



באתי לגני



ש"ק ומוצאי ש"ק פ' בשלח
י"א שבט, ה'תשל"א



בס"ד. ש"ק ומוצאי ש"ק פ' בשלח, י"א שבט, ה'תשל"א*

באתי לגני אחותי כלה¹, ומביא כ"ק מורי וחמי אדמו"ר בעל ההילולא בהמאמר דיום ההסתלקות ויום ההילולא שלו², דאיתא במדרש רבה (במקומו) לגן אין כתיב כאן אלא לגני לגנוני (היא החופה, אשר שמה עיקר דירת החתן³), למקום שהי' עיקרי בתחלה, דעיקר שכינה בתחתונים היתה, אלא שעל-ידי הענינים הבלתי רצויים (מתחיל מחטא עץ הדעת) נסתלקה השכינה מלמטה למעלה עד לרקיע השביעי, ואחר-כך עמדו צדיקים (מתחיל מאברהם אבינו) והורידו את השכינה מלמעלה למטה, עד שבא משה שהוא השביעי, וכל השביעין חביבין³, והורידה למטה בארץ. דענין זה (המשכת וירידת השכינה למטה בארץ) נעשה בעיקר⁴ על-ידי המשכן שעשה משה כמו שכתוב⁵ ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם. וזהו צדיקים יירשו ארץ וישכנו לעד עליה⁶, שצדיקים הם משכינים (ממשיכים⁷) את השכינה שנק' עד, שוכן עד מרום וקדוש⁸, שתהי' בגילוי למטה עד כאן תוכן המדרש.

סיכום: עיקר שכינה בתחתונים היתה, ועל-ידי החטאים נסתלקה לרקיע השביעי. אחר כך עמדו שבעה צדיקים והורידו השכינה למטה, עד שמשה השביעי הורידה למטה בארץ, על-ידי "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם". וזהו צדיקים יירשו ארץ וישכנו לעד עליה.

(1) שה"ש ה, א.
 (2) ד"ה באתי לגני ה'ש"ת (נדפס בסה"מ ה'תש"י ע' 111 ואילך), שניתן על ידי בעל המאמר ליו"ד שבט ה'ש"ת, יום הסתלקותו.
 (3) ויק"ר פכ"ט, יא.
 (4) מה-שאינן כן במ"ת – ראה ד"ה באתי לגני ה'תשכ"ח הערה 5 (לעיל ע' שו).
 (5) תרומה כה, ח.
 (6) תהלים לז, כט.
 (7) ראה מ"כ ומהרז"ו לבמדב"ר פי"ג, ב. מהרז"ו לב"ר פי"ט, ז.
 (8) כ"ה בהמשך ההילולא. וראה ד"ה באתי לגני הנ"ל הערות 27-28 (לעיל ע' שח).

(* יצא לאור בקונטרס יו"ד שבט – תנש"א, "לקראת יום הבהיר יו"ד שבט הבעל"ט, יום מלאות ארבעים ואחד שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר שליט"א, ויום הסתלקות-הילולא של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ זצוקלה"ה נבג"מ ז"ע . . ד' בשלח, ח' שבט, שנת ה'תנש"א".
 המאמר "מיוסד בעיקרו על פרק הראשון מהמשך ההילולא, ויוצא לאור לקראת יו"ד שבט שנה זו – בו לומדים פרק הנ"ל בפעם השלישית*."
 המאמר נאמר ב' פעמים: בהתוועדות דיום ש"ק פ' בשלח, י"א שבט, ובהתוועדות דמוצאי ש"ק – עם הוספות וכו' מאחד על השני. בהנדפס להלן נכללו ב' המאמרים.

(* ראה ב'פנתח דבר" לד"ה זה ה'תשכ"ח – לעיל ע' שו ובשה"ג ב.

ולהעיר, שבמדרש שם מבאר תחלה פירוש הפסוק צדיקים יירשו ארץ גו' ולאחרי זה אומר שעיקר השראת השכינה בארץ היתה ביום שהוקם המשכן, ובהמאמר משנה את סדר הענינים, שהפסוק צדיקים יירשו ארץ גו' מובא בהמאמר לאחרי שאומר שעיקר ההמשכה היתה על-ידי עשיית המשכן. ויש לומר, שבזה מרמז, דזה שצדיקים ממשיכים השכינה למטה (וישכנו לעד עליה), הכוונה בזה היא לא רק להמשכה שעל-ידי שבעה הצדיקים שמאברהם עד משה (על-ידי עשיית המשכן), אלא גם להמשכה שלאחרי ההמשכה שהיתה על-ידי עשיית המשכן. שגם לאחרי ההמשכה שהיתה על-ידי עשיית המשכן, אף שהיתה המשכה נעלית ביותר, ממשיכים צדיקים, ועמך כולם צדיקים⁹ היינו כל אחד מישראל, המשכה נעלית עוד יותר. והכח לכך הוא משום דלאחרי ההמשכה שעל-ידי שבעה הצדיקים, ובפרט על-ידי משה שעל ידו נמשכה השכינה למטה בארץ, על-ידי זה ניתן הכח לכל אחד ואחד מישראל להמשיך עוד יותר.

סיכום: במאמר מביא את הפסוק "צדיקים ירשו גו'" אחרי "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" (שלא במדרש). ובכך כוונתו לרמז, שלאחרי ההמשכה של שבעת הצדיקים ובפרט משה, ניתן הכח לכל אחד מישראל להמשיך עוד יותר.

ויש לומר, דכמו שהמשכת השכינה למטה שעל-ידי עשיית המשכן היתה על-ידי כל ישראל [כמו שכתוב¹⁰ דבר אל בני ישראל גו' ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, שהציווי לעשות מקדש ולהמשיך עיקר שכינה למטה הוא לכל ישראל], ומה שכתוב במדרש שמשה המשיך השכינה למטה הוא, כי עיקר עשיית המשכן וההמשכה שעל-ידי זה היתה על-ידי משה, וגם על ידו נמשך הנתינת כח לישראל שעל-ידי ועשו לי מקדש יהיה ושכנתי בתוכם, על דרך זה הוא בנוגע להמשכת השכינה עכשיו, שהיא המשכה נעלית יותר גם מההמשכה שעל-ידי עשיית המשכן, שהכח שבכל אחד ואחד מישראל להמשיך המשכה זו היא על-ידי הצדיקים ראשי אלפי ישראל שבכל דור, אתפשטותא דמשה שבכל דור¹¹, עד לכ"ק מורי וחמי אדמו"ר בעל ההילולא נשיא דורינו.

סיכום: כשם שהמשכת השכינה בעשיית המשכן היתה על-ידי כל ישראל, אלא שנקראה על שם משה, לפי שעיקרה היה על-ידו, וממנו ניתן הכח לכל ישראל. כך הוא גם בהמשכת השכינה עתה, שהכח לכך הוא מנשיא הדור.

(11) תקו"ז תקון סט (קיב, רע"א. קיד, רע"א).

(9) ישעיה' ס, כא.
(10) תרומה כה, ב. ה.

(ב) והנה לאחרי שמבאר בהמאמר (בקיצור) מאמר המדרש בכללותו¹², מבאר בפרטיות יותר ובעומק יותר פרטי הענינים. בפרק הראשון דהמאמר (הפרק השייך לשנה זו¹³) מבאר הענין דעיקר שכינה בתחתונים, ובהפרקים שלאחריו העבודה דועשו לי מקדש (וגם העבודה במשכן ומקדש לאחרי עשייתו¹⁴) שעל ידה נעשה ושכנתי בתוכם, המשכת עיקר שכינה בתחתונים. ומבאר בפרק הראשון, דהטעם על זה שעיקר שכינה בתחתונים היתה הוא כפי¹⁵ תכלית הכוונה בבריאת והתהוות העולמות הוא שנתאווה הקב"ה להיות לו יתברך דירה בתחתונים¹⁶. ומבאר, דזה שנתאווה הקב"ה להיות לו יתברך דירה בתחתונים הוא שיהיה גילוי אלקות למטה (לא על-ידי המשכה מלמעלה אלא) על-ידי עבודת האדם, ושהעבודה שעל ידה נעשה גילוי אלקות בעולם היא העבודה דאתכפיא ואתהפכא, כמאמר¹⁷ כד אתכפיא סטרא אחרא אסתלק יקרא דקוב"ה (כאשר כופים הסטרא אחרא, נמשך כבוד הקב"ה) בכולהו עלמין. ומבאר, דפירוש בכולהו עלמין אין כוונתו להורות על מקום המשכת האור, אלא על דרגת האור, שהוא אור שהוא בכולהו עלמין בשוה היינו שהעולמות הם בשוה לגביו. והוא האור שלמעלה משייכות לעולמות. דבאור המתלבש בעולמות יש חילוק בין עולמות עליונים לעולמות תחתונים, כמאמר רז"ל¹⁸ נטה ימינו וברא שמים נטה שמאלו וברא ארץ, שהמשכה בשמים (עולמות העליונים) היא מבחי' ימין, והמשכה בארץ (עולמות תחתונים) היא מבחי' שמאל. ובחינת בכולהו עלמין, האור שהוא בכל העולמות בשוה, הוא האור שלמעלה משייכות לעולמות. וזהו כד אתכפיא סטרא אחרא אסתלק יקרא דקוב"ה בכולהו עלמין, שעל-ידי העבודה דאתכפיא ואתהפכא¹⁹ נמשך²⁰ האור שהוא בכולהו עלמין בשוה, אור שלמעלה משייכות לעולמות.

ע' רסו) ש"הענין הוא כו' דירה בתחתונים" הוא ביאור על זה שעיקר שכינה בתחתונים היתה.

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

17) ראה תניא פכ"ז ולקו"ת ר"פ פקודי (מזח"ב קכח, ב. וראה גם שם סז, ב. קפד, א). תו"א ויקהל פט, ד. לקו"ת חוקת סה, ג.

18) ראה פדר"א פ"ח. זהר ח"א ל, א. ח"ב כ, א. לז, א. פה, ב.

19) הביאור בזה שמוסיף אתהפכא – ראה לקמן סעיף יב.

20) ונקראת המשכה זו בשם "אסתלק", לפי שהוא גילוי האור שבבחינת רוממות (תו"א שם).

12) להעיר מה שכתב בהמאמר בתחלתו (לפני "יהענין הוא") "וזהו באתי לגני כו'" – (סגנון רגיל בדרושי דא"ח בסיומם) – כי זהו סיום הביאור דכללות הענין.

13) תשל"א (שנת אמירת מאמר זה) – שנה הראשונה ללימוד ההמשך בפעם השנייה. ובשנה זו (תנש"א) מתחילים ללמוד ההמשך בפעם השלישית. – ראה ב"פתח דבר" לד"ה זה ה'תשכ"ח (לעיל ע' שו ובשוה"ג ב). על-פי מנהג הרבי לבאר בכל שנה (במאמרו ד"ה באתי לגני) פרק אחד מתוך עשרים הפרקים של 'המשך באתי לגני' תשי"ו.

14) כפ"ב – עבודת הקרבנות (בהמשכן לאחורי עשייתו), ובפ"ג ואילך – העבודה דועשו לי מקדש.

15) כ"ה גם בד"ה באתי לגני תשי"א ס"ד (לעיל

וצריך להבין, דלכאורה, הטעם על זה שעיקר שכינה בתחתונים היתה הוא כי נתאוה הקב"ה להיות לו יתברך דירה בתחתונים, ומה נוגע כאן לבאר שעשיית הדירה בפועל צריכה להיות על-ידי עבודת האדם, ושהעבודה שעל ידה נעשית הדירה היא העבודה דאתכפיא ואתהפכא, ושעל-ידי עבודה זו הוא המשכת האור שלמעלה משייכות לעולמות.

סיכום: במאמר מבאר דהטעם על זה שעיקר שכינה בתחתונים היתה, כי נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים. וממשיך ומבאר שעשיית הדירה צריכה להיות על-ידי עבודת האדם באתכפיא ואתהפכא, ועל-ידי זה נמשך האור שלמעלה משייכות לעולמות. וצריך להבין מה נוגע כאן המשך ביאורו.

ויש לומר הביאור בזה, דבמאמר המדרש עיקר שכינה בתחתונים היתה, שני ענינים. (א) המעלה דתחתונים (לגבי עליונים), שבהם דוקא היתה עיקר שכינה, (ב) ושדרגת השכינה שהיתה בתחתונים היא (לא שכינה סתם, אלא) עיקר שכינה. והענינים שבהמאמר (בפרק הראשון) הם ביאור על שני ענינים אלה. דזה שנתאוה שהגילוי אלקות למטה (דירה בתחתונים) יהיה על-ידי עבודת האדם מדגיש מעלת התחתונים שרצה להאיר בהם בכל פרט ובצורה מושלמת, וזהו דנוסף לזה שנתאוה שהדירה (גילוי אלקות) תהיה בתחתונים, נתאוה שגם עשיית הדירה תהיה על-ידי עבודת התחתונים. דעל-ידי שהגילוי אלקות בהתחתונים נמשך על-ידי עבודתם, הם כלים להגילוי, ויתירה מזה, שהגילוי שנמשך בהם הוא מצד ענין התחתונים גופא*. ומוסיף, שהעבודה שעל ידה נעשית הדירה היא העבודה דאתכפיא ואתהפכא, כי על-ידי זה מודגש עוד יותר שהגילוי שנמשך בהתחתונים הוא מצד ענינם. והיינו דנוסף

ענינים: א. שהוא כלי לגילוי, היינו שהוא קולט בתוכו את דבריו של הרב, והם נשארים בתוכו גם אחרי הליכת הרב. (בניגוד לאור השמש, למשל, שהוא נמצא במקבל רק בעת הארת השמש). ב. שהאור נמשך מצד ענינו, היינו שהתלמיד רוצה את ההשפעה מצד עצמו והוא זה שעורר את הרב להשפיע.

ועל דרך זה היא התאוה בענין דירה בתחתונים: א. שהגילוי יחדור בתחתון. ב. שעבודתו היא זו שתעורר את הגילוי.

א* "נתאוה שעשית הדירה תהיה על ידי התחתונים" רצונו של הקב"ה הוא שהגילוי למטה יהיה על ידי עבודת התחתונים, וזה בא לידי ביטוי בשתי נקודות: א. בכך שהתחתון נעשה "כלי" לגילוי. ב. שהגילוי נמשך מצד "ענין התחתונים" גופא.

הענין יובן באמצעות משל מרב ותלמיד: רב מלמד תלמיד בכדי שיתקדם וידע ללמוד בעצמו, וההתקדמות באה לידי ביטוי בשני

לזה שהגילוי שנמשך בהם הוא על-ידי עבודתם (כנ"ל), גם העבודה (שעל ידה נמשך הגילוי) היא עבודה שמצד ענין התחתונים.²¹ ובכך מודגשת מעלת התחתונים, שרצונו להתגלות בכל פרט בהם. וזה שההמשכה שעל-ידי העבודה דאתכפיא ואתהפכא הוא המשכת האור שהוא ככולהו עלמין בשוה הוא ביאור על הלשון עיקר שכינה בתחתונים, וכמבואר במקום אחר²² שעיקר שכינה הוא האור שלמעלה מעולמות.

סיכום: ב' ענינים ב"עיקר שכינה בתחתונים היתה": א. חפצו בתחתונים דווקא. ב. עיקר שכינה בתחתונים. וכנגדם ב' הענינים במאמר: א. עשיית ה"דירה לו יתברך" היא על-ידי התחתונים, ועבודתם עצמה היא מצד ענינם – אתכפיא ואתהפכא, ובכך מודגשת מעלת התחתונים. ב. על-ידי אתכפיא ואתהפכא נמשך האור שלמעלה מעולמות, שהוא "עיקר שכינה".

מהלך המאמר: בסעיף הבא יבאר ששני הענינים הנ"ל, מובנים מהלשון "נתאוה". שכן מצד אחד מקור ה"נתאוה" הוא בעצמות ("עיקר שכינה"), ומאידך, יש הוכחה שכלית מהתהוות העולם לכך ש"נתאוה הקב"ה", ומכאן שענין זה נמשך בהתהוות ("בתחתונים").

ג) ולהוסיף, דשני ענינים הנ"ל מובנים גם מלשון רז"ל נתאוה כו' דירה בתחתונים, נתאוה דוקא. והענין הוא, דכזהו ובעץ חיים איתא, שישנם טעמים על בריאת העולמות [דכזהר²³ איתא שהטעם הוא בגין דישתמודעון ל'יה (כדי שידעו אותו) ובע"ח²⁴ איתא דהטעם הוא בכדי שיתגלו שלימות כחותיו ופעולותיו], ובמאמר רז"ל הנ"ל איתא דבריאת העולמות היתה לפי שנתאוה הקב"ה להיות לו יתברך דירה בתחתונים, דענין נתאוה הוא למעלה מטעם, ובלשון אדמו"ר הזקן²⁴ אויף אַ תאוה איז קיין קשיא (על תאוה אין שאלות), היינו שענין התאוה הוא במקום (דרגא) שאין שייך שם

21) ד"ה באתי לגני ה'תשי"א (לעיל ע' רסג)

עגולים ויושר) ענף א.
24) אוה"ת בלק ע' תקצז. המשך תרס"ו ס"ע ז.
סה"מ ה'תש"ב ע' 34.

22) ח"ב מב, ב.

23) שער ההקדמות הקדמה ג. ע"ח שער א (דרוש

מלאכים), אלא העבודה היא בחלק התחתון של האדם - באתכפיא דנפש הבהמית - שהוא קיים רק באדם התחתון, והחלק הזה גופא נעשה שייך לאלוקות.

