

ב"ה

שיעורי הרנ"ג
בספר
ההתניא

פרקים ד'-ה'

שיעורי המשפיע הרה"ת ר' נחום גולדשמיד ע"ה בספר התניא

הוצאה חדשה ע"פ הספר ביאורי הרנ"ג על התניא

בתוספת מדאי מקומות וציורים

תשורה

משמחת הנישואין של

הת' אברהם ופייגא מלכה שיחיו גולדשמיד

ה' אלול, תש"פ

ירושלים, אה"ק ת"ו



פתח דבר

בשבח והודיה להשי"ת על כל הטוב אשר גמלני, ביום נישואיי. ברצוני להביע בזה את תודתי מקרב לב לכל ידידי שנטלו חלק ובאו לשמוח בשמחתי, ולאלו אשר שלחו את ברכותיהם החמות מרחוק - ימלא ה' כל משאלות ליבם לטובה!

ולזיכרון טוב וכאות תודה והוקרה, הנני מתכבד להגיש תשורה זו הכוללת את שיעורי הרנ"ג בספר התניא פרקים ד'-ה' - והם שיעורים מאב סבי, המשפיע הגה"ח הנודע וכו' ר' נחום גולדשמיד ע"ה, שמסר מעל גלי האתר שיעורים בספר התניא, מתוך הספר 'ביאורי הרנ"ג על התניא', בתוספת עריכה של כותרות, מראי מקומות וציונים.

.

הרב הגאון החסיד ר' (מנחם) נחום גולדשמיד - הידוע בכינויו הרנ"ג - נולד (בערך) ביום ח' ניסן של שנת תרס"ה בעיר יקטרינוסלב שברוסיה הסובייטית למשפחה החדורה באווירה חסידית לתפארת.

אין הרבה פרטים על תאריך ושנת הולדתו של ר' נחום, וישנם אי התאמות, כמו גם חוסר בהירות אודות תאריכים וזמנים אלו.

תודות לעובדה שבכמה הזדמנויות חזר ר' נחום ואמר שהברית שלו נערכה בפסח, ניתן לשער שר' נחום נולד בערך בתאריך ח' בניסן. הרה"ח ר' לוי פריסמן ע"ה סיפר שראה פעם שבשקית התפילין של ר' נחום נרשם 'תרע"ח', כלומר, שבשנה זו היה כבר בר-מצווה, ואם כן אפשר להסיק ש-13 שנים קודם לכן הייתה שנת הולדתו, כלומר בשנת תרס"ה.

כאמור, פרטים אלו עמומים ובלתי מוחלטים. בתעודת הפספורט שלו נכתב שנולד שלוש שנים קודם לכן, בשנת תרס"ב, אך רישום זה נכתב - ככל הנראה - בכדי להשתמש מהצבא, כמו שנהגו אז. ובכל מקרה, מכלל ספק טרם יצאנו.

גם אודות שמו המלא הדברים אינם ברורים דיים. בהזמנה לחתונה שלו כמו גם בתעודותיו השונות מופיע שמו כ'מנחם נחום'. ואף בכמה ממכתבי כ"ק אדמו"ר אליו כותב אליו בשם 'מנחם נחום' (אך לא ככולם). אמנם, בכל שאר המקומות שנכתב



אודותיו הובא שמו ללא אזכרו השם 'מנחם' (וכך גם בספריו 'ביאורי הרנ"ג' ושיעורי הרנ"ג). ייתכן שהצירוף 'מנחם' הוא על שם סבתו שנפטרה צעירה, אך הכינוי 'נחום' דבק בו, ונשאר אף בשנים המאוחרות שעלה כבר לארץ, והשם 'מנחם'.

כך או כך, ר' נחום נולד בעיר יקטרינוסלוב שהייתה ידועה כעיר שהתגוררו בה אלפי יהודיים. למעלה מעשרה בתי כנסת היו בה, כמה מאותם בתי כנסת היו של חסידי חב"ד. בעיר הייתה גם ישיבת ושישה עשר בתי ספר יהודיים. העיר מפורסמת אודות לרבנותו של הרה"ג והרה"ק רבי לוי יצחק שניאורסון, אבי כ"ק אדמו"ר, שכיהן כרבה של העיר. לפנינו תולדות העיר יקטרינוסלוב בקצרה (לפי צבי הרכבי וי. גולדבורט, יאקטרינוסלוב-דנפרופטרובסק. הדברים הובאו גם ב'ימי מלך', ח"א עמ' 117-122 וב'תולדות לוי יצחק', עמ' 63-59. ומשם נעתקו גם לכאן):

העיר יקטרינוסלוב, נוסדה בשנת תקל"ג על ידי הנסיך פוטיומקין, על שמה של המלכה יאקטרינה השנייה. על פי התכנון הראשוני הוקמה העיר במקום אחר ממיקומה הנוכחי, אולם חמש שנים לאחר יסודה, הועברה למיקומה הנוכחי, על שפתו המערבית של נהר הדניפר.

בתקופה ההיא חלה גזירת 'תחום המושב' שאסרה על היהודים לגור בערים גדולות, אלא רק באזורי 'תחום המושב' שהיו מושבים קטנים, ובכך נעשו קישם חיי היהודים ברוסיה. אף על פי כן, יקטרינוסלוב הייתה אחת הערים הבודדות בהן הותר ליהודים לגור.

בשנים תרנ"א-תרנ"ג גדלה האוכלוסייה היהודית באופן משמעותי. במפקד שנערך בערי רוסיה בשנת תרנ"ז, נפקדו ביקטרינוסלוב 40,971 יהודים שהיוו שלושים ושבעה אחוזים מכלל תושבי העיר. קהילת יקטרינוסלוב הייתה אפוא אחת הקהילות הגדולות ביותר ברוסיה.

בעיר התנוססו שנים-עשר בתי כנסת מהם כמה של חסידי חב"ד, בתלמודי התורה למדו כאלף וארבע מאות תלמידים ובנוסף לכך היו בעיר ישיבה ושישה-עשר בתי ספר יהודיים. רוב בתי המסחר בעיר היו שייכים ליהודים. באותה שנה אף נוסד בעיר בנק יהודי.

תקופה זו זכורה היטב כזמן של פריחת העיר הן בגשמיות והן ברוחניות. אך ימי השובע הללו לא ארכו זמן רב, כשעלה לשלטון אלכסנדר השלישי כבר החלו להרגיש את השינוי בייחס ליהודים.

בחודש אלול תרס"ד, אירעה התנגשות בין חנווני יהודי ונער נוצרי. מיד פרצה שמועה כי הנער נהרג על ידי היהודי, הפועלים הנכרים התנפלו מיד על חנויות ובתי היהודים שדדו והרסו מכל הבא לידם. למרבה הצער הייתה זה רק התחלה. במהלך שנת תרס"ה אירעו פרעות נוספות והפעם בכל יהודי אוקראינה. הפרעות הגיעו ליקטרינוסלוב בסוף

אותה שנה. היהודים התגוננו בנשק והיו ביניהם כמה פצועים. גם הפעם, שלטונות העיר נקטו מיד באמצעים הדרושים והפרעות דוכאו. השקט חזר לשרור בעיר, אולם רק לזמן קצר.

בתחילת שנת תרס"ו נפגעה הקהילה מהפוגרומים ויותר ממאה יהודים נהרגו בעוד שרבים אחרים נפצעו. יותר משלוש מאות חנויות נשדדו ומספר רב של בתים נהרסו ונשרפו. הנזק לקהילה היהודית היה גדול. פחד ואימה נפלו על יהודי העיר ורבים עזבו את העיר.

רק לאחר מאמצים נואשים מצד השלטונות נרגעו הרוחות והחיים חזרו למסלולם. אולם יחס השלטונות לא חזר להיות כבתחילה, נוסף על כך שכעת אלכסנדר השלישי היה ראש השלטון שהיה שונא ישראל מובהק שהחל בהגבלות ורדיפות מרובות, ומזמן לזמן היו התנפלויות על יהודים בעוד שהשלטונות לא נקפו אצבע.

הקשרים המרובים שהיו ליהודים עם השלטונות ואזרחיה החלו לתת אותותיהם במצב הרוחני, השפעת התרבות הרוסית הלכה וגברה וחלחלה עמוק אצל היהודים, לאחר שנות פריחה רוחנית בעיר, חלה התדרדרות גדולה. אם עד הפוגרומים היתה ליהודי העיר גאווה גדולה, הרי שכעת היו שהסתירו את יהדותם, עד כדי כך שהיו צעירים שהמירו את דתם על מנת שיוכלו ללמוד במוסדות להשכלה גבוהה, שם נאסר על יהודים ללמוד.

בעקבות פוגרומים ומעשי שוד מרובים החלו יהודי העיר והתושבים לעזוב, השלטונות הגבילו מאוד את דרכי הכניסה של הנוער היהודי למוסדות חינוך, וכתוצאה מכך גברו מקרי השמד בקרב בני הנוער.

בדיוק בתקופה זו התמנה הרה"ק ר' לוי-יצחק שניארסון, אבי כ"ק אדמו"ר, לכהן כרב העיר (לפניו כיהן הרב הגאון החסיד רבי דוב זאב קוז'וויניקוב שהיה אישיות מיוחדת מבין חסידי חב"ד). במרץ החל לפעול לביצור ענייני היהדות בכל דרך אפשרית, כבר עם הגיעו כינס את ראשי הקהילה ודן עמם כיצד לחזק את יהודי העיר למרות הקשיים בגשמיות וברוחניות. יחד קיבלו שורה של החלטות על מנת לחזק את מוסדות התורה בעיר. כמו כן הוחלט על פעילות מוגברת בקרב הנוער והצעירים.

.

כאמור, במשפחה קיימת השערה שר' נחום נקרא על שם סבתו, אם אביו, שנקראה בשם נחמה ונפטרה בדמי חייה בעודה צעירה. לצערנו לא ידועים לנו פרטים רבים על משפחתו, כמו גם מעשיות וסיפורים אודות דברי ימי חייהם. ובכל זאת, להלן נעשה ניסיון ללקט ולאסוף מעט מהידוע על משפחתו של ר' נחום.

לא ידוע לנו מתי נולד אביו של ר' נחום, ר' יצחק. אך כן ידועים לנו שר' יצחק היה יהודי חסידי בכל נימי נפשו. הוא היה קשור ודבוק בחבלי עבותות אהבה לאדמו"ר

מוהרש"ב ולאדמו"ר מוהריי"צ נ"ע. שימש הוא כשוחט ובודק בעיירה בה כיהן הרה"ג ר' לוי יצחק שניאורסאהן רב העיר, ור' יצחק אף היה קרוב ביותר לר' לוי'ק, והיה בן בית בביתו.

על הקשר המיוחד ששרר בין ר' יצחק לרבי לוי יצחק סיפר הרה"ח ר' מרדכי שמואל אשכנזי ע"ה (תולדות לוי יצחק, עמ' 184 וב'אוצר החסידים' עמ' 135):

ר' יצחק היה בן-בית בביתו של הרב רבי לוי-יצחק. פעם בא לביתו של הרב וראה שהוא בוכה. שאל אותו ר' יצחק מה קרה?, ורבי לוי-יצחק הסביר לו במה המדובר:

בעירם היה 'מוסר' אחד, יהודי שהיה מגיע לבית-הכנסת אבל היה מלשין לשלטונות על דברים שאינם חוקיים. כשהרבי הגיע לגיל גיוס ולא התייצב בצבא, ידע על כך ה'מוסר' ומדי פעם בא לבית אביו רבי לוי-יצחק ודרש כופר כדי שלא ילשין עליו. 'הפעם הוא הגיע לביתי', אמר לו רבי לוי-יצחק, 'ודרש סכום גדול מאוד בתור כופר. אין לי אפשרות לתת לו את הסכום הזה, והוא מאיים שילשין על בני'.

ר' יצחק תפס אומץ והרגיע את הרב: 'אל תדאגו, רגלו של האיש לא תדרוך עוד בביתכם!'. למחרת תפס ר' יצחק את ה'מוסר' בצד אחרי התפילה, אחז בבגדו הוציא את סכין השחיטה והזהיר אותו בצורה הכי חמורה שיכולה להיות בעולם, שאם חייו יקררים לו - עדיף שידאג שרגלו לא תדרוך עוד בבית הרב... ולרבי לוי-יצחק ולבנו הרבי היתה הרווחה.

לאחר זמן אמר לו ר' לוי'ק על כך: 'איצ'ע, אני חייב לך בזה ובבא!'.
 האב, ר' יצחק, הנחיל לבנו תפיסה חסידית, הגיון רענן ואיתן, מידות טובות ושאר מנהגי חסידים.

לא פעם כשהיה נשאל ר' נחום אודות צור מחצבתו היה משיב בחיוך:
 "אינני אדם מיוחס אנכי איש פשוט... משפחתי לא הייתה מהמשפחות המיוחסות ולמעשה משפחתי כלל לא התאפיינו בייחוס..."

אך למרות זאת, ר' נחום היה מיוחס לכ"ק האדמו"ר הרה"ק רבי משה צבי מסאווראן זצ"ל, בעל הספר "ליקוטי שושנים".

בשחר ילדותו זכה ר' נחום ללמוד יחד עם בניו של רב העיר - אדמו"ר זי"ע, אחיו דובער ואחיו ישראל אריה לייב, היה זה ברחוב קאזאנסקא 22, באחד מחדרי ביתו של המלמד החסידי בעיר - הרב שניאור זלמן וילנקין.

בהזדמנות מסוימת סיפר על כך ר' נחום (לפי רשימה מזיכרונותיו שנכתבה לאחר שיחה עמו, ופורסמה בעיתון כפר חב"ד גילי' 298 עמ' 15-13):

"החיידר היה לא קטן ולא גדול, ומלמד אחד לימד בו. קבוצת הילדים חולקה לשניים. בכיתה הגבוהה למד סך-הכול תלמיד אחד, הרי הוא בנו בכורו של ר' לוי'ק - כ"ק

אדמו"ר שליט"א, שהפרש של שלוש שנים הפרידו בינו לבין אחיו השני לו, ובכיתה הנמוכה למדו שני בניו האחרים של ר' לוי'ק יחד עם עוד כמה ילדים יחידים מהעיר, ואני בתוכם, וכך היה סדר הוראתו של המלמד, תחילה לימד שיעור את הרבי שליט"א באחת מפינות החיידר, ובאותה שעה הייתה הכיתה הנמוכה חוזרת בעצמה על הגמרא, אחר כך היה מתפנה המלמד, ומלמד שיעור לכיתה הנמוכה כאשר הרבי חוזר בפינה נפרדת על שיעורו. מה למד אתו - לא זכור לי.

ברם, מה שזכור לי הוא: שבטבע ההתמדה בחסד עליון ניחנו שלשת בניו של ר' לוי'ק מקטנותם, ולא סתם התמדה אלא התמדה יוצאת מהרגיל, ההתמדה של השלשה הגיעה לכדי כך - שאמם היתה צריכה לנתקם מדפי הגמרא כדי להאכילם, ולולא היא, לא היה להם מושג על תנאי אכילה שתייה ושינה אנושיים. שוקדים היו ומרותקים ללימודיהם. בעלי זיכרון נפלא היו - די היה להם לראות משהו פעם אחת וכבר היה הדבר כאילו ניצב נגד עיניהם לעולם. המושג של "שכחה" היה חוץ לתחומם - בעלי כישרונות יוצאים מן הכלל היו.

טבעם של האחים חלוק היה - הרבי מטבעו היה רציני ורצינות תמידית היתה נסוכה על פניו, ואילו אחיו הבא אחריו - לייבל - היה שובב והיה מרבה בדברים עם הנפגשים עמו בבדיחות ובחידות".

הגב' פרסמן, אחותו של ר' נחום, שנסעה לרבי סיפרה לרבי ב-"חידות" שהיא ממשפחת גולדשמיד. הרבי שאל אותה אם היא אחותו של ר' נחום, והזכיר לה שהם למדו ביחד ב'חדר' והוסיף שאת אביהם ר' יצחק הוא זוכר היטב. כשחזרה לארץ וסיפרה על כך לר' נחום, אמר לה ר' נחום: "אני לא למדתי יחד עם הרבי. הוא היה בעולם אחר לגמרי, תמיד היה הרבה יותר נעלה מאיתנו".

חברו הקרוב של נחום, היה דווקא בנו של ר' לוי'ק, ר' ישראל ארייה לייב או "לייבל" כפי שקראוהו, הידידות איתו, נמשכה גם שנים אחר כך, הקשרים ביניהם התפתחו ונהפכו לקשרי ידידות עזים ביותר, בעיקר משנת תרצ"ד ואילך שעלה ר' ישראל ארייה לייב לארץ הקודש והשתכן בתל אביב.

כאשר ר' ישראל ארייה לייב הגיע לארץ ישראל, הם היו נפגשים בתל אביב ברחוב אלנבי במרתף 'הבירה', או שר' נחום היה מגיע לבקרו במקום עבודתו בספריה העירונית בתל אביב. שם או שם, שניהם היו שוקעים בשיחה עמוקה בענייני החסידות, ואז ממד הזמן עצר מלכת. כל עוד הדיבורים והוויכוחים ביניהם נמשכו - נתלשו השניים לחלוטין

1. ר' נחום אמר שזכור לו שר' ישראל ארייה לייב היה גדול יותר מאחיו דובער, וכך אכן נכתב בהוצאות הראשונות של 'שלשלת היחס'. אך בהוצאת הבאות כאשר אדמו"ר זי"ע הגיה את 'שלשלת היחס' שינה הוא את הסדר וקבע שאחיו דובער יוקדם לישראל ארייה לייב. ראו על כך ברשימת שלשלת היחס מהדורת חזק, תשע"א עמ' קג-קד.



מהמציאות שמסביב. רק כשהסכימו ביניהם שה'פשט' הוא כך וכך, רק אז כאילו נעתקו מפלנטה אחרת וחזרו למציאות של העולם הזה...

מר יעקב כהן, מספרני הספרייה מספר את אשר ראה אז (מתוך תמליל מראיון שערך עמו הרב יוסף יצחק קמינצקי ושוודר בשנת תשמ"ח ברדיו פנימי בכפר חב"ד):

"אני יודע שביקרו אצלו בחנות הספרים שבה ישבנו יחד אנשי חב"ד, ביחוד אני נזכר ביהודי בשם נוחעם, וברעייתו שגם היא הייתה באה מדי פעם.. היו עוד שבאו אצלו לעיתים רחוקות, אבל באופן קבוע בא אליו נוחעם, לפחות פעמיים-שלוש בשבוע"

ר' נחום תיאר פעם את אופן הסברת החסידות של ר' ישראל אריה לייב:

"היה מבאר במילים מאוד פשוטות ומביא משלים גשמיים. פעם כשדיבר ב'אותיות' של קבלה, נאנח ואמר: העניין לא מובן דיו, שצריך לדבר באותיות כאלו..."

הרה"ח ר' אורי בן-שחר, מספר בהקשר זה, ש"תמונה מסוימת אינה יכולה למוש לעולם מנגד עיניו":

"היה זה באחד מיומי דפגרא, ומכיוון שישבו אז במרפסת בית הכנסת, סביר לומר שזה היה בחג הגאולה י"ב תמוז או שהיה זה בי"ט כסלו, לאחר סיום החלק הפורמלי, נשאר מספר חסידים להתוועדות חסידית-פנימית. אני זוכר שנכחו בה ר"מ גורארי, ר"נ גולדשמיד, ר"פ אלטהויז וגם הו"ח ר' ישראל אריה לייב, הרנ"ג שהיה חברו וידידו הקרוב של 'לייבל' התיישב לידו, ולאחר ששניהם 'לקחו' כמות הגונה של משקה, הרנ"ג דיבר ותבע מה שתבע מלייבל, ומאיך לייבל דיבר ותבע מה שתבע מנחום. היו שם דיבורים של דרישה ותביעה, ודברים של תוקף ועוז"

אך עיקר המחזה היה מראה שני אלה משיגים זה את זה תוך כדי שיחה, משמיעים זה לזה דיבורים היוצאים מקירות הלב ומזילים דמעות כמים, בבחינת "כנהר שלא פסקו מימיו". הייתי אז נער צעיר, לא הבנתי מה דיברו, אך המחזה נשאר חקוק אצלי בפרטי פרטים - כאילו התרחש היום..."

הרה"ח ר' יואל כהן אמר פעם (חוברת 'לקט סיפורים', חוברת א', אדר תשע"א):

"ר' נחום גולדשמיד היה חבר שלו [של ר' ישראל אריה לייב] ומדבר איתו. בכלל לא היו לו עוד חברים, הרי הוא היה ראש גאוני... הוא היה מדבר בחסידות עם רנ"ג"

כאשר ר' נחום היה בלינגרד, הייתה תקופה שר' לייבל למד באוניברסיטה, פעם בי"ט כסלו לייבל אמר לנחום: "בוא נשב קצת להתוועד". הם התיישבו להתוועד באיזה חדר, והרבי נכח באותו חדר והתפלל. לאחר שהם לקחו הרבה 'משקה', החליטו שצריך קצת "לעשות שמח", לקרוא לאיזה מתנגד ולהפריך את חידושי התורה שלו...

הם הביאו מישהו וביקשו ממנו שיאמר חידוש. ואז לייבל נטפל אליו והתחיל להוכיח

לו שהדברים חסרי כל הגיון. הרבי שעדיין היה עטור בתפילין פנה באמצע אל אחיו לייבל ועשה לעברו תנועה, כמבקש שיחדל ויניח לו להתפלל...

גם כאשר נפרד נחום מלייבל לפני שעלה על האוניה בדרכו לאנגליה, שניהם בכו. זה היה בתקופה שלאחר ההסתלקות של אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע, ולייבל אמר אז לנחום: "תשתדלו לפעול שאחי יהיה הרבי", וכשלייבל היה כבר באנגליה, שלח מברק לר' נחום: "תרחם על החסידים ותפעל שאחי יהיה הרבי", לימים סיפר ר' נחום על המברק הזה לרבי ונראה היה שהרבי היה מאוד מרוצה מכך.

הרה"ח ר' יהושפט אלפרט מספר שכאשר ביקר אצל הרבנית חנה בשנת תשי"ח, סיפרה לו בין הדברים על בנה בכורה, כי מחמת רתיקותו ללימוד התורה הרי כשבעלה ר' לוי'ק צריך ללכת להופעות ציבריות ורוצה ללכת עם מלווה לא היה לוקח את בנו בכורו אלא את ר' נחום.

עד גיל 18 נשאר נחום בביתו, שהרי בינתיים פרצה המהפכה, הדרכים השתבשו, לימודי התורה החלו כבר להתארגן בצורה סמויה, ולכן הוריו העדיפו שבנם יישאר לידם. סדר יומו של הנער נכנס עכשיו למסלול קבוע. רוב היום הקדיש ללימודיו ואת יתר הזמן בילה בביתו של רב העיר, מנצל כל רגע אפשרי כדי לבלות במחיצתו, ומשמש אותו במיטב יכולתו.

בזכות קשרים אלו עם המרא-דאתרא, תקופה זו הייתה זכורה לנחום כאחת המרגשות בחייו, ר' לוי'ק הרעיף עליו קרובים לא רגילים, הירבה לשוחח עמו על אף גילו הצעיר, עודד אותו לשאול דברים לא ברורים לו בנגלה ובחסידות, וענה לו על כל דבר בהרחבה. פעם, פנה אליו ר' לוי'ק: "תגיד נחום, מה אתה חושב - פנו אלי מהממשלה וביקשו ממני לחתום על הצהרה שאין גזרות על היהודים, ומתנהגים אל היהודים בסדר גמור, האם אתה חושב שצריך אני לחתום על כך? הרי אתה יודע עד כמה הדבר רחוק מהאמת"

הרהר הנער בדבר והשיב: "מי אני, רבי, שאפסוק הלכה בעניין כה סבוך, והרי אני נער שלא הגיע להוראה. אך אם הרב שואל לדעתי - הנני סבור שהמענה צריך להיות שלילי". בחיוך נסוך על פניו, אישר ר' לוי'ק: "כן, נחומק'ה, גם אני חושב שאסור לחתום, ולא אחתום!"

בקיץ של שנת תרפ"ג עבר דרך העיר יקטרינוסלב הרה"ח ר' שמחה גורודצקי, וכשעצר למנוחה קלה, נתקל בעלם יהודי מבוגר ועטור בזקן שכולו אומר ליובאוויטש. לאחר שיחה קצרה עמו, ובעקבותיה גם עם הוריו, שכנע ר' שמחה את אביו שלטובת הבן ולטובתם, רצוי שנחום ייסע עמו כבר עתה אל הרבי ברוסטוב, ולאחר החגים ייכנס ללמוד באחד מסניפי "תומכי-תמימים".

ואכן באלול תרפ"ג הגיע ר' נחום אל הרבי ברוסטוב, וכששמע שהרבי מבקש להעביר את ה"זאל" של "תומכי-תמימים" לרוסטוב, החליט להישאר וללמוד במקום.

ב'תומכי תמימים' הוא פגש את ר' בן-ציון שם-טוב, והוא שינה את כל מהלך המחשבה שלו. "למעשה", כך אמר נחום כעבור זמן, "בענטשע הוא שהביא אותי ל'תומכי תמימים'. בתקופה הראשונה שהיה ב'תומכי תמימים' הוא נכנס לזאל, התיישב ללמוד ופתח את החלון, ר' בענטשע ניגש אליו ושאל אותו: "מה, אתה בעל-הבית לפתוח פה חלונות?" אמר לו נחום: "צריך אוויר, אוויר". אמר לו ר' בענטשע: "אוויר אתה מחפש"?!, זו הייתה הקבלת פנים הראשונה שלו ב'תומכי תמימים'...

השנים האחרונות שבילה ביקטרינוסלב יצרו בו צימאון עצום להגשים עצמו בלימודים, ועכשיו התנפל עליהם בכל כוחותיו הרוחניים, ובכל לבו ונפשו. הוא השקיע עצמו בלימודים בכלל, ובעיקר בלימודי חסידות, לילות שלמים היה נשאר ער ולא זז מה"ביכל חסידות" שלו. השקיקה ללמוד חסידות פרצה בכל מהותו. הוא "בלע" כל מאמר שלמד או שמע וכל ספר שלמד בו, חזר ודש בו, חזר והעמיק בו, עד שלא היה עוד הבדל בינו, רעיונותיו, מחשבותיו, הבנותיו והרגשותיו, ובין רעיונות ותפישת החסידות. הוא נהפך להיות לאחד עם החסידות, ללא שיור לעצמיות אחרת.

ידיעותיו בתורת החסידות היו גם לאורך וגם לעומק. למד הרבה בכמות, שהקפיצה אותו לאיכות, והידע העצום שצבר הביאו להעמקה הולכת וגוברת בעניינים עמוקים בחסידות. החביבים עליו ביותר היו ה"המשכים" של שנות הסמ"ך, אך מעל כולם ה"המשך" של ר"ה שחל להיות בשבת" משנת תרס"ו, על שישים המאמרים שבו - אותם העמיק להתבונן ואתם חי את כל שעות היממה.

או אז, התגלו לעיני כל כישרונותיו הנעלים וביחוד כושר הסברתו הנפלא ואף כי היה מצעירי התלמידים נשלח ללמד להסביר חסידות בבתי כנסיות ובתי מדרשות שבעיר.

בשנות לימודיו בישיבה קיבל רשות מיוחדת מאדמו"ר מוהרי"צ נ"ע לחזור ולהבהיר את מאמרי חסידות בהתאם לרמת השומעים והלומדים, רשות כזו הייתה נדירה ביותר והוכיחה את יחסו והערכתו של אדמו"ר מוהרי"צ כלפיו ותוך כך הפך להיות לאחד מבחירי תלמידיו.

על הערכה הרבה של אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע כלפיו ראוי לספר את הסיפור הבא:

פעם שאל הרה"ח ר' צבי הירש גורארי' את הרבי הרי"צ מי מהבחורים הוא בחר אחראי שאפשר להעביר באמצעותו מסמכים ממקום למקום. אמר לו הרבי שהוא ממליץ על ר' נחום, באומרו: "על נחום אפשר לסמוך"...

כשעזב אדמו"ר מוהרי"צ את רוסטוב ועבר לעיר לנינגרד בכ"ג באייר של שנת תרפ"ד, המרכז החב"די ברוסטוב כמעט התפרק. רוב תלמידי הישיבה הועברו למספר

ערים, ורק חלקם נשאר ברוסטוב, ר' נחום היה בין העוזבים, ומצא את עצמו לומד בתומכי תמימים חרקוב.

בחודש תשרי תרפ"ה נסע לשהות במחיצתו של אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע, בסיום רשימת זיכרונותיו מאותה תקופה (נדפס בימי מלך, ח"א, עמ' 165) מספר הוא על פגישתו עם אחיו של הרבי, לייבל, ועם:

"כ"ק אדמו"ר שליט"א, שכבר אז שכר לו חדר לא הרחק מהרבי (ריי"צ)". באותה תקופה - תרפ"ה - התוועדנו בהזדמנות מסויימת שלשתנו בחדרו של הרבי שליט"א. לייבל שתה אז הרבה 'משקה' והתוועד מאד בנעימות ("געשמאק"). ואולם הרבי שליט"א ישב בצד ושתק ולא דיבר מאומה..."

כאמור קשר מיוחד היה לו לר' לוי יצחק עד כדי כך שבזמן שלמד בחרקוב, חש לפתע ר' נחום מכה באוזנו. ברגע הראשון נבהל, כי חשב שזהו סוכן של המשטרה, אבל כשהפנה פניו, ראה שר' לוי"ק עומד מאחוריו ומעיין בספר אותו הוא לומד. רוחו היתה טובה עליו, כמו ביקטרינוסלב. וכשתמה בפניו ר' נחום מה הוא עושה כאן? ענה: "הייתי צריך לבוא לכאן, לחרקוב, לצורך עסקנות, ונודע לי כי אתה יושב ולומד בבית המדרש. אמרתי לעצמי שאבוא לראות מה שלומך, ובוודאי גם הוריך ייהנו מדרישת השלום שאמסור להם ממך..."

בחורף תרפ"ז הורה אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע להעביר את "תלמידי האולם" המבוגרים שבישיבת תומכי תמימים חרקוב לתומכי תמימים בעיר נעוול, ועימם עברו גם המשגיחים הרה"ת שניאור זלמן אלפערט מקורינץ שהיה משגיח בנגלה, הרה"ת ניסן מננוב שהיה משגיח בחסידות והישיבה עמדה תחת ניהולו של הרה"ת יחזקאל פייגין שהיה המשפיע, ר' נחום עבר ללמוד בנעוול עד שנת תרפ"ח.

ידיעותיו הרחבות והיסודיות בחסידות, כמו גם יכולת ההסברה הנפלאה שלו, כבר קנו להם שם, ועם בואו לנעוול התבקש מיד לשבת על הבמה - מקום מושב הנהלת הישיבה, הר"מים והמשפיעים - ולענות לתלמידים שהתקשו בהבנת החומר של לימודי החסידות.

בתקופה ההיא ר' נחום היה לומד גם הוראה יחד עם החסיד הרה"ח ר' יהודה קולש'ר, לימים, היה מתבדח באומרו שהיו לומדים הלכות טרפות ולא טרפות יען ר' יהודה קולש'ר היה לומד במבטא גרוזיני...

פרט ללימוד העצמי ולהוראה, הרבה ר' נחום ללמוד דא"ח מפי הרה"ח ר' זלמן משה היצחקי, ויותר מכן קיים את ה"שימושה יותר מלימודה", יושב בהתוועדותיו ובלוע כל מילה. אך ללא ספק רבו המובהק בחסידות היה הרה"ח ר' יחזקאל פייגיין הי"ד, ר' נחום נהג לומר עליו שכאשר נדרש לבאר איזה נושא או ליישב איזה קושייה, תמיד ידע "איך ומאיזה צד צריכים לגשת אל העניין".

בכסלו תרפ"ט, לאחר שראשי ה"יבסצקיה" שמו עינם על הצלחת הישיבה בנעוול ובבית-המדרש לרבנים, הוכרחו אלו להיסגר. ראשי הישיבה נאסרו והתלמידים נאלצו להתפזר, כשחלקם עוברים לתומכי תמימים לנינגרד, תומכי תמימים וויטבסק, תומכי תמימים יקטרינוסלב ותומכי תמימים קייב.

ר' נחום שישב בנעוול ולמד ולימד, היה בעבור המשטרה כחלק מצוות הישיבה ומשום כך המשטרה חיפשה אותו עד שעלתה גם עליו. בהגיעו בוקר אחד לאולם הישיבה קרא לו אחד מחבריו, משך אותו הצידה והודיע לו: "הנקודות (הכינוי לאנשי המשטרה החשאית) התעניינו בך". הם שאלו עליך, חקרו איפה אתה גר, כמה זמן אתה כאן ופיזרו עוד כל מיני שאלות מסוג זה אודותיך, לכן אני מיעץ לך לברוח מכאן מוקדם ככל האפשר - אחרת תמצא את עצמך בבית הסוהר"

על סגירת הישיבה בנעוול מסופר בספר 'יהדות ברוסיה הסובייטית' (עמ' קמט):

"כסלו תרפ"ט נאסרו כמה בחורים. חיפושים נמרצים נערכו אחרי מנהלי הישיבה. כמה בתי כנסת שבהם למדו מחלקת הבחורים ומחלקת השיעור, נסגרו לחלוטין גם בפני המתפללים. המנצח על המלאכה יבסקי אחד, אלטשולר שמו. לא נח ולא שקט במלאכת ההרס שלו. הישיבה עלולה הייתה להחרב, אלמלא חסד ה', שהמנהלים הצליחו להתחבא אי-שם וממקום מחבואם נתנו הוראות לתלמידים לעזוב את נעוול. קבוצות קבוצות התפזרו בערים אחדות".

או אז כאשר שמע ר' נחום כי המשטרה בעקבותיו, ברח מהעיר ונסע לישיבה בוויטעבסק, שם התמנה למשפיע לכיתה הקטנה.

הרה"ח ר' ישראל יהודה לוין מספר בזיכרונותיו על סגירת הישיבה (זכרונותי פרק י', עמ' לה):

"באמצע החורף באו לאסור את תלמידי ומנהלי הישיבה בנעוול, וכולם ברחו משם, הכתה האמצעית וחלק מהקטנה של הזאל עברו ללעניגראד עם המשפיע - הרה"ח ר' ניסן נעמענאו, הכתה הגדולה, שבה היו התלמידים הגדולים: רמ"מ פוטעאפאס, ר' אבא פליסקין ור' נחום גולדשמיד, עברו לוויטעבסק, והרה"ח ר' נחום גולדשמיד נעשה המשפיע על הכתה הקטנה, והכתה של הרה"ג ר' יודא עבער עברה דרך וויטעבסק ליעקאטרינוסלאוו. ואנחנו ראינו את החורבן הנורא"

לימים, שהתוועד ר' נחום, היה מספר את זיכרונותיו מהתקופה שהיה בנעוול. ב-'הושענא-רבא' האחרון לחייו, בשנת תשל"ו, התוועד ר' נחום בסוכה. בין הדברים, ר' נחום תאר את חיי הישיבה בנעוול, במחיצת המשפיע ר' זלמן-משה שהתגורר בפרבר 'אמריקה' שהיה מחוץ לעיירה. ר' נחום סיפר כיצד ר' זלמן-משה התוועד בכל ליל שישו וכיצד בשעה שתיים בלילה, אחרי שלקח הרבה 'משקה', החליט שזה הזמן לצאת לעבר ביתו של ר' שמואל לויטין והכריז "מ'גייט"... הם הגיעו לביתו של ר' שמואל, ור' זלמן-

משה התחיל לדפוק על הדלת. בבית מאוד נבהלו, אך לבסוף פתחו וראו את ר' זלמן-משה ואחריו שורה של בחורים...

בשלהי החורף בשנת תרצ"א נסגרה הישיבה בוויטבעסק.

לסיום פרק זה ראוי להביא את שהתבטא ר' איצ'ה דער מתמיד על ר' נחום שכדאית הייתה כל הקמת תומכי תמימים "בשביל נחומק'ה גולדשמיד".

.

המשטרה פרסמה מודעות שמחפשים אחר הבחור 'נחום' יקטרינסלבר'. כאמור, ר' נחום ברח ובשנת תרצ"ה עלה ר' נחום לארץ הקודש והשתקע בעיר תל-אביב.

כשירד ר' נחום בנמל תל-אביב הלך ל'וועד קהילה' שם בירר היכן מתגוררים חסידי ליובאוויטש, וכששמע את שמו של ר' זלמן אורו עיניו... כך וכבר בלילה הראשון ישן ר' נחום בביתו של מורו רובו ר' זלמן משה היצחקי.

אולם, היה זה אך לילה אחד. מיד בבוקר הלך ר' נחום לחפש לשכור חדר ועבודה בכדי לממן את שהות ההשכרה.

בררן גדול הוא לא היה, ועל כן מצא חדרון קטן וזול, ועבודה קשה ומפרכת בבנין. לא היה לו לא מים ולא מקלחת, והעבודה הייתה מפרכת. לא פעם, כשפסע בתל אביב בשנים שאחר כך, היה מצביע בגאווה על בנין או כביש: "את זה בניתי, את זה סללתי".

תקופה מסוימת, עבד בשותפות עם ר' פאלע כהן, במכירת בגדים משומשים. יום אחד, תוך כדי מיון הבגדים, מצאו בכיס מכנס שתי לירות - סכום שווה ערך למשכורת לשניהם לחודש. מיד עזבו השניים את ה'ביזנעס', והתיישבו בבית המדרש ללמוד. במשך חודש לא עבדו, רק ישבו ולמדו מבוקר ועד לילה.

העבודה הייתה מפרכת. אך למרות זאת, המשיך בעבודתו הרצופה בהפצת דא"ח, כי זו הייתה שאיפת לבו וכשהיה מגיע בערב, היה הולך היישר לבית כנסת חב"ד במונטיפיורי ולומד תניא עם מספר נערים בוגרים שהמתינו לשיעור.

בחודש תמוז בשנת תש"א הקים אדמו"ר מוריי"צ נ"ע את אגודת חסידי חב"ד (ישראל) במטרה "לעורר את חסידי חב"ד שבארץ ישראל שיסדרו לימוד חסידות ברבים בכל מקום לפי מצב הבאים להשתתף בלימוד ולקבוע זמנים להתועד לשוחח ביניהם בעניני חסידות ואהבת רעים".

ר' נחום נרתם מיד לענין, והיה נוסע ארבע פעמים בשבוע ליישובים בסביבה - פתח תקוה, ראשון לציון, בת ים ועוד. האוטובוס בו נסע למסור את השיעורים עבר ביישובים ערביים והשבאב היו זורקים עליהם אבנים, אולם הוא מעולם לא נרתע. ר' נחום היה מסבירן בחדר עליון, ורבים הגיעו והשתתפו בשיעוריו.

בראשית שנות ת"ש לקה ר' זלמן משה היצחקי בשיתוק פיזי, ובשנת תש"ז העתיק ר'

מיכאל דבורקין את מגוריו לחצרות קודשו, מצב זה העמיד את הרב אליעזר קרסיק הרב משה גורארי' ור' נחום כראשי המדברים בבתי כנסת.

השיעורים העיקריים בתורת החסידות נמסרו ע"י הרב גורארי' ור' נחום. התמימים בעלי ההבנה בחסידות, למדו אצלם פרטית והאזינו בשקיקה לביאוריהם.

מציין הרה"ח אורי בן שחר ע"ה:

"השניים השלימו איש את רעהו, בדוגמת "חכמה" ו"בינה": ר' מיישקה מסר את ה"נקודות" העמוקות ור' נחום הסבירן היטב"

ר' נחום כיבד את ר' מיישקה באופן מיוחד ונהג כלפיו בדרך ארץ מיוחדת, לצד ויכוחים הרבים שהיו לשנים הללו בחסידות גרמו לאווירה מיוחדת בתל אביב של אז.

וכך מספר הרב אשכנזי:

"כך לדוגמה, במהלך התוועדות כלשהי, עלתה השאלה הידועה אודות המבואר בתניא, שהבינוני "לא עבר עבירה מימיו ולא יעבור לעולם": הייתכן כי עבירה אחת מועדת מיהודי בינוני לצמיתות?! הרב משה גוראריה ור' נחום הציעו הסברים שונים, וניטש ביניהם ויכוח עז. צעקותיהם האימות חוללו סערה, וביטאו את עובדת היותם מונחים לחלוטין בענייני חסידות".

בנו של ר' נחום הרה"ח ר' מרדכי גולדשמיד מציין:

"שמעתי מהמשפיע הרה"ח ר' מענדל פוטרפס, כי אבי ביאר עוד בעת היותו ברוסיה, שהכוונה בתניא הינה, שבמעמדו ומצבו הנוכחי של הבינוני לא שייך שיעבור עבירה. אחר כך נודע ביאור זה בשם הרבי".

הרה"ח ר' יצחק יהודה ירוסלבסקי מציין ויכוח נוסף בן ר' מיישקה לבין ר' נחום: "מהי ההדגשה במונח "חלק אלוהי ממעל ממש"?"

הרה"ח ר' יואל כהן מספר מה שזכור לו מאז:

ר' מיישקה התווכח עם יהודי מסוים, האם קיים בחוכמות העולם יחס של "אין ערוך" - בין הבנתו של הרב לבין הבנתו של תלמידו. ר' מיישקה טען, כי ההבנות בחוכמות אלו הינן יחסיות זו לזו, בעוד היהודי הסביר להיפך.

