

ביאורים במאמרי רבינו



מאמר ד"ה

ביום השני וגו'

ש"פ נשא, י"ד סיון ה'תשל"ב

מאת כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ותשע לבריאה

פתח דבר

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

המאמר שלפנינו, ד"ה ביום השני, נאמר על-ידי כ"ק אדמו"ר זי"ע בשבת פרשת נשא תשל"ב, ויצא לאור בקונטרס ב' ניסן תש"א.

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.

*

בכתיבת הביאורים הסתייענו רבות בביאורים שהשמיע הרה"ח ר' יואל שי' כהן. תודתנו להנהלת 'קה"ת' על נתינת הרשות המיוחדת להדפסת מאמרים אלו. כן תודתנו נתונה להרה"ת ר' שניאור-זלמן שיחי' אשכנזי על הסיוע בעריכה הלשונית.

*

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"

ב' ניסן תשס"ט

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

או: mm.ashkenazi@gmail.com

עיצוב ועימוד:

טל': 08-8502771 (+972)
www.chazak.co.il
office@chazak.co.il



בס"ד. ש"פ נשא, י"ד סיון ה'תשל"ב*

ביום השני הקריב נתנאל בן צוער נשיא יששכר הקריב את קרבנו גו¹, ופרש"י מהו הקריב הקריב ב' פעמים שבשביל שני דברים זכה להקריב שני לשבטים, אחת שהיו יודעים בתורה שנאמר² ומבני יששכר יודעי בינה לעתים ואחת שהם נתנו עצה לנשיאים להתנדב קרבנות הללו, וצריך להבין, דמצד שני טעמים אלו הי' ראוי לכאורה שיקריב ראשון לשבטים. וביותר אינו מובן, דאיתא במדרש³, למה נאמר בו הקריב כו' לפי שזכה בעצת נשיאים העלה עליו הכתוב כאילו הוא הקריב תחלה. ועפ"ז צריך להבין עוד יותר הטעם על זה שבפועל הקריב יהודה תחלה ויששכר הקריב ביום השני. גם צריך להבין מ"ש נתנאל בן צוער נשיא יששכר, שמקדים את שמו (נתנאל בן צוער) לפני שאומר שהי' נשיא יששכר, דלכאורה, מכיון דזה שהקריב את קרבנו הוא לפי שהי' נשיא יששכר, הי' צריך לומר נשיא יששכר (ואח"כ) נתנאל בן צוער, וכמ"ש גבי שאר הנשיאים שהקריבו לאחר יום השני שבתחלה נאמר נשיא לבני גו' ואח"כ נאמר שמו של הנשיא⁴. וכן יש להבין מה שבהנשיא שהקריב ביום הראשון נאמר⁵ נחשון בן עמינדב למטה יהודה, בתחלה נחשון בן עמינדב ואח"כ למטה יהודה⁶.

(ב) ויש לבאר ע"פ מה שאיתא במדרש⁷ עה"פ נחשון בן עמינדב למטה יהודה, למה נקרא שמו נחשון על שם שירד תחלה לנחשול שבים כו' מי שקידש את שמי בים הוא יקריב תחלה. ויש לומר, דזה שמדייק במדרש למה נקרא שמו נחשון (שאינו מדייק כן בשאר הנשיאים), הוא, כי מלשון הכתוב נחשון בן עמינדב למטה יהודה (ולא נשיא יהודה) משמע דזה שהוא הי' המקריב ביום הראשון הוא (לא רק מפני המעלה דשבט יהודה, אלא גם) מצד מעלת עצמו⁸, וכיון ששמו של אדם רומז על עניונו (ומעלתו), לכן מדייק למה נקרא שמו נחשון. ומבאר דמעלתו של נחשון (המרומזת בשמו) היא שקידש את שמי (של הקב"ה) ולכן הקריב תחלה. ויש לומר עד"ז בנוגע נתנאל בן צוער נשיא יששכר, שהכתוב מקדים נתנאל בן צוער לפני נשיא יששכר, הוא, לרמז, דזה שהקריב ביום השני (מיד לאחר יהודה), ויתירה מזה שהעלה עליו הכתוב כאילו הוא הקריב תחלה (לפני יהודה), הוא מפני המעלה שבו המרומזת בשמו. והגם שנאמר בו נשיא יששכר [דלא כנחשון שנאמר בו למטה יהודה] שמזה מוכח דזה שהקריב ביום השני [וגם זה שהעלה עליו הכתוב כאילו הוא הקריב תחלה] הוא מצד המעלה דשבט יששכר, מ"מ נאמר נתנאל בן

6) ראה במדב"ר פי"ג, יז "למה בכל הנשיאים מזכיר שבטם ואח"כ מזכיר שמותם וביהודה ויששכר מזכיר שם נשיאיהם תחלה ואח"כ מזכיר שמותן".

7) במדב"ר פי"ג, ז.

8) אוה"ח עה"פ ז, יב.

9) ראה יומא פג, ב. ר' מאיר הוה דייק בשמא. וראה בארוכה תשובות וביאורים (קה"ת תשל"ד) סימן א (נדפס באגרות-קודש ח"א ס"ע רפח ואילך).

* יצא לאור בקונטרס ב' ניסן - תנש"א, "לקראת ב' ניסן, יום הסתלקות הילולא של כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע . . . ער"ח ניסן, שנת ה'תנש"א".

1) נשא ז, יח-יט.

2) דברי הימים-א יב, לג.

3) במדב"ר פי"ג, טו-טז.

4) וכמו שמדייק באוה"ח כאן.

5) נשא ז, יב.

צוער לפני נשיא יששכר, כי מעלה זו דשכט יששכר [שבשבילה הקריב ביום השני וכאילו הוא הקריב תחלה] מרומזת בהשם נתנאל בן צוער.

אם כן, המעלה של נחשון בן עמינדב ונתנאל בן צוער (שבשבילה הקריבו ביום הראשון וביום השני) מרומזת בשמם, ולכן הפסוק מדגיש את שמם.

