

ביאורים במאמרי רבינו



מאמרים ד"ה
אלה פקודי
ה'תש"ל

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

מאת כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ושבע לבריאה

ב"ה

פתח דבר

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

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

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

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

*

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

*

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

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

מערכת מכון "ביאורים במאמרי רבינו"

הכתובת למשלוח הערות: ת.ד. 485 כפר-חב"ד.

mm.ashkenazi@gmail.com: 1א

עיצוב ועימוד:

טל: 08-8502771 פקס: 08-8502772
E-mail: chazak@zahav.net.il



בס"ד. ש"פ פקודי ה'תש"ל*

אלה פקודי המשכן משכן העדות אשר פוקד על פי משה גו¹, וידוע הדיוק מ"ש המשכן משכן ב' פעמים². גם צריך להבין, שבמשכן הא' נאמר משכן סתם ובמשכן הב' נאמר משכן העדות³. גם צריך להבין מ"ש אשר פוקד על פי משה, דשני פירושים בזה. שקאי אדסמיך ל⁴, על משכן העדות⁴. ולכן נאמר פוקד לשון יחיד, כי רק משכן אחד פוקד על פי משה, בחינת משכן העדות. ועוד פירוש, שאשר פוקד על פי משה קאי על כללות המשכן, גם על בחינת משכן סתם. ואדרבה, הפירוש הפשוט (דאין מקרא יוצא מפשוטו⁵) באשר פוקד על פי משה הוא שקאי על אלה פקודי המשכן (שבתחלה אומר פקודי סתם ואח"כ מפרש שזה הי' על פי משה). וצריך להבין הקשר דשני הפירושים.

(ב) ונקודת הביאור בזה הוא, כדאיתא בלקו"ת⁶, דענין המשכן הוא השראת השכינה כמ"ש⁷ ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, ושני הענינים שבמשכן [משכן סתם ומשכן העדות] הם ב' דרגות בשכינה, שכינתא תתאה ושכינתא עלאה⁸. וע"פ הידוע שכל אחד מישראל הוא משכן ומקדש לו ית' [כמארז"ל⁹ עה"פ¹⁰ ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, בתוכו לא נאמר אלא בתוכם, בתוך כל אחד ואחד מישראל], מובן, דשני הענינים שבמשכן [משכן סתם ומשכן העדות] הם גם בהמשכן דישאל. וע"פ מאמר רז"ל¹⁰ עה"פ משכן העדות, עדות היא לכל באי עולם שהקב"ה נתרצה לישראל, יש לומר, דזה שישראל הם משכן (סתם) הוא ע"י העבודה דתומ"צ, וזה שהם משכן העדות הוא ע"י עבודת התשובה. ויש לקשר זה עם המובא לעיל מלקו"ת דמשכן סתם ומשכן העדות הם שכינתא תתאה ושכינתא עלאה, כי "שכינתא תתאה היא מלכות ושכינתא עלאה היא בינה"¹¹, ועד"ז הוא

6) שם (ג, א ואילך). וראה גם תו"ח שם (תרמו, ב ואילך. תרנה, ב ואילך [שם תמב, ג ואילך. תנב, א ואילך]).
7) תרומה כה, ח.
8) לקו"ת שם (ד, ד).
9) הובא בלקו"ת ר"פ נשא (כ, סע"ב) בשם "ארז"ל.
וראה ראשית חכמה שער האהבה פ"ו קרוב לתחילתו (ד"ה ושני פסוקים – סט, ב). ועוד. – נסמן בלקו"ש חכ"ז ע' 414.
10) יל"ש ריש פרשתנו. ועד"ז הוא בשמו"ר פרשתנו פנ"א, ד. וראה עד"ז פרש"י עה"פ.
11) ראה תקו"ז בהקדמה (א, ב). ובכ"מ.

