

ביאורים במאמרי רבינו

מאמרי חסידות
מכ"ק אדמו"ר מליובאוויטש
מבוארים ומפורשים

ביאור שורש ספירת המלכות
בפנימיות הכתר

מאמר ד"ה
ודוד עבדי

ש"פ ויגש, ז' טבת ה'תשל"ב
קנוטרס ה' טבת ה'תשנ"ב

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים וחמש לבריאה

קובץ זה נדפס
לעילוי נשמת
הו"ח התמים
ר' יעקב
בן הרה"ח מאיר צבי ע"ה
סטמבלר
חסיד נאמן ומסור
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
נלב"ע י"א ניסן ה'תש"ע
ת.נ.צ.ב.ה



קובץ זה נדפס
על-ידי ולזכות
ר' דניאל
וזוגתו מרת **יהודית**
לנחת רוח חסידי אמיתי
מילדיהם
שירלי, לוי יצחק,
חיה מושקא, שרה רחל,
מרים ריזל, חנה
שיחיו
לאורך ימים ושנים טובות

קובץ זה נדפס לעילוי נשמות
אליהו בן יהושע וכמיסה
ורעייתו מרת **לידיה מסעודה**
בת **שמעון וחנה**
נדפס על-ידי ולזכות בנם ר' יהושע
שיחיו

קובץ זה נדפס
לע"נ הרה"ח הרה"ת ר'
יהושע זעליג בן ר' שמואל
מאיר ז"ל
ולע"נ הרה"ח הרה"ת ר'
שמואל מאיר ב"ר משה ז"ל
ולע"נ מרת **בת שבע** בת
הרה"ח הרה"ת ר' **משה זלמן**
ז"ל

קובץ זה נדפס על-ידי
ולזכות שלוחי הרבי
בעיר מונטמני-צרפת
ר' **מיכאל אליהו בן ר'**
אהרון שיחי' וזוגתו מרת
דבורה רות בת ר' יעקב
שיחי' הכהן
ילדיהם
שניאור זלמן, מרים טובה,
דובער, חיה מושקא, חנה,
מנחם מענדל, שיינא ביילה
עדינה
שיחיו
סיטבון
להצלחה רבה ומופלגה
בשליחותם

קובץ זה נדפס על-ידי
ולזכות הרב **עמנואל אריה חיים**
וזוגתו מרת **חנה רחל**
וב"ב
מרת **פערלא** ובעלה ר' **מיכאל**
אברהם
וילדיהם ליטל שמחה ואיידעל אורה
הת' מנחם מענדל, הת' לוי יצחק,
מרים, ביילא שרה
להצלחה בשליחות בעיר מרסיי עד
התגלות מלכנו משיחנו

כרך חדש!

עכשיו במחיר
לה' טבת25
ש"ח

ביאורים במאמרי רבינו

17 מאמרי חסידות
של הרבי למעגל השנה,
מפורשים ומבוארים.

על-פי כתבי
חסידות חב"ד
ושיעורי הרב יואל כהן ע"ה.

מעתה כל אחד יכול ללמוד!

רבים מבקשים וכמהים
לעסוק בתורת רבינו, אך
לשם כך דרוש ידע מוקדם
במושגי החסידות, שפתה
וסגנונה, ועל כל אלה
דרוש ישוב הדעת.

הביאור שלפנינו נותן בידי
קהל הלומדים את הדרוש
על-מנת לעסוק בתורת
רבינו בהבנה ובהעמקה.

- ביאור קצר ותמציתי - משולב בגוף המאמר
- ביאור מושגים, הרחבת הביאור ועוד - בשולי הגיליון
- סיכום כל סעיף
- הסברת מהלך המאמר
- מפתח מושגים

מאת הרב מנחם מענדל אשכנזי

להשיג בחנויות המובחרות

פתח דבר

בשבח והודיה לה' יתברך, מוגש בזה לפני ציבור הלומדים מאמר נוסף בסדרת 'ביאורים במאמרי רבינו'.

מאמר זה נאמר על-ידי כ"ק אדמו"ר בהתוועדות שבת פרשת ויגש, ז' טבת ה'תשל"ב, ויצא-לאור מוגה בקונטרס ה' טבת תשנ"ב.

בקונטרס זה נוספו למאמר קיצורים וסיכומים, ונתבארו הענינים והמושגים המובאים בו. הביאורים נלקטו ונכתבו על ידי הרה"ת ר' מנחם מענדל שיחי' אשכנזי, והסתייענו רבות בהסברים שהשמיע הרה"ח ר' יואל ע"ה כהן בהזדמנויות שונות.

*

תודתנו נתונה להרה"ת לוי יצחק שיחי' אפשטיין על כתיבת הסיכומים ועריכת הביאורים. כמו כן אנו מודים להנהלת קה"ת על נתינת רשות מיוחדת להדפסת המאמרים.

*

מאמר מבואר זה, מצטרף למאמרים ושיחות שיצאו לאור על ידינו בשנים קודמות, ובייחוד לסט הספרים "ביאורים במאמרי רבינו", שני כרכים, המאגד שלושים ואחד מאמרים. בשעה טובה ומוצלחת יצא לאור בימים אלה הספר השלישי בסדרה, הכולל שבע-עשרה מאמרים נוספים מסודרים לפי מועדי השנה, ערוכים מחדש בצורה בהירה. את הספרים ניתן להשיג בקה"ת ובחנויות הספרים המובחרות.

*

כבר אמר דוד המלך, "שגיאות מי יבין" (תהלים יט, יג), ויתכן שנפלו אי-הבנות בעניינים המבוארים. על כן בקשתנו שטוחה בפני ציבור המעיינים לשלוח אלינו את הערותיהם ונתקנן בהזדמנות הראשונה אי"ה.

יהי רצון מהשי"ת שהעיסוק בדא"ח בכלל ובתורת רבינו במיוחד, יזרו את קיום הייעוד: "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" (ישעיה יא, ט).

ה' טבת ה'תשפ"ה

כתובת למשלוח הערות: ת.ד. 485 כפר חב"ד. או: mm.ashkenazi@gmail.com

שורש המלכות הוא בפנימיות הכתר • כח הדיבור נמשל למלכות, ששרשו בעצם הנפש שלמעלה מגילויים ולכן יכול לצאת ממציאותו • על ידי המשכת ז"א (יוסף) למלכות (יהודה) מתגלה פנימיות הכתר • עיקר הגילוי הוא כשהמשכה אינה מצד מעלת הגילויים, אלא בשביל המלכות

בס"ד. ש"פ ויגש, ה'תשל"ב*

דוד עבדי נשיא להם לעולם¹, הנה פסוק זה הוא בהפטורה דפרשת ויגש. וצריך להבין, דלכאורה השייכות דההפטורה להפרשה? היא בזה שהתוכן דשניהם הוא חיבור יהודה ויוסף. דהתחלת הפרשה היא ויגש אליו יהודה ובההפטורה נאמר³ קח לך עץ אחד וכתוב עליו ליהודה גו' ולקח עץ אחד וכתוב עליו ליוסף גו' וקרב אותם אחד אל אחד לך לעץ אחד גו' ועשיתי אותם לגוי אחד גו' ומלך אחד יהיה לכולם גו'. אבל בפרטיות, בהגשת יהודה ליוסף (בפרשה) מודגש שיוסף היה נעלה יותר מיהודה [הן בההגשה עצמה, שהרי זה שיהודה נגש ליוסף הוא מפני שהיה זקוק אליו (שישחרר את בנימין), והן בדברי יהודה ליוסף שאמר⁴ בי אדוני ידבר נא עבדך גו'], ועד שיוסף היה מלך על כל אחיו, כולל יהודה, ובההפטורה נאמר⁵ ועבדי דוד מלך עליהם גו' ודוד עבדי נשיא להם לעולם. ומזה שפסוקים אלה הם בההפטורה דפרשת ויגש, משמע, שענין זה (המעלה דיהודה לגבי יוסף) ישנו (ברמז) גם בויגש אליו יהודה, אלא שבויגש אליו יהודה, המעלה דיהודה לגבי יוסף היא ברמז ובהעלם (וזה שמודגש בגילוי בויגש אליו יהודה היא המעלה דיוסף לגבי יהודה), ובההפטורה הוא בגילוי.

סיכום: בהפטורה מודגשת מעלת יהודה על יוסף, ומשמע שענין זה נרמז גם בפרשה.

ב) והנה ענין זה [שבויגש אליו יהודה יש (בהעלם) גם המעלה דיהודה לגבי יוסף] מובן גם מהמבואר בתו"א ד"ה ויגש אליו יהודה⁶, דזה שביט-המקדש היה מדומם [ודלא כהמשכן, שרק קרקע המשכן היה מעפר⁷, דומם, אבל כותלי המשכן היו מצומח, והמכסה שעל המשכן (היריעות) היה מחין, הוא, כי זה שדומם הוא למטה מצומח הוא על-פי סדר ההשתלשלות⁸, אבל בשרשם, שורש

ר"ס רפד. שו"ע אדה"ז שם וסרפ"ג. טאו"ח סתכ"ח.
רמ"א שם ס"ח.

(3) יחזקאל שם, טז-יז. שם, כב.

(4) ריש פרשתנו (ויגש).

(5) יחזקאל שם, כד-כה.

(6) תו"א ריש פרשתנו.

(7) שנשתנה ממסע למסע.

(* יצא לאור בקונטרס ה' טבת – תשנ"ב, "לקראת יום הבהיר ה' טבת (היום בו "דין נצח" באופן גלוי לעיני כל העמים (בבית המשפט הפדרלי) בנוגע לספרי וכתבי רבותינו נשיאינו שבספריית ליובאוויטש) . . . מוצש"ק, ר"ח טבת, ה'תשנ"ב".

(1) יחזקאל לז, כה.

(2) דההפטורה היא מענין הפרשה – טוש"ע או"ח

ביאורים במאמרי רבינו

א "זה שדומם הוא למטה מצומח הוא על-פי סדר ההשתלשלות"
"על פי סדר ההשתלשלות", היינו לפי המקור האלוקי שממנו נברא העולם בפועל – שהרי לכל דבר בעולם יש מקור מסוים בסדר ההשתלשלות הספירות. ובעניין זה, המקור האלוקי של הצומח הוא למעלה מהמקור של דומם. וראה במילואים.

הדומם הוא למעלה משורש הצומח וחי ב [ועל דרך שמים וארץ, דבההתהות בפועל, שמים קדמו לארץ, ובשרשם במחשבה, ארץ קדמה. דזה גופא שהארץ נבראת לבסוף מורה שבמחשבה היא קדמה לשמים, דסוף מעשה במחשבה תחילה] ג. וכמו-כן הוא בז"א ד ומלכות [שהם בדוגמת צומח ודומם ה], שבסדר ההשתלשלות, ז"א הוא למעלה ממלכות י, אבל בשרשם, שורש המלכות הוא למעלה משורש

(8 פיוט "לכה דודי".

ביאורים במאמרי רבינו

זעירות' לפי שהאור בהן מצומצם (ראה מאמרי אדמו"ר הוקן תקס"ח ח"א ע' תקס"ה). שכן עניינן של המדות הוא שמתפעלות מהזולת - שהזולת תופס מקום אצלן במידה כה רבה, עד שפועל אצלן הרגשה של אהבה ויראה וכו', לעומתן השכל מכוונה 'אריך אנפין' - 'פנים ארוכות (-גדולות)', כיוון שהשכל אינו מתפעל ומתרגש מהזולת אלא נותר תמיד קר (וכמבואר להלן ביאור ו, שכל שהריחוק מעצם הנפש גדול יותר, כך נתינת המקום לזולת רבה יותר, והכוח נחות יותר).