ומבואר בהדרושים¹⁰, דהשייכות של נחשון ונתנאל ליהודה ויששכר הוא, כי יהודה הו"ע הביטול [שלכן נקרא בשם יהודה על שם הפעם אודה את ה'¹¹], ולכן הנשיא דשכט יהודה הי' נחשון שירד תחלה לנחשול שבים, ענין המס"נ ביטול. ויששכר הו"ע התורה (כנ"ל). ולכן הנשיא דיששכר הי' נתנאל¹², אותיות נתן א"ל, כי התורה היא מתנה. וענין בן צוער, צוער מלשון מצער, הוא, כי הכלי לתורה הוא ביטול רק עדין אי"ז דומה להביטול דיהודה שהוא באופן דמס"נ (ראה הערת רבנו 13). וזהו שיהודה הקריב לפני יששכר, כי ענין הביטול¹³ דיהודה הוא לפני (ולמעלה מ)עסק התורה. דשורש התורה הוא בחכמה, דאורייתא מחכמה נפקת¹⁴, וע"י הביטול הוא המשכת הכתר שלמעלה מחכמה¹⁵. בזה מתורצות השאלות שהקשה בסעיף א' – למה יששכר הקריב שני ולא ראשון, כי מעלת יהודה גדולה משלו. אך לפ"ז קשה לאידך גיסא וצריך להבין, דע"פ המבואר בהדרושים שיהודה הוא בכתר ויששכר בחכמה, למה בכל זאת העלה הכתוב על יששכר כאילו הוא הקריב תחלה (תחלה גם ליהודה).

ג) והנה ידוע דיהודה הו"ע המעשה ב' (כמ"ש בהדרושים המבארים ענין הגשת יהודה ויוסף¹⁵), ועפ"ז, יששכר ויהודה הו"ע תלמוד ומעשה. ומבואר במק"א¹⁶ דהגם שנמנו וגמרו שתלמוד גדול¹⁷, מ"מ, מכיון שהטעם על זה שתלמוד גדול הוא לפי שתלמוד מביא לידי מעשה¹⁷, הרי מזה עצמו מוכח שהמעשה הוא העיקר וכי שורש המעשה הוא למעלה משורש התלמוד ולכן לע"ל יהי' מעשה

לקמן סעיף ז.

14) זהר ח"ב סב, א. פה, א. ח"ג קכב, א.

15) ראה אוה"ת ר"פ ויגש. ד"ה ויגש תרע"ח. ובכ"מ.

16) ראה לעיל ח"ב ע' קצה. ע' ריו. וש"נ.

17) קידושין מ, ב.

10) אוה"ת נשא ע' רפ וע' רפב. שם ח"ה ע' א'תקפ.

11) ויצא כט, לה.

12) ראה גם סה"מ תרכ"ט ע' ריג. עטר"ת ע' תעב.

תרפ"ה ע' רכא. ה'ש"ת ע' 111.

13) ואף שגם נתנאל בן צוער הוא מלשון מצער –

יש לומר, שהביטול דמצער אינו כהביטול דמס"נ. וראה

ביאורים במאמרי רבינו

- א) "שורש התורה הוא בחכמה... וע"י הביטול הוא המשכת הכתר שלמעלה מהחכמה" אדם יכול לגשת אל אלוקות בצורה שכלית (על ידי לימוד התורה), ואז הוא יכול להשיג את מדרגת החכמה האלוקית. אולם כשהגישה שלו היא עם ביטול, בתחושה שהקב"ה עצמו נעלה מכל ענין של חכמה, נעשה כלי לאור האלוקי שלמעלה ממדרגת החכמה.
- המדרגות שלמעלה מהחכמה, רמוזות בכתר, כי הוא עומד למעלה מהראש (חכמה).
- ב) לקמן בסעיף ו' יקשר את זה שיהודה הו"ע המעשה, עם מה שנתבאר בסעיף הקודם שיהודה ענינו ביטול.

גדול¹⁸] א. ועפ"ז יש לומר, דזה שנשיא יששכר העלה עליו הכתוב כאילו הוא הקריב תחלה (תחלה גם ליהודה) הוא ע"ד תלמוד גדול, וזה שבפועל הקריב יהודה תחלה הוא לפי שהמעשה הוא העיקר.

לסיכום: יהודה הקריב תחילה, מפני שהלכו כאן בפועל אחרי מעלת המעשה שהוא העיקר, ובכל זאת העלה הכתוב על יששכר שהקריב ראשון, מפני שיש גם מעלה בתלמוד שהוא גדול.

ומה שהלכו כאן בפועל אחרי מעלת המעשה, ולא כמו בכל התורה שבפועל התלמוד הוא גדול, הנה יבאר דענין זה היה כבר במתן תורה: ולהוסיף, דהקמת המשכן ומתן תורה שייכים זל"ז. וכמובן ממדרשי חז"ל¹⁹ עה"פ²⁰ באתי לגני, שהמשכת וירידת עיקר שכינה למטה בארץ הותחלה בשעת מתן תורה, ועיקר ההמשכה הי' כשהוקם המשכן. ועפ"ז יש לומר, דכמו שמתן תורה הי' ע"י שהקדימו נעשה לנשמע, הדגשת מעלת המעשה על הלימוד וההבנה²¹ (נשמע מלשון הבנה²²) ובאופן שהקדימו נעשה לנשמע [דלא אחרי מתן תורה, הגם שהמעשה הוא העיקר²³ והטעם שתלמוד גדול הוא מפני שמביא לידי מעשה מ"מ תלמוד גדול, ולימוד קודם למעשה. אבל בכדי שתהי' ההמשכה דמתן תורה הי' צריך להיות ההכנה דהקדמת נעשה לנשמע], עד"ז הוא בנוגע לההמשכה שהיתה בהקמת המשכן. ולכן, בחנוכת המשכן הקריב יהודה (מעשה) לפני יששכר (תלמוד). נמצא, כי בהקמת המשכן ומתן תורה היה המעשה קודם לתלמוד, אבל בכלל תלמוד הוא גדול.

ד) וצריך להבין, דכיון שגם זה שתלמוד גדול הוא מפני שמביא למעשה והמעשה הוא העיקר, מהו החילוק בין שני הענינים, שבדרך כלל התלמוד הוא קודם למעשה [קודם בזמן, וגם קודם במעלה, תלמוד גדול], ובמתן תורה וכן בחנוכת המשכן הי' מעשה קודם כלומר, כיון שבדרך כלל מעלת המעשה גורמת שהתלמוד יהיה גדול (מפני שהוא מביא אליו), למה במתן תורה והקמת המשכן, המעשה קדם לתלמוד? ונקודת הביאור בזה, דזה שהמעשה הוא העיקר [אף שמעשה הוא כח היותר אחרון, ועד"ז למעלה המעשה הוא סוף ההשתלשלות], הוא מצד שני ענינים: א. כי נעוץ תחלתן בסופן וסופן בתחלתן²⁴, ב. וגם כי סוף²⁵ מעשה במחשבה

18) נסמן לעיל ח"ב ע' קצה הערה 23.

