

ביאורים במאמרי רבינו



מאמר ד"ה
הוי' לי בעוזרי
י"ב תמוז תשי"ז
מאת כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ושמונה לבריאה

פתח דבר

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

המאמר שלפנינו, ד"ה הוי' לי בעוזרי, נאמר על-ידי כ"ק אדמו"ר זי"ע בהתוועדות דחג הגאולה י"ב תמוז תשי"ז, ויצא לאור בקונטרס י"ב-י"ג תמוז תשמ"ז.

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. 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 בכוא 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"

י"ב תמוז תשס"ח

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

א"ר : mm.ashkenazi@gmail.com

עיצוב ועימוד:

רח' בן גוריון 3/8831 קרית מלאכי 63038

טל: 08-8502771 פקס: 08-8502772

chazak@zahav.net.il



בס"ד. י"ב תמוז ה'תשי"ז

הווי' לי בעוזרי ואני אראה בשונאי¹, ומדייק כ"ק מו"ח אדמו"ר בעל השמחה והגאולה במאמרו ד"ה זה (שאמרו ב"ב תמוז הראשון, תרפ"ז)², דמשמעות הלשון הווי' לי בעוזרי הוא שישנם עוזרים אחרים, והבקשה היא שגם הקב"ה יהי' בין העוזרים, ואינו מובן³, הרי כל ישראל מאמינים באמונה פשוטה שהוא ית' לבדו הוא העוזר והמושיע להאדם בכל עניניו, והיאך אומר הווי' לי בעוזרי, דמשמעות הלשון הוא שישנם עוזרים אחרים, שהם העוזרים האמיתים, והקב"ה מצטרף עמהם. וגם צ"ל מהו הבקשה ואני אראה בשונאי (שיראה נקמה בשונאי), דלכאורה הווי' לי לבקש שהאויבים והשונאים יהפכו לאוהבים. והגם דשנאתו של דוד היתה רק לשונאי הווי' כמ"ש⁴ הלא משנאיך הווי' אשנא ובתקוממך אתקוטט, מ"מ, הרי כתיב⁵ יתמו חטאים ולא חוטאים [דענין זה הוא גם בשונאי הווי', וכמו שראינו בהנהגת רבותינו נשיאינו, ובמיוחד בבעל הגאולה, שקירבו גם את אלו שנכללים בהסוג המדובר בתניא פרק לב בסופו, והחזירו אותם למוטב⁶], והווי' לי לבקש שיעשו תשובה, ומהי הבקשה ואני אראה בשונאי.

הקשה ב' שאלות בפסוק הווי' לי בעוזרי (התירוץ יתבאר בסעיף ט"ו).

ב) ולהבין זה מקדים בהמאמר⁷ מה שאמר דוד⁸ זמירות היו לי חוקיך בבית מגורי, שבעת היותו נע ונד מטולטל בגירות (מגורי מלשון גירות)⁹ ומלא פחדים (מגורי מלשון מגור ופחד¹⁰) משונאיו ומרודפיו, הי' מתענג ושמה בדברי תורה (חוקיך), שהיו ערבים ומתוקים לו כמו זמירות וניגונים. וצריך להבין, הרי יש ריבוי מיני תענוגים, ומדוע מדמה דוד התענוג שהי' לו בדברי תורה להתענוג שבזמירות דוקא. וגם צריך להבין, הרי במצוות יש ג' סוגים, משפטים עדות וחוקים¹¹, משפטים הם המצוות שמחוייבים גם מצד השכל (כמו גזל גניבה אונאה כיבוד אב ואם). עדות הם המצוות שהם אות וזכרון (כמו שבת פסח סוכה ותפילין), דגם מצוות אלו יש להם מקום בשכל. דהגם שהשכל מצד עצמו (לולי ציווי התורה) לא הי' מחייבם [ודלא כהמצוות דמשפטים שגם אלמלא ניתנה תורה היינו למידין צניעות מחתול וגזל מנמלה¹²], מ"מ, לאחר שהתורה ציוותה עליהם, גם השכל

7) פרק ב. וראה שם רפ"ד.

8) תהלים קיט, נד.

9) ראה מצודת דוד עה"פ.

10) ראה פרש"י ד"ה זמירות – סוטה לה, א. מצודת ציון עה"פ.

11) ראה רמב"ן עה"פ ואתחנן ו, כ. וראה בארוכה

ד"ה ויקם עדות היש"ת פ"א.כ. ד"ה אם בחוקתי היש"ת

פ"ד (סה"מ היש"ת ע' 51 ואילך. שם ס"ע 90 ואילך).

ד"ה רבי אומר התש"ב פ"ב (סה"מ היש"ת ע' 115 ואילך). סה"מ אידיש ס"ע 45 ואילך. ובכ"מ.

12) עירובין ק, ב.

* יצא לאור בקונטרס חג הגאולה י"ב תמוז – תשמ"ו, "לקראת חג הגאולה י"ב תמוז... תמוז ערב חג הגאולה ה' תהא זו שנת משיח".

1) תהלים קיח, ז.

2) נדפס בסה"מ קונטרסים ח"א קעט, א ואילך. תרפ"ז ע' רא ואילך.

3) ראה גם רד"ה זה בלקו"ת דרושים לשמ"ע (פח, ב).

4) תהלים קלט, כא. וראה שבת קטז, א. תניא ס"פ לב.

5) תהלים קד, לה. ברכות יו"ד, רע"א.

6) ראה בהשיחה (ס"י) שנאמרה בההתועדות בהמשך להמאמר (תורת מנחם – התועודיות ח"כ ע' 114 ואילך).

מסכים לזה. משא"כ חוקים, הם המצוות שאינם ע"פ טעם, ורק בדרך חוקה חקקתי גזירה גזרתי¹³. וצריך להבין מ"ש זמירות היו לי חוקיך, הרי פשוט שהתענוג והשמחה של דוד המלך בעסק התורה הי' בכל דיני התורה (גם בהדינים דעדות ומשפטים), ומהו אומרו זמירות היו לי חוקיך, חוקיך דוקא.

הקשה ב' שאלות בפסוק זמירות היו לי חוקיך בבית מגורי.

ג) והענין הוא, דזמירות הוא גם ענין שבח¹⁴. כדאיתא בתניא¹⁵, דמה שדוד קרא דברי תורה בשם זמירות הו"ע שבחא דאורייתא. שדוד הי' משבח את התורה בזה שחיות כל העולמות תלוי בדקדוק אחד מדקדוקי התורה¹⁶. והשייכות דפירוש זה לפירוש הפשוט בזמירות היו לי חוקיך גוי' (שנתבאר בסעיף הקודם), – שדברי התורה שהיו ערבים לו כמו זמירות וניגונים – העבירו ממנו את הפחד מרודפיו), הוא, דע"י ההתכוננות במעלת ושבח התורה שכל העולמות בטלים במציאות לגבי דקדוק אחד מדקדוקי תורה, עי"ז פעל בעצמו שכל עניני העולם לא יתפסו מקום אצלו, וגם כשהי' לא טוב לו בגשמיות, הי' עוסק בתורה בשמחה גדולה¹⁶. ובהמאמר דבעל הגאולה¹⁷ מבאר עוד פירוש בזמירות היו לי חוקיך, זמירות הוא מלשון חיתוך וכריתה, כמו לזמר עריצים¹⁸. דע"י עסק התורה של דוד המלך, נתבטלו כל שונאיו ורודפיו. וכמארז"ל¹⁹ השכם והערב עליהן לבית המדרש והן כלין מאיליהן. ויש לקשר שני הפירושים (שבח ולזמר עריצים), דע"י עסק התורה באופן דזמירות כהפירוש בתניא, שהי' נרגש אצלו שחיות כל העולמות תלוי ב(דקדוק אחד של) תורה, עי"ז נעשה, דמה שאינו מתאים לתורה, ומכ"ש מה שמנגד לתורה, לא יהי' לו חיות, זמירות מלשון לזמר עריצים. עפי"ז שנתבאר שזמירות הם גם לשון שבח וגם מלשון כריתה, מתורצת השאלה הראשונה בפסוק זמירות – מדוע דוד מדמה התענוג שהיה לו בדברי תורה לזמירות דוקא. וכן עפי"ז יובן גם השאלה השניה מ"ש זמירות היו לי חוקיך (חוקיך דוקא), כי שני ענינים הנ"ל שבזמירות דתורה (שבחא דאורייתא, ולזמר עריצים), הם, בעיקר, מצד ענין החוקים שבתורה כדלקמן בסעיף ו.

לסיכום: בפסוק זמירות היו לי חוקיך בבית מגורי ישנם ג' פירושים (פירוש הפשוט, שבח וכריתה), והנקודה המשותפת ביניהם היא, שהמבט של דוד על דברי תורה נתן לו לראות כיצד כל השונאים בטלים ואינם קיימים.

13) ראה תנחומא חוקת ג. שם ח. במדבר ר"פ חוקת. ועוד.
14) ראה גם תרגום עה"פ: תושבחו הווי לי. ובארה"ת להצ"ע עה"פ ס"ד (יהל אור ע' תסב): החכמה של הזמירות. . לעורר ההתפעלות. . וכמו"כ ענין השבחים למעלה הוא לעורר גילוי המדות.
15) קו"א ד"ה דוד זמירות (קס, א ואילך).
16) ראה קו"א שם. ד"ה הווי לי בעוזרי תרפי"ז הנ"ל פ"ב ופ"ד.
17) פרק ד.
18) ראה שהש"ר פ"ב, יב (הובא בהמאמר שם, ובארה"ת שם ס"ג – ס"ע תסא ואילך).
19) גיטין ז, א. וראה תו"א מקץ לא, ס"ע"ג שמביא מארז"ל זה לענין זמירות היו לי חוקיך.

