מטות

א. דער ענין פון נדרים איז ווי די משנה זאָגט[1]: „נדרים סיג לפרישות", אַז נדרים באַוואָרענט פרישות — דורך דעם וואָס דער מענטש אסר'ט אויף זיך אַזוינע זאַכן וואָס זיינען מותרים מצד עצמם פירט ער אויס פרישות, וואָס בכלל איז דאָס די עבודה פון „קדש עצמך במותר לך" (צו הייליקן זיך אויך פון זאַכן וואָס זיינען מותר על־פי תורה).

און הגם אַז וועגן נדרים שטייט אין ירושלמי[2], „דייך מה שאסרה לך התורה" (ס'איז דיר גענוג וואָס תורה האָט דיר געאַסר'ט) — איז דאָס נאָר אַ הוראה פאַר אַזאַ וואָס פירט זיך ווי „עשה האלקים את האדם ישר"[3], ווען ער איז אַן אדם ווי אַן אדם דאַרף זיין, וואָס דעמאָלט דאַרף ער ניט זיך אָפּשיידן פון דברים המותרים; אדרבה — ער טאָר ניט[4]; עס ליגט אויף אים אַ חוב זיך צו פאַרנעמען מיט זאַכן וואָס זיינען נידעריקער פון אים (דצ"ח שלמטה ממדבר) כדי זיי מעלה זיין. ווען אָבער מ'פירט זיך אין אַן אופן פון „והמה בקשו חשבונות רבים"[3], ער זוכט זיך אַלערליי חשבונות ווי צו ליגן אין וועלט, ער איז ניט קיין מרכבה צו אלקות, נאָר ער האָט אַ געשמאַק אין דברים הגשמיים, דאַן וועט ער ניט נאָר ניט מעלה זיין דעם דבר הגשמי דורך נוצן אים, נאָר אדרבה, די תאוה און דער געשמאַק וואָס ער האָט אין דעם דבר מאכל וכדומה וועט אים מוריד זיין (און דאָס וועט אויך פועל'ן אַ ירידה אין דעם מאכל), באַ אים מוז דעריבער זיין דער סדר פון נדרים ופרישות[5].

על דרך זה איז אויך דער טעם אויף די פאַרשיידענע גדרים און סייגים וואָס חז"ל האָבן מתקן געווען, בעיקר, אין דער צייט פון בית שני. אין דעם זמן פון בית ראשון האָט דאָך מאיר געווען אלקות בגילוי; אויך אין די זיבעציק יאָר וואָס נאָך דעם ערשטן חורבן, איז נאָך אַלץ פאַרבליבן, אין אייניגע פרטים, דער גילוי אלקות, ווי ער איז געווען אין בית ראשון[6]. אָבער בזמן בית שני ווען עס האָט געפעלט אין דעם גילוי פון דעם אור הקדושה[7] און מצד דעם איז דער חושך פון לעומת זה פאַרשטאַרקט געוואָרן[8], האָט מען דאַן מתקן געווען די גדרים וסייגים[9], בכדי צו קענען בייקומען דעם גרויסן חושך פון לעומת זה.

און דעריבער, איז פון דור צו דור, ווען דער חושך איז וואָס ווייטער געוואָרן אַלץ גרעסער, האָט מען אויך

---

1) אבות פ"ג, מי"ג.

2) נדרים פ"ט, ה"א.

3) קהלת ז, כט.

4) ירושלמי סוף קדושין.

5) ראה גם לקו"ת מטות פד, ב. לקוטי שיחות ח"א ע' 254, ח"ב ע' 585.

6) וכמו ענין הנבואה, שברוך בן נרי' קבל מירמי' בבבל שנת ש"ן י"ב שנים אחר החורבן כמ"ש ביוחסין, משא"כ בבית שני לא הי' נבואה כמו שפי' רש"י (יומא כא, ב ד"ה ארון) שרוה"ק לא שרתה על הנביאי' משנת ארבע לדרוש ואילך (ד"ה בונה ירושלים תרכ"ט). וראה ע"ח ש' מיעוט הירח פ"ב.

7) ראה יומא כא, ב.

8) כמרז"ל (רש"י בראשית כה, כג. מגילה ו, ב) לא נתמלאה צור אלא מחורבנה של ירושלים.

9) לקו"ת דרושי ר"ה נז, ג.

אַלץ מער און מער צוגעגעבן חומרות, גדרים און סייגים.

