

# ביאורים במאמרי רבינו



מאמרים ד"ה  
אלה פקודי  
ה'תש"ל

ביום עשתי עשר יום  
נשיא לבני אשר  
ה'תשל"א

מאת כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ושבע לבריאה

## פתח דבר

בשבח ובהודיה לה' שמחים אנו להגיש בזאת לציבור הלומדים שיחי' את הקונטרס הרביעי בסדרת "ביאורים במאמרי רבינו".

בקונטרס זה, שני מאמרי דא"ח שאמר כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זי"ע – ד"ה "אלה פקודי המשכן" תש"ל וד"ה "ביום עשתי עשר" תשל"א – מלווים ב"ביאורי המושגים" (הסברה והרחבה של מושגים יסודיים בחסידות, המופיעים בגוף המאמר).

בקונטרס הנוכחי הוספנו – בתוך גוף המאמר – הסברה של "קשר העניינים" במקומות הנצרכים.

הביאורים נלקטו ונערכו על-ידי הרה"ת ר' מנחם-מענדל שיחי' אשכנזי.

\*

תודתנו להנהלת 'קה"ת' על נתינת הרשות המיוחדת להדפסת מאמרים אלו. כן נתונה תודתנו להרה"ת ר' שניאור-זלמן שיחי' רודרמן על סיועו בהכנת הקונטרס.

\*

כבר אמר דוד המלך (תהילים יט, יג) "שגיאות מי יבין". ייתכן אפוא כי אי-פה אי-שם נפלו טעויות בעניינים המבוארים. על-כן בקשתנו שטוחה לפני ציבור המעיינים שיחי' בקונטרס – לשלוח אלינו את הערותיהם על-מנת לתקן את הטעון תיקון, בבוא העת אי"ה.

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

מערכת מכון "ביאורים במאמרי רבינו"

עיצוב ועימוד:

טל: 08-8502771 פקס: 08-8502772

E-mail: [chazak@zahav.net.il](mailto:chazak@zahav.net.il)



## בס"ד. ש"פ פקודי ה'תש"ל\*

אלה פקודי המשכן משכן העדות אשר פוקד על פי משה גו'<sup>1</sup>, וידוע הדיוק מ"ש המשכן משכן ב' פעמים<sup>2</sup>. גם צריך להבין, שבמשכן הא' נאמר משכן סתם ובמשכן הב' נאמר משכן העדות<sup>3</sup>. גם צריך להבין מ"ש אשר פוקד על פי משה, דשני פירושים בזה. שקאי אדסמין ל', על משכן העדות<sup>4</sup>. ולכן נאמר פוקד לשון יחיד, כי רק משכן אחד פוקד על פי משה, בחינת משכן העדות. ועוד פירוש, שאשר פוקד על פי משה קאי על כללות המשכן, גם על בחינת משכן סתם. ואדרבה, הפירוש הפשוט (דאין מקרא יוצא מפשוטו<sup>5</sup>) באשר פוקד על פי משה הוא שקאי על אלה פקודי המשכן (שבתחלה אומר פקודי סתם ואח"כ מפרש שזה הי' על פי משה). וצריך להבין הקשר דשני הפירושים.

ב) ונקודת הביאור בזה הוא, כדאיתא בלקו"ת<sup>6</sup>, דענין המשכן הוא השראת השכינה כמ"ש ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, ושני הענינים שבמשכן [משכן סתם ומשכן העדות] הם ב' דרגות בשכינה, שכינתא תתאה ושכינתא עילאה<sup>7</sup>. וע"פ הידוע שכל אחד מישראל הוא משכן ומקדש לו ית' [כמארוז"ל עה"פ ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, בתוכו לא נאמר אלא בתוכם, בתוך כל אחד ואחד מישראל], מובן, דשני הענינים שבמשכן [משכן סתם ומשכן העדות] הם גם בהמשכן דישראל. וע"פ מאמר רוז"ל<sup>10</sup> עה"פ משכן העדות, עדות היא לכל באי עולם שהקב"ה נתרצה לישראל, יש לומר, דזה שישראל הם משכן (סתם) הוא ע"י העבודה דתומ"צ, וזה שהם משכן העדות הוא ע"י עבודת התשובה. ויש לקשר זה עם המובא לעיל מלקו"ת דמשכן סתם ומשכן העדות הם שכינתא תתאה ושכינתא עילאה, כי אשכינתא תתאה היא מלכות ושכינתא עילאה היא בינה<sup>11</sup>, ועד"ז הוא

6) שם (ג, א ואילך). וראה גם תו"ח שם (תרמו, ב ואילך. תרנה, ב ואילך) [שם תמב, ג ואילך. תנב, א ואילך].  
7) תרומה כה, ח.

8) לקו"ת שם (ד, ד).

9) הובא בלקו"ת ר"פ נשא (כ, טע"ב) בשם "ארוז"ל". וראה ראשית חכמה שער האהבה פ"ו קרוב לתחילתו (ד"ה ושני פסוקים – טט, ב). ועוד. – נסמן בלקו"ש חכ"ז ע' 414.

10) יל"ש ריש פרשתנו. ועד"ז הוא בשמו"ר פרשתנו פנ"א, ד. וראה עד"ז פרש"י עה"פ.

11) ראה תקו"ז בהקדמה (א, ב). ובכ"מ.

\* יצא לאור בקונטרס כ"ה אדר – תנש"א, "לקראת יום ב' כ"ה אדר, יום הולדת הרבנית הצדקנית מרת חי' מושקא נ"ע זי"ע . . . א' ויקרא כד אדר, שנת התנש"א".  
1) ריש פרשתנו (פקודי).

2) רד"ה זה בלקו"ת פרשתנו (ג, א). תו"ח שם (תרמו, ב. תרנה, ב) בהוצאה החדשה – פקודי ח"ב תמב, ג. תנב, א].

3) תו"ח שם.

4) לקו"ת שם (ה, א). תו"ח שם (תרנה, טע"א) שם (תמד ד).

5) שבת סג, א. וש"נ.

### ביאורים במאמרי רבינו

עשר הספירות) יורדת להאיר בעולם תחתון יותר, וכגון "ספירת המלכות (עולם ה) אצילות", שיוורדת להאיר בעולם שלמטה ממנה – עולם הבריאה. והמשל לזה בנפש האדם הוא, מ"דיבור", שעניינו הוא – שמתיהם ופונה אל הזולת.

א) "שכינתא תתאה היא מלכות ושכינתא עילאה היא בינה"

"שכינה" היא על שם ש"שוכנת ומתלבשת" בדבר אחר, נמוך יותר. לכן ספירת המלכות נקראת "שכינה" כי היא (בהיותה הספירה האחרונה והנמוכה מביין

החילוק בין העבודה דתומ"צ להעבודה דתשובה, ישקיום המצוות, מצוות המלך, הוא במלכות<sup>12</sup>, ותשובה היא בבינה<sup>13</sup>. גם יש לומר, דכיון שהמשכן (כללות המשכן) הי' כפרה על חטא העגל<sup>14</sup>, לכן, גם במשכן סתם נכללת גם עבודת התשובה, והחילוק בין משכן סתם למשכן העדות הוא, שמשכן סתם הוא יתשובה תתאה ומשכן העדות הוא תשובה עילאה. וזה מתאים עוד יותר עם המובא לעיל מלקו"ת שמשכן סתם ומשכן העדות הם שכינתא תתאה (מלכות) ושכינתא עילאה (בינה), כי תשובה תתאה היא תשוב ה' תתאה (מלכות) ותשובה עילאה היא תשוב ה' עילאה (בינה)<sup>15</sup>. וע"פ הדיעה<sup>16</sup> שהציווי ועשו לי מקדש וגם נדבת המשכן היו קודם חטא העגל, שאז היו כל ישראל במדריגת צדיקים, יש לומר, דשתי הבחינות שבמשכן (משכן סתם ומשכן העדות) הם שתי בחינות בעבודת הצדיקים. וכמבואר בלקו"ת<sup>17</sup>, דזהו ישראל הם משכן סתם הוא ע"י קיום מ"ע וזה שהם משכן העדות הוא ע"י קיום מל"ת. ואולי יש לומר, ששני הענינים דמשכן בעבודת הצדיקים הם גם בהעבודה דכחות הפנימיים. משכן סתם הוא עבודת הלב, ומשכן העדות הוא עבודת המוח. ויש לקשר זה עם המבואר בלקו"ת ששני הענינים דמשכן הם מ"ע

(15) תניא (אגה"ת) רפ"ד. וראה שם ספ"ח ורפ"ט.  
 (16) זח"ב רכד, א. וראה לקו"ש ח"ו ע' 153 ואילך, דלפי דיעה זו – ענין המשכן שייך לעבודת הצדיקים.  
 (17) פרשתנו ד, ג. תו"ח שם (תרנב, ב ואילך. תרנז, א ואילך [שם תנה, א ואילך. תמג, ד ואילך]).

(12) לקו"ת שלח מ, א (הובא בלקו"ת פקודי שם ג, ג). ואתחנן יו"ד, ג. נצבים מט, ג. וראה גם תו"ח שם (ב [שם תנה, ג]).  
 (13) ראה אגה"ת יוהכ"פ ע' א'תקנו. וש"נ.  
 (14) תנחומא תרומה ח. וראה גם מקומות שבהערה 10. פרש"י שמיני ט, כג. ועוד.

### ביאורים במאמרי רבינו

הוא אך ורק מוצד ציווי ה' (ראה בסה"מ מלוטס ח"ד עמ' רפה).

(א) "תשובה תתאה ותשובה עילאה"  
 "תשובה תתאה" עניינה הוא תיקון הפגם שנוצר עלידי החטא, מהשאיכות "תשובה עילאה" עניינה הוא לא תיקון החטאים, אלא השבת הנפש למצב הנעלה שבו היא היתה קודם ירידתה לעולם, "כמו שהיתה מיוחדת בו יתברך בטרם שנפחה", שאז היא לא היתה כלל בבחינת "מציאות".

ולכן "תשובה עילאה" שייכת גם לצדיקים כי "נשמת האדם אפילו הוא צדיק גמור, עובד ה' ביראה ואהבה בתענוגים, אף על פי כן אינה בטילה במציאות לגמרי, ליבטל וליכלל באור ה' ממש... רק הוא דבר בפני עצמו ירא ה' ואוהבו" (ראה בלקו"א פלי"ה).

ספירת ה"בינה" נקראת גם כן בשם "שכינה", משום שהיא יורדת ומאירה ב"מידות" שבלב. שהרי, בשעה שאדם מבין בשכלו את מעלתו של דבר כלשהו, וכתוצאה מכך מתעוררת בליבו אהבה לאותו הדבר, אזי מסקנת השכל ש"הדבר הוא טוב" יורדת ללב ונרגשת באהבה (ראה בסה"מ אע"ר ד"ה ו' ימים).

(ב) "קיום המצוות הוא במלכות"

"מלכות" עניינה הוא שהקב"ה הוא מלך ואדון העולם, והעבודה שנדרשת מהאדם כתוצאה מכך היא ביטול באופן של קבלת עול מלכות שמים. זהו אפוא העניין של קיום המצוות – קבלת עול מלכות שמים – שהרי קיום מצוות בענייני העולם הגשמיים דווקא, אין בו, לכאורה, עילוי (והמעלה במצוות היא בחלק הרוחני שבהם, בתוכן ובכוונה שלהם). אלא, כאמור, קיום המצוות בגשמיות דווקא

ומל"ת, כי ימ"ע הם בו"ה – מדות (וא"ו ז"א, וה"א אחרונה – מלכות<sup>18</sup>), ומל"ת הם יבי"ה – מוחין (יו"ד – חכמה, ה"א – בינה<sup>18</sup>).

סיכום אות ב: שתי דרגות במשכן – א) משכן סתם, ב) משכן העדות. ועניינם – שכינתא תתאה – מלכות, ושכינתא עילאה – בינה. על־דרך זה ישנן שתי דרגות ב"מקדש" שבכל אחד ואחד מישראל, ועניינם הוא תורה ומצוות ועבודת התשובה. ובעומק יותר – "תשובה תתאה" ו"תשובה עילאה". או עבודת־הלב ועבודת־המוח.

(18) כ"ה גם באגה"ת פ"ד צד, ב). ובכ"מ.

### == ביאורים במאמרי רבינו ==

המצוות עשה הם בו"ה ומצוות לא־תעשה הם בי"ה  
הדרגה האלוקית שמרומות באותיות י"ה (חציו הראשון של שם הוי") היא מדרגה נעלית שלמעלה מהעולם והיא נקראת "הנסתרות לה' אלוקינו", ואילו הדרגה האלוקית המרומות באותיות ו"ה (חציו השני של שם הוי") היא מדרגה נמוכה יותר, אשר יכולה להתגלות בעולם, ולכן נקראת "הנגלות לנו" כמו שיבואר לקמן במאמר בארוכה.

בצורת אות ה' יש אורך ורוחב ובכך היא מסמלת את ספירת הבינה, שגם בה יש התרחבות בפרטי והסברת ההשכלה. ובפרטיות יותר – הקו לרוחב מסמל את ההתרחבות בפרטי ההשכלה, והקו לאורך (היורד מלמעלה למטה) מסמל את המשכת ההשכלה כלפי מטה, דהיינו על־ידי משלים ודוגמאות מעניינים פשוטים.

האות ו' היא כנגד ו' המידות. שייכות הו' למידות מתבטאת (לא רק במניין המידות, אלא) גם בצורתה של האות ו' – קו היורד מלמעלה למטה. בכך היא רומזת למידות שאף הן, עניינן הוא השפעה מלמעלה למטה, מהמשפיע אל הזולת המקבל.

האות ה' האחרונה מסמלת את הדיבור, כי מקורו של הדיבור הוא בהבל הלב, והאות ה' מורכבת רק מהבל הלב, ללא תוספת של הגשמה כבשאר האותיות. והדיבור שכל עניינו הוא לא "לעצמו" אלא לפעול על הזולת, מבטא את ספירת המלכות שעניינה הוא שליטה על הזולת, וכמו שכתוב (קהלת ת,ד) "באשר דבר מלך – שלטון" (ראה באגה"ת פ"ד).

המצוות עשה הם בו"ה ומצוות לא־תעשה הם בי"ה

הדרגה האלוקית שמרומות באותיות י"ה (חציו הראשון של שם הוי") היא מדרגה נעלית שלמעלה מהעולם והיא נקראת "הנסתרות לה' אלוקינו", ואילו הדרגה האלוקית המרומות באותיות ו"ה (חציו השני של שם הוי") היא מדרגה נמוכה יותר, אשר יכולה להתגלות בעולם, ולכן נקראת "הנגלות לנו" כמו שיבואר לקמן במאמר בארוכה.

לכן, מצוות עשה שייכות לו"ה – "הנגלות" – כי מצוות עשה ממשכות "אור בכלי", כלומר אור אלוקי מצומצם שיכול להתקבל ב"כלי המקבל", שהרי מעשה המצווה הוא כלי מתאים לפעול המשכה אלוקית.

מהי שאינכן מצוות לא־תעשה שייכות לו"ה – "הנסתרות" – כי מצוות לא־תעשה ממשכות אור בלתי מוגבל שלא יכול להתקבל בכלי, ושמצד זה ההמשכה לא נעשית על־ידי פעולה חיובית (כי אין פעולה שיכולה להתאים לאור כזה), אלא אדרבה, על־ידי הימנעות מפעולה ומתנועה של מציאות – "שב ואל תעשה". דווקא ההימנעות מפעולה (לא־תעשה) מבטאת את האור האלוקי הבלתי מוגבל (ראה בלקו"ש ח"ה עמ' 224).

ה"י"ה – מוחין, ו"ה – מידות  
ד' אותיות שם הוי"ו מרמזות על י'

ג) **ויובן** זה בהקדים המבואר בלקו"ת<sup>19</sup> שי"ה הם נסתרות וו"ה הם נגלות<sup>20</sup>. והענין הוא<sup>21</sup>, די"ה הם מוחין וו"ה הם מדות (כנ"ל), ומהחילוקים בין מוחין למדות הוא, דמוחין הם לעצמו ומדות הן לזולתו (כדלקמן בארוכה), ועד"ז הוא למעלה, שהמדות הן לצורך העולמות והמוחין הם למעלה מעולמות, ולכן<sup>22</sup>, המדות הם בבחינת גילוי להזולת, נגלות, והמוחין הם בהעלם מהזולת, נסתרות. והנה זה שמוחין הם נסתרות ומדות הן נגלות, הכוונה בזה היא, שכללות ענין המדות, גם המדות שבלב (לפני שמגלה אותם לזולתו), הן בחינת נגלות, ועד"ז לאידך, שכללות ענין המוחין (גם לאחרי שמגלה ההשכלה שלו לזולתו) הם בחינת נסתרות. והענין הוא, דזה שמדות שייכים לזולת, הוא לא רק בנוגע לפעולת המדות אלא גם בנוגע להמדות עצמם. וכמו מדת החסד שענינה הוא להטיב לזולתו, ובלי זולת, לא שייך ענין החסד. והגם שמבואר בכ"מ<sup>23</sup> דזה שא"א למדות בלי זולת הוא דוקא בנוגע לפעולת המדות, משא"כ התעוררות המדות (ומכש"כ עצם המדות) אפשר להיות גם בלי זולת, וכמו אברהם אבינו שנצטער על שלא היו אורחים<sup>24</sup>, דזה שנצטער על זה שאין ביכלתו להשפיע הוא לפי שמדת החסד היתה אצלו בהתעוררות (גם כשלא הי' זולת), הרי זהו דוקא כשיש מציאות בעולם (זולת) על מי להתחסד, אבל באם לא הי' נמצא בעולם זולת למי להשפיע, לא הי' אפשר להיות ההתעוררות דמדת החסד<sup>25</sup>, ויתירה מזה, שאז לא הי' שייך גם ענין החסד (עצם המדה), כי ענין

19 שם (ג, ב ואילך). תו"ח שם (תרמה, א ואילך. שם תרנה, ב ואילך [שם תנב, ג ואילך. תמב, ג ואילך]).  
20 תקו"ז ת"י (כה, ב). וראה (בנוסף להנסמן בהערה שלפניו) לקו"ת פ' ראה (כט, א). תניא רפמ"ד.  
21 בהבא לקמן (ובסעיף ד) – ראה המשך והחרים תרל"א ס"ע מח ואילך. תרס"ו ס"ע קיא ואילך. סה"מ עזר"ת ס"ע קסה ואילך. עטר"ת ע' תז. קונטרסים ח"ב רצט, ב ואילך. הש"ת ע' 82.

22 ראה המשך תרס"ו ע' קיד. סה"מ תפ"ח ע' צג.  
23 המשך תער"ב ח"ג ע' א'שסב [ושם, שהחילוק בין מוחין למדות הוא בנוגע להפעולה, "שבמוחין ביכולת להיות הפעולה היינו ההתחכמות בפועל בלא הזולת ובמדות א"א להיות ההשפעה בפועל בלא הזולת"].  
סה"מ עטר"ת ע' שכד. הי"ש"ת ע' 22.  
24 פרש"י ר"פ וירא.