ה ז"א ומלכות שהם בדוגמת צומח ודומם" בזעיר אנפין, שהן המידות, יש צמיחה וגידול, שהרי המידות של ילד קטן אינן דומות למידות של אדם גדול. וגם בגדול גופא יתכן שינוי מקטנות לגדלות - שתחילה יתעורר ברגש קל ולאחר מכן הרגש יתגבר (ד"ה אנכי תרס"ה). וסיבת הצמיחה במידות היא השינויים בשכל - שלפי שכלו כך הן מידותיו. ובכך ז"א הוא בדוגמת הצומח.

לעומת זאת עניין המלוכה, כיוון שאינה מתעוררת מהשכל, אלא מהקבלה של העם - אין בה צמיחה ושינוי. וכן הוא במה שהמלכות נמשלה לדיבור - הרי אותיות הדיבור הן דוממות ואין בהן צמיחה, ולכן אות אחת אינה מולידה אות אחרת (לקו"ת חוקת נח, א). זאת בשונה מהמידות, שיש בהם צמיחה וגידול (ראה תו"א ד"ה ויגש).

ו ז"א הוא למעלה ממלכות. שורש המלכות הוא מלמעלה משורש הז"א" המדד לסדר הדרגות בנפש הוא, שכלל שהנפש היא לעצמה - זו דרגה גבוהה יותר, וככל שקשורה עם הזולת, זו דרגה נמוכה יותר.

ב "שורש הדומם הוא למעלה משורש הצומח וחי"

דבר זה מתבטא בכמה אופנים: ראשית, בכך שהצומח גדל מהארץ - דומם - ומקבל חיותו ממנה. וגם החי, בבריאת העולם יצא מן הארץ כמ"ש "ותוצא הארץ נפש חיה". וכן בזה שלצומח וחי יש חיות, ואילו לדומם אין חיות: זה שבצומח וחי יש עילוי מסויים, נובע מכך ששרשם במדרגה נמוכה, בה יש נתינת מקום למעלות נוספות חוץ מאלוקות. אבל הדומם, כיוון ששרשו מדרגה נעלית ביותר, בה אין מקום לעניין נוסף חוץ מאלוקות, הרי גם למטה אין בו מעלה. וראה בביאור הבא.

ג "ועל דרך שמים וארץ .. דסוף מעשה במחשבה תחילה"

וכמבואר בחסידות משל לזה, מאדם שמכין תוכניות כדי לבנות בית: בסדר הפעולות בפועל, התוכניות הרוחניות קדמו והבית נברא על פיהם. וגם מצד דרגתם - הרי התוכניות הם עניין של השכלה, ונרגשת בהם מעלת השכל והחכמה. אבל למרות זאת, הרי מצד המטרה והכוונה - הבית הגשמי קודם, והתכניות הן רק אמצעי עבורו.

וכן ממש הוא בשמים וארץ: 'שמים' הם העולמות הרוחניים, שקדמו לעולם הגשמי במעלתם, וגם בסדר הבריאה בפועל - שהעולם נברא בסדר השתלשלות לפיהם. אבל מצד פנימיות הרצון - הרי כל המטרה בהם היא כדי לברוא את הארץ הגשמית. וביאור הקשר לשורש הדומם והצומח ראה במילואים.

ד ז"א - "זעיר אנפין"

הם שש המידות שלמעלה, ונקראות 'פנים

הז"א. ולכן לעתיד לבוא תהיה המלכות למעלה מז"א, אשת חיל עטרת בעלה,⁹ כי אז יהיה בגילוי שורש המלכות (שלמעלה משורש הז"א). וזהו שבמשכן היו הכתלים והגג מצומח וחי ובבית-המקדש היה כל זה מדומם, כי המשכן שהיה רק דירת עראי של הקב"ה¹⁰, היה כפי סדר ההשתלשלות, ולכן קרקע המשכן היה מדומם, כותלי המשכן מצומח, וגג המשכן מחי, כי בסדר ההשתלשלות, צומח הוא למעלה מדומם וחי הוא למעלה גם מצומח. אבל בית-המקדש שהיה דירת קבע של הקב"ה¹⁰, היה מעין עולם הבא, שאז תהיה המלכות (דומם) למעלה מכל הספירות. ולכן היה אפילו הגג מדומם.

ועל דרך זה הוא בנוגע ליוסף ויהודה, שיוסף הוא (יסוד י) ז"א ויהודה הוא מלכות, דזה שעכשיו יוסף הוא למעלה מיהודה, הוא, כי בסדר ההשתלשלות, ז"א הוא למעלה ממלכות. [וזהו ויגש אליו יהודה ויאמר בי אדוני, דפירוש בי אדוני הוא שביהודה (בי) יומשך השפע מיוסף הצדיק (אדוני), כי המלכות מקבלת שפע מז"א]. ולעתיד לבוא, שאז יתגלה שורש המלכות, שהוא למעלה משורש ז"א, יהיה ועבדי דוד מלך עליהם. וצריך ביאור, דכיון שענין ויגש אליו יהודה הוא

(9) משלי יב, ד.

(10) ראה שמואל ב-ז, ו. פרש"י עה"פ. שהש"ר פ"א,

ביאורים במאמרי רבינו

שהרוממות נעשית טבעית במלך - עדיין אין לרוממות זו שום בסיס במלך עצמו, כך שניתן יהיה להסביר במה הוא מרומם. וכל עניין המלוכה נשאר דבר תמוה, שאין לו הסברה בשכל. אלא ששורש הרוממות הטבעית הוא ברדל"א, שהיא רוממות עצמית (כמבואר עניין רדל"א בביאור כא). והוא מה שנמשך בו ממלכות דלעילא (על ידי השר שלמעלה) ביחס לעם שלו - (ראה המשך תרע"ב פק"ב).

(וגם מה שעל ידי ההכתרה מתרוממים כל כוחותיו של המלך (סה"מ רנ"ט ע' י) - הרי זהו עילוי בשאר כוחותיו, אבל מידת המלכות עצמה נשארת רק רוממות של בעלות).

ז "יוסף הוא (יסוד) ז"א ויהודה הוא מלכות" "כי יוסף לשון תוספת וריבוי, שמתוסף והולך בהגדלה והגבהה למעלה והוא ענין בחי' צומח... שהמדות יש בהם צמיחה וגידול... ויהודה הוא בחי' ארץ מלכות דאצילות שהיא בחי' הדומם דאצילות. ולכן יהודה לשון הודאה וביטול, שהדומם יש בו בחינת הביטול ביותר" (תו"א ד"ה ויגש).

ולכן, למרות שביחס לשכל, המידות (ז"א) הם התפעלות והתעוררות כלפי הזולת, הרי סוף סוף הם תיאור על האדם - אם הוא איש טוב או איש רע. אבל מלכות, היא תנועה שכל כולה כלפי הזולת.

וביאור העניין: הרוממות של מלכות אין לה בסיס בכוחות הנפש, כיוון שאינה רוממות של מעלות - שהאדם מרומם מצד כוחותיו. אלא זו רוממות מסוג מחודש, של בעלות כלפי העם - שהם מרגישים אותו כסמכות עליונה שצריך לקיים מה שמצווה (גם אם יתכן שיש בקרב העם אדם שנעלה במעלותיו מהמלך).

והטעם לכך הוא, כיוון שהמלוכה נוצרת רק על ידי העם, הרי ביכולתם לעורר רק תנועה שכל כולה הוא רק יחס אליהם. ולכן רוממות זו נרגשת רק כלפי העם שלו, ומי ששייך לעם אחר אינו מרגיש אותה (ראה המשך תרס"ז ע' של).

וזהו ההסבר לכך שז"א - מידות, הוא דרגת הנפש כמו שהיא לעצמה, ואילו מלכות היא תנועה שכל כולה כלפי הזולת.

ויש להוסיף, שגם לאחר ההכתרה, אף

שיוסף (ז"א, צומח) הוא למעלה מיהודה (מלכות, דומם), הרי במאמר שהתחלתו הוא ויגש אליו יהודה, אין ענינו (לכאורה) לבאר הטעם על זה שבית-המקדש ה'ה מדומם. ומזה שבהמאמר ד"ה ויגש אליו יהודה מבאר דזה שבית-המקדש ה'ה מדומם הוא לפי שבית-המקדש ה'ה מעין עולם הבא¹¹ שאז תה'ה המלכות (דומם) למעלה מכל הספירות, מוכח, דהגם שבגילוי ענין ויגש אליו יהודה הוא שז"א הוא למעלה ממלכות, יש בו (בויגש אליו יהודה), בפנימיות ובהעלם, המעלה דמלכות לגבי ז"א, על דרך הגילוי דלע"ל¹².

סיכום: וזהו שבתו"א ד"ה ויגש אליו יהודה מבאר דווקא מעלת המלכות (יהודה) – שלעתיד יתגלה שרשה שלמעלה מז"א (יוסף), ולכן היה בית-המקדש מדומם שלמעלה מצומח וחי.

ג) **ויובן** זה בהקדים דכשרצה יהודה לעורר את יוסף שימשיך לו השפע, אמר לו¹³, כי כמוך כפרעה. והביאור בזה¹⁴, דלהיות שההמשכה מז"א (יוסף) למלכות (יהודה) היא ירידה, לכן ביאר יהודה ליוסף, שאדרבה, על-ידי זה תה'ה עלי' בז"א, שיה'ה כמוך כפרעה. והענין הוא¹⁵, דפרעה הוא בחינת הכתר שלמעלה מהשתלשלות. וזהו מ"ש¹⁶ ונתתם חמישית לפרעה וארבע הידות יה'ה לכם, דארבע הידות הם חו"ב וזו"ן, והחמישית הוא הכתר שלמעלה מהשתלשלות¹⁶. ויש לומר, דזה שארבע הידות יה'ה לכם בא בהמשך לחמישית לפרעה, הוא, דעל-ידי החמישית לפרעה, המשכת הכתר שלמעלה מהשתלשלות, גם ארבע הידות [שהיה'ה לכם, בהשתלשלות] הם באופן נעלה יותר¹⁷. וכדאיתא בזהר¹⁸ דפרעה הוא דאתפריעו ואתגליין מיני' כל נהורין, די ש לומר, שפירוש אתפריעו כל נהורין הוא, שעל-ידי המשכת הכתר (פרעה), גם הגילויים (נהורין) דהשתלשלות

טז (ג). זח"ב רמא, א.

11) בר"ה ויגש תשל"ו (לקמן ע' רטז), דממ"ש בזהר (ח"א רה, ב) דהגשת יהודה ליוסף הוא ענין סמיכת גאולה לתפלה [דבסמיכת גאולה לתפלה העיקר הוא התפלה] מוכח שגם בהגשת יהודה ליוסף ישנה המעלה דמלכות לגבי ז"א. אבל, בהמעלה דמלכות לגבי ז"א – כמה דירגות. ויש כמה ענינים שבהם גם עכשיו מודגשת מעלת המלכות*. ועיקר הענין דמעלת המלכות לגבי ז"א יה'ה לעתיד לבוא. ומזה שבד"ה ויגש שבתו"א מבאר מעלת הדומם שה'ה בבית-המקדש מצד זה שבבית-המקדש ה'ה מעין עולם הבא מוכח שבויגש אליו יהודה ישנה גם המעלה דמלכות לגבי ז"א על דרך שיה'ה לעתיד לבוא. וראה הערה הבאה.

12) להעיר גם מתו"א שם (מד, רע"א) "כשיתחברו

שניהם יוסף ויהודה ביחד בתכלית היחוד האמיתי כו' יתעלה יהודה למעלה מיוסף" ושם דענין ולא יכול יוסף להתאפק גו' בהתודע יוסף אל אחיו הוא "שנתחברו יוסף ויהודה בתכלית החיבור והיחוד".

13) ראה אוה"ת פרשתנו (כרך ה) תתקפב, ב. לקמן ס"ע ריח ואילך.

