

ביאורים במאמרי רבינו

מאמרי חסידות
מכ"ק אדמו"ר מליובאוויטש
מבוארים ומפורשים

בענין העילוי שנעשה בכל הדרגות
על ידי הניסים

מאמר ד"ה
ברוך שעשה ניסים ה'תשט"ז

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים וארבע לבריאה

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 לעילוי נשמת
הרה"ח משה בן הרה"ח מאיר ע"ה
אשכנזי

נלב"ע כ"ג טבת התשס"ז
ולעילוי נשמת

הרה"ג הרה"ח מרדכי שמואל

בן הרה"ח משה ע"ה אשכנזי

נלב"ע כ"ג טבת התשע"ה

נדפס על-ידי ולזכות
ר' מאיר וזוגתו דבורה לאה שיחיו

אשכנזי

להצלחה רבה ומופלגה בכל אשר יפנו

אתרוגי לויבאוויטש

קובץ זה נדפס על-ידי ולזכות
הרב נחום ומשפחתו שיחיו

לזריא

להצלחה רבה ומופלגה בכל אשר יפנו

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 ומופלגה 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 לעילוי נשמת
מרת חנה בת ר' זלמן יואל
נלב"ע ט' שבט תשע"ו

נדפס על-ידי ולזכות בנה
ר' ראובן ומשפחתו שיחיו

קיל

להצלחה רבה ומופלגה

בכל אשר יפנו

כרך חדש!

עכשיו
במחיר השקה40
ש"ח

ביאורים במאמרי רבינו

17 מאמרי חסידות
של הרבי למעגל השנה,
מפורשים ומבוארים.

על-פי כתבי
חסידות חב"ד
ושיעורי הרב יואל כהן ע"ה.

מעתה כל אחד יכול ללמוד!

רבים מבקשים וכמהים
לעסוק בתורת רבינו, אך
לשם כך דרוש ידע מוקדם
במושגי החסידות, שפתה
וסגנונה, ועל כל אלה
דרוש ישוב הדעת.

הביאור שלפנינו נותן בידי
קהל הלומדים את הדרוש
על-מנת לעסוק בתורת
רבינו בהבנה ובהעמקה.

- ביאור קצר ותמציתי - משולב בגוף המאמר
- ביאור מושגים, הרחבת הביאור ועוד - בשולי הגיליון
- סיכום כל סעיף
- הסברת מהלך המאמר
- מפתח מושגים

ביאורים במאמרי רבינו

מאמרי חסידות
מכ"ק אדמו"ר מליובאוויטש
מבוארים ומפורשים

2
תשי"ב - אב

ביאורים במאמרי רבינו

מאמרי חסידות
מכ"ק אדמו"ר מליובאוויטש
מבוארים ומפורשים

2

מאת הרב מנחם מענדל אשכנזי

להשיג בחנויות המובחרות

פתח דבר

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

מאמר זה נאמר על-ידי כ"ק אדמו"ר בהתוועדות שבת פרשת וישב ה'תשט"ו, ויצא-לאור מוגה בקונטרס חנוכה ה'תשנ"א.

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.

תודתנו נתונה להרה"ת מנחם מענדל (בהרח"ש) שיחי' כהן על הערותיו המועילות.

כמו כן אנו מודים להנהלת קה"ת על נתינת רשות מיוחדת להדפסת המאמרים.

*

מאמר מבואר זה, מצטרף למאמרים ושיחות שיצאו לאור על ידינו בשנים קודמות, ובייחוד לסט הספרים "ביאורים במאמרי רבינו", שני כרכים, המאגד שלושים ואחד מאמרים.

בשעה טובה ומוצלחת יצא לאור בימים אלה הספר השלישי בסדרה, הכולל שבע-עשרה מאמרים נוספים מסודרים לפי מועדי השנה, ערוכים מחדש בצורה בהירה. את הספרים ניתן להשיג בקה"ת ובחנויות הספרים המובחרות.

*

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 ונתקנן בהזדמנות הראשונה אי"ה.

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

חנוכה ה'תשפ"ד

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

תוכן כללי

בחכמה מאיר דעת עליון – שלמעלה יש ולמטה אין, ובבינה מאיר דעת תחתון – שלמעלה אין ולמטה יש • שורש דעת עליון הוא עניין "אור אין-סוף למטה עד אין קץ", ושורש דעת תחתון הוא עניין ההעלם – "למעלה עד אין קץ" • בפנימיות, גם התפיסת מקום לעולמות שבדעת תחתון, וגם העדר התפיסת מקום שבדעת עליון – אינם מצד עצמם, אלא רק לצורך גילוי אור אין-סוף • הנהגה ניסית פועלת עליו בשתי הדרגות – שמתגלה תכליתם, שהכל הוא רק לפי מה שעלה ברצונו.

בס"ד. ש"פ וישב, מברכים החודש טבת ה'תשט"ו*

ברוך שעשה נסים לאבותינו בימים ההם בזמן הזה¹, ומבאר אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע במאמרו ד"ה זה², דנסיס לשון רבים הם (נוסף על נסים רבים, גם) ריבוי סוגי נסים. וצריך להבין, דענין הריבוי (התחלקות) * הוא בהשתלשלות ב, וכיון ששורש הנסים הוא למעלה מהשתלשלות, כמו שנתבאר לעיל בד"ה פתח אלי³ שהשורש דהנהגה טבעית היא מבחינת השתלשלות ושורש הנסים הוא מלמעלה מהשתלשלות, מהו ענין הריבוי (התחלקות מדריגות) בנסיס. גם צריך להבין מה שמבאר במאמר הנ"ל בסיומו בפירוש נסים לאבותינו, דאבותינו הם חכמה ובינה⁴ ונס הוא מלשון הרמה כמו ארים נסי⁵, וענין נסים לאבותינו הוא הרמה ועליה בחכמה ובינה. וצריך ביאור, מהו ענין העליה בחכמה ובינה. וגם, מהי השייכות דההרמה ועליה בחכמה ובינה לנסיס כפשוטם.

סיכום: אדמו"ר הרש"ב מבאר ש"ניסיס" לשון רבים – הם ריבוי סוגי נסיס, ו"ניסיס לאבותינו", הוא עליה בחכמה ובינה. ולכאורה, הרי שורש הניסיס הוא למעלה מהשתלשלות ואין שייך בזה חילוקי מדרגות? וגם צריך ביאור מהו ענין העליה בחכמה ובינה?

-
- | | |
|--|-----------------------------|
| (1) נוסח ברכת הנסים דחנוכה ודפורים. | (3) סעיף א' וב'. |
| (2) ד"ט כסלו ** תרס"ד (סה"מ תרס"ד (קה"ת, | (4) ראה גם תניא פ"ג. ובכ"מ. |
| תשנ"ד) ע' קכט ואילך). | (5) ישעי' מט, כב. |
-

ביאורים במאמרי רבינו

א "דענין הריבוי (התחלקות)"
הוספת המילה "התחלקות" מדגישה שבעניינים רוחניים, ענין הריבוי שייך רק כאשר כל אחד מחולק ושונה מהשני, כי בלא התחלקות הרי הכל עניין אחד. וראה במילואים.

ב "ענין הריבוי הוא בהשתלשלות"
בסדר השתלשלות יש התחלקות של עשר הספירות ומהם נמשכים ריבוי סוגי השפעות. אך למעלה מהשתלשלות הוא מקום שלמעלה מגדרים, ובמילא לכאורה ההשפעה הנמשכת ממנה היא אחת ולא שייך בה ריבוי.

(* יצא לאור בקונטרס חנוכה – תשנ"א, "בקשר עם ימי החנוכה... ערב חנוכה, שנת ה'תשנ"א".
המאמר הוא המשך למאמר שלפניו ד"ה פתח אליהו ד"ט כסלו שנה זו (תשט"ו) – לעיל ע' צט ואילך.

(**) ראה לקמן ס"ו ובהערה 27 דענין "שעשה נסים לאבותינו" הוא שהנסיס שלמעלה מהטבע נמשכים בטבע. ועל-פ' זה תומתק השייכות דברוך שעשה נסים לאבותינו לייט כסלו – ראה ד"ה פתח אלי' ה'תשט"ו הערה 6 [לעיל ע' צט].
ולהעיר ממה שאמר אדה"צ בחג הגאולה י"ט כסלו תק"ס: "ברוך שעשה נסים לאבותינו הבעש"ט ורבינו הרב המגיד, בימים ההם פורים וחנוכה. בזמן הזה י"ט כסלו" (שיחת י"ט כסלו תרצ"ג סי"א – לקו"ד כרך א כא, א. הוספות לאוה"ת חנוכה כרך ה תתרי"ד, א).

(ב) ונקודת הביאור בזה, דשרש שתי ההנהגות (הנהגה טבעית והנהגה נסית) הוא מיחוד חכמה ובינה, שביחוד חכמה ובינה שני ענינים⁷. זיווג חיצוני דחכמה ובינה, דזיווג זה הוא תדיר⁸ לצורך קיום העולמות⁹, והוא שרש הנהגת הטבע¹⁰. דכיון שזיווג זה הוא לצורך (קיום) העולמות, לכן הנהגת העולם הנמשכת מבחינה זו היא שהקב"ה מנהיג את הנבראים שבעולם לפי ענינם, כל נברא לפי תכונתו וטבעו¹¹. והשרש דהנהגה נסית [שהקב"ה מנהיג את העולם כפי רצונו ולא כפי תכונתו וטבעו העולם] הוא מזיווג פנימי דחכמה ובינה¹². וזהו הקשר דנסים לאבותינו להפירוש שקאי על הרמת ועליית חכמה ובינה עם נסים כפשוטם (שינוי הטבע), כי הנהגת העולם שנמשכת מחכמה ובינה כמו שהם מצד עצמם (כולל גם כפי שהם מזדווגים בזיווג חיצוני) היא הנהגה טבעית, והמשכת הנסים (שינוי הטבע) היא על-ידי שנעשה הרמה ועליה בחכמה ובינה, שמזדווגים בזיווג פנימי.

סיכום: נקודת הביאור היא שיש שני ענינים בייחוד חכמה ובינה: זיווג חיצוני, שהוא שורש הנהגת הטבע, וזיווג פנימי שהוא שורש הניסים. וזהו שעל ידי העליה בחכמה ובינה, שהוא ענין זיווג פנימי – נמשכים הניסים.

(ג) וביאור הענין (השייכות דנסים לזיווג פנימי דחכמה ובינה) בפרטיות יותר, יובן בהקדים מה שנתבאר לעיל (בד"ה פתח אלי"ם) דהנהגת הטבע [שהקב"ה מנהיג את כל נברא לפי ענינו, דזה מורה שבהנהגה זו הנבראים תופסים

(7) מה-שאיין-כן זיווג פנימי דחכמה ובינה הוא על-ידי עבודה דוקא – ראה מקומות שבהערה הקודמת.
(8) סה"מ תרנ"ד ע' קלג. תרע"ח ע' צ. ובכ"מ.
(9) סעיף ג.

(6) בענין שני הזיווגים דחכמה ובינה (זיווג חיצוני וזיווג פנימי), ראה סדור האריז"ל כוונות ק"ש, פ"ח שער הק"ש פ"ו ופ"א ועוד – הובאו ונתבארו בלקו"ת שה"ש כב, ג (וראה גם שם כ, ג). סה"מ תרנ"ז ע' רעו. מקומות שבהערה 8 ועוד.

ביאורים במאמרי רבינו

ד "דכיון שזיווג זה הוא לצורך העולמות .. כל נברא לפי תכונתו וטבעו"

"לצורך העולמות" היינו שמדובר בדרגה אלוקית שאצלה יש לעולם ערך, ולכן אינה מבטלת את טבע ותכונות העולם.

ה זיווג חיצוני דחכמה ובינה וזיווג פנימי דחכמה ובינה

"זיווג חיצוני" הוא כאשר ההמשכה היא מחיצוניות החכמה לחיצוניות הבינה, ו"זיווג פנימי" הוא כשנמשך מפנימיות חכמה לפנימיות הבינה – כמבואר בסעיפים הבאים במאמר באריכות.

ג "זיווג חיצוני דחכמה ובינה .. לצורך קיום העולמות"

הנהגת העולם היא על ידי שבע המידות, שהם מתייחסות לזולת והוא תופס מקום לגביהם. וכך גם באלוקות, המידות מנהיגות את העולם שהוא מציאות של 'זולת' ביחס לאלוקות. אמנם כדי שיוולדו מידות, יש צורך בייחוד חכמה ובינה, כי החכמה כשלעצמה היא נקודה שכלית מופשטת, ודווקא ספירת הבינה היא "אם הבנים" – שנעשית מקור למידות.

מקום] היא בבחינת דעת תחתון ו' שלמטה יש (ולמעלה אין), והנהגה נסית [שהקב"ה מנהיג את העולם כפי רצונו ולא כפי תכונת וטבע הנבראים, שזה מורה שבהנהגה זו הנבראים אינם תופסים מקום] היא בבחינת דעת עליון ש(למעלה יש ולמטה אין). והנה שתי דיעות אלו בענין הספירות הם חכמה ובינה¹⁰. דבחכמה נרגש שאור אין-סוף הוא יש האמיתי וכולא קמיה כלא חשיב¹¹ – דעת עליון שלמעלה יש ולמטה אין, ובבינה שהיא השגה, דהשגה היא מציאות יש, היא דעת תחתון י'. דהגם שגם בבינה מושג שכולא קמיה כלא חשיב, אין זה נרגש בה¹² ח. דכיון שהשגה (גם ההשגה דכולא קמיה כלא חשיב) היא מציאות ט', המציאות (דההשגה) היא היפך ההרגש דכלא חשיב¹³.

(12) וראה המשך תער"ב פרע"ט ופרפ"ב, דבבינה הוא רק ההודאה דדעת עליון.

(13) להעיר מהמשך הנ"ל פקצ"א (ע' שפט) דבהשגה א"א להשיג איך שהכל אינו בבחינת מציאות. ומדבר שם גם בבינה דאצילות.

(10) המשך תער"ב ח"א פמ"ג (ע' עב). פרע"ט (ע' תקסו). פרפ"ב (ע' תקע). וראה שם פרמ"ה (ע' תזה), דמ"ש בכ"מ שבחינת ד"ע שבחכמה נמשך גם בבינה – הוא דוקא בפנימיות בינה (כדלקמן בפנים).
(11) ראה גם תניא פל"ה בהגהה.

ביאורים במאמרי רבינו

ט "דבחכמה נרגש שאור אין-סוף הוא יש האמיתי .. השגה היא מציאות" ההבדל בין 'חכמה' ל'בינה' הוא כמו ההבדל בין 'ראיה' ל'שמיעה' (הבנה).

וביאור הענין: בכללות, ישנם שני אופני תפיסה והשגה – הראשונה, על ידי שמיעה והבנה שמגיעה מצד האדם, כלומר, על-ידי שהאדם מבין ומשתכנע מהעניין בשכלו. והשנייה, על ידי ראיה שמגיעה מצד הדבר, כלומר, שהתפיסה נובעת מכך שהדבר עצמו גלוי.

ענין החכמה הוא תפיסה בדרך של ראייה: כאשר האדם מתרכז בדבר-מה עד שלפתע העניין מאיר אצלו, הרי השגה זו היא מצד הדבר עצמו ולא מצד ההבנה שלו. וטעם הדבר, כיוון שבשעת הריכוז צמצם את עצמו להיות ממוקד רק בעניין זה ולא לחשוב על דברים אחרים, ובנוסף הרי הוא מבטל הנחות יסוד מוקדמות ומתרכז להבין הדבר כמו שהוא, הרי הוא נעשה כלי לכך שהעניין עצמו יאיר אצלו.

ונמצא שחכמה היא תפיסה שבבחינת 'ביטול', כי היא אינה מיוסדת על הבנת האדם אלא על ראיית הדבר.