* יצא לאור בקונטרס כ"ה אדר – תנש"א, "לקראת יום ב' כ"ה אדר, יום הולדת הרבנית הצדקנית מרת חי' מושקא נ"ע זי"ע. . א' ויקרא כד אדר, שנת ה'תנש"א".
1) ריש פרשתנו (פקודי).
2) רד"ה זה בלקו"ת פרשתנו (ג, א). תו"ח שם (תרמו, ב. תרנה, ב [בהוצאה החדשה – פקודי ח"ב תמב, ג. תנב, א]).
3) תו"ח שם.
4) לקו"ת שם (ה, א). תו"ח שם (תרנה, סע"א [שם תמד ד]).
5) שבת סג, א. וש"נ.

ביאורים במאמרי רבינו

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

א) "שכינתא תתאה היא מלכות ושכינתא עלאה היא בינה"
"שכינה" היא על שם ש"שוכנת ומתלבשת" בדבר אחר, נמוך יותר. לכן ספירת המלכות נקראת "שכינה" כי היא (בדיוחה הספירה האחרונה והנמוכה מבין

החילוק בין העבודה דתומ"צ להעבודה דתשובה, ישקיום המצוות, מצוות המלך, הוא במלכות¹², ותשובה היא בכינה¹³. גם יש לומר, דכיון שהמשכן (כללות המשכן) הי' כפרה על חטא העגל¹⁴, לכן, גם במשכן סתם נכללת גם עבודת התשובה, והחילוק בין משכן סתם למשכן העדות הוא, שמשכן סתם הוא יתשובה תתאה ומשכן העדות הוא תשובה עילאה. וזה מתאים עוד יותר עם המובא לעיל מלקו"ת שמשכן סתם ומשכן העדות הם שכינתא תתאה (מלכות) ושכינתא עילאה (כינה), כי תשובה תתאה היא תשוב ה' תתאה (מלכות) ותשובה עילאה היא תשוב ה' עילאה (כינה)¹⁵. וע"פ הדיעה¹⁶ שהציווי ועשו לי מקדש וגם נדבת המשכן היו קודם חטא העגל, שאז היו כל ישראל במדריגת צדיקים, יש לומר, דשתי הבחינות שבמשכן (משכן סתם ומשכן העדות) הם שתי בחינות בעבודת הצדיקים. וכמבואר בלקו"ת¹⁷, דזה שישאל הם משכן סתם הוא ע"י קיום מ"ע וזה שהם משכן העדות הוא ע"י קיום מל"ת. ואולי יש לומר, ששני הענינים דמשכן בעבודת הצדיקים הם גם בהעבודה דכחות הפנימיים. משכן סתם הוא עבודת הלב, ומשכן העדות הוא עבודת המוח. ויש לקשר זה עם המבואר בלקו"ת ששני הענינים דמשכן הם מ"ע

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

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

ביאורים במאמרי רבינו

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

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

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

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

ב) "קיום המצוות הוא במלכות"

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

ומל"ת, כי ימ"ע הם בו"ה – מדות (וא"ו ז"א, וה"א אחרונה – מלכות¹⁸), ומל"ת הם יב"ה – מוחין (יו"ד – חכמה, ה"א – בינה¹⁸).

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

(18) כ"ה גם באגה"ת פ"ד (צד, ב). ובכ"מ.

ביאורים במאמרי רבינו

המפירות. ההסבר בזה בקצרה: צורת האות י' היא נקודה ללא אורך ורוחב, ובוה היא מסמלת את מדרגת החכמה שבה נמצאת "נקודת ההשכלה" כמות שהיא, עדיין ללא פירוט והרחבה.

