

חוברת א'

מאמר מבואר



קונטרס ג' תמוז תש"נ
מאמר יהי ה' אלקינו עמנו תשכ"ד

הוצאה שניה

שנת חמשת אלפים שבע מאות שישים ושש לבריאה
יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

מפתח

3	פתח דבר
4	מבוא
7	פתח דבר להוצאה ראשונה דהמאמר
8	מאמר מבואר
35	הוספה
38	מילואים

מערכת "מאמר מבואר":

הרב מנחם מענדל וכטר

הרב אורי למברג

הרב שניאור זלמן הכט

עורך ראשי: אסף חנוך פרומר



יוצא לאור ע"י: איגוד תלמידי הישיבות,
ישיבת תורת"ל המרכזית, בית משיח - 770

770 Eastren Parkway Brooklyn NY
Tel/Fax: 718-773-4939

©

בס"ד

פתח דבר

לקראת יום הגדול הקדוש והנורא ג' תמוז – הננו בזה להוציא לאור חוברת ראשונה בסדרת "המאמר המבואר".

בסדרה זו יבואו מאמריו המוגהים של כ"ק אדמו"ר שליט"א מה"מ – בתוספת ביאור, פיענוח מראי מקומות ועוד הוספות.

ופתיחה בענין שהזמן גרמא – מאמר דיבור-המתחיל "יהי הוי' אלוקינו עמנו" תשכ"ד, שיצא לאור בקונטרס ג' תמוז תש"נ.

* * *

על אופן העריכה – ראה במבוא.

החוברת נערכה ע"י הר' אסף חנוך שי' פרומר, והוגהה ותוקנה ע"י חברי המערכת.

בקשתינו מכל הלומדים והמעיינים, לשלוח את הערותיהם והארותיהם על החוברת, על מנת שנוכל לשפר ולתקן בעז"ה בחוברות הבאות, וזכות הרבים תלוי בהם.

* * *

וביום קדוש ונורא זה, בו עולה ביתר שאת הצעקה והתביעה עד מתי?! רצוננו לראות את מלכנו!

– יהי רצון שע"י ההוספה בלימוד תורתו של נשיא הדור, משיח שבדור, נזכה תיכף ומיד לראות בעיני בשר בהתגלות הוד כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, וילמד את כל העם תורתו של משיח "תורה חדשה מאתי תצא", נאו ממש!

איגוד תלמידי הישיבות

שע"י ישיבת תות"ל המרכזית, בית משיח – 770

מבוא

המאמר שלפנינו נאמר בהתוועדות ג' תמוז תשכ"ד (כ"מאמר כעין שיחה") – בהתאם למנהגו של כ"ק אד"ש מה"מ בכמה וכמה שנים להתוועד בקביעות אשר ג' תמוז חל בשבת. המאמר מיוסד על שיחת כ"ק אדמו"ר הרי"צ בג' תמוז תרפ"ז שנדפסה לקמן.

כרגיל, נרשמה לאחר ההתוועדות "הנחת השומעים" (באידיש), ונדפסה בספר "שיחות קודש" תשכ"ד ע' 425 ואילך. בהנחה נרשמו הדברים כסדר אמירתם (היינו בצורה של שיחה); וכרגיל בסגנון ההתוועדויות – כולל כמה עניינים שלא נכללו במאמר (לחלקם צויין במאמר המוגה – ראה הערות 5, 25).

חלק מתוכן המאמר נכלל ב"לקוטי שיחות" לפרשת קורח שיצא לאור בשנת תשל"ח סעיף יו"ד ואילך (בשילוב עם עוד שיחות), ונדפס בלקו"ש חי"ח ע' 218 ואילך (ראה שם ע' 226).

המאמר הוגה ע"י כ"ק אד"ש מה"מ ויצא לאור בקונטרס "ג' תמוז – תש"נ", ואח"כ נדפס ב"ספר המאמרים – מלוקט" חלק ד' עמ' רצט ואילך.

במאמרי שיחות ואיגרות כ"ק אד"ש מה"מ במשך השנים, מופיעים עוד ביאורים על פסוק זה המיוסדים על השיחה הנ"ל של כ"ק אדמו"ר הרי"צ, בחלק מהם – נקודות השייכות למאמר שלפנינו (ראה לדוגמא ד"ה יהי הוי' אלוקינו עמנו, י"ג תשרי תשמ"ז, ועוד).

יש לציין כי בהתוועדות זו גופא אמר מאמר דא"ח נוסף על פסוק זה – מיוסד על מאמר כ"ק אדמו"ר הרי"צ משנת תרצ"ב (שיצא לאור בשנת הסתלקותו, תשי"י) – וגם בו כמה פרטים הקשורים למאמר דידן.

* * *

בעריכת הביאור נעזרנו בכל המקורות הנ"ל, נוסף, כמובן, על המקומות שנסמנו בהערות במאמר עצמו. בחוברת מובא המאמר עצמו ככתבו וכלשונו. לאחר מכן – ביאור משולב, כאשר גוף המאמר באותיות גדולות ומודגשות, ובפענוח מלא של הראשי-תיבות.

הביאור מתמקד בהבנת תוכן והמשך העניינים במאמר. דברים המצריכים הרחבה או שאינם נוגעים ישירות להבנת הענין – באו בשולי הגליון או במילואים.

יש לציין כי מספרי ההערות שבביאור, אינם מקבילים למספרי ההערות שבמאמר. כאשר ישנו ציון "ראה בהערה" להערות שבמאמר (ולא של הביאור) – צויין הדבר בפירושו.

וזאת למודעי, כי בפנים הביאור לא נכפלו המראי-מקומות שבהערות. כמו כן בציטוטים מהספרים שמציין להם, לא הוספנו מ"מ.

על אף, כאמור, שהשתדלנו להסתמך ככל האפשר על המקורות שמציין להם וכו' – עם זאת הביאור הוא רק על פי הבנתנו את הדברים, ובטח שאינו בא לקבוע מסמרות בהבנת דברי הרב.

* * *

המאמר שלפנינו יוצא דופן בסגנונו: בדרך כלל, מיוסדים מאמרי כ"ק אד"ש מה"מ על מאמרי רבותינו נשיאנו שלפניו, אמנם מאמר זה מיוסד על שיחת כ"ק אדמו"ר הרי"צ הנ"ל.

שיחה זו כשלעצמה מגלמת את מסירות נפשו העצומה של כ"ק אדמו"ר הרי"צ, שמבלי הבט על כך שעוד היה תחת ידי אלה שאסרוהו, לא חת ולא פחד, וקרא שלא להתפעל מרדיפות המשטר ולעמוד חזק בקיום התורה והמצוות.

בשיחה זו, שנאמרה בסגנון של דברי חיזוק והתעוררות – מדייק הרבי באופן נפלא בהמאמר. הוא מתעכב על המשפט הראשון של השיחה בלבד, ומראה כיצד כל תיבה וענין בו, יסודתם בהררי קודש לפי עומק ביאורי החסידות, ומתאימים גם עם פשט הפסוק כפי שמבואר ב"ספרי דקדוק".

מטבע הדברים, עוסק רוב המאמר בביאור ענין המסירות-נפש, הקשור עם ענין הביטול ויראת ה'. מביאורו כאן עולה, כי יראת ה' וביטול לאמיתתם, דורשים שתי תנועות שונות ובמובן מסויים מנוגדות: מצד אחד, כדי לפעול הביטול בפנימיות ומהות האדם, עד כדי שימסור נפשו על כל ענין של תורה ומצוות, הרי זה בעיקר ע"י יגיעתו והשתדלותו, בעבודה "בכח עצמו" דווקא. מה שאין כן אם הביטול בא כתוצאה מגילוי אור עליון, אין הוא חודר ומשנה את עצם מציאות האדם.

לאידך, תנועה זו של ביטול ומסירות נפש צריכה לבוא מצד שכן מחייב רצון העליון, ולא מפני רצון האדם להשיג ה"שלימות" והמעלה שבזה. ודווקא באופן זה ישנו התקף שלא שייך אחרת מהרצון האלוקי בכל ענין שהוא.

ומזה בא לביאור ענין נוסף: מהותו של צדיק ורבי, אשר כל עניינו הוא מה שבטל בתכלית לאלוקות, ועד לאופן שנעשה כ"מרכבה" ממש, שאין לו כל רצון משל עצמו. ולכן, כל מעשיו, גם דברים הקשורים לכאורה עם "מציאותו" הפרטית – הם תוצאה מהביטול לאלוקות, ומהותם היא המשכה אלוקית "מלמעלה למטה".

במאמר זה מחדש עוד יותר: שגם דרגה נעלית זו בביטולו של הצדיק לאלוקות – ממשיך במידה ידועה במקורו!

וכמה מתאימים על זה דבריו בלקוטי-שיחות (ח"ג ע' 136) בביאור דברי רש"י (חוקת כא, כא) "שנשיא הדור הוא ככל הדור" – "גם עניניו הכי נעלים של הנשיא, שלכאורה הם בבחינת "משכמו ומעלה גבוה מכל העם" ואינם בערך לאנשי הדור, הרי מכיון שגם הם חלק ממציאות הנשיא (הנשיא הוא הכל) – הרי הם פועלים ונמשכים באנשי הדור". ובהמשך מקשר זה ל"עבודתו ואופן נשיאותו" של הרבי הרי"צ, שבגללה היה ענין המאסר והגאולה דג' תמוז.

וכדבריו במאמר הידוע ואתה תצוה תשמ"א – אשר בזה פסק בעל המאמר את הדין על עצמו!

* * *

לפני פתיחת המאמר אמר (מהנחה בלתי מוגה):

ידועה הרשימה של גי תמוז, שנדפסה בחיי חיותו של הרבי בעל השמחה והגאולה בעלמא דין, שאת רשימה זו הגיה בעצמו (חסר קצת). – אשר בני תמוז היתה הי"א התחלתא דגאולה" של הרבי, בשעה השני בצחרים (בהבא לקמן ראה לקו"ש חכ"ח ע' 124 ואילך ובהנמ"ס).

ואע"פ שזה היה רק אתחלתא דגאולה, ואנו צריכים את שלימות הגאולה האמיתית – ובדוגמת יציאת מצרים, שיציאת מצרים היתה התחלת הגאולה, ובכל זאת רואים הרי עד כמה מתייגעים ("וויפל מען מאטערט זיך") למטה וכמה מתייגעים למעלה כדי להביא מהתחלת הגאולה לשלימות הגאולה האמיתית; וכשם שאין להסתפק בהתחלת הגאולה דיציאת מצרים, כך הוא גם בנוגע להתחלת הגאולה דג' תמוז;

אף על פי כן, מצינו מעלה בהתחלת הגאולה דיצי"מ, ועדי"ו בגאולה דג' תמוז:

התחלת הגאולה – כוללת בתוכה גם את שלימות הגאולה, וכשם שיציאת מצרים כוללת את שלימות הגאולה העתידה, כך גם התחלת הגאולה דג' תמוז כוללת בתוכה את הגאולה די"ב תמוז, עד לשלימות הגאולה ממש.

ואדרבה, מצד ענין זה יש מעלה בג' תמוז על י"ב תמוז – שהרי באמת, גם ב"ב תמוז לא הייתה עדיין שלימות הגאולה:

אילו היי מדובר אודות איש פרטי, בשעה שהוא נגאל ברמ"ח אבריו הרי זו שלימות הגאולה בנוגע אליו. אך כאשר מדובר אודות איש כללי, על אחת כמה וכמה נשיא בישראל, ועאכוי"כ כאשר כל ענין המאסר היי בעיקר בגלל עניינים כלליים – הנה כל זמן שלא נגאלו כל השייכים אליו, עדיין אין זו שלימות הגאולה גם בנוגע אליו. שלימות הגאולה שלו היא – כאשר נגאלים כל אלה שהם בבחינת "ניצוצות" ממנו, שאצל כל אחד מהם לא יהיו מניעות על לימוד התורה וקיום המצוות, ויוכלו לקיימם מתוך חירות כו'. – אמנם מצד זה שהתחלת הגאולה כוללת את שלימות הגאולה – נכלל גם זה

מאמר מבוואר חוברת א' - יהי ה' אלקינו עמנו, תשכ"ד

(שלמות הגאולה של כל המקושרים ושייכים אליו) באתחלתא דגאולה דגי תמוז.

נוסף לזה, ישנה מעלה באתחלתא דגאולה דווקא - שהתחלה היא הבקיעה והשבירה ("דער דורכבראך") של כללות ענין הגלות (שלכן "כל התחלות קשות").

- שזוהי המעלה של יציאת מצרים על הגאולה העתידה, וכמו שכתוב "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות", ואיתא בזוהר שהגאולה העתידה (דאף על פי שה"נפלאות" אז יהיו נעלות באין ערוך מהגילויים שביציאת מצרים) תהי רק "כימי (צאתך מארץ מצרים)", בכ"ף הדמיון לבד (אבל לא כמו יציאת מצרים ממש), לפי שיצי"מ היא התחלת הגאולה, שבהתחלת הגאולה דוקא ישנו העילוי של בקיעת ענין הגלות.

והביאור בזה:

ענין הגלות אינו ענין טבעי - משום שעל פי טבע אין מקום שיחודי יוכל להיות בגלות אצל לא-יהודי, שהרי "עבדי אתם ואין אתם עבדים לפרעה" (ועדיין לשאר אומות העולם); רק מצד זה גופא ש"עבדי אתם", שיהודים הם עבדי הקב"ה, והקב"ה הוא כל יכול - מסר הוא בכח הכל יכול את בני ישראל לגלות אצל אומות העולם, אף שאין לזה מקום בטבע. וזה החידוש ביציאת מצרים - אשר מבלי הבט על כך שהגלות באה מצד ענין ה"כל יכול" - נפעלה בקיעת ושבירת גלות זו גופא.

וענין נוסף בזה: בשעת יציאת מצרים היו פרעה ומצרים בתוקפם, וכמו שכתוב (איוב מ, י) "עדה נא גאון וגובה", ואעפ"כ, מבלי הבט על כך שפרעה הי' בתקפו - היתה שבירת כל ענין הגלות, ובאופן גלוי, עד אשר "ובני ישראל יוצאים ביד רמה".

ועל דרך המעלה באתחלתא דגאולה שביציאת מצרים, עדיין הוא גם בנוגע לאתחלתא דגאולה בני תמוז.

ב. והנה מכיון שכל הענינים אצל יהודים קשורים עם תורה - תורה שבכתב ותורה שבעל-פה, וכן - מאז שהתגלתה תורת החסידות [אשר בקשר להתגלותה כותב בעל הגאולה (קונטרס תורת החסידות פ"א) את לשון הפסוק "חושף הוי את זרוע קדשו"], החל מהתגלות חסידות הכללית עיי' הבעש"ט, ואח"כ התגלות תורת חסידות חב"ד עיי' אדמו"ר הזקן ממלא מקומו של הבעש"ט - עם תורת החסידות.

כך גם ה"אתחלתא דגאולה" של ג' תמוז - קישר כ"ק מו"ח אדמו"ר בעל הגאולה עם תורה, שאמר אז ענין הכולל תורה שבכתב, תורה שבעל פה, ותורת החסידות.

שהחל (ברשימה הנ"ל) בלשון הפסוק "יהי הוי אלקינו עמנו כאשר הי' עם אבותינו אל יעזבנו ואל ימשנו" - פסוק בתורה שבכתב.

וממשיך ומפרש דזהו "הגם שאין אנו יכולים להידמות לאבותינו", שהמקור לפירוש זה הוא מדברי המדרש (כדלקמן) - תורה שבעל פה.

ואחר כך מבאר במה מתבטא החילוק בינינו לאבותינו, בענין המסירות נפש - שזהו ענין בתורת החסידות.

בס"ד. ש"פ קרח, ג' תמוז ה'תשכ"ד

יהי ה' אלקינו עמנו כאשר הי' עם אבותינו אל יעזבנו ואל יטשנו, וידועה השיחה של בעל הגאולה שאמר בג' תמוז תרפ"ז¹, מיר בעטען בא' השי"ת יהי ה' אלקינו עמנו כאשר הי' עם אבותינו אל יעזבנו ואל יטשנו, השי"ת זאָהל זיין מיט אונז, און וועט זיין מיט אונז כאשר הי' עם אבותינו. וצריך להבין הרי בקשה והבטחה הם ענינים שונים (ולכאורה גם הפכים), ואעפ"כ אומר מיר בעטען בא' השי"ת כו' זאָל זיין מיט אונז און וועט זיין מיט אונז, שהבקשה היא (לא

(1) מלכים-א ח' נ"ז.

(2) נדפסה בסה"מ קונטרסים ח"א קעה, ב ואילך. לקו"ד כרך ד תרצא, ב ואילך. סה"מ תרפ"ז ס"ע קעה ואילך.

ועוד.

סעיף א'

יהי ה' אלקינו עמנו כאשר הי' עם אבותינו אל יעזבנו ואל יטשנו, וידועה השיחה של בעל הגאולה שאמר בג' תמוז תרפ"ז,

– כ"ק אדמו"ר הריי"צ שביום זה השתחרר ממאסרו ברוסיה ונסע לעיר מקלטו קסטרמה

מיר בעטען בא' השם יתברך יהי ה' אלקינו עמנו כאשר הי' עם אבותינו אל יעזבנו ואל יטשנו, השם יתברך זאָהל זיין מיט אונז און וועט זיין מיט אונז כאשר הי' עם אבותינו.

=נושאים אנו תפילה להשי"ת, יהי ה' אלקינו עמנו כאשר הי' עם אבותינו אל יעזבנו ואל יטשנו, שיש בזה גם בקשה וגם הבטחה ["זאָהל זיין מיט אונז" הוא לשון בקשה, ו"וועט זיין מיט אונז" הוא לשון הבטחה, אשר השם יתברך אכן יהי עמנו],

וצריך להבין הרי בקשה והבטחה הם ענינים שונים (ולכאורה גם הפכים),

ידוע ההבדל בין תפילה לברכה¹, שבתפילה האדם עומד למטה ומבקש מהקב"ה שישפיע לו מלמעלה (והוא בבחינת מקבל ההשפעה), ואילו בברכה, המברך הוא הממשיך והמשפיע הברכה מלמעלה למטה. ולכן: א. המברך צריך שיהי' לו כח לברך, כמו אברהם אבינו שאמר לו הקב"ה "הברכות נתונות לך", אבל תפילה כל אחד יכול להתפלל ולבקש. ב. ברכה היא לשון ציווי,

(1) ראה ספר המאמרים מלוקט ח"ו ע' מו ובהנסמך שם.

כיון שהמברך בכוחו לצוות שהברכה תתקיים בוודאות (דלא כבתפילה, שאין ודאות שתתמלא בקשתו).

נמצא שמדובר בשני ענינים שונים לגמרי, וגם הפכיים, שהרי מי שיש לו את הכח לברך, אינו צריך לבקש על זה; ואם מבקש אותו מלמטה למעלה (דהיינו שהדבר חסר לו והוא צריך לקבלו), אין זה ברכה. ואילו כאן מפרש שבתבנת "יהי" גופא יש את ב' הפירושים, וכפי שממשיך.

ואף-על-פי-כן אומר מיר בעטען בא' השי"ת כו' זאָל זיין מיט אונז און וועט זיין מיט אונז

אנו מבקשים מה' יתברך שיהא עמנו, וגם מבטיחים שיהא עמנו (כנ"ל, ש"וועט זיין" הוא לשון ודאי שהדבר יהי', הבטחה)

שהבקשה היא **(לא רק זאָל זיין מיט אונז אלא גם) וועט זיין מיט אונז.**

היינו שהבקשה עצמה היא באופן שמבטיח שהדבר יהי' בפועל, ולא מובן איך שייך לשון בקשה בדבר שהוא מבטיח את קיומו.

והגם שתיבת יהי היא לשון בקשה וגם לשון הבטחה,

[ומביא בהערה 3 דוגמא לזה: "על דרך שני הפירושים בואהבת" – שבפסוק "ואהבת את ה' אלקיך" ישנם ב' פירושים: פירוש הפשוט שזהו ציווי להאדם שיביא את עצמו למצב של אהבת ה', ופירוש נוסף (שגם הוא מתאים לפשט של התיבה) שזוהי

רק זאל זיין מיט אונז אלא גם) וועט זיין מיט אונז. והגם שתיבת יהי היא לשון בקשה וגם לשון הבטחה³, הרי הם לכאורה פירושים (ענינים) שונים, ובהשיחה כולל שני הענינים יחד.