19) ראה תנחומא נשא טז "עמד משה והורידה לארץ שנאמר וירד ה' על הר סיני." וכ"ה במתנות כהונה לב"ר פי"ט, ז. ובשהש"ר עה"פ באתי לגני "ואימת שרתה שכינה עלי" (בארץ) ביום שהוקם המשכן. וראה לעיל ח"ב ע' תלג.

20) שה"ש ה, א.

21) ראה אוה"ת ראה ע' תרסח. מגלת אסתר ע' קס.

22) ראה מאמרי אדה"ז תקס"ג ח"ב ע' תרעז. אוה"ת עקב ע' תעט. ובכ"מ.

23) אבות פ"א מ"ז. תקו"ז תנ"ב (פז, סע"א). ת"ס (צג, ב). ת"ע (קלג, ב. קלד, א).

24) ספר יצירה פ"א מ"ז.

25) פיוט "לכה דודי".

תחלה²⁶ ומבאר אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע בהמשך תער"ב²⁷, החילוק דשני הענינים, דסופן הוא גמר סיום ההמשכה היינו ההשפעה לזולת בפועל. ובחינה זו נעוצה בתחלתן תחלת וראשית ההמשכה. וכמובא שם משל לזה מהשפעת צדקה לעני, שהתחילה (של ההשפעה) הוא שמתעורר ברחמים (ראה במילואים) על העני, ומזה נעשה אצלו אח"כ רצון להטיב להעני [דהרחמים הם הטעם דהרצון]²⁸, ואח"כ נמשך הרצון בשכל ובמדות וכו' שמבין בשכלו את הצורך בנתינה לעני ומתעורר בהתעוררות רגשית לזה, עד שבא במעשה בפועל, שנותן צדקה להעני. וענין נעוץ סופן בתחלתן הוא, שעיקר המכוון בהתעוררות הרחמים (תחלתן) הוא שתהי' ההשפעה בפועל (סופן). ובאם לא תהי' ההשפעה בפועל [הגם שע"י הרחמים נעשה ההתעוררות דכל כחות הנעלים שבו, רצון שכל ומדות, ואפילו כשהרצון שלו להטיב להעני מתגלה בדיבור (שמדבר דברי פיוס להעני²⁹) אבל לא בא במעשה בפועל], חסר העיקר. ולפי שנעוץ סופן בתחלתן, שהכוונה (הנעוצה) בהתעוררות הרחמים (תחלתן) הוא שיהי' המעשה בפועל (סופן), לכן נעוץ תחלתן בסופן, שגילוי הכח דבחינת תחלה ז' הוא³⁰ דוקא בסוף ההשפעה, בהמעשה בפועל.

לסיכום: נעוץ סופן בתחילתן הוא, שהמטרה של הרחמים ("תחילתן") הוא במעשה בפועל של ההטבה לעני ("סופן"), ולכן גם נעוץ תחילתן בסופן – שתוקף הרצון ("תחילתן") מתגלה במעשה בפועל ("סופן").

וענין סוף מעשה במחשבה תחלה הוא למעלה מענין נעוץ תחלתן בסופן וסופן בתחלתן. דפירוש סוף מעשה הוא (לא סוף העשי' עצמה, עשיית האדם, אלא) המעשה הבאה ע"י עשיית ופעולת האדם כלומר, התוצאה שנעשית במקבל על ידי הנתינה. דבהשפעת החסד, ענין סוף מעשה הוא קבלת ההשפעה, שהעני מקבל את ההשפעה בטוב ונהנה מזה. דענין זה (באיזה אופן מקבל העני את ההשפעה) אינו תלוי בהנותן אלא בהמקבל ולכן זה לא חלק מההשפעה של הנותן. וזה מגיע במחשבה תחלה, היינו בהתחילה שלפני תחלת המחשבה, למעלה משורש

29) דמה שארו"ל (ב"ב ט, ב) הנותן פרוטה לעני מתברך בשש ברכות והמפייסו בדברים מתברך ב"א ברכות "הוא דוקא כאשר יש המעשה בפועל ממש... אז יש יתרון בהפיוס" (המשך תער"ב שם).
30) כ"ה בהמשך תרס"ו ע' שמג. וראה גם המשך תער"ב שם (ע' א'ק"ט) דזהו הטעם על זה שבמלכות דוקא יש כח הא"ס להוות מאין ליש.

26) ראה תו"א מקץ לב, סע"ד שמבאר שם מעלת המצוות "שנשתלשלו למטה בעשי' גשמית", ומביא שם ב' הלשונות "סוף מעשה במחשבה תחלה" ו"נעוץ תחלתן בסופן".
27) ח"ב ע' א'ק"ז ואילך. וראה גם תו"ח ויגש פט, סע"א ואילך. ד"ה השם נפשינו כחיים תשכ"ד.
28) כ"ה בהמשך תער"ב שם ע' א'ק"ח.

ביאורים במאמרי רבינו

תוך התגברות על המניעות והעיכובים. משא"כ בכוחות היותר עליונים, הרצון רק מטה אותם להבין ולהרגיש את חשיבות הנתינה, אך לא מאיר בהם התוקף העל-שכלי של הרצון.

ה) "גילוי הכח דבחינת תחלה הוא דוקא בסוף ההשפעה"
היות שהרצון הוא ביחס למעשה בפועל – להשפיע בפועל, לכן העוצמה של הרצון מתגלה דוקא במעשה. כגון להשפיע לעני

ההשפעה ^ה. דשורש ההשפעה (ההתעוררות להטיב) הוא תחלת המחשבה, וגילוי ענין זה הוא בסוף ההשפעה – נעוץ תחלתן בסופן, והמעלה דסוף מעשה (קבלת ההשפעה) היא סוף מעשה מגיע בהתחילה שלפני תחלת המחשבה, למעלה משורש ההשפעה היינו שקבלת ההשפעה בטוב והנאה – מושרשת לפני תחילת המחשבה, למעלה משורש ההשפעה. ולכן התענוג שיש להמשיע מקבלת ההשפעה (מזה שהענין קיבל ההשפעה בטוב) הוא תענוג גדול יותר מהתענוג שבהשפעה עצמה.

