר ומתלבש מבחינת הכתר כו', כך נאמר בליקוטי-תורה:

כי התורה נקראת קול, "הקל קול יעקב" (בראשית כז כב), כמו שהקול הוא ממשיך מהלב אל הדיבור והוא המחבר רוחניות עם גשמיות, כך התורה היא המשכת גילוי בחינת פנימיות - שהוא אור איין-סוף ב"ה ממש - להתלבש בגשמיות התורה ומצוותיה הכתובים בה. ולכן נקרא קורא בתורה, כאדם הקורא את חברו שיבוא אצלו, כי כל התורה שמתיו של הקב"ה (ראה זוהר ח"ב פז, א; הקדמת הרמב"ן לפירושו על התורה), פירוש כמו שעל-ידי שם האדם קורין עצמותו ומהותו, כך על-ידי התורה קוראין וממשיכין עצמות אור איין-סוף ב"ה, כי היא שמו יתברך, שהיא חכמתו ורצונו יתברך... וזהו "כי תשמע בקול ה' אלהיך", דכתיב בקול ולא לקול... "בקול" היינו בפנימית הקול, "כי תשמע",

שתהיה השמיעה בבחינת פנימית ההמשכה, מה שנמשך מההעלם, דהיינו בחינת אור אין-סוף ב"ה, שיומשך גילוי זה על נפשו להיות בבחינת ביטול. וזהו עניין "בירכו בתורה תחילה" (ילקוט-שמעוני ירמיהו, רפא; וראה נדרים פא, א), להמשיך מבחינת כתר בתורה.

ירמיהו הנביא מכאר את סיבת החורבן העתיד לבוא על ישראל: "מי האיש החכם ויבן את זאת ואשר דבר פי ה' אליו ויגדה - על מה אבדה הארץ, נצתה כמדבר מבלי עבר? ויאמר ה': על עזבם את תורתני אשר נתתי לפניהם ולא שמעו בקולי ולא הלכו בה" (ירמיהו ט יא-יב). שואלים על כך חז"ל (נדרים, שם) מדוע נכפל העניין, שכן לכאורה הגנאי שבמילים "לא שמעו בקולי" זהה לגנאי שבמילים "לא הלכו בה". הראשונים (ראה ר"ן שם) מבארים שחז"ל התקשו גם כיצד אפשר לומר שהארץ אבדה בעוון עזיבת התורה, שכן אם כך היה - מדוע לא נמצא איש חכם ומבין שיעמוד על סיבת הפורענות, עד שה' בעצמו הוצרך לפרשה לירמיהו? ומשיבים חז"ל: "שלא בירכו בתורה תחילה". היו לומדים תורה ומקיימים את מצוותיה, אך ללא ברכת התורה שחייבים לברך בכל יום. בכך הראו בעצמם "שלא הייתה התורה חשובה בעיניהם כל-כך שיהא ראוי לברך עליה" (ר"ן). על-פי המבואר כאן, יש לבאר שעומק הפגם היה במה שלא ידעו להכיר במעלתה הפנימית הגדולה של התורה, שהיא כלי להמשכת הכתר (וראה תניא, קונטרס-אחרון קס, א). יש לציין שגם בדברי ירמיהו נזכר "ולא שמעו בקולי", והוא כביאור אדמו"ר הזקן שהובא לעיל.

ומצד המשכת אור אין-סוף דכתר בתורה שמועיר-אנפין על שם זה נקראת עין החיים, סמא דחיי, כי סם הוא בחינת רפואה ואריך-אנפין נקרא אסיא, שמשם שורש הרפואה, וזהו "כי אני ה' רופאך" (שמות טו כו) - ראשי תבות אריך, "וארוכתך מהרה תצמח" (ישעיהו נח ח), מבחינת אריך כו'. וזהו "והעלה ארוכה ורפואה שלמה" כו',

לא זו בלבד שהתורה מקבלת המשכה מאור אין-סוף דכתר, אלא שעצם היותה בגדר "עין החיים" ו"סמא דחיי" קשור בעובדה זו. החיים שעליהם מדובר, המרפאים את סם המוות האורב לנכשלים בפירות עין-הדעת, נמשכים ממדרגת אריך-אנפין - שורש הרפואה. זה ההסבר ללשון הפסוק בישעיהו ולמטבע התפילה "והעלה ארוכה ורפואה שלמה", וכמרוז בראשי התיבות של הבטחת "כי אני ה' רופאך".

כוחה של התורה, המאירה בזעיר־אנפין, להיות לסם חיים נמשך אליה מהארת אריך אנפין, שורש הרפואה.

כי עיקר המחלה היא קליפת נוגה, ובכדי להפך חשוכא לנהורא ומרירו דקליפת נוגה למיתקא זה בא על־ידי האור שלמעלה מהשתלשלות בו'.

לאחר שהתברר לנו כי התורה הנה עין־חיים, ומגמתה היא לפעול עלייה יתרה על־ידי בירור, המתקת ורפואת החולי הבא מחמת פגיעתו של סם המוות, הגיעה העת לעמוד על הדרך שבה אנו באים במגע עם הסם ההרסני הזה. עד כה הבנו שהוא "יצר הרע", אבל ברובד עמוק יותר, החולי הוא "קליפת נוגה", ולא זו בלבד אלא שהיא "עיקר המחלה".

עניין הקליפות למדרגותיהן השונות מבואר בהרחבה בקבלה ובחסידות על יסוד נבואת יחזקאל, שראה את מעשה המרכבה ואת הקליפות הסובבות אותה: "וארא והנה רוח סערה באה מן הצפון ענן גדול ואש מתלקחת ונגה לו סביב" (יחזקאל א ד). תורת הקבלה מונה בפסוק זה ארבע קליפות - שלוש ועוד אחת: רוח סערה, ענן גדול ואש מתלקחת נקראות ג' קליפות הטמאות, ולעומתן קליפת נגה נחשבת כעומדת בתווך - בין הקדושה ובין הטומאה, חלקה טוב וחלקה רע - כשמעשי הנבראים קובעים האם תעלה ותיכלל במרכבת ה', בצד הקדושה, או שמא תרד ותיכלל בג' הקליפות, בצד הטומאה.

נגיעתן של הקליפות השונות בחיינו מבוארת בהרחבה בספר התניא (פרקים ו-ח), ובקצרה: העולם נחלק לצד הקדושה ולצד הטומאה, המכונה גם סיטרא־אחרא. ההבדל הנו חד ופשוט: צד הקדושה הוא כל "דבר שבטל אצלו יתברך" ולפיכך מסוגל לקבל "השראה והמשכה מקדושתו", בעוד הסיטרא־אחרא - כשמו - הוא "צד אחר, שאינו צד הקדושה", כלומר: כל מה שקובע קיום לעצמו ואינו בטל במציאות כחלק ממרכבת ה'. ככלל, ניתן לחלק את חיי האדם לשלושה תחומים: איסור, היתר ומצווה. האיסור ודאי שייך לג' הקליפות הטמאות, המצווה ודאי כלולה בתחום הקדושה, אולם תחום ההיתר שייך לקליפת נוגה והוא תלוי ועומד - אם הוא נעשה מתוך כוונה לשם שמים, הוא נכלל בצד הקדושה; ואם הוא נעשה מתוך כוונה שלילית, הוא נכלל בצד הטומאה (ראה בהרחבה להלן, עמ' 60).

מתוך כך, ניתן להבין שקליפת נוגה היא אכן "עיקר המחלה". ראשית, מאחר ואין מי שאין לו נגיעה בהתמודדות הכרוכה בה. כל אדם - גם כזה הנקי בתכלית מכל איסור, מדאורייתא או מדרבנן - חי חיים שיש בהם קודש וחול, מצווה והיתר, וכל אימת שהוא יוצא את כותלי בית המדרש וניגש לסעוד את סעודתו הוא מוצא עצמו נדרש להמתיק את מרירות סם המוות בסם חיים.



ושנית, כפי שיתבאר להלן, קליפת נוגה היא שורש המחלה. מי שמניח לעצמו להינגע בסם המוות המחלחל בה, עלול למצוא את עצמו מנוגע בחוליים קשים הרבה יותר בהמשך הדרך.

כפי שנאמר עד כה, המצב שבו אנו מתמודדים עם סם המוות ונדרשים להמתיקו מביא לגילוי אור עליון ביותר - אור שלמעלה מהשתלשלות. על יצר הרע נאמר ש"אלמלא הקב"ה שעוזר לו - אינו יכול לו" (סוכה נב, ב), הרי שדווקא המלחמה מקרבת אלינו את הקב"ה כמי שסועד ותומך אותנו במקומות הקשים והמורכבים ביותר שבחינו. וכמרומו במאמר הזוהר הקדוש בדבר היכלו של רבי שמעון בר יוחאי, שהראויים לבוא בשעריו הם "מאן מנכון די חשוכא מהפכן לנהורא וטעמין מרירא למתקא" (זוהר ח"א ד, א), אלו היודעים להפוך את החושך לאור ואת הטעם המר למתוק, ומשמע שעבודה זו באה ממקום גבוה מאוד - היכלו של רבי שמעון בר יוחאי.

וביאור העניין הוא דהנה כתיב "כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רופאך" (שמות שם), ובגמרא פרק ט דבבא מציעא (קז, ב) אמרו: "מחלה זו מרה", דהנה מחלה היא מקור החולי ומקור כל חולי היא מרה.

דברי הגמרא:

"והסיר ה' ממך כל חלי" (דברים ז טו)... רבי אלעזר אמר: זו מרה. תניא נמי הכי: מחלה זו מרה, ולמה נקרא שמה מחלה? שהיא מחלה כל גופו של אדם. דבר אחר: מחלה - ששמונים ושלושה חלאים תלויין במרה, וכולן פת שחרית במלח וקיתון של מים מבטלתן.

המילה "מחלה" יכולה להתפרש במשמעות של חולי ידוע אך גם במשמעות של מקור החולי, מה שהחלה את האדם מלכתחילה. כך ניתן להבין את הפסוק "תוחלת ממשכה מחלה לב" (משלי יג יב), וכדברי רש"י: "מביאה חולי ללב" (אף שהמעין בדבריו ימצא שהוא לא פירש כך את הפסוק בשמות אלא סבר ש"המחלה" האמורה בו היא "שם דבר". אמנם הכוונה כאן היא להסבר דרשת חז"ל בגמרא). הגמרא קובעת שאותה מחלה האמורה בפסוק היא "מרה", וכדברי רש"י: "שהמרירה שבה גדולה, ונובעת ומתפשטת בגידין ובעצמות".

והעניין הוא כמו שכתוב "נפת תפונה שפתי זרה [וחלק משמן תפה] ואחריתה מרה כלענה [חדה כחרב פיות]" (משלי ה ג-ד), ופירשו בזוהר ויקחל

(ח"ב רג, ב) דקאי על קליפת נוגה, ויש לומר דמרה היא בחינת קליפת נוגה והוא בחינת רע דנוגה,

קליפת נוגה יכולה להתבטא במדרגות רבות של הרכבה בין טוב ורע, אך מצד עצמה היא שקולה - חציה טוב וחציה רע. הזוהר הקדוש קורא את תיאורה של האישה הזרה המפתה לדבר עבירה בשפתיים נוטפות מתיקות ובלשון חלקה כתיאור כוח המשיכה של הרע דנוגה, ובכך מובן סוף הפסוק המנבא אחרית מרה לנלכד בפיתוייה. יש לציין שמשל האישה הזרה מופיע בספר משלי (ראה גם שם ב טז; ה כ; ו כדלה; ז הכז; ט יגיח) כתיאור הכוח המתנגד לתורה, הנמשלת לאישה טובה ובעלת חן (ראה שם ה יח"ט; פרקים ח"ט; לא ילא וברש"י). עובדה זו מדגישה את מקומה המרכזי של קליפת נוגה - "עיקר המחלה" - בחיי האדם ובמלחמת היצר.

וכן מפורש ברעיא-מהימנא פרשת נשא (זח"ג קכד, א"ב), וזה לשונו: "ובגין דהווי ישראל עם ערב רב כולוהו הווי אילנא דטוב ורע (ועיין מה שכתוב בזוהר בראשית (ח"א כו, א)), ועל דא חציו מתוק מסטרא דימינא וחציו מר מסטרא דשמאלא, ובזמנא דערב רב הווי מחטיאין לון לישראל [הווי] כאלו הווי כולוהו מסטרא דרע ומיא אתהדרו כולוהו מרירין כההוא עין מר במיא, הדא הוא דכתיב: 'ויבאו מרתה [ולא יכלו לשנות מים ממרה כי מרים הם]' (שמות טו כג) "כו', עד כאן לשונו. נמצא דמר הוא בחינת רע דנוגה.

כשיצאו ישראל ממצרים עלה עמם ערב רב, תערוכת אומות של גרים (ראה רש"י לשמות יב לח) שביקשו להיספח אל מחנה ישראל בראותם את הנסים הגדולים שנעשו להם. חכמים מדברים בגנותם, ואומרים שהחטיאו את ישראל בחטא העגל (ובחטאים אחרים), ושאליהם כיוון הקב"ה באמירת "לך רד כי שחת עמך אשר העלית מארץ מצרים" (שמות לב ז) - "העם לא נאמר, אלא עמך, ערב רב שקיבלת מעצמך וגיירתם ולא נמלכת בי, ואמרת טוב שיידבקו גרים בשכינה, הם שיחתו והשחיתו" (רש"י שם). הזוהר הקדוש מבאר שתערוכתם של הערב רב בישראל הפכה את המחנה כולו למעורב טוב ורע, בבחינת "עין הדעת טוב ורע", וכאשר גברה השפעתם הרעה על ישראל הורידו אותם יחד עמם אל צד הרע - מה שבא לידי ביטוי במרירות המים במרה. אם כן, גם כאן ניתן לראות שהרוע הכלול במציאות המעורבת של קליפת נוגה מתאפיין בטעם מר, והתורה מכנה אותו בשם "מרה".

(ומה שכתב "ובזמנא כו' מחטיאין כו' מסטרא דרע" כו', לכאורה משמע מזה דמר הוא בחינת רע נמור דג' קליפות כו',

כאמור, אדמו"ר הזקן פירש שסיטרא-אחרא הנו כל מה "שאינו צד הקדושה", ולפיכך מובן שקליפת נוגה כלולה בתחום זה כל עוד אין היא עולה ממש ונכללת בקודש. אולם הלשון בדברי הזוהר הקדוש חריפה יותר - "ובזמנא דערב רב הוו מחטיאין לון לישראל [הווי] כאלו הוו כולהו מסטרא דרע", וניתן להבין ממנה שהמר אינו הרע שבקליפת נוגה אלא הרע הגמור השייך לג' הקליפות הטמאות, שמצדן באה התאוה לדבר חטא ואיסור.

יש לומר דבזה גם כן הכוונה על בחינת רע דנוגה, דהנה מה שהחטיאו את ישראל לא היה בדברים האסורים לגמרי אלא בדברים המותרים, שהיו מותרות, רק למלאות תאוות נפשם, וכמו שכתוב: "והאספסוף אשר בקרבן התאוות תאוה וישבו [ויבכו גם בני ישראל]" ב' (במדבר יא ד), שזהו בחינת הרע דנוגה ב', וזהו עניין מר.

גם באותו חטא המתואר בפסוק, שבו התאוה האספסוף תאוה לבר, ניכרת טביעת אצבעם של הערב רב. כך מדייקים חז"ל מהסגנון המיוחד: "והאספסוף" - אלו ערב רב שנאספו אליהם בצאתם ממצרים, 'וישבו' - גם בני ישראל ויבכו עמהם" (רש"י שם). חטא זה מאפיין את השפעתם הרעה של הערב רב על ישראל, שלא התמקדה בענייני איסור של ג' קליפות הטמאות דווקא אלא בענייני מותרות ותאוות הגוף, השייכים לקליפת נוגה. מתוך כך, גם את אותו חטא שהחטיאו הערב-רב את ישראל במרה יש להבין כחטא של מותרות ולא של איסור ממש.

והעניין דמר הוא בנימטריא ב' פעמים ק"ך, הם ק"ך צירופים דאלהים אחרים דנוגה כשמתחברת עם ק"ך צירופים דקדושה, שאז נעשה מר - גבורות קשות ב',

השמות הקדושים נדרשים בתורת הקבלה פעמים רבות בחילופי אותיות, כך שלכל אחד מהם ייתכנו צירופים רבים - בהתאם למספר אותיותיו. בשם אלקים חמש אותיות, ולפיכך מניין הצירופים האפשרי עבורו הנו ק"ך (120=5!). החסידות מבארת כי "את זה לעמת זה עשה האלקים" (קהלת ז יד), משמע: לעומת כל מדרגה שבקדושה ישנה מדרגה בעולמות הטומאה, המבקשת לינוק ממנה ולהתגבר עליה. כך, לנוכח שם אלקים עומד כוח הטומאה אלהים אחרים, שהוא הכינוי הרווח בתורה לאלילים. שם אלקים מצד עצמו קשור במידת הגבורה וק"ך צירופיו מבטאים בעולם הנהגה של צמצום ודין - בהקשר החיובי ביותר של מושגים אלו (צמצום על מנת לגלות, דין צדק). אמנם כאשר העוונות גוברים מצליחים ק"ך צירופי אלהים אחרים להתחבר ולינוק מק"ך צירופי אלקים דקדושה, ויחד הם הופכים למ"ר -

מאתיים וארבעים גבורות קשות - דין קשה המתגשם בצורת פורענויות קשות המתרגשות ובאות לעולם.

ומכל מקום בחינת רע הנ"ל זהו כמו שקליפת נוגה נכללה בג' קליפות הטמאות. דהנה נוגה מצד עצמה מעורבת טוב ורע, ועניין לבושי הנוגה מצד עצמה הוא כשאוכל על דרך משל דבר מותר המוכרח לו לצורך הגוף וקיומו, אלא שאינו מכוון לשם שמים בו, אבל גם כן לא למלאות תאוות נפשו בו, כמו שכתוב בספר של בינונים ח"א (תניא ריש פרק ז), וזהו לבושי הנוגה עצמן שמעורב טוב ורע, וכשאוכלו לשם שמים אז מתברר הטוב מן הרע ונכלל בקדושה, וכשאוכלו למלאות תאוות נפשו אז נכלל בג' קליפות והוא אז רע גמור, אלא שאינו דומה מכל מקום לרע גמור דג' קליפות שאינו יכול לחזור ולעלות אל ה' בו' וזה יכול לחזור ולעלות עמו בשוכו לעבודת ה' בו' לפי שהוא מאכל היתר בו'. ולפי זה יובן דהרע דלבושי הנוגה עצמן נקרא גם כן מר, שהוא הרע דנוגה (וזהו מחלה - מקור החולי בו'), וכשהוא אוכל לתאוות נפשו, וכמו "והאספסוף בו' התאו" בו', הוא כמו שהרע דנוגה נכלל בג' קליפות, שזהו חטא ועוון, וכמו שיתבאר).

הכינוי מר/מרה מתייחס לכללות הרע שבנוגה, גם זה שבלבושי הנוגה (הביטוי הגשמי למהות הרוחנית של קליפת נוגה) מצד עצמם, אך הלשון החריפה שבזהר הקדוש מורה על כך שבאותו חטא גבר הרע דנוגה בפועל על הטוב שבה וגרם לקליפה כולה להיכלל בצד הרע - בג' הקליפות הטמאות.

ביתר פירוט, יש להבחין בין שלושה מצבים שונים שייתכנו בקליפת נגה (ע"פ המבואר בתניא, שם):

א. לבושי הנוגה מצד עצמם - מעורבים טוב ורע אך אינם מוכרעים לכאן או לכאן. דוגמה מעשית לכך: אכילה סתמית, המוכרחת ל"צורך הגוף וקיומו וחיותו", ואין עמה כוונה כלשהי. הרע הקיים בבחינה זו נקרא "מרה" ו"מחלה", כדלעיל;

ב. הטוב דנוגה המתברר ונכלל בקדושה. דוגמה מעשית לכך: כאשר אדם אוכל לשם שמים, כגון "כדי לעבוד את ה' בגופו";

ג. הרע דנוגה כאשר הוא יורד ונכלל בג' הקליפות הטמאות. דוגמה מעשית לכך: כאשר אדם אוכל כדי למלא "רצון הגוף וחפצו ותאוותו". במקרה כזה מדובר ברע גמור, והדבר היחיד המבדיל אותו מהרע שמקורו בג' הקליפות הטמאות הוא האפשרות העתידית לעשות תשובה ולשוב ולהעלותו מתוכן. הבדל זה נרמז בלשון "איסור והיתר", שכן האיסור אסור - קשור - אל הרע

ולא ניתן להעלותו בכוח עבודת האדם, ואילו ההיתר מותר - משוחרר - גם מלכתחילה וגם לאחר מעשה.

מקור החולי הוא בחינת מרה, רע דנוגה, גבורות קשות, והוא אפילו כשאינו לתאוה אלא רק שלא לשם שמים. אם הוא לתאוה יורד ונכלל ברע גמור, עד שיעלהו בתשובה.

והיינו כמו שכתוב<sup>2</sup> בספר של בינונים פרק הנ"ל (ז) דקליפת נוגה היא כלולה ממוכר ורע ובעשייה רובה ככולה רע רק מעט טוב מעורב בה כו' וממנה נמשכים תאוות התענוגים גשמיים מדברים המותרים שגם כן אסרתן תורה, והיינו התאוה בהם שעושה אותם למלאות תאוות נפשו הוא איסור של תורה,

כאן שב אל מה שנאמר קודם הסוגריים, ומבאר את עניינו של "נמצא דמר הוא בחינת רע דנוגה". מאחר וקליפת נוגה עצמה מעורבת טוב ורע הרי שהרע שבה מובחן אך ורק בכוח פעולת האדם, וכמו שנתבאר לעיל: "וכשאוכלו לשם שמים אז מתברר הטוב מן הרע ונכלל בקדושה, וכשאוכלו למלאות תאוות נפשו אז נכלל בג' קליפות והוא אז רע גמור". אמנם, בספר התניא קדישא מלמדנו אדמו"ר הזקן שמזיגת הטוב והרע שבקליפת נוגה משתנה בעולמות השונים, ובעולם העשייה רובה ככולה רע ורק מעט טוב מעורב בה. לפיכך, בעולמנו זה יש לנהוג זהירות רבה במיוחד בקליפת נוגה, מתוך הכרה בכך שקרוב הדבר להורידה לרע גמור ולהיכשל בכך באיסור תורה, כדלהלן.

וכמו שכתב החינוך סוף פרשת שלח-לך (סימן שפז): "שלא נרדוף אחר תאוות עולם-הזה" כו', ובסוף העניין כתב, וזה לשונו: "וכן מי שהוא תר אחר עיניו, כלומר שהוא רודף אחר תאוות העולם כו' מבלי שיכוון בהם כלל לכוונה טובה כו' רק להשלים נפשו בתענוגים כו', עובר על לאו זה" כו', עד כאן לשונו, והיינו הלאו ד"ולא תתרו" כו' (במדבר טו לט), והרמב"ם בספר המצוות (לא-תעשה מז) כתב: "הזהירנו שלא לתור אחרי לבבנו כו' ואחרי עיניכם" זה זנות כו', רוצה לומר הימשך אחר התאוות הגשמיות והתעסק המחשבה בהן", עד כאן לשונו. וזהו מה שכתב בספר של בינונים (תניא, סוף פרק יב) "כי המהרהר ברצון" כו', והבחי ריש פרשת קדושים האריך בזה.

מדברי ספר החינוך והרמב"ם אנו למדים שמצוות לא-תעשה של תורה - "ולא תתרו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זנים אחריהם" - אמורה

2. על דבר תאוות היתר ראה גם כן קונטרס "ומעיין" מאמר א.ב. ריש ד"ה זכרנו, תש"א. [הערות

כ"ק אדמו"ר]

כלפי הרע דנוגה, ההימשכות אחר התאוות לשמן. כאמור, קדושה משמעה ביטול לה' יתברך, ומנגד - סיטרא-אחרא היא מה שאינו בטל אצלו. אם כן, כאשר אדם מבקש "להשלים נפשו בתענוגים" ומעסיק את מחשבתו בתאוות, הוא גוזר על מעשה שמצד עצמו אין בו רע לרדת אל תחום הקליפות. זאת מאחר והוא נמנע מלכטלו ולשייכו לצד הקדושה על-ידי כוונה טובה, ותמורת זאת מניח לעצמו לכוון בו כוונה אחרת - זרה - שאינה בטלה לה' ואינה חלק מהלך הנפש שאפשר לכנותו "לשם שמים". הורדה זו אסורה באיסור תורה, וככל איסור אחר - "המהרהר ברצון נקרא רשע באותה שעה" (תניא, פרק יב).

וזהו "לתאוה יבקש נפרד" (משלי יח א), כי מי שנמשך אחר התאוה הוא בחינת נפרד, ועיין ברבות לך-לך (מא: 1) על הפסוק "הפרד נא מעלי" (בראשית יג ט) - "היבדל אין כתיב כאן אלא 'הפרד' [מה הפרדה הזו אינה קולטת זרע, כך אי-אפשר לאותו האיש להתערב בזרעו של אברהם]", הרי שבחינת נפרד גרוע יותר מנבדל והוא מלשון "כסום כפרד" (תהלים לב ט),

מהות האיסור הנוגע להימשכות אחר הרע דנוגה היא הפירוד הנגרם בעטיו הן לנפשו של האדם והן לחלקי הבריאה שהוא משתף במעשיו (המאכל, למשל). כדברי הכתוב במשלי, התאוה מפרידה. לא האדם ולא המאכל שבפיו הנם נפרדים מצד עצמם, אלא אדרבה - שניהם ברואי ה' ובטלים בו במציאות; רק התאוה, המניע הזר החודר אל תוך המודעות, היא היוצרת את הפירוד. בלשון זו השתמש אברהם אבינו כאשר הציע ללוט לפנות לדרכו, והמדרש מדייק שמדובר בלשון של גנאי, לשון המזכירה את הפרדה, בהמה שעצם ביאתה לעולם היא בתאוה בלתי טבעית (ראה בראשית לו כד וברש"י) ומשום כך היא חסרה את היכולת הטבעית לקלוט זרע ולהעמיד תולדות (מום המאפיין את כללות הסיטרא-אחרא, כמאמר הזוהר הקדוש (ח"ב קג, א): "אל אחר אסתרס ולא עביד פירין").

הגנאי שבמציאות הנפרדת משתקף גם בלשון הפסוק בתהלים: "אל תהיו כסוס כפרד אין הבין במתג ורסן עדיו לבלום בל קרב אליך". הסוס והפרד אין בהם דעת, וגם כשבעליהם עושה עמם טובה - "מקרדו ומקרצפו, מעדהו עדי ומייפהו" (רש"י) - עליו לבלום פיהם במתג וברסן כדי שלא יזיקו לו. כמוהם, מי שנמשך אחר התאוות ברצון מבטא חוסר הבנה עמוק ביחס למציאות העולם ולתכליתו.

(נראה לי נבדל נמצא גם בן בקדושה, כמו "זהבדילה לכם הפרכת" בו' (שמות כו לג), "ויבדל אחרן לחקדישו" בו' (דברי-הימים א' כג יג), והוא ההבדלה בין קודש לקודש-הקודשים, וכמו בן יש הבדלה בין קודש לחול, ועיין מה

שכתוב מזה בתורה-אור (בראשית יב, א) ד"ה ולא יקרא עוד שמך אברם ובר"ה והבדילה הפרכת לכם בפרשת לך לך (שם יב, ג). ויש לומר דנבדל הוא ההבדלה בין קדושה לכללות בחינת קליפת נוגה ונפרד הוא בהרע דנוגה, וכמו "יתפרדו כל פעלי און" (תהלים צב י).

בזאת מתבאר יתרון לשון נבדל על לשון נפרד, שכן בלשון הבדלה משתמשת התורה להבחין בין מדרגות שונות של קודש בבית המקדש ובמעלות הכהונה, הבחנה שבלעדיה היה הכול אחד - בטל בתכלית באורה של המדרגה העליונה. התרגום הארמי ל"פרוכת" הוא פרסא, וזהו גם הכינוי המשמש בלשון הקבלה לתיאור ההבדלה בין עולם לעולם. ובמובן רחב יותר, ה"הבדלה" מתייחסת גם לתחום שבין הקודש והחול - כל עוד אין החול יורד להיות בבחינת רע דנוגה, פעולת און וחטא הנפרדת משורשה ומקורה ופונה לדרך זרה.

בתורה-אור (יב, א ד"ה "ולא יקרא עוד שמך אברם") מבאר אדמו"ר הזקן שעל-ידי בחינת ההבדלה של הפרסא נעשה האור בבחינת אור חדש, שאינו ממהות האור הראשון, אמנם יחד עם זאת מדובר ב"השתלשלות אותו אור עצמו שנתגשם, וגם לאחר הפרסא הוא קודש". אולם פעולת ההפרדה שונה בתכלית, והיא בבחינת "מסך מבדיל גמור... שמעלים ומסתיר האור עד שנעשה נפרד ממש... ועל מסך מבדיל זה נאמר 'אלביש שמים קדרות' (ושק אשים כסותם) (ישעיהו נ ג).

וצריך עיון מעניין "ומשם יפרד [והיה לארבעה ראשים]" (בראשית כ י), שהוא עניין ד' מחנות שכינה, ד' חיות המרכבה וג' עולמות ב"ע בכלל בידוע,

ואם כן קשה, שכן מצאנו לשון פירוד ביחס לחלוקה פנימית בין מדרגות שונות של קדושה, ולא כפי שרצה הרבי הרש"ב לבאר - שנפרד שייך רק כלפי הרע דנוגה.

והנראה דנבדל שייך יותר על בחינה העליונה שנבדלת ומעולה הרבה בהבדלה מהבחינה התחתונה, כמו קודש-הקודשים מקודש וקודש מחול בו, ונפרד הוא בהמדרגה התחתונה שנפרדת מהעליונה).

לאור הסתירה בין שני המקורות - המדרש, המלמד שבחינת נפרד גרועה יותר מבחינת נבדל, והפסוק "ומשם יפרד", המתייחס לחילוקי מדרגות פנימיים בתוך עולמות הקדושה - יש לתרץ באופן אחר: בחינת נפרד אכן גרועה מבחינת נבדל, אך שתי הבחינות שייכות בכל מקום - בקודש או בחול. הכיצד? לשון נבדל מתארת מדרגה המתרוממת ובכך נבדלת ממדרגה אחרת, ולשון נפרד מתארת מדרגה המושפלת ובכך נפרדת ממדרגה אחרת.

ובאמת צריך להיות "ותורתך בתוך מעי" (תהלים מ ט), שדוד שיבח את עצמו שכל מה שבתוך מעיו זהו על-פי דרכי התורה והנהגת פרישותה, כמו שכתב הבחיי שם. ועל זה נאמר "צדיק אכל לשבע נפשו" (משלי יג כה), וכל שכן בשאר התאוות בו'

הפסוק אומר: "צדיק אכל לשבע נפשו ובטן רשעים תחסר", ובהקשר זה משמעות הדברים היא שאכילת הצדיק לעולם אינה מכוונת לשובע הגוף אלא לשובע הנפש, וזוהי כוונה לשם-שמים המעלה את קליפת נוגה לצד הקדושה. כך באכילה, שממנה חיותו של אדם, וכל שכן בשאר תאוות.

(בתורה-אור פרשת חיי ד"ה יגלי לן מעמי מבואר ד"צדיק אכל" הוא עניין אכילה דשבת דאין צריכה בירור, ועניין הבירורים זהו "ובטן [רשעים תחסר]" בו'. אמנם כאן נראה שגם עבודת הבירורים נקראת "צדיק אכל לשובע נפשו", וכן מבואר בזהר (ח"א רמ, א),

במקור המצוין כאן ביאר אדמו"ר הזקן שהפסוק מונה שתי מדרגות באכילת צדיק: אכילת ימי החול היא בבחינת "בטן רשעים תחסר", מאחר ומגמתה היא לברר את ניצוצות הקדושה שנבלעו במדור הקליפות ולהעלותם אל מקורם בבחינת "חיל בלע ויקאנו מבטנו יורישנו אל" (איוב כ טו); ומדרגת אכילת שבת היא בבחינת "צדיק אכל לשבע נפשו", שכן בשבת נמשכת חיות המאכל "כמו שהוא בשורשו למעלה, קודם שנפל בשבירת הכלים, שאין בו בירור". אמנם בעניינינו, גם עבודת הבירורים - האכילה בימי החול מתוך כוונה לעבוד את ה' בגופו בכוח חיות המאכל נכללת במדרגת "צדיק אכל לשבע נפשו".

והוא עניין 'חולין שנעשו על טהרת הקודש' בו', וכמו שכתוב בתורה-אור ד"ה ולא יקרא וד"ה והכדילה הנ"ל,

וכלשון אדמו"ר הזקן בד"ה "ולא יקרא": "והנה בבחינת חול זה יש ב' בחינות: א' חול גמור... הב' הוא בחינת חולין שנעשו על טהרת הקודש, חולו של מועד, דהיינו שנמשך הארה מקדושה בחינת ביטול גם בהחול, וכמו על-ידי שמירת שבת יש הארה בששת ימי החול מבחינת קדושת השבת". המושג "חולין שנעשו על טהרת הקודש" מתייחס במקורו להגדרתם של דברי מאכל שאף שהם חולין, ולא תרומה או קודש, כל העסק בהם נעשה על טהרת הקודש (ראה חגיגה ב: ז; נדה ו, ב וברש"י שם).

וכשפורש את עצמו מהדברים המותרים רק מה שמוכרח לקיום גופו וחיותו, וגם זה הוא בכוונה לשם שמים שיהיה בכוחו ללמוד ולהתפלל בו', אז הוא



באמת מרוחק מן הרע בתכלית ואכילה כזאת לא יביאו ח"ו לידי רע אדרכא מתווסף לו על-ידי זה חיות בקדושה,

לאחר שהוברר שבחינת "סם המות", "מרה" ו"מחלה" כוללת כל מה שנעשה שלא לשם שמים, בין למלאות תאוותו (איסור) ובין לקיום גופו וחיותו (היתר), יש לדעת שכל מה שאינו שייך להגדרות אלו הוא בבחינת "צדיק אכל לשבע נפשו" ובבחינת חולין שנעשו על טהרת הקודש, חלק הטוב דנוגה העולה ונכלל בקדושה, ולא נשקפת ממנו סכנת חולי כלשהו לאדם. אדרכא, מאחר ואכילתו בקדושה הרי היא מוסיפה לו חיות בקדושה, שהרי זו מטרת האכילה - להגביר את השפעת חיות הנפש אל הגוף (וכמו שיתבאר בפרק הבא).

ובידוע בעניין<sup>3</sup> "כי על כל מוצא פי ה' יחיה [האדם] בו" (דברים ח א), לפי שמתברר המאכל ונכלל בקדושה בו,

מבואר בחסידות שכאשר אדם אוכל לחם, החיות נמשכת אליו לא מגשמיות הלחם כי אם מן הניצוץ האלוקי המלוכש בו, והוא המרומז בלשון הפסוק "כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם, כי על כל מוצא פי הוי' יחיה האדם". "מוצא פי הוי'" מתפרש מילולית כרומז למאמר "תדשא הארץ" (בראשית א יא) שיצא מפי ה' וברא את מין הצומח בכלל ואת החיטה - שממנה נעשה הלחם - בפרט.

אמנם לכאורה הדבר מוקשה, שכן גם האדם נברא על-ידי "מוצא פי הוי'" שבמאמר "נעשה אדם" (שם א כו), ומדוע הוא זקוק לקבל את חיותו האלוקית מנברא אחר? עונה על כך אדמו"ר הזקן שהמאכל הגשמי נמשך מעולם התוהו, בעוד האדם שורשו מעולם התיקון. התוהו קדם לתיקון (והדבר מתבטא גם בקדימת מאמר "תדשא הארץ" למאמר "נעשה אדם"), והתאפיין בעצמות אדירות שלא היו מסוגלות לדור בכפיפה אחת (ומשום כך נאמר באותם מלכים קדומים הרומזים לשבירה "וימלך - וימת" (לעיל, עמ' 52), שכן לא הייתה כל אפשרות לשניים מהם לשכון בעולם יחד). עולם התיקון, לעומת זאת, מתאפיין בחלישות מסוימת הנובעת מן הביטול העצמי, שהוא תכונתו היסודית.

לפיכך, מובן מדוע הנפש האלוקית ("האדם", בה"א הידיעה) מקבלת תוספת חיות בקדושה כתוצאה מאכילה גשמית הנעשית מתוך כוונה נכונה. אכילה כזו מחלצת את הניצוץ הקדוש המלוכש במאכל, ניצוץ שיש בו מעצמת התוהו, ומבטלת אותו ואת כוחו אל הקדושה.

3. ראה ליקוטי-תורה (ויקרא יג, ב) ד"ה ששת ימים סעיף ב. ד"ה ושבתני אני, תש"ב. [הערות כ"ק

אבל כשאינו פורש מהדברים המותרים, ואם כי גם בן אינו בשביל למלאות תאוות נפשו רק שאינו פורש מהם (וממילא הוא נהנה בזה עם שאינו מכוון להנאתו ותאוותו כו'), ואף גם בדברים שאינם מותרים [אלא מוכרחים לקיום גופו וחיותו], אלא שאוכלם סתם לא בכוונה לשם שמים, הנה מצד עצם חומריות וגסות המאכל שמעורב טוב ורע הרי זה מביאו שירצה למלאות תאוותו באכילתו הן בהאכילה ההכרחית וגם לענג את עצמו בדברים המותרים שזהו רע גמור כנ"ל, והוא איסור של תורה כו'.

חלקי הבריאה המקבלים את חיותם מקליפת נוגה הנם הוויות שחומריותן הגסה גוברת על צורתן הרוחנית הפנימית (ראה פרק א). לפיכך, גם המגע עמם כפי שהנם - ללא כוונה שלילית מיוחדת, אך גם ללא כוונה מודעת של קדושה - מכניס חומריות גסה באדם ומטה אותו אל עבר התאוה, אם בהיתר (לשם קיום הגוף) ואם באיסור (לענג את עצמו).

הימשכות אחר תאוות העולם היא איסור תורה של "ולא תתורו" ומפרידה את האדם מהקדושה. גם מאכל המוכרח לקיום גופו, אם אינו מכוון לשם שמים הרי חומריות וגסות המאכל גורמים לו שירצה גם למלא תאוותו. לעומת זאת, אכילה לשם שמים מוסיפה חיות בקדושה.

וזהו "נַפְתַּת הַמַּפְנָה [שפתי זרה]", שהמשיל תאוות העולם המתוקים בראשונה לנופת ואחריתם וסופם מרה כו', וכמו שכתוב בפרשת בהעלותך גבי "התאוה תאוה" (כמדבר יא ד, וראה לעיל) דלבסוף כתיב "והיה לכם לזרא" (שם יא כ), והוא בחינת אחריתה של נופת דשפתי זרה, שנהפך לזרא, והיינו "ואחריתה מרה [כלענה] חדה כחרב פיות", וכדפירש רש"י שם בשם הר"מ: "זרא - חרב" כו', וזה עניין מחלה, כי מחלה עם היות שפירושה חולה יש בו פירוש גם כן לשון מתיקות, כמו "חורפיה מחליא ליה" [=חריפות החלתית ממתקת את השומן שעל-גבי הסכין] כו' (ע"ז לט, א), ועל פסוק "החדלתי את מְתַקִּי" תרגם "ית חליי" (שופטים ט יא), "מה מתוק מדבש" - "מה חלי מדבשא" (שם יד יח), "ותהי כפי כדבש מתוק" - "כדבש חלי" (יחזקאל ג ג), ובשבת (קט, ב) "אתרוגא חלייתא", ובמגילה (ז, ב) "אנא שדרי ליה חוליא" [=אני שלחתי לו מיני מתיקה], והיינו גם כן שכלולה מטוב ורע, על כן מצד הטוב שבה יש בה מתיקות ומצד הרע היא מר, וצריכה בירור לברר הטוב מהרע ושהרע שבה יודחה כו', אבל כשאינו מברר אז בא לידי רע גמור כו' כנ"ל,

אם כן, ה"זרה" היא קליפת נוגה, שעיקר סכנתה הוא במה שאינה בטלה לה' יתברך אלא אדרבה - מגבירה את גסות החומר על הצורה. הנופת הנוטפת

משפטיה של זרה זו היא מחלה מתחילה ועד סוף - גם כאשר הוא מתוקה היא צופנת בחובה זרע רע של סם המוות שעתיד להפיל את האדם ברע ממש, ובוודאי כאשר מתגלות תוצאותיה המרות ואדם מוצא עצמו נידון בחרכה החדה. הדרך היחידה להינצל מידה היא להתמסר לבירור הטוב שבנוגה ולדחיית הרע שבה מכול וכול.

וברבות פרשת מצורע (טז: ה): "והסיר ה' ממך כל חלי' (דברים ז טו) - זה היצר הרע, שתחילתו מתוק וסופו מר", וכתב המתנות-כהונה שדרש חולי מלשון "מחליא ליה", שפירושו ממתיק, וסופו מר. ויש לפרש זה בשני דרכים: הא' בפשוטו, שממתיק לו איך שמתוק הוא לעשות בן, ואחריתה מרה כלענה. הב' יש לפרש באופן אחר, כי לפי שאין פתגם העונש נמשך במהרה על בן תחילת היצר הרע מתוק, וכמו שכתוב "מים גנובים ימתקו" (משלי ט יז), וסופו מר בבוא העונש.

היצר הרע - הנפש הבהמית - שורשו בקליפת נוגה, ומשום כך בטבעו הוא מושך את לב האדם אחריה. לשם כך הוא מעצים את הטעם המתוק ומעלים מן האדם את האחרית הרעה בדרכים שונות: ביצירת מצג שווה כיצד המר הוא למעשה מתוק, או בהשקעת האדם באשליה של מתיקות זמנית בטרם יבוא עליו עונש מר כלענה (וראה קהלת ח יא: "אשר אין נעשה פתגם מעשה הרעה מהרה, על כן מלא לב בני האדם בהם לעשות רע").

והעניין הוא דהנה מר עולה במספר ב' פעמים ק"ך כנ"ל, והם ב' פעמים ק"ך צירופי אלקים. כי יש ק"ך צירופי אלקים דקדושה, ע"ב הראשונים הם גבורות ממותקות מ"ח האחרונים קשים, ואמנם כשמתחברים עוד ק"ך צירופי דקליפת נגה לינק מהם או נעשים דינים קשים ביותר לנתוש ולנתוץ ולהאבד בו' (ראה ירמיהו א י),

ראה לעיל, עמ' 63. מלבד החלוקה הברורה בין ק"כ צירופי אלקים דקדושה ובין ק"ך צירופי אלקים אחרים, ישנה גם חלוקה פנימית בתוך ק"ך צירופי הקדושה: ע"ב צירופים ראשונים, הפותחים באותיות אל"ה, הם גבורות ממותקות, בעוד מ"ח צירופים אחרונים, הפותחים באותיות י"ס, הם בגדר גבורות קשות יותר. החלוקה החדה מבררת שאין ה"מר" נולד מתוך הקדושה - גם לא מדיניה הקשים - אלא אך ורק כאשר נטפלת לה קליפת נוגה ויונקת ממנה.

4. "אמר רבי אחא: מאדם יהא שלא יבואו חוליים עליו. מאי טעמא? דאמר רבי אחא: ז'הסיר ה' ממך כל חלי' - ממך הוא שלא יבואו חוליים עליך. רבי אבין אמר: זה יצר הרע, שתחילתו מתוק וסופו מר". ולהלן יוזכר גם מאמר רבי אחא.

(לכאורה בזה מתרץ קושיא שאפשר להקשות על מה שנתבאר עד כאן: שמא ח"ו הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו, שהרי גם אדם שאוכל לצורך קיום גופו סופו ליפול בהכרח לתאוה גשמית, ומה שמתוק לו כעת ודומה עליו כהיתר גמור יהפוך לאיסור מר כלענה, הנותן פירוד בינו ובין הקדושה! אלא שלא כך הדבר. בכל ק"ך צירופי אלקים דקדושה אין ולו גם אחד שאחריתו מרה ח"ו, ורק מי שנפתה אחר דברי היצר הרע מעמיד את עצמו בראשו של אותו מדרון חלקלק המוביל מן המתוק אל המר).

וזה שאמרו רז"ל ברבות פרשת ראה (ד: ג) ובאיכה (ג: מ) על פסוק "מפי עליון" (איכה ג לח): "אמר רבי אלעזר: מיום שאמר הקב"ה 'ראה נתתי לפניך את החיים ואת הטוב' בו' (דברים ל טו) לא יצאת טובה לעושי רע ולא רע לעושי טובה, אלא טובה [לעושי טובה ורע לעושי רעה]" בו', אם כן הנמשך אחר יצר הרע הוא בעצמו ממשיך עליו הרע והמוות ח"ו, וזהו הגם שתחילתו מתוק עם כל זה סופו מר. וזהו שאמרו רז"ל<sup>4</sup> "והסיר ה' ממך כל חלי" - ממך הוא שלא יבואו חליים עליך" בו' (ויקרא רבה טז: ח). ועל זה נאמר "כל המחלה אשר שמתי במצרים" (שמות טו כו), מצרים נקרא תאוות גופניות בו' והוא עניין המחלה בחינת קליפת נוגה בו',

דברי חז"ל מסבירים את הקלות הגדולה שבה אדם נופל מהיתר לאיסור, ומחדדים את העיקר הגדול, אשר לפיו - רק ממך הוא החולי, רק בחירתך ברע נותנת לו מקום וקיום בעולמך, לעולם אין הרע יורד מלמעלה ותמיד הוא נוצר אך ורק על-ידי האדם.

"ואם שמוע תשמע לקול" בו' (שם) מזה יהיה נמשך שלא אשים עליך מחלה דקליפת נגה, וכמו שכתוב במדרש רבה הנ"ל על פסוק "והסיר ה' ממך כל חלי" - זה יצר הרע".

המחלה היא, איפוא, היצר-הרע הבא מצד קליפת נוגה ומטה לב האדם אל התאוות הגופניות, המורידות אותו לרע גמור ומנחילות אותו אחרית מרה. רפואתה של מחלה זו היא בעסק התורה - "אם שמוע תשמע לקול הוי' אלקיך והישר בעיניו תעשה".

וזהו שכתוב "הוא ענין רע נתן אלקים לבני האדם לענות בו" (קהלת א יג), פירוש רע הוא היצר הרע, כמו שכתוב "כי יצר לב האדם רע" (בראשית ח כא), ועל זה נאמר "בורא רע" (ישעיהו מה ז), "ראה נתתי לפניך [את החיים ואת הטוב ואת המות] בו' ואת הרע", ופירוש "לענות בו" יש לפרש שיהיה היצר הרע

מלאך רע עונה אמן בעל בורחו (ראה שבת קיט, ב), והיינו כמו שכתוב "ואהבת  
[את ה' אלקיך] בכל לבבך" (דברים ו ה) - בשני יצריך" בו" (ברכות ט: ה):

שוב, לא את הרע יצר ה' יתברך אלא את היצר הרע, את היכולת והחופש  
לבחור ברע ולפתח את מציאותו. ותכלית בריאה זו - "לענות בו"; להביא לכך  
שייכלל בטוב ויצטרף כעונה אחר המברך לכל דבר שבקדושה, וכדברי המשנה  
בברכות: "בכל לבבך" - בשני יצריך".

לשון מחלה מורה על המתיקות שממתיק היצר הרע את קליפת  
נוגה ועל המרירות והחולי שבאחריה. מר נעשה מחיבור ק"ך  
צירופי אלקים דקדושה עם ק"ך צירופי אלהים אחרים. מחלת  
קליפת נוגה היא רק מאחר ששומע לפיתוי היצר, וממך הוא  
שלא יבואו חוליים עליך - אם שמוע תשמע לקול ה' אלקיך.  
בריא יצר הרע - לענות בו, שיהיה מלאך רע עונה אמן ותהיה  
אהבת ה' בכל לבבך - ביצר טוב וביצר רע.

**קיצור.** יקדים אשר ברור עין הדעת, סמא דמותא, הוא על-ידי  
התורה, סמא דחיי, על-ידי שאור אין-סוף שלמעלה  
מהשתלשלות מלובש בה, סם חיים מרפא רע דקליפת נוגה הנקרא  
מר, מחלה. מחלה גם כן פירושה מתיקות מצד הטוב שבנוגה, ויבאר  
עניין לבושי הנוגה מצד עצמה, כשנכללים בטוב, כשנכללים בג'  
קליפות הממאות (נפרד, נבדל). יצר הרע תחילתו מתוק וסופו מר -  
ב' פירושים.



## ד

והנה הרפואה לזה היא תורה, וכמו שכתוב "רפאות תהי לְשָׂרְךָ" בו' (משלי ג ה), "ולכל בשרו מרפא" (שם ד כב). והנה "נפת תִּטְפְּנָה בו' ואחריתה מרה בו'" (שם ה ג) וההפך מזה הם דברי תורה שנאמר בהם "מתוקים מדבש ונפת צופים" (תהלים יט יא) ואין אחריתה מרה ח"ו.

אם כן, כנגד ה"מרה" יש להגביר את מתיקות התורה וכנגד "עיקר המחלה" יש ליטול את רפואת התורה, סם החיים.

ועיין מה שכתב הבחיי בפרשת תולדות<sup>1</sup> בפסוק "איש ידע ציד" בו' (בראשית כה כז), וההפך מזה "ויעקב איש תם ישב אהלים" (שם), "באהליה של תורה" בו' (בראשית רבה סג: טו, וברש"י שם). וריש פרשת יתרו כתב<sup>2</sup> "להצילך מאשה זרה" (משלי ב טז) - המשיל אמונה רעה לאישה זרה המאבדת אותו בסוף, ועל כן אמר 'ואחריתה מרה' בו' ועם דיבור הלשון בו' אפשר בו' לרפאות בו'".

מדברי רבנו בחיי ניתן ללמוד כי המשיכה אחר התענוגים - המתוקים בתחילתם ומרים באחריתם - היא תכונתו של עשו הרשע, וכי תכונתו של

1. כי עשו נמשך אחר תענוגי הגוף ויעקב נמשך אחר עצת הנפש... "איש שדה" - כאילו אמר איש האדמה... כלומר: שהיה עפריי. ודבר ידוע כי השתדלותו של אדם במאכל ובמשתה... הלא היא סיבה לבזות עבודת ה' יתברך ויראתו, לעשותם טפל ותענוגי הגוף עיקר, וזאת הייתה מידתו של עשו... ובעל מידה זו מוצא עצמו עקוב לסוף, הוא שאמר עשו: "ויעקבני זה פעמים את בכרתי לקח והנה עתה לקח ברכתי" (בראשית כז לו), ואם יטעם נופת וצוף בתענוגים אינו אלא לפי שעה והוא עתיד שידאג ויתנחם באחריתו ויצטער מאוד על זה, הוא שכתוב: "ויצעק צעקה גדלה ומרה" (שם כז לד), וכן הזכיר שלמה ע"ה בעניין רדיפת התענוגים: "נפת תִּטְפְּנָה שפתי וגו' ואחריתה מרה כלענה", זה דרכו של עשו וכל התומכים אשוריו. אבל דרכו ומידתו של יעקב בהפך זה, כי "איש תם" הפך "ידע ציד" ו"ישב אהלים" הפך "איש שדה".

2. "מרפא לשון עץ חיים וסלף בה שבר ברוח" (משלי טו ד). שלמה המלך ע"ה הודיענו בכתוב הזה גודל התועלת הנמצא בלשון, כי הלשון מרפא חולי הנפש, ורפואתה עליונה על כל יתר הרפואות... ועוד, כי כשם שיש חולי בגוף כן יש חולי בנפש, וחולי הנפש הם בעלי עבירות ומי שיש בידו אמונה רעה, והוא שהזכיר הכתוב: "להצילך מאשה זרה מנכריה אמריה החליקה" (שם ב טז), וכתוב "כי נפת תִּטְפְּנָה שפתי זרה", המשיל אמונה רעה לאשה זרה המאבדת אותו בסוף, ועל כן אמר: "ואחריתה מרה כלענה חדה כחרב פיות", וכתוב: "רגליה ירדות מות שאול צעדיה יתמכו" (שם ה ה). ועם דיבור הלשון שנתן באדם אשר עמו יש לו יתרון על שאר בעלי חיים אפשר בו' לרפאות למי שיש לו חולי הנפש ולקרב אותו תחת כנפי השכינה ולהנחילו החיים האמיתיים הנצחיים.

יעקב אבינו היא ההפך הגמור ורומזת לרפואת המחלה: הישיבה באוהלי תורה והדיבור בה.

וזהו שאמרו במאמר הנ"ל דבכא-מציעא (קז, ב) "מחלה זו מרה כו', וכולן פת [שחרית] במלח וקיתון של מים מבטלן", כי פת זה תורה שנקראת לחם כו' (ראה להלן) כמו שיתבאר, ומלח היינו פנימיות התורה כמו שכתוב בליקוטי-תורה (ויקרא ג, ד ואילך) ד"ה ולא תשבית וביאורו, וקיתון של מים הוא תורה שבעל-פה שנקראת מים כו', והמה מבטלים ומרפאים את המחלה הנ"ל.

שייכות התורה ללחם מבוארת בשורות הבאות. שייכות פנימיות התורה למלח מתבארת בדברי אדמו"ר הזקן המצינינים כאן: "הנה מלח הוא נותן טעם בדברים הנמלחים בו... והרי המלח עצמו אין בו טעם, ואף-על-פי כן הוא פועל הטעם בהבשר... והנה כמו כן יש בחינה זו גם כן בתורה, שבחינת חכמת הקבלה היא גם כן בבחינת המלח, שהיא בעצמה נסתרה ונעלמה, שאינה מושגת בבחינת טעם ממש, כמו שיש לנו השגה וטעם בהנגלות לנו, ואף-על-פי כן המלח הוא הנותן טעם בכל המאכלים, גם בלחם גם בבשר. שכל הנהגות העולמות הוא על פי פנימיות התורה וכל התורה נאמרה על פי הקבלה" (ליקוטי-תורה ויקרא ג, ד ואילך). ראה בעניין זה גם להלן, עמ' 148. שייכות התורה שבעל-פה למים נזכרת בזוהר הקדוש: "ויורהו ה' עץ" - דא תורה שבכתב; וישלך אל המים' - דא תורה שבעל-פה" (זוהר חדש בשלח נ, ב).

והעניין הוא דהנה התורה נקראת לחם, וכמו שכתוב "לבו לחמי בלחמי" (משלי ט ה) דקאי על התורה, ובתיב "ולחם לבב אנוש יסעד" (תהלים קד טו), אנוש הוא לשון חלישות וכמו שכתוב "עקוב הלב מכל ואנש הוא" כו' (ירמיהו יז ט), והלחם יסעד לבב אנוש ויחזקנו להיות בו כוח ועוז לכבוש גם לנפשו הבהמית, והיינו לפי שהתורה נקראת עוז, וכמו שכתוב "ה' עוז לעמו יתן" (תהלים כט יא), שנותנת כוח ועוז בנפש האלקית להתגבר על חומריות הגוף ונפש הבהמית וגסותו לצאת ממסגר אסיר.

הפסוק במשלי מכנה את התורה בשם לחם, ומוסיף שזהו לחם שאפשר לעשות על-ידו מלחמה - "לחמו בלחמי". בתהלים נאמר שהתורה היא בבחינת "עוז", ושעל-ידי העוז הזה ניתן להשיג שלום - "ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום". שלושת המובנים - אכילה, מלחמה ושלום - נדרשים כאן כלפי מלחמת שתי הנפשות הנאבקות ביניהן על הממשלה ב"עיר קטנה" - לבושי נפשו ואברי גופו של האדם (תניא, פרק ט). תחילה יש להבחין בכך שהפסוק המתאר את הלחם כסועד את הלב אינו משתמש בלשון "אדם", לשון המעלה הנזכרת בעניין בריאת האדם בצלם אלקים ומורה על דמיונו ליוצרו ("אדמה



לעליון"; ישעיהו יד יד), אלא בלשון "אנוש" הפחותה והמורה על חולי ומכאוב (ראה רש"י ורד"ק לירמיהו, שם; זוהר ח"ג מת, א. ראה 'היום-יום', ד' אלול). כיצד אדם יורד למדרגת אנוש? כאשר חומריות הגוף גוברת על הצורה האלוקית המיועדת לו, זו המבטאת את צלם אלקים הראוי לו. בהקשר של שתי הנפשות, זהו המצב שבו "חומריות הגוף ונפש הבהמית" גוברות על הנפש האלקית וכולאות אותה כאסיר הנתון במסגר. כנגד מצב זה באה התורה הן כדי לסעוד את כוחה של הנפש האלקית, הן כדי לתת בידה חרב להילחם בנפש הבהמית ובחומריות הגוף והן כדי להביא - בסופו של דבר - לידי שלום אמיתי עמה. הדברים יתבארו להלן.

ולכך נקראת התורה לחם, דכמו שהלחם מקשר ומחבר חיי הנפש באברי הגוף ומחזקו שממשיך תוספת חיות מהנפש, דבהעדר אכילה מתחלש, שגם החיות המלוכש באברי הגוף מתמעט ומסתלק בו, ועל ידי האכילה נמשך תוספת חיות מהנפש בהחיות המלוכש ועל-ידי זה מתחזק כוחו בו, וכך הוא בלחמה של תורה, שעל-ידי זה נמשך תוספת חיות בהנפש האלקית המלוכש בהנפש הבהמית ומחזקו שיוכל להתגבר על חומריות הגוף ונפש הבהמית בו,

נפש האדם מחיה את גופו, אולם אין היא מתאחדת עמו אלא רק מאירה בו הארה מועטת. הארה זו צריכה לחיזוק מתמיד, וזה תפקידה של האכילה, המוסיפה להמשיך חיות מהנפש על גבי אותה חיות שכבר נתלכשה באברי הגוף. וכשם שהוא בנפש הבהמית, כך הוא בנפש האלקית. עיקרה למעלה, ורק הארה ממנה מתפשטת להתלבש בנפש הבהמית. כדי לחזק הארה זו, על האדם להקפיד לאכול 'לחם' - ללמוד תורה.

והיינו משום דאורייתא מחכמה נפקת ובחכמה שורה אור אין-סוף,

כמבואר לעיל בפרק ב, עמ' 36, ובפרק א, עמ' 25.

ויניקת החיצונים היא רק מז' מדות, שהוא עניין ז' מלבין דתוהו, מה שאין בן בחכמה כתיב "מותו ולא בחכמה" (איוב ד כא), שהוא למעלה משבירת הכלים, ולכן "אין עבירה מכבה תורה" (סוטה כא, א) - לפי שאין להם יניקה ושליטה במדרגה זו בו,

שבירת הכלים, שהיא שורש מציאות סם המוות בעולם, התחוללה רק בשבע המידות הקדומות שנאצלו בעולם התוהו - ספירות חג"ת נהי"ם (ז' תחתונות). כפי שנזכר לעיל (עמ' 52), רמז להתרחשות זו נמצא בפרשת שבועת מלכי אדום שבהם נאמר "וימלך וימת" - מלוכה שאין לה קיום (המלך השמיני והאחרון באותה פרשה אינו מכלל שבועת הקודמים, משום שלא נזכרה בו מיתה). לעומת זאת, בשלושת המוחין - ספירות חב"ד (ג' ראשונות) - לא הייתה השבירה. כך

נרמז בפסוק "ימותו ולא בחכמה", המלמד על הניגוד שבין המוות/השבירה ובין החכמה (שהיא עיקר המוחין וכוללת אותם).

מאחר ותהליך בירור הניצוצות הקדושים מתעורבת הרע שבה הם נתונים דורש כוח מברר שאינו נגוע בעצמו בבעיה דומה, הרי שהמקור המתאים לכוח זה הוא אך ורק עסק התורה הקדושה - הנובעת ממקום שלא נשבר מעולם. ומוסיף ומבאר שזה גם הטעם העומד מאחורי דברי חז"ל: "עבירה מכבה מצווה ואין עבירה מכבה תורה", שכן הארת המצוות היא מזעיר-אנפין, פרצוף הנבנה משבע המידות שבהן הייתה השבירה ולפיכך יש לחיצונים יניקה ממנו, ואילו הארת התורה היא מן החכמה שלמעלה מן השבירה. יש לציין שדברי חז"ל אלו הם חלק מן הדרשה שהובאה בראש הקונטרס, ומהווים פירוש חלופי לפסוק "כי נר מצוה ותורה אור".

ומשום זה על-ידי המשכת החכמה על-ידי התורה נמשך הכוח בנפש האלקית כו' וגם היא מתשת כוח הנפש הבהמית, שנקראת "עז ותושיה" (איוב יב טז), עוז לנפש האלקית ותושייה לנפש הבהמית, דהנפש הבהמית הוא משבירת הכלים דתוהו, והתורה שהיא מבחינת חכמה ד"ימותו ולא בחכמה" לכן היא מתשת את הנפש הבהמית כו',

בנפש האדם הבירור מתייחס לנפש הבהמית, שמקורה בעולם התוהו שנשבר, ולפיכך היא מטה את הגוף אל עבר החומר. כאשר מאיר באדם אור התורה, שלמעלה מן השבירה, מגיעה תועלת כפולה לבירור זה: הנפש האלקית, השייכת למחות התורה, מתמלאת עוז ומתחזקת; זאת בעוד הנפש הבהמית, הנמשכת מעולם התוהו, נחלשת ומתשת מאחר ואין לחלקים הפגומים שבה אחיזה באור עליון כזה.

לכאורה יש לשאול מדוע דווקא הנפש הבהמית היא משבירת הכלים דתוהו, שכן לכאורה שתי הנפשות הן 'קומה שלמה' הכוללת מוחין ומידות גם יחד, ואם כן גם לנפש האלקית יש ז' מידות וגם לנפש הבהמית יש ג' מוחין. ואכן, במקום אחר ביאר ש"הנפש האלקית הוא מבחינת התיקון, דעיקר התיקון הוא בחינת המוחין כנ"ל, אבל הנפש הבהמית שורשו מבחינה דתוהו, דעיקרן בחינת המידות" (סה"מ עת"ר, עמ' קס), יעוין שם באורך, ובהמשך דבריו כתב: "דבנפש האלקית העיקר הוא המוחין, שגם הכוחות הנעלים והנעלמים שלו הן בבחינת פנימי כו', ומכל שכן בכוחות הגלויים הרי עיקרם הוא השכל, והמידות יהיו על פי השכל דווקא כו'. והנפש הבהמית עיקרו הוא מידות ורצון, ששניהם אחד הוא... ויש בו שכל גם כן, אבל אינו כפי אמיתת עניין השכל כלל כו'" (שם עמ' קעא).

וזהו שאמרו רז"ל במדרש רבה פרשת שמות (ה: ט): "דו פרצופין היה הקול יוצא - חיים לישראל ומיתה לרשעים" בו', דנשמות ישראל דשורשם מבחינת החכמה נמשך בהם חיים ותוספת כוח על-ידי התורה, ונפש הבהמית שהוא ההפך מזה הרי הוא מתבטל על-ידי התורה, וכמאמר רז"ל: "אם פגע כך מנוול זה משכהו לבית המדרש, אפילו אם אבן הוא נימוח", שגם אם לבו כלב האבן המס ימם (ראה שמואל ב' יז י), וכמשל מים שהולכים טיף טיף על גבי אבן, אם כי האבן הוא קשה והמים רכים עם כל זה מהתמדת הילוכם עושים בו רושם, וכך על ידי התורה גם אם לבו כלב האבן המס ימם בו',

כאמור, בחינת החכמה אינה מניחה מקום ליניקת החיצונים, ומשום כך כאשר היא נמשכת אל מקומם היא מבטלת אותם. מתוך כך יוכל כל אדם לשאוב עידוד רב בעבודתו, שכן לא זו בלבד שהכוח המברר אשר בקרבו מקבל עוז ועזר מעסק התורה, אלא שבה בשעה תערוכת הרע שבקרבו נחלשת ומתפוררת. משום כך, אין כל חשיבות לעצמתו המדומה של הרע שעמו האדם נדרש להתמודד, וגם מי ש"לבו כלב האבן" יזכה ויראה בהתמוססותו.

ובפרט דשורשה הוא מבחינת הכתר, וכמו שכתוב: "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך בו' (דברים ו ו'), "אנכי ה' אלקיך" בו' (שמות כ ב), וכתר אותיות כרת דמשם נמשך להיות "וכל אויביך יכרתוך" בו' (מיכה ה ח), והיינו שנכרת ונאבד הרע דנפש הבהמית ונהפך לטוב, היינו שיהיה גם כן בטל לאלקות בו'.

בקריאת שמע אנו שונים ומשלשים במצוות ה' שיהיו "הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך". ה"דברים" הנם דברי התורה (ראה יומא יט, ב ובפרש"י ס), שבהם נצטוונו מפי "אנכי" - רמז למתן תורה, שבו שמענו מפי הגבורה את הדיבר הראשון: "אנכי ה' אלקיך". הכינוי "אנכי" מתפרש בקבלה ובחסידות כלפי המדרגה הסתומה והנעלמת של ספירת הכתר (וראה להלן עמ' 110).

כמבואר לעיל (עמ' 55), עיקר כוח הרפואה והבירור שבתורה הוא מצד אור הכתר הנמשך אליה. כתר, בחילוף אותיות, הוא כרת - מה שמורה שוב על כפל הפעולה של "עוז ותושיה": חיזוק הנפש האלקית מחד גיסא, והכרתת יניקת החיצונים, הרע דנפש הבהמית, מאידך גיסא. הכרתה זו, כאמור, משמעותה ביטול הרע והפיכתו לטוב.

לשלמות ההבנה נצטט את הפסוק במיכה בשלמותו: "תָּרַם יָדְךָ עַל צָרֶיךָ וְכָל אֹיְבֶיךָ יִכְרְתוּ". משמעות הפשט היא שהרמת היד מכריתה את האויבים, ומכאן רמז לבחינת הכתר, כדברי אדמו"ר הזקן: "שמבחינת תרום ידך, היינו יד

הרמה' שהוא בחינת כתר, נמשך להיות וכל אויביך יכרתו" (ליקוטי-תורה חקת נט, א).

וזהו שכתוב: "או יחוק במעווי יעשה שלום לי שלום יעשה לי"<sup>3</sup> (ישעיהו כז ה), ואמרו רז"ל: "כל העוסק בתורה משים שלום בפמליא של מעלה ושלום בפמליא של מטה" (סנהדרין צט, ב), דפירוש שלום בפמליא של מעלה הוא התחברות אור אין-סוף המאציל בעשר ספירות דאצילות, שזהו על-ידי הכתר שהוא ממוצע בין המאציל אל הנאצלים כו', ומבחינת שלום זה נמשך תוספות עוז וכוח בנפש האלקית ששורשו מבחינת אצילות כו',

כפי שהתבאר לעיל (עמ' 52), בירור התווה פועל עלייה יתרה וממשיך אור נעלה יותר מזה המאיר מלכתחילה בעולם התיקון - הוא עולם האצילות. עלייה זו היא השלום הנעשה בפמליא של מעלה כתוצאה מעסק התורה, והיא משלימה ומחברת את אור אין-סוף המאציל עם עשר ספירות דאצילות באמצעות המשכת אור הכתר - הנקרא ממוצע בין המאציל לנאצלים - אל ספירת החכמה. שלום זה הוא מקור ה"עוז" הנמשך אל הנפש האלקית, ששורשה באצילות (עולם התיקון) ועל כן היא חלק מפמליא של מעלה במציאותו של האדם, שיש בו מן העליונים ומן התחתונים גם יחד.

ושלום בפמליא של מטה הוא מה שמלכות דאצילות נעשה כתר לבי"ע, שנעשה קשר והתחברות דאצילות עם בי"ע שיאיר אור האצילות לבי"ע, ועל-ידי זה נעשה תשות כוח הנפש הבהמית, שמאחר שמאיר אור האצילות לבי"ע הרי על-ידי זה נעשה הביטול לבי"ע, והנה י"ב בקר דבריאה הם שורש ומקור נפש הבהמית, לכן על-ידי זה נעשה הביטול דנפש הבהמית, והוא עניין ההתחברות דנפש הבהמית ונפש האלקית, שגם הנפש הבהמית יהיה בטל לאלקות כו'.

