

# תשן ררה

מזכרת נצח משמחת הנישואין של  
החתן החסיד הת' מנחם מענדל והכלה מרים פערל שיחיו

ברגמן

ו' כסלו תשפ"ג  
שנת הקהל

פרקט - לפידות - ירוש"ו - בונעס אייריס

Tel. (718) 493-9250

Call: LUBAVITCH NEWYORK

**מזכירות**

**כ"ק אדמו"ר מנחם מענדל שליט"א שניאורסאהן**

**ליוזבאוויטש**

\*\*\*

**SECRETARIAT of RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON**

**the Lubavitcher Rabbi**

**770 EASTERN PARKWAY, BROOKLYN, N. Y. 11213**

ב"ה, כג' סיון תשנ"ד  
ברוקלין, נ.י.

האברך הווי"ח אי"א נו"כ וכו'  
מוה' אשר שי'  
רבי'ג תי'

שלום וברכה!

ההודעה מקביעות זמן חתונתם בשעה טובה ומוצלחת, נקרא  
לפני כ"ק אדמו"ר שליט"א.

מצו"ב העתק נוסח מכ' ש"ק אדמו"ר שליט"א שולח לחתונה.

הש"ח ישלח רפו"ט וקרובה לכ"ק אדמו"ר שליט"א בקרוב ממש.

10.1.6  
מזכיר

שלום וברכה!

במענה על ההודעה מקביעות זמן חתונתם בשעה טובה ומוצלחת,

הנני בזה להביע ברכתי ברכת מזל טוב מזל טוב ושתי' בשעה  
טובה ומוצלחת ויבנו בית בישראל בנין עדי עד על יסודי התורה  
והמצוה כפי שהם מוארים במאור שבתורה זוהי תורה החסידות.

בברכת מזל טוב  
מזל טוב (ח"י"ק)

מכתב כ"ק אדמו"ר נשיא דודנו להודי הכלה שיח' להגל יום חתונתם

# פתח דבר

אנו מודים לה' על כל הטוב אשר גמלנו ובחסדו הגדול זיכנו בנישואי צאצאינו, החתן התמים **מנחם מענדל**, והכלה המהוללה מרת **מרים פעל** שיחיו **ברגמן**.

התודה והברכה לכל קרובי המשפחה, ידידים ומכירים, שהואילו לבוא לשמוח אתנו ביום שמחת לבבנו, ולברך את החתן והכלה שיחיו, ואותנו כולנו, בברכת מזל טוב וחיים מאושרים בגשמיות וברוחניות.

בשמחה ובטוב לבב הננו בזה לכבד את המשתתפים בשמחתנו – על יסוד הנהגת כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ נ"ע בחתונת כ"ק אדמו"ר והרבנית הצדקנית מרת חי' מושקא זי"ע – בתשורה מיוחדת הכוללת:

## א. שער הכתבי יד קודש

מענות קודש להמזכיר הרה"ח ר' יהודה לייב גראנער ע"ה בנושאים שונים, תודותינו לבנו הרה"ח ר' מנחם מענדל שליט"א שנתן לנו ע"מ לפרסום, השתדלנו לפענח חלקם כמה שהספיק הזמן.

## ב. שער רבותינו נשיאנו

מכתב הרה"ק המקובל ר' לוי יצחק ע"ה מיום ט' כסלו תרצ"ה בקשר לאבות החסידות ויחסם לאבות האומה, בקשר עם זה שהחתונה היא בימים הסמוכים ליום ההילולא של אדמו"ר האמצעי נ"ע, עם כותרות ופענוחים כדי להבין את המשך הענינים.

## ג. שער השיעורים

שיעורים בחסידות שנכתבו בשעתו ע"י אב הכלה: א) שיעורים מהחזור והמשפיע הגה"ח הר"ד יואל כהן ע"ה בתורת הרבי נשיא דורנו בשנת תשנ"ג. ב) שיעורים בד"ה וכל העם רואים תרס"ה מהמשפיע הגה"ח ר' זעליג פלדמן ע"ה שנאמר בקיץ תשמ"ט.

## ד. שער הסיפורים

סיפורים שנרשמו ע"י אבי הכלה בזמנים שונים מפני משפיעים בהתוועדויות חסידים.

וזאת למודעי: השיעורים וכן הסיפורים מתפרסמים כאן בסגנון האותנטי כפי שנכתבו בשעתם חוץ מאי אלו תיקוני טעויות.

האל הטוב הוא יתברך, יברך אתכם ואותנו, בתוך כלל אחינו בנ"י יחיו, בכרכות מאלופות מנפש ועד בשד, בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקינו בקרוב ממש.

### מוקדיהם ומכבדיהם

#### משפחת פרקש

בואנוס איירעס, ארגנטינה

#### משפחת ברגמן

ניו'ני נובגורוד, רוסיה

יום רביעי, ו' כסלו תשפ"ג

בואנוס איירעס, ארגנטינה

# תוכן עניינים

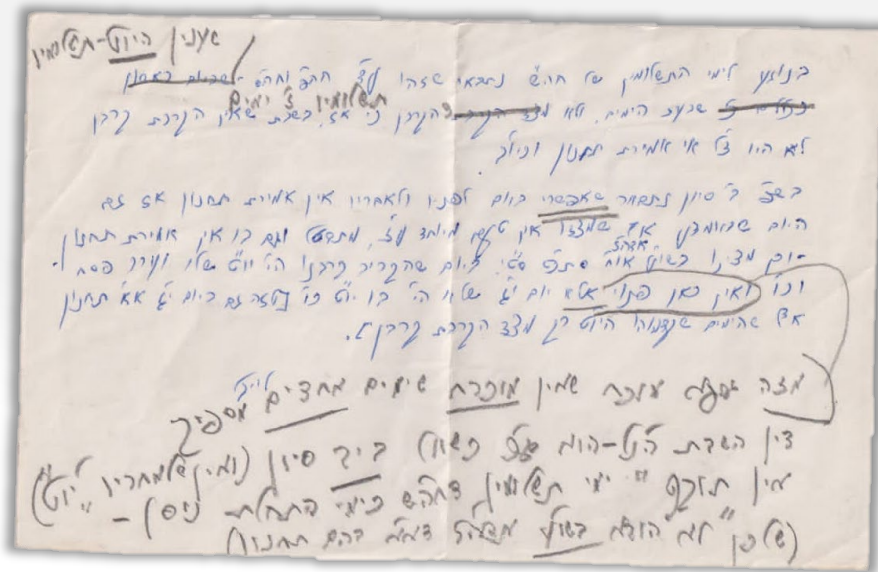
3	<b>פתח דבר</b>
5	<b>תוכן העניינים</b>
7	<b>שער הכתבי יד קודש</b>
21	<b>שער רבותינו נשיאינו</b>
22	מכתב ט' בסלו
49	<b>שער השיעורים</b>
50	שיעור מר"י בהן במאמר אני לדודי כ"ו
52	תוכן שיעור ר"י בהן י"ב חשוון בקונט' ר"ה תנש"א יבחר לנו תשב"ג
58	תוכן שיעור ר"י בהן כ"ו חשוון נ"ג ד"ה פדה בשלום שנת תשב"ו
60	שיעור מר"י בהן בד"ה לה"ע נרות חנוכה תשב"ו – המשך לית"ב
62	שיעורים בענינה של תוהח"ס מר"י בהן
70	שיעורים מהרה"ח ר' זעליג פלדמן שיח' – שבועות ס"ה
81	<b>שער הסיפורים</b>
82	סיפורים ופתגמים מהתוועדויות שונות





**שער  
הכתבי יד קודש**

# אי אמירת תחנון בימי תשלומין דמתן תורה



## שענין הוי"ט - תשלומין

בנוגע לימי התשלומין של הח"ש נתבאר שזהו ע"ד ה"פ וכו' <sup>שביום דאשון</sup>  
**תשלומין ז' ימים**  
 נכללים כל שבעת הימים, ולא מצד הקדמת דהקרבן כי אז, בשבת שאין הקרבת קרבן לא היו צ"ל אי אמירת תחנון וכו"ב.

בש"פ [במדרב] ב' סיון נתבאר שאפשרי באם לפניו ולאחריו אין אמירת תחנון אז גם היום שבאמצע אם שמצדו אין טעם מיוחד ע"ז, מתבטל וגם בו אין אמירת תחנון אכן מצינו בשו"ע אדה"ז או"ח סי' תכ"ט ס"ט: ביום שהקריב קרבנו הי' יו"ט שלו וערב פסח וכו' ואין כאן פנוי אלא יום י"ג שלא הי' בו יו"ט כו' [ולזה גם ביום י"ג אין תחנון אף שהימים שקדמוהו היו"ט רק מצד הקרבת הקרבן].

**מזה גופא מוכח שאין מוכרח שימים אחדים מספיק** לייבל  
 דין השבת הנ"ל - הוא ג"כ כשהל' ב"ב סיון (ואין שלאחריו, יו"ט)  
 און „תוקף" ימי תשלומין דחה"ש כימי התחלת גיטן -  
 (שלכן לא הובא בשו"ע אדה"ז דא"א בהם תחנון)



## תוכן המענה הוא:

מחודש ניסן רואים רק שאפשרי הדבר שידלגו על תחנון אם יום שלפניו ושלאחריו אין בו תחנון, אבל אינו דומה לתשלומין דשבועות משלושה סיבות:

(א) בחודש ניסן הוא מפני שכל החודש אין בו תחנון ואם כן יש לומר להיפך, שדוקא באופן כזה מדלגים על תחנון כיון שישנו רק יום אחד (יג ניסן) בלבד שאין בו טעם, משא"כ בסיון.

(ב) בתשלומין דשבועות אין אומרים תחנון גם אם חל יב סיון בשבת למרות שיום לאחריו כבר אומרים תחנון.

(ג) אי אמירת תחנון בתשלומין דשבועות היא לא באותה מדרגה של אי אמירת תחנון בחודש ניסן (כדמוכח מזה שאדה"ז אינו מביא בשו"ע (משא"כ בסידור) המנהג לא לומר תחנון בימי תשלומין דשבועות וכן מביא הדין דאי אמירת תחנון בניסן).

מענה זה הוא על שאלת המזכיר בקשר להמדובר בהתוועדות ש"פ נשא ט' סיון תש"ל בגדרם של ימי התשלומין של חג השבועות, האם הם קשורים להקרבנות בימים אלו או שהם תשלומין לשבועות כמו פסח וסוכות גם בלי קשר לקרבנות. והנפק"מ היא בקשר ליום השבת שאין מקדיבים בו קרבנות החג אף שהוא תשלומין לחג.

המזכיר העיר על זה מהמבואר בהתוועדות שלפני זה בש"פ במדבר ב' סיון שם הוסבר שגם בלי קשר לקרבנות אין אומרים תחנון, כיון שיום לפניו וגם יום לאחריו אין אומרים תחנון, כמו שמצינו לענין תחנון בחודש ניסן.

**לשלימות ולהבנת המענה מובא כאן קטע מהשיחה הנוגע לעניננו.**

שיחת ש"פ נשא ט' סיון תש"ל:

כ"ק אדמו"ר שליט"א קידש על היין.

א. עומדים אנו בימי התשלומין של חג השבועות, ובימי התשלומין גופא - ביום השבת.

ויש לבאר תחילה השייכות של יום השבת לימי התשלומין – בהקדים כללות העניין של ימי התשלומין, שיש לבארו בב' אופנים:

(א) כיון שבימים אלו יכולים להקריב את הקרבנות של חג השבועות - כדברי הגמרא: "מניין לעצרת שיש לה תשלומין כל שבעה, שנאמר בחג המצות ובהג השבועות ובהג הסוכות, מקיש

חג השבועות לחג המצות, מה חג המצות יש לה תשלומין כל שבעה, אף חג השבועות יש לה תשלומין כל שבעה" - לכן שייכים גם ימים אלו לחג השבועות, שנקראים ימי התשלומין.

ב) הלימוד בגמרא הוא ששבעת הימים עצמם שייכים לחג השבועות, שגם בו צ"ל ענין של שבעה ימים, כמו בחג המצות ובחג הסוכות; ובגלל שייכותם של הימים לחג השבועות, יכולים להקריב בהם את הקרבנות של חג השבועות.

והנפק"מ בין שני אופנים אלו (ועפ"ז תתברר מסקנת הענין) - בנוגע ליום השבת: הלשון הוא "תשלומין כל שבעה", ולא כל ששה,

- ביון שחג השבועות עצמו נחשב ליום ראשון של התשלומין, וההסברה בזה - לפי שמלבד ענין היו"ט עצמו, שזוהו העיקר שבו, יש בו גם ענין של תשלומין לעיקר שבו (כמבואר במ"א). וע"ד חול המועד, שהוא בעצמו עניין של יו"ט, שיש בו מצות עשה מן התורה "להיות שמח וטוב לב", ולכן צ"ל בו שתניית יין, כיון ש"עכשיו שאין ביהמ"ק קיים אין יוצאים י"ח שמחה אלא ביי"ן" (כמדובר במ"פ), ונוסף לזה יש בו

גם עניין של תשלומין ליו"ט, שלכן, אם לא ברך שהחינו ביו"ט, יכול להשלים זאת בחוד"מ-

הרי זה כולל גם את יום השבת, כיון שאי אפשר שיהיה שבעה ימים ללא יום השבת.

ובכן: אם נאמר שכל ענין ימי התשלומין הוא רק בגלל שבהם יכולים להקריב את קרבנות החג - הרי ביון שביום השבת אי אפשר להקריב את קרבנות החג [כיון שבשבת יכולים להקריב רק את קרבנות היום עצמו, ולא קרבנות שהם תשלומין לחג], נמצא שיום השבת אינו שייך כלל לימי התשלומין.

אבל אם נאמר שהימים עצמם שייכים לחג, ובתוצאה מזה יכולים להקריב בהם את קרבנות החג - שייך גם יום השבת לימי התשלומין, אף שאי אפשר להקריב בו הקרבנות, כי העדר המסובב (הקרבנות) אינו מבטל את הסיבה (שהיום מצד עצמו שייך לחג).

והנפק"מ בפועל - אם יש ביום השבת כל העניינים השייכים לימי התשלומין, שבהם אין אומרים תחנון, שלכן אין לומר ביום השבת "אב הרחמים" ו"צדקתך צדק".

וכיון שרבינו הזקן פוסק (בסידורו) שאין אומרים תחנון "מר"ח סיון עד י"ב בו . . כי החג יש לו תשלומין כל שבעה", ואינו מחלק בין ימות החול ליום השבת, הרי מוכן שביום השבת שלאחרי שבועות אין לומר "אב הרחמים" ו"צדקתך צדק", כיון שגם הוא נכלל בימי התשלומין, אף שאי אפשר להקריב בו קרבנות החג.

ונוסף על השייכות של יום הש"ק זה לחג השבועות להיותו אחד משבעת ימי התשלומין, ישנה גם השייכות המיוחדת לחג השבועות מצד ענינו של יום השבת, שהרי ביום השבת עולים כל הענינים של ששת הימים שלפניו - הן ע"פ נגלה, כמוזן ממארו"ל "מי שטרח בערב שבת (שקאי על כל ששת ימי השבוע) יאכל בשבת", ועאכו"כ ע"פ קבלה וחסידות, וא"כ, בשבת שלאחרי חג השבועות עולים גם כל הענינים של חג השבועות.

ולכן, כאן המקום להמשיך ולסיים את העניינים שדובר אודותם בחג השבועות, הן בהמאמר, והן בענינים שלפניו ושלאחריו.

\*

### שיחת ש"פ במדבר ב' סיון תש"ל:

א. יום ב' סיון יש לו חשיבות מיוחדת - כמדובר פעם בארוכה אודות דברי רבינו הזקן בשו"ע סוף הלכות פסח (ב"סדר תפלת חג השבועות) בטעם המנהג "שלא להתענות ושלא לזמד תחנון מר"ח עד ח' בו כו", "לפי שמיד אחר ר"ח (בשני בסיון) התחיל משה להתעסק עמהם בענין קבלת התורה, שבשני בשבת הי' ר"ח, ובשלישי בשבת (שני בסיון) אמר להם אתם תהיו לי ממלכת כהנים וגו'" (וכפי שממשיך גם בנוגע לימים שלאח"ז).

כלומר: בנוגע לר"ח סיון אין צורך בטעם מיוחד מדוע אין אומרים בו תחנון - שהרי בכל ר"ח אין אומרים תחנון. וכן בנוגע לימים שלאחרי ב' סיון, הנה להיותם שלשתי ימי הגבלה, מוזן שאין אומרים בהם תחנון; ורק בנוגע לב' סיון יש צורך למצוא טעם מדוע אין אומרים בו תחנון - לפי ש"התחיל משה להתעסק עמהם בענין קבלת התורה".

ולהעיר:

יש אומרים שהטעם שאין אומרים תחנון בב' סיון הוא - לפי שעומד בין ר"ח ובין שלשת ימי הגבלה שבהם אין אומרים תחנון, ולכן גם היום שביניהם בטל לימים שלפניו ושלאחריו.

וכפי שמצינו עד"ו בכמה ענינים בתורה, ולדוגמא, בנוגע לאחז, שלא מנו אותו בין אלו שהיו היפך הטוב, "מפני שמוטל בין שני צדיקים, בין יותם לחזקיהו" (אביו יותם ובנו חזקיהו), וכפי שמצינו בנוגע לעירובין, שאם יש אויר משני צדי המחיצה "אתי אוירא דהאי גיסא ודהאי גיסא ומבטל לי".

אמנם, אע"פ שגם טעם זה הו"ע גדול, הרי זה רק ענין צדדי, ולא ענין שיש לו חשיבות ויחוס בפני עצמו; משא"כ לפי הטעם שבדברי ארה"ז, יש ענין מיוחד ביום ב' סיון עצמו - שבו "התחיל משה להתעסק עמהם בענין קבלת התורה".



# ב'

## ההפרש בין "ונתתי מטר ארצכם" ל"ונתתי גשמיכם בעתם"

לשאלתי בענין ונתתי מטר ארצכם, הואיל כ"ק אדמו"ר  
שליט"א להשיב שזה קאי על הכתוב לפני זה: את ה'  
ארלוקיכם, משא"כ בפרשת בחוקותי, ששם לא נכתב שום שם,  
ועפ"ז יל"פ ג"כ מש"נ כאן גשמים ולא מטר (עיין אוה"ת ס"ע קצה: וכמו מטר בו' ועוד כי גשם הוא  
אם יש לתווח זה - בפרשה שני דק"ש - עם המתבאר באוה"ת  
דברים (כרך עקב - תבא. ע' תריג ואילך), ד"ה ונתתי מטר  
עיי"ש ד"ה המפרשים הקשו.  
דלכאורה שם מבאר תיבת ונתתי מטר ע"ד שמבאר ונתתי  
גשמיכם באוה"ת ויקרא.  
לייבל

(\*) וע"פ לקו"ת ויקרא (נ"א) עוד למטה  
מזה - משה (היינו דרגת שכינה מדברת מתוך גרונו)  
וראה רמב"ן (ואתחנן ה' יב)

אשר קצתן ונתתי מטר ארצכם, הואיל כ"ק אדמו"ר  
שליט"א להשיב שזה קאי על הכתוב לפני זה: את ה'  
ארלוקיכם, משא"כ בפרשת בחוקותי, ששם לא נכתב שום שם,  
ועפ"ז יל"פ ג"כ מש"נ כאן גשמים ולא מטר (עיין אוה"ת ס"ע קצה: וכמו מטר בו' ועוד כי גשם הוא  
אם יש לתווח זה - בפרשה שני דק"ש - עם המתבאר באוה"ת  
דברים (כרך עקב - תבא. ע' תריג ואילך), ד"ה ונתתי מטר  
עיי"ש ד"ה המפרשים הקשו.  
דלכאורה שם מבאר תיבת ונתתי מטר ע"ד שמבאר ונתתי  
גשמיכם באוה"ת ויקרא.  
לייבל

(\*) וע"פ לקו"ת ויקרא (נ"א) עוד למטה  
מזה - משה (היינו דרגת שכינה מדברת מתוך גרונו)  
וראה רמב"ן (ואתחנן ה' יב)

אוד תביא (לואוה"ת)  
הוא (והוא וזהו) כי

## פענוח כתי"ק:

פתק זה הוא מענה בכתי"ק לשאלת המזכיר הרר"ת וכו' ד' יהודה לייב גראנער ע"ה, הקושי לפענח אותו היא משתי סיבות:

(א) לא ידוע בבירור מתי נכתב ועל איזה מאמר, שיחה וכו' ב.

