

ביאורים בתורת רבנן

לקוטי שיחות
מכ"ק אדמ"ר מליבוואויטש
עם ביאור ופירוש

שני אופנים בחידוש
של מתן תורה ובבבבודת ה'
פרשת יתרו

שנת חמישת אלפים שבע מאות שמונים וארבעה לבריאה

החזקת מכון 'ביאורים במאמרי רבינו'

מוקדשת לחזק ההתקשרות לכ"ק אדמ"ר נשיא דורנו
על-ידי ועד ידידי המכון

ר' שמואל ומשפחתו שיחיו איזנברג
הרבי לייב ומשפחתו שיחיו בוימגארטען
ר' ירחמיאל מנחם מענדל ומשפחתו שיחיו גולדשטייד
ר' מנחם מענדל ומשפחתו שיחיו גורביאץ
ר' יהודה ומשפחתו שיחיו דווידאו
ר' מנחם מענדל ומשפחתו שיחיו פישר
הרבי יצחק ומשפחתו שיחיו רסקין

קובץ זה נדפס לעילוי נשות
על-ידי ולצחות
ר' דניאל זונגו מרת יהודית
לנחת רוח חדיד אמתי מילדיהם
שיירלי, לוי יצחק, חיה מושקאי, שרה
רחל, מרים ריזל, חנה
שחיחו
לאורך ימים ושנים טובות

קובץ זה נדפס לעילוי נשות
הרה"ח ר' יהושע זעליג
בן הרה"ח ר' שמואל מאיר ז"ל
הרה"ח ר' שמואל מאיר בר' משה
ז"ל
מרת בת-שבע בת הרה"ח ר' משה
ולמן ז"ל
זילבערטשטיין

קובץ זה נדפס לעילוי נשות
מרת חנה בת ר' זלמן יואל
נלב"ע ט' שבט תשע"ז
נדפס על-ידי ולצחות בנה
ר' ראובן ומשפחתו שיחיו
קיל
להצלחה רבה ומופלגה
כל אשר יפנו

קובץ זה נדפס
על ידי ולצחות
ר' צבי
זונגו מרת זהבה שיחיו
רוזנפולד
לבריאות איתה
וארכיות ימים ושנים טובות

קובץ זה נדפס
לעלוי נשות מרת דבורה סימה בת ר' אליהו צבי
איינבינדר
נלב"ע מוצש"ק פ' וארא ד' שבט ה'תשפ"ד

גשמי – בכדי להראות גליי לעין כל שע"י קיום רצון הקב"ה מתרבים בכל טוב". ב. גם בוגע כוונתו של האדם המקיים את המצוות – עם היוט שעובדת האדם צרכיה להיות שלא על מנת לקבל פרוט¹², מ"מ רוצה הוא (גם) בשכר, כולל גם שכר גשמי, בכדי להאות¹³ קיום הומומ"ץ מתרבים בכל טוב¹⁴.

*

לכואורה צורך לומר, ש"מציאותו" של האוד בענין הב' היא יותר מה"מציאות" שבunning הא', וה"מציאות" שבunning הג' היא עוד יותר.

דנה מבוואר לעיל שום לירא"ס "אני נבראי" לשמש את קונו", שהגבירה הוא "אני" הינו מציאותו של האדם – מ"מ, עניינו וחשיבותו של הא"ני" הלווה הוא הינו ממש את קונו (אלא שנען המצוות מחייב גם נתנית שכר עבורים). וונצוא, שהשיאפה של אדם להגע לשלימות היא לשליםות הלווה שהוא ממש את קונו.

אמנם, וזה שנותנית המצוות היא בכדי לפעול יוכן בהאדם המקימן (לא שהטעם דבריאת האדם הוא לשמש את קונו אלא אדרבה הטעם נתינת המצוות היא בכדי לצרף את הבריות) – הרי עניינו של האדם (לא והוא ממש את המצוות, אלא) המציאות שלו. ונמצוא, דזה שההדגשה בקיום המצוות היא locator את האדם הוא מציאות ממש.

אלא שאעפ"כ, גם בזה – המכון הדומות הו לא זורק את האדם, דעתנו הוויכן הוא (לא שתהה' הגדלה ב"מציאות" שלן, אלא) שייחבר עם הקב"ה. משא"כ זה שהמצוות מביאות שכר לאדם המקימן – שבואה בכלל גם שכר גשמי, ועד שהחיזוק דמציאות הו בא"ה בשבייל "חי בהם" – הרי גם המכון דהמצוות הוא ה"מציאות" דהאדם.

ועפ"ג, ג' הענינים דלקמן – הם ג' שלבים ביבטי היחוז בדרך "מלמעלה למטה" שגם המצוות היא אלקטות.

(11) לקו"ש חט"ז שם. וראה גם לקו"ש ח'כ' שם.

(12) אבות פ"א מ"ג.

(13) זה והוא גם הטעם מה ש"ביקש יעקב לישב בשלה" פריש"ר ר' פ' ושב' – לקו"ש חט"ז ע' 311 ואילך, עי"ש.
(14) לקו"ש ח'כ' שם. ח'כ'ב שם. וראה גם חט"ז שם.

היחס לשכר המצוות

ההילוק בין שני האופנים ד"מלמטה למעליה" ו"מלמעלה למטה" בוגע לקיום המצוות – אם המכון דמצוות הוא קיים רצון הבוראו, או שהוא מכון במצוות הוא (גם) להביא תועלות לאדם – הוא גם בוגע לחס לשכר המצוות: מצד האדם ד"מלמטה למעליה" – כל עניין המצוות הוא קיים רצון הקב"ה, ואין מקום לעניין השכר; מצד הענן ד"מלמעלה למטה" – הנה וזה שהמצוות הן (גם) תועלות לאדם המקיים, הוא לא רק בוגע להוויכוך של האדם שע"י קיום המצוות, אלא יתרה מזה – שהמצוות מביאה שכר לאדם המקיים. הינו, שניתנת שכר עבור קיום המצוות היא (לא רק מפני שאין הקב"ה מקפח שכר כל ברי" וко"ב, עין צדי שאין שיך לעניין המצוות, אלא) מפני שענין המצוות מחייב גם נתנית שכר עבורים*. והטעם להזה:

מכיוון שענין המצוות (מצד הקו ד"מלמעלה למטה") הוא לפועל גilio/alikot באדם ובועלם כמו שם במצוותם – הרי השלימות דגilio והו שאהמצוות מביאה טוב גם גם לאדם המקיים. יתרה מזה: ע"י נתנית שכר גשמי עברו קיומ המצוות, מתגלה עוד יותר, שהמצוות הן "טוב" עברו האדם בוגע לכל המושגים ד"טוב", כולל גם טוב גשמי.

ושני עניינים בוזה:

א. שהמכון דהמצוות (הציוויים) הוא (גם) בשביל השכר שמקבלים עבורי¹⁵, כולל גם שכר

(7) מכילתה (ורשות¹⁶) משפטים כבל, ומוסים: אם חי' קר' אדם לא כשי'כ'.

(8) דזהו הטעם על זה שהשכר הוא מסוובב ונוצרה כהמציצה גופא (ראה ש"ה ב' וא' ואילך), הינו שהמצוות הם באופן שהם סבה לשכר – וראה בארכונה לקו"ש חט"ז ע' 312 ובערה 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 שהគונה במצוות מעשר (כפי שענין המעשר הוא מצד מודנו של אברהם, קו ד"מלמעלה למטה") היא עשר בשbill שחתעתשר", להראות את העשירות טהרבוק"ה המשפיע ע"י מצוה זו.

(10) בדוגמה הזהיר שער' המצוות, דהטעם על ניתנת המצוות הוא בכדי לצרף בהם את הבריות (ב' ר' ר' פ' מ"ד) – כ' מ' מהמובואר בלקו"ש חט"ז שם שענין שכר המצוות הוא דוגמת טעמי המצוות, עי"ש.

קובץ זה נדפס לעלילוי נשמה

הו"ח התמים
ר' יעקב
בן הרה"ח מאיר צבי ע"ה

סתמברל

חסיד נאמן ומסור
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

נלב"ע י"א ניסן ה'תש"ע
ת.ג.צ.ב.ה



קובץ זה נדפס לזכות הרה"ת גד יעקב

ומשפחתו שיחיו
בליזינסקי
להצלחה רבה ומופלגה
בגশמיות וברוחניות
ולחיזוק ההתקשרות עם כ"ק
אדמו"ר נשיא דורנו

קובץ זה נדפס על-ידי החפץ בעילום שמו לקבלת פני מישיח צדקנו תיקףomid ממש

קובץ זה נדפס
לעלילוי נשמה
ר' עזריאל צבי בן ר' מרדכי
ולעלילוי נשמה
ר' שמואל בן ר' ישראלי
נדפס על ידי ולזכות נכדים
ר' שמואל בן שרה
ומשפחתו שיחיו

- ריבוט סבכתי ומכוסה
- לשלוח דוחות ייעוץ מקודם
- במסגרת הסכמתם שפחים וונגוני, כל כל אהיה
- דריש סיוע היעוץ
- הפואו שפחים ווועז בידין
- קולת הנטקסת את הרשות
- עיל-מנת ליטעון בחרטומה
- ריבוט בגינה ובפרקון

במסגרת הסכמתם מונגולט אשכנזי

להשיג בחינויות המובחרות

במסגרת הסכמתם מונגולט אשכנזי

במסגרת הסכמתם מונגולט אשכנזי

במסגרת הסכמתם מונגולט אשכנזי

הוספה

הכוונה בבריאת האדם

מהחילוקים שבין שני האופנים (ביאורים) הנ"ל באחדות השם, ייחודה "מלמלה למלמה" ויחודה "מלמלה למלמה", הוא הכוונה שלשמה נברא האדם:

מצד האופן ד"מלמלה למלמה" – הכוונה בבריאת האדם היא רק בכדי שיתקיים הרצון בבריאת האדם השם אמן שום רצון וכוננה באדם, נמצאי שהוא לא נברא כלל – "לא נבראי", וכל עניין התהווותו הוא (לא נבראו את האדם, אלא) שי"י שימוש קוני. וזהו "אני לא נבראי" אלא לשמש את קוני", דזה מה שנברא הוא לא "אני" אלא לשמש את קוני".

