

ביאורים במאמרי רבינו



מאמר ד"ה
באתי לגני

ה'תשכ"ח

מאת כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ושמזנה לבריאה

עיצוב ועימוד:

'חזק' יוזמות חינוכיות והוצאה לאור
טל': 08-8502771 פקס: 08-8502772
E-mail: Chazak@Zahav.net.il



פתח דבר

בשבת ובהודיה לה', מוגש בזה לפני ציבור הלומדים, מאמר נוסף בסדרת "ביאורים במאמרי רבינו".

המאמר שלפנינו, ד"ה באתי לגני, נאמר על-ידי כ"ק אדמו"ר זי"ע במוצש"ק פ' בשלח, י"א שבט ה'תשכ"ח, ויצא לאור בקונטרס יו"ד שבט תשמ"ח.

המאמר מלווה כאן ב"ביאורי המושגים" – הסברה והרחבה של מושגים יסודיים בחסידות – המופיעים בגוף המאמר.

כמו כן הוספנו – במקומות הנצרכים בגוף המאמר – הסברה של קשר העניינים. הביאורים נלקטו ונערכו על-ידי הרה"ת ר' מנחם-מענדל שיחי' אשכנזי.

*

תודתנו להנהלת 'קה"ת' על נתינת הרשות המיוחדת להדפסת מאמרים אלו.

*

כבר אמר דוד המלך, "שגיאות מי יבין" (תהילים יט, יג). יתכן אפוא כי נפלו טעויות בעניינים המבוארים. על-כן בקשתנו שטוחה לפני ציבור המעיינים בקונטרס – לשלוח אלינו את הערותיהם ונתקנם בבוא העת אי"ה.

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

מערכת מכון "ביאורים במאמרי רבינו"

בס"ד. מוצש"ק פ' בשלה, י"א שבט (מאמר ב), ה'תשכ"ח*

באתי לגני אחותי כלה¹, ומביא כ"ק מו"ח אדמו"ר בעל ההילולא בהמאמר דיום ההסתלקות ויום ההילולא שלו², דאיתא במדרש רבה (במקומו) לגני לגנוני, למקום שהי' עיקרי בתחלה, דעיקר שכינה בתחתונים היתה, אלא שע"י הענינים הבלתי רצויים (מתחיל מחטא עה"ד) נסתלקה השכינה מלמטה למעלה עד רקיע השביעי, ואח"כ עמדו צדיקים (מתחיל מאברהם אבינו, אחד הי' אברהם³) והורידו את השכינה מלמעלה למטה, עד שבא משה שהוא השביעי (דכל השביעין חביבין⁴) והורידה למטה בארץ. דענין זה (ירידת והמשכת השכינה למטה בארץ) נעשה בעיקר ע"י המשכן⁵ שעשה משה כמ"ש⁶ ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם. וזהו שהמשכן הי' מעצי שטים, כי המשכת עיקר שכינה למטה היא ע"י העבודה דאתכפיא ואתהפכא, כמאמר⁷ כד אתכפיא סט"א אסתלק יקרא דקוב"ה בכולהו עלמין, המשכת וגילוי עצמות אוא"ס שלמעלה משייכות לעולמות [שלכן נקראת המשכה זו בשם אסתלק, לפי שהוא גילוי האור שבבחינת רוממות⁸], עיקר שכינה ומכיון שהמשכה זו היא ע"י העבודה דאתכפיא ואתהפכא, לכן הי' המשכן מעצי שטים, שטים מלשון שטות¹⁰, היינו שטות דלעו"ז (אין אדם עובר עבירה אא"כ נכנס בו רוח שטות¹¹), וע"י העבודה דועשית את הקרשים למשכן עצי שטים עומדים¹², שמהפכים השטות דלעו"ז לשטות דקדושה (עצי שטים עומדים), ע"יז נעשה ושכנתי בתוכם, המשכת עיקר שכינה בתחתונים.

(ב) וממשיך בהמאמר¹³, דהיות שענין המשכן הוא המשכת עיקר שכינה על ידי העבודה דאתכפיא ואתהפכא, זהו גם מה שאחת העבודות [ויש לומר, שפירוש

(4) ויק"ר פכ"ט, יא. וראה ד"ה באתי לגני ה'תשי"א ספ"ב ואילך (לעיל ס"ע רסד ואילך).
 (5) דאף שכבר במ"ת הי' ויורד הי' על הר סיני, אעפ"כ, הענין ד"הורידה למטה בארץ" הי' (בעיקר) במשכן, לאחר מ"ת – ראה סה"מ תרמ"ד ע' רכב.
 (6) תרומה כה, ח.
 (7) בהבא להלן ראה בהמשך פ"ג ואילך.
 (8) ראה תניא פכ"ז ולקו"ת ר"פ פקודי (מזח"ב קכח, ב. וראה גם שם סז, ב. כפד, א). תו"א ויקהל פט, ד. לקו"ת חוקת סה, ג.
 (9) תו"א שם.
 (10) ראה סנהדרין קו, א. ספרי ר"פ בלק. במדב"ר פ"כ, כב. תנחומא בלק טז.
 (11) סוטה ג, א. וראה מאמרי אדהאמ"צ דברים ח"ב ע' תרמה. ושי"ג.
 (12) תרומה כז, טו.
 (13) פרק ב.

(* יצא לאור בקונטרס יו"ד שבט – תשמ"ח, "לקראת יו"ד שבט, "העשירי יהי' קודש", יום הסתלקות-הילולא של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ זצוקלה"ה נבג"מ ז"ע . . . ט' שבט תשמ"ח, שנת הקהל".
 "המשך באתי לגני הישי"ת, המאמר שניתן ע"י כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע ללמוד אותו ביום יו"ד שבט הישי"ת¹, יום הסתלקותו, מכיל עשרים פרקים, ובכל שנה ושנה נוהג כ"ק אדמו"ר שליט"א לבאר במאמרו ד"ה באתי לגני – פרק אחד מההמשך². ד"ה באתי לגני ה'תשכ"ח הנ"ל מיוסד בעיקרו על פרק חי מההמשך, ויוצא לאור לקראת יו"ד שבט שנה זו – בו לומדים פרק הנ"ל בפעם השני".
 (1) שה"ש ה, א.
 (2) ד"ה באתי לגני הישי"ת (נדפס בסה"מ ה'תשי"ע ע' 111 ואילך), שניתן על ידי בעל המאמר ליו"ד שבט הישי"ת, יום הסתלקותו.
 (3) יחזקאל לג, כד.

(א) והמשכו: ד"ה וירושבת בגנים, מאמר לפורים (פרקים יא"טו), וסיום ההמשך (פרקים טז"כ) ליום ב' ניסן.
 (ב) שכמה נוהגים ללמוד פרק מעשרים הפרקים עה"ס (גם) דשנה אחר שנה. ולאחרי שנשלמו עשרים השנים הראשונות (התשי"א-אה"תש"ל), מתחילים גם המנין דעשרים שנים השניות. בעשרים פרקים אלו, כל שנה פרק אחד.

"אחת העבודות" הוא העבודה המיוחדת והעיקרית¹⁴ שבמקדש] היא עבודת הקרבנות¹⁵, כי עבודת הקרבנות היא שלוקחים בהמה (שחיותה הוא מקליפת נוגה¹⁶) ועושים אותה קרבן להוי', ובפרט לפי פירוש אדמו"ר הזקן¹⁷ עה"פ¹⁸ אדם כי יקריב מכם גוי, דמ"ש אדם כי יקריב מכם (ולא אדם מכם כי יקריב) הוא לרמו שהקרבן צריך להיות (לא רק מן הבהמה כפשוטה, אלא גם) מכם, פון אייך אליין, מן הבהמה שבלבו של אדם, דכשעושה מהבהמה שבו (נפש הבהמית) קרבן להוי', הו"ע אתכפיא ואתהפכא. וע"י שמהפך את הבהמה [הבהמה כפשוטה, והבהמה שבלבו] לקדושה, הנה זה מגיע בעצמות אוא"ס שלמעלה משייכות לעולמות (עיקר שכינה), דרזא דקורבנא עולה עד רזא דא"ס¹⁹, ואור זה נמשך למטה. דבקרבנות כתיב²⁰ ריח ניחוח, ריח הוא ההעלאה למעלה וניחוח (מלשון חות דרגא²¹) הוא ההמשכה למטה²², דע"י שריח הקרבנות עולה למעלה עד רזא דא"ס, הנה משם נמשך אח"כ למטה, באתי לגני לגנוני, המשכת עיקר שכינה בתחתונים.

ויש לומר, דזה שמבאר בהמאמר (ובארוכה) בענין הקרבנות, אף שע"י עשיית המשכן נעשה כבר (לכאורה) ושכנתי בתוכם, הוא, לפי שהמשכת עיקר שכינה למטה היא בעיקר ע"י העבודה בהמשכן לאחר הקמתו²³. דהגם שההמשכה שהיתה בעת שהוקם המשכן ע"י משה היא המשכה נעלית ביותר, מ"מ, ההמשכה שע"י עבודת הקרבנות (דישראל²⁴) היא נעלית עוד יותר.

