

קובץ  
הערות וביאורים  
מגדל דוד

עיונים וביאורים בתורת  
כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

גליון ג' (לו)  
יום הבהיר יו"ד שבט  
ה'תש"ע

שנת שבע מאות ושבעים לפ"ק  
שישים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר

מענה כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
לתלמידי הת' דשיבת תות"ל מגדל העמק  
אשר הוציאו קובץ חדו"ת "מגדל דוד"  
לקראת י"ט כסלו ה'תשנ"ב:

**"נתקבל ות"ח, ואזכיר עה"צ לכהנ"ל ובהוספה וכנתנית כח דהל' חנוכה וכו'".**

(**"ובהוספה...דהלכות חנוכה" – כוונת הדברים הוא כשיטת בית הלל  
שבקדושה צ"ל מוסיף והולך, ולכן מוסיף בכל יום נר מנרות החג).**

---

**כתובת המערכת:**

רח' חב"ד 6 ת.ד. 5669  
מגדל העמק 23038  
פקס': 04-6443115  
דוא"ל: kovetzmigdal@gmail.com

יוצא לאור על-ידי

**מערכת "מגדל דוד"**

ישיבת תומכי תמימים

חב"ד ליובאוויטש

מגדל העמק

# פתח דבר

בשבח והודי' להשי"ת, מתכבדים אנו להגיש בפני ציבור שוחרי התורה ולומדי' את קובץ 'השישים', עיונים וביאורים – מגדל דוד גליון ג' (לו), ובו חידושים וביאורים בתורת הרבי, שנכתבו ע"י רבנן ותלמידיהון דישיבתנו הק'.

בהתוועדות ש"פ בא ח' טבת ה'תש"נ - שנת הארבעים לנשיאותו, אומר כ"ק אדמו"ר: "מכיון שכל דבר מתחיל מתורה כדאי שבתורה עצמה יעשו 'מוסד' חדש ע"י הוצאה לאור של קובצי חידושי תורה, בנגלה ובחסידות, ובפרט בתורת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשי"ד... ולהוסיף בזה במספר ארבעים" עכ"ל"ק.

זכינו ועלה בידינו לקיים את רצונו הק' ולהגיש לו בסמיכות ליום הבהיר יו"ד שבט ושנת השישים לנשיאותו, מתנת בנים קובץ עיונים וביאורים העוסק בתורתו הק'.

תקוותינו, אשר הקובץ ימלא את ייעודו "להגדיל תורה ולהאדירה", ויוסיף חיות פנימית בלימוד תורת הנגלה והחסידות.



עפ"י הכלל פותחין בדבר מלכות מופיע בפתח הקובץ שיחת כ"ק אדמו"ר שנאמרה בהתוועדות ט"ו בשבט ה'תשמ"ח, ההתוועדות האחרונה לע"ע שנערכה בימות החול, בה מעורר הרבי ע"ד הדפסת חידושי תורה בכל מקום ומקום, בפרט בתקופתנו זו, סיומא דעקבתא דמשיחא, בה נדרש בהוספה מיוחדת בעידוד והוספת חיות בלימוד התורה.

בתור הוספה מובא בזה מכתב מכ"ק אדמו"ר שי"ל ליום ג' בתמוז  
ה'ש"ית בה מבאר את עינינו של נשיא הדור, ואשר על כאו"א "להעמיק  
דעתו ולתקוע מחשבתו בזה, אשר הוא הוא הנשיא והראש כו".

ב"ה עלה בידינו והננו מפרסמים לראשונה: יחידות מיום ב' דר"ח  
אדר"ר תשי"ד מוגהת בכת"ק של הרבי, בה מבאר כ"ק אדמו"ר את הנאמר  
בד"ה "באתי לגני" תשי"ג (שי"ל בער"ח שבט תשי"ד) שישראל העובר  
עבירה, גרוע מאו"ה.



ובמלאות שישים שנה לנשיאותו הרמה של כ"ק אדמו"ר, נסיים  
בלשונו הק' (שיחת ש"פ בלק - י"ד תמוז ה'תשמ"ז) "שכאשר ישנם שישים  
שנה של פעילות בהפצת התורה והיהדות והפצת המעינות חוצה, אזי  
מתבטלים בדרך ממילא כל הענינים הבלתי רצויים המעכבים את גמר  
ושלימות מעשינו ועבודתינו "צחצוח הכפתורים".

יהי רצון שיחוס וירחם עלינו השי"ת וימהר ויחיש את התגלות הרבי,  
ונזכה עוד בשנת השישים לחזות באור פני מלך חיים תומי"ד ממש.

## **המערכת**

יו"ד שבט ה'תש"ע  
שנת השישים לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשי"ד  
מגדל העמק, ארץ הקודש ת"ו

---

# תוכן הענינים

– לפי נושאים –

---

11	דבר מלכות
15	הוספה
17	פרסום ראשון

## ☞ מאמרי "באתי לגני" ☞

44	מטרת וכוונת ירידת הנפש בנוף ובריאת העולמות
62	"עיקר שכינה בתחתונים הייתה" – בפועל או בהכשרה
65	"זאתא במדרש רבה במקומו"
67	מאמר באתי לגני ה'תש"י בתוספת ביאורי הרבי עיונים והערות
99	מניין חמא עה"ד בפ"ע
102	כוונת הבורא בחמא כללי ובחמא פרטי
122	"עיקר שכינה בתחתונים" לפני מתן תורה
135	דרגת "עיקר שכינה"
144	התקשרות האדם עם הזולת ע"י המידות וע"י כוח הדיבור
153	ביאור במעלת התחתונים
155	העילוי שנעשה בנשמה ע"י עבודת האדם באתכפיא ואתהפכא

## ☞ הלכה ומנהג ☞

24	אמירת קדיש ויארציית על הבן, ועל הקטן
55	חיוב שמהה בשבת

- 110.....מניין דשרי לחטוא ע"מ לקרב "תינוק שנשבה" לתומ"צ
- 116.....בעניין ליל חגם הנק' "נימל"

### 🌀 גאולה ומשיח 🌀

- 52.....ההתגלות דמשיח - פעולתו מורגשת בעולם (גליון)

### 🌀 פשוטו של מקרא 🌀

- 29.....'הקבר אשר כריתי - קניתי לי'
- 31....."טוב יום המוות מיום הולדו"
- 91.....שכם הינו מקום המיועד לפורענות עבור יוסף וצאצאיו
- 104.....עבודת התשובה של בני ביציאת מצרים
- 118.....הזמן בו עוסקת פרשה שני' דק"ש
- 126.....סדר הופעת ארבעת הכנים בתורה
- 127.....עבודת הרבי הרי"צ מתוך מס"נ ולא באופן של מס"נ
- 132.....ומקצה אחיו - אותם שאינם נראים גיבורים
- 162.....נכלה ואינו נכלה בנס פך השמן (גליון)

### 🌀 תורת החסידות 🌀

- 33.....גילוי הקב"ה בעולם וגילוי הקב"ה מצד העולם
- 93.....העבודה דתפילה והגילוי דתורה
- 129.....אופן התלבשות התומ"צ בעולם



---

# תוכן הענינים

– לפי סדר העמודים –

---

11	..... דבר מלכות
15	..... הוספה
17	..... פרסום ראשון
24	..... אמירת קדיש ויארציית על הבן, ועל הקמן
29	..... 'הקבר אשר בריתי – קנתי לי'
31	..... 'טוב יום המוות מיום הוולדו'
33	..... גילוי הקב"ה בעולם וגילוי הקב"ה מצד העולם
44	..... מטרת וכוונת ירידת הנפש בגוף ובריאת העולמות
52	..... ההתגלות דמשיח – פעולתו מורגשת בעולם (גליון)
55	..... חיוב שמחה בשבת
62	..... 'עיקר שכינה בתחתונים הייתה' – בפועל או בהכשרה
65	..... 'ואיתא במדרש רבה במקומו'
67	..... מאמר באתי לגני ה'ש"י בתוספת ביאורי הרבי עיונים והערות
91	..... שכם הינו מקום המיועד לפורענות עבור יוסף וצאצאיו
93	..... העבודה דתפילה והגילוי דתורה

99	..... מניין חטא עה"ד בפ"ע
102	..... כוונת הבורא בחטא כללי ובחטא פרטי
104	..... עבודת התשובה של בני ביציאת מצרים
110	..... מניין דשרי לחטוא ע"מ לקרב "תינוק שנשבה" לתומ"צ
116	..... בעניין ליל חגם הנק' "נימל"
118	..... הזמן בו עוסקת פרשה שני' דק"ש
122	..... "עיקר שכינה בתחתונים" לפני מתן תורה
126	..... סדר הופעת ארבעת הבנים בתורה
127	..... עבודת הרבי הרי"צ מתוך מס"נ ולא באופן של מס"נ
129	..... אופן התלבשות התומ"צ בעולם
132	..... ומקצה אחיו – אותם שאינם נראים גיבורים
135	..... דרגת "עיקר שכינה"
144	..... התקשרות האדם עם הזולת ע"י המידות וע"י כוח הדיבור
153	..... ביאור במעלת התחתונים
155	..... העילוי שנעשה בנשמה ע"י עבודת האדם באתכפיא ואתהפכא
162	..... נכלה ואינו נכלה בנס פך השמן (גליון)





## דבר מלכות

משיחת ט"ו בשבט ה'תשמ"ח מוגה.

באופן של "לא כל הרוצה כו' יטול"<sup>3</sup>,  
אא"כ לאחרי כו"כ תנאים המוכיחים  
שחידושים אלה מכוונים לאמיתתה  
של תורה כו"<sup>4</sup>.

אבל מפני ירידת הדורות, עד  
לדורנו זה, שצריכים לעודד ולחזק  
ולהוסיף בכל הקשור ללימוד התורה  
- כדאי ונכון ויש צורך לעודד ולזרז  
את אלה השייכים לחדש בתורה<sup>5</sup>,  
אשר, גם אם אינם בטוחים לגמרי  
שחידושיהם מכוונים לאמיתתה של  
תורה<sup>6</sup>, הנה, לא זו בלבד שלא ימנעו  
מכתבתם, אלא אדרבה - ישתדלו

...כשם שגילוי פנימיות התורה  
בדורות האחרונים, עד לגילוי  
והפצת תורת החסידות באופן  
ד"באר את התורה", "בשבעים  
לשון", הוא מתקן ירידת הדורות<sup>1</sup>,  
"אכשור דרי" (בתמי"<sup>2</sup> - הרי, בגלל  
ירידת הדורות צריך לחפש דרכים  
ועצות לעודד ולחזק ולהוסיף  
בלימוד התורה בכלל.

ומהעצות לזה - עידוד להוציא-  
לאור ולהדפיס קובצי חידושי תורה:

בדורות שלפנינו נזהרו בנוגע  
לחידושי תורה (אפילו כשאינם  
בהלכה למעשה, אלא בדרך פלפול  
בלבד), הן בנוגע לכתובה, ועאכו"כ  
בנוגע לפירסום בדפוס, והתנהגו

<sup>3</sup> לשון המשנה - ברכות טז, ב.

<sup>4</sup> ראה קונטרס עץ החיים פכ"ז ואילך.

<sup>5</sup> ראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"ב ה"ב,  
שבחיוב ד"תלמוד" נכלל גם "לחדש  
חידושי הלכות רבות לפי רוחב שיש בלבו  
וישוב דעתו". וראה זח"א יב, ב: "לאפשא  
לה". וראה גם אגה"ק סכ"ו (קמה, א): "כל  
איש ישראל יוכל... לחדש... הן בהלכות  
הן באגדות הן בנגלה הן בנסתר, כפי בחי'  
שרש נשמתו, ומחויב בדבר".

<sup>6</sup> להעיר מירושלמי סוף ברכות: פיטטיא  
דאורייתא טבין.

<sup>1</sup> ראה לקו"ש י"ט כסלו שנה זו ס"ב.  
וש"נ.

<sup>2</sup> יבמות לט, ב (ובפרש"י). וש"נ.

"מאן מלכי רבנן"<sup>4</sup>, לאחרי שיעברו ביקורת ע"י ה"מערכת", בבחינת "עשה לך רב".

ולהעיר, שאף שהתענוג שבלמוד זה הוא לכאורה לפעמים באופן ד"שלא לשמה" - הרי, גם בענין זה ישנה הוראה בשיעור היומי ברמב"ם<sup>5</sup>: "אמרו חכמים<sup>6</sup> לעולם יעסוק אדם בתורה ואפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה", היינו, שסוכ"ס יבוא מזה ללימוד התורה לשמה, מאהבת ה', "בדעת שידעהו".

...ויה"ר שע"י ההוספה בלימוד התורה, כולל הענין ד"פלפול התלמידים", כולל גם הענין ד"המחכים את רבו" - יקויים דבר המשנה באבות ד"מביא גאולה לעולם" (המעלה המ"ח - "האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם"), החל מגאולה באופן

לכותבם, ויתירה מזה - לפרסמם בדפוס (בקובץ מיוחד בפ"ע, או בקובץ הכולל גם חידושי תורה של אחרים), ולא רק בין חבריהם ותלמידיהם, אלא גם בין לומדי תורה בכלל, וטעם הדבר - מכיון שרואים במוחש, מעשה רב<sup>1</sup>, שע"ז ניתוסף חיות ותענוג בלימוד התורה (הן בנוגע לעצמו, והן בנוגע לאחרים - "קנאת ספרים תרבה חכמה"<sup>2</sup>), שזוהי הבחינה המאמתת את הצורך וההכרח שבדבר.

ולכן, בעמדנו ב"ראש השנה לאילן", יש לעורר ולזרז ע"ד ההשתדלות להוסיף גם בשטח של הוצאה-לאור דקובצי חידושי תורה, וכפי שראו בפועל בעבר - ע"ז יתוסף בשקידה והתמדה, עיון ויגיעה כו', אצל לומדי התורה, וע"ז יתוסף ג"כ (יגעת ומצאת<sup>3</sup>) ביכולתם לחדש בתורה ולהעלות חידושיהם בכתב ובדפוס, חידושים שיהיו ראויים לעלות על שולחן מלכים -

<sup>4</sup> ראה גיטין סב, סע"א. זח"ג רנג, ב - ברע"מ.  
<sup>5</sup> הל' תשובה פ"י הלכה ה.  
<sup>6</sup> פסחים נ, ב. וש"נ.

<sup>1</sup> שבת כא, א. וש"נ.  
<sup>2</sup> ב"ב כא, סע"א. כב, רע"א.  
<sup>3</sup> מגילה ו, ריש ע"ב.

דצדיקים<sup>8</sup> - "משיח אתא לאתבא צדיקיא בתיובתא"<sup>9</sup>.

ובפשטות ממש - גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, אשר, "קהל גדול"<sup>10</sup>, ובהדגשה יתירה בשנה זו - שנת הקהל, "הקהל את העם האנשים והנשים והטף"<sup>11</sup>, שנעשים מציאות של "קהל" אחד, ובאופן כזה - "ישובו הנה"<sup>12</sup>, לארצנו הקדושה, כפי שהיא בשלימותה, היינו, ש"ירחיב ה' אלקיך את גבולך"<sup>12</sup>, נוסף על ארץ שבע אומות (כנגד שבעה מינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל), גם ארץ קיני קניזי וקדמוני - ארץ עשור אומות, ודוגמתו בעבודה - לא רק העבודה דבחי'

<sup>8</sup> וי"ל שגם זה נכלל בהענין ד"יוסף ה' לי בן אחר", לעשות מ"אחר" "בן" - כי, גם מי שנמצא כבר במעמד ומצב ד"בן", ה"ה עדיין בבחינת "אחר" לגבי דרגא נעלית יותר. ובסגנון אחר קצת: ע"י גילוי בחינת התענוג שבתורה ("יצחק") באופן נעלה יותר, מתעלה לדרגת "בן" בעילוי יותר כו'.  
<sup>9</sup> הובא בלקו"ת דרושים לשמע"צ צב, ב. ועוד. וראה זח"ג קנג, ב.  
<sup>10</sup> ירמי' לא, ז.  
<sup>11</sup> וילך לא, יב.  
<sup>12</sup> שופטים יט, ח ובפרש"י.

ד"אכתי עבדי אחשורוש אנן"<sup>1</sup> (כגאולת פורים, שממנה למדים הענין ד"מביא גאולה לעולם"), ותיכף "מיסמך (סמיכה כפשוטה) גאולה לגאולה"<sup>2</sup> - גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות"<sup>3</sup>.

ואז, יהי' גם הענין ד"עץ השדה", בתכלית השלימות - "אפילו אילני סרק עתידין לעשות פירות"<sup>4</sup>, כ"בימי אדה"ר"<sup>5</sup>, אלא - שאילני סרק יתהפכו לעץ פרי, העילוי דאתהפכא חשוכא לנהורא, ודוגמתו בעבודת האדם - "האדם עץ השדה" - שלימות התשובה<sup>6</sup>, באופן דאתהפכא - "זדונות נעשו לו כזכיות"<sup>7</sup>, ועד לעבודת התשובה

<sup>1</sup> מגילה יד, א.  
<sup>2</sup> שם ו, סע"ב.  
<sup>3</sup> מיכה ז, טו.  
<sup>4</sup> כתובות בסופה. תו"כ בחוקותי כו, ד.  
<sup>5</sup> תו"כ שם.  
<sup>6</sup> להעיר שבשיעור היומי ברמב"ם - סוף (גמר ושלימות) הלכות תשובה, פרק עשירי - מספר השלם.  
<sup>7</sup> יומא פו, ב.

מנשיקות פיהו"<sup>9</sup>, "סוד טעמי'  
ומסתר צפונותי"<sup>10</sup>, גילוי טעמי  
תורה ע"י משיח צדקנו, שילמד  
תורה לכל העם, ויתירה מזה - "ולא  
ילמדו עוד איש את רעהו גו' כי  
כולם ידעו אותי למקטנם ועד  
גדולם"<sup>11</sup>, ועד ש"מלאה"<sup>12</sup> הארץ  
דעה את ה' כמים לים מכסים"<sup>13</sup>.

(נדפס בסה"ש תשמ"ח ח"א עמ'  
243 ואילך)



המדות, אלא גם העבודה דבחי'  
המוחין, חכמה ובינה וכתר<sup>1</sup> (כולל  
גם פנימיות הכתר - ענין התענוג<sup>2</sup>),  
ו"כספם וזהבם אתם"<sup>3</sup>, החל מכסף  
וזהב רוחניים, אהבת ה'<sup>4</sup> ויראת ה'<sup>5</sup>,  
הכוללים כל עניני התורה ומצוותי<sup>6</sup>,  
ומתוך שמחה, ובהדגשה יתירה  
בשנה זו - שנת תשמח, עד  
לשלימות השמחה - "שמחת עולם  
על ראשם"<sup>7</sup>, שירה העשירית<sup>8</sup>.

ולימוד התורה בתכלית  
השלימות דבחינת התענוג - "ישקני

<sup>1</sup> ד"ה אל תצר את מואב לאדהאמ"צ  
(מאמרי אדמו"ר האמצעי ע"ס דברים  
ח"א בתחילתו).

<sup>2</sup> להעיר, שתענוג פועל הרחבה ("ירחיב"  
גו') אפילו ב"עצם" כו' - "שמועה טובה  
תדשן עצם" (משלי טו, ל. גיטין נו, ב).

<sup>3</sup> ישעי' ס, ט.

<sup>4</sup> להעיר ששיעור היומי ברמב"ם -  
התחלת ספר אהבה - הוא במצות ק"ש,  
שענינה - אהבת ה', השורש לכל רמ"ח  
מ"ע (תניא פ"ד), כולל המ"ע דיראת ה',  
שהיא שורש לכל שס"ה מל"ת (תניא  
שם).

<sup>5</sup> ראה תו"א ר"פ וישב. לקו"ת בהעלותך  
לב, ד. ובכ"מ.

<sup>6</sup> ראה תניא פ"ד. שם חינוך קטן.

<sup>7</sup> ישעי' לה, יו"ד. נא, יא.

<sup>8</sup> מכילתא בשלח טו, א. תנחומא שם  
יו"ד. ועוד.

<sup>9</sup> שוה"ש א, ב.

<sup>10</sup> פרש"י עה"פ.

<sup>11</sup> ירמי' לא, לג.

<sup>12</sup> ישעי' יא, ט.

<sup>13</sup> סיום וחותרם ספר הי"ד. וראה גם הל'  
תשובה ספ"ט (סיום השיעור דערב ט"ו  
בשבט) - "שנאמר כי מלאה הארץ דעה  
את ה', ונאמר ולא ילמדו איש את אחיו  
ואיש את רעהו".

## הוספה

- מכתב כ"ק אדמו"ר מיום ג' תמוז ה'תש"י •

ב"ה

רבים המחפשים ומבארים מעלות וגדולת נשיאי חב"ד בכלל, ונשיא דורנו, הוא כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ, בפרט בענינים שונים: איש המסירות - נפש, גאון, בעל מדות, צדיק, בעל רוח הקודש, מלומד בנסים ועוד ועוד.

וגדלו ביותר שבחים אלו, על פי ההגדרה בתורת החסידות, מהו מסירות נפש, מהו גאון וכו'.

ובכל זה - העיקר חסר כאן. ונוסף על זה, שהוא עיקר בעצם, חשוב הוא ביחוד משום שנוגע ביותר, וביחוד לנו, קהל חסידיו ומקושריו. וזהו - מה שהוא הוא הנשיא, ונשיא חב"ד.

כי - נשיא בכלל, נקרא ראש<sup>1</sup> אלפי ישראל, הוא בחינת ראש ומוח לגביהם, וממנו היא יניקה וחיות שלהם. ועל ידי הדביקה בו קשורים ומיוחדים הם בשרשם למעלה מעלה.

והנה כמה סוגים בנשיאים<sup>2</sup>: אלו אשר השפעתם בבחינת פנימיות, ואלו אשר השפעתם בבחינת מקיף. ובזה גופא חילוקים: אם השפיעו בתורת הנגלה או

<sup>1</sup> ראה תניא פ"ב.

<sup>2</sup> באריכות: תורה אור פ' מקץ ד"ה ת"ר מצות נ"ח. סהמ"צ להצ"צ מצות נ"ח פ"ג. ד"ה למען דעת, תרס"ט [סה"מ תרס"ט ע' לט ואילך].

הנסתר או בשניהם יחדיו, לימדו דרכי העבודה והחסידות, המשיכו השפעות גשמיות וכו' וכו'.

וישנם כאלו, שהי' בהם כמה מבחינות הנ"ל, או גם כולם<sup>1</sup>.

וזה הי' מאז ועד עתה ענין הנהגת נשיאי חב"ד, מן כ"ק אדמו"ר הזקן ועד כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ ועד בכלל, אשר כללו כל הסוגים והחילוקים: השפיעו בפנימיות ובמקיף, בתורה עבודה וגמ"ח, ברוחניות ובגשמיות. ובמילא היתה התקשרותם עם השייכים אליהם בכל תרי"ג אברי נפש וגוף המקושרים.

ועל כל אחד ואחת מאתנו כולנו לדעת, הינו להעמיק דעתו ולתקוע מחשבתו בזה, אשר הוא הנשיא והראש, ממנו ועל ידו הם כל ההשפעות בגשמיות וברוחניות, ועל ידי ההתקשרות אליו (וכבר הורה במכתביו איך ובמה מתקשרים) קשורים, ומיוחדים בשרש ושרש עד למעלה מעלה כו'.

**חי"ק**

ג' תמוז ה'ש"ית  
ברוקלין נ.י.



---

<sup>1</sup> ראה בתו"א שם ספ"ז דבמשיח יש ב' הבחי', דרועים ונסיכים. – ובש"ס (סוכה נב, ב) נחשב בנסיכים, י"ל מפני שזהו העיקר בו.

## פרסום ראשון\*

מוגשת בזאת יחידות מיום ב' דר"ח אדר"ר תשי"ד מוגהת בכתי"ק של הרבי, ביאור בד"ה "באתי לגני" תשי"ג (שי"ל בער"ח שבט תשי"ד).

להבנת הדברים יש להקדים:

כתב אדמו"ר הזקן בתניא<sup>1</sup>: "אבל באמת לאמיתו אפי' עבירה קלה הרי העוברה עובר על רצון העליון ב"ה והוא בתכלית הפירוד מיחודו ואחדותו ית' יותר מס"א וקליפה כו". ומסיים: "וא"כ החוטא ועובר רצונו ית' אפי' בעבירה קלה בשעת מעשה הוא בתכלית הריחוק מקדושה העליונה שהיא יחודו ואחדותו ית' יותר מכל בעלי חיים הטמאי' ושקצי' ורמשים המושפעים מס"א וקליפת ע"ז".

והנה, בד"ה "באתי לגני" תשי"ג<sup>2</sup> ס"ב כותב הרבי: "... דמצד עצמו, הרי בטבע כל ישראל ראינו רוצה ואינו יכול להיות נפרד מאלקות, אלא שע"י הרוח שטות שמכסה על האמת ונדמה לו דגם כאשר הוא עובר עבירה עודנו ביהדותו, מצד זה אפשר שיעבור עבירה. אבל כאשר יאיר בו אור האמת, בחי' ואמת הוי' לעולם, אז הוא מרגיש שע"י העבירה ואפילו באיסור דרבנן ודקדוק קל של דברי סופרים נפרד בתכלית מאלקות, יותר גם מהקליפות וסט"א.

וכמ"ש כ"ק אדמו"ר הזקן בתניא<sup>3</sup> שהאדם העובר על רצונו ית' גרוע ופחות מבעלי חיים הטמאים כו' שאינם משנים תפקידם ואע"ג דאיהו לא חזי מזלייהו חזי ולכן הנה באדם שהצלם אלקים אין מסתלק מעל פניו אין שולטים בו, דפקודתו ית' שמרה רוחם וכמ"ש נ' ומוראכם וחתכם יהי' על כל חית גו', ורק בזה שאין נראה בו הבצלמינו כדמותינו הם שולטים כו', ועד"ז או"ה וקליפות וסט"א אין עוברים רצונו ית', אלא דקרו לי' אלקא דאלקייא, דהם

\* תודתנו נתונה בזה לחפץ בעילום שמו, שהועיל להמציא לנו יחידות זו, זכות הרבים תעמוד לו ולזרעו אחריו להתברך בכל מילי דמיטב. המערכת.

<sup>1</sup> פרק כד.

<sup>2</sup> סה"מ מלוקט ח"א עמ' כט. בהוצאה החדשה – תו"מ סה"מ מ' חודש שבט עמ' רפה.

<sup>3</sup> שם.

אומרים שגם להם יש שליטה וממשלה, אבל מ"מ אין מורדים בו ית', שהרי קרו לי' אלקא דאלקייא, ואין עוברים על רצונו ית' לעולם.

והאדם העובר עבירה שהוא מורד ברצונו ית' הרי הוא גרוע יותר מהקליפות וסט"א ומדברים המושפעים מהם שהם בעלי חיים הטמאים וחיות רעות, עד אשר אף יתוש, שמכניס ואינו מוציא, קדמך". עכלה"ק.

מהשינויים הבולטים בין דברי התניא הנ"ל לבין איך שהם מועתקים ומתפרשים במאמר הרבי הוא, שבתניא מובא רק שיהודי החוטא גרוע "יותר מכל בעלי חיים הטמאי" ושקצ' ורמשים המושפעים מס"א וקליפת ע"ז", ובמאמר מוסיף שגרוע יותר גם מ"אומות העולם וסט"א כו", שגם הם אינם עוברים על רצונו ית'.

ולשון זה מעורר תמיהה, וכפי שאכן רבים שאלו את הרבי לאחר הוצאתו של המאמר לאור (בער"ח שבט תשי"ד): הרי מצינו מאומות העולם שעוברים על שבע מצות בני נח שעליהם נצטוו מפי הקב"ה, ואיך אפשר לומר ש"או"ה וקליפות וסט"א אין עוברים על רצונו ית' לעולם?"

ובמענה על שאלה זו (מתוך עוד כמה שאלות) השיב הרבי<sup>1</sup>: "והתירוץ פשוט, שהוא, ע"ד המבואר בנוגע לבני", מפני רוח שטות שנכנס בו ומכסה ומסתיר על האמת שזהו בסתירה למה דקרי לי' אלקא דאלקיא. אבל מצד עצמם כמו שנשפעו מהקליפות וסט"א הם באופן שלא יעברו ולא ימרדו, וכמו בלעם שאמר לא אוכל לעבור את פי ה' (עיי' תניא פכ"ד), אף שבא על אתונו (סנה' קה, ב. זוהר ח"א קכח, ב), שזהו מז' מצוות ב"נ".

והנה, לאחר תשובה זו עדיין יכולה להתעורר השאלה: א"כ במה גרוע יותר הישראל החוטא מאומות העולם, דממה נפשך: מצד שרשם - הרי שניהם אינם עוברים על רצונו ית', ומצד הרוח שטות - שניהם יכולים לעבור על רצונו ית' ביחידות זאת משיב הרבי בין היתר על שאלה זו. במהלך העניין יתבאר גם מהו 'גרוע' ומהו 'נחות', וכן תתבאר תמיהה כללית על המאמר שלא הובאה עד עתה: אמנם מובן מדוע **ניתן** לומר שהיהודי החוטא גרוע יותר מאו"ה. אך עדיין צריך ביאור, **מדוע שינה** הרבי מלשון אדה"ז, והוסיף את המילה "או"ה".

<sup>1</sup> נדפס בסה"מ מלוקט שם עמ' לז. (תחת הכותרת "הערות לד"ה באתי לגני תשי"ג מכ"ק אדמו"ר שליט"א").



הנחה

ה"ה

מה שאמר כ"ק אדמו"ר שליט"א ליל ה' פ' חרומה ב' דר"ח אדר"ר תשי"ד.

אלה: בחה גרוע ישראל העובר עבירה מאו"ה, אם מצד הרשם הניחם אינם

נזכרים, אלא מצד הרוח שטוח א"כ במה הישראל גרוע, ועליו

זיכרון: ז"י זקנען טאקע בידע גלייך, ער איז נאר ערגער, ווי דער או"ה איז

נעצט מצד ~~עבירה~~ לא יעברו ולא יסדרו, איז הישראל העובר עבירה

נרגער כאר או"ה וקליפות וסט"א כי הם אינם עובדים. א גוי מצד הבריאה

זי ער איז באשאפן געווארען איז ער ניט שייך ער זאל עובר זיין אויף אן

עבירה און ער האט געדארפט כסדר ~~ערום~~ זיין שרייבן: חלקא דאלקיא. אזוי ווי

כלעם האט געזאגט לא אוכל לעבור אה פי הוי', וואס דאס איז מצד ~~עבירה~~

שטח ~~אוי~~, און ~~נאכדעם~~ האט ער נישט ~~געוואלט~~ זיין שרייבן: חלקא דאלקיא. אזוי ווי

דעם רוח שטוח, און ער האט זיך ~~געוואלט~~ זיין שרייבן: חלקא דאלקיא. אזוי ווי

בא א גוי איז דא בפירה, האט ער זיך געשפארט אין דעם רוח שטוח וואס

פארדעקט. משא"כ תיחם טמאות און די אנדערע זאכן און אזוי אויך קליפות

וסט"א וואס בא זי איז ניט שייך קיין רוח שטוח דערפאר קענען זי ניט עובר

זיין על רצונו ית', און דערפאר אין חניא ווען ער בריינגט דעם משל בריינגט

ער דאס פון תיחם טמאות וואס בא זי איז ניט שייך אנדערש

סאלה: א"כ כשהאו"ה עובר עבירה הוא גרוע מישראל ~~כי~~ הוא עובר עבירה

און ער איז א גוי.

חשובה: דאס וואס ער איז א גוי איז ער ניט ערגער, ער נעמט זיך פון א

מורי' פחותה און עס איז נאר וואס בא אים איז דער רוח שטוח אויך מכסת.

אייך האט געקענט פארשפארן אלע שאלות און ניט צושרייבן דעם ווארט "או"ה",

נאר שרייבן ווי אין חניא שטייט, וואס דארטין דערמאנט ער דאס ניט, נאר וועגען

קליפות וסט"א, און ניט או"ה. עס איז נאר וואס איך האב דאס געדארפט האבן

אויף דעם קייטור אויף הייטער וואס מ'איז מחלק אין דעם ענין פון סיחוף.

און ביי תיחם ובהמות איז ניט שייך צו זאגן דעם ענין פון מצוה האב איך

געדארפט געפינען א זאך וואס איז יע שייך. און באהמות נישט שייך, ווען דאס איז זיך זיך.

בא א גוי קען דער רוח שטוח אויך מכסת זיין אויף דעם ענין פון קרו ליי'

חלקא דאלקיא, ווארום בא א אידן קען דאס דערלאנגען ביז כח החכמה און

ניט הייטער, אבער בא א גוי איז דאס ~~ניט~~ פאראן.

## פענוח ההנחה<sup>1</sup>

ב"ה

מה שאמר כ"ק אדמו"ר שליט"א לילה ה' פ' תרומה ב' דר"ח אדר"ר תשי"ד

שאלה: במה גרוע ישראל העובר עבירה מאו"ה, אם מצד שרשם שניהם אינם עוברים, אלא מצד הרוח שטות א"כ במה הישראל גרוע.

תשובה: זיי זענען טאקע ביידע גלייך, ער איז נאר ערגער ווי דער או"ה איז ווי ער איז בעצם מצד שרשו וואס **עצמו, איידער ער האט עפעס אנגיהיבן טאן, איז בטבע** לא יעברו ולא ימרדו, איז דאן הישראל העובר עבירה ערגער פאר או"ה וקליפות וסט"א כי הם אינם עוברים. א גוי מצד הבריאה ווי ער איז באשאפן געווארען איז ער נישט שייך ער זאל עובר זיין אויף אן עבירה און ער האט געדארפט כסדר ארומגיין שרייען **האלטן בא דער הכרה** אלקא דאלקייא. אזוי ווי בלעם האט געזאגט לא אוכל לעבור את פי הוי', וואס דאס איז מצד ווי דער שורש איז **עצמו**, און באלד נאכדעם האט ער געטאן א זאך וואס מ'טאר נישט צוליבעב איז **אבער אויך געווען דורך דעם** רוח שטות און ער האט זיך געלייגט שלאפן **המכסה ומעלים דער ענין פון הסכן הסכנתי (סנה' קה, ב), וואס דאס איז מז' מצות ב"נ**. עס איז נאר וואס בא א גוי איז דא בחירה, האט ער זיך געשפארט אין דעם רוח שטות וואס פארדעקט. משא"כ חיות טמאות און די אנדערע זאכן און אזוי אויך קליפות וסט"א וואס בא זיי איז נישט שייך קיין רוח שטות דערפאר קענען זיי נישט עובר זיין על רצונו ית', און דערפאר אין תניא ווען ער בריינגט דעם משל בריינגט ער דאס פון חיות טמאות וואס בא זיי איז נישט שייך אנדערש.

שאלה: א"כ כשהאו"ה עובר עבירה הוא גרוע מישראל שעובר עבירה כי הוא עובר עבירה און ער איז א גוי.

תשובה: דאס וואס ער איז א גוי איז ער נישט ערגער, ער נעמט זיך פון א מדרי' פחותה און עס איז נאר וואס בא אים איז דער רוח שטות אויך מכסה. איך האט געקענט פארשפארן

<sup>1</sup> בכדי להקל על הקורא חילקנו את הפענוח לשלושה סוגים: אותיות רגילות – הנחת היחידות. אותיות מודגשות – הוספת כתב יד קדשו של הרבי. אותיות חצויות בקו – מה שמחק הרבי בכת"ק.

אלע שאלות און ניט צושרייבן דעם ווארט "או"ה", נאר שרייבן ווי אין תניא שטייט וואס דארטין דערמאנט ער דאס ניט נאר וועגען קליפות וסט"א און ניט או"ה. עס איז נאר וואס איך האב דאס געדארפט האבן אויף דעם קישור אויף ווייטער וואס מ'איז מחלק אין דעם ענין פון שיתוף, און ביי חיות ובהמות איז ניט שייך צו זאגן דעם ענין פון מצוה האב איך געדארפט געפינען א זאך וואס איז יע שייך. און פארוואס ניט שרייבן, ווען דער אמת איז דאך אזוי.

בא א גוי קען דער רוח שטות אויך מכסה זיין אויף דעם ענין פון קרו לי' אלקא דאלקייא, ווארום בא א אידן קען דאס נאר דערלאנגען ביז כח החכמה שבנפש האלקית און ניט ווייטער, אבער בא א גוי איז דאך דער ענין פון חכמה שבנפש האלקית ניט פאראן.

## תרגום חפשי

### בתוספת ביאור בדא"פ

ב"ה

מה שאמר כ"ק אדמו"ר שליט"א ליל ה' פ' תרומה ב' דר"ח אדר"ר תשי"ד

שאלה: במה גרוע ישראל העובר עבירה מאו"ה, אם מצד שרשם שניהם אינם עוברים, אלא מצד הרוח שטות א"כ במה הישראל גרוע.

תשובה: שניהם אכן שוים, רק שהוא גרוע מכפי שהגוי הינו בעצם מצד עצמו, לפני שהתחיל לעשות, ה"ה בטבעם לא יעברו ולא ימרדו, א"כ היהודי העובר עבירה גרוע מהגוי ומהקליפות וסט"א, כי הם אינם עוברים. גוי מצד הבריאה כפי שהוא נברא הרי לא שייך שיעבור על עבירה והי' צריך ע"פ סדר לאחוז בהכרה<sup>1</sup> של אלקא דאלקייא. וכמו שאמר בלעם לא אוכל לעבור את פי הוי"ה<sup>2</sup>, שזהו מצד עצמו, אולם לאחר מכן ע"י הרוח שטות המכסה ומעלים הי' גם העניין של הסכן הסכנתי (סנהדרין קה, ב), שהוא מז' מצות בני נח.

כוונת הרבי בהמאמר הייתה (רק) שיהודי החוטא גרוע יותר מגוי כפי שהוא מצד בריאתו (שאינו חוטא), ורק שגם על הגוי מכסה הרוח שטות, כפי שמצינו אצל בלעם,

---

<sup>1</sup> המניח כתב כאן "והי' צריך ע"פ סדר לצאת ולצעוק אלקא דאלקייא", והרבי העביר את קולמוסו על מילים אלו, ותיקן כבפנים.  
<sup>2</sup> במדבר כב, יח.

שאע"פ שמצד בריאתו אמר "לא אוכל לעבור את פי הוי", מ"מ מסופר בגמ'<sup>1</sup> שבא על אתונו, שהיא עבירה גם לבני נח (גילוי עריות).

ורק שאצל הגוי ישנה בחירה, וה"ה נדחק ברוח שטות המכסה. משא"כ חיות טמאות ושאר דברים וכן הקליפות וסט"א שאצלם לא שייך שום רוח שטות – לכן אינם יכולים לעבור על רצונו ית', ולכן משל זה מביא התניא מחיות טמאות, שאצלם לא שייך אחרת.

הסיבה לכך שאדה"ז בחר להשתמש דווקא בלשון "חיות טמאות" (ולא "אוה") היא מפני שלהם אין בחירה חפשית, ובמילא – לעולם אינם עוברים על רצונו ית', משא"כ אצל או"ה ישנה בחירה, ולכן יכול הרוח שטות לכסות גם עליהם.<sup>2</sup>

שאלה: א"כ כשהגוי עובר עבירה הוא גרוע מישאל העובר עבירה, כי הוא עובר עבירה והוא [גם] גוי.

תשובה: בכך שהוא גוי הוא אינו יותר גרוע, הוא מקבל ממדרגה פחותה, ורק שאצלו הרוח שטות גם מכסה.

הגוי החוטא אינו יותר גרוע מיהודי החוטא, אלא שניהם גרועים באותה מידה, ורק שהגוי יותר נחות מיהודי<sup>3</sup> (מצד זה שמקבל חיותו ממדרגה פחותה יותר מהקב"ה<sup>4</sup>).

אני הייתי יכול לחסוך את כל השאלות ולא לכתוב את המילה "או"ה", אלא לכתוב כפי המפורש בתניא, ששם אינו מזכיר זאת אלא רק לגבי הקליפות וסט"א ולא לגבי או"ה. אלא שאני הייתי זקוק לכך בשביל הקישור של המשך הדברים, שמחלק בעניין השיתוף, וגבי חיות ובהמות לא שייך לומר מצוה, הייתי צריך למצוא דבר שהוא כן שייך. ולמה לא לכתוב זאת, כאשר האמת היא כזו.

<sup>1</sup> סנהדרין קה, ב. וראה גם זח"א קכח, ב.

<sup>2</sup> ומ"ש בהמאמר (נעתק לעיל): "ועד"ז או"ה כו' אין מורדים בו ית', שהרי קרו ל' אלקא דאלקייא, ואין עוברים על רצונו ית' לעולם" – צ"ל, שאין כוונתו שבמציאות לא ייתכן שיעברו או"ה על רצונו ית' (שהרי כנ"ל בפנים יש לאו"ה בחירה חפשית), אלא רק שמצד בריאתם (כפי הטבע שנבראו) לעולם לא יעברו על רצונו ית', משא"כ אצל חיות טמאות שאין להם בחירה – הרי לעולם (גם במציאות) לא יעברו על רצונו ית'.

<sup>3</sup> במילים אחרות: "גרוע" מבטא את חומרת המעשה, ובזה שניהם שווים. משא"כ "נחות" מבטא את שפלות דרגתו (מלכתחילה), ובזה נעלה יותר היהודי.

<sup>4</sup> ראה תניא פ"ו. ובארוכה קונטרס ומעין מאמר ב'. ובכ"מ.

בהמשך המאמר מבאר הרבי מדוע זה שהקלי' וסט"א "קרו לי' אלקא דאלקייא" אינו נחשב לחטא (ובמילא – אי"ז מפני הרוח שטות). ומביא את פסק הרמ"א<sup>1</sup> שעל השיתוף מצווים רק יהודים ולא בני נח, ומבאר שהטעם לזה הוא מפני החילוק בשורש חייתם וכו', ולכן אי"ז נחשב להם לחטא. וכיון שהדיון כאן הוא בחילוק בין אלו ש**מצווים** על השיתוף (בנ"י) לבין אלו שאינם **מצווים** ע"ז (קלי' וסט"א), לכן הי' צריך הרבי להוסיף את המילה "או"ה", שדווקא אצלם שייך לומר הלשון "ציווי".

אצל הגוי יכולה הרוח שטות לכסות גם על העניין של קרו לי' אלקא דאלקייא, כיון שאצל יהודים זה יכול להגיע [לכסות] רק עד כח החכמה שבנפש האלקית ולא יותר, אבל אצל גוי העניין של חכמה שבנפש האלקית אינו קיים.

ההבדל היחיד שקיים בין היהודי והגוי (בעניין זה) הוא, שאצל הגוי יכולה הרוח שטות לכסות עליו **לגמרי**, משא"כ על היהודי יכולה הרוח שטות לכסות רק עד [ולא עד בכלל]<sup>2</sup> "כח החכמה" שבנפש האלקית<sup>3</sup>, היינו שהרוח שטות לא יכול לכסות על **עצם מהותו** של היהודי, אלא רק על כוחותיו הגלויים<sup>4</sup>.



---

<sup>1</sup> או"ח סי' קנ"ו, ובדרכי משה שם. וכן משמע מדברי הרמב"ם (בסהמ"צ) - עי' ס"ג בהמאמר. וע"ע מקומות שנסמנו בהערה ז' שם.  
<sup>2</sup> ע"פ תניא פכ"ד שם.  
<sup>3</sup> ועליה נאמר אשר "גם בשעת החטא היתה באמנה אתו ית"י". וראה תניא פי"ט. שם פל"ה בהגה"ה. ובכ"מ.  
<sup>4</sup> לביאור עניין זה בארוכה – ראה ד"ה "באתי לגני" תשי"ד ס"ג ואילך (סה"מ תשי"ד עמ' פד ואילך).

## אמירת קדיש ויארציט על הבן, ועל הקטן

הגה"ח הרב ישראל יוסף הכהן הענדל שליט"א  
רב דק"ק חב"ד מגדה"ע ומשגיח ראשי בישיבה

**שאלה: מי שנפטר בלי ילדים והאבא קיים, האם יש עדיפות שהאבא יגיד עליו קדיש וכו'? ומה הדין אם הנפטר קטן האם יש תועלת שיגידו עליו קדיש וכו'?**

א.

תשובה ע"פ מכתב מהרבי<sup>1</sup>: א. איתא בגמ'<sup>2</sup> "ברא מזכה אבא, אבא לא מזכה ברא דכתיב ואין מידי מציל אין אברהם מציל את ישמעאל ואין יצחק מציל את עשו". ועפ"ז יש אומרים שאין תועלת לאבא לאמר קדיש על הבן<sup>3</sup>. אבל הרשב"א<sup>4</sup> שואל ע"ז שא"כ למה מזכירין זכות אבות זכור לעבדיך אברהם יצחק ויעקב.

וכן מה שכתוב במסכת יומא<sup>5</sup> "...אשריהם לצדיקים לא דיין שזוכים אלא שמזכים לבניהם ולבני בניהם עד סוף כל הדורות..."

ומתוך ע"ז הואיל ויש ג' שותפין באדם אביו מזריע לובן שממנו גידים ועצמות וצפרניים ומוח שבראש ולובן שבעיניו. ואמו מזרעת אודם שממנו עור ובשר ושערות ושחור שבעין. והקב"ה נותן בו רוח ונשמה. ולכן השכר בעוה"ז הוא גשמי ונמשך מאבא לבנים, אבל מה שאמרו ש"אבא לא מזכי לברא" מדובר בעוה"ב עולם הנשמות, כי הבן עם היות רק גופו הוא חלק מחלקי האב ולא נפשו מ"מ הרי הוא מסובב מן האב וע"כ הבן מצווה במצוות כבוד אב ואין האב מוזהר כן

<sup>1</sup> באג"ק חי"ט עמ' מ"ד הובא בשערי הלכה ומנהג ח"ג עמ' שפ"א.

<sup>2</sup> סנהדרין דף ק"ד עמ' א'.

<sup>3</sup> ראה שו"ת נו"ב תניינא או"ח סי' ח' ובשו"ת שבות יעקב ח"ב סי' צ"ג בדעת השואל.

<sup>4</sup> שו"ת ח"ה סי' מ"ט.

<sup>5</sup> דף פ"ז עמ' א'.

על הבן כי המסובב חייב למסבב לכבדו ואפי' שזה לא מרצונו, ולכן כשהוא מוליד בן צדיק עובד אלוקים. ומכיוון שהוא מסובב ממנו לכן האב זוכה בזכות הבן אבל הבן במה יזכה מהאבא אם האבא אינו חלק מהבן ואינו מסובב ממנו, וא"כ מה יועיל זכות האב על הבן. אבל מי שעושה צדקה או תפילה בעד מי שכבר מת מועיל למת.

וכמ"ש בדוד המלך<sup>1</sup> שאמר על אבשלום בנו בני בני, והגמ' אומרת... הני תמוני בני בני למה, שבעה דאסקיה משבעה מדורו גיהינום ואידך... דאייתי לעלמא דאתי. ועי' בתוס' שם<sup>2</sup>... ואי קשיא האמרו ברה מזכה אבא והאבא אינו מזכה לברא... י"ל... דאבשלום לא עבד ע"ז, אי נמי הא דאמר אבא לא מזכי ברא היינו משום כבוד דאבא אין מונעין מלמנותו עם רשעים בלא תפילה, אבל תפילה מועלת ודוד התפלל על אבשלום.

ובשו"ת שבות יעקב<sup>3</sup> כותב שוודאי לכל התירוצים שמי שאינו מוחזק בעבירות חמורים שאין להם חלק בעוה"ב אלא סתם בני אדם וודאי אבא מזכי לברא, ודאמרינן רשע וטוב לו רשע בן צדיק וזכות אבותיו מסייעתן כי זכות אבות לא תמה. דהא אפי' במידת פורעניות אמרינן בגמ' שבועות<sup>4</sup> דנפרעין ממנו וממשפחתו וכ"ש במידה טובה שהיא מרובה שא' מהמשפחה יכול להציל כל המשפחה.

## ב.

וכן בשדי חמד<sup>5</sup> דן במי שמת בלי ילדים ויש לו אבא ואחים, שעדיף שהאבא יגיד את הקדיש כמ"ש בדוד המלך שתפילה מהני, ואף שי"ל שקדיש לא נק' תפילה. הרי להתי' בתוס' שלמי שאינו עובד ע"ז מהני, וכן לפי השגות השבות

<sup>1</sup> סוטה דף י' עמ' ב'.

<sup>2</sup> ד"ה "דאייתי לעלמא דאתי".

<sup>3</sup> ח"ב סי' צ"ג.

<sup>4</sup> דף ל"ט עמ' א.

<sup>5</sup> מערכת אבילות סי' קנ"ב.

יעקב מהני לכל התי' בתוס'. ומסיק לדינא שהאב יגיד קדיש על בנו ויועיל לו יותר ממה שיאמרו האחים כי הוא מר נפש ונפשו עליו תאבל על מות הבן רח"ל.

ג.

ובקונטרס חנוך לנער כותב כ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע<sup>1</sup> - עמ"ש בראשית חכמה<sup>2</sup> גדולה הצלת בנים לאבות מהצלת אבות לבנים שאבות אין מצילים את הבנים אלא מן היסורים בעוה"ז בלבד ומזכים אותם בעושר כשהם חיים ומזכין אותם את הכח אבל ליום הדין אינם יכולים להציל מדינה של גיהנום שנאמר ואין מידי מציל כו'.

"ומי שעניינים לו יראה" שהכוונה במ"ש שהאב אינו מציל לבנו היינו מעשה האב שעושה לעצמו (ר"ל לא בשביל בנו) אינו מועיל להבן משא"כ בהצלת הבן להאב אף מה שהבן עושה לעצמו (לא בשביל לזכות את אביו כ"א עושה מע"ט והולך בדרכי ה' כמו שהוזהר לכ"י בתורתנו הק' ומוסיף אומץ לדקדק בכל דבר וכו') בכל עשיה טובה שעושה מציל לאביו מדינה של גיהנום ומכניסו לג"ע, אבל בוודאי מה שהוא עושה בשביל בנו בוודאי מועיל ומציל לבנו כמ"ש בתוס' הנ"ל שדוד בכח תפילתו העלה את אבשלום בנו מז' מדורי גיהנום והכניסו לג"ע, דוודאי תפילת האב מציל לבנו. עיי"ש.

ד.

ובספר מעבר יבוק שפת אמת<sup>3</sup> מביא שני טעמים לאמירת קדיש על האב א). מצד כבוד אב. ב). כיוון שחייב להתאבל עליו מחמת קירבת נפשו עם נפש הנפטר. ובו עצם מעצמיה וחלק מחלקיה. וא"כ טעם השני שייך גם לאבא על הבן.

<sup>1</sup> עמ' 29.

<sup>2</sup> פרק גידול בנים.

<sup>3</sup> פרק כ"א.



ה.

הרמ"א<sup>1</sup> פוסק שאפשר להגיד קדיש על שאר קרובים ואפי' על מי שאינו קרוב משפחה עפ"י המהרי"ק<sup>2</sup>. והנק"מ הוא לפי המנהג שהיה בימיהם שרק א' אמר את הקדיש. מיהו החיוב הכי חזק שהוא יגיד את הקדיש ואסור להסיג את גבולו. ובעניין שליח ציבור פוסק שזה תלוי ברצון הציבור, אבל בימינו שכל האבלים אומרים את הקדיש ביחד וכן עושים כו"כ מנינים אין מקום לשקו"ט על השגת גבול.

ו.

בשו"ע נפסק<sup>3</sup> דתינוק משעבר עליו שלושים יום שנק' בר קיימא אומרים עליו את הקדיש.

ומה שיש רוצים לחלק שזה רק הקדיש של צדיק הדין שאומרים בעת הלוייה כדי להצדיק את הדין אבל סתם קדיש ויארציית שהוא לעילוי הנשמה אין אומרים. כבר נדחה עפ"י מ"ש בשדי חמד<sup>4</sup> שעל קטן אומרים קדיש כל שבא בחייו לכלל דעת ובינה כמ"ש תוס' בפ' על התורה<sup>5</sup> וא"ת למה נענשו ער ואונן והלא לא היו אלא בני ח' שזה כדאיתא בסדר עולם ואמרינן שבי"ד של מעלה אין מענישים עד כ' שנה. ותי' ר' יהודא החסיד דאין הדבר תלוי אלא בדעת ובמחשב כי יש פחות מי"ג שנה ערום בדעת ובמחשבה לרעה או לטובה וע"ז נאמר "כי כל לבבות דורש ה'" וכתוב "כי יצר לב האדם רע מנעוריו" וכתוב "כי הילדות והאחרית הבל". וגם שלמה ע"ה לא היו ימיו כ"א י"ב שנה או י"א שנה כשאמר לו דוד המלך ע"ה "ועבדהו בלבב שלם וגו'".

<sup>1</sup> יו"ד סי' שע"ו סעיף ב'.

<sup>2</sup> בשו"ת שרש ל'.

<sup>3</sup> יו"ד סי' שד"מ סעיף ד'.

<sup>4</sup> שם סי' קנ"א.

<sup>5</sup> פ' וישב ד"ה "וימת גם הוא".

