

ביאורים בתורת רבינו

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

שני אופנים בחידוש
של מתן תורה ובעבודת ה'

פרשת יתרו

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
לזכות הרה"ת גד יעקב

ומשפחתו שיחיו
בליזינסקי

להצלחה רבה ומופלגה

בגשמיות וברוחניות

ולחיזוק ההתקשרות עם כ"ק

אדמו"ר נשיא דורנו

קובץ זה נדפס
על-ידי

החפץ בעילום שמו

לקבלת פני משיח צדקנו

תיכף ומיד ממש

קובץ זה נדפס
לעילוי נשמת

ר' עזריאל צבי בן ר' מרדכי
ולעילוי נשמת

ר' שמואל בן ר' ישראל

נדפס על ידי ולזכות נכדם

ר' שמואל בן שרה

ומשפחתו שיחיו

כרך חדש!

עכשיו
במחיר השקה
40
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 ביד
קול המדברים את הדרוש
על-פני לעסוק בתורת
רבינו בהבנה ובהעמקה.

- ביאור ספר החסידות - משולב בגוף המאמר
- ביאור מושגים, רחבת הביאור ועוד - בשולי העליון
- סיכום כל סעיף
- הסברת מהלך המאמר
- ספתח מושגים

להשיג
בחנויות
המובחרות

מאת הרב מנחם מענדל אשכנזי

פתח דבר

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

שיחה זו נדפסה בלקוטי שיחות חלק ו' ע' 119 ואילך. כאן נוספו לה קיצורים וסיכומים, ונתבארו הענינים והמושגים המובאים בה.

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

*

תודתנו נתונה להרה"ת יואב שיחי' למברג על כתיבת הסיכומים ועריכת הביאורים.

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

*

שיחה מבוארת זו, מצטרפת לשיחות ומאמרים שיצאו לאור על ידינו בשנים קודמות, ובייחוד לסט הספרים "ביאורים במאמרי רבינו", שני כרכים, המאגד שלושים ואחד מאמרים.

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.

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

*

כבר אמר דוד המלך, "שגיאות מי יבין" (תהלים יט, יג). יתכן כי נפלו אי-הבנות בעניינים המבוארים. על כן בקשתנו שטוחה בפני ציבור המעיינים לשלוח אלינו את הערותיהם ונתקנם בהזדמנות הראשונה אי"ה.

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

ערב שבת קודש פרשת יתרו ה'תשפ"ד

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

לתרומות: שם החשבון - תורת רבינו. בנק מרכנתיל סניף 732 בני ברק, חשבון 89915935.

תוכן ענינים: שני אופנים בחידוש של מתן תורה • על פיהם תוכן מחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא אם "רואין הנראה ושומעין הנשמע", או "רואין הנשמע ושומעין הנראה" • וכן מחלוקתם אם בעשרת הדברות ענו "על הן הן ועל לאו לאו", או "על הן הן ועל לאו הן" • שני אופנים בעבודת ה' – צדיקים ובעלי תשובה • דרך עבודת ה' בראשית העבודה

על הן הן ועל לאו לאו – על הדברות שהם מסוג "קום ועשה" ("הן") ענו בני ישראל "הן", שיקיימו אותם; ועל הדברות שהם אזהרה שלא לעשות ("לאו"), ענו בני ישראל "לאו", שלא יעשו את אשר אסר עליהם הקב"ה. ור' עקיבא אומר, שאמרו "על הן הן ועל לאו הן": על כל הדברות – לא רק על הדברות מסוג "הן" (עשה), אלא גם על הדברות מסוג "לאו" (לא תעשה) – ענו בני ישראל בלשון שוה: "הן", היינו, שיקיימו את ציווי ה' – כל ציווי לפי ענינו.

ואינו מובן – מהו התוכן של פלוגתא זו: וכי מהו ההבדל בין אם התשובה היא בלשון שלילה, "לאו" (שלא יעברו על האיסור), או שהיא בלשון חיוב, "הן" (שיקיימו את הציווי, ובכן: לא יעברו על האיסור) – הלא, לכאורה, המכוון בשני אופני התשובות הוא שוה?

סיכום: בפירוש תיבת "לאמר" בעשרת הדברות, מבואר במכילתא שבני ישראל ענו בהסכמה על כל אחד מהדיברות. לדעת ר' ישמעאל ענו "על הן הן ועל לאו לאו", ואילו לדעת ר' עקיבא ענו "על הן הן ועל לאו הן". וצריך להבין מהות ההבדל ביניהם.

ב. פלוגתא נוספת מצינו בין תנאים אלו (ר' ישמעאל ור' עקיבא) – ואף היא בקשר לענין מתן תורה:

א. קודם התחלת עשרת הדברות נאמר בכתובי: "וידבר אליקים את כל הדברים האלה לאמר". בדרך כלל פירוש "לאמר" הוא – [לחזור ו]לאמר לאחרים¹ (ולדוגמא: "וידבר ה' אל משה לאמר" – פירוש², שמשה ימסור לבני ישראל את דברי ה' אליו). אבל בפסוק זה אי אפשר לפרש כן, שהרי במתן תורה דיבר ה' לכל בני ישראל (ובפרט שבנידון זה, "לכל בני ישראל" היינו כל נשמות ישראל בכל הדורות, שכולן נכחו בעת קבלת התורה ושמעו מפי הקב"ה בעצמו את הדברות³). ואם כן, למי יאמרו וימסרו בני ישראל (או משה) את עשרת הדברות?

ולכן מפרש במכילתא, ש"לאמר" כאן פירושו – להחזיר דברים, להשיב, שעל כל דיבור ענו בני ישראל שיקיימו את אשר דורש מהם דיבור זה.

ובנוגע לאופן שבו ביטאו בני ישראל קבלה זו, הובאו במכילתא שתי דעות: ר' ישמעאל אומר "שהיו אומרים

1 פרשתנו כ, א.

2 ראה משנה סוטה פ"ה מ"ד ובפרש"י שם.

* (2) פרד"א פמ"א. שמו"ר פכ"ח, ו. תנחומא יתרו טו, א. ובכ"מ.

3 וכן מקשה בתורה אור סז, ב. ובלקוטי תורה שיר השירים (מ, ב) מפרט דהקושיא מ"שאר מצותיה של תורה". ובה בטלה הפירכא מבראשית ה, כט. לך-לך טו, א. ובכ"מ.

למגנא" (הקב"ה לא עושה נס לחינם) * — ומכיון שכן, בהכרח לומר שנס זה שהיו "רואין את הנשמע ושומעין את הנראה" (לפי שיטת ר' עקיבא) לא היה דבר נוסף על ענין מתן תורה — כי אם כן הרי זה "ניסא למגנא", אלא היה זה נס שהוא חלק מענין מתן תורה: מתן תורה רומם את בני ישראל לדרגות הנעלות ביותר, וכחלק וכתוצאה מתכלית העילוי הזה, לדעת ר' עקיבא, היו "רואין את הנשמע ושומעין את הנראה"⁸.

על-דרך-זה מוכרחים אנו לומר גם לפי שיטת ר' ישמעאל, שלפי פירושו, הנה (כיון שהודיענו הכתוב את הדבר

על הפסוק "וכל העם רואים את הקולות"⁴ אומר ר' ישמעאל "רואין הנראה ושומעין הנשמע" — ש"רואין" קאי (לא על "הקולות", אלא) על "הלפידים" שנאמר בהמשך הפסוק; ואילו את ה"קולות" — שהם דבר ה"נשמע" — שמעו בני ישראל (ולא ראו). ור' עקיבא אומר: "רואין (הנשמע) ושומעין הנראה" — את ה"קולות", שהם בטבעם דבר ה"נשמע", ראו בני ישראל; ואילו את ה"לפידים" שבטבעם הם דבר ה"נראה", הם שמעו.

ידוע הכלל "לא עבד קוב"ה ניסא

4 פרשתנו כ, טו.

5 הלשון במכילתא היא: "רואין ושומעין הנראה". אבל פשוט ש"רואין" קאי [לא על "הנראה" — כי מאמר המכילתא הוא על "רואין את הקולות" ואינו מעתיק "ואת הלפידים" — כי אם] על "הנשמע", (וראה פרש"י כאן), ובא בהמשך לסיום דברי ר' ישמעאל "ושומעין הנשמע", ועל זה חולק ר' עקיבא ש"הנשמע" היו רואין. ואח"כ מוסיף ענין שני "ושומעין הנראה". וראה גם במקומות שנסמנו בהערה שלאח"ז "רואין את הנשמע ושומעין את הנראה".

יש מגיהים (הובא במאמר עין למכילתא): "רואין ושומעין הנראה והנשמע". אבל בכל הדפוסים והכתבי יד, הלשון היא כנ"ל.

6 לפי ה"יש מגיהים" (שבהערה שלפנ"ז) ראו ושמעו בין הנראה ובין הנשמע. אבל לפי הגירסא

שלפנינו "רואין ושומעין הנראה" משמע ש"רואין" קאי רק על הנשמע ושומעין — רק על הנראה. וכן מוכח בלקוטי תורה במדבר י, ג. סידור שח, ד. ד"ה שלח תער"ב. ועוד. (אבל בד"ה וכל העם תש"ד פ"ג מפורש (וכן משמע בלקוטי תורה האזינו עז, ג. ספר המאמרים תרכ"ט ע' קצח) שהיו רואין ושומעין בין הנראה ובין הנשמע).

7 ראה דרשות הר"ן ד"ח הקדמה הא' — הובא בלקוטי שיחות ח"ג ע' 966. עיי"ש. וראה גם לקוטי שיחות ח"ה ע' 1245.

8 ועפ"ז יובן גם סיום דברי ר' עקיבא "ושומעין הנראה" — דלכאורה, מהכתוב "רואין את הקולות" מוכח רק "רואין הנשמע" ומנ"ל ד"שומעין הנראה" * — כי הנס ד"רואין הנשמע" מכריח שבעת מתן תורה הגיעו לתכלית העילוי, וזה מחייב גם כן (לדעת ר' עקיבא) ** ששמעו הנראה.

(*) ב"זה ינחמנו" מפרש שהמקור על זה הוא מפרשת ואתחנן. אבל מפשטות הלשון שבמכילתא משמע שגם זה נלמד מהפסוק רואים את הקולות שבפרשת יתרו.

(**) ואף שלשיטת רש"י עה"ת היו רק "רואין את הנשמע" ולא "שומעין את הנראה" כדלהלן סעיף יא — הרי מצד התנועה דתשובה (שיטת וסברת ר' עקיבא) — אין לחלק ביניהם.

ביאורים בתורת רבינו

"חוקות שמים וארץ גו' שמת", הקב"ה אומר את חוקות השמים והארץ אני קבעתי, וישנה כוונה בסדר הנהגת הטבע. ולכן אין הקב"ה עושה נס של שינוי הטבע כאשר אין הכרח כדי לא לשנות את סדרי הטבע" (לקו"ש ח"ג עמ' 966, וראה שבת נגב).

א "לא עבד קוב"ה ניסא למגנא" "חפץ השם יתברך לקיים מנהגו של עולם בכל מה דאפשר ושהטבע יקר בעיניו לא ישנהו אלא לצורך הכרחי" (דרשות הר"ן ד"ח). "הטעם לזה הוא, כי הטבע הרי הוא יצירתו של הקב"ה. . וכמ"ש

ישמעאל: "מלמד שהיו עונים על הן הן ועל לאו לאו", ואילו בפסוק "רואין את הקולות" פירש "רואין את הנשמע" כר' עקיבא – כי ההכרח דר' עקיבא לפרש "על לאו הן" אינו מחמת שיטת לימודו בפרט זה ש"רואין את הנשמע", אלא מן הפרט השני – "שומעין את הנראה"; ומאחר שרש"י בפירושו על התורה הביא רק את הפרט "רואין את הנשמע"¹⁰, יכול הוא לפרש בפסוק "לאמר" כדעת ר' ישמעאל – "על לאו לאו". ומה שנקט רש"י דוקא פירוש זה על "לאמר", הוא מפני שפירוש זה מתיישב יותר בפשוטו של מקרא.