סדר ההשתלשלות, כשמו, עשוי כשלשלת המורכבת מחוליות רבות. כל חוליה אחוזה בחברותיה - בזו שלפניה ובזו שלאחריה. כך, לעולם סוף המדרגה העליונה מתאחד עם ראש המדרגה התחתונה, ובלשון הקבלה משמעות הדבר היא שמלכות דאצילות נעשה כתר לבי"ע (בדרך כללות). בהתבוננות פרטית יותר: מלכות דאצילות נעשה כתר לבריאה, מלכות דבריאה נעשה כתר ליצירה וכו'). שלום בפמליא של מטה, אם כן, הוא חיבור עולם האצילות ועולמות בי"ע, המחדיר את אור האצילות במקום הישות והרע ומביא לביטולם. שלום זה הוא מקור ה"תושיה" הנמשכת אל הנפש הבהמית כאשר

3. ראה ליקוטי-תורה (במדבר פה, ד) ד"ה החלצו וביאורו. [הערת כ"ק אדמו"ר]

הנפש האלקית מאירה בה את אור התורה, מאחר ומקורה של זו הוא בתערוכת הטוב והרע שבעולמות אלו (תוהו).

י"ב בקר דבריה: בתיאור מקדש שלמה נאמר: "ויעש את הים מוצק... עמד על שני עשר בקר, שלשה פנים צפונה ושלשה פנים ימה ושלשה פנים נגבה ושלשה פנים מזרחה והים עליהם מלמעלה וכל אהריהם ביתה" (מלכים א' ז כג-כה). בקבלה מברואר שהים, שנעשה לטהרתם של הכהנים, מכוון כנגד מלכות דאצילות, ואותם שני-עשר בקר שעליהם הוא מוצב הם המלאכים שבעולם הבריאה, וכמו שמצאנו שהמלאכים נקראים בשם בהמות וחיות (תניא פרק לט). מספרם של המלאכים וסידורם כארבעה מחנות מקבילים למספר שבטי ישראל ולסידורם סביב המשכן בארבעה דגלים שכל אחד מהם כולל שלושה שבטים.

וזהו שהתורה היא רפואה למחלה, במאמר הנ"ל דקידושין שנקרא סם חיים בו, "בראתי יצר הרע בראתי לו תורה תבלין" בו' (לעיל עמ' 49), וכמאמר "יכולן פת במלח שחרית" בו' (לעיל עמ' 72), כי המחלה היא קליפת נוגה שממנה נמשכים התאוות רעות ונפש הבהמית בו' כנ"ל, והתורה מתשת את הנפש הבהמית ומאכיד את הרע שבו ועושה שלום בין הנפש האלקית והנפש הבהמית, שגם הנפש הבהמית יהיה בטל לאלקות בו'.

בתחילת פרק ג התחיל לבאר את חלקו השני של הפסוק המובא בראש הקונטרס: "כי נר מצוה ותורה אור, ודרך חיים תוכחות מוסר". כפי שהתבאר באותו פרק, התורה היא סם חיים שנועד לרפא את "מחלתה" של המלכות, הנקראת סמא דמותא. מהות המחלה, כפי שהתברר שם באריכות, היא ה"מרה" - הרע שבקליפת נוגה - המתבטאת בנטייה להימשך אחר תענוגים חומריים. תוצאותיה של המחלה, העלולה להגיע עד לכדי איסור תורה, חמורות: היא מביאה על האדם דינים קשים. בפרק הנוכחי התבאר סוד כוחה של התורה לרפא את האדם ממחלה זו.

כעת מסכם את דבריו:

המחלה היא קליפת נוגה, מקור המשיכה אחר התאוות הרעות, והיא אוזת בנפש הבהמית ומביאה את הגוף לידי חומריות יתרה. מקום התפתחותה של המחלה הוא עולמות בי"ע, מאחר ואלו העולמות המעורבים טוב ורע בעקבות שבירת הכלים שהייתה בעולם התוהו. התורה מרפאת את המחלה מאחר והיא מאירה בעולמות בי"ע את אור עולם האצילות, עולם התיקון, ויתרה מזו - היא מאירה בעולם האצילות עצמו את אור האיין-סוף, המאציל, המתייחד בספירת החכמה שלמעלה מן השבירה ומאיר בתורה הנמשכת לזעיר-אנפין. כך נעשית

ההוויה כולה שלום - קשר אחד של ייחוד וכיטול הנבראים כלפי הכורא - ומתוך כך נעשה שלום זה גם באדם עצמו בין הנפש האלקית והנפש הבהמית.

רפואת המרה היא בתורה, לחם ומלחמה. שורש התורה מחכמה שלמעלה משבירת הכלים, ואין ממנה יניקת החיצונים. יש בה הארת הכתר, שממנו הכרתת הרע. מקשרת אור אין-סוף באצילות והארת האצילות בבי"ע, ועל-ידה נמשכים עוז לנפש האלקית ותושייה לנפש הבהמית.

ובאבות דרכי נתן (סוף פרק טז) איתא: "יצר הרע אין לו תקנה אלא בדברי תורה, (ובכיסא רחמים מהחיד"א ז"ל וזה לשונו: "ואף על גב דיש סגולות להכניעו, כמו אם יהיה עניו באמת ומי שזכה ליראת שמים כתיקונה וכיוצא, כל זה מועיל לינצל ממנו, אבל על-ידי עסק התורה מתקן היצר הרע עצמו ועושהו טוב, וזהו שכתוב 'בראתי יצר הרע בראתי לו תורה תכלין', דכמו שהתכלין מכשירין את התבשיל לאכילה בן התורה מכשרת את היצר הרע שייעשה טוב, וזהו שכתוב 'יצר הרע אין לו תקנה' - לו דייקא, לעשותו טוב - 'אלא בדברי תורה'", עד כאן לשונו, ודברי פי חכם חן, והיינו כמו שנתבאר לעיל בעניין השלום בפמליא של מטה) שנאמר 'אם רעב שִׁנְאָה האכלהו לחם בו' וה' ישלם לך' (משלי כה כא-כב), אל תקרי ישלם לך אלא ישלים לך", עד כאן לשונו. ורש"י במשלי (כה כא) פירש: "אם רעב שונאך" - יצר הרע, אם רעב הוא ואומר לך להשביעו בעבירות משוך את עצמך לבית המדרש והאכילהו מלחמה של תורה בו, 'וה' ישלם לך' - ישלימנו לך, שלא יתגבר עליך", עד כאן לשונו (ולפי מה שנתבאר לעיל בעניין "ישלים לך" הוא מעלה יתרה, שיהיה היצר הרע גם בן טוב בו כנ"ל).

אם היחס ליצר-הרע הוא כאל מחלה, הרי שניתן להתמודד עמו בשתי דרכים: ניתן לרפא את התסמינים ולהגן על האדם מפני המחלה המקננת בקרבו, וניתן לרפא את שורש המחלה ולהמציא ליצר-הרע תקנה גמורה, עד שייעשה הוא עצמו טוב. החיד"א מדגיש שעיקר כוונת חז"ל בברייתא המובאת כאן היא לרפואה גמורה, וזו לשונה:

רבי שמעון בן אלעזר אומר: אמשול לך משל למה הדבר דומה - יצר הרע דומה לברזל שהטילוהו בתוך האור, כל זמן שהוא בתוך האור עושין ממנו כל כלים שירצו. אף כך יצר הרע, אין לו תקנה אלא בדברי תורה בלבד, שהן כאש. שנאמר: "אם רעב שִׁנְאָה האכלהו לחם ואם צמא השקהו מים כי גחלים אתה חתה על ראשו וה' ישלם לך" - אל תקרי ישלם לך אלא ישלימנו לך.

דברי רש"י אמורים בכיבוד פשט הפסוק במשלי, והוא מפרש "ישלים לך" במובן של השלמה בין יריבים - מצב של אי פגיעה שאינו משנה את היריבות מיסודה. אמנם על פי מה שנתבאר בפרק זה בעניין שלום בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה, אפשר ואפשר להכניס במשמעות "ישלים לך" פעולה מהותית הרבה יותר - "שיהיה היצר הרע גם כן טוב".

ובגמרא סוכה (נב, א) פירש רש"י: "האכילהו לחם" - המריחהו במלחמתה של תורה, מפרש לחם גם כן לשון מלחמה, וכן פירש בליקומי-תורה (במדבר כו, ב) ד"ה כה תברכו פרק ב, ועל פסוק "חגור חרבך על ירך גבור" (תהלים מה ד) פירש [רש"י] גם כן מלחמה של תורה, ובשבת (סג, א) "חגור חרבך על ירך גבור" - האי בדברי תורה כתיב, ובמדרש רבה בראשית (כא: ט): "ורבנן אמרי חרב תורה, שנאמר 'וחרב פיפיות בידם'" (תהלים קמט ו), ולכן ניתנה התורה על הר חורב, דדרש במדרש רבה גם כן לשון חרב, וכמו שכתוב ב[מדרש רבה] פרשת פקודי (נא: ה): "חורב למה? שבו ניתנה התורה שנקראת חרב, שנאמר 'הוממות כו' וחרב פיפיות בידם'", ובגמרא שבת (פט, ב): "הר חורב - שירדה חורבה [לאומות העולם עליו]" כו',

מקורות אלו מחזקים את אותו לימוד, שלחמה של תורה פועל פעולה כפולה - "עוז ותושיה": מחזק את הנפש האלקית כלחם מזין מחד גיסא, ומתיש את כוחה של הנפש הבהמית כחרב לוחמת מאידך גיסא.

ועניין חרב פיפיות<sup>4</sup>, ב' פיות, היינו שלא להשפיל את עצמו בתאוות ושלא לבוא להתנאות כו', וכמו שכתוב בהוספות תורה-אור (קב, א) בר"ה ואני נתתי לך שכם אחד כו':

**קיצור**. יסביר אשר הרפואה להמחלה היא התורה שנקראת לחם, שנותנת כח בנפש האלקית להתגבר על הגוף ונפש הבהמית. שלום בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה, עוז לנפש האלקית ותושיה לנפש הבהמית.

4. ראה גם כן ד"ה זה היום, תרצ"ד (קונטרס כח). [הערת כ"ק אדמו"ר]





## ה

והנה הגם כי התורה היא הרפואה האמיתית למחלה הנ"ל, ולא לבד להחלישה ולהתיש כוחה אלא גם להעבירה ולהסירה לגמרי, וככוח ויכולת התורה להפוך מהות ועצם נפש הבהמית לטוב כו' כנ"ל,

כפי שהתבאר לעיל, על-ידי לימוד התורה - הנקראת לחם ומלחמה, עוז ותושייה - יש בכוחה של הנפש האלקית לגבור על הנפש הבהמית, לתקן את היצר-הרע ולרפא את ה"מחלה" - הרע דקליפת נוגה - מכול וכול. זאת מאחר וכל העוסק בתורה משים שלום בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה: פועל המשכת אור המאציל בעולם האצילות והמשכת אור האצילות בעולמות בי"ע, ומתוך כך מחבר את הנפש האלקית והנפש הבהמית עד שגם האחרונה מתבטלת לאלוקות והרע שבה הופך לטוב.

מכל מקום מצינו לרבותינו ז"ל שאמרו ביומא (עב, ב) על הפסוק "וזאת התורה אשר שם משה" (דברים ד מד): "זכה - נעשה לו סם חיים, לא זכה - נעשה לו סם המוות" כו'. ולכאורה הוא דבר פלא: איך התורה, שהיא מקור הרפואה ו"עין חיים היא למחזיקים בה" (משלי ג יח), תהיה בחינת סם המוות ח"ו, ולא זאת לבד שאינה רפואה לנפש תהיה עוד ההיפוך ח"ו.

אם עד כה סברנו שהתורה היא הכוח האיתן והמבורר שניתן בידינו כדי לברר בעזרתו את "סמא דמותא" - הרע דקליפת נוגה - הרי כעת מתברר שגם התורה עצמה צריכה לרפואה כדי שלא תהפוך לסם המוות, ואיך ייתכן הדבר?

אך להבין זה צריך להקדים תחילה מה דאיתא במדרש רבה בראשית (יט: ו) על פסוק "ויתפרו עלה תאנה" (בראשית ג ז): "אמר רשב"י: עלה שהביאה תאנה לעולם", דסבר שעין הדעת תאנה הייתה, וכן היא דעת רבי נחמיה בגמרא ברכות (מ, א),

כך נאמר בגמרא במסכת ברכות:

אילן שאכל ממנו אדם הראשון, רבי מאיר אומר: גפן היה, שאין לך דבר שמביא יללה על האדם אלא יין, שנאמר: "וישת מן היין וישכר" (בראשית ט כא); רבי נחמיה אומר: תאנה הייתה, שבדבר שנתקלקלו בו נתקנו, שנאמר: "ויתפרו עלה תאנה"; רבי יהודה אומר: חיטה הייתה, שאין התינוק יודע לקרות אבא ואמא עד שיטעום טעם דגן.

ולכאורה צריך להבין, והלא נמשלה תורה שבעל-פה לתאנה, וכמו שכתוב "נצר תאנה יאכל פריה" (משלי כז יח), ודרשו רבותינו ז"ל בעירובין (נד, א): "למה נמשלו דברי תורה כתאנה? מה תאנה זו כל זמן שאדם ממשמש בה מוצא בה תאנים (שאינן מתבשלות בבת אחת אלא היום מעט ולמחר מעט וכל שעה ראוי לאכול מהן), אף דברי תורה כל זמן שאדם הוגה בהן מוצא בהם טעם",

לימודה של תורה אינו דומה לחכמות אחרות, שיש קצבה למידתן ותכלית לעומקן. דברי תורה אוצרים בתוכם עמקות שלא ניתן לבוא עד תכליתה בפעם אחת או אף בפעמים רבות, ומשום כך לעולם מוצא בהם האדם טעם חדש. משום כך דומה התורה לתאנה, שפירותיה אינם מבשילים בעת ובעונה אחת ככל האילנות אלא מעט מעט, והממשמש בה יום אחר יום מוצא בכל פעם פירות חדשים שבשלו זה עתה (ראה מהרש"א שם). הדברים אמורים בפרט בתורה שבעל-פה, שעניינה הכוח המסור לחכמי ישראל להבין ולחדש בתורה על-פי הסברות המתחדשות בכל דור ובכל נפש (ע"פ י"ג מידות שהתורה נדרשת בהן, שאף הן נמסרו לנו מסיני).

וכן הוא במדרש רבה פרשת נשא (יב: ט): "למה נמשלה תורה כתאנה? שרוב האילנות נלקטים כאחת והתאנה נלקטת מעט מעט (ולכן היא פטורה מן הפאה, כמו שכתוב במשנה דפאה (א: ד): "כלל אמרו בפאה, כל שהוא אוכל בו' ולקטתו כאחת", והיינו לאפוקי תאנה שנלקטין אחת אחת), וכך התורה, היום לומד מעט ולמחר הרבה, לפי שאינה מתלמדת לא בשנה ולא בשתיים, ועליה נאמר 'נצר תאנה [יאכל פריה]'", ובגמרא ברכות (נז, א): "הרואה תאנה בחלום תורתו משתמרת בקרבו, שנאמר 'נצר תאנה יאכל פריה'" (כי תאנה היא מלכות ו"מלכות - פה, תורה שבעל-פה קרינן לה" (תיקוני-זוהר יז, א)),

דברי התיקונים מבטאים את תוכן דברי הגמרא והמדרשים בלשון הקבלה: תורה שבעל-פה נמשלה לתאנה מאחר ויש לתאנה שייכות לספירת המלכות, שהיא ה"פה" - משכן הדיבור האלוקי - ומקור נביעת תורה שבעל-פה.

הרי שתורה שבעל-פה נמשלה לתאנה, ואיך נאמר שעין הדעת תאנה היה?

שאלה זו היא למעשה אותה שאלה שנשאלה בראש הפרק: איך ייתכן שבתורה עצמה, מקור הרפואה ובחינת עין החיים, מעורבת בחינת סם המוות? כעת מתברר שמקום אחיזת סם המוות הוא בתורה שבעל-פה, המקבילה לספירת המלכות (בעוד מדרגת התורה כסם החיים היא זעיר-אנפין המקבל מאריך-אנפין, ומקבילה לתורה שבכתב ולפנימיות התורה, כפי שיתבאר

בפרקים הבאים). בנקודה זו יש לחזור אל תחילת פרק ג: "דהנה המלכות עצמה הנקראת 'זאת' בניינה מן הגבורות, ולכן נקראת סמא דמותא... ולזאת צריכים לערב בה סמא דחיי, היינו להמשיך בה בחינת זעיר-אנפין שנקרא 'עין חיים', וזהו סמא דחיי שמהפך גם הגבורות לטוב". להלן יתברר כיצד ייתכן הדבר שהמלכות, ספירה מספירות עולם האצילות הקדושות, נקראת סמא דמותא.

מאמר רז"ל שיש בתורה בחינת סם המוות הוא פלא,  
שהרי היא סם חיים. כן תמוה לדעת הסוברים שעץ הדעת  
תאנה הייתה, והלא תורה שבעל-פה - מלכות - נמשלה לתאנה.

אך העניין הוא דהנה איתא בזוהר (ח"א רכא, א) דעין החיים הוא תפארת  
ועין הדעת היא מלכות,  
וראה מה שנתבאר לעיל בעמ' 50.

וזה לשונו שם סוף עמוד א על פסוק "ותרא האשה כי טוב העין למאכל"  
בו' (בראשית ג ו): "נשעתא דברא קודשא-ברוך-הוא לאדם בו' בעא מיניה  
לאתדבקא ביה בגין דישתכח יחידאי ובלבא יחידאי ובאתר דדבקותא יחידאי  
דלא אישתני ולא מתהפך לעלמין בו', הדא הוא דכתיב 'ועין החיים בתוך הגן'  
(בראשית ב ט). לבתר סטו מארחא דמהימנותא ושבקו אילנא יחידאי, עילאה  
מכל אילנין, ואתו לאתדבקא באתר דמשתני (ובמקדש-מלך, וזה לשונו: "כתב  
הרח"ו ז"ל [רבי חיים ויטאל] בפרשת אמור על זה: סוד עין הדעת - נוקבא,  
ובוה יבוא על נכון מה שכתוב בזוהר בראשית שהחטא היה שלא אבל מעין  
החיים קודם שאכל מעין הדעת, או ביחד", עד כאן לשונו) ומתהפך מגוונא  
לגוונא ומטב לביש ומביש לטב, ונחתי מעילא לתתא ואתדבקו לתתא בשנויין  
סגיאין בו', ודאי כדין אתהפך לבייהו נההוא סטרא ממש, זמנין לטב זמנין  
לביש, זמנין לרחמי בו', אמר ליה קודשא-ברוך-הוא: אדם, שנקת חיי  
ואתדבקת במותא! חיי, דכתיב: 'ועין החיים בתוך הגן', דאקרי חיים, דמאן  
דאחיד ביה לא טעים מותא לעלמין. אתדבקת באילנא אחרא, הא ודאי מותא  
הוא לקבלך. הדא הוא דכתיב 'רגליה ירדות מות' (משלי ה ה), וכתיב 'ומוצא  
אני מר ממות את האשה' (קהלת ז כו), ודאי באתר דמותא אתדבק ושביק אתר  
דחיי בו'. כיוון דחוו דאדם סגיד לחאי אתר ואתדבק ביה כולהו אתמשכו  
אבתריה, וגרים מותא לכל עלמא. וכדין אשתני אדם לכמה גוונין, זמנין דינא  
זמנין רחמי" בו', עד כאן לשון הזוהר.

ראשית העניין, שלא הובאה כאן, היא בדברי רבי שמעון בר-יוחאי על הפסוק  
"אני חבצלת השרון שושנת העמקים" (שיר-השירים ב א), הנדרש כלפי ספירת

המלכות. את התואר האחרון מכאר רשב"י כך: "שושנת העמקים" - דהיא משניא גוונהא, זמנין לטב וזמנין לביש, זמנין לרחמי זמנא לדינא" [תרגום: שהיא משנה את גוונהא, עתים לטובה ועתים לרעה, עתים לרחמים עתים לדין]. גוונהא של המלכות הם הנהגות שונות הנמשכות ממנה אל עולמות ב"ע, והעובדה שהן מתחלפות זו בזו לפי מעשי הנבראים התחתונים היא טעם הכינוי שניתן למלכות - שושנת העמקים - על שם השינוי. בספירות שלמעלה מן המלכות אין תופעה כזו, שכן מעשי התחתונים אינם פועלים בהן שום שינוי.

כעת נביא את תרגום לשון הזוהר הקדוש בשילוב ביאורים הכרחיים (ע"פ פירוש המתוק-מדבש):

בשעה שברא הקב"ה את האדם... ביקש ממנו שיתדבק בו, כדי שיישאר יחיד [ברשות הקדושה, הנקראת רשות היחיד, בלתי שיתוף הקליפה הנקראת רשות הרבים] ויהיה לו לב אחד [דהיינו רק יצר טוב כדי לעבוד לקב"ה] ויהיה דבוק במקום דבקות יחידו של עולם [שהוא סוד התפארת שאינה משתנה לפי שאין בה אחיזת הקליפות] שאינו משתנה ואינו מתהפך לעולם [ממדת רחמיו]... זה שכתוב: "ועץ החיים בתוך הגן". לאחר שנטו [אדם וחווה] מדרך האמונה ועזבו את האילן היחיד, העליון מכל האילנות [שהוא סוד התפארת], ובאו להתדבק במקום שמשתנה ומתהפך מגוון לגוון ומטוב לרע ומרע לטוב [המלכות, המשתנה ומתהפכת מהנהגה להנהגה], וירדו מלמעלה למטה והתדבקו למטה במקום שיש בו שינויים רבים... ודאי אז נהפך לבם באותו צד [כעין המלכות] ממש, עתים לטוב עתים לרע, עתים לרחמים [עתים לדין]... אמר לו הקב"ה: אדם, עזבת את מקום החיים ונתדבקת במקום המוות! חיים, שכתוב: "ועץ החיים בתוך הגן" [תפארת], שנקרא חיים, שמי שאחזו בו לא טועם טעם מוות לעולם. נתדבקת באילן אחר, הרי ודאי המוות עומד נגדך. זה שכתוב [על המלכות] "רגליה ירדות מות", וכתוב "ומוצא אני מר ממות את האשה", ודאי במקום המוות נתדבק ועזב את מקום החיים...

בהמשך מובאת קושיה: אם אדם הראשון חטא, כל העולם מה חטאו? ומדוע נגזר המוות על הנבראים כולם? ומכאר רשב"י שהכול חלקו כבוד לאדם וראו אותו כמלך הנבראים והוא שגרם לכולם לעבוד את ה' ולהשתחוות לפניו, אולם בעקבות החטא נשתנה הדבר, כפי שממשיך הזוהר הקדוש ומכאר:

כיוון שראו שאדם השתחוה לאותו מקום [המלכות] ונתדבק בו, כולם התמשכו אחריו וגרם מוות לכל העולם, ואז נשתנה האדם לכמה גוונים, עתים דין עתים רחמים...

בסוגריים מביא את דברי המקדש-מלך על הזוהר הקדוש, המביא בשם רבי חיים ויטל ז"ל שסוד עץ הדעת הוא פרצוף הנוקבא, ספירת המלכות. הדברים

עולים בקנה אחד עם המבואר כאן. בעל המקדש מלך ממשיך וכותב שעל-פי דברי רבי חיים ויטאל יתבאר הנאמר בספר הזוהר, שאם היה אדם הראשון אוכל מפרי עץ הדעת אחרי (או יחד עם) אכילתו מפרי עץ החיים - לא היה הדבר נחשב לו לחטא. זאת מאחר והמוות שבמציאות הנוקבא אינו מזיק אלא כאשר היא מנותקת מייחודה עם בעלה, וכאשר יתבאר להלן מתוך דברי הזהר"חמה.

ופירש בזהר"חמה שם ד"מה שהמלכות נקראת עין הדעת זהו מצד התלבשותה במט"ט (שהוא בעולם היצירה), הנקרא עין הדעת טוב ורע, מחציו ומטה רע מצד הקליפות הנאחזות בו, וכן נקראת אילנא דמותא כשמתלבשת בקליפה הגורם מיתה לכל העולם, אבל המלכות בבחינת עצמה חלילה וחס, כי היא אצילות וכולה חיים וטוב. וזהו שכתוב 'רגליה ירדות מות', כלומר: סיבותיה ובחינותיה יורדות ומתלבשות במוות,

ה"זהר"חמה" עונה לשאלה העולה מתוך דברי רשב"י (שהיא השאלה בפרקנו כשהיא מנוסחת בלשון הקבלה): כיצד ייתכן לומר שספירת המלכות, אחת מספירות עולם האצילות - שכולו בגדר רשות היחיד, יחידו של עולם, ועליו נאמר "לא יגרך רע" (תהלים ה ה) כלל - היא בבחינת "עין הדעת טוב ורע", "אילנא דמותא", "מתהפכת מטוב לרע" ו"רגליה ירדות מות"?

ומתרץ: כל התיאורים הללו אינם מתייחסים למלכות מצד עצמה, אלא להתלבשותה בעולמות התחתונים להחיותם ולהנהיגם. באותם עולמות ישנה מציאות הקליפות, המבקשות להיאחזו בשפע הנמשך מן המלכות ולהסיט אותו ממסלולו. כאשר זממן עולה בידן, הן מהפכות את השפעת המלכות מטוב לרע, מרחמים לדין, מחיים למוות. לאור זאת, יש להבין את הפסוק "רגליה ירדות מות" כמתאר לא את המלכות עצמה, כי אם את "סיבותיה ובחינותיה", מלשון "ויברך ה' אתך לרגלי" (בראשית ל ל) - בסיבתי.

**התלבשות המלכות במט"ט:** העולמות התחתונים מונהגים על ידי מלאכים, ומט"ט הוא אחד המיוחד שבהם, ונקרא "שרו של עולם" (ראה קהלת יעקב, ערך שר). אמנם, ירידת המלכות מתחילה כבר מעולם הבריאה, ובכל זאת נאמר כאן שאין המלכות נעשית בבחינת "עין הדעת" אלא כאשר היא מתלבשת במט"ט שהוא בעולם היצירה. זאת מאחר ועולם הבריאה הוא עולם הנשמות, ושם אין הפירוד מאצילות ניכר כל כך. עולם היצירה הוא כבר עולם המלאכים, ושם ניכר הפירוד הרבה יותר.

1. על דרך זה ראה איגרת הקודש סימן כו, הובאה לקמן פרק יא. [הערת כ"ק אדמו"ר]

(ורוצה לומר מה שאין בן תפארת, הנקראת עין החיים, גם סיבותיו אינן יורדות ומתלבשות במוות ח"ו. ועיין מה שכתוב בתורה-אור (שמות נו, ב) ד"ה לבן אמור בעניין קודשא-בריך-הוא, שאפילו בחינת זיו והוד מבחינה זו אי-אפשר להתלבש בו' וקודשא-בריך-הוא היינו תפארת, כנודע מעניין "קודשא-בריך-הוא מצלי" <sup>2</sup> (ראה ברכות ז, א))

לעומת המלכות, הנה ספירת התפארת נקראת עין החיים מאחר ואין למוות כל אחיזה בה או בסיבותיה. התפארת, שהיא המידה העיקרית בפרצוף זעיר-אנפין, מכונה בלשון הזוהר הקדוש "קודשא-בריך-הוא". מקום התפארת הוא אותו "אתר דחיי" ו"אתר דדבקותא יחידאי" שממנו ירד אדם הראשון כאשר חטא באכילת פרי עץ-הדעת.

בתורה-אור מבואר שישנו הבדל עצום בין הארת המלכות, המכונה "שם", ובין הארת זעיר-אנפין, המכונה "קודשא-בריך-הוא". על הארת המלכות, הנקראת גם שכינה על שם התלבשותה ושכינתה בעולמות התחתונים, נאמר "כי נשגב שמו לכדו" (תהלים קמח יג), כלומר: ש"כחינת שמו מצד עצמו הוא רם ונישא ונשגב בכחינת לבדו, שאין ערוך להעולמות עם שמו יתברך כלל". אמנם למרות זאת "הודו על ארץ ושמים" (תהלים שם), כלומר: "הודו וזיוו של שמו הוא המאיר על הארץ - זה גן עדן תחתון, ושמים - זה גן עדן עליון, ששם הצדיקים נהנין מזיו השכינה" (וראה לעיל, עמ' 29). לעומת זאת, על הארת זעיר-אנפין כותב אדמו"ר הזקן: "וקודשא-בריך-הוא הוא בחינת מה שהוא קדוש ומובדל מגדר עלמין לגמרי, שאפילו בבחינת זיו והוד לא היו עולמות יכולים לקבל חיות ממנו".

וזהו שכתוב גם בן 'הא ודאי מותא הוא לקבלך', כי בהיותך מקושר שם המוות הוא לנגדך, כי 'לפתח חטאת רבץ' (בראשית ד ז),

הקב"ה אומר לאדם הראשון: "אתדבקת באילנא אחרא, הא ודאי מותא הוא לקבלך!" אולם הכוונה אינה שהמוות נמצא במקום המלכות הקדושה, חלילה, אלא על דרך מה שנאמר "לפתח חטאת רבץ" - המלכות היא הפתח, המקום הראשון שממנו יכולה להתחיל השתלשלות הסיבות והבחינות עד ליניקת הקליפות שבעולמות התחתונים, והחטאת רובצת לנוכח פתח זה ואורכת תמיד לכל מה שעלול ליפול דרכו.

'כיוון דאדם סגיד לחאי אתר' - כלומר: להאי אתר, ולא רצה במדת התפארת אלא אדרבה הפרידה מן התפארת ולקחה בר מבעלה, מלובשת

2. ראה ליקוטי-תורה (במדבר טו, ב) סוף הביאור לד"ה בשעה שהקדימו. להעיר מתורת-חיים (בראשית קיב, ד), דרוש שני לפסוק "ארדה נא", פרק כד. [הערת כ"ק אדמו"ר]

באילנא דמותא - 'כולהו אתמשכו אכתריה וגרים מותא' כו', עד כאן לשון הזהר-יחמה.

נקודת ביאורו של הזהר-יחמה היא שבחירתו של אדם הראשון לאכול מפרי עץ-הדעת ולהתדבק בגווניה המשתנים של המלכות משמעותה הפרדת המלכות מן התפארת - ניתוק האישה (הנוקבא) מבעלה (זעיר-אנפין) - ולקיחת בחינתה כפי שהיא מלובשת ב"אילנא דמותא", היא הקליפה הגורמת מיתה לעולם.

ולכאורה כל זה תמוה, מהו החטא מה שנתדבק במידת המלכות? הלא היא ספירה קדושה ממידות דאצילות! ואיתא בספר הבהיר (קצ), הובא בפרדס (שער ערכי-הכינויים פרק ד), שרצה הקב"ה ליתן מידה זו להאבות ולא רצו בה, וזהו "אבן מאסו הבונים" כו' (תהלים קיה כב), ודוד היה מרכבה למידת המלכות ובתיב ביה "דוד מלך ישראל חי וקיים" כו' (ר"ה כה, א),

הרי שספירת המלכות הייתה חלקו של דוד המלך ע"ה, ומאחר ותוארו הוא "חי וקיים" - איך נוכל לומר שהיא בבחינת "אילנא דמותא"? ואמנם, על-פי דברי הזהר-יחמה הקושיה מתיישבת, אולם קשה ליישב את פירושו בדברי הזוהר הקדוש, וכדלהלן:

ובזהר-יחמה כתב שהפרידה מן התפארת כו', וצריך להבין: הלא בזהר אומר רק שלא רצה במידת התפארת, והיכן מרומז שהפרידה כו'? והלא האבות, גם שלא רצו במידת המלכות מכל מקום לא הפרידו אותה ח"ו, ולמה כאן - שאחו במדת המלכות - הפרידה? ועוד זאת, שאומר בזהר-יחמה שלקחה בר מבעלה מלובשת באילנא דמותא, שנראה דהא בהא תליא כו', וצריכים להבין זאת:

כדי ליישב את הקושיה העולה מתוך דברי הזוהר הקדוש, הניח הזהר-יחמה שתי הנחות יסוד: א. שמשמעות "שבקו אילנא יחידאי... ואתו לאתדבקה באתר דמשתני" היא שאדם הראשון הפריד את המלכות מייחודה בתפארת ולקחה "בר מבעלה"; ב. שלקיחת המלכות "בר מבעלה" משמעה לקיחתה כפי שהיא מלובשת באילנא דמותא.

אולם שתי הנחות אלו אינן מוכרחות. ייתכן לומר שאדם הראשון אמנם נתדבק במלכות, אולם מהיכן שהפרידה מן התפארת בבחינת "בר מבעלה" (וכפי שבחירתם של האבות הקדושים בתפארת לא מחייבת לומר שהפרידה מן המלכות, כך הוא לאידך גיסא). עוד ייתכן לומר שגם אם אכן לקח לו לחלקו את המלכות כפי שהיא נפרדת מן התפארת, לא לקחה כפי שהיא

מתלבשת בקליפות אלא כפי שהיא מצד עצמה - במקומה שבעולם האצילות, ואילו מדברי הזהר ייחמה משמע ש"הא בהא תליא"; משמע: הדבקות במידת המלכות "בר מבעלה" מובילה בהכרח להתלבשותה ב"אילנא דמותא". משום כך חותם הרבי הרש"ב את פרקנו בצריך עיון, "וצריכים להבין זאת".

בזוה"ק מבואר שמלכות היא אתר דמותא, ופלא איך ייתכן הדבר במלכות דאצילות. לביאור זהר ייחמה הוא כאשר נפרדת מבעלה ומתלבשת בקליפות, ומקשה על דבריו שבזוהר נאמר רק שבחר לו מידת המלכות ותו לא.

**קיצור.** יקשה במאמר רבותינו ז"ל: א. עין הדעת תאנה הייתה, והרי בה נמשלה תורה שבעל-פה, מלכות. ב. חטא אדם הראשון שנתדבק במידת המלכות - שהפרידה מן התפארת.



## ו

אך העניין יובן על-פי מה שכתוב בזוהר חקת (ח"ג קפב, א), וזה לשונו: "רבי שמעון אמר: ודאי מאן דנטיל סמא דמותא בלחודוי (עיין מש"כ במאמר הזוהר ריש פרשת חוקת (קעט, ב) שהובא לעיל (עמ' 49)) עליה בתיב 'מה יתרון לאדם] בכל עמלו שיעמל תחת השמש' (קהלת א ג), ומאן הוא 'תחת השמש'? הווי אימא - דא סיהרא. ומאן דאחיד סיהרא בלא שמשא, עמלו 'תחת השמש' ודאי. ודא איהו חובא קדמאה דעלמא (רוצה לומר חטא אדם הראשון בעין הדעת, שהיא המלכות הנקראת סיהרא, והפרידה מעין החיים שהוא שמשא), ועל דא 'מה יתרון לאדם בכל עמלו' - לאדם קדמאה (דהיינו אדם הראשון)", עד כאן לשון הזוהר.

תרגום:

רבי שמעון אמר: ודאי מי שנוטל סם המוות לבדו עליו כתוב "מה יתרון לאדם] בכל עמלו שיעמל תחת השמש", ומי הוא תחת השמש? הווה אומר - זה הירח. ומי שאוחז בירח בלא השמש, עמלו "תחת השמש" ודאי. וזה הוא החטא הראשון של העולם, ועל כן "מה יתרון לאדם בכל עמלו" - לאדם הראשון.

ביאור שייכות דברי הזוהר הקדוש לקושיה שבה אנו עומדים, יחד עם המענה לקושיה זו, יבואו להלן בפרק י (עמ' 121 ואילך).

והעניין הוא דהנה בתיב "כי שמש ומגן הוי' אלקים" (תהלים פד יב), שהם תפארת שבו שם הוי' ומלכות שהיא שם אלקים - הם שמש ומגן,

בעניין שייכות השמות הקדושים לעשר הספירות, ראה שורש מצוות התפילה לאדמו"ר הצמח-צדק, פרק ג.

כך מבואר בשער הייחוד והאמונה (פרק ד):

כי הנה בתיב "כי שמש ומגן הוי' אלקים", פירוש מגן הוא נרתק לשמש להגן שיוכלו הבריות לסובלו, כמאמר רז"ל: "לעתיד לבוא הקב"ה מוציא חמה מנרתקה, רשעים נידונין בה [וצדיקים מתרפאין בה]" (ראה ע"ז ג, ב), וכמו שהנרתק מגין בעד השמש כך שם אלקים מגין לשם הוי' ב"ה.

דבאמת כולא חד, שאף-על-פי שמכחינת שם אלקים נמשך שיהיה העולם יש ודבר נפרד מחמת שיש מסך ופרגוד, שזהו בבחינת המלכות דווקא להיותה בבחינת ריחוק והתנשאות בו, וכמו שכתוב בליקוטי-תורה (במדבר סח, ג) בהביאור דמי מנה פרק א, ובפרדס שער ערכי-הכינויים ערך פרוכת כתב: "פרוכת נקראת המלכות, כי היא פרוכת מסך" בו, וכמו שנתבאר לעיל בעניין התהוות החומר שהיא מבחינת דבר ה' המלכות דווקא בו,

כפי שנתבאר בפרק א, התהוות העולמות בבחינת יש גשמי יכולה להיות אך ורק בכוח ספירת המלכות - שם אלקים - המאירה באופן של ריחוק והתנשאות כך שהנבראים אינם בטלים באור האלוקי. סגולה זו, המיוחדת לספירת המלכות, יוצרת מה שמכונה "מסך ופרגוד" בין עולם האצילות שכולו ביטול ובין עולמות ב"ע, שבהם מציאות היש. מתוך כך, אפשר היה לחשוב ששם אלקים הוא הפועל את פעולת ההתהוות, ובכך הוא נבדל משם הוי'.

ומזה נמשך "מלך אלקים על גוים" (תהלים מז ט), שנמשך הארה גם לעמלק ועובדי כוכבים ומזלות כמבואר בזוהר (ח"ב צו, א), וזה עניין "רגליה ירדות מות" בו' (משלי ה ה),

הפסוק "מלך אלקים על גוים" מבטא פרדוקס שלא ניתן להעלותו במחשבה ביחס לכל ספירה אחרת בעולם האצילות. בכל מקום שבו מאיר אור האצילות הוא מביא עמו ביטול מוחלט במציאות וממילא מסירות מוחלטת לרצון ה' (וכפי שנתבאר לעיל עמ' 27 בטעם בריאת החומר במאמר ודיבור דווקא), אולם כשהדברים אמורים בספירת המלכות ייתכן שאורה ישפיע גם על גוים, ואפילו על עמלקים ועובדי כוכבים - המכעיסים את הקב"ה ועוברים על רצונו. זו גם משמעות הפסוק "רגליה ירדות מות", וכפי שנתבאר לעיל בעמ' 85. ההבנה עד כמה פעולת המלכות חיצונית ונבדלת ממהות שם הוי' עלולה להוביל את המתבונן לידי מסקנה שגויה: שהוי' ואלקים אינם עניין אחד - מהות אחת.

מכל מקום באמת זהו הכול משם הוי', דהוי' הוא המהווה ולא שם אלקים, ומה שכתוב "בראשית ברא אלקים" (בראשית א א) הוא בכוח שם הוי' דווקא רק שהוא על-ידי שם אלקים, שהוא מידת ההסתרה, על-ידי זה יכול להיות מציאות היש, מה שאין כן משם הוי' שהוא גילוי בחינת אור אין-סוף הבלי נבול אי-אפשר להיות מציאות יש כי אם על-ידי אלקים בו, אבל מי הוא המהווה - הוא השם הוי',

אותיות שם הוי' מורות על פעולתו - זהו השם המהווה, ממנו נובעת החיות, הוא השמש המאירה לארץ ולדורים עליה בעוד שם אלקים משמש לה כמגן בלבד. אם כן, מדוע בבריאת העולם נזכר שם אלקים בלבד, ושם הוי' אינו

נזכר כלל? והמענה לכך: העולם נברא על ידי שם אלקים, בזכות העובדה שהוא משמש כמגן ומסתיר את הארת שם הוי', אך מילתא דפשיטא היא שהכוח המאיר והמהווה - הזורח מבעד למגן הזה - הוא כוחו של שם הוי'.

כי השם אלקים אינו מסתיר כלל על שם הוי' ומאיר שם הוי' על-ידי שם אלקים, רק שלגבי הנבראים הוא מסתיר שאינו נרגש בהם האור, אבל באמת אינו מסתיר בו'. וכידוע ומבואר העניין בכמה מקומות.

יש כאן קושי מסוים. אם אמנם נכון היה לומר שהארת שם הוי' 'נחסמת' על-ידי 'פרוכת המסך' שמעמיד לפניה שם אלקים, והאור המהווה את הנבראים הנו הארה מחודשת שמקורה בשם זה האחרון, כי אז היה מובן כיצד הנבראים אכן מתהווים ומתקיימים. אולם אם מחד גיסא אנו טוענים שהגנת שם אלקים הכרחית לקיום היש הנברא, ומאידך אנו טוענים שהאור המהווה את העולם הוא הוא הארת שם הוי', נדמה כאילו אנו אווזים את החבל משני קצותיו.

תורת החסידות עונה על קושיה זו ומבארת שה"מגן" שמעמיד שם אלקים בפני הארת שם הוי' הנו חד-צדדי: מצד הנבראים, שם אלקים עומד בתווך ומגן עליהם מהארת שם הוי'; אולם מצד הבורא אין כל חציצה. המציאות, כפי שהבורא יתברך רואה אותה, היא הנקראת "אמת", ולפיכך אף ש"לגבי הנבראים הוא מסתיר", הנה "באמת אינו מסתיר". וראה שער הייחוד והאמונה, פרק ו.

שמות הוי' ואלקים, תפארת ומלכות, הם אחד. שם הוי' הוא המהווה, ושם אלקים מסתיר בעדו - "שמש ומגן". ההסתר הוא לגבי הנבראים בלבד, אך לגביו יתברך אינו מסתיר כלל.

וזה מצוות הייחוד, "וידעת היום והשבת אל לבבך כי הוי' הוא האלקים" (דברים ד לט),

מצוות הייחוד, כפי שהיא מנוסחת על-ידי הרמב"ם בספר המצוות (עשין ב), היא "הציווי שציוונו באמונת הייחוד, והוא שנאמין כי פועל המציאות וסיבתו הראשונה אחד, והוא אומרו יתעלה: 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' (דברים ו ד)". והיינו "לידע" שאין עוד אלוה ח"ו ואין לשום אחד מהנמצאים שום שלטון ח"ו זולתו, כי כולם פועלים ברצונו ובמצוותו ובכוח שהוא יתברך מאיר ושופע להם, נמצא שהוא אלוה אחד ואין עוד" (דרך מצוותיך, אחדות ה', ס, ב). אמנם משמעותה הפנימית של מצווה זו, היא כפי שמתבארת בחסידות "מיסוד

הבעש"ט והרב המגיד נ"ע אשר אליו נגלו האלקים כידוע" (שם), ועל יסוד דברי הזוהר הקדוש: "וידעת היום והשבת אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד" - הכא תליא כל רזא דמהימנותא... יהו"ה אלהי"ם שם מלא, וכולא חד" (זוהר ח"ב קסא, א).

דהוי' ואלקים כולא חד, שהאלקים אינו מעלים ומסתיר באמת על שם הוי', וכמו שכתבתי ביאור עניין זה באריכות במקום אחר<sup>1</sup> על פסוק זה. ולכן באמת כולא קמיה כלא חשיב, והעולמות והנבראים בטלים במציאות לגמרי כזיו השמש בשמש, שנטל כתכלית עד שאינו עולה בשם כלל, כמו כן הוא בהנבראים מאחר דאור הוי' מקור המהווה מאיר עליהם על-ידי שם אלקים, הרי הם בתוך מקורם תמיד והרי הם בטלים במציאות כתכלית, וכמו שכתוב בספר של בינונים ח"ב (שער הייחוד והאמונה, פרק ג), וביאור העניין בפרקים שאחר זה. ועיין מה שנתבאר מזה בד"ה וידבר בו' את כל הדברים רס"ד.

במקור המצוין כאן מתוך שער הייחוד והאמונה מתחיל אדמו"ר הזקן (סה"מ תרס"ד ע' נה) לפתח את המשל המדמה את שם הוי' לשמש. כדי לעמוד על משמעות המשל יש לחזור בקצרה על מהלך דבריו: בפרק א מעמיד אדמו"ר הזקן כבסיס לדיון את דברי הבעש"ט היסודיים, הקובעים שאותיות הדיבור האלוקי של עשרת המאמרות שבפרשת בראשית "הן ניצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע השמים ומלוכשות בתוך כל הרקיעים לעולם להחיותם", ועד ש"אילו היו האותיות מסתלקות כרגע ח"ו וחוזרות למקורן היו כל השמים אין ואפס ממש... וכן בכל הברואים שבכל העולמות". בפרק ב הוא שב ומדגיש שמהות בריאת יש מאין מחייבת "להיות כוח הפועל בנפעל תמיד להחיותו ולקיימו". מתוך כך, בפרק ג הוא מתאר את הבריאה באופן הבא:

והנה אחרי הדברים והאמת האלה כל משכיל על דבר יבין לאשורו איך שכל נברא ויש הוא באמת נחשב לאין ואפס ממש לגבי כוח הפועל... המהווה אותו תמיד ומוציאו מאין ממש ליש... והמשל לזה הוא אור השמש המאיר לארץ ולדרים, שהוא זיו ואור המתפשט מגוף השמש ונראה לעין כול מאיר על הארץ ובחלל העולם. והנה זה פשוט שאור זיו הזה ישנו גם כן בגוף וחומר כדור השמש עצמו בשמים... רק ששם במקומו ממש נחשב הזיו הזה לאין ואפס ממש כי בטל ממש במציאות לגבי גוף כדור השמש שהוא מקור האור והזיו הזה... רק בחלל העולם תחת כל השמים ועל הארץ, שאין כאן גוף כדור השמש במציאות, נראה כאן האור והזיו הזה ליש ממש לעין כול ונופל עליו כאן שם יש באמת, מה שאין כן כשהוא במקורו... וכדברים האלה ממש בדמותם כצלמם

1. ד"ה וידעת תרנ"ז (הידוע בשם "וידעת מאסקווער"). לתוכן כל פרק זה יש להעיר משיחת שמחת-תורה תער"ב (בספר תורת-שלום - 190 השיחות). אות ו ואילך. [הערות כ"ק אדמו"ר]

הם כל הברואים לגבי שפע האלקי מרוח פיו השופע עליהם ומהווה אותם... רק שבזה אין המשל דומה לנמשל לגמרי לכאורה, שבמשל אין המקור במציאות כלל בחלל העולם ועל הארץ, שנראה שם אורו ליש גמור, מה שאין כן כל הברואים הם במקורם תמיד, רק שאין המקור נראה לעיני בשר.

שם הוי' הוא למעלה מהגבלות המציאות הנבראת, ו"כולא קמיה כלא חשיבי". היחס שבינו ובין הבריאה הוא כיחס שבין גוף כדור השמש לקרני האור כשהן סמוכות למקורן, בטלות ובלועות באורו הגדול. הסיבה לכך שאין הנבראים בטלים כאותן קרניים היא, כפי שנתבאר לעיל, פעולת שם אלקים המגן עליהם מפני האור הגדול ומאפשר את המשך קיומם כ"יש".

וזה עניין "ה' אחד" - כד אמליכתי' למעלה ולמטה בו" (ראה ברכות יג, ב), איך שז' רקיעים וארץ וד' רוחות העולם גם לאחר שנבראו ונתהוו על-ידי שם אלקים הרי הם בטלים ומיוחדים בתכלית באור אין-סוף ב"ה,

הפסוק המורה על מצוות הייחוד הוא "שמע ישראל, ה' אלקינו, ה' אחד", והוא פסוק ראשון של קריאת-שמע, שכוונת הלב מעכבת בו. מהות כוונה זו מבוארת בגמרא:

תנו רבנן: "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד" - עד כאן צריכה כוונת הלב, דברי רבי מאיר... תניא, סומכוס אומר: כל המאריך ב"אחד" - מאריך לו ימיו ושנותיו... רבי ירמיה הוזהר יתיב קמיה דרבי [חייא בר אבא], חזייה דהוה מאריך טובא; אמר ליה: כיוון דאמליכתי' למעלה ולמטה ולא רבע רוחות השמים, תו לא צריכתי!

לענייננו, גם לאחר ששם אלקים מתגלה ופועל את פעולתו לברוא ולהוות את שבעת רקיעי השמים ואת ארבע הרוחות של מרחבי הארץ, אנו נדרשים להמליך את ה' - כפי שהוא מתגלה בשם הוי', המכונה "שם העצם", למעלה מגדרי המציאות הנבראת - בכל אותם ממדים, כשמשמעות המלכה זו היא לדעת ("וידעת היום") ולהפנים ("והשבות אל לבבך") שלפניו יתברך הם בטלים ומיוחדים בתכלית באור אין-סוף (וראה לעיל, עמ' 40).

דכמו שקודם שנתהוו היו בטלים ומיוחדים בתכלית באור אין-סוף בו' (שזה עניין "הוא ושמו בלבד" בו' (פרקי דר"א, ג), כמו שכתוב במקום אחר), כמו כן לאחר שנתהוו הרי הם גם כן בטלים ומיוחדים בתכלית באור אין-סוף ב"ה,

מצדו יתברך לא נשתנה דבר בעת בריאת העולם, וכשם שקודם הבריאה היה "הוא ושמו בלבד" - שאז היה שורש מציאות העולמות, הארת המלכות (שם), בטל ומיוחד בתכלית באור אין-סוף; כך לאחר הבריאה מצד שם הוי' אין שום מצוי אחר, אלא "הוא ושמו בלבד".

כיון שבאמת "אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלקים" (ישעיהו מד ו), פירוש: אין אלקים המסתיר, דשם אלקים אינו מסתיר כלל, ממילא הכול בטל במציאות כו',

בחסידות מבואר הפסוק כך (סה"מ תרנ"ב עמ' עב):

אני ראשון היינו קודם שנברא העולם, שהיה לכדו הוא, וכמאמר רז"ל בפרקי דר"א: "הוא ושמו בלבד", ואני אחרון הוא כמו שיהיה לעתיד לבוא, דכתיב "ונשגב ה' לכדו ביום ההוא" (ישעיהו ב יא)... שיהיו העולמות בטלים שלא בערך מכמו שהוא עתה וידעו הכול וישיגו וירגישו שלא יש שום מציאות לכדו יתברך... ומבלעדי, היינו באמצעיתא - שגם עתה שהעולם נראה ליש ודבר נפרד - מכל מקום הנה העולם והסתר זה הוא רק לעינינו עיני בשר, שלפנינו הוא העולם והסתר, אבל לגביו יתברך אין העולם מסתיר כלל ולכן גם מבלעדי אין אלקים, שגם באמצעיתא אין אלקים, שאין שום דבר מגין ומסתיר... שגם מבלעדי, דהיינו כעת שהעולם במקומו עומד, זהו רק לפנינו - אבל לגבי אלקותו יתברך אין אלקים כו'.

וכשמתבונן בכל זה בהעמקת הדעת מתבטל על-ידי זה לגמרי מישותו וחומריותו כו', דכשמעמיק דעתו היטב איך שבאמת אין אלקים המסתיר ומאיר גילוי אור אין-סוף והעולמות בטלים במקורם כביטול זיו השמש בשמש ונרגש העניין בנפשו (עם ווערט ביי איהם גוט דערהערט ]=נהיה אצלו מורגש (ונקלט) בטיב) על-ידי העמקת והתקשרות דעתו (זוה) הרי הוא מתבטל באמת מכל הישות והחומריות שלו ונעשה אצלו כיליון וביטול כל הרצונות הזרות לגמרי מכול וכול, וכמו שכתוב "כלה שארי" - אשתצי גושמיה" כו' (תהלים עג כו ובתרגום יונתן שם), וכמו שכתוב בליקוטי-תורה ד"ה שיר-השירים (א, א) בעניין בחינת כלה הא',

מאחר ומצד אמיתת מציאותם הנבראים בטלים בתכלית באור אין-סוף, ורק הישות והחומריות שלהם אוטמות עיניהם ולבם מלראות ולחוש זאת, הרי בכוח העמקת הדעת יש בידם להסיר את המניעה ולשוב אל מצבם הטבעי - ביטול גמור. כשאדם מגיע למדרגה זו, מתבטלים כל רצונותיו ה"זרים", כל מה שאינו נובע מעצמיותו האלוקית אלא דבק בו בהיותו משועבד לישות ולחומריות, וכמאמר הפסוק: "מי לי בשמים ועמך לא חפצתי בארץ, כלה שארי ולבבי, צור לבבי וחלקי אלקים לעולם". "שארי", כתרגום יונתן, הוא "גשמיותי", בשרי (ראה מצודת-ציון שם).

בליקוטי-תורה מבואר שמה שכנסת ישראל נקראת כלה לגבי הקב"ה הוא בשתי בחינות. הבחינה הראשונה היא "מלשון כליון, שמכלה ומבלה הכול,

מלשון כלה (וכמו 'כלה שארי', דתרגם יונתן 'אשתיצא גושמי', דהיינו לשון כליון)."

וכל חפצו ורצונו הוא להיכלל בעצמות אור אין-סוף ושיהיה גילוי עצמות אור אין-סוף לעין כול למטה ויהיה נראה ונגלה האמת כמו שהוא, וכמו לעתיד לבוא דכתיב "ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדו כי פי ה' דבר" (ישעיהו מ ה), שיהיה נראה ונגלה לעין כול אך שהכול הוא אלקות ואך שבטל במציאות בתכלית כו'.

ראה לעיל, עמ' 31 ואילך. גילוי זה הוא חשיפת הצורה האלקית שמצד חפץ הוי', הנסתרת בתוך חומריות הנבראים שמצד הדיבור - שם אלקים.

והנה ביטול הנ"ל הוא בחינת ביטול דיחודא עילאה, אך ש"כולא קמיה [כלא חשיבי] כו' (זוהר ח"א יא, ב).

בזוהר הקדוש (ח"א יח, א) מבואר שישנם שני ייחודים הנרמזים בפסוק "הוי' אחד ושמו אחד", והדברים מבוארים בפרק שביעי משער הייחוד והאמונה. שני הייחודים נרמזים בשילוב שמות הוי' ואדנ"י (שלענייננו בחינתו שווה לבחינת שם אלקים), כאשר יחודא עילאה הוא שילוב שם אדנות בתוך שם הוי' (יאהדונה"י) ויחודא תתאה הוא שילוב שם הוי' בתוך שם אדנות (אידהנוי"ה). עד כאן התבאר בחינת הביטול הנולדת בנפש הזוכה למדרגת יחודא עילאה, שמשמעותה ייחוד שם הוי' באלקים מצד שם הוי', ש"כולא קמיה דלא חשיבי" אחר שנברא העולם כמו קודם שנברא ממש. במדרגת יחודא עילאה גילוי האלוקות הוא "למטה כמו למעלה" (ראה לעיל, עמ' 31), והדבר ברור לגמרי שכל הבריאה בטלה בתכלית במציאות אור אין-סוף ב"ה.

להלן תבאר בחינת הביטול הנולדת בנפש הזוכה למדרגת יחודא תתאה. גם מדרגה זו היא ייחוד שם הוי' ושם אדנות (או שם הוי' ושם אלקים), אולם זהו הייחוד כפי שמרבית הנבראים התחתונים רואים אותו - מבעד למסך המגן עליהם מפני ה"שמש", היא הארתו העצומה של שם הוי'. אם הביטול הנובע מתוך יחודא עילאה הוא ביטול במציאות, הנה הביטול הנובע מתוך יחודא תתאה הוא ביטול היש: הבריאה קיימת, ואף-על-פי כן היא בטלה לפניו יתברך (ראה לעיל, פרק ב).

מצוות הייחוד, "הוי' הוא האלקים", בשני אופנים: יחודא עילאה ויחודא תתאה. עניין יחודא עילאה הוא ההרגש איך בטל במציאות ומיוחד בתכלית במקורו אחר שנתהווה כמו קודם שנתהווה, תשוקתו להיכלל בעצמות אור אין-סוף וכל רצונותיו הזרים מתבטלים.

אמנם בחינת הביטול דיחודא תתאה הוא כמו שלגבי הנבראים הלא השם אלקים מסתיר לגביהם, ו"הן הן גבורותיו" (ילקוט-שמעוני תורה, תתנו; וראה יומא סט, ב; שער היחוד והאמונה פרק ד), דעם היות שבאמת מאיר אור הוי' ממש על הנבראים על-ידי שם אלקים בו' כנ"ל מכל מקום הוא מעלים ומסתיר את עצמו שלא יהיה נרגש בנבראים, ועל-ידי זה הם נמצאים בבחינת מציאות יש בו', וכמו שכתוב בספר של בינונים שם (שער היחוד והאמונה הנ"ל),

בשער היחוד והאמונה, בביאור עניין "שמש ומגן הוי' אלקים", כותב אדמו"ר הזקן שאין להתפלא על כך שהנבראים מסוגלים לראות עצמם כמציאות יש למרות היותם בטלים בתכלית באור שם הוי' המהווה אותם, שכן:

כשם שאין ביכולת שום שכל נברא להשיג בוראו, כך אינו יכול להשיג מידותיו. וכמו שאין ביכולת שום שכל נברא להשיג מידת גדולתו [חסד], שהיא היכולת לברוא יש מאין ולהחיותו, כדכתיב: "עולם חסד יבנה" (תהלים פט ג), כך ממש אין ביכולתו להשיג מידת גבורתו של הקב"ה, שהיא מידת הצמצום ומניעת התפשטות החיות מגדולתו מליירד ולהתגלות על הנבראים להחיותם ולקיימם בגילוי כי אם בהסתר פנים... ואף שבאמת אינו דבר בפני עצמו אלא כמו התפשטות האור מהשמש, מכל מקום הן הן גבורותיו של הקב"ה אשר כול יכול לצמצם החיות והרוחניות הנשפע מרוח פיו ולהסתירו שלא יבטל גוף הנברא במציאות.

הביטוי "הן הן גבורותיו" לקוח מלשון חז"ל, ומתאר את הפלא המתגלם דווקא ביכולת האלוהית לצמצם את גילוי האור ולאפשר לנבראים קיום עצמאי ואף כפרני. זו לשון הילקוט-שמעוני:

אמר רבי יהושע בן לוי: למה נקרא שם אנשי כנסת הגדולה? שהחזירו העטרה ליושנה. משה אמר "האל הגדל הגבר והנורא" (דברים יז), אתא ירמיה ואמר: כשדים מקרקרים בהיכלו - איה נוראותיו? ולא אמר נורא; אתא דניאל ואמר: כשדים משעבדים בכניו - איה גבורותיו? ולא אמר גיבור; אתו אינהו ואמרו: אדרבה, הן הן נוראותיו, הן הן גבורותיו, שכובש את [כעסו] ונותן ארך אפיים לרשעים.

והדעת וההתבוננות בזה הוא דעם היות שנעשה בבחינת מציאות יש מכל מקום הרי יש כוח אלקי שמהווה מציאותו ובכל אחד ואחד יש אור אלקי המחיה אותו תמיד בו'. אלא שהוא אינו מרגיש את הכוח האלקי המהווה אותו ואף גם את האור והחיות שבו בו'. כי אם היה מרגיש את הכוח האלקי המהווה אותו הרי לא היה במציאות יש כלל. וכמו כן אם היה מרגיש את האור והחיות שהוא אלקות היה בטל יותר, וכמו מלאכים עליונים שמרגישים



מציאות החיות שלהם בו, וכמו שכתוב במקום אחר. אמנם גם אם אינו מרגיש, מכל מקום הרי הוא בלתי ספק הוא אצלו, ומכין בשכלו היטב איך שיש כוח אלקי המהווה ומחיה אותו ו"מבשרי אחזה [אלה]" בו' (איוב יט כו), וכמו שכתוב במקום אחר,

אם ביחודא עילאה הביטול נובע מתוך הרגש של גילוי אלוקות, הרי ביחודא תתאה הוא נובע מתוך הרגש כוח הצמצום וההסתר האלוקי. כאמור: שתי המידות - חסד וגבורה - הנן מידותיו יתברך, שהוא ומידותיו אחד, ובשתיהן מתגלה פלא האינסוף במידה שווה.

ועל-ידי התבוננות הוזה בהעמקת הדעת הרי הוא כא לבחינת אהבה לאלקות, והיינו שלא ירצה בחומריות וגשמיות העולם כי אם בהאלקות שבו, וכל דבר שעושה יהיה כוונתו לשם שמים והיינו שירצה בהאלקות שבו בו'.

ביטול הנובע מתוך הרגש של יחודא עילאה מוליד אהבה עליונה מאוד, המבטלת את המחיצה הקיימת במציאות בין "מעלה" ו"מטה", עד שנעשה "גילוי אלוקות למטה כמו למעלה". אולם ביטול הנובע מתוך הרגש של יחודא תתאה מוליד אהבה אחרת, אהבה כלפי האלוקות שבתוך מציאות ה"מטה". מתוך אהבה כזו מתעורר הנברא לחתור תמיד פנימה, בתוך המציאות שבה הוא חי, ולחשוף את הממד האלוקי המסתתר מאחורי חומריותה וגשמיותה.

אבל בזה לא יהיה בעבודה וביטול הרצונות לגמרי מאחר שכל עבודתו והתבוננות שלו הוא בהכוח האלקי המהווה את היש, הרי יש כאן מציאות יש ואיך יהיה בעבודה זו ביטול כל הישות לגמרי.

וזהו עצם ההבדל שבין ביטול במציאות ובין ביטול היש. בבחינה הראשונה, המתאימה ליחודא עילאה, אין לעובד ה' שום שייכות לגשמיות וממילא לא שייכים אצלו שום רצונות שאינם רצון ה'. אולם בבחינה השנייה, המתאימה ליחודא תתאה, עובד ה' מתקיים כמציאות של יש, אלא שמבטל עצמו במודע לרצון ה'. ממילא כל רצונותיו הנוגעים לגשמיות העולם קיימים, אלא שאין הוא פועל לפיהם.

וזה שייך רק בעבודה דיחודא עילאה הנ"ל, שהוא מצד האור אינסוף שלמעלה מבחינת התלבשות בישות, היינו שמבחינה זו אי-אפשר להיות מציאות יש, ולפי שמאיר בגילוי כנ"ל אדרבא משום זה "כולא קמיה כלל [חשיכי]" בו' כנ"ל, ובעבודה זו הוא ביטול כל הישות לגמרי וכל עשיותיו הגשמיים אינם גשמיים כלל כי אם אלקות, כי אינו שייך לישות כלל בו', וכמו שכתוב במקום אחר,

לעיל (עמ' 41 ואילך) התבאר איך כשמאיר גילוי אור אין-סוף למטה כמו למעלה ממש, והאדם מראה לדעת איך "הוי' הוא האלקים אין עוד מלבדו", הופכת המציאות לעניין אחר לגמרי: "והזמן ומקום שלמטה אינו בבחינת הגבלת זמן ומקום כלל באמת". הרי שבבחינת יחודא עילאה, תכלית השגת הייחוד, כל הגשמיות אינה גשמיות באמת וכל גרדי הגבול אינם מגבילים באמת.

אבל בעבודה דיחודא תתאה הרי יש לו שייכות אל היש ועשיותו המה גשמיים ממש, אלא שאינו נמשך אחר הגשמיות והחומריות להתאוות אל התאוה הגשמית כי אם מפני שמוכרח הוא בזה, וכוונתו הוא לשם שמים כו' כנ"ל, וכמו כן הוא רוצה בהגילוי אלקות, והוא עניין "לאהבה את ה' אלקיך כי הוא חייך" כו' (ע"פ דברים ל כ.).

ההרגש "כי הוא חייך" הוא זיהוי האלוקות עם החיים עצמם, המעורר את תשוקת הנפש להיות קרובה תמיד להכרת האמת הזו גם מבלי לצאת ממסגרת הקיום הארצי (וראה להלן פרק טז בעניין אהבת "נפשי אויתיך"). האדם נותר כפי שהנו והחיים נותרים כפי שהנם, אך הקליפה החיצונית נופלת ומגלה פנימיות אלוקית.

השורות האחרונות מחזירות אותנו לנושא הדיון בפרקים הקודמים - היחס למדרגות השונות של קליפת נוגה, ואנו למדים לדעת שעובד ה' על דרך יחודא תתאה הוא זה שאוחז תמיד רק בטוב דנוגה, וכעניין "ותורתך בתוך מעי" ו"חולין שנעשו על טהרת הקודש", ש"פורש את עצמו מהדברים המותרים, רק מה שמוכרח לקיום גופו וחיותו, וגם זה הוא בכוונה לשם שמים שיהיה בכוחו ללמוד ולהתפלל - אז הוא באמת מרוחק מן הרע בתכלית, ואכילה כזאת לא יביאו ח"ו לידי רע, אדרבא מתווסף לו על-ידי זה חיות בקדושה" (עמ' 67 ואילך).

עניין יחודא תתאה הוא העמקת הדעת בכוח האלוקי המהווה את מציאות היש, ומתוך כך מואס בחומריות העולם ורוצה באלוקות שבו, ומכוון בכל מעשיו לשם שמים. מאחר ויש לו שייכות אל היש, אין רצונותיו הזרים מתבטלים.

**קיצור.** יקדים אשר ההתהוות היא משם הוי' על-ידי שם אלקים. מצוות הייחוד דהוי' ואלקים כולא חד, ביטול דיחודא עילאה דאין שם אלקים מסתיר, ממילא הכול בטל במציאות באור אין-סוף. ביטול דיחודא תתאה דכוח אלקי מהווה ומחיה מציאות היש.



## ז

והנה הנם שהעבודה הנ"ל דיחודא תתאה היא מידת כל אדם, ורוב הנשמות דעכשיו עבודתם הוא בבחינת הביטול דיחודא תתאה ובוה צריכים להשתדל לעבוד עבודה אמיתית זו שתהיה באמת, ומעט מן המעט מאוד המה השייכים לאמיתית העבודה דיחודא עילאה ובני עלייה מועטים המה (ראה סוכה מה, ב) ובפרט בדורות אלה,

הגמרא מספרת על מעלת רבי שמעון ברי-יוחאי, שהעיד על עצמו: "ראיתי בני עלייה והן מועטין. אם אלף הן - אני ובני מהן, אם מאה הם - אני ובני מהן, אם שניים הן - אני ובני הן". בהקשר שלנו מתייחס הרבי הרש"ב לאלו המסוגלים למדרגת יחודא עילאה כ"בני עלייה", ומעיד שרוב הנשמות בדורותינו אלה אינן מסוגלות להגיע לייחוד עליון כל כך, והלוואי יזכו לעבוד עבודה אמיתית בבחינת יחודא תתאה.

ומכל מקום איתא בספר של בינונים (תניא, פרק יד) שכל אחד ואחד צריך "לקבוע לו עתים גם כן לשית עצות בנפשו להיות מואם ברע בו' וההפך להתענג ולשמוח בה'" בו'. ובפרק מא כתב ד"לעולם אל יוציא אדם עצמו מן הכלל, לכן יתכוון לייחד ולדבקה בו יתברך מקור נפשו האלקית ומקור [נפשות כל ישראל] בו', ואף שלהיות כוונה זו אמיתית בלבד בו' מכל מקום יש לכל אדם להרגיל עצמו בכוונה זו" בו', יעוין שם.

בשני פרקים אלו שבספר התניא דן אדמו"ר הזקן באדם שלאמיתו של דבר אינו מסוגל להגיע למדרגה כלשהי, ובכל זאת עליו להשתדל לקיים עמה קשר מסוים.

כך בפרק יד, בענייניו של הבינוני שאינו מסוגל למאוס ברע באמת ולהתענג על ה' באמת, ובכל זאת עליו לטכס עצה כיצד יוכל לבוא למעין השגה זו - ולו לפרק זמן קצר בלבד:

אך אף-על-פי כן צריך לקבוע לו עתים גם כן לשית עצות בנפשו להיות מואם ברע... וההפך להתענג ולשמוח בה' על-ידי התבוננות בגדולת אין-סוף ברוך-הוא כפי יכולתו, אף שיודע בנפשו שלא יגיע למדרגה זו באמת לאמיתו כי אם בדמיונות...

