

קובץ
הערות וביאורים

בלקו"ש, בנגלה ובחסידות



תש"ב
גליון יט (שכ"א)

יצא לאור ע"י

תלמידי בית המדרש דמוסד חינוך אהלי תורה

417 טראַי עוועניו • ברוקלין, ניו יאָרק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ארבעים ושש לבריאה

פתח דבר

בעמדינו כעת בסמיכות ליום העשירי יהי' קודש "יו"ד שבט" הבעל"ט, הננו בזה מוציאים לאור קובץ מיוחד עם הערות, ביאורים, שקו"ט וכו' במאמרי "באתי לגני" של שנים הקודמות, ממה שכבר נדפסו בגליונות הקודמות (וניתוסף כעת הערות מהמערכת), בכדי להוסיף חיות בעיון והבנה במאמרי כ"ק אדמו"ר שליט"א.

בהיות שבודאי יתוספו הערות, ביאורים וכו' בהענינים הנידונים וגם בענינים אחרים, ע"כ בקשתינו שטוחה לכל הקוראים שי' שיואלו נא לשלוח לנו את הערותיהם וכו' עפ"י כתובת המערכת ע"מ להדפיסם בגליונות הבאים אי"ה.

ומענין לענין כאן המקום לעורר ג"כ את הקוראים שיחיו להשתדל ביתר שאת וביתר עוז לסייע לנו להוציא לאור מידי שבוע בשבוע קובצים הראויים לשמם הן בכמות והן באיכות, ע"י שילוח הערות, ביאורים וכו' לעתים תכופות, בכדי שנוכל להדפיסם, וזכות הרבים מסייעתם.

המערכת

כתובת המערכת:
הערות וביאורים
482 קראון סט.
ברוקלין נ.י.
.11225

א. בד"ה באחי לגני התש"י מביא מה שמדייק המד"ר בתיבת "לגני" דלגן אין כתיב כאן אלא לגני ומבאר דפירושו "לגנוני". והנה בתיבת לגנוני יש בה ב' פ"י. דהנה מהמשך פשוט לשון האדרש משמע שדיוק הלשון לגנוני הוא, שהעולם אינו סתם "מקומו" אלא גם "עיקר" דירתו ומקום' וכמו שאמר...לגן אין כתיב כאן אלא לגני (שהדיוק בזה הוא) לגנוני (דפירושו) למקום שהי' עיקרי בתחילה. וכן פירש ביפה קול על המד"ר וז"ל: גנוני היא החופה אשר שמה עיקר דירת החתן ומיוחדת לו לשמחה וכמ"ש החוס' בפ"י הישן גבי אין שמחה אלא בחופה, ולכן א"ש מ"ש לגני כי זה הוא המקום המיוחד לו לבדו ובלעדו אין כאן חופה, אבל אם תפרש גן ממש הלא הוא גן לכל העולם והי' לו לומר באחי לגן, עכ"ל.

אמנם כ"ק אדמו"ר מהריי"ץ נ"ע מבאר באופן אחר בא"י משיחותיו (אסרו חה"ש, סה"ש תש"ב ע' 128) וז"ל "אין מדרש אויפן פסוק באחי לגני שטייט, באחי לגן אין כתיב כאן אלא לגני לגנוניא (מקום המיוחד להזדמנות) ... גנוניא איז דער נאמען פון א צוזאמענקונפט פלאץ ווי עס שטייט אין מדרש אויף דעם פסוק היושבת בגנים, שהבריות יושבין גנוניות גנוניות ועוסקים בחורה - וואס חברים טרעפן זיך צוזאמען און לערנען חורה.

די וועלט ווערט אנגערופען גינוניא ווייל דאס איז דער צוזאמענקונפט פלאץ וואס השי"ת כביכול קומט זיך צוזאמען מיט דעם אדם בחיר הנבראים וועמען ער יתברך האט באשאפען ווייל נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים - השי"ת האט געגלוסט, כביכול, צו מאכן פאר זיך א וואוינונג צווישען די נידעריגע, ד.ה. ערדישע נבראים, עכ"ל.

אולם עי' בד"ה באחי לגני (ס"ו בשבט) ה'תשל"ח שמבאר שבכללות יש ג' בחינות, בחי' עיר מושב ובחי' שדה ובחי' מדבר, בחי' מדבר הוא ארץ לא זרועה. בחי' שדה הוא שזורעים בה וכו'. אבל אינה דאזי' למושב אדם, וכמו"כ הוא בנוגע לגן. וזהו באחי לגני לגנוני היינו דנוסף על העילוי שבגן על שדה, שבשדה יש בו רק חסה ושעורה משא"כ בגן דענינו בפשטות שיש בו כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל (וראה גם בלקו"ש כ"ד טבת ש.ז. בסופו דגן אינו דירה לענינים המוכרחים אלא זהו מקום של תענוג דזהו מה שאומר באחי לגני (שהעולם הוא הגן של הקב"ה) והסיבה לזה הוא מצד ש"נתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים", שה"נתאוה" ותענוג מהעצמות הוא דוקא בתחתונים בעוה"ז החתחון וכו') - הנה ענין באחי לגני (לגנוני) הוא בחי' דירה שלמעלה יותר גם מבחי' גן. והיינו שיש בתיבת לגני ב' ענינים, שהרי לפועל לא כחוב לגנוני אלא לגני (וכמו שביאר כ"ק אד"ש.

בהתוועדות דש"פ בא ש.ז.) ולכן למדים מעצם חיבת גן הענין דתענוג אלא שמדייקים בזה דהול"ל לגן מהו לגני וע"ז מבארים דהדגשה נוספת בדבר דהכוונה בפסוק רק למעלה דגן (ענין התענוג) אבל החסרון דגן שאינו ראוי למושב אדם אין בזה. וזהו לגני (לגנוני) ענין הדירה.

ברם אי"ז סתירה מהפי' דכ"ק מהרי"ץ נ"ע (הנ"ל) לפי' השני שבדבר (הנ"ל) וכמו שאמר כ"ק אד"ש בהתוועדות דש"פ בא ש.ז. "דפי' הפשוט של חיבת לגנוני הו"ע הדירה" - דמובן מזה שישנו גם פי' הפנימי בזה והיינו פי' בעל ההילולא וכנ"ל.

המערכת

ב. א) במאמר באחי לגני השי"ת כתיב עיקר שכינה בתחתונים היתה, עכ"ל, במדרש רבה שם כתיב ועיקר הכינה לא בתחתונים היתה וכן הוא במאמר ד"ה באחי מב' ניסן תרצ"ט רק בבראשית רבה פי"ט י"ג ובתנחומא פ' פקודי פ"ו כביא כמו גירסאות המאמר. העץ יוסף בשיר השירים רבה מסביר כוונת המדרש שאע"פ שכוונתו הוא שהשכינה היתה בתחתונים רק שנתפשטו משם ניצוצי אורה למעלה וא"כ השכינה היא ג"כ למעלה: שאינו כדבר הנלחק ממקום למקום שבהיותו במקום אחד אינו בזולתו וא"כ למה אינו מובא הגירסא של לא בתחתונים בהמאמר? לפי ביאור כ"ק אדמו"ר שליט"א בד"ה באחי לגני ה'תשי"א שהדגש של עיקר שכינה היתה למטה אבל האור שמסדר התשלולות הי' למעלה ג"כ קודם החטא א"כ אינו צריך לדייק לא בתחתונים שזה מרומז בעיקר שכינה.

ב) במאמר כתב וע"י חטא עץ הדעת ... וע"י חטא קין ואנוש ... ואח"כ בדור המבול וכו' עכ"ל. לפי ביאור כ"ק אדמו"ר שליט"א בד"ה באחי לגני ה'תשי"א שאינו מצרף חטא עץ הדעת על החטאים של קין ואנוש שהם רק הסתלקות מרקיע לרקיע משא"כ חטא עץ הדעת שהוא מארץ לרקיע ובעיקר נובע לנו. לפי"ז בהמאמר דתשי"א הי' לו לכלול חטא דור המבול עם קין ואנוש.

ג) וגם מדוע אינו מביא שאר החטאים עד רקיע הד' אפילו בוכו' כמו שהוא בד"ה באחי לגני תשי"ב שתנוץ מחטא עץ הדעת כללם עד רקיע הד', בתשי"א מביא רק עד רקיע הד'.

ד) בהמאמר: מהלך אין כתיב כאן אלא מתהלך קפיץ ואזיל קפיץ ואזיל, עכ"ל. במדרש הלשון מקפץ וסליק מקפץ וסליק. כבראשית רבה הלשון מקפץ ועולה. העץ יוסף על תנחומא פ' פקודי פ"ו מביא כמו הלשון מתהלך היא לשון מחפעל כמו"כ מקפץ הוא לשון מחפעל שהי' משחמט ועולה מחטא אדם הראשון וכמחפעל ע"י אחרים.

ה) וגם הלשון אזיל, במדרש כתיב סליק או עולה שהם

מורין ענין הילוך למעלה משא"כ אזיל יכול להיות ג"כ בהילוך ישר כמו אזל רבא לחודי' (ברכות נ"ו ע"א) מדוע משנה מלשון המדרש? המחנות כהונה במדבר רבה י"ג, ד, ד"ה מקפץ ועולה מביא למעלה וכמ"פ ואזיל.

(ו) שוכן עד מרום וקדוש - במדרש הלשון הוא שוכן עד וקדוש שמו, מהו השינוי?

הרב כהריאל ברוך קסטל
ברוקלין נ.י.

בד"ה באתי לגני ה'תשי"א

ג. בסעיף א' מביא מש"כ כ"ק אדמה"ז שראשית התגלות אוא"ס נק' בשם שכינה, ומפרש שזה קאי גם על האור שלפני הצמצום, ועל זה (שראשית התגלות דאוא"ס שלפני הצמצום נק' בשם שכינה) מביא ראי' מהפי' דכ"ק אדמהאמ"צ, וזהו מה שממשיך ואומר, "וכמוש"כ כ"ק אדמו"ר האמצעי כי הארת הקו וחוס לגבי עצמות אוא"ס נק' בשם שכינה".

ולכאור' מהו הראי' מהפי' דאדמהאמ"צ על הפי' בדברי אדמה"ז והלא לפירושו הנה הקו נקרא בשם שכינה, משא"כ בדברי כ"ק אדה"ז מפרש שאוא"ס שלפנה"צ נק' שכינה. ודוחק גדול לומר דהראי' היא רק ע"ז שאומר לקמן דענין השכינה הוא בכל מקום לפי ענינו - דמפשטות הלשון והסדר בהמאמר משמע דמביא ראי' ע"ז דגם האור שלפני הצמצום נק' בשם שכינה.

ואולי י"ל דהנה ממ"כ אדמהאמ"צ יודעים שבכללות, הקו נקרא בשם שכינה ובמילא מובן שגם ראשית הקו נכלל בזה. ושייך לענין "שכינה. ואף שהוא לפנה"צ אבל סו"ס הוא ראשית הקו ונקרא בשם שכינה, ולפי"ז תובן הראי' להפי' בדברי כ"ק אדמה"ז שראשית התגלות אוא"ס שהוא באוא"ס שלפנה"צ (שגם דרגא זו) נקרא בשם שכינה. ועיין בארוכה בד"ה וככה הגדול פכ"ז.

ועוד י"ל שעיקר החידוש כאן הוא שלא לפרש כפי' הפשוט ששכינה היא רק באצי' אלא היא, למע' מע' מאצי', ועל חידוש זה ששם שכינה הוא גם על למע' מאצי' מביא ראי' מכ"ק אדמו"ר האמצעי, ולא ע"ז ששכינה קאי על לפה"צ.

כמה מחלמידי ביהמ"ד

ד. בענין הנ"ל לפלא שלא הרגישו שבהמא' באותו סעיף גופא, לאחר שמביא מוכחה הגדול הביאור למה גם ראשית הקו נק' בשם שכינה, הוא ממשיך שם: ולמע' יוחר שכינה בשרשו הראשון למעלה מהצמצום כו' עי"ש. היינו שראשית הקו אינו לפנה"צ. ופשוט שהביאור בהנ"ל כמו שפי' שם בפ"י השני שהראי' היא אודות

כללות הענין שענין שכינה היא למעלה מאצי"ג"כ ולא דוקא מלכות דאצילות ועי"ש היטב בהמאמר.

הרב פנחס קארץ
- כשפיע בישיבה -

בענין הנ"ל

א. ואף שצודק הוא בזה שראשית הקו אכן אינו לפנה"צ, אך אי"ז סותר את הביאור הנ"ל, דהביאור עדיין במקומו עומד כי במאמר הוא מביא ראי' שהאור לפנה"צ נק' בשם שכינה בזה שראשית הקו נק' בשם שכינה כי ראשית הקו הוא ג"כ באותו גדר וכלל דאוא"ס שלפנה"צ שהרי ראשית הקו נוגע בלפנה"צ ונמשך משם ומאותו ביאור שנצטרך לבאר בנוגע ראשית הקו למה נק' בשם שכינה (שהרי שכינה שייך לכאורה רק בדבר שנצמצם ועומד כבר בגלוי לימשך למטה דהלא שם שכינה הוא ע"ש ששוכן ומחלבש השלמטה ממנו) יובן מזה, גם באוא"ס שלפנה"צ למה נק' בשם שכינה.

ויש להביא ראי' לביאור זה מהמבואר בהמשך שמה תשמח הרנ"ז (ע' 276) וז"ל: "והענין הוא דהנה שם שכינה הוא ע"ש ששוכן ומחלבש בשלמטה ממנו כו", וא"כ הרי הקו הנמשך באור א"ס הרי עיקר המשכתו הוא להאיר בעולמות שאחר הצמצום, והגם דראשית המשכתו הקו הוא מאוא"ס שלפני הצמצום ככ"ש בע"ח, מ"מ הרי המשכה זו היא בכדי להאיר אחר הצמצום, כי הצמצום הוא העדר הגילוי שהוא ענין סילוק האור כו' והקו הוא בחי' גילוי אור והיינו מה שנמשך מאור א"ס שלפנה"צ להאיר חשכת הצמצום ויורד ונמשך בהעולמות שאחר הצמצום כו'.

וא"כ מובן דכללות גילוי הקו בראשית המשכתו מהאוא"ס שלפנה"צ נק' שכינה להיות סכל כוונת המשכתו הוא בכדי להאיר אור למטה כו'. והיינו לפי שגם שרש ומקור הקו הוא בחי' מלכות דא"ס שלפנה"צ הוא ג"כ בחי' שכינה כו', דהרי נתבאר לעיל דגם בחי' מלכות דא"ס עצמו הוא בחי' גילוי אור לבד, והיינו דבעצמות גופא כביכול הוא בחי' גילוי אור השייך אל העולמות כו' ... ולכן כללות גילוי הקו גם בראשית המשכתו מבחי' מלכות דא"ס עצמו נקרא שכינה משום דכללות עניניו הוא בשביל התחוננים, כו' עכ"ל.

הרי רואים בזה שנהסבר זה "דבכללות ענינו הוא בשביל התחוננים" הוא מסביר ב' הענינים מה שראשית הקו נק' בשם שכינה וכן למעלה יותר מה שהאוא"ס שלפנה"צ נק' שכינה ואדרבא: בזה שהאוא"ס שלפנה"צ נק' שכינה הוא מסביר למה גם ראשית הקו (אף שהוא דרגא נמוכה יותר) נק' בשם שכינה, וכמו שהובא לעיל דזה "דכללות גילוי הקו בראשית המשכתו מהאוא"ס שלפנה"צ נק' שכינה" הרי"ז מצד "לפי שגם שרש ומקור הקו שהוא ג"כ בחי' מלכות דא"ס שלפנה"צ הוא ג"כ בחי' שכינה".

מנחם מענדל רסקין

1. בסעיף ב אומר "וזהו הטעם מה שאינו מצרף (בהמאמר) חטא עה"ד עם החטאים דקיין ואנוש וחושב זה בפ"ע לפי שהחטאים דקיין ואנוש נסתלקה השכינה מרקיע לרקיע, משא"כ בחטא עה"ד נסתלקה מארץ לרקיע שלבד זאת שהסילוק מהארץ זה בעיקר נובע לנו לכן הנה זהו גם עיקר ענין הסילוק", עכ"ל.