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

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

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

ומצוות עשה הם בו"ה ומצוות לא־תעשה הם יב"ה

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

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

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

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

ג) **ויובן** זה בהקדים המבואר בלקו"ת¹⁹ שי"ה הם נסתרות וו"ה הם נגלות²⁰. והענין הוא²¹, די"ה הם מוחין וו"ה הם מדות (כנ"ל), ומהחילוקים בין מוחין למדות הוא, דמוחין הם לעצמו ומדות הן לזולתו (כדלקמן בארוכה), ועד"ז הוא למעלה, שהמדות הן לצורך העולמות והמוחין הם למעלה מעולמות, ולכן²², המדות הם בבחינת גילוי להזולת, נגלות, והמוחין הם בהעלם מהזולת, נסתרות. והנה זה שמוחין הם נסתרות ומדות הן נגלות, הכוונה בזה היא, שכללות ענין המדות, גם המדות שבלב (לפני שמגלה אותם לזולתו), הן בחינת נגלות, ועד"ז לאידך, שכללות ענין המוחין (גם לאחרי שמגלה ההשכלה שלו לזולתו) הם בחינת נסתרות. והענין הוא, דזה שמדות שייכים לזולת, הוא לא רק בנוגע לפעולת המדות אלא גם בנוגע להמדות עצמם. וכמו מדת החסד שענינה הוא להטיב לזולתו, ובלי זולת, לא שייך ענין החסד. והגם שמבואר בכ"מ²³ דזה שא"א למדות בלי זולת הוא דוקא בנוגע לפעולת המדות, משא"כ התעוררות המדות (ומכש"כ עצם המדות) אפשר להיות גם בלי זולת, וכמו אברהם אבינו שנצטער על שלא היו אורחים²⁴, דזה שנצטער על זה שאין ביכלתו להשפיע הוא לפי שמדת החסד היתה אצלו בהתעוררות (גם כשלא הי' זולת), הרי זהו דוקא כשיש מציאות בעולם (זולת) על מי להתחסד, אבל באם לא הי' נמצא בעולם זולת למי להשפיע, לא הי' אפשר להיות התעוררות דמדת החסד²⁵, ויתירה מזה, שאז לא הי' שייך גם ענין החסד (עצם המדה), כי ענין

בין מוחין למדות הוא בנוגע להפעולה, "שבמוחין ביכולת להיות הפעולה היינו ההתחכמות בפועל בלא הזולת ובמדות א"א להיות ההשפעה בפועל בלא הזולת".

סה"מ עטר"ת ע' שכד. הי"ש"ת ע' 22.

24) פרש"י ר"פ וירא.

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

19) שם (ג, ב ואילך). תו"ח שם (תרמח, א ואילך). שם תרנה, ב ואילך [שם תנב, ג ואילך. תמב, ג ואילך].

20) תקו"ז ת"י (כה, ב). וראה (בנוסף להנסמן בהערה שלפנ"ז) לקו"ת פ' ראה (כט, א). תניא רפמ"ד.

21) בהבא לקמן (ובסעיף ד) – ראה המשך וההרים תרל"א ס"ע מח ואילך. תרס"ו ס"ע קיא ואילך. סה"מ עזר"ת ס"ע קסח ואילך. עטר"ת ע' תז. קונטרסים ח"ב רצט, ב ואילך. הי"ש"ת ע' 82.

22) ראה המשך תרס"ו ע' קיד. סה"מ תפר"ח ע' צג. 23) המשך תער"ב ח"ג ע' אישכב [ושם, שהחילוק

ביאורים במאמרי רבינו

1) "פעולת...התעוררות...עצם המידות"

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

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

לידי ביטוי בכל רגע ורגע).

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

למטה מזה היא "פעולת המידות" שהיא התעוררות פרטית להשפעת חסד מסוים ובאופן מסוים, והיא יכולה להיות אך ורק כאשר ישנו זולת הנצרך לאותה השפעה של

חסד (ראה בסה"מ עטר"ת ע"מ שכד שכו).

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

ד) והנה כמו שבמדות, גם המדות עצמם שייכים לזולת, עד"ז הוא לאידך במוחין, דזה שהמוחין הם לעצמו למעלה משייכות לזולת הוא לא רק בנוגע להמוחין עצמם, ידענין השכל הוא לעצמו [ודלא כהמדות, שענינם (גם ענינם דהמדות עצמם) הוא להשפיע לזולתו], אלא שגם בשביל פעולת המוחין אין צריך לזולת, דגם כשהאדם הוא לעצמו (בלי זולת) יכול להשכיל השכלות. והגם שע"י השפעה אל הזולת נעשה הוספה בהשכל, ומתלמידי יותר מכולן²⁶, הרי זהו דוקא בנוגע להוספה בשכל²⁷, אבל עצם ההשכלה (גם השכלה בפועל) אפשר להיות גם בלי זולת. דגם כשלא יש למי להשפיע יכול להשכיל השכלות גדולות ועמוקות. ואדרבה, בכדי לבוא על דבר שכל ולעמוד על בוריו, לפעמים הזולת מבלבל. ולכן