לסיכום: "סוף מעשה" הוא התוצאה שנפעלת במקבל על ידי הנתינה, וענין זה מושרש למעלה משורש ההשפעה ("תחילתן").

ביאורים במאמרי רבינו

(ה)

לגמרי: 'נתינה עצמית'. נתינה שבאה מהעצם של הנותן (בלשון המאמר כאן: "לפני תחילת המחשבה, למעלה משורש ההשפעה"), שאינה מוגדרת באופי המסוים של הנותן ובה הנותן והמקבל שווים.

אם נמשיך בדוגמא של קטגור וסנגור, הרי הסנגור צריך להביא סברא עצמית, שאינה מעולם של חסד וקולא. (כמו למשל שהנאשם אינו שייך במהותו לבצע עבירה כזו, שהיא סברא שיכולה להתאים גם עם עולמו של הקטגור).

ובכך הוא בעניינינו – השפעת צדקה לעני: יש את עצם הנתינה לעני ("סופן") ויש את הקבלה של העני בטוב ("סוף מעשה"). אם הנתינה באה מ"שורש ההשפעה" של הנותן, דהיינו מהטבע של נפשו להשפיע את עצמה לכל מקום ואפילו לזולת, אזי העני המקבל, לא יכול להנות מזה. כי טבע האדם הוא שאינו רוצה להיות מקבל.

רק אם הנתינה באה מ"למעלה משורש ההשפעה", מעצם הנפש של הנותן, שאינו מוגדר בשום גדר ואפילו לא בגדר הבסיסי של "אני" (ראה ע"ד בלק"ש ח"ו עמ' 116), ולכן אין שם הבדל בין הנותן למקבל, אזי העני יכול להנות מהנתינה. כי צורת הנתינה היא, כאילו הדבר שייך למקבל כמו לנותן. (אולי הוא על דרך אב המוריש את רכושו לבנו, שהוא אחד עמו, ולא נתינה לזולת).

הסבר הדברים: כאשר אדם משפיע דבר לזולתו, יש כאן שני חלקים: א. השפעת הדבר לזולת. ב. הקבלה של הזולת – שיקבל את זה בטוב ויהנה מזה. ומשמעות המושג 'הנאה' היא, שהמקבל יודעה ויתחבר עם הרעיונות הללו.

ובעוד שהנתינה עצמה תלויה בנותן, הרי הענין השני – ההנאה של המקבל – אינה תלויה בנותן, כי אין ביכולתו לגרום לשני להזדהות עם דבריו.

דוגמא לכך בדא"ח (ראה בד"ה ויאמר לו יהונתן תשי"א) היא, מקטגור וסנגור בבית משפט: הקטגור והסנגור מתווכחים זה עם זה ומתאמצים להביא ראיות התומכות בטענות שלהם. לעיתים, הסנגור מצליח להביא טיעון חזק להקל עם הנאשם וגם הקטגור מוכרח להסכים איתו, אך עדיין הקטגור לא 'יהנה' מהסברא הזו. הוא לא יתחבר ו'יחזור' עליה וכו'. כיון שהטענה הזו באה מעולמו של הסנגור, מ"שורש ההשפעה שלו", שהוא עולם של חסד, ואילו הקטגור הוא מעולם הפוך ואינו יכול להנות מזה.

וגם אם הסנגור יתאמץ להסביר היטב את דבריו ולהביא להם ראיות ומשלים, התוצאה לא תשתנה. כי העולמות שלהם סותרים.

ואכן, כדי שהמקבל יוכל לקבל בטוב ולהנות מזה, צריכה להיות נתינה אחרת

וכמור³¹ שהוא בענין ההשפעה לזולת עד"ז הוא בכל עשי' גם כשהאדם עושה לעצמו, שיש חלק במעשה שהוא בבחינת "סופן" ויש שהוא בבחינת "סוף מעשה", דסופן הוא העשי' עצמה, עשיית ופעולת האדם, ונקראת בשם סופן, כי כח המעשה הוא כח היותר אחרון, וגם פעולת המעשה באה בסופן בזמן. דבתחילה הוא התענוג, ומזה נמשכים הרצון והשכל והמדות, והמדות מתלבשים במחשבה ודיבור, ולאח"ז באה המעשה³². ונעוץ סופן בתחלתן ותחלתן בסופן, דשורש המעשה הוא בהתענוג, שהוא ה"תחילה", סיבת הרצון ושאר הכחות. וכן נעוץ תחלתן בסופן, שגילוי התענוג הוא בהמעשה דוקא. וסוף מעשה הוא (לא פעולת העשי' עצמה, אלא) המעשה שנעשתה ע"י עשיית ופעולת האדם דהיינו, הכלי שנפעל על ידי מעשה האדם. ועיקר ענין סוף מעשה הוא בהמעשה הבאה ע"י עשייתו שאינה תלוי' ברצון האדם דהיינו, בתוצאות כאלו שאינן תלויות באדם. וכמו אומן העושה מלאכה, דזה שהאומן אינו יכול לקבל על עצמו שהמלאכה תהי' בהצלחה [הוא משום דענין זה אינו תלוי בהאומן (אלא בדבר אחר - חומר הכלי)]. וע"ד המבואר לעיל בענין קבלת ההשפעה, שזה תלוי בהמקבל ולא בהנותן] ולכן בחינה זו אינה יכולה לבוא מתחלת המחשבה, אלא רק מלמעלה מתחלת המחשבה³³. וזהו סוף מעשה במחשבה תחלה, שהתענוג של האומן מזה שהמלאכה נעשתה בתכלית ההידור והיופי (באופן דהצלחה) הוא תענוג נעלה יותר מהתענוג שבעשיית המלאכה. דהתענוג שנעשית המלאכה הוא תענוג המורכב (תענוג מעשיית המלאכה), וע"י שרואה שהמלאכה נעשתה בהידור וביופי, מתגלה תענוג הפשוט³⁴ (כמבואר בהמשך הנ"ל).

(32) ראה שעהיה"א פרק ח (פה, ב). ובכ"מ.

(31) בהבא לקמן - ראה המשך תער"ב שם א'קכ.

א'קכג"ד.