ובנו<sup>1</sup> בחלק דהא דאין מענישים בעודם בחיים אבל לאחר מיתה מענישים והכוונה שבעוה"ז אין הקב"ה מענישו בחיים קודם עשרים שנה אבל לאחר מיתה כל מעשה אדם כל ימי חייו משהגיע לכלל דעת אפי' לעונת הפעוטות כשכבר יודע שהיא עבירה צריך לסבול לפי מעשיו. ואמנם כל זה בקטן שהגיע עכ"פ קצת לכלל דעת ושייך בו עשיית מצוות או עבירות אבל קטן בן שנה ושנתיים לא שייך בו עונש כלל.

אך לפי דעת המקובלים וכן הסכימו גם המחקרים שיש גלגול נשמות וא"כ בכל קטן שייך חרדת הדין על מעשיו בגלגול הראשון. דהיינו מי שבא בגלגול נענש על מעשיו בגלגול הקודם אפי' אם עדיין לא הגיע לכלל דעת. ובספר הקדיש (להרב דוד אסף ז"ל<sup>2</sup>) מביא מגמ' שבת<sup>3</sup> שיש כמה עוונות שגורמים שהבנים מתים כשהם קטנים ולכן על האב לזכותו.

ועפ"י כהנ"ל מסיק הרבי שיש מעלה ותועלת ועדיפות באמירת קדיש ע"י האבא על הבן משעבר עליו שלושים יום.

ז.

לאידך יש מכתב מהרבי<sup>4</sup> שמורה שהאבא לא יגיד קדיש על בנו אלא שישכרו אדם שיגיד עליו קדיש. אבל כשמעיינים במכתב רואים שמדובר באבא שהי' לו עליו לקבל תנחומים על בנו יחידו שנפטר, ולכן במצב כזה אם יצטרך להגיד קדיש יקשה עליו עוד יותר ולכן עדיף שישכרו אדם אחר שיגיד את הקדיש, אבל במצב רגיל עדיף שהאבא יגיד את הקדיש וכו'.



<sup>1</sup> מהד"ת יו"ד סי' סד"ק.

<sup>2</sup> עמ' קפ"ד.

<sup>3</sup> דף ל"ב עמ' ב'.

<sup>4</sup> אג"ק חלק ט"ז עמ' שכ"ט-ל'.

## 'הקבר אשר כריתי – קניתי לי'

הת' שמעון שי' אורנשטיין  
תלמיד בישיבה

א.

יעקב השביע את יוסף בנו שלאחר מותו יעלה את עצמותיו לא"י ויקבור אותו שם, אח"כ כשניגש יוסף אל פרעה ע"מ לקבל ממנו רשות לצאת לדרך הוא מסביר לו את חשיבות העניין: עליו לעלות לא"י לקבור את אביו כי<sup>1</sup> "אבי השביעני לאמר... בקברי אשר כריתי לי במצרים" מביא רש"י ד"ה אשר כריתי לי: ג' פירושים על פי' מילת כריתי: א. כפשוטו (חפירה). ב. קניתי (וכן מביא פירוש שלישי עי"ש).

הרבי מדייק<sup>2</sup> מזה שרש"י בהד"ה מצטט את המילים "אשר כריתי לי" ולא מצטט רק מילת "כריתי" משמע שכוונת רש"י אינה רק לפרש את התרגום המילולי של מילת "כריתי" אלא גם לתת הסבר מדוע יעקב רוצה להיקבר דווקא בארץ כנען וסיבה זו מרומזת במילים "אשר כריתי לי".

בהמשך השיחה מסביר הרבי את הקושי שישנו בפירוש הראשון שלכן מביא רש"י פירוש שני: יוסף מסביר לפרעה שרצון אביו להיקבר דווקא בארץ כנען הוא היות שקבר זה הוא עצמו חפר. והקושי בפירוש זה הוא שיוצא א"כ שיעקב חפר קבר זה לפחות י"ז שנה קודם לכן, וזה תמוה? ולכן מביא רש"י פי' שני ש"אשר כריתי לי" הוא לשון קניה (וכך מקשה ומתרץ הרבי על שאר הפירושים עי"ש).

<sup>1</sup> בראשית ויחי נה.

<sup>2</sup> לקו"ש חלק ט"ו פי' ויחי שיחה ה'.

ב.

ובזה לכאורה צ"ב: כי גם על הפירוש השני שמביא רש"י תקשה שאלת הרבי וכי אדם ממחר לקנות קבר כ"כ מוקדם לפטירתו וא"כ מה הואיל רש"י בתירוץ השני שמביא אם אינה מיישבת קושי זה?

ואפ"ל בזה: א. יעקב חשש שעשיו יקדים אותו ויקנה את הקבר לפניו ולכן קנה את הקבר מוקדם ככל שיכול כדי שהוא יהי' בבעלותו ויקבר הוא שם ולא עשיו. ובפרט שמערת המכפלה הייתה שייכת ליעקב אבל גם לעשיו בירושה מאביהם אברהם. ולכן הי' צריך לקנות את הקבר כדי להבטיח את קבורתו שם (וכמובא בגמ': שאכן בשעת קבורת יעקב ערער עשו על מקום קבורת יעקב. ושלחו את נפתלי שהיה מהיר וקל רגליים להביא שטר המכירה). משא"כ לפי' הראשון שכריתי היינו חפרתי לא פעל כלום יעקב כדי להבטיח את קבורתו שם כי בכך שחופר שם קבר אין זה מעביר את הקבר לבעלותו ועשיו לא יוכל להיקבר שם.

ב. ולפי הידוע שקניית קבר היא סגולה לאריכות ימים אפ"ל בזה עוד שמטעם זה קנה יעקב חלקת קבר כ"כ מוקדם בשביל הסגולה שבוה.

ג.

בהמשך מקשה הרבי על הפירוש הראשון קושי' נוספת: מפ' זה מובן שיעקב חפר קבר זה בעצמו ולא ע"י עבדיו (שכך הוא הלשון כריתי - חפרתי בעצמי), וזה תמוה מדוע לא ציווה על עבדיו שיעשו זאת והי' צריך לעשות זאת בעצמו?

ובזה צ"ב: הרי בדברים אלו יוסף מנסה לשכנע את פרעה עד כמה חשובה לאביו הקבורה בקבר זה דווקא וטעם זה שיעקב חפר קבר זה בעצמו מוכיח זאת בצורה הטובה ביותר כי מסיבה זו נראה שחלקת קבר זו חביבה בעיניו במיוחד ועד

שחפר קבר זה בעצמו וכמו שמפרש רש"י בסיפור עקידת יצחק עה"פ<sup>1</sup> "ויחבש את חמורו" שאברהם בעצמו חבש את החמור ולא ע"י עבדיו בגלל שציווי הקב"ה אליו אליו הי' חביב עליו ביותר?

וי"ל בזה: שהרי גם פרעה יודע שהסיבה שיעקב רוצה להיקבר בא"י היא<sup>2</sup>: כי ארץ מצרים סופה להיות כינים וכן שאין מתי חו"ל חיים אלא בצער גלגול מחלות וכן כדי שלא יעשהו מצרים עבודת כוכבים. ולא בגלל שהיתה לא חביבות מיוחדת לקבר זה עד שתגרום לו לחפור אותו בעצמו ומוכן הקושי מדוע אכן יעקב חפר לבדו את הקבר ולא ע"י עבדיו.



## "טוב יום המוות מיום הוולדו"

הת' נתנאל שי' אלחדד  
תלמיד בישיבה

בלקו"ש<sup>3</sup> שיחת פרשת שמות מביא הרבי את דברי הגמ'<sup>4</sup> שכשהמן הפיל את הפור לחודש אדר שמח שמחה גדולה כי הוא חודש שנפטר בו משה רבינו ולא הי' יודע שמשה גם נולד באדר ו"כדאי הלידה שתכפר על המיתה" ומקשה (ס"ב) מהפסוק "טוב יום המוות מיום הוולדו" שמשמע שיום המיתה עדיפה על יום הלידה וכדברי המדרש שביום הלידה אין שמחה כי עדיין לא יודעים אנו איך יהי' קיום התומ"צ אצל הוולד, אבל כשנפטר מן העולם לאחר שהי' צדיק במשך ימי חייו אז יש מקום לשמחה ע"כ ש"יצא מן העולם בשלום", ולפי"ז מקשה הרבי מדוע 'כדאי הלידה שתכפר על המיתה'?

<sup>1</sup> בראשית כ"ב.

<sup>2</sup> רש"י בראשית מ"ז, כ"ט.

<sup>3</sup> חכ"ו ע' 1.

<sup>4</sup> מגילה י"ג ע"ב וברש"י שם.

והנה מהסבר המדרש הנ"ל משמע שהא ד"טוב יום המוות" שייך רק בנוגע לצדיקים כי בנוגע לצדיקים באמת שייך לומר שלאחר פטירתו שרואים שהלך בדרך התומ"צ שייך עניין של שמחה, אבל בנוגע לאדם רגיל לכאורה אין מקום לומר שביום המיתה תהי' שמחה יותר גדולה מאשר יום הלידה כי בפועל לא התקיים אצלו העילוי שביום המיתה (ואולי אדרבה שביום המיתה יש יותר צער ע"כ שלא הספיק וכו').

אבל בהמשך השיחה (ס"ג) אומר הרבי וז"ל "אע"פ אז דער כלל פון "טוב יום המוות מיום הוולדו" איז שייך ביי כל אדם (אפילו בא צדיקים)... ולפי"ז משמע שכלל זה שייך לכל אדם ועד שמוסיף **אפילו** לצדיקים ושלא כמו שמובן מהנ"ל (ס"ב) שזה שייך רק לצדיקים?

וי"ל בזה בפשטות:

מלשון הרבי שם (ס"ב) (שהאדם נפטר) "מיט תורה ומעשים טובים" (וע"ז היא השמחה) יש לדייק שגם כאן כוונת הרבי היא לכ"א שלומד תורה ועושה מעשים טובים, והרי אין זה צדיק דווקא אלא כל אדם. ולפי"ז במדרש ד"טוב יום המוות מיום הוולדו" הכוונה היא בפשטות על עבודת כל אחד מבנ"י "ועמך כולם צדיקים" מכיוון שמקיים תומ"צ (ואפילו פושעים שבישראל מלאים מצוות כרימון), ואז הרי יש לו זכויות וכשמגיע זמן פטירתו וגם אצלו הרי רואים את עבודתו בקיום התומ"צ (ואף שהוא אינו בשלימות כמו אצל הצדיק) יש לשמוח ע"כ.

ומה שהרבי מבאר בס"ג שהכלל טוב יום המוות וכו' הוא בנוגע לכל אחד **ואפילו** לצדיקים הכוונה היא בנוגע לצדיקים בעצם שזה מגיע מצד הנשמה (צדיק גמור' עפ"י המבואר בתניא) שאפילו צדיקים לא דומים למשה רבנו בנוגע לנשמתם.

וע"כ הרבי מסביר שיש חילוק גדול בין נשמת משה רבנו לכל עם ישראל אפילו בנוגע לאלו שנולדים עם נשמה של צדיק שאצל משה רבנו עצם הנשמה

האירה בגילוי מיד בשעת לידתו שנתמלא הבית אורה משא"כ אצל שאר הצדיקים שעיקר המעלה שלהם מתגלית ע"י פעולתם בעולם וזה רק הגילויים של הנשמה ולא העצם.

ולפי"ז מוכח שהרבי לא מדבר על צדיקים בנוגע לכך שיצאו מן העולם בשלום כי הרבי מדבר על עצם הלידה שלהם שבזה יש חילוק בין משה לכולם (כנ"ל) ובזה לא שייך לומר שמדבר על קיום התורה ומצוות שלהם. וק"ל.



## גילוי הקב"ה בעולם וגילוי הקב"ה מצד העולם

הת' יהודה ליב שי' אשכנזי<sup>1</sup>  
תלמיד בישיבה

א.

פתיחה

הקשר של היהודי עם הקב"ה מתבטא בד"כ ע"י ב' אופנים: א. התבוננות: הוא מתבונן בשכל, ומוכיח בסברות שכליות את ההכרח לאמיתות מציאותו של הקב"ה, הוכחות אלו משכנעות גם את נה"ב וגם היא מתחילה לעבוד את הקב"ה.

וכך היא עבודת התפילה<sup>2</sup>: באופן שהוא מנסה לשכנע את הנה"ב בדעתו ע"י כוח השכל, שמתבונן לפני התפילה, במשך התפילה ובעיקר בפסוקי דזמרה בכך שהקב"ה הוא זה שנותן לנה"ב חיים ושלוש והוא הזן והמפרנס אותה ועי"ז גם בה

---

<sup>1</sup> הבא לקמן הוא בעיקר עפ"י עניין בדא"ח שנמסר על ידי הגה"ח הרב יואל הכהן כהן שליט"א משפיע בישיבת תורת"ל המרכזית 770 במהלך התוועדות י"ט כסלו שנה זו בישיבתנו הק'.  
<sup>2</sup> מאמר ד"ה "אני לדודי תשי"ב ותשט"ז.

מתעורר אהבה לקב"ה, עד שמגיע לואהבת את ה' בכל לבבך - בשני יצריך. (דרגה זו היא הנקראת בדא"ח<sup>1</sup>: "לאהבה את ה' אלוקיך כי הוא (נותן לך את) חיידך").

**ב. רצון שלמעלה מהשכל:** בעיתים מזומנים ישנו באדם התעוררות מיוחדת שגורמת לו רצון חזק להתקרב יותר לקב"ה והוא עושה זאת אף שעפ"י שכל הוא לא מבין את הצורך בקיום זה: א. כשעומדות בפני יהודי הברירות: לעבוד ע"ז ח"ו או שימיתו אותו, במקרה זה אפי' יהודי שבכל השנה הוא מתנהג כקל שבקלים, ימסור את נפשו ולא יעבוד ע"ז<sup>2</sup>.

מוכרחים אנו לומר שהחלטה זו אינה בגלל שכעת הבין בשכלו את אחדותו של הקב"ה ולכן הוא מעונין לקיים את רצונו ית' ולמסור את נפשו: א) ברגע שלפני"ז הוא עבר במזיד על מצוות התורה ואם הי' מבין את אחדותו של הקב"ה כמובן שלא הי' עושה זאת ב) ובעומק יותר ע"י השכל לא יגיע לידי מסירות נפש, כי בכל אדם ישנו רצון לחיות והוא קיים בכל התוקף אף אם השכל יוכיח שעליו כן למסור את נפשו, (כנראה בחוש). אלא שיש בנפש האדם כוח יותר עמוק מכוח השכל והוא הגורם לו למסור את נפשו.

**ב. מוסבר בחסידות שבזמנים מיוחדים כמו בשעת נעילת השערים ביוה"כ** אפי' הקל שבקלים' מתעורר לעשות תשובה ולהתקרב יותר אל הקב"ה, ואף שבמשך השנה הנהגתו היא כקל שבקלים, גם כאן מובן שהתעוררות זו אינה נובעת מהשכל אלא מהתגלות כוח שיותר עמוק מהשכל, שלכן במשך כל השנה הוא לא מעונין לקיים את רצון הקב"ה כי עפ"י שכל הוא אינו מבין את הצורך בקיום זה.

יש לבאר החילוק בין אופנים אלו והמעלות והחסרונות שישנו בכ"א מהם כדלקמן:

<sup>1</sup> מאמר ד"ה "פדה בשלום" תשל"ט.

<sup>2</sup> תניא סוף פי"ח.



ב.

בירור הזולת ע"י ויכוח ויגיעה

משל<sup>1</sup> לדיון בבית המשפט שבו יש לקבוע האם לזכות את הנאשם מעונש מוות או לחיבו, ישנם שני אופנים איך לזכות אותו א. ע"י הסנגור: תפקידו של הסנגור הוא ללמוד טוב את טענות הקטגור, ע"מ להכיר טוב גם את הצד השני ולהוכיח עפ"י שכל והגיון מדוע הקטגור אינו צודק אלא הוא וכשמצליח, הקטגור מודה לסנגור שהצדק איתו.

[יודגש, שהקטגור הינו אדם ישר שמחפש למצוא את האמת וזה שטוען לחייב את הנאשם, הוא כי לדעתו האמת היא שהנאשם חייב ולא שמשקר ע"מ לחייב אותו]

ז"א הויכוח הוא בעולם השכל ומדובר בסברות שבערך אחת לשני, לכן יש צדדים לומר שהאמת היא כדעת הסנגור אך יש גם צדדים לומר שהאמת היא כדעת הקטגור ולא ברור כלל שהצדק הוא רק עם הסנגור ולדעת הקטגור אין שום יסוד, לכן עלינו להתבונן ולהכריע עם מי הצדק, ולכן גם לאחר ניצחון הסנגור ברור לביהמ"ש שאין טענת הקטגור מושללת מכל וכל והיא טענה שאין בה שום יסוד, אלא היא טענה טובה רק שטענת הסנגור יותר טובה.

ומכיוון שכך באופן זה: א. יש מעלה גדולה בכך שנעשה בשכלו של הקטגור שינוי בהבנת הענין כי לאחר ששמע את דעת הסנגור הוא משתכנע והדעה שלו בנושא זה משתנה ונהפכת להיות כדעתו של הסנגור ועד שמעכשיו יטען באוזני כולם שכך צ"ל הפסק ולא כמו שטען קודם, היינו שכלו של הקטגור התברר - השתנה ולא התבטל בפני הסנגור.

<sup>1</sup> ראה ד"ה "ויאמר לו יהונתן מחר חודש ש"פ אחרי תשי"א. ד"ה "חסידיים ואנשי מעשה" תשכ"ט. לקו"ש ח"ז פ' צו. סה"מ ליקוט (לכ"ק אדני"ע) ח"ג ע' י"ג. המשך תערי"ב ח"ג א'שי ואילך.

אך מ"מ מצד השכל יש באופן זה גם חיסרון (ולא רק המעלה הנ"ל) ובהקדים: כששני בנ"א מתווכחים שמעון טוען שהנאשם חייב ומביא ראיות לדעתו שכך היא האמת וראובן להפך, יש סברא לומר שהאמת היא עם סברות הסגור וכן יש סברא לומר שהאמת היא עם סברות הקטגור (שהרי הקטגור לא טוען סברות שאין בהם כלל הגיון) והסיבה ששמעון סובר דווקא כך ועלו בדעתו דווקא סברות אלו ולא להפך<sup>1</sup> לא מתחילה רק בגלל שבפועל דווקא כך הבין והראיות שמצא בפועל הם דווקא לשיטה זו, אלא זה מתחיל ונובע כתוצאה מכך שזה מהלך ונטי' השכל שלו, הוא סובר שאדם זה חייב כי שורשו הוא מקו הגבורה ולכן מהלך השכל שלו נוטה מלכתחילה למצוא את סברות האמת שנמצאות דווקא בצד לחיוב<sup>2</sup> ובעומק יותר ענינו של הקטגור הוא להבין דווקא כך, וכן להפך.

ולכן א) בעומק נאמר שהסיבה ששמעון מודה הוא מחוסר ברירה כי גם אחרי שמודה הוא לא כי מעוניין בסברא זו ומצידו נמשך לסברא זו, אלא הוא הי' מעדיף שהאמת תהי' כהסברא לחייב (וכנ"ל לא בגלל שהוא רוצה שהנאשם יקבל עונש מוות אלא כי הוא מצידו נמשך לטענות של חובה וכמובן רק אם הם טענות של אמת עכ"פ לפי הבנתו) לכן גם אין לו תענוג לטעון כך אף שמבין שזה האמת (והוא הרי אדם שמחפש למצוא את האמת) ב) רק דעתו בעניין זה השתנתה אבל במקרים אחרים תמיד ימשיך להחמיר בדין כי במהלך מחשבתו נותרה הנטי' להחמיר כשהיתה.

[ואף שהכלל הוא הרי שהמוח שליט על הלב היינו שכפי הבנת השכל כך תהי' הנהגת הלב, הכוונה בזה<sup>3</sup> הוא רק בנוגע לפועל שהמוח שולט על הלב שינהג כפי הבנתו ולא יתעורר בו רגש לחייב את הנאשם אבל אין הכוונה שהמוח פועל

<sup>1</sup> כי הרי לאו דוקא שהסברות הפוכות הם יותר עמוקות מסברות השיטה הזאת, שלכן הם לא עלו בדעתו.

<sup>2</sup> ע"ד מה שמסביר כ"ק אדמו"ר הזקן בהקדמה לספר התניא בנוגע להפלוגתא בין ב"ש וב"ה שנבעה מכך שנבדלו בשרשם, ב"ש נטו להקל כי שורשם הוא בקו החסד וב"ש נטו להחמיר כי שרשם הוא בקו הגבורה.

<sup>3</sup> לקו"ש ח"ה ע' 395 הערה 50.

על הלב שיתענג מהסברא לזכות אותו, וכך גם מובן מהלשון שליט הוא לא מהפך את הלב אלא רק שולט בו. והסימן לזה הוא כנ"ל אם זה רק באופן של שליטה אין לא תענוג בזה כי אף שמוכרח להודות מ"מ טבעו ותכונותיו מנגדים לטענה זו אבל אם מהלך מחשבתו הוא למצוא את ההגיון לזכות את הנאשם יש לו תענוג בטענה זו כי זה ענינו<sup>1</sup>]

עפי"ז מובן שהשינוי הוא רק בחיצוניות השכל- הסברא בענין זה, אבל בפנימיות השכל - מהלך מחשבתו בכלל, לא נעשה שום שינוי ועדיין נותרה בו הנטי' להחמיר בסברותיו כשהיתה, (אבל מ"מ אף שבפנימיות הוא עצמו לא השתנה בחיצוניות נעשה בו שינוי והדעה שלו עצמו הוא לזכות את הנאשם ולא לחייבו כנ"ל).

ב. חיסרון נוסף: בכך שהפעולה נעשתה ע"י ויכוח ואם הסגור לא ידע להסביר טוב את דעתו אפשר להשתכנע כדעת הקטגור ואף שהאמת היא כדעת הסגור. ובעומק יותר: כדי לברר את סברות השקר צריך ללמוד אותם טוב והכלל הוא שהמתעסק אם מנוול מתנוול ג"כ - בגלל הויכוח גם לו נהי' שייכות לטעון טענות של שקר, דוגמה לדבר<sup>2</sup>: כשרוצים להמתיק מים מרים, עושים זאת ע"י שמערבים אותם עם ריבוי מים מתוקים ואז המרים מתבטלים בפני המתוקים, ומובן שהמים המרים אינם נהפכים למתוקים אלא נשארים מרים כשהיו ורק שמתבטלים בפני ריבוי המתוקים ומובן גם שהמרים פועלים חלישות במתוקים ואינם מתוקים כשהיו קודם.

ג. חיסרון נוסף: השינוי נעשה ע"י עבודה ויגיעה הן מצד הסגור והן מצד הקטגור.

<sup>1</sup> יש בזה גם אופן עמוק יותר ואכ"מ.

<sup>2</sup> מאמר ד"ה "ויאמר לו יהונתן מחר חודש" עמ' 50 וראה שם הערה 30 וכן ראה לעיל הערה הג' בעניין זה.

ד. מעלה נוספת: מכיוון שנעשה כאן שינוי ממש ומעתה זו נהייתה דעת הקטגור דעה זו תישאר אצלו תמיד ללא הפסק ושינוים (אלא א"כ יוכיחו לו אח"כ שהסברא נותנת להפך).

ה. ועיקר, עפ"י כהנ"ל נבין מעלה נוספת שישנה באופן זה: טבע כל אדם הוא שהשקפתו ודעתו הוא לפי הבנת השכל ואם הסברא נותנת שאדם זה חייב השקפתו תהי' שהוא חייב ואם זכאי השקפתו תהי' שהוא זכאי, וגם לאחר שהגיע למסקנא, ע"י סברא יותר טובה ניתן לשנות את דעתו (כנ"ל בארוכה), לפי"ז ישנה מעלה בכך שע"י סברת הסגור מתגלה שהעולם מצ"ע סובר שהנאשם זכאי כי זו סברא יותר טובה ולא שצריך לבטל את הטבע ע"מ לזכות את הנאשם. להגדרת הדברים: לא רק שהגילוי נעשה בעולם אלא הוא אף מצד העולם.

ג.

באור פני מלך חיים' - ביטול בדרך ממילא

ב. ע"י המלך: אם תוך כדי הדיון נכנס המלך לבית המשפט והדין הוא שכשנכנס המלך אפי' אם כבר הוסכם שעפ"י שכל הנאשם חייב מיד מזכים אותו ללא דיון גם במקרה כזה מפסיק הקטגור לטעון את טענותיו ומזכה גם הוא את הנאשם.

וההסבר בזה, ובהקדים: כשמתגלה אל האדם כוח שהוא שלא בערך נעלה לגביו, מרוב התפעלות הוא מבטל את כוחו שלו לגמרי בפני כוח זה, פירוש: משל לאדם פשוט שרואה חכם עצום, מרוב התפעלות מחוכמתו, הוא מבין שלחוכמתו שלו אין כלל ערך בהשוואה לחוכמתו של זה וכל סברא שלו העמוקה ביותר שתהי' אינה נחשבת לסברא כלל לעומת סברותיו של זה ובנוגע לקביעת ההנהגה בעולם, אצל אדם פשוט זה נרגש בגלוי ששכלו אינו כלי כלל ע"מ לקבוע ולהחליט על פיו את ההנהגה שצ"ל בעולם, כי הוא רחוק מאוד מכדי להבין את עומק האמת אלא על חכם זה בלבד לקבוע את ההנהגה.

ובנמשל: ע"י המלך גם נרגש כוח שהוא שלא בערך נעלה לגבי טענות הקטגור, ועפ"י כוח זה נרגש שאין לחייב את הנאשם, על מלך נאמר<sup>1</sup> ש"באור פני מלך חיים" – ע"י המלך נרגש בגלוי שלכאור"א וגם לרשע ביותר, מגיע חיים<sup>2</sup>, כי נרגש שלא ע"י השכל נקבע האם האדם זכאי לחיים או לא, אלא ע"י כוח עמוק הרבה יותר ועפ"י כוח זה אפשר לסלוח לחוטא זה והוא ראוי לחיים, כמו כל אדם שלא חטא כי אין שום הבדל ביניהם ולכן הקטגור מיד מבטל את דעתו בפני המלך ומזכה גם הוא את הנאשם כמו שאומר המלך<sup>3</sup>.

גילוי זה נרגש גם אצל הקטגור<sup>4</sup> ומרגע זה הוא רוצה באמת לזכות את הנאשם, כי גם לו ברור ופשוט בתכלית שיש רק אפשרות אחת בלבד והיא שהנאשם זכאי לחיים ולא להיפך, ולמרות שעדיין מצד חשבון שכלי של זכות וחובה יש לחייב את הנאשם בכ"ז גם לדעת הקטגור הוא יזכה לחיים, כי אין סברא שכלית מהווה חיסרון שבשבילו ראוי להמית כנ"ל.

ז"א באופן זה הגילוי הוא שלא בערך נעלה מהשכל ולכן לא הפשט שיש צדדים לכאן ולכאן וע"י הגילוי מתברר שהסברא לזכות אמיתית יותר, אלא כנ"ל מתגלה כוח שלגביו השכל כלל אינו קיים ולכן לא נוגע זה שע"פ שכל צריך לחיבו, היינו שזה גילוי מאוד נעלה ולגביו לא שייך מנגד<sup>5</sup>, בשונה מהאופן הראשון שבו יש כן צדדים לכאן ולכאן ועלינו להתבונן על מנת להכריע והיינו

<sup>1</sup> משלי ט"ז. ט"ו.

<sup>2</sup> ומה שפעמים המלך גם פוסק עונש מוות על נתיניו אינו סותר לעיינינו כי העונש מוות אינו ניתן לו מפני שהשכל מחייב שעליו למות אלא כי מי שמורד במלך הינו מתנתק מהמלך ואם הוא מנותק מהמלך הוא מאבד את הצורך והיכולת לחיות. וי"ל שאדרבה מזה מוכך שעונש המוות לא תלוי בסברא שכלית שלכן כ"א שמורד במלך ואפי' בדבר קטן ביותר שעפ"י שכל לא מגיע ע"ז עונש מוות אחת דתו להמית.

<sup>3</sup> יש הבדל בין המשל לנמשל בכך שבמשל הוא מבין שלא לשכל שלו יש את היכולת לקבוע את ההנהגה שצ"ל בעולם, אלא לשכל אחר ובנמשל נרגש אצלו שלא ע"י שכל בכלל יש את היכולת לקבוע את ההנהגה אלא לכוח נעלה ועמוק יותר.

<sup>4</sup> להעיר שכשמתגלית דרגה זו היא פועלת שגם אצל הסנגור נעשה הרצון לחייב מפני גילוי זה ולא כמו קודם שהי' מטעם שעפ"י שכל הנאשם זכאי כי הרי הוא גילוי שנרגש בכל הסביבה והוא גילוי שאינו בערך גם אליו כמו לסנגור.

<sup>5</sup> ראה גם במאמר ד"ה "פדה בשלום" תרנ"ט וכן בד"ה זה משנת תש"ד.

שבאופן זה דעתו של הקטגור מתבטלת בפני המלך ולא מתבררת (כמו באופן הראשון).

ומכיוון שכך באופן זה: א. א) הגילוי משפיע גם עליו נרגש גם אצלו שבאמת אין מקום לחייב אותו מיתה (ואף שע"פ שכל הוא חייב) וע"כ יש לו תענוג והוא מתחבר לטעון כדי לזכות את הנאשם בלב שלם ולא כי אין לו ברירה, שכך הוא האמת והפך נטייתו הטבעית ב) נעשה בו עצמו שינוי שכרגע לדעתו מגיע חיים לבנה"א וגם במקרים אחרים יזכה נאשם זה או אחר.

ב. ומעלה נוספת באופן זה: לא הפירוש שהמלך נכנס אתו לויכוחים ומוכיח לו בצורה הגיונית, שעפ"י שכל הנאשם זכאי, אלא הקטגור מפסיק לטעון את טענותיו בדרך ממילא ולא ע"י ויכוח כלל בגלל הרגשת הגילוי שמגיע עם עצם נוכחות המלך וכן השינוי לא נעשה ע"י עבודה ויגיעה של המלך או הקטגור, אלא (כנ"ל) בדרך ממילא מעצם נוכחות המלך.

ג. וכן יש כאן מעלה נוספת בכך שמתגלה לעין כל כוחו הבלתי מוגבל של המלך שביכולתו לבטל לגמרי את כוח השכל הנמצא בקטגור, משא"כ כשהברור נעשה ע"י הסגור.

ד. והחיסרון באופן זה הוא: כשהמלך יצא מביהמ"ש היינו כשיפסיק הגילוי שאין מקום להיפך החיים יחזור לטעון את טענותיו לחייב את הנאשם, כי כניסת המלך רק גרמה שיתגלו כוחות יותר עמוקים בנפש מכוח השכל והוא מתבטל וכאינו קיים בפני כוחות אלו (כנ"ל), אבל לא שינתה את כוחותיו הפנימיים - את שכלו, שהרי היא לא הסבירה לו בצורה הגיונית מדוע הנאשם זכאי.

ה. ועיקר, עפ"י כהנ"ל נבין חיסרון נוסף שישנו באופן זה: בכך שבכדי לזכות את הנאשם צריך לבטל את כללי השכל וטבע העולם ואינו באופן שמתגלה שהעולם מצ"ע היינו עפ"י כללי השכל וטבע העולם נאשם זה זכאי לחיים. להגדרת הדברים: אמנם הגילוי הוא בעולם אך הוא לא מצד העולם.

ד.

הנהגה שעפ"י השכל והנהגה שלמעלה מהשכל

עפ"י משל זה נבין את החילוקים בין ב' האופנים בהקשר בין היהודי להקב"ה (לעיל אות א): א. **התבוננות**: הוא בדומה לאופן הראשון במשל: סברות הסגור הם בעולם השכל שהוא גילוי שבערך - ביכולת קליטת הקטגור וכן התבוננות היהודי הוא בסברות שבעולם השכל והוא גם גילוי אלוקות שבערך - יכולת קליטת הנה"ב וכמו אצל הקטגור מכיוון שההכרעה היא ע"י כוח השכל, הוא באופן שיש צדדים המורים למסור את נפשו ויש צדדים המורים להפך ח"ו והוא מתבונן כדי להכריע עם מי הצדק.

וע"כ יש באופן זה כמה חסרונות: א. לא מתגלה קשר שהוא בלתי מוגבל בין היהודי להקב"ה וע"כ ניתן לטעות ולומר שהקשר קיים רק ע"י שהאדם יבין בשכלו את גדולתו ית' אבל אם הוא לא הבין אין ביכולת הקב"ה ח"ו להיות קשור איתו כי אין ביכולתו לבטל לגמרי את כוח השכל כרצונו ג. מכיוון שהאדם משתכנע במציאותו של הקב"ה ע"י השכל לא נפעל אצלו תענוג בקיום התומ"צ וכן הבירור הוא ע"י ויכוח ויגיעה (כנ"ל).

אך מ"מ יש גם מעלות באופן כזה: א. כי מכיוון שע"י הסברא נעשה שינוי באדם עצמו כך תהי' דעתו תמיד ולא תחלוף עם הזמן ב. ניכר בגלוי שהקב"ה שליט על הטבע עצמו היינו שרצונו של הקב"ה הוא חלק בלתי נפרד מכללי השכל ולכן השכל עצמו מבין וטוען שמציאותו של הקב"ה אמת ואין הוא זקוק לכוח על טבעי שיבטל את כללי השכל כדי שהעולם יקיים את רצונו.

מעלה הב' היא ענין פירוש הבעש"ט על הפסוק "לעולם ה' דברך ניצב בשמים" שדבר ה' "יהי רקיע" נמצא בתוך הרקיע ומחי' ומהווה אותו בכל רגע<sup>1</sup>

<sup>1</sup> הצורך בהתהוות בכל רגע מוסבר בשער היחוד והאמונה לאדמוה"ז ואכ"מ.

מאין ליש ואם יפסיק הקב"ה לצוות "יהי רקיע" מיד יתבטל הרקיע ויחזור להיות אין ואפס ממש כמו קודם שהי'.

מטרת התהוות העולם ע"י הקב"ה היא<sup>1</sup> "בשביל ישראל שנקראו ראשית ובשביל התורה שנקראת ראשית" היינו שכל סיבת קיום העולם הוא בשביל שישראל יקיימו את התורה והמצוות כאן בעוה"ז הגשמי. הבנה זו מביאה למסקנה, שלא יתכן שקיים בעולם דבר שאין ענינו לגלות דרכו את כבודו של הקב"ה ובכ"ז מתהווה על ידו בכל רגע ורגע כי אם לא מועיל לגילוי זה מיד הי' הקב"ה מפסיק להוות אותו כי כשבטל הסיבה ממילא בטל המסובב<sup>2</sup>.

וזהו גם ענין תורת הבעש"ט<sup>3</sup> על הפסוק<sup>4</sup> "כי תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו, וחדלת מעזוב לו, עזוב תעזוב עמו": "חמור" - הוא הגוף החומרי, ו"כי תראה" - כשתסתכל על הגוף, תראה שהוא "שונאך" - תאוות הגוף שונאות את עבודת הנשמה ומפריעות לה, והגוף "רובץ תחת משאו" - הוא מעוניין להפטר מקיום המצוות, במצב זה יכולה להגיע המחשבה, "וחדלת מעזוב לו" - לשבור ולדכא את הגוף ע"מ שלא יפריע לעבודת הנשמה ולא לסייע לו, וע"ז בא הצייוי "עזוב תעזוב עמו" - לא לשבור ולדכא את הגוף אלא להפך לגוף שגם בו תחדור ההכרה ש"אין עוד מלבדו" ושהגוף מצד טבעו ותכונותיו יכיר בזה.

וע"י בירור הגוף (ולא שבירתו) יגיע היהודי ל"בכל דרכיך דעהו" שיוכל לראות את קיומו של הקב"ה בכל פעולה מפעולותיו בעולם הגשמי, ולא יצטרך למצוא את גילוי הקב"ה רק מחוץ לטבע העולם עצמו.

<sup>1</sup> מדרש תנחומא ג-ה.

<sup>2</sup> כל הסיבה שעכשיו העולם הוא מציאות בפנ"ע - נרגש בו היפך מציאותו של הקב"ה היא בשביל הביטול להקב"ה שיהי' אח"כ בעולם ע"י עבודת היהודי, הרבי נתן לזה דוגמא בהלכה אחד שמפך כל הנדרים שאשתו תידור יש ב דיעות בגמרא א זה כלל לא חל ב זה חל בשביל שזה יתבטל, ז"א שכל החלות מלכתחילה הוא בשביל שזה יתבטל אח"כ, וזה בדיוק הענין, כל הסיבה שעכשיו העולם הוא מציאות הוא בשביל הביטול שיהי' אח"כ כנ"ל וזהו המעלה ש"כי ברבים היו עמדי".

<sup>3</sup> ראה בלוח ה'יום יום' עמוד 59.

<sup>4</sup> שמות כ"ג. ה.



ומעלת אופן זה (שהקשר עם הקב"ה נעשה ע"י התבוננות) מפורש הוא בלשון הרמב"ם<sup>1</sup> "היאך היא הדרך לאהבתו ויראתו (לא ע"י התמסרות בלתי מוגבלת אלא) שיתבונן האדם (בשכלו) במעשיו הנפלאים ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך וכו".

ג. רצון שלמעלה מהשכל, הוא כאופן ב' במשל: כניסת המלך הוא גילוי שלגמרי נעלה מהשגת הקטגור וכן התעוררות זו היא לגמרי נעלית מיכולת השגת האדם וגם כאן אין כאן אפשרויות אלא נרגש שיש רק אפשרות אחת וכמו שאומר ע"ז אדמוה"ז בספר התניא<sup>2</sup> "א"א לו לכפור כלל".

וע"כ יש מעלות בנס באופן זה: א. מתגלה שהיהודי קשור עם הקב"ה בקשר שהוא בלתי מוגבל ואף אם בשכלו הוא אינו מבין עדיין את גדולתו ית' עדיין הוא קשור להקב"ה ג. מכיוון שע"י רצון זה נרגש אצלו קשר בלתי מוגבל, מעתה יש גם לו תענוג בקיום התומ"צ ד. רצון זה נוצר אצלו בדרך ממילא ולא ע"י ויכוח, עבודה ויגיעה כלל מצד פעולת הקב"ה.

אך מ"מ בנס באופן זה יש גם חסרונות: א. לאחר זמן כשתישכח ההתפעלות והרושם מרצון זה קיום התומ"צ אצלו יחזור להיות בדיוק כמו קודם הרצון כי בשכלו לא נעשה שינוי והוא נותר כשהי' ב. ע"י רצון זה לא מתגלה שסברות העולם עצמו הם בהתאם לרצונו ית' אלא נראה שהשכל במהותו הוא מנגד לגילוי הקב"ה והתגלות הקב"ה בעולם הוא רק ע"י פעולת הרצון שמבטלת את השכל ואינה מתגלית בו מצ"ע (כנ"ל).



<sup>1</sup> הלכות יסודי התורה פ"ב ה"ב.

<sup>2</sup> תניא סוף פי"ח.

## מטרת וכוונת ירידת הנפש בגוף ובריאת העולמות

הת' רז שי' בוגלר

תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה "באתי לגני" תש"ל מבאר כ"ק אדמו"ר את פרק העשרים שבהמשך "באתי לגני" תש"י. ומבאר בס"ז, שפרק העשרים הוא התוכן והנקודה הפנימית של כל הפרקים הקודמים, כיון שבו מבואר אודות עניינה של בריאת האדם וכוונת ירידת הנשמה להתלבש בגוף ונה"ב, ובעוה"ז התחתון (ומקשר זאת, עם זה שעשרים בגימטריא כתר (שכולל את עניין הרצון), שהוא הנקודה הפנימית שבכל עניין).

ומבאר הרבי בס"ו שבהמאמר, שהירידה של הנשמה אינה בשביל עצמה כלל, אלא רק בשביל לברר ולזכך את עוה"ז התחתון, והגוף החומרי ונה"ט, ובכך לעשות להקב"ה דירה בתחתונים דווקא. ובדוגמת הטעם לגלות השכינה, שמטרתה היא בכדי שהאדם יברר את הניצוצות שבה<sup>2</sup>, ויעלה אותם לקדושה. ואין המטרה בשביל הנשמה, כיון שהנשמה מצד מעמדה ומצבה למעלה (לפני שירדה למטה) הייתה בדרגה נעלית מאוד, ובביטול גמור כלפי הקב"ה, עד ש"אין זר עמה"<sup>3</sup>. וע"כ בהכרח לומר, שירידתה היא רק בכדי לברר את הניצוצות שנפלו בגלות.

<sup>1</sup> ע"פ "באתי לגני" תש"ל.

<sup>2</sup> וכדוגמת המבואר בנוגע למטרת הירידה לגלות מצרים, שהיא בשביל בירור ר"ב הניצוצות שהיו שם, שלכן "גם ערב רב עלה עמם". וכ"ה גם לגבי גלות זו האחרונה, ובפרט בזמן ד"עקבתא דמשיחא" (שהרי גלות מצרים היא שורש לכל הגלויות), שמטרתה היא בכדי לברר את הניצוצות שבה.

<sup>3</sup> כמבואר בהמשך המאמר ס"ט.

וממשיך הרבי בס"ז: "והנה לאחרי שמבאר בהמאמר גודל מעלת הנשמה (כמו שהיתה קודם הירידה) שלכן אינה צריכה תיקון, אומר, שירידת הנשמה למטה הוא בכדי לברר ולזכך את הגוף ונפשו הטבעית ולהאיר חלקו בעולם. דבתחלת הענין אומר שכוונת הירידה היא בשביל הגוף ונפשו הטבעית, ולאח"ז מוסיף גם חלקו בעולם".

ותוכן הביאור שבס"ז: השלמת הרצון הוא לעשות לו ית' דירה בתחתונים דווקא, וזה נעשה ע"י עבודתם של הנבראים בעוה"ז התחתון דווקא, "בתחתונים" (ע"י העבודה דאתכפיא ואתהפכא שבהעולם). כי עיקר הכוונה הפנימית שהעולם נברא הוא בשביל עבודתם של ישראל, שיעבדו בעוה"ז התחתון דווקא ע"י עבודת אתכפיא ואתהפכא, וע"י עבודות אלו מזכך האדם את עצמו, ובנוסף לכך הוא גם מזכך את חלקו בעולם. ולכן כותב בהמאמר שכוונת הירידה היא בשביל הגוף, ורק לאח"ז מוסיף הארת חלקו בעולם, משום שעיקר ופנימיות הכוונה היא בשביל האדם.

ובהמשך המאמר מבאר כ"ק אדמו"ר את הנ"ל בפרטיות יותר: א. מטרת ירידת הנשמה ב. הארת חלקו בעולם.

#### חלק ראשון - מטרת ירידת הנשמה

עניין ירידת הנשמה למטה בעוה"ז הוא בשביל העבודה עם הגוף ונה"ט. כי הנשמה מצד עצמה אינה צריכה תיקון, אלא הגוף והנה"ט צריכים תיקון, וע"י שהנשמה מתלבשת בגוף (לאחרי שירדה ממקום גבוה), מתגלים בה כוחות נעלים יותר בכדי לנצח לברר ולזכך את הגוף ונה"ט (שחומדים ורודפים אחרי תענוגי ותאוות עוה"ז) ולהעלותם לקדושה. וע"י נתינת כח זו ניצוח הגוף והנה"ט ע"י העבודות של אתכפיא ואתהפכא הם בנקל יותר.

והגם שע"י ירידת הנשמה למטה והתלבשותה בגוף ונה"ט גורמים לה עלייה, וכנ"ל שע"ז מתעוררת בכוחות נעלים ופנימיים יותר, מ"מ, אין עילוי זה הסיבה שבשבילה ירדה הנשמה למטה.<sup>1,2</sup>

עליית הנשמה היא בב' עניינים: א. שע"י שמבררת ומזככת את הגוף ונה"ט בהם היא מלובשת - ה"ה משלמת את הכוונה ד"נתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים". והיינו, שבפרט זה אין העילוי בה, אלא העילוי הוא בכך שמשלמת את הכוונה העליונה. ב. שע"י ירידתה למטה ניתוסף גם בהגילויים דהנשמה (היינו, שהעילוי הוא בה), שנעשים ע"י עבודתה כאן למטה. והוא, שקודם הירידה הייתה בבחי' צדיקים, וע"י ירידתה למטה נעשית בה המעלה דבעלי תשובה, אשר "במקום שבע"ת עומדין צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד בו", וכנ"ל - שע"י ירידתה מתעלית לדרגה נעלית יותר.

אך לכאורה, כל הנ"ל אינו תואם למ"ש כ"ק אדמו"ר הריי"ץ בד"ה "וירח" ה'ת"ש<sup>3</sup>: "שתכלית ירידת הנשמה למטה היא עליית הנשמה, והכוונה בירידת הנשמה למטה היא לזכך ולברר את הגוף". שמזה משמע, שתכלית ירידתה של הנשמה למטה היא בשביל שע"ז תתעלה לדרגה נעלית יותר, ומהמובא לעיל מד"ה באתי לגני תש"ל (ועוד) מבואר שאינו כן.

וי"ל שבירידת הנשמה לעולם ישנם ב' פרטים: א. כוונת ירידת הנשמה. ב. מטרת הירידה של הנשמה לעולם. כלומר, הכוונה של ירידת הנשמה היא להשלים את הכוונה הכללית של כל בריאת העולם שנתאוה הקב"ה שיהיה לו דירה בתחתונים, ולכן צריך שהנשמה תרד לעולם ותברר אותו עד שיהיה ראוי להיות דירה לקב"ה, ומבחינה זו באמת העניין הוא רק לברר את העולם, ולא למען העלייה שתהיה בנשמה ע"י העבודה בעולם.

<sup>1</sup> ועי' ההוכחה לזה בד"ה באתי לגני תשי"א סעי' ד-ה. ובכ"מ.

<sup>2</sup> וראה ד"ה "כי מנסה" תש"ח: "הנה תיקון אינה צריכה אבל עלייה היא צריכה".

<sup>3</sup> הובא גם בהוספות ללקו"ש ח"כ, שיחת מוצאי ש"פ נח.

ומצד שני ישנה המטרה של ירידת הנשמה לעולם, כלומר, למרות שבכללות כל המטרה של בריאת העולם והירידה של הנשמה לעולם היא שבביל בירור העולם כנ"ל, אבל מצד שני יש את המטרה שבשבילה הנשמה יורדת לעולם, כלומר מטרה שבשבילה היא תסכים לירידה הזאת לעולם, והמטרה היא שהיא יודעת שע"י ירידתה לעולם והתעסקותה בענייני העולם בירור העולם וכו' - לכן היא מסכימה לרדת ממקור חוצבה לעולם הזה.

וי"ל, שזה מתחלק לשני העניינים הנ"ל **מטרה וכוונה**, וע"ד אדם שרוצה לפעול עניין מסוים שרוצה בו ובשביל לבצע אותו צריך לפעול כמה עניינים צדדיים כאמצעי לביצוע העניין, אז המטרה הכללית שלו היא נקראת כוונתו, והפעולות הצדדיות שלו הם נקראים מטרה כי לכל פעולה יש מטרה מסוימת אלא שהיא לא הכוונה הכללית שלו.

ועד"ז בירידת הנשמה, שהכוונה של הירידה היא כנ"ל לצורך בירור העולם, ומ"מ ישנה מטרה מסוימת בירידתה של הנשמה עצמה, והיא - התעלותה ע"י ירידתה ופעולתה בעולם.

עפי"ז יובן שבאמת אין כאן סתירה בין הדברים, כי ישנה כוונה והיא לפעול זיכוך בעולם. ומצד שני ישנה המטרה שהיא עליית הנשמה ממדרגתה הקודמת למדרגה נעלית יותר ע"י שהיא יורדת להתלבש בגוף ופועלת בעולם, וגם שע"י היא נעשית בבחי' בעל תשובה (ועד"ז הוא גם לגבי העולמות בכלל כמוסבר להלן בחלק השני).

**לסיכום:** ע"י ירידת הנשמה לעולם מתבצעים ב' עניינים: **א.** כוונת כללות הבריאה - בירור העולם שזוהי תכלית בריאת העולם. **ב.** המטרה של ירידתה לעולם - העלייה הנפעלת בה ע"י הירידה לעולם וההתלבשות בגוף, ובעליית הנשמה גופא ישנם ב' פרטים:

א) העלייה היא מעצם מה שהיא משלמת את הכוונה של הקב"ה (שרצה בהתהוות עולם הזה) מה שהיא מחיה את הגוף ועי"ז נשלמת כוונתו של הקב"ה, והעילוי הזה הוא עוד לפני שעובדת עם הגוף. ב) מה שע"י עבודתה בעולם היא מתעלה דרגה, מדרגת צדיק לדרגת בעל תשובה (וכמבואר בכ"מ) שזה עילוי שנפעל ע"י העבודה דווקא.

ועד"ז הוא גם בבריאת העולמות כפי שיוסבר בהרחבה בחלק ב' לתשובה על השאלה שהרבי מקשה במאמר מדוע הרבי הריי"ץ מזכיר קודם כל את העבודה של הנשמה עם הגוף ולא קודם את חלקו בעולם (גילוי אלוקות שזהו התהוות עוה"ז ע"י העולמות העליונים. ושלמות רצון ה' שזהו ע"י עבודת האדם).

### חלק שני - הארת חלקו בעולם

לעיל ביארנו את תכלית וכוונת ירידת הנשמה למטה לברר את העולם ועי"ז גם נעשה בה עלייה מצד ב' עניינים.

עד"ז מסביר הרבי גם בנוגע לעולמות העליונים: כמו שיש לנשמה עלייה בב' העניינים (כנ"ל) כך גם בנוגע לעולמות העליונים (אע"פ שאין כוונת בריאתם בשבילם<sup>1</sup>, אולם בכל זאת) גם בהם נעשה עלייה ובב' העניינים, וזוהי המטרה שהיא עליית העולמות מצד ב' עניינים:

א. העולמות העליונים יורדים להוות את עוה"ז בשביל העבודה בעוה"ז, וכאשר העולמות העליונים מהווים את עוה"ז התחתון הם משלימים את כוונת בריאתם, שבכך הם משלימים את רצונו של הקב"ה בהתהוות העולמות. וע"ד שהנשמה ע"י ירידתה בגוף וע"י עבודתה בגוף היא משלמת את הכוונה של הקב"ה בדירה בתחתונים, כך גם לגבי העולמות העליונים, שע"י שהעולמות העליונים מהווים את עוה"ז כדי שיעבדו בו ויעשו ממנו שיהיה ראוי להיות דירה לקב"ה,

<sup>1</sup> כמבואר בארוכה בעניין זה ב"באתי לגני" תשי"א פרקים ד'-ה'.

ע"ז נעשה עלייה בעולמות העליונים שזהו **תכלית** בריאתם (כדוגמת ירידת הנשמה בגוף).

**ב.** ע"י העבודה באופן דאתכפיא ואתהפכא ס"א בעולם ממשיכים בעולם גילוי אור שהוא למעלה מגדרי העולם, (שהאור מצד עצמו לא יכול להאיר בעולם, וכמאמר הזוהר: "כד אתכפיא ס"א אסתלק יקרא דקוב"ה בכולהו עלמין", שמזה למדים שע"י עבודת אתכפיא ואתהפכא ממשיכים את אור הסובב המאיר בכל העולמות בשווה, שהוא בחי' "אסתלק" - מסולק ומרומם מאיתנו).

ומה שנמשך האור הזה גם בעולמות העליונים, למרות שהעבודה דאתכפיא ואתהפכא שגורמת להמשכת האור הזה שייכת רק בעוה"ז ולא בעולמות העליונים הוא, כיוון שעל ידם מתקיים העולם הזה כי הם המהווים את העולם, ולכן האור שנמשך בעולם גורם גם בהם עלייה, וע"ד העלייה שנגרמת לנשמה ע"י ירידתה לגוף שנפעלת בה עלייה בגלל שהיא מחיה את הגוף.

ומעתה אפשר לומר גם בנוגע לעולמות ב' הפרטים הנ"ל **המטרה והתכלית, התכלית** בבריאת העולמות היא זה שהם מהווים ומקיימים את עולם הזה וכך הם ממלאים את תכלית הכוונה של הקב"ה כנ"ל.

והמטרה היא שע"י שהם באמת מהווים את העולם ע"ז נפעל בהם עלייה ממדרגתם, ובעלייה קיימים ב' פרטי העלייה הנ"ל: **א.** שהם מתעלים בגלל שהם מקיימים את התכלית שלהם, שיהיה קיום העולם הזה, שזוהי כוונתו של הקב"ה. **ב.** ע"י העבודה דאתכפיא ואתהפכא בעוה"ז והמשכת האור שנמשך ע"ז, נמשך גם בעולמות העליונים היות שהם המהווים של העולם.

**לסיכום:** "להאיר חלקו בעולם" כולל ב' פרטים: **א.** לא מה שמאיר את עוה"ז ע"י מעשיו ועבודותיו, אלא הכוונה בזה כוללת גם את העולמות העליונים, כלומר, היות שהעולמות העליונים הם מהווים את העולם, ולכן נמשך גם בהם האור שנמשך בעולם המתהווה על ידם, לכן בעצם ע"י בריאת העולם ועבודת האדם

נמשך האור לא רק בעוה"ז אלא גם בעולמות העליונים. אבל באמת מכיוון שעלייה זו נגרמת כתוצאה מזה שהעולמות העליונים מהווים את עוה"ז, לכן זה לא נקרא "להאיר את חלקו בעולם", משום שהעלייה הזאת של העולמות העליונים שנעשית ע"י שהם מהווים את עוה"ז היא לא ע"י עבודת האדם ממש, אלא העלייה היא מצד העולמות עצמם, כלומר שמצד העולמות עצמם שהם מהווים את עוה"ז כדי שיעבדו בעוה"ז ובכך הם סיימו את עבודתם בעניין זה, ולכן אין זה נקרא הארת חלקו בעולם כי אין זה מפעולות האדם עצמו.