ויש לומר, דכיון שהמשכת השכינה נעשית גם על ידי ישראל (ולא רק על ידי משה) זהו גם מה שמביא בתחלת המאמר הפסוק²⁵ צדיקים יירשו ארץ וישכנו לעד עלי', ומבאר שצדיקים הם משכינים (ממשיכים²⁶) בחי' שוכן עד²⁷ מרום וקדוש²⁸ שיהי' בגילוי למטה, שמרמו בזה, דהמשכת השכינה למטה היא לא רק ע"י שבעה הצדיקים שמאברהם עד משה, אלא גם ע"י צדיקים סתם, שבוה נכללים כאו"א מישראל, ועמך כולם צדיקים²⁹. דלאחרי ההמשכה שע"י שבעה הצדיקים, ובפרט

ובכ"מ.
 (23) כמוכין גם מזה שכל ענין עשיית המקדש הוא שיהי' בית מוכן להקריב בו הקרבנות (רמב"ם שבעה ערה 15).
 (24) ולהעיר שהמשכן נק' מעשה משה (סוטה ט, א. שמור' פליה, ג), אבל למעליותא – ואדרבא כל המשכן כולו הי' מנדבות בניי.
 (25) תהלים לז, כט.
 (26) ראה מ"כ ומהרו"ו לבמדב"ר פי"ג, ב. מהרו"ו לב"ר פי"ט, ז.
 (27) בענין עד – ראה זח"ב ר"פ וארא ובביאוריה"ו שם. לקו"ת פקודי ד, סע"ד ואילך. ז, ב"ג. וראה ביאוריה"ו להצ"צ שם (ע' קצג) שעד הוא בחינת מלכות, שהיא השכינה (תניא פנ"ב. ובכ"מ) וזהו שוכן עד . . . עיקר שכינה בתחתונים. וראה מהרו"ו לבמדב"ר שם.
 (28) כ"ה בהמשך ההילולא. והוא ע"פ נוסח התפלה. ובשהש"ר כאן: שוכן עד וקדוש שמו (ישעי' נז, טו).
 (29) ישעי' ט, כא.

(14) ולהעיר מתוד"ה עד אחת – מנחות יח, א.
 (15) שהרי ענינו של ביהמ"ק הוא – "בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות" (רמב"ם ריש הל' בית הבחירה). וראה בהמשך רפ"ג: עיקר העבודה במשכן ומקדש . . . עבודת הקרבנות.
 (16) תניא פי"ז בתחלתו. שם רפ"ז. ובכ"מ.
 (17) סה"מ קונטרסים ח"ב תנ, סע"א ואילך. "היום יום" יב אדר שני. וראה גם לקו"ת ויקרא (ד"ה אדם כי יקריב), ב. ג. קונטרס לימוד החסידות פי"ב. ובכ"מ.
 (18) ויקרא א, ב.
 (19) ראה זחר ח"ב רלט, א. ח"ג כו, ב. – הובא בהמשך להלן פי"ח.
 (20) ויקרא שם, ט. ועוד.
 (21) ע"פ ל' חז"ל – יבמות סג, א. וראה ספר הבחיר סי' מו (קט): ואין ניחוח אלא ירדה דכתיב (שמיני ט, כב) וירד ומתרגמנין ונחית כו'. וראה גם בחיי עה"פ ויקרא א, ט.
 (22) לקו"ת פינחס עו, א. דרושים לשמע"צ צב, ד.

ע"י משה שעל ידו נמשכה השכינה למטה בארץ, הנה עי"ז ניתן הכח לכאו"א מישראל להמשיך עוד יותר, ועי"ז דוקא (ראה במילואים) נשלמת הכוונה דירה לו ית' בתחתונים³⁰, שעוה"ז התחתון שאין תחתון למטה ממנו³¹ נעשה דירה לו ית', לו לעצמותו³².

להיות שהמשכת השכינה שייכת לכל ישראל זהו שממשיך בהמאמר³³ דישראל נק' בשם צבאות הוי"ג³⁴, ומבאר דצבא הוא (גם) מלשון צביון³⁵, דענין הצביון (יופי) דישראל הוא שיש בהם סוגים שונים, מארי תורה וכו'³⁶ עד לאנשים פשוטים [כולל גם אלו שעליהם אמרו³⁷ שהם מלאים מצוות כרימון], דכל אחד מישראל הוא חייל בצבאות ה' (צבא מלשון חיל), שיוצא למלחמה, לכבוש את העולם ולעשותו לדירה לו ית'.

לסיכום: המשכת השכינה למטה נעשית גם (ובעיקר) על-ידי העבודה דכל ישראל, ולא רק על ידי שבעת הצדיקים. ולכן מבאר במאמר ענין הקרבנות, כיון שעבודה זו של כל ישראל ממשיכה את עיקר השכינה. וכן זו כוונתו במה שמביא הפסוק "צדיקים יירשו ארץ וגו'", שהכוונה היא (לצדיקים סתם) כל ישראל. וזו גם הסיבה שמביא ענין צבאות הוי"ג, שכוונתו בזה, שכל הסוגים בישראל שייכים לצאת למלחמה לכבוש העולם.

בסעיף הבא יבאר מהו אופי המלחמה דכיבוש העולם

ג) והנה כמו שמלחמה כפשוטה קשורה עם מס"ג, עד"ז הוא גם במלחמה זו, שבכדי ללחום נגד השטות דלעו"ז צריכה להיות העבודה שלמעלה ממדידה והגבלה, שטות דקדושה שלמעלה מטעם ודעת, דבכללות הו"ע המס"ג שלמעלה מהשכל. ויש לקשר זה גם עם עבודת הקרבנות כפשוטה, ע"פ מ"ש הרמב"ן³⁸ שבעת הקרבת הקרבן צריך בעל הקרבן לחשוב שחטא לאלקיו בגופו ובנפשו וראוי לו שישפך דמו וישרף גופו לולא חסד הבורא שלקח ממנו תמורה כו' דמו (דהקרבן) תחת דמו נפש תחת נפש כו', שהו"ע של מס"ג].

וממשיך בהמאמר³⁹, דכמו שבמלחמה בגשמיות, בכדי לנצח את המלחמה מבזבזים כל האוצרות⁴⁰, דהגם שע"ד הרגיל הנה לא רק שאין משתמשים בהם (אפילו לצורך גדול) אלא יתירה מזו שהם כמוסים וחתומים מעין כל רואה, ומ"מ בכדי לנצח את המנגד מבזבזים כל האוצרות, דלא רק שמתמשים בהאוצרות

35) וכדוד"ל (ר"ה יא, א): כל מעשה בראשית כו' לצביון נבראו, שנא' (בראשית ב, א) ויכולו השמים והארץ וכל צבאם, אל תקרי צבאם אלא צביונם.

36) תקו"ז בהקדמה (א, ב).

37) עירובין יט, א. א. חגיגה בסופה.

38) עה"פ ויקרא א, ט.

39) פרק יא.

40) וראה גם ד"ה צדקת פרונו בתו"ח שמות (שכב,

א ואילך [בהוצאה החדשה – בשלח ח"א רכא, ב ואילך]). אוה"ת בשלח ס"ב (ע' תערוב). ד"ה הנ"ל תרפ"ט ס"ו (סה"מ קונטרסים ח"א לו, ב).

30) ראה תנחומא נשא טז. בחוקותי ג. ב"ר ספ"ג. במדב"ר פי"ג, ו. תניא רפ"ו.

31) תניא שם.

32) ד"ה מי יתנך תקס"ה (סה"מ תקס"ה ח"א ע' תפט. ועם הגהות – באוה"ת שה"ש כרך ב ע' תרעט ואילך). אוה"ת בלק ע' תתקצו. סה"מ תרס"ב ע' שלח. תרע"ח ע' קצג. המשך תרס"ו ס"ע ג. שם ע' תמה. סה"מ תרצ"ט ע' 84. ובכ"מ.

33) פרק י.

34) וכמ"ש (בא יב, מא) ויהי בעצם היום הזה יצאו כל צבאות הוי"ג מארץ מצרים.

אלא שגם מבזבזים אותם, דבזבזו הוא למעלה מחשבון מדידה והגבלה, והטעם לזה הוא כי הנצח מושרש בעצם הנפש דשם (בעצם הנפש) אין שייך שום חשבונות, עד"ז הוא גם למעלה, דשרש הנצח הוא בפנימיות הכתר, ולכן, בכדי שהצבאות ה' ינצחו את המלחמה, נותנים להם, ובאופן דבזבזו, בחי' האוצר שלמעלה (שלמעלה מאור וגילוי), שעליו נאמר עין לא ראתה⁴¹ בכדי לנצח את המלחמה ולעשות את העולם דירה לו ית'.

ויש לומר, דזה שמבאר בהמאמר שהטעם על זה הוא לפי דשרש הנצח הוא בפנימיות הכתר, הוא בעיקר על זה שנתנית האוצר היא באופן דבזבזו. דזה שנותנים האוצר בכדי לעשות את העולם לדירה לו ית', יש לומר, שזהו מפני שהכוונה דדירה בתחתונים היא בעצמותו ית', כמאמר רבינו הזקן⁴² בדיוק לשון רז"ל³⁰ נתאוה כו' דירה בתחתונים, דענין "נתאוה" הוא למעלה מהטעם, לכן, הנתנית כח להשלים כוונה זו היא מעצמותו ית', בחי' אוצר שלמעלה מאור וגילוי. והטעם דשרש הנצח הוא בפנימיות הכתר, הוא (בעיקר) על זה שנתנית האוצר הוא באופן דבזבזו (ראה בסילואים). ויש להוסיף, דנתנית האוצר באופן של בזבזו להצבאות הוי' לנצח את המלחמה הוא לא רק מצד מלמעלה (לפי דשרש הנצח הוא בפנימיות הכתר), אלא שזה שייך גם להצבאות הוי'. דמכיון שעבודה שלהם היא באופן דבזבזו (למעלה מחשבונות), שטות דקדושה שלמעלה מטו"ד, לכן הם מתאימים וכלים שיומשך להם האוצר שלמעלה באופן דבזבזו.