וממשיך בהשיחה, דזה שיהי הוי' אלקינו עמנו כאשר הי' עם אבותינו (יהי בלשון בקשה וגם בלשון הבטחה) הוא הגם מיר זאינען דאך ניט גלייך צו אבותינו. ויש לומר, שהמקור לביאור זה הוא מה דאיתא במדרש⁴ וכן שלמה אומר לפני הקב"ה מלך שהוא שוכר פועלים והן עושין מלאכתן יפה ונותן להם שכרן מה שבח יש למלך, ואימתי הוא משובח כשישכור פועלים רעים⁵ שאין עושין מלאכתן ונותן להם שכרן וזו היא טובה גדולה וכה"א יהי הוי' אלקינו עמנו

(3) ע"ד שני הפירושים בואהבת (תו"א תשא פ"ו, ג. ובהנסמן בשה"מ מלוקט ח"ג ס"ע קעא).

(4) מדרש תהלים כ"ו.

(5) במדרש תהלים הוצאת באבער „פועלים עצלים“. וראה בהשיחה (דג' תמוז תשכ"ד) הביאור דב' הגירסאות.

בלשון הבטחה) הוא הגם מיר זאינען דאך ניט גלייך צו אבותינו

שהבקשה והברכה שבפסוק הם "הגם שאין אנו יכולים להידמות לאבותינו" (כפי שמפרט בהמשך: "כי אבותינו היו בעלי מסירת נפש בפועל ממש על התורה והמצוות"). ומדייק במאמר כאן, שמילים אלה שבשיחה אינן ענין בפני עצמו, כי אם כוונת הרבי הריי"צ שזה הפירוש בפסוק גופא, היינו שהתיבות "כאשר הי' עם אבותינו" באים להדגיש ריחוק הערך בינינו לאבותינו, ואעפ"כ מבקשים שהשם יהי עמנו כאשר הי' עם אבותינו.

ויש לומר, שהמקור לביאור זה

שהחידוש ב"כאשר הי' עם אבותינו" הוא הדגשת ריחוק הערך בינינו לאבותינו, ואעפ"כ מבקשים שיהי עמנו כאשר הי' עם אבותינו,

הוא מה דאיתא במדרש: "וכן שלמה אומר לפני הקב"ה: מלך שהוא שוכר פועלים והן עושין מלאכתם יפה ונותן להם שכרן מה שבח יש למלך? ואימתי הוא משובח כשישכור פועלים רעים שאין עושין מלאכתם ונותן להם שכרן וזו היא טובה גדולה, וכן הוא אומר יהי הוי' אלקינו עמנו כאשר הי' עם אבותינו".

הבטחה מלמעלה שיזכה להגיע לאהבת ה', "סופך לבוא לידי אהבה"

ואם כן, מכיון שבמילה "יהי" ניתן לפרש גם במובן של הבטחה וגם במובן של בקשה, מהי לכאורה הקושיא

הרי הם לכאורה פירושים (ענינים) שונים, ובהשיחה כולל שני הענינים יחד.

הן אמת שיתכן לפרש תיבת "יהי" או בלשון בקשה או בלשון הבטחה, אך אינו מובן איך ניתן לכלול שניהם יחד, דהיינו – כיצד יתכן שהאדם יבקש על דבר שתיתקן מבטיח שיהי' בפועל (וכאמור לעיל, אין זה רק שאומר שיש לו בטחון ואמונה שה' ימלא את תפילתו, אלא שהוא מבטיח את קיום הדבר, כאדם שהברכה כבר נמצאת ברשותו והוא מודיע על כך). וממה נפשך: או שהוא מבקש ומתפלל על זה (מלמטה למעלה), או שמודיע ומבטיח שהדבר יהי' בפועל (דהיינו שממשך אותו מלמעלה למטה)².

וממשיך בהשיחה, דזה שיהי הוי' אלקינו עמנו כאשר הי' עם אבותינו (יהי בלשון בקשה וגם

(2) אך בתיבת "ואהבת" אין ב' הפירושים סותרים זה לזה, מכיון שציווי והבטחה שניהם באים מלמעלה – מהקב"ה, שהוא גם מצוה את האדם להשתדל להגיע לאהבת ה' (עיי' התבוננות וכו'), וביחד עם זה מבטיח שעיי' שיקיים הציווי – יזכה לאהבה בפועל. (אף שאצל האדם הם "ענינים" (ומצבים) שונים: קיום הציווי עיי' יגיעתו ועבודתו; וכאשר מתקיימת

ההבטחה ונמשך לו (מלמעלה) רגש של אהבת ה').

כאשר הי' עם אבותינו. ומבאר בהשיחה דזה שאין אנו יכולים להידמות לאבותינו הוא כי אבותינו היו בעלי מס"נ בפועל ממש על התורה והמצוות. וצריך להבין, הרי אמירת שיחה זו היתה בקשר עם נסיעתו לגלות קאסטרזאמא, שהגלות (ולפני זה המאסר) הי' בגלל מסירת נפשו בפועל על התורה והמצוות [ויתירה מזו, שגם האמירה דשיחה זו היתה מס"נ בפועל], ואעפ"כ אומר שאין אנו דומים לאבותינו שהיו בעלי מס"נ.

ולכאורה יש לומר, דכיון שבקשת בעל הגאולה יהי ה' אלקינו עמנו היתה (לא רק עבור עצמו אלא גם) עבור כל ישראל, כולל גם אלו אשר בשם ישראל (רק) יכונה, לכן אמר

6) לשון בעל הגאולה במכתבו לחגיגת י"ב-י"ג תמוז הראשונה - ט"ו סיון תרפ"ח (נדפס בסה"מ תרפ"ח עמ' קמו. ה'תש"ח ע' 263 ואילך. אגרות קודש שלו ח"ב ע' פ ואילך). וראה לקו"ש ח"ח ע' 329 ואילך. וש"נ.

וצריך להבין, הרי אמירת שיחה זו היתה בקשר עם נסיעתו לגלות קאסטרזאמא, שהגלות (ולפני זה המאסר) הי' בגלל מסירת נפשו בפועל על התורה והמצוות [ויתירה מזו, שגם האמירה דשיחה זו היתה מסירת נפש בפועל], ואף על פי כן אומר שאין אנו דומים לאבותינו שהיו בעלי מסירת נפש.

וכידוע פרשת הימים ההם, שכל ענין המאסר והגלות, היה קשור עם מסירת נפש בפועל של בעל הגאולה, אשר לחם על עניני הפצת התורה והיהדות למרות רדיפות וגזירות הממשלה, עד שגזרו עליו פסק-דין של היפך החיים ורק בחסדי ה' התבטל פסק-דין זה ושלחוהו לגלות. ומעמד זה גופא, בהיותו בתחנת הרכבת, ניצל כדי לצאת בגלוי "למחות בפני כל העולם ולהוקיע המעשים תעותועים" של הממשלה הלוחמת נגד הדת! ואם כן, איך יתכן שבעת היותו במעמד ומצב של מסירות נפש, יאמר שבזה אין אנו דומים לאבותינו?

[ולכן, בהכרח לומר שאין הכוונה להעדר מסירות נפש בפועל, כי אם בדקות יותר, להסיבה הפנימית שגורמת למסירות נפש, שבזה (מצד ענוה) היה שייך שיאמר שאין אנו דומים לאבותינו, כדלקמן סעיף ו. אך קודם מציע אופנים אחרים לתרץ ודוחה אותם]:

ולכאורה יש לומר, דכיון שבקשת בעל הגאולה יהי ה' אלקינו עמנו היתה (לא רק עבור עצמו אלא גם) עבור כל ישראל, כולל גם אלו אשר בשם ישראל (רק) יכונה,

היינו שלפירוש המדרש, החידוש בבקשת שלמה בפסוק זה היא, שהגם שישנם "פועלים רעים"³, אעפ"כ מבקשים ש"יתן להם שכרם", וזהו ה"שבח" והעילוי המיוחד בבקשה זו - והוא הוא הפירוש שבשיחה, שהבקשה "יהי הוי' אלוקנו עמנו" היא "הגם שאין אנו יכולים להידמות לאבותינו".

אמנם, בפסוק (ובמדרש) מובא ענין זה רק באופן כללי, ולא מפורט באיזה פרט הוא המעלה דאבותינו, ומפרש זה בשיחה:

ומבאר בהשיחה דזה שאין אנו יכולים להידמות לאבותינו הוא כי אבותינו היו בעלי מסירת נפש בפועל על התורה והמצוות.

היינו שהמעלה דאבותינו שבה איננו יכולים להדמות להם, הוא בענין המסירות נפש⁴.

3) בהערה 5 מצייין: "במדרש תהלים הוצאת באָבער "פועלים עצלים". וראה בהשיחה (דג' תמוז תשכ"ד) הביאור דב' הגירסאות". - הובא במילואים.

4) בשיחה מביא הרבי הרי"צ לדוגמא את מסירות נפשו של אביו כ"ק אדמו"ר הרש"י כנגד גזירות המלכות, ודבריו בזה באחת האסיפות (ראה לקמן בהשיחה שנדפסה בהוספות).

אמנם להלן במאמר משמע שמפרש תיבת "אבותינו" בפסוק על שלושת האבות, אברהם יצחק ויעקב (ולהעיר, שגם זה חידוש בפירוש הכתוב, דלפי מפרשי התנ"ך, "אבותינו" שזכרו בתפילת שלמה הם דור המדבר ששרתה בו השכינה במשכן, ומבקש שגם בבית המקדש תשרה השכינה).

שאינם דומים לאבותינו שהיו בעל מס"נ בפועל. אבל ביאור זה אינו מספיק, כי בהלשון „מיד זיינען דאך ניט גלייך צו אבותינו“ כלל גם את עצמו. ואין לומר דזה שכלל גם את עצמו בכלל אלה שאינם בעלי מס"נ בפועל הוא בדרך ענוה, כי ענין ענוה שייך דוקא בדבר שבערך.

אבל ביאור זה אינו מספיק, כי בהלשון „מיד זיינען דאך ניט גלייך צו אבותינו“
[=שאינן אנו יכולים להידמות לאבותינו]

כלל גם את עצמו.

והרי הוא עצמו עמד אז במצב של מסירות נפש בפועל. ואיך שייך שיאמר גם על עצמו שאין לו מסירות נפש בפועל.

ולהלן דוחה אפשרות נוספת לתרץ – שאמר זה בדרך של ענוה:

ואין לומר דזה שכלל גם את עצמו בכלל אלה שאינם בעלי מסירת נפש בפועל הוא בדרך ענוה, כי ענין ענוה שייך דוקא בדבר שבערך.

ידוע הביאור⁶ במה שנאמר „והאיש משה עניו מאוד מכל האדם אשר על פני האדמה“ – דלכאורה אינו מובן: הרי הוא קיבל תורה מסיני, ודיבר עם השכינה בכל עת שרוצה, וערכו לגבי כל העם הוא „כאשר ישא האומן את היונק“, איך שייך שיהי עניו מכל האדם? ומבואר בזה, דאין הכוונה שמשה רבינו עשה עצמו כאינו יודע מכל מעלותיו, אלא להיפך, עם היות שידע את כל מעלותיו, חשב שניתנו לו מלמעלה, ואם היו ניתנים לאדם אחר גם הוא היה באותה מדרגה ואולי אף היה מגלה אותם יותר, וזה פעל אצלו ענוה.

הרי שענוה הוא באחד היודע את מעלותיו, וממילא מובן שענוה שייכת רק על דבר שבערך, כלומר שיחשוב שאדם אחר היה מנצל הכוחות יותר ממנו, אבל לא שייך שמצד ענוה יאמר דבר שהוא היפך המציאות לגמרי⁷.

[הרבי הריי"צ כתב במכתבו לחגיגת י"ב-י"ג תמוז הראשונה: „לא אותי בלבד גאל הקב"ה בי"ב תמוז, כי אם גם את כל מחבבי תורתנו הק', שומרי מצוה, וגם את אשר בשם ישראל יכונה“. כלומר: ענין עיקרי בגאולתו הוא – שייכותה לכללות עם ישראל. ומדייק רבינו בשיחותיו (נסמנו בהערה 6 במאמר), שבמכתב הנ"ל מפרט כמה דרגות מלמעלה למטה, עד לאלו הנמצאים בדרגה כל כך נמוכה, שאצלם שם „ישראל“ הוא רק בבחינת כינוי, שאין הוא שמם העצמי, וגם לא פירוש או קיצור שמם, ואף לא בלשון שנקרא שמו, אלא „כינוי“ (משפחתם) בעלמא – וגם עבורם היתה הגאולה די"ב תמוז.

וזהו החידוש המיוחד בהגאולה די"ב תמוז, שגם יהודים אלה – כמו שנשארו במעמדם ומצבם שאין נראה בהם שייכות גלויה לתורה ומצוות – האיר בהם ענין הגאולה, אשר באמת אין הם נפרדים מאלוקות ח"ו. וזה התבטא בין השאר בכך, שאפילו אלה שאסרוהו, היו צריכים אחר כך להסכים לשחרורו, ועד שבמובן מסויים היה בזה „הסכמה“ מצדם להמשך עבודתו בהפצת התורה והיהדות].

ועל פי זה: מכיון שבעת אמירת שיחה הנ"ל, כשהיה עוד במאסר (גלות) והתפלל על גאולתו – רצה לפעול את ענין הגאולה אצל כל עם ישראל, כולל אלו הנמצאים בדרגה נמוכה שאין אצלם המסירת נפש על תורה ומצוות, לכאורה מצד זה,

לכן אמר שאינם דומים לאבותינו שהיו בעלי מסירת נפש בפועל.

כי כוונתו לכלול כל אחד מעם ישראל בתפילה זו, גם כאלה שאין להם מעלות גלויות. ועליהם אומר שאינם דומים לאבותינו בענין המסירות נפש⁵.

(6) ראה לקו"ש חיי"ג ע' 30 ובהנסמן שם.

(7) על עצם הפירוש בפסוק (שההדגשה היא „הגם שאין אנו דומים לאבותינו“) – אין להקשות, כי בפסוק כתוב באופן כללי, ובוודאי אף שלמה המלך היה יכול לומר מצד ענוה, שמצד מעלה ומדרגה רוחנית „אין אנו דומים לאבותינו“. אבל בהשיחה אמר במפורש, שאין אנו דומים לאבותינו בענין

(5) בביאור זה נוקט כ"ק אדי"ש מה"מ גם למסקנה (ראה לקו"ש חיי"ח ע' 227, וראה גם במילואים להערה 3), אמנם, במאמר שלפנינו ממשך, שביאור זה עדיין אינו מתרץ לגמרי את הדיקו בלשון השיחה עליו מתעכב כעת, כדלקמן בפנים.

מאמר מבואר חוברת א' - יהי ה' אלקינו עמנו, תשכ"ד

[וראה גם תניא פ"א שמוכיח דבינוני אינו מחצה על . . ואיך היה יכול לטעות במחצה עונות ח"ו", והוא מחצה "שא"כ איך טעה רבה בעצמו לומר שהוא בינוני כדמות השאלה כאן].

תוכן הסעיף: ב' ענינים בביאור הרבי הרי"צ בפסוק "יהי הוי' אלקינו עמנו כאשר הי' עם אבותינו", (1) "יהי" כאן הוא גם לשון בקשה וגם לשון הבטחה. (2) החידוש בבקשה הוא הגם שאין אנו דומים לאבותינו (ומביא לפירוש זה מקור מדברי המדרש); ומפרט בהשיחה שאין אנו דומים לאבותינו שהיו בעלי מסירת נפש בפועל. מדייק בכל אחד מענינים אלה: (1) איך כולל בתיבת "יהי" ב' פירושים הפכיים. (2) איך יתכן שאמר על עצמו שאינו בעל מסירות נפש בפועל.

נושאים שנתבארו בסעיף: החילוק בין בקשה (תפילה) להבטחה (ברכה). ענין הענוה - בדבר שבערך דוקא. שייכות גאולת ג' (וי"ב-י"ג) תמוז לכל ישראל.

דמסירות נפש, ועל זה קשה - הרי היה זה בעת שמסר נפשו בפועל, כבפנים.

ב) **והנה** נוסף להדיוקים שבהשיחה צריך ביאור בהלשון יהי הוי' אלוקינו עמנו (שבהכתוב עצמו), דלכאורה, לאחרי שאומרים הוי' אלוקינו, שהוא אלוקה שלנו, ובפרט להמבואר בחסידות⁷ שאלקינו פירוש כחינו וחיותינו, מה צורך לבקשה שיהי' עמנו. גם צריך

(7) לקו"ת בלק עג, ג. פינחס פ, א. ובכ"מ.

סעיף ב'

ב) **והנה** נוסף להדיוקים שבהשיחה, צריך ביאור בהלשון יהי הוי' אלוקינו עמנו (שבהכתוב עצמו), דלכאורה, לאחרי שאומרים הוי' אלוקינו, שהוא אלוקה שלנו, ובפרט להמבואר בחסידות שאלקינו פירוש כחינו וחיותינו, מה צורך לבקשה שיהי' עמנו.

מבואר בחסידות⁸, ששם הוי' רומז על דרגת האלוקות שלמעלה מעולמות, שזהו פירוש הוי', מלשון ה' הוה ויהי' כאחד (שבעולם המוגבל בהגבלת הזמן ישנו חילוק בין עבר לעתיד, אבל אצלו ית' העבר והעתיד שוין). אמנם שם אלקים מרמז על דרגת האלוקות שמצטמצם בערך העולמות, כהלשון בשולחן-ערוך⁹ בכוונת שם זה: "תקיף ואמיץ אשר לו היכולת בעליונים ובתחתונים", כלומר ההנהגה האלוקית הקשורה עם העולמות.

ותוכן הענין, דאין זה רק שיש לו שליטה וממשלה על העולמות (אף שגם זה ענין של צמצום והמשכה להנהיג העולמות), כי אם יתירה מזו – שזהו דרגת האלוקות שהיא היא הכח והחיות המתלבש בעולמות; כמו שכתוב "את אילי הארץ לקח"¹⁰, ש"אילי" הוא לשון כח.

והנה, ענין הכח והחיות הוא, שהם מתלבשים באופן פנימי בהדבר אותו הם מחיים ונותנים לו כח. "ומבשרי אחזה אלוקה" – שהחיות באדם אינה רק "נמצאת" בהגוף כמונחת בקופסא, כי אם מחיה אותו, שהגוף נעשה גוף חי. וכן (ויתירה מזו) בענין הכחות, שהכח מתלבש בכל אבר – כח הראי' בעין, כח השמיעה באוזן וכו' – והאבר הוא "כלי" לכח זה

(8) נסמן בהערה 7 (במאמר).

(9) או"ח סי' נ, ס"ג.

(10) יחזקאל יז, יג.

המתגלה ופועל בו. (מה שאין כן "אור", אינו מתלבש במקום בו הוא מאיר (שהרי המקום רק "מואר", ולא שהמקום עצמו מתחיל להאיר), לפי שהאור רק "נמצא" בו בלי שייכות כל כך להמקום עצמו, ואין נפקא-מינא למשל אם זהו מקום נקי או לא).

על אחת כמה וכמה כשאומרים "אלוקינו", שבזה מודגש לא סתם ענין הכח והחיות, אלא שזה "כוחנו וחיותינו", היינו כח וחיות שלנו, שמאיר בנו בגלוי. כלומר: שאין מדובר רק בדבר שישנו למעלה או בשורש הנשמה, אלא כוחנו וחיותנו כאן למטה, ושנרגש שאלוקות הוא כוחנו וחיותנו.

ואם כן, לאחר שאומרים "אלוקינו" – שבזה כבר נכלל שאלוקות הוא "עמנו", ונרגש בגלוי שהוא כוחנו וחיותנו – מה יש מקום להוסיף ולבקש "עמנו", שיהי' אתנו?

[וזה שמצינו בכמה תפילות עוד בקשות לאחר שכבר אומרים תיבת "אלוקינו", וכלשון המורגל שפותחים בתיבות "אלוקינו ואלקי אבותינו" (וממשיכים לדוגמה: "רצה נא במנוחתינו" וכו') – זה אינו קשה, כי הגם ש"אלוקינו" עצמו מורה על גילוי, זהו רק גילוי בכללות, ועל זה מבקשים שיהי' גם "רצה נא במנוחתינו", שהגילוי יומשך ויתבטא בפרט של "רצה נא במנוחתינו". וכן הבקשה "אלקינו ואלקי אבותינו יעלה ויבוא ויגיע כו", שפירושה – שהגילוי כללי דאלוקינו יומשך בענין הפרטי של יעלה ויבוא ויגיע כו', שיהיה ההעלאה מלמטה למעלה ("יעלה") ואחר כך ההמשכה מלמעלה למטה וכו' ("ויבוא ויגיע"). משא"כ הבקשה "עמנו" הרי אינה ענין פרטי, אלא רק כללות ענין הגילוי, שהקב"ה יהי' אתנו (בלי שמפורש פרט מסויים), ובזה אינו מובן מה מוסיף "עמנו" על "אלוקינו"¹¹.

(11) כל הנ"ל – על פי שיחות-קודש תשכ"ד שם.

