

ביאורים במאמרי רבינו

מאמרי חסידות
מכ"ק אדמו"ר מליובאוויטש
מבוארים ומפורשים

מאמר ד"ה
ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם גו'
ש"פ משפטים, מבה"ח אדר ראשון ה'תשמ"א
שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים ושלוש לבריאה

קובץ זה נדפס לעילוי נשמת
ר' פנחס ב"ר עזרא ע"ה
וזוגתו מרת אסתר הדסה ב"ר
שמעון ע"ה
רומנו
ת.נ.צ.ב.ה

קובץ זה נדפס
לעילוי נשמת
הו"ח התמים
ר' יעקב
בן הרה"ח מאיר צבי ע"ה
סטמבלר
חסיד נאמן ומסור
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
נלב"ע י"א ניסן ה'תש"ע
ת.נ.צ.ב.ה



קובץ זה נדפס על-ידי ולזכות
ר' מרדכי
וזוגתו מרת חיה מושקא שיחיו
בן שבת

ולזכות
ליאור בת מרדכי,
יהושע בן אברהם שיחיו
יזכו להצלחה רבה ומזלגה בכל אשר
יפנו בגשמיות וברוחניות
ולזכות ר' דוד ציון בן יצחק
וזוגתו זהבה בת מרדכי שיחיו
לרפואה שלימה וקרובה
ולהצלחת בית הספר החדש
'מנחם מענדל אקדמי'
סגל המורים והמורות וכל העוסקים
במלאכת הקודש

קובץ זה נדפס לזכות
הת' **יונתן דניאל**
בן מלכה פריידא הכהן
לרפואה שלימה וקרובה,
ולא ישאר שום רושם כלל
נדפס על-ידי משפחתו שיחיו

אתר
חדש

ביאורים
במאמרי רבינו

www.biurim.co.il



פתח דבר

בשבח והודיה לה' יתברך, מוגש בזה לפני ציבור הלומדים מאמר נוסף בסדרת 'ביאורים במאמרי רבינו'.

מאמר זה נאמר על-ידי כ"ק אדמו"ר בשבת פרשת משפטים ה'תשמ"א, ויצא-לאור מוגה בקונטרס כ"ב שבט ה'תשנ"ב.

בקונטרס זה נוספו למאמר קיצורים וסיכומים, ונתבארו הענינים והמושגים המובאים בו. הביאורים נלקטו ונכתבו על ידי הרה"ת ר' מנחם מענדל שיחי' אשכנזי, והסתייענו רבות בהסברים שהשמיע הרה"ח ר' יואל ע"ה כהן בהזדמנויות שונות.

*

תודתנו נתונה להרה"ת לוי יצחק שיחי' אפשטיין על כתיבת הסיכומים ועריכת הביאורים. כמו כן אנו מודים להנהלת קה"ת על נתינת רשות מיוחדת להדפסת המאמרים.

*

מאמר מבואר זה, מצטרף למאמרים ושיחות שיצאו לאור על ידנו בשנים קודמות, ובייחוד לסט הספרים "ביאורים במאמרי רבינו", שני כרכים, המאגד שלושים ואחד מאמרים, מסודרים לפי מועדי השנה, ערוכים מחדש בצורה בהירה. את הספרים ניתן להשיג בקה"ת ובחנויות הספרים המובחרות.

בימים אלו הושק אתר חדש, בבחינת "יין ישן בקנקן חדש", בו ניתן להוריד את כל המאמרים והשיחות המבוארים שיצאו לאור על ידי המכון מאז הקמתו. כתובתו: www.biuirim.co.il

באתר החדש הוספנו מנוע חיפוש המאפשר להגיע למאות מושגים בחסידות שנתבארו בקונטרסים הנ"ל.

כמו כן, ניתן להירשם באתר לרשימת תפוצה על מנת לקבל את המאמרים החדשים שייצאו לאור.

*

כבר אמר דוד המלך, "שגיאות מי יבין" (תהלים יט, ג), ויתכן שנפלו אי-הבנות בעניינים המבוארים. על כן בקשתנו שטוחה בפני ציבור המעיינים לשלוח אלינו את הערותיהם ונתן קנן בבוא העת אי"ה.

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

כ"ב שבט ה'תשפ"ג

כתובת למשלוח הערות: ת.ד. 485 כפר חב"ד. או: mm.ashkenazi@gmail.com

תוכן כללי

פתיחת פרשת משפטים בדיני עבד עברי, מלמדת שגם את המשפטים יש לקיים בקבלת עול, אלא שרצון ה' הוא שיקיימו את המשפטים גם מצד הטעם • בפסוק 'אשר תשים... כי תקנה' נרמז שיש מעלה בהשגת התורה עד שנעשית 'קניינו', כי על-ידי התלבשותה בשכל מתגלה שרשה באור אין-סוף שלמעלה מהגבלות מעלה ומטה • החיבור של ביטול ומציאות במצוות, הוא בכך שיש לו תענוג בקבלת עול, כעניין האתכפיא בצדיקים, ועל-ידי זה נמשך מבחינת התענוג של מעלה.

בס"ד. ש"פ משפטים, מבה"ח אדר ראשון ה'תשמ"א*

ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם כי תקנה עבד עברי גוי¹, וידוע הדיוק בזה²,
לפניהם הוא לשון רבים ולשון נסתר ותקנה הוא לשון יחיד ולשון נוכח א
(ביאורים לשאלה זו - בסעיפים ג' וה'). גם צריך להבין מה דאיתא בירושלמי³ עה"פ ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם, דתשים הוא מלשון סימה (אוצר) שאינה נגלית כו', רזי תורה. וצריך להבין, הרי משפטים הם הדינים שמוכנים גם בשכל אנושי⁴ [ואפילו בשכל דאומות העולם⁵ ב], ומהי השייכות דמשפטים לתשים מלשון סימה, וזי תורה (הביאור לשאלה זו - בסוף סעיף ד). גם צריך להבין⁶ מה שמתחיל המשפטים בדין עבד עברי⁷ (ביאורים לשאלה זו - בסעיפים ב' וט').

סיכום: שאלות על תחילת פרשת משפטים: א. מדוע נאמר 'כי תקנה' לשון יחיד. ב. מה כוונת הירושלמי ש'תשים' הכוונה לרזי תורה. ג. מדוע פותח בדיני עבד עברי.

-
- 1) ריש פרשתנו (משפטים).
 - 2) רד"ה ואלה המשפטים בתו"א (עד, ג) ובתו"ח (תט, א [בהוצאה החדשה - משפטים ח"ב רעז, א]). וראה גם רד"ה כי תקנה בתו"ח (תכה, ב [שם רפד, א]).
 - 3) עה"פ ב סוף ה"ז. וראה בפ"י פני משה שם.
 - 4) כידוע בענין ג' הסוגים משפטים עדות וחוקים -
 - 5) ראה רמב"ן עה"פ ואתחנן ו, כ. לקמן ח"ד ע' יג. וש"נ.
 - 6) כהדיוק דכמה מפרשים (ראב"ע, רמב"ן, ועוד). וראה בארוכה לקו"ש חט"ז ע' 255. וראה גם רד"ה זה ה'תשל"ח (לעיל ע' ח).
 - 7) בערכאות (פרש"י עה"פ "אפילו ידעת בין אחר שהם דנין אותו כדני ישראל").

ביאורים במאמרי רבינו

א "לפניהם הוא לשון רבים ולשון נסתר ותקנה הוא לשון יחיד ולשון נוכח" "אשר תשים לפניהם" הוא לשון נסתר - שמדבר עם השומע בנוגע לאחרים. "כי תקנה" הוא לשון נוכח - שמדבר עם השומע בנוגע אליו. בפשט הפסוק, המילה 'לפניהם' קאי על ישראל - הקב"ה ציוה את משה רבינו שימסור לישראל. וממילא היה צריך לכתוב עליהם 'כי יקנו' שהוא לשון רבים ולשון נסתר.

* יצא לאור בקונטרס כ"ב שבט - תשנ"ב, "לקראת יום ב' פ' משפטים, כ"ב שבט הבע"ל, יום היארצייט-הילולא הרביעי של הרבנית הצדקנית מרת חיה מושקא נ"ע ז"ע... סיו בשבט, ה'תשנ"ב.

והנה מבואר באוה"ת⁸, דענין עבד עברי ברוחניות הוא, שעבודתו את השם היא בדרך קבלת עול, עבודת עבד ג. ועל פי זה יש לומר, דזה שהתחלת המשפטים הוא בדין עבד עברי, הוא לרמז, שגם קיום המצוות דמשפטים, שהם מובנים בשכל, צריך לקיימם מצד קבלת עול, בדרך עבודת עבד⁹. דהגם שמזה שמצוות אלו נקראים בתורת אמת בשם משפטים מובן שמצוות אלה צריך לקיימם גם מצד הטעם¹⁰ ד, מ"מ, עיקר קיומם צ"ל בדרך קבלת עול, הן מצד האדם המקיים את המצוות, שקיום המצוות שלו צריך להיות בדרך עבודת עבד¹¹ ה, וגם מצד המצוות ו, כי כל המצוות (גם המצוות דמשפטים) עיקרם הוא שהם רצון הקב"ה, רצון שלמעלה מטעם ז, אלא שכך גזר הקב"ה שהרצון דמצוות אלו יתלבש גם

(9) ראה לעיל ח"ב ע' קסד ואילך. וש"נ.

(10) ראה שמונה פרקים להרמב"ם פ"א – הובא באוה"ת פרשתנו ע' א'קלח ובסהמ"צ להצ"צ שם (פר, ב).

(11) תניא רפמ"א.

(7) דבר של צער להאדם. ובפרט על פי מחז"ל (מכילהא הובא בפרש"י) שמדובר בקונה מיד בית דין גנב שאין ידו משגת לשלם וכו', דבר שאינו רגיל.

(8) פרשתנו ע' א'קיא. שם ע' א'קבא.

ביאורים כמאמרי רבינו

– פקודה של המלך, שהרי כאשר מקיימים מצד השכל אין זה עניין ציווי ופקודה. ואם כן, כיון שהמשפטים והעדות הם חלק מעבודת ה', יש לקיימם בקבלת עול.

במילים אחרות: באם מקיים את החוקים בקבלת עול, ואת המשפטים מצד השכל, הרי נמצא שיש לו שני אדונים, הקב"ה ושכלו. וזה בוודאי לא נכון.

וראה עוד במילואים.

ו "וגם מצד המצוות"

כלומר, ניתן היה לחשוב שכל זה הוא מצד האדם העובד (גברא'), שהוא צריך לקיים את כל המצוות כמו עבד. ואילו מצד העדות והמשפטים עצמם (ה'חפצא'), הם באמת עניינים שכליים. אך לקמן יבאר שגם העדות והמשפטים מצד עצמם, הם באמת חוקים.

ז "כל המצוות (גם המצוות דמשפטים) עיקרם הוא שהם רצון הקב"ה, רצון שלמעלה מטעם" השכל מוגבל בכללי ההיגיון, ואינו יכול להבין כפי שהוא רוצה. כללי ההיגיון אינם באים מהאדם אלא הם מוסכמות שהאדם מאמץ לתוכו במהלך החיים. נמצא שבשכל, האדם קשור עם מציאות

ג "בדרך קבלת עול, עבודת עבד" היינו שהקיום אינו מפני שמבין טעם הציווי או מפני שרוצה לקיים הפעולה, אלא מפני שעול האדון מוטל עליו והוא מוכרח לקיים ציוויו.