רצון הקב"ה או צירוף הבריות

שני עניינים במצוות: א. רצון וציווי הקב"ה, דעתן (ב) זה שבמצוות הוא בכל התרוי"ג מצוות בשוה, (ב) שהן מצרפות (مبرורות ומוכחות) את הבריות¹, היינו מה שכל מצוה פועלת בירור וחיקוי באדם המקיים אותה (וכן בדברים שבעולם שביהם מקיימים את המצווה). ובענין זה – יש חילוק בין מצוה למצוה, והධיכון שע"י כל מצוה הוא בהתאם לעניינה ותוכנה הפרטית של המצווה.

ומהgilוקים שבין שני האופנים הנ"ל: לאופן ד"מלמלה למלמה", שההתאחדות עם אלקות היא ע"י שהאדם "יצא" ומתבטל ממצוות� ועד שכל עניינו הוא אך לשמש את קונו – ההדגשה בקיים המצויות היא (לא על ידע נעשה בירור וחיקוי באדם (בעולם), אלא) שהם רצון וציווי הקב"ה; ולאופן ד"מלמלה למלמה", שההתאחדות עם אלקות היא (לא ע"י שהאדם "יצא" ממצוות�, אלא אדרבה) שהאלקות חזרות באדם כמו שהוא במצוות� – ההדגשה בקיים המצויות היא על הבירור והזיכון שנעשה באדם (ובעולם) ע"י קיום המצווה.

(1) ובדוגמת הוצאה אוכלין בכליה שהכל הוא (לא מציאות לעצמו, אלא) "פרט" בהאוכlein (לקו"ש חכ"ד ע' 181).

(2) ראה ב"כ"ז הדון על משניות תשמ"ח (נדפס בסה"ש תשמ"ח ח' ב"ה הוספות ובספר הדרנים) ס'כ'ב וכ"ג, וראה גם הדון על מס' אבות שהברעה 193 – אופן הא', לקו"ש שהברעה 194 – אופן ה'ב.

(3) סוף מס' קידושין. ברוב הדפוסים הוא כగירסת הא', ובמלאת שלמה ועוד – כגירסת ה'ב.

פתח דבר

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

שיחזה זו נדפסה בלקוטי שיחות חלק ר' ע' 119 ואילך. כאן נוסף לה קיצורים וסיכום, ונתבארו העניינים והמורגים המובאים בה.

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

*

תודתנו נתונה להרה"ת יואב שיחי לMBERג על כתיבת הסיכומים ועריכת הביאורים. כמו כן מודים אנו להנהלת קה"ת על נתינת רשות מיוחדת להדפסת השיחות.

*

שיחזה מבוארת זו, מצטרפת לשיחות ומארמים שיצאו לאור על ידינו בשנים קודמות, וביחד לסת הספרים "ביאורים במאמרי רבינו", שני כרכים, המאגד שלושים ואחד מאמרם. בשעה טובה ומצווחת יצא לאור ביוםים אלה הספר השלישי בסדרה, הכולל שבע עשרה מאמרים נוספים מסודרים לפי מועד השנה, ערכוכם מחדש בצורה בהירה. את הספרים ניתן להציג בקה"ת ובchneriot הספרים המובייחות.

לביקשת רכבים, ניתן להוריד את הקונטראס, כמו גם הקונטראס האחרים שנתבארו על ידינו, בכתבתו: www.biurim.co.il.

*

כבר אמר דוד המלך, "שגיאות מי יבין" (תהלים יט, יג). יתכן כי נפלו אי-הבנות בעניינים המבויאים. על כן בקשחנו שטוחה בפני ציבור המיעינים לשולח אלינו את העורחותם ונתקנס בהזדמנות הראשונה אי"ה.

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

ערב שבת קודש פרשת יתרו ה'תשפ"ד

כתובת לשלוח העורות: ת.ד. 485 כפר חב"ד. או: mm.ashkenazi@gmail.com

لتgomotot: שם החשבון - תורה רבינו. בנק מרכنتיל סניף 732 בני ברק, חשבון 89915935.

פירוש וביאור של "נבראית", שהתוכן והחшибות של מציאותו הם בכך שהוא משמש את קונו.

משא"כ לאופן ד"מלמלה למלמה" שכ הכוונה בבריאת האדם היא רק בכדי שיתקיים הרצון דמציאות – hari מכך שאן שום רצון וכוננה באדם, נמצאי שהוא לא נברא כלל – "לא נבראי", וכל עניין התהווותו הוא (לא נבראו את האדם, אלא) שי"י שימוש קוני. וזהו "אני לא נבראי" אלא לשמש את קוני", דזה מה שנברא הוא לא "אני" אלא לשמש את קוני".

רצון הקב"ה או צירוף הבריות

שני עניינים במצוות: א. רצון וציווי הקב"ה, דעתן (ב) זה שבמצוות הוא בכל התרוי"ג מצוות בשוה, (ב)

שהן מצרפות (مبرורות ומוכחות) את הבריות², היינו מה שכל מצוה פועלת בירור וחיקוי באדם המקיים אותה (וכן בדברים שבעולם שביהם מקיימים את המצווה). ובענין זה – יש חילוק בין מצוה למצוה, והධיכון שע"י כל מצוה הוא בהתאם לעניינה ותוכנה הפרטית של המצווה.

ומהgilוקים שבין שני האופנים הנ"ל: לאופן ד"מלמלה למלמה", שההתאחדות עם אלקות היא ע"י שהאדם "יצא" ממצוות� וمتבטל ממצוות� ועד שכל עניינו הוא אך לשמש את קונו –

בקיום המצויות היא (לא על ידע נעשה בירור וחיקוי באדם (בעולם), אלא) שהם רצון וציווי הקב"ה; ולאופן ד"מלמלה למלמה", שההתאחדות עם אלקות היא (לא ע"י שהאדם "יצא" ממצוות�, אלא אדרבה) שהאלקות חזרות באדם כמו שהוא במצוות� – ההדגשה בקיים המצויות היא על המעליה והשלימות שלו, שהוא משמש את קונו –

הgilוס היא ע"י אני נבראי" (שמקיים אתמצוות�) והוא משמש את קוני" (שמקיים אתמצוות�) הוא המעליה והשלימות שלו, שהוא משמש את קונו –

–gilוס היא ע"י אני נבראי" כו", הינו שנבראה מציאותו, והמשך המאמר "לשמש את קוני" הוא המצווה.

(4) ובדוגמת הוצאה אוכלין בכליה שהכל הוא (לא מציאות לעצמו, אלא) "פרט" בהאוכlein (לקו"ש חכ"ד ע' 181).

(5) לקו"ש חכ"ד שם. וכ"ה הכוונה לאברהה בההדרון על משניות שם.

(6) ראה ב"ר רפמ"ד דעתנית המצאות היא "צירף בהם את הבריות".

מילואים

זה מורה, שלפני הפרשה – כל פרי ופרי הוא לחלוטין של הבעלים. וזה שאף-על-פי-כן מחייב הוא לתת שיעור קבוע (חלק עシリ), לא פחות הגבהת העולם (שיטות ר' עקיבא). והעלונים ירדו לחתונות" (שיטות רבי ישמעאל).

זה מורה שגם האדם שישיכם למגרוי לאדם יכול גם חלק זה גם לאחר הפרשותו ונtinyתנו לה הוא חולין גמורים), הם בבעלותו של הקב"ה, ולא רק בעלות כלית אלא באופן קבוע ומוגוד.

ומכיון שהחייב להפריש ולתת שיעור קבוע דוקא הוא גם לפני ה הפרשה – הרי נמצא, שגם בשעה זוichel פרי והוא לחלוטין של הבעלים, גם או הם בבעלותו של הקב"ה. ועל-ידי זה מתבטאת עוד יותר הייחודה בדרך מלמעלה למטה, שאלוקות העבותות והעלמות דהקב"ה) – הוא בכלל דבר, גם בדברים אלו ובאותו הזמן שכל פרי והוא לחלוטין של האדם בין המעלה של מעשר על מנת כהונה ראה לק"ש ח"ה ע' 70ائل).

נמצא שהעובדת שמצד הייחודה בדרך מלמעלה למטה היא – פרישות והപשתה מעניין העולם כפי שהם, אלא שגם יחי אצלו ורק אצמי עשל ידו מתבונש הרצון האלקי (אה ביאורים ה' או ראובן (להלן קי"ש ח"ט ע' 194 ובהמשך שם בהערה 39).

הטעקות עם עולם מזוק שרואים בו השגחה פרטית. והעובדת שמצד הייחודה בדרך מלמעלה למטה היא – שיש לו עסוק עם עניין העולם (עד שהוא נהנה מהם), אלא שבhem גופא הוא מרגיש אלוקות (המשך תע"ב ח"ב פש"ב).

זה הקשר לבני תושבה וצדיקים: בעל תשובה יוצא מהמצוות שלו ומתעללה – מפסיק להיות רשע. וגם ה'תנוועה' של תשובה (שקימית אפילו בצדיקים) היא שמרגש שהוא לא בסדר וצריך לצאת ממנה שהוא. על דרך זה "בן גורם" הוא לא שנשאר גוי וממשיך שם אלוקות, אלא שפסיק להיות גוי והופך ליהודי. ובכך שייך לעניין מלמטה למעה, שהמתה מתעללה והופך להיות מעלה. ואילו צדיק שענינו קיום המצוות נשאר בעולם, שכן "לא נתנו המצוות אלא לזרף בהן את הבריות". ומקרים רמ"ח מצוות נגדי רמ"ח אברים דמלכא. הינו שיש ורמ"ח גורדים בעולם, וביהם צריך להמשיך רמ"ח עניינים אלוקיים.