ב "עבודה שמצד ענין התחתונים" מוסיף כאן בביאור "מצד ענין התחתון", שהעבודה היא לא רק בחלק העליון של האדם - בשכל ובמדות שלו - שהוא קיים גם בעולמות עליונים (כגון אהבה ויראה אצל

קושיא לפי שהוא למעלה מהשכל ואם כן אינו מובן, היאך יש טעמים על בריאת העולם. וידוע הביאור בזה, דבזהר ובע"ח מדבר בענין בריאת העולמות כמו שהיא מצד בחינת הגילויים, וכיון שגילויים גם גילויים הכי נעלים שלמעלה מחכמה, הם מוגדרים באיזה גדר, הרצון לעשיית איזה דבר הוא מפני שאותו הדבר הוא בהתאם להגדר שלהם (טעם), ובמאמר רו"ל הנ"ל מדבר בענין הבריאה שמצד העצמות, דכיון שאינו מוגדר בשום גדר, הרצון לבריאת העולמות שבהעצמות הוא לא מפני שיש איזה עילוי בהבריאה אלא שכך נתאווה, למעלה מטעם¹. וכמו שהענין דנתאווה הוא בהעצמות, גם הענין שהוא מתאווה אליו הוא שיהיה לו דירה בתחתונים, דענין דירה הוא²⁵ על דרך דירת האדם שעצמות האדם דר בהדירה¹, היינו שבהתחתונים תהיה המשכת וגילוי העצמות.

סיכום: מלשון רו"ל "נתאווה" מובן שזהו "עיקר שכינה" (ענין הב' הנ"ל), שכן תאווה היא למעלה מטעם, ובאה מצד העצמות שאינו מוגדר בשום גדר. וגם ה"דירה" אליה מתאווה, ענינה גילוי העצמות.

מהלך המאמר: לקמן יבאר שגם מעלת התחתונים וחפצו בהם (ענין הא' הנ"ל) מובן מענין "נתאווה".

והנה ידוע²⁶ דההוכחה על זה שהסיבה לבריאת העולמות היא לפי שנתאווה (למעלה מהטעם) ולא די בטעמים הנ"ל שהובאו בזהר ועץ חיים, היא, כי בכדי שיהיה הענין דישתמודעון ליה (ידיעת אלקות) היה מספיק בהתהוות

26) בהבא לקמן – ראה המשך תרס"ו ע' ד ואילך. סה"מ ה'תש"ב ע' 32 ואילך.

25) אה"ת שם. המשך תרס"ו ס"ע ג. תש"ב ע' 27. ובכמה מקומות. – נסמן בד"ה באתי לגני ה'תשכ"ח הערה 32 (לעיל ע' שח).

לבחור בדבר אחר רק מצידה. וזה משל על ענין התאווה למעלה, שאינו מוגדר בשום דבר ורוצה רק מצידו.

ד "עצמות האדם דר בהדירה" הדבר מודגש במיוחד אצל מלך, שבהיותו בחוץ הוא נוהג באופן של "מלך ביפוי", ואף משנה את הופעתו בהתאם לקהל הרואה אותו, ואילו בתוך הארמון הוא נוהג כפי שהוא לעצמו.

ג "נתאווה למעלה מטעם"

משל לכך מהאדם למטה: הרמב"ם כותב (הל' תשובה פ"ה ה" וג') כי למרות שאדם פועל בהתאם לתכונות שלו, ונמשך לאותם דברים שמתאימים לטבע שלו, בכל זאת יש ליהודי בחירה חפשית לבחור בדברים שאינם שייכים לגמרי לתכונות שלו. ולמשל, אדם רע יכול לבחור בטוב.

נמצינו למדים כי יש באדם דרגה כזו שאינה מוגדרת בגדר מסוים (טוב או רע), ולכן יכולה

עולמות העליונים (עולם האצילות ועולמות האיין-סוף שלמעלה מאצילות) ולא הי'ה צריך להיות התהוות עולמות התחתונים. ואדרבא, עיקר הענין דישתמודעון ל'יה הוא דוקא בעולמות העליונים. דהדיעה וההשגה באלקות שבעולמות התחתונים (עולמות ב"ע (בריאה יצירה עשיה) הרוחניים) היא רק בהמציאות דאלקות ולא בהמהות. ומכל-שכן בעולם העשי'ה הגשמי שאין נרגש בו גם המציאות דאלקות. ועל דרך זה הוא בהטעם דיתגלו שלימות כחותיו ופעולותיו, שבכדי שיתגלו שלימות כחותיו הי'ה מספיק בהתהוות עולמות העליונים (עולם האצילות ועולמות האיין-סוף שלמעלה מאצילות), דכיון שגם עולמות העליונים הם מציאות והתהוותם היא בדרך התחדשות (יש מאין), לכן על-ידי שאור איין-סוף מהווה אותם מתגלה הכח שבו²⁷ (שבכחו להוות דבר חדש)²⁸ ה'. ויתירה מזו יש לומר, שעיקר גילוי שלימות כחותיו

התהוות הנבראים, ואם כן יש טעם לברוא עולמות ב"ע כדי שיתגלו שלימות כחותיו. אבל ראה ספהמ"צ להצ"צ (קלד, א ואילך), דשם משמע דענין "יש מאין" כנבראים שאינו כנאצלים הוא רק שהנבראים נראים ליש וזה אינו יותר חידוש ה"א – ויתירה מזו, "חידוש" זה (שהנברא נראה ליש) הוא אדרבה מצד

27) ראה סה"מ תרס"ד ע' קכט. וראה גם המשך תעריב ח"ב ספשיכ"ח ואלך שהגילוי ד"כח" הוא בזה שפועל דבר חדש.

28) להעיר, שהענין ד"יש מאין" שבהתהוות ב"ע הוא יותר מהענין ד"יש מאין" שבהתהוות האצילות. ועל-פי זה, השלימות דגילוי כחותיו היא דוקא על-ידי

לשכל והוא עצמו מחייב שיהיו מידות. (אבל אכן יש במדות את הנקודה השניה - שהן מציאות ודבר אחר מהשכל). וכן יכולת השמש להאיר - איננה מוגדרת ככח, כיון שאין באור את הנקודה השניה של "מציאות", שהרי האור הוא התפשטות של המאור ודבר אחר איתו. (אבל יש בו את החיסרון הראשון שהוא בבחינת "חידוש", כי האור הוא באין ערוך למאור).

מכל זה מובן, כיצד העולמות העליונים מגלים את שלימות "כחותיו": א. "התהוותם היא בדרך התחדשות (יש מאין)", כיון שהם באין ערוך למקור שמהווה אותם. ב. הם "מציאות" ודבר אחר מהמקור, ולא התפשטות של האלוקות כמו אור (ראה ב"ה גדול יהיה תשכ"ב סעיף ד' וה' ובהנמקן שם). ראה במילואים

ה* יש מאין כנבראים לעומת הנאצלים מבאר בהערה כי הנבראים ב"ע הם רק

ה כבר בעולמות העליונים מתגלים שלימות כחותיו

להבנת הענין, ראוי לבאר תחילה מהו "כח": כח, פירושו, יכולת ליצור דבר מיוחד בשני פרטים: א. דבר חדש, שהוא באין ערוך למקורו. ב. דבר שהוא מציאות ודבר אחר ממקורו (ולא התפשטות שלו). למשל, כח הזריקה מוגדר כ"כח", משום: א. שהוא פועל זריקה גשמית, שהיא נחותה באין ערוך ביחס לכח הנפשי הרוחני והיא דבר חדש שאינו כלול בכח. ב. הזריקה הגשמית היא מציאות בפני עצמה ודבר אחר מהמקור, ולא רק התפשטות מהכח הרוחני שפעל אותה.

ישנן תכונות אחרות בנפש, לעומת זאת, שאינן מוגדרות ככח, כיון שהפעולות שלהן אינן בגדרים הללו: למשל, יכולת השכל לגרום מידות - איננה בבחינת כח, כיון שהמדות הן לא "חידוש" לעומת השכל, אלא הן בערך

הוא דוקא בהתהוות עולמות העליונים. דכיון שהתהוות עולמות התחתונים (בי"ע) הוא על-ידי שהכח האלקי שמהווה אותם הוא מתעלם מהם, הרי בפעולה זו דהכח (התהוות בי"ע), אין מתגלה הכח. ומכל-שכן שאינו מתגלה בהתהוות עולם-הזה התחתון, שההעלם דכח המהווה הוא עוד יותר¹. ומזה שנתהוו (גם) עולמות בי"ע הרוחניים, ומכל-שכן מההתהוות דעולם-הזה הגשמי, שאין בו (מצד עצמו) שום מעלה, ובלשון אדמו"ר הזקן²⁹ תחתון שאין תחתון למטה ממנו, מוכח, שתכלית כוונת הבריאה היא (לא מצד הטעם, אלא) לפי שכך נתאווה שעולם-הזה התחתון יהי' דירה לו יתברך, לו לעצמותו.

סיכום: מצד הטעמים "ישתמודעון ליה" ו"שיתגלו שלימות כוחותיו", די היה בהתהוות עולמות עליונים. ואדרבה, דווקא הם משיגים המהות, ובהם מתגלה הכח המהווה. וממהתהוות עולמות תחתונים מוכח שהוא לפי שנתאוה לדירה בתחתונים.

יש מאין שביכלתו לברוא דבר שמציאותו מעצמותו, ולא בענין בריאת יש מאין ודבר חידוש שהוא גילוי שלמות כוחותיו.
(29) תניא רפ"ו.

התעלמות הכח ממנו, כדלקמן בפנים, ואם כן, בכל מקרה אין זה גורם שיתגלו שלימות כוחותיו.
ומה שמבואר שם (קכח, ב ואילך) שגילוי כח האין-סוף הוא דוקא בהתהוות הנבראים – יש לומר, כי שם מדבר (בעיקר) בענין כח העצמות שבבריאה

"ידיעת אלוקות", והיינו על ידיעת "האור" האלוקי, שאפשר לדעת אותו עצמו. ואילו הטעם השני, מדבר על "גילוי כוחותיו", והיינו שנדע את כחו ויכולתו לפעול דבר חדש, אבל לא יודע לנו הכח האלוקי עצמו.

דוגמא ל"ידיעת אלוקות" היא ידיעת "אור הקו" (ראה ספר המאמרים תרס"ו עמוד ו), שבעולם האצילות יכולים לדעת את המהות של אור הקו (משום שהוא בלי גבולי ומתפשט עד אליהם). ואילו בענין ידיעת "הכח" שפעל אותם, אינם משיגים את הכח עצמו, אלא רק את הפעולות שלו. כיון שכאמור לעיל (ביאור ה), עולם האצילות הוא באין ערוך לגמרי לגבי הכח שפעל אותו. (כמו שאין רואים או יודעים את מהותו של כח הזריקה הרוחני, אלא רק את יכולתו לפעול).

יותר "נראים ליש" מהנאצלים באצילות, זה אינו נקרא חידוש. ויש לבאר, שחידוש הוא כאשר הכח הוסיף בנפעל עוד ענין חדש, אבל העובדה שהנבראים בבי"ע "נראים ליש", נעשה רק על ידי זה שהכח העליון עצמו מהם ולא שנתן בהם עוד דבר. (מה שאין-כן במה שידבר בסוף ההערה, על גילוי כח העצמות בבריאת יש מאין, ששם התווסף בהם דבר חדש של מציאותו מעצמותו).

ו בסימו של ענין, ראוי להרחיב מעט בהבדל בין שני הטעמים – "בגין דישתמודעון לי" (ידיעת אלוקות) ו"תגלו שלמות כוחותיו ופעולותיו". דלכאורה, בהשקפה ראשונה, שני הטעמים מדברים על ידיעת אלוקות? ויש לבאר: הטעם הראשון, מדבר על

ויש לומר דזה שיש הוכחה בשכל על הענין דנתאוה (למעלה מהטעם) ושההוכחה היא מהההוות עולם-הזה התחתון שאין תחתון למטה ממנו ¹, הוא, כי הההוות עולם-הזה התחתון מזה שנתאוה היתה [לא באופן שהענין דנתאוה נשאר בעצמותו וזה שמהענין דנתאוה נתהווה עולם-הזה התחתון הוא באופן דהבדלה, אלא] שהענין דנתאוה נמשך בהההוות דעולם-הזה התחתון. [ועל דרך התענוג שבאדם (דנתאוה שייך לתענוג), דהגם שהתענוג הוא למעלה מכל הכחות, למעלה גם מרצון, מכל-מקום (ומצד זה גופא), הוא נמשך בכל כחות הנפש וגם באברי הגוף, ועד שהמרחב דהתענוג נמשך ומתפשט גם בהעצמות שברגל, שמועה טובה תדשן עצם³⁰]. ולכן ההההוות דעולם-הזה התחתון עצמה (זה שנכרא תחתון שאין תחתון למטה ממנו) מוכיחה הענין דנתאוה ². ולהוסיף, דזה גופא שההההוות

(30) משלי טו, ל. וראה גיטין נו, ב.

שלמעלה משכל! ובמיוחד, שהשכל אינו רק 'מסכים' לזה, אלא מוכיח זאת מתוך חשבון שכלי (שאינו שום טעם לבריאה וזלת הענין דנתאוה, כמבואר בקטע הקודם במאמר).

ב. פלא גדול שההוכחה על הנתאוה מעצמותו יתברך היא דוקא מעולם הזה התחתון שאין למטה ממנו. שהרי הדרך של החשיבה היא לקשר בין דברים דומים – אם יש בעיה עם שכל, מחפשים פתרונות מענינים שכליים ואם יש בעיה עם רצון מחפשים פתרונות מענינים רצוניים, וכאן אומרים שההוכחה לדרגה הגבוהה ביותר דנתאוה מעצמותו יתברך היא מעולם הזה התחתון שאין תחתון למטה ממנו!

ה "על דרך התענוג שבאדם"

כדוגמא לדבריו – שעצמות שוכן בעולם הזה התחתון – מביא רבינו מכח התענוג שבאדם, שהוא הכח הנעלה ביותר בנפש, ובכל זאת שורה בכל הגוף עד העצם שברגל.

ז הפלא בכך שיש הוכחה על הענין דנתאוה

רבינו מעורר, שזה דבר פלא שיש הוכחה לענין דנתאוה, ומשתי סיבות: א. כיצד השכל מוכיח דבר שלמעלה מטעם? ב. כיצד עולם הזה התחתון, מוכיח על דרגה כ"כ נעלית כנתאוה? ביתר ביאור: א. כאשר השכל דן ברצונו של הקב"ה, הוא מניח בפשטות כי הרצון הוא לשם טעם ותועלת. יכול להיות טעם שכלי פשוט המובן לנו (כמו למשל שיידעו שלימות כוחותיו), או למעלה מזה, טעם גבוה שאינו מובן לנו בשכלנו הדל ומובן רק לו, ואולי לכל היותר רצון שלמעלה משכל, דהיינו שהקב"ה רצה לבטא את היותו למעלה משכל, ולכן רצה דברים בלי טעם. אבל כך או כך, מוכרחת להיות איזו תועלת בכוונה של הקב"ה.

ולכן, זה פלא גדול, שהשכל מקבל כי הקב"ה ברא את העולם מצד שנתאוה לכך בלי שום טעם, ובלי להשיג בכך שום דבר – לא שידעו גדולתו ואפילו לא שיידעו שהוא רצון

דעולם-הזה התחתון היתה באופן שהענין דנתאוה נמשך בהתהוות, הוא, כי בכדי שתושלם הכוונה דדירה בתחתונים, שהתחתונים יהיו דירה לעצמותו מצד ענין התחתונים גופא, צריך שתהיה להם איזו שייכות להעצמות (עוד לפני שנעשים דירה), ולכן ההתהוות דעולם-הזה התחתון מזה שנתאוה היתה באופן שבהעולם עצמו (בהתהוותו) יהיה הענין דנתאוה, רצון העצמות.

סיכום: ההוכחה על "נתאוה" מהתהוות עולם-הזה, מורה שהענין ד"נתאוה" נמשך בהתהוות. וזהו כדי שתהיה לתחתונים איזו שייכות לעצמות, ובכך עשיית הדירה תהיה מצד ענינם.

שבדרגה זו התחדש ונוצר גדר מסוים (שהוא מתענג מדברי שכל למשל), אמנם זהו כח בתוך עצמו (עוד לפני שהתענג בפועל), ואינו רוצה ודורש להשיג את זה.

הנה, כאן ניתן היה להניח שהתענג הנעלה שורה בגוף באופן מקיף בלבד, מחמת היותו נעלה בשביל איברי הגוף. כמו הרצון, ששורה בגוף רק באופן מקיף (היינו שהוא רק שולט באברים וכופה אותם לבצע את רצונו). ואולם האמת היא, שכח התענג נמצא בכל האברים באופן פנימי. כמו שנאמר "שמועה טובה תדשן עצם", שהרגל עצמה נהנית מהשמועה הטובה ומתרחבת ומתפשטת כתוצאה מהתענגות ממנה.

ובאמת הסיבה לכך היא דוקא היותו כל כך נעלה (כמו שכותב במוסגר "מצד זה גופא"). דכיון שהוא כ"כ נעלה בנפש והנפש היא (ראה במילואים) המהות של האברים, לכן התענג הוא המהות של האברים עצמם, והרגל עצמה מהותה היא להתענג ולהנות מאותם דברים מסוימים שכח התענג מוגדר בהם. (ולכן כאשר מתענג בפועל, הרגל עצמה מתרחבת).

ועל דרך זה הוא בהענין דנתאוה, שהוא המהות דעולם הזה עצמו ונמשך וקיים בעולם הזה התחתון (ראה בד"ה להבין ענין נרות חנוכה תשכ"ו סעיף

ח).

להבנת הענין, ראוי להקדים כיצד נקבע סדר הדרגות בנפש, שדרגה אחת גבוהה ואחרת נמוכה ממנה: הנפש היא לעצמה בלבד ואינה נותנת מקום לדבר שחוץ לנפש, ולכן ככל שהכוחות נותנים מקום לדבר שחוץ לנפש, הם נמוכים יותר, וככל שאינם נותנים מקום לדבר שחוץ לנפש – הם גבוהים יותר.

ולכן, סדר הדרגות מלמטה למעלה הוא: מדות, שכל, רצון ותענוג. המדות מתפעלות מדבר זולת, "מתפעלות" מלשון "פעולה", הוי אומר שדבר זולת חיצוני תופס מקום אצלן, עד שפועל עליהן הרגשה של אהבה ויראה וכו', ולכן הן הדרגה הנמוכה בין הדרגות הנ"ל.