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

26 תענית ז, א.
27 וזה שע"י ההשפעה אל הזולת מיתוסף בהשכל, אין זה מצד כח השכל עצמו, שכח השכל צריך להזולת,

ביאורים במאמרי רבינו

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

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

ז) "מוכח שההשפעה (בפועל) להזולת נוגע גם למידת החסד עצמה" לכאורה מהי החווא אמינא? הרי פשוט שכל עניינה של מידת החסד הוא רצון להשפיע חסד? וכן לאחרי זה מוסיף שכשלא ישנה השפעה בפועל, חסר "בשלימות" של מידת החסד, ולכאורה החיסרון הוא לא רק בשלימות של החסד אלא בכל העניין של מידת החסד?

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

רוב החכמים היו מתבודדים. וזהו שארז"ל²⁸ שהסנהדרין היו נושאים ונותנים כל הלילה, ופירש רש"י איש איש לעצמו, כי בכדי לעמוד על אמיתות הסברא הוא כשמעין לעצמו דוקא²⁹. וגם לפירוש הרמב"ם³⁰ שכל אחד הי' נושא ונותן עם בן זוגו³¹ – הרי זה עם בן זוגו דוקא, ולא כולם יחד³².

ה) וזהו שמוחין הן נסתרות ומדות הן נגלות, דמדות, כיון שענינם הוא להשפיע לזולתו, הם בחינת גילוי, אלא שבהיותם בלב לא בא עדיין הגילוי בפועל. ומוחין, כיון שענינם הוא שהם לעצמו למעלה משייכות לזולת, לכן, גם כשמגלה את השכל שלו לזולתו, הוא בחינת העלם. ושני ענינים בזה. דהשכל שמתגלה להזולת אינו כהשכל שהשכיל בעצמו [וכמבואר בכ"מ³³ דהשפעת השכל לזולתו היא ע"י אמצעות המדות], ונמצא, שעצם השכל (כמו שהוא בעצמו) נשאר בהעלם. ועוד ענין בזה, שגם דרגת השכל שמתגלה להזולת, הגילוי שלו להזולת הוא לא לפי שענינו הוא גילוי לזולתו, כי כללות השכל (גם דרגת השכל שמתגלה

(28) סנהדרין מ, א (במשנה).

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

(30) הל' סנהדרין פי"ב ה"ג.

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

והעיקר הוא שלא ישבו כולם יחד*.

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

(33) המשך תרס"ו ע' רפה. שם ע' רצג.

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

ביאורים במאמרי רבינו

הסיבה לזה שהשכל מצמצם את ההשכלה באופן שתתאים ל"כלי" הזולת, כותב במאמר שהוא משום שההשכלה עוברת לזולת "עלידי אמצעות המידות".

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

עמ' רצג).

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

א"יני כהשכל שהשכיל לעצמו"

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

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

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

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

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

ביאורים במאמרי רבינו

הדבר כפי שהוא (ללא תוספות).

(א) "שמגלה לזולתו הענינים שבעצמו" כי עניינה של השכלה, כאמור, הוא לא יחס אל הזולת אלא הבנה שלו (ראה בביאור ט).

(ב) "כיון שהם זולת לגבי השכל"

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

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

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

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

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

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

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

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

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

זוהי מעלת השכל שעניינו הוא דרגה

שההשגה לא תפעול עליו. וזה שהשגת השכל מביאה (בכלל) למדות שבלב ועד למעשה בפועל (גדול תלמוד שמביא לידי מעשה³⁶), הוא [לא מפני שענין השכל הוא לפועל בהמדות ובהמעשה, אלא] לפי שהשכל הוא בדוגמת אור, שמאיר בכל מקום³⁷. ומזה מובן, דבפעולת השכל על כל הכחות והענינים שבאדם, אין מתגלה

(37) המשך תרס"ו שם ע' קיד.

