

ביאורים במאמרי רבינו



מאמר ד"ה
וקבל היהודים
פורים ה'תשי"א
מאת כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ושמזנה לבריאה

פתח דבר

בשבת ובהודיה לה', מוגש בזה לפני ציבור הלומדים, מאמר נוסף בסדרת "ביאורים במאמרי רבינו".

המאמר שלפנינו, ד"ה וקבל היהודים, נאמר על-ידי כ"ק אדמו"ר זי"ע בפורים ה'תשי"א, ויצא לאור בקונטרס פורים תשמ"ט.

המאמר מלווה כאן ב"ביאורי המושגים" – הסברה והרחבה של מושגים יסודיים בחסידות – המופיעים בגוף המאמר.

כמו כן הוספנו – במקומות הנצרכים בגוף המאמר – הסברה של קשר העניינים.

הביאורים נלקטו ונערכו על-ידי הרה"ת ר' מנחם-מענדל שיחי' אשכנזי.

*

תודתנו להנהלת 'קה"ת' על נתינת הרשות המיוחדת להדפסת מאמרים אלו.

*

כבר אמר דוד המלך, "שגיאות מי יבין" (תהילים יט, יג). יתכן אפוא כי נפלו טעויות בעניינים המבוארים. על-כן בקשתנו שטוחה לפני ציבור המעיינים בקונטרס – לשלוח אלינו את הערותיהם ונתקנם בבוא העת אי"ה.

יהי-רצון מהשי"ת שהעיסוק בדא"ח בכלל ובתורת רבינו במיוחד, יזרז את קיום הייעוד (ישעיה יא, ט), "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

מערכת מכון "ביאורים במאמרי רבינו"

כתובת למשלוח הערות: ת.ד. 485 כפר-חב"ד.

א"ר : mm.ashkenazi@gmail.com

הפקה ושירותי עריכה:

רח'בןגוריון/3/1388
קרית מלאכי 83036
טל': 08 - 8502771
פקס: 08-8502772
chazak@zahav.net.il



בס"ד. פורים ה'תשי"א*

וקבל היהודים את אשר החלו לעשות¹, ומבאר כ"ק מו"ח אדמו"ר במאמרו ד"ה זה² (שיצא לאור עכשיו³) שקבלו מה שהחלו בהזמן דמתן תורה. דזה שאמרו נעשה ונשמע היתה רק התחלה (החלו לעשות), ובימי אחשורוש (בזמן גזירת המן) היתה הקבלה, וקבל היהודים⁴. ומדייק בזה, שלכאורה הוא דבר פלא⁵, שהרי במתן תורה היו ישראל בתכלית העילוי, הן בגשמיות שהיו אז כמעמד ומצב משובח ביותר בענין החירות⁶, והן ברוחניות שהי' אז אצלם גילוי אלקות בדרגא הכי נעלית⁷, ובימי אחשורוש היו ישראל בתכלית הירידה, דנוסף להעלם והסתר שבכל גלות אשר החושך יכסה ארץ⁸ בריבוי צמצומים והעלמות והסתרים, הנה אז (בזמן גזירת המן) הי' ההעלם וההסתר עוד יותר⁹, וגם בגשמיות היו אז בשפל המצב בתכלית, שהיתה הגזירה להשמיד להרוג ולאבד ח"ו את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד¹⁰, ואעפ"כ, בזמן מתן תורה, כשהיו ישראל בתכלית העילוי, היתה רק ההתחלה (החלו לעשות), ובזמן גזירת המן, כשהיו בתכלית השפלות, אז דוקא קבלו מה שהחלו במתן תורה. ומבאר בזה¹¹, שבזמן הגזירה, הי' קיום התומ"צ שלהם במס"נ. וולהעיר, דבתו"א¹² מבואר, דהמס"נ שלהם שהיתה אז היא שבאם היו ממירים דתם ח"ו לא היו עושים להם כלום, כי הגזירה היתה רק על היהודים, ואעפ"כ לא עלתה על דעתם מחשבת חוץ ח"ו. ומבאר, שהמס"נ שלהם היתה (לא רק שלא לכפור ח"ו, אלא שמסרו נפשם גם) על קיום התומ"צ¹³, ועד שהקהילו

(* יצא לאור בקונטרס פורים – תשמ"ט, "לקראת ימי הפורים . . . ז' אדר"ש תשמ"ט".

(1) אסתר ט, כג.
 (2) שנאמר "ה' תשא פורים קטן, רפ"ז" (כותרת המאמר בסה"מ תרפ"ז (ועד"ז ב"התמים") שבהערה הבאה).
 (3) בקונטרס פורים שנה זו (ה'תשי"א). נדפס אח"כ גם בסה"מ ה'תשי"א ע' 180 ואילך. תרפ"ז ע' קי ואילך. ולפני זה – ב"התמים" חוברת ז לה, ג [שלו, ג] ואילך.
 (4) וכ"ה גם ברד"ה זה בתו"א (מג"א צו, ג) ובשערי אורה (שער הפורים פח, ב). וכ"ה גם בתו"א שם צ, א. צח, א. שערי אורה נד, א. רד"ה זה תרע"ח (סה"מ תרע"ח ע' קצו). ובכ"מ.
 ולהעיר, שבתו"א שם (צח, א) ובהמאמר דתרפ"ז (בתחלתו) שהוא ע"ד שארז"ל (שבת פח, א) עה"כ (אסתר ט, כז) קיימו וקבלו היהודים קיימו מה שקבלו כבר [אף שלכאורה הם שני ענינים, ד"וקבל היהודים את אשר החלו" הוא שרק בפורים היתה הקבלה, משא"כ "קיימו מה שקבלו" הוא שגם במ"ת היתה הקבלה* אלא שלא הי' לה קיום. וראה לקמן סי"ב]. ובשערי אורה שם (בשני המקומות), ועד"ז ברד"ה זה תרע"ח, הובא פירוש זה עצמו (עה"פ וקבל היהודים) בשם "ארז"ל".
 (5) הביאור בדיוק לשון זה – ראה ד"ה וקבל היהודים

דפורים קטן ה'תשל"ח ס"א (לעיל ע' מד).
 (6) ראה שמור"ר פמ"א, ז. ויק"ר פי"ח, ג. זח"ב קיג, סע"ב ואילך. וראה גם עירובין נד, א.
 (7) ראה תניא פל"ו שהגילוי דמתן תורה הי' מעין הגילוי דלע"ל.
 (8) לשון הכתוב – ישע"י ס, ב.
 (9) ולהעיר ממחז"ל (חולין קלט, ב) "אסתר מן התורה מנין [דכתיב (וילך לא, יח)] ואנכי הסתר אסתיר". ולהעיר, שאפילו לאחרי הנס דפורים (מכיון שהנס הי' מלוכש כטבע) נק' כנס"י בשם אסתר מלשון הסתר אסתיר (ראה תו"א שם צ, ד ואילך). ומכ"ש בזמן הגזירה. 10) אסתר ג, יג.
 (11) בפ"ג ואילך.
 (12) שם צא, ב. צו, א. צט, ב. וכ"ה בשערי אורה שם סי"ח (צ, ב). סד"ה וקבל תרע"ח (סה"מ תרע"ח ע' רד). ד"ה חייב אינש עטר"ת ס"ד (סה"מ עטר"ת ע' שו). תרפ"א (ה'תש"ח) ס"ה (סה"מ תרפ"א ע' קצא. ה'תש"ח ע' 118). ד"ה בלילה ההוא היש"ת פ"ה (סה"מ היש"ת ע' 9). ועוד. וכ"ה במגילת סתרים עה"פ אסתר שם.
 (13) שזוהו חידוש גדול יותר, כי בנוגע לאמונה, גם קל שבקלים מוסר נפשו (תניא פי"ח. ובכ"מ) (ראה במילואים).

(* ואולי יש לומר, שלכן מדייק בהדרושים (תו"א שם צ, א ועד"ז שם צו, ג. צט, טע"א). שערי אורה שם נד, א (ועד"ז שם פח, ב. צ. ב). סה"מ תרע"ח שם דפירוש "וקבל היהודים את אשר החלו" הוא שבימי מרדכי ה' גמר הקבלה.

קהלות ברבים ללמוד תורה במס"נ]. וכיצד התעוררה אצלם מסירות הנפש, והרי היו בתכלית השפלות, אלא התעוררות המס"נ שלהם היתה ע"י מרדכי היהודי, משה שבדורו¹⁴, שהקהיל קהלות ברבים לחזק את אמונתם. ועיקר¹⁵ עבודתו של מרדכי היתה בלימוד התורה עם תינוקות של בית רבן, שהם היסוד של כל ישראל [כמבואר בארוכה בהמאמר¹⁶ בגודל מעלת הבל תינוקות של בית רבן], כדאיא במדרש¹⁷ שקיבץ מרדכי היהודי כ"ב אלף תלמידים¹⁸ ולימדם תורה במס"נ, עד שכשבא המן הרשע ומרדכי אמר להם ברחו לכם שלא תכוו בגחלתי אמרו אתך אנחנו בין לחיים ובין למות, שקבלו עליהם כל עונש שיהי' אך ורק שלא להפרד מהתורה. וזהו וקבל היהודים את אשר החלו לעשות, שבמתן תורה היתה רק ההתחלה ובזמן גזירת המן היתה הקבלה, כי ע"י שהי' להם אז מס"נ בפועל על תומ"צ נתעלו (בענין אחד) למדריגה נעלית יותר מכמו שהיו בזמן מתן תורה, ולכן¹⁹ אז דוקא היתה הקבלה, וקבל היהודים.

(ב) וצריך להבין, הרי נקודת הביאור בהמאמר היא דזה שדוקא בזמן הגזירה היתה הקבלה הוא מצד המס"נ שלהם, ומה נוגע כאן שהסיבה להתעוררות המס"נ שלהם היתה ע"י מרדכי ושעיקר עבודתו של מרדכי היתה לימוד התורה עם תינוקות של בית רבן (התירוץ לשאלה זו ראה בסעיף י"א). וגם צריך ביאור במ"ש בהדיוק (בהתחלת המאמר) דזה שבזמן מתן תורה היו ישראל בתכלית העילוי ובזמן הגזירה היו בתכלית השפלות, הוא הן ברוחניות והן בגשמיות. דלכאורה, להדיוק שבהמאמר, דהאיך יתכן שבזמן שהיו בתכלית העילוי היתה רק ההתחלה ובעת שהיו בתכלית השפלות אז דוקא היתה הקבלה, נוגע העילוי והשפלות במצב הרוחני שלהם, ולמה מביא בהמאמר שהעילוי שבזמן מתן תורה והשפלות שבזמן הגזירה היו גם בגשמיות (התירוץ לשאלה זו ראה בסעיף י').