**ב. ע"י שהאדם עובד בעבודה של אתכפיא ואתהפכא בעוה"ז הגשמי והחומרי, ע"ז הוא מאיר את חלקו בעולם, וזהו שע"י המשכת האור המאיר בכל העולמות בשווה הוא מאיר את חלקו בעולם. וכתוצאה מזה שהאור הנ"ל נמשך לעוה"ז נעשה המשכה כזו גם בעולמות העליונים, וע"י כ"ז נעשית עלייה בעולמות (וזהו ההבדל בין העלייה שנעשית מצד העולמות עצמם, שמצד העולמות עצמם העלייה היא שהם מהווים את עוה"ז ואין זה נקרא להאיר את חלקו בעולם ולכן זהו התכלית שהיא להוות את עוה"ז ע"י אור אלוקי שהוא גילוי אלוקות בעולם, אבל ע"י שהאדם עובד בעוה"ז, ה"ה ממשיך אור לעולם, וזה נמשך גם בעולמות העליונים וע"ז נעשה גם בהם עלייה. וזה נקרא "להאיר את חלקו בעולם", שע"י העבודה הוא ממשיך אורות שמאירים את החושך של הגלות גם בעוה"ז וגם בעולמות העליונים).**

**לסיכום כללי: תכלית ומטרת ירידת הנשמה למטה: בשביל העליות של הנשמה שנפעלים ע"י התלבשות הנשמה בגוף (א. עצם זה שמחיה את הגוף ומשלימה את כוונת הקב"ה, ב. ע"י שעולה מדרגה שעולה לדרגת בעל תשובה), והכוונה של ירידת הנשמה להתלבש בגוף היא בשביל שהיא תעבוד עם הגוף ונה"ב בעוה"ז, וע"י העבודה נעשים ב' עליות בנשמה: א. השלמת מטרת ירידתה שהיא יורדת בשביל לעבוד, וע"י העבודה היא משלימה את כוונת הרצון שהוא לעשות לו ית' דירה בתחתונים. ב. כשהיא למטה, בזכות העבודה שלה עם הגוף**



היא מגיעה למעלת בחי' בעל תשובה. והיינו שיש ב' פרטים, הכוונה והיא העבודה של האדם והתכלית שזוהי עליית הנשמה בהתלבשותה בגוף בב' הפרטים.

וא"כ אנו מוצאים הקבלה בין העולמות העליונים **שכוונת** בריאתם היא בשביל להוות את עוה"ז הגשמי והחומרי ובכך להשלים את כוונת הקב"ה, **ומטרת** בריאתם היא בשביל העליות שנעשים בהם עי"ז שהם מהווים את העולם וע"י עבודת האדם, ואין זה (העליות שנעשים בהם ע"י שהם מהווים את עוה"ז) נקרא עדיין הארת חלקו בעולם (וכמבואר בארוכה לעיל).

וע"י העבודה בעוה"ז נמשך לא רק בעוה"ז (שבו נעשית העבודה) האור המאיר בכל העולמות בשווה, אלא גם בעולמות העליונים נמשך האור הנ"ל, ובזכות זה נעשה עלייה בעולמות. בנוסף לזה (להמשכת האור הנ"ל והעלייה שנגרמת עי"ז) ע"י העבודה של האדם נקראת ההמשכה של האור **הארת חלקו בעולם**. ונמצא שלא רק ע"י התהוות עוה"ז נעשה עליית העולמות, אלא גם ע"י המשכת האור המאיר בכל העולמות בשווה (שהוא נמשך ע"י עבודת האדם בעוה"ז) - נעשים עליות בעולמות.

ועד"ז הוא גם בנשמה שיש את כוונת ירידתה לעולם שהיא להוות את הגוף, ויש את המטרה של ירידתה שהיא בשביל העליות שנפעלים בה עי"ז שמחיה את הגוף, וע"י עבודת האדם מתעלה לדרגת בעל תשובה כנ"ל.



## ההתגלות דמשיח - פעולתו מורגשת בעולם (גליון)

הת' לוי יצחק שי' גליס  
תלמיד בישיבה

בקובץ הערות התמימים ואנ"ש דישיבת תות"ל כחב"ד כתבו הת' מ.מ.מ. וש.ק. שי' ביאור בשיחת ש"פ וירא ה'תשנ"ב בעניין ההתגלות דמשיח. כהקדמה לביאור מובאים שני שאלות, בשאלה הראשונה שואל, כיצד ניתן לומר שבש"פ וירא ישנה ההתגלות דמשיח והרי בער"ה ה'תשנ"ב אמר הרבי ש"יום ההולדת של אדמו"ר הצ"צ... פועל פעולתו שיהי' הגילוי דשמו של משיח ועוד יותר הגילוי דמשיח עצמו" ומפרש שם תיבת 'שיהי' בלשון עתיד. ומבאר שא"א לומר שההתגלות נפעלה בין ר"ה לש"פ וירא דהרי רבינו מקשר זאת בשיחה להודעת אדמו"ר מהוריי"צ שנסתיימו כל ענייני העבודה ולא נותר אלא ציחצוח הכפתורים וא"כ מוכרחים לומר שזה לא עניין חדש שנפעל בזמן האחרון אלא ההתגלות דמשיח נפעלה כבר בשמח"ת תרפ"ט (וזהו ג"כ הנחת יסוד בביאורו כדמפרש ואזיל שבשנים האחרונות לא נפעל שום חידוש מהותי).

ויש ליישב האמור, דזה שמקשר זאת רבינו בשיחה להודעת אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע לא מחייב שזהו עניין שהי' כבר אז, אלא שהודעה זו פירושה שאנו קרובים לגאולה, וע"ז מביא זאת רבינו בשיחותיו. אבל אין זה בסתירה לכך שמאז שמח"ת תרפ"ט ועד היום השתנו הרבה דברים בעולם ביחס למשיח. וכפי שמצינו בשיחת ב' ניסן ה'תשמ"ח מביא זאת רבינו (סי"ב) וזלה"ק: "כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו פסק - **בשעתו אז** - שכבר נסתיימה העבודה ולא נותר אלא לצחצח את הכפתורים - ומכיוון שכבר עברו עשרות שנים (יותר מל"ח שנה) שבהם מצחצחים את הכפתורים - הרי בודאי שבימינו אלא נסתיימה גם העבודה דצחצוח הכפתורים." מזה מוכח שהרבי מביא את הודעת אדמו"ר מהוריי"צ לא

מכיוון שנשאר אותו מצב מאז (לומר שכבר אז נפעל גם העניין דצחצוח הכפתורים) אלא כראי' על קירוב הגאולה יותר מהדורות שלפנ"ז, ומאז - מוסיף רבינו - נתווסף עוד יותר בקירוב הגאולה<sup>1</sup>.

ועוד י"ל דמה שהביא מער"ה "שיהי' הגילוי כו" אין זה בסתירה כלל וכלל, מאחר ואין כוונת רבינו - כפי שהבין הנ"ל - שם בלשון עתיד אלא כפי שאומר שם "... במילא איז זיכער אז דאס איז פועל פעולתו אז עס זאל זיין דער גילוי" - בלשון פועל. ואדרבה בש"פ וירא זהו רק המשך לער"ה שבער"ה אמר הרבי שיום ההולדת פועל שיהי' הגילוי (בפועל) ולאחמ"כ בש"פ וירא אומר הרבי שאכן בפועל כבר היתה ההתגלות.

מובן מכל האמור דאין זה מופרך לומר שהגילוי נפעל בער"ה ה'תשנ"ב (ואין זה עניין שקיים מאז שמח"ת תרפ"ט), וכפי שמאריך שם הרבי בגודל מעלת יום זה, ובפרט עפ"י דברי הרבי שיום זה פועל שיהי' הגילוי דמשיח.

עוד עניין מסביר שם, שבתחילת השיחה מבאר רבינו שבכל יהודי ישנה המציאות דוירא אליו ה' אך על היהודי להיות כלי שמציאות זו תהי' אצלו בהתגלות - שגם הוא יחוש בגילוי זה, ומסיק מכאן שהתגלות פי' שיורגש הדבר. ולפ"ז שואל שם כיצד יתכן לומר שהיתה כבר ההתגלות דמשיח שקשורה עם תיקון העולם וכו' והרי אנו לא חשים זאת. ועוד אם היתה ההתגלות מהו הפי' שצריך לקבל אותה.

וגם זה אינו מובן מה ששאל שא"א לומר שהיתה ההתגלות אם אנו לא חשים זאת, הרי הרבי אמר בריבוי מקומות בשנים האחרונות שכן מורגש בעולם הגילוי דמשיח. ודוגמא לדבר בש"פ משפטים ה'תשנ"ב בנוגע לכינוס ראשי המדינות וההחלטה הקשורה עם 'וכתתו חרבותם לאתים' ש"כיוון שנמצאים בזמן השיא ("די העכסטע צייט") של ביאת משיח צדקנו "הנה זה (מלך המשיח) בא" רואים

<sup>1</sup> להעיר גם משיחה זו דש"פ וירא שאומר שם שאחרי העבודה ארבעים שנה נתווסף כו'. וכן בשיחת ש"פ חיי שרה סה"ש ה'תשנ"ב עמ' 97.

כבר (מעין ו) התחלת<sup>1</sup> פעולתו של מלך המשיח על העמים<sup>2</sup> וא"כ מובן אדרבה, אם גילוי פירושו הרגשה זה רק מחזק א"ז שהי' כבר הגילוי דמשיח כפי שרואים במוחש שמורגשת בעולם התחלת פעולתו - בירור ותיקון העולם.

בכדי לבאר את שאלתו האחרונה אם הי' הגילוי דמשיח מה הכוונה שצריך לקבל אותו. צריך לעיין בתחילת השיחה בפר' וירא שם מסביר אדמו"ר בנוגע לירא אליו ה' שני עניינים בגילוי. בהתחלה מבאר שע"י מצוות מילה ישנו אצל כאו"א מישראל הגילוי דירא אליו ה'. וממשיך שם (ס"ז) שהגילוי מתבטא בפועל (מורגש) בכל פרטי העניינים שבחיי האדם. אלא שבהמשך (ס"ח) מבאר הרבי מה כן חסר, אמנם יש את הגילוי מלמעלה דירא אליו ה' שגילוי זה פועל בכל אדם הכרה באלוקות שחודרת בו עד לענייניו הגשמיים אלא שחסר עניין אחר בגילוי שזהו הגילוי וראיית השכינה בפועל כפי שהי' אצל אברהם אבינו שראה את 'הופעת השכינה אליו והשראתה בו' משא"כ כאו"א מישראל שאמנם יש לו את ההכרה וההרגשה (עניין א' בגילוי) אבל חסר את הראי' בפשטות - ראיית השכינה (עניין הב' בגילוי).

ועפ"ז מובן הביאור גם ב'התגלותו של משיח' שכבר היתה, וכפי שרואים שפעולתו של משיח חדרה בעולם עד לענייניו הגשמיים עד שראשי המדינות הכריזו ע"ד הייעוד ד'וכתתו חרבותם לאתים' וזהו הביאור הפשוט בדברי רבינו (סי"ד) שהיתה כבר התגלותו של משיח.

ומה ששאל שאם היתה ההתגלות מה הכוונה שצריך לקבל את פניו כדי שתהי' הגאולה בפועל, אפ' לומר הביאור בזה שהכוונה בקבלת פניו היא לעניין הב' בגילוי שצריך רק לראות אותו בפועל - אמנם כבר התחיל לפעול וחדר בעולם כו' אבל צריכה עדיין להיות ההתגלות שנראה אותו גואל את ישראל בפועל (ואז יחולו ג"כ כל הגדרים ההלכתיים של ימוה"מ).

<sup>1</sup> להעיר משיחת ש"פ שופטים ה'תנש"א (ס"ו) ש"תחלה באוויזט אויף התחלת העניין בפועל"  
<sup>2</sup> וכן גם בשיחת ש"פ חיי שרה ה'תשנ"ב סי"ג ועוד.

וא"כ מובן דאין הכרח כלל לביאורו שהתגלותו של משיח כוונתו רק שראוי ומוכשר לבוא, ואדרבה צריך לומר שהתגלות כוונתה שכבר התחיל לפעול ופעולתו ניכרת בעולם כמתאים לפשט השיחה בנוגע להגילוי דוירא אליו ה'.



## חייב שמחה בשבת

הרה"ת ר' שניאור זלמן שי' העכט  
משפיע בישיבה

במאמר ד"ה "ונחה עליו" תש"ט מבאר הרבי הקודם, את החילוק בין שבת ליום טוב: בכך ששבת ענינה הוא גילוי מוחין דאבא, ולכן הוא זמן של עונג. ואילו יום טוב הוא גילוי בחינת מוחין דאימא, ולכן הוא זמן של שמחה, וכמו שכתוב: **"אם הבנים שמחה"** היינו דאימא קשור עם שמחה. ולכן, את בשבת ישנה מצות ענג שבת, אך היא אינה זמן שמחה. לעומת יום טוב שכן מצווים בשמחה - 'מועדים לשמחה'.

הרבי מעיר על הנקודה שאומר הרבי הקודם במאמר ש'שבת אינו זמן שמחה'. להלן מובאת הערת הרבי עם פענוחים (בגוף ההערה), ובתוספת כמה עיונים והערות בדא"פ (בסופה).

**"ושבת אינו זמן שמחה, כן מוכח בשאלות פרשת חיי שרה** שכתב ששבת עולה למנין ימי האבילות ואילו יום טוב אינו עולה למנין האבילות, כיון שביום טוב כתיב שמחה ובשבת לא. **"בה"ג הביאו הרמב"ן בספר תורת האדם לענין אבילות בשבת. תשובות הגאונים שערי תשובה סימן ל"ו:** תשובה מר' שלום, לגבי אמירת 'צדקתך': שבשבת אומרים, ואילו בראש חודש לא אומרים. משום

שבראש חודש נאמר וביום שמחתכם וכו' מה שאין כן בשבת.<sup>1</sup> **ספר הפרדס לרש"י**, שיטה מקובצת לכתובות ו' א' בשם הר"מ וזה לשונו וה"ר משה כתב בפירושו שאסור לישא אישה בשבת, פירוש הטעם משום דאין מערבין שמחה בשמחה, ולא נהירא דלא אשתמיטא תנא דליתני הכי כי קתני אין נושאים נשים במועד, ונראה דבמועד הוא דשייך למימר בי' ערבוב שמחה בשמחה, משום דכתיב "ושמחת בחגך", אבל שבת לא כתיב בי' שמחה עכ"ל. וכבר שק"ט באחרונים לתרץ מה דקשה על זה מירושלמי מגילה פרק א' הלכה ד' הובא בר"ן מגילה סוף דף ג', וז"ל: "ויעשו אותם בשבת (את שמחת פורים) ומדוע נדחה פורים בשבת ומתרץ "לעשות אותם ימי משתה ושמחה" כתיב, את ששמחתו תלויה בב"ד, יצא זה ששמחתו תלויה בידי שמים היא". עכ"ל. הרי מבואר בירושלמי ששבת הוא יום שמחה.<sup>2</sup> וכן בספרי בהעלותך פרק י' פסי' י' על הפסוק וביום שמחתכם אלו השבתות "הובא באבודרהם<sup>3</sup> ובשכלי הלקט<sup>4</sup>). - וצריך עיון מהראשונים דלקמן,

<sup>1</sup> וז"ל וששאלתם על ענין צידוק הדין בשבת נהגנו מימות זקנים ראשונים שלא לומר צידוק בר"ח ובמועדים ובחנוכה ובפורים, דלא עדיף צידוק הדין דהדיוט מצידוק הדין דמרע"ה דמסלקי' לי' בשבת שחל להיות במועד, ואפי' בר"ח ובחנוכה דהללו ימי שמחה נינהו, דכתיב "וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם", ובכל אחד אומרים הלל "זה היום עשה ה' נגילה ושמחה בו". לפיכך מבטלין צידוק דין, אבל שבת כיון דעונג כתיב בי' לא כתיב בי' שמחה, ואומר צידוק הדין להודיע כי בשבת מת משה רבינו.

<sup>2</sup> ועי' בתו"ת בראשית פ"ב פסי' ג', שלכאו' הירושלמי סותר דבריו, שלגבי אבילות בשבת כתב הירושלמי בברכות שאינו נוהג, משום הפסוק "ברכת ה' היא תעשיר ואין עצב עימה", ושבת כתיב בי' ברכה.

וקשה למה לא הביא הירושלמי מה שכתב במגילה ששבת הוי יום שמחה, (וכן תוס' במועד קטן ד' כ"ג ד"ה מ"ד, הביא הירושלמי שבברכות לומר שאין אבילות נוהגת בשבת).

<sup>3</sup> מעריב של שבת ד' קמ"ג, ושם: "והטעם שנוהגים שלא ליפול בתחינה בימים אלו [ובכללן ערב שבת] מפני שהם ימי שמחה ומועדי קודש וגם השבתות נקראו ימי שמחה, כדאיתא בספרי "וביום שמחתכם אלו השבתות" ושם ד' קמ"ד "ישמחו במלכותך, על שם "וביום שמחתכם ובמועדיכם" ואמרינן בספרי 'וביום שמחתכם אלו השבתות כו' ובימים טובים אומר במקום באהבה וברצון, בשמחה ובששון, וגם בשבת עם יום טוב אומר בשמחה ובששון, על שם 'וביום שמחתכם אלו השבתות'".

<sup>4</sup> ענין שבת סימן פ"ב ושם: "מה שאמרו ישמחו במלכותך, פירש רבינו אביגדור כהן צדק נר"ו שסמכו על שאומר "וביום שמחתכם ובמועדיכם" ואמר מר וביום שמחתכם זה שבת, ויש לומר שעל זה סמכו לומר וישמחו בך כל אוהבי שמך, והובא בב"י או"ח (ס"ס רפ"א).

שמשמע שיש חיוב שמחה בשבת, והם: א) **מהבעל הלכות גדולות דמונה מצוות שמחה בשבת** (ובב"י בסימן רפ"א כתב בשם שבלי הלקט שאומרים בשבת ישמחו במלכותך משום דברי הספרי ששבת הוא יום שמחה. ב) **פירש הרא"ש** ושם "פותחים לשבתות וימים טובים אם נדר להתענות, או שלא לאכול בשר לזמן אחד, ואומרים לו אילו שמת אל לבך שבתות וימים טובים שבתוך הזמן, כלום היית נודר". מכאן לכאורה ראי' שיש מצווה לשמחה בשבת, ג) **והמאירי לנדרים ס"ו** ושם אילו הרגשת בשעת הנדר שיום עצרת או יום פלוני שהוא יום טוב ואתה חייב לענגו חל בתוך שלושים יום שנדרת, היית נודר. ואילו היית זכור שבשבת בטל נדר ואתה חייב לשמחו", ד) **מסידור רע"ג ומחזור ויטרי<sup>1</sup> דנוסח ברכת שבת היא וישמחו בך ולא ינוחו.**

ונראה להעיר בזה כמה הערות בדא"פ:

א) כשהבה"ג מונה המצות עשה, כותב: "מצווה מ"ז שמחת שבת" והיינו שיש מצווה מדאורייתא של שמחה בשבת, אמנם הבה"ג בספרו בהל' אבל כתב "והילכתא שבת עולה ואינה מפסקת, מאי טעמא עונג כתיב בה, רגלים מפסיקים ואין עולין מאי טעמא שמחה כתיב בהו". ומזה ששבת אינו מפסיק את ימי האבילות, ורק ימי היו"ט מפסיקים ומבטלים אותם מוכח ששבת לא הוי יום שמחה. נמצא שלומד ששבת לא הוי יום שמחה, וצ"ע.

ב) כן צ"ב בדברי הרא"ש, דלכאוף לכו"ע יש חיוב לאכול בשבת מצד עונג שבת, "וקראת לשבת עונג", ואין זה קשור עם שמחה דווקא, וא"כ מהי הראי' מדברי הרא"ש שיש חיוב שמחה בשבת? ואולי י"ל בהקדים לשונות הראשונים בפ"י המשנה: הר"ן פי' המשנה דפותחין בימים טובים ושבתות "שאומרים לו אילו

<sup>1</sup> סימן פ"ג "תקנו רצה והחליצנו בשבת ולא בימים טובים כי שבת הוא יום מנוחה ושמחה, וחייב להזכיר חורבן ירושלים ונחמתו בשמחתו, דכתיב תדבק לשוני לחכי אם לא אזכרכי אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי. וכן מצינו ששבת נקרא יום שמחה דאמרינן בספרי וביום שמחתכם זה השבת ובמועדיכם כמשמעם ומשום הכי חותמים בשבת "וישמחו" בך כל ישראל כו' שנקרא השבת יום שמחה".

היית יודע שאסור להצטער בשבת היית נודר, היינו, שמביא דוגמא מענין של צער סתם שמצער עצמו ע"י תענית וכו'. והתוס' כתב, דפותחין לאדם ביו"ט ושבתות כגון "במי שנדר שלא לשתות יין עד שלושים יום, אומרים לו אילו היית יודע שיש ביניהם שבתות ויו"ט מי היית נודר".

משא"כ הרא"ש כתב דוגמא אם נדר להתענות או **שלא לאכול בשר**, דלכאורה מדוע נקט דוגמא של אכילת בשר דוקא, יכול ה' לומר שמצער עצמו (סתם), וכדברי הר"ן. [בדברי התוס' שנקט דוגמא מנדר ביין, י"ל שזהו מצד הייחודיות שבו בנוגע לשבת ויו"ט, שהרי יש מצוה לקדש על היין בשבת ויו"ט, ולכן מובן שיש בזה דגש מיוחד לשבת, אולם להרא"ש צ"ב, מדוע נקט דוגמא של אכילת בשר דוקא].

אך באם נאמר, שבשבת ישנו חיוב שמחה, הנה מצד חיוב זה מובן שיש עניין באכילת בשר, ולכן מובן מדוע נוקט לדוגמא שנדר מאכילת בשר. ולפ"ז אולי י"ל, שהרא"י שמביא הרבי מדברי הרא"ש (שיש חיוב שמחה בשבת) היא מכך שהרא"ש מביא דוגמא מנדר מאכילת בשר, שזהו הפרעה לקיום מצווה של אכילת בשר שמצד חיוב השמחה בשבת (משא"כ אם להרא"ש אין חיוב שמחה בשבת - צ"ב (כנ"ל), מדוע נוקט הדוגמא של אכילת בשר, ולא צער סתם (כהר"ן), או נדר מיין (כהתוס'), שבזה יש מצווה עכ"פ). ועצ"ע. וראה לקמן הערה ה'.

ג) בדברי המאירי יש להעיר, שבהמשך דבריו כתב "ואינו יודע חיוב עונג בשבת ושמחה ביו"ט", ועפ"ז לכאורה גם בדבריו לעיל בפי' "פותחין יו"ט ושבתות" צריך להיות כן (להחליף הלשונות, שעל יו"ט צ"ל שמחה, ועל שבת צ"ל עונג כמו שהעירו המהדירים למאירי), וא"כ אין ראוי לכאורה מהמאירי לחיוב שמחה בשבת, אלא צריך לומר שהרא"י היא מעצם הענין, מצד שיש חיוב לאכול וכו', זה ראוי שיש מצוה, כי אם לא היה מצווה אזי לא היו מתירים לו הנדר, וצ"ע (כנ"ל, שהרי גם מצד עונג שבת יש חיוב לאכול).



ד) בפירוש דברי הירושלמי מצאנו מחלוקת בפוסקים (עיין בלקוטי שיחות חלק ל"ג בהעלותך ב' הערה 3) הפרי חדש סימן תרפ"ח סעיף ק"ו, הבין דברי הירושלמי כפשוטם, שיש מצווה של שמחה בשבת. וכתב שזה שאין עושין סעודת פורים בשבת (לדעת הירושלמי) משום דאין מערבין שמחה בשמחה, ולכן אומר שלדעת הגמרא בבלי - שהסיבה שאין נושאים נשים במועד הוא מטעם ושמחת בחגך ולא באשתך, ולא בגלל הטעם של אין מערבין שמחה בשמחה - אזי מותר לעשות סעודת פורים בשבת.

מה שאין כן ביד אפרים בסק"ח מביא מהבכור שור, דאכילה בשבת היא מטעם עונג, ולא נצטוונו בשבת על שמחה, שאין מצוות שמחה בשבת, ואפשר דהירושלמי לישנא בעלמא קאמר.

אמנם בריטב"א מגילה ה', הביא דברי הירושלמי, וכתב הטעם כדי שתהא שמחת פורים ניכרת ולא תתערבב בסעודת שבת, ולפי זה אין רא' מדברי הירושלמי לעניין חיוב שמחה בשבת.

ה) בפ' הקרבן העדה מפרש בדברי הירושלמי שהלימוד דאין עושין סעודת פורים בשבת ממה שכתוב "לעשת אותו יום משתה ושמחה" את ששמחתו תלויה בב"ד, יצא זה [שבת] ששמחתו תלויה בידי שמים'. יצא זה שבת שאין צריך קידוש ב"ד, ואין ניכר שקובעים אותה לשמחה, שבלאו הכי יום שמחה הוא".

אמנם אדמו"ר הזקן כתב בשולחנו בסימן תקכ"ט "ולכן נהגו להרבות במיני מאכלים ביום טוב יותר מבשבת שלא נאמר בה שמחה".

ובליקוטי שיחות חלק ל"ג הנ"ל מבאר הרבי שכוונת אדמו"ר הזקן במה שכתב 'שבת לא נאמרה בה שמחה', לא למעט שבת מכל עניין השמחה, אלא רק לשלול שמחה כמו שמחת יום טוב (שבזה איירי בשולחן ערוך שם) כי שמחת יום טוב יש לה גדר מיוחד, וגדר זה של שמחה ליכא בשבת.

ובהמשך מבאר באריכות גדר שמחת יום טוב לפי שיטת אדמו"ר הזקן, שמחה טבעית הבאה על ידי אכילת בשר ושתית יין ע"ש. מה שאין כן, השמחה שנאמרה בשבת היא, וביום שמחתכם היינו שמהותה של שמחה זו היא שמחה דשמיא, ולא שמחה טבעית הבאה על ידי אכילת בשר ושאר דברים המשמחים. (נוסף על הפשוט שבשבת לא נאמר בה ציווי וחיוב על שמחת האדם כביום טוב שנאמר בה ושמחת בחגיך, כי אם רק **וביום שמחתכם**. וי"ל שזהו דיוק לשון הירושלמי "שמחתו תלוי **בידי שמים**".

ולכאורה על פי זה אפשר לומר שזהו גם הפירוש בירושלמי דמכיון שכתוב "לעשות אותו יום משתה ושמחה" שצריך לעשות את פורים יום משתה ושמחה, משמע שצריך שכל ענין השמחה יהיה על ידי קביעת הב"ד, ומכיון שיש ענין של שמחה בשבת, אפילו שהשמחה שישנה בשבת שונה מאשר השמחה בפורים, כי שמחת פורים צריכה להיות שמחה טבעית, על דרך שמחת יום טוב, ובכל זאת לא תקבע בשבת. או כטעם שהובא בריטב"א שצריך שיהיה ניכר שזהו שמחת פורים, ולא תתערבב עם סעודת שבת. וכן בקרבן העדה שצריך שיהי' ניכר, ולכן צריך לקבוע יום שאין בו שמחה מצד עצמו, רק שצ"ע הלשון.

ועל פי זה אולי אפשר ליישב הסתירה בדברי ה'בעל הלכות גדולות' בהערה א' שמצד אחד יש מצוות שמחה בשבת, ואף על פי כן אינה מפסקת אבילות, והוא שהגם שיש מצוות שמחה בשבת, אבל כיון שאין זה שמחה טבעית ע"ד כביום טוב, לכן אינה מפסקת אבילות, ורק כשיש חובת שמחה טבעית הבאה על ידי אכילת דברים המשמחים, אזי הדין הוא שמפסיק אבילות. ועי' בזה בארוכה בביאור הרי"פ פערלא לרס"ג חלק א' עשה נ"ט.

ו) יעויין בליקוטי שיחות חלק ד' עמ' 1090 שמביא הדין שבשבתות בין המצרים אסור לנהוג בהם אבילות, ואדרבה יש מצווה להתענג ולשמוח בשבת, כיון שלגבי בחינת שבת אין מנגדים והעלמות והסתרים, ובהערה 31 שם מביא מקורות לענין השמחה בשבת:

"תוס' ד"ה מ"ד מועד קטן כ"ג ב מהירושלמי ברכות פ"ב ה"ז וראה ירושלמי מגילה פרק א' הלכה ד', ספרי בהעלותך י' י' בה"ג במנין המצוות. פירוש הרא"ש והמאירי לנדרים ס"ו. סידור רע"ג ומחזור ויטרי דנוסח ברכת שבת הוא וישמחו בך".

ואולי יש לבאר על פי המבואר בליקוטי שיחות חלק ל"ג שיש ב' עניינים בשמחה, ואם כן המקורות שרואים שיש עניין של שמחה בשבת, אינם בסתירה לפוסקים שמביאים שבשבת לא נאמר שמחה, כי משם רואים שאינו זמן שמחה כביום טוב, אבל ישנו עניין של שמחה בשבת, שמחה דשמיא.

והנה בהמשך ההערה בחלק ד' מביא הרבי: "ומה שבפוסקים ורבינו הזקן בשולחן ר"ס רמ"ב (ועיין גם כן לקוטי תורה פרשת צו יא' ד') פסקו עניין העונג ולא השמחה בשבת י"ל לפי שהוא כשרגא בטיהרא, כי השמחה נכללת ובטילה בהעונג. ובכל זאת ביום טוב שחל להיות בשבת יש שמחה - כי בשבת סתם הוא על דרך דבר שלא היה ניכר מעולם בפני עצמו (ראה שולחן ערוך אדמו"ר הזקן סימן ש"כ סעיף ד'<sup>1</sup> שולחן ערוך יורה דעה סימן ק"ב סעיף ד'<sup>2</sup>)".

וההסבר בזה, על פי המבואר בחסידות, שעונג ושמחה קשורים יחד. וכמו שנאמר על בחינות חכמה ובינה תרין רעין דלא מתפרשין, כך גם העונג (חכמה) ושמחה (בינה) קשורים יחד, ואדרבא השמחה היא בעצם גילוי העונג. וא"כ כל זמן שמאיר בחי' העונג לא ניכר השמחה בפ"ע, כמו שמאיר בחי' החכמה לא ניכר בחי'

<sup>1</sup> ושם: "זיתים וענבים שנתרסקו מבעוד יום משקין היוצאין מהן בשבת מותרין מטעם שנתבאר בסימן רנ"ב ואפילו לא נתרסקו מבעוד יום אם יש יין בגיגית שהענבים בתוכה אע"פ שהענבים מתבקעים בשבת בגיגית ויוצא מהן עוד יין מותר לשתות מגיגית זו בשבת שכל מעט יין היוצא מן הענבים בשבת מתבטל בס' ביין שהיה כבר בגיגית, ואע"פ שהוא דבר שיש לו מתירין שלאחר השבת יהיה מותר בלא ביטול, מכל מקום כיון שיין זה היוצא בשבת לא היה ניכר מעולם קודם שנתערב ולא היה עליו שם יין מעולם, לא חל עליו שם דבר שיש לו מתירין עד לאחר שכבר נתבטל, ולא אמרו שדבר שיש לו מתירין אינו בטל אלא כשהאיסור בעין מתחילה וחל עליו שם דבר שיש לו מתירין ואח"כ נתערב.

<sup>2</sup> ושם: כל איסור שלא היה ניכר קודם שנתערב הוי בטל אף על פי שהוא דבר שיש לו מתירין" ובט"ז שם, כגון ענבים שיוצא מהן יין בשבת, בתוך יין צלול שהיה שם קודם השבת".

הבינה בפ"ע, משא"כ ביו"ט שחל להיות בשבת אזי השמחה היא כתוצאה מהיו"ט, ולא מגילוי העונג של השבת, ולכן הוא ניכר גם בשבת.



## "עיקר שכינה בתחתונים הייתה" – בפועל או בהכשרה

הת' מנחם מענדל שי' וילהלם  
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה באתי לגני תש"י: "באתי לגני אחותי כלה, ואיתא במדרש רבה (במקומו) לגן אין כתיב כאן אלא לגני לגנוני, למקום שהי' עיקרי בתחלה, דעיקר שכינה בתחתונים היתה".

ובפשטות, הכוונה בכך ש"עיקר שכינה בתחתונים היתה" היא שהבחי' והמדרי' הנקראת בשם עיקר שכינה ביתה בפועל בתחתונים (ולכן לאחר שהמשיכה משה **בפועל** למטה הנה אז "באתי לגני לגנוני - למקום שהי' עיקרי בתחילה).

אולם בכ"מ בדא"ח מבואר שאינו כן, אלא הכוונה היא לכך שעיקר שכינה בתחתונים היתה - שהיתה בתחתונים **הכשרה** לגילוי בחי' עיקר שכינה.

[ועפ"ז יש לומר לכאורה, דמה שבכ"מ<sup>1</sup> שקו"ט בביאור המדרי' שהיתה בתחתונים הנק' בשם עיקר שכינה, הכוונה בזה היא רק לבאר מהי המדרי' שהיתה בעולם באופן כזה שיהי' **הכשרה** בעולם להגיע (ע"י עבודה) להמשכת וגילוי מדרי' זו].

<sup>1</sup> ראה ד"ה באתי לגני תשי"א ס"א. ועוד.

וכמבואר בסה"מ עת"ר ע' רטו-ריז, דזה שעיקר שכינה בתחתונים היתה, הוא רק שהעולם נברא באופן כזה שיהי' מוכשר שימושך בו עיקר שכינה, אבל, ההמשכה עצמה היתה ע"י העבודה ד"לעבדה ולשמרה". והיינו, שעבודת אדה"ר בג"ע קודם החטא ("לעבדה ולשמרה") היתה להמשיך בפועל את הבחי' הנק' בשם עיקר שכינה. עכת"ד.

ובד"ה באתי לגני תשל"א (סהמ"מ ח"ה ע' קנג) מוסיף לבאר, וז"ל: "זוה שעיקר שכינה בתחתונים היתה (בתחלת הבריאה) הוא שהתהוות עוה"ז התחתון היתה באופן שהענין דנתאוה נמשך בהתהוות שלו (כנ"ל), שע"ז נעשה בו ההכשרה שע"י עבודת האדם יהי' דירה להעצמות גם מצד ענינו (דהעולם) . . . ועפ"ז, בההמשכה למטה בארץ ע"י המשכן שעשה משה, שני ענינים. המשכת עיקר שכינה למטה, באתי לגני למקום שהי' עיקרי בתחלה, שע"ז נעשה העולם מוכשר להיות דירה לו ית', כמו שהי' בתחלת הבריאה. ונוסף לזה, ע"י העבודה דועשו לי מקדש, נעשה גם העולם דירה לו ית', שנמשך בו (בהמשכן, ועל ידו בכל העולם) גילוי אלקות". עכ"ל. ועיי"ש עוד בביאור תוכן ההכשרה, ובביאור הטעם שע"י החטאים נסתלקה מהארץ הכשרה זו.

ולכאורה צ"ב, איך לתווך ביאור זה (דמה שעיקר שכינה בתחתונים היתה הוא הכשרה בלבד להמשכת בחי' עיקר שכינה) עם פשטות הכוונה במדרש שבחי' עיקר שכינה היתה בפועל בתחתונים (כנ"ל).

ובמ"א ראיתי מבואר בזה בדרך אפשר, דיש לחלק בין בחי' השכינה השוכנת ומתלבשת בפועל לבין בחי' עיקר שכינה, שהיא בחי' שרש ומקור השכינה השוכנת ומתלבשת בפועל (ראה בארוכה ד"ה באתי לגני תשי"א ס"א). והיינו, שבחי' השכינה השוכנת ומתלבשת בפועל היא בחי' אור הממכ"ע (עיינ בד"ה באתי

לגני תשי"א שם), משא"כ בחי' עיקר שכינה, שזהו בחי' אור הסובב, ובשרשו - בחי' אוא"ס הסוכ"ע<sup>1</sup>.

ולפ"ז יש לתווך בין המובן בפשטות מהמדרש שעיקר שכינה היתה בתחתונים בפועל, לבין המבואר בכ"מ שאי"ז אלא הכשרה בלבד: דמה שעיקר שכינה היתה בתחתונים בפועל - הכוונה היא לבחי' השכינה השוכנת ומתלבשת בפועל, שהיא בחי' אור הממכ"ע, ואילו מש"כ שאי"ז אלא הכשרה בלבד, ושהמשכה בפועל היתה ע"י עבודת אדה"ר דוקא, הנה זה קאי על בחי' עיקר שכינה, והיינו בחי' אור הסובב.

ומוסיף לבאר שם, דב' הבחי' שייכות זה לזה, דכיון שבחי' עיקר ופנימיות השכינה היא הפנימיות של בחי' השכינה השוכנת ומתלבשת בפועל, לכן, עי"ז שהשכינה השוכנת בפועל היתה בתחתונים, הנה עי"ז גופא נעשית הכשרה בתחתונים שיתגלה בהם גם הפנימיות של מדרי' השכינה השוכנת בהם - בחי' עיקר שכינה. עכת"ד.

ואולי יש להביא רא' לביאור זה, מהמבואר בארוכה בסה"מ עת"ר שם בביאור המעמד ומצב דאדה"ר ודהעולם לפני שהמשיך בפועל את בחי' עיקר שכינה למטה, דאף שעיקר שכינה שהיתה בתחתונים אינה אלא הכשרה בלבד להמשכה שתהי' ע"י העבודה, מ"מ, לפני חטא עה"ד הי' האדם וגם כללות העולם באופן נעלה יותר כו'. דאולי יש לקשר זה למה שבחי' השכינה היתה אז בגילוי בתחתונים.

[ואולי אפשר לומר, דזהו גם מה שע"י החטא והסתלקות השכינה הנה נשתנה מעמד ומצב אדה"ר והעולם, כמבואר בארוכה שם. ועיל"ע בכ"ז.]

ולהעיר, שביאור זה יתאים גם עם המובן בפשטות מסה"מ ליקוט ח"ב עמ' נ ואילך, דענין עיקר שכינה שהיתה בתחתונים היינו בחי' עיקר שכינה שהיתה

<sup>1</sup> עיין מה שנתבאר בגליון זה בעניין דרגת "עיקר שכינה".

בתחתונים בפועל, שהרי מבאר שם בפירוש, שזהו בחי' אור השייך אל העולמות בלבד (וכמש"כ שם בפירוש שהכוונה על בחי' המלכות דוקא שהיא המקור לבי"ע), עיי"ש.



## "ואיתא במדרש רבה במקומו"

הנ"ל

במאמר ד"ה "באתי לגני" ה'תש"י: "באתי לגני אחותי כלה, ואיתא במדרש רבה (במקומו) לגן אין כתיב כאן אלא לגני לגנוני, למקום שהי' עיקרי בתחלה, דעיקר שכינה בתחתונים היתה".

ובפשטות, כוונת המאמר באומרו "במדרש רבה במקומו" היא לציין היכן זה נאמר במד"ר, שע"ז אומר שהוא "במקומו" - בשיר השירים רבה עה"פ (ה, א).

ויש שביארו (ע"ד המליצה) בהדגשת הדברים, כיון שדווקא בשהש"ר (שם) מובאת דרשה זאת בשם "ר' מנחם חתניה דרבי וכו'" (וכ"ה ברד"ה זה תרצ"ט), משא"כ בשאר המדרשים, ולכן כ' המאמר שפי' המדרש הוא "במקומו".

ויש לומר בדא"פ עוד כמה ביאורים בזה:

**א.** ע"פ מה שמבאר כ"ק אדמו"ר<sup>1</sup>, שבנוגע להשראת השכינה במשכן נחלקו במדרשים<sup>2</sup>: יש הסוברים שהקמת המשכן פעלה **חידוש** בכך שהמשיכה את השכינה למטה בארץ. ויש הסוברים שהקמת המשכן לא יצרה חידוש בהמשכת השכינה למטה, אלא רק **החזירה** את השכינה למצבה הקודם (והטבעי, לפני החטאים שסלקוה) - למטה בארץ. ומלשון המדרש המובא בהמאמר ("באתי לגני

<sup>1</sup> לקו"ש ח"ו עמ' 81 ואילך.

<sup>2</sup> ראה במדב"ר יב, ו. ו. ילקוט שמעוני עה"פ "באתי לגני".

- **לגנוני**, למקום שהי' עיקרי בתחילה" מובן שסובר כהדיעה השני' דלעיל, שהמשכת השכינה למטה אינה חידוש.

ולפ"ז י"ל, שזוהי ההדגשה בתיבת "במקומו", לומר שהכוונה כאן היא לדרש זה כפי שנתבאר במדרש רבה דווקא, ולא כמו שנתפרשה דרשה זו במדרשים אחרים, שלכן השראת השכינה הוא ב"מקום שהי' עיקרי בתחילה".

**ב.** לשון הילקוט שמעוני (נשא, תשיא) והפסיקתא דרב כהנא (פ"א, א) המפרשים פסוק זה הוא: "במקום שהיא (או: שהוא) עיקרה מתחילה", היינו, שהקב"ה מדבר על השכינה (כדבר הנבדל ממנו כביכול). משא"כ לשון השהש"ר (שם) הוא: "למקום שהי' עיקרי בתחלה", היינו, שהקב"ה מדבר (על עצמו כביכול, ועכ"פ -) על השכינה ביחס של קירוב.

וכיון שבהמאמר מבואר ש"עיקר שכינה בתחתונים הייתה", שזה קאי (כמו שמבאר הרב<sup>1</sup>) על שורש ופנימיות השכינה, ולמעלה יותר - לעצמות אוא"ס שלמעלה משייכות לעולמות<sup>2</sup>, לכן מדגיש המאמר שהכוונה היא לדרשה זו כפי שהובאה במדרש רבה<sup>3</sup>, ולא כפי שהובאה במדרשים אחרים.

**ג.** ועל יסוד החילוק הנ"ל בין לשונות המדרשים, י"ל באו"א בטעם הדגשה זו, שהיא בכדי לבאר שהסיבה לכך שעיקר שכינה בתחתונים הייתה הוא מפני<sup>4</sup> שזהו המקום שבו הקב"ה נתאוה (בעצמותו), "עיקרי בתחילה".



<sup>1</sup> בד"ה זה תשי"א ס"א.

<sup>2</sup> כ"ה בד"ה זה תשמ"ח ס"ב.

<sup>3</sup> ולהעיר, שכ"ה גם בבמדבר רבה פי"ג, ב.

<sup>4</sup> כ"ה בד"ה זה תשי"א ס"ד. תשל"א הערה 15.



## מאמר "באתי לגני" ה'תש"י (אות א')

### בתוספת ביאורי הרבי עיונים והערות

הת' ראובן שי' זאיאניץ

תלמיד בישיבה

המדרש שם, ובאופן של קביעות (ד"ה זה

תשמ"ז ס"א, נעתק להלן הערה 59).

ב. באתי לגני כו' לגן אין כתיב כאן אלא לגני. דלכאורה יש כאן סתירה מרישא לסיפא, דפי' "באתי" הוא שבאתי למקום חדש (שבו לא הייתי), ו"לגני" פי' שהגעתי למקומי הטבעי והקודם (שהוא שלי)<sup>5</sup>. וזוהי כוונת המדרש "לגן אין כתיב כאן אלא לגני לגנוני למקום שהי' עיקרי בתחילה".

ג. אלא לגני לגנוני. לכאורה כוונתו, דכיון שבתיבת "גני" (משא"כ בתיבת "גן") הנו"ן דגושה, יש לדורשה כשתי נוני"ן<sup>6</sup>.

ד. למקום שהי' עיקרי בתחילה. בעניין זה מצינו מחלוקת במדרשים (ראה במדב"ר יב, ו. ילקוט שמעוני עה"פ "באתי לגני"):

<sup>5</sup> וכן מוכח מהלשון שבמדרשים (יל"ש נשא תשיא, פסדר"כ פ"א א, במדב"ר שם): "באתי לגן אין כתיב כאן אלא באתי לגני" (כלומר, שהקושי הוא על צירוף ב' המילים).

<sup>6</sup> ראה בפרש"י כו"כ בס' בראשית, ובנו"כ.

א. באתי לגני אחותי כלה וכו' לגני לגנוני. פסוק זה הוא בשיר השירים ה, א (ופי' המד"ר הוא "במקומו" – בשה"ש שם<sup>1</sup>). וכוונת הכתוב (ע"פ המדרש), שביום הקים את המשכן<sup>2</sup> אמר הקב"ה לבני ישראל (הנקראים "אחותי כלה"<sup>3</sup>) באתי לגני – לגנוני, פי' מקום החופה, שבה נמצאת עיקר דירתו של החתן<sup>4</sup> (ראה בפירוש "קול יפה" על

<sup>1</sup> כ"ה פשטות הכוונה בתיבת "במקומו". לפירושים נוספים – ראה גליון זה בעניין "ואיתא במדרש רבה במקומו".

<sup>2</sup> וכמפורש במדרש שם: "ואימת שרתה שכינה עלי' (בארץ) ביום שהוקם המשכן" (ועיין ד"ה זה תשל"ח ס"א). וכ"ה בפרש"י שם: "באתי לגני. בימי חנוכת הבית". וראה להלן אות כ באריכות.

<sup>3</sup> "אחותי שנתאחו לי בגלות, כלה שנתכלו בגלות". וכן למעליותא: "אחותי שיהיו אחויים אצלו, כלה כמה דתימא כלילת יופי וכו'" (במדבר רבה פי"ג, ב).

<sup>4</sup> ולפי"ז מובן, שהמשך המילים "למקום שהי' עיקרי בתחילה" באים בכדי לפרש את המילה "לגנוני". וראה גם ד"ה זה תש"ל הא' בתחילתו: "לגני לגנוני, למקום שהי' גנוני בתחלה".

'עולם הקליפות' הוא (רק) דבר הנוסף על מציאותו<sup>11</sup> (לקו"ש שם)<sup>12</sup>. ה. דעיקר שכינה בתחתונים היתה. בפשטות, הכוונה ב"עיקר שכינה" היא לכך שהעולם הי' עיקר מקום דיור השכינה. אולם בעומק יותר מבואר שכוונתו היא על דרגת השכינה (עצמה). היינו, שבעניין "שכינה" ישנם כו"כ דרגות ואופנים [מלכות דאצי' (כפי שנעשית עתיק לבי"ע)<sup>13</sup> נקראת "שכינה" (בדרוז"ל) לגבי העשר ספירות דאצילות (שאותן היא 'משכינה'), ולמעלה יותר (בשרשה) גם הארת הקו וחוט

יש הסוברים שהקמת המשכן פעלה חידוש בכך שהמשיכה את השכינה למטה בארץ. ויש הסוברים שהקמת המשכן לא יצרה חידוש בהמשכת השכינה למטה, אלא רק החזירה את השכינה למצבה הקודם (והטבעי, לפני החטאים שסלקוה) – למטה בארץ. ומלשון המדרש המובא כאן ("באתי לגני – לגנוני, למקום שהי' עיקרי בתחילה") מובן שסובר כהדיעה השני' דלעיל, שהמשכת השכינה למטה אינה חידוש<sup>7</sup> (ראה לקו"ש ח"ו, עמ' 81 ואילך)<sup>8</sup>. [ומשמעות העניין, שמציאותו האמיתית של העולם (וכפי שבראו הקב"ה מתחילה) הוא אלוקות, ומה שעוה"ז "מלא קליפות וסטרא אחרא"<sup>9</sup> (ועד שנקרא<sup>10</sup> בשם

רק ששמו של כל דבר מורה על מהותו, אלא הוא גם הגורם למהותו, עיי"ש.

<sup>11</sup> ואי"ז סותר למ"ש בהערה הקודמת. לביאור הדברים דרושה אריכות רבה, ואכ"מ. וראה סה"מ מלוקט ח"ג עמ' ה הערה 23, ובהנסמן שם. שיחת יו"ד שבת תשל"ב (שיחוק"ק שנת תשל"ב ח"א עמ' 404).

<sup>12</sup> ומזה יש ללמוד הוראה בנוגע להפצת התומ"צ (כולל המאור שבתורה), שצ"ל בכל מקום (שזוהי אחת הנקודות שדרש כ"ק אדמו"ר הרי"ץ מחסידיו וכו'), אף במקומות שאינו ניכר בגלוי שייכותם לעניינים אלו, כיון שזהו האמת שלהם, והעבודה היא רק לגלות את העצם שבהם (לקו"ש שם).

<sup>13</sup> משא"כ ספי' המלכות כשלעצמה – ה"ה כלולה בע"ס דאצילות, ואינה נק' בשם שכינה (ד"ה זה תשי"א ס"א).

<sup>7</sup> האמור בפנים הוא רק לגבי עצם המשכת השכינה למטה (שבזה אמרי' שאי"ז חידוש), אך לגבי אופן ההמשכה – נפעל גם עילוי ע"י המשכתה מחדש, וכמבואר להלן אות יא.

<sup>8</sup> ולפי"ז יש לעיין, איך לתווך זאת עם מארז"ל (והובא בריבוי מקומות בדא"ח), שעד מ"ת הייתה הגזירה ד"עליונים לא ירדו לתחתונים". הביאור בזה – ראה גליון זה בעניין "עיקר שכינה בתחתונים" לפני מ"ת.

<sup>9</sup> לשון אדה"ז בתניא פל"ו.

<sup>10</sup> והרי שמו של כל דבר מורה על מהותו (לקו"ש שם). ובאגרות קודש של כ"ק אדמו"ר ח"א עמ' רפ"ח ואילך מובא שלא

הממכ"ע<sup>17</sup> (ד"ה זה תשי"א ס"א. וראה גליון זה בעניין דרגת "עיקר שכינה").

ו. דעיקר שכינה בתחתונים היתה. היינו, שהעולם הי' מקום המוכשר להמשכת ה"עיקר שכינה", אך ההמשכה עצמה הייתה ע"י העבודה ד"לעבדה ולשמרה"<sup>18</sup> (וכדלהלן), שהמשכתה הוא ע"י העבודה דאתכפיא ואתהפכא)<sup>19</sup> (סה"מ עת"ר עמ'

<sup>17</sup> והטעם שגם על דרגה זו אפ"ל הלשון "שכינה" הוא (לכאורה), כיון שתכלית המשכתו הוא בשביל העולמות, ע"ד מ"ש לעיל הערה 14 [והחידוש בכך (על שורש אור הקו) הוא, שאף שהוא לפני הצמצום, שלא שייך שם כלל עניין הגבול (וכ"ש שעניין היש שבעולמות), מ"מ, כבר אז אפשר להתייחס לתכלית המשכתה, שתהי' בעולמות].

<sup>18</sup> בהגדרת עבודת אדה"ר בג"ע – ראה ד"ה זה תרמ"ג: "ויניחהו בג"ע לעבדה ולשמרה, שהי' העבודה בג"ע מה שעכשיו הוא תשלום שכר הי' אז העבודה שם". וראה ד"ה זה תשכ"ט ס"ג: "כי העבודה אז היתה להמשיך אלקות מלמעלה, משא"כ עכשיו, שהעבודה היא להפוך החושך לאור". ולהעיר מד"ה זה תשל"ג הב' ס"א: "ועוד זאת, שהי' חידוש בזה, שהשראת עיקר שכינה למטה נפעלה ע"י עבודת האדם". ומשמע שלפנ"כ לא הי' זה ע"י עבודה, וצ"ב (ואוי"ל, שביחס לעבודה עתה - אין העבודה דלהמשיך אלקות מלמעלה נחשבת כעבודה).

<sup>19</sup> והטעם ע"ז (שאף שהי' העולם מוכשר, מ"מ לא נמשכה בו "עיקר שכינה" אלא ע"י עבודת אדה"ר) הוא: א. מפני שרצונו ית' הוא שכל המשכה והשפעה תבוא ע"י

נק' בשם שכינה (אף בראשיתו<sup>14</sup>) לגבי האוא"ס (אותו הוא 'משכין'), כיון ש'שכינה' היא בכל מקום לפי ענינה (היינו כח ההתלבשות שבכל עניין<sup>15</sup>), ולכן מדגיש המאמר שהכוונה כאן היא ל"עיקר שכינה", והיינו לפנימיותה ולשרשה הראשון והנעלה של השכינה – התפשטות האוא"ס שלפנה"צ כפי שהיא גילוי לעצמו השייך לאחרים<sup>16</sup> (מקור אור

<sup>14</sup> אף שאז לא שייך הלשון "התלבשות" (ושכינה) כלל (כיון שהוא למעלה מעולמות, ובמילא אינו יכול להתלבש בהם). מ"מ, כיון שתכלית המשכתו הוא בשביל ההתלבשות בעולמות – נקרא אף הוא בשם שכינה (שם).

<sup>15</sup> ולכן לא כל דרגה נקראת 'שכינה' ביחס לדרגה שלמעלה הימנה, אלא רק דרגות שהם באין ערוך זל"ז, שע"ז שייך לומר שהדרגה התחתונה 'מלבשתה' (ראה המשך תער"ב ח"ג עמ' []). וכמובן גם מהמבואר בכ"מ בעניין קוב"ה ושכינתו).

