



ביום השני



ש"פ נשא, י"ד סיון ה'תשל"ב



בס"ד. ש"פ נשא, י"ד סיון ה'תשל"ב*

ביום השני הקריב נתנאל בן צוער נשיא יששכר הקריב את קרבנו גו'¹, ופירש רש"י מהו הקריב הקריב ב' פעמים שבשביל שני דברים זכה להקריב שני לשבטים, אחת שהיו יודעים בתורה שנאמר² ומבני יששכר יודעי בינה לעתים ואחת שהם נתנו עצה לנשיאים להתנדב לקרנות הללו, וצריך להבין, דמצד שני טעמים אלו הי'ה ראוי לכאורה שיקריב ראשון לשבטים. וביותר אינו מובן, דאיתא במדרש³, למה נאמר בו הקריב כו' לפי שזכה בעצת נשיאים העלה עליו הכתוב כאילו הוא הקריב תחלה. ועל-פי זה צריך להבין עוד יותר הטעם על זה שבפועל הקריב יהודה תחלה ויששכר הקריב ביום השני. גם צריך להבין מה שכותב נתנאל בן צוער נשיא יששכר, שמקדים את שמו (נתנאל בן צוער) לפני שאומר שהי'ה נשיא יששכר, דלכאורה, מכיון דזה שהקריב את קרבנו הוא לפי שהי'ה נשיא יששכר, הי'ה צריך לומר נשיא יששכר (ואחר-כך) נתנאל בן צוער, וכמו שכותב גבי שאר הנשיאים שהקריבו לאחר יום השני שבתחלה נאמר נשיא לבני גו' ואחר-כך נאמר שמו של הנשיא⁴. וכן יש להבין מה שבהנשיא שהקריב ביום הראשון נאמר⁵ נחשון בן עמינדב למטה יהודה, בתחלה נחשון בן עמינדב ואחר-כך למטה יהודה⁶.

(ב) ויש לבאר על-פי מה שאיתא במדרש⁷ על הפסוק נחשון בן עמינדב למטה יהודה, למה נקרא שמו נחשון על שם שירד תחלה לנחשול שבים כו' מי שקידש את שמי בים הוא יקריב תחלה. ויש לומר, דזה שמדייק במדרש למה נקרא שמו נחשון (שאינו מדייק כן בשאר הנשיאים), הוא, כי מלשון הכתוב נחשון בן עמינדב למטה יהודה (ולא נשיא יהודה) משמע דזה שהוא הי'ה המקריב ביום הראשון הוא (לא רק מפני המעלה דשבט יהודה, אלא גם) מצד מעלת עצמו⁸, וכיון ששמו של אדם רומז על ענינו⁹ (ומעלתו),

(6) ראה במדב"ר פי"ג, יז "למה בכל הנשיאים מזכיר שבטים ואחר-כך מזכיר שמותם וביהודה ויששכר מזכיר שם נשיאיהם תחלה ואחר-כך מזכיר שמותן".

(7) במדב"ר פי"ג, ז.

(8) אוה"ח עה"פ ז, יב.

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

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

(1) נשא ז, יח"ט.

(2) דברי הימים"א יב, לג.

(3) במדב"ר פי"ג, טר"טז.

(4) וכמו שמדייק באוה"ח כאן.

(5) נשא ז, יב.

לכן מדייק למה נקרא שמו נחשון. ומבאר דמעלתו של נחשון (המרומזת בשמו) היא שקידש את שמי (של הקב"ה) ולכן הקריב תחלה. ויש לומר על דרך זה בנוגע נתנאל בן צוער נשיא יששכר, שהכתוב מקדים נתנאל בן צוער לפני נשיא יששכר, הוא, לרמז, דזה שהקריב ביום השני (מיד לאחר יהודה), ויתירה מזה שהעלה עליו הכתוב כאילו הוא הקריב תחלה (לפני יהודה), הוא מפני המעלה שבו המרומזת בשמו. והגם שנאמר בו נשיא יששכר [דלא כנחשון שנאמר בו למטה יהודה] שמזה מוכח דזה שהקריב ביום השני [וגם זה שהעלה עליו הכתוב כאילו הוא הקריב תחלה] הוא מצד המעלה דשבט יששכר, מכל-מקום נאמר נתנאל בן צוער לפני נשיא יששכר, כי מעלה זו דשבט יששכר [שבשבילה הקריב ביום השני וכאילו הוא הקריב תחלה] מרומזת בהשם נתנאל בן צוער.