(ג) והנה נוסף להדיוקים דלעיל, צריך להבין גם בתוכן הביאור (שבהמאמר) דזה שוקבל היהודים הי' בזמן הגזירה הוא מפני שאז הי' להם מס"נ על תומ"צ, דלכאורה, הרי ברובם ככולם של המצוות כתיב²⁰ אשר יעשה אותם האדם וחי בהם היינו שקיומם לא צריך להיות באופן של מסירות נפש, וגם בג' המצוות שנאמר בהם יהרג ואל יעבור²¹ אינם ענין המס"נ אלא שאופן קיומם הוא אפילו אם

14) דנוסף לזה שאתפשטותא דמשה בכל דרא (תקו"ז תס"ט – קיב, א. א. קיד, א), ומרדכי הי' האתפשטותא דמשה שבדורו (ראה בהמאמר פט"ו) – איתא במדרש (אסת"ר פ"ו, ב. הובא בהמאמר פ"ג) שהי' מרדכי שקול כדורו כמשה כדורו.
15) ראה בהמאמר פ"ג ופט"ו.
16) פ"ב. וראה גם שם פ"א ופט"ו.
17) ראה אסת"ר פ"י, ד. יל"ש אסת"ר רמז תתרגח.
18) ויק"ר (פכ"ח, ו) ויל"ש אמור (רמז תתרגח) עה"פ (אמור כג, יא) והניף את העומר. פס"ר פי"ח (פ' העומר).
19) ראה אסת"ר פ"ט, ד. יל"ש אסת"ר רמז תתרגח.
20) ובשערי אורה ד"ה זה ס"ח (צ, ב). ד"ה יביאו לבוש מלכות פט"ו (נט, ב).
21) אחרי יח, ה. וראה רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ה ה"א (מיומא פה, ב. סנהדרין עד, א. תוספתא שבת ספט"ז) וחי בהם ולא שימות בהם.
22) רמב"ם שם ה"ב (מיומא פב, א. סנהדרין ותוספתא שם).

14) דנוסף לזה שאתפשטותא דמשה בכל דרא (תקו"ז תס"ט – קיב, א. א. קיד, א), ומרדכי הי' האתפשטותא דמשה שבדורו (ראה בהמאמר פט"ו) – איתא במדרש (אסת"ר פ"ו, ב. הובא בהמאמר פ"ג) שהי' מרדכי שקול כדורו כמשה כדורו.
15) ראה בהמאמר פ"ג ופט"ו.
16) פ"ב. וראה גם שם פ"א ופט"ו.
17) ראה אסת"ר פ"י, ד. יל"ש אסת"ר רמז תתרגח.
18) ויק"ר (פכ"ח, ו) ויל"ש אמור (רמז תתרגח) עה"פ (אמור כג, יא) והניף את העומר. פס"ר פי"ח (פ' העומר).
19) ראה אסת"ר פ"ט, ד. יל"ש אסת"ר רמז תתרגח.
20) ובשערי אורה ד"ה זה ס"ח (צ, ב). ד"ה יביאו לבוש מלכות פט"ו (נט, ב).
21) אחרי יח, ה. וראה רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ה ה"א (מיומא פה, ב. סנהדרין עד, א. תוספתא שבת ספט"ז) וחי בהם ולא שימות בהם.
22) רמב"ם שם ה"ב (מיומא פב, א. סנהדרין ותוספתא שם).

יהרג עי"22, והמצוה דמס"נ על קידוש השם היא רק מצוה אחת, ומהו ההכרח במס"נ בשביל הקבלה (וקבל היהודים) דכללות התורה. ומ"ש בתניא²³, דהטעם על זה שצוה משה רבינו לדור שנכנסו לארץ לקרות ק"ש פעמיים בכל יום לקבל עליו מלכות שמים במס"נ (אף שהבטיח להם פחדכם ומוראכם יתן ה' וגו'²⁴) הוא מפני שקיום התורה ומצוותיה תלוי בזה שיזכור תמיד ענין מסירת נפשו לה' (שיזכר בזה, שהוא מוכן אפילו למסור נפשו כדי לא להיפרד מה', כגון, אם היה עומד בניסיון של עבודה זרה שבה הוא מרגיש שהוא נפרד מה', הרי בוודאי היה מוסר נפשו. ויחשוב בעצמו, שבעצם כך הוא בכל עבירה, שבכל עבירה שעובר הוא נפרד מה'. ובכך יעורר את עצמו שלא לעבור שום עבירה), הרי ענין המס"נ שבו תלוי קיום התומ"צ הוא מס"נ בכח (שבאם יצטרך למס"נ על קיום התומ"צ הוא מוכן לזה) ולא מס"נ בפועל, והרי גם במתן תורה, כשאמרו נעשה ונשמע (ומכ"ש לאחרי שנצטוו לקרות ק"ש פעמיים בכל יום) קיבלו עליהם לקיים כל מה שיצטוו גם באם יהי צריך למס"נ על זה, ואעפ"כ, לא היתה קבלה גמורה (וקבל היהודים) עד לזמן גזירת המן, כשהי' להם מס"נ בפועל²⁵ (התירוץ לשאלה זו ראה בסעיף י').

והנה ידוע שבשני זמנים היתה מס"נ בפועל [של כלל ישראל] על תומ"צ, בחנוכה (בזמן גזירת יוון) ובפורים (בזמן גזירת המן). וכיון שכל הענינים שבתורה הם בתכלית הדיוק, צריך לומר, דזה שהענין דוקבל היהודים הי' דוקא ע"י המס"נ דפורים, הוא (לא רק מפני שהמס"נ דפורים היתה לפני המס"נ דחנוכה, אלא גם) מפני שהמס"נ דפורים שייכת יותר ל(גמר) קבלת התורה. וצריך להבין החילוק בין המס"נ דחנוכה להמס"נ דפורים²⁶, שמפני חילוק זה, הגמר דקבלת התורה הוא דוקא ע"י המס"נ דפורים (התירוץ לשאלה זו ראה בסעיף י').

ד) ויובן זה בהקדים²⁷ הידוע²⁸ שהחידוש דמתן תורה לגבי התומ"צ שהיו קודם מתן תורה, הוא שהמצוות של האבות (ובכלל – קודם מתן תורה) היו רק ברוחניות. דנוסף לזה שכו"כ מצוות קיימו רק ברוחניות (כמו תפילין שנזכר בהם יציאת מצרים ואז עדיין לא הי' גלות מצרים), הנה גם בהמצוות שקיימו בגשמיות, היתה המשכת הקדושה רק ברוחניות ולא בדבר הגשמי שבו קיימו המצוה²⁹. כי קודם מתן תורה היתה הגזירה דעליונים לא ירדו למטה ותחתונים לא

לכאורה חילוק זה אינו ביאור על זה ש"וקבל" הי' ע"י המס"נ דפורים דוקא. וע"פ המבואר בתו"א שם (צט, ב ואילך) ובשערי אורה שם (צו, א ואילך) דזה שבמ"ת הי' רק "החלו לעשות" הוא מפני שהמס"נ אז הי' מפני הגילוי דלמעלה משא"כ המס"נ דפורים – מכיון שהמס"נ דחנוכה הי' "מצד המקבל", הי' ראוי לכאורה שעל ידה יהי' "וקבל". (27) ראה גם רד"ה וקבל בתו"א (צו, ג) ובשערי אורה (פח, ב), שענין זה (שבימי אחשורוש קבלו מה שהחלו במתן תורה) יובן בהקדים תחלה ענין מתן תורה. (28) ראה בארוכה לקו"ש ח"ע ע' 88 ואילך. שם ע' 79. וש"נ.

(29) ראה סה"מ ה'תשי"א ע' 223 ובהערות שם.

(22) ראה בארוכה סה"מ ה'תשי"ט ע' 123 בהערה. (23) פכ"ה (לב, סע"א ואילך).

(24) עקב יא, כה.

(25) בשערי אורה שם (סא, א. צ, ב) דזה שהקבלה שבמתן תורה נגמרה ע"י המס"נ בפועל שהי' בימי הפורים (אף שגם כשאמרו נעשה ונשמע "בודאי נכון הי' לכבם למסור נפשם כפומ"מ") הוא מצד המעלה דמס"נ בפועל ש"מגיע למעלה מעלה מאד נעלה גם מתומ"מ". אבל צריך ביאור, מדוע צריך בשביל קבלת התורה להגיע לדרגא שלמעלה מתומ"צ.

(26) בשערי אורה בהקדמה שהמס"נ דפורים הי' מצד

"כח המשפיע" והמס"נ דחנוכה "מצד המקבל". אבל

יעלו למעלה³⁰, ולכן לא הי' החיבור דקדושת המצוה (עליונים) עם הדבר הגשמי שבו נעשית המצוה (תחתונים), משא"כ בקיום המצוות³¹ שלאחרי מתן תורה, כשבטלה הגזירה והמחיצה שבין עליונים לתחתונים³⁰, נעשה החיבור של דבר הגשמי (שבו מקיימים המצוה) עם קדושת המצוה, ועד שבכמה מצוות, נעשה הדבר הגשמי חפצא של מצוה³². וע"פ הידוע³³ שהחיבור דשני דברים הפכים הוא על ידי ענין שלמעלה משניהם³⁴, מובן, שהחיבור דעליונים ותחתונים שנעשה במתן תורה הוא ע"י שבמתן תורה היתה המשכת אוא"ס שלמעלה מהגדר דמעלה ומטה³⁵ (עליונים ותחתונים). ומכ"ז מובן, שבהמצוות שלאחרי מתן תורה, ג' ענינים. התחתון [שהרי גם לאחרי מתן תורה, שהדבר הגשמי שבו מקיימים המצוה נעשה חפצא של מצוה, לא נהפך לרוחני ונשאר דבר גשמי], העליון [שהרי גם לאחרי מתן תורה, כשקדושת המצוה נמשכת ונקבעת בהדבר הגשמי, היא ענין רוחני],

במצוות – ראה הדרן על הש"ס (בתורת מנחם – הדרנים על הרמב"ם ושי"ס ע' תיח) הערה 31.
32) ראה לקו"ש שם ע' 213 הערה 16.
33) אגה"ק סי"ב. לקו"ת תוריע כג, ג. ובכ"מ.

