



מאמר
באתי לגני תשכ"ו
- עם ביאור משולב -



- הוספה א' -

מאמר ד"ה ויולך הוי' תשכ"ו

- הוספה ב' -

תורות רבותינו נשיאנו
שהובאו במאמר - בשלמותן



להערות ותיקונים:

gmachlist@gmail.com

פתח דבר

עומדים אנו בימי ההכנה ליום הגדול והקדוש יו"ד שבט הבע"ט, וכדברי כ"ק אדמו"ר בהערה 1 בפתח דבר לקונטרס פורים תשי"א, וזלה"ק: קונטרס ליו"ד-י"ג שבט לא נדפס שנה זו, כי באשר כ"ק מו"ח אדמו"ר קבע בעצמו מאמר (באתי לגני – קונטרס עד) ליו"ד שבט הוא יום הסתלקותו, הרי מי יבוא אחר המלך לשנות בזה. וביום ההילולא שלו אנו אין לנו אלא ללמוד ולהעמיק במאמר זה גופא. עכ"ל.

מאמר זה ניתן ללימוד ליום הראשון של דור השביעי, וכ"ק אדמו"ר פתח בו במאמר הראשון, ובמאמר של יו"ד שבט בכל שנה ביאר סעיף אחד השייך במיוחד לשנה זו.

בכדי להקל על רבים המבקשים להבין את המאמר לאשורו ולעמקו, מוגשים בזה פרק ט"ז מהמשך באתי לגני השי"ת ומאמר ד"ה באתי לגני תשכ"ו עם ביאור שוה לכל נפש¹.

מטרת הביאור היא פירוש הפשוט של המאמר, נקודות עיוניות יותר מובאות בשולי הגליון בציון של אותיות א-ב. ציוני המקורות מההנחה המקורית מצויינים במספרים. הביאור משולב בגוף ההנחה, ובכדי להבדיל בין לשון ההנחה לביאור בא הביאור באותיות שונות.

מובן וגם פשוט שהביאור הוא בדרך אפשר בלבד, ועל אחריות וכפי הבנת העורך, וכאן המקום לבקש מכל מי שיש לו הערות ותיקונים לשלחם בהקדם על ידי דואר אלקטרוני בכתובת: gmachlist@gmail.com.

תודה מקרב ולב עמוק לאבי מורי הרב אברהם ברוך שי' שליח כ"ק אדמו"ר, ורב קהילת חב"ד פאריז צרפת שהקדיש מזמנו היקר לעבור על כל הביאור, והעיר הערות חשובות ששולבו בפנים הביאור².

תודה מיוחדת לבני בכורי הת' מנחם מענדל שי' שהכין לצורך הכנת הביאור הנחה מילולית של המאמר, וסייע בכמה ענינים.

תודה מיוחדת לת' לוי יצחק בן ר' מאיר צבי שי' סטמבלר שסייע במסירות מיוחדת לעיצוב הקונטרס באופן של תורה בכלי מפואר ובכמה ענינים.

תודה להנהלת הוצאת ספרים קה"ת על רשותם להדפיס הקטעים מתורת רבותנו נשיאנו השייכים לקה"ת.

בתפלה ובבטחון גמור שנוכה תיכף זעהן זיך מיט'ן רבי'ן דא למטה אין א גוף ולמטה מעשרה טפחים והוא יגאלנו.

שמואל בן הרב אברהם ברוך פעוונזנער

קראון הייטס – כאן צוה ה' את הברכה
ימי ההכנה ליו"ד שבט תשפ"ו

(1) בש"ק שאחר יום ההילולא הואיל כ"ק אדמו"ר לאמר מאמר ד"ה ויולך ה', בו נתבארו כמה מעניני המאמר בתוספת ביאור ונתחדשו בו כמה ענינים, הבאנו מאמר זה בשלמותו בתור הוספה, וכן את תורות רבותינו נשיאנו שהובאו במאמר, ועל ידי העיון במקור מתווסף רבות בהבנת המאמר ובפרט שרבים מלשונות מאמר זה מקורם בתורות אלו.

(2) סיפר שכשבאו לשליחות בירושלים עיה"ק בי"ב-י"ג שבט תשל"ו בליווי ראש הישיבה הגאון החסיד הרב מרדכי מענטליק ע"ה, והיו בבית הכנסת צמח צדק, אמר להם שידוע אצל חסידים שבמאמר באתי לגני מרומז תוכן העבודה לשנה זו עד ליו"ד שבט בשנה הבאה. ואמר שבשנה זו [תשל"ו] הוא ענין הביטול.

מפתח:

3	פתח דבר
5	פרק ט"ז מהמשך ה'שי"ת.....
12	באתי לגני תשכ"ו
31	ויולך הוי' תשכ"ו
36	תורות רבותינו נשיאנו.....

פרק ט"ז

מהמשך באתי לגני ה'שי"ת

קץ, מקדים לבאר מהו אור אין סוף המתגלה עד אין תכלית ומכך יובן מעלת האור המתעלם שהוא נעלה יותר.

בפרק הקודם (ט"ו) הוסבר שהיכולת להעלים על האור אין סוף היא מכוחו הלא מוגבל של הקב"ה באותה מידה שהגילוי בכל מקום וההתפשטות עד אין קץ היא מכוח הבלי גבול של הקב"ה, שתי הכוחות יחד הם שלמות כוח האין סוף. בפרק זה מתחיל הביאור בענינו המיוחד של האור המתעלם, ייחודו ומעלתו.

במאמר ד"ה באתי לגני ה'שי"ת מבאר כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ נ"ע את התפקיד של כל אחד ואחת לעשות את העולם לדירה לקב"ה, ושאו יתקיים במילואו מאמר הקב"ה באתי לגני. עבודה זו נעשית על ידי בני ישראל הנקראים צבאות ה', הם ההופכים את שקר העולם לקרש למשכן לקב"ה. לשם נצחון המלחמה מבזבז הקב"ה את האוצרות הנעלים ביותר ונותן אותם על ידי המפקדים עבור החיילים. בכדי להבין את מהות האוצר הוא אור אין סוף שמתעלם למעלה מעלה עד אין

המשך המאמרים המקורי כולל ארבעה מאמרים, הראשון יצא לאור ליו"ד שבט - יום הסתלקות הרבנית רבקה ע"ה, ביום זה חלה הסתלקותו של בעל המאמר, ותחילת נשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו; המאמר השני יצא לאור ליום י"ג שבט - יום הסתלקות הרבנית שטערנא שרה ע"ה; השלישי ניתן ללימוד בימי הפורים; ופרק ט"ז הוא תחילת המאמר הרביעי שניתן ללימוד ל-ב' ניסן - יום ההילולא של כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, ותחילת נשיאותו של בעל המאמר.

בס"ד, ב' ניסן ה'שי"ת.

טז) והנה ב' ענינים אלו שישנם באור אין סוף דאור אין סוף למעלה מעלה שהאור מתעלם בסוגים שונים ודרגות שונות של התעלמות עד אין קץ, וכן מאיר ומתגלה למטה מטה עד אין תכלית, הן ב' מדריגות באור א"ס ב"ה. וכפי שהוסבר בפרק הקודם ששלימות האין סוף היא בכך שבכוחו גם להגביל את עצמו ולא רק להתפשט בלי גבול, וכוח ההגבלה הוא אין סוף כמו כוח ההתגלות. ומכל מקום יש הפרש גדול ביניהם, למרות ששתי הכוחות הם מכוח האין סוף ומיקומם הוא באור אין סוף עצמו, הרי כוח הגילוי של האור וכוח ההתעלמות הם כוחות וענינים שונים לגמרי, דהסיבה מה שאור א"ס הוא מתעלם למעלה מעלה עד אין קץ הוא כי באור אין סוף עצמו, אור זה הוא סוג וענין בפני עצמו, שהוא אור הנעלם והסתום שלא רק שבפועל אינו מתגלה לנבראים, אלא כלל אינו בגדר גילוי והמשכה, ולכן לעולם לא יבוא בגדר גילוי

פרק ט"ז מהמשך מאמר באתי לגני השי"ת

לעולמות, וכמאמר* אתה הוא עילאה על כל עילאין סתימא על כל סתימין (אתה מתעלה על כל הנעלים, נעלם על כל הנעלמים) שהוא סתום בעצם. ולעומת זאת הסיבה מה שאור אין סוף מתפשט ומתגלה למטה מטה עד אין תכלית הוא כי ענין זה באור אין סוף שונה לגמרי בעצם הגדרתו, שאור זה הוא בגדר גילוי על כל פנים והוא באור אין סוף עצמו, האור השייך להתגלות (כמובן לאחר צמצומים הכרחיים לשם התאמה לכלי המקבל) אל העולמות, ובכללותו הוא אור שהוא בבחינת גילוי בעצמותו, המושג אור הוא השפעה מהמקור, וברור שבעצמותו כלומר לפני שישנו זולת הרי לא שייך לדבר על אור ששייך לגלותו לזולת, בכל זאת בתורת החסידות מחלקים באור העצמי בשלב שלפני תחילת הבריאה את חלק האור שלבסוף יצטמצם ויאיר לעולמות, וזהו שבעצמותו היה בו ענין של גילוי, אמנם בגילוי לעצמו ללא זולת. ענין גילוי זה, הוא שבאור היתה תנועה של התגלות שהיא המקור לאור המצומצם שיהיה לאחר הצמצום הראשון, פירושו דבעצמותו גופא הוא בבחינת גילוי בעצמו כביכול. המושג גילוי לעצמו מוסבר בכמה משלים, כגון משל מרב שמכין את עצמו ללמד את תלמידיו, עוד לפני שישנם מקבלים או תלמידים בפועל. בשלב זה אצל הרב בעצמו נמצא המושכל בשתי צורות שונות לגמרי: ישנו המושכל כפי שהוא בהבנת הרב לעצמו בלי שום שינוי, וישנו כפי שהוא נמצא אצל הרב במצב של הכנה למסירה לתלמיד, שהרב מצמצם את השכל ומתאים אותו לכלי התלמיד. כך גם באור אין סוף כפי שהוא אצל הקב"ה, ישנו כפי שהוא לעצמו ללא יחס לעולמות, וישנו האור באופן שיכול להאיר לעולמות, וגילוי זה לעצמו, הוא הסיבה שלאחר הצמצום האור אכן מתקבל בעולמות, מה שאין כן מה שהאור הוא למעלה מעלה עד אין קץ הוא שגם בעצמותו אינו בבחי' גילוי אלא שהוא סתום ונעלם והוא נותר כפי שהוא אצל המשפיע בלי כל יחס למקבלים ולעולמות. דב' ענינים אלו, מה שאור אין סוף למעלה מעלה עד אין קץ ולמטה מטה עד אין תכלית הם מתגלים למטה בצורות שונות ומחולקות זו מזו, והם ב' בחינות שונות באור המקיף, מקיף דאור ישר ומקיף דאור חוזר, - אור מקיף, הוא השפעה שאין למקבל כלים לקבלה ולכן אינו מתלבש בהתאמה גמורה אל המקבל, אלא משפיע עליו ללא התלבשות בכליו. אור מקיף מתחלק לשני סוגים: א) אור שאמנם אינו מתלבש, אך הוא לא מושלל לגמרי מהתחלקות וציור. אור זה נקרא מקיף הקרוב. ב) אור רב מיכולת ההכלה של כלי המקבל, ויתרה מזאת - הוא רחוק לגמרי מגדר התחלקות ולא שייך כלל להתקבל בכלי. אור זה נקרא מקיף הרחוק. כאן מתאר כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ את שני סוגי המקיף בשם מקיף דאור ישר ומקיף דאור חוזר. דמקיף דאור ישר הוא מקיף הקרוב והוא בגדר גילוי על כל פנים, ומקיף דאור חוזר הוא מקיף הרחוק ואינו בגדר גילוי כלל. בכללות אור ישר מתאר השפעה ישירה, ואור חוזר הוא גם השפעה אך לא בדרך הרגילה, במשל של רב ותלמיד, מסירת שיעור וכל השפעה היא אור ישר, אמנם ההשפעה שהרב מקבל מתלמידיו נקראת אור חוזר, כי התלמידים המחדדים את הרב בשאלותיהם, וגורמים לו לסתור את ההבנה הראשונה שלו, וליצור הבנה חדשה שתשרוד את הקושיות שפרכו את ההבנה הראשונה, היא

וכמאמר: אליהו. בהקדמת ת"ז. וראה תו"ח פ' נח ד"ה ויהי כל הארץ פי"א.

פרק ט"ז מהמשך מאמר באתי לגני השי"ת

השפעה שהרב מקבל מתלמידיו בדרך אור חוזר, כי התלמידים לא מסרו כל שכל לרב, רק קושיותיהם וסתירת ההבנה הראשונה של הרב, הם גרמו להמצאת שכל חדש ועמוק יותר. (חובה לציין שלא זהו אור חוזר המבואר במאמר זה שהרי זה בחלק המתקבל אצל התלמיד, אלא זוהי דוגמה המובאת בחסידות להסברת ענין אור חוזר בכללות).

ויובן* ענין זה, ההבדל בין שני הענינים באור, כפי שענין זה מתבטא בהשגה של דבר שכלי, וכמו על דרך משל הרב שהוא משפיע שכל לתלמידו, הנה מה שמתקבל אצל המקבל, היינו חלק השכל והסברא שהתלמיד מקבל ומסוגל להבין הוא בבחינת אור פנימי, והוא מה שיתישב בכלי המקבל בכי טוב ובבחינת התיישבות ממש, ולא זהו המקיף בו אנחנו עוסקים. אמנם עומק השכל מה שאין ביכולת התלמיד לקבלו הרי נשאר בבחינת מקיף על שכלו בלבד ומקיפו בהעלם, ומכל מקום הרי זה בבחינת קירוב אל המקבל, ההבדל בין שני הענינים באור הוא בחלק שלא מתקבל בשכל התלמיד, ונשאר למעלה מהשגתו. ולמרות שהן האור שסתום בעצם, והן האור שחלקו שייך לגילוי אך חלקו נותר סתום לגבי התלמיד הרי שניהם מקיפים - בכל זאת שני סוגי המקיף שונים לגמרי זה מזה, ויש הפרש גדול ביניהם. שבאור השייך לגילוי, ובמשל: שכל הרב ששייך להבנה - גם החלק שכעת נעלה מהבנת התלמיד, דהגם דזהו מה שנשאר בבחינת מקיף על שכלו וגם בהעלם בלבד ומכל מקום הרי גם החלק שכבר הובן והתקבל, וגם מה שנשאר בבחינת מקיף, הם בבחינת קירוב, מקיף קרוב. [מכאן עד לסיום הפרק, יבאר כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ את החילוקים בין מקיף הרחוק שבעצם לא מתגלה, לבין מקיף הקרוב שהוא האור שבעצם מתגלה, אלא שלמקבל אין כלים לקבלו בתחילת ההשפעה:] הוכחת הקירוב והשייכות למקבל, למרות שכרגע אין לו אפשרות לקלוט את השכל והאור היא, לפי שבמשך הזמן יבוא על זה, מכיון שכללות אור זה, יש לו שייכות לעולמות, וכן במשל, כללות שכל זה שייך לעולמו והבנתו של התלמיד, וכמאמר* עד ארבעין שנים לא קאים אינש אדעת' דרבי' [עד ארבעים שנה לא עומד תלמיד על עומק דעת רבו], אם כן הרי במשך הזמן דארבעים שנה הרי יבוא גם על עומק החכמה, שבתחילת הלימוד היה למעלה מהבנתו. ולזאת הרי הוא - כללות השכל כולל חלק המקיף שבו - הוא בבחי' קירוב אליו.

ויובן ענין: ראה לקו"ת פ' ראה ביאור ע"פ אני לדודי. ד"ה השמים מספרים תרס"ו ואילך.
וכמאמר עד: ראה ע"ז ה, ב. לקו"ת ס"פ אחרי.

(א) כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ נ"ע קודם הנשיאות בעת ששימש מנהל פועל של ישיבת תומכי תמימים, בחן את הרב יחזקאל פייגין ע"ה (כמעט ברור אולי הרב יחזקאל הימלשטיין ע"ה), במבחן כניסה לישיבה, הרבי הריי"ץ הלך איתו ברחוב ושוחח עמו ענינים בהפשטה, כלומר עניני חסידות בלי להלביש אותם במושגים מעולם הזה. לאחר שסיים שאל אותו הרבי האם הבנת, וענה ר' יחזקאל שלא הבין אך היתה לו הרגשה טובה, הוא הרגיש משהו. ובוה התקבל לישיבה. שמעתי מהחוזר הרב יואל כהן ע"ה.

פרק ט"ז מהמשך מאמר באתי לגני ה'ש"ת

חילוק נוסף בין מקיף הקרוב למקיף הרחוק

וכן מי שהוא לומד איזה ענין ורואה או מרגיש שיש בו עומק גדול מעבר לתפיסתו בענין, ואינו יודע מהו העומק כי הוא למעלה מיכולת שכלו, אבל בכל זאת מרגיש הוא שיש בזה עומק ענין^א, הנה הענין העמוק ההוא אף שאינו יודע אותו כלל, והוא מקיף עליו ולא מתקבל בשכלו, מכל מקום מאחר דרואה שיש בזה עומק שלמעלה מהשגתו או גם רק מרגיש דיש בזה עומק דבר, הרי זה מוכיח שכל האור הרי הוא בבחינת קרוב (מקיף הקרוב), וכללות השכל - גם החלק שלא התקבל עכשיו - שייך אליו, דלכן במשך הזמן, דכאשר יתחכם וכלי שכלו יתרחבו יעמוד גם על העומק ההוא, כי בעצם, האור שייך להתקבל בכלי התלמיד, ובנמשל: בכלים של העולמות, אלא שכרגע הכלים צרים מדי. וזהו מקיף דאור ישר, דהגם שהוא בבחינת מקיף, ובשלב זה לא יכול להיקלט בכלים, ומכל מקום כללות שכל זה הרי הוא בבחינת מקיף הקרוב שהוא בקירוב אל הפנימי^ב, דלכן אפס קצהו החלק הנמוך והמצומצם ביותר הרי מתגלה מיד לתלמיד, וגם ההעלם החלק העמוק יותר יבוא לידי גילוי בעתיד כו'.

מקיף הרחוק, מקיף דאור חוזר - אור והשכלה שאינם שייכים להתגלות

אבל שכל שהוא עמוק ביותר, והיינו שהוא נעלם בעצם דגם אפס קצהו אינו מתגלה, אזי שום חלק ונקודה משכל זה, גם אם יצטמצם ריבוי צמצומים לא יהיה ניתן להעבירו לשכלו של התלמיד, גם לא לאחר ארבעים שנה. כי כללות שכל זה היא למעלה לגמרי מעולמו של התלמיד, וכמו חכמת שלמה דכתיב והוי' נתן חכמה לשלמה כאשר דיבר לו, והיינו שניתן לו הדיעה העליונה ממש מה שהוא למעלה מגדר השגת הנבראים, דגם אפס קצהו אינו מתגלה, ולעולם לא יבוא לידי גילוי ממש^ב, הנה

(ב) להבנה ברורה יותר של ההבדל בין שכל אלוקי שלא שייך להבנת הנבראים כלל, לבין שכל ששייך להשגת הנבראים. יש לציין מהמבואר במאמר ת"ר מצות נר חנוכה תשל"ח (מוגה סעיף ד'), על דברי רבה"ו בתניא (אגה"ק סי"ט קכ"ח ע"א) שטעמי המצוות שנתגלו בתורה היא לא תכלית הטעם והסיבה שהקב"ה צוה מצוה זו.

הרבי מבאר שהטעם האלוקי, הסיבה האמיתית (הן רצון ה' והן טעם המצוה), שלכן ניתנה מצוה זו אינה שייכת כלל להבנת הנבראים, הטעם שנאמר בתורה למצוה זו (המצוות מסוג משפטים, שטעמם מובן לנו), היא רק כי הקב"ה רצה שתהיה לנו הבנה פנימית בשכלנו למצוה זו, לכן נתנה התורה טעם אחר למצוה שהוא גם טעם וסיבה לקיום המצוה אך לא תכלית הטעם שבגללה נתן הקב"ה מצוה זו.

ע"כ מהמאמר.

כללות ענין השכל הוא הבנה (הבנת כל ענין לפי כללים, כללי השכל). הבנה היא תוצאה מהעולם בו אנו חיים ממנו נוצרים כללי השכל, הן מהעולם במובן הטבעי, שטבע העולם מתקבל אצלנו כחוק הבריאה וכללי הטבע נחשבים מובנים לנו, לעומת נס שנחשב לא מובן. והן מהעולם הפנימי של כל אחד שלפי הבנתו וכלליו, ישנם דברים שנחשבים מובנים לו וישנם

פרק ט"ז מהמשך מאמר באתי לגני ה'שי"ת

השכלות אלו באים על ידי לבושים המעלימים ומסתירים, הדרך לגלות חכמה זו אינה על ידי הסברה או צמצומים שונים של השכל כדי לקרבו לעולמו של התלמיד, כי שכל זה אינו שייך לעולם השכל של התלמיד, ואין שום אפשרות להביאו לידי הבנה ברמת התלמיד. הדרך היחידה להודיע את ענין השכל המופלא היא על ידי ענין נפרד, כלומר לא בתור ענין שכלי כמו הסברה וכיו"ב, אלא בתור ידיעה בעלמא - לדעת אודות הענין גם בלי להבינו. וזה נעשה ע"י שמלבישים אותו בענין אחר כמו המשלים והחידות, שבהם הרי אינו נראה וניכר שיש בהם חכמה ושכל, והתלמיד רק שומע את החידה והמשל, ויודע את הענין כפי שמתגלה בהם, גם אם לא מבין את הנמשל העמוק, וכמו משלי שלמה שבמשל עצמו אינו ניכר ונרגש גודל החכמה דחכמת שלמה, ורק שיודעים אותם את עניני החכמה והשכל ממדרשי חז"ל מה שגילו להם ברוח הקודש מעט מהחכמה שבמשלים (כנראה שההדגשה במאמר ש"יודעים אותם... ברוח הקודש", בא לומר שהם לא באו להבנה כתוצאה מיגיעה אלא מגילוי אלוקי, כי כנ"ל השכל שבזה אינו שייך כלל לשכל אנושי), אבל בהמשלים עצמן הרי אינו נראה האור שכל והחכמה, לכן בסיפורי* מעשיות שבתורה יש בהן סודות ורזין עילאין הרבה יותר מכמו בדיני התורה שהם חכמה גלויה, אבל כנ"ל, אינו ניכר כלל שיש בזה שכל, ובוודאי לא סודות עליונים, והוא לפי שעצם האור וכללות שכל זה, הוא סוד סתום ואינו בא לידי גילוי בצורה של ענין שכלי, באופן ישר (אור ישר), אלא רק על ידי הסתר והעלם, שלא מתגלה כלל כשכל, אלא באופן עקיף (אור חוזר), והיינו דעצם האור הוא אור נבדל, שכל שלא שייך לגילוי, ולזאת גם ההתגלות שלו הוא לא שכל גלוי, אלא בבחינת הבדלה, כיסוי והתעלמות בעצם, א פארמאכטער ענין [=ענין 'סגור'], שבמשל וחידה השכל הוא בהתעלמות לגמרי, וכל זה משום דכל ענינו של שכל זה הוא בהבדלה והתעלמות החל ממקורו הראשון

לכן בסיפורי: להעיר מזהר ח"ג קמט, ב. קנב, א. הקדמת הרח"ו לשער ההקדמות (נדפס בסוף קונטרס עץ החיים).