(ב) כפה"נ זה המשך למענה קודם בנושא זה שלע"ע לא הגיע לידניו, השתדלנו לפענח לפי השערתנו ואם שגינו ה' יכפר.

מתוכן הענין נראה שהוא שקו"ט במאמר ד"ה אם בחוקותי תשכו"ו (נדפס בסה"מ תשכ"ו דף 384 ואילך), שם מבואר המשך הפסוק "אם בחוקותי תלכו וגו' ונתתי גשמיכם בעתם" שע"י בחוקותי תלכו כפרש"י, שתהיו עמלים בתורה, ע"ז ונתתי, אני בעצמי הוא הנותן, גשמיכם בעתם, ומבאר בארוכה שהו"ע ירידת גשמים ממדריגה שלמעלה מהשתלשלות ושמות, ולא ע"י שליח, משא"כ בפרשת והי' אם שמוע תשמעו, ששם מדבר במוצב שאין עושים רצונו של מקום כמבואר במסכת ברכות (דף לה, ב), המדובר במדריגה נמוכה של מטר שבא ע"י שליח, השפעה חיצונית, כמבואר בארוכה בהמבואר.

כפה"נ השאלה בצעטל הראשון הי' שלכאורה גם בפרשת והי' אם שמוע נאמר "ונתתי מטר ארצכם" ונתתי אני בעצמי, וא"כ מאי שנא?

וע"ז הי' המענה שהפסוק "ונתתי מטר ארצכם" בא בהמשך להכתוב קודם " והי' אם שמוע תשמעו וגו' לאהבה את הוי' אלוהיכם וגו' ונתתי מטר ארצכם" משא"כ בפרשת בחוקותי לא נזכר שום שם.

בצעטל זה ממושיך הרב גראנער לשאול איך לתווך זה עם המבואר באוה"ת עקב (כרך עקב – תבוא ע' תר"ג ואילך) ד"ה ונתתי מטר ארצכם דלכאורה שם מבאר פסוק זה ע"ד שמבאר הפסוק ונתתי גשמיכם בעתם באוה"ת ויקרא (דף קצ"ד ואילך) שע"ז הי' מיוסד המאמר של הרבי.

מענה הרבי מתחלק לשלושה חלקים:

(א) חוזר ומדגיש שבפרשת והי' אם שמוע מדובר במדריגה נמוכה, ומציין ללקו"ת ויקרא (ג, א) שם מבואר עוד מדריגה נמוכה יותר מהשמות "ה' אלוהיכם", שפסוק זה אמר משה רבינו (כמו כל ספר דברים), שכינה מדברת מותן גדונו, שדרגת שכינה היא דרגה נמוכה ומציין גם לרמב"ן פרשת ואתחנן (ה, יב) שם מבאר גם ענין ספר דברים שמושה מפי עצמו אמרו.

(ב) מציין לענין באוה"ת דברים שם (ע' תרט"ו) ד"ה המפרשים הקשו, שם מבאר הצ"צ קושית המפרשים למה לא נאמר ונתן ה' מטר כיון שמושה מפי עצמו אמרו? ומבאר שמתר הוא מט"ש ושייך למשה רבינו שהוא בגימט' א-ל-ש-ד-י-ו-כו', ולפ"ז אדרבה מוכח שבפרשת והי' אם שמוע אכן מדובר במדריגה נמוכה יותר.

ג) מבאר שעפ"ז מובן החילוק בלשונות למה בפרשת בחוקותי נאמר "גשם" ובפרשת עקב נאמר "מטר" כיון שמדריגת גשם שייך להמשכה עצמית שלמעלה מהשתלשלות, משא"כ מטר הוא בסדר השתלשלות, ומציין לעיני באוה"ת ויקרא דף קצ"ה שבדיוק הלשון וכמו מטר וכו' ואח"כ מוסיף ועוד כי גשם וכו' ומבאר מעלת הגשם שהוא בגימטריא ז' פעמים ז' ז' פעמים, כמבואר ברש"י ריש פסחים, שזה שייך לגילוי העצמות לעת"ל כמבואר בלקו"ת פרשת צו ד"ה "זהו" אוד הלבנה וגו' שבעתים וגו'. וזוה מובן שגשם הוא יותר גבוה ממטר (עיי"ש באוה"ת שחולק על רבינו בחיי בזה).

לכללות הענין יש להעיר גם מלקוטי שיחות חלק י"ט פרשת עקב שיחה ד' ביאור נפלא ע"פ פשוטי"מ ההפרש בין שני הפסוקים ופרש"י שם, ושייך לכאן עיי"ש.

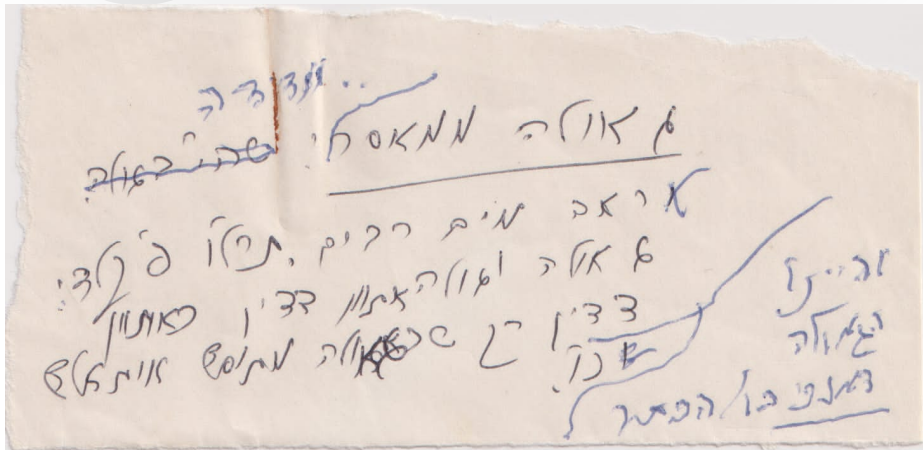
## מראי מקומות

**אוה"ת עקב (כרך עקב – תבוא עי' תרי"ג ואילך)** המפרשים הקשו עמ"ש ונתתי מטר, מאחר שבמ"ת משה כמדבר בעד עצמו א"ה הל"ל ונתן ה', ואפ"ל לפמ"ש דמטר הוא מט"ט ומט"ט שמו כשם רבו ולכן הוא גימט' שדי, כי שם שדי ביסוד . . והנה משה גימט' אל שדי.

**אוה"ת ויקרא (בחוקותי דף קצ"ד ואילך)** "וא"כ בחי' גשמיכם זהו בחי' גבוה וכמו מטר ולא כמ"ש הבחיי, ועוד כי גשם הוא גימט' שבעתים כאוד שבעת הימים שבעתים הוא מ"ט ומ"ט פעמים אוד שבעת הימים הוא שמי"ג וכו' פרש"י בפסחים דס"ח וזהו בחי' גשם

**לקו"ת ויקרא (נ, א)** ובזה יובן מה שיפלא לכאורה בפ' והיה אם שמוע שמשנה אמרה ואיך אמר ונתתי מטר כו' ונתתי עשב כו' כאלו הוא הנותן ח"ו כמו שהקשו המפרשים כי מאחר שבמשנה תורה משה כמדבר בעד עצמו ע' בהרמב"ן בהקדמתו לפי' התורה א"כ הל"ל ונתן ה' מטר כו' אך הענין לפי ששכינה מדברת מתוך גרונו של משה ורוח הוי' הוא שדיבר כו' ונתתי עשב כו' ולא הוא הנותן ח"ו.

**רמב"ן פרשת ואתחנן (ה, יב)** והנראה בעיני על דרך האמת בזה גם בכל משנה תורה, כי משה ידבר כמפי הגבורה, כמו שאמר והיה אם שמוע גו' אשר אנכי מצוה גו' ונתתי מטר ארצכם בעתו, ואין משה הנותן מטר על פני הארץ, ולא הנותן עשב בשדה, אבל הדבור בתורה בזכור, ובמשנה תורה בשמוז, ולכן יאמר משה בכל מקום במשנה תורה "ה' אלהיך", ובתורה יזכיר שם המיוחד בלבד.



.. ממדידה

גאולה ממאסר: שהי' בגולה

אראה מים רבים תרל"ו פ' קלד:

גאולה וגולה אתון דדין כאתון

דדין שבגאולה מתוסף אות אלף

והיינו

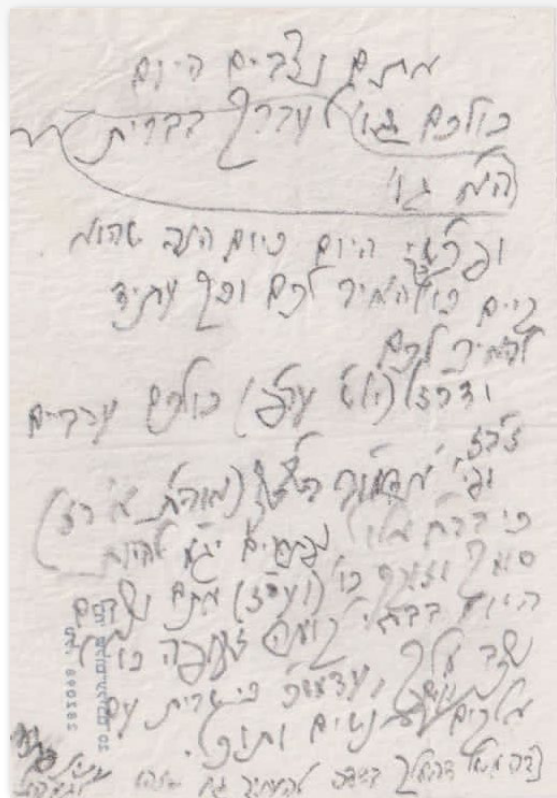
הגאולה

דאנבי בו' הכתר

כתי"ק זה, הוא הערה בשוה"ג במכתב כללי "לכל המשתתפים בכינוס השלוחים השלישי, באה"ק תובב"א".

בדרך כלל במכתבים כלליים נהג הרבי לציין במראי מקומות מתורתם של כל רבותינו נשיאנו, בקטע זה הערה בקשר למוזבא בהמכתב על יום הגאולה יג תמוז (יום קביעת הכינוס): יום הגאולה - גאולה ממאסר, הכוללת בתוכה - גאולה מכל מאסר, מדידה והגבלה.

ועל זה מציין למאמר אדמו"ר מהר"ש בהמשך מים רבים המבאר ענין הגאולה.



# ל' אתם נצבים היום

אתם נצבים היום כולכם גו' לעברך בבדית ה"א גו' ופרש"י היום כיום הזה שהוא קיים בו' להאיר לכם וכך עתיד להאיר לכם ודרו"ל (יל"ש עה"פ) כולכם ערבים זב"ז. ופי' אדמו"ר הצ"צ (אוה"ת א' רז) כי בד"ח אלול נפתחים יג"מ להיות סומך וזוקף בו' (ועי"ז) אתם נצבים היום בבחי' קומה זקופה בו' נצב מלך, עדמש"ב כי שרית עם אלקים ועם אנשים ותוכל.

[בהמשל דהמלך בשדה להעתיק גם – זהו ענין פתיחת יג"מ הנ"ל]

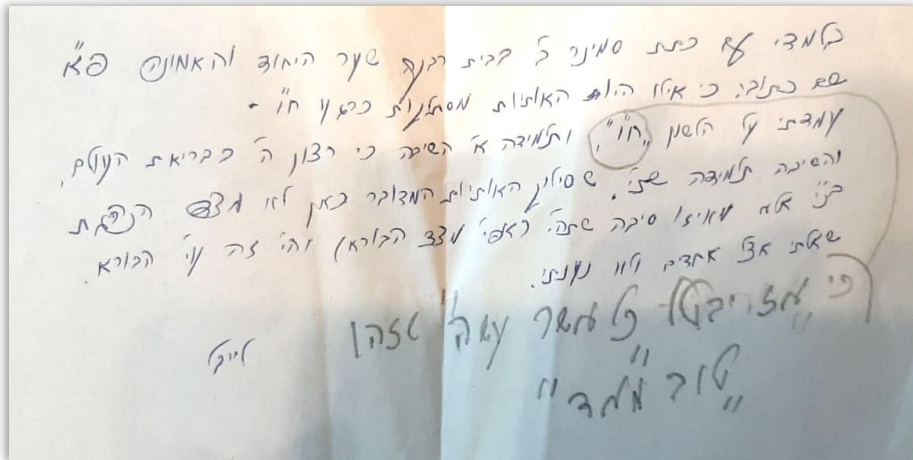


בתי"ק זה הוא פי הגראה מה שכתב הרבי למזכירות למסוד להנהלת ומדריכי מחנה גן ישראל על מנת ללמוד עם הילדים יום ראשון פרשת נצבים וילך תשל"ה, פרטי הדברים מובאים בלקוטי שיחות חלק בד עמוד 529 ומובא כאן לשלימות הענין.

אתם נצבים היום כולכם גו'  
ופרש"י היום כיום הזה שהוא קיים בו' כך האיר לכם וכך עתיד להאיר לכם,  
והרד"ל (ילקוט שמעוני עה"פ) כולכם ערבים זה בזה,  
ופי' אדמו"ר הצמח צדק (אור התורה א'רז) כי בר"ח אלול נפתחים יג"מ להיות סומך וזוקף  
בו' (ועי"ז) אתם נצבים היום בבחי' קומה זקופה בו' ל' נצב מלך עדמש"כ כי שרית עם אלקים  
ועם אנשים ותוכל.  
טור או"ח סי' תקפ"א:  
... התקינו חז"ל שיהו תוקעין בר"ח אלול בכל שנה ושנה וכל החודש כדי להזהיר ישראל  
שיעשו תשובה,  
(והוסיף כ"ק אדמו"ר שליט"א):  
- חוץ משבת וערב ד"ה, ואומרים בכל יום בבוקר ובערב מזמור: לדוד הוי' אורי וישעי ממי  
אירא גו' וקה אל הוי'.



# ה' ביאור הלשון "ח"י" בשער היחוד והאמונה פ"א



## ביאור המענה:

בשער היחוד והאמונה פרק א' כותב אדמו"ר הזקן: "הנה כתיב לעולם ה' דברך נצב בשמים ופירש הבעש"ט ז"ל כי דברך שאמרת יהי רקיע בתוך המים וגו' תיבות ואותיות אלו הן נצבות בתוך ועומדות בתוך לעולם בתוך רקיע השמים ומלובשות בתוך כל הרקיעים לעולם להחיותם... כי אילו היו האותיות מסתלקות כרגע ח"ו וחוזרות למקורן היו כל השמים אין ואפס ממש והיו בלא היו כלל וכמו קודם מאמר יהי רקיע בו' ממש".

רבים נתלבטו מאז ומתמיד על הביטוי "חס ושלוש" שכותב כאן אדה"ז (על אילו היו האותיות מסתלקות וחוזרות למקורן), דלכאורה הביטוי ח"ו מתאים על מאורע שלילי שקורה בעולם, משהו בלתי רצוי ולא טוב, ולזה נהוג להוסיף את הביטוי חס ושלוש, אבל כאן בענייננו מהו ה"חס ושלוש" בכך שהאותיות של דבר הוי' חוזרות למקורן? ולכאורה אדרבה, לגבי האותיות עצמן הרי זה עליה במדרגה בזה שהחזרים ונכללים במקורן ואין צריכים להתצמצם כדי להוות מציאות יש?

בצעטל יחודי זה ישנה התייחסות קצרה השופכת אור על כל הנושא ולעת עתה לא ידוע לי על מקור נוסף המתייחס לזה.

ובפרטיות: המזכיר ע"ה מספר שלמד עם הבנות בבית דבקה פרק זה בשער היחוד והאמונה ונעמד על הלשון "ח"ו" מה עניינו כנ"ל, ואחת התלמידות ענתה שמאחד שהשם הרי דוצה בכריאת העולמות, אם כן, כשהאותיות מסתלקות והעולם חוזר לאין ואפס זהו דבר שלילי שנוגד לדצון העליון ולכן מתאים לכתוב על זה את הביטוי "ח"ו".

ועל זה שאלה תלמידה אחרת, הרי זה שהאותיות יסתלקו ויחזרו למקורן הוא לאו דוקא בגלל התנהגות לא טובה של בני ישראל, אלא מאיזו סיבה שלא תהיה, דהיינו גם מצד רצון הבורא עצמו כביכול להחזיר את האותיות לשודשן ומקורן ואם כן איך מתאים להתבטאות על זה חס ושלום?

ועל זה עונה הרבי בלשונו הקדוש:

**כי אז יבטל "כל אשר עשה" שזהו "טוב מאוד".**

עבלה"ק.

ביאור המענה לענ"ד:

נאמר בתורה ביום השישי לבריאת העולם: וירא ה' את כל אשר עשה והנה טוב מאוד, שפירושו הפשוט הוא שאחדי שהקב"ה ברא את כל העולם וכל פרטי הבריאה הוא ראה איך שהכל הוא "טוב מאוד" כלומר שמתאים לתכלית בריאתו ומשלים את רצון העליון וחפצו במטרת הבריאה, ויתירה מזו שענין זה הוא טוב מאוד גם מצד מציאות העולם, היינו שבגרדי ותפיסת הנבראים גם כן נרגש שהעולם וכל פרטיו הם "טוב מאוד", ואם כן אילו יסתלקו האותיות ויחזרו למקורן ושודשן, הלא אז תבטל הבריאה כולה, והרי זה היפך הענין של טוב מאוד שבבריאה, ולכן מתאים להגיד על זה חס ושלום.

ואם כן נראה שהחידוש של הרבי בהענין דחס ושלום הוא, שלא רק מצד רצון העליון של הבורא שבבריאה יש כאן היפך הכוונה ע"י הסתלקות האותיות, אלא גם מצד גרדי העולם הוא כך.

ויש להעיר לכללות הענין מהמבואר בלקוטי תורה פרשת ראה דף כח ע"ד בענין טוב מאוד, שם שואל אדה"ז שיש סתירה לכאורה ממאמר חז"ל בעירובין "נמנו וגמרו נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא" איך מתאים זה עם המפורש בפסוק וירא אלוקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד?

ונקודת הביאור הוא שנוח לו לאדם הוא מצד האדם עצמו, וכיוון שירידת הנשמה היא ירידה גדולה ועצומה והניסיונות גדולים מאוד לכן נוח לו לאדם שלא נברא, אבל מצד הבורא כביכול וכיונות הבריאה, הרי אדרבה הקב"ה יש לו נחת רוח עצום מעבודת הנשמה בעולם הזה הגשמי ומהשלמת כוונת הבריאה שנתאוהה הקב"ה להיות לו יתברך דירה בתחתונים, ולכן לפניו יתברך הרי זה טוב מאוד.

ועל פי ביאור זה יוצא להיפך מהנ"ל לכאורה, שהענין של טוב מאוד הוא דוקא מצד למעלה, אבל בלשון המענה משמע יותר כמבואר לעיל.

ובשולי הדברים יש להעיר גם מתורה אור פרשת נח ד"ה מים רבים שמבאר מאמר חז"ל טוב זה מלאך חיים טוב מאוד זה מלאך המוות, ומבאר הענין במעלת אתהפכא חשובא לנהודא ומרדו למיתקא שזהו תכלית הבריאה ותכלית ירידת הנשמה למטה, ועל פי זה ניתוסף עומק בלשון חס ושלום על הסתלקות האותיות, כיון שבבריאת העולם על כל פרטיו ממש הוא טוב מאוד, גם הפרטים שנראים לעינינו כמו היפך הטוב, כי גם הם בפנימיותן הם טוב מאוד.