למעלה מהן הוא השכל: השכל נשאר קר ואינו מתפעל ומתרגש מדבר זולת, אבל בכל זאת השכל מכיר בדבר שחוץ לנפש. כיון שהוא כפוף ומושפע מכללים שחוץ לאדם ומרעיונות שהוא שמע במשך החיים – שדבר מסוים הוא נכון והגיויני ודבר אחד הוא אינו הגיויני.

למעלה מזה הוא הרצון, שאינו מושפע וכפוף לשום כללים בעולם, אלא יכול לרצות כל דבר העולה ברצון הנפש, בין שיש בו טעם ובין שאין בו, ובכל זאת, יש לרצון איזו שייכות לדבר זולת, שהרי סוף סוף הוא רוצה ודורש דבר שחוץ ממנו.

והדרגה הגבוהה ביותר היא כח התענג: אף

מהלך המאמר: מהאמור מובן, שהענין הא' ('עיקר שכינה בתחתונים') אף הוא מרומז בנתאוה. ולפיכך היתה ההתהוות באופן כזה שהנתאוה נמשך בעולם, וניתן להוכיח שכלית מההתהוות עצמה, ובכך התחתונים מצידם יהיו דירה לעצמותו.³¹

נמצא ששני הענינים ב"עיקר שכינה בתחתונים" (א). המשכה "בתחתונים".
 ב. המשכה מ"עיקר שכינה" מובנים מענין "נתאוה": א. "נתאוה" נמשך בעולם (וניתן להוכחה), ובכך פועל שהמשכה תהיה מצד התחתונים.
 ב. "נתאוה" הוא מהעצמות, שזהו "עיקר שכינה".

(ד) **ועל-פי** זה יש לבאר מה שכתוב בהמאמר דהטעם על זה שעיקר שכינה בתחתונים היתה בתחלת הבריאה הוא כי נתאוה הקב"ה להיות לו יתברך דירה בתחתונים, דלכאורה, על-פי הביאור (בהמאמר) דזה שנתאוה דירה בתחתונים הוא שהגילוי אלקות למטה (דירה בתחתונים) יהיה (לא על-ידי המשכה מלמעלה אלא) על-ידי עבודת האדם, איך הענין דנתאוה כו' דירה בתחתונים הוא טעם על זה שבתחלת הבריאה³¹ (לפני שהיתה עבודת האדם) עיקר שכינה בתחתונים היתה. ויש לומר הביאור בזה, דזה שעיקר שכינה בתחתונים היתה (בתחלת הבריאה) הוא שהתהוות עולם-הזה התחונן היתה באופן שהענין דנתאוה נמשך בהתהוות שלו (כנ"ל), שעל-ידי זה נעשה בו ההכשרה³² שעל-ידי עבודת האדם יהיה דירה להעצמות גם מצד ענינו (דהעולם).

שהעולם נברא באופן שיהיה מוכשר שיומשך בו עיקר שכינה, אבל ההמשכה עצמה היתה על-ידי העבודה ד"לעבדה ולשמרה".

31) ראה במדבר"ר פי"ב, ו: מתחלת ברייתו של עולם שרתה השכינה בתחתונים.

32) ראה סה"מ עת"ר ע' רט"ז, דזה שבתחלת הבריאה עיקר שכינה בתחתונים היתה – הוא

בלשון "נתאוה" דוקא (אלא רק כתב שזה שהנתאוה נמשך בעולם הוא בשביל שתהיה דירה מצד התחונן).

וצריך לומר כי הכוונה היא למה שכתב רבינו בקצרה במוסגר כי "מצד זה גופא" (שהתענוג הוא כח הכי נעלה בנפש, לכן יכול להימשך עד לדרגות הכי תחתונות בגוף כפי שנתבאר בביאור ח). וכך הוא בעניינינו: דוקא בגלל שהמשכה היא מצד "נתאוה" – שהיא בעצמותו – לכן יכולה לשכון גם בעולם הזה

ט ענין המשכה מצד התחונן מרומז בנתאוה

ראוי להוסיף ביאור: רבינו התחיל את סעיף ג' בכך שענין המשכה מצד התחונן מרומז בלשון "נתאוה" – נתאוה דוקא. (וכך ביאר בקטע הראשון של הסעיף, שדוקא דרגת נתאוה מעצמותו יתברך גורמת שתימשך דרגת "עיקר שכינה", מה שאין-כן אם העולם היה נברא מפני טעם וכו'). אולם רבינו אינו מבאר כאן כיצד ענין המשכה מצד התחונן מרומז

סיכום: "עיקר שכינה בתחתונים היתה", פירושו שה"נתאודה" נמשך בהתהוות עולם-הזה, ולכן פירש במאמר שהסיבה לכך היא לפי שנתאוה הקב"ה לדירה בתחתונים, שכן בכך העולם הוכשר להיות דירה לעצמות גם מצד ענינו.

ויש לומר, דזהו שעל-ידי החטאים נסתלקה עיקר שכינה דלכאורה הרי המשיך להתאוות לדירה בתחתונים ובמה מתבטא הסילוק, כי כיון שחטא הוא היפך הרצון והתענוג דלמעלה, לכן, על-ידי החטאים נסתלקה עיקר שכינה מהארץ, שלא הי' בו (בעולם-הזה) הענין דנתאוה היינו שנסתלקה מהעולם ההמשכה שנמשכה בו בהתהוות (והענין דנתאוה נותר בעצמותו). ועל-פי זה, בההמשכה למטה בארץ על-ידי המשכן שעשה משה, שני ענינים. (א) המשכת עיקר שכינה למטה, באתי לגני למקום שהי' עיקרי בתחלה, שעל-ידי זה נעשה העולם מוכשר להיות דירה לו יתברך, כמו שהי' בתחלת הבריאה. (ב) ונוסף לזה, על-ידי העבודה דועשו לי מקדש, נעשה גם העולם דירה לו יתברך, שנמשך בו (בהמשכן, ועל ידו בכל העולם) גילוי אלקות.

סיכום: סילוק עיקר שכינה, היינו שנסתלק הענין דנתאוה שנמשך בארץ בהתהוות. וא"כ ההמשכה למטה על-ידי משכן משה פעלה שני ענינים: א. העולם נהיה שוב מוכשר להיות דירה לעצמותו. ב. החלה עשיית הדירה בפועל.

מהלך המאמר: לאחר שנתבארו ב' הענינים ב"עיקר שכינה בתחתונים" (סעיף ב"ד), יבאר לקמן שהמשכת עיקר שכינה לאחר שנסתלקה היא נעלית יותר, שכן ירידה צורך עליה (סעיף ה"ז).

(ה) **והנה ידוע שכל ירידה היא לצורך עלייה.** דירידת הנשמה למטה היא בכדי שעל ידי זה תתעלה הנשמה למדריגה נעלית יותר מכמו שהיתה קודם ירידתה למטה³³, ועל דרך זה הוא בהירידה (וההשתלשלות) דהעולמות, דזה שירדו ממדריגה למדריגה (מעולם לעולם) עד שנתהווה מהם עולם-הזה התחתון, הוא בשביל העלייה שנעשית על-ידי זה³⁴ [שעולם-הזה התחתון דוקא הוא דירה לו יתברך, דירה להעצמות]. ומזה מובן, שעל דרך

תרג"ח ע' לב ואילך. תרפ"ה ע' קלה. שם ע' קנ. ובכמה מקומות.

33) ראה בהנסמן בס' המפתחות לספרי אדה"ז (קה"ת, תשמ"א) ערך נשמות ירידה צורך עלייה.
34) ראה לקו"ת פינחס עו, ג. ר"ה נה, ב. סה"מ

הגשמי. אולם דרגה נמוכה יותר של טעם, בעולם הזה התחתון באופן פנימי שייאפשר שהיא אינה עצמותו, לא היתה יכולה לשכון עליה מצד התחתון.

זה הוא בנוגע להירידה שבעולם-הזה עצמו, שהירידה שנעשתה בו על-ידי חטא עץ הדעת והענינים הבלתי רצויים שלאחרי זה היא צורך עליה, בכדי שהמשכת עיקר שכינה למטה עכשיו (לאחרי שנסתלקה) תהיה נעלית יותר מהמשכת עיקר שכינה בתחתונים שהיתה בתחלת הבריאה.

סיכום: ירידה היא צורך עליה, ואם כן, המשכת עיקר שכינה למטה לאחר שנסתלקה, נעלית יותר מהמשכתה בתחילת הבריאה.

ולכאורה היא אפשר לומר, דזה שירידה היא לצורך עליה הוא כשהירידה היא ברצונו יתברך [שאז מוכרח לומר, שהרצון בהירידה הוא בשביל העליה שעל-ידי הירידה]. מה-שאינ-כן ירידה שעל-ידי חטא, שהוא חיפך רצון העליון [דעל-ידי כח הבחירה שניתן להאדם ביכלתו לבחור חיפך הרצון והכוונה שבשבילם נברא], אין הכרח לכאורה שגם ירידה זו היא לצורך עליה. והגם שאין שייך שבחירת האדם תעכב שלא תושלם חס ושלום הכוונה דדירה בתחתונים³⁵, ובחירת האדם קובעת רק את מהירות השלמת הכוונה³⁶, דמזה מוכח, שהסילוק דעיקר שכינה שעל-ידי חטא עץ הדעת והחטאים שלאחריו היא (מלכתחילה) רק לפי שעה היינו סילוק מתוך כוונת המשכה, הרי ענין זה הוא רק הוכחה דזה שעל-ידי החטאים נסתלקה עיקר שכינה היא זה (מלכתחילה) רק לפי שעה, ובהכרח שאחר-כך תהיה המשכת עיקר שכינה למטה. אבל, מהי ההוכחה שהמשכה למטה לאחר הסילוק היא נעלית יותר מהמשכה שהיתה בתחלת הבריאה.

סיכום: לכאורה יש להבדיל בין ירידה על-פי רצון ה', שהיא צורך עליה, לבין ירידה שעל-ידי חטא (שבגללה נסתלקה השכינה), שהיא חיפך רצון העליון.

והענין הוא, דאיתא במדרש³⁷ על הפסוק³⁸ נורא עלילה על בני אדם, עלילה נתלה בו (באדם הראשון) שהוא הביא את המיתה לעולם באכילתו מעץ-הדעת (כי ביום אכלך ממנו מות תמות³⁹), שהרי התורה קדמה אלפים שנה לעולם וכתוב בה⁴⁰ זאת התורה אדם כי ימות באוהל. ומבאר אדמו"ר

(37) תנחומא וישב ד.

(38) תהלים סו, ה.

(39) בראשית ב, יז.

(40) חוקת יט, יד. וראה ד"ה זאת התורה אדם כי ימות באוהל באוה"ת חוקת (ע' תתטז). ד"ה הנ"ל תרמ"ז (סה"מ תרמ"ז ע' קכב). עטר"ת (סה"מ עטר"ת ע' תקטו). ועוד.

(35) כי הכוונה דדירה בתחתונים היא שהעצמות נתאוה להיות לו דירה בתחתונים, ואין שייך שבחירת האדם (נברא) תעכב חס ושלום רצון וכוונת העצמות. וראה בארוכה לקו"ש ח"ג ע' 977 בהערה. וראה גם לקו"ש ח"ו ע' 82.

(36) לקו"ש ח"ג שם. ושם, שזהו על דרך מארוז"ל (סנהדרין צח, א) זכו אחישנה לא זכו בעתה.

האמצעי⁴¹, דזה שעלילה נתלה בו (באדם הראשון) הוא לא רק בנוגע להמיתה שבאה על-ידי חטא עץ הדעת היינו שנקבע מראש שתהיה מיתה בעולם, אך לא נקבע שתבוא על-ידי חטא 'אלא גם בנוגע להחטא עצמו. כי זה שלפעמים גובר הרע דיצר הרע על האדם, הוא לפי שמלמעלה הסיתו עליו היצר הרע להביאו לחטא זה. [אלא שהעזר מלמעלה להרע שבאדם להתגבר על הטוב שבו, וכן העזר מלמעלה להטוב שבאדם להתגבר על הרע שבו, הוא מובדל מהאדם ואינו נרגש בו, ולכן אינו מכריח את האדם, וזה שהאדם בוחר בטוב או ברע הוא בחירה חפשית]⁴². וכיון שהירידה דעולם (סילוק עיקר שכינה) שבאה על-ידי חטא עץ הדעת (אף שהחטא הוא היפך הרצון) היתה בכוונה, בהכרח לומר, שהכוונה דהירידה היא צורך עליה, בכדי שהמשכת עיקר שכינה לאחרי שנסתלקה תהיה נעלית יותר מכמו שהיתה בתחלת הבריאה. **סיכום:** מבואר שהירידה של חטא עץ הדעת היתה מכוונת מלמעלה, ואם כן בהכרח שאף היא היתה צורך עליה.

ועל-פי הנ"ל (סעיף ב) שבעיקר שכינה בתחתונים מודגשים שני ענינים – עיקר שכינה (שלמעלה מעולמות), ובתחתונים (דזה שעיקר בתחתונים הוא (גם) מצד ענינים דהתחתונים) – יש לומר, שהיתרון בהמשכת עיקר שכינה בתחתונים לאחרי שנסתלקה לגבי כמו שהיתה בתחלת הבריאה, הוא בשני הענינים. (א) שהגילוי אלקות שנמשך על-ידי עבודת האדם עכשיו הוא גילוי נעלה יותר מהגילוי שנמשך על-ידי עבודת אדם הראשון קודם החטא, (ב) ושהמשכת הגילוי בעולם (בתחתונים) עכשיו הוא בפנימיות יותר. **סיכום:** היתרון בהמשכת "עיקר שכינה בתחתונים" לאחר שנסתלקה הוא בשניים: א. "עיקר שכינה" – הגילוי הנמשך על-ידי עבודה נעלה יותר. ב. "בתחתונים" – ההמשכה פנימית יותר.

פרשיות התורה ח"א ע' שלט ואילך (ועם הגהות – באוה"ת יתרו ע' א"י ואילך). שערי תשובה לאדהאמ"צ ח"א שער הבחירה פ"ב (כא, ד).

41) בתו"ת פ' תולדות ד"ה ויתן לך פ"י ואילך (יב), ד ואילך). וראה גם מאמרי אדה"ז על מאמרי רז"ל ע' קמא ואילך. סה"מ תקס"ב ח"א ע' צו ואילך. תקס"ג ח"ב ע' תשלא ואילך. מאמרי אדה"ז על

י "עלילה נתלה בו לא רק בנוגע להמיתה" ואם לא היה חוטא, הוא היה מביא את המיתה בדרך אחרת (על דרך "הרבה שלוחים למקום").

יא בחירה חפשית
סוגיא זו ארוכה מארץ מדה, ואכמ"ל בזה.

מהלך המאמר: לקמן יבאר ענין החטא שיש בו כוונה פנימית אף שהוא היפך הרצון (סעיף רז), ולאחר מכן ישוב ויבאר את יתרון ההמשכה בב' הענינים הנ"ל (סעיף ח"ג).
 (ו) ויובן זה - יתרון ההמשכה לאחר שנסתלקה השכינה - בהקדים ביאור בהמובא לעיל דהגם שחטא (חטא עץ הדעת, וכן כל החטאים) הוא היפך רצון העליון, מכל-מקום הוא בכוונה ולכאורה אם הוא היפך הרצון, איך הוא מכוון מלמעלה והענין הוא כמ"ש בעל ההילולא בהמאמרים דחג הגאולה⁴², דכמו שכל דבר שלמטה יש לו שרש ומקור למעלה, על דרך זה הוא בנוגע לחטא ועון, שיש סיבה ונתנית מקום על זה למעלה. ומביא הוכחה על זה מחטא הראשון שהיה בעולם, הוא חטא עץ הדעת. דלכאורה יפלא, הרי אדם הראשון היה בתכלית העילוי הן מצד נפשו שחכמתו היתה גדולה יותר מחכמת שכלים הנבדלים⁴³ והן מצד גופו שגופו של אדם הראשון היה יציר כפיו של הקב"ה⁴⁴ ועקבו של אדם הראשון היה מכהה גלגל חמה⁴⁵ (שעקבו היה כה זך, שהאפיל את השמש), ואיך שייך שחטא ועבר על ציווי ה'. ולהוסיף, שעל-פי מאמר רז"ל⁴⁶ דהטעם שנברא האדם יחידי הוא ללמדנו שכל אחד מישראל הוא דוגמת אדם הראשון, יש לומר, דהפלא הזה איך שייך ענין החטא הוא גם בכל אחד ואחד מישראל⁴⁷. דכיון שנפש השנית שבו היא חלק אלוהי ממעל ממש⁴⁸, וגם בנוגע להגוף דישראל נאמר⁴⁹ ובנו בחרת מכל עם ולשון ואיתא בתניא⁵⁰ שזה קאי על הגוף החומרי שנדמה בחומריותו לגופי אומות העולם, ועל-פי הידוע⁵¹ שאמיתית ענין הבחירה הוא בהעצמות, מובן, שבהגוף דישראל יש יתרון גם לגבי הנשמה, שבו (בהגוף) דוקא הוא בחירת העצמות, איך שייך שהיה בישראל חטא י'. והביאור בזה (במאמר הנ"ל

(46) סנהדרין לו, א.

(47) ראה זח"ג יג, ריש ע"ב. שם טז, א. ונפש כי תחטא תוהא.

(48) תניא רפ"ב.

(49) בנוסח התפלה (אהבת עולם).

(50) פמ"ט. וראה סה"ש תורת שלום ע' 120 ואילך. לקו"ש ח"ח ע' 409 ואילך.

(51) ראה לקו"ת אמור לח, ב. סה"מ תש"ג ע' 24.

(42) י"ב תמוז תרצ"א (סה"מ קונטרסים ח"א קצא, ב ואילך. וראה שם קצב, א-ב).

(43) הם המלאכים - ראה ב"ר פי"ז, ד: אמר להן (הקב"ה להמלאכים) חכמתו מרובה משלכם.

(44) ראה ב"ר פכ"ד, ה. קה"ר פ"ג, יב (ב). וראה אדר"ג ספ"א.