<sup>16</sup> והיינו, שבאוא"ס שלפנה"צ ג' מדריגות בכללות: א. עצם האור. ב. התפשטות האור כפי שהיא גילוי לעצמו. ג. התפשטות האור כפי שהיא גילוי לעצמו השייך לאחרים, ודרגה זו (האחרונה) היא הנקראת "עיקר שכינה" (ד"ה זה תשי"א ס"א. וראה גליון זה בעניין דרגת "עיקר שכינה"). [ואף שזוהי הדרגה הכי נעלית שאפשר לקרותה בשם שכינה (בברה"ע), מ"מ, ע"י העבודה (ובפרט ע"י העבודה דאתכפיא ואתהפכא) – ממשיכים דרגה נעלית יותר ב"עיקר שכינה" (שלא הייתה נקראת בשם שכינה עד עכשיו). הביאור בזה – ראה גליון זה שם].

המתהווה<sup>21</sup> (ד"ה זה תשל"א ס"ד. וראה לקמן אות ל).

ז. דעיקר שכינה בתחתונים היתה. כלומר, שמבואר ממדרש זה ב' עניינים: א. המעלה דתחתונים (לגבי עולמות העליונים), שבהם דווקא הייתה עיקר שכינה<sup>22</sup>. ב. שהדרגה הנמשכת בתחתונים היא (לא שכינה סתם, אלא) עיקר שכינה<sup>23</sup> (ראה לעיל אות ה) (ד"ה זה תשל"א ס"ב. וראה לקמן אות לא).

ת. בתחתונים היתה. הכוונה ב"תחתונים" כאן היא (לא לעולם רוחני [ועליון, אלא] שהוא תחתון יותר מדרגת עיקר שכינה, אלא) לעוה"ז הגשמי, כמבואר מהמדרש

<sup>21</sup> שלכן ניתן להוכיח ע"פ שכל העניין ד"נתאוה" (אף שהוא למעלה מטעם, וכלשון אדה"ז "אויף א תאוה איז קיין קשיא"), וההוכחה היא מהתהוות העוה"ז דווקא, שהתהוות עולם כזה תחתון (שאינו מכיר בגדולתו ית' כלל, וכן אינו מגלה את שלימות כוחותיו ופעולותיו) יכול להיות רק מצד העניין דנתאוה (שלמעלה מכל הגילויים) (ד"ה זה תשל"א ס"ג. וש"נ).

<sup>22</sup> ועניין זה מבואר בחלקו השני של פרק א' (מ"והענין הוא דהנה תכלית וכו') (וראה להלן אות כט ואילך). [חלקו הראשון של פרק א' מסתיים ב"וזהו באתי לגני וכו'", כדלקמן אות כח]

<sup>23</sup> ועניין זה מבואר בחלקו השלישי של פרק א' (מ"והנה מ"ש בכולהו עלמין") (וראה להלן אות כט ואילך).

רטו-1. וראה גליון זה בעניין "עיקר שכינה בתחתונים הייתה" – בפועל או בהכשרה. ועניין ה'הכשרה' שבעולם נפעל ומתבטא בכך שהתהוות עוה"ז התחתון היא (לא באופן שהעניין דנתאוה מתייחס רק לעצמותו ית', והתהוות העולם מהעניין ד"נתאוה" היא באופן של 'הבדלה', אלא) באופן שהעניין ד"נתאוה" נמשך<sup>20</sup> בעולם

עבודת האדם דווקא, כדי שלא יהי' זה בבחי' "נהמא דכסופא" (ראה ירושלמי ערלה פ"א ה"ג. לקו"ת צו ז, ריש ע"ד. לקו"ש חט"ו עמ' 95. ובכ"מ). ב. כדי שיהי' העולם כלי אל הגילוי הנמשך בו. ג. כיון שחלק מה'נתאוה' היא (שנוסף לכך שה'דירה' תהי' במקום שהוא 'תחתונים', הנה גם) שהדירה תיעשה על ידי התחתונים, כדי שההמשכה תהי' (גם) מצד עניינם דהתחתונים גופא (ראה להלן אות לב. וש"נ).

<sup>20</sup> דוגמא לכך: היחס של כח השכל שבנפש לאברי הגוף הוא באופן של 'הבדלה', שאין השכל פועל שינוי על אברי הגוף ע"י (וכן בלעדי) הבנתו. משא"כ יחס התענוג אל אברי הגוף (והרי "נתאוה" שייך לתענוג) הוא, שעם היותו כח נפשי נעלה ביותר, מ"מ (ומצד זה גופא), נמשך ומתייחס התענוג גם לאברי הגוף, ועד ש"שמועה טובה תדשן עצם". והטעם ע"ז שהעניין דנתאוה נמשך בנבראים הוא, בכדי שגם לעולם מצ"ע יהי' שייכות לעצמותו ית', ובכך מתאפשר שהתחתונים עצמם יהיו דירה לו ית' (ע"פ ד"ה זה תשל"א ס"ג).

ע"ד גרם גם את עניין ההסתלקות (מיתה) כפשוטו (ד"ה זה תשמ"ז ס"א).  
 יא. נסתלקה השכינה. תכלית הכוונה בהירידה שבעוה"ז שנעשה ע"י סילוק השכינה היא בשביל העלייה<sup>27</sup> (ד"ה זה תשי"א ס"ו. וע"ע הנסמן להלן), דכשם שהירידה שנעשית בכללות העולמות בכדי להוות את העוה"ז הגשמי היא לצורך עלייה (כדלקמן)<sup>28</sup>, וכן הירידה של הנשמה להתלבש בגוף ונה"ב היא לצורך עלייה (כדלקמן) (ד"ה זה תשל"ס"א וס"ו. תשל"א ס"ה), ועד"ז הוא בהירידה דזמן הגלות שהיא לצורך עלייה<sup>29</sup> (ד"ה זה תשל"ס"ג), כ"ה גם בנוגע לירידה שע"י החטאים (שבעוה"ז עצמו). ולכאורה הי' אפשר לחלק ביניהם, שבנוגע לשאר הירידות מובן הוא

<sup>27</sup> "דהנה הירידה שבינתיים היא ירידה גדולה ביותר, א געוואלדיקע ירידה, א מורא'דיקע ירידה, או א מאויס'דיקע ירידה, אך כל זה הוא בשביל שתהי' עליה גדולה ביותר וכי" (ד"ה זה תשמ"ח הא' ס"ד).

<sup>28</sup> והעלייה היא גם בהאור שירד מצד התהוות העולם (ד"ה זה תשל"ל, הערה 8). וכדלהלן בפנים, שב' עניינים בעלייה הנעשית ע"י הירידה של העולמות.

<sup>29</sup> וכמבואר בדא"ח, שעי"ז: א. מתעורר ומתגלה כח המס"נ שבישראל. ב. אפשרי לברר את הניצוצות הנמצאים בגלות. ולהעיר שב' פרטים אלו הם בהתאם לב' הפרטים דלקמן: א. עילוי בגילויים. ב. עילוי בכך שע"ז משלימים הכוונה.

שהסילוק מה"תחתונים" נעשה ע"י חטא עה"ד (שהי' בעוה"ז הגשמי), וכן ההמשכה ל"תחתונים" הייתה ע"י מ"ת בהר סיני<sup>24</sup> (שהי' בעוה"ז הגשמי) (ד"ה זה תשי"א ס"ב).

ט. ועל ידי חטא כו' נסתלקה השכינה. הסיבה לכך שע"י החטאים נסתלקה השכינה<sup>25</sup> היא מפני שהחטאים הם היפך רצונו ית', ובמילא הרי הם סותרים לכך שהעיקר שכינה (העניין דנתאוה הנמשך בהתהוות) תימשך בהם (ד"ה זה תשל"א ס"ד)<sup>26</sup>. [ונמצא שאין הסילוק 'עונש' על מעשה החטא, כ"א 'תוצאה' ממעשה החטא.]

י. ועל ידי חטא עץ הדעת נסתלקה השכינה כו'. דנוסף על סילוק השכינה שגרמו החטאים, הנה חטא

<sup>24</sup> ראה לקמן אות כ, ובהערה 64 שם.

<sup>25</sup> כלומר: אופן פעולת החטא על השכינה, שלכן על ידו נסתלקה השכינה. והסיבה לכך שבכלל ישנם סילוקים וירידות (שע"י החטאים) – ראה להלן אות יא.

<sup>26</sup> ולהעיר, שגם ע"פ המבואר לעיל הערה 19 מובן שהסילוק בא כתוצאה ממעשיהם, כי ע"י החטא: א. הגילוי שבעולם יהי' באופן של "נהמא דכסופא". ב. העולם לא יהי' כלי לקבלת הגילוי. ג. הגילוי אינו מצד עניינם של התחתונים.

לצורך העלייה שבמ"ת<sup>33</sup>, וכן הירידה שע"י חטא העגל (שלאחר העלייה שבמ"ת) הייתה לצורך העלייה שבמשכן<sup>34</sup>. וב' עניינים בהעלייה שלאחר הירידה (שבעוה"ז ע"י החטאים, שבהנשמה להתלבש בגוף ונה"ב, וכן שבעולמות להוות עוה"ז התחתון<sup>35</sup>): א. שע"ז משלימים את הכוונה העליונה<sup>36</sup>. ב. שע"ז נעשה

שלחיותם ברצונו ית' בהכרח שיהיו לצורך עלייה, משא"כ בנדו"ד, שהירידה נעשית ע"י חטאים שהם היפך רצונו ית' – מהו ההכרח שגם ירידה זו היא לצורך עלייה<sup>30</sup>. אך באמת אין לחלק בזה, כיון שגם הירידה שנעשית ע"י החטאים<sup>31</sup> היא ברצונו ית'<sup>32</sup>, ולכן גם ירידה זו היא לצורך עלייה (ד"ה זה תשל"א ס"ה ואילך). ובפרטיות יותר: הירידה שע"י חטא עה"ד (והחטאים שלאחריו) הייתה

<sup>33</sup> ראה לקמן אות כ, ובהערה 64.

<sup>34</sup> כי גם להדיעות שהציווי לעשיית המשכן הי' לפני חטא העגל (זהר ח"ב קצה, ב [ולדעת הזהר (שם רכד, א) גם נדבת המשכן היתה לפני חטא העגל]), הרי עשיית המשכן היתה לאחרי חטא העגל. ולכמה דיעות (רש"י עה"פ תשא לא, יח. שם לג, יא. תנחומא תרומה ח) גם הציווי על עשיית המשכן הי' לאחרי חטא העגל (ד"ה זה תשל"ל הערה 14).

וראה לקמן אות כ ובהערה 69 אם ההמשכה שבמשכן הייתה (רק) מפני הסילוק שבחטא העגל, או (גם) בכדי שייקבע הגילוי של מ"ת.

<sup>35</sup> וב' עניינים אלו כפי שהם בעולמות נובעים ומשתלשלים מב' עניינים אלו כפי שהם בנשמה, כיון שהתכלית והנקודה הפנימית של כל בריאת העולמות (כולל עוה"ז) היא בשביל ישראל (ד"ה זה תשל"ל ס"ז).

<sup>36</sup> בעוה"ז – ע"י שהאדם חוזר בתשובה על חטאיו, ונעשה בבחי' בע"ת, ועד ש"זדונות נהפכו לו כזכיות". בנשמה – ע"י שמבררת ומזככת את הגוף הגשמי והחומרי, שיהי' כלי לגילוי אלוקות. בעולמות – ע"י שנברא עוה"ז הגשמי, בו נתאווה עצמותו לעשות לו ית' דירה בתחתונים.

<sup>30</sup> ואף שמבואר במ"א (ראה לקו"ש ח"ג עמ' 977 בארוכה. וראה גם לקו"ש ח"ו עמ' 82), שלא שייך שבחירת האדם תעכב ח"ו את הכוונה העליונה דדירה בתחתונים, ובחירת האדם היא רק בנוגע לקביעת מהירות השלמת הכוונה, שמזה אפשר להוכיח שהסילוק דעיקר שכינה שע"י החטאים הי' מלכתחילה רק לפי שעה, מ"מ, עניין זה מבאר רק מהו ההכרח שהכוונה דהמשכת עיקר שכינה למטה תתבצע (והסילוק הוא רק לפי שעה), אך עדיין אי"ז מבאר מהו ההכרח שתהי' גם עלייה ע"י הירידה (ד"ה זה תשל"א ס"ה).

<sup>31</sup> ולא החטאים עצמם (ד"ה זה תשל"א שם. וראה לקו"ש ח"ה שיחה הא' לפ' לך (ך).

<sup>32</sup> ומ"מ, כיון שרצון זה מרומם ונבדל מהאדם – אינו נרגש בהאדם, ואינו מכריחו כלל, ולכן הרי זו בחירה חפשית (ד"ה זה תשל"א שם. וראה מקומות שנשמנו בהערה 41 שם. לקו"ש שם. והדברים דורשים אריכות הביאור, ואכ"מ).

עלייה" הוא "ירידה לצורך העלאה", כלומר – לצורך התבטלותו כלפי ה"אין" <sup>39</sup> (ד"ה זה תשל"ב ס"ו). יב. נסתלקה השכינה מארץ לרקיע כו' מרקיע א' לב' וג' וכו'. לכאורה אינו מובן: הרי "עיקר שכינה" שורה דוקא בתחתונים (כמבואר להלן אות כט), ואיך שייך שתשרה גם ברקיע השמים. וי"ל בדא"פ: א. יש שביארו שאין הכוונה לרקיע כפשוטו, אלא לכך שע"י החטאים נסתלקה יותר ההכשרה שבעולם שיהי' כלי להמשכת עיקר שכינה <sup>40</sup> (וראה לעיל אות ו). ב. ז' הרקיעים הם ז' רקיעים גשמיים, ולכן שייך שתשרה עיקר שכינה (גם)

<sup>39</sup> להעיר, שעד"ז הוא גם בירידה שבנשמה, שמבואר בכ"מ בדא"ח (ראה סה"מ מלוקט ח"ב עמ' קלו. וש"נ) שמטרת הירידה היא בכדי לעורר אצל הנשמה את הצמאון לאלוקות (ובאמת - זהו א' מהביאורים שבמעלת הבע"ת על הצדיק, שכמוזכר לעיל בהערה - זוהי מעלת הנשמה (בגילויים שבה) לאחר התלבשותה בגוף על פני מעלתה לפני ירידתה).

<sup>40</sup> ולפי"ז קשה לפרש כל עניין הסילוק לרקיע, כי אע"פ שבד"ה זה תשל"א ס"ד מבואר להדיא שהסילוק דחטא עה"ד הוא בהכשרה שבעולם (וכנ"ל אות ט), מ"מ, אי"ז מבאר עדיין מדוע העיקר שכינה שוכנת ברקיע (וע"ע גליון זה בעניין "עיקר שכינה בתחתונים הייתה" - בפועל או בהכשרה).

עילוי גם בהגילויים שלהם <sup>37</sup> (ואף שאי"ז המטרה דירידת הנשמה והעולמות, מ"מ עי"ז נעשה בהם עלייה) (ד"ה זה תשל"ס"ו). ובהעילוי שנעשה בהגילויים (עניין הב') שבעוה"ז גופא ב' פרטים: א. עילוי בדרגת ההמשכה, שנמשכת דרגה נעלית יותר בעולם, אור שהוא "בכולהו עלמין בשווה" <sup>38</sup>. ב. עילוי במקום ההמשכה, שמאיר הגילוי למטה יותר, ובאופן פנימי יותר (ד"ה זה תשל"א שם). פירוש נוסף ב"ירידה לצורך עלייה": כוונת הירידה דעשיית ה"יש" היא בכדי שיתבטל כלפי שרשו ומקורו - ה"אין", שלכן נבראו תחילה העולמות העליונים ולאח"ז עוה"ז התחתון, והפי' ב"ירידה לצורך

<sup>37</sup> **בנשמה** - שלפנ"כ הייתה בבחי' צדיק גמור, ולאחרי הירידה נעשית לבחי' בעל תשובה, אשר "במקום שבע"ת עומדים צדיקים גמורים אין יכולים לעמוד". **בעוה"ז** - שע"י עבודת האדם בבחי' אתכפיא ואתהפכא, ממשיכים האור שלמעלה משייכות לעולמות, אור "שהוא בכולהו עלמין בשווה". **בעולמות** - שהאור שלמעלה משייכות לעולמות נמשך גם בהם, כיון שעל ידם נעשית התהוות עוה"ז התחתון (ע"פ ד"ה זה תשל"ש).

<sup>38</sup> ועד שמגיע לעילוי נעלה כ"כ שכבר אינו בגדר עלי' וירידה, שהתחתון נעשה דירה לעצמותו ית' (ד"ה זה תשמ"א ס"ו).

א' לב' וג'. הטעם שאינו מצרף (בהמאמר<sup>44</sup>) את חטא עה"ד עם שאר החטאים (דקין ואנוש) הוא, כיון שע"י חטא זה נסתלקה השכינה מהארץ לרקיע (משא"כ בשאר החטאים שהי' הסילוק מרקיע לרקיע), ולכן<sup>45</sup>: א. זהו הסילוק שבעיקר נוגע לנו. ב. זהו עיקר

<sup>44</sup> כ"ה הלשון בד"ה זה תשי"א הנסמן להלן: "וזהו ג"כ הטעם שאינו מצרף (בהמאמר) את חטא עה"ד עם החטאים דקין ואנוש כו". ואולי יש לבאר הדיוק בזה (נוסף לפי הפשוט בזה, שרק המאמר מצרף את החטאים דקין ואנוש, משא"כ במדרש), דכיון שהמדרש (שם) מונה כל חטא וחטא בפ"ע, א"כ הדיוק הי' צ"ל בהסברת הסיבה לכך שאת החטאים דקין ואנוש אינו מונה בפ"ע (ולא – בהסברת הסיבה לכך שאינו מצרף את חטא עה"ד עם שאר החטאים). ולכן מבהיר (ע"י ההדגשה "בהמאמר"), שהדיוק הוא (רק) מלשון המאמר (וכפי שאינו ביחס למקורו במדרש).

<sup>45</sup> ולכאור' נראה לומר עוד טעם בזה: כשם שבעצם החטא חלוק חטא עה"ד משאר החטאים, בכך שהוא מהווה נתינת כח סיבה וגורם לשאר החטאים, כך גם בסילוק שנעשה על ידו, שהסילוק שנעשה ע"י חטא עה"ד הוא הנתינת כח והסיבה לשאר הסילוקים. ולכן אינו מצרף את חטא עה"ד עם שאר החטאים (ע"פ ד"ה זה תשי"א ס"ב). וע"פ האמור לעיל אות י – אולי יש לומר ביאור נוסף על זה שאינו מצרפם יחד, עיי"ש.

בהם<sup>41</sup>. ועצ"ע. [ולפי ב' ביאורים אלו מתבאר עוד עניין, דלכאורה אינו מובן: מדוע ע"י שחוטאים אנשי הארץ מסתלקת השכינה מרקיע השמים? אך לפי הנ"ל מובן, שהוא מפני: א. כיון שגם רקיע השמים הוא גשמי, לכן ע"י שחוטאים מרחקים יותר את שייכות השכינה לעוה"ז. ב. ע"י שחוטאים אנשי הארץ – מסתלקת יותר ההכשרה שבעוה"ז.]

ג. נסתלקה השכינה מארץ לרקיע וכו'. מלשון המדרש מובן שהסילוק הי' עד רקיע הז' – ולא עד בכלל (וכ"ה בריבוי מקומות בדא"ח). אך בכ"מ<sup>42</sup> נאמר, שהסילוק הי' למעלה (גם) מהרקיע השביעי. וצ"ע<sup>43</sup>.

יד. ועל ידי חטא עץ הדעת נסתלקה השכינה מארץ לרקיע, וע"י חטא קין ואנוש נסתלקה השכינה מרקיע

<sup>41</sup> וראה גם אוה"ת פ' פנחס עמ' א'תשפב - בביאור עניין הרקיעים.

<sup>42</sup> ראה ד"ה זה שבסו"מ תרמ"ג עמ' סח (ובהתאם לכך ממשיך שם: "אברהם בא אברהם והורידה לרקיע הא' (מלמעלמ"ט)"). ד"ה זה שבסו"מ תרנ"ח עמ' רח. סה"מ תשל"ז עמ' 212. ועוד.

<sup>43</sup> ואי"ז רק סתירה, כ"א שגם בסברא אי"מ, דלפי"ז: א) איך שבעה חטאים סילקו את השכינה מהארץ ללמע' מז' רקיעים. ב) איך שבעה צדיקים הורידו את השכינה לארץ (וראה הערה הקודמת).



טז. ואח"כ עמדו שבעה צדיקים וכו' אברהם זכה והוריד את השכינה מרקיע ז' לו', ויצחק מו' לה', עד כי משה שהוא השביעי. כשם שעיקר הסילוק הוא מהארץ דווקא (כנ"ל אות יד), כך גם עיקר ההמשכה היא מהרקיע לארץ דווקא (ומב' הטעמים דלעיל אות יד<sup>49</sup>). ולכן מקצר המאמר בעניין המשכת השכינה שמרקיע לרקיע (ע"י הצדיקים), ומיד מסיים "עד כי משה שהוא השביעי וכו' הורידו<sup>50</sup> למטה בארץ" (ד"ה זה תשי"א ס"א).<sup>51</sup> ועפ"ז מובן מדוע ל' המאמר הוא "הורידו למטה בארץ" ולא

<sup>49</sup> ולהעיר, שבעניין ההמשכה מבואר בכ"מ בדא"ח חילוק נוסף ביניהם: בהמשכה שמרקיע לרקיע, כיון שהם מדריגות שבערף זל"ז – לא נצרך לכך כח מיוחד בכדי לפעול את ההמשכה. משא"כ בהמשכה שמרקיע לארץ, כיון שהי' צ"ל ביטול הגזירה ד"עליונים לא ירדו לתחתונים ותחתונים לא יעלו לעליונים" – הוצרך לזה כח מיוחד, ההמשכה שע"י משה (ד"כל השביעין חביבין") (ראה לדוגמא ד"ה "ויאמר לו יהונתן" שבסה"מ תשל"א עמ' 461. וראה גם אוה"ת ר"פ שמיני הנסמן שם).

<sup>50</sup> ראה להלן הערה 58.  
<sup>51</sup> והטעם שמביא בהמאמר (בכלל) את חטא דור המבול (אף שע"פ המבואר לעיל בפנים יש לקצר בהבאת ההמשכות שאינם להארץ [ובמילא – גם בסילוקים שאינם מהארץ]) – ראה גליון זה בעניין מניית חטא עה"ד בפ"ע.

הסילוק, כיון ש"עיקר שכינה" שורה דווקא בתחתונים (ד"ה זה תשי"א ס"ב)<sup>47, 46</sup>.  
טז. וישמע את קול הוי' אלקים מתהלך כו' מהלך אין כתיב כאן אלא מתהלך קפיץ ואזיל קפיץ ואזיל<sup>48</sup>. היינו, שה"מתהלך" קאי על אלוקים בעצמו, ולא על ה"קול" (וכבבר"ד הנסמן באות הבאה). ופי' ר"א במשמעות הכתוב, שאלוקים לא הי' 'מהלך' – שפירושו – בגן, אלא הי' 'מתהלך' (כלומר מתרחק) – שפירושו – מהגן (ראה שהש"ד שם המבואר).

<sup>46</sup> ולפי"ז אוי"ל, שזהו גם הטעם שאינו כ' (בהמאמר) "וע"י חטא עה"ד נסתלקה השכינה מארץ לרקיע הא"י" (וכבריבוי מאמרי "באתי לגני"), אלא (רק) "וע"י חטא עה"ד נסתלקה השכינה מארץ לרקיע", כיון שעיקר ההדגשה בסילוק זה היא עצם העובדה שנסתלקה השכינה מהארץ, ומב' הטעמים שבפנים (וראה כע"ז להלן אות טז – לעניין ההמשכה לארץ).

<sup>47</sup> ומה שמונה גם את חטא דור המבול בנפרד – "ואח"כ בדור המבול נסתלקה מרקיע ג' לד"י" – ראה גליון זה בעניין מניית חטא עה"ד בפ"ע.

<sup>48</sup> לשון שהש"ר שם: "קפיץ וסליק קפיץ וסליק" (וכ"ה בד"ה זה שבסה"מ תרצ"ט עמ' 124). ובבר"ר יט, ג: "מקפץ ועולה". וצ"ב מדוע משנה מל' המדרש, ובפרט שכוונתו בהבאת המדרש היא להוכיח שע"י החטא נעשה הסילוק (והרי עניין זה אינו מוזכר ב"ואזיל").

להשלים (ומהווה כהמשך וכשלימות לענייניו של) הראשון. ב. מעלתו העצמית (כפי שאינה קשורה לראשון)<sup>56</sup> (ד"ה זה תשי"א סעיפים ג, ז-ט)<sup>57</sup>.  
 ית. הורידו<sup>58</sup> למטה בארץ. היינו, שנוסף לכך שפעל את הכשרתו

השביעיין חביבין, דיש בזה דבר והיפוכו, דכשאומר שהשביעיין חביבין הרי זה חביבות יותר מכל אלו שקדמו לו, וביחד עם זה, הרי מובן מזה (וכמבואר בד"ה "החודש" שם) שחביבותו הוא מצד זה שהוא שביעי לראשון. ועיי"ש בהמשך המאמר הביאור על ב' הפכים אלו.

<sup>56</sup> ומ"מ (אף שהמשכת העיקר שכינה הו"ע נעלה ביותר), אי"ז עניין השייך ליחיד סגולה בלבד, וכן אי"ז תלוי בבחירתנו בעבודתנו (ובכמה עניינים אולי אף שלא כרצוננו), אלא לכל אחד ואחד השייך לדור השביעי (ואדרבה – כיון שמעלת השביעי היא מעלה עצמית, לכן שייכת היא לכאו"א [ללא כל קשר לעבודתו וכו']), שצריך להשלים את המשכת עיקר השכינה בתחתונים (ד"ה זה תשי"א הנסמן להלן). וראה גם שיחת יו"ד שכט תשכ"ה – י"ל בקונטרס בפ"ע לקראת יו"ד שבט ש"ז).

<sup>57</sup> ומזה יש ללמוד הוראה גם לכללות העבודה בדורינו זה – דור השביעי (לאדה"ז): א. יש להשלים את המשכת העיקר שכינה למטה. ב. ניתוסף בעבודה זו בדורנו (דור השביעי), שממשיכים את העיקר שכינה בארץ [ומ"מ, יש לידע אשר "במקום גדולים אל תעמוד", ו"דארפמען ניט זיין גענארט ביי זיך (= לא צריך לרמות את עצמו)] (ד"ה זה תשי"א ס"ג).

<sup>58</sup> כ"ה לשון המאמר (וכ"ה בד"ה זה תשי"א ס"ב שמצטט לשון זה). ולכאו

"הורידו מרקיע הא' לארץ"<sup>52</sup>, כיון שעיקר ההדגשה כאן היא שמשה הוריד את השכינה (מכללות ענין הרקיעים) לארץ (ע"פ ד"ה זה תשמ"ה ס"א.

וראה לעיל הערה 25).

יז. וכל השביעיין חביבין. ולא 'כל החביבין שביעיין', היינו שחביבותו של השביעי הוא לא מפני בחירתו, עבודתו ורצונו, אלא מחמת עצם העובדה שהוא שביעי<sup>53</sup>. אך מ"מ, ביאר כ"ק אדמו"ר הרי"צ<sup>54</sup> שגם בעניין זה מודגשת מעלת הראשון (כדוגמת עבודת אאע"ה), כיון שהשביעי הוא שביעי לראשון. וא"כ ב' קצוות בזה<sup>55</sup>: א. שעניינו הוא

<sup>52</sup> וכהלשון במדרש כאן.

<sup>53</sup> וראה ד"ה זה תשמ"ג ס"א: "והנה כיון שענינו של משה רבינו הי' להוריד את השכינה למטה בארץ, לכן, בין הציווים שניתנו על ידו ישנו גם הציווי העיקרי ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם". כלומר (לכאו'), שעיקר עניין הורדת השכינה צריכה להיעשות ע"י משה רבינו, ורק שהאופן שבו משה מוריד את השכינה למטה הוא (בעיקר) ע"י הציווי ועשיית המשכן (ולא שעיקר עניין הורדת השכינה צריכה להיעשות ע"י המשכן, ורק שהאופן שבו נעשה המקדש הוא ע"י משה).

<sup>54</sup> בד"ה "החודש" ה'ש"ת ס"ט (סה"מ ה'ש"ת עמ' 29).

<sup>55</sup> ליתר ביאור – ראה ד"ה "וידבר אלוקים אל משה" תשל"ב ס"א (סה"מ מלוקט ח"א, עמ' קכט): "בנוגע למשה כל

כ. ועיקר גילוי אלוקות הי' בבית המקדש. והיינו שהעניין ד"הורידה למטה בארץ" נעשה (בעיקר) ע"י<sup>61</sup> המשכן<sup>62</sup>, משא"כ (לפנ"כ, ואפי') במתן תורה, אף שהי' אז "ורד ה' על הר סיני" (ד"ה זה תשכ"ח, הערה 5, ומציין לטה"מ תרמ"ד דלהלן) [וזה גופא שההמשכה שבמ"ת הייתה באופן שלא פעלה העלאה (ובירור) בהתחתון מורה על חיסרון (גם) בהמשכה<sup>63</sup> (ד"ה זה תשל"ח,

למטה ע"י משה היתה במ"ת, ולכן אומר שעיקר הגילוי, היינו באופן של קביעות (ראה להלן אות כ) (ענין גנוני), הי' בעשיית המשכן. וצ"ב (ובפרט שלפי"ז נמצא שגם הכוונה בהמאמר כאן היא לחילוקים בזמן) (וראה להלן אות כא, ובהערה 73).

<sup>61</sup> וכאומר לעיל (אות א) שהפסוק "באתי לגני" – "לגנוני" – עוסק בגמר מלאכת המשכן.

<sup>62</sup> להעיר ממארוז"ל (עירובין ב, א) "משכן איהו מקדש ומקדש איהו משכן" (עיין ד"ה זה תשי"ט ס"א). ובפרט שרוב הניסים שבמקדש שנמנו באבות (פ"ה מ"ה) המבטאים את גילוי האלוקות שהי' שם – היו גם במשכן (ע"פ ד"ה זה תשל"ל הערה 20).

<sup>63</sup> כמבואר בד"ה "וה' אמר המכסה גו" תשל"ז ס"ה (סה"מ מלוקט ח"א עמ' רח ואילך): "ויש לומר הביאור בזה, דאמיתית ענין ושלימות ההמשכה (שאינן בה הגבלה) היא, דלא רק שהיא נמשכת בכל מקום גם במקום הכי תחתון, אלא שהיא נמשכת וחודרת בכל חלקי המקום עד שמתעצמת עמו [היינו עד שהתחתון מתברר ומתעלה]."

המוחלטת של העולם כדי שיימשך בו עיקר שכינה (ראה לעיל אות ו) ככתחילת הבריאה ("באתי לגני" – "למקום שהי' עיקרי בתחילה"), גם המשיך (במשכן, ועל ידו בכל העולם<sup>59</sup>) גילוי אלוקות בעולם בפו"מ, שנעשה העולם "דירה לו ית" (ד"ה זה תשל"א ס"ד).

יט. ועיקר גילוי אלוקות הי' בבית המקדש. להעיר, שבמדרש מבואר בנוגע לחילוקי הזמן של השראת השכינה בעולם, ובהמאמר עוסק בחילוקי מקום השראת השכינה בעולם, שעיקר מקום השראת השכינה בעוה"ז הי' בביהמ"ק (ד"ה זה תשל"ב ס"א). [ולפי"ז נמצא, שזוהי הכוונה בהדגשה "ועיקר גילוי אלוקות הי' בביהמ"ק"<sup>60</sup> (וכע"ז הוא בד"ה זה תשל"ה ס"א)].

צ"ל "הורידה למטה בארץ" (וכ"ה ל' המדרש. וכ"ה בכל מאמרי "באתי לגני").<sup>59</sup> כלומר, שהמשכן הוא עיקר מקום הדירה בתוך הדירה גופא (ד"ה זה תשל"ה ס"א. ובכ"מ), כיון ש"אורה יוצאה לכל העולם" – ירושלמי ברכות פ"ד ה"ה (ד"ה זה תשל"ח ס"א. וכ"ה בד"ה זה תשל"ו הא' והב' ס"א בארוכה) [ע"י עניין "חלוני שקופים אטומים" (ד"ה זה תשמ"ו ס"ב. וש"ג)].

<sup>60</sup> אולם ראה ד"ה זה תשמ"ו ס"א: וי"ל הכוונה במ"ש ועיקר גילוי אלוקות הי' בבית המקדש, כי התחלת ההמשכה

הערה 6]. והחילוק שביניהם הוא בב' עניינים: א. הגילוי דמ"ת הי' רק לפי שעה<sup>64</sup>, משא"כ במשכן שהי' הגילוי

בקביעות<sup>65</sup>. [ואף שבערך לביהמ"ק גם הגילוי שהאיר במשכן הי' לפי שעה<sup>66</sup>, אך מצד שני דווקא במשכן הייתה קביעות בהגילוי יותר מבמקדש, וכמשארז"ל (סוטה ט, א) "משנבנה מקדש ראשון נגזו אהל מועד קרשיו ובריחו ועמודיו ואדניו", והיינו שדווקא המשכן ("מעשה משה") הוא נצחי<sup>67</sup> (ד"ה זה תש"מ, הערה 7. וראה גם ד"ה זה תשל"ז, הערה ג)<sup>68</sup>. ויתר על כן: ע"י המשכן שעשה משה ניתן הכוח על המשכת השכינה בבית המקדש (ד"ה זה תשל"ב ס"ב. וראה להלן אות

<sup>64</sup> וכ"ז הוא בפרטיות, אולם בכללות יותר גם במתן תורה נמשך (קצת) הגילוי למשך זמן שלאחריו (ונקבע (קצת) בהתחנות). וכדברי כ"ק אדמו"ר בד"ה זה תשל"ל, הערה 17, שמדברי התניא בפל"ו (מו, ב) משמע: "א) שהגילוי דאין עוד מלבדו שהי' במ"ת האיר (קצת) גם לאחר מ"ת עד חטא העגל, (ב) ושגילוי זה הי' גם בהעולם". וזהו גם דיוק לשון המאמר "ועיקר גילוי אלוקות הי' בביהמ"ק" – כיון שגם במ"ת החלה ההמשכה, ועד שזה התבטא גם בעוה"ז בכך שניתנו המ"ע והמל"ת, בכדי שיהא העניין דאתכפיא ואתהפכא (ד"ה זה תשמ"ו ס"א. אולם עיין לעיל אות יט והערה 59, ולקמן אות כא והערה 73). ולכאורה זוהי גם כוונת כ"ק אדמו"ר בד"ה זה תשי"א ס"ב, וז"ל: "ועי' מתן תורה על הר סיני באתי לגני לגנוני" [אף שנת' לעיל אות א שהמכוון בפסוק זה הוא גמר מלאכת המשכן]. וראה בכ"ז בד"ה זה תשל"ח ס"א בפרטיות, ובהערות שם. [ועפ"ז י"ל, שזהו גם דיוק לשון כ"ק אדמו"ר בד"ה זה תשי"ג ס"א (וכע"ז בכ"כ מאמרי "באתי לגני"): "המשיכו השכינה מלמעלה למטה עד בארץ הגשמית ממש, ועל המשכה זו נאמר ועשו לי מקדש וכו'", כיון שגם במ"ת הורידו את השכינה מהרקיע לארץ (עוה"ז הגשמי), ומה שניתוסף במשכן הוא הורדתה ל"ארץ הגשמית ממש". ולכאורה זוהי גם ההבנה במ"ש בד"ה זה תשמ"ז ס"א: "פירוש שבזה גופא (בירידה מרקיע הא' לארץ) היו כמה ירידות, עד שהורידה לארץ הלזו התחתונה".]

<sup>65</sup> וז"ל כ"ק אדמו"ר בד"ה זה תשמ"מ ס"א: "והנה התחלת ההמשכה למטה שע"י משה היתה בעת מ"ת כמ"ש וירד הוי' על הר סיני, אבל בקביעות ובגילוי הי' זה בעשיית המשכן" (וכע"ז הוא בד"ה זה תשל"ז, הערה ב. ובכ"מ).  
<sup>66</sup> ראה שמואל-ב ז, ו. שהש"ר פ"א, טז (ג).  
<sup>67</sup> להעיר, שכ"ז הוא: (א) לדעת רש"י, משא"כ לדעת המהרש"א (שם), ועי' בעיון יעקב כאן. (ב) בסוטה כאן, משא"כ באיכה.  
<sup>68</sup> וכן משמע גם מהאמור לעיל הערה 62, עיי"ש. אך להעיר שבד"ה זה תשל"ב הערה 6 מבואר, שדווקא בבית המקדש הייתה עניין הקביעות, משא"כ המשכן שהי' עראי. ועפ"ז מבאר את דיוק לשון המאמר "ועיקר גילוי אלוקות הי' בבית המקדש" (אף שלכאן הול"ל 'במשכן', או 'במקדש' כלשון הפסוק [וראה לעיל הערה 62]). וצע"ק.

– לכן הי' הגילוי לפי שעה בלבד, משא"כ במשכן שהזיכור הי' גם מצד התחתון – לכן הי' הגילוי בתחתונים באופן של קביעות (כן מובן גם מהלשון בד"ה זה תשל"ב ס"ב).<sup>69</sup>

כא. ועיקר גילוי אלוקות הי' בבית המקדש, דכתיב ועשו לי מקדש ושכנתי [והנה דייקו בזה רז"ל<sup>72</sup>] בתוכם בתוכו לא נאמר אלא בתוכם בתוך כל אחד ואחד מ"שאל. קיצר בלשונו, וכוונתו היא לב' עניינים (ובשניהם הוא "עיקר גילוי אלוקות")<sup>73</sup>: א. "ושכנתי" – שע"י

<sup>72</sup> להעיר מד"ה זה תשי"ב ס"א: "ועיקר הגילוי מה שהמשיכו את השכינה למטה, היא במקדש, כמ"ש ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם. והנה דייקו בזה רז"ל, בתוכו לא נאמר אלא בתוכם, בתוך כאו"א מ"שאל וכו". וראה גם שיחת יו"ד שבט תשכ"ה ס"ג (י"ל בקונטרס בפ"ע לקראת יו"ד שבט שנה זו).

<sup>73</sup> וכ"ה בד"ה זה תשכ"ד הג' ס"א. דאל"כ אינו מובן: אומרו שעיקר גילוי אלוקות הי' במקדש (דווקא), ומוכיח ממה שנאמר "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", אך מיד לאח"ז כותב "בתוכו לא נאמר אלא בתוכם", שמזה נמצא שלא דווקא הי' עיקר הגילוי בבית המקדש, אלא (גם) בכאו"א מ"שאל (בכל מקום שהם) [כלומר: מה שאומר "בתוכו לא נאמר" אינו סותר לכך שהי' עיקר הגילוי בביהמ"ק, כיון שבהלימוד ד"אל תקרי" לומדים הן את הפשוט והן את הדרוש, ומה שצ"ב כאן היא כוונת המאמר בהדגשתו "ועיקר גילוי אלוקות וכו",

ג].<sup>69</sup> ב. הגילוי שבמ"ת הי' בדרך מלמעלה למטה<sup>70</sup>, משא"כ הגילוי שהי' במשכן הי' בדרך מלמטה למעלה, שגם המטה עצמו נזדכך (הוספות לסה"מ תרמ"ד ע' הצר)<sup>71</sup>. [והחילוק הא' (שהגילוי במ"ת הי' עראי ובמשכן הי' קבוע) נובע מהחילוק הב', דכיון שהגילוי שבמ"ת הי' מלמעלה"ט (והמטה מצ"ע לא נזדכך)

<sup>69</sup> נמצא מכ"ז, שהגילוי שבמשכן נועד כדי שהגילוי שבמ"ת ייקבע בתחתונים (בגלוי ובפנימיות יותר). וראה גם ד"ה זה תשכ"ב ס"א: "עד משה רבינו וכו' שהמשיך את השכינה מרקיע הא' לארץ וכו' אך כדי שענין זה יהי' בקביעות, הנה מיד לאחרי המשכת השכינה מרקיע הא' לארץ (במ"ת), נאמר הציווי ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם כו" (וכע"ז הוא בד"ה זה תשכ"ז ס"א. תשמ"א ס"א). אולם מד"ה זה תש"ל (הובא ונסמן לעיל אות יא) משמע שהגילוי שבמשכן הי' בכדי להחזיר את העיקר שכינה שנסתלקה ע"י חטא העגל (וכ"ה בד"ה זה תשכ"א ס"א). [וי"ל, שלכן בד"ה זה תשכ"ב ותשכ"ז (שם) הלשון הוא ש'מיד לאחר מ"ת הי' צ"ל הגילוי שבמשכן, כיון שהצורך לקביעת הגילוי שבמ"ת (באופן פנימי וגלוי יותר) מתחיל מיד לאחר מ"ת, משא"כ לפי המבואר בד"ה זה תש"ל ותשכ"א (שם) – הצורך לזה מתחיל רק לאחר חטא העגל].

<sup>70</sup> עיין בד"ה "וירד הוי" תרמ"ג ס"ח באריכות, ובכ"מ.

<sup>71</sup> וע"ע שם בשקו"ט על הגילוי שהאיר במקדש, אם הי' זה אור הסוכ"ע (וכמו שמובא להלן בהמאמר) או ממכ"ע. ואכ"מ.

המקדש הכללי (המשכן שעשה משה) נעשה "ושכנת" בעולם. ב. "בתוכם, בתוך כאו"א מישראל" - שע"י

שעיקר גילוי האלוקות הי' בביהמ"ק, או בבני"ן]. וע"כ צ"ל שכוונתו לומר ב' דברים: א. שעיקר גילוי אלוקות ביחס לשאר העולם הי' בביהמ"ק. ב. (לא בהקשר להמשכת השכינה שבעולם, אלא) שהמשכת השכינה היא גם (ויותר מכך) בבני"י אולם ראה לעיל הערה 59 שהכוונה כאן היא לחלק בין גילוי שבמ"ת ושבביהמ"ק, ולפי"ז קושיא מעיקרא ליתא. [כלומר: אם הכוונה ב"ועיקר גילוי אלוקות הי' בביהמ"ק" היא לזמן דביהמ"ק ביחס למ"ת (כבהערה שם), נמצא שלגבי מקום העולם אכן אומר המאמר שעיקר הגילוי שבו הוא בבני ישראל, ואי"ז סותר למה שמתחיל (בדרך אגב) שהגילוי שבזמן מ"ת. אולם אם הכוונה ב"ועיקר גילוי אלוקות הי' בביהמ"ק" היא גם לכך שעיקר מקום השראת השכינה בעולם הי' בביהמ"ק (וכנ"ל אות יט), א"כ מתעוררת הקושיא הנ"ל - איך בהמשך לזה אומר שעיקר השראת השכינה בעולם הי' לאו דווקא בביהמ"ק אלא "בתוכם, בתוך כאו"א מישראל". ולזה צ"ל הביאור הנ"ל, שכוונתו לב' עניינים כנ"ל. (אך לפי האמור לעיל בהערה שם כוונתו היא רק לזה שעיקר הגילוי שבעולם הי' בישראל, ורק בדרך אגב מזכיר את מעלת ההמשכה שבזמן המקדש על ההמשכה שבמ"ת. וכע"ז משמע מד"ה זה תשכ"ז הב' ס"א: "עד למשה רבינו וכו' שהוריד והחזיר את השכינה וכו' ושכנתי בתוכם, שתהי' השראת השכינה למטה דהיינו בבני", שזהו הדיוק ושכנתי בתוכם, בתוכו לא נאמר אלא בתוכם, בתוך כאו"א מישראל"].

המקדש הפרטי (שבכאו"א מישראל) נעשית המשכת עיקר שכינה, "באותו האופן ממש כמו שהי' בבית המקדש" (לשון כ"ק אדמו"ר בד"ה זה תשל"ב ס"ב), ויתר על כן - שגם לאחר ההמשכה (הנעלית) שהייתה ע"י עשיית המשכן (ע"י משה), ממשיכים הצדיקים (וכן כאו"א מישראל<sup>74</sup>) המשכה נעלית עוד יותר (ד"ה זה תשל"א ס"א. וכע"ז הוא בד"ה זה תשי"ב ס"א). [וב' העניינים קשורים זה בזה: א. שע"י העבודה דבני"י במקדש נעשה גילוי אלוקות במקדש. ב. כפשוטו הכתוב, שע"י המקדש ישכון הקב"ה "בתוכם", בבני"י<sup>75</sup> (ד"ה זה תשכ"ז הב' ס"א. תשמ"א ס"א. תשמ"ג ס"א<sup>76</sup>). ועפ"ז יובן מה שהמאמר משנה מסדר המדרש, ומביא תחילה את זה שעיקר ההמשכה ע"י עשיית המשכן ורק

<sup>74</sup> ראה להלן אות כג.

<sup>75</sup> ולפי"ז י"ל, שזהו הטעם שקיצר המאמר בלשונו, בכדי להדגיש שהמקדש הפרטי נעשה ע"י המקדש הכללי. וראה גם ד"ה זה תשל"ג הב' ס"א: "ולכן, הנה לאחר שמשה הוריד את השכינה למטה בארץ, הי' הציווי הכללי ועשו לי מקדש (דקאי על המשכן, שעל ידו נעשה גם) ושכנתי בתוכם, בתוך כאו"א".

<sup>76</sup> "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם [בתוכם, בתוך כל אחד ואחד, אבל ענין זה הוא באופן וע"י עשיית המקדש ומשכן מ"ג או ט"ו דברים גשמיים שבעוה"ז התחתון]".

כאו"א? כיון ש"נשמה שנתת בי טהורה היא", "בנים אתם להוי' אלקיכם", וכו' וכו' – ה"ז מספיק שיהי' "ושכנתי בתוכם", ומהו ההכרח בהקדמת "ועשו לי מקדש" שלאח"ז דוקא יהי' "ושכנתי בתוכם"? והביאור בזה – שעבודת הנשמה מצ"ע היא עבודה שע"פ טו"ד, ואילו עבודתה במסירות נפש, שטות דקדושה, מתעוררת דוקא ע"י העלם והסתר העולם, הגוף ונה"ב. ולכן, התנאי להענין ד"ושכנתי בתוכם", עיקר שכינה ולא הארה בלבד, הוא, דוקא ע"י "ועשו לי מקדש", מקדש דאקרי משכן", שנעשה מ"עצי שיטים עומדים", השטות דלעו"ז שמהפכים לשטות דקדושה וכו' (תורת מנחם ח"ב עמ' 223 ואילך).

כג. וזהו צדיקים יירשו כו'. בפשטות כוונתו היא לצדיקים שהזכרו לעיל (אברהם עד משה), שהורידו את השכינה למטה<sup>78</sup> (ולמעשה מד"ה זה תשל"א ס"א). אך באמת כוונתו היא (גם) לצדיקים שבכל דור ודור (וכן לאתפשטותא דמשה שבכל דור,

<sup>78</sup> שייכות עבודת הצדיקים להמשכת השכינה – ראה הנסמן בס' הליקוטים להצ"צ אות ד' עמ' רמח, ובשוה"ג שם. וראה גם להלן בפנים.

לאח"ז מביא את הפסוק "צדיקים יירשו כו'", שבזה מרמז שאף לאחר ההמשכה שבמקדש – ממשיכים ישראל את השכינה באופן נעלה עוד יותר (ד"ה זה תשל"א שם. ד"ה זה תשל"ב שם, ובהערה 12).

כג. ועיקר גילוי אלוקות הי' בבית המקדש, דכתיב ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם בתוכו לא נאמר אלא בתוכם בתוך כל אחד ואחד מישראל. משיחת ש"פ בשלח, י"ג שבט תשי"א: לכאורה אינו מובן, מהי הראי' מהשראת השכינה בנשמות ישראל ("ושכנתי בתוכם", "בתוך כאו"א מישראל") על השראת השכינה בעולם (עיקר שכינה בתחתונים היתה ועיקר גילוי אלוקות הי' בבית המקדש) – הרי נשמות ישראל הם אלוקות, שהאלוקות נעשה יש<sup>77</sup>, ואיך אפשר להביא ראי' מהשראת השכינה בהם על השראת השכינה בעולם? והענין – דלכאורה אינו מובן לאידך גיסא: מהו הצורך בתנאי מוקדם, "ועשו לי מקדש", כדי שיהי' "ושכנתי בתוכם", בתוך

<sup>77</sup> ראה המשך תרס"ו עמ' תנט. תפט. סה"מ תרס"ב ע"כ ואילך. תרס"ד עמ' שט ואילך. תרפ"א עמ' קמב.

א. עיקר גילוי והמשכת השכינה הוא ע"י הצדיקים<sup>83</sup> (ובפרט ע"י משה שהמשיכה למטה בארץ<sup>84</sup>). ב. כיון שעל ידו נמשך הנתינת כח לישראל שע"י ש"ועשו לי מקדש" – יהי "ושכנתי בתוכם"<sup>85</sup> (במקדש הכללי ובמקדש הפרטי שבכאו"א)<sup>86</sup> (ע"פ ד"ה זה

<sup>83</sup> בד"ה זה תשל"א שם מבואר להדיא עניין זה רק כלפי משה. אך לכאוי מובן שכ"ה בנוגע לשאר הצדיקים, (כמובן בפשטות, וכן מזה) שמדמה אותם למשה בשאר פעולתם (למעט המובא בהערה הבאה. וצ"ב מדוע לא הוזכר כן להדיא במאמר הנ"ל).

<sup>84</sup> נוסף לכך שגם הקמת המשכן בפ"מ הייתה בעיקר על ידו – ראה ד"ה זה תשמ"ג ס"א: "ונוסף לכך שהציווי על עשיית המשכן הי' ע"י משה רבינו, הרי הוא בעצמו השתתף בזה, ועד שהקמת המשכן היתה דוקא ע"י משה רבינו בעצמו (ראה תנחומא פקודי, יא. פרש"י עה"ת שמוות לט, לג)."

<sup>85</sup> וכמו שירידת הוי' במ"ת – "וירד הוי' על הר סיני" – הייתה באופן שע"ז ניתן הכח לישראל, שאח"כ יוכלו ע"י עבודתם להמשיך גילוי אלוקות למטה [וזה מתבטא (גם) בכך שע"י ירידת ה' בהר סיני ("ואני המתחיל") נעשה ביטול הגזירה ד"עליונים לא ירדו לתחתונים ותחתונים לא יעלו לעליונים", אשר ביטול זה איפשר לישראל להמשיך גילוי אלוקות למטה] (ד"ה זה תשל"ב ס"ב).

<sup>86</sup> ובפרט שאופן השפעת משה על כאו"א מישראל הוא בכך שמשפיע על בחי' ה'משה שבקרבו' (וכנאמר – במדבר יא, כא – "שש מאות אלף רגלי העם אשר אנכי בקרבו"), שמצד בחי' זו דווקא (ה"אנכי" – עצמותו – של משה הנמצא

ובפרט ע"י הנשיאים (ד"ה זה תשי"ג ס"ח)<sup>79</sup>, ועד לנשיא דורנו (ד"ה זה תשל"א ס"א)) וכן לכל עם ישראל, "ועמך כולם צדיקים" (ד"ה זה תשל"א שם. ד"ה זה תשל"ב ס"ב)<sup>80</sup>. ועפ"ז יומתק מה שפסוק זה ("צדיקים יירשו ארץ") מובא בהמאמר לאחרי (ובהמשך לזה) שאומר "בתוכו לא נאמר אלא בתוכם בתוך כל אחד ואחד מישראל" (ד"ה זה תשכ"ט, הערה 8). ומה שנאמר במדרש (שם) שמשה הוא שהמשיך את השכינה למטה (ע"י המשכן [וכן במ"ת<sup>81</sup>]), אף שהציווי של "ועשו לי מקדש" נאמר לכל ישראל<sup>82</sup>, הוא כי:

<sup>79</sup> ומוסיף בד"ה זה תשי"ג שם, שהנתינת כח שלהם הוא ל"החסידיים, מקושרים, שייכים, און אין די וואס האלטן זיך אן אין זיי [= ובאלו שאוחזים בו]."

<sup>80</sup> ולכן אף שנקרא המשכן "מעשה משה" (סוטה ט, א. שמו"ר פל"ה, ג), אבל למעליותא – ואדרבה כל המשכן כולו הי' מנדבות בני" (ד"ה זה תשכ"ח, הערה 24).

<sup>81</sup> ראה תנחומא נשא טז: "עמד משה והורידה לארץ שנאמר וירד ה' על הר סיני". וכן הוא במ"כ לב"ר פי"ט, ז. (ד"ה זה תשל"ח, הערה 6).

<sup>82</sup> אך מכל מקום, ציווי זה גופא (לישראל) נאמר למשה, כיון שבעיקר נעשית המשכת השכינה [הן במקדש הכללי (בעולם), והן במקדש הפרטי (שבכאו"א מישראל) – ראה להלן בפנים בסוגריים המרובעות] על ידו, כבפנים (כן י"ל ע"פ לשון כ"ק אדמו"ר בד"ה זה תשי"ט ס"א. וכע"ז הוא בד"ה זה תשמ"ז ס"א).