דברים שנחשבים לא מובנים.

השכל האלוקי רחוק ומנותק לגמרי מיסודות השכל האנושי. לדוגמה לגבי השכל האלוקי אין כל הבדל בין נס לטבע, העובדה שנס שובר את כללי הטבע אינה חידוש או קושי, הקב"ה הוא יצר את חוקי הטבע והוא יכול לשבור אותם. (שורות אלו נכתבו רק כדי לחדר את ההבדל בין שכל אלוקי לשכל הנבראים, אמנם לאמיתו של דבר מובא בחסידות מאמר רז"ל: 'קשה כקריעת ים סוף' לגבי שידוך או פרנסה, שמכיון שהקב"ה יצר כללי טבע שהם כביכול הסדר הרגיל, לכן בכדי לשנות אותו, כביכול זהו דבר קשה לגבי הקב"ה למרות שבמקומות אחרים בחסידות מוסבר כפי שהובא כאן שמצד הקב"ה יוצר הכול, אין הבדל או קושי אמיתי בעשיית נס).

כמו כן כללות ההבנה שלנו, וכללות עולם השכל בנוי על העולם המוגבל שסביבנו, וממנו נוצרת ההבנה של שכל אנושי, ברור ששכל אלוקי הוא בלתי ניתן לתפיסה והסברה כלל בשכל אנושי.

פרק ט"ז מהמשך מאמר באתי לגני השי"ת

כשהוא אצל הרב, והיינו דאצל המשפיע עצמו הוא בבחינת התעלמות והבדלה גם כפי שהשכל הוא אצל הרב כשלעצמו ללא שום קשר והכנה למסירה לתלמיד, ועד לסוף ההשפעה, אז היא השפעה נעלמת ולא גלויה.

והנה, ההבדל בין שני סוגי השכל, ובנמשל שני סוגי האור - האור והשכל השייך לגילוי לבין האור שלא שייך כלל לגילוי - ניכר זה יותר ובולט יותר, (הרבי במאמר דשנת תשכ"ו התבטא על המשל דלהלן שהוא 'א טיפערער משל', משל עמוק יותר) בענין דכאשר המשפיע משכיל ומתחכם, שמוסיף להעמיק ולחדש ענינים בהשכלה זו (היינו באור הנבדל סוג השכל שלמעלה לגמרי מהתלמיד), וזהו כלל ידוע דכל השכלה והתחכמות חדשה גורם תוספת אור וגילוי בכללות השכל, גם בחלק השכל שכבר השיג והבין לפני הגילוי החדש; כללות ההבנה מתעלית עם ההשגה החדשה, דכאשר המשפיע משכיל ומתחכם הרי ניתוסף לו אור וגילוי, אמנם האור והגילוי שניתוסף לו הוא גם כן מתעלם בעצמותו, וכלפי המקבל, שכאמור מקבל בהשפעה לא ישירה, אין כל שינוי בהשפעה שקיבל, מכך שהרב השיג יותר והתווסף אצלו בשכל זה. כי כללות שכל זה כולל החלק שמושפע לתלמיד בצורה לא ישירה - אינה גילוי, אלא השפעה נעלמת, ולכן הגילוי החדש שהתחולל אצל הרב אינו מתגלה לתלמיד כלל, ואינו דומה כלל לכמו שהוא בהגילוי אור שכל השייך אל המקבל, דהנה בגילוי אור שכל השייך אל המקבל דכאשר המשפיע עצמו משכיל ומתחכם בזה לעצמו בעומק הענין יותר הרי זה בבחינת קירוב אל המקבל, דהגם שזהו מה שהמשפיע משכיל ומתחכם בו לעצמו - למרות שהוספת השכל אצל הרב היא בחלק הכי עמוק של השכל שמוסיף להעמיק עוד ועוד, וזה שייך רק לרב עצמו ולכאורה לא קשור לחלק שהתלמיד מקבל, כי למרות שכללות שכל זה שייך לתלמיד, הרי רק החלק הנמוך והמצומצם מועבר לתלמיד ולא עומק השכל, מכל מקום הנה גם מהשכלה והתחכמות החדשה (שהשכיל והתחכם המשפיע עצמו) בא מזה אפס קצתו לידי גילוי בהמקבל (כמובן לפי ערך כו') - ההרחבה והעומק החדשים יוצרים שינוי גם בחלק אותו מקבל התלמיד, וגם אצלו מתווספת הבנה חדשה כתוצאה מהעומק החדש אליו הגיע הרב, כמובן הבנה מצומצמת, ביחס להבנה החדשה כפי שהיא אצל הרב. וכללות מהות האור על כל חלקיו, מהגבוה ביותר עד החלק שהתלמיד מבין הוא בבחינת קירוב, לפי שכל האור הוא בבחינת המשכה, פי' דכללות מהות אור כזה הוא בתנועה דהמשכה והתגלות, לכן כל מה שמתגלה בזה אצל המשפיע, הגם שזהו מה שהמשפיע משכיל ומתחכם לעצמו, וגם כמו שהוא לעצמו הוא בתכלית העומק, מכל מקום להיות דכללות מהות האור הוא בתנועה דהמשכה והתגלות הרי הוא בבחינת המשכה וגילוי,

סיכום ענין השכל השייך ומתגלה לתלמיד: למרות שהתלמיד אינו כלי לכל שכל הרב, ורק חלק זעיר ומצומצם מתקבל אצלו, בכל זאת כל חלקי השכל הן מה שמתקבל מיד והן מה שלא יכול להתקבל בשלב זה, הכל נחשב 'שכל המתגלה'. כי הסיבה שחלק קטן כן מתקבל

פרק ט"ז מהמשך מאמר באתי לגני ה'שי"ת

היא כי כל השכל שייך לגילוי החל מהחלק הכי נעלה שבו. ולכן כל שינוי והרחבה בשכל, גם בחלק שלא מתקבל עכשיו - משפיע על כל ההשכלה, כולל החלק הנמוך שמגיע אל התלמיד, שבחלק הקטן יתבטא השינוי והחידוש.

אבל בשכלים עמוקים יותר שאינם שייכים אל המקבל כלל כיון שהוא סתום בעצם מהותו, אם כן הרי כללות מהות האור הוא בתנועה דהתעלמות, ומכיון ששכל זה (גם חלק מצומצם ממנו) לא מתגלה לתלמיד כי כללות שכל זה לא שייך לתלמיד - הנה כל מה שמשכיל ומתחכם המשפיע בזה, הוספה זו לא מתבטאת אצל התלמיד. אף שהוא הרב משיגו ומשכיל בו שמתווסף בהבנתו ובעומק הענין, וכמו שבסתם שכל ההשגה החדשה מגיעה (במקצת) גם לתלמיד - כך אמור להיות גם כאן, הנה להיות דכללות המהות דאור זה הוא בתנועה דהתעלמות הנה גם מה שהוא מתגלה אליו משכל נעלה זה אל התלמיד הוא האור נבדל ומתעלם בעצמותו. גילוי שכל זה שכאמור הוא לא גילוי של אור שכל באופן ישיר אלא באופן עקיף - אינו נחשב גילוי אלא התגלות בדרך התעלמות, ולכן קיים הבדל זה בין תוספת וחידוש בשכל המתגלה, לתוספת וחידוש בשכל שאינו מתגלה. למרות שמבחינת הרב היא אותה פעולה ממש, ההבדל הוא כלפי התלמיד - שבשכל גלוי ההוספה מתבטאת בהוספה אצל התלמיד בצורה ובכמות השייכת אליו כמובן, אך הוא נהנה מההוספה; לעומת השכל שאינו מתגלה, שם ההוספה אצל הרב אינה מתבטאת בהשפעת השכל לתלמיד בצורה העקיפה כי דרך ההשפעה העקיפה היא דרך של התעלמות, היפך דרך הגילוי (אור חוזר לעומת אור ישר). השפעה זו נקראת אור נבדל, כלומר לא אור דבוק למקור, שהדביקות למקור היא הגדרה מתאימה לאור ישר, השפעה ישירה. וכן נקראת אור מתעלם לעומת אור מתגלה.

ד"ה באתי לגני תשב"ו

במאמרי ד"ה באתי לגני מבאר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בכל שנה פרק אחד מהמשך באתי לגני השי"ת, בתחילת המאמר מבאר הרבי את תחילת ההמשך ומסכם בקצרה את תוכן הפרקים עד לפרק השייך במיוחד לשנה זו - פרק ט"ז, כשבמהלך סיכום זה ישנם בדרך כלל דיוקים וביאורים חדשים בכל שנה. במאמר מביא הרבי מתורת כל נשיאי חב"ד מתחיל מנשיאי החסידות הכללית מורנו הבעל שם טוב ומורנו הרב המגיד ממעזריטש נ"ע.

בס"ד. יו"ד שבט תשכ"ו

(הנחה בלתי מוגה)

באתי לגני¹ אחותי כלה, פסוק זה הוא מאמר השכינה בעת בואה לשכון בעולם הזה במתן תורה, ובקביעות במשכן ומקדש. ומביא בעל ההילולא **בהמשך המאמרים ליום ההילולא, דאיתא במדרש לגני לגנוני, למקום שהי' עיקרי בתחלה שמוזה שאומר לגני, משמע שהוא מקומו כבר מקודם, דעיקר שכינה בתחתונים היתה בתחילת הבריאה כבר היתה השראת השכינה בעולם הזה, ועל ידי חטא עץ הדעת והחטאים שלאחרי זה נסתלקה השכינה מארץ לרקיע וכל חטא גרם לסילוק השכינה לרקיע עליון יותר, עד לרקיע הז', ואחר כך התחיל העבודה של אברהם, שהוריד את השכינה מרקיע הז' לו', וכן שבעה צדיקים שבעבודתם הורידו כל אחד את השכינה מרקיע לרקיע עד שבא משה הדור השביעי לאברהם, וכל השביעין חביבין, והוריד את השכינה לארץ, לעולם הזה שנקרא ע"י השכינה לגנוני^א, למקום שהיה עיקרי בתחלה. שזהו להמשיך את השכינה, תפקיד ועבודת כל אחד ואחת מישראל, שכל אחד מהם נקרא צדיק כמו שנאמר "ועמך כולם צדיקים", ועבודת השראת השכינה בעולם נעשית על ידי צדיקים כמו שכתוב "צדיקים ירשו ארץ וישכנו לעד עליה" [פירוש הפסוק: "צדיקים" הם כל ישראל, "ירשו ארץ" היא גן עדן, בזכות עבודתם בהשכנת "עד" הוא הקב"ה שוכן עד, בארץ - בעולם הזה], שיהי' לו ית' דירה בתחתונים. ולכן תיכף לאחר מתן תורה מסר משה רבינו את הציווי דועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, "בתוכם" לשון רבים, ולא בתוכו של המשכן לשון יחיד, ללמד שמלבד העבודה הכללית להשרות את השכינה בעולם שהתקיימה במשכן ומקדש, ישנה גם עבודה שיהי' השראת שכינתו ית' בתוכם, בתוך כל אחד ואחד מישראל. כי על ידי ושכנתי**

¹ מאמר זה מיוסד בעיקרו על פרק ט"ז מהמשך באתי לגני השי"ת.

(א) היום יום ח' סיון. תרגום מאידיש: עולם הזה הגשמי הוא... גינוניא של הקדוש ברוך הוא (מקום המפגש בו השם יתברך כביכול בא יחד עם האדם בחיר הנבראים).

מאמר ד"ה באתי לגני תשכ"ו - עם ביאור משולב

כפשוטו שקאי על המשכן ואשכחי' מקדש דאיקרי משכן ומשכן איקרי מקדש [מצינו שבית המקדש נקרא משכן ומשכן נקרא מקדש]², על ידי השראת השכינה הכללית, נעשה גם הושכנתי בתוכם הפרטי, בתוך כל אחד ואחד. וכמו שמסביר בהמשך המאמר, שהמטרה להשכין את השכינה בתוך כל אחד מישראל, זהו הטעם מה שאחת העבודות (העיקריות) במשכן הוא עבודת הקרבנות, שעבודת הקרבנות היא (כמו שמפרש) קרבן מלשון קורבא [התקרבות], כמבואר בזהר שסוד וענין הקרבן עולה למעלה עד רזא דאין סוף [עד סוד הא"ס], ומקרב את כל הכחות של האדם לקב"ה.

עבודה זו של השראת השכינה מתבצעת בהפיכת שקר העולם לקרש למשכן לקב"ה

וזהו גם מה שהמשכן הי' מ"עצי שטים עומדים" שמהם נעשו הקרשים, דשטים הוא מלשון שטות, והכוונה היא לשטות דלעומת זה שהיא הנהגה בעיני גשמיות באופן שלמטה מטעם ודעת. בלי הגיון, שזהו כללות עיני העולם, שהעולם הוא (לא כמו עולם האמת שהוא אלוקות וקדושה, רק [אלא]) עלמא דשיקרא. והעבודה היא להפוך השטות דלעומת זה (שטים) לקדושה, שיעשו משקר העולם ענין הקרש למשכן. וזהו עצי שטים עומדים (כמו שמפרש שם במאמר ד"ה באתי לגני השי"ת), עומדים מלשון עמודים, שכמו העמוד שמחבר את הגג והרצפה להיותם כאחד ממש. כך גם ע"י העבודה להפוך את שקר ושטות העולם לקרש למשכן, מחבר את הקב"ה עם העולם שתהיה השראת השכינה. ועבודה זו נעשית על ידי ישראל דועמך כולם צדיקים כנזכר לעיל. ולכן על שם עבודה זו של הפיכת העולם לדירה ומשכן לו ית', נקראים בני ישראל בשם צבאות הוי', דצבא יש בו ג' פירושים (כמו שמפרש שם במאמר), א' לשון חיל, ב' זמן מוגבל וכמו שכתוב "הלא צבא לאנוש עלי ארץ", והג' מל' צביון, לצביונם נבראו, שהוא ענין היופי שבא מצד ההתכללות מכל הגוונים. שכל זה (שלושת הפירושים במילה צבא) יש בעבודת ישראל, צבאות הוי', לעשות את העולם לדירה לו ית' (שיהי' וישכנתי בתוכם), שעושים את עבודתם, היא המלחמה להפיכת העולם לדירה לקב"ה, בזמן ומקום (מוגבל) הוא העולם הזה, ובענין ובאופן של התכללות.

וממשיך בהסעיפים שלאחרי זה, דבכדי לנצח מלחמה זו מבזבזים את אוצרות המלך. דהנה אנו רואים שענין הנצחון הוא (בעיקר) בגדול דוקא, וכל הגדול יותר, מדת הנצחון היא יותר אצלו, מבואר בחסידות שמידת הנצחון, שהיא הרצון והתוקף לנצח, גדולה יותר אצל מי שיש לו נפש גבוהה יותר, ולכן המלך שגדול מכל העם, משכמו ומעלה גבוה מכל העם, הנה אצלו מדת הנצחון הוא ביותר. וכמו שמפרש, דבמלחמה יש ב' אופנים שני סוגי מלחמה, א' לשלול שלל ולבוז בו, תכלית מלחמה זו היא להרחיב את

² עירובין בתחילתה.

מאמר ד"ה באתי לגני תשכ"ו - עם ביאור משולב

אוצרות המלוכה והמדינה, אבל לא זהו עיקר ענין המלחמה, ועיקר ענין המלחמה הוא לנצח את המנגד שלו. דכאשר המלחמה היא לשלול שלל ולבזוז, אז שייך חשבון כמה יכולים להוציא (שיהי' כדאי לשלול שלל ולבזוז) ברור שהוצאות המלחמה מוגבלים לפי הצפייה כמה יוכלו לשלול מהאויב, ולעולם לא יבזוזו יותר ממה שמשערים שיוכלו לקבל שהרי זוהי תכלית המלחמה - להרוויח. אבל כאשר המלחמה היא לנצח את המנגד, אזי, הנה גם האוצרות שאסף הוא, וגם מה שאספו אבותיו במשך כמה שנים מדור אחר דור, שלולא ענין הנצחון הנה לא רק שאין משתמשים בהם באוצרות אלו אלא שגם אין מראים אותם לשום אדם, בכל זאת הנה בשעה שצריך להיות ענין הנצחון במלחמה, אז הוא המלך פותח את אוצרותיו, ועוד יותר שהוא מבזבז אוצרותיו, רק למטרה שהצבא ינצחו את המלחמה. ואת האוצרות מוסרים על ידי פקידי החיל [המפקדים] אבל הכוונה היא שאחר כך יגיעו האוצרות לאנשי החיל, לאנשי הצבא, שהם המנצחים מלחמתו של מלך.

ועל דרך זה הוא בעבודת האדם, שהמלחמה כנזכר לעיל היא להפוך משקר העולם לקרש של המשכן ומקדש (דאיקרי משכן), שבשביל נצחון מלחמה זו מבזבזים האוצרות שלמעלה. וענין האוצרות הניתנים לנו למטרת נצחון המלחמה והפיכת העולם לדירה לו ית', הוא על דרך האוצר למטה של המלך שהוא דבר ספון וטמון, כמו כן אוצר העליין הוא ענין סתום שאינו גלוי, ובכדי להבין בעומק יותר היוקר של הטמון (די באהאלטענע) הוא האוצר, מבאר תחלה את היוקר של הגלוי (די אנטפלעקטע) שהוא דרגה נמוכה יותר מהטמון, מהאוצר.

וזהו שמקדים את מאמר התקוני זהר, אור אין סוף הוא למעלה עד אין קץ ולמטה עד אין תכלית. האור שהוא למעלה מעלה זהו האוצר, ומקדים לבאר את מעלת האור המתפשט למטה מטה בכדי שעי"ז יובן גודל מעלת האוצר הניתן שהוא יותר נעלה. וכמו שמסביר זה בארוכה (בפרקים הקודמים) כפשוטו – אט דאס וואס הייסט פשוטו בנסתר דתורה [עד כמה שניתן לכנות את המושג פשט לחלק הנסתר שבתורה] – שהאור אין סוף ציט זיך [נמשך] ועולה למעלה מעלה עד אין קץ וכמו כן הוא נמשך ויורד עד אין תכלית.

(ב) וממשיך בפרק דשנה זו (פרק ט"ז): והנה ב' ענינים אלו דאור א"ס למעלה מעלה עד אין קץ ולמטה מטה עד אין תכלית, הן ב' מדרגות באור א"ס ב"ה ויש הפרש גדול ביניהם. ע"כ הציטוט מהמאמר. שבזה מוסיף ענין חדש על מה שנתבאר עד כאן, דזה שאור א"ס למעלה עד אין קץ ולמטה עד אין תכלית הוא לא (רק) כמו שנתבאר לעיל שאור א"ס נמשך למעלה מעלה ויורד למטה מטה - שהפעולה שלו היא באופן של מעלה מעלה ובאופן של מטה מטה (שבכוcho להתפשט עד אין קץ - ענין המטה והגלוי, ולהתעלם עד אין קץ - ענין המעלה, ושבענין זה שתי הכוחות משתווים, שעל ידי שניהם מתגלה כוח הבלי גבול האמיתי, שבכוcho לא רק להתגלות עד אין קץ אלא גם להגביל ולהתעלם), אלא כאן מתחיל ביאור חדש, שזה לא רק פעולה של האור, אלא באור א"ס

מאמר ד"ה באתי לגני תשכ"ו - עם ביאור משולב

עצמו כמו שהוא (ווי ער איז) יש בו הענין של למעלה מעלה עד אין קץ ולמטה מטה עד אין תכלית. ולא נפרש ששני העניינים אינם באו"ס עצמו (כי כשמו כן הוא - 'אין סוף', ואין בו שום הגדרה והתחלקות לעניינים שונים שבהכרח תיצור הגבלה באור) אלא בכוחו האין סופי פועל שתי פעולות של התגלות והתעלמות עד אין סוף, כמו שיכול לפעול ולעשות ענינים רבים נוספים - אלא אפילו כמו שהם באור אין סוף עצמו הם גם כן ב' מדריגות, ועוד יותר, שיש הפרש גדול ביניהם, שלא רק פעולת האור היא למעלה כו' ולמטה כו', אלא באור [אין סוף] עצמו ישנן שתי תנועות ושני ענינים נפרדים לגמרי, ענין אחד באור הוא ענין ה'מעלה' (הוא האוצר) וענין נפרד הוא ענין הגילוי וה'מטה'.

שמזה שמחלקים באור לשני ענינים, מובן שאין זה ענין היכולת,

ישנם שלושה עניינים: א) 'המאור', העצם, שהוא מקור האור. ב) 'יכולת', והוא מה שביכולת העצמות (המאור) ישנה האפשרות והיכולת לפעול כל דבר. ג) 'אור אין סוף', והוא הארה המאירה ומתפשטת מהמאור. מציאות הארה זו היא א' הביטויים של יכולת העצמות, ושייכת רק מחוץ לעצם, שם יש מציאות אור שהוא לא העצם אלא הארה ממנו לחוץ.

הפעולה של היכולת בפועל (גילוי או העלמת אור וכו') - שייכת רק מחוץ לעצם, כשתהיה מציאות של הארה. ואילו ביכולת עצמה, בתוך העצם - אין אפשרות לשום מציאות, לא מציאות של אור, ובוודאי שלא מציאות מוגבלת, אלא קיים שם רק ענין אחד - מה שהעצמות יכול הכל. וביכולת זו אין התחלקות כלל ליכולות נפרדות (כמו יכולת נפרדת להאיר, ויכולת נפרדת להעלים), אלא הכל כלול ביכולת אחת בלי התחלקות.