בתוך כך, הגיע למקום ר' נחום, ומי מהנוכחים הציע לשאול את דעתו. היהודי, שהתווכח עם ר' מיישקה, התנה זאת בכך שלא יגלו לר' נחום מי אמר מה. ר' נחום האזין לשתי הדעות ואמר: "אינני יודע מי צודק, אולם אוכל לומר לכם מי אמר מה".

מסביר ר' יואל:

"לאחר עיון בדבר הבנתי, כי ר' נחום אכן התלבט מי צודק. שכן, כמוהו, אף ר' מיישקה לא היה בקי בחוכמות העולם, ומניין להם מאפייניהן! עם זאת, הבין ר' נחום, כי טענתו של היהודי נבעה מחוסר הבנתו במושגי "אין ערוך", ולא מבקיאיות יתרה במדעי העולם"

מספר הרה"ח ר' ישראל צבי הבר:

"באותן שנים, גרתי עם משפחתי בפתח תקוה, והשתדלתי מאד שלא להפסיד אף שיעור של ר' נחום. באותו ערב בו ר' נחום היה מגיע למסור את השיעור, היה בית הכנסת מלא מפה לפה, יותר מלא מתפילות שבת. באחד השיעורים, היה נדמה לי שהפירוש הנכון, שונה מהפשט בתניא אותו השמיע בשעת השיעור.

לאחר השיעור נגשתי אליו בהיסוס, והעליתי בפניו את מחשבתי, במשך כל הזמן בו הרציתי את דברי, עמד ר' נחום במתינות והקשיב בשקט ובתשומת לב. כשסיימתי, הרהר רגע ואז אמר: "ייתכן ואתה צודק, יש לחשוב בנידון". התשובה שלו הפליאה אותי. עומד צוציק צעיר מול הארי שבחבורה, והוא בפשטות מודה שאולי אני צודק! למדתי מכך מהי גדלות של תמים".

מסירותו להפצת המעיינות הייתה לשם דבר. מלבד ארבעת הערבים בשבוע בהם נסע למושבות - ובימים האלה נסיעה באוטובוס מתל אביב לפתח תקוה למשל, לא הייתה עניין של חצי שעה אלא הרבה יותר - היה ר' נחום מוסר בכל שבת חמישה (!) שיעורי חסידות בבתי כנסיות שונים ברחבי תל אביב.

וזאת, כי הוא ראה בלמוד החסידות ובהפצתה - דרך סלולה וישרה בכדי להגיע לאמונה האמיתית. הוא האמין בכל לבו כי רק ע"י הבנת דא"ח יוכל האדם להגיע להשקפות אמיתיות, ובהיותו בעל לב נדיב ומלא באהבת ישראל, התאוה כל ימיו להאציל מרוח החסידות שבו לכלל ישראל, ומכאן רצונו הכביר ללמד מה שיותר ובכל מקום ובכל הזדמנות והשתדל להלביש את ענייני החסידות בשפה ברורה ומובנת כדי שכל אחד ואחד יוכל להבינה. כי הסברתו הנפלאה נבעה מטוב לבו ומרצונו העמוק, שיבינו את דבריו.

בשנת תש"כ בעת ההתעוררות הגדולה שערך הרבי לרגל שנת המאתיים להסתלקותו של הבעל שם טוב, החליט ר' יונה איידלקופ כי הוא פונה לפרסום הגדול ביותר - הוא פנה לרשות השידור וביקש שעת שידור עבור שיעור בתניא. לא האמינו כי הוא יקבל משהו, אך בסופו של דבר הוא יצא עם רבע שעה פעם בשבועיים. הוחלט כי ר' נחום ימסור את השיעור.

במשך כחמש - עשר שעות, היה ר' נחום יושב ומכין את עשר הדקות שידבר ברדיו. ואכן, התוצאות להשקעה ניכרו במהירות. למשרדי צא"ח בכפר חב"ד החלו להגיע מכתבים השואלים ומבררים האם ניתן להשיג את תמלילי השיעורים. רשות השידור שנוכחה בביקוש הרב לשיעורים, הוסיפה זמן, והשיעור הפך להיות שיעור שבועי.

מספר הרב דוד מאיר דרוקמן:

"כדי להכיר את סיגו ושיחו של ר' נחום צריך היה לקיים את "וכל העם רואים את הקולות". לא די היה לשמוע אותו מעל גלי האתר או מתוך הקלטה, לא די לקרא

את דבריו בכתובים, אלא "והיו עיניך רואות". כשר' נחום היה מבאר ענין ב"השכלה" חסידית וכל שכן מספר סיפור חסידי, או דברי חידודין וצחות חסידיים - היו צריכים לראות אותו... את הברק בעיניו התכולות, את הנפת הידים את תנועות הגוף - כל זה היה חלק מהחוויה..."

כאמור. ניחן ר' נחום בהסברה נפלאה בחסידות מוסיף לספר על כך הרב דוד מאיר דרוקמן:

"זכורני, שכפגשתי את ר' נחום כאשר בא לראשונה להסתופף בחצרות הקודש ב"בית חיינו". אלה היו ימים של "חגיגה" לתמימים. "עקבנו" אחריו.

הנה אחת התמונות: הוא עומד בירכתי הזאל ושופך "השכלה" עם יבלחט"א ר' יואל שי, ואתה שומע את הביאורים וההגדרות המדוייקות בין "חכמה" ל"בינה" בין "שכל" ל"מידות", ושוב לא די לשמוע, צריך לראות את "הציוור" הזה כיצד הוא מרצה את הדברים ומטפטף אותם לתוך כל החושים שלך השכל והרגש ואתה נסחף עד כדי ראיית הדברים בראיה דחכמה.

זכורני שהוא תיאר בפני את דמותו, צורת עמידתו, תואר פניו של ר' ברוך שניאור (אביו של ההרלוי"צ) הוא עשה את זה יותר טוב מאשר הצגת תצלום, והנה תיאור של דו שיח נוקב בפאבריינגען בין ר' זלמן משה (כפי שרז"מ ידע...) לרב זיסלין וכו'..."

יום י"ט כסלו היה חג החגים שלו. ומשום שהיה בעל כח הסברה בחסידות וידע רב, היה מעין "מסביר חסידות לעם", הוא היה מגיע לחזור דא"ח בכמה התוועדויות בערים הגדולות במרכז הארץ. המאמרים אותם היה חוזר, היו נשמעים בקשב רב גם על ידי אנשים מצמרת המדינה, כמו הפרעזינט מר זלמן שז"ר ועוד חברי כנסת ושרים שהיו מגיעים להתוועדות המרכזית בכפר חב"ד.

וכה נכתב ב-ב'טאון חב"ד' של שנת תשי"ח (חוברת יט' עמוד 36):

"חג הגאולה י"ט כסלו: חגיגות והתוועדויות חג הגאולה י"ט כסלו, השתא, הצטינו במיוחד במשיכת המונים ובפומביות רבה בכל בתי כנסת ומרכזי אנ"ש בארצנו הק' התקיימו התוועדויות שמחות שעשו רושם אדיר על כל הנוכחים... שיא החגיגה הייתה חזרת מאמר דא"ח של ידידנו הרב נחום שי' גולדשמיד שאמר בשפה ברורה ונשמע בקשב רב"

ושוב ב'טאון חב"ד' (שנת תשי"ח, חוברת טז' עמוד לב. וראו גם ב'טאון חב"ד', שנת תשי"ג, חוברת ג' עמוד 23, ועוד):

"מפעולות צעירי חב"ד: השנה הצטינו ההתוועדויות לרגל חג הגאולה י"ט כסלו' שאורגנו על ידי צעירי חב"ד בהשתתפות המונית גדולה ובהתעוררות גדולה לתורה למצוות ולתורת החסידות... עוד לא הצליחה התוועדות חסידית בארץ, למשוך אלי' המון רב כזה של משתתפים מכל החוגים והעדות ומכל רחבי הארץ כמו שהצליחה התוועדות

חסידיית זו בכפר חב"ד...בהקשבה מיוחדת נשמעה חזרת מאמר דא"ח שנאמרה בטוב טעם על ידי ידידנו הרה"ח הרב נחום שי' גולדשמיד"...

מספר על כך הרב דוד מאיר דרוקמן:

"בהתוועדויות י"ט כסליו הגדולות בכפר חב"ד, ה"מאמר" שר' נחום חוזר ("פדה בשלום" או "אמר ר' אושיעא"), - היה "המסמר" של ההתוועדות, אתה רואה את שז"ר יושב מרותק ואחוז שרעפים כשהוא שומע את המאמר קולח ממוחו וליבו של ר' נחום חיים ותוססים כביום נתינתם.

אגב, בשנים הראשונות, היה ר' נחום חוזר את "המאמר" די"ט כסלו באידיש ורק בשנים מאוחרות יותר עבר ללה"ק. כלל לא היה אצלו פשוט ה"מעבר" וההסתגלות לסיטואציה המודרנית חדשה שנוצרה שדרשה שינוי ב"כלים" וב"צינורות" של השפעת דברי חסידות. אני נזכר אגב זה, שסיפר לי כי ביקשו לראיין אותו בטלביזיה הישראלית (שהיתה אז בראשיתה) וענה בסירוב, ואמר לי: "אין בין פארט את תמים" (= אני בכל זאת תמים), כמי שאומר "לכל התפשרות יש גבול..."

בכלל, ר' נחום היה מה שמוגדר כבעל "מרה לבנה", כל ימיו צהלתו על פניו. הוא פשוט חי את מה שאמר, ובתור שכזה היה "חי להחיות".

באשר הוא ניחן במתנת שמים בלשון חלקות ובכח הציור - כל אלה אפשרו לו להאיר את מה שהוא חפץ, להביע את צפונות מוחו וליבו באופן שהסובבים אותו לא רק שומעים-מבינים אלא אף רואים וחיים את הדברים. אין זה סוד כי בשעה שר' נחום השמיע הלצה חסידיית היו יכולים "זאך האלט'ן ביי די זייטן" (נו, איך מתרגמים את זה? צריך לשאול את ר' נחום..). לא יפלא, איפוא כי ידידו הטוב והקרוב היה ר' פיניע אלטהויז, ומי שהכיר את ר' פיניע יכול להבין כי "מצא מין את מינו".

בשנת תרצ"ח נשא ר' נחום את מרת חי' דבורה בת הרה"ח ר' יחיאל צבי גורארי' מגדולי חסידי חב"ד, חתנו של הרה"צ האדמו"ר ר' מרדכי יוסף אלעזר ליינער מראדזין בעל "תפארת יוסף".

החתונה התקיימה בפולין, ומפורסמת בזכות העובדה כי אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע הגיע במפתיע לאחת מסעודות השבע ברכות, ואף אמר במקום מאמר - ד"ה "אשר ברא ששון ושמחה". זאת הפעם היחידה בה זכינו למאמר חתונה מאחד מרבתינו נשיאינו שלא בחתונת בית רבי. ביקור זה מוכיח את היחס, הערכה והקריבה המיוחדת של אדמו"ר מוהריי"צ כלפיו.

את החיבה הרבה ניתן לראות מהמעשה שכאשר נולד לר' נחום בנו, מרדכי, הראתה חמותו את תמונת הילד לאדמו"ר מוהריי"צ נ"ע. הרבי התבונן בתמונה והעיר בחיוך: "כמו שהוא נכד שלך בגשמיות, כך הוא נכד שלי ברוחניות".



הגה"ח ר' נחום גולדשמיד ע"ה נודע בכוחו הגדול בהסברת דברי החסידות. ומשנת תש"כ החל למסור שיעורים מעל גלי האתר. שיעורים אלו זכו עד מהרה לביקוש ותפוצה רחבה, ולימים נדפסו השיעורים בספר 'שיעורי הרנ"ג על התניא'.

הביקוש הרחב של השיעורים הוביל גם ללידתו של הספר 'ביאורי הרנ"ג על התניא' שנכתב מתוך רשימות שכתב לעצמו ר' נחום, וקיבל את ברכתו ועידודו של כ"ק אדמו"ר. מהדורה מיוחדת וחדשה על פרקים א'-ה' שבספר התניא יצא לאור בשנה שעברה. וכשם שהחוברת היא נעשתה מתוך שיעורים שנכתבו בשעתם על ידי הרנ"ג, ובאו במהדורה חדשה בתוספת עריכה קלה, כותרות, מראי מקומות וצייונים לספרי דא"ח וכו' על מנת להקל על הלומד והמעייין לבוא בשערי הספר, אשר עושר רב גנוז בו - כך גם חוברת זו.

כמעשהו בחוברת הראשונה כך מעשהו בחוברת זו, וגם המהדורה הנוכחית - כחוברת שקדמה לה - נערכה על ידי הרה"ח ר' שמחה יצחק שי' זאיאץ, משפיע בישיבת חב"ד במגדל העמק, ותודתי נתונה לו.

.

אני תפילה שהוצאה לאור של חוברת זו תחזק אצל הקוראים את העמקה וההבנה בלימוד החסידות, ועל ידי כך נזכה במהרה לימים אשר "לא ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את אחיו לאמר דעו את ה' כי כולם ידוע אותי למקטנם ועד גדולם", בביאת משיח צדקנו.

אברהם גולדשמיד

ה' אלול תש"פ

שיעורי הרב"ג

בספר

התנ"א



פרק ד

ועוד יש לכל נפש אלהית שלשה לבושים, שהם מחשבה דבור ומעשה של תרי"ג מצוות התורה:

לאחר שרבנו הסביר בפרק ג' את מהותם של כוחות הנפש האלקית, המתחלקים לשכל ומידות, פותח רבנו בפרק ד' ומדגיש שמלבד הכוחות הנזכרים בפרק הקודם, קיימים עוד כוחות המשרתים את השכל והמידות, והם - מחשבה דיבור ומעשה.

הטעם לזה שמחשבה דיבור ומעשה נקראים "לבושים"

אך¹ רבנו מכנה את המחשבה דיבור ומעשה בשם לבושים, באשר הם נמשלים ללבושו של האדם: מה לבושו של האדם, אם כי מסתיר את הגוף על איבריו השונים, בכל זאת על ידי ההסתרה הזאת מתגלים איברי הגוף לזולת, כך גם לבושי הנפש מחשבה דיבור ומעשה, למרות שהם מעלימים על כוחות הנפש, אך באמצעות ההעלמה הזאת הכוחות מתגלים לזולת.

ועוד² יש להתאים את השייכות שבין המחשבה והדיבור והמעשה ולבושו של האדם: כשם שהאדם יכול לפשוט מעליו את לבושו ולהלביש את גופו בלבוש אחר, כך גם

1. בהבא לקמן (בפיסקא זו) שהמחדו"מ נקראים לבושים מפני שהם כמו לבוש שהגילוי על ידו הוא עי"ז שהוא מסתיר על האדם - ראה המשך תער"ב ח"א ס"ע ר-רב. ח"ב ע' תתנד. ס"ע תתנט ואילך (בהוצאה החדשה - ח"א ע' ער-ערב. ח"ד ע' א'קנד. א'קסא). וראה עוד בכללות ענין זה - סה"מ תר"ן ע' שו. תרס"ו ע' מא-מב. וראה גם המבואר בענין ההעלם שע"י הלבושים בסה"מ תרס"ה ס"ע ער ובנסמן שם. ד"ה זה יתנו תשט"ו (תורת מנחם ח"ג ע' 269 ואילך).

2. בהבא לקמן (בפיסקא זו) שהמחדו"מ נקראים לבושים מפני שהם כמו לבוש שאפשר להחליפו כו' - ראה סה"מ תר"ן ע' רצה. הגהות לד"ה פ"א שבתו"א תרנ"ח ע' א-ב. המשך תער"ב ח"א ע' רג. ח"ב ע' תתנב ואילך (בהוצאה החדשה - ח"א ע' רעג. ח"ד ע' א'קנב ואילך). סה"מ תרצ"ט ע' 38. ד"ה ונחה תשי"ד ס"ב (תורת מנחם סה"מ מלוקט ח"ג ע' קעב. בהוצאות הקודמות - ח"ב ע' רצב). זה יתנו תשט"ו

כוחות הנפש פושטים צורה ולובשים צורה. ולדוגמא: אותו השכל אפשר לחשוב או לבטא במלים אלה, ויש אפשרות לחשוב ולבטא את אותו השכל גם במלים אחרות, ובשני האופנים השכל עצמו אינו משתנה, כי הם רק לבושים שבהם מתבטא השכל³.

ענין הלבושים - לגלות את הכחות אל הזולת

אך נשאלת השאלה, לשם מה זקוקים בכלל לכוחות המשרתים את השכל והמידות? והתשובה היא⁴, כי אמנם הנפש לפני ירידתה אל הגוף, בהיותה צרורה בצרור החיים עם ה', אין לה כל צורך בגילויים חיצוניים, אולם כאשר הנשמה יורדת ומתלבשת בלבוש גשמי, אז מורגש הצורך לבוא במגע עם הזולת, והמגע עם הזולת מושג רק באמצעותם של לבושי הנפש, שהם המחשבה הדיבור והמעשה.

כי האדם שהוא מיזוג של הגוף עם הנפש מכיל בקרבו שני עקרונות. האחד הוא התוכן והמהות שלו, היינו ה"מה" שהוא, והם כוחות נפש האדם - השכל והאהבה והכעס וכדומה. אך העקרון השני הוא היכולת והאפשרות למסור ולגלות את כל הצפון בעולמו הפנימי, שיכולת זו מבוצעת על ידי לבושי הנפש, היינו בכוחותיה של המחשבה ודיבור ומעשה.

בין שלושת הלבושים עצמם ישנם הבדלים, וכפי שיתבאר להלן, אך יחד עם זאת לשלושתם יש לייחס משמעות אחת, והיא, ששלושתם כאחד ענינם הוא לשרת את

(תורת מנחם ח"ג ע' 270). וישלח יהושע תשל"ו ס"ה (תורת מנחם סה"מ מלוקט שם ע' שפב. בהוצאות הקודמות - ח"ב ע' שיג).

3. בשיעורי הרנ"ג באידיש (ע' פה) מוסיף כאן ביאור, וזהו תוכן דבריו:
הטעם השני לכך שהמחשבה ודיבור ומעשה מכונים בשם "לבושים" הוא מפני שהם כמו לבושי האדם שאינם האדם עצמו (כמובן מכך שהאדם לובש בגד ואחר כך מחליפו), וכך גם המחשבה והדיבור ומעשה - שהם כוחות חיצוניים בלבד. גם השכל והמידות הם רק כוחות הנפש, אך הם כוחות פנימיים המאוחדים עם הנפש, ואילו המחשבה הדיבור והמעשה הם כוחות חיצוניים בלבד, ולכן הם מכונים בשם לבושים. וכיון שהם כוחות חיצוניים בלבד שאינם הנפש עצמה, לכן ניתן להפשיט אותם ולהחליף לבוש ללבוש, וכמו שאנו רואים בלבוש הדיבור - שפעמים שהאדם מדבר ופעמים שהוא שותק. אלא שבוזו יש הבדל בין לבוש המחשבה ולבושי הדיבור והמעשה, שהדיבור והמעשה הם "לבושים חיצוניים", ולכן פעמים שהאדם שותק לגמרי ואינו מדבר מאומה, ואילו המחשבה היא "לבוש פנימי", ולכן המחשבה נמצאת ומשוטטת תמיד. ובכל זאת גם המחשבה היא רק לבוש בלבד - כמו הלבוש שהוא דבר חיצוני ונפרד, כי גם את המחשבות ניתן להחליף, שהרי לפעמים האדם חושב על דבר אחד ולפעמים הוא חושב על דבר שני.

4. ראה ביאורי תניא להרח"ש ברוק (ע' 43). [ולהעיר גם מהמבואר במאמרי אדה"ז הקצרים ע' תנז "לתרץ קושיא, שבתניא כתוב שהמחשבה דיבור ומעשה הם לבושים, והרי דיבור הוא מלבוש מהנשמה עצמה. וכמ"ש האריז"ל שהנשמה היא מלאה אותיות. . והתירוץ שאותיות המחשבה מהמחשבות העולם מעת אשר נברא חושב ענינים גשמיים מהעולם המה לבושים לבד, אבל מחשבת הנשמה עצמה קודם בואה לעולם הוא וכו'"]

השכל והמדות על ידי שהם מגלים אותם אל הזולת. [אלא שהדיבור והמעשה באים לגלות את כוחות הנפש לאנשים אחרים הנפרדים מהאדם עצמו, ואילו המחשבה באה לגלות את כוחות הנפש לאדם עצמו, כלומר שהאדם עצמו משמש "זולת" לגבי הכחות, וכפי שיתבאר להלן].

ולכן, אלמלא הזולת אין צורך בהם כלל וכלל. וכפי שהוא לדוגמא בלבוש הדיבור, שכאשר האדם נמצא במצב בודד בלי כל חברה - אינו זקוק כלל לדיבור כאמצעי לגלות את מצפונו מחשבתו. כך גם הנפש טרם ירידתה לגופו הגשמי של האדם הרי היא נמצאת במצב כזה שאינה נצרכת ללבושים כדי להתגלות לאחרים. רק בהגיעה שעתה לרדת ולהתלבש בגופו של אדם, אזי נולד הצורך להגשים את אשר השכל מבין והלב מרגיש, ולגלות אותם לזולת על ידי מחשבה דיבור ומעשה.

הגילוי ל"זולת" שע"י המחשבה הוא לאדם עצמו

שלושת הכוחות האלה עם היותם כולם רוחניים, בכל זאת שונים הם ומובדלים זה מזה בעצם מהותם.

כי המחשבה, למרות שגם היא אינה נמנית על כוחות הנפש עצמם, והיא משמשת רק לבוש אל הכוחות (שלכן, כשם שהדיבור זקוק לקבל את התוכן מהשכל והמידות - מה ואיך לדבר, כך גם המחשבה זקוקה לקבל מהשכל והמידות - מה ואיך לחשוב, כי גם היא רק לבוש אל הכוחות), בכל זאת היא הלבוש הנעלה והרוחני ביותר מכל יתר לבושי הנפש⁵.

כדי להבין במה מצטיינת המחשבה על כל לבושי הנפש יש לעמוד על ההבדל בין הדיבור והמחשבה. כפי שנאמר לעיל, הצד השווה שבין כל שלשת לבושי הנפש הוא בזה שכולם כאחד מכוונים לזולת - לגלות את השכל והמדות אל הזולת. אולם, יחד עם זה יש לפרש את המונח "זולת" לכל אחד בפירושו המיוחד ההולם אותו.

כי בדיבור מתכוונים אנו לזולת ממש, הנבדל ונפרד מהאדם המדבר, אך בקשר למחשבה הזולת הוא האדם בעצמו ההוגה ויוצר את המחשבה. ומה שהאדם עצמו ההוגה את המחשבה צריך את לבוש המחשבה - הוא מפני שבלעדי לבוש זה היו שכלו ומידותיו של האדם מכוסים גם ממנו. נמצא שהאדם עצמו הוא ה"זולת" שאינו יודע את הנעשה בשכלו ובמדותיו, ולבוש המחשבה הוא המגלה לאדם את המתחולל בשכלו ואת המתרחש במידותיו (יש להמשיל את המחשבה לאותו הכוס שהאדם שותה את המים על ידו, כך גם האדם חש את רחשי לבו ומוחו דרך צינור המחשבה).

5. ראה להלן בספר התניא פרק כא: "המחשבה היא גם כן בחינת אותיות כמו הדבור, רק שהן רוחניות ודקות יותר". וראה הנסמן עוד בזה לעיל בשיעורי הרנ"ג פרק א (ע' 000) הערה 48.

מחשבה ודיבור - לבוש המאוחד ולבוש הנפרד

מה⁶ היא הסיבה שהדיבור מורגש לזולת ממש, בעוד שהמחשבה אינה מורגשת מחוץ לאדם החושב?

סיבת הדבר היא משום שכוח הדיבור מורכב מאותיות הנוצרות מהבל החיצוני שבלב, הפועל על חמש מוצאות הפה (שפתיים, שיניים, חך, גרון ולשון. כך למשל אותיות ב.ו.מ.ף. מבטא הקול בעזרת השפתיים, אותיות ג.י.ח.ק. בעזרת החך, וכן הלאה). ובמידה שמשתנות תנועות השפתיים החך והגרון משתנים גם ביטויי אותיות אלו. ומפני שהקול גם מוצאות הפה כולם גשמיים, על כן גם האוזן הגשמית של הזולת קולטת אותם.

אולם כח המחשבה, למרות שגם היא פועלת במוחו הגשמי של האדם, ואף היא מסתייעת באותיות ומילים, אמנם אותיותיה אינן כאותיות הדיבור הנוצרות מהבל הלב ומוצאות גשמיים, אלא אותיות המחשבה הן רוחניות בלבד. ולכן, בעזרתן של האותיות הללו מגלה המחשבה את כוחות הנפש רק לאדם עצמו. הזולת אינו מסוגל לתפוס את המחשבות של חבירו כי הן אותיות רוחניות, והאדם בהיותו גשמי מסוגל לתפוס רק אותיות גשמיות כאותיות הדיבור, אך אין ביכולתו לתפוס אותיות רוחניות כאותיות המחשבה, ולכן אין האדם יכול לדעת את מחשבתו של חבירו⁷.

ובעומק יותר:

המחשבה⁸ מאוחדת עם הנפש וכוחותיה בקשר אמיץ וחזק. ודבר זה בא לידי ביטוי גם בכך שהמחשבה משוטטת תמיד ללא הפסק יומם ולילה, בין שהאדם ער ובין שהוא ישן, והטעם לכך הוא מפני שהיא מאוחדת עם הנפש וכוחותיה, ולכן בכל עת שהנפש וכוחותיה נמצאים בגוף - נמצאת שם גם המחשבה. זוהי גם הסיבה לכך שהמחשבה חשה את כל מה שמתרחש בנפש האדם. ובכך יובן גם מה שאותיות המחשבה מגלים את הכוחות רק לאדם עצמו, כי המחשבה היא לבוש המאוחד עם הנפש.

6. בהבא לקמן (עד פיסקא: "ובעומק יותר") - ראה לעיל בשיעורי הרנ"ג פרק א (ע' 000) ובנסמן שם בהערה 47.

7. בשיעורי הרנ"ג באידיש (ע' פו) מוסיף - שהמבואר כאן שאין בכח הזולת לקלוט את אותיות המחשבה הרוחניות, זהו מפני שהאדם הוא גשמי, ולכן אין לו את הכלים לקלוט אותיות רוחניות. ומטעם זה, מלאכים שאינם גשמיים, וכן גם נבראים נעלים וקדושים כמו התנאים וכיו"ב, להם ישנה היכולת לקלוט גם את אותיות המחשבה של הזולת. וכפי שמספרים חז"ל (ברכות יח, ב) אודות "חסיד אחד שלן בבית הקברות ושמע שתי רוחות מספרות זו עם זו", שה"רוחות" הם נבראים שאינם בגופים גשמיים, ודיבורם זה עם זה הוא רק על ידי אותיות המחשבה הרוחניות, ובכל זאת שמע ה"חסיד" את מה שהיו "מספרות זו עם זו" - כיון שה"חסיד" היה מרום ונעלה מענין ההגשמה. עכת"ד בשיעורי הרנ"ג באידיש שם. וראה מש"כ עד"ז לעיל בשיעורי הרנ"ג פרק א (ע' 000) ובנסמן שם בהערה 50.

8. בהבא לקמן (כפיסקא זו ופיסקא הבאה) - ראה לעיל בשיעורי הרנ"ג פרק ג (ע' 000) ובנסמן שם בהערה 121. וראה עוד בענין זה במובא לעיל הערה 3 משיעורי הרנ"ג באידיש.

אך לא כן הוא הדיבור, שהוא לבוש נפרד מהנפש, והנפש חייבת להצטמצם כדי שתוכל להתלבש בכח הדיבור. דבר זה בא לידי ביטוי גם בכך שהדיבור אינו פועל באופן תמידי כמו המחשבה, אלא ישנם הפסקות בין דיבור ודיבור, וכמו שכתוב "עת לדבר ועת לחשות מלדבר" - כי להיותו לבוש נפרד מהנפש אין הוא נמצא תמיד בכל עת שהנפש וכוחותיה נמצאים. ובכך יובן גם מה שאותיות הדיבור נפרדים מהאדם המדבר ונקלטים על ידי הזולת, כי הדיבור הוא לבוש הנפרד מהנפש.

מעלת הגילוי שבלבוש המחשבה לעומת הגילוי בלבוש הדיבור

וכאן¹⁰ יש לציין, עם כי שניהם כאחד הם לבושים אשר מקבלים את תוכנם מהשכל והמידות, והתוכן הזה ממציא להם את החומר על מה לחשוב ועל מה לדבר, בכל זאת יש לציין שהמחשבה שונה מהדיבור בזה שהמחשבה משמשת "כלי ראשון" המקבל את החומר מהשכל והמידות¹¹, ואילו הדיבור אינו מקבל את החומר שלו ישירות מהשכל והמידות, אלא הוא מקבלם מלבוש המחשבה¹².

ונוסף לכך שהדיבור מקבל מהמחשבה את החומר "מה לדבר", מקבל הדיבור מהמחשבה גם את ההוראה "איך לדבר". כלומר, מלבד אשר המחשבה מוסרת לדיבור חלק מנכסיה שירשה מהשכל והמידות - התוכן "מה לחשוב ומה לדבר", נוסף לזה היא עוד מנחילה לדיבור את העוז והבטחון לפעולתו. ולפיכך הדיבור בלי המחשבה הוא כגוף בלי נשמה.

אם כי לכאורה גם למחשבה וגם לדיבור ישנה תכלית אחת, כי הדיבור בא למעשה להביע את אשר מכילה המחשבה, בכל זאת קיים הבדל בין שניהם, והוא, שאין בכוח הדיבור להביע את כל אשר מתרחש במחשבה. וזאת מפני שאותיות המחשבה הן רוחניות במהותן, ולכן יש ביכולת אותיות המחשבה לקבל ולקלוט את השכל והמידות באופן נעלה הרבה יותר מאשר מה שיש בכח אותיות הדיבור לקבל ולקלוט. כי הדיבור יש לו אופי גשמי מאשר המחשבה, בהיות הדיבור מורכב מקול גשמי הפועל על מוצאות הפה

9. קהלת ג, ז (בשינוי).

10. בהבא לקמן (בפיסקא זו ופיסקא הבאה) - ראה סה"מ תרנ"ט ס"ע ד ואילך.

11. בכל הבא לקמן בביאור מעלת המחשבה בזה שהיא ה"מקבל הראשון" מהשכל ומדות ושלכן הגילוי במחשבה הוא הרבה יותר מאשר בדיבור - ראה סה"מ תרל"ז ח"ב ע' תקעג ואילך. תרמ"ד ס"ע קעו ואילך. המשך תער"ב ח"א ע' רעג (בהוצאה החדשה - ח"ב ע' שעב). סה"מ עטר"ת ע' קכו. תרפ"ז ע' עג-עד. וראה עוד בזה בסה"מ תרכ"ז ע' שמח. תרכ"ט ע' שע. תרל"ז ח"ב ע' תנה. תר"ם ח"א ע' שמב. ח"ב ע' תקעב. תרמ"ג ע' טז. תרמ"ז ס"ע תד ואילך. תרמ"ז ע' קיז. עזר"ת ע' קפט. תרפ"ה ס"ע צט. תרח"ץ ע' קעז.

12. בזה שהדיבור מקבל מהכחות ע"י המחשבה - ראה סה"מ תרנ"ט, תרפ"ה ותרח"ץ שם. תרפ"ד ס"ע רמ. תרפ"ח ע' קיח. תרצ"ו ע' 58.



הגשמיים, ובכוחם נוצרות האותיות המורגשות גם לזולת, והאותיות הללו המורגשות אין בידם לקבל את כל אשר מכילה המחשבה.

הדבר הזה דומה לרב הבא להקנות תורה לתלמידיו, שאין כל התלמידים מסוגלים לקבל את השפעת הרב במידה שוה. בעלי הכשרון שבהם ובעלי התפיסה העמוקה תופסים את תורתו בצורה אחרת מאלה הדלים בכשרונותיהם. בשעה שהראשונים תופסים את הענינים בכל היקפם ועומקם, הנה האחרונים תופסים אותם באופן שטחי. כתלמידים האלה השונים זה מזה בכוח תפיסתם והבנתם, כן גם המחשבה והדיבור. המחשבה, אף שהיא משמשת אך לבוש לכוחות הנפש, עם כל זה היא לבוש דק ורוחני המורכב מאותיות רוחניות, ומשום כך יש בכוח המחשבה לקלוט בקרבה את כל השכל לעומקו ולרוחבו, כאותו התלמיד בעל הכשרון שיש בכוחו לקלוט את הענינים לכל עומקם ורוחבם. אך אחרת הוא הדיבור המורכב מקול גשמי הפועל ע"י מוצאות הפה הגשמיים, ועל כן הוא דומה לאותו תלמיד חסר כשרונות שביכולתו לקבל מהרב את הענינים רק באופן שטחי.

בכוחו של הדיבור לגלות לזולת רק את צורתו החיצונית של השכל, בצורה מוגבלת. כי הדיבור, אף שהוא מגלה את השכל והמידות לזולת, אך יחד עם זה הוא גם מעלים במידה ניכרת את עמקותם ופנימיותם. וכפי שאנו רואים בעליל שאין בכוחו של הדיבור להביע בצורתם השלמה הן את הרגשות הצפונים בלבו של האדם, והן את מחשבותיו העמוקות הטמונות במוחו.

סיכום החילוקים שבין לבושי המחשבה והדיבור

המורם מכל המוסבר לעיל הוא, שיש להבדיל בין ערכו של כוח הדיבור לגבי כוחה של המחשבה לפי הנקודות דלקמן:

(א) המחשבה היא רוחנית, מורכבת מאותיות וצורפים רוחניים, והדיבור הוא גשמי, המורכב מהקול שהוא חומר גשמי הפועל על ידי מוצאות הפה שאף הם גשמיים.

(ב) המחשבה מגלה את כחותיה של הנפש לאדם עצמו, והדיבור מגלה את כחותיו של האדם לאחר שהוא נפרד ממנו.

(ג) בעוד אשר האדם מרגיש במחשבתו את כל אשר מתחולל ומתרחש בנפשו, הפועלת ללא הפסק, הנה הדיבור תלוי ברצון הנפש לגלות את כחותיה לזולת, כי כדי שהנפש תגלה את כחותיה ע"י הדיבור מוכרחה היא לרדת ממדרגתה. מכאן עולה המסקנה, שהמחשבה פועלת תדיר ללא הפסק בהיותה צמודה לנפש, ואילו הדיבור פועל בהפסקות בהיותו תלוי ברצון הנפש להתמצם, ולא תמיד ברצונה של הנפש לרדת - כי התמצמות פירושה ירידה.

לבוש המעשה ענינו המשכת הכוחות בדומם

עד עכשיו הבלטנו את ההבדל השורה בין מחשבה לדיבור, והוכח כי הדיבור עומד על מדרגה יותר נמוכה מהמחשבה. וכעת¹³ עלינו להעביר קו מבדיל בין לבוש הדיבור ללבוש המעשה. אף שגם הדיבור עומד על מדרגה נמוכה לגבי המחשבה, הנה קטן ערכו של המעשה פי כמה וכמה לגבי כוח הדיבור. כי הרי כאשר אדם מביע בדיבור את מחשבתו שהיא פרי השכל, עובר הדיבור מאדם אחד אל האדם השני, אך הדיבור נשאר אצל אדם שהוא בגדר מדבר. אחרת הוא המצב של לבוש המעשה, שעל ידו עוברים כוחות נפש האדם אל הדומם ממש.

כאשר החרש יוצר איזה כלי מחרס או מתכת, אין זה רק מה שהוא עושה את הכלי בידיו, כי אם, שבעשייתו את הכלי הרי שכלו ומידותיו של החרש הזה יורדים ועוברים ממדרגת מדבר למדרגת דומם ממש. וזוהי הסיבה לכך שהכלי יקר בעיניו, וכמאמר חז"ל¹⁴ "חס אדם על מעשה ידיו", מפני שהחרש השקיע ביצירת הכלי את כשרונותיו שהם שכלו ומידותיו¹⁵. ולכן, מי שמחונן בעין בוחנת יכול להבחין במהלך הכשרונות האמונתיים שהשקיע האמן בשעה שיצר את הכלי.

הנה כי כן הולך ומתברר ששלשה לבושי הנפש מחשבה דיבור ומעשה הם שלשה שלבים, שעל ידם יורדים ומתגלים כוחות הנפש לזולת. בעוד שע"י המחשבה יורדים ומתגלים שכלו ומחשבתו של האדם לעצמו, שהאדם עצמו משמש זולת לגבי כוחות נפשו הוא, הנה ע"י הדיבור כוחותיה של הנפש כבר נפרדים מהאדם המדבר ומתגלים לזולת ממש, אך הם נשארים עדיין אצל אדם אחר שהוא במדרגת מדבר, בעוד אשר ע"י לבוש המעשה מועברים השכל והמידות לדומם ממש, שהוא נבדל בערך מהאדם כרחוק הדומם מהמדבר.

מכל האמור מוכן שהמחשבה היא לבוש הנעלה ביותר בלבושי נפש האדם, אך יחד עם זאת קיים יתרון בדיבור על המחשבה בזה שהדיבור הוא גילוי לזולת. הגילוי שבא ע"י הדיבור מקשר ומחבר שני בני אדם הנבדלים אחד מן השני, ובמידה ידועה הדיבור פועל על זולתו, הן על שכלו והן על מידותיו. ואם כי הדיבור נעלה מלבוש המעשה, בזה

13. בהבא לקמן (בפיסקא זו ופיסקא הבאה) בביאור מעלת המחשבה ודיבור על המעשה - ראה סה"מ תרס"ב ס"ע שיט. וראה סה"מ אעת"ר ס"ע מד ואילך. המשך תער"ב ח"א ס"ע תקלג ואילך (בהוצאה החדשה - ח"ג ע' תשלד). סה"מ תרע"ח ע' ש. פר"ת ס"ע קמא ואילך. ד"ה באתי לגני (הא' והב') תשי"ח (תורת מנחם חלק כב ע' 7. 18). לקו"ש ח"א ע' 82. חל"ט ע' 109 ואילך.

14. לשון זה הובא בכ"מ בדא"ח (ראה הנסמן בהערה הבאה). וראה ערכין כח, רע"א (במשנה): "אדם חס על נכסיו".

15. ראה שערי תשובה לאדמו"ר האמצעי כז, סע"ב ואילך. אמרי בינה נד, ג. סא, א. מאמרי אדמו"ר האמצעי נ"ך ע' קפד. הנחות תקע"ז ע' נח. פט. סה"מ תרנ"ו ע' רצג. תרס"א ע' קצה. תרס"ג ח"ב ע' קפב. המשך תער"ב ח"א ע' צו. תקלג (בהוצאה החדשה - ח"א ס"ע קכו ואילך. ח"ג ע' תשלד). ועוד.

שהדיבור מתייחס רק אל מי שהוא כערכו, ואילו כוח המעשה פועל בדומם הרחוק בערך מהמדבר, בכל זאת יש גם יתרון בלבוש המעשה על לבוש הדיבור, כי ע"י לבוש המעשה פועל האדם בדבר שאינו בערכו.

שכשהאדם מקיים במעשה כל מצוות מעשיות, ובדבור הוא עוסק בפירוש כל תרי"ג מצוות והלכותיהן, ובמחשבה הוא משיג כל מה שאפשר לו להשיג בפרד"ם התורה, הרי כללות תרי"ג אברי נפשו מלובשים בתרי"ג מצוות התורה:

היינו, שעל ידי מחשבה דיבור ומעשה של תרי"ג מצוות התורה - כל האדם כולו דבוק וקשור עם בוראו.

כי מה הוא האדם? האדם הוא איחוד של הנפש עם הגוף¹⁶. וכשם שהגוף מורכב מתרי"ג חלקים - רמ"ח איברים ושס"ה גידים, כך גם הנפש כלולה מתרי"ג מיני כוחות¹⁷, הממלאים לו לפי מזגו ותכונתו (העין מקבלת את הראיה מפני שהעין ממוזגת וראויה לקבל בתוכה את כוח הראיה, והאוזן מקבלת את כוח השמיעה היות והיא מוכנה וראויה לקבל בתוכה כוח זה, וכן כוח הדבור בפה וכוח ההילוך ברגלים וכדומה).

וכשם שהוא באדם למטה שנפשו כוללת תרי"ג כוחות המלובשים בתרי"ג איברי הגוף, כך הוא גם בנוגע לתורה - שגם היא מכונה בתואר "אדם" (ככתוב¹⁸ "זאת התורה אדם"), כלומר, שגם בה יש תרי"ג מצוות - רמ"ח מצוות עשה ושס"ה מצוות לא תעשה. ולכן, כאשר האדם מקיים את כל התרי"ג מצוות על ידי המחשבה והדיבור והמעשה שלו, אזי כל תרי"ג כוחות הנפש, כלומר האדם כולו - גופו ונפשו - מאוחד ודבוק בתרי"ג מצוות התורה.

ובפרטות, בחינות חב"ד שבנפשו מלובשות בהשגת התורה שהוא משיג בפרד"ם כפי יכולת השגתו ושרש נפשו למעלה:

16. ראה תו"א בא ס, ריש ע"ג. סה"מ תרנ"ג ע' רלה. הגהות לד"ה פ"א שבתו"א תרנ"ח ע' ב. סה"מ תרפ"ג ע' קכז [תש"ז ס"ע 172]. תרפ"ו ע' קפח. ד"ה מים רבים וד"ה רבי אומר תר"ץ. סה"מ תרצ"א ע' שכה. ד"ה כי לא יטוש תרצ"ד (סה"מ קונטרסים ח"ב שיד, א). סה"מ תרח"ץ ס"ע קז ואילך.