14) בכמה ענינים דלקמן, ראה אוה"ת פרשתנו (כרך ו) תתשיד, א.

15) פרשתנו מז, כד.

16) ראה גם לקו"ת ס"פ פינחס (פא, ב).

17) ועל דרך הפירוש שהחומש שנותנים לצדקה מעלה עמו ד' הידות שהם לכם (אוה"ת שם).

18) זהר פרשתנו רי, א.

* ראה לקמן ע' ריז הערה 29. ולהעיר גם מזה שבירושלים מלך דוד על כל ישראל (שמואל-ב ה, ה) – אף שאז ה'ה המשכן (לפני בנין בית-המקדש) שבו ה'ה הצומח למעלה מדומם. ויש לומר שהחידוש שיה'ה לעתיד לבוא הוא (בעיקר) שאז יה'ה דוד עבדי נשיא להם לעולם.

הם באופן דאתפריעו, למעלה מהגבלה ^ח. והגם שהענינים שבהשתלשלות (ארבע הידות) הם נמשכים תמיד מהכתר שלמעלה מהשתלשלות, מ"מ, המשכתם מהכתר (על דרך הרגיל) היא באופן שהכתר הוא מובדל מהם ולכן הם בהגבלה, וענין חמישית לפרעה וארבע הידות יהיה לכם הוא, שגם כמו שהם נמשכים בגילוי (בהשתלשלות), נרגש בהם שהמשכתם היא מהכתר שלמעלה מהשתלשלות, ואז הם באופן דאתפריעו. וההמשכה באופן זה היא על-ידי ספירת היסוד¹⁹. כי ענינו של יסוד הוא שהוא משפיע למלכות, ובכדי שתהיה ההשפעה למטה הוא על-ידי ההמשכה מהכתר ^ט. וזהו שאמר²⁰ פרעה (כתר) ליוסף (יסוד) אתה תהיה על ביתי ועל פיך ישק כל עמי גו', ובלעדיך לא ירים איש את ידו ואת רגלו, דההמשכה מהכתר (היינו התוספות אור שנמשך מהכתר) בכל הדרגות דהשתלשלות (כל עמי) היא על-ידי ספירת היסוד, על פיך (דיוסף). ואעפ"כ (רק) הכסא אגדל ממך, דזה שהיסוד ממשיך מהכתר הוא מבחינת הכתר כמו ששייכת להשתלשלות [שלכן, הגילוי דהמשכה זו הוא שהענינים דהשתלשלות הם באופן דאתפריעו], אבל הכסא, הרוממות וההתנשאות, היינו הכתר עצמו שמרומם ומובדל מההשתלשלות, אינו נמשך על-ידי היסוד. וזוהי המעלה דמלכות לגבי יסוד, דשורש המלכות הוא בהכתר עצמו²¹. אלא שבמלכות, השורש שלה הוא בהעלם, והגילוי שלו הוא על-ידי ז"א. ועל-ידי שז"א מגלה בהמלכות השורש שלה (עצם הכתר), גם ז"א מתעלה לדרגא זו²². וזהו שאמר יהודה ליוסף בי אדוני גו' כי כמוך כפרעה, דעל-

(21) ולהעיר, שגם המלכות נק' כסא.

(22) ועל דרך נשמה וגוף. דשורש הגוף הוא למעלה משורש הנשמה. דבהגוף הוא בחירת העצמות. אלא שבחירת העצמות שבהגוף היא בהעלם. ועל-ידי עבודת הנשמה בהגוף, נמשך גם בהנשמה הענין דבחירת העצמות ^א – לקמן ח"ג ע' רלד.

(19) דזהו שהיסוד נק' בשם משכיל נכמ"ש (תהלים מא, ב) אשרי משכיל אל דלן, כי זה שהיסוד משפיע למלכות הוא על-ידי שנמשך בו ממקור החכמה, משכיל (המשך תרס"ו ע' תיב. ובכ"מ).

(20) מקץ מא, מ. שם, מד.

ביאורים במאמרי רבינו

ע' תיב) שכדי ללמד עניין שכלי לילד קטן, צריך להיות חכם גדול שמחובר לשורש השכל, ממנה ניתן להוליד שכל חדש. כי רק מי שיש לו יכולת להוליד שכל חדש, יכול להוליד משלים ואותיות אחרות לומר את השכל.

י "דשורש המלכות הוא בהכתר עצמו" כמבואר לעיל ביאור ו, שאין למלכות שום בסיס מצד עצמה, ושרשה ברוממות העצמית דרדל"א.

ח "שעל-ידי המשכת הכתר (פרעה), גם הגילויים (נהורין) דהשתלשלות הם באופן דאתפריעו, למעלה מהגבלה"

בתורת החסידות מובא פעמים רבות משל בנושא זה, מאדם שנמצא במצב של סכנה, שאז מתגלים בו כוחות נעלמים מעצם הנפש ויכול לרוץ ולשאת דברים כבדים או להמציא השכלות שלא בערכו. אבל כאן במאמר עיקר המבואר הוא ביחס להשפעת שכל ומידות לזולת - שכדי להשפיע לזולת צריך להמשיך ממקור השכל כדלקמן.

יא בהערת רבינו 22

בהערה זו ישנם כמה עניינים הדורשים ביאור: ראשית, מדוע בחירת העצמות היא בגוף? שנית,

ט "ובכדי שתהיה ההשפעה למטה הוא על-ידי ההמשכה מהכתר"

כמבואר המשל לזה בחסידות (המשך תרס"ו

ביאורים במאמרי רבינו

ידי שיומשך במלכות (בי, ביהודה) השפע מיסוד (אדוני, יוסף), שעל-ידי זה יתגלה במלכות השורש שלה, עצם הכתר, על-ידי זה יהיה (כמוך) כפרעה, שיומשך בו עצם הכתר.

סיכום: פירוש 'בי אדוני... כי כמוך כפרעה': היסוד ממשיך מבחינת הגילויים שבכתר (פרעה) כדי שיוכל להשפיע, ואז נוסף אור בכל הספירות. אבל אחרי ההמשכה, מתגלה ביסוד גם שורש המלכות בעצם הכתר.

ד) **וצריך ביאור**, הרי גם זה שהיסוד ממשיך מהכתר הוא לפי שענינו של היסוד הוא שהוא משפיע למלכות (כנ"ל סעיף ג), ואף-על-פי-כן זה שהיסוד ממשיך מהכתר הוא רק מבחינת הכתר כמו ששייכת להשתלשלות, ומה מיתוסף

ביאורים במאמרי רבינו

מוגדר, ביכלתו לבחור גם בדבר שיש בו מעלות, אבל לא מצד המעלה אלא רק מצד הבחירה. והקשר עם הנשמה מצידו הוא רק בבחירה.

מטרת הבחירה בנשמה, בנוסף לבחירה בגוף, היא בשביל שהבחירה תורגש גם מצד למטה (הנבחר): הגוף אינו שייך להרגשה, ועניין הבחירה אצלו הוא רק מצד הבחור. אבל הנשמה, כיוון ששייכת להרגשה, יכולה להגיע להרגשה בעניין זה. היינו שהנשמה תכיר בכך שכל מעלותיה הם רק תוצאה של הבחירה.

אמנם בפועל, כיוון שיש לנשמה מעלות, הרי לא נרגש בה עניין הבחירה, כיוון שמציאותה סותרת לעניין הבחירה.

הרגשת הבחירה בנשמה נפעלת על ידי העבודה בגוף: גם הגוף אמנם לא מרגיש את הבחירה והיא אצלו בהעלם, אבל למרות זאת הוא מבטא אותה בעצם קיומו (שכיצד תתכן מציאות כזו שאין בה מעלה - רק מצד בחירת העצמות). ועל ידי עבודת הנשמה בגוף, לומדת הנשמה גם כלפי עצמה - שגם מעלותיה שלה הם רק תוצאה מעניין הבחירה. וזהו פירוש דברי רבינו "על ידי עבודת הנשמה בגוף, נמשך גם בהנשמה הענין דבחירת העצמות".

והנפק"מ מכך תהיה שהנשמה תגיע להכרה בכך שגם מי שאין בו מעלת הבן, צריך להתקשר לקב"ה. וראה במילואים.

מהו שבחירה זו היא בהעלם? ושלישית, כיצד נמשך עניין זה גם בנשמה?

וביאור עניין בחירת העצמות בגוף: עניינה של 'בחירה' הוא, שרוצה בדבר מצידו, ולא מצד מעלת הדבר. כי אחרת זו לא בחירה, אלא שמעלת הדבר הכריחה אותו. ועניין זה שייך דווקא לגבי חומר הגוף: הגוף הוא דבר שאין בו מעלה, והוא "נדמה בחומריותו לגופי אומות העולם". ולכן, הקשר של הקב"ה עם הגוף הוא אך ורק מצידו - בגלל שהוא בחר בגוף, ללא שום סיבה שגרמה לו לכך.

ובזה יובן מה שבחירה זו היא בהעלם: כיוון שכל עניין הבחירה הוא רק מצד הבחור, ואילו הגוף מצד עצמו הוא חומרי ואינו שייך להרגשה - הרי מצד הגוף אין בחירה זו נמצאת בגילוי כלל, וביחס אליו, כל עניין הבחירה הוא רק מצד העליון.

וזהו החידוש בבחירה בנשמה: מבואר בחסידות (ראה ד"ה "מחר חודש" תשכ"ה סעיף ח') שגם מציאות הנשמה היא תוצאה של בחירה - שהקב"ה בחר שתהיה מציאות של נשמה, שתהיה בבחינת 'בן' ותוכל להרגיש אלוקות. והיינו שגם מעלותיה הפרטיות, הן תוצאה מעניין הבחירה.

כלומר, שבקשר של הנשמה עם אלוקות יש שתי בחינות: א. הקשר שמצד מעלותיה, והוא בדרגה אלוקית שמוגדרת בבחינת 'אב'. ב. הקשר שמצד הבחירה, והוא בעצמות. שכיוון שעצמות אינו

על-ידי הענין דבי אדוני [שבמלכות נמשך השפע מהיסוד] שעל-ידי זה דוקא הוא המשכת עצם הכתר. ויש לומר הביאור בזה, דענין בי אדוני הוא (לא שהיסוד משפיע למלכות, אלא), שבהמלכות נמשך השפע מהיסוד, בי אדוני. והגילוי דכתר שנמשך על-ידי שהמלכות מקבלת השפע מהיסוד הוא גילוי נעלה יותר מהגילוי דכתר שנמשך על-ידי שהיסוד משפיע במלכות²³. והענין הוא, דהמשל על ספירת המלכות בכחות הנפש הוא כח הדיבור (מלכות פה²⁴). ומהטעמים על זה הוא, כי החילוק בין כח הדיבור לכל הכחות הוא, דכל הכחות שבאדם הם לצורך עצמו, וכח הדיבור הוא (לא לצורך עצמו אלא) בשביל הזולת י. ויתירה מזה, דזה שהדיבור נשמע לזולתו הוא על-ידי שהוא יוצא לחוץ ונעשה נפרד מהאדם המדבר י, דמזה מובן גם בנוגע לכח הדיבור (לפני שמדבר בפועל), דהגם שכח הדיבור הוא בהאדם עצמו, ענינו הוא זה שבכחו לצאת ממציאותו ולדבר לזולתו י. ועל דרך זה הוא במלכות ט, שגם בהיותה באצילות (לפני שיורדת להחיות ולהוות את הנבראים) היא שורש ומקור הנבראים. ויש לומר, דמהביאורים על זה שהשורש דכח הדיבור הוא בעצם הנפש (למעלה מהשורש דכל הכחות),

(23) ולהעיר מהמשך תער"ב ח"ב ע' א'קכ.

(24) תקו"ז בהקדמה (ז), א.