ד "מובן שמצוות אלה צריך לקיימם גם מצד הטעם"

כלומר, שאם אינו מבין בשכלו ואינו מזדהה עם קיום המשפטים (כיבוד אב ואם, איסור גניבה, רציחה וכו') אלא מתאוה לעבור עליהם, ונמנע מכך רק מצד קבלת עול – הרי בכך חסר בשלמות קיום המצווה, שעניינה שהאדם יהיה מזוכך במידותיו. שלכן על חוקים יאמר 'אפשי ומה אעשה שאבי שבשמים גזר עלי' אבל על המשפטים צריך לומר 'אי אפשי'.

ה "קיום המצוות שלו צריך להיות בדרך עבודת עבד"

בפסוק נאמר "כי לי בני ישראל עבדים", ועבודת עבד היא בדרך של קבלת עול האדון, ואילו כאשר הקיום הוא מפני שמבין הטעם לציווי אין זה דרך של עבד. וזהו הלשון עבודת ה', כלשון הפסוק "ועבדתם את ה' אלוהיכם", שהעבודה היא בדרך של עבודת עבד.

זהו גם פירוש המילה 'מצוה' מלשון ציווי

בטעם¹² ח. ולהוסיף, דזה שגם קיום המצוות דמשפטים צ"ל בדרך קבלת עול, הוא גם בענין המשפטים שבהם. היינו דזה שמצוות אלו צריך לקיימם גם מצד הטעם הוא מפני שכך הוא ציווי הקב"ה שקיום מצוות אלו יהיה גם מצד הטעם¹³. ויש לומר, דזהו שארז"ל¹⁴ עה"פ ואלה המשפטים, ואלה מוסיף על הראשונים, מה הראשונים מסיני אף אלו מסיני, דבמתן תורה (סיני) נעשו ישראל עבדים

12) ראה בארוכה בכ"ז לעיל ח"ב שם.

13) וגם בזה שני ענינים הנ"ל: כי ישראל הם עבדים להקב"ה, דאמיתית ענין העבד הוא שכולו וכל הכחות והענינים שלו (לא רק כח המעשה) משועבדים להאדון, ולכן גם זה שמתבוננים בשכלם בטעמי המצוות הוא

מצד ציווי הקב"ה ט; וגם מצד המצוות, כי זה שהרצון דמצוות אלו (משפטים) נתלבש בטעם הוא (לא מפני שהרצון דמצוות אלו הוא בדרגא נמוכה יותר מהרצון דחוקים, אלא) מפני שכך גזר הקב"ה.¹
14) מכילתא הובא בפרש"י עה"פ.

ביאורים במאמרי רבינו

אחרת. אך רצון שלמעלה משכל הוא ביטוי של האדם עצמו (ללא קשר למציאות אחרת).

אלו יתלבש גם בטעם" אך עיקר ענין המצוות הוא הרצון.

בכך יובן מדוע אי אפשר לומר שהמצוות הם עניינים שכליים: הרי אין דבר גבוה מתורה ומצוות, והם קשורים בקב"ה עצמו. ברור אם כן שהרצון במצוות אינו תוצאה של דבר חיצוני, אלא זהו רצונו שלו בלבד. דבר זה מכריח לומר שבעצם כל המצוות הן במקורן רצון שלמעלה מטעם. אלא שבמשפטים, הקב"ה רצה שיתלבשו גם בטעם.

וזה שעתה הטעם לכך שרציחה וגניבה אסורות מובן לנו בפשטות ובטבעיות, הנה כל זה הוא משום שכך גזר הקב"ה, שתיווצר חכמה, וכללי החכמה יהיו באופן שהם מחייבים המצוות דמשפטים. אך ללא זה, לא היה מובן גם הטעם למצוות דמשפטים.

ליתר ביאור: ההתלבשות בטעם שייכת בדרגת הספירות, למשל לגבי מידת החסד - צדקה היא דבר חשוב ובעל ערך, ולכן היא מרגישה טעם בקיום מצוות צדקה. וכן בכל מידה שיש מצוות ששייכות אליה. אך בבחינת הרצון האלוקי שאינו מוגדר בגדר הספירות, הרצון במצוות הוא למעלה מטעם, וזהו עיקר ענין המצוות.

ט בהערת רבינו 13 "אמיתית ענין העבד הוא שכולו וכל הכחות והענינים שלו (לא רק כח המעשה) משועבדים להאדון" באם למשל עצם עשיית המצווה היא מצד קבלת עול, אבל ההתבוננות בשכלו להבין טעם המצווה נעשית משום שהוא אדם בר שכל ומעוניין להבין את משמעות הדברים שעושה - הרי ההתבוננות אינה מצד קבלת עול, אלא מצד מציאותו. ואמיתית הביטול היא שגם כח השכל משועבד לקב"ה, היינו שגם את ההתבוננות עושה משום שכן הוא רצון ה'.

נקודה נוספת: העובדה שלמצוות אין טעם, מלמדת עד כמה הרצון במצוות הוא בלי גבול: אם הרצון היה קשור בטעם מסוים של הטוב והעילוי במצוות, הרי ככל שהטוב יהיה נעלה, בכל-זאת הוא מוגבל. כי העולם הוא מדוד ומוגבל. אולם כאשר הדבר בא מהרצון שלו יתברך, שאין בו כל הגבלה, ממילא הוא רוצה בהם בצורה בלתי מוגבלת.

י בהערת רבינו 13 "זה שהרצון דמצוות אלו נתלבש בטעם .. מפני שכך גזר הקב"ה" כלומר, אצל האדם ישנם רצונות שנשארים למעלה מטעם וישנם רצונות שבסופו של דבר מקבלים טעם. ומבואר בחסידות (סה"ט תרס"ה ע'²)
רמז) שכאשר רצון מצליח לקבל טעם, הרי זו הוכחה שענין הרצון לא היה בתוקף. ונוסף לזה,

ח "ורק שכך גזר הקב"ה שהרצון דמצוות

להקב"ה¹⁵ יא, והרמז אף אלו מסיני הוא, שגם קיום המצוות דמשפטים, כולל גם ענין זה שצריך לקיימם גם מצד הטעם [אף אלו, משפטים], צריך להיות בדרך עבודת עבד. ולכן התחלת המשפטים הוא בדין עבד עברי, בכדי לרמז, שגם המצוות דמשפטים, הגישה הראשונה (דער ערשטער צוגאנג) ללימודם וקיומם הוא קבלת עול, עבודת עבד¹⁶. אלא שעדיין צריך הסבר וביאור נוסף, דכיון שעיקר ענין העבדות הוא בעבד כנעני [דנוסף לזה שעבד עברי עובד רק שש שנים¹⁷ (וגם עבד נרצע יוצא ביובל¹⁸) ובעבד כנעני כתיב¹⁹ לעולם בהם תעבודו, השעבוד (העבדות) דעבד עברי (גם בהיותו עבד) אינו כהשעבוד (עבדות) דעבד כנעני²⁰], הרי בכדי לרמז ענין הנ"ל (שקיום המצוות דמשפטים צ"ל בדרך עבודת עבד) ה"ה צריך לכאורה להתחיל המשפטים בדין עבד כנעני.

סיכום: טעם הפתיחה בעבד עברי – ללמדנו שגם את המשפטים צריך לקיים בקבלת עול לרצון ה' כמו חוקים, אלא שרצון ה' הוא שיקיימו את המשפטים גם מצד הטעם.

מהלך המאמר: להבין טעם הפתיחה בדין עבד עברי דווקא, מקדים ביאור ארוך (בסעיפים ג-ח) בעניין 'אשר תשים... כי תקנה' – שהשגת התורה בשכל האדם, אינה סתירה לביטול הנדרש בלימוד התורה, כי זה שהתורה נעשית 'קניינו' של האדם, הוא מצד שרשה באור אין-סוף הבלי גבול. חיבור זה בקיום המצוות, הוא עניין התענוג בקבלת עול. גילוי בחינה זו הוא על-ידי פנימיות התורה (ולכן 'תשים' מרמז לסודות התורה), וכן על-ידי משה (וזהו 'כי תקנה' לשון יחיד). בהמשך לזה מבאר בסעיף ט' טעם הפתיחה בעבד עברי – ששלימות העבדות היא מתוך תענוג.

15) ראה לקמן ס"ע שנו, ובהערה 29 שם.

16) ראה עדי"ז שלי"ה מס' פסחים שלו קנא, ב (הובא באוה"ת פרשתנו ע' א'עז) "והתחיל ואלה המשפטים במצות עבד עברי להיות רושם העבדות קיים, כי עבדי הם".

17) פרשתנו כא, ב.

18) קידושין טו, סע"א. פרש"י עה"פ פרשתנו כא, ו.

19) בהר כה, מו. ויתירה מזה, דמפסוק זה למדין שאסור לשחרר עבד כנעני (ברכות מז, ב. וש"נ).

20) וכמה דינים בזה – ראה רמב"ם הל' עבדים פ"א ה"ה ואילך.

ביאורים במאמרי רבינו

יא "דבמתן תורה (סיני) נעשו ישראל עבדים להקב"ה"

להעיר ממרוז"ל (קידושין כב, ב. הובא בפרש"י עה"פ

משפטים כא, ו. ירושלמי קידושין פ"א סוף ה"ב) אוון ששמעה על הר סיני כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם. ולהעיר שהדיבור הראשון דמתן תורה הוא "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים", ובפרש"י שם "כדאי היא ההוצאה שתהיו משועבדים לי" (ד"ה רני ושמוחי תשכ"ז הערה 29 – תר"מ סה"מ ח"ג ע' שנו).

ההתלבשות בשכל מוכיחה שמלכתחילה היה ברצונו שגם השכל יבין, מפני שהשכל תופס מקום לגביו.

אבל הרצון במשפטים הוא אחרת ונמצא באותה דרגה של הרצון בחוקים שלמעלה לגמרי משכל. ומה שנעשו מובנים בשכל הוא מצד גזירה ולא מצד שייכות לטעם. ולכן גם ההתבוננות היא בדרך קבלת עול, כי גזירה מקיימים בקבלת עול.

ג) **ויובן** בהקדים דרשת רז"ל²¹ עה"פ ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם, דמזה שנאמר אשר תשים לפניהם (ולא אשר תלמדם וכיו"ב) למדין שאין מספיק שהרב שונה לתלמידיו ההלכות כמה פעמים עד שיהיו סדורים בפניהם אלא צריך גם לשום לפניהם טעם המיישב תלמודם י. ועל פי זה יש לומר, דמ"ש לאח"ז כי תקנה לשון יחיד כפי שהקשה לעיל סעיף א הוא לרמז, דכי תקנה קאי (גם) על אשר תשים²², שהרב צריך לשנות לתלמידיו באופן שענין הנלמד יהיה הקנין שלהם. וכמארז"ל²³ על הפסוק²⁴ בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה, שבתחלה נקראת התורה על שמו של הקב"ה (תורת ה') ואחר כך נקראת על שמו (תורתו), תורה דיליה היא²⁵. וזה שהתורה נעשית קנינו של האדם העוסק בתורה (תורה דיליה היא) הוא דוקא כשיודע טעמי ההלכות²⁶. וזהו אשר תשים לפניהם כי תקנה, דעל ידי הלימוד באופן דתשים לפניהם, על ידי זה נעשית התורה קנינו של האדם הלומד, כי תקנה.

גם יש לומר, דזה שלאחרי אומרו אשר תשים לפניהם ממשיך כי תקנה, הוא לפי שכי תקנה הוא ציווי נוסף על הציווי דתשים לפניהם יג כפי שיבואר לקמן סעיפים ג-ד. ויובן זה בהקדים שלכאורה אינו מובן, הרי זה שהתורה מתלבשת בשכלו של האדם הלומד עד שנעשית תורתו הוא ירידה (לכאורה) לגבי התורה כמו שהיא תורת הוי"ה י, וממארז"ל הנ"ל (ואחר כך נקראת על שמו) משמע דזה שהתורה

²¹ "שיומשך בו בחינת הדעת", יש לקשר הפירוש שבפנים עם הפירוש שבדרושים הנ"ל.