שהוא בנשמות בלא גופים, אלא לג"ע כפי שהוא בעוה"ז הגשמי, וכבימי אדה"ר (לפני החטא), נשמות בגופים<sup>90</sup> (ד"ה זה תשכ"ט ס"א)<sup>91</sup>. [והקשר בין "ארץ" ל"גן עדן" מובן גם ממש"נ "בארצות (ל' רבים) החיים" (ד"ה זה תשל"ו הא').]

כה. צדיקים יירשו ארץ וישכנו לעד עליה כו' לפי שהם משכינים (היינו ממשכינים)<sup>92</sup> בחינת שוכן עד מרום

<sup>90</sup> ולפי"ז נמצא דאין הכוונה כאן שהג"ע מגיע להצדיקים (וכן לבני"י – כנ"ל אות יט) בתור סגולה ושכר (בלבד), אלא (גם) כתוצאה ישירה ממעשיהם, דכיון שמשכינים הם את השכינה למטה – ממילא שוכנת השכינה בארץ, כמו שהי' לפני חטא עה"ד (ג"ע).

<sup>91</sup> אך לכאורה עדיין צ"ב, דמדוע בכלל מביא עניין הג"ע כאן, ובפרט שאינו מובא במדרשים, בד"ה זה תרנ"ח, בד"ה זה תרצ"ט, ועוד [ולהעיר מבמדב"ר פי"ג, ב: "באותה שעה הקב"ה בא לג"ע הה"ד באתי לגני אחותי כלה". ולהעיר מסה"מ עטר"ת עמ' תרעג: "ואפשר מה שאמרו עיקר שכינה בתחתונים הי' היינו בג"ע וכו'". וראה גם ד"ה זה תשל"ה בתחלתו: "כפי שהי' קודם החטא שעיקר שכינה היתה למטה, ובפרט בגן עדן". אך בכל אלו אינו מובא עניין זה בהקשר ל"צדיקים יירשו ארץ"].

<sup>92</sup> ראה מתנות כהונה ופי' מהרז"ו לבמדב"ר פי"ג, ב. מהרז"ו לב"ר פי"ט, ז (כן נסמן בריבוי מאמרי "באתי לגני"). ושם מבואר, מדוע יש לדרוש מהמילה "וישכנו" – שהצדיקים משכינים (כהמובא במאמר), אף שבפשטות כוונת

תשל"א שם. ד"ה זה תשל"ב שם). [והטעם ע"ז (שהצדיקים יכולים להעניק נתינת כח בעבודת ישראל) הוא מפני שהצדיקים (ורועי ישראל שבכל דור) הם הממוצעים<sup>87</sup> העומד "בין הוי' וביניכם (נש"י)"<sup>88</sup>, בכדי לחבר עולמות עם אלוקות (ע"י עבודת הנשמות, שמתחברים להקב"ה ע"י רועי ישראל) (ד"ה זה תשי"ב ס"ה. ובכ"מ)<sup>89</sup>.]

כה. צדיקים יירשו ארץ וישכנו לעד עליה, דצדיקים יירשו ארץ שהוא ג"ע מפני מה וכו'. בהכרח לומר שהכוונה ב"ארץ" היא לעוה"ז הגשמי, כיון שבהמשך המאמר מבואר ש"ישכנו לעד עליה (על ה"ארץ")" קאי על עוה"ז הגשמי (ששם הם משכינים את עיקר השכינה). ומ"ש בהמאמר ש"ארץ" קאי על גן עדן – אין כוונתו לג"ע כפי

בקרבם של בני"י) יכול כאו"א מישראל לעשות לו ית' דירה בתחתונים (ע"פ דה זה תשל"ל הא' ס"ב). ועפ"ז מובן ביותר מדוע גם עבודתם של ישראל מתייחסת למטה.

<sup>87</sup> ראה בכ"ז סה"מ תרנ"ט עמ' קצ ואילך בארוכה.

<sup>88</sup> ואתחנן ה, ה.

<sup>89</sup> ואופן הנתינת כח דמשה לבני ישראל הוא ע"י ש"תורה ציווה לנו משה מורשה קהילת יעקב" (ד"ה זה תשמ"ב ס"א. ומובן, שבזה נכללים גם מצוות וכו' – ראה ד"ה זה תשמ"ד ס"ב. ועוד).

לביאורה"ז להצ"צ פ' וארא (ח"א עמ' קצג) שהוא בחי' מלכות, כיון די"ל בפשטות שאין כוונת הלקו"ת וביאורה"ז להצ"צ כאן לבאר את דרגת 'עד', כ"א את עניינה של בחי' 'עד', ובשניהם מבואר שעניינה הוא החיבור של העליון (המשפיע) עם התחתון (המקבל) (וראה באריכות ע"ז בביאורה"ז שם). ונוסף לכך ש'עד' מורה על דרגת ההמשכה (הנעלית) כנ"ל מהלקו"ת, ה"ה מורה גם על נצחיות ההמשכה (ד"ה זה תשמ"ד ס"ב. וכע"ז הוא בד"ה זה תשמ"ז ס"א). [וי"ל, שב' העניינים קשורים זב"ז, שכיון שהיא דרגה נעלית לכן היא נמשכת לעד<sup>93</sup>].

כח. וזהו באתי לגני לגנוני וכו'. כאן הוא סיום ביאור המאמר (בקיצור) על המדרש בכללותו, ולכן לשונו כאן הוא "וזהו באתי לגני כו'", כהסגנון הרגיל בסיומי מאמרי דא"ת. ומכאן ואילך מבאר המאמר בפרטיות ובעומק יותר את פרטי העניינים שבמדרש<sup>94</sup> (ד"ה זה תשל"א ס"ב, ובהערה 12).

כט. והענין הוא, דהנה תכלית הכונה בבריאת והתהוות העולמות

וקדוש וכו'. דלפי פשוטו אינו מובן: אם רק הצדיקים יירשו ארץ וישכנו בה לעולם – רשעים יהיו "תלויין באוויר"? וע"כ מפרש, שהכוונה היא לכך שהם משכינים את שכינתו ית' למטה (ע"פ שהש"ד שם. במדב"ר שם. ועוד).

כו. וישכנו לעד עליה כו' לפי שהם משכינים (היינו ממשיכים) בחינת שוכן עד מרום וקדוש, שיהי' גילוי אלוקות למטה. והיינו, דמה שנאמר "בתוכם" (ל' רבים) אין רק הכוונה בזה שבכוחו של האדם לפעול שיהי' בו גילוי עיקר שכינה ("בתוכם" – "בתוך כאו"א מישראל" (וכנ"ל אות כא)), אלא גם שע"ז יומשך גילוי אלוקות בעולם – "וישכנו לעד עליה (בארץ)"

(ד"ה זה תשל"ב ס"ב).

כו. בחינת שוכן עד מרום וקדוש. "להעיר בענין עד מזח"ב ר"פ וארא ובביאורי הזהר שם [לז, ד ואילך]. לקו"ת ד"ה אלה פקודי פ"ז וביאורו פ"ד [ד, ד ואילך. ז, ב ואילך] (הערת כ"ק אדמו"ר בהמאמר). ובלקו"ת שם, שהוא בחי' כתר (לפי כל הג' פירושים שבתבת 'עד'). [ואי"ז סתירה לד"ה זה תשכ"ח הערה 27 שמציין

הכתוב היא לכך שהצדיקים ישכנו, עיי"ש.

<sup>93</sup> וע"ד מ"ש לעיל אות כ בסופה, עיי"ש.  
<sup>94</sup> וזאת – בב' חלקים, כנ"ל הערות 22-23. וראה להלן אות לא.

שהעניין ד"נתאוה" נמשך בהתהוות (ראה לעיל שם).

לא. דנתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים<sup>95</sup>. שבמילת "נתאוה" מודגשים ב' העניינים דלעיל אות ז: א. "נתאוה" – מעלת ההמשכה, שהיא מעצמותו ית', כיון ש"נתאוה" הוא רק מצד עצמותו ית' שלמעלה מכל הגדרים. ב. "נתאוה" – כתוצאה מהנ"ל – הענין שהוא מתאוה קשור עם עצמותו, דזה שנתאוה להיות לו ית' דירה בתחתונים הוא שיהי' בתחתונים המשכת וגילוי העצמות, ע"ד דירת אדם שעצמותו של האדם דר בהדירה (ד"ה זה תשל"א ס"ג. וש"נ. ביאור ענין זה דורש אריכות רבה, ואכ"מ). ומה שנתאוה הוא "לעשות לו ית' דירה בתחתונים" דייקא<sup>96</sup>, וכמו שנאמר למשה "ועשו לי מקדש", וכמש"נ "ועשית קרשים למשכן", שצ"ל ע"י מעשה דווקא (ד"ה זה תשל"ג ס"א. וע"ע בתניא פל"ה בענין מעלת מעשה המצוות. ובכ"מ).

<sup>95</sup> אין כאן המקום לבאר מושג זה לארכו ולרחבו, והבא להלן הוא רק מה שנוגע להבנת הפשט בהמשך המאמר (כדרכנו בביאור זה).  
<sup>96</sup> לע"ע לא מצאתי המקור לזה [ואולי אין כוונתו לדיוק הלשון, או שכוונתו לדייק רק ממה שנא' "ועשו לי מקדש". ודוחק].

דנתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים. שייכות עניין זה להמבואר כאן היא, בכדי לבאר מדוע "עיקר שכינה" [נוסף לכך שהייתה גם בתחתונים (כיון שדרגת עיקר שכינה היא בכולהו עלמין בשווה (כדלהלן בהמשך המאמר), הרי] הייתה דווקא בתחתונים. וע"ז מבאר, שהוא מפני שנתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים (ע"פ ד"ה זה תשי"א ס"ד. וראה ד"ה זה תשל"א, הערה 15).

ל. והענין הוא, דהנה תכלית הכונה בבריאת והתהוות העולמות דנתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים. לכאורה צ"ב, הלא מה שנתאוה הוא בעבודת התחתונים (כנ"ל הערה 19, ולהלן אות לב), וא"כ איך עניין זה מהווה ביאור לכך שכבר בבריאת העולם "עיקר שכינה בתחתונים הייתה" – ללא עבודת הנבראים? וע"פ המבואר לעיל אות ו י"ל, שהכוונה בזה ש"עיקר שכינה בתחתונים הייתה" היא שהעולם (מתחילת ברייתו) הי' מקום המוכשר לגילוי אלוקות, שע"ז מבאר, שהטעם לכך הוא מפני ש"נתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים", היינו

דהתחתונים גופא.<sup>100</sup> ומוסיף בהמאמר, שהעבודה שעל ידה נעשית הדירה 'בתחתונים' היא (דווקא<sup>101</sup>) העבודה דאתכפיא ואתהפכא, כי ע"ז מודגש עוד יותר שהגילוי הנמשך בעוה"ז הוא מצד עניינם של התחתונים גופא (כנ"ל בפרט הב'), דנוסף לכך שהשכינה נמשכת ע"י עבודה, הנה גם העבודה עצמה היא עבודה שמצד ענין התחתונים<sup>102</sup> (ד"ה זה תשל"א ס"ב. ד"ה זה תשל"ב ס"ג. לתוספת ביאור בזה - ראה גליון זה בעניין ביאור במעלת התחתונים)<sup>103</sup>. **ב.**

<sup>100</sup> החילוק בין ב' ביאורים אלו: לביאור הא' - הגילוי הוא מצד עניינו העליון, ורק שהתחתון הוא כלי לגילוי זה, ועד שהגילוי חודר גם במציאותו של התחתון (וזאת ע"י שהוא יוצא מתחתונותו ומתעלה, וכנ"ל שהתחתון נעשה "כלי" לגילוי זה). לביאור הב' - גם הגילוי הוא מצד עניינו של התחתון גופא (ולא רק מצד מה שנתעלה כו'. לביאור עניין זה דרושה אריכות רבה, ואכ"מ. וראה גם לקמן אות צג) (וראה גם לקו"ש חט"ו שיחה הג' לפ' לך לך).

<sup>101</sup> ולהעיר, שב"קיצור" לפ"א נזכר רק עניין עבודת האתכפיא ואתהפכא (ולא כללות עבודת האדם) (ד"ה זה תשל"ל הערה 10).

<sup>102</sup> כיון שדווקא בתחתונים שייך עניין של רע (אותו יש לכפות או להפוך), כלומר - שעבודה זו מלכתחילה שייכת רק לתחתונים.

<sup>103</sup> וכ"ז הוא בכללות, אולם בפרטיות יותר גם העבודה דאתכפיא אינה לגמרי מצד התחתונים ביחס לאתהפכא - ראה להלן אות לג בביאור הב'.

לב. ע"י עבודת האדם<sup>97</sup>, ע"י אתכפיא ואתהפכא וכו'. לכאו' אינו מובן: בכדי לבאר את הטעם להמובא במדרש ד"עיקר שכינה בתחתונים היתה" מספיק (כבר) לבאר את המובא לעיל בהמאמר ש"נתאוהו הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים<sup>98</sup>. וא"כ, מה נוגע כאן לבאר את אופן ותוצאות עשיית הדירה (שנעשית ע"י עבודת האדם, וע"י אתכפיא ואתהפכא, ושעי"ז "אסתלק יקרא דקוב"ה בכולהו עלמין")? וע"פ המבואר לעיל אות ז י"ל, שעניין זה הוא ביאור על ב' עניינים אלו: א. ביאור מעלת התחתונים - דלא רק שנתאוהו שמקום הדירה יהי' בתחתונים, אלא שגם אופן עשיית הדירה תהי' ע"י עבודת התחתונים, שע"ז<sup>99</sup>: (א) ה"ה נעשים כלים אל הגילוי. (ב) הגילוי שנמשך בהם הוא מצד עניינם

<sup>97</sup> הסיבה לכך (שכשם שהי' בביהמ"ק ובמשכן - כן צ"ל ג"כ בעבודת האדם) היא מפני שהתורה (מלשון הוראה) היא הוראה נצחית לחיי האדם (ד"ה זה תש"מ ס"א. ובכ"מ).

<sup>98</sup> ולכן מלכתחילה "עיקר שכינה בתחתונים היתה" (וכנ"ל אות כט).  
<sup>99</sup> וראה לעיל הערה 19 טעם נוסף בזה.

נמשך גם אור כזה שהוא נגד טבעו (לימשך לעולם, כיון שמרומם לגמרי מהם, ואינו שייך שיימשך בהם<sup>105</sup>) (ד"ה זה תשל"א סי"ב). [ולפי ב' טעמים אלו, הטעם שע"י יתרון האור והכפייה שנעשה בהמטה - נעשה כן גם למעלה הוא, מפני תורת הה"מ על מארז"ל "דע מה למעלה ממך" - שהעניינים שלמעלה באים כתוצאה ממעשי האדם] (ב) שהמשכה זו תהיה גם מצד (גדרי) התחתונים, וזה נפעל ע"י עבודת האתהפכא דווקא<sup>106</sup> (ד"ה זה תשל"א שם). ג. כיון שה"נתאווה" הי' ל'תחתונים', הרי בלא זה שיהי' אתהפכא ואתהפכא לא יהי' זה לגמרי מצד התחתונים - כנ"ל אות לב.<sup>107</sup>

(ד"ה זה תשל"א סי"ב)<sup>108</sup>.

<sup>105</sup> ראה להלן אות לו.

<sup>106</sup> כלומר: אתהפכא אינה גורמת שהמשכה זו תהיה קשורה אל התחתון (כיון שהתחתון נשאר כמהותו הראשון, ורק שכפחו האדם (בנוגע לפעולתו בפו"מ)), משא"כ אתהפכא שהופכת את מציאות התחתון - גורמת שהמשכה זו תהא קשורה אל מציאות התחתון.

<sup>107</sup> ולפי ביאור זה אין צורך לתורת הה"מ הנ"ל בסוגריים מרובעות.

<sup>108</sup> והמשכת עיקר שכינה בתחתונים עכשיו (שלאחרי החטאים, החל מחטא עה"ד) שהיא ע"י העבודה דאתהפכא ואתהפכא, נעלית יותר מהמשכת עיקר שכינה שע"י אדה"ר קודם החטא, כיון

ביאור מעלת ההמשכה - שהוא האור שבבחי' "כולהו עלמין בשווה" (כדלהלן בהמשך המאמר) (וראה לעיל אות לא).

לג. ע"י אתהפכא ואתהפכא. בהסברת הקשר שבין עבודות אלו להמשכת "עיקר שכינה" מצינו כמה ביאורים: א. כיון שעל ידם נעשה "יתרון האור הבא מן החושך" (ד"ה זה תשכ"ט ס"ג. וכן מובן מל' המאמר בפ"א. ובכ"מ)<sup>104</sup>. ב. מפני שבהמשכת עיקר שכינה בתחתונים ב' פרטים: (א) המשכת בחי' "עיקר שכינה", וזה נפעל ע"י עבודת האתהפכא, כיון שהכפייה היא שהאדם עושה נגד טבעו - ולכן

<sup>104</sup> ולכאוי יש לחלק בזה: יתרון האור הבא ע"י עבודת האתהפכא הוא בזה שע"י ההתגברות על החושך נתגלה תוקף האור (וראה בהמשך המאמר ד"ה "היושבת בגנים" תש"י פ"ט. ובכ"מ), וא"כ סוכ"ס אי"ז יתרון אמיתי בהאור (אלא גילוי ההעלם בלבד), משא"כ יתרון האור הבא ע"י עבודת האתהפכא הוא שנוצר יתרון ממש בהאור (שלא הי' לפנ"כ), כיון שהחושך עצמו נהפך לאור (וראה בכ"ז באריכות בספר הערכים חב"ד כרך ב, ערך "אור - ביחס לחושך" ס"ח ואילך). וכל הנ"ל בסגנון אחר: באתהפכא ישננה מעלת הביטול, ובאתהפכא ישנה מעלת החידוש (ושני עניינים אלו הם "יתרון אור" שנעשה ע"י החושך) (ד"ה זה תש"ל ס"ד). ושניהם יחד פועלים שיהי' יתרון האור גם בהעולם - שיומשך בו עיקר שכינה.

לה. וכמאמר כד אתכפיא סט"א  
 אסתלק יקרא דקוב"ה בכולהו  
 עלמין. ע"פ הנ"ל (אות לג) יש  
 לפרש, שכוונת המאמר בהבאת  
 מאמר הזהר<sup>111</sup> "כד אתכפיא וכו'" היא  
 (רק) כדי להוכיח שע"י עבודת  
 האתכפיא נעשית המשכת אור  
 הסוכ"ע ("בכולהו עלמין" – ראה  
 להלן אות לח). ועבודת האתהפכא  
 פועלת שהמשכה זו תהי' גם מצד  
 גדרי התחתונים כנ"ל שם (ד"ה זה תשל"א

סי"ב. וראה ד"ה זה תשל"ל הערה 35 ובהנסמן שם)<sup>112</sup>.

לו. אסתלק. הטעם שנקראת המשכה  
 זו בשם 'אסתלק' הוא (לא מפני שע"י  
 עבודת האתכפיא נפעל סילוק  
 האור<sup>113</sup>, אלא): א. בפשטות, מפני  
 שע"י שוכפים את הסט"א מתעלה<sup>114</sup>  
 כבודו (יקרו) של הקב"ה בכל  
 העולמות<sup>115</sup>. ב. בעומק יותר, מפני

<sup>111</sup> ראה בד"ה זה תשי"א (בהוצאה  
 החדשה) הערה 27, ועוד.

<sup>112</sup> וכנ"ל אות לג, בביאור הב'.

<sup>113</sup> "ופי' אסתלק אין הכוונה סילק והעלם  
 שזהו גרעון העדר האור וכאן הכוונה  
 אדרבא גילוי אור כו'" (סה"מ אעת"ר עמ'  
 קנז).

<sup>114</sup> וכהלשון הרגיל בש"ס "לא סלקא  
 דעתך", שפירושו 'לא עולה על דעתך'  
 ('באתי לגני המבואר' – גרין).

<sup>115</sup> וכ"ה בשיעורים בספר התניא ללקו"א  
 פכ"ז (בלה"ק – ח"א עמ' 358).

לה. והוא ע"י העבודה בעבודת  
 הבירורים בבחינת אתכפיא  
 ואתהפכא. ועבודה זו שייכת גם  
 לצדיקים<sup>109</sup> כי: א. כל ישראל ערבים  
 זה לזה<sup>110</sup>, ומצד הרע שבבנ"י יש צורך  
 לכפות ולהפוך את השטות דלעו"ז  
 לקדושה. ב. "אין צדיק בארץ אשר לא  
 יחטא", ואותו ה'רע' בדקות דדקות  
 שיש בו – צריך לכפותו ולהפכו  
 לקדושה (ע"פ ד"ה זה תשי"ד ס"א. ולהעיר מד"ה  
 זה תש"כ ס"א).

שעבדתי הייתה (רק) להמשיך אלוקות  
 מלמעלה (ראה לעיל הערה 18), משא"כ  
 עכשיו שהעבודה היא להפוך את החושך  
 לאור (ד"ה זה תשכ"ט ס"ג). [היינו,  
 שדווקא ע"י עבודתנו עתה ניתן להמשיך  
 את עיקר השכינה למטה ולהשלים את  
 הכוונה ד'נתאוה וכו'". ושני עניינים בזה:  
 א. דווקא עכשיו (לאחר הירידה וכו')  
 נעשה העולם "תחתון" ביותר. ב. דווקא  
 עכשיו ישנו "יתרון האור" (הבא מהפיכת  
 החושך), ועד להמשכת העצמות, "דירה  
 לו ית" (ד"ה זה תשכ"ט הערה 22)].

<sup>109</sup> שהרי מלבד הנ"ל (אות יט) שצדיקים  
 קאי על כאו"א מישראל ("ועמך כולם  
 צדיקים"), הרי היו צדיקים כפשוטם  
 שהמשיכו את השכינה למטה (אברהם,  
 יצחק, וכו'). וא"כ יש להבין: איך צדיקים  
 אלו המשיכו את עיקר השכינה למטה,  
 והרי בשביל המשכתה נדרשת עבודת  
 האתכפיא ואתהפכא.

<sup>110</sup> ומטעם זה גם הצדיקים אומרים  
 'תחנון', ובכל אותיות הא"ב (ראה לקו"ש  
 חכ"ה עמ' 16-17. חכ"ז עמ' 105 ואילך.  
 וש"נ).

והיינו אור הסובב<sup>117</sup> (כפי שמבואר להלן בהמאמר).

לט. נטה ימינו וברא שמים ונטה שמאלו וברא ארץ. ע"י הבאת פסוק זה מבהיר המאמר, שחילוק זה שבין עולמות עליונים ותחתונים (אשר מכריח ש"בכולהו עלמין" קאי על אור הסוכ"ע) הי' (לא רק לאחר החטא, אלא) גם בבריאת העולמות, כיון שאף שאז הי' הגילוי גם למטה, אך למעלה הי' הגילוי נעלה עוד יותר (ע"פ

המבואר בד"ה זה תשי"א ס"א).

מ. ברא שמים כו' ברא ארץ כו' כידוע ההפרש בד' עולמות כו'. היינו, שבכללות הם ב' מיני עולמות – עולמות עליונים ועולמות תחתונים, אך בפרטיות נחלקים הם לד' עולמות אבי"ע, ובפרטיות יותר

הסוכ"ע, דלמא קאי על אור הממכ"ע, ונמשך האור בכל העולמות, אך בכל עולם נמשך האור לפי ערכו (של העולם). אלא מחוורתא, שלפי פי' זה אין המילים "בכולהו עלמין" מבטאות רק את המקום בו נמשך אור זה, כ"א את עצם הגדרת האור הנמשך. ומ"מ, הכוונה היא גם לכל העולמות כפשוטו, שלכן מבואר בד"ה זה תש"ל ס"ז (על סמך מארז"ל זה), שהעלייה הנעשית ע"י האתכפיא ואתהפכא היא גם בעולמות העליונים.

<sup>117</sup> ואי"ז סותר להאמור לעיל אות ה ובהערות שם – ראה גליון זה בעניין דרגת "עיקר שכינה".

שע"י שכופים את הסט"א נמשך גילוי "יקרא דקודב"ה בכולהו עלמין" (וראה להלן אות לח). והטעם שנק' המשכה זו בשם "אסתלק" הוא מפני שהוא גילוי בחי' הרוממות של הקב"ה, שבחינה זו מרוממת (ומסולקת) מן העולם, וכדלהלן בהמשך המאמר (ולעיל אות ה) (תו"א

ויקהל פט, ד. ובכ"מ).

לז. יקרא. כלומר, שכיון שהמדובר הוא על אור עליון ביותר (שאינו אור פרטי הקשור עם פרטי עניני העולם, אלא "בכולהו עלמין בשוה"), לכן נקרא האור בשם "יקרא דקוב"ה", המורה על גודל ענין יוקר האור (ד"ה זה

תש"כ ס"א).

לח. והנה מה שכתוב בכולהו עלמין הכונה על מדריגת האור שהוא בכולהו עלמין בשוה. היינו, שלפי פשוטו – כוונת הזוהר היא שע"י שכופים את הסט"א מתעלה כבודו (יקרו) של הקב"ה בכל העולמות. אך פי' זה מוסיף, שהכוונה היא גם לכך שע"י כפיית הסט"א נמשכת לעולם דרגה כזאת שהיא "בכולהו עלמין"<sup>116</sup>,

<sup>116</sup> והיינו, ש"בכולהו עלמין" הוא חלק מהגדרת עצם דרגת האור. [דאל"כ יוקשה: מהי ההוכחה שקאי על אור

- לריבוי דרגות עד אין קץ<sup>118</sup> (ד"ה זה תשכ"ט ס"ב).

**מא.** וזהו בכלהו עלמין והיינו שאור זה הנה אופן המשכתו הוא בכל העולמות בשוה. יש לבאר טעם האריכות וההדגשה<sup>119</sup> (אף לאחר שכבר כ' לעיל שהכוונה ב"כולהו עלמין" היא בשווה, וא"כ לכא' כבר שולל שהכוונה היא לממכ"ע), כיון שגם על אור הממכ"ע אפ"ל עדיין שהוא "בשווה" בכל העולמות, והיינו - בעצם זה שמאיר, שבזה שווה הוא בכל העולמות. וזהו מה ששולל, שהכוונה היא לאור הסוכ"ע שגם שווה באופן המשכתו.

<sup>118</sup> כן מבואר (ומודגש) בד"ה זה תשכ"ט ס"ב (שבפרטיות הם ריבוי דרגות עד אין קץ). להסברת טעם ההדגשה דרושה אריכות רבה, ואכ"מ. וראה לקו"ש ח"ה עמ' 90 הערה 30, עיי"ש היטב.

<sup>119</sup> כו"כ פעמים: "אמנם כ"ז הוא בהאור שבא להחיות את העולמות בבחי' ממכ"ע, אבל בהאור שהוא למעלה משייכות אל העולמות וכו' הרי מאיר בכל העולמות בשווה. וזהו בכלהו עלמין, והיינו שאור זה הנה אופן המשכתו הוא בכל העולמות בשווה". וכן בהמשך דבריו: "והיינו שנמשך האור באופן כזה, אשר אופן המשכתו הוא בכל העולמות בשווה. וזהו כד אתכפיא וכו' שנמשך אור הסוכ"ע שאופן המשכתו בבחי' סובב ומקיף בכל העולמות בשווה וכו'". ולהעיר, שגם בד"ה זה שבסה"מ תרנ"ח (עמ' רט) מאריך כעיי"ז.

**מב.** הנה יתרון האור הוא מהחושך דוקא וכו' שהאור מאיר בגילוי עד אשר יאיר למטה ממש וכו'. מלשון זה (וכן מהמשך הלשון "שנמשך אור הסובב כל עלמין וכו' וא"כ מאיר גם למטה כמו"ש למעלה") משמע שה"יתרון" הנעשה בעולם ע"י החושך הוא בכך שנמשך הגילוי למטה. אך מהלשון שבסוף פרק זה<sup>120</sup> ("הנה נעשה עיי"ז יתרון האור, דאסתלק יקרא דקוב"ה בכלהו עלמין שמאיר ותגלה אור הסובב") משמע שהיתרון הוא בכך שנמשך בעולם אור שהוא למעלה משייכות לעולמות, סוכ"ע. וי"ל, שזהו ע"ד מה שנתבאר לעיל (אות יא), שבהמאמר ישנם ב' פרטים בעלייה שע"י הירידה (ובנדו"ד - בהאור שנעשה ע"י החושך [אתכפיא ואתהפכא]<sup>121</sup>) א. יתרון במקום ההמשכה, שמאיר בגילוי עד למטה. ב. יתרון בדרגת ההמשכה, שמאיר ומתגלה בחי' סוכ"ע, שלמע' משייכות לעולמות.



<sup>120</sup> וכ"ה המשמעות בהאמאמר ספ"ב, ספ"ה, וכן ברוב מאמרי "באתי לגני" בהקשר ל"יתרון" הנעשה ע"י אתכפיא ואתהפכא.

<sup>121</sup> עיין לעיל הערה 102.



## שכם הינו מקום המיועד לפורענות עבור יוסף וצאצאיו

הת' דן שי' זלטופולסקי  
תלמיד בישיבה

א.

התורה מספרת<sup>1</sup>: ובפרש"י<sup>2</sup> מעתיק התיבות "ויבוא שכמה" ומפרש: "מקום מיועד לפורעניות: שם קלקלו השבטים, שם עינו את דינה, (ו)שם נחלקה מלכות בית דוד, שנאמר<sup>3</sup> וילך רחבעם שכמה (ושם נחלקה המלכות)".

הרבי<sup>4</sup> מקשה על פירוש זה מספר שאלות וביניהם: הרי מצינו פורענות נוספת שהתרחשה בשכם: כמסופר<sup>5</sup> ש"וילך אבימלך בן ירובעל שכמה... ויהרוג את אחיו גו" ולפי"ז צ"ב מדוע רש"י מזכיר רק פורענויות הנ"ל (שנעשו בשכם) ולא מזכיר גם פורענות זו (שגם נעשתה בשכם)?

ומתרץ הרבי<sup>6</sup> שהנאמר ששכם הוא מקום המיועד לפורענות הוא רק לגבי יוסף (וצאצאיו כמוכח מזה שחלוקת מלכות בית דוד גם נחשבת בין הפורעניות אף שהיא נעשתה לצאצאיו של יוסף) אבל מי שאינו מזרעו של יוסף העיר שכם אינה מקום שמיועד לפורענות עבורו (ולכן פורענות זו אינה נמנית ברש"י) עיי"ש.

<sup>1</sup> בראשית פ' וישב ל"ז. י"ד.

<sup>2</sup> שם.

<sup>3</sup> דה"ב י.א.

<sup>4</sup> לקו"ש חלק ט"ו שיחה ג'.

<sup>5</sup> שופטים ט', א'. עיי"ש בכל הפרק.

<sup>6</sup> שם.

ב.

ובביאור זה צ"ב: עפ"י הידוע שאבימלך בן ירובעל אף הוא היה משבט מנשה - מצאצאי יוסף א"כ גם עבורו שכם הוא מקום המיועד לפורענות וא"כ גם לאחרי ביאור הרבי הקושיא הנ"ל במקומה עומדת הרי פורענות זו גם קשורה ליוסף ומדוע רש"י לא מביא אותה בפירושו?

וי"ל בזה בפשטות שהרי נתחייב פורענות אפ"ל על הנהרג שהוא נתחייב שיפרעו ממנו ולא על ההורג וכנראה שבמקרה דאבימלך אף שההורג הי' מצאצאי יוסף מ"מ הנהרג לא הי' מצאצאי של יוסף ולכן לא מביא רש"י גם מקרה זה (ומה שכתוב ויהרוג את אחיו אין הכוונה אחיו ממש).

ג.

בהמשך<sup>1</sup> מספר שם הנביא שבגלל ובהמשך לאירוע בשכם אבימלך הרג (מחוץ לשכם) גם את אחיו ממש - צאצאי יוסף. ולכאורה, אם נוקטים אנו שהעיר שכם גורמת פורענות לצאצאי יוסף (שלא הייתה נגרמת להם אילו לא היו צאצאי יוסף), הרי מיתה זו גם נכללת בפורענות שהייתה להם בגלל העיר שכם כי הרי המיתה נגרמה בגלל עיר זו וא"כ הי' לו לרש"י למנות זאת במניין הפורענויות שהיו מהעיר שכם?

אבל פשוט הוא שאין לומר כך כי מכך שהנהרגים בשכם לא היו צאצאי יוסף מוכח שאירוע זה הוא אירוע פרטי שאמנם הי' בשכם אבל אינו קשור לפורענות על צאצאי יוסף מהעיר שכם.

ד.

גם יש לדייק מלשון רש"י הנ"ל שם קלקלו גו' שם עינו גו' שהפורענות המדוברת כאן היא רק פורענות שהייתה בעיר שכם ממש, ולפי"ז אם נגרמה

<sup>1</sup> פסוק הי'.

פורענות לצאצאי יוסף בעיר שכם וכתוצאה מאירוע זה נהרגו מחוץ לשכם עוד (ואפי' שהם) מצאצאי יוסף לא ימנה רש"י תוצאה זו בכלל הפורענויות על צאצאי יוסף, כי מכיוון שמיתה זו לא הייתה בשכם ממש אינה נחשבת כלל בכלל הפורענויות שנגרמו בגלל העיר שכם אלא היא מיתה רגילה, וכן משמע גם מדיוק הלשון ברש"י "מקום מיועד לפורענות" שהמקום הוא המיועד ולא מה שנעשה מחוצה לו.



## העבודה דתפילה והגילוי דתורה

הת' אליסף שי' חפץ  
תלמיד בישיבה

א.

הרבי מסביר<sup>1</sup> את ההבדל בין הפעולה באדם ע"י עבודת התפילה לבין הפעולה בעולם בכוח לימוד חלק הנגלה שבתורה כדלקמן:

אופן א' - העבודה דתפילה: עבודת האדם בתפילה היא באופן שהוא מנסה לשכנע את הנה"ב בדעתו, ע"י כוח השכל שמתבונן<sup>2</sup> לפני התפילה, במשך התפילה ובעיקר בפסוקי דזמרה בגדלות הבורא עד שמגיע לואהבת את ה' ככל לבבך - בשני יצריך - גם נפה"ב סוברת שעלי' לעבוד את הקב"ה.

באופן זה ישנם מעלות: א. הפעולה נעשית ע"י התבוננות שהיא בערך ליכולת השגת הנה"ב ובמשך התפילה נעשה כאן ויכוח עם מי הצדק ולכן הפעולה עלי' שהיא מבינה את מעלת הקדושה ומתחילה גם היא לעבוד את הקב"ה מצד

<sup>1</sup> מאמר ד"ה "שיר המעלות הנה מה טוב ומה נעים" תשכ"ב ועיין גם בד"ה "פדה בשלום תשכ"ו.

<sup>2</sup> מסובר בריבוי בכומות בדא"ח.

עצמה וכעת גם לדעתה ראוי לעובדו ית' ב. מכיוון שדעתו נהפכה היא תישאר כך ללא הפסק ושינוי כלל ג. ע"י ניצחון נה"א מתגלה שטבע העולם הוא עפ"י רצון הקב"ה כי דעת השכל הפשוט הוא שרצון הקב"ה עיקר ואם ברצון הקב"ה להתגלות בעולם אין הוא צריך לנס שיבטל את טבע העולם (כדלקמן).

היינו שהיא מתבררת - משתנית ולא מתבטלת ממציא אותה כתוצאה מהגילוי ולכן עובדת את הקב"ה.

אך באופן זה ישנם גם חסרונות: א. השינוי נעשה ע"י ויכוח, עבודה ויגיעה מצד נה"א (וכן מצד נה"ב) לכן על התפילה נאמר<sup>1</sup>: "שעת צלותא (זמן התפילה) שעת קרבא (זמן מלחמה)" היינו (כנ"ל) שעבודת התפילה היא בדרך קירוב והתמודדות עם הנה"ב. אם הוא לא ידע להסביר טוב את דעתו אפשר להשתכנע שהאמת היא כדעת נה"ב.

מעלת אופן זה (שהקשר עם הקב"ה נעשה ע"י התבוננות) מפורש הוא בלשון הרמב"ם<sup>2</sup> "היאך היא הדרך לאהבתו ויראתו (לא ע"י התמסרות בלתי מוגבלת אלא) שיתבונן האדם (בשכלו) במעשיו הנפלאים ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך וכו'".

## ב.

אופן ב' - נגלה דתורה: הגמ'<sup>3</sup> מספרת על ר' פנחס בן יאיר שציווה על הנהר "גינאי נהרא חלוק לי מימין" ונחלק הנהר לשניים, וכוח זה הי' לו ע"י שעסק בלימוד תורת הנגלה.

מסיפור זה נראה: שנמשך כאן גילוי שהוא שלא בערך נעלה מיכולת הנהר כי לצוות - להכריח את הנהר יש צורך רק מתי שהוא אינו יכול לקבל גילוי זה שלכן

<sup>1</sup> ש.ם.

<sup>2</sup> הלכות יסודי התורה פ"ב ה"ב.

<sup>3</sup> חולין ז.א.

הנהר אינו מסכים ויש צורך להכריח אותו, וכן הפעולה על הנהר עצמו הייתה שיתבטל ממציאיותו - שיבקע הנהר לשניים הוא דבר שאינו יכול להיות מצד טבע הנהר, ולא שמציאותו תתברר שיפעל בו פעולה שיכולה להיות עפ"י טבעו ותכונותיו.

ז"א שהפעולה ע"י לימוד הנגלה דתורה הוא גילוי שלא בערך נעלה מהשגת האדם והעולם ולכן כשמתגלה בעולם הוא פועל שיתבטל ממציאיותו ולא שמציאותו תתברר כנ"ל.

באופן זה ישנם מעלות<sup>1</sup>: א. הפעולה לא נעשתה ע"י ויכוח ויגיעה אלא בדרך ממילא שהרי הוא לא נכנס לויכוח עם הנהר אלא ציווה בלבד ב. מתגלה כאן כוחו הבלתי מוגבל של הקב"ה ושביכולתו לבטל את העולם ממציאיותו לגמרי.

אך באופן זה ישנם גם חסרונות: א. לא נעשה שינוי בנהר שמעכשיו טבעו הוא להיחלק לשניים וכשיפסיק רפב"י את ציוויו הוא יחזור לטבעו הרגיל ב. כדי שהנהר יעשה את רצון הקב"ה הי' עליו להתבטל מטבעו ולא הי' באופן שמתגלה שרצון הקב"ה הוא חלק מהטבע עצמו (כמו בעבודת התפילה).

ג.

הרבי מסביר<sup>2</sup> שהפעולה בעולם ובאדם שנעשית בכוח לימוד התורה גופא ישנו אופן עמוק יותר והוא לימוד פנימיות התורה, שע"י נפעלים המעלות דב' האופנים המבוארים, עבודה ע"י השכל וגילוי מלמעלה:

כך הוא בנוגע להפעולה בעולם: על רשב"י שעסקו הי' בפנימיות התורה מסופר<sup>3</sup>: "זמנא חדא הוה צריך עלמא למיטרא (הי' צריך העולם לגשם), אתו

<sup>1</sup> המבוארת כאן.

<sup>2</sup> מאמר ד"ה "פדה בשלום" תשכ"ו וכן בד"ה "שיר המעלות הנה מה טוב ומה נעים" תשכ"ב עי"ש באורך.

<sup>3</sup> זוהר ה"ג נ"ט ריש ע"ב.

לקמ"י דר"ש (בן יוחאי) ר' ייסא ור' חזקי' ושאר חברי"א, וע"י שדרש להם בפסוק<sup>1</sup>  
"הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גו'" ירד על העולם מטר.

לפי"ז, שהוא בדוגמת לימוד הנגלה דתורה: נפעלה ירידת הגשמים בזכות  
לימוד תורתו שהוא גילויי ששלא בערך נעלה מכללי טבע העולם ולכן יכול לפעול  
גם פעולה שמצד טבע העולם אינה אפשרית כי מצד כללי הטבע לא יכול הי'  
להיות כרגע בעולם ירידת גשמים. וכן הוא גם בדוגמת עבודת התפילה: מילוי  
חיסרון המים בעולם ע"י הקב"ה לא נפעל באופן של ביטול העולם שהמים בעולם  
התמלאו באופן שאינו מובן בדרך הטבע אלא באופן של בירור והתלבשות ע"י  
ירידת גשמים רגילה שהוא דבר שמוכן לגמרי בדרך הטבע. וא"כ נעשית ע"י  
המעלה דשני האופנים.

ובעומק יותר יש להוסיף: שע"י הגילויי דפנימיות התורה לא רק שנפעלים ב'  
האופנים הנ"ל ולא רק אחד מהם, אלא יותר מכך הם נפעלים בעולם באופן נעלה  
ומושלם יותר מע"י תפילה ולימוד תורת הנגלה: השלימות באופן א'<sup>2</sup>: ע"י עבודת  
התפילה בירור נה"ב נעשה ע"י שהיא עצמה מבינה שהנהגתה כפי שהייתה אינה  
רצוי' ועלי' לבטל את טבעה ורצונותי' הרגילים ולהתנהג כהנה"א אבל ע"י הגילויי  
דפנימיות התורה מתגלה שגם טבע ותכונות נה"ב הרגילים הם אלוקות ובאמת  
אינם מנגדים לגילויי הקב"ה<sup>3</sup> וכדי לקיים את רצון הקב"ה אינה צריכה לבטל את  
תכונותי' ורצונותי'.

והשלימות באופן ב': ע"י לימוד התורה אמנם הנהר מתבטל ללא ויכוח  
ויגיעה כלל אלא בדרך ממילא ע"י ציווי בלבד, אבל הי' לרפב"י צורך לדעת שיש  
כאן בעי' שא"א לעבור בגלל הנהר ולבטלה ע"י שיצווה לנהר להתבטל, משא"כ

<sup>1</sup> תהילים קל"ג. א.

<sup>2</sup> ד"ה "פדה בשלום" תשכ"ו.

<sup>3</sup> בביאור ענין זה עיין במאמר ד"ה "ונגלה כבוד הוי" תשט"ו.

רשב"י לא עסק בדברי תורה שמבקשים את ירידת הגשמים לעולם<sup>1</sup> אלא עסק בע"א וזה פעל ירידת גשמים בעולם שלפי"ז כאן הוא יותר בדרך ממילא - כי לא הי' צריך להכיר ולהתעסק עם הרע כלל.

ד.

וכך הוא בנוגע להפעולה על האדם: המעלה דעבודת התפילה: פנימיות התורה מובנת בשכל אנושי והיא מוכיחה בסברות שכליות את אמיתות מציאותו של הקב"ה כאן בעולם ועי"ז א. שכלו של הלומד משתנה ונהפך להיות שכל דקדושה והגוף ונה"ב נהפכים להיות לו לעזר ב. ע"י בירור כוח השכל מתגלה שגם כוח השכל כלי לגילוי אלוקותו ית' שההגיון הפשוט אומר שהסברא האמיתית היא מציאותו של הקב"ה.

המעלה דלימוד תורת הנגלה: ע"י הלימוד בפנימיות התורה מתעוררת דרגה נעלית בנשמת היהודי שקשורה עם הקב"ה בקשר עצמי בלתי מוגבל וקשר זה הוא למעלה מחשבונות שאין שום שקו"ט כי אין לגביו מנגד ועי"ז יש לו תענוג בקיום התומ"צ והביטול להקב"ה נעשה בדרך ממילא ולא ע"י ויכוח ויגיעה.

לתוספת ביאור:

ספר התניא קדישא פותח במילת "תניא" מוסבר בחסידות שמילת תניא היא אותיות איתן ובאיתן, ג' פירושים: א. ישן ב. חזק ג. קשה, המעלה בכך שהיא גם בבחי' חזק וגם בבחי' קשה: קנה יכול להיות חזק וא"א לשבור אבל אפשר לכופף קצת אבל אם היא גם קשה א"א לכופף אפי' קצת מוסבר בחסידות שג' הפרטים הם משל על הנה"א

ישן: אנו אומרים בכ"י<sup>1</sup> "נשמה שנתת בי טהורה היא אתה בראתה אתה יצרת גו" ובלשון זה צ"ב: מהלשון מובן ששלב בריאת הנשמה, הוא לאחרי השלב שבו

<sup>1</sup> עיין בד"ה "שיר המעלות" התשכ"ב שאמנם התורה שאמר הייתה קשורה עם ענין המטר אבל לא הייתה קשורה עם הבקשה על מטר.

היא טהורה, ולפי"ז איך שייך בכלל לדבר על הנשמה וכן לומר שהיא טהורה קודם שנבראה? ומוסבר שמציאות הנשמה נבראה מאין ליש וקודם שנבראה היא בבחי' אין, ואז היא טהורה, היינו טהורה מכל ענין של מציאות בפנ"ע אלא אלוקות ובטלה להקב"ה במציאות ממש, וכהלשון בספר התניא<sup>2</sup>: "חלק אלוקה ממעל ממש".

וכשהנשמה היא בעולם הבריאה היא נברא וממילא מוגבלת בגדרי הבריאה אבל כשהנשמה היא טהורה מכל ענין של מציאות נברא היא אינה נברא מוגבל אלא א"ס וקשורה עם הקב"ה בקשר עצמי בלתי מוגבל.

ויש להביא ראי' לכך שהנשמות היו קיימות עוד קודם הבריאה מנגלה דתורה: נאמר<sup>3</sup> "מי נמלך בנשמותיהן של צדיקים", שהקב"ה כביכול נמלך בנשמות ישראל האם לברוא את העולם ז"א שהיו קיימות עוד קודם הבריאה.

וזהו מה שהנשמה היא בבחי' ישן שקיימת עוד קודם בריאת העולם שהוא דבר חדש והחידוש בזה שהיא אינה מוגבלת בגדרי הבריאה אלא א"ס (כנ"ל). אבל ניתן לחשוב שכל זה הוא רק בשורש העיניים אבל אח"כ בראת יצרת נפחת והיא כבר נברא מוגבל בגדרי הטבע ע"ז נאמר נשמה שנתת בי טהורה שגם כפי שהיא נמצאת כאן בעולם יש בכוחה להיות בבחינת טהורה ממש<sup>4</sup>.

ובנוסף לזה נאמר על הנשמה שהיא בבחי' חזק וקשה: היינו כשמתגלית דרגת ההתקשרות זו של יהודי אם הקב"ה היא בתוקף כזה ששום הסבר שכלי או כל פעולה שקשורה עם סדר השתלשלות וגבול לא יוכל להחליש ואפי' במעט את חוזק הקשר בינו להקב"ה.

<sup>1</sup> ברכות השחר.

<sup>2</sup> ריש פרק ב'.

<sup>3</sup> ב"ר ח. ז. ש"ר ה. א.

<sup>4</sup> לכן זה נאמר דוקא בברכות השחר בתחילת עבודת היום כדי לומר ליהודי שמכיון שנפשו היא מעל ההגבלות והמניעות יש בכוחו להצליח את הקשר בינו להקב"ה.



וכדי להוציא כוח זה מהעלם אל הגילוי הוא ע"י פנימיות התורה - ספר התניא - אותיות איתן - שמעורר ומגלה את האיתן שבנשמה היינו (כנ"ל) ישן חזק וקשה ועיקר לידי גילוי כאן בעולם.



## מניין חטא עה"ד בפ"ע

הת' דוד שי' כהן  
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה "באתי לגני" תש"י: "באתי לגני אחותי כלה, ואיתא במדר"ר (במקומו) לגן אין כתיב כאן אלא לגני לגנוני, למקום שהי' עיקרי בתחלה, דעיקר שכינה בתחתונים היתה, ועל ידי חטא עץ הדעת נסתלקה השכינה מארץ לרקיע, וע"י חטא קין ואנוש נסתלקה השכינה מרקיע א' לב' וג', ואח"כ בדור המבול נסתלקה מרקיע ג' לד' וכו'".

ובד"ה זה תשי"א ס"ב מדייק כ"ק אדמו"ר, שהטעם לכך שמחלק המאמר (בלשונו) בין חטא עה"ד לשאר החטאים (בניגוד לחטא קין ואנוש שנמנים ביחד) הוא, מפני שבחטא עה"ד הי' נסתלקה השכינה מהארץ לרקיע (משא"כ בשאר החטאים נסתלקה השכינה מרקיע לרקיע), ולכן: א. זהו הסילוק שנוגע לנו בעיקר. ב. זהו עיקר הסילוק, כיון ש"עיקר שכינה" שורה דוקא בתחתונים, כמבואר שם.

ולכאורה צ"ב (וכבר הקשו כן רבים), דא"כ מדוע מונה גם את חטא דור המבול בפ"ע (הובא לשונו לעיל)?

יש שתירצו, שכיון שחטא אנשי המבול הוא של דור שלם, חטא כללי, לכן בדין הוא שלא יהא נמנה יחד עם שאר החטאים (של אנשים פרטיים). ועפ"ז ביארו שזוהי כוונת דיוק הרבי, שאע"פ שחטא עה"ד הוא חטא פרטי, מ"מ הוא נמנה בפ"ע, להיותו עיקר הסילוק כנ"ל.

אך לכאורה אין לתרץ כן, כי: א) לפ"ז אינו מובן כ"כ הדיוק מזה שנמנה חטא עה"ד בפ"ע, כיון שאפ"ל (בפשטות) שהסיבה לכך היא מפני שחטא זה מחולק מהחטאים דקין ואנוש, שבכך שהם מוזכרים על שמם, משא"כ חטא עה"ד. ב) **ועיקר:** גם חטא 'אנוש' אינו חטא פרטי, כ"א חטא של "דור אנוש" (אלא שנקרא על שמו).

ויש שתירצו, שכיון שחטא דור המבול הי' חטא חמור ביותר, וכנאמר "אמחה את האדם אשר בראתי וגו'" (בראשית ו, ז) ו"הנני משחיתם את הארץ" (בראשית ו, ג), לכן בדין הוא שלא יהא נמנה עם שאר החטאים.

אך דוחק לתרץ כן, כי לפ"ז אינו מובן כ"כ הדיוק מזה שחטא עה"ד נמנה בנפרד, כיון שבמעשה החטא חלוק הוא מחטאי קין ואנוש לקולא, שהרי מעשה חטאם הי' שפיכות דמים (קין) ועבודה זרה (אנוש), משא"כ בחטא עה"ד שמעשה החטא הי' בכך שלא ציית לציווי הקב"ה שלא לאכול מפרי עץ הדעת (ואף זאת - באונס וכו'). ולאידך גיסא, מצד **תוצאות** החטא חלוק חטא עה"ד משאר החטאים לחומרא, שהרי תוצאות חטא עה"ד היו אשר נתחדש עניין המיתה והנתינת מקום לחטאים בעולם, ו"ארורה האדמה וגו'" וכו', משא"כ בחטאם. וא"כ מובן מדוע חטא עה"ד נמנה בנפרד, כיון שחלוק הוא משאר החטאים (לקולא או לחומרא), ואין לדייק מזה בנוגע להבנת עיקר הסילוק.

וע"כ נראה לבאר זאת בב' אופנים נוספים:

**א.** חטא דור המבול הי' ריבוי זמן לאחר שאר החטאים (משא"כ החטאים דאדה"ר קין ואנוש, שהיו בהפרשי זמן קטנים [יחסית עכ"פ, ובפרט לאותו הזמן]<sup>1</sup>), ולכן בדין הוא שלא יהא נמנה עם שאר החטאים. וי"ל שזוהי כוונת הרבי בדיוקו, מזה שחטא עה"ד אינו נמנה יחד עם שאר החטאים **שבזמנו**.

<sup>1</sup> נוסף לכך שחלוק הוא בזמן משאר החטאים בכל שהי' באלף השני, שהוא גם סוג עבודה שונה (ראה לקו"ש חט"ו שיחה הג' לפ' לך לך. וש"נ).

[עפ"ז יומתק לשון המאמר (שהובא לעיל): "ועל ידי חטא עץ הדעת נסתלקה השכינה מארץ לרקיע, וע"י חטא קין ואנוש נסתלקה השכינה מרקיע א' לב' וג', ואח"כ בדור המבול נסתלקה מרקיע ג' לד", להורות שחטא זה הי' לאחר ריבוי זמן].

ב. באופן אחר מכל המבואר לעיל<sup>1</sup>: אין כוונת הרבי לדייק מעצם זה שנמנה חטא עה"ד בנפרד, אלא מלשון המאמר "ועל ידי", היינו שמשמע שע"י חטא עה"ד נפעל עניין אחד, וע"י חטא קין ואנוש נפעל עניין אחר. וא"כ מובן, שמה שחטא דור המבול מובא בפ"ע אינו סותר לדיוקו של הרבי לגבי חטא עה"ד.

והנה, לאחר שמביא המאמר (דתש"י) את החטאים שסילקו את השכינה, ממשיך להביא מהמדרש את הצדיקים שהחזירו את השכינה למטה: "ואח"כ עמדו שבעה צדיקים ווהורידו את השכינה למטה, אברהם זכה והוריד את השכינה מרקיע ז' לו', ויצחק מו' לה', עד כי משה שהוא השביעי (וכל השביעין חביבין) הורידו למטה בארץ".

ובד"ה זה תשי"א ס"ב מדייק הרבי (בהמשך להנ"ל), שהסיבה לכך שמקצר בהמאמר בעניין ההמשכות שמרקיע לרקיע ומיד מסיים "עד כי משה וכו' הורידו למטה בארץ" היא, מפני שכשם שעיקר הסילוק הוא מהארץ דוקא כנ"ל, כך גם עיקר ההמשכה היא לארץ: א. מפני שזהו בעיקר מה שנוגע לנו. ב. מפני שדווקא בארץ נמשך ה"עיקר שכינה", ולכן זהו עיקר ההמשכה.