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

ומבואר בהדרושים¹⁰, דהשייכות של נחשון ונתנאל ליהודה ויששכר הוא, כי יהודה הוא ענין הביטול [שלכן נקרא בשם יהודה על שם הפעם אודה את ה'¹¹], ולכן הנשיא דשבט יהודה הי'ה נחשון שירד תחלה לנחשול שבים, ענין המסירות נפש ביטול. ויששכר הוא ענין התורה (כנ"ל). ולכן הנשיא דיששכר הי'ה נתנאל¹², אותיות נתן א-ל, כי התורה היא מתנה. וענין בן צוער, צוער מלשון מצער, הוא, כי הכלי לתורה הוא ביטול רק עדיין א"י דומה להביטול דיהודה שהוא באופן דמסירות נפש (ראה הערת רבנו¹³). וזהו שיהודה הקריב לפני יששכר, כי ענין הביטול¹³ דיהודה הוא לפני (ולמעלה מ)עסק התורה. דשורש התורה הוא בחכמה, דאורייתא מחכמה נפקת¹⁴, ועל-ידי הביטול הוא המשכת הכתר שלמעלה מחכמה⁸. בזה מתורצות השאלות שהקשה

13) ואף שגם נתנאל בן צוער הוא מלשון מצער – יש לומר, שהביטול דמצער אינו כהביטול דמסירות נפש. וראה לקמן סעיף ז.

14) זהר ח"ב סב, א. פה, א. ח"ג קפב, א.

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

11) ויצא כט, לה.

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

תרפ"ה ע' רכא. ה'ש"ת ע' 111.

אדם יכול לגשת אל אלוקות בצורה שכלית (על ידי לימוד התורה), ואז הוא יכול להשיג את מדרגת החכמה האלוקית. אולם כשהגישה שלו

א "שורש התורה הוא בחכמה... וע"י הביטול הוא המשכת הכתר שלמעלה מהחכמה"

בסעיף א' — למה יששכר הקריב שני ולא ראשון, כי מעלת יהודה גדולה משלו. אך לפי זה קשה לאיך גיסא וצריך להבין, דעל-פי המבואר בהדרושים שיהודה הוא בכתר ויששכר בחכמה, למה בכל זאת העלה הכתוב על יששכר כאילו הוא הקריב תחלה (תחלה גם ליהודה).

ג) והנה ידוע דיהודה הוא ענין המעשה ב' (כמ"ש בהדרושים המבארים ענין הגשת יהודה ויוסף¹⁵), ועל-פי זה, יששכר ויהודה הוא ענין תלמוד ומעשה. ומבואר במקום אחר¹⁶ דהגם שנמנו וגמרו שתלמוד גדול¹⁷, מכל-מקום, מכיון שהטעם על זה שתלמוד גדול הוא לפי שתלמוד מביא לידי מעשה¹⁷, הרי מזה עצמו מוכח שהמעשה הוא העיקר [כי שורש המעשה הוא למעלה משורש התלמוד ולכן לע"ל יהיה מעשה גדול¹⁸]. ועל-פי זה יש לומר, דזה שנשיא יששכר העלה עליו הכתוב כאילו הוא הקריב תחלה (תחלה גם ליהודה) הוא ע"ד תלמוד גדול, וזה שבפועל הקריב יהודה תחלה הוא לפי שהמעשה הוא העיקר.

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

ומה שהלכו כאן בפועל אחרי מעלת המעשה, ולא כמו בכל התורה שבפועל התלמוד הוא גדול, הנה יבאר דענין זה היה כבר במתן תורה:
וּלְהוֹסִיף, דהקמת המשכן ומתן תורה שייכים זה לזה. וכמובן ממדרשי חז"ל¹⁹ על הפסוק²⁰ באתי לגני, שהמשכת וירידת עיקר שכינה

15) ראה אוה"ת ר"פ ויגש. ד"ה ויגש תרע"ח. 19) ראה תנחומא נשא טז "עמד משה והורידה לארץ שנאמר וירד ה' על הר סיני". וכ"ה במתנות

כהונה לכו"כ פ"ט, ז. ובשהש"ר עה"פ באתי לגני "ואימת שרתה שכינה עליה (בארץ) ביום שהוקם המשכן". וראה לעיל ח"ב ע' תלג.

20) שה"ש ה, א.

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

17) קידושין מ, ב.

18) נסמן לעיל ח"ב ע' קצה הערה 23.

היא עם ביטול, בתחושה שהקב"ה עצמו נעלה מכל ענין של חכמה, נעשה כלי לאור האלוקי שלמעלה ממדרגת החכמה.

המדרגות שלמעלה מהחכמה, רמזות בכתר, כי הוא עומד למעלה מהראש (חכמה). לקמן בסעיף ה'.

ב לקמן בסעיף ו' יקשר את זה שיהודה הוא

למטה בארץ הותחלה בשעת מתן תורה, ועיקר ההמשכה הי'ה כשהוקם המשכן. ועל-פי זה יש לומר, דכמו שמתן תורה הי'ה על-ידי שהקדימו נעשה לנשמע, הדגשת מעלת המעשה על הלימוד וההבנה²¹ (נשמע מלשון הבנה²²) ובאופן שהקדימו נעשה לנשמע [דלאחרי מתן תורה, הגם שהמעשה הוא העיקר²³ והטעם שתלמוד גדול הוא מפני שמביא לידי מעשה מכלל-מקום תלמוד גדול, ולימוד קודם למעשה. אבל בכדי שתהי'ה ההמשכה דמתן תורה הי'ה צריך להיות ההכנה דהקדמת נעשה לנשמע], על דרך זה הוא בנוגע להמשכה שהיתה בהקמת המשכן. ולכן, בחנוכת המשכן הקריב יהודה (מעשה) לפני יששכר (תלמוד). נמצא, כי בהקמת המשכן ומתן תורה היה המעשה קודם לתלמוד, אבל בכלל תלמוד הוא גדול.