וצ"ל דלפני"ז למה אינו מצרף חטא דור המבול עם החטאים דקיין ואנוש.

ואפשר כי אין הדרך לצרף רק שני ענינים, וזה שמקשה בהמא" שיצרף חטא עה"ד עם החטאים דקיין ואנוש אין הכוונה שיאמר שלשתם יחד, כ"א שיאמר חטא עה"ד עם חטא קיין, וחטא אנוש עם דור המבול ועכשיו שמצד הטעם המבואר בהמאמר אומר חטא עה"ד בפ"ע ובמילא מצרף קיין ואנוש יחד, ולכן אומר דור המבול בפ"ע.

הרב פנחס קארף
- משפיע בישיבה -

1. בסעיף ג אומר "והנה אף כי גדלה חביבות השביעי ואין זה בא לא ע"י בחירה ולא ע"י עבודה כ"א פארטיקערהייט מצד התולדה. מ"מ אין בזה הגבלה שנאמר שנפלאח היא ואינו שייך אלא ליחידי סגולה כ"א ע"ד שמבואר בתנא דב"א ומוכא בדא"ח שכל ישראל ואפי' עבד ואפי' שפחה יכולים להגיע להשראת רוח"ק וכאו"א מישראל חייב לומר מחי יגיעו מעשיו למעשי אבותי אברהם יצחק ויעקב", עכ"ת.

וצ"ל בשתיים, א) מהו הראי' מתדב"א, הלא טס אינו מדבר בענין המצד התולדה. ב) אם הו"ע שמצד התולדה מה שייך לומר בזה מחי יגיעו מעשיו.

הנ"ל

בענין הנ"ל

ח. ואפשר יש לבאר זה בהקדים מ"ש "ואין זה בא ע"י בחירה וע"י עבודה כ"א פארטיקערהייט מצד התולדה מ"מ אין בזה הגבלה" דלכאורה איפכא מסתברא דדוקא ענין שמצד התולדה אין בזה הגבלה וכמו בענין ירושה דאפי' קטן יורש.

אלא לכאו' הכוונה היא דמאחר דגדלה מעלת השביעי, ואין זה בא ע"י בחירה כ"א פארטיקערהייט מצד התולדה, וא"כ זה שייך ליחידי סגולה. כי ענין רגיל כמו ירושה וכדומה זה שייך לכל אחד וגם קטן יורש, אבל ענין בלתי רגיל שהוא ענין גדול וא"כ לכאו' זה שייך רק ליחידי סגולה, וע"ד בראת צדיקים שמכו' בתניא שזהו יחידי

גולה. וע"ז מביא שגם עניני רה"ק וגם מעשי אבותי שהם צדיקים אף שבראת צדיקים אעפ"כ אין בזה הגבלה וכ"א יכול לבוא לזה וכמו שמבאר בתניא שגם אלו שמצד הנשמה אינם מסוג דבראת צדיקים אעפ"כ ע"י עבודה וכו' הרי כולי האי ואולי כו' עיי"ש בתניא פי"ד בסופו.

הנ"ל

בענין הנ"ל

ט. והנה מה שכותב דהכוונה בהמאמר (בהקושיא) הוא לצרף עה"ד עם חטא דקין, וחטא דאנוש עם חטא דדור המבול, הנה מהמאמר אינו משמע כן, דהרי הלשון בהמאמר הוא שאינו מצרף חטא עה"ד עם החטאים דקין ואנוש, דהיינו שיאמר שלשתם יחד.

והנראה בזה (מה שאינו מצרף חטא דור המבול עם החטאים דקין ואנוש), אפ"ל, דהחטאים דקין ואנוש הרי הם חטאים באישים פרטיים, ולכן חושב אותם ביחד, משא"כ דור המבול שהוא חטא דדור המבול חושב אותו בפ"ע, כי זהו סוג אחר בחטא.

וזהו מה שמקשה בהמאמר שיצרף גם חטא עה"ד עם החטאים דקין ואנוש, כי גם חטא עה"ד ה"ז חטא דאדם וחוה, והוא באותו סוג דקין ואנוש, ולא דדור המבול.

משה מנחם מענדל איידעלמאן

י. במא' באחי לגני חשי"א סעי' ד' מבאר דהבריאה היא בכח העצמות, ואח"כ אומר שלכן א"א לומר שהכוונה היא בשביל עולמות כי הם גילויים ואא"ל שהעצמות הוא בשביל גילויים עיי"ש. וצ"ל מהי הכוונה דהבריאה הוא בכח העצמות, אם הכוונה על כללות הבריאה גם על עולמות העליונים, או שהכוונה הוא על עולמות התחתונים. אם הכוונה כפי אופן הא' אזי מובן יותר מ"ש שאאפ"ל שהעצמות הוא בשביל גילויים כי מאחר שגם בריאת עולמות העליונים הוא בכח העצמות וא"כ אם הכוונה בשבילה עצמה א"כ הרי העצמות בשביל הגילויים. אבל אם נאמר שרק בריאת עולמות התחתונים הוא בכח העצמות א"כ איך אפשר לומר על זה שהעצמות בשביל הגילויים.

ואם נאמר כאופן הא' איך זה מתאים עם המבואר בסוף הסעיף שדוקא יש הגשמי הוא מושרש בהעצמות.

ולכאור' מזה שמביא מאגה"ק שהוא לבדו בכחו ויכולתו להיות יש מאין שמזה מביא הענין דההתהוות הוא מכח העצמות, ומזה שממשיך אח"כ בסעי' ה' שזה שאומרים שכלים דאצי"ה הם יש מאין זהו דווקא לגבי האורות אבל לגבי מקורם הם גילוי

ההעלה, וא"כ לכאור' הם אינם בכלל זה שאור' שהוא לבדו בכחו ויכלתו מאחר שהם באמיתית אינם ישמאי'. ובאמת באגה"ק גופא מובא זה הענין על התהוות בי"ע (רק ששם אינו שולל התהוות האצ"י רק ששם מדובר אודות ההתהוות מכלים דאצ"י) ואף שאינו מדובר בדווקא אודות התהוות עוה"ז הגשמי, אבל הרי גם כאן הוא שולל בעיקר כלים דאצילות.

וזה שאומר שא"ל שהעצמות הוא בשביל הגילויים (היינו הסאלה הא' הנ"ל) יכולים לבאר שאם נאמר שתכלית ההתהוות הוא בשביל עולמות העליונים היינו שגם התהוות התחתונים הוא בשביל העליונים (אף שזה גופא צריך ביאור) והתהוות התחתונים ה"ה בכח העצמות וא"כ הרי העצמות בשביל הגילויים.

וכתבתי כ"ז רק להעיר כי צריכית לברר כ"ז עפ"י המבואר בדא"ח בכלל ובפרט באלו המאמרים המצויינים שם.

הרב פנחס קארף
- משפיע בישיבה -

יא. בסעיף ד' מביא מאמר אדמו"ר הזקן - שתכלית השחלשות העולמות אינו בשביל עולמות העליונים הואיל ולהם ירידה ואא"ל שהכוונה בשביל ירידה, ומסיים שהכוונה בשביל עוה"ז התחתון, שע"י העבודה בו נתגלה העצמות בשבילו ה"י הירידה, עיי"ש.

ולכאור' צ"ל דהלא ידוע שנאמת אין זעם להבריאה אלא שרק נתאוה, והיינו שגם זה שע"י העבודה בהתחתון נתגלה העצמות ג"ז אינו טעם למד נתאוה אלא שכך נתאוה, וא"כ מהי הראי' שהכוונה אינה בשביל עולמות העליונים מאחר שלהם ירידה. ואא"ל שהכוונה בשביל ירידה הלא אפ"ל שכך נתאוה. ואפ"ל שזה שדירה בתחתונים אינו טעם על הבריאה היינו שאינו מובן למה נצרך לזה אבל עכ"פ אין בזה ענין של סחירה משא"כ בעולמות העליונים שאנו אומרים שא"ל שהכוונה בשביל ירידה והיינו שזהו גם סחירה.

הנ"ל

יב. בד"ה באתי לגני ה'חשי"ב (ס"א) אומר שאחת העבודות העיקריות שהיו במקדש הוא עבודת הקרבנות, ומבאר דבהשתתפות הכהנים בעבודתם ולוים בשירה וזמרה בעת הבאת הקרבן ישנו ב' ענינים, וכמ"ש בזהר דכהני בחשאי ורעות דלבא המשכה, ולוים בשירה וזמרה שהוא ענין העלאה מלמטה למעלה, ע"כ. וראה גם בד"ה באתי לגני החשט"ו בתחלתו דבעבודת הקרבנות גופא ישנו ב' הנועות, העלאה והמשכה, דבקרבנות כתיב אשה ריח ניחוח

להוי", דאשה הוא העלאה מלמטה למעלה, קירוב הכחות והחושים, ועי"ז נעשה ריח נוחח להוי", נחח רוה לפני שאמרתי ונעשה רצוני, נחות דרגא, המשכה מלמעלה למטה, ע"כ התוכן.

ולכאורה ע"פ המבואר בכ"מ (ראה ד"ה באתי לגני התשל"ו (ב)) דענינו של המשכן הוא ענין כללי שבו בא בגלוי אופן העבודה שעל ידה ממשיכים עיקר שכינה בתחתונים צריך להביין במה מתבטאים ה"ב תנועות שבעבודת הקרבנות (העלאה והמשכה) בעבודה דלעשות דירה לו ית' בתחתונים.

ואולי יש לבאר זה ובהקדיתו, דהנה בד"ה באתי לגני התשל"א (ש"פ בשלח י"א שבט) מבאר שנקודת הסעיף הראשון של המאמר (באתי לגני ה'תש"י) הוא ב' ענינים: א) בחי' הדירה שלעצמותו שהוא בחי' עיקר השכינה, ב) המשכה בחי' זו הוא דוקא בתחתונים. דזהו מה שנתאוו הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים - ב' הענינים, לו לעצמותו ובתחתונים, ע"כ התוכן.

ועפ"ז י"ל לכאורה שבשתי תנועות אלו שבעבודת הקרבנות מתבטא ב' הענינים שבעבודה דלעשות לו ית' דירה בתחתונים, וכמבואר בד"ה ביום השמע"צ ש.ז. ש"י הצעקה דתשובה מעומקא דלבא (ענין ההעלאה) ממשיכים מבחי' עומק ופנימיות א"ס ב"ה, לו לעצמותו, ועי"י בירור והפיכת הזדונות לזכויות מבררים ומזככים גם ענינים הכי תחתונים ונעשים דירה לו ית', ע"כ התוכן. ועד"ז הוא בענין הקרבנות דע"י ההעלאה קירוב הכוחות והחושים מגיעים לעצמותו ית' ואח"כ ע"י המעשה בפועל (כתוצאה מהענין דקירוב הכוחות והחושים) שמבררים ומזככים את המילה ממשיכים עצמותו ית' בתחתונים, שזהו ענין ההמשכה.

א' מהת'

יג. בד"ה באתי לגני תשי"ג איחא, כי האדם העובר עבירה הוא גרוע מהקליפות וגם מאו"ה, ועי' בתניא פכ"ד שכתב שאדם העובר עבירה הוא גרוע מהקליפות וס"א ומסביר שם "כי היא אינה מלובשת בגוף חומרי יודעת את רבונה ואינה מורדת בו". ולכא"ו הרי או"ה הם מלובשים בגוף, ובאמת בתניא גופה ז"ל כי הרי מביא שם אח"כ "וכמאמר בלעם לא לעבור כו"ו והרי בלעם הי' מלובש בגוף.

וגם צלה"ב בהערה לד"ה באתי לגני המודפס בסופו שמבי' שם שגם באו"ה שייך שיעבור עבירה וזה מצד הרוח שטות. שא"כ מה הפי' שהוא גרוע מאו"ה מאחר שגם אצל או"ה שייך שיעבור עבירה.

הרב פנחס קארץ

- משפיע בישיבה -

יז. ... והנה על מה שהקשה מההערה לד"ה באחי לגני על באחי לגני חשי"ג י"ל דעיקר ההדגשה בהמאמר הנ"ל הוא דוקא בענינים שאם עשהו ישראל ואם עשהו עכו"ם הישראל נקרא עובר רצונו והעכו"ם הוא אינו עובר על הרצון (השייך אליו) ולכן הישראל הוא גרוע, היינו בענין השיתוף שישראל מצווה על השיתוף משא"כ עכו"ם, וז"ל בסעיף ד': ולכן האדם העובר עבירה הוא גרוע יותר מהקליפה וסט"א דאם שגם מה דקרו לי' אלקא דאלקיא שהוא היפך הרצון ית' מ"מ הרי אין הם עושים היפך מדרי' הרצון שיש להם שייכות אלי' משא"כ ישראל העובר עבירה ולהיות שרשו מפנימיות הרצון, ולכן הנה אף שאותו הדבר אצמו אצל או"ה אין זה מרידה, ובנישראל הוא מרידה כיון שהוא היפך הרצון שהוא קשור עמו" עכ"ל. ולפי"ז י"ל שמ"ש בסעי' ב' ואפילו באיסור דרבנן ודקדוק' של דברי סופרים נפרד בתכלית מאלקות יותר גם מהקליפות וסט"א, היינו דברים (כמו ענין שיתוף) שהם שייכים דוקא לישראל.

לוי מרדכי בלאק

בענין הנ"ל

18. לפלא על פי' כזה כי הרי בדבר כזה שגם העכו"ם עושה אלא שאינו נק' עובר על הרצון הרי מזה אין רואים שהישראל הוא גרוע כי הרי גם העכו"ם עושה אותו, ובודאי שהראי' מביאים מדבר כזה שהעכו"ם אינו עושה, מפני שאינו עובר על רצונו ית', וזה שמביא בהמאמר מענין השיתוף ומכאן בזה ע"ד שכ' הנ"ל שבזה גופא הישראל נק' עובר והעכו"ם אינו עובר, זהו רק לתרץ קושיא שמקשה בהמאמר שהרי גם עכו"ם עובר על רצונו ית' כי הרי קרו לי' אלקא דאלקיא וע"ז מהרץ שעכו"ם אינם מצווים על השיתוף ולכן אף דקרו לי' כו' אינו נק' עובר, אבל לא שהראי' היא מזה כי הראי' יכולה להיות רק מדבר חיובי שבפועל העכו"ם אינו עובר ולא מדבר שלולי שבאכת עושה זה אלא שאינו נק' עובר וכמובן.

הרב פנחס קארץ

- משפיע בישיבה -

19. בד"ה באחי לגניה חשי"ג (ס"ב-ג) מבאר בארוכה מה שהעובר עבירה הוא גרוע יותר מאו"ה והקליפות וסט"א כי או"ה וקליפות וסט"א אין עוברים על רצונו ית' אלא דקרו לי' אלקא דאלקיא דהם אומרים שגם להם יש שליטה וממשלה אבל מ"מ אין מורדים בו ית' שהרי קרו לי' אלקא דאלקיא ואין עוברים על רצונו ית' לעולם וזהו ענין השיתוף ועל השיתוף מזהירים ישראל דוקא ולא בני נח, ע"כ התוכן.

וצלה"ב אין זה מתאים עם מש"כ בד"ה מים רבים ה'חשי"ז (ס"ג) שג"כ מאריך בזה שרק בני' מזהירים על

השיתוף, ובחחילה הענין שם איחא וז"ל: דהנה ב"נ אינן מוזהרים על השיתוף ... הגם ימוזהרין על ע"ז ... ורק ישראל נצטווה על השיתוף וההפך בין ע"ז ושיתוף הוא דע"ז הוא דקרו לי' אלקא דאלקייא.

אמנם זה גופא אינו סתירה די"ל דהל' אלקא דאלקייא כולל ב' מירושים: א) דשיתוף נקרא אלקא דאלקייא, ב) שגם ע"ז נקרא אלקא דאלקייא.

אלא שצריך ביאור איך זה שלע"ז קוראים כשם אלקא דאלקייא והלא הענין דע"ז הוא כסירה לגברי. שעוב הוי' זה הארץ וההשפעה מהכו"מ היא בכח עצמם?