25 וכמו שהוא באהבה, דהגם שאפשר להיות אהבה לאיזה דבר גם כשהדבר הוא בריחוק ממנו [ואדרבה, מצד הריחוק האהבה היא בתוקף יותר], הרי זהו דוקא נשיטתו הדבר הנאהב (סה"מ עזר"ת ע' קסט. קונטרסים ח"ב רצט, ב).

### ביאורים במאמרי רבינו

#### 1) "פעולת...התעוררות...עצם המידות"

במאמר מבאר שישנם ג' שלבים במידות (מלמטה למעלה): "פעולת המידות", "התעוררות המידות" ו"עצם המידות".

ניתן לבאר זאת עליפי דוגמה ממידת החסד: "עצם המידה" הוא כוח המידה שקיים אצל האדם בהעלם עוד קודם שמתעורר בגילוי, שהרי ההבדל בין "איש החסד" ל"איש הגבורה" קיים גם לפני התגלות מידת החסד בפועל (שכן, "איש החסד" מתאפיים בכך שאצלו מידת החסד היא בריבוי והיא מוכנה להתגלות ולבוא

לידי ביטוי בכל רגע ורגע).

"התעוררות המידה" היא כבר התעוררות גלויה להשפיע חסד. (התעוררות זו יכולה להתקיים גם ללא זולת, אך היא תהיה רק "התעוררות כללית" ללא ירידה לפרטים של ההשפעה, משום שהזולת שנצרך להשפעה עדיין לא נמצא).

למטה מזה היא "פעולת המידות" שהיא התעוררות פרטית להשפעת חסד מסוים ובאופן מסוים, והיא יכולה להיות אך ורק כאשר ישנו זולת הנצרך לאותה השפעה של חסד (ראה בסה"מ עטר"ת ע"מ שכד שכד).

החסד הוא להיטיב לזולתו. ולהוסיף, דמזה גופא שאברהם אבינו הצטער על זה שלא הי' לו למי להשפיע, 'מוכת, שההשפעה (בפועל) להזולת נוגע יגם למדת החסד עצמה. דצער הוא כשיש איזה חסרון, וזה שאברהם נצטער על זה שאין ביכלתו להשפיע הוא כי ענין החסד הוא להשפיע, וכשלא ישנה ההשפעה בפועל, חסר בהשלימות דמדת החסד.

(ד) והנה כמו שבמדות, גם המדות עצמם שייכים לזולת, עד"ז הוא לאידך במוחין, דזה שהמוחין הם לעצמו למעלה משייכות לזולת הוא לא רק בנוגע להמוחין עצמם, ד'דענין השכל הוא לעצמו נודלא כהמדות, שענינם (גם ענינם דהמדות עצמם) הוא להשפיע לזולתו], אלא שגם בשביל פעולת המוחין אין צריך לזולת, דגם כשהאדם הוא לעצמו (בלי זולת) יכול להשכיל השכלות. והגם שע"י השפעה אל הזולת נעשה הוספה בהשכל, ומתלמידי יותר מכולן<sup>26</sup>, הרי זהו דוקא בנוגע להוספה בשכל<sup>27</sup>, אבל עצם ההשכלה (גם השכלה בפועל) אפשר להיות גם בלי זולת. דגם כשלא יש למי להשפיע יכול להשכיל השכלות גדולות ועמוקות. ואדרבה, בכדי לבוא על דבר שכל ולעמוד על בוריו, לפעמים הזולת מבלבל. ולכן

אלא לפי שנועץ תחלתן בסופן וסופן בתחלתן (המשך תרס"ו שבהערה 21).

(26) תענית ז, א.

(27) וזה שע"י ההשפעה אל הזולת מיתוסף בהשכל, אין זה מצד כח השכל עצמו, שכח השכל צריך להזולת,

### ביאורים במאמרי רבינו

(ז) "מוכת שההשפעה (בפועל) להזולת נוגע גם למידת החסד עצמה"

(ח) "גם למידת החסד עצמה" לכאורה מנין ההוכחה מצעריו של אברהם אבינו ע"ה שהעדר השפעת החסד בפועל נוגע לדרגת "עצם המידה", אולי צערו נבע אך ורק מצד "התעוררות המידה"? אלא היות שהתעוררות המידה היתה ללא זולת המעורר, כלומר שהיא נבעה מ"עצם המידה", משמע שצעריו של אברהם אבינו (על העדר האפשרות להשפיע חסד בפועל) נוגע גם ל"עצם המידה".

לכאורה מהי ההווא אמינא? הרי פשוט שכל עניינה של מידת החסד הוא רצון להשפיע חסד? וכן לאהרי זה מוסיף שכשלא ישנה השפעה בפועל, חסר "בשלימות" של מידת החסד, ולכאורה החיסרון הוא לא רק בשלימות של החסד אלא בכל העניין של מידת החסד?

אלא ניתן היה לומר שבדרגת "עצם החסד" העניין הוא רק רצון תיאורטי מופשט, שכך וכך יונהג בעולם באם יהיה מצב הדורש זאת, אבל כאשר אין מצב המצריך הנהגה של חסד, אזי (מצד "עצם החסד") לא חסר דבר! ומוזה שלאברהם אבינו ע"ה היה צער (אף-על-פי שלא היה בכביבתו שום אדם הזקוק לחסד), משמע שהעניין במידת החסד הוא שתהיה השפעה של חסד בפועל.

(ט) "דענין השכל הוא לעצמו" "שכל" עניינו הוא לא יחס כלפי הזולת כמו המידות, אלא הבנה שלו. ואפילו כאשר השכל מביין דבר השייך לזולת, כגון שמביין בשכלו ש"צריך להיטיב לזולת", העניין בזה הוא רק הבנה ולא יחס לזולת. שהרי מצד השכל לבד, גם כשמביין שצריך להיטיב לזולת



רוב החכמים היו מתבודדים. וזהו שארז"ל<sup>28</sup> שהסנהדרין היו נושאים ונותנים כל הלילה, ופירש רש"י איש איש לעצמו, כי בכדי לעמוד על אמיתית הסברא הוא כשמעיין לעצמו דוקא<sup>29</sup>. וגם לפירוש הרמב"ם<sup>30</sup> שכל אחד הי' נושא ונותן עם בן זוגו<sup>31</sup> – הרי זה עם בן זוגו דוקא, ולא כולם יחד<sup>32</sup>.

ה) וזהו שמוחזין הן נסתרות ומדות הן נגלות, דמדות, כיון שענינים הוא להשפיע לזולתו, הם בחינת גילוי, אלא שבהיותם בלב לא בא עדיין הגילוי בפועל. ומוחזין, כיון שענינים הוא שהם לעצמו למעלה משייכות לזולת, לכן, גם כשמגלה את השכל שלו לזולתו, הוא בחינת העלם. ושני ענינים בזה. דהשכל שמתגלה להזולת יאינו כהשכל שהשכיל בעצמו [וכמבואר בכ"מ<sup>33</sup> דהשפעת השכל לזולתו היא ע"י אמצעות המדות], ונמצא, שעצם השכל (כמו שהוא בעצמו) נשאר בהעלם. ועוד ענין בזה, שגם דרגת השכל שמתגלה להזולת, הגילוי שלו להזולת הוא לא לפי שענינו הוא גילוי לזולתו, כי כללות השכל (גם דרגת השכל שמתגלה

(28) סנהדרין מ, א (במשנה).

(29) ועפ"ז, בהמשא ומתן דסנהדרין היו ג' דרגות: בתחלה היו דנים כולם יחד; ולאח"ז היו "מזדווגין זוגות זוגות" במשך היום (משנה שם); ולאח"ז היו נושאים ונותנים (כל הלילה) כל אחד לעצמו.

(30) הל' סנהדרין פ"ב ה"ג.

(31) ברמב"ם שם "ונושאים בדבר כל הלילה כל אחד ואחד עם זוג שלו או עם עצמו בביתו". ומה שהוכח בהדרושים "כל אחד עם בן זוגו" – לכאורה הכוונה, שלדעת הרמב"ם מספיק שכל אחד יעיין עם בן זוגו,

והעיקר הוא שלא ישבו כולם יחד\*.

(32) ועפ"ז, לדעת הרמב"ם היו רק שני דרגות בהמשא ומתן דסנהדרין: כולם יחד, וכל אחד עם בן זוגו. ודרגא השני' היתה ביום ובלילה. וע"פ מ"ש בשוה"ג להערה הקודמת שיש יתרון כשמעיין עם בן זוגו, יש לומר, שגם לדעת הרמב"ם הם שתי דרגות (אלא שבאופן הפוך): ביום היו צריכים לעיין דוקא עם בן זוגו, ובלילה הי' אפשר גם עם עצמו.

(33) המשך תרס"ו ע' רפח. שם ע' רצג.

(\* ואדרבה, יש יתרון בזה שמעיין יחד עם בן זוגו – ראה המשך והחרים שבהערה 21 "ע"י בן זוגו מאיר ההעלם כו". ונפ"ז יש לפרש מ"ש הרמב"ם "עם זוג שלו או עם עצמו", שצריך להשתדל לעיין "עם זוג שלו", אלא שאין זה חיוב, ואפשר גם "עם עצמו".

### ביאורים במאמרי רבינו

לא נוגע לו שייטיבו לזולת, אלא עניינו של השכל הוא רק שהסברא אומרת שצריך להיטיב לזולת.

עוברת לזולת "עלידי אמצעות המידות".

הסדר הוא שתחילה מתעוררת אצלו "מידה" להשפיע את ההשכלה אל הזולת. אך ההשכלה אינה עוברת במידות ב"דרך התלבשות", כלומר, באופן שהמידות יפעלו בה שינוי עד כדי כך שהיא תהפוך להיות מידה, אלא אך ורק ב"דרך מעבר", דהיינו שהמידות פועלות רק שהשכל יצמצם את ההשכלה באופן שתתאים לזולת (ראה בסה"מ תרסו

עמ' רצג).

"אינו כהשכל שהשכיל לעצמו" כאשר מעביר את ההשכלה לזולת נעשה בה שינוי, משום שאמירת ההשכלה לזולת היא לא כפי שהאדם המשכיל הבין אותה לעצמו, אלא מלכתחילה היא נאמרת באופן כזה שתתקבל אצל הזולת. מהי שאינן מידות, שכאשר צריך להעבירן לזולת לא נעשה בהן (כליכך) שינוי, כי מלכתחילה כל עניינן הוא כלפי הזולת.

להזולת) הוא ענין של עצמו, אלא "שהוא מגלה לזולתו הענינים שבעצמו (שלמעלה מגילוי להזולת).

וליהוסיף, דזה שהשכל הוא למעלה משייכות לזולת, הכוונה בזה היא לא רק לזולת שמחוץ להאדם, אלא גם להענינים שבאדם עצמו שהם "זולת" לגבי השכל. ולכן, בכדי לבוא על דבר שכל צריך "לצמצם ולהעלים כל הכחות (גם הרצון להבין את השכל)<sup>34</sup>, כי כיון שהם "זולת לגבי השכל, הם מבלבלים להבנת השכל (כמו הזולת שמחוץ להאדם). ועד"ז לאידך, דגם כשהוא מבין את השכל, "ההשגה היא בריחוק ובהבדלה משאר הענינים והכחות שבאדם"<sup>35</sup>, ועד שאפשר

(35) ראה בארוכה סה"מ תרנ"ה ע' עד. וראה גם המשך תרס"ו ע' קיג. סה"מ תרע"ג ע' פג.

(34) המשך תרס"ו ע' קיב. סה"מ עזר"ת ע' קסח. קונטרסים ח"ב ש, א.

### ביאורים במאמרי רבינו

הדבר כפי שהוא (ללא תוספות).

(א) "שמגלה לזולתו הענינים שבעצמו"

כי עניינה של השכלה, כאמור, הוא לא יחס אל הזולת אלא הבנה שלו (ראה בביאור ט).

(ב) "כיון שהם זולת לגבי השכל"

רבינו כותב שזה שהשכל הוא למעלה מהזולת, הכוונה בזה היא שהשכל הוא גם למעלה מהמציאות של האדם עצמו. לפי זה יוצא שמה שמבואר בדא"ח (ומובא לקמן באות ד') "ששכל לעצמו", אין הכוונה שב"דרגת השכל" האדם מונח בעצמו, אלא הכוונה ב"לעצמו" היא לשכל עצמו, ששכל עניינו הוא רק שכל ללא עירוב של דבר אחר, אפילו ללא עירוב של מציאות האדם.

(ג) "לצמצם ולהעלים כל הכחות... הם מבלבלים"

במאמר כותב שכדי לבוא על דבר שכל, צריך לצמצם ולהעלים את כל שאר הכחות שחוץ מהשכל.

ובזה תיושב היטב הסתירה "לכאורה", בין הא ד"שכל לעצמו" עם מה שכתוב כאן ובכמה מקומות, שדווקא שכל הוא כוח "אובייקטיבי", כלומר שחושב על הדבר המושכל כפי שהוא ואין בו "הרגש עצמו", מה שאינן מידות, וכאמור, שהכוונה ב"שכל לעצמו" היא לשכל עצמו.

והעניין בזה הוא: מלבד הבלבול ששאר הכחות יכולים לגרום בנוגע ל"ריכוז" שנדרש לשכל כדי להתבונן בהשכלה, הנה עוד זאת שכל נטייה אישית מפריעה להבנה נכונה ואמיתית.

ולכן, שכל אמיתי הוא כוח "אובייקטיבי", שאיננו מערב בהבנה שום מציאות ואפילו לא את מציאות האדם עצמו, משום שעניינו של השכל (הבנה) הוא לברר מהו הדבר המושכל (ולא להבין איך שהוא רוצה). והדרך הנכונה לזה היא עליידי כוח "שקוף" ללא "גוונין" וכלי שום נטייה עצמית.

(ד) "ההשגה היא בריחוק והבדלה... ועד שאפשר שההשגה לא תפעול עליו"

השגה לבדה היא הבנה קרה ללא התפעלות וההתפעלות מתחילה רק במידות, כי התפעלות היא מלשון פעולה שהדבר פועל על האדם, ובשכל עדיין לא מעורבת מציאות האדם.

וכגון אדם הרואה דבר מבעד לחלון בהיר ונקי, שאז הדבר נראה כמות שהוא. על־דרך זה הוא שכל אמיתי. כלומר, שהשכל הוא כמו כוח הראייה או השמיעה שמנסה "לתפוס" את הדבר (הנראה או הנשמע), ששכל שהכוח נקי וזך יותר, כך הוא תופס טוב יותר את

זוהי מעלת השכל שעניינו הוא דרגה

שההשגה לא תפעול עליו. וזה שהשגת השכל מביאה (בכלל) למדות שבלב ועד למעשה בפועל (גדול תלמוד שמביא לידי מעשה<sup>36</sup>), הוא [לא מפני שענין השכל הוא לפעול בהמדות ובהמעשה, אלא] לפי שהשכל הוא בדוגמת אור, שמאיר בכל מקום<sup>37</sup>. ומזה מובן, דבפעולת השכל על כל הכחות והענינים שבאדם, יאין מתגלה

(36) קידושין מ, ב.

(37) המשך תרס"ו שם ע' קיד.

ביאורים במאמרי רבינו

הסברא, ו"בדרך ממילא" התלמיד מעצמו מבין אותה. ולאידך גיסא, אם הרב לא יסביר את הסברא אלא ינסה להכריח או לפקוד על התלמיד להבין, הרי בוודאי לא יצלה הדבר בידו והתלמיד לא יקלוט את לימודו.

על־דרך זה הוא גם בנוגע להמשכת המידות מהשכל, שהשכל אינו "מכריח" את המידות, ואפילו לא "מתעסק" באופן ישיר ביצירת המידות, אלא מכיוון שב"שכל" גלוי ומובן שצריך להיות מידות, לכן המידות נמשכות "בדרך ממילא" מצד עצמן. ולאידך גיסא, אם תהיה התעסקות של השכל ליצור מידות היא לא תועיל (אלא, כאמור, מצב המידות תלוי במצב השכל עצמו, שכל שיחיה גלוי ומובן יותר בשכל שצריך להיות מידות, כך בהתאם יהיה מצב המידות).

ומה שכתוב לאחריו הציווי של "וידעת... אין עוד", גם ציווי של "והשבות אל לבבך", כלומר שישנו, לכאורה, ציווי להתעסק עם המידות באופן ישיר, אין הכוונה שצריך להתעסק ביצירת מידות, אלא הפירוש הוא רק שכדי שתתעורר אצל האדם אהבת ה', לא מספיק שהאדם מבין שאלוקות הוא "טוב", אלא הוא צריך להבין שהטוב הוא בסוג כזה שאצל הלב שלו נקרא טוב, ואזי ממילא יתהוו מדות (אבל, כאמור, התעסקות ישירה ביצירת מידות – לא תועיל להשגת המטרה).

י"אין מתגלה עניינו של השכל"

כאשר כוח פועל פעולה מסוימת מתגלה בזה עניינו, וכגון כאשר הכוח שבידי זורק חפץ מתגלה בזה שעניינו הוא "כוח הזריקה". כמו כן לפי אופן הזריקה, מתגלית עוצמתו של

נפשית שאין בה "מציאות נרגשת", שהיא למעלה מהדרגה שבה נרגשת "מציאות" האדם.

ט"ו"ועד שאפשר שההשגה לא תפעול עליו" פעמים שההשגה גם לאחר מכן לא תפעול התפעלות במידות, כי היות ש"שכל" עניינו הוא להבין מהו הדבר לאמיתתו ולא להבין איך שהוא רוצה, לכן שכל אמיתי יכול להבין שאף־על־פי שהוא לא אוהב את הדבר ולגביו הוא "לא טוב", בכלזאת הדבר כשהוא לעצמו הוא "טוב". משמעות הדברים היא אפוא שאין "קירוב" בין האדם המבין לבין הדבר שעל־פי הבנתו־הוא הרי הוא "טוב".

יתירה מוזאת, תכונת השכל היא שהוא בבחינת עלייה ודביקות בדבר, באופן שמציאותו של האדם נאבדת והוא מתכלל בדבר, כך שההשגה לא פועלת עליו כי מציאותו נאבדת (ראה בתרס"ו עמ' קיג).

ט"ז"השכל הוא בדוגמת אור"

ישנם ב' אופנים בהשפעה – השפעה בדרך של "אור" והשפעה בדרך של "כוח". "כוח" פועל בדרך הכרה, כגון כוח הזריקה שהכוח הזורק "מכריח" את האבן להיזרק. מהשיא־יכן "אור", שכאשר הוא מאיר הוא לא "מכריח" את האדם לראות את סביבתו, אלא להפך, האור מראה ומגלה את המציאות ו"בדרך ממילא" האדם מצד עצמו נחשף אליה ורואה אותה.