ולפי זה צריך לומר, שהטעם לכך שהמאמר מזכיר (בכלל) את חטא דור המבול (אף שהי' צריך לקצר בזה, ע"ד מה שמקצר בעניין ההמשכה לארץ) הוא, כיון שבזה מדגיש שחטא עה"ד הוא המקור והגורם לכל החטאים שלאחריו (כדברי הרבי בתשי"א שם: "עיקר החטאים הי' חטא עה"ד, שהרי ע"י חטא עה"ד הי' "

<sup>1</sup> שחטא דור המבול חלוק משאר החטאים באנשים החוטאים, בחומרת החטא, בזמן החטא).

נתינת מקום לשאר החטאים, וחטא עה"ד הי' סיבה וגורם להחטאים דקין ואנוש וכו"ו).

היינו, שבזה מדגיש שאף חטא דור המבול שהי' חטא חמור ביותר (כנ"ל ס"ב), וריבוי זמן לאחר חטא עה"ד (כנ"ל ס"ג), מ"מ גם הוא אינו אלא 'המשך' ו'מסובב' מהחטא העיקרי שהוא חטא עה"ד.



## כוונת הבורא בחטא כללי ובחטא פרטי

הת' שניאור זלמן הכהן שי' כהן  
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה באתי לגני תש"ל, לאחר שמביא את דברי המדרש ש"עיקר שכינה בתחתונים היתה" מבאר: "ויש לומר, דכמו שהירידה (והשתלשלות) בכללות העולמות היא לצורך עלי', שירידת האור האלקי להוות ולהחיות הנבראים דבי"ע ועד להנבראים דעוה"ז התחתון הוא בשביל העלי' שנעשית עי"ז, עד"ז הוא בנוגע להירידה שבעוה"ז עצמו, שהירידה שנעשתה בו ע"י חטא עה"ד והענינים הבלתי רצויים שלאח"ז הוא צורך עלי', בכדי שהמשכת עיקר שכינה למטה עכשיו (לאחרי שנסתלקה) תהי' נעלית יותר מהמשכת עיקר שכינה בתחתונים שהיתה בתחלת הבריאה".

וע"ז שגם הירידה דהחטאים היא לצורך עלי' מעיר הרבי (בהערה 9): "ראה לקו"ש ח"ה עמ' 66, דהגם שהחטאים עצמם הם היפך רצון העליון - הירידה שנעשית על ידם בהאדם ובהעולם היא כפי רצון העליון (וע"ד המבואר באגה"ק סכ"ה קלח, ב), דאף שהמזיק הוא בעל בחירה, על הניזק נגזר מן השמים).

"ולהעיר מתו"ח תולדות יג, סע"א ואילך (בנוגע לענינים כלליים עכ"פ, כמו חטא עה"ד וכיו"ב), שגם החטאים עצמם באו ע"י ש"מלמעלה מתעים אותו מדרך הטוב לדרך האע" ואעפ"כ אין זה סתירה לענין הבחירה, כמבואר שם בארוכה".

והנה, מזה שדייק הרבי לומר "בנוגע לענינים כללים עכ"פ" מובן, שיש חילוק בין חטא כללי, שבזה אומרים שהירידה ש"י החטא היא בכוונה, לבין חטא פרטי, שבזה אומרים שאין הירידה שע"י החטא בכוונה. וצריך ביאור, מהו יסוד החילוק ביניהם.

ובפשטות ה' אפשר לומר, שהחילוק ביניהם הוא, שחטא כללי נוגע לכללות הכוונה העליונה, ולכן גם הירידה שנעשית על ידו בהכרח שתהי' בכוונה, משא"כ חטא פרטי אינו נוגע לכללות הכוונה העליונה, ולכן אין הירידה שנעשית על ידו בכוונתו ית'.

אך אי אפשר לומר כן, כיון שלהדיא מבואר בלקו"ש ח"ג שיחה לפ' שמיני<sup>1</sup>, שגם חטא פרטי נוגע לכללות הכוונה באותה המידה שנוגע החטא הכללי, ורק שבחירת האדם קובעת את מהירות העלי' (אם תהי' באופן של עלי' בלבד, או באופן של עלי' וירידה).

ולהעיר, שהחילוק שביניהם מסתעף גם בנוגע להכלל ד"ירידה לצורך עלייה", ובהקדים, דלכאורה אפשר להקשות: בשלמא זה שירדה הנשמה להתלבש בגוף וכן מה שירדו העולמות העליונים בכדי להוות את עוה"ז הגשמי - הרי מכיון שירידה זו היא ברצונו ית', בהכרח שהיא לצורך עלייה, אך בנוגע לירידה שנעשית ע"י חטאים, שהם היפך רצונו ית' - מהו ההכרח שגם הירידה שנעשית על ידם היא צורך עלייה?

---

<sup>1</sup> עמ' 977 הערה 19.

ומבאר הרבי בד"ה באתי לגני תשל"א ס"ה, שכיון שגם הירידה שע"י החטאים היא **ברצונו** ית' (ומציין לתו"ח הנ"ל), לכן גם בירידה שע"י החטאים בהכרח לומר שהיא לצורך עלי'.

ולפ"ז נמצא (לכאורה), שהכלל דירידה לצורך עלייה נאמר רק לגבי חטא כללי, אולם לגבי חטא פרטי - אין זה מוכרח, כיון שאין החטא נעשה בכוונה.

וצ"ע ובירור בכ"ז. ואשמח לראות דעת הקוראים בזה.



## עבודת התשובה של בני"י ביציאת מצרים

הת' אברהם שי' לעבאוויטש  
תלמיד בישיבה

א.

במאמר ד"ה "וידבר גו' וארא"<sup>1</sup> מביא הרבי את הקו' הידועה (מאדה"ז והצ"צ) על מש"נ למשה ושמי הוי' לא נודעתי להם - שהקב"ה לא נגלה לאבות בדרגת הגילוי שם הוי' והרי כן מצינו שנגלה לאבות בשם הוי' וכגון "וירא הוי' אל אברם"<sup>2</sup>, "וירא אליו הוי'"<sup>3</sup> וכיו"ב. ומבאר הרבי שעיקר הקו' היא מהי המעלה בגלות מצרים, שדווקא ע"י הגלות ואח"כ הגאולה ממצרים היה גילוי שם הוי', ומוכרחים לומר שהתגלות שם הוי' הייתה תוצאה מהגלות (ולא מעצם זה שהם היו אח"כ במצב של חירות) כי גם האבות לא היו בגלות ומ"מ אומר שאצלם לא

<sup>1</sup> תשי"ב.

<sup>2</sup> לך י"ב, ז'. שם י"ז, א'.

<sup>3</sup> וירא י"ח, א'. תולדות כ"ו, ב'.

היה גילוי שם הוי' אלא דווקא לבנ"י ע"י גלות מצרים ויציאת מצרים היה "וידעתם כי אני הוי'".<sup>1</sup>

ומבאר בהקדים מארז"ל ש"אם ישראל עושין תשובה נגאלין ואם לאו אין נגאלין".<sup>2</sup> ו"אין ישראל נגאלין אלא בתשובה"<sup>3</sup>, היינו שבשביל שתהי' הגאולה אצל כל יהודי מוכרח הוא שיהי' קודם את עניין התשובה, ומבאר שם באריכות את אופן העבודה ומהו הצורך בזה, ומבאר שם דזהו עניין ואברהם זקן בא בימים שאצל אברהם היו כל ימיו ורגעיו בשלמות כרצון העליון, משא"כ אצל שאר אנשים אין כל אדם זוכה לזה שיהיו כל ימיו שלמים וזה בא בעיקר ע"י זכות ואין כל אדם זוכה לזה וכמו שידוע מארז"ל ג' עבירות אין אדם ניצול מהם בכל יום<sup>4</sup> וא' מהם זה ביטול תורה, כלומר שאצל אדם רגיל לא מתקיים העניין של 'בא בימים' היינו ניצול כל ימיו בשלמות.

והעצה לזה (כהמשך דברי אדמה"ז) שיהי' כל ימיו בתשובה. ומאריך בביאור עניין התשובה ומבאר שבמילה תשובה יש את התיבות "בושה", ו"בושת", והעניין הוא שיתבונן ויעמיק בשכלו בגדולת אוא"ס שהוא למעלה עד אין קץ ולמטה עד אין תכלית וכו' עיי"ש.

ומבאר דבכדי להגיע לתשובה זו צ"ל בתנועה של ריחוק ומביא ע"כ דוגמא מאב ובן, שאם הבן קרוב ואהוב על האב הוא יכול לעשות גם מילין דשטותא וכו' משא"כ כשהאב מרחק ממנו את הבן ובפרט אם אומר לו שאינו רוצה להקראות אביו, דווקא אז מתגלה האהבה העצמית של הבן אל האב, והוא יעשה הכול כדי שהאב יחזור להראות בגלוי את אהבתו אליו.

<sup>1</sup> וארא י', ב'-ד'.

<sup>2</sup> סנהדרין צ"ז עמ' ב'.

<sup>3</sup> רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ה.

<sup>4</sup> תניא פכ"ה (ל"ד, סע"א).

ועד"ז מסביר שם את עניין גלות מצרים שהוא עניין מיצר וקטנות עניין הבושה כמו שמבואר שם באריכות. ולכן דווקא ע"י גלות מצרים, דווקא ע"י הבושה-תשובה, "ממצרים קראתי לבני", דווקא ע"י תשובה היה להם גילוי שם הוי' דלעילא, ומבאר שלאבות היה ג"כ גילוי שם הוי', אך זה היה שם הוי' דלתתא היינו הוי' מלשון מהווה וזוהי בחי' השייכת לממכ"ע, משא"כ ע"י גלות מצרים היה הגילוי של שם הוי' דלעילא היינו הוי' מלשון היה הוה ויהיה כאחד שזה עניין הבל"ג, ועניין זה בא דווקא ע"י עבודת התשובה כנ"ל. ומאריך שם בזה עיי"ש.

ב.

והנה לכאורה צ"ב דהרי ידוע שכל עניין יציאת מצרים היה בדרך מלמעלה למטה ולא מלמטה למעלה ועניין התשובה הוא מלמטה למעלה. וא"כ איך מתאים הביאור שיציאת מצרים (וגילוי שם הוי' דלעילא שהתגלה אז) היה דווקא ע"י עניין התשובה.

והגם שכתוב במדרש שבזכות האמונה ודם המילה ופסח נגאלו ממצרים וא"כ משמע לכאן' שגאולת מצרים כן הייתה ע"י עבודה מצד המטה, אבל ע"כ הרבי מבאר בלקו"ש<sup>1</sup> בשיחה לחודש אלול החילוק בין פסח לאלול שיצי"מ הייתה באתערותא דלעילא. ומביא שם בהערה וז"ל<sup>2</sup> ומה שאמרו רז"ל (מכילתא שמות י"ד, ל"א) בשכר האמונה נגאלו אבותינו ממצרים, הרי האמונה היא ירושה לנו מאבותינו (וראה תניא פל"ד {מ"ב, ריש ע"ב} בירושה כו' שלא עמל בו). וגם עניין דם מילה ודם פסח שבזכותם נגאלו (פרדר"א פכ"ט. מכילתא שמות י"ב, ו'. הובא ברש"י שם), עניינם הוא המשכת וגילוי האמונה בעניין של פועל (ראה לקו"ש {המתורגם} ח"ג עמ' 122. משא"כ עבודת התשובה שהיא הנקודה התיכונית דחודש אלול- היא עבודה שמצד המטה עצמו (ולא המשכת העניינים הבאים מלמעלה). ולהעיר מזח"ב ג', סע"ב. פרדר"א ס"פ מ"ח. ועוד". הרי שהאמונה וכן דם

<sup>1</sup> חיי"ט עמ' 158.

<sup>2</sup> הערה 7.



המילה ופסח לא מוגדרים כעבודת המטה, וכאן מבואר שיציאת מצרים הייתה ע"י עבודת התשובה.

וי"ל עפ"י השיחה לפר' בא' שהרבי מביא שם חילוקים בין מכת בכורות לשאר המכות. וא' החילוקים הוא א). שבמכת בכורות הוצרכו בני"י לעשות סימן בבתיהם – דם פסח ודם מילה בכדי שהמכה לא תזיק גם להם. ב). שהקב"ה ציווה שבני"י לא יצאו מבתיים כל הלילה כיוון שניתן רשות למשחית ואינו מבחין בין צדיק לרשע.

וזהו מפני שיש הבדל בין כל שאר המכות למכת בכורות במהות המכות ובכוונת המכות. דבמהות המכות הרי בשאר המכות נעשו המכות ע"י מינים מוגבלים ובדברים מוגבלים (ראה שם). משא"כ מכת בכורות ניתנה רשות למשחית ולא נאמר לו באיזה אופן ולא מצינו איזו הגבלה ולכן ישראל היו צריכים להיזהר.

ובכוונת המכות שכוונת שאר המכות הייתה בשביל שידעו "כי אני הוי" כמפורש בפסוקים כמה פעמים באופן שגם המוכה בעצמו יכול לקבל את ההכרה בהקב"ה. משא"כ במכת בכורות הייתה הכוונה להמית את המצריים (הבכורים). ולכן היה צורך בשלילת הטענה של המשחית "מה נשתנו אלו מאלו אלו עובדי ע"ז ואלו כו"<sup>2 3</sup>.

ובזה היו שני עניינים א). בארץ מצרים בכלל ששם ניתנה רשות ללא הגבלה לא יועיל האות כי הרי אינו מבחין בין צדיק לרשע ולזה היא העצה "לא תצאו" גו'. ב). בתוך בתי בני"י ששם הייתה ההגבלה של "ופסחתי אליכם"<sup>4</sup> ואז הרי אין רשות

<sup>1</sup> לקו"ש ח"ג עמ' 864.

<sup>2</sup> ילקוט ראובני שמות י"ד. זח"ב קי"ע, ד'.

<sup>3</sup> ואף שנאמר ועבדתי וגו' אני ה' ודרשו רז"ל אני ולא מלאך וכו' אני ולא אחר. בכל זאת המשחית היה שם והיה יכול לקטרג ולכן היו צריכים לזהירות מיוחדת.

<sup>4</sup> שמות י"ב, י"ג.

למשחית ממילא שייך הבחנה בין ישראל למצרים ולכן הוצרכו באות (דם פסח ודם מילה).

וממשיך שם דלכאורה מ"מ קשה שאם באמת יש מקום לטענת המקטרג מה נשתנו אלו מאלו איך יכלה האות להגן עליהם. ומבאר שמכת בכורות באה מהקב"ה בכבודו ובעצמו-עצמות, שהוא למעלה לגמרי ושלא בערן כלל לכל סדר השתלשלות וממילא אין שם נתינת מקום למידת הדין מקום לטענות שכליות של מידת הדין<sup>1</sup>.

אלא שאף על פי כן היה צורך שבנ"י יעשו אות, והביאור בזה: כל ההמשכות האלוקיות הבאות מלמעלה גם הגילויים הכי נעלים שלמעלה מהשתלשלות, ואפילו האהבה העצמית של הקב"ה לישראל, אינן יכולות להימשך ולבוא כאן למטה ללא עבודה או הכנת כלי מצד המטה, אף שבהיותה אהבה עצמית אין היא מושפעת מהמצב של בנ"י למטה והיא תמיד בשלימותה, מ"מ יש צורך בעבודה למטה כדי שהאהבה תימשך בגילוי (ותהיה נקלטת בפנימיות) למטה.

והעבודה צריכה להיות מעין ההמשכה - עבודה שלמעלה מטעם ודעת, כלומר, למעלה מהשתלשלות הכוחות הפנימיים של האדם. על כן כלל האות על בתי ישראל בליל מכת בכורות- דם מילה ודם פסח, משום שהם מבטאים את הקשר של ישראל עם הקב"ה באופן של למעלה מטעם ודעת; כריתת ברית שבין ישראל עם הקב"ה ע"י מצות מילה היא קשר שלמעלה מהשכל (כפי שנראה מכך שהמצווה היא למול ילד יהודי לשמונה ימים כשהוא עדיין אינו בר שכל כלל). כך גם המצווה של קרבן פסח הייתה אז באופן של מסירות נפש, למעלה מטעם ודעת, שהרי הכבשים לקרבן פסח היו "תועבת מצרים", עבודה זרה של מצרים, ובני ישראל נטלו את הכבש, החזיקו בו ארבעה ימים לעיני המצריים, ואמרו בגלוי שהם הולכים לשחטו ולהקריבו לפני הקב"ה. אם כן הרי זו עבודה של מסירות

<sup>1</sup> ולכן הייתה המכה דווקא בחצות הלילה שאז מאיר האור של עצמותו כמו שמבאר שם בהשיחה בארוכה.

נפש בפועל. ועבודה זו של מסירות נפש בגילוי, למעלה מטעם ודעת של בני ישראל, עוררה והמשיכה גם מלמעלה בגלוי את האהבה העצמית שלמעלה מטעם ודעת, שהוא הגילוי של חצות הלילה (שמחבר את ב' חלקי הלילה - ראה שם).

וכן ממשיך לבאר עפ"י מה שנאמר במ"א בזכות האמונה נגאלו אבותינו ממצרים ובמ"א שבזכות דם פסח ומילה, שהם אותו עניין שגם האמונה בגאולה וגם הדם פסח ומילה הם עניין שלמעלה מטו"ד. אמונה משום שע"פ טבע לא היה יכול עבד לברוח ממצרים וכ"ש שישים ריבוא. וזאת בנוסף למצבם שהיו שבורים מהשיעבוד וכו' ומ"מ האמינו באמונה פשוטה שהקב"ה יוציא אותם. ואמונה זו עוררה את האהבה העצמית שלמעלה מטו"ד. וכנ"ל בכדי שהאהבה העצמית שלמעלה מהשתלשלות תתגלה ותפעול דרך השתלשלות ועד לגאולת ישראל יש צורך שגם אצל בני"י תתגלה הקשר העצמי עם הקב"ה ואת זה הם גילו בעבודת מצוות דם פסח ודם מילה בפועל ועד שזה חדר בתוך הגוף גשמי (ברית). ועוד יותר למטה, בחלק גשמי של העולם (קרבת פסח).

ושוב מוזכר עניין זה בהמשך השיחה בהערה<sup>1</sup> וז"ל "ולחיות שהבירור בליל פסח נעשה בעיקר, מצד הגילוי שלמעלה ומצד עצמם לא היו מוכנים לזה. ועבודתם במילה ופסח לא הייתה בעיקרה אלא לעורר את הגילוי שלמעלה". עכ"ל.

ועפ"י כל הנ"ל מובן שיציאת מצרים אכן הייתה רק מלמעלה, אלא מכיוון שיצי"מ הגיעה ממקום נעלה עצמות ומהות, והיה צורך להמשיך למטה את הגילוי הזה לכן היה צורך שישראל יגלו איך שהם חלק מהעצמות ולעורר את הנקודה הזאת ולכן הוצרכו לקיום דם פסח ודם מילה שע"י הם יעוררו את הנקודה העצמית שלמעלה מטו"ד.

---

<sup>1</sup> הערה 33 (עמ' 124 במתורגם).

ולפי"ז נראה גם לבאר מש"נ בהמאמר "וארא" תשי"ב, דגם שם י"ל שאין הכוונה בעבודת התשובה כפי שהיא מלמטלמ"ע, אלא דידוע שעניין התשובה היא לשוב "והרוח תשוב אל האלוקים". ועניינה הוא בכללות עבודה שלמעלה מטו"ד ולכן עשיית תשובה יכולה להיות ברגעא חדא. וכידוע שהמקדש אישה ע"מ שאני צדיק גמור מקודשת (מספק) גם אם הוא רשע גמור שמא הרהר תשובה בליבו ברגע זה, וזהו משום שתשובה עניינה עבודה לא מוגבלת, והיא מגיעה מהקשר העצמי שיש בין ישראל לעצמות.

וי"ל שזוהי כוונת הרבי שע"י עבודת התשובה נגאלו ממצרים דאין הכוונה לעניין עבודת התשובה אלא שעניין התשובה הוא כנ"ל לעורר את הנקודה העצמית של ישראל עם הקב"ה בעצמותו, וזה נעשה ביציאת מצרים ע"י האמונה ודם פסח ומילה כנ"ל בארוכה. {וממילא נעשה עניין עבודת התשובה (בדרך בושח)}<sup>1</sup>.



## מניין דשרי לחטוא ע"מ לקרב "תינוק שנשבה" לתומ"צ

הת' מאיר שי' מחפוז  
תלמיד בישיבה

א.

במקרה שמנין המתפללים מורכב מיהודים המחללים שבת בפרהסיא נראה ברור שמדינא אסור להצטרף ולהתפלל עמהם ואף אם עי"ז יתבטל המנין, ואף אם הוא חטא קל, כי אין אומרים לאדם חטא אפי' חטא קל כדי שיזכה חברך, נביא כאן

<sup>1</sup> ומה שנאמר בהערה בהשיחה לחודש אלול שם הכוונה לעבודת התשובה איך שהם בעבודה ואז הוא כן מלמטלמ"ע.

ג' מן הסוברים כך: א. דעת צבי תפארת<sup>1</sup> שכתב דעדיף להתפלל ביחידות מלהצטרף עימם (ועאכו"כ מלהיות ש"ץ שלהם) וכנראה ס"ל דאין אומרים לאדם לחטוא חטא אפי' קל בשביל להציל השני מחטא חמור ולכן אסור לו להצטרך עם אותם מחללי שבת.<sup>2</sup>

ב. דעת ה"נודע ביהודה<sup>3</sup> דממנו משמע בהדיא דאין אומרים לאדם חטא אפי' חטא קל בשביל שהשני לא יחטא חטא וז"ל תשובתו לאחד מה ששאל איזה עדיף בימי הקיץ אם להתאחר בקריאה לביהכ"ס כדי שיוכלו הזקנים ג"כ לבוא אף שמששים עד אחר זמן קריאת שמע או עדיף להשכים בזמנו ויודחו הזקנים לגמרי להתפלל ביחיד (וע"ז עונה): "אני תמה וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך והמקדים וזריז משובח והמתאחר פושע... בוודאי אין אדם חוטא אפי' חטא קל בשביל שיזכה חברו", עכ"ל. ומדלא חילק משמע דס"ל דבכל דוכתי אין אומרים... ואפי' חטא קל... ולא שנא אי חטא שיעשה חברו הוא חמור או קל.

(אבל קצת צ"ב בדברי ה"נודע ביהודה" אמאי אוסר והרי כאן במעשה דהזקנים הוא מצווה דרבים, ובמצווה דרבים שאני ואומרים לאדם חטא כדי שלא יחטא חברך וכדמשני<sup>4</sup> גבי ר"א ששחרר עבדו עבר בעשה<sup>5</sup> "דלעולם בהם תעבודו" משום מצווה דרבים שיהיה לו מניין ובכה"ג שרי דהא מצווה דרבים!?)

ג. וכן משמע מהסוגיא דשבת<sup>6</sup> דלשון רש"י שם: "וכי אומרים לאדם צא וחטא איסור קל (דייקא) כדי שלא יתחייב חברך עונש חמור משמע ד"אין אומרים"

<sup>1</sup> סימן ל"ט.

<sup>2</sup> וכן כתב במ"ב נ"ה ס"ק מ"ו דמחלל שבת בפרהסיא דינו כעכו"ם. ובשו"ת מנחת יצחק הוסיף גם בנשוי לנכרית, ובשו"ת הר צבי הוסיף (שם) דאפי' הולך בגילוי הראש אין מצטרפים עמו למניין. בשו"ת הוד יוסף סי' ע"ה הקל לצרף אחד או שניים מאלה שאינם שומרי תומ"צ לענין קדיש וברכו, משא"כ לחזרת הש"ץ. ועיין ילקוט יוסף עמ' צ"ג וצ"ד.

<sup>3</sup> או"ח מהדו"ק סימן ג'.

<sup>4</sup> גיטין ל"ח ע"ב.

<sup>5</sup> פרשת בהר כ"ה. מ"ו.

<sup>6</sup> ד' ע"א. וכן משמע גם מלשון התוס' שם אין אומרים לו חטא אפי' איסור קל וכו' משא"כ הרא"ש כתב שם אפי' איסור דרבנן.

אפי' בקל. ובשונה לכאורה מרבנו שכתב שכן אומרים לאדם חטא חטא קל כדי להציל את חברך מחטא חמור ועוד רבים החולקים על פס"ד דרבנו (כביכול) וטוענים או מוכח מדבריהם עכ"פ דאין אומרים לו לאדם שיחטא אפי' חטא קל וכו'.

ובטעם הדבר מביא רבינו הזקן בשולחנו שהוא מכיוון שמחלל שבת בפרהסיא הרי הוא כנוכרי לכל דבריו<sup>1</sup>: "אבל מומר לכל התורה כולה אפי' לתאבון פסול מן התורה לדברי הכל שהרי הוא כנכרי לכל דבריו כיוון שיצא מן הכלל ואפי' אם אינו אלא מומר לע"ז או לחילול שבת בפרהסיא הרי הוא כנכרי לכל דבריו וכמ"ש ביו"ד סי' ב".

## ב.

אבל במענה לא' ששאל אצל הרבי<sup>2</sup> האם להיענות לבקשה לשמש כש"ץ במניין שיש בו פחות מעשרה שומרי שבת פסק לו הרבי שיצטרף עמהם (עם המחללי שבת אלו) להיות להם לש"ץ אע"פ שחוטא חטא קל אבל מכיוון שאם לא יהיה להם ש"ץ יבטל המניין וקרוב לוודאי שחלק גדול מהם גם לא יתפללו, אומרים לאדם שיחטא חטא קל ע"מ להציל את חברו מחטא חמור<sup>3</sup> עכת"ד הק'. ואם כך היא דעת הרבי לכאורה הוא שלא הנ"ל שאם מדינא הם מחללים שבת בפרהסיא אסור להצטרף עמהם אף שהוא חטא קל?

[לאחר מכן מביא עוד ב' סיבות למה להצטרף עם מחללי שבת הללו, ובסיבות הללו נוקט הלשון "יש לצרף עכ"פ בדרך סניף" והם: א. דלכמה שיטות אינם בגדר מח"ש בפרהסיא מכיוון שלטענתם בפרהסיא זהו רק במלאכה מסוימת (וכנראה כוונתו לדעת הרעק"א<sup>4</sup>, שסובר שרק בעשיית מלאכת קרקע נחשב

<sup>1</sup> סימן ל"ט סעיף א'.

<sup>2</sup> הובא בשערי הלכה ומנהג חלק א' אות נ"ח.

<sup>3</sup> שערי הלכה ומנהג או"ח סי' נ"ח.

<sup>4</sup> הגהות ליו"ד ב'.

למחלל שבת בפרהסיא) ב. בפרהסיא לדעות מסוימות הוא דווקא בפני י' מישראל (ומוסיף שם בכפילות התיבה "וכו' וכו'" שכנראה כוונתו לדעת התוס'<sup>1</sup> ע"א שמחלל שבת בפרהסיא מיקרי דווקא כשלא מתבייש לעשות אותם בפני ת"ח או רב חשוב וכיו"ב).

והנה מכיוון שב' הסיבות הללו נכתבו "ע"ד סניף" כלשונו הק' על כרחך מטעם דאומרים לו לאדם שיחטא חטא קל בשביל להציל חברו מחטא חמור מטעם זה בלבד אפשר לפסוק לאותו שואל שמותר לו (ואדרבא "אומרים לו") לשמש כש"ץ באותו המניין]

### ג.

דעה זו תובן בהקדים: הנה איתא בתוס'<sup>2</sup> על פס"ד המשנה עבד שחציו עבד וחציו בן-חורין כופין את רבו לשחררו כדי שהעבד יוכל לקיים מצוות פרייה ורבייה ("לשבת יצרה"), ושואל ע"ז תוס': והרי כשמשחרר עבדו עובר בעשה "דלעולם בהם תעבודו" וכי אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חבריך (ובנידו"ד העבד כדי שיזכה במצווה פרייה ורבייה) וכמו שאומרת הגמ'<sup>3</sup> שאם הניח אדם פת שתיאפה בשבת אסור לאדם אחר לחטוא ע"י שיוציא את הפת לפני שתיאפה ובזה להציל את חברו שהניח את הפת, כי אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברו? ומתרץ התוס': דשאני מה שכתוב לגבי המקרה דשבת שאותו שהניח את הפת עשהו במזיד (כדמסיק התם) ובפשיעה ומכיוון שפשע וודאי שאין אומרים לאדם לחטוא בכדי להצילו דהרי פשע, משא"כ כשלא פשע (וכיו"ב) כן אומרים לאדם לחטוא בשביל שיזכה חברו.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> בשבת שפ"ה (עפ"י עירובין דס"ט).

<sup>2</sup> גיטין, מ"א ע"ב ד"ה "כופין".

<sup>3</sup> שבת ד'. א'.

<sup>4</sup> ובמה שדן התוס' הוא בחציו עבד שלא פשע בזה שהוא עבד ולכן חטא ועבר על מ"ע בכדי שהוא העבד יזכה.

ומביא רא' דכשלא פשע חוטאים בכדי להצילו<sup>1</sup>: מקרה דאשה שחצי' שפחה וחצי' בת-חורין (לדוגמה כששייכת לשניים ורק אחד שחררה) מכיוון שנוהגים בה מנהג הפקר ויהודים אחרים נכשלים בה. כופים את אדונה לשחררה בשביל להציל את אותם היהודים הנכשלים בה אע"ג דנוהג בה האיסור ד"לעולם בהם תעבודו" וממשיך שם התוס': ואע"ג דהם נכשלים וחוטאים מרצונם ובפשיעה וא"כ הוא לא כדברינו לעיל שבאם פשע אין אומרים לאדם חטא וכו' מתרץ התוס': שבהכא הם לא נחשבים כפושעים אלא כאנוסים מכיוון ששפחה זו משדלתן לזנות, ולכן לגבי אונס אמרינן כאן לאדם חטא בשביל שלא יחטא חברך.<sup>2</sup>

.ד.

ולפי"ז אוי"ל דאה"נ וגם לשיטת רבנו אין אומרים לאדם חטא ואפי' חטא קל בשביל להציל חברו מחטא חמור אך במקרה של יהודים שאינם שומרים תומ"צ לע"ע הוא שונה כי במקרה דנן מכיוון שהם אנוסים כן אומרים לאדם שיחטא אפי' חטא קל ע"מ להציל את חברו

ודעת הרבי שהם אנוסים היא לשיטתי' כמו שאמר כו"כ פעמים שיהודים שאינם שומרי תומ"צ לע"ע (מלידתם עכ"פ) דינם כ"תינוק שנשבה" שהוא אנוס (ואונס רחמנא פטריה)<sup>3</sup> וכן היא דעת הרמב"ם וז"ל<sup>4</sup>: "כתינוק שנשבה וגידלוהו הגויים על דעתם, שהוא אנוס"<sup>5</sup> ואם הם אנוסים א"כ שרי לחטוא ע"מ להצילם ואומרים לו לאדם חטא ע"מ שיזכה חברך.

<sup>1</sup> התוס' מביא ג' ראיות וכאן מובאת רק הראי' הג' שהיא בלבד נוגעת לעניינינו.

<sup>2</sup> וכעין זה תירץ גם בתוס' ד"ה "וכי אומרים לאדם" מסכתא שבת ד' ע"א.

<sup>3</sup> ראה בספר שערי אהבת ישראל. ריבוי שיחות בעניין תינוקות שנשבו.

<sup>4</sup> הלכות תשובה.

<sup>5</sup> על אף שיש פלוגתא מהו גדר חוסר הידיעה בכדי שיקרא תינוק שנשבה. וכתב החזו"א (יו"ד א' סק"ו) דיש לדון כל אדם בפ"ע מהו חוסר ידיעתו מתומ"צ. ובשו"ת צל החכמה (ח"ה ס' ע"ח אות ד-ה') שכתב שמכיוון שידועים שיש שבת בתורה אלא שבהפקירא ניחא להו לכן לא חשיבי אנוסים אלא מזידים. וכן כתב שבט הלוי (ח"ב קע"ב) ובמק"א שינה דעתו וכתב דכן חשיבי אנוסים (ח"ח קס"ו) מ"מ דעת רבנו כבר הכריע דחשיבי אנוסים לכל דבר כמובא בכו"כ



ומדעת התוס' זו מוכחא מילתא דאליבא דהילכתא וכל דקדוקיה שרי לחטוא (בחטא קל עכ"פ ויתכן דאפי' בלעבור על מ"ע דאורייתא שהרי התוס' מתיר לעבור על מ"ע ע"מ להציל את אותם אנוסים. ולא חילק ואמר שמכיוון שאנוסים הם וכן הוא עבירה חמורה דא"א וכו', אלא בכל עניין ובכל עבירה שאם הם אנוסים שרי לחטוא ע"מ להציל) ע"מ להציל את חברו מחטא שנאנס (ושגג) בו ויתכן דעל סמך זה הורה רבנו לשואל שישמש להם כחזן וכש"ץ<sup>1</sup>.

ויתכן דזהו האסמכתא לאלו ההולכים לזכות יהודים במקומות הפרוצים וחוטאים בהיותם שם דלכאורה אי איכא דרכא אחרינא מיקרי רשע<sup>2</sup> אך מ"מ כיוון שאותם יהודים שחוטאים עבורם אנוסים הם כן אומרים לאדם חטא וכו'<sup>3</sup>.

(לפי"ז יתכן: דאפי' הסוברים דאין אומרים לאדם לחטוא אפי' חטא קל במקרה דנן גם הם יסכימו שכן אומרים לאדם לחטוא חטא קל בשביל שינצל חברו מחטא חמור כי בהתעסקות עם יהודים שאינם שומרים תומ"צ לע"ע שאני).

ה.

והא דנקט רבנו הלשון "חטא קל" והרי אם מצטרף עימהם חשיב כאילו אין מניין ("כנכרי לכל דבריו" ר"ל) ואית כאן ברכה לבטלה בחזרת התפילה ברכות התורה ברכת כהנים ("לברך את עמו ישראל באהבה") וכו'. אולי הוא משום שיש

מקומות וישראל אע"פ שחטא ישראל הוא. (ועיין במהרש"א {סנהדרין מ"ד ע"א} שישראל אע"פ שחטא וכו' ואפי' עבר כל התורה ישראל הוא לכל דיניהם. וכ"כ רש"י שם אע"פ שחטאו שם קדושתם עליהם.) ומצטרף למניין שהרי כל העניין דמניין נלמד מהמרגלים שנק' רשעים. כ"כ הר' משה פיינשטיין בספרו אג"מ א"מ (א, כ"ג, ב', י"ט, ג', י"ד). ובעל ה"שואל ומשיב" כותב שרק בארצות אמריקה חשיבי כתינוקות שנשבו משא"כ בארה"ק.

<sup>1</sup> ישנם עוד ריבוי התרים אך דחוקים והראיה שרבים החולקים ע"ז בתוקף (מ"ב {שם} סקמ"ו. וכן כתב בשו"ת זכר יצחק סי' ב'. וכן כתב בשו"ת מנחת שלמה ח"ב סי' ד' אות י"ד. וכן באור לציון ח"ב סי' ט' אות ה'. ועיין יביע אומר ח"ט סי' ק"ח אות ל"ד). ולכן ראיתי לנכון להביא ראיה המוכחת בהדיא מן התוס' לשיטת רבנו עכ"פ דחשיבי אנוסים לכל דבר.

<sup>2</sup> ב"ב נ"ז ע"ב. ועיין מהרש"א על אתר שכתב דאפי' העניין ד"עוצם עיניו מראות ברע" (שעל סמך זה כתבה הגמ' שמיקרי רשע) מ"מ חשיב רשע והביא ראיו ע"ז מכמה מקומות עיי"ש.

<sup>3</sup> ועוד י"ל דמצווה דרבים שאני אך אי"ז מסתבר ואכ"מ.

דעות החולקות וטוענות שמכיוון שנפסק להלכה שאפשר לדבר שבקדושה פחות מעשרה (כלומר גם עשרה שיתפללו משלימים לקדושה וכו') וא"כ מותר להצטרף עימם<sup>1</sup>. ולכן קרא לזה איסור קל מכיוון שתלוי במחלוקת.

ואנו אין לנו אלא דברי בן עמרם<sup>2</sup> ורב כהנא מהדר אתרי וחד וכו'<sup>3</sup>.



## בעניין ליל חגם הנק' "ניטל"

הנ"ל

כתב הרב<sup>4</sup> בנוגע לליל חגם הנק' "ניטל" דנוהגין שלא ללמוד בליל זה ומכיוון שיש מחלוקת אם להימנע מללמוד רק בלילה או בכל היום ימנעו ללמוד רק בלילה כי ביטול תורה הוא דבר חידוש ואין לך בו אלא חידוש. ע"כ תורף דברי קודשו.

וטעמי מה שאין נהוג ללמוד הוא כידוע כיוון שע"י לימוד התורה שהיא "משמחי לב" הוא נעשה בשמחה והרי"ז נראה כמשתתף בשמחתם, או מטעם דע"י הלימוד יש יניקה לקליפות וכו'<sup>5</sup>.

והנה ראיתי בספר יביע אומר להגר"ע יוסף<sup>1</sup> ובו נשאל האם יש ממש בדברי האומרים שאין ללמוד תורה בליל חג המולד שחוגגים בו הנוצרים לידת אותו

<sup>1</sup> אג"מ או"ח סי' כ"ג, וסבר דמ"מ מצוות תפילה בציבור ליתא. וקצת קשה דהרי זה שאפשר בדבר שבקדושה לפחות מי' הוא רק גבי קדושה, ברכו, קדיש וכו' אבל חזרת הש"ץ לכאורה הוא ברכה לבטלה ממש ולכן ג"כ ההיתר שכתב בשו"ת הוד יוסף (הובא לעיל) שאפשר לצרף שנים או שלושה מהם הוא רק לגבי קדיש וברכו וא"כ צ"ע לכאורה בדברי הר"מ פיינשטיין?

<sup>2</sup> רש"י שמות י"ד, ד' ועיי"ש דאפי' במקרה של פיקוח נפשות אמרו אין לנו אלא דברי בן עמרם שהרי שם מדובר אודות פרעה שרדף אחריהם ולמרות זאת לא ברחו כדברי בן עמרם.

<sup>3</sup> סוכה ל"ב. ב.

<sup>4</sup> הובא בשערי הלכה ומנהג ח"ג אות כ"א.

<sup>5</sup> וראה באריכות בספר "נטעי גבריאל" הלכות "ניטל" ריבוי טעמים בזה.

האיש?! וכתב דלדעתו הנה: "אין ממש בדברי האומרים כן ואין לדבריהם כל יסוד כלל ומעולם לא נמנעו רבותינו ללמוד בתורה בלילה ההוא וכמו שרגילים בכל לילות השנה דלא אברי לילה אלא לגירסא". עכ"ל.

ובהמשך הסימן הרבה להוכיח מכמה דוכתא בש"ס דלא יתכן שיהי' באיזה זמן פטור מלימוד תורה, אלא חיוב זה חל בכל רגע שביום וכו' וככתוב בקרא "והגית בו יומם ולילה".

ונ"ל שכל האסמכתות שעליהם נשען מהתלמוד וכו' דאין פטור מת"ת לעולם ולכן קובע הנ"ל לומר דאין ממש בדברי הנמנעים מללמוד, אינם ראיות שכן ברור הוא שאין הפשט בדברי הרבי (וכן לשאר האוסרים) שיש בזמן זה פטור מלימוד התורה, אלא הכוונה היא שכרגע מסיבה טכנית א"א ללמוד וכמו האדם השווה במבואות המטונפים, או אבל ר"ל, דזה שאינם צריכים ללמוד הוא לא מפני שאינם ברי חיוב ללמוד אלא הוא מצד שאינם יכולים ללמוד, ועצם חובת הלימוד קיימת גם בניטל.

ויש לדייק זאת גם מהלשון יש "להימנע מללמוד" ולא שיש איסור ללמוד. ואנו אין לנו אלא דברי בן עמרם בלבד.

עד דאתינן להכא: ידועה היא דעת החת"ס שמציע להתפלל ערבית מיד בצאת הכוכבים ולילך לישון מיד אח"כ עד חצות ובחצות יקום להמשיך ולהשלים את הלימוד שלא למד.

ופוסק שם הרב הנ"ל מכמה דוכתי לא לעביד כשיטת החת"ס כיוון שלא ניתן הלילה אלא למיגרס בהו וכו', עיי"ש.

ועפ"י הנ"ל יובן שנכונה היא שיטת החת"ס כי הן אמת נכון הדבר שלא ניתן הלילה אלא בשביל לעסוק בד"ת אך הרי בנידו"ד א"א ללמוד וכדלעיל.

---

<sup>1</sup> ח"ז יו"ד סי' כ'.

[כל קושייתו נכונה רק להטעם (שמביא בהמשך דבריו) שנמנעו מללמוד מכיוון שבימים ההם כשהיו היהודים יוצאים מן הבתים ביום זה היו עכו"ם מכים בהם ומטעים זה נהגו שלא ללמוד, וכאן יש לשאול והרי חייב אדם ללמוד כל רגע שביום וא"כ היום כשטעם זה בטל אמאי אין לחשוש לביטול תורה ולא ללמוד]



## הזמן בו עוסקת פרשה שני' דק"ש

הת' מנחם מענדל שי' מרינובסקי  
תלמיד בישיבה

א.

בהוספות ללקו"ש ח"ד<sup>1</sup> מביא כ"ק אדמו"ר את המבואר בדא"ח, דמה שבפרשה שני' של ק"ש מקדים הפסוק "וקשרתם אותם" להפסוק "ולמדתם אותם", בניגוד לסדר שבפרשה הראשונה שבק"ש אשר בה מקדים "ושננתם" ל"וקשרתם", הוא משום שבפרשה שני' עוסק הכתוב בהזמן דלעת"ל, בו יהי' מעשה ("וקשרתם") גדול מן התלמוד ("ולמדתם").

והקשה, דלכאורה אי"ז מתאים עם דברי הגמ'<sup>2</sup> שפרשה שני' דק"ש עוסקת בזמן "שאינן ישראל עושין רצונו של מקום", ולכן "אין מלאכתן נעשית בידי אחרים אלא בידי עצמן", שעל זה נאמר "ואספת - היהודי בעצמו - דגניך". וא"כ, כיצד ניתן לומר שפרשה שני' דק"ש עוסקת בזמן דלעת"ל (זמן אשר בוודאי "עושין רצונו של מקום").

<sup>1</sup> עמ' 1336.

<sup>2</sup> ברכות לה, ב, לדעת רשב"י שם.

[ובפשטות, אא"פ לחלק שדברי הגמ' אינם נוגעים לכל פסוקי הפרשה (ולפי"ז לק"מ), שהרי כוונת הגמ' היא שה"אין ישראל עושין רצונו של מקום" הוא תיאור מצבם של ישראל בכל הפרשה.]

ומבאר הרבי בזה"ל: "יש לפרש, שהרי גם לע"ל יהיו כמה סוגים "מגדולם ועד קטנם" "והנער בן מאה שנה ימות", אף שבכללות אז הסדר, ליחד יחודים עליונים יותר להמשיך אורות עליונים יותר מהאצילות וכו".

וכוונת הדברים היא, דיש לפרש שאף לעת"ל יהיו כמה דרגות וסוגים, ולא יהיו כולם שווים במדריגתם, כפי שמוכח מן הפסוקים "מגדולם עד קטנם", "והנער בן מאה שנה ימות". ונמצא, שאף לעת"ל יהיו כאלו שמדריגתם תהי' בגדר ד"אין עושין רצונו של מקום" ביחס לדרגות הנעלות מהם, אשר הם "עושין רצונו של מקום". ע"כ תוכן דבריו הק'.

## ב.

ולכאורה יש לעיין מה מתורץ בכך, דמכל מקום מדובר בזמן דלעת"ל, בו יהיו שרויין כל ישראל במעמד ומצב נעלה ביותר, וכפי שכותב הרבי במכתבו זה ש"בכללות אז הסדר ליחד יחודים כו' להמשיך אורות עליונים יותר מהאצילות וכו". ורק שביחס לדרגות הנעלות יותר שבזמן זה גופא - דרגות נמוכות מהן כ"אין עושין" ייחשבו. וא"כ עדיין יש להקשות, דאי"ז מתאים עם דברי הגמ'<sup>1</sup>, המגדירה את הפרשה השני' שבק"ש בגדר ד"אין ישראל עושין" לגריעותן ובגנותם של ישראל, אשר מצבם הוא "אין עושין" בפשטות, שלכן (כתוצאה מכך) "אין מלאכתן נעשית ע"י אחרים"<sup>2</sup>. וא"כ עדיין יוקשה, כיצד מבואר בדא"ח שפרשה השני' של ק"ש עוסקת בזמן דלעת"ל בו שרויין כל ישראל במצב נעלה ביותר.

<sup>1</sup> ש.ם.

<sup>2</sup> ולהעיר, שעל הזמן דלעת"ל נאמר שמלאכתן נעשית ע"י אחרים (ישעיה סא,ה).

ג.

ואולי יש לבאר בזה, דבהפרשה השני' שבק"ש גופא ב' חלקים. חלק הא' הוא תנאי הקב"ה דאם ישמרו מצוותיו, אזי "ונתתי וגו'", וחלק זה עוסק ב**זמן הגלות בלבד**. והחלק הב' הוא מהפסוק "ושמתם וגו'", שמשם מתאר הפסוק את שיבתם של ישראל לדרך הישר ולקיום התומ"צ. וחלק זה, בו נמצאים הפסוקים "וקשרתם" ו"ולמדתם", עוסק ב**הזמן דלעת"ל**.

ומעתה יתבארו דברי הרבי במכתבו כך: דמקשה כיצד מבואר בדא"ח שהפסוקים "וקשרתם" ו"ולמדתם" הנמצאים בחלקה השני של הפרשה (השני') עוסקים בהזמן דלעת"ל, שהרי בגמ' הוגדרה הפרשה השני' דק"ש בגדר ד"אין עושין רצונו של מקום", בלא לחלק בין חלקה הראשון של הפרשה לחלקה השני, אלא שהפרשה כולה הוגדרה תחת השם והגדר ד"אין עושין וכו'".

ועל כך מתרץ הרבי, שהגמ' לא הוצרכה לחלק ולומר שחלקה השני דהפרשה אינו בגדר "אין עושין", למרות שבו מדובר בזמן דלעת"ל ולא בזמן הגלות בו עוסק חלקה הראשון של הפרשה לגביו אמרה הגמ' דמצבם של ישראל הוא "אין עושין" לגריעותא, משום שאף על הזמן דלעת"ל חל השם והגדר ד"אין עושין" - על הדרגות הנמוכות יותר שבתקופה זו גופא. ונמצא, שאף שהזמנים בהם עוסקים ב' החלקים הינם שונים, מ"מ **גדר א' לשניהם**. ומעתה מובן מדוע הגמ' הגדירה את כללות הפרשה בגדר ד"אין עושין" למרות שבחלקה השני מדובר בזמן דלעת"ל<sup>1</sup>.

ד.

והנה, יסוד לחילוק זה ניתן למצוא בדברי הריטב"א על הגמ'<sup>2</sup>, שמקשה כיצד אפשר להעמיד הפסוק "ואספת דגניך" שעוסק בזמן ש"אין ישראל עושין רצונו

---

<sup>1</sup> ועפ"ז יובן מדוע בחלקה הראשון דהפרשה מלאכתן נעשית בידי עצמן, ודלא כבהזמן דלעת"ל בו מלאכתן נעשית בידי אחרים.  
<sup>2</sup> שם.

של מקום", כאשר בפסוק שלפניו נאמר "והי' אם שמוע תשמעו וגו'", ומבאר, שרשב"י חילק הפסוקים לשניים, וכך פירושו: "והי' אם שמוע" היינו בזמן ש"עושין רצונו של מקום" בשלימות - אזי "ונתתי מטר ארצכם בעתו", וממשיך הפסוק שבזמן שישראל מקיימין את המצוות, אבל אינם עושין רצונו של מקום בשלימות - אזי "ואספת דגניך". ומדברי הריטב"א אלו ניתן להוכיח שאפשר לחלק בין הזמנים עליהם עוסקת פרשה זו.

ואף שלדברינו השם והגדר "אין עושין" נופל גם על הזמן דלעת"ל, והחלוקה היא רק בהזמן בו עוסקת הפרשה, ולא חילוק גמור בגדר התקופות (כפי שחילק הריטב"א), מ"מ ואדרבה - באם אפשר לחלק את אותה הפרשה לשתי תקופות בעלות שני גדרים, וודאי הוא שאפשר לומר חילוק דק יותר - בהזמנים לבד, ולא בהגדר דהזמנים, כנ"ל.

ה.

ויומתק עוד המבואר לעיל (דמאחר שהגדר "אין עושין" נופל גם על חלקה השני של הפרשה לכן לא הוצרכה הגמ' לחלק בין ב' חלקי הפרשה), ע"פ תירוצו של המהרש"א לשאלת הריטב"א הנ"ל, שמתרץ ואומר שהפרשה כולה היא בגדר ד"אין עושין רצונו של מקום" (רק) בשלימות, ולא בפשטות, ובהתאם לכך אומר הפסוק "והי' אם שמוע" ויחד עם זאת - "ואספת". ונמצא, שלא רק בחלקה השני של הפרשה (השני) אין פירושו של ה"אין עושין" כפשוטו (ורק דרגות הנמוכות בהזמן דלעת"ל גופא), אלא גם בחלקה הראשון של הפרשה פירושו של ה"אין עושין" אינו כפשוטו (ורק שאינו בשלימות), ולכן אין צורך גדול כלל לחלק בין חלקי הפרשה, וא"כ לק"מ מדברי הגמ' בברכות על המבואר בדא"ח שהפסוקים "וקשרתם" ו"למדתם" עוסקים בזמן דלעת"ל.



## "עיקר שכינה בתחתונים" לפני מתן תורה

הת' ישראל שי' נאבול

תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה "באתי לגני" ה'תש"י: "באתי לגני אחותי כלה, ואיתא במדרש רבה (במקומו) לגן אין כתיב כאן אלא לגני לגנוני, למקום שהי' עיקרי בתחלה, דעיקר שכינה בתחתונים היתה".

וצריך ביאור, איך יתאים מארז"ל זה למארז"ל (המובא ומבואר בארוכה בכ"מ בדא"ח) שעד מ"ת היתה הגזירה ד"עליונים לא ירדו לתחתונים".

והביאור בזה מובא בפירוש בסה"מ ליקוט ח"ב ע' נ ואילך, וז"ל: "השמי' שמים לה' ואי' בילקוט משל למלך שגזר בני רומי לא ירדו לסורי' ובני סורי' לא יעלו לרומי עמד וביטל הגזירה . . ולכאו' צ"ל והלא כבר הי' לעולמי' שהתחתוני' עלו למעלה, וכמו חנוך . . וכמו"כ הי' גילוי אלקו' למטה, וכמו האבות שהי' מאיר להם גילוי אלקו' כמ"ש וארא אל אברהם יצחק ויעקב כו', וגם ארז"ל במד"ר עיקר שכינה בתחתונים היתה כו', וא"כ [צ"ל] מ"ש מתחלה השמי' שמי' לה' והארץ נתן לבנ"א ובמ"ת דוקא ביטל הגזירה.

וי"ל, דהנה ידוע דחנוך ואלי' שעלו בגופם למעלה נעשו מלאכי' למעלה, וא"כ אין זה בכלל ביטל הגזירה שהרי נעשו במציאות אחר ואינם במציאותם כמו שהיו למטה . . אבל משה שעלה בגופו למרום הי' באותו המציאות כמו שהוא למטה ולא נשתנה גופו כו' . . וגם בענין הגילוי' אינו דומה כלל ענין הגילויים שע"י התורה לגבי הגילויים שהי' קודם מ"ת, דהגם דהנה ארז"ל דעיקר שכינה בתחתוני' היתה, י"ל דכ"ז הוא בחי' האור השייך אל העולמו', וזהו"ע שכינה שהוא בחי' מל' מקור דבי"ע, ובד"כ הוא בחי' שם אלקי' ושם אדנ"י או שם שדי שאמר לעולמו די, דהגם שהוא בחי' גבול, מ"מ עולם על מילואו נברא, וי"ל עדמ"ש במ"א בענין עולם הבריאה שמאיר שם האין האלקי כו', אבל כ"ז הוא בחי' השייכ' אל העולמות



(ומשארז"ל במד"ר ע"פ באתי לגני לגנוני למקום שהי' עיקרי בתחילה, י"ל דבאמת הי' בבהמק"ד גילוי אור עליון יותר מבתחלת הבריאה שהאור למטה בבהמק"ד כו', וזהו לגני שהו"ע ג"ע ומבואר במ"א דהיינו כמו בחי' התוס' אורות שבג"ע שע"י העבודה דויניחהו בג"ע לעבדה ולשמרה כו'), וכמו"כ הגילוי דאבות הי' ג"כ מבחי' שם שדי, וכמ"ש וארא אל אברהם כו' באל שדי, אלא ששם שדי דאבות הוא למעלה משם שדי דבברה"ע כמ"ש מזה במ"א, אבל במ"ת הי' גילוי שם הוי' ואמת הוי' לעולם, שנתגלה בחי' אמיתי' דשם והי' שלמעלה מעלה מגדר העולמות כלל כמ"ש במ"א, והי' גילוי אור חדש לגמרי כו'. ועז"א שביטל הגזירה, דמה שהאיר בחי' אור השייך אל העולמו' הרי א"ז ביטל הגזירה מאחר שיש לו שייכות אל העולמות והנבראים, והלא גם בעצם הבריאה נמשך מאור זה להוות כו', כ"א ביטל הגזירה הוא מ"ש וירד הוי' על ה"ס שהוא בחי' גילוי אור"ח מעצמות אוא"ס שאינו בגדר עולמות כו". עכ"ל.