ביאורים במאמרי רבינו

יב "וכח הדיבור הוא (לא לצורך עצמו אלא) בשביל הזולת"

ראה להלן ביאור יח שענין זה קיים גם כאשר הדיבור משמש כדי לבטא את השכל והמידות של האדם עצמו.

יג "רזה שהדיבור נשמע לזולתו הוא על-ידי שהוא יוצא לחוץ ונעשה נפרד מהאדם המדבר"

היינו, שבנוסף לזה שהמטרה של כח הדיבור בשרשו היא "בשביל הזולת", הרי בפעולתה בפועל יש עניין נוסף, בכך שהדיבור "יוצא לחוץ ונעשה נפרד" ממנו לגמרי. וענין הפירוד מתבטא בין היתר בכך שאין לאדם שליטה על הדברים שנאמרו. זאת בשונה משאר הכוחות, כמו שכל ומידות ואפילו מחשבה, שיכול לחשוב יום שלם על הזולת, אבל למרות שהעיסוק הוא בזולת - הרי זה נשאר בעולם של האדם ולא נפרד ממנו.

ולדבר לזולתו

פירוש "שבכוחו לצאת ממציאותו" כאן, אינו רק הכח ליציאת הבל האותיות הגשמיות, אלא הכוונה למקור התנועה שבה מתנתק מעצמו ויוצא ממציאותו האישית - כמבואר להלן בסוף סעיף זה (וכן בסעיף ה - "שהאדם המדבר יוצא ממציאותו - מבטל עצמו").

והנה לעיל נתבאר (ביאור ו) שהמדד לסדר הדרגות הנפש, הוא האם אותה דרגה הינה הנפש כפי שהיא לעצמה, או ששייכת ונותנת מקום לענין של זולת. ולכאורה לפי זה, הרי בסדר הדרגות שבנפש, כח הדיבור הוא כח נמוך מאוד, שאינו מבטא את הנפש עצמה, וכל עניינו הוא לצאת אל הזולת. אמנם להלן יבאר ששורש ענין זה הוא בעצם הנפש, שאינה מוגבלת בענין הגילוי ובכוחה גם לצאת ממציאותה.

טו "ועל דרך זה הוא במלכות"

ראה לעיל ביאור ו, שכל עניינה של המלכות הוא בשביל הזולת.

יד "הגם שכח הדיבור הוא בהאדם עצמו, ענינו הוא זה שבכחו לצאת ממציאותו

הוא, כי הכחות שמצד הגילויים דהנפש יו, ענינם הוא שהם גילוי הנפש (דגילוי הוא בקירוב להענין שהוא מגלה²⁵) י, וכיון שענינו של כח הדיבור הוא זה שבכחו לצאת ממציאותו (היפך ענין הקירוב, גילוי) הוא מפני ששרשו הוא בעצם הנפש, שאינה מוגבלת בענין הגילוי, וכיכלתה להיות גם בהעלם יי, ועד להעלם בתכלית, יציאה ממציאותו יט.

סיכום: המשכה זו אינה על-ידי היסוד, אלא על-ידי שהמלכות מקבלת. והענין בזה, שהדיבור נמשל למלכות – ששניהם יוצאים לחוץ. וזהו מצד ששורש הדיבור בעצם הנפש, שאינו מוגבל בענין הגילוי, ויכול לצאת ולהתעלם.

25 ועל דרך האור שהוא דבוק בהמאור. אלא שהאור, להיותו מעין המאור (גילוי בתכלית) הוא דבוק בהמאור. והגילויים שאינם מעין העצם אינם צריכים להיות דבוקים במקורם אבל צריכים להיות בקירוב למקורם.

ביאורים במאמרי רבינו

מזו "הגילויים דהנפש"

המידות אינם 'פעולות' - אם הוא נתן צדקה לעני או סירב לתת לו, אלא הם תיאור על האדם, אם הוא איש טוב או שהוא איש רע וכו'.

ומוסיף בסוגריים "דגילוי הוא בקירוב להענין שהוא מגלה". ובעניינינו, כיוון ש "הענין שהוא מגלה" הוא הנפש, שבה נרגש רק 'אני' ולא הזולת, הרי גם כוחות אלו מוכרחים להיות בקירוב, שגם בהם יהיה נרגש ה'אני'.

דרגת ה"גילויים דהנפש" היא מקום בנפש שאינו מופשט, אלא מוגדר בגדר מסויים - החל מגדרי מעלות ושלמויות ועד לגדר של 'אני'. דרגה זו היא שורש ומקור לכל הכוחות שיש להם ציור מוגדר כמו שכל ומידות. זאת בשונה מעצם הנפש שאינה מוגדרת בשום גדר, אפילו לא בגדר של 'אני' ולכן יכולה לצאת ממציאותה אל הזולת - ראה באריכות לקמן ביאור יח.

יח "עצם הנפש, שאינה מוגבלת בענין הגילוי, וכיכלתה להיות גם בהעלם"

ביאור הענין: כמבואר לעיל, כח הדיבור הוא התנועה 'לצאת ממציאותו'. תנועה זו אינה ענין של גילוי הנפש, אלא של העלם - שהרי הוא מתנתק מעצמו בשביל הזולת.

יז "ענינם הוא שהם גילוי הנפש (דגילוי הוא בקירוב להענין שהוא מגלה)"
"גילוי הנפש" פירושו שכוחות אלו מבטאים את ה'אני' ומגלים מיהו ה'אדם'.

ולדוגמא: כאשר כח השכל מגיע למסקנה מסויימת, הרי הסברא השכלית כשלעצמה, היתה קיימת גם קודם לכן. החידוש הוא רק בנפש האדם - שכעת הוא מבין כך. ויתירה מזו, שבצורת ההבנה (רמת ההזדהות עם הסברה וכדומה), נרגשת הנטייה הנפשית הטבעית של האדם (וכידוע שנטיית הנפש של בית שמאי היתה להחמיר ושל בית הלל להקל).

ומה שאפשר להשתמש בכח זה כדי לבטא את שכלו ומידותיו של האדם עצמו - הוא ענין נוסף על עצם כח הדיבור. כלומר, שמהות עניינו של הדיבור הוא אותיות דוממות בלבד. והעובדה שעל ידי אותיות אלו מעבירים תוכן - ע"י שכל מילה מבטאת תוכן מסוים - הוא דבר נוסף על עצם ענינם. ואין זה אלא שכך הוסכם בין בני אדם, שכל מילה תרמוז על תוכן אחר. אבל עצם ענין הדיבור הוא רק אותיות בלבד - גם בלי ההבנה.

ואפילו המידות, שהם התפעלות מהזולת וכלפי הזולת, עדיין הם תנועה נפשית של האדם - בחסד, האדם נמשך להשפיע לזולת, וברחמים, הוא לא יכול לסבול צער הזולת. במילים אחרות,

וראיה לדבר, שאפשר לקרוא או לשמוע אותיות ומילים, ואף לחזור עליהן בעל-פה, בלי

ה) **והנה** מבואר בתו"א שם, דהטעם על זה שבארץ דוקא יש ענין הביטול [שהארץ היא מדרס תחת כפות רגלי הכל] הוא מפני שבמחשבה ארץ קדמה לשמים. ועל דרך זה הוא בנוגע להביטול שבדומם, דזה שדומם הוא בביטול [דענין הצומח הוא שהוא גדל בגובה והתנשאות, וענין הביטול הוא בדומם דוקא], הוא מפני ששורש הדומם הוא למעלה משורש הצומח כ. ועל דרך זה הוא בז"א ומלכות [שהם דוגמת שמים וארץ, דומם וצומח], דזה שהמלכות היא בביטול הוא מפני ששרשה הוא בכתר (למעלה מהשורש דז"א) כא.

ויש לומר, דזה שהמשל על ספירת המלכות בכחות הנפש הוא כח הדיבור, הוא גם בנוגע להביטול דמלכות. ויש לומר, דבהביטול שבדיבור, שני ענינים. שהדיבור אינו ענין של מעלה. דענינם של כל הכחות הוא שהם מגלים את הנפש, ענין של

== ביאורים במאמרי רבינו ==

זה הבהין את תוכנן: אם כל עניינם של האותיות היה רק ככלי להעברת תוכן - לא היה אפשר לחזור על המילים בלי לקלוט את תוכנן (ראה המשך תער"ב א"פ). אלא, שיש אפשרות לקלוט רק את ה'דומם' שבאותיות ומילים אלו, בלי השכל או המידות המלוכשים בהן.

זו המציאות). אבל סוף סוף, הימצאותו נובעת מכך שזו המציאות. לעומת זאת הימצאותו של 'עצם הנפש' אינה מוגדרת כלל, וביכלתה גם שלא להאיר, והוא סוג המצאות אחר שכלל אינו מוכר לנו - שנמצאת גם כאשר היא בהעלם.

כ "במחשבה ארץ קדמה לשמים . . שורש הדומם הוא למעלה משורש הצומח" כמו שנתבאר לעיל בביאורים ב-ג ששורש הארץ והדומם הוא במקום שאין נתינת מקום לדבר שמחוץ לאלוקות, ולכן לא נרגש בהם שום מעלה, אלא ענין הביטול בלבד.

ויתירה מזו, כפי שמסביר הרבי הרי"צ, ש'דברן טוב' אינו זה היודע "להמשיך" את ההשכלה והרגש עד לזולת, אלא זהו היודע לעשות רושם ולסחוף את הקהל, אף שיתכן שיודע מעט מאוד השכלה ורגש, ועד שאינו אומרם בכלל. והראיה, שאם יבקשו מהשומעים לחזור על תוכן הדברים, לא יוכלו לעשות זאת).

כא "זה שהמלכות היא בביטול הוא מפני ששרשה הוא בכתר (למעלה מהשורש דז"א)"

יט "ועד להעלם בתכלית, יציאה ממציאורתו" בלקוטי שיחות (ח"ו פרשת יתרו א סעיף י) מבואר ששורש כח הדיבור בעצם הנפש, הוא בחינה שאינה מוגדרת בשום גדר של כח או מעלה מסויימת, ואפילו לא בהגדרה הבסיסית של 'אני', ומבחינתה אין דבר המבדיל בין האדם לבין הזולת, ולכן היא יכולה להימשך גם בזולת.

ב'עתיק' יש 'ג' רישין' (שלוש ראשים), על הראש הראשון נאמר שהוא "רישא דלא אתיידע". זו מדריגה מאוד גבוהה באלוקות, שאינה מוגדרת בשום גדר ותוכן, וממילא היא למעלה מכל ידיעה. ויתירה מזו, רדל"א הוא גם "רישא דלא ידע" דהיינו שאינו ידוע גם לעצמו.

ובסגנון אחר: ישנם כמה סוגי הימצאות - בדרגת 'הגילויים הנפש', הימצאותם היא בכך שהם נרגשים בפועל (וכמו מציאות האור, שאם אינו נרגש - אינו קיים). בדרגת 'מחויב המציאות' ההימצאות אינה תלויה בכך שהדבר נרגש (וכמו לדוגמא $4=2+2$, שגם אם בעולם נרגש אחרת, הרי

מדריגה זו היא היא השורש למלכות, וכמבואר לעיל ביאור ו שבמלכות אין שום תוכן והיגיון שכלי - שמצד השכל לא מובן במה הוא מרומם. והסיבה לכך שהיא קיימת אינה מצד מעלתה, אלא מפני ששורשה הוא ברדל"א, שיכול להמשיך דבר שאין בו מעלה.

מעלה ושלמות, וכח הדיבור שאינו גילוי הנפש, אינו ענין של מעלה כב. ועוד ענין בהביטול שבדיבור, דענין הדיבור הוא שהאדם המדבר יוצא ממציאותו (מבטל עצמו) בשביל הזולת. ועל דרך זה הוא בהביטול דמלכות, דנוסף לזה שהמלכות אינה ענין של גילוי כג, היא יורדת להחיות ולהוות את הנבראים²⁶. ויש לומר, דביטול זה שבמלכות מרומז במ"ש בתו"א שיהודה (מלכות) הוא לשון הודאה וביטול, שהביטול דהודאה הוא שמבטל את עצמו לזה שהוא מודה אליו.