(45) ויק"ר פ"כ, ב. תנחומא אחרי ב. מדרש משלי בסופו. זהר ח"א קמב, ב. ח"ג בהשמטות שו, ב. תקו"ז בהקדמה י, ב. ועיין ב"ב נח, א.

דבעל ההילולא), שהסיבה והנתינת מקום לחטא (כפשוטו, למטה) בהענינים דלמעלה הוא מיעוט הירח⁵² יב*. ולמעלה יותר, הסיבה ונתינת מקום לחטא הוא – שבירת הכלים דתוהו. היינו דבריאת עולם התוהו, עולם שלא אהנייא ליה⁵³ (שלא היתה בו תועלת) (שלכן הי'ה בו השבירה), הוא (כמו) היפך הרצון. ולכן הוא סיבה ונתינת מקום לחטא. ולמעלה יותר, הסיבה ונתינת מקום לחטא הוא – צמצום הראשון שהי'ה בדרך סילוק. כי רצון העליון הוא שיהי'ה גילוי אור, וסילוק האור (צמצום הראשון) הוא (כמו) היפך הרצון [דהגם שכוונת הצמצום היא בשביל הגילוי, הרי הצמצום עצמו הוא היפך הרצון⁵⁴]. והענין דהיפך הרצון (כביכול) שבצמצום הראשון הוא סיבה ונתינת מקום (על-ידי שבירת הכלים דתוהו ומיעוט הירח⁵⁵) לחטא, היפך

יא) את הכל עשה יפה בעתו (פ"ג, יא (א)). יל"ש קהלת שם (רמז תתקסח).
54) כ"ה הלשון בסה"מ קונטרסים שם.

52) ולהעיר מרד"ל (חולין ס, ב) הביאו כפרה עלי שמיעטתי את הירח, היינו שמיעוט הירח הוא חטא כביכול, שצריך לכפרה.
53) ב"ר פ"ג, ז. פ"ט, ב. קה"ר עה"פ (קהלת ג,

יב* מיעוט הירח

ראה מאמרי אדה"ז (תקס"ח ח"א עמ' קפא): "ידוע בענין מיעוט הלבנה שהוא מפני שקטרגה ואמרה אי אפשר לב' מלכים [שישתמשו בכתר אחד] כו' ואמר לה [ה'] לכו ומעטי את עצמך. והנה אף-על-פי שברשות ה' מיעטה את עצמה אף-על-פי-כן אמר הקב"ה הביאו עלי כפרה על שמיעטתי את הירח, בהיות ידוע בחינת הלבנה למעלה הוא בחינת מלכות דאצילות, כי שמש ולבנה הם ענין מ"ה וב"ן למעלה וכידוע. וענין מיעוט הלבנה היינו מה שירדת המלכות, בחי' שם ב"ן, למטה בב"ע עולמות הנפרדים להיות שם ראש לשועלים. ולהיות כי ירידה גדולה היא זאת להיות ראש לנבראים בעלי גבול ותכלית על כן אי אפשר שירד האור לצמצום גדול כזה כי אם אחרי הסתר והעלם עצמות המאור ולא תשאר באור רק כמו נקודה חדא קטנה מאד,

והוא מיעוט הלבנה שממנו נעשה בחינת ראש ומקור לנבראים, אבל מעצמות בחינת מלכות דאצילות כמו שהיא בבחינת אצילות לא היו העולמות יכולים לקבל כלל אלא דוקא אחרי מיעוט אחר מיעוט ולא נשאר רק קו קטן זעיר בתכלית כו' והוא הנקרא בחינת מלכות שבמלכות".

יג "צמצום הראשון הוא נתינת מקום לחטא על ידי מיעוט הירח"

כלומר: צמצום הראשון הוא דרגה גבוהה ביותר המרוחקת מהעולמות, ולכן הנתינת מקום לחטא נמשכת למטה על ידי מדרגות נמוכות יותר, עד למיעוט הירח, שהוא מיעוט בבחינת מלכות דאצילות, מקור העולמות (ראה בספר הערכים ערך אור הלבנה ס"ו).

הרצון כפשוטו. היינו, שהענינים דלמעלה שהם היפך הרצון ועם זאת הם בכוונה⁵⁷, הם השורש לחטא, שהוא היפך הרצון ובכל זאת הוא בכוונה.

סיכום: ישראל מושללים מחטא הן מצד הנשמה והן מצד הגוף, והסיבה ונתינת מקום לחטא היא מלמעלה, ממיעוט הירח, ולמעלה מזה משבירת הכלים דתוהו, ולמעלה מזה מצמצום הראשון, שהוא היפך רצון העליון שיהיה גילוי, אלא שכוונתו לשם גילוי. וזהו שחטא הוא היפך הרצון ועם זאת הוא בכוונה.

ולהעיר, שההוכחה על זה שגם ענין דהיפך הרצון הוא בכוונה ולא במקרה חס ושלום, הוא בעיקר מצמצום הראשון. כי מיעוט הירח, הגם שהקב"ה המעיט את הירח, הרי הסיבה לזה הי'ה קטרוג הלבנה⁵⁵. וגם שבירת הכלים דתוהו, הגם שבריאית עולם התוהו מלכתחילה היתה באופן דבונה על מנת לסתור⁵⁶, יש לומר, דעל-ידי שהי'ה הצמצום, שהוא שרש התהוות העולמות, נקבע שהתהוות עולם התיקון תהי'ה לאחרי בנין וסתירת התוהו⁵⁷, בונה על מנת לסתור וסותר על מנת לבנות⁵⁸ אבל לולא הצמצום לא היתה שבירת הכלים דתוהו, ולכן אי אפשר לומר שהשבירה היא בכוונה תחילה. ועיקר ההוכחה על זה שגם ענין דהיפך הרצון הוא שלא במקרה חס ושלום אלא בכוונה הוא מצמצום הראשון מכך שהיה באופן של סילוק. דבנוגע להצמצום א"א לומר שהי'ה הכרח כביכול בהצמצום באופן של סילוק בכדי שיוכל להיות התהוות העולמות, שהרי לא היה כל רצון לכתחלה להוות עולמות של העלם וכל הענין דהתהוות העולמות (עולם לשון העלם⁵⁸) הוא מצד הצמצום. דהרצון לעולמות באור אין-סוף שלפני הצמצום הוא שיהיו עולמות שבהם יהי'ה

(55) ראה ב"ר פ"ו, ג.

זה בהוספות לסה"מ תער"ב-תרע"ו ע' קמט).

(56) סה"מ תקס"ג ח"ב ע' תשכח. מאמרי אדהאמ"צ דברים ח"ב ס"ע תקפב ואילך.

(58) לקו"ת שלח לו, ד. מאמרי אדהאמ"צ דברים ח"א ע' שג. ח"ג ע' אינט. וראה לקו"ש חל"ד ע' 112 הערה 63. וש"נ.

(57) להעיר מסה"ש תורת שלום ע' 145 (ועל דרך

ולכאורה, ההוכחה היא מכך, שהיפך הרצון הזה קרה למעלה, ואם הוא למעלה (שאינן שם בחירה), מוכרח שהוא בכוונה. ובזה ימשיך כי עיקר ההוכחה היא מצמצום הראשון, אבל בשני המקרים הראשונים אפשר לומר שהיה 'הכרח' לזה.

יד היפך הרצון הוא בכוונה
זאת הכוונה של רבינו בהבאת דברי אדמו"ר
הריי"צ, כדי ללמוד מהם ש"היפך הרצון הוא
בכוונה ולא במקרה חס ושלום, כמו שממשיך
בקטע הבא: "ולהעיר, שההוכחה על זה היפך
הרצון הוא בכוונה, הוא בעיקר מצמצום
הראשון וכי".

גילוי האור ולא עולמות של העלם. דכיון שענין האור הוא גילוי, גם הרצון לעולמות שהיה בהאור הוא (לא להעולמות עצמם, אלא) להגילוי שהיה בעולמות⁵⁹. ומזה מובן, והכוונה בהצמצום [באופן של סילוק האור, בכדי שיתהוו עולמות שענינם הוא העלם] היא לא רק בכדי שעל-ידי זה יושלם הרצון לעולמות שהיה תחלה בהאור שקודם הצמצום⁵⁹ (שיהיה גילוי אור בעולמות)⁶⁰, אלא שיש בזה עוד כוונה⁶⁰, שהיא היפך הרצון שהיה

(60) להעיר, הדטעם על זה שהצמצום היה באופן כזה שנסתלק האור לגמרי ואחר-כך נמשך הקו ולא נשאר לכתחלה מעט אור כמו הקו, הוא כי באם היה

(59) בדוגמת הכוונה בכנין וסתירת התהו בכדי שאחר-כך תהיה התהוות עולם התיקון, שהרצון בהתהוות התיקון הוא גם מקודם.

האותיות ואפילו לחזור עליהן מילה במילה, ולא להבין מילה אחת מהשכל שבהן! (וזאת, משום שהאותיות עצמן לא באות מהשכל שהוא גילוי אור, אלא ממקור אחר בנפש).

וכך הוא בנוגע לעולמות: כיון שהעולמות נבראו מתוך סילוק האור, לכן יש להם מציאות בפני עצמם והם לא רק כדי לגלות אלוקות. אבל אילו נבראו העולמות מצד אור אין-סוף שלפני הצמצום, שהרצון הוא בגילוי אור בעולמות, הרי כל מציאות העולמות היה רק לגלות אלוקות. וראה עוד הערת רבינו 60.

טו "הסילוק הוא לא רק' בכדי שיושלם הרצון שלפני הצמצום"

כלומר: אף שהסילוק גרם שהעולמות עצמם יהיו מציאות (כמו האותיות, ראה בביאור הקודם), ובכך הוא מנוגד לרצון שלפני הצמצום, אמנם סוף סוף העולם הזה הוא גם מגלה אלוקות (כמו האותיות שמגלות את השכל), כמו שאפשר להוכיח על אלוקות מתוך העולם הזה, ולכן הוא סוף סוף מגשים (במשהו) את הרצון שלפני הצמצום בעולמות. (אמנם באמת אילו העולם היה נברא רק מצד האור שלפני הצמצום, לא היה נברא ה"מציאות" של העולם). וראה עוד בהערת רבינו הנ"ל.

טו הרצון לעולמות מצד האור הוא בגילוי אור

רבינו מאריך בלשונו: "דהרצון לעולמות באור אין-סוף שלפני הצמצום הוא שיהיו עולמות שבהם יהיה גילוי האור, דכיון שענין האור הוא גילוי, גם הרצון לעולמות שהיה באור הוא (לא להעולמות עצמם, אלא) להגילוי שהיה בעולמות".

ונראה שרבינו מבאר, כי הרצון של אור אין-סוף שלפני הצמצום בעולמות הוא שונה בשני פרטים מהעולמות כפי שנבראו על ידי הצמצום הראשון. א. הרצון של האור הוא בגילוי אור בעולמות, ולא בסילוק מוחלט. ב. ולכן הרצון הוא באור ולא בעולמות עצמם. אבל בבריאת העולם מצד הצמצום, א. הרצון הוא בסילוק מוחלט ב. במילא העולמות עצמם הם מציאות.

הענין יובן באמצעות משל מאותיות המחשבה והדיבור: האותיות נועדו לגילוי השכל והמדות של האדם, וכאשר האדם מלביש את השכל שלו באותיות, הוא עצמו יכול להבין הדברים וגם לאומרו לאחרים. אמנם בפועל יש לאותיות מציאות משל עצמם והם לא רק לגלות השכל שבהן, שהרי אדם יכול לשמוע היטב

תחלה⁶¹. והיינו, דכוונת הצמצום כמו שהיא בהאור (שאור איך־סוף צמצום עצמו) הוא שיהיה גילוי בהעלמות שיתהוו מהצמצום, וכוונת הצמצום כמו שהיא בהצמצום עצמו היא – שבו מתגלה ענין ההעלם שלמעלה מגילוי, והוא שהעצמות אינו מוכרח חס ושלום בענין הגילוי וביכלתו להיות (גם) בהעלם⁶². נמצא שאף שהצמצום הוא היפך הרצון שהיה תחילה, שיהיה גילוי אור בעולמות, אולם מאידך, הוא בכוונה גמורה ללא שום הכרח, כדי שתתגלה יכולתו להיות בהעלם. אלא שגילוי ענין ההעלם [שההעלם הוא מפני שהעצמות אינו מוכרח חס ושלום בענין הגילוי] הוא על-ידי הגילוי שנמשך אחרי הצמצום שחור והאיר אור הקו. דעל-ידי הגילוי שנמשך בעולמות שנתהוו מהצמצום, יכולים הם להרגיש (נוסף על הרגש הגילוי) גם שרש וסיבת ההעלם שבהם, שהוא מצד יכולת העצמות⁶³. [ויש לקשר זה עם הענין דדירה בתחתונים,

הכלים היתה רק מצד הרצון שיהיה גילוי בעולמות – לא היה אפשר להתהוות מזה ענין של העלם. וזה שנתהווה ענין ההעלם שבהם [וכפרט שענין זה הוא עצם מציאותם] הוא לפי שבהתהוותם יש עוד כוונה (כוונה דהעלם) ככפנים⁶⁴.

61) להעיר מהמשך תעריב ח"ב ע' תתקטז, "זה שהיה האור אין-סוף מאיר בגילוי הרי זה שהיה הרצון בגילוי אור והצמצום והתעלמות האור הרי זה ביטול הרצון כביכול".

נשאר אור, אפילו רק אור הקו, לא היה אפשר להיות התהוות הכלים שהם העלם, מה-שאי-כן כשהיה סילוק נתהוו הכלים (ואפילו שחור והאיר) (המשך תעריב ח"א פ"ח, ובכמה מקומות). ומזה מוכן לכאורה, דבכלים שני ענינים: ענינם העצמי – העלם שאין לו שייכות לגילוי, ואדרבה היפך האור והגילוי, שלכן באם היה נשאר אור (איזה אור שיהיה) לא היה אפשר להיות התהוותם; וזה שהם כלים להאור הוא כמו ענין שנתוסף על עצם מציאותם (על-ידי שאחרי-כך נמשך הקו, שממנו הוא התהוותם בפועל). ובאם התהוות

יח "גילוי ענין ההעלם" רבינו מבאר כי מטרת הצמצום היא כדי שיתגלה שהעצמות אינו מוכרח בגילוי, אלא ביכלתו להיות גם בהעלם.

ויש להבין, שהוא תרתי דסתרי: אם אינו מוכרח בגילוי, מה הוא צריך שהענין הזה יתגלה, והרי אינו צריך גילוי?

אמנם, דרגת ההעלם עצמה אינה צריכה גילוי, ומצידה אפשר להיות נעלמת לגמרי, אלא שיש דרגה אחרת שרוצה גילוי – ולגלות אפילו את ענין ההעלם שלמעלה מגילוי. (וזאת, בשונה מהכוונה הראשונה של הגילוי בעולמות, שרוצה שיהיה גילוי אור 'בטהרתו' ולא לאפשר רגע אחד של העלם – אפילו אם הוא בסוף מוביל לגילוי).

מזו וראה בביאור טו, שהבאנו משל לזה מענין האותיות, שהם מצד אחד גילוי השכל, ומצד שני, הם מציאות בפני עצמם.

זו כוונת הצמצום מצד האור ומצד הצמצום במילים אחרות: יש למעלה שני רצונות הפוכים: א. האור שלפני הצמצום רוצה גילוי אור בעולמות (וכאן הצמצום הוא רק בשביל שיתהוו עולמות של גילוי). ב. הצמצום עצמו רוצה דבר הפוך, שיהיה צמצום וסילוק ויתגלה ענין ההעלם שלמעלה מגילוי. ולכן, הרצון הזה הוא "היפך הרצון" דהצמצום שהיה "תחלה" בסדר המדרגות, ובכל זאת הוא גם בכוונה גמורה.

שעולם־הזה התחתון דוקא נעשה דירה להעצמות ולא העולמות העליונים, כי בעולם־הזה הוא עיקר ההעלם, מה־שאי־כן עולמות העליונים, ולכן לא ניכר בהם כל־כך שביכולתו להיות בהעלם, ועל־ידי שמתגלה שההעלם שבו הוא מצד יכולת העצמות, הוא נעשה דירה להעצמות].

סיכום: ההוכחה שהיפך הרצון הוא בכוונה היא בעיקר מצמצום הראשון, שכן לא היה בו הכרח (דלא כמיעוט הירח ושבירת הכלים דתוהו). דמצד אור אין־סוף כוונת הצמצום לגילוי בעולמות שיתהוו מהצמצום, ואילו כוונת הצמצום מצד הצמצום עצמו היא ההעלם (ולפיכך היה **סילוק** האור, והתהוות עולמות של **העלם**), היפך הרצון שהיה תחלה. ומטרת ההעלם לגלות שהעצמות אינו מוכרח חס ושלוש בענין הגילוי.

מהלך המאמר: בסעיף הבא יבאר כיצד הוא בענין האפשרות לחטא, שגם הוא בכוונה גמורה, כדי לגלות בכך שהעצמות אינו מוכרח בענין הגילוי.

ז) ועל דרך זה הוא בעבודת האדם, דזה שהאדם יכול לעשות היפך רצון העליון [שזה נעשה על־ידי הצמצום, כנ"ל] הוא מפני שהעצמות אינו מוכרח בשום דבר. אלא שבענין זה [הכח שניתן לאדם לעשות היפך הרצון], הענין דיכולת העצמות הוא בתכלית ההעלם והסתור. ועל־ידי שהאדם עובד את ה' והעבודה היא בכח עצמו ובבחירתו⁶² [דהגם שאור אין־סוף הוא בכל מקום ואין דבר חוץ ממנו מכל־מקום כיון שהוא יתברך הוא כל יכול ברא את האדם באופן שיוכל לעבוד בכח עצמו], על־ידי זה מתגלה שכח הבחירה דהאדם (גם זה שיכול לבחור חס ושלוש בהיפך הרצון) הוא מצד יכולת העצמות.