בקשר למתן תורה, דוקא האופן של "רואין את הנראה ושומעין את הנשמע" הוא חלק מתכלית העילוי של מתן תורה ותוצאה ממנו – ולאופן גילוי זה זכו בני ישראל במתן תורה. ולכאורה – הלא זהו הסדר בטבע!

סיכום: בפירוש הפסוק "וכל העם רואים את הקולות", לדעת ר' ישמעאל "רואין הנראה ושומעין הנשמע", ואילו לדעת ר' עקיבא "רואין הנשמע ושומעין הנראה". וצריך לומר שלדעת שניהם היה זה תוצאה מהעילוי שהגיעו אליו בני ישראל במתן תורה.

סיכום: כיון ששתי המחלוקות הללו הן בין אותם התנאים, ובענין מתן תורה – מסתבר לומר שהן תלויות זו בזו.

ד. ויובן זה על-פי הסברת חילוקי הגדרים בין ראייה לשמיעה:

(א) החילוק בנוגע לאדם הרוואה או שומע: ראייה מגעת בעומק יותר בנפש הרוואה – וממילא בודאות גדולה יותר – מאשר שמיעה. כשאדם רואה בעיניו מציאות דבר כמות שהיא, שום הסבר שכלי לא יוכל לשכנעו שהמציאות היא באופן אחר, כי הברור הבא על-ידי

ג. כיון ששתי מחלוקות אלו הן בין אותם התנאים, ובענין אחד – מתן תורה – מסתבר לומר שהן תלויות זו בזו, ובעלי הפלוגתא אזלי לשיטתייהו (הולכים לשיטתם): לפי השיטה "רואין את הנראה ושומעין את הנשמע", צריך לומר שבני ישראל ענו "על הן הן ועל לאו לאו"; ואילו השיטה "רואין את הנשמע" ושומעין את הנראה" מכריחה שבני ישראל ענו "על הן הן ועל לאו הן".

ואין סתירה לכך מפירוש רש"י על התורה – שבפסוק "לאמר" פירש כר'

ש"רואים" קאי על הקולות (שבסמוך לו – ולא על "הלפידים") – "רואים את הנשמע".

אבל, מכיון שרש"י הוא גם "יינה של תורה" (היום יום ע' כד) – מסתבר שב' הפירושים שבפי' רש"י מתאימים הם גם בפנימיות הענינים.

10 וגם זה שרש"י אינו כותב "שומעין את הנראה", הוא נלא רק מצד פשטות הענינים, שבדרך הפשט "רואים את הקולות" מכריח רק "רואין את הנשמע", אלא גם מצד "יינה של תורה" כדלהלן סעיף יא ואילך.

9 בפשטות יש לומר: הקישור של ב' המאמרים הוא רק בפנימיות הענינים, (בנוגע לאופן הגילוי דמתן תורה), ולא בדרך הפשט. ומכיון שרש"י מפרש פשוטו של מקרא, אין הכרח מענין אחד להשני. ולכן מפרש בכל מקום, כדמוכח מפשטות הכתוב: פירוש הפשוט ד"לאמר" הוא, שענו באותה הלשון ששמעו מהקב"ה (ובדוגמת "לאמר" שנאמר ב"וידבר ה' אל משה לאמר", שפשוט שמשה אמר לישראל אותן התיבות ששמע מהקב"ה), ולכן מפרש "על הן הן ועל לאו לאו"; ופירוש הפשוט ד"רואים את הקולות" הוא,

שהוא משיג ותופס דבר גשמי – על-ידי חוש הראיה – באופן קרוב וברור יותר מאשר דבר רוחני.¹² לרוחניות אין האדם "כלי" כל-כך, ולכן הוא תופס זאת רק על-ידי שמיעה, על-ידי השכל – (ואף זאת) באופן הרחוק ממצאותו.

סיכום: החילוקים בין ראייה לשמיעה: א. ראייה יש לה ודאות ותוקף יותר משמיעה. ב. הראיה קולטת גשמיות מה-שאיין-כן שמיעה. חילוקים אלו תלויים זה בזה, שכן האדם הוא מציאות גשמית לפיכך ענינים גשמיים נתפסים אצלו בתוקף של ראייה, ואילו ענינים רוחניים רק על-ידי שמיעה.

ה. וזהו הענין שחידש מתן תורה – "רואין את הנשמע ושומעין את הנראה"¹⁴: דבר שהנו "נשמע", שאפשר לתפסו רק בשמיעה – ענין האלקות (רוחניות) – תפסוהו אז בני ישראל בודאות ובמוחשיות של ראייה; הם ראו אלקות. ומה שהיה תמיד "נראה", דברים גשמיים, העולם הגשמי, נתפס

ראיה נקבע בנפשו באופן עמוק יותר, ובודאות יותר, מאשר בירור הבא על-ידי השכל¹³ – ומכאן פסק-הדין הלכה למעשה "אין עד נעשה דין"¹¹. מה-שאיין-כן שמיעה אינה מגעת בעומק הנפש כל-כך – הדבר הנתפס על-ידי חוש השמיעה אינו נחקק בנפש בחוזק כל-כך; ופשיטא שהשמיעה, ההכרה וההבנה על-ידי השכל, אין בה תוקף וודאות כל-כך – כמו בירור הבא על-ידי ראייה¹².

(ב) החילוק ביניהם בנוגע לדבר הנשמע והנראה: הראיה קולטת (ורואה) גשמיות – על-ידי ראייה תופס הרואה רק ב(דבר) גשמי, ואילו השמיעה אינה יכולה לתפוס דבר גשמי (הקול הנשמע הוא דבר רוחני לעומת גשמיות הדבר הנראה, ומכל-שכן שמיעה שכלית (הבנה) היא דבר רוחני).

שני חילוקים אלה בין ראייה ושמיעה תלויים זה בזה¹³: האדם הלא הוא מציאות גשמית, ולכן טבעי הדבר

12 ראה בארוכה ד"ה פדה בשלום תשי"ג. וראה גם ד"ה וכל מאמינים תרס"ג. כי חלק תש"ט. ולהעיר גם כן מאגרת הקודש סי"ט.

13 ראה עד"ז אור התורה ואתחנן ע' סג.

14 כן הוא בד"ה שלח לך תער"ב. וראה עד"ז לקוטי תורה במדבר י', ג. (ושם שזהו ענין בעל תשובה – ראה להלן סעיף ח').

11 וכמבואר הטעם (ר"ה כו, א) "כיון דחזיוהו כו' לא מצו חזו ליה זכותא (כיון שראוהו כו' אינם יכולים לראות לו זכות)" (מה שאין כן כשהדיינים שומעים מהעדים – אף שברור להם שהעדים אומרים אמת – חזו ליה זכותא) – כי הוודאות וההתפעלות שמצד הראיה היא גדולה יותר מהוודאות וההתפעלות שמצד השמיעה. וראה גם במקומות שנשמנו בהערה שלאח"ז.

ביאורים בתורת רבינו

ג "האדם הלא הוא מציאות גשמית, ולכן טבעי הדבר שהוא משיג ותופס דבר גשמי.." ואף שמדובר על קליטה בנפש האדם (השגתו והכרתו) שלכאורה היא רוחנית, הנה הנפש מלובשת בגוף וכתוצאה מזה מתגשמת. ולכן טבעי הדבר שהיא משגת ותופשת דבר גשמי באופן קרוב וברור יותר מאשר דבר רוחני.

ב "הבירור הבא על-ידי ראייה נקבע בנפשו באופן עמוק יותר.." ולכן לשון בני אדם בנוגע לדבר שראה הוא 'אני בעצמי ראיתי' (מה-שאיין-כן בנוגע לשמיעה לא נוהג לומר 'אני בעצמי שמעתי') – ד"ה פדה בשלום תשי"ג.

בחסידות¹⁹ על השאלה: הלא הקב"ה הוא יחיד ומיוחד בתכלית, ומבלעדיו אין שום מציאות, ואם כן, שמא כל מציאות העולם אינה אלא דמיון? והמענה וההסבר על כך בחסידות הוא, שהוכחה (— אחת ההוכחות) למציאות העולם היא מכך שתורת אמת אומרת "בראשית ברא אלוקים" ה.

סיכום: במתן תורה היה גילוי העצמות, ולכן בני ישראל "תפסו" אז אלקות בראיה, וזהו "רואים את הנשמע". כתוצאה מכך אבדה עבורם הגשמיות הנראית, והם רק "שמעו" והבינו את קיום מציאותה, וזהו "שומעים את הנראה".

אז עלידם באופן של "שומעין" — כדבר שאותו שמעו או הבינו בלבד¹⁵.

ומזה מובן גם, שהנס ד"רואין את הנשמע" לא היה דבר נוסף על הגילוי דמתן תורה, אלא חלק מיניה וביה (ממנו עצמו): כיון שבמתן תורה זכו בני ישראל לגילוי עצמות אור איך-סוף ברוך הוא, "אנכי¹⁶ הוי"ה¹⁷ — אלקיך"¹⁸, לכן "תפסו" אז אלקות (רוחניות) בראיה (רואים את הנשמע); וממילא, בתוך גילוי אלקות כזה, הרי עבורם אבדה מגשמיות העולם מציאותה הנראית, והם רק "שמעו" והבינו את קיום מציאותה (שומעין את הנראה). ועל-דרך י הביאור שמצינו

פנחס פ, ב. וראה זהר ח"ג רנז, ב).

17 עיין מדרז"ל עה"פ ושמי הוי"ה לא נודעתי להם (וארא ו, ג).

18 כח שלך וחיותך — ראה טושו"ע חאו"ח סי' ה'.

19 ד"ה מי כמוך תרכ"ט פ"ג. מים רבים תרל"ו פקנ"ח. ד"ה כל השונה הלכות תרס"ז. ובכ"מ. ובד"ה כל השונה שם, שזהו דוקא לגבי בחינת האין המהוה את היש, אבל לגבי עצמות אור אין סוף "אין שום מציאות כלל". עיי"ש.

15 באור התורה ואתחנן שם, שבחינת יחודא תתאה נתפס בראיה, ובחינת יחודא עילאה בשמיעה.

ועפ"ז יש לומר פירוש "רואין את הנשמע ושומעין את הנראה", אשר גם בהבחינות שבביטול העולמות, בחינת יחודא עילאה היתה אצלם באופן דראיה מקרוב, ובחינת יחודא תתאה (מכיון שהוא רק ביטול היש) היתה אצלם באופן דשמיעה מרחוק. וראה להלן הערה 19.

16 "דלא אתרמיז לא בשום אות וקוץ" (לקוטי תורה

ביאורים בתורת רבינו

ד "ועל דרך הביאור שמצינו בחסידות .."

כלומר, בהמשך למבואר שעל-ידי גילוי העצמות אבדה עבורם מציאותה הנראית של גשמיות העולם ונתפסה על ידם כדבר שאותו הבינו בלבד, מביא שהוא על דרך המבואר בחסידות שמצד הענין שהוא ית' הוא הנמצא היחידי ואין שום מציאות זולתו, היה מקום לומר שהעולם הוא רק דמיון, ונדרשות הוכחות מהתורה שהעולם הוא מציאות.