להבין אומרו עמנו גוי' עם אבותינו, דלשון עם נופל על דבר שהוא טפל להדבר שהוא עמו [כמו יחלוקן יורשי הבעל עם יורשי האב⁸, שירשי הבעל הם טפלים ליורשי האב], ואעפ"כ אומר יהי הוי' אלקינו עמנו גוי' עם אבותינו, שהוי' אלקינו הוא טפל אלינו ולאבותינו.

ויש לבאר זה ע"פ הידוע¹⁰ דהטעם על זה שביראת שמים נאמר לשון אוצרו¹¹, הוא, כי כמו שאוצר המלך, אין ביד המלך לעשות אוצר אם לא יקבץ מאחרים, כן היראה (אוצרו של מלך מלכי המלכים הקב"ה) אינה בידי שמים, כמארו¹² הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים.

(8) יבמות לח, א (במשנה).

(9) שם לח, ב. וראה תוספות ישנים יומא פה, ב. פירוש הר"ש למס' טהרות פ"ז מ"ב. תויו"ט אבות פ"ב מ"ב.

(10) אה"ת שבועות ע' צג (מבחי ס"פ תבוא). נ"ך ע' רכב (משל"ה חלק תושב"כ פ' ויגש ש, א).

(11) ישע"י לג, ו. ברכות לג, ב. ועוד.

(12) ברכות שם.

ויש לבאר זה על פי הידוע דהטעם על זה שביראת שמים נאמר לשון אוצר,

כלשון הכתוב "יראת ה' היא אוצרו", ודרשו חז"ל "אין לו להקב"ה בבית גנזיו אלא אוצר של יראת שמים" (היינו שכוונת הכתוב היא שיראת ה' היא (לא רק) אוצרו של האדם), אלא אוצרו של הקב"ה).

הוא, כי כמו שאוצר המלך, אין ביד המלך לעשות אוצר אם לא יקבץ מאחרים, כן היראה (אוצרו של מלך מלכי המלכים הקב"ה) אינה בידי שמים, כמאמר רז"ל הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים.

ומכיוון שבענין דיראת שמים הבחירה נתונה לאדם [שזה הפירוש הפשוט בלשון חז"ל "אינה בידי שמים", שאין כופין אותו מלמעלה לילך בדרך זו או אחרת] – הרי עבודתו היא בבחינת "אוצר" שהקב"ה כביכול לוקח ממנו. ואף ש"אלמלא הקב"ה עוזרו אין יכול לו" (להיצר הרע); הרי זהו רק סיוע בלבד, ועיקר העבודה נעשית ע"י האדם. וכמה מאמרי רז"ל מורים על זה, כגון "ישראל מוסיפים כח בפמליא של מעלה"¹³, ועוד.

נשואה – גם יורשי הבעל חולקים בהם, כי הבעל יורש את אשתו ואולי נחשבת כנשואה. אך בכתובה שהבעל משלם מנכסיו, בזה גם בית שמאי מודים שאין מוציאים הממון מחזקתו וסכום הכתובה נשאר בחזקת יורשי הבעל.

(13) איכ"ר פ"א, לג.

גם צריך להבין אומרו עמנו גוי' עם אבותינו, דלשון עם נופל על דבר שהוא טפל להדבר שהוא עמו [כמו יחלוקן יורשי הבעל עם יורשי האב, שירשי הבעל הם טפלים ליורשי האב], ואף על פי כן אומר יהי הוי' אלקינו עמנו גוי' עם אבותינו, שהוי' אלקינו הוא טפל אלינו ולאבותינו.

כשאומרים שדבר אחד נמצא "עם" דבר שני, פירושו של דבר שישנו דבר עיקרי, ועליו נסמך דבר נוסף בבחינת טפל¹².

ולפי זה, צריך להבין איך יתכן לומר שהוי' יהי "עמנו", כטפל כביכול להאדם.

(12) שנינו במסכת יבמות: "שומרת יבם [זקוקה ליבום, שהיא במצב של "ספק נשואה" ליבמה] שנפלו לה נכסים [מבית אביה]... מתה – מה יעשו בכתובתה ובנכסים הנכנסין ויוצאין עמה [=מי יורש אותם]? בית שמאי אומרים: יחלוקו יורשי הבעל עם יורשי האב. ובית הלל אומרים: נכסים בחזקתן, כתובה בחזקת יורשי הבעל, נכסים הנכנסים והיוצאים עמה בחזקת יורשי האב".

והנה, משטחיות הלשון היה אפשר להבין שבית שמאי חולקים על בית הלל בכל המקרים, וסוברים שגם הכתובה שהבעל חייב לאשתו צריכים לחלוק יורשי הבעל ויורשי אביה. אמנם, מהלשון "יחלוקו יורשי הבעל עם יורשי האב" (ולא "יורשי האב עם יורשי הבעל") – שמשמעו שמדובר במקרה שירשי האב הם היורשים העיקריים – מדייקת הגמרא שמדובר רק על נכסים שהביאה מבית אביה, אשר ליורשי האב ברור שיש שייכות אליהם, ובכל זאת בגלל שהיא ספק

ו'יש להוסיף, דהטעם על שהלשון אוצר נאמר ביראה דוקא, הגם שענין זה (שהקב"ה צריך כביכול להאדם) הוא בכלל המצוות, כי בכדי שיהי' קיום המצוות כדבעי הוא ע"י אהבת ה' או ע"י יראת ה'¹³, ומהחילוקים בין אהבה ליראה הוא¹⁴, דאהבת ה' באה ע"י גילוי אור מלמעלה, ויראת ה' באה (בעיקר) ע"י עבודת האדם. וע"ד יראת מלך בו"ד, דזה שאנשי המדינה יראים

(13) ראה תניא פל"ט (נג, ב). ובכ"מ.

(14) ראה סה"מ מלוקט ח"ג ס"ע רסג ואילך.

אם כן אוהבו או ירא ממנו, כך אי אפשר לעשות לשמו ית' באמת למלאת רצונו לבד בלי זכרון והתעוררות אהבתו ויראתו כלל במוחו ומחשבתו ותעלומות לבו על כל פנים".

(אך כשהאדם מקיים מצוה "שלא לשמה", היינו לאו דווקא בשביל פניה צדדית כמו כבוד וכיו"ב, אלא אפילו מחמת הרגל שהורגל מקטנותו – אין עבודתו עולה למעלה ונכללת באור אין סוף, כדברי התיקונים אשר "אורייתא בלא דחילו ורחימו לא פרחא לעילא" [=תורה בלי אהבה ויראה אינה עולה למעלה]; ואזי חסר ענין עיקרי במצוה – מצוה מלשון צוותא וחיבור – שהוא הביטול וההתכללות באלוקות).

כלומר שכללות עבודת ה' קשורה עם התנועה דאהבת ה' ויראת ה'. אלא, כפי שיוסבר להלן, יש חילוק עיקרי בהאופן להגיע אליהם.

ומהחילוקים בין אהבה ליראה הוא, דאהבת ה' באה ע"י גילוי אור מלמעלה, ויראת ה' באה (בעיקר) ע"י עבודת האדם.

[גם בתניא שם מדגיש שענין ה"עבודה" הוא ביראה דווקא: "אהבה לבדה אינה נקראת בשם עבודה בלי יראה", וכן בפרק מ"א¹⁶ שדווקא "מחמת המשכת היראה" נקראות התורה והמצוות שעושה "עבודה שלימה ככל עבודת העבד לאדונו ומלכו, מה שאין כן אם לומד ומקיים המצוה באהבה לבדה כדי לדבקה בו על ידי תורתו ומצוותיו אינה נקראת בשם עבודת העבד והתורה אמרה ועבדתם את ה' אלקיכם וגו' ואתו תעבודו וגו'¹⁷].

והנה, אף שזהו ענין כללי בעבודת האדם לכל פרטיה, כפשוט – אך במובן פנימי יותר, יבואר שהוא קשור דווקא לעבודת היראה (כדיוק לשון רז"ל שלשון אוצר נאמר ביראה דוקא). ולהבין זה יש להקדים בקצרה:

מבואר בחסידות, ששלימות עבודת האדם היא "בכח עצמו" דווקא – שאין הכוונה רק שיש לו בחירה חופשית, אלא גם שגוף העבודה נעשית בהשתדלותו ויגיעתו. יתכן, ומחמת שמאיר על האדם הארות עליונות, הריהו נמשך כניצוץ אחר האבוקה, ועבודתו נעשית בדרך ממילא מחמת גילוי האור. אמנם, שלימות העבודה היא, כאשר האדם מתאמץ לעשות העבודה ביגיעת עצמו, וכהלשון בתניא¹⁴: "לשון עבודה אינו נופל אלא על דבר שהאדם עושה ביגיעה עצומה נגד טבע נפשו רק שמבטל טבעו ורצונו מפני רצון העליון ברוך הוא"¹⁵.

ואף שגם ענין זה הוא בכל ענייני עבודת ה', אך ביראה הוא לא רק תוספת שלימות ומעלה, אלא הכרח ממש. וכדלקמן.

ו'יש להוסיף, דהטעם על שהלשון אוצר נאמר ביראה דוקא, הגם שענין זה (שהקב"ה צריך כביכול להאדם) הוא בכלל המצוות, כי בכדי שיהי' קיום המצוות כדבעי הוא ע"י אהבת ה' או ע"י יראת ה',

מבואר בתניא (פרק לט) אשר קיום המצוות "לשמה" היא דווקא מתוך אהבה ויראה – "כי כמו שאין אדם עושה דבר בשביל חברו למלאת רצונו אלא

(14) אגה"ק סי"ד.

(15) וראה לקמן סעיף ד' והנסמן בהערה 27 במאמר (הובא לקמן בהערה 38).

(16) סי"ע 112.

(17) וראה בהמשך תרס"ו שהובא לקמן.

מפני המלך הוא לפי שקיבלו אותו להיות מלך עליהם¹⁵, דקבלת המלכות הוא ע"י העם, שום תשים עליך מלך¹⁶. ועפ"ז יש לבאר הלשון יהי הוי' אלקינו עמנו כאשר הי' עם אבותינו, כי ביראת ה' (שהיא ראשית העבודה ועיקרה ושרשה¹⁷), העיקר הוא עבודת האדם, והגילוי אור מלמעלה (הוי' אלקינו) הוא רק מסייע להאדם, עמנו.

15) „והראי' שהרי מלך אחר שלא ממדינתו, אין אימתו ופחדו עליו כו' מפני שלא קיבל אותו למלך עליו” (המשך תרס"ו ע' של).

16) שופטים יז, טו.

17) תניא רפמ"א.

מבואר די'ש בחינה ביראה הבאה מצד עוצם הגילוי (ובפירוש נאמר: "ובמורא גדול – זה גילוי שכניה!"); ונתבאר פרטי המדריגות והתיווך בזה בכמה מקומות¹⁹. וראה גם המובא בהערה מדרושי אדמו"ר הרי"צ²⁰.

19) ראה "אמרי בינה" לאדמו"ר האמצעי (סה, ג), ועוד.

20) במאמרי אדמו"ר הרי"צ משמע, דגם כאשר אומרים שיראה היא מחמת גילוי אור עליון – אין הכוונה לאותו אופן "גילוי" כמו באהבה – ראה בספר המאמרים תרצ"ט ע' 104:

"אהבה היא סיבת החסד ופנימיותה, ועל כן האהבה היא גם כן אור, וכמאמר ואהבת [בגימטרי] בי פעמים אור, והגבורה היא פנימית היראה, ולכן הנה היראה היא חשך מניעה והעדר, ומשום זה הנה היראה היא נסיגה לאחור, והגם דפנימית היראה הוא רצוא שמשותק אל אור, אבל עם זה הנה הוא יראה ונסוג אחור מפני עוצם הגילוי, וזהו דבביאת המשיח במהרה בימינו אמן כתיב, ובאו במערות צורים ונקקי הסלעים מפני פחד הוי' והדר גאונן, דמפני עוצם הגילוי שהוא קירוב אלוקות שיהי' אז, הנה מזה יהי' היראה וביטול במציאות, שזהו בחי' חושך והעלם". עד כאן לשונו.

וראה גם בסה"מ קונטרסים ח"ב ע' רצג: "נעשה כיוון וביטול כל עצמותו בהעדר התפשטות שלא ימלא לבו ללכת בגדולות ונפלאות לגשת אל המלך מלכו של עולם באהבה וקירוב כי אם מרחוק יעמוד בכיוון וביטול לקבל עליו עול מלכות שמים". עכ"ל.

היינו שלגבי האדם אין זה "גילוי", כי אם להיפך – תנועה של ריחוק וחושך. דבאהבה הוא "מקבל" הגילוי ומתענג עליו, אך ביראה, אף שבפועל מאיר הגילוי, הרי מצד ביטולו של האדם אינו מרהיב בנפשו להתענג בגילוי, אלא הוא בבחינת כיוון ויראה, "חושך והעלם".

והיפוכו באהבה – דגם כאשר היא באה מחמת הריחוק (וכמו שהמשיל דוד המלך אהבתו להשי"ת כאדם הנמצא בארץ ציה ועיף בלי מים), הרי זה רק שהאדם נמצא במצב של

ועל דרך יראת מלך בשר ודם, דזה שאנשי המדינה יראים מפני המלך הוא לפי שקיבלו אותו להיות מלך עליהם, דקבלת המלכות הוא ע"י העם, שום תשים עליך מלך.

[ובהערה 15] "והראי' שהרי מלך אחר שלא ממדינתו, אין אימתו ופחדו עליו כו' מפני שלא קיבל אותו למלך עליו".

אהבה עניינה – קירוב בין האהוב והאוהב, ולכן צריך שתהי' התקרבות – "גילוי" – של האדם אותו אוהבים (ובנמשל – גילוי אור אלוקי מלמעלה) כדי שיוכל להיות לו קירוב ואהבה אליו.

לעומת זה, יראה ענינה – ביטול אל זה שממנו מתייראים (כפשוט, מדובר כאן על יראה כזו שהאדם מבין שראוי לקיים רצון המלך, אף על פי שהוא נגד טבעו, ולא על פחד סתם), ולזה נצרך יותר תנועה של ריחוק והבדלה מהאדם; ואדרבה – גילוי של קירוב וחיבה סותר לענין של ביטול. וכמו במלך, דמכיון שעניינו "תהא אימתו עליך" עליו להיות בהבדלה והתנשאות (היפך הגילוי, ולכן על פי הלכה אין רואים אותו כשהוא מסתפר, אין משתמשים בכליו וכו'). – מה אם כן פועל את הביטול? הרי זהו הקבלה שהאדם מקבל על עצמו את המלך¹⁸. ולכן, מלך ממדינתו מתיירא ממנו, ומלך ממדינה אחרת אין אימתו ופחדו עליו.

[ולהעיר: דייק בלשונו ולא כתב שאין שייך שהיראה תתעורר מצד גילוי מלמעלה, אלא ש"יראה באה (בעיקר) ע"י עבודת האדם". ואכן, בכמה דרושים

18) ראה במילואים.

עבודת האדם, והגילוי אור מלמעלה (הוי אלקינו)
הוא רק מסייע להאדם, עמנו.

ובזה מתורץ השאלה ששאל בתחילת הסעיף, איך שייך לומר לשון על הקב"ה לשון "עמנו", שהוא כביכול טפל להאדם - דכאן מדבר בעבודת היראה²¹, הבאה בעיקר ע"י עבודת האדם ו"אינה בידי שמים", ולכן בזה הגילוי האלוקי הוא רק בבחינת "מסייע" ועזר להאדם, "עמנו"²².

אמנם, כפי שיוסבר בסעיף הבא, גם כאשר היראה באה מחמת גילוי אור - אין הביטול שבה בשלימות, ורק ע"י עבודת האדם נפעל הביטול בכל מהותו (ולא רק ב"ציר" החיצוני שלו).

ועל פי זה יש לבאר הלשון יהי הוי אלקינו עמנו כאשר הוי עם אבותינו, כי ביראת ה' (שהיא ראשית העבודה ועיקרה ושרשה), העיקר הוא

תוכן הסעיף: ב' דיוקים בלשון הכתוב עצמו: (1) מה תוכן הבקשה "עמנו" אחר שאומר "הוי אלקינו", שפירושו כוחינו וחיותינו. (2) איך שייך לשון "עמנו... עם אבותינו" - שלשון "עם" מורה על דבר טפל. מתרץ קושיא השניה, דעבודת היראה "אינה בידי שמים" ועיקרה ע"י עבודת האדם, ולכן הגילוי האלוקי הוא רק סיוע ("טפל") לעבודת האדם.

נושאים שנתבארו בסעיף: "אלוקינו" הוא "כוחינו וחיותינו" (החילוק בין שם הוי' לשם אלוקים, והענין ד"כח" ו"חיות"). החילוק בין אהבה ליראה באופן התעוררותם (ע"י גילוי אור או מצד עבודת האדם). המעלה ד"עבודה בכח עצמו", וההדגשה בזה ביראה דווקא.

לא רק מהלשון "עמנו" (המורה על דבר שבא בעיקר ע"י עבודת האדם והגילוי מלמעלה הוא רק טפל ומסייע), אלא גם, כפי שאומר לעיל, מכללות הפירוש בכתוב: מכיון שהכתוב מדבר במצב ש"אין אנו יכולים להידמות לאבותינו", "פועלים רעים", ואוחזים בתחילת העבודה - הרי ראשית ותחילת העבודה היא ביראה (ולכאורה, מטעם זה מביא במוסגר הא דיראה היא "ראשית העבודה"). וכן מובן קצת בשיחוי"ק תשכ"ד שם.

ריחוק, אך גם אז **מהותה ועניינה** הוא הרגשת מעלת האור ודביקות והמשכה אליו. - ראה בכהני"ל ספר הערכים חב"ד ערך אהבת ה' עמ' רפה ובהערות שם, ובמילואים ע' תרצה הערה 181.

(21) לכאורה, זה גופא שהפסוק מדבר בעבודה דיראה, מובן

סעיף ג'

בסעיף הקודם נתבאר זה שהיראה **בפועל** תלויה בעיקר בעבודת האדם. ובסעיף זה יבואר טעם פנימי יותר – דאין זה רק חילוק ב"מציאות", אלא גם תוכן ומהות היראה וקביעותה בנפש האדם – מחייבים שתבוא ע"י עבודה דווקא.

וכדי להבין זה יש להקדים הקדמה קצרה, בהחילוק הכללי והיסודי בין אהבה ליראה²²: אהבה היא בבחינת "מציאות" (כמאמר "יש מי שאוהב"). ובפשטות, שכאשר האדם אוהב וחושק בדבר מסויים, אין זה שהוא "מבטל" את מציאותו אליו, אלא להיפך – בגלל שמרגיש את הטוב שבו, הוא נמצא בתנועה של המשכה לדבר; הרי שזה קשור עם מציאותו. [אלא, בכדי שתהי' האהבה אמתית – לא יתכן שיאהב באותה שעה גם דבר השנאוי על האהוב. במלים אחרות: האהבה אינה תובעת את **ביטול** מציאות האדם, כי אם רק שלא תהי' מציאות אחרת שבסתירה לאהבה].

אמנם תנועת היראה היא – שהאדם **מבטל** ומכניע מציאותו מכל וכל, "בטל רצונך מפני רצונו".

מחילוק כללי זה מסתעפים כמה פרטים. ומהם, הענין המבואר במאמר דידן:

מכיוון שה"בכך" באהבה הוא **שמרגיש** את הטוב-טעם באלוקות – הרי זה יכול להיות ע"י גילוי מלמעלה, ולא נוגע כל כך עד כמה התייגע בזה (ואדרבה – מבואר בתניא²³ דרך "שוה לכל נפש" לעורר האהבה, ע"י התבוננות אשר "מלך גדול ורב מראה אהבתו הגדולה והעצומה לאיש הדיוט ונבזה ושפל אנשים ומנוול המוטל באשפה ויורד אליו ממקום כבודו . . ומקימו ומרימו מאשפתו ומכניסו להיכלו היכל המלך" וכו', שבדוגמת זה הוא אהבת הקב"ה לכנסת ישראל). ויתירה מזו: **הגילוי אור פועל שגם אח"כ**, במצב שאין מאיר להאדם, תישאר אהבתו והתקשרותו וכו' מצד זכרון **האהבה והקירוב**.

אמנם, כאשר מדובר על תנועה של ביטול, הרי זה להיפך ממש. ולדוגמה: כאשר **גורמים** לאדם רגש של יראה – באופן הפשוט ביותר, ע"י יראת עונש וכיו"ב – הנה אף **שבפועל** לא ימרה את רצון זה שירא ממנו, אך בפנימיותו לא יהי' לו כלל שום יראת כבוד ממנו, ולא יכנע ויתבטל אליו כלל. זאת אומרת: כשאין האדם מצד עצמו מכניע ומבטל עצמו, אלא מביאים אותו למצב שיפחד – הפחד קיים רק ברבדים החיצוניים שלו, ולא שעצם מציאותו התבטלה.

