

ביאורים בתורת רבינו

לקוטי שיחות
מכ"ק אדמו"ר מליובאוויטש
עם ביאור ופירוש

חג השבועות

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושש לבריאה

פתח דבר

בשבח והודיה לה' יתברך, מוגשת בזה לפני ציבור הלומדים שיחה נוספת בסדרת 'ביאורים בתורת רבינו'.

שיחה זו נדפסה בלקוטי-שיחות חלק ו' לפרשת יתרו (א) עמ' 74.

במקורה נדפסה השיחה באידיש, וכאן היא תורגמה ללשון-הקודש, נוספו לה קיצורים וסיכומים, ונתבארו הענינים והמושגים המובאים בה.

הביאורים נלקטו ונכתבו על ידי הרה"ת ר' מנחם מענדל שיחי' אשכנזי, והסתייענו רבות בהסברים שהשמיע הרה"ח ר' יואל שיחי' כהן, בהזדמנויות שונות.

*

תודתנו נתונה להרה"ת יואב שיחי' למברג על כתיבת הסיכומים ועריכת הביאורים, וכן להרה"ת צבי הירש שיחי' זלמנוב והרה"ת יצחק שיחי' קפלן על תרגום השיחה מאידיש ללשון-הקודש.

כמו כן נתונה תודתנו להנהלת קה"ת על נתינת רשות מיוחדת להדפסת השיחות.

*

שיחה מבוארת זו, מצטרפת לשיחות ומאמרים שיצאו לאור על ידינו בשנים קודמות, ובייחוד לסט הספרים "ביאורים במאמרי רבינו", שני כרכים, המאגד שלושים ואחד מאמרים, מסודרים לפי מועדי השנה, ערוכים מחדש בצורה בהירה. ניתן להשיג את הספרים בקה"ת כפר חב"ד ובחנויות הספרים המובחרות.

לבקשת רבים, ניתן להוריד את הקונטרס, כמו גם הקונטרסים האחרים שנתבארו על ידנו, בכתובת: www.biurim.022.co.il.

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

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

מכון 'ביאורים במאמרי רבינו'

ערב חג השבועות ה'תשע"ו

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

עיצוב ועימוד:

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



יתרו א

שניתנה בחמשה קולות" (והרי, לכאורה, השתוות זו אינה אלא תוצאה צדדית, כנ"ל), הוא משום שמספר הקולות הווה בחתן ובתורה מבטא את השייכות התוכנית שביניהם, הנובעת ממהותם. כלומר, מכך ש"תורה ניתנה בחמשה קולות" כמספר הקולות שבחתן, למדנו (לא רק שתורה וחתן משתוים זה לזה בעצם היותם "משפיעים" – שעל זה אין צורך בראיות, אלא גם) שהשפעת התורה לישראל היא מאותו סוג של השפעה שבחתן, היינו שהיא בדוגמת ההשפעה הפנימית והנעלית של החתן לכלה, ולא כהשפעת שכל מרב לתלמיד וכיו"ב, וכפי שיתבאר לקמן.

כל עניני התורה הרי הם בדיוק, וכל פרט בהם הוא ענין של תורה (והוראה) – ואם כן, גם דברי הגמרא כאן (שלא נזכר בסתם שמספר הקולות שווה, אלא) "בחמשה קולות" – הם הוראה ולימוד בנידון דידן.

סיכום: איתא בגמרא שהמשמח חתן זוכה לתורה, שכן בשניהם מצינו חמשה קולות. ברם עיקר השייכות בין חתן ותורה היא תוכנית, וכדברי רבינו הזקן ששניהם בבחינת "משפיע". אלא שהחמשה קולות מבטאים סוג השפעה נעלה המשותף לשניהם, כדלקמן.

א. כתיב "ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר ויהי קולות וברקים וענן כבד על ההר וקול שופר וגו' ויהי קול השופר וגו' והאלקים יעננו בקול" – ונזכרו כאן חמשה "קולות". ואיתא על זה בגמרא¹, שהמשמח חתן "זוכה לתורה שניתנה בחמשה קולות", לפי שגם בחתן מצינו חמשה קולות: קול² ששון וקול שמחה, קול חתן וקול כלה, קול אומרים הודו את ה' צבאות.

והנה, פשיטא שהטעם לכך שהמשמח את החתן זוכה לתורה הוא משום שיש שייכות תוכנית בין תורה לחתן מצד מהותם וענינם³ (שהרי לא מסתבר לומר שכל הסיבה שהמשמח זוכה לתורה היא ההשתוות שיש בין התורה לחתן רק במספר דחמשה קולות, ומלבד זאת אין עוד קישור (פנימי) ביניהם), ואדרבה – מה שמספר הקולות בתורה ובחתן שווה הרי הוא תוצאה מהיותם שוים זה לזה בענינם.

ואכן, רבינו הזקן מבאר⁴ שמה שהמשמח את החתן "זוכה לתורה" הוא "מדה כנגד מדה", כי התורה אף היא (נקראת "חתן" מפני שהיא) משפיעה לישראל, בדוגמת השפעת החתן לכלה.

ומה שכתוב בגמרא "זוכה לתורה

פ"ב) "עשר ברכות.. כנגד עשרה מאמרות" [ועל דרך זה הוא בכמה וכמה מחז"ל בנוגע לשני ענינים המשותפים במספרם], שהשייכות של ה"ברכות" וה"מאמרות" היא מצד עצם מהותם [וזה גופא היא הסיבה להשתוות במספרם]. ומה שאמרו "עשר.. כנגד עשרה כו" – הוא – לפי שבכמה דברים אופן ידיעתנו הוא מן המאוחר (המסובב) אל המוקדם (הסיבה). עיי"ש באריכות.

1) פרשתנו יט, טז.

2) ברכות ו, ב.

3) ירמ' לג, יא.

4) ראה גם חדא"ג מהרש"א שם: כי נתינתה היא היתה יום שמחת לבו וחתונתו עם ישראל.

5) לקו"ת ברכה צד, א.

6) ראה לקו"ש ח"א ע' 57, ביאור מרו"ל (פרד"א

המשכה) – כי יש בתורה חמשה ענינים שונים, זה למעלה מזה¹², והמשכת כל אחד מהם היתה ע"י אחד מחמשת סוגי הקולות.

וזהו גם הביאור בכך שהפלאות ענין התורה באה לידי ביטוי בנתינת התורה בחמשה קולות: כידוע¹³, כללות סדר ההשתלשלות מתחלק לארבעה סוגי עולמות (שהם, בדרך דוגמא, כמו ארבעת הסוגים דומם צומח חי ומדבר¹³). וחלוקה זו לארבעה סוגים ישנה לא רק בעולמות המתהווים, אלא גם – להבדיל – בשם הוי"ה (מלשון מהוה¹⁴) המהווה עולמות אלו, שיש בו ארבע אותיות, והן המקור לארבעת סוגי העולמות¹⁵ (ובכל עולם גופא – לארבעת הסוגים דומם צומח חי ומדבר¹⁶).

וכיון ש"אסתכל באורייתא וברא עלמא"¹⁷, וכל פרטי סדר וחיות העולמות ישנם בתורה, ומקורם הוא בתורה – מובן שגם בתורה ישנן ארבע (ה)מדריגות (דשם הוי"ה).

ב. ולהבין המעלה המיוחדת הבאה לידי ביטוי במספר "חמשה" קולות" (וכיצד מתבארת בו ההשוואה והשייכות המיוחדת בין תורה לחתן), יש להקדים ביאור ענין ה"קול" ותוכנו בכללות: משמעותו ותוכנו של "קול" הם – המשכה וגילוי. קול פירושו, בכלל, המשכה וגילוי של דבר שהיה לפני זה בעולם⁸ – בדוגמת תפקידו של הקול באדם, להביא לידי גילוי וביטוי את שכלו או מדותיו וכו'.

וכשם שבאדם הקול מדוד ומוגבל בהתאם לתוכן המתגלה על ידו [וכנראה בחוש, לדוגמא, שלא ראי קול המבטא פקודה – הנאמרת בקול גבוה ותקיף יותר מן הרגיל – כראי קול המגלה ומבאר דבר שכל, אשר "דברי"⁸ חכמים בנחת נשמעים"⁹, וכיו"ב¹⁰] – על דרך זה הוא למעלה¹¹, שישנם "קולות" (אופני המשכות) שונים זה מזה, כיון שכל אחד מהם מותאם לענין הנמשך על ידו.

ומזה מובן הטעם שהתורה ניתנה "בחמשה קולות" (חמשה אופני

קולות ניתנה תורה – עם מרז"ל (שמו"ר ספכ"ח. וראה רמב"ן כאן) דבד' קולות – דכל הז' הם "במקום" אחד, מדות. וראה ריקאנטי כאן.

13) להעיר גם ממו"נ ח"ב פ"י.

*13) ראה בארוכה ד"ה חביבין ישראל תרצ"ו. איזהו

חכם תש"ב פ"ה. ובכ"מ.

14) שעהיה"א רפ"ד.

15) לקו"ת מסעי צה, א. וש"נ.

16) תניא פלי"ח (ג, ב). וראה ת"א ג, סע"ד ואילך

ובתו"ח בראשית יט, רע"ג ואילך – ביאור השייכות דד' הסוגים דצח"מ לד' האותיות.

17) זח"ב קסא, א"ב.

7) עיין מאמר אדה"ז (להבין ענין ה' קולות)* וכמה ביאורים בנדון זה – באוה"ת להצ"צ עה"פ וכל העם (ע' תתקנח ואילך). וש"נ.

8) ראה תו"א עד, רע"ג. לקו"ת נשא כט, סע"א ואילך. ועוד. על דרך החקירה והקבלה בקולות הנ"ל בפרט – ראה מו"נ ח"ב פל"ג. עבוה"ק ח"ד פל"א (שהקשה עליו). ועוד. אוה"ת להצ"צ הנ"ל. וש"נ.

8*) קהלת ט, יז.

9) ראה ד"ה שופטים תער"ב. תקעו תש"ז פ"ג.