ה "אבדה מגשמיות העולם מציאותה הנראית . . תורת אמת אומרת בראשית ברא אלוקים" ההבדל בין עולם המובן מאליו בגלל שרואים אותו, לבין עולם שיודעים אודותיו רק מפני

שישנן עליו הוכחות בתורה, הוא לא רק במקור המידע, אלא גם בסוג מציאות העולם. כי כאשר מציאות העולם מובנת מאליה פירושו שמציאותו של הצמר הוא צמר ומציאותו של הקלף הוא קלף, אלא שהקב"ה ציוה לעשות מהם טלית ותפילין. אך כאשר כל מציאות העולם היא רק מפני שישנן הוכחות מהתורה על מציאותו, הרי כל מציאותו נובעת מהתורה וממילא מציאותו היא כפי שהתורה מביטה עליו - אמצעי לתורה, שמכיון שישנו ציווי להתעטף בטלית ולהניח תפילין לכן נוצרו צמר וקלף (וראה גם לקמן סעיף י').

ועל דרך המעשר שהפריש יצחק, שכתוב (תולדות כו, יב) "וימצא בשנה ההיא מאה שערים" ופירשו רז"ל (ב"ר פס"ד, ו) "אומד זה (מה שיצחק

ו. מעין דוגמא לזה:

זולתו:

כאשר באים שני בעלי דין לדין תורה – ולדוגמא "שנים אוחזין בטלית כו'" – מעיין הדיין היטב בדינם, ואחר שקלאזטריא בטענותיהם פוסק את הדין – "זה ישבע כו' ויחלוקו"²⁰, ואזי מכריח השוטר את בעלי הדין לקיים את פסק הדיין. ונמצא שיש כאן שלשה ענינים: (א) הסברות (המחייבות את פסק הדין), (ב) פסק הדין, (ג) השבועה וחלוקת הטלית.

ובזה מחולקים בעלי הדין השוטר והדיין זה מזה, בכך שה"ודאות" וה"מציאות" בענין זה, עבור כל אחד מהם, נתפסת באופן שונה מאשר עבור

בעלי הדין, אין קיימים ב"עולמם" אלא השבועה וחלוקת הטלית. עבורם זוהי כל מציאות הענין. ואף שאם ידרשו ויחקרו, יודע להם שסיבת החלוקה היא פסק הדין שנמסר לשוטר (הבא כתוצאה מהסברות) – הרי כל זה הוא רק ענין שבשכלם י;

השוטר תפקידו להביא לכך שפסק הדין יקויים. עבורו, ה"ודאות" וה"מציאות" בענין זה היא פסק הדין;

ועבור הדיין הפוסק את הדין, ה"מציאות" היא – הסברות שהביאו לפסק הדין, ואילו פסק הדין עצמו

20 ב"מ בתחילתה.

ביאורים בתורת רבינו

הכסף) לא נוגעת לבעלי הדין, מה שנוגע להם הוא הכסף עצמו.

ז "הוא רק תוצאה"

גם הדיין מזכיר את פסק הדין שצריך לשלם הכסף, ולאידך גם הבעל דין מזכיר את סברת התורה "המוציא מחבירו עליו הראיה" שהיא הגורמת את פסק הדין, אלא שאת כל אחד מעניין משהו אחר. את הדיין מעניין החקירה בסברות התורה ואילו פסק הדין וקיומו בתשלום הכסף הם רק תוצאה מהסברות, ואינם עיקר הענין. ואילו אצל הבעל דין הכסף הוא העיקר, וסברות התורה הן רק אמצעי כדי לקבל הכסף. במילים אחרות, אצל הדיין כל המושג של כסף הוא רק אמצעי לסברות של התורה כדי שיהיה לסברות על מה לחול ובמה לדון. ואילו את הבעל דין מעניין תשלום הכסף, והתורה היא רק אמצעי כדי שיוכל לקבל כסף. נמצא שאצל כל אחד הפירוש של הכסף הוא אחר.

אמד את השדה כמה היא ראויה לעשות) למעשרות היה". והביאור בזה: כל כוונתו של יצחק בוריעת הדגן היתה בכדי להפריש מעשר (לקו"ש ח"ה ע' 74, עיי"ש בארוכה. וראה גם לקו"ש חכ"ה ע' 136). דמכיון שמצות מעשר היא דוקא מ"תבואת זרעך" ולא מן הלקוח (רמב"ם הל' מעשר פ"ב ה"ב), לכן, בכדי לקיים (ולתקן) מצות מעשר, הוצרך לזרוע תבואה. ונמצא, שתוכנה הפנימי של זריעת התבואה דיצחק היתה (לא ענין של זריעת תבואה, אלא) הכשר להפרשת (ולתיקון) מעשר. ובדוגמת "המוציא אוכלין פחות מכשיעור בכלי פטור אף על הכלי שהכלי טפלה לו" (שבת צג, סע"ב), כי מכיון שהכלי טפילה לאוכל אין זה ענין של הוצאת כלי (לקו"ש שם הערה 61). ועל נקודה זו כוונתו להוסיף בסעיף הבא, "מעין דוגמה לזה".

ו "ענין שבשכלם"

השכל הוא קר ולא מתפעל, היינו שאינו נוגע לאדם, וזאת בשונה מהמידות שמתפעלות ונוגעות לאדם. וכך סברת התורה (שהיא המקור לתשלום

אלקות בעולם דוקא כפי שהעולם נשאר בגדרי הטבע שלו, ובכל זאת יורגש בו על-ידי התורה – נותן התורה, אלקות.

ולכן דעת ר' ישמעאל היא, שבני ישראל היו נתונים תחת הגדרים הטבעיים של העולם, ודוקא בזה התבטא החידוש ותכלית העילוי, שאף-על-פי ש"רואין את הנראה ושומעין את הנשמע", הנה במתן תורה האירה בראיה זו ובשמיעה זו בחינת "אמת הוי"ה לעולם" דאלקות עד כדי כך, שהדבר הביא את בני ישראל לתכלית הביטול^ט – "וינועו ויעמדו מרחוק".

סיכום: העילוי ב"רואין את הנראה ושומעין את הנשמע", הוא בכך שנמשכה אלקות בעולם כפי שהעולם נשאר בגדרי הטבע שלו, שזהו החידוש של מתן תורה "עליונים ירדו למטה".

וקיומו בפועל הם רק תוצאה י' מן הסברות ומהשקלאדוטריא י'.

סיכום: דוגמה לדבר מבעלי דין שנפסק דינם, שמחולקים ביניהם בעלי הדין השוטר והדיין מהי ה"ודאות" וה"מציאות" בענין זה. לבעלי הדין המציאות היא ביצוע פסק הדין. לשוטר המציאות היא פסק הדין. ואילו לדיין המציאות היא הסברות שהביאו לפסק הדין.

ז. על-פי זה צריך להבין את דעת ר' ישמעאל: וכי איזה עילוי, ובפרט עילוי דמתן תורה – שהוא תכלית העילוי – מתבטא באופן הטבעי ש"רואין את הנראה ושומעין את הנשמע"?

והביאור בזה: החידוש של מתן תורה הוא "וירד ה' על הר סיני" – "עליונים ירדו למטה", "אני המתחיל"²¹ – המשכת אלקות למטה, שתומשך

21 שמו"ר פ"ב, ג.

ביאורים בתורת רבינו

ח בעלי דין, שוטר, דיין

רבינו מביא בדוגמה שלוש דרגות, ומתוכן שתי בחינות בדרגת התורה – דיין ושוטר, שכן בנמשל ישנן שתי דרגות בדרגת התורה. ראה לקמן סעיפים ט – י'. וראה ביאור כ.

ט "עד כדי כך, שהדבר הביא את בני ישראל לתכלית הביטול"

לכאורה צריך לומר שהסיבה לכך שבני ישראל הגיעו לתכלית הביטול, אף שנשארו נתונים תחת הגדרים הטבעיים של העולם – כי מכיון ש"שומעין הנשמע" הוא מפני שהתכלית דמתן תורה הוא להמשיך אלקות גם בתחתון כזה (כמבואר בפנים), והיינו שגם ענין זה גופא (שהעולם מצד עצמו הוא באופן שאלקות היא בו בהתחדשות) הוא מצד הכוונה והתכלית האלקית,

לכן, גם עולם זה הוא חודר כולו באלקות, ונמצא שהעולם נשאר ב'גדרי' אך לא ב'יישות' ו'פירוד' מאלקות.

במילים אחרות: היה ניתן לחשוב שלדעת רבי ישמעאל האירה במתן תורה בחינה אלוקית נמוכה, שמצידה יש לאדם גדרים ומציאות. אך אין זה נכון, אלא גם לדעת רבי ישמעאל זוהי בחינה ביחודא עילאה, ומכל מקום אין צורך לבטל את גדרי האדם, כי מציאותו וגדריו נבראו כדי שגם במקום כזה יגיעו למסקנא שעבירה היא רע.

י "ודוקא בזה התבטא החידוש ותכלית העילוי .."

כאשר העולם הוא במצב כזה שאינו נרגש למציאות (ועד שצריך להביא הוכחה מהתורה שהעולם הוא מציאות ולא דמיון), אזי העולם

וסדר עבודתו – שתכלית העילוי היא ב"רואין הנראה ושומעין הנשמע" – המשכת אלקות בעולם כמו שהוא למטה, בגדריו, שכן זוהי העבודה המסודרת של הצדיקים – המשכת אלקות מלמעלה למטה²⁴.

אבל עבודת ר' עקיבא היתה עבודת בעלי תשובה. הוא היה בן גרים²⁵, והתחיל ללמוד תורה בהיותו בן ארבעים שנה²⁶; ולכן היתה עבודתו בתנועת התשובה²⁷ – התעלות ו"יציאה" י מהעולם,

ח. ומהו באמת הטעם לכך שדעת ר' ישמעאל היא שתכלית העילוי היא ב"רואין הנראה ושומעין הנשמע", ודעת ר' עקיבא – שתכלית העילוי היא ב"רואין הנשמע ושומעין הנראה"?

הביאור בזה הוא:

ר' ישמעאל היה כהן²² (גדול)²³, וענין הכהן הוא שבתולדתו (– בטבעו) "קדוש הוא לאלקיו"^{23*}. והיינו, שעבודתו היתה באופן של עבודת הצדיקים, ולכן נקט – לפי ענינו

בדרך אור ישר ועבודת הבעלי תשובה – בדרך אור חזר יא.

25 ראה סה"ד בערכו. וראה אור התורה ח"י שרה (קכג, סע"א). רש"י ד"ה שלא היה בו – יומא כב, ב.

26 אדר"נ פ"ו, ב. וראה פסחים מט, ב. כתובות סב, ב.

27 ראה יומא שם: שאם תזוז דעתו כו'. ולהעיר מהמשך הענינים במשנה (ב"מ נח, ב): אם היה בעל תשובה כו' אם הוא בן גרים כו'.

22 חולין מט, סע"א (ומיירי בר"י חברו ובר פלוגתיה דר' עקיבא).

23 ב"קצת פירושים של רש"י לחולין שם (הובא בסה"ד מע' ר' ישמעאל סעיף ח'): "והוא ר' ישמעאל בן אלישע כהן גדול". אבל ראה סה"ד שם. וראה שם גם מע' ר"י בן אלישע כהן גדול סעיף ג'.

23* (אמור כא, ז).

24 ראה בארוכה ד"ה תקעו תרס"א, לקוטי דיבורים ח"א (קמו, א ואילך), ובכ"מ, שעבודת הצדיקים היא

ביאורים בתורת רבינו

ועל דרך המעשר שהפריש אברהם אבינו, מהביוז של שלל המלחמה עם ארבעת המלכים (ראה לקו"ש ח"ה ע' 69), שהיה זה (בגלוי) רכוש גשמי, ובכך שנתן מעשר הדגיש שהבעלות של הקב"ה ("לה' הארץ ומלואה") היא גם על רכוש האדם שבבחינת "מציאות".