סיכום: בתו"א מבואר שמצד שרשם העצמי, נמשך ביטול בארץ, בדומם ובמלכות. וכן הוא בדיבור, שאין בו מעלת גילוי הנפש, ועוד שיוצא מעצמו בשביל הזולת.

ו) **והנה ידוע**²⁷, דעל-ידי שאדם מביא את השכל (שהשיג במחשבתו) בדיבור, מיתוסף בהשכל יותר מכמו שהיה תחלה (במחשבה). וכן הוא במדות, דעל-ידי שמדבר דברי אהבה מיתוסף בהאבה שלו. וכן הוא בשאר המדות. והטעם לזה הוא, כי שורש הדיבור הוא בעצם הנפש, ולכן, על-ידי המשכת והתלבשות השכל והמדות בדיבור, המשכתם מהנפש היא ממקום נעלה יותר. ויש לומר, שגם דרגת הנפש שמשם נמשכים השכל והמדות על-ידי התלבשות בדיבור היא למטה מדרגת הנפש שממנה נמשך הדיבור עצמו²⁸. כי זה שהשכל והמדות (הגילויים דהנפש) נמשכים ומתלבשים בדיבור הוא על-ידי כו' שנמשך בהם ענין הבלי גבול

26) ויש לומר, דזהו החילוק שבין הביטול דדומם והביטול דארץ. הביטול דדומם הוא שאינו גדל בגובה כהצומח (היינו שאין בו מעלה), והביטול דארץ הוא

שהיא מדרגת תחת רגלי הכל.

27) סה"מ תרנ"ט ע' ד ואילך. ובכ"מ.

28) ראה על דרך זה לקמן ח"ג ס"ע שנו ואילך.

ביאורים במאמרי רבינו

כב "דענינם של כל הכחות הוא שהם מגלים את הנפש, ענין של מעלה ושלמות"

שכל ומידות הם מעלות, ואם הם אינם - חסר בשלימות הנפש. אבל התנועה של כח הדיבור, שביכולתה להוציא אותיות, אין בה שום מעלה נפשית, והעדרה אינו חסרון בנפש. וכל קיומו של כח זה נובע רק מן שהנפש אינה מוגדרת בענין של מעלה ושלמות, עד שיכול לבוא ממנה גם ענין זה. ואם כן הרי זה ביטול מוחלט. אמנם זהו ביטול שלילי, מצד זה שאין בו מעלה. ובנוסף, יש ביטול חיובי, כמבואר להלן בהמשך הדברים - שמבטל עצמו לצאת ממציאותו אל הזולת.

כג "המלכות אינה ענין של גילוי"

המלכות אינה מגלה את הנפש, שהרי היא נוצרת מהזולת ומופנית כלפיו. וכן אין בה ענין

של מעלה, כי הרוממות של מלכות אינה נובעת ממעלות (כמבואר לעיל ביאור ו). ולכן המלכות היא ענין של ביטול, היינו שהרוממות אינה מוסיפה בו ישות, כיוון שאין בה שום מעלה.

כד "על-ידי המשכת והתלבשות השכל והמדות בדיבור, המשכתם מהנפש היא ממקום נעלה יותר"

בסעיף זה כותב שני עניינים שלכאורה אינם תואמים: מצד אחד, שעל ידי ההתלבשות בדיבור, נמשך בשכל ובמידות ממקום נעלה יותר בנפש. ומצד שני, שגם קודם לכן, עצם זה השכל והמידות יכולים להתלבש בדיבור, הוא על ידי שנמשך בהם ממקום זה בנפש. וביאור הדבר הוא שתחילה נמשך ממדריגה זו באופן כללי בלבד, ואחר כך על ידי הדיבור בפועל נמשך בפרטיות יותר.

דנפש שביכלתה לירד למטה מטה כה. דהגם שגם ענין זה שבנפש הוא בדרגת הנפש שהיא למעלה משורש השכל והמדות [שלכן, על-ידי המשכת דרגא זו, מיתוסף בהשכל והמדות], מכל-מקום, ענין זה שבנפש (שביכלתה לירד למטה מטה) הוא בחינת הגילוי שלה כו. אבל השורש דכח הדיבור עצמו (שאינו ענין הגילוי), שרשו הוא בעצם הנפש.

סיכום: על-ידי דיבור נוסף בשכל ומידות, מצד שורש הדיבור בעצם הנפש. אבל גם ענין זה הוא גילוי, ושורש כח הדיבור הוא בעצם הנפש.

(ז) **ועל-פי** זה יש לבאר מה שהובא לעיל מתו"א דפירוש בי אדוני הוא שבו יומשך השפע מיוסף הצדיק, דלכאורה, כיון שיהודה ביקש זה מיוסף, הרי הי' צריך לבקשו שהוא (י' 901) ימשיך השפע אליו, ולמה ביקש מיוסף שבו (ביהודה) יומשך השפע²⁹. ויש לומר הביאור בזה על-פי הידוע³⁰ בענין אורות וכלים (דז"א ומלכות יוסף ויהודה) הם דוגמת אורות וכלים), דזה שהאורות נמשכים

משא"כ המשכת השפע. וראה לקמן הערה 33.
30) סה"מ תרמ"ט ע' רמג ואילך. המשך תער"ב ח"א פצ"ג. ובכ"ח.

29) לכאורה יש להוסיף עוד דיוק בזה, דזה שבו (ביהודה) יומשך השפע אינו תלוי ביוסף אלא ביהודה. אבל - אינו. דדוקא קבלת השפע אינה תלויה בהנותן,

ביאורים במאמרי רבינו

להחמיר) או שהגיע למסקנה זו שלא מצד נטיית הנפש אלא בצורה אוניקטיבית. ועל אחת כמה וכמה במידות, בהן הדיבור מגלה ממש את נפש האדם. ואם כן, הרי במידה מסוימת, הנפש עצמה היא היורדת אל אותיות הדיבור, ולשם כך יש צורך בכח בלי גבול.

וזה דרגה נעלית בבלי גבול: כאשר השכל מתפשט בלי גבול עד לתלמיד בעל שכל נמוך, הרי סוף סוף זהו מקום ששייך אליו. אבל כאן החידוש הוא שהשכל מתפשט ומגיע עד לאותיות דוממות, וזהו בלי גבול נעלה יותר.

כו "ענין זה שבנפש . . הוא בחינת הגילוי שלה"

ואף שקודם לכן, בתחילת הסעיף, קרא לדרגה זו בשם "עצם הנפש" שהיא למעלה מגילויים, הרי פירוש "עצם הנפש" כאן הוא כמו בחינת "מאור", שנקרא הרבה פעמים בשם עצם, אף שעניניו הוא להאיר. וכשהנפש מאירה ויורדת אפילו לדיבור - הרי זה מגיע מהמאור.

כה "על-ידי שנמשך בהם ענין הבלי גבול דנפש שביכלתה לירד למטה מטה"

לכאורה צריך ביאור: מדוע נצרך כח בלי גבול כדי להוריד את השכל לדיבור? הרי לכאורה, המטרה אינה להעביר את הנפש עצמה, אלא את תוכן הסברא השכלית בלבד. וכמו למשל: כאשר רוצה להסביר את הסברא של "המוציא מחבירו עליו הראיה" - סברא זו לא נוצרה אצל האדם, אלא קיימת גם קודם לכן בעולם השכל, ואין זה אלא שכעת גם הוא הבין כך. ואם כן, כאשר מעביר סברא זו - אינו מעביר את הנפש, אלא את הרעיון השכלי בלבד. לשם כך אפשר להשתמש במילים, שהם מעבירות את התוכן, ואין צריך כח בלי גבול.

וביאור העניין: הדיבור אינו מעביר רק את התוכן, אלא גם את הנפש עצמה - שהרי בדיבור נרגש אם הוא מחובר לתוכן ומזדהה איתו, או שרק חוזר על הסברא בלי ההזדהות איתה. ויתירה מזו, שבצורת הדיבור מתגלה האם סברא זו מצד נטיית הנפש (וכמו למשל הנטייה להקל או

להתלבש בכלים כו הוא מפני ששורש הכלים הוא למעלה משורש האורות כח, וכיון שבהאורות נרגשת מעלת הכלים שמצד שרשם³¹, לכן הם נמשכים להתלבש בכלים. ויש לומר, דכיון שאורות הם גילוי, לכן, גם המעלה דכלים (שמצד שרשם) כמו שנרגשת בהאורות הוא זה שעל-ידי הכלים מתגלה הבלי גבול שבענין הגילוי כס [דעל-ידי שהאורות מתלבשים בכלים, הם נמשכים גם בעולמות בי"ע, ועד בעולם הזה הגשמי²]. ועל דרך זה הוא בז"א ומלכות, דזה שז"א רוצה להשפיע

(31) דלגבי הכלים, השורש שלהם הוא בעולם. אבל לגבי האורות, שענינם הוא גילוי, השורש דכלים הוא בגילוי (סה"מ תרמ"ט שם. המשך תער"ב שם).

ביאורים במאמרי רבינו

אינו יכול לתפוס את המעלה שבהעלם וגבול. וכן ברב ותלמיד: הרב יכול להבין את מעלת הצמצום, בכך שהדבר יסייע לו להתגלות. הוא מבין שאם לא ידע לצמצם עצמו, יוכל להתגלות רק לתלמידים בודדים. היינו שעל-ידי הצמצום נעשה נוסף בגילוי. אבל אינו יכול להבין שיש מעלה בצמצום עצמו.

וכך בז"א ומלכות: ז"א מרגיש שעל-ידי ההשפעה במלכות תהיה המשכת ז"א בשלימות, היינו שעל-ידי ההמשכה בדיבור יתגלה הבלי גבול של הנפש, אבל אינו מרגיש את מעלת המלכות עצמה.

ל' על-ידי שהאורות מתלבשים בכלים, הם נמשכים גם בעולמות בי"ע, ועד בעולם הזה הגשמי

"וכמו עד"מ באור האש . . דהנה האש היסודי ידוע שהוא עצם חשוך . . כי הוא רוחני מאד ולא ממהות אש שלנו ולמעלה מבחינת אור עדיין, ולכן גם הארת האש הנמשך ממנו ג"כ אינו מאיר . . כ"א על-ידי הכלי שנאחז בו והוא הפתילה להיותה מציאות אחר מהאש ה"ז מסתיר קצת על האור ועל-ידי זה נעשה בבחי' אור המאיר כו'.

"וכמו"כ יובן למעלה, דבחינת עצמות המאציל הרי אינו בגדר אור כלל וכמ"ש ישות חשך סתרו שהוא בבחינת חשך והעלם שאינו בגדר אור כלל . . כי אם על-ידי הכלים דוקא יהי' בבחינת אור המאיר לפי שהכלים הן בבחינת לבוש שמעלים קצת על האור, ועל-ידי זה הוא בבחי' אור להאיר כו' (המשך תער"ב פרק צג).

כו "דזה שהאורות נמשכים להתלבש בכלים" היינו, שלמרות שטבע האור הוא להתכלל במקורו ולא להימשך למטה, הרי האורות מרגישים מעלת שורש הכלים, ומצד זה הם מתלבשים בכלים שלא על פי טבעם.

כה "שורש הכלים הוא למעלה משורש האורות"

הכלים הם עניין של העלם, ושורש העולם הוא למעלה משורש הגילוי. ועל דרך שנתבאר בסעיף ד בענין הדיבור, שמצד שורשו בעצם הנפש, ביכולתו שלא להאיר.