ביאורים במאמרי רבינו

וכיון שכן, הצלחה אינה יכולה לבוא מ"תחלת המחשבה", שמוגדרת בגדר של "אני" ואינה יכולה להתחבר באופן מושלם עם דבר אחר, אלא הדבר יכול לבוא רק מ"למעלה מתחילת המחשבה", ממקום כזה שאינו מוגדר בשום גדר ואפילו לא בגדר הבסיסי של "אני" (ראה לעיל בביאור ה') ולכן הכלי אינו דבר אחר ממנו.

(1) "בתחילה הוא התענוג... ולאח"ז באה המעשה"
כלומר, הטבע של אותו אדם להתענג מדבר מסוים, ולכן מתעורר אצלו רצון לדבר זה, והרצון יורד בשכל ומדות עד למעשה, וכשמשיג את מבוקשו בפועל מרגיש תענוג גלוי מהדבר.

(1) "תענוג המורכב ותענוג הפשוט"

עשיית המלאכה היא על ידי היכולת של הנפש להתפשט ולפעול בכלי שהוא הוין ממנה. לכן, התענוג בעשיית הכלי הוא "מורכב", היינו שהוא מעורב בדבר אחר, כי בדרגה זו, הכלי הוא דבר אחר מהנפש.

(2) "האומן אינו יכול לקבל על עצמו שהמלאכה תהיה בהצלחה"

הענין בזה: פעולה של מלאכה בכלל, היא על ידי שחכמת האומן יורדת ומתפשטת בדבר אחר (בכלי). אולם כדי להצליח במלאכה, נדרש יותר מזה, שיהיה חיבור מושלם בין כוחות האומן לכלי.

בקטע הזה הוסיף כי בכל מעשה שעושה האדם (ולא רק בהשפעה לזולת) יש שתי בחינות: א. יש את פעולת העשייה עצמה שנקראת "סופן" ומושרשת ב"תחילתן" (תענוג המורכב). ב. ויש את ההצלחה במלאכה שנקראת "סוף מעשה", ומושרשת "במחשבה תחילה" (תענוג הפשוט). (עד כאן מהמשך תער"ב).

בסעיף הבא יחדש רבנו, כי גם במעשה עצמו יש בחינה של "סוף מעשה" (ולא רק בהצלחה בדבר אחר).

ה) והנה ידוע³³ שמעלת האדם מתחילה מכח הדיבור שבו³⁴ (משא"כ מעשה ישנו גם בבע"ח) ולכן, המעשה הוא דבר רחוק מהאדם וכמו שאינו מתייחס אליו. ועפ"ז יש לומר, דשני הענינים שבמעשה – עשיית ופעולת האדם (סופן), והמעשה הבאה ע"י העשי' שלו (סוף מעשה) – יש (דוגמתם) גם בהעשי' דהאדם. דזה שהכחות דהאדם (שכל ומדות מחשבה ודיבור) נמשכים ומתלבשים בהמעשה היינו שיורדים עד למעשה שהוא כמו דבר אחר מהם, הוא עדיין ע"ד עשיית ופעולת האדם עשיית האומן שהתבארה לעיל – שהיא חלק מהאדם והמעשה עצמה (כמו שהיא נבדלת מ מהכחות שלמעלה ממנה, שהם עיקר האדם) הוא ע"ד המעשה (שמחוץ להאדם דהיינו התוצאה שנופעת בדבר אחר) שנעשה ע"י עשיית ופעולת האדם ואינו חלק מהאדם. והחילוק דשני הענינים בשרשם בנפש הוא, דשורש המעשה ששייך להכחות שלמעלה ממנו (היינו ההתלבשות דהכחות בהמעשה) הוא רק בבחינת הגילוי דהנפש. והיינו³⁵, שגם השורש דענין זה שבמעשה הוא בהנפש שלמעלה מהכחות. כי הכחות מצד עצמם הם מובדלים ואין ביכלתם לירד למטה כ"כ ולהתלבש במעשה^ט, וזה שאפשר להם לירד ולהתלבש במעשה הוא ע"י שנמשך

33) סה"מ ה"תש"ב ס"ע 102 ואילך.

34) ובסה"מ ה"תש"ב שם, שלכן נקרא האדם בשם

"מדבר".

35) ראה גם לעיל ח"ב ע' קצה.

ביאורים במאמרי רבינו

דבר זה בא לידי ביטוי מיוחד, כאשר אדם בועט עם רגלו בלי שימת-לב, כמו בהמה שבועטת ברגליה 'צרורות', הרי כאן רואים כי ההזזה הפיזית עצמה היא דבר שאין בו כל שכל, כמו הזזה של בהמה. (לכן גם כשאדם עושה בידיו איזו פעולה עדינה שמצריכה הרבה מחשבה, כמו מלאכת צורפות וכו', הרי כל המעלה כאן היא מצד השכל שנכנס בפעולה, אך פעולת ההזזה עצמה היא דבר גשמי חסר תוכן, וכמו שאינה מתייחסת אליו).

ט) "לירד למטה כל כך ולהתלבש במעשה" הירידה של השכל עד לכוח המעשה, היא

אולם ההצלחה בעשיית הכלי, נובעת מעצם הנפש שאינו מוגדר בשום גדר וחכלי אינו דבר אחר ממנו, שלכן הצליחו כוחות האומן להגיע לחיבור מושלם עם הכלי – ובמילא התענוג הזה הוא תענוג פשוט, שאינו מעורב בשום דבר אחר שחוץ לנפש.

ח) "המעשה עצמה כמו שהיא נבדלת מהכחות שלמעלה ממנה"

היינו הפעולה הגשמית עצמה, שמצד עצמה אין בה כל תוכן והיא ממש כמו מעשה של בהמה, ולכן כאילו שאינה מתייחסת אל האדם.

בהם מהנפש (שלמעלה מהכחות), שהיא נמצאת בכל הכחות והאיברים בשוה י. אבל ענין זה שבנפש (שביכלתה לירד למטה מטה) הוא רק בחינת הגילוי שלה – ע"ד נעוץ סופן בתחלתן, שהשורש דסופן (עשיית האדם) הוא בה"תחילה", שורש ההשפעה. והשורש דהמעשה עצמו (כמו שהוא נבדל מהכחות שלמעלה ממנו שאין בו שום מעלה) הוא בעצם הנפש³⁵ יא – ע"ד סוף מעשה במחשבה תחלה, שהשורש דסוף מעשה (שמחוץ להאדם) הוא בהתחילה שלפני תחלת המחשבה, למעלה משורש ההשפעה. ואם כן, כבר במעשה האדם עצמו יש את שתי הבחינות של "סופן" ו"סוף מעשה": א. "סופן" הוא המשכת השכל ומדות למעשה, שהיא נובעת מ"תחילתן" – כח הבלי גבול דהנפש לירד עד למטה מטה. ב. "סוף מעשה" הוא המעשה עצמו, שנבדל מהכחות שלמעלה ממנו ומושרש בעצם הנפש.