²² ע"ז יט, א. וראה פרש"י קידושין לב, ריש ע"ב.

²³ תהלים א, ב.

²⁴ קידושין שם.

²⁵ ראה שירי ברכה להחיד"א יו"ד סרמ"ג ס"ו דשונה הלכות אינו יכול למחול על כבודו כי "לא הגיע למדריגת תורה דיליה היא".

²¹ עירובין נד, ב ובפרש"י שם. ה' ת"ת לאדה"ז פ"ד ס"ח. וצ"ע, דבהל' ת"ת שם כמה שינויים (לכאורה) מבגמרא עירובין שם. ואכ"מ.

²² כ"ה גם בהדרושים שבהערה 2. ושם, דענין כי תקנה הוא שמשא ימשיך לישראל בחינת הדעת. ועל פי מ"ש בתו"א שם (עה, ג) דהמשכת הדעת הוא על ידי לימוד ההלכות [כי כשמישיג ההלכות הוא "גילוי דעת התורה במחשבת האדם", ולכן, על ידי זה זוכה

ביאורים במאמרי רבינו

אותו עניין - שבכך שיודע טעמי ההלכות, הרי התורה נעשית קנינו. וכעת מבאר שהיות ו'כי תקנה' בא בהמשך ובהוספה ל'תשים לפניהם', יש בו ציווי נוסף בפני עצמו.

יד "שנעשית תורתו הוא ירידה (לכאורה) לגבי התורה כמו שהיא תורת הוי"ה"

כשהתורה היא תורת הוי"ה מורגש בה שהדין הוא כך מפני שזהו ציווי וחכמת ה', אך כשהתורה נעשית תורתו של האדם מורגש בעיקר שהדין הוא כך מפני שכך מחייבת הבנת האדם.

יב "אשר תשים לפניהם .. טעם המיישב תלמודם"

בגמ' עירובין נד, ב: "ומנין שחייב להראות לו פנים? שנאמר אשר תשים לפניהם" וברש"י שם: "להראות לו פנים ללמדו לתת טעם בדבריו בכל אשר יוכל. ולא יאמר 'כך שמעתי, הבן אתה הטעם מעצמך'".

יג "כי תקנה הוא ציווי נוסף על הציווי דתשים לפניהם"

כלומר, לפי הפירוש הקודם, 'כי תקנה' אינו מוסיף על הציווי של 'תשים לפניהם' אלא הם

נעשית תורתו (של האדם הלומד) הוא מעלה ^{טו}. ונקודת הביאור בזה, דירידת והמשכת התורה למטה היא באופן שגם לאחרי שירדה למטה ונתלכשה בשכל אנושי היא חכמתו של הקב"ה שלמעלה משכל הנבראים ^{טז}. וזה שהיא מובנת גם בשכל אנושי ^{יז} הוא מפני ששרשה הוא באור אין סוף הבלי גבול שאינו מוגבל בהגדרים דמעלה ומטה, ולכן ביכלתה להיות גם למטה ²⁷. והיינו, דנוסף לזה שגם

(ולכן מכיון שאין לו כל הגבלות) היא נמשכת עד למטה ממש".

(27) ראה המשך תרס"ו ע' תכב, "דרשרש ההמשכה (דתורה) הוא מאור אין סוף שלפני הצמצום כו'.

ביאורים במאמרי רבינו

למעלה מהשכל? ונראה לבאר בדרך אפשר הכוונה בזה, שמצד האמת - כל התורה היא רעיונות שלמעלה מהשכל, והחידוש הוא שרעיונות אלו מלוכשים בשכל, עד שמתקבל הרושם שהם עניינים שכליים מצד עצמם. ועל דרך שבתורת החסידות מבואר בשכל איך שהשכל הוא כלא חשיב. והוא עניין למעלה מהשכל המלוכש בשכל. וראה לקמן סוס"ד כיצד ניתן להרגיש זאת.

יז "זוה שהיא מובנת גם בשכל אנושי..."

כלומר, יסוד זה שהתורה נשאר תורת ה' גם בירידתה למטה, מעורר שאלה: אם התורה נותרה למעלה מן השכל, כיצד היא נעשית מובנת בשכל? אלא שהתורה היא בחינה שאינה מוגדרת דוקא ב'למעלה מהשכל' ולכן יכולה לבוא גם בשכל.

ועל דרך מה שהתבאר לעיל בעניין 'מקום ארון אינו מן המידה' - כיצד התחבר הלמעלה מהמקום עם מקום? אלא מכיון שהלמעלה ממקום לא היה מוגדר דוקא ב'למעלה ממקום' לכן הוא הגיע גם במקום (ונשאר למעלה מן המקום).

דוגמה לדבר מאברי גוף האדם: מהות האדם הוא ש'אינו מוגדר', ולכן הוא כלול מעליונים ותחתונים, וכמ"ש במדרש (בראשית רבה ת, יג) אמר הקב"ה .. הרי אני בורא אותו מן העליונים ומן התחתונים" ולכן יש בו גם ראש וגם רגלים, הראש זה עליונים שבו והרגלים זה התחתונים שבו. לפועל זה עליון ותחתון, ולאידך שניהם עניין אחד - האדם שהוא כלול מהכול. מצד הצורה שבהם הרגלים זה ירידה גדולה לגבי הראש אבל מצד מהותם הם דבר אחד. ולכן יש בגוף התכללות בין האברים (ראה בארוכה ספר הערכים ח"א ע' צו ואילן, קנד ואילן).

טו "זוה שהתורה נעשית תורתו (של האדם הלומד) הוא מעלה"

בדאי שלגבי האדם זו עליה. אך ממאמר רז"ל משמע שזה (שבתחילה תורת הויה' ולאחר מכן תורתו) הוא סדר של חידוש ועילוי בתורה עצמה.

טז "גם לאחרי שירדה למטה ונתלכשה בשכל אנושי היא חכמתו של הקב"ה שלמעלה משכל הנבראים .."

כלומר, יכול להיות מקרה שהרב מצמצם את שכלו והתלמיד מקבל רק הארה מהשכל, אבל עצם השכל נשאר אצל הרב. וכך ניתן לכאורה להבין לגבי התורה - שבאמת היא למעלה משכל הנבראים, ומה שירד למטה הוא רק הארה מתורת ה' ולא תורת ה' עצמה. אך בברכות התורה אנו אומרים 'זנתן לנו את תורת', היינו שגם כשירדה למטה, נשארה חכמתו של הקב"ה שלמעלה משכל הנבראים. ונמצא שאין שתי תורות - מה שהקב"ה לומד ומה שאנחנו לומדים, אלא התורה שלנו היא עצמה תורת ה'. ענין זה הוא חיבור של שני עולמות, שלכאורה שונים זה מזה - תורת ה' ושכלו של האדם, וזה בא בכח אור אין-סוף הבלי גבול.

וזהו מה שבקודש הקדשים, "מקום הארון אינו מן המדה" (יזמא כג, א) - שגם במקום האיר למעלה מן המקום: ארון הו"ע התורה, וזה שהתורה מושגת בשכל האדם הוא על דרך החיבור דלמעלה ממקום ומקום שבארון (ראה לקמן בהערת רבינו 46). וראה במילואים משל לירידת התורה למטה.

אלא שעדיין צריך עיון: דלכאורה, באם התורה התלכשה בשכל - במה מתבטאת העובדה שהיא

בירידתה למטה היא נשארת במהותה – חכמתו של הקב"ה, הנה אדרבה, על ידי ירידתה למטה נעשה בה יתרון לגבי דרגת התורה כמו שהיתה למעלה לפני ירידתה למטה. כי על ידי ירידתה למטה מתגלה בה שרשה באור אין סוף הבלי גבול²⁸ יח. ועל דרך זה הוא בנוגע לזה שעל ידי לימוד התורה בהבנה והשגה נעשית תורתו של האדם הלומד, שגם לאחרי שהיא נעשית תורתו של האדם הלומד היא נשארת במהותה תורת הוי"ה, ויתירה מזה, דעל ידי שתורת הוי"ה נעשית תורתו של האדם, נעשה בה יתרון לגבי דרגת התורה כמו שהיא מצד עצמה, תורת הוי"ה²⁹. כי זה שתורת הוי"ה נעשית תורתו של האדם³⁰ [ובאופן שגם לאחרי שנעשית תורתו של

החדשה – ח"ב רצ, ב] ואילך (וראה עד"ז לקו"ת שלח נא, א), ד"תורתו" היא למעלה מ"תורת הוי"ה". אלא ששם מדובר בענין ההמשכה שעל ידי עסק התורה דהאדם, כדלקמן סעיף יא.

(30) ויש לומר, דזה שהתורה נעשית תורתו (של האדם), שנמסרה לבעלותו [שלכן יכול למחול על כבודתה], היא ירידה גדולה יותר מזה שהתורה ירדה להתלבש בשכל אנושי. ולכן, גם העליה [הגילוי דאור אין סוף הבלי גבול] שעל ידי ירידה זו, היא עליה גדולה יותר.

28) בהמשך תרס"ו שם (ס"ע תכב ואילך) (וראה בארוכה לקמן ע' קיח ואילך), דזה שהתורה היא בכל מקום (למעלה ולמטה) בשווה הוא לפי שרש המשכתה הוא מאור אין סוף הבלי גבול, וזה שעיקר התורה הוא דוקא למטה הוא מצד שרשה בהעצמות. ועל פי זה, היתרון שנעשה בהתורה על ידי ירידתה למטה הוא לפי שעל ידי זה מתגלה בה (לא רק שרש המשכתה באור אין סוף הבלי גבול, אלא גם) שרשה האמיתית, כמו שהיא מושרשת בהעצמות.

29) ראה גם ת"ח פרשתנו תכב, סע"ב [בהוצאה

ביאורים במאמרי רבינו

פועל בדרגת השכל שלמעלה מהנבראים. שכן התורה כפי שהיא מצד עצמה היא חכמתו של הקב"ה, ואין שום מקום לשכל אנושי להבין אותה. ועל-ידי שירדה למטה ונתלכשה בשכל אנושי, שגם נברא למטה יכול ללומדה ולהבינה בשכלו - מתגלה שאינה מוגבלת גם בהיותה למעלה מהשכל אלא יכולה לבוא גם בשכל. נמצא אם כן, שעל-ידי ירידה זו היא מתעלה - לפני ירידתה היה בגילוי רק זה שהיא למעלה מהשכל, ועל-ידי הירידה מתגלה האין סוף שבתורה, שהיא למעלה גם מלמעלה מהשכל ויכולה לרדת ולהתלבש בשכל אנושי.

יח "על-ידי ירידתה למטה מתגלה בה שרשה באור אין-סוף הבלי-גבול"

וזהו תירוץ השאלה: א. גם בירידתה בעצם היא למעלה משכל. ב. גם כאשר יורדת להתלבש בשכל, אמנם בפועל זו ירידה, אך גם ירידה זו היא ביטוי למעלתה - שאינה מוגדרת בשום גדרים והגבלות, ולכן יכולה להתלבש גם בשכל אנושי, כפי שנתבאר בביאור הקודם בארוכה.