יא בהערת רבינו 24 אור ישר ואור חזר אור ישר מלמעלה למטה הוא שהמעלה הוא הסיבה לכך שנמשך. ואילו אור חזר מלמעלה למעלה הוא שהמטה התעלה והוא הסיבה הגורמת לכך שהאור יומשך אליו (לקו"ד בלה"ק ח"א עמ' 215).

יב "בעולם כמו שהוא למטה, בגדריו .. יציאה מהעולם"

בעל תשובה לא יכול להתעסק עם עולם שהוא

אינו "תחתון", ומכיון שהחידוש דמתן תורה הוא המשכת אלקות למטה, לכן ס"ל לר' ישמעאל שגם בשעת מתן תורה היה העולם בגדרים שלו (של העולם), מציאות בפשיטות ואלקות בהתחדשות, וגם בעולם כזה נמשך גילוי אלקות, "עליונים ירדו למטה".

על דרך המעלה ב"כל מעשיך יהיו לשם שמים" על קיום המצוות. ולדוגמא, כשאדם קונה טלית-קטן כדי לקיים מצות ציצית, עשייה זו אינה בגדר "כל מעשיך לשם שמים", אלא היא מלכתחילה מעשה שכל כולו עבור מצוה. וכך אפשר להתייחס לעולם מלכתחילה כאל אמצעי למצוות. אך כשקונה בגד ומטיל בו ציצית אזי זה מעשיך, שאת עניני העולם עצמם הוא עושה לשם שמים.

הגבלות העולם.

סיכום: דעותיהם של ר' ישמעאל ור' עקיבא נבעו מאופי עבודתם. ר' ישמעאל היה כהן וקדוש מתולדתו, ועבודתו היתה עבודת הצדיקים שהיא המשכת אלקות למטה. ואילו ר' עקיבא היה בעל תשובה, ועבודתו היתה יציאה מהעולם.

— וכמו שמצינו²⁸, שכל ימיו השתוקק ר' עקיבא למסור נפשו בפועל [ובפרט שעל-פי הידוע אשר "במקום שרצונו של אדם שם הוא נמצא כולו"²⁹], נמצא שכל ימיו עמד במסירת-נפש] —

והיא הנותנת, שלפי דעתו תכלית העילוי היא ב"רואין הנשמע ושומעין הנראה" — ביציאה והתעלות מכל

28 ברכות סא, ב.

29 מאמר הבעש"ט — הובא בד"ה מים רבים תרל"ו פק"ג. רפאני תרח"ץ פ"ה. ועוד.

ביאורים בתורת רבינו

אך הוא עצמו נותר מטה (למטה).

דוגמה לכך באלקות: מלמטה למעלה הוא כאשר הנהגת העולם עצמה מוכיחה על אלקות ועל השגחה פרטית. ומלמעלה למטה הוא כשאלקות מוכיחה על כך, היינו שמכיון שהוא ית' אין סוף ו"לית אתר פנוי מיניה" מוכרחים לומר שנמצא בכל דבר.

המעלה באופן הראשון היא שאלקות נראית ונרגשת בתוך העולם ממש, מה-שאיין-כן לאופן השני הקשר של העולם לאלקות זקוק להסבר וביאור (בספרי חסידות וכדומה), מצד שני לאופן הראשון מדובר כבר על עולם מזוכך (שכן הוכחות על אלקות והשגחה פרטית אפשר לראות רק בדברים מזוככים), מה שאין כן לאופן השני אלקות קשורה אפילו עם עולם כפי שהוא מציאות, ובכך מתממשת הכוונה של דירה בתחתונים ממש.

נמצא שמלמטה למעלה מדובר בעולם מזוכך שהפך להיות 'מעלה', והוא יציאה מגדרי העולם, ולכן נקרא יחוד מלמטה (מצד העולם) למעלה (כפי שהעולם בתנועה של זיכוך והעלאה). ואילו מלמעלה למטה הוא שהעולם נשאר בגדריו ואלקות מתפשטת עד אליו — שיהיה כפי התורה, ולכן נקרא יחוד מלמעלה (מצד האין-סוף של אלקות) למטה (עד לעולם כפי שהוא במקומו, מטה ומציאות).

דוגמאות נוספות, והקשר לצדיקים ובעלי תשובה ראה במילואים.

במציאותו ובגדריו, כי הוא עלול ליפול, ולכן צריך לצאת מהעולם ולהתעסק רק עם העולם כפי שהוא בטל ומזוכך. ואילו צדיק שעבודתו מסודרת כפי התכנית האלוקית, ולא נפל כתוצאה מהעולם, יכול לראות אלקות גם במציאות.

יג "המשכת אלקות מלמעלה למטה .. התעלות ויציאה מהעולם"

לשיטת ר' ישמעאל העבודה היא מלמעלה למטה (כמבואר בפנים), ואילו לרבי עקיבא העבודה היא מלמטה למעלה.

ובהמשך למבואר לעיל (ביאור י'), היינו שלשיטת ר' עקיבא יודעים על העולם על-ידי ראייה מהתורה, ובמילא כל התוכן של הצמר והקלף הוא לקיים בהם ציצית ותפילין, ויחוד זה הוא מצד המטה, כי זה אמיתית מציאותו ולא ההסתר שהיה נראה, ועל-ידי זה מתעלה ממציאותו (ממטה למעלה). מה-שאיין-כן לר' ישמעאל העולם צריך להיות מטה כפי שהוא מטה ושהמטה יהיה על-פי התורה (מלמעלה למטה).

ועל דרך רב המלמד תלמיד שיש בזה שני אופנים: א. הרב מדרך את התלמיד עד שנעשה שכלו כשכל הרב, וזהו מלמטה למעלה, שכן התלמיד עצמו מתעלה (מלמטה) ונעשה מעלה (למעלה). ב. התלמיד נשאר פשוט אלא שלרב יש כח הסברה שיכול להגיע עד אליו, וזהו מלמעלה למטה, שכן הבנתו היא מצד המעלה (מלמעלה)

הענין והבירור הפרטי שנושאת בתוכה כל מצוה ומצוה, ויקדיש עצמו להביאו לידי פועל.

ולכן אומר ר' ישמעאל, שמענה בני ישראל היה "על הן הן ועל לאו לאו": בכל מצוה הם הרגישו את הענין הפרטי שבה: במצוות עשה ("הן") הרגישו את הענין החיובי, "הן" – את הטוב והעילוי שבהן, ואילו במצוות לא-תעשה ("לאו"), הרגישו את הענין השלילי, "לאו" – את היפך הטוב הנמצא באיסורים אלו יי.

אבל לשיטת ר' עקיבא, שתכלית העילוי היא בתנועה של התעלות ויציאה מהגבלות העולם, צריך לומר, שההדגשה בקיום המצוות (אינה על הבירורים הפרטיים, פעולת המצוות בעיני העולם, אלא) היא על קיום ציווי הבורא – הרגש שהוא נעלה מפרטים

ט. המצוות כוללות שני ענינים³⁰:

(א) הנקודה המשותפת והצד השווה שבכל המצוות – שכולן ציווי ה'³¹.
(ב) התחלקותן לסוגים וכו', עד לענין הפרטי שבכל מצוה בפני עצמה, שעל-ידה נעשה זיכרון פרטי בכחות מסוימים שבאדם, ובדברים גשמיים מסוימים, השייכים למצוה זו בפרט^{31*} יי.

ובשני ענינים אלו באות לידי ביטוי שתי השיטות (ואופני העבודה) של ר' ישמעאל ור' עקיבא:

לפי שיטת ר' ישמעאל ("רואין הנראה ושומעין הנשמע") – שתכלית העילוי היא בזה שאלקות נמשכת ומורגשת בעולם דוקא על-ידי גדרי הטבע שבו לכל פרטיהם – מובן, שגם בקיום המצוות של ישראל נדרש (לא רק ההרגש הכללי של קבלת עול מלכות שמים, אלא) בעיקר שירגיש האדם את

במצותיו וציוניו.

*31) וכדמוכח גם כן ממחז"ל (זהר ח"א קע, ב) רמ"ח מ"ע כנגד רמ"ח אברים ושם"ה מל"ת כנגד שם"ה גידים.

30 שלכן, בעשיית כל מצוה צריכות להיות ב' כוונות: כוונה הכללית – לקיים רצון הבורא, וכוונה פרטית – ענין וזיכרון פרטי המיוחד למצוה זו (ראה תניא רפמ"א. ובכ"מ).

31 וכן נוסח המשותף בברכת המצוות כולן "קדשנו

ביאורים בתורת רבינו

יד "המצוות כוללות שני ענינים"

ענין הראשון ("הצד השווה שבכל המצוות – שכולן ציווי ה'") הוא על דרך המבואר (לקו"ת שלה מ, א) שאילו נצטוונו לחטוב עצים (- ציווי ללא משמעות), היינו מקיימים זאת באותה חיות שאנו מקיימים את המצוות שנצטוונו עליהן. כי כל הענין במצוות הוא שהן ציווי ה' ולא התוכן הפרטי שבהן. ועל דרך עבד המקיים רצון אדונו. וענין השני הוא התוכן הפרטי שבכל מצוה לפעול זיכרון באדם ובעולם. והוא רמ"ח מצוות כנגד רמ"ח אברים פרטיים. ולכן יש במצוות שתי כוונות – כללית ופרטית.

טו "במצוות עשה .. במצוות לא תעשה" דעניינן של רמ"ח מצוות עשה הוא לפעול באדם המקיימן (ובעולם) עניני טוב וקדושה, ועניינן של שם"ה ל"ת הוא להפריד את האדם (והעולם) מהרע (ראה תניא פל"ז (מזב, מח,א). לקו"ת בלק ע, ג).

בסגנון אחר: בהכנת דירה למלך ישנם שני שלבים, תחילה צריך לנקות את הלכלוך – מצוות לא תעשה, ולאחר מכן להכניס רהיטים – מצוות עשה.

והגדרות ³¹.

ומורגשת המצוה ופעולתה בעולם, ולכן מתחלקות המצוות לפרטים וחלוקות – ובכללות לשני סוגים: "הן" ו"לאו"; ואילו בעבודת ר' עקיבא (תשובה ומסירת נפש) ניכר ומורגש המצווה וקיום רצונו – "הן" ³³.

סיכום: לשיטת ר' ישמעאל ענו "על הן הן" ועל לאו לאו, כי הרגישו בכל מצוה את הענין הפרטי שבה, ואילו לשיטת ר' עקיבא ענו "על הן הן ועל לאו הן" כי הרגישו את הציווי הכללי של הקב"ה, שבו כל המצוות הן בהשוואה.

ולכן סובר ר' עקיבא: "על הן הן ועל לאו הן" ³² – הורגש בבני ישראל בעיקר (לא הפרט שבמצוה, אלא) הציווי הכללי של הקב"ה, שבו כל המצוות הן בהשוואה. ומטעם זה לא הבדילו ישראל בעניינתם בין מצוות עשה למצוות לא-תעשה – על כל הציווים, עשה ולא-תעשה כאחד, בא מענה שווה ויחיד: "הן"; הם יקיימו את אשר מצוה אותם ה' ³³.