ניצחון המלחמה בא מידת הנצח שמושרשת בפנימיות הכתר, ולכן מבזבזים לשם זה את כל האוצרות. ועוד זאת, דכיון שאופי המלחמה הוא בדרך של מסירות-נפש למעלה מחשבונות, זה גורם ומשיך את האוצר שלמעלה באופן של בזבזו – בלי חשבונות.

כאן מתחיל לבאר הנקודה המרכזית של המאמר והיא העילוי בבחינת "לא אדם הוא להינחם" שהיא השורש של מידת הנצח

ד) וממשיך בהמאמר בפרק ח"י (הפרק השייך לשנה זו⁴³), דביאור הענין (ששרש הנצח הוא בפנימיות הכתר) יובן ע"פ מ"ש⁴⁴ וגם נצח ישראל לא ישקר ולא ינחם כי לא אדם הוא להנחם. דזה שנצח ישראל לא ינחם הוא לפי ששרש הנצח הוא בבחינת לא אדם (פנימיות הכתר), ובבחינת לא אדם אין שייך ניחומין וחרטה.

והענין הוא לבאר מהו ענין לא אדם, דפסוק זה (וגם נצח ישראל גו' לא ינחם גו') הוא מענה שמואל לשאול על בקשתו שתחזור לו המלוכה, דלאחרי שהקב"ה נתן

(43) תשכ"ח (שנת אמירת מאמר זה) – שנה ה"ח ללימוד ההמשך. ושנה זו (תשמ"ח) היא שנה ה"ח ללימוד ההמשך בפעם השני. – ראה ב"פתח דבר" להמאמר (לעיל ע' שו ובשוה"ג ב).
44) שמואל-א טו, כט.

(41) ישע"י סד, ג. ברכות לד, ב. וראה ספר הערכים- חב"ד כרך ב ערך אוצר העליון ס"א סוסק"א (ע' ת). וש"י.
(42) הובא באוה"ת בלק ע' תקצו. המשך תרס"ו ס"ע ז. ובכ"מ.

את המלוכה לדוד ("ונתנה לרעך הטוב ממך"⁴⁵) אין שייך דיחזור בו ויטול ממנו המלוכה, כי לא אדם הוא להנחם. ומדייק בזה אדמו"ר הזקן בתורה אור⁴⁶, הרי מזה גופא שבתחילה ניתנה המלוכה לשאול, וכשחטא ניטלה ממנו המלוכה, מוכח, שגם למעלה שייך נחמה, וכמפורש בקרא⁴⁷ נחמתי כי המלכתי את שאול למלך גוי, ומהו אומרו (בנוגע למלכות דוד) כי לא אדם הוא להנחם. ונקודת הביאור בזה, דכוונת הכתוב בכי לא אדם הוא גוי היא לא רק שהקב"ה אינו כמו אדם התחתון להבדיל, כי אם, בעיקר, שאינו גם בגדר ציור אדם העליון – דהיינו בגדרי עשר הספירות האלוקיות. וזהו שבמלכות שאול כתיב⁴⁷ נחמתי כי המלכתי את שאול למלך גוי ובנוגע למלכות דוד כתיב כי לא אדם הוא להנחם, כי המלוכה דשאול היתה מבחי' אדם, דבבחינה זו שייך נחמה, משא"כ המלוכה דדוד היא מבחי' לא אדם, דבבחינה זו אין שייך נחמה ושינוי, כמבואר בתו"א.

בקטע דלהלן יתחיל להפליא במעלת אדם העליון ועל-פי-זה יובן העילוי בבחינת לא אדם שהוא מרום מדרגה זו.

ויש להוסיף, דמ"ש כי לא אדם הוא, אדם סתם (אף שכוונת הכתוב שאינו בגדר ציור אדם העליון), הוא לפי שאמיתית ועיקר ענין אדם הוא באדם⁴⁸ העליון, וזה שהאדם שלמטה נקרא בשם אדם הוא (על שם אדמה לעליון⁴⁸) מפני שהוא דומה לאדם העליון, ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם⁴⁹. ויתירה מזו, שגם האדם שעל הכסא הוא רק "כמראה אדם" (בכ"ף הדמיון) ולא אדם עצמו, כי אמיתית

ס"ל"ג (קצג, ב). של"ה ג, א. כ, ב. שא, ב. ובכ"מ. מאמרי אדהאמ"צ דברים ח"א ע' קכב. וש"נ.
49) יחזקאל א, כו.

45) שם, כח.

46) יתרו עב, ג.

47) ש"א שם, יא.

48) עש"מ (לרמ"ע מפאנו) מאמר אם כל חי ח"ב

ביאורים במאמרי רבינו

אמיתיים יותר מהאור והחושך הגשמיים. שכך, מהותו של האור היא ה'בהירות', ואילו מהות החושך היא 'ערפול ומשמוש'. לכן, האור האמיתי הוא, כאשר יש לאדם בהירות שכלית והוא מבין רואה בעיני-שכלו את הדברים כפי שהם, בצורה ברורה ונכונה. ואילו החושך האמיתי הוא, כאשר קיים אצל האדם ערפול שכלי והכנתו אינה ברורה. אלא שמושגים אלה, האור והחושך, הבהירות והערפול, ירדו והשתלשלו לעולם גשמי ונמוך יותר, שבו האור והחושך נתפסים בעין הגשמית (ראה בגלין מעיינותיך ל"ט כסלו 10-11).

א) "אמיתית ועיקר עניין אדם הוא באדם העליון" שהרי ככל שהדבר נמצא בעולם עליון יותר, הוא נמצא יותר באמיתותו ובשלימותו. ניתן לתת לזה דוגמה ממושגים הקיימים בעולם הזה, שיש חילוק בין אופן הימצאותם בגשמיות לאופן הימצאותם ברוחניות. לדוגמא: אור וחושך. במקביל לאור והחושך הגשמי, קיימים המושגים הללו גם ברוחניות – בעולם השכל: החכמה נקראת אור ("החכם עיניו בראשו"), והטפשות נקראת חושך ("והכסיל בחושך הולך").

אמנם האור והחושך של עולם השכל, הם

ועיקר ענין אדם הוא באצילות. משא"כ האדם שעל הכסא שבבריאה (כסא הכבוד הוא בבריאה⁵⁰) הוא רק דמות יכמראה אדם⁵¹. ובפרטיות יותר, גם באצילות ישנם שני ענינים אלה. אדם הוא ז"א דאצילות, ומלכות דאצילות היא "כמראה אדם"⁵². ולמעלה יותר, גם ז"א הוא רק "כמראה אדם" ואדם ממש הוא באריך⁵³. וזהו כי לא אדם הוא להנחם, אדם סתם קאי על האדם העליון (עד לאדם דאריך), ולא אדם הוא עתיק, דבבחינת עתיק אין שייך נחמה וחרטה.

מעלת אדם מוסברת על ידי כך שיש אצלו שייכות בין מוחין למדות (ה) והנה הטעם על זה שבאדם שייך נחמה, מבאר בהמאמר, דאדם הוא מוחין ומדות. ומבאר, דזה שאדם הוא מוחין ומדות, הכוונה בזה היא שהמדות (שבו) הם ע"פ שכל (ראה לקמן בסעיפים ז' ו'ח) והשכל (שבו) שייך למדות. ויש לומר, דמ"ש בהמאמר שאדם הוא מוחין ומדות ושהמוחין והמדות שבו שייכים זל"ז, הוא לא רק בכדי לבאר הטעם על זה שבאדם שייך נחמה (כדלקמן), אלא גם בכדי לבאר גודל העילוי דאדם [דזה שאדם הוא מוחין ומדות ושהמוחין והמדות שבו שייכים זל"ז הוא מצד גודל העילוי שלו, כדלקמן], שעיי"ז יובן יותר גודל העילוי דבחי' לא אדם, שהוא למעלה גם מהעילוי דאדם.

ויובן זה ע"פ הידוע⁵⁴ שהאדם כלול מכל המדריגות. דנוסף לזה שהוא כלול מכל המדות, כמ"ש הרמב"ם⁵⁵ דהבע"ח והאילנות יש להם פעל אחד בלבד או ב' פעלים אבל האדם יעשה מעשים רבים משתנים זה מזה, היינו דכל הנבראים, יש לכל אחד מהם מדה מיוחדת (נשר רחמני והעורב אכזרי⁵⁶, וכן במלאכים, מיכאל באהבה וגבריאל ביראה), והאדם כלול מכל המדות [דהתכללות זו שבאדם היא רק

54) ראה ספר הערכים-חב"ד ערך אדם ס"א (ע' קצו ואילך). וש"נ.

55) בהקדמתו לפיה"מ ד"ה אחרי כן ראה להסתפק, הובא בלקו"ת אמור לו, ג.

56) ירושלמי פאה פ"א ה"א (ג, סע"א). קידושין פ"א ה"ז (ז, ב). תנחומא עקב ב. וראה גם ספרי ופרש"י עה"פ האוינו לב, יא.