על־דרך זה הוא בהשפעת השכל, שכאשר הרב מלמד תלמיד הוא איננו "מכריח" את התלמיד להבין, אלא הוא מראה ומגלה לו את

ענינו של השכל<sup>38</sup>. ועפ"ז יש לומר, דזה שהמוחין הם נסתרות, הוא, שהם בהעלם גם מהענינים והכחות שבהאדם עצמו.

ו) וזהו אלה פקודי המשכן משכן העדות אשר פוקד על פי משה, משכן סתם הוא עבודת הלב, ולכן נאמר המשכן בה' הידיעה, כי מדות שבלב הם בחינת גילוי. ומשכן העדות, דענין העדות הוא על דבר הנעלם דוקא (כמבואר בלקו"ת<sup>39</sup>), הוא עבודת המוח, שהמוחין הם בחי' העלם. [ולאחרי, דבמוחין עצמם, עיקר הענין דמשכן העדות (שעדות הוא בדבר הנעלם) הוא "בפנימיות המוחין שלמעלה משייכות למדות]. וענין משכן העדות הוא, שההשגה באלקות [כולל גם ההשגה דפנימיות המוחין] מתאחדת עם האדם המשיג, ועד שמציאותו הוא זה שהוא משכן העדות – משכן ומכון להאור האלקי שמאיר במוחין שלמעלה מהאור שמאיר במדות. וזהו שגבי משכן העדות נאמר אשר פוקד על פי משה, כי בכדי שהאדם יהי' משכן לאור זה, הוא ע"י בחינת משה שבכל אחד מישראל<sup>40</sup>. ואין מקרא יוצא מידי פשוטו, דאשר פוקד על פי משה קאי (גם) על אלה פקודי המשכן (כנ"ל סעיף

39) פקודי (ד, א ואילך).

40) ראה תניא רפמ"ב. וראה לקו"ת שם ה, סע"ד בענין "פוקד על פי משה".

38) וע"ד החילוק בין אור וכה, דכה שענינו הוא לפעול, לכן ע"י הפעולה מתגלה הכח, והאור מכיון שאין ענינו להאיר (לפעול פעולת האור), לכן אינו מתגלה ע"י שמאיר (ראה סה"מ תרס"ד ע' קכט. עת"ר ע' לב).

### ביאורים במאמרי רבינו

אך ורק איך צריך להיות מצד הדבר, ומה הדבר "אומר".

והיות שב"חיצוניות השכל" כבר מעורבת מציאות האדם, על כן יכולה להימשך מזה התפעלות שכלית, שהדבר המושכל פועל עליו התעוררות.

הכוח, אם הוא חלש או חזק. אך כאשר מזה"שכל" נמשכות מידות, אין הן מגלות את ענינו ומהותו של ה"שכל", משום שהפעולה על המידות היא לא עיקר עניינו (של השכל). אלא עניין טפל אצלו, ועיקר ענינו הוא להשכיל.

### יח) "פנימיות המוחין"

יח) "שההשגה כאלוקות מתאחדת עם האדם המשיג"

כלומר, שהאור שמאיר במוחין, שהוא למעלה ממציאות האדם (כמבואר בבאור יב), יאיר ויהדור בתוך מציאות האדם.

מוחין בכלל ענינם הוא כוח נטול "מציאות" ונמייה אישית, וענינו הוא לברר את אמיתיות הדברים, ולא כיצד הם נוגעים לו אישית (ראה בארוכה בבאור יב).

ובגון "אהבה שכלית" (ראה בספר הערכים חב"ד א, עמ' תס"ח ואילך), שהיות שהאהבה נובעת מהתבוננות השכל הרי היא בביטול מוחלט, ועניינה הוא לא "קירבת אלוקים לי טוב" אלא אהבה לאלוקות.

ובמוחין גופא ישנו חילוק בין "פנימיות השכל" ל"חיצוניות השכל": מצד "חיצוניות השכל" גישתו לדבר היא כבר מתוך כללים ומוסכמות – איך צריך וראוי להיות לדעתו, ומהו טוב ורע בעיניו. מהי שאינן כן מצד "פנימיות השכל", גישתו לדבר היא כמו כוח "שקוף" לגמרי, נטול כללים ומוסכמות של איך צריך וראוי להיות לדעתו, מהו טוב ומהו רע בעיניו, אלא

ומצד שני, האור הודר בתוך מציאות האדם, שהרי סוף־סוף הוא מתפעל, כלומר שהאור האלוקי פועל עליו התרגשות, ויתירה

(א), כי ע"י העבודה דמשכן העדות (מוחיץ), יגם המדות (משכן סתם) הם באופן אחר<sup>41</sup> [וכמשנת"ל סעיף ה שהמוחיץ הם דוגמת אור שמאיר בכל מקום].

(ז) והנה ידוע<sup>42</sup> שהמעלה דעבודת התשובה לגבי עבודת הצדיקים היא, שעבודת הצדיקים היא בסדר והדרגה, ועבודת התשובה היא ל"דלג שור, שלא בהדרגה. ויש לומר, שמהביאורים בזה<sup>43</sup> שתשובה (דוקא) היא בבינה (כנ"ל סעיף ב),

ולא עתה אשורנו ולא קרוב תש"ל [סה"מ תש"ל ס"ע 261 ואילך] שהקשר דשני הענינים הוא שבחינת בסתר עליון (יחוד או"א) נמשך גם בבחינת בצל שדי (יחוד זו"ן).  
42 לקו"ת שבת שובה סד, ב ואילך. וראה בארוכה לעיל ח"א ע' פג ואילך. ובכ"מ.

41 ולהעיר מהמבואר ברשימות הצ"צ לתהלים (יהל אור ע' שכו) בפירוש הכתוב יושב בסתר עליון בצל שדי יתלונן (תהלים ריש קאפיטל צא\*), דבסתר עליון הוא יחוד או"א – משכן העדות, ובצל שדי הוא יחוד זו"ן – אלה פקודי המשכן. ויש לומר (וראה בארוכה ד"ה אראנו

(\* הקאפיטל דבעלת יום ההולדת כ"ה אדר (הרבנית הצדקנית מרת ח"י מושקא נ"ע זי"ע) דכל שנה זו (תנש"א).

### ביאורים במאמרי רבינו

מציאותם, שהרי מציאותם היא מציאות טובה של קדושה.

מזה שפועל עליו רגש של קירוב לאלוקות, כי אהבה עניינה הוא קירוב.

אמנם יש בהם גם עבודת המוחין (מצד העילוי שבה), אך היא רק בתור עניין נוסף על עניינם העיקרי, ולכן היא באופן חלקי בלבד (כדלקמן), באופן כזה שאינו סותר את עבודתם העיקרית עם מציאותם, והיינו שנותר להם ממציאותם כדי עבודה.

כ"ג גם המידות הם באופן אחר" ראה בביאור הקודם שכאשר המידות נובעות מהשכל, אזי הם בבחינת כיטול.

שהרי במוחיץ ישנם שני סוגי יציאה ממציאותו:

כ"א "לדלג שור"

(א) האדם, מצד השכל שבו, לא מוכרח להישאר בקו מסוים שיש לו נטייה אליו בטבע תולדתו, אלא הוא יכול לבחור בדרך ובקו אחר, מה שאיננו בעליהיים, למשל, שאינם יכולים לשנות את טבעם (כי הם אינם "שכליים").

צדיקים, עבודתם היא עבודה מסודרת באופן המותאם למציאותם, שהעלייה היא מדרגה אחת לדרגה שנייה, ללא דילוג, מה שאיננו בעלי תשובה, עבודתם היא באופן של דילוג, שהרי הם עוברים מקצה אחד לקצה הפכי (משום שעבודתם איננה נעשית מתוך התחשבות בהכרתם והרגשתם), ולכן התשובה נעשית ב"שעתא חדא וברגעא חדא".

(ב) "שכל" אמיתי מסוגל להשתחרר לא רק מטבעו אלא אפילו מעצם עניין ה"שכל" עצמו, וכגון ששואל ומקשה על עצם מציאותו – "מי אומר שמוכרחים ל'לכת' אחר השכל, הרי השכל בעצמו הוא 'נברא', ואיננו, כשם שהוא נברא באופן כזה שהבנתו היא בצורה מסוימת, כך יכול היה להיברא באופן שהבנתו תהיה בצורה הפוכה?". וזהו עניין "רוח האדם העולה היא למעלה", שהאדם מצד שכלו נמשך לעניינים שלמעלה מעצמו

כ"ב "תשובה היא בבינה אף שגם בצדיקים ישנה גם עבודה שמצד המוחין"

אולי אפשר לומר שהחסבר בזה (שאף"על"פי שבצדיקים ישנה עבודת המוחין, בכל"זאת דווקא עבודת התשובה היא ב"בינה מוחין") הוא, שבעלי תשובה עניינם הוא "לצאת" ו"לברוח" ממציאותם הרעה, מה שאיננו צדיקים, עניינם הוא לא "יציאה" ו"בריחה" ממציאותם, אלא להיפך, עבודה עם

(ראה בלקו"ש ח"ו עמ' 113).

אף שגם בעבודת הצדיקים ישנה גם עבודה שמצד המוחין (כולל העבודה שמצד פנימיות המוחין), הוא, כי עיקר מעלת המוחין על המדות הוא שהאור דמוחין הוא למעלה ובהבדלה ממציאיתו של האדם (כנ"ל סעיף ה), ולכן, ענין המוחין (בינה) הוא (בעיקר) בעבודת התשובה, הדילוג והיציאה ממציאיות. ועפ"ז, שני הענינים שבמשכן הם עבודת הצדיקים ועבודת התשובה. דעבודת הצדיקים (גם עבודת המוחין) הוא משכן סתם, ומשכן העדות הוא עבודת התשובה. והקשר דשני הפירושים באשר פוקד על פי משה (לפי ביאור זה) יש לומר, דענינו של משה הוא ביטול ממציאיות, ונחננו מה<sup>43</sup>, ולכן עיקר הענין דפוקד על פי משה הוא במשכן העדות. אלא שאעפ"כ שייך זה גם לאלה פקודי המשכן, כי ע"י התשובה, גם קיום התומ"צ הוא באופן נעלה יותר. וכפירוש הידוע<sup>44</sup> בלשון רז"ל<sup>45</sup> תשובה ומעשים טובים<sup>46</sup>, שע"י התשובה נעשים המעשים (מעשה המצוות) מעשים טובים ומאירים. והנה גם בתשובה עצמה ישנם שני הענינים דמדות ומוחין (משכן סתם ומשכן העדות), דתשובה תתאה, תשוב ה' תתאה (להוא"ו<sup>46</sup>), היא במדות, ותשובה עילאה, תשוב ה' עילאה (להיו"ד<sup>46</sup>), היא במוחין. ויש לומר הביאור בזה בעבודת האדם, דתשובה תתאה היא בעיקר בנוגע להעבודה דתומ"צ (סור מרע ועשה

וראה לקו"ש ח"ד ע' 1053 ואילך.  
 (45) אבות פ"ד מי"ז.  
 (46) ראה לקו"ת בלק עה, א.ב.

(43) בשלח טז, ת. ובלקו"ת פקודי שם (ה, א) מקשר זה עם "פוקד על פי משה".  
 (44) לקו"ת דרושים לשמע"צ פה, א. שה"ש יז, ג.

### ביאורים במאמרי רבינו

הוא לא נעשה מתוך ביטול ומתוך רצון לקיים את ציווי ה', אלא מתוך פנייה אישית, הרי אז, אף-על-פי שמצוות אלו נחשבות למצוות גמורות, בכל-זאת הן אינן מאירות את העולם באור אלוקי אלא עלולות להוסיף (חלילה) חיות ב"קליפות", ולגרום לאדם הרגשת ישות ונאוה שהיא היפך מטרת המצוות.

המשל לזה הוא מאבנים טובות ומרגליות שנמצאות בתוך בוץ, שאף-על-פי שגם בהיותן שקועות בבוץ הן אבנים טובות, בכל-זאת לא רק שהן לא מאירות אלא הם גם יכולות "להחשיך" (בכך שהן כעורות ונראות חלק מהבוץ עצמו ראה בלקו"ש ח"ד עמ' 1053).

אך עלידי התשובה שעושה, עולות המצוות שקיים (באופן של מעשים "לא טובים") מה"קליפות" ומאירות את העולם.

ואולי אפשר לומר שבצדיקים ישנה רק מעלה הראשונה, שהיא יציאה חלקית ממציאיות, מה"שאיזכרן בבעל-יתשובה, שעבודתם היא "לברוח" ממציאיותם הרעה, יש בהם גם את המעלה השנייה שב"יציאת" השכל ממציאיותו.

(כ) "שע"י התשובה נעשים המעשים... מעשים טובים ומאירים"

אדמו"ר הזקן דייק בלשון הז"ל "תשובה ומעשים טובים" ולא "תשובה ומצוות", וביאר שהכוונה בתשובה כאן היא לא תשובה על העדר קיום המצוות, אלא מעשים של מצוות שהם "לא טובים", ועלידי תשובה נהפכים המעשים (של המצוות) להיות "טובים".

והעניין בזה הוא: קיום המצוות, כאשר

טוב)<sup>47</sup>, היינו שהדילוג כשבתשובה תתאה הוא בנוגע להמציאות שלו<sup>48</sup>, ולכן היא נכללת בבחינת המדות (מציאות), ותשובה עילאה היא להשיב את נפשו למקורה כמו שהיתה מיוחדת בו ית' בתכלית היחוד בטרם שנפחה<sup>49</sup>, שע"ז הוא יוצא ומתבטל ממציאותו, ולכן היא במוחין, בינה. ועפ"ז, שני הענינים שבמשכן הם גם בתשובה עצמה. משכן סתם הוא תשובה תתאה ומשכן העדות הוא תשובה עילאה. והביאור דשני הפירושים באשר פוקד על פי משה יש לומר, שעיקר הענין דפוקד ע"פ משה (ביטול במציאות) הוא בתשובה עילאה, משכן העדות. אלא שמ"מ שייך זה גם לאלה פקודי המשכן, כי ע"י תשובה עילאה, גם ההתשובה תתאה היא באופן נעלה יותר<sup>50</sup>.

ח) ועפ"ז יש לבאר מ"ש בלקו"ת בפירוש הכתוב אלה פקודי המשכן, דפקודי הוא (גם) מלשון פקידה ויחוד, כמו חייב אדם לפקוד את אשתו<sup>51</sup>. ומבואר

עילאה היא על זה שהוא יש מי שאוהב.  
50 וראה לקו"ש שם ע' 405 ואילך.  
51 יבמות סב, ב.

47 ראה לקו"ת שם (עג, ג ואילך).  
48 ראה בארוכה לקו"ש ח"ט ע' 403 ואילך.  
49 אגה"ת פ"ח. ובלקו"ת שם (עד, א) דתשובה

#### ביאורים במאמרי רבינו

כה) "תשובה תתאה היא באופן נעלה יותר" רבינו כותב שעלידי ה"תשובה עילאה" תהיה גם ה"תשובה תתאה" באופן נעלה יותר.

והביאור בזה הוא, "תשובה תתאה" היא רק קבלת עול מצוות, כלומר התחייבות בנוגע למעשה בפועל בלבד, ולא ביטול כ"עבד" שבטל ב"עצם מציאותו", שכן העבד הוא כמו "חפיץ" של האדון. ואם כן, החלטה על עשיית "תשובה תתאה" היא החלטה "חיצונית" שלא נובעת מפנימיות הנפש, ועל כן היא היא גם עלולה להתקיים באופן זמני בלבד.

מהדשאין כן כאשר ה"תשובה תתאה" באה לאחרי "תשובה עילאה", יהיה נרגש שזה שמקבל על עצמו לקיים בפועל את המצוות, הוא לא סתם מצד החלטה חיצונית, אלא מצד הביטול בעצם מציאותו. כתוצאה מכך, לקבלת עול זו יהיה קיום תמידי, כי מקורה הוא בפנימיותו (ראה בלקו"ש ח"ט עמ' 82).

כז) "תשובה תתאה הוא בנוגע למציאות שלו... ותשובה עילאה... הוא יוצא ומתבטל ממציאותו"

"תשובה עילאה" עניינה הוא לא תיקון החטאים, אלא להשיב את הנפש לקדמותה, למצב שהיתה בו קודם ירידתה לעולם, כמו שהיתה מיוחדת בו יתברך בתכלית היחוד בטרם שנפחה ברוח פיו יתברך לירד למטה, וכמו על־דרך משל באדם הנופח ברוח פיו, בטרם שיוצא הרוח מפיו – הוא מיוחד בנפשו" (אגה"ת פ"ח וראה בביאור ג).

מהדשאין כן "תשובה תתאה" היא לא בבחינת התכללות ב"תכלית היחוד", כי עניינה הוא רק השבה למעמד ומצב שהיה לפני החטא, שגם אז היא היתה בבחינת "מציאות", כי היתה כבר לאחרי ירידתה לעולם.

לכן "תשובה תתאה" שייכת למידות שעניינן הוא "מציאות" (ראה בביאור יב), מהדשאין כן "תשובה עילאה" שייכת למוחין שעניינם הוא "ביטול" (ראה גם בלקו"ש ח"ט ע' 403).

במק"א<sup>52</sup> בענין שארה כסותה ועונתה, דשארה (מזון) הוא המשכה שמתלבשת בכלי המקבל, כסותה (לבוש) הוא ההמשכה שבבחינת מקיף שלמעלה מפנימיות, ועונתה הוא המשכת העצם שלמעלה גם מהמקיף דלבוש. ולהוסיף, שהמעלה דעונתה היא לא רק בנוגע להמשכה דלמעלה (שעונתה הוא המשכת העצם) אלא גם בנוגע לישראל, שהם מקבלים המשכה זו שלא ע"י לבוש. ויש לומר דזהו שארז"ל<sup>53</sup> האומר כו' אני בכגדי והיא בכגדה יוציא ויתן כתובה, דשלילת אני בכגדי הוא שהמשכה דלמעלה היא בלי לבוש, ושלילת היא בכגדה הוא שקבלת הגילוי הוא שלא ע"י לבוש. וצריך להבין, דפירוש זה (שבלקו"ת) באלה פקודי המשכן (שפקודי הוא מלשון פקידה ויחוד) בא בהמשך להמבואר שם שמשכן העדות הוא ההמשכה (שע"י מל"ת) שלמעלה מהתלבשות בכלים, ופקודי המשכן הוא ההמשכה (שע"י מ"ע) שמתלבשת בכלים (בחינת שארה שלמטה גם מבחינת כסותה), ואעפ"כ נאמר בה אלה פקודי המשכן מלשון פקידה ויחוד. גם צריך להבין הקשר דפירוש רש"י שמשכן משכן שני פעמים הוא רמז למקדש שנתמשכן בשני חורבנין על עונותיהן של ישראל עם הפירוש בלקו"ת שהמשכן משכן שני פעמים הם המשכות נעלות ביותר (המשכה שע"י מ"ע והמשכה שע"י מל"ת), ועד לפקודי המשכן, פקודי מלשון פקידה ויחוד.