ד) וצריך להבין, דכיון שגם זה שתלמוד גדול הוא מפני שמביא למעשה והמעשה הוא העיקר, מהו החילוק בין שני הענינים, שבדרך כלל התלמוד הוא קודם למעשה [קודם בזמן, וגם קודם במעלה, תלמוד גדול], ובמתן תורה וכן בחנוכת המשכן הי'ה מעשה קודם כלומר, כיון שבדרך כלל מעלת המעשה גורמת שהתלמוד יהיה גדול (מפני שהוא מביא אליו), למה במתן תורה והקמת המשכן, המעשה קדם לתלמוד? ונקודת הביאור בזה, דזה שהמעשה הוא העיקר [אף שמעשה הוא כח היותר אחרון, ועל דרך זה למעלה המעשה הוא סוף ההשתלשלות], הוא מצד שני ענינים: א. כי נעוץ תחלתן בסופן וסופן בתחלתן²⁴, ב. וגם כי סוף²⁵ מעשה במחשבה תחלה²⁶ ומבאר אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע בהמשך תער"ב²⁷, החילוק דשני הענינים, דסופן הוא גמר סיום ההמשכה היינו ההשפעה לזולת בפועל. ובחינה זו נעוצה בתחלתן תחלת וראשית ההמשכה. וכמובא שם משל לזה מהשפעת צדקה לעני, שהתחילה (של ההשפעה) הוא שמתעורר ברחמים * על העני, ומזה נעשה אצלו

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

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

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

24) ספר יצירה פ"א מ"ד.

25) פיוט "לכה דודי".

26) ראה תו"א מקץ לב, סע"ד שמבאר שם מעלת המצוות "שנשתלשלו למטה בעשי'ה גשמית", ומביא שם ב' הלשונות "סוף מעשה במחשבה תחלה" ו"נעוץ תחלתן בסופן".

27) ח"ב ע' א'ק"ז ואילך. וראה גם תו"ח ויגש פט, סע"א ואילך. ד"ה השם נפשינו בחיים תשכ"ד.

אחר-כך רצון להטיב להעני [דהרחמים הם הטעם דהרצון]²⁸, ואחר-כך נמשך הרצון בשכל ובמדות וכו' שמבין בשכלו את הצורך בנתינה לעני ומתעורר בהתעוררות רגשית לזה, עד שבא במעשה בפועל, שנותן צדקה להעני. וענין נעוץ סופן בתחלתן הוא, שעיקר המכוון בהתעוררות הרחמים (תחלתן) הוא שתהיה ההשפעה בפועל (סופן). ובאם לא תהיה ההשפעה בפועל [הגם שעל-ידי הרחמים נעשה ההתעוררות דכל כחות הנעלים שבו, רצון שכל ומדות, ואפילו כשהרצון שלו להטיב להעני מתגלה בדיבור (שמדבר דברי פיוס להעני)²⁹] אבל לא בא במעשה בפועל, חסר העיקר. ולפי שנעוץ סופן בתחלתן, שהכוונה (הנעוצה) בהתעוררות הרחמים (תחלתן) הוא שיהיה המעשה בפועל (סופן), לכן נעוץ תחלתן בסופן, שגילוי הכח דבחינת תחלה¹ הוא³⁰ דוקא בסוף ההשפעה, בהמעשה בפועל.

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

וענין סוף מעשה במחשבה תחלה הוא למעלה מענין נעוץ תחלתן בסופן וסופן בתחלתן. דפירוש סוף מעשה הוא (לא סוף העשייה עצמה, עשיית האדם, אלא) המעשה הבאה על-ידי עשיית ופעולת האדם כלומר, התוצאה שנעשית במקבל על ידי הנתינה. דבהשפעת החסד, ענין סוף מעשה הוא קבלת ההשפעה, שהעני מקבל את ההשפעה בטוב ונהנה מזה. דענין זה (באיזה אופן מקבל העני את ההשפעה) אינו תלוי בהנותן אלא בהמקבל ולכן זה לא חלק מההשפעה של הנותן. וזה מגיע במחשבה תחלה, היינו בהתחילה שלפני תחלת המחשבה, למעלה משורש ההשפעה¹. דשורש ההשפעה

28 כ"ה בהמשך תע"ב שם ע' א'ק"ח.

. או יש יתרון בהפיוס" (המשך תע"ב שם).

29 דמה שארז"ל (ב"ב ט, ב) הנותן פרוטה לעני מתברך בשש ברכות והמפייסו בדברים מתברך ב"א ברכות "הוא דוקא כאשר יש המעשה בפועל ממש .

30 כ"ה בהמשך תרס"ו ע' שמג. וראה גם המשך תע"ב שם ע' א'ק"ט) דזהו הטעם על זה שבמלכות דוקא יש כח האיץ-סוף להוות מאין ליש.

בכוחות היותר עליונים, הרצון רק מטה אותם להבין ולהרגיש את חשיבות הנתינה, אך לא מאיר בהם התוקף העל-שכלי של הרצון.