10) ועל דרך שנאמר: קול ענות גבורה.. חלושה.. קול ענות (תשא לב, יח).

11) ראה תהלים (כט, ג ואילך) ובד' רז"ל שם.

12) ועל-פי זה יש לתוך מרז"ל הנ"ל דבחמשה

מהם, ביכלתנו להגיע להשערה מסויימת גם אודות מקורם בענינים הרוחניים²². ועל כן, באפשרותנו להגיע להשגה כלשהי בהבנת תוכנן של ד' אותיות שם הוי"ה [ועל ידי זה – בגודל הפלאות התורה ש"ניתנה בחמשה קולות", היינו למעלה משם הוי", כנ"ל] גם מתוך ארבעת הסוגים דומם צומח חי ומדבר כפי שהם בעולם הזה התחתון, המכוונים "כנגד²³ ד' אותיות שם הוי"ה ברוך הוא שממנו מושפעים".

החילוק בין דומם לצומח הוא: בדבר דומם נראה וניכר רק חומר הגוף, ללא שום תנועה חיונית, אף-על-פי שגם בו קיימת "נפש דוממת", נפש וחיות רוחנית²⁴; מה שאין כן הצומח, ניכר שיש בו חיות (רוחנית, שלא ניתן לחוש בה בחמשת החושים).

וחילוק זה (במובן מסויים) גדול הרבה יותר מן החילוק שבין צומח לחי ומדבר²⁵, שכן בין שלשת הסוגים הללו יש צד השווה, בכך שבכולם החיות הרוחנית באה לידי גילוי (והחילוק ביניהם הוא רק באופן הגילוי, כדלקמן), מה-שאינ-כן בדומם אין כלל גילוי של רוחניות.

ועל פי זה מובנת הפלאות מעלת התורה המתבטאת בכך ש"ניתנה בחמשה קולות"¹⁸: בנוסף לארבע הדרגות של שם הוי"ה, סדר ההשתלשלות, יש בתורה גם ענין חמישי שלמעלה משם הוי"ה (למעלה אפילו מהיוד שבשם הוי"ה),

– וכמפורש במתן תורה (אשר הסדר בו היה מלמעלה למטה): אנכי (מי שאנכי דלא אתפס בשם ולא אתרמיז בשום אות וקוצא כלל¹⁹) הוי"ה (וכל זה – אלקיך (כח²⁰ וחיות שלך²¹) –

וכל חמשת הענינים שבתורה, כולל מה שלמעלה משם הוי"ה, ניתנו למטה בעולם הזה. וזהו פירוש "ניתנה בחמשה קולות".

סיכום: קול ענינו המשכה מהעלם לגילוי, ועל כן חמשת הקולות בתורה מורים על חמשת סוגי המשכה: ארבע אותיות שם הוי"ה, שהן המקור לסדר ההשתלשלות המתחלק לארבע (ד' עולמות, דצח"מ), וענין חמישי הנעלה משם הוי"ה ובו מתבטאת הפלאות התורה – "אנכי". אשר גם הוא ניתן בעולם.

ג. בענינים רוחניים כפי שהם מצד עצמם אין לנו כל השגה ותפיסה; אך באמצעות ענינים גשמיים המשתלשלים

(24) שער היחודה פ"א. ועיין בכל הנ"ל – ע"ח בסופו.

(25) ועל דרך זה הוא גם בד' עולמות אבי"ע (שהם דוגמת דצח"מ, כנ"ל ס"ב), שבעשייה נאמר (ישעי' מג, ז) אף עשיתיו (הפסיק הענין) לפי שהמעשה הוא דבר נפרד בפני עצמו (לקו"ת ר"פ בלק. ובכ"מ).

(18) ראה על דרך זה אוה"ת יתרו ע' תתקס"ב.

(19) לקו"ת פנחס פ, ב. וראה זח"ג רנז, ב.

(20) טושו"ע או"ח ס"ה.

(21) ראה תו"א ר"פ יתרו (סז, ב).

(22) ראה סה"ש תש"ב ע' 76 ואילך. סה"ש תש"ג ע' 148 ואילך. ועוד. וראה גם לעיל הערה 6.

(23) תניא שם.

ביאורים בתורת רבינו

מעשרה מאמרות, המחיות ומהוות את הדומם להיות יש מאין ואפס שלפני ששת ימי בראשית" (ראה גם לקו"ש חכ"ט עמוד 29 ואילך).

א "בדבר דומם .. קיימת .. נפש וחיות רוחנית" בתניא שער הייחוד והאמונה פ"א כתב: "גם בדומם כמו אבנים ועפר ומים יש בחינת נפש וחיות רוחנית, דהיינו בחינת התלבשות אותיות הדיבור

בסוג החי (א) החיות היא חיות נפשית, ולכן בבעל-חיים קיים כח הרצון²⁹ ב (שבו בא ענין ה"נפש" לידי ביטוי³⁰), (ב) גם גופו מושפע בדרך ממילא³¹ מרצון הנפש, להיותו מיוחד³² עמו³³, עד שמהותו של הגוף היא (לא חומר, כי אם) נפש³⁴ ג;

מה-שאינ-כן הצומח, לא זו בלבד שחיותו אינה פועלת כל שינוי במהות הגוף, אלא גם החיות עצמה היא חיות גופנית – שכן כל ענינה הוא רק הצמחת והגדלת הגוף.

אלא שאף-על-פי-כן, בהשוואה הכללית שבין הסוגים, הצומח קרוב יותר לדומם מאשר לחי ומדבר²⁶; ולכן, בחלוקת ארבע המדרגות דומם צומח חי מדבר לשני הסוגים הכלליים, גוף ונפש, הצומח נכלל בסוג ה"גוף" ביחד עם הדומם, ולא בסוג ה"נפש" הכולל את החי והמדבר²⁷. וכמשמעות שמו גופא – "צומח" ולא "חי" [והחילוק ביניהם הוא עד כדי כך, שעד לאחר המבול הי'ה הכרח לאכול צומח ונאסרה אכילת חי²⁸].

והביאור בזה:

(31) "בלי שום ציווי ואמירה להן" (תניא רפכ"ג).

(32) ראה תר"א יג, סע"ג. ובכ"מ.

(33) שזהו ההפרש בין ביטול הגוף להנפש וביטול מרכבה להרוכב, שהמרכבה, להיותה דבר בפני עצמו מהרוכב (ורק שבטילה אליו) צריך הרוכב להנהיגה, מה-שאינ-כן אברי הגוף להיותם מיוחדים עם הנפש – נשמעים הם ממילא לרצון הנפש (ד"ה כל מחלוקת אעת"ר).

(34) כידוע (ד"ה כי עמך ש"ת פ"ב. ובכ"מ) שנפש וגוף בערכם זה לזה הם מהות ומציאות. ולהעיר מזה שהחי נושא את עצמו** ואינו מרגיש את עצמו (וראה ד"ה יחינו מיומים תש"א פ"ב).

(26) וגם ענין זה מצינו בד' עולמות אבי"ע – ראה לקמן הערה 62.

(27) ראה תניא שם (נא, א). וראה גם הערות כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע לתניא ספ"ו ("קיצורים והערות" ע' קטו): "ולא אמר ונפש הדומם וצומח כי אם במדבר וחי אמר נפש".

(28) סנה' נט, ב. (הובא בפרש"י נח ט, ג). וראה גם סנה' נו, רע"א. וגם אחר-כך – איסור אבר ובשר מן החי, מה-שאינ-כן צומח שאוכלו גם מן המחומר.

(29) ראה רמב"ם הל' יסוה"ת ספ"ג ובפי" שם.

(30) כמו שכתוב (ירמי' טו, א) אין נפש אל העם הזה ופרש"י רצונו* וראה הערות הנ"ל שם: בדומם וצומח שאין בהם רצון והרגש.. לא יקרא נפש. עיי"ש.

(* ראי'ה זו הובאה בתו"א לו. ב. קיצורים שם. ובכ"מ בדא"ח. הדיוק בראי'ה זו דוקא – ראה הערה בסח"מ תש"ט ע' 227. (** שבת צד, א. וגם לדעת רבנן שם [וכ"ה ההלכה – שו"ע אדה"ז סח"ז ט"ז] שהמוציא במהה ח"ה ונוף חייב – הוא לפי דמשרבטי נפשיתה. היינו שמוכבידין עצמן להשמיט מיד הנושאן (פרש"י שם), אבל אין זה נוגע להנפש שלהם.

ביאורים בתורת רבינו

ב "לכן בבעלי חיים קיים כח הרצון"

במ"מ לתניא פ"ו (עמ' קנא מקיצורים והערות ציון כאן בשה"ג להערה 30) כותב: "שהוא ענין תנועה רצונית שאין בצומח". ונראה שכונתו לשלול יכולות תזונה שונות המצויות גם בצמחים, לפי שאינן רצוניות (בדומה לרפלקסים הקיימים בבעלי חיים).

ג "מהותו של הגוף היא (לא חומר כי אם) נפש" כלומר, עניין הא' שהחיות היא נפשית, הוא הגורם לעניין הב' שמהות הגוף נהיית הנפש (ואילו החיות הגופנית שבצומח, כיון שעניינה רק הגדלת

הגוף, לפיכך אין ביכלתה להפוך מהות גוף הצומח לנפש).

ראה הערת רבינו 34. הנפש נעשית מהות הגוף, ופירוש מהות הוא 'מה הוא'. והיינו שנפש וגוף אינם ב' דברים אשר אחד מניע את השני, אלא הגוף עצמו חי. שכן על-ידי החיות, הבשר מתבטל מגדר דומם, והופך להיות "אדם", ולפיכך מהותו איננה עוד בשר גשמי אלא נפש.

זו הסיבה שהבשר והאיברים כשלעצמם אינם נרגשים, ו'החי נושא את עצמו', ואדרכה, הרגש הגוף הוא סימן לחולי, כי הדבר מורה שחסר ביחוד

היא מוגדרת במקום מסויים. מה־שאיך־ כן החי, מאחר שחיותו רוחנית כנ"ל, אין הוא מוגדר כל־כך במקום.