ואולי יש ליישב ע"פ המבואר בד"ה ביום עשתי עשר (י"א ניסן) ה'חשלא דמה שהכו"מ משפיעים (לדעתם) בכח עצמם הוא, לפי הקב"ה נתן להם כח זה. ורק שלדעתם - לאחר שנתן להם את הכח, משפיעים הם בכח עצמם, ודוגמא לזה משרי המלך שמנהיגים בעצמם את המדינה והמלך עצמו אינו מתערב בזה, שזהו - לפי שהם שרי (ושלוחי) המלך. ע"כ החוכן. ועפ"ז מובן מה ששייך אלקא דאלקייא גם בע"ז. וד"ל.

קבוצה מחלמידי הישיבה

יח. כמאמ' באתי לבני השי"ב אום ד' פכאר הטעם לפה דוקא ישראל הוזהרו על השיתוף, ומסביר כי ישראל הם מפנימיות הרצון משא"כ או"ה. ואח"כ מפרש שלכן ישראל העובר עבירה נפרד יותר מהקליפות וסט"א אף דקרו לי' אלקא דאלקיי' כי הם אינם עושים היפך מדרי' הרצון שיש להם שייכות אלי' משא"כ ישראל העובר עבירה עושה היפך מדרי' הרצון שיש לו שייכות אלי', עיי"ש.

ולא הבנתי, כי הלא כאן אין מדברים בענין השייכה לענין השיתוף כ"א סתם עבירה, וא"כ מה שייך כאן לומר שהוא עושה היפך הרצון ששייך אלי' והיינו פנימיות הרצון, כי הלא סתם עבירה אינה שייכה בדיוקא לפנימיות הרצון כי הרי גם או"ה יש להם שבע מצוות.

כמאמר באתי לבני השי"ב סעי' א' וזלה"ק: דרך המופ"ם ככלל הוא דרך האמצעית וכמ"ש הרמב"ם בהלכות דעות וההפ"י לפע' מדרך האמצעית הוא שטוח דקדושה שצריך להיות גם שטוח וקדושה ובשרש כאשר צריך להזהר (באווארענען) שלג יתי' השטוח דלעו"ז הוא ע"י שטוח דקדושה דוקא עכלה"ק.

וצ"ל דאין יתאים המבוא' כאן עם המובא בלקו"ד ח"ג ד' הקב"ג ע"ב וזלה"ק: במסיבה היא הוכיח הרי"א מהאמליה הר"ח פפאריטש על אשר מרבה בהידורים וזהרות יתרה על המצה, כי

מעקרי העבודה הוא ללכת בדרך המיצוע כמו שהחליטו חכמי המחקר אשר אין יחרון לאחד מן הצדדים גם לא אל קצה היותר נעלה אלא אל הממוצא והוא האושר האמיתי, עכלה"ק.

וכן מביא שם אח"כ מדברי הרי"א "המעולה הוא משובח בכל עת ובכל מקום ובכל ענין אבל הוא עלול הירידה והנפילה ולפעמים גם באופן פתאומי כי רשע מכחיר את הצדיק אבל הממוצע אין לו הפכי לכן הוא האושר האמיתי".

ואפשר שבאמת עפ"י דרך החסידות הוא באופן אחר (לא כמו שמובא מחכמי המחקר) וכהנהגת הר"ה.

* * *

בסעי' ה' וזלה"ק דמחצב הנשמות הוא חיצוניות א"ק ומחצב הספירות הוא פנימיות א"ק עכלה"ק.

וכן לקמן שם "דכאו"א יובן גם בשרש הנשמות דאף ששרשם הוא מחיצוניות א"ק מ"מ הם מיוחדים גם עם פנימיות א"ק".

וצ"ל דאין יחאים זה עם המובא בספר המאמרים חרנ"ט ד"ה יחיינו ע' י"ג (וכן בכ"מ) וזלה"ק: הענין דמה שהתורה היא בחי' א"ק היינו חיצוניות א"ק ונש"י הם מבחי' פנימיות א"ק עכלה"ק.

הרב פנחס קארף
- משפיע בישיבה -

בענין הנ"ל

יט. לכאו" תירווחו אינו מובן כלל וכי הרי"א מהאמליא לא התנהג ע"פ דרך החסידות. וגם הרב הלל מפאריטש הי' מהחסידים הגדולים ומה זה אינו טוב שמחנהג ע"פ דרך החסידות ובפרט שרי"א מהאמליא יוכיח אוהו על כן ומחכמי המחקר ונמצא לפי הוכחתו שאינו שייך לדרך החסידות ומה ענין זה לזה.

ולכאו" התירוץ הוא דדרך החסידות (לפנים משורת הדין, מדח חסידות) הוא גם בדרך האמצעי וזה יכול להיות באופן תמידי וע"ז לא הי' רי"א מהאמליא מוכיח אוהו אלא שר" הלל מפאריטש הי' מחנהג בדרך המעלה (שטוח דקדושה) וע"ז הוכיח אותו רי"א מהאמליא מחכמי המחקר לפי שהם (חכמי המחקר) אינם מדברים אודות דרך החסידות אלא אודות דרך המעולה שאינו צריך להיות באופן תמידי ורק דרך האמצעי ור" הלל התנהג בדרך המעולה באופן חכירי (וכידוע החומרות שלו שהיו עד מסירת נפש על חומרא סתם) ועפ"ז יחוון ע"פ מה שכחוב בבאחי לגני שבדרך כלל צריך להיות דרך האמצעי ולפעמים יכול וצריך להיות שטוח דקדושה.

ולכאו" בדא"פ יכולים לחוון זה בנוגע לצדקה דככלל צריכים ליחן מעשר ומדת חסידות חומש אבל אל יבזבו יותר מחומש ומ"מ רואים לפעמים מעורר כ"ק אדמו"ר שליט"א ליחן

יותר מחומש ויכולים לומר בדרך אפשר שזהו שטות דקדושה
שיכול וצריך להיות לפעמים כנ"ל באחי לגני.
 גדלי' שם טוב

בענין הנ"ל

כ. ואפשר יש לחרץ עפ"י המבו' במאמר באחי לגני הנ"ל סעי'
 ז' "דאף שבכלל צריך ללכת בדרך האמצעית זהו דוקא כאשר כל
 ימיו הלך והולך בדרך הישנה אבל כאשר נטה מדרך זו להקצה
 דלעו"ז צריך לנטות לקצה השני דוקא".

ועפ"י ז' מובן מה שהוכיח אח הר"ה כי אצלו לא הי' שייך
 טעם הנ"ל כמובן.

ומה שמשמע באות א' הנ"ל שגם אם לא נטה מדרך האמצעית
 צריך להיות ג"כ שטות דקדושה וכמו שאומר הל' "צריך להיות
גם שטות דקדושה ובפרט כאשר צריך באווארענען שלא יהי'
השטות דלעו"ז הוא ע"י שטות דקדושה דוקא".

ואפשר יכולים לפרש שאם לא נטה מדרך האמצעית צ"ל ג"כ
 שטות דקדושה אבל רק מזמן לזמן אבל לא בכל עת צריך להיות
 כן עבודתו, משא"כ כאשר נטה מדרך האמצעית אזי צריך להיות
 חזיד עבודתו בשטות דקדושה.
 ש.מ.ה.ל.

כא, במאמר באחי לגני תשי"ד אות ג' מבאר שהאדם צריך
 לדצ"ח ה"ז לא רק לחכלית עבודתו (כמו דצ"ח שצריכים
 לאדם בשביל מעלתם ותכליתם) כ"א להכרח קיומו. ומשיך
 והנה אם צורך האדם לדצ"ח הי' רק מצד הגשמיות הדצ"ח
 הי' אפשר לבאר וכו'... שעי"ז דוקא היא נאחזת בהגוף
 אמנם באמת הוא גם מצד רוחניות הענינים והיינו שהאדם
 צריך לניצוץ האלקי שבדצ"ח וכו'.

ואח"כ מביא מהבעש"ט בשם האריז"ל על קושיית
 החוקרים שמקשים למה צריכה הנשמה לחיות ממאכלים גשמיים
 וכו' וממשיך ואומר על זה האריז"ל שנסכלו בשאלתם כי
 זה מה שהנשמה צריכה להם אינו להגשמי שבהם כ"א להניצוץ
 אלקי אשר בהם, עכ"ל.

והנה ממ"ש האריז"ל מובן שאם הי' אומרים שהנשמה
 צריכה לדצ"ח מצד גשמיות אז יש להקשות איך הוא והלא
 הנשמה רוחנית היא אבל מאחר שמה שהנשמה צריכה לדצ"ח
 הוא בשביל הניצוץ האלקי אשר בהם ע"כ מובן למה הנשמה
 צריכה להם ולכן אומר על החוקרים שנסכלו בשאלתם.

אבל ממ"ש"כ בפנים בהמאמר משמע לכאורה להיפך, דאם
 הצורך לדצ"ח הי' מצד גשמיותם הי' מובן הצורך לדצ"ח
 לפי שבטבעה הנשמה רוצה לעלות למעלה וכו' ולכן היא
 צריכה לדצ"ח גשמיים והקושיא היא רק אם אומרים שהנשמה

צריכה לדצ"ח מצד הרחניות.

וצ"ב איך לחוץ שני הענינים.

יוסף יצחק שם-טוב
ישיבה גדולה
קאראקעס

(*) אוא"ל שהכוונה במ"ש האריז"ל "שנסכלו בשאלתם" כוונתו שבאם הנשמה צריכה לדצ"ח מצד גשמיות יש מקים לשאלתם, (אף שיש לחרץ כמ"ש בהמאמר ממשל אור האש מ"מ יש מקום להשאלה) משא"כ אי נאטר שמה שהנסמה צריכה לדצ"ח היא בשביל הרחניות הרי "נסכלו בשאלתם" שאין מקום לקושיהם: "למה צריכה הנשמה להיות ממאכלים גשמיים והרי הנשמה היא רוחנית ולמה צריכה לקבל היות מדברים בשמיים", שהרי באמת אין הנשמה צריכה לגשמיות הדצ"ח רק להרוחניות, וק"ל.

המערכת

כב. בד"ה באחי לגני חשי"ד מסביר הענין איך שיכול להיות הרוח שטוח מעלים על הנה"א, הוא מפני שהנה"ב שרשה בתהו שקדם לחיקון, משא"כ נה"א שרשה בחיקון לכן יכול להעלים על הנה"א, וזה שרואים בשעה שבא לנסיון בדבר אמונה אז הוא בנסיון ואינו יכול להעלים עליו. והטעם הוא מפני שאז נוגע זה לעצמות ההתקשרות שלו ועצם כשאתה חופס במקצתו אתה חופס בכולו, והעצמות הוא למע' מסדר השתלשלות ששם חיקון הוא למע' יותר מתהו (משא"כ בנימה פרטית).

ואח"כ מסביר באות ו' וז"ל: "ולהיות שהעצם ישנו בכל נימה שזהו וואס דער רבי באווארענט בהמאמר (בחצאי עיגול) דבפרט זה ה"ה כל העצמות של הפרט זה לזאת כאשר מתעוררת בו האמונה הנה בא גם במחשבה דיבור ומעשה גם כאשר לבו אין עמו כ"כ הוא עומד בנסיון.

נמצא לפי"ז שבעת שעומד במס"נ וכחעורר עצלו העצם כחעורר גם העצם שבכל נימה פרטית.

וצ"ל איך יש לחוץ זה לכש"כ בלקוטי שיחות ח"ח ע' ג' הערה ה' וז"ל: אפי' קל שבקלים כושרים נפסם על קד"ה לזרות זאת נקרא קל שבקלים אף בשעה זו שכוון לכסור נפשו כשש, שכן יתכן שבעבירות אחרות יכשל אז, עכ"ל.

הרי כבואר שגם בעת שעומד במס"נ שייך שיכשל בשאר עבירה פרטית.

גרשון לייב לרמן

(*) בפסוק הירוד: בהמאמר מבואר שהחעוררות של העצם הוא רק בנוגע למדו"מ שבענין זה (לעבוד ע"ז) כלשונו (באוה ו') "לזאת הנה כאשר מתעוררת בו האמונה הנה בא גם

במחדו"ם דגם כאשר לבו בל עמו מ"מ הוא עוכד בנעיון" עכ"ל.
היינו בנעיון דע"ז, אבל אינו שייך לשאר נימין פרטים,
וכמובן גם מהמבואר בחניא ספי"ט. ובכ"כ.

אבל צע"ק בסברא: דמכיון דהעצם שייך לכל הפרטים
סדוק אי"ז פועל שינוי בכל הפרטים שלו, וע"ד מה שהובא
בבאתי לגני שם ספ"ח מקונטרס העבודה דכאשר הוא עומד
בנעיון הנה אי"ז שמתעורר רק בהנעיון, שמצד הגילוי דבחי'
יחידה ה"ז משנה אח כל ענינם.

ואולי יש לחלק בין בשעה מעשה, לאחר המעשה, ולאחר
המעשה שעמד בנעיון, נחגלה אצלו בחי' יחידה שבנפש ה"ז
משנה אח כל עניניו, ועצ"ע.

המערכת

כג. בד"ה בבתי לגני תש"ו אות ז' וז"ל: "... י"ל
בדא"ם עפ"י מ"ש הה"מ ביאור מארז"ל אי בעו צדיקי ברי
עלמא, דהתהווה העולמות מדיבור כמ"ש בדבר הוי' שמים
נעשו שהדיבור שלמעלה אין שייך לומר שהוא דיבור בלבד
שהרי למעלה גם חלק הוא הכל, היינו הדיבור הוא חלק
מכל הענינים שלמעלה, ולכן ע"י הדיבור נמשך הכל (שמפני
הוא התהווה", עכ"ל.

וצ"ל מהו הכלל הזה "שהרי למעלה גם חלק הוא
הכל", לכאן יש כלל זה בנוגע "עצם" אשר עצם כשאתה
חופס במקצתו אתה חופס בכולו אבל בנדו"ד אין המדובר
אודות עצם כי אם ענין כללי בנוגע לכל הענינים שלמעלה
אשר "גם חלק הוא הכל",

וצלה"ב מהו הביאור בכלל זה?

ואפשר לומר הביאור בזה עפ"י המבואר בד"ה זה
היום חשכ"ה שהאור שלמעלה הוא לא רק מעין המאור אלא
שהוא גם מעין כל הענינים שבעצמות, שהרי יש הרבה
ענינים יותר בהעצמות לבד זאת שהוא "מאור" רק שאר
הענינים אלו לא נחגלו כהאור בגילוי כי כך עלה ברצונו.
ופביא ראי' מענין התהווה, שענין התהווה שבעצמות
אינו מצד המאור שבו כ"א מצד היוותו בורא לכן הוא
מהוה ופ"מ גם ענין זה (כח התהווה) נמשך בהאור
וכמבואר באגה"ק שהאור להיותו מעין המאור לכן הוא
מהוה יש מאין ואפס המוחלט.

וממשיך, והטעם ע"ז - להיות שבעצמות לא שייך
לחלק בין ענין המאור שבו לשאר הענינים וא"כ מאחר
שהאור הוא מעין המאור הרי הוא מעין כל הענינים
שבעצמות (וראה גם המשך יו"ט של ר"ה תרס"ו ע' סמ"ה).

ועפ"י אפשר לבאר מה שאומר בד"ה הנ"ל "שהדיבור
שלמעלה אין שייך לומר שהוא דיבור לבד, שהרי למע"ג גם
חלק הוא הכל" ר"ל דלהיות שבעצמות (כנ"ל) לא שייך
לחלק בין ענין המאור שבו לשאר הענינים ולכן האור

מגלה כל העניינים, עד"ז גם בדיבור שלמעלה, שע"י הדיסור הוא ההתהוות מצד כח העצמות, א"כ מובן שכמו שבמצמות ייך לחלק בין ענין א' להשני א"כ בהדיבור ג"כ כיון שנמשך ענין ההתהוות ע"כ נמשך ביחד ע"ז שאר כל העניינים.

י.ל.ב.