לעומת זאת בינה היא תפיסה בדרך של

ו דעת תחתון ודעת עליון
"דעת תחתון" היא תפיסה אלוקית שלגביה "למטה יש" – הנבראים הם מציאות יש, ו"למעלה אין" – הכח האלוקי שמהווה אותם הוא "אין" – שאינו מושג. "דעת עליון" היא תפיסה אלוקית נעלית יותר, שלגביה "למטה אין" – הנבראים הם "כולא קמיה כלא חשיב", ו"למעלה יש" – שאלוקות הוא ה"יש" האמיתי.

ז "שתי דעות אלו בענין הספירות הם חכמה ובינה .."

בספירת החכמה לא נרגש מציאותה, ולכן מאיר בה שאור אין-סוף הוא "יש האמיתי" וכולא קמיה כלא חשיב, וזהו דעת עליון ש"למעלה יש" – שהקב"ה הוא ה"יש" באמת, ואילו "למטה אין" היינו "שכולא קמיה כלא חשיב". אבל בספירת הבינה, הרי בעצם ההשגה נרגש מציאותה (ראה לקמן בביאור ט), ולכן גם כאשר משיגה שאור אין-סוף הוא יש האמיתי, וכולא קמיה כלא חשיב – הרי למרות זאת היא מרגישה עצמה ל"מציאות", וזהו "למטה יש".

ח "אין זה נרגש בה" כלומר, שהעניין רק מובן בשכל, אבל בהרגשה היא עדיין מרגישה עצמה למציאות יש.

והנה זה שבבינה הוא דעת תחתון שלמעלה אין ולמטה יש הוא גם בנוגע לההמשכה שמהחכמה לבינה. דחכמה ובינה הם אין ויש, והתהוות הבינה מהחכמה היא בדוגמת התהוות יש מאין¹⁵. דכמו שבהתהוות יש מאין האין הוא בהעלם מהיש, שלכן נקרא בשם אין לפי שאינו מושג בהיש [וזה שהאין אינו מושג בהיש הוא לא רק מצד היש (שהוא באין ערוך להאין ולכן אין ביכלתו להשיג את האין)], אלא גם מצד האין, שהוא (האין) מתעלם מהיש יא. וכידוע¹⁶ דהתהוות יש מאין הוא על-ידי שהכח האלקי (האין) המהווה את הנברא (היש) מתעלם מהנברא, על דרך זה הוא בהתהוות הבינה מהחכמה, דזה שהבינה היא יש הוא לפי שהאין דחכמה מתעלם מהבינה. והגם שההשגה דבינה היא בנקודת החכמה, שהבינה משגת נקודת ההשכלה, הרי עיקר החכמה הוא הראי'ה דחכמה שלמעלה משכל יב,

העולמות (כנ"ל ס"ב), הוא כי חכמה ובינה הם האין והיש שבתחלת ההשתלשלות, ועל-ידי התהוות היש דבינה מהאין דחכמה נמשך התחדשות הבריאה מאין ליש.

(16) המשך תרס"ו ע' רכא. ובכ"מ.

(14) בהבא לקמן, ראה המשך הנ"ל פמ"א ופמ"ב. סה"מ תרע"ח שם. סה"מ תרפ"ט ס"ע 106 ואילך. וראה גם סה"מ עטר"ת שבהערה הבאה.

(15) וראה סה"מ עטר"ת ע' תקו (ועל דרך זה בסה"מ תרע"ח שם), דזהו שאר"א זיווגיהו תדיר לצורך קיום

ביאורים במאמרי רבינו

ביש, כדלקמן במאמר. בשונה מעילה ועלול, שם העילה מאירה בעלול - כמו בשכל ומידות, שמסקנת השכל שהדבר הוא טוב או רע, מאירה במידות שאוהבות את הטוב שבדבר או שונאות את הרע שבדבר.

יא "וזה שהאין אינו מושג בהיש הוא לא רק מצד היש, אלא גם מצד האין, שהוא מתעלם מהיש"

כלומר, שאין זה שהאין מתגלה, רק שהיש הוא באין ערוך אליו ולכן אינו מרגישו, אלא שהאין עצמו מתעלם בשביל התהוות היש (ולכן נקרא בשם "אין", כיוון שהוא מתעלם מהיש הנברא). וכך ההנחה שבחכמה מתעלמת כדי שבינה תיווצר.

יב "הראיה שלמעלה משכל"

כלומר, שעל ידי החכמה אפשר לראות גם דברים מופשטים שלמעלה מהבנה לגמרי. כמובא בגמ' (ביצה ו, א) בנוגע לרב, שפסק הלכה בענין מסוים, והקשו עליו עד ש"שתיק רב" ולא ידע מה לענות, ובכל זאת לא חזר בו מדבריו, ואף יש שפסקו הלכה כמותו. ומבואר בדא"ח (ראה לקו"ש חכ"ד עמ' 367) שהרעיון היה למעלה מסברה והבנה, אמנם אצל רב היה העניין מונח בבירור כאילו ראה אותו במוחש, ולכן גם כשלא הצליח לבאר זאת

שמיעה והבנה: בשעה שהעניין מאיר לאדם בחכמה - אינו יכול להסביר זאת על-פי ההיגיון שלו, מפני ששכלו בתנועה של כיווץ והתבטלות להתרכז בדבר ולא בתנועה של מחקר מצד שכלו. ולאחר מכן בבינה ישנו מחקר מצד שכל האדם כדי שיוכל להסביר את הדבר.

נמצא שבינה היא ידיעה שבבחינת 'מציאות', כי הידיעה מיוסדת על הבנת האדם (ראה גם תו"א משפטים עה, א).

עניין זה קיים בכל השגה שכלית - בכל נושא שהוא, שעצם כח הבינה הוא עניין של מציאות, ובמאמר מוסיף עוד שאפילו כאשר מדובר על השגת עניין "כולא קמיה כלא חשיב", הרי גם הסברא עצמה היא מציאות. כלומר, עניין הסברא היא הסבר על אלוקות ולא אלוקות עצמו (בשונה מראייה שבחכמה, בה מאיר הדבר הנראה, היינו שמאיר בה אלוקות עצמה). ובמילא "המציאות דהשגה" בה יש קיום וחשיבות להשגת האדם ולסברא, היא "היפך ההרגש דכולא קמיה כלא חשיב".

י "התהוות הבינה מהחכמה היא בדוגמת התהוות יש מאין"
חכמה ובינה הם אין ויש, שהאין אינו מושג

דענין זה אינו נמשך כלל בבינה. וגם ההשכלה דחכמה (שנמשכת בהבינה) היא (בעיקר) הנחת הנפש, והשכל שבה הוא רק החיצוניות¹⁷ יג. ומה שמושג בבינה הוא רק השכל שבנקודת ההשכלה (החיצוניות), אבל ההנחה שבנקודת ההשכלה (הפנימיות והעצמיות שלה) הוא בחינת אין לגבי הבינה, שאינו מושג בה יד.

(17) ובסה"מ תרפ"ט שם "השכלי (שבחכמה) עצמו הוא בדרך הנחה ולא בדרך השגה".

ביאורים במאמרי רבינו

בשכל – לא חזר בו מדבריו (אמנם בחינת חכמה זו היא דרגה גבוהה מאוד השייכת רק אצל יחידי סגולה).

יג "ההשכלה דחכמה (שנמשכת בהבינה) היא (בעיקר) הנחת הנפש, והשכל שבה הוא רק החיצוניות"

כלומר, בנוסף לעניין הראיה שבחכמה, שהיא למעלה מהשכל לגמרי, יש בחכמה גם עניין "הנחת הנפש", שהיא מצד אחד הנחה שכלית, ומאידך הרי הוא תופס "בעצמות המושכל" (ראה המשך תער"ב פמ"ב).

ולכאורה, כיוון שאין לו עדיין את היכולת להסביר זאת בשכל – מדוע הוסרו הקושיות? אלא שהעניין כשלעצמו היה נכון תמיד, אלא שהוא לא הצליח לקלוט זאת בשכלו. ולאחר שהתרכז בעניין הרי אז העניין האיר אצלו. ומכיון שהענין הגיוני, הקושיות הוסרו.

וביאור עניין "הנחת הנפש": עניין הראיה שבחכמה הוא בעניינים מופשטים מגדר ולמעלה מהשכל והבנה, ואילו הנחה היא בעניינים שכליים. אמנם מאידך, גם הנחה היא על דרך ראייה, בכך שהסברא עצמה גלויה (ראה בארוכה לעיל ביאור ט).

אלא שבשלב זה, הוא אינו יכול להסביר זאת בהסברים והוכחות, מפני ששכלו מרוכז בתנועה של כיווץ והתבטלות לדבר, ואינו בתנועה של מחקר מצד שכלו (לעומת זאת עניין הבינה הוא המחקר מצד שכל האדם כדי שיוכל להסביר את הדבר).

והיות שהסברא עצמה גלויה, הרי היא מונחת אצלו בפשטות ולא מפני שהוכיח אותה על פי הסברים שכליים.

וזהו מה שכותב במאמר "שההשכלה דחכמה היא (בעיקר) הנחת הנפש, והשכל שבה הוא רק החיצוניות" – העובדה שמונח אצלו שהעניין הגיוני, היא רק תוצאה וביטוי חיצוני לכך שהעניין מאיר אצלו.

ומוסיף במאמר, ש"השכל שבה הוא רק החיצוניות", כלומר יש בהנחת הנפש גם שכל, מונח אצלו שהסברא הגיונית, וזה השכל דחכמה. אלא שבשלב זה אינו יכול להוכיח ולהסביר מדוע הדבר הגיוני. לאחר מכן מגיע השלב של בינה שחוקר מצד שכלו, נותן הוכחות והסברים מדוע הדבר הגיוני.

וראה במילואים דוגמאות נוספות לענין נעלה שנאחו ומתבטא בדבר נמוך.

וזהו מה שמבאר בהערת רבינו 17 ש"בחכמה גם השכלי הוא בדרך הנחה", כלומר גם זה שהדבר הגיוני הרי הוא 'מונח' אצלו 'בפשטות', ולא מוכח אצלו בדרך של הוכחה והסבר.

יד "ומה שמושג בבינה הוא רק השכל שבנקודת ההשכלה .."

בבינה ההנחה אינה מורגשת, ומה שעובר אליה הוא רק ההיגיון השכלי שבחכמה, ובבינה מוצא להם הסבר וטעם בשכלו.

ליתר ביאור: ההנחה היא השלב של 'ברק

מהלך המאמר: עד כאן מבאר את עניין חכמה ובינה אצל האדם, שהחכמה אינה מאירה בבינה. מכאן ואילך מבאר את עניין חכמה ובינה למעלה – שהבינה של דעת עליון שכולא קמיה כלא חשיב, מאירה דוקא בחכמה ולא בבינה.

ועל-פי זה יש להוסיף ביאור בזה שהענין דדעת עליון הוא בחכמה דוקא, מה- שאין-כן בבינה (אף שבבינה מושגים הענינים שבחכמה) הוא דעת תחתון, כי זה שבחכמה הוא דעת עליון שלמטה אין (ההרגש דכולא קמיה כלא חשיב), הוא (לא מצד השכל שבה, שהרי השכל הוא מציאות, היפך ההרגש דכלא חשיב, אלא) מצד הפנימיות והעצמיות שלה (שבדוגמת ראי' דחכמה) שלמעלה מהשכל, וכיון דזה שנמשך בהבינה הוא רק ההשכלה דחכמה, לכן בבינה הוא דעת תחתון.

והנה זה שבבינה נמשך רק השכל דחכמה [שלכן הבינה היא דעת תחתון], הוא בחיצוניות בינה. אבל בפנימיות בינה מאיר (גם) עצם החכמה טו, ועל-ידי זה, גם הבינה היא בבחינת דעת עליון, כי ההרגש דכלא חשיב שבחכמה מאיר גם בבינה¹⁸ טז. ועל-פי זה יש לבאר הטעם שמזיווג פנימי דחכמה ובינה נמשכים

(18) ראה המשך תער"ב פרמ"ה שבהערה 10.

ביאורים במאמרי רבינו

ההסברים הוא כדי שהחכמה תבוא אפילו בהסברה. וראה במילואים, ובביאור הבא.

טו "פנימיות בינה"
בפנימיות בינה יש מעלה אפילו על פני החכמה:

טז "גם הבינה היא בבחינת דעת עליון, כי ההרגש דכלא חשיב שבחכמה מאיר גם בבינה"

זהו גם החידוש של אדמו"ר הזקן ביחס להבעש"ט: הבעש"ט גילה עניינים חדשים באחדות ה' – שאין עוד מלבדו היינו שאין עוד מציאות מחוץ לקב"ה. אבל הוא גילה זאת באמונה ולא בשכל, כיוון ששכל הוא מציאות ואינו שייך לביטול (כנ"ל ביאור ט). אבל אדה"צ חידש שה"אין עוד" יהיה נרגש אפילו בשכל.

ואף שהשכל הוא מציאות, הרי כל התכלית בבריות מציאות של שכל היא כדי שאחדות ה' תחדור גם בו, שהרי ישנו ציווי "וידעת היום והשבות אל לבבך, כי ה' הוא האלוקים גו'" – להתבונן בשכל כדי להבין את הענין שמאמין בו, ולהביא האמונה בפנימיותו. ולכן באמת השכל אינו סותר לענין אין עוד.

והנה, אדם שאמונתו באלוקות אינה חזקה דיה, אין לו אפשרות לחקירה שכלית אמיתית, אך אדם

מעלת החכמה היא בכך שהענין עצמו מאיר, אבל מאידך אין בזה הבנה והשגה. מעלת הבינה היא בעניין ההבנה והשגה, אבל מאידך העניין עצמו אינו מאיר. אמנם בפנימיות בינה ישנן שתי המעלות – מצד אחד יש הבנה והשגה, אבל מצד שני גם העניין עצמו נמצא בגילוי.

כלומר, בדרך כלל, ההסבר שבבינה מנותק מהארת העניין. שכן בחכמה, כיוון שרואה את הענין עצמו, הרי זה מאיר אצלו ויש לו חיות מיוחדת בעניין (עד שיכול להיות שמאבד את מציאותו ונשאב כולו לתוך הענין). אבל בבינה, כיוון שהענין עצמו נעלם, וכעת הוא מסבירו רק על-פי וכתוצאה מההיגיון שלו – הרי חסר כל הפנימיות והחיות שהיתה לו כשראה את הענין.

אבל בפנימיות בינה יש את שתי המעלות: מצד אחד יש את מעלת השכל וההגיון, ומצד שני נרגש אצלו גם הארת העניין עצמו, כי נרגש שהבינה היא רק אמצעי לחכמה, כל מציאות

הנסים, כי הנהגה נסית היא בבחינת דעת עליון, וכיון שבזיווג פנימי דחכמה ובינה (ההמשכה דחכמה בפנימיות בינה) נרגש גם בבינה הדיעה העליונה שלמטה אין דכולא קמיה כלא חשיב, לכן, ההנהגה הנמשכת מזיווג פנימי דחכמה ובינה היא הנהגה נסית.

סיכום: ובפרטיות יותר: הנהגת הטבע היא בחינת "דעת תחתון", שהנבראים תופסים מקום, והנהגה נסית היא ענין "דעת עליון", שנגרש רק רצון העליון. והנה חילוק זה קיים גם בחכמה ובינה: בחכמה נרגש דעת עליון, אבל בבינה – גם כשמשיג את ביטול הנבראים לקב"ה, הרי ההשגה עצמה היא מציאות, ואילו תוכן הענין אינו נרגש בה (וכן הוא בהמשכה מחכמה לבינה, שהרי בבינה משיג רק את השכל שבענין, אבל "הנחת הנפש" שבחכמה, היא לגביה בחינת "אין". וזהו מה שדווקא חכמה היא בחינת דעת עליון, כיוון שהיא למעלה מהשכל – אבל כשיורד לבינה הרי זה בחינת דעת תחתון). אמנם על ידי זיווג פנימי נרגש גם בבינה דעת עליון, ומזה נמשכת הנהגה נסית.