בסגנון אחר: בעבודת ר' ישמעאל (צדיקים) בקיום המצוות, ניכרת

הרי אדרבה: מכיון שתכלית העילוי הוא שתהיה ההמשכה גם במציאות ש(מצד עצמה ובגלוי) אינה כפי התורה, ובכל זה יפעול בה האדם שתהיה כפי התורה, ולכן ס"ל "יושם", ועי"ז עושה האדם אח"כ שתהיה כן. ^{33*} להעיר מהפלותא דר' ישמעאל ור' עקיבא (סוטה ג, א) בכמה וכמה ענינים שר' ישמעאל סובר שהם רשות ור' עקיבא סובר שהם חובה (ועד שיטתו ס"ד שם, שפלותתם היא "בכל התורה כולה") – כי צדיקים, מכיון שעיקר עבודתם בקיום המצוות הוא מצד העילוי והסגולה פרטית שבה, יקיימו אותם גם כשלא יהיה ציווי על זה – "רשות", משא"כ בעלי תשובה, קיומם המצוות הוא רק מצד ציווי המצווה – "חובה".

³² ועפ"י יומתק מה שר' עקיבא חוזר ואומר גם "על הן הן" – אף שלכאורה חידושו של ר' עקיבא לגבי ר' ישמעאל הוא רק ב"על לאו הן" – כי המענה "הן" על "הן" לפי דעת ר' עקיבא, שונה היא מהמענה "הן" שלדעת ר' ישמעאל. והוא, אשר הכוונה בהמענה "הן" אינה בהענין פרטי של המצוה, כי אם – ציווי (הכללי של) הקב"ה.

³³ בצפנת פענח עה"ת להרוגצובי, מקשר פלוגתא זו דר' ישמעאל ור' עקיבא עם פלוגתתם (ב"ק לג, סע"א) יושם או יחלט, שלדעת ר' עקיבא "יחלט" – שנעשה כן המציאות. עיי"ש יז. ויש לקשר זה עם מ"ש בפנים, כי מכיון שכל מציאות העולם היא רק מצד התורה, הרי זה כן ממילא. משא"כ לדעת ר' ישמעאל,

ביאורים בתורת רבינו

מזו "התעלות ויציאה מהגבלות העולם .. הרגש שהוא נעלה מפרטים והגדרות" מצד בחינת "התעלות ויציאה מהגבלות העולם" המדוברת כאן, שהפעולות בעולם הם בעיניו כמו חטיבת עצים, דבר שאין לו תוכן ומשמעות, אזי ההדגשה בקיום המצוות היא על הציווי בלבד שהוא שווה בכל המצוות, ולא על התוכן הפרטי שבכל מצווה.

יז בהערת רבינו ³³ "יושם או יחלט"

הצפנת פענח מבאר שהפלותא דר' ישמעאל ור' עקיבא באופן המענה דישראל היא אם קיבלו עליהם את הפעולות או את הדין. ר' ישמעאל

סובר שקיבלו עליהם את הפעולות, דמה שנצטוו לעשות – יעשו ("על הן הן"), ומה שנצטוו שלא לעשות – לא יעשו ("על לאו לאו"); ור' עקיבא סובר שקיבלו עליהם את הדין, שדין התורה (הן העשין והן הלאוין) הוא הקובע את המציאות, ולכן המענה על שניהם ("על הן" ו"על לאו", עשין ולאויין) הוא "הן", שכן נעשה המציאות. ואולי לשיטתייהו בדין שור המזיק.

דהנה, שור תם משלם חצי נזק מגופו, וכששור תם שוה מנה נוגח והורג שור שוה מאתיים ואין הנבילה שוה כלום, אזי השור המזיק כולו עומד לתשלום הנזק, אלא שלדעת ר' עקיבא "הוחלט השור" והניזק מקבל בעלות על השור המזיק.

וגם זה מתאים לשיטתו "רואין את הנשמע ושומעין את הנראה": כשעומד האדם במדרגת "שומעין את הנראה", שהעולם הגשמי ה"נראה" מושג רק בכלי התפיסה הרחוקים של ה"שמיעה" – כלומר, שבאמת מציאות העולם מושללת לגמרי יט, וכל מציאותו נשמעת ומובנת ("שומעין") רק מחמת הראיות שניתנו לכך מן התורה – אזי מובן, שבכל מציאות בעולם נראה רק תוכנה האמיתי הקשור לענין של תורה ומצוות.

והביאור כי התוכן של ק"ש הוא אחדות הוי"ה, וזהו מה שר' עקיבא קרא ק"ש גם שהיו סורקים בשרו כו' על שעסק בתורה, והיינו שגם בזה ראה והרגיש את אחדותו יתברך

[וע"ד שאמרו (חולין ז, ב) "אין עוד מלבדו . . . ואפילו כשפים . . . שמכחישי פמליא של מעלה", שהכוונה בזה היא (לא רק שאינם סותרים לאחדות ה' לפי שקליפות הן "העדר", אלא) שגם על ידם גופא – מצד ניצוצות הקדושה שבהם) מתגלה אחדות ה'. וע"ד שאמרו (ילקוט"ש נחמיה רמז תתרעא. וראה גם יומא סט, ב) "הן הן גבורותיו" יי. וראה לקוטי תורה לג' פרשיות מד, ג (אור התורה בראשית כרך ג' ע' תקעד,

י. וביאור נוסף בשיטת ר' עקיבא "על הן ועל לאו הן":

עניית בני ישראל "הן" גם על ה"לאו" (מצוות לא-תעשה) לא היתה רק מחמת הצד השווה שבלא-תעשה ועשה – קיום ציווי הבורא – כי אם גם בגלל הענין של "הן" הטמון ב"לאו" גופא³⁴: גם בדברים האסורים שעליהם נצטוו לא תעשה, ראו והרגישו רק את ה"הן" – את הטוב והקדושה הבאים על-ידי קיום "לא תעשה"³⁵.

34 ועפ"י יומתק מ"ש שתי פעמים "הן" – "על הן הן ועל לאו הן" ולא קיצר בלשון "על הן ולא הן" וכיו"ב – כי המענה "הן" על "לאו" הוא חידוש יותר (ראה בהערה שלאח"י) ונעלה יותר מהמענה "הן" על "הן".

35 ועפ"י יובן מה שמסופר בברכות (סא, ב), שכשקבל ר' עקיבא עליו עול מלכות שמים [קורא קריאת שמע] – רש"י שם] כשסרקו את בשרו במסרקות של ברזל "אמרו לו תלמידיו רבינו עד כאן" – דלכאורה תמוה: והרי דבר פשוט שגם תלמידי ר' עקיבא היו בעלי מדרגה נעלית ביותר, ומה היתה תמיהתם שר' עקיבא הבלגי על יסוריו הגופניים וקיים מצות ק"ש –

ביאורים בתורת רבינו

ואילו לדעת ר' ישמעאל "יושם השור" והניזק מקבל דמים, אלא שהשור החי משועבד לו.

והיינו שלשיטת ר' ישמעאל שקיבלו עליהם את הפעולות, הפירוש ד"ומכרו את השור החי וחצו את כספו גו" הוא שיש חיוב לעשות כך, ולכן "יושם" השור המזיק בבית דין כמה הוא שווה ונופל על המזיק חיוב לתת את דמי השור לניזק. ולשיטת ר' עקיבא שקיבלו עליהם את הדין, הדין "וחצו את כספו" הוא עצמו עושה את המציאות, ולכן "הוחלט" השור לניזק בדרך ממילא ונהיה שייך לו.

ומוסיף רבינו ששתי שיטות אלה הם בהתאם לשני אופני ההסתכלות על העולם: לדעת ר' עקיבא שכל מציאות העולם היא רק מצד התורה (כדי שהתורה ומצוות יוכלו להתממש בפועל)

– העולם מצד עצמו הוא כפי דיני התורה ואין צורך בפעולה שהעולם יהיה כפי דיני התורה אלא נעשה כן ממילא; ולדעת ר' ישמעאל שהעולם הוא מציאות לעצמו וענין אחדות השם הוא שהמציאות היא מיוחדת – המציאות דעולם מצד עצמה אינה כפי דיני התורה, ורק עשיית האדם היא הפועלת בעולם שיהיה כפי דיני התורה, ועל-ידי זה הוא פועל שגם מציאות כזו שמצד עצמה אינה כפי דיני התורה תהיה כפי דיני התורה.

יח בהערת רבינו 35 [וע"ד שאמרו..] כלומר, ניתן להסתכל על הקליפות בשני אופנים: א. על-ידן בא לידי ביטוי הקשר של יהודי ואלקות, שיהודי לא יכול להתנתק מאלקות, ולכן גם לאחר שחטא יכול לעשות תשובה, כי עבירות לא יכולות לנתק אותו (שכן הן 'העדר').

מה אתה מצחק", השיבם והסבירם, שבראותו שנתקיימה נבואת אוריה על חורבן ירושלים ובית המקדש, הרי הדבר גורם לציפיה מתוך בטחון לקיום נבואת זכריה "עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים". פירוש, שגם בענין נורא של "לאו" כמו "שועל יוצא מבית קדשי הקדשים", ראה ר' עקיבא (לא את ה"לאו" – הצד הבלתי טוב, אלא את ה"הן", את העדות שיש בכך על קיום נבואת זכריה.

סיכום: טעם נוסף שלר' עקיבא ענו "על לאו הן", שכן ראו והרגישו רק את ה"הן" הטמון בלאו – את הטוב והקדושה הבאים על-ידי קיום "לא תעשה".

שהיה כל ימיו בתנועה דמסירת נפש – יציאה מהמציור דעולם, לכן מציאות העולם היה אצלו רק בבחינת "שמיעה" (כנ"ל סעיף ח'), ופנימיות העולם ותכלית בריאתו ודבר ה' המהווה אותו היו אצלו בבחינת "ראיה" – ולכן גם בה"לאו" ראה את ה"הן", ככפנים.

36 סוף מס' מכות.

וממילא, כאשר נקרה לפניו "לאו", דבר המנגד לקדושה – ואפילו "לאו" חמור כ"אלקים אחרים", ההתנגדות הכי גדולה לאחדות השם – הנה גם בזה אין הוא חש כל-כך ב"לאו", בצד הרע, אלא בעיקר ב"הן", בצד הטוב, בכך שעל-ידי מנגד זה אפשר לקיים את ציווי ה' "לא יהיה לך" – "על לאו הן" ב.

שיטתו זו של ר' עקיבא לגבי עניני ה"לאו" משתקפת גם בסיפור הגמרא³⁶, שרבי עקיבא ועוד תנאים ראו "שועל שיצא מבית קדשי הקדשים", ובשעה ששאר התנאים היו בוכים, על אשר "מקום שכתוב בו והזר הקרב יומת ועכשיו שועלים הלכו בו", היה רבי עקיבא מצחק. ועל שאלתם "מפני

ב). הגהות לתניא ע' פב (נדפסו ב"קיצורים והערות"). ד"ה למען דעת תשי"ג],

ועל זה אמרו לו תלמידיו "עד כאן" (בתמיה) – איך שייך ענין האחדות במאורע זה – כששלט אדם בליעל דקליפה לסרוק בשרו כו',

וענה ר' עקיבא "כל ימי הייתי מצטער כו'", ומכיון

ביאורים בתורת רבינו

יט "שבאמת מציאות העולם מושללת לגמרי" וכדלעיל סוס"ה "הקב"ה הוא יחיד ומיוחד בתכלית, ומבלעדיו אין שום מציאות, ואם כן, שמא כל מציאות העולם אינה אלא דמיון?".

כ סעיף יו"ד

בסעיף זה מדבר בהעלאה גופא בבחינה נמוכה יותר. שכן הוא רואה את העולם, שעל-ידו מתממש הרצון האלוהי. כפי שכותב כאן "הן" הטמון ב"לאו" גופא. אלא שלא רואה בו חשיבות אישית אלא החשיבות היא שעל-ידו מתממש רצון ה'. בשונה מהסעיף הקודם שמתמקד רק בציווי ה' עצמו ולא בעולם שאיתו מקוים הרצון, ומצד שני יש מעלה בסעיף זה על סעיף הקודם, שאפילו כשיש גדרים של העולם רואה בהם שהם משמשים לקיום המצוה.