סיכום: חיותו של הצומח תלויה במקום קבוע, ככל מציאות גשמית המוגדרת במקום, מה־ שאיך־כן חיות החי.

ה. כשם ששני הסוגים האמורים, דומם וצומח, אף ששויים הם זה לזה בהיותם שייכים לסוג ה"גוף", הרי החילוק ביניהם (במובן מסויים) גדול הרבה יותר מן החילוק בין הצומח לחי (כנ"ל ס"ג) –

על־דרך־זה (ויתירה מזה) הוא גם בנוגע לשתי המדריגות שבסוג ה"נפש", חי ומדבר, שהמדבר נבדל מן החי בתכלית. וטעם הדבר, לפי שהמדבר (האדם) הוא בחיר הנבראים, וכל

סיכום: השגה כלשהי בד' אותיות שם הוי' ניתן לקבל מדומם, צומח, חי ומדבר המשתלשלים מהן: הצומח נבדל מהדומם בכך שניכרת בו חיותו, לאיך הוא והדומם מכוונים "גוף", ביחס לחי ומדבר הנקראים "נפש", שכן בחי: א. החיות היא נפשית המתבטאת בכח רצון. ב. הגוף מושפע ממילא מהרצון, להיותו מיוחד עמו.

ד. החילוק הנ"ל בין הצומח לחי בא לידי ביטוי (בין היתר) גם בכך, שחיותו של הצומח (הצמיחה) תלויה בהיותו נטוע ומושרש במקום קבוע (ולכשינותק ממקומו יתבטל ענין ה"צומח" שבו), ואילו חיותו של החי אינה כפופה להגבלה זו³⁵ של קביעות במקום.

וטעם הדבר: מציאות גשמית מוגדרת ב"מקום", ומאחר שחיותו של הצומח היא חיות גופנית, כנ"ל, הרי

(35) מה־שאיך־כן ההגבלה דאדני השדה ^ד (כלאים פ"ח, ה"ה). וראה ע"ח שמ"ב בתחלתו שהוא ממוצע "בין הצומח והחי".

ביאורים בתורת רבינו

"מהות ומציאות" (ראה הערה 34), דהיינו שהנפש היא מהות הגוף כנ"ל. בשונה למשל משכל ואותיות, שאף שהשכל מתלבש באותיות, מ"מ הם ב' דברים, ומהות האותיות אינה שכל. ולכן ניתן להאזין להגיית האותיות מבלי להבין ולקלוט מאומה מתוכן השכל הטמון בהן.

ד "ארני השרה"

"חיה הגדילה בשדות, וכמין חבל גדול יוצא מן הארץ שגדילה בה אותה חיה. ושמה ידוע, והוא ידעוני הכתוב בתורה. ומחובר בטבורו באותו חבל היוצא מן הארץ.. וכשרוצים לצוד אותו מורים בחצים בחבל עד שנפסק, וצועק בקול מר ומת מיד"

(ר"ע מברטנורא כלאים פ"ח ה"ה).

הנפש עם הגוף, וע"ד בן השונמית שקרא "ראשי ראשי" (סה"מ תשי"א עמ' 49). ולכן כשדוקרים את הגוף, לא דוקרים בשר אלא אדם. וכמו כן, ניכר על גוף שהוא חי, ואין צורך בסימנים על כך. ואם ניתן לטעות בכך, סימן הוא שמשוהו אינו כשורה. והוה שמביטים לעבר הפנים של האדם בשעה שמדברים עימו, שכן בהבטה זו רואים את נפשו, לפי שהנפש גלויה יותר בפנים.

היות שמהות הגוף היא הנפש, לפיכך הנפש אינה צריכה לצוות על הגוף למלאות את מבוקשה, אלא הוא פועל זאת בדרך ממילא (ראה הערה 31), וכאילו הרצון הוא של הגוף עצמו. וראה בתר"א וירא יג סע"ג "כאילו היה עצמותה ומהותה ממש".

זהו שהנפש והגוף מכוונים בתורת החסידות בשם

בכך שבו ניכרת אמיתת הענין של "נפש" ורוחניות, כדלקמן.

ו. המושג "רוחניות" לאמיתתו הוא – דבר המופשט מכל הגדרה שתוכל לאפשר "למשש" ולתפוס את המציאות הרוחנית, אפילו באמצעות הכחות שלמעלה מחמשת החושים³⁷ המסוגלים "לתפוס" בדבר גשמי.

וטעם הדבר, כי אף-על-פי שדבר רוחני יש לו גם כן גדר מסויים הקובע את מציאותו ומבדיל אותו מדבר רוחני זולתו³⁷ – הרי מצד "רוחניותו" (וְנִכְרְתוּ) ניכרת ומורגשת בו י

הנבראים (כולל סוג החי) נבראו כדי לשרת את האדם³⁶.

וכשם שהנקודה המבדילה את הדומם מכל שאר הסוגים (כולל סוג הצומח) מתבטאת בכך שמה שנראה בדומם הוא רק חומר הגוף (כנ"ל שם) – על דרך זה הוא בקצה השני: הנקודה המייחדת את מין המדבר מכל הנבראים (כולל סוג החי) היא, שבמדבר נראית וניכרת אמיתת הענין של "נפש" ורוחניות, כדלקמן.

סיכום: המדבר הוא בחיר הנבראים, ולפיכך הוא נבדל מכולם בתכלית (גם מסוג החי).

37) ראה רמב"ם הל' יסודות פ"ב ה"ה-ז.

36) כמרו"ל (משנה סוף קידושין) לא נבראו אלא לשמשני (וחשיב שם ח"ה ועוף).

== ביאורים בתורת רבינו ==

שמתגלה באדם דרגה גבוהה מאוד בנפש, כגון בשעת שמחה עצומה או בשעת צרה רח"ל, הרי הוא מתנהג לגמרי שלא כטבעו, ייתן לשונאו וכו', משום שאינו מרגיש את עצמו.

יתירה מזו, הנפש היא "רוחנית", היינו שהיא שואפת לצאת מעצמה ונמשכת למה שלמעלה ממנה. ולדוגמה, שכל אמיתי מקשה גם על עצמו מדוע נבראתי? מי קבע שהכל צריך להתנהל עפ"י שכל? מדוע יש צורך להבין וללמוד? הרי כל ענין השכל הוא נברא וה' יכול היה לברוא הדברים בצורה הפוכה. [יתירה מזו יבואר בישיחה לקמן סעיף י' בנוגע לשורש הידיבור].

ו'מצד רוחניותו (תְּכֹתוּ) ניכרת ומורגשת בו פשיטות, היינו שע"י שבדק הדבר באופן 'אובייקטיבי' ('זכות'), ועד שיוצא אפילו מגדרי עצמו ('רוחניות'), מורגשת בו "פשיטות" – העדר ההגדרה שבו (במידה מסוימת) וראה לקמן ביאור ט.

ה חמשת החושים הם: טעם ריח, ראייה, שמיעה, מישוש. הם המאפשרים לאדם לחוש בדברים הגשמיים. למעלה מהם כוחות הנפש הרוחניים כמו חב"ד ומידות.

ו'גדר מסוים .. מצד "רוחניותו" (וְנִכְרְתוּ) ניכרת ומורגשת בו פשיטות"

ה'גדר מסויים הקובע את מציאותו" הוא על דרך חכמה, בינה וכו', אך עם זה מורגשת בו תנועה שאינה מוגדרת - פשיטות.

ביאור עניין רוחניות חכות וכיצד היא מובילה לפשיטות, יובן מנפש האדם:

"זכות" ענינה העדר הרגש 'ישות' ו'מציאות'. וככל שמדובר בדרגה נפשית גבוהה יותר, הרי היא זכה יותר, ונעדרת הרגשה עצמית. ולדוגמה, שכל גבוה ממדות כי השכל 'אובייקטיבי', מברר ובדק איך ראוי להתנהג, בשונה מהמידות שאותן מעניינת רק טובת עצמן (ראה לק"ש חל"ט ע' 92). ועד לעצם הנפש בו אין 'הרגשת מציאותו' כלל, ולכן בשעה

הסברות זכות ורוחניות יותר, כן תתנגדנה פחות זו לזו⁴¹ ט.

(ב) מצד רוחניותו של הדבר הוא נמשך למה שלמעלה ממנו (וכמו שמצינו אף ברוחניות שבגשמיות, כגון על דרך משל ביסוד האש – היסוד הרוחני והזך ביותר מבין ד' היסודות⁴² – שלהיותו רוחני במהותו הרי הוא

הדומים זה לזה – אלא כי מצד הפשיטות שברוחני, אף שכל א' מג' סוגי האהבה מוגדרת בענינה, בכל זאת בהכרח לומר שכולה היא גם משאר הסוגים. ועצ"ע.

(40) ונוסף לזה שכמה דברים רוחניים נמצאים במקום אחד ח' (ראה לקו"ת נצבים מט, א. ד"ה כי חלק תרצ"ד (תשי"א) פ"י. קונט' לימוד החסידות פ"ז ואל"ך)

– אבל מזה אין הוכחה כל-כך, כי התכללות זו היא (לא בעצם מהותם, רק) מה שנמצאים ושורים באותו המקום –

הנה גם מצד עצם מהותם אינם מוגדרים ומצויירים כל-כך, כבהערה הקודמת.

(41) ראה ד"ה שלח תער"ב.

(42) ולהעיר מהמבואר בכ"מ, שבד' היסודות אש רוח מים עפר, יסוד האש הוא כנגד סוג המדבר (תו"ח בראשית יט, ג. ובד"ה נ"ח תרס"ו (ריש ע' קטו) שבתניא רפי"ט הוא על-פי דיעה זו שהיא דעת הע"ח שער דרושי אבי"ע פ"א) ועולם האצילות (לקו"ת שה"ש ד, ד. אוה"ת יתרו ע' תתכו. ד"ה זה היום תר"ס. והו' סיני תרס"ב קרוב לתחלתו).

"פשיטות"³⁸ שלמעלה מירידה והתלבשות בתפיסא³⁹.