13) ראה תנחומא חוקת ג. שם ח. במדבר ר"פ חוקת. ועוד.
14) ראה גם תרגום עה"פ: תושבחו הווי לי. ובארה"ת להצ"ע עה"פ ס"ד (יהל אור ע' תסב): החכמה של הזמירות. . לעורר ההתפעלות. . וכמו"כ ענין השבחים למעלה הוא לעורר גילוי המדות.
15) קו"א ד"ה דוד זמירות (קס, א ואילך).

ביאורים במאמרי רבינו

א) "חיות כל העולמות תלוי בדקדוק אחד מדקדוקי תורה"
"דרך"משל אם הקרבן כשר... עולים כל העולמות לקבל חיותם ושפעם. ואם שינה, ב"ח" (ראה בקונטרס אחרון עמ' קס).

א) "חיות כל העולמות תלוי בדקדוק אחד מדקדוקי תורה"
"דרך"משל אם הקרבן כשר... עולים כל העולמות לקבל חיותם ושפעם. ואם שינה,

ד) **והענין** הוא להבין מדוע שני ענינים הנ"ל – שבחא דאורייתא ולזמר עריצים – הם בעיקר מצד ענין החוקים שבתורה, יבואר בהקדים דשתי חלוקות הכלליות שבמצוות²⁰, מצוות דעדות ומשפטים שיש עליהם טעם ומצוות דחוקים שלמעלה מהטעם, הם שני ענינים כלליים בעבודת ה', העבודה דטעם ודעת (משפטים) והעבודה דקבלת עול (חוקים), שצריכים להיות בכל מצוה ומצוה. והענין הוא, דבמצוות יש שני ענינים²¹, א', שהמצוות הם רצונו ית', רצון שלמעלה מטעם ב. דענין זה הוא בכל המצוות בשוה. וב', דלאחרי שהרצון נתלבש בחכמה^ג (דתורה),

חוקים ומשפטים.
21) ראה שער האמונה פי"ג. עטרת ראש דרוש לעשיית נח, ב ואילך. המשך תרס"ו ע' סז. ובכ"מ.

20) ראה ד"ה רבי אומר ה'תש"ב שם, דג' החלוקות דעדות חוקים ומשפטים "הן שתי חלוקות כוללות". ועפ"ז יומתק זה שבהמאמר (דתרפ"ז) מבואר רק ענין

ביאורים במאמרי רבינו

זהו מה שכותב במאמר שהרצון הוא "בכל המצוות בשוה": כאשר הציווי הוא מצד הטעם אזי לכל ציווי יש טעם ותוכן אחר, אך כאשר הציווי אינו מצד הטעם אלא משום ש"כך הוא רוצה", אזי סיבת הציווי שווה בכל המצוות.

כיון שכן, הרצון במצוות אינו מוגבל ברמת העילוי שבמצוות, אלא הקב"ה רוצה את המצוות באופן דבלי גבול.

א) "הרצון נתלבש בחכמה"

הרצון האלוקי במצוות התלבש בחכמה, ופעל שהחכמה תבין העילוי במצוות ותתן להם טעם.

הסיבה לכך שהרצון נתלבש בחכמה היא, כדי שהרצון האלוקי יחדור בעולם, לצורך המטרה ד'דירה בתחתונים'. היינו שדבר שהרצון האלוקי רוצה בו, יהפוך להיות בשכל האנושי דבר טוב שיש בו תועלת, ואילו דבר שהרצון אינו רוצה בו, יהפוך להיות בשכל האנושי דבר רע.

והיות שהתורה היא ה'דפתראות והפנקסאות' שעל פיהם נברא העולם, לכן, כאשר מובן בחכמה האלוקית העילוי במצוה והחיסרון בעבירה, נפעל גם בעולם שהשכל יבין העילוי בדבר מצוה והחיסרון בדבר עבירה (ראה בשיחת ש"פ משפטים תשנ"ב).

יתר על כן: הרצון התלבש כל כך בגדרי העולם עד שמוזכר לגבי מאכלות אסורות שהם מוזיקים לבריאות הגוף.

ב) "המצוות הם רצונו ית', רצון שלמעלה מטעם... בכל המצוות בשוה" כדי להבין מהו ענין 'רצון שלמעלה מטעם', כדאי להקדים: ישנם ב' סוגי רצונות: א. רצון בדבר מסוים מצד טעם ושכל. ב. רצון בדבר מסוים למעלה מטעם.

מהחילוקים ביניהם: א. רצון עפ"י טעם הוא מצד המעלה בדבר, ואילו רצון למעלה מטעם אינו מצד המעלה בדבר, אלא נובע מהאדם עצמו, כי 'כך אני רוצה'.

ב. רצון עפ"י טעם, התוקף שלו הוא כפי הטעם והמעלה בדבר. ואילו הרצון שלמעלה מטעם, שנובע מהנפש, הוא אינו מוגבל כמו שהנפש איננה מוגבלת.

עפ"ז תובן מדרגת הרצון האלוקי במצוות: הקב"ה כפי שהוא בעצמותו, הוא למעלה מגדר 'חכמה'. כי כל ענין החכמה – מראשיתה בעשר הספירות העליונות, והשתלשלותה בחכמה שבעולם – הכל זו יצירה שנוצרה על ידו. אבל בעצמותו הוא למעלה מכל מושג של חכמה, ואינו מוכרח בזה שבכל דבר יהיה טעם.

לכן, גם הרצון שלו יתברך, נובע רק ממנו עצמו ולא מצד חכמה וטעם. וכך הרצון במצוות, נובע רק בגלל שהוא הפיץ בזה ולא מצד העילוי והטעם שבהם. (היינו שהמצוות אינם רק למעלה מהשכל שלנו, אלא למעלה אפילו מחכמתו ית'. וכשם שהטעם המובן בעולם אינו נחשב לגבוי, כך הטעם שבאצילות אינו נחשב לגבוי).

הנה עי"ז נוסף טעם לכל מצוה, וג"ז שע"י כל מצוה נמשך אור וגילוי פרטי (השייך לתוכן הפרטי שבכל מצוה). דזהו מה שרמ"ח פיקודין הם רמ"ח אברים דמלכא²², דכל אבר הוא כלי לכח פרטי²³. וטעמים אלו הם מצד חכמה דתורה כמו שהיא למעלה. ומזה נמשכו (ע"י ריבוי השתלשלות) טעמי המצוות שבגליא דתורה (הטעמים דעדות ומשפטים כמו שהם בפשטות)²⁴. וזהו מה שבקיום המצוות צריך להיות שתי כוונות, כוונה כללית וכוונה פרטית²⁵, שמצד הרצון (שלמעלה מטעם) צ"ל הכוונה כללית (קב"ע) ללקיים רצון ה', ומצד הענין דטעמי המצוות צ"ל הכוונה פרטית השייכת לאותה המצוה.

ה) וזהו מה ששני הענינים דחוקים ומשפטים הם שני ענינים כלליים שבכל מצוה ומצוה. שגם המצוות דעדות ומשפטים שיש עליהם טעם צריך לקיים (בעיקר) מפני שהם רצון ה', כמו החוקים²⁶. וכן לאידך, שגם בהמצוות דחוקים יש הטעם והכוונה פרטית שבהם, מה שע"י כל מצוה (גם המצוות דחוקים²⁷) נמשך אור וגילוי פרטי. ויתירה מזו, דכל אחד משני ענינים אלו (חוקים ומשפטים) הו"ע כללי בעבודת האדם, לא רק בקיום המצוות אלא גם בכללות הנהגת האדם. דענין

24 ראה סהמ"צ להצ"צ מצות חמץ ומצה בתחילתה (ככ, ב), דהטעמים שבגליא דתורה הם בהתאם להטעמים שבפנימיות התורה "כמו הלבוש לגוף [שבנדי הגוף הם בהתאם לגוף. למשל, הלבוש לרגליים הוא לבוש גם של עור, ואילו אברים עדינים יותר, גם הלבוש שלהם עדין יותר], ויש עוד כמה פנים לפנים עד אין קץ ותכלית".
25 תניא רפמ"א. שעה"א ועט"ר שבהערה 21. המשך תרס"ו ע' נה. ובכ"מ.

26 כמבואר בהמאמר פ"ג. וראה בארוכה ד"ה ת"ד מצות נ"ח כו' ה'תשל"ח ס"ד (לעיל ח"ב ס"ע קסד ואילך). וש"ג.

27 שהרי גם המצוות דחוקים הם אברים פרטים מרמ"ח אברים דמלכא. ומה שהם חוקים – יש לומר, שלא נפרש טעמים בנגלה דתורה.

22 ראה תקו"ז תיקון ל' (עד, א). הובא בתניא פ"ד. רפכ"ג. ועוד.