וכן הוא גם בדרגות נעלות יותר, כאשר מצד גילוי אור אלוקי עומד האדם ברגש של יראה – הרי זה רק **שנמצא במצב** שאין לו תפיסת מקום וכו', אך עדיין אין הוכחה **שהוא במהותו התבטל** לגמרי (או בסגנון אחר: מציאותו קיימת, אלא שהיא "מוקפת" ביראה). ובטח שאין האור פועל שגם אח"כ בהעדר האור תימשך היראה. ולכן, חייב שהאדם יעבוד בעצמו ויבטל את כל מהותו, כדי להגיע ליראה פנימית ואמיתית.

וכדי לבאר זה היטב, מקדים בסעיף זה שתי הקדמות: א'. ביאור מהות הביטול שביראה. ב'. ביאור בפנימיות יותר בהכרח עבודת ה' "בכח עצמו" דווקא, ומדוע פרט זה קשור יותר לענין היראה.

²² "בחינת "ישות" לגבי יראה", ובהנסמן שם.

²³ ראה במילואים.

²⁴ לקו"א פמ"ו.

²⁵ בהבא לקמן ראה ספר הערכים ערך אהבת ה' ס"ד –

ג) **והנה הטעם על זה שהיראה באה בעיקר ע"י עבודת האדם, יש לומר, כי יראה היא ביטול.** ובפרט יראת המלך, שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך²⁴, שהביטול דיראה זו קשור עם זה שהוא עבדו של המלך [דטבע העבד הוא שאימת ופחד האדון עליו], שהביטול דעבד הוא ביטול בתכלית, ולכן היא באה ע"י האדם דוקא, כי הפעולה שנעשית באדם ע"י גילוי

(18) סנהדרין כב, א (במשנה). וש"נ.

פירוש הדברים: עבד הוא לא רק אדם שעובד אצל פלוני ביום ובלילה, אלא, כמו סוג אחר של בן אדם – כל כולו משועבד לאדונו, לא רק בכח עבודתו, אלא גם שעבוד בגופו ממש, שהוא כקנין כספו של האדון. ובלשון כ"ק אדמו"ר הרש"ב בהמשך תרס"ו: "הרי הוא מתבטל בכל עצם מהותו כאילו אינו במציאות בעולם לעצמו כלל ואינו נברא בעולם רק למלאכה ושירות לאדונו והרי הוא נחשב כרכושו וקנין כספו ממש" (ע' שי); "שאינן העבד אלא כרכושו וקנינו וכמו שיעבוד בשורו וחמורו שישביחו שדותיו ברוב תבואות לא נקרא על שם השור כי קנין כספו הוא וכן מה שיעשה העבד הכל לרבו הוא, היינו שנקרא על שם האדון" (עמ' שכו. ועיין שם עוד באריכות גדולה).

עד כאן ביאר את ענין ה"ביטול" שביראה. וכדי להבין מדוע מוכרח לזה עבודת האדם, מקדים עוד הקדמה בקיצור נמרץ – ענין כללי בביאור מעלת העבודה "בכח עצמו", והקשר של ענין זה ליראה דווקא.

ולכן היא באה ע"י האדם דוקא, כי הפעולה שנעשית באדם ע"י גילוי אור מלמעלה היא כמו דבר נוסף עליו, ולכן השינוי שנעשה בו ע"י הוא רק בהציור שלו, אבל לא שינוי בהאדם עצמו,

כדי להבין קטע זה יש להקדים:

ידועה השאלה, מהי בעצם המעלה בעבודה בכח עצמו של האדם – הרי לכאורה איפכא מיסתברא: כאשר מדריגתו היא תוצאה מגילוי אור אין-סוף מלמעלה הרי זה נעלה הרבה יותר ממה שיכול להשיג בעבודתו המוגבלת?

ואחד מהביאורים בזה²⁵:

ג) **והנה הטעם על זה שהיראה באה בעיקר ע"י עבודת האדם, יש לומר, כי יראה היא ביטול.** ובפרט יראת המלך, שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך, שהביטול דיראה זו קשור עם זה שהוא עבדו של המלך [דטבע העבד הוא שאימת ופחד האדון עליו], שהביטול דעבד הוא ביטול בתכלית,

מפרט כאן ג' ענינים-דרגות:

(א) יראה בכלל, בכל דרגה שהיא – היא ביטול (כנ"ל).

(ב) למעלה מזה – יראה הקשורה עם זה שהקב"ה הוא מלך העולם (ולא סתם יראת הרוממות, שאינו קשור דווקא עם ענין המלכות) – והרי כל ענין וגדר המלכות הוא שתהא אימת המלך על העם. כפי שזה מתבטא בכמה ענינים בהלכה במצות מינוי מלך, שמתעם זה אין מלך מוחל על כבודו וכו', כי זה בסתירה לענין ד"אימתו עליך"²⁴.

[בפרטיות יותר: הקשר בין רב ותלמיד הוא בענין השפעת השכל. אלא כדי שזה יהי' באופן המתאים, נדרש הענין דמורא רבך (היינו שזה ענין נוסף על עצם הקשר ביניהם). אבל במלך ועם – כל הקשר והיחס בין המלך והעם הוא הענין ד"תהא אימתו עליך"].

ג) מכיון שכל העם הם בבחינת עבדי המלך, נמצא שהיראה באה כתוצאה מענין זה – כי טבעו של עבד שהוא שאימת אדונו עליו. ובביטול דעבד ישנו חידוש גדול יותר, דאין זה רק שהביטול שלו "נעלה יותר", כי אם מסוג ואיכות אחרת לחלוטין – ביטול בתכלית (וכפי שאומר גם לקמן "שהחילוק בין בן חורין לעבד הוא בעצם מציאותו").

25) ראה לקו"ת ויקרא דרוש אדם כי יקריב, לקו"ש ח"י ע' 332 ואילך.

24) ראה בארוכה שיחת שמחת בית השואבה תרצ"ב, וש"נ.

אור מלמעלה היא כמו דבר נוסף עליו, ולכן השינוי שנעשה בו עי"ז הוא רק בהציור שלו, אבל לא שינוי בהאדם עצמו, ובכדי שיבוא לביטול בתכלית, ביטול דעבד [שהחילוק בין בן חורין לעבד הוא בעצם מציאותו], הוא ע"י שהאדם עצמו מקבל עליו להיות עבדו של המלך.

עדיין משיכה לדברים אחרים. ובדוגמת זה הוא גם בדרגות נעלות יותר. וראה בהערה²⁶.

והנה, כשם שנתבאר בסעיף הקודם, דאף שכללות עבודת האדם "אינה בידי שמים", ומכל מקום בעיקר נאמר זה לגבי יראה – כך גם בפנימיות יותר: המעלה ד"עבודה בכח עצמו" (שמתאחד עם האור האלוקי, ולא נשאר כ"דבר נוסף" עליו) היא בכללות עבודת האדם, אך בענין היראה והביטול היא לא רק "מעלה", אלא תנאי הכרחי, כדלקמן.

ובכדי שיבוא לביטול בתכלית, ביטול דעבד [שהחילוק בין בן חורין לעבד הוא בעצם מציאותו], הוא ע"י שהאדם עצמו מקבל עליו להיות עבדו של המלך.

כאשר מדובר על אהבה, שעניינה דביקות ומשיכת הלב (אף שגם בזה כאמור, צריך להיות יגיעת האדם) – מה לי אם הדביקות באה מצד האדם ומה לי אם באה כתוצאה מהארה עליונה, הרי ברגש שבנפשו הוא נכסף ונמשך להאור האלוקי. כלומר: זה גופא מה שהאהבה דורשת – את ה"ציור" של האדם, שיעמוד ברגש של אהבה ותשוקה לה'.

[בסגנון אחר: האהבה כשלעצמה אינה "תובעת" את כל מציאות האדם, ולכן גם החילוק בין מי שאוהב

כשהדבר תלוי בגילוי אור מלמעלה, אין האור חודר בכל מציאות האדם לגמרי, ואין האדם מתאחד עמו. דמכיוון שסוף כל סוף האדם הוא מציאות בפני עצמו מהאור – הרי לא משנה כמה יאיר עליו, אם לא יהא זה מחמת עבודתו, ישאר האור האלוקי "כמו דבר נוסף עליו"²⁶ [ולכן, יתכן שכאשר יהי' לאדם "אתערותא דלעילא", שתבוא לו מלמעלה התעוררות בעניני עבודת ה' – אם לא יתאמן לעשות לזה כלי מצד עצמו, תחלוף ההתעוררות כלא היתה].

וזה שהאור האלוקי פועל בו, הוא רק ב"ציור"²⁷ שלו, כלומר: ברבדים החיצוניים של לבושי הנפש, או למעלה יותר – במידות ורגש הנפש, אך לא במהות ופנימיות הנפש עצמה. וכמו שרואים במוחש: שניתן לגרום לאדם אהבה ותשוקה לדבר מסויים, אף שברוך כלל אין הוא שייך לדברים כאלה, ובמהותו לא נשתנה, אך כעת מחמת שמושכים אותו לענין זה הוא מתעורר אליו גם ברגש ותשוקה. [וכבמשל הנ"ל מספר התניא: המלך יכול להביא את האדם השפל להיכל מלכותו, והאדם השפל אף יתפעל מכך מאוד – אך כל עוד האדם לא "יתנער" ממצבו הקודם, ישאר באותה מהות נמוכה כמקודם. וזה שכעת מתענג מדיבורו עם המלך ולא רוצה לשתות לשוכרה וכו' – זהו מפני שזה התענוג המזומן לפניו כעת, אך בעצם טבע נפשו יש לו

26) יש להבחין בדיוק לשונו, שהפעולה שנעשית ע"י גילוי אור מלמעלה "היא כמו דבר נוסף" – דבפנימיות העניינים, כל ספרי החסידות מלאים מזה שבעצם אין דבר נפרד מהאור האלוקי, שהוא הוא המציאות האמיתית של כל הנבראים, עאכו"כ יהודי שיש לו נשמה אלוקית, וגם רצונו הפנימי והאמתי הוא לעשות את רצון הבורא. ולכן, כל אופן שיהודי מקיים מצוה (אפילו בלא כוונה וידיעה כלל, ואפילו כשכפוהו על זה), הדבר מתייחס ומתקשר לרצון הפנימי שלו לעשות כל המצוות (כפסק דין הרמב"ם הידוע בה' גירושין סוף פ"ב). אלא שמצד סדר העבודה בעולם, יש חילוק אם הדבר נעשה בעבודתו שלו או שהוא תוצאה מגילוי אור.

27) "ציור": משמש במאמרי דא"ח במשמעות קרובה ל"צורה" – היינו לא חומר ומהות הדבר, אלא אופן התגלותו, הפעולה שלו וכו'.

28) דוגמא לדבר, מהביאור הידוע בחסידות (ראה תו"א מג"א צח, ד ואילך, ובכ"מ) במאמר חז"ל (שבת פח, א), שבזמן מתן-תורה "כפה עליהם (הקב"ה) הר כגיגית" – שהתגלו להם גילויים אלוקיים נעלים ביותר ("הר"), שגרמו להם אהבה כל כך גדולה לבורא ית', וזה כביכול "כפה" והכריח אותם לקבל את התורה. ולכן, כפי שממשיכה הגמרא, "מכאן מודעה רבה לאורייתא" – שזה כמו מסירת מודעה שקבלת התורה הייתה בכפיה, דהיינו, שקבלת התורה הייתה רק מצד "למעלה", מחמת הגילוי הגדול, ולא מצד עם ישראל בעצמם. ולכן נצרך ש"הדר קבלוה [יחזרו ויקבלוה] בימי אחשוורוש", שאז הייתה שלימות הקבלה ("קיימו וקבלו היהודים"), דאף שהיו בשפל המצב, ולא האיר להם גילוי אלוקי – הנה מצד עצמם קיבלו עליהם את התורה.

ויש לומר שעד"ז הוא במס"נ, דכיון שמש"נ הוא ביטול בתכלית, ובפרט כשהמס"נ היא על ענינים כאלה שע"פ דין (ציווי דלמעלה) אין מחוייב למסור נפשו עליהם³⁰, לכן היא (בעיקר) לא ע"י גילוי אור מלמעלה אלא ע"י שהאדם מוסר את נפשו. ועפ"ז יובן עוד יותר

(19) וראה כס"מ הל' יסוה"ת פ"ה הי"ד.

אך אצל עם ישראל, ענין המסירות נפש הוא שמבטל את עצמו מכל וכל לקב"ה בלי שום חשבון של תועלת, אפילו לא חשבון של תועלת רוחנית! וכח זה הוא ירושה מאברהם אבינו, שעמד בנסיון העקידה, אף שמצד שכל וחשבון היה זה היפך קיום הבטחת ה' "כי ביצחק יקרא לך זרע", ויסתור להמשך הפצת האמונה בה' וכו'³⁰.

ולכן, במסירות נפש כזו לא שייך לומר שהיא באה בגלל סיבה חיצונית מסויימת, שהרי אפילו אם הסיבה היא גילוי אור אלוקי נעלה ביותר – מדוע שיבטל את כל מציאותו משום כך?³¹ (מה שאין כן אם היה מדובר בשיקול של ריוח והפסד, היינו שע"י מסירות הנפש "מרויח" איזה עילוי גדול, שייך לומר שהוא מוכן להקריב את עצמו בשביל קבלת הגילוי).

ובפרט כשהמסירות נפש היא על ענינים כאלה שע"פ דין (ציווי דלמעלה) אין מחוייב למסור נפשו עליהם, לכן היא (בעיקר) לא ע"י גילוי אור מלמעלה אלא ע"י שהאדם מוסר את נפשו.

בכלל, כשאדם עושה דבר שאינו מחוייב, זה מורה על כך שמצד עצמו רוצה לעשות את הרצון העליון, אף במקום שלא נצטוו על כך; עצם העובדה שהוא

לזה שאינו אוהב, אינו בעצם מציאותם, אלא רק ברגש שלהם. ורגש זה יכול לבוא מצד גילוי מלמעלה].

אבל יראה לאמיתתה, הריהי "תובעת" את כל מציאות האדם (כנ"ל), שיהפוך למציאות של עבד שכל כולו בטל ומשועבד להאדון – ואם הדבר נפעל מחמת גילוי אור עליון, אין מציאותו נהפכת מכל וכל, רק שיש לו רגש של יראה מעוצם הגילוי. ולכן, בזה מוכרח שהאדם יכניע ויבטל את עצמו מכל וכל, כדי שלא רק יהי לו "רגש" (או "פעולת") היראה, אלא גם שמציאותו תהיה של עבד ה'²⁹.

להלן מבאר דענין זה שביראה – הביטול שהאדם פועל בעצמו – מוצאים באופן מיוחד בהעבודה דמסירות נפש:

ויש לומר שע"פ דרך זה הוא במסירות נפש, דכיון שמסירות נפש הוא ביטול בתכלית,

ידוע החילוק בין המסירות נפש שישנו אצל עם ישראל, לבין, להבדיל, מה שמצינו באומות העולם שמוסרים עצמם למיתה על דעותיהם וכו': זה שגוי מוכן למות עבור דבר מסויים, אף שידוע שיפסיד את חייו הגשמיים, אין זה ענין הביטול, מכיוון שכונתו במסירות נפשו הוא התועלת שיבוא עי"ז (הן לו באופן אישי, ש"ירשם בהיסטוריה", או לתועלת הפצת הרעיון שהוא דוגל בו), או להיפך – מבלי למלאות רצונו אינו רואה טעם בחייו. כלומר: היסוד הוא הרגש מציאותו, ומה "ירויח" על ידי שימסור את עצמו (או שאין לו מה להפסיד בכך).

(29) להעיר שבפרט אחר דווקא אהבה גורמת לזיכוכ ושינוי מציאות האדם יותר מיראה, כי ביראה יכול להיות שירא מדבר שחוף ממנו, מה שאין כן באהבה הרי צריך שבמהותו יהי לו קשר ושייכות לענין. אבל בענין הביטול הוא כבפנים (ראה ספר הערכים ערך אהבת ה' ס"ה – "משנית מהות האדם").

(30) ראה לקוי"ש ח"כ ע' 75 ואילך.

(31) ראה במאמר הידוע ואתה תצוה תשמ"א (קונטרס פורים קטן תשנ"ב) סעיף ו' (לאחר שמבאר ב' דרגות באמונה: מצד שהנשמה רואה אלוקות, התקשרות דעצם הנשמה): "והענין הוא, דזה שהאמונה דישראל היא באופן שהוא מוסר נפשו על זה, הוא (בעיקר) בהאמונה שמצד עצם הנשמה. דהאמונה מצד זה שהוא רואה (מזלי' חזי), הגם שהיא בתוקף גדול [כידוע דההתאמתות שמצד הראי' היא התאמתות גדולה ביותר], מכל מקום, כיון שהאמונה שלו היא מצד סיבה (מצד זה שרואה) ואינה קשורה עם עצם מציאותו, אינו מוכרח שימסור נפשו על זה, וזה שהאמונה דישראל היא באופן שהוא מוסר נפשו על זה הוא מפני שהאמונה באלוקות היא העצם שלו, ולכן אי אפשר כלל שיכפור ח"ו".

שהבקשה והתפלה דבעל הגאולה (בהשיחה דג' תמוז) היתה בלשון הכתוב יהי הוי' אלקינו עמנו כאשר הוי' עם אבותינו, כי דיבר אז בענין העבודה דמס"נ, ובזה עצמו בכו"כ ענינים שע"פ דין אין מחוייב למסור נפשו עליהם שבאה (בעיקר) מהאדם עצמו, וכיון שבהעבודה דמס"נ העיקר הוא עבודת האדם, והגילוי אור מלמעלה הוא מסייע לעבודת האדם, לכן התחיל בקשתו ותפלתו (בלשון הכתוב) יהי הוי' אלקינו עמנו.

שיחתו של בעל הגאולה הייתה כולה בקשר לענין המסירות נפש, ובזה גופא – בקשר לעבודתו בהפצת היהדות ברוסיה שבכמה וכמה ענינים לא הייתה מוכרחת על פי דין, כמו פתיחת חדרים לתינוקות של בית רבן ועוד (ולכן כמה מגדולי וחכמי ישראל לא הבינו הנהגה זו, ובמילא לא הסכימו לה והתנהגו אחרת – שלדעתם היה צריך לצאת מהמדינה וכו'³³);

ולא עוד, אלא מעמד אמירת השיחה גופא (ולא רק תוכן הדברים) היה קשור במסירות נפש שלמעלה מטעם וחשבון – שהרי, היה זה לאחר שהרבי הרי"צ סירב לנסוע לקסטרמה באופן שיגיע בשבת, ולכן נשאר עוד בבית האסורים ונסע רק ביום ראשון. ומבאר הרבי, שלכאורה היה זה פקוח-נפש, ולאידך אופן הנסיעה לא ה' כרוך במלאכות שבת מצדו וכו'? אך זהו לפי שמסר נפשו שלא להכנע להם בשום פרט וענין, אפילו על דבר קל שבקלים, מפני שכל ענין של יהדות תורה ומצוות היה אצלו באופן של "חקיקה", כמו אותיות החקוקות באבן שאי אפשר להפריד האותיות מהאבן³⁴.

וכיון שבהעבודה דמסירות נפש העיקר הוא עבודת האדם, והגילוי אור מלמעלה הוא מסייע לעבודת האדם, לכן התחיל בקשתו ותפלתו (בלשון הכתוב) יהי הוי' אלקינו עמנו.

ומכיון שבענינים אלה ודאי שהעיקר הוא עבודת האדם – שמתקשר ומתבטל לאלוקות בכל כוחו, גם בלי חיוב – ובזה מוסבר עוד יותר מדוע הסיוע מלמעלה הוא רק בבחינת "עמנו", טפל בלבד, והעיקר היא עבודת האדם. ולכן התחיל שיחתו בפסוק זה דווקא.

יודע שזה הרצון (אף שלא בא באופן של "ציווי"), מספיק לו כדי לעשות זאת.

על אחת כמה וכמה כאשר מדובר על מסירות נפש במצב שאינו מחוייב בזה על פי דין (כגון שאינו על ג' עבירות דיהרג ואל יעבור, ואינו בשעת השמד וכו') – שבזה ודאי אין "סיבה" למסירות נפש: במקרה שדין התורה – שהוא גילוי רצון העליון – מחייב למסור את הנפש, כביכול אין לאדם ברירה אלא למסור את נפשו, אך כשמוסר נפשו במקום שאינו מחוייב (ראה בהערה³² המקורות לזה) – הרי ברור שאין כאן שום סיבה חיצונית מלבד זה שהאדם בטל לגמרי ומוסר עצמו לקב"ה בלי שום חשבונות.