ו"פשיטות" זו המורגשת בדבר הרוחני באה לידי ביטוי בכמה אופנים, ומהם:

(א) אין דבר רוחני סותר למציאות זולתו⁴⁰; וכפי שאנו רואים בסברות דקות ומופשטות, שכלל שתהיינה

(38) ראה ד"ה לולב וערבה תרנ"ט, שעיקר הציור שבכחות הנפש הוא על-ידי התלבשותם באברי הגוף. ואף שבהכרח לומר שגם הכחות מצד עצמם מצויירים באיזה ציור (שהרי גם בהנשמה כמו שהיא למעלה יש ענין ההשגה והתפעלות המדות), הנה "באמת אצלנו נפלא הדבר ואין יודעים כלל איך יש שם ציור וכוונתו ובאיזה אופן הם. דשיה"ה איזה ציור בדבר רוחני המופשט מגשם ולבוש לגמרי זה אינו מובן לנו כלל איך שייך שם ציור⁴¹ ובאיזה אופן הוא הציור דשם". ומהמובא בהערה הבאה מובן, שגם ציור הכחות לאחרי התלבשותם באברי הגוף אינו ציור גמור.

(39) ראה מכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר (נרפס בסוף קונט' העבודה – ע' 54) "הרוחני אינו מוגדר במחיצת אבנים.. במראות של גוונים.. בטעמים של מתיקות.. אם כן הרי כל ג' סוגי האהבה ימצא בהם ענפים שהם בדומה זה מעין זה"

– דלכאורה: הרי החילוקים שבג' סוגי האהבה הם גדרים ורוחניים, ומהי ההוכחה מזה שהרוחני אינו מוגדר ב"גדרי החומר והגולם", שבג' סוגי האהבה ישנם ענפים

ביאורים בתורת רבינו

ח הערה 40 "כמה דברים רוחניים נמצאים במקום אחד"

לדוגמה, כל הסברות שהאדם הבין והמחזות שראה, נאחזים וכמוסים במוח במקום אחד (קונטרס לימוד החסידות פרק י"ז ואל"ך).

ט "סברות דקות ומופשטות, שכלל שתהיינה הסברות זכות ורוחניות יותר, כן תתנגדנה פחות זו לזו"

דוגמה לכך מב' שרים של חסד וגבורה, שכאשר נרגש בהם שכל עניינם הוא למלא רצון המלך, אזי אין ביניהם התנגדות.

כך הוא בסברות: מסברה זקה ומופשטת נמשכות סברות גם לחובה וגם לזכות. כפי שמצינו

ז הערה 38 "שיה"ה איזה ציור בדבר רוחני המופשט מגשם ולבוש לגמרי, זה אינו מובן לנו כלל"

כלומר, כיון שגדר הגשמי הוא פירוד (שכן הגשמי מעיד רק על עצמו, ואין בו רגש להרגיש מקורו), לכן כוחות פנימיים המתלבשים בגוף, מתפרדים משרשם, ומקבלים את הגדר והציור הפרטי של האברים בהם הם מתלבשים, כמו השכל כתוצאה מהתלבשות במוח, מידות מהתלבשות בלב, וכו'.

אך כוחות הנפש כפי שהם למעלה לגמרי מהתלבשות בגוף, הרי אינם נפרדים משרשם, וממילא הם כלולים במקור אחד מופשט. לכן "אינו מובן לנו כלל" מהו ציור דבר שהוא רוחני לגמרי.

סיכום: רוחניות היא מציאות מופשטת שלמעלה מתפיסה. ולכן אף שלכל דבר רוחני יש גדר מסוים, מצד רוחניותו ניכרת בו פשיטותו: א. הוא אינו סותר למציאות זולתו. ב. הוא נמשך למעלה הימנו.

בטבעו⁴³ בעליה למעלה⁴⁴), כיון שאמיתת ענינו של דבר רוחני⁴⁵ היא לא להשאר על עמדו במציאותו שלו, אלא אדרבה, לצאת ממציותו ולהכלל במקורו למעלה י.

(45) ראה שם, ש"ש בתניא שם "הוא חפץ' בטבעו" משמע שטבע העליה שבו היא [לא (כמו דבר נוסף עליו) לפי שמרגיש את מעלת מקורו, כי אם לפי שמצד עצם ענין הרוחניות (בחינת העדר המציאות) שבו הוא רוצה להיות בבחינת העדר המציאות לגמרי. וצריך עיון אם אפשר לתווך זה עם המובא בכ"מ שכל דבר נמשך לשרשו ולכן עפר נופל למטה כו'. ואש עולה למעלה כו'. ואולי זהו החילוק בין תומר האש ואורו. יא

(43) ראה גם במדב"ר פ"ד, יב. תניא שם. ועל-פי מ"ש בפנים שטבע זה הוא מצד הרוחניות שבו – יש לומר, שזהו גם כן מה שמדייק אדה"ז בתניא שם "שאור האש חפץ בטבע כו'", כי אף שגם חומר האש הוא רותני (לגבי מים רוח ועפר), הרי רוחניות זו אינה בדומה להרוחניות שבאור האש. ולכן מדייק שהחפץ ליפרד מהפתילה ולידבק בשרשו, הוא (בעיקר) באור האש.

(44) ד"ה כבוד מלכותך תרס"א.

ביאורים בתורת רבינו

ושמאי למדו יחדיו תורה מפיהם של שמעיה ואבטליון, אך כח השכל של רבותיהם היה מופשט, והם לימדום את הסברות בפשיטותן, ומצד אותה פשיטות היה מקום גם לחסד וגם לגבורה. ברם מכיון שכח השכל של שמאי נטה לקו הגבורה וכח השכל של הלל נטה לקו החסד, לכן כאשר הם עסקו באותן סברות מופשטות, כל אחד מהם הוריד ו"צייר" אותן לפי כח השכל שלו, לחסד או גבורה, באופן שלא היה מקום לצד השני. שכן כפי שהסברות הצטיירו בדעתם, הן כבר לא היו בטלות למקורן, והוצרכו להיות באופן מסויים דוקא.

י הערה 45 ביאור כללי

בהערה נוקט בנוגע לאש הלשון "מרגיש מעלת מקורו... רוצה... העדר המציאות", ואף שלדבר גשמי אין רצון ורגש, הרי זה בשם המושאל. ביאור העניין ראה במילואים.

יא הערה 45 "טבע עליית אור האש" ו"כל דבר נמשך למקורו"
ביאור ההערה ראה במילואים.

יב "יסוד האש .. בטבעו בעליה למעלה"
כלומר, להיותה "היסוד הרוחני והזך ביותר מבין ד' היסודות", האש רוצה לצאת גם מהמציאות הזכה שלה, כי אמיתית עניינה היא היותה התגלות שרשה,

גבי "יצר לב האדם רע", שבתחילה כתוב "וכל יצר מחשבות לבו רק רע גו'" ולכן "אמוחה גו'" (בראשית ו, ה'), ואח"כ כתוב "כי יצר לב האדם רע מנעוריו" ולכן "לא אוסיף עוד להכות גו'" (ש"ש, כא).

היינו, שסברא דקה' זו עוסקת ב"יצר" הגורם לעבירה (ואף למעלה מזה במצב הנפשי של האדם המשפיע ומעורר את היצר). ולפיכך ניתן לנקוט גם צד של זכות, ולומר שמעשה רע זה נובע ממצוקה אישית, או בגלל תכונה מולדת המטה את האדם לכך. שכן כשמדובר על רגש אזי מורגש בו מה שלמעלה ממנו, ולכן יכול להיות שביצר עצמו מורגש (במידה מסוימת) שדוחף אותו דבר אחר, ואינו כולו רע. ואילו סברא גסה' היתה עוסקת במעשה בפועל. שכיון שלפועל נעשה מעשה רע, הרי זה דבר המושלל בתכלית ואין לו מקום כלל. שכן בדבר גשמי הגדר הראשון שלו הוא פירוד, לא נרגש בו מה שלמעלה ממנו, רואים בו רק את עצמו.

ופירוש "סברות זכות ורוחניות": "זכות" היא שהסברא לצד מסוים זכה מישות ומציאות, והיא באה רק באופן של הצעה כדי להראות את כל צדדי המקרה, שהרי מקורה נותן מקום באותה מידה גם לדעה שונה. ו"רוחניות" היינו שהסברא עצמה הנוטה לצד מסוים מקשה, מדוע לפסוק כמוני, הרי ישנה סברא גם לצד שני. ואזי "אינן מנגדות זו לזו".

דוגמא נוספת לכך (ראה המשך תע"ב פ"ג): הלל

הגדרת טבע המדות. ולכן האדם, שהוא בעל שכל⁴⁷, אינו מוכרח להשאר בקו שאליו יש לו נטייה בטבע תולדתו⁴⁸ (כשאר כל הנבראים שאינם יכולים לשנות טבעם⁴⁹), אלא יש לו בחירה חפשית ללכת בכל דרך שיחפוץ י".

ועייג"כ תו"ח תולדות יד, ב ואילך. וראה בארוכה ד"ה מן המיצר תר"ס ובהמאמר שלאחרייו.
48 ראה ח"פ להרמב"ם רפ"ח. לח"מ הל' תשובה שם ה"ד. תו"ח שם יד, א. שער הבחירה - לאדמו"ר האמצעי - ספ"ז.

49 לכאורה יש לומר, שזהו לפי שהטבע שבבעלי-חיים הוא ציור גמור מה-שאינן-באדם שהוא רק (בלשון הרמב"ם שם) "מוסר למעלה או לחסרון". אבל - הרי (א) מכיון שגם באדם ההכנה היא באופן שנטוה לזה [ועד שמצד הכנה זו נקרא בכתוב בשם רשע (ראה תהלים נח, ד: זורו רשעים מרחם)], הרי צריך הוא לכת מיוחד שיוכל לבחור היפך נטייתו. (ב) זה גופא שהכנה שבאדם אינה ציור גמור, הוא מצד [ששרשו מבחינת (דעת עליון) שלמעלה מציור מוגדר (כמבואר בתו"ח שם) -] שרש כח הבחירה שבו.

