

ד"ה באתי לגני תשב"ו

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

בס"ד. יו"ד שבט תשכ"ו

(הנחה בלתי מוגה)

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

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

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

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

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

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

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

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

² עירובין בתחילתה.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- תורת רבנו הזקן -

בהארה בעלמא שייך התחלקות לדרגות שונות

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

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

³ סה"מ תקס"ב ר"ע ר"פ. ועוד.

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

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

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

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

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

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

החידוש במאמר תקוני הזוהר במעלת האור שלמעלה מעלה

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

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

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

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

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

ואפילו לפירוש השני שאנת הוא עילאה על כל עילאין סתימא על כל סתימין הוא למטה מאנת הוא חד ולא בחושבן, הרי מפרש שם שאנת הוא חד קאי על עצמות אור א"ס (על דרך ענין המאור שנתבאר לעיל שהוא למעלה מאור הא"ס, וגם כאן הפירוש אנת הוא חד הוא עצמותו ית' שבו לא שייך שום התחלקות כנ"ל, שהוא וכן יכולתו יכות העצמות הם למעלה מאור א"ס השייך להתחלקות), וגם לפירוש זה. אור א"ס שלמעלה מעלה הוא עילאה על כל עילאין וסתימא דכל סתימין שהוא למעלה וסוג שונה של התעלמות מכל עילאין וסתימין, שבזה נכלל גם כן כל הסתימות שיכול להיות, גם הבחי' של לית מחשבה תפיסא כך אפי' מחשבה הקדומה דא"ק, וגם עשר ספירות הגנוזות (אפי' לפירוש זה⁽²⁾). וזהו מה שאומר בהמשך ההילולא, שעילאה על כל עילאין סתימא על כל סתימין (שזהו ענין למעלה מעלה עד אין קץ) הוא סתום בעצם, היינו שאינו סתום מצד המקבל אלא שהוא סתום מצד עצמו שאינו שייך לגילוי כלל וזהו החילוק בינו לכל האורות העליונים שגם לא מתגלים למקבל ורק מקיפים עליו ללא התלבשות פנימית.

- המשך מהלך המאמר -

פנימי, מקיף הקרוב והרחוק; דוגמה מתלמיד

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- תורת כ"ק אדמו"ר הצמח צדק (ב') -

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

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

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

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

⁸ פרק ד.

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

¹⁰ צט, ג.

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

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

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

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

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

¹¹ חיי שרה כד, א. תו"א משפטים עט, ב.

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

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

- פעולת המקיף הרחוק - באופן נסתר

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹² מ"א ה, יב.

¹³ רש"י מכות י, ב.

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

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

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

- תורת מורנו הבעל שם טוב -

מעלת האור שאינו מתגלה, מעלה עצמית

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

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

¹⁴ סנה' לח, סע"ב.

¹⁵ סקמ"ד. [הובא בשלמותו בהוספה ב']

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

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

- תורת מורנו הרב המגיד -

בהעדר הגילוי לגמרי יש גילוי נעלה ביותר

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

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

¹⁷ וארא ח, כג.

¹⁸ עירובין כא, א.

¹⁹ זכרי' ה, ב.

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

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

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

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

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

²⁰ ראה או"ת שם: למשל דבר ונוקבא כו'.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ביאור הנמשל וסיכום מהלך המאמר

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

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

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

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

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

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

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

(23) ר"פ עקב.

(24) רבה עה"פ.

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