ויש לומר הביאור בזה, שע"י המשכן שהי' כפרה על חטא העגל, נתגלה, שהכוונה (דלמעלה) במעשה העגל מלכתחילה היתה בכדי שע"י יגיעו למעלת התשובה. ועד"ז הוא בנוגע לזה שהמקדש שנתמשכן שני פעמים ע"י עונותיהן של ישראל, שהכוונה בזה היא בכדי שיגיעו למעלת התשובה, וע"י יחזור אח"כ המשכון לישראל באופן נעלה יותר מכמו שהי' קודם החורבן. והנה מהמעלות שכתובה לגבי העבודה דקיום התומ"צ הוא, דזה שישראל עושה תשובה גם לאחר ההבדלה שנעשה ע"י החטאים (עונותיכם מבדילים<sup>54</sup>) הוא לפי י"שהתשובה באה מעצם הנשמה שהיא מקושרת תמיד עם העצמות. וכיון שעצם י"הנשמה היא

(52) ראה אוה"ת משפטים ע' א'קצו.

(53) כתובות מח, א.

(54) ישע"י נט, ב.

### ביאורים במאמרי רבינו

והנבלה, לכן נפעל גם ב"כוחות הגלויים" של הנשמה תנועה של "למעלה ממדידה והנבלה".

ניתן לתת דוגמה לדבר מדרגת ה"תענוג" שבנפש. ויובן זה בהקדים החילוק בין אופן פעולת ה"רצון" באיברי הגוף לאופן פעולת ה"תענוג". כשהרצון פועל על האיברים שיבצעו את הרצון, האיברים לא החלו לרצות בעצמם את הפעולה, אלא הם רק מוציאים לפועל את הרצון.

כ"ה"התשובה באה מעצם הנשמה שהיא מקושרת תמיד עם העצמות"

עצם הנשמה היא אחד עם עצמותו ית', ולכן לא שייך לפגום בקשר הזה ע"י חטאים, וגם בשעת החטא "היא באמנה אתו".

כ"ו"עצם הנשמה היא העצם גם דכוחות הגלויים"

במאמר כותב שהיות ש"עצם הנשמה" היא העצם של ה"כוחות הגלויים", והיות ש"עצם הנשמה" היא למעלה ממדידה



ה"עצם" (גם) דכחות הגלויים, לכן, ע"י התשובה, גם קיום התומ"צ שמצד כחות הגלויים דהנשמה היא למעלה ממדידה והגבלה. וזהו הקשר דשני הענינים באלה פקודי המשכן, פקודי מלשון פקידה ויחוד, ומשכן מלשון משכון, כי ע"י התשובה הבאה ע"י שנתמשכן המקדש מתגלית עצם הנשמה, ועי"ז גם קיום התומ"צ היא למעלה מהגבלה, ועד באופן דפקודי מלשון פקידה ויחוד, ישראל וקוב"ה כולא חד. (ט) ויש להוסיף, דזה שמביא בלקו"ת ראי' על זה שהיחוד נק' פקידה מזה שארז"ל חייב אדם לפקוד את אשתו<sup>55</sup>, הוא, כי במארז"ל זה מדבר בהחיוב לפקוד את אשתו בשעה שהוא יוצא לדרך, ובזה מרמוז, דנוסף להענין דפקודי המשכן, שהכוונה בזה שהמקדש נתמשכן היא בכדי שע"י התשובה יהי' אח"כ (לע"ל) היחוד (פקידה) באופן נעלה יותר, גם בשעה זו עצמה (כשנתמשכן המקדש) הי' היחוד. וכמבואר במק"א<sup>56</sup> מה שארז"ל<sup>57</sup> בשעה שנכנסו נכרים להיכל ראו כרובים המעורין זה בזה, דלכאורה תמוה<sup>58</sup>, הרי כרובין מעורין זה בזה מורה על גודל החיבה דהקב"ה וישראל כחיבת איש ואשה<sup>59</sup>, ובשעה שנכנסו נכרים להיכל הרי הי' לכאורה היפך החיבה. והביאור בזה, דכיון שבזמן הגלות כנסת ישראל היא כאשה שהלך בעלה למדינת הים<sup>60</sup>, לכן, לפני יציאתו של הבעל (הקב"ה) לדרך, היתה הפקידה, ולכן היו אז הכרובים כמער<sup>61</sup> איש ולויות. אלא שהפקידה שהיתה אז היתה בהעלם, ובגילוי הי' החורבן והגלות, והכוונה בזה היא שע"י העבודה שבזמן הגלות, ובפרט ע"י עבודת התשובה, תהי' הפקידה בגילוי בבנין ביהמ"ק השלישי, ואז יוחזר גם המשכון, המשכן ומשכן העדות, בביאת משיח צדקנו בקרוב ממש.

55) אף שבסוגיא זו עצמה (יבמות סב, ב) נאמר לשון פקידה בנוגע יחוד גם לפני".  
56) לעיל ע' פד.  
57) יומא נד, ב.  
58) כמו שהקשה בחדא"ג מהרש"א ליומא שם (נד, א).

59) יומא שם, א. וראה ב"ב צט, א.  
60) תענית כ, א. סנהדרין קד, סע"א. איכ"ר עה"פ (איכה א, א) היתה כאלמנה. זח"ב קכב, א. וראה סידור (עם דא"ח) נח, ב ואילך. אוה"ת נ"ך כרך ב ע' אימו ואילך.  
61) מלכים א ז, לו. וראה יומא שם, סע"א ואילך.

### ביאורים במאמרי רבינו

הסיבה לזה שהתענוג אינו נשאר רק ככוח בנפש אלא הוא יורד וחודר גם באיברי הגוף, היא שתענוג הוא מהות הנפש, שכאשר לאדם יש תענוג מסוג מסוים של דברים אזי זו מהותו להתענג מהדברים המסוימים האלה. והיות שהנפש מתאחדת עם הגוף ונעשית מהות הגוף על כן גם התענוג מתאחד עם איברי הגוף ונעשה מהות אחת איתם (ואפילו לפני שהתענג, המהות של האיבר היא ליהנות מהדבר, והוא ה"שמנונית" של האיברים). (ראה בסה"מ מלוקט ח"ו עמ' סח).

מה שאי"כ"ן ב"תענוג", כאשר יש לאדם תענוג מדבר מסוים, התענוג לא "שובר" את האיברים אלא הם הופכים להיות שותפים בתענוג עצמו ומושפעים ממנו, כמו שכתוב (משלי טו, ל) "שמועה טובה תדשן עצם", כלומר שהתענוג "דישן" את העצם בנוף האדם. על־דרך זה הוא בנוגע ל"תענית הלום", שהסיבה לזה שעל־פי הלכה מותר לאדם להתענות בשבת אף שהוא מצווה לענג את השבת, היא שלגביהווא, הצום הוא בבחינת "הנאה" לגוף שלו.

**בס"ד. י"א ניסן ה'תשל"א\***

**ביום** עשתי עשר יום נשיא לבני אשרי, ואיתא במדרש<sup>2</sup> כל השבטים לשם גאולתן של ישראל ולשם שבחן נקראו שמותם, ואשר נקרא שמו לשם גאולתן של ישראל כמה דתימא<sup>3</sup> ואשרו אתכם כל הגוים כי תהיו אתם ארץ חפץ אמר ה' צבאות, ולשם שבחן כמה דתימא<sup>4</sup> אשרי העם שככה לו אשרי העם שה' אלקיו, אין אישורן של ישראל אלא על שבחרו בהקב"ה להיות להם לאלקים<sup>5</sup> והקב"ה בחר בהם להיות לו לעם סגולה, ולפיכך כשבא נשיא אשר להקריב, הקריב קרבנו ע"ש הבחירה שבחר הקב"ה בישראל מכל האומות, כמה דתימא<sup>6</sup> ובך בחר ה' אלקיך להיות לו לעם סגולה. וצריך להבין, דבתחלת הענין אומר דאישורן של ישראל הוא שבחרו בהקב"ה (וזה שממשיך שהקב"ה בחר בהם הוא לכאורה כמו דבר נוסף<sup>7</sup>), ולאח"כ אומר דאשר (על שם אישורן של ישראל) הקריב קרבנו על שם הבחירה שבחר הקב"ה בישראל. גם צריך להבין, דבחירה שייך דוקא בשני דברים ששניהם שוים, או שבכל אחד מהם יש מעלה שאין בזולתו, אבל בנוגע להקב"ה ולהבדיל אלקי הנכר<sup>8</sup>, האיך שייך לומר שישראל בחרו בהקב"ה. ועד"כ בזה שהקב"ה בחר בישראל, הרי ישראל הם נעלים באין ערוך מכל האומות, ומהו שהקב"ה בחר בישראל. גם מ"ש בתניא<sup>9</sup> דבנו בחרת מכל עם ולשון הוא הגוף החומרי יהנדמה בחומריותו לגופי אומות העולם, צריך ביאור, דזה שהגוף דישראל נדמה (בחיצוניות) לגופי אומות העולם אין זה ביאור (לכאורה) בנוגע להקב"ה.

6) ראה יד, ב.  
7) להעיר גם מזה שמביא שם הפסוק "אשרי העם שה' אלקיו" שהוא ע"ד "שבחרו בהקב"ה) להיות להם לאלקים".  
8) ראה פרש"י תבוא שם "הבדלתיו לך מאלקי הנכר".  
9) פמ"ט (ע, רע"א).

(\* יצא לאור בקונטרס י"א ניסן - תשמ"ט, "לקראת יום הבהיר י"א ניסן, יום הולדת הפ"ז של כ"ק אדמו"ר שליט"א . . . ערב שה"ג תשמ"ט".  
1) נשא ז, עב.  
2) במדבר פ"ד, י.  
3) מלאכי ג, יב.  
4) תהלים קמד, טו.  
5) ראה תבוא כו, יז.

**ביאורים במאמרי רבינו**

לגופי אומות העולם, מהי שאינן בפנימיות – יש הבדל.  
כלומר שההבדל בין גופי ישראל לגופי אומות העולם, הוא לא שהגוף דישראל מוזכר יותר וכמו בשר הראש לגבי בשר העקב, שזהו חילוק בצורה הגשמית של הגוף. כי אם זה החילוק הרי היה ניתן להבחין בו, ולא שייך לומר "שהגוף דישראל נדמה לגופי אומות העולם".  
אלא החילוק בין הגוף דישראל לגופי אומות העולם הוא בנוגע לענין פנימי בנפש, שאמנם הוא לא מתבטא בשינוי בצורה

א) "בשני דברים ששניהם שווים"  
בחירה אמיתית בדבר אחד מבין שניים יכולה להיות דווקא כאשר שני הדברים שווים במעלתם, או (עליליפנים) כאשר לכל אחד מהם יש מעלה שאין לזולתו. בחירה באחד מבין שניים שאינם שווים במעלתם, איננה בחירה של האדם, אלא מעלת הדבר היא המכריחה (כביכול) את האדם לבחור בו.  
ב) "הנדמה בחיצוניות לגופי אומות העולם"  
במאמר מביא את מה שכתוב בתניא שבחיצוניות אין הבדל בין הגוף דישראל

ב) ויובן זה בהקדים מ"ש<sup>10</sup> חלקי הוי' אמרה נפשי, ואיתא במדרש<sup>11</sup> משל למלך שנכנס למדינה והיו עמו דוכסין ואיפרכין ואיסטרטילוטין כו', חד אמר אנא נסיב דוכסין לגבי חד אמר אנא נסיב איפרכין לגבי וחד אמר אנא נסיב איסטרטילוטין לגבי, הי' פקח אחד לשם אמר אנא נסיב מלכא דכולהו מתחלפין ומלכא אינו מתחלף, כן אוה"ע מהן עובדין לחמה ומהן עובדין ללבנה כו' אבל ישראל אינן עובדין אלא להקב"ה, הה"ד חלקי הוי' אמרה נפשי. וידוע הדיוק בזה<sup>12</sup>, דלכאורה, הרי גם מי שאינו פקח ואפילו תינוק קטן<sup>13</sup> יודע שהמלך הוא גדול יותר מהדוכסין וכו', ומה צריכים לפקחות בכדי לבחור בהמלך. וגם, הרי גם אם הדוכסין וכו' לא היו מתחלפין הי' מובן בפשטות שהמלך הוא גדול מהם ונבפרט לפי הידוע<sup>14</sup> בפירוש הכתוב<sup>15</sup> משכמו ומעלה גבוה מכל העם, שגם שכמו של המלך, היינו יהמדות שנמשכים מהשכל שבראש ולמטה ממנו, הוא גבוה יותר מהראש (השכל) של כל העם, שבזה (כל העם) נכללים גם השרים הכי גדולים], ולמה<sup>16</sup> צריך להטעם דכולהו מתחלפין.

ג) והנה לכאורה הי' אפשר לבאר זה על פי הידוע<sup>17</sup> שבדורות הראשונים, אלו שעבדו לכוכבים ומזלות, ידעו שהשפע שנשפע בארץ ע"י הכו"מ (ממגד תבואות שמש וממגד גרש ירחים<sup>18</sup>) הוא (לא שהם עצמם משפיעים, אלא) שהקב"ה משפיע על ידם, אלא שטעו וחשבו שהשפע שנשפע ממנו ית' ע"י הכו"מ הוא בבחירתם, ולא ידעו את האמת שאין להם בחירה כלל, והם רק כגרוזין<sup>19</sup> ביד החוצב<sup>20</sup>. ולכן השתחוו להכו"מ ועבדו אותם, כי לפי טעותם (שהשפע שנשפע ע"י

17) ראה סה"מ"צ להצ"צ ו, א ואילך. וראה עד"ז רמב"ם הל' ע"ז בתחלתו. וראה לקמן הערה 75.  
18) ברכה לג, יד.  
19) ע"פ ל' הכתוב – ישעי' י, טו.  
20) ראה גם ד"ה את הוי' האמרת תרע"ח פ"ג (סה"מ תרע"ח ע' תיד). ד"ה כל המאריך תרפ"ו פ"ד (סה"מ תרפ"ו ע' קנו ואילך). ד"ה מים רבים ה'תשי"ז פ"ד (לעיל ח"א ע' שכג ואילך). ושם, שטעות זו (שהם משפיעים בבחירתם) הוא לא ע"ז אלא שיתוף, משא"כ הטעות שעובד ה' את הארץ בידי הכו"מ (דלקמן בפנים) הוא ע"ז. עיי"ש בארוכה.

10) איכה ג, כד.  
11) איכ"ר עה"פ.  
12) בד"ה את הוי' האמרת להצ"צ (אוה"ת תבוא ע' תתרעב. שם ע' תתרפג) ולאמו"ר מהר"ש (סה"מ תר"ל ע' רצא). ביאורו להצ"צ ע' רמח ואילך. סה"מ תר"ס ע' יא.  
13) כ"ה באוה"ת ובסה"מ תר"ס שם.  
14) ראה אוה"ת וירא כרך ד תשסד, ב. שה"ש כרך ב ע' תיד.  
15) שמואל-א ט, ב.  
16) ראה גם סה"מ תר"ל שם.

### ביאורים במאמרי רבינו

הגשמית של הגוף, אבל לאידך הוא שייך לא לצורה של הגוף, אלא לעצם הגשמיות והחומריות של הגוף (ראה בס' מבית חיינו חלק ב, עמ' 57).

הבנת הדברים, אלא חוקר ובוהן אותם כמות שהם, מהי שאינן המידות בוהנות את הדברים מנקודת מבט אנוכית, כיצד ישפיעו הדברים עלי" (ראה בארוכה בד"ה "אלה פקודי", לעיל בקובץ זה). והעילוי של המלך – שעליו נאמר "משכמו ומעלה גבוה מכל העם" – הוא, שאפילו מידותיו בטלות יותר מהשכל של כל העם.

ה"המידות שנמשכים מהשכל שבראש" מעלת השכל היא שהוא כוח "אובייקטיבי" שלא מערב את מציאותו

הכו"מ הוא בבחירתם) ראוי להודות להם על זה, ע"ד יחמרא למרא טיבותא לשקיי<sup>21</sup>. וגם כי לפי טעותם שהכו"מ הם בעלי בחירה חשבו שע"י שיעברו אותם ישפיעו להם יותר. ומזה נשתלשל אח"כ שבאו לטעות גדולה יותר, שחשבו שעזב ה' את הארץ בידי הכוכבים ומזלות, והנהגת הארץ תלוי' רק בהם. ובדוגמת מלך שמינה שרים להנהיג את המדינה, דהגם שזה שבכחם להנהיג את המדינה הוא מפני שהמלך מינה אותם על זה, מ"מ, לאחרי שנתמנו, הנהגת המדינה היא ע"י השרים, ואין המלך מתערב בזה (מלבד לפרקים רחוקים, בשביל צורך גדול). נויש לומר, דזה שאומות העולם קוראין אותו ית' בשם אלקא דאלקייא<sup>22</sup> נכללים בזה שני הסוגים. שגם אלו שחושבים שעזב ה' את הארץ בידי הכו"מ קוראין אותו ית' בשם אלקא דאלקייא, דנוסף לזה שהוא ית' גבוה מהם ושליט עליהם, הנה גם בזה גופא שהכו"מ הם "אלקייא" (לדעתם), היינו שיש להם כח להנהיג את הארץ ולהשפיע בה, הוא לא מצד עצמם אלא מפני שהקב"ה נתן להם כח על זה, בדוגמת שרי המלך שמנהיגים את המדינה מפני שהמלך מינה אותם על זה. ולאידך, גם הטעות שהשפע שנשפע מהקב"ה ע"י הכו"מ הוא בבחירתם נכלל (בדקות<sup>23</sup>) באלקא דאלקייא, כי גם זה שיכולים לעשות כרצונם (להשפיע או לאו) הו"ע של שליטה, אלקייא, ושלילת הענין דאלקים אחרים<sup>24</sup> בתכלית הוא דוקא ע"י הידיעה שכל הממוצעים הם רק כגרזן ביד החוצב]. ועפ"ז הי' אפשר לבאר פקחותו של זה שאמר אנא נסיב מלכא (בהנמשל), דזה ש"שיראל יודעים את האמת שכל הממוצעים שעל ידם באה ההשפעה הם רק כגרזן ביד החוצב, הוא מצד גודל הדעת שלהם, שהם רואים את הפנימיות. שהרי בחיצוניות נראה<sup>25</sup> דזה שההשפעה היא ע"י הכו"מ, הוא מפני שיש בהם מעלה שמצד זה הם ראויים להיות ממוצעים, וזה שיראל יודעים שהם רק כגרזן ביד החוצב הוא מצד גודל הדעת שלהם.