כך גם בפרק מא, שם מבואר שהכוונה הראויה בלימוד התורה או בקיום המצוות היא "להמשיך אורו יתברך על מקור נפשו ונפשות כל ישראל לייחדן... וזהו פירוש 'לשם ייחוד קודשא-בריך-הוא ושכינתיה בשם כל ישראל'", וגם מי שכוונה זו אינה אמיתית בלבד צריך בכל זאת להרגיל עצמו בה ככל יכולתו:

כי אף שאינה באמת לאמיתו לגמרי בלבד שיחפץ בזה בכל לבו, מכל מקום מעט מזער חפץ לבו בזה באמת מפני אהבה הטבעית שכלב כל ישראל לעשות כל מה שהוא רצון העליון ברוך הוא...

שני הנידונים קרובים וקשורים לנידון דידן, האדם השייך למדרגת יחודא תתאה ויחסו למדרגת יחודא עילאה. מסתבר שלמרות היותה של מדרגה זו האחרונה למעלה מהשגתו, מורה לו אדמו"ר הזקן למצוא את הדרך להתעלות אליה - ולו לפרק זמן קצר בלבד. בכגון דא נאמר "לא עליך המלאכה לגמור ולא אתה בן חורין ליבטל ממנה" (אבות ב: טז), ויעשה האדם את שלו וה' יתברך יגמור בעדו.

דלכאורה אינו מובן, מפני מה צריך לייגע ולהרגיל את עצמו לבוא מעט מזער על כל פנים ואפילו בדרך דמיון (רוצה לומר: שאינו אמיתית בתכלית שיהיה לבו חפץ באמת בו, אך לא דמיון שווא בו) בעבודה וייחוד זה מאחר שאין זה ממדרגתו, והלא כל אחד צריך להכיר את מקומו בו<sup>1</sup>.

הרי עיקר גדול בעבודת ה' הוא שיהיה הכול בדרך אמת, שיכיר האדם את מקומו ולא יטעה את עצמו לחשוב שהוא עומד במדרגה כלשהי, כשלאמיתו של דבר אין זה אלא דמיון בעלמא. מעתה, יש לתמוה על הדרכה זו של אדמו"ר הזקן, הדוחקת באדם לעשות כל מה שביכולתו כדי לדלג ולעלות אל מקום שאינו מקומו, כשלשם כך "כל הדרכים כשרות" - ואפילו דמיונות. ואף שלא מדובר חלילה ב"דמיון שווא", כפי שמאריך אדמו"ר הזקן להסביר בפרקים הנזכרים, אך מכל מקום אין זו אמת גמורה ומבוררת, שהרי המדד המובהק ביותר לאמת הוא התמדה (ראה תניא, פרק יג), ובשני המקרים הללו מדובר בהתנוצצות זמנית בלבד של המדרגה העליונה בנפשו של האדם.

אך העניין מבואר בתורה-אור (שמות סו, ג ואילך) ד"ה בחדש השלישי איך שבחכמה שתהיה העבודה דייחודא עילאה בכל אחד ואחד, דבעבודה דייחודא תתאה בנקל הוא שייפול ממדרגתו ח"ו ויהיה יש גמור בו,

1. ראה קונטרס העבודה, פרק ז. [הערת כ"ק אדמו"ר]

דברי אדמו"ר הזקן במקור המצוין כאן הם מקור למה שנתבאר לעיל בפרק ד אודות סגולת הרפואה שבתורה, שכל העוסק בה משים שלום בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה, ונותנת עוז לנפש האלקית ותושייה לנפש הבהמית, ונביא מקצת הדברים בלשון אדמו"ר הזקן:

וזהו עניין "אנשי יריחו היו כורכין את שמע ולא היו מפסיקים בין 'אחד' - 'ואהבת'" (ראה להלן עמ' 115), כי על ידי קבלת בחינת "אחד", דהיינו בחינת יחודא עילאה, שהוא בחינת ביטול ממש לאור אין-סוף ב"ה הסובב כל עלמין כנ"ל תגדל האהבה ביתר שאת עד שתהיה "בכל לבבך" - בשני יצירך" (ברכות ט: ה), דאתכפיא סטרא-אחרא ואתהפכא חשוכא לנהורא... מה שאין כן "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" [שהוא עניין יחודא תתאה, שהעיקר הוא שם אלקים] - הרי כתיב "מלך אלקים על גוים", כי שם זה הוא חיות העולמות, ואפילו עכו"ם בכלל.

כי מאחר שהעבודה היא בבחינת הכוח האלקי שמהווה את היש ומתלבש בהיש העולמות ונבראים ונמשך מזה להיות "מלך אלקים על גוים" (תהלים מז ט), שנמשך הארה גם בלעומת-זה להחיותם כנ"ל, ובפרט שכל ההעלמות וההסתרים שורשם הוא מבחינת ההעלם דשם אלקים, וזה עניין ק"ך צירופים דשם אלקים, שמהמ"ח צירופים האחרונים יונקים גם "אדמת בני חם" כו' ועיין מה שכתוב בתורה-אור פרשת מקץ (מא, ד ואילך) בד"ה נר חנוכה מצוה להניחה כו' ובהביאור, ולכן על עבודה זו יש כמה מונעים ומעכבים מצד חומריות וישות העולם בכלל וגופו ונפש הבהמית שלו בפרט, ובפרט מההעלמות וההסתרים שמצד הלעומת-זה שנעשה כמה מניעות ועיכובים כו'.

האור המתגלה בעבודה הבאה מצד יחודא תתאה אינו אור היום הבהיר, המניס את כל הצללים, אלא אור עמום יותר, המותיר מקום רב לספק. רצון הבורא יתברך היה לברוא עולם שיש בו מקום לבחירה חופשית ואפשרות להמרות את פיו ח"ו, ומשום כך בצד האפשרות לחשוף את האלוקות בתוך חומריות העולם ישנה גם האפשרות להתגשם וללכת אחר התאוות החומריות - כדרכם של הגויים, שלא נצטוו במצוות הייחוד (ראה דרך מצוותיך, אחדות ה', נט, ב), או אפילו כדרכם של עובדי כוכבים ומזלות השרויים בחושך גמור. כשאדם עומד במדרגת יחודא תתאה בלבד, עדיין עליו להתמודד עם כל המונעים והמעכבים את דבקתו בה' - מאחר וגם להם אחיזה במדרגה זו.

ולחיות שגם בהעבודה במדרגה זו הרי לא נתבטל ישותו לגמרי ויש לו שייכות לישות העולם כו' כנ"ל, ולזאת אין בכוח נפשו לעמוד נגד כל המניעות והעיכובים מהנ"ל ולהתגבר עליהם כו', ואדרבה, חומריות וגשמייות

גופו ונפש הבהמית שלו וכל העניינים שלו המה מתגברים עליו ומעלימים על נפשו יותר ומורידים אותו להימשך אחריהם ואין ביכולתו לצאת בו'.

בבחינת "אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים" (ברכות ה, ב) כל עוד לא מעורב בהצלתו כוח עליון יותר, שאינו שבוי יחד עמו באותה מצוקה.

ובפרט כאשר לא הוטהרה נפשו מעוונות (עוון הוא לשון עיוות ועיקום שמעווה ומעקים דרכו בו', והיינו גם בדברים המותרים שאינם לשם שמים בו') הרי "כשל בעוני כחי" (תהלים לא יא), שנחלש כוח הנפש ונעשה מסך מבדיל, וכמו שכתוב "כי אם עונותיכם [היו] מבדלים" בו' (ישעיהו נט ב), שאינו יכול לעלות ואדרבה מורידו בו',

מלבד הקושי המובנה בעבודת ה' על דרך יחודא תתאה, שאינה משחררת את האדם מהשפעתם של הצדדים החומריים שבמציאותו, קיים קושי נוסף כאשר מדובר באדם שכבר נמשך אחר החומריות והכתים את טהרת נפשו בעוונות. כפי שהתבאר לעיל (עמ' 61), עוון אינו רק אכילת דברים אסורים אלא גם הימשכות אחר תאוות הגוף - ואפילו אחר צרכיו החיוניים - שלא לשם שמים. עוונות מכל סוג מחזקים את הגוף והנפש הבהמית ויוצרים חציצה בין האדם ובין הנפש האלקית.

יחודא תתאה הוא מדרגת רוב הנשמות בדורותינו, אך לא די בה מאחר ותופסת רק בכוח האלקי המהווה את היש ואינה מבטלת ישות האדם לגמרי. ממילא החומריות מעכבת בעדו עד שיפול ח"ו וייעשה יש גמור, ובפרט אם לא נטהר מעוונות.

ולואת בהכרח הוא שכל אחד ואחד ייגע את עצמו לבוא לבחינת הביטול דיחודא עילאה, שזהו האור אין-סוף שלמעלה מגדר העולמות ולגביו כל העולמות והנבראים כלא ממש, שבטלים במציאות ממש בו' כנ"ל, ולכן בבחינתו ומדרגתו אינו שייך להיות "מלך בו' על גוים" בו', וכמו שכתוב בזוהר (ח"ב צו, א): "בר שמא יחידאה בריר" בו', יעוין שם,

בזוהר הקדוש נדונה סתירה בין שני פסוקים: "מלך אלקים על גוים", המורה שהקב"ה הוא מלך האומות כולן, ולעומתו הפסוק "כי חלק ה' עמו" (דברים לב ט), המורה שהקב"ה הוא מלך ישראל בלבד. בביאור הסתירה אומר הסבא דמשפטים שאמנם בשם אלקים נקרא הקב"ה מלך הגוים, אך בשם הוי' - פנימיות כל השמות הקדושים, השם המגלה אלוקות באופן הבהיר ביותר - אין אחיזה אלא לישראל בלבד:



כל שמהן וכל כינויין דשמהן דאית ליה לקוב"ה כולהו מתפשטן לאורחיהו וכולהו מתלבשין אילין באילין וכולהו מתפלגין לאורחין ושבילין ידיען, בר שמא יחידאה בריר מכל שאר שמהן דאחסין לעמא יחידאה, בריר מכל שאר עמין, ואיהו יו"ד ה"א וא"ו ה"א, דכתיב "כי חלק הוי' עמו", וכתוב "ואתם הדבקים בהוי'", בשמא דא ממש, יתיר מכל שאר שמהן.

תרגום: כל השמות וכינויי השמות שיש לו לקב"ה כולם מתפשטים ממקורם העליון כל אחד לפי דרכו וכולם מתלבשים אלו באלו וכולם מתחלקים לדרכים ושבילים ידועים, חוץ משם המיוחד הנבחר מכל שאר השמות שהנחיל הקב"ה לעם המיוחד, הנבחר מכל שאר העמים, והוא יו"ד ה"א וא"ו ה"א, וכתוב "כי חלק הוי' עמו", וכתוב "ואתם הדבקים בהוי'" - [פירוש:] בשם זה ממש יותר מכל שאר השמות.

ולבן מבחינה ומדרגה זו אדרבה "יתפרדו כל פועלי און" בו' (תהלים צב י), שמתבטלים כל המניעות והעיכובים שמצד ישות העולם ומצד הקליפות וסטרא-אחרא, שמתבטלים לגמרי לגבי גילוי אור זה. וכן גם בעבודה בנפשו בבחינה ומדרגה זו הוא בביטול כל ישותו לגמרי בו' כנ"ל, ולזאת העבודה הזאת היא הנותנת כוח ועוז בנפשו ומחלשת כוח הגוף וכו' שכיכולתו להתגבר על חומריות וגסות הגוף ונפש הבהמית בו'.

כאן ראשית המענה לשאלה שנשאלה לעיל, פרק ד: אחר שנקבע שהתורה היא רפואת ה"מחלה" הבאה מצד הרע דקליפת נוגה, והיא הממשיכה עוז לנפש האלוקית ותושייה לנפש הבהמית וחומריות הגוף, כיצד ייתכן לומר שבתורה עצמה יש בחינת סם המוות - כמאמר חז"ל במסכת יומא?

ביאור העניין בהרחבה יבוא להלן, פרק י ואילך, אולם ראשיתו נרמזת כאן: בעסק התורה ייתכנו שני אופנים, יחודא עילאה ויחודא תתאה, ורק הראשון מהווה רפואה למחלת הישות וכוח שיש בו כדי לבטל את כל אותם "פועלי און" החוצצים בין הנפש ובין ייחודה באלוקות. מתוך כך יובן שלא ניתן לראות במדרגה זו עניין לצדיקים בלבד, שכן כל אדם מצווה להיבדל מן הרע דנוגה ולהירפא מכל המחלות הבאות מחמתו, ובכך יבואר מדוע מן הראוי להשתדל לייחד עתים לבוא לידי השגה ברורה באופן של יחודא עילאה למרות שאין האדם מסוגל לאחוז במדרגה זו באמת - בקביעות - כפי שממשיך הרבי הרש"ב ומבאר.

והגם שעבודה זו אינה אמיתית, שלא הגיע למעלה ומדרגה זו, מכל מקום מאחר שעצם העניין מובן היטב איך שבאמת הוי' ואלקים כולא חד, שהשם אלקים אינו מעלים ומסתיר על השם הוי' ומאיר גילוי שם הוי' ממש על-ידי

השם אלקים, וממילא העולם וכל הנכראים שבו כמלים במציאותן בתכלית כביטול זיו השמש בשמש בו, וביכולתו להרחיב דעתו ובינתו בזה להשיג כל זה בהשגה גמורה, הנה על-ידי העמקת והתקשרות דעתו בזה יתעורר בלבו באמת באותו שעה על כל פנים שיחפוץ בייחוד וביטול זה. ואם כי אינה אמיתית בתכלית, מכל מקום מעט מזעיר חפץ לכו בזה באמת ומסייע לו בזה האהבה הטבעית שבלב כל ישראל בו' וכמו שכתוב בספר של בינונים (תניא, פרק מא), ולפי שעה על כל פנים מתבטל ישותו על-ידי ההתבוננות והעמקת הדעת בעניין הנ"ל, וכמו שכתוב במקום אחר.

השגה גמורה של יחודא עילאה היא ביכולתו של כל אדם, אלא ש"להיות כוונה זו אמיתית בלבו" לאו כל אדם זוכה. מוחו של אדם ברשותו, לא כן לבו. משום כך, רוב המשתדלים בהשגת יחודא עילאה בשכלם לא יזכו לקנותה קניין של אמת - מתמיד ומקוים - בלבם. אולם למרות זאת, יש בדבר ערך רב. אדמו"ר הזקן מלמדנו שבלבו של כל יהודי מפעמת "אהבה הטבעית... לעשות כל מה שהוא רצון העליון ברוך-הוא", והחיבור שבין אהבה זו להשתדלות להשיג את עניין הייחוד באמת לאמיתו במוח האדם הופך גם אמת זמנית בלבד לקניין יקר מפז.

דכאשר מתבונן בה' אחד, איך שכל ישות העולם בטל במציאות ממש ומציאות הנמצאים העולם שלמטה הוא כמו מציאותם באצילות ממש בו', על-ידי זה מתבטל ישותו באמת בשעה ההיא על כל פנים, וגם ככל עת שיובור ייחוד וביטול זה כל היום פועל עניין ביטול הישות באמת לפי שעה, ואם כי אינו אמת גמור בתכלית ומשום זה נפסק אחר כך וחוזר לישותו, מכל מקום הוא בעת ההיא במדרגת הביטול דיחודא עילאה בו', ועל-ידי זה יוכל להיות עבודתו בבחינת יחודא תתאה עבודה אמיתית, כי על-ידי הביטול הזה נחלש חומריות וגסות גופו ונפש הבהמית שלו וכל ענייני העולם שלו, ומתחזק כוח הנפש האלקית שלו שיוכל להתגבר על הגוף ונפש הבהמית להכניעם ולבררם בו':

כאמור, "ביטול במציאות" הנובע מתוך העבודה שעל דרך יחודא עילאה הוא נחלתם של מעטים. בנפשותיהם של רובא רובא מבני דורותינו אלה, הוא מתגלה רק באותה עת שבה יתבוננו בהעמקת הדעת בעניין הייחוד. אולם פרקי הזמן הללו פועלים פעולה חיונית: הם מקרינים על היום כולו, ועל החיים כולם. גם אם המדרגה שאליה אנו שייכים, על פי רוב, היא מדרגת "ביטול היש" ויחודא תתאה, הרי שכפי שנתברר בפרק זה - לא ניתן להגיע ל"ביטול היש" ולהתגבר על הגוף ונפש הבהמית כראוי באמצעות התבוננות של יחודא

תתאה בלבד. אם אין אנו יכולים לעלות אל אורח צדיקים של הייחוד העליון, הרי שגם ב"הצצה" בעלמא יש כדי להמשיך אלינו את אותו עזר עליון - "עז ותושיה" - שלו אנו זקוקים לשם ניצחון המלחמה שבה אנו נתונים.

כל אחד צריך להתייגע לבוא למדרגת יחודא־עילאה, שרק עלידה גוברת הנפש האלקית על הבהמית. ואף שיעלה בידו לפרקים בלבד, מאחר והוא אמת לשעתו ומסייעת לו האהבה הטבעית שבלב ישראל, יועיל. וכן ע"י זה תהיה עבודתו ביחודא תתאה אמיתית ולא ייפול.

**קיצור.** יסביר אשר אף דעבודה דיחודא עילאה באמיתית מועטים השייכים אליה, מכל מקום הכרח לכל אחד ואחד להשתדל בזה, ואז - לפי שעה על כל פנים - יחפוץ בזה באמת. בעבודה דיחודא תתאה בנקל ייפול ממדרגתו, מאחר שההתבוננות היא בהכוח האלקי המתלבש בהיש והארתו נמשך גם בלעומת־זה, והעבודה אינה בביטול כל ישותו.



## ח

וזהו שנצטוונו במצוות קריאת שמע פעמיים בכל יום, שחרית וערבית, ועיקר הכוונה הוא בפסוק ראשון, דהיינו לייחדו בו' רקיעים וארץ וד' רוחות, וכמאמר רז"ל: "כד אמליכתיה למעלה ולמטה ולד' רוחות" בו' (ברכות יג, ב), וכמבואר בטור ושו"ע (או"ח סא), ואף גם מי שלא הגיע למעלה ומדרגה זו מחויב בקיום מצווה זו.

ראה לעיל, עמ' 93. משמעות הלכה זו היא שכל יהודי, למעשה, מחויב לעמוד במדרגת יחודא עילאה בעת קוראו קריאת שמע.

ומוכן מזה שביכולת כל אחד ואחד לקבל עליו ייחודו ואחדותו יתברך (וכן הוא הלשון בספרי<sup>1</sup>): "מצוות קריאת שמע בו' ירצה שבה אנו מקבלים עליו ייחודו ומלכותו ואלקותו והשגחתו" בו', כי פשוט הדבר שענין הכוונה אינה שתהיה מן השפה ולחוץ ולא תהיה שייכה אליו, שאין זו כוונה, כי אם שיקבל ייחודו יתברך עליו, היינו שיהיה הוא במל ומיוחד בו'").

כל חיוב הלכתי צופן בחובו נתינת כוח, שכן הקב"ה אינו בא בטרוניא עם בריותיו ואינו מטיל עליהן חיוב שאין ביכולתן לעמוד בו.

והיינו כנזכר לעיל, לפי שכל אחד ואחד יכול להכין ולהשיג את ייחודו יתברך ולהתבונן בזה, ובהתקשרות דעתו בהעניין הרי הוא מתבטל מישותו לגמרי לפי שעה ומתייחד בייחודו יתברך בבחינת הייחוד דיחודא עילאה. וגם כי אין זה לאמת<sup>2</sup> לאמיתו מכל מקום הוא אמת באותה שעה וכן בכל עת שנוכר על זה כנ"ל, וזה מחויב כל אחד ואחד לייגע את עצמו ולהגיע לזה. אם כי עבודתו האמיתית לפי מדרגתו היא העבודה דיחודא תתאה כביטול היש לבד, מכל מקום מחויב לבוא לידי ביטול דיחודא עילאה בכדי שתהיה עבודתו בהעבודה דיחודא תתאה עבודה שלמה ולא יפול ממדרגתו ח"ו, אדרבה יוסיף אומץ כוח ועוז שתהיה עבודה תמה, ובלי ביטול וייחוד זה אי אפשר שתהיה עבודה שלמה בו' כנ"ל.

וזהו שכתוב "אנכי הוי' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים" (שמות כ ב), מצרים הם המצרים וגבולים שמצד הגוף ונפש הבהמית שמגבילים את הנפש ומונעים ומעכבים עליו מעבודתו להתקשר באלקות, ואדרבה מורידים אותו

1. אוצ"ל: וכן הוא הלשון בספרים. וראה לשון זו בספר יד הקטנה על הרמב"ם, מצוות קריאת שמע.

2. אוצ"ל: באמת לאמיתו.

לימשך אחריהם כנ"ל, וכמו שנתבאר לעיל (עמ' 68) דמצרים הוא עניין תאוות גופניים כו',

לעיל נאמר שהפסוק "כל המחלה אשר שמתני במצרים לא אשים עליך" מתייחס לרע דנוגה, הנמשך על האדם בעטיין של התאוות הגופניות. עוד התבאר שגם מי שלא נפל בתאוות בפועל ממש נתון בסכנה זו, שכן נפש הבהמית וחומריות הגוף עצמן מהוות מיצרים וגבולים המעכבים את האדם מלהתקשר באלוקות ומורידים אותו בעל כורחו שלב אחר שלב (כמבואר בפרק ג).

ובכדי שיהיה יציאת מצרים זהו על-ידי ש"אנכי הוי' אלקיך" - שנמשך מבחינת "אנכי מי שאנכי", בחינת עצמות אור אין-סוף, בבחינת הוי'. דשם הוי' זהו מה שאנכי, בחינת העצמות דאור אין-סוף, נתצמצם ונתלבש בחד' אותיות הוי', והוא אלקיך ממש - שהוי' הוא אלקיך בבחינת ביטול דיחודא עילאה, ועל-ידי זה נעשה היציאה ממצרים.

הכינוי "אנכי" מתפרש בקבלה ובחסידות כלפי המדרגה הסתומה והנעלמת של ספירת הכתר, "אנכי מי שאנכי" - משמע: מי שלעולם אינו מציג עצמו בפניהם של בני אנוש בדרך בהירה ומפורשת יותר מאשר "אנכי" (ראה ראב"ע לבראשית כו יט, ומקורו בזח"א קסז, ב). בלשון אדמו"ר הזקן: "וכנודע דבחינת אנכי מי שאנכי הוא למעלה מעלה משם הוי', כי הוא בחינה דלא אתפס בשם ולא אתרמיז בשום אות וקוצא כלל" (ליקוטי-תורה פינחס פ, ב). רק ממדרגה זו יכולה לבוא רפואת המחלה, וזאת באמצעות התהליך הרמוז במילות הפסוק - "אנכי הוי' אלקיך":

אנכי, המקור העליון שאינו בגדרי אותיות הלשון (המבטאות צמצומים והגדרות), נמשך בכל זאת באורח הנשגב מבינתנו דרך ארבע אותיות שם הוי' הרומזות לשלבי סדר ההשתלשלות מלמעלה למטה עד שהוא מתייחד עם המלכות ומאיר דרך שם אלקים. מסגנון הפסוק ניתן ללמוד גם שהייחוד המדובר הוא בבירור יחודא עילאה, שבו הוי' הוא שנעשה אלקיך ושורר למטה גילוי אלוות כמו למעלה, ולא לאידך גיסא. רק בעבודה זו, המושכת גם את עובדי יחודא תתאה למעלה ממדרגתם, אפשר להיחלץ ממצרי חומריות הגוף והנפש הבהמית.

כפי שהתבאר לעיל, זו היא סגולתה של התורה, שהיא עצמה בבחינת שם הוי' אך מאירה בה גם המשכת עצמות אור אין-סוף ב"ה, היורדת אליה מספירת הכתר, ועל שמה היא נקראת עץ החיים.

מה שאין בן בלעדי זאת, אף גם אם יש העבודה דיחודא תתאה אי אפשר להיות היציאה ממצרים, מאחר שהכוח האלקי הוה הוא שבא להוות מציאות

היש ומתלבש בהיש להחיותו ונמשך הארה מזה גם להע' שרים כו'. והאדם בעבודתו במדרגה זו יש לו שייכות לישות וגשמיות הגוף ונפש הבהמית וכל העניינים השייכים אליו, ואם כן הרי אי אפשר שיצא בזה מן המצרים וגבולים דגוף ונפש הבהמית.

כמבואר לעיל.

ע' שרים: מבואר בדברי חז"ל ובתורת הקבלה שלכל אומה מאומות העולם יש שר במרום, מלאך הממונה על כל ענייניה, וכך לשבעים אומות ישנם שבעים שרים. שרים אלו הם המדרגה הראשונה של קליפת נוגה, ומקבלים את חיותם משמרי האופנים - המדרגה האחרונה שבקדושה. שבעים שרים אינם הוויה שלילית אלא חלק בלתי נפרד מסדר ההשתלשלות, ודרכם עובר השפע הנמשך אל הממד החומרי של הבריאה - גם זה של נשמות ישראל.

ועם היות כי עניין העבודה בזה הוא שיהיו העניינים הגשמיים לשם שמים לבד כו' כנ"ל,

ואם כן, לכאורה אם אדם עובד עבודתו בבחינת יחודא תתאה באמת לאמיתה, לא יינזק מן המגע עם הגשמיות - שהרי הוא תמיד לשם שמים. כך נאמר גם לעיל (עמ' 64): "וכשפורש את עצמו מהדברים המותרים רק מה שמוכרח לקיום גופו וחיותו, וגם זה הוא בכוונה לשם שמים... אז הוא באמת מרוחק מן הרע בתכלית ואכילה כזאת לא יביאו ח"ו לידי רע".

הנה גם אם תהיה העבודה הזאת אמיתית בעצמה, היינו שלא ירצה כלל בשום דבר מהדברים הגשמיים כי אם במה שמוכרח מצד ההכרח לבד לקיום גופו ותהיה כוונתו לשם שמים ולא להנאת עצמו כלל, מכל מקום הרי לא יצא מן הישות לגמרי, היינו שלא נתבטל ישותו לגמרי כי אם ביטול היש לבד, והוא שהיש תופס מקום אצלו עדיין, וגם הרי בעת האכילה על דרך משל הרי הוא מרגיש על כל פנים את הטעם והעונג בזה בעל כורחו שלא ברצונו (כי רק בצדיקים גמורים העובדים עבודתם בבחינת יחודא עילאה באמת אינם מרגישים שום טעם ותענוג גשמי בשום דבר מהדברים הגשמיים כו'. וכמו שכתוב במקום אחר<sup>3</sup> בעניין ששבת מצווה לענגו באכילה ושתייה לפי שאז הוא תענוג אלקי ולא תענוג גשמי. וזהו עניין "צדיק אכל לשבע נפשו" כו' (משלי יג כה)) וזה מורידו לפי שעה, וצריך עוד יגיעה לגרש תולדות ההרגש הזה כו'. (מה שאין כן כשיש הביטול דיחודא עילאה אף מעט מועיר אז גם שמרגיש טעם ועונג המאכל (להיות מדרגתו הוא בבחינת יחודא תתאה, אך

3. תורה-אור ריש פרשת חיי-שרה. ספר המצוות להצמח-צדק מצוות "לא תבערו אש" (דרך מצוותית

פח, א). להעיר מתורת-חיים (בראשית צה, ד) ד"ה בעצם היום הזה, פרק י"א. [הערת כ"ק ארמו"ר]

כשמעורב בזה בחינת יחודא עילאה) אין זה מורידו, לפי שאינו נוגע אליו כל כך, ועל דרך המבואר במקום אחר<sup>4</sup> בעניין "ידעי טוב ורע" (בראשית ג ה), שאינו ידועה והרגש פנימי בו) ונמצא הרי לא יצא ממצר הישות לגמרי גם אם עבודתו בבחינת יחודא תתאה היא באמת.

ישות לשם שמים היא עדיין ישות, ומשום כך לעולם אין לראות בביטול היש עבודה העומדת בפני עצמה. הטעם והעונג המורגשים בעל כורחו של עובד ה' עומדים לו למכשול, מגשמים אותו, קושרים אותו אל גדרי מציאות היש ודורשים ממנו משאבי נפש רבים על מנת לגרשם. זאת מכיוון ומדובר בעניין הנוגע לו, שהרי הוא עצמו בעל ישות ומעולם לא יצא מכלל זה. לא כן כאשר מעורבת בעבודה גם בחינת יחודא עילאה, עד כמה שהדבר אפשרי (כמבואר לעיל), המרוממת את האדם מעל הזיקה לגשמיות ומגנה עליו מפני השפעתה.

ובאמת כשלא טעם טעם ביטול היש שמצד בחינת יחודא עילאה אי אפשר שתהיה העבודה שמבחינת יחודא תתאה עבודה אמיתית, שאינו מבטל רצונו מהדברים הגשמיים, והיינו גם אם ביטול הרצונות בעת התפילה - הוא רק דמיון חיצוני, וכשבא לידי דבר הגשמי שובח על הביטול או שאינו יכול לעמוד על נפשו, והיינו גם להתאוות תאוות בדברים המוכרחים וגם להתאוות בדברים המותרים לו. וכל שכן שבעת עסקו בהדבר הגשמי כמו בעת אכילה הוא נהנה ומתענג בזה בו. ואם כן הרי הוא בתוך המצר ממש בו.

לאחר שהתבאר שגם עבודה אמיתית בבחינת יחודא תתאה לא תוכל להוציא את האדם "ממצר הישות לגמרי", מוסיף הרבי הרש"ב לבאר שלמעשה לא תיתכן עבודה כזו כלל. גם עבודה בבחינת יחודא תתאה מוכרחה להישען על תודעת יחודא עילאה כנקודה ארכימדית, ובלעדיה נסחף עובד ה' בעל כורחו אחר הגשמיות, האוחזת בעומק הווייתו כיש נברא, ו"הרי הוא בתוך המיצר ממש".

ונמצא דבהעבודה דיחודא תתאה לבד בלי הביטול דיחודא עילאה הרי הוא בתוך המצר וההגבלה דהגוף ונפש הבהמית, ואיך שיהיה לא יצא מתוך הישות לגמרי, ולזאת ישות וחומריות הגוף ונפש הבהמית הרי הם מונעים ומעכבים עבודתו ומורידים אותו עוד יותר ויותר בו:

4. ראה תורה-אור (בראשית ה, ג) ד"ה ויאמר כו' לדעת טוב ורע. תורת-חיים (בראשית ל, א) ד"ה והנחש היה ערום. [הערת כ"ק אדמו"ר]



מצוות קריאת שמע בכוונה מכריחה שכל אחד מחויב ויכול להגיע ליחודא עילאה לפרקים. אם אינו עושה כן אין ישותו מתבטלת לגמרי, ובאמת לא ייתכן כלל שתהיה עבודתו אמיתית גם ביחודא תתאה.

**קיצור.** ימשיך ביאורו אשר רק על-ידי יחודא עילאה תהיה עבודתו ביחודא תתאה שלמה ויצא מהמצרים דגוף ונפש הבהמית.



## מ

וזהו דאנשי יריחו היו בורכין את שמע ולא היו מפסיקין בין "אחד" ל"ואהבת" (פסחים נה, ב).

עניין כריכת שמע נזכר בגמרא בין שלושה דברים שעשו אנשי יריחו ולא מיחו בידם חכמים, אף שלא הסכימו לשיטתם הלכה למעשה:

תנו רבנן: כיצד היו כורכין את שמע? אומרים "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד" ולא היו מפסיקין, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: מפסיקין היו, אלא שלא היו אומרים "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד".

בתורת החסידות מבואר ש"שמע ישראל" הוא יחודא עילאה, ו"ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" הוא יחודא תתאה (שער הייחוד והאמונה, פרק ז). ב"שמע ישראל" אנו מכוונים כי הוי' הוא אלקינו, ושבים וחוזרים - הוי' אחד. הכול בטל באור איך-סוף המהווה את כל הנבראים, וגם פרוכת המסך של שם אלקים אינה חוצצת בין השגת הנבראים ובין האמת האלוקית כפי שהיא. ב"ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" אנו יורדים בחזרה אל המציאות הטבעית לנו, אל היותנו נבראים בעלי גוף גשמי ונפש בהמית, ואז אנו מכוונים לאחדות ה' כפי שהיא ניכרת בכלי המציאות - יחודא תתאה. המלכות מאירה בשם אלקים, והארה דהארה שלה - "שם כבוד מלכותו" (ראה לעיל, עמ' 38) - מתברכת לעולם ועד, מרום כל המדרגות ועד אחריתן.

כי על-ידי קבלת בחינת אחד, דהיינו בחינת יחודא עילאה, אתכפיא סטרא-אחרא ואתהפכא חשוכא לנהורא - לפי שאין להם שום אחיזה בבחינה זו, ונעשה על-ידי זה ביטול הישות לגמרי, אשתיצי גושמא בו' כנ"ל (עמ' 94). מה שאין כן "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", הרי בתיב "מלך אלקים על גוים" בו' (תהלים מז ט), שיש להם אחיזה בסוף ותחתיות מדרגה זו, ובן בעבודה יש לו שייכות אל הישות ואי אפשר להיות ביטול הישות לגמרי ואם כן הרי הוא מורידו לימשך אחר הישות בו'.

הפסוק השני של קריאת שמע הוא "ואהבת את הוי' אלקיך בכל לבבך", ודרשו חז"ל: "בשני יצריך" (ברכות ט: ה). תכלית עבודת ה' הנמשכת מתוך השגת הייחוד היא לעבוד את ה' יתברך ביצר טוב וביצר רע, להשכין שלום בין הנפש האלקית לנפש הבהמית (לעיל, פרק ד), לפעול "אתכפיא סטרא-אחרא" - הכנעת הרע כל עוד הוא קיים בנפש, ו"אתהפכא חשוכא לנהורא" - לחתור

להפיכת הרע לטוב גמור. כל זאת, כמבואר לעיל, ניתן לפעול אך ורק בכוח תודעת יחודא עילאה, שהיא עניין פסוק ראשון של קריאת שמע. משום כך היו אנשי יריחו כורכין את שמע, לפי שלא רצו להוריד עצמם ליחודא תתאה, שמצדו ניתן לפעול רק "אתכפיא" - וגם זאת באופן מוגבל. ראה גם לעיל, עמ' 103, שם הובאו דברי אדמו"ר הזקן בעניין זה.

ומכל מקום אין הלכה כאנשי יריחו, כי צריך להיות העבודה דיחודא תתאה בכדי לברר את הגוף ונפש הבהמית, דבהעבודה דיחודא עילאה אינו בדרך בירור כי אם בבחינת ביטול (וכמו באכילה דשבת שאין זה בורר בו), ויש מעלה גדולה בעבודת הבירורים מצד שורש ומקור הגוף ונפש הבהמית שלמעלה משורש הנפש האלקית, שעל-ידי זה מתווסף אור וחיות בנפש האלקית ד"ורב תבואות בכח שור" בו' (משלי יד ד), ובשביל זה היה ירידת הנשמה בגוף דווקא בו', ועבודת הבירורים הוא בבחינת יחודא תתאה דווקא.

בפרק א נאמר ש"תכלית בריאת יש מאין הוא כדי להיות היש בטל לאין". אמנם כעת מדייק במה שהוא אחד מעיקרי העיקרים בתורת החסידות: ביטול זה שהוא תכלית בריאת היש אינו ביטול שעל דרך האפסות, אלא ביטול שעל דרך הזיכוך ועשיית הכלי. במקומות רבים בחסידות מובאים דברי המדרש כי "נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים" (ראה תנחומא במדבר, טז), ומשמעות הדבר היא שעובדי ה' אינם נקראים 'להשיב את הגלגל לאחור', לשוות נפשם כאותו אין ואפס שהיה עד שלא נברא העולם, אלא לברר את היש הנברא בעבודתם ולהכשיר אותו לביטול שיעשה אותו עצמו לדירה בתחתונים - מכון לשבתו יתברך.

מדרגה זו של עבודת הבירורים, הבאה מצד יחודא-תתאה, היא עיקר תכלית בריאת העולם שנברא בשישה ימים, והיא עבודתנו כל ששת ימי המעשה. מדרגת יחודא-עילאה היא עניינו של יום השבת, שבו אנו שובתים ממה שהוא עניינו של עולם ומתכללים בשורשו. זוהי גם מדרגתם של בני עלייה, הצדיקים, שכל ימיהם בבחינת שבת.

הפסוק "ורב תבואות בכח שור" מצביע על כך שעבודת הבירורים פועלת בחומריות העולם, בגוף ובנפש הבהמית, ושורשם של אלו בעולם התוהו - למעלה משורשה של הנפש האלוקית שבעולם התיקון. ודאי שבעולם הזה הנפש האלקית היא העליונה ומשום כך היא המבררת את הנפש הבהמית ואת הגוף, אולם סוף סוף תכלית המבוקש היא הקדושה העליונה הגנוזה בתוך

הבהמיות, וזו אינה ניתנת להיגאל ולהתגלות אלא בעבודת הכירורים וכמדרגת יחודא תתאה.

ולזאת צריך להיות העבודה דיחודא תתאה, אלא שצריך להיות בזה גם כן בחינת הביטול דיחודא עילאה אף במעט מזעיר על כל פנים, שאז תהיה העבודה דיחודא תתאה אמיתית שלא ירצה בהתענוגים הגשמיים (והמבין יבין שאין זה ביטול הרצונות לגמרי, שמתבטל מהות הרצונות הנפש הבהמית, שזהו בהעבודה דיחודא עילאה דווקא שהוא ביטול הישות שמתבטל לגמרי בעצם מהותו. וכאן הוא רק שלא יהיה הרצון בפועל בגילוי בו, היינו שלא ירצה בפועל (ומכל שכן שלא יעשה בו), כי פעל החלישות וההכנעה הנפש הבהמית שלו שלא ירצה בפועל בו) ולא יימשך אחרי הישות בדברים המותרים, והמוכרחים יהיו בכוונה לשם שמים, והרגש הישות שיש בעל כורחו בעניינים אלו אינו פועל עליו לרעה ח"ו כנ"ל.

כמבואר בפרק הקודם. במאמר מוסגר מעיר כאן שאין לבלבל את המעלה שמוסיפה הנגיעה המוגבלת שלנו, בני הדורות האחרונים, בעבודת יחודא עילאה עם עצם מהותה של מדרגה זו כפי שהיא מושגת בשלמותה לראויים לכך. עובדי ה' בבחינת יחודא עילאה זוכים לכיטול במציאות - ביטול עצם מהות הישות וכל הרצונות הזרים הקשורים בה, בעוד אנחנו זוכים לכל היותר להחלשת הנפש הבהמית ולהכנעתה כך שרצונותיה לא יתבטאו בגילוי.

וזהו שאמרו רז"ל בפסחים (נו, א) בעניין "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד": "משל לבת מלך שהריחה ציקי קדירה, אם תאמר - יש לה ננאי; לא תאמר - יש לה צער. הביאו עבדיה לה בחשאי".

בהמשך לדיון במנהגם של אנשי יריחו דנה הגמרא במקור לאמירת "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד":

ואנן מאי טעמא אמרינן ליה? כדרריש רבי שמעון בן לקיש, דאמר רבי שמעון בן לקיש: "ויקרא יעקב אל בניו ויאמר האספו ואגידה לכם [את אשר יקרא אתכם באחרית הימים]" (בראשית מט, א) - ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין, ונסתלקה ממנו שכינה. אמר: שמא חס ושלום יש במיטתי פסול, כאברהם שיצא ממנו ישמעאל, ואבי יצחק שיצא ממנו עשו. אמרו לו בניו: "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד"; אמרו: כשם שאין בלבך אלא אחד - כך אין בלבנו אלא אחד. באותה שעה פתח יעקב אבינו ואמר: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. אמרי רבנן: היכי נעביד? נאמרוהו - לא אמרו משה רבנו, לא נאמרוהו - אמרו יעקב! התקינו שיהו אומרים אותו בחשאי.

אמר רבי יצחק, אמרי דבי רבי אמי: משל לבת מלך שהריחה ציקי קדרה, אם תאמר - יש לה גנאי, לא תאמר - יש לה צער. התחילו עבדיה להביא בחשאי. אמר רבי אבהו: התקינו שיהו אומרים אותו בקול רם מפני תרעומת המינין. ובנהרדעא דליכא מינין - עד השתא אמרי לה בחשאי.

בת מלך היא בחינת מלכות, וכידוע בעניין "רני ושמחי בת ציון"<sup>1</sup> (זכריה ב יד) ובעניין "בת הייתה לאברהם אבינו"<sup>2</sup> כו' (ב"ב טז, ב) דבת היא בחינת מלכות, ומה שהריחה ציקי קדירה היינו הריח מעבודת הבירורים דבחינת יחודא תתאה, דציקי קדירה הן התבלין שנשארים בשולי הקדירה שיש בזה קיוהא וחריופות. והיינו כמו שכתוב בספר של בינונים (תניא, פרק כז) בעניין "ועשה לי מטעמים" (בראשית כז ד) שיש ב' מיני מעדנים, א' ממאכלים ערבים ומתוקים והב' מדברים חריפים או חמוצים רק שהם מתובלים ומתוקנים כו', והן ב' מיני נחת רוח, א' מביטול הסטרא-אחרא לגמרי על-ידי עבודת הצדיקים בהביטול דיהודא עילאה, והב' כד אתכפיא סטרא-אחרא על-ידי העבודה בבחינת יחודא תתאה, שהוא עניין בירור הנפש הבהמית והתענוגים מדבר חריף המתובל כו',

התאוה לציקי קדרה, שאריות התבשיל המרכזות בתוכן את טעם התבלינים הפיקנטי, אינה לכבודה של בת מלך. מטבע הדברים המאכל העולה על שולחנה עדין יותר, מתוקן יותר, ערב ומתוק יותר. בכל זאת, כאשר בת המלך מריחה ציקי קדרה היא מתאוה להם, ואפילו יותר מכל מאכליה הערבים והמתוקים. בדומה לכך מכאור אדמו"ר הזקן בספר התניא את היחס שבין עבודת הבינונים לעבודת הצדיקים, ומעודד את לבכם של הראשונים לבל יתייאשו מחובתם לעמוד במלחמה מתמדת של "אתכפיא" שלעולם אינה באה לכלל "אתהפכא" גמורה. אם הפיכת הרע לטוב דומה למאכל מתוקן ומעודן שטעמו ערב ומתוק, הרי כפיית הרע בעודו עומד בכוחו דומה למאכל חריף ומתובל. כפי שסעודה שלמה אינה יכולה להיות מורכבת כולה אך ורק ממאכלים מתוקים כך גם נחת הרוח שאנו מעלים לפנינו יתברך אינה יכולה להיות שלמה בלא עבודת הבינונים.

ועל זה אומר "משל לבת מלך שהריחה ציקי קדירה", והוא התענוג מהבירורים, וצריכה לירד ולהוות מציאת היש עד שיומשך חיות גם להע' שרים (לעיל עמ' 111), ועל-ידי זה יהיה הבירור. "תאמר", היינו שתימשך ותתפשט בזה, "יש לה גנאי" - שהרי נמשך חיות גם לסטרא-אחרא ויש להם

1. תורה-אור (בראשית לז, ד) ביאור לד"ה רני ושמחי (השני). [הערת כ"ק אדמו"ר]

2. רמב"ן על התורה בראשית כד א. אור-התורה להצ"צ (בראשית ח"א קכה, ב) ד"ה וה' ברך. [הערת

כ"ק אדמו"ר]

אחיזה בסוף ותחתית המדרגות, ובעניין "נחש ברוך על עקבו"<sup>3</sup> בו' (ברכות ה: א), והוא הנקרא גנאי בו', "לא תאמר יש לה צער" - שהרי מעלת הביורורים גדול מאוד בו'. "הביאו לה עבדיה בחשאי" - והיינו שהתקינו לומר "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" בחשאי.

אם הייתה בת המלך משביעה את תאוותה בציקי קדרה בפומבי, היה בכך משום גנאי גדול למלכותה. מאידך, כאשר היא עושה זאת בחשאי בעזרתם של עבדיה הנאמנים, אין בכך משום פגם ואדרבה - הדבר מועיל לה. כך בנמשל העליון: ירידת המלכות להחיות את עולמות בי"ע הייתה כדי ליצור מציאות שבה תיתכן עבודת הביורורים, שאליה נתאוה הקב"ה, אמנם עצם תודעת הקיום העצמאית של התחתונים, שהיא תנאי היסוד לקיומה של מציאות זו, היא גנאי למלך. הרי מתוכה מסתעפת השתלשלות הסטרא-אחרא, כוחות הרע הרובצים לפתחה של המלכות וכרוכים על עקביה ("רגליה יורדת מות") כנחש. משום כך הדרך הנכונה היא לומר "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" בחשאי, מבלי להניח לחווייה זו לתפוס את המקום העיקרי בתודעתנו.

ויש לומר דעניין "בחשאי" היינו שיהיה בזה הביטול דיחודא עילאה, דזה עניין בחשאי, וכמו צלותא בחשאי קול דממה דקה (לעיל, עמ' 43), שזהו בבחינת ביטול אמיתי דווקא כידוע. וכאשר בהעבודה דיחודא תתאה יש בזה מעורב גם בן בחינת הביטול דיחודא עילאה כנ"ל או לא יהיה מזה יניקה ופועל הבירור בטוב בו' כנ"ל, (וזהו גם בן עניין ייחוד הוי' ואלקים, שהוא ייחוד יחודא עילאה ויחודא תתאה בו'):

שני הביאורים הולכים למקום אחד: א. שלא להתמקד ביחודא תתאה אלא להצהיר עליו בלחש בלבד, כך שאמיתת יחודא עילאה תוסיף לתפוס את המקום המרכזי בתודעה. ב. לערב בעבודה שבבחינת יחודא תתאה מעט מזער מהביטול האמיתי של בחינת יחודא עילאה, וכך לא יתגלגלו הדברים עד לאותו גנאי שמפניו חוששת בת המלך, שהוא עניין יניקת החיצונים בעקבות ירידת המלכות.

באופן כזה נשלם ייחוד הוי' ואלקים - ששני הייחודים תופסים בו לפי שיעורם באופנים המיוחדים להם (ראה לעיל, עמ' 95) - מכל צדדיו, שכן לאמיתו של דבר הא בלא הא לא סגי. יחודא עילאה בלא יחודא תתאה אינו קולע לתכלית בריאת העולם וירידת הנשמה אל הגוף, ויחודא תתאה בלא יחודא

3. ראה תורת-חיים (בראשית קנח, א) ד"ה וישכם לבן פרק ו. ולהעיר מסוף הדרוש דיום אחרון של פסח בהמשך "והחזרים", תרל"א. [הערת כ"ק אדמו"ר]

עילאה אינו מציל את האדם מפני סכנתה של קליפת נוגה ואף אינו יכול לעמוד בפני עצמו באמת.

נמצא העולה מכל הנ"ל דכחינת יחודא תתאה לבד בלי יחודא עילאה אי אפשר שתהיה אמיתית בעצמה, ובאיוזה אופן שתהיה אינו יוצא בזה מן ישות הגוף ונפש הבהמית, כי יש לו שייכות אל הישות וממילא הישות מתגבר עליו והרי הוא יורד ונופל ממדרגתו, כי ישות וחומריות הגוף ונפש הבהמית מורידים אותו ב', והיינו לפי שבמדרגה זו יש אחיזה לחיצונים הן בהכוח האלקי למעלה והן בהנפש האלקית למטה,

אחיזת החיצונים בכוח האלקי היא עניין "רגליה יורדת מות" - סיבותיה ובחינותיה של המלכות יורדות ומתלבשות במוות כאשר היא נפרדת מייחודה בזעיר-אנפין ומתלבשת במט"ט ובכחינת "אילנא דמותא" כדלעיל (עמ' 85). אחיזת החיצונים בנפש האלקית היא כוח המשיכה של הנפש הבהמית וחומריות הגוף, הגוררות אחריהן גם את הנפש האלקית אם אין היא מתחזקת בעסק התורה ובכחינת יחודא עילאה וגוברת עליהן.

וזהו מפני שהם שייכים אל היש ומתלבשים בו ומשום זה גם כן יכול להיות בזה התגברות הישות, שמוריד את הנפש ב' והוא עניין גלות השכינה למעלה וגלות הנפש למטה ב', וצריך להיות בחינת הביטול וייחוד דייחודא עילאה מעט מועיר על כל פנים ואז תהיה העבודה דייחודא תתאה אמיתית ולא ייפול ממדרגתו, אדרבה, יתגבר על הגוף ונפש הבהמית להכניעם ולבררם ב', ושניהם כאחד דווקא טובים, שיהיו ב' הבחינות - בחינת יחודא עילאה ובחינת יחודא תתאה ב':

ביטול הוא עלידי יחודא עילאה, בירור הוא עלידי יחודא תתאה. שניהם נצרכים.

**קיצור.** יבאר דעניין העבודה דייחודא עילאה הוא ביטול, דייחודא תתאה - בירור, והמעלה בזה ד"ורב תבואות בכח שור". ויבאר המשל דכת מלך, מלכות, שהריחה ציקי קדירה, עבודת הבירורים, הביאו לה בחשאי, ביטול דייחודא עילאה.



9

וזהו מה שכתב בזוהר הנ"ל דפרשת חוקת: "מאן דנטיל סמא דמותא בלחודוי עליה כתיב 'בכל עמלו [שיעמל תחת השמש]' בו' (קהלת א ג), ומאן הוא תחת השמש? הווי אימא דא סיהרא. ומאן דאחיד סיהרא בלא שמשא בו'",

הדברים הובאו בראש פרק ו, כמקור שיש בו מענה לשאלה שנשאלה בפרק ה: כיצד ייתכן לומר על ספירת המלכות, ספירה קדושה מעולם האצילות, ש"רגליה ירדות מות" ושהיא בבחינת "אתר דמותא".

והיינו כשאוחזו בבחינת מלכות לבד בלא שמשא, שהוא בחינת זעיר-אנפין, עם היות דמלכות היא ספירה קדושה בתכלית, מכל מקום מפני שהיא מקור היש ונמשך מזה להיות "מלך אלקים על גוים" שיש אחיזה לחיצונים במדרגה זו הרי הוא אוחז בבחינת סמא דמותא, מפני שממילא יהיה בזה התגברות החיצונים שיתגברו על אור הקדושה בו'.

כמו שנתבאר לעיל, בפרקים ו-ט.

כי אם צריך להיות ייחוד שמשא וסיהרא, להמשיך אור מבחינת זעיר-אנפין שאינו שייך אל היש כלל ואין שום אחיזה לחיצונים ח"ו במדרגה זו, אדרבא ממדרגה זו מתבטל היש וכולא קמיה בלא חשיב וכמו כן "יתפרדו כל פועלי און" (תהלים צב י) באור זה, ואז לא יהיה יניקה גם מבחינת המלכות, ואף שמתלבשת בהם - אדרבה היא פועלת הברור בהם בו',

המלכות, כשמה, נועדה לגלות את כוח מלכותו יתברך בעולמות התחתונים, בכל אותם נבראים שהם בבחינת "עם - מלשון עוממות, שהם דברים נפרדים וזרים ורחוקים ממעלת המלך" (שער הייחוד והאמונה, פרק ז). כאשר היא מקבלת את אורה מזעיר-אנפין כירח המזהיר באור השמש, היא מסוגלת למלא את ייעודה. אולם כאשר המלכות אינה מאירה באורו של זעיר-אנפין אין בה כוח לעמוד כנגד יניקת החיצונים ולבררם והיא נופלת בידיהם, כמאמר הכתוב: "כרחל לפני גזזיה נאלמה" (ישעיהו נג ז. וראה ליקוטי-תורה צו ח, ד).

וכן הוא בעבודה כשאוחזו בבחינת יחודא תתאה לבד בלי יחודא עילאה ייפול ממדרגתו, מפני שיש לו שייכות אל היש והישות מתגבר עליו ומורידו בו'. כי אם צריך להיות בחינת יחודא עילאה, ואז גם שמתלבש בהנפש

הבהמית לבררו, שזהו על-ידי העבודה דיחודא תתאה, לא ייפול ממדרגתו ח"ו ואדרבה יברר את הנפש הבהמית בו',

וזהו שכתוב (זוהר פר' הקת, שם): "ודא הוא חובא קדמאה דעלמא", דחמא אדם הראשון היה שאחו בבחינת מלכות לבד ולא רצה בבחינת התפארת, שנקראת שמש הוי', והיינו שלא רצה בבחינת הכיטול דיחודא עילאה להיות כביטול זיו השמש בהשמש בו' כי אם עמלו תחת השמש, בבחינת מלכות לבד, ועל-ידי זה נפל בתוך הקליפות וסטרא-אחרא. וזהו שנתדבק בעין הדעת, דעין הדעת הוא בחינת מלכות דרגליה יורדות להחיות הע' שרים בו', ובשמתדבק בבחינת עין הדעת בלא בחינת עין החיים - זעיר-אנפין - אז הרי הוא מתדבק במותא, כי אז נעשה התגברות החיצונים בו',

וזהו שכתוב בזוהר דפרשת ויחי (ראה לעיל, עמ' 83): "אתדבקת באילנא אחרא הא ודאי מותא הוא לקבלך, הדא הוא דכתיב: 'רגליה יורדת [מות]' בו'. ועם היות שהוא לקבלך לבד, כי רק "רגליה יורדת", מכל מקום אומר על זה "שבת חיי ואתדבקת במותא", כי כאשר הוא בלחודוי ממילא מתגברים החיצונים, כי אם צריך להיות גם בחינת עין החיים, וכמו שכתב המקדש-מלך בשם הרח"ו ז"ל [רבי חיים ויטאל] שהיה צריך לאכול קודם מעין החיים או שיהיו ביחד, שיהיה ייחוד עין החיים ועין הדעת, ואז גם בבחינת עין הדעת לא יהיה אחיזה לחיצונים, אדרבה - היא מבררת אותם בו',

ראה לעיל, פרק ה, בדברי הזהר"חמה.

ובחינת המלכות או בבחינת "אלקים חיים ומלך עולם" (ירמיהו י י), דהיינו שיש בזה עוד יתרון מצד הברורים וכמו שיהיה לעתיד שהמלכות תהיה בבחינת "אשת חיל עמרת בעלה" (משלי יב ד) מצד הברורים בו' וכמו שנתבאר לעיל (עמ' 51) בעניין מאמר הזוהר דריש פרשת חוקת, דכאשר סמא דמותא אתהפך לחיים או הוא תכלית הטוב והחיים בו',

בחסידות מבואר כי מדרגת "אלקים חיים ומלך עולם" היא מדרגת המלכות כשהיא מתעלה לספירת הבינה, ואז היא למעשה מולכת על זעיר-אנפין, שנקרא עולם. במצב זה יש לקרוא עליה את שכח "אשת חיל עמרת בעלה", שכן הכלה/המלכות שמקומה היה למטה מבעלה/ז"א, הפכה כעת להיות כעטרה שמונחת על ראשו. מצב זה הוא הגילוי שיהיה לעתיד לבוא, והיתרון שבו הוא זה שעליו נאמר בזוהר שהובא לעיל בתחילת הענין, "שעל-ידי זה שנהפך ונמתק הגבורות, הנקראות סמא דמותא, להיות סמא דחיי - עדיף טפי מסמא דחיי לבד". והוא כמבואר לעיל, שעם היות מדרגת יחודא-תתאה

נחותה הרבה יותר ממדרגת יחודא עילאה, כאשר שתי המדרגות מתאחדות נוסף עילוי גם בעליונה שבהן.

וזהו שדוד היה מרכבה למידת המלכות, היינו שקשר מידת המלכות עם התפארת, וכמו שאמר "ואמרתם כה לחי" (שמואל א' כה ו), שקשר וחיבר בחינת "כה" - מלכות - עם בחינת חי, שהוא בחינת זעיר-אנפין, ואז המלכות נקראת "אלקים חיים", וזהו "דוד מלך ישראל חי וקיים" בו' (ועיין מה שכתוב בעניין "ואמרתם כה לחי" בלקומי-תורה (דברים מז, ב) ד"ה שוש אישי, פרק ב),

לעיל הוקשה מה היה חטאו של אדם הראשון שנתדבק בספירת המלכות, והלא היא ספירה קדושה ממידות דאצילות? וכיצד ייתכן לזהות אותה כשורש המוות שבא לעולם בעטיו של אותו חטא, והלא על דוד המלך ע"ה - שהיה מרכבה לספירת המלכות - נאמר שהוא "חי וקיים"! כעת מתבאר התשובה: המלכות מצד עצמה היא פתח שדרכו ניתן להגיע לידי מוות, שהוא עניין יניקת החיצונים, אולם כאשר היא נקשרת בזעיר-אנפין - "חי" - היא נקראת "אלקים חיים". דוד המלך נחשב למרכבה לספירת המלכות מאחר והביא לייחוד זה בעבודתו, וכדבריו: "כה לחי" - בחינת המלכות, שסיבותיה ובחינותיה עלולות להוביל ח"ו עד למוות, תעלה ותבוא לבחינת זעיר-אנפין, החי והמחיה.

כח - כינוי לספירת המלכות. בדברי חז"ל מבואר ההבדל בין נבואה שנאמרה בלשון "כה" לנבואה שנאמרה בלשון "זה": הראשונה היא בבחינת אספקלריא שאינה מאירה, והאחרונה היא בבחינת אספקלריא המאירה (וראה לעיל, עמ' 35). ספירת המלכות היא אספקלריא שאינה מאירה, מאחר והיא הארה הבוקעת דרך מסך המבדיל בין אצילות לעולמות בי"ע.

ק"י - כינוי לזעיר אנפין, הוא על דרך מה שנאמר "ואולם חי אני וימלא כבוד ה' את כל הארץ" (במדבר יד כא), מדרגה של אספקלריא המאירה, שבה החיות האלוקית גלויה למטה כמו למעלה. בזהר הקדוש נאמר שהפסוק "ואמרתם כה לחי" נאמר על-ידי דוד המלך בראש-השנה, שבו המלכות וכל התלויים בה עומדים לדינו של הקב"ה: "ההוא יומא - יומא טבא דראש-השנה הווה, וקודשא-בריך-הוא יתיב בדינא על עלמא, ובגין קודשא-בריך-הוא קאמר 'ואמרתם כה לחי' - לקשרא 'כה' ל'חי' דכל חיין ביה תליין" (זהר ח"ב כג, ב).

אבל אדם הראשון, שנתדבק בבחינת המלכות לבר בלא בחינת התפארת, אז היא בבחינת סמא דמותא בו'. וזה שכתב בזהר-חמה שהפרידה ולקחה בר מבעלה מלובשת באילנא דמותא בו', שעל-ידי שלקחה בר מבעלה הפרידה בבחינת ישות ופירוד, ואז ממילא מתלבשת ביותר באילנא דמותא, שנעשה

התגברות החיצונים והוא עניין גלות השכינה בו' כנ"ל. ועיין מה שכתוב בתיקוני-זוהר תיקון ס"ו בתחילתו (צו, ב): "כד ה' הוות יחודא מיני עאלת בין טוב לרע" בו', עד כאן לשונו. וצריכים לחברה עם זעיר-אנפין, וכמו דוד המלך עליו השלום שחבר "כה" ל"חי" בו', כנ"ל.

ונמצאו שתי הקושיות על דברי הזהר-יחמה מיושבות: מה שכתב שהתדבקו של אדם הראשון במלכות היא לקיחתה בר מבעלה, הנה באמת כן הוא - שכן בחינת המלכות מצד עצמה היא עניין יחודא תתאה, ירח בלא שמש. משום כך, כל ניסיון לשאוב ממנה גילוי אלוקות מבלי לשתף בכך באופן פעיל ומכוון את הארת זעיר-אנפין, כמוהו כהפרדתה באופן מכוון מבעלה. ומה שנראה מדבריו שהא בהא תליא - שבגלל שלקחה בר מבעלה לכן הייתה מלובשת באילנא דמותא - הוא כמו שנתבאר באריכות שאף שהמלכות עצמה אינה מלובשת ח"ו בקליפות, אך סיבותיה ובחינותיה מלובשות בהן, והיא בבחינת "פתח" שאליו "חטאת רובץ", ולכן כל הדבק בה כאשר אין היא מיוחדת בזעיר-אנפין הוא בבחינת מה שנאמר לאדם הראשון "ודאי מותא הוא לקבלך".

וזהו שאמרו רז"ל בסנהדרין (לה, ב): "אדם הראשון מושך בערלתו היה", כי שורש הסתר הערלה נמשך משם אלקים בו' כנ"ל, שכשמפרידים שם אלקים משם הוי' נמשך מזה להיות הסתר והעלם גמור בו'. וזהו "מושך בערלתו היה", שהמשך בחינת הסתר הערלה על-ידי שהפריד שורש כל ההסתרים מבחינת שם הוי', שנמשל לשמש בו'.

שורש ההסתרים - שם אלקים, סיהרא, מלכות; הפרידו מבחינת שם הוי' - שימשא, זעיר-אנפין. זה עניין "מושך בערלתו" ברוחניות.

וזהו גם כן דעת רבי שמעון בר-יוחאי במדרש רבה (בראשית רבה יט: ו), שסובר "עין הדעת תאנה הייתה". תאנה היא בחינת מלכות, ולקח תאנה - היינו שאחו בבחינת מלכות בר מבעלה והפרידה מהתפארת, ועל-ידי זה הביא תאנה ויללה בעולם, שנעשה התגברות החיצונים וגרם מותא בו'. ולכן אחר כך כשעשה תשובה נאמר "ויתפרו עלה תאנה" (בראשית ג ז), ואומר במדרש רבה שם: "אמר רבי יצחק: קלקלת עובדך - סב חוט וחייט". פירוש: "קלקלת עובדך" - על-ידי פירוד עין הדעת, "סב חוט וחייט" - היינו עניין "ויתפרו עלה תאנה", לחבר את התאנה, בחינת עין הדעת, עם עין החיים, והיינו חיבור בחינת יחודא עילאה עם יחודא תתאה כמו שנתבאר לעיל, שגם ביחודא תתאה יהיה מעורב בחינת הביטול דיחודא עילאה, ואז הוא בבחינת חיים ומוב:

אם כן, בזאת נתיישבו הקושיות על דברי הזוהר הקדוש בפרשת ויחי אודות המוות שנגרם לעולם כשנתדבק אדם הראשון במלכות. אמנם כל אריכות דברים זו הייתה לצורך מענה לקושיה שהקשה עוד קודם לכן (עמ' 81) על דברי חז"ל שיש בתורה בחינה של 'לא זכה' - נעשה לו סם המוות, ואיך ייתכן הדבר ש"התורה, שהיא מקור הרפואה ו'עץ חיים היא למחזיקים בה', תהיה בחינת סם המוות ח"ו"? על כך, בפרק הבא.

מתורצת הקושיה במה חטא אדם הראשון: שטעם מעץ הדעת בנפרד מעץ החיים, והתדבק במלכות בלא תפארת, סיהרא בלא שימשא, יחודא תתאה בלא יחודא עילאה. דוד המלך, מרכבה למלכות, ייחד שתי הבחינות ("כה לחי") ובכך גרם יתרון עלייה למלכות, שתהיה בבחינת "אלקים חיים".

**קיצור.** יתרון קושייתו, אשר זהו חטא אדם הראשון דאחו במלכות, יחודא תתאה, בלא התפארת, יחודא עילאה. מה שאין כן דוד שחיבר "כה" ל"חי", כי צריך להיות חיבור עץ הדעת ועץ החיים.





והנה כמו שנתבאר לעיל (פרקים ז"ט) בעניין יחודא תתאה ויחודא עילאה, דביחודא תתאה בהכרח שיהיה גם כן בחינת יחודא עילאה, ובאם לאו הוא בחינת אתר דמותא מצד אחיות החיצונים ונופל ממדרגתו רחמנא ליצלן בו. כמו כן יובן גם כן העניין בעסק התורה, דתורה שבעל-פה נמשלה לתאנה ותאנה היא עץ הדעת כדעת הרשב"י במדרש רבה ורבי נחמיה בגמרא (לעיל, עמ' 81), ולכאורה נפלא הדבר איך שייך לומר על תורה שבעל-פה שהיא עץ הדעת בו.

כזכור, בפרק ה הופיעה קושיה אלימתא: מאחר והתבאר היטב שהתורה היא רפואה למרירות קליפת נגה, שורש המחלה, כיצד ניתן להסביר את דברי חז"ל שלפיהם התורה עלולה להיעשות לסם המוות למי שאינו לומדה מתוך כוונה טהורה? ובלשונו שם: "איך התורה, שהיא מקור הרפואה ו'עץ חיים היא למחזיקים בה', תהיה בחינת סם המוות ח"ו, ולא זאת לכד שאינה רפואה לנפש תהיה עוד ההיפוך ח"ו?"

ולפני המענה הקדים להקשות עוד שתי קושיות: א. כיצד ייתכן ש"עץ הדעת תאנה הייתה", והרי התורה שבעל-פה נמשלה לתאנה? ב. מדוע נאמר שחטאו של אדם הראשון היה שבחר לו את מידת המלכות, והלא היא מידה קדושה מעולם האצילות.

בפרק י, לאחר ביאור יסודי בעניין יחודא תתאה ויחודא עילאה, נענתה הקושיה השנייה: מידת המלכות אכן קדושה, אך תפקידה כמקור להתהוות היש מכריח את ייחודה התמידי בזעיר-אנפין. כאשר המלכות ניצבת לכדה היא אכן בבחינת "עץ הדעת טוב ורע" ואף בבחינת "לפתח חטאת רבין" ו"אתר דמותא", שכן ההארה היוצאת ממנה אל העולמות התחתונים עלולה להיעשות מקור ליניקת החיצונים. בפרק זה נשוב לקושיה הראשונה: כיצד נמשלה התורה שבעל-פה לתאנה, אילן שנמשל ל"עץ הדעת טוב ורע"? דעת לנכון נקל שכפי שעניין שתי הקושיות אחד, כך יהיה גם עניין התירוץ אחד, וכדלהלן.

ובאמת מבואר כן ברעיא-מהימנא פרשת נשא (זח"ג קכד, ב) דתורה שבעל-פה היא אילנא דטוב ורע. אמנם אין הכוונה על התורה עצמה<sup>1</sup> שהיא ח"ו בחינת אילנא דטוב ורע, אלא מצד ההתלבשות שלה, וכמו שכתוב באיגרת הקודש (כו) על מאמר רעיא-מהימנא הנ"ל כי הלכות התורה נתלכשו בדברים גשמיים כו' המחליף פרה בחמור ושניים אוחזין בטלית, כן כל ההלכות הם בדברים הגשמיים, וכשלומד ההלכות הרי הוא עוסק בעינינים גשמיים [ו] יכול להיות בבחינת יש ודבר ויוכל לשכוח על ה' נתן התורה וישכח שהיא חכמתו ורצונו יתברך כו'.

יש להקדים ולומר שבתורה ישנן כמה וכמה מדרגות ובחינות. לעיל למדנו שהתורה היא הארת זעיר-אנפין, שמקורה הוא בספירת החכמה ושהיא נושאת בתוכה גם משהו מסגולת הארת אור אין-סוף שבכתר. כעת, כשהמיקוד הוא על עסק התורה שבעל-פה, נאמר שהיא מקבילה לספירת המלכות. מתוך כך, לאחר מה שלמדנו אודות מצבה המורכב של ספירת המלכות, לא ייפלאו בעינינו דברי הרעיא-מהימנא שמהם עולה כי לא רק התאנה אלא אף התורה עצמה היא "אילנא דטוב ורע".

כזכור, בעל זהריר-חמה הסביר שאף שהמלכות עצמה קדושה בתכלית, הנה "סיבותיה ובחינותיה" יורדות להתלבש בעולמות התחתונים ועלולות להסתעף עד לכדי יניקת החיצונים (עמ' 85). כך גם בענייננו: התורה עצמה קדושה וטהורה בתכלית, והיא מקור תודעת הביטול שממנה עוז לנפש האלקית ותושייה לנפש הבהמית. עם זאת, התלבשות התורה במציאות הגשמית ובמושגיה - אף שהיא תכלית נתינתה לישראל - היא המניחה גם את האפשרות להתגשם ולטעות בה.