ד) וצריך להבין, דלפי הנ"ל עיקר המעלה שבזיווג פנימי דחכמה ובינה (השרש דהנהגה נסית) על זיווג חיצוני דחכמה ובינה (השרש דהנהגה טבעית) הוא בבינה, שבזיווג פנימי דחכמה ובינה, ההרגש דכלא חשיב (שבחכמה) מאיר גם בבינה. ומזה שאומרים בנוגע לנסים (כפשוטם) ברוך שעשה נסים לאבותינו, דאבותינו הם חכמה ובינה, מובן, שבכדי שיהיו נסים כפשוטם צריך להיות הרמה ועליה גם בחכמה.

מהלך המאמר: מכאן עד סעיף ו מבאר שהעליה שעל ידי הניסים היא מבחינת החכמה שנעשית מקור לבינה, לעצם החכמה שלמעלה ממקור לבינה. ומסעיף ו ואילך מבאר שיש עליה גם בעצם החכמה שלמעלה ממקור לבינה.

י"ש לומר הביאור בזה, דהמעלה שבזיווג פנימי דחכמה ובינה על זיווג חיצוני דחכמה ובינה היא בשני ענינים. בענין הגילוי, דבחינוניות בינה החכמה היא בהעלם, אין שאינו מושג, ובפנימיות בינה, היא בגילוי (כנ"ל סעיף ג). ועוד מעלה בזיווג פנימי דחכמה ובינה, שההמשכה דחכמה (שבזיווג זה) היא מבחינה נעלית יותר, פנימיות החכמה, שלמעלה מזה שהחכמה נקראת אין י'.

== ביאורים במאמרי רבינו ==

כמו שהוא **במציאותו** יהיה כפי האמונה – הרי נמצא, שענינה הפנימי של **המציאות** דשכל הוא **ביטול**.

יז "ועוד מעלה בזיווג פנימי .. ההמשכה דחכמה היא מבחינה נעלית יותר"

לעיל בסעיף ג', התואר "פנימיות החכמה" מתייחס להנחה וראייה שבחכמה, שהם "אין" שאינו מושג בבינה. אמנם כאן מוסיף שגם ההנחה והראייה הם עדיין ענין חיצוני, ופנימיות החכמה

שאמונתו באלוקות חזקה יכול לקיים הציווי באופן מושלם. וכמבואר (תו"מ סה"מ ח"ד ע' קנו) דכאשר ההתבוננות וההשגה הן בכדי שגם **השכל** שלו יהיה כפי האמת, הוא משתדל (שהשכל לא יהיה מושפע מהאמונה, כי אם) שההתבוננות והשקו"ט שלו יהיו על-פי אמיתית השכל, בכדי שגם השכל כמו שהוא **במציאותו** יהיה כפי האמונה. ובהערה 35 שם מוסיף עוד, שהיות והעובדה שהשכל נשאר **במציאותו** (ואינו מתבטל לגבי האמונה) הוא בשביל האמונה, בכדי שגם השכל

מהלך המאמור: בקטע זה מבאר את עניינם של חכמה ובינה כפי שהם בנפש האדם (ולא באלוקות).

והענין הוא¹⁹ יח, דזה שהחכמה היא אין, הוא כמו שנעשית מקור לבינה יח, דכיון שהתהוות הבינה מהחכמה היא על-ידי שהחכמה מתעלמת מהבינה, לכן היא נקראת אז בשם אין (שאינו מושג). אבל החכמה עצמה היא בחינת יש כ, וזה שהחכמה היא מקור לבינה (ומכל-שכן הבינה עצמה) הוא אין לגבי עצם החכמה, אין דכלא חשיב כא. ועל-פי זה, בבחינת החכמה שנעשית מקור לבינה – הוא על דרך הדיעה דדעת תחתון שלמעלה אין ולמטה יש, ובבחינת עצם החכמה שלמעלה ממקור לבינה – הוא על דרך הדיעה דדעת עליון שלמעלה יש ולמטה אין כב. ויש לומר, שגם בחכמה שלמעלה ממקור לבינה שתי דרגות. עצם החכמה

(ג). סה"מ תרע"ח שם.

(19) בהבא לקמן ראה סדור עם דא"ח ד"ה מזמור לתורה (מז, ג). פיה"מ לאדמו"ר האמצעי פקמ"א (צג),

ביאורים במאמרי רבינו

וזאת, הן מצד נקודת החכמה עצמה, כיוון שהיותה מקור לבינה היא כלא חשיב – כמוסבר בביאור הבא. והן מצד הבינה, כיוון שלגביה יש כאן העלם של נקודת החכמה.

כא "זוה שהחכמה היא מקור לבינה הוא אין לגבי עצם החכמה, אין דכלא חשיב" כאן מוסיף הסברה בכך שזה שבחינת החכמה שנעשית מקור לבינה – נקראת בשם "אין":

עד כאן התבאר שבחינת החכמה שהיא מקור לבינה נקראת "אין" על שם רוממותה – כיוון שהבינה לא יכולה להשיג אותה. וזהו "אין שאינו מושג" כיוון שמתעלמת להוות הבינה. אבל כאן מוסיף שמצד עצם החכמה – בחינה זו נקראת בשם "אין" על שם פחיתותה – כיוון שאינה תופסת מקום לגבה. וזהו "אין דכולא קמיה כלא חשיב", שלגבי עצם החכמה – אפילו המקור לבינה, ומכל-שכן הבינה עצמה הם כלא חשיב.

ופירוש זה ב"אין" בא בהמשך למה שמבאר שעצם החכמה אינה מקור לבינה. וכחקדמה למה שכותב מיד שעצם החכמה הוא על דרך דעת עליון.

כב "דעת תחתון, הוא גם מצד החכמה" כלומר, עד עתה התבאר שבינה היא כמו דעת תחתון, וחכמה שהיא הנחת הנפש וראייה – היא

עצמה היא למעלה מ"אין". והיא בחינת חכמה שאינה בסדר השתלשלות כדלקמן ביאור כב.

יח "והענין הוא"

כלומר, שלכאורה תמוה: מה פירוש "פנימיות החכמה, שלמעלה מזה שהחכמה נקראת אין", הרי עד כאן נתבאר שפנימיות החכמה היא עצמה בחינת "אין"? ולכן מבאר שבפרטיות יותר, גם הבחינה שהיא "אין" מתייחסת לבינה – שבינה תופסת מקום לגביה ולכן היא מתעלמת ממנה. ואמיתית עניין "פנימיות חכמה" הוא דרגא נעלית יותר כדלקמן.

יט "דזה שהחכמה היא אין, הוא כמו שנעשית מקור לבינה .. אבל החכמה עצמה" התואר "אין" מבטא את העובדה שהעניין אינו ניתן להשגה. תואר זה אינו מגדיר את עניינה העצמי של החכמה, אלא רק את היחס שלה כלפי בינה (כאשר היא נעשית מקור אליה) – שהיחס הוא באופן כזה שהראייה וההנחה שבחכמה מתעלמות ואזי הם "אין" שאינו מושג. וראה במילואים.

כ "חכמה עצמה היא בחינת יש"

כלומר, החכמה עצמה אינה "אין", שהרי כמובן, לגבי עצמה החכמה כן מושגת. אבל דרגת החכמה שנעשית מקור לבינה היא באמת "אין".

והארת החכמה. כי ענין זה שבחכמה (ההרגש שמקור לבינה הוא אין דכלא חשיב) הוא הארת החכמה ולא עצמותה²⁰, אלא שהארה זו היא דבוקה בעצם, ולכן נרגש בה שכל הענינים שאינם עצם החכמה²¹ הם כלא חשיב. דהארת החכמה שנעשית מקור לבינה היא הארה נבדלת נג, ולכן היא מקור לבינה – בדוגמת אין של יש הנברא, והארת החכמה שדבוקה בעצם החכמה, נרגש בה שהיא אין דכלא חשיב לגבי עצם החכמה – בדוגמת אין של יש האמיתי כד. ומהחילוקים שבין זיווג

חשיב – על דרך הענין ד"למטה אין" שנרגש בהאין של יש האמיתי (אור הדבוק במקורו), דענין "למטה אין" הוא לא רק שהתהוות העולמות הוא אין אלא שגם אור הדבוק שלמעלה ממקור לעולמות הוא כלא חשיב (ראה המשך תרס"ו ע' רכב).

20) דזה גופא שמדברים בענין מקור לבינה (שמקור לבינה הוא אין ואפס דכלא חשיב) מורה שהוא רק הארה. כי בעצם החכמה ממש אין שום יחס לענין שזולת החכמה (מקור לבינה), גם לא היחס דכלא חשיב.

21) כולל גם ההארה עצמה שמורגש בה שהיא עצמה כלא

ביאורים במאמרי רבינו

שדבוק ביש האמיתי.

האין של יש האמיתי אינו יכול להיות מקור לנבראים, כיוון שהוא דבוק ביש האמיתי ואינו מתייחס לעניין אחר. ולכן יש צורך באין של יש הנברא, שהוא הארה נבדלת שמתייחסת לעולם ויכולה להיות מקור אליו (ראה המשך תרס"ו ע' רכב ואילך).

(אמנם באמת, גם האין של יש הנברא הוא עניין אלוקי שבאין ערוך לגשמיות ובעצם לא אמור לפעול בגשמיות, וזהו החידוש של בריאה "יש מאין" שמ"אין" נעשה "יש". אבל עדיין יש גם ב"אין" זה, איזו התייחסות ל"יש" – בשונה מ"אין" של יש האמיתי שאינו מתייחס כלל לעולם.

וכדי לבאר זאת ניתן להביא דוגמא מכח השכל: אופן המציאות של שכל הוא עניין אחר לגמרי מאופן המציאות של דבר גשמי. ולכן גם כאשר השכל מגיע למסקנה ופוסק שכך צריך להיות – אין לכן שום תוצאה בגשמיות. אבל מאידך, השכל עדיין עוסק בענייני גשמיות ושייך אליהם. וזהו בדוגמת היחס שבין ה"אין" של יש הנברא אל ה"יש". ובאמת שגם בשכל יש דרגא שהיא דוגמת "אין של יש האמיתי" והוא השכל ההיולי העצמי, שכל עניינו הוא התכללות עם הנפש, ובדרגא זו אין שום התייחסות לגשמיות כלל).

כמו דעת עליון. וכאן מוסיף שבפרטיות, החיסרון של דעת תחתון מתחיל בחכמה. כי הסיבה לכך שבבינה לא נרגש האמת, היא משום שבחכמה יש תנועה שהיא מקור לבינה, והיא מאפשרת שלא יהיה נרגש האמת כמו בדעת עליון. ורק עצם החכמה שאינה נותנת מקום לבינה היא כמו דעת עליון. והיא אינה חכמה שבסדר השתלשלות – שממנה משתלשלת בינה, אלא בחינה שלמעלה מהשתלשלות [שבדרך כלל אינה בבחינת המשכה].

כג הארה נבדלת ודבוקה

הארה נבדלת היא כמו אור השמש העובר דרך הנרתק – מצד אחד היא "דבוקה" ותלויה בשמש ולכן נקראת בשם הארה, אבל מצד שני היא אינה מגלה את מקורה, אלא רק מאירה לארץ, ולכן היא נחשבת הארה נבדלת ממקורה (ד"ה ושבתה תרס"ו). וכך גם בכח הדיבור – מצד אחד זהו כח של הנפש, אבל מצד שני יש לו הגדרה עצמאית ואפשר לתאר מה עניינו, וזהו גופא הוא מנותק מהנפש. והתואר "דבוק" כשלעצמו שייך רק כאשר נרגש שאין ענין וחשיבות לדבר אחר מחוץ למקור.

כד אין של יש הנברא ואין של יש האמיתי בין "יש האמיתי" ל"יש הנברא" יש שתי בחינות 'אין': אין של יש הנברא הוא המקור להוות נבראים, ואין של יש האמיתי הוא גילוי העצם

פנימי דחכמה ובינה וזיווג חיצוני דחכמה ובינה הוא, דבזיווג חיצוני ההמשכה היא מחיצוניות החכמה, היינו מבחינת החכמה כמו שנעשית מקור לבינה כה (וגם בחינה זו דחכמה מתעלמת מהבינה, אין שאינו מושג), ובזיווג פנימי ההמשכה היא מפנימיות החכמה, והמשכה זו היא בגילוי בהבינה כו, וכיון שלגבי פנימיות החכמה המקור לבינה ומכל-שכן הבינה עצמה הם כלא חשיב, לכן, על-ידי שבבינה מתגלית פנימיות החכמה, היא נכללת בחכמה.

סיכום: ועוד מעלה בזיווג פנימי, שעל ידו נמשך מפנימיות החכמה. וביאור העניין: זה שהחכמה היא מקור לבינה, הוא "אין" לגבי עצם החכמה (והרי זה כמו דעת תחתון – שנרגש בו שלמעלה אין ולמטה יש). אמנם עצם החכמה היא בחינת יש, והוא בדוגמת דעת עליון (ואפילו עניין ההרגש "שלמטה אין" הוא רק בהארת החכמה). ובזיווג פנימי, נמשך מפנימיות החכמה ומאיר בגילוי בבינה, עד שנכללת בחכמה.

מהלך המאמר: בסעיף זה מתחדש שבחיצוניות בינה, ההמשכה היא מבחינת החכמה שנעשית מקור לבינה – ולא מההשכלה של חכמה. ובפנימיות בינה ההמשכה היא מחכמה עצמה.

ה) והנה זה שנתבאר לעיל שעצם החכמה הוא יש והארת החכמה הוא אין דכלא חשיב לגבי עצם החכמה, הם שני הענינים דיש ואין שבחכמה עצמה, אבל בכללות, ענין יש שבחכמה הוא שבהחכמה שורה אור אין-סוף יש האמיתי, והאין שבחכמה הוא, שכללות החכמה (גם עצם החכמה) היא בביטול לאור אין-סוף שנרגש בה שלמעלה יש ולמטה אין, והוא האין דיש האמיתי. אבל זה שהחכמה נעשית מקור לבינה הוא האין דיש הנברא. ועל-פי זה, זה שבזיווג חיצוני דחכמה ובינה הוא דעת תחתון, הוא גם מצד החכמה. דזה שנתבאר לעיל (סעיף ג) שבחכמה היא דעת עליון (ודוקא בבינה הוא דעת תחתון לפי שבבינה נמשך רק השכל דחכמה) הוא בכללות, אבל בפרטיות, הענין דדעת תחתון שבזיווג חיצוני דחכמה ובינה הוא גם מצד החכמה²², מכיון שהחכמה (בזיווג חיצוני) הוא האין דיש הנברא, ועיקר הענין דדעת עליון הוא בזיווג פנימי דחכמה ובינה, דהחכמה (שבזיווג זה) היא אין של יש האמיתי, וגם הבינה נכללת בחכמה.

ודעת עליון הוא למעלה מאצילות (המשך הנ"ל ע' רכד).

22) ועל דרך הידוע, שבכללות – אצילות הוא דעת עליון, אבל בפרטיות – באצילות הוא דעת תחתון.

ביאורים במאמרי רבינו

בבחינת המשכה. ולזה מוסיף ומבאר "והיינו" – שכאן מבאר מחדש את תוכן הזיווג הפנימי.

כו "והמשכה זו היא בגילוי בהבינה" ראוי לציין כי פרט זה הוא חידוש גדול, שבזיווג פנימי – גם פנימיות החכמה שאינה מקור לשכל נמצאת בגילוי בבינה.

כה "בזיווג חיצוני .. היינו.."

בסעיף הקודם התואר "חיצוניות" התייחס להשכלה שבחכמה, והתואר "פנימיות" התייחס להנחה והראייה שבחכמה. אמנם כאן, התואר "חיצוניות" מתייחס גם להנחת השכל והראייה, כיוון שהם מקור לבינה. והתואר "פנימיות" מתייחס לחכמה כשלעצמה שבוֹדֵךְ כלל אינה

ועל-פי זה יש לבאר מ"ש ברוך שעשה נסים לאבותינו (לשון רבים), שההרמה והעלייה (שממנה נמשכים הנסים) היא גם בחכמה, כי החכמה מצד עצמה (כמו שהיא בדיווג חיצוני) היא מקור לבינה – אין של יש הנברא, והמשכת הנסים היא מבחינת עצם החכמה שלמעלה ממקור לבינה כ – אין של יש האמיתי.