כאן מסתיים אופן ושלב ראשון בטעות של "אנא נסיב דוכסין", שהיא טעות עניינית ושכלית של אומות העולם, שאינם רואים הפנימיות שבטבע ובממוצעים, ואינם מבינים שהם רק כ"גרזן ביד החוצב", אלא מתייחסים לחיצוניות שלהם ומדמים אותם למציאות בעלת כוח והשפעה בעולם.

לך אלקים אחרים: "אלקים תואר למושל". ובהמשך הענין שם, שהכו"מ אינם כמו שליח ששייך לתת לו כבוד ע"ד "טיבותא לשקיי" אלא כגרזן ביד החוצב. (25) להעיר משה"מ תרע"ח ע' שנו "נבראים השפלים שאין דעת ותבונה להם ישפטו רק למראה עיניהם ומחשבים את הממוצעים".

(21) ב"ק צב, ב.

(22) מנחות ק', א.

(23) אבל בכללות, ענין "אלקא דאלקייא" הוא רק באלו החושבים שעזב ה' את הארץ בידי הכו"מ, משא"כ הטעות שהם בעלי בחירה, כמפורש בהמצויין בהערה 20. (24) להעיר מאוה"ת יתרו ע' תתקיה בפירוש לא יהי

#### ביאורים במאמרי רבינו

ה"חמרא למריה טיבותא לשקיה"

שהיתה לו אפשרות למזוג את היין לאהר, ובכלזאת בחר למזוגו למי שמוזג. רבינו מביא אמרה זו כמשל לאותם

הפירוש של אמרה זו הוא שאמנם היין שייך לבעליו, אבל יש להודות גם למלצר, שכן

### ביאורים במאמרי רבינו

עלה, אזי בדרך ממילא תיווצר פעולה טבעית נוספת שהעלה יעוף, גם ללא ההחלטה והדין ומשפט שלמעלה!

(ב) השקפה נעלית יותר היא, שאף־על־פי שיש מציאות של טבע, בכל־זאת גם המהות של הטבע עצמו היא "אלוקות" (ראה בארוכה בד"ה "יודעת" תנ"י), והטבע הוא רק "כגרון ביד החוצב". יוצא אפוא כי גם השפעה הכאה מצד חוקי הטבע באה אך ורק לאחר ההחלטה וה"דין ומשפט" למעלה. וזהו גם חידושו של הבעש"ט בנוגע לתנועות העלה על־ידי הרוח – שכל תנועה ותנועה שלו היא בהשגחה פרטית מכוונת.

וזהו מה שכתוב במאמר "שבחי־צונות נראה שזה שההשפעה היא על־ידים הוא מפני שיש בהם מעלה, שמצד זה הם ראויים להיות ממוצעים", שזוהי השקפה כאופן הא', דהיינו שבחי־צונות נראה שיש בהם מעלה שמצידה דווקא הם מתאימים להיות ממוצעים, כלומר שההשפעה אכן מתייחסת גם לטבע. ועל כך כותב ומבאר במאמר שישראל יודעים שהכוכבים והמזלות הם רק "כגרון ביד החוצב" (עפ"י שיעורי הר"י).

### (י) "שכבדי לקבל ההשפעה מהם"

כאן (אות ד) מבאר שהסיבה לכך שאומות־העולם עבדו לכוכבים ולמזלות, היא שההשפעה הנמשכת מהם לעובדים אותם היא בריבוי ובחינם.

ואין זה סתירה להמבואר באות ג' שאין להם בחירה בהשפעתם, משום שהא גופא שמוי שעובד לכוכבים ולמזלות מקבל השפעה בריבוי ובחינם, מוגיע ונובע מהחלמת הקב"ה ולא מצד בחירתם ושליטתם (של הכוכבים והמזלות), וכפי שיבואר לקמן.

### (ח) "מקיף"

ישנם שני סוגי השפעות לעולם – השפעה באופן של "אור פנימי" והשפעה באופן של "אור מקיף". "אור פנימי" הוא אור שכבר

סמברו שמן הראוי להודות לכוכבים ולמזלות על השפעתם, כי הם מעין וחשבו שיש להם בחירה חופשית בעניין ההשפעה שלהם לעולם. טעות זו נקראת "שיתוף" על שם שמשותפים עוד כוח בהנהגת הכריאה מלבד ה'.

### (ה) "ישראל יודעים את האמת"

הסיבה לזה מבוארת באות י' במאמר.

### (ו) "יש בהם מעלה"

צריך להבין, הרי עד כאן לא דובר כלל בנוגע למעלות של הממוצעים (הכוכבים והמזלות), אלא רק בנוגע לשליטה שלהם ולכוחם להשפיע ואף לקבוע את מידת ההשפעה. כיצד ומדוע, אפוא, נכנס לכאן עניין המעלה של הממוצעים?

אלא, לכאורה, רבינו רוצה לשלול כאן "שיתוף" באופן דק יותר: עד כאן דובר על שלילת ה"שיתוף" מצד הטעות שיש לממוצעים יכולת בחירה. אך הטעות של "שיתוף" (אמנם באופן דק יותר) יכולה להיות אפילו בנוגע לצומח ולדומם!

והעניין בזה, ההתייחסות ל"טבע" העולם יכולה להיות בב' אופנים:

(א) הסיבה לזה שהקב"ה משפיע לעולם על־ידי הטבע היא משום שדווקא הוא מתאים להשפיע. וכגון השפעת הפרנסה שמגיעה לאדם על־ידי עסק ומשאומתן (ולא בדרך של אי־התעסקות במשאומתן), כי לעסק יש תכונה להשפיע. והיות שיש לו טבע להשפיע, על־כן ההשפעה מתייחסת גם אליו, ועד שייתכן מצב שתהיה השפעה של הטבע מצד עצמו, שלא על־ידי ה"דין ומשפט" שלמעלה, ואם בכל־זאת יחליט ה' למנוע השפעה זו יהיה עליו "להתערב", כביכול, בהנהגת הטבע.

וכגון, אם וכאשר מצד סיבה מסוימת רוצים מ"למעלה" שתהיה כאן רוח, ומצד סיבה אחרת רוצים שתהיה כאן מציאות של

(ד) אמנם מזה שהמדרש מביא משל על זה ממלך ודוכסין, אף שבהמשל, הדוכסין הם בעלי בחירה, שלכן מסתבר לומר שהבחירה בהדוכסין (אנא נסיב דוכסין) יכולה לגרום שישפיעו יותר לאלו שבחרו בהם [ודלא כבהנמשל, שהעבודה להכו"מ אינה מועלת כלל, מאחר שאינם בעלי בחירה], מובן, שזה שהפקח אמר אנא נסיב מלכא הוא מפני שעבודת המלך היא חשובה אצלו יותר מהתועלת (ההשפעה) שהיה לו ע"י השרים. ומזה מובן גם בהנמשל, דעיקר הטעם על זה שאוה"ע עובדין לחמה וללבנה וכו' וישראל אינם עובדין אלא להקב"ה, הוא (לא מפני שאוה"ע טועים שהכו"מ הם בעלי בחירה וישראל יודעים את האמת שהם רק כגרזן ביד החוצב, אלא) מפני שאוה"ע, העיקר אצלם הוא שיקבלו ההשפעה, ואצל ישראל העיקר הוא לעבוד את המלך<sup>26</sup>. והענין הוא, דעיקר הטעם על זה שעבדו לכו"מ הוא (כמבואר בהדרושים<sup>27</sup>), כי בכדי לקבל השפעה מהקדושה צ"ל לביטול, ולהיות שלא רצו לבטל את עצמם, לכן עבדו להכו"מ, ישבכדי לקבל ההשפעה מהם אין צריך לביטול, וכדאיתא בזהר<sup>28</sup> דרוח מסאבא אזדמן תדיר במגנא ובריקנייא, כמ"ש<sup>29</sup> אשר נאכל במצרים חנם, דההשפעה מלעו"ז (מצרים) היא חנם. ועוד טעם על זה שרצו לקבל השפעתם מהכו"מ<sup>30</sup>, כי גם ההשפעה עצמה (הנמשכת ע"י הכו"מ) היא גדולה יותר. דמכיון ששיניקת הסט"א הוא מהמקיף"ה שלמעלה

ע' תתפרד. סה"מ תר"ל שם ע' רצב ואילך. ביאה"ז שם. סה"מ תר"ס ע' יא ואילך). וראה גם סידור (עם דא"ח) קמב, ג. סה"מ"צ להצ"צ ו, א. ובכ"מ. (28 ח"ב קכת, א. וראה בארוכה סידור (עם דא"ח) עה"פ אל תבטחו בנדיבים (גו, ד). (29 בהעלותך יא, ה. ולהעיר מספרי (הובא בפרש"י) עה"פ: חנם מן המצוות.

(30 כ"ה להדיא בביאה"ז להצ"צ שם (ע' רמט).

(26 להעיר מסה"מ תרפ"ו ע' קלו, שמדבר שם בענין ההתחכמות בעסק, שהוא דוגמת המשתחזה לכו"מ כי חושב שמהם באה ההשפעה, ובהמשך הענין שם (ע' קלו) "כל מחשבותיו הם רק לטובת עצמו, כלומר גופו הונו ורכושו". דמזה משמע, שלא רק המחשבה בנוגע טיבת הפרנסה, אלא גם המחשבה "רק לטובת עצמו" היא דוגמת עבודת כו"מ. (27 שבעה"ה 12 (אוה"ת שם ס"ע תתרכב ואילך. שם

### ביאורים במאמרי רבינו

הדרגה של "למעלה מהשתלשלות", העולם הוא לגמרי באי"עירוד, ואור וחושך כלומר "קדושה" ו"קליפה" הם בהשוואה גמורה, לכן ה"מקיף" משפיע לקליפות.

וצריך להבין:

(א) אם כולם שווים לגבי מדוע משפיע לקליפות דווקא ולא לקדושה?

(ב) אם הכול בשווה אצלו, דהיינו שלכולם אין שום ערך ותפיסת-מקום לגביו, מדוע הוא בכלל "משפיע" להם?

(ג) משמע מהנ"ל שכיוון שהכול בשווה לגביו יתברך, לכן כביכול נהיה ממנו דברים בלתי-רצויים כגון "קליפות". וצריך להבין הכיצד אפשר לומר כדבר הזה על הקב"ה?!

מוגדר באיזה גדר כגון חכמה או בינה וכו', וסיבת השפעתו היא מצד המקבל, שהמקבל הוא "כלי" מתאים לגדר האור. על-כן גם האור הפנימי מתאחד עם המקבל.

מהשאי"כן "אור מקיף" אינו מוגדר בגדר, ועל-כן המקבל לא יכול להיות "כלי" מתאים אליו ולהתאחד איתו. סיבת השפעתו היא מצידו של האור, ולכן ההשפעה היא בריבוי משום שהיא לא מדודה לפי "כלי" המקבל.

(ט) "יניקת הסטרא-אחרא הוא מהמקיף שלמעלה מהשתלשלות"

בהשקפה ראשונה משמע שהיות שלגבי

מהשתלשלות, שההשפעה משם היא שלא ע"פ חשבון, הרי ההשפעה היא בריבוי גדול<sup>31</sup>. ומזה מובן גודל השבח והפקחות דישראל שאינם עובדין אלא להקב"ה, דהגם שבכדי לקבל מהקדושה צריך לעבודה ויגיעה, וגם אז ההשפעה היא (מלכתחילה) במדידה והגבלה לפי מדת העבודה, מ"מ, הם מוותרים על ריבוי השפע (בגשמיות) [אף שגם ישראל יכולים לקבל (לפי שעה) שפע מלעו"ז<sup>32</sup>, ולא עוד אלא שהם נוטלים חלק בראש<sup>33</sup>, מ"מ הם מוותרים על זה] וחכיב להם יותר ההשפעה המצומצמת שנמשכת מהקדושה.

(ה) והנה הטעם של הפקח (לזה שבוחר בהמלך ולא בהשרים) הוא מפני דכולהו מתחלפין ומלכא לא מתחלף. ולכאורה ה"י אפשר לומר הכוונה בזה, שההשפעה הבאה מלעו"ז (עם היותה בריבוי יותר מההשפעה הבאה מהקדושה) הוא דבר המתחלף שאין לו קיום. כי לאחרי הבירור, כשיתבררו הניצוצות שנפלו

31) ראה בארוכה תו"א ר"פ בשלח (סא, א). קונטרס ומעין מאמר ח' פ"ב ואילך.  
32) ראה קונטרס ומעין מאמר ו' בסופו. מ"ז פ"ד.

מ"א פ"ב.  
33) ראה אגה"ת ספ"ו. קונטרס ומעין מאמר ד' שם.

### ביאורים במאמרי רבינו

ואולי הביאור בזה הוא, כדלקמן:

ההשפעה לקליפות איננה משוללת כל סיבה וטעם, אלא יש לה גסיכך מטרם. המטרה היא כדי שיתבטא ויתגלה לנבראים עניין רוממתו יתברך שכולם בשווה לגביו יתברך. ועלדרך מה שכתוב בכלל בנוגע לבריאת העולם (ש'אחד הטעמים לכך) הוא – "שיתגלו שלימות כוחותיו".

לכן השפעת ה"מקיף" היא לקליפה ולא לקדושה, כי דווקא עליידי ההשפעה לקליפה שהיא אינה ראויה להשפעה, מתבטא תכלית העילוי שלו, שלגביו מעלה והיסרון בהשוואה גמורה. מהי שאי"כך עליידי השפעה לקדושה לא מתבטא עניין זה, כי היות שהקדושה ראויה לקבל, ניתן היה לחשוב שההשפעה היא מדרגה שיש לגביה "ערך" למעשה התחתונים.

וזהו גם הסיבה לכך שההשפעה מה"מקיף" היא בריבוי, משום שבזה מתבטא העדר הגדרים וההגבלות שלו (ראה בס' שיעורים בתורת חב"ד מב).  
ועוד יש לבאר בזה שה"מקיף" משפיע

לקליפה דווקא ולא לקדושה: ישראל אינם יכולים לקבל השפע מ"אור המקיף", משום שהם נמשכים משם הוי' שהוא "אור פנימי", (ו"אור פנימי" שורשו הוא מ"פנימיות המקיף" – ראה בקונטרס ומעין, עמ' 87, וראה בביאור כו), ועל"כ ישראל לא יכולים לקבל מ"היצוניות המקיף". ולדוגמה, כמו שאדם שהוא "פנימי" בטבעו, דהיינו שעניינו הוא להבין ולהזדהות בעצמו עם הדברים שיש לו קשר אליהם, אינו מסוגל לקבל סוג של קשר באופן "מקיפי".

ל"פי שעה... חלק בראש"

במאמר כתב ש"לפי שעה" גם ישראל יכול לקבל שפע מהקליפות.

הסיבה לזה היא משום שישראל כאשר עובר ח"ו על רצון ה', הוא משפיע כוחות של קדושה מחלק נשמתו, לקליפות. ומתוספת זו שממשיך לקליפות "נוטל חלק בראש" בהשפעות נשמות (ראה בקונטרס ומעין, עמ' 80). אבל הוא רק "לפי שעה", כי לאחר שעובר על ריבוי עבירות ה' ישמרנו, מאבד את חלק הטוב שבו שהוא חלק נשמתו ומפסיק להשפיע להם, ואז מפסיק לקבל מהם שפע.

בקליפות (שמזה הוא החיות שלהם) יתבטלו<sup>34</sup> לגמרי<sup>35</sup>. [ומכ"ש בנוגע לישראל, שגם עכשיו, זה שישראל יכולים לקבל חיות מהלעו"ז, הוא רק לפי שעה<sup>32</sup>]. וכן הוא לאורך גיסא, דזה שההשפעה הבאה מהקדושה היא במדידה והגבלה, הוא רק עכשיו, אבל לאחרי שיתגלה השרש דבחינת הפנימיות, ששרשו הוא מפנימיות המקיף, ההשפעה מהקדושה תהי' בריבוי גדול יותר מהריבוי שנשפע מחיצוניות המקיף (השייך גם להשפיע בקליפות), כמאמר רז"ל<sup>36</sup> אם לעוברי רצונו כך לעושי רצונו על אחת כמה וכמה. אבל, ביאור זה אינו מספיק, דלפי זה, גם בחירתו של הפקח בהמלך הוא בשביל ההשפעה שתהי' לו עי"ז, והחילוק בינו ובין אלו שבחרו בהשרים (דוכסין וכו') הוא שהם חושבים רק במצב ההוה, והפקח חושב מה שיהי' בעתיד, ע"ד מארז"ל<sup>37</sup> איזהו חכם הרואה את הנולד. אבל מזה שאומר במדרש, דזה שישראל אין עובדין אלא להקב"ה הוא מפני כי חלקי הוי' אמרה נפשי, מוכח, דזה שהפקח בוחר בהמלך הוא לא מפני התועלת שיהי' לו מזה, אלא מצד המלך<sup>38</sup>. והיינו דזה שישראל בוחרים בהקב"ה, אף שעכשיו ריבוי ההשפעה היא לעוברי רצונו הוא (לא מפני שאח"כ תהי' ההשפעה לעושי רצונו גדולה יותר, אלא) מפני שההשפעה לעושי רצונו היא מפנימיות רצונו ית' וחפצו האמיתי, וההשפעה לעוברי רצונו היא כמאן דשדי בתר כתפוי לשונאו שלא ברצונו<sup>39</sup>, ולכן רוצים הם דוקא בההשפעה לעושי רצונו, עם היותה השפעה מצומצמת, להיותה נמשכת מפנימיות רצונו ית'. ומה שאומר דכולהו מתחלפין כו', הכוונה בזה היא<sup>40</sup>, "דמזה שהם מתחלפין אח"כ מוכח שגם עכשיו אינם מציאות אמיתית. וזה שיש בהם חיות להשפיע חיות לבע"ח ולאווה"ע, הוא לא מצד עצמם ח"ו אלא מפני שהם יונקים מהקדושה<sup>41</sup>, ומכיון שהחיות דקדושה שבהם יאינו מתאחד עמהם (ואדרבא

בשלה סא, ג.

(37) תמיד לב, א.

(38) כנ"ל סעיף ד.

(39) תניא פכ"ב (כז, ב). נת' בקונטרס ומעין מ"ב פ"ב

ואילך.

(40) ועפ"ז מובן האריכות והפרטים בהמצויין בהערה

.35

(41) תניא פכ"ט (לו, ב).

(34) ראה סידור (עם דא"ח) נו, סע"א ואילך, דוהו מ"ש אל תבטחו בנידיבים גו' (הם הקליפות, כי כאשר) תצא רוחו (רוח הקדושה מרפ"ח ניצוצין שנפלו בהם) גו' אבדו עשתונותיו.

(35) ראה דרושים שבהערה 12 (אוה"ת תבוא ע' תתרעד. שם ע' תתרפה. סה"מ תר"ל ע' רעד. תר"ס ע' יג).