23 בתניא רפכ"ג, דזה שהמצוות נק' אברים הוא לפי שאברים הם לבוש להרצון. שבוה, כל המצוות (האברים) בשוה. אבל בפשטות צ"ל, דזה שהמצוות נק' אברים הוא גם מצד ענין הפרטי שבכל אבר – ראה לקו"ת בחוקותי מז, ב, דזה שהמצוות הם רמ"ח אברים הוא ע"ד "כח הרא"י בעין וכח השמיעה באזן". וראה גם לקו"ת בלק עא, סע"ב ש"ע"י קיום המצוות... ממשיכים האור בפרט להתלבש במצוה פרטית שהיא אבר א' מרמ"ח אברים דמלכא". ולהעיר גם מלקו"ת במדבר יג, סע"א "המצוות שהם אברין דמלכא עד"מ יש בהן התחלקות". ובקו"א (בתניא) ד"ה להבין מ"ש בפע"ח (קנה, ב): להמשיך האור למטה לרמ"ח אברין דז"א ומתחלקת ההמשכה לתרי"ג המשכות פרטיות לפי ערך המצוות.

ביאורים במאמרי רבינו

ד) "רמח אברים דמלכא, דכל אבר הוא כלי לכח פרטי"

כשם שכל אבר בגוף, ממשיך מהנפש כח פרטי מסוים השייך לתכונותיו, כגוף, העין ממושיכה מהנפש את כוח הראייה, האוזן את כוח השמיעה וכו', כך כל מצוה יש לה תוכן פרטי, והיא ממושיכה אור אלוקי השייך לתוכן הזה.

ה) "מצד הרצון צ"ל הכוונה כללית (קבלת

עול) לקיים רצון ה'"

במקומות אחרים מבואר (ראה לקו"א פמ"א), שהסיבה לזה שהאדם צריך לקיים כל המצוות בקבלת עול, היא משום שכתוב "ועבדתם את ה'". היינו שיהודי צריך להיות עבד ה'. לפי זה, הקבלת עול היא גדר באדם (ולא שהמצוה עצמה היא רצון שלמעלה מהטעם). אך כאן מבאר, שהקבלת עול היא גדר במצוה. המצוה עצמה היא רצון שלמעלה מטעם, ולכן קיומה צריך להיות בקבלת עול.

המשפטים הוא (כמבואר בהמאמר²⁸) לשפוט כל דבר, אם זה מתאים ע"פ שכל וחכמת התורה, וגם כשהדבר מצד עצמו אין בו שום שמץ איסור, צריך לשקול היטב אם זה לא יגרום חלישות באיזה מצוה או מנהג ישראל, שאז צריך לדחות את הדבר מכל וכל. וענין חוקים הוא העבודה דקבלת עול מלכות שמים, שצריכה להיות לא רק בעת קיום מצוה אלא במשך כל היום²⁹.

חוקים ומשפטים אינם רק סוג מסוים במצוות, אלא הם ב' ענינים כלליים בעבודת ה' הקיימים בכל מצוה ובמשך כל היום: חוקים – לקיים רצון ה' מתוך קבלת עול. משפטים – לקיים לשם הטעם המיוחד בכל מצוה.

יסיים לתרץ השאלה השניה בפסוק זמירות

(ו) וזהו זמירות היו לי חוקיך (חוקיך דוקא), דכוונת הכתוב בחוקיך היא (לא להסוג דחוקים, כ"א) לכל המצוות, דכאשר קיומם (וכן לימודם) הוא מצד ציווי וגזירת הקב"ה (באופן דחוקיך, חוקה חקקתי גזירה גזרתי), אזי דוקא זמירות היו לי. והענין הוא, דזה שכל העולמות בטלים במציאות לגבי (דקדוק אחד מדקדוקי) תורה, הוא בעיקר מצד זה ששרש התורה הוא בכתרי שלמעלה מהחכמה, שמצד בחינה זו, המצוות וכן כל דקדוקי ההלכות שבהם, הם מצד זה שכן עלה ברצונו ית', רצון שלמעלה מטעם. דבבחינת התורה כמו שנמשכה בחכמה, מכיון שהמצוות והדקדוקים שבהם (מצד בחינת החכמה) הם מצד הטעם, שבכדי שע"י התפילין יומשכו מוחין העליונים בעולמות צריכים להיות באופן כזה דוקא, הרי בהכרח שיש איזה ערך ותפיסת מקום להעולמות, ולכן מדייק זמירות היו לי חוקיך (דוקא) בבית מגורי, דכשעסק התורה שלו הוא באופן שיודע ומרגיש שכל דקדוקי התורה הם מצד זה שכן עלה ברצונו ית' (חוקיך), אזי נרגש אצלו איך שכל העולמות בטלים במציאות לגבי דקדוק אחד מדקדוקי תורה, ובמילא, הדברי תורה שלומד הם לו זמירות (תענוג ושעשועים) גם בבית מגוריו, כי כל הרדיפות שסובל משונאיו אינם תופסים מקום אצלו, ויתירה מזו, שע"ז נמשך כן גם בעולם, שהשונאים והרודפים מתבטלים, זמירות מלשון לזמר עריצים.

דוקא כאשר האדם מתייחס אל התורה באופן ד'חוקיך', אזי עניני העולם כלל לא תופסים מקום אצלו, ודברי התורה שלומד הם לו בבחינת זמירות ותענוגים. ולכן נאמר זמירות היו לי חוקיך בבית מגורי.

(29) ראה קונטרס העבודה פ"ב.

(28) פרק ג. וראה גם ד"ה ויקם עדות ה'ש"ת ספ"ב.

ביאורים במאמרי רבינו
 (1) "כתר שלמעלה מהחכמה"
 (2) "הרי בהכרח שיש ערך ותפיסת מקום לעולמות"
 "כתר שלמעלה מהחכמה" הוא בחינת הרצון שלמעלה מחכמה ומעם (נתבאר בביאור ב.). והוא נקרא בשם כתר, כי כמו שהכתר הוא למעלה מן הראש ומקיף עליו, כך הרצון הוא למעלה מן החכמה ומקיף עליה.

כאן יבאר בעומק יותר את ענין החוקים, וזאת על ידי שיקדים לבאר ענין עדות (ז) וביאור הענין בעומק יותר, יובן בהקדים תחילה ענין עדות. שגם ענין זה הוא בכל המצוות (גם בהמצוות דחוקים ודמשפטים), ע"ד שנת"ל בנוגע למשפטים וחוקים. והענין הוא, כמו שמבאר בעל הגאולה בהמאמר ד"ה ויקם³⁰ עדות ביעקב ותורה שם בישראל³¹, דמה שהמצוות (גם המצוות דמשפטים ודחוקים) נק' עדות הוא לפי שהם ממשיכים ומגלים העלם העצמי דעצמות אוא"ס, שלמעלה מההעלם השייך לגילוי. דכמו שענין העדות בפשטות הוא על דבר הנעלם דוקא, דעל דבר הגלוי אין שייך עדות, מכיון שהוא גלוי, ואפילו על מילתא דעבידא לאגלויי אין צריך עדות³², עד"ז הוא ברוחניות, דאור הממלא הוא דבר הגלוי שמושג מצד השכל, וכידוע³³ בענין ומבשרי³⁴ אחזה אלוקה, דכמו שברור לאדם שיש נפש שמח' את גופו, דע"י שמרגיש שגופו חי הוא יודע ברור שאין זה מצד הגוף עצמו אלא שיש נפש שמח' את גופו, כמו"כ הוא גם בנוגע לעולם, דע"י שרואים עולם חי יודעים בבירור³⁵ שיש חיות אלקיית שמח' את העולם. ואור הסובב שלמעלה מהתלבשות בעולמות הוא מילתא דעבידא לאגלויי (העלם ששייך לגילוי). וכמבואר בכ"מ³⁶, דע"י ההשגה באור הממלא שמתלבש בעולמות, שהוא הארה בלבד (כדמוכח מזה גופא שהוא בהתלבשות ט), מזה באים לידי ידיעה שישנו אור

33 לקו"ת אמור לא, ב. ואתחנן ד, א. סהמ"צ להצ"צ מצות האמנת אלקות בתחילתה (מה, א). ובכ"מ.
34 איוב יט, כו.
35 ועד להתאמתות דראי' – מבשרי אחזה אלוקה, כמבואר בלקו"ת וסהמ"צ שם.
36 סה"מ עת"ר ע' ב.

30 תהלים עח, ה. ולהעיר*, שהקאפיטל תהלים דבעל הגאולה (שמתחיל ב"ב תמוז שנה זו (תשי"ז)) הוא מזמור עח.
31 דשנת ה'ש"ת (נדפס בסה"מ ה'ש"ת ע' 51 ואילך). וראה גם לקו"ת פקודי ד, א ואילך.
32 ר"ה כב, ב.

* ע"פ המנהג לומר בכל יום הקאפיטל תהלים המתאים לשנת חייו (מכתב כ"ק מר"ח אדמו"ר. נדפס ב"קובץ מכתבים" שבסו"ס תהלים אהל יוסף יצחק (ע' 214). אגרות קודש שלו ח"א ע' לא. ח"י ע' נג. וראה גם מאמרי אדה"ז הקצרים ע' שמא. סה"מ י"א ניסן ע' 1 ואילך). המו"ל.