לbij'ור יג: שיטת ר' עקיבא ור' ישמעאל העש בצעם שני העניינים "חתונותים יULLו לעליונים" הגבהת העולם (שיטות ר' עקיבא). והעלונים ירדו לחתונות" (שיטות רבי ישמעאל).

וזהו החילוק בין שתי השלשות (המשך ר' תרצ"ד פ"ט (ס"מ תש"א מלוקט ע' 41-140) ופ"ל שם ע' 144). "הכל הוא אלוקות" הינו שמצד גדר העולם הוא אלוקות, מלמטה למעה, ואלוקות הוא הכל' זה בא מצד אלוקות אבל הוא בכל – כולל גם ענן ה' מציאות", מלמעלה למטה.

דוגמה לכך בהלכה, מראובן השולח את שמעון לתורם עברו תרומה לכחן, שאפשר לבאר זאת בשני אופנים: א. שמעון (השליח) הוא שמעון, והוא עושה הפעולה, אלא שרואובן המשלח גונן לשמעון בח פעולה כאילו ואובן פועל. ב. רואובן המשלח הוא המשכה מלמעלה למטה, שכן השlichiy ומתעללה מגדריו מציאות העצמית והוא כמותו ממשוחשת, אליו "ידיא איריכנא" של המשלח. אופן הא' הוא המשכה מלמעלה למטה, הכה של רואובן הגיע עד שמעון. לאופן הב' הוא העלה מלמעלה למעה שמעון אינו שמעון, מהותו היא רואובן (להלן קי"ש ח"ט ע' 194 ובהמשך שם בהערה 39).

דוגמה נוספת לכך: כשאדם מקדיש את נכסיו, הם "יזאים" מרשות הדירות ונעים נכסי גבוה – וכן, עניין אחדות השם שמתבטאת על-ידי זה הוא הייחודה בדרך מלמעלה, הדגנדים מividhim עם אלוקות מצד זה שאmittiyת עניינים הוא לא המצויות שליהם אלא אלוקות.

מה-שאין-כן מנתנות כהונה, הם (לא נכסי גבוה אלא) נכסי כהן. יתרה מזה: כמה מנתנות כהונה הם חולין. וכך, עניין אחדות השם שמתבטאת על-ידי מנתנות כהונה הוא הייחודה בדרך מלמעלה למטה, שאלוקות הוא בכלל הנבראים שבעולם, גם כמו שהם במצב שלם (גשמיות).

וענין זה מודגשת עוד יותר במעטש. כי המשער (לפני הפרשתו) הוא למגרוי של הבעלים. דמיכין שאין כאן דבר מסוים שדבר זה דוקא צריך לתת ללו, אלא יכול להופיע איה פוי שיצצה [ולא כרוכ מנתנות כהונה שם דברים מסוימים], הרי

ביאורים בתורת רבינו

על הן הן ועל לאו לאו" – על הדברים שהם מסווג "קום ועשה" ("הן") ענו בני ישראל "הן", שיקיימו אותם; ועל הדברים 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 הדברים – לא רק על הדברים מסווג "הן" (עשה), אלא גם על הדברים מסווג "לאו" (לא עשה) – ענו בני ישראל בלשון שוה: "הן", הינו, שיקיימו את ציווי ה' – כל ציווי לפוי עניינו.

ואינו מובן – מהו התוכן של פלוגתא זו: וכי מהו ההבדל בין אם התשובה היא בלשון שלילה, "לאו" (שלא יעבור על האיסוד), או שהיא (שלא יעבור על האיסוד), או שהיא בפלסוק זה אי אפשר לפרש כן, שהרי במתוך תורה דברי ה' לכל בני ישראל בלבד שנידון זה, "לכל בני ישראל" (ובפרט שבנידון זה, לבני ישראל) הינו כל נשמות ישראל בכל הדורות, שככלו נכוו בעת קבלת התורה ושם מפי הקב"ה בעצמו את הדברים*). ואם כן, למי יאמרו וימסרו בני ישראל או משה את עשרה הדברים?

סבירו: בפירוש תיבת "לאמר" בעשרה הדברים, מבואר במילתה שבני ישראל ענו בהסתכמה על כל אחד מהדריבות. 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. ולכן מפרש במכילתא, ש"לאמר" כאן פירושו – להחזיר דברים, לשעל כל דיבור ענו בני ישראל שיקיימו את אשר דרש מהם דיבור זה.

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

3. וכן מקשה בתורה אור סז, ב. ובלקוטי תורה שיר השירים (מ, ב) מפרט דוקוטיא מ"שר מצויה של תורה". ובזה בטלה הפירכה מבראותה ה', כת. לרdeck טו, א. ובכ"מ.

1. פרשנו ב, א.
2. ראה משנה סוטה פ"ה מ"ד ובפרש"ש שם.
* (2*) פרדר"א פמ"א. שמור פכ"ה, ו. תנומא יתרו
יא. זהר ח"א צא, א.

למגנא" (הקב"ה לא עושה נס לחינן) א' – ומכיון שכן, בהכרח לומר שנס זה שהו "רואין את הנשמע ושותען את הנראאה" (לפי שיטת ר' עקיבא) לא היה דבר נוסף על עניין מתן תורה – כי אם כן הרוי זה "ניסא למגנא", אלא היה זה נס שהוא חלק מעניין מתן תורה: מתן תורה רומם את בני ישראל לדרגות הנעלאות ביותר, וכחלק וכתוצאה מהתכלית העילוי הזה, לדעת ר' עקיבא, היו "רואין את הנשמע ושותען את הנראאה".⁸

על-דרוזה מוכרים אנו לומר גם לפי שיטת ר' ישמעאל, שלפי פירושו, הנה (כינון שהודיענו הכתוב את הדבר

על הפסוק "זוכל העם רואים את הקולות"⁴ אומר ר' ישמעאל – "רואין הנראאה ושותען הנשמע" – ש"רואין" קאי (לא על "הקולות", אלא) על "הלפידים" שנאמר בהמשך הפסוק: ואילו את ה"קולות" – שם דבר ה"ישמע" – שמעו בני ישראל (ולא ראו). ור' עקיבא אומר: "רואין (הנשמע)" ושותען הנראאה" – את הענן הפרט שבה, ואילו לשיטת ר' עקיבא ענו "על נן נן ועל לאו לאו", ואילו לדעת ר' הצעו הכללי של הקב"ה, שבו כל המצוות הן כיוון השם ש"מעו".

ידועי הכלל "לא עbid קוב"ה ניסא

4 פרשנתנו כ. ט.

5 הלשון המכילה היא: "רואין ושותען הנראאה". אבל פשטו ש"רואין" קאי לא על "הנראאה" – כי אם אמר המכילה הוא על "רואין את הקולות" ואינו מעתיק "ויאת הלפידים" – כי אם על "הנשמע" (רוחניות) והן "הנראאה" (משמעות) כאן, ובאמת לשיטות דרב ר' ישמעאל "שותען הנשמע", ועל הה חולק ר' עקיבא שישמען "וישמען" היו רואין. ואח"כ מוסיף עניין שני "וישמען הנראאה". וראה גם במקומות שונים בערעה שלאהיז "רואין את הנשמע ושותען את הנראאה".

יש מגהדים (הובא במאורע אין למכילה): "רואין ושותען הנראאה והנשמע". אבל בכל הדפוסים והכתבי יד, הלשון היא כנ"ל.

6 לפ"ז הי"ש מגהדים (שבהעיה שלפני) וראו ושותען בין הנראאה ובין הנשמע. אבל לפ"ז הגירסה

שלפנינו "רואין ושותען הנראאה" משמע ש"רואין" קאי רק על הנשמע ושותען – רק על הנראאה. וכן מוכח בלקוטי תורה במדבר י, ג. סידור שח, ד. ד"ה שלח תער"ב. ועוד. (אבל ב"ד"ה וככל העם תשד"פ"ג מפורש וכן משמע בלקוטי תורה האזינו עז, ג. ספר המתארים תרכ"ט ע' קצח) שהו "רואין ושותען בין הנראאה ובין הנשמע".

7 ראה ודרשות הר"ן ד"ה הקדמה הא' – הובא בלקוטי שיחות ח"ג ע' עי"ש. וראה גם גמ' קוטי שיחות ח"ה ע' 124⁵.

8 ועפ"ז יובן גם סיום דברי ר' עקיבא "וישמען הנראאה" – דלא כארה, מה הכתוב | "רואין את הקולות" מוכחה רק "רואין הנשמע" ומג"ל ד"ו"שומען הנראאה" – כי הנס ד"רואין הנשמע" מכיריה שבעת מתן תורה הגיעו להכלית העילוי, וזה מהחייב גם כן לדעת ר' עקיבא⁶ שמשמעו הנראאה.

* ב"זה נהממו" מפרש שהמקור על זה הוא מפרשת ואתחנן. אבל מפסיקות הלשון שבמכילה משמע שגם זה נלמד מהפסוק וואים את הקולות שבספרות יתרו.