המורם מכל הנ"ל, כי במעשה יש שתי מעלות: א. על ידי המשכת השכל ומדות אליו, מתגלה הבלי גבול דהנפש לירד למטה מטה. ב. המעשה מושרש בעצם הנפש.

ויש לומר, דבמעלת המעשה בזה שעל ידה מתגלה הבלי"ג דהנפש שלמעלה מהכחות – אזי השכל והמדות וכו' הם לפני [ולמעלה מ]המעשה. דכיון שגילוי הבלי"ג דהנפש הוא שהשכל והמדות נמשכים ומתלבשים בהמעשה, הרי השכל והמדות קודמים בזמן להמעשה כי קודם צריך להבין בשכלו, ואח"כ להוריד במעשה. וגם למעלה בחשיבות מהמעשה. שהרי המעלה דמעשה (בבחינה זו) היא לא בהמעשה עצמו אלא בזה שהשכל והמדות מתלבשים בהמעשה היינו שבהם מתגלה הבלי"ג דהנפש ולא במעשה, וזה מוכיח שהמטרה היא בהם יב [ונעפ"ז יש לבאר

ביאורים במאמרי רבינו

הנפש
 כי דוקא עצם הנפש שאינו מוגדר בשום גדר, ואפילו לא בגדר של מעלת אדם, יכול להיות מקור למעשה גשמי שאינו מומעלת האדם. משא"כ בחינת הגילוי בנפש – למרות היותה בלי גבולית – אך היא מוגדרת בגדר של מעלת אדם, ולכן יכול לבוא ממנה רק דבר של מעלה.

כמו התפשטות בלי גבולית. כיון שכאמור לעיל, פעולת המעשה עצמה היא כמו מעשה של בהמה, ולכן הירידה של השכל עד לשם היא התפשטות בלי גבולית (וכמו שהשכל ידבר אל בהמה).
 ולכן, ירידה זו יכולה להיות רק מצד דרגת הנפש שנמצאת בכל הכחות בשווה (ראה בביאור הבא).

(י) "בזה שהשכל והמדות מתלבשים בהמעשה"

ביתר ביאור: הבלי"ג דהנפש גורם להגדלה של השכל – שלא יהיה רק שכל מופשט, אלא כזה שמלוכש במעשה, אבל לא גורם לריבוי מעשים. מה שמוכיח כי המטרה היא בירידת השכל למעשה, ולא במעשה עצמו.

(ז) "הנפש... שנמצאת בכל הכחות והאיברים בשווה"

ולכן יכולה לירד עד למטה. משא"כ הבחינה בנפש שמצטמצמת בכל אבר לפי עניינה, היא כבר בחינה מוגבלת ואין בה את הבלי גבול לירד עד למטה מטה.

(ח) "השורש דהמעשה עצמו... הוא בעצם

מה שאמרו תלמוד גדול שמביא לידי מעשה (דלכאורה, מזה עצמו שהגדלות תלמוד הוא שמביא למעשה מוכח שהמעשה הוא העיקר, ואעפ"כ תלמוד גדול ממעשה), כי היתרון דמעשה לגבי תלמוד בדרגא זו שעל ידו נמשך הבלי גבול דהנפש היא שהתלמוד מביא למעשה שהשכל נמשך באופן דבלי"ג עד למעשה (דזה שהתלמוד מביא לידי מעשה הוא ע"י שנמשך בו ענין הבל"ג שלמעלה מהתלמוד עצמו), ולכן תלמוד גדול כי בו נמשך הבלי גבול דהנפש, אלא שהאמצעי להגיע לגילוי זה הוא על ידי שמביא לידי מעשה ואז נמשך בו הגילוי]. ובמעלת המעשה מצד זה ששורש המעשה עצמו הוא בעצם הנפש – המעשה הוא (לפני ולמעלה מ) כל הכחות, ולפי זה יתרץ את השאלה (שהקשה בתחילת סעיף ד') מדוע במתן תורה וחנוכת המשכן היה מעשה קודם: וזהו שלפני מתן תורה הקדימו נעשה לנשמע, ועד"ז בחנוכת המשכן הקריב יהודה (מעשה) לפני יששכר (תלמוד), כי במתן תורה ובהקמת המשכן היתה המשכת העצמות, ושם – המעשה קודם לתלמוד. אבל בדרך כלל אין המשכת העצמות, ונשאר החיסרון דמעשה שהוא הכח הכי נמוך. (וזה שיש בו מעלה שעל ידו נמשך הבלי גבול דהנפש, הוא מעלה בתלמוד ולא במעשה, כאמור לעיל, ולכן תלמוד גדול).

מהלך המאמר: הקשה בסעיף ד' שבדרך כלל אומרים ש"תלמוד גדול שמביא לידי מעשה", ואילו במתן תורה ובהקמת המשכן אמרו שהמעשה קודם לתלמוד? על זה הקדים שבמעשה יש שתי מעלות: א. שהוא "סופן" – הוא המבוקש של רצון הנפש להתפשט עד למטה מטה. ב. שהוא "סוף מעשה" – הוא מושרש בעצם הנפש שלמעלה מתחילת המחשבה. וביאר כי המעלה הראשונה – שעל ידו נמשך הבלי גבול דהנפש – הוא מעלה בתלמוד, ולא במעשה, כי בו מתגלה הבלי גבול של הנפש לירד למטה מטה, ואילו המעלה השניה – שמושרש בעצם הנפש – היא מעלה במעשה עצמו.

ולכן, במתן תורה ובהקמת המשכן אמרו שמעשה קודם לתלמוד, כי התגלה שורש המעשה שבעצמות. אמנם בדרך כלל השורש הזה נעלם, והעיקר הוא שהמעשה גורם שיימשך הבלי גבול דהנפש בתלמוד, ולכן תלמוד גדול.