(36) נדרים ג, סע"ב. מס' מכות בסופה. וראה תו"א

### ביאורים במאמרי רבינו

א"מ"ז"ה שהם מתחלפין אחר"כ מוכח שגם עכשיו אינם מציאות אמיתית" הפירוש בזה שאינם מציאות אמיתית הוא, שמזה שהם מתבטלים אחר"כ מוכח שכבר עכשיו קיומם הוא לא "מצד עצמם", אלא הוא מצד סיבה צדדית, כלומר שהם עצמם אינם דבר ה"ראוי להתקיים". ורק על הקב"ה שהוא קיים מצד עצמו נאמר "וח' אלוקים אמת, הוא

א"מ"ז"ה שהם מתחלפין אחר"כ מוכח שגם עכשיו אינם מציאות אמיתית" הפירוש בזה שאינם מציאות אמיתית הוא, שמזה שהם מתבטלים אחר"כ מוכח שכבר עכשיו קיומם הוא לא "מצד עצמם", אלא הוא מצד סיבה צדדית, כלומר שהם עצמם אינם דבר ה"ראוי להתקיים". ורק על הקב"ה שהוא קיים מצד עצמו נאמר "וח' אלוקים אמת, הוא

(י) "אינו מתאחד"

הסיבה לזה שהאור האלוקי לא מתאחד עם הקליפות, הוא משום שטבעו של ה"אור המקיף" הוא שאינו מתאחד עם ה"מקבל".



"הוא בבחינת גלות בתוכם), הרי מצד מהותם הם בחינת מות<sup>42</sup>. [ועד"ז הוא גם אלו שמקבלים השפעת החיות מהם, כמבואר בתניא<sup>43</sup>, דזה שרשעים בחייהם קרויים מתים<sup>44</sup> הוא מפני שחייהם נמשכים ממקום המות והטומאה]. וזהו אנא נסיב מלכא משום דכולהו מתחלפין, שאינו רוצה בהשפעה שנמשכת ממקום המות והטומאה עם היותה השפעה בריבוי, ורוצה דוקא בההשפעה שמצד הקדושה עם היותה השפעה מצומצמת.

ו) וצריך להבין, דלכאורה, גם לביאור זה שבחירת הפקח בהמלך היא לא מצד התועלת שיהי' לו מזה אלא מצד מעלת המלך, שלכן הוא מוותר על ריבוי ההשפעה הבאה על ידם, בחירתו בהמלך היא מצד השכל<sup>45</sup>, דמכיון שכולהו מתחלפין ומלכא לא מתחלף ראוי לוותר<sup>46</sup> על ריבוי ההשפעה הבאה ע"י השרים ולבחור בההשפעה המצומצמת שבאה מהמלך, ומזה שמקשר במדרש ענין זה (אנא נסיב מלכא) עם חלקי הוי' אמרה נפשי, משמע, דזה שישאל בחרים בהקב"ה הוא מצד הנשמה (שהיא חלק הוי') שלמעלה מהשכל. ונקודת הביאור בזה, ידשכל האדם כמו שהוא מצד עצמו מכריח לרצות רק בזה שטוב לו. דזהו שאומות העולם

שאהבה רבה (שרוצה בעצמות אוא"ס ולא בהזיו אף שעי"ז יתבטל ממציאיותו) "נק' דכר שהוא דעת חזק, שבחור העיקר ולא הטפל", ואהבה זוטא (שרוצה בהזיו ככדי שישאר במציאותו) נק' "כשם נקבה שדעתה קלה, שעושה את הטפל עיקר בשביל הלגרמי" שלו. וראה הערה הבאה.

42) תניא פכ"ב שם. סה"מ תר"ס שם. ובכ"מ.  
43) אגה"ת פ"ז (צז, סע"א). וראה גם תניא ח"א פי"ט (כד, ב).  
44) ברכות יח, ב.  
45) כמובן גם מזה שנק' בשם פקח.  
46) גם מצד השכל. ולהעיר מלקו"ת תוריע (כ, ב)

### ביאורים במאמרי רבינו

מרגיש שיש לו יד ורגל וראש וכן הלאה; אדרבה, כאשר "נרגשים" אצלו האיברים הרי זהו סימן שהוא חולה.

אך יש מצב שהגוף אינו "כלי" והוא לא בטל לנפש, ואזי הנפש נמצאת בתוך הגוף באופן של "גלות", כלומר שהיא לא מתאחדת איתו ואיננה פועלת בו, אלא הגוף הוא השולט על הנפש. על־דרך הידוע בעניין ה"גלגולים", שנפש של אדם מתגלגלת בגוף של בהמה, שאז היא לא פועלת עליו ומתגלית בו, אלא להפך (כאמור) – הוא השולט בה ופועל עליה.

י"שכל האדם... מכריח לרצות רק בזה שטוב לו"

הסיבה לזה ששכל האדם מכריח לרצות רק במה שטוב בשביל עצמו, היא משום שלא ייתכן ש"מציאיות" תבטל את "מציאיותה" מצד עצמה.

וה"אור הפנימי" שמשפיע להם בלית ברירה, "כמאן דשדי בתר כתפוי לשונאו שלא ברצונו", גם הוא לא מתאחד איתם. ולדוגמה מהנהגת האדם, שכאשר הוא מתעסק בדבר שיש לו בו חשק – כגון כאשר מלמד את בנו – אזי הוא מתחבר ומתלבש בזה. מהישאיין־כן כאשר מלמד בעל כורחו את שונאו שאז הוא אינו "מתחבר" לזה.

י"זאדרבה הוא בבחינת גלות בתוכם"

כדי שהסטרא־אחרא תתקיים מוכרח להיות שהחיות תתלבש בה גם בפנימיות, ועליכן "מעט מזעיר" מהחיות של ה"אור הפנימי" מתלבשת בתוכה כדי שתוכל להתקיים, אך הוא בבחינת "גלות" בתוכה.

והביאור בזה: הנפש מלובשת בגוף באופן שהגוף בטל לנפש ומתאחד עם הנפש, שהרי האדם לא מרגיש את האיברים; הוא לא

בוחרים בהשרים, אף שגם הם יכולים להבין שהמלך הוא העיקר (דכולהו מתחלפין ומלכא לא מתחלף), כי להיותם בבחינת יש, אינם רוצים לוותר על התועלת שיהי' להם ע"י שיקבלו מהשרים. יוזה שבישראל ישנה ההכרה שצריך לוותר על התועלת

### ביאורים במאמרי רבינו

ייתכן שזה מפני שהוא "לא יכול לסבול" בראותו אדם אחר סובל, או שהוא לא יכול לראות "דם", וכדי שהוא ירגיש בנוח ושיהיה לו נעים הוא יעזור לזולת. או לדוגמה במידת החסד, שכאשר מתנהג בחסד כלפי הזולת, ייתכן שזה מפני שהוא לא מרגיש בנוח במקרה שהזולת נזקק לחסד והוא יכול לעזור ואינו עוזר, וכדי שהרגשתו תהיה טובה הוא מתחסד עם הזולת.

על־דרך זה אדם יכול למסור את נפשו על איזה "אידיאל" ובעצם בכלל לא מדובר על "מסירות נפש", וכגון שמוסר נפשו כי יודע שאם יישאר לחיות ולא ימסור את נפשו אזי "חיי אינם חיים", ולכן עדיף לו למסור נפשו מאשר לחיות, מה־שאינ־כן "מסירות נפש" אמיתית עניינה שמתבטל ומוותר על מציאותו.

ואף שבוודאי גם בדוגמאות אלו יש תנועה של ביטול, שהרי אי הנחות הוא מזה שלא מוסר נפשו, וכן מזה שלא מסייע לזולת ולא לעצמו, אף־על־פי־כן סוף־סוף הם לצורך עצמו. ועל זה מחדשים ואומרים שליחודי יש כוח להתבטל לגמרי ולמסור נפשו באמת, דהיינו אך ורק כדי לעשות את רצון ה', או לעשות חסד שהוא לגמרי בשביל הזולת, ולא בשביל שום טובה אישית שתצמח לו מזה.

ולפי זה, מה שכותב במאמר ש"שכל האדם מכריח לרצות רק בזה שטוב לו" וגוי עושה רק לטובתו האישית, אין הכוונה אך ורק לתועלת ממשית לאדם, אלא גם "לעצמו" בדקות יותר (עפ"י שינוי הרי"ם).

ועוד אפשר לבאר בזה, שאצל יהודי, גם כאשר עושה לצורך עצמו, הפנימיות שבזה רצויה רק שנתלבשה ונתערבה בזה כוונה רעה. ולכן אמרו (ר"ה ד, א) "האומר סלע זו לצדקה על־מנת שיחיה בני הרי זה צדיק גמור" (ראה בקונטרס ההתפללות פ"ד ובשע"ת ח"ב בתחילתו).

יוזה שבישראל ישנה ההכרה שצריך לוותר על התועלת שלהם... הוא מצד הנשמה"

במאמר מוסבר שהשכל מצד עצמו מכריח לרצות רק במה ש"טוב לו", ולכן אומות העולם בוחרים בעבודה לכוכבים ולמזלות כי ההשפעה משם היא בריבוי ועל־כן היא טובה למציאותם. אבל יהודי, מצד נשמתו, יש בו הכוח לוותר על התועלת והמציאות שלו ולבחור בקב"ה. על־דרך זה מובא (בלק"א פ"א על־יסוד דברי הע"ח) שכל המעשים הטובים שעושים אומות־העולם אינם אלא לצורך עצמם בלבד.

צריך להבין: כלום לא ייתכן שגוי יוותר על התועלת והמציאות שלו?! וכי לא היו מקרים שבהם גוי (אפילו) מסר את נפשו, בשביל איזה אידיאל שהוא מאמין בו?! וגם בפשטות: הרי רבים הם המקרים שגוי מיטיב לזולתו אפילו כמצב שאין מי שרואהו, וזהו לכאורה רק לטובת הזולת?!

וואמנם מבואר שישנם גויים שהם "חסידים אומות־העולם" שיש בהם גמ"כ טוב, והם באמת מקבלים חיות מ"קליפת נוגה", אבל בוודאי שהגויים האלו שעל־פי ההלכה הם "חסידים אומות־העולם" (שהם צריכים גמ"כ לא לעבוד עבודה זרה) הרי הם מועטים, והרי המקרים שגוי מסייע לזולת שלא לצורך עצמו, לכאורה, הם רבים?!

אלא הביאור בזה יובן בהקדים שבעצם השאלה היא לא לגבי הנהגת הגוי, אלא להיפך בנוגע להנהגת היהודי – היכן יהודי מוותר על עצמו, הרי גם הוא (היהודי) כל דבר שעושה סוף־סוף הרי הוא בשביל עצמו! שכן, בגדר "לעצמו" ישנם כמה אופנים: (א) ממש לעצמו (פשוט כדי להרוויח), (ב) "לעצמו" באופן יותר דק ועדין, ולדוגמה, מידת הרחמים, שכאשר מרחם על הזולת

והמציאות שלהם ולבחור באלקות, הוא מצד הנשמה<sup>47</sup> (חלק הוי') שבחירתה באלקות היא בבחירה עצמית שלמעלה מהשכל (דבחירה זו היא לא מצד העילוי דאלקות, שמלכא לא מתחלף, אלא מצד העצמות), וזוה פועל על שכלם<sup>48</sup>, שגם השכל מכיר דמכיון שאלקות הוא האמת שחי וקיים בקיום נצחי (מלכא לא מתחלף), צריך הוא לוותר על המציאות שלו ולבחור באלקות.

כאן מסתיים שלב ואופן שני בהשקפה המוטעית של אומוות־העולם ש"אנא נסיב דוכסין", ובפקחותו של הפקח שבוחר במלך, והיינו שלאומות־העולם נוגעת רק התועלת וההנאה האישית ואילו ישראל עניינם הוא לבחור ב"אמת" ולעבוד את המלך, גם אם לצורך זה נדרשים הם לוותר על התועלת ועל ה"מציאות" שלהם.

(ז) **ואולי יש להוסיף, דע"י שהבחירה דהנשמה שלמעלה מהשכל נמשכת ופועלת בהשכל, מיתוסף בה עילוי נעלה יותר מכמו שהיא מצד עצמה. ויובן זה בהקדים המבואר בסידור ד"ה עבדים היינו לפרעה במצרים<sup>49</sup>, בענין ההשפעה הנמשכת לעוברי רצונו<sup>50</sup> שהיא רק בדרך אגב כמאן דשדי בתר כתפוי, שהוא בדוגמת מלך<sup>51</sup> שעושה סעודה ומשתה בשביל השרים הגדולים ועבדים החשובים ומוציא על זה ממון רב, ומהשיריים של הסעודה מקבלים גם פחותי הערך כמו עבדים ושפחות שאחרי הרחיים, ועד שגם הכלבים אוכלים את העצמות שמשליכים למטה. שבטח לא כיון המלך להוציא בשבילם הוצאות, וזה שנשפע להם שיריים (שגם השיריים של הסעודה הם הון רב) הוא רק בדרך אגב. ועד"ז הוא בהנמשל**

[שם] – הכוונה היא, דהרצון שמצד טבע הנשמה פועל על השכל, כדלקמן בפנים.

48) ראה גם סה"מ תר"ס ע' טז "מצד הדביקות שמעצמות הנפש . . . לכן יש לו הנטי' בכח חכמתו להבין את הטוב דאלקות ולבחור בטוב".

49) רצג, סע"ד ואילך.

50) ראה שם רצד, ג.

51) ראה גם תר"ח שמות קנו, א ואילך [בהוצאה החדשה – בא ח"א קכה, ב ואילך]. סהמ"צ להצ"צ עט, א. קונטרס ומעין מאמר ז' בתחלתו. ובכ"מ.

47) להעיר מתניא פ"ט (הובא בלקו"ת שם), דזה שנשמת האדם רוצה לידבק בשרשה ומקורה בה' חיי החיים ב"ה הגם שתהי' אין ואפס ותתבטל שם במציאות לגמרי, הוא טבע שלמעלה מהשכל. דהגם שזה שרוצה לידבק בה' הוא מפני שהוא "חיי החיים" (תכלית העילוי), מ"מ, מכיון שהוא יהי' עי"ז אין ואפס, הרצון לידבק בשרשו הוא טבע שלמעלה מהשכל.

ואולי יש לומר דמ"ש בלקו"ת שם שהסיבה לרצון זה הוא "דעת חזק" [ובפרט שבלקו"ת גופא מציין לתניא

### ביאורים במאמרי רבינו

(ט)<sup>52</sup> "בחירה עצמית שלמעלה מהשכל"

רבינו כותב שבחירת הנשמה באלקות היא בחירה עצמית שלמעלה מהשכל.

קשור עם עצמות הדבר הנבחר.

(י)<sup>53</sup> "וזה פועל על שכלם"

ואזי אין הפירוש שהשכל הוא מיוחד ולא אמיתי, אלא אדרבה הנשמה (של ישראל) מאפשרת לשכל (שלהם) להשתחרר מנטייתו הטבעית לבחור בדבר שהוא "טוב לו", ולהכיר (באופן אוניקטיבי) בטוב האמיתי.

בחירה "עצמית" היא כשהבוחר והנבחר אינם "זרים" אחד לשני, אלא הם קשורים ועד שהם אחד, וכמו סוג הקשר בין אב לבן. לכן הבחירה איננה נובעת מאיזה סיבה (כגון סיבה שכלית), אלא מהאדם עצמו שהוא

שההשפעה לעוברי רצונו היא רק בדרך אגב, כמאן דשדי בתר כתפוי, כמבואר שם בארוכה. ויש לומר, דזה שמביא שני דוגמאות שההשפעה להם היא רק בדרך אגב (ואינם יושבים בשולחן המלך), עבדים ושפחות וכלבים, ושני דוגמאות באלו שיושבים בשולחן המלך, שרים גדולים ועבדים חשובים, הוא, בהתאם לד' דרגות בהגמשל. שדרגא הכי תחתונה הם הכלבים שאינם עובדים את המלך ורצונם הוא שיושפע להם גשמיות, עוד ועוד, כמ"ש<sup>52</sup> הכלבים עזי נפש לא ידעו שבעה. ויש לקשר זה עם הידוע<sup>53</sup> שכלב הוא מלשון כולו לב. דטבע האדם בתולדתו וטבע יצירתו שהמוח שליט על הלב<sup>54</sup>, וזה שהוא בבחינת כלב הוא בקצה ההפכי. דלא רק שהלב שליט על המוח, אלא יתירה מזו שהוא נוזל לב. ולכן כל<sup>55</sup> ענינו הוא למלאות תאות לבו. ולמעלה מזה הם העבדים הפחותים<sup>56</sup> (העבדים והשפחות שאחרי הרחיים), שהם עובדים את המלך אלא שעבודתם היא רק מצד ההכרח (מפני אימת הכאת השבט)<sup>57</sup>, היפך הרצון והתענוג שלהם, דעבדא בהפקירא ניחא לי<sup>58</sup>. ומכיון שהרצון והתענוג שלהם הוא בתאוות עוה"ז, וזה שאינם עוברים על רצונו ית' הוא מפני יראת העונש, מקומם הוא מחוץ לשולחן המלך. משא"כ עבדים החשובים, עבודתם את המלך היא ברצון וחשק. דהגם שעיקר עבודתם היא מצד קבלת עול [כידוע<sup>59</sup> החילוק בין בן לעבד, דזה שהבן עושה רצון אביו הוא מפני האהבה וזה שהעבד ממלא רצון אדונו הוא בדרך קבלת עול], מ"מ, זה גופא הוא ברצון וחשק, "שרוצים לקבל עליהם עול מלכות שמים. ולכן מקומם הוא בשולחן המלך. ולמעלה מהם הם השרים, שיש להם ידיעה בהנהגת המלוכה [שלכן כו"כ ענינים בהנהגה מתנהגים על פיהם], וגם יש להם השגה במעלת המלך ומפני זה יש להם אהבה אליו, ועבודתם היא לא רק מצד קבלת עול אלא גם מצד אהבה. ובשרים גופא ישנם כו"כ דרגות, שנחלקות בכללות לשתיים. שרים (סתם) ושרים גדולים. ויש לומר, דג' סוגים אלו שנמצאים בשולחן המלך [עבדים חשובים, שרים ושרים גדולים] הם בהתאם לג' הסוגים שבמדרש, דוכסין ואיפרכין ואיסטרטילוטין, שנמצאים יחד עם המלך, כלשון המדרש "והיו עמו", בדוגמת עבדים החשובים והשרים שנמצאים בשולחן המלך. } הסיבה לכך שמביא כאן במאמר את כל המשל

57) ראה סהמ"צ להצ"צ פג, ב. אוה"ת משפטים ע' א'קכח ואילך. אלא שהביאור שם הוא באופן אחר קצת. 58) גיטין יג, א. 59) תניא פמ"א (נז, א). המשך תרס"ו ס"ע שח ואילך. ובכ"מ.