לכן כשמבארים ששני הענינים של גילוי והתעלמות (למעלה כו' ולמטה כו') הם שני ענינים נפרדים ויש הפרש ביניהם, בהכרח שמדובר במציאות של אור מחוץ לעצם ולא בדרגת היכולת, כי ביכולת הכל כלול ביכולת אחת אחידה. ובלשון הרבי:

זה שהרי גם ביכולת יש יכולת לשתי התנועות, הן מה שהאור מתגלה והן מה שאינו מתגלה, יורד ואינו יורד, - אין זה אומר שיש ביכולת התחלקות. כי כמו שהן ביכולת הרי אין שייך לומר שיש ביכולת ב' דרגות, שהרי זהו ענין היכולת - שכולל ב' התנועות ויש שם רק ענין אחד, ענין היכולת לכל דבר, בלי אפשרות לחלק ביכולת גופא שזה יכולת לכך וזה יכולת לענין אחר. ואפי' אם נדחוק לומר דמכיון שהם יכולת לב' תנועות עתידיות שכן יהיו בהתחלקות (עם היות שכפי שהם ביכולת הם ענין אחד - ענין היכולת) ולכן אפשר לומר על זה כבר ביכולת שהם ב' מדריגות, מכל מקום, הרי אי אפשר לומר שכפי שהם ביכולת יש הפרש גדול ביניהם, שהלא אין הפרש ביניהם כלל, והוא ענין אחד לגמרי, דזהו אמיתית ענין היכולת - שיכול כך ויכול באופן הפכי ללא הפרש בין יכולת אחת ליכולת הפוכה. שמכל זה מובן שהכוונה כאן היא למציאות האור שהוא כבר מחוץ לעצם והוא למטה מענין היכולת.

מאמר ד"ה באתי לגני תשכ"ו - עם ביאור משולב

אמנם צריך להבין, אחרי ששללנו את ההתחלקות בדרגת היכולת כיון ששם אי אפשר לחלק, עדיין קשה, איך אפשר לומר דבאור א"ס עצמו יש התחלקות ל-ב' מדריגות למעלה עד אין קץ ולמטה אין תכלית, והלא מאחר שנקרא בשם אין סוף, וכמו שמסביר אדמו"ר הזקן בכמה מקומות³, שאין הפירוש בזה שהוא אור והתפשטות של א"ס ורק המקור הוא א"ס והאור כבר מוגבל ולכן באור שייך לחלק, אלא שגם האור עצמו הוא אין סוף הכוונה כאן היא לאור כפי שהוא מאיר בתחילה מהמאור, אז הוא השתקפות של המאור וכשם שהמאור הוא אין סוף כך הוא האור, (כמובן שבהמשך יש צמצום באור והוא נעשה מוגבל, ואין זה המדובר כאן), והכוונה בזה שהאור הוא א"ס האמיתי שאין לו ראש ואין לו תחלה ואין לו סוף וכו' ולא רק ענין מוגבל שמתפשט בלי גבול וכדומה, ואם כן איך שייך לומר בו התחלקות בין ענין של למעלה מעלה ולמטה מטה, הרי אין זה ענין הא"ס מאחר שמתחלק לדרגות (שזה למעלה מעלה וזה למטה מטה) באין סוף לא שייך להגדיר, כי כל הגדרה היא גבול ולכן גם התחלקות אינה שייכת באין סוף כי התחלקות היא לשני ענינים או יותר שחובה להגדיר את ההבדל בין ביניהם, ובכך יוצרים הגבלה היפך ענין האין סוף.

- תורת רבנו הזקן -

בהארה בעלמא שייך התחלקות לדרגות שונות

ויוכן זה לפי מה שמבאר אדמו"ר הזקן במאמר ד"ה להבין ענין אור א"ס⁴, דאף שהאור עצמו הוא א"ס אבל אף על פי כן נקרא בשם אור, לשלול ולהורות שאינו מאור אלא אור, החילוק הוא שענין האור הוא – (כשמו) הארה לבד. ולכן אף שמצד ענין המאור (שזהו ענין היכולת באמת היכולת האמיתית יכולת העצמות) אין שייך לומר מעלה מעלה ומטה מטה, רק מה שנושא ענינים אלו ביכולתו (אבל לא שהם ב' דרגות, ועל אחת כמה וכמה שאין שייך לומר שיש הפרש גדול ביניהם אלא כנ"ל הוא ענין אחד, ענין היכולת לכל דבר) מכל מקום באור א"ס מכיון שהוא הארה לבד לכן שייך לחלק באור ולומר מעלה ומטה, והם ב' מדריגות ויש הפרש גדול ביניהם.

וכמו שמסביר שם בהמאמר את ענין האור, שזהו הטעם שנקרא בתורת הקבלה והחסידות בשם אור דוקא ולא שפע ועוד תוארים, דלשון שפע מורה שנמשך מהות דבר מה (ער נעמט די מהות אליין) כמו מים עליהם נופל הלשון שפע שהמים הנשפעים הם הם המקור עצמו שמועבר בהשפעה. וכמו כן הוא בשארי התוארים, אבל השם אור מורה שהוא הארה בלבד מהמקור והמאור עצמו אינו נמשך ונשפע, וכמו אור השמש (או אור הנפש) שאינו מהות ומציאות גוף כדור השמש שנשפע ונמשך להאיר, אלא הארה וזיו

³ סה"מ תקס"ב ר"ע ר"פ. ועוד.

⁴ ראה ג"כ ד"ה זה בסה"מ תרכ"ז (ע' תכא). [הובא בשלמותו בהוספה ב']

מאמר ד"ה באתי לגני תשכ"ו - עם ביאור משולב

בלבד מהמאמר. וכמו כן הוא למעלה באור וזיו האלוקי, שההארה מעצמותו היא בבחינת אין סוף כמו המאמר, וכמו שמבאר שם בהמאמר בארוכה שהאור הוא השתקפות לגמרי של המאמר, ולא רק שהאור הוא א"ס לגמרי כנ"ל אלא שהאור הוא לגמרי כמו המאמר שיש בו את כוח הבורא הבלעדי שיכול לברוא עולמות עד אין קץ ולמעלה יותר מעולמות, שיכול האור להוות ספירות עד אין קץ, אבל מצד זה שהיא הארה וגילוי בלבד, עכ"פ השורש ומקור להארה וגילוי, משום זה הנה שם שייך לומר בו שני ענינים של מעלה מעלה ומטה מטה, ושהם ב' דרגות חלוקות, ועוד יותר שהם דרגות חלוקות כזו שלא רק שיש הפרש ביניהם, אלא שיש הפרש גדול ביניהם, היותו רק הארה ולא המקור מחדשת את האפשרות ליצור התחלקות שכן בכללות ענין ההארה שייך להגביל, וכמו שבשלים מאוחרים יותר נהיה צמצום לגמרי באור, שכל זה לא שייך חלילה במאמר וביכולת המאמר.

- תורת כ"ק אדמו"ר האמצעי - האור המתעלם, מקיף מסוג שונה

ג) וממשיך בהמאמר: דמה שאור א"ס למעלה מעלה עד אין קץ הוא אור הנעלם והסתום שאינו בגדר גילוי וכו' וכמאמר אנת הוא עילאה על כל עילאין סתימא על כל סתימין שהוא סתום בעצם, ע"כ.

דענין אור א"ס המתגלה למטה מטה עד אין תכלית, מובן ממה שנתבאר בפרקים הקודמים דאור א"ס נמשך בכל העולמות עד עולם התחתון שאין למטה הימנו, ובעולם זה גופא למטה מטה עד שהוא מחי' רשעים. וכעת (בפרק ט"ז) מבאר במאמר את העילוי דאור א"ס למעלה מעלה עד אין קץ, שהוא כמאמר תקוני הזוהר: אנת הוא עילאה על כל עילאין סתימא דכל סתימין.

החידוש במאמר תקוני הזוהר במעלת האור שלמעלה מעלה

וביאור הענין, דהנה מבאר כ"ק אדמו"ר האמצעי (בתורת חיים)⁵ שבמאמר זה ישנם ב' פירושים ולפי שניהם אור א"ס שלמעלה מעלה, הוא שונה לגמרי והוא סוג אחר לגבי כל האורות מקיפים.

פירוש הא', דמה שכתוב אנת הוא עילאה כו' הוא באותה הדרגה דאנת הוא חד ולא בחושבן (שנאמר לפני זה). ופירוש הב', שאנת הוא עילאה וכו', הוא למטה מאנת הוא חד ולא בחושבן. אנת הוא חד ולא בחושבן [אתה אחד ונעלה מכל חשבון] פירוש, שדרגה זו היא אחד ללא כל התחלקות, ושונה ונעלית מעשר הספירות שהם מתחלקים לעשר בחינות שונות ויש בהם חשבון ומספר. והנה לא מבעי להפירוש שאנת הוא עילאה

⁵ נח ד"ה ויהי כל הארץ פ"א ואילך. [הובא בשלמותו בהוספה ב']

מאמר ד"ה באתי לגני תשכ"ו - עם ביאור משולב

וכו' היא אותה הדרגה שאמר קודם אתה הוא חד ולא בחושבן, רק שבדרגה זו גופא יש עוד ענין שהיא עילאה על כל עילאין סתימא על כל סתימין, הנה מזה מובן שהיא למעלה מכל הסתימין כל האורות מקיפים כולם, היינו סוג הסתימין שהם סתומין ולא מתגלים בערך ממה שלמטה מהן שהמטה אינו כלי לאור ולכן אינו מתגלה, אבל לא סתומין מצד עצמם ויכולים להתגלות באם יהיו כלים. כי מאחר שאומר שאנת הוא חד ואנת הוא עילאה, זה ולא בחושבן, הנה איזה חשבון (התחלקות והגדרה) שיהי' שכולל, גם את ההתחלקות הכי גבוהה למספר של עשר ספירות, מה שאומר שם בפתח אלי' חכים ולא בחכמה ידיעה ומבין ולא בכינה ידיעה, שקאי על ע"ס הגנוזות (כמ"ש בתורת חיים שם), הרי סוף סוף גם בזה יש חשבון של עשר ולא תשע עשר ולא אחד עשר, הנה אתה הוא חד ולא בחושבן הוא למעלה מכל חשבון אפילו מע"ס הגנוזות.

ואפילו לפירוש השני שאנת הוא עילאה על כל עילאין סתימא על כל סתימין הוא למטה מאנת הוא חד ולא בחושבן, הרי מפרש שם שאנת הוא חד קאי על עצמות אור א"ס (על דרך ענין המאור שנתבאר לעיל שהוא למעלה מאור הא"ס, וגם כאן הפירוש אנת הוא חד הוא עצמותו ית' שבו לא שייך שום התחלקות כנ"ל, שהוא וכן יכולתו יכות העצמות הם למעלה מאור א"ס השייך להתחלקות), וגם לפירוש זה. אור א"ס שלמעלה מעלה הוא עילאה על כל עילאין וסתימא דכל סתימין שהוא למעלה וסוג שונה של התעלמות מכל עילאין וסתימין, שבזה נכלל גם כן כל הסתימות שיכול להיות, גם הבחי' של לית מחשבה תפיסא כך אפי' מחשבה הקדומה דא"ק, וגם עשר ספירות הגנוזות (אפי' לפירוש זה²). וזהו מה שאומר בהמשך ההילולא, שעילאה על כל עילאין סתימא על כל סתימין (שזהו ענין למעלה מעלה עד אין קץ) הוא סתום בעצם, היינו שאינו סתום מצד המקבל אלא שהוא סתום מצד עצמו שאינו שייך לגילוי כלל וזהו החילוק בינו לכל האורות העליונים שגם לא מתגלים למקבל ורק מקיפים עליו ללא התלבשות פנימית.

- המשך מהלך המאמר -

פנימי, מקיף הקרוב והרחוק; דוגמה מתלמיד

(ד) וממשיך בהמאמר, דב' ענינים אלו, מה שאור א"ס למעלה מעלה עד אין קץ ולמטה מטה עד אין תכלית, הם ב' בחי' מקיף, מקיף דאור ישר ומקיף דאור חוזר.

(ב) יש כאן מקום לעיון, שהרי כללות ענין עשר ספירות הגנוזות שמקומן קודם הצמצום, הוא בעיקר לפי השיטה שהאורות מצויירים, והרי המשך באתי לגני השי"ת הולך לפי שיטת אורות פשוטים כמבואר בפרק ט"ו. ובאמת הרי אין בכך משום סתירה כי מקום העשר ספירות הגנוזות לפי שיטת אורות פשוטים הוא לאחר הצמצום ובפועל ענינם שווה.

ולהעיר ששמעתי מאבי מורי שי' שהרב יואל כהן ע"ה אמר בשיעור שבאמת שתי השיטות אחת הן, וצריך ביאור רחב ואכ"מ, ותן לחכם ויחכם עוד.

מאמר ד"ה באתי לגני תשכ"ו - עם ביאור משולב

דמקיף דאור ישר הוא מקיף הקרוב כו' (סתים סתם), ומקיף דאור חוזר הוא מקיף הרחוק ואינו בגדר גילוי [סתיו דכל סתימין]. ומביא דוגמא לזה (דמבשרי אחזה אלקה) מרב שמשפיע דבר שכל לתלמידו. דאף ששכל הרב הוא שלא בערך לשכל התלמיד, מכל מקום, הרי מצמצם ומסדר שכלו באופן שיוכל התלמיד לקבל השפעת השכל. והנה מה שמתקבל אצל התלמיד, היינו חלק השכל שהתלמיד מבין (נעמט דורך) עד שמתייחד עמו (כמבואר בתניא פ"ה כל הפרטים שבזה), הוא בחי' אור פנימי, שבא בהתיישרות בכלי המקבל. אמנם, מכיון שהוא רק תלמיד שלומד מן הרב ודרגת ההבנה שלו רחוקה מהבנת הרב, הרי יש עומק השכל מה שאין ביכולת התלמיד לקבלו, וחלק זה של השכל נשאר בבחי' מקיף עליו. אבל מכל מקום הרי גם שכל זה שלא יכול לקבלו, הוא בבחי' קירוב אל המקבל, מכיון שהוא מקיף הקרוב, כי הוא שייך ובבחי' קירוב אליו. וכמו שמביא ההכרח על זה ממאמר עד ארבעין שנין לא קאים אינש אדעתי' דרבי'. שבזה ניכר בבירור השייכות לחלק שהתלמיד לא יכול לקבל כעת, שאין הפירוש בזה שאחרי ארבעין שנין הוא לומד עוד הפעם את השכל מרבו, וקבלת העומק לאחר ארבעים שנה היא באמצעות פעולת לימוד חדשה. כי אם שמבין עכשיו בעומק יותר מה שלמד לפני ארבעין שנין, גם מה שעד עתה לא קאים עליו, שמזה מובן שגם מתחלה היתה בערכו רק שהוא בבחי' מקיף, שכבר אז בהתחלה לפני ארבעים שנה קיבל את כל השכל בשלמות, הן את החלק שהתקבל מיד בפנימיות, והחלק שלא התקבל, גם נעשה שלו רק באופן מקיף וברבות השנים התקבל גם חלק זה בפנימיות, וכל זה מהשפעת השכל הראשונה. והנה כל זה הוא רק הבחינה שלאחר ארבעין שנין קאים וכו', אבל מכיון שהרב הוא שלא בערך להתלמיד, נשארים אצל הרב ענינים כאלו שגם לאחר ארבעין שנין לא קאים וכו'. והוא מקיף הרחוק. ואין הכוונה שענינים אלו אין להם שייכות כלל אל המקבל, שאם כן אין שייך לקרותם כלל בשם מקיף על התלמיד, אפילו לא בשם מקיף הרחוק. אלא שיש ענינים כאלו אצל הרב שיש להם שייכות אל התלמיד, אבל אופן שייכותם אל התלמיד הוא באופן של מקיף הרחוק וכפי שיתבאר בהמשך המאמר מהי הדרך להעביר לתלמיד ענינים אלו של מקיף הרחוק.

- תורת כ"ק אדמו"ר הצמח צדק (א') -
א' המקיף בריחוק, ובכל זאת פועל ומשפיע

ויובן זה (דאף שהוא רחוק מכל מקום נקרא בשם מקיף [בכמה מאמרים מבאר הרבי כי השם מקיף לגבי עולם ונברא מסוים, מוכיח שיש קשר ושייכות ביניהם, אמנם באופן של מקיף וריחוק אך בהכרח ישנו יחס ותפיסת מקום לעולם מבחינת אור מקיף זה]) על פי מה שמבאר כ"ק אדמו"ר הצ"צ בספר המצות⁶ (ובלקוטי תורה בהגהות), הדוגמא

⁶ מצות בנין מקדש פ"א. [הובא בשלמותו בהוספה ב']

מאמר ד"ה באתי לגני תשכ"ו - עם ביאור משולב

מפעולת המקיף בהאדם למטה, מכח הרצון שהוא הדוגמה הרגילה בתורת החסידות לכוח מקיף. שיש חיות פנימי המתלבש בהאברים, בכל אבר ואבר כפי ענינו חיות מסוימת בכלי מסוים שמתאים רק לאור וחיות זו. שאינו דומה החיות שבמות ובלב שהם כוחות ואברים נעלים, להחיות שביד וברגל שהם כוחות פשוטים יותר ומעשיים, שבכל אבר מלובש כח אחר, כח הראיה הרוחני שבנפש, מתלבש דוקא בכלי העין הגשמי כו', עד שברגל שהוא אבר פשוט יותר יש בו התלבשות של כח ההילוך הרוחני מהנפש שהוא כוח נמוך יותר מהכוחות הנעלים ויש בו פחות חיות מלבד הציור המיוחד שמתאים רק לרגל כמו בשאר הכוחות שכל כוח מתאים כנ"ל לאבר שהוא כלי אליו, והכחות אינם דומים זה לזה במעלתם ובתכונתם, ובחינה זו בא בהתיישבות בכלים שלהם הם אברי הגוף, כח הראיה מתלבש בעין, וכח ההילוך ברגל דוקא.

ויש עוד חיות לגוף מסוג שונה והיא בחי' הרצון של האדם, שהרצון הוא בכל מקום בשווה והוא שונה משאר כוחות הנפש בכך שאינו מתלבש בשום אבר בפנימיות, ולכן אינו צריך להתאים את עצמו לכלי, כלומר להתצמצם ולהתמעט לשם התלבשות בכל כלי לפי גדלו וענינו, ואותו רצון ללא שום שינוי פועל על כל הכוחות והאברים הן הנעלים והן הנמוכים בשווה. דאף שיש רצון לראות ורצון להשכיל ורצון לילך וכו', וכוח מקיף זה של הרצון אינו נפרד ומסולק מהאבר הגשמי אלא הוא פועל עליו, וכשבא לפועל הרי רצון זה בא בענין של ראייה גשמית, או השכלה, שהרצון גורם לכוח השכל להשכיל כשרוצה, ורצון זה בא בענין של הליכה או נתינה בידים, מכל מקום, כוח הרצון עצמו אינו מצויר בשום ציור, ואין בו כוח רצון נפרד לראיה וכוח אחר של רצון להשכלה וכיו"ב, אלא הרצון הוא רק נטיית הנפש, התעוררות בנפש לרצות דבר מה, שכך הוא רוצה, התעוררות ונטיה זו היא בחלק הנפש שהוא למעלה מצויר של כוחות הנפש השונים, והרצון לא מתחלק ולא מצטייר בציור של הפרט אותו הוא רוצה, וכמו שמסביר שם, כשהרצון פועל ע"י אבר מסוים לדוגמה העין כשהנפש רוצה לראות, הנה גוף הפעולה הוא מתבצע על ידי הכח פנימי כוח הראיה שבנפש שבא בהתיישבות בהאבר העין הגשמית, אבל פעולתו היא רק כפי הרצון כי כוח הרצון שהוא כוח נעלה יותר מהכוחות הפנימיים פקד עליו לפעול את פעולת הראיה, כלומר שכוח הראיה הרוחני שבנפש יתלבש בעין הגשמית ועל ידי זה יראה בפועל, היינו שזוהי פעולת הרצון שהוא הפועל על הכח פנימי שיראה, וישכיל, ויתן, וילך. ופעולה זו של כוח מקיף, על הכוחות הפנימיים היא אע"פ שהרצון אינו בהתיישבות בפנימיות בכלי אלא מקיף מרחוק, שאם היה בהתיישבות בכלי ולא כוח מקיף שוה, היה צריך להיות התחלקות בהרצון וסוגי רצון רבים ושונים. שהרצון לראות לא יהי' כמו הרצון ללכת או הרצון להשכיל, ומכל מקום המקיף הרי הוא פועל בהאברים.

המשל בתורת הצמח צדק, מסביר באופן כללי לגבי כל סוגי המקיף, שלמרות שבכל מקיף יש ריחוק והבדלה מהפנימי, בכל זאת הוא פועל עליו. בתורת כ"ק אדמו"ר הצמח צדק

מאמר ד"ה באתי לגני תשכ"ו - עם ביאור משולב

ב ובתורה מכ"ק אדמו"ר מהר"ש יתבאר כיצד פועל המקיף הרחוק על הפנימי למרות הריחוק העצום וההבדלה המוחלטת ביניהם.

- תורת כ"ק אדמו"ר הצמח צדק (ב') -

ה) והנה בלקוטי תורה⁷ מבאר את החילוק בין ב' המקיפים במשל גשמי יותר (כוחות הנפש נחשבים יותר רוחניים, לגבי לבוש ובית שבמשל הבא). דההפרש ביניהם הוא כהחילוק שבין לבוש ובית, ששניהם נקראים בשם מקיפים, רק שהלבוש הוא בקירוב אל האדם מקיף הקרוב, מה שאין כן הבית הוא בריחוק ביותר, שאינו לפי מדת האדם מקיף הרחוק.

- תורת כ"ק אדמו"ר מהר"ש - פעולת המקיף הרחוק

וכמו שמבאר כ"ק אדמו"ר מהר"ש (בסוף המשך מים רבים)⁸ שהלבוש הוא לפי מדת האדם למרות שלבוש הוא מקיף על האדם ולא נכנס בפנימיותו כמו מזון, בכל זאת יש בו התחלקות הן באדם עצמו בין לבושי הראש הגוף והרגל, והן בין אדם אחד לשני שתלוי בגודל וכו'. ואדרבה, אם לא יהי' לפי מדתו הנה לא זו בלבד שאין לו בזה שום תועלת מזה, אלא שהוא מבלבלו. כי כדי שהלבוש יהי' תועלת ותיקון הוא דוקא כאשר הוא לפי מדת גופו ואבריו וכו' וכו', ואם לאו הנה לא זו שאינו מביא לשום תועלת ותיקון אלא שהוא מקלקל. מה שאין כן בית הוא לא לפי מדת האדם. דגם בית הוא מקיף על האדם כמו לבוש, אבל הוא שלא לפי מדת האדם, עד שבית אחד יכול להקיף ולשמש לכמה וכמה בני אדם שהם חלוקים זה מזה מן הקצה אל הקצה שמקיף הרחוק אינו מתייחס כלל לאדם. שמזה מובן בענין הרצון שכאמור הוא משל כללי על שני סוגי המקיף, וכמ"ש אדמו"ר הצ"צ בלקו"ת ואדמו"ר מהר"ש בסוף המשך מים רבים⁹, שבהעבודה שמצד הרצון יש ב' אופנים הם שני סוגי המקיף, הקרוב והרחוק. ובלקו"ת שם בהגה"ה¹⁰ מפרש שהם ב' הענינים דנעשה ונשמע, דשניהם ענינם קבלה לקיים רצון הבורא, אלא יש הבדל גדול בין נעשה לנשמע באיזה דרגה בנפש האדם היא הקבלה. אמירת נשמע פירושה שהאדם רוצה ברצונו שלו לקיים את מצוות ה', רק שפועל על רצונו שבמקום הרצון הטבעי והבהמי שלו יהיה רצונו רצון ה' במצוות, אך באמירת נעשה, האדם מציב את עצמו במצב שאין לו שום רצון כלל. והוא רק עושה את ציווי ה'. שנעשה הוא ביטול הרצון לגמרי ולכן נק' נעשה, שיש רק עשי' ואין לו בזה רצון שלו (זיין אייגענעם רצון). והטעם לפי שעבודה

⁷ ברכה ד"ה מזמור שיר (הב'). [הובא בשלמותו בהוספה ב']

⁸ פרק ד.