ו) ויש לקשר ביאור זה [דזה שיהודה הקריב הראשון הוא מצד מעלת המעשה] עם הביאור (הובא לעיל סעיף ב) דזה שיהודה הקריב ראשון הוא כי יהודה הוא בחינת ביטול, כי ענין הביטול הוא במעשה. דהכחות שלמעלה ממעשה, כיון שענינם הוא מעלה ושלמות, וכנ"ל (סעיף ה) שהתחלת מעלת האדם הוא כח הדיבור שבו, הביטול שלהם להנפש אינו ביטול בתכלית, ודוקא כח המעשה שאינו

ביאורים במאמרי רבינו

<p>דוגמא לכך היא, מאומן שעושה כלי נאה בצורה מיוחדת. וכאן ברור שמטרתו היא להראות את חכמתו ואת יכולתו להורידה למעשה, ולא הכלי הנשמו עצמו.</p>	<p>וכל זה בניגוד למה שיבאר בהמשך בדרגה השניה, כי העיקר הוא במעשה עצמו שמושרש בעצם הנפש.</p>
---	---

ממעלת האדם, הביטול שלו להנפש הוא ביטול בתכלית³⁶ יי [ובמעשה עצמו, עיקר הביטול הוא בהדרגא דמעשה כמו שהוא מובדל מהכחות שלמעלה ממנו. בדברגת המעשה שבו מתלבשים הכחות שלמעלה ממנו, יש בו העילוי שעל ידו נתגלה הבל"ג דהנפש, ולכן הוא "מציאות" יי. ועיקר הביטול הוא בהמעשה עצמו (שנבדל מהכחות שלמעלה ממנו), דכיון שאין בו עילוי, לכן נרגש בו שכל מציאותו הוא רק מצד הנפש].

נמצא, כי חוץ ממה שלמדנו לעיל, שמעלת המעשה היא ששורשו בעצם הנפש, הנה כאן מברר כי במעשה יש עוד מעלה שהוא בטל. ובסעיף הבא יקשר בין שתי המעלות הללו במעשה, כי זה גופא שהמעשה הוא בטל הוא משום ששורשו בעצם הנפש.

ויש לקשר זה שהמעשה הוא בטל עם זה ששורש המעשה הוא בעצם הנפש, דבעצם הנפש אין נתינת מקום למציאות שמחוץ להנפש יי ולכן נרגש במעשה שנמשך משם שכל מציאותו הוא מצד הנפש. ומזה מובן גם ביחס למעלה הראשונה במעשה שהתבארה לעיל, דזה ששורש המעשה הוא בעצם הנפש הוא לפי שכל

(36) וע"ד הידוע שביטול היש הוא ביטול גדול יותר מביטול האור (סה"מ תרפ"א ע' קכא. ובכ"מ).

ביאורים במאמרי רבינו

(י) "כח המעשה הביטול שלו להנפש הוא ביטול בתכלית"

(יד) "ולכן הוא "מציאות" אך "מציאותו" היא רק בענין זה שעל ידו מתגלה הבלי גבול דהנפש, משא"כ השכל והמדות, הם עצמם בעלי מעלה וחשיבות. (וכעת יביא דרגה שלישית, של המעשה הפיזי עצמו, שהוא אינו מציאות כלל, כי אינו מבטא כלום ממעלת הנפש).

(טו) "בעצם הנפש אין נתינת מקום למציאות שמחוץ להנפש"

פירושו: כל דבר שמוגדר, מכיר בדברים השייכים לאותה הגדרה, כמו למשל כח השכל, מכיר בהשכלות וסברות, ואולם אינו מכיר בדברים שאינם שייכים לאותה הגדרה, כמו שכח השכל אינו מכיר בכח המעשה, שהרי אי אפשר לשכנע את השכל להבין על ידי איום בהרמת יד וכו'.

וכך הנפש, שאינה מוגדרת בשום הגדרה בעולם, אינה מכירה בכל דבר אחר חוץ ממנה.

עד"ז כותב (בהערת רבנו מס' 36) כי ביטול היש הוא ביטול גדול מביטול האור למאור. ויש להבהיר בשתי המקומות, כי הכוונה אינה שהמעשה והיש יותר בטלים בהרגשתם, שהרי לגבי המעשה לא שייך לשון הרגשה, וכן היש אינו בטל בהרגשתו, וכוודאי שאינו בטל בהרגשתו יותר מביטול האור למאור. אלא הכוונה היא שהם יותר בטלים במהותם, שבעצם הם חסרי ערך. כי המעשה אין בו שום מעלה, וכן היש הוא דבר נמוך שאינו מבטא כלום מאלוקות, ולכן אין צורך בקיומם ובמילא הם דבר חסר ערך. משא"כ השכל והמדות, שמבטאים מעלה של הנפש, וכן האור האלוקי מבטא את מעלת המאור, ולכן יש צורך בקיומם ובמילא הם יותר בעלי ערך במהותם. (אף שבהרגשתם הם יותר בטלים מהמעשה והיש).

נמצא, כי המעשה הוא פחות בטל בהרגשתו, אך בטל לגמרי במהותו, ואילו השכל והמדות פחות בטלים במהותם, אך

מציאותו היא רק מצד עצם הנפש³⁷ כלומר, הקשר בין המעשה לעצם הנפש הוא לא רק בזה שהיווצרותו היא מהעצם שאינו מוגדר בשום גדר, אלא יותר מזה: כל קיומו ומציאותו הם רק מצד העצם, שהרי אין בו מעלה וסיבה אחרת להתקיים ט"ו. ועד"ז הוא למעלה (בהחילוק בין תורה ומצוות), דזה שהרצון דמצוות הוא במעשה המצוות (ובדברים גשמיים), אף שהמעשה י" אין לו ערך, הוא לפי ששורש המצוות הוא בהעצמות³⁸ שאין בו נתינת מקום למציאות שחוץ ממנו, ולכן יכול לבחור בדבר שאין בו ערך. ולכן, עיקר הביטול הוא במעשה המצוות כי מקיים דבר שאין לו ערך (ראה במילואים).