סיכום: יכולת האדם לעשות היפך רצון העליון, היא לפי שהעצמות אינו מוכרח במאומה. אמנם רק כאשר האדם עובד ה' בכח בחירתו, מתגלה שכח בחירתו הוא מצד יכולת העצמות.

ויש לקשר זה – אפשרות הבחירה היפך הרצון המגלה את יכולת העצמות – עם תורת הבעש"ט⁶³ על הפסוק⁶⁴ ויהי ערב ויהי בוקר גו', דאיתא במדרש⁶⁵ ויהי ערב אלו מעשיהן של רשעים ויהי בוקר אלו מעשיהן של צדיקים, ואיני יודע באיזה מהן חפץ, כיון דכתיב⁶⁶ וירא אלקים את האור כי טוב, הוי

בספר בעש"ט על התורה ח"א פ' בראשית סמ"א ואילך.

(64) בראשית א, ה.

(65) ב"ר פ"ב, ה. וראה שם פ"ג, ח.

(66) בראשית א, ד.

(62) ראה סה"מ קונטרסים שבערה 42 [קצו, א], שעל־ידי צמצום הראשון "ניתן מקום שיוכל להיות עבודה בכח עצמו ובבחירתו".

(63) הובאה בצפנת פענח (קד, ב) ובן פורת יוסף (מו, ג) להרה"ק כו' ר' יעקב יוסף מפולנאה. הועתק

במעשיהן של צדיקים הוא חפץ. ותמוה, איך שייך קא סלקא דעתך (להעלות על הדעת) שהוא חפץ במעשה רשעים. ומבאר הבעש"ט, דיש תועלת ויתרון לאור מן החושך⁶⁷, היינו שמעלת יתרון האור ניכרת⁶⁸ מצד החשך, וכן מעלת החכם ניכרת⁶⁸ מצד הטיפש⁶⁷, מעלת הצדיק מצד הרשע וכו'. וזהו ואיני יודע באיזה מהן חפץ, דכיון שגם מעשה הרשעים הוא בבחינת כסא למעשה צדיקים, יש מקום לומר שהכל נכנס באחדות אחד חס ושלום והוא חפץ גם בזה, לכך נאמר וירא אלקים את האור כי טוב אלו מעשיהן של צדיקים, כי במעשה הרשעים צריך הבדלה מהעבירות [ועל-פי זה מבאר שם הכתוב⁶⁹ חשבת דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך, כדלקמן סעיף יג].

סיכום: הבעש"ט מבאר שלפי שמעלת הצדיק ניכרת מן הרשע, לפיכך אמרו רז"ל "איני יודע באיזה מהם חפץ", שכן יש מקום לומר ש"הכל נכנס באחדות אחד".

וצריך להבין, דזה שיתרון האור ניכר מהחושך הוא (לכאורה) שעל-ידי הפחיתות דהחושך ניכר יתרון האור, ואיך שייך לומר שמפני זה גם מעשה הרשעים (חושך) נכנס באחדות אחד⁷⁰ היינו שיש לו חפץ גם בחושך עצמו. ויש לומר לפי מה שהתבאר לעיל, דהכוונה בזה שיתרון האור ניכר על-ידי החושך היא שעל-ידי האפשרות לבחור במעשה הרשעים ניכר שמעשה הצדיקים הוא בבחירתם החפשית, עבודה בכח עצמם. וכיון שעל-ידי העבודה בכח עצמו מתגלה שגם האפשרות לבחור במעשה הרשעים הוא מצד יכולת העצמות, לכן מקום לומר שהוא חפץ במעשה הרשעים, היינו שהתענוג דלמעלה [וכן גילוי אחדותו יתברך – נכנס באחדות אחד] הוא גם בהאפשרות לבחור במעשה הרשעים כיון שעצם אפשרות הבחירה ברע קשורה עם יכולת העצמות להיות בהעלם. ולכך נאמר וירא אלקים את האור כי טוב, שהוא חפץ במעשיהן של צדיקים דוקא, כי הוא חפץ בגילוי יכולתו להיות בהעלם ולא בהעלם עצמו.

סיכום: צריך לומר שאין כוונתו למעשה הרשעים בפועל (חושך), אלא לאפשרות לבחור במעשיהם, שבכך ניכר שמעשה הצדיקים הוא בכח עצמם, והאפשרות לבחור במעשה

שהחושך נהפך לאור (המשך ההילולא פ"א ובכמה מקומות) יש מקום לטעות שיהיה "אחטא ואשוב" בכדי להגיע להעילוי דהפיכת זדונות לזכיות. מה שאי-כך להפירוש שיתרון האור ניכר על-ידי שרואים הפחיתות דחושך – הרי אדרבה, ידיעה זו מעוררת רצון לצאת מהחושך.

67) וכמ"ש (קהלת ב, יג) "וראיתי אני שיש יתרון לחכמה מן הסכלות כיתרון האור מן החושך".

68) כפירוש המצודת דוד לקהלת שם. וראה בארוכה ספר הערכים-חב"ד כרך ב ערך אור ביחס לחושך ס"ח סק"ג. ושי".

69) תהלים קיט, נט.

70) דלהפירוש שנעשה יתרון באור על-ידי

הרשעים הוא מצד יכולת העצמות. ולפיכך יש מקום לומר שישנו תענוג למעלה באפשרות לבחור ברע.

מהלך המאמר: בכך מסיים את שהחל לבאר בסעיף ו, אודות הכוונה העליונה בענין החטא (אף שהוא היפך הרצון), והיינו שעל-ידי אפשרות הבחירה ברע, מתגלה יכולת העצמות שאינו מוכרח במאומה.

לקמן ישוב לבאר יתרון המשכת השכינה לאחר שנסתלקה (הנ"ל סעיף ה), ותחילה יבאר שכוונת הצמצום הוא בשביל גילוי אור שלמעלה מהעולמות (סעיף ח), והכח לכך הוא העבודה דאתכפיא ואתהפכא (סעיף י-יא), ומעלת עבודה זו היא דווקא לאחר שנסתלקה השכינה, ולפיכך ישנו יתרון גם בהמשכה (סעיף יג).

ח) והנה נתבאר לעיל (סעיף ו) דכוונת הצמצום שני ענינים מצד האור ומצד הצמצום. (א) מצד האור הוא בשביל הגילוי, (ב) ומצד הצמצום הוא שעל-ידי הצמצום מתגלה ענין ההעלם (שלמעלה מגילוי) שמצד יכולת העצמות. ולהוסיף, דמבואר בכמה מקומות⁷¹ שגם בכוונת הצמצום בשביל הגילוי, שני ענינים. (א) שכוונת הצמצום היא בכדי שהגילוי דאור אין-סוף שהאיר לפני הצמצום (האור שהיה ממלא מקום החלל⁷²) יהיה גם בעולמות. דקודם הצמצום, לא היה אפשר להיות מציאות העולמות, ובמילא לא היה הגילוי בעולמות, ועל-ידי הצמצום נתחדש שהגילוי דאור אין-סוף יהיה גם בעולמות. (ב) ושעל-ידי הצמצום יהיה הגילוי דפנימיות ועצמות אור אין-סוף שלמעלה מהאור שהיה ממלא מקום החלל. ומבואר שם, דהאור שהיה ממלא מקום החלל הוא ההעלם דאור הקו (היינו שהמשכת הקו מאור זה היא באופן דגילוי ההעלם), (שרש) אור הממלא, והאור שלמעלה מהאור שהיה ממלא מקום החלל הוא (שרש) אור הסוכב. וצריך להבין, איך אפשר שיהיה בהעולם גילוי נעלה כזה שלא האיר אפילו קודם הצמצום, ואף-על-פי-כן לא יתבטל העולם ממציאיותו (הביאור לקמן סעיף יא).

סיכום: ב' ענינים בכוונת הצמצום בשביל הגילוי: א. גילוי אור אין-סוף שהאיר לפני הצמצום. ב. גילוי עצמות אור אין-סוף שלמעלה מהאור שלפני הצמצום. צריך להבין, איך יתכן שיאיר בעולם גילוי כה נעלה והעולם לא יתבטל.

מהלך המאמר: בסעיף הבא יוסיף ויקשה, איך האדם יכול לפעול במדרגה כל-כך גבוהה, והרי החיבור של אור-אין-סוף עם האדם הוא על ידי ריבוי צמצומים וירידות.

(72) ראה ע"ח שער א (דרוש עגולים ויושר) ענף ב. אוצרות חיים ומבוא שערים בתחלתם.

(71) המשך תרס"ו ע' ד. ע' תקט. המשך תער"ב ע' תתקכד. סה"מ ה'תש"ב ע' 32. ובכמה מקומות.

(ט) והנה ידועה תורת הרב המגיד⁷³ על הפסוק⁷⁴ עשה לך שתי חצוצרות כסף, שהקב"ה והאדם אתם קרויין אדם⁷⁵ הם שתי חצוצרות, שתי חצאי צורות. דאדם הוא אותיות אל"ף ד"ם⁷⁶, אל"ף הוא הקב"ה אלופו של עולם, וד"ם הוא האדם [שהאדם מצד עצמו, לפני שמתדבק בהקב"ה, הוא בחינת דם], דזהו שאמרו רז"ל⁷⁷ מאי דכתיב⁷⁸ לא תאכלו על הדם, לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם, כי האדם מצד עצמו (לפני שמתדבק בהקב"ה על-ידי התפלה) הוא בחינת דם⁷⁹. וכל אחד מהם [האל"ף זה הקב"ה והד"ם זה האדם] הוא רק חצי צורה, וכשמתדבקים יחד נעשה צורה שלימה, אדם. ומבאר שם, שההתחברות דהקב"ה עם האדם הוא על-ידי שהקב"ה עשה כמה צמצומים דרך כמה עולמות כדי שיהיה אחדות עם האדם. ועל דרך זה הוא מצד האדם, שבכדי שיתחבר עם הקב"ה צריך הוא לפרוש את עצמו מכל הגשמיות עד שיעלה דרך כל העולמות ויהיה אחדות עם הקב"ה עד שיבוטל במציאות⁸⁰, ואז יקרא אדם.

ומבאר הצמח-צדק⁸¹, דזה שהקב"ה עשה כמה צמצומים כו' והאדם צריך לפרוש את עצמו כו' הוא כמבואר בלקו"ת ד"ה תקעו השני⁸² שבכדי שיהיה החיבור דעליון ותחתון צריך העליון לירד למטה ממדריגתו והתחתון צריך לעלות למעלה ממדריגתו. ומבאר, דזה שהקב"ה עשה כמה צמצומים כו' הוא כי בא"ס נאמר⁸³ כי לא אדם הוא, ובכדי להתלבש בעשר ספירות, ציור אדם, הוא על-ידי כמה צמצומים. ומוסיף, דזה שהעשר ספירות הם בציור אדם הוא לפי שעשר ספירות הם נחלקות לג' קוין⁸⁴ (קו הימני, קו השמאלי וקו האמצעי), וגם לפי שעשר ספירות הם נחלקות בדרך כלל למחשבה דיבור ומעשה, א' ד' מ"ם⁸⁵ יט. ומקשר זה עם ענין ג' בחינות אדם שהם בני"ע

79) אוה"ת לתהלים שם ע' שנת. המשך תע"ב שם פשצ"א ואילך.
80) הלשון באו"ת (הנדפס) "ממציאות", אבל ביהל אור ע' שנת ובהמשך תע"ב ר"פ תז "במציאות", ככפנים.

81) באוה"ת לתהלים שם ס"ב.

82) לקו"ת דרושים לר"ה נה, סע"ג.

83) שמואל-א טו, כט.

84) ראה תו"א יתרו עא, ב – הובא ביהל אור שם.

85) ראה לקו"ת בהעלותך לא, ג.

73) אור תורה פ' בהעלותך (מה, ד. בהוצאת קה"ת תשמ"א ואילך – סי' קלד). הובאה ונתבארה באוה"ת (יהל אור) לתהלים צח, ו (ס"ע שנו ואילך). ובארוכה – בהמשך תע"ב ח"ב פשפ"ד (ע' תשצ) ואילך.

74) בהעלותך יו"ד, ב.

75) יבמות סא, רע"א.

76) של"ה כא, א.

77) ברכות יו"ד, ב.

78) קדושים יט, כו.

ראש, גוף ורגל. זה מרומז במחשבה שהיא
בראש (א), דיבור שהוא בלב – גוף, והאות

יט "מחשבה, דיבור ומעשה – א,ד,מ"ם"
כללות גוף האדם נחלק לשלושה חלקים:

הכלליים שלמעלה מאצילות, כדלקמן. ולכאורה הכוונה בכך שמקשר את ג' האותיות אד"ם - מחשבה, דיבור ומעשה - עם ג' בחינות אדם, דזה שג' האותיות אד"ם רומזים על מחשבה דיבור ומעשה, הכוונה בזה היא לא רק לג' הבחינות מחשבה דיבור ומעשה שבע"ס דאצילות, אלא גם לג' בחינות אדם, ביי"ע הכלליים (א"ק, עתיק ואריך, ואצילות)⁸⁶, שהם דוגמת מחשבה דיבור ומעשה⁸⁷. ועל-פי זה שג' אותיות אד"ם רומזות על ג' בחינות אדם שבבי"ע הכלליים, זה שהקב"ה עשה כמה צמצומים להתלבש בציור אדם, הכוונה בזה היא להצמצומים שעל ידם היא ההמשכה לבי"ע הכלליים, שהם שלשה מיני צמצומים עצומים נלגיים⁸⁸. דכל צמצומים אלו הם בכדי שתהיה ההמשכה בציור אדם העליון עצמו. ולאחרי זה, בכדי שתהיה ההמשכה מאצילות לבי"ע שזה כהמשכה לתחתון, מחוץ לאדם העליון, הוא על-ידי הפרסא. וכמ"ש בתורת הרב המגיד הנ"ל בפירושו הכתוב⁸⁹ ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם, שהוא יתברך מכוסה שם, ומבאר הצמח-צדק⁸¹, דכסא (מלשון כיסוי) הוא

(בענין ביי"ע הפרטיים).

(88) לשון אדה"ז בתניא פמ"ט (סט, רע"א). אלא שבתניא שם מדבר בענין ביי"ע הפרטיים.

(89) יחזקאל א, כו.

(86) ראה בארוכה ד"ה להבין מ"ש בע"ח שיש ג' בחי' אדם להצ"צ - נדפס באוה"ת בלק ע' תתקסב ואילך. אוה"ת ענינים ע' עז ואילך.

(87) ראה בארוכה לקו"ת אחרי כה, סע"ד ואילך

ומעשה. למשל, כשאדם חושב דבר שכל, נוצר כאן דבר חדש של אותיות, והתגלות האותיות היא בשלושה שלבים: אותיות המחשבה שהן דקות ורוחניות, אותיות הדיבור שהן מגושמות יותר, ויורדות יותר עד למעשה.

ועל דרך זה הוא בתוך האדם עצמו: שכל ומדות הם דבר חדש לעומת הנפש, והתגלותם הוא בשלושה שלבים. כוחות הכלולים בנפש, ששם זה שכל ומדות באופן דק ביותר. כוחות הנעלמים, ששם זה מתגשם יותר ואחר כך כוחות הגלויים בנפש.

והנמשל מזה באלוקות הוא בבי"ע הפרטיים, וכן ביי"ע הכלליים (שהם בתוך האלוקות עצמה), ומתגלים בשלושה שלבים אלו.

הראשונה שלו היא ד'. ומעשה שהוא ברגל, והאות הראשונה שלו היא מ' (ראה ספר הערכים ערך אדם עמ' ק"ב).

כ ביי"ע הכלליים הם דוגמת מחשבה דיבור ומעשה

כשם שעולמות ביי"ע נחלקים לשלוש דרגות פרטיות, כך הדרגות שמעליהם נחלקים בחלוקה כזו של "בי"ע הכלליים": א"ק הוא בחינת בריאה, עתיק ואריך הם יצירה, ואצילות היא עשיה.

והנה, שלוש דרגות אלו, יכולות להיות מתוארות גם כמחשבה, דיבור ומעשה. והביאור בזה: כל התגלות דבר חדש מהנפש, מורכבת משלושה שלבים, שמתוארים כמחשבה, דיבור

הפרסא שהיא דוגמת המשל שמכסה ומסתיר⁹⁰ על השכל שבתוכו כא. וצריך להבין, דכיון שהחיבור דאור אין-סוף עם האדם הוא על-ידי כמה וכמה צמצומים דאבי"ע הכלליים וגם על-ידי פרסא מאצילות לבי"ע, איך שייך שהאדם על-ידי עבודתו ימשיך גילוי שלמעלה מהצמצום (הביאור לקמן סוף סעיף י).

סיכום: החיבור של אור אין-סוף עם האדם ("שני חצאי צורות"), הוא על-ידי כמה וכמה צמצומים עצומים (כדי להיות בציור אדם) וגם על-ידי פרסא, ואם כן היאך יתכן שהאדם על-ידי עבודתו ימשיך גילוי שלמעלה מהצמצום.

יו"ד) **והענין** הוא, דכתיב⁹¹ ועבדתם את הוי"ה אלקיכם, ומדייק אדמו"ר מהר"ש⁹², דענין עבודה הוא תיקון ושירות מה שהעבד עובד ומתקן לרבו, וכיון שהוא יתברך הוא שלימותא דכולא⁹³ (שלימות הכל), איך שייך ענין העבודה בנוגע למעלה. ומבאר⁹⁴, דבאמת אין שייך לומר שהעבודה היא צורך גבוה על דרך שירות העבד לרבו שממלא את חסרונו, אלא שעלה ברצונו יתברך שיתאוה להיות לו דירה בתחתונים, ושזה יהיה על-ידי עבודת האדם כא*. ומבאר שם, דעיקר ענין העבודה הוא כשעושה היפך רצונו, אתכפיא. וכדאיתא בגמרא⁹⁵ על הפסוק⁹⁶ ושבתם וראיתם גו' בין עובד אלקים לאשר לא עבדו, דכשונה פרקו מאה פעמים נקרא לא עבדו כי לימוד התורה שלו הוא כפי הרגילות (שבימיהם היה הרגילות לשנות כל פרק מאה

93 ראה תקו"ז בהקדמה ("פתח אליהו") יו, ב. עבודת הקודש ח"א פ"ח.
94 שם פ' צ (ע' צה"ו).
95 חגיגה ט, ב.
96 מלאכי ג, יח.