(36) קידושין מ, ב.

ביאורים במאמרי רבינו

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

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

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

י"א אין מתגלה עניינו של השכל

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

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

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

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

ט"ז השכל הוא בדוגמת אור

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

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

אלה פקודי המשכן וגו' ה'תש"ל יא

ענינו של השכל³⁸. ועפ"ז יש לומר, דזה שהמוחין הם נסתרות, הוא, שהם בהעלם גם מהענינים והכחות שבהאדם עצמו.

ו) וזהו אלה פקודי המשכן משכן העדות אשר פוקד על פי משה, משכן סתם הוא עבודת הלב, ולכן נאמר המשכן בה' הידיעה, כי מדות שבלב הם בחינת גילוי. ומשכן העדות, דענין העדות הוא על דבר הנעלם דוקא (כמבואר בלקו"ת³⁹), הוא עבודת המוח, שהמוחין הם בחי' העלם. וולהוסיף, דבמוחין עצמם, עיקר הענין דמשכן העדות (שעדות הוא בדבר הנעלם) הוא "בפנימיות המוחין שלמעלה משייכות למדות]. וענין משכן העדות הוא⁴⁰, שההשגה באלקות [כולל גם ההשגה דפנימיות המוחין] מתאחדת עם האדם המשיג, ועד שמציאותו הוא זה שהוא משכן העדות – משכן ומכון להאור האלקי שמאיר במוחין שלמעלה מהאור שמאיר במדות. וזהו שגבי משכן העדות נאמר אשר פוקד על פי משה, כי בכדי שהאדם יהי' משכן לאור זה, הוא ע"י בחינת משה שבכל אחד מישראל⁴⁰. ואין מקרא יוצא מידי פשוטו, דאשר פוקד על פי משה קאי (גם) על אלה פקודי המשכן (כנ"ל סעיף

39) פקודי (ד, א ואל"ך).
40) ראה תניא רפמ"ב. וראה לקו"ת שם ה, סע"ד בענין "פוקד על פי משה".

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

ביאורים במאמרי רבינו

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

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

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

יח) "פנימיות המוחין"

יח) "שההשגה באלוקות מתאחדת עם האדם המשיג"

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

מוחין בכלל עניינם הוא כוח נטול "מציאות" ונטייה אישית, ועניינו הוא לברר את אמיתיות הדברים, ולא כיצד הם נוגעים לו אישית (ראה בארוכה בביאור יב).

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

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

ומצד שני, האור חודר בתוך מציאות האדם, שהרי סוף-סוף הוא מתפעל, כלומר שהאור האלקי פועל עליו התרגשות, ויתירה

(א), כי ע"י העבודה דמשכן העדות (מוחין), יגם המדות (משכן סתם) הם באופן אחר⁴¹ [וכמשנת"ל סעיף ה שהמוחין הם דוגמת אור שמאיר בכל מקום].

(ז) והנה ידוע⁴² שהמעלה דעבודת התשובה לגבי עבודת הצדיקים היא, שעבודת הצדיקים היא בסדר והדרגה, ועבודת התשובה היא כ"לדלג שור, שלא בהדרגה. ויש לומר, שמהביאורים בזה⁴³ שתשובה (דוקא) היא בכינה (כנ"ל סעיף ב),

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

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

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

ביאורים במאמרי רבינו

מציאותם, שהרי מציאותם היא מציאות טובה של קדושה.

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

שהרי במוחין ישנם שני סוגי יציאה מציאותו:

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

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

(ראה בלקו"ש ח"ו עמ' 113).

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

ג) גם המידות הם באופן אחר

ראה בביאור הקודם שכאשר המידות נובעות מהשכל, אזי הם בבחינת ביטול.

ה) "לדלג שור"

צדיקים, עבודתם היא עבודה מסודרת באופן המותאם למציאותם, שהעלייה היא מדרגה אחת לדרגה שנייה, ללא דילוג, מהי שאינן בעל-יתשובה, עבודתם היא באופן של דילוג, שהרי הם עוברים מקצה אחד לקצה הפכי (מושם שעבודתם איננה נעשית מתוך התחשבות בהכרתם והרגשתם), ולכן התשובה נעשית ב"שעתא חדא וברגעא חדא".