כד. בד"ה באתי לגני תשט"ו (פ"ד) מקשה דאף שצריכים להגיע לעבודה דשטות דקדושה להפוך השטות דלעו"ז מ"מ כיון שכל עיקר ענין המלחמה הוא בכדי לעשות לו ית' דירה בתחתונים א"כ איזו שייכות ישנה לעבודה דשטות דקדושה שדווקא עי"ז נעשה דירה לו ית' בתחתונים, ע"כ החוכן מהמאמר.

ולכאורה יש להבין הקושיא במאמר דהלא שטות דקדושה דענינו הוא מס"נ מוכרח הוא להצלת העבודה דדירה בתחתונים כמבואר בלקו"ש ח"ג, ע' 31 "מען דארף זיך ניט באנוגענען דערמיט וואס מען מאכט ליכטיק ביי זיך איך שטוב ... נאר מען דארף לייגן השתדלות אויף צו באלייכטן די גאס ... דער צוגאנג צו דעם דארף זיין מיט מסירת נפש ... מען קוקט אויף איהם מיט א קרומער אויג, דארף ער ניט נחפעל ווערן און טאן מיט מסירת נפש אויסצופירן די שליחות וואס דער אויבערשטער האט אים געשיקט ... און בשעת מען גייט מיט דעם וועג ... מיט א מסירת נפש ... האט מען דעם צוזאג אז סוף סוף ווערט טאקע אזוי, עס ווערט ליכטיק איך גאס", עכ"ל בהנוגע לענייננו.

ואולי י"ל הביאור בזה, דבמאמר שואל דאף שמוכרחים להגיע לעבודה דשטות דקדושה (מסנ"פ) להפוך השטות דלעו"ז ובלתי העבודה דמס"נ קשה להצליח בעבודה דדירה בתחתונים - אמנם מאחר שכל עיקר ענין המלחמה הוא בכדי לעשות לו ית' דירה בתחתונים א"כ איפוא צריך לומר שהעבודה דמסנ"פ (שטות דקדושה) אינה רק בחור ממוצע (א מיטל) וטפל לעבודה דדירה בתחתונים אלא שהמסנ"פ גופא יש לה שייכות מיוחדת לעבודה דדירה בתחתונים וע"ז היא השאלה דאיזו שייכות (פנימית) ישנה בין עבודה דשטות דקדושה (מס"נ) לעבודה דדירה בתחתונים וע"ז הוא מבאר דנוסף ע"ז דבשביל הצלחת העבודה דדירה בתחתונים צריך לענין המס"נ - ישנו שייכות פנימית יותר בין העבודה דמס"נ לעבודה דדירה בתחתונים. והיינו מצד זה שענין הדירה הוא בהעצמות שהוא למעלה לגמרי מגדר השגה. לזאת הנה גם הכלי לזה הוא באופן כזה, דהעבודה היא בבחי' שטות דקדושה שלמעלה מגדר השגה, ודוקא עי"ז אפשר לעשות דירה לו ית'.

ובעומק יותר, דענין המס"נ אינו רק בחור כלי לעבודה דדירה בתחתונים דהנה עיין בלקו"ש שמיני חשל"ז דהמס"נ הוא חלק מהעבודה דדירה בתחתונים, וכמו

שמבאר שם (ע" 8, הערה 34) בארוכה, שבכדי שיהי' לו ית' דירה בתחתונים שאלקות יימשך ויאיר בעולם בגילוי ובפנימיות צריך ב' אופני עבודה: עבודה דמס"נ, ועבודה דכוחות פנימיים, השגת אלקות אהוי"ר וכו': שבעבודה דמס"נ מחבטא שגם ההעלם דעולם שהוא עצם העולם הרי הוא כלי לאלקות, וכל כוונתו דההעלם הוא גילוי אלקות, שיהי' יתרון האור - בחי' אור הבל"ג שלמעלה מהשתל", שאי"ז הוספה על מציאותו שהרי ההעלם גופא מעורר גילוי כה המס"נ, וא"צ ע"ז עבודה ויגיעה. ע"כ.

מנחם מענדל רסקין

כה. בד"ה באהי לגני התשט"ו בסופו כותב שם וז"ל: "דהנה בכללות המלהמה עם הלעו"ז יש כמה אופנים דבתחלה הוא העבודה דאתכפיא היינו שטוב הוא בהתגברות ופועל כפיפת הרע לטוב, והיינו שהרע בעצמו הוא במעמדו ומצבו כמו שהי' בתחלה, אלא שההנהגה היא כמו שהוא מצד הטוב שבו, שהרע אינו מתפשט דמחדו"מ ע מצד התגברות הטוב דזהו האופן דמעמד ומצב הבינוני כמבואר בארוכה בתניא, ואח"כ הוא העבודה דאתהפכא דלא זו בלבד שאיך להרע שליטה במחדו"מ (ובעצם נשאר בתקפו) כ"א שהטוב הוא כ"כ בחוקף עד שהוא נלחם עם הרע ומחלישו ונתמעט הרע גם במקומו הוא, אמנם גם ביטול זה הנה אף שנחבטל הרע עצמו מ"מ הרי ביטול זה הוא רק מצד הטוב שחקיף יותר ממנו, אבל יש אופן נעלה יותר באתהפכא והוא שלא רק שהרע הוא בטל במיעוטו אלא שהוא עצמו נתהפך ונעשה טוב" עכ"ל.

ועפ"ז יש לבאר כמה ענינים בלתי מובנים בלקו"ש חיי שרה תשל"ח ובהקדים, דהנה שם אות ה' מבאר שקודם שנימול היתה עבודתו במדריגות של קדושה גופא, דמשמע דאינו בגדר השפעה כלל. ובהערה 40 מבאר שלכן איך להגרים של אברהם קיום ומציין ללקו"ש ח"י דשם מבאר דעבודת אברהם ויצחק בעניני רע וקליפה היתה בדרך דחי' ושלילה שלא ינגדו לקדושה אבל לא שהם עצמם יתחבכו לקדושה. ושם בהערה 14 שזה שאברהם מגייר לא הו"ל לזה המשך וקיום. ומביא מלקו"ש ח"ה שאיך הכוונה לגירות ממש אלא הכניסן תחת כנפי השכינה.

ולכא"ו באור התורה (שמציין בהערה 48) מבאר שם דאברהם ענינו חסד - השפעת חסד - וההשפעה לקליפות היא דרך שערות, וזהו"ע הגרים של אברהם (קודם שנימול) שהשפעתם מאברהם היא דרך שערות. וצ"ל א"כ למה לא הו"ל להם קיום מאחר שהי' להם השפעה עכ"פ דרך שערות.

עוד יש להבין, דמבאר שקידם שנימול עבודתו היתה בקדושה גופא א"כ מה היתה הס"ד בזה שהלך לגייר הרי ידע שלא יהי' להם קיום, ואע"פ שהועיל לפי שעה (כמ"ש בהערה 14 בלקו"ש ח"ה שם) הנה אם נאמר שעבודתו

להתעסק בקליפות להעלותם לקדושה א"כ לכה"פ העלם לפי
שעה, אבל מאחר שעבודתו היא בקדושה גופא אז בכדי
שיועיל לפי יצה"ש אי"ז מן ההכרחיות.

עוד צ"ל דמבאר שלאחרי שנימול עבודתו הייתה
בגוים (אב המון גוים) להעלותם לקדושה. ולכאוף לפי
הנ"ל בלקו"ש ח"י הרי גם לאחרי שנימול אי"ז עבודתו
כ"א בדרך דחי' ושלילה.

וממשיך שם, דהעבודה היתה ע"י שרה שבררה הקלי'
דהיינו הקליפות נוגה, וזרקה הפסולת דהיינו ג' קליפות
הטמאות ולכן ה"י גרש את האמה וכו', ואברהם לאחרי
פטירת שרה העלה הפסולת - גקה"ט - שגרשה שרה (וכדמשמע
בהערה 43 ובאות ו-יא שמדובר בגקה"ט), שבדרך כלל לא
שייך להעלותם דאין בהם טוב כלל הרי"ז ה"י בירור בדרך
הוספה.

ויש להביין דבאות ג' (עפ"י נגלה) משמע שאברהם
נשאה לאשה משום שנשחנת שנאים מעשי' כקטרת, אע"פ
שחזרה לגלולי בית אבי' מ"מ עכשיו נאים וכו' ולכאוף
אין שייך נאים מעשי' קודם שנשאה הרי לא ה"י בה טוב
כלל כי נשאר בה רק מגקה"ט.

וכן מהביאור דאות ו' מבואר דלהעלות מגקה"ט לא
שייך כלל ודוקא ע"י שנשאה לאשה הוסיף בה מעצמות שיהי'
בירור הגר ע"ד זדונות נעשו לו כזכיות, ולפי המבואר
גאות ג' הרי אברהם נשאה מכיון שנאים מעשי' כקטרת, ולא
נשאה מכיון שדוקא עי"ז יהי' הבירור שלה.

עוד יש להביין, בפעם הראשונה כשנשאה לו לאשה
ע"פ ציווי שרה (אע"פ שזו שפחה וכו' הרי נולד לו בן
ממנה) היתה אז בגדר קליפת נוגה, ולכאוף אברהם ה"י אז
קודם שנימול ועבודתו בקדושה גופא ואין בא לו להתעסק
בק"נ ובאופן של "ותתן אותה לאברם וגו' לו לאשה".

וע"פ הנ"ל (ד"ה באחי לגני) יש להסביר זה דהנה
שם ביאר ג' ענינים: א) אחכפאי, שמצד ריבוי הטוב
נחבטל שלא יתגבר הרע עליו בנוגע להנהגתו אבל הוא
בעצמו בחקפו, ב) אתהפכא, שמצד ריבוי הטוב נחלש הרע
ונחמטע והוא בטל במיעוטו, ג) אתהפכא, שהרע עצמו נהפך
ונעשה טוב. ולפי"ז אפשר לומר דג' חקופות אלו אצל
אברהם, א) קודם שנימול, ב) אחר שנימול, ג) אחר פטירת
שרה, ה"ה כנגד הג' אופנים הנ"ל במלחמה עם הלעו"ז.
והביאור בזה: מש"כ בלקו"ש ח"י וז"ל: שעבודתם בעניני
רע וקליפה בדרך דחי' ושלילה שלא ינגדו ויפריעו
לעניני קדושה אבל לא שהם עצמם ייהפכו לטוב ולקדושה
עכ"ל, הכוונה בזה בפשטות, שעבודתו בקדושה היא באופן

שלא ינגדו ויפריעו לקדושה ולכן כשיש הפרעה הרי מוכרח לברר אותם, וזהו"ע ויקרא שם בשם הוי"א - א-ל עולם - היפך ענין הקדושה - הרי"ז מנגד לעבודת אברהם ולכן מוכרח לברר אותם (ועיין בקונטרס הערות התמימים ואנ"ש ח"ב ע' 49).

עכ"ז זה רק דרך דחי' ושלילה שלא נגדו אבל הם עצמם לא נהפכו לקדושה, שהי' כאן רק ביטול התנגדותם דע"י הטוב שהושפע להם הם בבחי' ביטול והטעם ע"ז אומר באות ו' שענין האחהפכא אינו שייך כ"א בכח העצמות, ועבודה זו של אברהם (ועפ"י המבואר באוה"ת שהיא במדת החסד) גרמה רק לבחי' ביטול ולא לאחהפכא, והיינו באופן הא' הנ"ל מסה"מ באתי לגני דמצד ריבוי הטוב נחבטלו שלא יתגברו ז.א. שלא יפריעו אבל עצם הרע נתקפו.

ולפי"ז מובן הערה 14 שבלקו"ש ח"י, דאף שאברהם מגייר לא הי' להם המשך וקיום, שבאמת לא הי' צריך לגייר אותם אבל מכיון שהתנגדו לקדושה הי' זה מן ההכרחיות לגייר אותם, ולאידך גיסא מכיון שזה הי' רק בדרך שליילה שלא ינגדו ולא ענין אחהפכא, לכן ביטול זה שגרם שלא ינגדו פעל רק לפי שעה שהרי זה רק בדרך דחי' ואינו בחי' אחהפכא, ולכן השפעה זו שהשפיע להם אברהם שהכניסן תחת כנפי השכינה פעל רק לפי שעה.

והגם שהשפיע להם דרך שערות (כדלעיל מאוה"ת) מ"מ כיון שהביטול שבהם אינו רק לפי שעה (כדלעיל) לכן גם השפעתם מהשערות היא לפי שעה דהיינו כל זמן שהביטול בהם, והטעם כדלעיל דלא הי' בירור מציאותם והרע שבהם הוא נתקפו.

ועפ"ז גם לאחר שנימול ויש לו כבר שייכות ל"גויים" מ"מ הכל בדרך דחי' ושלילה. והביאור בזה י"ל כאופן הב' מד"ה באתי לגני הנ"ל שזוהי בחי' אחהפכא אבל זה רק מצד ריבוי הטוב נחלש הרע ונתמעט דהיינו שהרע לא נהפך לטוב אלא נחבטל במיעוטו. ובאופן כזה העלה הגויים לקדושה שהי' לוהכה לברר ק"נ, וכמ"ש בתו"ח (בראשית ע' צ"א) וז"ל "אך אחר המילה מעלה יחירה הי' בו שהי' יכול לאסוף ולקבל כל ניאוצות דתהו שנתפזרו בע" שרים דנגה כמ"ש כי אב המון גויים וגם ישמעאל כשנמול אמר לו ישמעאל יחי' לפניך ממש כו' משא"כ קודם לכן לא הי' ביכולתו לחבר ולהעלות הנפרדים ממש שהוא רע גמור דנגה" עכ"ל. היוצא מזה דלפי"ז כל אלו יקירב אותם קודם שנימול ופעל בהם רק לפי שעה ומ"מ נשאר ק"נ דיש בהם קצת טוב שהשפיע בהם אברהם אלא

שהטוב נהערב בהרע, הנה לאחרי שנימול הטוב הזה שנחערב בהרע העלה לקדושה, ועבודה זו ע"י שרה שהפרידה הטוב והשליכה הפסולת ונשארה רק הרע - גקה"ט - וזהו מ"ש בהערה 40 מתו"א "אחרי שנק' אברהם... הי' יכול להעלות נצוצות... וכמ"ש וכו'" (עיין הערה הבאה).

וכן מ"ש בלקוט חיי שרה תשל"ז ע' 10 וז"ל:
 "האט די עבודה פון אברהם ניט געפועל'ט א שינוי און אן עלי' אין מהות פון עניני העולם און די בריוח שבהם אז עס זאל זיין אלקי הארץ אין אן אופן פון "הכרה" נאר ניט מער ווי "הרגלתי בפי הבריות" עכ"ל, ושם בהערה 35, דשם אומר דכללוח עבודת אברהם (גם לאחרי שנימול) לא עשתה שינוי במהות העולם והבריות דהיינו להפך הרע לטוב כ"א הרגלתי וכו' דהרע נשאר בתקפו או במיעוטו אלא שהורגל מצד התגברות הטוב שבו.

ועפי"ז אולי אפשר לומר הטעם שאברהם נשא את הגר בפעם הראשונה, דהגר היחה כדפירש"י (בראשית טז, א) "בח פרעה היחה" קליפה גדולה ביותר (וכמבואר בתו"ח שם. וכן בסה"מ תש"ד ע' 90 שזה מפגימת חסאים וכו') וזה הי' מנגד לאברם ובפרט שהיא שפחתו וכיון שעבודתו בקדושה גופא לא הי' יכול לברר מציאותה לכן נשאה שלכה"פ לא תתנגד לעבודתו כי ההי' בביטול כל הזמן, ולא כמו גרים שהם רק לפי שעה דשם הביטול שלהם גם לפי שעה, אבל הגר חחת אברהם ובאופן של אשה וכמ"ש "ואבנה ממנה" הרי היא בביטול כל הזמן ואינה מנגדת.

משא"כ לאחרי פטירת שרה נחוסף מעלה באברהם (כדמבאר באות ו') כח העצמות שזהו הפירוש ויוסף אברהם שנתוסף לו כח ודרגא שהיא כח העצמות, ואע"פ שהגר וישמעאל - אין מנגדים לקדושה דנתכרר הטוב ולכן הי' גרש (כדלעיל) מ"מ כיון שהיחה שפחתו - אשתו - ובנו כדמבאר באות ב' רצה להעלותו ולהפכן מגקה"ט לקדושה שזה דוקא בכח העצמות שנתוסף לו, והיינו כאופן הג' מסה"מ הנ"ל שהרע עצמו נהפך ונעשה טוב.