90 מה-שאי-כן הצמצומים שלפני הפרסא אינם מסתירים. ולכן באצילות, אלקות הוא בגילוי אלא שהגילוי הוא בצמצום. וראה תו"א וירא יד, ב"ג.
91 משפטים כג, כה.
92 בהמשך מים רבים תרל"ו פפ"ו (ע' צא).

כפי שהוא בעליונותו. לדוגמא, כשרוצים לבאר לתלמיד מה הוא מלאך, ומביאים משל מעוֹף שמעוֹף על כנפיים, הרי המלאך הרוחני נעלם ונסתר על ידי הלבוש הגשמי.
חו דוגמא להמשכה מאצילות שבי"ע, שהיא נעלמת ונסתרת על ידי הפרסה.

כא* ראה לקמן במילואים לביאור כד.

כא "הפרסא היא דוגמת המשל שמכסה ומסתיר על השכל"
מדי הכוונה בכך שהמשל מכסה ומסתיר על השכל, והרי הוא מסייע לבאר לתלמיד את השכל?
משל, הוא דוגמא נמוכה מהעולם של התלמיד לענין גבוה שלמעלה מהעולם שלו. ונמצא שהתלמיד מבין את הענין הגבוה דרך הלבוש הנמוך של המשל ולא את הדבר עצמו

פעמים), וכששונה פרקו מאה פעמים ואחד, שינוי הרגילות, אתכפיא, נקרא עובד אלקים. וזהו גם שעבודה הוא מלשון עורות עבודים, כי עיבוד עורות הוא על-ידי שדורכים אותם⁹⁷. וזהו היתרון דאתכפיא לגבי אתהפכא, כי ענין העבודה הוא שמייגע עצמו נגד טבעו⁹⁸. ומבאר שם, שזהו גם המעלה שבתשובה, כדאיתא בתדב"א⁹⁹ בנוגע לבעל תשובה, ה'יה רגיל לקרות דף אחד יקרא ב' דפים, לשנות פרק אחד ישנה ב' פרקים.

סיכום: עבודה היא תיקון לאדון, וגם עבודת ה' היא "צורך גבוה" ("ועבדתם את הויה"), לפי שעלה ברצונו יתברך להתאוות לעבודת האדם. ועיקר ענין העבודה הוא כשעושה היפך רצונו – אתכפיא.

ויש להוסיף¹⁰⁰, דמזה שכתוב ועבדתם את הויה (אלקים) מוכן שהעבודה (השירות) היא לא רק לשם אלקים, אור הממלא¹⁰¹, אלא גם להויה, אור הסובב¹⁰². ולהוסיף, דעל-פי מה שכתב הרמב"ן¹⁰² שהתורה נכתבה בסגנון דשלישי המדבר [כמו וידבר הויה אל משה¹⁰³ ולא "דיברתי אל משה" או "וידבר ה' אלי"], וידוע דשלישי המדבר הוא עצמות אור אין-סוף שלמעלה גם מהויה, יש לומר, דזה שהמְצַנֵּה ועבדתם את הויה הוא שלישי המדבר הוא מפני שענין העבודה נוגע גם לעצמות אור אין-סוף. ועל-פי זה השייכות של "ועבדתם את ה' אלקים" לעצמות היא שפירוש ועבדתם את הויה אלקים הוא, שעל-ידי ועבדתם, אתכפיא, נמשך גילוי הויה, אור הסובב. והמשכת הגילוי דהויה היא בפנימיות, ועד שהויה הוא אלקים, כחכם וחיותכם¹⁰⁴ כב, יחוד סובב וממלא. ועל-ידי זה נמשך גם הגילוי דעצמות אור אין-סוף

משכלה תשי"ב (סה"מ תשי"ב ע' 167 ואילך. תורת מנחם – התוועדות ח"ד ע' 326 ואילך). וש"נ.

101) סהמ"צ להצ"צ סב, א. ובכמה מקומות.
102) בהקדמתו לפירושו על התורה.

103) דבאם משה אומר זה הול"ל וידבר הויה אלי, ובאם הויה אומר זה הול"ל דיברתי אל משה, ולשון וידבר הויה אל משה הוא כשלישי המדבר.

104) ראה לקו"ת ר"פ ראה.

97) ראה על דרך זה ד"ה כימי צאתך ה'תשי"ב (לקמן ח"ג ס"ע קסט) סי"א.

98) ראה גם אגה"ק סי"ב (קיה, א ואילך) "לשון עבודה אינו נופל אלא על דבר שהאדם עושה ביגיעה עצומה נגד טבע נפשו".

99) כן נסמן גם באגרת התשובה פ"ט. וראה ויק"ר (פכ"ה, א), הובא בראשית חכמה שער התשובה פ"ג (ד"ה למדנו קי, ב).

100) בהבא לקמן, ראה בארוכה ד"ה לא תהיה

וכו'. אמנם, שם הוי' נאמר תמיד באותה הדרך כדבר נבדל. וזאת, משום ששם אלקים הוא אור ממלא כל עלמין, שמצטמצם אל האדם ולכן

כב "הוי' הוא אלקים, כחכם וחיותכם" השם האלוקי היחיד שמוטה אל האדם הוא שם אלקים, כמו שאומרים "אלקינו" "אלקים"

(שלישי המדבר) שלמעלה גם מהויה (סובב). ויש לומר, דהויה שהוא בגדר גילוי אלא שהוא למעלה מעולם¹⁰⁵ הוא בכללות האור שלפני הצמצום שהאיר בגילוי, ושלישי המדבר שלמעלה מהויה הוא (בכללות) עצם האור שגם לפני הצמצום לא היה בגילוי (שהם שני הענינים הנ"ל ס"ח). וגילויים נעלים הללו נמשכים בעולם על ידי אתכפיא.

סיכום: העבודה נוגעת גם לעצמות, ולפיכך הציווי ("ועבדתם כו") הוא בסגנון דשלישי המדבר, והיינו שעל-ידי אתכפיא ("ועבדתם") נמשך הגילוי דהויה בפנימיות ("הויה אלוקים"). ומתגלה עצמות אור-אין-סוף. ויש לומר, שהויה (בכללות) הוא האור שלפני הצמצום, ושלישי המדבר הוא (בכללות) עצם האור.

וביאור הענין (שעל-ידי העבודה דאתכפיא, שינוי הרגילות והטבע, נמשך הגילוי דהויה וגם הגילוי דבחינת שלישי המדבר) יש לומר על-פי מה שכתוב בתורת הרב המגיד הנ"ל בפירוש הכתוב (ועל דמות הכסא דמות) כמראה אדם, שהקב"ה הוא כמו מראה אדם, כמו שנתעורר בו (בהאדם) כן נתעורר אצלו יתברך [וכמו שכתוב¹⁰⁶ ה' צלך, שה' הוא כמו הצל שלך¹⁰⁷]. ולכן, על-ידי שהאדם כופה את עצמו לעשות כנגד רצונו וטבעו, המשכת הגילויים דלמעלה היא לא כפי הטבע שלהם. שגם האור שהגילוי שלו מצד "טבעו" הוא לפני הצמצום (למעלה מעולמות), מאיר בעולם, ויתירה מזו, שגם האור שמצד "טבעו" הוא למעלה מגילוי (גם מגילוי לפני הצמצום היינו שלישי המדבר הנ"ל) נמשך בגילוי כג' בעולם כד' (ומבוארת השאלה דלעיל סעיף ט).

107) תו"א מקץ לו, ג (הובא באוה"ת לתהלים שם ע' שנט).

105) דהויה הוא למעלה מהזמן וגדר העולם הוא (מקום וזמן) (שעהויה"א פ"ז – פב, א).
106) תהלים קכא, ה.

כנגד טבעו (שלא לדבר דברים בטלים למשל), הפירוש הוא שמעורר בעצמו כוח יותר עמוק שאיננו מוגדר בחשק לדברים בטלים. וכך כביכול למעלה, שהקב"ה מעורר בעצמו כח יותר עמוק שאיננו מוגדר בגדר של עליון ותחתון, ולכן נמשך גם על ידי עבודת התחתון.

כד' "כמו שנתעורר בהאדם כן נתעורר אצלו יתברך"

ראה במילואים

יכול להתאחד איתו, מה-שאינ-כן שם הוי', סובב כל עלמיו, שהוא למעלה מהעולמות. ועל זה מבאר כאן כי בגילוי העצמות, אפשר לייחד סובב וממלא, הוי' ואלקים, שגם שם הוי' יתאחד עם האדם.

כג' "על-ידי שהאדם כופה את עצמו ... גם האור שמצד טבעו הוא למעלה מגילוי נמשך בגילוי"

ביאור הענין: כאשר האדם כופה את עצמו

סיכום: על-ידי שהאדם כופה את עצמו נגד רצונו וטבעו, גם המשכת הגילויים מלמעלה אינה כפי הטבע שלהם ("כמראה אדם"). ומאיר בעולם האור שלפני הצמצום, וגם עצם האור שלמעלה מגילוי.

יא) והנה ענין הנ"ל הוא ביאור על זה שהגילויים נמשכים בעולם היינו שהעליון פועל כנגד "טבעו" וממשיך גילויים נעלים שאין דרכם להימשך. אבל צריך להבין מה שהוקשה בסוף סעיף ח איך יכול העולם לקבל גילויים נעלים שלמעלה ממנו באין ערוך ולא יתבטל ממציאיותו. וביותר אינו מובן, דמציאיות העולמות וגילוי האור שלפני הצמצום (גם גילוי האור שהיה ממלא מקום החלל) הם שני הפכים, כמובן מזה שההתהוות דמציאיות העולמות היא דוקא מטיולוק האור, ואיך יכולים הם לקבל גילוי האור שקודם הצמצום.

סיכום: עדיין צריך להבין היאך יתקבל בעולם אור שאינו בערכו.

והנה אף שהאור שלא האיר גם לפני הצמצום (אור הבלי גבול) הוא אור נעלה יותר מהאור שהיה ממלא מקום החלל (אור הגבול), מכל-מקום, דיוק הנ"ל [דהצמצום שממנו נתהוו העולמות וגילוי האור שקודם הצמצום הם שני הפכים], הוא בעיקר בנוגע להאור שהיה ממלא מקום החלל (אור הגבול). וכמו שמבאר אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע בהמשך תער"ב¹⁰⁸ החילוק בין פעולת הצמצום באור הגבול (שרש הממלא) ופעולת הצמצום באור הבלי גבול (שרש הסובב), דפעולת הצמצום באור הגבול היא כהאור עצמו, שעל-ידי הצמצום בא האור עצמו במדה וגבול, ופעולת הצמצום באור הבלי גבול היא (לא בהאור עצמו, אלא) שיתעלם ולא יאיר במקום החלל. וזהו שההתעלמות דאור הבלי גבול היא (לא שנתעלם תוך העלם הצמצום, אלא) שנתעלם ונכלל במקורו, דענין ההתעלמות במקורו הוא זה שאינו מאיר במקום החלל, אבל כהאור עצמו לא נעשה שינוי [ועל דרך המבואר במק"א¹⁰⁹ דבאור הבלי גבול לא היה צמצום ממש ורק נגע בו הצמצום]. ויתירה מזו, שגם פעולה זו באור הבלי גבול שאינו מאיר בגילוי במקום החלל, הוא רק בנוגע להעולמות (שאינו נרגש בהם), ולא בנוגע להאור. ושני ענינים בזה. (א) שבידיעתו יתברך, גם עכשיו (לאחרי הצמצום) הוא מאיר במקום החלל בגילוי ממש, כמבואר

¹⁰⁹ ראה סה"מ תרמ"ג ע' פ. המשך תרס"ו ע' קצד. ובכמה מקומות.

¹⁰⁸ ח"ב ע' תתקכו ואילך. וראה שם ס"ע תתקלד ואילך.

בכמה מקומות¹¹⁰ כה. (ב) ויתירה מזו, דכיון שלגבי אור הבלי גבול אין הצמצום מעלים, הרי מצד האור (הבלי גבול) הוא יכול להיות בגילוי ממש

(110) ראה המשך תער"ב ח"ב ע' תקפח. שם ע' תקצב. סה"מ ה'תש"ד ע' 226. ועוד.

הביאור הוא, שכל הנ"ל שדבר חייב להיות מורגש בתחתון בשביל להימצא בו - הוא רק כשמדובר על דבר שנקלט ונתפס בתחתון מצד התחתון. דהיינו על ידי ההבנה שלו. ולכן הוא חייב להיתפס בכלים של התחתון, ואחרת הוא לא נמצא בו. ואולם, אור הבלי גבול נמצא בתחתון מצידו, שהוא מגיע עד למטה מטה ולא על ידי ההתחתון תפס וקלט אותו. והו הפירוש בלי גבול, שהוא נמצא עד למטה מטה. ובאמת הוא נמצא בעולם בסוג המצאות אחר - בכעין כפיה, מצד העליון - בלי שהדבר ייתפס מצד כלי התחתון. ולכן, אף שאיננו מודע ונרגש מצד כלי התחתון - הוא נמצא בו מצד יכולת העליון להימצא בכל מקום.

קצת משל גשמי לזה הוא, מאדון שמצוה על עבד לעשות דבר מסוים: כאשר עבד ממלא את רצון האדון, הוא עושה זאת בקבלת עול בלי להבין ולהרגיש את האדון, דהיינו בלי שרצון האדון חדר ונתפס בו. ובכל זאת הוא מקיים לגמרי את רצון האדון, שכן האדון מחייב אותו מצידו, מצד העליון, לעשות זאת.

וכך הוא בענייננו: כיון שהבלי גבול פועל בתחתון מצידו, לכן הוא יכול להימצא בו בלי שהדבר ייתפס וייקלט מצד הבנת התחתון. (ויתירה מזה, הבלי גבול הוא הרבה יותר מכפיית האדון, כיון שהאדון חודר סוף סוף בעבד רק באופן מקיף, כיון שסוף סוף הוא גבול וזקוק גם להסכמת התחתון, ואילו הבלי גבול פועל לגמרי מצידו, ולכן יכול להגיע עד לעומק התחתון - ובלו שיורגש כלל בתחתון)

(ראה ב'סוגיות בחסידות' עמ' 119).

כה "בידיעתו יתברך, גם לאחר הצמצום הוא מאיר במקום החלל בגילוי ממש" רבינו מבאר כי למרות שאור הבלי גבול התעלם ונכלל במקורו ואינו נרגש בעולמות, בכל זאת "בידיעתו יתברך", היינו מצד העליון, הוא מאיר במקום החלל [בעולמות] בגילוי ממש. ויש להבין הדברים.

ויש לבאר, ובהקדים: כאשר אומרים על דבר מסוים שהוא 'נמצא' באדם, הפירוש בכך שהוא נרגש בו. כמו למשל סברא שכלית שנמצאת במוח, דהיינו שהיא נרגשת ומודעת במוח, אבל במקום שאיננה נרגשת ושייכת, כמו ברגל, היא איננה נמצאת שם.

לפי זה, אפשר לטעון כי רק אור הגבול (ממלא) נמצא בעולם ולא אור הבלי גבול (סובב). כיון שאור הגבול מורגש בתחתון (כי התחתון קיבל את התכונות של האור), אבל אור הבלי גבול, שאיננו מורגש בתחתון, אפשר לומר שנמצא רק למעלה מעולמות ולא בעולם.

ובאמת, זו היתה הטענה של השיטה שסברה ש"צמצום כפשוטו", כיון שטענו כי רק אור הממלא נמצא בעולם, אבל אור הסובב שאינו מורגש בעולם, אינו נמצא כאן.

ועל זה מבאר רבינו כאן (וראה בשער היחוד והאמונה פ"ז) כי אף "שאינו נרגש בעולמות, הוא נמצא בהם בגילוי ממש". כלומר, אף שאיננו מודע ומורגש בעולמות, בכל זאת הוא נמצא בהם בכל מקום ופינה - (כמו) - בגילוי ממש. כמו אור הממלא שנמצא ומורגש.

מה ההסבר בכך? באיזה מובן הוא נמצא בתחתון אם איננו מודע ומורגש בו?

שירוגש גם בהעולמות¹¹⁰. דאור הגבול, כיון שבו פעל הצמצום שהגילוי שלו בעולמות יהיה לפי ערך העולמות, לכן, קשה כביכול¹¹¹ שיתגלה בעולמות כמו שהוא בשרשו לפני הצמצום, כי שני ענינים אלה (פעולת הצמצום שהיתה בו, והגילוי שלא כפי הסדר שנקבע על-ידי הצמצום) הם שני הפכים. מה-שאינ-כן אור הבלי גבול, כיון שלגבי לא היתה פעולת הצמצום, בכדי שהיה בגילוי שלא כפי הסדר שנקבע על-ידי הצמצום (היינו שהגילוי שלו יהיה באופן שירוגש גם בהעולמות), אין זה דבר קשה¹¹² כו.

סיכום: עיקר השאלה היא כלפי האור שהאיר לפני הצמצום – אור הגבול. שכן, פעולת הצמצום באור הגבול פעלה שינוי באור עצמו, שיהיה במדה וגבול. ולפיכך, קיים קושי שיאיר בעולם כפי שהוא בשרשו קודם הצמצום, לפי שגילוי זה הוא היפך פעולת הצמצום שהיתה בו. מה-שאינ-כן באור הבלי-גבול פעולת הצמצום פעלה רק שיתעלם ולא יאיר במקום החלל, ואף זה רק ביחס להרגשת העולמות ולא כלפי האור עצמו, ולפיכך, גילוי אור זה אינו דבר קשה.

שגילוי זה יבוא מצד העולם (וכמו ששימשיך ויבאר שהוא על ידי אתכפיא).