נזכיר את מה שנאמר אודות יחודא תתאה, שאף שהוא מידת רוב הנבראים ומהווה בוודאי תפיסה ראויה של ייחוד ה' בעולם, הוא לבדו לא יעמוד לעובדי ה' בעולם הזה הגשמי להצילם מהתגשמות ואף מהרע דנוגה. לשם כך שומה עליהם להכות שורשים במקום עליון יותר, שאינו שבוי יחד עמם במציאות הגשמית. להלן יתבאר שכך גם בעסק התורה, שלא יציל את האדם ולא יעלהו אם לא יינתנו לו "כנפיים" של אהבה ויראה.

ואינו דומה כמו תורה שבכתב, שנרגש בה יותר האור האלקי כי לא נתלכשה בלבושים גשמיים כל כך, ובפרט שבכל עניין אומר "וידבר ה'", "ויאמר ה'", וחותרם בכמה פרשיות "אני הוי'", אבל בתורה שבעל-פה לפי שנתלכשה בלבושים גשמיים הרי הם מעלימים ומסתירים על האור והוא

1. ראה גם כן תורת-חיים (בראשית נ. ב) ד"ה אלה תולדות נח. פרק יח. [הערת כ"ק אדמו"ר]



מרגיש בלימודו רק העניין הגשמי שעוסק בו והשכל הגשמי המלוכש בו, והוא רחוק מאלקות. ובפרט שכל עניין תורה שבעל-פה הוא לברר בירורים, וכמו רב יהודה "כולהו תנויי בנויקין הווה" (ברכות כ, א), שמתלבש גם כן במענות של שקר לברר האמת מן השקר, וכן בענייני איסור והיתר להכדיל בין האסור אל המותר ובין הטמא אל המטהור כו'. הרי שהיא מתלבשת בלבושים דטוב ורע ממש, ומשום זה נקראת "אילנא דטוב ורע", לפי שהמברר מתלבש בלבושי המתברר ונקרא על שם המתברר כו'.

ההתלבשות בפרטי המציאות הגשמית, שנועדה להחדיר את הארת האלוקות בעולם יפה יפה, מחלישה את בהירות האור ומקשה על הלומד לחוש בו. אם נתבונן ברוב בניין ומניין של תורה שבעל-פה נוכל לחוש בכך מיד: כל סדר נזיקין במשנה וגמרא וכל חלק חושן-משפט שבטור ובשולחן-ערוך טובבים סביב טענות של שקר, כשחכמים ותלמידיהם בכל הדורות עמלים לרדת לנבכי נפשם של רמאים, שקרנים וגנבים ולדון את דינם. דפי גמרא לאין מספר, יחד עם כל חלק יורה-דעה שהלכותיו מרובות, מוקדשים לדיונים ארוכים וסבוכים העוסקים במציאות של איסורים ממינים רבים ושונים. סדר טהרות, הגדול משישה סדרי משנה, עוסק בטומאה ובאופניה הרבה יותר מאשר בטהרה.

כל זאת מכיוון שהתורה שבעל-פה אמונה על בירור המציאות, על אותם ציקי קדרה שבת המלך מתאווה להם (לעיל פרק י), וכל בירור מכריח את המברר להתלבש בלבושי המתברר - משמע: להיות עמו במקומו הפחות והמגושם כדי להובילו משקר לאמת, מאיסור להיתר ומטומאה לטהרה.

אם כן, תורה שבעל-פה היא "אילנא דטוב ורע" לא משום שכלול בה רע, חלילה, אלא משום שהיא המופקדת על בירור הרע. יחד עם זאת, בעולם הזה - מקום הבירור עצמו - יש לעובדה זו השלכות מרחיקות לכת. לא ניתן לעסוק בדם, שפיר ושליא (עיסוק שבו השתבח דוד המלך, מרכבה למידת המלכות; ראה ברכות ד, א) מבלי להכתים את הבגדים, וכך למרות טהרתה וקדושתה של התורה שבעל-פה אין היא מחסנת את לומדיה בפני השפעתו המזיקה של הרע שאותו היא עמלה לברר.

יתרץ קושייתו איך נמצא בתורה בחינת סם המוות: תורה שבעל-פה היא אילנא דמותא לא מצד עצמה ח"ו אלא מצד התלבשותה בלבושי המתברר הגשמיים, המסתירים על אורה.

ולכן צריך להיות עסק התורה באהבה ויראה דווקא, וכמו שכתוב בתיקונים ד"אורייתא בלא דחילו ורחימו לא פרחא לעילא ולא יבלא לסלקא ולמיקם קדם ה'" (תיקוני זוהר כה, ב; ראה תניא, פרק לט). ולכאורה הוא תמוה: מפני מה

לא יכלא לסלקא ולמיקם? והלא היא קדושה גמורה, חכמתו ורצונו יתברך, ואיך לא יכלא כו'? אלא שזהו מצד הלבושים בעניינים הגשמיים ובענייני טוב ורע, דכשלומד בלא אהבה ויראה הנה הלבושים דטוב ורע המה נדבקים בתורתו ונגררים אחריה ומשום זה לא יכלא לסלקא כו' ונשארת למטה כו'.

התעוררות אהבה ויראה בנפש עובד ה' היא מן הנושאים המרכזיים והמפורטים ביותר בספר התניא, ויש לה חשיבות מיוחדת בהקשר של לימוד התורה. לעיל הובא החילוק בין מי שזכה, שהתורה נעשית לו סם חיים, ובין מי שלא זכה, שהיא נעשית לו סם המוות חלילה. בלשון אחרת, אך במשמעות קרובה, מחלקים חז"ל במקום אחר בין הלומד "לשמה" ובין הלומד "שלא לשמה". מדרגות רבות ב"לשמה" ומדרגות רבות ב"שלא לשמה", וכל אחת מהן מביאה את הלומד למקום אחר. אולם ככלל, כותב אדמו"ר הזקן, "לשמה ממש אי אפשר בלא התעוררות דחילו ורחימו [=אהבה ויראה] הטבעיים על כל פנים, להוציאן מהסתר הלב אל הגילוי במוח ותעלומות לבו על כל פנים" (תניא, פרק לט). הלימוד לשמה, שהוא הלימוד הנרצה, הוא לימוד מתוך אהבה ויראה הנמשלות בתיקוני-הזוהר הקדוש לשתי כנפיים המעלות את הלימוד נוכח פני ה'.

השאלה הנשאלת בעניין זה עולה מאליה: האם התורה היא חלק מן המציאות החולית, דבר שיש לבררו ולהעלותו באמצעים מיוחדים עד שתתגלה קדושתו? והלא התורה היא אלוקות, "אורייתא וקוב"ה כולא חר", ומדוע יש לכוון כוונות מיוחדות ולגלות אהבה ויראה במוח ולב בעת לימודה? והתשובה – כל זאת בשל התלבשות התורה בלבושי המתברר, במציאות הגשמית ובתערובות טוב ורע. הכנפיים דרושות לתורה כדי לשוב ולהיחלץ מתוך המעמסה הכבדה הזו, ולשאת את הניצוצות המבוררים אל מקורם העליון.

ולזאת צריך להיות לימוד התורה באהבה ויראה, כמו שכתוב בספר של בינונים (תניא, שם), ואז יהיה לימוד התורה שלו לשמה, כמו שכתוב בספר של בינונים שם, יעוין שם, היינו למלאות רצונו יתברך וגם לקשר נפשו וליחדה בה' על-ידי התורה, וכמו שכתוב שם (סוף פרק ה ופרק מא). וזה לשונו שם (מא): "וזהו שתיקנו בתחילת ברכת השחר כו' ואתה עתיד כו' לכן מעתה אני מוסרה ומחזירה לך ליחדה באחדותך, וכמו שכתוב 'אליך ה' נפשי אשא' (תהלים כה א), והיינו על-ידי התקשרות מחשבתי במחשבתך ודיבורי בדיבורך ובאותיות התורה והתפילה" כו', עד כאן לשונו.

בשלושת פרקי התניא המצוינים כאן מגדיר אדמו"ר הזקן בדרכים שונות את מהותו הרוחנית של לימוד התורה לשמה. בפרק ה הוא כותב ש"לשמה" היינו כדי לקשר נפשו לה' על-ידי השגת התורה, איש כפי שכלו". בפרק לט מובהר

הקשר שבין הלימוד לשמה ובין האהבה והיראה: "כי לשמה ממש אי אפשר בלא התעוררות דחילו ורחימו... כי כמו שאין אדם עושה דבר בשביל חברו למלאות רצונו אלא אם כן אוהבו או ירא ממנו, כך אי אפשר לעשות לשמו יתברך באמת למלאות רצונו לבד בלי זיכרון והתעוררות אהבתו ויראתו כלל במוחו ומחשבתו ותעלומות לבו על כל פנים". בפרק מא, המצוטט כאן, מתואר הלימוד כתנועה נפשית שיש בה משום מסירות נפש והעלאת עולמו של הלומד כלפי מעלה - לדבקות והתקשרות גמורה בה' יתברך.

ועל-ידי זה הוא מיוחד גם בן שורש ומקור נפשו - היינו בחינת מלכות - ליחודה בה' בו', וכמו שכתוב בספר של בינונים (תניא, פרק מה): "עוד יש דרך ישר לפני איש לעסוק בתורה ומצוות לשמן על-ידי מידתו של יעקב אבינו ע"ה" בו', ובסוף הפרק: "לעורר ולהמשיך משם רחמים רבים על כל הנשמות ועל מקור כנסת ישראל להעלותן מגלותן וליחדן בייחוד העליון אור אין-סוף ב"ה בבחינת נשיקין בו' דהיינו התקשרות דיבור האדם בדבר ה' זו הלכה, ובן מחשבה במחשבה" בו'.

כל נשמות ישראל מקורן בספירת המלכות, הנקראת גם "שכינה" ו"כנסת ישראל", וכאשר אדם נושא את נפשו ומיחדה בה' יתברך הוא מעורר גם את שורשה העליון לייחוד דומה בזעיר-אנפין. כעת ברור כיצד פעולת האהבה והיראה על עסק התורה שבעל-פה, המגנה על הלומד מפני ההתגשמות בלבושי המתברר, מקבילה לייחודה של המלכות בזעיר-אנפין כדי להינצל מבחינת המוות הנאחזת ברגליה.

וזהו גם בן עניין ברור ועליית ההלכות עצמן מהלבושים דעין הדעת טוב ורע בו', וכמו שכתוב באיגרת הקודש (כו) על מאמר הרעיא מהימנא הנ"ל דעיקר עבודת האדם ועיקר עסק התורה ומצוות הוא לברר הניצוצות בו'. וזה לשונו שם בסוף העניין: "וכל דברי תורה ובפרט דבר הלכה היא ניצוץ מהשכינה שהיא היא דבר ה', כדאיתא בגמרא 'דבר ה' זו הלכה' (שבת קלח, ב), סוד מלכות דאצילות המלכשת לחכמה דאצילות ומלוכשים במלכות דיצירה וירדו בקליפת נוגה בשבירת הכלים, וזהו שכתוב בגמרא (ברכות ה, א): 'כל העוסק בתורה אמר הקב"ה מעלה אני עליו כאלו פדאני ואת בניי' בו'.

מדברי הזוהר הקדוש וממאמר הגמרא ברור ומוכן שהארת התורה שבעל-פה בעולם (מלכות/שכינה) היא עצמה נתונה ב'גלות השכינה', שבויה בין הקליפות, וזקוקה לכנפיים של אהבה ויראה שעל-ידן תוכל להיחלץ מגלותה. מתוך כך נעשה ברור עוד יותר מדוע יש והלומד תורה אינו טועם בה מסם החיים, אלא דווקא מסם המוות.

ובל זה הוא בלימוד התורה לשמה, דהיינו שלומד באהבה ויראה, ואז עסק תורתו הוא לשמה דהיינו לקיים רצונו יתברך ולהעלות את בחינת המלכות שהיא היא הדבר הלכה שלומד שנתלבשה בלבושי נוגה, וכמו כן להעלות ניצוץ נפשו האלקית ולהעלותן וליחדן בייחודו יתברך כו'. אבל כאשר לומד תורה בלא אהבה ויראה וממילא הלימוד הוא שלא לשמה, וכמו שכתוב שם [בתניא] בפרק לפ, ואז גם אם אינו שלא לשמה ממש אלא לומד סתם לא יכלא לסלקא ולמיקם כו', מפני שנדבקים בה הלבושים דעין הדעת טוב ורע ונשארת למטה כנ"ל:

ממש כשם שאכילה - גם אם היא לקיום גופו וחיותו ולא לתאוות נפשו - מגשמת את האדם כל עוד אין היא נעשית מתוך כוונה מודעת לשם שמים (כדלעיל, פרק ג), כך גם פוטנציאל הייחוד העצום הטמון בעסק התורה שבעל-פה אינו ניתן למימוש כל עוד אין משברים את לבושי הנוגה הסובבים אותו בכוחו של לימוד "לשמה", המלווה באהבה וביראה של אמת.

ההבדל בין "שלא לשמה ממש" ובין "לומד סתם" רומז לגוונים שונים שיש בלימוד שאינו לשמה. יסוד לכך בדברי בעלי התוספות, המקשים מפני מה נאמר במקום אחד כי הלומד שלא לשמה תורתו נעשית לו סם המוות בעוד במקום אחר נאמר "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אף-על-פי שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה - בא לשמה" (פסחים נ, ב), ומסקנתם: ישנם שני סוגים של לימוד "שלא לשמה", האחד "כדי שייקרא רבי או כדי שיכבדוהו" והאחר "כגון שלומד כדי להתייחר ולקנטר ולקפח את חבריו בהלכה ואינו לומד על מנת לעשות" (תענית ז, א ד"ה וכל העוסק; פסחים שם ד"ה וכאן בעושים). אמנם ראה בפרק הבא שהתביעה הרוחנית הבאה מצד פנימיות התורה, והיא המתבטאת בקונטרס זה, כוללת את שני מיני "שלא לשמה" הללו בחדא מחתא - "שלא לשמה ממש", וכדברי אדמו"ר הזקן בתניא (פרק לט) שהיינו "לשום איזו פנייה" - כל שהיא. בהמשך דבריו מבאר אדמו"ר הזקן שה"לומד סתם" הוא כל מי שלימודו אינו לתכלית התקשרות נפשו בה' באהבה ויראה "אלא כמו שכתוב 'ותהי יראתם אתי מצות אנשים מלמדה' (ישעיהו כט יג), פירוש מחמת הרגל שהורגל מקטנותו".

עסק התורה צריך להיות באהבה ויראה, ואז לא יעכבו הלבושים הגשמיים את הלימוד מעלייתו. כך ילמד לשמה, לקשר נפשו וליחדה בה', ויפעל גם ייחוד מלכות בזעיר-אנפין ויגאל ניצוצי השכינה מגלותם.

**קיצור** - יתרין קושייתו כי תורה שבעל-פה, תאנה, נקראת "אילנא  
דטוב ורע" מצד התלבושותה בדברים גשמיים ועניינה לברר  
בירורים, ולכן בלא דחילו ורחימו לא יכלא לסלקא, גם אם אינה שלא  
לשמה ממש.



## יב

אמנם כמו שנתבאר לעיל בעבודה בעניין בחינת יחודא תתאה דעם היות שהוא גם כן ביטול, מכל מקום אם בלא הכיטול דיחודא עילאה מעט מועיר על כל פנים הלא ייפול ממדרגתו ומתדבק באילנא דמותא בו'. כמו כן הוא בעסק התורה, כאשר לומד תורה שבעל-פה סתם, בלא אהבה ויראה ולא לשמה, דהיינו שאינו מערב בה בחינת עין החיים שהוא האהבה ויראה והכוונה הנ"ל כי אם לומד סתם, הנה מחמת ההתלבשות בלבושים הגשמיים וכל עסקו הוא בעניינים גשמיים ובשכל והשגה גשמיות ובפרט שנתלבשה בלבושים דטוב ורע, איסור והיתר בו', הנה נעשה על-ידי זה יש ודבר וייפול הנופל ממנה,

כזכור, עין החיים הוא בחינת התורה שבכתב שבה גלויה הארת האלוקות ביותר. מן המקום הזה, שיש לכל יהודי גישה אליו, נובעת היכולת לגלות בנפש מידות של אהבה ויראה ולכוון את הלימוד לשם ייחוד הנפש - יחד עם דבר התורה שבה היא עוסקת ויחד עם ספירת המלכות, מקור כל נפשות ישראל - בה' יתברך.

היחס שבין לימוד התורה מתוך כוונה כזו ובין לימודו של ה"לומד סתם" הוא כדוגמת היחס שבין יחודא עילאה ליחודא תתאה. בשני המקרים מדובר בקודש, אלא שהמסתפק במדרגה התחתונה בלבד קרוב לוודאי שימצא עצמו מתגשם ונופל. הלשון כאן מבוססת על לשון התורה במצוות המעקה: "כי תבנה בית חדש ועשית מעקה לגגך ולא תשים דמים בכיתך כי יפל הנפל ממנו" (דברים כב ח). הדימוי מדויק, שכן הגג עצמו אינו שלילי או קטלני, אך אפשרות הנפילה מעליו קרובה ושכיחה מאוד. משום כך, מי שאינו מתקין מעקה לגגו נחשב כשופך דמים גם אם איש עוד לא נפל מעליו.

וסוף הדבר הוא שילמוד שלא לשמה ממש, לשום איזה פנייה לכבוד עצמו, כגון להיות תלמיד-חכם ובהאי גוונא כמו בשביל פרנסה, וכמו שכתב הרח"ו [רבי חיים ויטאל] ז"ל בהקדמתו<sup>1</sup> לשער הקדמות מהשמונה-שערים (להלן, עמ' 222), וזה לשונו: "ובפרט בזמננו זה בעוונותינו הרבים אשר התורה נעשית קרדום לחתוך בה אצל קצת בעלי תורה אשר עסקם על מנת לקבל פרס והסקפות יתרות, וגם להיות מבלל ראשי ישיבות ודייני סנהדראות להיות

1. נדפסה לקמן בהוספה א. [הערת כ"ק ארמו"ר]

שמים וריחם נודף בכל הארץ, ודומים במעשיהם לאנשי דור הפלגה הבונים מגדל וראשו בשמים ועיקר סיבת מעשיהם הוא מה שאומר אחר כך הכתוב 'ונעשה לנו שם' (בראשית יא ד), ככתוב בספר הזוהר פרשת בראשית (זח"א כה, ב) וזה לשונו על פסוק 'אלה תולדות השמים והארץ' (בראשית ב ד) שחמישה מינים יש בערב רב ומן הג' מינים [לכאן צ"ל: ומין הג'<sup>2</sup>] מהם הוא הנקרא בת גיבורים דעליה אתמר 'המה הגברים אשר מעולם אנשי השם' (בראשית ו ד), 'ואינון מסמרא דאלין דאתמר בהון 'הבה נבנה לנו עיר ומגדל וגו' ונעשה לנו שם' בבניין בתי כנסיות ובתי מדרשות ושוויין בהון ספר תורה ועטרה על רישיה לא לשמה, אלא למעבד לון [שם] כו'. והנה על הכת הזאת אמרו בגמרא (ראה ויקרא רבה לה: ז): 'כל העוסק בתורה שלא לשמה נוח לו שנהפכה שלייתו על פניו ולא יצא לאוויר העולם', עד כאן לשון הרח"ו ז"ל.

אם כן, גם רבי חיים ויטאל תיאר מציאות שכיחה של לומדים הנכשלים בעצם לימודם, ועל-פי דברי הזוהר הקדוש הוא מגדיר את הלומד לכבוד עצמו כשייך לבחינת הערב רב, אותם ספיחים שהורידו את ישראל קדושים למדרגת הרע דנוגה, כמבואר לעיל (ראה עמ' 59 ואילך). החילוק היסודי ביותר העולה מן הדברים הוא בין הלומד "לשמה", לעשות רצון ה' ולהתקשר בו באמת ובתמים, לבין הלומד לשם עצמו, לעשות לעצמו שם ותו לא. כדרך שאנשי דור הפלגה הביאו להריסת עולם ולא לתיקונו, כך הלומד בדרכם וברוחם מוטב היה אילו "לא יצא לאוויר העולם".

ואזי אותה פנייה שמצד הקליפה דנוגה מתלבשת בתורתו והתורה היא בבחינת גלות בתוך הקליפה לפי שעה עד שיעשה תשובה כו', וכל שכן אם לא נטהרה נפשו עדיין וגופו ונפשו מלוכלכים בחטאת נעורים ובמחשבות רעות, אשר הלבושים הצואים האלו מתלבשים בתורתו ומורידים אותה בעמקי הקליפות רחמנא ליצלן.

כפי שנאמר בפרק הקודם, הצורך באהבה ויראה המעלות את התורה הוא מצד הלבושים בעניינים הגשמיים ובענייני טוב ורע, הנדבקים בתורתו של אדם ומאלצים אותה להישאר למטה. לימוד שיש עמו פנייה מחריף את נפילתם של ניצוצות התורה שבעל-פה, המצויים בגלות השכינה כבר מעת שבירת הכלים, ומפיל אותם לבחינת הרע דנוגה - שהוא רע גמור ממש כמו רע משלוש הקליפות הטמאות, למעט העובדה שבכוח האדם וביכולתו להעלותו ולהופכו לטוב לאחר מעשה (לעיל, עמ' 61). לפגם הנובע מצד כוונת הלימוד

2. כן הוא בגוף כתי"ק ובנדפס בשער ההקדמות (ירושלים ת"ו תרס"ט) וענף חיים (ורשא תרנ"א). ולכאורה צ"ל ומין השלישי מהם הוא כו'. [הערת כ"ק אדמו"ר]



יש להוסיף את הפגמים האפשריים בעצם נפשו של הלומד, הנוספים אף הם לאותם לבושים הנדבקים בתורה ומעכבים את עלייתה.

ובכל זה ודאי תורתו היא בבחינת סמא דמותא ממש רחמנא ליצלן, הן מצד עצם הלבושים הנ"ל שהתורה חוגרת שק עב מאוד והיא בגלות בתוך הקליפות רחמנא ליצלן, והן מצד הישות, דכאשר עסק התורה הוא לשום איזה פנייה כנ"ל ובפרט בלבושים הצואים הנ"ל נעשה יש גדול מאד על-ידי עסק התורה שלו בגאווה ונסות הרוח ביותר ומתעבה ומתגשם מאוד בנפשו וגופו (כי היא המביאה אותו להתענג בתענוגי בני אדם (מה שבאפשרו להשיג) מצד הישות ומצד שחשוב הוא בעיני עצמו), והוא ההפך לגמרי מאמיתית עניין לימוד התורה, שצריך להיות בביטול, וחכמה דקדושה עיקרה הוא בחינת הביטול.

לימוד שלא לשמה הוא נפילה המזינה את עצמה ומתעצמת יותר ויותר. ראשית מלביש הלומד את התורה ב"לבושים צואים", המצטרפים זה לזה עד לכדי "שק עב מאוד" שאינו מאפשר לקדושתה להשפיע עליו ולתקן את נפשו. כתוצאה, הופכת התורה בהדרגה לסם המוות - גורם הפועל על נפש הלומד באופן שלילי ביותר. כיוון שאדם לומד תורה באופן פגום הוא נעשה "יש", חשוב ובעל ערך בעיני עצמו, וטבעה של ישות להתפשט באין מעצור בגאווה, תאוות ובקשת תענוג ככל הניתן. מובן שמצב כזה מנוגד בתכלית לטבעו האמיתי של לימוד התורה, האמור להמשיך על הנפש האלקית והבהמית גם יחד ביטול באלוקות - סוד כ"ח-מ"ה המאיר בספירת החכמה, מקור התורה (לעיל, עמ' 25 ועמ' 45).

אם לומד שלא לשמה סתם נעשה יש ומתגשם מאוד וסופו שילמד שלא לשמה ממש, אלא לשם פנייה זרה ולכבוד עצמו. מוריד התורה בגלות השכינה בקליפת נוגה הן מצד לבושיה והן מצד ישותו ועוונותיו, והופכת לו לסמא דמותא ממש ר"ל.

וכידוע ההפרש בין חכמה דקדושה לחכמה דלעומת-זה, דבקדושה בחינת החכמה הוא בחינת ביטול, וכמו "ונחננו מה" בו' (שמות טז ז), וכל מי שהוא חכם גדול יותר הרי הוא בטל יותר, דכל הקרוב יותר הרי הוא יותר כלא בו'. וחכמה דלעומת-זה הוא בחינת יש והוא עניין "כהן מדין" וכמו שכתוב במקום אחר דיתרו היה בחינת חכמה דקליפה - לעומת-זה דמשה - ונתתקן על ידו בו', ומדין הוא לשון מדין וריב, בחינת פירוד שנעשה על-ידי הישות בו' כידוע ומבואר במקום אחר.

על החכמה דקדושה נאמר "והחכמה מאין תמצא" (איוב כח יב), ביטוי המתאר נאמנה את הדילוג בין הכתר לחכמה, שהוא דילוג מהאין המוחלט של אור

איך-סוף הסוכב כל עלמין ובין ראשית השגה כלשהי, שהגבלתה מהווה שורש דק לגדרי מציאות היש. מאחר והחכמה נשאבת מתוך אור איך-סוף, דכולא קמיה כלא חשיבי, הרי שהשגתה כרוכה בקרבה לאותו מקור עליון, קרבה המעצימה עד מאוד את חוויית הביטול והופכת אותה לקיומית - שכן "כל הקרוב יותר הרי הוא יותר כלא". ביטוי לכך בלשון חכמים: "איזהו חכם - הלומד מכל אדם" (אבות ד: א). החכם הוא כאין בעיני עצמו, ואין הוא רואה פחיתות לעצמו ללמוד מכל אדם בשוק. אבטיפוס לדמות חכם דקדושה הוא משה רבנו, שדבריו - "ונחנו מה" - מבטאים את מודעות הביטול העליונה ביותר שבכוח אדם להשיגה.

לעיל (עמ' 59) נתבאר העיקרון היסודי של "את זה לעמת זה עשה האלקים", וכך גם לעומת החכמה דקדושה ישנה חכמה 'דלעומת זה', חכמה דקליפה, המתאפיינת דווקא בישות וגאווה. את החכם דלעומת זה קשה למצוא לומד ממישהו, קל וחומר מ"כל אדם" - גם כזה שמעמדו פחות משלו. אבטיפוס לדמות מעין זו הוא יתרו כהן מדין, אלא שחכמתו זכתה לתיקונה מתוך קרבתו למשה רבנו, חכם דקדושה. חכמת מדין מובילה למדון וריב, שכן דרכה של ישות שהיא חשה מאוימת מפני ישות אחרת וממהרת להתגונן מפניה ואף לתקוף.

ואם בן העוסק בתורה, בחינת חכמתו יתברך, צריך להיות בבחינת ביטול בתכלית, דעצם לימוד התורה צריך לפעול בו הביטול להיותה חכמתו יתברך בו' והיא נקנית בפרישות ומיעוט תענוג בו', כמו שכתוב במשנה דפרק "שנו חכמים" (אבות ו: ה). וזה שנעשה בבחינת יש ודבר על-ידי עסק התורה הוא ההפך לגמרי, והיינו מפני שאור הקדושה שבה נתעלם ונסתתר מאוד בהלבושים צואים והיא בבחינת גלות בהם הרי הוא לו בבחינת סמא דמותא בו', לא כמו אמיתית אור החכמה דקדושה בו'.

מתוך כך ניתן לאדם גם סימן מובהק לדעת אימתי תורתו היא סם המוות עבורו, והוא כאשר היא מביאה אותו להתפשטות הישות בגאווה וגסות רוח, או להרחבה בענייני התאוות הגשמיות.

וזהו "כל האומר אין לו אלא תורה אפילו תורה אין לו" (יבמות קט, ב), והיינו כשלומד תורה בלא אהבה ויראה (דעיון תפילה<sup>3</sup> בכלל גמילות-חסדים, כמו

3. קישור העניינים מובן על-פי מה שכתוב בליקוטי-תורה (ויקרא ה, א) ביאור לד"ה ולא תשבית סוף סעיף ג, וזה לשונו: "והגם שבדברי רז"ל נזכר הלשון 'כל האומר אין לי אלא תורה אפילו תורה אין לו אלא תורה וגמילות חסדים', הנה ודאי דגמילות חסדים הוא כפשוטו ממש, כי תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים והלומד ואינו עושה נוח לו שתיהפך שלייתו על פניו, אמנם באמת גם עיון תפלה הוא בכלל גמילות חסדים כדאיתא בגמרא ופירוש רש"י" כו', עד כאן לשונו.

שכתב רש"י פרק "מפנין" (שבת קכז, ב ד"ה הני בהני שייכי) - אז גם תורה אין לו, שאין זו תורה בו,

מתוך מה שנאמר לעיל, יתבארו דברי הגמרא במסכת יבמות כך: האומר אין לו אלא תורה - מי שסבור שדי לו בעסק התורה "סתם", אפילו תורה אין לו - שכן לימוד שאין בו אהבה ויראה אינו לימוד תורה לאמיתו. להבנת ההערה המוסגרת בסוגריים יש לעיין בהערת הרבי זי"ע, המציין שהדברים מבוססים על הדרך שבה ציטט אדמו"ר הזקן את הגמרא: "כל האומר אין לי אלא תורה אפילו תורה אין לו - אלא תורה וגמילות חסדים". המילים הנוספות אינן בגרסת הגמרא, אך אם נשאל את עצמנו למה התכוונו חז"ל כשדרשו מן הלומד לאחוז לא בתורה לבדה כי אם גם בעבודה נוספת - מתבקש לומר שכוונתם הייתה לגמילות חסדים, שהיא כללות המצוות ומהווה כלי המקיים בתוכו את אור התורה. על בסיס הנחה זו מוסיף ומבאר שגמילות חסדים כוללת גם עיון תפילה - כוונת הלב בתפילה, המושתתת בעיקר על התעוררות אהבה ויראה, ראשי המידות שבלב (ראה תניא, פרק ג).

וממילא אינם באים גם בן לאמיתית אור התורה לבוון ההלכה לאמיתתה. וכמו שכתוב גבי דוד: "וה' עמו" - שהלכה כמותו בכל מקום" (שמואל א' טז יח; סנהדרין צג, ב). דוה שההלכה כמותו הוא מפני שהו' עמו, וזהו דווקא כשהוא בטל לאלקות, וכמו בית הלל שמתוך שנוחין ועלובין היו קבעו הלכה כמותן (עירובין יג, ב). דמפני הביטול שלהם הרי הם כלים שיאיר בהם אור ההלכה האמיתית. וכן הוא גם בן לבוון אמיתית הבוונה בחכמת התורה, שזהו גם בן כשהוא בטל דווקא אז הוא כלי שיאיר בו האמת כמו שהוא.

בתניא (פרק ו) נאמר כי "אין הקב"ה שורה אלא על דבר שבטל אצלו יתברך", ובהקשר של לימוד התורה מקבלת עובדה זו משנה תוקף שכן התורה היא חכמתו יתברך, חכמה דקדושה, שהשגתה תלויה בכך שהאדם בטל ו"כלא", כמבואר לעיל. משום כך, לא ניתן לבוון לאמיתת התורה לא בהבנה ולא בפסק הלכה אלא מתוך אהבה ויראה, המזכות את הלומד בסגולת סם החיים שבתורה - ריבוי האור האלוקי המביא לביטול. שתי דוגמאות לדבר: א. דמותו של דוד המלך, מרכבה למידת המלכות המתוקנת וסמל השפלות העצמית, שמתוך שהיה ה' עמו זכה שתיקבע הלכה כמותו בכל מקום. ב. דמותם של חכמי בית

והנה סיוס מאמר רז"ל זה - "אלא תורה וגמילות חסדים" - אינו בש"ס (יבמות קט, ב). ויש לומר על-פי מה שכתוב בליקוטי-תורה (דברים כג, ב) ד"ה כי תשמע בקול סניף ג, וזה לשונו: "אמרו רז"ל 'כל האומר' כו' שהפירוש הפשוט הוא שצריך שיעסוק בתורה ובגמילות-חסדים כו', כללות המצוות". ולהעיר מיבמות קה, א. איגרת הקודש סימן ה. [הערת כ"ק אדמו"ר]

הלל, שהתאפיינו בהיותם "נוחין ועלובין" בפני חבריהם, ונקבעה הלכה כמותם על-ידי בת מאחר וזכו שיאיר בהם אור ההלכה האמיתית.

(ומאוד קצה נפשי לראות באיזה מהבחורים הנאים (המבקשים לקבלם) אשר למדו תורה הרבה ובתבניתם ובמראיהם ובהרגש נפשם המה כמו בעלי מלאכה פשוטים ממש, והתורה לא האצילה מרוחה עליהם כלל וכלל להיות נראה בהם איזה דקות. וזהו מפני שלימודם הוא אצלם כמו מלאכה גשמיית ממש (בשביל ההספקה או בכדי שיהיו דרשנים ומטיפים כו') בלי שום הרגש עניין אלקי בזה כו'. ובוודאי גם כן אינם נקיים כו'. וכי ללימוד כזה תורה ייקרא, וכי לומדים כאלו יכוונו אל האמת כו')

משמע, ישנה מציאות שכיחה של בחורי ישיבה שכלפי חוץ תורתם אומנותם, ואפשר שאף הם עצמם סבורים שדרכם ישרה והם למדנים ועובדי ה', אך בפועל אין קדושה בלימודם ואין התורה משפעת עליהם מסם החיים שבה כלל. הסיבה לכך היא הפניות הזרות, ועד כדי כך שלימודם חשוב בעיניהם ככל מלאכה גשמית אחרת המביאה לאדם פרנסה או כבוד, ובוודאי גם חוסר נקיות אישית מחטאות נעורים ומחשבות רעות - שני גורמים המביאים, כמבואר לעיל, לכך "שהתורה חוגרת שק עב מאוד, והיא בגלות בתוך הקליפות רחמנא ליצלן".

ודווקא על-ידי הקדמת אהבה ויראה, שהיא בחינת עין חיים דאו לומד תורה לשמה כנ"ל, שהיא בחינת ייחוד וחיבור עין הדעת בעין החיים, אז היא תורת אמת בדבועי למהווי שמברר בידורים וכאילו פדאני אותי ואת בניי כו' ומעלה ומיחדן בייחודו יתברך כו' כנ"ל.

עסק התורה שבעל-פה כלול בעניינה של ספירת המלכות, ומקביל לבחינת "עין הדעת טוב ורע". תיקונו ושמירתו הוא על ידי אהבה ויראה, המקבילות לפרצוף זעיר-אנפין (הכלול משש הספירות חג"ת נה"י, מידות הלב) שהוא בבחינת "עין החיים" - מקור ההארה האלוקית המבררת את תערובת הטוב והרע ומערכת בסם המוות את סם החיים. נמצא, אפוא, שלימוד תורה באהבה ויראה פועל ייחוד מלכות וזעיר-אנפין ומהווה גורם הכרחי בתיקון האדם והעולם.

ונמצא כמו בעבודה, הלא ביחודא תתאה לבד יכול לירד וליפול, וגם אינה אמיתית מצד עצמה כנ"ל (פרק ט) כי אם כשיש גם כן הביטול דיחודא עילאה, כן ויותר מכן הוא בעסק התורה, אשר בלימוד התורה סתם בלי אהבה ויראה יבוא ללימוד שלא לשמה ממש ומתדבק באילנא דמותא ממש, כי אם בשלומד באהבה ויראה אז יהיה הלימוד לשמה ואז הוא בבחינת תורת

חיים בו'. וזהו שהתורה נמשלה לתאנה ותאנה היא עין הדעת כנ"ל, והיינו לפי שתורה שבעל-פה שהוא בחינת מלכות נתלכשה בלבושים דעין הדעת טוב ורע, איסור והיתר בו', ומי שלוקח אותה לכד בלי עין החיים, היינו בלי אהבה ויראה ולא לשמה (רק לזמד סתם), הרי הוא מפרידה ומורידה בו', וכמו שכתוב בזהר דפרשת חקת הנ"ל (פרק ו) בעניין העמל שתחת השמש שמפריד בחינת המלכות בו', בן הוא בעסק התורה כנ"ל שמפרידה ומורידה, והיא כבחינת סמא דמותא, כי אם צריך לחברה בעין החיים ואז היא כבחינת סמא דחיי בו':

חכמה דקדושה עניינה ביטול, וחכמה דלעומת-זה עניינה ישות. אם כן תורה המביאה לידי ישות היא הפך אמיתית עניין לימוד התורה, שהיא חכמתו יתברך. ללא ביטול לא ניתן לכוון לאמת לא בהבנת התורה ולא בפסיקת הלכה מתוכה.

**קיצור.** יבאר אשר בלימוד בלא אהבה ויראה סופו שיבוא, מחמת ההתלבשות בעניינים גשמיים, לשלא לשמה ממש, ונעשית לו סמא דמותא, כי על-ידי הלימוד מתגאה ומתגשם. חכמה דלעומת-זה - יש; חכמה דקדושה - ביטול, ורק אז הוי' עמו, שהלכה כמותו, שמכוון לאמיתית הכוונה.



## יג

והנה עץ החיים הוא בחינת פנימיות התורה, וכמו שכתוב ברעיא-מהימנא דפרשת נשא (זוהר ח"ג קכד, ב) "ובגין דעתידין ישראל למטעם מאילנא דחיי דאיהו האי ספר הזוהר" כו'. ובאיגרת הקודש (כו) כביאור מאמר הנ"ל בסופו: "למטעם מאילנא דחיי - שהיא פנימיות התורה והמצווה" כו'.

עד כה למדנו שלעומת תורה שבעל-פה, הנקראת אילנא דטוב ורע - בחינת "עץ הדעת" - בשל התלבשותה בלבושים גשמיים ובטענות של שקר וכדומה, הנה בתורה שבכתב מאירה האלוקות בגלוי ומשום כך יש לזהותה עם בחינת "עץ החיים". מבלי לסתור זאת, מבאר הרבי הרש"ב כעת שעיקר כוונתו בדבר הכרח ייחוד מלכות בזעיר-אנפין על-ידי לימוד תורה שהיא "תורת חיים" הוא לעודד נמרצות את לימוד פנימיות התורה - הקבלה והחסידות.

והעניין הוא דהנה תורה שבכתב נקראת עץ החיים לפי שלא נתלבשה בלבושים גשמיים כל כך (להיותה מבחינת זעיר-אנפין) ונרנש בה האור האלקי כו' כנ"ל פרק יא, וכל שכן בפנימיות התורה, שלא נתלבשה בלבושים גשמיים, שהרי היא מדברת מעניינים רוחניים בסדר ההשתלשלות ובעניינים אלקותי כבלל, וגם השכל וההשגה בזה הרי היא השגה רוחנית ונרנש בה האור האלקי וכל עניינה הוא לידע את ה' ולבוא לידי אהבה ויראה, וכמו שכתב השל"ה במסכת שבועות שלו (קפג, ב) בעניין לימוד התורה לשמה, וזה לשונו: "ודברי תורה שהם מענייני חקירות וידיעות והשגות ילמדם בשביל שידע שמו יתברך וגדולתו ומסתרי מצותיו, ואז יתלהב לבבו ליראה אותו ולאהבה אותו, וזהו שסיים בברכת אהבה רבה 'והאר עינינו בתורתך ודבק לבנו במצותיך ויחד לבבנו לאהבה וליראה את שמך'", עד כאן לשונו.

זיהוי פנימיות התורה עם בחינת "עץ החיים" נובע מתוך מה שנאמר בשבח מעלתה של תורה שבכתב, שלא נתלבשה בלבושים גשמיים כל-כך ושנרגש בה האור האלקי, שכן שתי מעלות אלו מאפיינות במידה רבה את פנימיות התורה: כל עיסוקה הוא בהוויות רוחניות עליונות, ואופן השכלתה גם הוא רוחני. אם לימוד תורת הנגלה עלול להוביל להתגשמות הלומד, ובכל אופן אינו מוביל באופן טבעי להתגלות אהבה ויראה בלבו, הנה לימוד פנימיות

1. בדפוס אמשטרדם 1991"א, והוא בפרק נר מצוה שם ד"ה ברוך כו' בתורה לשמה. [הערת כ"ק

התורה אינו מגשם וכל כולו מכוון להתעוררות מידות קדושות אלו. מדברי השל"ה ניתן ללמוד שעל-ידי פנימיות התורה ניתנת תוספת אור בלימוד התורה ("והאר עינינו בתורתך") ותוספת דבקות וכוונת לב במעשה המצוות ("ודבק לבנו במצוותיך"), ובסיכומו של דבר - עובד ה' מתייחד בשורשו ומעשיו עולים לרצון לפני ה' יתברך על-ידי כנפיים של אהבה ויראה ("ויחד לבבנו לאהבה וליראה את שמך").

ובפרט בתורת הבעש"ט ז"ל אשר הנחילונו אבותינו רבותינו הקדושים נ"ע ז"ל, המגלים ומבארים גדולת ורוממות ה' וכל ענייני אלקות המביאים לידי אהבה ויראה ומלמדנו לדעת את ה' ואיך לעובדו יתברך באהבה ויראה בדבקי והדרכים המביאים לזה,

תורת הקבלה היא לימוד רוחני המושג בדרכי עיון רוחניות, אולם תורת החסידות - מיסוד הבעש"ט ז"ל כפי שלימד לתלמידו הגדול, הרב המגיד ממזריטש, ועל דרך קבלתם של נשיאי חב"ד - קבעה את עיונה בכיבוד נרחב מאוד ומפורט מאוד של הדרכים שבהם מביאה פנימיות התורה לידי אהבה ויראה. משום כך, מאחר ותורה שהיא סם חיים היא תורה הנלמדת מתוך אהבה ויראה, לכן יש לעורר בעיקר על חשיבות המסירות ללימוד תורת החסידות.

וכמו שכתוב באיגרת הקודש בקונטרס אחרון (קנו, ב) ד"ה "להבין מה שכתוב בפרי-עין-חיים", וזה לשונו: "אלא שידיעת המציאות מההשתלשלות היא גם כן מצווה רבה ונישאה ואדרבה עולה על כולנה, כמו שכתוב 'ידעת היום' בו' (דברים ד ט), 'דע את אלקי אביך [ועבדהו בלב שלם ובנפש חפצה]' בו' (דברי-הימים א' כח ט), ומביאה ללב שלם בו' שהוא העיקר בו'", עד כאן לשונו. וכמו שכתוב מזה בליקוטי-תורה (ויקרא ה, א ואילך) בהביאור ד"ולא תשכית" יעוין שם פרק ד"ה.

לשון הפסוק מוכיחה את מעלתה היתרה של תורת החסידות, שכן היא מציבה את דעת האלקים כאמצעי לשם השגת "לב שלם" ו"נפש חפצה" - אהבה ויראה.

(ומצאתי כתוב בכתב אמת (וספק אצלי אם הוא כתב-יד-קודש ב"ק אדמו"ר האמצעי וצוקלה"ה (וזה קרוב יותר) או כתב-יד-קודש ב"ק אאזמו"ר וצוקלה"ה [אדמו"ר הצמח-צדק]) בזה הלשון: "אמרות ה' צרופה מגן הוא לבל החוסים בהם (ראה תהלים יח לא), מוצאיהם מצא חיים אמיתיים (ראה משלי ח לה) וחי לעולם (ראה בראשית ג כב) עולמו יראה בחייו (ראה ברכות יז, א) להתענג על ה' בעבודה שבלב זו תפילה ונמילות חסדים של אמת", עד כאן לשונו). ולכן



פנימיות התורה היא בחינת עין החיים, שהיא גילוי אלקות, והיא המביאה ללב שלם, היינו לאהבה ויראה שהוא העיקר בכל עסק התורה והמצוות בו'.

עץ החיים הוא פנימיות התורה - ובפרט תורת הבעש"ט בדרך חב"ד - השגה רוחנית שאינה מלוכשת בלבושים גשמיים, ונרגש בה האור האלוקי. עניינה ידיעת אלקות, ומולידה אהבה ויראה.

ומשום זה נתגלה עיקר פנימיות התורה בדורות האחרונים דווקא, וכמו שכתוב באיגרת הקודש סימן בו הנ"ל בשם האר"י ל דווקא בדורות אלו האחרונים מותר ומצווה לגלות זאת החכמה, כי דורות הראשונים לא היו צריכים לזה כי היו צדיקים גמורים ומצד עצם מעלת נשמתם שהיו ממדרגות גבוהות היו בהם אהבה ויראה אמיתית ולמדו תורה לשמה ולא היה נצרך להם גילוי פנימיות התורה, ו"כבוד אלקים הסתר דבר" וכו' (משלי כה ב). אבל בדורות האחרונים, שאינם נשמות גבוהות כל כך ונתמעטו הלבבות בו', לזאת מצווה לגלות בו',

כפי שנאמר בפרק יב, שני גורמים עלולים להפוך את לימוד התורה ל"סם המוות": ריבוי הלבושים הגשמיים שבהם התלבשה, יחד עם מצב רוחני נחות ופגום של הלומד. כאשר הנשמות עומדות במדרגות גבוהות כאלו של דורות הראשונים, יש בהן כוח לגאול את התורה שבעל-פה מלבושיה הגשמיים ולהעלות את השכינה מגלותה. כשזה המצב אין מגלים סתרי תורה, שהרי "כבוד אלקים הסתר דבר". כך היה בימי חז"ל, כדברי אדמו"ר הזקן באיגרתו: "כל חכמת הקבלה הייתה נסתרה בימיהם ונעלמה מכל תלמידי חכמים, כי אם ליחידי סגולה, ואף גם זאת בהצנע לכת ולא ברבים". גם בדורות מאוחרים יותר, לאחר התגלות ספר הזוהר, רבו מאוד האזהרות והתנאים שהוצבו בפני המבקשים לבוא בשערי הקבלה. אולם מעט מעט נפתח הפתח עד שזרחה שמשו של האר"י ז"ל, שהעיד ברורות שכעת "מותר ומצווה לגלות זאת החכמה", וזאת מאחר והדור צריך לה.

ודור אחר דור מוכרח יותר עניין התגלות פנימיות התורה לידע את ה' ושיהיה בחינת אהבה ויראה בו', כי מפני ירידת מדרגת הנשמות וההתנשמות ביותר וריבוי ההעלמות וההסתרים בו' גם תופשי תורה לא היו יודעים את ה' (ראה ירמיהו ב ח) וממילא לא היו אהבה ויראה באמת - כי אהבה ויראה תלוי בידעיה והשגות אלקות דווקא, כי איך יאהב מה שלא ידע, וכמו בן ביראה, וכמו שכתב הראשית-חכמה (שער היראה פרק יא). וכידוע שאהבה ויראה נולדים מהמוחין חב"ד דווקא, ולכן נקראו אמות ומקור למידות בו',

כמו שכתוב בספר של בינונים (תניא, פרק ג) - וכבר נתבאר לעיל פרק יב דבלא אהבה ויראה גם עסק התורה יוכל להיות בבחינת סמא דמותא כו'.

הכרח התגלות פנימיות התורה ולימודה נובע מתוך הצורך להציל את בני הדורות האחרונים מפני בחינת סמא דמותא, האוחזת אפילו בלומדי התורה שבהם מאחר ומידות אהבת ה' ויראתו אינן גלויות בנפשם. כמבואר לעיל: כדי לעורר אהבה ויראה, שהן בבחינת "ועבדהו בלב שלם ובנפש חפצה", יש לעסוק בפנימיות התורה, שהיא בבחינת "דע את אלקי אביך". ההסבר הפשוט לדבר, המהווה יסוד עיקרי בתורת חב"ד ובהדרכותיה המעשיות, הוא - "כי איך יאהב מה שלא ידע?" אין רגש מתעורר אלא כלפי דבר הידוע לאדם, ואין מידה שבלב נולדת אלא מתוך שורשיה בכוחות השכל. זה פשר דברי אדמו"ר הזקן בתניא: "וחב"ד [=ספירות חכמה, בינה ודעת] נקראו אמות [=לשון אם המולידה] ומקור למידות, כי המידות הן תולדות חב"ד". נשמות גבוהות שאינן נתונות בריבוי ההעלמות וההסתרים יודעות את ה' מבלי שיתייגעו על כך, אולם נשמות כשלנו צריכות להשקיע בכך מאמץ ניכר.

ולואת בחסד ה' עלינו גילה לנו את ספר הזוהר אשר נתעלם אחר פטירת הרשב"י ע"ה להתגלה בדורות האחרונים, וכמו שכתוב בתיקוני-זוהר (כד, א): "וכמה בני נשא יתפרנסון לתתא מהאי חיבורא דילך כדרא בתראה בסוף יומיא" כו'. ודור אחר דור גילה לנו בחסדו יתברך אור פנימיות תורתו על-ידי עבדיו הנאמנים כו'. ולכן מצווה וחובה על כל אחד ואחד ללמוד פנימיות התורה.

הדברים המובאים בתיקוני זוהר הם דברי אליהו הנביא, שנגלה לרבי שמעון בר יוחאי - בעל ספר הזוהר וראש המדברים בפנימיות התורה - ותיאר אותו כאילן נישא וחזק, שמפירותיו מתפרנסים כל בני הדורות האחרונים. בדורו של רבי שמעון הייתה תורתו שבנסתר גלויה בפני יחידי סגולה בלבד, ועיקר תוקפו וגבורתו מתגלים דווקא אלינו - בני "דרא בתראה" - הזקוקים לכך ביותר. לפיכך, ברור הדבר שאין איש רשאי להפנות עורף למתנה יקרה זו, ומצווה וחובה על הכול ללמוד פנימיות התורה.

ועם היות כי עיקר עניין הלימוד הוא בהלכות איסור והיתר מומאה וטהרה וכו' בכדי לברר בירורים, כמו שכתוב באיגרת הקודש סימן כו הנ"ל ובד"ה להבין מה שכתוב בפרי-עין-חיים (קונטרס אחרון קנו, ב) דצריך להרבות בלימוד כל התרי"ג [מצוות] וקיומן בפועל ממש כמחשבה דיבור ומעשה - שהן כ"ע - לברר בירורין אשר שם כו'.

כידוע לכול, עיקר לימוד התורה הן מצד ההיקף והן מצד החיוב הוא בתורת הנגלה. יש ללמוד משנה וגמרא כדי לקיים מצוות ידיעת התורה; יש להתרגל בדרכי העיון בכדי לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא; יש להעמיק בלימוד הלכות בעל הטור, השולחן-ערוך ונושאי הכלים האחרונים בכדי לדעת כיצד לצאת ידי חובת תרי"ג מצוות - עשה ולא-תעשה שמדאורייתא ותולדותיהן שמדברי חכמים. כל אלו היו והנם "עיקר עניין הלימוד", והדברים שנאמרו לעיל לא באו לשנות מצב זה. יחד עם זאת, הוא מדגיש את מעלתו ונחיצותו העליונה של הלימוד בפנימיות התורה, ועד כדי שלימוד זה האחרון הוא בבחינת עין חיים ואילו הלימוד הראשון - והעיקרי - הוא בבחינת עין הדעת.

כדי להבין זאת, נזכיר את שנאמר לעיל: נקודת תורפתה של תורת הנגלה היא התלבשותה בלבושים גשמיים על מנת לכרר את קליפת נוגה שבעולמות התחתונים, בעוד יתרונה של פנימיות התורה הוא בנקייתה ובטהרתה מן ה'תחתונות' הזו. אלא שכדברי המשל, בת המלך - שמאכלה מתוק ומעודן, בבחינת פנימיות התורה - מתאוה דווקא לציקי קדרה גסים ומתובלים של עבודת הבירורים. החיסרון הוא גם היתרון המופלא, שכן נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים, אמנם לעת עתה שכינת עוזו שרויה בגלות בתוכם - ותורת הנגלה היא המעלה את השכינה מגלותה ומכינה לפני הקב"ה את הדרך. כשאנו חושבים בדבר הלכה, מדברים בו ומקיימים אותו בפועל ממש, אנו מבררים בירורים בעולמות ב"ע - בריאה (מחשבה), יצירה (דיבור) ועשייה (מעשה) - ומעלים מתוכם ניצוצות מלכות דאצילות שרגליה וסיכותיה ירדו מוות ונתלכשו ברע דנוגה. על כך הביא אדמו"ר הזקן באיגרתו בשם הזוהר הקדוש ש"באים העליונים לשמוע חידושי תורה מהתחתונים, מה שמחדשים ומגלים תעלומות החכמה שהיו כבושים בגולה עד עתה", וכפי שנתבאר לעיל (עמ' 131).

מכל מקום חובת מצווה וחובת חובה הוא ללמוד גם בן פנימיות התורה, כמו שכתוב באיגרת הקודש שם [=בקונטרס אחרון קנו, ב] שהיא מצווה רכה ונישאת ואדרבה עולה על כולנה כו'. ומי שאינו לומד פנימיות התורה הרי הוא מתחייב בנפשו, כי גם בעסק התורה ייפול הנופל כו' כנ"ל (פרק יב) באורך, ולא זו בלבד שלא יברר בירורים אדרבה כו'.

בדבריו שם מסביר אדמו"ר הזקן שלימוד תורת הנגלה, המפרטת את אופני קיומן של המצוות המעשיות, הוא באין ערוך להשגות אלוקות של פנימיות התורה. בעת לימוד המצוות אדם תופס במהות האלוקות עצמה, ואילו בעת השגת סדר השתלשלות למשל הוא משיג את מציאות האלוקות בלבד, אך אינו אוהז במהותה. זאת מכיוון שסוף סוף "אי אפשר לנברא להשיג כלום במהות

האלקות, שהוא הבורא, וכלי השגה אין זו הלכשה ותפיסה ודבקות אמיתית...". אמנם למרות האמור, מבהיר אדמו"ר הזקן, "ידיעת המציאות מההשתלשלות היא גם כן מצווה רמה ונישאה, ואדרבה - עולה כל כולנה... רק שזו היא מצווה אחת מתרי"ג מצוות".

אם לימוד פנימיות התורה הוא רק אחת מתרי"ג מצוות, היא מצוות "דע את אלקי אביך", מדוע הוא מוגדר כמצווה ה"עולה על כולנה"? לאור מה שנאמר לעיל, הדבר ברור: מאחר ולימוד זה הוא המאפשר לנו לעסוק בתורת הנגלה מבלי להתגשם וליפול בבחינת סם המוות הדבק בהשתלשלותה, ומתוך כך כל מה שאנו מקווים להשיג בלימודנו בכירור המציאות התחתונה ובהפיכתה לדירה לעצמותו יתברך תלוי בו.

וכל שכן מי שאינו רוצה בלימוד הזה כי אם בלימוד הנגלה לבד - הרי הוא מתדבק באתר דמותא ב', וכמו שכתוב בזהר דויחי שהובא לעיל (עמ' 83).

אם "מי שאינו לומד פנימיות התורה הרי הוא מתחייב בנפשו", כי אז חמור פי כמה עניינו של "מי שאינו רוצה בלימוד הזה", שהוא מי שאינו מכיר כלל במעלת פנימיות התורה ומשום כך אינו רוצה בה (ראה הלשון בקיצורי הרבי הרי"ץ - "הממאן בלימוד זה"). הוא בוודאי מכניס עצמו לכל אותן סכנות שנתפרטו לעיל, ולא יוכל לקוות לטעום מעין החיים כשדרכו מובילה אותו ל"אתר דמותא".

ורק בה ועל ידה יזכה לאור החיים כי היא היא בחינת עין החיים, ועל ידה יבוא לידי אהבה ויראה וחי בהם בעסק תורתו לברר בירורים להעלות נפשו ומקור נפשו וליחדן בייחודו יתברך ב'. וזהו גם כן מה שאמרו רז"ל: "וכולן פת [שחרית] במלח [וקיתון של מים מבטלן]" ב' (ראה לעיל, עמ' 72) - במלח דווקא, שהיא פנימיות התורה, כנ"ל פרק ד:

לעיל פרק ד' הובא מאמר הגמרא שרפואת המחלה והמרירות שברע דנוגה היא "פת במלח וקיתון של מים". ונתבאר שם, ששלושת רכיבי הרפואה נמשלו כולם לבחינות שונות בתורה, אמנם לא התבאר שם סגולתו של המלח - הרומז לפנימיות התורה. כעת נשלמת התמונה, כאשר לאחר אריכות הדברים שמפרק ה ועד לפרק זה ברור שבלא מלח לא תוכל הפת לברר להציל את האדם מן השקיעה בלבושי הנוגה.

המעין בדברי אדמו"ר הזקן במאמר "ולא תשבית" וביאורו (ליקוטי-תורה ויקרא ג, ד ואילך), שכבר נזכרו לעיל כמה פעמים, ימצא ששורש המלח הוא בבחינת

בוצינא דקרדוניתא - קו המידה - שהיא גם שורש המשכת הצורה האלוקית אל חומריות הנבראים (ראה לעיל, עמ' 26).

לאור זאת מובן היטב איך כל דברי הרבי הרש"ב מתחילת הקונטרס ועד עתה קשורים בקשר אחד, ומורים לנו כיצד להמשיך את אור הצורה שמקורה בחפץ ורצון הוי' בתוך החומר שנברא בדבר הוי'. מתחילה (פרק ב) נאמר שאור זה נמשך באמצעות לימוד התורה, אולם לאחר מכן התברר שבדקות גם בתורה עצמה יש מעין בחינת חומר וצורה. בחינת החומר היא התורה שבעל-פה, שמוצאה מן המלכות, והיא מתלבשת בלבושים הגשמיים ועלולה להיתפס בגשמיותם. בחינת הצורה היא פנימיות התורה, ששורשה ברום המדרגות הנעלמות של הארת אור אין-סוף בספירת הכתר (בוצינא דקרדוניתא), והיא ממתיקה את דיני המלכות ומגנה על התורה שבעל-פה ועל לומדיה מפני סכנת הנפילה לגלות השכינה.

בדורות האחרונים הכרח ללמוד פנימיות התורה כדי שיהיה הלימוד באהבה ויראה. אף שעיקר הלימוד הוא בנגלה חובה ללמוד גם פנימיות התורה, שרק בה יזכה הלומד לאור החיים. המתרגל מתחייב בנפשו והממאן מתדבק באתר דמותא.

**קיצור.** יסביר אשר עין החיים הוא פנימיות התורה, שלא נתלכשה בלבושים גשמיים ועניינה לידע את ה' ולבוא לאהבה ויראה. בעיקר נתגלה בדורות האחרונים, שירדה מדרגת הנשמות ונתרבו ההעלמות. מי שאינה לומדה מתחייב בנפשו, וכל שכן הממאן בלימוד זה.



## יך

ועל-פי כל הנ"ל יובן מה שכתוב בזוהר ריש פרשת חקת על פסוק "וזאת התורה אשר שם משה", שהובא לעיל בתחילת העניין (פרק ג), שנאמר וזאת בוא"ו לאכללא [כנסת ישראל] ב' בקודשא-ברוך-הוא ב' (יעוין שם כל המאמר).

כזכור, בפתח הקונטרס עמד הפסוק "כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחות מוסר". בפרקים א-ב התבאר רישא דקרא, המבחין בין אור המצווה לאור התורה, אך עדיין עמדה ברקע הקושיה הנוגעת לסיפא דקרא: "מהו עניין 'דרך חיים', איזהו דרך חיים מלבד התורה והמצווה האמורים קודם".

בפרק ג באו היסודות לביאור עניין זה, כשבראשם מאמרי חז"ל: "ושמתם" - סם תם, נמשלה תורה כסם חיים"; "נתן תורה לישראל - סם חיים לכל גופו". לאחר מכן הובאו דברי הזוהר הקדוש בפרשת חוקת, שאף הם מציינים את סם החיים שכתורה, אך מציירים מציאות מורכבת יותר שבה מעורב סם החיים הזה בסם המוות.

הפסוק הנדרש בזוהר הוא "וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל": "זאת" היא ספירת המלכות (והתורה שבעל-פה), הנמשלת לסם המוות, בעוד הוא"ו הנוספת לה בתחילתה היא הארת זעיר-אנפין, סם החיים המעורב בה וממתק את גבורותיה.

דהנה "זאת" היא בחינת מלכות אשר בניינה מהגבורות,

כמבואר לעיל, עמ' 50.

ועיין מה שכתוב בליקוטי-תורה (במדבר נח, ג) בהביאור ד"זאת חקת התורה" פרק ג בעניין פרה דקבילת משמאלא (זח"ג קפ, ב), דפרה היא בחינת נוקבא דנוגה שמקבלת מפני שור מהשמאל ב', ועל זה באה מצוות פרה אדומה, לתקן זה ב'.

בעוד התורה הקדושה, שכאשר היא נלמדת מתוך אהבה ויראה היא בבחינת "זאת" - סם חיים המעורב בסם המוות וממציא לו רפואה, הנה הפסוק "זאת חקת התורה" (במדבר יט, ב) - בלא וא"ו - עוסק בפרה אדומה, המייצגת את סם המוות קודם המתקנו.

**פרה דקבילת משמאלא:** מציאותה של הפרה מייצגת את קליפת נוגה, ובכתבי האר"י היא מוגדרת כ"נוקבא דנוגה" - הצד המקבל לתוכו את הארת המלכות היורדת לעולמות התחתונים ומתלבשת גם בלבושי הנוגה. מאחר ובניינה של המלכות הוא מהגבורות, הקו השמאלי של אילן הספירות, נאמר על הפרה שהיא מקבלת מן השמאל. אדמו"ר הזקן מבאר שדווקא מתוך הארת קו השמאל - שמהותו דין וצמצום - יכולה להיווצר מציאות של רע דנוגה ושל יניקת החיצונים: "הנה נודע כי מקו השמאל הוא יניקת החיצונים... והיינו לפי שבחינת ומדרגת הגבורות וקו השמאל הוא להיות בכחינת אור חוזר ורצוא והסתלקות ליכלל באור אין-סוף ברוך-הוא, והוא הפך בחינת ההמשכה והגילוי למטה, ומה שנמשך מהגבורות למטה הוא בצמצום מאוד, לכך ברובי הצמצומים נמשך מזה למטה גבורות קשות ויניקת החיצונים".

**פני שור מהשמאל:** כנגד דימוי הפרה כנוקבא דנוגה, ניצב דימוי השור כמקור השפע היורד אליה. המושג "פני שור" מבוסס על חזון המרכבה של יחזקאל, שראה "דמות ארבע חיות... ודמות פניהם פני אדם, ופני אריה אל הימין מארבעתם ופני שור מהשמאל לארבעתן ופני נשר לארבעתן" (יחזקאל א ה,י). אם האריה נחשב לסמל החסד, הנה השור נחשב לסמל הגבורה - העומדת בראש קו השמאל ובונה את המלכות.

**מצוות פרה אדומה:** צבעה האדום של הפרה רומז לדינים הקשים שמתעוררים כאשר קליפת נוגה מורידה את השפע הנמשך אל העולמות התחתונים מן המלכות (ולמעלה יותר - מפני שור, גבורה) ומעבירה אותה, בהיותה נפולה, אל הקליפות הטמאות. התהליך המתואר במצוות הפרה האדומה מכוון להעלות מתוך הקליפות את הניצוצות שנבלעו בהן, להסיר מעליהם את לבושי הרע הצואים ולגאול את פנימיותם הקדושה.

ולחיות שמהגבורות יכול להיות יניקת החיצונים (וזהו כמו שנתבאר לעיל בעניין תורה שבעל-פה שהוא בחינת מלכות שמתלבשת בלבושים דטוב ורע ויכול להיות בזה ירידה ח"ו כו' כנ"ל), לזאת צריכים לחברה בוא"ו, בחינת אילנא דחיי, ועל-ידי זה מתמתקים הנבורות ומתהפך ממריא למיתקא ונעשים חיים וטוב כו' כנ"ל. וזהו "וזאת התורה אשר שם משה" - וזאת דווקא, בוא"ו - לחבר עין הדעת בעין החיים.

בהמשך פרק ג התבאר עניינו של הרע דנוגה, שיש בו משום מחלה ומשום מרירות. בפרק ד עמד על סגולת הרפואה שבתורה, סם חיים המעורב בסם המוות, שעל ידי לימודה נמשכת בחינת עין החיים לתוך קליפת נוגה - עין הדעת.



וזהו גם כן מה שדרשו על פסוק זה "זכה נעשה לו סם חיים" (ראה לעיל, פרק ה): "זכה" - לחבר את התורה בעין החיים, והיינו שעסק התורה שלו היא באהבה ויראה ולשמה, שזהו על-ידי העסק בפנימיות התורה כנ"ל (פרק יג) - "נעשה לו סם חיים"; "לא זכה" - שאינו מחברה בעין החיים, שאינו עוסק בפנימיות התורה וממילא אין לו אהבה ויראה ולומד תורה סתם בלי אהבה ויראה ולא לשמה - "נעשה לו סם מוות" רחמנא ליצלן, כי יורד ונופל על-ידי זה שנעשה יש ודבר גדול ומתגשם ביותר כו' כנ"ל באורך.

ובפרט כשלומד בפנים הכרית רחמנא ליצלן הרי היא יורדת בתוך עמקי הקליפות ומתדבק באילנא דמותא ממש רחמנא ליצלן:

אם נשוב לסקירת מהלך פרקי הקונטרס, הרי שבסוף פרק ד עוד לא התבררו לנו דברי הזוהר הקדוש לאשורם, שכן אנו למדנו שהתורה היא סם החיים ואילו הזוהר מתאר אותה עצמה כמעורבת מחיים וממוות. לעיון בסוגיה זו הוקדשו פרקים הייג: תחילה (ה-ט) התבאר שורש העניין ביחס לספירת המלכות, כשהיא בפני עצמה וכשהיא מיוחדת בזעיר-אנפין; ולאחר מכן (י-יג) יושם כל המבואר בעניין זה לגבי עסק התורה שבעל-פה, כשהוא בפני עצמו וכשהוא מלווה במידות אהבה ויראה ומואר בעסק פנימיות התורה.

כעת, לאור דברי הסיכום שנאמרו בשורות האחרונות, מובנים דברי הזוהר היטב כגרעין היסודי של כל מהלך פרקי הקונטרס מראשיתו: כל החפץ ב"נר מצוה ותורה אור" אינו יכול להסתפק בהופעתם התחתונה, דרך ספירת המלכות ("זאת"), ושומה עליו לחתור כל העת לייחוד הופעה זו בשורשה העליון יותר - הארת זעיר-אנפין ("זאת").

אם ניזכר במה שנתבאר בפרק א, הרי שהבחנה היסודית בין שתי הופעות אלו מתחילה מן ההבחנה שבין החומר והצורה. החומר נברא בכוח הדיבור האלוקי, ספירת המלכות ושם אלקים, בעוד הצורה נהווה מחפץ הו', רצונו יתברך המאיר מרום המדרגות שבאור אין-סוף הסובב כל עלמין ומתלבש בספירת החכמה. כפי שנאמר שם, תכלית בריאת העולם כדיבור היא שתהיה מציאות היש, ותכלית מציאות היש היא "כדי להיות היש בטל לאין" בהמשכת הארה מחפץ ה' המעדנת את חומריותו ומעצבת את צורתו כראוי. עיקר עניינו של הקונטרס הוא לבאר כיצד יש ליישם כל זאת בלימוד התורה, שחיצוניותה מלובשת בלבושים גשמיים ובטענות של שקר, ועל הלומד להתאזר באהבה וביראה הנובעים ממעיינה של פנימיות התורה בכדי להמתיקה ולבררה עד שתפיק לו סם חיים.

כחלק בלתי נפרד מהמהלך התברר גם כיצד יש ליישם את הנאמר בכלל חיי האדם:

תחילה עסק הרבי הרש"ב בהתמודדות עם קליפת נוגה ובירר שגם ענייני היתר, שאינם נחשבים לרע או לאיסור (כשמכוון בהם לצורך חיותו), בהכרח יפילו את האדם ברע אם לא ידע לכוון בהם לשם שמים בלבד.

לאחר מכן עסק הרבי הרש"ב בעבודה הפנימית של ייחוד ה', בירר שמדרגתם של רוב ככל בני הדורות האחרונים היא מדרגת יחודא תתאה, אך קבע שאם לא יעמול האדם לבוא לפרקים לכלל יחודא עילאה לא יוכל להישמר מפני הישות, העתידה להתגבר עליו ולהורידו.

**קיצור.** יבאר מאמרי רז"ל: א. וזאת התורה - וזאת בוא"ו; ב. זכה נעשית לו סם חיים, שהוא חיבור מלכות בועיר-אנפין, עין הדעת בעין החיים, עסק התורה באהבה ויראה ולשמה, שהוא על-ידי פנימיות התורה.