**) ש"שומען את הנראאה" כדלהן סעיף יא – הרוי מצד התנוועה ותשובה [שיטת וסבירת ר' עקיבא] – אין להקל בינהה.

ב' יאורים בתורת רבינו

א' לא עbid קוב"ה ניסא למגנא"⁷ חפץ השם יתברך לקיים מנהגו של עולם בכל מה אפשר ושהתבע יקר עניינו לא ישנהו אלא לזרוך הכרחיה" (ורשות הר"ן ד"ה). הטעם להו, כי הטבע הרוי הוא יצירתו של הקב"ה . . . וכמ"ש

סיכום כלל'

סעיף ח': דודותיהם של ר' ישמעאל ור' עקיבא, מבואר במקילתא שבני ישראל ענו בהסכמה על נbau מאופי עבודתם. ר' ישמעאל היה כהן וקדוש מותולדתו, ועובדתו הייתה עבודה הצדיקים, שהיא המשכת אלקות למטה. ואילו ר' עקיבא ענו "על הון נן ועל לאו לאו", ואילו לדעת ר' עקיבא ענו "על הון והן ועל לאו הען". וצריך להבהיר מהות ההבדל ביניהם.

סעיף ב': מחלוקת נספת מצינו בפירוש הפסוק "וכל העם וראים את הקולות", לדעת ר' ישמעאל את הענן הפרט שבה, ואילו לשיטת ר' עקיבא ענו "על נן נן ועל לאו הען" כי הרגישו את הצעו הכללי של הקב"ה, שבו כל המצוות הן כיוון השוואות.

סעיף י': טעם נוסף של ר' עקיבא ענו "על לאו הען", שכן רואו וורגשו רק את ה"הן" הטמון בלאו – את הטוב והקדושה הבאים ע"י קיומ" לא תעשה".

סעיף יא': רשי' כתבת את פרושו ל"בן חמוש למקרה", ולכן מביא רק עין "רואין את הנשמע" הרואה קולות גשמיות מה-שאן-כן שמייעה. ב. חילוקים אלו תלויים זה בזו, שכן האדם הוא הם באופן של ראייה – בפשיטות. ומטעם זה מביא הפירוש "על לאו לאו", שכן בדרך זו נregorש הלאו שבלא תעשה.

סעיף יב': שיטת רשי' הנ"ל מתאימה גם לדעת ר' ישמעאל, כי בתחלת העבודה צריין להו רות ור' "רואין את הנשמע", ואילו "שותען את הנשמע" הוא במודרגית צדיק, שמשמעותו אקלות במוקם של הסטר גודל, שבו יש להזדקק להוכחות שליליות ("שותען") בשלבי המציאות האלקיט (ונשמע).

סעיף יג': המורם מהאמור, שהמצב של אלקות בפשיטות ("רואין את הנשמע"), בה בשעה שעוני הועלם וטופסים מקום ("על לאו לאו"), צריין להיות ורק בתחלת העבודה, ואילו אח"כ צריין להתעלות, ובשניהם: א. כד' ישמעאל – המשכת אלקות למטה ("שותען את הנשמע"). ב.

כ' עקיבא – העלה מלמטה לעמל, להתרומות ברוחם נשאר בגדי הטבע שלו, שבו החידוש של מתן תורה "עלינוים ירדו למטה".

בקשר למتن תורה, דוקא האופן של "רואין את הנשמע" ושומען את הנשמע" הוא חלק מתכלית הului של מתן תורה ותוואה ממנו – ולאופן גילוי זה – צו בני ישראל במתן תורה. ולכארה – הלא זה הסדר בטבע !

סבירום: בפירוש הפסוק "ובכל העם רואים את הקולות", לעת ר' ישמעאל "רואין הנראה ושמען הנשמע", ואילו לדעת ר' עקיבא "רואין הנשמע" הוא במדריגת צדיק, וציריך לו מודע שנדוד היה והוצא מהעליה שהגיעו אליו בני ישראל במתן תורה.

ג. כיון שתתי מחלוקת אלו אין בין אותם התנאים, ובענין מתן תורה – מסתבר לומר שהן תלויות זו בזו.

ד. ויוכן זה על-פי הסברת חילוקי הגדרים בין ראייה לשמיעה:
א) החילוק בוגע לאדם הרואה או שומע: ראייה מגעת בעומק יותר בנפש הרואה – וממילא בודאות גדולה יותר – מאשר שמיעה. כשאדם רואה עיניו מציאות דבר כמו שהיא, שום הסבר-scalable לא יכול לשכנע שהמציאות היא ה зан".

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

"ישמעאל: "מלמד שהיה עונין על הן הן ועל לאו לאו", ואילו בפסוק "רואין את הקולות" פירוש "רואין את הנשמע"⁹ זה לפי כחו לעתעטה – הדבר יפריע לו ללימוד התורה וקיים המצוות. במצבו עתה ציריך להתקיים בו האופן של "רואין את הנשמע", שענני האלקות יארו אצלו בפשיותו.

סבירום: שיטת רשיי הנו' מתאימה גם לדרעת ר' ישמעאל, כי בתחלת העבודה ציריך להיות רך "רואין את הנשמע", ואילו "שמען את הנשמע" הוא במדריגת צדיק, שמשמיך אלקות במקום של הסתר גדול, שבו יש להזדקק להוכחות שכליות ("שמען עין") למציאות האלקות ("נשמע").

יג. המורם מכל האמור: אופן העבודה על-פי ההוראה מפירוש רש"י על התורה – שענני אלקות צריכים להיות בפשיותו, "רואין את הנשמע", בה בשעה בה הייתה רך בתחלת העבודה, לאו", ציריך להיות רך בתחלת העבודה, ואילו אחר-כך ציריך להתעלות, ובשנים: א. בר' ישמעאל – המשכת אלקות למטה מטה ("שמען את הנשמע"). ב. בר' עקיבא – העלה מלמטה למעלת, להתרומותך – שהעולם לא יראה כלל במציאות לעצמו ("שמען את הנראה", "על לאו הן").

(משיחות חג השבעות וש"ט נושא תשכ"ו – לקוטי שיחות חלק 1, יתרו ב – תרגום לשון הקודש)

תרס"א – לענין צדיקים ובעלי תשובה – שזהו ב' הקוין דהמשכה והעלאה. עי"ש.

41 ישעה נד, יב. ב"כ עת, א. ובלקוטי תורה פרשת ראה בהדרושים ד"ה ושמתי ברכך (ראייה ד"ה תקעו

ש"רואים" קאי על הקולות (שבסמן לו – ולא על "הפלפדים") – "רואים את הנשמע".
אבל, מכיון שפי' רש"י כאן גם "יינה של תורה" (היום יום ע' כד) – מסתבר שר' הפירושים שבפי' רש"י מתאימים הם גם בפנימיות העניינים.

10 וגם זה שרשיי אינו כותב "שמען את הנראה", הוא [לא רך מצד פשנות העניינים, שבודך הפשט מהקב"ה (ובדגומת "לאמר" שנאמר ב"ידך ה' אל רואים את הקולות" בכיריה רך "רואין את הנשמע"), אלא גם] מצד "יינה של תורה" כدلלן סעיף יא ואילך.

9 בפשטוטש לומר: הקישור של ב' המאמרים הוא רק בפנימיות העניינים, (בוגע לאופן הגילוי דמתן תורה), ולא בדרך הפשט. ומכיון שרשיי מפרש פשוט של מקרה, אין הכרח מענין אחד להשני. ולכן מפרש בכל מקום, כדמות מפשטות הכתוב: פירוש הפשט ד"לאמר" אוז, שענו באורה ולדשן שםשו' מהקב"ה (ובדגומת "לאמר" שנאמר ב"ידך ה' אל רואים את הקולות" בכיריה רך "רואין את הנשמע"), משה להאמר, שפשות שמשה אמר לישראל על היבשות ששמע מהקב"ה). ולכן מפרש "על הן וועל לאו"; ופירוש הפשט ד"רואים את הקולות" הו, א

שהוא מושג ותופס דבר גשמי – על-ידי חוש הראהה – באופן קרוב וברור יותר מאשר דבר רוחני. לרוחניות אין האדם "כל'י" כל'יך, ולכן הוא תופס זאת רק על-ידי שמיעה, על-ידי השכל – (ואף זאת) באופן הרחוק ממציאותו.

סבירום: היחסים בין ראייה לשמיעה: א. ראייה יש לה וודאות ותוקף יותר מאשר שמיעה. ב. הראהה קולעת גשמיות מה – שאין-כך שמיעה. היחסים אלו תלויים זה בזה, שכן האדם הוא מציאות גשמיית לפיקד עניינים גשמיים נתפסים אצלו בתקוף של ראייה, ואילו עניינים רוחניים רק על-ידי שמיעה.

ה. וזהו העניין שהציג מתן תורה – "רואין את הנשמע ושםען את הנראה"¹⁴: דבר שהוא "נשמע", שאפשר לתפסו רק בשמיעה – עניין האלקות הנראהה, ומכל'שכן שמיעה שכילת הכהנה) היא דבר רוחני).

ב) החלוקה בינהם בנוגע לדבר הנשמע והנראה: הראהה קולעת (وروואה) גשמיות – על-ידי ראייה ותופס הרואה רק בדבר) גשמי, ואילו השמיעה אינה יכולה לתפוס דבר גשמי (הקיים הנשמע הוא דבר רוחני לעומת גשמיות הדבר הנראהה, ומכל'שכן שמיעה שכילת הכהנה) היא דבר רוחני).

שני היחסים אלה בין ראייה ושמיעה תלויים זה בזה¹⁵: האדם הלא הוא מציאות גשמיית, ולכן תבעי הדבר

12 ראה בארכוה ד"ה פדה בשלום תש"ג. וראה גם ד"ה וכל מאנים טרס"ג. כי חלק תש"ט. ולהעיר גם כן מאגרת הקודש ס"ט.

13 ראה עד"ז אור התורה ואתחנן ע' סג.

14 כן הוא בד"ה שלח לך תעירך. וראה עד"ז לקוטי תורה במדבר י, ג. (שם שהוא עין בעל תשובה – ראה להלן סעיף ח').