112) והמבואר שם שמצד הגילוי דאור אין-סוף מתבטל העולם ממציאותו (כשאינו כלי להגילוי) – הרי אור אין-סוף אינו מוגבל חס ושלום גם בענין

111) ועל דרך המבואר בכמה מקומות בענין קשה לזווגן כקריעת ים סוף (סוטה ב, א. וש"ג) כי בקרי"ס התאחדו שני הפכים בכח העצמות (המשך תער"ב שם ע' תתקכח). ולכן, אם הגילוי שלפני הצמצום יבוא על ידי כח זה – הרי זה מצד העליון ולא מצד העולם, והעיקר הוא

הבסיסיים ביותר, כמו יש ואין (ישנו ואיננו) או סיבה ומסובב או מעלה ומטה, קדימה ואיחור וכו'. וכך לא היה שם השוני שבין גבול לבלי גבול, ולכן כשהוא מאיר בגבול, הגבול אינו מתבטל מפניו.

כו באור הבלי גבול שלא היה צמצום – אי"ז קשה שירוגש בעולמות

כלומר: כיון שלא היה בו צמצום, לכן הוא נשאר בלי גבול ויכול להימצא בעולמות מצידו (ראה בביאורים הקודמים), אבל אילו היה בו צמצום, הפירוש הוא שנעשה אצלו נתינת מקום לעולמות, ולכן היה חייב לפעול בשיתוף עם התחתון ובאופן שירוגש אצל התחתון מצד הכלים שלו, ואז לא היה יכול להאיר בעולמות אור שלפני הצמצום, שהוא נעלה מכלי התחתון.

כו "ויתירה מזו ... האור הבלי גבול יכול להיות מורגש בעולמות"

כלומר, האור הבלי גבול יכול להתגלות מצידו בצורה כזו, שהאדם יידע וירגיש שאור הבלי גבול נמצא בו, ולא רק כפי שהוסבר בביאור הקודם שבדרך כלל, האור הבלי גבול נמצא באדם באופן כזה שהאדם אינו יודע אפילו שהוא נמצא בו. (אמנם סוף סוף, כיון שזו הימצאות מצד העליון, לכן יהיה ניכר ונרגש באדם כי הבלי גבול נמצא בו מצד העליון שכופה אותו לזה).

יש להוסיף ביאור בזה: לכאורה, אף שהוא בלי גבול ויכול להגיע מצידו עד לתחתון, אבל לא מובן כיצד העולם לא מתבטל מול גילוי גבוה כזה שנרגש בו?

אולם, היות שהאור הזה הוא לפני הצמצום, אין בו אין שום כללים וגדרים, ולו הגדרים

והנה בהמשך הנ"ל, החילוק שבין אור הגבול ואור הבלי גבול הוא בנוגע להמשכת וגילוי האור. דהמשכת גילוי אור הגבול כמו שהוא בשרשו הוא קשה, מה-שאינ-כן המשכת גילוי אור הבלי גבול. ויש לומר, שעל דרך זה הוא גם בנוגע לזה שהעולם מקבל גילוי שאינו בערכו ואינו מתבטל. דבנוגע לגילוי אור הבלי גבול, אפשר שהגילוי שלו בעולמות יהיה מצד זה שהאור הוא בלי גבול, הגם שהעולמות (מצד ענינם) אינם כלים להגילוי. והדיוק איך אפשר שהעולם יקבל גילוי שאינו בערכו הוא (בעיקר) בנוגע לגילוי אור הגבול. דכיון שבאור זה פעל הצמצום שהגילוי שלו בעולמות יהיה לפי ערך העולמות, צריך להבין, איך אפשר שהעולם יקבל אור שאינו בערכו.

סיכום: החילוק האמור הוא גם בנוגע לקבלת הגילוי בעולם: אור הבלי גבול יכול להאיר בעולם מצד הבלי-גבול שבו, אולם באור הגבול פעל הצמצום על-מנת שיהיה בערך העולמות, ולגביו צריך להבין היאך יתקבל בעולם אור שאינו בערכו.

והענין הוא, כמבואר בהמשך הנ"ל¹¹³, שעל ידי העבודה דאתהפכא חשוכא לנהורא מהפכים את חושך הצמצום לאור, ועל-ידי זה נעשים העולמות (שנתהוו מהצמצום) כלים לגילוי אור נעלה יותר, הן בנוגע לגילוי אור הגבול¹¹⁴ והן בנוגע לגילוי אור הבלי גבול, וגם גילוי אור הבלי גבול מאיר בהם בפנימיות (ומבוארת השאלה דלעיל סעיף ח).

סיכום: על-ידי אתהפכא מהפכים את חושך הצמצום לאור, ועל-ידי זה נעשים העולמות כלים לגילוי אור נעלה יותר שיאיר בהם בפנימיות.

מהלך המאמר: נמצא, שהעבודה דאתכפיא פועלת שהעליון ינהג כנגד "טבעו", וימשיך בעולם גילוי נעלה שלא האיר אפילו קודם הצמצום (סעיף י), והעבודה דאתהפכא מהפכת את חושך הצמצום לאור, ובכך העולם נעשה כלי לגילויים נעלים ממנו, שיאירו בו בפנימיות (סעיף יא).

יב) ועל-פי זה יש לבאר מה שכתוב בהמאמר שעשיית הדירה בתחתונים היא על-ידי אתכפיא ואתהפכא כמאמר כד אתכפיא סטרא אחרא אסתלק יקרא דקוב"ה בכולהו עלמין, דבמאמר הזהר שמביא נאמר כד אתכפיא סטרא אחרא ובהמאמר אומר אתכפיא ואתהפכא. ויש לומר הביאור

אין שום דבר מונע ומעכב" (המשך הנ"ל ע' תתקלא).

(113) ע' תתקלב.

(114) ראה המשך תער"ב שם ע' תתקצא.

זה. וכמו במתן תורה "שהיה גילוי אור אין-סוף ממש למטה (וירד הויה על הר סיני) והמטה היה במקומו שלא היה בו שום הזדככות" ואף-על-פי-כן לא נתבטל ונשאר במציאותו" כי "לגבי אין-סוף

בוזה, דבמאמר הזהר מדבר בהמשכת הגילוי דלמעלה (אסתלק יקרא דקוב"ה ככולהו עלמין, המשכת אור הסובב), וזה נעשה על-ידי אתכפיא, על-ידי שהאדם עושה נגד טבעו ורצונו (כנ"ל סעיף יו"ד), אבל בכדי שיהי'ה דירה בתחתונים, דענין דירה בתחתונים הוא שהגילוי שנמשך בתחתונים יהי'ה גם מצד ענינם דהתחתונים, שיהיו כלים לזה (כנ"ל סעיף ב), זה נעשה על-ידי אתכפיא ואתהפכא.

סיכום: בזהר נאמר "כד אתכפיא סטרא אחרא", שכן מדבר אודות המשכת הגילוי דלמעלה ("אסתלק יקרא דקוב"ה ככולהו עלמין") הנעשית על-ידי אתכפיא. ואילו במאמר אומר **אתכפיא ואתהפכא**, שכן דירה בתחתונים ענינה גם שיהיו כלי לגילוי, וזה נעשה על-ידי אתכפיא ואתהפכא.

וצריך להבין, דמבואר בהמאמר בענין המעלה דאתהפכא, שיתרון האור הוא מן החושך דוקא, דעל-ידי שהחושך נהפך לאור נעשה יתרון האור. דמזה מובן, שהמעלה דאתהפכא היא לא רק בנוגע להתחתון (שעל-ידי העבודה דאתהפכא נעשה כלי), אלא שעל-ידי אתהפכא נעשה גם יתרון בהמשכה (יתרון האור). ובמאמר הזהר שמביא שמדבר על יתרון האור כנ"ל נאמר כד אתכפיא סטרא אחרא כו' ולא הוזכר אתהפכא, אף שגם היא מוסיפה בגילוי האור. ויש לומר, דההמשכה שעל-ידי אתכפיא היא גילוי, אלא שהגילוי הוא למעלה משייכות לעולמות. [דעל-ידי שהאדם עושה כנגד טבעו, המשכת הגילוי היא לא כפי הטבע שלו, וגם האור שלמעלה משייכות לעולמות (אסתלק) נמשך בגילוי בעולם]. ולכן הוזהר שמדבר על גילוי האור, הזכיר רק אתכפיא. ואילו העבודה דאתהפכא מגעת במקום שלמעלה מגילוי [כי זה שהחושך נהפך לאור הוא מצד העצמות שאור וחושך שוים לגבי'ה. וגם, לפי שעל-ידי אתהפכא נעשה התחתון כלי (כנ"ל), שעל-ידי זה נשלמת הכוונה דדירה בתחתונים, כוונת העצמות], ועל-ידי זה נעשה יתרון גם בהאור והגילוי שנמשך משם אבל זה רק דבר צדדי ותוצאה מהענין דאתהפכא, שגורם גם גילוי, אבל עיקר אתהפכא הוא שהתחתון יהיה כלי ושההמשכה תהיה על ידי עצמות שלמעלה מגילוי. ולכן צריכים להיות שני הענינים, אתכפיא ואתהפכא, כי בתחלה צ"ל המשכת הגילויים על-ידי אתכפיא, ועל-ידי אתהפכא שלאחרי אתכפיא, נעשה התחתון כלי להגילוי, ונעשה יתרון גם בהגילוי שהמשכתו היא ממקום שלמעלה מגילוי.

סיכום: המבואר במאמר שעל-ידי **אתהפכא** נעשה יתרון האור (אף שכאמור הגילוי הוא על-ידי אתכפיא), היינו שאתהפכא מגעת בעצמות שלמעלה מגילוי, ועל-ידה נעשה יתרון בגילוי של האתכפיא.

יג) והנה שני ענינים הנ"ל שעל-ידי אתכפיא ואתהפכא הם בעיקר בבעל תשובה. דנוסף לזה שהבעל תשובה קורא ושונה יותר מטבעו ורגילותו כמובא לעיל (סעיף יו"ד) מדרושי אדמו"ר מהר"ש, הבעלי תשובה כובשים את יצרם יותר מצדיקים¹¹⁵. ועל דרך זה הוא בהעבודה דאתהפכא¹¹⁶. כי עיקר המעלה דאתהפכא חשוכא לנהורא היא כשהפרכת החושך לאור היא לא מצד האור אלא שהחושך מצד עצמו נהפך לאור¹¹⁷, וענין זה הוא בעיקר בבעל תשובה. דבצדיקים, גם העבודה דאתהפכא שלהם היא על-ידי שמרגישים אלקות, גילוי מלמעלה, והאתהפכא דבעל תשובה, שמשנתנה ונהפך מן הקצה אל הקצה, היא מצד עצמו¹¹⁸. ויש לומר, דענין זה מרומז בתורת הבעש"ט על הפסוק ויהי ערב ויהי בוקר גו' (שהובאה לעיל סעיף ז), שמבאר שם [בהמשך להביאור בענין איני יודע באיזה מהן חפץ] מה שאמר דוד המלך חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך, חשבתי דרכי הוא שדוד הי' חושב בדרכיו הגשמיים (כמבואר שם הטעם על זה), ואשיבה רגלי גו' – אשובה להרגיל (רגלי מלשון הרגל) אל עדותיך. ויש לומר, דענינו של דוד הוא שהקים עולה של תשובה¹¹⁹. ובתורה הנ"ל דהבעש"ט מרמז שתי המעלות שבבעל תשובה. אשובה להרגיל – שינוי הרגילות, אתכפיא, וביאור הענין דאיני יודע באיזה מהן חפץ – ענין הבחירה והעבודה בכח עצמו (כנ"ל סעיף ז), אתהפכא.

סיכום: המעלות דאתכפיא ואתהפכא הן בעיקר בעבודת בעל-תשובה. ושתיהן מרומזות בתורת הבעש"ט הנ"ל.

מהלך המאמר: על-פי האמור, יבאר את שכתב לעיל (סוף סעיף ה) שהיתרון בהמשכת עיקר שכינה לאחר שנסתלקה הוא בשנים, הן בגילוי אור נעלה יותר, והן שהגילוי בתחתונים הוא בפנימיות יותר.

וזהו שהמשכת עיקר שכינה למטה לאחר הסילוק היא נעלית יותר מכמו שהיתה בתחלת הבריאה, כי ההמשכה לאחרי הסילוק שעל-ידי חטא עץ הדעת והחטאים שלאחריו היא דוגמת ענין התשובה. והיתרון שנתחדש בההמשכה שלאחרי הסילוק הוא בשני הענינים (כנ"ל סוף סעיף ה), (א) הן

117) וכהלשון בההמשך דההילולא פ"ה "דהחושך עצמו יאיר".

118) ראה בארוכה לקו"ש ח"ט ע' 63 ואילך.

119) מו"ק טז, ב. ע"ז ה, א.

115) רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ד.

116) דנוסף לזה שעל-ידי תשובה מאהבה (שלימות התשובה) זדונות נהפכים לזכיות (יומא פו, ב) – גם העבודה דאתהפכא היא בעיקר בבעלי תשובה.

בהמשכת הגילוי דלמעלה – כי המשכת הגילוי עכשיו היא על-ידי העבודה דאתכפיא [ואתהפכא], (ב) והן בנוגע להתחוננים – כי העבודה עכשיו היא עבודה בכח עצמו [דזה שעל-ידי הצמצום נתחדש ענין העבודה בכח עצמו הוא בעיקר לאחרי חטא עץ הדעת], ועל-ידי העבודה בכח עצמו שהיא דוגמת הענין דאתהפכא, ובפרט על-ידי העבודה דאתהפכא ממש, נעשה העולם כלי להגילוי.

סיכום: המשכת עיקר שכינה לאחר שנסתלקה נעלית יותר, שכן היא דוגמת ענין התשובה, ולפיכך יתרון ההמשכה הוא בשניים: א. בגילוי מלמעלה – על-ידי אתכפיא. ב. בקבלת המטה – על-ידי אתהפכא.

יד) ועל-ידי מעשינו ועבודתינו¹²⁰ [דמעשינו הוא קיום התורה ומצוות כפי הטבע, ועבודתינו היא היגיעה בתורה ומצוות נגד הטבע (אתכפיא)]¹²¹. ויש לומר, שבמעשינו נכלל גם שעל-ידי היגיעה נעשה זה הטבע שלו (אתהפכא)], ובפרט בזמן הגלות¹²⁰, מתקנים הירידה שהיתה על-ידי חטא עץ הדעת, ועד שיהיה נרגש בגילוי שהירידה היא רק בשביל העליה, ועל דרך זה הוא בכל החטאים [שנשתלשלו מחטא עץ הדעת], שעל-ידי התשובה נהפכים לזכיות. ויש לומר שעל דרך זה הוא בנוגע למיתה שבאה על-ידי חטא עץ הדעת, שלע"ל יתהפך לחיים. וכמבואר בכמה מקומות¹²² דענין תחיית המתים הוא שהמת יהיה חי. ועל דרך זה הוא בנוגע להתיקון דמיעוט הירח ודשבירת הכלים ועד לצמצום הראשון, שהצמצום לא יסתיר, ויתירה מזה, שהצמצום עצמו יאיר. ועל-ידי זה יהיה עולם הזה הגשמי כלי לגילוי אלקות, כמו שכתוב¹²³ ונגלה כבוד הוי"ה וראו כל בשר יחדיו כי פי הוי"ה דיבר, שגם בשר הגשמי יהיה כלי להגילוי, הן להגילוי דכבוד הוי"ה (מקיף) והן להגילוי דפי הוי"ה (פנימי)¹²⁴. וזהו שאמרו רז"ל¹²⁵ העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה, דהגם שעולם הבא קאי על זמן התחיה שאז יהיו נשמות בגופים¹²⁶ ומכל-מקום לא יצטרכו לאכילה ושתיה,

(124) המשך תערובת ח"ב ע' תקתל.

(125) ברכות יז, א.

(126) כדעת הרמב"ן בשער הגמול בסופו (בהוצאת שאוועל – ע' שט). וכ"ה ההכרעה בתורת החסידות – ראה לקו"ת צו טו, ג. דרושים לשבת שובה סה, סע"ד. סהמ"צ להצ"צ מצות ציצית (דרמ"צ יד, ב). ובאוה"ת חוקת (ס"ע תתט. שם כרך ה ע' א'תרלז) כתב, שאדה"ו בהדרושים מזכיר רק דעת הרמב"ן.

(120) ראה תניא רפ"ד.

(121) ראה לקוטי לוי"צ לתניא שם (ע' טו), שמציין לאגה"ק ס"י"ב (ק"ח, א ואילך). וראה בארוכה לקמן ח"ד ע' קפח ואילך.

(122) ראה סה"מ עת"ר ע' ק "דתחיית המתים הוא מעצמות אור אין-סוף דשם מות וחיים שוים ומשום זה יכול גם המת לחיות". וראה על דרך זה סה"מ ה'תשא" ע' 48.

(123) ישעיה מ, ה.

כי גוף הגשמי יהיה ניזון מזיו השכינה¹²⁷. ויתירה מזה, שלעתיד לבוא יהיה הגוף למעלה גם מהנשמה, שלכן תהיה הנשמה ניזונית מן הגוף¹²⁸.

וכל זה נעשה על-ידי מעשינו ועבודתינו עכשיו (כנ"ל), ובפרט על-ידי עבודת התשובה, והבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הן נגאלין¹²⁹, בגאולה האמיתית והשלימה על-ידי משיח צדקנו, דמהענינים שיתחדשו בביאת המשיח הוא שמשיח אתא לאתבא צדיקיא בתיובתא¹³⁰, והקיצו ורננו שוכני עפר¹³¹ ובעל ההילולא בתוכם, ויוליכנו קוממיות לארצנו בקרוב ממש.

סיכום: על-ידי מעשינו ועבודתינו (אתכפיא ואתהפכא) ובפרט עבודת התשובה, מתקנים הירידה שעל-ידי החטאים, ונרגש בגילוי שהיא רק בשביל העליה, וכן הוא בנוגע לתיקון דצמצום הראשון, שהצמצום לא יסתיר, ויתירה מזה, שהצמצום עצמו יאיר. ועל-ידי זה יהיה עולם-הזהה הגשמי כלי לגילוי אלקות, והגוף יהיה ניזון מזיו השכינה.