ועל פי זה יובן עוד יותר שהבקשה והתפלה דבעל הגאולה (בהשיחה דג' תמוז) היתה בלשון הכתוב יהי הוי' אלקינו עמנו כאשר הוי' עם אבותינו, כי דיבר אז בענין העבודה דמסירות נפש, ובזה עצמו בכמה וכמה ענינים שע"פ דין אין מחוייב למסור נפשו עליהם שבאה (בעיקר) מהאדם עצמו,

(32) בהערה 19 מציין: "ראה כסף-משנה הלכות יסודי-התורה פרק ה' הלכה ד'".

וזה לשון הרמב"ם שם: "כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו". ובכסף משנה: "סובר רבינו שכשאמרו בגמרא יעבור ואל יהרג פירוש צריך לעבור כדי שלא יהרג. אבל שלמים וכן רבים סוברים דאם נהרג ולא עבר צדקה תחשב לו. ונראה שמפרשים יעבור ואל יהרג הרשות בידו לעבור כדי שלא יהרג. וכתב בנימוקי יוסף דאפילו לפי סברת רבינו אם הוא אדם גדול וחסיד ירא שמים ורואה שהדור פרוץ בכך רשאי לקדש את השם ולמסור עצמו אפילו על מצוה קלה כדי שיראו העם ולמדו ליראה את השם ולאבהו בכל לבם". עכ"ל. – וראה עוד במקומות בלקו"ש שנשמנו להלן בפנים.

(33) ראה לקו"ש ח"י"ח ע' 321 ובהערה 33.

(34) ראה בארוכה לקו"ש חכ"ח ע' 124 ואילך.

יהי הי אלקינו עמנו, תשכ"ד - סעיף ג'

סיכום הסעיף: יראה היא ביטול בתכלית, ועד לביטול דעבד למלך שהוא בכל מציאותו. גילוי מלמעלה יכול לשנות רק ה"ציור" של האדם ולא את מהותו, ולכן צריך עבודת האדם לבטל עצמו. גם מסירות נפש הוא ביטול, ובפרט מסירות נפש כשאינ מחוייב על פי דין, ועל פי זה מובן עוד יותר מה שפתח בפסוק המדגיש את הענין שאלקות הוא רק "עמנו", סיוע לעבודת האדם.

נושאים שנתבארו בסעיף: כמה אופנים בביטול דיראה (ביטול, ביטול מצד אימת המלכות שכל עניינה הוא "תהא אימתו עליך", ביטול דעבד שהוא ביטול בעצם מציאותו). המעלה בעבודה בכח עצמו – שהאדם מתאחד עם האור האלוקי. מהות ענין הביטול שבמסירות נפש. ענין מסירות נפש במקום שאינו מחוייב.

(ד) **והנה לשון עם שייך כשיש דמיון בין שני הדברים.** כדרשת רז"ל²⁰ עה"פ²¹ והתייצבו שם עמך, עמך בדומין לך. דהגם שלשון עם מורה על דבר טפל (כנ"ל סעיף ב), מ"מ, יש לו דמיון להעיקר. ועד"ז הוא בלשון את, שמורה על דבר טפל כדרשת רז"ל²² עה"פ²³ את בשרו את הטפל לבשרו, ומ"מ הוא בדומה להעיקר, כדרשת רז"ל²⁰ עה"פ²⁴ ונשאו אתך, אתך

(20) קידושין עו, ב. סנהדרין לו, ב. הוריות ד, ב.

(21) בהעלותך יא, טז.

(22) פסחים נב, ב. וראה גם ברכות לו, ב, „את פריו - את הטפל לפריו“.

(23) משפטים כא, כא.

(24) יתרו יא, כב.

סעיף ד'

עד כאן פירש במאמר את הענין ש"עמנו" הוא לשון טפל, והגילוי האלוקי הוא רק סיוע לעבודת האדם. להלן יתחיל לבאר שתיבת "עמנו" מורה (לא רק על דבר טפל, אלא גם) על דמיון וקירוב בין שני הדברים. היינו דכמו שבפרט אחד הגילוי מלמעלה הוא רק סיוע וטפל לעבודת האדם, בדומה לכך גם האדם הוא רק טפל לאלוקות.

הענין בזה מבואר במאמר שלפנינו בקיצור נמרץ, ובהרחבה יותר במאמרים אחרים. ונקודתו: עם כל המעלה בזה שהאדם מתבטל לאלוקות מצד עצמו (כמבואר הענין בסעיפים הקודמים), הרי בכל זאת, מכיון שהוא ביטל את עצמו - מעורבת כאן מציאותו של האדם. הוא החליט להיות בטל.

אמנם תכלית הביטול הוא, שמלכתחילה אין לאדם שום רצונות, ואין אצלו שום נתינת מקום לענין שהוא היפך רצון העליון. דהיינו: ביטול מצד האלוקות, שמכיון שהרצון העליון הוא שיהי' כך וכך - הרי זה מחוייב ונפעל ממילא אצל האדם.

להלן יבאר מהות ביטול זה, והמעלה שבו על האופנים האחרים בביטול. ועיקר החידוש במאמר דידן הוא: שביטול זה צריך להיות אצל האדם גם בענינים בהם מודגשת עבודתו בכח עצמו. כלומר: גם התנועה דלפנים משורת הדין וכיו"ב ועד למסירות נפש על ענינים כאלה - אינה משום שהוא רוצה בכך, כי אם - משום שזהו רצון העליון.

להם כמה מהמעלות והתכונות הדרושות להשראת הנבואה - "דומין לך" - כדי שיוכל להיות האצלת רוח משה עליהם.

ועל דרך זה הוא בלשון את, שמורה על דבר טפל כדרשת רז"ל על הפסוק את בשרו את הטפל לבשרו, ומכל מקום הוא בדומה להעיקר, כדרשת רז"ל על הפסוק ונשאו אתך, אתך בדומין לך.

דבר דומה מוצאין גם בתיבת "את": מצד אחד מורה על ענין של טפל (ראה בהערה³⁵), ומצד שני על ענין

(ד) **והנה לשון עם שייך כשיש דמיון בין שני הדברים.** כדרשת רז"ל על הפסוק והתייצבו שם עמך, עמך בדומין לך.

(- פסוק זה נאמר לגבי שבעים הזקנים שהקב"ה אמר למשה למנות).

דהגם שלשון עם מורה על דבר טפל (כנ"ל סעיף ב), מכל מקום, יש לו דמיון להעיקר.

וכמו אצל שבעים הזקנים, שפשוט שגם לאחר שאצל עליהם מרוחו היו שלא בערך ביחס למשה רבינו, רבן של כל הנביאים; ובכל זאת, היה צריך שיהי'

בדומין לך. ומבואר בספרי דקדוק²⁵, דהטפל המרומז בלשון את הוא טפל יותר מהטפל שבלשון עם²⁶. ועפ"ז, בלשון את עיקר ההדגשה הוא שהדבר (שאומרים עליו את) הוא רק טפל, ובלשון

(25) ראה בארוכה בהשיחה דג' תמוז תשכ"ד.

(26) ועפ"ז יש לבאר השינוי בלשון הכתוב (בהעלותך יא, טז-יז), שבתחלת הענין כתיב, "ולקחת אותם אל אוהל מועד והתייצבו שם עמך", ולאח"ז, "ונשאו אתך במשא העם" - כי כשנכנסו לאהל מועד, "לשמוע דיבור מפי הקב"ה" (פרש"י שם), משה וזקנים (כמו) היו שוין*, ולכן נאמר, "עמך". משא"כ ב"ונשאו במשא העם" נרגש יותר שהם רק טפלים למשה - "אתך".

(* להעיר מקידושין מג, ב (ובפרש"י שם), דאורי' מורד במלכות הי' מפני שקרא ליואב אדון בפני המלך. אלא שאי"ז דומה לנוד"ד, כי המדובר בכתוב הוא בענין כניסתם לאהל מועד, לשמוע דיבור מפי הקב"ה" לפני שהי' הדיבור. לכן נאמר "עמך", שגם "עמך" מורה על טפל אלא שאינו טפל כ"כ כהטפל ד, "את".

ולאחרי זה "ונשאו אתך במשא העם" - כי כשנכנסו לאהל מועד "לשמוע דיבור מפי הקב"ה" (פרש"י שם), משה וזקנים (כמו) שוין*, ולכן נאמר "עמך". מה שאין כן ב"ונשאו במשא העם" נרגש יותר שהם רק טפלים למשה - "אתך".

כשמדובר על זה שמשה והזקנים עומדים באוהל מועד לפני הקב"ה, מודגש בפסוק בעיקר הדמיון ביניהם, היינו שלגבי השכינה משה והזקנים (כמו) שוין, ולכן נאמר "והתייצבו שם עמך" (וראה לקמן מדוע מדייק "כמו שוין" ולא שוין ממש). אבל כשהמדובר אחר כך, על הנהגת העם, מודגש בפסוק יותר זה שהזקנים הם טפלים לגבי משה, ולכן נאמר "ונשאו אתך".

בשולי הגליון בא לתרץ שאלה: כפי שנתבאר בפנים, לשון "עמך" מורה בעיקר על דמיון, אך משמעותו הוא גם לשון טפל (כנ"ל סעיף ב), היינו שהזקנים גם טפלים למשה. ואם כן, בפסוק "והתייצבו שם עמך" המדבר כשעמדו לפני הקב"ה - איך יתכן לכתוב על המעלה דמשה באיזה אופן שיהי', והרי ידועים דברי הגמרא שאורי' נקרא מורד במלכות מפני שקרא ליואב אדון בפני המלך. ומבאר החילוק בין הפסוקים. ובלשונו:

(* להעיר מקידושין מג, א (ובפרש"י שם), דאורי' מורד במלכות הי' מפני שקרא ליואב אדון בפני המלך. אלא שאין זה דומה ממש לנידון דידן, כי המדובר בכתוב הוא בענין כניסתם לאהל

של דמיון, כמו שנאמר לגבי השרי אלפים שנתמנו בפרשת יתרו, "ונשאו אתך", ודרשו חז"ל "אתך - בדמיון לך".

רואים איפוא, שגם לשון "עם" וגם לשון "את" מורים הן על ענין של טפל והן על ענין של דמיון - מהו החילוק בין השנים?

ומבואר בספרי דקדוק, דהטפל המרומז בלשון את הוא טפל יותר מהטפל שבלשון עם. ועל פי זה, בלשון את עיקר ההדגשה הוא שהדבר (שאומרים עליו את) הוא רק טפל, ובלשון עם עיקר ההדגשה הוא על הדמיון דשני הדברים.

כלומר שלשון את מודגש יותר שהדבר טפל, ובלשון עם מודגש יותר ענין הדמיון בין הדברים³⁶.

ובהערה 26 מבאר, שבהתאם לחילוק זה מובנים חילוקי הלשונות בנוגע לשבעים הזקנים בפרשת בהעלותך:

ועל פי זה יש לבאר השינוי בלשון הכתוב (בהעלותך יא, טז-יז), שבתחלת הענין כתיב "ולקחת אותם אל אוהל מועד והתייצבו שם עמך",

(35) לגבי שור הנסקל אומרת התורה "לא יאכל את בשרו", ובגמרא דורשים מ"את בשרו" שגם העור - הטפל לבשרו - אסור בהנאה (פסחים כב, ב).

בהערה מביא גם מגמרא ברכות (לו, ב) לגבי ערלה - שמהפסוק "וערלתם ערלתו את פריו" דורשים "את" - הטפל לפריו", שגם על הקליפה חל הדין דערלה.

(36) ראה במילואים.

עם עיקר ההדגשה הוא על הדמיון דשני הדברים. ומזה מובן, שעיקר ההדגשה ביהי הוי' אלקינו עמנו הוא לא שהוי' אלקינו הוא טפל כביכול להאדם, אלא הדמיון כביכול שביניהם. ויש לומר, שהדמיון שביניהם הוא בהענין דעיקר וטפל. דכמו שהשלימות דעבודת האדם היא כשהעבודה

לומר "והתייצבו שם עמך", שבזה מודגש שהזקנים הם גם טפלים למשה?

ומתוך, דאין זה דומה לגמרי. כי בפסוק לא מדובר על הזמן שה' דיבר אליהם, אלא לפני זה, כשרק נכנסו לאוהל מועד והתכוננו לשמוע הדיבור. ולכן, שייך אז להדגיש גם את מעלת משה, אף שמודגש יותר הדמיון וההשוואה בין משה להזקנים מצד כניסתם לשמוע את דברי הקב"ה (ובזה מובן מה שבפנים ההערה מדייק שבזמן זה משה והזקנים הם "כמו שוין" – ולא שוין ממש, כי אם היו שוין ממש לא היה שייך לומר תיבת "עמך" שמורה גם על טפל).

ומתחיל לבאר הענין ד"עמנו" לשון דמיון על פי פנימיות הענינים:

ומזה מובן, שעיקר ההדגשה ביהי הוי' אלקינו עמנו הוא לא שהוי' אלקינו הוא טפל כביכול להאדם, אלא הדמיון כביכול שביניהם.

– ובאיזה ענין יש דמיון כביכול בין האדם לה'?

ויש לומר, שהדמיון שביניהם הוא בהענין דעיקר וטפל.

כלומר: כשם שבענין אחד יש מעלה בכך שעבודת האדם היא העיקר, והסיוע מלמעלה הוא רק טפל (כמבואר לעיל) – כן הוא לאידך: ישנו ענין בו מודגש שעבודת ומציאות האדם הם רק טפלים ובטלים לאור האלוהי. ומסביר:

דכמו שהשלימות דעבודת האדם היא כשהעבודה שלו היא בכח עצמו, שלכן הוי' אלקינו הוא טפל כביכול להאדם (כנ"ל סעיף ב),

– כמו שנתבאר לעיל (וראה במקום שמציין בהערה³⁷ עוד כמה פרטים במעלת העבודה בכח עצמו)

מועד "לשמוע דיבור מפי הקב"ה" לפני שהי' הדיבור, ולכן נאמר "עמך", שגם "עמך" מורה על טפל אלא שאינו טפל כ"כ כהטפל ד"את".

הגמרא אומרת שאוריה החתי היה מורד במלכות לפי שאמר לדוד "ואדוני יואב וכל עבדי אדוני על פני השדה חונים", ומפרש רש"י: "ואדוני יואב – זהו מרד שקראו אדון בפני המלך"³⁷. [מה שאין כן לפירוש התוספות, שמצד זה לבד לא היה נקרא מורד במלכות, כי לא קרא ליואב "מלך" אלא אדון, ואין זה מרידה. ומפרש באופנים אחרים, עיי"ש ובמהרש"א]. ולפי זה כאן, כשנכנסו משה והזקנים לאוהל מועד – איך יתכן

(37) בקשר לזה, כדאי להביא הסיפור משיחת ש"פ ויצא תשמ"ג, אודות החסיד הידוע הרב דוד צבי – הרד"ץ – חן, שהי' רב בצ'רניגוב (מהנחה בלתי מוגה):

"מנהגם של חסידים שלא להרבות בתוארי כבוד, ואדרבה, חסיד גדול יותר זכה לפחות תוארים. ועדיין בנוגע לרד"ץ – זכורני מתקופת הילדות שהזכרת שמו של הרד"ץ [שהי' מגדולי החסידים, ורב ולמדן גדול וכו', ועד שהוא מהיחידים שקיבלו סמיכה מאדמו"ר המהר"ש וברכה מיוחדת מאדמו"ר הצמח-צדק] היתה ללא כל תואר – אפילו לא ר' דוד (צבי) הירש, כי אם "דוד הירש" בלבד, ויתירה מזו: אפילו לא "דוד הירש", אלא "דוד הירשל"!

התייגעתי למצוא מהו המקור בהלכה להנהגה זו, עד שמצאתי – "יגעתי ומצאתי" – שהדבר מפורש בגמרא: מבואר בגמרא שאורי' החתי "מורד במלכות הוה" מכיון שבעמדו לפני דוד המלך קרא ליואב בתואר של כבוד – "אדוני יואב".

ועל דרך זה מובן בנוגע לענייננו: אצל חסידים נצבת וחקוקה תמיד לנגד עיניהם צורתו וקלסתר פניו של הרבי, כי מכיון שאמרו חז"ל שכאשר אדם חוזר על שמועה ששמע מרבו צריך לראות כאילו בעל השמועה עומד כנגדו, מובן, שכאשר תורתו של הרבי חקוקה תמיד, אזי נצבת וחקוקה תמיד לנגד עיניהם צורתו של הרבי!

ומכיון שהרבי בעצמו עומד לפנייהם – כיצד יכולים הם לקרוא למישהו אחר בתואר מסויים ("ר"י" דוד הירש, וכיוצא בזה), הרי הרבי בעצמו עומד כאן?! – ולכן היו קוראים אותו בשם "דוד הירשל"!

שלו היא בכח עצמו²⁷, שלכן הוי' אלקינו הוא טפל כביכול להאדם (כנ"ל סעיף ב), עד"ז הוא לאידך, שהשלימות דעבודת האדם היא כשעבודתו [גם העבודה בכח עצמו, וגם העבודה דמס"נ, כולל גם המס"נ על ענינים שע"פ דין אין מחוייב למסור נפשו עליהם] היא לא מפני שהוא רוצה לעבוד את ה' אלא מפני שהוא בטל לאלקות. דכיון שביטולו להקב"ה הוא ביטול בתכלית, לכן,

(27) ראה המשך תרס"ו ע' שיט. ובכ"מ.

[כדי להסביר מדוע הביטול שהאדם פועל בעצמו (אף אם הוא ביטול דעבד) אינו שלימות הביטול – מובא בכמה מאמרים³⁹, דוגמא מהלכה: ישנו חילוק בין מוכר עצמו לעבד לבין מי שמכרוהו בית-דין, שבמכרוהו בית דין שעבודו גדול יותר (רבו מוסר לו שפחה כנענית ועוד⁴⁰) – לפי שענין העבדות לא בא מרצונו, אלא ה' על כרחו. יתירה מזו: גם מי שנולד עבד (שזהו בודאי על כרחו) – הרי עצם העובדה שהוא מבין שאנשים אחרים שאינם עבדים לאדונו אינם צריכים לציית לו, מבטאת שבנקודה מסוימת קיימת אצלו נתינת מקום למציאות שלא כפי רצון האדון; ואם כן גם אצלו קשור הביטול במונח מסויים לזה שהוא החליט להתבטל].

תכלית הביטול אם כן הוא, שמלכתחילה אין לו כל רצון כלל, ולא שייך אצלו כלל מושג שיהי' חלילה היפך רצון העליון. דהיינו – שהדבר מחוייב מצד הרצון האלוקי, והוא גופא מחייב את האדם (ולא הרצון וההחלטה שלו).

והחידוש כאן הוא, שתנועה זו קיימת אצלו גם בענינים שאינם מחוייבים על פי דין (כלומר ענינים שתלויים בעבודה בכח עצמו). ובאותיות פשוטות:

**דכיון שביטולו להקב"ה הוא ביטול בתכלית,
לכן כל מצוה ומצוה (גם שעל פי דין אין מחוייב
למסור נפשו על זה) היא אצלו באופן שאין שייך
כלל שלא לקיימה, אפילו כשקומה הוא עיי
מסירות נפש.**

(39) בהעלותך תשכ"ט (מלוקט-ה קונטרס ט"ו סיון) סעיף ח, ובהערות 59-60, רני ושמחי תשכ"ז (מלוקט-ד קונטרס ט"ו סיון) סעיף ד' ובהערות שם.

(40) ראה קידושין יד, ב.

על דרך זה הוא לאידך, שהשלימות דעבודת האדם היא כשעבודתו [גם העבודה בכח עצמו, וגם העבודה דמסירות נפש, כולל גם המסירות נפש על ענינים שעל פי דין אין מחוייב למסור נפשו עליהם] היא לא מפני שהוא רוצה לעבוד את ה' אלא מפני שהוא בטל לאלקות.

בפרט אחד, עבודת האדם היא מעלה בענין הביטול – שאלוקות לא יהי' כמו דבר נוסף עליו, אלא שזו תהיה כל מציאותו (ובלשון המורגל: "להתעצם" עם הענין). אבל מצד שני, כיון שכל זה בא רק מצד עבודתו – הרי זה גופא עירוב של מציאותו. במילים אחרות: אין זה ביטול מציאותו בתכלית, כי אם שרצונו הוא לקיים את רצון האדון.

(38) בהערה 27 מציין "ראה המשך תרס"ו ע' שיט. ובכ"מ".