52) ישע"י נו, יא. וראה זח"ג פ, סע"א ואילך. 53) מאורי אור בערכו. 54) זח"ג רכד, א (ברע"מ). תניא פ"ב (יו, א). 55) כל דוקא, מכיון שכולו לב. 56) ראה סידור שם (רצה, א) "פחותי העבדים".

### ביאורים במאמרי רבינו

היא, שמצד אחד העבודה קשה להם ולכן היא "עול", אך מכיוון שיודעים שענינם הוא להיות "עבדים" ולהתבטל, לכן סוף־סוף הם שמחים ב"עול" זה.

(ח) "שרוצים לקבל עליהם עול" רבינו כותב כאן ש"רוצים" לקבל "עול", שהם, לכאורה, שני דברים הפכיים שהרי עול הוא היפך ענין הרצון! ואולי הכוונה בזה

מהסעודה בשולחן המלך, היא כדי ללמדנו שלב נעלה יותר בהשקפה המומעית של "אנא נסיב דוכסין" ובפיקחותו של הפיקח:

מהמשל אנו מבינים שאותם היושבים סביב שולחן המלך הם בדרגה גבוהה, ונמצאנו למדים אפוא, לעניינינו, שהדוכסין, איפרכין וכו' הם לא "קליפות" (כפי שהובן בפירושים דלעיל), אלא דרגות אלוקיות, שהלוא הם נמצאים עם המלך. ועל כן גם הבחירה בדוכסין נעשית מתוך אהבת ה', אלא שהפיקח לא מסתפק ב"דרגות אלוקיות" אלא רוצה את ה"עצמות" וכדלקמן. { ועפ"ז יש לומר, דהגם שהכוונה (בפשטות) בדוכסין וכו' היא להע' שרים דנוגה (כמובא לעיל מהדרושים)<sup>60</sup>, מ"מ, זה שמדייק שהדוכסין "היו עמו" הוא בכדי לרמז שמדבר כאן [לא רק בהע' שרים, שהם יש ודבר בפ"ע<sup>61</sup>, דוגמת עבדים הפחותים שמקומם הוא מחוץ לשולחן המלך, אלא] גם במלאכים שהם בטלים לאלקות, ולמעלה יותר – בספירות דאצילות שאיהו וחיוהי וגרמוהי חד<sup>62</sup>, שהם תמיד עם המלך.

ועפ"ז מובן עוד יותר גודל פקחותו של זה שאמר אנא נסיב מלכא, דנוסף לזה שאינו רוצה לקבל ההשפעה בדוגמת הכלבים וגם לא כעבדים הפחותים שמחוץ לשולחן המלך (הגם שההשפעה שנשפע להם היא בריבוי גדול) ורוצה להיות בשולחן המלך, אלא שאינו רוצה גם בהדוכסין וכו' (מלאכים, ספירות דאצילות ולמעלה יותר), אלא בהמלך, אנא נסיב מלכא. וכתורת הבעש"ט<sup>63</sup> הידועה עה"פ<sup>64</sup> תפלה לעני כי יעטוף ולפני הוי' ישפוך שיחו, שאינו מבקש שום דבר ותפלתו היא שלפני הוי' ישפוך שיחו. ולזה צריך פקחות גדולה. ובדוגמת מלך בוד, שבכדי ליכנס ללהקיסטון שבו נמצא המלך ולראות את פני המלך, צריך לעבור תחילה דרך כמה וכמה היכלות שבכל אחד מהם יש הון יקר, וישנם כאלו שכשרואים את ההון יקר שבהיכל החיצון, הם מתענגים מזה בתענוג נפלא

62 ע"ח שער מזו (שער סדר אבי"ע) פ"ב. ובכ"מ. אגה"ק ס"כ בתחלתו.  
63 כתר שם טוב (הוצאת קה"ת) סי' צו (יג, ג). אור המאיר פ' וישלח.  
64 תהלים קב, א.

60 וכמובן גם מזה שממשיך במדרש מהן עובדין לחמה ומהן ללבנה.  
61 ראה סידור רפז, סע"ב ואילך. ובכ"מ. ולהעיר גם מאגה"ק סכ"ה (קלט, ב) שהחיות הנמשך להשרים "הוא בכח" גנות בתוכם".

### ביאורים במאמרי רבינו

ספירות ובהירות; על־דרך זכוית נקיה ובהירה לגמרי עד שהיא עצמה כלל לא נראית, אלא רק הדברים שנמצאים מעבר אליה (ראה בסה"מ תע"ב פק"ד).

#### ס"ל"קיסטון בו נמצא המלך

המלך עצמו נמצא ב"קיסטון", ובקיסטון אין הון יקר שגורם תענוג אלא ישנה רק מציאות המלך. וראיית המלך לא גורמת תענוג לאדם,

מלאכים, ולמעלה יותר – ספירות דאצילות

החילוק בין מלאכים לספירות הוא: "מלאך" הפירוש "שליח". השליח אין לו מציאות אישית ועניינו הוא רק להיות שליח של המשלה, ובכל־זאת סוף־סוף הוא מציאות של "שליח". מה־שאיין־כן הספירות הן כלל אינן "מציאות" נוספת על האור האלוקי.

וזוהו פירוש המילה "ספירות" – מלשון

ומתעכבים שם. ויש כאלו שמתענגים בהיכל פנימי יותר. ודוקא מי שהוא חכם גדול, גייט אים ניט אָן החשיבות והיוקר של ההון עצום הנמצא גם בהיכל הכי פנימי, וכל רצונו ותשוקתו היא ליכנס להקיטון בו נמצא המלך ולראות את פני המלך.

ח) ויש לומר, שענין זה הוא האהבה דמי לי בשמים ועמך לא חפצתי<sup>65</sup>, וכלשון אדמו"ר הזקן<sup>66</sup> "איך וויל זע גאָר ניסט איך וויל ניט דאיינ ג"ע איך וויל ניט דאיינ עוה"ב כו' איך וויל מער ניט אַז דיך אַליין". דהגם שהגילויים שבג"ע ומכ"ש הגילויים דעוה"ב הם גילויים נעלים ביותר, ואדמו"ר הזקן היתה לו השגה בזה, השגה אמיתית באופן שהשכל נתאחד עם המושכל<sup>67</sup>, אעפ"כ אינו רוצה לא בהגילויים דג"ע ולא בהגילויים דעוה"ב, וכל רצונו הוא רק בהעצמות, דיך אַליין. ויש להוסיף, דעיקר הפקחות בזה שאינו רוצה בהדוכסין וכו' (המדריגות שבסדר ההשתלשלות, וגם שלמעלה מהשתלשלות) הוא, דהגם שהספירות (מלשון ספירות ובהירות<sup>68</sup>) אין מסתירים על אוא"ס, דבההשפעה שנמשכת ע"י הספירות (הכלים) נראה בגילויי שההשפעה היא לא מהספירות עצמם ח"ו אלא שאוא"ס משפיע על ידם<sup>69</sup>, וביותר הוא כ"בהאורות דהספירות, שעל ידם מתגלה האור שלמעלה מהם<sup>70</sup>, ומכ"ש בהמדריגות שלמעלה מאצילות<sup>71</sup>, שע"י האור מתגלה כל מה שאפשר להתגלות מהמאור, מ"מ, אינו רוצה בהם אלא בהמלך, אנא נסיב מלכא. ויש לומר, שזהו גם דיוק לשון אדמו"ר הזקן "איך וויל ניט דאיינ ג"ע איך וויל ניט דאיינ עוה"ב", דהגם שהג"ע והעוה"ב הם "דאיינ ג"ע", "דאיינ עוה"ב", דנוסף לזה שהגילויים דג"ע ודעוה"ב עצמם הם גילויים נעלים ביותר מתגלה על ידם כל מה שאפשר להתגלות מהמאור, מ"מ אינו רוצה בהם, וכל רצונו הוא רק בהעצמות, דיך אַליין.

ט) ויש לומר, דפירוש זה באנא נסיב מלכא שאינו רוצה בהדרגות (דקדושה) שלמעלה אלא בהעצמות, והפירוש דאנא נסיב מלכא כפשוטו (שאינו

69) המשך תער"ב ח"א פק"ו (ע' רד-רה). ובכ"מ.  
70) ראה בארוכה המשך הנ"ל פק"ט ואילך.  
71) ראה בארוכה המשך הנ"ל פקכ"א ואילך. וראה שם פקכ"ג (ע' רלט).

65) תהלים עג, כה.  
66) הובא בשרש מצות התפלה להצ"צ פ"מ (קלח, סע"א).  
67) תניא פ"ה (ט, ב).  
68) ראה גם אוה"ת חיי שרה קו, ב ואילך. ובכ"מ.

### ביאורים במאמרי רבינו

א) "באורות דהספירות, שעל ידם מתגלה האור שלמעלה מהם" האורות דהספירות הם מאוחדים בתכלית האיחוד עם מקורם, ועל־דרך גוון לבן שהוא אינו עניין "נוסף" על עצם מציאות החפץ, מהדשאין־כן שאר הגוונים אין זה שעצמות הדבר הוא בצבע זה, אלא שנעשה כך מצד איזה סיבה או הרכבה (ראה בסה"מ תער"ב פק"ח).

משום שהמלך "משכמו ומעלה" מרומם וגבוה מהעם, ומציאותו היא לא ב"מושגים" של העם. על־דרך זה הוא באהבת ה', שעניין "אנא נסיב מלכא" הוא שאינו בוחר בדרגות ה"גילויים", למרות שיש לו השגה בהם, והבחירה בהם יכולה לגרום לו הנאה ותענוג, אלא הוא בוחר ב"עצמות".

עובד להכו"מ), שייכים זה לזה. ויובן זה ע"פ הידוע<sup>72</sup> שהאהבה דמי לי בשמים שאינו רוצה בהגילויים דג"ע אלא בעצמות אוא"ס, אף שבג"ע ישאר במציאותו ויהי' לו השגה ותענוג באלקות (נהנים מזיו השכינה<sup>73</sup>) משא"כ מצד הגילוי דעצמות אוא"ס יתבטל ממדרגתו, מ"מ, מכיון שהגילוי דג"ע הוא רק הארה בלבד (זו השכינה), שבאין ערוך לגבי עצמות אוא"ס, הוא בוחר בהעיקר ולא בהטפל. ומזה מובן, דכאשר הוא בוחר בהגילויים דג"ע (שהם כלא חשיב לגבי עצמות אוא"ס) בשביל הלגרמי' שלו<sup>74</sup>, כבכדי שישאר במציאותו ויהנה מזיו השכינה, אפשר שיבוא מזה (ע"י ריבוי השתלשלות וכו') דהגם שידוע שההשפעה שע"י הע' שרים היא נמשכת ממקום המות (כנ"ל סוף סעיף ה), מ"מ ירצה בהשפעה זו יותר מבהשפעה

(72) לקו"ת תזריע כ, סע"א ואילך. שרש מצות התפלה להצ"צ שם.

(73) ברכות יז, א.  
(74) כ"ה הלשון בלקו"ת שם.

ביאורים במאמרי רבינו

כב) "בכדי שישאר במציאותו ויהנה מזיו השכינה"

במאמר כותב שהיות שהאדם מעוניין להישאר במציאותו ושיהיה לו השגה ותענוג באלקות, לכן הוא בוחר בדרגת ה"זיו" וה"גילוי" האלוקי שבגן עדן ולא בעצמות אור-אינסוף, משום שמצד עצמות אור-איך סוף הוא יתבטל ממציותו.

ברור שאין הכוונה בדברי רבינו שהסיבה שבוחר בדרגת "הארה זיו" היא כפשוטו, כדי שיהנה, כלומר שיסוד ההתקשרות היא לצורך הנאת עצמו, שהרי המחשבה על טובת עצמו לא שייכת לצד הקדושה. זאת לאור הידוע שיסוד החילוק בין "קליפה" ל"קדושה" הוא שקליפה עניינה הוא "מציאות" וקדושה עניינה הוא "ביטול" (ואפילו בדרגת קליפת נונה אין מחשבה לטובת עצמו, ראה בביאור טו). אהבת ה' פירושה אפוא שאוהב את ה"אלוקות" ולא את עצמו (ראה בד"ה "ויחלום" תש"ח, אות ג).

והיות שהבחירה בדרגת ה"זיו" היא מדרגה באהבת ה' (ונקראת בשם "אהבה זומא" ראה בלקו"ת תזריע כ, ב), על-כן לא שייך לומר שבוחר בזה לצורך הנאת וטובת עצמו. בהכרח אסיכך לומר שהכוונה ב"לגרמיה" כאן היא בדקות.

והעניין בזה הוא: אדם שהוא מציאות ו"מונה" בענייני ומושגי העולם, יכול להתעורר באהבת ה' רק מענייני אלוקות שיש להם שייכות לענייני ומושגי העולם, וכגון מהבנת העניין שהקב"ה הוא "שלימות המציאות", דהיינו שיש בו את כל השלמויות שבבריאה, באופן בלתי מוגבל! התפעלותו היא מעניינים אלו בלבד, שכן ענייני העולם הם שתופסים אצלו מקום (כאמור).

אבל עניינים שלמעלה מזה, כגון שלגבי העצמות כל הגילויים הם באיך-ערוך, ו"במקום שאתה מוצא גדולתו אתה מוצא ענוותנותו", זה לא "מדבר" אליו כי זה לא ה"עולם" שלו.

מה שאיך-כן אצל הפיקה, הוא להיפך – השלמויות ששייכות לעולם לא תופסות אצלו מקום, ומה ש"מדבר" אליו הוא זה שהעצמות הוא המציאות האמתית, ושלגבי העצמות הכול הוא באיך-ערוך.

ואסיכך, אין הפירוש שהוא "מוותר" על העצמות ומעדיף בחירה ב"זיו" כדי להישאר במציאותו, אלא שהיות והוא "מציאות" כנ"ל, לכן אין באפשרותו להתפעל ולבחור בעצמות, אלא רק להתפעל ולבחור בדרגת ה"זיו" (אבל ההתפעלות מדרגת ה"זיו" היא באופן שמתעורר באהבה ל"זיו", ולא שחפץ בהנאת עצמו) (עפ"י שיעורי הרי"ם).

שמהקדושה, בכדי שיהי' לו שפע בריבוי. ועד"ז הוא גם בנוגע להטעות של העובדים לכו"מ שמחשבים אותם למציאות (שההשפעה באה מהכו"מ עצמם, או שיש להם בחירה עכ"פ להשפיע). דמזה שרוצה בהגילויים דג"ע ולא בעצמות אוא"ס, היינו שהוא נותן חשיבות לענין שמחוץ להעצמות, אפשר שיבוא מזה (ע"י ריבוי השתלשלות וכו') שיתן חשיבות להכו"מ, שיש להם בחירה בהשפעתם, ויתירה מזו שההשפעה היא מהם עצמם ח"ו. ויש להוסיף, דגם כשרצונו בג"ע הוא מפני שהוא ג"ע של הקב"ה ("דאיין ג"ע"), גם אז אפשר שיבוא מזה הטעות שיש להם (להכו"מ) בחירה להשפיע ועד להטעות שההשפעה היא מהם עצמם, מכיון שגם לפי טעות זו הכח שיש להם להשפיע הוא (לא מצד עצמם אלא) מפני שהקב"ה מינה אותם על זה כנ"ל ס"ג (בדוגמת "דאיין ג"ע"). ובכדי שלא יהי' שום נתינת מקום לאנא נסיב דוכסין וכו' הוא ע"י שיעורר אצלו (מעין ושמן עכ"פ, שזהו בכחו של כאו"א מישראל, כדלקמן) שלא לרצות אפילו "דאיין ג"ע", כ"א "מער ניט אַז דײַך אַליין".

יו"ד) ויש להוסיף ביאור בהשייכות דאנא נסיב מלכא להאהבה דמי לי בשמים שרוצה באוא"ס, בהקדים שיעקר הענין דעבודת כו"מ הוא שחושבים דבר שהוא רק אמצעי לעיקר. הן בנוגע להכו"מ, דהאמת הוא שאינם אלא אמצעי (גרזן) שעל ידם נמשכת ההשפעה, והעובדים לכו"מ חושבים שהם עיקר, והן בנוגע להשפעות הגשמיות הנשפעות על ידם, שהשפעת הגשמיות היא בכדי שישתמשו בהם לעבודת ה', והעובדים לכו"מ מחשבים את הגשמיות לעיקר (שלכן הם רוצים בההשפעה מהלעו"ז, בכדי שיהי' להם ריבוי שפע גשמי, כנ"ל סעיף ד). והנה הגילויים, גם הגילויים הכי נעלים, התכלית הוא לא בהם עצמם, והם רק אמצעי שעל ידם תושלם הכוונה הפנימית דדירה בתתונים. ולכן, כשרוצה בהגילויים (ולא

#### ביאורים במאמרי רבינו

הנפש אלא רק בחלק מהנפש, וכגון בחלק ההשקפה שלו ובוזה די לשלוש התדרדרות בהשקפתו ל"אנא נסיב דוכסין".

אמנם יש אצלו חיסרון מבחינת ה"כמות", שכן העניין ד"אנא נסיב מלכא" לא חדר אצלו בשאר כוחותיו (כגון המידות וכן המחשבה, הדיבור והמעשה). אבל מבחינת ה"איכות" מדובר על ההשקפה האמיתית והנכונה על פי תורה! מה שאינן כן כאשר יש לו אהבת ה' רק ל"זיו", שאזי גם אם היא חדרה אצלו בכל הכוחות, כך שאין לו חיסרון ב"כמות", בכל זאת יש לו חיסרון ב"איכות", כלומר שאהבתו איננה בתכלית הביטול, ועד שמוזה יכול להתדרדר ולתת חשיבות לכוכבים והמוזלות.

ב) "שיעורר אצלו מעין ושמן על-בל-פנים" במאמר כותב שכדי לשלול כל נתינת מקום ל"אנא נסיב דוכסין" כפשוטו, היינו שרוצה בכוכבים ובמזלות, הוא עלידי שיעורר אצלו מעין ושמן מעניין "אנא נסיב מלכא".

וצריך להבין מהו "מעין ושמן" מ"אנא נסיב מלכא" שזה בכוח כל אחד ואחד מישראל? ולאידך גיסא, איך זה ישלול את "אנא נסיב דוכסין", הלוא זהו רק "מעין ושמן"?!