⁹ ראה שם פרק ר"א. [הובא בשלמותו בהוספה ב']

¹⁰ צ"ט, ג.

מאמר ד"ה באתי לגני תשכ"ו - עם ביאור משולב

זו היא מבחי' רעוא דכל רעווין, שהוא למעלה מן הרצון הגלוי שבאדם, אלא רצון נעלה יותר שלמעלה מהתגלות. ולא כמו נשמע שזהו מה (שיש לו לאדם רצון אלא) שמשנה רצונו לרצון בקיום מצוות ה', כי אם נעשה הוא ענין ביטול הרצון, שאין לו בזה רצון שלו כלל, ובכל זאת האדם עושה מצוות מחמת מקיף רחוק זה שמזה מוכח שיש למקיף הרחוק פעולה על האדם על הפנימי.

נעשה ונשמע, הן הרצון הגלוי - עבודה במקיף הקרוב שבאדם, ועבודה במקיף הרחוק שאינו רצון גלוי כלל, שני הענינים כפי שהם בנפש האדם. כעת יתבאר כיצד בקיום המעשי ישנם מצוות שקיומם הוא ללא רצון כלל.

וב' בחינות אלו ישנם בעבודת המצות גופא, דיש ב' מיני מצות. דאף שכללות ענין המצות נקראים בשם לכושים ענין המקיף, וכמו שכתוב¹¹ שאברהם זקן בא בימים שאברהם בא עם כל ימיו, כלומר שקיים את כל המצוות ועבד את עבודתו של כל יום בכל שנותיו, ומבואר בזוהר שהימים הם לכושים, המצוות שצריכים להיעשות ביום אחד נקראים לבוש אחד, ואברהם לא הי' חסר שום לבוש ח"ו, הנה זהו בכללות מה שמצוה נקראת לבוש שהוא מקיף הקרוב זהו רק באופן כללי רוב המצוות, או שכל המצוות נקראות בכללות לבוש על שם שהם מקיפים, אבל בפרטיות יש ב' אופנים במצות גופא, סוג מצוות אחד הוא מקיף קרוב כמו לבוש, וסוג שני מקיף רחוק שדומה לבית. שיש מצות שתלויים ברצון כמ"ש אשר קדשנו במצותיו וצונו, לקיים רצון המלך, רוב המצוות נעשים במודע, והיהודי מקיים המצוה מברך קודם לעשייתה, ובכך מבטא את רצונו לקיים את רצון הקב"ה. ויש מצות שכל מציאותן הוא דוקא כשאין רצונו בזה, וכמו שמביא שם הדוגמא ממצות שכחה, שאם יהי' רצונו בזה הרי זה היפך ענין השכחה. ועל דרך זה הוא בענין הנשיאות, שכל הרודף אחר הכבוד אי אפשר להיות מציאת הנשיאות, שהכבוד בורח ממנו, שתי מצוות אלו לא ניתן לקיימם אם יש רצון לזה, והקיום שלהם הוא באופן של מקיף רחוק באדם שאין לו שום רצון גלוי לקיים מצוה זו.

ובכללות יותר הוא ההפרש בין תורה למצות, שמצות נקראות (בערך התורה) בשם לבוש, ותורה נקראת בשם בית בחסידות ישנם כמה ביאורים בענין החילוק בין תורה למצוות, כל ביאור הוא לגבי נקודה אחרת בענין התורה והמצוות. כאן מודגש הענין שהמצוות ניתנו ליהודי בשביל היהודי ובייחס ליהודי, למרות שהמצוה היא מקיף - לבוש ולא פנימי אבל יש במצוות מטרה ויחס גלוי למקיים המצוה ומצד זה המצוות הן בערך האדם והעולם, גם המצוות מעלים את עניני העולם לקדושה ויש להאריך ואכ"מ, אמנם יש בתורה ענין שהוא לגמרי מיחס לעולם ולאדם, אלא התורה היא חכמתו של הקב"ה בלי שום יחס לעולם ולאדם כלל כמו שרבנו הזקן מבאר בתניא (פרק ה') שהדינים שבתורה הם שנלמד ונבין את רצונו של הקב"ה שאם ראובן יטען כך ושמעון כך יהיה הפסק דין כך, אפילו אם מקרה זה לא היה ולא יהיה לעולם, כך שאין צורך ליהודי ולעולם ללמוד דין זה לצורך

¹¹ חיי שרה כד, א. תו"א משפטים עט, ב.

מאמר ד"ה באתי לגני תשכ"ו - עם ביאור משולב

הידיעה כיצד לנהוג בפועל במקרה זה, אלא העניין מובדל לגמרי ממצאות העולם והיהודי. ובכל זאת יש למקיף רחוק ומובדל זה פעולה על האדם והעולם ועל דרך שרואין שהבית מקיף רחוק הוא שומר על האדם עם הלבושים, דאף על פי שהוא רחוק ממדת האדם עד שיכול להקיף בשוה על בני אדם שהם הפכיים זה מזה שאין כל יחס בין מקיף זה לאדם, הנה אף על פי כן הוא שומר מן הקור ומן הזרם ומן המטר וכל שאר הענינים שהבית שומר ומגין מהם, וכמו שמאריך שם בארוכה.

- פעולת המקיף הרחוק - באופן נסתר

מיסודי הביאור בהמשך המאמר של הרבי מכאן והלאה, היא ההבנה ששכל גלוי ורצון גלוי ותענוג גלוי הם חלק ההשפעה שמצטמצם בכדי לבוא אלינו לפחות חלק ממנו בפנימיות הכלים שלנו, וגם החלק שאינו יכול להיות מושפע אלינו מחמת קטנות הכלי, בכל זאת הוא מסוג השכל/רצון/תענוג וכן אור אלוקי שיכול להתקבל גם בפנימיות באמצעות הגדלת הכלים.

כי עצם סוג השפעה זו מושפעת עבורנו מלכתחילה היא באופן שיתקבל ויש להשפעה כולה שייכות למקבל.

אמנם מה שלמעלה לגמרי מהעולם שלנו או בדוגמאות האחרות שבמאמר, שהרבי מדייק שהוא עילאה על כל עילאין, ורעוא דכל רעוין שמזה לומדים שזה שכל רצון ואור מסוג אחר לגמרי, שהוא נעלם לגמרי מהעולם וכלי ההשגה שלנו, ואינו יכול להתגלות אלינו כשכל גלוי, כי כל ענינו מושלל לגמרי מהשכל הגלוי, לכן הדרך לגלות לנו משכל נעלם זה היא בדרך של גילוי נעלם כפי שיתבאר.

בפרקי המאמר האחרונים יבאר הרבי שלדרך גילוי זו יש גם מעלה מיוחדת, כי באור המתגלה, הגילוי הוא על ידי צמצומים, לעומת האור הנעלם שלוקחים את כולו על ידי הגילוי הנעלם.

ו) והנה כמו במשל הבית שהוא מקיף רחוק ובכל זאת יש לו שייכות ומשמש את האדם, כן הוא במקיף הרחוק, שאף על פי שהוא בריחוק, מכל מקום נקרא בשם מקיף עליו, מפני שהוא פועל עליו. אלא שאופן הפעולה הוא לא באופן גלוי, ובמקיף קרוב גם מה שלא מתקבל בפנימיות, בכל זאת יש לו שייכות למקבל, על דרך שנתבאר לעיל שלא קאים אינש אדעת' דרבי' עד ארבעין שנין שאפי' קודם שקאים אדעת' דרבי' הוא מרגיש שיש איזה ענין שנשאר למעלה ממנו עדיין וזהו שייכות שיש מלכתחילה גם לחלק שנשאר מקיף במקיף הקרוב, מה שאין כן במקיף הרחוק, הנה הריחוק מההשפעה הוא ריחוק לגמרי, ולא זו בלבד שאינו רואה שיש משהו שאינו משיג, אלא שגם אינו מרגיש שנשאר איזה ענין שלא הגיע אליו עדיין, והיינו משום שהוא מקיף הרחוק.

מאמר ד"ה באתי לגני תשכ"ו - עם ביאור משולב

ומביא על זה הדוגמא משכל, שיש שכל שאפשר להסבירו לזולתו, כי שכל זה הוא בגדר הזולת ויש לו שייכות אליו, אלא שאם הזולת הוא קטן ממנו בהבנה והשגה צריך בשביל זה ריבוי הביאור, ריבוי אותיות, ההבדל אם נזקקים לריבוי הסברה או למעט הוא רק בשכל זה שבכללו הוא ניתן להסברה, אז בהתאם לכלי המקבל ירחיבו את הביאור או ימעטו אם כליו רחבים ומבין מיד. ועל דרך החילוק בין לשון המשנה ולשון הגמרא, שלשון המשנה הוא לשון קצרה מפני שאז היתה דעתם רחבה ולא נזקקו לביאור רב, מה שאין כן בלשון הגמרא הי' מוכרח שיהי' באריכות (אף על פי דליכא מידי דלא רמיזא במשנה ובכרייתא [שאין דבר בגמרא שלא נמצא בקיצור וברמז במשנה וברייתא] שכל הגמרא היא ביאור המשנה ביתר אריכות ולא ענינים חדשים).

אבל יש ענינים כאלו מסוג השכל השני, שהם על דרך שנתבאר לעיל באור שהוא סתימא דכל סתימין, שהענין השכלי הוא סתום מצד עצמו שלא שייך כלל להתגלות כשכל גלוי בעולם השכל שלנו, הנה ענין כזה גם מתגלה אך באופן של סתימו. שזהו ענין המשלים, שבזה משבחים את שלמה המלך החכם מכל האדם שאצלו מצינו וידבר שלשת אלפים משל¹², וכמו שמסביר את ענין המשלים בהמשך ההלולא (פרק ט"ז הפרק הנוכחי), דשכל שהוא סתום ביותר אי אפשר לגלותו בדרך של גילוי אור שכל רגיל אפילו על ידי הרחבת הביאור וריבוי ביאורים, הרחבת ביאור זו מועילה רק לעומק של שכל רגיל ולא תועיל מאומה לשכל סתום ונעלה, ואופן התגלותו הוא רק על ידי משלים וחידות. שמשלים וחידות הוא מענין חיצוני לגמרי, שאין זה מה שמסביר ענין זה גופא בהרחבה יותר, או באופן מצומצם יותר בדוגמת צמצום שכל רגיל על ידי הרב למען התלמיד שיוכל להבינו, אלא שזהו משל (משל למה הדבר דומה) מענין חיצוני לגמרי. והטעם בזה הוא משום דבאופן אחר בצורה ישירה באמצעות הסברה, אי אפשר לקבל שכל זה כי אין שייכות בינו לבין שכל גלוי.

שזהו גם כן ענין סיפורי התורה, שספורי תורה בחיצוניותם הם רק סיפור, ודוקא בהם יש סודות ורזין וכו' יותר מכמו דיני התורה, כי הענינים העמוקים שישנם בספורי התורה אין יכולים להתגלות בהלכה שבתורה שהיא הבנה והשגה שבתורה וכו', ועל אף שהוא שכל אלוקי בכל זאת הוא בכלל שכל גלוי, כי אם ענינים עמוקים אלו יכולים להתגלות רק על ידי סיפור. ולכן נקרא התורה בשם משל¹³, משום שהוא שכל כזה שמצד עצמו הוא סתום ויכול להתגלות רק באופן סתום, ובלשון ההמשך: א פארמאכטער ענין, ועל ידי המשל נעמט מען דעם גאנצען ענין [ענין סתום, ועל ידי המשל לוקחים את הענין בשלמות] כאן מוסיף הרבי ענין עקרי שיתבאר בתורות מורנו הבעל שם טוב ומורנו המגיד שבניגוד לשכל הגלוי בו לוקח התלמיד רק חלק מצומצם המכללות הענין, הרי שבגילוי שכל נעלה

¹² מ"א ה, יב.

¹³ רש"י מכות י, ב.

מאמר ד"ה באתי לגני תשכ"ו - עם ביאור משולב

וסתום, על ידי משל אז לוקחים את הענין כולו ובשלמות. והיינו הסיבה שאי אפשר לגלותו בצורה של שכל, הוא משום שזהו שכל נעלה ביותר.

וזהו ג"כ שבחו של שלמה שהיה צריך שלשת אלפים משל עד שהזולת יוכל להבין שכל שלמה, כי בשביל שכל נעלה ביותר אינו מספיק משל אחד או שנים ושלוש, כ"א צריכים ריבוי משלים, ולכן חכמת שלמה, שהוא שכל נעלה ביותר, הי' צריך שלשת אלפים משל, גם בשכל סתום ישנם דרגות, ולא משום שלגבינו הכול סתום לכן נאמר שאין הבדל בין הדרגות השונות בשכל הנעלה, אלא בחכמת שלמה שהיא הגבוהה ביותר, חכם מכל האדם, יש צורך ביותר ממשל אחד עד לשלושת אלפי משל. מה שאין כן בזמן שלאח"כ חל מיעוט בשכל הנעלה ובכדי לגלותו היה צורך בפחות משלים ואמרו רז"ל¹⁴ ג' מאות משלות כו' ולאחר מיעוט וירידה נוספת אנו אין לנו אלא שלש משלים.

- תורת מורנו הבעל שם טוב -

מעלת האור שאינו מתגלה, מעלה עצמית

ז) ובהו יובן מאמר הבעש"ט (הובא בכתר שם טוב)¹⁵ בנוגע לסיפורים שבתורה, שהוא משל למלך ששלח בנו יחידו למרחקים בכדי שיהי' לו אחר כך יותר תענוג מבנו, וברבות הימים נשכח מבן המלך כל תענוגי ועניני אביו המלך, ושלח המלך שרים רבים אחריו להחזירו אל אביו המלך, ולא רצה לחזור לאביו וכל מה ששלח המלך יותר שרים בשליחותו לא הועיל כלום (כי לא יכלו להתדבר עמו) עד שהיה שם שר אחד ששינה כסות ולשון כדמות הבן ההוא ונתקרב אליו במדריגתו (בלשון של הבן מלך כמו שהוא במרחקים) והשיבו אל אביו המלך. וזהו ענין הסיפורים שבתורה, התלבשות התורה בסיפורים גשמיים, ע"כ.

והנה מתורת הבעש"ט מובן, שלמלך יש תענוג מבנו יחידו גם כשנמצא אצלו, רק מזה שרצה (כלשון הבעש"ט) יותר תענוג, וכדי להגיע ליותר תענוג לכן שלחו למרחקים באופן שישכח כל עניני המלך, וכן הוא בנמשל, שגם באור המתלבש בעולמות ישנו תענוג וכן בשכל גלוי יש תענוג, אך התענוג שבאור המתעלם ובשכל הנעלה שבאים על ידי שכחת כל ענין השכל הגלוי הוא יותר תענוג, וכמו שיתבאר תענוג שלא בערך נעלה, תענוג מסוג אחר לגמרי, והוא מתגלה דוקא על ידי ענין הסיפורים, כי רק על ידי זה בן המלך חוזר אל המלך שאז יהיה התענוג יותר, וכן בנמשל כשמגלים את עניני המקיף הרחוק באופן הגילוי האפשרי כמו ספורי התורה והמשלים, אז יש תענוג יותר שלא בערך. שאם לא יחזור ובנמשל שאם לא יתנו את הענינים הסתומים, אין שום נתינת מקום לשלחו שם, דכל הענין

¹⁴ סנה' לח, סע"ב.

¹⁵ סקמ"ד. [הובא בשלמותו בהוספה ב']

מאמר ד"ה באתי לגני תשכ"ו - עם ביאור משולב

מה ששולחים אותו למרחקים הוא רק בשביל שיחזור. וזה שבן המלך יחזור פועלים על ידי שינוי כסות ולשון, וזהו ענין הסיפורים שבתורה. וכל זה הוא כנ"ל מפני שהמלך רוצה לא תענוג סתם, כי אם יותר תענוג, הפירוש יותר תענוג אינו הוספה וריבוי בתענוג מהסוג שכבר יש למלך, שבתענוג מאותו סוג גופא, הנה כל הדרגות שיוסיפו וירבו בו אינו נקרא "יותר" שהפירוש והכוונה 'יותר' היא תכלית ההוספה שאין אחריה עוד הוספה, ולא יתכן לפרש שתענוג יותר היא הגדלה בסוג התענוג הקיים, כי אינו תכלית התענוג (שהרי ישנם מדריגות שלמעלה ממנו, תענוג מסוג אחר לגמרי, שאינו יכול להתגלות כלל), אלא בכדי לקבל יותר תענוג, צריך התענוג האחר להיות יותר מכל הדרגות שבתענוג הנוכחי, שבכללות זהו ענין תענוג הפשוט לגבי תענוג המורגש, וכמו שיתבאר לקמן.

- תורת מורנו הרב המגיד -

בהעדר הגילוי לגמרי יש גילוי נעלה ביותר

ח) ובזה יובן גם כן מ"ש הרב המגיד ממזריטש¹⁶ על הפסוק¹⁷ דרך שלשת ימים נלך במדבר. שהתכלית בהליכה זו היא מתן תורה. ומפרש, דכשניתנה תורה בסיני ניתנה בדבור, ובדבור מוכרח להיות שם מחשבה כי הדבור נמשך מן מחשבה. וזהו ענין שלשת ימים (דהיינו שלשה עולמות) שעל ידי זה שניתנו לישראל תורה ומצוות נמשך גם בעולם העשיה גם כן, שזהו בעולם העשיה שבמתן תורה ניתנו התורה והמצוות בגשמיות העולם ומצוות מעשיות. ומסביר הרב המגיד שתורה ומצוות נמצאים בכל עולם ועולם לפי ענינו. וכל מה שעומדים במצב נעלה יותר בעולם גבוה יותר, רואים את התורה ומצוות בלא צמצום כל כך שהאור והגילוי מצטמצמים ויורדים מעולם לעולם, וזהו החילוק בגילוי בין עולם לעולם, מה שאמרו רז"ל¹⁸ שבא יחזקאל ולא פירשה והי' מגילה כתובה כו' ואחרי כן בא זכרי' ופירשה כו' וכמ"ש¹⁹ מגילה עפה וגו' בחסידות מבואר שנביאים אלו ראו את אותו ענין, אך כל נביא ראה בעולם אחר ומכאן מגיע ההבדל בתיאור מה שראו, ובכללות זכרי' ראה את הענין בעולם העשיה ויחזקאל בעולם היצירה ולכן זכרי' נתן מידה וגבול למגילה ויחזקאל לא נתן. כי התורה ומצוות כמו שהם בעולם נעלה יותר הם בלי צמצום כל כך, (ורחבים בלי מדידות והגבלות), משא"כ כמו שיוורדים לעולם תחתון יותר (ובפרט לעולם הזה התחתון) הנה אז יש בכל מצוה מדה ושיעור. שמזה מובן גם כן (כמ"ש שם בתורת הרב המגיד) שהתענוג נתצמצם גם כן על ידי הירידה

¹⁶ או"ת כד, ד ואילך. כח, ד ואילך. [הובא בשלמותו בהוספה ב']

¹⁷ וארא ח, כג.

¹⁸ עירובין כא, א.

¹⁹ זכרי' ה, ב.

מאמר ד"ה באתי לגני תשכ"ו - עם ביאור משולב

מעולם לעולם שכל הוספה בגילוי אור בעולם נעלה יותר מביאה הוספה בתענוג. דכאשר אין צמצומים כל כך הרי התענוג הוא בריבוי יותר.

וזה נתחדש על ידי דרך שלשת ימים נלך במדבר, שנמשך גם לעולם העשיה, שנתייחד (נתוסף עולם) העשיה יחד עם הדבור והמחשבה. והאפשרות ליחוד העשיה עם המחשבה ודבור הוא על ידי התענוג, כנראה זה בחוש כי התענוג הוא המחבר ב' דברים (גם כשאין להם שייכות, לכאורה, זה לזה, ואפילו אם הם הפכיים התענוג הוא כוח נעלה בכלל, והיכולת לחיבור בין שני דברים שאין ביניהם שייכות הוא על ידי כוח עליון שלמעלה משניהם ולכן הוא למעלה מההגבלה שיש בכל אחד מהם, שהגדרה והגבלה זו היא המפרידה ומחלקת ביניהם, וביכולת הכוח העליון להתעלות מעל ההגבלה שבהם ולאחדם, ובפשטות כוח התענוג גורם לאדם לחבר ענינים שונים)²⁰. עד כאן תוכן תורת הרב המגיד.

וצריך להבין והלא מאחר שהתענוג נמצא יותר בענין הדבור, ועוד יותר במחשבה, אם כן למה צריך להיות ענין המעשה שם התענוג הוא בתכלית ההסתר, והמחשבה בה ריבוי גילוי התענוג הי' גם קודם מתן תורה, כמבואר שם בארוכה הצמצום שעל ידי כל ירידה וירידה בכל עולם ועולם שעל ידי זה נתצמצם התענוג גם כן. ואם כן למה צריך להיות שלשת ימים דוקא, הענין של מתן תורה בעולם העשיה, הרי התענוג שם הוא לכאורה בצמצום יותר והשאלה היא על כללות המבוקש בתענוג הנמוך ביותר, וגם קשה איזה תענוג יש בעשיה שיגרום לחיבור העשיה הנמוכה כל כך עם דיבור ומחשבה הגבוהים ממנה.