ד "גילוי הכח דבחינת תחלה הוא דוקא בסוף ההשפעה"

היות שהרצון הוא ביחס למעשה בפועל — להשפיע בפועל, לכן העוצמה של הרצון מתגלה דוקא במעשה. כגון להשפיע לעני תוך התגברות על המניעות והעיקובים. מה-שאינ-כן

ה הסבר הדברים: כאשר אדם משפיע דבר לזולתו, יש כאן שני חלקים: א. השפעת הדבר

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

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

למעלה משורש ההשפעה", שאינה מוגדרת באופי המסוים של הנותן ובה הנותן והמקבל שווים.

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

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

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

לזולת. ב. הקבלה של הזולת – שיקבל את זה בטוב ויהנה מזה. ומשמעות המושג 'הנאה' היא, שהמקבל יזדהה ויתחבר עם הרעיונות הללו. ובעוד שהנתינה עצמה תלויה בנותן, הרי הענין השני – ההנאה של המקבל – אינה תלויה בנותן, כי אין ביכולתו לגרום לשני להזדהות עם דבריו.

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

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

ואכן, כדי שהמקבל יוכל לקבל בטוב ולהנות מזה, צריכה להיות נתינה אחרת לגמרי: 'נתינה עצמית'. נתינה שבאה מהעצם של הנותן (בלשון המאמר כאן: "לפני תחילת המחשבה,

וכמו³¹ שהוא בענין ההשפעה לזולת על דרך זה הוא בכל עשי'ה גם כשהאדם עושה לעצמו, שיש חלק במעשה שהוא בבחינת "סופן" ויש שהוא בבחינת "סוף מעשה", דסופן הוא העשי'ה עצמה, עשיית ופעולת האדם, ונקראת בשם סופן, כי כח המעשה הוא כח היותר אחרון, וגם פעולת המעשה באה בסוף בזמן. דבתחילה הוא התענוג, ומזה נמשכים הרצון והשכל והמדות, והמדות מתלבשים במחשבה ודיבור, ולאחרי זה באה המעשה³².¹ ונעוץ סופן בתחלתן ותחלתן בסופן, דשורש המעשה הוא בהתענוג, שהוא ה"תחילה", סיבת הרצון ושאר הכחות. וכן נעוץ תחלתן בסופן, שגילוי התענוג הוא בהמעשה דוקא. וסוף מעשה הוא (לא פעולת העשי'ה עצמה, אלא) המעשה שנעשתה על-ידי עשיית ופעולת האדם דהיינו, הכלי שנפעל על ידי מעשה האדם. ועיקר ענין סוף מעשה הוא בהמעשה הבאה על-ידי עשייתו שאינה תלויה ברצון האדם דהיינו, בתוצאות כאלו שאינן תלויות באדם. וכמו אומן העושה מלאכה, דזה שהאומן אינו יכול לקבל על עצמו שהמלאכה תהיה בהצלחה [הוא משום דענין זה אינו תלוי בהאומן (אלא בדבר אחר – חומר הכלי). ועל דרך המבואר לעיל בענין קבלת ההשפעה, שזה תלוי בהמקבל ולא בהנותן] ולכן בחינה זו אינה יכולה לבוא מתחלת המחשבה, אלא רק מלמעלה מתחילת המחשבה¹. וזהו סוף מעשה במחשבה תחלה, שהתענוג של האומן מזה שהמלאכה נעשתה בתכלית ההידור והיופי (באופן דהצלחה) הוא תענוג נעלה יותר

32) ראה שעה"ה"א פרק ח (פה, ב). ובכ"מ.

31) בהבא לקמן – ראה המשך תע"ב שם א"כ. א'קכ"ד.

על ידי שחכמת האומן יורדת ומתפשטת בדבר אחר (בכלי). אולם כדי להצליח במלאכה, נדרש יותר מזה, שיהיה חיבור מושלם בין כוחות האומן לכלי.

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

ו "בתחילה הוא התענוג... ולאח"ו באה המעשה"

כלומר, הטבע של אותו אדם להתענג מדבר מסוים, ולכן מתעורר אצלו רצון לדבר זה, והרצון יורד בשכל ומדות עד למעשה, וכשמשיג את מבוקשו בפועל מרגיש תענוג גלוי מהדבר.

* "האומן אינו יכול לקבל על עצמו שהמלאכה תהיה בהצלחה"

הענין בזה: פעולה של מלאכה בכלל, היא

מהתענוג שבעשיית המלאכה. דהתענוג שנעשית המלאכה הוא תענוג המורכב (תענוג מעשיית המלאכה), ועל-ידי שרואה שהמלאכה נעשתה בהידור וביופי, מתגלה תענוג הפשוט¹ (כמבואר בהמשך הנ"ל).