וז"ש נאים מעשי' כקטרת, אינו מצד שע"י שנשאה נהפכה לטוב, הנירור הי' קודם שנשאה הולכנהפכה לטוב גמור אז היא נאים מעשי' כקטרת שזה הולך על בירור גקה"ט שי"א סממני קטורה מהפכים י"א כחריך דמסאבותא (ובס' הליקוטסים ערך קטרת נסמך בהערה 52 מביא שם מאוה"ת דקטרת בירור ק"נ. ועיין בלקו"ש ח"ה ע' 401 שאומר שם שזה בירור גקה"ט ובהערה 95 מביא ראי' מ"והוא כחתך רנ"ז" ולהעיר מאוה"ת וכו' עיי"ש ואכ"מ וכמיון שהיחה באופן כזה שנאים מעשי' כקטרת לכן נשאה לו לאשה שעכשיו היא באותה צניעות של שרה

ורבקה כמ"ש בהערה 31 וז"ל "מסתבר, שגם בנוגע להאשה שלקח אברהם, מרומז בקרא הצניעות שלה" עכ"ל, ולכן ראוי שאברהם יקחנה.

יצחק רמקיין

ישיבה גדולה מיאמי רבתי

כו. בד"ה באחי לגני ה'תשס"ז (פ"ב) מבאר בארוכה בהשמות שבלה"ק אינם שמות הסכמים בלבד כי אם הוא שרש ומקור הדבר, דהשם הוא מהוה מקיים ומחיל את הדבר, וממשיך לבאר בשם הה"מ דע"ז הוא בשמות האנשים דראשונים שהיו קוראים שמות לבניהם הוא על שם המאורע, וכדאייתא במדרש אשר השמות שקראו הראשונים הוא על המאורעות שיהיו לאחר זמן עם הבן הנולד ... שמצד ידיעת שרשו ידעו מה שיהי' עמו במשך הזמן, ע"כ התוכן.

המורס מזה, דהכוונה בהמאמר הוא להסביר גודל ענין השם שהשם הוא חיות הדבר וע"ז הוא מביא ראיי' מהשמות שקראו הראשונים שהם על מאורעות שיהיו משך זמן לאחר שנולד, דמזה הוכחה שהשם הוא שרש ומקור הדבר ולכן השם מהוה ומחיל אותו במשך כל ימי חייו, וע"כ שייך שכל המאורעות שישנם בהנברא, גם אלו שהם משך של כמה שנים אחרי שנתנו לו את השם, הם שייכים ג"כ להשם.

אמנם כשמעיינים בדברי הה"מ עצמם בלקוטי אמרים סרמ"ד וכן באור תורה ס"פ בראשית ד' סע"ב ואילך הרי הוא אומר באופן שונה מזה שכתוב במאמר הנ"ל בשמו, וזהו התוכן ממה שכתוב שם "השם הוא שרש הדבר, וגם בשמות בני אדם כן הוא, וכמ"ש רז"ל ראשונים קראו לבניהם ע"ש המאורע כי יצחק קרא את שם בנו יעקב ע"ש המאורע שהי' ידו אוחת בעקב עשו כומ"ש "וידו אוחת בעקב עשו ע"כ קרא את שמו יעקב", ע"כ התוכן.

והשאלה בזה היא בשנים: א) שמבואר בלקו"א ובאו"ת באופן שונה מהמבואר במאמר הנ"ל בשמו שהרי פה בלקו"א ובאו"ת מבאר דהראשונים קראו את בניהם ע"ש המאורע שקרה בהוה ע"ד הדוגמא הנ"ל דיעקב וכו' משא"כ בכאתי לגני וכנ"ל. ב) מהו הראיי' דהשם הוא שרש ומקור הדבר מזה שהראשונים קראו שמות לבניהם ע"ש המאורע בהוה, דהרי ע"ז לא צריכים לדעה את שרש ומקור הדבר כמובן בפשטות.

גם צריך להבין בזה שהה"מ מביא מקורו (לזה שהראשונים קראו לבניהם ע"ש המאורע בהוה) מדרשת רז"ל דלכאורה לא מצינו מדרש כזה. דבבראשית רבה ל"ז ובילקוט שמעוני אומר כפי המבואר בכאתי לגני הנ"ל דנביא גדול הי' עבר שקרא את שם בנו פלג ברוח הקדש כי בימינו נפלגה הארץ וזה הי' בסוף ימיו. ע"כ.

משה זלמן (ברי"ז) הכהן כצמן

כ"ו. ... והביאור בזה י"ל, ובהקדם, דהנה לכא"ו מ"ש
 הה"מ (שהשם הוא שרש הדבר וגם בשמות בני אדם כן הוא),
 סוחר למה שמסיים בשם רז"ל שהראשונים קראו לבניהם
 ע"ש המאורע. אלא י"ל שבזה גופא מה שנהנו שם ע"ש
 המאורע - לדוגמא ליעקב, וידו אוזחת בעקב עשו היינו
 דוקא כיון שרשו כן הוא, דלא מסתבר שיתנו לו שם
 לכל חייו כיון שעכשיו כשהוא נולד הי' לו מאורע כזה,
 אלא שבאמת רשו וענינו הוא יעקב, כמו שרואים בנוגע
 להברכות שלקח ברכתו במרמה דוקא (עי' בלקו"ש ח"א פ'
 הולדות, ע' 56) וגם בשעת שנולד הי' כבר הענין
 ד"וידו אוזחת בעקב עשו, ובמילא מתורצת מה שהקשה
 דבבאתי לגני מבאר שהשם הוא המקור הדבר והה"מ פי'
 שזה ע"ש המאורע - כיון דהוא ענין אחד וכך בנוגע
 להקושיא הב' והג'.

המערכת

כח. בד"ה באתי לגני ה'תשי"ז פ"ו מבאר דבעבודת
 הצדיקים יש חילוקי מדריגות דיש צדיקים שהדביקות
 שלהם היא בחכלית הפשטת הגשמיות במס"נ האמיתית מכל
 וכל, ויש צדיקים שאינן להם מס"נ אמיתי כ"כ ועיקר
 עבודתם ומעלתם הוא בענין החכמה. והיינו שהן נשמות
 גבוהות יותר אבל בענין המס"נ יש צדיקים שהם גדולים
 מהם, אמנם המעלה דיוסף צדיק יסוד עולם היא שהיו
 בו ב' הענינים יחד, שעבודתו היחה במס"נ בתכלית
 העילוי, מס"נ אמיתי, וביחד עם זה הי' אצלו בחי'
 החכמה בתכלית שהי' נשמה גבוהה, וזהו העילוי הכי
 גדול שע"ז הוא מגיע למעלה מעלה ביותר, ולכן גם
 ההמשכה היא עד למטה בתכלית ע"כ.

ועפ"ז יש לבאר ענין תמוה בנוגע להמבואר
 בחסידות בענין עבודתו של ר"ע וההפרש שבין עבודתו
 לעבודת א"א.

דהנה בלקו"ש ח"ו פ' יתרו וכך בלקו"ש פ' בהר
 חשל"ו מבאר דעבודתו של ר"ע היא עבודת הבע"ת, דכיון
 שהוא הי' בן גרים והתחיל ללמוד כשהי' בן ארבעים
 שנה לכך היתה עבודתו בתנועה של תשובה, ולכן מבואר
 בכמה מקומות (ראה ד"ה באתי לגני ה'תשי"א פ"ג) שר"ע
 עמד במשך כל ימי חייו בתנועה של תשובה ורצון למסור
 נפשו וכמאמרו "מתי יבוא לידי ואקיימנו", והיינו מצד
 שעבודתו היתה בתנועה של תשובה וידוע דעבודת הבע"ת
 הפכיית היא מעבודת הצדיקים כמבואר בד"ה תקעו רס"א
 ובכ"מ. דעבודת הבע"ת הוא מלמטה למעלה שזהו ענין
 היציאה מהעולם, ובל' הלקו"ש תולדות (ה'תשל"ט):
 "דערהויבן דעם מטה פון זיין נידעריקייט אבל מקום

המטה גופא ווערט ניט באלויכטן", ולכן ר"ע שעבודתו היתה בתנועה של חשובה עמד תמיד בתנועה זו דמסירת נפש להעלות נפשו לה' שזהו ענין ההעלאה מלמטה למעלה - יציאה מהעולם,

משא"כ עבודת הצדיקים הוא בדרך המשכה מלמעלה למטה ולכן דוקא ע"י עבודתם נעשה דירה לו ית' בתחתונים (כמבואר בהמשך חרס"ו ע' תקלג).

נמצא דעבודתו של רע"ק היא עבודת הבע"ח (ענין היציאה מהעולם) ולכאורה משמע להיפך מהמבואר בסד"ה אחרי מות חרמ"ט, דאיתא שם דרע"ק נכנס בשלום ויצא בשלום שלא כבן עזאי שהי' אצלו רק בחי' רצוא, משא"כ רע"ק הנה כל רצונו הוא מה שהוא רצה"ע דוקא, ולכן הרגיש (בהרצוא) אח עומק פנימיות הכוונה שבהרצוא שהוא השוב "לעשות לו ית' דירה בתחתונים", הרי דדוקא אצל רע"ק התבטא העבודה דדירה בתחתונים,

והנה בלקו"ש ח"ג (ע' 990) עומד לתווך ב' ענינים אלו שמסביר מעלתו של ר"ע שזה שיצא בשלום הרי"ז מצד שנכנס בשלום ובל' השיחה: "דער רצוא שטעלט זיך ביי אים אויס מלכחחילה אין אזא אופן, אז נאך דעם רצוא זאל ער האלטן ביי דער תנועה פון שוב" ועל זה הוא עומד שם בהערה 14 וז"ל: ואין זה סותר למה שאמר ר"ע (ברכות סא, ב) מתי יבוא לידי (מסנ"פ בפועל) ואקיימנו, כי החטא של נדב ואביהוא הי' בקרבתם - שהם קרבו עצמם, ור"ע נצטער וביקש שיזמינו לו מלמעלה ענין מס"נ, וכדיוק לשונו "יבוא לידי" - ויש עוד מעלה גדולה מזו והיא מס"נ דאברהם אבינו, כי ר"ע נצטער מתי יבוא בעבודתו להעילוי דמס"נ, (אלא שבאס המס"נ הוא נגד הכוונה העליונה דדירה בתחתונים - נכנס בשלום וויתר על עילוי עבודתו בשביל הכוונה). ואברהם אבינו לא חשב כלל אודות עצמו, וכך מבוקשו הי' רק לפרסם אלקותו ית' בעולם, עכ"ל.

אבל ההערה דורש ביאור ופירוש מהו הכוונה דדירה בתחתונים - נכנס בשלום וויתר על עילוי עבודתו בשביל הכוונה. א"כ איך שייך אצלו ולמה יהי' אצלו התשווקה ורצון למסנ"פ "מתי יבוא לידי ואקיימנו" והלא נתאוו הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים.

אלא שע"פ הנ"ל מד"ה באחי לגני ה'תשי"ז בביאור חילוקי הדרגות שבצדיקים יש להסביר זה:

דהנה מבואר בלקו"ש ח"ג פ' חיי שרה דעיקר העבודה דדירה בתחתונים הוא בדוקא בדרא דעקבתא דמשיחא והיינו דאף שנתאוו הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים

אבל עם האס זיך ניט אויף אזויפיל געמאנט לצאת ולירד
 בתחתונים ממש ולבררם ולכן הורגש אז בגלוי חילוקי
 דרגות בצדיקים וכמבואר בד"ה באתי לגני ה'תשי"ז דהיו
 צדיקים שאכן כל עבודתם הייתה בדרך המשכה היינו העבודה
 דדירה בתחתונים והיו אמנם צדיקים שעבודתם הי' בדרך
 העלאה (מס"נ) ע"ד ר"ע אבל אין הפי' בזה שח"ו הלכו
 נגד רצה"ע לעשות לו יח' דירה בתחתונים, ברור הדבר
 שבאס המס"נ הי' נגד הכוונה העליונה דדירה בתחתונים
 וויחרו על העבודה דמס"נ, אלא שעבודה זו דדירה
 בתחתונים האס זיך דעמולט נישט געמאנט מיט א שטורעם
 וגם באופן חמידי, ועל כן כללות העבודה הי' שייך
 שיחבטא גם בתנועה דהעלאה, ולכן אצל ר"ע אף שודאי לא
 הלך ח"ו נגד רצה"ע דדירה בתחתונים מ"מ כללות עבודתו
 וההדגש בעבודתו הי' בתנועה דרצון וחשוקה למסנ"פ
 (יציאה מהעולם - העלאה מלמטה למעלה).

ונקודה נוספת ישנו בדבר: דלכן אצל ר"ע הי'
 עבודתו בבחי' דנכנס בשלום ויצא בשלום שהוא התנועה
 דרצוא ושוב, התנועה זו דרצוא מורה שהוא עומד בכליון
 וחשוקה לצאת מהעולם אלא שהוא מתגבר על עצמו ומתאפק
 שלא יהי' כמו שהי' בפועל ממש אצל נדב ואביהוא מצד
 שאי"ז הכוונה העליונה. שזהו התנועה דשוב, וכן חוזר
 חלילה, שזהו בכללות בחי' העבודה דאתכפיא כמבואר
 בד"ה באתי לגני תשט"ו דהעבודה דאתכפיא הוא, שהרע
 בעצמו הוא במעמדו ומצבו כמו שהי' בתחילה, אלא
 שההנהגה היא כמו שהוא מצד הטוב שבו, שהרע אינו
 מתפשט במחדום"ע מצד התגברות הטוב, וכן הוא בעבודתו
 של ר"ע אשר מציאותו האס געמאנט ההתכללות וההעלאה
 למעלה אלא שבאס זה הי' נגד הכוונה העליונה התגבר על
 עצמו ומציאותו.

משא"כ א"א שהיחה עבודתו באופן דויקא שם בשם
 הוי' אל עולם דאל תקרא ויקרא אלא ויקריא אז יענער
 זאל אויך שרייען, ועבודתו זו היחה באופן דמס"נ הכי
 עליונה דלא חשב כלל אודות עצמו ולא חיפש לעצמו כלום
 אפי' לא מס"נ כמבואר בד"ה באתי לגני ה'תשי"א ובהערה
 14 הנ"ל שבלקו"ש ח"ג, וע"כ צ"ל דעבודתו היא ע"ד
 המבואר בד"ה באתי לגני ה'תשי"ז במעלה דיוסף צדיק
 יסוד עולם שהיו בו ב' הענינים יחד, שעבודתו היחה
 במס"נ בתכלית העילוי, מס"נ אמיתי, וביחד עם זה הי'
 אצלו בחי' החכמה בתכלית יהי' נשמה גבוהה (ענין
 ההמשכה שזהו כללות עבודת הצדיקים באופן דהאלקים עשה
 אה האדם יש ההמשכה מלמעלה למטה).

ונקודה נוספת בדבר: דדרגא זו היא למעלה

מהעבודה דרצוא ושוב דהרי העבודה שבאופן דרצוא ושוב הרי הוא באופן שצריך להתגבר על עצמו ע"ד כללות הענין דאתכפיא כנ"ל וכאן המדובר בדרגא גבוהה ביותר בבחי' צדיק יסוד עולם שזהו ע"ד העבודה דאתהפכא שהוא אינו מציאות כלל לעצמו (וכהל" בהערה 14 הנ"ל בנוגע א"א "לא חשב כלל אודות עצמו") והוא עומד בבחי' ביטול (לא לאוא"ס שבזה שייך התנועה דרו"ש, אלא) לעצמותו ית', שמצד עצמותו ית' שהוא נושא הפכיים יכול להיות שחי התנועות בבת אחת (וראה לקי"ש בהר"ל"ג בעומר תשל"ח, וגם אין הפי' שהם שחי תנועות אלא שהם בבת אחת - כ"א חד הוא) וכמבואר בד"ה באחי לגני ה'תשכ"ו דבעצמותו ית' הרי"ז ענין היכולת וביכולת אי"ז ב' דרגות מה שהוא מתגלה ומה שאינו מתגלה אלא חד הוא דהלא זהו אמיתית ענין היכולת שיכול כך ויכול באופן הפכי, וראה גם סד"ה באחי לגני ה'תשכ"ב (סעיף ו) דענין הדרצוא ושוב ומטי ולא מטי הוא בכל הבחי' עד באוא"ס, אך ענין המנוחה שהו"ע השבח הוא גילוי העצמות שלמעלה מענין השינויים לגמרי. ע"כ החוכן הרי מפורש שבעצמות לא שייך הענין דרצוא ושוב וההסבר ע"ז הוא כנ"ל מצד שהעבודה דרצוא"ש הוא ע"ד כללות העבודה דאתכפיא.