## טו

והנה לבד מה שנתבאר לעיל (פרק יג) בהכרח לימוד פנימיות התורה, לפי שהיא היא המביאה לידי אהבה ויראה, הנה יש בזה עוד דבר מה שמועילה ללימוד הנגלה, כי פנימיות התורה היא כנשמה לחיצוניות התורה.

וכמו שכתוב בזוהר פרשת בראשית (זח"א כו, ב) על פסוק "ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים" (בראשית ב י): "אלין אינון ארבעה דנכנסו לפרדס, חד עאל בפישון דאיהו פי שונה הלכות, תנינא עאל בניחון כו' ודא איהו רמו כו', תליתאה עאל בחדקל חד קל ודא לישנא חדידא קלא לדרשא, רביעאה עאל בפרת דאיהו מוחא כו'. בן זומא ובן עזאי, דעאלו בקליפין דאורייתא, הוו לקאן בהון. רבי עקיבא, דעאל במוחא, אתמר ביה דעאל בשלם ונפק בשלם" (ופירש המקדש-מלך: "בקליפין דאורייתא" - בפשטי התורה, שהן הלכות ודרשות; "רבי עקיבא עאל במוחא" - הם סודות התורה, ויובן כו' יעוין שם). ועיין שם בזוהר כל המאמר, יעוין שם סיום המאמר הנ"ל (זח"א כז, ב) ומה שכתוב על פסוק "ויקח ה' אלקים את האדם" כו' (בראשית ב טו) ובמקדש-מלך מה שכתב על זה.

לשון המאמר בתרגום חופשי:

"ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים" - אלו הם ארבעה שנכנסו לפרדס, אחד נכנס בפישון שהוא 'פי שונה הלכות'; שני נכנס בגיחון כו' וזהו רמו; שלישי נכנס בחידקל, חד-קל, וזו לשון מחודדת קלה לדרש; רביעי נכנס בפרת שהוא מוח כו'. בן זומא ובן עזאי, שנכנסו בקליפות התורה, לקו על ידן. רבי עקיבא, שנכנס במוח, נאמר בו שנכנס בשלום ויצא בשלום.

על-פי המבואר במקדש-מלך, "קליפין דאורייתא" הן פישון וחידקל - לימוד ההלכה, הנחשב לרובד הפשט שבתורה, ודרשות התורה, המצריכות שכל חד וחריף. על שייכותם של בן עזאי ובן זומא למקצועות התורה הללו אנו למדים מן המקורות הבאים: "בן עזאי אומר: כל חכמי ישראל דומין עליי כקליפת השום חוץ מן הקרח הזה [=רבי עקיבא]" (בכורות נח, א), עדות עצמית שהגמרא מביאה אותה כדי להעיד על כוחו הגדול של בן עזאי בהלכה; וכן: "משמת בן זומא בטלו הדרשנים" (סוטה ט: טו). את הכינוי "קליפין דאורייתא" יש לפרש על דרך מה שנתבאר עד כה, שבחלקי התורה הנגלית יש אחיזה לקליפות

המסתעפות מ"עץ הדעת טוב ורע", ורק בחלק הסוד - פנימיות התורה, הנקראת כאן "מוחא" - מאירה בחינת "עץ החיים".

והיינו דחיצוניות התורה, תורה הנגלית, היא בחינת לבושי התורה, והנשמה בהם היא בחינת פנימיות התורה. וכמו שהנשמה מחיה את הגוף, כמו בן פנימיות התורה מחיה את חיצוניות התורה. וכשלומד פנימיות התורה אז יש לו חיות בלימוד התורה הנגלית וחי בהם (ראה ויקרא יח ה), וממילא הלימוד כאשר הוא בחיות הרי הוא מתאים אל הכוונה האמיתית בלימודו בו. מה שאין בן כשאינו לומד פנימיות התורה הרי לימוד התורה הנגלית שלו היא כגוף בלא נשמה והרי הוא כגוף מת בלי שום חיות, וממילא גם כוונת הלימוד אינו כדבעי בו.

לעיל התבאר שהברכה בלימוד פנימיות התורה קשורה למידות האהבה והיראה הנולדות מתוכו, המשמשות ככנפיים לתורת הנגלה ומעלות אותה מלבושיה הגשמיים. אמנם, יש ברכה נוספת שיש בלימוד הפנימיות, שהוא מחיה את לימוד הנגלה כנשמה המחיה את הגוף. מחלה, כידוע, היא חולשת החיים (וראה לעיל, עמ' 73), ואילו כאשר כוחות החיים איתנים הגוף יודע להגן על עצמו מפניה. כך גם בלימוד התורה, כאשר הוא חי כדבעי אין כוונות זרות מתערבות בו, ואילו כאשר חיותו נחלשת - נפתח הפתח לחולי לקנן בו.

וזהו גם בן מה שכתוב בתיקוני-זוהר תיקון למ"ד (עג, ב): "נתיב] תניינא, כתיב 'ורוח אלקים מרחפת' (בראשית א ב), מאי 'ורוח' בו' עד 'דאילין אינון דעבדי לאורייתא יבשה ולא בעאן לאשתדלא בחכמה בקבלה" בו' יעוין שם, דבלא פנימיות התורה או התורה היא יבשה בלי אור וחיות בו, והחיות היא פנימיות התורה בו, ועיין מה שכתוב מעניין יבשה בזוהר (זח"א לג, א): "אמאי איקרי יבשה? אמר רבי יצחק: היינו דכתיב 'לחם עני' (דברים טז ג) - לחם עני כתיב", וכן הוא בתיקוני-זוהר תיקון כ"ף (מו, ב; נד, א), "יבשה" - כשהיא יבשה וענייה, היינו קודם הייחוד, ואחר כך "ויקרא אלקים ליבשה ארץ" (בראשית א י) - כשנתמלא השפע מהיסוד בו. ועיין מה שכתוב בקהלת-יעקב בערך יבשה.

בתיקוני-זוהר (להלן בתרגום חופשי) מתוארים לומדי תורה העוסקים בפשטי התורה מבלי לשמוע את קולה של השכינה, השרויה בגלות אפילו בלימודם:

1. אוצ"ל: דקבלה.

"ורוח אלקים מרחפת על פני המים" - מהו "ורוח"? אלא בוודאי בזמן שהשכינה ירדה בגלות, רוח זו נושבת על אלו העוסקים בתורה, שהרי השכינה מצויה ביניהם. וזו הרוח נעשית קול, שיאמר כך: אלו הישנים שעניניהם אחוזות שינה, סתומי העין, אטומי הלב, קומו והתעוררו לכבוד השכינה, שיש לכם לב [להבין בתורה] בלא תבונה לדעת בה [בסודות התורה ובתיקון השכינה] - והיא ביניכם... באותו זמן "ויזכר כי בשר המה, רוח הולך ולא ישוב" (תהלים עח לט) - אל העולם, וזוהי רוחו של משיח, אוי להם לאלו שגורמים שתלך הרוח מן העולם ולא תשוב אליו, שכן אלו העושים את התורה יִבְשָׁה ואינם רוצים לעסוק בחכמת הקבלה, גורמים שתסתלק נביעת החכמה שהיא אות יו"ד מן השכינה, ונשארת אות ב"ת יבשה...

הדברים מיוסדים על הנאמר בראש אותו תיקון (עג, א): "בראשית - מהי ראשית? זו חכמה, זו הנקודה הפנימית... וזו יראה, שהיא מצווה ראשונה נעוד לפני לימוד התורה], ועליה נאמר: 'יראת ה' ראשית דעת' (משלי א ז). אם כן, בראש לימוד התורה מוצבת אזהרה על חיבור ב"ת (שכינה) לראשית (חכמה), הנעשה באמצעות חכמת הקבלה בלבד (כמבואר לעיל, הארת עין החיים השרויה בפנימיות התורה באה בשורשה מן החכמה העליונה (ראה עמ' 24)). כאשר חיבור זה אינו מתקיים התורה נעשית כביכול יִבְשָׁה, כאילו אין בה אלא מה שהעין יכולה לראות ותו לאו, ובאופן זה אין לימודה גואל את ניצוצות השכינה המלוכשים בקליפות מגלותם והוא אף מרחיק מן העולם את "רוחו של משיח".

והעניין הזה מבואר היטב בהקדמת הרח"ו [רבי חיים ויטאל] ז"ל לשער ההקדמות הנוכרת לעיל (עמ' 135), והוא מלא ברכת ה' בדברים קדושים ראויים למי שאמרם, והועתקה ההקדמה הנ"ל בעין-חיים דפוס וארשא (ויען שספר הנ"ל וכן עין-חיים דפוס הנ"ל אינו מצוי כל-כך הנני נותן לפניכם העתקת ההקדמה הנ"ל (להלן, עמ' 221 - הוספה א), ומתראוי שתהיה מצויה אצלכם ותעינו בה היטב ותמצאו טוב).

וזהו ענין "דרך חיים", דקאי על פנימיות התורה שהוא בחינת עין החיים, וכאשר יש בחינת דרך חיים אז ממשיך על ידה בחינת "נר מצוה ותורה אור", שנתבאר לעיל (פרק ב) שעל-ידי תורה ומצוות ממשיך בחינת גילוי אור אין-סוף, והיינו כשיש "דרך חיים", בחינת פנימיות התורה, ואז "וחי בהם" בעסק התורה והמצווה שלו בו:

פנימיות התורה מחיה את חיצוניותה כנשמה לגוף, ולימודו בחיות וממילא מתאים אל הכוונה האמיתית "וחי בהם". כשאינו לומד פנימיות התורה לימודו בנגלה הוא כגוף מת, וממילא כוונת הלימוד אינה כדבעי. פנימיות התורה היא "דרך חיים" להמשיך על ידה "נר מצוה ותורה אור".

**קיצור.** יוסף אשר פנימיות התורה היא כנשמה לחיצוניות התורה - הגוף, ונותנת בה חיים. כשיש "דרך חיים", פנימיות התורה, ממשיך על ידה "נר מצוה ותורה אור".

## טז

והנה כאן<sup>1</sup> מקום אתי ומוכרח הדבר לעורר על עניין אחד אשר רבים מועים בו והוא גרמא בנוקין בהעדר העבודה באהבה ויראה, באומרם מה אנו ומה עבודתנו שיהיה לנו אהבה ויראה באמת, ואיך נתבע מעצמנו עניין האהבה ויראה אחרי אשר פחותים אנחנו במדרגתנו, וכשלומדים ומדברים בעניין אהבה ויראה הוא אצלם כדבר שחויץ להם, היינו שמוגבה ומרומם מהם ולא יעלה על דעתם גם לתבוע זאת מעצמם מפני שפלות מדרגת עצמם ועילוי מדרגת אהבה ויראה ומה שייכים המה לעניינים כאלו.

תפיסה זו נובעת לכאורה מהנחות יסוד נכונות - שפלות ערך האדם העובד את ה' בעיני עצמו מחד גיסא, והפלאה ערך מדרגות הקדושה בעיניו מאידך גיסא. אולם מדובר בתפיסה מוטעית לחלוטין שהיא "גרמא בנוקין" (ראה ב"ב כב, ב) - מביאה למצב שבו אדם משלים עם עבודה וחיים שאין בהם לא אהבת ה' ולא יראת ה' - וכדלהלן.

וכל זה הוא טעות דמוכה מזה שנצטוונו על-פי התורה במצוות אהבה ויראה, שהן מתרי"ג מצוות, אשר כל אחד ואחד מחויב לקיים כל התרי"ג מצוות, ובא בגלגולים בשביל זה בכדי לקיימם כולם. והלא אין הקב"ה בא במרוניא עם בריותיו (ע"ז ג, א), וכשהוא מבקש אינו מבקש אלא לפי כוחן (כמדבר רבה יב: א), ואם נאמר שאין ביכולת כל אחד ואחד לבוא לידי אהבה ויראה - איך נצטווה על זה? אלא בהכרח לומר שיש ביכולת כל אחד ואחד לבוא לידי אהבה ויראה.

כל חובה המוטלת עלינו בכלל תרי"ג מצוות, היא חובה שבאפשרותנו לקיימה. כל מדרגה קדושה הנצרכת לקיומה של אחת מן המצוות הללו, גם אם היא נדמית בעינינו כרחוקה מאוד, היא מדרגה שביכולתנו להשיגה ומשום כך אנו גם נתבעים על העדרה. בסגנון זה היה כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זי"ע מעורר פעמים אין ספור במאמריו, בשיחותיו ובאיגרותיו: "אשר פסק תורתנו הקדושה הוא גם נתינת כוח" (אג"ק ח"ב ד"סג).

1. לתוכן פרק זה ראה ההערה בפרק ב. ובקונטרס העבודה פרק ג-ד. (הערת כ"ק אדמו"ר)

והאמת היה כדבריהם אם היה עניין האהבה רק כמו אהבת אברהם אבינו ע"ה והיראה כמו יראתו של יצחק אבינו ע"ה וכדומה בצדיקים נמורים, ואז יש מקום לומר מי יערב לבו לגשת למעלה ומדרגה זו,

גם כאן מדובר בהלך מחשבה שאינו שלילי בלבד, והוא החתירה לשלמות. אמנם, כלשון הפתגם - "אויבו של הטוב הוא הטוב מאוד". יש והרצון להשיג את הטוב והמעולה ביותר הופך לגורם מדכא ומעכב, המייאש את האדם מכל פעולה מאחר והרף שהציב לעצמו גבוה מכדי יכולתו. כך, למשל, כאשר חושבים על אהבת ה' יש המציירים בדמיון את בערת אהבתו של "אברהם אהבי" (ישעיהו מא ח), שהיה מרכבה למידת החסד עצמה; וכאשר חושבים על יראת ה' הם מהרהרים בדמותו של "פחד יצחק" (בראשית לא מב), שהיה מרכבה למידה הגבורה עצמה.

(ומכל מקום גם בזה אין שום אדם פטור מזה, וכמו שכתוב בספר של בינונים (תניא, פרק מד) בעניין מדרגת משה, וכל שכן במדרגת אבות העולם כו')

גם ביחס למדרגותיהם הנעלות של האבות הקדושים אין יכולת ליהודי להפקיע את עצמו, שכן גם הרף הגבוה שהציבו לעצמם שלא לצורך אינו מופקע מהשגתו של כל יהודי. בפרק מד בתניא, שתוכנו הוא אבן יסוד למתבאר בפרק זה, נאמרו הדברים הבאים:

ואף כי מי הוא זה ואיזהו אשר ערב לבו לגשת להשיג אפילו חלק אחד מני אלף ממדרגת אהבת רעיא מהימנא [=משה רבנו], מכל מקום הרי אפס קצהו ושמן מנהו מרב טובו ואורו מאיר לכללות ישראל בכל דור ודור, כמו שכתוב בתיקונים (ק"ב, א) דאתפשטותיה בכל דרא ודרא לאנהרא לון וכו', רק שהארה זו היא בבחינת הסתר והעלם גדול בנפשות כל בית ישראל.

אבל באמת יש באהבה וכן ביראה כמה מעלות ומדרגות, וכל אחת נחלקת לכמה בחינות ומדרגות לאין קץ, כל חד לפום שיעורא דיליה, (היינו לפי ערך השגתו. כי באמת האהבה יש בכל אחד ואחד בעצם טבע הנפשות בעצמן, מפני שכל נשמה היא חלק אלקה ממעל אצולה מעשר ספירות העליונות, ובירושלמי לנו מאבותינו כו'. אלא שצריכין להביאה מהעלם אל הגילוי, והוא על-ידי הדעת וההתבוננות כו'. וזאת הוא שנצטוונו, שיהיה התגלות האהבה בלב, ויש בזה כמה בחינות ומדרגות כפי הדעת וההשגה וכמה שצריך ליגע בהתבוננות כו' (עיי' מה שכתוב בסידור (קנא, ג) בהערה לתיקון חצות, ועיי' מה שכתוב בספר של בינונים (תניא) פרק מב). וזה לפי מעלת ומדרגת הנפש במקור חוצבה כו')



אהבה ויראה הן שני שמות גדולים וכוללים הנחלקים למדרגות אין-ספור. משום כך אל לאיש להתרפות מתוך תחושה שאי אפשר לו להגיע למדרגת אהבתו של צדיק גדול, מאחר ויש בחינה ומדרגה של אהבה הקרובה אליו והולמת את "שיעורו" ואת "ערך השגתו".

אמנם, על פי המבואר בתניא, כל החילוקים הללו הם רק ביכולת להביא את האהבה מהעלם אל הגילוי. שכן בטבע הנפשות כל יהודי הוא נשמה אלוקית, חלק אלוק ממעל (תניא, פרק ב), ונשמתו נאצלת מעשר הספירות - ובהן, כמובן, ספירת החסד, מקור האהבה. אלא שאהבה זו מסותרת ונעלמת בלבו של יהודי, וכדי להוציאה אל הגילוי עליו להשתמש בדעת ובהתבוננות (ראה להלן, פרק יז).

כאן נחלקות הנפשות למדרגותיהן השונות על פי "מעלת ומדרגת הנפש במקור חוצבה" בעשר ספירות שבעולמות אבי"ע - אצילות, בריאה, יצירה ועשייה. ככל שהנשמה חצובה ממקור עליון יותר כך קל יותר להוציא אל הגילוי את סגולותיה הנסותרות, ובהן גם האהבה לה'. ככל שהיא חצובה ממקור תחתון יותר, כך יידרשו עמל ויגיעה בהתבוננות והשגה על מנת לגשר על הפער שבין הפנימיות הנסותרת ובין החיצוניות הנגלית (וראה תניא, פרק מב).

כמו בדרך אגב מתורצת קושיה המתעוררת לאור המבואר בתניא: אם אמנם כל יהודי אוהב את ה' בטבעו, מדוע יש צורך לצוות על האהבה? והתשובה: "וזאת הוא שנצטוונו, שיהיה התגלות האהבה בלב". לא על עצם קיומה של האהבה אנו מצווים, שכן זו ירושה לנו מאבותינו ואינה תלויה ביגיעתנו כלל, אלא על גילוייה בלב וממנו והלאה - אל לבושי המחשבה, הדיבור והמעשה.

כמו שכתוב בזוהר על פסוק "נודע בשערים בעלה" (משלי לא כג) - "דא קודשא-בריך-הוא, דאיהו אתידע (בדעת והשגה) ואתרבק (באהבה) לכל חד לפום מה דמשער בליביה" כו' (זח"א קג, ב), וכמו שכתוב בספר של בינונים (תניא) פרק מד.

הקב"ה הוא 'בעלה' של אשת החיל המתוארת במשלי, היא כנסת ישראל וכל הנשמות הפרטיות הנמשכות מתוכה. כיצד נודע הקב"ה, שאין כל מחשבה תופסת בו, לרעייתו? מבאר הזוהר הקדוש: "בשערים" - הקב"ה נודע לכל אחד ואחד לפי מה שהוא משער בלבו, לפי שיעור השגתו, לפי רוחב השער שהוא מסוגל לפתוח בעמל הדעת וההתבוננות. תחילה "אתידע", נודע בדעת ובהשגה, ואחר "אתרבק", בדבקות נפשית של אהבה הנולדת מתוך הידיעה.

כל אחד שייך לאהבה ויראה, שהן מכלל תרי"ג מצוות, נמצאות בטבע בכל ישראל, ומצווים לגלותן בלב, ובזה יש בחינות ומדרגות אין קץ - כל חד לפום שיעורא דיליה.

ועניין האהבה הוא שאוהב את ה' ונמשכת נפשו אליו וחפץ לדבקה בו מפני השגתו בגדולת ורוממות ה'. וכמו שיש בטבע נפש להימשך אל הדבר הטוב ונאה, כמו כן כאשר מתבונן עוצם העילוי דאור אין-סוף ב"ה איך שהוא ממלא כל עלמין וסובב על עלמין, ויתבונן בפרטיות המדרגות בזה בבחינת הדקות והרוחניות, וכשיבין וישיג העניינים האלו ויתבונן בהם בהעמקת והתקשרות דעתו בהם יומשך נפשו אל האור האלקי ויחפוץ לדבקה בו,

אם כן, האהבה היא רגש טבעי שצפוי להתעורר בנפשו של כל אדם שישים לבו להתבונן במציאות האלקית מתוך שימת לב מספקת. קביעה זו היא המשך הדברים שנועדו "לעורר על עניין אחד אשר רבים טועים בו", כפי שנאמר בתחילת הפרק, והוא הנחת היסוד שאהבה ויראה הנן מדרגות עליונות שאינן שוות לכל נפש, וממילא לא כל אדם צריך לתבוע מעצמו את קניינן. לעומת דברי הטועים הללו, קובע הרבי הרש"ב שתהליך התעוררותן של אהבה ויראה בנפש הוא תהליך טבעי, רציף והגיוני: ראשיתו בשימת לב סקרנית, תכונה שכל אדם מיישם אותה כלפי המציאות שבה הוא חי (גם אם יש המאבדים אותה במהלך חייהם ושוקעים בשגרה אדישה ובלתי מתעניינת); מתוך הסקרנות מפתחת הנפש עניין גובר והולך שאינו מסתפק עוד בהתבוננות כללית אלא יורד לפרטים ומעמיק בהם הרבה; ההתעמקות יוצרת התקשרות, איכות שכבר איננה שכלית בלבד אלא גם נפשית, והיא גורמת לנפש להימשך אל האור האלוקי ולחפוץ לדבקה בו - מידת האהבה.

תהליך זה הוא תהליך אופייני של שימוש בשלושת כוחות השכל - חב"ד - חכמה, בינה ודעת. החכמה היא תחילת ההשגה, גרעין ראשוני המגרה את הסקרנות ומושך את הלב להבין מה בתוכו. הבינה היא הכוח המברר, היורד לפרטים ומבקש להבין דבר לאשורו ככל הניתן. הדעת אינה כוח שכלי בלבד, אלא ממוצע בין מוח ללב. נאמר עליה שהיא נגזרת מלשון הכתוב "והאדם ידע את חוה אשתו" (בראשית ד א; תניא, פרק ג), המתארת התקשרות, התחברות והתייחדות גמורה. עוד נאמר עליה שהיא "מפתחא דכליל שית" (זח"ב קעז, א), מפתח להתעוררות שש מידות הלב (חג"ת נה"י), ובראשן האהבה והיראה.

וכשישיג ויתבונן איך שכל זה הוא הארה לבר שאין ערוך לגבי העצמות, שמופלא ומרומם מזה וכולא קמיה בלא חשיב בו, הנה הרגש ההפלאה והרוממות דאור אין-סוף מעורר האהבה בנפשו, שנמשכת לדבקה בעצמות

אור אין-סוף ובוה יחפון ולא יחפון בשום דבר גשמי ורוחני בלתי לה' לבדו (והוא עניין "ועמך לא חפצתי" בו' (תהלים עג כה), כידוע).

מתוך המשיכה הראשונית, המולידה באדם את חפץ הדבקות בה' יתברך, מובילה להתבוננות הלאה אל אהבה עמוקה ומופלאה מזו. כאן אנו שבים אל בחינת האהבה הראשונה שהוזכרה לעיל, בפרק ב, והיא אהבה "הבאה על-ידי הריחוק". תחילה עומד אדם על נוכחות ה' בבריאה בדרך של ממלא-כל-עלמין ועל הפלאתו הרבה למעלה ממנה בדרך של סובב-כל-עלמין, והדבר מושך את לבו אל מי שמחיה את הכול ועוטף את הכול, מי שהכול ממנו ואין במציאות כדוגמתו. אחר, באופן טבעי, הוא נושא עיניו למעלה מזה ומתבונן בכך שכל ההפלאה הזו היא אך ורק זיו, הארה בעלמא הנמשכת מאור אין-סוף ב"ה עצמו. התוצאה הנפשית מתוארת שם:

וכאשר יתבונן בכל זה, איך שכל זה הוא הארה לבד ואין ערך כלל לגבי עצמות ואינו תופס מקום כלל וכלל בו', על-ידי זה תתלהב ותתלהט נפשו בבחינת רשפי אש התשוקה והצימאון להיכלל בבחינת עצמות אור אין-סוף, וכמו שכתוב: "מי לי בשמים ועמך לא חפצתי בארץ" - "שמים" הם תענוגים ורחניים ו"ארץ" תענוגים גשמיים, הכול לא חפצתי כלל, שהכול הוא בחינת הארה לבד שאין ערוך בו', כי אם כל חפצו ורצונו להיכלל בעצמותו יתברך בו'.

ובספר של בינונים פרק הנ"ל (מד) מבואר האהבה ה"שווה לכל נפש מישראל וירושה לנו מאבותינו", והיא האהבה ד"נפשי אויתך" (ישעיהו כו ט), "כלומר מפני שאתה ה' נפשי וחיי האמיתים - לכך אויתך, פירוש שאני מתאוה ותאב לך באדם המתאוה לחיי נפשו, וכשהוא חלש ומעונה מתאוה ותאב שתשוב נפשו אליו, וכן כשהולך לישן מתאוה וחפץ שתשוב נפשו אליו כשיעור משנתו, כך אני מתאוה ותאב לאור אין-סוף ברוך-הוא, חיי החיים האמיתיים, להמשיכו בקרבי על-ידי עסק התורה בהקיצו משנתי בלילה דאורייתא וקודשא-בריך-הוא בולא חד" (ראה זח"ג עג, א).

אהבה זו "שווה לכל נפש מישראל" מאחר והיא קרובה אל מציאות החיים האישית של כל אחד ואחד. כפי שראינו לעיל, תהליך התפתחות האהבה הוא תהליך טבעי. הדבר היחיד העומד לו למכשול הוא הריחוק שבין חוויית החיים הטבעית ובין מושא ההתבוננות האלקי, הנמצא בעולם-הזה בהסתר פנים. גם אדם סקרני ובעל חושים ערים ומחודדים לא יפנה אל התבוננות אלקית אם לא במאמץ מכוון ומודע, שכן האלוקות אינה זמינה ומוחשית עבורו כמו המציאות הגשמית החיצונית שהוא רואה סביבו בכל אשר יפנה. אהבת "נפשי אויתך" ממקדת את ההתבוננות בנוכחות האלוקית הקרובה והזמינה ביותר לחיי האדם. היא אינה פונה אל האמיתות הגדולות

וחובקות-העולם של ממלא-כל-עלמין או סוכב-כל-עלמין, אלא אל חיי האדם עצמו, אל ההכרה בכך שה' יתברך הוא נפשו וחיי האמיתיים, וממילא הדבקות בו היא אינטרס קיומי.

תיאור האדם ההולך לישון בעודו מתאוה שתשוב נפשו אליו כשייעור משנתו, והוא מקיץ בלילה לעסוק בתורה ולדבוק על-ידה בקודשא-בריך-הוא, מבוסס על דברי הזוהר הקדוש המביאים פסוק זה כקריאה לאדם לעמוד משנתו בחצות ליל ולעסוק בתורה: "נפשי אויתך בלילה אף רוחי בקרבי אשחרך... שיש לו לאדם מאהבת הקב"ה לקום בכל לילה להשתדל בעבודתו עד שיעלה השחר ויימשך עליו חוט של חסד" (זח"ג סח, א בתרגום חופשי).

ואהבה רבה גדולה מזו, והיא מוסתרת גם כן בכל נפש מישראל בירושה מאבותינו, היא מה שכתוב ברעיא-מהימנא: "כברא דאשתדל בתר אבוי ואימיה דרחים לון" כו' (זח"ג רפא, א). והיא האהבה המבוארת בסוף פרק י' (בתניא),

בפרק י' בתניא מתוארת עבודתם של צדיקים גמורים, הנקראים "בני עלייה" (סוכה מה, ב; ראה לעיל, עמ' 101), המואסים ברע בתכלית ומהפכים אותו לטוב. זאת בניגוד לכל חילוקי המדרגות הנכללים במדרגת 'צדיק שאינו גמור', שהצד השווה שבהם הוא שאינם מואסים ברע בתכלית ומשום כך גם אינם מהפכים אותו לטוב ממש אלא מבטלים אותו במיעוטו עד שהוא "כלא חשיב". אמנם, ישנה מעלה נוספת בצדיקים גמורים, שהמניע הנפשי שמתוכו הם פועלים גם בעבודתם ב"עשה טוב" הוא מניע נעלה עד מאוד:

ועוד נקראים "בני עלייה" מפני שגם עבודתם בבחינת ועשה טוב בקיום התורה ומצוותיה הוא לצורך גבוה ומעלה מעלה עד רום המעלות, ולא כדי לדבקה בו יתברך בלבד לרוות צימאון נפשם הצמאה לה... וכמו שכתוב ברעיא מהימנא פרשת תצא: "כברא דאשתדל בתר אבוי ואימיה, דרחים לון יתיר מגרמיה ונפשיה ורוחיה ונשמתיה כו', ומסר גרמיה למיתה עלייהו למפרק לון" כו'.

מי שמניח טובת עצמו ופועל אך ורק מתוך בקשת טובתם של "אבוי ואמו" - הקב"ה והשכינה הקדושה - שונה מאוד ממי שאהבתו נובעת מתוך הכרת "נפשי אויתך", שביסודו של דבר היא בקשת טובתו האישית. אולם למרות הפער העצום שבין שתי המדרגות, קובע אדמו"ר הזקן שגם מדרגתם של בני עלייה "מסותרת גם כן בכל נפש מישראל בירושה מאבותינו" (תניא, פרק מד).

ויש לומר דבכלל זה הוא גם כן האהבה הב' המבוארת באיגרת הקודש סימן יח ד"ה "כתיב מה יפית", והיא האהבה והתאוה שהנפש מתאוה ואוהבת

וחפצה לדבקה בה' לצרור בצרור החיים וקרבת אלקים טוב לה מאוד וכו' תחפוץ ורע לה מאוד להתרחק ממנו יתברך ח"ו בו', שזהו גם כן מצד "כי אתה אבינו" (ישעיהו סג טז) וכמוכן שם לקמן.

כמו אהבת "ברא דאשתדל" וכו', כך גם האהבה הטבעית המתוארת באיגרת הקודש - כשהמתבונן מתאוה לדבקה בה' כי קרבת אלקים טוב לו מאוד - נולדת כנפש כתוצאה מההכרה בזיקה הטבעית כל כך שבין ה' יתברך לנשמות ישראל, הדומה לקשר שבין אב ובנו.

וגם יש לומר דאהבה זו שבאיגרת הקודש הנ"ל שייכה למה שכתוב בספר של בינונים (תניא) פרק כ, אלא ששם הוא בבחינת רצון, וכאן הוא בבחינת אהבה:

אפשר שהמכוון הוא לפרק יט בתניא, שם נזכר רצונה הטבעי של הנשמה "ליפרד ולצאת מן הגוף ולדבק בשורשה בה' חיי החיים ב"ה". וראה ליקוטי ביאורים (קארף) שציין לפרק זה על דברי האיגרת הקודש הנ"ל בסימן יח (מפי הרב זלמן גופין).

בטבע הנפש להימשך לדבר טוב ונאה. אהבה נולדת מהתבוננות פרטית בגדולת ורוממות ה' בגילוי בעולמות ובהפלאות העצמות. אהבה השווה לכל נפש היא "נפשי אויתיך", כאדם המתאוה לחיי נפשו. אהבה גדולה מזו מסותרת בכל נפש מישראל, "כברא דאשתדל".

**קיצור.** יכריח אשר ביכולת כל אחד ואחד לבוא לאהבה ויראה, והן מתרי"ג מצוות שכל אחד ואחד מחויב לקיימן, ויבאר כמה מדרגות באהבה, וישנם בטבע הנפשות - אלא שנצטוו לגלותן על-ידי הדעת וההתבוננות.



## יז

והנה בכל מדרגות אהבה קרוב מאוד אל האדם לבוא אליהם מפני שבפעם ישנם בנפשו במבצעו ורק צריך להביאה להתגלות בלבנו, וזה דבר האפשר בכל אחד ואחד לפום שיעורא דיליה וכמו שכתוב בספר של בינונים פרק הנ"ל (מד), דלהוציא אהבה זו המוסתרת מההעלם וההסתר אל הגילוי להיות בהתגלות לבו ומוחו לא נפלאות ולא רחוקה היא אלא קרוב הדבר מאוד בפיך ובלבבך לעשותו (ראה דברים ד יא,יד). וכמו בגשמיות, יש במבצע אהבה לדבר הטוב והמעולה, וכשרואה דבר טוב ומתבונן בטובו הרי הוא מתעורר באהבה לזה, וכמו שהתבאר בפרק הקודם.

וכן באדם שלא ידעו מעולם כשיודע אותו ומכיר את מעלתו הרי הוא אוהב אותו וחפץ להתקרב ולהתדבק בו, כמו כן הוא ברוחניות, כשיודע ומכיר את הטוב והעילוי שבאלקות, והיינו איך שהוא ממלא כל עלמין וסוכב כל עלמין ואיך שכולא קמיה בלא חשיבי בו' בנוכר לעיל פרק שז, הרי הוא מתעורר באהבה וחפיצה לדבקה בו יתברך.

כפי שנאמר לעיל, הסיבה לתחושתם של רבים שהם מרוחקים מרחק רב מהתגלות אהבה ויראה בנפשם היא אך ורק קטנות אמונתם בעצמם ובכוחם. אהבת ה' היא רגש טבעי, אלא שבדומה לאהבת אדם לחברו - אין היא מתעוררת אלא מתוך היכרות קרובה. מי שלא טעם טעמה של אהבת ה' הוא כמי שנגיש כעת לפגוש "אדם שלא ידעו מעולם", ומעתה הדרך פתוחה בפניו לדעת אותו, להכיר את מעלתו ומתוך כך גם להתקרב אליו, לאהוב אותו ולהתדבק בו.

והידיעה היא הלימוד שלומד עניינים אלו, ואחר כך ההתבוננות וההעמקה הדעת בזה. וכשמתבונן ומעמיק דעתו בזה מתעורר באמת ובאהבה ותשוקה גדולה ונמשכה נפשו אליו יתברך לדבקה בו על-ידי עסק התורה והמצוות ומתרחק מהדברים שאינם לה' ולתורתו, והיינו מכל הדברים הנשמיים, וכל חפצו הוא לדבקה בו.

לימוד-התבוננות-העמקה הרי הם חכמה-בינה-דעת, כמבואר לעיל (עמ' 157). התוצאה קרויה בעיקר על שם הכוח האחרון, דעת, שבו עיקר העמל והמאמץ והוא ההופך את השגת השכל לקניין של ממש - ידיעה - המעורר את הלב ומפיה חיות חדשה בעסק התורה והמצוות הן ב"סור מרע" ("מתרחק מהדברים שאינם לה' ולתורתו") והן ב"עשה טוב" ("עסק התורה והמצוות").

ובזה יש כמה בחינות ומדרגות באופן האהבה והתשוקה בדביקתו יתברך ובהתרחקותו מהדברים החומרים בו'. וזה תלוי באופן ידיעתו והשגתו ובאופן

ההתבוננות והעמקת דעתו, דכל מה שיודע ומשיג יותר ומתבונן ומעמיק דעתו יותר הרי הוא בא לידי אהבה גדולה ואמיתית יותר. וכוודאי צריכים בזה יגיעה, הן בהיריעה וההשגה לידע את העניינים וכל שכן בהתבוננות והעמקת הדעת, שצריך לזה יגיעה וזמן, וכמו שכתוב בספר של בינונים (תניא, פרק מב) שצריך יגיעת נפש שלא תכבד עליו העבודה ליגע מחשבתו להעמיק ולהתבונן בגדולת ה' שעה גדולה רצופה בו, יעוין שם.

כך נאמר בתניא: אך עיקר הדעת אינה הידיעה לבדה, שידעו גדולת ה' מפי סופרים ומפי ספרים, אלא העיקר הוא להעמיק דעתו בגדולת ה' ולתקוע מחשבתו בה' בחוזק ואומץ הלב והמוח, עד שתהא מחשבתו מקושרת בה' בקשר אמיץ וחזק כמו שהיא מקושרת בדבר גשמי שרואה בעיני בשר ומעמיק בו מחשבתו, כנודע שדעת הוא לשון התקשרות, כמו "והאדם ידע וגו'". וכוח זה ומידה זו לקשר דעתו בה' יש בכל נפש מבית ישראל... רק מאחר שנתלבשה הנפש בגוף צריכה ליגיעה רבה ועצומה כפולה ומכופלת. האחת היא יגיעת בשר, לבטש את הגוף ולהכניעו שלא יחשיך על אור הנפש... והשנית היא יגיעת הנפש, שלא תכבד עליה העבודה ליגע מחשבתה, להעמיק ולהתבונן בגדולת ה' שעה גדולה רצופה.

יגיעת הנפש היא הקושי לרכז את המחשבה בעניין אחד למשך זמן ממושך, כמו גם המאמץ הכרוך בחתירה עקבית ומתמשכת לשם השגת מטרה רחוקה, הנבנית והולכת מתוך עמל של יום ויום ושעה שעה. בתחילת הדרך אין דעתו של אדם קשורה באלוקות, שהיא עבירו כ"אדם שלא ידעו מעולם", והוא מבקש לכוון קשר כזה ולהופכו לקשר החזק והמשמעותי ביותר בחייו בכוח מחשבתו. יגיעת הבשר תידון להלן, בפרק יח.

כי גם בגשמיות, בלי התקשרות דעתו בהדבר לא יתעורר באהבה אליו בו, וכמו שכתוב בליקוטי-תורה (דברים ו, א) בהביאור הב' ד"ודעת",

בליקוטי-תורה שם (ראה בפרט בפרק ג) מבואר שהדעת היא עניין ההרגשה, והיא פנימיות המידות. ממילא, לפי ערך התקשרות דעתו של אדם בהרגשת מציאות מסוימת כך יתעוררו בלבו מידות שונות כלפיה - אהבה, יראה וכדומה; מה שאין כן כאשר דעתו מסולקת מאותה מציאות, או שאינה קשורה בה היטב, אין מידותיו מתעוררות להתייחס אליה - ועל כל פנים לא בחוזק. ולזאת צריכים יגיעה בהעמקת הדעת והתבוננות, אבל על-ידי יגיעה יכול להגיע לזה:

קרוב מאוד לבוא לגילוי האהבה מפני שישנה בנפש בטבע, והוא כאדם שלא ידעו וכעת יודעו, והוא על-ידי הלימוד והעמקת הדעת ביגיעת נפש.

**קיצור.** יבאר אשר על-ידי ידיעה, התבוננות והעמקת הדעת ביגיעה קרוב הדבר לעורר האהבה.



## יה

ובהקדמה אל הידיעה וההשגה שידע וישיג היטב עניין אלקי, ובפרט אל ההתבוננות להיות נתפס ונדבק במוחו ויתקשר היטב בזה ויתעורר באהבה, הנה בכדי להיות בלי מוכנה לזה צריך לזכך תחילה כללות חומריות גופו שלא יחשך על כוחות נפשו,

כאמור לעיל (עמ' 168), בכדי לזכות לדעת על האדם להיות מוכן ליגיעה כפולה ומכופלת: יגיעת בשר ויגיעת הנפש. האחרונה נתבארה לעיל, וכעת תתבאר עניינה של הראשונה.

והוא בב' דברים: הא' כסיגופים בענייני אכילה ושתייה ושאר תענוגים, למעט בתענוגים הגשמיים אפילו בדברים הפשוטים כמה שיש באפשרו מצד קיומו ובריאותו. וזה ביכולת כל אחד ואחד לכופף את עצמו בפועל העניינים שלא יאכל כל כך, וכדומה בדברי תענוגים שלא לעשותם, כמו שלא לטייל וכדומה. ואף גם אם בשעה הזאת לא ילמוד גם כן, מכל מקום הכפייה שכופה את עצמו שלא לעשות מה שחפץ לבו בכדי לאכפיא לסטרא-אחרא הרי זה משכר את חומריות גופו (ובתנאי שלא יעסוק בעת ההיא באיזה עניין גשמי אחר אשר נפשו הטבעית מתאוה, וכל שבן בהוללות או בליצנות ה"ו), וכמו שכתוב בספר של בינונים (תניא פרק כז). וכן אם בולם פיו מלדבר דברים שלבו מתאוה בו, ובפרט אם בעת ההיא הרי הוא עוסק בתורה, וכמו שכתוב בספר של בינונים שם: "כגון שחפץ לאכול ומאחר סעודתו עד לאחר שעה או פחות ועוסק בתורה באותה שעה" בו. וכן בשעה שחפץ לטייל, על דרך משל, הוא עוסק בתורה באותה שעה בו. והב' הוא הכיטוש שמכטש את עצמו בהכיטושין המכוארין בספר של בינונים (תניא פרק כט),

כפי שלמדנו בפרקים הקודמים, שתי סיבות עיקריות גורמות לדברי תורה להפוך לסם המוות ח"ו ללומדיהם: האחת היא הלבושים הגשמיים שבהם התלבשה התורה בעולם-הזה, והאחרת היא הגשמיות והגסות העושות את נפשו של הלומד. משום כך, כאשר אנו באים לדרוך בדרך חדשה ולטעום מסם החיים הטמון בתורה הקדושה, העצה היעוצה היא לנקוט בדרכים שיש בהן כדי להחליש את גסות החומריות ולהפרידה מעל הנפש.

הדרך הראשונה, סיגופים ומיעוט תענוג, פונה כלפי הגשמיות בצורתה המוחשית ביותר. הגשמיות מזיקה לנו, אם כן - נפחית במינון שבו אנו צורכים

אותה (או על כל פנים נפחית מעצמת ה'התקשרות' ברצון וכתאוה המתלווה למגע בגשמיות). עצה זו טובה בכל מקרה, אך הטוב ביותר הוא כאשר אין אנו רק מפחיתים גשמיות אלא גם מוסיפים תחתיה רוחניות וקדושה.

הדרך השנייה, ביטוש עצמי - התבוננות על שפלות מצבו של אדם וריחוקו מאור ה' - פונה כלפי האחיזה הרוחנית של קליפת נוגה בנפשנו. בפרק כט בתניא מנתח אדמו"ר הזקן את מצבו של אדם החש ש"טמטום הלב" מונע אותו מלפתוח לבו לתפילה ומרפה את ידיו ממלחמת היצר; אדם המתבונן בעצמו ומוצא שגסות הקליפה אינה מניחה לאור הנשמה והשכל להאיר בכל עצמתו ולהניס את חשכת הגוף והנפש הבהמית. למעשה, אומר אדמו"ר הזקן, יש לאותו אדם בעיה עם עצמו ממש. הרי הוא הרוצה בתענוגים גשמיים והוא הנוטה אחר הממד החומרי שבחיו, ובמילים אחרות: "הסטרא-אחרא... היא היא האדם עצמו בכינונים". כאשר גורם הרסני מתמקם במערכות החיים החיוניות, הדרך היחידה להילחם בו היא על-ידי החלשתן הזמנית. כך פועל הביטוש, המשפיל את רוחו של האדם ושובר את התדמית הגאה והזוחחה שיש לו על עצמו ועל חיו, מתוך מגמה להוליד מתוך השבר את אור הנשמה.

והוא עניין יגיעת בשר לבטש את הגוף להכניעו המבואר בספר של כינונים (תניא פרק מב), וזהו הקדמה שיהיה כלי מוכנה להשגה והתבוננות והתעוררות אהבה ויראה כו'.

העמקת התקשרות דעתו של אדם באלוקות, שרק מתוכה ניתן להוליד אהבה ויראה אמיתיות, נעשית קלה וקרובה יותר כאשר האדם מסיר את הגורמים הקושרים אותו אל המציאות החומרית ומפנה את הדרך ליצירת התקשרות חדשה - אל המציאות האלוקית.

והנה<sup>1</sup> באהבה ד"נפשי אויתיך" גם כן קרוב מאוד לבוא לזה על-ידי זה שמתבונן איך שאור איין-סוף ב"ה הוא חיי העולם בכלל וחיי נפשו בפרט, וכשמעמיק דעתו בזה מתעורר באמת באהבה ותשוקה גדולה אל האלקות וחפץ באמת שיאיר לו האור האלקי בגילוי ובחפץ זה הוא עוסק בתורה, שעל-ידי זה מאיר האור האלקי בגילוי בנפשו, דהתורה היא חכמתו ורצונו יתברך ואורייתא וקודשא-בריך-הוא כולא חד כנובר לעיל פרק מז בשם הספר של כינונים (תניא) פרק מב.

כהערת אדמו"ר זי"ע, שורות אלו נראות כקשורות יותר לסוף הפרק הקודם, שם דובר על "גיעת הנפש" - הצורך בהעמקת הדעת וקירוב המושג האלוקי אל הנפש. אהבה שעל דרך "נפשי אויתיך" מביאה אל האדם את ההכרה בכך

1. לכאורה מקום עניין זה הוא בסוף הפרק הקודם. וצריך עיון. [הערת כ"ק אדמו"ר]

שהאלוקות קרובה אליו וקשורה היטב בעומק מהות חייו, ולפיכך מגייסת להעמקתה את כל הלהט הטבעי שבו אדם פועל בכל תחום אפשרי למען הטבת חייו. מניע זה, גם אם אינו המניע הנעלה ביותר לאהבת ה', עדיין די בו כדי להסיט את מסלול חייו של האדם מן הנהייה אחר החומריות וההליכה לקולה של הנפש הבהמית אל עסק התורה בשקידה וברצון חזק, שהרי "על-ידי זה מאיר האור האלוקי בגילוי בנפשו", ובלימוד זה הוא טועם מסם החיים ועולה ממדרגה למדרגה בדרך ישרה ובטוחה.

ובוודאי יש בזה גם בן כמה בחינות ומדרגות באהבה והתשוקה, והוא גם בן לפי ערך השגתו והעמקת דעתו בו, אבל כללות העניין לא נפלאה היא ולא רחוקה היא כלל וביכולת כל אחד ואחד לבוא לזה כל חד לפום שיעורא דיליה, זה מעט וזה הרבה בו, ובתחילה הוא במעט ואחר כך מוסיף והולך בו:

נצרכת גם יגיעת בשר - לזכך חומריותו ע"י סיגופים  
וביטושים כדי שיהיה כלי להשגה ולהתעוררות אהבה ויראה.  
באהבה ד"נפשי אויתך" קרוב מאוד להאיר האור האלוקי  
בגילוי בנפשו.

**קיצור.** יעורר אשר כהקדמה לידעה והתבוננות צריך להיות  
זיכוך גופו על-ידי סיגופים וביטושים. יבאר האהבה  
ד"נפשי אויתך".



## י"ז

ובן הוא בעניין היראה, שהיא גם בן טבעית ומוסתרת בלב כל ישראל שלא למרוד במלך מלכי המלכים הקב"ה, וצריך להוציאה מהעולם אל הגילוי על-ידי ההתבוננות,

כזכור, התורה מתעלה על-ידי שתי "כנפיים" - אהבה ויראה. כמו האהבה, התלויה במידת החסד וירושה לנו מאברהם אבינו ע"ה; כך גם היראה, התלויה במידת הגבורה, ירושה לנו מיצחק אבינו ע"ה. אם כן, כל יהודי כבר ירא את ה' בטבעו, אולם כדי להעלות את תורתו עליו להוציא את יראתו זו מן ההעלם אל הגילוי בכוחן של ההתבוננות והעמקת הדעת.

כשמתבונן בגדולת אין-סוף ברוך-הוא ומלכותו אשר היא מלכות כל עולמים עליונים ותחתונים ואיהו ממלא כל עלמין בו' ומניח העליונים ותחתונים ומייחד מלכותו על עמו ישראל בכלל ועליו בפרט בו', והנה ה' ניצב עליו ומלוא כל הארץ כבודו ומביט עליו ובוחן כליות ולב אם עובדו כראוי. ועל בן צריך לעבוד לפניו באימה וביראה כעומד לפני המלך, ויעמיק במחשבה זו בו', וכמו שכתוב בספר של בינונים (תניא פרק מא), יעוין שם. ובפרק מב כתב: "והנה כל אדם מישראל, יהיה מי שיהיה, כשיתבונן בזה שעה גדולה בכל יום איך שהקב"ה מלא ממש את העליונים ואת התחתונים ואת השמים ואת הארץ ממש, מלוא כל הארץ כבודו ממש, וצופה ומביט ובוחן כליותיו ולבו וכל מעשיו ודיבוריו וצעדיו יספור אזי תיקבע בלבו היראה לכל היום כולו כשיחזור ויתבונן בזה אפילו בהתבוננות קלה בכל עת ובכל שעה יהיה סור מרע ועשה טוב במחשבה דיבור ומעשה" בו',

מושג היראה בתורת החסידות, בשונה מתפיסות אחרות, אינו מתמקד כלל וכלל בחומרת העונש שעתידי כל אדם להיענש על חטאיו. היראה שאליה מכוונת אותנו החסידות היא בעיקרה רגישות, מודעות לנוכחות ה' ולרצונו, כאשר ככל שרגישות זו מתעצמת כך היא נעשית לעיקר העיקרים בתמונת העולם של ירא ה' ולגורם המכתיב את כל צעדיו. כך, ההתבוננות על כל הגודל הנשגב והנורא של מלך מלכי המלכים, המניח עליונים ותחתונים ופונה להתמקד באדם הקטן ובמעשיו הקטנים, חורטת את רישומה הקבוע בלב המתבונן והופכת את היראה למציאות מוחשית ביותר עבורו. לא בעת

ההתבוננות בלבד, אלא גם בכל רגע במהלך היום יוכל לשוב ולהחיות את הרושם העז הזה וליישר את דרכו לאורו.

ועל-ידי התעוררות היראה, לבד זאת שיהיה על-ידי זה שלם בסוד מרע ועשה טוב שלא למרות ח"ו עיני כבודו כו', כמו שכתוב בספר של בינונים שם, עוד זאת שעל-ידי זה תהיה עסק תורתו וקיום מצוותיו בבחינת עבודת עבד לעשות רצונו יתברך, ולא בשביל הנאת עצמו כלל כי אם למלאות רצונו יתברך ולעשות נחת רוח ליוצרו, ש"נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני" כו' (ספרי במדבר, קז). ויש לו גם בן תענוג בזה, והיינו שמתענג בהענוג שלמעלה כו', ומשום זה העבודה היא בשמחה כו', כמו שכתוב במקום אחר.

(וענין זה דרך לעשות נחת רוח יש גם בן בהאבה ד"כברא דאשתדל" כו' כמו שכתוב [בתניא] בסוף פרק י' וסוף פרק מא. ומכל מקום יש לומר שיש בזה חילוק בין אהבה ליראה, דבהאבה יש לו עונג וטוב לו בזה שיש ייחוד קודשא-בריך-הוא ושכינתיה בתחתונים, ויראה הוא בבחינת ביטול ביותר, והיינו שאינו באופן בזה שלו טוב מזה (כי אינו שייך להתפשטות זו גם בן), אלא שטוב לו מהענוג שלמעלה לבד ובהוא מתענג כו'. ולמעלה מזה הוא שמתענג בזה שיש ייחוד קודשא-בריך-הוא ושכינתיה בתחתונים אבל הוא הוא התענוג העליון עצמו, כי העבד הוא כמו האדון עצמו ודבר אחד אתו, ולזאת תענוג העליון הוא עצמו תענוג שלו כו')

בכללות, אהבה היא שורש לרמ"ח מצוות עשה ויראה - לשס"ה מצוות לא-תעשה. האהבה היא הגורם הנפשי המזרז את האדם להשתדל בכל כוחו ומסירותו במעשה הנרצה, בעוד היראה היא הגורם הנפשי המזרז אותו להישמר עד הקצה האחרון מפני המעשה האסור. אמנם בוודאי יש גם השפעות הפוכות, שכן "אהבי ה' שנאו רע" (תהלים צז י) - האוהב את ה' שונא את הרע בעיניו ומשתדל היטב ב"סוד מרע", וכן הירא את ה' נשמר מלפגום בחובותיו ומשתדל היטב ב"עשה טוב".

במדרגות מסוימות ניתן להבחין גם בהשפעות עמוקות יותר, וכאן מזכיר מקצתן: עבודה ביראה אינה "בשביל הנאת עצמו כלל, כי אם למלאות רצונו יתברך". זו משמעותה של עבודת עבד, במובן הנעלה ביותר של מושג זה. אמנם אין פירוש הדבר שהיא נעשית כמי שכפאו שד, חלילה, אלא בשמחה ובתענוג - שכן העבד האמיתי רווה נחת ותענוג מתענוגו של אדונו.

1. החילוקים בתענוג שנזכרו כאן ראה בביאור יותר בד"ה אחרי ה' אלקיכם תלכו (שבת פרשת ראה בהמשך יו"ט של ר"ה, תרט"ו). [הערות כ"ק ארמור']

במדרגה עליונה יותר מתבטל החילוק שבין עונג עצמי לבין עונג העבד מתענוג האדון, שכן העבד הופך למהות אחת עם האדון ותענוג אחד לשניהם. להרחבה בעניין, ראה סה"מ תרס"ו עמ' שכד ואילך.

וצריך להיות שתיהם, אהבה ויראה, וכמו שכתוב בספר של בינונים (תניא) **פרק מא:**

היראה גם היא טבעית בלב כל ישראל, וצריך לגלותה בהתבוננות איך מי שמלוא כל הארץ כבודו מביט עליו אם עובדו כראוי. בזה יבוא לידי סור מרע ועשה טוב בשלמות, ובבחינת עבודת עבד.

**קיצור.** יבאר אשר גם היראה טבעית בלב כל ישראל וצריך לגלותה על-ידי ההתבוננות. על ידה באה השלמות בסור מרע ועשה טוב ועסק התורה ומצוות הוא בבחינת עבד. (אופן התענוג באהבה או ביראה).





## ב

ועל זה נצטוונו ליגע עצמנו בהתבוננות והעמקת הדעת בעניינים הנ"ל ולהתעורר באהבה ויראה, והן הגדפין לעסק התורה והמצוות,

גדפין הן כנפיים, כמבואר בתיקוני-הזוהר שאין עסק התורה ומעשה המצוות עולים למעלה אלא על-ידי שתי כנפיים - אהבה ויראה (ראה לעיל, עמ' 129).

וצריך כל אחד ואחד לידע נאמנה אשר ביכולתו לבוא לאהבה ויראה (על-ידי ההתבוננות והעמקת הדעת בו) אם במעט או בהרבה בו, ומחויב הוא בדבר הן מצד קיום המצוות האלו בעצם והן מצד קיום התורה ומצוות שהוא על ידן דווקא. ומחויב הוא ליגע את עצמו ובוא יבוא אליהם בו.

כמבואר בפרקים טז-יט.

ובשלומד בדא"ח בעניינים השייכים לאהבה ויראה (ובאמת הוא כן ככל עניין אלקי שלומד הוא שייך לאיזה מידה פרטית) חלילה לו לחשוב שאין זה שייך אליו ולעבודתו שאינו בערך זה, וידע שזה שקר ומעות גמור הגורם לו העדר העבודה, ועסק תורתו ועבודתו המה שני דברים מופרדים ושניהם בלתי אמיתים כלל. כי אם בהעניין שלומד יתפלל בו אחת ושתיים ושלוש וכו' ויתבונן ויעמיק דעתו היטב בהעניין ויתעורר על-ידי זה באהבה ויראה. ואם בתחילה יטעום רק מעט טוב יוסיף וילך ויתעלה מדרגא לדרגא "הלוך ונסוע [הנגבה]" בו' (בראשית יב ט).

דא"ח: דברי אלקים חיים, כינוי לכתבי החסידות מאת נשיאי חב"ד.

המחשבה שהעניין הנלמד אינו שייך אל האדם הלומד מונעת ממנו להוציא את הדברים מן הכוח אל הפועל. מנגד, הידיעה הברורה שיישום הנלמד הוא מחובתו ובכוחו של הלומד, תביא אותו לעמל פנימי עקבי ויעיל של הבאת הדברים אל הלב פנימה. עמל זה הוא מה שמכנה כאן 'להתפלל בהעניין שלומד אחת ושתיים ושלוש', וסופו להביא להתעוררות אהבה ויראה בנפש. "הלוך ונסוע הנגבה" - מידת האהבה מכוונת כלפי ספירת החסד, הפותחת את הקו הימני ("נגבה") באילן הספירות. הפסוק נאמר באברהם אבינו - "אברהם אהבי" (ישעיהו מא ח), שהיה מרכבה למידת החסד - ובדרך הקריאה הפנימית הוא מתפרש כרומז להתעלותו ממדרגה למדרגה באהבת ה'.

וכאשר יאיר נפשו באור אהבה ויראה או יתעלה משפלותו ופחיתותו בכפיות הכוחות הטבעיים שלו ויתעלה במדרגתו, ולא כמו שמועים וחושבים איך יתבעו מעצמם עניין אהבה ויראה והלא הם פחותים במדרגה בו, כנ"ל ריש פרק מז, אדרבה סיבת פחיתותם היא העדר האהבה ויראה, וכשיהיה אהבה ויראה יתעלו במדרגתם. וכמו שנתבאר לעיל (עמ' 163), שעל-ידי שאוהב את ה' וחפץ לדבקה בו הרי הוא מתרחק מהדברים שהן הפכים מאלקות, וכל עניין האהבה הוא ההעתקה וההזוה ממקומו הראשון בו, והיינו שנעתק מענייניו הנשמיים והגופניים ומתקרב ומתדבק באלקות בו' כמו שכתוב במקום אחר.

בדברים אלו יש חיזוק נוסף למי שקטנה אמונתו בעצמו ובשייכותו למידות אהבה ויראה. המצוות שבהן נצטוינו, לא זו בלבד שאינן למעלה מכוחנו ולא ניתנו לנו כדי לבוא עמנו בטרוניא ח"ו, אלא שהן לעזר לנו. כל השתדלות במידת האהבה או במידת היראה פועלת פעולתה להוציא את האדם מפחיתותו, וכך ממילא ייעשה ראוי למדרגה עליונה יותר של אהבה ויראה, וחוזר חלילה.

ומכל שבן שהאהבה היא מקור ל"ועשה טוב" והיראה הרי היא מקור ל"סור מרע", דבכלל זה הוא גם כן כפיית הכוחות הטבעיים וכמו שנתבאר לעיל פרק ד בעניין הלאו ד"ולא תתורו" בו'. וגם ה"ועשה טוב" על-ידי היראה היא בכחינת עבודת עבד, כנ"ל פרק ימ, ובהעדר העבודה באהבה ויראה באמת הוא שפל ופחות שנמשך אחר הנפש הבהמית לחפזן ולהתאוות כל הדברים הנשמיים ונמשך אחריהם, כי מה ימנע אותו מזה, ו"עיר פרא אדם יולד" (איוב יא יב) והמידות הטבעיים חזקים המה בתולדותם ואקדמה טעניתה בו' (ראה זח"א קעט, א ואילך). ורק על-ידי אהבה ויראה על-ידי זה הוא מתעלה משפלותו ופחיתותו בו'. ועסק התורה שלו וקיום מצוותיו המה בדבקי על-ידי האהבה ויראה כנ"ל, ועל-ידי כל זה הרי הוא עולה ממדרגה למדרגה בו'.

מתוך הקדמות אלו מובן היטב עד כמה גדולה טעותם של אלו שדבריהם נזכרים בפרק טז דלעיל: "מה אנו ומה עבודתנו שיהיה לנו אהבה ויראה באמת, ואיך נתבע מעצמנו עניין האהבה ויראה אחרי אשר פחותים אנחנו במדרגתנו". על-פי קו המחשבה המנחה אותם, רק מי שאינו פחות רשאי לתבוע מעצמו אהבה ויראה, ולקוות לזכות להן על-ידי יגיעתו. אמנם, תורת החסידות מבארת שכל אדם הנו פחות קודם שזכה לאהבה ויראה, וזאת משתי סיבות:

"אקדמה טעניתה": חז"ל, בנוסחים שונים, תיארו את היצר-הרע כמי ש"הקדים טענתו" ליצר-הטוב, וזאת מאחר וכבר משעת לידתו של אדם מפעמת בו הנפש החיונית-הבהמית (כמשמעות הפסוק "עיר פרא אדם יולד"),

המשרישה בו תפיסה גשמית ונטייה לחומריות העולם, ואילו הנפש האלוקית מתחילה להשמיע את קולה רק מעת היותו בן מצוות.

**”אהבה היא מקור ל’ועשה טוב’ והיראה הרי היא מקור ל’סור מרע’:**  
 כמבואר בתניא (פרק ד), אהבה היא שורש לרמ”ח מצוות עשה ויראה היא שורש לשס”ה מצוות לא-תעשה, שני חלקי העבודה הכלליים של ”סור מרע ועשה טוב”, שרק על ידם יש בכוחו של אדם לגבור על אחיזת הנפש הבהמית ותאוותיה בנפשו האלקית.

היוצא מכל זה שכל אחד ואחד צריך לתבוע בעצמו העבודה דאהבה ויראה וצריך ליגע בזה תחילה בלימוד, להשיג העניינים הימב, ואחר כך בהתבוננות והעמקת הדעת, ויעלה ויגיע אליהם כל חד לפום שיעורא דיליה ועוד יתעלה בעילוי אחר עילוי ממדרגה למדרגה כו’:

כלומר ממדרגת האהבה של ”נפשי אויתך”, הקרובה אל האדם לפי ערך, יוכל להתעלות למדרגת האהבה של ”כברא דאשתדל בתר אבוי ואימיה” (לעיל, פרק טז), וכן בכל אחת ממדרגות אלו ישנם חילוקים רבים - עילוי אחר עילוי, וכלשונו בסוף פרק יח: **”אבל כללות העניין לא נפלאת היא ולא רחוקה היא כלל וביכולת כל אחד ואחד לבוא לזה, כל חד לפום שיעורא דיליה, זה מעט וזה הרבה כו’, ובתחילה הוא במעט ואחר כך מוסיף והולך”.**

החיוב להתעורר באהבה ויראה הן מצד עצמן והן מצד קיום תורה ומצוות על ידן. ילמד עניינים השייכים לזה ויתפלל בהם כמה פעמים. אם פחות הוא אינו פטור בכך, שכן בלי אהבה ויראה הוא שפל באמת, ועל ידן יתעלה במדרגתו.

**קיצור.** מסיק אשר כל אחד ואחד יכול ומחויב ליגע להתעורר באהבה ויראה. על-ידי אהבה ויראה מתעלה משפלותו בעילוי אחר עילוי.



## כא

והנה על-פי כל הדברים הנאמרים לעיל תדעו ותבינו נחיצות והכרחיות עסק פנימיות התורה ואשר היא עיקר חיינו.

כזכור, פנימיות התורה מביאה לידי אהבה ויראה (פרקים יג'יד), ורק על ידי מידות אלו יש עלייה לעסק התורה וממילא מקבל האדם מסם החיים שבה ואינה נעשית לו ח"ו לסם המוות. בנוסף, פנימיות התורה היא כנשמה לתורה הנגלית (פרק טו), וכאשר אדם שוקד על לימודה ניתנת חיות בעסק תורתו בנגלה והדבר מסייע לו לכוון בלימודו "לשמה". ממילא, אם התורה הקדושה בכלל היא חיינו ואורך ימינו, הנה סגולותיה אלו של פנימיות התורה הופכות אותה ל"עיקר חיינו".

ואם כי בזמן ביום צריכים לעסוק יותר בתורה הנגלית בכדי לברר בירורין, כנ"ל פרק יג בשם איגרת הקודש (כו), אבל זה גופא שיהיה עסק התורה רצוי ומכוון אל אמיתית הכוונה הוא על-ידי עסק התורה הפנימיות, ובה דווקא יחיה בלימוד התורה הנגלית. ובלעדה אין לימוד הנגלה רצוי ומכוון כלל, כי ח"ו ייפול הנופל ממנה שנעשה יש ודבר ויורד ונופל ח"ו ומתדבק באילנא דמותא ר"ל, כי אם כאשר עוסק בפנימיות התורה ומתחבר עין הדעת בעין החיים, כמו שנתבאר לעיל פרקים יג, יד וטו הפרטים בזה, אז נעשה לו לימוד הנגלה בחינת סמא דחיי כו'.

פנימיות התורה היא "עיקר חיינו" - באיכות, לא בכמות. עיקר תכלית ירידת הנשמה אל הגוף בעולם הזה ועיקר תכלית מתן תורה הוא לברר בירורים, וזאת באמצעות עסק התורה שבעל-פה המתלכשת בלבושי המתברר, המציאות הגשמית. משום כך, מרבית זמנם של לומדי התורה בכל דור ודור מוקדש לתורת הנגלה, ולא לפנימיות התורה. אלא שהיא הנותנת, מאחר ואין אפשרות להצליח בבירור בירורים מבלי לעסוק בפנימיות התורה - הרי שגם הזמן המועט יחסית המוקדש ללימודה נחשב לעיקר ול"דבר המעמיד" ביחס לכלל הלימוד ולתוצאותיו המוצלחות.

פנימיות התורה היא עיקר חיינו, ואף שרוב היום עוסקים  
בנגלה, הנה רק ע"י הפנימיות יהיה עסק זה רצוי ומכוון  
לאמיתית הכוונה בבחינת סם החיים ולא ייפול ויתדבק  
באילנא דמותא ח"ו.

**קיצור.** תוכן הנ"ל בהכרחיות עסק פנימיות התורה.

## כב

ועתה עליי להודיע לכם מטרת התייסדות אנודתנו<sup>1</sup>.

קונטרס זה, כמתואר בפתיחתו, אינו חיבור רגיל בתורת החסידות אלא מכתב ש"ניתן לתלמידי 'תומכי-תמימים' יחיו". מטרת המכתב הייתה לברר את מטרת הקמת ישיבת "תומכי תמימים" בליובאוויטש, ולשוב ולעורר את התלמידים למקד את עבודתם באותה מטרה. עד לפרק זה הניח הרבי הרש"ב את התשתית הרעיונית לדרכה של הישיבה, ומעתה הוא פונה אל התלמידים - ה"תמימים" - פנייה שיש בה התייחסות מעשית מפורטת באשר לסדר היום ולאופי הלימוד הנרצה מאתם.

תדעו אשר מטרת יסוד אנודתנו אינו רק להחזיק בחורים שיעסקו בתורה. במילות אחרות, יסוד אנודתנו אינו להגדיל ולהרחיב עסק התורה הנגלית, כי אם זאת היא תכלית יסוד אנודתנו, אשר הבחורים העוסקים בתורה הנגלית יהיו יהודים (אידען) יראים ושלמים עם ה' ותורתו. וכבר פירשנו שיתנתנו במקום אחר (במכתב המתחיל "נודה לה' על כל המזב" (להלן הוספה ב, עמ' 243)) הדבר אשר הביאנו ליסוד אנודתנו, כאשר ראה ראינו אשר התורה חונגת שק עב מאוד ועוסקים שלא לשמה כלל, והרבה מהצעירים הלומדים תורה אין בהם יראת שמים כלל והמה ותורתם משוקעים באתר דמותא ממש ר"ל. ולא די להם ברעה הזאת עוד מרעה אל רעה יוצאים ונעשים מורי הוראות בישראל, ורבים חללים יפילו ר"ל, ה' ישמרנו מהם, ולתכלית זה נתעוררנו ליסוד אנודה להחזיק בחורים העוסקים בתורה לשמרם מהדברים המזיקים ולהשתדל בכל האפשרי - בעזרתנו יתברך - לנטוע בהם איזה הרגש פנימי ביראת ה' ואהבת ה' וידעו כמה הם עוסקים, מה הם לומדים (היינו חכמתו יתברך) ובשביל מה הם לומדים, ויחיו בלימוד תורתם,

בקצרה: "תומכי תמימים" לא נועדה להיות עוד ישיבה שבה ילמדו בחורים צעירים את דרכי עיון תורת הנגלה. ישיבות כאלו היו רבות, ו"תומכי תמימים" הוקמה על מנת לתת מענה לחיסרון הניכר ברבים מבוגריהן. החיסרון ויסודותיו תוארו בהרחבה בפרקים הקודמים, והמרפא המוצע כנגדם הלא הוא עסק פנימיות התורה. יש לזכור שבשנים ההן לא היה לימוד מסוג זה רווח בישיבות. בחורים עסקו מגיל העשרה ועד צאתם לכהן בקודש כרכנים או

1. הכוונה להתייסדות ישיבת "תומכי תמימים". [הערת כ"ק אדמו"ר]

כדיינים בלימוד גמרא בבקיאות ובעיון, בלימוד הפוסקים הראשונים והאחרונים, אך מעטים בלבד הקדישו זמן ניכר לקביעות בלימוד פנימיות התורה.