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

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

ה) והנה ידוע³³ שמעלת האדם מתחילה מכח הדיבור שבו³⁴ (מה-שאינ-כן מעשה ישנו גם בבעל חי) ולכן, המעשה הוא דבר רחוק מהאדם וכמו שאינו מתייחס אליו. ועל-פי זה יש לומר, דשני הענינים שבמעשה – עשיית ופעולת האדם (סופן), והמעשה הבאה על-ידי העשייה שלו (סוף מעשה) – יש (דוגמתם) גם בהעשייה דהאדם. דזה שהכחות דהאדם (שכל ומדות מחשבה ודיבור) נמשכים ומתלבשים בהמעשה היינו שיורדים עד למעשה שהוא כמו דבר אחר מהם, הוא עדיין על דרך עשיית ופעולת האדם עשיית האומן שהתבארה לעיל – שהיא חלק מהאדם והמעשה עצמה (כמו שהיא נבדלת³⁵

33) סה"מ ה'תש"ב ס"ע 102 ואילך.

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

ה "המעשה עצמה כמו שהיא נבדלת מהכחות שלמעלה ממנה" היינו הפעולה הגשמית עצמה, שמצד עצמה אין בה כל תוכן והיא ממש כמו מעשה של בהמה, ולכן כאילו שאינה מתייחסת אל האדם.

דבר זה בא לידי ביטוי מיוחד, כאשר אדם בועט עם רגלו בלי שימת-לב, כמו בהמה שבועטת ברגליה 'צרורות', הרי כאן רואים כי ההזזה הפיזית עצמה היא דבר שאין בו כל שכל, כמו הזזה של בהמה. (לכן גם כשאדם עושה בידיו איוז פעולה עדינה שמצריכה הרבה

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

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

מהכחות שלמעלה ממנה, שהם עיקר האדם) הוא על דרך המעשה (שמחוץ להאדם והיינו התוצאה שנפעלת בדבר אחר) שנעשה על-ידי עשיית ופעולת האדם ואינו חלק מהאדם. והחילוק דשני הענינים בשרשם בנפש הוא, דשורש המעשה ששייך להכחות שלמעלה ממנו (היינו ההתלבשות דהכחות בהמעשה) הוא רק בבחינת הגילוי דהנפש. והיינו³⁵, שגם השורש דענין זה שבמעשה הוא בהנפש שלמעלה מהכחות. כי הכחות מצד עצמם הם מובדלים ואין ביכלתם לירד למטה כל כך ולהתלבש במעשה^ט, וזה שאפשר להם לירד ולהתלבש במעשה הוא על-ידי שנמשך בהם מהנפש (שלמעלה מהכחות), שהיא נמצאת בכל הכחות והאיברים בשוה^י. אבל ענין זה שבנפש (שביכלתה לירד למטה מטה) הוא רק בחינת הגילוי שלה – על דרך נעוץ סופן בתחלתן, שהשורש דסופן (עשיית האדם) הוא בה"תחילה", שורש ההשפעה. והשורש דהמעשה עצמו (כמו שהוא נבדל מהכחות שלמעלה ממנו שאין בו שום מעלה) הוא בעצם הנפש³⁵ י"א – על דרך סוף מעשה במחשבה תחלה, שהשורש דסוף מעשה (שמחוץ להאדם) הוא בהתחילה שלפני תחלת המחשבה, למעלה משורש ההשפעה.

סיכום: כבר במעשה האדם עצמו יש את שתי הבחינות של "סופן" ו"סוף מעשה": א. "סופן" הוא המשכת השכל ומדות למעשה, שהיא נובעת מ"תחילתן" – כח הבלי גבול

35) ראה גם לעיל ח"ב ע' קצה.

הנפש שנמצאת בכל הכוחות בשוה (ראה בביאור הבא).

י "הנפש... שנמצאת בכל הכחות והאיברים בשוה"

ולכן יכולה לירד עד למטה. מה-שאינ-כן הבחינה בנפש שמצטמצמת בכל אבר לפי עניינו, היא כבר בחינה מוגבלת ואין בה את הבלי גבול לירד עד למטה מטה.

יא "השורש דהמעשה עצמו... הוא בעצם הנפש"

כי דוקא עצם הנפש שאינו מוגדר בשום

מחשבה, כמו מלאכת צורפות וכו', הרי כל המעלה כאן היא מצד השכל שנכנס בפעולה, אך פעולת ההזזה עצמה היא דבר גשמי חסר תוכן, וכמו שאינה מתייחסת אליו).

ט "לירד למטה כל כך ולהתלבש במעשה" הירידה של השכל עד לכוח המעשה, היא כמו התפשטות בלי גבולית. כיון שכאמור לעיל, פעולת המעשה עצמה היא כמו מעשה של בהמה, ולכן הירידה של השכל עד לשם היא התפשטות בלי גבולית (וכמו שהשכל ידבר אל בהמה).

ולכן, ירידה זו יכולה להיות רק מצד דרגת

דהנפש לירד עד למטה מטה. ב. "סוף מעשה" הוא המעשה עצמו, שנבדל מהכוחות שלמעלה ממנו ומושרש בעצם הנפש.