ועפ"ז צ"ל דהמבואר בלקו"ש ח"ד (ע" 1218) על פ"ד אבות דסדר העבודה דדירה בתחתונים הוא באופן דרו"ש - מדובר בכללות לכאו"א הנמצא בעוה"ז התחתון שאז הנה גם כשעומד בבחי' ביטול הרי"ז רק ביטול היש ונשאר עדיין במציאותו והלינו שהעבודה היא בבחי' אתכפיא, משא"כ צדיק יסוד עולם עבודתו היא למעלה מהעבודה דרו"ש, ועדיין צריך בירור בכל זה.

מנחם מענדל רסקין

בענין הנ"ל

כט. הנה יש להעיר לזה מחו"א פ' יתרו וז"ל: אך הנה מעלה אברהם יתחה הלוך ונסוע הנגבה שנעשה בחי' מרכבה לבחי' נגבה, ועד שנעשה מרכבה הי' תמיד בבחי' הלוך ונסוע דהיינו בחי' רצוא ושוב דרק דגבי חיות המרכבה כתיב והחיות רצוא ושוב, ומדריגת אברהם היחה למעלה מהם נקרא בשם הלוך ונסוע ע"כ... וכך יתחה מעלה אאע"ה הלוך ונסוע תמיד בבחי' רצוא ושוב... עד שנעשה מרכבה, עכ"ל. דמזה יש להעיר וגם להוכיח למש"כ: יש להעיר דאולם גם אצל א"א הי' העבודה דרצוא ושוב אלא שזה הי' בתחילת העבודה.

ויש להוכיח למש"כ מזה דאומר דאח"כ נעשה בחי' מרכבה למעלה מבחי' רצו"ש. ובמילא מובן דצ"ל דהמדובר בלקו"ש ח"ג פ' אחרי הערה 14 וככ"מ במדריגת א"א "דלא חשב כלל אודות עצמו" הרי"ז כשנעשה כבר בחי' מרכבה.

הני"ל

ל. בד"ה באחי לבני ה'תשמ"י ס"ה ע' צח מביא מאמר
 הבעש"ט מכחר שם חוב (סע"ג (נו, סע"א)) וז"ל: "ויובן
 זה ע"פ מאמר הבעש"ט שמקשה דכחיב כל שאור וכל דבר לא
 הקטירו וכחיב קרבן ראשית הקריבו, דלכאורה ה"ז סתירה,
 ומבאר אשר בתחלת העבודה צ"ל קצת ישוח, והו"א ש"א
 שמנפח, דכדי שלא יבא יצה"ר ויאמר לו מי אני ומה
 אני לזאת צריך להיות הגברה בעבודתו, והו"ע שמינית
 שבשמינית, אך כ"ז הוא בתחילת העבודה, אבל אח"כ הנה
 כל שאור וכל דבש לא הקטירו, ולכן גבאי צדקה אשר כבר
 גמרו את עבודתו עד שנעשה משפיע על אחרים, צריך
 להתרחק מהגאווה עד קצה האחרון, שלא יהי' אצלו לא
 מינה ולא מקצחה", עכ"ל.

וכ"ה בד"ה באחי לבני הב' שם אלא דשם מוסיף
 "וכמאמר לעולם ילמד אדם שלא לשמה (פסחים נ, ב. וש"נ)
 עכ"ל.

והנה בלקו"ש ח"ז ע' 297 מוכח מכתב כ"ק אד"ש
 משנת תש"ד ע"פ, וז"ל: "וח"ה צריך שיהי' בו שמינית
 שבשמינית, ומכאן בדא"ח (דרושי פורים) שעי"ז פועל
 שאין יניקה לרשעים, ומדי דברי אזכיר מה שצע"ק לי
 ולדכוותי שבדרושים הנ"ל מפרש אליבי' דמ"ד שצ"ל
 שמינית שבח' והרי הלכה כמ"ד (סוטה ד, א) ולא מינה
 ולא מקצתי' וכמ"ש הרמב"ם בהל' דעוה פ"ב ה"ג וכ"פ
 רבינו הזקן בשו"ע או"ח סקנ"ה וסקנ"ו ס"ג" עכ"ל.

וראה גם בהערות וציונים על מאמרי אדה"ז הנהגת
 הר"פ שנדפס בשנת תשמ"י במלך דשוב מעיר כ"ק אד"ש,
 וז"ל: "שמינית שבשמינית: ולכאורה צ"ע מרמב"ם הל'
 דעוה פ"ב ה"ג שפסק דאפילו מקצחה לא, וכ"פ בר" יונה
 לאבות פ"ד מ"ד, ועייג"כ שו"ע אדה"ז חאו"ח סקנ"ה
 סו"ס א' וסקנ"ו ס"ג" עכ"ל.

והנה בלקוטי לוי יצחק ע' שה נמצא מכתב (משנת
תרצ"ד) לכ"ק אד"ש מענה לשאלה הנ"ל בכמה אנשי עיי"ש.

אולם ראה מ"ש בזה בגליון ע"ז ס"ה מאריסטון
 ליישב מדוע נשאר כ"ק אד"ש ב"צע"ק" בשנת תש"ד וב"צ"ע"
 בכטלו תשמ"י עיי"ש בארוכה.

אך מהמאמר באחי לבני הנ"ל (יו"ד שבט תשמ"י)
 שהוא בגדר משנה אחרונה לבני כל הנ"ל חזינן לכאן שנקם
 כאחר התי' שבלקוטי לוי"ש - "דמה שצ"ל שמינית הוא
 רק בתחלת העבודה אבל אח"כ צ"ל ביטול גמור וכו' "

והרי הן הן הדברים שמביא בבאחי לבני שם שם
 בשם הבעש"ט - "אשר בתחילה העבודה צ"ל קצת ישוח ...
 והו"ע שמינית שבשמינית ... אבל אח"כ ... צריך
 להתרחק מהגאווה עד קצה האחרון, שלא יהי' אצלו לא מינה
ולא מקצחה"

ולהעיר שהלשון המובא בחז"ל "שמיניה שבשמיניה", לא מינה ולא מקצתה", לא נמצא בכתר שם טוב שט.

אך אוי"ל שבמאמר שם מביא רק מאמר הבעש"ט אך לדעת כ"ק אד"ש עדיין "צע"ק" דמוה שפסקו הרמב"ם ואדה"ז בשו"ע שם "שלא מינה ולא מקצתה" "שכל המגבי לבו כפר בעיקר" ולא נחתו לחלק, בין תחילת העבודה צ"ע, וראה בגליון שם.

נהנה בלקו"ש ח"ט ע' 349 בשוה"ג להע' 11 איתא: "...ולהעיר מענין ויגבה לבו בדרכי ה' (נח' בלקו"ת מטות פו, ג), וראה רמב"ם הל' דעות פ"ב ה"ג ובלח"מ וכו' שם. ועיין שו"ע אדה"ז סקנ"ו ס"ג" עכ"ל.

ואוי"ל בכוונת הציון ללח"מ שם - שמרמז לא התי' שבלקוטי לוי"י שם וז"ל: "עיין בלחם משנה בפ"א הלכה ד' ה' ע"פ האמור שם ג"כ יש לתרץ".

ולכאוף הכוונה למ"ש הלח"מ שם לחלק - שרק כשהאדם חולה חולי הנפש והוא כוטבע בגאווה אז צריך שירחיק עצמו עד קצה האחרון... אבל האדם שאינו חולה הנפש אינו צריך שירחיק עצמו אלא עד האמצע כו"ק ודו"ק.

ובד"א י"ל דבזה שמוסיף לאח"ז "ועיין שו"ע אדה"ז סקנ"ו ס"ג" הכוונה לסתור היל' זה (ע"פ הלח"מ) וכמ"ש בגליון שם שהרי דיוקו של הלח"מ שעליו בנה יסודו, הוא מזה שהרמב"ם כותב "ויש אדם שהוא גבה וכו' ויש אדם שפל רוח כו'" ועלה קאי מ"ש ש"שתי הקצוות אינם דרך טובה וכו'" עיי"ש.

אבל בשו"ע אדה"ז שם שבגאווה לא הזכיר בכלל דרך המיצוע (כמו שהזכיר בשאר האווח) לכאוף אין מקום לחידוש של הלח"מ ודו"ק, וראה בזה עוד בגליון מאריסטון שם.

שלום דובער הכהן
נחלת הר הב"ד

בענין הנ"ל

לא. הנראה לפענ"ד לבאר עפ"י המבואר בהתוועדות ש"פ זכור ש.ז. ובכמה שיחות, שמצד שאלו ואלו דברי דא"מ לכן יש בעבודה גם הדעה שאינה עפ"י הלכה אבל מאחר שאינה להלכה הנה גם בעבודה אינה שייכה לכ"א, כ"א ליחידי סגולה, וכמבואר שם. א"כ אפשר שעפ"י"ז הוא הצ"ע, כי באלו המאמרים מבואר גם דיעה שאינה להלכה, ולכו"ע, ועכ"פ לא רק ליחידי סגולה ובאופן המעלה (כמבואר בשיחות הנ"ל).

הרב פנחס קארץ
- משפיע בישיבה -

לב. בד"ה באתי לגני ה'חשי"ט (סעיף ד') שואל "אמנם עדיין צ"ל, מפני מה ביש הנברא דוקא הוא יש האמיתי ואינו נמצא ברוחניות, דלכאורה הי' צריך להיות יש האמיתי ברוחניות הענינים ובענינים רוחניים, שלכך נק' בשם עליונים לפי שהם נעלים במדריג", והוא מסביר לפי כ"ק אדמהאמ"צ שמביא בשערי אורה ג' משלים בענין כל הגבוה גבוה ביותר יורד למטה למטה ביותר, "משל הא" הוא מאבוקה גדולה שאורה גדול ומאירה למרחוק, וכאשר צריך להאיר למקום הרחוק צריך לזה אבוקה גדולה, וא"כ מובן אשר בכדי שיהי' ניכר מעלת האבוקה גדולה (וואו קריגט מען ארויס איר עלווי) על מעלת הנר ואבוקה קטנה, הוא במקום הרחוק דוקא, שם דוקא נתגלה בחי' "הגבוה" אשר בהאבוקה. דהגם אשר האור שמאירה למרחוק הוא אור קטן ביותר, עד אשר אם ידליקו שם נר יאיר יותר מאור האבוקה שמאיר שם, מ"מ הנה בזה דוקא ניכר מעלת וחוקף האבוקה" עכ"ל.

ולכאורה צלה"ב, איך זה מיישב הקושיא (מפני מה ביש הנברא דוקא הוא יש האמיתי) שהרי מכל המשל דאבוקה מבינים רק שברחוק מקום ניכר חוקף האבוקה אבל בפועל הנה עוצם וחוקף האבוקה הוא סמוך לאבוקה והאור שבמקום הרחוק הוא אור קטן וחלוש, אלא שאיפה ניכר חוקף האבוקה - דוקא במקום הרחוק.

דלפיי"ז יוצא שלא זהו הענין דדירה בתחתונים, אשר כמבואר בהרבה שיחוח דכ"ק אד"ש הנה הענין דדירה בתחתונים הוא, שכמו שהוא במציאותו תחתון - יש הנברא, שלא זו בלבד שאינו מגלה בורא אלא עוד זאת שהוא מעלים ומסתיר על בורא, ואדרבא נרגש שמציאותו מעצמותו הנה שם נמצא יש האמיתי.

- אלא זהו הענין דנעוץ תחלתן בסופן וכמבואר בלקו"ש ח"ו ע" 18, בענין המשכת אלקות למטה, וז"ל: דורך אזא המשכה זאגט זיך ארויס דער חוקף בלתי פוגבל פון דעם אויבערשטענס אור, אז ער איז "אין סוף" - ער האט אויף זיך ניט קיין שום הגבלות, ביז ער ווערט נתפשט און איז מאיר אויך אין דעם סוג היותר תחתון, ווארום ווען דער אור וואלט געהאט אויף זיך וועלכע - ס'איז הגבלות וואלט ער ניט קענען דערגרייכן אזוי נידעריק, עכ"ל.

ולהעיר שבמאמר גופא בסעיף ג' אומר הלשון דנעוץ תחלתן בסופן, וז"ל: ובזה יובן מה שנעוץ תחלתן בסופן, אשר בסופן דוקא נעוץ התחילה שהוא למעלה מבחי' ראש (אמנם הוא מסביר זה בענין דדירה בתחתונים וזהו מה שממשיך ואומר) אשר התחילה שהוא העימות נמצא בבחי' הסוף דוקא, בהיש הגשמי שאיך תחתון למטה ממנו הנה הוא דוקא דירה לעצמותו ית', עכ"ל.

ועל כן צ"ל דאיך כוונתו פה לחלק בפרטיות בין הענין דנתחב"ס והענין דדירה בתחתונים אלא הכוונה פה כללות הענין דדירה בתחתונים, אלא שלפ"ז נצטרך לומר דהכוונה במשל דכל הגבוה הוא באופן אחר מכמו שמסבירים תמיד שזהו הענין דנתחב"ס, דאף שאיך המשך מכוון הרי"ז מצד שהמשל הוא משל גשמי, וכשהאור הוא בריחוק מקום מן האבוקה הרי האור שם הוא במיעוט ושם רק ניכר, ואא"פ להיות ששם יהי האור בריבוי, משא"כ ברוחניות הנה מצד זה שדוקא למטה מתבטא חוקף ומעלת האור שהוא בל"ג שלכן גם במקום של העלם והסתר יכול להתפשט - דמה פחאום דוקא למטה מתבטא הענין אלא ודאי שיש לזה לא סתם שייכות שלמטה ניכר הענין אלא עוד יותר ששם נמצא מציאותו, דדוקא ביש החחתוך כפי שהוא במציאותו נמצא יש האמיתי, ועדיין צריך בירור בהדבר.

אחד מאנ"ש

י"ט. בר"ה באתי לגני חשי"ט סעיף ד' מדייק כ"ק אדמו"ר שליט"א בהלשון שבמאמר דתש"י - שלגבי המצות הוא אומר הל' שהם ממשיכים ומחברים ואו"ס ב"ה ועולמות, ובנוגע להקשרים (שהקשרים הם ע"ד המצות) הוא אומר שהם מחברים ואו"ס ב"ה ועולמות, ולא שהם ממשיכים ומבאר בזה (בסעיף ה') וז"ל: "וזהו מ"ש בהמאמר שהקשרים הם בדוגמת המצות שע"י הקשרים נמשך ג"כ הגבוה גבוה אבל לא הגבוה גבוה ביותר כ"א בהמצות בהם דוקא נמשך הגבוה גבוה ביותר שהוא עצמות, עכ"ל. וצלה"ב מהו הביאור בזה שלגבי המצות ממשיכים, הגבוה גבוה ביותר ולכן הו"ע המשכה או"ס, ובנוגע להקשרים שע"י נמשך רק הגבוה גבוה ולא ביותר ולכן זהו רק באופן שמחברים או"ס ב"ה ועולמות?