וזה לשונו בהמשך תרס"ו שם:

"וזהו בחינת עבד שלמעלה מבחינת בן הנ"ל, דאע"פ שעבודתו של הבן לאביו ג"כ הוא ברוב שמחה ותענוג לעשות נחת רוח לאביו לא תכבד עליו כלל כל עבודה קשה ביותר בשביל אביו עד מסירות נפש ממש. הרי זה מצד שנמשך לשרשו, כי הרי יש כח המושך בנפש הבן מצד כח האב עד שנמשך אליו ממילא, שזהו כמו טבע בנפשו מצד התולדה כו' . . אך אין זה מכח עצמן ובחירתם, וממילא לא יהי' עייז כל כך תוספת אור ושפע וברכת ה' למעלה כו' . . מה שאין כן עייז בחינת עבד נאמן בית הנ"ל, הגם שזהו מצד עוצם ההתקשרות שלו כו' כנ"ל, הרי ההתקשרות היא מצד עצמו והכרתו דוקא וכן גם עבודתו, ומה שמשליך נפשו מנגד הוא מכח עצמו דוקא לא מצד הכח העליון שמושכו אליו. . והיינו שנקראים ישראל עבדים עבדי הוי' לשלימות המעלה שיהי' בהם כח מצד עצמם בעבודתם בתורה ומצוות להוסיף אורות באצילות בתוספת ברכה למעלה יותר מעצם שרשם כו', ולזה נמשכו הנשמות בגופים שיהי' נקרא עבדים דירידה זו לצורך עליה היא כידוע להעלות נשמתם. . למעלה משרשם בחכמה שבמוח האב" כו'. עיי"ש עוד.

כל מצוה ומצוה (גם כשע"פ דין אין מחוייב למסור נפשו על זה) היא אצלו באופן שאין שייך כלל שלא לקיימה, אפילו כשקיומה הוא ע"י מס"נ.

ו"ש להוסיף, דע"י הביטול לאלוקות, מיתוסף גם בהמס"נ²⁸. דכאשר המס"נ שלו היא מפני שהוא רוצה והחליט לקיים ציווי הקב"ה גם כשצריך לזה מס"נ, הרי יש אצלו נתינת מקום שאפשר להיות גם באופן אחר, וזה שבפועל הוא עומד במס"נ הוא רק מפני שהחליט כן. משא"כ כשהמס"נ שלו היא מפני ביטולו להקב"ה, שלכן כל מצוה שצוה הקב"ה היא אצלו באופן שאין שייך כלל שלא לקיימה, הרי אז אין נתינת מקום כלל שיהי' באופן אחר.

(28) ובפרטיות, שני ענינים בזה: דכיון שענין המס"נ הוא ביטול, הרי אמיתית ענין המס"נ הוא כשהמס"נ הוא מצד הביטול. ושע"י הביטול מיתוסף גם בהפועל דמס"נ, ככפנים.

גם בהמסירות נפש. דכאשר המסירות נפש ש"ל היא מפני שהוא רוצה והחליט לקיים ציווי הקב"ה גם כשצריך לזה מסירות נפש, הרי יש אצלו נתינת מקום שאפשר להיות גם באופן אחר, וזה שבפועל הוא עומד במסירות נפש הוא רק מפני שהחליט כן. מה שאין כן כשהמסירות נפש ש"ל היא מפני ביטולו להקב"ה, שלכן כל מצוה שצוה הקב"ה היא אצלו באופן שאין שייך כלל שלא לקיימה, הרי אז אין נתינת מקום כלל שיהי' באופן אחר.

אצל עבד, "מונח" ומובן יותר הענין של עבודה ושירות המביאים תועלת לאדון, מאשר אם האדון יגיד לו לקפוץ לאש. אלא שהוא בטל ונכנע לאדון גם בענין זה, ולכן צריך לשקלא-וטריא ועבודה כדי לפעול אצלו ענין כזה של מסירות נפש (בפרט אם האדון לא ציוה עליו, אלא אמר שרוצה כך וכך, והוא יודע שאי אפשר לפעול זאת אלא רק אם יקפוץ לאש).

וזה גופא ה"נתינת מקום" שיש אצלו לענין הפכי: היה יכול להיות מצב שרצון האדון לא יתקיים, אך הוא בהשתדלותו ומסירות נפשו קיים רצון האדון [ומנתינת מקום זו יכול להסתעף בדרגה נמוכה יותר, שלא יעמוד במסירות נפש על דבר מסויים].

החידוש הוא שיהודי יכול להתבטל לאלוקות באופן שלא רק ירצה לקיים את רצון ה', אלא כמו שאין לו רצון משל עצמו כלל, ולא שייך אצלו מושג של היפך רצון העליון.

בהערה (28) מבהיר, דבהוספה שבמסירות נפש המבוארת בקטע זה ישנם ב' ענינים:

אם הביטול הוא רק מחמת עבודתו, שמכניע ומבטל עצמו לאלוקות, הרי יש אצלו חילוק בין ענין הדורש מסירות נפש לענין אחר. שכאשר ישנו דין מפורש – פשוט אצלו יותר שאינו יכול לעבור על זה, אך כשמדובר על דברים שהם לפני משורת הדין וכיוצא בזה – ניכר בזה "המעלה" והעבודה שלו, שהוא החליט למסור את הנפש גם בענין זה.

אמנם, כאשר מלכתחילה אין לו כל רצון משלו, ולא שייך אצלו שיהי' מציאות דהיפך רצון ה' – אזי אין כל חילוק בין חמורה שבחמורות לדקדוק קל של דברי סופרים, הרי זהו רצון העליון, ולכן הוא צריך להתבצע בכל אופן, ולו גם במסירות נפש.

[בסגנון אחר: כיון שאמיתית הענין דמסירות נפש, הוא (כנ"ל) לא כדי שיהי' לו "מעלה" מסויימת ע"י זה, אלא שהוא בטל לאלוקות – כך באופן נעלה יותר, יתכן שיהי' אצל אדם חילוק בין מסירות נפש המחוייבת על פי דין, לבין מצב שאינו מחוייב, ולמרות זאת רוצה במסירות נפש גם באופן כזה, היינו שיש לו סיבה למסירות נפש – אף שהסיבה גופא היא כדי שיתגלה אלוקות בעולם (ולכן במקרה זה הוא "משקיע" יותר מאמץ כדי למסור את הנפש. – וראה בהערה בקטע הבא). אבל כשאין לו רצון כלל, מאותה סיבה שהוא מוסר את נפשו עבור ג' החמורות – ביטולו לקב"ה – הוא גם מוסר נפשו על כל ענין של יהדות תורה ומצוותיה].

ו"ש להוסיף, דע"ל ידי הביטול לאלוקות, מיתוסף

נפקא-מינה במסירות נפש עצמה, שלא שייך אצלו אחרת, כפי שנתבאר⁴¹.

ושוב: עיקר החידוש כאן הוא לא בעצם העובדה שאצל יהודי צריך להיות ביטול זה, אלא, אשר גם בענינים אשר "אין עליהם שולחן ערוך", והעבודה בהם מדגישה לכאורה שעושה **בכח עצמו** – גם בהם ניכר שאין זה מחמת רצונו כי אם מחמת ביטולו לאלוקות.

ובפרטיות, שני ענינים בזה: **דכיון שענין המסירות נפש הוא ביטול**, הרי אמיתית ענין המסירות נפש הוא כשהמסירות נפש הוא מצד הביטול. ושעל ידי הביטול מיתוסף גם בהפועל מסירות נפש, כבפנים.

כלומר, כשהמסירות נפש היא מצד הביטול לקב"ה, הרי זה (1) אופן נעלה יותר בביטול; (2) יש בזה

סיכום הסעיף: "עם" הוא גם לשון דמיון (ובזה מחולק מלשון "את" שמדגיש יותר את הטפל, אף שגם בו יש דמיון כלשהו). ועפ"ז הפירוש "יהי ה' אלקינו עמנו": כמו שבפרט אחד העיקר הוא עבודת האדם ומלמעלה הוא רק סיוע, בדומה לכך – שלימות העבודה היא כשאינה באה מצד רצונו אלא מחמת הביטול לאלוקות, ואזי לא שייך אצלו כלל שיהי' באופן אחר מרצון ה' גם אם נצרך למסירות נפש. נושאים שנתבארו בסעיף: החילוק בין לשון "עם" ללשון "את". המעלה שבמסירות נפש מצד האלוקות על מסירות נפש שמצד האדם.

שסיבת המסירות נפש, הוא רצון האדם. כלומר: לא שיש לו איזה טעם במה שיתוסף לו ע"י המסירות נפש (כי אז גם מעשה המסירות נפש אינו ביטול, אלא הוספה במציאותו); אלא שרצונו גופא הוא להתבטל לאלוקות. אבל **עצם הרצון** הוא מציאות (כמו כל ענייני האדם, שהם מציאות מסויימת). וכלשון קדשו במקום אחר: "הביטול של הרצון הזה הוא בה"צורה" שלו, שאינו רוצה לעצמו ורק שיושלם רצון הקב"ה, אבל עצם הרצון (ה"חומר") הוא מציאות" (מרגלא בפומי דרבא תשי"מ (קונטרס י"ד כסלו תנש"א) הערה 27).

אך כאן מדובר שהמסירות נפש הוא **מצד הביטול** לאלוקות, היינו שגם הסיבה למסירות נפש הוא לא רצון של האדם, אלא ביטולו לאלוקות, וממילא לא שייך אצלו שום דבר שהוא היפך רצון העליון. ולכן אין כאן מציאות כלל – אפילו לא מציאות של רצון האדם.

41) כדאי להוסיף הסברה במה שאומר בפנים, שהחידוש בענין ד"עמנו" הוא "שהמסירות נפש היא מצד הביטול" – הרי גם קודם בסעיף ג' הסביר שמסירות נפש הוא ביטול בתכלית, ולכן אדרבה, צריך לבוא מצד עבודת האדם (כלומר: מה הפירוש "שהמסירות נפש הוא מצד הביטול" – איך שייך מסירות נפש לא מצד הביטול? וכן, מה החילוק בין זה להמבואר קודם, שהמס"נ באה דוקא ע"י עבודת האדם). וההסבר:

המבואר לעיל שמסירות נפש הוא ביטול – הכוונה למעשה דמסירות נפש, שבזה האדם מבטל מציאותו לגמרי (ולא שעושה מעשה שמגדיל את מציאותו). אמנם יכול להיות

ה) וזוהו יהי ה' אלקינו עמנו כאשר הי' עם אבותינו, דבעבודת האבות מודגשים שני ענינים הנ"ל. שקיימו כל התורה עד שלא ניתנה²⁹, שבזה מודגש שעבודתם היתה (לא מפני הציווי מלמעלה, אלא) בכח עצמם. ואעפ"כ היו בתכלית הביטול, דהאבות הן הן המרכבה³⁰, וביטול המרכבה להרוכב הוא ביטול בתכלית. דביטול המרכבה להרוכב הוא לא מצד הרצון דהמרכבה (שרוצה להיות בטיילה להרוכב ומרכבה אליו), אלא מצד הרוכב. וכיון שבביטול יש

(29) ראה יומא כח, ב. קידושין פב, א (במשנה).

(30) ב"ר פמ"ז, ו. פפ"ב, ו.

סעיף ה'

וכעת חוזר לבאר הפסוק, דמכיוון שהביטול המרומז בתיבת עמנו כולל גם את מעלת העבודה בכח עצמו וגם את הביטול מצד אלוקות – לכן מבקשים שביטול זה יהי כמו עם אבותינו, שאצלם היו ב' הנ"ל בתכלית השלימות.

ומבואר בחסידות, דהדלשון "מרכבה" מגדיר (לא) רק את זה שקיימו בפועל בכל רגע את הרצון העליון, (אלא) גם את איכות הביטול, כדלקמן:

וביטול המרכבה להרוכב הוא ביטול בתכלית. דביטול המרכבה להרוכב הוא לא מצד הרצון דהמרכבה (שרוצה להיות בטיילה להרוכב ומרכבה אליו), אלא מצד הרוכב.

כפי שנתבאר לעיל, עבד גם כשהוא מקיים את רצון האדון במאה אחוזים (כולל ענינים שאין האדון מכריח אותו, אלא שיודע שזה רצונו), הרי "יש" אצלו עוד משהו מלבד רצון האדון – הרצון שלו. וכל כמה שרק יכניע ויבטל את עצמו – הרי זה שהוא החליט ורצה כן. ולכן, יש חילוק בין דברים שהוא מוכרח בהם מצד הציווי לבין דברים אחרים, שבהם הוא צריך יותר לאזור אומץ כדי לקיימם.

אמנם המרכבה – מלכתחילה אין בעולמה שום דבר מלבד רצון הרוכב. ולכן, אין כאן שום דבר שמתייחס אל המרכבה ("רצון" או "החלטה"), ולא צריך להגיע ל"לומדות" שזה קנין כספו ומה שקנה עבד קנה רבו וכו' – יש רק את רצון הרוכב. ולכן אין כל נפקא-מינא אם תסע בדרך סלולה, או בדרך מלאה סלעים וקוצים שיגרמו לה להשבר, כי אין לה שום רצון עצמי כלל.

[ונהג, נוסף על עצם ההפלאה שאדם עם רצונות וכו' יגיע לכזה ביטול עצום – עדיין לא היה כל כך תימה אילו היינו אומרים: תכלית השלימות בעבודתו של יהודי היא שלא יעשה שום דבר בבחירתו

ה) וזוהו יהי ה' אלקינו עמנו כאשר הי' עם אבותינו, דבעבודת האבות מודגשים שני ענינים הנ"ל. שקיימו כל התורה עד שלא ניתנה, שבזה מודגש שעבודתם היתה (לא מפני הציווי מלמעלה, אלא) בכח עצמם.

שני הענינים הנ"ל בביטול הנכללים בתיבת "עמנו" – ביטול מצד האדם ובכח עבודתו, וביטול מצד האלוקות ועבודת האדם היא רק טפל לזה – באו בשלימות בעבודת האבות:

מצד אחד הייתה עבודתם בכח עצמם – כמודגש בזה שקיימו את התורה עד שלא ניתנה. וזהו כמו האופן הראשון במסירות-נפש, שכיון שיודע שזהו רצון האדון, אף שלא ציוה אותו – הריהו עושה את רצונו.

ואעפ"כ היו בתכלית הביטול, דהאבות הן הן המרכבה,

אמנם לאידך נאמר במדרש: "האבות הן הן המרכבה", ומפרש בתניא (פכ"ג): שכל אבריהם כולם היו קדושים ומובדלים מענייני עולם הזה ולא נעשו מרכבה רק לרצון העליון כל ימיהם". (והחידוש בזה הוא "כל אבריהם" . כל ימיהם" – דהיינו לא רק שעשו את כל המצוות ולא עברו על אף עבירה חלילה, אלא כל תנועה גשמית שעשו, היה מפני שכעת היה רצון העליון שיעשו תנועה זו ברגע זה ובאבר זה!).

כו"כ דרגות, לכן, מבקשים יהי ה' אלקינו עמנו כאשר ה' עם אבותינו, שהענין דיהי ה' אלקינו עמנו, הביטול שלנו לאלקות, יהי כאשר ה' עם אבותינו, ביטול דמרכבה.

וקישר זה בהשיחה למאמר חז"ל⁴², על אמורא שאמר שמחזיק טובה לראשו על כך שבהגיעו לתפילת "מודים" – "מנפשי כרע!" [כרע ומשתחוה מעצמו].

וכיון שבביטול יש כמה וכמה דרגות, לכן, מבקשים יהי ה' אלקינו עמנו כאשר ה' עם אבותינו, שהענין דיהי ה' אלקינו עמנו, הביטול שלנו לאלקות, יהי כאשר ה' עם אבותינו, ביטול דמרכבה.

ובזה מובן מה שמבקשים "יהי ה' אלקינו עמנו כאשר ה' עם אבותינו", שענין הביטול לאלוקות – "עמנו" – יהי "כאשר ה' עם אבותינו", באופן הנעלה ביותר של ביטול, כמו מרכבה שאין לה רצון משל עצמה כלל.

[ובזה מתורץ השאלה מה מוסיף "עמנו" על "אלוקנו" שפירושו "כוחנו וחיותנו" – כי הביטול לאלקות כמה דרגות, והבקשה היא שיהי באופן הנעלה ביותר, ביטול דמרכבה].

וביוזמתו; ויהי כדומם ממש שאין בו שום רצון. אך לפועל דורשים מיהודי (ואדרבה – זוהי מעלה עיקרית אצלו כנ"ל ס"ב) שיעשה עבודתו בכח עצמו דוקא, אך זה גופא יהי מצד שכך הוא רצון העליון].

דוגמה לאופן ביטול זה בעבודה, הביא בשיחת י"א שבט תשכ"א, מסיפור כ"ק אדמו"ר הרי"צ על אביו כ"ק אדמו"ר הרשב"ב נ"ע:

פעם בעת אסיפה של גדולי ישראל בנוגע לעניני רבנות וחינוך, אמר אדמו"ר הרשב"ב על ענין מסויים שאינו מתקבל אצלו ("ביי אים לייגט זיך ניט דער ענין", היינו שאין לו סיבה ונימוק מוגדר, אך "מונח אצלו" שצריך להתנגד לכך). שאלו אחד מגדולי ישראל שנכחו באסיפה: הרבי מליובאוויטש, האם על כך אתם סומכים?! ("ליובאוויטשער רבי, אויף דעם שטעלט איר?!") והשיב לו אדמו"ר הרשב"ב: הנני סומך על זה. והסביר, שבתור הכנה להבר-מצוה פעל ועבד עם הגוף, עם כל אבר – אשר מעצמו יעשה המצוות השייכות אליו, וידחה מעצמו ומלכתחילה כל ענין שהוא היפך השולחן-ערוך (ולכן ידע בבירור, שהדבר שהונח אצלו הוא בהכרח לפי ציווי התורה).

תוכן הסעיף: בעבודת האבות ב' קצוות שהם על דרך ב' העניינים ב"עמנו": עבודה בכח עצמם, מצד הביטול. מבאר אופן הביטול דמרכבה, שאין לה כל רצונות כלל. מבאר לפי זה מהו הבקשה "יהי ה' אלקינו עמנו כאשר ה' עם אבותינו" – שהביטול לאלוקות יהי בדרגה הגבוהה ביותר, ביטול דמרכבה. **עניינים שנתבארו בסעיף:** ביטול דמרכבה.

(42) ירושלמי ברכות פ"ב סה"ד – הובא בתוד"ה עיון שבת

קיח, סע"ב

ו) **ועפ"ז** יש לבאר מה שאמר בעל הגאולה, "מיר זאיינען דאך ניט גלייך צו אבותינו, וועלכע זיינען געווען בעלי מס"נ בפועל", שכלל גם עצמו בזה, כי אמיתית הענין דמס"נ הוא כשהמס"נ הוא מצד הביטול (כנ"ל סעיף ד), וכיון שבביטול יש כו"כ דרגות (כנ"ל סעיף ה), לכן, שייך שיאמר על עצמו (מצד ענוה) שחסר לו בענין המס"נ. ועפ"ז יש לבאר גם מה שאומר בהשיחה שבהבקשה יהי הוי' אלקינו עמנו נכלל גם הפירוש דיהי לשון הבטחה (וועט זיין מיט אונז), כי זה שתפלה (בקשה) והבטחה הם שני ענינים שונים הוא כי תפלה היא בקשת האדם והבטחה היא מלמעלה, וגם בצדיקים, כאשר הם מציאות (בדקות עכ"פ), תפלה והבטחה הם שני ענינים. דהבטחת הצדיק היא בשליחותו של הקב"ה, ותפלת הצדיק היא בקשת

סעיף ו

בסעיף זה יבואר, דחיבור ב' העניינים שבתבית "עמנו" (עבודה בכח עצמו וביטול מצד האלוקות), וכן ב' העניינים בעבודת האבות (בכח עצמם ומרכבה) – הם גם חיבור ב' העניינים שתיבת "יהי": בקשה והבטחה.

והקשה לעיל כיצד יתכן לכלול בבת אחת גם בקשה (מלמטה למעלה) וגם הבטחה (מלמעלה למטה)? ומבאר, דהחיבור של ב' ההפכים בתבית "יהי" – בקשה והבטחה – הם שלימות החיבור של ב' הענינים שנתבארו בתבית "עמנו": המעלה דעבודת האדם בכח עצמו, ושעבודה זו גופא היא מצד ביטולו לאלוקות ולא מחמת רצונו.

כי זה שתפלה (בקשה) והבטחה הם שני ענינים שונים הוא כי תפלה היא בקשת האדם והבטחה היא מלמעלה, וגם בצדיקים, כאשר הם מציאות (בדקות על כל פנים), תפלה והבטחה הם שני ענינים. דהבטחת הצדיק היא בשליחותו של הקב"ה, ותפלת הצדיק היא בקשת הצדיק עצמו.