שער  
רבותינו נשיאנו

# מכתב ש' כסלו

**תוכן הענינים:** אופן הסתלקות אדמו"ר האמצעי/ אור חיות וכה: אור מים רקיע / ג' בחי' אלו בנשמות: אברהם יצחק ויעקב / ד' בארות שחפר יצחק ושייכותם לחודש תשרי / יעקב, רקיע – בחי' דעת / המשכת ג' בחי' אמ"ר במלכות – בחי' דוד / באר דיעקב לצורך הזווג עם רחל / עיקר ענין בארות המים – אצל יצחק / ג' בחי' אמ"ר בתורה / אור מים (אור חיות וכה) באבות החסידות חב"ד / ביאור השם דובער / ביאור מאמחז"ל פרסים דומים לדוב / ג' אותיות ד' ו' ב' – כמה בחינות בגבורה / בעד – גבורות / דוד – מלכות שנבנה מהגבורות / דוב - בלה"ק, בעד – בלעז"ז דובער יחד / בעד – אני בעד ולא אדע / מאצבעו נוטף חסידות / הסתלקות אדמהא"צ ע"ד רשב"י, בחי' גבורות / הסתלקותם באמירת תיבת חיים / טעם החילוק בין הפסוקים – מעלת אדמו"ר האמצעי / זמן ההסתלקות – ט' כסלו תקפ"ח / גזירת לקיחת אנשי חיל.

---

ב"ה, ועש"ק ט' כסלו, יום הלולא רבא דכ"ק אאזמו"ר האמצעי נבג"מ צוקללה"ה זיע"א. תרצ"ה'.  
דניפראפעטראוסק.

אהובי חביבי ויקירי שיחי'.

## אופן הסתלקות אדמו"ר האמצעי

היום הוא ההלולא רבא של כ"ק אדמו"ר האמצעי דובער נ"ע אשר נפטר ועלה למעלה בט' כסלו שנת התקפ"ח בעת אמרו דא"ח כשאמר הפסוק<sup>2</sup> כי עמך מקור לא סיים בוצינא קדישא למימר חיים ונשמתו עלתה ונדבקה בחיי החיים אוא"ס ב"ה. ואת תיבת חיים אשר לא אמרו בעת הסתלקותו מילא אותו בעת ההיא שצוה את בנו מורנו ורבינו רבי נחום ז"ל לומר להדפיס את מאמריו על כל התורה אשר בשם "תורת חיים" יקרא לה ככתוב כ"ז בהקדמת בנו הג"ל לספרו תורת חיים יעו"ש.

---

1 לקוטי לוי יצחק – אגרות קודש ע' שכ"ז ואילך. ברשימות חנ"ד כותב כ"ק אדמו"ר: "ט' כסלו: הלולא דארהאמ"צ. שמו שנת חיי וכו". וראה רשימות הל"ט שמציין למכתב זה.  
2 תהילים לו, י.

ויש לבאר בפירוט כל עניינים אלו, וכדלהלן: הנה שמו הקדוש מראה על בחינתו ומהותו (כמארו"ל<sup>3</sup> ר"מ הוה דייק בשמא) ועל מה שנפטר בט' כסלו התקפ"ח דוקא בהגיעו להפסוק כי עמד מקור חיים, ושלא סיים למימר תיבת "חיים" ויתמלא זה ע"י ספרו תורת חיים, ויום ההלולא שלו הוא אחר פ' תולדות שמדובר בה מענין יצחק ועבודתו שהיתה בחפירת בארות דוקא, שמסתמא יש לו שייכות לזה (ככתוב בספרים<sup>4</sup> שהפרשה שקורין בשבת שייכות לשבוע שלאחרי', א"כ פ' תולדות שייך לשבוע שלאחרי', שאז חל ט' כסלו יום ההלולא רבא שלו).

### אור חיות ובה: אור מים רקיע

הענין בכל זה הוא ובהקדם: כי יש ג' בחי' אור חיות וכח ככתוב בתניא בשער היחוד והאמונה פ"ב בהג"ה יעו"ש<sup>5</sup> שמסדרין אור חיות וכח<sup>6</sup>. וההפרש ביניהם: אור אינו נמשך עם הדבר שמאיר עליו, אם שפועל בהארתו עליו, כמו אור השמש והירח שפועל בצמחים כמ"ש<sup>7</sup> ממגד תבואות שמש וממגד גרש ירחים וכדומה, אך אינו נמשך עם הדבר שפעל עליו, והוא המשכה בבחי' מקיף בכלל. חיות נמשך עם הדבר שמחיהו, והוא המשכה בבחי' פנימי בכלל, אך ב' אלו אינם יוצאים לחוץ מן הדבר שנמשכים עליו וכו'.

וכח שהוא כמו כל הכוחות שבאדם תנועה ודאי' ושמיעה וכדומה הוא מה שפועל בדבר שחוץ ממנו, שדואה ושומע דבר שחוץ ממנו וכדומה.

וקרוב מאוד לומר שהן הן הג' בחי' דאור מים רקיע המבואר בזהר תרומה דקס"ז ובע"ה שער מ"ן זמ"ד דרוש ה' ו' ע"ש, וגם הם לנגד הג' אותיות יה"ו שבשם, לנגד הג' מוחין חב"ד, והג' קוין ימין שמאל ואמצע, בכלל

(ודע שבסידור<sup>8</sup> בפסוק<sup>9</sup> הללו אל בקדשו מבואר לכאורה באופן אחר שהג' בחי' אור מים רקיע הם כתר חכמה בינה, ועיין בלקו"ת בד"ה קמפליגי במתנתא דרקיע ע"ש, ולכאורה הוא סותר לזה שאמרו לעיל שהם ננגד חב"ד.

הנה י"ל לתווך זה שבשם שבהג' בחי' טעמים נקודות תגין מצאנו ב' שיטות, א' שטעמים בכתר ונקודות בחכמה ותגין בבינה, ב' שטעמים בחכמה ונקודות בבינה ותגין בז"א. עד"ז הוא באור מים רקיע. וכמו"כ מצינו בהד' פרשיות והד' בתים דתש"ד יש ב' שיטות, א' שיטה הידועה<sup>10</sup> שקדש בחכמה והי'

3 יומא פג, ב.

4 דאה תו"ש ח"ו סוף ע' 148 ע"ש ובכ"מ.

5 ולפי שכל את אות מכ"ב אותיות התורה היא המשכת חיות וכח מיוחד פרטי שאינו נמשך באות אחרת לכך גם תמונתו בכתב כל את היא בתמונה מיוחדת פרטית המורה על ציור המשכה והתגלות האור והחיות והכח הנגלה ונמשך באות זו איך הוא נמשך ונתגלה ממדותיו של הקב"ה ורצונו והכמתו וכו'.

6 ועיין המשך ד"ה תרס"ד בתחילתו בארוכה ובכ"מ.

7 דברים לג, יד.

8 עם דא"ח (דף ע'), בכל הבא לקמן בענין בחי' אור מים רקיע, עיין במאמרי תשרי תשי"ט. ובארוכה בספר הערכים ח"ד ערך אור מים רקיע ושי"ג.

9 תהילים קג, א.

10 תניא פס"א. ועוד. בשעוורים בספר התניא ע' 529 מובא הערת כ"ק ארמו"ר בזה ח"ל: "כמבואר בארוכה ברודשי תפילין שבפע"ה, בסידור (שעם מאמרי חסידות). באמרי בינה וכו'". וברשימות על התניא (עמ' רסח) ח"ל: עיין ח"ג רבא, א ושם, ובאורו בסידור שער התפילין".

כי יביאך בנינה שמע בחסד (והיינו ז"א שהוא חסדים בכלל) והי' אם שמע בגבורה (שהוא מלכות בכלל שבנינה מהגבורות) ב' שיטת החברייא יתבי דרומא שקדש בכתר והי' כי יביאך בחכמה שמע בנינה והי' אם שמע בחסד, וכמ"ש בזהר ואתחנן דרס"ט ע"א, ואם שבוהר שם השיגו על השיטה הזאת ולא נתקבלה אך ע"כ לומר שגם היא דא"ח, ועיין מזה ברשימה על מאדז"ל<sup>11</sup> תנא אין איש מת אלא לאשתו כו' ע"ש<sup>12</sup>, עד"ז יובן כאן שאפשר לבאר ענין אור מים רקיע בשני אופנים, נגד חב"ד או נגד נח"ב.

אמנם בנדר"ד מלבד זה י"ל עוד ביאור שמה שאור מים רקיע הוא בכתר חכמה בינה, זה יוצדק בכתר חכמה בינה דאריך, שעיקר ענין האצילות ומה שנקרא אדם הוא אריך, כי עתיק הוא בחי' תחתונה שבמאציל, וא"א הוא המבריה עד סוף האצילות והוא נקרא נפש כל האצילות, ועיין בטעמי מצות להדר"ז ז"ל במצות מחצית השקל בפ' כופר נפשו ובלקו"ת פ' שלח בד"ה אני ה' אלקיכם דרוש האחרון ע"ש, והוא בעיקר בחי' אדם דאצילות (זו"א הוא רק כמראה אדם דא"א, ועיין בלקו"ת בהביאור דהניף בפ' אמור) הנה נשמדובר בענין כתר חכמה בינה דאריך אז דוקא הוא בחי' אור מים רקיע, כי גלגלתא הוא אור, מים הוא חס"ס<sup>13</sup> (וכמ"ש ברשימה ע"פ<sup>14</sup> לדוד ה' אודי שכי עמך מקור חיים (שחיות הוא כמו בחי' מים נמשית) קאי על ח"ס (ומקור "מקור חיים" אותיות קדום הוא קרומא דאוריא הקודם לו) באורך המייחס לו קאי על גלגלתא שנחשב עולם הא"ס כמ"ש ברמ"ז אמור דפ"ח והובא בלקו"ת בהביאור דלטהר תטהרו) רקיע הוא בינה דא"א שבגרון, והוא בחי' רקיע שעניינו כמו פרסא, הוא הפרסא דמיצר הגרון, ובהם מתלבשים חג"ת דעת"י. הרי שב' הענינים יעלו בקנה א', וגלגלתא וח"ס הם מקודיים לחכמה ובינה, והם כעין דבר ונוקבא כמ"ש בשער הולדת או"א וזו"ג פ"ו ובשער מ"ז ומ"ד דרוש א' ע"ש.

ורקיע שהוא בחי' פרסא מלבד זה שרומז על גרון דא"א הנה רומז ג"כ על הפרסא דקרומא דאוריא הנ"ל שמלוכב שם ג"כ ת"ת דעת"י.

ואין שיהיה לפי האמור א"ש ב' השיטת ולא יסתרו זה את זה.

ויש ג"כ סברא שלישית שאור הוא בינה ומים דעת, בע"ה שער דרושי הצלם דרוש א' ע"ש, א"כ אור ומים מתפרש בג' אופנים, א' כתר וחכמה, ב' חכמה ובינה, ג' בינה ודעת. והיינו אור ומים הוא בחכמה ובינה וחכמה מצד קרבתו אל הכתר כי הי' והקוץ דבוקים זה בזה נקרא כתר ג"כ אור, ודעת מצד קרבתו אל הבינה כמאמר<sup>15</sup> אם אין בינה אין דעת כו' נקרא ג"כ מים. ויל"פ עוד באופנים אחרים ואכמ"ל בזה).

### ג' בחי' אלו בנשמות: אברהם יצחק ויעקב

והנה ג' בחי' אלו הם בסדר השתלשלות בעולמות שעולמות הוא ענין חיצוניות, וכמו כן ישנם ג' עניינים אלו בנשמות שהם פנימיות,

11 סנהדרין כב, ב.

12 דאה גם בתורת לוי יצחק הערות למסכת סנהדרין ע' קפו ושם: "בית המקדש הוא ביה כתר מלכות. . וגם יתפרש בהמ"ק על יסוד מלכות. . ועולה בקנה א' . . כמ"ש במ"א בס"ד".

13 דאה גם לעול במכתב של ער"ה תרצ"א בתחילתו.

14 תהלים כו, א.

15 אבות פ"ג משנה ז.



והיינו מלבד זה שבכל נשמה באופן המשכתה ולידתה ישנם הג' בחי' הללו דאור מים רקיע, אור חיות וכן כמובן משער מ"ן ומ"ד שם (ויש עוד בחי' רביעית ק' ברבאן כמש"ש וכשו"ת לקמן) הנה בכלל הנשמות ישנם ג"כ כל הבחי' הללו, והענין בזה הוא כי אין קורין אבות אלא לשלשה, והם כנגד ג' בחי' הללו, אברהם הוא בחי' אור כי עד אברהם היה העולם משתמש באפלה והוא התחיל להאיר כמארז"ל, ועיין במד"ד נח סו"פ ל"ט<sup>16</sup> עד שאתה מאיר בו' בא' והאיר לפני בו' ע"ש, הרי שאברהם הוא בחי' אור,

יצחק הוא בחי' מים וזהו שעבודתו היתה בחפירת בארות מים חיים (ויש לקשר זה עם בחינתו של יצחק בכלל, שהוא ענין הגבורות שהמים הללו הן מצד הגבורות, והטעם, כי המים דבאר שהן העולין מלמטה למעלה הרי זה כעין הגבורות, העלאה. ויש להוסיף דהנה בחי' יצחק בשנה מתחיל מתחילת ד"ה עד הו"ד והוא בכלל כידוע שבפסח הוא בחי' אברהם, חסד. סוכות (ותשרי בכלל) בחי' יצחק, גבורה (כדלקמן). שבועות, בחי' יעקב, קן האמצעי, תורה. שבימים הללו בחודש תשרי, שכנגד יצחק יש ג' זמנים שהעולם והאדם נידון, א) בר"ה שאז הוא הכתיבה<sup>17</sup>, ובזה גופא הנה ביום א' דינא קשיא וביום ב' דינא רפיא, ב) וביום הכיפור שאז הוא החתימה ואז אין שום שליטה להשטן כמארז"ל<sup>18</sup> שהשטן גימט' שס"ד מלבד יום הכיפור, ג) והושענא רבה שאז הוא הגמר חתימה, ובהושענא רבה יש סימן לזה שהוא בלילה בצל<sup>19</sup>, ולכן התיקון משנה תורה ותהלים אומרים בלילה אך ההושענות וחביטת הערבה בהושענא רבה הוא ביום הושענא רבה שאז הוא סיומא דינא, ועיין בפע"ח בכוננת ליל הו"ד ע"ש.

## ד' בארות שחפר יצחק ושייכותם לחודש תשרי

ונמצא שיש כאן ג' זמנים, ובפרטיות הם ד', כי ר"ה גופא הם ב' בחי' דין כנ"ל. וזהו הד' בארות, לפי פשוטו של מקרא, שחפרם יצחק<sup>20</sup>,

א' הבאר דעשק ביום א' דר"ה, ורבו עלי' הוא כמ"ש<sup>21</sup> ויהי היום בו' שקאי על ר"ה כתרנומו, ויבא גם השטן בו'<sup>22</sup> וכתיב<sup>23</sup> ה' יחתו מריבו שמפטידין זה ביום א' דר"ה<sup>24</sup> הרי שאז יש מריבה והוא מצד הדינא קשיא,

ב' הבאר דשטנה ביום ב' דר"ה שרבו גם עלי' מצד הדינא רפיא (ומפני שהוא רפיא לא כתיב הטעם בהשטנו בו' כמו בבאר דעשק הנ"ל "כי התעשקו בו")

16 שמות רבה פרשה טו. "אמר לו עד שאתה מאיר לי דרך הלון בא והאר לפני, כך אמר הקב"ה לאברהם עד שאתה מאיר לי מאספוטמיה ומחברותיה בא והאר לפני בארין ישראל".

17 דאה במכתבים (נרפס לעיל) של ר"ה תרצ"א.

18 יומא ב, א.

19 דמ"א שו"ע סימן תרסד ס"א: כתבו הראשונים ז"ל שיש סימן בצל הלבנה בליל הושענא רבה, שיקרה לו או לקרוביו באותה השנה ויש מי שכתב שאין להקדק בזה כדו שלא ליתרע מוליה (לא לעשות לסימן דע), וגם כי רבים אינם מבינים הענין על בודיו, ויותר טוב להיות תמים ולא להקדק עתירות

20 ביאור מעלת הבאר ופירת הבאר (ושייכותו ליצחק דוקא) דאה לקו"ש ח"ל ע' 117 הערה 20.

21 איוב א. ותרנומו: וזהו בימא דדינא רבא.

22 איוב א. ו.

23 ש"א ב, י.

24 שו"ע תקפ"ד ס"ז.

ג' הבאר דרחבות שלא רבו עלי' הוא ביום הכיפור שאין להשטן שליטה, ונקרא רחבות, גימט' שם אהי' בדי' מלאויו קס"א קס"א קמ"ג קנ"א, שהוא פנימיות בינה שביום הכיפור (ויש לפרש הפסוק<sup>25</sup> "מן המיצר קראת" שהוא בראש השנה, ענני במרחב י"ה ביום הכיפור רחבות, והוא ע"י העבודה דכהן הגדול ביום הכיפור שהכהן הגדול מתחיל מהתיקון ורב חסד כמ"ש באד"ר והתיקון הזה הוא במקום המרחב (ודב חסד), והי' טובל ה' טבילות ומקדש י' קידושין לנגד י"ה שבמרחב (ענני במרחב י"ה) בתיקון הזה, ועיני בשער א"א פ"א) ועל הבאר הזה כתיב<sup>26</sup> ויעתק מלשון עתיק, וחפרו יצחק עצמו לא עבדיו, היינו שרשי הגבורות כמו שהם בעתיק (שעניינו תענוג, בחי' יצחק, כמ"ש צחק עשה לי אלקים<sup>27</sup>) וביום הכיפור מקבלת המלכות באר הג' דעתיק, וזהו כי הרחיב ה' לנו ופרינו בארץ<sup>28</sup>. שביום הכיפור עצמו אסור תשמיש<sup>29</sup> ואח"כ מותר זהו ופרינו, כי הא גופא מה שמוותר אח"כ נמשך זה מיום הכיפור דוקא<sup>30</sup>, והראי' כי הזיווגים היו נעשים ביום הכיפור דוקא כמארז"ל בשלהי תענית<sup>31</sup> שאז בנות ישראל יוצאות וחולות בכרמים כו', וגם להכפרה דיום הכיפור שע"י הכהן הגדול מעכב שיהי' לו אשה כמ"ש<sup>32</sup> ובעד ביתו, וכמארז"ל<sup>33</sup>, וגם זה מטעם הנ"ל, שיום הכיפור הוא שורש הזיווג. וכן יש פירוש בועיניתם את נפשותיכם<sup>34</sup> שזעיניתם הוא מלשון עונתה דהיינו יחוד, והוא מטעם האמור שהמקור להזיווג הוא דוקא יום הכיפור אם שבו גופא אסור מפני דנטלא מבי אימא כמ"ש בזהר<sup>35</sup>.

אח"כ יועל משם באר שבע<sup>36</sup> הוא להושענה רבה שהוא יום הו' דסוכות, וירא אליו ה' בלילה ההוא<sup>37</sup> הוא ליל הושענה רבה שאז הוא הדין והמשפט, וכרו שם עבדי יצחק (ולא הוא עצמו נבאר הנ"ל, שזהו ביום הכיפור דוקא, רק בחי' הארות ממנו) באר ומצאו מים כמ"ש<sup>38</sup> מצאנו מים, והי' זה ביום ההוא היינו ביום הושענה רבה שזהו לפלא כי הושענה רבה אינו כמו ר"ה ויום הכיפור שהם יו"ט ובר"ה יש תקיעת שופר וביום הכיפור הח' ענויים והה' תפילות ושאר העבודות ובהם הוא הכתיבה בלאה והחתימה הפנימית שברחל<sup>39</sup> לכן אין זה פלא כלל מה שמצאו מים, אבל הושענה רבה שאינו יו"ט כמוהם ובו הוא רק החותם החיצון שבמלכות דמלכות, וגם מצד א' יש בו חסדים מקיפים דמלכות דאימא (ע"י הסוכה) ומקיפים ופנימים דמלכות דז"א (ע"י נענוע הלולב ומיניו והקפתיהם) ומאין ימצא מים דגבורות דיצחק זהו שנאמר בפסוק הפלא שמצאו מים כמ"ש ויגידו לו מצאנו מים, וקרא שם הבאר שבעה ע"ש הושענה רבה שהוא יום הו' דסוכות, ובהושענה רבה הוא הגמך דחתימה, זהו שאז נגמר חפירת הבארות דיצחק ולא נאמר אחדי זה שחפר עוד בארות. וכמו כן יש להוסיף לענין מה

25 תהלים קי"ח, ה.

26 בראשית כו, כב.

27 בראשית כא, ו.

28 בראשית כו, כב.