אַזוי ווי עס זיינען פאַראַן חילוקים צווישן די דורות אין אַלגעמיין, אַזוי זיינען דאָ פאַרשידענע צייטן ביי יעדן איינעם: פאַראַן אַ צייט ווען ביי אים לייכט אלקות, האָט ער דאַן ניט וואָס צו מורא האָבן פאַר עניני עולם הזה, ווייל, ניט נאָר פאַרשטעלט ניט פאַר אים די וועלט אויף אלקות, נאָר זי איז גאָר מגלה און באַוויזט אלקות — „ראו מי ברא אלה"[10]; פאַראַן אָבער אַ צייט ווען ביי אים איז פינסטער, ער זעט ניט קיין ג־טלעכקייט, דעמאָלט דאַרף ער מאַכן גדרים און סייגים, אָפּשיידן זיך און אָפּהאַלטן זיך פון אַ סך גשמיות'דיקע זאַכן, אפילו דברים המותרים, ווייל זיי קענען אים אַראָפּ־פירן און מוריד זיין.

ב. אָט דער אויפטו פון די גדרים וסייגים — בכדי צו קענען בייקומען די מלחמה מיטן לעומת זה אויך אין דער צייט ווען דער חושך ווערט פאַר־שטאַרקט — איז אין צוויי זאַכן: א) דורך דער פרישות און די חומרות דערווייטערט מען זיך פון האָבן צופיל צו טאָן מיטן חושך העולם, מען מיידט אויס דעם שונא און מען גיט אים ניט די מעגלעכקייט ער זאָל קענען מלחמה האַלטן מיט קדושה. ב) דורך פרישות און חומרות איז מען ממשיך אַ העכערן אור אלקי[11], וואָס דורך דעם ווערט אַ התגברות אין צד הקדו־שה.

אַזוי איז עס אויך בענין הנדרים: אויסער דער מעלה פון פרישות, וואָס דערמיט באַוואָרנט מען (אין אַ געווי־סער מאָס) ניט צו ווערן פאַרפירט און אַראָפּגענידערט דורך די ענינים הגשמיים, איז פאַראַן נאָך אַ מעלה, וואָס דורכן נדר ווערט אויך נמשך אַ קדושה[12], און דאָס גופא גיט דעם מענטשן מער כח צו מלחמה האַלטן מיטן לעומת זה.

ג. דאָס וואָס די פרישות פון נדרים דאַרף מען האָבן אין אַ צייט וואָס דער מענטש געפינט זיך אין אַ מצב פון נידעריקייט און פינסטערניש — „והמה בקשו חשבונות רבים" — איז דערפון מובן, אַז דער וואָס איז מפיר און מתיר די נדרים, שטייט אין אַ גאָר געהויבענעם מצב, אַז ניט נאָר דאַרף ער אַליין ניט אָנקומען צו פרישות פון נדרים, נאָר ער האָט אויך דעם כח צו ווירקן אויף דעם וואָס צוליב זיין מצב האָט ער געדאַרפט אָנקומען צו אַ נדר, אַז אויך ער זאָל קענען זיין און טאָן אין וועלט, און פונדעסטוועגן זאָל ער ניט נכשל ווערן.

וואָס דערפאַר זעט מען דאָך אויך למעשה, אַז די מפירים ומתירים את הנדר שטייען אין אַ סך אַ העכערער דרגא פון די וואָס נעמען אויף זיך דעם נדר: דער פאָטער וואָס איז מפיר דעם נדר פון זיין טאָכטער (נערה), איז דאָך „כל שבח נעורי' לאבי'"[13]; דער מאַן וואָס איז מפיר דעם נדר

10) ישעי' מ, כו. ולהעיר מהמשך מים רבים תרל"ו פ"ל.

11) כי הגדרים והחומרות כו' נמשכות מצד גודל אהבתו ית' אלינו, בדוגמת האב שמצד גודל אהבתו לבנו, מדקדק עמו יותר להוסיף עליו שמירה מעולה בסייגים וגדרים בכל האפשרי (לקו"ת מטות פה, א).

12) שלכן צריך להתפיס בדבר הנדור (כקרבן כו') ולא בדבר האסור (נדרים יד, א), וכן אמרו (כתובות נט, ב): שאני קונם דקדושת הגוף גינהו, וס"ד דהש"ס שיהי' בהם דין מעילה (ראה בכ"ז לקו"ת פ' מטות. דרמ"צ מצות נדרים).

13) כתובות מ, ב.