ב) "תשובה היא בכינה אף שגם בצדיקים ישנה גם עבודה שמצד המוחין"

אולי אפשר לומר שההסבר בזה (שאף-על-פי שבצדיקים ישנה עבודת המוחין, ככלי זאת דוקא עבודת התשובה היא ב"כינה" מוחין) הוא, שבעל-יתשובה עניינם הוא "לצאת" ו"לברוח" מציאותם הרעה, מהי שאינן צדיקים, עניינם הוא לא "יציאה" ו"בריחה" מציאותם, אלא להיפך, עבודה עם

אף שגם בעבודת הצדיקים ישנה גם עבודה שמצד המוחין (כולל העבודה שמצד פנימיות המוחין), הוא, כי עיקר מעלת המוחין על המדות הוא שהאור דמוחין הוא למעלה ובהבדלה ממציאיותו של האדם (כנ"ל סעיף ה), ולכן, ענין המוחין (בינה) הוא (בעיקר) בעבודת התשובה, הדילוג והיציאה ממציאיות. ועפ"ז, שני הענינים שבמשכן הם עבודת הצדיקים ועבודת התשובה. דעבודת הצדיקים (גם עבודת המוחין) הוא משכן סתם, ומשכן העדות הוא עבודת התשובה. והקשר דשני הפירושים באשר פוקד על פי משה (לפי ביאור זה) יש לומר, דענינו של משה הוא ביטול במציאות, ונחנו מה⁴³, ולכן עיקר הענין דפוקד על פי משה הוא במשכן העדות. אלא שאעפ"כ שייך זה גם לאלה פקודי המשכן, כי ע"י התשובה, גם קיום התומ"צ הוא באופן נעלה יותר. וכפירוש הידוע⁴⁴ בלשון רז"ל⁴⁵ תשובה ומעשים טובים⁴⁶, שע"י התשובה נעשים המעשים (מעשה המצוות) מעשים טובים ומאירים. והנה גם בתשובה עצמה ישנם שני הענינים דמדות ומוחין (משכן סתם ומשכן העדות), דתשובה תתאה, תשוב ה' תתאה (להוא"ו⁴⁶), היא במדות, ותשובה עילאה, תשוב ה' עילאה (להיו"ד⁴⁶), היא במוחין. ויש לומר הביאור בזה בעבודת האדם, דתשובה תתאה היא בעיקר בנוגע להעבודה דתומ"צ (סור מרע ועשה

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

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

ביאורים במאמרי רבינו

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

המשל לזה הוא מאבנים טובות ומרגליות שנמצאות בתוך בוץ, שאף-על-פי שגם בהיותן שקועות בבוץ הן אבנים טובות, בכל-זאת לא רק שהן לא מאירות אלא הם גם יכולות "להחשיך" (בכך שהן כעורות ונראות חלק מהבוץ עצמו ראה בלקו"ש ח"ד עמ' 1053).
אך על-ידי התשובה שעושה, עולות המצוות שקיים (באופן של מעשים לא טובים) מה"קליפות" ומאירות את העולם.

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

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

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

והעניין בזה הוא: קיום המצוות, כאשר

טוב)⁴⁷, היינו שהדילוג ב"שבתשובה תתאה הוא בנוגע להמציאות שלו⁴⁸, ולכן היא נכללת בבחינת המדות (מציאות), ותשובה עילאה היא להשיב את נפשו למקורה כמו שהיתה מיוחדת בו ית' בתכלית היחוד בטרם שנפחה⁴⁹, שע"ז הוא יוצא ומתבטל ממציאותו, ולכן היא במוחין, בינה. ועפ"ז, שני הענינים שבמשכן הם גם בתשובה עצמה. משכן סתם הוא תשובה תתאה ומשכן העדות הוא תשובה עילאה. והביאור דשני הפירושים באשר פוקד על פי משה יש לומר, שעיקר הענין דפוקד ע"פ משה (ביטול במציאות) הוא בתשובה עילאה, משכן העדות. אלא שמ"מ שי"ך זה גם לאלה פקודי המשכן, כי ע"י תשובה עילאה, גם ב"התשובה תתאה היא באופן נעלה יותר⁵⁰.