50) ע"ח שער מו (שער כסא הכבוד). תניא פל"ט. לקו"ת האוינו עד, ד. ובכ"מ.

51) שערי תשובה לאדהאמ"צ ח"ב חינוך פי"ח (לד, סע"א ואילך). וראה ספר הערכים-חב"ד ערך אדם העליון ס"א (וב"מילואים" שם). וש"נ.

52) אוה"ת ואתחנן ס"ע פו.

53) אוה"ת נח כרך ג תרטז, א. ואתחנן ע' פז. שה"ש כרך א ע' שכג. וש"נ.

ביאורים במאמרי רבינו

מ'עצם' ההותמת. ואילו האותיות הנחקקות בשעווה – שהן אותו ציור של אותיות – אך הן אינן כבר חלק מההותמת (ראה בתער"ב ח"א עמ' תקפ"ה). ואולי הוא ע"ד החילוק בין הפנים של האדם לדמותו המשתקפת במראה, שהיא כבר לא חלק מהאדם.

ואולי על-דרך-זה הוא החילוק המבואר כאן בין 'דמות כמראה אדם' ל'אדם' עצמו.

ב) "האדם שעל הכסא שבבריאה הוא רק דמות כמראה אדם"

בחסידות מובא מושל בנוגע לחילוק בין 'דמות' ל'עצם': כאשר חותמים בחותמת על גבי שעוה, ישנן האותיות שבחותמת, וישנן האותיות הנחקקות בשעווה על ידי האותיות שבחותמת. האותיות שבתוך החותמת יש בהן 'ציור' של אותיות, אך בכל זאת, הם חלק

זה שהוא כלול מכל הענינים שבמדריגה אחת, מדות, הנה נוסף לזה הוא כלול גם מכל המדריגות, מדרגא הכי עליונה עד דרגא הכי תחתונה, כדאיתא במדרש⁵⁷ שהאדם נברא מן העליונים ומן התחתונים. וזהו שאדם הוא מוחין ומדות, דטבע המוחין הוא עלי' למעלה וטבע המדות הוא ירידה למטה, וכיון שהאדם כלול מן העליונים ומן התחתונים (משניהם יחד), לכן, מוחין בפ"ע או מדות בפ"ע אינם ענין אדם, וענין האדם הוא מוחין ומדות. וזהו⁵⁸ גם הטעם על זה שהמדות דאדם הם ע"פ שכל והשכל דאדם שייך למדות (אף ששכל ומדות הם שני ענינים שונים וגם הפכים), כי כל ענין שבו, הן השכל והן המדות, הוא מצד נקודת השלימות שלו שכוללת את שניהם, ולכן הם שייכים זל"ז. וזהו מ"ש בהמאמר שאדם הוא מוחין ומדות וכו', כי בזה ניכר גודל העילוי דאדם, נקודת השלימות דעליונים ותחתונים.

בסעיף ו' יבאר יותר הכוונה בדוגמה דאדם הוא מוחין ומדות.

(ו) והנה בתורה אור שם⁵⁹ (במאמר שמבאר הענין דלא אדם הוא להנחם) מבאר דענין אדם הוא ג' קוין. דגם ענין זה שבאדם (שהוא בציור דג' קוין) מורה על גודל מעלתו. וכמבואר במק"א⁶⁰ דעיקר החילוק בין תוהו לתיקון הוא, דבתוהו היו הספירות בבחי' ב' קוין (ימין ושמאל), ובתיקון הם בבחי' ג' קוין (ימין שמאל ואמצע). ומעלת התיקון שיש בו ג' קוין הוא (לא רק שנתוסף בו עוד קו, קו האמצעי, אלא גם) שע"י קו האמצעי נעשה חיבור והתכללות דב' הקוין ימין ושמאל. וזה שקו האמצעי מחבר ומייחד ב' הקוין חו"ג הוא⁶¹ לפי ששרשו הוא מאוא"ס שלימותא דכולא שכולל השלימות דב' הקוין. ונמצא, דגם זה שאדם הוא בציור ג' קוין מורה על השלימות דאדם⁶². ואם-כן סדוע לא הביא בסאמר הדוגמה

(57) ב"ר פ"ח, יא. ועוד.

(58) ראה עדי"ז לקו"ת אמור שם. סה"מ תרצ"ט ע'

180. ה"תש"ב ע' 20.

(59) עא, ב ואילך. וראה שם עב, ד.

(60) תו"א וישלח כד, ד. תו"ח וישלח נא, ג ואילך.

ובכ"מ.

(61) ראה אגה"ק סי"ב. לקו"ת תזריע כג, ג. ובכ"מ.

(62) ואדרבא, מכיון שב' הקוין דחו"ג הם הפכים –

הענין דג' קוין (התכללות חו"ג) היא שלימות נעלית יותר

מזה שהאדם הוא מוחין ומדות.

ביאורים במאמרי רבינו

בצורה שהבנתו היא באופן מסוים, כך הוא יכל להיברא בצורה שהבנתו תהיה הפוכה.

מהי שאיך-כן מידות מייצגות את התחתונים והירידה למטה, כי המידות עניינם הוא מציאותם, שהרי התייחסותם לכל דבר היא איך המשמעות שלו ביחס אליהם, האם הוא טוב בשבילם או רע בשבילם..

וזהו מה שכתוב (קהלת ג, כא) רוח האדם העולה היא למעלה ורוח הבהמה הורדת היא למטה.

(א) "טבע המוחין הוא עליה למעלה וטבע המידות הוא ירידה למטה"

מוחין מייצגים את העליונים ואת העליה למעלה, משום שבמוחין האדם 'עוזב' את המציאות שלו ומחפש את ה'אמת' – איך 'צריך' להיות, ולא איך 'הוא' היה רוצה לראות את הדברים. ועד שהשכל יכול להקשות על השכל עצמו – מנין שהשכל הוא 'אמת המדה' הקובעת מה נכון ומה לא. הרי השכל עצמו הוא נברא, וכשם שהוא נברא

באתי לגני מוצש"ק פ' בשלח (מאמר ב) ה'תשכ"ח יא

מג' הקוין שבאדם (וראה בהערה 62 שהיא שלמות נעלית יותר)? וזה שמבאר בהמאמר דאדם הוא מוחין ומדות ולא הענין דג' קוין, יש לומר, דזה שמבאר כאן העילוי דענין אדם הוא לא בשביל לבאר העילוי דאדם בכלל, אלא (בעיקר) בכדי לבאר הטעם על זה שבאדם שייך נחמה וחרטה (שהרי מדבר בענין "לא אדם הוא להינחם"), דענין הנחמה וחרטה הוא שינוי והתהפכות, היינו, דלא רק שלפעמים הוא בקו החסד ולפעמים בקו הגבורה ולפעמים בקו הת"ת היינו שהשינוי נעשה בזמן אחר או מצד שהמצב השתנה [ועד"ז שבאלף הראשון היתה ההנהגה ע"פ מדת החסד, באלף השני ע"פ מדת הגבורה, וכו'⁶³], כי אם, שבאותו הזמן והמצב משתנה מחסד לדין ומדין לחסד שזה מראה עד כמה שיש בו את נקודת השלמות. ויתירה מזו, דהשינוי הוא באופן דנחומין וחרטה, דלא רק שמכאן ולהבא הנהגתו היא במדה אחרת (אף שגם עכשיו הוא אותו המעמד ומצב), אלא שהוא מתחרט על הנהגתו שלפני זה שהמשמעות של חרטה על המידה הקודמת, היא שהמידה הנוכחית קיימת בו בצורה מוחלטת ומושלמת. ולמשל כאשר תחילה הנהגתו היתה במדת הדין ולאחרי-זה התהפך למדת החסד, דוקא כאשר תהיה בו מדת החסד בשלימות ללא כל מקום לגבורה, אזי הוא יבוא להתחרט על הנהגתו הקודמת במדת הגבורה. והאפשרות לזה שיהיו בו כל המדות (ובהם מדות הפכויות זו לזו) הוא רק מצד נקודת השלמות שלו. ולכן מבאר בהמאמר דאדם הוא מוחין ומדות, ולא הענין דג' קוין, כי זה שנעשה שינוי המדות ובאופן דנחומין וחרטה הוא לפי שאדם הוא מוחין ומדות, והמדות שלו הם ע"פ השכל.

יוצא (מהמבואר בסעיפים האחרונים) **שיש כאן גישה אחרת לכל הענין של שינוי וחרטה. הסיבה לשינוי וחרטה אצל האדם אינה כפי שלומדים בהשקפה חיצונית שהיא משום שהאדם הוא דבר 'חלש' שמשתנה ואין לו קיום, אלא היא נובעת ממעלת האדם שהוא "נקודת השלימות", ולכן הוא יכול להשתנות ולהתהפך לכל תכונה ושלמות שהיא, ובצורה מוחלטת - עד שמתחרט על העבר.**

ועל-פי-זה תובן ההפלאה בדרגת "לא אדם להינחם" שהיא למעלה אפילו מבחינת אדם (כדלקמן בסעיף 10).