ג. "האדם הלא הוא מציאות גשמי, ולפיכךطبعי הדבר שהוא מושג ותופס דבר גשמי ..". אף שמדובר על קליטה בנפש האדם (הagtav) וכרטנו) שלכאורה היא רוחנית, הנה הנפש מלובשת בגוף וכותזה מהות מתגשמת. וכך טבעי הדבר שהוא מושגת ותופסת דבר גשמי באופן קרוב וברור יותר מאשר דבר רוחני.

11 וכמובואר הטעם (ר"ה כו, א) "כיון דין חזיווה כו לא מצו חוץ ליה זכותה (כין שאמרו כי אם נילס לא היה לו וכיה)" (מה שאין כן כשהדיינים שומעים מהuditim – אף שברור להם שהעדים אמורים אמרת – חוץ ליה זכותה) – כי הוואודאות וההתפעלות שמציד הראהה היא גודלה יותר מהוואודאות וההתפעלות שמציד השמיעה. וראה גם במקומות שיטמנו בהעה שלא"ז.

ביאורים בתורת רביינו

ב. "הבירור הבא על-ידי ראייה נקבע בנפש באופן עמוק יותר ..".

ולכן לשון בני אדם בנוגע לדבר שראה הוא 'אני בעצמי ראיתי' (מה-שאין-כך בנוגע לשמיעה לא נהוג לומר 'אני בעצמי שמעתי') – ד"ה פדה בשלום תש"ג.

באותן של ראייה – בפשיותו; וזה גופא גם ההסבר לשיטת רשי"י בפיירשו, שאופן "לאמר" היה "על לאו" – כי דבריו אמרים למי שעומד רק בתחילת העבודה, שיש לעולם תפיסת מקום בעיניו, והרי הוא עודנו רואה ב"אלקים אחרים" (כשם שהוא רואה גם בדברים אסורים אחרים) את ה"לאו" שבם.

סבירום: רשי"י כתב את פרשו ל"בן חמיש למקרה", ولكن מביא רק ענין "רואין את הנשמע" ולא "שםען את הנראהה", כי בראשית העבודה, אין ה"גשמע" (רוחניות) גדול כל'יך, שבו מיציאות העולם היא בפשיות הראהה, ואין ניכר שככל מיציאות זו מתחדשת בכל רגע על-ידי הקב"ה מהוועה אותה תמיד מאין ואפס המוחלט³⁹), אלא גם במקום של הסטרור גודל כל'יך, שבו "שםען את הנשמע" בלבד – מקום מלא קליפות וסטרואד' לאחר האומרים "אני ואפסי עוד"⁴⁰, אשר מצייתון מבטאת את ההיפך, ח"ז ורוח"ל, מאחדות ומיציאות הבורא – אשר בו יש להזקק להוכחות שכליות (בבוחנת "שםען") למציאות האלקות ("נשמע").

אבל כל זה אמר בשינויו לייחודי העומד כבר בדרגת זו, שיוכל – מצד מדריגת "צדיק" שבו – לפעול המשכת אלוקות גם בתחתון כזה שעבורו אלוקות היא באופן דשמייה. אבל מי שהוא ורק העובדה – מתאימה לא רק עם דעת ר' עקיבא כנ"ל (שלשיתו תכלית העליוי היא "שםען את הנראהה", וממילא – "על לאו הן") אלא גם עם דעת ר'

40 תניא שם. (בדוגמת "שםען את הנראהה"). ועוד – שהו "כוזאת" (כמו "הרונו את כל אלה"), שככל מיציאות היה מצע מ"ש לפנ"ז "שאין תחthon למטה ממנו בענין הסטרור אוו ריברכ' החשך כפלו וכפובל', כי ההסתדר והחשך שבעולם הזה מצד עצמו הוא – שאין נרגש בו שחתתו והוא אלוקות; אבל גם אין מנד כו. ועל זה מוסף אח"כ "עד שהוא מלא מילוט וסטרואד' אהרא שנן נגד ה' ממש לומר אני ואפסי עוד".

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

39 שער היהוד והאמונה בתקלו.

40 *) ויש להזכיר וזה עם הפירוש ש"המשמעות כזאת" הוא שמיעה הבשורה וראה הערכה (שבשלוי הגלין) הקודמתה. שנג בשמיעה הבשורה "הנק הרה يولדת בן", עם היהת שהו"ע גשמי, והוא בזה הרגשה "גורי אלקים יהי גוי והוא חיל להוציאו את ישראל ג".

העובדת, הרי אפילו כשהוא מצליח לפועל בעצמו שהענינים הרוחניים יקבעו בנסיבות בפשיטות, מכל מקום גם הענינים הגשיים עדין, תופסים אצלו מקום, ואף זאת – בפשיטות.

ובאותיות פשוטות: אכן בעיני "בן חמש" פשוט שעליו ללימוד תורה ולקים מציאות, ופשיטות זו היא עד כדי כך, שאנו צריך לכפות את עצמו לכך; אבל בה בשעה, גם הענינים הגשיים כאכילה ושתיה וכדומה קיימים בעיני בפשיטות. עדין אין הוא בדרוגו כזו, שיכל לפעול על עצמו שצרכיו הגשיים לא יתפסו אצלו מקום כלל, והוא יעשה אותם רק³⁷ לשם שםים.

ולכן בפירוש רשי' על התורה – ע"פ מה שנבחר כמה פעים, שרש' כתבת את פירשו (כלל לואש) על דרך הפשט ובאופן כזה שגם "בן חמש" יכול להבינו – מובה רק עניין "רואין את הנשמע" ולא "שמעין את הנרא", כי בראשית העבודה, הן ה"שמע" (rhochinitot) והן ה"רא" (gashimot) הם

יא. שתי שיטות ואופני עבודה אלה – ר' ישמעאל (עבודת הצדיקים) ור' עקיבא (עבודת התשובה) – יש להם מקום רק לגבי היהודי העומד באמצע העבודה. אבל "בן חמץ (למקרא)" [אפיקו יהיה מבוגר בשנים], אלא שבעבדות ה' עודנו במודרגת "בן חמץ"] שזכה עתה להתחיל בעבודת ה' – וגם זאת, באופן של חינוך –

מןנו נדרש הפרט של "רואין את הנשמע" ותו לא; שירגיל את עצמו לעובדה המזוכרת בתקילת³⁷ (והקדמתה) כל חלקי השולחן ערוך – תחלת סימן א' של חלק א' (או"ח): "שוויתי הויה לנודי תמיד", הינו, שהתאמות להאלקות ("שמע") אצלו תהיה באופן של ראה – אלקות בפשיטות.

אבל לעומת זאת לא היה להתחילה שיהיה בדרגת "שמעין את הנרא" – שלא "יראה" את ענייני העולם, אלא יתפס ויקבל את מציאות העולם רק בדרך "שמעה", "מציאה" בהתחדשות" – כי בהיותו בתקילת

אינה יכולה להתקיים אם ימותו (כפירוש המצדודות שם), כי אם, מצד הענין השם "השמעינו" (ופירוש "כואת" – הוא כדלהל), שהו מראה השם הביבים בעיני ה' ואינו חוץ מהmittah**.

ולפי"ז אנו מובן: מה גודל ההפלאה כ"כ ב"שמעינו" יותר מב"הראני" (שלדבריו אמרה לא' לך גוי ולא הראנゴי**) והשופפה "וכעת לא השמענו גוי"), והרי נעלמה יותר ממשיעה – כי "הראנו את כל אלה" הוא ענן ראיית אלקות (ברוגמתו "רואין את הנשמע") ו"השמעינו כאות" הוא שענני העולם, היו אצלים או בבחינת שמיעה

37 וראה התחילה סיורו של אדרוי' הוקן שכיוונו סיורו שהיה שורה לכל נש – קום הקומה ואפיקו קודם אמרית "מודה אני": "יתאמץ קום כוי" ומיד כוי' יירגיל את עצמו להתחבון מיד לפוי כוי".

(37*) ועפי"ז יובן מ"ש* "לו חפן גוי" להחימינו גוי – ולא הראנו את כל אלה וכעת לא השמעינו כאות" – דלאו ראה, מפשtot הלשון "השמעינו", וגם מה שאמור "וכעת לא השמעינו כאות" שבא בהמשך ל'לא לך גוי" (לא היה מחייב בזעון – מזרות שם) ולא הראנגו", משמע שהוכחה מ"כעת לא השמעינו כאות" שלא חפן ה' להחימינו הוא לא לפני שהבשורה

* שופטים יג, כג. ולהעיר שפסק זה הוא בההפרטה ד"פ נשא שבסמכות (לאחריו או לפני) להג השבעות, זמן מתן תורה. ** ריש לנו, שהו גם כן דיריך לשון רשי' שם "לא היה ממשמעו בשורה זו אם וראים אלו" (אם נמותו), כי הוכחה ממשמעת הבשורה היא לא מזה שמנון הוכחה ימota לאחריו שתולד, כי אם, שמה שמשמעותם להבשה זו, מוכחה שהמשמעות להם בשורה זו, גנטה שמה שמשמעותם להם לאחריו, וזה לא מותם, וזה בשוליגין שלאהיז.

בחסידות¹⁹ על השאלה: هل הא הקב"ה הוא היחיד ומוחדר בתכלית, ומבלעדיו אין שם מציאות, ואם כן, SMA כל מציאות העולם אינה אלא דמיון? ומהו מוכן גם, שהנס ד"רואין את הנשמע" לא היה דבר נוסף על הגילוי דמתן תורה, אלא חלק מיניה וביה (מן עצמו): כיון שבמתן תורה זכו בני ישראל לגילוי עצמות בראשית ברא אלוקים²⁰.