אך הענין הוא, דהיא הנותנת, כמו שנתבאר לעיל בתורת הבעל שם טוב בענין המשל, שזהו ענין התלבשות התורה בסיפורים גשמיים דוקא אף שאין בהם שכל התורה בגלוי. כי דוקא על ידי זה יש יותר תענוג בסיפורי התורה מתגלים ענינים נעלים שאינם יכולים להתגלות בשכל התורה, על דרך זה בעניננו, שכדי לחבר הפכים ביותר (מחשבה ודיבור עם מעשה, בריאה יצירה עם עשיה) צריך להיות תענוג שלא בערך. ותענוג גדול זה אפשר לקבל דוקא על ידי עשי' שם אין תענוג גלוי כלל, כי בכל ענין (איזה שיהי') שלמעלה מעשי', יש תענוג גלוי ומדת התענוג תלוי במדת הדבר שממשיך את התענוג (במחשבה לפי ענינה, בדבור בצמצום יותר וכו'). ולכן יש בהתענוג מדידה ושיעור כפי המדידה והשיעור שבתענוג מה שאין כן בעשי', שהוא ענין המשל, נמשך תענוג הפשוט כמו שהוא למעלה מכל מדריגות שבתענוג הגלוי שבא על ידי צמצום והגבלה כו', ועל ידי עשיה נמשך כל התענוג בשלימות, דער גאנצער עצם ענין התענוג, מתורת הרב המגיד מתבאר הענין שכל ענין הגלויים הוא צמצום, שכללות שכל הגלוי ענינו צמצום השכל לשם הקבלה בכלי התלמיד וכך השכל מצטמצם ויורד, אבל גם בדרגות הגבוהות שבו הוא ענין של צמצום. אבל השכל שאינו מתגלה, הוא לא מצטמצם כלל, ולכן דוקא בעולם העשיה שמצד

²⁰ ראה או"ת שם: למשל דבר ונוקבא כו'.

מאמר ד"ה באתי לגני תשכ"ו - עם ביאור משולב

ענין הגילויים הוא חשוך לגמרי, ואין בו שום גילוי ושום שייכות לשכל גלוי שם מתגלה השכל הנעלה, וכן הוא לגבי רצון וכן תענוג וכן באור האלוקי שדוקא בעולם בו הסדר של גילויים ואור מצומצם אינו קיים כלל עולם העשיה, בו מתגלה ה'יותר תענוג' האור והתענוג מסוג אחר ושונה לגמרי מהאור המתגלה ומתענוג הגלוי, עוד הבדל עקרי בין שני סוגי האור - תענוג, שבאור הגלוי מתגלה רק חלק ובאור הנעלם מקבלים את כל הענין, אמנם באופן נסתר אך מקבלים את כולו.

- תורת כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע - על ידי המשל לוקחים הכל

ט) וזהו מה שכ"ק אדמו"ר מוהרש"ב מבאר בארוכה (בד"ה והוא כחתן)²¹ ב' הענינים של מקיף הקרוב ומקיף הרחוק מקיף דאור ישר ומקיף דאור חוזר, ומביא המשל (שבמאמר דיום ההילולא) מרב המשפיע שכל לתלמידו, דבשכל גלוי עומק שכל זה שאי אפשר להתקבל בכלי מוחו נשאר בבחינת מקיף עד שיוכל לבא בהשגה ממש לאחר ארבעין שנים, שזהו מקיף הקרוב. אבל למעלה יותר הוא מה שנשאר אצל הרב, והוא מקיף הרחוק. ואעפ"כ יש לזה השפעה על השכל שממשיך להתלמיד, שלכן, הגם שנקרא בשם רחוק, אבל על כל פנים הרי הוא מקיף, לכאורה הנאמר כאן מקיף הרחוק לגבי מה שלא מובן בתחילה לתלמיד, אינו מקיף הרחוק לגמרי אותו הרבי ממשיך לבאר שאין לו שייכות כלל והשפעה על התלמיד, אלא לכאורה הכוונה לחלקים עמוקים ביותר בשכל המתגלה שכפי שנתבאר במאמר (פרק ט"ז המשך השי"ת) הרב משכיל לעצמו בתכלית עומק השכל ובכל זאת גם מהוספת השכלה זו מקבל התלמיד לפי ערכו, והוא שייך לשכל הגלוי - ונקרא בכללות המאמר מקיף הקרוב, רק שבערך להשפעה פנימית שכלפיה יש מה שלא מתקבל ונקרא מקיף הקרוב ואז מתווסף עומק ההשכלה שנקראת כאן ביחס לזה מקיף הרחוק אך כאמור יש לזה שייכות לתלמיד ואינו מקיף רחוק באמת.

והנה אמיתית הענין של מקיף הרחוק הוא שאין להתלמיד שום שייכות לזה, והוא שכל הנעלם וסתום מצד עצמו. ועוד יותר (כמו שמביא בהמאמר דההילולא משל עמוק יותר)²² דאפילו כאשר המשפיע מוסיף ומשכיל בהשכלה זו הנעלמת, והרי הכלל הוא דכאשר נתוסף בהבנת והשגת השכל ניתוסף לו לתלמיד גם כן אור וגילוי, הנה במה דברים אמורים בשכל כזה שענינו הוא גילוי (שבאור א"ס הוא הבחינה דלמטה מטה עד אין תכלית, האור שענינו הוא גילוי), אבל כאשר לומד שכל כזה, שהוא ענין סתום, א

²¹ תרנ"ז. פי"ב ואילך. [הובא בשלמותו בהוספה ב']

ג) ונפלא הדבר שבחלק המאמר בו עוסק בשכל נעלם שאי אפשר לגלותו כי אם על ידי משל, ובשכל הנעלם גופא ישנם הוספות חדשות בתכלית העומק של שכל נעלם זה, מתבטא הרבי שהמשל במאמר הוא משל עמוק יותר ובלשון הרב 'א טיפערער משל', עומק חדש בענין המשל.

מאמר ד"ה באתי לגני תשכ"ו - עם ביאור משולב

פארמאכטער ענין, שכל ענינו שיהי' בהעלם, (שבאור א"ס הוא הבחי' דלמעלה מעלה עד אין קץ), הנה כשנתוסף אצל הרב עוד עומק בשכל זה הנעלם, אינו נתוסף בגילוי לתלמיד, אלא שנתוסף לו אור שהוא מתעלם בעצמותו, ואי אפשר לקבלם כ"א ע"י משל שהוא גילוי נעלם, ולכן אין הבדל וגילוי חדש כלפי התלמיד מכך שאצל הרב נתווספה הבנה ועומק חדשים.

אלא שיש יתרון בזה בגילוי השכל הנעלם כשמתחדש אצל הרב, לגבי שכל גלוי (כמבואר בד"ה והוא כחתן שם, ובעוד מקומות) דכשמבין את השכל באופן גלוי אזי ההוספה שהתלמיד מקבל מהעומק החדש הוא רק הארת השכל ולא עצם השכל (שזה נשאר אצל הרב) כי התלמיד איננו כלי לעומק הגילוי, ורק מתווסף אצלו מעט לפי ערכו, מה שאין כן כשתופס את השכל הנעלם על ידי משל, אז יש לו את כל הענין ומקבל את כל העומק החדש בתוך השכל הנעלם גופא על ידי המשל, כי דוקא משום שאינו שכל גלוי, ולא תלוי בכלי התלמיד לכן באופן נעלם שאינו שכל גלוי התלמיד מקבל הכול.

ביאור הנמשל וסיכום מהלך המאמר

יו"ד) והנה בפרקים שלאחרי זה מסיים הדוגמא מזה באור א"ס, שיש המשכות מאור א"ס באופן של אור גלוי, ויש המשכות מלמעלה של אור נעלם, האור שהוא מעלה מעלה עד אין קץ, שהענין הוא סתום מצד עצמו וזהו אמיתית ענין האוצר, שכמו בגשמיות אוצר מצד עצמו וענינו צריך להיות סתום וטמון, וכן האור, הסתימות וההעלם שבו הוא לא רק שהוא סתום בערך המקבל מחמת מיעוט הכלים, אלא הוא העלם מסוג אחר, שהאור הוא סתימו דכל סתימין סתום מצד עצמו, אמנם הסתימות שאין נותנים אור זה, הוא רק כל זמן שלא בא לענין של רצון וצורך לבוא לנצחון המלחמה, אבל כאשר צריך להיות נצוח המלחמה, אז נותנים את האוצר הנעלם, אלא שנותנים זה (כמו שנתבאר לעיל) לא באופן גלוי אלא באופן של סיפורים שבתורה כנ"ל, ובדוגמת ענין המשל שעל ידי זה שההשפעה היא באופן נעלם דוקא לכן יכולים לקבל כל עומק השכל כמו שהוא אצל הרב. ועל ידי המשל כו' נעשה האוצר כל כולו ללא שום צמצום ומיעוט ענינו של המקבל, ומכיון שנעשה שלו לגמרי, לכן יכול להשתמש בזה במלחמה, ועל ידי זה יכול לנצח את המלחמה.

- תורת כ"ק ארמו"ר הצמח צדק (ג') -
הוספה באוצר מדור לדור

הנה בהאוצרות ישנן (כנ"ל בפרקים הקודמים) אוצרות כאלו שהן ממה שנאסף (כבר) מכמה שנים מדור אחר דור. הן אוצרות שלו והן מה שאצרו אבותיו. ויש לבאר זה מהי ההדגשה וההוספה באוצר בכך שהוא נאסף מכמה שנים וכמה דורות, על פי מ"ש

מאמר ד"ה באתי לגני תשכ"ו - עם ביאור משולב

כ"ק אדמו"ר הצמח צדק,²² שהשנה היא שנת המאה להסתלקות הילולא שלו, על הפסוק²³ והי' עקב תשמעון, דאמרו רז"ל דענין השכר יהי' בזמן דעקב, בסוף הימים כשם שהעקב הוא סיום והחלק הנמוך בגוף כך גם ישנו עקב בזמן, והוא סוף הימים. ומסביר שם, שאין הענין שלעתיד לבוא ישלם הקב"ה רק את השכר שהיה ראוי עכשיו השכר, כלומר ששכר קיום המצוות שיתקבל דורות לאחר זה בסוף הימים, לא יהיה אותו שכר שהגיע בשעת מעשה על עבודתם של ישראל. בלי שינוי מכך שתשלום השכר התאחר דורות רבים, אלא שהוא על דרך המסופר במדרש²⁴ מעשה בר' פנחס בן יאיר, שהפקידו אצלו שעורים, והיה זורע אותן בכל שנה ועושה אותן גורן כו' (ושוב זרע החטים שצמחו מהם וכו') וכשבאו לתבוע ממנו הפקדון אמר להם באו וטלו אוצרותיכם שהמפקיד קיבל אוצרות לאין ערוך יותר ממה שהפקיד כתוצאה מאיחור לקיחת הפקדון בחזרה. ועל דרך זה הוא בשכר מצות (דיעשה למחכה לו) שמאחר את תשלום השכר דור אחר דור וכמה שנים עד הזמן דסוף הימים, הנה אין הענין שיתנו השכר כמו שהי' ראוי בעת עשיית המצוה, אלא השכר הולך וגדל בגידולי גידולין עד שעשנה מזה אוצר גדול שלא בערך.

ואוצר זה נותנים לכל או"א מישראל, דאף שמוסרים אותו לפקידי החיל מפקדי המלחמה, הרי הכוונה היא שהאוצר יגיע לאנשי הצבא כל החיילים בצבאות ה', שהם המביאים (פירן דורך) נצחון המלחמה, ודוקא על ידם נשלם רצון המלך, מלכו של עולם, שינצחו המלחמה, עד שיהי' ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר כי פי הוי' דבר.

(22) אוה"ת עקב ע' תקז. [הובא בשלמותו בהוספה ב']

(23) ר"פ עקב.

(24) רבה עה"פ.

(ד) במאמר ד"ה באתי לגני תשכ"ג יובל הק"ן להסתלקות הילולא של רבה"ז הביא הרבי כמה תורות מרבה"ז, ואפשר שהוספת תורה נוספת מכ"ק הצמח צדק היא בקשר לשנת המאה להסתלקות הילולא שלו, ורמז לדבר שבתורה זו הנוספת הזכיר את ענין היובל, יתכן שהמובא קודם במאמר מספר המצוות ומלקוטי תורה הן שתי תורות ולפי זה במאמר הובאו ג' תורות מהצמח צדק.

- הוספה א' -

ד"ה ויולך הוי' תשב"ו

(מאמר ההמשך לד"ה באתי לגני)

בס"ד. ש"פ בשלח, ט"ו בשבט ה'תשכ"ו
(הנחה בלתי מוגה)

ויולך¹ הוי' את הים גו'². והנה במאמר ד"ה זה מלפני ששים שנה (ש"פ בשלח תרס"ו)³ מדבר ג"כ אודות הענין דלמעלה מעלה עד אין קץ ולמטה מטה עד אין תכלית⁴. ונתבאר לעיל⁶ דלכאורה ה' אפשר לומר שזה קאי על ענין היכולת, אמנם ממאמר ההילולא⁷ מוכרח לומר שאינו ענין היכולת, כיון שהוא אומר שזהו ב' מדריגות, וביכולת הרי לא שייך לומר שהוא ב' מדריגות כיון שהיא יכולת אחת, אלא שביכולתו להאיר ויכולתו שלא להאיר⁸. ובאמת כד דייקת שפיר הנה גם מהמבואר בתרס"ו⁹ מוכרח לומר שלא קאי על ענין היכולת. אמנם בעיקר הוא מוכרח ממאמר ההילולא, כנ"ל דכיון שאומר שהוא ב' דרגות עד שיש הפרש גדול ביניהם, וביכולת לא שייך לחלק ולומר שהם ב' ענינים כנ"ל. וגם מהלשון אור א"ס למעלה מעלה כו' מובן כן, דמזה שאומר אין סוף מובן שהוא באור ולא ביכולת, דהרי יכולת לכל השיטות הוא קדמון כקדמותו¹⁰, ובזה שייך לומר אין לו תחילה¹¹. ומכל שכן מזה שאומר אור (א"ס), כיון שיכולת הוא בעצמות ולא בהאור.

¹ מאמר זה הוא המשך לד"ה באתי לגני דיו"ד שבט (סה"מ באתי לגני ח"א ע' קצ ואילך), המיוסד בעיקרו על פרק ט"ז מהמשך באתי לגני ה'שי"ת (סה"מ תש"י ע' 2-151).

² פרשתנו (בשלח) יד, כא.

³ המשך תרס"ו ע' קסד ואילך. צויין בהערת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בסה"מ תש"י שם ע' 132.

⁴ ראה תקו"ז סוף תיקון נו (וראה שם תיקון יט – מ, ב). ז"ח יתרו לד, סע"ג. וראה ספר הערכים – חב"ד (כרך ד – השלמה לכרך ג) ערך אוא"ס (ד) ס"ז סק"ו (ע' תיט ואילך). שם ס"ח (ע' תכא ואילך). וש"נ.

⁵ ראה שם ע' קסה.

⁶ במאמר שבהערה 1 (סה"מ באתי לגני שם ע' קצא ואילך).

⁷ ריש פט"ז (סה"מ תש"י שם ע' 151).

⁸ ראה גם המשך תרס"ו ע' קפא. שם ע' קפת. סה"מ עת"ר ע' קא. תרע"ח ס"ע שפד"ה. פר"ת ריש ע' ה. סה"מ קונטרסים ח"ב שכד, ב. שם שמו, א. לקו"ש ח"ז ע' 103 הערה 35. ח"ג ע' 76 הערה 31. שיחת ש"פ יתרו תשמ"ה (שיחות קודש תשמ"ה ח"א ע' 134-5. התוועדות ח"ב ע' 122-121). ובכ"מ.

⁹ שבהערה הקודמת.

¹⁰ ראה המשך תרס"ו שם ע' קפו. וראה גם המשך תער"ב ח"א ע' תיז. ח"ב ע' תרנה. ח"ג ע' א'רנב. ובכ"מ.

¹¹ ראה המשך תרס"ו שם (ס"ע קפו).

הוספה א' - ויולך הוי' את הים - ש"פ בשלח, ט"ו שבט ה'תשכ"ו

והנה ענין זה (לבאר שהוא ב' ענינים ואינו ביכולת) נוגע דוקא בסעיף זה (ט"ז) דמאמר ההילולא, כיון שכאן מבאר ענין האוצרות שנותנים לפקיד החיל ולאנשי החיל בשביל נצחון המלחמה¹², ולכן מכיון שלמעלה מעלה כו' הו"ע האוצר, א"כ אין שייך לומר שזהו ענין היכולת כיון שיכולת אינו מציאות, אפילו לא מציאות האוצר כמו שנמצא טמון כאוצר, וכל שכן כמו שנמשך אח"כ לאחר הצמצום לפקיד החיל, ואין זה מציאות שיהי' אפשר למסור (וואס מ'זאל קאנען אוועקגעבן), וא"כ הרי מוכרח לומר שזה קאי על ענין האור, שאת זה נותנים לפקיד החיל כו' בשביל הנצחון. ויתירה מזו, שהרי ענין היכולת הוא לב' ענינים, יכולת להאיר ויכולת שלא להאיר, ואינו בהחלטה עדיין, וא"כ מובן שענין זה אי אפשר למסור בשביל נצחון המלחמה, מכיון שלנצחון מלחמה צריכים החלטה גמורה לאיזה צד, ומוכרח שפיר שאינו קאי על היכולת. כי ביכולת, הנה ב' הענינים הם בשוה ממש, ואין הפרש בין זה לזה.

וזהו ג"כ מה שאמרו חז"ל¹³ איני יודע באיזה מהם חפץ, במעשיהם של צדיקים או במעשיהם של רשעים, ולכאורה לפי המבואר בדא"ח¹⁴ היו צריכים לומר הלשון באיזה מהם רוצה, אבל איך שייך כאן הלשון דחפץ שהו"ע של תענוג במעשיהם של רשעים. והענין הוא, דביכולת הם בשוה ממש, ושם זהו באמת הענין דאיני יודע באיזה מהם חפץ, שעומדים בשוה ממש. וזהו ענין ביכולתו להאיר (במעשיהם של צדיקים) וביכולתו שלא להאיר (במעשיהם של רשעים), ולכן בזה לא שייך שימסור את זה בשביל הנצחון, כיון שהוא בשוה ממש בעצמות, שביכולתו כך וכו', ודוקא בענין האור א"ס שייך לומר שמוסרים זה עבור הנצחון.

ומתי נותנים את זה לנצחון, הרי הוא קודם הנצחון. דכן הוא בפשטות, שע"י האוצרות אפשר להיות הנצחון. ומי ממשיך זה (און ווער רופט דאָס אַרויס), הוא דוקא עי"ז שיש מנגד, ודוקא על ידו מגלים את האוצרות, היינו כשיש מנגד שטוען לא ידעתי את הוי"15, שהוא מנגד על העצם, על עצם חיי המלך ולא רק על אנשי מדינתו, וזה ממשיך (און דאָס רופט אַרויס) אשר גם המלך בעצמו מסכן נפשו ומעמיד חייו וכו' וכו'¹⁶ כיון שזה נוגע להעצם ולא לגילויים (דיודע את רבונו ומתכוון למרוד בו¹⁷). וזהו הפלאת הענין דלמעלה מעלה עד אין קץ, שהוא באין ערוך לגמרי ללמטה מטה כו', כמו שאומר⁷ ויש הפרש גדול ביניהם, דלא רק שהוא ענין שני, אלא שהוא באין ערוך לגמרי. ולא רק כשבא בעולמות, אלא באוא"ס עצמו יש הב' דרגות, ומובן שזה מדבר בקודם הצמצום, שהרי אומר א"ס.

¹² ראה המשך באתי לגני שם פי"ב (סה"מ תש"י שבעה עה"ב).

¹³ ב"ר פ"ב, ה. פ"ג, ח.

¹⁴ ראה לקו"ת שה"ש כח, ריש ע"ד. וש"נ. וראה גם שו"ת צ"צ אה"ע סימן רסג (ח, ג).

¹⁵ ל' הכתוב – וראו ה, ב.

¹⁶ ראה המשך באתי לגני שם פי"א (סה"מ תש"י שם).

¹⁷ ל' חז"ל – תו"כ ופרש"י בחוקותי כו, יד.

הוספה א' - ויולך הוי' את הים - ש"פ בשלח, ט"ו שבט ה'תשכ"ו

והנה במאמר שם¹⁸ מבאר דמבשרי אחזה¹⁹ מרב ותלמיד, ששם כבר יש אור שכל שמקבל בפנימיות, ומבאר ענין מקיף הקרוב שזה בא ע"י ארבעים שנה²⁰ דוקא וכו', אבל בעת ההשפעה הרי התלמיד מקבל זאת רק בבחי' מקיף, וגם זה הוא לאחר שהרב צמצם את עצמו, ועוד יותר שיש מציאות של תלמיד. שהנמשל למעלה הנה זהו לאחר הצמצום, ועוד יותר שנמשך בה' אחרונה של שם הוי'. ומכיון שמקיף הקרוב הוא לאחר הצמצום, הנה מובן אשר גם מקיף הרחוק הוא אחר הצמצום, כיון שאי אפשר לומר שהם באין ערוך. ולכאורה צריך להבין, שהרי כאן מדבר אודות קודם הצמצום באוא"ס (כנ"ל), ואיך מביא דוגמא ממקיף הקרוב והרחוק (שלאחר הצמצום).

והביאור בזה הוא, כי לעיל (בסעיפים הקודמים²¹) מדבר אודות למטה מטה עד אין תכלית, שהחיות בא גם למטה ברשעים, ג' קליפות הטמאות לגמרי, ואח"כ מלמטה למעלה מבאר²² בענין דלמעלה מעלה עד אין קץ, ועי"ז חודר בכל ההשתלשלות (נעמט ער אדורך די גאנצע השתלשלות). ועכשיו (בסעיף זה) בא לבאר את זה גם באוא"ס עצמו, שישנם ב' ענינים, ולכן המשל ג"כ הולך עד"ז. ומתחילה מבאר הענין דלמטה מטה כו', ולזה הוא מביא את הדוגמא מרב ותלמיד, שאז יש כבר מציאות התלמיד, והרב הוא מצמצם את עצמו להשפיע להתלמיד, וזה בא אח"כ בפנימיות של התלמיד, ויש ג"כ מה שהתלמיד אינו קולט בפנימיות והוא מקיף עליו וע"י ארבעים שנה דוקא הוא משיג את זה, וזהו מקיף הקרוב. ואח"כ מביא הענין דמקיף הרחוק, דאף לאחר ארבעים שנה לא קאי, שזהו ג"כ לאחר הצמצום, וזהו מקיף רק בערך התלמיד, אבל אצל הרב זהו בגילוי. ואח"כ מבאר ענינים הנ"ל כמו שהם קודם הצמצום אצל הרב עצמו, וזהו כמו שהרב לומד לעצמו ולא יש מציאות של רב ותלמיד, אלא לומד תורה בעצמו, ובזה גופא יש מה שהוא קולט בפנימיות, ומה שמשיג יותר הוא בא בגילוי יותר, ויש מקיף הקרוב שיודע ומרגיש שיש בזה ענין עמוק ודוקא ע"י יגיעה יבוא לזה, ויש גם בזה מקיף הרחוק, ששם אינו רואה ואינו מרגיש כלל שיש בזה ענין עמוק, והוא סתום בעצם. ומובן שזה שמדבר בהמאמר בהדיא אודות מקיף הרחוק כו', הנה זהו לאחר הצמצום. ועכ"פ נמצא אשר גם לאחר הצמצום יש הענין מה שמוסרים להתלמיד באופן של מקיף הרחוק, וזהו מאותו מקום שיש הענין דלמעלה מעלה כו', והוא באופן סתום, ולוקח זה דוקא ע"י משלים כו'.