סיכום: ובכללות יותר, גם עצם החכמה היא בחינת "אין" לגבי יש האמיתי, שהוא אור אין-סוף השורה בחכמה. וזהו ה"אין" דיש האמיתי – דעת עליון (מה-שאין-כן הארת החכמה הנמשכת בבינה, היא "אין" של יש הנברא – דעת תחתון). וזהו מה שבדיווג פנימי נעשה עליה גם בחכמה ("אבותינו") – שנמשך מעצם החכמה, "אין" של יש האמיתי.

ו) ועל-פי המבואר לעיל (סעיף ד) דזה שהחכמה נעשית מקור לבינה הוא אין לגבי עצם החכמה (אין דכלא חשיב), יש לומר, שההרמה והעלייה בבחינת החכמה שנעשית מקור לבינה, נכללת בההרמה והעלייה דבינה²³ כח, ומ"ש נסים לאבותינו לשון רבים, שההרמה והעלייה שעל ידי הנסים היא בשתי המוחין בבינה ובחכמה, הכוונה בזה היא שעל ידי הנסים נעשה הרמה ועלייה גם בעצם החכמה שלמעלה ממקור לבינה.

ויובן בהקדים המובא לעיל (בד"ה פתח אלי²⁴), דשתי הדעות (דעת עליון ודעת תחתון) הם אמת, כי שתיהם יש להם שרש בעצמות אור אין-סוף. דזה שאור אין-סוף הוא (בגילוי) למטה מטה עד אין תכלית הוא השרש דדעת עליון שלמטה אין, וזה שאור אין-סוף הוא (בהעלם) למעלה מעלה עד אין קץ הוא השרש דדעת תחתון שלמטה יש כח. ונתבאר שם²⁵, דזה שגם דעת תחתון הוא אמת לפי שיש לו שרש בעצמות אור אין-סוף, הוא, לפי שהדיעה שלמטה יש היא (לא שלגבי דרגא זו המטה מצד עצמו הוא מציאות, אלא) בכדי שיהיה הגילוי

24) סעיף ד.

25) סעיף י"ד וי"א.

23) להעיר שאור"א תתאין הן בה' ראשונה, דה' ראשונה היא בינה – שגם החכמה (השייכת לבינה) נכללת בבינה (המשך תער"ב ח"א רפ"ק"ז. ובכ"מ).

ביאורים במאמרי רבינו

כז "והמשכת הנסים היא מבחינת עצם החכמה..."

אמיתית ענין הנסים הוא דוקא מעצם החכמה, כיוון שדרגת החכמה שהיא מקור לבינה הרי נותנת מקום למציאות.

כח נכללת בההרמה ועלייה דבינה

וטעם הדבר הוא, כי מכיוון שהיא מקור לבינה, הרי בדקות היא פרט בבינה ולא ענין של חכמה במילואה.

כט "למטה מטה עד אין תכלית ולמעלה מעלה עד אין קץ"

פירוש "למטה מטה עד אין תכלית" הוא שמצד הבלי גבול, הרי ההתגלות וההתפשטות של אור אין-סוף בכל מקום וגם למטה – על דרך "חכמת אדם תאיר פניו", שגדולתו הנפשית של החכם חודרת ומתפשטת ומאירה אפילו את פניו הגשמיים. לעומת זאת "למעלה מעלה עד אין קץ" היא גדולת כוח שכלל לא מתגלית – על דרך "צדיק נסתור" שהגדולה שלו כלל לא ניכרת עליו,

דלמעלה מעלה עד אין קץ². וזהו שהשלמות דדעת תחתון היא על-ידי שמאיר בו הגילוי דדעת עליון, כי בחיצוניות נראה שהדיעה דלמטה יש הוא שהמטה מצד עצמו הוא מציאות, ועל-ידי החיבור שלו עם דעת עליון מתגלה שענינו (בפנימיות) הוא הגילוי דלמעלה עד אין קץ³.

ועל דרך זה הוא בנוגע להענין דדעת תחתון בהנהגת הטבע, דזה שהקב"ה מנהיג כל נברא לפי ענינו (לפי מזגו ותכונותיו) שזה מורה שהנבראים תופסים מקום הוא (לא שהנבראים מצד עצמם תופסים מקום לגבי, אלא) מפני שכך עלה

ביאורים במאמרי רבינו

לומר שענין "למעלה עד אין קץ" פועל בהם את הרגשת היש?

בגלל שהיא עמוקה יותר ושייכת לנפש עצמה ואינה מתפשטת החוצה (ראה בסה"מ תש"ט עמ' כ"א).

וביאור העניין: פירוש "למעלה עד אין קץ" אינו שהקב"ה מסתלק חלילה, אלא שהוא בתנועה של רוממות. ותנועה זו היא בכל מקום "עד אין קץ". כלומר, שבאמת הרי רוממותו מתפשטת גם אצל הנבראים, והיא זו הפועלת את הרגשת היש (וכמו כן גם הבחינה של "למטה עד אין קץ" נמצאת בכל מקום, ומצד זה העולמות בטלים).

ולפי זה נמצא שהתנועה שהיא השורש לדעת תחתון – נעלית מבחינה מסויימת על התנועה שהיא השורש לדעת עליון, כי היכולת להתאפק ולהגביל עצמו – קשה יותר מלהתפשט. זה כח מיוחד יותר. כי התפשטות היא חיצונית (כלפי חוץ), והגבלה היא שהכל יהיה בתוכו – פנימיות, היינו שענייניו הם לא לגבי הזולת אלא לגבי עצמו.

לא "ועל-ידי החיבור שלו עם דעת עליון מתגלה שענינו (בפנימיות) הוא הגילוי דלמעלה עד אין קץ"

החיבור של דעת תחתון עם דעת עליון נובע מכך שענינו של דעת תחתון הוא הגילוי דלמעלה מעלה עד אין קץ, וענינו של דעת עליון הוא הגילוי דלמטה מטה עד אין תכלית, ושני גילויים אלה בעצם מהותם הם ענין אחד, גילוי הענינים שבאור אין-סוף. לכן יכול להיות חיבור דעת תחתון עם דעת עליון.

וביאור הדבר: אור אין-סוף הוא 'תכלית השלמות' ולכן הוא כולל את כל השלמות, הן את המעלה והשלמות של "למעלה מעלה עד אין קץ" והן את המעלה והשלמות של "למטה מטה עד אין תכלית". והן אמת שהם שני סוגים שונים בתכלית של שלמות, אבל כפי שהם באור אין-סוף עיקר הענין שבהם הוא לא ה"ציור" הפרטי של כל אחד מהם אלא "הצד השווה" שלהם, זה שבשניהם יש "שלמות", ולכן שם הם יחד.

ליתר הסברה: דבר שמתגלה ומתפשט, מורה על זה שמלכתחילה כבר יש לו שייכות למשהו חיצוני אליו. מה-שאין-כן הגדלות שבהעדר התפשטות, היא בחינה פנימית של הנפש עצמה שאיננה מתייחסת לזולת, וכתוצאה מזה, היא אינה מחפשת שיכירו גדולתה ויהיו בטלים אליה אלא מאפשרת את ההיפך. וכך גם בנמשל, כתוצאה מ"למעלה מעלה עד אין קץ" עלול לבוא ההרגש ש"למטה יש".

ל "בכדי שיהיה הגילוי דלמעלה מעלה עד אין קץ"

היינו שזה ש"למטה יש" – שהעולמות והנבראים תופסים מקום, אינו מצד זה שבאמת הם מציאות, אלא זהו רק ביטוי לכך שהקב"ה הוא "למעלה מעלה עד אין קץ".

אמנם לכאורה אפשר לתמוה בזה: הרי מצד דרגא זו הקב"ה מתעלם והוא "למעלה", ואם כן עניין זה אינו נרגש בנבראים. ואם כן, כיצד ניתן

ברצונו ית' שיהיה תפיסת מקום להנבראים יב. והחילוק בין הנהגה טבעית להנהגה נסית הוא, דהרצון בהנהגה טבעית הוא להנהיג את העולם באופן שהעולם הוא מציאות, והרצון בהנהגה נסית הוא להנהיג את העולם באופן שהעולם הוא כלא חשיב. וזהו שהשלמות דהנהגת הטבע היא על-ידי שנמשך בו הגילוי דלמעלה מהטבע, כי על-ידי זה דוקא מתגלה הפנימיות דהנהגת הטבע, שהוא מפני שכך עלה ברצונו ית'.

י"ש לומר, שעל דרך זה הוא בדעת עליון, שיש בו שני אופנים. דבחיצוניות נראה דזה שלמטה אין הוא מפני שהמטה מצד עצמו הוא אין דכלא חשיב יג, ובפנימיות הוא דזה שלמטה אין הוא בכדי לגלות שאור אין-סוף הוא למטה מטה עד אין תכלית. ועל-ידי שדעת עליון נמשך בדעת תחתון ומתחבר עמו מתגלה הפנימיות שלו. ועל דרך זה הוא בנוגע לנסים וטבע, שעל-ידי המשכת הנסים בהעולם²⁶ (טבע) מתגלה הפנימיות שלהם, דזה שבהנהגה דלמעלה

אלו "הוא רק באותו הדבר שבו הוא הנס, אבל כללות העולם הוא בקיומו".

(26) ראה סה"מ תרע"ח ע' פט, וסה"מ חצ"ת ע' קפט, שהרמת הטבע על-ידי נס הוא גם בנסים שאינם מלוכשים בטבע. כי ביטול ושירוד הטבע שעל-ידי נסים

ביאורים במאמרי רבינו

"ערליכקייט" ומאותו רצון לפסוק כפי דברי תורת אמת שהיא שאמרה להקל בספקות דרבנן (ראה באג"ק כ"ק אדמו"ר ח"ג איגרת תלג).

לב "כך עלה ברצונו ית' שיהיה תפיסת מקום להנבראים"

עניין זה הוא חידוש גדול: בפשטות מובן שהחיות שמתלבשת בכל נברא כפי עניינו, היא מדרגה נמוכה יותר, שלגביה הנבראים מצד עצמם תופסים מקום. אך כאן מחדש שזה שהנבראים תופסים מקום הוא רק מפני "שכך עלה ברצונו", ולא בגלל שבהם מצד עצמם יש עניין וחשיבות.

לג "דזה שלמטה אין הוא מפני שהמטה מצד עצמו הוא אין"

כלומר, כאשר נראה שהמטה מצד עצמו הוא אין, הרי הביטול מבוסס גם על מציאות התחתון – שאין לו תפיסת מקום ולכן הוא בטל. ביטול זה אינו אמיתי, כיוון שהוא מבוסס גם על מציאות התחתון.

כלומר, בעולם שלנו, היחס של אדם לדבר כלשהו לא תלוי בהחלטה שלו אלא במציאות בפועל. ולכן יש דברים שיש להם תפיסת מקום לגביו, ויש דברים שלא נחשבים בעיניו. אבל למעלה, אין שום מושג של גדרים והכול הוא רק מצד הרצון: אם הקב"ה מחליט שלעולם לא תהיה תפיסת מקום – כך יהיה, ואם הוא מחליט שלעולם כן תהיה תפיסת מקום – כך יהיה.

(ועל דרך משל, ביטולו של גבול אל בלי גבול נובע מחשבון שאין ערך לגבול ביחס לבלי גבול. אם כן, הביטול מבוסס (גם) על מציאות הגבול, שכיון שמציאותו היא שהוא קטן, הרי שביחס למציאות הגדול הוא בטל בתכלית. ומכיון שיש כאן עירוב של דק מציאות הקטן, לכן ביטולו אינו מושלם).

אפשר להסביר יותר את העניין על פי משל: על פי כללי התורה, "ספק דאורייתא – לחומרא, וספק דרבנן – לקולא". כשרב ירא שמים פוסק הלכה לקולא בספק דרבנן, זה לא בגלל שב"דברי סופרים" יש "פחות" תוקף של תורה, חס ושלום. אצלו הפסיקה לקולא בספק דרבנן והפסיקה לחומרא בספק דאורייתא באים מאותה

במילים אחרות כאשר הביטול הוא כי 'כך' היא המציאות, אזי נמצא שיש דבר שמחוץ לקב"ה 'המציאות'. אבל האמת היא שאין שום מציאות, אלא יש רק הוא ית', וגם העדר התפיסת מקום נובע מצד שהוא מושלם בכל השלמויות – גם

מהטבע הנבראים אינם תופסים מקום הוא מפני שכך עלה ברצונו ית'. וזהו ברוך שעשה נסים לאבותינו, לאבותינו לשון רבים, דההרמה והעליה שעל-ידי עשיית הנסים²⁷ היא הן בבניה (שרש הטבע) והן בחכמה (השרש דלמעלה מהטבע), ששני הענינים הם לא מצד עצמם אלא בכדי לגלות שאור אין-סוף הוא למעלה עד אין קץ ולמטה עד אין תכלית.

סיכום: ועוד יש לומר, שעל ידי הניסים נעשית עליה גם בעצם החכמה (כי העילוי בהארת החכמה, שהוא בחינת "אין" – נכלל בעליה של בינה).

ויובן בהקדים ששורש דעת עליון הוא עניין הגילוי "אור אין-סוף למטה עד אין תכלית", ושורש דעת תחתון הוא ההעלם של "למעלה עד אין קץ". ושלימות דעת תחתון הוא כשמאיר בו דעת עליון, שבוה מתגלה שאינו מציאות מצד עצמו, וכל עניינו הוא הגילוי של "למעלה עד אין קץ". ויתירה מזו, שבוה מתגלה שגם מצד דעת עליון – זה שלמטה הוא "אין", הוא רק כדי לגלות שאור אין-סוף הוא למטה עד אין תכלית.

(ועל דרך זה, גם שלימות הנהגת הטבע היא שנמשך בה הנהגה ניסית, כי בזה מתגלה שגם התפיסת מקום של הנבראים וגם העדר התפיסת מקום – אינם מצד עצמם, אלא רק מאחר שכך עלה ברצונו).

וזהו שעל ידי הניסים נעשית עליה גם בחכמה וגם בבניה, שבשניהם מתגלה תכליתם שהוא רק לצורך גילוי אור אין-סוף.

ז) והנה בכדי שיוכל להיות החיבור דשני הענינים, שבהטבע דעולם [שבו מודגש שהעולם הוא מציאות, דזה שהקב"ה מנהיג את כל נברא כפי ענינו מורה שבהנהגה זו הנבראים תופסים מקום] יהיה הגילוי דלמעלה מהטבע [שבו מודגש הביטול דעולם, דזה שהקב"ה מנהיג את העולם כפי רצונו ולא כפי תכונת וטבע הנבראים מורה שבהנהגה זו הנבראים אינם תופסים מקום], הוא על-ידי שבהטבע עצמו יש ענין הביטול יי. וכמו שנתבאר לעיל (בד"ה פתח אלי²⁸),

27) דעשיית הנסים – וכלשון הברכה "שעשה נסים" – הוא שהנסים נמשכים בעולם לד (ראה הערה הקודמת), ועל-ידי החיבור דנס וטבע (עולם), נעשה

הרמה בשניהם.
28) סעיף ד' ואילך.

ביאורים במאמרי רבינו

לה "והנה בכדי שיוכל להיות החיבור דשני הענינים .. הוא על-ידי שבהטבע עצמו יש ענין הביטול" שהכל לא תופס מקום וגם שהכל תופס מקום. וראה במילואים.

כלומר, כדי שהטבע יוכל לקבל את הגילוי של שלמעלה מהטבע – צריך להיות מלכתחילה בטבע כמו "הכשר" ללמעלה מהטבע (ובסעיף הבא יבאר שגם בלמעלה מהטבע צריך להיות מלכתחילה ענין הטבע).

לד בהערת רבינו 27 "שעשה נסים" – הוא שהניסים נמשכים בעולם"

כלומר, הנס עצמו הוא גילוי שלמעלה מהעולם. כשהנס נעשה ("שעשה נסים") היינו כשהגילוי שלמעלה מהעולם מתחבר עם הטבע ונמשך בעולם.