סבירו: במותן תורה היה גילוי העצמות, ולכן אלקות (rhochinitot) בראה (רואים את הנשמע); ומילא, בתוך גילוי אלקות כזה, הרי עבורם אבדה ממשימות העולם ובהינו את קיום מציאותה הנראית, והם רק "שמעו" והבינו את קיום מציאותה (שמעין את הנרא). ועל דרך²¹ הביאור שמצוינו

15 באור התורה ואתחנן שם, שבחינת יהודא תהאה נתפס באיה, ובבחינת יהודא עללה בשמיון. ועפי"ז לומר פירוש "רואין את הנשמע ושמוין" (או"א, ג).

16 כה שלך וחוויתך – ראה טושו"ע ח'וא"ח סי' ה'. 17 עיין מדור"ל עה"פ ושמי היה לא נודעתי להם (או"א, ג).

18 כה שלך וחוויתך – ראה טושו"ע ח'וא"ח סי' ה'. 19 ד"ה מי מפרק תרכ"ש פ"ג. מים רבי תרלו"ז פקנ"ח. ד"ה כל השונה הילכת תرس"ז. ובכ"מ. ובדר"ה בחינת יהודא תהאה (מכאן שהוא רק בטל הייש). כל השונה שם, שהו דоказ לגביו בחינת האין המהווה את הייש, אבל לגבי עצמות אוין סוף "אין שם מציאות כלל". עי"ש.

20 צייר ציוו להתעטף בטלית ולהניח תפילין בין צמר וקלף (ראה גם לקמן סעיף 2).
21 יועל דרך הביאור שמצוינו בחסידות .."
כלומר, בהמשך למבואר שליל-ידי גילוי העצמות אבדה ממשימות מציאותה הנראית של גשמיות העולם ונפתחה על ידם כדבר שאותו הבינו בלבד, מביא שהוא על דרך המבוואר בחסידות שמאז הענן שהוא ית' הוא הנמצא והיחידי ואין שם מציאות זולתו, היה מולם ובדורשות הוכחות מהתורה ומילא מציאותו היא וכי שהתורה מביטה עליו – אמצעי לתורה, ש מכיוון ששינו ציוו להתעטף בטלית ולהניח תפילין בין צמר וקלף (ראה גם לקמן סעיף 2).

ה "אבדה ממשימות העולם מציאותה הנראית .." תורת אמת אומרת בראスト ברא אלוקים" .. הבדל בין עולם המוכן אליו לבין גל שורדים אותו, בין עולם שיזדים אודוטיו רק מפני

זולתו:

בעל הדין אין קיימים ב"עולם" אלא השבועה וחולקת הטלית. עבורם זהה כל מציאות הענן. אף שם ידרשו ויהקרו, יודע להם שסיבת החלטקה היא פסק הדין שנמסר לשוטר (הבא כתוצאה מהסבירות) – הרי כל זה הוא רק עניין שבשכלם;

השוטר תפקידו להביא לכך שפסק הדין יקיים. עבورو, ה"זדאות" וה"מציאות" בעניין זה היא פסק הדין; ובעור הדין הפסיק את הדין, וה"מציאות" היא – הסברות שהביאו מהם, נחפת באופן שונה מאשר עברו לפסק הדין, ואילו פסק הדין עצמו

ו. מעין דוגמא זהה:

כאשר באים שני בעלי דין לדין תורה – ולדוגמא "שנתיים אוחזין בטלית כר'" – מעיין הדין היטב בדיון, ואחר שקלאטוריא בטענותיהם פוסק את הדין – "זה ישבע כו' ויחלוקו"²⁰, ואז מכך השוטר את בעלי הדין לקרים את פסק הדין. ונמצא שיש כאן שלשה עניינים: א) הסברות (המחיבות את פסק הדין), ב) פסק הדין, ג) השבועה וחולקת הטלית.

ובזה מחולקים בעלי הדין השוטר והדין זה מזה, בכך שהוא "זראות" ומהם, נחפת באופן שונה מאשר עברו

20 ב"מ בתקילתה.

ביאורים בתורת רביינו

הכسف לא נוגעת לבעל הדין, מה שנוגע להם הוא הכספי עצמו.

ז "הוא רק תוצאה"

גם הדין מוכיח את פסק הדין שעריך לשלים הכספי, ולא רק גם הבעל דין מוכיח את סברות התורה "המוחזיא מהבירו עליו הראה" שהיא הגורמת את פסק הדין, אלא שאת כל אחד מענין משחו אחר. את הדין מענין החקירה בסברות התורה ואילו פסק הדין וקיים בתשלום הכספי הם רק תוצאה מהסבירות, ואין עיקר העניין. ואילו אצל הבעל דין הכספי הוא העיקר, וסבירות התורה הן רק אמצעי כדי לקבל הכספי. במילאים אחרים, אצל הדין כל המושג של כספו הוא רק אמצעי לסברות של התורה כדי שיהיה לסברות על מה חול ובמה לוון. ואילו את הבעל דין מענין תשלום הכספי, והتورה היא רק אמצעי כדי שיוכל לקבל כסף. נמצוא שאצל כל אחד הפירוש של הכספי הוא אחת.

ו. "עניין שבשכלם"

השלל הוא קר ולא מתפעל, הינו שאיןנו נוגע לאדם, ואת בשונה מהמידות שמתפעלות ונוגעות לאדם. וכן סברות התורה (שהיא המקור לתשלום

מה אתה מצחק", השיבם והסבירם, שבראותו שנתקיימה נבואה אוריה על חורבן ירושלים ובית המקדש, הרי הדבר גורם לציפיה מתחן לטחון לקיום נבואה זכריה "עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים". פירוש, גם בעניין נורא של "לאו" כמו "ושאול יוצא מבית קדשי הקדושים", ראה ר' עקיבא (לא את ה"לאו" – הצד הבלתי טוב, אלא את ה"הן", את העדות שיש בכך על קיום נבואה זכריה).

טיבום: טעם נוסף של ר' עקיבא ענו "על לאו הן", שכן ראו והרגישו רק את ה"הן" הטמון בלאו – את הטוב והקושה הבאים על-ידי מקום שכחוב בו והוזר הקרב ימות ועכשו שועלים הלכו בו", היה רבינו עקיבא מ"לא תעשה".

(ב). הגהות להניא ע' פב (נדפסו ב"קיצורים והערות"). ד"ה למן דעת תש"ג, ועל זה אמרו לו תלמידיו "עד כאן" (בחמיה) – איך שירך והוא המהווה אותו הוא האצל ביליל ראייה – וכך גם בה"לאו" ראה את ה"הן", כבפניהם. 36 סוף מס' מכות.

ביאורים בתורת רביינו

ב. את הטענות באפשרות לעבריות היא הניצוץ שבעיריה, כדי שכאשר יעשה תשובה נעשים לו ודוניות כוכיות, שהם יותר נעלמים מוכויות בתכלית, ומבלדיין אין שום מציאות, ואם כן, שמא כל מציאות העולם אינה אלא דמיון?".

ב סעיף יו"ד

בסעיף זה מדבר בהعلاה גופא בבחינה נוכחית יותר. שכן הוא רואה את העולם, שעלה-ידיו מתמשש הרצון האלקי. כפי שכתוב כאן "הן" הטמן ב"לאו" גופא. אלא שלא רואה בו חшибות אישית אלא החшибות היא שעלה-ידיו מתמשש רצון ה. בשונה מהסעיף הקודם שמתמקד ורק בציוי ה' עצמו ולא בעולם שאיתו מקוים הרצון. ומצד שני יש מעלה בסעיף זה על סעיף הקודם, שאפילו כשיש גדרים של העולם רואה בהם שם משמשים לקיום המציאות. התפעלו תלמידיו.

על דרך זה בוגר לאחדות ה': א. על-ידי הקליפה מתבטאת שאחדות ה' כל-כך חזקה ולא ניתן להחסרה בה. הינו שקליפות זו 'העד' / אין להן כח. ב. גם בקליפות יש ניצוצות וטוב. הן מבאות את זה שהק"ה אין מוגדר בגדר הגילוי וביכלתו להיות גם בהסתנה.

אצל רבינו עקיבא האיר האופן השני וממנו

וגם זה מתאים לשיטתו "רואין את הנשמע ושםעין את הנראה": בשעומד האדם במודרגת "שםעין את הנראה", שהעולם הגשמי ה"נראה" מושג רק בכלי התפיסה הרוחוקים של ה"שמעה" – ככלומר, שבאמת מציאות העולם מושללת לגמרי יי', וכל מציאותו נשמעת ומובנת ("שםעין") רק מחמת הראות שניתנו לך מן התורה – אז מוכן, שבעל מציאות בעולם נראה רק תוכנה האמיתית הקשורה לעניין של תורה ומצות.

והBIOR כי התוכן של ק"ש הוא אחוות הריה, והוא מה ש' עקיבא קרא ק"ש גם שהוא סורקים בשיו כר' על שיק בתורה, והינו שגד בואה והרגיש את אחוות יתרך

ועוד אמרו (חולין ז, ב) "אין עוד מלבדו . ." ואפיו כשים . . . שמחישין פמליא של מעלה", שכונונה בוה היא (לא רק שניים סוטרים לאחוות ה' לפי שקלפתה הן ה"עדר", אלא) גם על ידים נופא – מצד ניציותו הקדרה שבמהות מתגלה אחותה ה'. ע"ד שאמרו (ילקוש נחמה רמו תרעה). ואהה גם יומא ט. ב) "הן אין גבורהתו". וזהו לא רק שיחזור לבי' ע' תקדע, פרשיות מדר, ג (אוו התורה בראשית כרך ג' ע' תקדע,

י. וביאור נוסף בשיטת ר' עקיבא "על חן והן ועל לאו חן" גם על עניית בני ישראל "חן" לא היה רק מלחמת הצד השווה שבאלתעשרה ה"לאו" (מצוות לאחעשה) לא היה רעה – קיום ציווי הבורא – כי אם גם בכלל הענין של "חן" הטמן ב"לאו" גופא³⁴: גם בדברים האסורים שעלייהם נצטו לא תעשה, ראו והרגישו רק את ה"חן" – את הטוב והקדושה הבאים על-ידי קיום "לא תעשה"³⁵.