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

ויש לומר, דבמעלת המעשה בזה שעל ידה מתגלה הבלי גבול דהנפש שלמעלה מהכחות — אזי השכל והמדות וכו' הם לפני [ולמעלה מ]המעשה. דכיון שגילויי הבלי גבול דהנפש הוא שהשכל והמדות נמשכים ומתלבשים בהמעשה, הרי השכל והמדות קודמים בזמן להמעשה כי קודם צריך להבין בשכלו, ואחר-כך להוריד במעשה. וגם למעלה בחשיבות מהמעשה. שהרי המעלה דמעשה (בכחינה זו) היא לא בהמעשה עצמו אלא בזה שהשכל והמדות מתלבשים בהמעשה היינו שבהם מתגלה הבלי גבול דהנפש ולא במעשה, וזה מוכיח שהמטרה היא בהם ^{יב} [ועל-פי זה יש לבאר מה שאמרו תלמוד גדול שמביא לידי מעשה (דלכאורה, מזה עצמו שהגדלות דתלמוד הוא שמביא למעשה מוכח שהמעשה הוא העיקר, ואף-על-פי-כן תלמוד גדול ממעשה), כי היתרון דמעשה לגבי תלמוד בדרגא זו שעל ידו נמשך הבלי גבול דהנפש היא שהתלמוד מביא למעשה שהשכל נמשך באופן דבלי גבול עד למעשה (דזה שהתלמוד מביא לידי מעשה הוא על-ידי שנמשך בו ענין הבלי גבול שלמעלה מהתלמוד עצמו), ולכן תלמוד גדול כי בו נמשך הבלי גבול דהנפש, אלא שהאמצעי להגיע לגילוי זה הוא על ידי שמביא לידי מעשה ואז נמשך בו הגילוי]. ובמעלת המעשה מצד זה ששורש המעשה עצמו הוא בעצם הנפש — המעשה הוא (לפני ולמעלה מ)כל הכחות, ולפי זה יתרץ את השאלה (שהקשה

מופשט, אלא כזה שמלוכב במעשה, אבל לא גורם לריבוי מעשים. מה שמוכיח כי המטרה היא בירידת השכל למעשה, ולא במעשה עצמו. דוגמא לכך היא, מאומן שעושה כלי נאה בצורה מיוחדת. וכאן ברור שמטרתו היא להראות את חכמתו ואת יכולתו להורידה למעשה, ולא הכלי הגשמי עצמו.

וכל זה בניגוד למה שיבאר בהמשך בדרגה השניה, כי העיקר הוא במעשה עצמו שמושרש בעצם הנפש.

גדר, ואפילו לא בגדר של מעלת אדם, יכול להיות מקור למעשה גשמי שאינו ממעלת האדם. מה שאין-כן בחינת הגילוי בנפש — למרות היותה בלי גבולית — אך היא מוגדרת בגדר של מעלת אדם, ולכן יכול לבוא ממנה רק דבר של מעלה.

יב "בזה שהשכל והמדות מתלבשים בהמעשה"

ביתר ביאור: הבלי גבול דהנפש גורם להגדלה של השכל — שלא יהיה רק שכל

בתחילת סעיף ד') מדוע במתן תורה וחנוכת המשכן היה מעשה קודם: וזהו שלפני מתן תורה הקדימו נעשה לנשמע, ועל דרך זה בחנוכת המשכן הקריב יהודה (מעשה) לפני יששכר (תלמוד), כי במתן תורה ובהקמת המשכן היתה המשכת העצמות, ושם – המעשה קודם לתלמוד. אבל בדרך כלל אין המשכת העצמות, ונשאר החיסרון דמעשה שהוא הכח הכי נמוך. (וזה שיש בו מעלה שעל ידו נמשך הבלי גבול דהנפש, הוא מעלה בתלמוד ולא במעשה, כאמור לעיל, ולכן תלמוד גדול).

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

ו) **ויש לקשר ביאור זה** [דזה שיהודה הקריב הראשון הוא מצד מעלת המעשה] עם הביאור (הובא לעיל סעיף ב) דזה שיהודה הקריב ראשון הוא כי יהודה הוא בחינת ביטול, כי ענין הביטול הוא במעשה. דהכחות שלמעלה ממעשה, כיון שענינם הוא מעלה ושלמות, וכנ"ל (סעיף ה) שהתחלת מעלת האדם הוא כח הדיבור שבו, הביטול שלהם להנפש אינו ביטול בתכלית, ודוקא כח המעשה שאינו ממעלת האדם, הביטול שלו להנפש הוא ביטול בתכלית³⁶ י' [ובמעשה עצמו, עיקר הביטול הוא בהדרגה

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

לגבי המעשה לא שייך לשון הרגשה, וכן היש אינו בטל בהרגשתו, ובוודאי שאינו בטל בהרגשתו יותר מביטול האור למאור. אלא הכוונה היא שהם יותר בטלים במהותם, שבעצם הם חסרי ערך. כי המעשה אין בו שום מעלה, וכן היש הוא דבר נמוך שאינו מבטא כלום

יג. "כח המעשה הביטול שלו להנפש הוא ביטול בתכלית"

על דרך זה כותב (בהערות רבנו מס' 36) כי ביטול היש הוא ביטול גדול מביטול האור למאור. יש להבהיר בשתי המקומות, כי הכוונה אינה שהמעשה היש יותר בטלים בהרגשתם, שהרי

דמעשה כמו שהוא מובדל מהכחות שלמעלה ממנו. דבדרגת המעשה שבו מתלבשים הכחות שלמעלה ממנו, יש בו העילוי שעל ידו נתגלה הבל"ג והנפש, ולכן הוא "מציאות" י'. ועיקר הביטול הוא בהמעשה עצמו (שנבדל מהכחות שלמעלה ממנו), דכיון שאין בו עילוי, לכן נרגש בו שכל מציאותו הוא רק מצד הנפש].