17. ראה להלן בספר התניא (עא, ב).

18. חוקת יט, יד. וראה לקו"ת האזינו עה, א. שה"ש כט, א. ועוד.

מה שרבינו אומר שהשכל שבנפש האדם מלוכש בהשגת התורה "כפי יכולת השגתו", כוונתו להסביר בזה את הידוע שבשכל קיימים שלשה דרכי הבנה - חכמה בינה ודעת, שהם: כח ההמצאה, כח ההשגה וכח ההעמקה (ראה ב"אור ענינים לקמן בסמוך). והרי, שלשה דרכי הבנה אלו אינם שווים אצל כל אחד. כ"י¹⁹ יש מי שכחו יפה להשכיל השכלות חדשות ולחדש חידושים, אך הוא בעצמו אינו משיג את ההשכלות שהמציא, היינו שהוא מחונן בכח ההמצאה ואין כחו יפה בכח ההשגה, לעומת זה, יש המצטיין ביכולתו לפרט כל נקודה להרבה פרטים ודוגמאות ומשלים, אך אין באפשרותו להמציא שום דבר חדש, היינו שהוא מחונן בכח ההשגה ואין כחו יפה בכח ההמצאה. וכן יש מי שמחונן בכח ההעמקה שהוא כח הדעת, אך הכחות חכמה ובינה אינם מפותחים אצלו. וזו היא כוונת רבינו באמרו "שכל אחד משיג בפרד"ס התורה כפי יכולת השגתו"²⁰.

19. הבא לקמן בענין מי שכחו יפה בחכמה ומי שכחו יפה בבינה נתבאר לעיל בשיעורי הרנ"ג על פרק ג (ע' 000 ואילך), עיין שם ובנסמן שם בהערה 67.

20. בתניא כאן נזכרו ב' פרטים בענין ההשגה: (א) "כפי יכולת השגתו"; (ב) "ושרש נפשו למעלה". ובשיעורי הרנ"ג כאן מבאר רק את הענין הא', ומפרש שהכוונה לזה שכל אחד יכול להשיג באופן אחר - בכח ההמצאה או בכח ההבנה או בכח ההעמקה.

והנה, בביאור הר"ש גרונם על התניא (ע' נא) מבוארים ב' הפרטים הנ"ל, והביאור הוא "אשר לא כל הנפשות שוות, וגם למטה אנו רואים חלוקי מדריגות באופן השגתם, יש נשמות שהם מסוגלים ללמוד סודות התורה פנימיות התורה, וכמו האריז"ל וכדומה, ויש שהן מסוגלים ושייכים יותר לדרוש התורה, וכמו מהרמ"א ז"ל ועוד, והיינו לפי שרש נשמתם כו". עכ"ל. וכן משמע גם בביאורי תניא להרח"ש ברוק (ע' 43).

אך ביאור זה הוא באופן אחר קצת מהביאור בשיעורי הרנ"ג כאן, כי כאן מפרש ש"כפי יכולת השגתו" היינו מה שכל אחד יש לו כשרון בייחוד באופן השגה אחד - אם בכח ההמצאה או בכח ההשגה או בכח ההעמקה (ואינו ברור אם לפ"ז "שרש נפשו למעלה" הוא השרש והסיבה לחילוקים הנ"ל ב"יכולת השגתו", או שהוא ענין בפ"ע), ואילו בביאורי תניא הנ"ל מבואר ש"כפי יכולת השגתו" היינו אופני ההשגה בנוגע לחלקי התורה - השגת הפשט או הרמז או הדרוש או הסוד שבתורה (וענין יכולת זו שלמטה היא מצד "שרש נפשו למעלה").

ולכאורה נראה ששני הפירושים הנ"ל, היינו פירוש הרנ"ג ופירוש הר"ש גרונם, חלוקים בנוגע לפירוש התיבות "כפי יכולת השגתו" - להיכן נמשכים תיבות אלו, והרנ"ג פירש שתיבות אלו נמשכים למש"כ בתחילת הענין "ובפרטות בחינות חב"ד שבנפשו מלוכשות בהשגת התורה", ולכן כתב ש"כפי יכולת השגתו" היינו יכולת השגתו בחב"ד, ואילו הר"ש גרונם פירש שתיבות אלו נמשכים לתיבות הסמוכות - "שהוא משיג בפרד"ס", ולכן כתב ש"כפי יכולת השגתו" היינו יכולת ההשגה בפרד"ס שבתורה.

עוד אופן בביאור הכוונה כאן - ראה ציונים לתניא להר"א שימחאוויטש (ע' יא) שמצייין למש"כ בסה"מ פר"ת ע' ל' "יש מי שהוא בהשגה דקה ורוחנית ויש שהוא בהשגה מגושמת, וזה תלוי במדריגת הנשמה אם היא במדריגה העליונה שהיא בבחי' רוחניות ודקות בעצם אזי גם ההשגה היא בבחינת דקות, ונשמה נמוכה שהיא בבחינת גסות הרוח. . גם ההשגה היא בהגשמה". עכ"ל. ועד"ז כתב גם בביאור תניא להר"י מקיידאן (ע' לה) - ש"כפי יכולת השגתו" היינו שיש מי "שהשגתו אינו בתוקף כ"כ. . בעמקות כ"כ". [אלא שבציונים לתניא שם מובן שב' הפרטים שבתניא כאן שייכים זה לזה, כי "יכולת השגתו" תלוי ב"שרש נפשו למעלה", כמ"ש בסה"מ פר"ת שם, ואילו בביאור תניא להר"י מקיידאן שם מחלק בין ב' ענינים אלו, ומבאר את החילוקים שיש בין מדריגות הנשמות למעלה, וש"מ"י יתכן "שגם אם נשמתו

[ולתוספת²¹ ביאור יש לבאר את ענינם של החכמה והבינה והדעת, וההבדל שבין דרכי ההבנה שבכל אחד מכחות אלו:

כח²² החכמה הוא הכח להמציא שכל חדש. תחילת התגלותה של החכמה היא בנקודה שכלית מרוכזת ותמציתית, בלי אורך ורוחב, רק עצם ההמצאה כמו שהיא, והיא מופיעה בנפש האדם כדרך ברק המבריק וכמרחף במוחו, וכאילו הראו לו את הענין בנקודה כללית.

כדי להבין ביתר בהירות את תהליך פעולתו של כח החכמה שהוא כח ההמצאה, נביא דוגמא מהבנת סוגיא בגמרא: בדרך כלל אדם תופס בתחילת לימודו רק את שטחיות הענין הנלמד, ואיננו חודר לעמקותה ופנימיותה של הסוגיא. והנה, דוקא כאשר הוא לומד בשטחיות - נדמה לו שהענין מובן לו לכל פרטיו, אך כשהוא מתחיל להתעמק בפנימיותם ואמיתתם של הדברים, מתעוררות אצלו קושיות וסתירות המעלימות ומסתירות על הבנת הענין לאשורו, וזה מביא אותו להבנה שידיעתו הראשונה בסוגיא היתה רק שטחית וחיצונית, ויתירה מכך - שהיתה גם ידיעה מוטעית, והוא מגיע למסקנה שהסוגיא כולה אינה ברורה לו לחלוטין ואינה מתישבת בשכלו.

ברם, הקושיות והסתירות בענין, ובעיקר אי הודאות והעדר הבהירות בהבנת הסוגיא, נותנים לו את הדחיפה לחפש את מקום התורפה, מה לא מובן לו ומה הוא אינו יודע. וכאשר מתבררים לו הפרטים שאינו יודע הוא מייגע את מוחו ומשתדל לחדור לעומק הענין, כדי להגיע למצב שהסוגיא תתברר ותתישב בכלי שכלו. הרגשה זו שהוא איננו

היא מבחי' בריאה יכול להיות שהשגתו אינו בתוקף כ"כ מצד שגשם כלי מוחו במזיגתו אינו מוכן לקבל השגות עמוקות, לכן יכול להיות שאף שמצד נשמתו מוכן הוא להשיג השגות עליונות, רק אם כלי מוחו מסתיר לא יהי' השגתו בעמקות כ"כ". עכ"ל. וראה לקוטי ביאורים להר"י קארף (ח"א ע' ג) שמחלק בין בין ב' הענינים, היינו שהחילוקים שיש ב"יכולת השגתו" הם "מצד כשרונותיו או כלי מוחו", והוא ענין בפ"ע מהחילוקים שיש מצד "שרש נפשו למעלה", עיי"ש].

וראה רשימות כ"ק אדמו"ר על התניא כאן - שעל התיבות "כפי יכולת השגתו ושרש נפשו למעלה" מציין "להעיר מתו"א חייב אינש הב' ס"ב ג". עכ"ל. ובתו"א שם (צח, ג) מבואר ש"אין כל השגות של הנשמות שוים, ויש בהם מדרגות ומעלות אין קץ . . . (ולכן מי שדי לו בפרק א' שחרית ופרק א' ערבית שדי לו במשל זה לערך ההשגה של שרש נשמתו), והיינו דוקא כשא"א לו לעסוק בו' שזו הוראה שדי לו בזה . . . אבל מי שאפשר לו לעסוק בתורה וזה הוראה שנשמתו מבחי' שיוכל להשיג הרבה למעלה". עכ"ל. וצ"ע אם כוונת כ"ק אדמו"ר בציונו לתו"א שם לפרש הכוונה בתניא כאן ב"יכולת השגתו" - שהכוונה ליכולת כל אחד להשיג בתורה לפי הפנאי שיש לו לעסוק בתורה בפועל, או שהציון לשם הוא רק כדי לבאר את השייכות שבין "יכולת השגתו" ו"שרש נפשו למעלה" - ש"יכולת השגתו" היא הוראה על "שרש נפשו למעלה".

21. כל הבא לקמן בביאור ענין החכמה והבינה והדעת - נתבאר כבר לעיל בשיעורי הרנ"ג על פרק ג, ושם נתבאר ענינים אלו ביתר הרחבה וביאור, עיין שם. מטעם זה לא כתבנו כאן שוב את המראי מקומות שנשמנו כבר לעיל שם.

22. הבא לקמן (עד פיסקא: "וכח הדעת") - ראה לעיל בשיעורי הרנ"ג על פרק ג (ע' 000 ואילך) ובנסמן שם בהערה 57.

יודע, והעיקר - שהוא יודע ומרגיש מה הוא לא מבין, הרגשה זו מכשירה את מוחו של האדם להיות כלי מוכן לקבלה. הרצון והתשוקה לתרץ את הקושיות ולהבין את הענין לאמיתו ולעמקו, ממריצים ודוחפים את כח שכלו לקבל מכח הנעלם של כח המשכיל את השכל הפרטי בהבנת הסוגיא, וכך, כאשר האדם נמצא במצב של השתוממות והעלם וחשך, מאיר האור ומתגלה תמצית השכל של הסוגיא.

הגילוי הזה בא בצורת נקודה שכלית בהירה ונוצצת במוחו, וכמו ברק המבריק ומאיר את חשכת הלילה, כך נקודה שכלית זו מאירה ומבהירה את הבנת הסוגיא. הענין שהי' עד עכשיו מוקשה ומלא סתירות - מתיישב בשכלו, וכאילו הראו לו את המושכל בראיה מוחשית ממש.

נקודה שכלית כללית זו, אף שיש בה את המעלה שהיא נקודה כללית, הכוללת בתוכה את האמת התמציתית של הסוגיא הנלמדת בנקודה אחת, והיא הנקודה העיקרית והיסוד של כל בנין הסוגיא, אך מאידך גיסא, לגבי האדם המשיג, שעליו לקלוט ולהבין את הענין הנלמד, הלא השכל המרוכז רק בנקודה אחת הוא כמרחף על מוחו. הנקודה השכלית אינה מתיישבת בכלי מוחו, ואינה נקלטת בהם. וידיעת הסוגיא בעת הברק הנקודה דומה לברק המבריק בחשכת הלילה, המאיר לרגע קט את העולם הנתון בחושך ומיד נעלם, כך גם הנקודה השכלית הזאת, אף שיש בה הרבה אור והיא מכילה את כל הפרטים וההסתעפויות שבענין הנלמד, אך לגבי האדם המקבל את השכל, אם כי הבין את הענין על ידי נקודה זו, אמנם חסרונה של הנקודה שהיא עדיין רחוקה מלהתיישב ולהקלט בכלי מוחו של האדם, וכעין "אחכמה והיא רחוקה ממני"²³.

כדי להביא את הנקודה שתתיישב במוח האדם, בהכרח לפרט ולהוציא את הפרטים מהנקודה. וזו היא פעולת כח הבינה, שהוא הכח לפרט את נקודת החכמה להרבה פרטים באורך וברוחב, בהתיישבות ובקליטה טובה. ובקיצור - ענין הבינה הוא התגשמות המושג לפי ערך חושי המקבל, עד שהענין השכלי נעשה קנינו הפרטי, וביכולתו אז להסביר לזולת מה שהבין בעצמו, בביאור רחב, גם לחבירו.

וכח²⁴ הדעת הוא הכח להעמיק ולהתקשר במושג, עד שהנושא מצטייר בנפש האדם, והוא לא רק מבין אותו - כי אם מרגיש אותו. הדעת עניינה תחושה שנושא המושכל נקלט גם בהרגשה.

מכל האמור מובן ששלושה דרכי הבנה אלו, שהם כח ההמצאה וכח ההשגה וכח ההעמקה, אינם שווים אצל כל אחד, ויש מי שכחו יפה בזה ומי שכחו יפה בזה, כמו שנתבאר לעיל].

23. קהלת ז, כג. וראה הנסמן לעיל שם הערה 59.

24. בהבא לקמן (בפיסקא זו) - ראה לעיל בשיעורי הרנ"ג על פרק ג (ע' 000 ואילך) ובנסמן שם בהערה 182 ואילך.

והמדות, שהן יראה ואהבה וענפיהן ותולדותיהן, מלוכשות בקיום המצוות כמעשה, וכדבור שהוא תלמוד תורה שכנגד בולן²⁵.

כי האהבה היא שרש כל רמ"ח מצוות עשה²⁶, וממנה הן נמשכות, ובלעדה אין להן קיום אמיתי. כי המקיימן באמת הוא האוהב את שם ה' וחפץ לדבקה בו באמת, ואי אפשר לדבקה בו באמת כי אם בקיום רמ"ח פקודין, שהם רמ"ח אנרין דמלכא כביכול²⁷, כמ"ש במקום אחר²⁸.

והיראה היא שרש לשם"ה לא תעשה²⁶, כי ירא למרוד במלך מלכי המלכים הקב"ה. או יראה פנימית מוון, שמתבושש מגדולתו למרות עיני כבודו ולעשות הרע בעיניו, כל תועבת ה' אשר שנא²⁹, הם הקליפות וסטרא אחרא, אשר יניקתם מהאדם התחתון ואחיותם בו הוא בשם"ה מצוות לא תעשה:

שייכות המדות לקיום המצוות מובן מהחילוק שבין השכל והמדות

מדברי רבינו כאן מובן שאי אפשר לקיים באמת את המצוות, ובלתי אפשרי למלאות את רצון ה' ולעשות לשמו ית' לבד, בלי התעוררות הלב באהבת ה' ויראת ה'. וכמו שאין אדם עושה דבר בשביל חבירו למלאות רצונו אלא אם כן אוהבו או ירא ממנו, כך אין לתאר שאדם יעבוד את ה' בקיום מצות עשה ובזהירות שלא לעבור על מצות לא תעשה, אם אין לו אהבה ויראה לה'. כי האהבה היא המקור והשורש ל"עשה טוב" בקיום

25. פאה פ"א מ"א.

26. ראה זח"ג קכב, ב. וראה סידור עם דא"ח ח"ב רעח, ד. וש"נ.

27. ראה תקו"ז ת"ל (עד, סע"א). וראה סידור עם דא"ח ח"א קכח, ג. וש"נ.

28. ראה להלן בספר התניא פרק כג ופרק לה.

29. פ' ראה יא, לב.

רמ"ח מצות עשה, והיראה היא המקור ל"סור מרע" בזהירות ממצות לא תעשה³⁰, והן הן היוצרות את הרגש החיוני בקיום המצוות ובלומוד התורה, ובלעדן אין להם קיום אמיתי. והנה, כדי להבין מדוע אין בכח השכל להביא את האדם לקיום המצוות באמת, ודוקא המדות בכוחן לעורר את האדם לקיים את המצוות המעשיות בחיות ובהתלהבות, יש להסביר תחילה את ההבדל הכללי בין השכל שבמוח ובין המדות שבלב³¹, שהם הפכים זה מזה, היינו שעצם טבע השכל הוא הפוך מטבע המדות, וכמו שיתבאר.

כי הנה, כאשר האדם רוצה להבין דבר מסויים, הרי יש כאן שני דברים - המשיג והמושג, היינו, האדם המבין בכוח שכלו את המושג, והמושג עצמו הנמצא מחוץ לנפש האדם, ועל ידי השגת השכל נעשה המושג מתואר ומצוייר בנפש האדם. וכפי ביטוי של הרמב"ם³²: "מה זה שכל? ידיעת הדבר בנפשו כמו שהוא חוץ לנפשו". השכל הוא כמו אור המאיר ומגלה מה שהיה מכוסה ומוסתר מהאדם, וכל מה שהאדם מתעלה - הוא חודר ונדבק בנושא, ומגיע על ידי זה להבנה והשגה ברורה יותר.

וכיון שענין ההשגה היא על ידי דביקות וחיבור האדם עם הנושא המושג, לכן נדרש מהאדם המשיג שינתק עצמו מכל ענין שיכול למנוע ממנו את הדביקות והחיבור עם הנושא המושג. וכיון שעניניו הפרטיים של האדם מטרידים ומפריעים להבנת המושג, ומכל שכן שהזולת מפריע להבנת הענין, משום כך עליו להתבודד עם עצמו וגם להפריש את עצמו מעניניו הפרטיים, ואז דוקא עשוי הוא להגיע לעומק השכל.

וכך אנו רואים באמת, שאנשי חכמה ומדע מסתגרים בד' אמותיהם ומובדלים מסביבתם, מפני שכך הוא טבע השכל להמשך למה שלמעלה ממנו עד כדי שכחה עצמית. האדם שהוא בעל מוחין טבעו שהוא מובדל ואינו מתערב עם שום דבר, ועל כן מי שמחונן בגדלות המוחין אינו מתפעל ומתרגש משום ענין; שום ענין חיצוני לא מטריד אותו, כי הוא עומד למעלה ובהבדלה מהן.

30. בשיעורי הרנ"ג באידיש (ע' פח) מוסיף כאן, שאמנם גם אהבת ה' ביכלתה להביא את האדם לזהירות מלעבור על מצוות לא תעשה, שהרי לא ייתכן שאדם האוהב באמת ובלב שלם את ה' יעשה עבירה שהיא נגד רצונו. וכן גם לאורך, לא ייתכן שמי שירא את ה' לא יקיים את רצונו ית' במצוות עשה. ומה שבתניא כאן מקשר בין אהבת ה' וקיום מ"ע ובין יראת ה' וקיום מל"ת, הכוונה בזה, שאהבת ה' ניכרת יותר בזה שהאדם האוהב את ה' מחפש לעשות נחת רוח לה' על ידי קיום רצונו, וכן יראת ה' ניכרת יותר בזה שהאדם הירא את ה' נזהר מלעבור עבירה. עכ"ד. וראה מש"כ בזה בתניא עם פ" חסידות מבוארת (כרך א ע' קעא הערה 18).

31. כל הבא לקמן בענין זה (עד פיסקא: "ומטעם זה") נתבאר כבר (בשינויים קלים) לעיל בשיעורי הרנ"ג על פרק ג (ע' 000 ואילך), וראה הנסמן שם בזה בהערה 30.

32. הלשון דלקמן הוא לשון המהר"ל (בהקדמה הב' לספרו גבורות ה' - הובא בדרך מצותיך מז, א. קלא, א) בשלילת דעת הרמב"ם. וז"ל המהר"ל שם: "שהם אומרים עליו שעצמותו שכל מופשט, וכל שכל הוא שידוע הדבר בנפשו כמו שהוא חוץ לנפשו, ואם כן יהי' הוא ית' וכו'".

וכפי שאנו רואים שכאשר החכם רוצה לרדת לסוף הכוונה של איזה ענין שהוא, אם יש לו נגיעה או פניה עצמית בענין זה, הנגיעה הזאת היא כמכשול בדרך להגיע לאמיתו של הנושא, והיא כמו מסך מבדיל בין המשיג למושג. ומאותה סיבה שופט הבא לדון בין אדם לרעהו צריך להיות נקי מכל פניה, כי פניה זו פירושה שוחד, והשוחד מעוות עיני חכמים³³, ואינו מסוגל לראות את מצב הדברים כמות שהם, כי השוחד מטה את לבו ומשפיע על שכלו לראות את הדברים באור מסולף, ואין באפשרותו לדון דין אמת לאמיתו.

כן הוא הדבר גם בהבנת מושכל פרטי, שעל החכם לסלק מעצמו כל טרדה ודאגה, הן מבית והן מבחוץ, ולהיות מסור ונתון רק להבנת המושג. ברם, אם האדם הרוצה להבין איזה ענין הוא בעל רגש עצמי מפותח, או שעניניו ודאגותיו הפרטיים מטרידים אותו, ואין באפשרותו להתגבר עליהם, הם נעשים חיץ מבדיל בין האדם ובין המושג, ואין ביכולת אדם כזה להבין את המושכל על בריו.

לעומת זאת, המדות יסודן ברגש עצמי של נפש האדם. והנה³⁴ אנו רואים במוחש, ככל שהאדם הוא בעל רגש עצמי, היינו שנפשו יקרה עליו והוא אוהב את עצמו, אצל אדם זה המידות הן במצב של התעוררות והתגלות, לא כן אדם המשולל תחושה זאת, שאינו אוהב את עצמו כ"כ, המדות שלו הן בהעלם, ומתעוררות על ידי יגיעה ועמל רב.

לכן אנו מבחינים בשני סוגי בני אדם: סוג אחד הוא של אנשים שכאשר נודע להם שקיים בעולם דבר טוב ונחמד - מיד יעשו כל מיני מאמצים להשיג את הדבר, וכאשר ידעו מאיזה דבר המזיק - מיד יעשו כל מיני השתדלויות להתרחק ולהזהר שלא יבואו במגע עם הדבר המפחיד, ואף אם הדבר הרע הזה רחוק בזמן ומקום - בכל זאת לא ינוחו ולא ישקטו עד שישלוקו את הגורם המפחיד והמבהיל. אמנם יש עוד סוג של בני אדם, שאף שהם יודעים ומכירים מה טוב בשבילם ומה מזיק להם (שבזה הם שוים לסוג הראשון), אך אינם מתעוררים באהבה לדבר הנחמד, ולא ביראה ופחד מהמבהיל ומהמפחיד אותם. וסיבת ההבדל בין שני הסוגים היא, שאנשי הסוג הראשון הם בעלי הרגש עצמי האוהבים את עצמם מאד ונפשם יקרה עליהם, וזו היא הסיבה שעומדים תמיד ברצון ותשוקה למה שטוב ונעים להם, ומסיבה זאת עצמה מפחדים מענין שהוא סתירה לאהבתם העצמית, אך אנשי הסוג השני אינם אוהבים את עצמם כ"כ, ואינם בעלי הרגש עצמי מפותח, ולכן מידותיהם אינם עומדות בהתעוררות גלויה.

סיבת ההתחלקות של שני סוגים הללו היא מפני שיסוד ובנין המדות הוא דווקא אהבה עצמית ורגש עצמי. וזהו בניגוד גמור לשכל שטבעו שכחת עצמו, ודביקות והתמסרות לענין שעל האדם להבין.

33. ע"פ פ' שופטים טז, יט. ועד"ז בפ' משפטים כג, ח.

34. בהבא לקמן (בפיסקא זו ופיסקא הבאה) - ראה הנסמן בשיעורי הרנ"ג לעיל שם הערה 32.

ומטעם זה שהמדות יסודן בהרגש עצמי של האדם, לכך³⁵ מהותו של האדם נמדדת לפי מידותיו שבלבו, ולמקום שלב האדם נמשך - נמשך האדם כולו. אדם שאהבתו ותשוקתו הם לענינים חומריים וגשמיים, ויראתו ופחדו הם מדברים העשויים לשלול ממנו את הדברים שהוא נהנה מהם, ובמלים אחרות - אהבתו ויראתו נמשכות לטוב החומרי והטבעי, אדם כזה חי חיים ארציים וגשמיים, והוא איש חומרי וטבעי. אולם אם לבו נמשך לרוחניות, לטוב אמיתי, ומפחד וירא מדברים העשויים להרחיקו מהטוב הרוחני, אדם זה ג"כ מתואר לפי כיווני לבו, היינו שמטרת חייו רוחניות וטוב נצחי, והוא מכונה אדם נעלה.

עיקר האדם הוא הלב, או יותר נכון - עיקר האדם הם המידות שמשכנן בלב, ומעשיו של האדם בפועל ממש (המעשה, הדיבור והמחשבה) מונהגים ומנוהלים כפי שהוא מרגיש בלבו. ולכן אדם מישראל האוהב את ה' וחפץ לדבקה בו באמת, אהבת ה' שבו מביאה אותו לקיום המצוות (שהן רצונו ית') ולימוד התורה במחשבה ודבור (שהיא חכמתו ית'), ויראת ה' שבקרבו מונעת אותו מלעשות הרע בעיני ה' ולעבור על מצוות ה' אשר לא תעשינה, מפני שאהבת ה' היא המקור והשורש לקיום רמ"ח מצוות עשה, והיראה היא השורש והמקור להזהר שלא להכשל בשום עבירה. כלומר: המידות, שהן אהבה ויראה, מביאות את האדם למצב של "סור מרע ועשה טוב" בפועל ממש.

אך לא כן שכלו של אדם, כי השכל אינו מתאר את מהותו של האדם. השכל הוא כאילו דבר הנבדל מהאדם עצמו, ולכן גבהו דרכיו למעלה מעלה מבחי' המעשה³⁶. שהרי יש שהאדם מבין בשכלו גדולת הבורא ית' שהיא אין סופית ובלתי מוגבלת, ושכל תענוגי עולם הזה הם כאין לגבי מקצת קורת רוח מתענוג אלקי עליון³⁷, ושכל העולמות והנבראים הם כאפס קמי' ית', וכתוצאה מהשגה זאת הוא גם מבין שיאה לו ית' שתכלה אליו נפש כל חי, ומטרת חייו עלי אדמות חייבת להיות דביקות בה', ע"י קיום תרי"ג מצוות ולימוד התורה במחשבה דבור ומעשה, אך דא עקא שכל הידיעה הזאת נשארת במוחו ושכלו, וללב זה לא מגיע. הלב נמשך אחרי תענוגים בשריים ובהמיים, ומפחד כל היום שלא לאבד חלילה את החיים הטבעיים והחומריים. ומוכן שמעשיו תואמים כפי רגשי לבו, כאמור שהחיים הממשיים יונקים חיותם וקיומם מרצונו ותשוקתו של הלב.

אך אם לבו נאמן עם ה', והוא חי ומרגיש את הטוב האמיתי והנצחי שבחיים רוחניים ונעלים, אזי הרגש הלבבי הזה מביא את האדם לקיום התורה והמצוות בחיות ובהתלהבות, וכדברי בעל התניא כאן: "שהמקיימן באמת הוא האוהב את שם ה' וחפץ לדבקה בו

35. הבא לקמן (עד פיסקא: "אך אם לבו") נתבאר כבר (בשינויים קלים) לעיל בשיעורי הרנ"ג על פרק ג (ע' 000 ואילך), וראה הנסמן שם בזה בהערה 85 ו-86.

36. ראה להלן בספר התניא פרק טז (כב, ב).

37. ע"פ אבות פ"ד משנה יז.

באמת". ומכל זה נמצא מובן מה שכותב כאן שאהבת ה' ויראת ה' הן הן הגורם הישיר המביא את האדם להיות סור מרע ועשה טוב.

הכרח קדימת עול ויראת ה' לאהבת ה'

ברם³⁸, אף שהאהבה היא השרש לקיום מצוות עשה והיראה היא שרש לקיום מצוות לא תעשה, אך זאת עלינו לציין שיראת ה' קודמת לאהבת ה', כי היראה היא היסוד וההתחלה בעבודת ה'³⁹. וכידוע שקבלת עול מלכות שמים קודמת לכל המצוות, וכמאמר חז"ל⁴⁰ "למה קדמה פרשת שמע לוהיה אם שמוע? כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחילה ואחר כך מקבל עליו עול מצוות", כלומר, שלפני הכל על האדם לקבל עליו עול מלכות שמים, ורק אחרי זה עליו לקבל את גזירותיו.

ולכן, כל איש ישראל החפץ להאיר את נפשו באור חיים נצחיים ואמיתיים ע"י קיום התורה והמצוות, ראשית כל עליו להיות ירא שמים באמת, והיינו שצריך לקבל על עצמו עול מלכות שמים, כלומר, שעליו לעזוב את כל הענינים הטבעיים שמורגל בהם מטבע תולדתו, ולהקדיש עצמו לעבודת ה'.

כי "יצר לב האדם רע מנעוריו"⁴¹, ודורשים חז"ל⁴²: מנעוריו - משעה שננער לצאת לאויר העולם, כלומר, מיד כשנולד האדם הרי הוא נמשך כבר אחרי צרכי גופו כאכילה ושתיה וכדומה. "ועיר פרא אדם יולד"⁴³, כלומר, שהנפש הטבעית מתגלית הראשונה

38. בכל הבא לקמן (עד פסקא: "זוהו המבואר בחסידות") - ראה קונטרס העבודה פ"ב (ע' 15-16).
39. ראה להלן בספר התניא פרק מא (נד, א): "ברם צריך להיות לזכרון תמיד ראשית העבודה ועיקרה ושרשה, והוא, כי אף שהיראה היא שרש לסור מרע והאהבה לועשה טוב, אעפ"כ לא די לעורר האהבה לבדה לועשה טוב, ולפחות צריך לעורר תחלה היראה הטבעית המסותרת בלב כל ישראל שלא למרוד בממ"ה הקב"ה כנ"ל שתהא בהתגלות לבו או מוחו עכ"פ". עכ"ל.

וראה מש"כ בזה בקונטרס העבודה שם (ע' 15) דזה שהיראה היא הכרח עיקרי בעבודת ה' וקודמת גם לאהבה הוא מפני ש"בהעדר זה ה"ה פורק עול וה"ה עלול לכל מיני רע ר"ל, ולזאת ענין קבעומ"ש ויראת אלקים ה"ז מוכרח להיות בכאו"א ממש, ועי"ז הוא סר מרע, ונכלל בזה ג"כ ענין ועשה טוב, היינו לעשות כל מה שנצטווה, משא"כ ענין האהבה - "דאהבה הוא בעובדי ה', וגם אם אינו עובד ה' אין זה שייך מ"מ לקיום המצוות לסו"מ וע"ט בפועל". ובהמשך הענין שם מבאר שאין זה סותר את המבואר בתניא כאן בהכרח ענין האהבה ש"היא שרש כל רמ"ח מצוות עשה, וממנה הן נמשכות, ובלעדה אין להן קיום אמיתי", כי מש"כ בתניא כאן הוא לענין מה שבהעדר האהבה המצוות "אין להם חיות וה"ה כגוף בלא נשמה. . אבל מ"מ אינו ברע גמור ח"ו ולא יעבור ח"ו על שום דבר, אבל בהעדר היראה הנ"ל הרי נפשו ברע הוא ר"ל וכנ"ל, וע"כ היראה היא מוכרחת וא"א להיות בלעדה". עכ"ל.

40. ברכות יג, א (במשנה). וראה מש"כ בזה בסה"מ תרל"ז ח"ב ע' תעד. קונטרס ומעין מאמר טו פ"ה (ס"ע 104). סה"מ תרפ"ג ע' ריד [תש"ט ע' 78]. תרפ"ד ס"ע נג. תרפ"ח ע' קז.

41. נח ח, כא.

42. ראה ירושלמי ברכות פ"ג ה"ה. ב"ר פל"ד, י.

43. איוב יא, יב.

אצל האדם⁴⁴, והיא⁴⁵ מושכת אותו לכל הצרכים הגופניים והחומריים, כבהמה ממש היודעת אך ורק את צרכי גופה, ואין לה שום שייכות לענינים שכליים בכלל, ולמדות שעל פי השכל בפרט, וכך גם נפשו הבהמית של האדם כשמה כן היא - בהמית ממש, היינו שעיקרה מדות, ומטבעה היא נמשכת אחרי חומריות וגשמיות, לאהוב ולחמוד את כל מה שנעים וטוב לעצמה.

ואף שגם הנפש הבהמית שבאדם יש לה שכל, אולם שכלה של נפש הבהמית מנוצל רק להתחכם ולהשכיל איך להשיג את כל חמדותיו ותאוותיו, ולהמציא כל מיני דרכים ותחבולות אשר אינן כה הוגנות כדי להרבות הונו ולהשיג כבוד וגדולה. וכמו כן מנוצל שכל זה כדי להצדיק את עצמו בכל מיני הצטדקויות במטרה לפאר ולקלס מעשיו, או להפוך בזכות עצמו, וכהנה וכהנה, וכפי שאנו רואים בטבע האדם להצדיק את עצמו אפילו בזמן שידוע שזו לא האמת ושמעשיו לא היו נאותים, ורק מסיבת אהבתו העצמית הוא מזכה את מעשיו. וההוכחה לכך היא כאשר זולתו שוגה באיזה שהוא מעשה, בודאי שאותו האדם יכיר בטעות ויגנה את הטועה, אך במקרה ואותו אדם ישגה בעצמו באותו מעשה אזי יחפש כל מיני תירוצים והצדקות ובלבד לזכות את עצמו, והיינו, דלא רק שאינו מודה על האמת ששגה, אלא גם עושה שקר בנפשו לומר כי צדק מעשהו וטוב עשה. והסיבה לכל זאת היא אהבתו העצמית המעלימה את האמת, כי "על כל פשעים תכסה אהבה"⁴⁶. כי כך היא דרכה של נפש הבהמית - הרגשת ואהבת עצמו, כי עיקרה מדות, והשכל משרת את המדות וטפל להם.

עוד זאת עלינו לדעת שכוחותיו הטבעיים של היצר הרע מתגברים במשך הזמן ומשתרשים בנפש האדם⁴⁷, ומובן מאליו שכוחות נפש האלקית הולכים ונחלשים, כי זה לעומת זה עשה אלקים⁴⁸, והיינו שכאשר מתגברים כחות היצר הרע הרי הם מעלימים ומסתירים על הכוחות של הנפש האלקית. וזהו מה שכתוב⁴⁹ "כשל בעונוי כוחי", כלומר, ה"עוון" אין פירושו חטא ועוון בפועל ממש, כי אם מלשון עיוות ועיקום, היינו מי שמעקם דרכו והולך בדרך עקלתון שהוא דרכו של היצר הרע, ובכל זאת נכשל ונחלש

44. ראה מש"כ בזה לעיל בשיעורי הרנ"ג על פרק א (ע' 000) וריש פרק ב (ע' 000 ואילך).

45. הבא לקמן (בפיסקא זו ופיסקא הבאה) נתבאר כבר (בשינויים קלים) לעיל בשיעורי הרנ"ג על פרק א (ע' 000 ואילך), וראה הנסמן שם בזה בהערה 84.

46. משלי י, יב.

47. ראה (נוסף לקונטרס העבודה שם) להלן בספר התניא פרק יג (יח, ב) שאפילו הבינוני שלא עבר עבירה מימיו כו' - מ"מ "מהותו ועצמותו של הרע הוא בתקפו ובגבורתו . . ואדרבה נתחזק יותר בהמשך הזמן שנשתמש בו הרבה באכילה ושתיה ושאר ענייני עולם הזה".

48. על פי קהלת ז, יד.

49. תהלים לא, יא. וראה (נוסף לקונטרס העבודה שם) תו"א יתרו סז, א. לקו"ת שה"ש כה, א. המשך תרס"ו ס"ע קטז ואילך. ועוד.

כחה של הנפש האלקית ב"עוון" זה, וזהו "כשל בעווני כוחי" - על ידי שעיקמתי את דרכי ולא הלכתי בדרך הישרה בזה גרמתי שהכוחות של יצרי הטוב נחלשו.

ומשום כך, מי שחיי נפשו הרוחניים והנצחיים יקרים לו, קודם כל עליו לנטוע בנפשו יראת חטא ועול מלכות שמים, להגדיר ולצמצם את חושיו, לעצום עיניו מלראות ברע, ולאטום אזניו משמוע דבר רע, ומכל שכן שלא לעשות נגד ה' ורצונו ית'.

ענין הקבלת עול שבראשית העבודה והדרך להגיע אלי'

וזהו המבואר בחסידות⁵⁰ בביאור מה שבראשית צעדיו של אברהם אבינו ע"ה לעבוד את ה' נאמר לו⁵¹ "לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך", שבזה רמזו לאברהם אבינו (ומעשה אבות סימן לבנים⁵²) את היסוד הראשון בעבודת ה', או יותר נכון - ממה עליו להתרחק ולהמנע כדי להתקרב לה', והם שלשה עניינים כוללים המונעים מהאדם את קרבת ה' ועבודתו, ואלו הן:

(א) הדבר הראשון שעליו להתרחק הוא מתאוות עולם הזה וההתנהגות לפי טבע נפשו הבהמית, שהם מושכים את האדם לארציות וחומריות, לחמוד דברי תאוה גופניים. וכדוגמת התינוק שכל מאודו נתונים רק לצרכי גופו, וחסרה לו ההכרה והידיעה במעלת האנושיות במדות טובות וענייני שכל, ולכן אינו מרגיש שום בוש מהתנהגותו הטבעית והגופנית כבהמה, כך גם האדם ההולך לפי מושגיה של הנפש הטבעית, הרי הוא נמשך אחרי עניינים ארציים וחומריים, בהם יגהה ובהם הוא מתפאר, ולבו ומוחו אינם מתעוררים לענייני שכל בכלל, ומכל שכן שאין לו שום שייכות לשכל אלקי שהוא הטוב האמיתי.

(ב) הדבר השני שעליו להתרחק ולהמנע ממנו הוא⁵³ ההרגל, שהאדם מתרגל להתעסק בעניינים אסורים כמו שקר וגאווה ורכילות וכדומה, הנה לבד זאת שהם רע, עצם הרגילות וההתקשרות לעניינים הללו מונעים ממנו הבנה שכלית וקרבה לה'.

(ג) הדבר השלישי שעליו להתרחק ממנו הוא ההתנהגות לפי שכלו והבנת עצמו, כי כאשר הוא מתנהג רק לפי שכלו אזי אפילו בקביעת עתים לתורה הוא פוטר את עצמו

50. בכל הבא לקמן - ראה ד"ה אז יבקע תרצ"ד (סה"מ קונטרסים ח"ב שו, ב ואילך).

51. לך יב, א.

52. כ"ה הלשון בכ"מ בחז"ל ובדא"ח. וראה רמב"ן יב, ו ("כל מה שאירע לאבות סימן לבנים"). ב"ר פמ"ח, ז ("אתה סימן לבניך"). וראה תנחומא לך ט. ב"ר פ"מ, ו. ועוד.

53. בד"ה אז יבקע שם: "והב' הו"ע הרגילות שהאדם קשור ברגילות שונות, הנה לבד זה שישנם רגילות כאלו שהן בעצם עניינים הם לא טוב, ולפעמים גם רע, בכמו ברגילות השקר הגאווה והתפארת ורכילות שהם רע, הנה לבד זאת הרי גוף ועצם ענין הרגילות ובפרט ההתקשרות בזה . . זה מונע להבנה שכלית בכלל ולעבודת ה' בפרט". עכ"ל.

בסברות שונות, על ידי המצאת תירוצים ואמתלות שקיימים דברים נחוצים ותכופים יותר מקביעת עתים לתורה, וכתוצאה מזה הוא מתבטל מלימוד התורה בכלל.

אלו הם שלשת הענינים שמהם חייבים להימנע, וזו היא כוונת הצו העליון לאבי האומה (שהוא צו לדורות) "לך לך מארצך ממולדתך ומבית אביך", כלומר, כל אדם מישראל שברצונו להתקרב לה' עליו לצאת משלשת הענינים הללו המעכבים את התקרבותו לה'.

והעצה לכך היא, להתבונן בעולם ומלואו, שכל העצמים בו נחלקים לארבע קבוצות - דומם צומח חי ומדבר, ולכל אחת מקבוצות הללו קיימת תכלית ויעוד לשם מה היא נבראה. הדומם תכליתו להצמיח, וכמו כדור הארץ שהוא דומם, ומשלים את תכלית בריאתו בזה שהוא מצמיח כל מיני צמחים למיניהם (כמו שכתוב⁵⁴ "ונתנה הארץ יבולה"). כך גם הצומח משלים את מטרת בריאתו בזה שהוא נכלל בחי, כלומר בזה שהחי והמדבר ניזונים ונהנים ממנו. וכן החי משלים את כוונת יצירתו בזה שהוא משמש את המדבר. מובן מאליו, שאם אנו מבחינים בשלבי הבריאה הנמוכים, כמו הדומם הצומח והחי, שכל אחד מהם נוצר למטרה ולתכלית מסוימת שעליו להשלים אותה, כל שכן וקל וחומר האדם, שהוא בחיר היצירה והבריאה כולה, המחונן בנשמה שהיא חלק אלוקי ממעל ממש, ודאי שתכליתו לזכך את הבריאה כולה על כל הנבראים שבה, ולהעלותם לה' ולקדושתו. ואם כן, יתבונן האדם ויתן את תשומת לבו על כל מעשיו והתנהגותו, ויתעמק בכל מעשה ומעשה, האם זו תכליתו וכוונת בריאתו? והאם לשם זה ירדה הנשמה בגוף? הלא גם בשכלו האנושי על האדם להבין שלא בשביל חומריות וגשמיות ירדה הנשמה למטה, וכל אדם צריך להתעסק בענינים שכליים, ולהשתדל להרחיק את עצמו מארציות ולצאת מרגילותו, ועל כל פנים לא להיות קשור ומשועבד להם.