וזהו מעלת שלמה, שהי' צריך לשלשת אלפים משל²³ עד שהי' יכול להוריד את השכל. ויש בזה סברא עקומה (א קרומע סברא) לכאורה, דכיון שזהו ענין שהוא סתום בעצם, אלא זה בא ע"י העלם במשלים כו', א"כ לכאורה איך שייך לומר שיש בזה ג'.

¹⁸ פט"ז (סה"מ תש"י שבעה ערה 7).

¹⁹ ל' הכתוב – איוב יט, כו.

²⁰ ראה ע"ז ה, ב. לקו"ת ס"פ אחרי [כח, ד] (הערת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בסה"מ תש"י שם).

²¹ פי"ג ד (סה"מ תש"י שם ע' 133 ואילך).

²² פט"ו (שם ע' 136-7).

²³ מלכים א' ה, יב. וראה תו"א מג"א צח, ב. מקומות שבעה ערה 25. ובכ"מ.

הוספה א' - ויולך הוי' את הים - ש"פ בשלח, ט"ו שבט ה'תשכ"ו

אלפים משל, כיון שבין כה וכה הוא ענין סתום, ובזה גופא לכאורה לא שייך לומר שיש מדריגות. אלא באמת קושיא זו יש להקשות על הסיפורים שבתורה, שגם הסיפורים הוא ענין סתום, כמו שמבאר בהמאמר²⁴, ומ"מ הרי ישנם כמה וכמה סיפורים שבתורה באופן של הרחבה בכמה וכמה שכלים אע"פ שזה גופא הו"ע סתום, וא"כ ע"ד שבהרחבה ישנו בזה כמה וכמה סיפורים, עד"ז מובן באורך ועומק שישנם כמה וכמה משלים עד שלשת אלפים כו'. וזהו ענין דג' אלפים משלים דקאי על עולמות ביי"ע²⁵, ושלמה המשיך מהות החכמה מאוא"ס שלמעלה מהשתלשלות להשתלשלות בבי"ע, עד וידבר על העצים²⁶ והאבנים, ולכל מדריגה יש עוד משל ע"ד הסיפורים שבתורה.

ויש לדייק עוד מה שמקודם אומר שבאים בלבושים ע"י משלים וחידות, ואח"כ אומר דוקא משלים ואינו מזכיר חידות. וכידוע אשר כ"ק מו"ח אדמו"ר דקדק מאוד בלשונו בכל תיבה נכ"ק אדמו"ר הזקן דקדק ג"כ²⁷, משא"כ כ"ק אדמו"ר האמצעי ידוע שלא דקדק בלשון²⁸. מכ"ק אדמו"ר הצ"צ ולהלן לא שמעתי בזה, וכנראה שהי' זמנים מיוחדים כך וזמנים כך, אמנם זאת ידוע אשר כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע וכ"ק מו"ח אדמו"ר דקדקו בלשונם שכל תיבה יהי' במקומו²⁹, ובפרט שזהו מאמר שאמר וכתב וגם נדפס, הנה בודאי מובן שכל תיבה הוא בדיוק (ועד"ז בהחזרה דקדקו בהתיבות). וא"כ צריך להבין כנ"ל מה שלכתחילה מביא הענין דמשלים וחידות, ואח"כ רק משלים.

והביאור בזה יובן בהקדים החילוק בין משלים וחידות³⁰. דהנה ענין המשל הוא דבר זר מהשכל, ומ"מ אינו היפך השכל, משא"כ ענין החידה הו"ע דהיפך השכל, כמבואר בענין מהאוכל יצא מאכל ומעז יצא מתוק³¹ כו' שזהו ענין שהיפך השכל³². ולכן הנה מקודם כשמדבר מעצם ענין השכל לא מספיק ענין המשל, וצריכים גם חידה, שזה בא בהיפוך ענין השכל בג' קליפות הטמאות לגמרי, משא"כ אח"כ כשמדבר בענין

²⁴ פט"ז (סה"מ תשי"ש שם ריש ע' 152). להעיר מזהר ח"ג קמט, ב. קנב, א. הקדמת הרח"ו לשער ההקדמות (נרפסה בסוף קונטרס עץ החיים) (הערת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בסה"מ תשי"ש).

²⁵ תו"א מקץ מג, ב. סידור (עם דא"ח) רעד, ב ואילך. תו"ח פרשתנו ערב, ב. סה"מ תרכ"ט (קה"ת, תשנ"ב) ע' צה. תרס"ג ח"ב ע' שלו. המשך תרס"ו ע' רלו. ועוד.

²⁶ מלכים א' שם, יג.

²⁷ ראה הקדמת בני הגאון המחבר לספר התניא. קיצורים והערות לתניא ע' קיח ואילך. לקו"ש ח"ד ע' 1212 הערה 3. מקומות שבהערה הבאה. ובכ"מ.

²⁸ ראה גם שיחת ש"פ נשא תשמ"ג (שיחות קודש ח"ג ע' 1625. התוועדויות ח"ג ע' 5-1594). ש"פ שמיני תשמ"ה (שיחות קודש ח"ג ע' 1974. התוועדויות ח"ג ס"ע 5-1884).

²⁹ ראה גם סה"מ תש"ח ע' 272 הערה ה. ועוד.

³⁰ ראה מאמרי אדהאמ"צ דרושי תנונה ח"א ע' פח. סה"מ להצ"צ ז, סע"א. אוה"ת בהעלותך (כרך ד) ע' א'תצח. המשך תער"ב ח"ב פתט"ז (ע' תננת ואילך). סה"מ תרמ"ז ע' קג. ד"ה זה יתנו תשט"ו.

³¹ ס' שופטים יד, יד.

³² ראה מאמרי אדה"ז תקס"ג ח"א ע' חצר (בנוסחא שניי). מאמרי אדהאמ"צ שם. אוה"ת ואתחנן ע' קפח. סה"מ תר"ן ע' רפז.

הוספה א' - ויולך הוי' את הים - ש"פ בשלח, ט"ו שבט ה'תשכ"ו

התורה, שבתורה לא שייך לומר שיבוא בהיפוך, כי כל התורה שמותיו של הקב"ה³³, והיינו כשמדבר בענין סיפורי התורה, משל הקדמוני³⁴, יש רק ענין המשל ולא שייך ענין החידות, כיון שבתורה לא שייך ענין הפכי, וכל התורה שמותיו של הקב"ה, דגם מה שכתוב בעל צפון³⁵ כו' וגם פרעה הקריב³⁶ כמ"ש בתורה הרי כל זה הוא שמותיו של הקב"ה, ולכן הנה שם לא שייך ענין החידות שהו"ע דהיפוך, משא"כ מקודם שאינו מדבר עדיין מענין התורה אלא מעצם ענין השכל הנה שם שייך ג"כ ענין החידות.

וזהו הכוונה שצריכים להוריד את האוצר ע"י ג' אלפים משל כו' כאן למטה דוקא, כי דוקא כאן יש המלחמה עם מנגד, שיש לא ידעתי את הוי' שנוגע בחיי המלך. וזהו העבודה, להפך מן הקצה אל הקצה, וזהו אמיתית ענין התשובה, כי למעלה לא שייך הענין דתשובה ובחירה, אלא הוא שייך דוקא כאן למטה, וע"ז צריכים האוצרות לנצח המלחמה, וזה לוקח דוקא מהעצמות. וזה³⁷ יהי' לעתיד לבוא הענין דמעלה מעלה במטה מטה, וטועמי' חיים זכו³⁸ דיש הגילוי מזה גם עכשיו, כמו שמבואר בזהר³⁹ על ארובות השמים נפתחו, משש מאות שנה לחיי נח נפתחו ארובות השמים⁴⁰, וזהו מעין דלעתיד לבוא. ועכשיו הוא רק מעין זה, אבל לעתיד לבוא יהי' אמיתית ענין הגילוי מלמעלה מעלה למטה מטה, עד שיהי' והי' ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהי' הוי' אחד ושמו אחד⁴¹, שזהו ענין האור⁴², ולא רק הוי' אחד.

³³ ראה זח"ב פז, א. הקדמת הרמב"ן לפירושו עה"ת. פלח הרימון (להרמ"ע מפאנו) שער (כב) הכינויים פ"א. יונת אלם פכ"ט. של"ה שטז, א.

³⁴ שמואל-א כד, יד. וראה פרש"י עה"פ. מכות י, ב ובפרש"י שם. פרש"י משפטים כא, יג. תו"א שבעה ע"ב. 23.

³⁵ פרשתנו יד, ב. ט. מסעי לג, ז.

³⁶ פרשתנו שם, י.

³⁷ הנחה נרשם כאן שהסיום לא ברור. המו"ל.

³⁸ נוסח תפלת מוסף דשבת. ראה שער הכוונות ענין טבילת ערב שבת. פע"ח שער (יח) השבת רפ"ג. של"ה מס' שבת קלב, ב. מג"א או"ח סר"ג סוסק"א. שו"ע אדה"ז שם ס"ח. ועוד. וראה לקו"ש חט"ו ע' 282. וש"נ. ח"כ ע' 173. וש"נ.

³⁹ ח"א קטז, ב.

⁴⁰ נח ז, יא.

⁴¹ זכרי' יד, ט.

⁴² ראה המשך באתי לגני שם פי"ז (ע' 152-3). ובכ"מ.

- הוספה ב' -

תורות רבותינו נשיאנו

שהובאו בר"ה באתי לגני תשכ"ו

תורת מורנו הבעל שם טוב

<מהבעש"ט> [ושמעתי] משל [ממורי] למלך ששלח בנו <יחידו> [ידידו] למרחקים כדי שיהיה לו אח"כ יותר תענוג, וברכות הימים נשכח מכן המלך כל תענוגי המלך. ושלח אחריו ולא רצה לחזור לאביו, וכל מה ששלח המלך יותר שרים חשובים אחריו לא הועילו כלום, עד שהיה שם שר א' חכם שכסות ולשון שינה כדמות הבן ההוא, ונתקרב אליו במדריגתו והשיבו אל אביו, [ודפח"ח]. >וזהו התלבשות התורה בסיפורים גשמיים.<

תורת מורנו הרב המניח ממעזריטש

תורה עא, דרך שלשת ימים נלך במדבר...

ונחזור אל הענין שהתורה והמצות שהם מצומצמים בעולם הזה הם בעצמם מצוים בעולמות עליונים, רק ביותר התרחבות באשר שהיא קרובה לשורשה. ע"כ צריך כל אדם לכוון בעת עשיית המצוה במעשה ודבור ומחשבה, כי בזה מעלה את המצות ומפשיט אותם מגשמיותם, ומקרב אותם אל שורשם ומייחדם [נ"א: ויחודם] בעולמות עליונים, והבן. והעיקר הוא התענוג בעת עשייתה. ונראה זה בחוש, כי התענוג הוא המחבר ב' דברים, למשל דבר ונוקבא המחברם הוא התענוג. על כן כל איש שיעשה המצוה בדבור ובמעשה ובמחשבה, ועליון על הכל הוא התענוג המחברם. וכזה הוא מקשר כל העולמות להקב"ה. ואין לך כל מצוה שאינה כלולה מכל התורה כנוכח, כי היא אחדות פשוט, אך שהיא מצומצמת. אבל כשמפשיטה מגשמיותה היא רחבה מאוד וכלולה מהכל, וגדולה יותר מעולם ומלואה. וז"ש רחבה מצותך מאוד, שהיה רואה אותה בעולמות עליונים.

וזהו מ"ש רז"ל בא דוד ולא פירשה, היינו שאמר סתם רחבה מצותך בלי שיעור. בא יחזקאל ולא פירשה, והנה מגילה עפה כתובה קינים והגה והוי וגו', דהיינו שראה

הוספה ב' - תורות רבותינו נשיאנו שהובאו במאמר - בשלמותן

יסורים של צדיקים בעוה"ז, ר"ל [שראה אותם עם המצות בעוה"ז שהם כולם מצומצמים בשעורין, וראה התענוג שלהם בעוה"ב, ר"ל שראה] אותן המצות עצמן, אבל ראה אותן בעולמות עליונים שהם התענוג הגדול בלי צמצום קרובים לשורשם ורחבים וכלולים כנזכר. ואחר כך בא זכריה ופירשה, מגילה עפה וגו', לפי שזכריה היה בתחילת בית שני שהוא אותיות שבעולם הדבור, והיה חסר ה' דברים כנודע וד"ל, ובדבור הוא גם כן מצומצם, כנודע שהדבור מצומצם, על כן ראה אותה בשיעורין.

ונחזור אל הענין כי המצוה צריך לעשותה בדבור ומעשה ומחשבה ותענוג (דהיינו שצריך להמשיך עצמו לדביקות [גדול] עד שמגיע לתענוג). הנה כשניתנה תורה בסיני ניתנה בדבור, וכמו שאנו רואים ובוודאי [נ"א: בודאי] מוכרח להיות שם מחשבה, כי הדבור נמשך מן המחשבה, נמצא שהתורה ניתנה בדבור ובמחשבה. אבל המעשה הוא בידינו, כשאנחנו עושים המצות במעשה אז אנו מייחדים מעשה המצוה שהיא עולם העשיה עם הדבור והמחשבה שהם עולם היצירה והבריאה.

וזהו ביום חתונתו זה מתן תורה. ולכאורה איזה חתונה היה שם. אבל הענין הוא כמ"ש שהיה יחוד באמת, כי עולם העשיה היה לו עליה ונתייחד לעולם השמיעה (כשהיא [נ"א: שהוא] כלי מוכן לעולם הדבור, דהיינו לקבל הדבור) עם המעשה, ובוזה (נתייחד) עולם העשיה לעולמות עליונים. וזהו שלשת ימים נלך במדבר, דהיינו שלשת עולמות נלך בקבלת התורה שניתנה בדבור כנזכר והבן.

תורת כ"ק אדמו"ר הזקן

ג) ועתה י"ל ההפרש בין אור לשפע, כי שפע כמו השפעת שכל יש שינוי והתפעלות בהמשפיע ואף בעצם הנשמה, משא"כ בבחי' אור כמו אור השמש ואור הנר, לכן למעלה התהוות ע"ס הוא רק ע"י הארה ולא בבחי' שפע (וא"כ אינו כמו הנשמה בשכל ומדות שלה שמאירה בבחי' שפע), ואף שבבחי' מאיר יותר זהו מצד מעלת כלי החכ'. והנה אצ"י נק' גופא ובי"ע נק' לבושים (ואצ"י שזהו גופא היינו עד"מ ג' שכליים וז' מדות שהם כמשל הגוף, ובי"ע היינו ג' לבושים מודומ"ע), שבאצ"י איהו וגרמוהי חד כמו יחוד הנשמה עם הגוף, והוא ענין דאפיקת עשר תקונין כו' והוא נביעו איהו נשמתא לגופא כו', והיינו שאצ"י זהו ע"ס שהם ג' שכליים חב"ד וז' מדות, וכבר נת' שהשכל והמדות הם נק' עצמיות ופנימיות לגבי מחודומ"ע שנק' לבושים וחיצוניות.

הוספה ב' - תורות רבותינו נשיאנו שהובאו במאמר - בשלמותן

(ד) והנה מבי"ע הנק' מודומ"ע והם לבושים משם נמשכים נשמתא לבני נשא, כמאמר לבושין תקינת לון דמיניהו פרחין נשמתין לבני נשא, ומבי"ע משתלשל עד הגלגלים והמזלות שהם המשפיעים לעוה"ז הגשמי, ויש שרים שר של מים שר של אש כו', והם מבחי' עשיי' שמקבלים מכח המעשה כמ"ש בשמים ממעל ועל הארץ מתחת על כל שבח מעשה ידיך (שכח המעשה הוא למטה מכח הדבור, ואף שבאמת בדבר ה' שמים נעשו י"ל ע"ד שיש אותיות הכתב שהן למטה מאותיות הדבור, וכמו שארז"ל חרש המדבר מתוך הכתב דינו כחרש ולא כפקח, הרי הכתיבה למטה מהדבור, עד"ז יובן ענין אותיות המחיה עולם העשי' נק' מעשה ידיך, וזהו לכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו הפסיק בין יצי' לעשי' וכמ"ש מזה בד"ה לבסומי בפוריא דרוש הראשון.

וזהו ענין שאו"ס מאיר למטה עד אין תכלית שהרי מחיה גם הרע שגרוע מהדומם כו' (והיינו כנ"ל שבכח העשיי' יש ג"כ כמה מדרגות פנימיות וחיצוניות כו'). וענין למעלה עד אין קץ, כי גם אצי' נק' גופא, והתהוות אצי' הוא רק ממל' דא"ס שמעצמות המאציל לא ה' אפשר שיתהווה האצי' כי אין ערוך בין אצי' להמאציל יותר ממה שאין ערוך בין העשי' לאצי' (שזהו כערך מודומ"ע לגבי השכל שיש ערך לעשי' לגבי השכל שהרי השכל מתלבש במוח גשמי, וע' מזה בלק"ת פ' ואתחנן בד"ה ענין אחד ואהבת, משא"כ האצי' שהוא החכ' לגבי המאציל אין ערוך וע' מזה ג"כ בסדור בהביאור ע"פ אתה הצבת גבי ל"ג בעומר) לכן התהוות האצי' רק מבחי' מל' דא"ס שהוא בחי' שמו כו'.

(ה) וזהו שנמשך רק קו וחוט, אבל בחי' עיגולים הוא שמקיף את האצי' והעשיי' בהשוואה אחת, והיינו שבחי' עיגולים שרשו בחי' העיגול שלמעלה מהקו שממנו נמשך השתלשלו' העולמות אבי"ע כו', וזהו נק' למעלה עד אין קץ, פי' למעלה מבחי' אצי' שהוא ראשית ההשתל', לכן מקיף את האצי' ואת העשי' בהשוואה א', והיינו למעלה עד אין קץ ולמטה עד אין תכלית (וע' בת"א בהביאורים ע"פ יביאו לבוש מל'. ואפ"ל פי' עד אין קץ, כי הנה יעקב בריח התיכון הוא המכריח מן הקצה אל הקצה ופי' בת"א סד"ה בכ"ה בכסלו וז"ל ומאחר שיש קצה בראש וקצה בסוף הרי יש לו בחי' גבול, ולכן נאמר מי יקום יעקב כי קטן הוא, שהוא בחי' קטן לגבי או"ס ב"ה, עכ"ד, והיינו בחי' השתל' ע"ס דיושר והקו"ח שיש קצה בראש וקצה בסוף סיום הקו וע' בד"ה ויושט המלך לאסתר בענין ותגע בראש השרביט כו', אבל בחי' העיגול שמקיף את הקו מראשו עד סופו בהשוואה א' זהו בחי' למעלה עד אין קץ, שאין שייך שם ראש וסוף כו', וע' עוד בת"א בד"ה וארא אל אברהם דצ"א סע"ד מענין למעלה עד אין קץ, ודצ"ב

ע"א גבי הרי הוא רם ונשא רבבות מדרגות עד אין קץ וסוף מגדר הקצוות גשמיות ורוחניות, ואפ"ל למעלה עד אין קץ היינו למעלה מבחי' ממכ"ע וסוכ"ע).

תורת כ"ק אדמו"ר האמצעי

(יא) והנה להבין כל זה (בתוס' ביאור ובפרטים רבים באופנים אחרים ממה שמבואר בפ' בראשית). יש להקדים תחלה ביאור ענין המאמר דפתח אליהו אנת הוא חד ולא בחושבן כו' (שבמאמר זה א' ג' מדרגות הנ"ל דענ"ב כו') ותחלה יש להבין בכללות המאמר הזה ובמה שקשה בו מרישא לסיפא ובמה שכפל הדברים ב' וג' פעמים והכל בענין הי"ס כו'

דהנה בתחלה א' אנת הוא חד דקאי בעצמות הא"ס ממש שאו' לנוכח אנת כו' שהוא חד ולא בחושבן י"ס דמשמע אפי' בהעלם די"ס שנק' ע"ס הגנוזות בהעלם עצמות המאציל כמו שלהבת הקשורה בהעלם בתוך הגחלת כמ"ש בס"י והיינו שא' אנת הוא עילאה על כל עילאין דפי' עילאין וסתימין היינו בחי' ע"ס הגנוזות הנ"ל שהוא מושלל גם מהם ונק' סדכ"ס כו' דלמת"ב כלל אפי' מחשבה סתימאה שהוא החכ' הקדומה שבהעלם העצמות ממש (וזהו למעלה גם מבחי' העקודים דבחי' נקודה הנ"ל שהוא רק בחי' הרשימו שנשאר בהעלם העצמות שקודם הקו"ח כמשי"ת שז"ש גליף גליפו בטה"ע כו')

וז"ש ולא בחושבן י"ס כלל והיינו שמסיים בסוף המאמר ולא מכל אינון מדות כלל אפי' בהעלם כו' ואח"כ אמר אנת הוא דאפיקת י' תקונין וקרינן לון עשר ספירן לאנהגא בהון עלמין כו'. וידוע בפ' תקונין שהוא בחי' התלבשות האורות בכלים דע"ס דאצילות בג' מיני כלים רת"ס פנימי אמצעי חיצון כו' דוקא וז"ש ובהון אתכסיאת מב"נ וכידוע דמבחי' חיצוניות הכלים דז"א עיקר הנהגת העולמות דבי"ע וכמו שמסיים במא' זה לבושיין תקינת לון כו' וכמה גופין תקינת לון כו' ואתקריאו בתיקונא דא חסד דרועא ימינא גבורה דרועא שמאלא ת"ת גופא נו"ה תרין שוקין כו' הרי מזכיר ציור אדם ברמ"ח אברים חיצונים כדרועא ימינא ושמאלא כו' (והוא בחי' התיקון דבחי' ברודים שבבחי' שטח כנ"ל שנק' פרצוף) וחוזר ואומר חכ' מוחא איהו מח' מלגיו בינה לבא כו' כ"ע איהו כתר מל' קרקפתא דתפלין מלגיו איהו שם מ"ה דאיהו ארח אצילו' ואיהו שקיו דאילנא כו' ולכאור' היה לו להזכיר תחלה לחכ' מוחא שהוא חכ' בראש ואח"כ התיקונין דחו"ג וגופא שהן המדות כו' אלא מפני שמדבר בבחי' התיקון דציור אדם

הוספה ב' - תורות רבותינו נשיאנו שהובאו במאמר - בשלמותן

ששרשו בעצמות המאציל ממש בבחי' שרש ההתכללות הזאת שבאדם עד מבלי ימצא ראש וסוף (כמשי"ת) וכמ"ש ואנת הוא דקשיר לון ומייחד לון ובגין דאנת ממש מלגיו דאדם זה כל מאן דאפריש בע"ס דז"א כאילו אפריש בך ממש משום דאדם אדמה לעליון ממש כו' ולזאת חוזר לראש חכ' מוחא כו' משום דראש מקבל מסוף בבחי' התכללות דאדם וז"ש כ"ע איהו כתר מל' שנא' מגיד מראשית אחרית כו' וכללותו הוא שם מ"ה מלגיו דאיהו ארח כו' וד"ל):

(יב) ובזה יתורץ מה שדילג מגבוה לנמוך כ"כ שברישא א' אנת הוא חד דקאי בעצמו א"ס ממש (שלמעל' גם מעקודי') ואח"כ א' אנת הוא דאפיקת י' תקונין כו' שהוא בחי' ברודים בחיצוניות הכלים דאדם משום דאדם אדמה לעליון ממש (וכמשי"ת) והוא מה שמסיים ולא מכל אינון מדות כלל כנ"ל וד"ל. ואח"כ כפל עוד הפעם ואמר רבון עלמין אנת הוא עילת העילות סבת הסבות דאשקי לאילנא (שהוא בחי' אדם דע"ס בכלים הנ"ל) בהאי נביעו והאי נביעו כנשמתא דאיהו חיים לגופא וכך לית דמיון ודיוקנא כו' דלגיו ולבר כו'. הנה בזה המאמר מדבר בבחי' הקו"ח שאחר הצמצום הראשון הנק' מק"פ וחלל כו' (שהוא בבחי' קו עכ"פ שנמשך מבחי' הנקודה שהוא בחי' הרשימו שלפני הקו כנ"ל) שהוא מקור היותר ראשון לכל האורות דע"ס שבאצילות בפנימי ומקיפין.