פון זיין פרוי, איז דאָך „אשה רשות בעלה עלי׳״[14]); און מכל־שכן אַז דער חכם וואָס איז מתיר דעם נדר[15]), — ובפרט לויט די ראשונים[16]), אַז ער דאַרף זיין אַ חכם המוסמך איש מפי איש ביז משה רבינו — שטייט ער דאָך אינגאַנצן אין אַ העכערער דרגא. און ג׳ הדיוטות איז דאָך — הוו ב״ד[16*]).

ד. אַלע ענינים פון תורה זיינען פאַראַן בדרך כלל און בדרך פרט. אַזוי איז אויך דער ענין פון נדרים און הפרת והתרת הנדר: בדרך כלל זיינען זיי איינגעטיילט צו באַזונדערע מענטשן, דער וואָס מאַכט דעם נדר און דער וואָס איז מפיר און מתיר דעם נדר, בדרך פרט אָבער זיינען ביי יעדן אידן גופא פאַראַן די צוויי סאָרטן עבודה. פאַראַן אַ דרגא אין נשמה, וואָס מצד איר דאַרף זיין נדר און פאַראַן אַ העכערע דרגא, וואָס מצד איר דאַרף זיין הפרת והתרת הנדרים.

עס שטייט אין קבלה און ווערט געבראַכט און נתבאר אין חסידות[17]) אַז אָט־די צוויי דרגות אין נשמה זיינען בינה און חכמה. מצד בינה דאַרף זיין נדרים און מצד חכמה — עקירת הנדר.

דער חילוק צווישן בינה און חכמה איז: בינה איז שכל און חכמה איז ביטול.

שכל איז געמאָסטן און באַגרענעצט, ס׳איז דאָ אַ באַשטימטער גבול ביז וואַנען שכל קען דערגרייכן. ווייטער פון דעם גבול קען דער פאַרשטאַנד פון שכל ניט דערלאַנגען, ער לאָזט זיך אויס. און ווען עס קומט צו די ענינים וואָס זיינען העכער פון זיין שכל, איז „אין לך רשות להרהר אחרי׳״, שכל טאָר דאַרטן ניט אַריינ־טראַכטן, וואָרום וויבאַלד אַז די ענינים זיינען העכער פון שכל, קען געמאָלט זיין אַז זיין שכל זאָל אַ טעות האָבן און זיי נעמען אַנדערש ווי דער אמת איז (ע״ד מ״ש[18]) חכמים המה להרע). דעריבער מוז דאַרטן זיין פרישות (השכל) — נדרים.

מה שאין כן מצד חכמה איז ניטאָ קיין חשש אַז ער זאָל נכשל ווערן, וואָרום דורך דעם ביטול פון חכמה, איז ער ניט קיין מציאות פאַר זיך; אַזוי ווי דער ביטול פון שמונה עשרה[19]), ווען אַ איד שטייט פאַר דעם אויבערשטן „כעבדא קמי מארי׳״[20]), ווי אַ קנעכט פאַר זיין האַר, וואָס פילט כלל ניט זיין אייגענע מציאות, זיין גאַנצע מציאות איז די מציאות פון זיין אדון — „מה שקנה עבד קנה רבו״[21]).

נאָך מער: דער ביטול פון חכמה גיט אים אויך אַ כח אין זיין השגה, אַז אויך זיין פאַרשטאַנד זאָל זיין כדבעי[22]). ווי גערעדט פריער, אַז דער

14) ראה קדושין ל, ב.

15) שאליבא דר״י גם כשג׳ מפירין את הנדר צריך שיהי׳ אחד מהם חכם. ולדעת רבנן במיפר יחיד — צריך להיות חכם (בכורות לז, א). ולכמה פוסקים במקום שיש חכם אין הדיוטות מתירין (ראה פתחי תשובה לשו״ע יו״ד ר״ס רכח).

16) רמב״ן פ״ג דנדרים.

16*) רשב״ם ד״ה לומר (ב״ב קכ, ב).

17) לקו״ת מטות פד, ג. פה, א.

18) ירמי׳ ד, כב.

19) דשמו״ע היא באצי׳ (וכידוע בענין הד׳ שליבות דתפלה), ובאצי׳ מאיר בחי׳ אבא.

20) שבת י, א. ובשו״ע אדה״ז סו״ס צה: כעבד לפני רבו באימה ביראה בפחד.

21) פסחים פח, ב.

22) וכמרז״ל (אבות פ״ג, מ״ט): כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו חכמתו

חכם האָט בכח צו מתיר נדר זיין אויך דעם, וואָס מצד עצמו האָט ער יאָ געדאַרפט אָנקומען צו נדר: מצד דעם ביטול פון חכמה (אב ובעל), גיט ער כח אויך אין בינה (נערה ואשה)[23].