ז) והענין הוא לבאר את זה שאצל האדם - המדות הם תמיד ע"פ השכל (אף שיש אצלו גם מדות טבעיות) דהנה כתיב⁶⁴ לפי שכלו יהולל איש, וידוע⁶⁵ דזה שהאדם נקרא בשם איש הוא מצד המדות שבו [דזהו החילוק בין התואר אדם להתואר איש, דמה שנקרא בשם אדם הוא מצד השכל שבו ומה שנקרא בשם איש הוא מצד המדות שבו], ופירוש לפי שכלו יהולל איש הוא דגם המדות שבאדם (איש) הם לפי שכלו. והיינו⁶⁶ דגם המדות טבעיות שבאדם כמו היראה במלחמה כדלקמן, עם היות שעצם מציאותן הוא מצד הטבע ונדלא כהמדות שכליות שכל

65 ד"ה חביב אדם היש"ת (סה"מ היש"ת ע' 97).
66 בהבא לקמן, ראה גם המשך ר"ה היש"ת פכ"ט ואילך (סה"מ היש"ת ע' 77 ואילך).

63 ראה רמב"ן ובחיי עה"פ בראשית ב, ג. תו"ח
בראשית ח, ד. ובכ"מ.
64 משלי יב, ח.

מציאותן הוא מצד השכל, הן מתעוררות ע"י השכל. דזהו מ"ש⁶⁷ אל ירך לבבכם אל תיראו גו', דלכאורה, הרי היראה במלחמה היא דבר טבעי ואיך שייך ציווי על זה אל תיראו, והביאור בזה, דמכיון שהתעוררות מדות הטבעיות הוא ע"י השכל, לכן, כשישים דעתו ומחשבתו בזה, לא ירך לבבו ולא ירא ויפחד כלל. וכמ"ש הרמב"ם⁶⁸ וכל המתחיל לחשוב ולהרהר במלחמה ומבהיל עצמו עובר בלא תעשה, שנאמר אל ירך לבבכם אל תיראו גו', דגם יראה טבעית מתעוררת ופועלת כשמחשב ומהרהר בה. וכ"ה גם בנפש האלקית, דגם המדות טבעיות שלה, התעוררותן הוא ע"י השכל. דזהו מ"ש⁶⁹ ואהבת את ה' אלקיך, דהגם שכל אחד מישראל בטבעו אוהב את ה', וכתורת אדמו"ר הזקן⁷⁰ שכל אחד מישראל אינו רוצה בשום אופן ואינו יכול כלל להיות נפרד ח"ו מאלקות, מ"מ ישנו ציווי על זה, כי אהבה טבעית התעוררותה היא ע"י התבוננות ועל זה הוא הציווי שיתבונן בדברים המעוררים את האהבה. וענין זה (דהתעוררות האהבה היא ע"י התבוננות) הוא לא רק מצד ההעלם וההסתר דנה"ב, אלא גם מצד נפש האלקית, כי המדות שבאדם, ומכ"ש נפש האלקית שבו, הם ע"פ שכל.

ולאידך, גם לאחרי שנה"א נתלבשה בגוף ונה"ב, ע"י התבוננות וכו' בהכרח שהאהבה הטבעית דנפש האלקית תבוא בגילוי, כלומר, לא רק שהמדות לא יתעוררו ללא השכל (היינו שהשכל יכול להעלים המידות), אלא באם תהיה התבוננות מוכרח שיתעוררו (כי השכל בכוחו גם לגלות). דמזה גופא שכל אחד מישראל נצטווה לאהוב את ה' מוכח שזה תלוי בבחירתו. ואין לומר, דהציווי הוא רק על ההתבוננות, וכמ"ש אדה"ז⁷¹ שקיבל מהבעש"ט ש"מצות ואהבת היא לתקוע מחשבתו ודעתו. בדברים המעוררים את האהבה, ומה שיכוא מזה אין זה מעיקר המצוה, שהרי פירוש הפשוט דואהבת הוא שיאהוב את ה'. ומזה מוכח, דכאו"א מישראל, כשיתבונן בזה (ויהי' לו גם השימת לב), בהכרח שסוף סוף יהי' לו אהבת ה'⁷². וזהו מ"ש בהמאמר, שבמדות שבאדם יכול להיות שינוי מחסד לדין ומדין לחסד, דמכיון שהמדות שבאדם הם ע"פ השכל, לכן, כששכלו מחייב באופן אחר, נעשה שינוי גם בהמדות.

ח) וביאור הענין בפרטיות יותר לבאר יותר את השייכות בין השכל למדות, שהשייכות ביניהם היא לא רק בנוגע להתעוררות המידות, אלא גם לאחר מכן, יובן ע"פ מ"ש אדמו"ר האמצעי בתורת חיים⁷³ דבמדות יש (בכללות) ג' מדריגות, עיבור יניקה ומוחיץ. דזהו שהמדות נק' בשם צומח כידוע בענין דצח"מ

תמוז. אגרות יקודש כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ ח"ד ע' שפד.

סה"מ תרפ"ד ע' רטו. שם ע' רמג. ועוד.

(71) הובא בשני המאורות ח"ב רס"ב (ל, ב).

(72) ראה בארוכה סה"מ תש"א ע' 116 ובהערות שם.

(73) שמות קסא, ב ואילך.

(67) שופטים כ, ג.

(68) הלי' מלכים ספ"ז. וראה לקו"ת ואתחנן ו, ד.

סה"מ ה'תש"ג ע' 78.

(69) ואתחנן ו, ה.

(70) ראה גם בהמשך פ"ג. שם פ"ד. "היום יום" כה

שבאדם, דבחי' החי שבאדם הוא השכל, והמדות הם הצומח שבו⁷⁴], כי צמיחת והגדלת המדות הם באופן דשינוי מדרגא לדרגא, עיבור ואח"כ יניקה ואח"כ מוחין. בחי' עיבור היא המדות כמו שהן נעלמות עדיין בהשכל, דוגמת עובר שבבטן האם. ובחי' יניקה היא המדות כמו שהן נמשכות בלב, שגם אז הן גדילין מהמוחין, ואדרבא אז הוא עיקר ההגדלה שלהם. בדוגמת התינוק, שגם לאחר שנולד ונעשה מציאות בפ"ע, הוא יונק מחלב אמו שע"ז נגדלים אבריו (ועד שעיקר הגדלת הולד הוא בזמן היניקה). ובחי' מוחין היא המדות כמו שהן בגדלות (בדוגמת הולד שלאחרי זמן היניקה), וגם מדות אלו מקבלות מהמוחין, מבחי' גדלות המוחין, כמבואר בתו"ח שם. ועפ"ז יובן הטעם על זה דכאשר השכל מחייב באופן אחר נעשה שינוי בהמדות (כמבואר לעיל מהמאמר דההילולא), דמכיון שגם לאחר שהמדות נמשכו בלב ונעשו מציאות בפ"ע הם מקבלים מהשכל, בדוגמת התינוק, שגם לאחר שנולד ויצא לאויר העולם, הוא יונק מחלב אמו [ולא עוד, אלא שאפילו המדות דגדלות מקבלים מהשכל], לכן, כשנעשה שינוי בהשכל, משתנים גם המדות. ואם-כן אצל האדם ישנה השפעה בין השכל למדות, משום שכל ענין באדם הוא מצד נקודת השלימות שלו.

בסעיפים הבאים ימשיך לבאר שהנחמה והחרטה שייכים בכל חלקי האדם – אפילו בשכל ורצון

ט) וממשיך בהמאמר, דגם בשכל שייך ניהומין וכלומר, יפרש כיצד נעשה השינוי בשכל שדובר עליו בסעיפים הקודמים]. ומביא דוגמא לזה מזה שבתחילה⁷⁵ כתיב וכל יצר מחשבות לבו רק רע גו' (ולכן) אמחה גו', ואח"כ⁷⁶ כתיב כי יצר לב האדם רע מנעוריו ו(לכן) לא אוסיף עוד להכות גו'. דאותה הסברא שהיתה בתחילה טעם המחייב נעשית טעם המזכה. ומבאר, דהשינוי שבשכל בא מצד הרצון. דכשנעשה שינוי בהרצון, משתנה גם השכל.

והנה הטעם על זה (שע"י הרצון משתנה השכל) הוא, לפי שהשכל שייך תמיד (גם לאחר שנמשך כבר מהרצון) להרצון, ולכן, כשנעשה השינוי בהרצון משתנה גם השכל. וע"ד שנת"ל בענין שכל ומדות. וצריך להבין, הרי הרצון והשכל הם שני ענינים שונים, דשכל הוא פנימי שהוא מתאחד ומזדהה עם ההיגיון שבסברא [דזה שמבואר לפעמים ששכל הוא בחי' מקיף, הכוונה בזה היא שאינו בבחי' הרגש פנימי כ"כ כמו המדות⁷⁷], ופעולתו בהמוח היא בדרך התלבשות, ועד שע"י ריבוי ההתעסקות במושכלות נעשה שינוי בהמוח שמתוספים בו חריצים⁷⁸, ועד"ז הוא בנוגע לפעולת השכל בהמדות שבלב, דזה שפועל בהמדות הוא ע"י שמתלבש בהם שהרי מסקנת השכל נרגשת במדות (וכגון באהבה, מסקנת השכל שהדבר הוא טוב

74) ראה ד"ה שימני כחותם תר"צ (סה"מ קונטרסים ח"א צו, א). ד"ה על ג"ד היתש"ד בתחלתו (סה"מ היתש"ד ע' 243).

74) תו"א בראשית ד, א. תו"ח בראשית כא, ד ואילך.

75) בראשית ו, ה. ז.

76) נח ת, כא.

77) סה"מ אעתי"ר ע' קיב.