(פרק כ"ד) וזהו סדר דברי המאמר דאליהו תחלה א' אנת הוא חד באח"פ ממש שלא בחושבן י"ס כלל לא כמו דאיהו וחיוהי חד גם ביחוד הפשוט הנ"ל באורות דע"ס הגנוזות כאשר מקיפם יחד מראש לסוף שיש עכ"פ ראש וסוף והוא מקיפם כו' ואח"כ אמר אנת עילאה על כל עילאי' סדכ"ס שזהו ע"ס הגנוזות בעצמות המאציל שהוא מקיף לכולם בשוה כנ"ל ע"כ נק' עילאה על כל עילאי' עכ"פ ואח"כ א' דלמת"ב כלל אפי' מקיף זה הכללי שנק' מח' הכללית אין לו ערך לגבי עצמות הא"ס ממש שאין בו בחי' מעלה ומטה כלל (וגם טה"ע שנק' שה"ש לא יכלכלוך שאינו רק בחי' גילוי אור דמאור עצמו כו' כמ"ש במ"א וד"ל) ואח"כ א' אפיק' יו"ד תקוני' מפני שנעוץ תחלתן בסופן דוקא (כמשי"ת) ואח"כ א' אנת הוא עה"ע כו' שהוא בחי' הקו"ח שעובר בכל האצילות כנ"ל להיות גילוי ההעלם דע"ס הגנוזות בכלים מכלים שונים ובמדה ומשקל באו"פ ומקיף ואו"כ ובהעלאה והמשכה איך יהי' אופני פרטי יחודם כנ"ל (והיינו בחי' כללות כל הפרצופי' דע"י וא"א ואו"א וזו"נ דאצילות עד גלגלתא דא"ק שנמשך מראשית הקו והוא מתעגל בכלל שנק' מקיף כללי דאבי"ע (שהוא למטה מטה"ת שלמעלה מן הקו שמקיף לכל הקו"ח מראש לסוף הנ"ל) וחוזר ומתעגל בפרט

כו' ואח"כ א' אנת הוא חכים כו' שזהו ע"ס הגנוזות שא' תחלה דאנת הוא עילאה על כל עילאין כו' והוא בבחי' מל' דא"ס שלפני הקו שכלולה מי"ס שבהעלם כמו נקודה והוא בחי' הרשימו כו' (שזהו כמו בחי' העקודי' כנ"ל) וראי' לזה שבחי' המדות שבה לא הזכיר בהן לשון או"כ ממש כי' תיקוני' כו' אלא א' דין דאיהו גבורה כו' והן מדות הנעלמים שבעצמות חכ' הקדומה כו' וגם זה ההעלם דע"ס אינו רק לאחזא' איך מתנהג עלמא בדינא ורחמי ע"פ מאמר קו המדה שהוא הקו"ח כו' אבל לא דאית לך צדק כו' ולא מכל אינון מדות כלל שבזה הוא חוזר לתחלת המאמר דאנת הוא חד ולא בחושבן י"ס כלל שהוא באח"פ דעצמו' הא"ס ממש שלמעלה גם מבחי' האור הפשוט דא"ס שמקיף לכולם בהשוואה א' כנ"ל רק שז"ש ולא כו' הוא בבחי' או"ח מלמטה למעלה מצד בחי' ההתכללות האמיתי' דאדם בבחי' התיקון דברודי' שהיא במדות דתורה ובתחלת המאמר מדבר בבחי' או"י כנ"ל וד"ל.

תורת כ"ק אדמו"ר הצמח צדק – תורה הא'

להבין ענין המקיפים ופנימי' ששניהם צ"ל בבריאת העולם ובכל המשכת אלהות דלכאורה מאחר שעיקר הגילוי הוא ע"י או"פ א"כ מה תועלת בהמקיף אמנם הענין מבואר במצות היחוד (תי"ז פ"ב) ענין ב' מיני המשכות אלו שמשניהם מגיע חיות להעולמות וכן לכל נברא בפרט וז"ש כל אשר חפץ הוי' עשה (תלים קל"ה ו') הוא בחי' המקיף וכתוב בדבר ה' שמים נעשו (תלים ל"ג ו') הוא בחי' הפנימי. ושם נת' שהמקיף הוא המחי' ג"כ ואדרבה הוא העיקר אלא שאינו מתגלה בהנברא והפנימי מתגלה בו, ועוד זאת שהמקיף העלמו בכולם בשוה מראש לרגל משא"כ הפנימי ישונה אופן גילוייו בין ראש לרגל ועוד זאת שהמקיף אינו מתחלק לחלקים והפנימי יתחלק לחלקים רבים צמצומים שונים, והא' בהא תליא כמובן ממשנ"ת ענינם שם, אך כאן נוסיף לך משל ע"ז מבשרי מהתלבשות הנפש שבגוף שמאירה ג"כ ב' מיני חיות לגוף מקיף ופנימי, הפנימי הוא כמו הארת הנפש במוח לב כבד שהם הארות שונות מהנפש לפי תכונת חלוקי הכלים המוח מן הלב ומן הכבד (ועד"ז גם בכל האיברים כמו היד והרגל לפי תכונת כל א' כך הוא מהות חיות הנפש בו) כי השכל שורה במוח והמדות בלב והתנועה באיברים החיצונים ע"י הדם שבכבד.

והנה השכל במוח הוא בבחי' גילוי שהשכלה מהותה מורגשת במוח והמוח ממולא ממש ממהותה כהמלאות הכלי מן המים עד שלפי אופן מזגו של המוח אם יבישות או לחלוחית ישונה מהות השכל אם לשכל צח או לא כידוע והטעם כי מזג גשם המוח

הוספה ב' - תורות רבותינו נשיאנו שהובאו במאמר - בשלמותן

מסוגל לקבלת השכל ועד"ז גם הדבור בפה הרי הפה הגשמי ממולא ומורגש מאותיות הדבור הרוחני ועד"ז המדות בלב והתנועה בידים וההילוך ברגלים שידוע שיש גידים ברגל שלפי אופן הרכבתם יהי תנועת הרגל להילוך וכזה הוא חיות הנפש המתלבש בהם הוא כח ההילוך וא"כ מובן מזה שחיות הנפש באיברים הוא בגילוי גמור וזהו ענין התלבשות או"פ בכלי שהוא בגילוי לפי שהכלי מסוגלת לקבלו כי היא מעין האור ודוגמתו ממש שהרי לא יהלך היד ולא יכתוב הרגל וכו' אלא הרגל יהלך והיד תכתוב והלב יתפעל והמוח ישכיל, והרי חיות זה המתגלה הוא בשינויים ממוח ללב וליד ורגל וגם מתחלק לחלקים רבים שכל ומדות תנועה והילוך דיבור וזהו הפנימי.

והמקיף הוא מה שאנו רואים שיש התפשטות החיות מן הנפש בגוף להיות האיברים מתפעלים ממנו ואעפ"כ איננו בגילוי להיות מהותם גלוי אליהם וגם מאיר לכולם בסגנון א' מבלי התחלקות, והוא הרצון כי אנו רואים כאשר ירצה לפשוט ידו ורגלו יפשוט מיד כרגע ואם ירצה לכווץ יכווץ מיד בעלות הרצון ומזה מופת שהרצון מלוכש ונמצא ברגל ממש כי אילו היה מציאותו רק במוח ומה שמהאיברים נשמעים לרצונו כמו התפשטות או כיווץ הרגל הוא דרך המשכה שנמשך מרצון שבמוח אל הרגל לעשות כן בעלות הרצון א"כ הי' צריך להיות שיהי זמן מעלות הרצון לפשוט הרגל עד שהרגל תתפשט בפועל כדי משך הילוך והמשכת הרצון מהמוח ברגל ולא הי' באפשרי להיות מיד כרגע ומאחר שאנו רואים שבו כרגע העלות הרצון להפשיט הרגל וכדומה תתפשט הרגל ממש מוכרח שהרצון נמצא ברגל ממש ולכן א"צ לשהיית זמן, והאמת כן הוא כידוע שיש עורקים וגידים המוח שמתפשטים בכל האיברים ואין בהם דם רק הם כלי הרצון להיות ממשתלו על ידם בכל אבר להניעו כרצונו, והנה גופה של התנועה הוא ממזג חיות העצמי שביד ושברגל שכבר הם בהכנה מקודם מלוכש בדם שבאבר ההוא המתרבה ע"י אכילה ושתיה משא"כ הרצון הוא חיות נפשי לבד וממנו לא יבא גוף התנועה אלא שאופן תנועתו הוא על ידי שהכח המניע שבאבר הוא מניעו כפי הרצון ולא ישנה תפקידו כסוס לגבי רוכבו ואם לא יהי' הרצון להניע ישבת ולא ינוע אע"פ שיש בו היכולת להניע ומיד שיהי' הרצון להניע יניע כח המניע נמצא שהרצון פועל כל פעולותיו באיברי הגוף והגוף הפעולה הוא ע"י החיות הממוזג כבר באבר מהנפש המלוכש בדם והוא בגלוי אבל הרצון אינו בגלוי ואע"פ שישנו בכל האיברים כנ"ל אין האבר מרגישו וזהו הנק' בבחי' העלם שר"ל שהדבר נמצא ממש שם אלא שאינו בגלוי לגבי המקבל ולכן אינו בהתחלקות כי הרצון להניע הראש עם להניע הרגל שניהם מהות רצון א' והא' תליא שלפי שאינו מתלבש בגלוי בבחי' אור וכלי אלא בבחי' העלם א"כ

הוספה ב' - תורות רבותינו נשיאנו שהובאו במאמר - בשלמותן

יכול להיות מאיר ברגל ע"ד שמאיר בראש ולכן א"צ להתחלק משא"כ בהארת הנפש שמאיר בהתלבשות בפנימי' בחי' נר"נ כמוח לב כבד הוא בבחי' צמצומים ובבחי' התחלקות לפי שמאיר בבחי' פנימי כנ"ל.

ולהבין קצת יותר ענין הרצון שנמצא ברגל ואעפ"כ אין מהותו נתפס הוא כמו מראה הלבן שהוא עצמיות הדבר ואינו דבר נוסף כמ"ש במ"א והנה גוף דבר הלבן הוא מהות ודבר בשטח משא"כ המראה לבן אינו תופס מקום ואינו נתפס ואע"פ שישנו בכל חלקי הדבר שאם יחתכוהו לחלקים דקים ימצאוהו לבן מאחר שהוא עצמות ותולדה טבעי', משא"כ גוונים הנצבעים כמ"ש, אעפ"כ אינו נתפס זולתי דבר המלוכנ הרי לך מציאת דבר ועכ"ז אינו נתפס וכמ"כ ענין הרצון שישנו ברגל אבל אינו נתפס משא"כ הדבור בפה נתפס כו' :

והנמשל מכ"ז למעלה הוא בחי' ממכ"ע וסוכ"ע כי ממכ"ע הוא בחי' חיות האלהות המתגלה בכל עולם לפי ערכו ודרך כלל ב"ע הנה הם ג' חילוקי מדריגות כמו מוח לב כבד הנ"ל בנפש שבבריאה מאירים חכמתו ובינתו ודעתו של א"ס ב"ה שהוא כמו השכל שבמוח באדם. וזהו ענין געה"ע שהנשמות נהנין מזיו שהוא בעולם הבריאה וביצי' מאירים מדותיו של א"ס ב"ה והוא כמו רוח בלב והוא עולם המלאכים שעבודתם באהוי"ר ובעשי' בחי' נפש שהעבודה במעשה, ובכל עולם לפי ערכו הארה זו היא בגילוי ממש כמו החב"ד בבריאה עד שהנשמות נהנין מהשגתם באא"ס שם בבריאה וכן המדות ביצי' עד שהמלאכים אומרים ביראה ואהבה קדוש כידוע, וכן בעשי' מתלבש חיות אלהות בכל נברא בפנימיותו שכל במדבר וחיות בחי וכו' וה"ז בבחי' צמצומים והתחלקות כנ"ל.

אמנם סוכ"ע הוא מ"ש כל אשר חפץ הוי' עשה (תלים קל"ה ו') בחי' רצונו העליון ית' שרוצה בפעולותיו שהרצון הוא בבחי' העלם ומקיף על האיברים ומ"מ על פיו יצאו ועל פיו יבואו והוא המתלבש ונמצא בכל האיברים וכולם בטילים אצלו כסוס לרכבו, והיינו למעלה בחי' חב"ד ומדותיו של א"ס ב"ה המלוכשים בכלים די"ס דבי"ע שמהם באה ההשפעה לכל הנבראים בפנימיו' הם בטילים לגבי רצונו ית' ששולט בהם להיות ההשפעה כרצונו כמו שהרצון באדם מניע מוחו ורגלו לאשר יחפוץ יטנו ובלעדו לא יזיזו כנ"ל כן הרצון עליון מאיר בחב"ד המאירים בבריאה ומנהיג השפעתם כרצונו וכן בעשי' כו' והוא עצמו בבחי' מקיף והעלם שהוא אינו בבחי' גילוי כמו החב"ד בבריאה כו' ומ"מ עיקר הפעולה ממנו ועל ידו וכמשנ"ת ג"כ באורך במצות היחוד (תי"ז פ"ב)

הוספה ב' - תורות רבותינו נשיאנו שהובאו במאמר - בשלמותן

וזהו הנק' ג"כ מקיפים ופנימי' שהמקיפים המה מקיפים כל העולמות כא' שהרי עיגולים דא"ק מקיפים לי"ס דא"ק עם י"ס דעשי' כא' והוא בחי' סוכ"ע ששוה ומשוה קטן וגדול בחי' הרצון עליון כנ"ל ובכלל נק' א"ק אדם דבריאה וע"י וא"א נק' אדם דיצי' ואצי' נק' אדם דעשי' והוא בחי' נר"נ והעיגולים סובב לכולם כא', והפנימי' היינו היושר המשתלשל אח"כ בכלים מכלים שונים א"ק ואבי"ע בחי' נר"נ כנ"ל.

ובזה יובן ב' כתובים הנראים כסותרים זא"ז כתוב א' אומר מכה"כ (ישעי' ו' ג') וכבודו תרגומו זיו יקר' בחי' זיו והארה לבד וכתוב א' אומר את השמים ואת הארץ אני מלא (ירמי' כ"ג כ"ד) ואני משמע מהו"ע ית' ממש והענין כי אני מלא היינו בבחי' סובב והעלם וסובב לד' עולמות כא' וע"כ אומר שמים וארץ בהשוואה א' אבל ההארה שבבחי' גילוי אינה אלא מבחי' כבודו זיו יקר' בחי' ממכ"ע כנ"ל.

תורת כ"ק אדמו"ר הצמח צדק – תורה הב'

והנה כמו שבכתר עליון הממוצע בין מאציל לנאצלים יש בו שני בחי' כנ"ל מקיף ומקיף דמקיף כנ"ל כך המצות יש ב' מיני מצות הא' סתם כל המצות שהם ברצונו של אדם לעשותם כמו סוכה ולולב וכה"ג ויש מצות שהם אינם תלויים ברצונו כלל רק דוקא שלא בדעתו כמו מצות שכחה וכה"ג.

וכמו שמצינו בתוספתא פ"ג דפאה מעשה בחסיד א' ששכח עומר בתוך שדהו ואמר לבנו צא והקריב עלי פר לעולה ופר לשלמים אמר לו אבא מה ראית לשמוח בשמחת מצוה זו מכל מצות שבתורה אמר לו כל מצות שבתורה נתן להם המקום לדעתנו זו שלא לדעתנו שאלו עשינוהו ברצון לפני המקום לא באת מצוה זו לידינו אלא הרי הוא אומר כי תקצור וגו' קבע לו הכתוב ברכה עכ"ל התוספתא ור"ל שא"כ קיום מצוה זו היא בחי' מתנה מלמעלה לכן אני מקריב פר. והיינו שהמצות שהם תלויים בדעתו ורצונו של אדם שרשם למעלה ג"כ בכתר מבחי' א"א שהוא בחי' רצון העליון שהוא שרש הנאצלים אנת הוא דאפיקת כו' ולכן הם למטה ג"כ תלויים ברצונו ובעשותם ממשיך מבחי' רצון העליון וזהו אשר קדשנו במצותיו ויכול לעשותם בשמחה גדולה שממשיך בחי' רצון העליון בבחי' מקיף עליו משא"כ המצות שהם דייקא שלא מדעת ורצון כמו מצות שכחה הנ"ל שרשה מבחי' תחתונה שבמאציל שהוא למעלה מן הרצון

הוספה ב' - תורות רבותינו נשיאנו שהובאו במאמר - בשלמותן

ונקרא מקיף דמקיף (ואפשר זהו בחי' רעוא דכל רעוין דהיינו רצון לרצון כו') ולכן הוא למטה ג"כ למעלה מן הדעת ורצון האדם. וכה"ג מצינו כמה מצות שהם דוקא שלא מרצון כמו ר"ש בן שטח שברח למצרים על שרצו למנותו נשיא ולא היה ברצונו לקבל בחי' הנשיאות וברח כו' ורדפו אחריו ונעשה נשיא ואם לא היה בורח והיה ברצונו לקבל הנשיאות לא היו ממנים אותו להיות נשיא כי כל הרודף אחר הכבוד כו' והיינו שמצוה הזאת היא גם כן שרשה מבחי' מקיף דמקיף למעלה כנ"ל (ועמ"ש בד"ה צאינה וראינה בענין נעשה ונשמע שבחי' נעשה זהו ביטול רצון לגמרי למעלה מהדעת והשכל ואפשר זהו בחי' הנמשך מרעוא דכל רעוין שהוא בחי' הנ"ל ולכן קשרו להן ב' כתרים אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע היינו ב' בחי' שבכתר עליון שהם בחי' מקיף הנמשך ע"י נשמע ובחי' מקיף למקיף הנמשך ע"י נעשה שהוא בטול הרצון שמבטל דעתו ורצונו לגמרי. וע"כ הקדימו נעשה לנשמע.

כי כן בחי' עתיק הוא מבחי' א"ס קדמון לכל הקדומים וממנו נמשך בחי' א"א ועד"ז הוא משארז"ל רפ"ו דברכות כמ"ש ואספת דגנך מיירי כשאין עושין רצונו של מקום אע"פ דקאי על והיה אם שמוע תשמעו אל מצותי כו' כי פ"י עושין רצונו להמשיך בחינת הרצון מבחי' רעוא דכל רעוין וזהו ע"י בכל מאדך שהוא ביטול רצון למעלה מהדעת. משא"כ ע"י בכל לבבכם ובכל נפשכם כו'. ולכן לגבי ההמשכה שמבחי' עתיק שהוא א"ס ממש לא נק' עדיין עושים רצונו של מקום כו'. וקרוב לזה י"ל ג"כ מעלת מצות ל"ת על מ"ע שבקיום מצות ל"ת הוא בחי' אתכפיא סט"א וכמארז"ל אל יאמר אדם אי אפשי כו' אלא אפשי ומה אעשה אבי שבבשמים גזר עלי ועי"ז אסתלק יקרא דקוב"ה לעילא ועמ"ש בביאור ע"פ שחורה אני ונאווה וע"פ שימני כחותם. וע"פ ראיתי והנה מנורת זהב כו' מענין מצות ל"ת.

ועד"ז יובן ג"כ מ"ש במ"א סד"ה ראה ריח בני בענין הברכות שקבל יעקב מיצחק שהיו דייקא בלי דעתו של יצחק רק בא אחיך במרמה כו' שא"א להתלבש בבחינת הדעת כו' ע"ש שזהו ע"ד הנ"ל בשם התוספתא זו שלא לדעתנו כו' והיינו לפי ששרש ברכות אלו הוא ג"כ מבחי' טלא דנטיף מעתיקא. וז"ש במדרש ריח בגדיו ריח בוגדיו שהוא בחי' תשובה שלמעלה מבחי' ריח בגדיו שהם בחי' לבושים וכנ"ל שהלבוש הוא מקיף הקרוב כו'. ועמ"ש בד"ה וישלח יעקב בפ"י עובר לסוחר. ועמ"ש בביאור ע"פ כי תצא בענין ב' מקיפים ל' מ' ע"ש) ולכן נאמר בדוד והקמותי לך בית נאמן הרי נק' בחי' מלכות בשם בית והיינו מפני שאמר לא גבה לבי כו' ודוממתי וכמו הבית נעשה מבחי'

הוספה ב' - תורות רבותינו נשיאנו שהובאו במאמר - בשלמותן

אבנים ועפר שהוא בחי' דומם ושרשו מבחי' מקיף דמקיף כך המל' היא בחי' הספירה האחרונה שבע"ס דאצי' ושרשה הוא מאד נעלה מבחי' מקיף דמקיף כנ"ל.