30) שמו"ר פי"ב, ג. תנחומא וארא טו.
31) ונד"ז הוא בתורה, שדוקא במתן תורה ניתן הכח שלמוד התורה יפעול שינוי בהאדם הלומדה – ראה בארוכה לקו"ש חט"ז ע' 214. אלא שעיקר ענין זה הוא

ביאורים במאמרי רבינו

אלא: למעלה מהגדר ד"מעלה" הוא, שאין לו שום ערך ושייכות לעולם. כי אפילו לבהינות "מעלה" יש איזה שייכות לתחתון. כי אם לא היה לו קשר לתחתון, לא היה אפשר לומר עליו שהוא למעלה ממנו. כי אין שום קשר ויחס ביניהם.

על דרך, חכמה עמוקה וחוש המישוש בידים – שאין ביניהם כל קשר ויחס. ולכן "האומר על חכמה רמה ועמוקה, שאי אפשר למששה בידים, כל השומע יצחק לו". כי לא בזה מתבטא העומק של החכמה. שהרי אפילו אם החכמה אינה עמוקה אי אפשר למששה בידים, משום שאין ביניהם כל קשר.

לכן, העובדה שאפשר לומר עליו שהוא למעלה מהתחתון, מלמדת שיש ביניהם איזה קשר ודמיון. ואילו "למעלה מגדר מעלה" הוא שאין לו כל קשר לתחתון.

(א) "נשאר דבר גשמי... היא ענין רוחני"

כלומר, האיחוד בין הגשמי לרוחני אינו מוחלט. וזאת, על דרך המשל מהשרים (הובא בביאור א'), שהאיחוד ביניהם הוא רק משום ש(בשעה שהם לפני המלך) לא נרגש הענין הפרטי והמנוגד שבכל אחד, אלא רק הצד

(א) "החיבור דשני דברים הפכים הוא ע"י ענין שלמעלה משניהם"

כידוע המישל לזה, משני שרים המנגדים זה לזה, כגון "מיכאל שר של מים וגבריאל שר של אש", אך כאשר עומדים לפני המלך, "אין מכבים זה את זה". משום שלפני המלך הם עומדים בביטול ואינם מרגישים את המציאות שלהם שהיא מנגדת והפכית זה לזה (ראה אגה"ק סי"ב).

יתר על כן: יתכן אפילו שיהיה שיתוף פעולה ביניהם כדי למלא רצון המלך, עלי דרך שיתוף הפעולה בין האש למים שהיה במכת ברד במצרים: "צלוחיות של ברד מלאות אש ולא זו מכבה זו... עשו שלום ביניהם ועשו מלחמת הקב"ה במצרים" (ראה

שהש"ר פ"ג יא).

ועל־דרך־זה הוא בהמשכת אוא"ס, שעליונים ותחתונים הם בשוה לגביו, וכאשר הוא מתגלה יכול להיות חיבור ביניהם.

(ב) "למעלה מהגדר דמעלה ומטה"

אפשר להבין מהו 'למעלה מהגדר ד"מטה", אך מהו ענין 'למעלה מגדר מעלה'?

והביטול של גדרי העליון והתחתון, דזה שהעליון והתחתון מתחברים זה עם זה (עם היותם הפכים) הוא ע"י ביטול הגדר שלהם, שנעשה ע"י המשכת אוא"ס שלמעלה משניהם.

יש לומר, שג' ענינים אלו יש דוגמתם גם בקיום המצוות. כשהאדם מקיים את המצוות בדרך מצות אנשים מלומדה³⁴, היינו מחמת ההרגל שהורגל כן³⁵, כיון שהרגל נעשה טבע³⁶, קיום המצוות שלו הוא מצד טבע הגוף ונפש הטבעית, תחתון שבאדם³⁷, וכשמקיים את המצוות מפני שאוהב את הוי' וחפץ לדבקה בו ואי אפשר לדבקה בו באמת כי אם בקיום רמ"ח פיקודין שהם³⁸ רמ"ח אברין דמלכא³⁹, קיום המצוות שלו הוא מצד הנשמה (נפש האלקית), עליון שבאדם³⁷. וכשמקיים את המצוות לשמן, לא מצד התועלת שתהי' לו עי"ז (גם לא תועלת רוחנית (ראה במילואים)) אלא מצד זה שהמצוות הם רצונו ית', קיום המצוות שלו הוא לא מצד המציאות שלו (גם לא המציאות דהנשמה) אלא בכיטול, שכל ענינו (בשעה שמקיים את המצוה) הוא רק לקיים רצון העליון.

במילים אחרות: בסעיף זה התבאר, כי במתן תורה התחדשו שני דברים: א. **שאר אין-סוף** יכול לפעול שהעליון והתחתון יצאו ממדרגתם ויתחברו זה עם זה. ב. גם **האדם** עצמו בכוחו לצאת מגדרי עליון תחתון, כי הוא מכיל בתוכו, בחינה של תחתון, בחינה של עליון ובחינה שהיא למעלה משניהם.

מכאן עד סעיף ט' יבאר כמה מדריגות ביציאה מהגדרים של עליון ותחתון. ובזה יתרחץ בסעיף י' את השאלה - מדוע קבלת התורה תלויה דוקא במסירות-נפש בפועל.

מתחיל לבאר את השורש האלוקי של ג' האופנים הנ"ל בקיום המצוות (ה) **יש** להוסיף, שהשרש דג' אופנים אלו בקיום המצוות, הוא, כי גם במצוות עצמם יש ג' ענינים (כדוגמת ג' האופנים שבקיום המצוות). והענין הוא, דנתינת המצוות (למטה) היא כמרז"ל⁴⁰ לא ניתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות. היינו, שהכוונה בנתינת המצוות היא (לא בשביל המצוות עצמם, אלא

34) ישע"י כט, יג.

35) תניא פל"ט (נג, ב).

36) תניא פמ"ד (סג, ב). וראה גם שם ספ"ד. פט"ו (כא, א). שבילי אמונה נתיב ד שער ב. שו"ת הרמ"ע מפאנו סל"ו.

37) ראה ב"ר פ"ח, יא. פי"ב, ת. וראה תו"א בראשית ג, ד ואילך. קונטרס ומעין מאמר טו. המשך תרס"ו ע'

תצה. ובכ"מ.

38) ראה תקו"ז ת"ל (עד, סע"א). הובא בתניא

שבהערה הבאה. שם רפכ"ג. ועוד.

39) תניא פ"ד.

40) תנחומא שמיני ח (וראה שם ז). ב"ר רפמ"ד.

וש"נ. וראה מו"נ ח"ג פכ"ו.

ביאורים במאמרי רבינו

השווה ביניהם - המלך. אך מצד התוכן הפרטי של האש והמים עצמם, לא נעשתה אהדות. ועל־דרך־זה במכת ברד במצרים,

שכל אחד, גם האש וגם המים, פעלו כפי תכונתם העצמית (ראה בלקו"ש חכ"ה 261).

בשביל הביורור והזיכוך של כחות ואברי האדם שמקיים את המצוה ובשביל הביורור והזיכוך של הדברים שבעולם שבהם⁴¹ מקיימים את המצוה⁴² והיות שדרגה אלוקית זו עניינה הוא לתקן את העולם, בהכרח לומר שיש לעולם איזה ערך לגביה, והיא השורש לקיום מצוות מצד התחתון שבאדם – טבע הגוף ונפש הטבעית.

ויש ענין נעלה יותר במצוות, שהם מצוותיו של הקב"ה, כדרשת רז"ל⁴³ עה"פ⁴⁴ מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל, מה שהוא עושה הוא אומר לישראל לעשות, דזה שהקב"ה מקיים את המצוות (קודם⁴⁵ שאומר לישראל לעשות) הוא מצד עצמו (מצד למעלה) ואינו לצורך העולם. [ונכמובן גם מזה שרמ"ח פיקודין הם רמ"ח אברין דמלכא⁴⁶, דזה שהמצוות הם האברים שלו כביכול הוא מצד למעלה] ודרגה זו שהיא 'קיום' הקב"ה מצד עצמו שלמעלה מהעולם, היא השורש לקיום מצוות מצד העליון – הנשמה. וע"י שישראל עושים את המצוות שהוא עושה, הם הולכים בדרכיו של הקב"ה⁴⁷ ודבוקים בו⁴⁸, ועי"ז נמשך חיות להאדם שמקיים המצוות, כמ"ש⁴⁹ אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, כי ע"י עשיית המצוות הוא מתדבק בהקב"ה (כנ"ל), וע"י ואתם הדבקים בהוי' אלקיכם (עי"ז) חיים כולכם היום⁵⁰. וכיון שענין זה שבמצוות (שהם דרכיו של הקב"ה, עי"ז שהקב"ה עושה את המצוות) הוא למעלה משייכות לעולמות, לכן, גם החיות שנמשך להאדם שמקיים את המצוות הוא החיות דבחי' סובב, שמצד עצמו הוא קדוש ומובדל מעולמות ואעפ"כ ע"י קיום המצוות הוא (הנשמה שהיא בחינת עליון שבאדם) חי בהם בחיות פנימיים⁵¹, וחיות זה פועל באדם, שקיום המצוות לא יהיה מצד טבע הגוף אלא

שבס"פ עקב (יא, כב).
 (47) להעיר מפרש"י עה"פ וכו' תדבקון (ראה יג, ה) "הדבק בדרכיו . . . כמו שעשה הקב"ה", היינו שע"י הדביקות בדרכיו "כמו שעשה הקב"ה" – עי"ז וכו' תדבקון".
 (48) אחרי יח, ה. ובלקו"ת שה"ש ב, א [ועד"ז בדרך חיים פע"ה (פב, א ואילך)] "וחי בהם – שמקבל מהם חיות".
 (49) ואתחנן ד, ד. וראה אדר"ג ספ"ד.
 (50) להעיר מתניא פמ"ו (סו, א) בפירוש אשר קדשנו במצותיו, "שהיא קדושתו של הקב"ה בכבודו ובעצמו . . . מה שהקב"ה הוא מובדל מהעולמות . . . בחי' סובב . . . (ואעפ"כ) היא (נפש האדם שמקיים המצוה) במעלת ומדרגת קדושת א"ס ב"ה ממש מאחר שמתייחדת ומתכללת בו ית' והיו לאחדים ממש".