נרגשת באהבה). משא"כ הרצון הוא מקיף שאינו בהתלכשות הרצון נשאר מרוחק מהדבר הנרצה, זאת משום שהרצון לדבר אינו מצד מעלת הדבר, אלא מצד הרצון - כי כך הנפש רוצה. דכמו"כ הוא גם בנוגע לפעולת הרצון על השכל [שע"י הרצון נעשה שינוי בשכל, שלכן אמרו⁷⁷ לעולם ילמוד אדם במקום שלבו חפץ] שאין זה בדרך התלכשות אלא בדרך סיבה היינו שכאשר "לבו חפץ" אזי הרצון מפעיל 'זדוחף' את השכל שישכיל ביתר שאת, אך לאחר ששפיעל השכל אזי השכל בעצמו מבין והוא אינו מעורב בהבנה. ועפ"ז צריך ביאור, דלכאורה בשכל ומדות, מכיון שבהמדות מלובש השכל, לכן גם לאחרי שנמשכו המדות מהשכל הן תלויות בהשכל, וכשנעשה שינוי בהשכל משתנים גם המדות. משא"כ ברצון ושכל, מכיון שהרצון הוא רק סיבה להמשכת וגילוי השכל אך לאחר-זה השכל הוא שמבין והרצון אינו מעורב בהבנה עצמה, מהו הקשר דהשכל (לאחרי שנמשך כבר) עם הרצון, ועד שע"י שינוי הרצון ישתנה גם השכל כגון הסברא ד"יצר מחשבות לבו רק רע" (שהובאה בתחילת סעיף זר), שבתחילה היתה סברא זו טעם המחייב את בני האדם, ואחר כך נהפכה לטעם המזכה את בני האדם?

יו"ד) ויובן זה בהקדים מה שמבאר הצ"צ בארוכה באוה"ת פ' נשא⁸⁰ ובקיצור בספר המצוות שלו מצות בנין מקדש⁸¹ עה"פ⁸² כל אשר חפץ הוי' עשה, דצריך להבין, הרי הנבראים נתהוו מעשר הספירות שלמטה מהכתר, ובפרטיות יותר מז' המדות, ולמה מיחס כל המעשים להרצון שהוא הכתר. ולכאורה יש להוסיף, דאין לומר דזה שנתהווה מהע"ס הוא פרטי הנבראים ומ"ש כל אשר חפץ הוי' עשה (כל דוקא) קאי על כללות הבריאה, שהרי גם כללות הבריאה התהוותה היא מהחכמה, כמבואר בכ"מ⁸³ עה"פ⁸⁴ כולם בחכמה עשית, דההתחלקות שבנבראים היא מצד הבינה, משא"כ ההתהוות שמצד החכמה היא בכללות (כולם בחכמה), ומהו אומרו כל אשר חפץ הוי' עשה דהבריאה היא מהרצון. ומבאר זה ע"פ משל מפעולת האדם⁸⁵, דהגם שכל פעולה באה מכח פרטי, הרי זה שהכחות פועלים הוא ע"י הרצון, ובלי רצון, לא תהי' שום פעולה. וכמו תנועת היד והרגל, דהגם שהתנועה גופא באה מכח התנועה שביד, מ"מ, בכדי שתהי' התנועה, הוא ע"י הרצון דוקא, ובלי הרצון תנוח היד כמו אבן דומם שזוהי מחלת השיתוק שנקראת 'מאניע' (סה"מ תער"ב ג"ס) שהרצון אינו מתפשט ביד (אף שיש בה כח התנועה). ועד"ז הוא באדם העליון, דזה שנמשך מע"ס שפע להחיות העולמות הוא מצד הרצון, ולכן מתייחסים כל המעשים להרצון, כל אשר חפץ הוי' עשה.

ויש לומר לבאר התירוץ שמביא הצמח-צדק, דזה שכל המעשים מתייחסים להרצון, אף שהמעשים עצמם נמשכים מהע"ס והרצון הוא רק בכדי שהספירות ישפיעו,

(79) ע"ז יט, א.

(80) ע' רכט ואילך.

(81) פ"א (דרמ"צ פה, ריש ע"ב ואילך).

(82) תהלים קלה, ו.

(83) סה"מ השי"ת ס"ע 15 ואילך.

(84) תהלים קד, כד.

(85) ראה אוה"ת שם ע' רכח. וראה גם המשך תרס"ו

ע' רעזח. המשך תער"ב ח"א פנ"א (ע' צא).

הוא (כדמשמע באוה"ת שם) מפני ובהקדים דהטעם הפנימי לזה שכל פעולה מפעולת כחות הפנימיים היא ע"י הרצון (אף שישנם פעולות שהיו יכולות לכאורה להיות באופן 'אוטומטי' אחת כתוצאה מחברתה, ללא רצון) הוא מפני שהגוף הוא לא כמו 'מכונה' שמורכבת מכמה חלקים שונים, ותזוזה בחלק אחד גורמת בדרך סמילא תזוזה בחלק שני, אלא ישנו ה'אני' הפנימי של הנפש שעומד מאחורי כל כוח ופעולה שכחות הפנימיים הם רק זיו והארה מהנפש, והרצון הוא מעצמות הנפש, והיות שהרצון הוא מעצמות הנפש לכן הרצון הוא המהות הפנימית של הכוחות והאברים (והם לא שני דברים שונים), ועל-כן הוא עומד מאחורי כל פעולה, וכל פעולה תיעשה רק על ידו.

וזוהי גם התשובה לשאלת הצ"צ מדוע המעשים מתייחסים לרצון (כל אשר חפץ הוי' עשה) ולכן מתייחסים המעשים להרצון, אף שהם נמשכים מכחות הפנימיים, כי הרצון הוא (כמו) העצם שלהם, והיות שהרצון הוא המהות הפנימית של הכוחות, לכן ניתן לייחס הפעולה אליו.

ועפ"ז יובן גם הקשר דהשכל (גם לאחרי שנמשך) עם הרצון שלכן הרצון יכול להיות מעורב בהבנת השכל עצמה ולשנות אותה, כי זה שע"י הרצון נעשה המשכת וגילוי השכל הוא מצד זה שהרצון הוא מעצמות הנפש, העצם דכל הכחות, והיות שהוא המהות הפנימית של הכוחות לכן הוא יכול לפעול בהם גם 'כעין' פעולה 'פנימית'. דכמו"כ הוא גם בנוגע להסברא דכל יצר מחשבות לבו רק רע גוי', דהשינוי שנעשה בסברא זו, שמקודם היתה טעם לחוב ואח"כ נעשית (סברא זו עצמה) טעם לזכות, הוא מצד השינוי כביכול שהי' בהרצון (כנ"ל בהמאמר דבעל ההילולא).

יא) והנה הסיבה לזה שנעשה שינוי בהרצון, מבאר בהמאמר, דלאחר שוירח הוי' את ריח הניחוח⁷⁶, דרזא דקורבנא עולה עד רזא דא"ס, אז נמשך רצון חדש. והענין הוא כמו שמבאר אדמו"ר מהר"ש בהמשך מים רבים⁸⁶, דריח מעורר את עצם הנפש. דזהו שהמתעלף ר"ל, כשנותנים לו להריח ריח חזק הוא מתעורר מהתעלפותו, כי ענין ההתעלפות הוא העדר התפשטות החיות, וע"י הריח חזק שמעורר את עצם הנפש, נמשך החיות מחדש (מעצם הנפש). ועד"ז יובן למעלה, דענין ויתעצב אל לבו⁸⁷ (היפך וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד⁸⁸) היא תנועה דסילוק (דוגמת ענין ההתעלפות), וע"י שהריח את ריח הניחוח דקרבנות, נח"ר לפני שאמרתי ונעשה רצוני⁸⁹ נמשך רצון חדש מהעצמות שלמעלה מבחי' גילוי. כלומר, השינוי ברצון הוא מצד עצם הנפש.

יב) והנה הטעם על זה שגם ברצון (שלמעלה מהשכל) שייך ניחומין וחרטה (שינוי), כלומר היות שהוא רצון שלמעלה מהשכל, איך שייך שיעשה בו

89) פרש"י עה"פ ויקרא א, ט. ספרי (הובא בפרש"י) עה"פ פינחס כח, ח. וראה גם פרש"י עה"פ תצוה כט, כה.

86) תרל"ו – פ"ו (ע' יא).
87) בראשית ו, ז.
88) שם א, לא.

שינוי, הוא כי גם הרצון הוא בכלל ציור אדם, מוחין ומדות. דברצון יש המדות שבו והטעם שבו, טעם כמוס. ומכיון ששכל (גם טעם כמוס) הוא דבר ישמתהפך [כמובן מהסברא דכל יצר מחשבות לכו רק רע גו' שאפשר להסבירה בשני אופנים הפכים, לחוב ולזכות], לכן, כשנעשה שינוי בטעם הכמוס, משתנה הרצון (מדות שברצון), בדוגמת השינוי בשכל הגלוי שעי"ז משתנים המדות. להבהרת הענין: לפי מה שנתבאר לעיל (בסעיפים י"ח) שזה שהאדם כלול מכל המדות ומכל המדרגות הוא מצד שענינו הוא נקודת השלמות, יוצא, שזה ששכל הוא דבר שמתהפך, אינו נובע מחסרון באדם שהוא דבר חלש שמשתנה ואין לו קיום, אלא ממעלתו. ובזה מובן עוד יותר ההפלאה ברצון שלמעלה משינוי שהוא למעלה אפילו מנקודת השלמות (ראה לקמן בסעיף ט"ו) דכ"ז הוא ברצון שיש בו טעם. משא"כ רצון שלמעלה מהטעם (שאינו לו גם טעם כמוס), אין שייך בו שינוי. וזהו מ"ש וגם נצח ישראל גו' לא ינחם כי לא אדם הוא להנחם, שהשרש דנצח ישראל הוא בהרצון שלמעלה מטעם, ולכן אין שייך בו נחמה.