ובאשר דרך החיים המביאה לזה היא לימוד פנימיות התורה, כמו שנתבאר לעיל, לזאת שמנו יסוד ועיקר אשר כל אחד ואחד ילמוד דא"ח זמן נכון ביום, ועם היות שיותר זמן ייתנו על עסק התורה הנגלית, אשר כן צריך להיות כנ"ל (פרק כא) - ועל זה אנו משגיחים שילמדו הרבה כנפ"ת ובלמוד הנרצה שיתבאר לקמן - מכל מקום עיקר ויסוד הדבר הוא הלימוד בדא"ח, שידעו את ה' ומתוך כך יבואו אל יראת ה' ואהבת ה' בו', וכמו שנתבאר לעיל באורך.

"דרך החיים המביאה לזה": כדרשת הפסוק שהוצב בראש הקונטרס - "כי נר מצוה ותורה אור, ודרך חיים תוכחות מוסר" (וראה לעיל, סוף פרק טו).

גפ"ת: גמרא, פירוש (רש"י), תוספות. עיקר בניין לימוד תורת הנגלה, דף אחר דף, כפי המנהג הנוהג בישיבות מזה דורות רבים.

והנבלנו על זה שכל אחד ואחד ילמוד לא פחות מארבע שעות ביום דא"ח (שזה ערך שליש מהשעות שעוסקים בתורה ביום. ועיין מה שכתוב בליקוטי תורה (ויקרא ה, ג) בהביאור ד"ולא תשבית" פרק ה. וכן שמעתי מפורש מכ"ק אאמו"ר וצוקלה"ה נ"ע זי"ע, אשר בחול צריכים ללמוד שליש חסידות ושני שלישים נגלה):

כ"ק אאמו"ר: הוא הרבי מהר"ש, רבי שמואל שניאורסאהן מליובאוויטש (תקצ"ד-תרמ"ג). כך מובא בצוואתו (אג"ק כ"ק מהר"ש, עמ' יג): "תתאמצו ותתחזקו לעסוק בתורה הנגלית והנסתר. ב' שלישי היום והלילה בנגלה ושליש בנסתר".

ייסוד תומכי תמימים: על מנת להנחיל לימוד דא"ח. קביעת זמן של ארבע שעות ביום ללימוד זה.

**קיצור**. מטרת אגודתנו - עסק בתורה בהרגש פנימי באהבה ויראה. הדרך לזה על-ידי לימוד דא"ח, זמן קבוע בכל יום (בימות החול שליש בדא"ח, ב' שלישים בנגלה).



## כג

והנה הבחורים הראשונים אשר אתם נתיסדה אנודתנו ידעו את מטרת יסוד אנודתנו, וגם המה בחרו וחפצו בזה, וקיימו וקיבלו עליהם בנפש חפצה לעסוק בדא"ח כפי זמן הנ"ל ובלמוד המוב - ותודה לא-ל עשו פרי והצליחו. וגם עתה תודה לא-ל רבים מהבחורים הולכים בדרך הזה ומתאימים אל הכוונה האמיתית והולכים ועולים, תודה לא-ל.

אמנם יש גם כן רבים אשר במשך הזמן נתעלם מהם הכוונה האמיתית. וכיותר בא הדבר בסיבת אשר נקבצו ובאו במשך הזמן בחורים חדשים אשר לא ידעו כלל מעסק החסידות. ואם כי אינם הפכיים ח"ו, אבל מעסק החסידות אינם יודעים ובאו רק בשביל לימוד הנגלה, ועל-ידי זה רוח זר הופיע בבית המדרש לאמר אשר עיקר הכוונה הוא רק בלימוד הנגלה, ולימוד החסידות הוא כמפל ח"ו, וכן המה נוהגים בעצמם אשר העיקר בנפשם הוא לימוד הנגלה, וחסידות לומדים רק בכדי לצאת ידי חובה לבד. וממילא מובן אשר המה ולימוד תורתם אינם כלל וכלל כפי הכוונה הרצויה בעסק התורה ובמציאות עצמן במצבם ומדרגתם הרוחני.

ולואת הנני להודיעם בפעם הזאת אשר לא זאת היא מטרת כוונתנו, כלל לא. כי אם תכלית כוונת התיסדות אנודתנו הוא בשביל לימוד החסידות, באשר הוא עיקר חיינו, ובוה דווקא יחיו בלימוד התורה הנגלית, ויהיו המה ועסק התורה שלהם רצויים לפני ה' נותן התורה:

הקונטרס נכתב כדי להודיע ולעורר בחורים חדשים  
בישיבה, שלא ידעו מעסק החסידות ועסקו בה כדי לצאת  
ידי חובה' בלבד.

**קיצור.** יש טועים בהמטרה, ולכן חוזר ומודיעם.



## כד

והנה עיניכם הרואות אשר אנחנו קיבלנו עלינו בלי נדר להשלים כל מחסורכם ובאוות ובחפץ נפשנו אנחנו משתדלים בזה, למען יהיה לבבכם ודעתכם פנויה לעסק התורה ועבודת הוי'. אמנם מי שאינו מקיים תנאי מודעה הזאת בלימוד דא"ח ד' שעות בכל יום, להווי יודע אשר הוא נהנה מאיתנו שלא כדין:

מאחר ומטרת ייסוד הישיבה היא לימוד דא"ח, הרי שמי שאינו מקיימה נהנה שלא כדין מהישיבה.

**קיצור.** מי שאינו מקיים הסדר נהנה שלא כדין.



## כה

ובאשר חיזוק וקיום כל דבר הוא הקביעות זמן - וכפרט בעסק דא"ח אשר יש זמנים המסוגלים דווקא ללימוד הזה, ויש זמנים אשר בהם נחוץ ללימוד דא"ח, וגם בדרך כלל טוב ללימוד דא"ח בשני זמנים ביום,

"זמנים המסוגלים" הם שעות שתכונתן מסייעת ללימוד החסידות, ו"זמנים אשר בהם נחוץ ללימוד דא"ח" הם שעות שתכונתן דורשת את לימוד החסידות. ההדרכה ללימוד דא"ח בשני זמנים ביום, אפשר שתכליתה להביא לכך שרושם הלימוד יתפשט על פני היום כולו ביתר שאת (מפי הרב זלמן גופין).

הנה הזמן המסוגל ללימוד דא"ח הוא בבוקר קודם התפלה, שאז מאיר מלמעלה מבחינת לובן העליון דאתערותא דיליה הוא ב"בקר דאברהם" (זח"א רג, א ובכ"מ בזוהר), וכמו שכתוב בתורה-אור (בראשית כג, ד) ד"ה "וישכם לבן בבקר".

כמדובר לעיל, תכלית לימוד דא"ח היא לעורר בנפש את מידות האהבה והיראה, שעל ידן עולות התפילה והתורה נוכח פני ה'. אדמו"ר הזקן, במאמרו המצוין כאן, מסביר שהיכולת לעורר מידות אלו נמשכת לנו בירושה מאבותינו הקדושים - אברהם ויצחק - שהיו מרכבה למידותיו של הקב"ה עצמו. אמנם, השגה כזו של הרגשה מוחשית וודאית - בבחינת "הכיר אברהם את בוראו" (נדרים לב, א) - לאו כל מוחא סביל. אך מאחר וכולנו נמשכים מנשמות שנים-עשר השבטים, הנמשכות מנשמותיהם הגדולות של האבות הקדושים, הרי שבאתערותא דלתתא - כשאנו אוחזים במידת יעקב אבינו ע"ה ומעוררים רחמים על עצמנו בתפילה ובתחנונים - נמשכת אלינו אתערותא דלעילא "להיות נמשך גילוי אור אין-סוף ברוך-הוא ובחינת מעלות ומדרגות האבות בבחינת גילוי ממש בנפשו, דהיינו בחינת דעת והרגשה כאילו רואה כו".

אמנם, מעיר אדמו"ר הזקן, מאחר ואנו איננו בבחינת מרכבה למידות החסד והגבורה, הרי שיש להבין כיצד יועילו לנו הרחמים לזכותנו בהמשכתן. והרי מידת הרחמים חולקת שורש אחד עם מידת האמת, והקב"ה הנו רחמן - אך לא ותרן. על כך הוא לומד מן הפסוקים המתארים את יחסו של לבן הארמי אל השבטים, בני יעקב: "וישכם לבן בבקר וינשק לבניו ולבנותיו ויברך אתהם, וילך וישב לבן למקמו ויעקב הלך לדרכו" (בראשית לב א-ב). וכך הוא מבאר:

והמשכה זו היא ממקור הרחמים עליונים שלמעלה מעלה מסדר ההשתלשלות, ששם מקור ושורש הרחמים מה שאינו מושג ונתפס בסדר השתלשלות... וזהו "וישכם לבן בבקר", פירוש לבן דקדושה - הוא בחינת לובן העליון, דהיינו בחינת אור עצמותו ומהותו של אור אין-סוף ב"ה, כמשל מראה וגוון לבן שאינו דומה לכל המראות וגוונים, שהגוונים שלהם נתהוו על-ידי צבע, מה שאין כן מראה וגוון לבן הוא עצמות הדבר ומהותו שלא נשתנה ולא נתהווה על-ידי צבע...

בהמשך דבריו מבאר אדמו"ר הזקן שכל מה שנאמר בגנותו של לבן הארמי נאמר לשבח במעלתו של לובן העליון, עצמות אור אין-סוף. כשם שלבן החליף ברמאותו את משכורתו של יעקב מעקודים לנקודים ומנקודים לעקודים, כך עצמות אור אין-סוף מהפך מבחינה לבחינה כרצונו, שכן הכול בטל במציאות לפניו ואין מצדו הפרש בין גדול וקטן, חושך ואור. כך מובן שממקום כזה, שכל ישראל אחוזים בו, יכולות מידות אהבה ויראה להימשך גם למי שאינו ראוי להן מצד השגתו, והוא זוכה להן רק בתוקף רחמי ה' עליו.

זמנה של המשכה עליונה זו הוא בבוקר, כלשון הפסוק: "וישכם לבן בבקר". לשון זה נאמרה גם באברהם אבינו ע"ה: "וישכם אברהם בבקר" (בראשית כב ג), ומשמעות הדבר היא שכל פעולת הרחמים יסודה במידת החסד העליונה, מידתו של אברהם המאירה בזמן התפילה שתיקן - תפילת השחר. ביטוי לכך במטבע לשון הברכה, הכולל את בקשת הרחמים בברכת האהבה: "אהבת עולם אהבתנו... אבינו אב הרחמן, המרחם רחם עלינו, ותן בלבנו בינה". לפיכך, ממשיך אדמו"ר הזקן ומבאר:

"וילך וישב לבן למקומו", שזמן הארת בחינה זו היא בבוקר, זמן תפילת השחר, אבל אחר התפילה מסתלק הארה זו, ולכך צריך להתפלל בכל יום, שבכל יום חוזר ונמשך הארה זו וחוזר ונסתלק אחר התפילה. "ויעקב הלך לדרכו" - בחינת יעקב, יו"ד עקב - הלך ונמשך, בחינת תורה ומצוות, דתורה אקרי דרך (קידושין ב, ב), ודי למבין.

שמו של יעקב אבינו רומז לירידת החכמה העליונה אל העקב, להתלבש בלבושי הגשמיות במדרגות התחתונות של עולמות ב"ע. במסגרת המשל לסדר יומו של המתפלל מרומזת כאן ההליכה מחיל אל חיל - מבית הכנסת אל בית המדרש (ראה שו"ע או"ח קנה: א). כאמור, לומד התורה אינו יכול להצליח בעבודת הבריורים מבלי להשריש אותה תחילה בתפילה באהבה וביראה. משום כך ראשית הכול היא בלימוד החסידות בזמן המסוגל לכך, זמן של "וישכם לבן בבקר", כאשר מתוך כך הולך יעקב לדרכו בלימוד התורה ובעסק המצוות במשך היום כולו.

ובזמן הזה ילמדו לכל הפחות ב' שעות, והיינו בשעה שביעית ומחצה יתאספו כולם אל הזאל [=אולם] הגדול (ולא ילמדו על הקוואטירען [=אכסניה] או במקומות אחרים כי אם יבואו כולם בהזאל הגדול כמו אל לימוד הנגלה) אחרי הנחת תפילין וקריאת שמע ואחר שתיית טיי, וילמדו ב' שעות רצופות עד שעה תשיעית ומחצה. ואם באפשר שיתחילו בשעה שביעית יותר טוב מצד זמן התפילה, שלא יתאחר.

הלומדים בפני עצמם ייעשו אנודות, כל אנודה מחמישה או שישה בחורים או יותר, אשר ילמדו עניין אחד. ואין בוונתי שאחד יאמר והשאר ישמעו, אלא שכולם ילמדו, רק שלא ילמדו כל אחד ואחד עניינים שונים אלא כל אנודה תלמוד עניין אחד וידברו איש אל רעהו בחבנת העניין, וגוף הלימוד ילמדו או כולם יחד או שניים שניים, וכל האנודה תלמוד על שולחן מיוחד בכדי שלא יתבלבלו העניינים, וגם לבעלי האנודה האחת יהיה מקום מרווח שיוכלו ללמוד שניים שניים ולא יבלבלו זה את זה.

חכמים מדריכים: "מאי דכתיב 'חרב אל הבדים ונאָלו' (ירמיהו נ לו)? חרב על צווארי שונאיהם של ישראל שעוסקים בתורה בד בכד [=בדר], ולא עוד אלא שמיטפשיין... ולא עוד אלא שחוטאין" (מכות י, א). פעמים, אמנם, שהבידודת יפה למי שמבקש להעמיק דעת בעניין מסוים, אך ככלל הלימוד בחברותא - או בחבורה - יפה ומפרה ממנו. בסדר המתואר כאן ניכר הניסיון לתת מקום הן לחברותא המצומצמת, המתקדמת בלימודה באין מפריע, והן למקומה בתוך קבוצת לומדים גדולה יותר המספקת תחושת שייכות ובכך מסייעת לקביעות הלימוד ולרציפותו.

וכל דרוש שלומדים יחזרו עליו פעם או שתיים כפי הדרוש, כי בפעם אחת אי אפשר לידע את העניין לאמיתתו כי אם בפעם השנייה או השלישית יכולים לבוא על אמיתית העניין, וגם על-ידי זה יוקלט העניין אצלם וידעו אותו,

לעיל (פרק יז) עמדנו על האתגר שבהעמקת הדעת, שבאמצעותה הלומד תוקע מחשבתו בהוויה הרחוקה מחושיו החיצוניים ומחוייית חייו הפשוטה, והופך אותה למציאות קרובה ומוחשית עד מאוד. הכלי המעשי לכך הוא ריבוי חזרות על העניין הנלמד. בהקשר זה, יש להעיר שהדרישה המוצגת כאן היא בוודאי דרישת סף בלבד, ומזקני החסידים זכינו לשמוע על לימוד שכלל עשרות רבות של חזרות, עד שהדברים היו לאחד עם נפשו של הלומד.

והשומעים מהמשפיעים הרשב"ץ<sup>1</sup> [=ר' שמואל בצלאל] שי' והר"מ<sup>2</sup> [=ר' מיכאל] שי' ישמעו מתוך הספר דווקא, וישמעו היטב מה שלומדים, ואחר כך יחזרו בפני עצמם מה ששמעו ויחזרו שניים ביחד, לא פחות, ויחזרו היטב את הדברים ששמעו ומה שלא יזכרו או לא יבינו ישאלו מהמשפיע, והנערים המתחילים אשר אינם יודעים עדיין כדא"ח ילמוד עמהם הר"מ [ר' משה] מזעמבין<sup>3</sup> שי' ויסבור להם ויבינם את הדברים היטב עד שיבינו, וגם המה יחזרו אחר כך בפני עצמם שניים שניים.

משפיע הוא איש הסגל המופקד על חינוך ה'תמימים' הן בלימוד החסידות והן בדרכי החסידות. במסגרת תפקידו זה הוא מלמד, מתוועד ואף משוחח באופן אישי עם התלמידים.

והנני ממנה את הר"ק ז"ס<sup>4</sup> [=ר' יעקב קאפיל זעליקסאן] שי' להשגיח על זמן בואם אל לימוד החסידות, ומחוייב הר"ק לבוא אל הזאל בשעה שביעית ומחצה ויראה אם באו כולם אל הלימוד. ומי שלא יבוא בזמנו יורשם בפנקס (ובזמן שהר"ק יהיה במסחר האתרוגים אני מבקש את המשגיח הרז"ו<sup>5</sup> [הרב ר' זאב וואלף] שי' שהוא ישגיח על זה). ואם לומדים באופן שכתוב לעיל ישגיח על זה הר"מ מזעמבין, וגם הר"ק ישגיח על זה.

עד כאן באשר ללימוד חסידות בזמן הבוקר, שהוא זמן המסוגל ללימוד דא"ח. והקביעות זמן הב' יהיה בלילה, כי בלילה צריכים ללמוד דא"ח,

בכללות, הלילה הוא זמן ההסתר ושליטת הדינים, והדבר נוגע ישירות למאבקו של עובד ה' כנגד המשיכה אחר הגשמיות וקליפת נוגה ומעצים את הצורך בלימוד דא"ח - הכלי העיקרי לניצחון במלחמה זו. כך מבאר במקום אחר (המשך תע"ב ח"ב, עמ' תשלז):

וידוע דלילה הוא זמן החושך, בחינת העלם והסתר, וכמו האדם כשישן הרי

1. הרשב"ץ: ר' שמואל בצלאל בר' שלום שבתי שעפסל. תולדותיו ראה בהתמים, חוברת א עמ' 20 ואילך. [הערת כ"ק אדמו"ר]

2. והר"מ: ר' מיכאל בלינער מנעוועל. ראה אודותיו בהערות לתורת שלום - ספר השיחות, עמ' שכב. [הערת כ"ק אדמו"ר]

3. הר"מ מזעמבין: ר' משה מזעבין. מחסידי אדמו"ר מהר"ש נ"ע. תלמידו של הרב ר' אברהם מזעמבין וחרבו של הר"ש גרונוס אסתרמן. נפטר בשבט תרע"ה בליובאוויטש. [הערת כ"ק אדמו"ר]

4. הר"ק ז"ס: ר' יעקב קאפיל זעליקסאן. בן הרב ר' אברהם - הנקרא דער מ"ץ - שהיה רב בליובאוויטש בימי הצ"צ. [הערת כ"ק אדמו"ר]

5. הרז"ו: הרב ר' זאב וואלף (תר"ח-תר"ע), בנו של ר' משה אברהם לעוויטין וחתנו של הרב ר' גרשון בער מפאהאר. [הערת כ"ק אדמו"ר]



מסתלקים ממנו הכוחות פנימיים דשכל ומידות וראייה ושמיעה כו' דאז נרגש הגוף ביותר כו', דביום כשהוא ער ומאיר בו אור הנפש הרי הגוף בטל אל הנפש ונגרר אחריו ועיקר ההתגלות הוא הנפש כו', ובפרט בנשמות ישראל עובדי ה' שמאיר בהם אור הנשמה בעבודה דתפילה ותורה והגשמת וחומריות הגוף הוא בכחינת העלם ובכחינת הכנעה וכיטול לגבי הנפש האלקית כו', ובלילה הוא להפך - דאור וחיות הנפש מתעלם ומה שבהתגלות הוא הגוף, וכאילו אין בו חיות הנפש, דשינה אחד מס' במיתה כו', וגם אז התגברות החומריות והיא הרוח טומאה השורה עליו שזהו בחי' מוות ורע.

וילמדו בערך מקודם שעה מ' עד שעה י"א, ואותן שאי-אפשר לישב עד שעה י"א והולכים קודם שעה י"א לישן, יתחילו ללמוד קודם שעה מ' באופן שילמדו ב' שעות רצופות דא"ח. וזה יהיה על-פי השגחת המשגיח הרז"ו שי' וכפי שיסדר הוא איזה מהבחורים אינם יכולים לישב כל כך ומתי יתחילו בלימוד הדא"ח, והרי"ק שי' ישגיח שיקיימו כפי שיסדר המשגיח, ואופן הלימוד בלילה יהיה כמו שנתבאר לעיל בלימוד הבוקר. וכל זה לבד לימוד התניא שבין מנחה למעריב, ואותן אשר יתרשלו בעסק דא"ח ייענשו כפי מידת התרשלותם. ומי שנראה שאינו נותן את עצמו ללימוד דא"ח יגורש לגמרי מאגודתנו.

ואותן העומדים בבוקר בהשכמה ילמדו כל העת שקודם התפלה דא"ח, כי בדרך כלל קודם התפילה אין צריך להיות לימוד אחר כי אם לימוד דא"ח, ושעות היום מספיקות ללימוד הנגלה. ונגד זה הרשות בידם למעט בלימוד הדא"ח בלילה (באופן שיתאים שיעור זמן הנ"ל), אבל מקצת דא"ח צריכים ללמוד בלילה, כי הזמן הזה צריך לדא"ח.

כלומר: הלומדים דא"ח בהשכמת הבוקר רשאים למעט מזמן לימוד הדא"ח בלילה, כך שיישמר היחס של ארבע שעות ללימוד חסידות ושמונה שעות ללימוד נגלה. אמנם אל להם לבטל לגמרי את קביעות לימוד החסידות בלילה, שכן כאמור לעיל - יש ללמוד חסידות הן בזמן המסוגל לה (בוקר) והן בזמן הצריך לה (לילה).

ויום השבת קודש קדוש יהיה כולו על עסק דא"ח,

בצוואת כ"ק אדמו"ר מהר"ש שהוזכרה לעיל (עמ' 184) נאמר: "וביום השבת-קודש ב' שלישים בנסתר ושליש בנגלה". ואפשר שהכוונה כאן היא שעיקר עסק התורה ביום השבת צריך להיות בלימוד דא"ח (וראה תורת-מנחם ח"ו עמ' 286).

6. להעיר מפרש"י (ברכות ה, ב) ד"ה סמוך ולקו"ת ביאור לד"ה תורה צווה ס"ד. משא"כ לימוד דא"ח ראה לקו"ת סד"ה תחת אשר לא עבדת, ולהעיר מהגהות מלא הרועים בברכות שם. [הערת כ"ק ארמו"ר]

ובדרך כלל צריכים לשמור מאוד הזמן ביום השבת קודש לעסוק בו בתורה ולא לפנות ח"ו לדברי הבאי, אשר גם בימות החול צריכים להיזהר בזה וביותר בשבת קודש, כי קדוש היום לד' אלקינו וניתן לישראל לשבוע ולהתענג ממנו יתברך. והטיוול ביום השבת קודש הוא בלתי מרוצה כלל ובלל, ולא מצאנו שהותר ביום הזה רק לישן יותר מעט מכל יום, וכן לענגו באכילה ושתייה,

כך פסק אדמו"ר הזקן בשולחנו (או"ח רצ: ה):

לא ניתנו שבתות וימים טובים לישראל אלא כדי לעסוק בהם בתורה, שכל ימות החול הם טרודים במלאכתם ואין להם פנאי לעסוק בה בקביעות, ובשבת הם פנויים ממלאכה ויכולים לעסוק בה כראוי. לפיכך פועלים ובעלי בתים שאינם עוסקים בתורה בקביעות כל ימי השבוע לא ימשיכו הרבה בעונג אכילה ושתייה בשבת, ודי להם בעונג קצת, שצריכים לעסוק בתורה הרבה. אבל תלמידי חכמים העוסקים בתורה בקביעות כל ימי השבוע ימשיכו קצת יותר בעונג אכילה ושתייה, כי הם מתענגים בלימודם כל ימות השבוע, ומכל מקום גם הם צריכים לעסוק בתורה ואינם רשאים למשוך כל היום בעונג אכילה ושתייה ושינה, שהרי נאמר "שבת לה' אלקיך" (שמות כ ט).

אבל בתנאי שיהיה לכבוד שבת, והיינו שירגיש שזה לכבוד שבת ו"אימת שבת עליו" (תוספתא דמאי ה: ב) - היינו הביטול הכללי דשבת עליו (ובידוע דשבת<sup>7</sup> הוא עליית חיצוניות העולמות גם כן והכול עולה למעלה, ובפרט על-ידי תפילה דשבת מתעלה נפשו בו, וידוע דתפילות דשבת וסעודות דשבת שייכים המה זה לזה) - אבל לבטל הזמן בשבת בדברי הבאי ח"ו הוא עוון גדול ר"ל, ובפרט בעניין הטיוול בשבת קודש שאז כל העולם מטיילים לא יינקה מרע ח"ו ושומר נפשו ירחק מזה:

אימת שבת: בתוספתא במסכת דמאי נאמר שמי שלקח פירות מעם הארץ, שאינו נאמן על המעשרות, "שואלו בשבת - ואוכל" (ה: א); ובטעם הדבר מבואר: "שאימת שבת על עם הארץ" (ה: ב). משמע: אף שמדובר באדם שאינו נאמן לומר שעושר את פירותיו, וממילא הפירות הנם 'דמאי' ויש לעשרם בלי ברכה, בשבת - שבה אסור לעשר פירות - ניתן להאמין לו, "מפני שאימת שבת עליו והוא אומר אמת" (תוספות חולין עה, ב ד"ה תרומת מעשר).

"אימת שבת" היא הביטול הכללי הנמשך לנפשות ישראל כתוצאה מהתהליך הרוחני של עליית העולמות, הכולל אפילו את המדרגות החיצוניות והתחתונות של המציאות. אם כך הוא בעם הארץ החשוד על המעשרות, ודאי שכך הוא

7. ראה ע"ד כ"ז בס' המצות מצות אכילת ק"ק. [הערת כ"ק אדמו"ר]

במי שנותן נפשו בתפילות השבת, וממילא מובן שצביון יום השבת של אדם כזה אינו כולל בתוכו עונג גשמי שאינו חדור ב"אימת שבת" זו.

קביעות זמן לימוד דא"ח בבוקר ובלילה. סדר הלימוד בזוגות ובחבורות. בשבת קודש יש לשמור הזמן ולעסוק בדא"ח בלבד.

**קיצור.** זמן מסוגל ללימוד דא"ח בבוקר קודם התפילה. זמן נחוץ ללימוד זה - בלילה, ויפרט זמני הלימוד ואופנו. יום השבת קודש כולו לדא"ח. שמירת הזמן בשבת קודש.



## כו

עוד מילין לאלקתה. הגה בשל"ה (דף קפא, א<sup>1</sup>) הביא בשם המדרש (ילקוט שמעוני תהלים, תתעה) דקובע עתים לתורה הרי זה מפר תורה כו', והקשה על זה: הלא קביעת עתים לתורה היא המעלה הראשונה שעליה האדם נשאל כו' (שבת לא, א) קביעת עתים לתורה היא ייחוד זמן קבוע בכל יום ללימוד, ונחשבת למעלה גדולה שעליה נשאל האדם בתחילת דינו בבית-דין של מעלה. אם כן, מדוע שולל אותה המדרש?

(בירושלמי פרק ט דברכות (הלכה ה) איתא "העושה תורה עתים הרי זה [מפר ברית] כו'. ונראה שהכוונה על זה שאמרו בנמרא דסנהדרין (צט, ב) "זה הלומד תורה לפרקים" כו').

"העושה תורתו עתים", או "הלומד תורה לפרקים", הוא מי שאין לו קביעות כלשהי בלימודו ורק באקראי הוא פותח ספר ומעיין בו.

ויש לומר שהכוונה בהקובע עתים לתורה היינו שמדקדק בקביעות הזמן שלא יוסיף על זה, והיינו מפני שהדבר עליו כמשא. ועל דרך שאמרו במשנה דברכות (ד: ד) "העושה תפילתו קבע", ובנמרא אמר על זה "כל שתפילתו דומה עליו כמשוי" (ברכות כט, ב), דבשם דבתפילה דכשהיא כמשא עליו אינה רחמים ותחנונים ואין זו תפילה - שכל עניינה כוונת הלב והרגש פנימה, וכשהיא כמשוי הרי היא החיפוך מזה לגמרי; כמו כן הוא בתורה, מאחר שהיא עליו כמשא אין זו תורה, ובפרט בלימוד דא"ח אם היא כמשא אינו פועל מאומה מפני שכל עניינה הוא ההרגש אלקי שבה כנ"ל.

"הקובע עתים לתורה", אם כן, הוא העושה תורתו קבע. השוואת התורה לתפילה מצד "כוונת הלב והרגש פנימה" עשויה להתמיה את מי שהורגל לתפוס את לימוד התורה בדרך המתוארת בתחילת פרק כב. לכאורה, יאמרו רבים מלומדי הישיבות אז והיום, מה לזה ולתורה? בשלמא תפילה כולה רחמים ותחנונים, אולם תורה היא עניין שבשכל ומה לי אם היא דומה על הלומד כמשוי? אולם המתבונן על התורה לאור דרך תורת החסידות - המבוארת יפה בפרקים הקודמים, ברור לו שלא ייתכן לטעום מסם החיים

1. הוא במס' שבועות שלו פרק נר מצוה ד"ה היום הזה יום מ"ת. (הערת כ"ק אדמו"ר)

שבתורה בלא התקשרות נפשית אליה, וממילא לימוד שהוא כ"משוי" או בדרך של "קבע" לא יוכל להוביל את הלומד למחוז חפצו. כך בלימוד התורה בכלל וכך בלימוד החסידות בפרט, שכן בלימוד זה האחרון ה"הרגש אלוקי" - ולא ההשגה השכלית - הוא המטרה העיקרית.

כי אם צריך ללמוד ברצון וחשק ואז לא ידקדק בהזמן כל כך, וידע אשר בהזמן שלומד דא"ח הוא מרוויח בלימוד הנגלה אשר גם במיעוט זמן ימצא הרבה יותר מזולתו בריבוי זמן,

לכאורה, ניתן להסביר רווח זה בכך שלימוד דא"ח מגביר גם את חיוניותו של לימוד הנגלה, שהרי פנימיות התורה ביחס לנגלות התורה היא כנשמה לגוף (לעיל, פרק טו). בהקשר זה היה הרבי זי"ע מציין פעמים רבות לדברי הבבלי (ברכות לב, ב) על חסידים הראשונים, שהיו שוהין תשע שעות ביום בתפילה עד שהיה מקום לשאול "תורתן היאך משתמרת ומלאכתן היאך נעשית", ומשיבה הגמרא: "מתוך שחסידים הם - תורתם משתמרת ומלאכתן מתברכת". ועוד הוסיף שבירושלמי (ברכות ה: א) הגרסה היא: "על ידי שחסידים היו - הייתה ברכה ניתנת בתורתן" (וראה הל' ת"ת לאדמו"ר הזקן ד: ה"ו).

(והלימוד בחשק וחיות בדא"ח בנקל הרבה יותר לפעול בעצמו מכלימוד הנגלה, באשר הוא לומד עניין אלקי, הנה גם במעט התקשרות בהעניין שלומד ימצא בו חיות. וגם לפי שהיא בחינת עין החיים בעצם כנ"ל פרק יג, לכן בנקל למצוא בזה חיות. וצריכים ללמוד בקול ודיבור, שהקול מעורר כוונת הלב ומוסיף חיות בהלימוד). וזאת היא הבחינה: מי שאינו מדקדק כל כך בהזמן הוא שחביב עליו לימוד הדא"ח ותפעול עליו להאיר נפשו באור החיים:

לא ידקדק בקביעות זמן הלימוד בדא"ח ולא יהיה בעיניו כמשוי, והוא סימן שחביב עליו לימוד זה ויפעל להאיר נפשו.

**קיצור.** יזהיר שלא יהיה הלומד כמשוי ולא ידקדק בהזמן (בנקל לפעול בעצמו חיות בלימוד דא"ח. וצריך להיות בקול).

## כז

והנה הרוח הזר הנזכר לעיל (פרק כג) הרוח הזה הרה וילד אפלה, היינו שמצא מקום בבית המדרש אופן לימוד כזה שאינו נרצה כלל, אשר גדולי הראשונים והאחרונים מאסו והרחיקו את אופן הלימוד הזה בתכלית המיאוס והריחוק, וכל הלומדים תורה כדבעי נוהרים מזה בנפשותם שלא ייכשלו בם.

בפרקים הבאים פונה הרבי הרש"ב לעסוק בהדרכת ה'תמימים' באשר לדרכי הלימוד בתורה הנגלית. תחילה תבוא הבחנה כללית בין הלימוד הנרצה ובין הלימוד שאינו נרצה, ולאחר מכן הדרכה מפורטת באופני הלימוד.

הלימוד הנרצה הוא אשר תכלית לימודו יהיה לידע את הדבר שלומד ידיעה טובה ומאושרה על מקומה, ולא להשתדל לחדש חידושים ולכנות בניינים כי אם לידע את הדבר שלומד (וכאשר יעשו איזה מהלומדים שאינם מהונגנים חשבון בנפשם ימצאו אשר תכלית רצונם הוא לחדש חידושים ולהיות משפיעים בהעניין שלומדים (ועושה את ההלכה למקבל את השפעת שמוותיו, אוי ואבוי לו, ה' ישמרנו), ויש להם חשק ותשוקה גדולה בלימוד, אבל תשוקתם הוא באופן לחדש דווקא, ובתשוקה זו המה ניגשים אל הלימוד, ואם לא ימצאו לחדש דבר מתבטל תשוקתו מהלימוד הזה. ובאחת משתי פנים: או ייקח לימוד אחר, היינו עניין אחר, אולי ימצא שם לחדש דבר, או תשוקתו הפמאה בוקעת ויוצאת לדבר ולחדש שמוותים ממש אשר לא תוכל האוזן (לשמוע), ויהיה הוא מקבל מן ההלכה שלומד ולא שיהיה משפיע בה (וסוף הכבוד לבוא, שיחדש בה חידושים אמיתיים, אבל דווקא לאחר שידע את ההלכה לאמיתתה):

שורש הפגם בלימוד שאינו נרצה הוא הרגש הישות של הלומד, שהוא תולדת הלימוד שאינו לשמה, ההופך את התורה לסם המוות ללומדיה ח"ו. כאשר ישותו של אדם מתעצמת, הוא מבקש למצוא מקום שבו יוכל לבטא את עצמו. כך נהפכות היוצרות, ובמקום שיהיה האדם מקבל מן התורה הופכת התורה לרקע עבור האדם, המגלה בה את כוח חידושו ויצירתו.

מאחר וחידוש ויצירה בתורה הנם גם מאפיינים מובהקים של תלמיד-חכם מובהק וגדול בתורה, יש צורך לכאר כיצד ניתן להבחין בין החידוש הנכון והרצוי לחידוש של ישות וגאווה: הלומד שאינו הגון נוטה לחדש חידושים של שטות, שכן הגורם המנחה אותו אינו בקשת האמת גרידא כי אם הרצון לחדש

ויהי מה. כמו כן, הלומד שאינו הגון נוטה לעבור מעניין לעניין עד שימצא מקום שיהווה קרקע מוצלחת לחידושו, וכבר התבטאו חז"ל בחריפות בגנותו של לומד כזה: "אמר רבי אחא בר חנינא: מאי דכתיב 'נאיש אהב חכמה ישמח אביו ורעה זונות יאבד הון' (משלי כט ג)? כל האומר שמועה זו נאה וזו אינה נאה - מאבד הונה של תורה" (עירובין סד, א).

הרוח הזרה הרואה את לימוד הדא"ח כטפל ללימוד הנגלה הובילה ללימוד שאינו נרצה כלל, כאשר הלומד משתוקק להשפיע ולחדש במקום לקבל ולדעת.

**קיצור.** יבאר אשר תכלית הלימוד לידע את העניין, ולא להשתדל לחדש חידושים.



## בח

והנה הידיעה על-פי פשוט היא לידע את ההלכה על-פי פירוש רש"י, לידע את הפשט, ולא יטעה את עצמו.

להלן יבואו כמה וכמה הדרכות מפורטות באופני לימוד הגמרא והפוסקים, לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא בסברה ישרה ובהבנה ברורה. החוט המקשר בין ההדרכות הוא הדרישה - "ולא יטעה את עצמו". הבירור המתון של כל דעה בסוגיה, ההבנה הבהירה של כל שלב בשקלא-וטריא, העיון הבודק וחוזר ובודק מה השלכותיה של כל הווא-אמינא, קושיה, תירוץ וסברה על ההלכה הפסוקה - את כל אלו ניתן למצוא רק במי שמשים עצמו מקבל לעומת התורה ומבקש באמת להבין את הנאמר, מבלי להטעות את עצמו. לומד המבקש להיות משפיע בלימודו, כמבואר בפרק הקודם, יעדיף לקצר לעצמו את הדרך מהלימוד הראשוני ועד החידוש - גם אם הדבר יעלה לו במחיר בירור האמת.

ובדעות תנאים או אמוראים בעניין אחד ידע מעט וסברא של כל אחד ואחד, ובשקלא וטריא דגמרא בקושיות ופירוקים צריכים לידע היטב מה הייתה סברתו תחילה בהלכה שמשום זה הוקשה לו ומה נתחדש עתה על-ידי התירוץ, ואם התירוץ מכמל סברת המקשן לגמרי או מקיים סברת המקשן אלא שמסיר קושייתו, אם שמראה לו שאינה קושיה או שמחדש לו דבר בהלכה ומבארה יותר שבוה סרה קושייתו. ואם כן צריך לידע איך הוא בוונת ההלכה לאחר התירוץ. ובדרך כלל צריכים לשמור סדר וקישור הקושיות והתירוצים, ולפעמים משתנה העניין על-ידי הקושיות, ובפרט כשמקשין לתרי תנאי או אמוראי דפליגי צריכים לשמור מאוד הסדר בזה והמתחדש מהפירוקים בעצם הדין לכל אחד ואחד ובסברתם ובמעמיהם. והשקלא וטריא דגמרא בדין המשנה לידע איך הוא פשט וכוונת המשנה לפי האוקימתא דגמרא ומה שנתחדש בזה. והכלל הוא שידע כל פרטי הסוגיא כל דעה וכל סברא שתהיה ברורה אצלו, היינו כל סברא בפני עצמה תהיה ברורה וכולם יהיו מסודרים אצלו שכל אחד על מקומו יבוא.

ואחר שגמר את הסוגיא בפנים יחזור עליה בפ"ע<sup>1</sup> (הנקרא איבערריידען [=לשוב ולדבר עוד]) כל דעה ומה שהקשו עליה ומה שתירצו ואיך הוא מסקנת

1. אוצ"ל: בע"פ = בעל-פה. וכן מוכח מהמשך הענין.

הדבר. ויקלוט כל זה היטב במוחו, ולא יכבד עליו לחזור בעל-פה כמה פעמים באופן הנ"ל עד שיוקלט אצלו הדבר היטב.

ואחר כך ילמוד את התוספות על הסוגיא, ולאחר שהסוגיא על-פי פירוש רש"י מבוררת ומסודרת אצלו ונקלטה היטב במוחו יראה אם התוספות בפירושם רק מבארים יותר העניין, והוא גם כן על-פי שיטת רש"י, רק שמבארים או מפרטים פרטים בזה, ובוה הוא קושייתם ותירוצם עד שיוצא בירור הדבר או פרטי הדברים שרצונם לפרט, וצריך לידע מה שנתחדש לו על-ידי פירושם. ולפעמים מפרשים בעניין אחר, ומבארים מה שלא ניחא להו לפי שיטת רש"י ומפרשים לפי שיטתם הם. ולפעמים נוגע חילוק הפירושים בכל הסוגיא, ולפעמים רק בפרט אחד ממנה, ולאחר שהסוגיא מבוררת אצלו לא יקשה לו לידע את הדבר ולא יתבלבל בחילוקי השיטות והפירושים, וידע דלפי פירוש רש"י הסוגיא כך וכך ולפי פירוש התוספות כך וכך.

ומצוי ושכיח הדבר שמקשים התוספות ממקומות אחרים כש"ם. ויש לפעמים שנחוצו לעיין הגמרא שמקשים ממנה בכדי לידע היטב קושייתם. וכאשר מפלפלים התוספות בהעניין, הן בהסוגיא במקומה וכל שכן אם ממקומות אחרים, נחוצו לזה מתינות גדולה ולקשר שכלו (צו טראַגען זיך) לידע בוונתם, היינו עצם הסברא שלהם להבין הדבר, ואחר כך מה שמקשים על סברא זו ובאים לידי סברא אחרת, או לעומק יותר בסברא זו עצמה, ואחר כך לחזור גם כן בעל-פה כל הפלפול שלהם שיהיה מבורר ומסודר ובקליטה טובה וידע מה שנתחדש בהסוגיא הזאת מהפלפול שלהם:

מבאר אופן לימוד גמרא, רש"י ותוספות בדרך המכוונת לבירור הפשט מבלי להטעות את עצמו או לבקש חידושים בדווקא.

**קיצור.** יפרש אופן הלימוד בגפ"ת.

## כ"ט

ומי ששכלו טוב וחזק ודעתו רחבה יכול ללמוד בעומק יותר, וכמו לדקדק בלשון המשנה בעצם הלשון, ומה שנראה לכאורה ייתור לשון או אפילו ייתור תיבה אחת, ובסדר דברי המשנה. וכשיעיין בכל זה ליגע את עצמו בעומק שכלו ימצא בזה כמה חידושים בכירור כוונת המשנה, וגם יכול להוציא מזה כמה דינים.

לשון המשנה - היא לשונו של רבנו הקדוש, רבי יהודה הנשיא - צחה ומדוקדקת עד מאוד, וגם הלומד אותה מבלי לעיין בה חש שהיא עשויה מלאכת מחשבת וכל מילותיה שקולות ומנויות. בעל השכל הטוב והחזק יוכל למצוא מרגליות יקרות אם יעיין בלימודו בלשון המשנה ובסדר שבו נסדרה, ועיון זה עשוי להוביל לחידושים לא רק בהבנה אלא אפילו בפסיקת ההלכה.

אמנם להישמר ולהיזהר מאוד שיהיה בדרך האמת, כי בזה יכול לעוות דרבו ח"ו ולילך בדרך עקלתון אשר יפסיד בזה כל לימודו ח"ו, ו"נוח לו שנהפכה שלייתו [על פניו]" בו' (פלה רבתי ה: א), וכמו שיתבאר. ודרוש יגיעה גדולה, יגיעת נפש ויגיעת בשר ושכל ישר והתקשרות טובה, ועל כולם שירצה את האמת דווקא, ותכלית לימודו באופן כזה הוא לפי שזהו עיון התורה אשר מי שחננו ה' בשכל טוב צריך ללמוד כפי שיד שכלו מגעת, אבל לא ירצה ח"ו לחדש חידושים כמו שנתבאר לעיל כי אם לעיין כנ"ל, וירצה את האמת וכל דבר ישקול בשכלו היטב.

בעוד השקלא-וטריא שבגמרא מציבה בפני המעיין משפטים מנוסחים ומחייבת אותו לצמצם את כוח החידוש אל גבולות העניין הנלמד, הדקדוק בלשון המשנה ובסדרה פותח מרחבים עצומים לכוח החידוש והיצירה האישית. לומד שאינו מכוון לאמיתתה של תורה אלא חפץ בחידושיו, ימצא במשנה כר נרחב לומר ככל העולה על דעתו; אולם לומד החפץ בתורת אמת ידע שריבוי האפשרויות אינו מקל עליו את המלאכה אלא להפך - מקשה אותה. ככל שהדברים מוגדרים ומבוררים פחות, כך נדרשים ממנו יגיעה גדולה יותר ושכל טוב וחזק יותר על מנת להגדירם ולבררם.

ולפי דעתי ביותר שייך אופן הלימוד הזה במשנה דווקא, לפי שהוא קיצור שאחר האריכות, והיינו לאחר אריכות הפלפול שהיה להם בתורה שבעל-פה העמיד רבנו הקדוש כל האריכות וכללם בדברי המשנה, שקיצורי דברי

המשנה נושאים את כל האריכות אחר הכירור והליבון הטוב. והלשון וכל התיבות מכוונים מאוד כפי אמיתית העניין.

כידוע, קודם לכתיבת המשנה לא הותרה תורה שבעל-פה להיכתב, אלא היו כל העם שונים בעל-פה ומהם שהיו כותבים לעצמם בלבד 'מגילת סתרים' לזיכרון של עניינים מסוימים. משניות רבות מאוד נשנו אז על-פה ועברו מרב לתלמידיו במשך כמה וכמה דורות. על כך מעידה הגמרא: "מִשְׁעָנָה" (ישעיהו ג א) - אלו בעלי משנה, כגון ר' יהודה בן תימא וחבריו. פליגו בה רב פפא ורבנן: חד אמר שש מאות סדרי משנה, וחד אמר שבע מאות סדרי משנה" (הגיגה יד, א). משראה רבנו הקדוש "שתלמידים מתמעטין והולכין, והצרות מתחדשות ובאות, ומלכות רומי פושטת בעולם ומתגברת, וישראל מתגלגלין והולכין לקצוות" (הקדמת הרמב"ם ליד החזקה) - הכריע ש"עת לעשות לה'" (תהלים קיט קכו; ראה תמורה יד, ב) ולהפר איסור זה על מנת שתתקיים התורה בישראל. דברי המשנה שניסח והעלה על הכתב נכררו ולובנו מתוך קבצי המשניות הרבים, כאשר המגמה הייתה הקיצור והדיוק - "לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה" (פסחים ג, ב). מתוך כך מובן שדברי המשנה הנם "קיצור שאחר האריכות", מאחורי השורות הקצרות נחבא עולם עשיר ועצום ממדים, הקורא למי שהוא בעל שכל חזק וטוב דיו לפענח את צפונותיו.

אמנם נגמרא, בפירוש וביאור המשנה, מסופק אני אם אופן הלימוד הרצוי בהם הוא לדקדק בהתיבות, ואם כי ודאי הדברים מדוקדקים מאוד, אמנם מאחר שכל עניינה הוא השקלא ומריא והפלפול, להקשות ולתריץ ולישב הדברים, לואת עיקר העסק בה הוא העיון בהעניין. ובוודאי צריכים לדקדק גם בן בהלשון והתיבות, אמנם לפי דעתי אין זה עיקר העסק בעיון הנגמרא.

בשונה מן המשנה, את הגמרא אפשר לכנות "אריכות שאחר הקיצור". לאורך השקלא-וטריא אנו לומדים כיצד דקדקו האמוראים בלשון המשנה וכיצד חשפו בעצמם את הנסתר מאחוריה. ממילא, גם אם ודאי הדברים מדויקים ומסודרים בסדר מכוון, עיקר המגמה היא הפירוש והגילוי ולא הצמצום והרמיזה.

(ומה שאמרנו שצריכים לדקדק בהלשון והתיבות זהו דווקא לאחר שלמד כל הסוגיא ובירר וליבן העניין בעיון שכלו, אז כשיחזור על הלשון וידקדק בזה בוודאי ימצא טוב, וגם אז צריכים זהירות יתרה ושיקול הדעת שלא יתלה את עצמו בדבר שאינו מוכרח וכל שכן שאינו אמת ח"ו) והעיקר הוא לעיין ולהעמיק בכל דבר. וכל מימרא וכל סברא פרטית לא יחשוב אשר הבנתה השמחית זהו כולה, כי אם יש בה עומק ועומק לעומק.

אך מי שאין דעתו רחבה ואין יד שכלו יכולה לגעת הרבה, יספיק את עצמו בהידיעה השמחית ובאופן שנתבאר לעיל פרק כח בהידיעה על-פי פשט, ולא ייגע את עצמו על דבר שאינו יכול להגיע כי רק יבלה הזמן ולא ימצא (או יהיה מוטעה ומרומה ח"ו), אם לא על-ידי מורה ורב שמראה לו העומק שיש בזה,

בין ארבעים ושמונה דברים שהתורה נקנית בהם אנו מוצאים את "המכיר את מקומו והשמח בחלקו" (אבות ו:ו), ובכלל מידות אלו הוא שלא ייגע עצמו על דקדוקים שאינם לפי שכלו. יש לציין כי מידות אלו מציינות ביטול עצמי, ומשום כך אינן מאפיינות את מי שישותו מתגדלת על-ידי לימודו.

אבל מי שיראה שיד שכלו מוגעת צריך להעמיק בכל עניין על-ידי התקשרות שכלו ודעתו בנושא המימרא וימצא בה עומק, ויתילד אצלו חדשות בהמימרא אשר לא חשב מקודם, ויכול להרחיב את העומק שימצא ולפרטו לפרטים ולבארו (ולא רק יכול כי אם כן צריך להיות בלימוד הטוב, ו"יכול" רוצה לומר שיש יכולת בדבר מצד הנושא וכן מצד העוסק בו), וכן בכל השקלא וטריא דגמרא ובהקשויות ותירוצים יעין ויעמיק בכל דבר, ובלתי ספק אשר יקשה לו איזה דברים אשר לפי ההכנה השמחית אין בזה קושיה וכשיעין יוקשה לו, אם בדעת המקשן אם בדעת התרצן או בעצם האוקימתא, וייגע את עצמו לתרץ הדבר, אבל הכל בדרכים אמיתיים ודברים כנים, וכשיגמור כל הסוגיא ותהיה ברורה ומסודרה אצלו יעמיק דעתו בכללות נושא הסוגיא, ויברר וילבן הדבר בעיון שכלו ויראה אם כל הפרטים מתאימים המה, כי כל פרט נעשה ליבון לחברו. ובוה יכול להיות הרבה חידוד ופלפול, ובפרט בההלכות העמוקות שבגמרא, ויהיה "חריף ומקשה" ו"מתון ומסיק", שצריך להיות שניהם.

מסכת הוריות, העוסקת בדינים שונים הקשורים להוראת התורה, נחתמת בשאלה: "איבעיא להו: רבי זירא ורבה בר רב מתנה - הי מנייהו עדיף? רבי זירא חריף ומקשה, ורבה בר רב מתנה מתון ומסיק, מאי? תיקו" (הוריות יד, א). רש"י מפרש כי "חריף ומקשה" הוא מי שחריף לפלפל בקושיות ותירוצים, בעוד "מתון ומסיק" הוא מי ששוהה ומעיין יפה יפה בשמועתו עד שהוא מסיק ממנה הלכה למעשה. הדרכותיו של הרבי הרש"ב בפרק הקודם נראות כמכוונות את הלומד להיות "מתון ומסיק", שכן זוהי מידה שכל לומד צריך לשאוף אליה. עם זאת, בפרק זה - שבו הוא עוסק ב"מי ששכלו טוב וחזק ודעתו רחבה" - הוא מכוון את המוכשרים שבין הלומדים להיות "חריף ומקשה".

וכמו שכתוב בשערי-אורה ד"ה "בכ"ה בכסליו" (פרק נו) דכאשר "חריף ומקשה" יכוון לאמיתתו של תורה מעלתו יותר עליונה הרבה מ"מתון ומסיק" בו'

(ועיין בפירוש הרא"ש [=תוספות הרא"ש] בסוף הוריות (יד, א) דרבי זירא גם כן היה מסיק שמעתתא אליבא דהלכתא, אלא שהיה מתוך הפלפול (ובן כתוב בשערי אורה שם) ורבה בר מתנה היה שוהה ומעיין בו, אלא שלא היה מפולפל וחרף כל כך, וכן פירש רש"י. ונמצא שגם הוא היה מעיין ונא אל עומק העניין, אלא שהעומק שבאים עליו על-ידי הפלפול בקושיות ותירוצים הוא מעולה הרבה יותר וכמו שכתוב בשערי-אורה שם בהפרכים נד, נה, נו),

בשערי-אורה מבאר אדמו"ר האמצעי ש"מתון ומסיק" עניינו גילוי אור מתוך ההעלם מלמעלה למטה, בעוד "חריף ומקשה" מחשיך את האור בקושיותיו, מערער על הגילוי ומשיב אותו להעלמו מלמעלה למעלה. השגתו של ה"חריף ומקשה" גדולה יותר מזו של ה"מתון ומסיק" ובוודאי יש ממש בקושיותיו, אך מאחר והעולם צריך לאור ולגילוי - אין ספק למי הבכורה (וראה בלשונו שם שכתב שהכרעת הסוגיה היא ש"מתון ומסיק" עדיף, ועיין בהערת אדמו"ר ז"ע בסה"מ תש"ח, עמ' 123). אמנם, מוסיף אדמו"ר האמצעי וכותב, אם אותו ה"חריף ומקשה", שקושיותיו מעלות אותו לעומק ההעלם וחושפות בפניו את שורשי הדין, ידע גם לשוב אחר פלפולו ולהסיק הלכה מלמעלה למטה - תהיה תורת אמת שבפיו מזוקקת ומצורפת הרבה יותר מזו שבפי ה"מתון ומסיק".

וזה תלוי אם הפלפול הוא פלפול של אמת והדברים מסודרים אצלו (ועיין מה שכתוב בירושלמי הוריות (ג: ה) ב'פני-משה' שם, ד"ה "קודם לפלפול") - והיינו כשדעתו חזק, שהפלפול גם כן מסודר אצלו - אז הוא מתון ומסיק גם כן ומסיק שמעתתא אליבא דהלכתא (וזהו דווקא בפלפול של אמת, שיכול להיות מסודר גם כן, אבל בפלפול של שקר בהכרח שיהיו מבלבלים הדברים, וזה לא יסיק אליבא דהלכתא וכמו שיתבאר לקמן בשם המהר"ל מפראג זצ"ל).

בתלמוד הירושלמי אין התלבטות בשאלה מי עדיף, אלא הכרעה פשוטה: "הסודרן קודם לפילפולן" (ירושלמי הוריות ג: ח); ומבאר הפני-משה: "הסודרן" - זהו שהמשניות והברייתות סדורין בפיו; 'קודם לפילפולן' - המפולפל ומחודד ואין הלימוד סדור בפיו כל כך". והדברים כדברי אדמו"ר האמצעי בשערי-אורה וכדברי הרא"ש בתוספותיו, שלא נשאלה שאלה אלא ב"חריף ומקשה" שאינו "מתון ומסיק", אך ודאי המידה המשובחת ביותר היא כאשר מתוך יסוד נאמן של עיון מתון ומדוקדק צומחים גם פלפול חריף והבחנה דקה ומחודדת, ואז יבוא הלומד לעומק הדין על הצד הטוב ביותר. סימן ההיכר לדבר, הוא שגם בחריפות הפלפול יש סדר ובהירות.

וידקדק הרבה מאוד בפירוש רש"י ז"ל, וכמו שכתב השל"ה במסכת שבועות שלו (קפא, ב) כי בכל דיבור ודיבור של רש"י יש בו נסתרות עניינים מופלאים בו, עד כאן לשונו. ובפשטיות לשונו הטהור הוא שומר את המעיין מאיזה טעות או ספק שיכול ליפול בהמאמר, ומתרחץ כמה קושיות מבלי שמקשה עליהם כי אם בפשיטות הלשון, והלשון הוא מבורר ומלוכנ מאוד. ולזאת כל בעל שכל טוב צריך לדקדק מאוד בלשון רש"י, אבל בשכל ישר ועיון טוב על-פי האמת כמו שנתבאר לעיל.

בראש סדר הלימוד השווה לכל נפש כתב הרבי הרש"ב כי "הידיעה על-פי פשוט היא לידע את ההלכה על-פי פירוש רש"י, לידע את הפשט, ולא יטעה את עצמו". כעת הוא מבאר מהן מעלותיו הגדולות של פירוש רש"י, שבגינן ראוי לכל לומד שלא יבקש להבין את פשט הדברים מבלי שיקדים ויעיין בדבריו. גם עיון זה, ככל עיון אחר, צריך להיות "בשכל ישר ועיון טוב על-פי האמת", ולא מתוך בקשת החידוש וההתגדלות.

ובן צריך להיות בלימוד הטוב בדברי התוספות, ועיין מה שכתב השל"ה ב[חלק] תורה שבעל-פה (תיז, א<sup>1</sup>) בכלל "תוספות" באופן וסדר לימוד התוספות, ומי שחננו השם יתברך בדעת וכינה יתרה יעיין בספר דרכי הגמרא להר"ר יצחק קאמפאנטון ז"ל וימצא נחת ודרך טובה ללימוד הגמרא ומפרשים. ומקצת דבריו הועתקו בשל"ה (תיב, א<sup>2</sup> עד תיג, ב). אמנם דרך הלימוד שלו דורש שכל ישר ודעת חזק ביותר, ונקנה ביישוב רב ובמתינות גדולה.

רבי יצחק קנפנטון, "גאון קשטיליא" (ספר היוחסין, ירושלים תשכ"ג, עמ' 226), היה מגדולי חכמי ספרד בדור שקדם לגירוש ורבים של גדולי עולם כרבי יצחק אבוהב ואחרים. ספרו הוא אבן יסוד לדרך לימוד הגמרא, ובו הוא מברר על-פי דרכי ההיגיון את אופני העיון בלשונות הגמרא השונות, בשלבי השקלא-וטריא, בבירור הלימודים מן הפסוקים ובהבנת סברות החולקים. מי ששכלו אכן ישר ודעתו חזקה, ימצא בו מדריך מפורט ועשיר לדרכי העיון הנכון.

וכתב השל"ה (תיג, ב) וזה לשונו: "אבל דעו בני יצ"ו כי צריך דעת ותבונה להבין לשונה הלכות בכל יום שיעמוד בשכלו על עומק הדברים ולהבין כל דבר ודבר על יסודו ולפלפל בהלכה לפלפל בחכמה כי אין ערך לפלפול, והפלפול יהיה של אמת וכל אחד יודה לדברי חברו אם האמת אתו, ואז שמעתתא מתרווחא בס"ד המסייע לבא ליטהר. ואחר בירור פשט ההלכה

1. הוא בסוף חלק תושבע"פ. [הערת כ"ק אדמו"ר]

2. הוא בחלק תושבע"פ כלל עיון. [הערת כ"ק אדמו"ר]

צריך לחזור ההלכה בקול רם ובשמחה. ובזוהר פרשת בראשית (זח"א ב, א) אמרו מה שאמרו רז"ל 'מילה בסלע משתיקותא בשתיים' (ראה מגילה יח, א) נאמר אפילו על דברי תורה, והיינו 'ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלקים' (קהלת א א), פירושו: כשאתה עומד לפני השכינה - דהיינו כשהוא עוסק בתורה או בתפילה - אל ימהר להוציא מפיו אלא דבר ברור וחגון, וכמו שאמרו רז"ל: "ושננתם" - שיהיה שגון בפיה' (דברים ו ז; ראה קידושין ל, א); השינון הוא בלב ואחר כך יוציא מפיו בקול רם, כמו שאמרו רז"ל: "חיים הם למוצאייהם" - למוציא מפייהם' (משלי ד כב; ראה עירובין נד, א), "עד כאן לשונו:

הדברים מסכמים את היחס הראוי לפלפול החריף: ראוי ללומד "לפלפל בהלכה לפלפל בחכמה", אך אל ירדוף אחר הפלפול כמטרה בפני עצמה שכן "אין ערך לפלפול". עיקר הלימוד הוא העיון בעומק, על מנת להבין כל דבר על יסודו, והדחף המניע את הלומד לכל אורך עיונו הוא רדיפת האמת - גם כשלשם כך עליו להודות על טעותו ולהכיר בצדקת חברו. כל עוד אין הדברים ברורים ומחוזרים, יפה השתיקה מן הדיבור. רק כשברור ללומד שעלה בידו להבהיר לעצמו את הסוגיה היטב, יאמר את ההלכה בינו לבין עצמו בקול רם ובשמחה. מאליו יובן כי שמחה זו היא שמחה טהורה המכוונת כלפי עצם ההבנה בדברי התורה, ולא כלפי חידוש זה או אחר שעלה ביד הלומד לחדש.

חריפי השכל ידקדקו בלשון המשנה ובסדרה בדרך אמת וביגיעה. מי שאינו יכול להעמיק מאוד יסתפק בידיעת הפשט, אך מי שיכול צריך למצוא בכל עניין עומק אחר עומק. ויהיה "מתון ומסיק" וגם "חריף ומקשה", ויהיה פלפולו אמת ומסודר. ידקדק בדברי רש"י ובתוספות, והמוכשרים ילמדו דרכי העיון מספרו של הר"י קמפנטון.

**קיצור.** יפרט אופן הלימוד למי שדעתו רחבה. ומסיק כי דקדוק בהלשון שייך יותר במשנה, בגמרא עיון בהעניין. צריך להיות "חריף ומקשה", "מתון ומסיק". דיוק בלשון פירוש רש"י.





ואתם בנים יקרים, ביארתי לכם בכללות אופן הלימוד הנרצה, ובוזה אנו חפצים בלימודכם כל חד וחד לפום שיעורא דליה. והעיקר הוא לידע כל דבר על מקומו לאמיתתו, וכל הפרטים וכל החילוקים הכול על מקומו יבוא בסדר, ויהיו ברורים אצלכם כל הפרטים וכל החילוקים, ובן הוא בלימוד הפוסקים גם כן, לידע כל דבר היטב וכל פרטי החילוקי דינים לפי דעת הפוסקים החולקים בהעניין הזה, הכול יהיה מסודר אצלכם דעת כל פוסק ומעמו וסברתו והחילוקי דינים על-פי דעתו ושיטתו. והכול יהיה ברור אצלכם, ואל תחפזו לאסוף הון רב ואל תמהרו ללמוד הרבה ולא לידע אפילו מעט, כי אם לקבוע על יד יד הרבה. כל הלכה וכל דין שאתם לומדים תעמדו עליו עד שתדעו היטב אותו ופרטיו והדעות שבו, וכל עניין תחזרו בעל-פה בדיבור (איבעררעדען) פרטי ענייניו לפי הדעות שבו באופן מסודר ותקלימו את העניין במוחכם, וכמו שנתבאר לעיל:

גם בלימוד הפוסקים העיקר הלימוד המתון והמסודר וידיעת כל חילוקי הדינים והסברות. חזרה בקול רם. הנחפז ללמוד הרבה לא ידע אפילו מעט.

**קיצור.** יודיע אופן הלימוד, על דרך הנ"ל, בפוסקים.



## לא

אבל היזהרו מאד בנפשותיכם מהלימוד שאינו נרצה. ואל תתחברו עם כאלה אשר תכלית לימודם ותכלית עיונם הוא לחדש חידושים ולבנות בניינים, אשר ממילא חידושיהם על-פי הרוב הם שווא ושקר.

ראה לעיל, פרק כז.

ועל דרך הלצה אני אומר שמחדשים חידושים ממש, היינו מה שלא נאמרו למשה רבנו, כי כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש נאמר למשה מסיני (ראה ויקרא רבה כב: א), ועתה נתגלה הדבר בהזמן שהיה הרצון העליון להתגלות, ונתגלה על-ידי התלמיד ההוא. ואם כן הרי זה רק גילוי ההעלם לבד ולא דבר חדש מעיקרו, ועיין מה שכתב מזה השל"ה (קצב, א<sup>1</sup>) ושם בעניין "ותן חלקנו בתורתך" ב'.

המובן האמיתי של מושג החידוש בתורה הוא רק גילוי ההעלם, מה שכבר האיר לישראל בעת מתן תורה ומוסיף להתפרט ולהתגלות בהמשך הדורות. כך אומר השל"ה:

ועניין "נותן התורה" - באמת השם יתברך כבר נתנה, אבל עדיין נותן התורה ולא יפסוק, ודבר זה צריך ביאור רחב. הפסוק אומר: "את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם בהר מתוך האש הענן והערפל קול גדול ולא יסף" (דברים ה יח). פירש רש"י: "ולא יסף" - מתרגמינן 'ולא פסק', כי קולו חזק וקיים לעולם, דבר אחר: 'לא יסף' - לא הוסיף להיראות באותו פומב"י, עד כאן לשונו. יש בזה העניין סוד כמוס, והשני פירושים כולם הם אמת. עניין "לא יסף" - לא הוסיף" הוא מצוות דרבנן ותמורתן הן וסייגיהן עדיין לא נצטוו מפי הגבורה, ועניין "לא פסק" פירוש שאף זה לא פסק מהקול ההוא כי היה כלול בקול ההוא בכוח, אבל לכול זמן ועת, לא הגיע עדיין עת שיצא מכוח אל הפועל, כי היה הדבר תלוי לפי התעוררות התחתונים ולפי מהותם ואיכותם ולפי מדרגות נשמות שבכל דור ודור, ואז הוסיפו החכמים להתעורר הכוח העליון ויצא לפועל בזמנו ודעתו<sup>2</sup>, לא ח"ו שחידשו חכמים מדעתם רק כיוונו דעת עליון ונשמתם שעמדו בהר סיני...

1. הוא במס' שבועות שלו פרק תורה אור ד"ה מעלת לומדי'. [הערת כ"ק אדמו"ר]

2. אוצ"ל: ובעתו.

אבל התלמיד שאינו הגון הנ"ל מחדש חידושים ממש שלא נאמרו למושה מסיני ובשקר יסודם, וגוף ההלכה אינם יודעים כלל. כן הוא על-פי הרוב, שאינם יודעים כלל פשט ההלכה על מקומה, כי אין לכם ודעתם כלל על זה, וגם החשק לחדש אינו מניחם לעיין בגוף הדבר ומחפשים רק חידוש. וידוע מה שכתוב בזהר (ח"א דף ד, ב ודף ה, א) בעניין המחדש חידושים אמיתיים בנסתר נעשה שמים חדשים ובנגלה נעשה ארצות חדשים, ואם מחדש חידושים שאינם אמיתיים נעשים שמים וארצות שווא ומוסיף כוח בסטרא-אחרא, וכל שכן אם הורה הוראה על-פי חידושו הוא הורג נפשות ר"ל, וכל מי אשר נוגע יראת ה' בלבו יתרחק הרחק כמטחוני קשת מהמחדשי חידושים של שקר ומהבונים בניינים בפלפול של הכל ושל שקר שלא ילמדו ממעשיהם, וכמו שכתב השל"ה (קפא, ב) בעניין החילוקים ופלפולים של הכל, שגם אם אמר הרבה עניינים אמיתיים מכל מקום כשמעורב בו אפילו דבר אחד שאינו אמת, אוסר ב"משהו", ומי יוכל לשער העוון פלילי להפוך דברי אלקים תורת אמת, עד כאן לשונו. ובכמה מקומות בספרו הקדוש מזהיר על זה מאוד מאוד.

והנאון מהר"ל מפראג בספרו דרך-חיים על אבות בפירוש המשנה בפרק ו בהמ"ח מעלות שהתורה נקנית בהם, אחרי שפירש כולם בא לידי חשבון עם הלומדים דומן הזה, וצועק בקול מר על הפלפול של הכל, ואומר אשר הסיבה בכמה מהתלמידים שלא נמצא אצלם הלכה ברורה ועל כל דין והוראה צריכים חיפוש הוא שהשקר בהתחלה יוליד בסוף העיוות והקלקלה, כי מתחילים לפלפל דברי הבאי בהלכה אשר יודעים כי פיהם לא כן ידבר ומגלין פנים בתורה אשר לא כן ויאמר לחדודי בעינא, ואף כי דבר כזה ח"ו לא יהא בישראל לחדודי בדברי שקר ולבלות הזמן בשקר והתורה היא תורת אמת, איך יעלה על דעת אדם כזה הלא ראוי שיקרע אדם לבבו על זה, להפוך האמת על שקר ויאמר לחדודי בעינא. ומה שחושבים שעל-ידי זה יבוא אל חידוד ופלפול של אמת אינו כן, כי מהשקר לא יבוא אל האמת, כי אינם דומים כלל זה לזה, והקושיות והתירוצים הכול הוא באופן אחר ואיך יבוא אל הדרך האמת, ואדרבה הוא מרגיל את עצמו יותר בשקר ומטפש אותו יותר ולא מחכים, ואם מפני שעל כל פנים יש בזה חידוד השכל, יותר טוב לו שילמוד אומנות או שחוק המחדד את השכל ולכל הפחות לא היה מגלה פנים בתורה שלא כהלכה והרה עמל וילד שקר (תהלים ז טו), ובפרט כשהוא יודע בעצמו שאינו אמת, ומכוון לשקר כל מעשיו נמשכים אחר השקר ומשקר הוא במעשיו גם כן כו'. ועיין שם שמאריך בהעניין.

כללו של דבר, המהר"ל מתאר בלשון חריפה רוח זרה שפקדה את בתי המדרש בדורו, והביאה את הלומדים להזניח את בירור וידיעת דיני המשנה בהבנה פשוטה וישרה לטובת עיסוק מופרז בפלפול ובחידוד הסברה. למעשה,

אומר המהר"ל, לומדים אלה הולכים בדרך שקרית וככל שהם מוסיפים להתחדד ולהתפלפל כך מעמיקה אחיזת השקר בהם ובלמודם, ולא יוכלו לכוון לאמיתה של תורה כלל.