(41) ראה בארוכה תניא פל"ז.
 (42) שמו"ר פ"ל ט. וראה גם ירושלמי ר"ה פ"א ה"ג.
 (43) תהלים קמו, יט.
 (44) ומכיון שלמעלה הוא למעלה מהזמן – הפירוש ד"קודם" הוא קדימה במעלה.
 (45) ולהעיר שבכ"מ מובא ענין זה (שרמ"ח פיקודין הן רמ"ח אברין דמלכא) בהמשך לזה שהקב"ה מקיים את המצוות (תו"א מקץ לד, ד. שערי אורה שם פכ"ט צד, ב). ועוד.
 (46) כידוע שמצוות נק' דרכי הוי' (הושע בסופו. נזיר כג, א. הוריות יו"ד, ב. וראה גם זחר ח"א קעה, ב "ואיננון ארחין ושבילין דאורייתא". ובכ"מ). וכבר דובר כמ"פ (ראה לעיל ח"א ע' רנה. לקו"ש חל"ד ע' 153 ואילך) פירוש "ללכת בכל דרכיו" (עקב יו"ד, יב) הוא עשיית המצוות. וזה שארז"ל שפירוש "ללכת בכל דרכיו" קאי על מדותיו של הקב"ה (מה הוא רחום כו') הוא עה"פ

ביאורים במאמרי רבינו

הרפואה, ונטיילת התרופה היא רק אמצעי כדי להתרפא. ועל־דרך־זה הוא באלוקות, שבדרגה זו המטרה היא לא קיום המצוות עצמם אלא זיכוך העולם שנפעל עלידם.

ה' "לא בשביל המצוות עצמם... שבהם מקיימים את המצוה"
 וכמו לדוגמה נטיילת תרופה, שהמטרה אינה עצם נטיילת התרופה, אלא המטרה היא

מצד העליון- הנשמה. אמנם גם ענין זה שבמצוות, הוא בדרגא שיש בה ציור ולכן המצוות שבדרגא זו הם בהתחלקות, דרכי הוי' (לשון רבים)⁵¹, רמ"ח אברים דמלכא, דההמשכה שע"י כל מצוה היא המשכה פרטית (דוגמת כח הראי' בעין וכח השמיעה באוזן). ולכן שייך שהאדם יעשה את המצוות שהקב"ה עושה, כי רמ"ח האברים שבאדם התחתון הם כביכול בדוגמת רמ"ח אברים דמלכא, נעשה אדם בצלמנו כדמותנו⁵².

יש ענין נעלה יותר במצוות, זה שהמצוות הם רצון העליון (רצון שלמעלה מהטעם), דהרצון שבמצוות הוא בכל תרי"ג המצוות בשוה^ה (למעלה מרמ"ח אברים). וכיון שהרצון שבמצוות הוא למעלה באין ערוך מהאדם התחתון שמקיים את המצוה (במכ"ש מזה שהוא למעלה מהציור דאדם העליון), לכן, לגבי⁵³ דרגא זו (כמו שהיא מצד עצמה) אין האדם תופס מקום, דהביטול דהעדר תפיסת מקום הוא ביטול במציאות⁵⁴. ודרגה זו היא שורש לאופן הנעלה בקיום המצוות, שהוא קיום מצוות לשמן, אפילו לא לצורך תועלת רוחנית. וגם לאחרי שישנו הציור להאדם שע"י הוא נעשה מציאות שהרי התייחסו אליו, בזה שציוו אותו, כל מציאותו היא רק למלאות את הציור, וע"י שהוא ממלא את הציור הוא מתחבר (מצוה מלשון צוותא וחיבור⁵⁵) עם המצוה (שהוא למעלה ממנו באין ערוך) ועל ידי שמתחבר עם דרגה זו, בכוחו לצאת מגדרי גופו ונשמתו.

נמצא, כי בסעיף זה הפליא יותר את האפשרות של האדם לצאת לגמרי מגדריו. ובשני ענינים: א. האדם בעבודתו יכול לצאת ולהתעלות - לא רק מגדרי גופו (קיום מצוות מצד טבע הגוף), וגדרי נשמתו (קיום מצוות כדי להתקשר באלוקות) - אלא אפילו מגדרי **השורש האלוקי** של טבע גופו ("ניתנו המצוות לזכך בהם הבריות") וטבע נשמתו (קיום המצוות על ידי הקב"ה עצמו). ב. היציאה מהגדרים הללו היא על ידי שמתקשר בדרגה

(נב, סע"ב). סה"מ תרח"ץ ע' נב. ה'ש"ת ע' 73 ואילך. ה'תשי"א ע' 71 ואילך. לקו"ש ח"ז ע' 30 ואילך. לקו"ת חוקת (נו, ד) בפ"י "אשר צוה". וראה בהמאמר פ"ד בפ"י "ואתה תצוה" ד'ציוריו הוא צוותא וחיבור שהוא ענין ההתקשרות". וראה פ"ח שער כט (שער הלולב וד' מיניו) פ"ג: יצוה, כשאמרז"ל (ברכות ו, סע"ב) כל העולם כולו לא נברא אלא לצוות לזה שהוא לשון חיבור.

(51) ולהעיר מלקו"ת ראה כא, ד בענין תרי"ג ארזין. (52) בראשית א, כו. (53) כהבא לקמן (עד סוף הסעיף) ראה אגרות-קודש אדמו"ר מוהרי"צ ח"י ע' שסט ואילך. סה"מ תרח"ץ, ה'ש"ת וה'תשי"א שבהערה 55. (54) ראה גם בהמאמר (ד"ה וקבל תרפ"ז) ספ"ב ואילך. (55) לקו"ת בחוקתי מה, ג. דרך חיים שער התפלה

ביאורים במאמרי רבינו

מצד מעלת הדבר, אלא מצד הרצון - שכך הוא הרצון האלוקי, אזי אין חילוקים בין הרצינות, כי הענין והסיבה של כולם היא אחת: כך הוא הרצון האלוקי.

ולכן כותב בהמשך המאמר, שהרצון דמצוות הוא "למעלה באין ערוך מהאדם התחתון", כי לגבי הרצון אין ערך לדבר שחזין ממנו, אלא המשיכה לדבר היא רק מצידו.

ה) "דהרצון שבמצוות הוא בכל המצוות בשוה" הרצון האלוקי שוה בכל המצוות, משום שרצון הוא למעלה מן התכונה והטעם.

כלומר: כאשר הרצון הוא עפ"י טעם, אזי ישנו חילוק בין הרצון במצוה זו לרצון במצוה אחרת, שהרי לכל מצוה יש תוכן וטעם אחר. אך ברצון שלמעלה מטעם, שהרצון הוא לא

מאד גבוהה באלוקות שהיא למעלה מהשורש של העליון (נשמה) והתחתון (גוף). כי היות שהשורש לגדרים אלו (הנשמה והגוף) הוא באלוקות, על-כן יציאה אמיתית מהגדרים הללו, יכולה להיעשות (לא סתם ע"י שמתאמץ ומתגבר על עצמו, אלא רק) ע"י שמתקשר עם דרגה גבוהה מאוד באלוקות כנ"ל.

בסעיף ו' יבאר את ענין היציאה מגדרים בלימוד התורה, ועי"ז יפליא עוד יותר את אפשרות היציאה מהגדרים של האדם

(ו) ועד"ז הוא בלימוד התורה, שיש בזה ג' אופנים אלו. דנוסף לג' האופנים שישנם במצות תלמוד תורה (כבכל המצוות), הנה גם בהענין דלימוד התורה עצמו ישנם (דוגמת) ג' אופנים אלו. דכשלומד תורה מצד החכמה והשכל שבה, שהתורה היא חכמתכם ובינתכם (אפילו) לעיני העמים⁵⁶, לימוד התורה שלו הוא מצד טבע גופו ונפשו הטבעית, שבטבעו הוא אוהב מושכלות דהיינו דרגת תחתון. וכשלימוד התורה שלו הוא מצד זה שהתורה היא ממוצע המקשר ישראל וקוב"ה, כמאמר הזהר⁵⁷ תלת קשרין מתקשראן דא בדא ישראל אורייתא וקוב"ה, דע"י שישאל מתקשראן באורייתא הם מתקשרים בהקב"ה, לימוד התורה שלו הוא מצד הנשמה שבו. היינו, שגם אופן זה בלימוד התורה הוא מצד מציאותו (שיהי' קשור בהקב"ה) אלא שהוא המציאות דהנשמה דהיינו דרגת עליון.

ויש אופן נעלה יותר בלימוד התורה, דזה שלומד תורה הוא (לא מפני העילוי שיהי' לו עי"ז, אלא) מצד התורה עצמה. דמכיון שאורייתא וקוב"ה כולא חד⁵⁸, ויתירה מזו שהיא חד עם העצמות, כמארוז⁵⁹ שאנכי הוא ר"ת אנא נפשי כתבית יהבית, דאנא (נפשי) הוא עצמותו ית', ופירוש אנא נפשי כתבית יהבית הוא⁶⁰ אז ער האט אריינגעשריבן און אריינגעגעבן זיך אליין, אנא נפשי, שע"י התורה אותי אתם לוקחים⁶¹, לכן כמו שהקב"ה אינו ח"ו אמצעי לאיזה ענין אחר וזה"תכלית" הוא בו בעצמו, עד"ז⁶² הוא גם בלימוד התורה דהאדם, שנרגש אצלו שהתכלית דלימוד התורה שלו היא התורה עצמה. דזה שיודע שאורייתא וקוב"ה כולא חד, פועל עליו שמוסר ונותן את עצמו ללימוד התורה בלי כל חשבונות (גם לא החשבון שע"י יתקשר בהקב"ה) ולימוד התורה שלו הוא בתכלית הביטול. וזוהי יציאה מגדרי תחתון (גופו) ועליון (נשמתו).

(59) שבת קה, א (כגירסת העין יעקב).

(60) לקו"ת שלח מח, סע"ד ואילך.

(61) ראה שמו"ר פל"ג, א. שם, ו. תנחומא תרומה ג. תניא פמ"ז. לקו"ת שם.

(62) ראה גם לקו"ש חיי"ט ע' 182.