הסתירה בין ענין הבקשה לענין ההבטחה, הוא בעצם העובדה שבקשה היא מלמטה למעלה: יכול להיות מדובר בתפלת צדיק, שמתפלל על עניינים רוחניים הכי נעלים, והוא בבטחון גמור שה' ימלא תפלתו, אבל גם באופן זה הוא מציאות כאן למטה – עד כמה ששייך לומר "מציאות" על צדיק, שכל עניינו שהוא בטל לה' – שמתפלל שיומשך השפע מלמעלה. לעומת זאת, כאשר הוא מבטיח – הוא לא עושה זאת מכח עצמו כי אם בשליחות ה', ולכן אז יכול לומר בלשון של הבטחה. רואים איפוא שגם בצדיק יש שהוא מבקש בשם עצמו, ויש שהוא מדבר ומבטיח בשליחות ה'.

ועל פי זה יש לבאר מה שאמר בעל הגאולה "מיר זאיינען דאך ניט גלייך צו אבותינו, וועלכע זיינען געווען [=אין אנו דומים לאבותינו שהיו] בעלי מסירות נפש בפועל", שכלל גם עצמו בזה,

והקשה לעיל סעיף א, איך יתכן שאמר על עצמו שאינו בעל מסירות נפש בפועל בה בשעה שעומד במסירות נפש הכי גדולה – ומבאר לקמן, שאין הכוונה ל"מעשה" של המסירות נפש, כי אם לאופן הביטול שמצדו בא המסירות נפש:

כי אמיתית הענין דמסירות נפש הוא כשהמסירות נפש הוא מצד הביטול (כנ"ל סעיף ד), וכיון שבביטול יש כמה וכמה דרגות (כנ"ל סעיף ה), לכן, שייך שיאמר על עצמו (מצד ענוה) שחסר לו בענין המסירות נפש.

דכפי שנתבאר לעיל, במסירות נפש גופא יש כמה דרגות, ויתכן שאין זה מצד תכלית הביטול (היינו שאין לו רצון אחר כלל) אלא מפני שהחליט למסור את נפשו, ולכן, בענין זה, יש מקום שמצד ענוה יאמר על עצמו שחסר לו בענין המסירות נפש, היינו בתכלית הביטול שהוא הסיבה למסירות נפש.

ועל פי זה יש לבאר גם מה שאומר בהשיחה שבהבקשה יהי הוי' אלקינו עמנו נכלל גם הפירוש דיהי לשון הבטחה (וועט זיין מיט אונז),

הצדיק עצמו. משא"כ כשהצדיק הוא באופן שגם העבודה שלו בכח עצמו (שהיא לכאורה „מציאות“) היא בתכלית הביטול, אזי גם בהתפלה (בקשה) שלו יש גם ענין ההבטחה.

ו'יש' להוסיף, דמעין זה (שגם המציאות היא בביטול) המשיך גם בהמקושרים ושייכים אליו. ע"י שהשריש בהם מס"נ גם על ענינים שע"פ דין (ציווי דלמעלה) אין מחוייב למסור נפשו עליהם (מס"נ מצד האדם) ושגם המס"נ על ענינים אלו תהי' באופן שאין שייך כלל באופן אחר (מס"נ מצד האלקות). ולכן זה שהבקשה דבעל הגאולה כלול גם ענין ההבטחה הוא גם מצד המקבלים.

חסיד שחזר בלילה מהתוועדות חסידית בה דובר בארוכה על הענין ד"אין עוד מלבדו", ואיך כל הנבראים בעולם בטלים לאלוקות. בדרך הרגיש בו שוטר גוי, ושאלו (ברוסית): "קטא אידיאט" (מי הולך?), וענה החסיד מיני' ובי': "ביטול אידיאט" (ביטול הולך!).

ו'יש' להוסיף, דמעין זה (שגם המציאות היא בביטול) המשיך גם בהמקושרים ושייכים אליו.

הענין הזה, שגם הענינים הקשורים עם עבודת האדם מצד עצמו תהיה בתכלית הביטול, הייתה לא רק אצל בעל הגאולה עצמו, כי אם אצל כל חסידיו ומקושריו:

ע"י שהשריש בהם מסירות נפש גם על ענינים שעל פי דין (ציווי דלמעלה) אין מחוייב למסור נפשו עליהם (מסירות נפש מצד האדם) ושגם המסירות נפש על ענינים אלו תהי' באופן שאין שייך כלל באופן אחר (מסירות נפש מצד האלקות). ולכן זה שהבקשה דבעל הגאולה כלול גם ענין ההבטחה הוא גם מצד המקבלים.

וכמו שראו במוחש אצל החסידים ברוסיה, שמסרו נפשם גם על ענינים של הקמת חדרים לתינוקות של בית רבן, מקוה, גידול זקן וכו' – באותו אופן ממש כמו על ענינים הכי חמורים. שזה מראה שגם על דברים שאין עליהם חיוב, בגלל שזהו רצון העליון – לא היה שייך אצלם כלל באופן אחר.

ובזה פעל שגם אצלם⁴⁴ תהי' התנועה המחברת מסירות נפש מצד האדם ומסירות נפש שמצד

[ובפרטיות יותר: מדובר בצדיק שעומד בדרגת ביטול כל כך גבוהה לה', עד כדי כך, שכאשר הוא אומר דבר בשליחות ה' אין כאן שום עירוב של מציאות. וכמו בנביאים, שכאשר בירכו אדם מסויים, זה הי' דבר ה' ממש, בלי שום עירוב נטיה הכי דקה מ"מציאותו" של הנביא עצמו. ואף על פי כן, לגבי ענין אחר, עמד הנביא והתפלל על עצמו, שזה לא "נבואה", כי אם "תפילה"].

מה שאין כן כשהצדיק הוא באופן שגם העבודה שלו בכח עצמו (שהיא לכאורה "מציאות") היא בתכלית הביטול, אזי גם בהתפלה (ובקשה) שלו יש גם ענין ההבטחה.

אמנם, תכלית הביטול הוא (וזה אכן קיים רק בצדיקים הגדולים), שגם הענינים הקשורים עם "מציאות" ו"מטה" – באים מצד הביטול, ולכן, אין הם מבטאים ענין של "מטה" שהוא היפך מענין ה"מעלה" – כי אם אדרבה: עוד אופן בהמשכת אלוקות בעולם⁴³.

וזהו על דרך חיבור ב' הענינים בתיבת עמנו: מצד אחד מדובר על ענין שבא דווקא מצד עבודת האדם – "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים" – ולאידך, ביטול זה גופא הוא "עמנו" – שאין כאן רצון ובחירה של האדם, כי אם רק מצד הרצון העליון. ומכיוון שכל ה"מציאות" שיש כאן היא רק בשביל להשלים הרצון העליון שתהי' עבודת האדם – הרי באמת זוהי "מציאות של ביטול".

[וראו להביא על זה הסיפור השגור בפי רבינו, שסיפרו גם בהתוועדות ג' תמוז תנש"א (סי"א), אודות

(44) לכאורה בהוספה זו מתורצת גם קושיא: איך יתכן

(43) ראה במילואים.

ותקויים ההבטחה יהי ה' אלקינו עמנו כאשר ה' עם אבותינו אל יעזבנו ואל יטשנו, ולכל בני ישראל יהי אור ברוחניות ובגשמיות.

(31) ע"פ לשון הכתוב בא יב, כג.

(32) לשון בעל הגאולה בסיום השיחה דג' תמוז תרפ"ז.

האלוקות, ובמילא – שגם המציאות (בקשה, מלמטה למעלה) תהי' בביטול (הבטחה, המשכה מלמעלה למטה).
ותקויים ההבטחה יהי ה' אלקינו עמנו כאשר ה' עם אבותינו אל יעזבנו ואל יטשנו, ולכל בני ישראל יהי אור ברוחניות ובגשמיות.

תוכן הסעיף: מתרץ הקושיא איך אמר על עצמו ש"אינו אנו דומים לאבותינו" בענין המסירות נפש – שכוונתו לענין **הביטול** שמסיבתו בא המסירות נפש, ועל זה מצד ענוה שייך שיחשוב שאינו בדרגה הגבוהה ביותר. מבאר איך כלל בתפילתו בקשה והבטחה – כיוון שכאשר הביטול הוא בתכלית, גם העניינים שהם מלמטה למעלה באים מצד הביטול לאלקות. וענין זה היה גם אצל החסידים, שמסרו נפשם על עניינים שאינם מחוייבים על פי דין, באופן שלא היה שייך אצלם אחרת. חותם המאמר בברכת בעל הגאולה.

נושאים שנתבארו בסעיף: אופן הביטול בתכלית אצל צדיקים. פועלים זה במקושרים ושייכים אליהם.

שאומר "עמנו" דהיינו שכולל גם אחרים עמו, על דרגה נעלית כזו – תכלית הביטול לאלוקות, שמצד זה הבקשה היא גם הבטחה כזו

– שזו בעצם קושיא הפכית ממה ששואל בתחילת המאמר: שם שאל איך אמר על עצמו "הגם שאין אנו דומים לאבותינו" בענין המסייג; אך לפי המבואר, שמדבר בדרגה נעלית ביותר בביטול – קשה לאידך גיסא: איך שייך שיאמר ענין כזה ויכולול בו גם את המקבלים, "עמנו" – ועל זה מתרץ שענין זה המשיך גם אצל החסידים.



הוספה – שיחת ג' תמוז תרפ"ז

רשימה מאחד השומעים*

היום א' בלק, ג' תמוז תרפ"ז, ביום צאת כ"ק אדמו"ר שליט"א ממאסרו לנסוע לעיר מקלטו קאסטרעאמא, בהיותו בבית הנתיבות, בעמדו במרכבה טרם צאת המסע, בעת ברכת הפרידה, פנה אל קהל העומדים שם ללוותו, ויאמר:

מיר (***) בעטען באַ השי"ת, יהי ה' אלוקינו עמנו כאשר הי' עם אבותינו אל יעזבנו ואל יטשנו, השי"ת זאָהל זיין מיט אונז, און וועט זיין מיט אונז כאשר הי' עם אבותינו, הגם מיר זאָיינען דאָך ניט גלייך צו אבותינו, וועלכע זיינען געווען בעלי מסירת נפש בפועל ממש צוליעב תורה און מצות, וכמו מאמר הידוע וועלכער אחד מאבותינו הקדושים זצוקללה"ה האָט געזאָגט, (בעת די אַלטע מלוכה האָט געפאָדערט פון רבנים מאַכען שנוים אין חינוך, אין מצב הרבנים והרבנות):

ניט מיט אונזער ווילען זיינען מיר אַוועק פון ארץ ישראל און ניט מיט אונזערע כחות וועלן מיר צוריק קומען קיין ארץ ישראל.

אבינו מלכנו ית' האָט אונז פאַרטרעבן אין גלות והוא ית' וועט אונז אויס לייזען, ויקבץ נדחנו מארבע כנפות הארץ ויוליכנו קוממיות ע"י משיח גואל צדק לארצנו הקדושה במהרה בימינו אמן.

אַבער דאָס דאַרפֿען אַלע עמים וואָס זיינען על פני האדמה וויסען, אַז נאָר אונזערע גופים איבערגעגעבען אין גלות ושעבוד מלכיות, אַבער

(* השיחה נרשמה ע"י כ"ק אדמו"ר הרי"צ בעצמו - ראה לקו"ש ח"ח ע' 158 בשוה"ג: "וליהודיע - הנרשם שם "רשימה מאחד השומעים" - כי רצה שיהי' בעילום שמו". העתקה מגוף כתב-יד קדשו נדפס בסה"מ תרפ"ז ע' קצו, אך בפנים נעתק מהנוסח שבלקוטי דיבורים ע' 1382 (ומשם גם ההעתקה בלה"ק דלקמן) "שהגיהו עוה"פ כשמסרו לדפוס" (לקו"ש שם, ומעיר על א' ההוספות שבנוסח המוגה).

(**) נושאים אנו תפלה להשי"ת - יהי ה' אלוקינו עמנו כאשר הי' עם אבותינו אל יעזבנו ואל יטשנו. שיש בזה גם בקשה וגם הבטחה אשר השי"ת יהי עמנו כאשר הי' עם אבותינו, הגם שאין אנו יכולים להידמות לאבותינו, שהם היו בעלי מסירת נפש בפועל ממש על התורה והמצוות, וכמאמר הידוע שאמר אחד מאבותינו הקדושים זצוקללה"ה (בעת אשר המלוכה אז דרשה מהרבנים להנהיג שנויים בהחינוך ובמצב הרבנים והרבנות):

לא מרצוננו גלינו מארץ ישראל ולא בכוחותינו אנו נשוב לארץ ישראל.

אבינו מלכנו ית' הגלנו מאדמתנו ושלחנו בגלות, והוא ית' יגאלנו ויקבץ נדחנו מארבע כנפות הארץ ויוליכנו קוממיות ע"י משיח גואל צדק לארצנו הקדושה במהרה בימינו אמן.

אבל ידעו כל העמים אשר על פני האדמה, כי רק גופותינו ניתנו בגלות ובשעבוד מלכיות, אבל נשמותינו לא נמסרו לגלות ושעבוד מלכיות.

אונזער נשמות האָט מען אין גלות ניט פאַר טריבען און אין שעבוד מלכות ניט איבערגעגעבן.

מיר דאַרפֿען זאָגן גלוי לעין כל, אז וואָס עס איז נוגע צו אונזער דת, תורה ומצות ומנהגי ישראל, האָבען מיר אידען אויף זיך ניט קיין דעה זאָגער, און קיין שום צווינג קראַפט פֿאַר אויף דעם ניט אויסגעניצט ווערען.

מיר מוזען זאָגען מיט דער גרעסטער שטאַרקער אידישער עקשנות, מיט דעם טויזענט יאָריגען אידישען מסירת נפש - אל תגעו במשיחי ובנביאי אל תרעו.

אַט אזוי האָט גערעט אַ מסירת נפש איד, און מיר האָבען ניט אפילו די ריכטיגע שטאַרקייט זאָגען אָפען פֿאַר דער גאַנצער וועלט און ווייזען די מעשים תעוועים, וואָס די עטליכע הונדערט צו ווילדעוועטע אידישע אינגלעך טוען איבער אידען און אידישקייט. אַלע ווייסען אז דער געזעץ ערלויבט אונז לערנען תורה און היטען מצות (מיט געוויסע הגבלות) נאָר די מסירות און עלילות פירען אונז אין די טורמעס און אין די קאַטאַרגעס.

און דאָס איז אונזער בקשה מהשי"ת אל יעזבנו ואל יטשנו, דער אויבערשטער זאָל אונז געבען די ריכטיגע שטאַרקייט ניט נתפעל ווערען פון די יסורי הגוף ואדרבה לקבולי בשמחה, אז יעדער עונש ח"ו וואָס מיר קריגען פֿאַר אויס האַלטען אַ חדר, פֿאַר לערנען תורה, פֿאַר היטען מצות, דאָרף אונז געבען מער שטאַרקייט אין דער הייליגער ארבייט פון חיזוק היהדות.

מיר דאַרפֿן געדיינקען אַז טורמע און קאַטאַרגע איז מער ניט ווי צייטווייליגע זאַך, און תורה ומצות וישראל זיינען אייביג.

חייבים אנו להכריז גלוי לעין כל, אשר כל מה שנוגע לדתנו, לתורת ישראל ומצוותיו ומנהגיו, אין מישוה שיכפה עלינו דעתו ואין שום כח של כפי רשאי לשעבדנו.

עלינו להצהיר בכל תוקף עקשנותנו היהודית ובכל תוקף כוח המסירת נפש היהודית זה אלפי שנה - אל תגעו במשיחי ובנביאי אל תרעו.

כן דיבר יהודי בעל מסירת נפש, ואנו אין לנו אפילו התוקף האמתי למחות בפני כל העולם ולהוקיע המעשים תעוועים של איזה מאות צעירים יהודים ריקים ושובבים המתעללים בהיהודים ובהיהדות. ידוע הוא לכל, אשר החוק (בהגבלות ידועות) מרשה ללמוד תורה ולקיים המצוות, ורק דברי מסירה ועלילות גורמים לשלחנו לבתי מאסר ועבודת פרך.

וזהו בקשתנו מהשי"ת, אל יעזבנו ואל יטשנו, יתן לנו השי"ת התוקף הנכון שלא נרתע מפני יסורי הגוף ואדרבה לקיבולי בשמחה, וכל עונש ח"ו המוטל עלינו בשביל החזקתנו חדר ללמוד התורה ולקיום המצוות, יוסיף לנו התחזקות בחיזוק היהדות.

עלינו לזכור, כי מאסר ועבודת פרך אין אלה אלא יסורי-שעה, מה שאין כן התורה והמצוות וישראל שהם נצחיים.

זייט אלע געזונט און שטארק אין גשמיות און אין רוחניות, איך האָף להשי"ת
 אַז מיין צייטויליגער עונש וועט בעזה"י בריינגען אַ פּרישען קראַפט אין דעם
 אייביגען חיזוק היהדות, און עס וועט מקויים ווערן אַז יהי ה' אלוּקינּו עמנו כאשר הי'
 עם אבותינו אל יעזבנו ואל יטשנו ולכל בני יהי' אור ברוחניות ובגשמיות.

שלום לכם לכולכם, היו בריאים וחזקים בגשמיות וברוחניות. הנני מקוה להשי"ת, אשר עונשי הזמני יכניס
 בעזהשי"ת כוחות נוספים בחיזוק היהדות הנצחית, ויקויים בנו אשר יהי ה' אלוּקינּו עמנו כאשר הי' עם אבותינו אל
 יעזבנו ואל יטשנו, ולכל בני ישראל יהי' אור ברוחניות ובגשמיות.



מילואים להערות

להערה 3 (משיחת ג' תמוז תשכ"ד, הנחה בלתי מוגה):

החילוק בין "פועלים עצלים" ו"פועלים רעים" הוא:

"פועל רע" נקרא זה שיודע אשר ביכולתו לעשות עבודתו, ואעפ"כ מצד זה ש"עבדא בהפקירא נחא ליי" אינו רוצה בכך, והיינו שעושה להכעיס. משא"כ "פועל עצל" הוא, שמצד עצלותו חושב, שמחמת ריבוי טרדותיו, עד למעמד ומצב שעליו נאמר "והיית משוגע ממראה עיניך" – אין בכחו להשלים העבודה שהוטלה עליו.

והנה האמת היא שהטרדות לא צריכות לבלבלו מעבודתו, ועליו לבטוח בהקב"ה שימלא כל צרכיו כו' – וכפתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר (ראה אגרות-קודש כ"ק אדמו"ר שליט"א ח"ז ע' קיא ובהנסמן שם). אשר חסיד צריך להיות כמו עז: עז יודעת שהיא צריכה לתת חלב, ואודות הצטרכותה דואג כבר הבעה"ב. כך חסיד צריך לדעת שעניינו הוא ללמוד תורה ולקיים מצוות, ועל הצטרכותו ידאג כבר הקב"ה.

שואלים אותו – אי זוהי סתירה מיני וביי: ממה נפשך, היות ועבודה זו הטיל עליו הקב"ה, והוא יודע ש"היוצר יחד לבס" – שהקב"ה ברא אותו עם היצה"ר וכו', הרי מזה עצמו ראוי שהקב"ה נותן לו כח להשלים עבודתו, שהרי "אין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו"!

– ועם זאת הריהו נשאר פועל עצל, היינו שבענין זה גופא הוא מתעצל להתבונן...

וזה מה שאמר בעל הגאולה, שאיננו דומים לאבותינו, לפי שרצה להמשיך את הגאולה בכל יהודי, לכן כלל גם את עצמו עם הפועלים עצלים, עד אפילו עם הפועלים רעים, כדי להמשיך את הגאולה גם אצלם. ובדוגמת מה שאמר משה רבינו "ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת", שכלל את עצמו עם עושי העגל, שעי"ז עורר את ה"סלחתי כדבריך".

ולכן אמר ש"איננו דומים לאבותינו שאבותינו היו בעלי מס"נ בפועל" – אע"פ שאצלו היה מס"נ בפועל, ועמד אז באמצע התנועה דמס"נ – לפי שכלל את עצמו עם הפועלים עצלים ורעים.

וזוהי גם ההסברה מדוע נקט דווקא המעלה דאבותינו בענין המסירות נפש, ולא בענין ההבנה והשגה – דלפי שאמר זאת בשם כל ישראל, הרי הבנה והשגה אי אפשר לתבוע אצל כל אחד, משא"כ מס"נ, שזה תובעים אצל כל יהודי, מקצה היותר תחתון עד הקצה היותר עליון:

בקצה היותר תחתון דורשים מס"נ בענין דמעשה, שהמעשה הוא העיקר, ומכיון שלמעשה שייך גם איש פשוט, תובעים אצלו שעכ"פ במעשה יהי אצלו מס"נ. וגם בקצה הנעלה ביותר תובעים מס"נ – תנועה שלמעלה מהשכל, כפי שנאמר במדרש על משה רבינו "יאמין לכל דבר זה משה רבינו", דאמונה הוא למעלה מטעם ודעת.