וכך הוא בתורה: אמנם בפועל, ההתלבשות בשכל היא ירידה בדרגה, אך בעצם זו עליה, שכן בכך מתגלה שבמהותה אינה מוגדרת ולכן יכולה להתלבש גם בשכל אנושי. ויתירה מזו, שבכך מוכח שגם קודם, כאשר היתה למעלה מן השכל - לא היתה מוגבלת בהיותה למעלה מן השכל, אלא עניין שאינו מוגבל בשום הגדרה. ונמצא שכל הדרגות בתורה הן מהות אחת.

עניין זה, שכל הדרגות בתורה הם מהות אחת, פועל גם בצירורים השונים, שלמרות שהם חלוקים זה מזה יש בהם התכללות שבכל אחד נרגש גם השני. ולדוגמה, החלק העליון בתורה שלמעלה משכל הנבראים, פועל גם בשכל, עד ששכל התורה הוא בלי גבול וכלשון אדמה"ז בהל' ת"ת פ"א ה"ה "הרי התורה אין לה קץ ותכלית כמ"ש לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאוד...וכן אין קץ ותכלית לעומק טעמי ההלכות והפפול בטעמיהן ובדרשותיהן במדות שהתורה נדרשת ועל ידי זה יתחדשו ג"כ חידושי הלכות לאין קץ ותכלית".

על דרך זה לאידך, שהשכל האנושי שבתורה

האדם היא נשאר במהותה, תורת הוי"ה³¹ שלמעלה משכל האדם, ואף על פי כן היא תורתו של האדם], הוא על ידי גילוי אור אין סוף (שלמעלה מהוי"ה), שמחבר ומאחד את האדם עם הוי"ה, ישראל וקוב"ה כולא חד.

סיכום: חז"ל למדו מ'אשר תשים' שהרב צריך לשנות לתלמידיו טעמי ההלכה. ונרמז בכי תקנה' לשון יחיד, שהוא גם הוראה לרב - שעל-ידי לימוד הטעמים נעשית התורה קניין שלהם. והיתרון בזה שתורת ה' נעשית קניין האדם, הוא שמתגלה שרשה באור אין-סוף שלמעלה מהגבלות מעלה ומטה.

ד) והנה שני ענינים הנ"ל שבתורה, כמו שהיא תורת הוי"ה וכמו שהיא תורתו (של האדם הלומדה), הם (בדרך כלל יט) התורה כמו שהיא באצילות וכמו שהיא בבריאה. כדאיתא בל"ת להאריז"ל³², דהטעם על זה שהתורה מתחלת בבי"ת הוא כי האל"ף תורה הוא התורה שבאצילות והתורה שאנו לומדים בהבנה והשגה היא התורה כמו שהיא בבריאה, הבי"ת דתורה. ומבואר בחסידות³³ דזהו מ"ש³⁴ ועל תורתך שלמדנו, ועל תורתך באצילות שלמדנו בבריאה כ. והנה ידוע³⁵ שאצילות נקרא בשם קנין. כמ"ש³⁶ ברוך עושך ברוך יוצרך ברוך בוראך ברוך קונך, דעושך יוצרך ובוראך הם ג' העולמות עשי'ה יצירה ובריאה, וקונך הוא אצילות. דכמו שקנין אינו הוויית דבר חדש אלא גילוי ההעלם [דגם קודם הקנין הי"ה הדבר, אלא שקודם הקנין, כשהדבר הי"ה ברשות המוכר, הי"ה

33) סה"מ ה'ש"ת ע' 68. ובכ"מ.

34) בנוסח ברכת המזון.

35) תו"א פרשתנו עה, ד. תו"ח שם תיא, א. שם תכה, ב ואילך [בהוצאה החדשה - ח"ב רעה, א ואילך. רפד, א ואילך]. סה"מ להצ"צ מצות דין עבר עברי פ"ג (דרמ"צ פב, א ואילך). אוה"ת פרשתנו ע' א'קכא.

36) בנוסח קידוש לבנה.

31) להעיר, דזה שאין דברי תורה מקבלים טומאה למדין מהכתוב (ירמיה כג, כט) הלא כה דברי כאש (ברכות כב, א). ויש לומר הפירוש ב"דברי כאש", דכיון שהוא "דברי" (דהקב"ה), לכן הוא "כאש" שאינו מקבל טומאה. והרי דין זה (שד"ת אין מקבלין טומאה) הוא גם בזה שהתורה נקראת על שמו - כי הגם שתורה די"ה היא, היא תורת הוי"ה, "דברי" דהקב"ה.

32) ר"פ בראשית.

ביאורים במאמרי רבינו

התורה כפי שהיא שבאצילות - וכמו שהתבאר לעיל בנוגע ל"זנתן לנו את תורתו".

ומבואר בכמה מקומות שבתרגום לתלמי המלך כתבו 'אלוקים ברא בראשית', כדי לשלול טעות שישנה עבודה זרה בשם בראשית שהיא בראה את השמים והארץ. כלומר, אצל תלמי המלך שהיה גוי, התורה התחילה באות א' - כיוון שהכל מתחיל בשכל שלו. אבל אצל יהודי, החלק השכלי הוא הב', ואילו הא' הוא תורתך שבאצילות - נתן לנו את תורתו.

יט' (בדרך כלל)"

ההסתייגות 'בדרך כלל', היא כיון שבפרטיות, התורה שאנו לומדים - נמוכה הרבה יותר מהתורה כפי שהיא בבריאה. אך בכללות ישנם ב' דרגות: התורה כפי שהיא באלוקות והתורה כפי שהיא בנבראים. ובריאה היא ראשית הנבראים.

כ' "על תורתך באצילות שלמדנו בבריאה" כלומר, שלמרות שאנו נמצאים בבריאה ומלמדנו את התורה שם, הרי הוא מלמדנו את

בהעלם לגבי הלוקח, ועל ידי הקנין בא הדבר אליו בגילוי], כן האצילות הוא גילוי ההעלם כא. וזהו שלאחרי אומרו אשר תשים לפניהם מוסיף כי תקנה, דהגם שלימוד התורה צריך להיות בהבנה והשגה (אשר תשים לפניהם), ועד שנקראת על שמו, תורתו (של האדם הלומדה), מ"מ צריך להיות הלימוד באופן שיהיה נרגש אצלו שהתורה שלומד (גם לאחרי שנעשית חכמתו) היא תורת הוי"ה, תורתך שבאצילות, תקנה. ובכך מובן מדוע 'כי תקנה' הוא ציווי נוסף על 'אשר תשים' - כמבואר בסעיף ג. ועל פי זה יש לבאר מה דאיתא בירושלמי דתשים הוא מלשון סימה שאינה נגלית, רזי תורה, כי בכדי שבהתורה שהאדם לומד ומבין בשכלו (שכל אנושי) יהיה נרגש שהיא תורת הוי"ה, תורתך שבאצילות (כי תקנה), הוא על ידי גילוי הנשמה כמו שהיא באצילות, בחינת טהורה³⁷ היא (שלמעלה מבחינת אתה³⁷ בראתה)³⁸ כב, וגילוי בחינה זו דהנשמה (סתים דנשמה) הוא על ידי לימוד פנימיות התורה, סתים דאורייתא³⁹. וזהו אשר תשים לפניהם כי תקנה, דעל ידי תשים מלשון סימה, לימוד פנימיות התורה, נעשה הגילוי דפנימיות הנשמה⁴⁰ - לפניהם לפנימיותם⁴⁰, ועל ידי זה גם בהתורה שלומד באופן דתשים לפניהם [הבנה והסברה, טעם שמיישב תלמודו], נרגש תורתך שבאצילות, כי תקנה. ומתורצת שאלה הב' שבסעיף א.

סיכום: עולם האצילות נקרא 'קניין', ע"ש שאין בו חידוש אלא רק גילוי ההעלם. וזהו 'אשר תשים... כי תקנה' - שמשיג טעמי התורה ('תשים'). אבל מרגיש מקורה באצילות (כי תקנה). והוא על-ידי לימוד פנימיות התורה - כפירוש הירושלמי ש'תשים' הוא רזי תורה.

ה) והנה הפירוש דואלה המשפטים אשר תשים לפניהם בפשטות הוא, שהקב"ה אמר למשה רבינו שהוא (משה) ישים את המשפטים לפני ישראל⁴¹.

40) ראה אוה"ת פירושנו ע' א'קכא. סד"ה ואלה המשפטים עת"ר (סה"מ עת"ר ע' קנא).

41) ויש לומר, שהשייכות דפירוש רז"ל ש'תשים לפניהם' קאי על רב ששונה לתלמידיו (כנ"ל ס"ג) עם הפירוש הפשוט שזה קאי על משה, הוא כי 'כל ראשי ישיבות שבכל דור הן בחינת משה' (תו"א יתרו סט, ג).

37) נוסח ברכת אלקי נשמה כו' (מברכות ס, ב. רמב"ם הל' תפלה פ"ז ה"ג. ועוד).

38) ראה המשך תרס"ו ע' תעב. שם ע' תפה ואילך. ובכ"מ.

39) ראה זח"ג עג, א. לקו"ת ויקרא ה, ג. אוה"ת וסה"מ עת"ר שבערה הבאה. ובכ"מ.

ביאורים במאמרי רבינו

כא "אצילות הוא גילוי ההעלם"

אצילות הוא מלשון 'האצלה והפרשה' של דבר שכבר היה קודם. וכמו 'ואצלת מן הרוח אשר עליך' - משה רבינו העביר לנביאים דבר שכבר היה אצלו.

כב "בחינת טהורה היא (שלמעלה מבחינת אתה בראתה)"

בברכות השחר אנו אומרים "נשמה שנתת בי

טהורה היא, אתה בראתה". לכאורה הנוסח תמוה: איך אומרים תחילה 'טהורה היא' ואחר כך 'אתה בראתה' - הרי קודם שבראה לא היתה קיימת? אלא היא הנותנת, אכן נשמה של יהודי לא מתחילה בבריאתה, אלא בשרשה כפי שהיא בעולם האצילות. וזהו שפותחים בתואר 'טהורה היא', המתייחס למהותה של הנשמה כפי שהיא אלוקות, בעולם האצילות. רק לאחר מכן קיבלה מציאות 'אתה בראתה', אבל במהותה היא למעלה מזה.

ומזה מובן גם בנוגע לכי תקנה [דכי תקנה לשון יחיד קאי על אשר תשים, כנ"ל סעיף ג], שזה קאי על משה. והענין הוא, דאיתא בזהר⁴², בכולהו אתר דשמא אדכר תרי זימני פסיק טעמא בגווייהו (בכל מקום ששם מוזכר פעמיים מפסיק טעם (קו) ביניהם), כגון אברהם אברהם כו', חוץ ממשה משה דלא פסיק טעמא בגווייהו. ומבואר בחסידות⁴³, דאברהם, על ידי שירדה נשמתו למטה, נעשה בה שינוי לגבי שרשה שבאצילות⁴⁴, מה שאין כן במשה, גם בהיותו למטה האיר בגילוי מקורו כמו שהוא באצילות, ועד שאין מחיצה והפסק ביניהם, לא פסיק טעמא. והטעם על זה שגם בהיותו למטה ה'ה' כמו שהוא באצילות, הוא, כי השרש דנשמת משה הוא מבחינת העיגולים שלמעלה מהשתלשלות כ', ולגבי למעלה מהשתלשלות, אצילות ועשייה הם בשוה⁴⁵. וזהו שלמשה נאמר אשר תשים לפניהם כי תקנה, כי החיבור דב' הדרגות שבתורה [כמו שנתלבשה בשכל האדם (תשים לפניהם) וכמו שהיא תורתך שבאצילות (קנין)] הוא על ידי הגילוי דלמעלה מהשתלשלות שנמשך על ידי משה. וכמו שנתבאר לעיל (סעיף ג) שהחיבור דתורתו (של האדם) עם תורת הוי"ה, הוא על ידי גילוי אור אין סוף.