ב. אחת הכוונות באפשרות לעבירות היא הניצוץ שבעבירה, כדי שכאשר יעשה תשובה נעשים לו זדונות זכויות, שהם יותר נעלים מזכויות רגילות, כי שורש הניצוצות שבזדונות נעלה מהניצוצות שבזכויות. והוא הענין ה'חיובי' שבעבירות.

על דרך זה בנוגע לאחדות ה': א. על-ידי הקליפות מתבטא אחדות ה' כל-כך חזקה ולא ניתן להחסיר בה. היינו שקליפות הן 'העדר', אין להן כח. ב. גם בקליפות יש ניצוצות טוב. הן מבטאות את זה שהקב"ה אינו מוגדר בגדר הגילוי וביכלתו להיות גם בהסתתר.

אצל רבי עקיבא האיר האופן השני וממנו התפעלו תלמידיו.

העבודה, הרי אפילו כשהוא מצליח לפעול בעצמו שהענינים הרוחניים יקבעו בנפשו בפשיטות, מכל מקום גם הענינים הגשמיים עדיין תופסים אצלו מקום, ואף זאת – בפשיטות.

ובאותיות פשוטות: אכן בעיני "בן חמש" פשוט שעליו ללמוד תורה ולקיים מצוות, ופשיטות זו היא עד כדי כך, שאינו צריך לכפות את עצמו לכך; אבל בה בשעה, גם הענינים הגשמיים כאכילה ושתיה וכדומה קיימים בעיניו בפשיטות. עדיין אין הוא בדרגה כזו, שיוכל לפעול על עצמו שצרכיו הגשמיים לא יתפסו אצלו מקום כלל, והוא יעשה אותם רק³⁷ לשם שמים.

ולכן בפירוש רש"י על התורה – ע"פ מה שנתבאר כמה פעמים, שרש"י כתב את פירושו (לכל לראש) על דרך הפשט ובאופן כזה שגם "בן חמש" יוכל להבינו – מובא רק ענין "רואין את הנשמע" ולא "שומעין את הנראה", כי בראשית העבודה, הן ה"נשמע" (רוחניות) והן ה"נראה" (גשמיות) הם

יא. שתי שיטות ואופני עבודה אלה – ר' ישמעאל (עבודת הצדיקים) ור' עקיבא (עבודת התשובה) – יש להם מקום רק לגבי יהודי העומד באמצע העבודה. אבל "בן חמש" (למקרא) [אפילו יהיה מבוגר בשנים, אלא שבעבודת ה' עודנו במדריגת "בן חמש"] שצריך עתה להתחיל בעבודת ה' – וגם זאת, באופן של חינוך –

ממנו נדרש הפרט של "רואין את הנשמע" ותו לא; שירגיל את עצמו לעבודה המוזכרת בתחילת³⁷ (והקדמת) כל חלקי השולחן ערוך – תחלת סימן א' של חלק א' (או"ח): "שויתי הוי"ה לנגדי תמיד", היינו, שהתאמתות האלקות ("נשמע") אצלו תהיה באופן של ראייה – אלקות בפשיטות.

אבל לעתידתה אין לדרוש ממנו שיהיה בדרגת "שומעין את הנראה" – שלא "יראה" את עניני העולם, אלא יתפוס ויקבל את מציאות העולם רק בדרך "שמיעה", "מציאות בהתחדשות" – כי בהיותו בתחלת

אינה יכולה להתקיים אם ימותו (כפירוש המצודות שם), כי אם, מצד הענין שה' "השמיענו" (ופירוש "כזאת" – הוא כדלהלן), שזה מראה שהם חביבים בעיני ה' ואינו חפץ להמיתם**.

ולפי"ז אינו מובן: מהי גודל ההפלאה כ"כ ב"השמיענו" יותר מב"הראנו" (שלאחרי שאמרה "לא לקח גוי ולא הראנו גוי" הוסיפה "וכעת לא השמיענו גוי"), והרי ראייה נעלה יותר משמיעה –

כי "הראנו את כל אלה" הוא ענין ראיית אלקות (בדוגמת "רואין את הנשמע") ו"השמיענו כזאת" הוא שעניני העולם, היו אצלם אז בבחינת שמיעה

37 וראה התחלת סידורו של אדמו"ר הזקן – שכידוע סידרו שיהיה שווה לכל נפש – קודם ההקדמה ואפילו קודם אמירת "מודה אני": "יתאמץ לקום כו' ומיד כו' ירגיל את עצמו להתבונן מיד לפני מי כו'".

* (37) ועפ"ז יובן מ"ש * "לו חפץ ה' להמיתנו גוי' ולא הראנו את כל אלה וכעת לא השמיענו כזאת" – דלכאורה, מפשטות הלשון "השמיענו", וגם ממה שנאמר "וכעת לא השמיענו כזאת" שבא בהמשך ל"לא לקח גוי' (לא היה מקבלם ברצון – מצודות שם) ולא הראנו גוי'", משמע שההוכחה מ"כעת לא השמיענו כזאת" שלא חפץ ה' להמיתנו הוא לא לפי שהבשורה

(*) שופטים יג, כג. ולהעיר שפסוק זה הוא בהפטרות דש"פ נשא שבסמיכות (לאחריו או לפניו) לחג השבועות, זמן מתן תורה.

(**) ויש לומר, שזהו גם כן דיוק לשון רש"י שם "לא היה משמיענו בשורה זו אם ראויים אנו למות" (ולא "אם נמות"), כי ההוכחה משמיעת הבשורה היא [לא מזה שאין הבשורה יכולה להתקיים באם ימותו, שהרי אפשר שמנוח ימות לאחר שתעבר וגם אשתו תמות לאחר שתלד, כי אם], שמה שהשמיע להם בשורה זו, מוכח שהם חביבים בעיני ה' ואינם ראויים למות. וראה בשולי הגליון שלאח"ז.

באופן של ראייה – בפשיטות; ישמעאל:

לפי שיטת ר' ישמעאל, תכלית העילוי היא ב"שומעין את הנשמע", שהמשכת האלקות מלמעלה למטה תגיע עד לתחתון "שאין תחתון למטה ממנו"³⁸, היינו, שאלקות תומשך ותתגלה לא רק במקום שבו ההעלם שבעולם הוא באופן ש"רואין את הנראה" (שבו מציאות העולם היא בפשיטות הראיה, ואין ניכר שכל מציאות זו מתחדשת בכל רגע על-ידי הקב"ה המהווה אותה תמיד מאין ואפס המוחלט³⁹), אלא גם במקום של הסתר גדול כליכך, שבו "שומעין את הנשמע" בלבד – מקום מלא קליפות וסטרא-אחרא האומרים "אני ואפסי עוד"⁴⁰, אשר מציאותן מבטאת את ההיפך, ח"ו ורח"ל, מאחדות ומציאות הבורא – אשר בו יש להזקק להוכחות שכליות (בבחינת "שומעין") למציאות האלקות ("נשמע").

אבל כל זה אמור בשייכות ליהודי העומד כבר בדרגא זו, שיוכל – מצד מדריגת "צדיק" שבו – לפעול המשכת אלקות גם בתחתון כזה שעבורו אלקות היא באופן דשמיעה. אבל מי שהוא רק

וזה גופא גם ההסבר לשיטת רש"י בפירושו, שאופן "לאמר" היה "על לאו לאו" – כי דבריו אמורים למי שעומד רק בתחלת העבודה, שיש לעולם תפיסת מקום בעיניו, והרי הוא עודנו רואה ב"אלקים אחרים" (כשם שהוא רואה גם בדברים אסורים אחרים) את ה"לאו" שבהם.

סיכום: רש"י כתב את פרושו ל"בן חמש למקרא", ולכן מביא רק ענין "רואין את הנשמע" ולא "שומעין את הנראה", כי בראשית העבודה, הן ה"נשמע" (רוחניות) והן ה"נראה" (גשמיות) הם באופן של ראייה – בפשיטות. ומטעם זה מביא הפירוש "על לאו לאו", שכן בדרגה זו נרגש הלאו שבלא תעשה.

יב. שיטת רש"י שאופן מענה בני ישראל היה "על הן הן ועל לאו לאו", ושנתעלו למדריגת "רואין את הנשמע" בלבד – כי כוונת הדברים היא להתחלת העבודה – מתאימה לא רק עם דעת ר' עקיבא כנ"ל (שלשיטתו תכלית העילוי היא "שומעין את הנראה", וממילא – "על לאו הן") אלא גם עם דעת ר'

40 תניא שם.

ויש לומר, שזהו מה שמוסיף בתניא שם "עד שהוא מלא קליפות וסטרא אחרא . . . אני ואפסי עוד" – על מ"ש לפנינו "שאין תחתון למטה ממנו בענין הסתר אורו יתברך וחשך כפול ומכופל", כי ההסתר והחשך שבעולם הזה מצד עצמו הוא – שאין נרגש בו שהתהוותו הוא מאלקות; אבל גם אינו מנגד לו. ועל זה מוסיף אח"כ "עד שהוא מלא קליפות וסטרא אחרא שהן נגד ה' ממש לומר אני ואפסי עוד".

(בדוגמת "שומעין את הנראה"). ועוד – שהיו "כזאת" (כמו "הראנו את כל אלה"), שכל מציאותם היה מצד אלקות*. וזהו מה שהוסיפה ב"השמיענו כזאת" על "הראנו את כל אלה", כי בחינת "שומעין את הנראה" היא נעלה יותר מבחינת "רואין את הנשמע", כבפנים.

38 תניא פל"ו. וראה לקוטי שיחות ח"ו ע' 17 ואילך.

39 שער היחוד והאמונה בתחלתו.

*** ויש לתווכך זה עם הפירוש ש"השמיענו כזאת" הוא שמיעת הבשורה (ראה הערה (שבשולי הגליון) הקודמת), שגם בשמיעת הבשורה "הנך הרה ויולדת בן", עם היות שהו"ע גשמי, היתה בזה ההדגשה "נוזר אלקים יהיה גוי" והוא יחל להושיע את ישראל גוי".

הטבע, עד אשר (לא זו בלבד שהעולם לא יוסיף להסתיר על אלקות, ואדרבה, "רואין את הנשמע", אלא עוד זאת –) העולם לא ייראה כלל כמציאות לעצמו – "שומעין את הנראה", "על לאו הן".

וכיון ששתי השיטות – שיטת ר' ישמעאל ושיטת ר' עקיבא – נכללו בתורה (שבעל-פה), שהיא הוראה לכל אחד ואחד מישראל, ממילא צריכים להיות בכל אחד שני אופני העבודה הללו: המשכה מלמעלה למטה והעלאה מלמטה למעלה.

וזוהי הכנה ו"כלי" לקיום היעוד "ושמתי כדכד שמשותיך – להוי כדין וכדין"⁴¹ בגאולה האמיתית והשלימה, על-ידי משיח צדקנו, בקרוב ממש.

סיכום: המורם מהאמור, שהמצב של אלקות בפשיטות ("רואין את הנשמע"), בה בשעה שעניני העולם תופסים מקום ("על לאו לאו"), צריך להיות רק בתחילת העבודה, ואילו אחר-כך צריך להתעלות, ובשניים: א. כר' ישמעאל – המשכת אלקות למטה מטה ("שומעין את הנשמע"). ב. כר' עקיבא – העלאה מלמטה למעלה, להתרומם כך שהעולם לא ייראה כלל כמציאות לעצמו ("שומעין את הנראה", "על לאו הן").