וי"ל דהל' מחברים אומרים על אור שבערך וגדר העולמות שאינו בבחי' החדשות דלכן אומרים ע"ז הל' חיבור, ד"חיבור" פירושו שישנו ב' דברים שהם היו תמיד כהוה אלא שלא הי' להם שייכות זל"ז וזה פועל ענין ה"חיבור" שמחבר את שני הענינים יחד, משא"כ הל' "המשכה" הנה פירושו הוא, ענין ההתחדשות, שממשיך ענין חדש בגוף הדבר שלא הי' בו קודם, וענין ההתחדשות שייך דוקא באור שלמעלה מגדר עולמות כמבואר בלקו"ש תצא תשל"ח, ועל כן כשמדבר בענין הקשרים שהוא עבודה רוחנית ואינו ממשיך מהגבוה גבוה יותר בחי' עצמות אומר הל' "מחברים" משא"כ כשמדבר בענין המצות שהם בעי' גשמית שהם ממשיכים מעצמות אומר גם הל' "ממשיכים", ולהעיר גם מל' המאמר "שע"י עשיית איש הישראלי הוא ממשיך אותם מחדש ובתוס' כח מהעצמות".

יוסף יצחק פאלטער

17. בד"ה באתי לגני ה'חש"כ (סעיף ד') כביא ב' פירושים בפסוק "היושבת בגנים חברים מקשיבים לקולך השמיעני":

(א) דקאי על הנשמות למעלה הנמצאים בגנים העליונים (געה"ע ובעה"ח) שהם נקראים חברים (כצד שנשמה מנשמה נאצלת וכו') והם מקשיבים לקולך (לקול החורה של הנשמות שלמטה) עד שהם מבקשים השמיעני וכו' דלפירוש זה הנה כ' הפסוק מדובר בנוגע הנשמות שלמעלה

אבל לפי' הב') הנה הפסוק מחולק לשתיים, שחלחו "היושבת בגנים" קאי על הנשמות שלמטה הרועות בגנים דלעו"ז ו"חברים מקשיבים לקולך השמיעני" קאי על מלאכי השרה, ומבאר בהפאר דלפירוש זה א"א לומר שחברים קאי על היושבת בגנים (כבפירוש הראשון) דמכיון דלפי' זה קאי על הנשמות הנמצאות בגנים דלעו"ז, הרי נשמות אלו א"א לקרוא אותם בשם חברים, ולכן מירש שחברים קאי על מלאכי השרה וכו'.

אמנם צריך ביאור למה לפי' זה (השני) מבאר דחברים הם מלאכי השרה ולא הנשמות שבג"ע וכן להידר גיטא דלמה לפי' הראשון מפרשים כל הפסוק על הנשמות שבג"ע ולא על המלאכים. בסגנון אחר: למה דוקא כשמפרשים היושבת בגנים דקאי על הנשמות שלמטה - אז מפרשים דחברים מקשיבים לקולך קאי על המלאכים?

א' מאנ"ש
ברוקלין, נ.י.

לה. בד"ה באתי לגני ה'חש"כ בסעיף ב' דלאחרי שחזר עוד הפעם אה כללות הענין (שנתבאר בסעיפים הקודמים) עיקר שכינה בחחוננים היחה, שע"י העבודה דאתכפיא ואתהפכא פועלים עוד פעם שיהי' באתי לגני לבגנוני למקום שהי' עיקר בחחלה, הנה לאח"ז הוא מוסיף עוד ענין, איתר תחילת הכוונה בכריאה והתהוות העולמות הוא מה שנחאה הקב"ה להיות לו יח' דירה בחחוננים ע"י עבודה האדם שבחינה אתכפיא ואתהפכא.

ולכאורה צלה"ב מהו מוסיף בענין דנחאה בסעיף העשירי הלא כ"ו מבואר בסעיף הראשון, וז"ל "וזוהו באתי לגני לבגנוני למקום שהי' עיקר בחחלה, דעיקר שכינה בחחוננים היחה, והענין הוא (ביאור הענין להבין מפני מה היחה עיקר שכינה בחחוננים דוקא - ד"ה באתי לגני ה'חשי"א ס"ד) דהנה תחילת הכוונה בכריאה והתהוות העולמות, דנחאה הקב"ה להיות לו יח' דירה בחחוננים", עכ"ל.

והשינוי הבולט (היחידי לכאורה) הוא שבסעיף הראשון אומר הלשון תחילת הכוונה ובסעיף העשירי אומר הל' תחילת הכוונה - אמנם בהקפאה ראשונה הנה חיבת

תכלית הוא יוחר בהדגשה מתיבת חחלה וכמו שביאר כ"ק אד"ש ש.ז. בד"ה מרגלא בפומי' (ש"פ וישלח ח"י כסלו) תכלית פירושו גם מטרה וכו'.

ה.מ.ר.

לז. בד"ה באחי לגני השכ"א הא' אות ג' מסביר ענין השמות וז"ל: וזהו ג"כ תוכן תורת אדה"ז וענין השמות, שפי' דקאי על העצמות נמנע הנמנעות ומביא דהפרדס פי' שהם האורות המתלבשים בהכלים, והבעש"ט פירש שהוא תחת הכלים עצמם וכנ"ל ס"ב ומסיים רבינו פירושו שקאי על עצמות דזהו אמיתית ענין אליו ולא למדותיו שהוא עצמות נמנע הנמנעות מה ששם שמים שגור בפי' כל וזה מה שחידשה חסידות חב"ד דפי' הפרד"ס שהוא כללות ענין הקבלה הוא שהשמות הם האורות ותורת חסידות הכללית חידשה שקאי על חיות הכלים עצמם שהוא למעלה מהאורות וכידוע שבחי' איהו שבגרמיהו הוא למעלה מבחי' איהו שבחיהו שכל הגבוה ביותר יורד למטה ביותר וחידוש אדמה"ז בחסידות חב"ד הוא שקאי על עצמות נמנע הנמנעות והוא המכבר אח בחי' איהו עם בחי' גרמיהו. נמצא לפי"ז שדוקא אדה"ז חידש שהשמות קאי על העצמות וצריך ביאור לפי"ז במש"כ בחו"א ד"ה בעצם היום הזה שההפרש בין שם הוי' לשאר הו"ו שמות הוא שהז' שמות שאינם נמחקים הם הכלים ושם הוי' הוא בהאור המתלבש בהכלים, וז"ל: ששמותיו של הקב"ה הם בכלים בע"ה דאצי'. ... ועד"ז הד' שמות שאינם נמחקים שהם בבחי' הכלים ושם הוי' הוא בבחי' האו' המתלבשים בהם.

שמואל פשוט נער

לז. ... ואפשר לתווכך זה (במה שהקשה שכאן פי' אדה"ז בענין השמות שהוא קאי על עצמות ובחו"א מברר שזה הכלים דע"ס דאצילות), דהנה בסה"מ חש"ט ע' 100 (מצויין בהע' 16 בבאתי לגני) איתא, וז"ל: אמר רבנו הגדול נ"ע תורה ברבים ע"פ מי כהוי' אלקיננו גו' אליו, אליו ולא למדותיו דער פרדס זאגט אז אליו איז אורות המתלבשים בכלים דע"ס דאצילות, דער רבי דער בעש"ט זאגט אז אליו איז דער אלקות וואס אין כלים דע"ס דאצילות. דער פירוש הפשוט איז אליו דער עצמות א"ס ... ולכאו' יש לדייק ממ"ש פירוש הפשוט שיש בזה פי' הפשוט ופי' שלא באופן של פשוט, ובחשכ"א (ב) אות ו' גופא הוא ג"כ בסגנון זה, וז"ל: ואדה"ז מסיים שם שפי' הפשוט בזה הוא (לא ה"ו כחולק על רבו, כ"א שזהו פי' הפשוט ופנימיות כל הפירושים), עכ"ל. שמה מובן שיש פי' חיצוני גם כנ"ל.

שניאור זלמן משה

דריזין

לח. בד"ה באחי לגני חשכ"א (א) מביא ג' פירושים "במארז"ל אליו ולא למדותיו" וא" מהם הוא מה שתורת חסידות הכללית חידשה שקאי על חיות הכלים עצמם שהוא למעלה מהאורות, ולכאורה הנה גם לדעת האריז"ל קאי אליו על חיות הכלים כמפורש באוה"ו שמות (ע" קז), וז"ל: וגם צדקו דברי האריז"ל דהאורות הן משם הוי' ושאר השמות הן בהכלים דר"ל דהאורות הן מבחי' הקו שלמעלה מהרשימו כנ"ל וזהו בחי' שם הוי' ושאר השמות הן לבחי' אוא"ס המתי' הכלים שהיא ע"י בחי' רשימו, עכ"ל, וצ"ב.

א" מהת'

לט. במאמר באחי לגני חשכ"א (ב) אוח ד' איתא וז"ל ומבאר הצ"צ כרשימות לפ' שמות דכוונת הבעש"ס הוא לא על האורות (חיוהי) של הספירות כ"א על החיות שבכלים עצמם ... שזהו"ע איהו וגרמוהי חד הרי מובן שאיהו זה שרשו הוא ממקור נעלה יותר מאיהו שנעשה חד עם חיוהי כי כדי שהאיהו יחבר עם בחי' גרמוהי שהוא למטה מטה ביותר צדיך להיות שרשו ממקור נעלה ביותר, עכ"ל.

ולכאורה אינו מובן דהא באוה"ת שם מבואר ששורש האורות נעלה יותר משרש הכלים שבחינת השמות שבכלים היינו בחינת אין סוף מרשימו המלוכש בהכלים אמנם בחי' האורות שהן מהן הוא גבוה מהרשימו כי הוא מבחי' האור שלמעלה מהצמצום, ולכן האורות המלוכשים בכלים וחשיבי לגבי הכלים כנשמה לגבי גוף?

וי"ל ע"פ המבואר באוה"ת פ' כי תצא בד"ה ענין קן ציפור אוח ט' וז"ל ועד"ז יובן ענין הרשימו לגבי הקו שהרשימו אף שהוא רק רשימו בעלמא ע"ז הוא רשימו מכללות האור שלפני הצמצום ממש משא"כ הקו"ת אינו בערך כללות האור רק כטיפה לגבי היס ויותר מכן אין ערוך בו, עכ"ל.

ועד"ז מבואר ג"כ באוה"ת לפ' נח בד"ה ויאמרה הן שפה אחד וגו' אות ה' וז"ל: ועד"ז ההפרש בין הארת להרשימו שנשאר אחר הצמצום ומקום פנוי, דהנה הארת הקו מאיר בכ"ע לפי ערכו אך הרשימו הוא בחי' הכוללת לכל העולמות [וצ"ע דמבואר בכ"מ דהקו גבוה הרבה מהרשימו ועי' באגה"ק במאמר איהו וחיוהי הארת הקו והארה דהארה והארה דהארה דהארה כו'], ואולי י"ל שבענין הגילוי הקו גבוה יותר שע"י הארת הקו נמשך הגילוי באצי' ובלמעלה מהאצי' ... אמנם הרשימו היא בלתי מצמצום כלל, שהרי מה שנתצמצם עד שלא נשאר רק הרשימו הנה אור שנגע בו הצמצום נסחלק לצדדין כמ"ש במ"א ומה שנשאר בבחי' הרשימו ה"ז אור שלא נגע בו הצמצום כלל, עכ"ל.

ועד"ז מובא ג"כ בהמשך תער"ב בד"ה וידבר ה' אל

משה לאמר פנחס בן אלעזר כו' אות קנ"ג וז"ל אך רבינו כ' שהכלים הם בחי' גבול וכו' ושרש הגבול שבאצ"י הוא מכח הגבול שבא"ס שזהו אותיות הרשימה כו' ... דרשימו הוא מבחי' עצמות א"ס בבחי' פנימיות יותר, עכ"ל.

ולפי"ז אולי י"ל שזה כוונת כ"ק אדמו"ר שליט"א שאיהו זה שרש שרשו הוא ממקור נעלה יותר מאיהו שנעשה חד עם חיהוי לפי ששרשו בהרשימו "והרשימה הוא מבחי' עצמות א"ס בבחי' פנימיות יותר".

שמואל פעוונזנער

מ. בד"ה באחי לבני חשכ"ב באות ה' מברך דמכיון דהאור הוא א"ס א"כ גם הנבראים שנחשוו ממנו יש בהם הענין דבל"ג. ומברך גם האיך הענין הוא בני"ע דיש בבי"ע הענין דבל"ג בפועל, דלכאו' א"מ איך שייך בל"ג בכח, הא ידוע הכלל דבדבר מוגבל א"א להחלבש דבר בלתי מוגבל אלא מוכרח לומר דגם בפועל יש בל"ג והראי' מנצחיות הנבראים דהם חזקים כיום הבראם, ע"כ בנוגע לעניננו.

אבל צ"ל מה תי'. על קושייחו דהא זה גופא צריך להבין איך שייך בל"ג בפועל בדבר מוגבל.

ולכאו' צ"ל כמו שמבואר בלקו"ש ח"ה חיי שרה. (א) אות ה' ובהערה 19, 21 דהאור הבל"ג שפועל הנצחיות שנבראים אינו מתלבש בהם, דבגבול מוגבל א"א שיהי' מלוכב חיות בלתי מוגבל (כנ"ל), נמצא אעפ"י דהו' חזקים כיום בראם זהו רק מצד האור הבל"ג אבל מצד ענינם הם, הם נפסדים.

אבל א"כ צריך להבין מה הוכיח במאמר זה. דהא דצה להוכיח דיש בל"ג גם בנבראים דבני"ע והראי' שהביא מנצחיות הנבראים רק מוכיח דיש אור בל"ג שם אבל לא שיש בל"ג מצד הנבראים עצמם. ואם תמצא לומר דזה הוי הכוונה בהמאמר רק דנמצא בל"ג שם מצד המעלה שבאור ולא מצד העולמות א"כ מה הי' הקושיא איך נמצא דבר בלתי מוגבל נגבול הא אור בל"ג לא מתלבש בהגבול ואם תמצא לומר דזה גופא הפי' כהראי' דנצחי' הנבראים דהקשי' הוא האיך מתלבש בל"ג בגבול ותי' מנצחי' הנבראים היא לומר דאינו מתלבש בהם ולכן אינו קושיא א"כ אינו מובן הראי' הראשונה שהביא, שמביא ראי' דיש בל"ג בכח בבי"ע מכח הצומח שבארץ ולכאו' זה הוי ענין עצמי בארץ (ועי' שוה"ג להערה 19) מצד שרשו בעצמות עי' אגה"ק סי' כ', נמצא שהכח דבל"ג נמצא בעולמות מצד העולמות גופא והראי' מהכח יש מאין שבארץ והבל"ג שנמצא בפועל בעולמות לא הוי מצד העולמות גופם רק מצד האור אבל מחוכך המאמר (שהבאנו בחחילה) נראה שרוצה לומר דמכיון

שכל הנבראים נמצאים מהאור הבל"ג יש בהם ג"כ בל"ג הנראה מצד עינים גופא, וצ"ע.

א' מהשלוחים
ישיבה גדולה
קאראקאס, ווענעזועלא

מא. בר"ה באתי לגני תשכ"ב או ח ב' וז"ל: שהבריאה יש מאין היא רק בכח העצמות שאין לו שום עלה וסיבה שקדמה לו ח"ו שלכן גם הנבראים בהרגשם אינם מרגישים שיש להם עלה וסיבה, דאם היתה התהוות הנבראים מבחינה שיש לה עלה וסיבה היו גם הנבראים מרגישים את עילתם וסיבתם, ומה שאנו רואים שגם נבראים אלו יכול להיות שהם יודעים ומשיגים, ועד לתכלית הידיעה וההשגה, שיש להם מקור המהווה אותם הרי זה רק בידיעתם ולא כהרגשם שהרי אופן התהוותם היא מאין ליש, היינו שהדבר המהווה אותם נק' אין לפי שלגבי הנברא אינו במציאות כלל, עכ"ל.

משמע מזה דאע"ג דנבראים יודעים ומשיגים עד לתכלית הידיעה וההשגה שיש להם עלה וסיבה מ"מ אינם מרגישים את זה.

ובדרך מצותיך מצות האמנת האלקות בסעיף ב' וז"ל: והנה דעת הוא הנק' בזהר מפתחא דכלזל שית דהיינו שהוא פנימיות המדות כמו שאנו רואים שהמדות בטלים ונמשכים אחר הדעת כי כשהאדם יודע ומרגיש א"ע הרי אנו רואים בחוש שלפי שהוא מרגיש א"ע וחיותו מאד אזי מדוחיו מתפעלים... נמצא שהמדות נגררים אחר הדעת שהוא ההרגשה ומאריך עד סוף הסעיף ידיעת האלקות הוא מושג ונרגש וכו'.