כט "המעלה דכלים כמו שנרגשת בהאורות הוא זה שעל-ידי הכלים מתגלה הבלי גבול שבענין הגילוי"

ולדוגמה: הנשמה יודעת על השורש הנעלה שבגוף ולכן מתלבשת בו. אבל מה הנשמה מרגישה? שעל ידי הגוף, גם היא עצמה תוכל להגיע לשלימות רוחנית. אבל באמת הרי לגוף יש מעלה מצד עצמו - שבחירת העצמות היא בגוף. אבל הנשמה אינה יכולה להשיג עניין זה, כיוון שעניינה של הנשמה הוא מעלות רוחניות.

ועל דרך זה במידות: מידת החסד לא יכולה לתפוס את ענין הגבורה כפי שהוא. הדבר היחיד שחסד יכול לתפוס הוא את הגבורה כפי שמוסיף בשלימות החסד - בחינת "גבורה שבחסד", וכמו לקחת סכין מיד התינוק, שהיא פעולה של גבורה לצורך החסד. אבל באמת יש מעלה בגבורה גם מצד עצמה, אלא שהחסד, כיוון שעניינו גילוי -

למלכות [דכל השפעה היא ברצון] מפני שהוא מרגיש המעלה דמלכות שמצד שרשה³², עיקר ההרגש הוא זה שעל-ידי ההשפעה במלכות תהיה המשכה דז"א בשלימות [שעל-ידי המלכות, יומשך גם בכי"ע, עד בעולם הזה]. ולכן אמר יהודה ליוסף בי אדוני, שהמשכת השפע מז"א למלכות תהיה (לא בכדי שההמשכה דז"א תהיה בשלימות, אלא) בכדי שבהמלכות יומשך השפע³³, בי אדוני ז"א. ועל ידי זה דוקא יהיה כמוך כפרעה, עליית ז"א לעצם הכתר. דבחינת הכתר שמתגלית בז"א על-ידי שההמשכה דז"א נמשכת למטה מטה, ענין הבלי גבול (דכתר) שביכלתו להיות נמשך למטה מטה, הוא הגילוי דכתר, ועל-ידי שיוסף (ז"א) ימשיך השפע ליהודה (מלכות) בכדי שבמלכות יומשך השפע ז"א (בי אדוני), על-ידי זה יהיה בו גילוי עצם הכתר. ובכך מתורצת השאלה שהקשה בתחילת סעיף ד³².

סיכום: זה שז"א נמשך במלכות, הוא על-ידי שמרגיש מעלת שרשה בענין הגילויים. אבל כשההמשכה היא בשביל המלכות, נמשך גילוי עצם הכתר. וזהו הדיוק "בי אדוני", שמתייחס ליהודה, המקבל.

יתקבל השפע – כי זה ששייך ליוסף הוא המשכת השפע (ולא קבלת השפע), אלא שההמשכה דהמשפיע צריכה להיות בשביל המקבל.

(32) וכן הוא בכל השפעה – ראה סידור (עם דא"ח) שער הת"ת (צו, ג ואילך). סה"מ תרנ"ט ס"ע ו ואילך. ובכ"מ. (33) ומ"ש בתו"א "שבו יומשך השפע" ולא שבו

ביאורים במאמרי רבינו

לא "בי אדוני"

הרי ענין הגילויים שייך רק בנשמה. ולכאורה לא שייך לגלות בגוף את שורשו, שהרי הגוף אינו שייך לענין של הרגשה).

היינו, שיהודה אמר ליוסף, שכאשר משפיע - יחשוב על המקבל ולא על עצמו.

ונראה לבאר על פי המובא בלקוטי שיעור (ה"ח ע' 409 הערות 70-71) "שעל ידי קישור הנשמה והגוף, שאז הם נעשים כאחד, ועד שכל חיי הגוף הוא נשמתו, הנה אז נקבעת בהגוף גם המעלה דנשמה, והיא שבחירת העצמות שישנה בהגוף, באה לו (על ידי הנשמה) בפנימיות ובגילוי".

ולהלן בסוף המאמר מביא דוגמא לזה, שכאשר לומד עם אדם נוסף, אינו עושה זאת רק בשביל עצמו - בשביל העילוי בענין "ומתלמידו יותר מכולם", אלא מלמד בשביל התלמיד.

ולפי זה נמצא שעל ידי שז"א נמשך במלכות, מתגלה גם במלכות שורשה בפנימיות ובגילוי.

ועל דרך זה הוא בנשמה וגוף: כאשר הנשמה משפיעה לגוף כדי שעל-ידי זה תהיה עליית הנשמה, הרי בזה מתגלה רק דרגת הגילויים. ועל ידי שמתבטלת לגמרי ומשפיעה לגוף בשביל הגוף, מקבלת מעצם הכתר.

לב "בכדי שבמלכות יומשך השפע"

לג בתחילת סעיף ד הקשה מהו הענין בכך שגילוי עצם הכתר הוא דווקא על ידי שהמלכות מקבלת ולא על ידי שהיסוד משפיע. וכעת מבוארת הכוונה בזה: כאשר עיקר הענין הוא שהיסוד משפיע, הרי גם ההשפעה למלכות היא בשביל מעלת הגילויים. ודווקא כאשר ההשפעה

לכאורה צריך ביאור: מה פירוש הדברים שז"א ימשיך בשביל המלכות? ובסוף סעיף ג כתב בענין זה "שז"א מגלה בהמלכות השורש שלה". אבל ענין זה עצמו דורש הבנה, שהרי המלכות היא ענין של העלם ואינה שייכת לגילוי, וכיצד ניתן לגלות בה את שורשה (וכמו בנשמה וגוף,

(ח) **וצריך** ביאור, דכיון שענינו של ז"א (יוסף) הוא גילוי, הרי אין שייך לכאורה שיהיה בו ענין שאינו גילוי, ואיך פעל יהודה אצל יוסף ענין דבי אדוני, שימשיך שפע למלכות בשביל המלכות, המשכה שאינה שייכת (לכאורה) לענין הגילויים. ויובן זה בהקדים המבואר בלקו"ת פרשת בהעלותך את הנרות³⁴ וגם בהדרושים דפרשת ויגש³⁵ בענין כי עבדך ערב את הנער גו'³⁶, דזה שישראל ערבים זה בזה³⁷ הוא מפני שהם מעורבים זה בזה (ערבים לשון מעורבים) יז. דזהו מהטעמים על זה שכנסת ישראל נמשלה להמנורה (מנורת זהב כולה³⁸), דכמו שבמנורה נאמר³⁹ מקשה תיעשה המנורה, דעל-ידי המקשה שמקשים אותה מה שלמעלה יורד למטה ומה שלמטה עולה למעלה ונתערב הכל יחד, כן כל ישראל מעורבים (וכלולים) זה בזה, עד שלא ימצא בהם ראש וסוף⁴⁰. וזהו אתם קרויין אדם⁴¹, שכל ישראל הם (כמו) אדם אחד.

ויש לומר, דזה שכל ישראל הם כמו אדם אחד הוא למעלה יותר מזה שכל ישראל מעורבים זה בזה. דלשון מעורבים זה בזה שייך בדברים מחולקים שנתערבו יחד. וכן הוא גם בענין דמקשה תיעשה המנורה, שההתכללות דמקשה היא באופן שישנם שני הענינים דמעלה ומטה, אלא שהם מעורבים זה בזה, דמה שלמעלה יורד למטה ומה שלמטה עולה למעלה. אבל זה שכל ישראל הם כמו אדם אחד הוא למעלה מהתחלקות. ויש לומר⁴², דזה שאתם קרויין אדם הוא, כי גם בהתאחדות דאברי גוף האדם שני הענינים. שכל האברים משלימים זה את זה, כי כולם צריכים זה לזה. דכמו שהראש משפיע בהרגל כן הרגל משפיע בהראש. ובנוגע לענין זה (שהרגל משפיע בהראש) נקרא הרגל בשם ראש. דבהתכללות זו ישנה ההתחלקות דראש ורגל, אלא דכיון שכל אבר הוא ראש [כי כל אבר יש לו מעלה מיוחדת, שמצד זה הוא משפיע בכל האברים], לכן, ההתכללות שלהם היא באופן שלא ימצא בהם ראש וסוף. ועל דרך זה הוא בישראל, שבכל אחד מישראל יש מעלה מיוחדת, ומעלה זו הוא משפיע לשאר כל ישראל. ונמצא שכל

40 על-פי לשון ה'כתוב – קהלת ג, יא. וראה לקו"ת ר"פ נצבים (נסמן בלקו"ת בהעלותך שם ובסה"מ עטר"ת שם).

41 יבמות סא, רע"א.

42 בהבא לקמן, ראה על דרך זה לקו"ש חלק ל' ע' 218 ואילך. וראה לקו"ש ח"ד ע' 1141 ואילך, דשני הענינים דלקמן בפנים מרומזים גם בלקו"ת ר"פ נצבים.

34 לג, ג.

35 אה"ת פרשתנו (כרך ה) תתקפא, ב. סה"מ עטר"ת ע' קסז.

36 פרשתנו מד, לב.

37 שבועות לט, סע"א. סנהדרין כז, סע"ב.

38 זכר"י ד, ב.

39 תרומה כה, לא.

ביאורים במאמרי רבינו

היא בשביל המלכות, אזי מתגלה עצם הכתר. לו ממון, וצריך ערבות מאדם בעל ממון). אבל דין ערבות הוא שגם יהודי פשוט הוא ערב לצדיק גדול.

לד' "ישראל ערבים זה בזה"

וזהו מה שמבאר בתורה אור שם שערבים הוא מלשון מעורבים ועד לגוף אחד. וכמבואר בהמשך בסעיף, שלכל אחד מישראל יש מעלה על זולתו, שמצד זה הוא נעלה ממנו (ראה לקו"ש חלק ד' ע' 1140 ואילך).

בפשטות, ענין זה שכל ישראל ערבים הוא תמוה: הרי ענין הערבות בפשטות הוא שהערב הוא נעלה יותר מזה שערב בשבילו (שהלווה אין

ישראל משלימים זה את זה, באופן שלא ימצא בהם ראש וסוף. [היינו, שישנו ענין דראש וסוף, אלא שא"א לקבוע (לא ימצא) מיהו הראש ומיהו הסוף]. ועוד ענין בהאחדות דאברי גוף האדם, שעיקר ענינה הוא זה שהם חלק מגוף האדם. דענין זה הוא בשוה בכל האברים זה. ועל דרך זה הוא בישראל, שכל אחד מישראל הוא חלק מכלל ישראל, שמצד ענין זה, כל ישראל הם עצם אחד⁴³.

ויש לומר⁴⁴, דערבותו של יהודה, שנתקשר בקשר חזק להיות כו' בשני עולמות⁴⁵, היא באה מצד זה שכל ישראל הם עצם אחד ממש (שלמעלה מזה שמעורבים זה בזה). ולכן היתה ערבות זו אצל יהודה דוקא, כי יהודה הוא בחינת מלכות, דשר רש המלכות הוא בכתר (ובכתר עצמו בפנימיות הכתר) שלמעלה מהתחלקות. ויש להוסיף, דעל-ידי שאמר יהודה ליוסף כי עבדך ערב את הנער, דערבות זו היתה מצד זה שכל ישראל הם עצם אחד ממש, נמשך ענין זה (בבחינת מקיף עכ"פ) גם ביוסף, ולכן לא יכול יוסף להתאפק גו'⁴⁶ והתוודע אל אחיו. ובכך מתורצת השאלה שהקשה בתחילת הסעיף¹².

סיכום: בלקו"ת מבואר ש'כל ישראל ערבים' היינו מעורבים (אבל עדיין הם דברים מחולקים שהתערבו). ועוד שהם "אדם אחד" שלמעלה מהתחלקות, ובוה שני עניינים: א. שאיברי הגוף משלימים זה את זה. ב. שכולם חלק מגוף אחד. ואצל יהודה היתה ערבות של עצם אחד, כי שורש המלכות בכתר שלמעלה מהתחלקות, וזה נמשך אצל יוסף.