29 יומא פ"ה משנה א.

30 ראה לעיל בסוף מכתב ה' תשרי תרצ"ו.

31 תענית לא, א.

32 ויקרא טז, יז.

33 יומא ב, א.

34 ויקרא כג, לב.

35 אמור ק, ב.

36 בראשית כו, כג.

37 בראשית כו, כד.

38 בראשית כו, לב.

39 ראה הביאור בזה במכתב מעד"ה הרצ"ת (נרפס לעיל).

שחפר יצחק את הבארות דאברהם דוקא כו' וקרא להן שמות כשמת אחד מלא ו' ואחד חסד ו' כדלקמן, התחלה הוא בד"ה והגמר בהושענה רבה וכמ"ש בזהר בפ' וישב יצחק ויחפור כו' ע"ש).

וימי חייו היו ק"פ כמספר מים במלואו, מ"ם יו"ד מ"ם נ"ל שאברהם הוא בחי' אור ויצחק בחי' מים, ויצחק הוא אותיות קץ חי<sup>40</sup>, היינו חיות שהוא כמו בחי' מים נ"ל באור חיות נח, הדנה חיות גימט' יצחק גבורה, כי חיות שהוא המשכה בפנימית שנמזג עם הגוף והכלי וענין זה הוא מצד הגבורות דוקא משוא"כ מצד חסד הוא בחי' אור, מקיף, כמ"ש<sup>41</sup> וימינו תחבקני ועיין בד"ה והנה דבקה יוצאת תרנ"ט<sup>42</sup> מאדמו"ד ז"ל נבנ"מ זיע"א, והוא נמו בחי' מים, כי חיות הדבר הוא מהלחוחית שבו ובמת אין לו לחלוחית כי לולב היבש פסול ע"ש<sup>43</sup> לא המתים יהללו כו' כדאיתא בירושלמי מס' סוכה<sup>44</sup> שם.

### יעקב, דקיע – בחי' דעת

יעקב הוא בחי' דקיע (שרוב אותיות דקיע יש בו, וב' ור' מתחלפין זה בזה, כי ב' הוא המספר קטן של ד' ובשנותו יעקב על מספר צחק דיצחק (כמ"ש<sup>45</sup> צחק עשה כו') יהי' ביחד מספר דקיע, והוא מה שברקיע דיעקב אגלידו מיא דיצחק) ויעקב הוא בחי' ו' שבשם, אות אמת<sup>46</sup> מרתו של יעקב וזהו ג"כ ענינו של דקיע, כידוע שרקיע הנקרא שמים הוא בחי' יעקב תפארת, והוא בחי' כח נ"ל שאור חיות נח הם כנגד אור מים דקיע, וא"כ יעקב (דקיע) הוא גם בחי' נח, שהוא גימט' ב"פ יד היינו תפארת הכולל ב' ידיים. ועיין במד"ד תולדות פס"ה ריש ס"ז תרין אדרעין דאבונן יעקב כו' ובפ' ויחי פצ"ז דס"ד ד' ידא דדחת תליתא דעלמא כו' ע"ש<sup>47</sup>, הרי שבח וחוזק דיעקב הוא בב' ידיו מספר כ"ח, והוא הוא שאמר<sup>48</sup> ואת גיע כפי לשון רבים, שתי ידיים. והיינו אברהם אור חכמה, יצחק חיות בינה, ויעקב כח דעת הוא הכולל תרין עטרין דחו"ג, וזהו כח ב"פ יד

(יש להוסיף בהשייכות של יעקב לבחי' נח, הדנה יעקב נתן לדוד כ"ח שנים מחייו כמ"ש בזהר<sup>49</sup>, הוא מפני שיעקב הוא בחי' כח, ואברהם נתן ה' שנים לדוד, כי עיקר מעלתו הוא ה', דאברהם שנתוסף לו, ויעקב נתן כ"ח כאמור, ויצחק לא נתן כלל, כי כל עיקר מהות הבנין דדוד בחי' מלכות הוא מיצחק בחי' גבורות דוקא וכמשי"ת א"יה. אך לכאורה קשה דאם כן אדרבה היה צריך לתת לו, והביאור בזה דהנה מהיי יצחק שאחד העקדה הדי אין זה גבורות בעצמן לבד, כי הרי הומתק ע"י העקדה בחסדים דאברהם,

40 תקונים זהר חדש קו, ד. פורס שעד ארפ"ב. ודאה השמטות לוח"א רנב, ב.

41 שה"ש ב, ו, ה, ג.

42 והוא בד"ה כשמן הטוב (המשך מהמאמר הנ"ל) עמ' קלא [בהוצאה החדשה]: "וי' ש שמואלו תחת לראשי, דיהודי הוא מבחי' שמואל דוקא, דמבחי' יצחק וחסד נמשך להיות וימיני דהבקני, שהוא מקיף לבד, אבל להיות נמשך בפנימיות זהו ע"י השמואל דוקא. וז"ש בתקונים צדיק אהו נטל לשמואל דאהו יצחק קץ חי כו', והיינו... ע"י בחי' יצחק, בחי' גבורה דוקא, שע"י בחי' גבורה נמשך בחי' פנימיות עצמותו להיות נמשך בבחי' פנימיות המקבל".

43 תהלים קטו, יז.

44 פ"ג ה"א.

45 בראשית כא, ו.

46 זח"ג בתהלותו.

47 **תולדות:** (שתי ודועותיו של יעקב עמודי ישיש) תרין אדרעין דאבונן יעקב כתרין עמודין דפרא טופא ואת אמרת תילבישה על ידיו. **והי:** ודא יוסף כי ישת אביו וב' אמר ד' ברביא ידא דדחת תליתאה דעלמא את מבקש לדחותה (שידיו של יעקב דחה שליש העולם (מלאך) ואתה יוסף מבקש לדחותה).

48 בראשית לא, מב.

49 וז"א קסה, א, ונתבאר בסהמ"צ מצות מני מלך ובקללו"צ (ח"א) לזהר ע' קל ואלך.

ונכלל בו חסדים דאברהם (ע"ד וגילו ברעדה<sup>50</sup>) וגבורות בלבד היו בו משך ל"ז שנים הראשונים, הגה הגבורות דאז היו תקיפין מאד, כי הרי לא נמתקו בחסדים כלל, ועוד זאת מצד גבורותיו דאז הרי לא היה שייך שיהי' לו אשה, כי האשה שנולדה לו נעשה ע"י העקדה דוקא כמ"שי<sup>51</sup> ויהי אחרי הדברים האלה ויגד לאברהם כי ובתואל ילד את רבקה, וא"כ איך ינתנו לדוד שהוא בחי' מלכות בחי' נוקבא, מבחי' שלמעלה משייכות לנוקבא? וגם לא יוכל לקבלם מצד תקפם וקשיותם, וגם גבורות אינם שייך להשפעה, לכן ניתנו לדוד באמצעות יוסף שהוא בחי' יסוד, שיוסף נתן לו ל"ז שנה, והם הל"ז שנה דיצחק, ויש לקשר בין יוסף ליצחק, כי ידוע שיצחק אותיות קץ חי מסתיים בו תיבת חי, ויוסף נקרא ג"כ חי כמ"שי<sup>52</sup> רב עוד יוסף בני חי, והו"ע אבר חי דיסוד, וע"י יוסף נמשכו ממותקים לדוד, כי יוסף ממתקן כי יש בו חסדים דאברהם, כידוע בענין התרין בקר דאברהם ויוסף (וישכם אברהם בנוקר<sup>53</sup> חסד). הבוקר אור<sup>54</sup>, שנאמר אצל יוסף נמבאר בזהר בלק דר"ד<sup>55</sup>.

והיינו דודד שהוא מלכות מקבל חייו מז"א, מראשיתו אמצעיתו וסופו, שהוא חסד (ה' דאברהם) תפארת (י"ד מיעקב) יסוד (ל"ז מיוסף) (כי נצח והוד שהם תרין פלגי גופא נחשבים לא') ועצם מהותו נבנה מיצחק בחי' גבורות, וכמובן).

### המשכת ג' בחי' אמ"ר במלכות – בחי' דוד

והנה בנין המלכות בחי' דוד שהיא בחי' עיד, המרומו בענין ק' ברכאן כמ"ש בשער מ"ז ומ"ד שם, נעשה מג' בחי' אלו דאור מים רקיע, אור חיות כח, שהם הג' אבות שהם ג"כ כנגד חסד גבורה תפארת כנ"ל וכמ"שי<sup>56</sup> דוד שהוא בחי' מלכות "ידיך עשויני ויכוננני" שהם הג' ידות<sup>57</sup>, גדולה חזקה רמה, אך בעיקר בנין המלכות הוא מהגבורות דוקא כנ"ל (והיינו הטעם מה שק' ברבות תינקם דוד כמ"שי<sup>58</sup> ונאם הגבר הוקם על כרדו"ל<sup>59</sup>, נקרא כאן גבר מפני שמקבל מהג' קוין, גבר ר"ת גומלי (חסדים) ביישנים (ידאה, גבורה) רחמנים<sup>60</sup>, והיינו האבות הג'.

אך כללות פירושו גבר הוא ע"ש גבורה, כיון שבעיקר בנין המלכות הוא מהגבורות דוקא כנ"ל)

ובפרט בזמן הנסידה דמלכות, בנערותה, שאז המלכות נבנית מבינה שלא ע"י ז"א, הוא מבחי' גבורות דיצחק דבינה, והוא הזהב שלמעלה מכסף דאברהם, וזהו שיצחק שבחינתו הוא מים אין זה מים סתם (כי הרי מים סתם שיוורדים מגובה לנמוך<sup>61</sup> הוא בחי' חסד דאברהם שאמר<sup>62</sup> יוקח נא מעט מים) רק

50 תהילים ב, יא.

51 בראשית כב, כ-כג ופרש"י שם.

52 בראשית מה, כח.

53 בראשית כב, ג.

54 בראשית מר, ג.

55 דאה גם לקמן במכתב מפורים פסח "צ"ד"

56 תהילים קיט, עג.

57 דאה לקו"ת נשא כא, ב ואילך. אוד"ת וישלה רלה, סע"א ואילך. נ"ך (כרך א) ע' קלא. ועוד.

58 ש"ב כג, א.

59 במדבר רבה פרשה יח ובכ"מ. שו"ע או"ח ס' מו, א.

60 דאה יבמות עט, א.

61 תענית ז, א. דאה גם תניא פ"ד.

62 בראשית יח, ד.

מים דחפירת בארות שבהם עולים ונובעים המים מתנא לעילא (שהמים הללו הם מים חיים, והיינו מה שמים הוא חיות כנ"ל) שזה דומז על בחי' גבורות העולים מלמטה למעלה, ולכן ישיבתו דיצחק הי' בבחי' באר כמ"ש<sup>63</sup> וישב יצחק עם באר לחי דאי, יען הוא העושה כ"ז.

וכי תימא הרי בבאר הזה נעשה נס להגר<sup>64</sup>, והגר הרי שייכת לאברהם, וי"ל דהנה הגר ג"כ מספרה כמו יצחק, והוא הבחי' דגבורות הד' בניס דד' פעמים ב"ן בגימטריא יצחק, והגבורות שלהם הוא בחי' הגר, ועיין בל"ת להאריז"ל סוף דרוש העקדה ע"ש (וכן זיווג דיצחק מה שנודמנה דבקה ובעת שהביאו אותה לו, הכל היה בבחי' באר, אליעזר היה על עין המים ולשם יצאה דבקה, וכשהביאה ליצחק כתיב<sup>65</sup> ויצחק בא מבוא באר לחי דאי. ואם שביעקב ומשה ג"כ נודמנו על הבאר, אך שם לא נגמר הדבר כלל על הבאר, וגם היה פעם אחת בלבד והי' זה רק בעין מקור לזה, משא"כ ביצחק הרי אצל עין המים שם אליעזר הנוס והצמידים (דזהב דיצחק בחי' גבורות כנ"ל) עלי', וכשהביאה ליצחק בא מבוא באר לחי דאי, בחי' גבורות. ונמצא שכל עניני הנישואין דיצחק הי' קשור עם באר. שהוא ענין מים באופן של גבורות, מלמטה למעלה, שזוהו בחי' יצחק כנ"ל.

### באר דיעקב לצורך הזווג עם רחל

ולהעיר שגם אצל יעקב מצינו ענין הבאר דהנה רחל נודמנה ליעקב אצל הבאר כמ"ש<sup>66</sup> וירא והנה באר בשדה כו' והיה זה אחר השינה שלו וההלם דמראה הסלם שכתוב<sup>67</sup> וישכב במקום ההוא, במקום ההוא ולא בבית שם ועבר י"ד שנה ששם לא יישן, ולא בעשרים שנה שאח"כ שאז לא יישן כדאיתא במד"ד במקומו<sup>68</sup>, ויש לומר הביאור בזה דהיינו צורך השינה דיעקב הוא בעין התרדמה דאדה"ר<sup>69</sup> בכדי שתנסר ותבנה חוה, כמו"כ השינה דיעקב היתה בכדי שיבנו הנוקבין דלאה ורחל ואל"כ לא היו כלל במציאות, וכי תימא הרי כבר היו כי יצחק אמר לו<sup>70</sup> וקח לך משם אשה מבנות לבן, הנה זה מצד יצחק בחי' גבורות, שהגבורות הם הבונים את המלכות כנ"ל כבר היו, אבל מצד יעקב בחי' תפארת לא היו עדיין לכן נצרך שיישן (וכן משה יישן כמ"ש<sup>71</sup> מתוקה שנת העובר ר"ת משה וכמ"ש בכתהאריז"ל ע"ש) ואז חלם לו החלם טוב דמראה הסלם, שהסלם באותיות דומז על לאה שהיא כנגד ס' ועל רחל שהיא כנגד ל"מ (כי לאה מקומה לנגד חו"ג ושליש תפארת ורחל מקומה לנגד ב' שלישי תפארת ונצר הוור, והם ה' מדות כנגד ה"פ הוי' (=180) הנחלקים לס' וע', ס' כנגד לאה וע' (ל' מ') כנגד רחל כנ"ל ועיין בל"ת להאריז"ל פ' וישב ובישעי' ע"פ<sup>72</sup> דודי נסע ונגלה) וסלם במלואו סמ"ך למ"ד מ"ם גימט' לאה רחל.

63 בראשית כה, יא.  
64 בראשית טז, ז.  
65 בראשית כד, טב.  
66 בראשית כט, ב.  
67 בראשית כה, יא.

68 סה, י"א: וישכב במקום ההוא רבי יהודה ור' נחמיה ר' יהודה אמר: כאן שכב, אבל כל י"ד שנה, שהיה טמון בבית עבר לא שכב. ור' נחמיה אמר: כאן שכב, אבל כל ב' שנה, שעמד בביתו של לבן, לא שכב. ומה היה אומר? ר' יהושע בן לוי אמר: ט"ז שיר המעלות שבספר תהלים. מאי עמטייה? (תהלים קכב) שיר המעלות לדוד, לולי ה' שהיה לנו יאמר נא ישראל. ישראל סבא. ר' שמואל בר נחמן אמר: כל ספר תהלים היה אומר. מה טעם? (שם כב): ואתה קדוש יושב תהלות ישראל, ישראל סבא:

69 בראשית כ, כא.  
70 בראשית כה, ב.

71 יא. וראה הפירוש בזה לעיל במכתב מער"ה הרצ"ת.  
72 ישעי' לח, יב. ושם "דודי".

וי"ד שנה מקודם וכ' שנה אח"כ לא יישן והשינה היתה בין י"ד לכ' שנעשה מזה הבאר הרומז על נוקבא שיסודה של נוקבא שקועה כמו באר, והטעם דהנה ידוע בכתהאר"י<sup>73</sup> ל שבאר ר"ת בידך אפקיד רוחי<sup>73</sup>, ידך הם י"ד וכ' והוא היד דבינה, האחריים דאהי' דבינה שהם האותיות שלאחר אהי' שהוא בוב"ז מספר יד"ך (ורמז במשנה<sup>74</sup> כל היד המרבה לבדוק בנשים משוכחת, הוא היד דבינה הבודקת ומורה את הבאר דמלכות. ואם יתפרש הנשים על בינה יתפרש היד על יד דא"א הכורה בנסוד דבינה, ועיין בשער הארת המוחין פ"ז) הנה בתוך יד"ך הזה יישן יעקב, ששינה הוא בתוך היד שלמעלה כמ"ש<sup>75</sup> בידך אפקיד רוחי, היינו בין י"ד וכ', י"ד מקודם לא יישן וכ' אח"כ לא יישן ובין י"ד לכ' יישן, ועי"ז נעשה הבאר ר"ת בידך אפקיד רוחי.

ומפני שעיקר הנוקבא הוא רחל<sup>76</sup>, ולא היא רק בחי' הארה בלבד ממלכות דתבונה, ויעקב הלך ללבן בשביל רחל וכדי שיוולד ממנה יוסף בעיקר, ובשגולד יוסף אמר יעקב<sup>77</sup> שלחני בו, זהו שרחל דוקא נזרמנה לו על הבאר ובשבילה בעיקר היתה שינתו בין יד"ך, וזהו ג"כ מה שאח"כ השנים דיעקב שהיו לו טוב ושהי' יוסף אצלו הוא ל"ד שנה כמספר י"דך, י"ז שנה אחר לידת יוסף שהיה יוסף אצלו (שמקודם לזה היה י"ד שנה בבית לבן שלא יישן וי"ד מקודם בבית שם ועבר שלא יישן, והיינו כ"ח ב"פ י"ד ש"כח" הוא בחי' יעקב, וכאמור לעיל) וי"ז שנה שהי' במצרים אצל יוסף.

ומפני שבאר ר"ת בידך אפקיד רוחי, שידך הוא בגימט' בוב"ז כנ"ל שהוא אחרונים בשם אהי', ובנו"ו הוא מלשון בני', זהו שבכה יעקב אצל הבאר כשנשק את רחל<sup>78</sup>, וד"ל)

ובאר הוא נוקבא שיסודה שקועה כמו באר ננ"ל, זהו שההתחלה דהבאר, באר לחי ראי הי' אצל הגר שהיא נוקבא, וכן במדבר הי' הבאר בזכותה של מרים<sup>79</sup> שהיא נוקבא בחי' גבורות.

(כי אהרן חסד, משה תפארת בפנימיותו, ומרים היא בחי' גבורה מלשון מרירות. וכן קושי השעבוד נעשה משגולדה מרים<sup>80</sup>, משך פ"ז שנה כמנין שם אלקים, גבורה וגם מרים הוא מלשון הרמה, כי גבורות צריכים להדימם שאז הם טובים, וזהו ענין זהב התנופה זהב בחי' גבורות וצריכים להניפם, הרמת הגבורות). נמצא מכל הנ"ל שענין הבאר הי' לא רק אצל יצחק אלא גם אצל יעקב.

### עיקר ענין בארות המים – אצל יצחק

אמנם מי הוא החופר את הבארות ומוצא בהם מים הוא יצחק וזהו קו השמאל בחי' גבורות. והנה יסוד דנוקבא הוא אות ב' מלשון בית, והוא ג"כ האות ב' דבאר, כי רחם הנוקבא נמשל לבית כדאיתא במשנה<sup>81</sup> משל משלו חכמים באשה הדר ופרודודור בו, והרבה פעמים בדדו"ל<sup>82</sup> מכבדת את ביתה בו'.

73 תהילים לא, ו.

74 נדה פ"ב משנה א.

75 תהילים לא, ו.

76 ראה לעיל סוף מכתב מעו"ה תרצ"א.

77 בראשית ל, כה.

78 בראשית כט, יא.

79 תענית ט, א.

80 שה"ש רבה פרשה ה. רש"י שה"ש ב, יג. ובכ"מ.

81 נדה פ"ב משנה ה.

82 מקוואות פ"ח משנה ד' ועוד.