א"כ משמע מזה דהדעת זהו ענין הרגשה וכשהאדם יודע דבר אז הוא מרגיש את הדבר לפי שדעתו והרגשה הוא ענין אחד ממש.

לפי"ז אינו מובן למה בר"ה באתי לגני מסביר דאע"ג דנבראים יודעים ומשיגים שיש להם עלה וסיבה עד לתכלית הידיעה וההשגה אבל להרגשה אינו בא דהא לפי המבואר לעיל במצות האמנת אלקות הרי ידיעה והרגשה דבר אחד ממש.

לוי יצחק שם-טוב

(*) אוא"ל שמדובר בהאמנת אלקות הוא בהאור דממכ"ע שכן משמע שם דבאור זה שייך תפיסת והשגה עד להרגשה, משא"כ כאן מדובר בכח העצמות שפועל ענין התהוות יש מאין באופן שבהרגש הנברא שאין לו עילה וסיבה כו' הנה בזה שייך שיודעים דבר זה, אבל זה לא בא בהרגשת הנברא, כי בהרגשתו מרגיש שבעצם מציאותו אין לו עילה וכו'.

המערכת

בענין הנ"ל

מב. באמתי יכולים להסביר ע"פ המבו' בלקו"ת פ' משפטים (ובבאתי לגני השי"ג ועוד כמה מקומות) דכתיב וזרעתי את בית ישראל זרע אדם וזרע בהמה שיש ב' מדרגות כנש"י הא' הם הנשמת הגבוהות מאד במעלה ומדרגה והם הנק' זרע אדם, והב' הוא בחי' זרע בהמה, וזרע אדם זהו נשמות דאצי' וזרע זהו נשמות דבי"ע ומסביר דזרע אדם יש להם דעת כאלקות ופי' דעת אין ר"ל הידיעה לבד אלא אחי' הרגשה ממש.

אבל זרע בהמה אין להם דעת כ"כ כאלקות ר"ל שאין זה דעת והרגשה בנפשו.

ולכאז' עפ"ז יכולים להסביר דזה שמבו' בבאתי לגני מדובר בזרע בהמה נשמות דבי"ע דאין להם דעת כאלקות שבא בהרגשה אע"פ שזהו דעת אבל לא זהו דעת שמבו' בבאתי לגני חשכ"ב ובכל המקומות שבחסידות שדעת הוי הרגשה וגם מבו' בתניא פ"ג לפי ששם מדעת לפי האמת דדעת לפי האמת הוי החקשרות והתחברות והרגשה וכו'.

ד.ש. פאלטער

בענין הנ"ל

מג. לפי זה אינו מובן למה (בד"ה באתי לגני (חשכ"ב אות ב') אומר דאע"ג דנבראים יודעים ומשיגים שיש להם עלה וסבה עד לתכלית הידיעה וההשגה אבל להרגשה אינו בא, ולפי המבואר הרי ידיעה והרגשה דבר אחד ממש. ע"כ)

ואיני יודע מהיכן לקח ההנחה דידועה והרגשה הם היינו הך, דהא במצות האמת אלקות הנ"ל מבאר דלאחר שהאדם יודע ומרגיש א"ע אז מדותיו מתפעלים, אבל לא שמהידיעה בעלמא. כא לידי התפעלות, דזה דוקא ע"י ההרגשה, וידיעה זהו לא הרגשה כלל,

ואולי הענין של הרגשה ז.א. ענין "הדעת" זה דבר נוסף שנכתב לו מלמעלה וע"ד המוכא בהמשך שם וז"ל כמ"כ יובן הענין למעלה... שבחי' נה"י דז"א מוחין לנוקבא וביסוד מלושב מוח הדעת הנמשך מדעת דאז"א הנמשך מדעת ע"י וא"א כידוע והוא בחי' גילוי אא"ס ב"ה כדעת ובבחי' פנימי' וממדת מלכותו ית' שהוא מקור נשמות ישראל מאיר הארת דעת זה לכל נפש מישראל ליד את ה' עכ"ל.

נ.ג.

מד. בד"ה באתי לגני השל"ו מבאר דרגת משה שהי' בתכלית הביטול ומביא פי' הראשית חכמה עה"פ והאיך משה עניו מאד וגו' דעניו הו"ע עני, ומבאר בהמאמר שזהו ענין הביטול דאות דל"ת מלשון דלות ועניות וצ"ב אין לתווך עם המבואר בד"ה באתי לגני תשט"ז סעיף י' דמשה הי' בדרגת עשיר, דכל ענין ובחי' בקדושה הנה לא רק שלא הי' חסר אצלו אלא יתרה מזו שהיו אצלו באופן דעשירות ומ"מ נאמר על משה שהי' עניו מאד מכל

האדם וכו' שהי' בבחי' ביטול אבל אעפ"כ הנה בעני
הביטול והשפלות הוא ביותר.

וגם עפ"י סכרא אינו מובן איך אפשר לומר דבעני
הנה הביטול ושפלות הוא יותר מהביטול דמשה והלא מקרא
מלא דיבר הכחוב "והאיש משה עניו מאד מכל האדם אשר
על פני האדמה". וא"ב.

יוסף יצחק הלוי
לעוויטיץ

מה... ולכאורה יש לבאר זה עפ"י הידוע בהחילוק בין
ענו ושפל שהענו יודע מעלתו ואעפ"כ בעניות כי חושב
שאם השני הי' במצבו הי' בדרגא נעלית ממנו. וכך מבאר
על הענין דהאיש משה ענו מאד מכל האדם וגו'. ועפ"ז
יכולים לבאר השאלות הנ"ל. דמה שמבאר במא' דתשל"ו
דענו הוא מלשון עני זהו מצד ענין הביטול דהלא עניות
הוא ג"כ ענין הביטול. ושם מבאר ענין הד' שזהו העניות
וביטול דמשה, ובמא' דתשט"ז מבאר זה על דרגת עני שבניגוד
לדרגת עשיר היינו שאף דענו הוא ג"כ מלשון עני, אבל
בפרטיות יש ב' דרגות בביטול, ביטול דעני וביטול דעשיר.
ואין קושיא ג"כ מהפסוק ענו מכל האדם וגו', כי בענין
העניות הי' גדול מכולם אבל ענו הלא אינו שפל כי יודע
מעלתו וא"כ השפל ממש שהוא דרגת עני ה"ה בביטול יותר
מפני שהוא באמת חסר וא"כ הוא צובראכעץ.

הרב פנחס קארף
-משפיע בישיבה-

נר. בד"ה באחי לגני (השמ"ה) הובא מקבלה, והובא במקומות ספורות
בחסידות, שגם לפני צמצום הראשון שבו מדבר בעץ חיים בחחילהו
(שהי' אוא"ס ממלא כל מקום החלל ומילק אורו על הצד כו') - הי'
עוד צמצום, ונחבאר בהמאמר הענין בזה.

והנה, בהערת כ"ק אדמו"ר שליט"א בד"ה החלצו רנ"ט (סה"מ
הרנ"ט ע' עז) איחא וז"ל: (ההדגשה שלי) "מקום פנוי זה אינו
החלל ומקום פנוי שבו מדבר בע"ח בחחלתו באוצ"ח מכו"ש מ"ח
ויהובא בכ"מ בדא"ח, כי הוא לפני הצמצום שבבחי' עגול מרובע
ולא עגול וכו'. ובדברי רבותינו ע' עד עד"ז ד"ה העושה סוכתו
רדע"ת".

וכמבואר בעמה"מ (שהובא בהערה שם, ובד"ה העושה סוכתו)
שער ב' פרק ב' טצמצום המלבוש הוא מרובע.

- ולהעיר שעמה"מ הנ"ל הובא גם בד"ה ויהי בנסוע תרס"ט
(נוסף לד"ה העושה סוכתו הנ"ל).

אבל עדיין ברין עיון, כי בד"ה העושה סוכתו וד"ה ויהי
בנסוע הנ"ל מפורש שצמצום המלבוש, בבחי' מרובע. הוא לאחר
צמצום הראשון בבחי' עיגול כמבואר שם (ע"פ מ"ה במק"מ לזח"א

ה, ב) שעיגולא וריבוע הוא עיגולים ויושר, ועיגולים למעלה מיושר (ובלשון הזהר סם - עיגולים וריבועא דלגינו, כמבואר במק"מ שם). ומבאר שם שעיגולא הוא בחי' האור מקיף דאוא"ס שלפני הצמצום, בחי' עיגול הגדול שלפני הקו, וריבוע הוא אור המליביש שאחר הצמצום, ובדרך כלל לאחר הצמצום עיקרו בחי' יושר (ריבוע) ולפני הצמצום עיקרו בחי' עיגולים, ואח"כ מוסיף (בד"ה העושה סוכתו) שי"ל שב' הבחינות דעיגולא וריבוע הם גם באוא"ס לפני הצמצום, וגם שם הרי עיגולא למעלה מריבוע.

וזהו מילתא בטעמא, כמבואר שם, שעיגולא (בחי' סמ"ך - כציר דאות סמ"ך בעיגול) מורה שאין לו אחיזה והתיישבות כלל בהפנימי, היינו שזה מובדל לגמרי מהעולמות והשתלשלות, משא"כ ריבוע (בחי' מ"ם סוומה) - מורה שיש מזה אחיזה והתיישבות בהפנימי, לכן יש לו ד' קצוות (ריבוע), כנגד ב' אותיות דשם הוי' כו'.

וכן משמע באוה"ח בהעלותך ע' תד, עיי"ש. ממאו"א אוח ע' סעיף ו'.

ועפ"ז צריך ביאור במ"ש בהערה הנ"ל שצמצום בבחי' מרובע הוא לפני צמצום בבחי' עיגול.

ואולי כדאי לברר זה - יש לעיין בהמבואר קהמשך הענין בס' עמה"מ, שאולי מובן מתוכן הענין שם שצמצום בבחי' מרובע (צמצום המלבוש הקרא אויר קדמון כו') בא לפני צמצום בבחי' עיגול. (ולהעיר שבד"ה ויהי בנסוע הנ"ל כ' ש"מבואר בעמה"מ בענין הצמצום דהצמצום שבאוא"ס הוא בבחי' עיגול דוקא וכמ"ש בע"ח).

ואולי זהו הפירוש במ"ש בעמה"מ שם (שער ב') פ"ג שכדור הטהירו הוא עיגול שעומד בתוך המרובע (דאויר קדמון). לכן עודפי' על העיגול ד' קרנות של אויר קדמון. ועיי"ש גם בטער כדור הטהירו פ"א ופ"ו, ואם בחי' טהירו (כדור הטהירו שהוא עיגול) הו"ע דצמצום בבחי' עיגול - נמצא שצמצום בבחי' מרובע הוא לפני דצמצום בבחי' עיגול (שהרי העיגול הוא בתוך הריבוע) ועצ"ע גדול בזה.

(ו-כלל - לימוד הקבלה (בלי ביאורו בחסידות) אינו לאנשים כערכנו, כידוע הזהירות בזה, וכמדובר בהתוועדות באור לס"ו בשבט, שחסידים לא עסקו בספרי הקבלה, כ"א מה שהובא משם בתורח החסידות. אבל לאידך - הרי ענין הנ"ל הובא בהערה כ"ק אדמו"ר שליט"א ובהאמר ד"ה באתי לגני תשמ"ה ובסח הכוונה לעיין ולפלפל בזה עד כמה שאפשרי).

ולהעיר שבד"ה ויהי בנסוע הנ"ל כ' ש"מבואר בעמה"מ בענין הצמצום דהצמצום שבאוא"ס הוא בבחי' עיגול דוקא וכמ"ש בע"ח, וצמצום המלבוש הוא בבחי' ריבוע דוקא" - אבל שם מבאר שעיגול הוא למעלה מריבוע, יכנ"ל.

עוד יש להעיר - מאוה"ח ברכה ע' א' חתמה ואילך, שהובא שם פי' המק"מ הנ"ל בענין עיגולא וריבוע, שזהו עיגולים ויושר,

ומבאר שם שיש בחי' עיגולים שלמעלה מן היושר (ושרשן הוא עיגול הגדול), ועפ"ז הרי עיגולא הוא למעלה מריבוע (יושר), ויש עיגולים (הנמשכים מיושר) שלמטה מיושר, ועפ"ז הרי ריבוע הוא למעלה מעיגולא (ובל' חז"ל (סוכה ה,א) "עיגול דנפיק מגו ריבועא ... ריבועא דנפיק מגו עיגולא"). וראק גם ספר הערכים חב"ד מערכת אותיות - אות סמ"ך ע' רכא ואילך בתיווך ב' הביאורים אם סמ"ך הוי גבוה ממ"ם סתומה או מ"ם סתומה גבוה מסמ"ך. וש"נ.

אבל צ"ע באם יש לבאר כן בבנוגע לצמצום דעיגולא וריבוע - כי באוה"ת הנ"ל לא הובא זה בקשר עם צמצום דעיגולא וריבוע. ובנוגע לצמצום - מפורש במאמרים הנ"ל שצמצום דבחי' עיגול הוא למעלה מצמצום דבחי' מרובע. אבל לאידך גיסא - במאמרים הנ"ל מקשר המק"מ (לזח"א ה,ב) שעיגולא וריבוע הוא עיגולים ויושר עם ענין דצמצום בבחי' עיגול וצמצום דמלוש (מרובע).

וראה גם מאו"א הנ"ל (הובא ונתבאר ב' וה"ת בהעלותך הנ"ל), וז"ל: עיגולא וריבוע, כי כל דבר מרובע בנקבה ... וכן הארץ היא מרובעת ד' כנפון הארץ, אך השמים זכרים עגולים עגולא רהיט וכן בבחי' העיגול יותר שלם במרכזין מהריבועא (ונתבאר באוה"ת שם בקשר עם צמצום בבחי' עיגול, למעלה מרובע), וזהו בחי' ריבועא ועיגולא.

אך לערך יושר ועיגול אז הנקבה בסוד העיגול נקבה הסובב עיי"ש באוה"ת.

ועצ"ע גדול בכ"ז כנ"ל.

הרב חיים רוט
- ברוקלין נ.י. -

מז. בענין הנ"ל הנה פשוט שלא ראינו אינה ראי' (ובפרט בעניני קבלה כו'), וודאי מפורש הוא בכ"מ. ומ"מ יש לציין מ"א שראיתי עתה והוא המובא בס' עבודת הלוי (לקוטים דף עא (הב'), ב) וז"ל: וגם מבוואר בס' לימודי האצ"י שהצמצום הראשון הוא בסוד רביע והצמצום השני הוא בבסי' עיגול. ע"כ.

ועייג"כ מענין צמצום הנ"ל בארוכה בשיחת ש"פ יתרו השמ"ה ושם נת' ג"כ הטעם שלא נמצא צמצום זה כ"א במקומות מועטים בדא"ח. (ועי' ס' הנ"ל עכ,ג: הצמצום הזה מעצמותו ... לא שלט בו יד ... מטעם שבע"ח לא נזכר מאלו הבחי' מחמת היראה ומחמת דקוה הדברים. ע"כ ועייג"כ ע"ה ש"ב ענף ב').

וסם ההנחת הח' (ע' נא): ווי מ' געוינט אפילו באם אריז"ל אז איז געווען זחיר צו רעדן נאר ביז א געוויסע דרגא. ובשוה"ג בויין שם: ראה מק"מ לזח"א, ב,א. ואולי יש לציין ג"כ להמובא בדא"ח מע"ח בבחי' "שאיך אנו רשאיך לדבר" (עי' ע"ח ש"ב פ"א).

הרב אלי' מטוסוב
- ברוקלין נ.י. -

לזכות

כ"ק אדמו"ר שליט"א

והרבנית שתליט"א

לאריכות ימים ושנים טובות



יהי רצון שיראה הרבה נחת מתלמידיו, חסידיו
ומכלל ישראל וינהיג את כולנו מתוך בריאות
הרחבה ונחת, ובקרוז ממש נלך כל בניי
שליט"א, קוממיות לארצנו הקדושה