סיכום: חיבור שתי הדרגות שבתורה נמשך על-ידי משה, שגם בהיותו למטה האיר מקורו באצילות. וזהו שבציווי אליו נאמר 'כי תקנה'.

ו) והנה פירוש הנ"ל בכי תקנה, שקאי על אשר תשים לפניהם כ', יש לקשר עם הפירוש הפשוט דכי תקנה קאי אלאחרי זה, כי תקנה עבד, כי כשלימוד התורה שלו היא באופן דכי תקנה, שנרגש אצלו שהתורה שלומד היא תורת הוי"ה, הלימוד שלו הוא בתכלית הביטול, בדוגמת ביטול העבד להאדון. דהגם שענין הלימוד הוא (לא שהאדם יבטל את שכלו להתורה, אלא אדרבה) שיבין את התורה בהשכל שלו, שענין זה קשור (לכאורה) עם המציאות שלו, ועל אחת כמה וכמה כשהלימוד שלו הוא באופן שהתורה היא תורתו (של האדם), מכל מקום, על ידי

44) ויתירה מזה, דנשמת אברהם כמו שירדה למטה היא "עפר ואפר" לגבי שרשה באצילות (אגה"ק סט"ו קכא, ב).

45) תו"א שם.

42) ח"ג (באד"ר) קלח, רע"א.

43) תו"א פרשתנו שם (ע"ה, ג. עו, ג). המשך תרס"ו ע' רטז. ובכ"מ.

ביאורים במאמרי רבינו

התחלת הפרשה עוסקת בדין פרטי של קניין עבד, ואין לה שייכות לפסוק הקודם 'אשר תשים', שהוא רק פתיחה כללית המלמדת את אופן לימוד ההלכות. אלא שעד עתה דייק מכך שנאמר 'כי תקנה' לשון יחיד, שיש לזה שייכות עם 'אשר תשים' - שגם המילים 'כי תקנה' עוסקות באופן לימוד התורה. וכעת מקשר ביאור זה גם עם פשט הפסוק, ש'כי תקנה' מתייחס לדיני קניין עבד.

כג' העיגולים שלמעלה מהשתלשלות" עיגולים אין להם ראש וסוף והם מסמלים את בחינת למעלה מהשתלשלות שאינה מוגדרת וממילא אין בה מעלה ומטה.

כד' והנה פירוש הנ"ל בכי תקנה, שקאי על אשר תשים לפניהם" כלומר, בפשט הפסוק, המלה 'כי תקנה' היא

שנרגש אצלו שהתורה (גם לאחר שירדה למטה ונתלכשה בשכל אנושי) היא תורת הוי"ה, חכמתו של הקב"ה שלמעלה משכל הנבראים, [וזה שהאדם מבין את התורה בהשכל שלו הוא מפני שהקב"ה אינו מוגבל בשום הגבלות (גם לא בהגדר דבלי גבול) ולכן ביכלתו ית' לחבר ההפכים דבלי גבול וגבול⁴⁶, ששכל האדם (המוגבל) ישיג חכמתו של הקב"ה (הבלתי מוגבל)], זה שהוא מבין את התורה בהשכל שלו אינו סותר לענין הביטול, כי זה שהוא מבין את התורה בהשכל שלו [וגם זה שהתורה דילי'ה היא] אינו מצד המציאות שלו אלא מצד זה שהקב"ה הוא כל יכול.

סיכום: הקשר לפירוש הפשוט בפסוק, שמדבר בקניית עבד: כאשר לומד באופן של 'כי תקנה' – שנרגש שהיא תורת ה', הרי הוא בביטול כעבד לאדונו. וגם מה שמבין בשכלו, הוא רק ביטוי לכך שהקב"ה כל יכול.

(ז) **ועל** פי זה יובן לשון חז"ל⁴⁷ עולה של תורה, דלכאורה, כיון שמצות תלמוד תורה היא (לא שהאדם יבטל את שכלו להתורה, אלא אדרבה) שביין את התורה בהשכל שלו דוקא [וגם הפס"ד דהאדם העוסק בתורה צריך להיות כפי הבנתו דהאדם, דתורה לא בשמים היא וקוב"ה קא חייך ואמר נצחוני בני נצחוני⁴⁸], מהו ענין עולה של תורה, דעול הוא ענין הביטול. והביאור בזה הוא (כנ"ל), דעל ידי הידיעה וההרגש שהתורה היא תורת הוי"ה [וזה שהיא ניתנה לרשותו של האדם, נצחוני בני נצחוני, הוא מפני שהוא ית' הוא כל יכול, ולכן ביכלתו ית' לתת את תורתו (תורת הוי"ה) לרשותו של האדם], גם זה שהוא מבין את התורה בהשכל שלו הוא באופן דעולה של תורה, שהתורה היא האדון שלו והוא בטל להתורה כעבד שמוטל עליו עול האדון. וזה שהתורה ניתנה לרשותו (נצחוני בני נצחוני), הוא מפני שכן הוא רצון ה"אדון", נתן התורה.

ויש לקשר זה עם זה שארז"ל על הפסוק ואלה המשפטים, ואלה מוסיף על הראשונים, מה הראשונים מסיני אף אלו מסיני, שהכח על החיבור דשני ההפכים שבמשפטים [שהם מובנים בשכל, והלימוד (שלהם⁴⁹) צריך להיות באופן דאשר תשים לפניהם, טעם המיישב תלמודם, שעל ידי זה נעשית התורה תורתו של האדם הלומד. וביחד עם זה צריך להיות הלימוד שלהם באופן דכי תקנה, שירגיש שהיא תורת הוי"ה (תורתך שבאצילות, קנין), ויתירה מזה, שהלימוד שלהם צריך להיות באופן דעבד, עולה של תורה], ניתן מסיני⁵⁰, שגם בו הוא

(48) ב"מ נט, ב.

(49) הדין ד"צריך אתה לשום לפניהם טעם המיישב תלמודם" הוא בכל דיני התורה. אלא שבחוקים "טעם המיישב תלמודם" הוא המקור דהדינים ואיך למדין אותם מהפסוקים (וכיו"ב). ובמשפטים הוא גם טעם ההלכות עצמם.

(50) ומה שאמרו "הראשונים מסיני" היינו שגם בחוקים יש חיבור ב הפכים של מציאות וביטול – כי גם לימוד "הראשונים"

(46) ויש לומר, דענין זה מרומז בזה שמקום הארון אינו מן המדה (יומא כא, א). דארון הו"ע התורה, וזה שהתורה מושגת בשכל האדם הוא על דרך החיבור דלמעלה ממקום ומקום שבארון, מצד זה שהוא ית' הוא כל יכול ונמנע הנמנעות.

(47) ראה במדבר"ר פי"ח, כא. תדא"ר רפ"ב. מדרש שמואל פכ"ט. וראה לקו"ת פ' ראה ד"ה וכל בניך ס"ב (כט, ג ואל"ך).

חיבור דשני ההפכים, מציאות וביטול. וכמבואר בלקו"ת⁵¹, דזה שהתורה ניתנה על הר סיני דמכיך מכל טוריא⁵², הוא מפני שבהר סיני ישנם שני ההפכים. הר – הגבהה, ומכיך – ביטול.

סיכום: זהו עניין 'עולה של תורה', שגם בהשגתו מרגיש ביטול וקבלת עול – שכן הוא רצון ה'. וזהו 'מה הראשונים מסיני – אף אל' – שהכח לחיבור ההפכים בלימוד התורה הוא מהר סיני, שגם בו יש חיבור של הגבהה וביטול.

מהלך המאמר: כדי להבין טעם הפתיחה בדיני עבד עברי דווקא, הקדים לבאר עד עתה (בסעיפים ג-ז) את עניין 'אשר תשים... כי תקנה' – שהשגת התורה בשכל האדם, אינה סתירה לביטול הנדרש בלימוד התורה, כי זה שהתורה נעשית 'קניינו' של האדם, הוא מצד שרשה באור אין-סוף הבלי גבול. במהלך הביאור התיישבו שתי שאלות מתחילת המאמר – מדוע נאמר 'כי תקנה' לשון יחיד (-) כי זו הוראה באופן לימוד התורה, בהמשך ל'אשר תשים' וכן מהו 'ש'תשים' מרמו לסודות התורה (-) כי זהו הכח להרגיש האלוקות שבתורה).

לקמן (בסעיף ח) ממשיך שחיבור הפכים זה שייך גם במצוות, והוא עניין התענוג בקבלת עול. ולפי זה מבאר את השאלה השלישית בתחילת המאמר – מדוע פתח בעבד עברי, כיוון שהוא מסמל עניין זה. לאחר מכן (בסעיפים ט-יב) מוסיף פרט נוסף – שבצדיקים, גם עניין האתכפיה הוא מתוך תענוג, ועניינו בלימוד התורה הוא שהביטול אינו שולל את מציאותו.

ח) והנה אמרו רז"ל⁵³ גדול תלמוד שמביא לידי מעשה כה. ויש לומר, שעל ידי החיבור דשני ההפכים (מציאות וביטול) שבלימוד התורה, נמשך על דרך זה גם במעשה המצוות. אלא שבלימוד התורה החידוש הוא הביטול. דהגם שלימוד התורה הוא בהבנה והשגה (מציאות) מכל מקום צריך להיות הלימוד בביטול. ובקיום המצוות החידוש הוא המציאות. דהגם שקיום המצוות צריך להיות מצד ציווי הקב"ה [כמובן גם מזה שמצוות הוא לשון ציווין], בדרך עבודת עבד⁵⁴, מכל מקום הביטול שלו צריך להיות באופן שהביטול אינו שולל את מציאותו אלא אדרבה זה גופא הוא מציאותו. היינו, דזה שהוא עבדו של הקב"ה הוא [לא רק מצד ההכרח, אלא] שהוא רוצה להיות עבדו של הקב"ה ויש לו חיות ותענוג בזה.

51) במדבר טו, ג.

52) ראה תיב"ע עה"פ שופטים ה, ה. תיב"ע ומדרש תהלים עה"פ סח, יז.

53) קידושין מ, ב.

54) תניא רפמ"א. וראה לקו"ת שלח מ, א. ובארוכה – עטרת ראש דרוש לעשי"ת נז, א. שם נט, ב.

ואפילו הדינים דחוקים הוא בהבנה והשגה, וגם הפס"ד דהלכות אלו ניתן לרשותו של האדם (נצחוני בני נצחוני), ויתירה מזה שגם החוקים "ראוי להתבונן בהם, וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם" (רמב"ם סוף הל' תמורה). אלא שעיקר הענין דהבנה והשגה הוא במשפטים.

ביאורים במאמרי רבינו

זה שמביא למעשה - הרי כל הפרטים שבתלמוד, צריכים להיות גם במעשה.

כה "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה" ומפרש רבינו שאין הכוונה רק שהתלמוד מביא לידי מעשה באופן כללי, אלא שהיותו והוא

ייש לומר, דמהטעמים על זה שהתחלת הציווים דפרשת משפטים הוא בפסוק ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם שמדבר בלימוד התורה כדרשת חז"ל, הובאה לעיל סעיף ג [דלא כרוב הציווים שבתורה שבתחילתם הוא דבר אל בני ישראל, צו את בני ישראל, ולא נזכר בהם ענין הלימוד], כי זה שהתחלת הציווים דפרשת משפטים הוא בדיני עבד מרמז שקיום כל המצוות צריך להיות בדרך עבודת עבד (כנ"ל סעיף ב), וכיון שגם הביטול דקבלת עול (עבודת עבד) צ"ל בחיות ובתענוג (כנ"ל), לכן, התחלת הפרשה היא בהענין דלימוד התורה, דמהתענוג והחיות שבלימוד התורה נמשך מעין התענוג וחיות דתורה גם בהעבודה דקבלת עול⁵⁵.