ז. וזהו ההסבר לכך שדוקא במין המדובר נמצאת המהות האמתית של נפש ורוחניות, שכן יתרונו של האדם על ה"חיי" הוא השכל שניתן בו⁴⁶ - ומצד זה קיימות בו שתי המעלות הנ"ל: (א) השכל אינו כפוף ומוגדר תחת

46 ראה רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ד, ה"ח. ד"ה ויבא עמלק תש"ט ספ"א ואילך (ע"פ הקדמת הרמב"ם לפי המשניות) ובכ"מ. וכן משמע בתניא פל"ח (גא, סע"א). וראה לקמן סעיף י', שניקור היתרון שבאדם (במה שנבדל מהחיי) הוא (ברשע) כח הדבור שבו, שלכן נקרא "מדבר". ובתו"א ג, סע"ד: ובמדבר נוסף עוד על כולם נפש השכלית נפש המדברת.

47 בלקו"ת אמור (לח, ב), שכח הבחירה שבאדם הוא מצד שיש בו השראת אור אינ-סוף [שלמעלה מבחינת חב"ד - ראה שם ע"א]. אבל מהמבואר שם שהשראת אור אינ-סוף היא בעולם התיקון דוקא, מובן שזה שייך לענין השכל (מתלבש בשכל?) כי תיקון עיקרו מוחין⁴⁷. וראה רמב"ם הל' תשובה רפ"ה (הובא בלקו"ת שם) שיהא הוא מעצמו יודע כו' ועושה כל מה שהוא חפץ. וראה גם תניא שם: המדבר שהוא בעל שכל ובחירה.

ביאורים בתורת רבינו

יג הערת רבינו 47 "תיקון עיקרו מוחין" תוהו הוא עולם המידות, המידות זתוהו היו בתוקף גדול, ומשום זה "כל מידה ומידה לא היה ביכלתה לסבול מידה ההפכית ממנה". כתוצאה מכך היתה שבירה בעולם התוהו, ומזה באו נפשות בעלי-חיים אשר מידותיהם בתוקף גדול. אך "עולם התיקון" הוא בחינת הביטול דמוחין, שיהיה התגלות והנהגת המידות על-פי השכל, דמידות שעל-פי השכל הרי הם בבחינת ביטול ובבחינת חלישות"
(סו"מ תרפ"ג עמ' קלט-קמ).

יד "השכל אינו כפוף ומוגדר תחת הגדרת טבע המדות"

השכל נתון לשינויים ואילו המידות נשארות כפי שהן (אא"כ השכל פועל לשנותן), שכן שכל ענינו הוא 'לחקור', והוא מנסה להבין בכל דבר למה ומדוע, ואיך היה ראוי להיות (ראה לקמן ביאור טז), בשונה מהמידות שטבען טבוע, והן והשכל הפכים (ועל-כן איש שכלי הוא זה שמונהג על-פי השכל, ואילו מי ששכלו נשלט על-ידי מדותיו, כמו גנב חכם

ואדרבה, מכיון שהיא התגלות שרשה לכן היא חומר כה עדין. היא אמנם מוכרחת לבוא בצורה של רוחניות שבגשמיות כדי שתהיה בעולם הגשמי, אבל מהותה היא כנ"ל.

[ביטוי לכך שהאש היא התגלות שרשה, ניתן לראות גם מכך שאין בה הגבלת כמות, אלא ניתן להגדילה ע"י ניפוח וכיו"ב ללא שיעור (בשונה משאר היסודות שהם בעלי כמות מסוימת ומוגבלת). וזהו מפני שהיא קשורה לשרשה הרוחני, וברוחניות אין הרי את ההגבלה של כמות ומקום שישנה כאן למטה. ולכן אף שהאש מוכרחת להיות שייכת למקום כדי לבוא למטה, אך ניכרת בה תכונה שלמעלה ממקום בגדרי המקום.

על דרך המן שירד מהשמים, שגם בירידתו למטה הוא נשאר לחם שמימי בנוגע לכמה ענינים (וברכתו היתה המוציא לחם מן השמיים): באיסוף - שגם המרבה וגם הממעט מצאו לבסוף בכליהם מידה שווה של עומר, ויותר מזה בטעמו - שהיה ניתן לטעום בו את כל הטעמים כולם (ראה לקו"ש לפרשת בהעלותך ח"ד).

גופניים (ענינים של "מטה") ואילו האדם נמשך אל מה שלמעלה ממנו.

סיכום: יתרונו של המדבר על החי הוא השכל, ובגינו הוא נושא את ב' המעלות הנ"ל: א. השכל מעניק לאדם בחירה חפשית לפעול ככל שיחפוץ. ב. השכל נמשך למה שלמעלה ממנו, ולכן "רוח האדם העולה היא למעלה".

ח. וכיון שהאדם הוא "עולם קטן" (כנ"ל ס"ז), מובן שכל ארבעת הסוגים שבהם נחלק ה"עולם גדול", דומם צומח חי מדבר, קיימים וניכרים בגלוי⁵³ גם ב"עולם קטן זה האדם", ולא רק

וזהו גם הטעם לכך שהאדם כולל בעצמו את כל הסוגים שבבריאה טי [ולפיכך נקרא "עולם קטן"]⁵⁰ – שכן האדם אינו מוגבל בגדרים⁵¹.

(ב) תכונת השכל היא (להתנתק ממקומו ו) לכוון עצמו להגיע אל מה שלמעלה ממנו טי; ואף כאן ניכר החילוק העיקרי בין האדם (שענינו שכל) ובין – להבדיל – בעל-חי (שענינו מדות), אשר "רוח האדם העולה היא למעלה ורוח הבהמה היורדת היא למטה"⁵² – הבהמה נמשכת לענינים

שיש שמים.

53 מה-שאין-כן בחי צומח ודומם. וראה ד"ה להבין ענין כו' הנקודים המה כו' לאדה"ז (מאמרי אדה"ז תקס"ח ע' קיד. ובקונט' בפ"ע – ברוקלין תשל"א) קרוב לסופו.

50 ראה בר"ר פ"ח ופי"ב. קה"ר פ"א. ובארוכה – אדר"ג ספל"א.

51 לקו"ת אמור לו, ג ואילך. ועוד.

52 קהלת ג, כא. ולהעיר מד"ה שחורה אני תש"ב: הבהמה מעולם לא ראתה את השמים ואינה יודעת מזה

ביאורים בתורת רבינו

כמו איש החסד הרי אין זה מספיק מה שהחסד הוא בלבבו כי אם שהחסד בא בדיבור ובמעשה.. שהוא מנחמו על צערו ועושה עמו חסד בפועל להשלים את החסר לו.. מה-שאין כן טבע השכל להיות נמשך למה שלמעלה ממנו, דוהו כל ענין השכל להשיג מה שלמעלה ממנו, והוא לדעת מה שלא ידע קודם לזה, ועל-ידי ההבנות האלו מתגדל השכל מזמן לזמן" (ד"ה אם בחוקותי ת"ש).

יתירה מזה, שכל אובייקטיבי המחפש איך ראי להיות, יכול להקשות אפילו על עצמו: מדוע נבראתי? מי קבע שהכל צריך להתנהל עפ"י שכל? מדוע יש צורך להבין וללמוד? הרי כל ענין השכל הוא נברא וה' יכול היה לברוא הדברים בצורה הפוכה. השכל גם מבין שיש דברים שלמעלה מהשכל. אם כן, למרות שהוא גדר (שכל), אך יש בו פשיטות שלמעלה מהשכל שבגללה הוא יכול לצאת מגדרו (ראה לקו"ש חל"ט עמ' 92 ואילך).

המנצל שכלו לגנוב, אינו נקרא איש שכלי). וראה בהרחבה ב'המועדים בחסידות' עמ' 177.

טו "בולל את כל הסוגים"

"לפי שאדם הוא בחינת פרצוף כלול מעשר ספירות (ג' שכליים ח' מדות) ואינו כמו שארי הברואים שיש לכל אחד מדה מיוחדת.. כמו העורב שטבעו אכזרי.. לא יתגלה בעורב פעם אחת רחמים.. וכמו כן גם המלאכים.. כל אחד במדה מיוחדת ולכן אין מלאך אחד עושה שתי שליחות" (לקו"ת אמור לו א). וכמו כן בנוגע לגופו ולנפשו כדלקמן ס"ח (ובביאורנו שם). וכן האדם נברא מהעליונים (מלאכים) ומתחתונים (בעלי חיים) (ראה הפרטים בזה ב"ר פ"ח יא).

טז "שכל נמשך ללמעלה ממנו"

"דמדות הנה טבעם להיות נמשך למה שלמעלה מהם, כמו בדיבור ומעשה שהם משלימי המדות..

הרי אור הנפש מלובש בהן באופן מצומצם ובתכלית ההעלם, עד שאין ניכרת ומורגשת בהן (בגלוי) כל חיות, אפילו לא חיות של צמיחה יט – ולכן הן נקראות "דומם".

ומצד נקודה זו, החילוק שבין האותיות לכל שאר כחות הנפש עמוק הרבה יותר מן החילוקים שבין כחות אלו עצמם, כי מאחר שכחות אלו נוגעים למהות האדם גופא, ומבטאים אותה, הרי אור הנפש קיים בכלם בגלוי (והחילוקים ביניהם הם רק בכמות ואופן הגילוי, וכדלקמן); מה-שאינ-כן האותיות, שענינן הוא המשכה וגילוי בלבד, הרי הן כמו מציאות שכבר נעתקה ונפרדה מן הנפש,

בגופו י' אלא אף בנפשו. וכמבואר בחסידות⁵⁴, שהאותיות הן בחינת דומם שבנפש, המדות הן הצומח, השכל הוא החי, ושרש כח הדבור – מדבר. וביאור הדברים:

ענין ה"אותיות" (מלשון "אתא"⁵⁵ בוקר⁵⁶) הוא המשכה וגילוי. כלומר, ה"אותיות" שונות משאר כחות הנפש בכך שכל שאר הכחות הם פרטים הנוגעים במהות האדם גופא (כגון המדות, למשל, שהן מתארות את האדם – אם הוא איש החסד או שמא אדם מקן הגבורות) ואילו האותיות אינן אלא כלים שעל ידן נמשכים ומתגלים כחותיו, אך אין הן נוגעות באדם גופא⁵⁷ י"ח. ומאחר שהאותיות הן ענין חיצוני,

(56) תו"א מב, ב. ועוד.