ביאורים במאמרי רבינו

נמשכת מזהגוף עצמו, אלא יש לה מקור אחר (הנפש). שהרי הגוף בעצמו הוא דומם, ודומם לא יכול להיות מקור של חיות. כך החיות שבעולם, כגון כח הצומח בארץ או ההרגשה בבעלי חיים, אינם נובעים מהגשמיות עצמה אלא יש להם מקור משלהם.

ט "כדמוכח מזה גופא שהוא בהתלבשות" התלבשות ענינה, שהאור התאים את עצמו לפי כלי המקבל. וזה עצמו מכריה, שדרגה זו, אינה עצם האור, אלא רק התפשטות ממנו בהתאם לכלי המקבל.

והבריות הם דבר חשוב. כי אחרת, מזה העילוי בזה שמזככים אותם.

ב. בפרטיות בכל מצוה ומצוה, כגון במצות תפילין: מכיון שדוקא קיום באופן כזה, מבטא תוכן מסוים שהוא 'כלי' למוחין העליונים, ואילו קיום באופן אחר לא יכול להיות כלי למוחין העליונים, נמצא שלעולם יש ערך ויחס לגבי המוחין העליונים.

ח "ע"י שמרגיש שגופו חי... יודעים בבירור שיש חיות אלו"ק" כמו בנות, ברור שהחיות כגוף אינה

שהוא מופלא מעולמות, שהוא המקור שממנו נמשך ההארה שבהתלכשות. והוא ע"ד מה שהשכל גופא מכריח שיש למעלה מהשכל. וענין העדות הוא בעצמות אוא"ס, שלמעלה גם מסובב, שהוא נעלם לגמרי, ואין שייך בו שום ידיעה והשגה, גם לא ידיעתי השלילה³⁷. וזהו מה שכל המצוות נק' עדות, לפי שהם ממשיכים ומגלים עצמות אוא"ס שלמעלה גם מסובב.

גם עדות אינה רק סוג מסוים במצוות, אלא ענין כללי בכל המצוות: המשכה וגילוי, על שם זה שהמצוות ממשיכים ומגלים עצמות אוא"ס.

ח"א כט, ב ואילך). ועוד.

37) המשך תרס"ו ע' נח. סה"מ תרפ"ז ע' קעו ואילך. ד"ה תכלית חכמה תרפ"ט פ"ב ואילך (סה"מ קונטרסים

ביאורים במאמרי רבינו

י) "ידיעת השלילה"

בין הדבר הזה למה ששוללים אותו. לדוגמא, 'רוחניות השייכת לגשמיות': קול או ריח הם דברים רוחניים שיש להם קשר לגשמיות. לכן, אפשר לשלול ולומר עליהם שאי אפשר ליגוע ולמשש אותם. כדברי הגמרא: "קול מראה וריח אין בהם משום מעילה".

באור הממלא יש לנו ידיעת החיוב, היינו שאנחנו יודעים מה הוא. ובאור הסובב יש לנו ידיעת השלילה, היינו שאנחנו יודעים 'מה הוא לא'. אך בעצמותו יתברך אין לנו ידיעה כלל.

אולם, בנוגע לרוחניות עצמה, כגון דבר חכמה, שהיא לא קשורה כלל לגשמיות, אי אפשר לשלול ולומר שהיא כ"כ עמוקה עד שאי אפשר למשש אותה. כי הדימוי הזה אינו מבטא אותה כלל (שהרי גם חכמה שאינה עמוקה אי אפשר למשש). כדברי אדה"ז: "כל האומר על חכמה רמה ועמוקה, שאי אפשר למששה בידיים מפני עומק המושג, כל השומע יצחק לו". כי זה לא מבטא אותו (ראה בלקו"ש צו ח"ז עמ' 31).

ויש להבין, וכי באור הממלא יש לנו כן הבנה אמיתית מה הוא? אלא, הגם שאיננו מבינים בשלימות, אך מה שאנו כן יודעים הוא בסוג של ידיעת החיוב!

על-דרך זה באלקות: בנוגע לאור הסובב, מתאים לומר שהוא אינו מוגדר בכל ההגדרות הידועות לנו. אך בנוגע לעצמות, הגדרה זו אינה מבטאת אותו כלל "וכל השומע יצחק לו".

על דרך ההשגה שיש לנו בכוחות ונפש האדם: אנחנו לא מבינים מהו השכל עצמו או מהו כח הראיה עצמו, אך אנחנו יודעים מה הוא פועל: הוא כח שפועל הבנה או ראייה. עד"ז בנפש, אנחנו לא יודעים מה היא עצמה, אך אנחנו יודעים שהיא דבר הפועל וממשיך את כוח השכל וכוח הראיה וכו'.

יתירה מזה: העצמות, מכיון שאינן מוגדר בשום גדר, לכן אם העצמות ירצה, ניתן יהיה גם למשש אותן. כלומר, אין בו שום הגדרה כיצד הוא אמור להיות, ולכן הכל תלוי בהחלטתו ורצונו.

מה שאיננו יודעים רק מה הוא לא (שהוא לא מוגדר בכל הגדרים הידועים לנו). אך אנחנו לא יודעים כלום מה הוא כן. (מפי הר"י כהן).

ולכן בעצמותו ית' לא שייך גם ידיעת השלילה.

במילים אחרות: ידיעת החיוב היא ידיעת העילוי, וידיעת השלילה היא ידיעת ההפלאה.

יא) "עצמות אוא"ס... אין שייך בו שום ידיעה, גם לא ידיעת השלילה"
ידיעת השלילה אפשרית רק אם יש קשר

(ח) וצריך להבין, והרי זה שהמצוות הם עדות על עצמות אוא"ס הוא מפני שהם רצונו ית', רצון שלמעלה מטעם³⁸, ומהו החילוק בין ענין עדות לענין חוקים. וגם צריך להבין השייכות של הסוג דמצוות שנק' עדות מפני שהם אות וזכרון, ענין הטעם, עם ענין העדות שבכללות המצוות, זה שהם מעידים על עצמות אוא"ס מפני שהם רצון שלמעלה מטעם. והענין הוא, דענין העדות שבמצוות בעבודתי האדם היא העבודה דרעותא דלכא³⁹, דרעותא דלכא הוא הרצון באלקות שמצד עצם הנשמה, שעיי"ז תופסים בהעצמות, כמאמר⁴⁰ לית מחשבה תפיסא ב' כלל (בי' קאי על פנימיות ועצמות אוא"ס שלמעלה מסוכב, שאינו נתפס בשום השגה, גם לא בהשגת השלילה) אבל נתפס איהו ברעותא דלכא. והעבודה דחוקים היא העבודה דקבלת עול. דהחילוק שבין שתי עבודות אלו הוא, דבהעבודה דרעותא דלכא, מכיון שיש לו רצון, הגם שהרצון הוא מצד ההתקשרות דעצם הנשמה בעצמות אוא"ס, ה"ה בבחינת מציאות עדיין⁴¹. וגם כשהרצון שלו הוא בביטול, שאינו רוצה לעצמו כלל וכל רצונו הוא שיהי' גילוי אלקות בעולם ושתושלם⁴² הכוונה דדירה⁴² לו ית' בתחתונים, מ"מ, עצם ענין הרצון הוא

"לדבקה בה' ולא ליפרד . . . בשום אופן אפילו במסירות נפש ומחש' הוא דוגמת הרצון "לרוות נפשו הצמאה", וענין הביטול הוא שכל רצונו הוא רצון הוי' – שיהי' גילוי אלקות בעולם.
(42) ראה תנחומא נשא טז. בחוקותי ג. ב"ר ספ"ג.
במדכ"ר פי"ג, ו. תניא רפלו"ו.

(38) כמובן מהמשך הענינים בד"ה ויקם עדות ה'ש"ת הנ"ל. וכן הוא להדיא בהמשך תער"ב שבהערה הבאה.
(39) ראה המשך תער"ב ח"א פס"ז.
(40) תקו"ז בהקדמה (יז, א). וראה מאמרים שבהערה 37.
(41) ראה תניא פמ"א (נו, ב ואל"ך) ובארוכה בסה"מ תר"ס ע' קמט ואל"ך, שגם הרצון שמצד אהבה הטבעית

ביאורים במאמרי רבינו

(ז) "העדות שבמצוות בעבודת האדם"

כשם שחוקים ומשפטים הם לא רק סוג מצוות מסוים אלא הם ענינים כלליים בעבודת ה' (קבלת עול וטעם ודעת), כך עדות היא ענין כללי בעבודה, והיא נובעת מענין העדות דלמעלה כדלקמן.

קשר זה הוא מפנימיותו ועצמיותו של האב, לפנימיותו ועצמיותו של הבן. וזהו דרעותא דליכא, הרצון מעצם הנשמה לעצמותו יתברך. וזהו "לית מחשבה תפיסה ביה אבל נתפס איהו ברעותא דליכא", כי התקשרות זו תופסת ומעוררת בקב"ה עצמו.

(ז) "דרעותא דליכא"

הקשר בין 'אוהב' ל'אהוב', יכול להיות בשני אופנים: א. קשר שכלי. מתוך הכרה שכלית במעלותיו של הנאהב. הכרה כזו מעוררת בלב האוהב, אהבה שעל פי טעם ודעת, והוא מדיצוניות האוהב – משכלו, לחיצוניות הנאהב – מעלותיו. אך לא נוצרה ביניהם התקשרות עצמית, מהאוהב עצמו לאהוב עצמו.