(ג) **וביאור הענין** (שהשרש דנצח ישראל הוא ברצון שלמעלה גם מטעם כמוס) בפרטיות יותר, יש להקדים מה שבדרושי אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע מבואר הענין דשני רצונות אלו (רצון שיש בו טעם ורצון שאין בו טעם) בשני אופנים. דלפעמים⁹⁰ מבואר, שרצון שאין לו טעם כמוס הוא למעלה מרצון שיש לו טעם (כבהמאמר דההילולא), ולפעמים⁹¹ מבואר, דרצון שאין לו טעם הוא חיצוניות המקיף, והרצון שיש לו טעם הוא פנימיות המקיף (פנימיות הרצון). ונקודת הביאור בזה, דזה שמבואר לפעמים שרצון שיש לו טעם הוא למעלה מרצון שאין לו טעם, הכוונה ב"טעם" היא זה שנרגש בו פנימיות הכוונה, שהרצון הוא בישראל דוקא. דברצון שאין בו טעם, הכל שוין, איני יודע באיזה מהם חפץ⁹², ורצון שיש בו טעם הוא שנרגש בו פנימיות הכוונה, שחפץ במעשיהם של צדיקים דוקא.

כוונתו היא לבאר שהרצון שלמעלה מטעם (שהוזכר בסעיף י"ב) אינו סתם רצון שאין לו כל שייכות לציור של שכל ומדות) ולגביו הכל בשווה, וממילא יש לו שייכות לאומות העולם כמו לישראל, אלא הוא רצון שנרגשת בו הכוונה הפנימית, שהיא התענוג העצמי בישראל.

91 סה"מ תרנ"ח ע' קלא.
92 ב"ר פ"ב, ז.

90 המשך תרס"ו ע' לה. המשך תער"ב ח"א פקצ"ג.
(ע' שצג).

ביאורים במאמרי רבינו

ברצון נעשה מצד שענינו הוא שכל? ולאידך, באות י"א נתבאר שהשינוי ברצון נעשה מצד העצם?

א. אלא כדי שיהיה שינוי נדרשים ב' דברים
א. שהדבר יהיה מסוגל לקבל שינוי. ב. דבר

ה' "הטעם על-זה שגם ברצון שייך ניהומין הוא כי גם הרצון הוא בכלל ציור אדם...ומכיון ששכל הוא דבר שמתהפך"

יש להבין: לעיל נתבאר, שהשינוי בשכל הוא מצד הרצון, ואילו כאן כותב שהשינוי

בסעיף יד יוכיח עניין זה מתפילין, ש'טעם' יכול להתפרש גם ככוונה פנימית ותענוג העצמי. שכן, תפילין הם רצון שלמעלה מכל טעם, ואם-כן ה'מוחין' המוזכרים בהם (שהם ענין של טעם) עניינם הוא העונג העצמי.

יד) **ויובן** זה ע"פ תורת הרב המגיד⁹³ על מארז"ל⁹⁴ תפילין דמארי⁹⁵ עלמא מה כתיב בהו כו' ומי⁹⁶ כעמך ישראל גו', דאיתא בכתבי האריז"ל⁹⁷ תפילין נקראים מוחין, דפירוש מוחין (כאן) הוא תענוג. דהתענוג דישראל מזה שאנו דבוקים בו ית', ועד אשר וראו כל עמי הארץ כי שם הוי' נקרא עליך⁹⁸, נקרא תפילין שלנו. והתענוג שלו ית' מזה שאנו דבוקים בו ית', ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ, נקרא תפילין שלו. והנה תענוג זה (הן התענוג דהקב"ה והן התענוג דישראל) מזה שאנו דבוקים בו ית', הוא למעלה מהטעם. וכמובן מזה שתענוג זה נקרא בשם תפילין, דהוקשו כל המצוות לתפילין⁹⁹, דהרצון שבמצוות הוא רצון עצמי שלמעלה מהטעם. [דנוסף לזה שגם טעמי המצוות (כמו שהם לאמיתתם) הם למעלה מההבנה דשכל אנושי, וכמ"ש באגה"ק¹⁰⁰ שטעמי המצוות לא נתגלו והם למעלה מהשכל וההבנה, וגם באיזהו מקומן שנתגלה ונתפרש איזה טעם המובן לנו לכאורה, אין זה תכלית הטעם, אלא בתוכו מלובש פנימיות ותעלומות חכמה שלמעלה מהשכל וההבנה, הנה הרצון דמצוות הוא רצון עצמי שלמעלה מהטעם, למעלה גם מהטעם דפנימיות ותעלומות חכמה. דזהו מה שבקיום המצוות צ"ל שתי כוונות, כוונה כללית וכוונה פרטית¹⁰¹, שמצד הענין דטעמי המצוות צ"ל הכוונה פרטית השייכת לאותה המצוה, ומצד הרצון (שלמעלה מטעם) צ"ל הכוונה כללית לקיים רצון ה']. ובפרט במצוות תפילין שגם לאחרי שהרצון נתלבש בטעם, ועד לטעם המובן בשכל אנושי, ניכר בו שבשרשו הוא למעלה מהטעם. שהרי הכוונה הפרטית דמצוות תפילין היא לשעבד הלב והמוח¹⁰², הרי מזה גופא מוכח שהיא למעלה ממוח ולב, שלכן ביכלתה לשעבד את המוח והלב. וע"פ המובא לעיל מהמאמר שגם ברצון

99 קידושין לה, א. וראה לקו"ש ח"ו ע' 277 בהערה.

100 ס"ט (קכח, א). וראה ד"ה ת"ר מצות נ"ח כו' ה'תשל"ח ס"ד (לעיל ע' קסה). וש"נ.
101 תניא רפמ"א (נו, ב). שער האמונה פ"ג. עטרת ראש דרוש לעשיית נח, ב ואילך. המשך תרס"ו ע' ננ.
102 שו"ע אריה הל' תפילין סכ"ה ס"ה. שו"ע אדה"ז שם ס"א. תניא שם.

93 בספרו אור תורה (הוצאת קה"ת) צח, ג (בהוצאת תש"מ ואילך – ששצ"ג).

94 ברכות ו, א.
95 בברכות שם: דמרי. וכ"ה באו"ת שם. אבל בכ"מ בדא"ח הובא "מארי", ככפנים. וכ"ה גם בע"י ברכות שם.
96 דברי הימים"א יז, כא. וראה בהנסמן בד"ה את הוי' האמרת גוי' ה'תש"ל (לקמן ח"ד ע' רנו) הערה 4.
97 וראה גם ד"ה הנ"ל ס"ד. וש"נ.
98 תבוא כח, י. ובברכות שם: אלו תפילין שבראש.

ביאורים במאמרי רבינו

אלא, סיבת השינוי היא מצד הרצון.

שיעורר בו למעשה את השינוי.

ועל־דרך־זה האפשרות לשינוי היא משום שעניינו הוא שכל – ציור. אך הוא מצידו לבד מדוע שישנתה, וסיבת השינוי היא מצד התקרבותו או התרחקותו מהעצם.

ועל־דרך־זה כאן, האפשרות לשינוי בשכל היא משום ששכל הוא דבר שמתהפך – שיכול להבין לכאן ולכאן, אך למעשה, מדוע נעשה השינוי? השכל מצידו לבד מדוע שיתהפך?

(חיצוניות הרצון) יש הטעם (כמוס) שבו והמדות שבו, צריך לומר, דתפילין הם למעלה גם מהענין ד"מות ולב" שברצון.

טו) ועפ"ז מובן, דזה שתפילין נק' מוחין ד"פירוש מוחין נקרא תענוג", אין הכוונה בזה שהתענוג (דהקב"ה ודישראל) שנקרא בשם תפילין, הוא מורכב בטעם, כי אם, שתענוג זה הוא תענוג עצמי שלמעלה מהטעם, ולמעלה גם מטעם כמוס, וענין ה"מוחין" שבו הוא שנגרש בו הכוונה פנימית, שהתענוג הוא בישראל דוקא. וכשם שה'מוחין' המוזכרים בתפילין ענינם הוא הכוונה פנימית והתענוג העצמי, כך ה'טעם' המוזכר ברצון (שלמעלה מטעם) ענינו הוא הכוונה הפנימית.

בקטע הבא כוונתו לבאר מעלת בחינת לא אדם (והביטוי לזה בתפילין): נתבאר לעיל (סעיף ו) שהסיבה לזה שבבחינת אדם שייך שינוי וחרטה, הוא משום שבחינת אדם אינה מוגדרת בגדר וציור מסוים (של מידה או תכונה מסוימת דוקא) אלא היא נקודת השלימות. אך סוף־סוף היא אינה 'פשיטות' (אי־הגדרה) מוחלטת, כי הביטוי של הפשיטות הוא דוקא על ידי גדרים – והוא שיש באדם את כל השלמויות של כל המידות והתכונות (ראה במילואים). למעלה מזה היא בחינת לא אדם, שאין שייך בה שינוי וחרטה כלל. וזאת, משום שכי היא למעלה כל ציור וגדר והיא פשיטות מוחלטת. ולכן בכל ציור ומצב שלא יהיה – היא לא תשתנה. והביטוי לזה הוא במהות היהודי, שבכל מצב שלא יהיה, ישאר בו התענוג העצמי, וזה הן מצד אלוקות והן מצד האדם כדלקמן.