וממשיך שם ביאור באו"א בזה: "וגם י"ל דהגילוי שקודם מ"ת הי' בבחי' מקיף לבד, וע"י התורה נמשך בבחי' פנימי, וכידוע שהתורה היא בחי' פנימי' כו', ועמ"ש בד"ה וכל העם רואים ג"כ מענין ההפרש שבין הגילוי דקודם מ"ת להגילוי דמ"ת". עכ"ל.

ותמצית ב' הביאורים: א. לפני מ"ת לא התחברו העליונים כפי שהם בעליונותם עם התחתונים כפי שהם תחתונים, אלא: או שהתחתונים נעשו לעליונים (כחנוך ואלהו, שנעשו למלאכים), או שלא נמשכו העליונים כמו שהם בעליונותם, אלא רק האור השייך לעולמות, וע"כ אי"ז בכלל ביטול הגזירה. וזוהי הכוונה בכך שעיקר שכינה בתחתונים הייתה. משא"כ לאחר מ"ת, נעשה החיבור דעליונים ותחתונים ממש. ב. לפני מ"ת האיר הגילוי בבחי' מקיף, ו"עיקר שכינה בתחתונים הייתה" - בבחי' מקיף, והגזירה שהתבטלה במ"ת היא שהגילוי חדר באופן פנימי.

אמנם, עם היות שבזה נתבאר התיווך בין מה שעיקר שכינה בתחתונים היתה עם מה שעד מ"ת היתה גזירה ש"עליונים לא ירדו לתחתונים", מ"מ, עדיין צ"ע בנוגע לעבודת אדה"ר בג"ע, דעבודתו היתה להמשיך אור הסוכ"ע שלמעלה מעולמות, וכמש"כ לעיל בסה"מ ליקוט שם (בחצ"ע"ג) בענין הגילוי שהי' בביהמ"ק (שאז באתי לגני, ע"י המשכת עיקר שכינה בתחתונים) שזהו ע"ד הגילוי שנמשך ע"י עבודת אדה"ר בג"ע.

ולהביאור הב' דלעיל (שקודם מ"ת הי' הגילוי רק בבחי' מקיף, וע"י מ"ת נמשך הגילוי בבחי' פנימי) - יש ליישב כן גם בנוגע לעבודת אדה"ר בג"ע (שהגילוי שהמשיך הי' רק בבחי' מקיף), אמנם, להביאור הא' דלעיל עצ"ע איך יכול הי' להמשיך בחי' זו (שלמע' מעולמות) לפני ביטול הגזירה ד"עליונים לא ירדו לתחתונים".

[ולהעיר מהמבואר בסה"מ ח"א ע' קכ ואילך, וז"ל: "בתחילת הבריאה עולם על מילואו נברא, עיקר שכינה בתחתונים היתה, שפירוש עיקר שכינה הוא בחי' אור הסובב . . והגם שהמשכת אור הסובב נעשה ע"י עבודת אדה"ר ונש"י דוקא כנ"ל, מ"מ הנה מיד בתחילת הבריאה עולם על מילואו נברא, פירוש (לא שהי' המשכת עיקר שכינה בפועל, שהרי זה נעשה ע"י עבודה דוקא, כ"א) שנברא באופן שיהי' מוכשר וראוי לגילוי אור דעיקר שכינה, וההמשכה בפועל היא ע"י העבודה דוקא. וזהו"ע ויניחהו בג"ע לעבודה ולשמרה, שע"י עבודת אדה"ר נעשה תוספות אור בהג"ע. דג"ע מצד עצמו הוא בחי' אור הממלא . . ויניחהו בג"ע לעבדה ולשמרה, שע"י ימשיך בחי' אור הסובב, בחי' עיקר שכינה. אמנם, גם בחי' לעבדה שהי' בג"ע אינו בערך להעבודה דלאחרי מ"ת, וכמארז"ל בענין מצות האבות, שריחות היו. ואף שאמרו זה בנוגע להאבות, הרי כיון דעד מ"ת הייתה הגזירה דעליונים לא ירדו למטה ותחתונים לא יעלו למעלה כו' - הרי גם בנוגע לאדה"ר הי' כן. עכ"ל].

ולהעיר, דע"פ המבואר בכ"מ<sup>1</sup> שמה ש"עיקר שכינה בתחתונים היתה" אינו בפועל אלא רק בהכשרה, יש לבאר באופן אחר מהמבואר בסה"מ ליקוט ח"ב שם, שהגזירה שהתבטלה במ"ת הייתה בנוגע להמשכת השכינה בפועל, ומה שעיקר שכינה בתחתונים היתה, הוא בהכשרה בלבד.<sup>2</sup>

אמנם, גם לפ"ז עצ"ע בנוגע לעבודת אדה"ר לפני החטא, שהייתה עבודתו להמשיך את בחי' עיקר שכינה שתהי' בפועל בתחתונים (אף שבפ"מ לא המשיך, מ"מ הי' ביכלתו להמשיך ע"י עבודתו את השכינה בפועל).

וע"כ נראה לבאר לכאורה באופן אחר, ע"פ המבואר בסה"מ עטר"ת ע' תרעג, וז"ל: "קודם החטא הי' העולם התחתון במעלה עליונה יותר, וכמא' עיקר שכינה בתחתונים היתה, וג"ע שבארץ ידוע שהוא בחי' הרוחני שבגשמי העולם, כמ"ש במ"א, וא"כ ה"ה עוד למעלה מהעולם. . . ואפשר מה שאמרו עיקר שכינה בתחתונים הי' היינו בג"ע". עכ"ל.

ועפ"ז אולי אפשר לומר, דהחידוש שבמ"ת הי' בנוגע למקום הגילוי, ד"מה שאמרו עיקר שכינה בתחתונים הי' היינו בג"ע", דכיון שגן עדן "הוא בחי' הרוחני שבגשמי העולם", ואינו ממש בבחי' "תחתונים", לכן לא חלה עליו הגזירה ד"עליונים לא ירדו לתחתונים", והי' שם הגילוי דעיקר שכינה (בפועל), משא"כ בכללות העולם, "תחתונים" (גשמי שבגשמי), הנה בזה היתה הגזירה דעליונים לא ירדו לתחתונים עד למתן תורה.<sup>3</sup>



<sup>1</sup> ראה סה"מ עת"ר עמ' רטו-ז. וראה ד"ה באתי לגני תשל"א ס"ד.

<sup>2</sup> הערת המערכת: ומה שבסה"מ ליקוט שם אינו מבאר כן - ראה מה שנתבאר בגליון זה בעניין "עיקר שכינה בתחתונים הייתה" - בפועל או בהכשרה, שכיון שסובר (מאמר זה) שהשכינה ששרתה בתחילת הבריאה היא הבחי' השייכת לעולמות (וכמו שהובא לעיל בדבריו, שהכוונה היא לבחי' המלכות דוקא שהיא המקור לבי"ע) - לכן סובר ששכינה זו הייתה בפועל (ולכן אינו מתרץ את הנ"ל, שהכוונה בזה שבבריאת העולם עיקר שכינה בתחתונים היתה היינו רק בהכשרה).

<sup>3</sup> וע"ד ההבנה שבסה"מ ליקוט שם בביאור הא'.

## סדר הופעת ארבעת הבנים בתורה

הת' דוד הכהן שי' סוסובר  
תלמיד בישיבה

בפרשת בא מזכירה התורה את שלושת הבנים (הנאמרים בהגדה), א.<sup>1</sup> "מה העבודה הזאת לכם" רומז לבן הרשע ב.<sup>2</sup> "בעבור זה עשה ה' לו..." רומז לבן שאינו יודע לשאול ג.<sup>3</sup> "מה זאת ואמרת אליו" רומז לבן התם. ובפרשת דברים נזכר הבן הרביעי ד.<sup>4</sup> החכם.

בלקו"ש ח"א בשיחה לחג הפסח על סדר ארבעה בנים המופיעים בהגדה שואל הרבי כמה שאלות ומהם: מדוע סדר הופעת הבנים נמנה באופן שהרשע נמנה ליד החכם? לכאורה היה צריך למנותם לפי סדר המקראות: רשע, תם, שאינו יודע לשאול, חכם. עכלה"ק.

ומדבריו של הרבי מובן שכך הוא סדר הופעת הבנים בתורה וקשה, שלאחר עיון במקראות נמצא שהסדר הוא כדברינו קודם: א. רשע ב. שאינו יודע לשאול ג. תם ד. חכם. ז"א שהשאינו יודע לשאול קודם לתם. ולפי"ז צ"ב מדוע הרבי מקדים את התם קודם לשאינו יודע לשאול! ולא מצאתי בשום מפרש שמסביר את סדר המקראות כלשונו של הרבי.

וביותר יוקשה שהרבי כותב כך מפורש<sup>5</sup> וזלה"ק: "רשע, שאינו מבין לשאול, והשואל דרך סתומה, והשואל דרך חכמה, ולפי"ז נמנו כפי סדרם בקרא. "עכלה"ק. נמצא מלשון הרבי מפורש שכך הוא הסדר בקרא שאינו יודע לשאול קודם לתם.



<sup>1</sup> שמות י"ב. כו'.

<sup>2</sup> שמות י"ג. ח'.

<sup>3</sup> שמות י"ג. י"ד.

<sup>4</sup> דברים ו'. כ'.

<sup>5</sup> לקו"ש חלק כ"ג שיחה לפ' בהר הערה 23.

## עבודת הרבי הריי"צ מתוך מס"נ ולא באופן של מס"נ

הת' יהודה אברהם מ"מ שי' פאיל  
תלמיד בישיבה

א.

בלקו"ש חט"ז שיחת יו"ד שבט<sup>1</sup> הרבי מבאר שבעבודתו של הרבי הריי"ץ היו מודגשים שלוש פרטים: א. 'לו יתברך' - עבודה ללא פניות אישיות ב. 'דירה' - עבודה בקביעות ג. 'בתחתונים' - בדרגות הנמוכות ביותר.

ומבאר את אופן עבודתו בפרט 'דירה' שעבודתו בבחינת מסירות נפש הייתה בקביעות, וממשיך ומבאר שנוסף על כך שבכלל עבודה המגיעה מצד מסירות נפש אין בה שינויים כי שייכת לעצם הנפש שאינה משתנית, גם אופן גילוי המסירות נפש היה בשווה בכל סוגי העבודות שבכולם התגלתה אותה תקיפות של מסירות נפש.

ולכאורה צריך ביאור מהי כוונתו שאופן המסירות נפש היה באותו תוקף בכל סוגי העבודות' לכאורה בכך שאומר שעבודה המגיעה מצד מסירות נפש היא לא משתנית, מובן שלא נגרם חלישות בעבודה המגיעה ע"י המסירות נפש ובכל העבודות תוקף מסה"נ הוא בשווה, אם כן מה מוסיף שאופן המסירות נפש היה באותו תוקף והרי לא מדובר בשיחה על דרגות במסירות נפש אלא על אופן העבודה?

---

<sup>1</sup> עמ' 142.

ב.

ונ"ל בהקדם דיוק בתחילת האות שהרבי מבאר את אופן עבודתו בפרט 'לו יתברך' שעבודתו הייתה 'המשך אחד של מסירות נפש' וענינה של מסירות נפש זו הוא שהאדם עובד בלי לחשוב על עצמו כלל ומטרת עבודתו אינה אפילו לא כדי 'לדבקה בו' אלא מוסר את עצמו לגמרי בגלל שזה רצון הקב"ה, כלומר שעבודתו בהפצת יהדות הייתה מתוך מסירות נפש.

ואפ"ל הדיוק בזה שהרבי מבאר שעבודתו לא הייתה בעניין המסירות נפש מצ"ע אלא שאופן עבודתו בהפצת היהדות הי' מתוך מסירות נפש, וכמו החילוק הידוע החילוק בין אופן מסירות הנפש שהייתה לאברהם אבינו ע"ה למסירות נפש של ר"ע, שאברהם אבינו לא חיפש מסירות נפש אלא כאשר היה צריך למסירת נפש עבור עבודתו היה מוכן לכך, משא"כ ר"ע שחיפש לזכות לעניין של מסירות נפש.

וזהו מה שהרבי מבאר שעבודתו של הרבי הרי"ץ הייתה כעבודת אברהם אבינו שלא חיפש מסירות נפש ועבודתו היתה הפצת היהדות, אלא שהעבודה הייתה מתוך מסירות נפש. (וכידוע<sup>1</sup> שבריבוי מקומות הרבי מבאר שעבודתו של הרבי הרי"ץ הייתה למעלה מחשבון עפ"י קדושה כי מצד חשבון דקדושה לא היה צריך למסור את נפשו, והנקודה בזה היא כנ"ל שהוא עבד רק להפצת היהדות וזה היה מתוך מסירות נפש).

ועפ"י י"ל מה שהרבי מוסיף שאופן המסירות נפש היה באותו תוקף כי לפי הנ"ל מובן שהרבי לא מדבר כאן על עצם המסירות נפש אלא על העבודה שהיא הייתה מתוך מסירות נפש וזו מסירות נפש הכי נעלית וע"כ אומר שאופן זה הי' אצלו כל הזמן בקביעות.

<sup>1</sup> ראה לקו"ש (המתוגם) שיחת חו"ב עמ' 302.

ג.

עפי"ז גם מובן מה שהרבי מבאר שבעבודתו בבחינת מסירות נפש מודגש העניין של 'לו יתברך' שתוכן העניין של מסירות נפש זה ללא פניות אפילו לא כדי לדבקה בו יתברך, דלכאורה הרי ידוע גודל העניין של מסירות נפש (וכדברי ר"ע "מתי יבוא לידי ואקימנו") וא"כ מהי ההוכחה לכך שזוהי עבודה ללא פניות?

ולפי הנ"ל מובן בפשטות שכאן הרבי לא מדבר על עניין המסירות נפש מצ"ע, אלא על עבודה מתוך מסירות נפש וא"כ מובן שלא שייך לומר שהמסירות נפש היא כדי לדבקה בו יתברך כי לא מדובר על המסירות נפש אלא על העבודה המתבצעת מתוך מסירות נפש וע"כ מובן שעבודה המתבצעת מתוך מסירות נפש למעלה מטעם ודעת דקדושה היא רק 'לו יתברך' ללא שום פניות.



## אופן התלבשות התומ"צ בעולם

הת' מנחם מענדל שי' פישר  
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חל"ה<sup>1</sup> מביא הרבי את סיפור הגמרא<sup>2</sup> אודות ר"י ור"נ שישבו לאכול בסעודה ור"נ ביקש מר"י: לימא מר מילתא, ענה לו ר"י: "אין משיחין בשעת הסעודה שמא יקדים קנה לוושט ויבוא לידי סכנה" ומבאר שר"נ שביקש ממנו שיאמר מילתא בתוך הסעודה סבר שלטבע אין שליטה על התורה וע"כ הם ישמרו עליו שלא ינזק ואילו ר"י שלא רצה לומר סבר שהתורה צריכה להיות בטבע העולם דווקא ומכיוון שמצד טבע העולם קנה יכול להקדים לוושט עליו לשתוק.

<sup>1</sup> שיחה הג' לפ' ויחי.

<sup>2</sup> תענית ה, ב.

וממשיך שלאחר הסעודה אמר לו ר"י לר"נ: "הכי אמר רבי יוחנן יעקב אבינו לא מת" ור"נ הקשה: "וכי בכדי חנטו חנטייא" ומבאר שמח' זו היא כאותה המח' הקודמת שענינו של יעקב אבינו הוא התורה ור"נ סבר בדברי רבי יוחנן שהתורה אכן "כפופה" (עפ"י רצון ה') לטבע העולם ולכן חנטו את יעקב. משא"כ לר"י התורה לא באמת מוגבלת בגדרי העולם ולכן יעקב אינו מוגבל בעניין המיתה.

ולכאורה יש לבאר מחלוקתם של ר"י ור"נ ע"ד מה שמבאר הרבי<sup>1</sup> ב' אופנים בפירוש עניין "ברכת ה' היא תעשיר" - עצם ההשפעה באה רק מלמעלה ואת הכלי לפרנסה הוא עושה רק מחמת ציווי הקב"ה.

אופן א': ללבושי הטבע ומעשי האדם אין כלל חשיבות. אופן ב': שאמנם אין חשיבות למעשי האדם מצ"ע אך היות שרצון הקב"ה הוא שהאדם יעשה לבוש לברכה בדרך הטבע, לכן יש להם חשיבות בכך שעל ידם מתקיים רצון הקב"ה.

והחילוק ביניהם הוא: לאופן הא' עשיית הכלי בדרך הטבע היא מפני שכך ציווה הקב"ה, אבל הציווי אינו נותן חשיבות לגדר הכלי הטבעי. ונמצא, שלאופן זה הנה גם לאחר הציווי אין נפק"מ כלל באם הכלי יהי' טבעי או ניסי, ומה שהברכה מלמעלה היא דווקא באופן שעושה כלי טבעי, הוא רק מפני שכך רצה הקב"ה.

אבל לאופן הב' אף שלפני הציווי אין בטבע הכשרה מיוחדת להיות כלי לברכת הקב"ה, אך מ"מ, ע"י הציווי נעשה דווקא גדר הטבע לכלי מוכשר לקבל השפעת הפרנסה. ונמצא, שהציווי פעל שעניין זה נעשה הגדר של הטבע - שהוא מוכשר מוכשר וכלי להשפעת הפרנסה.

ועד"ז יש לבאר במחלוקת הנ"ל, ר"י סובר כאופן א': שגם אחרי שהתומ"צ התלבשו בלבושי הטבע, עדיין אין להם כלל חשיבות. משא"כ ר"נ סבירא לי' כאופן ב': והיות שעפ"י תורה, תומ"צ מלובשים בטבע, ע"כ התורה נותנת מציאות

<sup>1</sup> לקו"ש חלק ל"ט פרשת תבא.



ללבושי הטבע. שזהו "בכדי חנטו חנטייא" היינו שעפ"י תורה עשו חניטה ובמילא מוגדר בגדר של מיתה.

אמנם ר"י אומר מקרא אני דורש היינו שבמציאותו של יעקב עפ"י תורה גם איך שהיא נמצאת בעולם הרי שלבושי הטבע אינם תופסים מקום כלל. ולכן יעקב אבינו לא מת. ע"כ ביאור מח' ר"י ור"נ.

ובביאור סברת ר"י אומר הרבי ש"לא זו בלבד שאינו מוגדר בטבע העולם אלא עוד זאת שהוא למעלה מגדרי הבריאה".

וי"ל ב' עניינים אלו עפ"י ב' אופנים בהתלבשות אלוקות בעולם שהם נס המלוּבש בטבע ונס שלמעלה מהטבע. שנס שלמעלה מהטבע הוא ע"י גילוי דהוי' עצמו בעולם. ושרש הנסים המלוּבשים בטבע הוא מהגילוי דשם הוי' כפי שמתלבש בשם אלקים, במאמר ד"ה "זה היום"<sup>1</sup> מביא משל לזה מאופן פעולת כח הרצון באדם. שיש רצון שלמעלה מטעם ויש רצון המלוּבש בטעם, דעם היותו מלוּבש בטעם ניכר בשכל הזה שעיקרו הוא רצון. והיינו שבנס המלוּבש בטבע, הטבע נשאר במציאותו והשליטה דאוא"ס על הטבע היא (רק) שאופן הנהגת הטבע הוא כפי רצונו. שלגבי גילוי זה ישנו הגבול דהטבע אלא שהגבול הוא כפי רצון אוא"ס ב"ה.

משא"כ ניסים שלמעלה מהטבע, היינו שלגבי הגילוי דאוא"ס - כפי שהוא למעלה מהתלבשות בגבול - הטבע מתבטל ממציאיותו.

וי"ל שזהו שאומר שלא זו בלבד שאינו מוגדר בטבע העולם דהיינו שהוא ע"ד נס המלוּבש בטבע, והיינו שהנהגת יעקב (ותומ"צ) בבריאה הוא שבכוחו לשנות אופן הנהגת הטבע. אך באופן זה א"א עדיין להיות דבר שהוא היפך הטבע לגמרי (כ"א כנ"ל באיזה אופן יהי' הטבע).

---

<sup>1</sup> תשל"ח סה"מ מלוקט ג'.

ועל זה מוסיף עוד זאת שהוא למעלה מגדרי הבריאה והיינו עד"ז שלגבי הנס שלמעלה מהטבע, מתבטל הטבע ממציאיותו. שבאופן זה אין גם את ההגבלה דמיתה כיון שהגבלות הטבע מתבטלות לגמרי.



## ומקצה אחיו – אותם שאינם נראים גיבורים

הת' דוד שי' קפלן  
תלמיד בישיבה

א.

לאחר שהגיעו אחי יוסף לארץ מצריים לקח יוסף מאחיו כדי להראות לפרעה מלך מצריים ואיזה אחים לקח? אומר הפסוק<sup>1</sup>: "ומקצה אחיו לקח חמישה אנשים גו" וברש"י<sup>2</sup> מפרש: (יוסף לקח מאחיו כדי להראותם לפני פרעה) מן הפחותים שבהם לגבורה, שאין נראים גיבורים, שאם יראה אותם (את אחיו וידע שהם) גיבורים יעשה אותם (יקח אותם להיות) אנשי מלחמתו".

היוצא מדבריו שחמישה מן האחים לא היו נראים גיבורים. והנה בפסוק<sup>3</sup> "ויעמס איש על חמורו..." כותב רש"י "ויעמס איש על חמורו. בעלי זרוע היו ולא הוצרכו לסייע זה את זה לטעון". משמע שכולם גיבורים היו ולכאן זה בסתירה לדברי רש"י הנ"ל שממנו משמע שהם לא היו גיבורים.

<sup>1</sup> פרשת ויגש מ"ז, ב.

<sup>2</sup> ד"ה "ומקצה אחיו".

<sup>3</sup> מ"ד, יג.

הרבי<sup>1</sup> מבאר שאלה זו וז"ל: "ואף דהשבטים כולם גיבורים<sup>2</sup> הרי כאן נוגע איך שנראים בעיני פרעה במשך הרגעים כשהציגם לפניו (שאף אם יראה אותם לא ידע שבאמת הם גיבורים) וכפרש"י כאן "מן הפחותים שבהם לגבורה שאין נראים גבורים כו' (ולא שלא היו גיבורים)" ולפי זה מובן שאין סתירה בדברי רש"י כי בפסוק "ומקצה אחיו" כוונתו שלא היו נראים גיבורים, וזה הצורך כאן ובדבריו על הפסוק "ויעמס איש" כוונתו שבפועל הם כן היו גיבורים וזה הצורך כאן.

ב.

והנה בפרשת מקץ<sup>3</sup> מספרת התורה: "ויבאו בני ישראל (בני יעקב) לשבר (לקנות אוכל) בתוך (שאר) הבאים גו" ומפרש"י<sup>4</sup> "בתוך הבאים: מטמינין בני יעקב היו מחביאין את) עצמם שלא יכירו (יראום) לפי ש(כך) צוה להם (יעקב) אביהם שלא יתראו (יכנסו) כולם (לארץ מצרים) בפתח אחד אלא שיכנס כל אחד בפתחו, כדי שלא תשלוט בהם עין הרע (אם יראו אותם המצרים) שכולם נאים וכולם גבורים".

כאן לכאורה כל הסיבה שיעקב לא רצה שיכנסו מפתח אחד הוא (כמו שמשמע מפורש) כי כיוון שכל האחים נראים גיבורים יש לחשוש לעין הרע שתהי' ע"י ראית הזולת ולכן רצה שיכנסו כ"א בנפרד כדי שלא יראום (עכ"פ ביחד שזה מוסיף בחשיבותם).

[אא"ל לומר שגם לביאור זה חמישה מהם לא היו נראים גיבורים ומה שרצה יעקב שיכנסו בנפרד הוא כדי שלא יראו את שאר האחים שנראים גיבורים יחד כי לפי"ז יעקב הי' צריך להסכים שעכ"פ חמישה אלו יוכלו להיכנס יחד ולא שכ"א (וגם מאלו) יכנס בנפרד]

<sup>1</sup> לקו"ש חט"ו ע' 394 הערה 23.

<sup>2</sup> פרש"י מקץ מב, ה. וראה פרש"י שם מד, יג.

<sup>3</sup> בראשית מ"ב, ה.

<sup>4</sup> שם.

ולפי"ז צ"ב ביאור הרבי (הנ"ל) שחמישה מהם לא היו נראים גיבורים שמכאן משמע שכן היו נראים גיבורים?

ג.

והנה יש לדייק בלשון הרבי הנ"ל שאומר הלשון: "במשך הרגעים כשהציגם" ז"א הרבי לומד שרק ברגעים הראשונים לא הי' ניכר עליהם שגיבורים הם אבל לאחר זמן אפשר להכיר זאת עליהם.

ולפי"ז י"ל שלפרעה לא חשש יוסף להראות את חמשת האחים כיוון שהם שהו אצלו רק מעט זמן ולא יספיק פרעה להיווכח שהם גיבורים משא"כ בכניסתם לארץ מצרים הם הרי צריכים להתעכב זמן מרובה ואם יכנסו כולם יחד יהיה ניכר ונראה בזמן זה שכולם גיבורים ולכן ציוה אותם יעקב שלא יכנסו באותו כניסה.

ד.

עד דאתינן להכא בביאור משכיל לאיתן על הרש"י מפרש את שיטת רש"י הנ"ל ומוסיף המילים "שלא יכירו שהם אחים הבאים בסיעה אחת" ובוה צ"ב הרי כוונת רש"י כאן היא להסביר שיכול להיות עליהם עין הרע כיוון שהם נאים וגיבורים, אבל מדוע זה שהם אחים יגרום לכך שיהי' עליהם עין רעה?

וי"ל בזה: אם לא ידעו שהם קרובי משפחה לאו דווקא שיש לחשוש לעין הרע כי מה נוגע לאנשי מצריים שיש בעולם עוד שנים עשר אנשים שהם נאים וגיבורים אלא כל החשש לעין הרע הוא רק אם ידעו שהם כולם אחים ואז יקנאו במשפחה זו שהם משפחה נאה וגיבורה ובגלל זה דווקא יש לחשוש לקנאת אנשי מצריים וק"ל.



## דרגת "עיקר שכינה"

הת' שמואל שי' קרסיק

תלמיד בישיבה

א. בד"ה באתי לגני תש"י: "באתי לגני אחותי כלה, ואיתא במדרש רבה (במקומו) לגן אין כתיב כאן אלא לגני לגנוני, למקום שהי' עיקרי בתחלה, דעיקר שכינה בתחתונים היתה".

ובד"ה זה תשי"א מבאר את דיוק הלשון "עיקר שכינה", שבא להורות דמדריגת השכינה שהיתה בתחתונים "היא לא השכינה כמו שהוא לגבי אצי", היינו מל', גם לא כמו שהוא לגבי אוא"ס, היינו הקו, כ"א עיקר ופנימיות השכינה היתה בתחתונים דוקא". ומבאר, ד"עיקר ופנימיות השכינה" שהיתה בתחתונים הוא "האור שלמעלה מעולמות". והיינו מש"כ שם לפנ"ז, דפי' שכינה בשרשו הראשון הוא בבחי' התפשטות וגילוי האור שלפני הצמצום השייך לעולמות, שזהו מקור אור הממלא שלאחר הצמצום (דמשום זה נקרא בשם שכינה). עכת"ד (עיי"ש היטב).

והיינו, שגם בשרשה הראשון הנה מדרי' עיקר שכינה היא בחי' האור שלפני הצמצום השייך לעולמות. ולהעיר<sup>1</sup> גם מהמבואר בסה"מ ליקוט ח"ב ע' נא, וז"ל: "הנה אמרו"ל דעיקר שכינה בתחתונים היתה, י"ל דכ"ז הוא בחי' האור השייך אל העולמו', וזהו"ע שכינה שהוא בחי' מל' מקור דבי"ע, ובד"כ הוא בחי' שם אלקי' ושם אדנ"י או שם שדי שאמר לעולמו די, דהגם שהוא בחי' גבול, מ"מ העולם על מילואו נברא, וי"ל עדמ"ש במ"א בענין עולם הבריאה שמאיר שם האין האלקי כו', אבל כ"ז הוא בחי' השייך לעולמות". עכ"ל.

<sup>1</sup> אף ששם אינו מבאר בפירוש דמה שעיקר שכינה בתחתונים היתה "הוא בחי' השייך לעולמות" הוא גם בשרש הראשון – בחי' "עיקר שכינה".

**ב.** והנה מבואר בסה"מ עת"ר ע' רטו [ותוכן הענין הובא גם בד"ה באתי לגני תשי"א סוס"א], וז"ל: "מה דעיקר שכינה בתחתונים הי', צ"ל שזהו בחי' אוא"ס שלמע' מהעולמות כו', דהאור שבבחי' התלבשות בעולם והיינו האור דסדר השתל' כו' א"א לומר שעיקרו למטה, שהרי בא בסדר והדרגה ומאיר בגילוי יותר למעלה וכל מה שנמשך ומשתלשל מתמעט האור כו', וכמא' נטה ימינו וברא שמים ונטה שמאלו וברא ארץ כו', הרי דלמטה אין הגילוי כמו למעלה כו' . . אבל מה שאמרו עיקר שכינה בתחתונים הי' הוא הגילוי שלמע' מהשתל', בחי' אוא"ס הסוכ"ע כו'". עכ"ל.

והיינו, שבחי' עיקר שכינה הוא אור הסובב כל עלמין. ועד"ז מבואר בסה"מ ח"א ע' קכ, וז"ל: "בתחילת הבריאה עולם על מילואו נברא, עיקר שכינה בתחתונים היתה, שפירוש עיקר שכינה הוא בחי' אור הסובב. דשכינה הוא בחי' אור הממלא, שכינה ע"ש ששוכנת ומתלבשת, אבל עיקר שכינה הוא בחי' אור הסובב ועד לאור הסובב שלמעלה מעולמות, וכמבואר בארוכה בהמשך מאמרי ההילולא". עכ"ל.

[ולהעיר גם מרד"ה באתי לגני תשכ"ח (סה"מ ח"ב ע' רלט), דעיקר שכינה הוא "עצמות אוא"ס שלמעלה משייכות לעולמות". ובד"ה באתי לגני תשמ"ח ס"ב (שם ע' רנה) "דעיקר שכינה הוא עצמות אוא"ס שלמעלה משייכות לעולמות"].

ולכאורה צ"ב, איך יתאימו ביאורים אלו (דשכינה סתם הוא אור הממכ"ע, אבל עיקר שכינה הוא בחי' אוא"ס הסוכ"ע) עם המבואר לעיל מרד"ה באתי לגני תשי"א שם - שגם באוא"ס שלפני הצמצום (שהוא האור שלמעלה מעולמות) הנה בחי' עיקר שכינה הוא בחי' האור השייך לעולמות, שרש אור הממכ"ע שלאחר הצמצום.

[וביותר יפלא, שבד"ה באתי לגני תשמ"ח שם מציין על מש"כ שם ש"עיקר שכינה הוא עצמות אוא"ס שלמעלה משייכות לעולמות": "ראה רד"ה באתי לגני תשי"א!"].

ג. נוסף לכך, מתעוררת אותה השאלה גם מהמבואר מהמשך המאמר שבתש"י, שתוכן המבואר בפ"א שבהמאמר הוא, שעיקר שכינה בתחתונים הייתה, וגרם החטא ונסתלקה השכינה, ובכדי להחזיר את העיקר שכינה למטה הוא ע"י העבודה דאתכפיא ואתהפכא, שע"ז נעשה יתרון האור הבא מן החושך "דאסתלק יקרא דקוב"ה בכולהו עלמין שמאיר ומתגלה אור הסובב" (לשון המאמר בסוף פ"א).

ונמצא, שדרגת העיקר שכינה קאי על אור **הסובב כל עלמין**. וצ"ב איך לתווך זה עם המבואר ברד"ה באתי לגני תשי"א שם, שקאי על שורש אור הממכ"ע.

וביישוב סתירה זו (לכאורה) בין המבואר באתי לגני תשי"י (דמשמע בפירוש שעיקר שכינה הוא בחי' אוא"ס הסוכ"ע) לבין המבואר ברד"ה באתי לגני תשי"א (שעיקר שכינה הוא הבחי' באוא"ס שהיא שרש אור הממכ"ע), מבאר בספר הערכים כרך ד מילואים לערך אוא"ס (ב) הערה 182 (ע' תרי), וז"ל:

"בד"ה באתי לגני תשי"א מבאר מה שאמרו רז"ל עיקר שכינה בתחתונים היתה: שבאור השייך לעולמות, כל מה שלמעלה יותר בגילוי יותר, משא"כ עיקר שכינה, אור שלמעלה מעולמות, הוא בתחתונים. ומהמשך הענין שם (וראה ד"ה באתי לגני ה'שי"ת), שהו"ע אור הסובב שהוא בכולהו עלמין בשוה ונמשך למטה דוקא ע"י העבודה דאתכפיא ואתהפכא. ומזה מוכח להדיא, שגם הבחינה דעיקר שכינה, היינו: בחי' הגילוי השייך לעולמות כמו שהוא לפני הצמצום - עם היותו "מקור אור הממלא" (כמפורש בד"ה באתי לגני תשי"א שם) - נקרא בשם "סובב", והוא בכולהו עלמין בשוה". עכ"ל.

ותמצית המבואר שם, שגם בחי' האוא"ס שלפנה"צ שהוא שורש אור הממכ"ע - נקרא בשם **סובב**. ועפ"ז יש לתווך גם בין המבואר ברד"ה באתי לגני תשי"א שבחי' עיקר שכינה הוא שרש אור הממכ"ע לבין המבואר בסה"מ עת"ר וסה"מ ח"א שם (וד"ה באתי לגני תשמ"ח שם) שבחי' עיקר שכינה הוא בחי'

אוא"ס הסוכ"ע, שבשניהם הכוונה היא לשורש אור הממכ"ע (באוא"ס שלפנה"צ), אלא שנקראת היא (גם) בשם טובב.

ד. אולם עדיין קשה, כי גם אם נפרש ששורש אור הממכ"ע נק' בשם אור הטובב, מ"מ, מכמה מקומות משמע בפירוש שבחי' עיקר שכינה קאי על הבחי' שלמעלה מאוא"ס שלפני הצמצום שהוא שרש אור הממכ"ע, כדלהלן.

דהנה מבואר בהתוועדויות תשמ"ב ח"ב ע' 1119, וז"ל: "בנוגע למ"ש עיקר שכינה בתחתונים היתה, מבואר במאמרי בעל ההילולא (ד"ה אדם כי יקריב אעת"ר - שתוכן מאמר זה הובא במאמר דלעיל), שהכוונה במ"ש עיקר שכינה בתחתונים היתה היא לאוא"ס שלמעלה מגדר העולם.

"דהנה, מצד האור האלקי שמתלבש בעולמות, אור הממכ"ע, אי אפשר לומר שעיקר שכינה בתחתונים, כי אור זה מאיר בעולמות העליונים בגילוי יותר מבעולמות התחתונים, ולכן, בנוגע לאור הממכ"ע לא שייך לומר ש"תכלית השתלשלות העולמות וירידתם כו' אינו בשביל עולמות העליונים, הואיל ולהם ירידה מאור פניו ית" - כי האור דממכ"ע מאיר בעולמות העליונים בגילוי יותר מאשר בעולמות התחתונים (וכמבואר גם במאמרי ההילולא דכ"ק מו"ח אדמו"ר). [וכמבואר ברמ"ם שכללות הענין דמקום ברוחניות הוא - החילוקים דמעלה ומטה בדרגא כו'].

"ועד"ז אי אפשר לומר שעיקר שכינה בתחתונים קאי על אור הסוכ"ע: לא מבעי בנוגע לסובב הפרטי שבכל עולם ועולם, שבזה ישנם חילוקי דרגות לפ"ע העולם, אלא אפילו הסובב הכללי, עיגול הגדול, שמקיף את כללות סדר ההשתלשלות בשוה - הרי עצם הענין ד"סובב כל עלמין" מורה על השייכות לעולמות. ולכן, אין לומר על אור הסוכ"ע שעיקרו בתחתונים. ועפ"ז מובן ש"עיקר שכינה בתחתונים" קאי על גילוי העצמות, או על האור הקשור עם עצמות (עצם האור). וזהו כללות הענין דעשיית דירה לו ית' בתחתונים - המשכת העצמות למטה". עכ"ל.



ונמצא, שבחי' עיקר שכינה (שהיתה בתחתונים) היא לא רק בחי' האוא"ס שלפני הצמצום שהוא שרש בחי' אור הממכ"ע, שהרי, אף שגם בחי' זו נק' בשם אור הסובב, מ"מ, אין זה "גילוי העצמות" או עכ"פ "האור הקשור עם עצמות (עצם האור)".

ה. ויתירה מזו מבואר בסה"מ תשי"א עמ' 88, וז"ל: "תכלית בריאת העולמות היא משום שנתאווה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים, דפי' ענין דירה הוא כמו שבדירת האדם עד"מ הרי הוא דר בה בכל עצמותו ומהותו, כמו"כ הכוונה בהפי' דירה בתחתונים הוא שעצומ"ה א"ס ב"ה יהי' למטה. דזהו ג"כ הפי' בענין עיקר שכינה בתחתונים היתה, שהדיוק בזה הוא דמה שנמצא בתחתונים הוא לא סתם שכינה ולא גילויים כ"א עיקר שכינה בתחתונים היתה, וכמו שמבואר בענין באתי לגני לגנוני". עכ"ל.

ועד"ז מבואר בסה"מ תשי"ב עמ' 124, וז"ל: "תכלית הכוונה היא שיהי' דירה לו ית' בתחתונים (לו דוקא) . . שיהי' בחי' עיקר שכינה בתחתונים ולא רק גילויים בלבד, והוא שיהי' דירה לו יתברך בתחתונים . . שיהי' עיקר שכינה בתחתונים היינו בחי' עצמות ומהות א"ס ב"ה, שאז יהי' דירה לו ית'". עכ"ל.

ובהדגשה יתירה מבואר בסה"מ תשי"ב עמ' 255, וז"ל: "לעתיד יהי' עיקר שכינה בתחתונים, דעיקר שכינה הוא דער עיקר פון עצמות, דזהו עיקר שכינה, שאין זה אור הממלא, כ"א אור הסובב, ולמעלה יותר הוא עצמות". עכ"ל.

ובד"ה באתי לגני תשכ"ט סוס"ג (סהמ"מ ח"ג ס"ע מב) איתא: "המשכת עיקר שכינה בתחתונים, עד לדרגא הכי געלית דעיקר שכינה, ועד להמשכת העצמות. ועי"ז דוקא נשלמת הכוונה דדירה לו ית' בתחתונים . . לו לעצמותו". עכ"ל.

ולהעיר גם מהמבואר בסה"מ תשי"ז עמ' 101, וז"ל: "ההמשכה דמ"ת שהמשיך משה, הרי ההמשכה הי' למטה מטה בעוה"ז הגשמי, כדאיתא במדרש דעיקר שכינה בתחתונים היתה וע"י החטאים סילקו את השכינה מלמטלמ"ע עד

רגיע הז', ואח"כ עמדו צדיקים והמשיכו את השכינה מלמעלמ"ט, עד שבא משה שהוא השביעי (וכל השביעין חביבין) והורידה למטה בארץ, הנה מזה גופא אשר ההמשכה שהמשיך משה הי' זה למטה בארץ הגשמי, הנה זהו ג"כ ראי' והוכחה נוספת אשר ההמשכה היא המשכת העצמות ממש, דאל"כ לא הי' אפשר להיות ההמשכה למטה מטה ביותר, דמזה ראי' שהוא המשכת העצמות ממש, ולכן נעשה עי"ז החיבור דרוחניות עם גשמיות, אשר ע"י העבודה דאתכפיא סט"א ממשיכים עיקר שכינה למטה מטה ממש". עכ"ל.

ולכאורה קשה לתווכך בין המבואר בכל המאמרים הנ"ל למבואר בפירוש ברד"ה באתי לגני תשי"א שעיקר שכינה הוא בחי' האור שלפני הצמצום שהוא שרש אור הממלא, דאף שאפשר לפרש (כמש"כ בספר הערכים שם) שאור זה נק' בשם אור הסובב (להיותו לפני הצמצום כו'), מ"מ, אי אפשר לפרש שאור זה הוא "גילוי העצמות", או "האור הקשור עם עצמות (עצם האור)", ויתירה מזו - "עצמות ומהות א"ס ב"ה", "דער עיקר פון עצמות".

וביותר יוקשה מש"כ בהתוועדות י"ג תמוז תשי"א קרוב לסופה (תורת מנחם ח"ג ס"ע 220), וז"ל: "ועד להשראת עיקר שכינה (עיקר שכינה בתחתונים היתה), כמשנ"ת בהמאמר שעיקר שכינה קאי על מהות ועצמות א"ס ב"ה". עכ"ל. דכוונתו במש"כ "כמשנ"ת בהמאמר" היא לד"ה באתי לגני תשי"א!

ו. ויש להוסיף, דלכאורה קושי' זו היא גם על המבואר בד"ה באתי לגני תשי"א גופא. דהנה, אף שבסעיף א מבאר שם שעיקר שכינה היא בחי' האור שלפני הצמצום שהוא שרש אור הממכ"ע, מ"מ, בסעיף ד (סהמ"מ ח"א ע' ו) מביא מרד"ה באתי לגני תשי"א, דמה שעיקר שכינה בתחתונים היתה הוא מפני שנתאווה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים. ומבאר, דמה שנתאווה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים הכוונה בזה היא, שבתחתונים יהי' גילוי עצמותו ומהותו ית' ממש, עיי"ש בארוכה. וזהו הביאור במה שעיקר שכינה בתחתונים היתה.

ולכאורה נמצא עפ"ז, דמה שעיקר שכינה בתחתונים היתה הרי זה שייך לעצמותו ית' ממש שבו היא הכוונה דדירה בתחתונים - **ודלא** כמ"ש שם לפנ"ז בסעיף א בביאור מה שעיקר שכינה בתחתונים היתה, שגם באוא"ס שלפני הצמצום גופא זהו הבחי' ששייכת לעולמות (שרש אור הממכ"ע).<sup>1</sup>

[ועד"ז צ"ע בד"ה באתי לגני תשל"א,<sup>2</sup> דבסוס"ב מבאר דעיקר שכינה הוא בחי' **באור** שלמעלה מהעולמות, וכלשונו: "זה שהמשכה שע"י העבודה דאתכפיא ואתהפכא הוא המשכת האור שהוא ככולהו עלמין בשוה הוא ביאור על הלשון **עיקר** שכינה בתחתונים, וכמבואר במק"א שעיקר שכינה הוא האור שלמעלה מעולמות". עכ"ל. אמנם, מהמבואר שם בסעיף ד (שם ע' קנג) בביאור מה שעיקר שכינה בתחתונים היתה, "דזה שעיקר שכינה בתחתונים היתה (בתחילת הבריאה) הוא שהתהוות עוה"ז התחתון היתה באופן שהענין דנתאוה נמשך בהתהוות שלו" (עיי"ש הביאור בארוכה בסעיף ג), מובן, שבחי' עיקר שכינה שייכת לעצמותו ית' ממש (ששם היא התאוה לזה שיהי' דירה בתחתונים)].

ז. ואולי יש לבאר בדא"פ בכ"ז, ובהקדים, שבנוגע לקשר שבין עבודת האתכפיא ואתהפכא להמשכת העיקר שכינה בתחתונים מבואר בד"ה באתי לגני תשל"א סי"ב, שהוא מפני שבהמשכת עיקר שכינה בתחתונים: **א**. המשכת העיקר שכינה, שזה נפעל ע"י העבודה דאתכפיא, כיון שבעבודה זו האדם **כופה** את עצמו לעשות **נגד** טבעו, וכתוצאה מזה (כיון ש"כל מה שלמעלה - ממך הוא"), גם

<sup>1</sup> **הערת המערכת:** ולכאורה אי אפשר לתרץ כהנ"ל ע"ד מה שנתבאר בגליון זה בעניין "עיקר שכינה בתחתונים הייתה" - בפועל או בהכשרה, שבנוגע לבחי' השכינה השוכנת ומתלבשת בפועל, שזהו בחי' אור הממכ"ע, הנה בחי' זו היתה בתחתונים בפועל, ובנוגע לבחי' שרש ומקור השכינה, שהיא בחי' אור הסוכ"ע, הנה בחי' זו לא היתה בתחתונים כ"א בדרך הכשרה (והמשכתה הוא רק ע"י עבודה), דבזה אי אפשר לכאורה ליישב את השאלות הנ"ל, שהרי, שם מבואר שבחי' השכינה שהיתה בתחתונים בדרך הכשרה בלבד היא **שרש ומקור השכינה** השוכנת ומתלבשת בפועל, ואילו כאן מבואר דבחי' השכינה היא "עיקר העצמות", שזהו למעלה לגמרי מכל ענין ההשכנה והמשכה בתחתונים כו'.  
<sup>2</sup> סהמ"מ ח"ה ע' קנא.

הקב"ה ממשיך בעולם אור שלמעלה משייכות לעולם, שלימשך בעולם הוא נגד טבעו. ב. המשכתה בתחתונים, שזה נפעל ע"י העבודה דאתהפכא, המשייכת גם את התחתון לאלוקות.

ועפ"ז אפשר לבאר, שמה שמבואר ברד"ה באתי לגני תשי"א שם, שהכוונה בעיקר שכינה היא (רק) לשורש אור הממכ"ע (שבאוא"ס לפנה"צ) הוא דוקא בברה"ע, אולם ע"י עבודת האדם, ובפרט ע"י העבודה דאתכפיא, ממשיך האדם אור נעלה יותר בעולם, שאכן אינו שייך לעולמות, שי"ל שזוהי הכוונה במאמרים הנ"ל, שדרגת עיקר שכינה היא בחי' שורש אור הסוכ"ע. [ואכן בד"ה באתי לגני תשי"א מובא עניין זה שעיקר שכינה הוא בחי' סובב כל עלמין על ההמשכה שלאחר העבודה, עיי"ש ספ"א].

אלא שביאור זה עדיין אינו מספיק, כיון שבכך מבואר רק מדוע גם בעולם יכול לימשך בחי' האור שלמעלה משייכות לעולמות (כיון שע"י עבודת האתכפיא עושה הקב"ה נגד טבעו של האור, וממשיכו בעולם), אך עדיין אינו מבואר מדוע ע"י העבודה משתנה עניינו של האור, שע"י העבודה מתחיל להיות עניינו - התלבשות ושכינה (שזהו הפי' בשם שכינה - עיין היטב בד"ה באתי לגני תשי"א ס"א), אף שלפנ"כ הי' עניינו הגילוי לעצמו שאינו עניינו לאחרים.

כלומר: בכך שאור הסוכ"ע נמשך בעולם מובן שמתאפשר שגם לעולם (ע"י עבודה וכו') יהי' קשר עם דרגה יותר פנימית ועצמית של הקב"ה, אולם אי"ז מחייב כלל שמעתה נק' גם בחי' הסוכ"ע בשם 'שכינה', כיון שהוא לא אמור להשתנות בכך.

ת. ואולי יש לומר הביאור בזה בדא"פ, ובהקדים: לגבי עצמותו של הקב"ה, הרי כיון ש"מציאותו מעצמותו" וכו' מובן שאינו מוכרח בשום גילוי (גם לא בגילוי לעצמו שאינו שייך לאחרים), וזה שישנם גילויים (אפילו הכי עליונים) הוא מפני שכך בחר הקב"ה. והכוונה הפנימית של גילויים אלו היא כמו שארז"ל "נתאוהו

הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים", וכמבואר בד"ה באתי לגני תשי"א פ"א, שהכוונה בזה היא לעבודת האדם, ובפרט לאתכפיא ואתהפכא.

ועפ"ז ניתן לכאר בדא"פ פעולת העבודה באור: לפני העבודה דאתכפיא - אינו נרגש בשורש אור הסוכ"ע כ"א עניינו הפרטי, שעניינו הוא גילוי של הקב"ה כפי שהוא לעצמו (ללא שייכות לאחרים), משא"כ לאחר העבודה דאתכפיא - מתגלה (גם מצד ההכרה של האור) עניינו האמיתי של אור זה, שעניינו הוא שממנו ימשך העולם, ובו יהיו בני ישראל שיעבדו באופן דאתכפיא, ובמילא מובן שמצד עניינו האמיתי הרי אדרבה - גם אור זה עניינו לימשך בעולם<sup>1</sup>.

[ומה שהובא לעיל מד"ה באתי לגני תשל"א סי"ב, שהמשכת אור זה בעולם היא היפך טבעו, כדוגמת עבודת האתכפיא, שהוא מה שהאדם עושה נגד טבעו - אינו סותר למבואר כאן שהמשכת אור זה בעולם הוא ע"י התגלות אמיתית עניינו, כיון שההמשכה בעולמות מנוגדת לטבעו הקודם (שאז לא הי' נגלה בו אמיתת עניינו), וכדוגמת עבודת האתכפיא, שעל אף המבואר<sup>2</sup> שיהודי מצד אמיתת עניינו "אינו רוצה ואינו יכול להיפרד ח"ו מאלוקות", עכ"ז מה שהאדם כופה את יצרו נחשב לפעולה המנוגדת לטבעו, כיון שהיא בניגוד לטבעו הקודם (והרגיל)].

ועפ"ז שפיר יש ליישב את הסתירה הנ"ל (נוסף לכך שעפ"ז ניתוספה ההבנה בפעולת העבודה על האור) כמו שנתבאר לעיל ס"ז, שהמבואר ברד"ה באתי לגני תשי"א שם שבחי' עיקר שכינה הוא בחי' שורש אור הממכ"ע קאי על בחי' העיקר שכינה כפי שהייתה בבריאת העולם, לפני העבודה. משא"כ המבואר בהמאמרים הנ"ל שבחי' העיקר שכינה היא שורש אור הסוכ"ע קאי על בחי' העיקר שכינה שנמשכת לאחר וע"י העבודה, שכעת עניינה הוא (עיקר) שכינה.

[ומה שבכמה מאמרים (שהובאו לעיל) שמבואר בהם שבחי' עיקר שכינה קאי על "עצמות א"ס ב"ה" וכיו"ב - מציינים ל"רד"ה באתי לגני תשי"א", יש

<sup>1</sup> ויש להאריך ולעיין בביאור הדבר ובהגדרתו.

<sup>2</sup> ראה גם ד"ה באתי לגני פ"ג. ובכ"מ.

ליישב בפשטות, שהכוונה שם היא רק לציין ע"ז שגם לפני הצמצום אפשר לקרות לדרגה בשם 'שכינה', כמבואר שם].



## התקשרות האדם עם הזולת ע"י המידות וע"י כוח הדיבור

הת' משה שי' רסקין  
תלמיד בישיבה

א.

הרבי מביא<sup>1</sup> שלאחרי בריאת העולם קודם חטא עה"ד "עיקר שכינה בתחתונים הייתה" ומסביר שהיינו: א. "שכינה" - לשון שכינה<sup>2</sup> הוא ששוכן היינו מתלבש בפנימיות וכן יש להביא ראי' (ששכינה הוא ע"ש ששוכן ומתלבש) מהפסוק<sup>3</sup> "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם (בפנימיות)" ולפי"ז מובן שגילוי הקב"ה הי' בהתלבשות ולא רק באופן של מקיף על העולם ב. "בתחתונים הייתה" - גילוי הקב"ה הי' כאן בעולם הזה הגשמי ולא בעולמות עליונים.

וממשיך הרבי ומביא את ביאור הרבי הצ"צ<sup>4</sup> שדרגת הגילוי שהייתה בפנימיות כאן בעוה"ז הגשמי אין הכוונה למלכות דאצי' קודם שנעשית בחי' עתיק לעולם הבריאה כי מכיוון שהיא מיוחדת עם הספירות דאצי' ואינה שוכנת ומתלבשת בפועל לא שייך לקרות לה בשם שכינה, אלא הכוונה היא למלכות

<sup>1</sup> מאמר ד"ה "באתי לגני" התשי"א ס' א'.

<sup>2</sup> ליקוטי אמרים תניא פמ"א ופנ"ב.

<sup>3</sup> תרומה כ"ה. ח'.

<sup>4</sup> לקו"ת שה"ש ביאור דשחורה אני רפ"ב.

דאצי' כמו שנעשית כבר בחי' עתיק לעולם הבריאה, כי זו דרגה ששוכנת ומתלבשת בפועל בעולם שתחתי' וכן שייך לקרוא לה בשם שכינה.

מלשון זה מובן: א. מלכות דאצי' קודם שנעשתה בחי' עתיק לעולם הבריאה שייכת להתלבשות, רק שאינה מתלבשת בפועל ב. מלכות דאצי' לאחר שנעשתה בחי' עתיק לעולם הבריאה מתלבשת בפועל בעולם הבריאה.

ב.