ח) ועפ"ז יש לבאר מ"ש בלקו"ת בפירוש הכתוב אלה פקודי המשכן, דפקודי הוא (גם) מלשון פקידה ויחוד, כמו חייב אדם לפקוד את אשתו⁵¹. ומבואר

47 ראה לקו"ת שם (עג, ג ואילך).

48 ראה בארוכה לקו"ש ח"ט ע' 403 ואילך.

49 אגה"ת פ"ח. ובלקו"ת שם (עד, א) דתשובה

עילאה היא על זה שהוא יש מי שאוהב.

50 וראה לקו"ש שם ע' 405 ואילך.

51 יבמות סב, ב.

ביאורים במאמרי רבינו

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

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

מהשאיין כן כאשר ה"תשובה תתאה" באה לאחרי "תשובה עילאה", יהיה נרגש שזה שמקבל על עצמו לקיים בפועל את המצוות, הוא לא סתם מצד החלטה חיצונית, אלא מצד הביטול בעצם מציאותו. כתוצאה מכך, לקבלת עול זו יהיה קיום תמיד, כי מקורה הוא בפנימיותו (ראה בלקו"ש ח"ט ע' 402).

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

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

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

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

במק"א⁵² בענין שארה כסותה ועונתה, דשארה (מזון) הוא המשכה שמתלבשת בכלי המקבל, כסותה (לבוש) הוא ההמשכה שבבחינת מקיף שלמעלה מפנימיות, ועונתה הוא המשכת העצם שלמעלה גם מהמקיף דלבוש. ולהוסיף, שהמעלה דעונתה היא לא רק בנוגע לההמשכה דלמעלה (שעונתה הוא המשכת העצם) אלא גם בנוגע לישראל, שהם מקבלים המשכה זו שלא ע"י לבוש. ויש לומר דזהו שארז"ל⁵³ האומר כו' אני בבגדי והיא בבגדה יוציא ויתן כתובה, דשליטת אני בבגדי הוא שההמשכה דלמעלה היא בלי לבוש, ושליטת היא בבגדה הוא שקבלת הגילוי הוא שלא ע"י לבוש. וצריך להבין, דפירוש זה (שבלקו"ת) באלה פקודי המשכן (שפקודי הוא מלשון פקידה ויחוד) בא בהמשך להמבואר שם שמשכן העדות הוא ההמשכה (שע"י מל"ת) שלמעלה מהתלבשות בכלים, ופקודי המשכן הוא ההמשכה (שע"י מ"ע) שמתלבשת בכלים (בחינת שארה שלמטה גם מבחינת כסותה), ואעפ"כ נאמר בה אלה פקודי המשכן מלשון פקידה ויחוד. גם צריך להבין הקשר דפירוש רש"י שמשכן משכן שני פעמים הוא רמז למקדש שנתמשכן בשני חורבנין על עונותיהן של ישראל עם הפירוש בלקו"ת שהמשכן משכן שני פעמים הם המשכות נעלות ביותר (המשכה שע"י מ"ע והמשכה שע"י מל"ת), ועד לפקודי המשכן, פקודי מלשון פקידה ויחוד.

ויש לומר הביאור בזה, שע"י המשכן שהי' כפרה על חטא העגל, נתגלה, שהכוונה (דלמעלה) במעשה העגל מלכתחילה היתה בכדי שע"יז יגיעו למעלת התשובה. ועד"ז הוא בנוגע לזה שהמקדש שנתמשכן שני פעמים ע"י עונותיהן של ישראל, שהכוונה בזה היא בכדי שיגיעו למעלת התשובה, וע"יז יחזרו אח"כ המשכון לישראל באופן נעלה יותר מכמו שהי' קודם החורבן. והנה מהמעלות שבתשובה לגבי העבודה דקיום התומ"צ הוא, דזה שישראל עושה תשובה גם לאחרי ההבדלה שנעשה ע"י החטאים (עונותיכם מבדילים⁵⁴) הוא לפי שהתשובה באה מעצם הנשמה שהיא מקושרת תמיד עם העצמות. וכיון שעצם הנשמה היא

52) ראה אוה"ת משפטים ע' א'קצז.