ועל ידי התבוננות זו יבין האדם גם בשכלו שעל בינתו לא יוכל להשען, כי כל זמן שהיה נתון לחומריות וקשור בהרגליו - היה מחשיב את עצמו לבר דעת ובר שכל ולכן היה מתנהג כפי שכלו והבנתו, אבל כאשר הוא מתחיל בעבודת ה' ועוזב את החומריות והארציות ויוצא מהרגליו - אז הוא כבר עלול להבין שעל בינתו אין להשען, ושהוא צריך לקבל על עצמו לעבוד את ה' בקבלת עול מלכות שמים, שהיא היסוד והשער להתחיל בעבודת ה'.

...

והנה, שלושה לבושים אלו מהתורה ומצוותיה, אף שנקראים לבושים לנפש רוח ונשמה, עם כל זה, גבתה וגדלה מעלתם לאין קץ וסוף על מעלת נפש רוח ונשמה עצמם, כמ"ש בזהר⁵⁵ דאורייתא וקב"ה כולא חד. פירוש, דאורייתא היא חכמתו ורצונו של הקב"ה, והקב"ה בכבודו ובעצמו, כולא חד, כי הוא היודע והוא המדע וכו', כמ"ש לעיל⁵⁶ בשם הרמב"ם:

לבושים הם רק בחינת מקבל אך על ידם מתאחדים עם הקב"ה

מהמבואר עד כאן עלינו לבא לכלל דעה, שלבושי הנפש הם בבחינת מקבלים מכוחות הנפש, כלומר, שהשכל והמדות של האדם יוצרים ומוסרים את תוכנם ללבושים שמוצאים את ביטויים במחשבה דבור ומעשה. וכדוגמת רב ותלמיד, שהרב הוא המשפיע את השכל והתלמיד הוא המקבל, הרי התלמיד נזקק תדיר לרב, כי בלעדו אינו בבחי' מקבל. כן גם דינם של כוחות הנפש והלבושים - שבאם כח השכל לא ימסור את תוכנו והמדות את רגשותיהן אזי יפסקו הפעולות של הלבושים, כי בלעדי החומר השכלי והרגשי חסר האדם את התוכן מה לחשוב, ואין לו מה להביע לזולת ואין בכחו לעשות בכוח המעשה. מכאן מוסקת מאליה המסקנה, שהלבושים הנזכרים עומדים במדרגה נמוכה מכוחות הנפש, כפי שהוסבר זה עתה שמדריגת המקבל ירודה ממדריגת המשפיע.

וראה זה פלא, שדוקא על ידי לבושי הנפש, אף שנקראים לבושים ומקבלים מכוחות הנפש, בכל זאת דוקא על ידם מגיעה הנפש למדריגה נעלית ביותר ומתאחדת עם הקב"ה. כי הנפש וכוחותיה אין בכוחה בשום אופן להגיע למדריגה רמה ונישאה כזאת בלי אמצעות המחשבה והדבור והמעשה, כי דוקא על ידי לימוד התורה במחשבה ובדיבור, וקיום המצוות במעשה, בזה מתעלה הנפש ומתאחדת עם אין סוף ב"ה ממש.

והטעם לזה מנמק הרב כאן בזה שכוחות הנפש כשהם לעצמם, יהיו אשר יהיו לפי ערכם הגדול, אף על פי כן אין בכוחם להשיג את מהותו של הקב"ה, כי "לית מחשבה תפיסא ביה כלל". ואין הכוונה בזה דוקא למחשבה, אלא לכל הכוחות הנעלים והנשגבים, שגם הם יש להם איזה תואר, וכל תואר הוא מגביל, ומשום כך אין בכוחם להשיג את מהותו יתברך הבלתי מוגבל בעצם. ודוקא בכוחם של לימוד התורה וקיום המצוות

55. לשון זה הובא בשם הזהר גם להלן בספר התניא בריש פרק כג (כח, א). וראה זח"א כד, א. זח"ב ס, א. תקו"ז ת"ו (כא, ב). לקו"ת נצבים מו, א. ובכ"מ בדא"ח.

56. פרק ב. וראה הנסמן שם בהערה 71.

ע"י מחשבה דיבור ומעשה, שבהם הלבביש הקב"ה את עצמו כביכול, דוקא בתוקף זה מתאחדים עם מהותו ועצמותו כביכול של הקב"ה.

וזהו מה שהרב מביא כאן ממה שכתב בזוהר "דאורייתא וקוב"ה כולא חד", שהתורה והקב"ה בכבודו ובעצמו הם כולא חד, "כי הוא היודע והוא המדע וכו' כמ"ש לעיל בשם הרמב"ם". והנה, בענין מה שהרב מביא כאן בשם הרמב"ם שהוא היודע והוא המדע והוא היודע - על נושא זה התעכבנו כבר באריכות לעיל⁵⁷, ועכשיו אין לנו אלא לעמוד בקצרה על תמצית דבריו של הרב בשם הרמב"ם, והוא, שאצל הקב"ה הנה מהותו ועצמותו ה"יודע", וחכמתו ית' שהיא ה"מדע", והבריאה כולה שהיא ה"יודע", כולם מאוחדים באיחוד גמור - "הוא היודע והוא היודע והוא הדעה עצמה" [ולכן אין לדמות את ידיעתו של הקב"ה לידיעת האדם, כי אצל האדם לא תתואר הידיעה בלי השתתפותם של שלושה גורמים נפרדים זה מזה - האדם ה"יודע", הנושא שאותו הוא יודע המכונה "יודע", ו"המדע" שעל ידו הוא תופס את המושכל]. ומכאן, שאדם מישראל הלומד תורה בכוח מחשבתו ודיבורו ומקיים את מצוותיה במעשה, הרי הוא מתאחד בזה עם הקב"ה ממש.

במעלת האחדות שע"י הלבושים הכוונה לכוחות שבתוך הלבושים

אך כאן מוטלת עלינו החובה לברר, למה בעצם מתכוון רבינו באומרו כי שלושת הלבושים הללו עולים ערכם לאין קץ על כוחות הנפש, כלומר על השכל והמידות. כי אין לפרש שכוונתו היא למחשבה דיבור ומעשה בתור עניינים העומדים ברשות עצמם, משום שהם אינם קיימים כלל ברשות עצמם, שהרי אין מחשבה ודיבור ללא תוכן שכלי ורגשי.

ועוד יש להוכיח דבר זה שאין כוונתו כאן למחשבה דיבור ומעשה כעניינים העומדים בפני עצמם, דהנה, לקמן בפרק מבאר בעל התניא "דהקב"ה נקרא אין סוף ולגדולתו אין חקר, ולית מחשבה תפיסא ביה כלל", ורק הוא לבדו יתברך שהוא כל יכול ואין דבר נמנע ממנו, באפשרותו הבלתי מוגבלת הוא צמצם והלביש את חכמתו ורצונו האין סופיים בתוך התורה והמצוות המלוכשים בעניינים גשמיים. וכאן מתעוררת השאלה, למה מדגיש התניא את דבר ערכם של הלבושים שבהם הוא יתברך מתלבש, הן לו היה מתלבש הקב"ה בתוך כוחות הנפש - לא היה בזה צמצום ללא גבול לגבינו? כלומר, למה מדגיש את דבר גודל ערכם של הלבושים בתור גורמים לקירוב הנפש אל יוצרה, והרי גם באמצעותם של הכוחות של השכל והמדות המצומצמים, גם במצב כזה היה יכול להיות

57. פרק ב (ע' 000 ואילך). וראה הנסמן שם בזה בהערה 74.

קירוב הנפש לקונה בחסדו העלאי והבלתי מוגבל, שצמצם והגביל את עצמו בכוחות אנוש, שהם כאין וכאפס לגבי חכמתו ורצונו האין סופיים.

ומכל⁵⁸ זה מובן שרבינו בדברו כאן על הלבושים כוונתו היא בעיקר גם לכוחות הנפש, היינו לשכל ומדות, שאף הם בתוקף פעולתם וביצועם נקראים הם בשם לבושים.

כי נכון הסבר זה אפשר לשפוט לפי דברי רבינו לעיל בפרק, כאשר הוא מפרט את לבושי הנפש האלוקית המטפלות בלימוד התורה וקיום מצוותיה, מיני' ובי' הוא מוסיף ש"בחינת חב"ד שבנפשו מלובשות בהשגת התורה . . והמידות . . מלובשות בקיום המצוות במעשה ובדיבור", כלומר, שכל זה נכלל במושג לבושים. כי אפילו השכל והמידות לפי דרך ביצועם גם הם מהווים לבושים.

ובהמשיכו בנושא מוסיף ואומר בעל התניא "והנה שלושה לבושים אלו מהתורה ומצוותיה", רוצה לומר, כל אשר אמרתי לעיל, היינו גם השכל והמידות כפי שהם מבוצעים בדרך המחשבה הדיבור והמעשה של קיום התומ"צ, כל אלה יכוננו בשם לבושים, ובתור שכאלה גבהה וגדלה מעלתם לאין קץ על עצם כוחות הנפש כפי שהם לעצמם, כי בתוקף זה מתאחדים עם מהותו ועצמותו כביכול של הקב"ה.

**ואף דהקב"ה נקרא אין סוף, ולגדולתו אין חקר⁵⁹,
ולית מחשבה תפיסה בי' כלל⁶⁰, וכן ברצונו ובחכמתו,
בדכתיב⁶¹ אין חקר לתבונתו, ובתיב⁶² החקר אלוה
תמצא, ובתיב⁶³ כי לא מחשבותי מחשבותיכם:**

58. בהבא לקמן - ראה גם (באופן אחר קצת) ביאורי הרש"ח קסלמן לתניא (ע' צד), בביאור מש"כ כאן שהלבושים "גבהה וגדלה מעלתם . . על מעלת נפש רוח ונשמה עצמן", דמה שמדייק לומר תיבת "עצמן" הוא לפי שדוקא חלקי הנר"נ מצד עצמם הם נבראים בלבד, ולכן לגבי הנר"נ עצמן יש מעלה בלבושים דתומ"צ שעל ידם מתאחדת הנשמה באלקות, אך בשעה שהנשמה עם חלקיה ולבושיה עוסקים בתורה הרי אדרבא - הנשמה והנר"נ שבתוך הלבושים מאוחדים באלקות במעלה גבוהה יותר מהתאחדות הלבושים. עכת"ד.

ובהערה שם ציינו ללשון התניא להלן בפרק כג (כח, ב): "המחשבה וההרהור בד"ת שבמוח, וכח הדבור בד"ת שבפה, שהם לבושים הפנימים של נפש האלהית, ופ"ש נפש האלהית עצמה המלובשת בהם, כולם מיוחדים ממש ביחוד גמור ברצון העליון". עכ"ל. אבל, בזה יש להעיר ממ"ש בפ"י חסידות מבוארת לתניא פכ"ג שם ב"עיונים" אות ע (כרך ג ע' דש). ואכ"מ.

59. תהלים קמה, ג.

60. תקוני זהר בהקדמה (יז, א).

61. ישעי' מ, כג.

62. איוב יא, ז.

63. ישעי' נה, ח.

שאלת בעל התניא כאן היא שאלה עצומה שמתעוררת לאור כל האמור לעיל:
 הקב"ה הוא אין סוף ובלי גבול, וכן רצונו וחכמתו גם הם אינם מוגבלים - שהרי
 אורייתא וקוב"ה כולא חד⁶⁴. והרי האדם הוא מחומר גשמי, ואפילו נפש האדם וכוחותיה
 גם הם מוגבלים ומצומצמים, ואפילו כח השכל שהוא העליון בכחות הנפש אף הוא
 מוגבל ומוגדר, ועצם מהותו של השכל הלא היא להגביל ולהגדיר את המושכל, ודוקא
 בכח ההגבלה וההגדרה יש לאל ידו להבין את המושג. ואם כן, איך אפשר הדבר
 שמחשבת האדם המוגבלת והמצומצמת, ומכל שכן דיבוריו ומעשיו של האדם הגשמיים
 והמוגבלים, שהם כאין וכאפס לגבי אין סוף ב"ה, איך יש ביכלתם לתפוס את הקב"ה
 ממש?

והרי עינינו הרואות שאפילו בדברים מוגבלים אי אפשר להכניס מידה יותר גדולה
 במידה קטנה ממנה, וקל וחומר שהאין סוף לא יוכל להמצא בדבר מוגבל, ולכן אמרו
 חז"ל ש"לית מחשבה תפיסא ביה כלל" - כי הוא רם ונשא עליוי רב מאד מאד ממדרגת
 החכמה עד שלגביו נחשבת החכמה כמדריגת עשיה ממש, ואם כן, איך ייתכן שהאדם
 על ידי לבושי המחשבה ודיבור ומעשה יתפוס את הקב"ה ממש?

**הנה על זה אמרו⁶⁵ במקום שאתה מוצא גדולתו של
 הקב"ה שם אתה מוצא ענותותו. וצמצם הקב"ה
 רצונו וחכמתו בתרי"ג מצוות התורה ובהלכותיהן,
 ובצרופי אותיות תנ"ך, ודרשותיהן שבאגדות ומדרשי**

64. בשיעורי הרנ"ג באידיש (ע' ז-צא) מוסיף ביאור בזה שכשם ש"הקב"ה נקרא אין סוף" כן גם "רצונו
 וחכמתו" הם אין סוף, וזהו תוכן דבריו:

בכל דבר התכונות של הדבר הם לפי ערך המהות של הדבר, שלפי ערך המהות כך הם גם התכונות.
 ולכן אנו רואים שילד קטן שאינו מופתח עדיין - גם כוחותיו הנפשיים אינם מפותחים עדיין כל צרכם,
 ולכן הוא מתפעל מדברים קטנים, וכאשר מפריעים לו במשחק הוא מתרגז ונרגש מאד, ולאידך גיסא -
 ההתפעלות שלו אינה יציבה ובקלות ניתן להסיח את דעתו למשהו אחר, וכל זה הוא מפני ששכלו של
 הילד הקטן אינו מפותח כל כך. אך בגדול ששכלו מפותח, אזי השכל משפיע גם על רצונותיו ורגשותיו,
 ולמרות שגם הוא יכול להתרגש ואף ברגש גדול יותר מאשר הקטן - אך הכל הוא לפי ערך השכל ומצד
 הטעם, ולכן יש בכוחו להתרגש ברגש גדול אך באופן כזה שהזולת לא ירגיש כלל את הדבר, כי הרגש
 הוא לפי השכל וטבעו של השכל הוא להיות ברוגע ובקרירות. וממילא גם רצונותיו של הגדול הם רצונות
 נעלים יותר, והם גם חזקים, יציבים ועמוקים יותר מאשר רצונותיו של הקטן.

מכל האמור לעיל שבאדם השכל והרצון הם לפי ערך המהות של האדם, מזה נוכל להבין מה שכותב כאן
 שכשם שהקב"ה הוא אין סוף כך גם רצונו וחכמתו הם אין סוף, כי רצונו וחכמתו של הקב"ה הם כמוהו,
 וממילא כשם שהוא אין סוף ובלתי מוגבל באופן כזה שהאדם אינו יכול כלל לתפוס את הקב"ה, כך גם
 רצונו וחכמתו של הקב"ה הם בלתי מוגבלים באופן כזה שהאדם אינו יכול לתפוס אותם כלל.

65. ע"פ מגילה לא, א. יל"ש תהלים רמז תשצד. וראה מש"כ בזה בסה"מ תרנ"א ע' עא ובסה"מ ה"ש"ת
 ע' 40 בהערה.

חז"ל, בכדי שכל הנשמה או רוח ונפש שבגוף האדם
תוכל להשיגן בדעתה, ולקיימן כל מה שאפשר לקיים
מהן במעשה דיבור ומחשבה, ועל ידי זה תתלבש בכל
עשר בחינותיה בשלשה לבושים אלו:

והתשובה לשאלתו של בעל התניא היא - שעל זה אמרו רז"ל "במקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה, שם אתה מוצא ענוותנותו", כלומר, הן אמת שאין בכוח שום נברא (אפילו מהעליונים) להשיג ולתפוס את הקב"ה, אך זהו מחסדי ה' וכוחו הבלי גבול לצמצם את עצמו כביכול במקום שאינו בערך כלל, ועל⁶⁶ דרך מה ש"צמצם שכינתו בין שני בדי הארון"⁶⁷.

וזוהי "גדולתו" של הקב"ה, כי הירידה הזאת להלביש את רצונו וחכמתו הבלתי מוגבלים בתוך דברים גשמיים וענייני עולם הזה, ירידה זו אינה נתפסת כלל בשכל, והיא תיתכן רק מכח גדולתו של הקב"ה, כי גדולתו היא עד אין חקר, שאין דבר נמנע ממנו. וזהו "במקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה שם אתה מוצא ענוותנותו", כלומר, שאת ירידתו וענוותנותו הבלתי מוגבלת להימצא בתוך התורה והמצוות המלוכשים בעניינים גשמיים ומוגבלים, ירידה זו נמצאת בגדולתו ויכולתו האין סופית.

מה שאצלנו נחשב לגדלות ה' - באמת הוא ירידה לגביו

וליתר ביאור נקדים, שאת מאמר חז"ל "במקום גדולתו של הקב"ה שם אתה מוצא ענוותנותו" מפרשת חסידות חב"ד בשתי דרכים. ההסבר הראשון הוא⁶⁸, שהכינוי בו אנו מכנים את ה' "גדול", גדלות זו אינה שבח לגבי ה', אלא היא ירידה וענווה כלפיו ית'. וזהו "במקום גדולתו של הקב"ה שם אתה מוצא ענוותנותו" - היינו ירידתו. זהו ההסבר

66. בזה שמשמעות מש"כ כאן בתניא ש"צמצם הקב"ה רצונו וחכמתו בתרי"ג מצוות התורה וכו'" היא לצמצום הדומה ל"צמצם שכינתו בין שני בדי ארון" - ראה מש"כ עד"ז בביאורי תניא להרח"ש ברוק (ס"ע 43 ואילך). ביאורי הרנ"ג על התניא (ע' יד). ביאורי הרש"ח קסלמן לתניא (ע' צו). תניא עם פי' חסידות מבוארת (כרך א ס"ע קפא ובהערה 37). וראה מש"כ בביאור ענין צמצם שכינתו בין שני בדי ארון - תו"ח מקץ רכב, א. בשלח קפב, סע"ב. תרומה שיז, ד. סה"מ תרנ"א ע' קל. תרנ"ב ס"ע נב. תרנ"ח ע' נ. תר"ס ס"ע קלד ואילך. תרס"ד ע' קלג. המשך תרס"ו ע' עד. רנח. המשך תער"ב ח"א ע' שכה (בהוצאה החדשה - ח"ב ע' תמג). סה"מ תרע"ח ע' קכב. עטר"ת ע' תא. ועוד. [ולפעמים מבואר שגם צמצם שכינתו בין בדי ארון הו"ע של צמצום - ראה לקו"ת אמור לד, ב. הוספות לויקרא נב, ד. קרח נה, א. בלק עג, ב. ובכ"מ].

67. כ"ה הלשון בכ"מ. וראה תנחומא ויקהל, ז. שהש"ר פ"א, סו. וראה ב"ר פ"ד, ד. שמו"ר פל"ד, א. וראה גם ב"ר פ"ה, ז. ויק"ר פ"י, ט. שהש"ר פ"א, סא.

68. הסבר זה מבואר ברוב הדרושים - ראה תו"א חיי"ש טז, א. מקץ לא, סע"ד. לב, ג. משפטים עט, א. לקו"ת במדבר יב, ד. יג, א. תצא לח, א. שמע"צ צא, סע"א. דרמ"צ לז, א. נב, סע"ב. קיח, ב (בשם הה"מ). קכו, א. ובכ"מ.

הראשון בכיבור מאמר זה, וטרם נביא את ההסבר השני נבאר תחילה בהרחבה את דרך זו הראשונה.

כי⁶⁹ הנה כתיב⁷⁰ "גדול ה' ומהולל מאד בעיר אלקינו", ודרשו רז"ל⁷¹ "אימתי הוא גדול, כשהוא בעיר אלקינו". והענין בזה הוא, שהבריאה מכונה כאן "עיר אלקינו"⁷², כפי שיתבאר להלן, ואומרים חז"ל שהקב"ה נקרא "גדול" רק "כשהוא בעיר אלקינו", כלומר רק כאשר הוא מצמצם את עצמו בבריאה, ונמצא מובן שגדלות זו היא השפלה וירידה אליו ית', כי בכדי שיקרא גדול צריך הוא לצמצם ולהשפיל את עצמו ב"עיר אלקינו".

ומה שהבריאה מכונה "עיר אלקינו" הוא לפי שהבריאה כוללת את העולם ומלואו בכל סוגי הנבראים שבו - דומם צומח חי ומדבר, וכולם נתהוו מעשרה מאמרות שבהם נברא העולם⁷³, ולא⁷⁴ נקרא דיבורו יתברך בשם דיבור רק על דרך משל, שכמו שדיבור התחתון שבאדם הוא מגלה לשומעים מה שהיה צפון ונעלם במחשבתו, כך למעלה באין סוף ב"ה יציאת האור והחיות ממנו יתברך מההעלם אל הגילוי לברוא עולמות ולהחיותם נקרא בשם דיבור, והן הן עשרה מאמרות שבהן נברא העולם. אולם יש לשים לב על ההבדל הרב בין דיבורו של הקב"ה לדיבורו של בשר ודם, כי האדם רק מדבר אל הזולת, אבל חיי הזולת אינם תלויים בדבורו, אך מדיבורו ית' נוצר הזולת.

והנה, כל עיר מורכבת מהרבה בתים יחד, וכן כל בית לחוד עשוי מקבוצת אבנים שנתחברו יחד. וכך הוא גם באותיות, שהרי בספר יצירה נמשלו האותיות לאבנים, וכשם שהבית נבנה מאבנים רבים שנקבצו יחד בסדר מסודר עד שנוצרת דירה הראויה למושב אדם, כן הדבר גם באותיות המשולות לאבנים, שכאשר נצרף מספר אותיות יחד תוצר מזה תיבה האוצרת בקרבה תוכן כל שהוא, ותיבה זו היא כעין בית שמאיר בו אור ההשכלה; וכשם שאבנים פזורות על פני הארץ אינן ראויות למקום מושב אדם, כך גם האותיות - שכאשר אינן ביחד, וכל אות נפרדת בפני עצמה, אזי אין באותיות הללו כל תוכן.

69. בהבא לקמן (עד פיסקא: "עד כאן") - ראה תו"א וארא נו, ב. מג"א צד, ב. לקו"ת במדבר יב, סע"ג ואילך. פ' ראה כט, ב. סידור עם דא"ח ח"א עז, א. סה"מ תרכ"ז ע' שסה-ססו. תיד. תרל"ה ח"ב ע' שצ-שצא. תרמ"ח ס"ע רכו ואילך. תרמ"ט ע' תס. תרנ"ה ע' סג ואילך. תרס"א ס"ע קעג ואילך. תרס"ב ע' נשא. תרס"ד ע' סח. עטר"ת ע' שמו. פר"ת ס"ע רלא ואילך. תרפ"ב ס"ע ט ואילך. ה'ש"ת ע' 41-40. ועוד. 70. תהלים מח, ב.

71. ראה זח"ב רלה, א. זח"ג ה, א. זהר חדש תשא מד, א. חוקת נא, א.

72. בשיעורי הרנ"ג באידיש (ע' צב) מוסיף כאן הבהרה, שהפירוש הפשוט הוא ש"עיר אלקינו" היא ירושלים, ועל זה נאמר "גדול ה' ומהולל מאד בעיר אלקינו", כי בירושלים ובבית המקדש ראו את הניסים שהזכירו חז"ל (אבות פ"ה מ"ה) "עשרה ניסים נעשו לאבותינו בבית המקדש". אלא שחסידות מוסיפה פירוש נוסף, ש"עיר אלקינו" היא כל הבריאה כולה, וכפי שיתבאר להלן בפנים.

73. ראה אבות פ"ה משנה א.

74. "ולא נקרא דיבורו . . שבהן נברא העולם": ראה להלן בספר התניא פרק כא (כו, ב).



מכל האמור מובן מדוע נקראת הבריאה "עיר אלקינו", כי העיר מורכבת מהרבה בתים יחד, וכך גם הבריאה על כל הנבראים שבה קיימת מצירופי אותיות שהם החיות האלקית המהווה ומחיה את הנבראים (והן הן השמות של כל הנבראים, ששמות אלו מכילים בתוכם את החיות המוגבלת ומצומצמת לפי ערך כל נברא ונברא⁷⁵).

וזהו "גדול ה' ומהולל מאד בעיר אלקינו", כלומר, מה שאנו הנבראים דרי מטה מכירים את גדולת הבורא הוא ממעשיו ומפעולותיו בשמים ובארץ, שכאשר אנו מתבוננים בגדולי הנבראים, וכמו שכתוב⁷⁶ "מה גדלו מעשיך ה'", שזהו רמז לנבראים שבעולמות הרוחניים, כמו המלאכים, שנבראים אלו הם גדולים במעלה ומדריגה, שהרי הם מכירים את בוראם והם בטלים ומיוחדים עם מקורם המחיה ומהווה אותם, וכאשר אנו מתבוננים בזה, וכן כאשר אנו מתבוננים במספר העצום של הנבראים שנוצרו ונעשו, וכמו שכתוב⁷⁷ "מה רבו מעשיך ה'", שזהו רמז לריבוי העצום של הנבראים שנתהוו בעולמנו התחתון, הנה מהתבוננות זו אנו מגיעים להכרה בגדולת הבורא. וזהו מה שנאמר "גדול ה' ומהולל מאד בעיר אלקינו", היינו, העולם כולו המכונה "עיר אלקינו" מגלה לנו את גדולתו של הבורא המהווה ומחיה את הבריאה.

אמנם כל הגדלות הזאת שהזכרנו, היא כאין וכאפס לגבי גדולתו העצמית האמיתית של הקב"ה, כי אימתי שייך לשבחו בשם "גדול" - רק כשהוא "בעיר אלקינו", כלומר רק לגבינו ולגבי קנה המידה של מושגי נבראים, אבל לגבי גדולתו העצמית הרי גדולתו ית' שאנו מכירים בה היא ירידה והשפלה כלפי הקב"ה, כי לגדולתו אין חלק כלל. [וזהו גם הביאור במאמר חז"ל: "לך ה' הגדולה"⁷⁸ - זו מעשה בראשית⁷⁹. כלומר, שיכולת כבירה זו של ה' שהיא מהווה ומקיימת את הבריאה הגדולה הזאת, אין לה ערך כלל לגבי גדולתו האמיתית של ה', והיא בטלה וטפלה לו ית' - "לך ה' הגדולה"]. וזהו "במקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה שם אתה מוצא ענותנותו", כי מה שאנחנו מרוממים ומשבחים את ה' בשם "גדול" - זוהי ירידה והשפלה לגבי הקב"ה להקרא בשם "גדול", כי לגדולתו האמיתית אין חקר כלל ואי אפשר להגדירה⁸⁰.

75. ראה להלן בספר התניא שער היחוד והאמונה פרק א.

76. תהלים צב, ו. וראה תו"א וארא שם. ובכ"מ.

77. תהלים קד, כד. וראה תו"א וארא שם. ובכ"מ.

78. דברי הימים א כט, יא.

79. ברכות נח, סע"א.

80. בשיעורי הרנ"ג באידיש (ע' צג) מוסיף כאן, דעפ"ז יובן מה שנאמר בתהלים "הודו לאלקי האלקים כי לעולם חסדו", ולכאורה אינו מובן איך אנו אומרים "אלקי האלקים" - האם ייתכן שישנם עוד "אלקים" בלעדי ה'?! אלא שבפסוק זה הכוונה לריבוי התפיסות וההגדרות שיש לבני אדם, שכל אחד תופס ומגדיר את גדולתו של הקב"ה באופן אחר, שלמרות שכולם מאמינים שהוא ית' שלם בתכלית השלימות בכל זאת יש לכל אחד תפיסה והגדרה מיוחדת, ועל זה אומר הפסוק שאנו צריכים להודות לאלקי האלקים - היינו

גדולתו האמיתית של הקב"ה - להוריד ולצמצם את עצמו

עד כאן ביארנו את מאמר חז"ל "במקום גדולתו של הקב"ה אתה מוצא ענוותנותו" מבחינה אחת, היינו שהגדולה שאנו מכירים ממעשה שמים וארץ היא רק ירידה וקטנות לגבי כחו הבלי גבול של האין סוף ב"ה.

אך בחסידות חב"ד מפרשים את מאמר חז"ל הזה גם בצורה אחרת⁸¹, והיא, שכוחו הכל יכול ואין סופי של הקב"ה מתגלה לנו דוקא בענוותנותו, היינו ביכולתו להצטמצם ולהתלבש בדברים מוגבלים. ופירוש הדבר הוא, שבגלל יכולתו של ה' הכל יכול אין דבר נמנע ממנו, ובכוחו הבלתי גבולי הוא מלביש את רצונו וחכמתו האין סופיים בדברים גשמיים וענייני עולם הזה. והיינו, שבניגוד להסבר הראשון בה אמרנו שהגדלות שבמעשה שמים וארץ היא קטנות ושפלות כלפי הקב"ה, בהסבר זה השני אנו מבארים להיפך, שדוקא בצמצומים ובהשפלה אנו מכירים את גדולתו האמיתית.

ואנסה להסביר את הדברים בדוגמא מוחשית:

כי⁸² הנה, קיימים שני סוגים של חכמים המשפיעים שכל. ישנו סוג של חכמים שהם בעצמם מבינים היטב את מה שהמציאו בשכלם, אך בכדי שיוכלו להסביר לאדם אחר את השכל שהמציאו, צריכים הם שאותו האדם יהיה גם כן חכם, או אף מי שאינו חכם אך הוא לכל הפחות בערכו של החכם המשפיע שהמציא את השכל, כי רק כך יוכל המקבל להבין את ההמצאה השכלית ולקלוט אותה בכלי שכלו. כלומר, כשם שהחכם הממציא עומד ברמה שכלית גבוהה, כמובן מזה שהוא המציא חכמה עמוקה, כך גם הרוצה להבין את הענין השכלי חייב להיות מפותח בכלי שכלו, בצורה כזו שיהיה מסוגל לקלוט את מה שהחכם משפיע לו. אולם כאשר המקבל הוא אדם שרמת התפתחות שכלו נמוכה מדי, אין החכם המשפיע יכול לגרום לכך שאותו מקבל יבין את ההמצאה השכלית, כי הפער בין התלמיד הקטן לגבי החכם הגדול הוא רב למדי.

ובכל זאת אנו מבחינים לפעמים בחכם גדול ביותר שחכמתו נדירה וכל רז לא אניס ליה⁸³, אשר ביכולתו לחדור ולהבין כל ענין שכלי ויהא העמוק ביותר, ואפילו בענין

להקב"ה שהוא למעלה מכל תפיסה והגדרה של גדולה שיש לבני אדם, כי כל גדולה שיש אצל בני אדם היא השפלה וירידה לגבי ית', ואת גדולתו האמיתית אי אפשר לתפוס כלל. עכת"ד.

81. ראה לקו"ת שה"ש מ, ד ואילך. מב, ד. אוה"ת תרומה ע' א'תקכג. ויקהל ע' ב'קכג. סה"מ תר"ל ס"ע רצה. תרע"ג ע' ז. וראה גם לקו"ת שה"ש לו, ב.

82. בהבא לקמן (בפיסקא זו ופיסקא הבאה) - ראה לקו"ת מסעי ז, סע"ג ואילך. סה"מ תקס"ח ח"א ע' שסד. סידור עם דא"ח ח"א י, א ובנסמן שם. סה"מ תרנ"א ס"ע קפט ואילך. תרס"ג ח"א ע' מו. המשך תרס"ו ע' תקמב-תקמג. תקפט. סה"מ תרס"ח ע' כ. לו. עת"ר ס"ע קעא ואילך. המשך תער"ב ח"א ע' שדמ וע' תפב (בהוצאה החדשה - ח"ב ס"ע תע ואילך. ח"ג ע' תרסב). סה"מ תער"ב ע' קפא. עזר"ת ע' מה. פא. ועוד.

83. ע"פ דניאל ד, ו.

שכלי פשוט שאדם ממוצע לא ימצא ולא יבחין בו שום עמקות - חכם בדרגה כזו מוצא גם בזה חידוש ועמקות, כי כל מהותו של חכם כזה הוא רק אהבה ודביקות בשכל, וכל המצאה שכלית שהשכיל ברורה ונהירה לו בכל הקיפה ועמקותה (חכם כזה מכונה חכם ב"שם התואר"⁸⁴, כלומר, שאנו מכנים אותו בשם חכם גם טרם שראה את הענין השכלי וידע ממנו, כי אנו מכירים את כח שכלו המופלא, שיש בכחו להבין כל ענין שכלי, לדעת אותו, להשכיל ולהתחכם בו, ולחדש בו המצאות עמוקות ביותר). והנה אנו רואים שדוקא חכם גדול כזה יש באפשרותו להשפיל ולהוריד שכל עמוק ביותר, להלבישו בדוגמאות ומשלים פשוטים הקרובים ללבו של המקבל, באופן כזה שאפילו מקבל כזה שהוא נמוך ביותר באפשרויותיו השכליים - גם הוא יוכל להבין המצאה שכלית עמוקה.

ועל⁸⁵ חכם מסוג זה נאמר⁸⁶ "מים עמוקים, עצה בלב איש, ואיש תבונות ידלנה", כלומר, כמו מים עמוקים הזורמים בעמקי האדמה, שאין ביכולת האדם לגלותם ולרוות בהם את צמאוננו, כך גם שכל וסברה עמוקה אין ביכולת האדם להשיגה ולהבינה. כי המשמעות של "השגה" הוא כאשר המושכל מתאחד עם כלי מוחו של המשיג ונתפס ונקלט במוחו ושכלו, אמנם אם הענין הוא עמוק מאד ואינו בערך כח תפיסתו של המשיג, אין הענין מתאחד עם כלי מוחו של המשיג. וכאשר הענין אינו מושג אצלו, אזי גם אין ביכולתו למסור את הענין השכלי לזולתו, כי חסירות לו האותיות והמילים שעל ידם יוכל להוריד את הענין לפי ערך חושי המקבל, והסיבה לזה היא - כי המשפיע בעצמו לא מבין את הענין על בוריו, מפני דקותו ועמקותו של הענין. אך "איש תבונות ידלנה", כלומר, מי שהוא חכם גדול כזה שיש בו כח התבונה לקלוט את הדברים השכליים בכלי מוחו עד שהם מתאחדים ומתישבים בכלי מוחו ושכלו, "איש תבונות" בזה "ידלנה" - הוא יוכל לדלות ולגלות את המושכל מההעלם אל הגילוי, וגם להסבירו בכל מיני אמצעים ודרכים אל הזולת, כאילו היה זה דבר פשוט ומובן מאליו לכל אדם.

יכולת זו, להמשיך ולהוריד שכל עמוק ביותר לפי חושי המקבל הנמוך ביותר, נקראת בלשון חסידות חב"ד בשם אורך שכלי⁸⁷. כי כשם שקיימים אורך ורוחב בקנה מדה של מקום גשמי, כך קיימים אורך ורוחב רוחניים, היינו בכח השכל של נפש האדם⁸⁸, וענין

84. בענין חכם ב"שם התואר" - ראה לעיל בשיעורי הרנ"ג על פרק א (ע' 000) ובנסמן שם בהערה 63.

85. בהבא לקמן (כפיסקא זו) - ראה סה"מ תר"ן ע' שג-דש. וראה הנסמן בהערה הבאה.

86. משלי כ, ה (בשינוי). וראה (נוסף לסה"מ תר"ן שם) שער היחוד לאדמו"ר האמצעי פרק ב (קי, א-ב). סה"מ תרנ"ב ע' ה. תרס"ד ע' יח. המשך תער"ב ח"א ע' רסד (בהוצאה החדשה - ח"ב ע' שנט).

87. ראה סה"מ תרמ"ז ע' תכו. תלב-תלג. תרנ"ט ע' ה-ו. תרס"ה ע' תכ ובנסמן שם. המשך תרס"ו ע' תקלג. סה"מ תרפ"א ע' קנד-קנה. רכו. תרפ"ב ס"ע שמב ואילך. ע' שעז. תרפ"ד ע' לו [תש"ט ע' נו-נז].

תרפ"ו ע' שנד. ועוד.

88. בשיעורי הרנ"ג כאן נתבאר גם ענין הרוחב שבשכל, אך רוב ועיקר הביאור נעתק ממה שכבר נתבאר לעיל בשיעורי הרנ"ג על פרק ג (ע' 000 ואילך), וכיון שתוכנו אינו נוגע לנושא הענין המבואר כאן -

האורך שבשכל היא היכולת להוריד את השכל מלמעלה למטה, מהמצב הגבוה ביותר כאשר היא אצל החכם המשפיע, אל הנמוך ביותר כאשר החכם מלביש את הענין באופן כזה שגם האיש הפשוט קטן הערך יוכל להבין את השכל.

תכונה זאת להשפיע שכל עמוק ביותר למקבל קטן ערך, מסמנת את גדולתו השכלית של החכם המשפיע. תכונה זו מראה על זה שהמושכל ברור אצלו לכל עומקו כשמש בצהרים, ועל כן יש ביכולתו למצוא בכל דוגמא ומשל פשוט את ההמצאה העמוקה שהשכיל.

מהתיאור הארוך בהשפעת שכל מרב לתלמיד שהסברנו עד כה, נוכל לקבל מושג כל שהוא מכוחו האין סופי של הקב"ה לצמצם את מהותו ועצמותו כביכול בדברים מוגבלים וגשמיים.

אלא שבנוגע לתלמיד, עד כמה שיהא נמוך בהתפתחותו השכלית, אך סוף סוף גם הוא בעל מוח ושכל, וגם הוא נמנה על סוג המדבר, וממילא מובן שיש לו איזה ערך גם לגבי החכם המופלא ביותר, כי גם החכם אינו יותר מאדם והמקבל הנמוך איננו פחות מאדם. אך בנוגע להקב"ה - הרי הוא מרומם ומתנשא רוממות אין קץ אפילו ממדרגת החכמה,

השמטנו את הביאור בפנים, וכתבנו את תוכנו כאן בהערה. וראה מה שנתבאר בזה בהרחבה לעיל בפרק ג שם ובנסמן שם בהערה 57 (חלק מהענין נתבאר שוב גם לעיל בשיעורי הרנ"ג על פרק זה (ע' 000 ואילך)). וזהו תוכן הביאור בענין ה"רוחב" שבשכל:

אדם הלומד איזו סוגיא בגמרא או במשנה, מטבע הדברים בתחילת הלימוד הוא תופס את הסוגיא באופן שטחי, ואינו חודר לעמק ופנימיות הסוגיא. אך כאשר הוא מתחיל להתעמק מתגלות קושיות וסתירות המעלימות ומסתירות על הבנת הענין לאשורו, ואז הוא מבין שידיעתו הראשונה היתה ידיעה שטחית ומוטעית, וזה נותן לו את הדחיפה לחפש את מקום התורפה, מה לא מובן לו ומה אינו יודע. הרגשה זו שהוא איננו יודע, והעיקר - שהוא יודע ומרגיש מה הוא לא מבין, הרגשה זו מכשירה את מוחו של האדם להיות כלי מוכן לקבלה. הרצון והתשוקה לתרץ את הקושיות ולהבין את הענין לאמיתו ולעמקו, ממריצים ודוחפים את כח שכלו לקבל מכח הנעלם של כח המשכיל את השכל הפרטי בהבנת הסוגיא, וכך, כאשר האדם נמצא במצב של השתוממות והעלם וחשך, מאיר האור ומתגלה תמצית השכל של הסוגיא, והענין שהי' עד עכשיו מוקשה ומלא סתירות - מתיישב בשכלו.

אך נקודה שכלית כללית זו, אף שיש בה את המעלה שהיא נקודה כללית, אך מאידך גיסא, לגבי האדם המשיג, שעליו לקלוט ולהבין את הענין הנלמד, הלא השכל המרוכז רק בנקודה אחת הוא כמרחף על מוחו. הנקודה השכלית אינה מתיישבת בכלי מוחו, ואינה נקלטת בהם, ובשום אופן אי אפשר לאמר שהאדם יודע כבר את הסוגיא. וההוכחה לכך היא מזה שעדיין אין באפשרותו להסביר ולהשפיע את הסוגיא לזולת, כי גם הוא בעצמו אינו שולט עדיין בענין או בסוגיא הנלמדת לרחבותו ולכל פרטיו, כי אם כל הבנתו בענין מרוכזת אצלו בנקודה שכלית אחת זעירה. אפשר לומר שהשכל הפרטי נמשך ממקורו, אולם למוח של האדם טרם הגיע.

כדי להביא את הנקודה שתתיישב במוח האדם, מההכרח לפרט ולתת הבנה שכלית מפורטת לכל הפרטים שבנקודה, ועל ידי זה הסוגיא נעשית קנינו הפרטי של הלומד, ואז יש באפשרותו להסבירה גם לזולת. תהליך זה שענינו לפרט את הנקודה השכלית התמציתית לפרטי פרטים מכונה רוחב שכלי.