(56) ואתחנן ד, ו.

(57) ראה זח"ג עג, א. וראה סה"מ תרנ"ז ס"ע כח.

(58) תניא פ"ד ורפכ"ג בשם הזהר. וראה הנסמן

במאמרי אדהאמ"צ ויקרא ח"א ע' רפה. וראה זהר ח"א

כד, א. ח"ב ס, א. תקו"ז ת"ו (כא, ב). תכ"ב (סד, א).

לקו"ת נצבים מו, א. ועוד.

ביאורים במאמרי רבינו

(ו) "גם לא החשבון שע"י יתקשר בקב"ה" אומרת שמטרתנו אינה להתקשר באלוקות, הרי הסיבה שהוא נישג ללמוד את התורה היא משום שהתורה עצמה אלוקות?

וג' אופנים אלו שכלימוד התורה נמשכים מג' הענינים שבתורה עצמה, א. שהתורה היא חכמה ושכל (היינו שהיא חכמתו של הקב"ה ואח"כ ירדה ונתלכשה בשכל האדם⁶³), ב. שהתורה היא ממוצע המקשר ישראל בקוב"ה, ג. ושאורייתא וקוב"ה כולא חד ז'.

כדי להפליא יותר את המעלה דלימוד מצד התורה עצמה (שנתבאר בסעיף הקודם), יקדים בסעיף זה כמה אופנים בדיני לימוד התורה, ובסעיף ח' יבאר שהלימוד מצד התורה עצמה הוא נעלה גם מהם

ז) **והנה** ג' ענינים הנ"ל יש דוגמתם גם בדיני והלכות תלמוד תורה. דהחיוב ללמוד ההלכות הצריכות למעשה⁶⁴ בכדי לידע את המעשה אשר יעשה, הוא ע"ד לימוד התורה שמצד (טבע) הגוף ונפש הטבעית, מכיון שעשיית המצוות (כולל המצוות התלויות בדיבור⁶⁵) הוא ע"י הגוף ונפש החיונית⁶⁶. ולמעלה מזה הוא החיוב דמצות ידיעת התורה, לידע כל התורה כולה (גם הענינים שאינם צריכים למעשה והחיוב הזה הוא כדי לידע את חכמת ה'). על-דרך לימוד התורה מצד הנשמה שהוא כדי

65 תניא רפ"ז (מו, א). אבל בתניא פל"ה (מה, א) באופן אחר. ואכ"מ.
66 ראה בארוכה תניא פל"ה שם.

63 ראה תניא פ"ד.
64 שיש להם דין קדימה על שאר כל ההלכות שאין צריך למעשה כ"כ – הל' ת"ת לאדה"ז פ"ב ה"ט.

ביאורים במאמרי רבינו

התורה היא ה"מטרה", הפירוש בכך הוא, שהתורה היא העיקר ולא האדם. וכאילו שהדבר היחיד שקיים היא התורה (הקב"ה) לבדה, ומציאות האדם אינה קיימת. ולכן הוא מתבטל לגמרי מפניה.

וזהו לכאורה יציאה מגדרי גופו ונשמתו בתכלית, יותר מבדוגמאות שהובאו לעיל בנוגע לקיום המצוות. כי שם, הוא הושב על התכלית בקיום המצוות, רק שהתכלית היא בשביל האלוקות ולא לשם התועלת שלו. אולם, כאן, בנוגע ללימוד התורה, שהתורה עצמה היא אלוקות, אזי אינו הושב כלל, כי מציאותו אינה קיימת.

לכאורה, הענין כאן הוא, שמסירותו לתורה היא עד כדי שהוא כלל לא 'חושב'. כלומר, הידיעה ש"אורייתא וקוב"ה כולא חד" פועלת עליו שיגש מיד ללמוד ללא כל מחשבה. ועל-דרך בן שלא ראה את אביו זמן רב ופתאום רואה את האב, שהוא 'רין' אל האב ללא כל מחשבה.

והסיבה לזה שלא 'חושב', היא משום שהידיעה ש"אורייתא וקוב"ה כולא חד" פועלת עליו ביטול מוחלט – שמציאותו לא תהיה קיימת, אלא הדבר היחיד שקיים הוא התורה. ולכן מוסר עצמו ללימוד התורה ללא כל מחשבה.

ו) הסיבה לזה שהביא דוגמה ליציאה מגדרים מלימוד התורה, בנוסף לדוגמה מקיום המצוות היא בעיקר משום שבדוגמה מלימוד התורה, ישנה מעלה מיוחדת של חיבור עליונים ותחתונים, שאין בדוגמאות מקיום המצוות (ראה במאמר בסעיף ט ובסעיף י"א).

וזהו מה שכתב במאמר, שהתורה אינה אמצעי, אלא מטרה. לו התורה היתה "אמצעי" עבור האדם (כדי להתקשר דרכה לקב"ה), הרי למציאותו היה איזה ערך ביחס לתורה, כי ענינה הוא לקשר אותו, וממילא הוא לא יתבטל לגמרי מפניה. אולם, כאשר

להתקשר באלוקות. אמנם סוף סוף), כיון שענינה של מצוה זו הוא שהאדם י ידע את התורה, הוא ע"ד לימוד התורה בשביל הנשמה ולא לימוד מצד התורה עצמה. ויש לומר, שזהו הטעם על זה שיש שיעור וקצבה להמצוה ידיעת התורה [דמ"ש⁶⁷ ארוכה מארץ מדה הוא שאין קץ לעומק טעמי ההלכות, אבל ההלכות עצמם וכן המדרשים וכו' יש להם קץ ומספר⁶⁸ והיו כמה וכמה שלמדו וידעו כל התורה כולה⁶⁹], כי מכיון שהמצוה ידיעת התורה היא שהאדם ידע את התורה, והאדם הוא מוגבל, לכן גם התורה (ששייכת למצוה זו) היא במדידה והגבלה. והחיוב דוהגית בו יומם ולילה⁷⁰ [גם לאחרי שלמד כל התורה, ועד"ז בנוגע לאלה שדעתם קצרה ולא יגיעו לידיעת כל התורה⁷¹] הוא החיוב דלימוד התורה מצד התורה עצמה. וכיון שהתורה (כמו שהיא מצד עצמה) היא למעלה ממדידה והגבלה (ארוכה מארץ מדה), לכן, גם המצוה דתלמוד תורה (כמו שהיא מצד התורה עצמה) היא שיעסוק בה תמיד יומם ולילה בכל רגע פנוי, למעלה ממדידה והגבלה⁷².

בסעיף ח' יבאר, כי לאמיתו של דבר, הלימוד מצד התורה עצמה (שנתבאר בסעיף ו') הוא נעלה גם מהלימוד מצד "והגית" (שנתבאר בסעיף ז').

ח) ויש לומר בעומק יותר, שגם המצוה דוהגית בו יומם ולילה, כיון שהמצוות הם ציווים להאדם [ודלא כהתורה כמו שהיא חכמתו של הקב"ה (שלמעלה משייכות לעולם^ט) ורק שאח"כ ירדה למטה], הרי התורה שלומדים מצד המצוה

ידיעת התורה עדיפא הוא בנוגע לזה שאינה נדחית מפני מצוה אחרת.

71) ראה הלי' ת"ת שם פ"ג ה"ג וד'.

72) ואף שמבואר בהלי' ת"ת שם (פ"ג) שיש כמה אופנים בקיום מצות והגית, ועד שבשעת הדחק קיים מצות והגית ע"י ק"ש שחרית וערבית (הלי' ת"ת שם פ"ג ה"ד) – הרי החילוקים הם רק כשהוא טורד בפרנסה, אבל בנוגע לזמן הפנוי – המצוה דוהגית היא בכל רגע.

67) איוב יא, ט.

68) הלכות ת"ת שם פ"א ה"ה.

69) ראה מנחות צט, ב. קו"א להלי' ת"ת שם פ"ג

ה"א אות א (ע' 1686 [תתמג, ב]).

70) יהושע א, ת. וראה בארוכה קו"א שם דמצות

ידיעת התורה ומצות והגית בו הם שני ענינים.

בקו"א שם שמצוות ידיעת התורה עדיפא ממצות

והגית, אבל אין מזה סתירה למ"ש בפנים, כי זה שמצות

ביאורים במאמרי רבינו

לעיל בביאור ב'), ואילו מצות והגית נמשכת מהתורה עצמה.

ח) "שהאדם ידע את התורה... מצד התורה עצמה"

בידיעת כל התורה יש יחס לאדם. כי הציווי והמטרה היא שהאדם ידע ויבין (יסכים בשכלו). ואילו במצוות "והגית" לא נוגע המצב של המקיים, אם הוא מביין או לא, ולכן ניתן לקיימה גם בקריאת תורה שבכתב ללא הבנה (הלכות ת"ת לאדה"ז פ"ג ה"ד). היינו שהמטרה היא קיום רצון ה'.

וכיבת החילוק היא, מפני שידיעת התורה נמשכת מדרגה כזו, שיש לה איזה שייכות לעולם כיון שהיא למעלה מהגדר מטה (ראה

ט) "חכמתו של הקב"ה (שלמעלה משייכות לעולם)... המצוה דוהגית בו יומם ולילה היא לא התורה כמו שהיא מצד עצמה"

ישנה בחינה בתורה שנקראת "חמדה גנוזה" וכו' שהיא אינה מצווה לאדם להתנהג באופן מסוים, אלא היא כביכול ה'מחשבה' וה'השקפה' שלו עצמו ית', כיצד ראויה להיות התנהגה בעולם. היינו שאם יהיה עולם ויהיה בו כך וכך, אזי ראוי לעשות כך וכך.

דוהגית בו יומם ולילה היא (לא התורה כמו שהיא מצד עצמה, אלא) כמו ששייכת להאדם. ואמיתית הענין דלימוד התורה עצמה (כמו שהיא למעלה משייכות לאדם) הוא בלימוד התורה לשמה, שהלימוד הוא לא בכדי לקיים מצות תלמוד תורה אלא מצד התורה עצמה. יוצא אם־כן, שהיציאה בתכלית מגדרי האדם היא בלימוד התורה לשמה.