(130) הובא בלקו"ת דרושים לשמע"צ צב, ב. שה"ש נ, סע"ב. ובהנסמן במאמרי אדהאמ"צ דברים ח"ג ע' א'קכט. וראה זח"ג קנג, ב.

(131) ישע"ה כו, יט.

(127) המשך וככה תרל"ז פצ"א-ב. המשך תער"ב שם ע' תתקלא. סה"מ תרח"ץ ע' ר"ט. ובכמה מקומות.

(128) המשך וככה וסה"מ תרח"ץ שם.

(129) רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ה.

סיכום כללי

סעיף א: במאמר באתי לגני (תש"י) מביא המדרש שעיקר שכינה בתחתונים היתה, וע"י החטאים נסתלקה לרקיע השביעי. אחר-כך עמדו שבעה צדיקים והורידו השכינה למטה, ומשה השביעי הורידה למטה בארץ, ע"י "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם". וזהו צדיקים יירשו ארץ וישכנו לעד עליה.

ולהעיר, במאמר מביא את הפסוק "צדיקים ירשו גו" אחרי "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" (שלא במדרש). ובכך כוונתו לרמוז, שלאחרי ההמשכה של שבעת הצדיקים ובפרט משה, ניתן הכח לכל אחד מישראל להמשיך עוד יותר.

יש לומר, שכשם שהמשכת השכינה בעשיית המשכן היתה ע"י כל ישראל, אלא שנקראה על שם משה, לפי שעיקרה היה על-ידו, וממנו ניתן הכח לכל ישראל. כך הוא גם בהמשכת השכינה עתה, שהכח לכך הוא מנשיא הדור.

סעיף ב: והנה, במאמר מבאר דהטעם על זה שעיקר שכינה בתחתונים היתה, כי נתאווה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים. וממשיך ומבאר שעשיית הדירה צריכה להיות ע"י עבודת האדם באתכפיא ואתהפכא, וע"י זה נמשך האור שלמעלה משייכות לעולמות. וצריך להבין מה נוגע כאן המשך ביאורו.

יש לומר, שב' ענינים ב"עיקר שכינה בתחתונים היתה": א. חפצו בתחתונים דווקא. ב. עיקר שכינה בתחתונים. וכנגדם ב' הענינים במאמר: א. עשיית ה"דירה לו יתברך" היא ע"י התחתונים, ועבודתם עצמה היא מצד ענינם - אתכפיא ואתהפכא, ובכך מודגשת מעלת התחתונים. ב. ע"י אתכפיא ואתהפכא נמשך האור שלמעלה מעולמות, שהוא "עיקר שכינה".

סעיף ג: שני הענינים הנ"ל מובנים מלשון רז"ל "נתאווה": א. מובן שזהו "עיקר שכינה". שכן תאווה היא למעלה מטעם, ובאה מצד העצמות שאינו מוגדר בשום גדר. וגם ה"דירה" אליה מתאווה, ענינה גילוי העצמות. ב. מובן שהוא "בתחתונים". שכן ההוכחה ל"נתאווה" היא מהתהוות עולם-הזהו, כי מצד טעמי הבריאה "ישתמודעון ליה" ו"יתגלו שלימות כוחותיו", די היה בהתהוות עולמות עליונים. ואדרבה, דווקא הם משיגים המהות, ובהם מתגלה הכח המהווה. והעובדה שיש הוכחה לכך מהתהוות עולם-הזהו, מורה שהענין ד"נתאווה" נמשך בהתהוות. וזהו כדי שתהיה לתחתונים איזו שייכות לעצמות, ובכך עשיית הדירה תהיה מצד ענינם.

סעיף ד: על-פי-זה יש לומר, ש"עיקר שכינה בתחתונים היתה", פירושו שה"נתאווה" נמשך בהתהוות עולם-הזהו, ולכן פירש במאמר שהסיבה לכך היא לפי שנתאווה הקב"ה לדירה בתחתונים, שכן בכך העולם הוכשר להיות דירה לעצמות גם מצד ענינו.

יש לומר, שסילוק עיקר שכינה ע"י החטאים, היינו שנסתלק הענין דנתאווה שנמשך בארץ בהתהוות. וא"כ ההמשכה למטה ע"י משכן משה פעלה שני ענינים: א. העולם נהיה שוב מוכשר להיות דירה לעצמותו. ב. החלה עשיית הדירה בפועל.

סעיף ה: והנה ירידה היא צורך עליה, ואם כן, המשכת עיקר שכינה למטה לאחר שנסתלקה (ע"י החטאים), היא נעלית יותר מהמשכתה בתחילת הבריאה.

ואף שלכאורה דווקא ירידה על-פי רצון ה' היא צורך עליה, אמנם מהמבואר שהירידה של חטא עץ-הדעת היתה מכוונת מלמעלה, אם כן בהכרח שכוונתה לצורך עליה.

ויש לומר, שהיתרון בהמשכת "עיקר שכינה בתחתונים" לאחר שנסתלקה הוא בשני הענינים הנ"ל (סעיף ב): א. "עיקר שכינה" – הגילוי הנמשך ע"י עבודה נעלה יותר. ב. "בתחתונים" – ההמשכה פנימית יותר.

סעיף ו: ביאור הכוונה הפנימית בחטא, בהקדים שישראל מושללים מחטא הן מצד הנשמה והן מצד הגוף, והסיבה ונתינת מקום לחטא היא מלמעלה, ממיעוט הירח, ולמעלה מזה משבירת הכלים דתוהו, ולמעלה מזה מצמצום הראשון, שהוא **היפך רצון העליון** שיהיה גילוי, אלא **שכוונתו** לשם גילוי. וזהו שחטא הוא היפך הרצון ועם זאת הוא בכוונה.

ההוכחה של היפך הרצון ובכוונה היא בעיקר מצמצום הראשון, שכן לא היה בו הכרח (דלא כמיעוט הירח ושבירת הכלים דתוהו). דמצד אור-אין-סוף כוונת הצמצום **לגילוי** בעולמות שיתוהו מהצמצום, ואילו כוונת הצמצום מצד הצמצום עצמו היא **ההעלם** (ולפיכך היה **סילוק** האור, והתהוות עולמות של **העלם**), היפך הרצון שהיה תחלה. ומטרת ההעלם לגלות שהעצמות אינו מוכרח ח"ו בענין הגילוי.

סעיף ז: וכן הוא באדם, שיכולתו לבחור היפך רצון העליון היא לפי שהעצמות אינו מוכרח במאומה. אמנם רק כאשר האדם עובד ה' בכח בחירתו, מתגלה שכח בחירתו הוא מצד יכולת העצמות.

ויש לקשר זאת עם תורת הבעש"ט שמעלת הצדיק ניכרת מן הרשע ולפיכך אמרו רז"ל "אינו יודע באיזה מהם חפץ", שכן יש מקום לומר ש"הכל נכנס באחדות אחד".

ויש לומר שאין כוונתו למעשה הרשעים בפועל (חושך), אלא **לאפשרות** לבחור במעשיהם, שבכך ניכר שמעשה הצדיקים הוא בכח עצמם, והאפשרות לבחור במעשה הרשעים הוא מצד יכולת העצמות. ולפיכך היה מקום לומר שישנו תענוג למעלה באפשרות לבחור ברע.

סעיף ח: והנה, מבואר דבכוונת הצמצום בשביל הגילוי (הנ"ל סעיף ו) ב' ענינים: א. גילוי אור-אין-סוף שהאיר לפני הצמצום. ב. גילוי עצמות אור-אין-סוף שלמעלה מהאור שלפני הצמצום. וצריך להבין, איך יתכן שיאיר בעולם גילוי כה נעלה והעולם לא יתבטל (הביאור לקמן סעיף יא).

סעיף ט: והנה, מבואר עוד דהחיבור של אור-אין-סוף עם האדם ("שני חצאי צורות"), הוא ע"י כמה וכמה צמצומים עצומים (כדי להיות בציור אדם) וגם ע"י פרסא, ואם כן היאך יתכן שהאדם ע"י עבודתו ימשיך גילוי שלמעלה מהצמצום (הביאור בסעיף הבא).

סעיף י: והביאור, עבודה היא תיקון לאדון, וגם עבודת ה' היא "צורך גבוה" ("ועבדתם את הויה"), לפי שעלה ברצונו יתברך להתאוות לעבודת האדם. ועיקר ענין העבודה הוא כשעושה היפך רצונו – אתכפיא.

ולדוסיף, העבודה נוגעת גם לעצמות, ולפיכך הציווי ("ועבדתם כו") הוא בסגנון דשלישי המדבר, והיינו שע"י אתכפיא ("ועבדתם") נמשך הגילוי דהויה בפנימיות ("הויה אלוקיכם"). ומתגלה עצמות אור-אין-סוף. ויש לומר, שהויה (בכללות) הוא האור שלפני הצמצום, ושלישי המדבר הוא (בכללות) עצם האור.

וטעם גילוי המשכה נעלית זו, דע"י שהאדם כופה את עצמו נגד רצונו וטבעו, גם המשכת הגילויים מלמעלה אינה כפי הטבע שלהם ("כמראה אדם"). ומאיר בעולם האור שלפני הצמצום, וגם עצם האור שלמעלה מגילוי (ומבוארת השאלה דלעיל סעיף ט).

סעיף יא: אולם עדיין צריך להבין היאך יתקבל בעולם אור שאינו בערכו.

עיקר השאלה היא כלפי האור שהאיר לפני הצמצום – אור הגבול. שכן, פעולת הצמצום באור הגבול פעלה שינוי באור עצמו, שיהיה במדה וגבול. ולפיכך, קיים קושי שיאיר בעולם כפי שהוא בשרשו קודם הצמצום, לפי שגילוי זה הוא היפך פעולת הצמצום שהיתה בו. משא"כ באור הבלי-גבול פעולת הצמצום פעלה רק שיתעלם ולא יאיר במקום החלל, ואף זה רק ביחס להרגשת העולמות ולא כלפי האור עצמו, ולפיכך, גילוי אור זה אינו דבר קשה.

החילוק האמור הוא גם בנוגע לקבלת הגילוי בעולם: אור הבלי גבול יכול להאיר בעולם מצד הבלי-גבול שבו, אולם באור הגבול פעל הצמצום על-מנת שיהיה בערך העולמות, ולגביו צריך להבין היאך יתקבל בעולם אור שאינו בערכו.

והביאור, ע"י אתהפכא מהפכים את חושך הצמצום לאור, ועי"ז נעשים העולמות כלים לגילוי אור נעלה שיאיר בהם בפנימיות (ומבוארת השאלה דלעיל סעיף ח).

סעיף יב: על-פי האמור מובן, דבוזר נאמר "כד אתכפיא סטרא אחרא", שכן מדבר אודות המשכת הגילוי דלמעלה ("אסתלק יקרא דקוב"ה בכולהו עלמין") הנעשית ע"י אתכפיא. ואילו במאמר אומר אתכפיא ואתהפכא, שכן דירה בתחתונים ענינה גם שיהיו כלי לגילוי, וזה נעשה ע"י אתכפיא ואתהפכא.

והמבואר במאמר שע"י אתהפכא נעשה יתרון האור (אף שכאמור הגילוי הוא ע"י אתכפיא), היינו שאתהפכא מגעת בעצמות שלמעלה מגילוי, ועל-ידיה נעשה יתרון בגילוי של האתכפיא.

סעיף יג: והנה, המעלות דאתכפיא ואתהפכא הנ"ל הן בעיקר בעבודת בעל-תשובה. ושתיהן מרומזות בתורת הבעש"ט הנ"ל.

וזהו שהמשכת עיקר שכינה לאחר שנסתלקה נעלית יותר (כנ"ל סעיף ה), שכן היא דוגמת ענין התשובה, ולפיכך יתרון ההמשכה הוא בשניים: א. בגילוי מלמעלה – ע"י אתכפיא. ב. בקבלת המטה – ע"י אתהפכא.

סעיף יד: ע"י מעשינו ועבודתינו (אתכפיא ואתהפכא) ובפרט עבודת התשובה, מתקנים הירידה שע"י החטאים, ונרגש בגילוי שהיא רק בשביל העליה, וכן הוא בנוגע לתיקון דצמצום הראשון, שהצמצום לא יסתיר, ויתירה מזה, שהצמצום עצמו יאיר. וע"י זה יהיה עולם-הזה הגשמי כלי לגילוי אלקות, והגוף יהיה ניוון מזוי השכינה.

מילואים

לביאור ה: זה גופא שהנפש נעשתה המהות של הגוף הוא בכח המפליא לעשות.

לביאור יב: ראה בלקר'ש ח"ז עמוד 345 ובהע' 22, שמקשר את השפעת הבחירה על קיום המצוות, עם המובא בתורה אור יד, ב: "במאור לא שייך צמצום חס ושלום ולא העלם, ואדרבה המאור הוא בהתגלות, ולכן אפילו התינוקות יודעים שיש אלוה מצוי".

לביאור כד "כמו שנתעורר בהאדם בן נתעורר אצלו יתברך"

יש להוסיף הסברה בענין זה, שהנהגת הקב"ה עם האדם היא מדה כנגד מדה: מוסבר בתורת החסידות כי הקב"ה רוצה שהאדם יהיה כלי לשפע שמגיע מלמעלה וייקלט בו בפנימיות, ואפילו כשמדובר על הדרגות הגבוהות ביותר. לכן נקבע כי האדם צריך לעשות פעולה מצידו מעין השפע שמגיע מלמעלה (כמו למשל, אתכפאי, כמבואר בפנים), וכך האדם הוא כלי לשפע ונקלט בו בפנימיות.

בעומק יותר, ובהקדים: יש לדון בנוגע לערך של עבודת האדם, האם הפירוש הוא שהעבודה היא דבר חסר ערך בעיני הקב"ה ואינה תופסת מקום אצלו, ורק החליט מרצונו לתת על זה שכר גדול. ואם נאמר כך, יוצא כי האדם אינו כלי אמיתי להשפעה מלמעלה, שהרי הוא עשה פעולה פשוטה וחסרת ערך, ואילו השכר מלמעלה הוא גדול ביותר.

אלא צריך לומר כי כחלק מרצונו בכך שהעבודה תהיה מצד התחנות והאדם יהיה כלי להשפעה, הוא החליט כי היא תתפוס מקום אצלו ותהיה דבר חשוב ביותר. ולכן כשהאדם עובד ה', הוא עושה פעולה חשובה ביותר שראויה לשכר גדול, ובמילא הוא כלי מתאים להשפעה.

לביאור ה: א. בנוגע למה שנכתב בפנים, כי הזריקה הגשמית היא באין ערוך לכח הזריקה הרוחני (מה שאין-כן השכל שהוא עצמו מחייב שיהיו מידות) – יש להוסיף בזה: לכאורה אפשר להקשות, הרי כל ענין הכח הרוחני הוא לפעול פעולה גשמית, ומדוע זה נחשב חידוש אצלו יותר משכל הפועל מידות?

ויש לבאר: לכתחלה, מבחינת הרוחניות, אין כל מקום וסיבה שתבוא פעולה גשמית. כיון שרוחניות היא דבר אחר לגמרי מגשמיות. כמו שמחשבה רוחנית איננה פועלת כל שינוי גשמי בפועל (ואדם החושב כל היום שצריך להזיז את השולחן, אינו גורם לשולחן 'לזוז' ממקומו). אלא זה גופא תפקיד כח הזריקה הרוחני, לעשות פעולת חידוש, שאין לה לכתחלה מקום מבחינתו עצמו. וכיון שכן, גם כשהכח פעל את הפעולה הגשמית היא בבחינת חידוש לעומתו.

ולהוסיף, נקודה שאמר פעם רבינו: כתוב בכריאת העולם שהקב"ה אמר "יהי אור ויהי אור". ויש לתמוה, מה הכפילות ש"יהי אור", והרי ברור שאם אמר "יהי אור" – אזי "יהי אור"? אמנם בא להדגיש שקרה כאן דבר פלא וחיידוש - שאמירה רוחנית "יהי אור", פעלה ש"יהי אור" גשמי, שהרי מי שיאמר בפיו כל היום דבר מסוים, לא יפעול בכך פעולה גשמית.

ב. נקודה נוספת: הוסבר בפנים בארוכה כי ענין "ההתחדשות יש מאין" כאן היא, שעולם האצילות הוא דבר חדש לעומת הכח שפעל אותו. וכך מוסבר בד"ה גדול יהיה ה'תשכ"ב סעיף ד, ושם נסמן.

יש להעיר כי דבר זה הוא חידוש על פני ההסבר הפשוט בענין "יש מאין", שהוא חידוש באבן הנזרקה שאין טבעה לעוף, וכאן מובא יותר מזה, שהוא חידוש לגבי הכח הזורק עצמו, מחמת ריחוק ערך הפעולה ממנו.

לפי זה, מובנים יותר דברי רבינו לעיל כי "אין שייך לומר שהעבודה היא צורך גבוה על דרך שירות העבד לרבו, אלא שעלה ברצונו יתברך שיתאווה להיות לו דירה בתחתונים. ושזה יהיה עלידי עבודת האדם". בהשקפה ראשונה, כוננת התירוץ היא שהעבודה היא רצונו בלבד ואין לה שום חשיבות לפניו. אמנם לפי זה לא מובן, מדוע קוראים לזה "ועבדתם", והרי עבודה היא "תיקון ושירות" ואילו העבודה אינם משלימה כלום למעלה?

לכן צריך לומר בכוננת דבריו כי הרצון האלוקי היה שהעבודה תתפוס מקום אצלו יתברך ותהיה חשובה לפניו. ולכן למעשה הו"ת "תיקון ושירות". (אלא שבכל זאת אין זה "צורך גבוה על דרך שירות העבד לרבו", כיון שרבו זקוק לעבודת העבד כשלעצמה והיא תופסת מקום אצלה מצד עצמה, ואילו כאן הכל הוא מצד רצונו יתברך).

לזכות
שלוחי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
להצלחה רבה ומופלגה במילוי שליחותם



נדפס ע"י
הרה"ח לייבל בוימוגארטן ומשפחתו שיחיו
שלוחי כ"ק אדמו"ר בלונג איילנד