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

ויש לקשר זה שהמעשה הוא בטל עם זה ששורש המעשה הוא בעצם הנפש, דבעצם הנפש אין נתינת מקום למציאות שמחוץ להנפש ¹⁰ ולכן נרגש במעשה שנמשך משם שכל מציאותו הוא מצד הנפש. ומזה מובן גם ביחס למעלה הראשונה במעשה שהתבארה לעיל, דזה ששורש המעשה הוא בעצם הנפש הוא לפי שכל מציאותו היא רק מצד עצם הנפש ³⁷ כלומר, הקשר בין המעשה לעצם הנפש הוא לא רק בזה שהיווצרותו היא מהעצם שאינו מוגדר בשום גדר, אלא יותר מזה:

(37) להעיר מתו"א ויגש מא, סע"ד, דהביטול שיש דוקא בארץ [שהיא מדרס תחת כפות רגלי הכל] הוא מפני שבשרשה במחשבה ארץ קדמה לשמים.

(וכעת יביא דרגה שלישית, של המעשה הפיזי עצמו, שהוא אינו מציאות כלל, כי אינו מבטא כלום ממעלת הנפש).

טו "בעצם הנפש אין נתינת מקום למציאות שמחוץ להנפש"

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

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

מאלוקות, ולכן אין צורך בקיומם ובמילא הם דבר חסר ערך. מה שאין-כן השכל והמדות, שמבטאים מעלה של הנפש, וכן האור האלוקי מבטא את מעלת המאור, ולכן יש צורך בקיומם ובמילא הם יותר בעלי ערך במהותם. (אף שבהרגשתם הם יותר בטלים מהמעשה והיש).

נמצא, כי המעשה הוא פחות בטל בהרגשתו, אך בטל לגמרי במהותו, ואילו השכל והמדות פחות בטלים במהותם, אך יותר בטלים בהרגשתם (ראה במילואים).

יד "ולכן הוא "מציאות"

אך "מציאותו" היא רק בענין זה שעל ידו מתגלה הבלבי גבול והנפש, מה שאין-כן השכל והמדות, הם עצמם בעלי מעלה וחשיבות.

כל קיומו ומציאותו הם רק מצד העצם, שהרי אין בו מעלה וסיבה אחרת להתקיים¹⁰. ועל דרך זה הוא למעלה (בהחילוק בין תורה ומצוות), דזה שהרצון דמצוות הוא במעשה המצוות (ובדברים גשמיים), אף שהמעשה¹¹ אין לו ערך, הוא לפי ששורש המצוות הוא בהעצמות³⁸ שאין בו נתינת מקום למציאות שחוץ ממנו, ולכן יכול לבחור בדבר שאין בו ערך. ולכן, עיקר הביטול הוא במעשה המצוות כי מקיים דבר שאין לו ערך¹².

ויש לומר, שגם הרצון בכוונת המצוות, הוא לא מצד המעלה שבכוונת המצוות אלא מפני שכן עלה ברצונו יתברך. אלא שגילוי ענין זה הוא במעשה המצוות, ועל ידי זה מתגלה שכן הוא גם בכוונת המצוות. ועל דרך זה הוא בתורה, דהגם שהתורה היא חכמה [וגם למעלה, התורה היא חכמתו של הקב"ה], זה שאורייתא וקוב"ה כולא חד הוא לא מצד מעלת התורה אלא לפי שכן עלה ברצונו יתברך. אלא שגילוי ענין זה הוא במצוות ועל-ידי המצוות מתגלה שכן הוא גם בתורה.

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

38) ראה המשך תרס"ו ס"ע נה.

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

יח ראה במילואים

מז "דזה ששורש המעשה הוא בעצם הנפש הוא לפי שכל מציאותו היא רק מצד עצם הנפש"

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

יז "אף שהמעשה אין לו ערך"

לומר דבהלשון כאילו הקריב תחלה (ולא כאילו הקריב ביום הראשון) מרומז גם הביטול שמצד בחינת תחלה – תחלה שלפני תחלת המחשבה, שבו עלה סוף מעשה (מעשה המצוות) ונתנאל המשיך ביטול זה גם בתורה [גם יש לומר דפירוש כאילו הקריב תחלה הוא תחלה לפני יהודה. כי המשכת הביטול בתורה הוא חידוש גדול יותר ובמילא נעלה יותר מהביטול שבמעשה המצוות]. ועל-ידי הביטול דצוער שהי' בו נעשה נתנאל³⁹, אותיות נתן א-ל, שניתנה לו התורה במתנה.