וצריך להיות דל"ת בהבית שלא יהי' הבית פתוח וכמ"ש<sup>83</sup> גל נעול כו'. (כי פתח פתוח הוא סימן לאיסור כמאדו"ל<sup>84</sup>, והוא בחי' בא נחש על חוה, שבאות ח' של חו"ה פתח פתוח מלמטה, וד"ל). וצריך להיות ג"כ בריח על הדלת לסוגרה, שאז הבית הוא שמור כל יכנס זר בתוכו ח"ו, שתמונת הבריח הוא כמו אות ו', והיינו הבית הוא רחם הנוקבא, והדל"ת הוא הצירוף והדלתות שיש ברחם הנוקבא לסוגרו וכדו"ל, וד"ג"ב מספרו ארבע לדמו על הב' צירוף וב' דלתות, והבריה האות ו' הוא המ"ן המנצפ"ך שיש ברחם הנוקבא, ועיין בסידור<sup>85</sup> ע"פ<sup>86</sup> כי חיזק בריחי שעריך ברך בניך בקרבך ע"ש. נמצא שהאותיות השייכים לבית הם ב' ו' ד' כנגד הבית, הבריחים והדלתות. (אותיות דו"ב כדלקמן).

ויש כ"ז במלכות הן בעת קטנותה, והן בזמן נערוטה דהיינו בהנסירה, שזמן הנערוטה הוא משך ו' חדשים, וכמ"ש בע"ח שוער הירח פ"ג ע"ש. ועיין ברשימה דעל חטא כו' שאומרים אותו בא"ב<sup>87</sup> כפול ונחלק לג' חלקים ו' ו' ו' שאחד כ"א אומרים ועל כולם כו' ג' לשונות סלה מחל בפר ע"ש.

וכשנעריך ב' הבחי' דקטנות ונערוטה זה לזה, הנה הדלת והציר הוא בזמן הקטנות, והמנצפ"ך בעיקר הוא בזמן הנערוטה, כי הרי מה שנתוסף בנערה על נער הוא ה' שרומז על מנצפ"ך כמ"ש בשוער הירח שם.

(אם שו"ל שהה' הנתוסף שצידו של האות ה' הוא ד' ו', ירמוז הד' על הדל"ת והו' על משך ו' חדשי הנערוטה, שהם לנגד המנצפ"ך).

וכן בריחי שעריך שהם הה"ג מנצפ"ך האמור בסידור, נאמר על ציון דוקא שציון הוא בחי' המלכות הנערוטה כמ"ש בשוער הירח שם, וכ"ז נעשה ע"י בחי' יצחק גבורות, וכאמור.

וכל זה הוא בנשמות שיש בהם הג' בחי' דאור מים רקיע בחי' אברהם יצחק יעקב וכנ"ל בארוכה.

### ג' בחי' אמ"ד בתורה

וכמו"כ בתורה יש אלו הג' בחי' דאור מים רקיע, אור היות כה, כי תורה נקרא אור כמ"ש<sup>88</sup> ותורה אור, ותורה נמשלה למים<sup>89</sup>, ונקרא<sup>90</sup> חיים, תורת חיים, ותורה היא בחי' רקיע עיין בתניא בשוער היחוד והאמונה סוף<sup>91</sup> ה"ה<sup>92</sup>, וכמ"ש<sup>92</sup> מן השמים השמעיק את קולו כו' ששמים הוא רקיע.

83 שה"ש ד, יב.

84 כתובות ט, א.

85 עמוד 124

86 תהילים קמו, ג.

87 ראה ג"כ לקוטי לוי יצחק הערות על התניא ע' לו "והיינו מה שבעל חטא הא"ב הוא כפול. וכמ"ש במ"א בס"ד".

88 משלי ו, כב.

89 שיר השירים רבה א, שוחר טוב א, ספרי עקב. וראה תניא פ"ד (וש"ס). קידושין הנ"ל.

90 ב"ק י, א. נוסח תפלת שים שלום (שמו"ט).

91 מתן שברים של צדיקים בגן עדן הוא השגת התפשטות החיות ואור הנמשך משתי מדות אלו חו"ג והוא מזון נשמות הצדיקים שעסקו בתורה לשמה בעוה"ז כי מהתפשטות שתי מדות אלו נמתח רקיע על הנשמות שבגן עדן ורקיע זה נקרא רוא דאורייתא וכו' סוד כ"ב אותיות התורה הנתנה משתי מדות אלו כרביעי מימינו אש דת למו ומרקיע זה נוטף טל למזון הנשמות דהיינו ידיעת סוד כ"ב אותיות התורה כי הרקיע הזה הוא סוד הדעת והתורה היא מזון הנשמות בג"ע והמצות הן לבושים כמבאר כל זה [בהרר וקהל דף ר"ט ור"י ובע"ה שער מ"ד פרק ג']:

92 דברים ד, לו.

(ובכ"ב אותיות התורה המבואר בתניא שם יש רל"א שערים כידוע, כשתצדף רל"א לזכות רקיע יהי המספר ביחד, תור"ה). והיא בחי' כח, עיין במד"ד שמות פ"ה ס"ט ופ' יתרו ר"פ כ"ט<sup>93</sup>, וד"ל. ועיקרה של תורה הוא בחי' יצחק, חיות, מים, כי ניתנה בשבועות הרגל שלנגד יצחק ובקול שופר דאלו של יצחק, וכידוע.

(ומאוד מים רקיע שהם חב"ד, האבות, נמשך למלכות שהיא הק' ברכאן, דוד, כנ"ל, זהו עזרת אבותינו<sup>94</sup>, עזר הוא במלכות כי אשה נקרא עזר כמ"ש<sup>95</sup> אעשה לו עזר כנגדו, ועזרת גימט' אור מים רקיע במכוון, הוא מה שנמשך מאור מים רקיע דחב"ד לבנין המלכות, והיינו מה שה"פ אור, ה"פ מים, וה"פ רקיע, הכתובים כמעשה בראשית ועיין בזהר תרומה שם, מספרם הוא ג' אלפים עם מספר שכיני"ה במכוון, היינו הג' אלפים דחב"ד אלף מדות של שמן בחי' חכמה, אלף מדות של יין בחי' בינה, ואלף מדות של תבואה בחי' דעת במד"ד משפטים פ"ל סי"ד<sup>96</sup>, הנמשכים לשכינה בחי' מלכות מדת היראה המבואר במד"ד שם. והג' אלפים י"ל לנגד מה שא-ל שדי במלואו הוא אלף חסד חד, ואחוריים דאלקים דהה"ן גימט' אלף וא', המשלים החסרון דא' שבא-ל שדי במלואו, וב"פ כתף גימט' אלף שזה, לא חסד ולא יתיר, והוא לנגד חב"ד,

והענין בזה דהנה ב"פ כתף ברעת הכולל תרין עטרין דחו"ג, והוא אלף של תבואה, כי דגגן הוא ברעת כמ"ש בלקו"ת בד"ה ויקח קרח, ועיין ג"כ בדרוש הנסכים בבאור<sup>97</sup>. אחוריים דאלקים דהה"ן בבינה, והוא אלף של יין (ובלעומת זה בבלשצר לקבל אלפא חמרא שתא<sup>98</sup>, הדי יש כאן אלף וא' שא' שתה לנגד כל האלף, וכמ"ש במ"א מזה בס"ד). אל שדי במלואו, (כפשוטו ללא המילוי הוא גימט' משה, ובמלואו, המלוי הוא הג' ירחים שנצפן משה, ג"פ ירח הוא מספר המלוי של השם א-ל שד"ו, ל"ף מ"ד, י"ן ל"ת ו"ד), חכמה, וד"ל, והמספר המרובה (אלף ואחד) הוא באחוריים דאלקים דהה"ן דזקא, הוא

**93 שמות:** אמר רבי יוחנן: היה הקול יוצא ונחלק לשבעים קולות, לשבעים לשון, כדי שישמעו כל האומות, וכל אומה ואומה שומעת קול בלשון האומה, ונפשתייהן יוצאות, אבל ישראל היו שומעים ולא היו ניווקין. כיצד היה הקול יוצא? אמר רבי תנחומא: דו פריצופין היה יוצא והורג ועובדי כוכבים, שלא קבלוהו ונתן חיים לישראל, שקבלו את התורה, הוא שמשה אמר להם: בסוף ארבעים שנה (דברים ה, כג) כי מי כל בשר אשר שמע קול אלהים חיים מדבר מתוך האש וכו'. אתה היית שומע קולו [והיית, אבל עובדי כוכבים שומעים ומתים. בוא וראו] היאך הקול יוצא אצל כל ישראל. כל אחד ואחד לפי כחו. והקנים לפי כחו. והבחרים לפי כחו. והקטנים לפי כחו. והיונקים לפי כחו. והנשים לפי כחו. ואף משה לפי כחו. שנאמר (שמות יט, ט): משה ידבר והאלהים יענו בקול, בקול שהיה יכול לטובלו. וכן הוא אמר (תהלים כט, ד): קול ה' בכח, בכחו לא נאמר, אלא בכח. בכחו של כל אחד ואחד, ואף נשים מעוברות לפי כחו. חיי אומות: כל אחד ואחד לפי כחו.

**יתרו:** אנכי ה' אלהיך, הה"ד (דברים ד) השמע עם קול אלהים. המינן שאלו את ר' שמלא, א"ל: אלוהות הרבה יש בעולם? אמר להם: למה? אמרו לו: שהרי כתיב, השמע עם קול אלהים! אמר להם: שמה כתוב מדברים, אלא מדבר. אמרו לו תלמידיו: רבי לאלו דחית בקנה רצון, לנו מה אתה משיב? חזר ר' לוי ופירשה, אמר להם: השמע עם קול אלהים, כיצד? אילו היה כתוב קול ה' בכחו, לא היה העולם יכול לעמוד, אלא קול ה' בכח, בכח של כל אחד ואחד, הבחורים לפי כחו. והקנים לפי כחו. והקטנים לפי כחו. אמר הקב"ה לישראל: לא בשביל ששמעתם קולות הרבה, תריו סבורין שמה אלוהות הרבה יש בשמים, אלא תהיו יודעים שאני הוא ה' אלהיך, שנאמר (שם ה) אנכי ה' אלהיך.

**94** נוסח התפלה.

**95** בראשית ב, יח.

**96** ידוד אמר ידאת ה' שחורה וכו' מזה כן אתה מוצא אדם שונה הלכות ואגדות ואם אין בו ידאת חטא אין בידו כלום משל לאדם שאמר לחיביו של יו אלף מדות שמן אלף של יין אמר לו הכירו: יש לך אפתיקאאות ליתן אותן בהם, אם יש לך כן, הכל שלך, ואם לאו, אין בידך כלום. כך אדם שונה הכל, אמרו לו: אם יש לך ידאת חטא, הכל שלך, שנאמר (ישעיה לג): והיה אמונת עתיך וגו' ידאת ה' היא אוצרו. לכך נאמר: ידאת ה' שחורה. והביא ציוח (שם א): ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה.

**97** לקו"ת שלה מ"ב, א.

**98** מדרש תנחומא בשלה.

## תשורה

מנחם מענדל זמרים פערל שיחיו ברדגמן



שהעיקר הוא הגבורות, בינה לי גבורה<sup>99</sup>, וכמו שלעתיד יאמרו<sup>100</sup> כי אתה אבינו על יצחק דוקא, והיינו ג"כ ג' אלפים משל<sup>101</sup>, וד"ל. זהו משל משלו חכמים הנאמר בענין רחם הנוקבא הנ"ל, משל דוקא, ואולי י"ל לנגד הג' בחי' הללו ג' אלפים משל, הוא הג' מקומות דרחמה הדר פרוודור ועלי<sup>102</sup>.

עד כאן הוא ביאור ענן הג' בחי' אור מים רקיע (אור חיות כח) כפי שהם באלוקות, באבות ובתורה, שהוא תורת הנגלה.

## אור מים רקיע (אור חיות כח) באבות חסידות חכ"ד

### אדמו"ר הזקן

והנה עד"ז הוא בהמשכת והתגלות פנימיות התורה שיהיו מוחכמים ומובנים ויודעים לשכל אנושי, שזהו חסידות ודא"ח דחב"ד, הנה נמשך ונתגלה זה ע"י אבותינו רבותינו הקדושים זיע"א, אדמו"ר הזקן ואדמו"ר האמצעי ואדמו"ר בעל הצ"צ, שהם גם כן ע"ד אור מים רקיע, בחי' אור חיות כח, דהנה אדמו"ר הזקן (כנגד אברהם כמו ואברהם זקן<sup>102</sup>) שמו הקדוש שניאור מוכיח עליו שהוא בחי' אור, (והוא שני אור, בחי' ואהבת כ"פ אור<sup>103</sup>, בחי' אברהם מדת האהבה, וזלמן בחי' שרה מספר שני חי' קנ"ו כמספר זלמן, הנחלק לז"ל מ"ן, ומצינו כן בשדה שהיתה בת צ' (מספר מ"ן) עד לידת יצחק, ולז"א אה"כ כמנין ויהי' חי שדה שזה עיקר חי'י), ועי"ז הוא תיקון הב' מצודעים, א"ת וה"ב בסופ"ה בברכות בפרק הראה<sup>104</sup>. א"ת ה"ב אותיות ואהבת, והל' תיבות א"ת וה"ב בסופ"ה הם גימטריא שניאור והבן זה היטב מאד), וחיבורו על התורה, מה שאמר הוא, נקרא תורה אור, בחי' אור דוקא.

### אדמו"ר האמצעי

ואדמו"ר האמצעי הוא בחי' מים, חיות, והיינו מה שספרו על התורה שמונא הדרושים הללו גופא שבתורה אור, נקרא תורת חיים, חיים דוקא בחי' חיות, כי זהו כמו שנמשך מבחי' אור לבחי' חיות, (והיינו אור עולם דחכמה באוצר חיים<sup>105</sup> דבינה, כי אשה נמשלה לאוצר בדרז"ל<sup>106</sup>), וכן ספרו דרך חיים, חיים דוקא, ושאר ספריו נקראו בשם שערים, שערים דוקא בחי' שערי בינה בחי' יצחק שכתוב בו<sup>107</sup> וימצא בו' מאה שערים, וספרו על ק"ש ציצית ותפילין נקרא כל אחד גם כן בשם שעה, שער הק"ש שער הציצית שער התפילין, וכללותם נקרא אמרי בינה, בינה דוקא, בחי' יצחק הנ"ל, שהוא לנגד

99 משלי ה, יד.

100 ישעיהו סג, טז.

101 מלאכים א, ה, יב.

102 בראשית כד, א.

103 ראה פנ"ח שער הק"ש ש"ה, פכ"ה. מאמרי אדה"א שמות ח"ב ע' שגא. ושי"ג דברים ח"ד ע' אלקה ואילן. ושי"ג תו"ח וארא ח"א סה, ג, ושי"ג.

104 ברכות נד, א ואילן: דתניב (במדבר בא, יד) על כן יאמר בספר מלחמות ה' את ורב בסופה וגו' תנא את ורב בסופה שני מצודעים היו דהו מהלכין בסוף מחנה ישראל כי הוא קלפי ישראל אתו אמוראי עבדי להון נקודותא (מעדות מעברות נחל ארטון עמק עמוק בין ב' הרים גבוהים והיו ישראל צריכים לעבוד באותו עמק עשו אמוריים מערות בצדי ההרים ונחבאו שם) ושנו (נחבאו) בהון אמרי כי הלפי ישראל הנא נקטלינו ולא הווי דענו דארון הווי מסגי (עובר) קמיהו דישראל והווי ממוך להו טורי (משפיל הרים ומתפשטין זה לצד זה עד שהעמק שוח) מקמיהו בין דאתא ארין אדבקו טורי בהוי הדדי וקטלינו ונחת דמיהו לנחלי ארטון כי אתו את ורב חו דמא דקא נפיק מביני טורי אתו אמרי להו לישראל ואמרו שירה.

105 פיוט דר"ה.

106 ברכות סא, א. עירובין יח, א.

107 בראשית כו, יב.

הבאר דרחבות, והיינו מה שכללות דרושיו הם בהרחבה מאד מאד, ובפרט בהג' דרושים הללו ק"ש ציצית ותפילין ישנו אריכות והרחבת הביאור ביותר, כיון שהם כלל התורה ומצות, כי מצות ק"ש כוללת כל המצות כמו"ש<sup>108</sup> וזאת המצוה כו' וכתוב בתרי' מצות ק"ש<sup>109</sup>, ובק"ש יש רמ"ח תיבין לנגד רמ"ח מ"ע, וציצית גימט' ת"ד ועם ה' קשרים וכו' חוטיין הוא תרי"ג שכוללת כל המצות כדדו"ל<sup>110</sup>, וכן תפילין הזקשה כל התורה לתפילין כדדו"ל<sup>111</sup> ע"פ<sup>112</sup> למען תהי' תורת ה' בפיקר, ולהעיד, שאמרי בינה גימט' שו"ה והוא השו"ה בחי' שבבינה, ועיין בל"ת להאריז"ל פ' יתרו בענין אליעזר, והלשון שיח ביחוד הוא שייך ליצחק שכתוב על תפלתו, מנחה, לשון שיחה, לשון בשדה<sup>113</sup>, ושיחתו של עבדי אבות שקאי על אליעזר גימט' שו"ה, ה' כ"ז בהנוגע להזיווג דיצחק דוקא, (ודע שיש שם שקוצי"ת שהוא השם האחרון דאנא בכח כו' והוא במלכות, והוא ר"ת ק"ש וציצית תפילין שהם כללות כל התורה - שהם הג' שערים הנ"ל, ותבין זה ממה שית' לקמן אי"ה),

ושיח פירושו דיבור הוא כנ"ל שעיקר בנין המלכות דיבור הוא מגבורות דיצחק, (וכן ותשר דבורה<sup>114</sup>, שדבורה הוא דיבור מלכות הוא ותשר דוקא, שהוא בגימטריא שקוצי"ת, כמו"ש בכתהאריז"ל).

### ביאור השם - דובער

ושמו הקדוש דוב בער, וכשכותבין השם והכינוי, ביחד כותבין דובער, וכן היתה חתימתו הקדושה, הנה גם זה מורה על בחינתו, והיינו כי דוב פירושו מענין דובב שפתי ישנים<sup>115</sup> שהוא דיבור, וכן דבה, (ושייך זה ליצחק כי הרי דובב שפתי ישנים קאי על מה שכתוב מקודם לו וזכך כיון הטוב הולך לדודי למשרים, וכן הטוב הוא בינה, והולך לדודי ליצחק שהוא בחי' משרים, ועיין בזהר פ' שמיני וזכר"ז שם, וד"ל). אמנם אין הדבר יוצא מידי פשוטו שהוא על שם החי' הנקרא דוב, הנה החי' הזאת שייכות ביחוד לבחי' גבורות. כי הרי בסט' דלעומת זה בהמראה דדניאל<sup>116</sup> בהד' מלכות היא החי' שאחד ארי' נבוכדנצר, שארי' הוא חסד<sup>117</sup>, והחי' דדוב פרס שלאהריו הוא בחי' גבורות.

### ביאור מאמחו"ל פרסים דומים לדוב

וביאור הקשר בין דוד לגבורות, הנה איתא בקידושין דע"ב<sup>118</sup> (מגלה י"א<sup>119</sup>, ע"ז ב'<sup>120</sup>). וארו חיזא אחרי תניינא דמיא לדוב<sup>121</sup> תני רב יוסף אלו פרסיים שאובלין ושותין כדוב ומסורבלין כדוב (בעלי בשר לשון

108 דברים י, א.

109 דברים י, ד.

110 שבועות כט, א.

111 קדושים לה, א.

112 סמות יג, ט.

113 בראשית כד, סג.

114 שופטים ה, א.

115 שה"ש ז, י.

116 דניאל ז, ה.

117 ראה לקו"ת פ' דאה.

118 עמוד א.

119 עמוד א.

120 עמוד ב.

121 דניאל שם.

עובי ושומן הוא ובעלמא (שבת דף קלז): נמי אמרי' קטן מסורבל בבשר המלושב בבשר כסרבל) ומגדלין שיער כדוב ואין להם מנוחה כדוב (כשהוא קשור הולך ובא תמיד סביבותיו), רב אמי כי הוה חזי פרסא דרביב אמר היינו דובא ניידא (דוב נודד). אמר לי' רבי ללוי הראיני פרסיים (בעל משלות ודומיות היה לוי וקאמר לו רבי משול לי פרסיים למה הם דומים) אמר לי' דומים לחיילות של בית דוד (גבורים) ע"ש.