(57) שלכן נקראים "לבושים" (ראה בארוכה הגהות אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע לתו"א ד"ה פתח אלי' בתחלתם. ד"ה והאבן הזאת תרע"ג. ובכ"מ).

(54) תו"א ד, א ואילך. לקר"ת חקת נח, א. תו"ח בראשית יט, ד ואילך ד"ה חביבין ישראל תרצ"ו. איהו חכם תש"ב פ"ה.
(55) ישע"י כא, יב.

ביאורים בתורת רבינו

יז "ולא רק כגופו"

מגיעה מהכא להתם, אך בהן לכשעצמן אין תיאור מהי הנפש ["המשכה וגילוי" שנכתב עליהן, היינו שעל-ידן הנפש נמשכת ומתגלה, ולא שהן עצמן מתגלות]. ואילו ההשכלה והמידות (שבאים על-ידי האותיות) הם תיאור מהי הנפש, איך הוא מבין ואיך הוא מרגיש.

יט "חיות של צמיחה"

מקטנות לגדלות, כפי שיש במידות. לדוגמה "התינוק אוהב דברים קטני הערך ושיגדל יאהב דברים גדולי הערך" וכן "מי שהוא ותרן במשך הזמן נעשה ותרן יותר" "הקטן אינו יכול לסבול מה שהיפך רצונו ומתקעס ומתקצף והגדול לא יתפעל בכעס וברוגז" (ראה סה"מ תרס"ה עמ' כא).

[מה-שאינ-כן באותיות אין צמיחה, שכן "מאות אחת לעולם לא יהיה ב' אותיות" (לקר"ת חוקת נח, א).]

דומם – הוא העקב, כדאיתא באדר"נ "מלאך המות באדם זה עקיביו של אדם", היינו, שהעקב הוא המקום בגוף האדם שאין בו חיות כלל. צומח – הם השערות, צומחים מקטנות לגדלות, כדאיתא באדר"נ "ברא חורשים בעולם וברא חורשים באדם זה שערות של אדם". חי – הוא החיות שבגוף האדם, ומדבר – הוא פנימיות החיות שבגוף האדם.

והחילוק שביניהם – שבחיצוניות החיות (בחינת חי) אין הכל שוים, אלא יש חילוקי מדריגות בין אדם לחבירו, מה-שאינ-כן בפנימיות החיות (בחינת מדבר) הכל שוים.

יח "אותיות"

אותיות ענינן 'הגעה' ("אתא"), שעל ידן הנפש

עניני הזולת, מעלותיו או היפוכן, פועלים על האדם כך שיימשך אליהם במשיכה של אהבה או שירחק מהם מתוך רגש של יראה.

ובפרט האמור – שהמדות אינן מגיעות אלא עד בחינת הנפש שבה קיימת שייכות לזולת, להבדיל מהשכל הנוגע בנפש כמו שהיא לעצמה – הרי המדות קרובות יותר לאותיות מאשר לשכל, מאחר ששתיהן, האותיות והמדות, אינן קשורות לנפש כפי שהיא לעצמה, ו(ממילא) לשתיהן יש שייכות ל"זולת" (אלא שבאותיות מדובר רק בהמשכה מן הנפש, ואילו במדות מורגשת גם הנפש, כי זוהי הנפש כפי שהיא באה בהמשכה פ).

והרי זה בדוגמת סוג הצומח – בד' הסוגים דומם צומח חי מדבר ב"עולם גדול" – שמאחר שיש בו חיות גופנית, הרי הוא משתייך לסוג ה"גוף", ביחד עם הדומם, כנ"ל, ולא לסוג ה"נפש" הכולל את החי והמדבר.

וכשם שהחילוק בין הצומח לחי הוא, שהצומח מוכרח להיות קבוע במקום מסויים ואילו החי יכול לנוע וללכת לכל מקום שירצה (כנ"ל ס"ד) – כן הוא גם בנוגע למדות ושכל (צומח וחי שב"עולם קטן"):

המדות מצד עצמן (ובכלל זה השכל השייך למדות), יש בהן הגדרה מסויימת שממנה אין ביכלתן להתנתק: מי

(ובדוגמת דומם צומח חי מדבר שב"עולם גדול", שמצד פרט זה שבסוג הדומם – שלא ניכרת בו כל חיות – חילוקו משאר הסוגים גדול לאין שיעור מהחלוקה בין הסוגים צומח חי ומדבר גופא, כיון שבכל אלו החיות ניכרת בגלוי).

סיכום: האדם הוא "עולם קטן", ובנפשו יש ד' הסוגים שבעולם הגדול: דומם – האותיות, שכן בשונה משאר כוחות הנפש, ענינן הוא כלי שבאמצעותו מתגלים הכוחות, ואילו בהן כשלעצמן לא מורגשת כל חיות.

ט. הסוג השני, ה"צומח" שבנפש, הוא המדות. אף על פי שהמדות אכן נוגעות בנפש, כנ"ל – ולכן אין הן "חפצים דוממים" כמו האותיות; ואדרבה, כנראה במוחש, במדות קיימת התלהבות והתפעלות רבה – מכל מקום, אין להשוות את החיות שב"מדות" לחיות שישנה ב"שכל", הרחוקה ממנה באין ערוך:

כאמור, תכונת המדות היא "התפעלות" (התפעלות מלשון פעולה), היינו שהמדות נוגעות באדם פנימה וגורמות לו "לצאת" ממעמדו ומצבו – שלא כמו השכל, שריבוי ההשגות שהאדם משיג בשכלו אינו גורם לו לצאת ממצבו ולהיטרד משלוותו – וזו גופא ראייה שהמדות אינן נוגעות במקום שבו הנפש היא לעצמה, אלא רק עד בחינה שבה כבר יש לנפש שייכות לזולת. וזוהו תוכן ההתפעלות שבמדות:

ביאורים בתורת רבינו

לזולת, וברחמים הוא לא יכול לסבול צער הזולת. כלומר, זו תנועה בו. מה שאין-כן אותיות שהם ענין חיצוני.

כ "הנפש כפי שהיא בהמשכה" ההתפעלות היא מהזולת וכלפי הזולת, אבל היא נוגעת באדם המתפעל. בחדס הוא נמשך להשפיע

אלא בחינת "חי" שבנפש האדם; ועיקר מעלת סוג ה"מדבר" (הנבדל בתכלית מסוג החי) בא לידי ביטוי ב(שרש) כח הדיבור שבנפש, ומטעם זה נקרא האדם בשם "מדבר" ולא בשם "משכיל"⁶⁰.
והביאור בזה:

ה"רוחניות" וה"פשיטות" שיש באדם מצד שכלו, שמכחן ביכלתו להתנתק מההגדרות ולבחור ללכת בדרך שירצה, גם אם אין דרך זו על-פי טבעו (ואף ביכלתו לשנות את הטבע גופא) – הרי סוף-סוף היא פשיטות שעודנה קשורה למציאות, כיון שגם בחירת האדם (מצד שכלו) בענין שהוא היפך טבע מדותיו נובעת מזה שכך מחייבת מציאות הבנתו.

[ועל דרך זה הוא גם בנוגע לענין השני שבו מתבטאת ה"רוחניות" של האדם (מצד שכלו) – זה ש"רוח האדם העולה היא למעלה": אף-על-פי שבמשיכתו אל מה שלמעלה ממנו הרי הוא יוצא ממציאותו, הנה כיון שהדבר נובע מכך שהשכל מבין את העילוי שיש במה שלמעלה ממנו (שהרי השכל גופא מכריח שהוא עצמו מוגבל ושישנם ענינים שלמעלה מן השכל), נמצא שבזה גופא מעורבת "מציאותו"].

מה שאין-כן "כח הדיבור", מאחר שענינו הוא שהאדם אינו מוגדר במציאותו האישית ויש ביכלתו לדבר לזולת – ואי-הגדרה זו אינה קשורה למציאות האדם (שכן הכח לדבר אל

שטבעו בקו החסדים (אהבה), הרי מצד טבע המדות שבו מוכרח הוא להשאר בקו זה; אין זאת אלא שבקו זה גופא קיימת צמיחה מקטנות לגדלות – האהבה הקטנה גדלה ונעשית לאחר זמן אהבה גדולה יותר. ועל דרך זה בקו הגבורה וכו'.

אבל בשכל אין הדבר כן: לא זו בלבד שהשכל עצמו אינו מוגדר בקו מסויים (וכמו שאנו רואים, שאדם מסוגל להבין בשכלו גם ענין שהוא עצמו – אפילו מצד טבע שכלו – אינו יכול לסבלו), הרי עוד זאת – מצד אמיתיות ועיקר השכל (דהיינו הבחינה שלמעלה מהשכל השייך למדות) ביכלתו לפעול שינוי גם בגדריהן וטבען של המדות⁵⁸. והרי בשכל גופא – יש כמה בני אדם שקיימות בהן יחד התכונות השונות, חכם מבין ודעתן; מה שאין-כן בנוגע למדות, חסד גבורה כו' (אלא אם השכל עצמו מתערב⁵⁹).

סיכום: צומח – המידות, שכל ענינן הוא הנפש כפי שמתפעלת מהזולת, בדומה לצומח שחיותו היא גופנית. וכשם שהצומח קבוע במקום מסוים, כך המידות מוגדרות בקו מסוים ממנו אין ביכולתן להתנתק ובו הן צומחות. חי – השכל, שמשכיל השכלות מבלי לצאת מעצמו, ועל כן נוגע בנפש כפי שהיא לעצמה. וכשם שהחי יכול לנוע, כך השכל אינו מוגדר בקו מסוים, וביכולתו לפעול אף שינוי במידות.