53) כתובות מה, א.

54) ישע"י נט, ב.

ביאורים במאמרי רבינו

- (י) "התשובה באה מעצם הנשמה שהיא מקושרת תמיד עם העצמות" עצם הנשמה היא אחד עם עצמותו ית', ולכן לא שייך לפגום בקשר הזה ע"י חטאים, וגם בשעת החטא "היא באמנה אתו".
- (יז) "עצם הנשמה היא העצם גם דכוחות הגלויים" כמאמר כותב שהיות ש"עצם הנשמה" היא העצם של ה"כוחות הגלויים", והיות ש"עצם הנשמה" היא למעלה ממדידה
- והגבלה, לכן נפעל גם ב"כוחות הגלויים" של הנשמה תנועה של "למעלה ממדידה והגבלה".
- ניתן לתת דוגמה לדבר מדרגת ה"תענוג" שבנפש. ויובן זה בהקדים החילוק בין אופן פעולת ה"רצון" באיברי הגוף לאופן פעולת ה"תענוג". כשהרצון פועל על האיברים שיבצעו את הרצון, האיברים לא החלו לרצות בעצמם את הפעולה, אלא הם רק מוציאים לפועל את הרצון.

ה"עצם" (גם) דכחות הגלויים, לכן, ע"י התשובה, גם קיום התומ"צ שמצד כחות הגלויים דהנשמה היא למעלה ממדידה והגבלה. וזהו הקשר דשני הענינים באלה פקודי המשכן, פקודי מלשון פקידה ויחוד, ומשכן מלשון משכון, כי ע"י התשובה הבאה ע"י שנתמשכן המקדש מתגלית עצם הנשמה, ועי"ז גם קיום התומ"צ היא למעלה מהגבלה, ועד באופן דפקודי מלשון פקידה ויחוד, ישראל וקוב"ה כולא חד. ט) ויש להוסיף, דזה שמביא בלקו"ת ראי' על זה שהיחוד נק' פקידה מזה שארז"ל חייב אדם לפקוד את אשתו⁵⁵, הוא, כי במארז"ל זה מדבר בהחיוב לפקוד את אשתו בשעה שהוא יוצא לדרך, ובזה מרמז, דנוסף להענין דפקודי המשכן, שהכוונה בזה שהמקדש נתמשכן היא בכדי שע"י התשובה יהי' אח"כ (לע"ל) היחוד (פקידה) באופן נעלה יותר, גם בשעה זו עצמה (כשנתמשכן המקדש) הי' היחוד. וכמבואר במק"א⁵⁶ מה שארז"ל⁵⁷ בשעה שנכנסו נכרים להיכל ראו כרובים המעורין זה בזה, דלכאורה תמוה⁵⁸, הרי כרובין מעורין זה בזה מורה על גודל החיבה דהקב"ה וישראל כחיבת איש ואשה⁵⁹, ובשעה שנכנסו נכרים להיכל הרי הי' לכאורה היפך החיבה. והביאור בזה, דכיון שבזמן הגלות כנסת ישראל היא כאשה שהלך בעלה למדינת הים⁶⁰, לכן, לפני יציאתו של הבעל (הקב"ה) לדרך, היתה הפקידה, ולכן היו אז הכרובים כמער⁶¹ איש ולויות. אלא שהפקידה שהיתה אז היתה בהעלם, ובגילוי הי' החורבן והגלות, והכוונה בזה היא שע"י העבודה שבזמן הגלות, ובפרט ע"י עבודת התשובה, תהי' הפקידה בגילוי בבנין ביהמ"ק השלישי, ואז יחזור גם המשכון, המשכן ומשכן העדות, בביאת משיח צדקנו בקרוב ממש.

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

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

ביאורים במאמרי רבינו

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

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