(ד) "וגם כשהרצון שלו הוא בביטול, שאינו רוצה לעצמו כלל"

היינו שישנה דרגה גבוהה יותר ברעותא דליכא, שבה הרצון הוא בביטול. משום שאינו רוצה לעצמו כלל, אלא רק שיושלים רצון העליון.

כדי לחדד את הביטול שישנה בדרגה זו, כדאי להקדים: גם במדרגה הראשונה ברעותא דליכא, לא מדובר ממש על 'מציאות'. שהרי מדובר ברצון שלמעלה מטעם ודעת לאלקות, שכמובן אינו לשם

ב. קשר שלמעלה מהשכל, שאינו מותנה במעלות האהוב. וכמו הקשר של אב ובן.

מציאות⁵¹. ואמיתית ענין הביטול הוא בהעבודה דקבלת עול⁴³, שהוא כמו עבד שאין לו שום רצונות כלל, וכל מה שעושה הוא מצד עול האדון שמוטל עליו, שמצד זה הוא מוכרח לקיים רצון האדון.

עדות בעבודת האדם היא רעותא דליבא. דהיינו, תנועה של רצון – מציאות. ואילו חוקים – הם העבודה דקבלת עול – אמיתית הביטול.

ט) והנה החילוק שבין העבודה דעדות להעבודה דחוקים הוא דוגמת החילוק שביניהם בענין המצוות עצמם בענין מטרת המצוות. ויובן זה ע"פ הידוע⁴⁴ שהרצון דמצוות כמו שהוא מצד העצמות הוא רצון עצמי שאינו בשביל איזה כוונה⁵² שתושלם ע"י המצוות (כגון זיכור העולם או דירה בתחתונים), והתכלית

(43) ראה גם סה"מ תרפ"ז ע' קפא ואילך המעלה בהעבודה דקב"ע גם על רעו"ד. ושם ס"ע קפב, "דמעלתן של ישראל כמו שהם בעצמותו ית' ויתעלה הוא שהן

עבדים דוקא".
(44) המשך תרס"ו ע' תקכא.

ביאורים במאמרי רבינו

והענין הא', עצם תנועת הרצון, הוא המציאות שברצון דנפש האלוקית.

הנאת עצמו אלא רק כדי להיכלל באלוקות. כמו המושל הידוע מהאש (לקו"א פ"ט), "כאור הנר שמתנענע תמיד למעלה בטבעו מפני שאור האש הפין בטבע ליפרד מהפתילה ולידבק בשרשו למעלה... אף שעו"ז... יתבטל אורו במציאות". והיא הבחינה הגורמת "לעמוד בניסיון באמונת ה' בלי שום טעם ודעת ושכל... למסור לו נפשו על קדושת שמו" (ראה כאן בהערות רבנו 41). ואם כן, גם בחינה זו היא תכלית הביטול.

טו) "רצון עצמי... שאינו בשביל איזה כוונה" רצון עצמי הוא רצון בדבר עצמו. אבל רצון שאינו עצמי הוא, שרוצה בתוצאה שתיפעל מהדבר, והדבר הוא רק אמצעי.

אלא, זה שכותב כאן שהיא "בבחינת מציאות עדיין", היא משום שסוף סוף הרצון הוא בנוגע לעצמו, שהוא יידבק בה, ואילו ברצון בבחינת ביטול, הרצון הוא בנוגע לקב"ה – שיושלם רצון העליון.

על־דרך־זה הוא באלוקות: רצון עצמי הוא רצון בהנחת תפילין עצמה ללא התייחסות למה שהיא פועלת. ואילו רצון שאינו עצמי הוא, שרוצה במצוות כדי לזכך את העולם.

טו) "עצם ענין הרצון הוא מציאות"

כלומר, הרצון מתחלק לשני פרטים: א. עצם ענין הרצון, שהוא תנועת הרצון והמשיכה, והוא תנועה של מציאות. כי רצון הרי אינו תנועה של 'כניעה' אלא יש בו הרגשת מציאותו. ואי אפשר להשוותו לתנועה של קבלת־עול שבה נרגש המציאות של האדון.

והנה, קיימת נטיה של בני אדם להסביר שהמצוות הגשמיות הם רק לצורך המשכה אלוקית או פעולה של זיכור על־דרך "אחרי המעשים נמשכים הלכות" (חיות), אך לא לצורך המצוות עצמם. וזאת, על־דרך המענה שמוזכר הפסוק "רם על כל גוים ה' על השמים כבודו", היינו שמענת הגוים 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 הך. וכל מעלת המצוות הם רק בגלל שהוא בחר בזה. ולכן, ביכולתו לבחור בגשמיות עצמה.

ב. מה הוא רוצה. שזה תלוי בכל רצון לפי עניינו. וברצון זה הוא רוצה דבר שהוא תכלית הביטול (ראה בסה"מ מלוטק ח"ה עמ' צו הע' 27).

דמצוות (מצד רצון זה) הוא המצוות עצמם היינו עצם הקיום הגשמי של המצוה, וזה ענין החוקים במצוות. ומזה מובן, דזה שהמצוות ממשיכים ומגלים עצמות אוא"ס בעולם היינו ענין העדות במצוות, עם היות שההמשכה היא מצד זה שהמצוות הם רצונו ית' שלמעלה מטעם היינו שענין ההמשכה אינו להמשיך את האור הפרטי דכל מצוה (טעם), אלא להמשיך את הרצון העצמי שבמצוות, ואם כן היא (לכאורה) באותה מדריגה של הרצון העצמי, מ"מ, מכיון שזהו ענין שנעשה ע"י המצוות, הרי זה בדוגמת טעם"י היינו, מכיון שהרצון העצמי הוא רק במצוה עצמה, ואילו ההמשכה אינה חלק מהמצוה אלא דבר שנעשה על ידי המצוה, לכן היא לא במדריגת הרצון העצמי עצמו אלא עינה רק להמשיך ולגלות את הרצון העצמי (כמו עדות כפשוטה שענינה לגלות). ובזה ההמשכה דומה לטעם, שהוא אינו חלק מהרצון העצמי אלא כמו זיכור שנשלם על ידי המצוה. ואמיתית הענין דרצון העצמי של עצמותו ית' הוא בהמצוות גופא. לפי זה מובנת השאלה הראשונה בסעיף ח' – מה ההבדל בין עדות לחוקים. וזו גם התשובה לשאלה השניה שם – מה השייכות בין המצוות דעדות שיש בהם טעם – אות וזיכרון, לזה שהמצוות ממשיכות ומגלות את העצמות. אלא, כי זה גופא שהמצוות מגלות את העצמות הוא כבר כמו ענין של טעם במצוה].

כאן יבאר יותר מה שכתב בתחילת הסעיף, שהעבודה דעדות (רעותא דליבא) היא בהתאם לענין העדות למעלה – גילוי העצמות וזהו גם מה שמבואר בדא"ח והובא לעיל שהעבודה דעדות היא העבודה דרעותא דלבא והעבודה דחוקים היא העבודה דקבלת עול, כי ענין העדות שבמצוות, מכיון שהוא המשכה וגילוי, הכלי לזה הוא הרצון, שגם הרצון שמצד עצם הנשמה היא תנועה דהמשכה והתפשטות"י (מציאות), והכלי לענין החוקים דמצוות שהוא רצון עצמי ממש שלמעלה מגילוי הוא הביטול דקבלת עול, ביטול שמצד העצם שלמעלה מכל ענין דהתפשטות. ג' הענינים בעדות (אות וזיכרון, רעותא דלבא, המשכת וגילוי העצמות על ידי המצוה), שייכים זה לזה. כי המשכת וגילוי העצמות על ידי המצוה שייך לענין הטעם, ולכן, זה נעשה על ידי רעותא דליבא שיש בה איזה מציאות.

עפ"י מה שביאר (מסעיף ז' עד כאן) בענין עדות, יובן בעומק יותר ענין החוקים יו"ד) וזהו הביאור בעומק יותר למה שאמר דוד זמירות היו לי חוקיך (דוקא), שכוונתו בזה היא לשלול לא רק הענין דמשפטים אלא גם הענין

== ביאורים במאמרי רבינו ==

והתפשטות

נתבאר לעיל (בביאור טו) שעצם ענין הרצון, התנועה שהוא רוצה, היא תנועה של מציאות. כי רוצה הוא תנועה שבה מציאותו נרגשת, ואי אפשר להשוותו לתנועה של קבלת עול שבה נרגש הבעלות של האדון. לכן, היא מתאימה להיות כלי להמשכה האלוקית שמתייחסת לעולם.

י"ה "הרי זה בדוגמת טעם"

ומכיון שההמשכה היא בדוגמת טעם, היא במדריגה נמוכה יותר מהרצון עצמו. כי הרצון עצמו "כל עצמותו בזה" (ראה בסה"מ תרס"ז עמ' תקכ"א), כך אני רוצה. אך ההמשכה ענינה רק לגלות את הרצון.

יח) "הרצון... היא תנועה דהמשכה

דעות. כי בדרגת העדות נשארה עדיין איזו מציאות. ולא רק מצד האדם, שגם הרצון שלו שלמעלה מטו"ד (רעו"ד) הוא מציאות (כנ"ל), אלא גם מצד המצוות שבדרגת עדות, מכיון שענינם הוא המשכת וגילוי אוא"ס בעולם. ואמיתית ושלמות ההכרה שכל העולמות בטלים במציאות לגבי דקדוק אחד דתורה הוא דוקא בהדרגא דחוקים, שהדקדוקים דתורה (שמצד בחינה זו) הם ענין עצמי מצד שרשם העצמי שבתורה, שלמעלה משייכות לעולם.