י. אמנם, אחר כל זה, גם השכל אינו

60 ראה סה"מ תרכ"ח ע' קסז. המשך וככה תרל"ז פכ"ב. תו"ש ע' 245.
ולפעמים מבואר שזה שנקרא מדבר הוא, לפי שהדיבור הוא התנועת מעלת האדם (ד"ה בחדש השלישי תש"ב פ"ד).

58 ראה דרמ"צ פד, א. אוה"ת משפטים ע' א'קלד (ושם, שזהו בחינת בריאה).
59 ולהעיר מספרי עה"פ ואהבת (ואתחנן ו, ה): אין אהבה במקום יראה ויראה במקום אהבה אלא במדת הקב"ה בלבד.

וב"עולם קטן") ניתן להגיע להבנה מסוימת בחילוק שבין ד' העולמות, עשי'ה יצירה בריאה ואצילות:

ראשית⁶¹ והתחלת מציאות ה"יש" היא בעולם הבריאה, אלא שמאחר שבעולם הבריאה עדיין מאיר ה"אין", אזי ניכר ומורגש בו שהאמת היא לא ה"יש" כי אם ה"אין" המהווה אותו; ומצד הרגש זה הוא מתבטל מישותו [בדוגמת סוג החי, שהגוף שבו בטל אל הנפש, עד שמהותו היא נפש (כנ"ל ס"ג)]. ועל דרך זה במציאות השכל (חי שבאדם), שיש בו משיכה אל מה שלמעלה ממנו, ובכך הוא "מאבד" את מציאותו האישית⁶².

הזולת אינו נובע מכך שמציאותו של האדם מחייבת להתעסק עם הזולת, אלא מזה ששרש כח הדיבור הוא ממקום נעלה כל-כך בנפש שבו אין שום הגדרה, אפילו לא ההגדרה המבדילה אותו מן הזולת (א) – הרי בו מתבטאת אמיתת הרוחניות והפשיטות של הנפש⁶³.

סיכום: מדבר – כח הדיבור, המבטא את הפשיטות, בכך שאינו מוגדר במציאותו האישית וביכולתו לדבר לזולת. ואי-הגדרה זו אינה קשורה למציאותו, בשונה משכל שפשיטותו קשורה עם מציאותו (הבנתו).

יא. מתוך הביאור האמור במהות ארבעת הסוגים דומם צומח חי מדבר ואופני התחלקותם (ב"עולם גדול"

הג' נמשכת לא לבבא הב' כי אם לבבא הד' הוא לפי ש"עולם הבריאה איז נאהענטער מיט איהר שייכות צו עולם האצילות ווי צו עולם היצירה". ושם (ע' סג [רמד]) שהפועל יוצא של בבא א' הוא באופן של שלייה והפסטה.

61) ראה בכל זה ד"ה צעקו תפר"ח. ובכ"מ.
62) ראה מכ' כ"ק מו"ח אדמו"ר (בשם אביו כ"ק אדנ"ע) אודות הניגון בן ד' הבבות של כ"ק אדמו"ר הזקן (נדפס ב"התמים" ח"ה ע' סא [רמג]), שהטעם מה שבבא

ביאורים בתורת רבינו

כא "שורש כח הדיבור"

יצירה מזה, "זה שהדיבור נשמע לזולתו, הוא ע"י שהוא יוצא לחוץ ונעשה נפרד מהאדם המדבר" (ד"ה ודד עבדי תשלי"ב ס"ד), בשונה משאר הכוחות שהם קרובים ומחוברים לנפש, כמו שכל ומידות שהם ההבנה והרגש שלו, וכן מחשבה היא באדם ואינה מתגלה לזולת.

אלא שורש כח הדיבור בנפש, הוא בחינה שאינה מוגדרת בשום גדר, אפילו לא בהגדרה הבסיסית של 'אני', ולכן מבחינתה אין דבר המבדיל בין האדם לבין הזולת, ובמילא היא יכולה להימשך גם בזולת.

כב "בו מתבטאת אמיתת הרוחניות והפשיטות של הנפש"

לעיל ס"ח נתבאר שהאותיות הן בחינת הדומם שבאדם. שכן האותיות כשלעצמן (של מחשבה או של דיבור) הן רק כלים ואין נרגשת בהן כל חיות.

דלכאורה תמוה, מהיכן ומדוע יש לאדם כח שכזה שכל עניינו עבור הזולת. והגם שאותיות הדיבור משמשות לעיתים להתפשטות האדם, ואין כוונתו בהן בשביל הזולת, וכמו בעת שחפץ להביע את דעתו ורגשותיו על מנת שיכירו בערכו, הנה זהו דבר נוסף על עצם ענין הדיבור, שהוא רק לפעול על הזולת. וכפי שמסביר הרבי הרי"צ ש'דברן טוב' אינו זה היודע "להמשיך" את ההשכלה והרגש עד לזולת, אלא זהו היודע לעשות רושם ולסחוף את הקהל, אף שיתכן שידוע מעט מאוד השכלה ורגש, ועד שאינו אומרם בכלל. והראיה, שאם יבקשו מהשומעים לחזור על תוכן הדברים, לא יוכלו לעשות זאת. [ויש לזה גם ביטוי בגשמיות האותיות, שכן לאותיות הדיבור יש מציאות לעצמן אף מבלי שיעבירו תוכן כלשהו, והראיה שניתן לשמוע האותיות ולא לקלוט מאומה מתוכנן].

ביצירה ציור כללי, ובעשיה ציור פרטי (דוגמת הצומח והדומם, שמציאות ה"גוף" שלהם מורגשת. ודוגמת אותיות ומדות, שמורגש בהן ה"זולת").

יב. כשם שהדבר אמור בנוגע לד' עולמות אצילות בריאה יצירה עשיה, שאף-על-פי שכולם (כולל עולם העשייה - הרוחני) עולמות רוחניים הם, מכל מקום יש השתוות מסוימת בין ארבעת החילוקים שבעולמות ובין ד' הסוגים דומם צומח חי מדבר (ולא רק דצח"מ שבנפש, אלא אפילו דצח"מ שב"עולם גדול") בגשמיות -

על-דרך זה הוא גם בשורש והמקור המהווה ומחיה (וממילא הנו נעלה לאין שיעור מ)ד' העולמות - ד' אותיות שם הרי"ה, שגם להן יש דמיון (אם כי, כמובן, באופן נעלה יותר באין ערוך) לד' הסוגים דצח"מ, המושפעים מהם לאחר ריבוי השתלשלות, צמצומים וירידות.

ומזה מובן, שכל ד' האותיות (ואף היו"ד בכלל) עדיין אינן אמיתת הפשיטות של אור אין סוף ב"ה - מאחר שיש להן שייכות כלשהי למציאות הגדרים.

ולכן ה"יש" שבעולם הבריאה הוא "חומר פשוט" ללא צורה⁶¹,

- שלא כמו ה"יש" שביצירה ועשיה, שיש בו כבר צורה: ביצירה - ציור כללי, ובעשיה - ציור פרטי [כדוגמת הצומח והדומם, שמציאות ה"גוף" שלהם מורגשת, וכנ"ל שם, שגם בצומח אין הגוף בטל לחיות שלו. ועל דרך זה באותיות ומדות, שמורגש בהן ענין ה"זולת"] -

אלא שאעפ"כ, גם ה"חומר הפשוט" שבבריאה הרי הוא "יש", ו"פשיטותו" אינה אלא פשיטות של ישות - "חומר פשוט" (כדוגמת פשיטות השכל, שגם פשיטות זו גופא מציאות היא, כנ"ל ס"י).

משא"כ עולם האצילות הוא אלקות ממש⁶³, המופשט מישות לגמרי, בחינת "אין".

סיכום: על דרך זה הוא בד' העולמות: אצילות - מופשט מישות לגמרי, בחינת אין. בריאה - התחלת מציאות היש, אך כחומר פשוט וללא צורה. שכן מאיר בו עדיין האין ומורגש שהוא מהווה (דוגמת החי שמהותו היא הנפש, ודוגמת השכל שמאבד מציאותו בכך שנמשך ללמעלה ממנו). יצירה ועשיה - יש עם צורה.

(63) תניא רפמ"ט.

ביאורים בתורת רבינו

(א) "יש כח ההיולי העצמי כמו שנטוע ומושרש בעצם הנפש.. (ב) כשמתעורר להיטיב.. בבחינת גילוי כללי ואינו ניכר עדיין באיזה אופן תהיה ההטבה, ויכול להיות משם ההטבה בכמה אופנים ובבחינת בלי גבול שלא בערך המקבל.. (ג) כמו שמשער בעצמו באיזה אופן תהיה ההטבה.. מגביל את אופן ההטבה".

מה-שאי-כן כאן קאי על שרש כח הדיבור, שהוא בחינה העליונה שבאדם, שכן היכולת לדבר לזולת מגיעה ממקום נעלה מאוד בנפש, ככפנים.

כג "חומר פשוט ללא צורה" "ציור כללי" "ציור פרטי"

כסה"מ תרפ"ח (ע' קעב) ממחיש את ג' השלבים הללו של ה"חומר", ממידת החסד שבנפש האדם:

בתורה, למעלה מד' אותיות שם הוי"ה, הרי התורה ניתנה "בחמשה קולות", היינו שבמתן תורה ניתנו גם הבחינות השייכות לאותיות שם הוי"ה. ויתר על כן: המדריגה החמישית, הנעלית מכולן, ניתנה ביחד עם שאר ארבע הבחינות – שהרי כללות התורה ניתנה "בחמשה קולות".

וטעם הדבר הוא: ע"י ד' הבחינות שבתורה מתעוררות ארבע המדריגות, נפש רוח נשמה וחי'ה; וע"י עצמות התורה מתעוררת בחינת יחידה הקשורה ב"יחיד" –

ולכן ניתנו כל חמש הבחינות שבתורה יחד⁶⁶, כדי שבחינת יחידה תאיר גם בד' הבחינות נפש רוח נשמה חיה – המציאות של האדם, ועל-ידי זה יהיה בכחו לעשות את העולם (שנחלק מטבע בריאתו לד' סוגים דצח"מ) דירה לעצמותו ית'.