והוא על דרך המבואר שכדי שיהיה חיבור

דזה שצורת הנבראים לא נתפרשה בהעשרה מאמרות, והתהוות הצורה שבכל נברא היא מבחינת הרצון יז, מורה על הביטול דעולם, דהתהוות שמהרצון, ענינה הוא

ביאורים במאמרי רבינו

אחד פשוט בלי שום ציור, שהרי מדובר על "עשרה מאמרות" שונים שכל אחד מהם מהווה נברא מסוים ושונה מהשאר (מ"הי רקיע", למשל, התהווה דווקא רקיע ולא דבר אחר).

אלא שלפי זה צריך ביאור: אם גם בהתהוות החומר לבד יש כבר "ציור" מסוים, במה זה שונה מהתהוות הצורה?

והביאור בזה: לכל אחד מעשרה מאמרות יש "תוכן" מסוים שבזה הוא שונה משאר המאמרות באופן מהותי עד כדי הפכים, על דרך ההתחלקות בין קו הימין לקו השמאל וכדומה. וכך גם בנבראים שהתהוו מהם, התהווה (רק) ה"תוכן" הכללי והמהותי של כל נברא שמבדיל אותו מהנבראים האחרים (למשל, המים שייכים לקו החסד ובוהם הם שונים באופן מהותי מהאש שקשורה לקו הגבורה. כך גם מין המדבר שונה ונבדל באופן מהותי משאר הנבראים במידת הרוחניות והחיות שיש בו, כך גם מין החי שונה משאר הנבראים בצורה מהותית במידת המיזוג בין גשמיות לרוחניות שיש בו, וכך הלאה). התוכן הכללי הזה שייך לעצם החומר שממנו עשוי אותו נברא, ה"חומר" של הנברא "מחייב" שיהיה לו את אותו תוכן מסוים דווקא ולא אחר. ציור זה הוא חלק מבריאת ה"חומר" ואינו עניין ה"צורה".

אמנם חוץ מה"חומר" של כל נברא, שזה כולל את התוכן הכללי והמהותי שלו, יש לכל נברא ציור גשמי (עגול, מרובע, וכו'), וגם תכונות מסוימות בהם הוא שונה מאחרים (לדוגמה: למים יש תכונות מסוימות ששונות מהתכונות שיש לדם). תכונות אלו הן לא חלק מהתוכן הכללי והמהותי של הנברא ולא מתחייבות מעצם התהוות החומר, אלא הן תכונות פרטיות וצדדיות שנוספו על החומר של הנברא.

וזהו עניין ההבדל בין חומר לצורה: התהוות החומר והתוכן הכללי של הנבראים באה מהדיבור, ואילו הקביעה של כל נברא בציור גשמי מסוים וההוספה של התכונות והטבע שלו, זוהי "התהוות הצורה".

בין הגוף לנפש, צריכה להיות הכשרה בגוף לקבל את הנפש - בחינת רוחניות שבגשמיות. וכמו כן צריכה להיות הכנה בנפש להתלבש בגוף - שלא תהיה רוחנית ומופשטת לגמרי, אלא בחינת גשמיות שברוחניות (ראה תו"ח וירא צח ר"ב, בא קד, ב).

אלא שלכאורה יש לתמוה בזה: הרי לעיל הוסבר במאמר שדעת תחתון ודעת עליון נועדו לתכלית אחת - לגלות את הענינים שבאור אין-סוף. וכמו כן טבע ולמעלה מן הטבע הם עניין אחד - שכן עלה ברצונו ית'. ואם כן, מדוע צריכה להיות הכנה מיוחדת שתאפשר להם להתחבר?

וביאור הדבר: הן אמת ששני הדרגות נועדו לתכלית אחת, אבל סוף-סוף אלו דרכים שונות, אלא ששורשם הוא אחד. ועל ידי שיש בטבע עניין שלמעלה מהטבע וכן להיפך, הרי החיבור ביניהם יכול להיות גם מצד מציאותם שלהם.

(ועל דרך מה שמוסבר לגבי הספירות שכדי שיהיה חיבור ביניהן צריך שתהייה להן אחדות הן מצד השורש והן מצד למטה - שישלימו אחד את השני. וזהו עניין גבורה שבחסד - שהגבורה משלימה את החסד, כי מצד החסד לבדו יכול לתת סכין לתינוק המבקש זאת, וגבורה שבחסד תמנע את התינוק לטובת התינוק).

ויש צורך בשתי הדברים: כאשר האחדות היא רק מצד שמשלימים אחד את השני, החיבור ביניהן לא יהיה מושלם כי בפועל הם מידות שונות, ורק שמשתפות פעולה ביניהן. ואילו מצד שרשם הרי הם אחד. ומאידך החיבור שמצד שורשם לבדו אינו שייך אליהם כפי שהם מחוץ לשורשם. ולכן צריך את שני החיבורים).

לוי "צורת הנבראים לא נתפרשה בהעשרה מאמרות, והתהוות הצורה שבכל נברא היא מבחינת הרצון"

במאמר כתב שמהעשרה מאמרות התהווה החומר שבכל דבר, ואילו צורת ותכונות הנבראים התהוו מהרצון. אמנם זה ברור ופשוט, שאין הכוונה לומר שמהעשרה מאמרות התהווה חומר

(לא זה שמתהווים נבראים אלא) זה שעל-ידי ההתהוות נשלם הרצון ז'. ועל-ידי שהתהוות הצורה שבכל נברא, שהכוונה בצורת הנברא היא (הן לציור הגשמי שלו ו) גם להטבע והתכונות שלו, היתה מבחינת הרצון, הרי זה מדגיש שענינו של הטבע (בפנימיות יח) הוא שעל ידו נשלם רצון הקב"ה יט.

ביאורים במאמרי רבינו

תורה על עניין כספי לפני הדיין, שכל העולם שלו הוא רק התורה – הרי מצד הדיין כל מציאותו של הכסף בעולם היא רק "אמצעי" ללימוד של חלק התורה שעוסק בדיני ממונות. בפסק הדין שלו, יתכן שיקבל רק חלק אחד של התביעה, וידחה את החלק השני. אבל מצידו אין שום הבדל בין שתי הפסיקות, כי העניין בשתי הפסיקות הוא רק גילוי דעת התורה ולא העניין הפרטי שלהם. לעומת זאת ההסתכלות של התובע על כל אחד מהפסקים היא שונה, משום שאחד יצא "חייב" ואחד יצא "זכאי" (ראה בלקו"ש ח"ו עמ' 122).

אמנם כל זה הוא בצורת הנבראים שנבראה מהרצון, אבל בחומר הנבראים שנברא מעשרה מאמדות – יש תפיסת מקום למציאותם. וטעם הדבר הוא כיוון שעניינו של דיבור הוא שהזולת ישמע ויתפוס, ואם כן יש בזה תפיסת מקום ונרגשת החשיבות שיש ב"תחתון". ולכן, גם הנבראים שהתהוו מהדיבור, נרגש בהם שהם "מציאות יש". ומציאות זו אינה בהכרח "הרגשת הישות", אלא עצם העובדה שנרגש בכל אחד מהם העניין שיש בו לעצמו – גדרו של ה"עבר" הוא דווקא "עבר" ועניינו של העתיד הוא דווקא "עתיד" וכדומה.

לח "בפנימיות"

כלומר, בפנימיות, גם ענינו של הטבע הוא שעל ידו נשלם רצון הקב"ה, אך בחיצוניות הוא "יש" כיון שמתהווה מהרצון דרך הדיבור. היינו שלא מורגש בו שזה שהצורה נהיתה גדר וטבע האבן, הוא מצד הרצון.

לט "ענינו של הטבע (בפנימיות) הוא שעל ידו נשלם רצון הקב"ה"

לכאורה צריך ביאור: אם צורת הנבראים כבר מבטאת שכל ענינו של הטבע הוא השלמת הרצון – מה מתחדש בגילוי הניסים שלמעלה מן הטבע? ראה במילואים.

ובזה יובן מדוע התהוות הצורה צריכה לבוא דווקא מהמדרגה הגבוהה של רצון: הנברא עצמו, מצד החומר שלו, לא "מחייב" שתהיה לו דווקא צורה כזו ולא אחרת, ושיהיו לו דווקא תכונות אלה ולא אחרות. אם כן, הסיבה לכך שלכל נברא יש צורה מסוימת שנקבעה בו עד כדי כך שהיא נעשתה הצורה "שלו" והיא לא ניתנת לשינוי – היא רק מפני שכך הוא רצון ה'.

לז "ההתהוות שמהרצון, ענינה הוא (לא זה שמתהווים נבראים אלא) זה שעל-ידי ההתהוות נשלם הרצון"

עניין זה הוא מעלתו של הרצון על פני שאר הכוחות:

בשאר כוחות הנפש, יש נתינת מקום וחשיבות לדבר אחר שחיצוני לנפש, ולדוגמא: כאשר המידות אוהבות ונמשכות לדבר מסוים היות והן מכירות בטוב ובמעלה שיש בו – הרי המעלה והחשיבות של הדבר הנאהב הן אלו שמושכות את המידות, וזו לא החלטה של הנפש בעצמה. במשיכה זו נרגש עניינו של ה"תחתון" ולא של הנפש.

לעומת זאת, ברצון (טהור, שלמעלה מטעם ודעת) אין שום נתינת מקום וחשיבות לדבר כלשהו שחיצוני לנפש. הרצון בוחר לרצות בדבר מסוים אך ורק מפני שכך הוחלט בנפש, ולא בגלל שבדבר הנרצה יש מעלה או יתרון מסוים, ובמשיכה זו נרגש אך ורק עניינו של ה"עליון", הנפש, ולא שיש עניין ב"תחתון".

לכן, גם הנבראים שהתהוו מהרצון, לא נרגש בהם העניין שיש בהם, אלא רק זה "שעל ידם נשלם הרצון", כי מבחינת הרצון אין הבדל בין הנבראים ואין להם תפיסת מקום מצד עניינם, אלא כל תכליתם הוא שהם מבטאים את העובדה שכך הוא רצון ה'.

על דרך משל, כאשר שני צדדים באים לדין

והנה נתבאר לעיל (בד"ה פתח אלי²⁹) דלהפירוש שטבע הוא מלשון מטבע שהקב"ה טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון³⁰, שם טבע קאי על החיות דעולם³¹, ולהפירוש שטבע הוא שם המושאל לכל דבר שאינו על-פי טעם ודעת³², שם טבע קאי על התהוות העולם מאין ליש, דבריאה יש מאין (מה-שאיין-כן ענין החיות) היא למעלה מהשכל. ויש לומר, דהביטול שבטבע הוא בנוגע לשני הענינים. דהביטול ששייך לחיות העולם מתגלה בהביטול דצורת הנבראים כי צורת הנבראים היא כלי להתהוות והנפש שבהם (כנ"ל בד"ה פתח אלי²⁸) מא, והביטול ששייך להתהוות העולם מתגלה בזה שהתהוות יש מאין אין לה מקום בשכל³³. דזה שאין מקום בשכל להתהוות יש מאין, מורה שמצד גדר העולם אין מקום להתהוותו³⁴, וזה שנתהווה העולם הוא רק מצד רצון הקב"ה.

החי וחלקי הצומח כו' הארץ וכל אשר בה יש בזה חכמה אלקית שבה נעשה הכל".

ויש לומר, דטבע ותכונות כל הנבראים הם על-פי חכמה, אלא שהם חכמה אלקית*, ולכן "נלאו כל חכמי הרופאים", "נלאו כל חכמי התכונה". מה-שאיין-כן התהוות הנבראים מאין ליש אינה בגדר השכל כלל (ואין שייך לומר ש"נלאו חכמי הטבע").

29 סעיף ה.

30 סנהדרין פ"ד מ"ה (לז, א).

31 תניא פ"ט פ"ט (כד, ב).

32 להעיר משערי אורה שער הפורים פג, א "חכמה הנפלאה הנראה בנתוח אברי האדם כו' שנלאו בו כל חכמי הרופאים כו' לפי שחכמה אלקית היא וכן בחלקי

ביאורים במאמרי רבינו

מ "החיות דעולם"

"החיות האלקי שמחיה את הנבראים הוא בגילוי בהנבראים, שנרגש בהם שיש בהם חיות .. רק שאינו נרגש שהחיות שבהם הוא חיות אלקי". ראה בד"ה פתח אליהו (המוזכר בפנים) סעיף ו. ובהערת רבינו 31 שם מציין ל"ידעת - מוסקבה", ושם מבואר ש"זהו החיות, מה שכל נברא ונברא מרגיש שהוא חי". וראה גם המבואר בדרך מצוותיך' (עמוד מה) יותר בהרחבה: "כל העולם חי וקיים, כל נברא לפי ערכו: הגלגלים מתנענעים, והארץ יש בה כוח הצומח להצמיח עשבים ואילנות עושים פרי, ובעלי חיים מרגישים, וכן הנפש שבאדם".

מא "צורת הנבראים היא כלי להתהוות והנפש שבהם"

לכאורה תמוה: מהי השייכות בין "צורת הגוף" לחיות והנפש?

וביאור העניין: כמבואר לעיל, זה שלכל נברא יש צורה מסוימת שאינה ניתנת לשינוי - למרות

שזה לא "מוכרח" מצד החומר, הוא ביטוי לעניין הביטול שלה, שהכול הוא רק בגלל ההחלטה והרצון. ומאחר שהרצון הוא החיות והנפש של הנבראים - נמצא שהצורה הגשמית היא כלי לחיות הנפש (וכן מבואר בסוף ד"ה פתח אליהו שבאמת הרצון הוא גם החיות הפרטית של כל נברא. וצורת הגוף הפרטית היא כלי לחיות הרוחנית).

מב "דזה שאין מקום בשכל להתהוות יש מאין, מורה שמצד גדר העולם אין מקום להתהוותו"

ההסבר לזה: כל השפעה נעשית באופן שהכוח המשפיע מורגש בדבר שעליו הוא משפיע (אלא שלפעמים הוא מורגש באופן שהמושפע מסכים לכך, ולפעמים הוא באופן של הכרח).

למשל בשכל ומידות: מסקנת השכל שהדבר הוא טוב או רע מורגשת במידות, ולכן הוא אוהב את הטוב שבדבר או שונא את הרע שבדבר. וכן כשאומן עושה כלי - הכח מורגש בכלי, ועד

(*) ויש לקשר זה עם המובא לעיל ע' קד (בד"ה פתח אלי' ס"ז) דצורת הנבראים שמהרצון המשתנה על-ידי החכמה.

וזהו שבנסים יש שני אופנים, שינוי בצורת ותכונת הנבראים (כמו קריעת ים סוף שהמים נצבו כמו נד) ושינוי בעצם מציאותם בהחומר שלהם (כהנס שהמים נהפכו לדם ושהמטה נהפך לנחש), דעל-ידי הביטול שבצורת הנבראים (שהתהוות הצורה היא מהרצון) הם כמו כלים להנס דשינוי הצורה והטבע, ועל ידי הביטול שבעצם מציאותם (שהתהוות מציאותם אין לה מקום בשכל) הם כמו כלים להנס דשינוי עצם מציאותם.

סיכום: והנה, האפשרות לגילוי למעלה מהטבע בטבע, הוא מפני שגם בטבע עצמו יש עניין הביטול, והוא בשני פרטים בטבע: א. בצורת הנבראים הגשמית ובתכונותיהם, שלא הוזכרו בעשרה מאמרות אלא נבראו מבחינת הרצון והם כלים לחיות הרוחנית – ועל-ידי זה הטבע הוא כלי לניסים של שינוי הצורה (כמו קריעת ים סוף). ב. בעצם ההתהוות יש מאין, שאין לה מקום בשכל, נראה שההתהוות היא מצד הרצון – ועל-ידי זה הטבע הוא כלי לניסים של שינוי עצם חומר המציאות (כמו הפיכת מים לדם).