יא) וממשיך בהמאמר⁴⁵, דמה שדוד נענש על זה⁴⁶ שהרי לכאורה שיבח את התורה ביותר הוא כי עסק התורה דדוד הי' באופן דלומר עריצים (כנ"ל) היינו להכרית השונאים, ותכלית הכוונה היא כמ"ש⁴⁷ לא תהו בראה לשבת יצרה, להתעסק בעבודת הבירורים ולהמשיך גילוי אור בעולם. דזהו המעלה שבתפלה לגבי תורה, דתפלה הוא בירור והעלאה, היינו שע"י התפלה מתבררים הניצוצות ומזדככים ועולים למעלה, משא"כ תורה היא המשכה מלמעלה, והבירור ע"י התורה הוא בדרך יסדחי'. וכשרצה דוד לברר בירורים ע"י התורה, שהוא בדרך דחי', לומר עריצים, נענש על זה, כי תכלית הכוונה הוא לשבת יצרה.

וצריך להבין, הרי עסק התורה דדוד באופן דזמירות היו לי חוקיך הוא בבחינת התורה כמו שהיא מצד רצון העצמי (כנ"ל בארוכה), היינו זה שהתורה (בדרגה זו) פועלת דחיה ולא העלאה, הוא כנ"ל מצד שורשה בעצמות אוא"ס שלמעלה משייכות לעולם, שזוהי תכלית העבודה שנתבארה במאמר עד כאן, והיאך שייך שזה יהי' שלא כפי אמיתית הכוונה.

כאן מתחיל שלב חדש במאמר, בכיוון 'הפוך' ממה שנתבאר עד כאן. עד כאן נתבאר שהתכלית היא שהאדם יבטל את מציאותו ויהיה עבד (חוקים) ולא שיזכך את הבנתו

47) ישע"י מה, יח.

45) פרק ז.

46) ראה סוטה לה, א. במדב"ר פ"ד, כ.

== ביאורים במאמרי רבינו ==

טריפה וטמא הרי הדבר ההוא נדחה מנבול הקדושה" – האדם הלומד לא יורד ממדרגתו, להתעסק ולשכנע בצדקת החלכה (את הדברים עליהם הוא לומד), אלא הוא לומד מבין ופוסק לעצמו, וב"כח התורה' – שהאור שבתורה הוא אור מאוד גבוה שלא נותן להם מקום, הם מתבטלים בדרך ממיילא (ראה בסה"מ תש"ד עמ' 106).

ומיילא הבירור דתורה אינו בדרך של קירוב והעלאה הרע, שגם המנגד עצמו ישתכנע, אלא בדרך של ביטול הרע.

ט) "דתפילה הוא בירור והעלאה... והבירור ע"י התורה הוא בדרך דחיה" בתפילה, אופן הבירור הוא, שהנפש האלוקית משכנעת את הנפש הבהמית לאהוב את ה', "בכל לבבך בשני יצריך", ובוה הוא מעלה גם אותה.

אולם בלימוד התורה – ושכאשר האדם לומד תורה, הוא מברר ומתקן את הדברים שעליהם הוא לומד. כמ"ש "ותורה אור", ש"עלידי פסק החלכה, הדברים הגשמיים מתבררים: דמה שהוא כשר וטהור הרי הם מתקרבים ומתעלים אל הקדושה, ומה שהוא

(משפטים) ורצונו (רעותא דליבא). על דרך זה בנוגע לפעולה על העולם, התכלית היא 'לזמר עריצים' - להכרית המנגדים, ולא לזכך העולם על ידי המשכת רמ"ח אברים דמלכא, ואפילו לא המשכת העצמות

אמנם, לפי זה, כל הקשר לאלוקות תלוי בזה שמציאות האדם (ומציאות העולם) בטילה ואינה נרגשת. ומסילא, א. הקשר שלו לאלוקות מוגבל רק למצב מסוים של ביטול והעדר המציאות. ב. בעומק נפשו, הוא נשאר בבחינת מציאות, כי באמת שכלו ורגשותיו, מנגדים לאלוקות. אולם מכאן יבאר כיצד ניתן לשלב שני הענינים: זיכוך העולם דמשפטים עם הביטול המוחלט דחוקים:

ויש לומר הביאור בזה, ע"פ מ"ש בהמאמר בתחילתו בענין הוי' אחד⁴⁸, דפירוש אחד זה הוא יחיד², ומה שאומרים אחד ולא יחיד הוא להורות דהוי' ואלקים כולא חד⁴⁹. והענין הוא, דאמיתית ענין אחדות הוי' הוא שהאחדות היא גם מצד יאהעולם. וזהו מ"ש הוי' אחד, דבאם הי' כתיב הוי' יחיד, הי' הפירוש בזה שיחודו ית' הוא מצד אוא"ס (ולא מצד העולם), ובכדי להדגיש שיחודו ית' הוא גם מצד העולם, ואפילו מצד העולם כמו שנברא משם אלקים שמעלים ומסתיר על שם הוי', לכן נאמר⁵⁰ הוי' אחד, שגם החי"ת והדל"ת שהם ז' רקיעים וארץ וד' רוחות העולם, הם בטלים להאל"ף יחידו של עולם⁵¹. דמכיון שהוי' ואלקים כולא חד, הרי שם אלקים אינו מסתיר באמת, ולכן, גם העולם שנתהווה משם אלקים הוא בטל באמת ואין עוד מלבדו⁵². ועד להביטול בדרגת ואופן דיחיד שלמעלה מאחד כמו שכותב במאמר (דשנת תרפ"ז) שאחד זה הוא יחיד. וע"י היחוד דשני הענינים (שיחודו ית'

48) ראה סמ"ק, הובא בב"י או"ח סס"א (ד"ה כתב סמ"ק). שו"ע (ואדה"ז) או"ח סס"א ס"ו. לקו"ת תוריע כג, ג. וראה ברכות יג, ב.
52) שער היחוד והאמונה פ"ו.

48) ואתחנן ו, ד.
49) ראה זח"ב קסא, א. ח"ג רסד, א.
50) ראה תו"א ווארא נה, ב. סהמ"צ להצ"צ שרש מצות התפלה פ"ח.

ביאורים במאמרי רבינו

כלומר, באחדות ה' יכולים להיות כמה אופנים: ישנה מדרגה אלוקית שנקראת בשם 'יחיד', משום שלגביה אין שום מציאות כלל וכאילו שהעולם כלל לא נברא (ראה בסה"מ תרס"ז עמ' תלב). וישנה מדרגה אלוקית נמוכה יותר שנקראת בשם אחד, שלגביה ישנה מציאות העולם, אך למרות זאת הוא בטל, משום שהוא מתהווה בכל רגע מחדש.

עם זאת, יש מעלה באחדות דאחד לגבי האחדות דיחיד: האחדות היא גם מצד העולם. שכן, למרות שיש עולם, בכל זאת הוא בטל. ובזה מתבטא אמיתית האחדות, כדלקמן.

ב) "דפירוש אחד זה הוא יחיד"

מילת 'יחיד' מראה על אחדות מוחלטת שאין עוד דבר מלבדו. כי יחיד הוא שאין שני לו. אך מילת 'אחד' אינה מראה כן, שהרי אחרי מספר אחד בא שנים. [וכמו שלגבי יצחק, שהיה יחיד לאימו, נאמר "את יחידך". אך לגבי ראובן, שהיו עוד אחד עשר שבטים מלבדו, נאמר אחד] (ראה בסהמ"צ להצ"צ עמ' קכד).

למרות זאת, מביא רבנו (ראה במד"ד ואתחנן פ"ב ובסה"מ תרנ"ד עמ' נז) דפירוש אחד שנאמר בפסוק "הוי' אחד", הוא יחיד, כפי שיבואר לקמן.

בא) "אמיתית ענין אחדות הוי' היא שהאחדות היא גם מצד העולם"

הוא באופן דיחיד, ושענין זה הוא גם מצד העולם), עי"ז הוא גילוי כח העצמות כב שכולל ומחבר הענין דאחד ודיחיד.

ביאורים במאמרי רבינו

כב) "היחוד דשני הענינים... גילוי כח העצמות"

בדברי המאמר יש הוספה על מה שמבואר ברוב המקומות בדא"ח. בדרך כלל מבואר שהאחדות דהוי' 'אחד' היא אחדות נמוכה יותר מ'הוי' אלוקינו' (שנאמר לפני"ז בפסוק).

אך כאן מבאר שהוי' אחד אינו אחדות נמוכה אלא "אחד זה הוא יחיד", רק שהאחדות היא גם מצד בחינת 'אחד' – מצד העולם.

כיצד יכול להיות חיבור בין ב' המדרגות הללו? הרי הן הפוכות זו מזו – 'יחיד' הוא שאין עולם, ו'אחד' הוא מצד העולם? וכן כיצד זה נעשה "ע"י כח העצמות?"

הנה יש להקדים ענין 'יחיד' ו'אחד' בעבודת האדם.