סיכום: התורה ניתנה בחמשה קולות יחד, שכן ד' הבחינות שבתורה מעוררות את ד' הבחינות באדם – נפש רוח נשמה חיה, ובחינה החמישית מעוררת את בחינת יחידה, והיא מאירה בד' הבחינות שבאדם. ובכך בכוחו לעשות את העולם (דצח"מ) דירה לעצמותו.

(משיחת ש"פ מצורע תשי"ז)

וזהו העילוי של התורה הבא לידי ביטוי בכך ש"ניתנה בחמשה קולות": הדבר מורה על כך שיש בה גם הבחינה החמישית שלמעלה מכל (ארבעת) הגדרים האפשריים – אמיתת הפשיטות, שהיא עצמות התורה כפי שהיא מאוחדת ממש בעצמות אור אין סוף ב"ה.

וזהו גם הביאור לענין הנ"ל, שהשייכות של "חתן" ל"תורה" היא בכך ששניהם משתווים במספר חמשה קולות – כי גם בחתן בא לידי גילוי בכח ההולדה (שהרי תכלית הנישואין היא "פרו ורבו"⁶⁴), "כח האין-סוף"⁶⁵ המופשט ונעלה מ"מציאות" הגדרים של ד' הסוגים הנ"ל כו.

סיכום: כשם שיש דמיון בין ד' העולמות לד' הסוגים דצח"מ, כן הוא גם ביחס לשורשן בד' אותיות הוי"ה. ואם-כן כל ד' האותיות אינן אמיתית הפשיטות, להיוון שייכות לגדרים. וזוהי מעלת התורה שניתנה בחמשה קולות, בחינה החמישית – אמיתית הפשיטות. כפי שהיא בעצמות. וזוהי ההשוואה לחתן, כי בכח ההולדה שלו מתגלה כח האין סוף.

יג. אמנם, למרות גודל העילוי שבבחינת העצמות והפשיטות שיש

⁶⁵ לקו"ת שה"ש מ, א.

⁶⁶ כן י"ל שזהו מפני שכשהתגלות היא דיחידה (ויחיד) – נתגלה הכל בבת אחת – ראה ד"ה להבין ענין כו' הנקודים המה כו' (הנ"ל הערה 53).

⁶⁴ ועד כדי כך שיש אומרים שלכן אין מברכים שהחינו בברכת נישואין (גליין מהרש"א לשו"ע יו"ד סכ"ח ש"ך סק"ה). – וראה לקו"ש ח"ה ע' 118 (ס"ט) ובהערות שם.

ביאורים בתורת רבינו

אחד יכולים לצאת דורות עד אין סוף (לקו"ש חכ"ג עמ'

.176)

כר "בחתן בא לידי גילוי בכח ההולדה .. כח האין סוף"

בכח ההולדה מתבטא כח האין סוף, שכן מאיש

מילואים

[ערוך].

ב. הרצוא והעלייה באור האש הם טבעו "מצד עצם ענין הרוחניות (בחינת העדר המציאות) שבו הוא רוצה להיות בבחינת העדר המציאות לגמרי". היינו שענין אור האש הוא גילוי הבדלת מקורו. ויוכן בהקדים הידוע שהמאור עצמו מובדל מענין האור עד שהאור באין ערוך אליו. ומכיון שבאור מתגלים כל עניני המאור, מתגלה בו גם ענין זה. הביטוי לזה הוא שהאור אינו מרוצה מזה שהוא התפשטות, אלא רוצה להפסיק להתפשט, ולהיכלל במקורו (העדר המציאות לגמרי). ואילו לאופן הא' שענינו להתפשט, תנועת העלייה אינה מוחלטת (אינה בבחינת העדר המציאות לגמרי). בפנים השיחה כתב שהיציאה ממציותו היא ענינו, למד כאופן הב' (ראה בספר הערכים ח"ב ע' תע"בג ובמילואים שם).

"כל דבר נמשך למקורו"

מקשה ממה שכתוב "כל דבר נמשך למקורו". מלשון זה משמע שכולם נמשכים באותו סוג משיכה, והרי בשאר היסודות לא ניתן לומר שענינם להתבטל ולצאת ממציותם, וכמו זרוק חוטרא וכ' שנשאר במציאותו כאשר מגיע לארץ. ומתרחץ "אולי זהו החילוק בין חומר האש לאורו". [חומר האש הוא אולי האש השורפת ואור האש הוא הבהירות שבאש (סו"מ עת"ר עמ' כ"ד, סו"מ ה'ש"ת עמ' נד)]. היינו שבחומר האש תכונת העלייה היא דבר נוסף ואינה מוחלטת, ובו יש איזה דמיון לשאר היסודות.

הסיבה בדרך אפשר' למ"ש "אולי", שכן קצת קשה לדמות (אפילו ענין הא' שהוא) תכונת הרצוא להיכלל במעלת שרשו - תנועה של ביטול, עם המשיכה דשאר יסודות שנשארים במציאותם כשמגיעים לארץ.

ובאמת בסה"ש דלקמן, כותב עניין שלישי באש, ומעמיד פתגם "כל דבר נמשך וכו'" באופן זה. ענין הג' באש הוא כפי שהיא אחד מד' היסודות שנבראו ביחד בכדור הארץ. ומכיון שהכול היה מן העפר לכן גם אש (הנאחזת בפתילה) בטבעה לא תסתלק מכדור הארץ (ראה בענין זה בספר השיחות תשמ"ט ח"א עמ' 284

הערה 34).

לביאור י': לדוגמה, כשמקרבים דבר מה לאש והוא נשרף, הרי זה מפני ש'נרגש' בדבר חום האש. וכן כאשר מניחים משא כבד ביותר על דבר שאין בכוחו לשאתו, הריהו ישבר ויתבטל, מפני שכובד המשא 'נרגש' בו. וכך גם האמור באש 'נרגש מעלת המקור' היינו שיש בה תכונה של שרשה - שהיא למעלה מגדר מקום (כדלקמן ביאור יב), ומתבטלת מפניו ויוצאת ממציותה.

וכותב שהיציאה ממציותה היא באופן של "חפץ (בטבעו)". "חפץ" הוא תנועה הבאה מהדבר עצמו ולא מגורם אחר המכריח אותו. ובשם המושאל בנוגע לגשמיות, אולי הכוונה שמשיכת האש כלפי מעלה היא תכונה של האש עצמה, המתבטא בצורתה הגשמית. בשונה מיסודות אחרים כמו יסוד העפר שנופל לארץ ע"י כוח המשיכה, שאין לזה ביטוי בצורת העפר עצמו. ומוסיף "חפץ בטבעו" היינו שזו תכונה טבעית באש, ולא תכונה שהתווספה עליה כדלקמן בהמשך הערת רבינו.

ולעיל מזה כותב שמכיון שהיא בבחינת "העדר המציאות" יש בה עלייה להיות "העדר המציאות לגמרי". העדר המציאות גשמי בשם המושאל הוא כמו דמות האדם המשתקפת במראה. אין לה מציאות אישית לעצמה אלא היא רק השתקפות שלו. לכן רואים בה בדיוק מה שיש באדם, וכך הוא גם באש כדלקמן. ואילו העדר המציאות לגמרי הוא לעזוב הפתילה ולהפסיק להתקיים, דהיינו לא להיות אפילו התפשטות של אש.

לביאור יא': "טבע עליית אור האש"

בשיחה מבואר שהיציאה ממציותו היא אמיתית ענינו. ועל כך מביא בתחילת ההערה שכן משמע בתרס"א.

וכותב רבינו שהיה ניתן לפרש טבע עליית אור האש בב' אופנים:

א. הוא "כמו דבר נוסף עליו מפני שנרגש בו מעלת מקורו". דהיינו, שתכונתו הטבעית של אור האש היא התפשטות וגילוי (מקורו), אך יש בו תנועה נוספת (הפוכה) של רצוא להיכלל במקורו. [הסיבה לב' התנועות (ההפוכות) שבו היא משום שמקורו - יכולת המאור להתפשט, נעלה ממנו באין

החזקת מכון 'ביאורים במאמרי רבינו'

מוקדשת לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

על-ידי ועד ידידי המכון

הרב לייבל ומשפחתו שיחיו בוימגארטען

הרב גד יעקב ומשפחתו שיחיו בליזנסקי

הרב יוסף ומשפחתו שיחיו זאיאנץ

והרב חיים ומשפחתו שיחיו לפידות

לעילוי נשמת

הו"ח התמים ר' יעקב ע"ה

בהרה"ח ר' 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.

ולזכות

רעייתו מרת לאה תחי'

וילדיה לוי, שרה, מנחם מענדל שיחיו

סטמבלר

הרה"ת ר' מאיר צבי שיחי' וזוגתו מרת חי' שרה תחי'

וילדיהם הרה"ת ר' מרדכי לוי יצחק שיחי'

וזוגתו מרת חוה פרומה תחי' אנגלסמן

מנחם מענדל, לוי יצחק, אליהו, שניאור זלמן, שלום דובער,

יעקב, מלכה, שמואל שיחיו

סטמבלר

הרה"ת ר' שניאור זלמן שיחי' וזוגתו מרת חנה תחי'

וילדיהם מנחם מענדל, יוסף יצחק,

חיה מושקא, רבקה, יעקב שיחיו

גליצנשטיין

הרה"ת ר' יוסף יצחק שיחי' וזוגתו מרת חיה מושקא תחי'

וילדיהם רחל, יעקב, מנחם מענדל שיחיו

זוננפלד

הרה"ת ר' מנחם מענדל שיחי' וזוגתו מרת נחמה פרידא תחי'

וילדיהם חיה מושקא, יעקב, רחל שיחיו

בלוי

הרה"ת ר' אליהו שיחי' וזוגתו מרת נעחא תחי'

וולפא

להתקשרות אמיתית לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

לאריכות ימים ושנים טובות ולהצלחה בכל מעשי

ידיהם מתוך בריאות, נחת ושמחה