שלמרות היותה מקור החיים של כל העולמות (כדכתיב⁸⁹ "כולם בחכמה עשית"), בכל זאת, הנה החכמה שהיא מקור כל הבריאה ועצם גשמי זעיר - לשניהם יש את אותו הערך לגבי הקב"ה, כלומר ששניהם רחוקים במידה שווה מאין סוף ב"ה, היינו מרחק בלתי מוגבל⁹⁰.

ונמצא שהדברים קל וחומר, ומה בנוגע לחכם גדול ואיש פשוט שלמרות ריחוקם יש להם איזה ערך זה לזה, ובכל זאת כדי להוריד את הענין השכלי העמוק לפי ערך המקבל זקוקים אנו לחכמתו העצומה של החכם הגדול, כל שכן וקל וחומר בנוגע להקב"ה, שאין שום ערך לגביו, והוא מובדל למעלה מערך כל התשבחות והמעלות שיכולים הנבראים להשיג ולצייר בשכלם, בוודאי שכוחו יתברך לצמצם ולהלביש את עצמותו ומהותו בדברים גשמיים וענייני עולם הזה הוא כח נפלא שייתכן רק מצד היותו ית' כל יכול, שאין דבר נמנע ממנו, שלכן יש בכוחו ויכולתו לצמצם ולהלביש את עצמו בדברים גשמיים, היינו בתרי"ג מצוות התורה.

וזהו הפירוש במאמר רז"ל "במקום גדולתו של הקב"ה שם אתה מוצא ענוותנותו" - שדוקא בענוותנותו, היינו בכוחו לצמצם את עצמו לאין קץ וסוף, שם דוקא אפשר להכיר את גדולתו האמיתית.

ולכן נמשלה התורה למים, מה מים יורדים ממקום גבוה למקום נמוך⁹¹, כך התורה ירדה ממקום כבוד, שהיא רצונו חכמתו ית', ואורייתא וקב"ה כולא חד, ולית מחשבה תפיסא בי' כלל, ומשם נסעה וירדה בסתר המדריגות ממדריגה למדריגה בהשתלשלות

89. תהלים קד, כד.

90. בשיעורי הרנ"ג מביא כאן את לשון התניא להלן בשער היחוד והאמונה פרק ט (פו, א-ב), וזהו לשונו: "שלגבי הקדוש ב"ה נחשבת מדרגת החכמה כמדרגת עשיה ממש, דהיינו לומר שהוא רם ונשא ונעלה עילוי רב מאד מאד ממדרגת החכמה, ולא שייך כלל לייחס אצלו שום ענין המתייחס לחכמה, אפילו בדרך מעלה ועילוי רב, כגון לומר עליו שאי אפשר לשום נברא עליונים ותחתונים להשיג חכמתו או מהותו, כי ענין ההשגה מתייחס ונופל על דבר חכמה ושכל, לומר שאפשר להשיגו או אי אפשר להשיגו מפני עומק המושג, אבל הקדוש ברוך הוא שהוא למעלה מן השכל והחכמה לא שייך כלל לומר בו שאי אפשר להשיגו מפני עומק המושג, כי אינו בבחי' השגה כלל, והאומר עליו שאי אפשר להשיגו הוא כאומר על איזו חכמה רמה ועמוקה שאי אפשר למששה בידים מפני עומק המושג, שכל השומע יצחק לו, לפי שחוש המישוש אינו מתייחס ונופל אלא על עשייה גשמית הנתפסת בידים, וככה ממש נחשבת לגבי הקב"ה מדרגת השכל וההשגה כעשייה גשמית ממש, ואפילו השגת שכלים שבעולמות עליונים, ואפילו מדרגת חכמה עילאה המחיה את כולם, כדכתיב כולם בחכמה עשית".

91. ראה תענית ז, א.

העולמות, עד שנתלכשה בדברים גשמיים וענייני עולם הזה, שהן רוב מצוות התורה ככולן והלכותיהן, ובצדו אוטיות גשמיות בדיו על הספר, עשרים וארבעה ספרים שבתורה נביאים וכתובים:

ביאור⁹² דברי הרב הם: כשם שהמים טבעם לרדת מלמעלה למטה, כלומר, שאותם המים שהיו למעלה הם הם שירדו ונמצאים למטה ללא שינוי, כך האדם הלומד איזו הלכה במשנה או בגמרא, הרי הלכה זו היא חכמתו ורצונו של הקב"ה ממש, וכאשר האדם יודע ומשיג בשכלו הלכה זו הרי הוא משיג ותופס בשכלו את רצונו וחכמתו של הקב"ה⁹³.

92. בהבא לקמן - ראה ביאור הר"ש גרונם על התניא (ע' סב): "דהנה יש ב' מיני השפעות, בחי' אור ו' בחי' שפע, אור הוא הארה בעלמא כאור הנר, משא"כ שפע הוא השפעה עצמית, והוא כמו מים שירדו מגבוה לנמוך אותו מהות מים ממש . . ולכן נמשלה התורה למים, שהיא בחי' השפעת עצמות מהות רצונו ממש". עכ"ל. ועד"ז כתב בשיעורים בספר התניא. לקוטי ביאורים להר"י קארף (ח"א ע' נד). וראה מש"כ בזה בתניא עם פי' חסידות מבוארת (כרך א ע' קפה ובהערה 45). וראה גם מש"כ עוד בזה בביאורי תניא להרח"ש ברוק (ע' 44) - נעתק בהערה הבאה.

וראה ביאורי הרש"ח קסלמן לתניא (ע' צו) שכתב עד"ז - אבל בפ' התיבות לקמן בסמוך "ומשם נסעה וירדה" (דכמו שאדם הנוסע ממקום למקום לא נעשה בו עצמו כל שינוי, כך התורה אף שנסעה וירדה כו' נותרה בקדושתה כמו שהיתה למעלה). וראה תניא עם פי' חסידות מבוארת (כרך א ע' קפד-קפה) שכתב עד"ז - אבל בפ' התיבות לקמן בסמוך שהתורה נסעה וירדה "בסתר המדרגות" (שיש ב' מיני צמצום - צמצום שממעט את האור וצמצום שהאור נמשך בשלימות אבל בהעלם, וענין "סתר המדרגות" מורה על צמצום כזה שכל האור של המדריגה העליונה נמשך למדריגה התחתונה, אלא שהוא בסתר ובהעלם).

93. בשיעורי הרנ"ג באידיש (ע' צה-צו) מוסיף כאן, שעל פי הביאור שבפנים נוכל להבין את הפסוקים (תהלים קמז, טז-טז) "הנותן שלג כצמר כפור כאפר יפזר, משליך קרחו כפיתים לפני קרתו מי יעמוד, ישלח דברו וימסם ישב רוחו יזלו מים, מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל". וזהו תוכן דבריו: הפסוקים הראשונים מדברים אודות הנהגת ה' בטבע - שהוא נותן שלג ומשליך קרח ושאחר כך הוא עושה מהם מים. אחרי פסוקים אלו בא הפסוק "מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל". ולכאורה אינו מובן כלל מהו הקשר בין התורה שהקב"ה נתן לישראל ובין הנהגת הקב"ה בבריאה? אלא הכוונה בזה היא, שכשם שהמים משנים את צורתם - שהמים נעשים שלג וקרח ואחר כך על ידי החום חוזרים השלג והקרח ונעשים מים, כך גם התורה שניתנה לישראל משנה את צורתה - שכאשר ניתנה לישראל היא מדברת על ענינים גשמיים, אך זוהי אותה התורה עצמה שבעולמות העליונים היא מדברת על ענינים רוחניים.

עכת"ד בשיעורי הרנ"ג שם.

וראה מש"כ עד"ז (אבל בהדגשה אחרת) בביאורי תניא להרח"ש ברוק שם, וז"ל: "ולכן נמשלה התורה למים כו' ומשם נסעה וירדה בסתר כו': כידוע שהמלאכים בקשו את התורה ולא נתנו להם . . כי דוקא למטה יוכלו להמשיך עצמות א"ס ב"ה ע"י התורה, וכמו מים שנמשכים ממקום גבוה כו' ואינם נשארים שמה, רק בדרך מעבר עוברים כו'. וז"ש הכתוב השולח אמרו ארץ עד מהרה כו' - דקאי על התורה, ומפרש כיצד היא ההמשכה - הנותן שלג כצמר וכי', כמו שהשלג תחילתו הוא מים ואח"כ נעשה שלג

כדי שתהא כל מחשבה תפיסא בהן, ואפילו בחינות דבור ומעשה שלמטה ממדריגת מחשבה תפיסא בהן ומתלבשת בהן:

בשביל מה צמצם הקב"ה את חכמתו ורצונו? מה היתה כוונתו ית' בירידה וצמצום זה? כתשובה לכך כותב רבינו שמטרת הצמצום היא "כדי שתהא כל מחשבה תפיסא בהן, ואפילו בחינות דיבור ומעשה".

הקטע הזה של בעל התניא יובן מההסבר הקודם שמחשבה דיבור ומעשה נקראים בשם לבושים. כי כמו שהלבוש יכול האדם לפשוט אותו ומעליו ולהלביש את גופו בלבוש אחר, כך גם כוחות הנפש פושטים צורה ולובשים צורה. ולמשל, את אותו השכל אפשר לחשוב או לבטא במילים אלה, ואפשר לחשוב ולבטא את אותו השכל ממש במילים אחרות, ובשני האופנים השכל לא משתנה. כי המחשבה והדיבור והמעשה שלושתם כאחד הם רק משרתי הכוחות, כלומר, שהם רק מורידים את הכוחות מלמעלה למטה, מהאדם לעצמו (מחשבה), ומהאדם לאדם אחר (דיבור), ומהאדם לדומם ממש (מעשה).

ובזה יובנו היטב דברי בעל התניא כאן שכוונת הקב"ה בזה שצמצם את רצונו וחכמתו והלבישם בתרי"ג מצוות התורה, היתה כדי שאפילו מחשבת האדם, שהיא רק משרתת את הכוחות, תהיה מסוגלת לקלוט את חכמתו ית', ויתירה מזו, שגם הדיבור והמעשה הנמוכים בדרגתם מהמחשבה (כפי שהסברנו שהדיבור והמעשה הם הלבושים ומשרתי הנפש הנמוכים ביותר, עד כדי שהם נפרדים מהאדם המדבר והפועל) - גם הם יהא בכוחם לתפוס את רצונו וחכמתו האין סופיים.

ומאחר שהתורה ומצוותיה מלבישים כל עשר בחינות הנפש וכל תרי"ג אבריה מראשה ועד רגלה, הרי בולה

וכפור, ואח"כ ישלח דברו וימסם וחוזר להיות מים, נמצא הם מים בראש ומים בסוף ובאמצע הם שלג (היינו אגלדו מיא), ככה ממש הוא בענין התורה, שמתחילה הם מים היינו חכמתו ורצונו של הקב"ה, ואח"כ מורידה בסתר המדריגה היינו שאינו נראה ונגלה למעלה כח העצמות שבתורה, ודוקא למטה נמשך העצמות בתורה וזהו סופו מים. וע"ז מסיים הפסוק מגיד דבריו ליעקב היינו כענין הזה הוא בתורה ג"כ כו". עכ"ל.

וראה מש"כ עד"ז בביאורי הרנ"ג על התניא (ס"ע יד ואילך), וז"ל: "ומשם נסעה וירדה בסתר המדריגות ממדריגה למדריגה בהשתלשלות העולמות, עד שנתלבשה בדברים גשמיים וענייני עולם הזה: עד שנתלבשה - אבל לא עד בכלל. כי ירדת התורה בסתר המדריגות הוא בכל העולמות, משא"כ בעוה"ז היום לעשותם", שע"י התורה תפיסא בי' בעצומ"ה. שלכן נמשלה ירידה התורה לשלג, הנותן שלג גו' משליך קרחו כפיתים, כמו השלג אשר למטה הוא חוזר להיות מים כמו בשרשו, והשינוי בו שנגלד כו' הוא רק בדרך השתלשלותו למטה". עכ"ל.

**צרורה בצרור החיים את ה'⁹⁴ ממש, ואור ה' ממש
מקיפה ומלבישה מראשה ועד רגלה, כמ"ש⁹⁵ צורי
אחסה בו, ובתיב⁹⁶ כצינה רצון תעטרנו, שהוא רצונו
וחכמתו ית' המלובשים בתורתו ומצוותיה:**

כוונת רבינו להסביר שכאשר האדם לומר תורה ומקיים מצוות, הרי התורה שהוא לומד או המצוה שהוא מקיים תופסים את כל מהותה ועצמותה של הנפש כולה, מהכוח הנעלה ביותר שהוא כוח השכל, עד כוח התחתון שבו הוא כוח המעשה.

למשל, כשאדם לומד ומשיג איזו הלכה במשנה או בגמרא או פוסקים, הרי הוא מכניס את שכלו להבין את הנושא של ההלכה, וכאילו כוח השכל שלו מלובש ותפוס להבין את ההלכה שהוא לומד, והלכה זו (שהיא חכמתו ורצונו של הקב"ה) מלבישה ומקיפה את כוח השכל של הלומד. הרי שעל ידי לימוד התורה כוח השכל מלובש בחכמת ה', וחכמת ה' מלבישה את הכוח העליון שבאדם - את כוח החכמה שבו.

וכך נראים הדברים גם בכוחות הנמוכים שבנפש האדם המקיים את המצוות, כגון היד המחלקת צדקה או עושה מצוה אחרת, וכן רגליים ההולכות לדבר מצוה, הרי בשעת עשייה זו כוח המעשה שביד האדם או כוח ההילוך שברגל עסוק ותפוס לקיים את רצון העליון, ורצונו ית' שבמצוה זו מלביש ומקיף את כוח המעשה שבו.

נמצא מובן מזה שעל ידי לימוד התורה וקיום המצוות הנפש כולה צרורה בצרור החיים את ה', ואור ה' מקיפה ומלבישה מראשה ועד רגלה.

...

**ולכן אמרו⁹⁷ יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים
בעולם הזה מכל חיי עולם הבא. כי עולם הבא הוא
שנהנין מזיו השכינה⁹⁸, שהוא תענוג החשנה, ואי
אפשר לשום נכרא, אפילו מהעליונים, להשיג כי אם**

94. ע"פ שמואל א כה, כט.

95. שמואל ב כב, ג. תהלים יח, ג.

96. תהלים ה, יג.

97. אבות פ"ד מי"ז.

98. ברכות יז, א.

איזו הארה מאור ה', ולכן נקרא בשם זיו השכינה. אבל
 הקב"ה בכבודו ובעצמו לית מחשבה תפיסא ב' כלל,
 כי אם כאשר תפיסא ומתלבשת בתורה ומצוותיה,
 אזי היא תפיסא בהן⁹⁹ ומתלבשת בהקב"ה ממש,
 דאורייתא וקב"ה כולא חד:

התענוג בעולם הבא - הארה; קיום המצוות בעולם הזה - עצם

בעל התניא רוצה לבאר כאן את התמוה במשנה במסכת אבות¹⁰⁰, כי מחד גיסא אומרת המשנה "יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא", היינו, שכל חיי עולם הבא אין להם שום ערך ודמיון לגבי קיום מצוה אחת בעולם הזה, ומאידך גיסא אומרת משנה זו עצמה ש"יפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי עולם הזה?"

ותוכן תשובתו של בעל התניא היא, שההבדל בין עולם הזה לעולם הבא הוא כמו ההבדל בין עצם מהותו של הדבר לבין תיאורו והתפשטותו.

כדי להבין ולהגדיר את המושגים "עצם" ו"הארה" נביא דוגמא מוחשית מאור וזיו הנמשך ומתפשט מן השמש ומאיר לארץ ולדרים עליה. כי זה מובן ופשוט שכדור השמש שהוא המאור אינו תופס את כללו של העולם, כי אם מקומו רק בחלק מסויים בחלל, וממנו מתפשט אור וזיו במרחבי תבל. המאור הגדול הזה, בהיותו חומר בהיר לכן הוא מפיק נוגה וזיו בכל העולם.

והנה, האור הזה המאיר מן השמש, אף שהוא מגלה לנו את מציאותו של המאור, וגם הוא מעין המאור ולפי אופן המאור¹⁰¹, בכל זאת האור הזה אינו אלא הארה מאירה מגוף ועצם כדור השמש, ורחוק ערכו לגבי עצם מהותו של גוף כדור השמש, בהיותו רק הארה והוד מעצם המאור, ואילו העצם ומהותו אינם מתגלים על ידו, כי העצם אינו מתגלה ואינו מתפשט¹⁰².

99. על גליון התניא נדפס כאן: "בכ"י ליתא תיבת בהן".

100. השאלה שבפנים על ב' חלקי המשנה - ראה הנסמן בהערה 104.

101. ראה תניא אגרת הקודש ס"כ (קל, סע"א ואילך). לקו"ת הוספות לויקרא נב, ג. סה"מ תרל"ז ח"ב ע' תפו. תפט. תרמה. המשך תרס"ו ע' רכג. רכה. רלח. רלח. תרי. תרצו. המשך תער"ב ח"א ע' צט (בהוצאה החדשה - ע' קלא). ובכ"מ. וראה ספר הערכים ערך אור ס"ח (כרך ב ע' תנח ואילך).

102. ראה סה"מ תרל"ז ח"ב ע' תתצו. תר"ם ח"א ע' שמג. תרמ"ג ע' סא-סג. תרמ"ה ס"ע רפ"ד. תרמ"ז ע' קב. תרמ"ח ע' רז. תרמ"ט ע' רעח"ג. תרנ"א ע' רלו. תרנ"ב ע' צו. תרנ"ג ע' קע. תרנ"ד ע' רכא. תרנ"ז ע' קל. הגהות לד"ה פ"א שבתו"א תרנ"ח ע' יג. נא. נג. נד. סה"מ תרנ"ח ע' קכ. קס. ס"ע קסד. תרנ"ט ע' קצט.

ולכן¹⁰³ אין לזיו השמש שום השפעה על העצם, היינו, כשהשמים בהירים והזיו מתפשט בחללו של העולם - אין זה מוסיף לעצם השמש, ומאותו הטעם הגה כשיש עננים המסתירים את אורו - אין זה גורע במהותה של השמש, והטעם לזה הוא, כי הזיו אין בו מן העצם כלל, והוא רק הארה והתגלות העצם.

וכמו ההבדל שיש בין עצם להארה במשל גשמי זה, כך נבין את ההבדל שיש בין תשובה ומעשים טובים הנעשים בעולם הזה ובין זיו השכינה שהנשמות נהנות ממנו בעולם הבא בשכר תורתם ועבודתם, שכמו שאין ערך לאור זיו כלפי עצם המאור, כך אין ערך לשכר מצוה כנגד קיום המצוה עצמה.

ומה ש"יפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי עולם הזה", זהו מפני שבעולם הזה הגילוי שעל ידי קיום המצוות הוא בהסתר מהאדם המקיים את המצוה (וכפי שיתבאר ענין זה להלן), ואילו בעולם הבא התענוג העליון מאיר בגלוי בנשמות, היינו שנשמות הצדיקים מרגישות תענוג נפלא זה בתוך תוכן¹⁰⁴. ומכל מקום "יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא" - כי כל הגילוי בעולם הבא הוא הארה בלבד¹⁰⁵.

גם התענוג הנפלא שבג"ע מוגדר ומוגבל

מהו¹⁰⁶ אם כן "יפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי העולם הזה"? אין זה אלא מפני שגם הארה זו היא תענוג נפלא, כי הרי השכר של המצוה הוא התענוג

תר"ס ע' ג. סא. תרס"ג ח"ב ע' קו. רמה. תרס"ד ע' קצו. תרס"ה ס"ע רכה ואילך. ע' תכד. המשך תרס"ו ע' לו. קכו. רכג. רלו. תנו. סה"מ תרס"ט ע' קסט. שעו. המשך תער"ב ח"א ע' צה; קפו; רסב (בהוצאה החדשה - ח"א ע' קכו. רג. ח"ב ע' שנו). ח"ב ע' תרנד; תשיז; תשכג; תשכח (בהוצאה החדשה - ח"ג ע' תצ. תתקעא-תתקעב. תתקעט. תתקפה). ועוד. וראה ספר הערכים שם ס"ה (ע' תמוח ואילך). וראה מו"ב ח"א פנ"א.

103. בהבא לקמן (בפיסקא זו) - ראה סידור עם דא"ח ח"א עה, סע"ד. דרך מצותיך נ, ב. קס, א. סה"מ תרל"ז ח"ב ע' תרמה. המשך תרס"ו ע' רלו ובנסמן שם. המשך תער"ב ח"א ע' צט (בהוצאה החדשה - ע' קלא). ועוד. וראה ספר הערכים שם ס"ו סק"ג (ע' תנה ואילך).

104. בזה ש"יפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי עולם הזה" הוא מצד מעלת הגילוי שבעוה"ב - ראה סה"מ תר"ל ע' כא. תרמ"ב ע' לו. ס"ע שלה ואילך. פר"ת ע' קמה. וראה גם (באופן אחר) סה"מ עת"ר ע' שכב. תמא.

105. בזה ש"יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא" הוא מפני שבעוה"ב הוא רק הארה משא"כ ע"י תשובה ומע"ט בעוה"ז - ראה תו"א חיי שרה טז, א-ב. מג"א קכב, ב-ג. לקו"ת דברים א, ב. ואתחנן ח, ג. האזינו עה, סע"ג ואילך. שה"ש ג, ד. סידור עם דא"ח ח"א נד, ד ואילך. סה"מ תרפ"ו ע' רסה. ועוד. וראה מש"כ עוד בזה בלקו"ת שמע"צ פג, ד. סידור עם דא"ח ח"א לד, א ובנסמן שם. דרך מצותיך א, ב ואילך. סה"מ תר"ל, תרמ"ב ופר"ת שם. ובכ"מ.

106. בהבא לקמן (בפיסקא זו ופיסקא הבאה) - ראה לקו"ת בשלח א, סע"ג ואילך. הוספות לויקרא נב, ב. דרך מצותיך א, א-ב.



שהנשמות נהנים מזיו השכינה, כדברי רז"ל⁹⁸ "צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה", והרי תענוג רוחני זה בו הצדיקים מתענגים בעולם העליון הוא תענוג מופלא ומובדל עד אין קץ.

ואת זאת אנו לומדים מדברי חז"ל¹⁰⁷ על אלישע אחר "מוטב דלידייניה וליתי לעלמא דאתי", כלומר, כדאי הדבר שיסבול למענו כל יסורי גיהנום, כדי להגיע לתענוג הנדיר של גן עדן. והרי יסורי גיהנום מתוארים ע"י חז"ל¹⁰⁸ שכל יסורי איוב שבעים שנה אינם מסוג וערך של יסורי גיהנום שעה אחת, ובכל זאת כדאי הוא לאלישע לסבול כל יסורי גיהנום כדי לזכות בג"ע. ומזה נוכל לקבל מושג כלשהו מעוצמת התענוג וגודלו שהנשמות מתענגות מזיו השכינה.

ועל אף כל זאת, גם תענוג נפלא זה מוגדר ומובדל הוא. כי הנאה זו שנשמות הצדיקים מתענגים ונהנים מזיו השכינה המאיר בגן עדן הלא היא תענוג השגתם והשכלתם, באור וחיות השופעים לכל אחד ואחד לפי מדרגתו ולפי מעשיו¹⁰⁹, כלומר, שעצם העובדה שהעונג שהם מתענגים בו הוא לפי ערך השגתם, זה מוכיח לנו שהתענוג הרוחני והעילאי הזה מוגבל הוא בכללותו. כי פעולת ההשגה הוא כמו ענין ההגבלה¹¹⁰, שכאשר מתארים ומגבילים את הנושא המושג שהוא כך וכך ולא אחרת - פעולה כזאת נקראת השגה. ולכן, האור שבא בהשגה ובמורגש בפנימיות נפשם של הצדיקים, אף שהוא גורם להם תענוג נפלא ועצום, אולם תענוג זה מוגבל ומוגדר לפי ערך כלי השגתם.

ומסיבה זאת מכנים אותו חז"ל בשם "זיו השכינה", כי אין ביכולתו של אף נברא, ואפילו הנעלה ביותר במדרגתו, להשיג את מהותו של הקב"ה בכבודו ובעצמו, כי הוא ית' למעלה מעלה אפילו ממדרגת החכמה, ולא שייך כלל לייחס לו ית' שום ענין המתייחס לחכמה אפילו בדרך מעלה ועילוי רב, וכמו שכתוב בזוהר הקדוש "לית מחשבה תפיסא בי' כלל", כי לגבי הקב"ה נחשבת החכמה בכלל כעשיה גשמית ממש. ולכן, הנשמות מתענגות ונהנות בעולם הבא רק מאהבה לבד לאור ה' המוגבל לפי ערך כלי השגתם, אבל את מהותו של הקב"ה אין ביכולת שום נברא לתפוס.

ורק על ידי קיום תורה ומצוות בעולמנו התחתון והגשמי הזה, שהם הם רצונו וחכמתו ית', רק על ידם תופסים את מהותו ועצמותו של הקב"ה, כי "אורייתא וקודשא בריך הוא כולא חד".

107. ראה חגיגה טו, א.

108. ראה הקדמת הרמב"ן לאיוב. הובא בתניא אגרת התשובה פרק יב (קא, א).

109. ראה תניא אגרת הקודש ס"ה (קו, סע"ב ואילך). לקו"ת תזריע כ, סע"א.

110. ראה סה"מ תרנ"ו ע' רצו. תרנ"ט ס"ע רכח. תר"ס ע' קז. תרס"ה ע' רסב. תער"ב ע' לח-לט. המשך תער"ב ח"א ע' תא (בהוצאה החדשה - ח"ב ע' תקנא). סה"מ תרפ"ב ס"ע שלו ואילך. ע' שעא. תרצ"א ע' כד. רלו. ועוד.

ולזה התכוונו חז"ל באמרם "יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי עולם הבא". כי למרות מעלת העולם הבא בזה שהתענוג העליון מאיר בגלוי בנשמות, היינו שהנשמות מרגישות את התענוג, אולם הן מתענגות ונהנות רק מזיו השכינה, מאור ה' המאיר להן, ולא משיגות את מהותו ועצמותו ית', והרי להארה ממנו ית' אין שום ערך דמיון לגבי מהותו ית' בכבודו ובעצמו. לעומת זה תשובה ומעשים טובים בעולם הזה, שעה אחת מהם¹¹¹ יפה מכל חיי עולם הבא, כי בקיום המצווה תופסים את מהותו ועצמותו ית'.

המצוות הם תכלית רצונו ית'

והטעם לזה שדוקא בקיום המצוות בעולם הזה הגשמי והירוד תופסים את מהותו ועצמותו של הקב"ה ולא רק הארה, הוא, כי במצוה טמון וגנוז רצון הרצונות שהוא מקור הכל וסיבת הכל, ובקיומם נשלמת תכלית כוונתו ית'.

כי הרי בריאת העולם וירידת הנשמה בגוף האדם מטרתם למלא ולהשלים את רצונו ית' בקיום התורה והמצוות. וכמו שידוע הפירוש בפסוק¹¹² "אנכי עשיתי ארץ ואדם עליה בראתי": "אנכי" - רק אני לבדי היודע ומרגיש מי הוא האני, "עשיתי ארץ" - בראתי את העולם, "ואדם" - אתם קרויים אדם ואין אומות העולם קרויים אדם¹¹³, "עליה בראתי" - בראתי את האדם על הארץ, היינו שתכלית הבריאה היא עבור האדם, ואת האדם יצרתי כדי שיקיים את ה"בראתי" בגימטריא תרי"ג¹¹⁴ - כדי שייקיים את התרי"ג מצוות. נמצא מובן שהתרי"ג מצוות הן רצונו הפנימי והעצמי של הבורא ית', ולולא המצוות אין צורך בעולם ובאדם כלל.

וכך אמרו רז"ל¹¹⁵: "תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית, אם מקבלים ישראל את התורה מוטב, ואם לאו אחזיר אתכם לתוהו ובוהו", נמצא מובן שקיום המצוות ע"י

111. בשיעורי הרנ"ג באידיש (ע' צו) מוסיף, דפירוש "יפה שעה אחת" אינו במובן של שעה זמנית, כי אם במובן של פניה, וכלשון הפסוק (בראשית ד, ד. וראה פרש"י שם) "וישע ה' אל הבל ואל קין ואל מנחתו לא שעה". ומשמעות הענין היא, ש"שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה" היינו פניה אחת של יהודי להקב"ה על ידי תשובה ומעשים טובים, וגם זה "יפה" . . מכל חיי העולם הבא. עכת"ד. וראה בזה ש"יפה שעה אחת כו" הוא מלשון וישע - סה"מ תרל"ג ח"ב ס"ע תפא ואילך. תרל"ד ע' רס. תרל"ח ע' שטז. תרצ"ג ס"ע תקמא.

112. ישע"י מה, יב. וראה זח"א קלד, ב. רה, ב.

113. ראה יבמות סא, א. ב"מ קיד, ב. כריתות ו, ב. זח"א כ, ב. זח"ב כה, ב. פו, א. זח"ג ריט, א.

114. ראה רמ"ז (הובא במק"מ) לזח"א רה, ב. אוה"ת בראשית תתרמד, ב. יתרו ס"ע א"י. נצבים ע' א'רמב. א'רסה. ב'עג. סה"מ עטר"ת ע' ח. ס"ע רב. ס"ע ערב. ע' תרב. סה"מ תרפ"ב ע' סא ובנסמן שם. ועוד.

115. שבת פח, א. ע"ז ג, א.

ישראל לא זו בלבד שהוא מחיה את הבריאה כולה, אלא בעיקר - מהווה ומקיים את כל הבריאה.

[ונוסיף ביאור בזה שקיום המצוות לא זו בלבד שהם מחיים את הבריאה אלא גם מהווים ומקיימים אותה, כי הנה על הפסוק¹¹⁶ "ואתה מחיה את כולם" אמרו חז"ל¹¹⁷ "אל תקרא מחיה אלא מהווה", ולכאורה מאמר רז"ל זה אינו מובן לחלוטין, כי ממה נפשך - אם צריך לכתוב מהווה מדוע כתוב מחיה, ואם הפסוק אומר מחיה איך דורשים חז"ל אל תקרא מחיה אלא מהווה?

אך הענין הוא, שחז"ל גילו לנו במלים ספורות אלו את פירושה העמוק של "מחיה". כי לפי השגתנו השטחית חי נקרא כל דבר שיש בו תנועה, וכמאמר¹¹⁸ "כל חי מתנענע", וכמו האדם המדבר שיש בו תנועה והתפתחות שכלית או רגשית, וכן גם בעלי החיים שיש בהם תנועה והתפתחות של מדות טבעיות וכדומה, ואפילו הצומח ניכר בו ענין החיים במה שיש בו התפתחות מגרעין לצמח קטן ועד שנעשה עץ גדול. ולכן, לפי השגתנו בענין החיים - שייך תואר זה רק לאדם ובעלי החיים והצמחים, אבל הדומם, כגון העפר והאבן, שאין אנו מבחינים בהם בסימני חיים כתנועה והתפתחות כלשהיא, הרי שלפי השגתנו בענין החיים היינו חושבים שדברים אלו אינם "חיים", היינו שאין יד המכוונת אותם.

אולם, האמת היא שעצם קיומם ומציאותם של כל הנבראים, כולל גם את הנבראים שהם דומם, כולם קיימים רק מכח דבר ה' המהווה אותם בכל רגע, ובלעדיו הנבראים הם אין ואפס⁷⁵. ובזה מתחוויר לנו מה שאמרו רז"ל על הפסוק ואתה מחיה את כולם "אל תקרא מחיה אלא מהווה", כלומר, שחז"ל הדגישו והבליטו את עצם הפירוש של "מחיה" - שפירושו מהווה, כלומר, שעצם הוויתו וקיומו - אלו הם חיים].

הנה כי כן ברור ומובן שעשית מצוה גשמית בעולם הזה, היא היא סיבת הסיבות וסוד קיומה של היצירה כולה.

אלא¹¹⁹ שהאדם המקיים את המצוה אינו מרגיש את הרצון והעונג האלוקי הבלתי מוגבל המולבש בקיום המצוה, וגם כל התענוג העצמי מוסתר ונעלם ממנו, ועוד זאת

116. נחמי' ט, ו.

117. ראה פרדס שער ו פ"ח. ראשית חכמה שער הקדושה ספ"ז. של"ה עשרה מאמרות מאמר ג-ד (בדפ"ר - מח, ב. בהוצאת יד רמה - אות קיב). שער האותיות אות סמ"ך (בדפ"ר - ע, א. בהוצאת יד רמה - אות ג). תניא שער היחוד והאמונה פ"ב (עז, ב).

118. ראה מאמרי אדה"ז ענינים ח"א ע' פה. מאמרי אדה"א במדבר ח"ב ע' תתכט. סה"מ תרמ"ג ע' קכא. תרמ"ז ע' מא. תרמ"ח ע' קנח. קפב. תרמ"ט ס"ע רסג. תר"ן ע' שיד. המשך תער"ב ח"א ע' צא; תקנח; תרלב (בהוצאה החדשה - ח"א ע' קיט. ח"ג ע' תשסז. תתסד. וראה סה"מ תרע"ח ע' יב. וראה מו"נ ח"א פמ"ט. ח"ב הקדמה יז.

119. בהבא לקמן (בפיסקא זו ופיסקא הבאה) - ראה סה"מ תרל"ז ח"ב ע' תו.

מכוסה ממנו מה שהמצוה היא היסוד של כל היקום. אך כל זה הוא רק בנוגע להרגשת האדם, והרי זה דומה למי שיש לו עושר רב והון יקר, שאין האדם מחזיק את עשרו בחיקו תמיד, אלא מחזיקו במקום מוצנע, אך הוודאות שיש לו בכך שברשותו אוצר - וודאות זו מלווה אותו תדיר, וכך גם בנוגע לקיום המצוות, שעל ידי קיום מצוה בעולמנו הגשמי נשלמת הכוונה העליונה של היצירה, ורק אצל האדם המקיים את המצוה מוסתרת ואינה נרגשת המטרה העליונה שבזה, אך אין זה נוגע למה שתכלית כוונתו ית' אכן נשלמת על ידי עשייה זו.

ובאמת¹²⁰ גם האדם יזכה להרגיש זאת לעתיד לבוא, בימות המשיח ותחיית המתים, שאז יזדכך גשמיות הגוף והעולם כולו, ואז יתגלה לאדם מה הוא גרם בתשובה ומעשים טובים שלו בכל זמן משך הגלות.

המצוות משלימות הרצון העצמי ולכן "שכר מצוה מצוה"

וזהו גם הביאור במאמר רז"ל¹²¹ "שכר מצוה מצוה", כלומר, שהשכר האמיתי של המצוה היא המצוה עצמה. והטעם לזה ששכר המצוה היא רק המצוה עצמה, ולא איזה תוספת אחרת, הוא מפני שאין דבר שהוא בערך המצוה שיכול להיות תמורת המצוה עצמה. שהרי בעשייתה משלים האדם את רצונו העצמי של הבורא ית', ואין למעלה מזה, כי כל הארה וגילוי (גם גילוי נפלא כמו הגילויים הנעלים שבגן עדן) הוא באין ערוך לעצמיות הדבר.

והרי זה כדברי הרמב"ם¹²² שהביא משל מילד שאינו רוצה בשום אופן ללמוד תורה, ורק כאשר נותנים לו את הסוכריה המתוקה היא מושכת אותו ללמוד. אמנם כאשר הילד מתבגר והסוכריות אינן כ"כ חזקות למשוך אותו ללימוד, אזי מבטיחים לו שעל ידי הלימוד הוא יכונה למדן ויקרא רב בישראל, היינו שינחל כבוד ושפע רב, ודברים אלו מושכים את האדם המבוגר ללמוד תורה, ולמרות שדברים אלו אינם כלל העיקר בלימוד התורה, אך הם מספקים את יצר התאוה של הלומד ובכך יש לו כוח להמשיך ללמוד תורה. ברם, כשכבר נעשה למדן, ומחלקים לו כבר כבוד וגדולה כסף וכו', רואה הוא בעיניו ממש כי אין לדברים אלו שום ערך, ולכן בטוח האדם שעל ידי לימוד התורה הוא יקבל שכר רב בגן עדן התחתון או בגן עדן העליון, וזו היא הסיבה המושכת אותו

120. בהבא לקמן (בפסקא זו) - ראה (נוסף לסה"מ תרל"ז שם) להלן בספר התניא פרק לו וריש פרק לו (מו, א-ב).

121. אבות פ"ד משנה ב. וראה לקו"ת מסעי פט, ב. סה"מ תרל"ז ח"ב ע' תט. תרנ"ב ע' יג. המשך תרס"ו ע' נ. ועוד. וראה גם סה"מ תרל"ז ח"א ע' מ.

122. ראה פירוש המשניות להרמב"ם סנהדרין בהקדמה לפרק חלק (ד"ה וכת חמישית).

ללמוד תורה. אך לאמיתו של דבר, אפילו העונג הרוחני ביותר שמקבלת הנשמה בגן עדן העליון, הן הן בעצם כאותה הסוכריה המושכת את הילד ללמוד תורה בקטנותו.

מובן מזה שעיקר העיקרים הוא לימוד התורה וקיום המצוות, כי הם המשלימים את רצונו ית' האמיתי, ולהשלמת רצון עליון זה אין תשלום - כי הוא מעבר לכל ומעל לכל. וזהו הפירוש ב"שכר מצוה מצוה", שהמצוה שהאדם מקיים היא סיבת הסיבות, ולכן אין לה תמורה ושכר, ושכרה היא המצוה בעצמה.

עולם הבא - תענוג הנברא; קיום המצוה בעולם הזה - תענוג הבורא

אך¹²³ באמת, כאשר חודרים לעמקותם ולאמיתותם של דברי חז"ל, מבחינים, שההבדל הרב בין עשיית המצוה בעולם הזה ובין השכר שמקבל האדם בעולם הבא, הוא לא רק בזה שעל ידי קיום מצוה בעולם הזה משלימים את רצונו הפנימי ותופסים את מהותו ועצמותו ית', ואילו בעולם הבא נהנים רק מזיו השכינה, שהיא רק הנאה מאורו ית' בלבד ולא דביקות במהותו ועצמותו, אלא יש בכך עוד ענין, והוא, שהתענוג בעולם הבא הוא תענוג הנברא, וכמאמר רז"ל⁸⁶ "יושבין ונהנין מזיו השכינה" - הנשמות הן הן שנהנות מזיו השכינה, ואילו על ידי קיום מצוות בעולם הזה גורם האדם נחת רוח ותענוג לבורא. שהרי בעשיית המצוה בעולם הזה משלים הנברא את רצונו האמיתי של הבורא ית', ונמצא שעצם קיום המצוה פירושה גרימת תענוג ונחת רוח לפניו ית'. ואף שהאדם אינו מרגיש את מעלת המצוה שעשה ואת התענוג ונחת רוח שגרם בזה, אך האמת היא כך - שכאשר האדם מקיים את המצוה נגרם בזה תענוג ונחת רוח לבורא ית', וכמאמר ז"ל¹²⁴: "נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני" (אף שמאמר זה מתייחס להקרבת קרבנות, אמנם דומים בענין זה כל המצוות לקרבנות, שבקיום כל מצוה ומצוה גורמים נחת רוח ותענוג עצמי לו ית').

ולעומת זה בעולם הבא התענוג הוא בשביל הנברא, וכנזכר לעיל שזהו ענין "יושבין ונהנין מזיו השכינה". ואם כן נמצא הבדל ברור ובולט בין עולם הזה ועולם הבא, שבעולם הזה ע"י קיום המצוות גורמים נחת רוח לה', ואילו בעולם הבא התענוג הוא לנשמות המקבלות וקולטות את העונג הזה. והרי הנברא כלפי הבורא רחוקים זה מזה מרחק בלתי מוגבל, וכן הוא גם בנוגע לענין הנחת רוח - שאין ערך בין הנחת רוח של הנברא לגבי הנחת רוח שגורמים להקב"ה.

123. בהבא לקמן (עד פסקא: "אך להבין") - ראה סה"מ תרל"ז ח"ב ע' תיב-תיג. וראה לקו"ת פ' ראה כט, א. לקו"ש ח"ג ע' 777. ח"ה ע' 243-244.

124. תו"כ ופרש"י ויקרא א, ט. ספרי שלח טו, ז. ספרי ופרש"י פינחס כח, ח.

תענוג האדם בעולם הזה מזה שגורם תענוג לבורא

אך¹²⁵ להבין ענין זה ביתר ביאור, נקדים את מאמר הגמרא⁹⁸ בשם רבא: "תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים. . שנאמר¹²⁶ ראשית חכמה יראת ה' שכל טוב לכל עושיהם, ללומדיהם לא נאמר אלא לעושיהם". ומפרש רש"י: "תכלית חכמה - עיקרה של תורה שיהא עמה תשובה ומעשים טובים".

ולכאורה פירושו של רש"י אינו מובן, שהרי "עיקרה של תורה" מתבטא בידיעה והשגה, היינו לדעת ולהבין את הענין הנלמד בתורה, ואילו תשובה ומעשים טובים אינם תלויים כלל בהבנה ובהשגה שכלית. וכפי שאנו רואים במוחש באנשים פשוטים שאינם מצטיינים בידיעת התורה, ולמרות זאת הם בעלי מידות טובות, מכניסי אורחים וגומלי חסדים, בעלי לב כשר, ואם נכשלים בדבר עבירה הרי מיד הם מתחרטים על כך מעומק לבם, ועושים את הכל כדי לתקן את המעוות. ומאיך גיסא נתקלים אנו בחכמים גדולים, שמלאו את כריסם בש"ס ופוסקים, ובכל זאת התשובה והמעשים הטובים הם מהם והלאה. רואים אנו איפוא, שאין כל קשר בין ידיעת התורה לבין תשובה ומעשים טובים. ואינו מובן מדוע "עיקרה של תורה" שענינה הוא הידיעה וההשגה - הוא תשובה ומעשים טובים?