כאשר אדם מתבטל למלך, למשל, הביטול יכול להיות בשני אופנים: ביטול של 'יחיד' – ביטול מוחלט. וביטול של 'אחד' – שאינו מוחלט. ביטול ד'יחיד' הוא, שהאדם מאבד את מציאותו לגמרי כלפי המלך. הוא אינו מרגיש את עצמו כלל. ולכן אפילו מבחינה פיזית הוא אינו יכול להזיז שום אבר מגופו. וביטול ד'אחד' הוא, שהאדם מרגיש את מציאותו, מרגיש שהוא קיים ויש לו כוחות, אלא שהוא משתמש בהם רק לעבודת המלך.

ואכן, כאשר מדובר בביטול רגיל, הנה שתי המדרגות הללו הן הפוכות זו מזו. או שהוא אינו מרגיש את מציאותו כלל, או שהוא מרגיש את עצמו ואז מוכרח להיות שלא יהיה בטל בצורה מוחלטת. אולם, בביטול לגבי עצמותו ית', יכול להיות חיבור של הענינים: מצד אחד, יפעל עבור הקב"ה עם הכוחות והחושים שלו. ומצד שני, יהיה בטל בצורה מוחלטת.

הביאור בזה: השמות הוי' ואלוקים קיימים גם באורי'איןסוף, אולם שם הוא לא

התחלקות אמיתית ביניהם. משום שאורי'אין סוף הוא 'שלימותא דכולא' ולכן יש בו את כל המעלות והשלמויות, גם את המעלה של שם הוי' וגם את של שם אלוקים. אך בו עצמו, הם קיימים רק במעלותיהם ללא ההגבלה שבהם.

לדוגמה מנפש האדם: בכל כח מהנפש יש מעלה שאין בכח אחר. אפילו בכח נעלה ממנו. לדוגמה, כח המעשה יש בו מעלה על השכל שיכול לפעול מעשים גשמיים שהשכל לא מסוגל לפעול. מצד שני, כל מעלה מלווה בחיסרון. ולמשל, כח המעשה שיכול לפעול מעשים גשמיים הוא מוגבל בכך שהוא כח גשמי מה'שאין'יכן השכל שהוא רוחני.

על־דרך־זה למעלה: בכל דרגא יש מעלה שאין בדרגא אחרת. שם הוי', יש בו מעלה שלגביו אין עולם, ואילו בשם 'אלקים' יש מעלה שה'אין' עוד הוא מצד העולם. מצד שני, בהם עצמם יש גם חיסרון והגבלה. לגבי שם הוי', שאינו הודר בנדרי העולם. ושם אלקים, שלגביו העולם הוא מציאות.

אמנם כל זה הוא בשמות הוי' ואלקים כפי שהם במדריגתם. אמנם באורי'איןסוף יש בו את כל השלמויות שבשם הוי' ושם אלוקים. אך מכיון שגדר השלמויות הללו באור אין סוף הוא מפני סיבה אחת – השלימות של אורי'איןסוף, הרי יש שם רק את המעלות והשלמויות של הוי' ואלוקים ולא את ההגבלות. לכן, באורי'איןסוף, הוי' ואלוקים לגמרי כולא חד, כי גם שם אלוקים הוא לא צמצום, אלא רק גילוי אין סוף מצד העולם.

וכידוע, המשל שהרבי מביא לכך שהילוקי הדרגות לפני הצמצום אינם אמיתיים: יש דין ש"ספק דאורייתא להומרא וספק דרבנן לקולא". הנה כאשר הרב מיקל בספק דרבנן, אין זה מצד שדין דרבנן יותר קל אצלו מדין דאורייתא, אלא מצד שכך התורה ציותה. לכן, למרות שבפעול בדין דאורייתא מחמיר ובדין

(יב) ויש להוסיף, דשם הוי' (הוי' אחד) מורה על כל ג' הענינים (אחד ויחיד וכח העצמות שמחברם). דבהוי' יש ג' ענינים: א' הוי' מלשון מהוה⁵³, דפירוש זה בשם הוי' מורה על שייכותו לעולמות, ב' הוי' מלשון ה' הוה ויהי⁵⁴, דפירוש זה בשם הוי' מורה שהוא למעלה מעולמות, וענין הג' בשם הוי' הוא שהוי' הוא שם העצם⁵⁵, היינו שהוא מורה על עצמותו ית'. דהגם שבפרדס⁵⁶ כתב דזה ששם הוי' הוא שם העצם הוא רק לעצם הספירות, היינו האורות המתלבשים בכלים, הרי המסקנא דתורת החסידות⁵⁷ היא דפירוש שם העצם הוא בהעצמות. והנה מכיון שכל ג' הענינים הם באותו שם, הרי מובן⁵⁸ שהם שייכים זל"ז. ולכאורה כיצד תיתכן שייכות בין ג' מדריגות שונות? אלא היינו דההתאחדות דשני הפירושים בהוי', הוי' לשון מהוה והוי' מלשון ה' הוה ויהי' כאחד, הוא מצד זה שהוי' הוא שם העצם. ונמצא, דע"י שהוי' שלמעלה מעולמות (ה' הוה ויהי' כאחד) נמשך בהוי' לשון מהוה, אף שבחיצוניות הו"ע של ירידה, הנה עי"ז דוקא מתגלה שם העצם שבו. ולא עוד אלא שגילוי שם העצם דהוי' הוא בעיקר בהוי' לשון מהוה היינו שגילוי שם העצם אינו על ידי החיבור של ב' השמות, אלא דוקא על ידי הוי' לשון מהוה. וכמבואר בכ"מ⁵⁷ דמה ששם הוי' הוא שם העצם שמורה על העצמות הוא כי ההתהוות יש מאין היא דוקא בכח העצמות שמציאותו מעצמותו⁵⁹.

(יג) ועפ"ז יובן גם מ"ש הרמב"ם⁶⁰ (הובא במאמר הנ"ל בתחילתו) יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא, וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו. דמצות

(56) שי"ט ספ"א.

(57) ראה סה"מ תרס"ח ע' קצ. וראה גם המשך

תרס"ו ע' תלא.

(58) ראה לקו"ש ח"ג ע' 782. ועוד.

(59) אגה"ק סי"ב (קל, ב).

(60) ריש הלי' יסודי התורה.

(53) זח"ג רנן, סע"ב. פרדס ש"א פ"ט. שער היחוד

והאמונה רפ"ד.

(54) זהר ופרדס שם. שער היחוד והאמונה פ"ז (פב,

א).

(55) כ"מ הלי' עכו"ם פ"ב ה"ז. פרדס שי"ט. מו"נ ח"א

פס"א ואילך. עיקרים מאמר ב פכ"ח.

ביאורים במאמרי רבינו

האדם גם יעבוד בפועל עם כוחותיו את המלך (שלימות דאחד), וגם יהיה בטל בביטול מוחלט כאילו שהוא איננו. משום שהניגוד של ביטול מוחלט עם העבודה בכוחות בפועל, הוא רק כפי שהם קיימים בציור המוגבל שלהם. אמנם כאשר יאיר אצל האדם הבחינה ד'שלימותא דכולא, ששם לכל כוח יש את מעלתו – אך בלי הניגוד שלו לכח האחר, (כי סיבתם היא אחת – השלימות דאורי'אין'סוף, כאמור), אזי הביטול שלו ולאידך העבודה עם כוחותיו, לא יהיו מצד טבעו ורצונו שלו, אלא מצד אותה סיבה – הרצון דאורי'אין'סוף, ואינם מנגדים (מפי הר"י כהן).

דרבנן מיקל, אך אין זה מלמד שאצלו דין דרבנן הוא נמוך וקל יותר. אלא שניהם שוים לגביו, וסיבת הפסיקה היא שווה בשניהם – מצד התורה (לקו"ש חט"ו עמ' 474).

לפיוזה יוצא שמצד "הוי' ואלוקים כולא חד", לא רק שתתגלה הפנימיות של שם אלוקים שהיא השלימות של אורי'אין'סוף, אלא שתתגלה גם הפנימיות של שם הוי', שגם הוא השלימות דאורי'אין'סוף (ראה בר"ה גדול יהיה כבוד הבית תשכ"ב סוף ח').

וכאשר יתגלו שמות הוי' ואלוקים כמו שהם באור אין סוף, הרי יפעל שינוי גם בעבודת האדם, שיוכל להיות חיבור של אחד עם יחיד:

הידיעה היא בג' ענינים. שיש שם מצוי ראשון, שהוא ממציא כל נמצא, ושכל הנמצאים כו' לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו. דג' ענינים אלו הם נגד ג' ענינים הנ"ל בהוי'. יסוד היסודות ועמוד החכמות הוא ר"ת הוי' 61. מצוי ראשון הוא שהוא קדום לכל, למעלה מהבריאה. ממציא כל נמצא הוא הוי' לשון מהוה. וכל הנמצאים כו' לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו, אמיתת המצאו הוא העצמות שמציאותו מעצמותו 62, דהתהוות הנמצאים יש מאין הוא בכח העצמות (כנ"ל), ענין שם העצם.