ולכן בחנוכת הבהמ"ק שנמשך לשם מבחי' מקיף דמקיף כנ"ל שהוא למעלה מן הרצון בחי' כתר כו'. ואין שייך שם שמחה כלל כמו במצות שהוא ברצון האדם דכתיב אשר לא עבדת בשמחה כו' אשר קדשנו במצותיו כו' מפני ששרשה הוא מבחי' רצון העליון כנ"ל משא"כ חנוכת הבית חומה בחינת דומם ששרשם למעלה מן הרצון כנ"ל אין שייך כלל שמחה לכן היו נצרכים להמשיך שם בחי' שמחה.

תורת כ"ק אדמו"ר הצמח צדק – תורה הג'

בתילים סי' צב רמז תתמ"ה ע"פ צדיק כתמר יפרח מה תמרה וארז צלן למרחוק כך מתן שכרן של צדיקים רחוק והי' עקב תשמעון ושמר ה' אלקיך לך, ויש לבאר ע"פ מ"ש בענין שמיני עצרת שנקלט הטפה ומתעכב כו' שכל מה שנתעכב ונקלט השפע יותר ברחם אזי הולד בריא יותר כו' וכן התבואה כ"ז שתשרש יותר יהיה הצמיחה ביתר שאת משא"כ הנפילים כו' ואליהו שהי' מעיבור יב"ח אזי גם גופו חי כו' חי ה' אשר עמדתי כו' ועמ"ש בד"ה כי טובים דודיך, ולכן דוקא ושמר ה' לך כו' ומה שמתעכב יותר יהי' בעילוי יותר כו' ועיין מענין כך מתן שכרן רחוק ברבות במדבר רפ"ג ובמ"כ שם סיים שנאמר והי' עקב כו', ורבות פ' לך ר"פ מ"א, ויש לבאר עוד עפמ"ש בענין עליונים למטה כו' כחותם המתהפך כו' כך סוף מעשה במח' תחלה, א"כ מה שבמח' תחלה שה"ע ישראל עבמ"ח וכו' בא בסוף מעשה, ולכן ג"כ ואלה המלכים כו' לפני מלך כו' כי קליפה קדמה לפרי כמו התבן והקש הן העיקר עד שנגמר הפרי אז רואין שהן לא כלום וכן השליא קדמה לולד, ועמ"ש מזה ע"פ יהי אור בענין כברייתו של עולם ברישא חשוכא כו', ולכן דווקא והי' עקב תשמעון, בשמרם עקב רב, אז יתגלה בחי' רב טוב הצפון כו', ועמ"ש מזה בפ' כי תשא ל"ד ז' ע"פ ארך אפים, ועמ"ש מזה שארז"ל פ"ב דעירובין כ"ב ע"א ארך אפים ארך אף מבעי לי' אלא ארך אפים לצדיקים ארך אפיים לרשעים ופירשו רש"י והתוס' וז"ל אפים שוחקות מאריך לצדיקים ארך אפיים לרשעים ופירשו רש"י והתוס' וז"ל אפים שוחקות מאריך לצדיקים עד לעתיד וזעומות לרשעים כו' עיין שם, והיינו כי מה שמאריך ומאחר לצדיקים זהו כמשל הזריעה שזורעי' בארץ כדי שעי"ז יצמח יותר, משא"כ אם הי' נותן לו מיד לא הי' רק כמו שהוא בלי צמיחה וזשארז"ל ע"פ ויזרע יצחק אין זריעה אלא צדקה כמ"ש בתד"א, וכן נאמר זרעו לכם לצדקה כו' וזורע צדקות מצמיח ישועות כו' וכמ"ש וארוכתך מהרה

הוספה ב' - תורות רבותינו נשיאנו שהובאו במאמר - בשלמותן

תצמח, וזהו מארז"ל ברבות כאן פ' עקב ד"א האל הנאמן רבנן אמרי מאמנותו של ב"ו אתה יודע אמונתו של הקב"ה, מעשה בר' פנחס בן יאיר שהי' דר בעיר אחת בדרום והלכו אנשים להתפרנס שם והיו בידם שתי סאין של שעורים והפקידו אצלו ושכחו אותן והלכו להן והי' ר' פנחס בן יאיר זורע אותן בכל שנה ועושה אותן גורן וכונסן, אחר שבע שנים הלכו אותן החברים לשם לתבוע אותן ליתן להם, מיד הכיר אותם ר' פנחס בן יאיר אמר להם בואו וטלו אוצרותיכם, הרי מאמנותו של ב"ו אתה יודע אמונתו של הקב"ה כו' שנאמן לשלם לישראל שכר המצוות שהן עושין מניין ושמרתם את המצוות אבל מתן שכרו והי' עקב תשמעון עכ"ל, והמכוון מזה דכמו מה שנתאחר הפקדון אצל רפב"י עי"ז זרע וצמח ונעשה מזה אוצר כמ"כ מה שהקב"ה מאריך אפיים שוחקות לצדיקים ומאחר שכר המצוות עד לע"ל, אין הענין שלע"ל ישלם רק השכר שהי' ראוי עכשיו אלאל שעד"מ הוא זורען בכל שנה ועושה מהן גורן עד שלע"ל יהי' הצמיחה אוצרות מלאים כל טוב, וביאור הענין כי המצוות עצמן הם מבחי' מ' דאצי' ונק' מצות המלך, ועי' הזריעה והצמיחה נעשו מצות הוי' רמ"ח פקודין רמ"ח אברים דז"א, ועד"ז יש עליות עד אין קץ וכנודע שיש בחי' מצות של עצמות המאציל שלמעלה מבחי' רמ"ח אברים דז"א שהן ט"ס טפ"ט כו' ולכן מה שמאריך ומאחר השכר יהי' מזה צמיחה רבה, ודרך כלל הוא התגלות הכתר תרי"ג מצות דאורייתא עם ז' מצות דרבנן הם תר"ך עמודי אור, ולכן נאמר והיה עקב תשמעון, פי' תשמעון ל' אסיפה שאזי בעקב וסוף יהי' אסיפת הצמיחה בריבוי עצום על עצם האתעל"ת, ולכן נאמר עי"ז והיה לשון שמחה.

תורת כ"ק אדמו"ר מהר"ש

ר') והנה בבחי' המקיפים עצמם יש ב' בחי' לבוש ובית, ונגד ב' בחי' אלו זהו מה שהמצות בכלל נקראו לבושים כנ"ל פקצ"ה שממעשה המצות וכוונתם נעשים לבושים לנפש בגעה"ת וגעה"ע, והתורה נק' בית, כמארז"ל סוף ברכות וסוף יבמות א"ת בניך אלא בוניך, ובמשנה ס"פ ט' דמקואות הבנאים מצד א', וארז"ל בשבת פ' ואלו קשרים דקי"ד ע"א מאי בנאים אלו ת"ח שעוסקים בבנינו ש"ע, וכמאמר ר' יוסי מימי לא קריתי לאשתי אשתי אלא ביתי, וכתוב בחוה שהיא בחי' תושבע"פ כנודע ויבן כו' את הצלע ויבן ל' בנין כו'. וענין ההפרש בין ב' מקיפים אלו דלבוש ובית, כי הגם ששניהם שומרים ומגינים על האדם מ"מ יש הפרש גדול בניהם כי הלבוש הוא בקירוב גדול אל המתלבש בו, וגם הנה הוא מיוחד לפי מדתו דוקא, משא"כ הבית הוא בריחוק הרבה ממנו והיינו מפני שהוא בהרחבה ובהתפשטות יתירה וע"כ אינה מיוחדת לפי מדת

הוספה ב' - תורות רבותינו נשיאנו שהובאו במאמר - בשלמותן

הדר בה. וכמו"כ למעלה יש ב' מיני מקיפים הא' הוא המקיף שבבחי' ההשתלשלות שמבחי' פנימיות שבעליון נעשה מקיף לתחתון שמקיף זה מיוחד לפי ערך דבר המוקף שלגבי כלי דבר המוקף בשיעור קבלתה בפנימיות נשאר זה בבחי' מקיף, אבל אם הי' המוקף בבחי' כלים רחבים יותר לא הי' נשאר זה בבחי' מקיף עליו כ"א הי' מאיר בבחי' פנימיותו, וכמו שהוא מבחי' פנימיות שבעליון כו', ה"ה בעליון בפנימיותו, רק שלגבי התחתון נשאר בבחי' מקיף מפני כי כלי התחתון קצרים הם לקבל האור בפנימיותו ולכן נעשה מקיף לתחתון, ובחי' מקיף זה הוא הנק' לבוש, שכמו הלבוש הוא מיוחד לפי מדתו דוקא כן בחי' מקיף זה לפ"ע המוקף הוא בחי' מקיף, אבל לגבי שלמעלה הימנו הוא בחי' או"פ כו', וגם הוא בקירוב גדול להמוקף כמו שהלבוש הוא בקירוב להאדם הלבוש כו'.

והמקיף הב' הוא בחי' מקיף כל המקיפים דהיינו בחי' אור העגול הראשון שהוא מקיף כל העולמות בהשואה א', ולא שהוא מקיף פרטי כי הוא מעצמיות אור א"ס השוה ומשוה קטן וגדול, וכוללם כולם כא', ובחי' מקיף זה הוא הנק' בית, וז"ש בע"ח דשורש ההיכלות הוא משירי אור המקיפים פי' ממה שלא נמשך עדיין בבחי' מקיף הקרוב דלבוש, וכדפרי' בלק"ת בד"ה להבין ענין הפסוק מי אל כמוך ס"ו בענין לשאירית נחלתו, שזהו מה שיתגלה לע"ל דכתיב והי' שאירית יעקב כו' כטל מאת הוי' כו', ובחי' מקיף זה יתגלה לע"ל כשיקויים מ"ש ונגולו כספר השמים, וכתיב כאשר השמים החדשים כו' אשר אני עושה, פי' שהשמים הוא בחי' מקיפים דעכשיו יגולו כספר להתלבש בבחי' פנימיות ויתגלו מקיפים ושמים חדשים ואז ע"י אור הגדול ההוא גם המתים שוכני עפר יחיו, כי מקיף הקרוב דעכשיו יומשך להיות בגילוי ממש ע"ד או"פ ואז יומשך מקיף הגדול שהוא עכשיו מקיף הרחוק להיות מאיר ומחיה, ועי"ז יהי' תחה"מ כו'.

ר"א) והנה ב' בחי' מקיפים אלו שניהם באים ומתגלים בבחי' המל', והיינו מצד המצות מה שנקראו מצות המלך זהו בחי' מקיף הקרוב שנק' לבוש ושרשו מאור הכתר בחי' גלגלתא דא"א שנק' רצון העליון. אמנם יש עוד בחי' הנק' רעוא דכל רעוין שלמעלה מבחי' רצון כו' שע"ז נאמר הללוהו כרוב גודלו ולא נא' כגודל גדלו לפי שיש הרבה מיני גדלו זה למעלה מזה עד אין קץ ותכלית, ומה שעתה הוא בחי' סובב ומקיף יתגלה לעתיד בבחי' פנימיות וז"ע ואמר ביום ההוא הנה אלקינו זה שבחי' הוא בחי' סתים דהיינו בחי' סוכ"ע כמ"ש בספ"ד ס"פ תרומה דקע"ז ע"ב ע"פ הוא עשנו הוא אקרי מאן דסתים ולא שכיח כו' יהי' לעתיד בבחי' זה שהוא בחי' התגלות לנוכח, והיינו

הוספה ב' - תורות רבותינו נשיאנו שהובאו במאמר - בשלמותן

שיהי' בבחי' או"פ, ואז יומשך מקיף היותר גדול היינו בחי' השמים החדשים שהוא עכשיו מקיף הרחוק כנ"ל פ"ר, ועל בחי' מקיף זה דשמים החדשים נא' אשר אני עושה, משא"כ במקיף דשמים דעכשיו נא' ואת כל אלה ידי עשתה.

והנה הגם שהוא מקיף הרחוק עכ"ז מאיר הוא בבחי' מל' שזהו מ"ש בת"ז מל' פה תושבע"פ קרינן לה, הנה בחי' זו הוא מבחי' מקיף הרחוק ונק' בית וכן"ל בפ"ר בשם הע"ח שהיכלות הם משירי אור המקיפים, שלא בא עדיין לבחי' מקיף הקרוב כו', ולכן דוד דוקא אמר מזמור שיר חנוכת הבית על בנין בהמק"ד, הגם כי הבהמק"ד בנה שלמה בנו, לפי שדוד דוקא הי' מרכבה לכללות בחי' מל' דאצי' כמ"ש במ"א.

וכמו"כ תושבע"פ היא במקום בהמק"ד שהרי ארז"ל משחרב בהמק"ד אין להקב"ה בעולמו אלא ד"א של הלכה הרי בחי' הלכות שהם בחי' בית הם במקום בהמק"ד שנק' בית אלקים כו', וגם איתא בזהר שאורייתא היכלא עילאה דקוב"ה כמשנ"ת מזה לעיל מפרק קפ"ו ואילך, והיינו כמו שהבית הוא שומר את האדם ומצילו מן הקור והגשמים, וכן גם שמירת הלבושים הוא בבית דוקא, כן ארז"ל בתושבע"פ שמור זו משנה שמור לנוק' שהוא בחי' שומר הטוב מהרע ומבררת אותו כמ"ש ותתן טרף לביתה, בחכ' יבנה בית, חכמות נשים בנתה ביתה (וע' במד"ר ר"פ שמיני) כי בחכמה אתברירו דוקא, אך עכ"ז הוא ע"י כח המקיף עליון דבחי' בית, ובחי' זו בתורה הוא הבל הדבור שמדבר המשנה שהוא בחי' מקיף וכמ"ש ואשים דברי בפיך ובצל ידי כסיתיך, וכמ"ש בסש"ב ספ"ה בשם הפרע"ח שהבל הדבור נעשה בחי' אור מקיף, והשמירה הוא ע"י המקיף דתושבע"פ שמשמר גם להלבושים דמעשה המצות.

תורת כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע

אך הענין הוא דהנה במקיפים יש ב' מדרי' בחי' מקיף דאו"י ומקיף דאו"ח. מקיף דאור ישר הוא שבא בבחי' גילוי אלא שהוא למע' מבחי' התלבשות בבחי' פנימי ה"ה נשאר בבחי' מקיף למע', אבל יש לו שייכות אל האור פנימי ויבוא לידי גילוי כו'.

והמשל בזה כמו רב המשפיע שכל וסברא לתלמידו שמה שיוכל להתקבל בשכל התלמיד נק' או"פ שמתיישב בכלי מוח שכל המקבל, ועומק שכל זה שא"א להתקבל בכלי מוחו נשאר בבחי' מקיף על מוחו מ"מ ה"ה בבחי' קירוב אליו וחופף עליו ממש עד שיוכל לבא בהשגה ממש בהמשך הזמן וכמו דקאים אינש אדעתי' דרבי' גם על עומק חכמתו בשכל זה כו' וכן הלומד דבר שכל שהוא עמוק מכלי מוחו דמ"מ במשך

הוספה ב' - תורות רבותינו נשיאנו שהובאו במאמר - בשלמותן

זמן יוכל לבא על עומקו כו' שהרי מי שהוא בעל שכל גדול ממנו ה"ה משיג את השכל העמוק, כמו"כ הוא ג"כ כשיחכם יותר ישיג כו' וכ"ז הוא בבחי' מקיף דאו"י דהמקיף יש לו ערך ושייכות אל הפנימי משום דמקיף זה הוא מה שכבר נתגלה מהמשפיע לבא אל המקבל אלא שלא בא לידי גילוי ממש רק אפס קצהו והוא האו"פ והשאר נשאר בהעלם בבחי' מקיף אבל מ"מ הרי יש לו ערך ושייכות אל האו"פ ויוכל לבוא לידי גילוי כו', אבל בחי' מקיף דאו"ח הוא שאינו בא לידי גילוי כלל גם לא בבחי' מקיף אדרבה כל ענינו הוא היפך השפע שלא יומשך בגילוי כלל כ"א להעלים ולהסתיר הדבר בעצמו להיות נעלם לגמרי כו' וכמו השכל העמוק ביותר שמוסתר ונעלם לגמרי ונק' שכל הנעלם מכל רעיון* להיות שגם אפס קצהו אינו מושג כלל, שאם אפס קצהו מושג רק עומקו אינו מושג אינו נק' זה נעלם מכל רעיון שהרי בהמשך זמן יוכל לבוא אליו בהשגה ממש והגדול בחכ' ישיגו עתה ג"כ כו' וא"כ אינו נעלם מכל רעיון אלא מה שגם אפס קצהו אינו מושג זהו הנק' נעלם מכל רעיון והיינו מצד עוצם הפלאת השכל שא"א לבוא לידי גילוי מצ"ע (לא מצד המקבל שאינו יכול לקבל שבזה יש הפרש בין מקבל קטן למקבל גדול, דמה שמקבל הקטן לא יוכל לקבל מ"מ הגדול יקבל כו' אבל כשהדבר מופלא ומוסתר מצד עצמו שאינו בגדר גילוי כו' הרי הקטן והגדול שוין בזה) ואפשר לבא לידי גילוי במשלים וחידות דווקא שבהם מוסתר האור שאינו משיגו כלל מתוך המשל (אלא שהעצם מלובש במשל הגילוי שהוא רק הארה לבד שנתפס להמקבל כו', אבל כאן ה"ה תופס כל עצמותו כו' וכמו במצות פרה אדומה דכתי' אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני שנתלבש מהות ועצמות רצונו ית' בדבר הנפלא מן השכל לגמרי והוא כמו המשל שמוסתר בו הדבר לגמרי אבל ע"י הוא תופס במהות הדבר כו', וכן בד"כ בכללות המצות שנתלבשו בדברים גשמיים במצות מעשיות דוקא כו') ובחי' זו נק' או"ח מפני שאינו בגדר גילוי מצ"ע כו' וגם עיקרו להיות בבחי' עלי' והסתלקות בבחי' העלם בעצמו דוקא.

(ג) ויובן זה יותר בענין התענוג דהנה ידוע ונת' ג"כ לעיל שיש תענוג המורכב ותענוג הפשוט, תענוג המורכב הוא שמורכב בשכל ומדות כו' והיינו שהתענוג בא בהתלבשות בכחות הנפש המתלבשים באברי הגוף ואז הוא בבחי' אור מוגבל לפי אופן הכחות כו' ותענוג הפשוט הוא שאינו מורכב בשכל ומדות והוא למעלה מהכחות המתלבשים באברי הגוף כ"א בבחי' מקיף דנפש כו', ולכן מגיע גם בחיצוני' אברי הגוף וכמו המספק בידי או מרקד ברגליו מצד עוצם התענוג והשמחה כו' שזה שבא גילוי

שכל הנעלם מכל רעיון: ראה תו"א ר"פ לך. תו"ח ולקו"ת לג"פ שם. ד"ה לך תרצ"ד (קונטרס פו).

הוספה ב' - תורות רבותינו נשיאנו שהובאו במאמר - בשלמותן

התענוג והשמחה באברי' החיצונים בידיים ורגלים הוא מפני שהעונג הוא בבחי' מקיף שבנפש והמקיף ה"ה בשוה בכ"מ וכידוע בענין הרצון שנמצא ברגל כמו בראש וכשעולה ברצונו לנענע ברגלו ה"ה מנענע תומ"י כו' כמ"ש מזה במ"א וכן הוא בבחי' התענוג להיות שהוא בבחי' מקיף ה"ה פועל גם באברים החיצוני' כמו לספק בידי ולרקד ברגלי' כו', וזהו בחי' תענוג הפשוט שאינו מורכב בהכחות כ"א בבחי' מקיף כו', אמנם גם בבחי' תענוג הפשוט יש ב' מדרי', הא' הוא שיש לו אחיזה בריקוד עכ"פ והיינו לפי שהעונג הוא בבחי' המשכה וגילוי אלא שהגילוי הוא בבחי' מקיף לכן יש לו איזה אחיזה כו' אבל בחי' הב' הוא כשאין לו אחיזה בשום דבר וכמו כשהעונג ושמחת הנפש הוא כ"כ עד שאין בו כח לרקד ג"כ אלא נשאר כאבן דומם ממש בלי שום תנועה כלל שאינו יכול לנענע בשום אחד מאבריו כלל, והיינו לפי שהגיע העונג בעצם נפשו שאינו בגדר גילוי והמשכה כלל, אדרבה הא עומד בבחי' עלי' והסתלקו' למעלה דוקא, (כי כל הכחות נכללים בהעלם עצם הנפש כו'). ולכן אין לו שום תנועה כלל להיותו בבחי' או"ח בעצמותו דוקא בהעדר הגילוי וההמשכה לגמרי כו' וכן הוא בשכל עמוק ביותר הנעלם מכל רעיון שאינו בגדא גילוי מצ"ע שהוא בבחי' עלי' והסתלקות למעלה להעלים ולהסתיר בעצמו דוקא כו' ובחי' זו נק' מקיף דאו"ח שלמעלה מעלה מבחי' מקיף דאו"י שהוא בחי' גילוי עכ"פ אלא שהגילוי הוא בבחי' מקיף כו', והיינו מפני שלא הגיע בבחי' העצמות ממש כ"א בהגילוי לבד כו', אבל בחי' מקיף דאו"ח הוא שמגיע בהעצם ממש שאינו בבחי' גילוי והמשכה אדרבה בבחי' או"ח עצמותו כו', וזהו ההפרש* בין אות סמ"ך לאות מ"ם סתומה דמ"ם הוא ג"כ סתום בכל צד ומורה על בחי' המקיף שלמע' מגילוי ממש והיינו בחי' מקיף דאו"י הנ"ל שהוא למע' מבחי' גילוי מ"ם יש לו אחיזה והתיישבות קצת כו', וכן במקיף דשכל הנ"ל הרי יש לו אחיזה בהאו"פ עכ"פ כו' אבל אות סמ"ך הוא סתום ועגול מכל צד שאין לו התיישבות כלל והיינו בחי' מקיף דאו"ח הנ"ל שאין לו אחיזה כלל בשום דבר כו'.

זהו ההפרש: ראה זח"ב קכז, א. לקו"ת דברים כב, ג. ד"ה שה"מ ממעמקים תרס"ד. ד"ה העושה סוכתו תרע"ד. ובכ"מ.



לעילוי נשמת

ר' יהושע יוסף בן ר' מכלוף ע"ה

ליאני

נפטר כ"ב תשרי - שמיני עצרת - תשפ"ו

ת' נ' צ' ב' ה'



ויהי רצון שתיכף ומיד יקוים הייעוד
"הקיצו ורננו שוכני עפר" והוא בתוכם