סיכום: חיבור ההפכים של מציאות וביטול קיים גם במצוות. אלא שבלימוד התורה, החידוש הוא בעניין הביטול. ובמצוות החידוש הוא בעניין ה'מציאות' – שהביטול אינו שולל את מציאותו, אלא יש לו חיות בזה. וזהו שהציוויים של פרשת משפטים פותחים בעניין לימוד התורה – ללמד שהקבלת עול במצוות צריך להיות מתוך תענוג, כמו בלימוד התורה.

אמרה ועבדתם גו', נמשך מעין התענוג דתורה גם בהעבודה דקבלת עול כ'.

55 (ראה תניא פמ"א נז, א) "והתורה אמרה ועבדתם את ה' אלקיכם וגו'". ולעיל ח"ב ע' תטו, דעל ידי שהעבודה דקבלת עול (עבודת עבד) הוא לפי שהתורה

ביאורים במאמרי רבינו

בקבלת עול של עבד - שהעבד אינו האדון עצמו, אלא רק בטל אל האדון.

אך כאן מחדש שגם במצוות ניתן להשיג תענוג בקבלת עול, כאשר "העבודה דקבלת עול (עבודת עבד) הוא לפי שהתורה אמרה ועבדתם גו'". כלומר, שגם בקיום המצוות אין לו מציאות מצד עצמו, אלא רק מצד שעלה ברצונו שהאדם יהיה מציאות שחוץ ממנו ואף-על-פי-כן יהיה בטל. ולכן, כל עניין המציאות נועד רק לצורך הביטול, שגם זה שהוא נפרד מהאדון הוא אך ורק בגלל הכוונה העליונה. נמצא אם כן שבאמת אינו מציאות נפרדת, ולכן יכול להרגיש את תענוג האדון.

אמנם כפי שמשמע בהמשך תרס"ו (ע' שכה-ו, ראה בהוספן בהערת רבינו 55), הכוונה אינה שמרגיש בפועל את תענוג האדון, אלא שהיות שהתוכן הפנימי של מציאותו הוא בשביל האדון, לכן התענוג נרגש בו במקום פנימי – בתת הכרה, והוא משפיע על המעשה בפועל ש"משתדל שהמלאכה שעושה תהיה לגוי ולתפארת לאדונו".

כו בהערת רבינו 55 "דעל-ידי שהעבודה דקבלת עול (עבודת עבד) הוא לפי שהתורה אמרה ועבדתם גו', נמשך מעין התענוג דתורה גם בהעבודה דקבלת עול" נקודה זו דורשת ביאור: כיצד יכול להיות חיבור של עול ותענוג, שהם סותרים לגמרי זה לזה?

והביאור בזה: התענוג המדובר כאן אינו תענוג מזה שהאדון נהנה, אלא שתענוג האדון עצמו נמשך בו ולכן מתענג בתענוג האדון.

בתורה הדבר מובן יותר - היות והיא בחינה שלמעלה מעולם, הרי מצידה לאדם אין שום מציאות אישית, אלא הוא רק המשך של התורה, ולכן היא ממשיכה באדם את התענוג של האדון עצמו (וזהו גם מה שבלימוד התורה האדם יכול להגיע לכך שדבר ה' מדבר מתוך גרונו).

אבל במצוות היא דרגה אלוקית הנותנת לאדם מקום ומציאות אישית, אלא שהוא מבטל אותה לרצון ה'. ולכן, בדרך כלל קיום המצוות הוא

(ט) ועל פי זה יובן מה שהתחלת הפרשה היא בדין עבד עברי, אף שעיקר ענין העבדות הוא בעבד כנעני (כנ"ל סעיף ב), כי השלימות דענין העבדות (קבלת עול) הוא שהביטול דעבדות יהי'ה בתענוג ובחיות, וענין זה הוא בעבד עברי דוקא. ויובן זה על פי מ"ש אדמו"ר הזקן בד"ה וכי ימכור איש את בתו לאמה⁵⁶ [והצ"צ כותב⁵⁷ על מאמר זה שהוא דרוש נכבד מאד מדבר מענין צדיק רשע ובינוני], דג' מיני העבדים שבפרשת משפטים, עבד כנעני עבד עברי ואמה העבריה, הם ג' מדריגות בעבודת הוי"ה. עבד כנעני הוא שהרצון והתענוג שלו הם בפריקת עול, כמארז"ל⁵⁸ עבדא בהפקירא ניחא ליה, שהנח"ר שלו (ניחא) הוא בהפקירות, פריקת עול, ועבודתו את השם הוא רק מצד ההכרח, מחמת אימת הכאת השבט, דענין הכאת השבט ברוחניות הוא שמאיר בו נפשו האלקית (אלא שהגילוי דנפש האלקית הוא רק בנוגע לעשי'ה בפועל) כו. [ומבאר שם⁵⁹, שבעבד (כנעני) נכלל גם רשע וטוב לו כו. דכמו שבעבד כפשוטו, אפשר שהעבד יחטא לרבו ואף על פי כן כשרבו מכהו בשבט הוא חוזר לעבודתו, על דרך זה הוא בעבודת ה', דגם מי שמצד התענוג שלו בפריקת עול הוא עובר על מצוות השם, מכל מקום, כיון שאחר כך, כשמאיר בו גילוי נפשו האלקית (הכאת השבט) הוא מתחרט על חטאיו, לא יצא מכלל עבד. ולאידך, גם הבינוני (דרגא תחתונה שבבינוני) נכלל בעבד כנעני. דהגם שלא עבר עבירה מימיו⁶⁰, מ"מ, כיון שהרצון והתענוג שלו הוא בתאוות עוה"ז ועבודתו את השם הוא רק מצד ההכרח (אלא שהגילוי דנפש האלקית מכריח אותו להיות סור מרע ועשה טוב במשך כל היום כולו), לא יצא מכלל עבד כנעני]. ועבד עברי הוא שהרצון והתענוג שלו הוא (בעיקר) בעבודת השם, והענינים דפריקת עול (כולל התענוג בעניני עולם הזה) הם אצלו יסורים גדולים וצער⁶¹. והגם שכשבאים לו עניני עולם הזה הוא מתענג מהם, רצונו הוא שלא להמשך אחריהם. והוא מתמרמר על זה שהתענג בעניני עולם הזה. [והוא

57 אוה"ת שם ע' א'קכו.

58 גיטין יג, א.

59 אוה"ת שם ע' א'קכח. סהמ"צ שם פד, ב.

60 תניא רפי"ב.

61 כ"ה הלשון באוה"ת שם ע' א'קלא.

56 נדפס (עם הגהות הצ"צ) באוה"ת פרשתנו ע' א'קכו ואילך. וראה גם ד"ה זה תו"ח שמות עא, ב ואילך [בהוצאה החדשה – משפטים ח"ב רצג, א ואילך]. דרך חיים שער התפלה פס"ו ואילך. סהמ"צ להצ"צ מצות יעוד ופדיון אמה העבריה (פג, ב אילך).

ביאורים במאמרי רבינו

כז "דענין הכאת השבט ברוחניות הוא שמאיר בו נפשו האלקית".
אין הכוונה כאן ליראת העונש, אלא לרגש של נפש האלוקית – קבלת עול מלכות שמים, שכיון שהוא יהודי – אינו יכול לעבור על רצון ה'. אלא שהרגש הוא רק בנוגע שלא לעבור בפועל על רצון ה', אך החיות והתענוג שלו הם בפריקת עול.

כח "בעבד (כנעני) נכלל גם רשע וטוב לו" – אף-על-פי שרשע עובר על רצון ה', ועבד כנעני בפשטות אינו עובר על רצון ה' – בכל זאת נחשב לעבד, שכן יש לו חרטה וצר לו מזה שפרק עול, וזה מראה שיש לו קבלת עול.

עיקר מדרגת הבינוני כט]. ואמה העבריה היא מדרגת צדיק, שהמדות שלו נהפכו לקדושה (אתהפכא שלמעלה מאתכפיא), כמבואר שם בארוכה.²

וזהו שבפרשת משפטים מדובר בקנין עבד עברי ואמה העבריה [כי תקנה עבד עברי גו' וכי ימכור איש את בתו לאמה⁶² גו'], והענין דעבד כנעני (בהפרשיות שמדברים בקניני עבד⁶³), לא תצא כצאת העבדים⁶², הוא רק כמו בדרך אגב (ובאופן שלילי), כי זה שהתחלת פרשת משפטים היא בדיני עבד הוא מפני שבפרשה זו [שהיא בהמשך למתן תורה, מה הראשונים מסיני אף אלו מסיני] מדבר בכללות הענין דעבודת ה', שצריכה להיות בדרך עבודת עבד, וכיון שהעבדות צריכה להיות בתענוג וחיות, לכן מדבר בדיני עבד עברי ואמה העבריה. בתחלה מדבר בעבד עברי, מדרגת הבינוני, כי מדת הבינוני היא מדת כל אדם ואחריה כל אדם ימשוך⁶⁴. ואחר כך מדבר באמה העבריה, מדרגת צדיק, שגם עבודה

(62) פרשתנו כא, ז.

ואילך. כא, כו ואילך].

(63) התחלת פרשיות אלה היא כי תקנה גו', וכי ימכור גו'. מה שאין כן עבד כנעני שלאח"ז [כא, כ

(64) תניא ריש פי"ד.

ביאורים במאמרי רבינו

כט "מדרגת הבינוני"

מונה כאן ב' דרגות בבינוני - "הדרגה התחתונה בבינוני" שנכלל בעבד כנעני (יחד עם רשע), ו"עיקר מדרגת הבינוני" שנכלל בעבד עברי. אמנם בתניא לא מופיעה חלוקה זו, אלא גם הדרגה התחתונה נחשבת כבינוני לכל דבר.

ויש לומר הביאור בזה: ישנם לבושי הנפש - מחשבה דיבור ומעשה, שהם רק פעולות מעשיות של הנפש. וישנם המידות, שהם כוחות הנפש עצמה - את מה הנפש אוהבת וממה היא מפחדת. אך בפרטיות יותר, גם בנוגע ללבושים - ישנו אופן שהם פועלים כתנועה בנפש. כלומר, זה שהבינוני אינו נכשל במחשבה דיבור ומעשה, אין זו רק פעולה מעשית, אלא תנועה נפשית של קבלת עול - שהעול אצלו חזק והוא משועבד לגמרי, עד שמופרך אצלו לעבור על רצון ה' במחשבה דיבור ומעשה (בשונה מרשע וטוב לו, שאין אצלו הרגשה של עול).

אמנם, התנועה הנפשית של קבלת עול, היא תנועה נפשית רק בנוגע לפועל ממש, ולא תנועה נפשית ממש כמו מידות. והיא מעין בחינה ממוצעת, שאפשר למנותה יחד עם הלבושים ואפשר למנותה יחד עם המידות.

ובזה יובן מהות ב' מדרגות הבינוני המבוארת כאן במאמר: עבד כנעני גדרו הוא ש'בהפקירא ניחא ליה', והעבודה היא עול אצלו ואינה התענוג שלו. בהגדרה זו אפשר לכלול גם את "הדרגה התחתונה בבינוני", אף שמרגיש תנועה של קבלת עול, שכן מצד עצמו בהפקירא ניחא ליה, והתנועה הנפשית היא רק בנוגע לפועל ממש.