"והימים האלה נזכרים ונעשים" – שבכל שנה ושנה חוזרים כל ענינים אלה, ובהוספה, כפי שאומר באגה"ק (סי"ד), שנמשך אור חדש שלא הי' לעולמים. ובגי תמוז בכל שנה חוזרים ונמשכים דברי בעל הגאולה, דהגם שאיננו דומים לאבותינו, מ"מ אנו מבקשים, ולא רק בקשה אלא גם הבטחה אשר "יהי הוי' אלקינו עמנו כאשר הי' עם אבותינו אל יעזבנו ואל יטשנו".

וזה נמשך לכאו"א, אפילו לאלו שהם פועלים עצלים ואפילו אלה שהם פועלים רעים, שגם להם נותן הקב"ה את שכרם, ואינו ממתין עד שיעשו עבודתם, אלא קודם כל נותן שכרם וזה גופא מעורר שיעשו את עבודתם, וכפתגם אדמו"ר הזקן שכאשר הקב"ה יתן ליהודים יראו יהודים מה שבכוחם. וזהו מה שאומר המדרש שבה "שבח יש למלך" – והיינו שעי"ז שהמלך נותן את שכרם **פועל** שישבחו את המלך.

שהוא ביטול העם למלך והיראה ממנו, נפעל דווקא עי"ז שמתבטלים אליו (אף שגם קודם ידעו ממעלותיו וכו'). עד כאן תוכן המבואר שם.

[רק להעיר, שבביאורו מדבר על עיקר העבודה מצד שורש הנשמה, אך **כל** ישראל נקראו בנים למקום, ובכל יהודי צריך להיות ב' הבחינות והעבודות של "בן ועבד" (אהבה ויראה), כמבואר בתניא פמ"א].

הערה 22:

בלשונו כאן (ובסעיף הבא) מפורש שבזה יש לבאר קושיא הב' (ש"עמנו" הוא לשון טפל). התירוץ על השאלה השניה – מה מוסיף "עמנו" על "כוחנו וחיותנו" – מובן מדבריו בסוף סעיף ד', בהתאם לפירוש ש"עמנו" הוא דרגה נעלית בביטול האדם, והבקשה היא שזה יהי באופן הכי נעלה, שאלוקות יהי "עמנו **כאשר הי' עם אבותינו**", כמו האבות שהיו בביטול דמרכבה, שהביטול לא מחמת רצונו והחלטתו כי אם שמלכתחילה אין לו כל רצון כלל (כמרכבה). וכן הוא להדיא בשיחות-קודש תשכ"ד שם.

אמנם בלקו"ש חיי"ח מבואר באופן אחר: הדיוק ש"עם" לשון טפל לא מובא שם, אך בביאור ההוספה דתיבת "עמנו" על "אלוקינו" כותב, דהתפילה היא לא רק על מי שנרגש אצלו שהוי' הוא כוחינו וחיותינו, אלא אף על מי שנמצא בדרגה **נמוכה יותר**, שמרגיש עצמו למציאות בפני עצמו, ואלוקות אצלו הוא רק בבחינת "עמנו" (היינו שהסדר בפסוק הוא מלמעלה למטה, "לא זו אף זו").

[ולכאורה במאמר דידן, גם הפירוש ש"עמנו" הוא לשון טפל בא להדגיש ענין של **מעלה** – ש"אלוקינו" הוא רק מסייע מצד **מעלת** עבודת האדם ("אוצר של יראת שמים"). ובפרט לפי המבואר בסעיף הבא, שהוא בדרגה **נעלית** של מסירות נפש אף שאינו מחוייב בזה. וא"כ: לבי' הענינים שמבאר כאן בתיבת "עמנו" (1) הסדר בפסוק הוא מלמטה למעלה, (2) יש בהם הוספה על "אלוקינו"].

להערה 18:

לתוספת הסברה, כדאי להביא מהמבואר בהמשך תרס"ו אליו מציין (בהערה 15), המבאר ב' בחינות כלליות בעבודת ה' הקשורות לשורש הנשמה של היהודי:

ישנם כאלו שמצד שורש נשמתם הם בבחינת "עבד נאמן", שעבודתם היא מצד טבעם והאור האלוקי המאיר עליהם, בדוגמת בן לאביו, שמכיון שהוא עצם אחד עם האבא הרי הוא נמשך אליו באהבה וחיבה. כמו כן לנשמות אלו יותר קל להשיג השגות אלוקיות, ולכן, מצד האור האלוקי שנגלה אליהם, נעשית עבודתם בדרך ממילא בלי יגיעה כל כך.

ואף שכאן מדובר על בחינת "עבד" ולא בחינת "בן", שזוהי מדריגה גבוהה מאוד השייכת לצדיקים גדולים (שבבחינת "נשמות דאצילות"); עם זאת, בדומה לכך שייך גם במדריגות נמוכות יותר. וכמו שר של המלך, שלמרות שגם הוא עבד (ולא בן) של המלך, "מכל מקום הרי הוא בבחינת קירוב ויודע רוממות המלך והמלך מתגלה אליו בגילוי כוחותיו הנעלים ורצונו המרומם כו', דכל זה פועל על השר שמתקשר מאוד אל המלך ועובד עבודתו באהבה וחשק וגם יכול למסור נפשו ממש וכל זה מפני אהבת המלך והמלוכה כו', ומה שפועל עליו האהבה וההתקשרות היא קירוב התגלות המלך אליו בהשתתפות וקירוב ומעלה שלו".

[ולכן, מצד זה שנמשך **לגילוי** של המלך, הרי שייך שגם מלך אחר שיוודע גדלותו ורוממותו יבוא לאהבה והתקשרות אליו, אך מכל מקום הוא בטל דווקא אל המלך שלו מצד **העבדות והביטול** אל המלך (שפועל בעצמו, ואינם מחמת גילוי המלך)].

אמנם, ישנם כאלה שהם בבחינת "עובדי הוי' בגופם", שאינם משיגים כל כך השגות באלוקות ולא מאיר להם גילוי אור, ואם כן עיקר עבודתם היא שמבטלים את עצמם מכל וכל לרצון האלוקי היפך טבעם ורצונם.

וזהו דיוק הלשון "**קבלת** עול מלכות שמים" היינו שתלוי בקבלת העם, ומובן בזה גם עומק מאמרם ז"ל "אין מלך בלא עם" (וכן שעד שנברא אדם הראשון לא היה נקרא מלך כביכול) – דענין המלוכה

הערה 36:

על התיבות "ומבואר בספרי דקדוק" מציין בהערה 25: "ראה בארוכה בהשיחה דגי תמוז תשכ"ד". עיקרי הדברים נכללו במאמר ובהערה 26 [ענין אחד שלא מובא כאן, שמזכיר ב' האופנים בדיבור ה' אל משה, אם הקב"ה דיבר לבד או שמשה הי' עונה – ראה שמו"ר פמ"א, ה'. ועוד לקמן]. אך לא נסמן מ"מ לאותם ספרים (בשיחה שם: "מפרשים").

יש לציין שחילוק זה (בין "עם" ל"את") – מופיע כמה פעמים בפירוש הנצי"ב עה"ת "העמק דבר". בין השאר, על הפסוק שנזכר במאמר (בהעלותך יא, יז). וזה לשונו:

"ודברתי עמך שם . . והנה הי' ראוי לכתוב כאן ודברתי אתך כמו בכל מקום, אלא אף על גב דאתו ועמו משמעות אחת, מכל מקום יש הבדל קליש בין שתי הלשונות. דעמו משמע יותר השתוות המדברים מלשון אתו. עיין להלן כב, כ. והראה הקב"ה ענוותנותו בשעת דכאות רוח משה שדבר במרי שיחו. וכדכתיב ואת דכא אשכון". וראה גם פירושו על הפסוק "את שני נעריו אתו" (וארא כב, ג): "נתבאר ההבדל בין אתו לעמו, דעמו משמע יותר השתוות והתרועעות יחדיו יותר מלשון אתו", ומבאר כמה פסוקים על פי זה, עיי"ש. וראה לך לך יג, ה. ועוד. גם בהקדמתו לפירוש ("קדמת העמק") פרק ט', מעורר על חילוק זה.

[ולהעיר שבמאמר מדייק חילוק הלשונות מאותו פסוק בפרשת בהעלותך – אך **מתיבות אחרות** (לא "עמד" שנאמר לגבי דיבור ה' אל משה, אלא "עמד" ("ואתך") שנאמר לגבי הזקנים)].

בפירושו הנ"ל בפי בהעלותך, נזכר גם החילוק המובא בשיחה באופן דיבור ה' למשה, ומבאר שזהו החילוק בין לשון "וידבר אליו" ללשון "לדבר אתו" וכיו"ב – "שבתורה שבכתב כתיב אליו, שבזה לא הי' משה מדבר מאומה אלא מאזין ומקשיב, אבל בתורה שבעל פה שהי' משה חוקר ומדבר גם כן כתיב בכל מקום לדבר אתו וכדומה". ומציין לפירושו בסוף פרשת נשא (ז, פט), מיוסד על דברי המד"ר שנסמן לעיל. ויל"ע בשייכות ענין זה למבואר כאן.

הערה 43:

לתוספת הסבר, כדאי להביא מה שנתבאר בארוכה בשיחת י"ב תמוז תשי"א (תו"מ התוועדות תשי"א ח"ב ע' 214), בקשר לדברי הגמרא בריש מסכת תענית: "שלוש מפתחות לא נמסרו לשליח (אחד ביחד): של חיה [=יולדת] ושל גשמים ושל תחיית המתים" – והרי מצינו צדיקים שנמסר להם יותר מ"מפתח" אחד, שכן ב"יחידות" היו מברכים ופועלים על כל שלושת הדברים **ביחד**, ליהודי אחד על ענינים של זרעא חייא וקיימא, לשני על עניינים של פרנסה ("גשמים" – גשמיות), ולשלישי עבור עניינים של "תחיית המתים". כך שהיו בידם – בבת אחת – שתיים או שלוש מפתחות!

וביאר בזה:

"דברי הגמרא שלא יתכן שיהיו "שתים ביד תלמיד ואחד ביד הרב" – נאמרו בנוגע למסירת המפתחות ביד תלמיד בתור **שליח**, אשר, לאחר כל העילוים של שליח, ועד ש"שלוחו של אדם כמותו", הרי זה רק "כמותו", כמו המשלח, ולא מציאות המשלח בעצמו [ולכן יש ענינים שהשליח אינו יכול לעשות עבור המשלח, כמו מצוות שבגופו, הפרת נדרים, וכיו"ב, שצריכים להעשות ע"י האדם עצמו, ולא ע"י שליח, שמזה מובן שההשוואה ("שלוחו של אדם) כמותו" היא בהגבלה], ובמילא, כשנותנים מלמעלה מפתח ביד שליח, אין נותנים בידו יותר ממפתח אחד, שלא יהיה היפך הכבוד כלפי מעלה ש"יאמרו שתים ביד תלמיד ואחד ביד הרב";

אבל, כאשר כל גי' המפתחות נמצאים **בידו של הקב"ה**, אלא שרצונו של הקב"ה לעשות פעולות אלה (של חיה, גשמים ותחיית המתים) באמצעות איזה דבר [לא בתור שליח, אלא **הקב"ה בעצמו** עושה הפעולה באמצעות דבר זה] – ע"י צדיק, ע"י מלאך, או ע"י דבר הדומם – פשיטא שיכולה להיות גם פעולת שתים או שלוש מפתחות בבת אחת, כיון שאין כאן מסירת מפתח ביד התלמיד (שאז לא יתכן שיהיו "שתים ביד התלמיד ואחת ביד הרב"), אלא כל שלושת המפתחות הם **ביד הרב** ונעשים על ידו.

וביאר הענין:

מבואר בחסידות הטעם לכך שהחיוב

פעולות שנעשות ע"י יד האדון – "האדון הוי"!

על פי זה מובן איך יתכן שצדיקים יפעלו בכל ג' הענינים הקשורים עם חיי גשמים ותחיית המתים בבת אחת:

המדובר הוא אודות צדיקים שנמצאים במעמד ומצב ד"אנכי עומד בין הוי' וביניכם", ממוצע המחבר, וכשנכנסים אליהם ל"יחידות", מקבלים המענה שנותן הקב"ה ("דער ענטפער וואָס דער אויבערשטער גיט אַרײַן") בנשמתו של הצדיק, וכפי שהרבי אמר פעם שהמענה ביחידות הוא **מיחידה** שבנפש – ועל שם זה נקראת הכניסה לרבי בשם **"יחידות"**, כיון שהמענה הוא מבחינת היחידה – שנקראת "יחידה" על שם "שמקבלת מיחיד, כי היא רק תשוקתה ליחידו של עולם בלבד", "חבוקה ודבוקה בד", בעצמותו ית'.

ובמילא, כשנכנסים ליחידות בנוגע לענין הקשור עם מפתח של חיי, מפתח של גשמים ומפתח של תחיית המתים – הרי כיון שזה שיושב ועונה על ה"יחידות" הוא **יחידה** שבנפש ש"חבוקה ודבוקה בד", נותנים בידו **כל ג' המפתחות** ("טאָמער דאַרף מען האָבן אַלע דריי שליסלאַך, האָט ער אַלע דריי שליסלאַך"), **ופותחים לפניו את כל השערים** בבת אחת, ללא הגבלות כלל, כיון ש"בכל ביתי נאמן הוא", "כברא יחידאי דחפיש בגניזו", ואעפ"כ אין זה באופן ששלש מפתחות ביד התלמיד ואף אחד ביד הרב, אלא אדרבה: כל ג' המפתחות הם **בידו של הרב**, כיון שכל מציאותו אינה אלא מציאות הרב!"

דמסירות-נפש הוא רק אצל נשמות-ישראל להקב"ה, ולא אצל בן לאב – אף שנשמות-ישראל והקב"ה הם כמו בן ואב, כמ"ש: "בנים אתם לה' אלקיכם" – משום שאצל בן ואב, עם היות ש"ברא כרעא דאבוה", חלק ממוח האב, מכל מקום, נפרד ממנו אח"כ ונעשה **מציאות בפני עצמו**, מה שאין כן אצל נשמות-ישראל והקב"ה, "בנים אתם לה' אלקיכם", גם לאחר התלבשות הנשמה בגוף, הרי היא חלק מחכמתו ית', וכיון שהוא וחכמתו אחד, נמצא שנשמות-ישראל והקב"ה הם **חד ממש**.

וענין זה מודגש בגלוי אצל צדיקים הגדולים – שעבודתם היא באופן של "עבד פשוט" ו"עבד נאמן", שהוא לעצמו אינו מציאות כלל, וכל מציאותו היא **מציאות האדון**, ועד כדי כך, שמצד עצמו אין לו תענוג בעבודתו לגמרי, ואעפ"כ עושה עבודתו בתענוג היותר גדול, בגלל שזהו **תענוג האדון**, היינו, שהתענוג שלו הוא תענוג האדון, וכל מציאותו היא מציאות האדון.

ועל פי זה מבואר בחסידות מה שאמר רשב"י על עצמו "אנא סימנא בעלמא", ורי יהודה אמר עליו (זח"ב לח, א. וראה לקו"ש ח"ב ע' 511 ובהנסמן שם) "מאן פני האדון הוי' דא רשב"י" – דלכאורה, כיון שרשב"י הוא נברא, איך אפשר לומר עליו "האדון הוי'" – משום שרשב"י הי' הי"עבד נאמן" והי"עבד פשוט", שלעצמו לא הי' מציאות כלל, וכל מציאותו לא היתה אלא מציאות האדון, ובמילא, התענוג שלו הוא תענוג האדון, וכל פעולותיו הם



יצאו לאור בסדרת "מאמר מבואר":

חוברת א': "יהי הוי' אלקנו עמנו" תשכ"ד

קונטרס ג' תמוז תש"נ

ביאור המעלה המיוחדת בעבודת היראה והמסירות-נפש; מיוסד על שיחתו הידועה של כ"ק אדמו"ר הרי"צ בגי' תמוז תרפ"ז.



חוברת ב': "אני לדודי" תשכ"ו

קונטרס ראש חודש אלול תש"נ

ביאור עבודת חודש אלול "באתערותא דלתתא" אף שמאירים בו י"ג מידות הרחמים – מיוסד על משל אדמו"ר הזקן שהוא "כמלך בשדה".



חוברת ג': "וידבר גו' זאת חוקת התורה" תשכ"ט

קונטרס י"ב-י"ג תמוז תנש"א

ביאור ארוך בענין "תפילת משה" שהיא תפילת עשר (על פי משל המדרש "מדינה פלונית חריבה והיא שלך, גזור שתבנה", מילוי החסרון בספירת המלכות באופן ד"בנין עדי עד"), וההתקשרות העצמית של נשיאי ישראל לעם ישראל.



חוברת ד': "ביום השמיני שלח" תשמ"א

קונטרס שמע"צ שמח"ת תשמ"ח

תוכן ענין שמיני-עצרת ושמחת-תורה בהמשך לכללות חודש תשרי, כולל ביאור ארוך במאמר חז"ל "יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי עולם הבא".



חוברת ה': "באתי לגני" תשי"א

מאמרו הראשון של כ"ק אדי"ש מה"מ, מיוסד על סעיף הראשון בהמשך ההילולא של כ"ק אדמו"ר הרי"צ. מבאר מאמר חז"ל "כל השביעין חביבין", ועבודת "דור השביעי", בהמשכת "עיקר שכינה" בתחנונים ע"י פרסום אלקותו יתברך; ומבאר בארוכה את הטעם שתכלית הכוונה היא בעולם הזה דווקא, שנעשה "דירה לו יתברך".



חוברת ו': "להבין ענין כתיבת ספר תורה" תש"ל

סיום ספר תורה לקבלת פני משיח

נתינת כח לעבודה למטה ע"י "ויכתוב משה" - המשכת שורש הנשמה. והשייכות בזה בין משה ומשיח, בחינתו "אמת" ב"ג מדות הרחמים ובתורה. ביאור נפלא מדוע בחינת "אני הוי' לא שנית" מתגלה בעולם הזה ובעיקר בנשמות ישראל.



בכל חוברת – מבוא מפורט אודות המאמר וזמן אמירתו, תוכן ענינים, הקדמה וסיכום לכל סעיף, וביאור מהלך המאמר והמושגים שנזכרו בו.

מוקדש

לכ"ק אדמו"ר שליט"א

מלך המשיח

לכבוד מאה וארבע שנה להולדתו

יה"ר שיראה רוב נחת מתלמידיו,

חסידיו ושלוחיו ומכלל ישראל

ותיכף ומיד ממ"ש נראה בעיני בשר

בקיום נבואתו העיקרית - בשורת הגאולה -

"לאחר לגאולה" ו"הנה זה (משיח) בא"

ומיד ממש יתגלה לעין כל ויוליכנו קוממיות לארצנו הק'

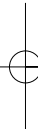
ויבנה ביהמ"ק השלישי ויקבץ נדחי ישראל

וישמיענו תורה חדשה מפיו

בגאולה האמיתית והשלימה

נאו ממ"ש ממ"ש

יחי אדונינו מורינו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד



לזכות

החתן התמים ר' מאיר
והכלה מרת **טויבא ליבא** שיחיו
טרעגער

לרגל יום נישואיהם בשעטומ"צ
יום ה' ג' תמוז 'אתחלתא דגאולה' ה'תשס"ו

יהי רצון שיבנו בית נאמן בישראל, בנין עדי עד,
על יסודי התורה והמצוות,
כפי שהם מוארים במאור שבתורה זוהי תורת
החסידות,

כרצון כ"ק אדמו"ר **מלך המשיח שליט"א**
ויזכו לראות בנים ובני בנים
עוסקים בתורה ובמצוות דור ישרים מבורך
לאורך ימים ושנים טובות, ועד לחיים נצחיים
כפשוטם, ותיכף ומיד ממ"ש.



הוקדש ע"י
הורי החתן
ר' **צמח תנחום** ורעייתו מרת **רחל** טרעגער
הורי הכלה
ר' **חיים** וזוגתו מרת **ברורי** (בריינדל) אשכנזי
וזקניהם
ר' **שמחה** ורעייתו מרת **פיגא גיטל** טרעגער
ר' **פישל** ורעייתו מרת **אסתר** טרעגער
הרב **משה** אשכנזי
ומרת **שרה** שיינר



לעילוי נשמת
הסבתא מרת דבורה בת לאה
ע"ה אשכנזי
נלב"ע ט"ז סיון ה' תשס"ה

ולעילוי נשמת
הסבא ר' אלתר יחיאל בן ציפא פיגא
ע"ה שיינר
נלב"ע כ"ה אייר ה'תשנ"ז