ויש להוסיף שהמעלה בלימוד התורה לשמה לגבי הלימוד בכדי לקיים מצות ת"ת הוא לא רק בכוונת הלימוד אלא גם בהלימוד בפועל. דכאשר הלימוד הוא בכדי לקיים מצות ת"ת, הלימוד הוא בהגבלה, דגם במצות והגית בו יומם ולילה יש כו"כ הגבלותי כמבואר בהלכות ת"ת. משא"כ בלימוד התורה לשמה, אינו

== ביאורים במאמרי רבינו ==

י' "דגם במצות והגית... יש כו"כ הגבלות משא"כ בלימוד התורה לשמה אינו מתחשב במדידות והגבלות"
 כמאמר כותב שגם במצות "והגית" יש כמה וכמה הגבלות.

הנה, בחל' תלמוד תורה משמע שההגבלה במצות 'והגית' היא – שלמרות שהמצוה היא למעלה ממדידה והגבלה ולכן הלימוד צ"ל בכל רגע – אך זה דוקא ברגע שהוא פנוי ולא כשהוא עסוק. משא"כ בלימוד התורה לשמה "אינו מתחשב במדידות והגבלות".

לכאורה ניתן לשאול ממה נפשך: אם יש לו זמן, אזי הוא מחויב כבר מצד "והגית", ובאם אין לו זמן, כיצד יוכל ללמוד מצד תורה לשמה? אלא, צריך לומר שההרגשה ש"אורייתא וקוב"ה כולא חד" תגרום לו 'למצוא' ו'ליצור' זמן נוסף ללמוד תורה. זמן כזה שלא היה פנוי ללא הענין של אורייתא וכו'.

ועלידרך דוגמה מהביאור במחז"ל "הלל מחייב עניים ר' אלעזר בן הרסום מחייב עשירים" (ראה בלקו"ש ח"ב עמ' 304 ואילך). אם יבואו עניים או עשירים וימענו שהיו טרודים ולא יכלו ללמוד, נביא להם ראייה מהלל (עני) ור' אלעזר (עשיר) שלמדו למרות הקשיים. ולכאורה נשאלת השאלה ממה נפשך, באם מדובר שיש להם זמן לא צריך ראייה, ובאם אין להם זמן מה תועיל הראייה? אלא ישנה

ואילו מצות 'והגית' היא כבר בחינה אלוקית שמצווה את האדם. ובעצם זה שהיא מצווה את האדם, היא מתייחסת אליו ונותנת לו איזה 'תפיסת מקום'. ועלידרך אדם 'קמן' שבקמנים' שאין לו שום ערך וחשיבות לגבי אדם שהוא 'גדול שבגדולים', אך כאשר הגדול שבגדולים' מצווה אותו, הוא בעצם מתייחס אליו ונותן לו איזה 'תפיסת מקום' (ראה בלקו"ש ח"ז עמ' 30 ואילך).

ומזה יוצא, שכאשר האדם לומד תורה כדי למלא הציווי ד'והגית', הלימוד אינו מתוך תכלית הביטול. (כי למרות שנתבאר (בביאור הקודם) שהתוכן של 'והגית' אינו נתן מקום למציאות האדם, כי הציווי הוא שהאדם ילמד, ולא נוגע שהוא יבין, אך סוף־סוף עצם זה) שהקב"ה על־כל־פנים ציוה אותו, הוא התייחס אליו ונתן לו איזה מקום. ואמיתית הביטול הוא בלימוד התורה לשמה, שבלמוד זה הוא מגיע לתורה עצמה כפי שהיא בהכמתו ית' שלמעלה אפילו מהתייחסות לעולם.

ואם־כן, בסעיף זה מוסבר עומק נוסף ביציאה מגדרים שישנו בלימוד התורה לשמה, שהסיבה לזה שאינו מחשב כל חשבון של תועלת גשמית ורוחנית, היא משום שמדובר במדריגה אלוקית מאוד גבוהה "חמדה גנוזה", שלא נותנת לו שום התייחסות ונתינת מקום.

מתחשב במדידות והגבלות (אם גם באופן כזה הוא מחוייב ללמוד או לא⁷³), והלימוד שלו הוא למעלה ממדידת והגבלת הזמן, ועד"ז למעלה מהמדידה והגבלה דמקום כמרז"ל⁷⁴ לאונסו שאני. והטעם לזה (בפנימיות הענינים) הוא, כי המצוה דוהגית היא ציווי להאדם, לכן יש בה הגבלות (לפי האדם). משא"כ בלימוד התורה לשמה, מכיון שהתורה (כמו שהיא מצד עצמה) היא למעלה ממדידה והגבלה (ארוכה מארץ מדה), לכן, גם לימוד התורה של האדם, כשהלימוד שלו הוא לשמה (מצד התורה עצמה), הוא באופן שהוא יוצא מההגבלות דזמן ומקום.

ט) ויש לומר שלפי מה שנתבאר (בסעיף הקודם) שב'תורה לשמה' הלימוד בפועל הוא באופן שלמעלה ממדידה והגבלה, יוצא, שהחיבור דעליונים ותחתונים שנתחדש במתן תורה הוא מתגלה בעיקר בלימוד התורה לשמה. דנוסף על זה שבכדי שיוכל להיות החיבור דעליונים ותחתונים הוא ע"י ביטול הגדר דעליון ותחתון ע"י המשכת אוא"ס שלמעלה משניהם (כנ"ל סעיף ד), שדוגמתו באדם הוא כשעוסק בתורה לשמה שאז הוא כביטול המציאות הן בנוגע להגוף (תחתון) והן בנוגע להנשמה (עליון) כי לימוד התורה לשמה, הוא אינו מצד הגוף שמחפש את השכל שבתורה, ואפילו אינו מצד הנשמה שרוצה להתחבר על ידי התורה לאלוקות, אלא, הלימוד הוא בלי שום חשבונות, שזוהי יציאה מגדרי הנשמה והגוף שלומדים לשם **מטרה** מסוימת, הנה גם החיבור דעליונים ותחתונים עצמו מתגלה בלימוד זה, שהבל"ג דתורה (עליונים) פועל על האדם (תחתונים) שלימוד התורה שלו (גבול) יהי' למעלה מהגבלה. כלומר, בנוסף לביטול והיציאה מגדרי עליון ותחתון שנעשה על ידי כוונת הלימוד לשמה, נעשה גם **חיבור** בין העליון לתחתון, שהלימוד שהוא גבול נעשה באופן שלמעלה מההגבלה דזמן ומקום. [וכמו במשל (ראה בביאור א) מהשרים העומדים לפני המלך, שקורה אצלם שני דברים: א. הם יוצאים מהגדרים והמציאות האישית שלהם, ומחשבתם היא רק על המלך, ואז הם לא מנגדים אחד לשני. ב. בנוסף לזה, כתוצאה מהביטול, נעשה גם שיתוף פעולה בין התכונות הפרטיות שלהם, ואז נעשה חיבור בין התכונות המגודות]. ומזה יוצא, שכשם שבקיום מצוה, נעשה לא רק ביטול גדרי העליון (קדושת המצוה) והתחתון (החפץ הגשמי), אלא גם חיבור ביניהם (כמבאר בסעיף ד), כך גם **האדם** בעבודתו, פועל לא רק **ביטול** גדרי עליונים (הבלי-גבול דתורה) ותחתונים (לימוד האדם), אלא גם **מחבר ביניהם**.

הכוונה, דענין זה אינו מצד מצות תלמוד תורה אלא "דרכה של תורה". אבל ראה שם פ"ג ה"ג בתחלתה "מי שנשאו לכו לקיים מצוה זו כראוי . . . חיי צער תחיי".
74) קידושין לג, א. הלי' ת"ת שם ספ"ג.

73) ראה בארוכה לקו"ש ח"ב ע' 304 ואילך. ולהעיר מקו"א שם (ע' 1688 [נתמך, ב]) בפירוש מרז"ל (אבות פ"ו, ד) "כך היא דרכה של תורה כו' חיי צער תחיי" שאין זה חיוב "אלא שזו דרכה של תורה דוקא", דלכאורה י"ל

ביאורים במאמרי רבינו

אפשרות שהאדם פטור מלימוד משום שאין לו זמן, אך מצד הקאך של אורייתא וכו' הוא 'מוצא' זמן (וכאשר חסר לו קאך זה, אזי באמת לא יכול למצוא זמן).

ויש להוסיף, דע"י שהבל"ג דתורה פועל גם בהאדם (ועד"ז ע"י ירידת התורה למטה בכלל), מתגלה הבל"ג דתורה עוד יותר, דזה שהתורה היא בל"ג הוא לא רק בהמקום והדרגה של התורה אלא שהיא נמשכת גם למטה⁷⁵ וגם בהמשכתה למטה נרגש בגילוי הבל"ג שבה, שגם לימוד התורה של האדם הוא באופן דבל"ג⁷⁶.

כאן יתרץ השאלה הראשונה שנשאלה בסעיף ג'

י"ד) וע"פ כל הנ"ל יש לומר הטעם על זה שגמר קבלת התורה (וקבל היהודים) תלוי במס"נ, כי החיבור דעליונים ותחתונים הוא ע"י ביטול הגדרים והמציאות דעליון ותחתון (כנ"ל), ולכן, בכדי שתהי' השלימות דקבלת התורה, הוצרך להיות הביטול דמס"נ שדוקא במסירות נפש ישנה יציאה מוחלטת מגדרי עליון ותחתון (ראה בביאור יד). ואף שגם בשעת מתן תורה כשאמרו נעשה ונשמע קיבלו עליהם לעשות כל מה שיצטוו גם באם יהי' צריך למס"נ על זה, הרי כל זמן שהמס"נ היא בכח הוא מצד הנשמה ואינו בהגוף, וכיון שהביטול (שעל ידו נעשה החיבור דעליונים ותחתונים) צריך להיות הן בהעליון והן בהתחתון, לכן השלימות דקבלת התורה תלוי' במס"נ בפועל, כי המס"נ בפועל היא" בהגוף ונפש הטבעית⁷⁷.

לימוד התורה שלו הוא למעלה מהגבלה – עי"ז מתגלה עוד יותר הבל"ג דתורה. וע"ד המבואר בהמשך תרס"ו שם (ס"ע תקא) ש"אמיתית ענין א"ס להתפשטותו (הוא) שבכל מקום הוא מאיר בגילוי ממש ומ"מ העולמות הן במדריגתן שנתהוו"⁷⁸.