ה. די פרישות פון נדרים איז ניט בלויז צוליב דעם וואָס דער זיין פאַרזונקען אין דברים המותרים ברענגט אויך צום דורכפאַלן אין דברים האסורים — נאָר אויך אַליין דער זיין אַריינגעטאָן אין היתר — טויג ניט, וואָרום דורכן אַריינלאָזן זיך אין וועלט־זאַכן, ווערט ביי אים וועלט אַ מציאות וואָס פאַרנעמט אַן אָרט, פאַרקערט פון דעם הרגש אַז „אין עוד מלבדו".

דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אַז אויך די מעלה פון חכמה, וואָס דורך איר ווערט אַראָפּגענומען דער נדר, איז ניט בלויז אין דעם, וואָס דער ביטול פון הכמה וועט פועל'ן אַז בא אים זאָל זיין אָפּגעפרעגט אַ דבר איסור, נאָר אויך, אַז אין דעם דבר גשמי גופא מיט וועלכן ער וועט זיך פאַרנעמען, וועט ער דערהערן דעם אלקות וואָס אין דעם[24].

והביאור בזה: מ'האָט שוין גערעדט[25] אין דעם חילוק צווישן חכמה און בינה, אַז זיי זיינען בדוגמת אב ואם. בינה איז אם המדות, זי איז אַ נאָענטער מקור צו מדות, שורש הנבראים, און דערפאַר איז וועלט תופס מקום לגבי דער דרגא פון בינה. חכמה איז דער אב פון מדות, ד.ה. אַז חכמה שטייט בריחוק פון די מדות, ומכל־שכן פון די עולמות וועלכע ווערן געשאַפן פון זיי, און לגבי חכמה האָט עולם קיין תפיסת מקום ניט; מצד חכמה איז דער הרגש אַז „הוא לבדו הוא ואין זולתו"[26]. און דעריבער איז מצד בינה, וויבאַלד אַז וועלט איז תופס מקום אין דער דרגא, דאַרף ער זיך פורש זיין פון עניני עולם, וואָרום דורך אַריינלאָזן זיך אין וועלט־זאַכן, קענען זיי אים מאַכן פאַר אַ נפרד ח"ו פון אלקות. מה שאין כן מצד חכמה, וואו וועלט פאַרנעמט קיין אָרט ניט, קען ער טאָן אין ענינים פון וועלט, און דאָך וועלן זיי אים ניט מאַכן פאַר אַ נפרד, וויבאַלד אַז וועלט האָט ניט ביי אים קיין תפיסת מקום[27].

ו. בכמה שנים איז, ווי הייַנטיקן יאָר — מברכים חודש מנ"א — דעם שבת ווען מען לייענט פרשת נדרים[28].

מתקיימת, ולהעיר מלקו"ת ר"פ ראה. וראה לקוטי שיחות ח"ב ע' 428.

23) ובבחי' החכמה עצמה, כל שהדרגא נעלית יותר, הפרת הנדר הוא ביותר, שלכן בעל ואב — מפירין רק מכאן ולהבא, וחכם מתיר את הנדר מעיקרו (שו"ע יו"ד סרל"ד סעיף נא).

24) וע"ד אכילת תענוג דשבת (שאז מאיר בנפש מבחי' חכמה), שלא רק שמותרת אלא שגם נעשית מצוה וקדושה. ומפירין נדרים בשבת, שבחי' שבת (ומאירה בכל יום בתפלה) נותנת כח להפרת נדרים (ראה לקו"ת מטות פד, ג).

25) לעיל פ' בלק.

26) תניא פל"ה בהגהה.

27) ובדוגמת החילוק בין יוסף להשבטים, שהשבטים להיותם בחי' מרכבה דבריאה (ואימא מקננא בכורסיא) הוצרכו להיות בהתבודדות מהעולם, שלכן בחרו להיות רועי צאן, ויוסף להיותו בחי' מרכבה דאצי' (דאבא מקננא באצי'), עניני עוה"ז לא נחשבו אצלו לענין כלל שיטרידו כו' (דרמ"צ פא, א. ומקנה רב תרכ"ט. ולא זכר שר המשקים תפר"ח). — ובעבודה: בחינת יחו"ע (חכמה), שעניני עוה"ז אין נחשבים לענין כלל, והחכמה פועלת גם על הבינה (הפרת והתרת הנדר לזה שמצד עצמו הוצרך לנדר), והיינו: בכדי שתהי' העבודה דיחו"ת כדבעי הוא מצד ההרגש דיחו"ע (כמבואר בקונט' עץ החיים פ"ז ואילך).