הנה פרסיים הם בחי' גבורות כי 'קבין גבורה ירדו לעולם ט' נטלו פרסיים כדאיתא בקדושין דמ"ט<sup>122</sup> ושמש פרס, פ"ר ס', דומז על גבורות, כי פ"ר בנימטריא מנצפ"ך הוא גבורות. וכן ס' ס' גבורים<sup>123</sup> דקדושה (ויצחק חי' בן ס' בלדת אותם<sup>124</sup>). וכמו"כ בלעזמות זה.

ופרס הוא מענין חיתוך ושבידה כמו פריסת מלכותך<sup>125</sup>, והיינו גבורות שענינים חיתוך ושבידה. כי טבע הגבורות לחלק ולפרד (וכן גבורות הן הנחתכין כי עטרא דגבורה הוא הנחתך מעטרא דחסד וכן הנסידה שהוא מה שנפרדו הגבורות מהחסדים, הוא מענין חיתוך. וכן בתק"ש שברים הוא בגבורה וכן במצה המצה האמצעית, לוי, היא הנחלקת לשתיים, וכל זה הוא בקדושה. וכמו כן בלעזמות זה בפרס, הוא ענין חיתוך ושבידה דלעומת זה ומלאכא דפרס נקרא שבור מלאכא<sup>126</sup>).

ופרס הוא בחי' פנימי כמו"ש בתו"א בדרושי פורים בענין פרס ומדי ע"ש<sup>127</sup>. ופנימי היינו גבורה, חיות. שהווא בחי' פנימי כנ"ל, ונמשלו לדוב מוכן מזה שדוב הוא בחי' גבורות.

וממשיך בגמרא שם אוכלין ושותין כדוב, אכילה ושותי' הוא מצד הגבורות, בסטרא דקדושה. (מזונות הוא משלחן שבצפון, גבורות.) והראי' מיצחק בחי' גבורות, שלברכותני היה צריך לאכול ולשתות כמו"ש<sup>128</sup> ועשה לי מטעמים כו'. ושתה וין כמו"ש<sup>129</sup> ויבא לו וין וישות, ועיין במד"ד ויגש פצ"ד ס"ה מה אבא חי' להוט אחר גרונו כו' ע"ש<sup>130</sup>.

122 עמוד ב.

123 שה"ש ג, ז.

124 בראשית כה, כו.

125 דניאל ה, כה.

126 ברכות נ, א. בפרש"י. ולהעיר מלקולו"צ אג"ק עמ' שעה.

127 ק"ה, כ: וזהו שורש ענין פרס ומדי כו' דהיינו בחי' אודות מקיפים ואודות פנימים וזן שורש ענין תורה ומצות. דהנה ידוע שהתורה היא בחי' מזון לנפש שהרי נק' להם כמו"ש לבו לחמו בלחמי כו' וכן כתיב ותורתך בתוך מעי כו' והוא בחי' אור פנימי המתחלק לחלקים דוקא לזון לכל האברים לבא"א כפי ערכו כו' והיינו פי' פרס מלשון פרוסה שהוא ענין התחלקות כמו פרס לרעב לחמך כו' ומטעם זה נק' הלהם בשם פרוסה כמו לא יפרוס אדם פרוסה כו' וכן נק' פת וכמו פתות אותה פתים כו' כי א"א שיהי' הלהם למזון אם לא שיתחלק לחלקים קטנים ורבים כו'. וכך הוא ענין אור התורה הוא נק' מזון דוחני הנה הוא ג"כ בבחי' פרוסה בהתחלקות דהיינו בחי' אור פנימי וד"ל. משא"כ בחי' הלבוש שאדם לובש לבוש שלו כולו בבת אחת ולא בחלקים רבים והיינו בחי' אור מקיף שמקיף כולו כא' כדוע שהמקיף שורה על הלבוש דוקא. וזהו שורש בחי' המצות שהן נעשה' בחי' לבושי' לנפש בג"ע כדוע והיינו בחי' מדי שהוא לשון לבוש כמו ולבש הבגן מדו כו' וילבש שאול את מדוי (בשמו"א סי' י"ז ל"ח).

128 בראשית כו, ד. ז.

129 בראשית כו, כה.

130 ויובח וזכרם לאלהו אביו וצחק: אמר רבי יהושע בן לוי: חזרתני על כל בעלי אנדה שברדס, שיאמרו לי פסוק זה ולא אמרו לי, עד שעמדתי עם יהודה בן פרייה בן אהותן של בן הקפר ואמר לי: הרב והתלמיד, שהיו מהלכין בדרך בתחלה, שואלים בשלום התלמיד ואח"כ שואלים בשלום הרב. אמר רבי הונא כד ארנא רבי יהושע בן לוי לטבירה שאליה לרבי יוחנן ולריש לקיש רבי יוחנן אמר: שחייב אדם כבבוד אביו יותר מכבוד זקינו. וריש לקיש אמר: על בית השבטים הקריב. בר קפרא ור' יוסף בר פרוסא חד מנחון אמר: מה אבא היה להוט אחר גרונו, אף אני להוט אחר גרוני. ואחרנא אמר: מה אבא משנה בן מבניו, אף אני משנה בן מבני. חזרתני ואמרתי: אבא לא היה עליו אלא טרחות נפש אחת בלבד, אבל אני יש עלי טרחות שבעים נפש.

ומסורבלין בשור כדוב הוא ג"כ מצד הגבורות, רבוי בשור, ובמד"ר מקץ פצ"ב ס"ד על שמעון כהרין צרצורא עבד ובפרש"י שם<sup>131</sup> וידוע ששמעון בחינתו הוא גבורות, הבן השני דיעקב, (אך שם הוא כצדצור של שמן כפרש"י, ששמן הוא חסדים, כמ"ש<sup>132</sup> ושמן ימינו יקרא, כי יוסף בחדיו המתקן, ולכן אסרו, והוא בדגומא כמו עקידת יצחק שהוא בחי' גבורה הומתק ע"י אברהם כנ"ל).

וכמו"כ בטרא דלעומת זה בסיגי הגבורות, סוספיתא דדהבא<sup>133</sup> [פסולת הזהב], שהוא עשו כתיב בו ויאכל וישת<sup>134</sup>, והוא מסורבל בבשר. היינו שגם בגבורות דלעומת זה ישנם הבחי' דאכילה ושת"י ובשר.

וזהו ומגדלין שער כדוב כמו עשו איש שעיר<sup>135</sup>, כאדרת שער<sup>136</sup>. וכידוע ששערות הם מצד סיגי הגבורות (ולכן בלויים שהם בחי' גבורות צריך להיות<sup>137</sup> והבעירו תער בו' כדי להוציא מהם סיגי הגבורות).

ואין להם מנוחה כדוב, כי מצד הגבורות אין מנוחה שהם תמיד מתנענעים, וכמ"ש<sup>138</sup> השקט לא יוכל (היפך משרשי הגבורות בקדושה, שהם כחמר טב דשקט ושכיב על דורדייא (= כ"יין הטוב ששוקט ונח על השמריים)<sup>139</sup>). וכמו שהיין הוא דועש ותוסס, כמו כן הגבורות אין להם מנוחה. ולהעיר שמנוחה הוא כשיש ו' דקדושה במנוחה אז יש מנוחה, ובחסרון הו' הוא מנוחה בגימטריא ק"ג שהם דק הק"ג עלמין שמסטרא דשמאלא שמצד זה אין מנוחה וכמו המנוחה דעשו ועיין בל"ת להאריז"ל ר"פ וישלח, ע"ש. (ובפרטיות יש כאן ה' דברים. אכילה, שת"י, מסורבלין, מגדלין שיער, אין להם מנוחה. י"ל לנגד ה"ה גבורות. ונכללין בד' כי אכילה ושת"י קנקטן ביחד, הוא כמו ה' אותיות המלוי דשם ב"ן השייך לעטרא דגבורה. (ומה גם לפי מה שית' לקמן א"ה, שבחי' דו"ב דומז על מלכות הנבנית מהגבורות. הדי זה שייך לשם ב"ן שבמלכות). ומלוי גימט' אלקים, גבורה. הנה ב' אותיות ו' ד' הם במלוי אות אחד י'. לכן נכללין בד'. או י"ל כמו הד' בנים שמהה"ג).

ולפי זה מובן הקשר עם בעל המאמר "ותני רב יוסף" רב יוסף יודע זה, כי ביוסף יסוד יש בחי' גבורות, וכנ"ל ביצחק אותיות קץ חי, וכמו"כ יוסף, יסוד שנקרא חי, ידע כל הנ"ל.

ורב אמי אמר על פרסא דרכיב היינו דובא ניידא, פרסא דרכיב הוא בעלות הגבורות לשרשן וזהו ענין הרכיבה, העלאה לשרשן. ששרשן הוא בבינה מקודר הגבורות כמ"ש<sup>140</sup> אני בינה לי גבורה. וד' אמי בחי' בינה בשמו אמי מלשון אם הוא יודע זה.

131 "ויוצא עליהם את שמעון – ר' חגי בשם רב יצחק אמר כהרין צרצורא עבד כשאסרו דכתב ואסר אותו לעיניהם (כצדצור של שמן שהוא רחב כר היה רחב ושמן – רש"י)".

132 משלי כו, טז.

133 זח"ב רכד, ב. שם רלו, ריש ע"ב.

134 בראשית כה, לד.

135 בראשית כו, יא.

136 בראשית כה, כה.

137 במדבר ח, ז. דאה לקו"ת חוקת.

138 ישעיהו נז, כ. ירמיהו מט, כג.

139 אד"ר נשא קבחה, א.

140 משלי ח, יד.

היינו מה שאמר ר' לוי שפרסיים דומין לחיילות של בית דוד, חיילות של בית דוד הוא גבורות דקדושה שהמלכות נבנית מהם, בחי' גבורי כח עושי דברו<sup>141</sup>. ועיין ברשימה על מאדו<sup>142</sup> לרבי נטע נטיעה בפורים מענין מה שר' יהודה נשיאה שדרר באלושי אחר ר"ל עד שהביאוהו לביתו ע"ש<sup>143</sup>, וכמו"מ בלעומת זה פרסיים הם הגבורות בלעומת זה, ולוי בחי' גבורות כשמו יודע זה.

(וכל אלו הג' אמי יוסף לוי שמש מורה על גבורות כנ"ל, וסימנך אי"ל המורה על גבורות שזהו כמו אילו של יצחק בעקידה, בחי' גבורות. כי בינה גבורה יסוד הם בחי' גבורות, וברום המעלות הוא בהטהירו עילאה עיין בשערי גן עדן שער אורח צדיקים פתח ג' דרך ג'. ודוק ותבין החלוקות הדכא. מה שלוי דימה אותם לחיילות של בית דוד. ור' אמי לדובא דניידא, ורב יוסף לדוב בכמה פרטים. וד"ל.)

### ג' אותיות ד' ו' ב' + כמה בחינות בגבורה

היינו ג"כ רמז השם דו"ב באותיותיו, האות ד' רומז על גבורה כי הוא המוח הרביעי בהד' מוחין חכמה ובינה חסד וגבורה (חסד וגבורה הזה אינם המדות דחסד וגבורה, רק הב' עטרין דדעת, שהם בחי' מוחין). וכשמתחילין ממדות שהם ז' מי הבנין מדת הגבורה היא השני' זהו האות ב', ואות ו' מורה ג"כ על גבורה, כי אות ו' מורה על הרביעי כשהוא בתוך התיבה, כמו ברכת ברכות, צדקת צדקות, וכדומה הרבה. וכל רבוי הוא מצד הגבורות. כי ארבה גימט' יצחק<sup>144</sup> ועיין בטעמי מצות להרח"ו ז"ל פ' שמיני בענין ארבה ע"ש. נמצא שג' אותיות ד' ו' ב' הם שייכים לגבורות.

(ואין זה סותר להג"ל ב' דמנוחה, כי שם אינה מורה על הרבוי, וכן ו' שכראש התיבה מורה על קו האמצעי, כמו ו' דוהנורא, וכידוע. והוא מה שו' הוא אות אמת<sup>145</sup> אבל בשאר מקומות מורה לגבורות). והראי' מיצחק שקרא לבארות שמוזת מלא ו' כנ"ל.

גם יש לומר באופן אחר, ד' כשחושבין מצד המוחין בלבד (כתר חכמה בינה דעת), ב' כשחושבין במדות בלבד (חסד גבורה), ו' כשחושבין במוחין ומדות יחד כתר חכמה בינה דעת חסד וגבורה. (ואל תתמה מה שלפעמים חושבין הד' מוחין כתר חכמה בינה דעת, ולפעמים חושבין אותם חכמה ובינה וב' עטרין דחסד וגבורה, כי הא בהא תליא כי כשמח"ס דכתר נעשה ההכאה במוח הדעת אז הוא נחלק לחסד וגבורה, ועיין בפע"ח שער התפילין פ"ד ובסידור שער התפילין בד"ה ומשירותא וממשיכותא דמוחא עילאה כו'. ומבואר מזה בס"ד ברשימה תנא אין איש כו' הג"ל). אז הגבורה היא הספירה הששית. (ולהאמר לעיל בענין ר' יוסף, אמי, לוי, ו"ל עוד באופן אחר, ד' גבורה, ב' בינה, ו' יסוד ספירה הו' שהיא הגבורה שביניהם, עיין בשג"ע שם, היינו מה שהו' דדו"ב הוא בין הד' והב'). איך שיהי' דו"ב רומז על גבורה.

141 תהילים קג, כ.

142 מגילה ה, א.

143 ברכות מג, ב: רשב"ל הוא אביל עד דמריר [דעתו מטרפת. רש"י]. ואמר להו רבי יוחנן לרבי נשיאה, והוה משדר ליה [והיה שולח לו] רבי יהודה נשיאה באלושי [אוכלסי בני אדם. רש"י] אבתריה [אחריו] ומייתי ליה לביתיה [ומביא לו לביתו. פירות גנוסר].

144 שער הליקוטם ולקוטי תורה להאריז"ל, ריש פ' בא, פע"ח שער הק"ש, פכ"ח. וראה להלן במכתב מ"א נסחן הצחר"ת.

145 זח"ג בתחילתו.

## בער + גבורות

וכניינו "בער" הוא אחוריים דחכמה ובינה. אחוריים דהוי' דחכמה ו' י"ה יה"ו וכו' עולה ב"ע. ואחוריים דאלקים דינה א' אל"ק אל"ק אל"ק"ם עולה ד' (וכידוע בענין רע"ב) והם האותיות בע"ד. הרי שהוא אחוריים דחכמה ובינה, ואחוריים דחכמה ובינה ננתבלו וירדו. וניכר ביטולם ממות המלך דגבורה וכידוע בענין קד"ע שט"ן ועיין בע"ח שער שבה"ב פ"ב ע"ש. והאחוריים דחכמה ובינה שנתבלו נעשו כמו כניו דהיינו לבוש גבורה.

(והראי' ממלכי תהו שהאור שבא להמלכים שלמטה מהחזה בא מכוסה יען ירד ונמשך דרך האחוריים דחכמה ובינה שנתבלו כמו"ש בשער שבה"ב שם, הרי שהם בחי' לבוש). הרי שדוב שכניינו בער דומז על גבורה בכלל, - וכמו"כ יובן בסט' דקדושה. והוא השם דוב בער,

## דוב + מלכות שנבנה מהגבורות

אמנם ממה שדימה לוי את הפרסיים הדומים לדוב לחיילותיו של בית דוד דוקא, מוכח מזה שזהו לא גבורות עצמם, אלא כמו שמהגבורות נעשה בנין המלכות, שזהו שהחילות הם של בית דוד, בחי' מלכות, דוקא, א"ב כמו כן פרס הנמשל לדוב הוא לא גבורה לבד אלא בחי' המלכות כמו שנבנתה מהגבורות. והביאור בזה היינו כי פירוש פרס הוא מחצה מלשון פרוסה, חצי ככר. היינו מלכות שדעתה קלה<sup>146</sup>, שיש לה רק חצי דעת, עטרא דגבורה בלבד, וכן בהלבנה דקאי על מלכות מה שהיא מאירה שזה מורה על בנינה הנה רק חצי הכדור שלה בלבד מאיר כידוע, היינו פרס שהוא חצי.

(ולפי זה שפרס קאי על מלכות יש לומר עוד בתיבת פרס שהוא פ"ד ס'<sup>147</sup>, היינו הפ"ד דינין שבגימטריא מנצפ"ך שהם הה"ג דגדלות, וס' דינין דמוחין דקטנות שביסוד עיין בע"ח שער מוחין דקטנות פ"ג בענין יצחק, שנאמר בו הגמל<sup>148</sup>. שהוא אותיות ה"ג מלכות, שב"ז נמשך לדעת דמלכות המכוון לנגד יסוד ז"א, ועיין ג"כ בשער הארת המוחין סופ"ט ותבין. וזהו שרוב יוסף יסוד, יודע מהו הפרסיים).

ומלכות היא ה' אחרונה, נעשה ביחד פרס"ה שקאי על מלכות, פ"ד אד', בטעמי המצות פ' שמיני שם, והיינו כמו שיצחק בחי' גבורות בכלל, הוא עוסק ביחוד בחפירת בארות, שבאר הוא מלכות, והוא השם דדוב שהג' אותיות הללו כולם דומים במלכות, ד' הדל"ת שבמלכות, ב' מה שמלכות היא בי"ת, ו' הבריה, המ"ן, המנצפ"ך, וכאמור לעיל,

יש דוב מלא ו' דוב חסר ו' הוא ע"ד שנאמר שמות כשמת בנארות דיצחק. (ואם היות שתיבת כשמת חסר ו' הוא בחי' שמת דנתיב לגבי אברהם, אך הרי כתוב זה אצל יצחק דוקא, והיינו שמה שחפר אברהם, שהוא ז"א את הבאר שהוא מלכות הוא ענין בנין המלכות בזמן קטנותה שהוא מז"א כמו"ש בשער הירח שם. ולכן הוא חסר ו', שו' רומז על הבריה ה"ג דאימא שהמשתכן שלא ע"י ז"א, ולכן "נשמת" דאברהם חסר ו' אמנם יצחק שהוא בינה. כמעלת הזהב שלמעלה מכסף, הוא חופרם מחדש והוא בנין

146 קידושין פ. ב. וראה לעיל במכתב מער"ה תרצ"א.

147 וראה לעיל במכתב מער"ה הרצ"ת בענין ספ"ד.

148 וירא כא, ח.

הלי<sup>149</sup> בזמן נעדרותה שנמשכים הגבורות מבינה עצמה שלא ע"י ז"א ונמשך המנצפ"ך מבינה עצמה שלא ע"י ז"א.

(כי אברהם מת, והוא בחי' שינה כי צדיקים כמותם נקראו ישינים כמו) (וחכך כ"ן הטוב הולך לדודי למישרים) דובב שפתי ישינים<sup>150</sup> וכן בדרד"ל דמ"ך<sup>151</sup>, והוא בחי' השינה והתרדמה דז"א, ודובב שפתי ישינים שהוא יין הטוב דיצחק דודי למשרים, הנה הוא דובב אותם שיעירו משנתם, וענין זה הוא בחי' השופר דאלו של יצחק, שמעורר הישנים (אברהם) משנתו, והבן מאד).

וההפך זהה הוא במשך ו' חדשי הנעדרות, וזהו שמות מלא' ו' שנאמר גבי בארות שחפר יצחק.

(ולפי האמור יש לומר שהג' בחינות שבה' אחרונה דמלכות, שהם קטנה נערה בוגרת שסימנם מרומזת בר"ת של נקב"ה כמ"ש בכתהאר"ז<sup>152</sup>, הנה קטנה הוא באברהם כנ"ל. ובמד"ד ר"פ לך שאחות לנו הקטנה קאי על אברהם ע"ש<sup>152</sup>. נערה ביצחק כנ"ל. בוגרת שהוא גימט' תורה קאי ביעקב כמ"ש<sup>153</sup> ויקם עדות ביעקב ותורה שם בישראל, ולהעיר מענין הג' בחינות דהר שדה בית שקראוה אברהם יצחק ויעקב בפסחים דפ"ח<sup>154</sup>, ומבואר מזה כמ"א בס"ד<sup>155</sup>, ואכמ"ל בזה)).

נמצא מובן מכל האמור שרוב קאי על מלכות (ובלעומת זה ג"כ מצינו אשר אשת פוטיפר נמשלה לרוב כמד"ד וישוב פפ"ז סוס"ז ופפ"ז סוס"ג<sup>156</sup>, והובא ברש"י בחומש ע"פ<sup>157</sup> ויהי יוסף יפה תאר ע"ש. וי"ל דהיינו מה שרוב יוסף דוקא ידע בפרטיות טבע הרוב ופעולותיו כי שמו יוסף מורה על שייכותו ליוסף הראשון, יוסף הצדיק, שנתנסה באשת פוטיפר שנמשלה לדוב).