אמנם בתניא, גם דרגא זו נכללת במדרגת הבינוני הנעלה יותר ("עיקר מדרגת הבינוני"), כיוון שסוף סוף אין זו רק פעולה מעשית, אלא גם תנועה נפשית - ובכך היא דומה למדרגה הנעלית, בה הבינוני מרגיש תענוג בעבודת ה'.

ל "אמה העבריה"

החילוק בגשמיות בין עבד לאמה הוא, שעבד עושה רק שינוי רשות - מביא מצרכים מרשות הרבים לרשות היחיד, אך הם עדיין לא ראויים למאכל אדם. ואילו אמה היא המבשלת ואופה אותם, היינו שעושה להם שינוי המהות. וכך עבודת עבד עברי אמנם היא במידות, אך הוא רק כופה אותם ולא מהפך אותם, ובכך רק מכניסם לרשות הקדושה. מה-שאיין-כן אמה הופכת אותם לגמרי (ראה בהוספן בהערת רבינו 56).

זו שייכת לכל אחד, כמבואר בתניא⁶⁵, דגם כשיודע בנפשו שלא יגיע למדריגה זו באמת לאמיתו מכל מקום הוא יעשה את שלו לקיים את השבועה שמשביעין אותו תהי צדיק ובכך מתורצת השאלה הג' שבסעיף א. ויש לומר דזה שמדבר [כמו בדרך אגב על כל פנים] גם בעבד כנעני, הוא מצד המעלה דאתכפיא לא. וכמ"ש אדמו"ר הזקן בדרוש הנ"ל⁶⁶, שגם בצדיק גמור צריכה להיות העבודה דעבד כנעני, מצד המעלה שבאתכפיא. דזהו שארז"ל⁶⁷ אל יאמר אדם אי אפשי כו' אלא אפשי ומה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי, דזה שצריך לומר אפשי כו' הוא בכדי שתהיה אצלו העבודה דאתכפיא.

סיכום: בכך מבואר סדר הפרשה: תחילה פותח בעבד עברי, שהוא מדרגת הבינוני, שהיא מידת כל אדם – שעיקר התענוג שלו בעבודת ה'. ואחר כך מדבר באמה העבריה, שהוא מדרגת צדיק, שמידותיו נהפכו לקדושה – כי גם עבודה זו שייכת לכל אחד כמבואר בתניא. ובדרך אגב מזכיר את עבד כנעני (לא תצא כצאת העבדים) שהתענוג שלו בפריקת עול – מצד מעלת האתכפיא. ועבודה זו שייכת גם בצדיקים על-ידי שאומר 'אפשי ומה אעשה כו'.

יו"ד) ולהעיר, דבאתכפיא זו הוא רק המעלה דאתכפיא. דהגם שבזה שאומר אפשי הוא רחוק מאד מאלקות⁶⁸, הרי זה שאומר אפשי הוא מצד ציווי התורה, וכוונתו בזה שאומר אפשי ומעורר רצון לזה⁶⁹ הוא בכדי שתהיה אצלו העבודה דאתכפיא (שיעשה נגד רצונו). ועל פי זה מובן, דזה שעבודת הצדיקים היא לא מצד ההכרח אלא שזהו התענוג שלהם, הוא גם בנוגע להעבודה דאתכפיא שלהם. דהגם שהיא אתכפיא באמת, כי זה שאומרים אפשי הוא שמעוררים הרצון שלהם לזה, אלא שכופין את עצמם ועושים נגד רצונם, זה גופא הוא התענוג שלהם, כיון שהכוונה בהרצון שלהם היא בכדי שיעשו נגד רצונם.

והנה ידוע⁷⁰ שההמשכה שעל ידי העבודה דאתכפיא היא המשכה נעלית יותר מההמשכה שעל ידי העבודה דאתהפכא. כמאמר⁷¹ כד אתכפיא סטרא

65 ספי"ד.
דכיון שהתורה ציותה לומר אפשי, צריכה להיות אמירה אמיתית.

66 אוה"ת שם ע' א'קלח. סהמ"צ שם פד, ב.

70 תו"א ויקהל פט, ג-ד. הוספה לתו"א שם קיד, ג-ד. ובכ"מ.

67 תו"כ קדושים כ, כו. פרש"י שם.

71 ראה תניא פכ"ז ולקו"ת ר"פ פקודי (מזח"ב קכח, ב. וראה גם שם סז, ב. קפד, א). תו"א שם. לקו"ת חוקת סה, ג.

68 כ"ה הלשון בסהמ"צ שם. ומבאר שם, שלכן יש בזה המעלה דאתכפיא סטרא אחרא.

69 כ"ה להדיא באוה"ת שם. וכמוכּוּן גם בפשטות,

ביאורים במאמרי רבינו

עצמו, אבל לא החיסרון דאתכפיא שבהפקירא ניהא ליה. והכניס זאת בתוך אמה עבריה, לרמוז שגם בצדיק גמור צריכה להיות המעלה דאתכפיא.

לא "מדבר [כמו בדרך אגב על-כל-פנים] גם בעבד כנעני, הוא מצד המעלה דאתכפיא" כלומר, שמדבר על עבד כנעני בדרך אגב כי צריך לקחת ממנו רק המעלה דאתכפיא ששובר

אחרא אסתלק יקרא דקוב"ה בכולהו עלמין, שעל ידי העבודה דאתכפיא הוא המשכת האור שבבחינת רוממות, אסתלק. ויש לומר, דהמשכה שעל ידי אתכפיא דצדיקים (שהאתכפיא גופא היא התענוג שלהם), היא המשכה נעלית עוד יותר. והענין הוא, דמהטעמים על זה שהמשכה זו היא על ידי אתכפיא דוקא, הוא⁷², דעל ידי שהאדם כופה את עצמו לעשות כנגד רצונו וטבעו, המשכת הגילויים דלמעלה היא לא כפי הטבע שלהם. שגם האור שבבחינת רוממות, שמצד "טבעו" הוא למעלה מגילוי, נמשך בגילוי. ויש לומר דכאשר האתכפיא דהאדם היא בדרך הכרח, היפך התענוג שלו, זה שנמשך בגילוי האור שלמעלה מגילוי (היפך הטבע שלו), הוא כמו בדרך הכרח כביכול⁷³, היינו שהמשכה היא מבחינת חיצוניות הרצון⁷⁴, ועל ידי שהאתכפיא דהאדם הוא באופן שזהו התענוג שלו, ההמשכה היא מבחינת פנימיות הרצון והתענוג.

סיכום: מה שהצדיקים מעוררים רצון לעוה"ז באמירת 'אפשי', הוא רק לצורך מעלת האתכפיא. וגם עבודתם זו היא מתוך תענוג – שמתענגים מכך שעושים נגד רצונם. וכאשר האתכפיא היא מתוך תענוג, הרי גם ענין 'אסתלק יקרא דקוב"ה' הוא מפנימיות הרצון והתענוג (אבל באתכפיא שבדרך הכרח, נמשך רק בדרך הכרח – חיצוניות הרצון).

יא) וזהו ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם וארז"ל ואלה מוסיף על הראשונים⁷⁵, דירידת והמשכת התורה במשפטים שהם מובנים גם בשכל האדם, ובפרט שעל ידי זה ניתן הכח לאדם שיוכל ללמוד תורה באופן דאשר תשים לפניהם (בהבנה והסברה ועד שהתורה נקראת על שמו), היא הוספה על הראשונים, כי על ידי ירידה זו מתגלה שורש התורה באור אין סוף הבלי גבול (כנ"ל סעיף ג). ולהוסיף, דעל ידי לימוד התורה דהאדם באופן שהתורה נקראת על שמו, מיתוסף בהתורה עוד יותר. כי בירידת והמשכת התורה במשפטים, מה שנמשך בגילוי למטה הוא חכמתו של הקב"ה (חכמה דאצילות), אלא שהחיבור דחכמתו של הקב"ה שלמעלה משכל הנבראים עם שכל האדם הוא על ידי ההמשכה מאור אין סוף הבלי גבול שלמעלה מחכמה דהיינו שהגילוי דאור אין סוף הבלי גבול הוא רק נתינת כח לבחינת החכמה דאצילות שתתחבר עם שכל

72) ראה בארוכה לעיל ח"ב ע' שסב. וראה עד"ז תו"א שם פט, סע"ג "ובאתעדל"ת זו בבחינת ביטול שמסלק את עצמו כו' אתעדל"ע כו' להיות נמשך בבחינת סוכ"ע כו' שהוא ג"כ בחינת הסתלקות עצמותו

ומהותו ית' כו".
73) להעיר מלשון התו"א שבהערה הקודמת "הסתלקות עצמותו ומהותו ית' כו".

ביאורים במאמרי רבינו

לב 'חיצוניות הרצון'

היינו ללא תענוג. שכן רצון יכול להיות גם בדרך כפיה, כמו "מכין אותו עד שיאמר רוצה אני" (ראה רמב"ם הלכות גירושין פ"ב ה"ט).

לג 'ואלה מוסיף על הראשונים'

בפשטות לומדים ש'מה הראשונים' - שלמעלה משכל הנברא - 'מסיני', 'אף אלה' - שהתלבשו בשכל ונהיו קנין האדם - 'מסיני', היינו שנשארו חכמת ה'. אך הדיוק הוא 'מוסיף על הראשונים' ככפנים.

האדם, ולא שמתגלה אור אין סוף הבלי גבול עצמו [ז], ועל ידי עסק התורה דהאדם באופן שהתורה היא תורתו, נמשך בתורה הגילוי דאור אין סוף הבלי גבול עצמו. וכמבואר בהדרושים⁷⁴ דזה שהתורה נקראת תורתו (דהאדם), הוא לפי שעל ידי עסק התורה לשמה (לשם התורה) הוא ממשיך בה הגילוי דאור אין סוף הבלי גבול, ולכן נקראת התורה על שמו, לפי שהוא המשיך בה גילוי זה. ויש לומר, דזהו שואלה הוא וא"ו אלה, וא"ו המוסיף הוא ההוספה שנעשית בתורה, אלה הוא לשון גילוי זה, ופירוש ואלה (וא"ו אלה) הוא, שההוספה בתורה (שנמשך בה אור אין סוף הבלי גבול) היא בגילוי. היינו, דזה שנמשך בה אור אין סוף הבלי גבול הוא לא רק באופן דנתינת כח לבחינת החכמה דאצילות שתתחבר עם שכל האדם אלא שהאור עצמו מאיר בגילוי.

סיכום: וזהו מה שארז"ל ואלה – מוסיף על הראשונים – שברידת התורה לשכל נוסף גילוי שרשה באור אין-סוף הבלי-גבול, כנתינת כח לחיבור ההפכים. ויתירה מזו, כאשר התורה הופכת לתורתו של הלומד – נמשך בה אור אין-סוף הבלי-גבול עצמו בגילוי.

יב) וממשיך בכתוב אשר תשים לפניהם, ויש לומר, שאשר הוא (גם) מלשון אושר ותענוג. היינו, שהענין דואלה (וא"ו אלה), ההוספה שנמשכת בתורה בבחינת גילוי מעצמות אור אין סוף, היא מבחינת התענוג. דזה שלימוד התורה שלו הוא באופן דעול תורה, ביטול דעבד (כנ"ל סעיף ו-ז), הוא דוגמת הענין דאתכפיא, וזה שהביטול שלו הוא באופן (שהביטול אינו שולל את מציאותו אלא אדרבה) שמצד הביטול גופא הוא מרגיש שהתורה היא תורתו (כנ"ל סעיף ז) הוא על דרך האתכפיא דצדיקים שהאתכפיא עצמה היא התענוג שלהם, ולכן, ההמשכה שעל ידי זה היא מבחינת אשר, תענוג.