שעוד לפני שהקישו אותה, כל חלקי המנורה הם חתיכה אחת. (44 ראה גם לקו"ש חלק ל שם ע' 219 ואילך. ושם מבואר ענין זה גם על-פי נגלה. (45 פרש"י עה"פ פרשתנו מד, לב. (46 פרשתנו מה, א.

(43 בלקו"ש ח"ד שם ע' 1143, דהסיבה שכל האברים וכן כל ישראל משלימים זה את זה היא מפני שבפנימיותם הם עצם אחד¹². ויש לומר רמז ענין זה ב"מקשה תיעשה המנורה", דזה שעל-ידי שמקשים אותה נתערב העליון בהתחתון והתחתון בהעליון (מעורבים זה בזה) הוא מפני

ביאורים במאמרי רבינו

לו בהערת רבינו 43
האחדות הפנימית של כל האברים היא השורש לאחדות החיצונית - מה שמשלימים זה את זה. שהרי מצד האיברים עצמם, כיוון שלכל אחד יש מהות בפני עצמה - לא היתה סיבה שאחד יתחבר לזולתו. ורק כתוצאה מהאחדות הפנימית, שכולם הם עניין אחד, באפשרותם להשלים זה את זה גם בחיצוניות.

לז "נמשך עניין זה גם ביוסף"
בתחילת הסעיף הקשה שיוסף הוא עניין של גילוי, ואיך שייך שיהיה בו עניין שאינו של גילוי. ועל זה מיישב כאן שעל ידי שיהודה גילה את עניין הערבות - שבמהותם הם מהות אחת, היתה יכולה להתגלות דרגה זו גם אצל יוסף.

לה "ענין זה הוא בשוה בכל האברים"
בנוסף למעלה הפרטית שיש לכל אבר, ישנה המהות הפנימית המשותפת לכל האברים - שכולם יוצרים את מציאות גוף האדם. שהרי לכל אדם צריך שיהיו רמ"ח אברים, ואם לא, חסר בשלימותו. ובנוגע לנקודה זו, כל האיברים הם דבר אחד, ללא יכולת הפרדה ביניהם.

וכן הוא בנפש: ישנה האחדות של חסד וגבורה, בכך שכל אחד משלים את השני. ברמת אחדות זו, כל מידה מתאחדת רק עם מה שנוגע לה, ולדוגמא: החסד יכול להתאחד רק עם גבורה ששייכת לחסד ולא עם עצם הגבורה. אבל האחדות הפנימית יותר היא זה ששניהם הם חלק משלימות הנפש - שכלולה מכל עשר הכוחות, ושם האחדות היא בכל הכוחות ממש.

(ט) ועל-פי זה יש לומר, דפירוש כמוך כפרעה הוא, שגם שרשו האמיתי דז"א (יוסף, כמוך) הוא בעצם הכתר (שלמעלה מהדרגא דכתר שהוא שורש הז"א), פרעה. היינו, שהכוונה בהאצלת ז"א, וגם בהדרגא דכתר שהוא שורש הז"א, הוא בכדי להשלים הכוונה דפנימיות הכתר יט. ועל-ידי שיהודה [בחינת מלכות, ששרשה הוא בפנימיות הכתר, היינו⁴⁷ שגם לאחר ששמשכה למטה נרגש

(47) ראה לעיל ח"א ס"ע לח ואילך.

ביאורים במאמרי רבינו

הכתר היא שהקב"ה ישכון בעולם הגשמי - דירה בתחתונים. מהו עניין הדירה? ראשית, דירה היא מקום שבה נמצא האדם כפי שהוא, ובנמשל הוא גילוי העצם שלמעלה מגילויים. שנית, דירה היא מקום מואר ויפה, ואם לא - הרי זו חורבה. ובנמשל הוא עניין הגילויים. אלו אינן שני פרטים, שהרי רצון זה הוא בעצמות, שאינו מורכב. אלא שהכוונה כוללת את שני העניינים כאחד - שרצונו בדירה (ולא בחורבה).

וביאור העניין: בדרגת הגילויים יש לכאורה נתינת מקום לעניינים שמחוץ לאלוקות. שהרי בחינת חב"ד נותנת מקום לעניין השכל. ובחינת ז"א נותנת מקום לעניין של מידות. לעומת זאת מצד העצמות, אין מעלה בשום דבר. רק מצד שכך רצה.

ולכאורה, אם כל המטרה בגילויים היא בשביל למלאות כוונת העצמות - הרי זה מבטל את הערך של הגילויים. היינו שאין בהם ערך משל עצמם, כי אם למלאות הכוונה.

אבל באמת, גם עניין הרגשת מעלת השכל והמידות שיש בדרגת הגילויים (שהיא חיצונית הרצון) - היא עצמה חלק מפנימיות הרצון. כי אי אפשר יהיה למלאות הכוונה, בלי להרגיש המעלה שבהם.

ולדוגמא: כדי להגיע לאהבת ה', מוכרחים להרגיש המעלה שבזה - שעל ידי האהבה מתקרב לקב"ה. ואם לא ירגיש שיש בזה ערך, לא יגיע לדרגה זו. וכן בעניין המוחין: אם לא ירגיש מעלת השכל - לא יגיע להשגות שכליות בגדולת ה'.

ונמצא, שגם מה שבגילויים יש נתינת מקום לעניין שמחוץ לאלוקות, שזהו חיצונית הרצון - הוא חלק מחוייב ובלתי נפרד ממילוי פנימיות הרצון. וזהו פירוש דברי רבינו שגם המשכת ז"א

לח "על-פי זה" היינו שעל פי המבואר בסעיף ח, שעניין הערבות הוא שכל ישראל הם אדם אחד, הרי נמצא שגם עניינו של יוסף אינו נפרד מיהודה, וגם ז"א אינו עניין של גילויים דווקא, אלא רק כחלק מהשלמת הכוונה.

לפי "הכוונה בהאצלת ז"א .. הוא בכדי להשלים הכוונה דפנימיות הכתר"

לכאורה, הרי בכוונה דפנימיות הכתר אין מקום וערך לעניין שמחוץ לאלוקות. ואילו בדרגת ז"א יש ערך ונתינת מקום לעניינים שמחוץ לאלוקות. איך אפשר לומר שהמשכת ז"א היא חלק מהכוונה?

ולהבין זה צריך להקדים ביאור עניין חיצוניות הרצון שבנפש האדם: כיצד נוצרה חיצוניות הרצון? הרי בנפש אין מקום לדבר שמחוץ אליה?

ולדוגמא: אדם שרוצה לחיות, ולשם כך יש לו רצון לעסוק בפרנסה. הרי פנימיות הרצון הוא לחיות, ואילו חיצוניות הרצון הוא העיסוק בפרנסה. העיסוק בפרנסה נעשה על ידי שמוצא רצון והנאה בעבודתו. לכאורה, הרי בנפש אין מקום לדבר שמחוץ לאדם עצמו - כיצד יש בה מקום לרצון חיצוני זה?

אלא, שההנאה מהפרנסה היא הדרך להשיג את פנימיות הרצון. שהרי בלא הרצון וההנאה - לא תהיה לו מוטיבציה לעסוק בזה, וכך לא יוכל לחיות. ואם כן, הרי מה שנמצא מאחורי רצון זה, הוא הרצון לחיות. ובסגנון אחר: פנימיות הרצון וחיצוניות הרצון אינם עניינים שונים ומקבילים. אלא שפנימיות הרצון, היא היא הפנימיות של חיצוניות הרצון.

ועל דרך זה הוא למעלה: הכוונה דפנימיות

בה השורש שלה בפנימיות הכתר מ] אמר ליוסף כמוך כפרעה, הונח (האָט זיך אָפגעלייגט) ענין זה גם ביוסף, וזה פעל בו ענין בי אדוני, שימשיך השפע למלכות בשביל המלכות, בכדי להשלים הכוונה דפנימיות הכתר. ובכך מתרץ בעומק יותר את השאלה שנשאלה בתחילת סעיף ה מא.

סיכום: פירוש "כי כמוך כפרעה": שגם שורש הז"א (יוסף) הוא בעצם הכתר, שכוונת האצלתו היא להשלים הכוונה של פנימיות הכתר. וזה פעל אצל יוסף ענין "בי אדוני" – להמשיך בשביל המלכות.

יוד' והנהלפי ביאור זה, השייכות דבי אדוני לכמוך כפרעה הוא, שכמוך כפרעה היא הסיבה לענין בי אדוני. דעל-ידי שהונח אצל יוסף שהשורש האמיתי דז"א (הכוונה בהאצלת ז"א) הוא בפנימיות הכתר, זה הביא אותו שימשיך השפע למלכות בשביל המלכות, בכדי להשלים הכוונה דפנימיות הכתר. ועוד ביאור בהשייכות דשני הענינים, שעל-ידי שיוסף ימשיך השפע למלכות בשביל המלכות, בי אדוני, על-ידי זה יהיה בו גילוי פנימיות הכתר, כמוך כפרעה (כנ"ל סעיף ז). דזה שהונח אצלו הענין דכמוך כפרעה לפני שהשפיע במלכות, היה זה (לא בבחינת גילוי, אלא) שהניח את עצמו להשפיע למלכות, בכדי להשלים הכוונה מ. ועל-ידי שהשפיע למלכות, נמשך לו הגילוי דפנימיות הכתר.

ביאורים במאמרי רבינו

תענוגי עולם הזה "עד שיפקיר אדם כל אשר לו בשביל ההתנשאות". ענין המגלה שהמלוכה נובעת מהתנשאות עצמית שבעצם הנפש (ראה סה"ט תרנ"ז עמ' קפח ועמ' רנז).

ועוד נקודה בזה: שאר הכוחות הם כוחות פרטיים מהנפש, מה-שאיין-כן הרוממות אינה שייכת לכוח פרטי מסויים אלא ל'אדם', שהאדם הוא אדם מרומם (ולכן הכוחות הפרטיים כגון השכל והמידות של המלך מתרוממים ראה סה"ט רנט עמוד ט). וזה משום שהרוממות נמשכת מ'עצם' האדם, ולכן היא לא משתייכת לכוח פרטי מסויים אלא ל'אדם'.

מא בתחילת סעיף ח הקשה כיצד יתכן שז"א שעניינו גילויים, יוכל להמשיך רק בשביל המלכות, שהוא ענין שאינו של גילויים. ולזה מבאר שבעומק, גם שורש הז"א אינו בשביל הגילויים, אלא להשלים הכוונה.

מב "שהניח את עצמו . . בשביל להשלים הכוונה"

למרות שז"א עניינו גילויים, ולכאורה אינו שייך לענין שאינו של גילוי - הרי יוסף הרגיש בבחינת

(שהוא ענין של מידות - גילויים) הוא חלק מפנימיות הכוונה.

מ "היינו שגם לאחרי שנמשכה למטה נרגש בה השורש שלה בפנימיות הכתר"

לכאורה, ענין זה הוא חידוש ביחס למבואר עד עתה, שהמלכות הוא ענין של העלם. וכאן מבאר שבמלכות נרגש השורש שלה בפנימיות הכתר.

והענין יובן על פי המבואר לעיל ביאור יא בנוגע לגוף הגשמי, שמצד אחד אינו שייך להרגיש את הבחירה, שהרי הוא חומרי ואינו שייך להרגשה. אבל מצד שני, הגוף מבטא את ענין הבחירה, בעצם העובדה שאין לו שום מעלה - דבר שמגלה שכל עניינו הוא הבחירה.

וכך גם בנוגע למלכות: מלכות אינה שייכת להרגיש את שורשה. אבל למרות זאת היא מגלה ומבטאת את שורשה בעצם קיומה - בכך שהיא דבר תמוה שאין לו הסבר שכלי, מוכרחים להגיע למסקנה שיש לה שורש נעלה.