28) ראה לעיל ע' 1075 הערה 21.

על פי הנ"ל בענין נדרים וועט מען אויך פאַרשטיין אַ פלא'דיקן ענין בנוגע דעם קומענדיקן חודש — מנחם אב.

דער חודש ווערט אָנגערופן נאָך פון תרגום אָן מיט'ן נאָמען „אב"[29], אָבער מנהג ישראל תורה היא[30], אַז בשעת מען בענטשט דעם חודש זאָגט מען „מנחם אב". און דאָס איז ניט נאָר אַן ענין פון מנהג אַליין, נאָר ס'איז אויך נוגע להלכה ביים שרייבן שטרות און גיטין, אַז אויך ווען מען שרייבט „מנחם אב", און נאָך מערער, אפילו אויב מען שרייבט „מנחם" אַליין, איז „כיון דהדבר מפורסם וידוע דהחודש אב קרי לי' חודש מנחם" (וויבאַלד אַז ס'איז מפורסם און באַוואוסט אַז חודש אב ווערט גערופן מנחם), איז דער גט כשר[31]).

אין פשטות איז: דער נאָמען „אב" איז דאָך גליידך — משנכנס אב כו'[32]) לגריעותא (ער ווייזט אויף די ניט־גוטע זאַכן וואָס האָבן פאַסירט אין דעם חודש), און דערפאַר רופט מען אָן דעם חודש מיטן נאָמען מנחם אב (אָדער אפילו מיטן נאָמען מנחם אַליין) — מען בעט דעם אויבערשטן, ער זאָל „מנחם" (זיין די ענינים פון) „אב". מען געפינט אָבער, אַז דער נאָמען „אב" איז אויך למעליותא, ואדרבה, ער איז מרמז אויף נאָך אַ העכערע דרגא ווי דער נאָמען „מנחם" סתם. ווי רז"ל זאָגן[33]) אויפן פסוק „אנכי אנכי הוא מנחמכם": „דרכו של אב לרחם כרחם אב על בנים, ודרכה של אם לנחם כאיש אשר אמו תנחמנו. אמר הקב"ה אנא עביד דאב ודאם" (דער שטייגער פון אַ פאָטער איז צו רחמנות האָבן, דער שטייגער פון אַ מוטער איז צו טרייסטן, זאָגט דער אויבערשטער: איך וועל טאָן סיי ווי אַ פאָטער און סיי ווי אַ מוטער). זעט מען דאָך דערפון, אַז דער נאָמען „מנחם" ווייזט אויף דער דרגא פון בינה (אם) פון וועלכע חכמה (אב) איז העכער.

קומט אויס, אַז אין דעם נאָמען פון חודש זיינען פאַראַן דריי ענינים: א) „אב", לגריעותא, ב) מנחם — בינה, ג) אב (דרכו של אב) — חכמה.

ז. דער חילוק צווישן נחמה און רחמים איז:

נחמה איז פאַרבונדן מיט דעם חסרון אויף וועלכן מען איז מנחם[34]), ד.ה. אַז אויך נאָך דער נחמה הערט זיך אָן דער ניט־גוט פון דעם חסרון. נחמה מיינט נאָר, אַז מען געפינט אין שכל פאַרשידענע טעמים מיט וועלכע מ'קען יענעם טרייסטן, ביז אַפילו מ'געפינט אַ טעם, אַז ער זאָל עס אויפנעמען בשמחה, דאָך בלייבט אָבער

29) ת"י במדבר יג, כה.

30) ראה ירושלמי פסחים פ"ד, ה"א. ובתוד"ה נפסל (מנחות כ, ב): מנהג אבותינו. וראה ג"כ מנהגים ישנים מדורא ע' 153. מהרי"ל הובא ברמ"א שו"ע יו"ד סשע"ו, ס"ד.

31) פתחי תשובה שו"ע אה"ע סקכ"ו, סקי"ב. כנסת הגדולה שם סקמ"א.

32) תענית כט, סע"א. וראה קרבן נתנאל על הרא"ש שם. ולהעיר ממ"ש בכתהאריז"ל בפי' תיבת אבל (ראה במאו"א ובכ"מ כמסומן בי"נ שם).

33) פסיקתא דרב כהנא פיסקא אנכי אנכי.

34) דזהו גם מה שנחמה הוא מלשון חרטה (וכל הפירושים שבתיבה אחת שייכים זל"ז. ראה לקו"ש ח"ג ע' 782) — שנרגש החסרון, ולכן מתחרט על זה.