ועל ידי לימוד התורה באופן דאשר תשים לפניהם, כי תקנה עבד, שהלימוד הוא בהבנה והסברה וכיחד עם זה בביטול דעבד [שבכדי שלימוד הנגלה יהיה באופן זה הוא על ידי לימוד פנימיות התורה, תשים לשון סימה, אוצר], על ידי זה יזכו לגילוי תורתו של משיח, תורה חדשה מאתי תצא⁷⁵, בגאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו, במהרה בימינו ממש.

סיכום: כאשר עיקר ההרגשה בלימודו היא הביטול, הוא דוגמת אתכפיא. וכאשר הביטול אינו שולל את מציאותו, אלא שמצד הביטול מרגיש שהיא 'תורתו' (לפי שכן הוא רצון ה') – הוא דוגמת האתכפיא דצדיקים. וזהו 'אשר תשים' – לשון אושר ותענוג, שעל-ידי זה גילוי העצמות הוא מבחינת התענוג.

75) ישעיה נא, ד. ויק"ר פ"ג, ג.

74) תו"ח ולקו"ת שבהערה 29.

ביאורים במאמרי רבינו

לד' ולא שמתגלה אור אין-סוף הבלי-גבול לה "אלה הוא לשון גילוי" עצמו שהרי אפשר להראות אותם.

שהרי האדם לומד חכמה ולא את הקב"ה.

סיכום כללי

סעיף א: מקשה על תחילת פרשת משפטים: א. מדוע נאמר 'כי תקנה' לשון יחיד. ב. מה כוונת הירושלמי ש'תשים' הכוונה לרזי תורה. ג. מדוע פותח בדיני עבד עברי.

סעיף ב: מבאר טעם הפתיחה בעבד עברי – ללמדנו שגם את המשפטים צריך לקיים בקבלת עול לרצון ה' כמו חוקים, אלא שרצון ה' הוא שיקיימו את המשפטים גם מצד הטעם.

סעיף ג: חז"ל למדו מ'אשר תשים' שהרב צריך לשנות לתלמידו טעמי ההלכות. ונרמז בכי תקנה' לשון יחיד, שהוא גם הוראה לרב – שעל-ידי לימוד הטעמים נעשית התורה קניין שלהם. והיתרון בזה שתורת ה' נעשית קניין האדם, הוא שמתגלה שרשה באור אין-סוף שלמעלה מהגבלות מעלה ומטה.

סעיף ד: בעומק יותר: עולם האצילות נקרא 'קניין', ע"ש שאין בו חידוש אלא רק גילוי ההעלם. וזהו 'אשר תשים... כי תקנה' – שמשיג טעמי התורה ('תשים'), אבל מרגיש מקורה באצילות ('כי תקנה'). והוא על-ידי לימוד פנימיות התורה – כפירוש הירושלמי ש'תשים' הוא רזי תורה.

סעיף ה: חיבור זה נמשך על-ידי משה, שגם בהיותו למטה האיר מקורו באצילות. וזהו שבציווי אליו נאמר 'כי תקנה'.

סעיף ו: הקשר לפירוש הפשוט בפסוק, שמדבר בקניית עבד: כאשר לומד באופן של 'כי תקנה' – שנגרש שהיא תורת ה', הרי הוא בביטול כעבד לאדונו. וגם מה שמבין בשכלו, הוא רק ביטוי לכך שהקב"ה כל יכול.

סעיף ז: זהו עניין 'עולה של תורה', שגם בהשגתו מרגיש ביטול וקבלת עול – שכן הוא רצון ה'. וזהו 'מה הראשונים מסיני – אף אל' – שהכח לחיבור ההפכים בלימוד התורה הוא מהר סיני, שגם בו יש חיבור של הגבהה וביטול.

סעיף ח: חיבור ההפכים של מציאות וביטול קיים גם במצוות. אלא שבלימוד התורה, החידוש הוא בעניין הביטול. ובמצוות החידוש הוא בעניין ה'מציאות' – שהביטול אינו שולל את מציאותו, אלא יש לו חיות בזה. וזהו שהציוויים של פרשת משפטים פותחים בעניין לימוד התורה – ללמד שהקבלת עול במצוות צריך להיות מתוך תענוג, כמו בלימוד התורה.

סעיף ט: בכך מבואר סדר הפרשה: תחילה פותח בעבד עברי, שהוא מדרגת הבינוני, שהיא מידת כל אדם – שעיקר התענוג שלו בעבודת ה'. ואחר כך מדבר באמה העבריה, שהוא מדרגת צדיק, שמידותיו נהפכו לקדושה – כי גם עבודה זו שייכת לכל אחד כמבואר בתניא. ובדרך אגב מזכיר את עבד כנעני ('לא תצא כצאת העבדים') שהתענוג שלו בפריקת עול – מצד מעלת האתכפיא. ועבודה זו שייכת גם בצדיקים על-ידי שאומר 'אפשי ומה אעשה כו'.

סעיף י: מה שהצדיקים מעוררים רצון לעוה"ז באמירת 'אפשי', הוא רק לצורך מעלת האתכפיא. וגם עבודתם זו היא מתוך תענוג – שמתענגים מכך שעושים נגד רצונם. וכאשר האתכפיא היא מתוך תענוג, הרי גם עניין 'אסתלק יקרא דקוב"ה' הוא מפנימיות הרצון והתענוג (אבל באתכפיא שבדרך הכרח, נמשך גם בדרך הכרח – חיצוניות הרצון).

סעיף יא: זהו מה שארז"ל 'ואלה – מוסיף על הראשונים' – שבירידת התורה לשכל נוסף גילוי שרשה באור אין-סוף הבלי-גבול, כנתינת כח לחיבור ההפכים. ויתירה מזו, כאשר התורה הופכת ל'תורתו' של הלומד – נמשך בה אור אין-סוף הבלי-גבול עצמו בגילוי.

סעיף יב: כאשר עיקר ההרגשה בלימודו היא הביטול, הוא דוגמת אתכפיא. וכאשר הביטול אינו שולל את מציאותו, אלא שמצד הביטול מרגיש שהיא 'תורתו' (לפי שכן הוא רצון ה') – הוא דוגמת האתכפיא דצדיקים. וזהו 'אשר תשים' – לשון אושר ותענוג, שעל-ידי זה גילוי העצמות הוא מבחינת התענוג.

מילואים

עם החסד הן ב' דברים וכן הבינה עם הגבורה כו', וכמו בגשמיות הרי הראש והיד והרגל הן אברים מחולקים זה מזה הן בעצמן והן בפעולתן כו', מה-שאיין-כן קו האמצעי דגוף אינו ניכר בו התחלקות אברים כו', והמוח שבראש נמשך בכל השדרה בכל אורך הגוף שהכל הוא דבר אחד כו', וכן הטפה זרעיות נמשך ממוח שבראש מעצמות המוח עד היסוד כו', ואין קישוי אלא לדעת כו', וכן בפנימיות הכחות הרי הרחמים הוא על-ידי הדעת וההרגש כו', ואינו דומה כמו במדת החסד שאפשר להיות גם בלא בחינת החכמה, וכמו איש הטוב והחסד בעצם שאינו מצד השכל והטעם כו', אבל רחמים אי-אפשר להיות בלא דעת והרגש, ואינו שייך איש הרחמים בעצם, וכאשר אנו אומרים איש הרחמים היינו שיהיה בו הרגש שמרגיש את זולתו ועל כן הוא מתרחם כו', וכל שאין בו דעה אסור לרחם כו'. וכמו-כן הוא הדוגמא למעלה דקו האמצעי דת"י כל החלקים שבו הרי הם מיוחדים שהן כמו דבר אחד כו'.

לביאור ה: קיום המצוות צריך בגלל קבלת עול, ולא בגלל הבנה. זאת, כדי להמשיך אור אין סוף ברוך הוא על ידי קיום המצווה.

והענין בזה: הבורא מרומם באין ערוך מהנברא. לכן, אין בכוחה של הבנה, או אהבה של האדם, שהיא תכונה וכח של נברא, לעורר המשכת אור-אין-סוף. מה-שאיין-כן עבודה בדרך קבלת-עול, עניינה הוא לא הנברא, אלא ה'בורא'. היינו שהיסוד לעבודה הוא לא רצונו והבנתו של האדם, אלא קבלת עול האדון-הבורא, והרי זה כאילו שהאדון מבצע הפעולה על ידי היד של האדם. לכן, יש בה את כח הבורא לפעול השראת הקדושה (ראה בלקו"ש ח"ז עמ' 183).

לביאור טז: וראה בהמשך תער"ב פשס"ב: "ולכן התורה היא בקו האמצעי, וידוע דקו האמצעי חלוק בזה מהב' קוין במה שמתחלת המשכתו עד סוף סיומו הוא כדבר אחד ממש כו', וכידוע דהג' קוין הן חח"ן (חכמה חסד נצח) בג"ה (בינה גבורה הוד) דת"י (דעת תפארת יסוד), הרי החכמה

החזקת מכון 'ביאורים במאמרי רבינו'

מוקדשת לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

על-ידי ועד ידידי המכון

ר' שמואל ומשפחתו שיחיו אייזנברג
הרב לייבל ומשפחתו שיחיו בוימגארטען
ר' אהרון יעקב ומשפחתו שיחיו בלנן
ר' מנחם מענדל ומשפחתו שיחיו גורביץ
ר' יהודה ומשפחתו שיחיו דוידאוו
ר' מנחם מענדל ומשפחתו שיחיו פישר
ר' נתן ומשפחתו שיחיו ציבין
ר' ראובן ומשפחתו שיחיו קיל
הרב יצחק ומשפחתו שיחיו רסקין

לעילוי נשמת
ר' אברהם חיים ישראל בן ר' יוסף ע"ה
נפ' ח"י אדר שני התשע"ו
ומרת רעכיל ע"ה
בת ר' עזריאל איכל הי"ד
נפ' ב' ניסן התשע"ה
ת' נ' צ' ב' ה'

ולזכות ילדינו ישראל, מנחם מענדל,
רעכיל, רבקה דינה, ודבורה לאה
נדבת הוריהם עזריאל איכל בן רעכיל
ואסתר מלכה בת בתי'
שיחיו לאיוש"ט מתוך הרחבה וחסידישער
נחת בשמחה וטוב לבב
ראפאפארט

לע"נ הרה"ג הרה"ח
הרה"ת מוה"ר
שניאור זלמן
בן הרה"ח ר' נתן ע"ה
גורארי'
נפטר בש"ט ביום השבת
א' דר"ה ה'תשס"ד
נדפס ע"י נכדו ר' נתן וזוגתו
מרת גיטל ומשפחתם שיחיו
שטרנברג

קובץ זה נדפס
על ידי ר' אהרון ב"ר צבי הירש
וזוגתו מרת גוטל בת ר' ישראל הלוי
וכל יוצאי חלציהם

ציבין
להצלחה רבה ומופלגה בכל אשר יפנו
ולעילוי נשמת אשת החסד מרת
רחל בת ר' שניאור זלמן געצל ע"ה
דוכמן
גלב"ע ר"ח כסלו תשפ"ג

קובץ זה נדפס לזכות
השלוחים ביבשת אסיה
מתוך הצדעה להתמסרותם
לשליחותם ולעבודת הקודש
בתקופה מאתגרת ביותר.

נדפס על-ידי השלוחים:
הרב יוסף חיים קנטור - תאילנד
הרב מרדכי אברג'ל - סינגפור
הרב מרדכי שמואל אבצן - סין