והדבר מתבטא גם בפועל, בכך שהמלך רוצה במלוכה ו"מתענג ממנה בעצם נפשו יותר מכל

וזוהו הקשר דויגש אליו יהודה עם ההפטורה דפרשת ויגש שתוכנה היא שלעתיד לבוא יהיה יהודה למעלה מיוסף, כי גם הגשת יהודה ליוסף היתה באופן שהונח אצל יוסף המעלה דיהודה, ויתירה מזה, שאחר-כך היה (כמו) מקבל מיהודה, דעל-ידי שהשפיע ליהודה האיר בו הגילוי דפנימיות הכתר, על דרך שיהיה לעתיד לבוא שז"א יקבל ממלכות ובכך מתורצת השאלה שהקשה בסעיף א מ.

סיכום: לפירוש זה, על-ידי "כי כמוך כפרעה" נעשה "בי אדוני". אבל אז, עניין "כי כמוך כפרעה" עדיין לא התגלה אצל יוסף, אלא שהניח את עצמו. ועל-ידי "בי אדוני" נמשך אצלו בגילוי. וזהו שגם בפרשה נרגש מעלת יהודה.

(יא) והנה ידוע הביאור דכ"ק מו"ח אדמו"ר במאמרו ד"ה ועבדי דוד מלך עליהם גו'⁴⁸, דהטעם על זה שמלך המשיח נקרא בשם דוד, הוא, כי ענינו של דוד הוא ענוה וביטול. דהגם שהיה מלך, מ"מ קרא עצמו עני ואביון⁴⁹. וכן הוא במלך המשיח, דהגם שיהיה בתכלית הגדלות, כמ"ש⁵⁰ ונחה עליו רוח הוי' וגו' וילמוד תורה עם האבות ומשה רבינו ע"ה, מ"מ יהיה בתכלית הענוה והביטול ללמוד גם עם אנשים פשוטים מ. ועל-פי הידוע⁵¹ שכל הגילויים דלעתיד תלויים במעשינו ועבודתינו עכשיו, מובן, שמהענינים שמקריבים וממהרים את ביאת המשיח הוא לימוד והפצת התורה, נגלה דתורה ופנימיות התורה, לכל אחד, גם לאנשים פשוטים. ושזה יהיה באופן דענוה וביטול. היינו שהלימוד וההפצה צריכה להיות לא בשביל העילוי שנעשה על-ידי זה בהמלמד והמפיץ (מתלמידי יותר מכולם⁵²), אלא בשביל המקבלים. [ועל דרך שנתבאר לעיל בענין בי אדוני]. ועל-ידי זה מקריבים וממהרים עוד יותר את קיום היעוד ועבדי דוד מלך עליהם גו' ודוד עבדי נשיא להם לעולם, בביאת משיח צדקנו בקרוב ממש.

סיכום: משיח נקרא 'דוד' שענינו ביטול, כי אף שיהיה בתכלית הגדלות, ילמד גם עם אנשים פשוטים. וזה בא על-ידי עבודתנו, בלימוד עם אנשים פשוטים, מתוך ענוה ובשביל המקבלים.

48 דשנת תרצ"ט (נרפס בסה"מ תרצ"ט ע' 191. שם
195. וראה שם ע' 194. 202).
49 תהלים ע, ו.
50 ישעי' יא, ב.
51 תניא רפ"ז.
52 תענית ז, א.

ביאורים במאמרי רבינו

יהודה ליוסף, שבזה נרגשת מעלת יוסף על יהודה. אבל בהפטרה נרגשת דווקא מעלת יהודה - "ודוד עבדי נשיא להם לעולם". ועל זה מבאר שגם בפרשה נרגשת מעלת יהודה - שיוסף משפיע ליהודה כיוון שנרגשת בו מעלת המלכות.

מד "ענוה וביטול ללמוד גם עם אנשים פשוטים"

באחת השיחות הביא הרבי דוגמא לזה, שמשיה ישב ויענה בסכלנות גם ליהודי פשוט שיעיר לו שלמד הלכות בית הבחירה, והבין שצריך לבנות את בית-המקדש בצורה אחרת.

מקיף, שמצד האמת העיקר אינו בעניין הגילויים, והיה מוכן לבטל עצמו בשביל להשלים את הכוונה העליונה. ועל ידי זה נמשך בו עצם הכתר.

ועל דרך משל: כאשר חסיד אינו מרגיש בפנימיות את המעלה של יציאה למבצעים, אבל מבטל עצמו כדי להשלים הכוונה, הרי בזה נמשך לו העצם. והוא על דרך ריקבון הגרעין שבא לפני הצמיחה - שעל ידי שהגרעין מבטל את עצמו, נמשך בו מעצם כח הצומח.

מג בסעיף א הקשה, שתוכן הפרשה הוא הגשת

סיכום כללי

שמרגיש מעלת שרשה בעניין הגילויים. אבל כשההמשכה היא בשביל המלכות, נמשך גילוי עצם הכתר. וזהו הדיוק "בי אדוני", שמתייחס ליהודה, המקבל.

סעיף ח: בלקו"ת מבואר ש'כל ישראל ערבים היינו מעורבים (אבל עדיין הם דברים מחולקים שהתערבו). ועוד שהם "אדם אחד" שלמעלה מהתחלקות, ובוה שני עניינים: א. שאיברי הגוף משלימים זה את זה. ב. שכולם חלק מגוף אחד. ואצל יהודה היתה ערבות של עצם אחד, כי שורש המלכות בכתר שלמעלה מהתחלקות, וזה נמשך אצל יוסף.

סעיף ט: פירוש "כי כמוך כפרעה": שגם שורש הו"א (יוסף) הוא בעצם הכתר, שכוונת האצלתו היא להשלים הכוונה של פנימיות הכתר. וזה פעל אצל יוסף עניין "בי אדוני" - להמשיך בשביל המלכות.

סעיף י: לפירוש זה, על-ידי "כי כמוך כפרעה" נעשה "בי אדוני". אבל אז, עניין "כי כמוך כפרעה" עדיין לא התגלה אצל יוסף, אלא שהניח את עצמו. ועל-ידי "בי אדוני" נמשך אצלו בגילוי. וזהו שגם בפרשה נרגש מעלת יהודה.

סעיף יא: משיח נקרא 'דוד' שעניינו ביטול, כי אף שיהיה בתכלית הגדלות, ילמד גם עם אנשים פשוטים. וזה בא על-ידי עבודתנו, בלימוד עם אנשים פשוטים, מתוך ענוה ובשביל המקבלים.

סעיף א: בהפטרה מודגשת מעלת יהודה על יוסף, ומשמע שענין זה נרמו גם בפרשה.

סעיף ב: וזהו שבתו"א ד"ה ויגש אליו יהודה מבאר דווקא מעלת המלכות (יהודה) - שלעתיד יתגלה שרשה שלמעלה מו"א (יוסף), ולכן היה בית-המקדש מדומם שלמעלה מצומח וחי.

סעיף ג: פירוש 'בי אדוני... כי כמוך כפרעה': היסוד ממשיך מבחינת הגילויים שבכתר (פרעה) כדי שיוכל להשיע, ואז נוסף אור בכל הספירות. אבל אחרי ההמשכה, מתגלה ביסוד גם שורש המלכות בעצם הכתר.

סעיף ד: המשכה זו אינה על-ידי היסוד, אלא על-ידי שהמלכות מקבלת. והענין בזה, שהדיבור נמשל למלכות - ששניהם יוצאים לחוץ. וזהו מצד ששורש הדיבור בעצם הנפש, שאינו מוגבל בעניין הגילוי, ויכול לצאת ולהתעלם.

סעיף ה: בתו"א מבואר שמצד שרשם העצמי, נמשך ביטול בארץ, בדומם ובמלכות. וכן הוא בדיבור, שאין בו מעלת גילוי הנפש, ועוד שיוצא מעצמו בשביל הוולת.

סעיף ו: על-ידי דיבור נוסף בשכל ומידות, מצד שורש הדיבור בעצם הנפש. אבל גם עניין זה הוא גילוי, ושורש כח הדיבור הוא בעצם הנפש.

סעיף ז: זה שו"א נמשך במלכות, הוא על-ידי

מילואים

אדם. לעומת זאת התוכניות השכליות, הם רק 'חיצוניות הרצון', בו יש נתינת מקום לדבר שחוץ לנפש, ולכן נרגשת בהם מעלת השכל והחכמה. וזו הסיבה לכך, שאמנם בסדר הפעולות ובדרגה הרוחנית - התוכניות קדמו, אבל עיקר העניין הוא דווקא הבית הגשמי.

לביאור יא: והראיה שהציור שלה הוא מצד הבחירה - ביטול מוחלט, היא שמשכימה להיות נברא ולהתלבש בגוף (ראה פלפול התלמידים ג' ע' מג).

לביאור א: יש להוסיף כי במקומות אחרים בחסידות מבואר עוד, שיש גם סדר השתלשלות של דצח"מ - שהמדבר כלול מדצח"מ, ובהסתלקות המדבר שבו נעשה החי וכן הלאה, כמו בשלשלת (ראה תו"ח ויגש רלב, ג). אבל כאן הכוונה לסדר ההשתלשלות הרגיל של העולמות והספירות ממנו נברא העולם.

לביאור ג: הרצון לבית הוא 'פנימיות הרצון', הטבוע בעצם הנפש, כיוון ש"מי שאין לו בית אינו אדם". בפנימיות הרצון לא נרגש שום מעלות מלבד עצם הנפש. והרצון לבית הוא בעצם רצון לעצמו - להיות

החזקת מכון 'ביאורים במאמרי רבינו'

מוקדשת לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

על-ידי ועד ידידי המכון

ר' שמואל ומשפחתו שיחיו אייזנברג
הרב לייבל ומשפחתו שיחיו בוימגארטען
ר' ירחמיאל מנחם מענדל ומשפחתו שיחיו גולדשמיד
ר' יהודה ומשפחתו שיחיו דוידאון
ר' שלמה ומשפחתו שיחיו ורדיגר
ר' מנחם מענדל ומשפחתו שיחיו פישר
ר' יוסף יצחק ומשפחתו שיחיו קזרנובסקי
הרב יצחק ומשפחתו שיחיו רסקין

לזכות התמים ר' דוד וזוגתו נטשה לאה וילדיהם שיחיו בן נאים
להצלחה רבה ומופלגה בכל אשר יפנו

אתרוגי ליובאוויטש

קובץ זה נדפס על-ידי ולזכות
הרב נחום ומשפחתו שיחיו
לוריא
להצלחה רבה ומופלגה
בכל אשר יפנו

קובץ זה נדפס
לעילוי נשמת מרת
חנה בת ר' זלמן יואל ע"ה
על-ידי ולזכות בנה הרב ראובן
וזוגתו מרת צבי'ה
ומשפחתם שיחיו
קיל
להצלחה רבה ומופלגה
בכל אשר יפנו

קובץ זה נדפס על-ידי ולזכות
ר' מנחם מענדל וזוגתו מרת פייגא
טויבא
ומשפחתם שיחיו
קריסיק
להצלחה רבה ומופלגה בכל אשר
יפנו

קובץ זה נדפס
לזכות שרה לאה בת ליבא
לרפואה שלמה וקרובה בתוך כל
שאר חולי עמו ישראל.
מוקדש על-ידי משפחתה שיחיו

ולשמירה והגנה לכל חיילי ישראל,
ולזכות החטופים שישובו במהרה
ובשלום לבתיהם

קובץ זה נדפס לעילוי נשמת
מרת דבורה סימה
בת ר' אליהו צבי
איינבינדער
נלב"ע מוצש"ק פ' וארא
ד' שבט ה'תשפ"ד