34 ועפ"ז יומתק מ"ש שתי פעמים "חן" – "על חן והן ועל לאו חן" ולא קוצר בלשון "על חן ולא חן" וכי"ב – כי המענה "חן" על "לאו" הוא היודיש יותר (ראה בהערה שלאה"ז) ונעה יותר מהמענה "חן" על "חן".

35 ועפ"ז יובן מה שמוסoper בברכות (סא, ב), שכשקבב ר' עקיבא עלייו על מלכות שמים "ק'רא קראת שםע" – רשי"ש ש"ב" כששרוקת בשו' במרקוט של בROL "אמרו לו תלמידיו ובינו עד אין" – דלאורה תמהו: והרי דבר פשותם שגן תלמידי ר' עקיבא הינו בעיל' מודרגה נעלית בזיה, ומה רוחת תמיימת ש' עקיבא הבליג על יסורי הגופנים וקיים מצות ק"ש –

ביאורים בתורת רביינו

– העולם מצד עצמו הוא כפי דיני התורה ואין צורך בפעולה שהעולם יהיה כפי דיני התורה אלא העשה כן ממילא; ולදעת ר' ישמעאל שהעולם הוא מקבל דעתים, אלא שהשור חхи משועבד לו. והינו שלשิต ר' ישמעאל שקיבלו עליהם את הפעולות, הפירוש ד"מכוו את השור החוי וחזו את כספו גו" הוא שיש חיב לעשות כך, ולכן "יושם" השור המזוק בבית דין כמה הוא שווה ונופל על המזוק חיב לתת את דמי השור לנזוק, ולשיטת ר' עקיבא שקיבלו עליהם את הדין, הדין יוחזו את כספו" הוא עצמו עושה את המציגות, ולכן "הוחלט" השור לנזוק בדרך ממילא ונניה שיין לו.

ומוסיף רבינו ששתי שיטות אלה הם בהתאם לשני אופני הנטולות על העולם: לדעת ר' עקיבא של מציאות העולם היא ורק מצד התורה כדי שתורתו ומצוות יוכלו להתmesh בפועל)

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

ולכן דעת ר' ישמעאל היא, שבני ישראל היו נתונים תחת הגדרים הטבעיים של העולם, ודוקא בזה התבטה החידוש ותכלית העילי, שאף-על-פי ש"רואין את הנראה ושםעין את הנשמע", הנה במתן תורה האירה בריאה זו ובشمיעה זו בחינת "אמת הויה לעולם" דALKOT עד כדי כך, שהדבר הביא את בני ישראל לתוכלית הביטול – "וינועו ויימדו מרוחק".

סיבום: העילוי ב"רואין את הנראה ושםעין את הנשמע", הוא בכך שנמשכה אלקות בעולם כפי שהעולם נשאר בגדרי הטבע שלו, שבו החדוש של מתן תורה "עלינוים ירדו למיטה".

וקיומו בפועל הם רק תוצאה י' מן הסברות ומהשקלאותריא.³⁶

סיכום: דוגמה לדבר מבعلى דין שנספק דין, שמחולקים ביניהם בעלי הדין השוטר והדין מווי ה"ודאות" וה"מציאות" בענין זה. לבעל החלט הנסיבות היא ביצוע פסק הדין. לשוטר המציגות היא פסק הדין. ואילו לדין המציגות היא הסברות שהביאו לפסק הדין.

ז. על-פי זה צריך להבין את דעת ר' ישמעאל: וכי איזה עילי, ובפרט עילי דמתן תורה – שהוא תכלית העילי – מהתבטא באופן הטעני ש"רואין את הנשמע"?

והBIOR בזה: החידוש של מתן תורה הוא "וירד ה' על הר סיני" – "עלינוים ירדו למיטה", "אני המתהיל"²¹ – המשכת אלקות למיטה, שתומשך

21 שמור פ"ב, ג.

ביאורים בתורת רביינו

ח בעילוי דין, שוטר, דין רביינו מביא בדוגמה שלוש דוגות, ומתוכן שתי בchniot בדרגת התורה – דין ושוטר, שכן במנשך ישן שתי דוגות בדרגת התורה. ראה לקמן סעיפים ט – י. וראה BIOR ב.

ט ע"ד כדי כך, שהדבר הביא את בני ישראל לתבלית הבשול³⁷, לכארה צריך לומר שהסבירה לכך שבני ישראל הגיעו לתוכלית הביטול, אף שנשאו תנוינם תחת הגדרים הטבעיים של העולם – כי מכיוון ש"שםעין הנשמע" הוא מפני שהתכלית דמתן תורה הוא להמשך אלקות גם בתחתון כוה (כמובואר בפנים), והינו שגד ענן זה גופה (שהעולם מצד עצמו הוא באופן שאלקות היא בו בחתודות) הוא מצד הכוונה והתכלית האלקות,

"ודוקא בזה התבטה החידוש ותכלית העילי ..". דמתן תורה הוא להמשך אלקות גם בתחתון כוה (כמובואר בפנים), והינו שגד ענן זה גופה (שהעולם מצד עצמו הוא באופן שאלקות היא בו בחתודות) הוא מצד הכוונה והתכלית האלקות,

וסדר עבדתו – שתכליות העילי היא ב"רואין הנראה ושותעין הנשמע" – המשכת אלקות בעולם כמו שהוא למטה, בגדrio, שכן זהה העבודה המשכotta של הצדיקים – המשכotta אלקות מלמעלה למטה²⁴.

אבל עבודות ר' עקיבאיתה עבודת בעלי השובבה. הוא היה בן גרים²⁵, והחילה למד תורה בהיותו בן ארבעים שנה²⁶; ולכן היה העבודה בתנועת התשובה²⁷ – הטעלות ו"יציאה" י' מהעולם²⁸,

ח. ומהו באמת הטעם לכך שדעת ר' ישמעאל היא שתכליות העילי היא ב"רואין הנראה ושותעין הנשמע", ודעת ר' עקיבא – שתכליות העילי היא ב"רואין הנשמע ושותעין הנראה"? ²⁹

הביאור בזה הוא:

ר' ישמעאל היה כהן³⁰ (גדול)³¹, ונין הכהן הוא שבתולדתו – (בטבעו) קדוש הוא לאקליו³². והינוי, שעבורתו הייתה באופן של עבודה הצדיקים, ולכן נקט – לפי עניינו

בדרכ או ישר ועובדת הבעלי תשובה – בדרך או רוחו אי.

ראה סה"ד בערכו. וראה או רוחה חי שרה (קכ', סע"א). רשי"ד "השלא הדיה בו – יומא כב, ב.

אד"ג פ"ז, ב. וראה פסחים מט, ב. חממות סב, ב.

ראה יומא שם: שם תווים דעתו כו. ולהיעדר מהמשך הענינים במשנה (ב' מ, נח, ב; ב': אם היה בעל תשובה כי אם הוא בן גרים כי).

חולין מט, סע"א (ומייר ר' חברו וכבר פלוגתיה ר' עקיבא).

ב"קצת פירושים של רשי"י לחולין שם (הובא בסה"ד מע' ר' ישמעאל סעיף ח): "והוא ר' ישמעאל בן אלישע כהן דוד". אבל רוחה שם. וראה שם גם מע' ר' בון אלישע כהן גדור סעיף ג'.

(23)* אמר ר' בא, ג.

ראה בארכונה דה תקעו תرس"א, לקוטי דבריהם ח"א (קמונ, ואילך), ובכ"מ, שעבורות הצדיקים היא

ועל דורך המעדן שהפריש אברהם אבינו, והביצה של ללול המלחמה עם ארבעת המלכים (ראה ליקוש ח' ע'⁶⁹), שהיא זה (בגלו) רוכש גשמי, ובכך שנען מעשר הדגש שהבעלות של הקב"ה ("לה" הארץ ומלאה") היא גם על רוכש האדם שבבינה "מציאות".

יא בערתת רבינו 24 אור ישר ואור חזור או ר' ישר מלמעלה למטה הוא שהמעלה הוא הסיבה לכך שנמשך. ואילו אור חזור מלמטה למעלה הוא שהמטה התעללה והוא הסיבה הגורמת לכך שהאור יומשך אליו (לקיד' בליה'ק ח' ע'²¹⁵).

יב בעולם כמו שהוא למטה, בגדrio .. יצאה מהעולם" בעל תשובה לא יכול להתעסק עם עולם שהוא

איינו "תחתון", ומכיון שהחידוש ומתן תורה הוא המשכת אלקות למטה, לכן ס"ל לר' ישמעאל גם בשעת מתן תורה היה העולם בגדרים שלו (של העולם), מציאות בפשיטות ואלקות בהתחדשות, וגם בעולם כוה נמשך גilio אלקות, "עלינו יודו למטה".

על דרך המעללה ב"כל מעשיך יהיו לשם שמיים" על קיום המצוות. ולדוגמא, כאשר קונה טלית-קטן כדי לקיים מצות ציצית, עשייה זו אינה בגין "כל מעשיך לשם שמיים", אלא היא מלכתחילה מעשה שככל כלו עברו מצוה. וכך אפשר להתייחס לעולם מלכתחילה כאל אמצעי למצאות. אך כשקונה בגד ומיטיל בו ציצית או זה מעשייה, שאת עניין העולם עצמן הוא עשו לשם שמיים.

ומורגשת המצואה ופעולתה בעולם, וכן מתחקלות המצאות לפתרים וחילוקות – ובכללות לשוני סוגים: "הן" ו"לאו"; ואילו בעבודת ר' עקיבא (תשוכה ומוסרינטנשפ) ניכר ומורגשת המצואה וקיים רצונו – "הן"³³.