ולא זו בלבד, אלא שעצם דברי רבא תמוהים ביותר, שהרי החכמה היא הכוח הנעלה ביותר אצל האדם, ואילו כוח המעשה הוא הכוח התחתון שבכוחות האדם, ואיך יתכן שכוח כל הכוחות שהוא כוח החכמה מתעלה דוקא באמצעות הכוח התחתון ביותר?

וביותר אינו מובן מה שהחכמה בלי המעשה אין לה קיום כלל, וכדברי חז"ל¹²⁷ "כל שחכמתו מרובה ממעשיו אין חכמתו מתקיימת", אך המעשה יש לו קיום גם בלי החכמה, וכמובן מהמשך דברי חז"ל שגם כאשר "מעשיו מרובים מחכמתו" יש להם קיום, וכנזכר לעיל שישנם אנשים פשוטים ובכל זאת הם יראי שמים ובעלי מעשים טובים, מכאן שהמעשה בלעדי החכמה יש לה קיום. וזה אינו מובן כלל.

כדי שנעמוד על כוונתו של רבא עלינו להקדים את מה שאומר בעל התניא להלן בתחילת פרק לו "שתכלית בריאת העולם הזה הוא שנתאוהו הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים". יסודו של מאמר זה נעוץ במדרש¹²⁸ על הפסוק¹²⁹ "שוקיו עמודי שש", ומפרש המדרש: "שוקיו - זה העולם שנשתוקק הקב"ה לבראתו. . עמודי שש - שהעמיד כל מעשה בראשית לששה ימים". כלומר, שהבריאה היא פרי תשוקתו של א"ס ב"ה.

125. בהבא לקמן (עד פסקא: "כדי שנעמוד") - ראה סה"מ תרפ"ט ע' קמח-קמט.

126. תהלים קיא, י.

127. אבות פ"ג משנה י.

128. במדב"ר רפ"י.

129. שה"ש ה, טו.

בעל התניא מטעים ומדגיש את המדרש הזה באומרו "נתאווה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים". מפני¹³⁰ מה נתאווה - אין אנו יודעים, ואין מקום כלל וכלל לשאלות כגון למה ומדוע, כי רק במחיצת ההגיון והשכל הוקצה מקום לשאלות הללו, אך הרי ההגיון והשכל הם מוגבלים ומצומצמים, ואילו תשוקתו של הבורא אינה ניתנת לכל תפיסה והגדרה, ולכן במקום תשוקתו של הבורא אין מקום לשאלה מדוע נתאווה. אך יחד עם זאת ברור לנו שהבורא "נתאווה", ושהתענוג הוא תענוג עצמי שהבורא כביכול מתענג בעצמו.

דברי רבינו אלה שהקב"ה נתאווה טמון חידוש גדול. כי רבות הן הדעות הרווחות בקרב גדולי התורה והיהדות על תכלית הבריאה¹³¹. בזוהר הקדוש¹³² כתוב שתכלית הבריאה היא כדי שנוכל ללמוד לדעת ולהכיר את גדולתו ית'. ולדעת האר"י ז"ל¹³³ לא באה הבריאה אלא להביא את כוחותיו ית' הכמוסים והגנוזים לידי גילוי. וישנם האומרים¹³⁴ שהבריאה באה כדי להיטיב עם הנבראים, היינו כדי להשפיע עליהם מרוב טובו. וכאן מחובתנו לברר לעצמנו את ההבדל בין המדרש האומר שנשתוקק הקב"ה ונתאווה הקב"ה ובין הדעות המוזכרות כאן, ומדוע נאחו רבינו דוקא במדרש הזה. אין זאת אלא מפני שרבינו גילה במדרש הזה את הכוונה שבבריאת העולם בצורה בולטת ביותר.

והענין¹³⁵ הוא, שלאמיתו של דבר לפי דעת כולם העולם נברא כדי שהנבראים ישלימו את רצון העליון על ידי קיום התורה והמצוות. אלא שלפי שלשת הדעות הנקובות לעיל (הזוהר הקדוש, העץ חיים והיש אומרים) המטרה בקיום התורה ומצוותיה היא ליצור מצב טוב עבור האדם - שיהי' לנברא טוב, והיינו שיגיע לטוב האמיתי, ומשום כך ניתנו לו המצוות המשולות לפנסי אור המאירים את דרכי חייו. אך אחרת לגמרי היא הכוונה הצפונה במדרש ביחס לקיום התורה ומצוותיה, כי בזה שהמדרש מדגיש שהקב"ה

130. בהבא לקמן (בפיסקא זו) - ראה סה"מ תקס"ג ח"א ע' שלח. תקס"ה ח"ב ע' תתפח. אוה"ת בלק ע' תתקצו. ביאור"ז לאדמו"ר הצ"צ ח"ב ע' תתקנט. סה"מ תרכ"ז ע' תנד. תר"ל ע' רפט. תרל"א ח"ב ס"ע תעז. תרל"ב ח"ב ע' תקט. תקס. תרל"ג ח"א ס"ע פו. ח"ב ע' תקצד. תרל"ד ע' שסא. המשך מים רבים תרל"ו פרק פו (ע' צא). סה"מ תרל"ח ס"ע תנד ואילך. תר"ם ח"א ע' רנח. ס"ע ת. ח"ב ע' תקא. תשמז. תשס. תשסב. ס"ע תתפו ואילך. תרמ"א ע' שצד. תרנ"ד ע' קד. תרנ"ז ע' ב. המשך תרס"ו ס"ע י. סה"מ עת"ר ע' שטז. סה"מ עטר"ת ע' ת. לב. שב. תרמד. ועוד.

131. ראה מש"כ בכ"ז בארוכה בהמשך תרס"ו ע' ו ואילך ובנסמן שם (בהערה 1 והערה 83).

132. ראה זח"ב מב, ב.

133. ראה שער ההקדמות הקדמה ג. ע"ח שער א ענף א.

134. ראה ע"ח שער הכללים רפ"א.

135. בהבא לקמן (בפיסקא זו ופיסקא הבאה) - ראה גם המבואר בהמשך תרס"ו ע' תקפו (והוא סיום מכללות המשך הענינים בזה מע' ו ואילך, עיי"ש שמודגש תוכן ענין זה בכ"מ בהמשך הענינים שם). ולהעיר גם מהמבואר בלקו"ש ח"ו ע' 22-21 ובהערה 70. חט"ו ע' 248.

"נשתוקק", בתיבה זו צפונה הדגשה שהקב"ה בעצמו הוא זה שכביכול מתאווה, והיינו שקיום המצוות על ידי האדם גורם תענוג לו ית' (ואם כי מובן שגם האדם הגורם נחת רוח לו ית' מתעלה בקדושה שלמעלה¹³⁶, אך העונג ונחת רוח עצמם הם מה שהקב"ה רווה נחת, וכמאמר רז"ל שהובא לעיל - "נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני").

מכל האמור עלינו להסיק שאת המצוות יש לקיים מתוך קבלת עול מלכות שמים, ולא לשם הנאתנו אנו. אמנם מוטלת עלינו החובה להתבונן ולהכיר את גדולתו ית', לחזור לפני ולפנים של התורה וסודותיה, אבל המטרה העיקרית ברכישת הידע הזה צריכה להיות - לא כדי להביא על סיפוקו את יצר התענוג שלנו, אלא מפני שכך תובעת מאתנו ההשגחה העליונה, כי לכך הוא מתאווה.

כעת ברורה לנו כוונתו של רבא האומר שתכלית ועיקר החכמה היא התשובה ומעשים טובים, כי החכמה האמיתית היא זו שעולה ומבצבצת מתוך תשובה ומעשים טובים, היינו מתוך עול מלכות שמים. וזהו גם מה שדוקא המעשה מקיים את החכמה, כי החכמה האמיתית היא זו שהחכמה עצמה מהווה מעשה טוב.

מהאמור יש להסיק שעל האדם להתענג בקיום המצוה בעולם הזה הרבה יותר מהתענוג שהוא יקבל בעולם הבא. כי כפי שכבר בארנו לעיל - התענוג בעולם הבא הוא ההנאה משכר המצוה, והנאה זו היא הנאה של הנברא, ואילו בעולם הזה השמחה היא מזה שעל ידי קיום התורה ומצוותיה גורמים נחת רוח להקב"ה, ואין לך דבר גדול וחשוב מזה.

ונבאר¹³⁷ בקיצור ענין זה על ידי דוגמא מאדם פשוט, שכאשר מזדמן לפניו לגרום קורת רוח לאדם גדול בתורה וחכמה ומפורסם ביראת שמים, דבר זה יחשב אצל האדם הפשוט לעונג נפלא הרבה יותר מכל התענוגות שהוא נהנה מהם. כך גם הנברא, שעל ידי קיום מצוותיו ית' הוא גורם נחת רוח לקב"ה בעצמו, כל שכן שעשייה זו צריכה לגרום לתענוג ושמחה בלתי מוגבלים בנפש האדם - ומשתי סיבות: (א) מפני שהבורא ית' נבדל מהנברא לאין ערוך מאשר הבדלת החכם הגדול מהאדם הפשוט. (ב) כי אפסותו של הנברא כלפי הבורא היא גדולה לאין שיעור מערכו של האיש הפשוט כלפי החכם הנפלא.

ואף שהתורה נתלכשה בדברים תחתונים גשמיים, הרי זה כמחבק את המלך דרך משל, שאין הפרש במעלת

136. ולהעיר מהמבואר בכ"מ שגם התענוג ונח"ר דבורא נמשך לנברא - ראה סה"מ תרל"ז ח"ב ע' תיג. ס"ע תטז ואילך. ד"ה שלום רב תשל"ח ס"ח (תורת מנחם סה"מ מלוקט ח"ב ע' קנז-קנח. בהוצאות הקודמות - ע' רד-רה). לקו"ש ח"ה ע' 245 ואילך.

137. בהבא לקמן (בפיסקא זו) - ראה סה"מ תרל"ז ח"ב ע' תיג.

התקרבותו ודביקותו במלך בין מחבקו כשהוא לבוש לבוש אחד בין שהוא לבוש כמה לבושים, מאחר שגוף המלך בתוכם. וכן אם המלך מחבקו בזרועו, גם שהיא מלובשת תוך מלבושיו, כמו שכתוב¹³⁸ וימינו תחבקני, שהיא התורה שנתנה מימין¹³⁹, שהיא בחי' חסד ומים.

כלומר, שאמנם האדם אינו מרגיש את הרצון והעונג הבלתי מוגבל שנעשה על ידי זה שקיים את המצוה, אך אין זה מפחית ממעלת התקרבותו של האדם לבוראו, מאחר שתכלית כוונתו ית' נשלמה בזה שהאדם קיים את רצונו ית'.

138. שה"ש ב, ו. ח, ג.

139. ראה ברכה לג, ב ובפרש"י. ברכות סב, א.

פרק ה

ולתוספת ביאור באר היטב לשון תפיסא שאמר אליהו¹, לית מחשבה תפיסא כך בו²:

כוונת² רבינו להסביר את המושג "תפיסא" בשייכות למחשבה ושכל, כי לכאורה, בביטוי תפיסא משתמשים כשרוצים להביע תפיסת עצם מוחשי, כמו למשל היד כאשר היא תופסת ומקיפה אבן והאבן תפוסה ומוקפת ע"י היד, אך מהי המשמעות לביטוי תפיסא בנוגע לכח רוחני כמחשבה ושכל? מיהו התופס ומהו הנתפס? ובכלל, מהי הגדרת תפיסא ברוחניות?

מדברי אליהו הנביא שאמר "לית מחשבה תפיסא כך" מוכח שכן שייך מושג תפיסא בשייכות למחשבה ושכל, שהרי הוא אומר "לית מחשבה תפיסא כך", כלומר, שאת האין סוף ב"ה אי אפשר לתפוס במחשבת האדם, אבל בדרך כלל קיימת כן אפשרות ויכולת לתפוס על ידי מחשבה ושכל. ואם כן כיצד ואיך תופסים באמצעות המחשבה?

הנה, כל שכל:

חכמה בינה ודעת - המצאה הבנה והרגשה

בעל התניא באמרו "כל שכל" מתכוון לכח השכל הכללי, על כל שלשת סוגי ההבנה שבו - חכמה בינה ודעת, שהם הכח הממציא הכח המסביר והכח המעמיק, ששלשתם נקראים בשם הכולל - שכל.

1. תקו"ז בהקדמה (ז, א).

2. בהבא לקמן (בפיסקא זו ופיסקא הבאה) - ראה עד"ז בביאור תניא להר"י מקייידאן (ע' לט). תניא עם פי' חסידות מבוארת (כרך א ס"ע רד).

בשם³ חכמה נקרא הכח להשכיל ולהמציא שכל חדש. תחילת הופעת ההמצאה השכלית בנפש האדם היא בנקודה אחת, רק עצם ההמצאה כמו שהיא בלי שום אורך ורוחב, והיא מופיעה בנפש האדם ככרך המבריק בחשכת הלילה, המאיר את החושך והערפל של חוסר ההבנה שהיה לו מקודם, וכמרחף במוחו כאילו הראו לו את כל הענין בנקודה כללית. ובעת ההיא, האדם המשיג דבוק וקשור במושכל.

נקודה שכלית זו של החכמה מרכזת בתוכה את כל פרטי השכל העתידיים להתגלות על ידי כח הבינה, שהוא הכח המרחיב ומסביר ומפרט את הנקודה השכלית לאורכה ולרוחבה, על כל סעיפיה פרטיה ודקדוקיה, באופן כזה שהענין הנלמד נקלט ומתקבל במוחו של המשיג. המושג מתגשם לפי ערך חושי המשיג, והוא נעשה קנינו הפרטי של המשיג, עד כדי כך שביכולתו להסביר את הנושא בביאור רחב גם לזולת.

וכח⁴ הדעת עיקר מהותו ומציאותו הוא להרגיש את ההשכלה וההשגה, היינו, שהאדם לא רק מבין ומשיג את המושכל, כי אם, שהדבר שהבין והשיג חודר להכרתו והרגשתו הפנימית. כי יתכן שאדם יבין וישיג איזה ענין אך הענין אינו נעשה קנינו העצמי, כלומר, שהמושג רחוק ממנו ואינו חודר להרגשתו והכרתו, והוא נשאר רק בדמיון. רק על ידי כח הדעת, שהוא כח ההעמקה הבא על ידי התקשרות בנושא והצטייירותו בנפש האדם, נעשה המושג המובן גם מורגש.

הדעת היא תחושה נפשית המאמתת את הנושא בצורה החלטית, כאילו רואה בעיניו ממש, וכמו שכתוב⁵ "אתה הראית לדעת", כלומר, שהדעת היא כעין ראי'. אמנם ראי' זו אינה ראי' גשמית בעין, אלא היא ראי' ב"עין השכל", אבל ההחלטיות והוודאות שראי' זו גורמת בנפש האדם היא כמו ההחלטיות והוודאות שפועלת הראי' המוחשית בעין. כל שלשת סוגי הבנה אלו, היינו, חכמה בינה ודעת, נקראים בשם כולל - שכל.

3. בהבא לקמן (בפיסקא זו ופיסקא הבאה) - ראה לעיל בשיעורי הרנ"ג על פרק ג (ע' 000 ואילך) ובנסמן שם בהערה 57.

4. בהבא לקמן (בפיסקא זו) - ראה לעיל בשיעורי הרנ"ג על פרק ג (ע' 000 ואילך) ובנסמן שם בהערה 182 ואילך.

5. ואתחנן ד, לה. וראה לקו"ת פ' ראה יט, סע"ב. דרך מצותיך קפו, א. וראה מש"כ עוד בפרטיות יותר בשייכות בחי' הדעת וענין הראי' - סה"מ תרנ"ו ע' דש-שה. המשך תרס"ו ע' קצח. סה"מ תרס"ח ע' סח-סט. המשך תער"ב ח"ב ס"ע א'קצט. סה"מ עזר"ת ע' ריד. תרע"ח ס"ע עט. ע' פא. רמז. שסט. פר"ת ע' טט. ועוד.

כח השכל - כח פרטי ופנימי

כח השכל הוא כח רוחני פרטי ומוגבל, שהרי לאמיתו של דבר סוף סוף הריהו שכל גרידא, ולא ראי' או שמיעה או שאר כוחות הנפש⁶.

השכל⁷ הוא גם כח "פנימי", כלומר, שכח השכל מתגלה ומתלבש בגוף האדם באבר מיוחד המתאים לו לפי ענינו וטבעו, דכשם שהלב הוא משכן אל המדות כך המוח הוא משכן אל כח השכל בפנימיותו.

ולכן כח השכל נמצא במוח בהתגלות⁸. מהות ההשכלה מורגשת במוח והמוח תפוס ממהות ההשכלה. כמו שדפנות הכוס באים במגע עם המים המלאים אותה, וכאילו נגיד שהכוס מרגישה את המים הנתונים בתוכה, כך המוח מלא ומרגיש את השכל המתגלה בו⁹.

האיחוד והמיזוג של האבר עם הכח המתגלה בו מגיע לדרגא כזאת עד שהכלי הוא מעין הכח ודוגמתו. בזהר הק"י¹⁰ כתוב שישנם "תלת חללי דגולגלתא", כלומר, שהמוח הגשמי של האדם מחולק לשלשה מדורים: במדור הימני שוכן כח החכמה, במדור השמאלי הוא מקום משכן כח הבינה, והמדור האמצעי מתוכנן ובנוי באופן כזה שבאפשרותו להכיל את כח הדעת. חללים אלו שבמוח שונים זה מזה, והשינוי בהם הוא לפי שהטבע שבכל אחד מהם הוא טבע מקביל לטבע הכוחות המתלבשים ומתגלים בהם, כי הכלי הוא מעין הכח ודוגמתו.

6. ראה המשך ח"ש תרצ"ד [תש"ו] רפ"ג (סה"מ תש"ו ס"ע 97 ואילך): "דכח ענינו רוחני פרטי מוגבל . דגדרים אלו הם גדרי הכח מהכח היותר עליון שבכחות הגלויים הפנימי' שהוא כח השכל עד כח היותר אחרון . . דכח השכל הוא רוחני, והוא פרטי שהוא רק להשכיל ולא לראות או לשמוע". עכ"ל. וראה עד"ו בסה"מ תרפ"ז ע' רכז. תרפ"ח ע' סט. ד"ה שימני כחותם תר"ץ (סה"מ קונטרסים ח"א צו, א). ד"ה השם נפשנו בחיים תרצ"ד [תש"י] (סה"מ תש"י ע' 255). סה"מ ה'ש"ת ע' כז [תש"ח ס"ע 99].

7. בהבא לקמן (עד פסקא: "וזהו מה") - ראה סה"מ תרפ"ה ע' קפ. תרפ"ח ע' סט. תרצ"א ע' קסא. ד"ה השם נפשנו בחיים תרצ"ד [תש"י] (סה"מ תש"י ע' 257). סה"מ ה'ש"ת ע' 164. וראה עוד בזה - המשך תרס"ו ס"ע שסד ואילך ובנסמן שם. המשך תער"ב ח"א ע' ג ואילך (בהוצאה החדשה - ס"ע ד ואילך). ועוד.

8. ראה המשך תרס"ו ס"ע שסד ואילך. המשך תער"ב ח"א ע' ד-ה (בהוצאה החדשה - ע' ה-ו). ועוד.

9. כמו שדפנות הכוס . . כך המוח: ראה גם סה"מ תרכ"ז ע' קיז (וסה"מ תרל"ג ח"א ע' קכו) "שהמוח הוא כלי לגילוי השכל, שהשכל מלוּבש בו ממש . . שבמוח השכל מלוּבש בו ממש והמוח הוא כלי להשכל כמו הכוס שמקבל בתוכו את היין". עכ"ל. וראה המשך תרס"ו ע' שסו "שכלי המוח תופס באור השכל בבחי' תפיסא והרגשה ממש, שמהות אור השכל ממש . . הוא שממולא ומורגש בכלי המוח, ונתפס בו כתפיסת המים בכלי וכה"ג". עכ"ל.

10. ראה זח"ג קלו, א. קמ, א-ב. רסב, א. רצב, ב.



וזהו¹¹ מה שמוח החכמה שהוא כלי לכת החכמה הוא קר ולח, ומוח הבינה שהוא כלי של כח הבינה הוא חם ויבש. כי החכמה מהותה נקודה שכלית - שזה מתבטא בטבע הקרירות שמורה על ההתרחקות מן העצם, ובכל זאת יש בה טבע הדבקות וההתקשרות במושג הנלמד - שזה מתבטא בטבע הלחות שמורה על הדביקות והתחברות, ולכן המוח של החכמה הוא קר וגם לח. ואילו הבינה ענינה לקרב את הנושא הנלמד אל האדם המשיג (על ידי שהיא מפרטת את הנקודה השכלית ומסבירה את הענין באורך ורוחב) - שזה מתבטא בטבע החמימות שבמוח הבינה שמורה על הקירוב, ובכל זאת יש בה הטבע לחקור ולדרוש שזה מורה העדר הוודאות - ומצד זה גם טבע מוח הבינה הוא יבש המורה על ההבדלה, ולכן המוח של הבינה הוא חם וגם יבש.

וכך גם המוח הגשמי שבמדור האמצעי יש בו טבע מיוחד המקביל לכת הדעת המתגלה ומתלבש בו. ואם כן מובן שכל אחד משלשת חלקי השכל מתלבש ונרגש במדור מיוחד המתאים לו, והתלבשות כזאת נקראת בלשון חסידות חב"ד בשם אור פנימי¹² בכלי, לפי שהכלי מתאחד עם האור, כי הוא מעין האור ודוגמתו.

בשמשביל ומשיג בשכלו איזו מושביל:

ענין השכל - גילוי הנעלם

כח השכל (על כל שלשת סוגי ההבנה שבו - חכמה בינה ודעת) תפקידו לגלות לאדם את הנעלם ממנו. לדוגמא, כאשר אדם רוצה להבין ענין מסוים הרי יש כאן שני דברים - המשיג והמושג, היינו, האדם המבין בכוח שכלו את המושג, והמושג עצמו הנמצא מחוץ לנפש האדם, ועל ידי השגת השכל נעשה המושג מתואר ומצוייר בנפש האדם. וכפי ביטוי של הרמב"ם¹³: "מה זה שכל? ידיעת הדבר בנפשו כמו שהוא חוץ לנפשו". השכל הוא כמו אור המאיר ומגלה מה שהיה מכוסה ומוסתר מהאדם. השכל הוא כעין ראי' שכלית: כשם שכח הראי' מגלה לאדם את הדברים שהיו נעלמים ממנו לפני ראייתם, כן גם כח השכל מאיר ומגלה לו את מה שהיה מוסתר ונעלם.

11. בהבא לקמן (בפיסקא זו) - ראה סה"מ תרצ"א ס"ע שלט ואילך. וראה עוד (באופן אחר מהביאור בסה"מ תרצ"א שם ובשיעורי הרנ"ג כאן) בזה שמוח החכ' קר ולח ומוח מצד שייכותו לכת החכ' ומוח הבינה חם ויבש מצד שייכותו למוח הבינה - סידור עם דא"ח ח"א קעט, א ובנסמן שם. סה"מ תרנ"ט ע' מב. תרס"ה ס"ע קמ ואילך ובנסמן שם. המשך תרס"ו ס"ע שסה ואילך ובנסמן שם. סה"מ עת"ר ס"ע קפד ואילך. ובכ"מ.

12. ראה מה שיתבאר בזה להלן בשיעורי הרנ"ג על פרק זה בסופו (ע' 000). וש"נ.

13. הלשון דלקמן הוא לשון המהר"ל (בהקדמה הב' לספרו גבורות ה' - הובא בדרך מצותיך מז, א. קלא, א) בשלילת דעת הרמב"ם. וז"ל המהר"ל שם: "שהם אומרים עליו שעצמותו שכל מופשט, וכל שכל הוא שידוע הדבר בנפשו כמו שהוא חוץ לנפשו, ואם כן יהי' הוא ית' וכו'".

הדבר דומה לאדם היושב בחדר חשוך ולמרגלותיו נמצא אוצר של אבנים טובות ומרגליות, הרי שבודאי גם אז יש לאדם חמדה ורצון גדול לאוצר, אך מאחר שאינו רואה אותו הנה ממילא אינו מתעורר בחמדה ותשוקה לאוצר הנחמד. אך כאשר מכניסים אור לחדר מיד מתעורר האדם בתשוקה גלויה לאוצר, כמאמר¹⁴ "העין רואה - והלב חומד", אבל כשאין העין רואה - אין הלב חומד. כך השכל מאיר ומגלה לאדם את מה שהיה נעלם ממנו, כדוגמת אדם המגלה לרעהו מה שלא היה ידוע לו, כמו כן השכל הוא אור המאיר ומגלה לנפש האדם מה שהיה מוסתר ונבדל ממנו.

וכל מה שהאדם המשיג חודר לעמקותו של המושג, מגיע על ידי כך להבנה והשגה ברורה ועמוקה יותר.

השכל הוא כח כללי לכל מיני שכל

והנה¹⁵, כח השכל הכללי הזה באפשרותו וביכולתו להשכיל כל מושכל, כלומר, שביכולתו להבין כל נושא שהוא באיזו חכמה שהיא. בכוחו להשכיל ולהמציא המצאות חדשות, להבינם ולהסבירם, להתעמק בהם ולהבינם על בורים. מכאן שכח השכל אין זה דבר שכלי מסוים, ולא כח להשכיל ולהבין רק איזו חכמה פרטית, כמו חכמת הטבע למשל או איזו חכמה מסוימת אחרת, אלא הוא כח היולי כללי, שכל מה שהוא בגדר שכל ביכולתו של כח השכל להשכיל בו, לגלות את הנקודה העיקרית בתוכנו של כל נושא, לפרט את הנקודה לפרטי פרטים לאורך ורוחב, וגם לחדור לפנימיותם ולעמקותם של המושגים.

וכפי¹⁶ שאנו רואים בכח התנועה שביד האדם, הלא ברור הדבר שאין בכח התנועה שביד האדם כוחות פרטיים לכל פעולה לחדוד (וכל כח מבצע פעולה מסוימת פרטית לתנועה פרטית אחת), אלא בוודאי כח התנועה הוא כח אחד כללי והיולי לכל התנועות כולם.

למשל, אם אדם כותב אות א' או אות ב', או שהוא זורק אבן, אי אפשר לומר שבכח התנועה קיימות תנועות פרטיות מותאמות לכל תנועה ותנועה, כי במקרה כזה היה כח התנועה מורכב ממספר מוגבל של תנועות פרטיות, היינו שמספר התנועות שבכח

14. פרש"י שלח טו, לט. וראה במדב"ר פ"י, ב. וראה תו"א שמות נד, סע"ג ואילך. סה"מ תקס"ט ע' קכו-קכו. מאמרי אדה"א בראשית ע' תקלד. תקעג. שמות ח"א ע' כ. סה"מ תרס"ב ע' רמב ואילך. תרס"ה ע' שכה. עת"ר ע' קיא ואילך. קונטרס העבודה רפ"ב. ועוד. [ובכ"מ בדא"ח (דרך חיים ח, ד ואילך. אוה"ת עקב ע' תרכא. סה"מ תרל"ב ח"ב ע' תקצח) מבואר התיווך עם מה שבכ"מ איתא שהלב קודם לעין].

15. בהבא לקמן (בפיסקא זו) - ראה סה"מ תקס"ב ח"א ע' עג ואילך. סידור עם דא"ח ח"א פ, ב. מאמרי אדה"א דברים ח"ב ע' תרלה ואילך. דרך מצותיך נה, ב. סה"מ תרנ"ז ע' רה ואילך. עטר"ת ע' קסא ואילך.

16. בהבא לקמן (עד פיסקא: "ואותו הדבר") - ראה סה"מ תרמ"ו ע' ג-ד. המשך תער"ב ח"ב ע' תרנט (בהוצאה החדשה - ח"ג ס"ע תצצה ואילך). סה"מ עטר"ת ע' שסד. תרפ"ב ע' כז. תרצ"ב ע' שמב ואילך.



המעשה היו מצומצמים ומוגבלים, והרי אנו רואים במוחש את ההיפך מזה - שכח המעשה ביכולתו לגלות תנועות שונות בלי שום שיעור והגבלה, הן בכמות - שהאדם יכול לבצע תנועות עד בלי די (אמנם חיי האדם עלי אדמות קצובים הם ומוגבלים, אך הכח הרוחני שבו בכוחו לפעול משך זמן בלתי מוגבל), והן באיכות - שיש באפשרותו לבצע תנועות שונות בכל מיני צורות ואופנים שונים, הרי מכאן ראי' חותכת שכח המעשה הוא כח היולי כללי לכל מיני תנועות.

[האמת¹⁷ היא שכח המעשה הוא צרוף של שני כוחות: כח התנועה וכח המצמצם. ולמשל, כאשר ברצון האדם לכתוב אות א', הרי כח המצמצם שביד מגביל את התנועה החיונית עד כדי כתיבת אות א' בלבד, ואם ברצונו לזרוק אבן, אזי כח המצמצם שביד מצמצם את כח התנועה ומגלה תנועה מדודה שבכוחה רק לזרוק אבן. אבל כח התנועה בעצמו הוא כח היולי כללי על כל מיני תנועות, והגדרתו של הכח היא רק בזה שהוא רק כח לתנועה ולא כח לשמיעה או דבור וכיוצא בזה משאר הכוחות שבנפש האדם].

ואותו הדבר אנו מבחינים גם בנוגע לכח הראי' שבעין, כי ברור שאין בכח הראי' כחות נפרדים (כלומר שיש בכח הראי' ריבוי כוחות פרטיים וכל כח פרטי רואה ראייה אחת פרטית), כי אם שכח הראיה הוא כח כללי לראות, וכל מה שעשוי להיות נראה - יש ביכולת הכח הזה לראותו ולציירו בנפש האדם.

משתי הדוגמאות הללו נבין גם את מהותו של כח השכל שבנפש האדם. שאמנם כח השכל מוגבל ומוגדר בזה שהוא מיועד להשכיל ולהבין ותו לא, היינו שאין לו כל שייכות לרגשות נפשיים אחרים כמו ראי' שמיעה וכו', ובזה הוא מוגבל, אך במה שנוגע להבנה והשכלה - יש באפשרותו להשכיל ולהבין בכל דבר וענין שניתן להשכיל בו ולהבינו, היינו בכל ענין שהוא בגדר שכל ומדע. מובן מכאן שכח השכל אינו השכלה פרטית, או אפילו סוג פרטי של חכמה, אלא הוא כח היולי כללי להשכיל ולהבין בכל דבר וענין - בתנאי שהוא בגדר שכל ומדע.

**הרי השכל תופס את המושכל ומקיפו בשכלו,
והמושכל נתפס ומוקף ומלוּבש בתוך השכל שהשיגו
והשכילו. וגם השכל מלוּבש במושכל בשעה שמשגיגו
ותופסו בשכלו:**

17. בהבא לקמן (כפיסקא זו) - ראה דרך מצותיך קסט, ב. ד"ה כל מחלוקת תרנ"ד (סה"מ ליקוט ח"ב ע' טו). סה"מ תרנ"ה ע' צז. תרנ"ח ס"ע קצא. המשך תרס"ו ע' רנה. סה"מ עטר"ת ע' תקצג. ועוד.

בתחילת הלימוד השכל מקיף על המושכל

כפי¹⁸ שהסברנו לעיל קיימים שני דברים - המשיג והמושג, היינו, האדם המבין בכוח שכלו את המושג, והמושג עצמו הנמצא מחוץ לנפש האדם. ועל כך אומר בעל התניא כאן שפעולת ההשגה היא באופן כזה שהמשיג תופס את המושג באופן כזה שהוא כמו "מקיפו בשכלו".

והנה, יש מפרשים¹⁹ שרבינו באמרו ששכל האדם מקיף ומלביש את המושכל ושהמושכל מוקף ומלוּבש בתוך השכל, כוונתו בזה רק למצב האדם כמו שהוא בתחילת הלימוד.

כי בדרך כלל אדם תופס בתחילת לימודו רק את הצורה הכללית והקווים הכלליים של הענין, כלומר - רק את שטחיות הענין הנלמד, ואיננו חודר לעמקותה ופנימיותה של הסוגיא²⁰. ובכל זאת, דוקא כאשר הוא לומד בשטחיות - נדמה לו שהענין מובן לו לכל פרטיו (אף שהאמת היא שהוא תופס רק את החיצוניות ואינו יודע עדיין את עומק ופנימיות הענין). ולתהליך זה מתכוון בעל התניא באמרו שהשכל מקיף ומלביש את המושכל, כי בתחילת הלימוד, כאשר הוא לומד את הענין בהשקפה ראשונה והוא חושב שהבין את המושכל, אזי המושכל תפוס על ידי כלי מוחו של האדם כמו חפץ שמונח

18. בכל הבא לקמן כוונת הרנ"ג לבאר את הלשונות בתניא כאן, שהם ג' לשונות המורים על ב' או ג' ענינים (כדלקמן): [א] "השכל תופס את המושכל ומקיפו בשכלו"; [ב] "המושכל נתפס ומוקף ומלוּבש בתוך השכל שהשיגו והשכילו"; [ג] "השכל מלוּבש במושכל בשעה שמשגו ותופסו בשכלו". והנה, בשיעורי הרנ"ג כאן אינו מחלק בין הלשונות הא' והב', והוא מפרשם כענין אחד, ורק את הלשון הג' הוא מפרש כענין בפ"ע. אלא שבזה גופא מפרש הרנ"ג בג' אופנים, כדלקמן בפנים. וראה הנסמן לקמן בהערות 21, 23 ו-24 למש"כ בזה בכמה מביאורי החסידים לתניא.

ולהעיר ממ"ש בזה באופן אחר בהערת כ"ק אדמו"ר בשיעורים בספר התניא: "סדר הבנת שכל - בתחלה תופס כללות הסברא והשכל, ואז השכל מקיף את המושכל, ואח"כ מתחיל לפרט הכלל ע"י שקו"ט וכו' ואז השכל מלוּבש בהמושכל, וכאשר גמר זה (- כבר מבינו, כאמרו "שהשיגו והשכילו") אז השכל מקיף את המושכל". עכ"ל.

[ולפ"ז ג' הענינים הם ג' שלבים שונים הבאים זה אחר זה, והם ביאור על ג' לשונות שונים בתניא כאן: [א] מש"כ ש"השכל תופס את המושכל ומקיפו בשכלו" היינו בתחלת הבנת השכל כאשר תופס רק את כלות הסברא והשכל; [ב] מש"כ ש"המושכל נתפס ומוקף ומלוּבש בתוך השכל שהשיגו והשכילו" היינו בגמר השקו"ט וכו' שאז מבין כבר את השכל; [ג] מש"כ ש"השכל מלוּבש במושכל בשעה שמשגו ותופסו בשכלו" היינו בעת העיון (בין ב' השלבים הנ"ל) כאשר "מתחיל לפרט הכלל ע"י שקו"ט וכו'". וראה מש"כ עוד בזה באופנים אחרים בכ"מ - "קיצורים והערות" לתניא מאדמו"ר הצ"צ ע' פט. סה"מ תרל"ג ח"ב ע' שצ. תרל"ז ח"ב ע' תקיג. תקטו. תקנ. תרל"ט ח"ב ע' תרפ. תר"ם ח"א ע' עב. סה"מ תרנ"א ע' רא. תרנ"ד ס"ע מד. תרס"ה ע' תצא. ועוד.

19. לע"ע לא מצאתי פירוש כזה בביאורי החסידים לתניא.

20. ראה מה שנתבאר בזה לעיל בשיעורי הרנ"ג על פרק ג (ע' 000 ואילך) ובנסמן שם בהערה 57.



בקופסה, שהקופסה מקיפה את החפץ שמונח בתוכה, וממילא "המושכל נתפס ומוקף ומלוּבש בתוך השכל".

כי בדיוק כמו שהיד מקיפה את האבן והאבן מוקפת בתוך היד, כך גם תפס הכח את המושכל - שהמושכל הפרטי מוקף ומלוּבש בתוך כח השכל שהשיג את המושכל. שהרי כפי שנתבאר לעיל השכל הוא כח כללי, כי יש ביכולתו להשיג כל דבר שכל, וכח כללי זה מקיף ומלביש את המושכל הפרטי, והמושכל הפרטי הוא כמונח בקופסה ממש.

השכל תפוס במושכל בשעה שמעיין להבינו

אמנם, התהליך שהוזכר לעיל (שהאדם מקיף בשכלו את הנושא הפרטי) הוא קיים רק בתחילת הלימוד, כאשר הוא תופס בהשקפה ראשונה את חיצוניות ושטחיות הענין. אך²¹ כאשר האדם מתחיל להתעמק בפנימיותם ואמיתתם של הדברים, אז מתעוררות אצלו קושיות וסתירות המעלימות ומסתירות על הבנת הענין לאשורו²⁰, ואז אדרבא כח השכל תפוס ומוקף על ידי המושכל, ולזה היא הכוונה במה שכתב בתניא כאן ש"גם השכל מלוּבש במושכל בשעה שמשיגו ותופסו בשכלו".

והענין בזה:

כאשר האדם נגש להבין באמצעות כח השכל הכללי איזה מושכל פרטי מסוים, עליו להצטמצם ולהתלבש לפי ערך המושג שעליו להבין. תהליך שכלי זה נקרא בשם יגיעת השכל, כלומר, שכוח השכל תפוס ומוטרד להמציא ולהבין את המושכל הפרטי שהוא מעונין בו. וענין זה שכוח השכל "תפוס" במושכל הפרטי מתבטא בזה שבאותו הזמן שהוא מתייגע במושכל הפרטי אין באפשרותו להתעמק בנושא אחר, כי כאשר הכוח תפוס ומלוּבש בנושא אחד אין ביכולתו להתפנות ולהתלבש בנושא אחר.

וכמו²² שאנו רואים ברב שמשפיע ומלמד שכל לתלמידו, שבזמן הלימוד הרב נתפס ומלוּבש על ידי ההשפעה לתלמיד. והסיבה לכך היא, כי השכל אינו נמסר ונמשך מעצמו אל התלמיד, והרב צריך לפעול והשפיע את השכל, וכיון שהוא עסוק ומוטרד בזה שהשכל שלו יעבור אל התלמיד לפי ערכו של התלמיד, לכן באותו הזמן כוח השכל שלו תפוס לגמרי בהשפעה זו, ואין באפשרות הרב להשכיל באותה השעה השכלות עמוקות יותר שאינם מתאימות לרמת ההשכלה שהרב משתדל כעת להשפיע אל התלמיד לפי ערכו של התלמיד.

ובאמת אנו מבחינים בהוראה בשני סוגי משפיעים. כי יש מי שמלמד שכל לזולת,

21. בכללות הביאור דלקמן (עד פיסקא: "אולם יש המבארים") - ראה ביאור תניא להר"י מקיידאן (ע' לט).

22. בהבא לקמן (עד פיסקא: "וכשם שהוא בהשפעת") - ראה סה"מ תרל"ז ח"ב ע' תרמד. המשך תרס"ו ע' רלב ואילך. המשך תער"ב ח"א ע' צז-צח (בהוצאה החדשה - ע' קכט ואילך). ועוד.

אך למרות שהמלמד הוא בעל ידיעות רחבות, בכל זאת חסרים לו האותיות המתאימות וצורך ההסבר שתביא לידי כך שהשכל יתקבל אצל התלמיד, ולכן הוא מוסר לתלמיד את ההשכלה בצורה כזו שהמושכל אינו מעובד ומצומצם לפי ערכו של התלמיד, ומובן שלא תהיה מכך שום השפעה על שכלו של התלמיד, ודברי הרב אינם נקלטים בשכל התלמיד. אך יש סוג של משפיע שיודע לכלכל את דבריו, וביכולתו תמיד למצוא אותיות מתאימות המכוונות אל השכל שהוא רוצה להשפיע לתלמיד, ועל ידי כך התלמיד מקבל ומבין את השכל הנשפע לו, וכתוצאה מכך מתפתחים במשך הזמן כלי השכל של התלמיד, עד שהוא מגיע לדרגת התפתחות כזאת שיש באפשרותו להבין ענין שכלי בעצמו ללא צורך בעזרה מהזולת.

מכל האמור מובן שכאשר הרב רוצה להשפיע אל התלמיד, לבד זאת שעליו לצמצם את שכלו שיהיה לפי ערך המקבל, נוסף לכך הוא צריך גם לסדר ולתכנן את המושכל בצורה כזו שהיא תתקבל בשכל התלמיד, כלומר, שהוא צריך להלביש את המושכל באותיות ומשלים כאלו שהתלמיד יקלוט את הענין היטב לפי ערך כלי שכלו. ולכן הרב צריך להיות עסוק ומוטרד להוריד ולהלביש את השכל העמוק של הרב עד לרמה כזו שהוא יותאם לכלי השכל של התלמיד, וטרדה זו תופסת את כוח השכל של הרב.