(משיחות חג השבועות וש"פ נשא תשכ"ו)
– לקוטי שיחות חלק ו, יתרו ב
(בתרגום ללשון הקודש)

"בן חמש", בדרגא של חינוך – אין הוא שייך עדיין לדרגת העבודה במקום ובענין שבו "שומעין את הנשמע", ואין זה לפי כחו לעת-עתה – הדבר יפריע לו ללימוד התורה וקיום המצוות. במצבו עתה צריך להתקיים בו האופן של "רואין את הנשמע", שעניני האלקות יאירו אצלו בפשיטות.

סיכום: שיטת רש"י הנ"ל מתאימה גם לדעת ר' ישמעאל, כי בתחילת העבודה צריך להיות רק "רואין את הנשמע", ואילו "שומעין את הנשמע" הוא במדריגת צדיק, שממשיך אלקות במקום של הסתר גדול, שבו יש להודקק להוכחות שכליות ("שומעין") למציאות האלקית ("נשמע").

יג. המורם מכל האמור: אופן העבודה על-פי ההוראה מפירוש רש"י על התורה – שעניני אלקות צריכים להיות בפשיטות, "רואין את הנשמע", בה בשעה שגם לעניני העולם עדיין יש תפיסת מקום אצל האדם, ולכן: "על לאו לאו" – אינו אלא בתחלת העבודה. אבל לאחר מכן צריך להתעלות ולבוא לאחד משני אופני העבודה – העבודה של המשכת אלקות מלמעלה למטה עד ל"מטה" שבדרגת "שומעין את הנשמע"; או העבודה של העלאה מלמטה למעלה, שירומם האדם (את עצמו ו)את העולם ויוציאו מגדרי

תרס"א – לענין צדיקים ובעלי תשובה) – שזהו ב' הקין דהמשכה והעלאה. עיי"ש.

41 ישעיה נד, יב. ב"ב עה, א. ובלקוטי תורה פרשת ראה בהדרושים ד"ה ושמתי כדכד (ראה ד"ה תקעו

סיכום כללי

סעיף ח: דעותיהם של ר' ישמעאל ור' עקיבא, נבעו מאופי עבודתם. ר' ישמעאל היה כהן וקדוש מתולדתו, ועבודתו היתה עבודת הצדיקים, שהיא המשכת אלקות למטה. ואילו ר' עקיבא היה בעל תשובה, ועבודתו היתה יציאה מהעולם.

סעיף ט: על פי זה מובן שלשיטת ר' ישמעאל ענו "על הן ועל לאו לאו", כי הרגישו בכל מצוה את הענין הפרטי שבה, ואילו לשיטת ר' עקיבא ענו "על הן הן ועל לאו הן" כי הרגישו את הציווי הכללי של הקב"ה, שבו כל המצוות הן בהשוואה.

סעיף י: טעם נוסף שלר' עקיבא ענו "על לאו הן", שכן ראו והרגישו רק את ה"הן" הטמון בלאו - את הטוב והקדושה הבאים ע"י קיום "לא תעשה".

סעיף יא: רש"י כתב את פרושו ל"בן חמש למקרא", ולכן מביא רק ענין "רואין את הנשמע" ולא "שומעין את הנראה", כי בראשית העבודה, הן ה"נשמע" (רוחניות) והן ה"נראה" (גשמיות) הם באופן של ראייה - בפשיטות. ומטעם זה מביא הפירוש "על לאו לאו", שכן בדרגה זו נרגש הלאו שבלא תעשה.

סעיף יב: שיטת רש"י הנ"ל מתאימה גם לדעת ר' ישמעאל, כי בתחילת העבודה צריך להיות רק "רואין את הנשמע", ואילו "שומעין את הנשמע" הוא במדרגת צדיק, שממשיך אלקות במקום של הסתר גדול, שבו יש להזדקק להוכחות שכליות ("שומעין") שבביל המציאות האלקית ("נשמע").

סעיף יג: המורם מהאמור, שהמצב של אלקות בפשיטות ("רואין את הנשמע"), בה בשעה שעניני העולם תופסים מקום ("על לאו לאו"), צריך להיות רק בתחילת העבודה, ואילו אח"כ צריך להתעלות, ובשניים: א. כר' ישמעאל - המשכת אלקות למטה מטה ("שומעין את הנשמע"). ב. כר' עקיבא - העלאה מלמטה למעלה, להתרומם כך שהעולם לא ייראה כלל כמציאות לעצמו ("שומעין את הנראה", "על לאו הן").

סעיף א: בפירוש תיבת "לאמר" בעשרת הדברות, מבואר במכילתא שבני ישראל ענו בהסכמה על כל אחד מהדיברות. לדעת ר' ישמעאל ענו "על הן הן ועל לאו לאו", ואילו לדעת ר' עקיבא ענו "על הן הן ועל לאו הן". וצריך להבין מהות ההבדל ביניהם.

סעיף ב: מחלוקת נוספת מצינו בפירוש הפסוק "וכל העם רואים את הקולות", לדעת ר' ישמעאל "רואין הנראה ושומעין הנשמע", ואילו לדעת ר' עקיבא "רואין הנשמע ושומעין הנראה". וצריך לומר שלדעת שניהם היה זה תוצאה מהעילוי שהגיעו אליו בני ישראל במתן תורה.

סעיף ג: כיון ששתי המחלוקות הללו הן בין אותם התנאים, ובענין מתן תורה - מסתבר לומר שהן תלויות זו בזו.

סעיף ד: ויובן בהקדים החילוק בין ראייה לשמיעה: א. ראייה יש לה ודאות ותוקף יותר משמיעה. ב. הראייה קולטת גשמיות מה- שאין-כן שמיעה. חילוקים אלו תלויים זה בזה, שכן האדם הוא מציאות גשמית לפיכך ענינים גשמיים נתפסים אצלו בתוקף של ראייה, ואילו ענינים רוחניים רק על-ידי שמיעה.

סעיף ה: כיון שבמתן תורה היה גילוי העצמות, לכן בני ישראל "תפסו" אז אלקות בראיה, וזהו "רואין את הנשמע". כתוצאה מכך אבדה עבורם הגשמיות הנראית, והם רק "שמעו" והבינו את קיום מציאותה, וזהו "שומעין את הנראה".

סעיף ו: דוגמה לדבר מבעלי דין שנפסק דינם, שמחולקים ביניהם בעלי הדין השוטר והדיין מהי ה"ודאות" וה"מציאות" בענין זה. לבעלי הדין המציאות היא ביצוע פסק הדין, לשוטר המציאות היא פסק הדין, ואילו לדיין המציאות היא הסברות שהביאו לפסק הדין.

סעיף ז: העילוי ב"רואין את הנראה ושומעין את הנשמע", הוא בכך שנמשכה אלקות בעולם כפי שהעולם נשאר בגדרי הטבע שלו, שזהו החידוש של מתן תורה "עליונים ירדו למטה".

מילואים

זה מורה, שלפני ההפרשה – כל פרי ופרי הוא לחלוטין של הבעלים. וזה שאף-על-פי-כן מחוייב הוא לתת שיעור קבוע (חלק עשירי, לא פחות ולא יותר) ללוי, ש"השם הוא נחלתו" – הרי זה מורה שגם נכסי האדם ששייכים לגמרי לאדם (כולל גם חלק זה שגם לאחר הפרשתו ונתינתו לה' הוא חולין גמורים), הם בבעלותו של הקב"ה, ולא רק בעלות כללית אלא באופן קבוע ומדוד.

ומכיון שהחייב להפריש ולתת שיעור קבוע דוקא הוא גם לפני ההפרשה – הרי נמצא, שגם בשעה זו שכל פרי הוא לחלוטין של הבעלים, גם אז הם בבעלותו של הקב"ה. ועל-ידי זה מתבטא עוד יותר היחוד בדרך מלמעלה למטה, שאלקות (הבעלות דהקב"ה) – הוא בכל דבר, גם בדברים אלו ובאותו הזמן שכל פרי הוא לחלוטין של האדם (בענין המעלה של מעשר על מתנות כהונה ראה לקו"ש ח"ה ע' 70 ואילך).

נמצא שהעבודה שמצד היחוד בדרך מלמעלה למעלה היא – פרישות והפשטה מעניני העולם כפי שהם, אלא שהם יהיו אצלו רק אמצעי שעל ידו מתממש הרצון האלוקי (ראה ביאורים ה, ז) או התעסקות עם עולם מזוכך שרואים בו השגחה פרטית. והעבודה שמצד היחוד בדרך מלמעלה למטה היא – שיש לו עסק עם עניני העולם (ועד שהוא נהנה מהם), אלא שבהם גופא הוא מרגיש אלקות (המשך תערי"ב ח"ב פשצ"ב).

וזה הקשר לבעלי תשובה וצדיקים: בעל תשובה יוצא מהמציאות שלו ומתעלה – מפסיק להיות רשע. וגם ה'תנועה' של תשובה (שקיימת אפילו בצדיקים) היא שמרגיש שהוא לא בסדר וצריך לצאת ממה שהוא. על דרך זה "בן גרים" הוא לא שנשאר גוי וממשיך שם אלקות, אלא שמפסיק להיות גוי והופך ליהודי. ובכך שייך לעניין מלמטה למעלה, שהמטה מתעלה והופך להיות מעלה. ואילו צדיק שענינו קיום המצוות נשאר בעולם, שכן "לא ניתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות". ומקיים רמ"ח מצוות כנגד רמ"ח אברים דמלכא. היינו שיש רמ"ח גדרים בעולם, ובהם צריך להמשיך רמ"ח ענינים אלוניים.

לביאור יג: שיטת ר' עקיבא ור' ישמעאל הן בעצם שני העניינים ד"התחתונים יעלו לעליונים" הגבהת העולם (שיטת ר' עקיבא). ו"העליונים ירדו לתחתונים" (שיטת רבי ישמעאל).

וזהו החילוק בין שתי הלשונות (המשך ר"ה תרצ"ד פכ"ט (סה"מ תשי"א מלוקט ע' 140-41) ופ"ל (שם ע' 144)). "הכל הוא אלקות" היינו שמצד גדר העולם הוא אלקות, מלמטה למעלה. ו"אלקות הוא הכל" זה בא מצד אלקות אבל הוא בכל – כולל גם ענין ה"מציאות", מלמעלה למטה.

דוגמה לכך בהלכה, מראובן השולח את שמעון לתרום עבורו תרומה לכהן, שאפשר לבאר זאת בשני אופנים: א. שמעון (השליח) הוא שמעון, והוא עושה הפעולה, אלא שראובן המשלח נותן לשמעון כח לפעול כאילו ראובן פועל. ב. ראובן המשלח הוא עושה הפעולה, שכן השליח יוצא ומתעלה מגדרי מציאותו העצמית והוא כמותו ממש דהמשלח, כאילו "ידא אריכתא" של המשלח. אופן הא' הוא המשכה מלמעלה למטה, הכח של ראובן הגיע עד שמעון. לאופן הב' הוא העלאה מלמטה למעלה שמעון אינו שמעון, מהותו היא ראובן (לקו"ש חט"ו ע' 194 ובהנסמן שם בהערה 39).

דוגמה נוספת לכך: כשאדם מקדיש את נכסיו, הם "יוצאים" מרשות הדיוט ונעשים נכסי גבוה – ולכן, ענין אחדות השם שמתבטא על-ידי זה הוא היחוד בדרך מלמטה למעלה, דהנבראים מיוחדים עם אלקות מצד זה שאמיתית ענינם הוא לא המציאות שלהם אלא אלקות.

מה-שאין-כן מתנות כהונה, הם (לא נכסי גבוה אלא) נכסי כהן. יתירה מזו: כמה מתנות כהונה הם חולין. ולכן, ענין אחדות השם שמתבטא על-ידי מתנות כהונה הוא היחוד בדרך מלמעלה למטה, שאלקות הוא בכל הנבראים שבעולם, גם כמו שהם במצב שלהם (גשמיות).