ועפ"ש שרוב קאי על מלכות יש לבאר המשך דברי הגמרא הנ"ל שרוב אוכל ושותה ומסודרבל בכשר, הא<sup>158</sup> העלאת המ"ד דהניצוצין דתהו שהמלכות מעלתן ונכללין בה, וכמו בהמה דאכלה אלף טורין<sup>159</sup> דקאי על בירור הניצוצות של שם ב"ן בנימטריא בהמה, שנכללים במלכות, ומגדלת שיער, השערות דמלכות, ואין לו מנוחה ג"כ שייך למלכות, כמ"ש<sup>160</sup> למען יזמרך כבוד ולא ידום, אלקים אל דמי לך<sup>161</sup>. שנהודא תנאה דמלכות קאדי תדיד לנהודא עילאה דז"א<sup>162</sup>, והוא ענין העדר המנוחה, שקאדי תדיד, כי אם שט' קבין

149 לכאורה צ"ל: המל'.

150 שה"ש ז, י.

151 בירושלמי ברכות פ"ג ה"א וגו' פ"ג ה"א.

152 "וי ברביה פתח אחות לנו - קטנה זה אברהם שאיחה (חיבר) את כל באי העולם".

153 תהלים עה, ה.

154 עמוד א.

155 דאה לקולוי"צ ח"ב ע' ערב ע"ש.

156 "אמר לוי הקב"ה . . . אתה אמרת (על השבטים) תלוי עיניהם בבנות הארץ חייך שאני מנחה את הרוב ותשא אשת אדוני".

157 בראשית לט, ו: ויהי יוסף יפה תאר: כיון שראה עצמו מושל, התחיל אוכל ושותה ומסלסל בשערו, אמר הקדוש ברוך הוא אביך מתאבל ואתה מסלסל בשערך, אני מנחה בך את הרוב, מיד ותשא אשת אדוני וגי': כל מקום שנאמר אחר סמוך - דש"י.

158 לכאורה צ"ל: הוא.

159 וזהו בראשית ד"ח ע"ב ובמק"ם שם כד"ה על אלף טורין. וראה גם ת"א ויהי מן, סע"ד. לקו"ת שמיני יט, א. אמור לו, א. אה"ת

160 ויקרא (ברך ג) ע' תתע. ועוד.

161 תהלים ל, יג.

162 תהלים פג, ב.

162 דאה וזהו ח"ב קמ, א. ח"א קעה, ב. עו, ב. פו, ב.

שיחה נטלו נשים<sup>163</sup>, והוא דוב מלשון דבור כמו דובב, דבה. והיא מבררת הניצוצין בבי"ע והוא הט' קבין גבורה, עם כל זה רוצה אשה בקב א' ותפלות יותר מט' קבין ופרישות. ולכן נהורא תתא קארי תדיר לנהורא עילאה ולא שכיך. (ועיין בע"ח שער אנ"ך רפ"ג ובהגהות וביאורים שם (בע"ח החדשים דפוס ווארשא). או"ק ז', שם נתבאר בהיפך).

הכינוי של דוב הוא בע"ר הוא האחוריים דישסו"ת [=ישראל סנא ותבונה] (לעיל קאי על האחוריים דאו"א עילאין. או על האחוריים דחכמה ובינה בכלל, כשאין מחלקין פרטי הבחינות דאו"א וישסו"ת. וכאן הכוונה על האחוריים דישסו"ת) שירדו לנגד הפנים והאחוריים דמלכות, והם השייכים להפידת הבאר דמלכות שע"ז כתיב<sup>164</sup> באר חפרוה שרים, ששרים קאי על חכמה ובינה כמ"ש בשער הארת המוחין פ"ז,

והכוונה הוא על האחוריים דחכמה ובינה עיין בשער המלכים פ"ח.

ואמנם י"ל עוד שגם הכינוי בע"ר דומז על בחי' מלכות עצמה ולא רק דוב, דהנה הב' הוא מה שמלכות היא בחי' בית. ע"ר הוא מה שנמשך בה הכ"ב אותיות שמוזה נעשה בה הציר והדלת, והה' אותיות מנצפ"ך שמוזה נעשה בה המ"ן, ובסך הכל הם כ"ז אותיות שב"א כלול מ' עולה ע"ר.

### דוב + בלה"ק, בעד בלעו"ז דובעד יחד

יש לבאר ההפרש בין דוב לבעד אף ששניהם הם במלכות כנ"ל שדוב הוא בלשון הקודש הם שני בחי' במלכות הא' ובעד הוא בלעו"ז תרגום דלשון הקודש, הוא מלכות בזמן קטנותה שהיא דבוקה אז בז"א שמוצד [שמצא<sup>165</sup>] ז"א הוא לשון הקודש כמאמר<sup>166</sup> דו פרצופין נבראו. והיינו דוב ד"ו ב', היינו דו פרצופין והנוקבא מלכות היא בחי' בית, וזה' הוא בעד בתרגום שזה הוא בזמן נעדרותה בהנסירה שנפרדה מז"א ע"י התדרמה דז"א ותודמה גימט' תרגו"ס. אז הוא בעד ב' ע"ר. וכאן הכ"ב אותיות והמנצפ"ך כ"א כלול מ', כי מקבלת מהאתוון רכרבן דבינה. וא"ש מה שבדוב הב' הוא לבסוף, כי ד"ו שרומז על ב' פרצופין הדי ז"א קדים למלכות ואח"כ נעשית ב' דהיינו מלכות. ולכן הב' דדוב הוא בסוף, שהוא המלכות שמקבל ונעשה בית לז"א, ובעד הוא בהיפך שהב' הוא בראש התיבה כי ב' כבר יש לה מקודם ועתה בהנסירה נתוסף לה ע"ר. (דוב בעד גימט' עטר"ה שקאי על מלכות ועיין במאו"א מע' עטרה).

ובחתימה חותמין דובעד בחד תיבה בחד ב' המשמש לכאן ולכאן. כי ענין החתימה הוא החותם שבמלכות שנעשה רחמה סתום כל ישלוט בו זר ח"ו, שבכלל חושבין חותם א' שהוא מהתחברות הב' צירוף וב' דלתות שבזמן קטנותה ובזמן נעדרותה גם יחד שנעשה מזה מ' סתומה כמ"ש בשער היחד פ"ג שם, זהו מה שבהחתימה הוא דובעד חד תיבה בחד ב', שנתחברו ב' הבחי' יחד, וכמוכן.

163 קידושין מט, ב.

164 במדבר כא, יח.

165 כ"ה בלקולו"צ (גדפס שם עמ' שלה).

166 ברבות טו, א.



## בער + אני בער ולא אדע

ואמנם י"ל עוד ביאור בענין השם בער, שבלשון הקודש יהיה ענינו כמו בער שהוא מי שאינו יודע כמ"ש<sup>167</sup> ואני בער ולא אדע, הנה יש בחי' זו בקליפה כמ"ש<sup>168</sup> איש בער לא ידע, והוא מה שהפרסיים נמשל לדוב הנקרא בער, אך בקדושה בחי' זו הוא מ"ש ואני בער ולא אדע בהמות הייתי עמך שזהו למעליזות (ועיין בתניא פ"ח ופמ"ו). והוא כמ"ש<sup>169</sup> על בחי' מלכות לא ידעתי נפשי שהפידוש הוא שמלכות שרשה מרדל"א ולכן לא ידעתי את נפשי כי הוא משורשת בבחי' רישא דלא אתידע שלמעלה מגדר ידיעה וגילוי וכמ"ש בלקו"ת בהביאור דעלי באר סוס"ב, וע"ש בלקו"ת ותראה שזה שייך לבחי' באר, והוא שייך לבחי' יצחק שהוא היה חופר בארות, כי ביצחק כתיב<sup>170</sup> לא ידעתי, וגם יצחק, צחוק, תענוג, הוא שייך לבחי' עתק וכמ"ש בהבאר דרחבות ויעתק וכנ"ל, שזהו ענין דל"א שורש המלכות, שנמשך ע"י יצחק, ולכן נק' בער מלשון ואני בער ולא אדע ג'.

והנה נפשי דמלכות הוא הרוחא דשביק בגווה בביאה ראשונה<sup>171</sup> שבו"א הוא נמשך מבינה, וממשיכו ז"א למלכות (וכמ"ש במק"מ ס"פ צו הובא בלקו"ת שם, ומבואר הענין היטב בשער מ"ן ומ"ד דרוש י' ובפע"ח שער ק"ש שעה"מ פ"ו ז' ופ"א בד"ה לקוטים ע"ש).

וביצחק מצינו בחי' זו ביחוד, שהמשיך במלכות הבחי' רוחא דשביק בגווה. והוא כי יצחק היה כרוך אחרי אמו שרה, ובשבא אתה רבקה והביאה האלה שרה אמו, שנעשית והיא כמו שרה אמו, נתנחם בה כמ"ש<sup>172</sup> וינחם יצחק אחרי אמו וכפרש"י שם, והוא מפני הקודת רוח שמצא באשתו ראשונה שהיא כמו אמו שרה, וכמ"ש באריכות מזה ברשימה תנא אין איש כו' הנ"ל שהקודת רוח הוא הרוחא דשביק אבא באימא ששורשו מרדל"א ונמשך מאימא לז"א ומז"א למלכות ע"ש היטב, והזדמנות רבקה ליצחק ה' על הבאר דוקא וכאמור לעיל, הרי שב"ז שייך לבחי' באר דמלכות שיצחק בחי' גבורות חופר אותה. והרוחא דשביק בגווה הוא ג"כ בחי' גבורות כידוע.

וזהו ענין דוב שקאי על מלכות הוא כמו בחי' הבאר. ונקרא בער בחי' אני בער ולא אדע, לא ידעתי נפשי, הוא בחי' הרוחא דשביק בגווה נ"ל.

## מאצבעו נוטף חסידות

(ויש עוד אופן לעשות את המלכות כלי והוא ע"י היר או האצבע דיבנה. ונ"ל בענין היד המרובה לבדוק בנשים, שהוא בחי' ירך הנ"ל, וכמ"ש בפע"ח שער ק"ש שעה"מ ט' ובפ"א שם, ועיין מזה ברשימה<sup>173</sup> ע"פ<sup>174</sup> לאמותם יאמרו אי' דגן ויין.

167 תהלים עג, כב.

168 תהלים צב, ז.

169 שה"ש ו', יב.

170 בראשית כו, ב.

171 ראה גם לעיל במכתב מה' תשרי צ"ז בתחלתו.

172 בראשית כד, טו.

173 ראה לקמן במכתב מערב פסח תרצ"ג "וכמ"ש ברשימה ע"פ לאמותם יאמרו . . ע"ש . . וכמ"ש בארובה בהרשימה הנ"ל ב"ה".

174 איכה ב, יב.

ועפ"ז יש להבין בדרך אפשר המעשה מה שאמר ארמו"ר בעל הצ"צ נ"ע על ארמו"ר האמצעי, אז מע וואלט שניידין אפינגער וואלט ניש גיין קיין בלוט נאר חסידות. למה אפינגער, אצבע, דוקא,

יובן על פי זה, שהוא האצבע דבינה החופר את הבאר דמלכות, ואומר ע"ז עס וואלט גיין נאר חסידות, כי הוא ע"ד הבאר דרחבות, בחסידות, וחסידות דוקא, כי בחי' זו דמיעך באצבע הי' בחסידים הראשונים דוקא כמ"ש בפע"ח שם. ודוק והבין).

והרוחא דשביק בגוזה שהוא בחי' חיות יש בו ב' בחי' א' ד"ז העליון בגימטריא רוחא (עם הכולל) שהוא מבינה לז"א נ"ל. ב' מו"א למלכות והוא החיות למלכות הוא בחי' ד"ז התחתון וכמ"ש בפ"ז שם. ולפעמים נמשך גם מרז"ו העליון למלכות שמתחבר עם ד"ז התחתון ונעשה תב"ל שהוא בגימטריא ב"פ ד"ו כמ"ש בע"ח שער תיקון הנוקבא סופ"ב כלל כ"ב. ועיין בלקו"ת בהביאור דואהי' אצלו אמון ע"ש. הרי יש כאן ב' בחי' חיות, ועוד זאת גם בהעצם בנין המלכות (מלכד הרוחא הנ"ל). נמשך לה ב' בחי' חיים, א' בזמן קטנותה נמשך לה החיות מיסוד ז"א הנק' חי כי ממנו נבנתה מהגבורות, ב' בהנסירה כשהיא נעדה נמשך לה החיות מבינה עצמה שלא ע"י ז"א, וכ"ז הוא שייך לבחי' יצחק שהוא בחי' מים, חיות, וכאמור לעיל.

ומובן שהחיות שמבינה הוא גבוה יותר מהחיות שמו"א, ועדמ"ש בפע"ח שער הלולב פ"א מה שלולב גימט' חיים הוא החיות שמיסוד ז"א למלכות (ע"ד חיי שעה לתפלה<sup>175</sup> דמלכות). ומה שהדס גימט' חיים ועוד א' יותר (ט"ט) הוא החיות שמבינה ע"ש. (והוא ע"ד חיי עולם לתורה דז"א). אך שם הוא הכוונה על החיות דחסידים כי ע"י נענוע הלולב ומיניו נמשכים חסידים כידוע. ובגדו"ד הכוונה הוא על המשכת החיות דגבורה שעיקר החיות הוא מצד הגבורות כנ"ל, הנה יש בזה ב' בחי' חיים, א' מו"א למלכות בעת קטנותה. ב' מבינה למלכות בעת נעדרותה, או שבהרוחא דשביק בגוזה שהוא מבינה (ושרשו מדרל"א כנ"ל). יש בזה ב' המשכות ב' בחי' חיים כנ"ל. וכללות כ"ז הוא בחי' גבורות. וכנ"ל.

### הסתלקות ארמו"ר צ"ע דרשב"י, בחי' גבורות

ועתה אחרי כל הנ"ל בס"ד, יובן וא"ש מה שרבינו האמצעי ז"ל שהוא ע"ד כמו האמצעי באבות שהוא יצחק, היה שמו הקדוש דוב בער. דוקא. והתם את עצמו דובער בחד תיבה, וענינו היה שהיה כמו באר, שביאר הרבה מאד חסידות בדא"ח, והי' כמו באר הנובע לבלי גבול בהרחבה מאד מאד, כמו הבאר דרחבות, וקרא את ספריו בשם שערים, ובשם אמרי בינה, ובשם חיים, דוקא, שכל זה שייך לבחי' יצחק וכנ"ל, הנה הסתלקותו היתה אחר ש"ק פ' תולדות ששם מדובר מענין יצחק ועבודתו בהבארות. (ובהפרשיות שאחרי זה אין מדובר עוד מענין יצחק, רק מענין יעקב שהוא השלישי באבות, ועל דרך זה ארמו"ר בעל הצ"צ ז"ל שהוא השלישי באבות דחסידות חב"ד, שהאיר אחריו).

ועתה נשאר לבאר כמה פרטים מאופן ההסתלקות שלו שנסתלק בעת אמרו דא"ח ע"ד הסתלקות הרשב"י בעת אמרו האדר"ז, והנה רשב"י הוא ג"כ ע"ד בחי' יצחק גבורות. כי שמו שמועון, שמיעה, הוא יצחק, כמ"ש<sup>176</sup> כל השומע יצחק לי. (והיינו מה ששאל רשב"י אז ופחץ שיהי' ד' יצחק ג"כ כמ"ש

175 שבת ג, א.

176 בראשית כא, ו.

בריש האדר"ו פוק חזי אי הכא ר' יצחק וכשבא א"ל ר"ש כמה יאות חולקך כמה חידו בעי לאתוספא לך בהאי יומא, וד"ל. וכן באדר"ד<sup>177</sup> מצינו שכשהי' צריך לדרוש ענין ה"ג ת"ד, ר' יצחק הי' הודוש הראשון בזה דהיינו בתקון הא', ולא עוד אלא שהקדים בדרשתו כל ה"ג תיקונים אם שדרש ביחוד בתקון הא'.

ורשב"י כשאמר לו שידרוש האריך באמירתו לו מבהשאר שאמר להם אח"כ. וכשסיים האריך בשבחו של ר' יצחק יותר ממה שהאריך בשבחו שארי התלמידים ע"ש באדר"ד מן דקל"א עד דקל"ד ע"ב. ושם י"ל עוד טעם, מפני שכללות ענין הדיקנא הוא בחי' גבורות כי נמשכת מח"ס וכמ"ש בשער א"א פ"א. לכן ר' יצחק דוקא הי' הדרוש הראשון. ומפני שהתיקון הראשון הוא כולל כל התיקונים. וצריך לכלול עם כל התיקונים כמ"ש בפע"ח שער הסליחות פ"ה. ועיין בלקו"ת בד"ה אני לדודי דרוש הראשון.

ואם שיש עוד תיקונים הכוללים כל ה"ג ת"ד<sup>178</sup>. כמו התיקון הח' והי"ג כמ"ש בשער הולדת או"א וזו"נ פ"ו. ובפרט א' יש בהם מעלה לגבי התיקון הא'. ועיין מזה ברשימה דאר"ע<sup>179</sup> כשירדתי לנהרדעא לעבר שנים הנ"ל, ובפרט א' יש מעלה בתקון הז' ואמת לנגד כל ה"ג ת"ד, כי הוא פנוי משערות ועיין בלקו"ת בד"ה הנה גבי המסעות ע"ש<sup>180</sup>. ובהתיקון הזה דרש רשב"י בעצמו, שהוא הגדול מכולם. אך בפרט א' יש מעלה בתקון הא' שאינו בכל התיקונים שהוא שם, אל. משא"כ שארי התיקונים הם כנויים וכדומה, ועיקר ענין התיקון למלכי תהו שנשברו, שלכן נקראו תיקונים, הוא בתקון הראשון דוקא. וכמ"ש באדר"ד שם בענין התלת עלמין דנפקין מתקונא קדמאה ובפי' קול ברמה על האדר"ד ע"ש, הרי מצד זה התיקון הראשון הוא הגדול מכולם, והוא שייך ביחוד לר' יצחק עיין בשער הסליחות שם, ותבין).

## הסתלקותם באמידת תיבת חיים

ההוי חייד וחדדי אז רשב"י מאד כמ"ש באדר"ז שם, גם זה שייך ליצחק, היינו בחי' צחק, ותענוג, ושמו בשלימות הוא ר' שמעון בן יוחי. ויוחי הוא בחי' חיים בחינתו של יצחק כנ"ל. וגם שמעון בן יוחי גימט' שברים שהוא בחי' יצחק וכמ"ש במ"א בס"ד<sup>181</sup>. והנה רשב"י נסתלק בעת אמרו הפסוק<sup>182</sup> כי שם צוה ה' את הברכה שזה נאמר בציון כמ"ש ברישא דקרא, ודבר זה מקודם מענין ציון וירושלם ע"ש, והיינו

177 פרשת נשא קלא, א.

178 דאה לקמן מכתב מ"א ניסן הצהר"ת ומכתב משבועות (הגרפס לקמן) ע"ש.

179 יבמות פט"ז מ"ז.