(77) ראה שערי אורה שער החנוכה ד"ה בכ"ה בכסליו פי"ט (ח, סע"א) ואילך. וראה בארוכה ד"ה והי'

(75) וע"ד החילוק שבין הא"ס שבאצילות להא"ס שלמעלה מאצילות, דזה שהאור דאצילות א"ס להתפשטותו הוא באצילות גופא ואינו יורד ומתגלה חוץ לאצילות" ואוא"ס שלמעלה מאצילות הוא "כבחי" א"ס להתפשטותו ממש שנמשך בכל ההשתלשלות" (המשך תרס"ו ע' תק ואילך).

(76) וזה שהאדם נשאר במציאותו (גבול) ואעפ"כ

ביאורים במאמרי רבינו

א) "דזה שהתורה היא בלי גבול... אלא שהיא נמשכת גם למטה"

אולי ניתן לתת לזה משל מחכם גדול, שאימתי חכמתו ניכרת, כאשר (לו יצויר שהוא) יצליח לשכנע בצדקתו, לא רק בני אדם, אלא אפילו (דומם כמו) קיר. שזה מראה עד כמה חזק בלי גבול כח ההסברה שלו, ולכן הוא נמשך גם במקום הכי נמוך. וכך הוא בתורה, שאימתי ניכר ההתפשטות הבלי גבולית של התורה, כאשר היא אינה נשארת "במקום והדרגה דתורה" אלא כאשר היא מתפשטת ומגיעה למקום הכי נמוך – גבול.

אם כתוצאה מהמשכת החכמה ל'דומם', הוא הופך להיות בעצמו בעל שכל, אזי יוצא שהחכמה לא הגיעה עד למדרגת הדומם עצמה. אולם, אם הוא נשאר דומם ולמרות זה הוא מסכים ומודה בצדקת החכמה, אזי החכמה יורדת ומתפשטת עד למקום הכי נמוך. וזה עוד יותר מראה על חוזק כח הסברה שלו.

ועד"ז הוא באלוקות: אם המטה הופך להיות מעלה, יוצא שהמשכה לא התפשטה עד למטה מטה. אך כאשר המטה נשאר מטה, ובכל זאת נמשך שם העליון, זה מראה על ההתפשטות הבלי גבולית.

(1) "הביטול דמסירות נפש"

הרי הוסבר עד כאן שתורה לשמה או מצוות לשמן נחשבים ליציאה מגדרי הגוף

(2) בהערת רבנו מס' 76 "וזה שהאדם נשאר במציאותו... עי"ז מתגלה עוד יותר"

אולי ניתן להסביר זה בהמשך למשל הנ"ל:

כאן יתרח השאלה השניה שנשאלה בסעיף ג'

ועפ"ז יובן גם המעלה במס"נ דפורים על המס"נ דחנוכה, כי גם המס"נ בפועל היא בעיקר מצד הנשמה, אלא שהמס"נ דהנשמה פועלת גם בהגוף ובנפש הטבעית, ומכיון שהגוף ונפש הטבעית (מצד ענינם) הם מציאות, לכן הגילוי דמתן תורה (החיבור דעליונים ותחתונים) שנמשך בהם ע"י הביטול דמס"נ שמצד הנשמה הוא דבר נוסף עליהם. וזוהי המעלה דהמס"נ דפורים על המס"נ דחנוכה, שבפורים היו בתכלית הביטול (והשפלות) גם מצד הגוף⁷⁸, שהרי היו הפקר גמור להריגה לכל מי שירצה, ובדרך הטבע לא הי' דרך להנצל מזה. [ואף שהגזירה היתה רק על היהודים ובאם היו כופרים ח"ו לא היו עושים להם כלום (כמובא לעיל סעיף א מתו"א), מ"מ, מכיון שהגזירה אז היתה לא על קיום התומ"צ אלא על הגוף, להרוג ולאבד ח"ו, נמצא, שהגופים שלהם היו אז בתכלית השפלות. דכאשר הגזירה היא על התומ"צ (כמו בחנוכה⁷⁹ שהגזירה היתה להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך⁸⁰) שבאם יקיים תומ"צ יהרגו אותו, אזי, הגוף (מצד ענינו) אינו כהפקר. משא"כ כשהגזירה היא להרוג ולאבד ח"ו אלא שיש לו אפשרות להנצל מהגזירה ע"י שיכפור ח"ו, מכיון שהגזירה להרוג אותו היא (לא מפני שאינו רוצה לכפור, אלא) על הגוף, נמצא שהגוף (מצד ענינו) הוא כהפקר⁸¹].

עונשים אותו (שם ה"ו), ומהטעמים לזה, כי בחולה, האונס אינו על העבירה, ועושה כרצון (ראה בארוכה "תשובות וביאורים" ע' 14 [אגרות קודש ח"א ע' רלן] בהערות. וראה שם עוד דוגמאות לזה). ועפ"ז יש להוסיף עוד ביאור במעלת המס"נ דפורים על המס"נ דחנוכה – שאז בא בגילוי שענין התומ"צ נוגע לעצם מציאותם, ועד שבאם היו עוברים ח"ו היו נענשים על זה – ראה שיחת פורים שנה זו ס"ד (תורת מנחם – התוועדויות ח"ב ס"ע 299 ואילך).

עקב ה'תשכ"ז ס"ה (לקמן ח"ד ע' קצא ואילך). וש"נ. 78) ראה בארוכה שערי אורה ד"ה וקבל פי"א (אלא שהביאור שם הוא באופן אחר). 79) ראה לבוש או"ח הל' חנוכה סתר"ע ס"ב, הובא בט"ז שם סק"ג.

80) נוסח הודאת 'ועל הנסים' דחנוכה. 81) להעיר שהחילוק בין שני אופנים אלו הוא גם בהלכה: גם מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור, כשעבר באונס אין עונשין אותו (רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ה ה"ד), ואעפ"כ כשעבר ונתרפא – במקום סנה – בע"ז ג"ע וש"ד

ביאורים במאמרי רבינו

שאינה נוגעת כרגע לפועל, היא לא דבר ש'קרוי' לנפש הטבעית (ולגוף). במילא ה'רצינות' שבהחלטה – שמדובר ממש למסור נפשו, לא כל-כך נרגשת בה. ורק כאשר מדובר על נסיון בפועל, נרגש אצלה 'בפנימיות' שמדובר על מסירות נפש.

ועל-דרך-זה הוא בנוגע לדוגמאות דתורה ומצוות לשמן, שבהם היציאה מגדרי הגוף היא מחשבתית ו'השקפתית', ואינו צריך לוותר בפועל על דבר מסוים. לכן ה'רצינות' שבה פחות נרגשת (לנפש הטבעית), לעומת מסירת הגוף בפועל.

והנפש, ומה מביא כאן פתאום ענין של מסירות נפש? אלא, דוקא במסירות-נפש, ישנה יציאה מוחלטת מגדרי עליון ותחתון שאינה אפילו בתורה לשמה.

ויובן זה בהקדים שאלה נוספת: הוסבר במאמר שמסירות נפש בכח היא מצד הנשמה ואינה בגוף ונפש הטבעית. ולכאורה, מזה ההכרח שמסירות-נפש בכח אינה גם מצד הגוף ונפש הטבעית, הרי יתכן שגם הם הסכימו 'צריך למסור נפשו? אלא, נראה לומר, שהנפש הטבעית (והגוף) היא יצור 'מציאותי', שקרוב יותר לענין של פועל. לכן החלטה 'תיאורטית' (למסור נפשו בכח)

וזוהו מה שע"י המס"ג דפורים דוקא הי' הגמר והשלימות דקבלת התורה, כי ע"י שהביטול שלהם אז הי' גם מצד הגוף, לכן היו כלים להגילוי דמתן תורה הן מצד הנשמה והן מצד הגוף. כאן יתרץ השאלה השניה שנשאלה בסעיף ב' ויש לומר, דזהו גם מ"ש בהמאמר שבזמן הגזירה היו ישראל בתכלית השפלות גם בגשמיות, כי בזה מרמז הטעם על זה שהיו אז כלים להגילוי דמתן תורה גם מצד הגוף.

לסיכום: א. החידוש דמתן תורה הוא כאשר ישנו חיבור בין גשמיות לרוחניות, כגון המשכת הקדושה בדבר הגשמי שבו מתקיימת המצווה. ב. החיבור בין גשמיות לרוחניות נעשה ע"י ביטול הגדרים (המנגדים) שלהם. ג. ענין זה של יציאה מגדרים וחיבור בין גשמיות לרוחניות קיים גם בעבודת האדם, כאשר עבודתו היא ללא כל חישובים (הן חישובים שנובעים מהגוף והן חישובים שנובעים מהנפש). והביא לזה דוגמאות בקיום המצוות ובלימוד התורה. ד. עפ"ז יובן מדוע היו צריכים למסירות נפש בפועל כדי שתבצע השלימות דמתן תורה. וזוהי גם הסיבה שהגמר של מתן-תורה היה דוקא בפורים, שאז היה ביטול הגדרים גם מצד הגוף.

(יא) **והנה ע"פ המבואר לעיל (סעיף ד) שבחיבור עליון ותחתון יש ג' ענינים – העליון, התחתון והביטול שלהם משום שהתחתון לא הופך להיות רוחני** אלא הוא נשאר גשמי, וכן העליון לא מפסיק להיות רוחני (כמבואר לעיל בסעיף ד) – **מובן, שבכדי לזכות להגמר והשלימות דקבלת התורה שהוא חיבור מושלם של עליון ותחתון, אין מספיק הביטול דהנשמה ודהגוף, דהיינו יציאה מגדרים, שלא מתיחס לרצונות של הנשמה והגוף (כפי שהתבאר במאמר עד כאן), משום שהתחתון והעליון מצד תכונתם נשארו מנגדים (ראה בביאור ג), אלא צריך שתהי' גם המציאות שלהם, וכמו שהם בתכלית השלימות ושהמציאות שלהם תהי' קשורה ומחוברת עם התורה דהיינו שהגדרים שנשארו (התכונות של הנשמה והגוף עצמם) יקבלו בתוכם את הבלי גבול של התורה (כגון, שהרצון והשאיפה של הגוף והנשמה עצמם, תהיה להתחבר עם הרעיונות הבלי גבוליים דתורה). וזהו קו 'הפכי' מהקו של הביטול שנתבאר במאמר עד כאן. וע"ד שנת"ל (ס"ו וס"ח) שהמעלה דלימוד התורה לשמה היא לא רק בענין הביטול והיציאה מגדרים (שהלימוד שלו הוא לא בשביל השלימות שלו, גם לא בשביל השלימות דהנשמה) אלא גם בענין החיבור, בזה שמציאותו של האדם הלומד (הנשמה והגוף) מתחברת עם התורה שע"ז הוא יוצא מהגבלותיו ומתעלה י' להבל"ג דתורה.**

ביאורים במאמרי רבינו

(י) "מתחברת עם התורה... ומתעלה להבל"ג" טבעו של לימוד הוא להתחבר עם הדבר הנלמד. כי ענינו של לימוד אינו לבטל את שכלו ומציאותו של האדם, אלא אדרבה שגם האדם ישתכנע באמיתות ההשכלה. לכן, כאשר הוא (לומד תורה לשמה, שאז) התורה

שלומד נושאת בתוכה את הבלי גבול, מתעלה שכלו לדרגת הבלי גבול דתורה. ובאותיות פשוטות: כאשר רעיונות על שכליים של התורה, כגון אמונה וקבלת עול 'מתקבלים' בשכלו, אזי הוא מתעלה לדרגת הבל"ג.