— ועוד ענין בנחמה מלשון חרטה, כי מצד בחינת הנחמה, החסרון והיסורים אינם נהפכים לטוב (כדלהלן הערה 39), ולכן מתחרט עליהם, משא"כ מצד בחינת „אב", אין חרטה, כי אדרבה, מתגלה הטוב שבהם עצמם כדלהלן (משיחת כ' מנ"א תשי"ב).

אויך דאָן דער פאַרלוסט, אַ זאַך וואָס איז היפך הטוב[35], מער ניט וואָס אויך דעם היפך הטוב נעמט מען אויף מיט שמחה.

דערפאַר איז דער דין ביי ניחום אבלים ר״ל, אַז נאָך דעם ווי עס גייט דורך די צייט פון נחמה, טאָר מען ניט מנחם אבל זיין[36]. וואָרום וויבאַלד אַז יענער שטייט שוין ניט אין קיין מצב פון צער, טאָר מען אים ניט מנחם זיין און דורכדעם מעורר זיין דעם צער (וואָרום ווי געזאָגט, איז נחמה פאַרבונדן מיט צער). און דערפאַר דאַרף לכאורה נאָך תחה״מ ניט האָבן קיין אָרט דער ענין פון נחמה, ווייל דאַן, נאָך דער תחי׳, וועט דאָך זיין ומחה הוי׳ דמעה גו׳[37].

אַנדערש איז אָבער דער ענין פון רחמים: רחמים טוט אויף אַז עס ווערט אויסגעפילט דער גאַנצער חסרון, און במילא ווערט אינגאַנצן בטל דער צער. וואָס דערפאַר קען מען זאָגן בדרך אפשר, אַז דאָס איז דער ביאור וואָס תחיית המתים וועט קומען פון בחינת רחמים, כמאמר[38] „מחי׳ מתים ברחמים רבים״, וואָרום מצד רחמים רבים איז ניטאָ דער גאַנצער ענין המיתה והירידה כו׳.

און דאָס איז אויך די ערקלערונג וואָס נחמה קומט פון בינה (אם) און רחמים — פון חכמה (אב): מצד בינה, בשעת וועלט איז תופס מקום, איז אַפילו ווען מען פועל׳ט ביי זיך צו מקבל זיין די יסורים בשמחה, הערן זיך אָבער אַלץ אָן די יסורים, נאָר מען איז זיי מקבל בשמחה; משא״כ מצד דעם ביטול פון חכמה, ווען וועלט איז לגמרי ניט תופס מקום, ממילא זיינען זיי מלכתחילה קיין יסורים ניט[39].

ועל דרך ווי מען דערציילט אויף ר׳ זוסיא אַניפּאָלער, אַז דער מגיד האָט אַמאָל געשיקט איינעם פון זיינע תל־מידים צו ר׳ זוסיא׳ן — וועלכער איז געווען אַן אָרעמאַן און אַ מדוכא ביסורים — צו לערנען זיך פון אים ווי אַזוי צו מקבל זיין יסורים בשמחה. בשעת דער תלמיד איז געקומען צו ר׳ זוסיא׳ן און אים דערציילט צוליב וואָס ער איז צו אים געקומען, האָט צו אים ר׳ זוסיא געזאָגט, אַז ער פאַרשטייט ניט ווי אַזוי ער קען דאָס פון אים לערנען, אין דער צייט וואָס

---

35) וכלשון רז״ל (ברכות ס, ב): כשם שמברך על הטובה כך מברך על הרעה, שגם כשמברך עלי׳ ומקבלה בשמחה נקראת רעה. (ומטעם זה, גם הברכה (והקבלה בשמחה) אינה כעל הטובה ממש, ורק „כשם״ ובנוסח שונה). וראה תניא פכ״ו.

36) שו״ע יו״ד ססשפ״ה, ס״ב.

37) ואין לומר, שיהי׳ שייך ענין הנחמה על המצב הקודם, כי לעתיד יתגלה הטוב הנעלם שבהיסורים דזמן הגלות ואיך שעל ידם דוקא באו להגילוי דלעתיד, וכמ״ש (ישעי׳ יב, א) אודך הוי׳ כי אנפת בי.

38) נוסח התפלה ונתבאר בלקו״ת ר״פ עקב.

39) לפי שבבחינה זו אין החסרון תופס מקום כלל — אפשר להשלימו לגמרי. וכמו בענין תחה״מ (שמצד בחי׳ הרחמים), המשכתה „הוא מעצמות אוא״ס, דשם מות וחיים שוים, ומשו״ז יכול גם המת לחיות״ (ג״ח עת״ר).