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

סיכום כללי

סעיף א: נתנאל בן צוער נשיא יששכר הקריב שני, אחרי יהודה, אך הכתוב מעלה עליו כאילו הקריב תחילה. וצריך להבין ענין זה. גם צריך להבין מה שמקדים את שמו – "נתנאל בן צוער" – ל"נשיא יששכר" וכן מקדים את השם "נחשון בן עמינדב" ל"למטה יהודה".

סעיף ב: השם "יהודה" מסמל ביטול ו"נחשון" פעל במסירות נפש – ביטול, השם "יששכר" מבטא תורה ו"נתנאל" הוא "נתן-אל", התורה שהיא מתנה. ולכן יהודה הקריב ראשון כי על ידי ביטול ממשיכים כתר שלמעלה מחכמה – תורה.

סעיף ג: יהודה הוא "מעשה" ויששכר הוא "תלמוד", וגם במתן תורה וגם כאן במעשה המשכן – המעשה קדם לתלמוד. ולכן במתן תורה הקדימו נעשה לנשמע, וגם כאן יהודה הקריב ראשון.

סעיף ד: מעלת המעשה היא בשני ענינים: א. "נעוץ סופן בתחילתן", היינו שהמטרה של התעוררות הרחמים ("תחילתן") היא בפעולה הסופית של הנתינה לעני ("סופן"), ולכן גם "נעוץ תחילתן בסופן", שעיקר תוקף הרצון ("תחילתן") מתגלה במעשה בפועל ("סופן"). ב. "סוף מעשה במחשבה תחילה", שהוא למעלה מענין "נעוץ תחילתן בסופן", והוא התענוג של הנותן מכך שהמקבל קיבל בפועל את ההשפעה. ותענוג זה הוא למעלה משורש פעולת ההשפעה.

שני ענינים אלו קיימים בכל מעשה (ולא רק בהשפעה לזולת), כיון שבכל מעשה יש את פעולת העשיה עצמה, "סופן", ויש את ההצלחה שבפעולת המלאכה, "סוף מעשה", ותענוג זה הוא תענוג הפשוט שלמעלה מתענוג המורכב.

סעיף ה: באמת שני ענינים אלו קיימים כבר בעצם הפעולה (ולא רק בתוצאות שלה): "נעוץ סופן בתחילתן" הוא התלבשות הכוחות העליונים (שכל ומדות מחשבה ודיבור) בפעולת המעשה. ואילו "סוף מעשה" הוא הפעולה עצמה כמו שהיא מובדלת מהכוחות שלמעלה ממנה.

שני ענינים אלו במעשה, מושרשים בנפש עצמה: הענין הראשון – דהתלבשות הכוחות במעשה – מבטא את כח הבלי גבול של הנפש לירד עד למטה מטה. ואילו הענין השני – הפעולה עצמה – מושרש למעלה מזה, בעצם הנפש.

ויש לומר, שבענין הראשון, העיקר הוא השכל והמדות שיורדים בלי גבול עד למטה. ולכן אמרו ש"תלמוד גדול" כי בו מבטאת הבלי גבול של הנפש להוריד את השכל והמדות עד למטה. אבל בענין השני, העיקר הוא המעשה עצמו שמושרש בעצם הנפש. ולכן במתן תורה ובחנכות המשכן, העיקר היה המעשה, משום ששם היתה המשכת העצמות.

סעיף ו: המעשה מושרש בעצם הנפש, משום שאין בו מעלה ולכן הוא מתאים לעצם הנפש שאין בה מקום לענין שחוץ לנפש. ועל דרך זה מעשה המצוות מושרש בהעצמות, כי הוא דבר שאין לו ערך ומתאים להעצמות שיכול לבחור בדבר שאין לו ערך.

סעיף ז: אחרי הביטול דיהודה, המשיך נתנאל את בחינת הביטול ד"תחילה" גם בעסק התורה. ולכן מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב תחילה.

מילואים

המשכת הנפש, ולכן על ידו מתגלית מעלת הנפש.

לביאור יח: "הרצון דמצוות הוא כמעשה המצוות... ולכן עיקר הביטול הוא כמעשה המצוות"

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

ג*: "שמתעורר ברחמים"

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

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

אולם, בוודאי שהמעשה אינו מבטא את מעלת הנפש. כי כמעשה אין כל סממן של הנפש, שהרי אין בו שום תוכן ונראה כמו מעשה של בהמה, ולכן אי אפשר לומר שעל ידו מתגלית מהות הנפש. (אין זאת אלא שחסידות מלמדת שהוא נמשך מהנפש, אך זה לא ניכר בו). מה שאין-כן דרגת המעשה שבו מתלבשים השכל והמדות, הרי ניכרת בו

קובץ זה נדפס

לזכות

הילד מנחם מענדל בן הרה"ת ישראל

וזוגתו חסיה סימה שיחיו

לפידות

נדפס ע"י סבו

הרה"ח הרה"ת ר' אליעזר חיים בן צפורה

וזוגתו רבקה בתיה בת מרים פערל שיחיו

לפידות

ב.א. ארגנטינא

*

לזכות

חתן הבר מצוה

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

לרגל הגיעו לגיל מצוות

נדפס ע"י הוריו

הרה"ת יוסף יצחק וזוגתו אסתר שיחיו פיקרסקי

תל אביב