ביאורים במאמרי רבינו

שהעולם ירגיש זאת, מבטאת את העובדה שהתהוות העולם הוא רק מצד רצון הקב"ה: כאשר הכח מורגש בפעולה, כמו למשל בזריקת אבן, אזי התעופה נעשית גם מצד האבן – משום שבאבן מורגשת הדחיפה. אך כאשר הכח אינו מורגש בנפעל ובכל זאת פועל למרות "שמצד גדר העולם אין מקום להתהוות", הרי נמצא שהקב"ה מושל אפילו על דבר שאינו יודע שמתהווה ממנו.

ועל-פי זה יובן ש'אמיתית' הביטול הוא דוקא ביש הגשמי ולא בנבראים רוחניים: לכאורה, הרי בנבראים רוחניים נרגש מקורם ובטלים אליו בגלוי, ואילו ביש הגשמי לא נרגש מקורו ולכן הוא יש. אבל בהבנת הענין, הנברא הרוחני סוף-סוף מתהווה גם מצידו, כיוון שנרגש בו הכח המהווה. אבל בנבראים הגשמיים לא נרגש הכח המהווה, ולכן התהוותו היא רק מצד הקב"ה – אמיתית הביטול.

[ולכן הלשון בסוף ס"ז הוא ש'על ידי הביטול שבעצם מציאותם (שהתהוות מציאותם אין לה מקום בשכל) הם כמו כלים להנס' – כמו כלים ולא כלים ממש. כי בפועל הרי הנברא עצמו הוא יש, אלא שמצד אמיתת העניין – מדוע הוא קיים ומתהווה, הרי זה רק מצד הקב"ה – מצד הרצון].

אמנם לכאורה יש מקום לתמיהה: הרי לעיל מבואר שהתהוות החומר באה מהדיבור, ומה פירוש הדבר שכל ההתהוות היא מהרצון? וראה במילואים.

שחוש האומנות שלו חודר בכלי ומזכך אותו שיהפוך מגולם לכלי, כי חומר הכלי מוכשר לקבל את הכח. ואפילו בזריקת אבן, שהאבן לא הזדככה אלא מוכרחת לעוף, עדיין מורגש באבן כח הזריקה שדוחף אותה. אבל סברא שכלית לעולם לא תזין אבן, כי היא איננה מורגשת בה.

וכן הוא בהשפעה מאדם אחד לשני: כשרב מלמד תלמיד, ההשכלה של הרב מתקבלת בשכלו של התלמיד. אפילו עבד שמבצע הפעולה כי הוא מוכרח מצד עול האדון, הרי העבד יודע שיש לו אדון ושומע את ציוויו. אבל אם היה חרש, הרי ציווי האדון לא היה מגיע אליו ולא היה מבצע אותו.

וזהו הפלא "למעלה מהשכל" שישנו בבריאה יש מאין: לכאורה, כדי שכוח הבורא אכן יהווה את המציאות מאין ליש, הוא מוכרח להיות נרגש בה. הכוח צריך 'להיות שם' ולהכריח את הנברא להתקיים כל הזמן. אם כן, על פי השכל, לא תיתכן מציאות כזו של נברא שהוא נפרד מהמקור שלו, משום שהכוח לא יכול לברוא אם הוא לא 'נמצא' ומורגש בהתהוות. אבל בפועל הרי לכאורה הכוח המהווה לא 'נמצא' בהתהוות (שהרי הכח האלוקי רחוק מהגשמי עוד הרבה יותר מריחוק הסברא מהאבן), וכתוצאה מכך נוצר נברא שמרגיש נפרד ממקורו.

וזהו החידוש בעניין הביטול שישנו בהתהוות – העובדה שהקב"ה 'מפעיל' את העולם בלי

(ח) **ויש** לומר, שעל דרך זה הוא לאידך, שבכדי שהלמעלה מהטבע יומשך בטבע העולם, הוא על-ידי שבהלמעלה מהטבע יש דוגמת טבע. וזהו ברוך שעשה נסים לשון רבים, ריבוי סוגי נסים, דיש לומר דמהטבעים שישנם ריבוי נסים, אף שענין הריבוי (התחלקות) הוא בהשתלשלות והשרש דלמעלה מהטבע הוא למעלה מהשתלשלות מ, הוא בכדי שעל-ידי זה יהי' אפשר להיות ההמשכה דלמעלה מהטבע בהטבע דעולם.

וענין ריבוי הסוגים שבנסים מבאר אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע בהמאמר, שבכללות נחלקים הם לב' סוגים³³. נסים שלמעלה מהטבע, ונסים המלוכשים בדרכי הטבע. ובפרטיות, גם בנסים המלוכשים בטבע גופא ישנם שני סוגים. שלבושי הטבע הם באופן שניכר בהם שהם רק לבוש להנס שמתלבש בהם, כהנסים דחנוכה ופורים (ועל דרך זה הנסים של הגאולה די"ט כסלו ודי"ב תמוז) דעם היותן מלוכשים בדרכי הטבע, מכל-מקום הי' ניכר בגילוי (ועד שראו כל אפסי ארץ) הנס שבהם. ושלבושי הטבע מעלימים ומסתירים על הנס שמלוכש בהם. ועד שלפעמים הם מעלימים ומסתירים לגמרי, שאין ניכר כלל שהוא נס, אין בעל הנס מכיר בנסו³⁴ מד.

34) נדה לא, א.

33) על דרך סוגי הנסים – ראה גם לקמן ח"ד ע' סז.
ח"ג ע' קסב ואילך. וש"נ.

ביאורים במאמרי רבינו

שאינה מגיעה ממנו עצמו. ענין זה הוא בדומה ל"ניסים דחנוכה ופורים דעם היותן מלוכשים בדרכי הטבע, מכל-מקום היה ניכר בגילוי הנס שבהם". היינו שהלבוש אינו דמיון, המלחמה ניצחה, אלא שהיא התנהלה לפי רצון הקב"ה. ב. שליטה גם על ענייני הפרטי של השכל, ההבנה עצמה. השכל מבין כך בעצמו, ואין ניכר שזה נעשה על-ידי הטיית הרצון. כמו "השוחד יעזור עיני חכמים", ששכלו של החכם נוטה לטובת האחד, באופן שהוא בטוח שכך הוא הדין על פי האמת. וזה בדומה לשליטת הנס על הטבע באופן שאין בעל הנס מכיר בניסו, על-ידי שהטבע נשאר בתקפו, כך שנרגש שהטבע שולט ולא הנס.

ונמצא שגם זה שאין בעל הנס מכיר בניסו - אינו שולל את העובדה שמדובר בנס, אלא שהנס שולט על הטבע עד שנדמה שזהו חלק מהטבע (ראה גם ד"ה כימי צאתך תש"ב הערה 22 ובביאורינו שם).

מג ענין הריבוי (התחלקות) הוא בהשתלשלות

אחת השאלות בסעיף א' היתה כיצד יתכן ריבוי למעלה מהשתלשלות, אמנם כאן בביאור הענין – הרי הוא מבאר רק אם הטעם לכך, אבל אינו נכנס לבאר כיצד יתכן הדבר.

מד "ועד שלפעמים הם מעלימים ומסתירים לגמרי, שאין ניכר כלל שהוא נס, אין בעל הנס מכיר בנסו"

לכאורה תמוה: כל עניינו של נס הוא שינוי הטבע, ואם כן, כאשר אפילו בעל הנס אינו מכיר בניסו - במה הוא נס?

ויש לבאר על פי שני אופנים שישנם ברצון שמטה את השכל להבין כפי רצונו: א. כאשר נרגש שמשוהו דוחף את השכל להבין כך. אזי השליטה היא רק באופן כללי (שכוח השכל מקבל מכוח שלמעלה ממנו) אך הרצון אינו שולט על גדרי השכל עצמם, שכן בהם נרגש שזו הבנה מאולצת

ולהוסיף, שגם בנסים שלמעלה מהטבע, שני סוגים. דהגם שהנסים אינם מלוכשים בטבע, מכל-מקום יש מקום לטעות שהם טבע. וכמו ירידת המן במשך ארבעים שנה, דהגם שהנס לא היה מלוכש בטבע [וכמ"ש הרמב"ם³⁵ ששהיית ישראל במדבר ארבעים שנה ומציאות המן שם הוא מהפלאים הגדולים, כי טבע המדבר הוא לא מקום זרע גו'³⁶, ואי אפשר שיהיה בו לחם (לא לחם מן הארץ וגם לא לחם מן השמים)]. ומכל-שכן זה שלא היה בו פסולת³⁷, ועל-אחת-כמה-וכמה זה שהממעט לא החסיר³⁸, שמצד טבע העולם אין מקום לזה], מכל-מקום, על-ידי שהנס היה ארבעים שנה היה מקום לטעות שהוא טבע מיה. ושהנס הוא בגילוי כל-כך שאין נתינת מקום כלל לטעות שהוא טבע, כהנס דקריעת ים סוף.

סיכום: וכן לאידך, שגם בשורש הניסים שלמעלה מהטבע יש ענייני ריבוי והתחלקות (דוגמת טבע), כדי שיוכלו להימשך בעולם. ובכללות הוא החילוק בין ניסים שלמעלה מהטבע לניסים המלוכשים בטבע. ובפרטיות יותר: גם בניסים שבטבע – יש כאלו שהנס ניכר בהם בגלוי, ויש ש"אין בעל הנס מכיר בניסו". וכן בניסים שלמעלה מהטבע – יש ניסים הנמשכים זמן רב ואפשר לטעות שהם טבע – כירידת המן, ויש ניסים שאין בהם מקום לטעות – בקריעת ים סוף.

(35) מו"נ ח"ג פ"נ. וראה סה"מ תרע"ח ע' רכב.

(37) יומא עה, א.

(36) חוקת כ, ה.

(38) בשלח טז, יח.

ביאורים במאמרי רבינו

שנולדו לאחר שהתחילה ירידת המן ולא יודעים מה היה קודם, אזי הנס של חנוכה "נתת גיבורים ביד חלשים" הוא נס גדול יותר מירידת המן, שהרי בירידת המן לא ניכר להם בגילוי הכח האלוקי. אבל לפי הביאור השני, לא נוגע אם הנבראים יודעים על הנס, אלא בעיקר מהו מקורו האלוקי, ולכן המן הוא נס יותר גדול מ"נתת גיבורים ביד חלשים".

בכללות, הנה במאמר זה מבואר כמו הביאור השני, שהנהגה ניסית מגיעה מדרגה אלוקית אחרת.

אך לפי זה תמוה מה שכותב שירידת המן היא דרגה בפני עצמה, כיוון ש"על ידי שהנס היה ארבעים שנה היה מקום לטעות שהוא טבע" – לכאורה, אם מצד הגילוי האלוקי זהו נס שלמעלה מגדרי הטבע – מה נוגע זה שיש מקום לטעות?

עניין זה מבואר להלן בסעיף ט, שעצם העובדה שיש מקום לטעות ביחס לנס, מגלה שזוהי דרגה שהטבע קיים לגבה.

מה על-ידי שהנס היה ארבעים שנה היה מקום לטעות שהוא טבע?
ישנם שני ביאורים בענין ההבדל בין נס לטבע:

א. בעצם אין הבדל ביניהם, היינו שטבע הוא "ניסים" רצופים רק שטבע היא הנהגה שלא ניכר בה הכח האלוקי, ונס היא הנהגה בה ניכר הכח האלוקי (ראה ד"ה פתח אליהו תשט"ז ס"ה). וזהו טבע מלשון "טובעו בים" היינו שמכוסה, ונס מלשון "ארים נסי על ההרים" – שהנס מגלה את הכוח האלוקי כמו בהרמת כרזה גבוהה.

ב. הטבע מגיע מאור אלוקי שהעולם תופס מקום לגביו – אור הממלא, ולכן הקב"ה מהווה אותו מוגדר בגדרי הטבע, וזהו דעת תחתון. ואילו נס מגיע מאור אלוקי שלגביו העולם לא תופס מקום – אור הסובב, והוא מהווה אותו שלא לפי גדרי הטבע, וזהו דעת עליון. ולפי ביאור זה, אפילו לגבי צדיק גמור שרואה את הכח האלוקי גם בטבע, יש הבדל בין נס לטבע.

לפי הביאור הראשון, הרי ביחס לילדים

ט) וממשיך בהמאמר, דבהחילוק שבין שני הסוגים (נסים שלמעלה מהטבע ונסים המלוכשים בטבע) בשרשם, שני ביאורים. דשרש הנסים שלמעלה מהטבע הוא משם הוי"ה, ושרש הנסים המלוכשים בטבע הוא משם שדי³⁹, שדי באלקותי לכל ברי'ה⁴⁰ מו. ונהחילוק דשני האופנים בנסים המלוכשים בטבע גופא הוא, דשם שדי הוא ביסוד, שהמשכה שלו למטה היא על-ידי המלכות. ובזה שני אופנים. שהמשכתן על-ידי המלכות היא בדרך מעביר או שהיא בדרך התלבשות מ. והם השרש דשני האופנים שבנסים⁴¹. דלפי ביאור זה, החילוק שבין שני סוגי הנסים הוא (גם) בשרשם. ועוד ביאור, דהנסים המלוכשים בטבע הם מבחינת אני כמו שמלוכש בהאין דמלכות⁴² מ. (והוא על דרך המבואר במק"א⁴³ דשרש הנסים המלוכשים בטבע הוא משם הוי"ה כמו שמלוכש בשם אד').

ועל-פי המבואר לעיל (בסעיף ח) דריבוי סוגי הנסים הוא בלמעלה מהשתלשלות (שבכדי שיומשכו בהשתלשלות יש ריבוי למעלה מהשתלשלות) יש לומר, שד' הסוגים דנסים שרשם הוא בד' האותיות דשם הוי"ה. דהנסים הנמשכים מהאותיות ו"ה השייכים לעולמות (ו"ה נגלות⁴⁴) הם מתלבשים בטבע. וכמו שבאותיות ו"ה, הו' הוא קו אחד הנמשך מלמעלה למטה היינו שגם כשנמשך למטה הוא מחובר עם למעלה, והה' הוא בציור דאורך ורוחב (שניכר בו רק שטח המקבל), על דרך זה הוא גם בהנסים הנמשכים מהאותיות ו"ה, דהנסים הנמשכים מהו"ו גם לאחר שנימשכים ומתלבשים בלבושי הטבע ניכר בגילוי שהם נס, והנסים הנמשכים מה' אחרונה לאחר שנימשכים ומתלבשים בלבושי הטבע ניכר בגילוי רק הטבע שבהם מלוכשים הנסים (שטח המקבל). והנסים הנמשכים מהאותיות י"ה שהם למעלה משייכות לעולמות (י"ה נסתרות⁴⁴) מ, הם למעלה

(42) וראה גם בסה"מ תרע"ח ע' צ.

(43) יהל אור שם. ובכ"מ.

(44) תקו"ז תי' יוד. לקו"ת פקודי ג, ב ואילך. שם ראה כט, א. ובכ"מ. וראה גם תניא בהקדמה ובפמ"ד. אגה"ת פ"ד.

(39) וכ"ה גם באוה"ת (יהל אור) לתהלים ע' קנה, מרמב"ן ובחיי ר"פ ווארא. המשך תער"ב ח"א פקמ"ד. ועוד.

(40) ב"ר פמ"ו, ג. הובא בהמשך תער"ב שם. ובכ"מ.

(41) ראה על דרך זה יהל אור שם.

ביאורים במאמרי רבינו

מה "אני כמו שמלוכש בהאין דמלכות" "אני" הוא עצמותו ומהותו שממנו בא הנס, ומלוכש ב"אין" דמלכות שהוא האין המהות את היש, ולכן הנס מלוכש בטבע.

מט ו"ה נגלות י"ה נסתרות" נמשלו לחכמה ובינה - מוחין שהם מובדלים מהזולת. שהרי מוחין הם לעצמו וללא התפעלות מהזולת. ואילו ו-ה "נגלות" מסמלות את המידות שהם לזולתו ומתפעלות מהזולת (ראה תו"מ סהמ"מ ח"ד עמ' רד).