יש לומר, שגם הרצון בכוננת המצוות, הוא לא מצד המעלה שבכוננת המצוות אלא מפני שכן עלה ברצונו ית'. אלא שגילוי ענין זה הוא במעשה המצוות, ועי"ז מתגלה שכן הוא גם בכוננת המצוות. ועד"ז הוא בתורה, דהגם שהתורה היא חכמה [וגם למעלה, התורה היא חכמתו של הקב"ה], זה שאורייתא וקוב"ה כולא חד הוא לא מצד מעלת התורה אלא לפי שכן עלה ברצונו ית'. אלא שגילוי ענין זה הוא במצוות ועי" המצוות מתגלה שכן הוא גם בתורה.

ז) וזהו ביום השני הקריב נתנאל בן צוער לשון מצער, דלאחרי הביטול דיהודה בענין המצוות המשך נתנאל בן צוער ביטול זה גם בעסק התורה. ולכן העלה עליו הכתוב כאילו הוא הקריב תחלה [אף שיהודה הוא למעלה מיששכר, וכנ"ל (סעיף ב) שיהודה הוא בכתר ויששכר הוא בחכמה], דענין הקריב תחלה הוא שהמשך הביטול דכתר (בחינת תחלה) בחכמה. ויש לומר דבהלשון כאילו הקריב תחלה (ולא כאילו הקריב ביום הראשון) מרומז גם הביטול שמצד בחינת תחלה –

שבשרשה במחשבה ארץ קדמה לשמים.
38) ראה המשך תרס"ו ס"ע נה.

37) להעיר מתו"א ויגש מא, סע"ד, דהביטול שיש
דוקא בארץ [שהיא מדרס תחת כפות רגלי הכל] הוא מפני

ביאורים במאמרי רבינו

ט"ו) "אף שהמעשה אין לו ערך"
עיקר ציווי ה' הוא על העשייה עצמה ולא על הכוונה, שהרי מי שעשה מצוה בלי כוונה יצא י"ה, ומי שכיוון ולא עשה לא יצא. לכן נשאלת השאלה, הרי העשייה כלשעצמה היא דבר שאין לו ערך, כי איזה משמעות יש למעשה מצוה בלא כוונה ואיך אפשר לרצות בו? ועל זה מבאר, כי שורש המצוות הוא בעצמות שאין מציאות שחוץ ממנו אלא רק הוא, ולכן יכול לבחור בכל דבר.

ט"ז) "דזה ששורש המעשה הוא בעצם הנפש הוא לפי שכל מציאותו היא רק מצד עצם הנפש"
במילים אחרות: הקשר בין המעשה לעצם הנפש הוא לא רק בשורשו, שהוא נמשך ממקום שאינו מוגדר בשום גדר, אבל הוא עצמו אינו העצם, אלא יותר מזה – שהקיום שלו הוא בגלל העצם. דבר זה בולט בדוגמא שמביא רבנו (בהערה 37), ש"הארץ היא מדרס תחת רגלי הכל". היינו שבארץ נרגש 'כפועל' שהיא דבר בטל ודורכים עליה, ולא שזה רק מצד השורש שלה.

תחלה שלפני תחלת המחשבה, שבו עלה סוף מעשה (מעשה המצוות) ונתנאל המשיך ביטול זה גם בתורה נגם יש לומר דפירוש כאילו הקריב תחלה הוא תחלה לפני יהודה. כי המשכת הביטול בתורה הוא חידוש גדול יותר ובמילא נעלה יותר מהביטול שבמעשה המצוות]. וע"י הביטול דצוער שהי' בו נעשה נתנאל³⁹, אותיות נתן א-ל, שניתנה לו התורה במתנה.

39) וזהו "נתנאל בן צוער", ד"נתנאל" נולד (ונמשך) מ"צוער".

מילואים

מתלבשים השכל והמדות, הרי ניכרת בו המשכת הנפש, ולכן על ידו מתגלית מעלת הנפש.

"הרצון דמצוות הוא כמעשה המצוות... ולכן עיקר הביטול הוא כמעשה המצוות"

וזה להיפך מהנטיה לחשוב שהמצוות הגשמיות הם רק לצורך המשכה אלוקית או פעולה של זיכך, על־דרך "אחרי המעשים נמשכים הלבבות" (חינוך מצוה טז), אך לא המצוות הגשמיות עצמם. וזאת, על־דרך הטענה שמזכיר הפסוק "רם על כל גויים ה' על השמים כבודו", היינו שמענת הגויים היתה שכבודו של הקב"ה הוא בענינים רוחניים, ולא בענינים גשמיים. אולם, אנו הרי יודעים ש"המגביהי לשבת המשפילי לראות בשמים ובארץ" היינו שלגבי עצמותו ית' גשמיות ורוחניות הם היינו הק. וכל מעלת המצוות הם רק בגלל שהוא בחר בזה. ולכן, ביכולתו לבחור בגשמיות עצמה.

"שמתעורר ברחמים"

במאמר הזכיר שתחילת ההשפעה היא מ"התעוררות הרחמים". אמנם "הרחמים" המדוברים כאן, אינם מדת הרחמים בנפש, שענינה הרגשת החסרון של הזולת, אלא דרגה יותר עמוקה בנפש, שענינה התפשטות של הנפש עד למטה מטה – "טבע המרום להימשך אל השפל".

"לביאור י"ג"

עדיין אפשר לשאול, הרי בזה שאין בו מעלה, הוא מבטא את היות הנפש בלתי מוגדרת בשום גדר עד שיכולה להמשיך דבר שאין בו שום מעלה?

אולם, בוודאי שהמעשה אינו מבטא את מעלת הנפש. כי כמעשה אין כל סממן של הנפש, שהרי אין בו שום תוכן ונראה כמו מעשה של בהמה, ולכן אי אפשר לומר שעל ידו מתגלית מהות הנפש. (אין זאת אלא שחפידות מלמדת שהוא נמשך מהנפש, אך זה לא ניכר בו). משא"כ דרגת המעשה שבו

קובץ זה נדפס

לזכות

הילד מנחם מענדל בן הרה"ת ישראל

וזוגתו חסיה סימה שיחיו

לפידות

נדפס ע"י סבו

הרה"ח הרה"ת ר' אליעזר חיים בן צפורה

וזוגתו רבקה בתיה בת מרים פערל שיחיו

לפידות

ב.א. ארגנטינא

*

לזכות

חתן הבר מצוה

הת' יחיאל מיכל בן הרה"ת יוסף יצחק שיחי'

לרגל הגיעו לגיל מצוות

נדפס ע"י הוריו

הרה"ת יוסף יצחק וזוגתו אסתר שיחיו פיקרסקי

תל אביב