וכשם שהוא בהשפעת שכל מרב לתלמיד, כך הוא גם בכל אדם שרוצה להבין בשכלו איזה ענין. כי הרי המושכל שבאדם דומה לרב משפיע, וכלי שכלו של האדם הם כמו התלמיד המקבל את המושג. וכשם שהרב מוטרד ועסוק להשפיע את השכל בצורה מותאמת שתהיה לפי ערך כלי שכלו של התלמיד, כך גם אדם הרוצה להבין כל מושג שהוא, מן ההכרח שיצמצם וילביש את כוח שכלו לפי ערך המושכל. ומובן, שכח השכל נתפס על ידי פעולה זו, כלומר, שאין ביכולת האדם להתמסר באותה השעה להבין גם שכל אחר.

וזהו מה שאומר כאן רבינו ש"גם השכל מלובש במושכל בשעה שמשיגו ותופסו בשכלו".

האדם המשיג מתאחד עם המושכל ומקיפו

אולם, יש המבארים²³ את דברי הרב בעל התניא בצורה שונה מהמוסבר לעיל,

23. כללות הביאור שבשיעורי הרנ"ג כאן מתאים למש"כ בזה בכמה מביאורי החסידים לתניא - ראה ביאור תניא להר"י מקיידאן (ע' לט-מ). ביאור הר"ש גרונם על התניא (ע' סג). ביאורי תניא להרח"ש ברוק (ע' 44). לקוטי ביאורים להר"י קארף (ח"א ע' נו). ביאורי הרש"ח קסלמן לתניא (ע' צח). אבל, ממ"ש לקמן בפנים בביאור החסרון שבב' הפירושים וכו' - נראה שכוונתו כאן דוקא לביאור הר"ש גרונם על התניא, ששם משמע יותר מה שב' הלשונות בתניא כאן הם בב' זמנים שונים (ראה מש"כ בזה הרנ"ג לקמן בפנים בביאור החסרון שבפירוש זה). וזהו הלשון בביאור הר"ש גרונם שם:



ולדעתם יש לדייק במה שכתב רבינו ש"גם השכל מלובש במושכל בשעה שמשיגו ותופסו בשכלו" - שענין זה הוא דוקא לפני גמר ההבנה, היינו כאשר האדם עדיין מתאמץ לחדור לעומקו של המושכל - טרם שהבין את הנושא על בוריו, שאז דוקא השכל מלובש בתוך המושכל.

ואילו כאשר האדם הגיע כבר לעומקם של הדברים, והנושא מובן על כל פרטיו, אז אין כוח השכל מלובש ותפוס כבר באותו המושכל. ולכן אחרי שהאדם השיג כבר את הענין לאשורו אז יש באפשרותו של כוח השכל להתפנות ולהתמסר להבין מושכל אחר בנושא אחר לגמרי, כי אינו מלובש יותר במושכל.

אך לדעתם, מה שכתב רבינו ש"השכל תופס את המושכל ומקיפו בשכלו, והמושכל נתפס ומוקף ומלובש בתוך השכל שהשיגו והשכילו" - לשון זה אינו מתאר את המצב שבו האדם נמצא בתחילת לימודו (כפי שהוסבר לעיל באופן הראשון), אלא דוקא להיפך, כלומר, שזהו המצב של האדם אחרי שגמר לעיין ולהעמיק במושכל, והשיג כבר את העומק שבכל פרטי המושכל, שאז הכוח השכל הכללי שבנפש מקיף את המושכל הפרטי באופן כזה שהמושכל מונח בכוח שכלו כמו דבר המונח בתוך קופסה. כי בשלב זה לא רק שהאדם מבין את המושכל, אלא כח השכל והנושא מתאחדים לדבר אחד. המושג נעשה רכושו הרוחני וקנינו הפרטי של האדם המשיג.

ונמצא מובן לפי זה, שמה שכתב כאן בתניא שהשכל תופס ומקיף את המושכל והמושכל מוקף על ידי השכל, מצב כזה קיים רק בתנאי שהאדם מתאמץ בכל כח השכל שבו (עד כמה שיד שכלו מגעת) להבין את המושכל, כי רק אז באפשרותו להגיע עד למצב כזה שכוח שכלו אכן מקיף את המושכל על כל פרטיו, שאז המושכל כמו מונח כולו בתוך כוח השכל.

שהשיגו והשכילו: היינו שלאחר שהשיגו אז שייך לומר שהמושכל נתפס אצלו, אבל על השכל לא שייך לומר שהוא מלובש בתוך המושכל. והמשל בזה כגון א' שלמד מסכת ויודע אותה בעל פה עם כל ענינה וסברות והשכלות שבה לעומקו ולאשורו באר היטב, ע"ד משארז"ל ודמי ליה כמאן דמונח בקופסא. והנה, כשחושב ומדבר בה אזי שכלו ומחשבתו ודיבורו מלובשים בה, אבל כשעוסק במסכת אחרת אשר אז שכלו ומחשבתו ודיבורו מלובשים במסכת אחרת היא, הרי אז לא שייך לומר ששכלו מלובש בהמושכל, כי אם אדרבה המושכל מלובש בהשכל כו'.

וגם השכל מלובש בהמושכל: זהו בשעה שמשיגו ותופסו, וכשעדיין הוא לומד דבר הלכה ההיא אז שייך לומר שגם השכל מלובש בהמושכל, כי הוא אז טרוד ומוטרד בדבר הוא. הגם שמשמע בכמה מקומות ששכל הרב הוא מקיף על שכל התלמיד . היינו דוקא קודם שמשיג היטב בשכלו, אך לאחר שמשיג אותו היטב הרי שכלו נתפס ומוקף ומלובש.

לאשורה על בוריה: היינו דוקא כשעוסק ומייגע את עצמו להבין עמקות הדבר ההוא, וזהו לאשורה על בוריו, אבל לא כן כשלומד דבר בלא עיון, וכגון שחזר משניות בעל פה, אזי יכול להיות שלא יהי שכלו מלובש בהמושכל.

מלובש בה באותה שעה: היינו בשעה שמשיגו כנ"ל.

אך אם האדם אינו מנצל את כל כוח שכלו, והוא לומד רק באמצעות חיצוניות כוח שכלו, וכתוצאה מזה הוא תופס רק את שטחיות הענין ואינו חודר לעומק הנושא ופנימיותו, הרי זה דומה ליד התופסת חפץ אבל באופן שהיד אינה תופסת את החפץ בשלימותו, כי אם רק מקצת ממנו, היינו שחלק מהחפץ נשאר מחוץ ליד; כך גם האדם המנצל רק את חיצוניות כוח שכלו ותופס רק את שטחיות הנושא, הרי זה כאילו נאמר שהחלק הפנימי של המושכל נשאר מחוץ לתפיסת שכלו - בדוגמת החפץ שחלקו נשאר מחוץ ליד האדם.

מצב כזה של השגה שטחית וחיצונית אינה לא בגדר מקיף ולא בגדר מוקף, כי כוח השכל אינו מקיף את המושכל כולו (שהרי חלק הפנימי של המושכל נשאר מחוץ לתפיסת שכלו כנ"ל), ומאידך גיסא - כוח השכל אינו מלובש בתוך המושכל (שהרי האדם לא הכניס את כל כוח שכלו בענין הנלמד, כי אם רק את חיצוניות שכלו כנ"ל).

החסרון בשני הפירושים הנ"ל

אמנם, גם לאור שני הפירושים הנ"ל בלשון התניא כאן, עדיין דברי רבינו אינם מובנים לנו כל צרכם.

כי הנה, הפירוש הראשון מבאר את דברי הרב באופן כזה, שבתחילת הלימוד כאשר האדם תופס את הענין בצורה כוללת ושטחית - אז השכל מקיף את המושכל והמושכל מוקף על ידי השכל, ואילו לאחר שהעמיק בהשגת הענין - אז השכל מוקף על ידי המושכל.

אך פירוש זה אינו ברור, ומשני טעמים: [א] כאשר האדם אינו מנצל את כל כוח שכלו, ולכן הוא תופס רק את חיצוניות השכל באיכות מצומצמת מאד, במצב כזה אי אפשר לומר שהשכל מקיף את המושכל והמושכל מוקף על ידי השכל, כי חסרה כאן כל המציאות של מקיף ומוקף כנ"ל. [ב] הרב כלל אינו מזכיר בתניא כאן שהמושכל מקיף את כוח השכל.

ואילו גם לפי הפירוש השני שמבאר את דברי הרב באופן כזה - שבתחילת הלימוד השכל מלובש בתוך המושכל ובגמר העיון וההבנה השכל מקיף את המושכל, גם לפי פירוש זה אין דברי התניא מובנים, כי לפי פירוש זה נראים דברי בעל התניא כאילו הפוכים, שהרי הקדים את המאוחר (מה שהשכל מקיף את המושכל בגמר העיון וההבנה) ואיחר את המוקדם (מה שהשכל מלובש במושכל בשעה שהוא מעיין בו להבינו).

ויתירה²⁴ מזו אינו מובן מה שלפי שני הפירושים הנ"ל נעדר העיקר מן הספר, כלומר,

24. בהבא לקמן (עד פיסקא: "אך זאת עלינו לדעת") - ראה ביאור תניא להר"י מקיידאן (ע' מ), וזהו לשונו: "ואף שלפי דבריו הנ"ל אין ב' יחודים באים כאחד, כי היחוד מה שאלקות מחבקו הוא רק בעת טרדתו



שעיקר כוונת הרב כאן אינו מתיישב עם פירושיהם. שהרי, עיקר דברי בעל התניא באו כאן כדי להבליט את היתרון שבלימוד התורה, שבשעה ששכל האדם עסוק בדבר הלכה שכלו מקיף את ההלכה שהיא חכמתו ית', ובאותה השעה גם השכל מוקף מחכמתו ית', כלומר, שרצונו של בעל התניא ללמדנו שהמקיף הוא גם מוקף והמוקף הוא מקיף - כי המקיף והמוקף חד הם, והיינו, ששכל האדם וחכמת ה' שבתורה נעשו לדבר אחד. אך ענין עיקרי זה אינו מתיישב לפי שני הפירושים הנ"ל, שהרי לפי פירושים אלו נמצא שבשעה שהשכל הוא מקיף - אינו מוקף מהמושכל, ובשעה שהשכל מוקף - אינו מקיף את הענין.

השכל והמושכל הם מקיף ומוקף כאחד

ומכל זה עלינו להסיק שאין דברי בעל התניא מתיישבים אלא אם נפרש את דבריו באופן אחר, והוא, שקיים מצב נפשי אצל האדם המאחד את השכל והמושג לדבר אחד. כי הנה, בשעה שהאדם כבר התחבט והתלבט בהבנת איזה הלכה, וכתוצאה מזה ההלכה נעשית נהירה לו, והוא תופס אותה בכוח שכלו לאשורה ולעומקה על כל פרטיה, על מצב זה מתכוון בעל התניא באומרו ש"השכל תופס את המושכל ומקיפו בשכלו", כלומר - שהוא יודע את ההלכה וההלכה ידועה לו, ובמילים אחרות - המשיג תופס והמושג תפוס. אמנם, אם נתעמק קצת נבוא לידי מסקנא שכוח השכל באותה שעה שהוא תופס את המושכל, שכלו של האדם תפוס גם כן, שהרי הוא מבין וחושב במושכל - וזוהי תפיסתו. כלומר, שהידיעה הזאת עצמה שהשכל יודע ותופס ומקיף את המושכל, ידיעה זו גופא מעידה על כך שהשכל גם מוקף מהמושכל כיון שהוא שקוע בהרהור הענין.

וכן הוא הדין גם בנוגע למושכל, כלומר, שאחרי שהאדם מקיף את המושכל בכוח שכלו, באותו הזמן ממש המושכל מקיף את שכל האדם, היינו, שהוא ממריץ את השכל לחשוב ולהרהר באותה ההלכה.

פירוש זה בוקע ועולה מדברי בעל התניא למי שמתבונן ומדייק באותיות רבינו, וכך

ועינו בדבר ההלכה, והיחוד מה שנפש האלקית מחבת את דבר ההלכה הוא אחרי עיונו, בעת שכבר מבין את ההלכה על בורי', ומלשונו בסמוך וז"ל והוא יחוד נפלא וכו' משמע שב' היחודים באים כאחד, אבל באמת יש רגע א' אשר ב' היחודים באים כאחד, היינו בעת כלות טרדתו ועיונו והתחלת השגתו על בורי' זה הרגע נכלל מב' היחודים, ולכן דקדק בלשונו הזהב וז"ל הרי שכלו תופס ומקיף אותה וגם שכלו מלובש בה באותה שעה, דקדק לומר דוקא באותה שעה וד"ל. עכ"ל. אלא שלכאורה ביאור הרנ"ג דלקמן בפנים הוא באופן אחר מביאור הר"י מקיידאן.

וראה גם ביאור תניא להרח"ש ברוק (ע' 44), וז"ל: "בשעה שמייגע את עצמו על השכל אז שכלו מלובש בהמושכל והוא מובן, ואח"כ כשיודע אותו אז המושכל מוקף מהשכל היינו שהשכל מקיפו, ובשעה שהוא לומד אותו אז הוא מקיף אותו ומוקף ממנו כו". עכ"ל. ולכאורה נראה שזהו כביאור הרנ"ג כאן.

הוא אומר: "וגם השכל (היינו כח השכל של האדם) מלובש במושכל בשעה שמשיגו ותופסו בשכלו", כלומר, בשעה שהשכל מבין את המושכל על בריו - באותה שעה השכל תפוס בעצמו על ידי המושכל, להבין ולהרגיש את המושכל.

ומהמשך דברי רבינו נראים הדברים עוד יותר ברורים, והוא כמה שכתב רבינו שהאדם המבין ומשיג איזו הלכה "הרי שכלו תופס ומקיף אותה, וגם שכלו מלובש בה (מוקף) באותה שעה". מהמילים "באותה שעה" ברור לנו ששני המושגים שבעל התניא כותב לפני זה - "שהשיגו והשכילו" מצד אחד ו"משיגו ותופסו בשכלו" מצד שני, אין מושגים אלו מכוונים לשני זמנים שונים, אלא לזמן אחד, והוא אחר שהענין הובהר ומאיר בשכלו. כלומר, שהאיחוד של השכל של המשיג עם המושג נעשה רק אחרי שהבין את ההלכה והיא אצלו כמונחת בקופסה ובאותו זמן גם שכלו מלובש בה.

ומכל האמור מובן עיקר דברי הרב כאן בענין מעלת לימוד התורה, שעל ידי העיון בתורה מתאחד שכל האדם הלומד עם דבר ההלכה שהיא חכמתו ית', והיו לאחדים. כי השכל המקיף את ההלכה - בעצם היותו מקיף בזה עצמו הוא גם מוקף מההלכה.

האיחוד עם חכמתו ית' הוא זוקא בלימוד התורה בעיון

אך²⁵ זאת עלינו לדעת שבמצוות תלמוד תורה קיימים שני סוגי מצוות²⁶. האחת היא עצם החיוב של תלמוד תורה, ואפילו כבר למד ויודע את כל התורה כולה עדיין מוטלת עליו המצוה לחזור וללמוד את מה שלמד כבר, וכמו שכתוב והיו הדברים האלה גו' ודברת במ²⁷, והגית בו יומם ולילה²⁸, עד שאפילו דברי תורה הידועים מצוה מן התורה לחזור עליהם כל ימי חייו. אך יש מצוה שני' בלימוד התורה, והיא מצוות ידיעת התורה והעיון בה, שהרי התורה היא פירוש וביאור התרי"ג המצוות, ועל כן מוטלת המצוה על כל אדם מישראל להבין כל הלכה על בוריה כדי לדעת כיצד לקיים את רצון העליון המלובש במצות.

ומה שאנו אומרים כאן בתניא שייך ללימוד התורה באופן השני²⁹, כי בלימוד באופן

25. בהבא לקמן (בפיסקא זו ופיסקא הבאה) - ראה ביאור הר"ש גרונם על התניא (ע' סד). לקוטי ביאורים להר"י קארף (ח"א ע' ט).

26. ראה בארוכה קונטרס אחרון להל' תלמוד תורה לאדה"ז ריש פ"ג.

27. ואתחנן ו, 1-2.

28. יהושע א, ח.

29. ענין זה מפורש להלן בפרק במש"כ "וזאת מעלה יתירה גדולה ונפלאה לאין קץ אשר במצות ידיעת התורה והשגתה. . ואפילו על מצות תלמוד תורה שבדיבור".

אבל, ראה מש"כ ברשימות כ"ק אדמו"ר זי"ע לתניא שם על התיבות "ידיעת התורה והשגתה", וז"ל: "להעיר מהל' ת"ת לאדה"ז ובקו"א שם דיש מצות ידיעת התורה ומצות והגית בו. וגם במצות והגית יש חלק ההשגה. ואולי זהו רמז שכתב ג"כ והשגתה, היינו חלק המחשבה שבוהגית". עכ"ל.

כזה נוצר מצב של מקיף ומוקף. שהרי כאשר אדם לומד בצורה זו חייב הוא להשקיע את כל כח השכל שבו, עד כמה שיד שכלו מגעת, להבין אח עמקותם של הדברים, וכאשר הוא חודר להבין את הענין אזי כוח שכלו תפוס על ידי הענין הנלמד, כי הוא מכניס את כלי מוחו ושכלו בנושא, ואין באפשרותו להתעסק בהבנת דברים אחרים, היינו ששכלו מוקף ומלוכש בתוך המושכל, ובתהליך הלימוד הזה תבוא התוצאה שהמושכל יהי' מובן בשכלו כחפץ המונח בקופסה.

**דרך משל, כשאדם מבין ומשיג איזו הלכה במשנה או
בגמרא לאשורה על בוריה, הרי שכלו תופס ומקיף
אותה, וגם שכלו מלוכש בה באותה שעה:**

הרי³⁰ שרבינו מדגיש "לאשורה על בוריה", כלומר לכל היקיפה של ההלכה, ואז דוקא שכלו מלוכש בהלכה וההלכה מוקפת ומלוכשת בשכלו, אבל כאשר אדם לומד לגירסא ולא לעיונא, וחוזר על הענינים שיודע מכבר, אין שכלו תפוס על ידי המושכל, ובכוחו להתפנות ולנצל את כח שכלו בסוגיא אחרת.

והנה, הלכה זו היא חכמתו ורצונו של הקב"ה, שעלה ברצונו שכשיטעון ראובן כך וכך דרך משל ושמעון כך וכך, יהיה הפסק ביניהם כך וכך. ואף אם לא היה ולא יהיה הדבר הזה לעולם, לבא למשפט על טענות ותביעות אלו, מכל מקום מאחר שכך עלה ברצונו וחכמתו של הקב"ה, שאם יטעון זה כך וזה כך יהיה הפסק כך, הרי כשאדם יודע ומשיג בשכלו פסק זה, בהלכה הערוכה במשנה או גמרא או פוסקים, הרי זה משיג ותופס ומקיף בשכלו רצונו וחכמתו של הקב"ה, דלית מחשבה תפיסא ביה ולא ברצונו וחכמתו, כי אם בהתלבשותם בהלכות הערוכות לפנינו. וגם שכלו מלוכש בהם:

שאלת בעל התניא כאן היא: הלא כל חכמה שלומדים מביאה או תביא לנו תועלת כל שהיא, היינו, שאנו לומדים ענינים שעלולים לקרות במציאות, ולפי מה שלמדנו נדע

30. בהבא לקמן (כפיסקא זו) - ראה ביאור הר"ש גרונם על התניא (ע' סג), ונעתק לעיל הערה 23.

איך להתנהג. אך בלימוד התורה אנו נתקלים לפעמים בהלכות שאינם מציאותיים כלל וכלל, ואם כן אינו מובן - מהי התועלת בלימוד הלכות מסוג זה אם בחיים ובמציאות אינן קיימות כלל?

ותשובתו היא: מאחר שההלכה היא רצונו וחכמתו של הקב"ה, הרי על ידי לימוד ההלכה תופס ומקיף האדם את רצונו וחכמתו ית', וגם שכלו מלובש באותה הלכה שלומד. זוהי תשובתו של הרב.

לכאורה דברי בעל התניא אלו טעונים ביאור, כי בהשקפה ראשונה נדמה שהשאלה עוד לא נפתרה.

חכמת התורה היא אמת מצד עצמה

אך האמת היא שאם נתעמק קצת נראה שהרב תירץ כאן תירוץ אמיתי ונכון, והוא, שקיים הבדל מהותי בין חכמת התורה ובין יתר החכמות³¹:

כל החכמות שבטבע מתאמתות על ידי העובדות, כלומר, שהמציאות היא זו שמאמתת את החכמה. לדוגמה, כשאדם המציא איזו שהיא המצאה, ובאמצעותה אפשר ליצור מכונה שתפיק תוצרת מסוימת, הרי שכדי להוכיח אם ההמצאה היא נכונה יש להרכיב את המכונה כפי המתכונת שהמציאו, ואם המכונה אכן מפיקה את התוצרת הדרושה - הרי שההמצאה השכלית היתה נכונה, ואם לאו - אין להמצאה כל ערך. מכאן אפשר להסיק מסקנה שהמציאות מאמתת את החכמה, היינו, שהענין השכלי הוא שכלי באמת דוקא כאשר הוא מוכח ומאומת במציאות, אך אם אין להמצאה השכלית התגשמות בחיים - אזי לא היתה זו המצאה שכלית כלל.

כלל זה קיים רק בחכמות שבטבע ובעולם. והסיבה היא, כי בנוגע לחכמות שבטבע העולם - כל החכמות קיימים בתוך הטבע עצמו, מפני שהקב"ה ברא את העולם ואת הנבראים שבו בחכמה, כמו שכתוב³² "כולם בחכמה עשית". והקב"ה חנן את האדם בשכל, שבכוחו להבין איך ובאיזה אופן ממוזג ומורכב כל נברא. לפעמים שכלו של האדם קולע למטרה והוא מבין את המושג, ואז המצאתו היא נכונה ואמיתית, אך לפעמים שכל האדם אינו מזדהה עם המציאות, ואז אין לשכלו ולהמצאתו כל ערך.

אבל חכמת התורה אינה זקוקה שיאמתו אותה, היא אינה צריכה לעובדות והוכחות מהמציאות כדי להוכיח שהיא נכונה. והסיבה היא, כי לא זו בלבד שהתורה אינה חכמה

31. ראה גם ד"ה רבא חזי"י תר"ץ (סה"מ קונטרסים ח"א קיד, ב). אגרות קודש כ"ק אדמהוריי"ץ נ"ע ח"ד ע' תקמה.

32. תהלים קד, כד.



שנבראה בתוך הטבע ח"ו, אלא אדרבא - התורה מצד עצמה היא המקור והסיבה של כל הבריאה. התורה אינה מקבלת מהחיים, אלא היא "תורת חיים"³³ - הנותנת את החיים.

וכך אמרו רז"ל³⁴: "תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית, אם מקבלים ישראל את התורה מוטב, ואם לאו אחזיר אתכם לתוהו ובוהו", כלומר, שהתורה היא הגורם לקיום הבריאה והיא התנאי לכל הבריאה. וגם הבריאה עצמה היתה על ידי התורה, וכפי שאמרו רז"ל³⁵ שהתורה היתה כלי האומנות של הקב"ה כשברא את העולם, ועוד אמרו רז"ל³⁶ שהקב"ה הסתכל בתורה וברא את העולם.

וכך אומר המדרש³⁷ על הפסוק³⁸ "שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה": הפסוק מרמז על כך שעלינו לראות "מי ברא" את "אלה", והכוונה לומר, בזכות מי נבראו "אלה תולדות השמים והארץ"³⁹ ובזכות מי הם עומדים על תלם - בזכות "אלה שמות בני ישראל"⁴⁰, ואלה בזכות מי עומדים - בזכות "אלה העדות החוקים והמשפטים"⁴¹. נמצא מובן מדברי המדרש שתכלית כל הבריאה היא קיום התורה והמצוות על ידי ישראל.

והרי זה כפי שאמרו רז"ל על הפסוק⁴² "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ" - בראשית, ב' ראשית, בעבור שני ראשית בראתי את השמים והארץ. ישראל נקראים ראשית והתורה נקראת ראשית, ושתי ראשית אלו הן סיבת ומטרת הבריאה, כלומר שתכלית הכוונה בבריאה היתה כדי שבני ישראל יעסקו בתורה.

נמצא מובן שהתורה היא סיבת הכל, ולכן אין היא זקוקה לראיות והוכחות מהעולם כדי לאמת אותה, כי המקור אינו זקוק לתוצאה אלא התוצאה זקוקה למקור, וכך התורה שהיא מקור העולם ובשבילה היתה כל הבריאה - הבריאה והמציאות זקוקים לה והיא אינה זקוקה להם, אלא היא אמיתית מצד עצמה, וכל מה שכתוב בה אמת לאמיתו מצד עצמו.

מכל האמור יובן היטב מה שאומר בעל התניא שכאשר אדם מישראל לומד איזה הלכה במשנה או בגמרא, שאם ראובן יטען כך ושמעון אחרת יהי' הפסק כך וכך, אף

33. נוסח תפילת העמידה (ברכת שים שלום).

34. שבת פח, א. ע"ז ג, א.

35. ראה ב"ר פ"א, א.

36. ראה זח"א קלד, סע"א. זח"ב קסא, סע"א ואילך. זח"ג קעח, א.

37. ראה תנחומא ויקהל, ד. שמו"ר פמ"ח, א.

38. ישעי' מ, טו.

39. בראשית ב, ד.

40. שמות א, א.

41. ואתחנן ד, מה.

42. בראשית א, א. וראה תנחומא (באבער) בראשית ג' וה'. לקח טוב ר"פ בראשית. ב"ר פ"א, ד. ויק"ר

פל"ו, ד. פרש"י ורמב"ן ר"פ בראשית.

שיתכן שטענות ותביעות אלו לא היו אף פעם במציאות וגם לא יהיו לעולם, בכל זאת אדם הלומד הלכה זו מתקשר ומתאחד הוא על ידי כך עם חכמתו ורצונו ית' של הקב"ה ממש, שהוא סיבת הסיבות ועילת העילות של כל ההויה כולה.

לא כן אדם הלומד איזה ענין בחכמות הטבע, שרק כאשר הלימוד מביא תועלת חומרית בחיים ובמציאות - אז דוקא הלימוד נקרא לימוד ומה שנלמד הוא נכון ויש לו ערך, אך אם הלימוד אינו מביא שום תועלת, היינו שאין לאותה חכמה אחיזה במציאות והתגשמות בחיים, הרי זה כאילו לא למד כלום.

לעומת זאת חכמת התורה, שהיא סיבת הבריאה ותכליתה, אדם מישראל הלומד ומשיג בשכלו הלכה מחכמת התורה, הרי הוא מגיע על ידי לימודה לדרגה נעלה ונשגבה מאד, המובדלת מכל תועלת שיכולה להביא לאדם חכמה חיצונית כל שהיא, היינו השגת ותפיסת התורה שהיא חכמתו ורצונו ית' ממש, ואורייתא וקוב"ה כולא חד.

והוא יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו ולא כערכו נמצא כלל בנשמיות, להיות לאחדים ומיוחדים ממש מכל צד ופנה:

ברצון רבינו לבאר בדבריו אלו, שבגשמיות אין לתאר בשום ענין ואופן ששני עצמים נבדלים יתלכדו ויהיו לאחדים ממש. וטעמו של דבר הוא, שאם מקום אחד נקבע בשביל עצם מסוים, אין ביכולתו של עצם אחר לחדור למחיצה זו. לא כן הוא הדין בשכל האדם המתאחד עם המושכל, שבשעה ששכלו של האדם תופס את המושכל, המושכל מצדו הוא תופס את כח שכלו של האדם, וממילא המשיג והמושג מתלכדים לדבר אחד.

ה"יחוד נפלא" שעל ידי התורה - עם הקב"ה בעצמו

אלא⁴³ שכאן מתעוררת השאלה: מהו החידוש שמחדש בעל התניא בקשר למצות לימוד התורה, שעל ידי לימוד הלכה אזי האדם המשיג וההלכה המושגת מתאחדים והיו לאחדים, והלא, הכלל הזה קיים גם לגבי כל החכמות שבטבע? כי כשם שעל ידי לימוד

43. בהבא לקמן - ראה תורת מנחם חלק יח ע' 314-313. ביאור הר"ש גרונום על התניא (ס"ע סג ואילך). ביאורי הרש"ח קסלמן לתניא (ע' צט ביאור הב'). לקוטי ביאורים להר"י קארף (ע' נט). תניא עם פי' חסידות מבוארת (ח"א ע' שסד ב"עיונים" אות קב). וראה גם מש"כ עוד בזה (באופנים אחרים) ב"קיצורים והערות" לתניא מאדמו"ר הצ"צ ע' צ. סה"מ תרל"ז ח"ב ע' תת. ביאור תניא להרח"ש ברוק (ע' 44). ביאורי הרנ"ג על תניא (ע' טז). ביאורי הרש"ח קסלמן לתניא (שם ביאור הא'). וראה גם ציונים לתניא להר"א שימחאוויטש (ע' יג). תניא עם פי' חסידות מבוארת (ח"א ע' רי-ריא).



התורה מתמזגים כח שכלו של אדם הלומד עם הענין הנלמד, כך לכאורה גם בלימודי הטבע מתמזגים המושכל והמושכל לדבר אחד?

אך הענין הוא, שיש הבדל גדול בין האיחוד של המשיג והמושג בקשר ללימודי הטבע, ובין מה שהמשיג והמושג מתמזגים בלימוד התורה. כי כאשר האדם עסוק בקליטת איזה מושג ידוע בטבע, הרי הוא קולט בשכלו רק את המושכל הצפון בנושא, ואילו הנושא בעצמו נשאר מחוץ לנפש האדם. אך לא כן הוא בלימוד התורה, שעל ידה מתאחד כח שכלו של הלומד עם הקב"ה ממש.

והסיבה להבדל זה היא, כי בהשגת האדם פועלים שלשה גורמים - האדם עצמו, כח שכלו והמושכל. כי: [א] האדם עצמו הוא "היודע" את השכל, כלומר, שהמושג שנמצא מחוץ לאדם מצטייר על ידי השכל בנפש האדם, והאדם הוא היודע ומבין אותו. [ב] כח השכל שבאמצעותו תופס וחודר האדם תוך המושכל ומקיף אותו בנפשו, כח זה הוא דבר נוסף על נפש האדם עצמו, שהרי יתכן לפעמים אדם שחסר לו כח השכל ובכל זאת הוא אדם. [ג] המושכל הוא השכל שבנושא הנמצא מחוץ לנפש האדם, ועל ידי כח השכל נעשה המושכל מובן ומתואר בנפש האדם (כשם שעל ידי כח הראי' שבעין וכח השמיעה שבאוזן הדבר נראה ונשמע, כך על ידי כח השכל אזי השכל שבנושא שהוא המושכל נעשה מושג ומובן בנפש האדם).

וכאן אנו מבחינים בהבדל שבין לימוד התורה ולימוד שאר החכמות שבעולם, כי בכל המדעים שכל האדם מתאחד רק עם השכל שבאובייקט, אך האובייקט בעצמו נשאר מחוץ לנפש האדם, אך על ידי לימוד התורה מתאחד שכל האדם עם שכל התורה ועם הקב"ה ממש, שהרי התורה עצמה שהיא חכמתו ורצונו ית' היא מאוחדת בתכלית עם הקב"ה בעצמו, כי אורייתא וקוב"ה כולא חד, וכמ"ש הרמב"ם⁴⁴ שהוא היודע והוא המדע והוא הידוע, כלומר, שאצל הקב"ה הוא וחכמתו אחד.

...

וזאת מעלה יתירה גדולה ונפלאה לאין קץ, אשר במצות ידיעת התורה והשגתה על כל המצות מעשיות, ואפילו על מצוות התלויות בדבור, ואפילו על מצות תלמוד תורת שבדבור. כי על ידי כל המצוות שבדבור ומעשה, הקב"ה מלביש את הנפש ומקיפה אור ה'

44. ראה רמב"ם הל' יסודי התורה פ"ב ה"י. וראה הנסמן לעיל פרק ב הערה 71.

מראשה ועד רגלה, וכידיעת התורה, מלבד שהשכל מלוכש בחכמת ה', הנה גם חכמת ה' בקרבנו, מה שהשכל משיג ותופס ומקיף בשכלו מה שאפשר לו לתפוס ולהשיג מידיעת התורה, איש כפי שכלו ובח ידיעתו והשגתו בפרד"ם:

מעלת לימוד התורה בעיון שעל ידה מתאחד האדם עם רצון העליון

כל הלכות התורה הם פרטי המשכות מפנימיות רצון העליון ממש, שכך עלה ברצונו ית' שדבר זה מותר או כשר או זכאי או להיפך, וכן כל צרופי אותיות תנ"ך הן המשכות רצונו וחכמתו ית' המיוחדות בא"ס ב"ה בתכלית היחוד. ולכן כאשר האדם לומד איזו הלכה וחושב ומהרהר בה, וכן כאשר הוא מקיים את ההלכה בדיבור ובמעשה, מתקשר האדם עם רצון העליון ממש.

אלא שבקשר זה יש יתרון במצוות תלמוד תורה בעיון⁴⁵ לגבי המצוות שבדיבור ומעשה, שדוקא על ידי לימוד התורה מתאחד שכל האדם באיחוד מוחלט עם רצון העליון.

כי אמנם ע"י קיום המצות משלים האדם את רצונו ית', אך אין הוא תופס ומשיג את רצון העליון. לדוגמא, אדם מישראל המניח תפילין, שומר שבת, או מקיים איזו שהיא מצוה אחרת מרמ"ח מצוות עשה, אף שלאבר המקיים את המצוה אין שום תפיסה והבנה במהות רצונו ית', עם כל זה ע"י קיום המצוה נשלם רצונו ית'. ועל כן נקראים המצות בשם לבושים, כלבוש הזה המקיף את גוף האדם ומגן עליו מפני החום והצינה, אך אינו חודר לבשרו ודמו ואינו נעשה חלק מגופו, כי אם מקיף את הגוף מבחוץ. כך גם המצוות שהן רצונו ית', אף שהאדם מקיים את רצונו ית' ע"י עשייה זו, אך לאברי האדם המקיימים את המצוה אין שום מושג והבנה ברצונו ית', כגון היד הנותנת צדקה לעניים או מקיימת מצוה אחרת, ורגליים המהלכות לדבר מצוה, אין להם שום ערך לרצונו ית' האין סופי ובלתי מוגבל, כי אם רק זה שעל ידם נעשה רצונו ית'.

ולכן מדייק בעל התניא בלשונו ואומר שע"י המצוות הקב"ה מלביש את הנפש ומקיפה מראשה ועד רגלה. כפי שביארנו בפרק ד' שכאשר האדם מקיים את המצוות במחשבה דבור ומעשה, הוא מלוכש ומוקף באור ה' ואור ה' מקיפו מראשו ועד רגלו, והסיבה היא, כי הרי האדם מורכב מרמ"ח אברים המכוונים כנגד רמ"ח מצוות עשה, ושס"ה גידים

45. ראה מה שנתבאר בזה לעיל בשיעורי הרנ"ג על פרק זה (ע' 000) ובהערה 29 שם.



המכוונים נגד שס"ה מצוות לא תעשה, נמצא שע"י קיום מצוה האבר שכנגדה מוקף באורו של ה', היינו, שעל ידי קיום תרי"ג מצוות כולן, מוקף האדם כולו ומלוכש באורו ית' ממש. כלומר, שהרצון העליון, שהוא רצונו וחכמתו ית' המלוכשים בתורה ומצותיה, רצון זה מעטיר ומקיף את האדם באורו ית'.

אולם, אחרת היא התוצאה שנעשית על ידי מצוות ידיעת התורה והשגתה, כי המצוה והשיעור של מצוות תלמוד תורה היא כאשר האדם משקיע את כל שכלו, עד כמה שיד שכלו מגעת, וזה מביא את שכלו לרדת לעומקם של הדברים הנאמרים בסוגיא הנלמדת, ודוקא אז מקיים האדם את מצוות תלמוד תורה בעיון בשלימותה. וכאשר האדם לומד באופן כזה אזי נעשית ההלכה חלק מכח שכלו הוא, היינו שכח השכל שבאדם הלומד מתאחד עם ההלכה בה הוא עוסק, והם מתלכדים ונעשים לאחדים ממש.

ולפי שבידיעת התורה, התורה מלוכשת בנפש האדם ושכלו ומוקפת בתוכם, לכן נקראת בשם לחם⁴⁶ ומזון הנפש⁴⁷. כי כמו שהלחם הגשמי זן את הגוף כשמכניסו בתוכו וקרבו ממש, ונחפך שם להיות דם ובשר כבשרו, ואזי יחיה ויתקיים, כך בידיעת התורה והשגתה בנפש האדם, שלומדה היטב בעיון שכלו עד שנתפסת בשכלו ומתאחדת עמו והיו לאחדים, נעשה מזון לנפש וחיים בקרבה מחיי החיים אין סוף ב"ה המלוכש בחכמתו ותורתו שבקרבה, וזהו שכתוב⁴⁸ ותורתך בתוך מעי:

יחוד הנפש והגוף - על ידי מזון שהתעכל בגוף

כמו שמזון גשמי מזין את הגוף, כך יש גם מזון רוחני המזין את נפש האדם. הלחם הוא המזון של הגוף, והתורה מכונה לחם מפני שהיא המזון הרוחני של הנפש. ומהאופן שבו המזון מחיה את הגוף נוכל להבין גם את האופן שבו התורה מחיה את הנפש.

כי הנה, קיום הגוף תלוי בנפש. הקב"ה ברא את הגוף ברמ"ח אברים ושס"ה גידים הממוזגים ומורכבים באופן מדויק כדי שהגוף יהיה כלי מוכן לקבל בתוכו את חיות

46. ראה משלי כה, כא ובפרש"י. סוכה נב, א-ב. חגיגה יד, סע"א. ועוד.

47. ברשימות כ"ק אדמו"ר על התניא כאן מציין: "זח"ב סא, ב?".

48. תהלים מ, ט.

הנפש⁴⁹, ולכן, למרות שהנפש והגוף הם שני דברים מובדלים בערכם אחד מהשני, כי הגוף הוא גשמי ואילו הנפש היא רוחנית, בכל זאת, כאשר הנפש מתפשטת ומתלבשת בתוך הגוף להחיותו, אז הגוף והנפש מאוחדים באיחוד מלא ושלם, עד שכמעט אי אפשר להבחין בזה שהם שני דברים, ונראה כאילו קיים רק עצם אחד, כלומר שנראה כאילו יש רק גוף חי ועצמי שאינו מקבל את חיותו וקיומו ממקור אחר זולתו. במילים אחרות: הנפש מאוחדת כל כך עם הגוף, עד שהגוף לא רק מקבל את חיותו מהנפש, כי אם - הגוף בעצמו נעשה דבר חי⁵⁰. [ומכאן גם הטעות של השוגים ואומרים שהגוף חי מעצמו ח"ו בלעדי הנפש. אך טחו עיניהם מראות, כי אין הגוף חי מעצמו, ובצאת הנפש מן הגוף נשאר הגוף דומם כמו בשר ועצמות המונחים בקדירה ותבשיל⁵¹, אלא שכל ימי חלדו של האדם עלי אדמות הנפש היא המחיה את הגוף].

ברם, הקשר של הנפש עם הגוף תלוי בזה שהגוף יהיה ניזון מלחם ומזון גשמי. והרי, המזון מחיה את הגוף דוקא כאשר הוא נכנס בקרבו ובפנימיותו, היינו כאשר הוא מתעכל במעיו של האדם, והפסולת נדחית לחוץ, והחלק המובחר של המאכל נעשה דם ובשר כבשרו, היינו שנעשה חלק ממש מגופו של האדם, רק אז נעשה הגוף כלי לקבל חיות מהנפש. אך אם האדם לא יכניס את המזון בקרבו, לא יזין המזון כלל את הגוף - אף אם הוא מזון משובח וטוב ומזין ביותר. וכשם שאדם העומד בסמוך למחסנים מלאים כל טוב, אם לא יהנה מהם - יכול למות מרעב, כי העמידה בלבד בסמוך לאוכל אינה מסייעת לגוף, כך הוא גם אם המזון לא יתעכל בקרבו - הגוף לא יקבל מזה חיות מהנפש, וח"ו תסתלק הנפש מהגוף.

יחוד הנפש עם מקורה - על ידי לימוד תורה בעיון

וכשם⁵² שהמזון הגשמי מקשר את הנפש עם הגוף דוקא כאשר המזון מתאחד עם הגוף, כך גם התורה, שהיא המזון הרוחני של האדם, כי היא המקשרת את הנפש עם מקור חיי החיים אין סוף ב"ה, הרי זה דוקא בתנאי שחכמת התורה מתלבשת ומתאחדת עם שכל האדם, עד שנעשים לאחדים ממש.

49. ראה סה"מ תר"ן ס"ע רצד ואילך. תרנ"א ע' קכח. תרנ"ה ס"ע ח ואילך. תרנ"ו ע' שנג. ועוד.
 50. ראה המשך תרס"ו ע' רלו. המשך תער"ב ח"א ס"ע תכה (בהוצאה החדשה - ח"ב ע' תקפה). ע' תקעד (בהוצאה החדשה - ח"ג ע' תשפט). ח"ג ע' א'תס. סה"מ פר"ת ע' נז. תרפ"ו ע' עז. צה. תרפ"ז ס"ע קיח. תש"א ע' 155. ד"ה ויקח ה"א תשי"ב (תורת מנחם ח"ד ע' 104). ד"ה בראשית תשי"ג (שם ח"ז ע' 124). התוועדויות תש"נ ח"ד ע' 253. וראה ד"ה ונחה תשי"ד ס"ג (תורת מנחם סה"מ מלוקט ח"ג ע' קעג. בהוצאות הקודמות - ח"ב ע' רצג). ולהעיר גם מהמבואר (באופן אחר) בסה"מ תרנ"ו ע' רס.
 51. ראה דרך מצותיך מה, א.
 52. בהבא לקמן (בפיסקא זו) - ראה מש"כ עד"ז (נקודת הענין) בביאורי הרש"ח קסלמן לתניא (ס"ע צט ואילך). ביאורי הרנ"ג על תניא (ע' טז).