והפלפול של האמת יכול להיות דווקא כשיודעין תחילה את פשט ההלכה לאמיתה באופן מסודר ובדברים ברורים כנ"ל באופן הא' (לעיל, פרק כח), ואחר כך מי שחננו ה' בשכל טוב ודעת רחבה יכול לפלפל בהעניין כנ"ל באופן הב' (לעיל, פרק כט)

(וזהו גם כן מה שכתוב בדרך-חיים שם, שצריך להיות תחילה לימוד המשנה ואחר כך לימוד הגמרא, שגם כן הכוונה כן שצריך לידע בגוף עצם הדבר בטוב ואחר כך הגמרא שהוא הפלפול בדבר המשנה, ומרוויח בזה עוד שגם אם לא יבין את הפלפול יישאר על כל פנים גוף ההלכה פסוקה בידו (רק שלא יורה מתוך משנתו כו' (ראה סוטה כב, א)), וכן הוא בלימוד הגמרא גופא, בתחילה צריך לידע גוף הסוגיא ואחר כך יפלפל, ולבד זאת שאז יהיה הפלפול אמיתי ויהיה גם כן מסודר לבוא לידי הלכה, היינו לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא כמו שנתבאר לעיל, ירוויח עוד שגם אם לא יגיע לשלמות הפלפול יישאר על כל פנים אצלו גוף ועצם הסוגיא. ומה שנתילדו אצלו ספקות על-ידי התחלת הפלפול, הנה אחרי שהסוגיא בפרטיה מבוררים אצלו כמשך הזמן יבוא אל שלמות הדבר, או ישאל אצל רב ויתיר לו הספקות ויבינו בטוב) אבל כשמתחיל בפלפול קודם שיודע את הסוגיא לאמיתה באופן הנ"ל, בהכרח שיהיה הפלפול שקר ומבלה את הזמן בשקר. ועוד זאת גדול עונו מנשוא שמהפך את האמת לשקר ומגלה פנים בתורה שלא כהלכה, והוא אפל ותורתו אפלה ומשוגגו אתו תלין בקבר ועתיד ליתן את הדין על זה. וירתי תרתי גיהנם, והשם יתברך ישמרנו מהם:

בלימוד שאינו נרצה מחדש חידושי שווא וגוף ההלכה אינו יודע. ואם מורה הוראה ע"פ חידושו הוא הורג נפשות. יש להתרחק מאוד מלומדים כאלה. אפילו מקצת שקר שמתערב בלימוד אוסר ב"משהו". קודם הפלפול יתחיל מידיעה מסודרת של גוף הסוגיא להלכה, ואז יישאר בידו קניין זה אף אם לא יצליח בפלפולו. אם אינו עושה כן הרי הוא מגלה פנים בתורה שלא כהלכה בפלפולו.

**קיצור.** יזהיר מפלפול של הבל ושל שקר. פלפול אמת אפשרי רק אחרי ידיעה מסודרת.



## לב

ואתם בנים יקרים תחפשו בנפשותיכם בחיפוש אחר חיפוש, אולי נמצא באיזה מכם שורש פרה ראש ולענה מהלימוד שאינו נרצה אפילו במקצת - תבערו את הרעה הזאת מקרבכם ותורת אמת תהיה בפיכם.

והדבר הזה מוטל על המשגיח הרז"ו שיחי' לברר היטב, אולי נמצא איזה מהלומדים אשר לומדים באופן שאינו נרצה - יבער את הרע הזה מבית מדרשנו, ולא ייראה ולא יימצא כלל, וישגיח וישתדל שיהיה לימודם באופן הנרצה דווקא, ומנהלי האגודה מחויבים לעזור לו בזה כפי שידרוש מאיתם, ולא ישאו עליהם חטא ח"ו.

ומוכחני כאשר הלומדים יחי' יחזיקו בעץ החיים בלימוד דא"ח ברצון וחשק ובזמן נכון כיום שיהיה אצלם לימוד דא"ח עניין עיקר ויקלטו הדברים היטב, יהיה גם לימודם הנגלה באופן הנרצה ורצון ה' ירצו ויעשו. ותורת אמת ינחילם, ויאיר נפשם באור חיי החיים כו':

ראה לעיל, פרק טו, שעל-ידי לימוד פנימיות התורה - שהיא כנשמה לחיצונית התורה - "אז יש לו חיות בלימוד התורה הנגלית וחי בהם, וממילא הלימוד כאשר הוא בחיות הרי הוא מתאים אל הכוונה האמיתית בלימודו".

מזרז הבחורים והמשגיח לבער כל שורש ללימוד שאינו נרצה מן הישיבה וללמוד דא"ח בחשק ובקביעות זמן, ויעיל גם ללימוד הנגלה שיהיה באופן הנרצה.

**קיצור.** יזהיר לבער הלימוד שאינו נרצה. העסק בדא"ח יסייע גם בזה.





## לג

והנני לעורר אתכם שתלמדו את קונטרס התפילה שיצא מכבר.

קונטרס התפילה יצא לאור בחודש טבת שנת ה'תר"ס, ארבע שנים קודם להופעת קונטרס "עץ החיים", במנחם-אב שנת ה'תרס"ד. בפתח הקונטרס נאמר שכתבתו באה במענה לשאלה: "הנה בהיות אשר כל אחד ואחד מאנ"ש שואל ודורש איך מתפללים ובמה עובדים את ה' בעבודה שבלב זו תפילה".

(וזה כלל גדול בכל מקום אשר הלימוד יהיה על מנת לעשות, ו"הלומד על מנת שלא לעשות נוח לו [שנהפכה שלייתו על פניו ולא יצא לאוויר העולם]" בו' (ויקרא רבה לה: ז). וכל עניין שלומד צריך לידע נאמנה אשר העניין יכול להיות שייך אליו ובו הדבר תלוי, ומחויב להשתדל להגיע לזה, כאשר נתבאר לעיל מפרק טז עד פרק כ בעניין אהבה ויראה.

הערה זו מכוונת כלפי לימוד קונטרס התפילה, שצריך להיות "על מנת לעשות", מתוך ידיעה ברורה שאמנם הוא בכוחו של כל לומד לעשותו, וכדרך שהתבאר בפרקים המצוינים בעניין מידות האהבה והיראה - שכל אחד יכול וצריך לתבוע מעצמו את קניינן.

וכן הוא בכל עניין שלומד, צריך לחפש היטב מה שיוכל ליקח לו לעצמו מהעניין הזה בעבודה. ולא יטעה את עצמו הן לא בשפלות של שקר והן לא בהגבהה יתירה לילך לעילא מדרגיה בו', והיא הודעה כללית אשר לימוד בכל מקום הכוונה באופן כזה, ובשופטני לא עסקינן)

מכאן שתי הנחות יסוד הנוגעות לכל לימוד בדא"ח: האחת - ידע הלומד שאין הוא שפל עד כדי כך שהעניין הנלמד הוא לגמרי למעלה ממדרגתו ואינו שייך אליו כלל. האחרת - ידע הלומד להכיר את מקומו ולא לחפש לעצמו את אותם חלקים בעניין הנלמד שהם אכן למעלה ממדרגתו. מי שאינם לומדים חסידות מתוך הנחות אלו נחשבים ל"שופטני" - שוטים (ראה רש"י ב"מ מ, א ד"ה בשופטני) - וצורת לימודם לא תביא אותם לכל התועליות המפורטות בדבריו.

ומי שימצא את עצמו ראוי להשתדל בכוונה באחד משני האופנים המבוארים שם<sup>1</sup>, חלילה לו לפטור את עצמו מזה כי בנפשו הוא, ובלעדי זאת גם התורה שלו אינו שווה כלום ואדרבה בו' וכמו שנתבאר לעיל בפרק יא ויב.

1. פרק ט ופרק י. [הערת כ"ק אדמו"ר]

ראה קונטרס התפילה פרק ה אופן אחד של התבוננות בעצם העניין האלוקי המושג, ושם פרק י אופן אחר של התבוננות בהשגה והוא ל"מי שאין דעתו יפה כל-כך לקשר את עצמו בעצם העניין האלוקי" (ראה גם שם בתחילת פרק ו ביאור ההפרש בין שני האופנים הנ"ל).

ואל תשעו בדברי שקר לאמר מי אני ואיך אוכל בו, כי האלקים עשה את האדם ישר (ראה קהלת ז ט) וחננו בחכמה ודעת, וביכולתו להגיע למעלת ומדרגת העבודה כדבעי ורק צריך יגיעה והשתדלות, ומי שלא למד עדיין ואי-אפשר שיתפלל בכוונה, על כל פנים יכוון בפירוש המילות ויתפלל כמו שמבואר בקונטרס הנ"ל (פרק יד) באופן העבודה לצעירים<sup>2</sup>. גם יש בקונטרס הנ"ל כמה עצות איך להגיע לעבודה אמיתית, ויהיה חוק קבוע ללמוד קונטרס הנ"ל פעם אחת ב-ב' או ב-ג' חדשים וטוב שתלמדו אותו כולם בזמן אחד וידברו זה עם זה ויחזקו זה את זה, וכבר נתבאר מעניין מעלת דיבוק חברים בד"ה החלצו (סה"מ תרנ"ט):

מעורר ללמוד קונטרס התפילה ולהתפלל בכוונה. כל לימוד צריך להיות על דעת שהעניין שייך אליו, ולא יטעה עצמו לא בשפלות של שקר ולא בהגבהה יתרה.

**קיצור.** יעורר ללמוד קונטרס התפילה (על מנת לעשות) ולהשתדל בעבודת התפילה באחד האופנים, וכמבואר שם.

\* \* \*

ואחר כל הדברים האלה הנני מבקש אתכם: שימו לבנכם אל כל הדברים הנאמרים בקונטרס הזה, והיו הדברים האלה על לבנכם תמיד, כי כבוד עליי הדבר מאוד להניד ולחזור ולהניד ולזאת יהיו הדברים האלה תמיד נגד עיניכם ולא יישכחו מאתכם, והיא חייכם ואורך ימיכם, ובזה תחיו חיי עולם בו:

אשא כפיי אל ה' בתפילה ובתחנונים. יהי רצון מלפניו יתברך אשר אור תורת אמת שנילה לנו על-ידי כ"ק אבותינו רבותינו הקדושים וצוקל"ה נ"ע יוקלמו בתוככם ויאירו נפשכם לשמחת לבב אדם העליון (כמו שכתב השל"ה (קצג, א<sup>3</sup>)) ונראה פרי טוב בעמלנו ועמלכם, עמלא דאורייתא דלעילא משמשא לחברא שמשא וסיהרא בו' (ראה לעיל פרקים ו, י).

כה דברי ידיים ואוהבם באמת החפץ בחייהם, שלום דובער.

2. שם פרק יד. [הערת כ"ק אדמו"ר]

3. הוא במס' שבעות שלו פרק תו"א ד"ה אמנם נ"ל לפרש. [הערת כ"ק אדמו"ר]

# הוספות

הקדמות רבנו חיים ויטאל  
לשער ההקדמות

מכתבי כ"ק  
אדמו"ר מהורש"ב נ"ע





## הוספה א

(הקדמת רבנו חיים ויטאל לשער ההקדמות)

אמר הצעיר מעיר הדל באלפי חיים ויטאל בן לאדוני אבי הרב יוסף ויטאל זלה"ה: בהיותי בן שלושים לכוח תשש כוחי ושכתי משתומם ומחשבותיי תמהים. כי עבר קציר כלה קיץ ואנחנו לא נושענו רפואה לא עלתה למחלתנו. אין מזור לשברנו. ולא עלתה ארוכה למכתנו לחורבן בית מקדשנו הנחרב זה היום אלף ות"ק וד' שנים. אוי לנו כי פנה היום, יום אחד של הקב"ה שהוא אלף שנה, וגם נטו צללי ערב שהם ת"ק וד' שנים, יותר מחצי היום הב', וכלו כל הקצין ועדיין בן דוד לא בא, ונודע את אשר אמרו רז"ל "כל דור שלא נבנה בית המקדש בימיו כאילו נחרב בימיו" (ראה ירושלמי יומא א: א), ואתנה את פניי לחקור ולדעת מה זה ועל מה נתארך קצנו וגלותנו ומדוע לא בא בן ישי, ומצאתי און לי ואנינה בקרבי ולבי דוויי ממאמר אחד הובא בספר התיקונים תיקון ל' (עז, ב) וזה לשונו:

"נתיב תניינא 'ורוח אלקי"ם מרחפת וגו', מאי ורוח? אלא בודאי בזמנא דשכינתא נחתת בגלותא האי רוח נשיב על אינון דמתעסקי באורייתא בגין שכינתא דאשתכחת בנייהו, והאי רוח אתעביד קלא ויימא הכי: אינון דמיכין דשינתא בחוריהון סתימין עינין אטימין דלכא קומו ואתערו לגבי שכינתא דאית לכון לכא בלא סוכלתנו למינדע ביה ואיהו בנייהו, ורזא דמילה 'קול אומר קרא' (ישעיהו מ ו) כגון 'קרא נא היש עונך וגו' (איוב ה א), והיא אומרת 'מה אקרא, כל הבשר חציר', כולא אינון כבעירין דאכלין חציר, 'וכל חסדו כציץ השדה', כל חסד דעבדי לגרמיהו הוא דעבדי. ובהוא זמנא 'ויזכר כי בשר המה רוח הולך ולא ישוב' (תהלים עח לט), דא איהו רוחו של משיח, ווי לון מאן דגרמי דיזיל ליה מן עלמא ולא יתוב לעלמא, דאילין אינון דעבדי לאורייתא יבשה ולא בעאן לאשתדלא בחכמה בקבלה וגרמין דאסתלק נביעו דחכמה דאיהו יו"ד מינה ואשתארת בי"ת יבשה, ווי לון דגרמי עניותא וחרבא וכיזה והרג ואבדן בעלמא, והאי רוח דאסתלק דאיהו רוחו של משיח כמא דאתמר ואיהו רוח הקודש. ואיהו רוח חכמה וכינה. רוח עצה וגבורה. רוח דעת ויראת ה'. פיקודא תניינא: 'ויאמר אלהים יהי אור' (בראשית א ג) ... ובגין דא אמר הקב"ה 'השבעתי אתכם בנות ירושלם אם תעירו ואם תעוררו את האהבה עד שתחפיץ' (ראה שה"ש ב ז), דאיהו רחימו בלא פרס ולא על מנת לקבל פרס. ויראה ואהבה על מנת לקבל פרס איהי שפחה, ו'תחת שלוש רגזה ארץ וגו'. תחת עבד כי ימלוך ושפחה כי תירש גברתה' (משלי ל כא כג), "עד כאן לשונו.

והנה מה שכתב בתחילת דבריו "ואפילו כל אינון דמשתדלי באורייתא כל חסד דעבדי לגרמייהו" וכו', עם היות שפשמז' מבואר ובפרט בזמננו זה בעוונותינו הרבים אשר התורה נעשית קרדום לחתוך בה אצל קצת בעלי תורה אשר עסקם בתורה על מנת לקבל פרס והספקות יתרות וגם להיותם מכלל ראשי ישיבות ודייני סנהדראות להיות שמם וריחם נודף בכל הארץ, ודומים במעשיהם לאנשי דור הפלגה הבונים מגדל וראשו בשמים ועיקר סיבת מעשיהם הוא מה שכתוב אחר כך הכתוב "ונעשה לנו שם" (בראשית יא ד), ככתוב בספר הזוהר בפרשת בראשית (ח"א כה, ב), וזה לשונו על פסוק 'אלה תולדות השמים והארץ' (בראשית ב ד), שחמישה מינים יש בערב רב ומן הג' מינים מהם<sup>1</sup> הוא הנקרא כת גיבורים דעליהו אתמר "המה הגברים אשר מעולם אנשי השם" (שם ו ד), ואינון מסטרא דאילין דאתמר בהון "הבה נבנה לנו עיר ומגדל וגו' ונעשה לנו שם" (שם יא ד), בנין בתי כנסיות ובתי מדרשות ושוויין בהון ספר תורה ועמרה על רישיה, ולא לשמה אלא למעבד לון [שם] וכו'. והנה על הכת הזאת אמרו בגמרא "כל העוסק בתורה שלא לשמה נוח לו שנהפכה שלייתו על פניו ולא יצא לאוויר העולם" (ראה ויקרא רבה לה: ז). ואמנם האנשים האלה מראים תומה וענווה באומרם כי כל עסקם בתורה הוא לשמה:

והנה החכם הגדול התנא רבי מאיר ע"ה העיד עליהם שלא כך הוא (אבות ו: א), באומרו לשון כללות על העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה וכו' ומגלים לו רזי תורה ונעשה כנהר שאינו פוסק והולך וכמעין המתגבר מאליו בלתי הצטרכו לטרוח ולעייין בה ולהוציא טיפין טיפין של מימי התורה מן הסלע, הנה זה יורה שאינו עוסק בתורה לשמה כהלכתה, ומי זה האיש אשר לא יזלו עיניו דמעות בראותו המשנה הזאת ורואה חסרונו ופחיתותו.

האמנם אף על פי שלכאורה אפשר לפרש לשון המאמר על אופן זה עם כל זה דבר קשה מאוד מאוד לומר, וכי בשופטני עסקינן ולא בכללות כל התלמידי חכמים העוסקים בתורה? והראיה על זה אומרו דרך כללות "ואפילו כל אינון דמשתדלין באורייתא כל חסד דעבדי לגרמייהו עבדי", ואין לומר דמילת כל היא יתרה ומשבשתא שהרי מקרא דורש, "וכל חסדו כציץ השדה", שלא נאמר וחסדו אלא וכל חסדו, לרמוז כי כל התלמידי חכמים העוסקים בתורה הנקראת "תורת חסד על לשונה" (משלי לא נו) הם דומים בחסד ההוא אל ציץ השדה משום דלגרמייהו עבדי. אבל ביאור לשון הנזכר לעיל יובן ראשיתו מאחריתו, באומרו "ויראה ואהבה על מנת לקבל פרס איהי שפחה, ותחת שלוש רגזה ארץ".

1. ראה הערת כ"ק אדמו"ר זי"ע, לעיל עמ' 136.

והעניין יוכן כמה שכתוב בספר הזוהר בפרשת בראשית (ח"א כז, ב): "ובגין דא אמר קוב"ה 'לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו' (בראשית ב יח), דא משנה, אתתא דההוא נער, ואיהי שפחא דשכינתא, ואי זכו ישראל איהי עזר לון בגלותא מסטרא דהיתר טהור כשר, ואי לא איהי כנגדו מסטרא דטמא פסול אסור וכו', דלית יחודא עד דערב רב יתמחון מן עלמא, ובגין דא אתקבר משה לבר מארעא קדישא וקבורתא דיליה איהי משנה דשלטא על מטרוניתא דאיהי קבלה למשה ומלכא ומטרוניתא מתפרשא מבעלה, ובגין דא 'תחת שלוש רגזה ארץ תחת עבד כי ימלוך' - דא עבדא ידיעא, 'ושפחה' - דא משנה, 'ונבל כי ישבע לחם' - דא ערב רב".

הנה מבואר כי תורתנו הקדושה כלולה ונמצאת בכל ד' עולמות אבי"ע ובהיותה בעולם האצילות או נקראת קבלה כי שם היא מופשטת מכל הלבושים הנקראים פשט, מלשון "פשטתי את פתגתי" (שה"ש ה ג), שהוא בחינת המלבוש החיצוני שהוא על גבי עור אדם המתפשט מעליו לפעמים והוא עיקר מלת פשט. ואמנם בעולם האצילות אשר שם הקב"ה יושב ועוסק בתורה, כנזכר במדרש רז"ל וגם בדברי המתרגם על פסוק "דודי צח ואדום" (שה"ש ה י) וכמו שאמר הכתוב "ואהיה אצלו אמון [ואהיה שעשעים יום יום]" וכו' (משלי ח ל) הנדרש לרז"ל על בריאת העולם שהיה הקב"ה מביט בתורה ובורא עולמות (בראשית רבה א: א), ואין ספק כי לא כמעשה<sup>2</sup> אדם הראשון ולא כמעשה דבני חרי וכמעשה אתונו דבלעם וכיוצא בהם בהיותם כפשוטם היה משתעשע בהם הקב"ה אלפיים שנה קודם שנברא העולם ובורא בהם עולמות, אמנם שעשועות של הקב"ה בתורה והיותו בורא בה את העולמות הייתה בהיותו עוסק בתורה בבחינת הנשמה הפנימית שבה הנקרא רזי תורה, הנקרא מעשה מרכבה, היא חכמת הקבלה כנודע אל היודעים.

ומעם הדבר הוא להיותו עולם האצילות העליון מאוד טוב ולא רע, דלא יכול לאתערבא עמיה קליפה ועליה אתמר "וכבודי לאחר לא אתן" (ישעיהו מב ח), כנזכר בספר התיקונים תיקון י"ח וכן בספר הזוהר בפרשת בראשית (כה, א) עיין שם, ולכן גם התורה אשר שם איננה רק מופשטת מכל לבושי הגופנים מה שאין כן למטה בעולם היצירה עולם דממטרו"ן הנקרא עבד טוב, והוא הנקרא "עין הדעת טוב" מסטרא דמט"מ, ומסטרא דסמאל שהוא קליפין דיליה נקרא עבד רע, כי התורה אשר שם הם שית סדרי משנה הנקראים שפחה כנזכר לעיל, וכנזכר ב[זוהר] פרשת בראשית שם (ח"א כז, א) ולכן נקראת משנה לפי ששם יש שינויים הפוכים טוב מסטרא דעבד טוב היתר כשר טהור, רע מסטרא דעבד רע איסור טמא פסול. גם הוא מלשון "כי מרדכי היהודי משנה למלך" (אסתר י ג) שהיה שפחה הנקרא "עבד מלך מלך" (ספרי דברים ו). גם נקרא מלשון שינה כנזכר ב[זוהר] פרשת פנחס (ח"ג רמד, ב): "קם זמנא תנייני ואמר: מארי מתניתין! נשמתין ורוחין ונפשין דילכון אתערו כען ואעברו שינתא מנכון דאיהי ודאי משנה, אורח פשט דהאי

2. כנראה צ"ל במעשה, בבי"ת, וכן בכלום. [הערת כ"ק אדמו"ר]

עלמא, ואנא לא אתערנא בכּו אלא ברזין עילאין דעלמא דאתי דאתון בהון 'לא ינום ולא ישן' (תהלים קכא ד). "וזה יובן במה שכתוב יותר למעלה שם: "ורבנן דמתניתין ואמוראי כל תלמודא דלהון על רזין דאורייתא סדרו ליה", ונמצא כי המשנה והש"ס הם הנקראים גופי תורה.

והנה דבריהם כחלום בלי פתרון, ורזיה וסתריה הפנימיים הנקראים נשמת התורה הם הם פתרון החלום הנפתר בהקוין, בסוד "אני ישנה ולבי ער" (שה"ש ה ב), וכמו שאמרו חכמים ז"ל "במחשכים הושיבני כמתי עולם זה תלמוד בבלי" (סנהדרין כד, ב), אשר איננו מאיר אלא על ידי ספר הזוהר, הם הם רזי תורה וסתריה אשר עליהם נאמר "ותורה אור" (משלי ו כג). ואין ספק כי כמו שהיצירה נקראת עבד ושפחה בערך האצילות ונקראת קליפין ולבושין דחול, כנוכר בהקדמת ספר התיקונין (ג, ב) וזה לשונו: "וביומי דחול לביש עשר כתות דמלכיא דמשמשי לעשר ספירן דבריאה", ואם כן אין לתמוה כי התורה אשר שם, שהיא המשנה, תהיה נקראת שפחה וקליפין דתורה דאצילות. וזהו סוד 'כל הבשר חציר' הנ"ל במאמר הראשון. כי כמו שהחיטה שהיא בגימטריה כמניין כ"ב אותיות התורה הגנוזות תוך כמה קליפין ולבושין שהם הסובין והמורסן והתבן והקש והעשב הנקראים חציר, כן המשנה אצל סודות התורה נקראת חציר. וזה נרמז בספר הזוהר פרשת כי תצא ברעיא מהימנא (ח"ג רעה, ב): "אבל רבנן ווי לאינון דאכלין תבן דאורייתא ולא ידע בסתרי דאורייתא אלא קלין וחמורין דאורייתא. קלין אינון תבן דאורייתא וחמורין אינון חיטה דאורייתא, ח"ט ה' אילנא דטוב ורע" וכו'. ואילו באתי להרחיב דרוש זה, לא יספיקו מאה קונטרסין בלי ספק בלי שום גוזמא. האמנם, החכם עיניו בראשו כי דברי אמת אני אומר. ואל יתמה האדם בראותו ספר הזוהר איך קורא אל המשנה שפחה וקליפין, כי עסק המשנה כפי פשטיה אין ספק שהם לבושין וקליפין חיצוניים בתכלית, אצל סודות התורה הנגזרים ונרמזים בפנימיותה, כי כל פשטיה הם בעולם הזה בדברים חומריים תחתונים. אמנם, הם קליפין טובים למאכל כקליפת קנה הבושם, ולכן בהיותם מביני פשטי המשנה כהלכתא בלתי טעות נקראים 'עין הדעת טוב', אבל כאשר הם ושלום שונים בה, ומממאים את הטהור ומכשירין את הפסול ומתירין את האיסור, אז נהפכת לעין הדעת רע ומר להם.

ונחזור עתה למאמרנו הראשון, ולבאר מה שכתוב "ואפילו כל אינון דעסקי באורייתא כל חסד דעבדי" וכו'. ואמר עוד שם כי המשנה היא שפחה משום דאיהי "על מנת לקבל פרס". פירושו: כי הנה כל מידותיו יתברך הם מידה כנגד מידה לכן העוסקים בפשטיה הגופניים הטובים, עליהם נאמר "בשמאלה עושר וכבוד" (משלי ג טז), הוא הפרס הנתון להם בעולם הזה; כי כן עסקם בתורה הוא בכחינת היותם בעולם הזה כדיני איסור והיתר טומאה וטהרה וכו', והם כנגד העבד העובד את רבו שבוודאי על מנת לקבל פרס וכל חסד דעבדי וכו', כעבדים ושפחות המשמשים את רבם על מנת לקבל פרס. אמנם, העוסקים ברזי התורה שהם בחינת התורה כפי מה שעוסקים בה בעולם הבא, עליהם



נאמר "אורך ימים בימינה" (משלי ג טז), לעולם שכולו ארוך, כבן הנכנס לפני ולפנים ומשמש לפני אביו שלא על מנת לקבל פרס. ונודע, כי תפארת דאצילות נקרא בן, ומטמרו"ן דיצירה נקרא עבד, ועליהם אנו מתפללין ביום ר"ה: "אם כבנים אם כעבדים".

והנה במדרש קהלת אמרו רז"ל על פסוק "כי אם שנים הרבה" וכו' (קהלת יא ח), וזה לשונם: "כי אם שנים הרבה וכו' – תורה שאדם למד, הבל היא לפני תורתו של משיח" (קהלת רבה יא: א). ואם כך נאמר על תורתו של משיח שהיא בהיותה בנוף ונפש, כמו שאמרו רז"ל: "אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכות בלבד" (ברכות לד, ב) – והוא ביטול מלכות הרשעה, קליפה החיצונה הנקראת יצר הרע כמו שדרשו רז"ל על פסוק: "וגר זאב עם כבש" וכו' (ישעיהו יא ו), וסמך ליה: "ומלאה הארץ דעה את ה'" (שם ט). ולכן, תורת העולם הזה המתלבשת בקליפין לסיבת היות היצר הרע הנקרא קליפה מצויה בעולם, היא הבל לפני תורתו של משיח שנתפשט קצת מלבושיה וקליפותיה מאחר שגם בני אדם נתפשטו מקליפת היצר הרע. וקל וחומר בן בנו של קל וחומר, בהיותנו למעלה בעולם הבא עולם הנשמות נפשמות מכל מיני לבוש כלל, כי עסק התורה אשר להם איננו רק בנשמת התורה וסודותיה הפנימיים.

**ואמנם** אל יאמר אדם 'אלכה לי ואעסוק בחכמת הקבלה', מקודם שיעסוק בתורה במשנה ובתלמוד. כי כבר אמרו רז"ל (ראה רמב"ם יסודי-התורה ד: יג): "אל ייכנס אדם לפרדס אלא אם כן מלא כרסו בבשר ויין". והרי זה דומה לנשמה בלתי גוף, שאין לה שכר ומעשה וחשבון עד היותה מתקשרת בתוך הגוף, בהיותו שלם מתוקן במצוות התורה בתרי"ג מצוות. וכן בהפך: בהיותו עוסק בחכמת המשנה והתלמוד בבלי ולא ייתן חלק גם אל סודות התורה וסתריה, כי הרי זה דומה לגוף היושב בחושך בלתי נשמת אדם נר ה' המאירה בתוכה, באופן שהגוף יבש בלתי שואף ממקור חיים, אשר זהו ענין אומרו במאמר ההוא הנ"ל וזה לשונו: "דאילין אינון דעבדי לאורייתא יבשה, ולא בעאן לאשתדלא בחכמת הקבלה" וכו'. באופן, כי התלמידי-חכמים העוסקים בתורה לשמה ולא לשמו, לעשות לו שם, צריך שיעסוק בתחילה בחכמת המקרא והמשנה והתלמוד כפי מה שיוכל שכלו לסבול, ואחר כך יעסוק לדעת את קונו בחכמת האמת, וכמו שציווה דוד המלך ע"ה את שלמה בנו: "דע את אלהי אביך ועבדהו" (דהי"א כח כט). ואם האיש הזה יהיה כבד וקשה בענין העיון בתלמוד, מוטב לו שיניח את ידו ממנו אחר שבחן מולו בחכמה זאת ויעסוק בחכמת האמת. וזהו שאמרו: "כל תלמיד-חכם שאינו רואה סימן יפה בתלמוד בחמש שנים – שוב אינו רואה" (ראה חולין כד, א). ואמנם כל האיש שהוא קל לעיון מחויב לתת חלק שעה או שתי שעות ביום בעיון ההלכה, ולכוון ולתרוץ הקושיה הנופלת בפשט ההלכה. ויכוון כי אין הקליפה הרעה מצד הנחש סמאל עבד רע נאחזת, אלא בקליפה הטובה, היא משנה, מטמרון, עולם היצירה הנקרא 'עבד ושפחה דמטרוניתא'; אבל לא במטרוניתא שהיא המוח הפנימי, חכמת האמת, ונקרא "עין החיים". ועליו אתמר "אני ה' הוא שמי" (ישעיהו מב ח), בסוד "כל התורה היא שמותיו של הקב"ה" (ראה זוהר ח"ב

פז, ב והקדמת פירוש הרמב"ן על התורה); "וכבודי לאחר לא אתן" (ישעיהו שם), דלא יכול להתערבא עמה קליפה אלא בעין הדעת טוב ורע, משנה, ממא ומהור, אסור ומותר, כשר ופסול. ויכוון בעיונו להסיר הקליפה הרעה שהיא הגורמת קושיות שלא יבין האדם תירוצים ויסלקנה מעל גבי עין הדעת טוב ורע היא המשנה, שפחה דמטרוניתא. ואחר כך, יכוון לקשט המטרוניתא עצמה שהיא חכמת הקבלה. ודי בזה, כי אין כאן מקום ביאורו של עניין זה.

**אמר** עוד במדרש הנ"ל "ובנין דא [אמר קוב"ה] השבעתי את[כ]ם בנות ירושלים" וכו' (תיקוני זוהר עז, ב). פירוש הדברים: כי הנה הייתה השבועה הגדולה לאלוהים, שלא יעוררו את הגאולה עד שאותה האהבה תהיה בחפץ ורצון טוב כמו שכתוב "עד שתחפץ" (שה"ש ב ז) – כבן העובד את אביו ועייל בכל פלטרין דיליה ובכל גניזין דיליה, ולא כעבד העובד במשנה ולוקח השפחה על מנת לקבל פרס. וכבר אמרו רז"ל כי זמן השבועה היא עד אלף שנים כמו שאמרו ז"ל בברייתא דר' ישמעאל בפרקי היכלות על [ה]פסוק [ב]דניאל וזה לשונם "ואיתהבון בידיה עד עידן ועידנין ופלג עידן" (דניאל ז כה) ואיך הראהו הקב"ה ליעקב אבינו שר עולם והוא שרו של בבל ע' עוקין" וכו', עיין שם. וכן בזהר פרשת וירא (ח"א קיז, א) וזה לשונו: "אמר ר' יוסי כל דא אריכו זמנא יתיר מכמה דאוקמוה חבריא, דאיהו יומא חד גלותא דכנסת ישראל ולא יתיר דכתיב 'נתנני שוממה כל היום דוה' (איכה א יג)".

**עוד** מאמר אחר כתוב ב[זוהר] פרשת בראשית (ח"א כו, ב – כז, א): "ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים" (בראשית ב י) – אילין אינון ארבעה שנכנסו לפרדס: חד עאל בפישון פי שונה הלכות, תניינא עאל בגיחון ודא איהו רמו, תליתאה עאל בחדקל לשנא חדא וקלילא לדרש, רביעאה עאל בפרת דאיהו סוד מוחא דביה פריה ורכיה. בן עזאי וכן זומא ואלישע אחר, עאלו בקליפין דאורייתא הוו לקאן בהון; ר"ע דעאל במוחא, איתמר ביה 'נכנס בשלום ויצא בשלום'. אמר ר' אלעזר: 'אבא, יומא חד הוינא בבי מדרשא' וכו', בנין דאורייתא מתרין לוחין אילין הווה משה נחית לון לישראל ולא זכו בהון ונפלו ואתברו ודא גרם איבודא דבית ראשון ושני ויהיב לון אחרין מסטרא דעין הדעת טוב ורע, דמתמן אתייהבת אורייתא באיסור והיתר, מימינא חיי, ומשמאלא מותא וכו'. דא 'זנהר יוצא [מ]עדן' (שם) בוודאי לעילא בעין החיים וכו'. ו'להשקות את הגן' (שם) דא פרדס דמטטרוין, דתמן עאלו בן עזאי וכן זומא ואחר וקליפין דיליה מסטרא דא טוב ומסטרא דא רע, ודא איהו איסור והיתר, פסול וכשר, טומאה וטהרה וכו'. כגוונא דא אמרו חבריא מארי מתניתא: 'וימררו את חייהם בעבודה קשה' (שמות א יד) דא קושיא, 'בחומר' (שם) דא קל וחומר, 'ובלבנים' (שם) דא ליבון הלכה, 'ובכל עבודה בשדה' (שם) דא ברייתא, 'את כל עבודתם' (שם) דא משנה. ואי תייבין בתיובתא מה כתיב: 'ויורוהו ה' עין' (שמות טו כה) – דא עין החיים, וביה 'וימתקו המים' (שם), ודא משיח דאתמר ביה 'ומטה האלקים ביד' (שם יז ט) וכו'. וכולא איהו בגלותא מחמת דיליה".

הנה נתבאר במאמר הזה, כי עוון אדם הראשון בעץ הדעת טוב ורע, הוא שלא בחר להתעסק בעץ החיים שהיא חכמת הקבלה. וזה עצמו עוון הערב רב, האומרים למשה 'דבר אתה עמנו ונשמע[ה]' (שם כ טו) - בעץ הדעת טוב ורע, 'ואל ידבר עמנו אלהים פן נמות' (שם) - בסתרי תורה; כסברת הטועים קצת בני תורה אשר בזמננו זה, המוציאים שם רע על חכמת האמת חיי עולם, ואומרים שכל מי שמתעסק בה ימות בקצרות שנים חס ושלום. ולכן נשברו הלוחות הראשונות מסטרא דעץ החיים, וניתנו להם מסטרא דעץ הדעת טוב ורע, משנה, שפחה דמטרוניתא; וגרם איבודא דחורבן בית ראשון ושני וגלות האחרון המר והארוך אשר אנו בעוונותינו הרבים, עד דיתובון בני ישראל בתיובתא וביקשו את ה' אלוהיהם להכירו וליודעו ברזי תורה וידעו את מי הם עובדים ומי הוא מלכם. וכדין, יזכו לעסוק בחכמת האמת כמו שאמר הכתוב "ויורהו ה' עץ וימתקו" (שמות טו כה) - על ידי המשיח.

וכמו שכתוב ב[זוהר] פרשת נשא ברעיא מהימנא (ח"ג קכד, ב), וזה לשונו: "ובגין דעתידים ישראל למיטעם מאילנא דחיי, דאיהו האי ספר הזוהר, יפקון ביה מן גלותא וכו'; ואילנא דטוב ורע דאיהו איסור והיתר לא שליט על ישראל יתיר" וכו'. כי אז יהיו כמלאכי עליון, עוסקים בחכמת התורה דאצילות ולא בתורה<sup>3</sup> ממטרוין מלוכבשת במלבושים וסיפורים גשמיים. עוד אמרו בספר התיקונים תיקון ש(ש)[ת]תאה וזה לשונו: "וכמה בני נשא יתפרנסון לתתא מהאי חיבורא דילך כדרא בתרא בסוף יומיא, ובגיניה 'וקראתם דרור בארץ' (ויקרא כה י) " (תיקוני זוהר, תיקון ו', כג ב). עוד מאמר אחר אמר לו אליהו ז"ל לרשב"י וזה לשונו: "רבי, רבי, כמה זכאה אנת דמהאי חיבורא יתפרנסון כמה עילאי עד דיתגליא לתתא בסוף יומיא ובגיניה 'ושבתם איש אל אחוזתו' (ויקרא כה י) וכו'. הרי מבואר, כי חטא זה החל להיות מאדם הראשון ועד עתה, וכאשר נשוב בתשובה לעסוק מאהבה בחכמה הזאת, ייגאלו ישראל במהרה בימינו אמן.

שמוע שמעתי נאקת ירמיהו הנביא מתנודד ומתמרמר במר נפשו באומריו: "עד מתי אראה נם, אשמעה קול שופר? כי אייל עמי אותי לא ידעו" וכו'; "ראיתי את הארץ והנה תוהו וגו"; "ראיתי והנה הכרמל וגו"; "כי כה אמר ה' שממה תהיה כל הארץ וכלה לא אעשה וגו'" (ירמיהו ד כא-כז). הציקתני רוח בטני לבאר פסוקים האלו הנאמרים באמת על ידי ירמיהו הנביא ע"ה, בדרך נבואה על הדור האחרון הזה, בהיותו מתמרמר על אורך גלותנו יותר משיעורו. וזהו מה שאמר 'עד מתי אראה נם' - הוא הנם והדגל של המשיח כנוצר ב[זוהר] פרשת משפטים (ח"ב קכ, א) וזה לשונו: "וייתון נם דמשיח בן דוד ארי רשים עליה לימינא ונס דמשיח בן יוסף שור רשים עליה לשמאלא" וכו'. 'נשמעה קול שופר' - זה קיבוץ גלויות, העתיד להיות אחר ביאת משיחנו במהרה בימינו אמן, כנוצר בזוהר פרשת תולדות (ח"א קלט, א) וזה לשונם במדרש הנעלם על פסוק "בונה ירושלים

3. אוצ"ל בתורת.

ה" (תהלים קמז ב) ואחר כך 'נדרחי ישראל יכנס' (שם)". וזהו שאמר הכתוב 'והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול' וכו' ונתן טעם אל אריכות הקץ 'כי אויל עמי', בלשון נתינת טעם אל האמור 'עד מתי אראה נס'.

וביאור העניין הוא, כי הנה עם בני ישראל נחלקים לשלוש כתות: כת אחת מהם הם עמי הארץ, המון העם; כת שנייה, הם התלמידי חכמים העוסקים בפשטי התורה; כת שלישית, והיא בעלי חכמת האמת. והנה, כנגד כת ראשונה אמר 'כי אויל עמי אותי לא ידעו', ירצה: הם המון העם הנקראים 'עם' סתם. וכנגד כת השלישית הם העוסקים ברזי התורה וסודותיה, הנקראים 'בנים' כנוכר בתיקוני זוהר (א, ב) וזה לשונו "אפרוחים" אילין מארי משנה. 'בנים' אילין מרי קבלה", ועליהם אמר 'בנים סכלים המה ולא נבונים' - כי הם עוסקים בחכמת האמת כפי העולה בדעתם הקצרה ובעיונם החלש, ואינם יורדים לעומק העניין להבינו על (ה)אמיתותו כמו שיתבאר בעזרת ה'. וכנגד כת חכמי הפשט, אותם אשר הם מואסים לעסוק בחכמת האמת הנקראת עין החיים וחיי עולם, ועוסקים בסיפורים הפשטיים בפשוטן בלבד, ואומרים שאין בתורה אלא הפשט בלבד חס ושלום - אשר הוא נקרא עין הדעת טוב ורע כנוכר לעיל - עליהם אמר 'חכמים המה להרע ולהטיב לא ידעו'. כי כסיבת היותם מואסים בעין החיים, אין הקב"ה עוזר אותם והם שונים בפשוטי עין הדעת טוב ורע ומהפכים אותו לרע, ומטמאים את הטהור ואוסרים את המותר ופוסלים את הכשר, ותקלות רבות יוצאות מתחת ידיהם בעוונותינו הרבים. ואחר שכלל אותם הנביא בדרך קצרה, חוזר לכאדם דרך פרט.

וכנגד הכת הראשונה אמר 'ראיתי את הארץ והנה תהו' - הם עמי הארץ, אשר נקראים על שם הארץ; כי משם נפשם חוצבה כמו שאמר הכתוב "ורוח הבהמה היורדת היא למטה מן הארץ" (קהלת ג כא) היא רוח הבהמית אשר להם, כמו שאמר הכתוב "ותוצא הארץ נפש חיה למינה" (בראשית א כד). כי מלבד היות הגוף נחצב עפר מן האדמה, גם נפשם חוצבה מן הארץ למינה ממש, ונקראת 'נפש חיה' כי בכלל חיה, בהמה. וכן נדרש בפסוק זה במדרש הנעלם בכתב-יד עיין שם. ולהיותם נחצבים מן הארץ, כל עסקם הוא ביישוב הארץ: במשא ומתן, בנמיעה ובזריעה ובבניינים, דברים שאין בהם תועלת רק אל הגוף; ומניחים חיי עולם היא התורה כמו שאמר הכתוב "אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי" (ירמיהו לג כה) ומחזירים העולם לתהו ובוהו, אשר לסיבה זאת קראם למעלה אווילים באומרו 'כי אויל עמי'. כי אין לך איזולת גדולה מזו, לקיים את גופם ולהחריב נשמתם וכל זה גרם להם כי 'אותי לא ידעו' ולא נתעסקו בתורה הנקראת 'עין החיים' לחיות<sup>4</sup> דרך חיי עולם הבא.

4. אוצ"ל להיותה.

ובנגד הכת השנייה, התלמידי חכמים העוסקים בתורת ה' אשר נפשם חצובה מן השמים ולא מן הארץ, אמר 'ואל השמים ואין אורם'. כי גם שנפשם חצובה מן השמים, אין להם אור בתורתם; כמו שמבואר למעלה בשם רז"ל על פסוק 'במחשכים הושיבני' - 'זה תלמוד בבלי'. ותכמת ספר הזוהר היא המאירה אותם, ומבארת הדברים הנאמרים בתלמוד מלובשים כאילו הם חשובים גשמיים, אשר עליהם נאמר 'תורה אור'. וזהו שאמר 'ואל השמים ואין אורם', ועל זה נתנבא ישעיהו הנביא בנחמותיו ואמר "והולכתי עורים בדרך לא ידעו" וכו' (ישעיהו מב טז). כי התורה הפשמיית נודעו במספרם וכמו ששינונו "ר' ישמעאל אומר בי"ג מידות התורה נדרשת" וכו' (ברייתא דר' ישמעאל, בתחילת הספרא); אמנם, ל"ב נתיבות החכמה שבהם נברא העולם הנזכרות בריש ספר יצירה לא נודעו. והנה אלו הל"ב נתיבות החכמת האמת, נעלמים תוך י"ג מידות של הפשט, וכללות כולם הם ל"ב א'; וכמו שכתבנו למעלה בשם הזוהר בפרשת פנחס (ח"ג רמד, ב) "ורבנן דמתניתין ואמוראי כל תלמודא דילהון על רזין דאורייתא סדרו ליה". ובלי ספק, כי העוסקים בתלמוד בבלי בלבד, מגששים כעיוורים קיר בלבושי התורה, ואין להם עיניים רואות ברזי התורה הנסתרים בו. כי לא על חינם כפי רצונם פסקו טמא, טהור, איסור והיתר, כשר ופסול אלא מתוך פנימיות התורה, כנודע ליודעי חן. וכמו שקראם במאמר הראשון שביארנו לעיל "סתימין עינין" וכו'.

וזהו שאמר 'מי עור כי אם עבדי' (ישעיהו מב יט), אבל הכוונה היא למעוטי ולאפוקי חכמי האמת הנקראים 'בנים', אינן מרי קבלה כנוצר לעיל. אבל העוסקים במשנה לברא, בלתי הסתכלותם בסודותיה וכפי סודותיה יפסקו הדינים, אם אסור ואם מותר, כנוצר לעיל - הנה אלו, עיוורים בוודאי הם. וזהו שאמר 'מי עור כי אם עבדי', כי העוסק בפשט נקרא 'עבד' כנוצר לעיל. ועליהם נתנבא ישעיהו לעתיד לבוא, שיוכו ללכת בדרך לא ידעו הוא דרך חכמת האמת - אשר בעולם הזה ניתן להט החרב והכרובים לשמור את דרך החיים, שלא יובנו רזי התורה אלא לזוכים אליה, כנוצר ב[זוהר] פרשת נשא (ח"ג קכג, א) וזה לשינונו: "ואית נמירין אחרנים כגון נחשים עקרבין ושרפין, ונמירין ההוא טוב דלא ליעול תמן מאן דלא איהו ראוי למיעל. דאי לאו הכי כל חייביא הוו עאלין ברזא דאורייתא. ובגין דא, מאן דאיהו חייבא ויעול למנדע רזין דאורייתא, וכמה מלאכי חבלה וכו' מבלבלין מחשבותיה" וכו'. וזהו שאמר עוד "אשים מחשך לפניהם לאור" (ישעיהו מב טז) - כי התלמוד בבלי שהוא מחשך המספר בפשט העולם הזה, אשים לפניהם לאור, ויסתכלו מתוכו רזין דאורייתא הגנוזים בו הנקראים 'תורה אור'. גם כל הקושיות שבתלמוד, הנאמר עליהם 'תניא' ו'הכי קאמר', 'חסורי מחסרא' ו'הכי קתני' ו'תיקן' - כל אלו נראים בעינינו מעקשים, יחזרו למישור, ויראו איך הוכרח הלשון להיאמר בלשון הזה, החסר והמעוקש, לסיבת רמזי התורה הנסתרים ונרמזים בו.

ואל יאמר אדם: 'אם כן, מעתה אני פטור ומותר מלהתעסק בחכמה הזאת עד לעתיד לבוא, כי בעולם הזה אין כוח ליודעם', ולכן אמר הכתוב "אלה הדברים עשיתם ולא עזבתם" (שם) ואמרו רז"ל "אעשם אעזבם לא כתיב, שכבר עשיתם לר' עקיבא וחבריו" (במדבר רבה חקת יט: ו). וכמו שאמרו ז"ל על ר' עקיבא שהיה יושב ודורש על כל קוץ וקוץ תלי תלים של הלכות (מנחות כט, ב). ואם כן: לא דבר ריק הוא, ואם ריק הוא – מכב (ראה ירושלמי פאה א: א), ואינכם חפצים לידע, עם שהוא בידכם ובבחירתכם, והרי ר' עקיבא השיג בעולם הזה לסודות אלו. והנה זהו הנכון, כמו שאמרו במשנה "משמת ר' עקיבא במל כבוד התורה" (סוטה ט: טו), ופירשו המפרשים, שהיה יודע להשיב ולדרוש על כל קוץ וקוץ תלי תלים של הלכות, וזהו כבוד התורה והדרה ויופייה.

וזה אצלי פירוש המשנה "אמר רבי יהושע בן לוי: בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב ומכרות ואומרת: 'אוי להם לבריות מעלבונה של תורה'" (אבות ו: ב). כי בלי ספק בהיותם עוסקים בפשטיה ובסיפורים לברם, היא לובשת בגדי אלמנותה ושק הושת כסותה וכל האומות יאמרו לישראל: 'מה דודך מדוד', 'מה תורתכם מתורתנו? הלא גם תורתכם סיפורים בהבלי העולם! אין עלבון תורה גדול מזה! ולכן, אוי להם לבריות מעלבונה של תורה ואינם עוסקים בחכמת הקבלה שהיא נותנת כבוד לתורה, כי הם מאריכים הגלות וכל הרעות המתרגשות לבוא בעולם, כנזכר לעיל במאמר שהתחלנו בהקדמתנו זאת. וזה עצמו הוא בת קול המכריז בכל יום, ונרמז בפסוק "קול אומר קרא" (ישעיהו מ: ו). ועל כיוצא בזה אמרו גם כן בספר הזוהר פרשת בהעלותך (ח"ג קנב, א) וזה לשונם: "ר' שמעון אומר ווי להווא בר נש דאמר דהא אתא לאחזאה סיפורים בעלמא ומילי דהדינטי וכו'. ועוד, האי מלה דאורייתא – לבושא דאורייתא איהי, ומאן דחשיב דהווא לבושא איהי אורייתא ממש ולא מלה אחרא, תפח רוחיה ולא יהא ליה חולקא בעלמא דאתי. ובגין כך אמר דוד המלך ע"ה 'גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך' (תהלים קיט יח) – מה דתחות האי לבושא דאורייתא וכו'. מיפשין דעלמא לא מסתכלי אלא בהווא לבושא, דאיהו סיפור דאורייתא ולא יתיר" וכו'. עוד יש מאמר אחר כיוצא בזה בפרשה הנזכרת עצמה (ח"ג קמט, ב) וזה לשונו: "ומאן דאמר דהווא סיפורא דאורייתא, לאחזאה על ההוא סיפורא בלבד קאתי תיפח רוחיה, דאי הכי לאו איהי אורייתא עילאה, אורייתא דקשוט" וכו'.

והנה בחכמי הפשט עצמם שתי בחינות. אם הכת שהם יראי ה' ועוסקים בה לשם שמים, אלא שנשארו בתוך החושך מנעוריהם ולא למדו סודות התורה, ומתייראים לגעת בהם באמרם 'מי יעלה לנו השמימה ויקחה לנו ומי יעלה שמים וירד ויגידה לנו מה הם רזיה וסודותיה'. ועל כיוצא בזה אמר הכתוב "ואל השמים ואין אורם" (ירמיהו ד כג); כי גם שהם נפשות חצובות מן השמים, אין אורם עמהם ובמחשכים ישבו ומשם לא יצאו.

ועוד יש כת אחרת והם קצת תלמידי חכמים חריפים ומפולפלים, עוקרי הרים ומוחנן זה בזה בפלפולם בבית המדרש, עליהם נאמר "ראיתי את ההרים" וגו' (שם כד); רועשים ומתייראים לגשת אל מקום אש אוכלה, הם רזי התורה, דבריהם כנחלי אש להבת שלהבת; ומתייראים פן יצרבו במ צרבת, כעניין שהוא ינוקא דהווה דריש בחשמל ונפק אשא מיניה ואכלתיה (חגיגה יג, א). ומה טוב ומה נעים חלקם אם עלתה להם כך, ויישרפו בקדושת שמו יתברך כי אש אוכלה הוא. ועל כיוצא באלו נאמר "ראמות לאויל חכמות" (משלי כד ז); ולכן "בשער" עשר ספירות, "לא יפתח פיהו" (שם). ובלי ספק כי החושבים כך, אווילים הם. כי לולי שהם חושבים בעיניהם, די להם אותה החכמה הפשוטה שידעו בה וכבר הם חכמים, לא היו נמנעים מלהיכנס בפנימיותה. ועל כיוצא בזה נאמר "ראית איש חכם בעיניו תקנה לכסיל [ממנו]" (משלי כו יב). ואם שלמה המלך ע"ה, אשר עליו נאמר "ויחכם מכל האדם" וכו' (מל"א ה יא), אמר בסוף ימיו בעת שחבר קהלת "אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני" (קהלת ז כג), ולא בדעתו כלל לחשוב שכבר נתחכם, אלא חשב שאפשר שלעתיד יתחכם כמו שאמר 'אמרתי אחכמה' לעתיד על ידי היגיעה; ועם כל זה, ראה אחר כך כי טעה בזה, וכמו שאמר 'והיא רחוקה ממני' – ומה יעשו הפתאים היתושים אשר בזמננו זה, בהיותם חכמים שמחים בחלקם וששים בעבודתם? והרי רז"ל חכמו התלמוד הגדולים והראשונים אמרו "אין אנו אפילו כחמורו של ר' פנחס בן יאיר" (ראה שבת קיב, ב) ! ואין לתמוה מזה כי הרי מפורש בכתוב "ויאמר אברהם אל נעריו שבו לכם פה עם החמור" (בראשית כב ה), ודרשו בו רז"ל "עם הדומה לחמור" (יבמות סב, א). ואין כוונתם כי אמר להם כך על היותם נעדרים בלתי חכמה, כי הרי הכתוב אמר והעיד על אליעזר שהוא אחד מהם: "הוא דמשק אליעזר" (בראשית טו ב) ודרשו חז"ל "דולה ומשקה מתורת רבו לאחרים" (יומא כח, ב). אמנם, כבר ביארו חז"ל עצמם ואמרו הטעם, לפי שלא ראו ענן השכינה קשור על ההר ולכן קראם עם הדומה לחמור: מה חמור אינו רואה אף אתם כך. ואף אם במקום אחר נראה, כי קרא כך לאליעזר מפני שהוא עבד, והנה הוא קניין כספו כמו בהמתו וחמורו – אין זה רק אסמכתא בעלמא. כי הרי ישמעאל בנו היה שם, והרי ישמעאל בן אברהם היה והבן הולך אחר משפחת אביו.

**אמר** עוד "וכל הגבעות התקלקלו" (ירמיהו ד כד). כי הגבעות הם התלמידי חכמים הבחורים – הנקראים 'גבעות' אצל בחינת ה'הרים' הנזכרים – הנה הגבעות אלו נתקלקלו לגמרי. כי בראות התלמידים הקטנים את הגדולים, ההרים הרמים, רודפים יומם ולילה אחרי הפשמים ואינם עסוקים בחכמה הזאת; ואינם יודעים כי מיראתם להיכנס בה הם נמנעים מלהתעסק בה כנוכר; ועל כן, גבעות אלו נתקלקלו ולכם שורש פורה ראש ולענה ועלתה בהם חלודת טיט ורפש, לכפור בחכמת האמת. ואומרים, שאין בתורה אלא פשטיה ולבושים בלבד, על דרך הנוכר לעיל [בזוהר] פרישת בהעלותך. ואין ספק, כי לא יהיה להם חלק בעולם הבא כנוכר שם בזוהר. וכבר נתבאר למעלה הסיבה, כי תורת עולם

הבא איננה כפשטה, רק עד שם עוסקים ברוי התורה וסודותיה. וזה שלא בחר בה ולא טרח בה בעולם הזה מערב שבת, לא יאכל בשבת. ועליהם נאמר "הנה עבדי יאכלו ואתם תרעבו" וגו' (ישעיהו סה יג).

ובנגד כת המתעסקים ברוי התורה ובחכמות הזוהר אשר הם נקראים 'אדם' כנוצר בספר התיקונין (תיקוני זוהר א, ב) "אפרוחים אילין מארי משנה, בני אלו מארי קבלה", ועליהם נאמר "ראיתי והנה האדם" (ירמיהו ד כה), ולא אמר 'אדם' אלא 'האדם' - ירצה, כי גם שהוא עוסק בחכמה הזאת ולכן נקרא אדם, עם כל זה איננו האדם המיוחד הראוי להתעסק בה, כי אין להם שורשים והקדמות להבין דבריו, וכמו שביארנו לעיל באומרו 'בנים סכלים המה ולא נבונים'. אבל האדם המיוחד איננו בעולם הזה. ואנחנו בזאת החכמה מגששים כעיוורים קיר, כי חכמי האמת סעו המה למנוחות עזבו אותנו לאנחות, וכאשר אין האדם הנוצר נמצא ללמד החכמה, הנה אז גם עופות השמים - אלו התלמידים אשר נגע ה' בלבם, החפצים לעוף השמים בלי כנפיים ואומרים 'מי יתן לנו אבר כיונה, נעופה ונשכונה באוהלי החכמה הזאת'.

והרי נתבאר כל הכתות אשר בעם בני ישראל, אשר כולם כאחד נמנעו מלהחזיק בחכמה הזאת, כל אחד כפי סיבתו ופנייתו, עד שנתקיים בנו בעוונותינו הרבים "אין מנהל לה מכל בנים ילדה" וכו' (ישעיהו נא יח). פירושו: כי עם היותם בני מארי קבלה, עם כל זה, נתייאו מלהתעסק בחכמה הזאת. ואין ספק, כי דברים אלו נבואה נאמרו על דורות אלו האחרונים, שלא כסברת חכמי דורותינו אלה, החושבים בדעתם כי כבר השיגו מה שצריך להם ושמחים בחלקם. והנה הכתוב מעיד "וירא כי אין איש וישתומם כי אין מפניע" (ישעיהו נט טז), בלשון שלילה. אוי לאוזניים שכך שומעות ואוי לעיניים שכך רואות עדותו יתברך עלינו! ואין לנו לב לדעת לחזור ולהתעסק בחכמה הזאת להחזיק בדעת הבורא יתברך, כמו שכתוב "ואביט ואין עוזר ואשתומם ואין סומך" (ישעיהו סג ה). והוא, בהיותנו עוסקים בחכמה הזאת כי על ידה תתקרב הגאולה, וכביכול ישועתה לשכינת עוזו, היינו ממהרים להצמיחה - כמו שאמר הכתוב "ותושע לי זרועי" (שם), לי ממש כביכול, וכנוצר לעיל במאמר שהתחלנו בהקדמתנו זאת.

כי הכל תלוי בעסק החכמה הזאת. ומניעתנו מלהתעסק בה, היא גורמת איחור ועיכוב בניין בית מקדשנו ותפארתנו, המכונה ונקרא 'הר הכרמל' כמו שאמר הכתוב "ראשך עליך ככרמל" (שה"ש ז ו). וזה מה שאמר הכתוב "ראיתי והנה הכרמל [ה]מְדַבֵּר" (ירמיהו ד נו). כי לסיבות הנזכרות לעיל, היה הכרמל מדבר שמם בעוונותינו הרבים כנוצר לעיל; כי כל דור שלא נבנה בית המקדש בימיו, הרי הוא כאילו נחרב בימיו; "וכל עריו" - הם ערי יהודה - "נתצו" (שם) גם הם. וכל הרעה הזאת היא "מפני ה', מפני חרון אפיו" (שם). פירושו: מפני החכמה הזאת אשר עסקה להורות כי כל התורה שמותיו של הקב"ה וזהו שאמר "מפני ה'" - היא החכמה שאין מתעסק בה. וגם "מפני חרון אפיו". פירושו: אין לו



להקב"ה קורת רוח בעולמו, אלא כאשר עוסקים בחכמה זו וכמו שאמרו בתלמוד (חגיגה יד, ב) בכל אותם המעשים של ר' יוחנן בן זכאי ושל ר' אלעזר בן ערך ור' יוסי הכהן, כשהיו דורשים במעשה מרכבה ירדה אש שכינתו יתברך וסבבה כל האילנות, מה שאין כן בהיותם עוסקים בפשטיה.

ובמו שאמרו במדרש משלי על פסוק "לא ירעיב ה' נפש צדיק" (משלי י ג), וזה לשונם: "אמר ר' ישמעאל: בוא וראה כמה קשה יום הדין וכו'. היה ר' ישמעאל אומר: אוי לה לאותה בושה אוי לה לאותה כלימה וכו'. בא מי שיש בידו מקרא ואין בידו משנה וכו'; בא מי שיש בידו שני סדרים וכו'; בא מי שיש בידו הלכות וכו'; בא מי שיש בידו תורת כוהנים וכו'; בא מי שיש בידו חמישה חומשי תורה וכו'; בא מי שיש בידו אנגדה; בא מי שיש בידו תלמוד וכו'. והקב"ה אומר לו: בני הואיל ולא נתעסקת בתלמוד צפית במרכבה צפית בנאות שלי? שאין הנאה לי בעולם, אלא בשעה שתלמידי חכמים יושבים ועוסקים ומביטים ומציצים ורואים והוגים המון התלמוד הזה: כסא כבודי היאך עומד וכו'; חשמל היאך עומד וכו'; ברק היאך עומד וכו'; כרוב וכו'; וגדולה מכלם מציפורני ועד קודקודי וכו'. וכי לא זה הוא הדרי זה הוא גדולתי זהו הדר יופיי שבניי מכירין את כבודי" וכו' (מדרש משלי פרשה י). הרי מבואר בפירוש, אף בדברי התנאים, שאין האדם יוצא ידי חובתו לגמרי בעסק המקרא והמשנה והאגדה והתלמוד בלבד, אלא הוא מחויב לעסוק בכל יכולתו, בסתרי תורה ובמעשה מרכבה. כי אין הנאה להקב"ה מכל מה שברא בעולמו, רק בהיות בניו למטה עוסקים ברוי התורה, להכיר גדולתו ויופיו ומעלתו. כי בפשטי התורה ובסיפוריה ובדיניה ובמצוותיה בהיותם כפשטם, אין בהם שום היכר וידיעה לידע את בוראם יתברך. אדרבה, יש בהם מצוות וחוקים שאין הדעת סובלם, וכל אומות העולם מונין את ישראל ואומרים להם: 'וכי מה התורה הזאת אשר ציווה אלוהים אתכם? דברים שגראין כחידות ומשלים – ליקח קרן פרה ולתקוע בו ביום ראש השנה ואתם אומרים שעל ידי כך השמן הרוחני, המקטרג העליון, מתערבב?' וכיוצא מדברים אלו, כמעט רוב מצות התורה. ובפרט, פרטי דיניהם אין השכל סובלם. ואם כן: היכן הוא הדר התורה ויופייה וגדולתה?

ועל כיוצא בזה נאמר: "אם צדקת מה תתן לו ואם חטאת מה תפעל בו" (ראה איוב לה ו-ז), כי השכר והעונש אשר עליהם, הוא לך לברך. אמנם, בסודות התורה ובעסק כוונת המצוות, על זה נאמר בהפך. אם בטובה, נאמר: "תנו עוז לאלהים" (תהלים סח לה), ואם ברעה, נאמר "צור ילדך תשי" (דברים לב יח) ונאמר "ויצאו וראו בפגרי האנשים הפושעים בי" (ישעיהו סו כד), 'בי' דייקא ולא 'לי', כי ממש כביכול. ודבריי אלו מבוארים לאשר נגע אלוהים בלבנו. וזהו סוד מה שכתבנו לעיל כי הקורא במשנה ובתלמוד נקרא 'עבד המשמש את רבו על מנת לקבל פרס'. מה שאין כן בחכמת האמת, כי הוא מתקן כביכול ונותן עוז וכוח למעלה, וזהו נקרא 'עוסק בתורה לשמה' בלי ספק.

ולא עוד, אלא שלא נברא האדם אלא כדי שילמד חכמת הקבלה. אלא שצריך שיהיה גופו נקי בתחילה על ידי המצוות המעשיות, שכל תכליתן לדבר זה והם מוכרחים על כל פנים. ואחר כך, תוכל הנשמה הנקראת נר ה' נשמת אדם, להאיר בגוף הזה כנר הנתונה תוך עשיית זכויות, ומאירה ונותנת לו כוח להבין סתרי התורה ומגלה עמוקות מני חושך. וזהו סוד מה שאמר הכתוב "מצות ה' ברה מאירת עינים" (תהלים יט ט), רצונו לומר: להבין סתרי תורה על ידה שהם תכלית הכל. כנזכר בוהר שיר השירים על פסוק "הגידה לי שאהבה נפשי" וכו' (שה"ש א ז): "זכאין אינון כל דמשתדלין למנדע בחכמתא דמאריהון, ואינון ידעין ומסתכלים ברזין עילאין. בגין דבר נש כד נפיק מהאי עלמא, בהאי אוסתלקו מיניה כל דינים דעלמא; ולא עוד אלא דמתפתחאן ליה תריסר תרעי דאפרסמונא דביא, דכל חכמתא עילאה תליא בהו; ולא עוד אלא שהקב"ה חקיק ליה בההוא פורפירא דכל דיוקנין גליפן תמן, בהאי עלמא ובעלמא דאתי; והקב"ה אישתעשע ביה בגן עדן; ואחסין תרין עלמין עלמא דין ועלמא דאתי. חכמתא דאיצטריך ליה לבר נש למנדע, ולאסתכלא ברזין דמריה: חד למנדע ליה לגופא ולאשתמודעא, מאן איהו והיך איהו, ותיקונא דגופא היך אתתקן, והאיך איהו זמין למיעל בדינא קמו מלכא דכלא; וחד למנדע ולאסתכלא ברזין דנשמתין מאן איהו ההיא נפש דביה, ומאן אתיאי, ועל מה אתיאי להאי גופא סרוחא דיומא כאן ומחר בביה קברי; וחד למנדע ולאסתכלא בהאי עלמא דאיהו ביה, ועל מה אתקן; ולבתר, ברזין עילאין לאשתמודע למארי. וכל דא, יסתכל בר נש מגו נהירו דאורייתא. תא חזי, כל מאן דאול לההוא עלמא בלא ידיעה, אף על גב דאית ביה עובדין טבין סגיאין, מפקין ליה מכל תרעין דההוא עלמא וכו'. תא חזי, מה כתיב 'אם לא תדעי לך היפה בנשים' (שה"ש א ח) - אם אנת אתיא בלא ידיעה ולא אסתכלת בחכמתא עד דלא אתית להכא ולא ידעת רזין דעלמא עילאה, אף על גב דאנת 'היפה בנשים' - במצות ובמעשים טובים, לית אנת כדאי למיעל הכא, 'צאי לך' וכו' (זוהר חדש שה"ש יח, א). גם ב[זוהר] פרשת פקודי (ח"ב רמז, א) וזה לשונו: "האי חיוותא קדישא, קיימא כד נשמתה סלקא, ומטאת לגבה. כדון, שאיל לה ברזא דחכמתא דמארה, וכפום האי חכמתא דרדיף אבתרא ואדבק, הכי יהביה ליה אנריה. ואי יכיל לאדבקא ולא אידבק, דחו ליה לבר ולא עיילא, וקיימה תחות ההוא היכלא, בממירו בכסיפו. וכד נטלו גרפייהו אינון שרפים דתחותא, כדון כלהו במשי בגרפייהו ואוקדון לה וכו'. והכי אתדנת בכל יומא, נהירת ולא נהירת, ואף על גב דעובדין טבין אית ליה. בגין, דלית אנרא בההוא עלמא כאינון דמשתדלי בחכמתא לאסתכלא ביקרא דמאריהון, ולית שיעורא דאינון דידיעי חכמתא ביקרא דמאריהון", עד כאן לשונו.

ואין ספק, כי לכאורה ישתומם האדם בראותו מה שכתוב לעיל בשני המאמרים - דאף על גב דאית ליה עובדין טבין סגיאין, מפקין ליה מכל תרעא דההוא עלמא, ואתדנת בכל יומא. אמנם, המשכיל בדברי ר' יוחנן בן זכאי, רבן של תנאים מארי משנה, שראוהו בעת פטירתו שהיה בוכה והשיב שיש לפניו שתי דרכים ולא היה יודע באיזה דרך מוליכים אותו (ברכות כה, ב). ובמסכת סוכה (כה, א) סיפרו עליו גדולות ונפלאות, ואמרו עליו

שלא הניח לא מקרא ולא משנה ולא תלמוד וכו', ומעשה מרכבה שיחת דקלים וכו', ועם כל זה היה מתיירא. גם מצינו בר' אבהו אשר שופריה מעין שופריה דיעקב אבינו ע"ה (כבא-בטרא נח, א) כפי קשר נשמתו בו, ואמרו בגמרא (ראה חגיגה יד, א) כי עליו נאמר "וקן ונשוא פנים הוא הראש" (ישעיהו ט יד) "דא ר' אבהו שהיו נושאים פנים לדורו בעבורו בשמים", והיה אומר בשעת פטירתו (ראה ירושלמי עבודה זרה ג: א): "ואני אמרתי לריק יגעתי, לתהו והבל פְּחִי כְּלִיתִי" (ישעיהו מט ד). וכל בעל שכל יתמה מדברים אלה, ולא יובנו זולתי כמה שהתבאר למעלה עניין הפרש עסק התורה בפשטיה, שהם תורת העולם הזה, אשר היא הבל לפני תורתו של משיח ותורת העולם הבא. וזהו סוד 'לתהו והבל כחי כליתי'.