יד) ויש לומר, דזהו גם מה שהוי' הוא ר"ת יסוד היסודות ועמוד החכמות, דיסודות וחכמות הם שני ענינים הפכיים. דיסודות הם ההנחות הפשוטות שלמעלה מהבנין, מהסברה, שהם יסודי ההשגה, וחכמות הם הסברות השכליות שנתפסות בהשכלה ועד ששייך בהם שקו"ט. דבעבודת האדם ענין היסודות הוא האמונה פשוטה שלמעלה מהשכל, וחכמות הו"ע ההשגה. וא"כ מדוע מחבר ומצרף ביניהם? וי"ל דרש היסודות הוא בהוי' שלמעלה מעולמות (הי' הוה ויהי' כאחד), ורש החכמות הוא בהוי' לשון מהוה, והכח שמאחד היסודות והחכמות, שהאמונה שלמעלה מהשכל תומשך גם בשכל, הוא משם הוי' שם העצם יי.

ועפ"ז יובן מה שדוד נענש על מה שאמר זמירות היו לי חוקיך, כי התורה כמו שהיא מצד רצון העצמי שלמעלה מטעם (יסודות) היא דוגמת הוי' מלשון הי' הוה ויהי' כאחד שלמעלה מעולם, שלכן, הבירור שמצד בחינה זו הוא באופן דדחי' (ולא בדרך בירור), זמירות מלשון לזמר עריצים כלומר, כאשר הלימוד הוא מצד הבחינה דחוקים לבדה, הרי כל הבירור הוא בדרך של דחיה ותלוי בזה שאין מציאות של עולם (נתבאר לעיל בסעיף י"א בארוכה). וזה נובע מדרגת האחדות של יחיד - למעלה מהעולם. ומכיון שאמיתית ענין אחדות הוי' הוא שהאחדות היא גם מצד העולמות, לכן צ"ל ההמשכה דעדות ומשפטים דתורה (חכמות) שיהי' גילוי אלקות בעולם היינו לפעול בגדרי העולם ולזכך ולשנות אותו, וביחד עם זה הוא בטל בביטול המוחלט

62) סה"מ תרס"ח שם.

61) סדר הדורות ד"א תתכו. שה"ג להחיד"א מע' רמב"ם. וראה גם "פירוש" לרמב"ם שם.

== ביאורים במאמרי רבינו ==

והשאלות שעולות בשכלו וברגשותיו הם קרובים יותר אליו, ועלולים להעיק על האמונה שהיא דבר נוסף ומרוחק ממדותיו. אך כאשר האמונה חודרת בשכל, גם אם יש לשכל שאלות על האמונה, בכל זאת - הן לא מעיבות על האמונה.

האפשרות לזה שהאמונה שהיא למעלה מהשכל תהדור בשכל, היא מצד ההתקשרות העצמית שאינה מוגדרת בזה שהיא למעלה מהשכל, ואינה תלויה בשום מצב (כפי שהתבאר בארוכה במילואים בביאור הקודם).

ב) "והכח שמאחד היסודות והחכמות שהאמונה שלמעלה משכל תומשך בשכל הוא... העצם" כאשר האמונה אינה חודרת בשכל עלולות לעלות שאלות מהשכל ולהעיק ולהפריע לאמונה.

וזאת, משום שהאמונה אינה מגיעה מצד האדם, דהיינו שהבין בשכלו שהאמת היא כך. אלא, ישנו כח עליון (מזליהו חזק) שגורם לו להאמין. משום כך, האמונה היא דבר נוסף ומרוחק ממדותיו של האדם, ואילו הרעיונות

דיחיד. ועי"ז מתגלה העצם דתורה שלמעלה גם מחוקים, שם העצם כי העצם שייך גם לדרגה של עולם ואינו מוגדר דוקא בדרגה שלמעלה מהעולם, ולכן יכול לחדור הביטול דיחיד במציאות העולמות.

(טו) וזהו הוי' לי בעוזרי, עוזרי קאי על הניצוצות המתבררים, שהם העוזרים האמיתיים של האדם [וע"ד הידוע⁶³ בענין כי לא על הלחם לבדו יחי' האדם כי על כל מוצא פי הוי' יחי' האדם⁶⁴, דע"י שהאדם מברר את הניצוצות שבדצ"ח, נמשך לו תוספת כח בעבודתו, שהניצוצות עוזרים ומסייעים לו], ופי' הוי' לי בעוזרי הוא שהניצוצות המתבררים (עוזרי), הגם שענין הביוררים הוא מלמטה למעלה (ענין דעולם), יומשך בהם גילוי שם הוי' שלמעלה מהשתלשלות. וחיבור ב' ענינים אלו הוא מהוי' שם העצם. וזהו גם ואני אראה בשונאי, דגם אלו שהם שונאי דוד שהם שונאי הוי', אין צריך לדחותם לגמרי כ"א לברר הניצוצות שבהם, וע"י שמוציאים הניצוצות מהם הנה הרע שבהם מתבטל. ועי"ז באים לראי' באלקות, אראה בשונאי, ראיית אלקות במוחש גם בעניני עולם. וכמו שהי' אצל בעל הגאולה, שגם המנגדים, אף שנשארו במציאותם, הוכרחו (ע"י הניצוצות שבהם) לעשות כפי הכוונה, והי' גילוי אלקות (דלמעלה מהטבע) במוחש (בטבע). ועי"ז המשיך הכח לכל ההולכים באורחותיו להמשיך גילוי אלקות דלמעלה מהטבע בטבע, וזה נעשה הכנה קרובה שתושלם הכוונה דדירה לו ית' בתחתונים, שהתחתונים יהיו דירה לו ית', לו לעצמותו⁶⁵, בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, בקרוב ממש.

65 ראה אה"ת שה"ש כרך ב ע' תרעט ואילך. סה"מ תרס"ב ע' שלה. תרע"ח ע' קצג.

63 לקו"ת צו יג, ב (וראה שם ע' ג). ובכ"מ.
64 עקב ח, ג.

מילואים

מהי שאינך כן הקב"ה, אחדותו אינה מורכבת ונובעת ממצב העולם חס ושלוש. כלומר, מכך שהעולם אינו בערך לגביו (קטן וגדול), או בגלל שהעולם זקוק לו שהוא יהווה אותו בכל רגע מחדש. אלא, אחדותו נובעת ממנו, אחדות עצמית. ואדרבה, בגלל שאחדותו היא עצמית לכן נעשה כך בפועל, שנברא עולם שכל מציאותו תלויה בקב"ה.

הביטוי לאחדותו העצמית היא, שגם אם יהיה סוג מציאות כזה שמצד גדרו וענינו הוא מציאות עצמאית, ואינו אמור להתבטל למלך (כמו במשל, עבד שאינו ממדינת המלך), מכל מקום, כיון שאחדותו של הקב"ה היא בלתי מוגבלת כלל, גם מציאות כזו תרגיש את אחדותו ותתבטל אליו לחלוטין בביטול המושלם ד'איננו' (ראה בקובץ מעיינותך תשרי תשס"ח).

ומזה יובן בענינו החיבור של יחיד עם אחד. האחדות דיחיד לבדה מורכבת לא רק מאלוקות אלא גם מ(זה שאין) העולם. ולכן לא שייך שיהיה גם אחדות דיחיד (ביטול כמו שהאדם איננו) וגם מציאות של עולם (אדם שעובד בפועל את המלך). אך האחדות העצמית אינה מורכבת מזה שאין עולם, אלא היא נובעת רק ממנו, וממילא היא לא תלויה במצב העולם אלא יכול להיות מציאות של עולם – אדם שעובד את המלך (אחד), וגם הוא יתבטל בביטול המוחלט דיחיד.

לביאור כב) ליתר ביאור (בסגנון קצת שונה). האיחוד של אחד ויחיד יובן בהקדים: אצל מלך רגיל הכוח של המלך לגבי האדם הוא אינו דבר עצמי, הנובע רק מעצמותו של המלך. אלא זה גם תלוי במציאות האדם. למשל, בזה שהאדם הוא ממדינת המלך וכפוף לגזירותיו וכו'. אבל אם האדם יהיה ממדינה אחרת, לא יהיה בטל אל המלך.

ובעצם כך הוא בכל דבר אצל הנבראים, ששום דבר אינו עצמי – שקיים רק בזכות עצמו, אלא כל דבר הוא מורכב ובנוי מסיבות נוספות. למשל, ילד קטן שבטל לגבי אדם גדול, הרי בפשטות, הביטול נובע מהחשיבות של הגדול. אולם, האמת היא, שהביטול הוא גם מצד הקטן, משום שהקטן הוא קטן.

או אדם שנמצא לבד במקום מסוים, זה שהוא יחיד אינו נובע רק ממנו אלא מפני שהאחר לא בא לכאן. או בן שהוא יחיד להוריו. היחידות שלו אינה נובעת ממנו, אלא מכך שאין לו אחים נוספים.

לכן, התוצאה מכל זה היא, שכל המעלות הללו הן מותנות. הן תלויות בנסיבות הקיימות. אך אילו המצב ישתנה, כל המעלה תיעלם. אילו יבוא אדם ממדינה אחרת, הוא לא יקבל את מלכות המלך. ואילו יבוא אדם נוסף למקום ההוא, או אילו יוולדו ילדים נוספים, הרי היחידות של הראשון תתבטל.

לעילוי נשמת
ר' ישעיהו בן ר' יעקב זאב (וולף)
סאס
נלב"ע ב' אייר תשי"ח

*

נדפס על ידי
נכדתו זהבה ברוריה בת ר' ברוך
לרגל חמישים שנה לפטירתו