והיינו, שדוקא כאשר האדם משקיע את כל כח שכלו (עד כמה שיד שכלו מגעת) לרדת לעומקם של הדברים, להבין את התורה והלכותיה, והנושא הנלמד מוקף בכח שכלו על כל פרטיו, רק אז זוהי התאחדות של התורה עם שכל האדם, שעל ידי זה נעשית התורה מזון לנפש, היינו שכאשר ההתאחדות היא באופן כזה אז התורה מקשרת את הנפש עם מקור חיותה שהוא אין סוף ב"ה.

ברם, אם האדם אינו מנצל את כל אפשרויותיו השכליות, ואינו משקיע בלימוד את כל כח השכל שבו, כי אם את חיצוניות שכלו בלבד, אזי אין האדם חודר לעומק ופנימיות הנושא הנלמד, אלא שכלו מרחף באופן שטחי במושכל שהוא לומד. כי הא בהא תליא, שתפיסת הענין הנלמד והבנתו הן ביחס שוה לשכל שהשקיע האדם בנושא, ואם הלומד משתדל ומתאמץ בכל כח שכלו להבין את הסוגיא - נמצאת הסוגיא תפוסה בשכלו על כל עומקה והיקפה, אך אם הוא לומד באופן שטחי וחיצוני, בלי תשומת לב מספקת, הרי הוא תופס רק את שטחיות הנושא ואינו חודר לעומק הדברים, וכאילו נגיד שעיקרו ופנימיותו של המושכל נשאר מחוץ לתפיסתו של האדם הלומד, והרי זה דומה ליד התופסת חפץ כל שהוא אך רק את מקצתו, באופן כזה שרובו של החפץ נשאר מחוץ ליד.

והרי זה כמו המזון שלא התעכל במעי האדם, שמזון זה אינו מזין את הגוף, כך גם כאשר לימוד התורה אינו לימוד פנימי ועיוני, כי אם לימוד חיצוני, אין בכח לימוד שטחי זה את היכולת להביא לידי איחוד של האדם עם התורה, וממילא אין הלימוד מחיה את הנפש. וכשם שבלעדי המזון הגשמי אין הגוף יכול להתקיים, כך גם הנפש - שבלי המזון הרוחני של התורה הרי היא מתרחקת ממקור מחצבתה וקדושתו של אין סוף ב"ה.

מהאמור מתבארת המעלה הקיימת במצות תלמוד תורה בעיון, שעל ידי הלימוד בעיון מלובש שכל הלומד בהלכה, וההלכה הנלמדת מוקפת ומושגת בפנימיות שכלו, כלומר, האדם המשיג מתלכד ומתאחד עם המושג והיו לדבר אחד. שכלו האנושי של האדם מבין ומשיג את חכמתו ית' המלובשת בתורה, עד שהחכמה שבתורה נעשית חלק משכל האדם. ובזה נעשית התורה מזון רוחני לנפש.

הדמיון בין תורה למזון בזה שלימוד התורה צ"ל לשמה

בנוסף לכללות הקשר בין המזון הגשמי והמזון הרוחני שע"י התורה, ששניהם מזינים ומחיים דוקא כאשר נכנסים בפנימיות, כפי שנתבאר לעיל, בנוסף לכך ישנה עוד תכונה המשותפת לשניהם:

כאשר⁵³ המזון הגשמי אינו ראוי עדיין לאכילה, וכמו הלחם כאשר אינו אפוי עדיין כל צרכו, לא רק שאין הוא מביא תועלת לאדם, אלא עוד זאת - הוא גורם קלקול לכל מערכת הגוף ומביא את האדם לידי מחלה. נמצא, שהלחם שאינו אפוי כראוי לא רק שאינו מחבר את הנפש עם הגוף, אלא הוא גם מרחיק את הנפש מהגוף.

וכך הוא גם במזון הרוחני שעל ידי לימוד התורה. כי התורה מביאה את התועלת הרצויה לנפש האדם רק אם הלימוד הוא לשמה, היינו כאשר הלימוד הוא כדי לקשר את נפשו עם חיי החיים ב"ה (כפי שיתבאר לקמן בפרק). אך אם האדם לומד תורה כדי שיוכל להתפאר ולהתגאות בה, לימוד כזה מביא את נפש האדם למחלה רוחנית, והוא מרחיק את האדם ממקור מחצבתו⁵⁴ - כשם שהלחם שאינו אפוי כראוי מביא לידי מחלה ומרחיק את הנפש מהגוף. [במקרה כזה זקוק האדם לרפואת הנפש, היינו לשוב בתשובה, וכמאמרם ז"ל⁵⁵ "גדולה תשובה שמביאה רפואה לעולם"].

הביאור בזה שמצוות הם לבושים ולא מזון

כל זה הוא ביאור מעלת התורה "שנקראת בשם לחם ומזון הנפש". בשונה מכך הם המצוות, שאינם נקראים בשם מזון אלא בשם לבושים.

המצוות⁵⁶ הם לבושים לרצון העליון המלוכב בהם כדוגמת הגוף שהוא לבוש לנפש, ולכן, כדי להבין את משמעות הדבר שהמצוות הם לבושים לרצון העליון עלינו להבהיר תחילה את מה שהגוף מכונה לבוש לנפש.

כי הנה, כמו שאת הלבוש ניתן להטות לכל צד כפי רצון האדם המלוכב בו, כך גם אברי גוף האדם הם לבושים לנפש ובטלים אליה לגמרי מכל וכל, שלכן מיד כאשר עולה ברצון הנפש לנענע את היד או את הרגל וכיוצא בזה, הן נשמעות לרצון הנפש מיד בלי שום שהייה כלל, היינו שבאותו הרגע ממש שעולה ברצונו לעשות איזה פעולה מיד

53. בהבא לקמן (בפיסקא זו ופיסקא הבאה) - ראה ביאורי תניא להרח"ש ברוק (ס"ע 44 ואילך). וראה מש"כ בזה בארוכה בלקו"ת בהר מ, ב ואילך.

54. בשיעורי הרנ"ג באידיש מוסיף כאן, דזהו הפירוש במארז"ל (יומא עב, ב) "זכה נעשית לו סם חיים, לא זכה נעשית לו סם מיתה", דפירוש "זכה" הוא מלשון נקיון, וכמו "לבונה זכה", והיינו, שכאשר לימוד התורה מביא אותו לנקיון כו' אזי "נעשית לו סם חיים" - התורה מאירה את חיו, והוא מתאחד עם התורה ועם "חיי החיים"; אך כאשר "לא זכה" - שאינו לומד תורה כדי שיהי' "נקי" עיי"ז, כלומר שאינו לומד תורה כדי לנקות את לבו ואת חיו הגשמיים, אלא לימודו הוא לצורך עצמו, בשביל כבוד או ממון וכדומה, אז "נעשית לו סם מיתה" - שמתגשם עוד יותר על ידי לימודו. עכת"ד. וראה מש"כ בזה בסה"מ תרפ"ו ע' פו. תרפ"ט ס"ע קמה. תרצ"ב ע' קנג. תש"א ע' 51. ועוד. וראה גם תו"א בראשית ז, א. ובכ"מ.

55. יומא פו, א. וראה להלן בספר התניא פרק לט (נג, ב). תו"א בראשית ח, א. ועוד.

56. בכל הבא לקמן (עד פיסקא: "וכמ"ש בע"ח") - ראה להלן בספר התניא פרק כג (כח, א ואילך).



ממלאים איברי הגוף את פקודת הנפש, כי הגוף בטל אל הנפש באופן מוחלט. וזהו ענין הלבוש שהוא בטל ונגרר אחר המתלבש בו.

אמנם מאידך גיסא, הגוף והנפש הם שני דברים נפרדים ונבדלים בערכם אחד מהשני. שהרי הגוף הוא גשמי והנפש היא רוחנית, כלומר, שמבחינה מהותית אין שום קשר בין הנפש והגוף, והקשר שיש ביניהם הוא רק בזה שאין לגוף רצון עצמי, ורצון הנפש הוא גם הרצון של הגוף, כלומר, שאיברי הגוף מקיימים את הרצון של הנפש. והרי זה כמו הלבוש הגשמי השונה במהותו מהלובש אותו, ומה שמאחד אותם הוא רק מה שהלבוש נמשך אחרי רצון הלובשו, היינו מה שהוא מוטה לכל צד שברצון הלובש להטותו. כך הוא גם הקשר בין הגוף והנפש, שבמהותם הם רחוקים זה מזה כרחוק גשמיות מרוחניות, ובכל זאת איברי הגוף בטלים ומבוטלים לרצון הנפש, עד שכל רצונות הנפש מתמלאות מיד על ידי איברי הגוף.

את המשל מהתאחדות הנפש עם הגוף הבאנו כדי להבהיר את ההבדל שיש בין קיום המצוות ובין לימוד התורה. כי כשם שהגוף הוא לבוש אל הנפש, דהיינו שאיברי הגוף מקיימים את רצון הנפש למרות שהם שונים במהותם מהנפש, כך גם על ידי קים המצווה נשלם הרצון העליון - אף שהאיברים המקיימים את המצווה אין להם שום מושג ברצונו ית' האין סופי ובלתי מוגבל. וזוהי הסיבה שמעשה המצווה ואיברי האדם המקיימים את המצווה נקראים רק בשם לבוש לרצון העליון.

אך אחרת היא האיחוד הנעשה ע"י לימוד התורה, שבזה מתאחד שכל האדם עם רצון העליון ממש בלי שום אמצעי ומתווך, כי השכל עצמו של הלומד מביין ומשיג בפנימיותו את רצונו של הקב"ה, ושניהם מתאחדים ונעשים דבר אחד ממש.

מצוות הם לבוש לפנימיות הרצון

אלא שחשוב להדגיש שהמצוות הם לבושים לפנימיות הרצון העליון. כי הנה, כבר הסברנו לעיל⁵⁷ את ההבדל בין רצון פנימי ורצון חיצוני בנפש האדם, שכשם שיש בנפש פנימיות וחיצוניות, כך גם הרצון יש בו רצון פנימי ורצון חיצוני (כידוע מה שאמר הבעש"ט הק' שבמקום שרצונו של האדם נמצא - שם הוא בעצמו⁵⁸, מפני⁵⁹ שרצון הוא מלשון רצוא, היינו מרוצת והטית הנפש לדבר שהוא רוצה, הרצון מטה את כל הכוחות לדבר הנרצה, כי הרצון כולל את כל הנפש כולה ואת כל כוחותיה).

לדוגמא, אדם שעוסק במסחר, הרי תכלית חפצו ורצונו הוא הרווח, אולם כדי להרויח

57. ראה לעיל בשיעורי הרנ"ג על פרק ב (ע' 000 ואילך). [הבא לקמן בפסקא זו ופסקא הבאה נעתק ממ"ש לעיל שם].

58. ראה כתר שם טוב בהוספות ס' מח (בהוצאת תשס"ד - ע' שט-שי) ובנסמן שם.

59. ראה סה"מ תרמ"ג ע' סה. תרנ"ה ע' ריג. תרנ"ו ע' של. ד"ה קרוב הוי' תשי"ח (תו"מ חכ"ג ע' 24).

הוא משקיע כספים, מנצל את שכלו ומחשבתו, נוסע למרחקים ולפעמים גם מסכן את עצמו. ברור שרצונו הפנימי הוא הרווח שירויח מעסק זה, בזה הוא רוצה וזאת כל כוונתו, וכל עמלו הרב שמכניס בעסקו איננו רוצה כלל, ולו היה יכול להרויח בלעד - אין לו שום צורך בהם, וכל מה שהוא עושה - הכוונה בזה היא רק כדי להגיע למטרה הנרצית, שהיא להרויח לפרנסתו. הרי רואים שגם ברצונו של האדם יש פנים ואחור, פנימיות וחיצוניות, או עיקר וטפל⁶⁰.

וכשם שהוא ברצון האדם, כן הוא גם ברצון העליון, שיש בו פנימיות וחיצוניות, והמצוות הם לבושים לפנימיות רצונו ית'. כי תכלית כוונתו ית' בכל הבריאה הם המצוות, ולשם כך נברא העולם וירידה הנשמה למטה להתלבש בגוף, כדי שהאדם ילמד תורה ויקיים מצוות ובזה ישלים את הכוונה העיקרית והפנימית של הבריאה.

וכדברי רז"ל על הפסוק⁴² "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ" - ב' ראשית, כי ישראל נקראים ראשית והתורה נקראת ראשית, ובשביל ב' ראשית אלו, ברא אלקים את כל העולם הנראה לעינינו ליש ודבר נפרד. מדברי רז"ל אלו אנו למדים, שכל הבריאה כולה, כולל גם כל הנבראים העליונים והתחתונים, כל אלו אינם פנימיות רצונו ית' כלל. מציאותם וקיומם תלוי בקיום המצוות על ידי נשמות ישראל, וקיום המצוות אפשרי רק בעולמנו הגשמי הנראה ליש ודבר נפרד, עולם שרובו ככולו רע ורק מעט טוב מעורב בתוכו⁶¹, וכל מעשי עולם הזה קשים ורעים, הרשעים גוברים בו⁶², ודרך רשעים צלחה⁶³, מגביהים כנשר קרנם⁶⁴, כלומר אני ואפסי עוד⁶⁵, ידנו דווקא רמה⁶⁶, ומכאן כל הנסיונות הבאים על האדם. ולשם כך ירדה הנשמה בגוף, לעמוד בנסיונות אילו ולא להתפעל מהמסטינים ולמלעיגים עליו, ולקיים תורה ומצוות בכל התנאים, ובכך הוא משלים את הכוונה העיקרית והפנימית של הבריאה. ולכן גם השפע שהבורא ית' משפיע חיות וקיום לעולם וכל הנבראים תלוי בקיום המצוות שהוא רצונו וחפצו הפנימי של הקב"ה בכל הבריאה.

אך למרות כל האמור לעיל שהמצוות הם לבוש פנימי לרצון העליון, מכל מקום אין לבוש בלבד. וכפי שהוסבר לעיל, איברי גוף האדם המבצעים את המצוה וכן הדברים

60. ראה סידור עם דא"ח ח"ב תל, ב ואילך. וש"נ.

61. ראה להלן בספר התניא פרק ז (יא, ב).

62. ראה ע"ח שער מב ספ"ד - הובא להלן בספר התניא פרק ו.

63. ע"פ ירמי' יב, א.

64. ע"פ ירמי' מט, טז. עובדי' א, ד. וראה להלן בספר התניא פרק כב. כז. אגרת התשובה פרק ז. תו"א וישלח כו, ב. לקו"ת שה"ש יח, ג. ועוד.

65. ע"פ ישעי' מז, ח. י. צפני' ב, טו. וראה להלן בספר התניא פרק כב. לו. ועוד.

66. ע"פ האזינו לב, כז.

הגשמיים שבהם נעשית המצוה - אין להם שום מושג ברצון העליון הנשלם על ידם, כי הם רק כמו לבוש שבאמצעותו משלים הבורא את רצונו ית'.

לעומת זאת המחשבה וההרהור בדברי תורה, וכן כח הדיבור בדברי תורה, הלא כח המחשבה וכח הדיבור מיוחדים ממש ביחוד גמור ברצון העליון, כי הלכה זו עצמה שהאדם חושב ומדבר בה - היא היא רצונו ית', והאדם הלומד את ההלכה שכלו מבין ומשיג ממש את מה שהוא רצונו הפנימי של הקב"ה.

ואפשר לדמות זאת למלך שציווה את עבדיו לבנות לו בנין, שכדי לבנות את הבנין צריכים העבדים לבנותו מאבנים וכדומה, ומובן, שלמרות שהאבנים ושאר החומרים הגולמיים - על ידם דוקא ניתן להשביע את רצון המלך, בכל זאת אין להם שום חיבור עם רצון המלך. אך שרי המלך החושבים ומתעמקים איך הוא רצונו של המלך, הרי מחשבתם היא מחשבת המלך ממש. כך גם קיום המצוות על ידי איברי האדם - אף שעל ידם מתקיים רצון המלך, אך אין להם מושג מה הוא רצון העליון, לעומת זאת האדם הלומד תורה הרי הוא מתאחד ממש עם רצונו של הקב"ה.

**וכמ"ש בע"ח שער מ"ד⁶⁷ פ"ג, שלבושי הנשמות בגן
עדן הן המצוות, והתורה היא המזון לנשמות שעסקו
בעולם הזה בתורה לשמה, וכמ"ש בזהר ויקהל דף
ר"י. ולשמה היינו כדי לקשר נפשו לה' על ידי השגת
התורה איש כפי שכלו, כמ"ש בפרע"ח⁶⁸:**

רבינו מוסיף כאן, שכדי שהתורה תהיה מזון רוחני לנשמה בגן עדן, הרי זה בתנאי שהלימוד הוא לשם שמים.

לימוד תורה לשמה הוא לימוד הבא מסיבת אהבת ויראת ה'

כי⁶⁹ ללימוד תורה אפשר בצורות שונות. יש מי שלומד תורה שלא לשמה, היינו שלומד עבור איזו פניה שיש לו בלימוד זה לכבוד עצמו, כגון שיקרא רב, או שיתפרסם על ידי לימודו, וכיוצא בזה. במצב כזה הפניה שיש לו מלובשת בתורה שהוא לומד, והתורה היא בגלות לפי שעה (עד אשר יעשה תשובה, שבשובו אל ה' גם תורתו שבה עמו). אך יש צורת לימוד אחרת, שאינו עוסק בתורה שלא לשמה ממש - עבור איזו פניה

67. כ"ה בע"ח דפוס ראשון (קארעץ, תקמ"ב). ובדפוסים שלפנינו הוא בשער מג.

68. שער הנהגת הלימוד.

69. בהבא לקמן (עד פייסקא: "ולכן נאמר בזהר") - ראה להלן בספר התניא פרק לט (נג, ב).

ח"ו, אך בכל זאת לימודו הוא על דרך לשון הכתוב⁷⁰ "ותהי יראתם אותי מצוות אנשים מלומדה", היינו מחמת הרגל שהורגל מקטנותו, כי אביו או רבו חינוכו ולימדו אותו לירא את ה' ולעבדו. גם לימוד כזה אי אפשר לכנותו כלימוד תורה לשם שמים, אלא הוא כעין ממוצע בין לימוד שלא לשמה ממש ובין לימוד לשמה.

כי לימוד לשמה נקרא לימוד הבא מסיבת אהבת ה' ויראת ה', כלומר, שמצד היותו אוהב את ה' וחפץ לדבקה בו באמת, וכיון שהדרך להתקשר בו באמת היא רק על ידי קיום רמ"ח מצוות עשה והזהירות מלעבור על שס"ה מצוות לא תעשה, לכן מצד אהבתו ויראתו הוא לומד תורה ומקיים מצוות. אך אם אין בלב האדם אהבה ויראה לה', מההכרח שהלימוד קשור באיזה פנייה עצמית שיש לו בלימוד, או שלימודו הוא מתוך הרגל שהורגל כך מנעוריו, אך אי אפשר שלימודו יהי' במטרה כדי להשלים את רצון ה'.

וכשם שאדם אינו עושה דבר בשביל חבירו רק במטרה כדי למלא את רצון חבירו - אלא אם כן הוא אוהבו או ירא ממנו, כך גם אי אפשר שאדם יעשה את רצון ה' לשמו ית' באמת אלא אם כן העשי' היא מכח אהבת ה' ויראת ה', אך כאשר הלימוד אינו מתוך אהבת ויראת ה' בהכרח שכוונת האדם הלומד אינה כדי לקיים את רצונו של הקב"ה, אלא אדרבא - כוונת האדם הלומד היא כדי להשלים את רצונותיו האישיים.

האהבה והיראה מחיות ומעלות את המצוות

ולכן⁷¹ נאמר בזוהר הק'⁷² ש"אורייתא בלא דחילו ורחימו לא פרחא לעילא", כלומר, שתורה הנלמדת בלי אהבה ויראה אינה עולה למעלה, אלא היא נשארת למטה. כי אהבה ויראה נקראים בשם "גדפין" - כנפיים, והם כדוגמת הכנפיים של העוף, שהכנפיים אינם עיקר העוף, ואין חיי העוף תלויים בהם כלל, אך על ידם יכול העוף לעוף. וכך גם התורה והמצוות הם עיקר פנימיות רצונו ית', ואילו האהבה והיראה הם רק כמו הכנפיים, ובכל זאת חשיבותם גדלה מאד - כי הם המעלים את התורה והמצוות לעולם העליון, כלומר למקום שמתגלה בו הרצון העליון שבתורה ומצוות.

כי⁷³ זאת עלינו לדעת, שאמנם את המצוות מקיים האדם על ידי כלי המעשה שלו שהם רמ"ח איבריו, מכל מקום, רגשי האהבה והיראה בלב האדם הם הנותנים בקיום המצוות את החום והחיות, ומעלים אותם למעלה מעלה. וטעם הדבר הוא, כי גם הלב הוא אבר חומרי כשאר איברי האדם שהם כלי המעשה, אלא שהוא פנימי מהם, ולכן הוא נותן בהם חיות.

70. ישעי' כט, יג.

71. בהבא לקמן (בפיסקא זו) - ראה להלן בספר התניא פרק לט (נג, ב) ופרק מ (נד, א, נה, סע"א ואילך).

72. ראה תקו"ז תיקון י (כה, ב).

73. בהבא לקמן (בפיסקא זו) - ראה להלן בספר התניא פרק טז (כב, סע"א).



הלב נקרא בשם מלך האברים⁷⁴, ומשום כך קיים קשר מתמיד בין לבו של האדם לאיבריו, שהאיברים עושים את מה שהלב אומר להם, כלומר, שכאשר לבו מרגיש ונוטה לאיזה דבר - בכיוון זה פועלים כל האיברים. ונקודת הענין היא, שלמקום שלב האדם נמשך - לשם נמשך האדם כולו. ולכן, אם אהבתו ותשוקתו של האדם נתונים לענינים חומריים וגשמיים, וירא ומפחד מדברים העשויים לשלול ממנו את הדברים שהוא נהנה מהם, אדם כזה חי חיים ארציים וגשמיים, והוא איש חומרי וטבעי. אולם, אם לבו נמשך לרוחניות וטוב אמיתי, ומפחד וירא מדברים העשויים להרחיקו מהטוב הרוחני, אדם כזה חי חיים שמטרתם רוחניות וטוב נצחי, והוא מכונה אדם נעלה.

נמצא מובן מזה שהמעשה של האדם הוא הביטוי בפועל של המדות שבלב, וכפי המדות שבלב כך יהיה גם המעשה. שכאשר אדם מישראל אוהב את ה' וחפץ לדבקה בו, אזי אהבתו את ה' מביאה אותו לקיום המצוות שהן רצונו ית' וללמוד תורה שהיא חכמתו ית', וכאשר הוא ירא את ה' אזי היראה מונעת ממנו מלעשות את הרע בעיני ה'.

וכיון שקיום המצוות עשה ולא תעשה הוא מכח האהבה והיראה, לכן האהבה והיראה מעוררות ומחיות את האדם שיקיים את המצוות בחום וחיות, ועל ידי זה מתעלות התורה והמצוות למעלה מעלה. אך כאשר עבודת ה' נעשית בלי שום רגש של אהבה או יראה אליו ית', כי אם מתוך הרגל כמצות אנשים מלומדה, עבודה זו אינה עולה למעלה, אלא נשארת למטה בעולם הפירוד, וכלשון התקוני זוהר⁷² שנזכר לעיל שבלא דחילו ורחימו (היינו יראה ואהבה) לא פרחא לעילא.

וכמו⁷⁵ שכתוב בזהר הק' על הפסוק⁷⁶ "מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש", שאפילו "עמלא דאורייתא" - אדם שעמל בתורה, אם עמלו בתורה הוא לצורך עצמו, כדי שיקראוהו תלמיד חכם וכיוצא בזה, אזי עמלו בתורה נשאר למטה תחת השמש ואינו עולה למעלה. ולזה כווננו רז"ל באמרם⁷⁷ "אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו", כלומר, אשרי האדם שאחרי אריכות ימיו ושנותיו בהגיעו לעולם הרוחני - תלמודו אתו, כלומר שלימודו בתורה היא עם רגש של אהבה ויראה לה' ועל ידי כך זכה שתלמודו עולה אתו למעלה, אך אילו לא היה לומר באהבה ויראה - היה עולה לבדו למעלה ואילו תלמודו היה נשאר למטה בעולם הזה.

74. ראה זח"ג רלה, א. אבן עזרא שמות ח, יח. רד"ק תהלים קיט, עג. וראה ספר יצירה פ"ו מ"ג. זח"ב קטז, סע"ב. זח"ג רכא, ב. רלב, סע"א. ולהעיר מרמב"ם הל' מלכים פ"ג ה"ו. [ולפעמים נאמר לשון זה בנוגע לראש - ראה שבת סא, א. שו"ע אדה"ז או"ח מהדו"ת ס"ב ס"ד. מהדו"ק שם ס"ו. - וראה מש"כ בזה בהתוועדויות תשמ"ח ח"ב ע' 269 ובהערות שם].

75. בהבא לקמן (כפיסקא זו) - ראה להלן בספר התניא פרק מ (נד, א).

76. קהלת א, ג. זח"א רכג, ב.

77. פסחים נ, א.

מעלת הלימוד בתורה לשם שמים

מכל האמור מובן שלימוד תורה הנרצה הוא הלימוד לשם שמים, היינו כדי לקשר נפשו לה' על ידי השגת התורה, וללימוד כזה ניתן להגיע רק על ידי התעוררות אהבה ויראה לה' בלב הלומד.

וכך מסופר⁷⁸ שבזמן המחלוקת הידועה בין החסידים והמתנגדים, כאשר יצא בעל התניא מבית האסורים בעיר הבירה פטרבורג, לאחר שישב שם במאסר בגלל העלילות שהעלילו עליו, נסע אדמו"ר הזקן לגדולי המתנגדים לבחון ולהבחון, וכיניהם היה גם הגאון המפורסם ר"י צייטלין ז"ל אשר בחן את רבינו בשאלות עמוקות בחריפות ובקיאות, ורבינו השיב לו על כל שאלה תשובה מכוונת ומדויקת. אחת השאלות ששאל את רבינו היתה: על סמך מה אתם אומרים שלימוד התורה צריך להיות באהבה ויראה? אמר לו רבינו: הרי בווהר⁷⁹ נאמר שאורייתא בלא דחילו ורחימו לא פרחא לעילא. אמר לו הגאון: אין אנו פוסקים מהזוהר, כי אם מהגמרא. והראה לו רבינו שענין זה מקורו בגמרא⁷⁹: "רבא רמי, כתיב⁸⁰ כי גדול עד שמים חסדיך, וכתיב⁸¹ כי גדול מעל שמים חסדיך, הא כיצד, כאן בעושיין לשמה (מעל שמים) וכאן בעושיין שלא לשמה (עד לשמים)".

מדברי רבינו בתניא כאן מסתבר, שכאשר אדם מישראל לומד תורה בעיון והעמקה, עד ששכלו של האדם הלומד מתאחד עם חכמתו ית' המלוכשת בתורה והיו לאחדים, לימוד בצורה כזאת נעשה אחרי אריכות ימיו ושנותיו של האדם מזון לנפש, אמנם כל זה הוא בתנאי שהלימוד הוא לשמה, היינו כדי לקשר את נפשו לה' על ידי השגת התורה איש כפי שכלו.

ומטעם זה נקראת התורה בשם לחם, כי כמו שהלחם זן את הגוף כשמכניסו בתוכו וקרבו ממש, ונהפך שם להיות דם ובשר כבשרו, ואז דוקא הנפש מחי' את הגוף ונותנת לו את הקיום, כך גם התורה הנלמדת בעיון שכלו, עד ששכלו של האדם מתקשר ומתאחד עם חכמת ה' שבתורה, אזי התורה שהוא לומד נעשית מזון לנפש וחיים בקרבה מחיי החיים ב"ה.

[והמזון היא בחינת אור פנימי, והלבושים בחינת מקיפים. ולכן אמרו רז"ל⁸² שתלמוד תורה שקול

78. ראה תורת מנחם חמ"ה ע' 170. "בית רבי" פרק יט. לקוטי סיפורים (פרלוב) מדור כ"ק אדמו"ר הזקן אות סו (ע' קז). רשימות דברים (חיטריק) ע' 93.

79. ראה פסחים נ. ב.

80. תהלים נז, יא.

81. שם קח, ה.

82. פאה פ"א מ"א.

כנגד כל המצוות, לפי שהמצוות הם לבושים לבר, והתורה היא מזון וגם לבוש לנפש המשכלת שמתלבש בה בעיונה ולימודה. וכל שכן כשמוציא בפיו בדבור, שהבל הדבור נעשה בחינת אור מקיף, כמ"ש בפרע"ח⁸³:

כדי להבין את דברי רבינו שהתורה היא אור פנימי והמצות הן אור מקיף, יש להקדים את המבואר בחסידות שקיימות שני סוגי השפעות הנמשכות ממנו ית' בעולם, אחת היא השפעה פנימית ואחת היא השפעה שבבחינת מקיף⁸⁴. ונבאר את ענינם:

ההשפעה שבבחינת אור פנימי

ההשפעה הא' מכונה אור פנימי, והיא השפעה מוגבלת הנמשכת ממנו ית' לפי ערך כל נברא ונברא. השפעה זו מתלבשת ונגלית בנבראים, והנבראים מרגישים את החיות וההשפעה שהם מקבלים, היינו, שהנברא מרגיש את החיות בפנימיותו.

ולכן⁸⁵ רבותינו ז"ל מדמים את המשכת החיות ממנו ית' לעולם והנבראים שבו להמשכת החיות של הנפש לכל חלקי הגוף, וכמו שאמרו רז"ל⁸⁶ "מה הקב"ה מלא כל העולם אף נשמה מלאה את כל הגוף", וכן אמרו רז"ל⁸⁷ "מה הנפש ממלאה את הגוף, כך הקב"ה ממלא עולמו", כי האדם נקרא עולם קטן והעולם נקרא גוף גדול⁸⁸, וכדוגמת התלבשות החיות של הנפש בגוף, כך ה' כביכול מתלבש ומחיה את הגוף הגדול הנקרא עולם.

ועל זה נאמר⁸⁹ "ומבשרי אחזה אלוה", שהרי ב"בשרי" אני מרגיש ורואה את הנפש

83. בתחילתו. ועוד.

84. ראה מש"כ בזה (ביאור ענין אור פנימי ואור מקיף) בביאור הר"ש גרונם על התניא (ע' 10). ביאורי תניא להרח"ש ברוק (ע' 45). תניא עם פי' חסידות מבוארת (כרך א ע' רכב-רכג). אך בכהנ"ל נתבארה רק נקודת הענין ובתכלית הקיצור (ולפעמים גם בהדגשה אחרת קצת מהביאור כאן), ואילו כאן בא ביאור הענין בהרחבה.

אלא שבשיעורי הרנ"ג כאן מבאר רק את ההקדמה בענין אור פנימי ואור מקיף, ואינו חוזר לבאר מהו ענינם בנוגע לתורה ומצוות. וראה משנ"ת בזה בביאורי תניא הנ"ל.

85. הבא לקמן (עד פיסקא: "צורת השפעה") נתבאר כבר (בשינויים קלים) לעיל בשיעורי הרנ"ג על פרק ג (ע' 000 ואילך). וראה הנסמן שם בזה בהערה 101 והערה 110.

86. ברכות ו, א.

87. ראה מדרש תהלים קג, א. וראה הנסמן בזה לעיל בשיעורי הרנ"ג פרק ג הערה 3.

88. ראה תנחומא פקודי ג. תקו"ז תיקון סט (ק, ב. קא, א). ועוד.

89. איוב יט, כו.

שנתת בי, שמהות הנפש ממש נתפסת ומתלבשת בתוך הגוף להחיותו, כך גם "אחזה אלוה" - בנוגע לאור האלוקי המתלבש בכל הנבראים להחיותם.

ביאור הדברים:

הנפש וכוחותיה מתחלקות בכל חלקי הגוף לשלוש דרגות כלליות: ראש, גוף ורגל (מובן שלכל חלק מהגוף יש כמה אברים פרטיים, אך בדרך כלל הן שלוש דרגות אלו). החלק המעולה שבנפש מתלבש במוחין שבראש, דרגה שניה מתלבשת בכוחות הנפש המלובשים ומתגלים בחלק האמצעי שבגוף שהוא הלב, ודרגה שלישית היא הדרגה הנמוכה בכוחות הנפש המתלבשים בחלק התחתון שבגוף המכונה רגל.

המוחין מקבלים מהנפש את הכוחות הנעלים ביותר, כנראה בחוש שבראש נמצאים הכוחות החשובים ביותר של האדם, כמו כוח המחשבה והשכל, וכן החושים המעולים שבפנים - ראייה ושמיעה וכו'. אולם כוחות הנפש המתלבשים בלב הם למטה מבחי' המוחין, דהיינו ששם משכן המידות שהם למטה מהשכל, ולכן הם מתנהלות ומתעוררות ע"י השכל המנהיג ומורה דרכם של המידות, וכן גם כוח המעשה שבידים הוא למטה במדרגה מן החושים המעולים שבפנים. אך כוחות הנפש הנמוכים ביותר מתלבשים ומתגלים ברגליים, שיש בהם רק⁹⁰ את כוח התנועה.

מה היא הסיבה שהראש זכה לקבל מהנפש את כל המעולה שיש בה, ולמה יתר חלקי הגוף מקבלים מהנפש רק את הכוחות הנמוכים בדרגתם מאלו המלובשים והפועלים בראשו של האדם, ולמה נגרע חלקם? אך הענין הוא, כי התלבשות והתחלקות כוחות הנפש באברי הגוף הוא לפי ערך כלי הגוף, המותאמים והמסוגלים לקבל בהם כוחות אלו. כל כוח מהנפש מתגלה באותו אבר המתוכנן וממוזג בצורה כזאת שהוא ראוי לקבל ולהרגיש את הכוח שהוא לפי ערכו.

ולכן השכל שורה דוקא במוח, מפני שהמוח הגשמי ממוזג בצורה כזאת שהוא מסוגל לקבל בתוכו את כוח השכל בפנימיותו. השכל נמצא במוח בהתגלות. מהות השכלה מורגשת במוח, והמוח תפוס במהות השכלה. כמו שדפנות הכוס באים במגע עם המים הממלאים אותה, וכאילו נגיד שהכוס מרגישה את המים נתונים בתוכה, כך המוח מלא ומרגיש את השכל המתגלה בו.

ועל דרך זו גם יתר כוחות הנפש מתלבשים באברים ובכלים המסוגלים לקבל בתוכם את הכוחות הראויים להתלבש בהם: המידות בלב, כוח המעשה בידיים, הליכה ברגליים וכדומה.

ואם כן מובן מכלל זה שהנפש וכוחותיה מתגלים ומורגשים ע"י אברי הגוף. התלבשות כזאת נקראת בלשון החסידות בשם אור פנימי, לפי שהכלי מסוגל לקבלו והוא מעין

90. וראה מה שמוסיף בזה בהמשך תער"ב ח"א ע' נט (בהוצאה החדשה - ע' עז).

האור ודוגמתו. שהרי לא יתכן ללכת ביד או לכתוב ברגל, אלא הרגל הולכת והיד כותבת, מפני שכל אחד מאברי גוף האדם מתאחד דווקא עם הכוח המתאים לו לפי מזגו ותכונתו.

וזהו מה שרז"ל דימו את השפע האלוקי המחיה את העולם למה שהנשמה מחיה את הגוף, כלומר, שהשפע האלוקי נודע ומורגש בבריאה כמו שהנפש ידועה ומורגשת בגוף האדם. "ומבשרי אחזה אלוה"⁹¹, כלומר, למרות שאין אנו רואים בעין גשמית את הנפש איך ומה היא, מכל מקום אנו מרגישים את הנפש המחיה אותנו, שהרי רואים ומרגישים את פעולותיה באמצעות אברי הגוף, וכאשר הנפש מסתלקת ממנו נשאר הגוף כדומם ממש, וא"כ התלבשות הנפש בגופנו הרי הוא תהליך ברור וכאילו נראה בעין; כך ממש אחזה אלוה בראותי את העולם שהוא גוף גדול וחי, שמזה מובן בהכרח שיש בו חיות מאין-סוף ב"ה המתלבשת בפנימיותו של העולם.

וכמו שהנשמה מחיה את הגוף בכחותיה המתלבשים בכל אבר בפנימיותו, מפני שכל אבר בגוף בנוי באופן כזה שהוא כלי קיבל לכוח הנפש מתלבש בו, כן הקב"ה שהוא נשמתו של הגוף הגדול הזה, הרי הוא ממלא ומחיה את העולם והנבראים בחיות פנימית ומורגשת, חיות כזו שהיא בכל נברא ונברא כפי ערכו, מתאים לרצונו ית' בעולמות ובנבראים לפי המתכונת שהוכנה לכל נברא מאת ה'.

וכדוגמת הראש והגוף והרגל בעולם הקטן שהוא האדם, כך גם בגוף הגדול הנקרא עולם, שגם הוא נחלק לשלוש עולמות - זה למעלה מזה. העולם הזה הגשמי שאנו חיים בו נקרא רגל, כדכתיב⁹² והארץ הדום רגלי, כי החיות בעולם זה מצומצמת ומוסתרת מאד, והוא עולם התחתון ביותר שאין עולם יותר נמוך ממנו⁹², עד שהנבראים שבו מרגישים את עצמם ליש ומציאות נפרדת, וכל מעשי עולם הזה קשים ורעים והרשעים גוברים בו⁹³, וההסתר הוא כל כך עד שהחושך הוא כפול ומכופל והעולם מלא בקליפות שהן נגד ה' ממש לומר אני ואפסי עוד⁹². למעלה ממנו עולם המלאכים, המכונה בלשון הקבלה עולם היצירה, ששם מתגלות מידותיו ית' בגן עדן התחתון, כמשל הגוף ששם משכן המידות שבלב. ולמעלה מעולם היצירה הוא עולם הנעלה ביותר, הנקרא עולם הבריאה, בו מאירים חכמתו בינתו ודעתו של א"ס ב"ה, ושרפים עומדים ברום עולם זה. שם של השרפים מעיד עליהם שהם עומדים בכלות הנפש תמידית במקורם, וזאת מפני שהם משיגים את אפיסת ערכם לגבי מקורם המהווה אותם, ולכן עומדים תמיד בתשובה נלהבת ולוהטת להכלל במקורם. שלוש עולמות אלו הם כדוגמת ראש, גוף ורגל בגוף האדם.

91. ישעי' סו, א.

92. ראה להלן בספר התניא פרק לו (מה, ב).

93. ראה להלן בספר התניא פרק ו (י, סע"ב).

צורת השפעה זאת המורגשת בפנימיותו של המקבל נקראת "אור פנימי", כלומר, אור וחיות המושגים והמורגשים בפנימיותו של הנברא.

ההשפעה שבבחינת אור מקיף

ברם⁹⁴ נוסף להשפעתו ית' המוגבלת ומצומצמת לפי ערך כל נברא, בכוחנו להכיר מעצם מציאותנו גם את כוחו ית' הבלתי מוגבל, שגם כח זה משפיע בנבראים חיות.

כי הרי מהות מציאותו של הנברא היא מציאות המרגישה את עצמה ליש ודבר נפרד בפני עצמו, כאילו הוא חי וקיים מעצמו ואין לו ח"ו מקור וסיבה המקיימים אותו. ואף שבאמת כל הנבראים כולם מתהווים וחיים כל רגע מכוחו יתברך בלבד, בכל זאת קיימים נבראים בעולמנו הדל והשפל שאין עולה בדעתם כלל שקיים מקור וכוח עליון המהווה אותם. והן הן גבורותיו ית'⁹⁵ להעלים את עצמו ללא גבול, עד שהנברא לא ירגיש את מקורו אף שהוא תלוי כל רגע במקורו המהווה אותו. נמצא מובן, שעצם קיומו של העולם בתור נברא מראה על כוחו ית' האין סופי ובלתי מוגבל.

השפעה זו הבלתי מוגבלת נקראת בשם "אור מקיף", כלומר, שהיא למעלה מהשגת הנבראים, כי אין בכח הנברא המוגבל להשיג ולתפוס את כחו ית' הבלתי מוגבל. ולכן, למרות שעיקר קיומו של הנברא תלוי בהשפעה זו, מכל מקום מכנים אותה בשם אור מקיף - כי אין בכח הנבראים להשיג ולתפוס אותה.

94. כל הבא לקמן נתבאר כבר לעיל בשיעורי הרנ"ג על פרק ג (ע' 000). וראה הנסמן שם בזה בהערות 144 ו-145.

95. ע"פ יומא סט, ב. ילקוט שמעוני דברים רמז תתנו. נ"ך רמז תתרעא. וראה תניא שער היחוד והאמונה פ"ד ופ"ו. ועוד.





לזכות

החתן התמים אברהם והכלה פייגא מלכה שיחיו

גולדשמיד

ליום נישואיהם בשעטומ"צ - ה' אלול תש"פ

שיבנו בית בישראל בניין עדי עד על יסודי התורה והמצוות

כפי שהם מוארים במאור שבתורה - היא תורת החסידות

מתוך הרחבה בגשמיות וברוחניות

.

ולזכות הוריהם וזקניהם שיחיו