ואילו באתי להאריך בביאור כל המאמרים האלו, יכלה הזמן והמה לא יכלו. אכן, נוכל להבין בדרך קצרה כפי הנוכח לעיל כי שכר מצווה ותורה הפשטיית, היא בעולם הזה ובגן עדן הארץ. האמנם, למיעל לעלמא עילאה, אי אפשר עד שיעסוק האדם כפי יכולתו, כפי אשר תשיג ידו, בחכמי הזוהר. ואי לא כדין מפקי ליה מכל תרעין דעלמא עילאה, אף על גב דאיהו יפה במצוות ובמעשים טובים. ולכן, חלק הנפש והרוח נשארים למטה בגן עדן הארצי. אמנם הנשמה, שהיא חלקה בסודות התורה, נענשת ואתוקרת לבר מהיכלין עילאין דגן עדן העליון, כנוכח לעיל. וזהו שאמר 'האי חיוותא קדישא קיימא כד נשמתא סלקה', ולא אמר 'כד נפשה או רוחא'. והבן זה, ולא תתבהל בראותך כמה מאמרי רז"ל חלוקים בעניין זה.

והנה היה צריך המאמר של שיר השירים ביאור רחב, אבל מי שיעסוק בחיבורנו זה ובפרט בשמונה שערים, שער הגלגול, יוכל להבין את דבריו. וכבר נרמז כל זה גם בדברי רז"ל במדרשים, וכמו שאמרו בשמות רבה פרשת כי תשא (מ: ג), וכן במדרש נחומא בפרשת כי תשא (סימן יב), על פסוק "איפה היית ביסדי ארץ" (איוב לח ד), וגם על פסוק "ראו קרא ה' בשם בצלאל" וכו' (שמות לה ל). כי כל הצדיקים וכל באי עולם מזרע ישראל תלויים בגופו של אדם הראשון: זה בגופו וזה בראשו וזה באזנו וזה בצווארו וכו'. וכן על דרך זו: כל הנפשות תלויים בנפשו וכל הרוחות ברוחו וכל הנשמות בנשמתו. וכמו שגופו של אדם הראשון כלול מרמ"ח אברים ושם"ה גידים, כן נפשו רוחו ונשמתו. גם, כולם תלויים בתורה שיש בה רמ"ח מצוות עשה ושם"ה מצוות לא תעשה. אשר זהו סוד מה שאמרו רז"ל "אמר ליה ר' פלוני אבוך במאי הוה זהיר" וכו' (שבת קיח, ב). ואל זה רמזו ז"ל המאמר הזה בשיר השירים, כמה שאמרו 'ועל מה אתיא להאי גופא סרוחה' וכו'. גם, כל העולמות כולם הם בחינת אדם אחד כלול מתרי"ג איברים וגידים, וכמו שמצינו "כנפי הארץ" (ראה ישעיהו יא יב), "מבור הארץ" (שופטים ט לז), "עין הארץ" (שמות ה י), "לב השמים" (דברים ד יא) וכיוצא באלו. וכנוכח בספר הזוהר בריש פרשת תולדות (ח"א קלד, א) וזה לשונו "לית לך כל שייפא ושייפא דקיימא ביה כבר נש, דלא הוי לקבליה בריה בעלמא. דהא, כמה דבר נש איהו מתפליג שייפין וכו', הכי נמי עלמא, כל אינון בריין, כלהו

שייפין שייפין קיימין אילין על אילין" וכו'. ואל זה רמז מה שאמר למעלה 'למינדע ליה לגופא, לאשתמודע מאן איהו' וכו'. ואמר עוד 'וחד למנדע ולאסתכלא בהאי עלמא דאיהו ביה ועל מה אתתקן' – באופן כי האדם צריך להשיג על ידי טרחו בחכמה הזאת, עד שידע שורשו ואחיותו בנוף האדם העליון היכן, וכן ברוחו ונפשו ונשמתו, וכן אחיותו במצוות התורה בפרטות היכן עיקר אחיותו. ובוה תבין ותשכיל מה שאמרו חז"ל "כל העושה מצווה אחת מטיבין לו ומאריכין ימיו ונוחל את הארץ; וכל מי שאינו עושה מצווה אחת אין מטיבין לו ואין מאריכין ימיו" וכו' (משנה קידושין א: י). במשנה הזאת נתחבטו בה המפרשים, ודי עתה בביאור מאמר זה שאין עתה מקומו.

והנה הנביא ירמיה ע"ה, אחר שניבא כל הפסוקים הנזכרים, סיים בנחמה ואמר: "כי כה אמר ה' שממה תהיה כל הארץ וכלה לא אעשה" (ירמיהו ד נז). ואמר 'כי' בלשון נתינת טעם, והוא כדי לתרץ עניין קושיה אחת הנולדת מעתה עם האמור. כי הנה למעלה אמר 'ראיתי והנה אין אדם', רצונו לומר אין מי שידע בחכמה ואם כן מעתה האדם פטור ומותר מלהתעסק בחכמה הזאת, אחר שאין לו מי שילמדנה ויקבלנה – ואם קבלה נקבל, ואם לאו, איך נוכל לקבלה? לכן אמר בלשון נתינת טעם, כי אין כך הוא העניין כמו שתחשוב. כי הרי אין הקב"ה בא בטרוניה עם בריותיו: 'כי כה אמר ה' שממה תהיה כל הארץ'. ירצה: כי אף על פי אשר עתידה הארץ להיות שממה באין מי שעוסק בחכמה הזאת, עם כל זה 'וכלה לא אעשה'. כי ה' צבאות הותיר לנו שריד כמעט, איש רשום בכל דור ודור הן רב הן מעט. ואף גם זאת בדור הזה האחרון, לא מאסנו ולא געלנו להפר בריתו אתנו חס ושלום, וכמו שכתוב בתיקונים כנזכר לעיל, דבדרא בתראה בסוף יומיא יתפרנסון מהאי חיבורא ובגיניה וקראתם דרור בארץ וגו', כנזכר לעיל. גם בספר הזוהר פרשת וירא (ח"א קיח, א) וזה לשונו: "וכד יהא קריב ליומי משיחא, אפילו הני רביי דעלמא זמינן לאשכחא ריזן ממירין דחכמתא" וכו'. הרי מבואר, כי עד עתה היו דברי חכמת הזוהר נעלמות, ובדרא בתראה תתגלה ותתפרסם חכמה הזאת, ויבינו וישכילו ברזי התורה שלא השיגו הקודמים אלינו. ובוה נסתלקה השגת הפתאים המקשים ואומרים: 'איכשור דרי? ואם דורות שלפנינו לא השיגו איך נדענה אנחנו?', ובוה ייסכר פיהם. ואמנם, עם היות זה פשוט ומבואר, כי באלו הדורות האחרונים יתפרנסון מהאי חיבורא ותתגלה עליהם החכמה הזאת, הנה לא כל הרוצה ליטול את השם יבוא וייטול. כי רזי התורה וסתריה לא יתגלו לבני אדם בכוח עיונם החומרי, לולי על ידי שפע אלהי המושפע ממרום קדשו – על ידי שלוחיו ומלאכיו או על ידי אליהו הנביא ז"ל, כמו שנבאר בסוף הקדמה זו.

**ונביא** ראיה מדברי רשב"י ע"ה בספר התיקונים ועיין שם עוד ראיה לזה, כי רוב דברי הרשב"י ע"ה בספר הזוהר ובתיקונים ובמדרש שיר השירים, הכל נגלה אליו על ידי אליהו הנביא ז"ל וכו', ועל ידי נשמת הצדיקים המתגלים אליו בכל דור ודור. אשר זה ענין ספרא דרעיא מהימנא, שכולם ויכוח הרשב"י ע"ה עם נשמת משה רבנו ע"ה. ונזכר בהקדמת ספר התיקונים עיין שם באורך בהקדמה השנייה (יג, א) וזה לשונו: "בההוא

זמנא דאתחבר האי חיבורא, רשותא אתייהב לאליהו הנביא ז"ל, לאסכמא עמהון ביה ולכל מארי מתבתן דלעילא ותתא, וכל חיילין דמלאכין עילאין ותתאין ונשמתין עילאין דצדיקים למהווי עמהון באסכמותא וריעותא" וכו'. ובוה ייסכר פי הדוכרי עתק בגאווה וכוז על הקדוש מלאך ה' צבאות רשב"י ע"ה, ועל ספרו ספר הזוהר. אשר אף בתלמודא דידן, במסכת סוכה פרק לולב וערבה (מה, ב), אמרו שם עליו "אמר ר' חזקיה אמר ר' ירמיה משום רשב"י: יכול אני לפמור את כל העולם כולו מיום הדין וכו'. ראיתי בני עלייה והם מעטים, אם אלף הם – אני ובני מהם, אם מאה הם – אני ובני מהם, אם שניים – אני ובני מהם". עם היות, שהיו בדרורו כל התנאים: ר' מאיר שהיה מאיר עיני חכמים בהלכה, ור' יהודה ור' יוסי עליהם השלום, וכיוצא בהם ראשי תנאים. וחלילה וחס מלהאמין שהיה משבח את עצמו אף אם אינו כן, כי לא היה נכתב בתוך התלמוד, ובלי ספק לא יסבור זה אלא איזה מין או אפיקורוס. גם בבראשית רבה (נח לה: ב) וזה לשונו "ויאמר אלהים זאת אות הברית וכו', לדורות עולם" (בראשית ט יב). אמר ר' יודן: 'לדרת' כתיב וכו'. ר' חזקיה מוציא דורן של אנשי כנסת הגדולה ומביא דורו של רשב"י. ר' חזקיה אמר: כן אמר רשב"י אי בעי אברהם למקריבא עד גבאי ואנא מקרבנא מגבאי עד מלכא משיחא". והרצה לידע זכות דור אנשי כנסת הגדולה ותכלית מעלתם, יסתכל בפרקי היכלות בפרק ל. ועם כל זה אמר ר' חזקיה מוציא דורם של אנשי כנסת הגדולה ומביא תחתיהן דורו של רשב"י ז"ל. ושם ביאר הטעם, כי בזכותו הוא עצמו לא נראתה הקשת, כנוכר שם משמיה דאליהו ז"ל לר' יהושע בן לוי ז"ל. גם איתא בתלמוד ירושלמי (סנהדרין א: ב) וזה לשונו: "אמר ר' עקיבא לר' שמעון דייך שאני ובוראך מכירין ערכך", עד כאן לשונו.

והנה יש מוציא דיבה על ספר הזוהר באומרם כי הנה בריש הקדמת התיקונים (ב, ב) כתב שם ההוא מאמר של אותו אמורא שהיה נקרא רבה בר בר חנה דהוה קאזל בהרא ספינתא וחזא חד ציפור וכו'. וכן בפרשת פנחס ברעיא מהימנא (ח"ג רפג, ב) וזה לשונו: "והא אתמר דאיהו ציפורא דבר בר חנה" וכו'. עוד שם בפרשת פנחס (ח"ג רטז, ב) עניין ר' אלעזר בן פדת האמורא וכאלה רבות. ומי פתי יסור הנה, ישגיח ויראה כי כל דברי הרשב"י ע"ה הם ברוח הקודש, והיה רואה בעיניו כל נשמות החכמים אף אותם העתידים להיבראות, וכמעשה שאירע גם לר' ישמעאל בברייתות בפ' היכלות עיין שם. וזה גם כן עניין ר' יוחנן בן זכאי ע"ה, שאמרו עליו (פח, א) שלא הניח מקרא ומשנה וכו', והוויית דאביי ורבא – עם שהיו אמוראים. ושם לבך והבן בדברים אלו.

וזכור נא מאמר רשב"י עצמו ובאדרא רבא בפרשת נשא (ח"ג קלב, ב) וזה לשונו: "אמר רשב"י כולוהו בוצינין חברייא דאתיין בהאי עוקא קדישא, אסהדנא עלי שמיא עילאה דעילאין וארעא קדישא עילאה דעילאין, דאנא חמי השתא מה דלא חמא בר נש מיומא דסליק משה זמנא תניינא לטורא דסיני וכו'. ועוד, דאנא ידע דאנפיי נהירין ומשה לא ידע כי קרן עור פניו" (שמות לד כט) וכו'. ואל ייפלא האדם מזה, כי עם היות שרשב"י אחרון שבתנאים, זכה למעלה כזו. כי דברים אלו כבשונו של עולם, אין רשות בפה לפרש

עניינם הכמוס והחתום אצלנו. ועל דרך זה, אל תתפלא ממה שנספר בסוף הקדמה זאת מעניין החכם הקדוש הנגלה אצלנו בזמננו ובדורנו זה, ולא אוכל לפרש. ואם תרצה תבין מה שכתוב בספר התיקונין על "דור הולך ודור בא": "דא משה רעיא מהימנא", וכנוכר בתיקון ס"ט (ק. א): "אמר ר' שמעון חברייא בוודאי קוב"ה אסתכם עמנא עילאין ותתאין למהווי בהאי חיבורא. וכאה דרא דהאי אתגלייא ביה, דעתיד כוליה האי לאתחדשא על ידי דמשה בדרא בתראה לקיימא קרא 'מה שהיה הוא שיהיה' (קהלת א ט) ואתפשטותיה הוא בכל דרא ודרא, בכל צדיק וחכם דמתעסק באורייתא, עד מניינא דשישים ריבוא" וכו'. והדברים סתומים וחתומין.

ונחזור לעניין הראשון. כי אין ספק שדברים אלו לא יובנו בעיון אנושי חומרי, אלא בקבלה מפה אל פה, או מפי אליהו ז"ל, או מפי הנשמות המתגלים בכל דור ודור אל הראויים להם. והרמב"ן ז"ל, אחרון המקובלים קרוב לדורנו, כתב בסוף הקדמת ספרו על ביאור התורה, בלשון הזה וזה לשונו: "ואני הנני מביא בכרית נאמנה, נותנת עצה הגונה לכל מסתכל בספר הזה, לכל יסבור סברא ואל יחשוב מחשבה, בדבר מכל הרמזים אשר אני כותב בסתרי התורה. כי אני מודיע נאמנה, שלא יושגו דבריי ולא יוודעו כלל בשום שכל ובינה, זולת מפי מקובל חכם לאוזן מקבל ומבין, והסברא בהם איזולת ומחשבה רבת הנזקין ומונעת התועלת. אל יאמין בשווא נתעה, כי לא תבואהו בסברותיו רק רעה, כי ידברו אל ה' סרה, לא יכלו כפרה, אל יהרסו אל ה' לראות" וכו'. ואם הרמב"ן ז"ל, אחרון כל המקובלים, הפליג לדבר בזה באומרו שלא יושגו דבריו בענייני הרמזים ובסודות התורה כלל ועיקר – איך יעלה בדעת אנושי להבין בעיונו ובשכלו דברי אלוהים חיים, דברי הרשב"י ע"ה אשר דיברותיו כלהבי אש אוכלה, וחתומים וסתומים באלף חתימות! הלא תראה, כי בעת פטירתו בריש אדרת האזינו לא ניתן רשות לשום אחד מאותם שבעה עיני ה' העומדים אז אצלו, לכתוב סתרי זוהר, אלא לר' אבא כנוכר שם: "וכך אסדרנא לכו, ר' אבא יכתוב, ור' אלעזר ברי ילעי, ושאר חברייא ירחשון בלבהון" (ח"ג רפג, ב). ועם שניתן לו רשות לכתוב, מצאנו ראינו ב[זוהר] פרשת משפטים (ח"ב קכג, ב) וזה לשונו: "שאל ר' אלעזר לר' אבא: כל הני תיקונים אבא גלי לון, בגין דלא ליעול בכיסופא לעלמא דאתי. השתא אמאי צריכי לגלאה? אמר לו ר' אבא: ההוא דכתבנא אנא מבוצינא קדישא אמינא כתבוהו לגבי חברייא, דהא אינון ידעין מילין, דהא אתיישבן מילין בלבן ומכאן ולהלאה סתימין מילין", עד כאן. והנה עם שכבר נתן לו רשות רשב"י לכתוב, וגם כי לא למד רק לאותם השבעה חברים דעלו ונפקו באדרא קדישא; ועם כל זה הקפיד ר' אלעזר בנו ונתבעם על זה, וגם הוא עצמו השיב לו דמכאן ולהלאה ליהו מילין סתימין בגוונא. אבל לשאר חכמי דורם, עם היותם תנאים לבם רחב כפתחו של אולם, עם היותם כתובים, הם אצלם מילין סתימין, ולא אתגליין אלא לחברייא האילין בלחוד, ואף גם הם בתוך מחשבות לבם ולא מן הפה ולחוק, וכמו שאמר 'סתימים מילים בגוונא' ולא אמר 'ביננא'. וכן ב[זוהר] פרשת ויחי (ח"א ריז, א) אמר שם: "בכה ר' אבא ואמר: ר' שמעון דמתחנן מיניה מנא טבא וכו', ולא אשתאר בעלמא מיניה בר כמה דכתיב 'קח צנצנת אחת ותן

שמה מלא העומר מן' וכו' (שמות טז לג), למשמרת לאצנעותא, ואילו 'באתגלייא' לא כתיב. והשתא מאן יכול לגלאה רוין ומאן ינדע לון? ". גם ב[זוהר] פרשת אחרי מות (ח"ג עט, א) וזה לשונו: "בתר דשכיב ר' שמעון היו חברייה אמרי 'אל תתן את פיך לחטיא את בשרך' (קהלת ה ה)". ואין ספק, כי לולי שרשב"י הכיר וידע ברוח קדשו, כי ר' אבא היה חכם גדול, ויודע להלביש ולהעלים הדברים דרך חידה ורמז שלא יבינו אפילו חכמי הדור ההוא, לא היה מצווהו שיכתוב. כי הנה שם, באדרת האוינו עצמה (ח"ג רצד, ב), אמר: "כל מאן דמגלה רוין, בידוע דנשמתייה לאו אייהי מגופא דמלכא קדישא. ובגין דא, כד תיפוק נשמתייה וכו', ווי ליה ווי לנשמתייה. זכאה חולקהון דצדיקיא, דמכסיין רוין עילאין דקוב"ה" וכו'. וכן בפרשת פנחס (ח"ג רמד, א) ברעיא מהימנא, על פסוק 'ועשירית האִיפה סולת' וגו' (במדבר כח ה), וזה לשונו: "אמר ר' מאיר מאן דמזולל בפירוין דנהמא וכו', וכל שכן מאן דמסר רוין דאורייתא וסתרי קבלה וסתרי מעשה בראשית, או סתרי אתון דשמא מפרש, לאנשים דלאו אינון הגונים וכו', עליה אתמר 'נודד הוא ללחם איה' (איוב טו כג) – ללחמה של תורה, ולית מאן דישגח עליה" וכו'. והנה נודע מה שכתב הרמב"ם ז"ל בהקדמת ספר המורה על משנת 'ולא במרכבה ביחיד' (תגיגה ב: א) וזה לשונו: "ואילו ביאר האדם העניינים אלו בספר יהיה כאלו דורשם לאלפים מבני אדם" וכו'. והמעם, לפי שהכתיבה קיימת לדורי דורים, להגונים ובלתי הגונים. ורשב"י נאה דורש ונאה מקיים, והגם שציוה לר' אבא שיכתוב, ובהיות שיכתבם בהעלם גדול, כאלו לא נכתבו כלל דמו. ומעתה יוכל האדם להקשות על דברינו אלה ולומר: 'אם כן ר' אבא טרח על חנם ללא צורך לכתוב דברים סתומים וחתומים! אמנם, תשובתך בצדך ממאמר תיקונים הנוכר לעיל, דבדרא בתראה יתפרנסון מהאי חיבורא ועתיד לאתגליא וכו'; וכן ממאמרו בתיקון ס"ט (ק"א), דעתיד כוליה האי לאתחדשא ע"י דמשה נביאה בדרא בתראה וכו'; וממאמר [זוהר] פרשת וירא (ח"א ק"ז, א): "וכד יהא קריב ליומי משיחא אפילו רביי דעלמא זמינין לאשכחא רוין טמירין דחכמתא" וכו'. ולכן, בראות רשב"י ז"ל ברוח קודשו עניין זה, ציווה לר' אבא לכתוב ספר הזוהר בדרך העלם, להיותו מוצנע למשמרת עד דרא בתראה קריב ליומיה מלכא משיחא; כדי שבזכות המתעסקים בו תצמח הגאולה בימינו בעזרת ה', כנוכר לעיל ב[זוהר] פרשת ויחי (ח"א ר"ז, א) "על דא כתיב 'קח צנצנת אחת ותן שמה מלא העומר מן' וכו' (שמות טז לג) למשמרת לאצנעותא", והבן זה מאד:

והנה אין בכל דור ודור שלא נמצאו בו אנשים יחידי סגולה, ששרתה עליהם רוח הקודש והיה אליהו הנביא ז"ל נגלה עליהם, ומלמד אותם סתרי החכמה הזאת, וכמו שנמצא כתוב בספרי המקובלים. גם בעל ספר הרקאנמי כתב בפרשת נשא, בפרשת ברכת כהנים וזה לשונו: "והפירוש הראשון הוא דעת החסיד רבנו יצחק בן הרב ז"ל שהיה שלישי לאליהו ז"ל. כי נגלה להראב"ד ולימד לו חכמת הקבלה, והוא מסרה להראב"ד בנו; וגם נגלה לו והוא מסרה לבנו הרב יצחק סגי נהור שלא ראה מעולם; וגם לו נגלה והוא מסרה לשני תלמידיו: האחד ר' עזרא שפירש שיר השירים, והשני ר' עזריאל; ואחריהם נמשכה להרמב"ן ז"ל. והראב"ד עצמו, בספר השגותיו להרמב"ם ז"ל על הלכות לולב (ח: ה), גבי

דין ההדס שנקטם ראשו כשר, השיג עליו הראב"ד ז"ל וכתב, זה לשונו: "אמר אברהם כבר הופיע רוח הקודש בבית מדרשנו מכמה שנים, והעלינו שהוא פסול" וכו'. גם בהלכות בית-הבחירה (ו: יד), כמה שכתב הרמב"ם שהנכנס למקדש בזמן הזה חייב כרת, השיג עליו וכתב: "אמר אברהם, וכך נגלה לי מסוד ה' ליראיו", עד כאן לשונו:

והנה היום אביע חידות ונפלאות תמים דעים, כי בכל דור ודור הפליא חסדו איתנו, אל ה' ויאר לנו, על ידי השרידים אשר ה' קורא בכל דור ודור כנוכר. וגם בדורנו זה, אלוהי הראשונים והאחרונים לא השבית גואל מישראל, ויקנא לארצו ויחמול על עמו; וישלח לנו עיר וקדיש מן שמיא נחית, הרב הגדול האלוהי החסיד, מורי ורבי כבוד מורנו הרב ר' יצחק לוריא אשכנזי זלה"ה; מלא תורה כרימון; במקרא, במשנה, בתלמוד, בפלפול, במדרשים והגדות, במעשה בראשית, במעשה מרכבה; כפי בשיחת אילנות, בשיחת עופות, בשיחת מלאכים; מכיר בחכמת הפרצוף הנזכרת ברשב"י בפסוק 'אתה תחזה' (שמות יח כא); יודע בכל מעשי בני אדם שעשו ושעתידים לעשות, יודע במחשבות בני אדם מרם ויציאות מן הכוח אל הפעל, יודע עתידות וכל הדברים ההווים ככל הארץ, ולמה שנגזר תמיד בשמים; יודע בחכמת הגלגול מי חדש ומי ישן, ואיפת האיש ההוא באיזה מקום תלויה, באדם העליון ובאדם הראשון התחתון; יודע בשלהבת הנר ולהבת אש דברים נפלאים; מסתכל וצופה בעיניו נשמות הצדיקים הראשונים והאחרונים, ומתעסק עמהם בחכמת האמת; מכיר בריח האדם כל מעשיו, על דרך ההוא ינוקא ב[זוהר] פרשת בלק. וכל החכמות הנזכרים היו אצלו כמונחים בחיקו, ככל עת שירצה בלתי יצטרך להתבודד ולחקור עליהן. ועיניו ראו ולא זר, דברים מבהילים, לא נראו ולא נשמעו ככל הארץ, מימי רשב"י ע"ה ועד הנה. וכל זה השיג שלא על ידי שימוש קבלת מעשית ח"ו, כי איסור גדול יש בשימושם. אמנם כל זה היה מעצמו, על ידי חסידותו ופרישותו אחרי התעסקו ימים ושנים רבים, בספרים חדישים ישנים בחכמה הזאת ועליהם הוסיף חסידות ופרישות וטהרה וקדושה. היא הביאתו לידי אליהו הנביא, שהיה נגלה אליו תמיד ומדבר עמו פה אל פה ולימדו זאת החכמה, וכמו שאירע להראב"ד ז"ל, כנוכר לעיל בשם הרקאנטי. ואף אם פסקה נבואה, רוח הקודש על ידי אליהו ז"ל לא פסק. וכמו שהובא בפסוק נביאים על פסוק 'ודבורה אישה נביאה' (שופטים ד ד): "תנא דבי אליהו מעיד אני עלי שמים וארץ הן איש או אשה וכו' אפילו עבד אפילו שפחה, הכל לפי מעשיו מיד רוח הקדש שורה עליו" (אליהו רבה פרשה י). ועל דרך זה, הזכירו גם כן שם על פסוק 'ואלה דברי דוד האחרונים' (שמו"ב כג א), עיין שם. גם נזכר בהקדמת התיקונין ככתיבת יד וזה לשונו: "ואנת אליהו עתיד לאתגלייא בסוף יומיא. ואית מאן דעתיד לאתגלייא ליה אפין באפין, ואית מאן דעתיד לאתגלייא ליה בממירו בעין השכל דיליה" וכו'. והנה מלבד החקירות והניסיונות והמופתים, אשר ראינו בעינינו מן הרב הנזכר זלה"ה, הנה הדרושים והדברים עצמם אשר בחיבורי זה, יעידון יגידון וכל רואיהם יכירום, כי דברים עמוקים



ונפלאים כאלה אין יכולת בשכל אנושי להכרם – אם לא בכוח השפעת רוח הקודש על ידי אליהו ז"ל. ולמען אל ישט לבך אל אשר תמצא בקצת ספרי המקובלים, המחברים על פי עיון שכלם האנושי, אכין לך הדרך ואשכיל בדרך זו תלך באורח מישור:

הנה החכמה הזאת הייתה נגלית באתגלייא עד פטירת הרשב"י ע"ה, ומאז ואילך נסתם חזון, כנזכר לעיל מאותו המאמר דפרשת ויחי (ח"א ריז, א), כאשר ראה בחזיון חלומו ר' יהודה לרשב"י – דהוה סליק על ארבע גדפין מתתקנן וספר תורה עימיה, ולא שבק כל ספרי רזין עילאין ואגדתא דלא סליק לון בהדיה וכו'. ואמר, ודאי מדשכיב רשב"י, חכמתא אסתלקת מארעא וכו', ולא אשתאר בעלמא בר כמה דכתיב 'קח צנצנת אחת' וגו', למשמרת לאצנעותא וכו'. וכל אחד מהחכמים היודעים בחכמה הזאת מאז ואילך, היו עוסקים בה בהסתר גדול ולא באתגלייא, ולא היה מגלה אותה אלא לתלמידו היחיד בדורו ואף זה בראשי פרקים מפה אל פה, מגלה טפח ומכסה אלף טפחים. והייתה החכמה הזאת מתמוטטת ומתמעטת והולכת מדור לדור, עד הרמב"ן ז"ל אחרון המקובלים האמיתיים. והנה, כל ספרי הגאונים כמו רבנו האי גאון ז"ל ורבנו, כולם נכוחים למבין, אין בהם נפתל ועיקש, אבל דבריהם בתכלית ההעלם. וכן כל דברי אותם החכמים, שזכרנו לעיל בשם הרקאנטי שהיה נגלה עליהם אליהו הנביא ז"ל, כולם דברי אמת, גם הם סתומים בחזקת היד. גם פירוש ספר היצירה שמכונה בשם הראב"ד ז"ל – עם היות שחיברו חכם אחר אשכנזי ואינם דברי הראב"ד, עם כל זה – דבריו אמיתיים, וגם הם סתומים ונעלמים. גם ספר הנקרא ברית המנוחה, הוא נעשה על דרך הנזכר לעיל, כעניין מורי ורבי ז"ל, כי נגלה אליו נשמת צדיק אחד, והיה מלמדו. וכל דבריו סתומים וחתומים, כי נאמן רוח מכסה דבר היה, ועמוק עמוק מי ימצאנו. גם החיבור שעשה הרמב"ן ז"ל, אמת ויציב ונכון וקיים למי שיבינהו, כאשר הוא עצמו כתב שם בהקדמת חיבורו, וזכרנוה אנחנו למעלה. והנה, כל ספרי המקובלים האחרונים שהיו אחר הרמב"ן ז"ל, אל תקרב אליהם – כי מן הרמב"ן ואילך נסתרה דרך החכמה הזאת מעיני כל החכמים, ולא נשאר בהם כי אם קצת ענפי הקדמות בלתי שורשיהם; ועליהם, בנו המקובלים האחרונים ז"ל דבריהם בשכל אנושי. ומעצמך תוכל לדעת לעמוד על המבחן, כי המעיין החריף יוכל לכלול ולידע רוב הקדמותיהם וכלליהם בארבעה או חמישה ימים, וכל דבריהם כפל העניין במילות שונות. וכל פרי הקדמתם, היא היות עשר ספירות נמצאות, וחברו תלי תלים של ספרים בעניין אשר כללות דבריהם יכתבו בשניים או בשלושה קונטרסים. ולא כן מצינו בראשונים וכמו שאמרו ז"ל על פסוק 'קווצותיו תלתלים' (שה"ש ה יא) שהיה ר' עקיבא דורש על כל קוץ וקוץ תלי תלים של הלכות (מנחות כט, ב). גם ר' יוחנן בן זכאי ור' אליעזר ור' יהושע ור' עקיבא, היו אומרים: "אם יהיו כל השמים גווילים וכל הימים דיו וכל הקנים קולמוסים וכל בני אדם לבלרין, לא יספיקו לכתוב מה שקבלתי מרבתיי, ולא חיסרתי בהם ככלב המלקק בים ובמכחול בשפופרת וכמריח באתרוג", כנזכר במדרש שיר השירים רבה (א):

א). כי הנה התורה שמותיו של הקב"ה ונקראת תורה על שם הוראה – שהיא להורות על בוראה יתברך, מה הוא ומה עניינו. וכמו שהוא יתברך אין לו ראשית וסוף, כן אין לתורתו קצבה ושיעור. וכמו שאמר הכתוב "ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים" (איוב יא ט). ואנשי לבב שמעו לי, אל יהרסו אל ה' לראות בספרי האחרונים הבנויים על פי השכל האנושי, ושומע לי ישכון בטח ושאנן מפחד רעה.

ולכן אני הכותב הצעיר חיים ויטאל, רציתי לזכות את הרבים בהעלם נמרץ והמשכילים יבינו. וקראתי שם החיבור הזה על שמי, ספר עין חיים, וגם על שם החכמה הזאת העצומה, חכמת הזוהר הנקראת עין חיים ולא עין הדעת כנוצר לעיל – בעבור כי בחכמה הזאת, טועמיה חיים זכו ויזכו לארצות החיים הנצחיים. ומעין החיים הזה, ממנו תאכל ואכל וחי לעולם. ואשכילך ואורך דרך זו תלך: דע, מן היום אשר מורי זלה"ה, החל לגלות זאת החכמה לא זזה ידי מתוך ידו אפילו רגע אחד, וכל אשר תמצא כתוב באיזה קונטרסים על שמו ז"ל, ויהיה מנגד מה שכתבתי בספר הזה, טעות גמור הוא – כי לא הבינו דבריו. ואם יש בהם איזה תוספת שאינו חולק עם ספרנו זה, אל תשית לבך בקבע אליו. כי שום אחד מהשומעים את דברי קדשו לא ירדו לעומק דבריו וכוונתו, ולא הבינום בלי שום ספק. ואם יעלה בדעתך לחשוב שתוכל לברור הטוב ולהגיה הרע, אל בינתך אל תישען; כי אין הדברים האלו מסורים אל לב האדם כפי שכל אנושי והסברא בהם סכנה עצומה, וייחשב בכלל קוצץ בנטיעות חס ושלום. לכן הזהרתיך. ואל תסתכל בשום קונטרסים הנכתבים בשם מורי זלה"ה, זולתי במה שכתבנו לך בספר הזה, ודי לך בהתראה זאת:

## הוספה ב

(מכתב כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע)

נודה לה' על כל הטוב אשר גמלנו ובחסדו חסד עליון נתן לנו לב לדעת ועיניים לראות ולהסתכל את כל הנעשה עם צעירי אחינו החפצים והעוסקים בלימוד התורה.

והנה ראה ראינו שיש כמה בחורי חמד אשר חננם אלקים בדעה והשכל ועוסקים בתורה במקומם, או גולים למקום קיבוץ נערים רבים הלומדים, אך עם כל זה הרבה מהם ואפשר רובם אין לימודם נעשה על טהרת הקודש, אדרבה מהול ומעורב במעט או בהרבה תערובות רע רחמנא ליצלן, עד אשר נראה וניכר היטב העפרורית והעכרורית גם בתורתם וכל שכן בתפילתם, וממילא מעשיהם והנהגותיהם ניכרים ונגלים מתוך מחשבתם ודעותיהם הפנימי' כו'.

והוא מעת אשר פשטה הנגע המהלכת בלימודיות וקריאת ספרי החיצונים אשר מצאו קץ להם בכל מקום ומקום וגם במקום אכסניא של תורה מכניסים צרתה בביתה (אם על-ידי הלומדים בעצמם או על-ידי מסיתים מחוצה להם).

ולדאבון לבנו הנה הרבה בחורים העוסקים בתורה אשר הביטו אל היכלות הטומאה ועיניהם ראו כל דבר זר ומוזר המושכים את הלב טפש ונכנס הארס והרעל בנפשם, רחמנא ליצלן.

ומקום קיבוץ נערים רבים נעשה על-ידי זה לקיבוץ אשר הפיזור היה הנאה להם והנאה לעולם (ראה סנהדרין ח: ה), כי בקיבוצם ואסיפתם יחד איש את רעהו יעזורו ונעשים מקולקלים ונשחתים כל כך עד אשר גם תורתם נהפך רחמנא ליצלן לארס בקרבם ולא לסם חיים, כאשר עינינו רואות אשר רבתה המכשלה הזאת בזמן הזה, ה' ירחם.

וגם מהם תצא הוראה לרבים שמהם נעשו מורי הוראה אשר רבים חללים הפילו רחמנא ליצלן, כאשר עינינו רואות רבים מהרבנים החדשים שמקרוב באו אשר מְשחתם במ (ראה ויקרא כב כה) ומחבלים ומשחיתים כרם ישראל, ה' ירחם.

וכל אשר יראת ה' נגע בלבו ונותן עין לראות את כל הנעשה עתה בעולם הרבנים ידאב ויכאב לכו מאוד, וטועם טעם מרירות אמיתי בנפשו, ובאנחה

היוצאת ממעמקי לבבו ושוברת כל גופו ונפשו יאמר אוי מה היה לנו, אלה הם הרבנים רועי ישראל עם ה', המוליכים ומביאים את צאן עדתם למקום מרעה רע, ולהנהיג וליסד בהם דברים רעים, וכיחוד בהנוגע לחינוך הילדים להשחית נפשם רחמנא ליצלן מנעוריהם וילדותם, ומהם רבנים אשר לגדולים ייחשבו ושרביטם מגיע בעוד כמה וכמה עיירות.

ואוי לעיניים הרואות אלו המכינים עצמם להיות מורי הוראה והמה משחיתי זקן ולועגים על דברי חז"ל, וכל שכן דברי הזוהר וספרי הקבלה שמים לאל, ובדברי הפוסקים הראשונים והאחרונים ישימו תְּהֵלָה (ראה איוב ד יח), וכוחא דהיתרא עדיף להם והם המה מתעתדים להיות רבנים ומורי הוראה בישראל, אשר בגללם הדורות הולכים הלוך וחסור, ה' יודע מה יהיה אחריתם.

כללא דמילתא הכול הולך אחר המעמיד, והוא יסוד החינוך בהשרשה טובה בתחילת לימודם בעודם באיכם להשגיח בעינא פקחא על כל פרטי מעשיהם של התלמידים מה הם עושים ובמה עוסקים אם אינם שמים עיונם בדברים הזורים כו', ולהשריש בלבם שרשי האמונה והיראה ולהראותם לדעת חכמת התורה שהיא חכמתו ורצונו יתברך, וייקבע כל זה בלבם כיתד חזק בל תימוט, ועל יסוד הזה יהיה הבניין בניינו של עולם בניין עדי עד בעזה".

ואף גם אלה אשר טעמו במקצת מהסם המוות רחמנא ליצלן, בראשיתם עד שלא נכנס הארס בעומק נפשם בנקל בעזה"י לפעול עליהם להקיא את הסם המוות רחמנא ליצלן על-ידי השגחה טובה עליהם כנ"ל, לא כן מהעדר השגחה יוצא רחמנא ליצלן העגל הנ"ל אשר נעשה אחר כך לשור נגח ומנגח ימה וצפונה (ראה דניאל ח ד) כל הקרוב אל משכן ה' להדיחו ח"ו מכרם אלקי ישראל.

ובהשימנו אל לבנו את כל הדברים האלה, אמרנו להציע אל החרדים בעם אשר העניין נוגע אל לבם, ליסד מקום אשר ילמדו שם הבחורים החפצים ללמוד ויתעסקו בגפ"ת [=גמרא, פירוש (רש"י), תוספות] בשקידה, אמנם עם זה תהיה עליהם השגחה טובה להשריש בלבם שרשי האמונה והיראה ולהאיר עיניהם באור הדעת לדעת את ה' ומה ה' דורש מאתם, לעבוד את ה' וללכת בדרכיו ואור התורה והמצווה והעבודה יאיר בקרבם להיות זוכים ומזכים את הרבים.

וזה כשלושה שנים אשר הצענו הדבר לפני נדיבי אנ"ש היראים והחרדים וקיבלו את המפעל הגדול הזה באהבה וחיבה יתרה, והזילו מכספם איש כפי נדבת לבו הטוב, ונאספו כמה בחורים מופלגי תורה, וקבענו להם מקום המוכשר לזה, והעמדנו עליהם מורה ומשגיח להדריכם בדרך הטוב והישר על-פי האמור לעיל.

ומעמקי לבבנו נודה לה' אשר היה בעזרנו ופועל ידנו ירצה ה' וראינו ברכה תודה לאל במעשה ידיו, והבחורים הנאספים עוסקים בתורה ועבודת ה' בלב זו תפילה (ראה תענית ב, א) באהבה וביראה, ומיום ליום מתחזקים בעבודת מלאכתם מלאכת שמים בתורה ועבודה, וכל רואיהם יכירום אשר המה זרע ברך ה'.

כל לב ונפש ישמח ויתענג לראות בחורי חמד אלה עוסקים בשקידה עצומה בגפ"ת ויראת ה' על פניהם, וה' יתברך יחזק לבבם שילכו הלוך וגדול מעלה מעלה בתורה ועבודה ויזכו את הרבים.

אחרי אשר יסדנו את המפעל הזה ונשמע הדבר בין החיים ראינו כי לא אלמן ישראל מבחורים הלומדים וחפצים לעסוק בתורה ולחסות בצל מקום משומר, ונאספו אלינו הרבה בבקשתם לקבלם בשיבתנו וחסנו על נפשם לבלי לדחותם ח"ו, וקיבלנו אותם אשר מצאנו שההשגחה וההתעסקות עמהם תפעול עליהם לטוב וראויים המה לקבל ציור טוב בנפשם, ובין כה נאספו הרבה בחורים תודה לאל מיום ליום ויתאספו עוד, וממילא לא יספיק עתה נדבת המיסדים לכלכל את ההוצאה הגדולה הדרוש עתה, ומה גם אשר נתקבלו גם איזה אברכים מופלגים ויקרי ערך (הראויים בקרוב אי"ה להיות מורי הוראה), אשר נותנים להם גם על הוצאת ביתם לכד פרנסת עצמם.

ולזאת באנו עם הספר לעורר את נדיבי אחינו אשר רוח ה' נוססה בקרבם ויקרה בעיניהם עסק התורה והעבודה להיות עושים ומעשים במצווה רבה ורמה כזו ויהיו מתמכין דאורייתא ברוח נדיבה, איש איש כברכתו אשר ברכו ה', למען נוכל לנהל את העסק הזה הנוגע לאחינו בני ישראל בחיי נפשם ממש, כמבואר הכול באר היטב, ובגלל הדבר הזה יתברכו מה' יתברך החפץ בעסק התורה ועבודה בכל טוב סלה בגשמיות וברוחניות בבני, חיי ומזונא רוויחא.



## הוספה ג

(מכתב כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע)

ב"ה

כבוד ידידיי אנ"ש ווח"ס ונכבדים יראי אלקים כו' די בכל אתר ואתר,  
ד' עליהם יחיו.

אחרי דרישת שלומם הטוב. אחיי ורעי, שמעו אליי, וישמע אליכם ה'!

כבר מילתי אמורה בקונטרס עץ החיים בעניין הכרח לימוד פנימיות התורה, ואין האדם יוצא ידי חובתו כלפי שמיא בלימוד חיצוניות התורה לבד, לפי שהתורה בכל ההלכות הערוכות לפנינו נתלכשה בעניינים גשמיים, ואינו נראה ונגלה בה האור האלקי, ומצד ההתעסקות בהעניינים הגשמיים ובשכל והשגה גשמיות יכול לשכוח ח"ו על ה' נותן התורה, וישכח שהיא חכמתו ורצונו יתברך.

ופנימיות העניין בזה הוא להיות דתורה שבעל-פה הוא אילנא דטוב ורע, ולא שהתורה עצמה היא ח"ו אילנא דטוב ורע, כי אם מצד ההתלבשות שנתלכשה בטוב ורע לברר בירורים, וכמו להבדיל בין הטמא ובין הטהור והאסור ומותר ונתלכשה בטענות של שקר לברר האמת מתוך השקר והוא להפריד הרע מן הטוב ולדחותו ולברר את הטוב להעלותו למעלה כו'.

ומצד התלבשות זאת רבו בה ההעלמות וההסתרים המעלימים על האור האלקי, וכאשר אינו נרגש האור האלקי שבה יכול להידבק בהרע ח"ו, וכמו מי שמוציא הלכה שאינה אמיתית, שזהו מצד העלמת האור (דבשופטני לא עסקינן, היינו במי שבכוונה מעוות דרכו כו' רחמנא ליצלן), (וכידוע דכללות עניין היגיעה בתורה הוא שנתחדש על ידי הכאת הסלע, דהרי נאמר "ודברתם אל הסלע" (במדבר כ ה), ואמרו רז"ל: "שנה עליו פרק אחד" (ילקוט שמעוני רמז תשסג), ואז היה מאיר אור האמת בתורה בגילוי ולא היו צריכים ליגיעה כלל, וכמו שכתוב בתיקוני זוהר תיקון כא (נג, ב), ועל-ידי ההכאה ירדה התורה ונתלכשה בלבושים המעלימים וצריכים יגיעה רבה לבוא אל האמת כו', וכמו שכתוב במקום אחר), וכנודע דתלמוד בבלי נקרא חושך, וכמו שכתוב "במחשכים הושיבני" (איכה ג ו), ואמרו רז"ל: "זה תלמוד בבלי" (סנהדרין כד, א), מפני ריבוי ההעלמות בריבוי קושיות וסתירות, שבנקל יכול ליפול בטעות

ולהוציא הלכה שאינה אמיתית (וכאשר בתלמוד בבלי בא אל אמיתתה, אדרבה יש בזה יתרון אור כו', וכמו שכתוב במקום אחר).

וכן הוא בכוחות מצד הלבושים המעלימים ומצד העלם והסתור אור נפשו האלקית יכול להידבק ח"ו בהרע, שנעשה בבחינת ישות וגסות הרוח על ידי עסק תורתו, שזה הפך הכוונה לגמרי בעסק התורה, ולא די שאינו מברר ומדחה את הרע אדרבה מגביר את הרע רחמנא ליצלן, והוא עניין "ולמשמאילים בה" כו' (ראה שבת פח, ב), כי "שמן ימינו יקרא" (משלי כז טז), שהוא עניין האהבה והביטול בבחינת הנחת עצמותו, שנעשה על-ידי התורה כו' (עיין מה שכתוב בליקוטי-תורה (במדבר ל, ד) סוף ד"ה בהעלותך הא'), וההפך מזה הוא עניין "ולמשמאילים בה" - רוצה לומר שמוריד נפשו ומוריד תורתו כו'.

ועיקר הדבר הזה הוא בזמן הגלות, שהחושך יכסה ארץ, שהנפש האלקית נעלם ונסתר מאוד בלבושי הנפש הבהמית ואפשר יש לומר שגם אור התורה הוא בהעלם יותר בזמן הגלות, ועיין מה שכתוב בליקוטי-תורה (במדבר יח, ג) ד"ה ואהיה אצלו אמון פרק ד בענין "וימינך מקרב חיקך כלה" (תהלים עד יא) - חוקך כתיב - שלא תהא מלובשת ומתעלמת בתורה כו' והתגלות אהבה רבה בזמן הגלות הוא על-ידי פנימיות התורה, ועיין מה שכתוב בד"ה ושמע אביה את נדרה (ליקוטי-תורה במדבר פד, ד), שההתגלות היא על-ידי דקדוקי סופרים, ועיין מה שכתוב בד"ה ושאתם מים דרוש הב' (שם דברים עט, ד) בעניין דברי סופרים דתורה שבעל-פה שורשה מבחינת חכמה, ולפי זה יש לומר בדברך פרט בפנימיות התורה הוא עניין לימוד החסידות כו', וכמו שכתוב במקום אחר.

ואשר על כן ההכרח הוא לצרף ולחבר גליא שבתורה באילנא דחייא, דהיינו פנימיות התורה שלא ירדה ולא נתלבשה בדברים הגשמיים, אדרבא היא מדברת בעניינים רוחניים בסדר השתלשלות ונראה ונגרש בה האור האלקי, והיא כנשמה לגוף אל חיצוניות התורה.

וגם הלא זה כל האדם להיות עבודה שבלב להאיר ולגלות אור נפשו האלקית, ולתקן מעשיו לזכך גופו ונפשו הטבעית כו', שזהו על-ידי פנימיות התורה, וכמו שכתוב באיגרת הקודש בקונטרס אחרון ד"ה להבין מה שכתוב בפרי-עץ-חיים (קנו, ב), ומביאה ללב שלם כו'.

וגם עסק התורה הלא צריך להיות באהבה ויראה, ואורייתא בלא דחילו ורחימו לא פרחית לעילא, אשר כל זה הוא על-ידי פנימיות התורה כו'.

וזהו הטעם אשר פנימיות התורה נתגלה בדורות האחרונים דווקא, וכמו שכתוב באיגרת הקודש (סימן כו) בשם האריז"ל דעתה דווקא מצווה לגלות



פנימיות התורה כו', ולכאורה וכי עתה הוא דאכשור דרא יותר מכמו בדורות הקודמים?

אלא אדרבא מפני שנתרכבו ההסתרים ביותר, על כן מוכרח יותר הלימוד לפנימיות התורה, בדורות הראשונים מצד מעלת נשמתם שהיו נשמות גבוהות ולא היו נתפסים בגשם, שהיה מאיר בהם אור נשמתם, גם בחיצוניות ראו אור ה' שבה, ולאורה נסעו והלכו מדרגא לדרגא כו', ואין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה (אבות ו: ב), פירוש בן חורין הוא חירות מהיצר הרע ושיעבוד הגוף ונפש הבהמית (שזה עניין השיעבוד, כמו שכתוב בתורה־אור (בראשית ה, ג ואילך) ד"ה מים רבים בפרשת נח).

מה שאין כן בדורות האחרונים בנשמות נמוכות ונתפסים בגשם, שבאה הנשמה וכן התורה בריבוי העלמות והסתרים, ואינם רואים כלל את "האור כי טוב - אין טוב אלא תורה" כו' (בראשית א ד; אבות ו: ג), ועל כן מוכרחים לפנימיות התורה אשר יסודתה בהררי קודש פנימיות חכמה עילאה, בחינת תעלומות חכמה כו', אשר לא נתלבשה ולא נסתתרה בלבושים המעלימים והמסתירים ונראה ונגלה בה האור כי טוב. ועיין מה שכתוב בתורה־אור (בראשית מ, ג ואילך) ד"ה כי אתה נרי בהעניין "והוי' יגיה חשכי" כו'.

וכמו בלוחות שניות שנתוספה ריבוי תורה, שזהו דווקא מפני שירדו במדרגתן, על כן צריכים לריבוי תורה ששורשה במדרגה גבוה יותר, (וכמו שכתוב במקום אחר שהתגלות הפרטים שורש המשכה היא ממדרגה גבוה הרבה יותר מן הכלל כו') ונאמר על זה "ויגד לך תעלומות חכמה כי כפלים [לתוֹשֶׁה] כו' (איוב יא ו), וכמו שכתוב במקום אחר.

וכן הוא בזמן הגלות דור אחר דור, הנה בכדי להאיר החושך הגס צריך להיות אור גדול יותר, והוא עניין פנימיות התורה שמאיר בה האור שלא בכחינת הסתר כו', ובאור זה דווקא נחיה גם בעסק חיצוניות התורה, ובכל דרכנו נדעו (ראה משלי ג ו), שנדע את ה', ומה ה' דורש מאתנו, הן בתפילה והן בעסק התורה ובקיום המצוות והנהגת כל היום בכל פרטי מעשינו, וכאשר נתבאר כל זה באר היטב בקונטרס הנ"ל.

## ב

והנה עוד בשנים הקודמות התאונן כ"ק אדמו"ר האמצעי זצוקלה"ה נבג"מ (בהקדמת דרך חיים) על מיעוט עסק החסידות, ואנן מה נענה אבתריה בעתים אלו אשר כמעט נעדר העסק לגמרי, ורק אחד בעיר כו' אשר ינדכו לכו ללמוד דא"ח לפרקים ועתים רחוקים כמו בשבת־קודש קודם התפילה לטעום טעם מעץ חיים, וגם אז הנה כדד יושב בלי חבר ורע, ולומד רק בהשקפה כמו

שמעביר על הסדרא ואינו מגיע לעומקן ואמיתתן של הדברים כמו בלימוד חברים יחד, אשר איש יחד פני רעהו ומשתדלים להבין ולהשיג הדברים הדק היטב באמיתית הכוונה וגם באים לתוכן העניין היוצא מזה בעבודה שבלב, שזהו תכלית אמיתית הכוונה, לא כן בלימוד ביחידות ברובן של בני אדם שאין בזה שום אור וחיות כלל, והתעייף עיניך בו ואיננו, שמיד יוצאים הדברים ממוחו ולבו, ואין בזה שום 'בְּכֵן'<sup>1</sup> ושום תכלית לעבודה שבלב בפועל.

וגם אם יתעורר לבבו להתפלל בשבת־קודש אחר הלימוד הנ"ל, לא ימצא בעצמו מה לחשב במה להתבונן ועם מה להתפלל, כאילו לא למד כלל, לפי שבאמת הלימוד הוא כאלו אינו כו'.

ואוי לעיניים אשר כך רואות עזיבה כזאת, אנחנו אשר בחסדו יתברך חסד חינוך נתן לנו חמדה גנוזה חמדה יקרה תורת הבעש"ט ז"ל אשר נתגלה לנו בעצם טהרה כעצם השמים לטוהר כו' (ראה שמות כד י) על-ידי רבותינו הקדושים זצוקללה"ה נבג"מ.

בדורות הראשונים נתקרכו בהאור הגדול באשתדלותא רב וסגי וכאתדכאותא דגרמיה כו' (ראה זח"ב קכח, א) ובערה בהם אש ה' שלהבת י"ה בבחי' אור המאיר לעצמו ואור המאיר לזולתו וכולם חיו בה בחיות פנימי ועצמי.

ומה מאור יראב הלב לראות אחרת בדורותינו אלה אשר כמעט נעלמה מעין כל חי, וביותר יכאב הלב על אחינו אשר יחסרו ח"ו הטובה הזאת, אבן יקרה הנתלה בצווארנו, לא נהנה לאורה ח"ו.

והלא עלינו ליתן חשבון לנפשנו, אנחנו אשר זכינו להיות תלמידי רבותינו הקדושים, הרי מחויבים אנחנו בלימוד תורתם הקדושה, חידוש תורה שנתחדשה על ידם (ראה ויקרא רבה יג: ג), וכמו שהחובה על כל אחד ואחד מישראל לעסוק בתורה, כן עלינו שכם אחד על אחינו (ראה בראשית מח כב) החובה לעסוק בלימוד החסידות, ובהעדר לימוד החסידות במה אנחנו חסידים, ובמה אנחנו מקושרים לרבותינו הקדושים, וחלילה חלילה לנו שלא לקבל את הטוב אשר גמלנו ה' ופנימיות אור תורתו הקדושה נטע בתוכנו על-ידי עבדיו הנאמנים הקדושים זצוקללה"ה נבג"מ, ומה נאמר ביום שידובר בנו כו' (ראה שיר-השירים ח ה).

1. "בכ"ן - תכלית הלימוד היא המסקנה היוצאת ממנו לעבודת ה' בפועל, ו"המעשה הוא העיקר".

## ג

וזה גם כן גרמא בניזיקין בהעדר העבודה - עבודה שכלב זו תפילה (ראה תענית ב, א) - אשר זה תכלית כוונת החסידות לעבוד את ה' עבודה שלמה כמוח ולב בהתעוררות אהבה ויראה כל חד וחד לפום שיעורא דיליה.

והשיעור הוא עניין הידיעה והשגה וההתבוננות אלקי כו', וכמו שכתוב בליקוטי-תורה (במדבר פה, ב) פרשת מטות ד"ה עיני כל בפירוש מאמר הזוהר על פסוק "נודע בשערים" - לפום מה דמשער בלבו" כו' (ראה משלי לא כג; זח"א קג, א), ולפי ערך ההשגה וההתבוננות כערך הזה הוא ההתעוררות באהבה ויראה כו'.

אשר גם בדורותינו אלה מחויבים אנחנו בזה, ואדרבא בעקבות משיחא שאין תורתנו קבע עיקר העבודה היא התפילה, וכמו שכתוב באיגרת הקודש בקונטרס אחרון (קסא, ב) בד"ה הנה לא טובה השמועה, ומבואר שם שהיא חובה של תורה ממש, והיינו להתבונן בתפילה בפסוקי דזמרה וברכות קריאת שמע בעומק הדעת ולעורר האהבה המסותרת שתהיה בהתגלות הלב כו'.

ועל-ידי זה פועל בירור וזיכוך כוחות הטבעיים דנפש הבהמית (כמו שכתוב באיגרת הקודש הנ"ל) שלא להימשך אחרי התאוות ותענוגי העולם, ושלא יהיה העולם תופס מקום כל כך, ומכל שכן שלא להיות משוקע בזה ח"ו הן בעסק משא-ומתן והן בכל ענייני הגוף והחומרי, ואדרבא יגביר הצורה על החומר שתכלית חפצו יהיה באלקות וענייני אלקות דהיינו תורה ומצוות, וענייני הגשמיים יהיו בדרך טפל ובלא לב ולב.

והיינו שגם בהנפש הבהמית זאָל אַזוי רעכט ווערען [=שגם בדעת הנפש הבהמית יתקבל הדבר] ובכל דבר יהיה תכלית כוונתו לשם שמים כו', אשר כל אלה לא רחוקה היא כו' וקרוב הדבר מאוד לכל אחד ואחד גם עתה (ראה דברים ל יא-יד), ובפרט לפי מה שכתוב באיגרת הקודש הנ"ל שזה עיקר העבודה בעקבות משיחא, ואין הקב"ה בא בטרוניא כו' (ע"ז ג, א) וכמו שכתבתי מזה בקונטרס הנ"ל. וכל זה הוא דווקא כשעוסקים בלימוד החסידות, וכמו שכתוב באיגרת הקודש הנ"ל בקונטרס אחרון (קנו, ב) ד"ה להבין מה שכתוב בפרי-עץ-חיים ומביאה ללב שלם כו'.

ועל-פי פשוט הוא, שהרי צריכים לידע את הענינים במה להתבונן ואיך להתבונן, ואז יוכל להתעורר באהבה ויראה כו', וכמו שכתוב בראשית-חכמה (שער היראה פרק יא, הובא לעיל פרק יג) שצריכים לידע הנאהב ועל-ידי זה תהיה האהבה, וכן ביראה, וכמו שכתבתי בקונטרס הנ"ל.

ופנימיות הענין הוא שלכד הידיעה הנ"ל, שבלא זה הרי אי אפשר לשום דבר להיות (וכמו שאי אפשר לסוחר לסחור בלא סחורה, ועל התורה נאמר "כי טוב סחרה" כו' (משלי ג יד), והרח"ו ז"ל בהקדמת שער ההקדמות כתב וזה לשונו: "ונקראת תורה על שם הוראה, שהיא להורות על בוראה יתברך מה הוא ומה עניינו", עד כאן לשונו (ראה לעיל, עמ' 242)), הנה הלימוד הזה כשלומדים כדבעי הרי הוא מביא לידי עבודה שבלב מפני האור האלקי שמאיר ונגלה בזה, והוא המגלה כחות הנפש האלקית, ועל-ידי זה בא לידי עבודה אמיתית כו'.

## ד

והנה עוד באיזה שנים מקודם היו אברכים גם מבעלי מסחר שהיו מאריכים בתפילה בשבת-קודש על כל פנים, אשר לכד השעה טובה הזאת בעומדם לפני ד' בתפילה בהתעוררות הלב במקצת על כל פנים הנה נשאר מזה רושם קצת על כל השבוע, ועתה כמעט שזה נכחד לגמרי.

וידעתי את מכאוב עמנו אשר רבים לבם עוד יכאב על זה, ומצדיקים את עצמם בטענות שונות ומהם ששוקלים דבר נגד דבר, וחושבים שיש בזה עניין לשם שמים, ומה שמפסידים כאן מרוויחים במקום אחר, ואי אפשר לפרט הדברים, אבל ידעו נאמנה שכל זה הן טענות ודרכים של שקר, ויצא שכרם בהפסדם, וסוף סוף אין עבודה ומתגשם ומתעבה ומתרחק כו'.

אך גם הפנויים מעסק, כמו האנשים הסמוכים על שולחן אביהם וגם המלמדים והזקנים, רובם ככולם מסתפקים במה שמתפללים עם הציבור הן בחול והן בשבת קודש ויו"ט, ואינם נותנים נפשם כלל על העבודה המוכרחת ונחוצה להם בנפשם ממש.

(וגם זו רעה חולי בשנים אלו אשר האברכים אחר החתונה אינם רוצים לאכל משל אביהם ומיד מטרידין עצמם במסחר (ועל-פי הרוב מחפשים בתחילה עניינים כאלו).

וזה רק מצד הנהוג כך בדור הזה להיות יש ודבר בפני עצמו, ומהם שיש להם טעמים על זה אך הרצון קדום אל הטעם (וכמו שכתוב בד"ה החלצו, רנ"ט).

אבל הכי בשביל זה נברא האדם בעולם - לאכול ולשתות ולעשות מסחר? והלא כל אחד ואחד צריך לחפש ולהגיע אל התכלית, היינו תכלית בריאתו בעולם.

וכמו שכתב העיקרים דתכלית כל דבר הוא להגיע לשלמעלה ממנו, ותכלית הדומם שיהיה ממנו הצומח, ותכלית הצומח הוא שנכלל בחי ותכלית החי הוא כשנכלל במדבר ותכלית המדבר הוא הדבקות באלקות כו'.

והלא בימי עלומיו על כל פנים צריך לנחול כבוד בנפשו, אין כבוד אלא תורה ועבודת ה' (ראה אבות ו: ג), דאז הנה גם כשילך אחר כך בענייני העולם לא יסור טעמו וליחו ממנו.

והעדר העבודה מורגש עוד יותר מהעדר הלימוד, ומעט מזער המה העוסקים בעבודה, ואם ימצא מי שמאריך בתפילה קצת קלא אית ליה, ואלו לאלו ממללים ראו זה מתפלל, (וזה מכביד עוד על המתפלל), אשר תמורת זה היה להם יותר ויותר לדבר על העדר התפילה, היינו על העדר עבודה שבלב.

והסיבה על כל זה הוא העדר לימוד החסידות. ואם היו לומדים חסידות בלימוד הנרצה היה גם כן עבודה נכונה, וזה בזה תלוי.

#### ה

והנה בשנים האחרונות בכמה עיירות קבעו אנ"ש שיעורי לימודים בגפ"ת [=גמרא, פירוש (רש"י), תוספות] בכנופיה בבית הכנסת, ודאי טוב ויפה הדבר הזה ויישר חילם.

אבל בזה אינם יוצאים כלל ידי חובתם בעסק החסידות ועבודת ה', זמן תורה לחוד וזמן תפילה לחוד (ראה שבת י, א), דשניהם צריכים להיות (ועסק החסידות הוא בכלל עבודה, כי היא המביאה לידי עבודה כנ"ל) ועכשיו העיקר היא העבודה וכמו שנתבאר לעיל (עמ' 251) בשם האיגרת הקודש בקונטרס אחרון.

ובודאי צריך להיות לימוד הנגלה (וכמו שכתבתי בקונטרס הנ"ל דזמן הלימוד צריך להיות בנגלה יותר, והוא מהמבואר באיגרת הקודש סימן כ"ו) אבל דווקא כאשר אתה עמה יהיה לימוד החסידות והעבודה על-פי החסידות, והן זהו עיקר העבודה בעקבות משיחא, ומפני שגם ללימוד הנגלה בכדי שיהיה באופן הנרצה מוכרח לזה עסק החסידות, וכאשר מבואר בקונטרס הנ"ל.

ובדרך הלצה אמרתי אשר בהשלושה עמודים שעליהם העולם עומד תורה ועבודה וגמילות חסדים, על הגמילות חסדים הסכים הנפש הבהמית מכבר, ובשנים אלו הסכים גם כן על התורה, כי גם זה אינו מפריע אותו מעבודתו עבודת פרך רחמנא ליצלן שמעביד את האדם, רק את העבודה אינו מניח לפי שזה הוא נגדו ולעומתו ממש כו' וכן הוא גם כן בעסק החסידות שבכלל עבודה נחשב כנ"ל.

ובין כה וכה יעברו הימים והשנים ללא תורה ולא עבודה והדבר מתעלם ומתחלש יותר, ומה יהיה הסוף מזה.

## ו

ועל כן על כל הדברים האלה, אתם ידידי ה' חזקו ואמצו ויתקיימו בכם ובזרעכם נחלת קדוש ישראל אביכם, נחלה בלי מצרים אשר הנחילונו רבותינו הקדושים.

התעוררו והתעורדו בכל עיר ועיר קטנה וגדולה לקבוע לימודים בחסידות באסיפה וקיבוץ יחד, בזמן מיוחד ובמקום מיוחד, בבית הכנסת מקום תלפיות שהכל פונים אליו.

ואל יביטו על מיעוט המתאספים, טוב כשיהיו שניים או שלשה יחד, ובזמן לא רב יאספו אליהם אי"ה הרבה, ואחריתם ישגה בעזרתו יתברך.

ובעיירות גדולות יקבעו לימודים באיזה בתי כנסיות, למען יהיו סמוכים ונראים להמתפללים בבתי כנסיות אלו ויתחברו אליהם אי"ה.

## ז

וחוק קבוע יהיה ללמוד בכל יום ויום פרק תניא בין מנחה למעריב או תכף אחר תפילת ערבית, והאומר את הפרק תניא לא יחכם בהתחכמות של סכלות להרחיב בו הדיבור, לדקדק כתיבותיו ואותיותיו ולהשכיל בהם השכלות הבדורים מלבו.

ולהשומעים לי אני מזהיר בזה הזהרה גדולה שלא ללמוד תניא באופן זה.

ידוע ומפורסם הוא שאין לך תיבה ואות בתניא שאין בהם תילי תילים של כוונות בעמקי סתרי התורה, אבל זה היה ידוע רק לרבותינו הקדושים ומביאורי כ"ק אאמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ על איזה פרקים יכולים להוציא איזה דברים בהבנת התניא, ולא עלינו היא המלאכה הזאת.

ואם היה בכחי כמעט הייתי אוסר באיסור גמור להשכיל השכלות בתניא, כי לבד זאת שלא יגיעו לעומקן ואמיתתן של הדברים, וקרוב יותר שאין האמת כן בכוונתו הקדושה, הנה זה גורם הפסק הלימוד וגם מוציא את לימוד התניא מכוונתו האמיתית.

ואם גדולי החסידים נ"ע למדו תניא באופן כזה, ודאי היה להם בזה דברי קבלה, ובדרך כלל אין אנו מדברים אודותם, והם יושבים בגן עדן ונהנין מזיו תורתן ועבודתן כו'.

ורק בענייני עבודה יכולים להרחיב הדיבור בלימוד התניא כאשר מפורש שמעתי מכ"ק אאמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ, אשר ענייני עבודה שיכולים לקשר בדברי התניא, עם היות שאין זה הכוונה האמיתית בהדברים האלו, מותר לדבר ולהרחיב בהם הדבור.

ומכל פרק צריכים ליקח (ארויס נעמען) תוכן העניין אם יש בו דרך עבודה או התבוננות פרטיות או עצה פרטית.

ולבד זה לקבוע זמן על לימוד ליקוטי-תורה וכהאי גוונא בליל ה' וליל שבת-קודש (או קודם אור הבקר או ביום שבת קודש) ומוצאי שבת-קודש, באלו הג' זמנים יהיה חוק קבוע בלי נדר ללמוד יחד איזה שעות רצופות.

וכל דרוש יחזרו עליו עוד הפעם, ואם העניין דורש יחזרו עליו כמה פעמים. וטוב לקבוע זמן ללמוד גם באחד מימי אמצע השבוע.

ובכל עיר ועיר יעשו בזה תקנות בתוקף קיום הדבר ויכתבו בספר כל המתנדבים לבא אל הלימוד.

וגם יאספו ביניהם איזה סכום מעות שיהיה שמן למאור וכהאי גוונא למען שלא יהיה שום מניעה ועיכוב ח"ו אל הלימוד.

ויהיה חובה על הרב והשו"בים והמלמדים והאברכים שיבואו אל הלימוד בכל הזמנים האלו, ומי שלא יבוא ייענש על זה.

ושבת קודש אחר המנחה ידברו דא"ח בעל-פה, אם הרב או אחר מהיודעים לדבר, והמדבר יכין עצמו ללמוד תחילה היטב ולהבין הדברים לעצמו ואיך להביאם אל הזולת, ויכלכל דבריו באופן שיהיה מובן העניין להשומעים, ויסדר הדברים בסדר נכון ויכוון הדברים לעצמו, ודברים היוצאים מן הלב נכנסים אל הלב כו'.

והתקנות שיעשו בזה בכל עיר ועיר כנזכר לעיל טוב שיהיו קבועים על כותלי בית הכנסת.

ובכל יומא דפגרא יתאספו בבית הכנסת וידברו ביניהם בענייני עבודה, איש את רעהו יעזרו (ראה ישעיהו מא ו) ויחזקו לעבוד את ה' ולתקן נפשם כו'.

והשי"ת יהיה בעזרנו לבוא ולהגיע אל שלמות כוונת רבותינו הק' זצוקלה"ה נבג"מ ואור תורתם הקדושה יאיר פנימיות נפשנו ונזכה לביאת גואל צדק בב"א.

כה דברי אוהבם וידידם אמת החפץ בחייהם והצלחתם מקווה ומצפה לראות בקרוב בהרמת קרנם ברוחניות וגשמיות, אוהב דבק מאח לעובדי ה' באמת דורש שלומם וטובתם, מלב ונפש חפצה תמיד כל הימים

שלום דובער