ועד״ז בעבודת האדם: ע״י קבלת היסורים בשמחה (מצד האמונה שאין רע יורד מלמעלה והכל טוב) „נעשה הכל טוב גם בגלוי״ (אגה״ק סי״א). וכאשר הקבלה בשמחה היא באופן שאינם יסורים כלל (חכמה), מתמלא החסרון לגמרי, משא״כ בבחי׳ בינה, מכיון שיש תפיסת מקום להיסורים, אינם נהפכים לגמרי לטוב. (ועי״ד ההפרש בין בינה לחכמה בענין בירור המדות, שמצד בינה להיותה מקור למדות והמדות תופסים מקום לגבה, נעשה רק אתכפיא בהמדות, ומצד חכמה — אתהפכא).

ער — ר' זוסיא — האָט קיין יסורים ניט און אים פעלט ניט. ווייל ביי דעם ביטול פון ר' זוסיא'ן, האָט ער ניט געזען קיין שלעכטס אַפילו אין זאַכן וואָס זיינען על־פּי תורה יסורים (וואָרום דער מגיד האָט דאָך געשיקט צוליב אָפּלערנען זיך בנוגע צו יסורים. ועוד וג"ז עיקר: דער מגיד האָט דאָך געשיקט אָפּלערנען זיך פון ר"ז ווי עס זאָל זיין לקבולי בשמחה ווי־סענדיק די דרגא און ביטול פון ר' זוסיא — איז דערפון פאַרשטאַנדיק אַז אויך דער דרך איז נכלל אין לקבולי יסורים בשמחה).

און דאָס זאָגט דער אויבערשטער „אנא עביד דאב ודאם", אַז לעתיד וועט זיין ניט נאָר דער גילוי פון נחמה שמצד הבינה, נאָר אויך דער גילוי פון רחמים שמצד החכמה.

ח. מ'דאַרף אָבער פאַרשטיין: ווי־באַלד אַז לעתיד וועט זיין דער גילוי פון רחמים, אַז עס וועט ווערן אויס חסרון לגמרי, איז צוליב וואָס וועט מען דעמאָלט דאַרפן אויך דעם ענין פון נחמה, וואָס איז נאָך אַלץ פאַרבונדן מיט חסרון וצער? און אויף וואָס איז דאַמאָלס די נחמה?

איז דער ביאור אין דעם: תכלית כוונת הבריאה, איז „דירה בתחתונים", אַז תחתונים זאָלן זיין במציאותם, און זייענדיק במציאותם זאָלן זיי זיין אַ דירה לו יתברך. רחמים איז דאָך פון אַזאַ מדריגה וואו וועלט האָט קיין אָרט ניט, און במילא קען עס דאָך פועל'ן אין דער בריאה אַ ביטול און שבירת המציאות, אָבער די כוונה על־יונה איז דאָך אַז עס זאָל יאָ זיין די מציאות התחתונים, מוז מען דעריבער אויך האָבן דעם ענין פון נחמה, אַז אויך אין וועלט, ווי זי איז אין איר מציאות, זאָל זיין נחמה[40]).

און דאָס זאָגט דער אויבערשטער „אנא עביד דאב ודאם", אַז עס וועלן זיין בײדע מעלות: „דאב" — גילוי פון חכמה, העכער פון השתלשלות, און „דאם" — אַז דער אור וועט ניט ברעכן וועלט, נאָר אדרבה, ער וועט אַראָפּקומען אין וועלט אין אַ פנימיות.

ט. און דאָס איז אויך דער פירוש פון שם החודש „מנחם אב", פריער „מנחם" און דערנאָך „אב": סדר עבודת האדם איז מלמטה למעלה. איז ראשית העבודה — מנחם, בינה. דער חודש מצד עצמו, אײדער דער עבודה פון אידן, ווערט אָנגערופן „אב", משנכנס אב כו' לגריעותא כנ"ל, אַ איד מיט זיין עבודה פועל'ט אַז דער חודש זאָל זיין מנחם (על דרך ווי אַ איד האָט בכח ממשיך זיין קדושה דורך נדרים דבחינת בינה); דערנאָך טוט מען אויף אַ העכערן ענין וואָס קומט נאָך דעם „מנחם" — אב, חכמה (הכם עוקר את הנדר), ס'איז אָבער ניט קיין אופן פון גילוי החכמה וואָס ברעכט וועלט. נאָר „מנחם אב", אַז דער אב פועל'ט אויך אויפן מנחם, יחוד החכמה בבינה, אַז אין וועלט בפנימיות ווערט נמשך דער אור של־מעלה מהשתלשלות.