וענין זה מודגש עוד יותר במעשר. כי המעשר (לפני הפרשתו) הוא לגמרי של הבעלים. דמכיון שאין כאן דבר מסויים שדבר זה דוקא צריך לתת ללוי, אלא יכול להפריש איזה פרי שירצה [ודלא כרוב מתנות כהונה שהם דברים מסויימים], הרי

הוספה

הכוונה בבריאת האדם

מהחילוקים שבין שני האופנים (ביאורים) הנ"ל באחדות השם, יחוד "מלמטה למעלה" ויחוד "מלמעלה למטה", הוא הכוונה שלשמה נברא האדם:

מצד האופן ד"מלמטה למעלה" – הכוונה בבריאת האדם היא אך ורק בכדי שיושלם רצון הקב"ה. להיות שהרצון דמצוות הוא שקיומם יהיה ע"י אדם למטה בעוה"ז הגשמי, הרי במילא צריך להיות אדם שעל ידו יתקיים הרצון. ועפ"ז הכוונה בבריאת האדם היא (לא שיהיה אדם, אלא) שיתקיים הרצון דמצוות. היינו, שענינו של האדם הוא (לא הוא, אלא) פרט ברצון השם' – שעל ידו נשלם רצונו ית'.

ומצד האופן ד"מלמעלה למטה" – הכוונה בבריאת האדם היא (לא רק בכדי שיתקיים הרצון של המצוות, אלא) גם שתהי' מציאותו של האדם, ושמיציאותו תהי' בשלימות. ולכן ניתנו לו המצוות, כי שלימותו של האדם היא שהוא מקיים את מצוותיו של הקב"ה.¹

החילוק שבין שני אופנים הנ"ל משתקף בשתי הגירסאות במארו"ל² א. "אני נבראתי לשמש את קוני", ב. "אני לא נבראתי אלא לשמש את קוני":

לאופן ד"מלמעלה למטה" שהכוונה בבריאת האדם היא (לא רק בכדי שיהי' קיום המצוות, אלא גם) בשביל טובתו ושלימותו (של האדם), והיותו "משמש את קונו" (שמקיים את מצוותיו) הוא המעלה והשלימות שלו, שהוא משמש את קונו – הגירסא היא "אני נבראתי כו", היינו שנבראה מציאותו, והמשך המאמר "לשמש את קוני" הוא

פירוש וביאור של "נבראתי", שהתוכן והחשיבות של מציאותו הם בכך שהוא משמש את קונו.

משא"כ לאופן ד"מלמטה למעלה" שכל הכוונה בבריאת האדם היא רק בכדי שיתקיים הרצון דמצוות – הרי מכיון שאין שום רצון וכוונה באדם, נמצא שהוא לא נברא כלל – "לא נבראתי", וכל ענין התהוותו הוא (לא שבראו את האדם, אלא) שיהי' שימוש קוני. וזהו "אני לא נבראתי אלא לשמש את קוני", דזה מה שנברא הוא לא "אני" אלא לשמש את קוני".

רצון הקב"ה או צירוף הבריות

שני ענינים במצוות: א. רצון וציווי הקב"ה, דענין זה שבמצוות הוא בכל התרי"ג מצוות בשוה. (ב) שהן מצרפות (מבררות ומזככות) את הבריות, היינו מה שכל מצוה פועלת בירור וזיכוך באדם המקיים אותה (וכן בדברים שבעולם שבהם מקיימים את המצוה). ובענין זה – יש חילוק בין מצוה למצוה, דהזיכוך שע"י כל מצוה הוא בהתאם לענינה ותוכנה הפרטי של המצוה.

ומהחילוקים שבין שני האופנים הנ"ל: לאופן ד"מלמטה למעלה", שההתאחדות עם אלקות היא ע"י שהאדם "יוצא" ומתבטל ממיציאותו ועד שכל ענינו הוא רק לשמש את קונו – ההדגשה בקיום המצוות היא (לא שעל ידן נעשה בירור וזיכוך באדם (ובעולם), אלא) שהם רצון וציווי הקב"ה; ולאופן ד"מלמעלה למטה", שההתאחדות עם אלקות היא (לא ע"י שהאדם יוצא ממיציאותו, אלא אדרבה) שהאלקות חודרת באדם כמו שהוא במציאותו – ההדגשה בקיום המצוות היא על הבירור והזיכוך שנעשה באדם (ובעולם) ע"י קיום המצוה.

(1) ובדוגמת הוצאת אוכלין בכלי שהכלי הוא (לא מציאות לעצמו, אלא) "פרט" בהאוכלין (לקו"ש חכ"ד ע' 181).

(2) ראה בכ"ז הדרן על משניות תשמ"ח (נדפס בסה"ש תשמ"ח ח"ב בהוספות ובספר ההדרנים) סכ"ב וכו'. וראה גם הדרן על מס' אבות שבהערה 193 – אופן הא', לקו"ש שבהערה 194 – אופן הב'.

(3) סוף מס' קידושין. ברוב הדפוסים הוא כגירסא הא', ובמלאכת שלמה ועוד – כגירסא הב'.

(4) ובדוגמת הוצאת אוכלין בכלי שהכלי הוא (לא מציאות לעצמו, אלא) "פרט" בהאוכלין (לקו"ש חכ"ד ע' 181).

(5) לקו"ש חכ"ד שם. וכ"ה הכוונה לכאורה בההדרן על משניות שם.

(6) ראה ב"ר רפמ"ד דנתינת המצוות היא "לצורך בהם את הבריות".

גשמי – בכדי להראות גלוי לעין כל שע"י קיום רצון הקב"ה מתברכים בכל טוב¹¹. ב. גם בנוגע כוונתו של האדם המקיים את המצוה – עם היות שעבודת האדם צריכה להיות שלא על מנת לקבל פרס¹², מ"מ רוצה הוא (גם) בשכר, כולל גם שכר גשמי, בכדי להראות¹³ שע"י קיום התומ"צ מתברכים בכל טוב¹⁴.

*

לכאורה צריך לומר, ש"מציאותו" של האדם בענין ה' היא יותר מה"מציאות" שבענין הא', וה"מציאות" שבענין הג' היא עוד יותר.

דהנה מבואר לעיל שגם לגירסא "אני נבראתי לשמש את קוני", שהנברא הוא "אני" היינו מציאותו של האדם – מ"מ, ענינו וחשיבותו של ה"אני" הלזה הוא היותו משמש את קונו (אלא שזהו השלימות שלו, אשר הוא משמש את קונו). ונמצא, שהשאיפה של אדם להגיע לשלימות היא לשלימות הלזו שהוא משמש את קונו.

אמנם, זה מה שנתנית המצוות היא בכדי לפעול זיכרון בהאדם המקיימן (לא שהטעם דבריא האדם הוא לשמש את קונו אלא אדרבה הטעם דנתנית המצוות היא בכדי לצרף את הבריות) – הרי ענינו של האדם הוא (לא זה שהוא מקיים את המצוות, אלא) המציאות שלו. ונמצא, דזה שההדגשה בקיום המצוות היא לזכר את האדם הוא מציאות ממש.

אלא שאעפ"כ, גם בזה – המכוון דהמצוות הוא לזכר את האדם, דענין הזיכרון הוא (לא שתהי' הגדלה ב"מציאות" שלו, אלא) שיתחבר עם הקב"ה. משא"כ זה שהמצוות מביאות שכר לאדם המקיימן – שבוה נכלל גם שכר גשמי, ועד שהחייב דמצוות הוא בשביל "וחי בהם" – הרי גם המכוון דהמצוות הוא ה"מציאות" דהאדם.

ועפ"ז, ג' הענינים דלקמן – הם ג' שלבים בביטוי היחוד בדרך "מלמעלה למטה" שגם המציאות היא אלקות.

11 לקו"ש חט"ו שם. וראה גם לקו"ש ח"כ שם.

12 אבות פ"א מ"ג.

13 וזהו גם הטעם מה ש"ביקש יעקב לישב בשלוה" (פירש"י ר"פ וישב) – לקו"ש חט"ו ע' 311 ואילך, עיי"ש.

14 לקו"ש ח"כ שם. חכ"ב שם. וראה גם חט"ו שם.

היחס לשכר המצוות

החילוק בין שני האופנים ד"מלמטה למעלה" ו"מלמעלה למטה" בנוגע לקיום המצוות – אם המכוון דמצוות הוא קיום רצון הבורא, או שהמכוון במצוות הוא (גם) להביא תועלת לאדם – הוא גם בנוגע ליחס לשכר המצוות: מצד האופן ד"מלמטה למעלה" – כל ענין המצוות הוא קיום רצון הקב"ה, ואין מקום לענין השכר; ומצד הענין ד"מלמעלה למטה" – הנה זה שהמצוות הן (גם) תועלת לאדם המקיימן, הוא לא רק בנוגע להזיכרון של האדם שע"י קיום המצוה, אלא יתירה מזה – שהמצוה מביאה שכר לאדם המקיימה. היינו, שנתנית שכר עבור קיום המצוות היא (לא רק מפני שאין הקב"ה מקפח שכר כל ברי" וכו"ב, ענין צדדי שאינו שייך לענין המצוות, אלא) מפני שענין המצוות מחייב גם נתנית שכר עבורם⁸. והטעם לזה:

מכיון שענין המצוות (מצד הקו ד"מלמעלה למטה") הוא לפעול גילוי אלקות באדם ובעולם כמו שהם במציאותם – הרי השלימות דגילוי זה הוא שהמצוה מביאה טוב גם לאדם המקיימה. ויתירה מזה: ע"י נתנית שכר גשמי עבור קיום המצוה, מתגלה עוד יותר, שהמצוות הן "טוב" עבור האדם בנוגע לכל המושגים ד"טוב", כולל גם טוב גשמי⁹.

ושני ענינים בזה:

א. שהמכוון דהמצוות (הציויים) הוא (גם) בשביל השכר שמקבלים עבורן¹⁰, כולל גם שכר

7 מכילתא (ורש"י) משפטים כב,ל. ומסיים: אם ח"י כך אדם לא כש"כ.

8 דזהו הטעם על זה שהשכר הוא מסובב ותוצאה מהמצוה גופא (ראה של"ה יב,א ואילך), היינו שהמצוות הם באופן שהם סיבה להשכר – ראה בארוכה לקו"ש חט"ו ע' 312 ובהערה 19 שם.

9 לקו"ש שם. וראה גם לקו"ש ח"כ ע' 51 ואילך. חכ"ב ע' 165. וראה גם לקו"ש ח"ה ע' 72 שהכוונה במצות מעשר (כפי שענין המעשר הוא מצד מדתו של אברהם, קו ד"מלמעלה למטה") היא "עשר בשביל שתתעשר", להראות את העשירות שהקב"ה משפיע ע"י מצוה זו.

10 בדוגמת הזיכרון שע"י המצוות, דהטעם על נתנית המצוות הוא בכדי לצרף בהם את הבריות (ב"ר רפמ"ד) – כ"מ מהמבואר בלקו"ש חט"ו שם שענין שכר המצוות הוא דוגמת טעמי המצוות, עיי"ש.

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
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 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 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

קובץ זה נדפס
על ידי ולזכות
ר' צבי

וזוגתו מרת זהבה שיחיו
רוזנפלד
לבריאות איתנה
ואריכות ימים ושנים טובות

קובץ זה נדפס

לעילוי נשמת מרת דבורה סימה בת ר' אליהו צבי
איינבינדער

נלב"ע מוצש"ק פ' וארא ד' שבט ה'תשפ"ד