סבירו: לשיטת ר' ישמעאל ענו "על hen han" (על כל כל לאו לאו), כי הריגשו בכל מצואה את הענן הפרטני שבה, ואילו לשיטת ר' עקיבא ענו "על hen han" כי הריגשו את החיווי הכללי של הקב"ה, שבו כל המציאות הניתן בהשוואה. ³⁴

הבדילו ישראל בעניינם בין מצאות שעה למצאות לאיתעשה – על כל המציאותים, עשה ולאיתעשה כאחד, בא מענה שווה ויחיד: "הן"; הם קיימו את אשר מצואה אותם ה'³⁵.

בנגנון אחר: בעבודת ר' ישמעאל (צדיקים) בקיום המציאות, ניכרת

32 ועפ' יומתק מה שר' עקיבא חזרו ואמר גם "על hen han" – אף שלכאורה חידשו של ר' עקיבא לגביו ר' ישמעאל הוא ורק ב"על לאו han" – כי המכונה "han" על "הן" לפי דעת ר' עקיבא, שונא היה מהמכונה "han". (33) להעדר מהפלוגת דרי' ישמעאל סובר (סוטה ג, א) בכמה וכמה עניינים שר' ישמעאל סובר שהרשות ור' עקיבא סבר שהרשות (יערד שישנו ס"ד שם, שפלוגתם היא "בכל התורה قولיה") – כי זדיקים, מכין שעיר עבדותם בקיום המציאות הווה מצד העילי והסגולת פרטית שבה, קיימו אותם גם כשהנעשה כן החזיות. עי"ש י. ויש לקשר זה עם מ"ש בפניהם, כי מכין של מזיאות העולם היא רק מצד ציווי המציאות, כי אם – ציווי (הכללי) של הקב"ה.

33 בפרט פענה עה"ה להרוגזובי, מקשר פלוגתא זו דרי' ישמעאל ור' עקיבא עם פלוגתם (כ"ק לג, סע"א) יושם או יהלט, שלදעת ר' עקיבא יוחלט" – שנעשה כן החזיות. עי"ש י. ויש לקשר זה עם מ"ש בתורה, הרוי זה כן ממייא. מש"כ לעתה ר' ישמעאל,

ביאורים בתורת רבינו
טו "התעלות ויציאת מהגבולות העולם .. הריגש שהוא נעללה מפרטים והגדירות" מצד בחינת "התעלות ויציאת מהגבולות העולם" המדברת כאן, שהפעולות בעולם הם עניינו כמו חטיבת עזים, דבר שאזן לו תוכן ומשמעותו, איזי ההדגשה בקיום המציאות היא על הציוו בלבד שהוא שווה בכל המציאות, ולא על התוכן הפרטני שבכל המציאות.

יב בערתת רבינו 33 "יושם או יוחלט" הczפנת פענה מאור שהפלוגת דר' ישמעאל ור' עקיבא באופן המוניה וישראל היא אם קיבלו עליהם את הפעולות או את הדין. ר' ישמעאל

הענין והבירור הפרטី שנושאת בתוכה כל מצוה ומצויה, וקידיש עצמו להביוא לידי פועל.

ולכן אומר ר' ישמעהל, שמענה בני ישראל היה "על הן הן ועל לאו": בכל מצוה הם הרגישו את הענין הפרטី שהה: במצוות עשה ("הן") הרגישו את הענין החזובי, ("הן") – את הטוב והעלוי שבזה, ואילו במצוות לאי עשה ("לאו"), הרגישו את הענין השיללי, ("לאו") – את הפך הטוב הנמצא באיסורים אלו²⁸.

אבל לשיטת ר' עקיבא, שתכלית העליוי היא בתנועה של התעלות ויציאה מהגבולות העולם, צריך לומר, שההדגשה בקיום המצוות (אינה על הבירורים הפרטיים), פעולה המצוות בענייני העולם, אלא היא על קיום ציוויי הבורא – הרגש שהוא נעלם מפרטים

²⁸ במצוות וצינוי".

(31*) וכודומוכ גם כן ממחוז"ל (זהר ח"א קע, ב) רמ"ח מ"ע כנד רמ"ח אברים וס"ה מל"ת כנד ס"ה גידים.

ט. המצוות כוללות שני עניינים:³⁰

- (א) הנקודה המשותפת והצד השווה בכל המצוות – שכולן ציווי ה'.
- (ב) התחלקותן לסוגים וכו', עד לענן הפרטី שככל מצוה בפני עצמה, שעיל-ידה נעשה זיכון פרטី בכחות מסוימים, שבאדם, ובדברים גשמיים מסוימים, השיכים למצוה זו בפרט³¹.

ובשני עניינים אלו באוט לידי ביתוישתי השיטות (ואופני העבודה) של ר' ישמעהל ור' עקיבא:

לפי שיטת ר' ישמעהל ("רואין הנרא והשומעין הנשמע") – שתכלית העליוי היא בויה שאלקות נמשכת ומורגשת בעולם דוקא על-ידי גדרי הטבע שבו לכל פרטיהם – מובן, גם בקיום המצוות של ישראל נדרש (לא רק ההרגש הכללי של קבלת עול מלכות שמיים, אלא) בעיקר שירוגיש האדם את

³⁰ שכן, בשיטת כל מצוה צריכה להיות כי' כוונות: כוונה הכללית – לקים רצון הבורא, וכוונה פרטית – עניין ויקף פרטី המיוחה למצוה זו (ראה רפמ"א. ובכ"מ).

³¹ וכונסה המשותף בברכת המצוות قولן "קדשנו

ביאורים בתורת רבינו
יד "המצוות כוללות שני עניינים"

ענין הראשון ("הצד השווה שככל המצוות – שכולן ציווי ה") הוא על דרך המבואר לקיימת שליח, א) שאילו נצטווינו לחוטב עצים – ציווי ללא משמעוות, הינו מקימים זאת באותה חיות שאנו מקימים את המצוות שנצטווינו עלינו. כי כל הענן במצוות הוא שגן ציווי ה' ולא התווך הפרטី שבזה. ועל דרך עבד המקימים רצון אדונו. וענין השני הוא התווך הפרטី שככל מצוה לעול זיכון בדים ובועל. וזה רמ"ח מצוות כנד רמ"ח אברים פרטיים. ولكن יש במצוות שתי כוונות – כלילת ופרטית.

הגבולות העולמים.

טיבום: דעתיהם של ר' ישמעהל ור' עקיבא נבעו מאופי עבודתם. ר' ישמעהל היה בלהן וקרוש מתולדתו, ועובדתו הייתה עבודה הדריכים שהיא המשכת אלקות למטה. ואילו ר' עקיבא היה בעל תשבה, ועובדתו הייתה יציאה מהעולם.

²⁹ מאמר הבעש"ט – הובא בד"ה מים וביבים תרול"ז פק"ג. רפאנין תריה"ץ פ"ה. ועוד.

– וכן שמצינו²⁸, שככל ימיו השתווק ר' עקיבא למסור נפשו בפועל [ובפרט שעיל-פי הידוע אשר "במקום שרצונו של אדם שם הוא נמצא כולם"²⁹, נמצא שכיל ימי עמד במסירתנפש] – והוא הנותנת, שלפי דעתו תכלית העילי היא בא"רואין הנשמע ושם ענן הנראה" – ביציאה והחזרות מכל

²⁸ ברכות ס, ב.

ביאורים בתורת רבינו
במציאות ובגדירו, כי הוא עלול ליפול, וכן צרכו ליצאת מהעולם ולהתעסך ורק עם העולם כפי שהוא בטל ומוזוק. ואילו צדק שעבודתו מסודרת כפי התכוונת האלוקית, ולא נפל כתזאה מהעולם, יכול לזרות אלקות גם בנסיבות.

אך הוא עצמו נותר מטה (למטה). דוגמה לכך באלקות: מלמטה למעלה הוא כאשר הנגاة העולם עצמה מוכיחה על אלקות ועל השגחה פרטית. וממלعلاה למטה הוא כשאלקות מוכיחה על כך, היינו שמכין שהוא ית' אין סוף ו"לית אחר פנו מניה" מוכרחים לומר שנמצא בכל דבר.

יג "המלך אלקות מלמטה למטה .. התעלות ויישיא מהעלום"
לשיטת ר' ישמעהל העבודה היא מלמטה למטה (כמובא בפניהם), ואילו לרבי עקיבא העבודה היא מלמטה למעלה לעיל (פיאור ח', היינו שלשלית ר' עקיבא יודעים על העולם על-ידי ראה מהתורה, ובמיוחד כל התווך של הצmr והקלף הוא קבוע בהם ציצית ותפלין, וחוז זה הוא מצד מתבונת הכוונה של דירה בתתונות ממש).

נמצא שמלמטה למעלה מדבר בעולם מזוק שהה פה להיוות 'מעלה', והוא יציאה מגדרי העולם, וכן נקרא יחד מלמטה (מצד העולם) למעלה (כפי הכתוב בתנואה של זיכון והעלאה). ואילו מלמטה הוא שהעולם נשאר בגדירו ואלקות מטבחת עד אליו – שהיא כפי התורה, וכן נקרא יחד מלמטה (מצד האין-סוף של אלקות) למטה (עד לעולם כפי שהוא במקומו, מטה ומצוות). וועל דרך המלמד תלמיד שיש בו שני אופנים: א. הרב מדריך את התלמיד עד שנעשה שכלו כשל הרוב, וזה מלמטה למעלה, שכן התלמיד עצמו מטבחת (מלמטה) ונעשה מעלה (למטה). ב. התלמיד נשאר פשוט אלא שלרב יש כח הסברה שיוביל להיעס עד אליו, והוא מלמטה, שכן הבנתו היה מצד המעל (מלמטה)

וזוגמות נספות, והקשר לזרקים ובעל-תשובה ראה במילויים.