מו "שדי באלקותי לכל בריה" "פירוש די הוא ריבוי גדול ביותר שהוא די ומספיק לכל בריה" (ו"ה ווארא אל אברהם תשל"ה).

מו "בדרך מעביר או שהיא בדרך התלבשות" פירוש "בדרך מעביר" הוא כמו בכתיבת שכל על-ידי אצבעות היד - שהשכל אינו מאיר ושורה ביד, והיד היא רק אמצעי שעל ידה עובר ונמשך השכל. פירוש "בדרך התלבשות" הוא על דרך משכן השכל במוח, שהשכל מלוכש במוח והמוח משיג את השכל (ראה לקו"ש חל"ו ע' 196).

מהתלבשות בטבע, ובהם עצמם שני סוגים. דאות ה' שיש בה ציור דאורך ורוחב, שעל-ידי זה שייך שהיה' בה תפיסא – לכן, בדרגת הנסים הנמשכים ממנה יש נתינת מקום לטבע. דהגם שהנסים עצמם אינם מלובשים בטבע מכל-מקום, לגבי דרגא זו, אין הטבע מושלל, ולכן יש מקום לטעות שהם טבעי. ולגבי דרגת הנסים הנמשכים מאות יו"ד שהיא רק נקודה שאין בה תפיסא, אין מקום לטבע, ולכן בנסים אלו אין שייך לטעות שהם טבע.

סיכום: ובנוגע לחילוק בשורש הניסים יש שני ביאורים: א. שניסים שלמעלה מהטבע הם משם הויה, וניסים המלובשים בטבע הם משם שדי (שהוא ביסוד, וזהו החילוק בין סוגי הניסים כי לפעמים נמשך למלכות בדרך מעבר ולפעמים בדרך התלבשות). ב. שגם הניסים שבטבע הם מבחינת "אני", אלא שמתלבים ב"אין" של מלכות.

ויש לומר, שארבעה סוגי הניסים שרשם בד' אותיות שם הויה: י' – נקודה שאין בה תפיסה, היא שורש לניסים שלמעלה מהטבע שאין מקום לטעות בהם. ה' ראשונה – יש בה תפיסה באורך ורוחב, והיא שורש לניסים שלמעלה מהטבע, אלא שהטבע אינו מושלל לגביהם ולכן יש מקום לטעות בהם. ו' – היא קו אחד הנמשך מלמעלה למטה, והיא שורש הניסים המלובשים בטבע, שנרגש בהם שורשם שלמעלה. ה' אחרונה – ניכר בה שטח המקבל, והיא שורש ניסים שניכר בהם רק הטבע.

יו"ד) ומבאר בהמאמר (בסיומו וחזרתו) דמ"ש ברוך שעשה נסים כו' בזמן הזה הוא בקשה שיהיו נסים גם בזמן הזה. ועל-פי מ"ש אדמו"ר הזקן (בעל השמחה והגאולה די"ט כסלו) בתניא⁴⁵ בנוגע הבקשה סלח לנו, דכיון שמברכים (לאחרי הבקשה) ברוך אתה ה' חנון המרבה לסלוח, אין בזה שום ספק – מובן, שכמו"כ הוא בנוגע להבקשה שהקב"ה יעשה נסים גם בזמן הזה, דכיון שמברכים ברוך כו' שעשה נסים כו' בזמן הזה, אין שום ספק, שבזמן הזה, בעתיד הקרוב, יעשה הקב"ה נסים לשון רבים, כל ד' סוגים הנ"ל, כולל גם הנסים דאראנו נפלאות⁴⁶ שיהיו בביאת משיח צדקנו – שגם נסים אלו יהיו בזמן הזה, בעתיד הקרוב ממש, בביאת משיח צדקנו במהרה בימינו ממש.

סיכום: וכיון שמברכים "ברוך שעשה ניסים... בזמן הזה", אין שום ספק (כמ"ש אדה"ז לגבי ברכת "חנון המרבה לסלוח") שתיכף יעשה הקב"ה "ניסים" – לשון רבים, כל ארבעה סוגי הניסים, כולל הניסים של "אראנו נפלאות" בביאת משיח צדקנו.

ביאורים במאמרי רבינו

מושג שנקרא בשם שכל. ולכן גם במבט חיצוני אין אפשרות לתלות את העניין בשכל. וכך גם בעניינינו: כאשר מאירה דרגה שמכירה בטבע, אפשר לטעות שהנס היה על פי טבע – ואף שאין זה דבר רגיל, אבל עדיין יש מקום לתלות זאת בטבע. אבל בדרגה שלא מכירה בטבע, לא יכולה להיות טעות כזו.

נ "אין הטבע מושלל, ולכן יש מקום לטעות שהם טבע"

ביאור העניין יובן על פי דוגמא מכח הרצון: בדרגת הרצון שמכירה בכך שיש שכל בעולם – יכולה להיות טעות מצד מי שלא מבחין, שהרצון שלה הוא על-פי שכל. אבל בדרגת רצון שכלל לא מכירה בשכל, אי אפשר לטעות ולחשוב שהרצון שלה הוא על-פי שכל, משום שלגביה אין

סיכום כללי

סעיף א: אדמו"ר הרשב"ב מבאר ש"ניסים" לשון רבים – הם ריבוי סוגי ניסים, ו"ניסים לאבותינו", הוא עליה בחכמה ובינה. ולכאורה, הרי שורש הניסים הוא למעלה מהשתלשלות ואיך שייך בזה חילוקי מדרגות? וגם צריך ביאור מהו עניין העליה בחכמה ובינה?

סעיף ב: נקודת הביאור היא שיש שני עניינים בייחוד חכמה ובינה: זיווג חיצוני, שהוא שורש הנהגת הטבע, וזיווג פנימי שהוא שורש הניסים. וזהו שעל ידי העליה בחכמה ובינה, שהוא עניין זיווג פנימי – נמשכים הניסים.

סעיף ג: ובפרטיות יותר: הנהגת הטבע היא בחינת "דעת תחתון", שהנבראים תופסים מקום, והנהגה נסית היא עניין "דעת עליון", שנרגש רק רצון העליון. והנה חילוק זה קיים גם בחכמה ובינה: בחכמה נרגש דעת עליון, אבל בבינה – גם כשמשיג את ביטול הנבראים לקב"ה, הרי ההשגה עצמה היא מציאות, ואילו תוכן העניין אינו נרגש בה (וכן הוא בהמשכה מחכמה לבינה, שהרי בבינה משיג רק את השכל שבעניין, אבל "הנחת הנפש" שבחכמה, היא לגביה בחינת "אין". וזהו מה שדווקא חכמה היא בחינת דעת עליון, כיוון שהיא למעלה מהשכל – אבל כשיורד לבינה הרי זה בחינת דעת תחתון). אמנם על ידי זיווג פנימי נרגש גם בבינה דעת עליון, ומזה נמשכת הנהגה נסית.

סעיף ד: ועוד מעלה בזיווג פנימי, שעל ידו נמשך מפנימיות החכמה. וביאור העניין: זה שהחכמה היא מקור לבינה, הוא "אין" לגבי עצם החכמה (והרי זה כמו דעת תחתון – שנרגש בו שלמעלה אין ולמטה יש). אמנם עצם החכמה היא בחינת יש, והוא בדוגמת דעת עליון (ואפילו עניין ההרגש "שלמטה אין" הוא רק בהארת החכמה). ובזיווג פנימי, נמשך מפנימיות החכמה ומאיר בגילוי בבינה, עד שנכללת בחכמה.

סעיף ה: ובכללות יותר, גם עצם החכמה היא בחינת "אין" לגבי יש האמיתי, שהוא אור אין-סוף השורה בחכמה. וזהו ה"אין" דיש האמיתי – דעת עליון (מה-שאין-כן הארת החכמה הנמשכת בבינה, היא "אין" של יש הנברא – דעת תחתון). וזהו מה שבזיווג פנימי נעשה עליה גם בחכמה ("אבותינו") – שנמשך מעצם החכמה, "אין" של יש האמיתי.

סעיף ו: ועוד יש לומר, שעל ידי הניסים נעשית עליה גם בעצם החכמה (כי העילוי בהארת החכמה, שהוא בחינת "אין" – נכלל בעליה של בינה).

ויובן בהקדים ששורש דעת עליון הוא עניין הגילוי "אור אין-סוף למטה עד אין תכלית", ושורש דעת תחתון הוא ההעלם של "למעלה עד אין קץ". ושלימות דעת תחתון הוא כשמאיר בו דעת עליון, שבזה מתגלה שאינו מציאות מצד עצמו, וכל עניינו הוא הגילוי של "למעלה עד אין קץ". ויתירה מזו, שבזה מתגלה שגם מצד דעת עליון – זה שלמטה הוא "אין", הוא רק כדי לגלות שאור אין-סוף הוא למטה עד אין תכלית.

(ועל דרך זה, גם שלימות הנהגת הטבע היא שנמשך בה הנהגה נסית, כי בזה מתגלה שגם התפיסת מקום של הנבראים וגם העדר התפיסת מקום – אינם מצד עצמם, אלא רק מאחר שכך עלה ברצונו).

וזהו שעל ידי הניסים נעשית עליה גם בחכמה וגם בבניה, שבשניהם מתגלה תכליתם שהוא רק לצורך גילוי אור אין-סוף.

סעיף ז: והנה, האפשרות לגילוי למעלה מהטבע בטבע, הוא מפני שגם בטבע עצמו יש עניין הביטול, והוא בשני פרטים בטבע: א. בצורת הנבראים הגשמית ובתכונותיהם, שלא הוזכרו בעשרה מאמרות אלא נבראו מבחינת הרצון והם כלים לחיות הרוחנית – ועל-ידי זה הטבע הוא כלי לניסים של שינוי הצורה (כמו קריעת ים סוף). ב. בעצם ההתהוות יש מאין, שאין לה מקום בשכל, נראה שההתהוות היא מצד הרצון – ועל-ידי זה הטבע הוא כלי לניסים של שינוי עצם חומר המציאות (כמו הפיכת מים לדם).

סעיף ח: וכן לאידך, שגם בשורש הניסים שלמעלה מהטבע יש ענייני ריבוי והתחלקות (דוגמת טבע), כדי שיוכלו להימשך בעולם. ובכללות הוא החילוק בין ניסים שלמעלה מהטבע לניסים המלווים בטבע. ובפרטיות יותר: גם בניסים שבטבע – יש כאלו שהנס ניכר בהם בגלוי, ויש ש"אין בעל הנס מכיר בניסו". וכן בניסים שלמעלה מהטבע – יש ניסים הנמשכים זמן רב ואפשר לטעות שהם טבע – כירידת המן, ויש ניסים שאין בהם מקום לטעות – כקריעת ים סוף.

סעיף ט: ובנוגע לחילוק בשורש הניסים יש שני ביאורים: א. שניסים שלמעלה מהטבע הם משם הוי"ה, וניסים המלווים בטבע הם משם שדי (שהוא ביסוד, וזהו החילוק בין סוגי הניסים כי לפעמים נמשך למלכות בדרך מעבר ולפעמים בדרך התלבשות). ב. שגם הניסים שבטבע הם מבחינת "אני", אלא שמתלבים ב"אין" של מלכות.

ויש לומר, שארבעה סוגי הניסים שרשם בד' אותיות שם הוי"ה: י' – נקודה שאין בה תפיסה, היא שורש לניסים שלמעלה מהטבע שאין מקום לטעות בהם. ה' ראשונה – יש בה תפיסה באורך ורוחב, והיא שורש לניסים שלמעלה מהטבע, אלא שהטבע אינו מושלל לגביהם ולכן יש מקום לטעות בהם. ו' – היא קו אחד הנמשך מלמעלה למטה, והיא שורש הניסים המלווים בטבע, שנרגש בהם שורשם שלמעלה. ה' אחרונה – ניכר בה שטח המקבל, והיא שורש ניסים שניכר בהם רק הטבע.

סעיף י: וכיוון שמברכים "ברוך שעשה ניסים... בזמן הזה", אין שום ספק (כמ"ש אדה"ז לגבי ברכת "חנן המרבה לסלוח") שתיכף יעשה הקב"ה "ניסים" – לשון רבים, כל ארבעה סוגי הניסים, כולל הניסים של "אראנו נפלאות" בביאת משיח צדקנו.

מילואים

לביאור יט: וכן זה ששכל הוא מקור למידות, הוא כבר יחס של השכל לדבר אחר ואינו עניינו העצמי של השכל שהוא להשכיל השכלות. עניין זה הוא אפילו בשכל ומידות, שהשכל מתגלה ומורגש במידות, וכל שכן בחכמה ובינה שבינה נעשית על-ידי שמתעלם ממנה, הרי פשוט שהיחס לבינה אינו ענינו של החכמה כפי שהיא בעצמותה.

לביאור לג: וזהו ענין שלילת השלילה – שגם העדר התפיסת מקום הוא רק מצד בחירתו. ועל דרך זה ישנו תיווך בענין התפיסת מקום למצוות, שמבואר בזה שבדרגות נמוכות המצוות תופסות מקום ובדרגות נעלות אינן תופסות מקום (ראה ד"ה לא תהיה משכלה תשי"ב ס"ב). אבל למרות זאת, הרי בעצמות יש למצוות תפיסת מקום. ולכאורה, הא כיצד? הרי עצמות היא דרגא נעלית ביותר וכיצד יתכן שהמצוות תופסות אצלו מקום? אלא מפני שהוא שלילת השלילה והכל כפי שיבחר, והוא בחר שהמצוות יתפסו מקום אצלו.

לביאור לט: וביאור העניין: ללא גילוי הניסים, היה אפשר לחשוב שגם דרגת הרצון שממנה נתהוותה צורת הנבראים – מתייחסת לטבע, שהרי עניינה היא להחליט כיצד יהיה הטבע שלהם. ועל ידי גילוי הניסים מוכח שאפילו ההנהגה הטבעית אינו מצד זה שהטבע תופס מקום, אלא רק גילוי הרצון באופן כזה.

ולתוספת ביאור: יש פעמים שהרצון מתעורר לרצות בדבר מסוים, והוא משפיע על השכל ומטה אותו להבין לפי הרצון. רצון זה מכיר במעלתו של השכל, ולכן רוצה להשפיע עליו ולהטות אותו לכיוונו (ולדוגמא: אדם שלא נאה לו להיות נמשך אחר רצון שלא על-פי טעם, הרי הוא מטה את השכל כדי שיהיה בזה עניין שכלי).

אולם, יש שהרצון הוא כל כך עמוק וגבוה בנפש, עד שכשהוא מתעורר, האדם בכלל לא מתעסק עם הבנה שכלית. רצון זה כלל לא מנסה להשפיע על השכל ולהטות אותו להבין בהתאם אליו, כי הוא לחלוטין לא "מתחשב" בו (ראה בסה"מ תרס"ה עמ' רמד).

לביאור א: אמנם, בגשמיות שייך לצייר ריבוי של דברים שונים, שייך לומר אבן אחת ועוד אבן, הן ריבוי בכך שכל אחת נמצאת במקום אחר. אך ברוחניות כמו למשל סברא של "המוציא מחברו עליו הראיה", לא שייך לומר שישנה עוד סברא של "המוציא מחברו עליו הראיה", שכן היא אותה הסברא. אלא ריבוי הוא רק כשיש התחלקות – שהסברא השניה היא שונה מהראשונה.

לביאור יג: ישנם כמה דוגמאות לכך שעניין מופשט, גם כאשר הוא נתפס ומתלבש בגדרים – הרי בעצם הוא נשאר בפשיטותו, והגדרים בהם הוא מתלבש הם רק תוצאה וביטוי לפשיטות שלו.

דוגמא אחת היא ירדת המן, שהיה לחם שמיימי. המן כפי שהוא בשורשו למעלה הוא מופשט מגדרים. ולכן גם כשהגיע למטה לא היה מוגדר בטעם מסוים, אלא היה אפשר לטעום כל הטעמים, וגם לא היה נמדד בכמות. הרגשת הטעם למטה, זו ירידה מכפי שהוא בשורשו למעלה. שהרי למעלה אין טעמים, אלא פשיטות. והיכולת לטעום מתוק ומר באותו מאכל היא רק ביטוי לפשיטות בעולמינו, היינו כפי שהפשיטות נאחו בציור. כלומר, בעצם מה שהיה כאן למטה זה פשיטות, אלא שהיא נאחזת בציור.