קצת הסברה בעניין מלכות דאצי' קודם ולאחר שנעשתה בחי' עתיק לעולם הבריאה, ובהקדים:

בכל אדם ישנו את עצם האדם וישנו את התפשטות האדם: עצם האדם - מידותיו<sup>1</sup> - טבעו ותכונותיו של האדם עצמו. התפשטות האדם - כוח הדיבור שענינו הוא להתפשט - לבטא את האדם בזולת שמחוץ אליו.

אמנם גם ע"י המידות וגם ע"י כוח הדיבור נעשית באדם היכולת להתקשר עם הזולת (כדלקמן), אבל חילוק מהותי בין המידות לכוח הדיבור: בכך שע"י המידות נעשית באדם התעוררות - רצון להתקשר עם הזולת, אבל ע"י כוח הדיבור לא נעשית באדם התעוררות - רצון להתקשר עם הזולת אלא רק יכולת להתקשר עמו.

ג.

הסברת הענין, עצם האדם - מידות<sup>2</sup>:

ענין המידות הוא<sup>3</sup>: א. ע"י מידת החסד כשהאדם רואה בזולת מעלה שהוא אוהב נוצר בו רגש של אהבה כלפי הזולת, רגש זה הוא רצון חזק בנפש האדם

<sup>1</sup> אמנם גם כוח השכל הוא עצם האדם, אך לא בזה הוא דברנו.

<sup>2</sup> ההסברה כאן היא רק במידות החסד והגבורה, אבל זהו ענינם של כל שאר המידות.

<sup>3</sup> המדוברות כאן ולא שזהו בלבד ענינם.

עצמו להתקרב למעלה זו כי מצד טבעו הוא מעוניין בה. וכן ע"י מידת הגבורה כשהאדם רואה בזולת חיסרון שהוא מפחד ממנו נוצר בו רגש של פחד מזולת זה, רגש זה הוא רצון חזק בנפש האדם עצמו להתרחק מחיסרון זה כי מצד טבעו הוא מפחד מזה.

במידת החסד: הסיבה שרוצה להתקרב אל הזולת היא כי בטבעו הוא אוהב מעלה זו (כנ"ל), אהבה זו נובעת מכך שמידת החסד נטועה בנפשו והיא בטבעה מתעוררת ברגש אהבה לעניין זה אבל לו יצויר שהאדם הי' נולד ללא מידת החסד לא הייתה בו היכולת להתעורר ברגש אהבה לאיזה דבר כי יכולת זו נובעת ממידת החסד. וכן במידת הגבורה: הסיבה שרוצה להתרחק מזולת זה הוא כי בטבעו הוא מפחד מחיסרון זו (כנ"ל), פחד זה נובע מכך שמידת הגבורה נטועה בנפשו והיא בטבעה מפחדת מחיסרון זה אבל לו יצויר שהאדם הי' נולד ללא מידת הגבורה לא הייתה בו היכולת להתעורר ברגש של פחד מאיזה דבר כי יכולת זו נובעת ממידת הגבורה.

[כמובן שאצל כ"א המידה מתבטאת באהבה או יראה לדברים שונים מזולתו כי אצל כל אחד המידה שונה מזולתו אבל בכ"א הצד השווה אצל כולם הוא (כנ"ל) שהיא נובעת רק בגלל שמידה זו קיימת בנפשו]

היינו שע"י המידות נוצר באדם התקשרות בינו לבין הזולת שמחוץ אליו ולא נשאר עם עצמו בלבד [במידת חסד: זה שהוא רוצה להתקרב אל הדבר הוא בגלל שנוצר ביניהם קשר אבל אם לא הי' נוצר ביניהם הקשר (אם לא היו רואים אחד את השני) לא הי' מעוניין להתקרב לזולת זה וכן במידת הגבורה: זה שהוא רוצה לברוח מהדבר הוא בגלל שנוצר ביניהם קשר (שהם רואים אחד את השני) אבל אם לא הי' נוצר ביניהם הקשר לא הי' מעוניין לברוח מזולת זה].

ומכאן מובן: שבמידות (א) זה שהוא מעוניין להתקרב - חסד או לברוח - גבורה מהזולת הוא לא בגלל שכך מעוניין הזולת ולכן הוא עושה את רצונו, אלא הוא בגלל שכך הוא מעוניין, ז"א שע"י המידות נוסף בו עצמו תוכן נוסף חוץ



מהתוכן שכבר יש בו (כוח השכל וכו') כעת יש בו גם התעוררות רצון להתקשר עם עוד דבר שאינו קיים בו אלא בזולת (ב) יש לו עניין בהשגת הדבר עצמו ולא בתוצאות שלו - שעי"ז ירוויח איזה דבר: במידת החסד - הוא רוצה בהשגת המעלה עצמה ולא להשיג ע"י איזה דבר. וכן במידת הגבורה - הוא רוצה בעצם ההתרחקות מהחיסרון ולא מתרחק כדי שישגי ע"י איזה דבר, ז"א שהזולת אינו אמצעי כאן להשגת איזה דבר אלא הוא כאן המטרה.

ב. ע"י מידת החסד כשהאדם רואה את הזולת בעת צרה (לדוגמה עני המחזר על הפתחים) נוצר בו רגש חזק להשפיע לזולת זה טוב וחסד, רגש זה הוא רצון חזק בנפש האדם עצמו לעזור לעני זה כי מצד טבעו הוא מתפעל מצרה זו וכן ע"י מידת הגבורה כשרואה אדם שאינו הגון נוצר בו רגש חזק להתייחס בתוקף לאדם זה, רגש זה הוא רצון חזק בנפש האדם עצמו לא להשפיע לאדם זה כי מצד טבעו הוא מתפעל ממידה כגון זו.

גם כאן, במידת החסד: הסיבה שרוצה להשפיע לעני זה טוב וחסד הוא לא כי הזולת מעוניין בקבלת ההשפעה אלא כי בטבעו הוא מרחם על אדם כזה ולכן הוא מעוניין להשפיע לו. טבע זה נובע מכך שמידת החסד נטועה בנפשו אבל לא יצויר שהי' נולד ללא מידת החסד לא הי' בו שום רצון לסייע לעני זה כי יכולת זו נובעת ממידת החסד. וכן במידת הגבורה: הסיבה שרוצה באי ההשפעה לאדם זה הוא לא כי מצד התנהגותו של אדם זה כך נדרש להתנהג עמו, אלא כי הוא בטבעו שונא טבע כזה. טבע זה נובע מכך שמידת הגבורה נטועה בנפשו והיא בטבעה מתפעלת מחיסרון כזה, אבל לו יצויר שהי' נולד ללא מידת הגבורה לא הי' בו שום רצון להתייחס בתוקף לאדם זה כי יכולת זו נובעת ממידת הגבורה.

[וכך גם כאן: אצל כ"א הרצון להשפיע או לא להשפיע מתבטא במקרים שונים מזולתו כי אצל כ"א המידה שונה מזולתו אבל בכ"א הצד השווה אצל כולם הוא (כנ"ל) שהיא נובעת רק בגלל שמידה זו קיימת בנפשו]

וגם כאן, ע"י המידות נוצר התקשרות בינו לבין הזולת שמחוץ אליו ולא נשאר עם עצמו בלבד [במידת החסד: זה שהוא רוצה להשפיע לעני הוא בגלל שנוצר ביניהם התקשרות, אבל אם לא הי' נוצר קשר ביניהם לא הי' בו רצון זה. וכן במידת הגבורה: זה שהוא רוצה להתייחס לאדם זה בתוקף הוא כי נוצר התקשרות ביניהם אבל אם לא הי' נוצר קשר ביניהם לא הי' בו רצון זה].

וכן גם מכאן מובן: שבמידות א) זה שהוא מעוניין להשפיע - חסד או לא להשפיע - גבורה לזולת, הוא לא בגלל שכך מעוניין הזולת הוא עושה את רצונו, אלא הוא בגלל שכך הוא מעוניין, ז"א שע"י המידות נוסף בו עצמו תוכן נוסף חוץ מהתוכן שכבר קיים בו (כוח השכל וכו') כעת יש בו גם רצון להתקשר עם זולת (כזה ב) יש לו עניין בהשגת הדבר עצמו ולא בתוצאות שלו - שע"ז ירוויח איזה דבר: במידת החסד הוא אינו נותן כדי שירויח ע"ז איזה דבר אלא הוא רוצה בעצם הנתינה לעני כדי שיחסר פחות וכן במידת הגבורה רצון האדם הוא בעצם אי ההשפעה והוא לא כדי שירויח ע"ז איזה דבר. ז"א שהשגת רצונו כאן הוא אינו אמצעי להשגת איזה דבר אלא הוא כאן המטרה.

לפי כהנ"ל יובן מה שאמרנו בתחילת דברינו (אות ב'): א. המידות אין ענינם הוא לבטא את האדם מחוץ אליו אלא ענינם הוא תוספת תוכן באדם עצמו ב. מכיוון שע"י נוסף תוכן באדם עצמו נעשית בו התעוררות להתקשר עם הזולת כי הוא מעוניין בזה, משא"כ בכוח הדיבור (כדלקמן).

ד.

התפשטות האדם - כוח הדיבור:

עניין כוח הדיבור הוא<sup>1</sup>: א. כשיש לזולת דבר שהוא מעוניין להשיג הוא יכול לעשות זאת כשיבקש זאת מהזולת, ע"י כוח הדיבור. ומובן שכאן הוא לא מדבר כי ע"י שראה את הזולת התעורר בו רצון לדבר (וכמו שבמידות יש לו רצון בעצם

<sup>1</sup> המדובר כאן ולא שזהו בלבד ענינו.

המעלה) אלא הרצון הוא להשיג את הדבר ומכיוון שהאפשרות היחידה היא ע"י דיבור הוא מדבר אבל אם הי' יכול להשיג זאת ללא הדיבור הי' עושה זאת.

והיינו שגם ע"י כוח הדיבור נוצר באדם התקשרות בינו לבין הזולת שמחוץ אליו ולא נשאר עם עצמו בלבד.

ומובן שבכוח הדיבור: הסיבה שרוצה להתקשר עם הזולת הוא (כנ"ל) לא כי טבעו הוא שכשרואה זולת מתעורר בו רצון לדבר אלא ההתעוררות היא להשגת הדבר רק שהוא עושה זאת ע"י הדיבור ולכן: כשרואה זולת לא מתעורר בו רצון לדבר עמו כי אין לו כלל עניין בדיבור עם הזולת אלא בתוצאה שע"י ישיג איזה דבר<sup>1</sup> (ולא כמו במידות שכשרואה מעלה כן מתעורר כי הוא רוצה את הדבר בעצמו).

וכן מובן: שלו יצויר שהי' נולד בלי כוח הדיבור ח"ו: א) בו עצמו לא נחסר דבר בגלל שאינו יכול לדבר כי הדיבור אינו מוסיף בו שום תוכן - התעוררות לאיזה דבר<sup>2</sup> (ב) עדיין תהי' בו התעוררות רצון להשיג את הדבר, כי הרצון לא נובע מהיכולת לדבר.

ב. כשהזולת מעוניין לדעת איזה דבר אם ברצונו לומר לו זאת הוא עושה זאת ע"י הדיבור, גם כאן מובן שהוא לא מדבר כי יש לו רצון בעצם הדיבור אלא הרצון הוא להסביר את הדבר (כי מצד טבעו הוא מעוניין להועיל לזולת כנ"ל אות ד') ומכיוון שהאפשרות היחידה להסביר היא רק ע"י הדיבור הוא מדבר.

וכך גם כאן (כנ"ל): לו יצויר שהי' נולד בלי כוח הדיבור ח"ו: א) מובן שבו עצמו לא נחסר דבר בגלל שאינו יכול לדבר כי הדיבור אינו מוסיף בו שום תוכן -

<sup>1</sup> ומה שנראה בחוש שע"י שהאדם מדבר נוסף אצלו בהבנה, הוא כי כתוצאה מהדיבור הוא חושב על הענין ולא בגלל עצם הדיבור.

<sup>2</sup> לכן מצוי שנולד אדם שאין בכוחו לדבר כי זה לא חלק מגדר הנפש, אבל לא יכול להיות שנולד אדם שאין בו את מידת החסד כי זהו כן חלק מגדר הנפש.

התעוררות לאיזה דבר ב) עדיין תהי' בו התעוררות רצון להסביר לו את הדבר, כי רצון זה לא נובע מהיכולת לדבר.

להגדרת הדברים יאמר שבמידות הפעולה היא בנפשו ובדיבור הפעולה היא בזולת (אמנם הפעולה נעשית ע"י אבל היא לא בו). לפי"ז יובן מדוע כשהאדם נמצא במדבר יכולה המידה להתעורר אבל האדם אינו יכול לדבר כי במידות האדם עצמו מתעורר והרי גם במדבר הוא נמצא אבל בכוח הדיבור הפעולה אינה בו אלא בזולת והזולת הרי אינו נמצא.

ולפי כהנ"ל יובנו מה שאמרנו בתחילת דברינו (אות ב'): א. כוח הדיבור הוא אינו חלק מתכונות הנפש של האדם עצמו ואינו פועל בנפשו כלום (ושלא כמו במידות) אלא ענינו היחיד הוא שהאדם יוכל להתקשר ע"י עם הזולת ב. מכיוון שע"י לא נוסף תוכן באדם עצמו כשרואה זולת לא נעשה בו התעוררות רצון להתקשר עמו.

בדיבור עצמו, ב' בחינות: א. כוח הדיבור - קודם שמדבר בפועל קיים באדם עצמו את היכולת לדבר ב. הדיבור בפועל בשעה שמדבר. החילוק ביניהם הוא: הדיבור בפועל כבר נעשה חלק מן הזולת, אבל כוח הדיבור אף שכל ענינו הוא כדי שאח"כ ידבר בפועל מ"מ כיוון שעדיין לא דיבר הוא אינו נעשה חלק מהזולת והוא עדיין חלק מהאדם עצמו.

[ובעומק יותר: ענינו של כוח הדיבור הוא לא רק כדי שאח"כ ידבר אל הזולת אלא ענינו הוא גם האדם עצמו, ומוכח הוא מכך שהוא קיים באדם גם כשהוא לעצמו ולא רק כשיש זולת ואם ענינו הי' הזולת בלבד, כשהיא אינה הוא לא הי' יכול להיות קיים (ויש להאריך בזה עוד)<sup>1</sup>]

---

<sup>1</sup> כשהיא בדרגה זו לא רק שבפועל עדיין אינה בדיבור ממש אלא היא נעלית ומרוממת מכדי להצטמצם לאותיות ומילים ולא ראוי לקרוא לו בשם דיבור.

ה.

כך הוא גם במלך כאן בעוה"ז: ע"י כל מידה ומידה מתחדש בנפש המלך תוכן שלא הי' קיים בו קודם (כמו בכל אדם, ראה העניין בזה להלן אותיות ג-ד) אבל בנוסף לזה במלך ישנה מידה שאין בכל אדם והיא מידת המלכות - היכולת להנהיג את העם שבמדינה כרצונו והיא אינה מוסיפה בנפש המלך עצמו תוכן נוסף - רצון והתעוררות למלך, וכמו שמוסבר בדא"ח שזה שנהי' מלך הוא לא בגלל שכשרואה את העם נעשה בו רצון לשלוט בו (כמו במידות כנ"ל) אלא מלכותו היא רק בגלל בקשת העם וקבלת המלכות ע"י העם, ובדוגמת כוח הדיבור שכשרואה את הזולת לא מתעורר בו רצון לדבר, וכך אנו אומרים בתפילת ע"ש<sup>1</sup> (שמידת ה)מלכות (נמשלה ל)פה (דיבור האדם).

[זהו "במלוכה" אבל בנפש האדם ישנה מידה אחרת, טבע ה"ממשלה" והיא כן מידה - תוכן בנפש האדם עצמו, כי ע"י כן נוצר בו התעוררות רצון למשול בזולת<sup>2</sup>].

ומכיוון שבמלוכה הפעולה היא בזולת ולא בו מובן הכלל ש"אין מלך בלא עם" כי אם אין עם שאפשר להשפיע לו אין ליכולת זו שום ביטוי ובדוגמת הצורך בכוח הדיבור כשהאדם נמצא במדבר כנ"ל (אות ו').

ו.

וכמו במלך ובאדם עצמו כך הוא גם בעולם האצ"י ישנו את עצם העולם - ספירות החסד, הגבורה וכן הלאה וענינים הוא התוכן הפרטי של עולם האצ"י (כמו המידות באדם הנ"ל). וישנו את התפשטות העולם - מידת המלכות וענינה הוא

<sup>1</sup> סידור, פתח אליהו.

<sup>2</sup> אמנם לאחר בקשת העם גם במלך מתעורר רצון למלוך על העם ולהנהיג אותם אבל רצון זה הוא אינו התעוררות של כוחותיו הפנימיים כמו המידות, אלא הוא כוח עמוק יותר הנוגע בפנימיות נפשו (ראה מאמר ד"ה "באתי לגני" תשל"א).

לקבל את עולם האצי' ולהתפשט ולהתלבש בעולם שמחוץ אלי' עולם הבריאה (וכמו כוח הדיבור באדם הנ"ל).

בעולם האצי' אין שייך מציאות שאינה בטילה לקב"ה בתכלית, וענינו של עולם זה הוא גילוי אלוקותו ית' (ולא להסתיר עליו) וע"י כ"א מהספירות נעשה הגילוי באופן אחר מזולתו<sup>1</sup> א"כ מובן, שע"י הספירות נוסף בעולם עצמו תוכן נעשה בו תוכן וענין לגלות את הקב"ה בעוד אופן וצורה. אבל ע"י מידת המלכות לא נוסף בו עוד תוכן - רצון למלוך על העולם שתחתיו, אלא כל ענינו הוא לקבל את עולם האצי' ולהתפשט ולהתלבש בעולם שמחוץ אלי' עולם הבריאה (וכמו בכוח הדיבור שאין ענינו להוסיף תוכן באדם עצמו).

וכמו בכוח הדיבור כך גם בספירת המלכות ב' בחינות: מידת המלכות כפי שהיא עדיין באצי' כפי שעדיין לא נעשתה עתיק לעולם הבריאה (והיא בדוגמת כוח הדיבור), שאין היא קיימת רק כשיש זולת בפועל אלא קיימת גם קודם שנבראו הזולת - הנבראים והעולם שתחתיו<sup>2</sup>. ומלכות כפי שנעשית כבר עתיק לעולם הבריאה והיא בדוגמת הדיבור בפועל, שהיא כבר שוכנת בפועל בנבראים ולא רק כפי שביכולתה לשכון.

וע"ז אומר הצ"צ ששם שכינה א. הוא במלכות כי דרגה זו אין ענינה הוא תוכן העולם עצמו אלא ההתפשטות להחיות את העולם שתחתיו ב. ובוה גופא הוא רק בדרגה השני' במלכות היינו כפי שנעשית כבר חלק מהעולם שתחתיו אבל הדרגה הראשונה במלכות אף שכל ענינה הוא וכל מעלתה הוא רק זה שאח"כ היא תתפשט לעולם שתחתיו אינה נקראת בשם שכינה כי עדיין לא התלבשה בפועל.



<sup>1</sup> ענין זה ראוי לבמה בפנ"ע ואכ"מ.

<sup>2</sup> כשהיא בדרגה זו לא רק שבפועל עדיין אינה שוכנת מתלבשת בעולם אלא היא נעלית ומרוממת מכדי לשכון ולהתלבש בעולם ולא ראוי לקרוא לה בשם שכינה.

## ביאור במעלת התחתונים

הנ"ל

במאמר ד"ה באתי לגני תש"י פ"א מביא את מ"ש בשיר השירים רבה (ה, א) שעיקר שכינה בתחתונים הייתה. ובכדי לבאר זאת (מדוע עיקר שכינה בתחתונים הייתה) מביא בהמאמר את דברי התנחומא הידועים<sup>1</sup> ש"נתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים".

וממשיך לבאר בהמאמר, שמה שנתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים נפעל ע"י עבודת האדם, ובפרט ע"י עבודת אתכפיא ואתהפכא. ולאחר מכן ממשיך, שכתוצאה מעבודה זו ממשיכים אור נעלה ביותר בעולמות, כמאמר "כד אתכפיא סט"א אסתלק יקרא דקוב"ה בכולהו עלמין", ומבאר מעלת אור זה על האור השייך לעולמות (ואפי' השייך לעולם האצי'). ע"כ תוכן מהלך העניינים שבפ"א בקצרה.

ומקשה הרבי בד"ה זה תשל"א ס"ב: "וצריך להבין, דלכאורה, הטעם על זה שעיקר שכינה בתחתונים היתה הוא כי נתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים, ומה נוגע כאן לבאר שעשיית הדירה צריכה להיות ע"י עבודת האדם, ושהעבודה שעל ידה נעשית הדירה היא העבודה דאתכפיא ואתהפכא, ושע"י עבודה זו הוא המשכת האור שלמעלה משייכות לעולמות".

ומתרץ: "ויש לומר הביאור בזה, דבמאמר המדרש עיקר שכינה בתחתונים היתה, שני ענינים. המעלה דתחתונים (לגבי עליונים), שבהם דוקא היתה עיקר שכינה, ושדרגת השכינה שהיתה בתחתונים היא (לא שכינה סתם, אלא) עיקר שכינה. והענינים שבהמאמר (בפרק הראשון) הם ביאור על שני ענינים אלה".

<sup>1</sup> נשא טז. בחוקותי ג. במדב"ר פי"ג, ו. תניא פל"ו ועוד.

כלומר, שבהו"א חשבנו שיש רק עניין א' הדורש ביאור בדברי המדרש (שאותו מבאר המאמר בפ"א), והוא - מדוע עיקר שכינה הייתה דווקא בתחתונים, ולכן מסיק שבאמת בא המאמר לבאר ב' הפרטים שבדברי המדרש: א. מעלת התחתונים, שבהם שורה עיקר שכינה. ב. מעלת דרגת ההמשכה, עיקר שכינה.

וכפי שממשיך לפרט בתשל"א שם: "דזה שנתאוה שהגילוי אלוקות למטה (דירה בתחתונים) יהי' ע"י עבודת האדם מדגיש מעלת התחתונים. דנוסף לזה שנתאוה שהדירה (גילוי אלוקות) תהי' בתחתונים, נתאוה שגם עשיית הדירה תהי' ע"י עבודת התחתונים. דע"י שהגילוי אלוקות בהתחתונים נמשך ע"י עבודתם, הם כלים להגילוי, ויתירה מזה, שהגילוי שנמשך בהם הוא מצד ענין התחתונים גופא. ומוסיף, שהעבודה שעל ידה נעשית הדירה היא העבודה דאתכפיא ואתהפכא, כי ע"ז מודגש עוד יותר שהגילוי שנמשך בהתחתונים הוא מצד ענינים. דנוסף לזה שהגילוי שנמשך בהם הוא ע"י עבודתם, גם העבודה (שעל ידה נמשך הגילוי) היא עבודה שמצד ענין התחתונים. וזה שההמשכה שע"י העבודה דאתכפיא ואתהפכא הוא המשכת האור שהוא בכולהו עלמין בשוה הוא ביאור על הלשון עיקר שכינה בתחתונים, וכמבואר במק"א שעיקר שכינה הוא האור שלמעלה מעולמות". עכ"ל.

ולכאורה צ"ב, מה הועיל תי' זה לגבי הפרט הא' (ורק לגבי הפרט הב' הועיל תי' זה, כיון שבהו"א חשבנו שהמאמר בא לבאר רק עניין א' במדרש, כנ"ל), והלא גם אם עניינים אלו מגדירים מה נתאוה הקב"ה בתחתונים (שהוא עבודת האדם, ובפרט אתכפיא ואתהפכא), עדיין אי"ז מבאר את מעלת התחתונים, היינו - שבכדי לבאר מעלת התחתונים מספיק כבר לבאר ש"נתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים" (כנ"ל בשאלה), ומדוע יש להביא גם שעניין זה נעשה ע"י עבודה, ובפרט בעבודת אתכפיא ואתהפכא.

ויש לומר הביאור בזה: ההבדל בין ההו"א להמסקנה הוא לא רק בנוגע לפרט הב' (אם המאמר בא לבאר כאן עניין א' או ב' עניינים), אלא גם בנוגע לפרט הא', שבהו"א חשבנו שעניין העבודה וענין עבודת האתכפיא ואתהפכא באים רק בכדי



להגדיר מה נתאוה הקב"ה בתחתונים, ולמסקנה מובן שהא גופא בא בכדי לבאר  
**מעלת התחתונים.**

כלומר, שבאם מעלת התחתונים הייתה בכך שהקב"ה נתאוה שיהי'  
בתחתונים גילוי אלוקות (שלא ע"י עבודת האדם, אלא) מלמעלה - נמצא שאי"ז  
מבטא את מעלת **התחתונים** כ"כ (כתחתונים), כיון שה"נתאוה" הוא **בהגילוי**  
**אלוקות** שיהי' בהם מלמעלה. ולכן מבאר המאמר (בכדי לבאר מעלת **התחתונים**)  
שה"נתאוה" הוא שהגילוי אלוקות יהי' **ע"י עבודתם**, שמזה מובן יותר  
שה"נתאוה" הוא **בהם**, ומוסיף שהעבודה היא אתכפיא ואתהפכא, שבזה מודגש  
עוד יותר שה"נתאוה" הוא **בהתחתונים** כפי שהם **מצ"ע**, ועד לעבודה ששייכת רק  
מצד ענין התחתונים.



## **העילוי שנעשה בנשמה ע"י עבודת האדם באתכפיא ואתהפכא**

הת' צבי יהונתן שי' שניאורסאהן  
תלמיד בישיבה

א.

במאמר 'באתי לגני' תש"ל מזכיר הרבי ב' פרטים, א. בנוגע להמשכה:  
שלאחרי החטאים היא **באופן נעלה יותר** מאשר לפני הירידה ב. בנוגע  
להתלבשות: שעיקר שכינה היא דווקא **בתחתונים**.

מבאר הרבי כמה פרטים בזה:

א. כשם שהירידה בכללות העולמות הינה לצורך העלי' שתהי' אח"כ - היינו,  
הירידה שבאור האלוקי להוות ולהחיות את העולמות היא בשביל העלי', כך הוא

בנוגע לירידה שבעולם הזה גופא שהירידה הנגרמת בעקבות החטאים הינה לצורך העלי' שתהי' לאחי"ז - כדי שהמשכת עיקר השכינה למטה (לאחר הסתלקותה) תהי' נעלית יותר מהמשכת עיקר שכינה כפי שהייתה בתחילת הבריאה.

ב. 'נתאוהו הקב"ה להיות לו יתברך דירה בתחתונים' - שיהי' גילוי אלוקות על ידי עבודת האדם באתכפיא ואתהפכא. כלומר, רצון הקב"ה הוא: א. שגילוי האלוקות יומשך לעולם הזה על ידי עבודה ולא בדרך ממילא ב. שהעבודה תהיה אתכפיא ואתהפכא ולא עבודה אחרת. ולפי זה מובן, שהמשכה עכשיו נעלית יותר ממה שהייתה בתחילת הבריאה. כיון שבתחילת הבריאה ההמשכה אמנם הייתה ע"י עבודה, אבל לא ע"י עבודת אתכפיא ואתהפכא ועל ידי הירידה העבודה כן נעשית באופן זה, שזהו הרצון של הקב"ה.

ג. לאחר הירידה נבנה המשכן, שענינו להפוך את השקר של העולם לקרש למשכן. ובמשכן הייתה הנהגה ניסית שלמעלה מהטבע. שורש הניסים הוא מהאור שלמעלה מעולמות, ובפרט הניסים שבקודש הקדשים - 'מקום הארון אינו מן המידה' - הוא גילוי אור אין סוף שלמעלה מאור שלמעלה מעולמות, נמנע הנמנעות.

ועל דרך זה בזמן הגלות:

א. ישנה ירידה גדולה יותר, ומובן שהעלי' תהיה גדולה יותר.

ב. עיקר העבודה של אתכפיא ואתהפכא הוא בזמן הגלות יותר מאשר בזמן הבית.

ג. העבודה בגלות מביאה את הגילוי שלעתיד לבוא, שהוא נעלה יותר מהגילוי שהאיר בבית המקדש.

מכך מובן, שישראל, הם אלו שפועלים את הגילוי הזה בעולם. שהרי רק הם יכולים לפעול באופן של אתכפיא ואתהפכא. כמו שמוזכר במאמר, שישראל הם צבאות ה', שעניינם הוא אתכפיא ואתהפכא.

ב.

והנה בהמשך המאמר מביא הרבי את העניין המבואר בהמאמר "באתי לגני" ה'תש"י בפרק העשרים: שירידת הנשמה בגוף אינה בשביל עצמה, שהרי היא עצמה אינה צריכה תיקון, אלא מטרת ירידתה - לתקן ולזכך את הגוף ונפשו הטבעית.

והנה בפשטות, עניין זה מתאים למבואר לפני זה, שנתאוה הקב"ה להיות לו יתברך דירה בתחתונים על ידי עבודה בתחתונים, היינו ברור וזיכוך הנפש הטבעית.

אולם, הרבי מדייק מהמאמר של הרבי הקודם, שבתחילה מבאר שכוונת הירידה היא בשביל הגוף ונפשו הטבעית, ואילו רק אחר כך מוסיף 'גם חלקו בעולם'. ומבאר, שכאן מודגשת הנקודה הפנימית של ההמשך באתי לגני, והוא, השלמת הרצון.

שבתחילת ההמשך מבאר את הכוונה של בריאת והתהוות העולמות, ואילו בפרק האחרון של ההמשך מבאר את הכוונה של ירידת הנשמה בגוף - בריאת האדם. כיון שכל הבריאה היא בשביל האדם, וגם הכוונה בבריאת העולם היא בשביל האדם. לכן, בתחילה אינו מזכיר 'חלקו בעולם', כדי להדגיש שעיקר ופנימיות הכוונה הוא האדם.

והנה, לכאורה, זה על דרך המבואר בליקוטי שיחות חלק ו' עמ' 236: שעם ישראל אינם אמצעי להשלמת הכוונה, אלא, התכלית היא בהם עצמם. בשונה מכל הבריאה שנבראה בשביל ישראל ובשביל התורה. לפי זה מובן, שעיקר בריאת העולם הוא בשביל האדם (ישראל), וגם זה שעושים בעולם דירה לו יתברך הוא

גם כאמצעי לשלמות שנפעלת בישראל. אם כן, העילוי שנפעל בנשמה אינו כשכר על עבודתה בעולם, אלא זוהי חלק מהשלמות שנעשית בנשמה בזה שמשלימה את הכוונה.

וזה ההדגשה במאמר, על ידי ירידת הנשמה נעשית באדם עליו, והעליו' היא גם בזה שמשלימים את הכוונה וגם שנעשים בחינת בעלי תשובה, וכך גם בעולמות נעשית עליו' בב' עניינים: א. בזה שנברא עולם הזה, שעל ידו נשלמת הכוונה. ב. העילוי שנמשך על ידי העבודה בעולם.

ומזה שהרבי מסביר על העלייה **בנשמה**, ומזה לומד לגבי העליו' בעולמות, מובן שהנשמה היא העיקר והכול משתלשל מזה.

כלומר לו היינו לומדים, שעיקר השלמת הכוונה הוא בעולם, הרי אז היהודי היה רק אמצעי למען השלמת הכוונה בעולם. ולא היה ניתן לומר שהעליו' בעולם היא בהתאם לעליו' בנשמה (שהיא האמצעי). אך כיון שהתכלית הוא באדם ובנשמה שלו, הרי שמזה משתלשל גם כן בעולם, בהתאם לעליו' בנשמה שהיא העיקר.

ג.

ולכאורה ישנה סתירה בין החלק הראשון של המאמר לחלק השני:

בסעיפים הראשונים במאמר מוסבר - שכל עניין הדירה בתחתונים הוא האתכפא ואתהפכא, שעניינם לפעול שיומשך עיקר שכינה **בעולם**. ואילו בסעיפים הבאים (ו' ואילך) מוסבר - שעיקר ופנימיות הכוונה הוא **האדם**. וצריך ביאור איך מתקשרים שני חלקים אלו יחד?

והנה בסעיף ח', מדייק הרבי בלשון הרבי הקודם במאמר, שקודם שירדה הנשמה למטה הייתה **בתכלית הדביקות** באלוקות, ואומר הרבי שהגדרה זו היא בחינה נוספת על המבואר בזהר שכל נשמתא הוה קיימא בדיוקנא דמלכא קדישא

- שמצד זה עדיין הוא מציאות, רק שעומד לפני המלך ולכן הוא בביטול. מה שאין כן, כשהנשמה היא בתכלית הדביקות, ההדגשה היא שאינה מציאות לעצמה כלל.

ולאחרי זה מוסיף שהנשמה הייתה ברצון אחד להוי' לבדו ואין זר איתו, ושואל הרבי, מהי ההוספה בכך ש'אין לה רצון זר', לאחרי שמבאר את גודל מעלת דביקות הנשמה<sup>1</sup>?

ומבאר באריכות, שההדגשה בכך ש'אין לה רצון זר' היא, לא רק שהביטול הוא בתכלית, או אפילו מציאות שבטילה, אלא שמאיר בה אחד בשלמות. ומצד בחינה זו הנשמה יכולה לרדת למטה לעולם הזה ולא להתפעל מענייני העולם ושקר העולם. כי מצד שורשו הוא למעלה מזה לגמרי - "אין בלבנו אלא אחד".

ובזה גופא עיקר העבודה הוא בבחינת אתכפיא, וזה נעשה בעיקר בשעת התפילה.

הסיבה לזה: כיוון שמטרת התפילה היא התחברות עם אלוקות הנשמה שלמטה עם הנשמה שלמעלה, יחוד ממלא וסובב, וכשם שיחוד סובב וממלא נעשה על ידי המשכת העצם שלמעלה מהם, כך גם בתפילה - החיבור של הנשמה שלמטה עם הנשמה שלמעלה על ידי המשכת עצם הנשמה, שבכללות הוא בחינת יחידה, ועל ידי התפילה נמשך גילוי היחידה.

והנה לכאורה עניין זה מתאים עם המבואר לעיל, שכל כוונת הבריאה היא בשביל האדם. והיינו שהאדם יגלה את הדביקות שיש בנשמה למעלה גם בנשמה שירודת ומתלבשת בגוף ונפש הטבעית, וזהו עניין התפילה - לגלות את היחידה שבנפשו, ועל ידי זה תתחבר בחינת הנשמה למעלה עם בחינת הנשמה למטה.

---

<sup>1</sup> לכאורה מבוארות ג' דרגות בביטול הנשמה: א. קימא קמיי מלכא קדישא ביטול אבל עדין הוא בחי' מציאות ב. שנמצא בתכלית הדביקות, שאינו מציאות כלל ג. ושאין לה רצון זר. וזהו ע"ד ג' פרטים המבוארים בדברי אדמו"ר האמצעי שמביא הרבי סעי' ז': א' ביטול של דיבור כלפי מחשבה אבל הדיבור הוא מציאות לעצמו ב. ביטול של מחשבה לשכל אבל נרגש אותיות המחשבה ג. מחשבה כמו שהיא למעלה מהיות נרגש אותיות שזהו ע"ד אין רצון זר.

ולפי זה, המבואר במאמר בסעיף י': מעלת האתכפיא, אינה שעל ידה פועלים בעולם כפשטות הענין המבואר במאמר בתחילתו, אלא האתכפיא היא כדי לגלות ולהמשיך את עצם הנשמה בגילוי בכוחות האדם.

ועל דרך זה מעלת העבודה בזמן הגלות היא, שמתגלה כח המסירות נפש והעצם, שעל ידי זה נעשית שלימות באדם. (ואין הדגשה על מה שממשיכים בעולם על ידי העבודה בגלות).

ד.

בהמשך המאמר מבאר את הענין בעבודה. לגבי מחשבות זרות המטרודות את האדם בשעת העבודה.

אם המחשבות מתקבלות אצל האדם הרי זה השקר שבאדם, ומזה משתלשל השקר של העולם (כמבואר לעיל, שהעיקר הוא האדם ומזה נשתלשל בעולם). כי באמת המחשבות אינם מציאות כלל, אלא הוא עצמו גרם להם. על האדם לדעת שזה מגיע מהנפש הבהמית על מנת לבלבל את הנפש האלוקית. וההתבוננות בכך שהטרודות אינם מציאות, תגרום שהטרודות לא יפריעו לו. וגם במקרה שהאדם הביא את עצמו כבר למצב שישנם טרודות, יכול הוא להתייגע ולהסיר את הטרודות המבלבלות.

וזה מתאים עם המוסבר בתחילה, שעיקר השלמות הוא האדם. ההעלמות וההסתרים אינם מציאות אמיתית, אלא מטרתם - שהאדם יתגבר עליהם כדי שיגיע לשלמות על ידי בירור נפש הבהמית.

על פי הנ"ל יוצא, שכדי להתגבר על המחשבות זרות, מספיק לכאורה להתבונן שכל המחשבות הם כדי לבלבל את האדם. אך הרבי הקודם מביא בסוף המאמר שצריך את מדת הנצח בשביל להתגבר עליהם.

מכך מדייק הרבי שעל ידי ההסבר בצורך למידת הנצח מובנים ב' עניינים:

א. לגבי השלמות באדם - מידת הנצח מושרשת בעצם הנפש, ולכן הוא ממשיך את העצם. וזה כמו המבואר לעיל שעיקר הכוונה היא להמשיך את עצם הנשמה בגילוי הבחינה שבו רצון אחד לה' לבדו ואין רצון זר איתו.

ב. לגבי השלמות בעולם - מידת הנצח מדגישה שישנה מציאות לעולם, שלכן צריך להשתמש עם מידת הנצח, ולפעול על המציאות על מנת שתגיע לשלמות.

שני העניינים הנ"ל יוצרים את השלמת הכוונה שנתאוהה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים.

וההסבר לזה הוא על דרך המבואר בליקוטי שיחות חלק ט"ז עמ' 478: הדירה נעשית בתחתונים, דווקא על ידי עבודתם של ישראל בעולם הזה התחתון, שעושים מהדברים הגשמיים כלי לאלוקות. ועל ידי זה מתגלה שורש נשמות ישראל, שמיוחדים עם עצמותו יתברך.

בסגנון אחר, דווקא כשהגבלה והעיכוב של התחתונים אינם מגיעה אלא אדרבא, התחתונים נעשים על ידי בני"מ מקום מוכשר לדירה לו ית', דווקא אז נעשה בגילוי שיהודים הם דירה לו יתברך שהם מיוחדים עם עצמותו יתברך בתכלית, בלי שום הגבלה ועיכוב.

יוצא מזה ששלמות הכוונה בדירה בתחתונים היא בעם ישראל ובעולם, כי רק על ידי שהעולם יהי' דירה לו יתברך, גם עם ישראל יוכלו להיות דירה לו יתברך. ולאידך גיסא רק כשעם ישראל מיוחדים איתו יתברך, יכולים לפעול בעולם שיהי' דירה לו יתברך.



## נכלה ואינו נכלה בנס פך השמן (גליון)

א' התמימים  
תלמיד בישיבה

א.

בגליון הקודם דישיבתנו<sup>1</sup> הבאתי את שאלת הבית יוסף<sup>2</sup> הידועה, במה שחוגגין אנו את חג החנוכה שמונה ימים ולא פחות מכיוון שנעשה לעם ישראל נס בכל שמונת הימים. ומקשה שכיוון שבפך היה מספיק שמן בשביל להדליק יום אחד, הצורך לנס הוא רק בשבעה ימים אחרונים וביום הראשון השמן יתחיל לכלות עד סוף היום, כמו בכל יום, וכיון שהיה בפח כמות שמספיקה ליום שלם זה יספיק עד סוף היום, ואין צורך לנס גם ביום זה? ואם נאמר שבכ"ז הנס הי' גם ביום זה, הרי הכלל<sup>3</sup> הוא ש"לא עביד (עושה) קוב"ה ניסא למגנא (לחינם)?"

ומתרץ בזה הבית יוסף: א. אפ"ל שחילקו את השמן לשמונה חלקים ובכל יום מילאו חלק אחד והספיק עד סוף היום ובמילא הי' הנס גם ביום הראשון בכך ש(ביום זה ו) בכל יום התמלא הפך מחדש ולכן חוגגים אנו. לפי הנ"ל מובן שהנס הי' באיכות השמן ב. גם אפ"ל שמילאו ביום הראשון את כל הפך אבל בדרך נס קנקני המנורה התמלאו בשמן בכ"י מחדש ובמילא גם ביום הראשון הי' ניכר הנס ולכן חוגגים אנו. לפי הנ"ל מובן שהנס הי' בכמות השמן.

ב.

הרבי<sup>4</sup> מביא את הנ"ל ומקשה: לאופן א' שמילאו שמינית והנס הי' בכך שנוסף באיכות השמן קשיא דהא כלי שרת אין מקדשין אלא מלאין לגמרי ולא

<sup>1</sup> גליון ב' (לה).

<sup>2</sup> סי' תר"ע.

<sup>3</sup> ברכות נח, א.

<sup>4</sup> לקו"ש ח"ה פ' חיי שרה.



שמינית. ולאופן ב' שנוסף בכמות השמן קשיא דא"כ אי"ז שמן זית כ"א שמן ניסי וההדלקה צריכה להיות בשמן גשמי.

ולכן מחדש הרבי (בדעת הבי"ס) אופן חדש בנס פך השמן, שמילאו את כל השמן והאש בערה וכילתה את השמן ואעפ"כ לא נחסר מהשמן מאומה, והוא בכח דנמנע הנמנעות (יתבאר לקמן באריכות).

ג.

והקשיתי בזה, דלפי"ז חוזרת קושיית הבי"ס למקומה, איזה צורך הי' בנס שמונה ימים, כי אם נאמר שגם בשמיני השמן נשרף באופן של נכלה ואינו נכלה כמו בימים הקודמים, הרי "לא עביד קוב"ה ניסא למגנא" כנ"ל, והי' יכול להפסיק הנס בסוף השביעי ובשמיני השמן יכלה עפ"י טבע.

[אמנם אי"ז קושי' על גוף הביאור בשיחה, כי אין ענין הרבי שם לתרץ את קושיית הבית יוסף כ"א להגדיר את נס הנרות ובאופן שלא יקשה מה ששואל הרבי כנ"ל, אלא שלפי הביאור שם יש להקשות כנ"ל]

ד.

ונראה לבאר זה ובהקדים: דהנה ישנם בכללות ג' סוגי ניסים<sup>1</sup>: א. נס המלוכש בהנהגת הטבע הרגילה: כמו ניצחון המכבים במלחמה שאמנם הוא נס גדול אבל הוא הי' מלוכש בגדרי הטבע, ועד שניתן לטעות ולומר שאין זה נס אלא הוא אפשרי עפ"י כללי הטבע (כמובן שמחשבה זו אינה אפשרית עפ"י ההיגיון הישר אלא רק למי שמנסה להתעלם מהנס).

ב. נס שלמעלה מהנהגת הטבע הרגילה: כמו הנס שפך שמן שמספיק ליום אחד הדליק שמונה ימים (במקרה שהי' לדעת הבי"ס), והוא נס שלמעלה מהנהגת הטבע לגמרי, שכאן אין שום מקום לומר שהוא אפשרי עפ"י טבע.

<sup>1</sup> מבואר בארוכה בכמה מקומות בדא"ח.

בשני אופנים אלו ע"י הנס טבע השמן התבטל לגמרי, קודם טבעו הי' להדליק רק ע"י שמתכלה וכעת הוא אינו צריך להתכלות ע"מ להדליק.

ג. נס באופן של נמנע הנמנעות<sup>1</sup>: כמו מקרה הנס שפך שמן שמספיק ליום אחד הדליק שמונה ימים (לשיטת הרבי), ע"י נס שגרם לו שלא יגמר, אך נס זה הוא בשונה מהאופנים הנ"ל, בכך שאמנם השמן לא נגמר, אבל הנס אינו באופן שמבטל את חוקי הטבע היינו שהתבטל בשמן טבע הכיליון, אלא מצד אחד: השמן נכלה בגשמיות כי מצד גדרי הטבע כשמדליקים אש השמן נכלית ומצד שני: השמן לא נכלה, אבל לא מצד נס שביטל בו את טבע הכיליון אלא הוא כמו כשהאש אינה דולקת שאז אין שום דבר שיכלה אותה.

ז"א בנס הראשון ניכרת כאן הנהגת הטבע הרגילה (ולכן ניתן (עכ"פ לטעות) ולומר שאין זה נס). בנס השני ניכרת כאן התבטלות מוחלטת של הטבע לכוח שלמעלה ממנו לגמרי, כי מוכח שאף שעפ"י טבע הדבר אינו אפשרי בכ"ז הנהגה כזו אפשרית. ובנס השלישי מצד אחד ניכר כאן גילוי הנס - כוחו הבלתי מוגבל של הקב"ה לפעול כיליון ואי כיליון בבת אחת, ומצד שני כוחו של הטבע שהרי הוא אינו מתבטל כלל בפני כוח בלתי מוגבל אלא ממשיך להיות בשמן את טבע הכיליון וא"א לשנות זאת.

ה.

אמנם את ג' סוגי הניסים א"א להבין בשכל אנושי, אבל נס המלוּבש בטבע ושלמעלה מגדרי הטבע אפשר לצייר את מקרה הנס, ולדוגמה: נס המלוּבש בגדרי הטבע - הנס של ניצחון המכבים את היוונים אדם יכול לחשוב איך אירע מקרה הנס ע"י שיצייר במוחו שאנשים מעטים מנצחים אנשים רבים, וע"ז הוא יכול

<sup>1</sup> כמו הנס דארון בקה"ק שבביהמ"ק: כשמדדו את השטח שמצדדי הארון ועד הקיר נמצאת המידה עשרים אמה למרות זו הייתה המידה קודם שהניחו שם את הארון, היינו שמצד אחד מידת הארון תפס מקום בגשמיות (אמתיים אורכו ואמה וחצי רוחבו) וכן השטח עצמו תפס מקום בגשמיות (עשרים באמה) ומצד שני הוא אינו תפס מקום בגשמיות.

להקשות איך יכול להיות שהמעטים ינצחו את הרבים. וכך הוא בנס שלמעלה מגדרי הטבע - שהשמן לא נכלה כלל (תירוץ הב"י הראשון) או שהשמן התמלא מחדש בכ"י (תירוץ הב"י השני), אדם יכול לחשוב איך אירע מקרה הנס ע"י שיצייר במוחו את הנר דולק ואת השמן לא נגמר, וע"ז הוא יכול להקשות איך זה יכול להיות.

ואילו נס באופן של "נמנע הנמנעות" הוא למעלה מגדרי השכל לגמרי, כי הרי כל ענין הנס הוא שמצד אחד ה' בשמן "כליון" בגשמיות ובמובן הפשוט של מילת "כליון", היינו שהשמן נכלה כפשוטו, ומצד שני השמן "לא נכלה", וזה שלא נכלה הוא לא באופן של נס (כמו בתירוץ הב"י הראשון) אלא עפ"י גדרי הטבע הוא לא נכלה בגשמיות, ובדיוק כמו שהשמן אינו נכלה כשאינו דולק.

נס באופן כזה אדם בשו"א אינו יכול לצייר במוחו אפי' איך אירע מקרה הנס, כי אדם אינו יכול לחשוב (וק"ו שלא להבין) על כך שהשמן בגשמיות כפשוטו נכלה ואילו בפועל הוא נשאר באותה כמות כשהי' ולא בגלל נס.

.1

וכשם שלפי גדרי הטבע לא יתכן מציאות של כליון ואי כליון בב"א, כך לא תיתכן עפ"י גדרי הטבע מציאות של הפסקת הנס: כי הרי כל עניין הנס כאן הוא: שטבע השמן שהי' בשעת הנס הוא הטבע שממשיך להיות גם לאחר הנס (ולא שבשעת הנס כוח עליון ביטל את טבע הכיליון שבו ולאחר הנס הוא חוזר למצבו שקודם הנס ומתחיל מעכשיו לכלות) ולכן: מצד אחד: כיוון שבשמן זה הרי נעשה כליון א"כ כשמפסיק הנס השמן חייב להפסיק להיות כי הרי (כנ"ל) כשהי' במצב הטבעי שלו נעשה בו כליון ומצד שני: כיוון שבשמן זה הרי לא נעשה כליון א"כ כשמפסיק הנס השמן חייב להמשיך להיות כי הרי (כנ"ל) כשהי' במצב הטבעי שלו לא נעשה בו כליון, נמצא שהפסקת הנס אינה אפשרית בשום אופן בלי שתהי' סותרת את הנס - מצב השמן שהי' קודם.

ויש לומר אף יותר מכך שביטול הנס הוא חידוש גדול הרבה יותר מהחידוש דהנס עצמו: כי בשעת הנס עצמו פירושו מתערב כאן כוח נעלה ביותר וביכולתו לגרום חיבור ב' ההפכים הנ"ל (כמובן שהוא ענין שאין בכוח האדם אף לצייר זאת כנ"ל אבל מ"מ אפשר להבין שענין זה נעשה ע"י כוח בלתי מוגבל שביכולתו אף לדבר כזה) אבל הפסקת הנס פירושו שע"י הטבע עצמו (כי הוא הרי לאחר שנפסק הנס) ולא ע"י נס נעשה כאן חיבור דב' הפכים כי קודם (בשעת הנס) הוא נכלה (עפ"י טבע ולא ע"י נס כנ"ל) וכעת (לאחר הנס) הוא קיים וכל זה הוא בכוח הטבע דווקא ולא בכוח שנעלה מהטבע.

ומובן: שהפסקת הנס באופן שלא יבטל את מעלת הכיליון או את מעלת האי כיליון הי' רק בכוח 'נמנע הנמנעות'.

לפי"ז יובן מדוע חוגגים אנו גם ביום השמיני: כי הרי הנס דהפסקת הנס הי' וא"כ גם ביום זה נעשה לעם ישראל ע"י הקב"ה נס מופלא.



קובץ זה נדפס

לעילוי נשמת

הרה"ח ר' יוסף יצחק בן הרה"ח ר' שמואל דוד ע"ה

רייטשיק

נפטר כ"א באלול ה'תשס"ח

ת.נ.צ.ב.ה.

יהי רצון שיקויים במהרה הייעוד

הקיצו ורננו שוכני עפר והוא בתוכם

בגאולה האמיתית והשלימה

•

ולזכות

החתן הת' יוסף שיחי' גליצנשטיין וב"ג

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

לעילוי נשמת

השלוחים הקדושים  
הרב גבריאל נח ורעיתו רבקה הי"ד  
הולצברג

שנהרגו על קידוש ה'  
ביום א' כסלו ה'תשס"ט

•

התמימים חיילי בית דוד  
יהונתן ז"ל בן יבלחט"א ר' ציון ביטון  
משה ז"ל בן יבלחט"א ר' דוד גולן  
לוי ז"ל בן יבלחט"א הרב ישראל יוסף הכהן הענדל  
שנהרגו בדרכם למילוי שליחותם  
במבצע הדלקת נרות חנוכה  
ביום כ"ח כסלו ה'תשס"ז

•

יהי רצון שיקויים במהרה הייעוד  
"הקיצו ורננו שוכני עפר"

והם בתוכם

בגאולה האמיתית והשלימה  
במהרה בימינו בקרוב ממש

•

הוקדש ע"י חברי המערכת שיחיו

לעילוי נשמת

הרה"ג הרה"ח יצחק

בן הרה"ח ישראל יוסף הכהן ע"ה הענדל  
נפטר עש"ק פ' תצוה י"ב באדר ה'תשס"ז

•

וזוגתו הרבנית מרת שיינא חוה

בת ר' אלי' הכהן ע"ה

נפטרה בש"ק פ' יתרו כ' בשבט ה'תשס"ז

•

הרבנית צבי' מרים ע"ה

בת הרב יצחק הכהן ע"ה גורארי'

נפטרה ביום ד' י"ב באייר ה'תשס"ז

•

הרה"ת אברהם ע"ה

בן ר' יצחק אייזיק הלוי ע"ה לויטאנסקי

שליח כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בשמחה מוניקא קאליפארניא

נפטר בי' בסיון ה'תשס"ז

ת.נ.צ.ב.ה.

•

הוקדש ע"י הרב ישראל יוסף הכהן שי' הענדל

לזכות

האשה מרת ציפורה תחי' בוגלר

עוסקת בהפצת המעיינות מתוך מסירה ונתינה

הוקדש ע"י ולזכות הת' רז שי' בוגלר

שמסייע רבות להוצאת קובצי "מגדל דוד" לאור עולם



לזכות

הרה"ח ר' **יעקב שי' הרשקופ**  
ומשפחתו

לחיזוק ההתקשרות האמיתית  
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
ולהצלחה רבה בגו"ר

•

לזכות

החתן ר' **יעקב שי'**  
וב"ג הכלה מרת **אסתר תחי'**  
**אלמליח**

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ  
יהא הבנין בנין עדי עד  
מיוסד על אדני התורה והמצווה  
כפי שהם מוארים במאור שבתורה  
זו תורת החסידות.

הוקדש ע"י הוריהם ר' **מרדכי ורעיתו יחיו**

לעילוי נשמת  
ר' שלמה ע"ה בן יבלחט"א ר' אברהם  
מדר  
נפטר י' שבט ה'תש"ע  
ת.נ.צ.ב.ה.

לזכות

צוות הרמי"ם, המשפיעים, המשגיחים

ותלמידי התמימים הלומדים

בישיבתינו הק'

הצלחה רבה

ללימוד התורה בשקידה והתמדה