ויובן זה בפרטיות יותר ע"פ המבואר בדרושי אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע¹⁰³, שהרצון דמצוות הוא רצון עצמי שאין שייך בו שינוי, וגם מה שע"י תשובה מתמלאים הפגמים שפגם בתומ"צ, אין זה בבחי' ניחום ושינוי ח"ו, כי אם, שע"י התשובה מגיעים בעונג העצמי דפנימיות ועצמות א"ס, שהוא התענוג בישראל מצד עצמם (נוסף על התענוג שמצד קיום התומ"צ שלהם), וכשנמשך העונג העצמי, נמשך גם הרצון. יוצא מזה שגם כאשר יהודי עבר על הרצון, אזי מצד התענוג העצמי לא יהיה שינוי והוא ישאר בישראל בכל התוקף.

ומוסיף שעל־דרך־זה הוא גם מצד למטה בהתקשרות של ישראל באלוקות, שלא שייך בזה שינוי ועפ"ז יובן יותר מה שתפילין נק' מוחין, כי זה שישראל הם גוי אחד בארץ (מ"ש בתפילין דמארי עלמא), שגם בהיותם בארץ הם דבוקים וקשורים עם הוי' אחד¹⁰⁴, הוא מצד זה שהשרש דישראל הוא בתענוג העצמי דפנימיות ועצמות א"ס (שלכן אין שייך שעניני הארץ יעשו שינוי בזה), וע"י קיום מצות תפילין, נמשך ענין זה בגילוי. וזהו גם מה שקרקפתא דלא מנח תפילין, שיש לו דין מיוחד¹⁰⁵ הוא דוקא כשלא הניח מעולם¹⁰⁶, וע"י שמניח תפילין פעם אחת, הוא יוצא מסוג זה, כי

106 רמב"ם הל' תשובה פ"ג ה"ה. ועד"ו בר"ח ור"ף ר"ה שם. ראה לקו"ש ח"ו ע' 272.

103 המשך תער"ב ח"א פקצ"ג (ס"ע שצג ואילך).
104 ראה אגה"ק ס"ט (קיד, א).
105 ראה ר"ה יז, א.

ע"י שמניח תפילין (אפילו ע"י פעם אחת) נמשך בו הגילוי דתענוג העצמי ומכיון שהתענוג העצמי הוא למעלה מכל שינוי, לכן לא שייך בו חלישות, ולאחרי שמניח תפילין פעם אחת לעולם לא יחזור חס-ושלום להיות קרקפתא. ויש לומר, שעייז נמשך גם הרצון דתומ"צ, ע"ד משנת"ל בענין התשובה.

טז) וזהו וגם נצח ישראל לא ישקר ולא ינחם כי לא אדם הוא להנחם, שהשרש דישאל הוא בבחי' לא אדם, שלמעלה גם מטעם כמוס, שאין שייך בזה שינוי ח"ו. [וביחד עם זה, יש בזה גם המעלה דאדם, ענין ה"טעם", התענוג העצמי]. וע"י שהאדם עובד עבודתו באופן של נצח, ובאופן דנצח סלה ועד שאין לו הפסק¹⁰⁷ בלי שינויים, ווי עס זאָל זיין און וואָס עס זאָל זיין הוא עומד בתוקף חזק, שגם בארץ יהי' קשור עם הוי' אחד, אזי נותנים לו האוצרות שלמעלה, שגם הם נמשכים ממקום שלמעלה מענין השינויים, לית שמאלא בהאי עתיקא¹⁰⁸ ובמילא ההמשכה משם היא באופן דנצח סלה ועד שאין לו הפסק. ובחינה זו נותנים באופן של בזבז בלי חשבונות. והגם שנתנית האוצרות היא ע"י השרים ומפקדי המלחמה, נשיאי ישראל שבכל דור, עד לנשיא דורנו בעל ההילולא, הרי עיקר הכוונה בזה היא שהאוצרות יומשכו וינתנו להאנשי חיל, צבאות הוי', שעל ידם נעשה הנצחון בפועל, שיהי' והיתה לה' המלוכה¹⁰⁹, והי' ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהי' ה' אחד ושמו אחד¹¹⁰, בגאולה האמיתית והשלימה בקרוב ממש ע"י משיח צדקנו.

109) עובדי' א, כא.

110) זכרי' יד, ט.

107) עירובין נד, א.

108) זח"ג קכט, א.



מילואים

והגבלה, ולכן) לצורך מילוי הרצון הוא מוכן לתת אפילו את האוצרות הכי יקרים לו. אך יתכן שהרצון לא יבוא לידי פועל, וזה לא משום שחסר לו ב'רצון' לתת, אלא משום שלפעמים מתעוררים קשיים ומניעות ועיכובים שיכולים להרתיע ולעכב הנתנה בפועל. והכח שמתעסק עם הנתנה יש בו מדידה והגבלה. מנגד, יתכן אדם אחר שאין בו רצון בליכך חזק, אך יש בו מדת הנצח שעניינה היא רגש חזק בנוגע למעשה בפועל, לפעול הדבר בכל מחיר, ולהצליח להתגבר ולהסיר העיכובים הקיימים בפועל. הרי אצל אדם זה תגיע תמיד הנתנה לידי פועל.

ענין זה, הוא ההבדל בין מדת הנצח לבין ג' הספירות הראשונות חסד, גבורה ותפארת. מדת החסד למשל, עניינה הוא רגש של חסד, ואילו מדת הנצח עניינה הוא רגש בנוגע למעשה בפועל.

ועליפיזה יובן מדוע 'בזבוז האוצרות' נעשה דוקא מצד ה'נצח'. כי מדת הנצח גורמת שהתעסקות בנתנה תהיה באופן שלמעלה מחשבונות.

"שיש באדם את כל השלמויות"

ניתן אולי לתת לזה דוגמה מהצבע ה'לבן'. ידוע שגוון 'לבן' הוא 'פשיטות' שלכן ניתן לצבוע עליו את כל הגוונים, מהישיאויכין שאר הגוונים שאינם יכולים לקבל את כל הגוונים. וכגון גוון כחול שלא יכול לקבל עליו צבע צהוב וכי'.

אך לפועל גם הפשיטות שבגוון לבן אינה פשיטות מוחלטת. כי סוף־סוף הביטוי של הפשיטות אינו על ידי אי הגדרה אלא על ידי גדרים, כלומר בזה שניתן לצבוע עליו בכל הגוונים.

"ועי"ז דוקא נשלמת הכוונה דדירה לו ית' בתחתונים"

אולי הוא משום שאז דוקא הדירה נעשית מצד התחתון ממש, מהישיאויכין העבודה של משה שהוא שייך לחלק ה'עליון' שבעולם.

"המעט דשורש הנצח... הוא בעיקר עלי זה שנתנת האוצר היא באופן דבזבוז"

ביאור הענין, מדוע בזבוז האוצרות נעשה דוקא מצד מדת הנצח, ולא מצד הכוונה העצמית דדירה בתחתונים, למרות שהכוונה העצמית (והאוצר שנמשך ממנה) היא למעלה מכל מדידה והגבלה? הוא משום שהנתנה באופן של בזבוז, לא שייכת לכוונה העצמית, אלא לכוח האלוקי ש'עוסק' בנתנת האוצר בפועל.

זאת משום שהכוונה העצמית אינה 'עוסקת' ביישום הדירה והשפעת האוצר בפועל, אלא ב'נתאוזה'. והנתנה באופן של בזבוז היא דבר 'לא שגרת'י שיכול להתעורר רק כאשר ישנה התעסקות מיוחדת (שלמעלה מכל חשבונות), בנתנה עצמה (של האוצר). היינו כאשר הדגש יהיה לא על הרצון והכוונה עצמה, אלא עליזה שהאוצר יתקבל בעולם וישיג המטרה.

אך היות שהכוח האלוקי ש'מתעסק' עם נתנת האוצר בפועל, יש בו מדידה והגבלה, עליכן מצידו לא יהיה בזבוז. וזה מה שפועלת מדת הנצח, שהכח המתעסק עם הנתנה בפועל, 'יעבוד' באופן שלמעלה מכל מדידה וחשבון.

ועלידרך אדם שיש לו רצון מאוד חזק שיתבצע ענין מסוים, ו(הרצון נובע מנקודה מאוד עמוקה בנפשו שבה אין כל מדידה

לזכות
שלמה אליהו וזוגתו שרה
וילדיהם
יוסף יצחק וזוגתו טוני
חיים, חיה מושקא, פייגע ינטה, רחל נחמה שיחיו
מרקוביץ

*

לזכות
החתן הרב אליהו שיחי' רוזנפלד
והכלה רייזל שתחי' גופין
לרגל בואם בקשרי השידוכין
נדפס על ידי הוריהם הרב שמעון אהרון הכהן
וזוגתו דבורה לאה ומשפחתם שיחיו
רוזנפלד