אולי הכוונה בזה היא, שתהיה אצלו הכרה מושלמת של "אנא נסיב מלכא", וזה נקרא "מעין ושמן" משום שזה לא הודר בכל



באוא"ס), היינו שמחשיב אותם לעיקר, אפשר להיות נתינת מקום שיחשיב גם האמצעים (הכו"מ והשפע הגשמי) לעיקר. ועפ"י יש לומר, דזה שאוה"ע מהן עובדין לחמה ומהן ללבנה וישראל אינן עובדין אלא להקב"ה, הוא, כי השרש דאוה"ע הוא מ"מחיצוניות הרצון (שרוצה באיזה דבר בשביל ענין אחר), והבחינה דחיצוניות הרצון (כמו שהיא מקור לאוה"ע) היא באופן שאין נרגש בה שהרצון הוא בשביל ענין אחר אלא שזה גופא הוא התכלית, וילכך מסתעף מזה שאוה"ע מחשבים את הממוצעים דכו"מ לעיקר<sup>75</sup>. והשרש דישראל הוא מפנימיות הרצון,

הא-ל". ואולי יש לומר, שהסיבה לטעות זו היא כי בחיצוניות הרצון (כמו שהוא מקור לאוה"ע) נרגש שזהו הרצון הפנימי.

75) ראה רמב"ם הל' ע"ז בתחלתו, דזה שטעו שצריך לחלוק כבוד להכו"מ הוא (לא מפני שצריך להודות להם ע"ד "טיבותא לשקיי", כמוכא לעיל, אלא) מפני שהקב"ה "חלק להם כבוד" וזהו (שיחלקו להם כבוד) הוא "רצון"

### ביאורים במאמרי רבינו

אבל ישראל שורשם הוא ב"פנימיות הרצון", כלומר שהמטרה היא בהם עצמם, בעצם הקיום שלהם, משום שהם דבר אחד עם עצמותו ית'. ומילוי תפקידם בעולם בקיום התורה ומצוות, הוא עניין "נוסף" על המטרה שהיא (כאמור) עצם הקיום שלהם. וזהו מה שישראל נקראים "עם סגולה", ומפרש רש"י "אוצר שהמלכים גונזים אותו", כלומר שהמטרה היא בו בעצמו, בעצם הקיום שלו, שהרי "גונזים אותו" ולא מוציאים אותו! (ראה בלקו"ש ח"כ"ד, עמ' 161).

### כה) "ולבן מסתעף מזה"

בדרך-כלל מוסבר בהסידות (ראה בד"ה "באתי לגני" תשי"ג ובסי' הערכים-חב"ד, ערך "אומות-העולם", עמ' שמג), שהסיבה לזה שגוי אינו מוזהר על "שיתוף", ומוותר לו לתת מקום לדבר שהו"ן מאלוקות, היא ששורשו הוא ב"אור המלא" שהוא אור שנותן מקום ל"מציאות העולם".

ובמאמר זה לכאורה מוסיף עוד הסבר, ש(לבד זאת שמצד "חיצוניות הרצון" יש נתינת מקום למציאות שהו"ן מאלוקות) בדרגת "חיצוניות הרצון" כפי שהיא מקור לאומות-העולם, כלל לא נרגש ש"חיצוניות הרצון" היא אמצעי ל"פנימיות הרצון". ולכן יש באומות העולם כעין "טבע" להפוך (דבר שהוא רק) אמצעי וטפל – לעיקר.

ובגון ההשפעות הגשמיות שהן רק

כה) "חיצוניות הרצון ופנימיות הרצון" ההבדל בין "חיצוניות הרצון" ל"פנימיות הרצון" הוא, שחיצוניות הרצון עניינו הוא רצון לדבר שמשמש רק כ"אמצעי" ולא כ"מטרה", וכגון אדם שרוצה לעבוד שמטרתו האמיתית איננה העבודה, אלא הפרנסה שירוויח בשכר עבודתו.

(אך סוף-סוף יש לו איזה הנאה גם מזה "אמצעי", והוא מעוניין שדווקא עבודה מסוימת תשמש כאמצעי לפרנסתו. לעומת זאת במקרה שאין לו כלל הנאה ועניין ב"אמצעי", אזי הוא אפילו לא "חיצוניות הרצון").

מהי שאינן "פנימיות הרצון" עניינו שרוצה בדבר שהוא "מטרה" ולא "אמצעי". וכגון הרצון לחיות, שהוא לא לצורך איוו הנאה, אלא המטרה היא בחיים עצמם. (נמצא אס"כ, ש"חיצוניות הרצון" נותנת מקום לעניין שמהו"ן ל"פנימיות הרצון", שהרי הוא נהנה גם מזה "אמצעי", מהי שאינן "פנימיות הרצון" כאמור).

זהו מזה שאומות-העולם שורשם הוא ב"חיצוניות הרצון", כי קיומם הוא רק לצורך עסישראל, כמאמר הו"ל (ויק"ר פל"ו ד) "בראשית – בשביל ישראל שנקראו ראשית". לכן ב"נח שאינו מקיים אחת משבע מצוותיו הייב מיתה, כי היות שאינו ממלא את תפקידו אין לו יותר זכות להתקיים.

שמצד פנימיות הרצון אין נתינת מקום לאיזה ענין אחר, ולכן יש לישראל ההכרה שהכו"מ הם רק אמצעי כגרון ביד החוצב (וכן השפע הגשמי הוא רק בשביל עבודת ה'), ולכן אינן עובדין אלא להקב"ה, אנא נסיב מלכא.

יוצא מזה שישנם שלושה ביאורים בתוכן הקשר בין "אנא נסיב מלכא" כפשוטו (שאינו בוחר בכוכבים ובמזלות), לאהבה ד"מי לי בשמים", דהיינו שחפץ ב"עצמות":

(א) כאשר בוחר ב"גילויים" כדי להישאר במציאותו, יכול לבחור בכוכבים ובמזלות כדי שיהיה לו שפע בריבוי, (ב) כאשר בוחר ב"גילויים" ונותן השיבות לעניין שמחוץ להעצמות, יכול לתת השיבות לממוצעים, (ג) כאשר מחשיב את ה"גילויים" כי הופך את ה"אמצעי" ומפל לעיקר ול"מטרה", אזי יכול להפוך את השפע הגשמי והכוכבים והמזלות שהם רק אמצעי, לעיקר.

(יא) **ועפ"ז** { עלפי מה שנתבאר באות י' – שהסיבה לכך (בישראל ישנה ההכרה מהו טפל ומהו עיקר ושלכן) הנשמה בוחרת בעצמות, היא ששורש נשמות ישראל הוא ב"פנימיות המקיף" – יובן שבוזה שהבחירה של הנשמה הודרת גם בשכל, מתבטא שעניינה של הבחירה היא המשכה מ"פנימיות המקיף", שלכן היא יכולה לפעול גם על השכל, וכדלקמן. } יש לבאר גם המעלה בזה דבחירת ישראל בהקב"ה היא לא רק מצד הרצון והנשמה שלמעלה מהשכל אלא גם מצד השכל (כנ"ל סעיף ז), כי זה שהשרש דישראל הוא בפנימיות המקיף (פנימיות הרצון) הוא מפני שישראל הם בחינת פנימי, וכידוע ידשרש הפנימי הוא בפנימיות המקיף, ולכן, עיקר העילוי דבחירת ישראל בהקב"ה הוא כשהרצון

#### == ביאורים במאמרי רבינו ==

אך כאשר מפשיט את הסברא מההגדרה ומהדוגמה הפרטית הזו, ומבין את הפנימיות וההיגיון שבסברא – שהאב גדול מהבן משום שהוא הוליד אותו והבן נולד ממנו – אזי יכול לתת דוגמה לסברא זו בעוד אופנים וכגון בבעלייהים. וכאשר מפשיט עוד את הסברא מההגדרה ומהדוגמה הגשמית שלה, ומבין את החלק היותר פנימי שבה, שהיא (הסברא) לא מוגבלת דווקא לעניין של לידה, אלא בכלל, כל דבר שבא מדבר אחר, הראשון קודם לו, אזי יכול להסביר את הסברא גם בנוגע לצומח ולדומם.

עלדרך זה הוא בעבודת ה': כאשר הבחירה דהנשמה נשארת באופן של "למעלה מהשכל" ולא הודרת בתוך השכל (שגם הוא יבין שכך צריך לבחור), הרי זהו סימן שההתקשרות שלו באלוקות (אמנם היא גבוהה מאוד, אך סוף־סוף היא) מוגדרת בגדר של "למעלה מהשכל", ולכן היא לא הודרת בשכל.

אמצעי שישתמשו בהן לעבודת ה', ואומות העולם מחשיבים אותן לעיקר. וכן הממוצעים שעלידם נמשכת ההשפעה, שהם רק אמצעי (גרון), ואומות העולם מחשיבים אותם לעיקר.

(כ) **"שורש הפנימי הוא בפנימיות המקיף"** במאמר כותב ש"שורש הפנימי הוא בפנימיות המקיף".

ואולי העניין בזה הוא:

ככל שדבר הוא פחות מוגדר ומוגבל, כך הוא יכול להתפשט ולחדור במקום נמוך יותר. דוגמה לדבר ניתן לתת מסברא שכלית, שככל שהאדם מבין טוב יותר את העומק שלה, כך הוא יכול להסביר אותה בעוד ועוד אופנים.

וכגון הסברא שהאב יותר גדול מהבן. שכאשר מבין רק את החלק החיצוני שבסברא, כלומר שמבין רק שכך היא המציאות, שהאב גדול מהבן, אזי הסברא שייכת אצלו רק למקרה המסוים הזה, והוא לא יכול להביא ולהסביר אותה בעוד אופנים.

דהנשמה שלמעלה מהשכל (מקיף) נמשך ופועל גם בהשכל (פנימי), שעי"ז דוקא נמשך מעצם הנשמה (פנימיות המקיף), שלמעלה גם מהרצון שלמעלה מהשכל (חיצוניות המקיף). ויש לומר, דזהו גם מ"שי<sup>10</sup> חלקי הוי' אמרה נפשי (חלקי דוקא), ידחלק הוא בחינת פנימי (כידוע<sup>76</sup> בענין מה טוב חלקנו ומה נעים גורלנו ומה יפה ירושתנו), והעילוי דבחירת ישראל בהקב"ה הוא כשהבחירה דהנשמה נמשכת בפנימיות, בהבנה והשגה, ובאופן שזה פועל במחשבה דיבור ומעשה, שעי"ז הוא ההמשכה דפנימיות המקיף.

(יב) ויש לקשר זה עם מ"ש במדרש תהלים עה"פ<sup>77</sup> למנצח לדוד להזכיר, משל למלך שהי' לו צאן וכעס עליהם גירש את הצאן והתיר את הדיר והעביר את הרועה, אחר זמן כנס הצאן ובנה את הדיר ולרועה לא הזכיר, אמר הרועה הרי הצאן מכונסות והדיר בנוי ואני איני נזכר. כך אמר דוד למעלה מן המזמור<sup>78</sup> כי אלקים יושיע ציון ויבנה ערי יהודה, הרי הדיר בנוי, וישבו שם וירשוה זרע עבדיו ינחלוה ואוהבי שמו ישכנו בה, הרי הצאן מכונסות, ואני איני נזכר, לכך למנצח לדוד להזכיר. וצריך להבין, הרי זה שכנס הצאן לאחרי שכעס עליהם (ולא היו מרוצים לפניו) הוא מפני שנתעורר שוב הרצון אליהם, ולמה לא הזכיר (מעצמו) להרועה, וצריך לבקשה מיוחדת על זה. והענין הוא, דרצון הוא מקיף, ואפשר שהמשכת הרצון יהי' בחיצוניות. וזהו שבקש דוד שהרועה יהי' נזכר, דרועה הו"ע השפעה פנימית (כידוע<sup>79</sup> בהחילוק בין רועים לנסיכים). וכל זמן שלא ישנה ההשפעה

(76) ראה סד"ה אשרנו הי"ת. ובכ"מ.

(78) סוף מזמור סט.

(79) תו"א מקץ לג, ד ואילך.

(77) תהלים מזמור ע\*.

(\* ע"פ המנהג לומר הקאפיטל תהלים המתאים למספר שנותיו (מכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר, נדפס בקובץ מכתבים ע"ד אמירת תהלים. אגרות-קודש כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ ח"א ע' לא. ח"י ס"ע נג. סה"מ י"א ניסן ע' 1 ואילך) – התחילו ב"א ניסן שנה זו (תשל"א) לומר מזמור ע שבתהלים.

### ביאורים במאמרי רבינו

אבל כאשר ההתקשרות ש"למעלה מהשכל" חודרת גם בתוך השכל, זהו סימן לכך שהתקשרותו באלוקות היא "עצמית", כלומר שהוא ואלוקות – אחד, והיא לא מוגדרת בסוג מסויים של קשר (אפילו לא בגדר של "למעלה מהשכל"), ועליכּן בכוחה לחדור גם בשכל.

על־דרך זה הוא גם למעלה, כביכול, בנוגע לעניין "שורש הפנימי בפנימיות המקיף", גילויים שמוגדרים בגדר של בלי גבול שוללים גבול (פנימי), ורק מ"פנימיות המקיף" שלא מוגדר בשום גדר יכול להימשך אור פנימי (גבול).

(כז) "החילוק בין רועים לנסיכים" ה"רועה" משפיע השפעות פנימיות, ובדוגמת רועה צאן שמאכיל ומשקה את צאנו, מהי שאי־יכן "נסיך" שהוא לא מתעסק ישירות עם העם, אלא ש"בדרך ממילא" העם מקבל ממנו הארה מקיפית, בזה שהוא הנסיך שלהם והם נקראים עמו (ראה בתו"א מקץ לג ד).

פנימית (הרועה), חסר העיקר. כי המשכת המקיף עצמו היא מחיצוניות המקיף, ושרש הפנימי הוא מפנימיות המקיף. והגם שכשהצאן מכונסות נותנים להם כל צרכיהם, והאיך שייך לומר שאין להם רועה, יש לומר, דהמשכה פנימית שע"י הרועה הוא לימוד התורה<sup>80</sup>, ומכיון שהתורה דעכשו היא הבל לגבי תורתו של משיח<sup>80</sup>, נמצא שחסר עדיין אמיתית הענין דרועה (פנימיות). והגם שהמדובר כאן הוא לאחרי שאלקים יושיע ציון ויבנה ערי יהודה וגו' שזה יהי' בגאולה העתידה, הרי עיקר הגילוי שיהי' בגאולה העתידה הוא הגילוי דעצמות אוא"ס שלמעלה מהשגה, וזו היתה בקשתו של דוד (דוד מלכא משיחא), וע"י בקשתו נעשה זה, שיהי' גם הענין דרועה, הבנת והשגת התורה בתכלית השלימות.

(ג) וע"פ כל הנ"ל יש לבאר הקשר והשייכות דבחירת ישראל בהקב"ה ובחירת הקב"ה בישראל, דבחירת הקב"ה בישראל להיות לו לעם סגולה, ששרצונו הפנימי דהקב"ה הוא בישראל (ולא שהם אמצעי לענין אחר), הוא השרש והנתינת כח לבחירת ישראל בהקב"ה, כנ"ל בארוכה דזה שישראל בוחרים בהקב"ה הוא מפני ששרשם הוא בפנימיות הרצון. [ויש לומר, דזה שהבחירה בישראל הוא בהגוף, מזה נמשך להם הכח, שגם בענינים הגשמיים יהי' הגילוי דפנימיות הרצון, שע"ז נרגש בהם שגם הגשמיות הוא בשביל עבודת ה']. ועפ"ז יש לבאר זה שהקרבנות של אשר היו על שם הבחירה שבחר הקב"ה בישראל, אף שאין אישורן של ישראל אלא על שבחרו בהקב"ה, כי עיקר העילוי דישאל הוא (לא זה שיש בהם מצד למעלה, אלא) זה שפועלים ע"י עבודתם, ובזה דוקא (מה שפועלים ע"י עבודתם) הוא עיקר הנחת רוח והתענוג דהקב"ה, אלא שבכדי שיהי' להם הנתינת כח על זה הוא ע"י ההמשכה והגילוי דבחירת הקב"ה בישראל, וגילוי זה נמשך ע"י הקרבנות שהקריב אשר. דנוסף להכח שבכ"א מישראל מצד שרשו בפנימיות הרצון, הנה ע"י הקרבנות דאשר, נמשך כח זה בגילוי יותר. ויש לומר דע"י שאמר אדמו"ר הזקן איך וויל מער ניט אַז דיך אַליין, ובפרט לאחרי שנתפרסם זה ע"י הצ"צ, ניתן הכח (עוד יותר) לכאו"א מישראל, ובפרט לההולכים בעקבותיו ובדרכיו, דהגם שיש לו ריבוי רצונות, ועד לרצונות שמצד נה"ב, שכל הרצונות שלו

(80) קה"ר פ"א, ת. ועיין ג"כ שם פ"ב, א.

### ביאורים במאמרי רבינו

היא מדרגה בנפש שבה אין כל ערך ותפיסת-מקום לדבר שמחוץ לנפש, אלא הבחירה בו היא רק מצד רצון הנפש. ועליכון, ב"פנימיות הרצון" אין משמעות לזה שישראל נעלים באיך-ערוך מכל האומות.

על-דרך זה מתורצת השאלה בנוגע לבחירה של ישראל בקב"ה - שהבחירה נובעת מ"פנימיות הרצון" של ישראל.

כ"ט) "רצונו הפנימי דהקב"ה הוא בישראל" בזה מתורצת גם השאלה ששואל בתחילת המאמר בנוגע לבחירה, שלכאורה הבחירה בישראל מכל האומות היא לא "בחירה", משום שישראל נעלים באיך-ערוך מכל האומות?

והביאור בזה הוא, שהבחירה בישראל היא מצד "פנימיות הרצון", ו"פנימיות הרצון"

יהיו בלא לב ולב, ועיקר רצונו יהי' להשלים כוונת העצמות לעשות לו ית' דירה בתחתונים (ע"ד ומעין שהי' אצל אדמו"ר הזקן שלא רצה מער ניט אַז דיך אַליין), וגם רצונו בגשמיות יהי' (בעיקר) בכדי לעשות את הגשמיות כלי לאלקות. ועי"ז יומשך לו גם ריבוי השפעה בגשמיות, כמאמר אדמו"ר הזקן<sup>81</sup> אַז דער אויבערשטער גיט אידן גשמיות און אידן מאַכן פון די גשמיות רוחניות, דמזה מובן, דכשהקב"ה נותן לישראל ריבוי גשמיות עושים ישראל ריבוי רוחניות, ריבוי בכמות וריבוי באיכות, ועד לתכלית השלימות, ועד שמתקשרים ומתאחדים בהקב"ה, ישראל (אורייתא) וקוב"ה כולא חד<sup>82</sup>. וכל זה נעשה מתוך שמחה וטוב לבב, בימי ההכנה לזמן חירותנו, וזה מביא גם את זמן חירותנו בפועל, גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, בקרוב ממש.

תשמ"ו) ע' עח.  
82) ראה זח"ג עג, א.

81) ראה "היום יום" כז טבת (אגרות-קודש כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ ח"ב ע' רסה). סה"מ הי"ש"ת (הוצאת

## לזכות

ר' שמעון וזוגתו רינה ויוצאי חלציהם

רפאל מלכה וליחיי שיחיו

תורג'מן

לבריאות והצלחה בכל