(משיחת ש"פ מטו"מ תשכ"ב)

---

40) דאָך שאין שייך אז נחמה על ענין מיתה וכו' — שייך נחמה ע"ז שהוא „תחתון", וכמו שיבואו אז בנקרת הצורים גו' מפני פחד ה' גו' — ראה תניא ספל"ו.

מסעי

א. וועגן די מ״ב מסעות שבפרשת מסעי, זאָגט דער בעש״ט [1], אַז זיי זיינען אַלע פאַראַן ביי יעדער אידן, במשך שנות חייו: „אשר יצאו מארץ מצרים״ — לידת האדם, דערנאָך במשך ימי חייו — שאר המסעות, ביז ער קומט צו ארץ החיים העליונה.

און כאָטש אַז צווישן די מסעות זיינען דאָך דאָ מסעות היפך הרצון העליון, **איז לכאורה ווי קען מען אויסשטעלן אַ סדר אַז בחיי כל אחד ואחד מוזן זיין ענינים היפך הרצון?** איז דאָס מובן על פי ביאור הבעש״ט, **אַז די מסעות מצד עצמם זיינען קדושה, נאָר** (עס איז דאָך געגעבן געוואָרן בחירה, איז) **מצד מעשיהם זיינען אַרויסגעקומען די ענינים היפך הטוב.** אָבער בשעת די בחירת האדם איז ווי עס דאַרף זיין, „ובחרת בחיים״ (און מען האָט אויך אַ נתינת כח וסיוע אויף דעם, ווייל די תורה זאָגט דאָך אים „ובחרת בחיים״), דאַן זיינען אַלע מסעות — עליות מחיל אל חיל בקדושה.

ולדוגמא ברענגט ער דעם מסע פון קברות התאוה, וואָס „שם קברו את העם המתאוים״. איז דער ענין אין קדושה, ובמדריגה נעלית בקדושה, אַ מדריגה וואו ס׳איז ניט שייך קיין תאוה, ניט נאָר וואָס בפועל איז ניטאָ קיין תאוה נאָר „קברו גו׳ המתאוים״, אַז ס׳איז גאָרניט בגדר עס זאָל זיך שייך תאוה. נאָר מצד התערבות הלעומת זה איז געוואָרן אין אַ ציור היפך הטוב. ע״כ תוכן הביאור.

ומזה בנוגע דעם ענין פון די מ״ב מסעות ווי זיי זיינען בחיי האדם הישראלי: די מסעות און ענינים וועלכע זיינען געווען ביז איצטער, ווייסט מען דאָך שוין וועלכע ענינים מען האָט אויסגענוצט לטוב און וועלכע להיפך. אָבער בנוגע מכאן ולהבא, די מסעות וועלכע ער דאַרף נאָך דורכגיין, האָט ער די בחירה און דעם אָנזאָג אויסנוצן אַלע זיינע מסעות אין דעם קו הטוב.

ובפרט מצד דעם ענין פון ובחרת בחיים, אילנא דחיי, פנימיות התורה, וועלכע איז מגלה דעם טוב פון יעדער ענין און איז מהפך אויך דעם ניט־טוב — לסם חיים.

ב. די זעלבע זאַך איז בנוגע דעם ענין פון בין המצרים (וואָס אין די טעג לייענט מען אַלעמאָל פרשת מסעי [2]), **אַז די ענינים וועלכע האָבן צוגעבראַכט צו בין המצרים,** איז ווען ניט די התערבות פון לעומת זה, האָט מען זיי געקענט אויסנוצן אין עבודה נעלית [3] אין קדושה.

ובדוגמת חטא העגל, וואָס ער איז דער שורש פון די אַלע חטאים שלאחריו, **איז דאָך ידוע [4], אַז דער חטא** איז געקומען פון דעם וואָס אידן האָבן זיך מתבונן געווען אין דער מרכבה (און דעם פני שור שבמרכבה) בשעת מתן תורה. קומט דאָך אויס, אַז אפילו אַזאַ ענין וואָס קען ברענגען צו אַ חטא גדול ביותר — ביז צום חטא העגל, איז בשעת ס׳איז ובחרת בחיים,

1) הובא בספר דגל מחנה אפרים פ׳ מסעי.

2) ראה לעיל ע׳ 1075 הערה 21. וראה של״ה חלק תושב״כ ר״פ מטות.

3) כמובן מגודל הנפילה.

4) שמו״ר פמ״ב, ה.