ועפ"ז (ששלמות קבלת התורה היא לא רק באופן של ביטול, אלא דוקא בחיבור הכוחות עצמם עם האלוקות), יתרץ השאלה הראשונה שנשאלה בסעיף ב'

ויש לומר, דזהו שמביא בהמאמר שהתעוררות המס"נ דישאל היתה ע"י מרדכי, משה שבדורו אף שנקודת הביאור היא שהיה אצלם מסירות נפש, ומה נוגע שסיבת המסירות נפש היתה ע"י מרדכי, אלא דלימוד התורה של מרדכי הי' בתכלית העילוי (כלומר, לא רק ביטול, אלא גם לימוד שחדור בו הרעיונות הבלי גבוליים שבתורה), וע"י שעורר את ישראל ללמוד תורה במס"נ [ובפרט שמרדכי הי' ראש הדור (ע"ד משה) שממנו נמשך לכל האברים], המשיך בהם (לא רק ענין הביטול, אלא) גם העילוי דלימוד התורה כמו שהיא מצד השלימות דהאדם, השלימות דהנשמה ודהגוף.

ועפ"ז יש לבאר גם מה שמביא בהמאמר שמרדכי קיבץ כ"ב אלף תינוקות של בית רבן, כי מעלה זו בלימוד התורה (שהיא מצד השלימות דהנשמה ודהגוף) היא בעיקר בתינוקות של בית רבן. ויובן זה ע"פ מה שארז"ל⁸² אין העולם מתקיים אלא בשביל הבל תינוקות של בית רבן, אמר לי' רב פפא לאבבי דידי ודידך מאי, א"ל אינו דומה הבל שיש בו חטא להבל שאין בו חטא. דהגם שלימוד התורה של ר"פ ואבבי הי' (בודאי) לשמה בדרגות הכי נעלות ולימוד התורה דתינוקות של בית רבן הוא מצד יראת הרצועה⁸³, אעפ"כ, יש יתרון בהבל תינוקות של בית רבן, שעל הבל זה דוקא העולם מתקיים. וידוע הביאור בזה⁸⁴, דהמעלה בהבל תשב"ר הוא הן מצד נשמתם, שהיא קרובה יותר לאלקות מפני שזה מקרוב באה מעולם הרוחני, והן מצד הגוף שלהם שלא נתגשם כ"כ באכו"ש ובתאוות, כמבואר במק"א בארוכה. ועפ"ז יש לומר, דזה שמביא בהמאמר שבזמן הגזירה קיבץ מרדכי כ"ב אלף תינוקות של בית רבן, הוא, בכדי לבאר שבלימוד התורה שהי' אז, הי' (לא רק הביטול דהנשמה ודהגוף, אלא) גם השלימות דהנשמה ודהגוף. [אלא שמעלת הנשמה דתינוקות של בית רבן אינה שייכת (כ"כ) ללימוד התורה שלהם, מכיון שהלימוד שלהם הוא מפני יראת הרצועה (טבע הגוף) ולא מצד הנשמה, וגם אין בזה הביטול דמס"נ, ולכן מביא בהמאמר שהלימוד דתינוקות של בית רבן הי' ע"י מרדכי, שע"ז הי' גם לימוד התורה שלהם במס"נ כמבואר בהמאמר]. ויש להוסיף, דע"י שמרדכי קיבץ כ"ב אלף תינוקות של בית רבן נתוסף אצלו העילוי דהבל תינוקות של בית רבן⁸⁵, ועי"ז⁸⁶ המשיך ענין זה גם בכל היהודים שבדורו.

(יב) ועפ"ז יש לבאר גם מה שחייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע⁸⁷, כי בימי הפורים בכל שנה ושנה חוזר וניערור הענין דוקבל היהודים כמו שהי' בפעם הראשונה, ואדרבא – באופן דמעלין בקודש⁸⁸. [ויש להוסיף, שהחידוש בימי

86) להעיר ממ"ש בהמאמר בסופו "עמד מרדכי . .

והקהיל קהלות ברבים לחזק אמונתם בהוי' (אמונתם של ישראל בכלל) ע"י לימוד תינוקות של בית רבן".

87) מגילה ז, ב. וראה סה"מ תרפ"א ע' קעט הערה

1.

88) ברכות כח, א. וש"נ.

82) שבת קיט, ב.

83) ראה תניא קו"א סד"ה להבין מ"ש בשער

היחודים (קנה, א).

84) דרך חיים פע"ו (פב, ד).

85) וע"ד המבואר בהמאמר ספ"ה "דעל ידי רגלי

העם . . נתוסף אור במשה".

הפורים לגבי מתן תורה הוא בשני ענינים. שבימי הפורים הי' הגמר והשלימות דקבלת התורה (וקבל היהודים), כנ"ל בארוכה, וגם קיום התורה, כדאיתא בגמרא⁸⁹ עה"פ⁹⁰ קיימו וקבלו היהודים קיימו מה שקבלו כבר, דזה שקבלו במתן תורה לא הי' באופן דקיום נצחי, דלאחרי שחטאו בעגל התנצלו את עדים⁹¹, ובימי הפורים כתיב⁹² וימי הפורים האלה לא יעברו גו' וזכרם לא יסוף מזרעם, דזה שקבלו בפורים קיים בקיום נצחי⁹³. ועד"ז הוא בימי הפורים בכל שנה ושנה, שיש בזה שני ענינים אלה. שבכל שנה ניתוסף בהשלימות דקבלת התורה (כנ"ל), ושגם הוספה זו יש לה קיום נצחי]. ולכן בפורים צ"ל העבודה דלא ידע, ארויסגיין פון זיך, כי השלימות דקבלת התורה באה ע"י הביטול. וזהו גם שהיציאה ממציאיותו (עד דלא ידע) צריכה להיות ע"י לבסומי ביין⁹⁴ (גשמי), כי הביטול (דפורים) צריך להיות גם מצד הגוף, כנ"ל בארוכה. ומזה נמשך הנתינת כח על כל השנה, שעניני הגוף לא יתפסו מקום אצלו ובמילא לא תהי' מניעה מצד הגוף ללימוד התורה.

וע"פ מה שנת"ל דמעלת לימוד התורה לשמה היא לא רק בענין הביטול אלא גם שהלימוד של האדם הוא באופן דבל"ג, יש לומר, שעד"ז הוא גם בעד דלא ידע, שזה פועל (אח"כ) עלי' גם בהידיעה [דלימוד התורה צ"ל בהבנה והשגה דוקא], שמבין בשכלו ענינים בתורה שקודם לא הי' שייך לזה. וכמו שביאר כ"ק מו"ח אדמו"ר באחת השיחות דפורים⁹⁵, שע"י שמגיעים לדרגת לא ידע, הידע שאח"כ הוא באופן אחר לגמרי. ובכללות הוא שהשכל המוגבל של האדם מתאחד עם התורה שלומד הבלתי מוגבלת, ועי"ז נעשה חד גם עם קוב"ה, ישראל אורייתא וקוב"ה כולא חד.

93) ראה בארוכה שערי אורה ד"ה וקבל פ"כ (צד, א).

94) פרש"י מגילה שם.

95) ראה שיחת פורים תש"ו ס"ב (סה"ש תש"ו ס"ע

23 ואילך).

89) שבת פח, א.

90) אסתר ט, כז.

91) תשא לג, ו. שבת שם.

92) אסתר שם, כח.

מילואים

ורוצה עי"ז להגדיל את מציאותו. שהרי כאשר מתכוון לטובת עצמו, עבודתו בוודאי אינה נחשבת לעבודת ה' (אלא לעבודת עצמו).

אלא, הרצון לדבקה בו הוא משום שאוהב את ה'. וזה שקיום המצוות באופן זה נקרא 'לשם תועלת', הוא משום שהרצון הוא בנוגע לעצמו – שהוא יהיה דבוק. אך המטרה בהדבקות אינה לשם טובתו האישית. וההוכחה עליזה, שההידבקות היא באמת לשם ה', האם יש לו הנאה מההידבקות של אחרים באלוקות.

ומזה מובן הביטול המיוחד שישנו בקיום המצוות לשמן, שאפילו מחשבתו אינה בנוגע לעצמו אלא היא רק על מצווה המצוות.

בסיום הערת רבינו מס' 18 משום שבנוגע לאמונה, אפילו קל שבקלים מרגיש שבזה יפרד חסיושלום מאחדותו יתברך. אולם, כאשר מוסר נפשו גם בנוגע לעבירות פרטיות, מראה בזה ש'החזיר' בעצמו את ההסתכלות הנכונה והפנימית על תומ"צ, שהתוכן הפנימי של כל מצוה ועבירה הוא לא הענין הפרטי שלה, אלא, אחדות ה'. ולכן, בכל עבירה נפרדים חסיושלום מאחדותו יתברך.

"תועלת רוחנית"

בודאי שאין הכוונה (שקיום המצוות באופן השני – משום ש"הפין לדבקה בו" הוא ל)תועלת של טובת עצמו. כלומר, שהרצון לידבק בה' הוא משום שאוהב את עצמו

לזכות

הרה"ת הלל דוד שיחי'

וזוגתו מרת שטערנא שרה שתחי'

ובני משפחתם שיחיו

קרינסקי

להצלחה רבה בכל מעשה ידיהם

בגשמיות וברוחניות