דוגמא נוספת: גוון שקוף אינו צבע אלא פשיטות. אדם שמכיר רק צבעים, יתקשה להבין כיצד יתכן שיש דבר שיכול להיראות בו כל צבע. אלא שעניין זה הוא ביטוי לפשיטות של הצבע השקוף. אמנם מאידך היכולת לקבל כל צבע היא רק ביטוי של הפשיטות ולא הפשיטות עצמה שהיא למעלה מהתלבשות בצבעים שונים.

לביאור טו: ליתר ביאור: בעיקרון, הרי המקור להסברים הוא העניין עצמו. כלומר, הסיבה לכך שלענין אחד יש הסבר כזה ולענין שני יש הסבר אחר – נובעת מההבדל בין העניינים עצמם (ויתירה מזו, שאפילו הוכחות שהם דבר צדדי – גם הן נובעות מהענין). וכפי שהן כלולות בעניין עצמו – הרי אין להם מהות משל עצמן, אלא כל מהותן הוא עבור החכמה – שהחכמה יורדת עד לבינה.

הדיבור שמצידו יש תפיסת מקום לבריאה, ולכן יש סוגי מאמרות שונים מהם נבראו נבראים שונים שלכל אחד מהות נפרדת. אבל מאידך, הפלא הוא שהנבראים מצידם אינם מרגישים אותו. פלא זה נובע מכך שמקור הדיבור הוא ברצון שהוא כל יכול.

כלומר, העובדה שהנבראים לא מרגישים את מקורם בעשרה מאמרות, נובעת מכך שעיקר הבריאה היא מצד הרצון שהוא כל יכול, וביכולתו לברוא נבראים שלא מרגישים אותו.

ונקודה נוספת בזה: לכאורה נראה שהביטול בחומר נמוך מהביטול בצורה, כיוון שהצורה נבראה מהרצון ולעומת זאת החומר נברא בדיבור. אבל בהערת רבינו 32 מבואר שיש מעלה בביטול בחומר, כיוון שהתהוותו מאין ליש היא לגמרי לא בגדר הבריאה ואין לזה מקום בשכל ונרגש יותר שזהו מצד הרצון.

כלומר, הצורה היא אמנם רק מצד רצון הקב"ה, אבל מהו הרצון? שיהיה תכונת הנברא. ולכן על תכונות הנבראים מחפשים חכמי הטבע טעם והסבר. אמנם עצם ההתהוות – המעבר מאין ליש – כלל לא נמצא בבריאה. ולכן בעניין זה כלל לא מחפשים, אלא חשים ש"מציאותו מעצמותו".

וכך בעניינינו: היה ניתן לחשוב, שדרגת הרצון ממנה באה צורת הנבראים, טבעם ותכונותיהם – היא דרגה שמתלבשת בדיבור ומכירה בטבע הנבראים, אלא שהיא מחליטה באיזה אופן יהיה הטבע. ורק דרגת נס היא הרצון בטהרתו, שלא מכיר כלל בטבע, אלא פעולתו היא רק לבטל הטבע.

וזהו מה מבאר שאינו כן, אלא שעל ידי הניסים מתגלה שגם הנהגת הטבע היא רק ביטוי לרצון בטהרתו.

וזה מה שכתב לעיל סעיף ו: "שהשלימות דהנהגת הטבע היא על-ידי שנמשך בו הגילוי דלמעלה מהטבע", כי על-ידי זה דוקא מתגלה ש"החילוק בין הנהגה טבעית להנהגה נסית הוא, דהרצון בהנהגה טבעית הוא להנהיג את העולם באופן שהעולם הוא מציאות, והרצון בהנהגה נסית הוא להנהיג את העולם באופן שהעולם הוא כלא חשיב", אבל בשניהם מדובר על אותה דרגת רצון, הרצון כפי שהוא בטהרתו. והרצון בהנהגה טבעית הוא רק כי כך החליט הרצון, היינו שבעצם גם הנהגת הטבע הוא חלק מביטול העולם כמו דרגת נס.

לביאור מב: מצד אחד, התהוות החומר היא מכוח

קובץ זה נדפס בסיוע המשתתפים במגבית השנתית

הרה"ח מרדכי ומשפחתו שיחיו סוחר
הרה"ח מיכאל ומשפחתו שיחיו סיטונן
הרה"ח משה ומשפחתו שיחיו סילוונר
הרה"ח מנחם מענדל ומשפחתו שיחיו סבג
הרה"ח לוי יצחק ומשפחתו שיחיו סטמבלר
הרה"ח ישראל ומשפחתו שיחיו סילווערסטיין
הרה"ח אברהם ומשפחתו שיחיו עבוד
הרה"ח מנחם מענדל ומשפחתו שיחיו עמאר
הרה"ח מנחם מענדל ומשפחתו שיחיו עזיזה
הרה"ח יהודה ומשפחתו שיחיו פודורובסקי
הרה"ח יוסף יצחק ומשפחתו שיחיו פיקרסקי
הרה"ח גרשון ומשפחתו שיחיו פלברובים
הרה"ח מנחם מענדל ומשפחתו שיחיו פעוונער
הרה"ח ניסן ומשפחתו שיחיו פעוונער
הרה"ח יצחק ומשפחתו שיחיו פרוס
הרה"ח אלכסנדר ומשפחתו שיחיו פרוצ'נסקי
הרה"ח מאיר ומשפחתו שיחיו פרעגער
הרה"ח מרדכי ומשפחתו שיחיו ציבין
הרה"ח יצחק ומשפחתו שיחיו קאלטמן
הרה"ח יוסף ומשפחתו שיחיו קוגן
הרה"ח מאיר ומשפחתו שיחיו קירש
הרה"ח שמואל ומשפחתו שיחיו קולסקי
הרה"ח בנימין ומשפחתו שיחיו קופרמן
הרה"ח משה ומשפחתו שיחיו קליין
הרה"ח יוסף יצחק ומשפחתו שיחיו קסלמן
הרה"ח יגאל ומשפחתו שיחיו קרן
הרה"ח מנחם ומשפחתו שיחיו קרסקי
הרה"ח גרשון ומשפחתו שיחיו ריבקין
הרה"ח אליהו אליעזר ומשפחתו שיחיו רייזמן
הרה"ח יצחק ומשפחתו שיחיו רייזנברג
הרה"ח שלום ומשפחתו שיחיו רסקין
הרה"ח אריה ומשפחתו שיחיו שוטנשטיין
הרה"ח אברהם ומשפחתו שיחיו שטרנברג
הרה"ח יוסף ומשפחתו שיחיו שטרנברג
הרה"ח שמואל ומשפחתו שיחיו שטרסברג
הרה"ח בן ציון ומשפחתו שיחיו שיינברג
הרה"ח יהודה ומשפחתו שיחיו שם טוב
הרה"ח מנחם מענדל ומשפחתו שיחיו שמרלינג
הרה"ח אריה זאב ומשפחתו שיחיו שניאורסון
הרה"ח אליעזר ומשפחתו שיחיו שניאורסון
הרה"ח יוסף יצחק ומשפחתו שיחיו שניאורסון
הרה"ח יוסף ומשפחתו שיחיו שפאלטר
הרה"ח שמעון ומשפחתו שיחיו תורג'מן

הרה"ח אלכסנדר סענדר ווילישנסקי
הרה"ח בצלאל ומשפחתו שיחיו ווילישנסקי
הרה"ח חיים אליעזר ומשפחתו
שיחיו ווילישאנסקי
הרה"ח זלמן ומשפחתו שיחיו וולוביק
הרה"ח מיכל ומשפחתו שיחיו וישצקי
הרה"ח פנחס ומשפחתו שיחיו וישצקי
הרה"ח יוסף יצחק ומשפחתו שיחיו זונפלד
הרה"ח ישראל ומשפחתו שיחיו זלמנוב
הרה"ח יהושע ומשפחתו שיחיו זייגן
הרה"ח צבי הירש ומשפחתו שיחיו זרחי
הרה"ח אהרון ומשפחתו שיחיו חטיריק
הרה"ח יוסף יצחק ומשפחתו שיחיו חטיריק
הת' חיים אליעזר שיח' טברסקי
הרה"ח מנחם מענדל ומשפחתו שיחיו יאקובס
הת' מרדכי יודקין
הרה"ח מיימון ומשפחתו שיחיו יפרח
הרה"ח גבריאל ומשפחתו שיחיו כהן
הרה"ח יוסף ומשפחתו שיחיו כהנא
הרה"ח מנחם מענדל ומשפחתו שיחיו כצמן
הרה"ח מנחם מענדל ומשפחתו שיחיו לבנהרץ
הרה"ח בערל ומשפחתו שיחיו לברטוב
הרה"ח יוסף ומשפחתו שיחיו לברטוב
הרה"ח ירון יצחק ומשפחתו שיחיו לדרמן
הרה"ח רפאל ומשפחתו שיחיו לויב
הרה"ח אליעזר ומשפחתו שיחיו לין
הרה"ח חיים מאיר ומשפחתו שיחיו ליס
הרה"ח משה ומשפחתו שיחיו ליסטנגורט
הרה"ח מנחם מענדל ומשפחתו שיחיו לנקין
הרה"ח יעקב ומשפחתו שיחיו מאזוז
הרה"ח יעקב ומשפחתו שיחיו מוזיקנט
הרה"ח שאול ומשפחתו שיחיו מזרחי
הרה"ח בנימין ומשפחתו שיחיו מיכאלי
הרה"ח מנחם ומשפחתו שיחיו מינסקי
הרה"ח חיים ומשפחתו שיחיו מלול
הרה"ח מנחם ומשפחתו שיחיו מעודה
הרב יוסף יצחק ומשפחתו שיחיו מרגי
הרה"ח אלימלך ומשפחתו שיחיו מרילוס
הרה"ח יהושע ומשפחתו שיחיו מתוק
הרה"ח חיים משה לייב ומשפחתו שיחיו נטיק
הרה"ח משה ומשפחתו שיחיו נפרסטק
הרה"ח צמח ומשפחתו שיחיו נרבוני
הרה"ח יעקב ומשפחתו שיחיו סגל
הרה"ח שניאור זלמן ומשפחתו שיחיו סגל
הרה"ח מיכאל ומשפחתו שיחיו סוחר

הרה"ח דב ומשפחתו שיחיו אברהמי
הרה"ח ישראל ומשפחתו שיחיו אוזן
הרה"ח יחיאל ומשפחתו שיחיו אוירכמן
הרה"ח חיים הלל ומשפחתו שיחיו אזימוב
הרה"ח משה ומשפחתו שיחיו אטלן
הרה"ח רחמים ומשפחתו שיחיו אייזנברג
מרת עדי לוי איתן
הרה"ח ישראל ומשפחתו שיחיו אסולין
הרה"ח שניאור ומשפחתו שיחיו אסולין
הרה"ח חנוך ומשפחתו שיחיו אייזנברג
הרה"ח יאיר ומשפחתו שיחיו אלבז
הרה"ח מיכאל ומשפחתו שיחיו אלטאבי
הרה"ח יעקב לייב ומשפחתו שיחיו אלטיין
הרה"ח יהודה ומשפחתו שיחיו אלמקייס
הרה"ח אליעזר ומשפחתו שיחיו ארנאו
הרה"ח מנחם מענדל ומשפחתו שיחיו ארנאו
הרה"ח יהודה לייב ומשפחתו שיחיו אשכנזי
הרה"ח יוסף יצחק ומשפחתו שיחיו אשכנזי
הרה"ח מאיר ומשפחתו שיחיו אשכנזי
הרה"ח מנחם מענדל ומשפחתו שיחיו אשכנזי
הרה"ח שלום בער ומשפחתו שיחיו אשכנזי
הרה"ח חיים ומשפחתו שיחיו בלאכמאן
הרה"ח שלמה ומשפחתו שיחיו בלפר
הרה"ח שלמה ומשפחתו שיחיו בן טולילא
הרה"ח אליעזר ומשפחתו שיחיו ברוד
הרה"ח מנחם מענדל ומשפחתו שיחיו ברוד
הרה"ח מאיר ומשפחתו שיחיו גוטניק
הרה"ח לוי ומשפחתו שיחיו גולדשטיין
הרה"ח משה ומשפחתו שיחיו גופין
הרה"ח יהושע זלגי ומשפחתו שיחיו גופין
הרה"ח יצחק מאיר ומשפחתו שיחיו גוראריה
הרה"ח מנחם מענדל ומשפ' שיחיו גליצנשטיין
הרה"ח שלום בער ומשפחתו שיחיו גרונר
הרה"ח מנחם מענדל ומשפחתו שיחיו גרייזמאן
הרה"ח יוסף ומשפחתו שיחיו גרינברג
הרה"ח יעקב ומשפחתו שיחיו דייטש
הרה"ח חיים ומשפחתו שיחיו דיין
הרה"ח ישראל ומשפחתו שיחיו דיסקין
הרה"ח יוסף יצחק ומשפחתו שיחיו דרוק
הרה"ח חיים ומשפחתו שיחיו דרוקמן
הרה"ח חיים ומשפחתו שיחיו דריזין
הרה"ח משה ומשפחתו שיחיו הבלין
הרה"ח מנחם מענדל ומשפחתו שיחיו הענדל
הרה"ח יצחק ומשפחתו שיחיו הר-צבי
הרה"ח משה ומשפחתו שיחיו ווייס

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' ירחמיאל מנחם מענדל ומשפחתו שיחיו גולדשמיד
ר' מנחם מענדל ומשפחתו שיחיו גורביץ
ר' יהודה ומשפחתו שיחיו דוידאוו
ר' מנחם מענדל ומשפחתו שיחיו פיישר
הרב יצחק ומשפחתו שיחיו רסקין

קובץ זה נדפס
לזכות

שרה לאה בת ליבא

לרפואה שלמה וקרובה
בתוך כל שאר חולי עמו ישראל.
מוקדש על-ידי משפחתה שיחיו
ולשמירה והגנה לכל חיילי ישראל,
ולזכות החטופים שישובו במהרה
ובשלום לבתיהם

קובץ זה נדפס ע"י ולזכות
ר' יצחק וזוגתו מרת דבורה שיחיו
ילדיהם

**יונתן מנחם מענדל, יעל חנה,
נתנאל, מיכל, דורית נועה,
דניאל יוסף, חיה מושקא,
לוי, שטרנה שרה**

שיחיו לאורך ימים ושנים טובות
בן אבן

להצלחה רבה ומופלגה בכל אשר יפנו

קובץ זה נדפס
לעילוי נשמת

הילד השליח שלום דובער ז"ל
בן יבדלחט"א שניאור זלמן הכהן

נדפס על-ידי ולזכות הוריו
שניאור זלמן הכהן
וזוגתו מרת אמליא אביגיל
מזרחי

קובץ זה נדפס לעילוי נשמת
הרה"ח ר' יהושע זעליג

בן הרה"ח ר' שמואל מאיר ז"ל
הרה"ח ר' שמואל מאיר בן ר' משה ז"ל
מרת בת-שבע בת הרה"ח ר' משה
זלמן ז"ל

זילבערשטיין

קובץ זה נדפס
על-ידי ולזכות

ר' דניאל וזוגתו מרת יהודית

לנחת רוח חסידי אמיתי מילדיהם
שירלי, לוי יצחק, חיה מושקא, שרה
רחל, מרים ריזל, חנה
שיחיו

לאורך ימים ושנים טובות

קובץ זה נדפס על-ידי ולזכות
ר' עזריאל איכל בן רעכיל

וזוגתו מרת אסתר מלכה בת בתיה
ילדיהם: **ישראל, מנחם מענדל,**
רעכיל, רבקה דינה, דבורה לאה
שיחיו לאורך ימים ושנים טובות
ראפאפארט

להצלחה רבה ומופלגה בכל אשר יפנו