180 צג א: והנה תיקון השביעי מ"ג ת"ד הוא ואמת שהוא מדה השביעי דיג"מ שאמר משה. ויש להבחין על דרך שהקשה בוהר ר"פ ויקרא ואי תימא שאר אתון לאו אינון אמת כו'. אך הענין כי בתקון השביעי נמשך ומתגלה אור הח"ס שלא ע"י צמצום דבחי' שעדות וכמ"ש באדרא קל"א ע' וקל"ג ב' תיקונא שביעאה פסוק שערא ואתחזין תרין תפוחין כו' הו"ד באור פני מלך חיים, פי' פסוק שערא היינו כמו שבפנים אין שום צמיחת שערות וע"כ נקרא כח' זו ואמת היינו גילוי האמת כמו שהוא לבדו הוא ואין וזלתו וזו היא מדרגת החכמה שנק' מלה בנרמיה וכמ"ש בס"ש פ"ה בהי"ה שמעתי ממורי כו' ע"ש ובחי' זו נמשך ומתגלה בתקון הז' כיון שבו מאיר אור הח"ס שלא ע"י צמצום השערות, משא"כ בשאר תיקונים שהם בחי' המדות אף שהם מדות היותר עליונות ורב חסד כו' מ"מ כיון ששייכים לבחי' עלמין אין בהם גילוי עצמיות חכמה סתומה שהוא כמו שהוא לבדו הוא אחד האמת ואין עוד כלל והיינו לפי שהחכמה דק ע"י בחי' שערות כנ"ל, וקרוב לזה כתב הרמב"ם בפ"א אמת ו"ל הוא שהנביא אומר וז' אלקים אמת, כלומר אין שם מצינו אמת מלבדו כמותו שכל הנמצאים צריכים לו והוא ברוך הוא אין צריך להם ולא לאחד מהם לפיכך אין אמיתות באמיתת אחד מהם עב"ד (ועיין ברבות וישלח פרשה פ"א מענין חותמו של הקב"ה אמת וכשהי' רבה ע"פ לסוסיי ברבכי שהוא ע"ש אני ראשון ואני אחרון כו' ועמ"ש מזה בד"ה ראשי המטות).

181 דאה לקולו"צ אג"ק עמ' רלד ואלך.

182 תהילים קלא, ג.

ירושלם הוא מלכות דמלכות. מלכות בעת קטנותה, וציון הוא יסוד דמלכות, מלכות בעת נעדרותה. כמ"ש בשער הירח פ"ג, והיינו ממש כמו בחי' באר, רחם הנוקבא ננ"ל בארונה, הנה שם דוקא צוה ה' את הברכה, ולא סיים בוצינא קדישא למימר חיים, ונתמלא החסרון דחיים בהקול שנשמע מלמעלה. אורך ימים ושנות חיים וגו'<sup>183</sup>. ועוד קלא אחרא חיים שאל ממך וגו'<sup>184</sup> כמ"ש בסוף האד"ז שם, הרי יש כאן ב"פ חיים הנ"ל,

הנה עד"ז הוא ברבינו האמצעי ז"ל נסתלק בעת אמרו דא"ה בהגיעו להפסוק כי עמך מקור חיים וגו'. והיינו מקור קאי על רחם הנוקבא כמארז"ל<sup>185</sup> ע"פ<sup>186</sup> ממקור ישראל אפילו עוברין שבמעו אמן, הרי שמקור קאי על רחם הנוקבא (וביהוד קאי מקור על החדר של החם בדרז"ל). (אם כי בלשון התורה ע"ב לומר שקאי גם על הפרודוד, כמו את מקורה הערה<sup>187</sup> וכדומה, ושם הוא החיוב בהכנסת העטרה בלבד. שע"ד הוא בהפרודוד, ולא בהחדר. ובכלל אינו נכנס בהחדר אפילו בגמר ביאה. כמ"ש ברמב"ם הלכות א"ב<sup>188</sup> ע"ש. א"ב ע"ב קאי גם על הפרודוד). והיינו בחי' ציון, כי חדר ופרודוד הוא ציון וירושלם כמ"ש בע"ח שער תיקון הנוקבא פ"ב כלל ח"י. ועיין במאו"א מע' חדר ע"ש. (וצ"ע על מה ידמוז עלי'. ומה גם לפי האמוד באד"ז שם, שציון הוא בחי' קה"ק, א"ב זהו בחי' היותר גבוה. א"ב מהו עלי' שבהכרח לומר שהיא עוד בחי' גבוה יותר, כי הרי נקראת עלי' שהיא למעלה מהם, ודם העלי' טהור, א"ב עלי' היא בחי' שלמעלה גם מקה"ק. ז"ל עפ"י האמוד בפסחים דפ"ז<sup>189</sup> אבא שאול אומר עליית בית קה"ק חמורה מבית קה"ק בו ע"ש. הרי שהעלי' דקה"ק חמורה יותר מקה"ק. עד"ז יובן בגדוד. ועיין בתו"ט במדות פ"ד מ"ה. וזכורני שבאיזו מקום רשום אצלי מענין [הנ"ל<sup>190</sup>] ואיני זוכר בעת באיזו רשימה בדיוק<sup>191</sup>).

א"ב זהו עד"ד כמו ברשב"י בצוה ה' את הברכה שהוא בציון, כמו כן מקור חיים הוא בחי' ציון, נוקבא, אמנם בכלל מקור רומז על כללות רחם הנוקבא).

שנמשך לשם הב' בחי' חיים, ובהינתן הוא חיות כנ"ל. וכ"כ גברו בו מימי הדא"ה עד שבפעל ממש כשלא הי' לו דופק שבו תלוי החיות. הנה ע"י אמירתו דא"ה נעשה חיות מחדש נמשפר באופן הסתלקותו של נ"ק אדמו"ר האמצעי, הנה לא סיים בוצינא קדישא למימר חיים וע"ד ברשב"י, ונתמלא זה ע"י ספרו שתורת "חיים" יקרא לו.

### טעם החילוק בין הפסוקים – מעלת אדמו"ר האמצעי

אמנם טעם החילוק מה שאצלו הי' הפסוק הזה דכי עמך מקור חיים, ולא כמו ברשב"י הפסוק דשם צוה ה' את הברכה אע"פ שתוננם שוה ננ"ל, הוא להירות ממי יצא כ"ק ז"ל, הוא מאביו הקדוש שהי'

183 משלי ג, ב.

184 תהילים כא, ה.

185 סוטה לא, א.

186 תהילים סח, כו.

187 ויקרא ב, יח.

188 פ"ה ה"ד.

189 עמוד א.

190 הערת המו"ל שם ע' שמוא.

191 ראה תורת לוי יצחק ע' צט, וע' רעא (ריש מס' מדות).

שמו שניאור ב"פ אור, והיינו סיפא דקרא (כי עמך מקור חיים) באורך נראה אור ב"פ אור, שניאור, וגדבקה נשמתו שהוא בחי' חיים, שלא סיים בוצינא קדישא למימד חיים, עם אביו ז"ל שהוא בחי' אור שכבד נסתלק מקודם. התחברות בחי' אור עם בחי' חיות.

וגם "מקור חיים" גימט' ב"פ אור להודות שיצא מבחי' שניאור, כמו שחיות, מים, נמשך מבחי' אור כנ"ל.

משא"כ ברשב"י הי' שם אביו יוחי או יוחאי שגם אביו הי' בחי' חיות ולא בחי' אור ולכן לא אמר פסוק שנמדבר על אור (יוחי הוא חיים. ויוחאי שהוא א' יותר על חיים, הוא ע"ד הדס שהוא א' יותר על חיים כנ"ל. ורומז ג"כ על חיים שנמשך למלכות בעת קטנותה, שהיא שם אד' ובמלוי מלואו יש בו ל"ד אותיות כמספר יוח"י, ומה שנמשך החיים למלכות בזמן נעדרותה מבינה עצמה שאז הוא יגדל נא כח א"ד<sup>192</sup> שיש במלוי מלואו ל"ה אותיות כמספר יוחאי. עיין בל"ת להאר"ז פ' פקודי, וברשימה אמר ד"ע בשידדתי לעבר שנים הנ"ל, ותבין. וי"ל שבהפסוק דרשב"י נרמז אור ג"כ, כי (שם צוה ה' את) הברכה גימט' יהי אור. כידוע).

### זמן ההסתלקות + ט' כסלו תקפ"ח

ונסתלק בט' כסלו דוקא, שיש באן ב"פ ט', החדש הט' הוא כסלו שהוא תשיעי לניסן ויום הט' בחדש, ב"פ ט' גימט' חי, שזהו בחינתו, כנ"ל שהוא בחי' חיות ואם חשוון הוא חסר אז היום הזה הוא יום ס"ח בשנה מראש השנה כמספר חיים. וכשחשוון מלא אז הוא יום ס"ט בשנה כמספר חיים וא' יותר בגימטריא הדס, והיינו הב' חיים הנ"ל. והיינו כי בר"ה מתחיל בחי' יצחק בחי' גבורות.

הנה בר"ה ההוא נגזר, בעון הדור, עליו שיהי' עוד בחיים חיותו בעוה"ז גלוי לכל עוד ס"ח ימים כמספר חיים, וס"ט ימים כמספר חיים וא' יותר.

והי' זה בשנת תקפ"ח. והענין בזה הוא ת"ק פ"ח, ת"ק הוא כמו כת"ף שזוהו הוא הרוחא דשביק בגווה שלכן כתוב בבנימין ובין כתפיו שכן<sup>193</sup> ועיין בשער הנסידה פ"ו. גם ת"ק הוא גימטריא ש"ד שהש"ד הוא החופר את הבאר כנ"ל. כמ"ש<sup>194</sup> באר חפרוה שרים.

גם ת"ק רומז על הה"ג כשכ"א כלול מ' וי' מ', כמו ת"ק דקתת, פ"ח הוא רחם הנוקבא שהוא בגימטריא ב"פ דס. והוא בחי' ציון וירושלם כמ"ש בשער הירח פ"ג שם ע"ש.

גם פ"ח ר"ת פרוודור חדר, והיינו הבחינות דירושלם וציון.

גם תקפ"ח הוא בגימטריא פח"ד מלכו"ת. והיינו מה שמלכות נבנית מבחי' פחד יצחק<sup>195</sup>, שהוא בחי' הבאר כנ"ל. ועי"ז מתבררין הרפ"ח ניצוצין (עיין בלקו"ת בהביאור דעלי באר שם) הוא ג"כ גימט' פח"ד

192 במדבר יד, יז.

193 דברים לג, יב.

194 במדבר כא, יח.

195 בראשית לא, כב.

יצחק רפ"ח. (וביחצק דוקא כתיב<sup>196</sup> ועבדה רבה. עבדה רבה גימט' רפ"ח. וכמ"ש במ"א בס"ד בענין זבל פרדתיו של יצחק ולא כספו וזהבו של אבימלך<sup>197</sup>. גם י"ל מה שביחצק דוקא כתיב ועבדה רבה. הוא כי יצחק הוא עמוד העבודה, משא"כ באברהם ויעקב, והוא עבודה דתפלה (גימט' יצחק רבקה). שהיא שייכות ליצחק ביחוד.

ונמ"ש מלך לשדה נעבד<sup>198</sup>, ויצחק קראה שדה. ובתפלתו כתיב לשוח בשדה, אך עבדה רבה דוקא הוא ע"ד תפלת חסידים הראשונים שהיא גבוה מתורה כידוע).

לכן הסתלקותו היתה בשנה ההיא דוקא, וימי חייו היו ד"ו שנה בחי' דין וגבורות, ודן דאד' הוא ברחל כמ"ש בטעמי מצות להרח"ו ז"ל במצות אזהרת אתנן זונה ע"ש. עולם הדבור. ודוב הוא מענין דבור כנ"ל וגם ד"ן רומז על הדל"ת היינו ד' נ"ל. והמנצפ"ך שבמלכות, היינו נ' שקאי על הר"ג מנצפך שב"א כלול מ' עולה נ'.

וא"כ ימי חייו היו משנת תקל"ד, ל"ד הוא מבחי' יד"ך עד פ"ה, והיינו ידך הנ"ל השייכות לבאר ר"ת בידך אפקיד רוחי הכורה את הבאר דמלכות, שיש בו בחי' ציון וירושלם חדר ופרודות, שהם בחי' פ"ה,

### גזירת לקיחת אנשי חיל

יידוע שמה שנסתלק הי' מפני שאז הי' הגזרה שילקחו בני ישראל לעבודת המלך דלעומת זה (גזירת הקטנוניסטים) שאמר הוא ז"ל שלא יוכל לראות זה. ולכן נסתלק קודם זמנו.

והיינו כי זהו הלעומת דחיילות של בית דוד, שהוא בחי' עבדי ה', ויותר קרוב לומר שהם הלעומת של בחי' עובד אלקים, בחי' גבורי כח הבונים את המלכות מגבורות דיצחק. שזהו בחינתו ז"ל שע"ז מורה שמוזו וכנ"ל, הנה כשגברו העונות ונעשה החיפך שיהיו ח"ו עבדי המלך דלעומת זה, והוא ע"ד כמו ששלטו ירי זדים בהפ"ח כמ"ש<sup>199</sup> מידי פח יקשו לי, ועיין בשוער הירח שם, ובשוער הארת המוחין פ"ז, נסתלק ועלה בגניז מרומים למעלה מעלה בחביון עוז העצמות (עיין בלקו"ת בסוף הביאור דשבת שבתון<sup>200</sup>, והבן). ושובק לנו חיים, זכותו יגן עלינו בתכאב"י בגו"ד שנהי' עבדי ה', עובדי אלקים, בחי' גבורי כח עושי דברו.

196 בראשית כו, יד.

197 בראשית רבה פרשה כ"ז. ובפרש"י בראשית כו, יג.

198 קהלת ה, ח.

199 תהילים קמא, ט.

200 דרדשי יום כיפור עא, ד: והו ענין הבחי' קדושתו שלמעלה מקדושתכם בו' וע' בפ"י הספד"צ להאריז"ל בפ"ק (דקי"ט ע"א) שב' ח"ל ודע דהוא רישא דלאו רישא אשר שם הביון עוז העצמות הוא עצמו אינו משיג מה שיש בו וזהו פ"י דלא ידע ולא אתידע מה דהו ברישא דא כביכול באדם שאינו משיג מהות הנשמה שבו עכ"ל. ומכ"ז יובן בתוספת ביאור ענין שבת שבתון היא ושבת שבתון הוא. דפי' שבת שבתון היא היינו כשהמשכה מקדוה"ק שהוא בחי' תלת רישין וגם גילוי הארת אור א"ס ע"י תלת רישין הנ"ל כמו עד"מ באדם אף שאינו משיג מהות ועצמות הנשמה שבו מהו עכ"ז הארות וכחות הנשמה מתגלות בהיראש שהוא השכל וראייה שמיעה בו'. אמנם בחי' שבת שבתון הוא. היינו כשנמשך גילוי עצמות אור א"ס ממש המלוכש ברדל"א בו' והו ענין בשמן הטוב בו' הטוב בו' כלו דחמיק בו'.

ונקבל עלינו עול מלכות שמים שלימה (לא פרוסה ה"י בחי' פרס דלעומת זה ננ"ל). וזוכה במהרה  
בימינו לעת רצון. באוד פני מלך חיים, שיקיים בנו מ"שי<sup>20</sup> והי' ה' למלך כו' ה' אחד ושמו אחד.

וחיים ושלום לנו ולכל ישראל כחפץ אביך אוהבך וחפץ בטובך והצלחתך כל הימים.

לוי יצחק שניאורסאהן









# שער השיעורים

# שיעור מר"י בהן במאמר אני לדודי כ"ו (קונט' אלול תשי"ו).

## העלי' שנעשה בהגילויים שלמעלה ע"י ירידתם לפעול לפעול בישראל

בעליה שנעשה בכל דבר ע"י עבודתם של ישראל יש שני ענינים: דהנה בכלל ידוע שהיהודי ע"י עבודתו פועל עלי' בכל דבר ובפשטות הדבר שע"י שיהודי אוכל לחם לשם-שמים הרי קודם האכילה לא הי' אלא לחם גשמי בלי שום תוכן, וע"י שיהודי אוכל את הלחם הרי הוא מעלה את הלחם (לאלקות), ועד"ז הוא בכל העניינים שבעולם שע"י עבודתו של היהודי נפעל בהם עלי' כי הרי זהו תכלית התהוותם וכו', ובאמת כן הוא לא רק בהנבראים שבעוה"ז הגשמי שמתעלים ע"י עבודת הישראל אלא כן הוא בכל העניינים שבכל סדהשת"ל שע"י עבודת היהודי בהם הוא פועל בהם עלי' כמבואר בדא"ח שע"י שיהודי מתבונן ולומד על הע"ס דאצ"י הרי הוא פועל בהם עלי' שה"ז הי' תכלית התהוות והאצלת כל סדהשת"ל וירידתם מאוד פניו ית'.

אמנם כאן במאמר מבאר ענין שונה והיא עלי' קודמת שנעשה בכל דבר ע"י ישראל, שהוא עצם ירידתו של האור (או הדרגא פלוגית) ממקומו כדי לפעול בישראל, שע"י ירידה זו גופא (אפי' לפני שפועלים בישראל) נעשה בהם עלי', והיינו שאף שבחיצוניות ה"ז ירידה אמנם באמיתית הענינים ובפנימיות ירידה זו גופא עלי' היא, כי כיון שזה שהאור יורד ממקומו ונמשך למטה הוא מפני שכן הוא כוונת העצמות (שלמעלה מאור) הרי בירידה זו גופא מתגלה בהם (כוונת) העצמות וה"ז עלי' גדולה ביותר בשביל האור (שמצ"ע הוא רק גילוי).

ונמצא שיש כאן ב' עליות: א) בעצם הירידה של האור עוד לפני פעולתו לפועל זהו כבר ענין של עלי' שנדרש בו העצם, ב) ע"י פעולתו בפועל בישראל הרי נפעל בו עלי' נעלית יותר שמתגלה בו המעלה של ישראל בעצם שהם הרי למעלה מהאור.

ביאור הדבר בהשגה וגם להבין היטב ההפרש בין ב' העליות שנעשה בהאור (ובענייניו בה"ג מדה"ר) ע"י פעולתו בישראל:

יובן בהקדים משל ממלך שיש לו ב' שרים שר של חסדים ושר של גבורות, והנה מצד ענינים של השרים עצמם הרי הם בסתירה זל"ז כי השר שענייניו חסד מסתכל על שר הגבורה שאינו מתנהג בדבועי והרי פשוט א שלעכטער מענטש ואכזר גדול ולכן מתייחס לכל דבר באכזריות, ולא יודך גיסא שר הגבורה מסתכל על שר החסד שהוא טיפש גדול ומחריב את כל המדינה ע"י שנותן להם כל טוב בלי הגבלות, אמנם סתירה זו שיש ביניהם זהו רק כאשר כל שר הוא ענין לעצמו והתכוונות של חסד וגבורה הוא בהם מצד טבעם שלהם, וממילא טבע זה הוא בסתירה לטבע זה, אמנם כאשר נרגש בהשרים שכל ענין החסד והגבורה שבהם אי"ז מצד טבעם הם כי אם שזהו נוגע לשלימות המלך והמלוכה, והיינו שמצד הנהגת המלוכה מאנט זיך די ביידע ענינים של חסד וגבורה הרי אז מתבטלת הניגוד שביניהם כי כיון שב' השרים הם ענין אחד מילוי רצון המלך (שמתבטא בב' הקיום).

איפה מתבטא ענין זה שכל מציאות השר אינו טבעו של עצמו כי אם השלמות כוונת המלך? ה"ז מתבטא כאשר לעת מן העתים נעשה הענין של אחליפו דוכתייהו ושר החסד יורד ממדרגתו העצמית ועושה פעולה שאינו כפי עניינו שעד עתה כמו שר החסד אלא יעשה ענין של גבורה וכן להיפך, הרי אז מתגלה בהם שכל ענינים אינו מצד הטבע כי אם מפני שכן הוא רצון המלך וממילא מכיון שעתה רצון המלך הוא אחרת הרי הם יורדים ממדרגתם וכו'.

והנה בעצם ידידה זו שהם יורדים ממדרגתם למלאות כוונת המלך הרי בזה גופא נעשה בהם עלי' שמתגלה בהם שענינם הוא לא חסד וגבורה כי אם שענינם הוא רצון המלך.

אמנם עלי' זו אין זה בהם עצמם שהם עצמם נעשים בדרגת המלך כי אם שהם נשארם בדרגת עצמם אלא שמתגלה שענינם הוא לא מצד עצמם כי אם מצד המלך, אבעד עס איז פארט צווי ענינים שר ומלך.

אבל לאחרי שעושים פעולות הידידה לעשות מה שהמלך רוצה הרי בזה נפעל אצל המלך תענוג גדול מעבודת השרים בזה שהם ממלאים את רצונו, ואז כשהמלך מתענג בעבודתם הרי השרים מתעלים לדרגת המלך שהמלך מתענג מהשרים, והיינו שכאן אין זה יחס פעולת השרים כלפי המלך, כי אם יחס השרים עצמם עם המלך.

ועד"ז בהי"ג מדה"ד שע"י עצם הידידה כבר נפעל בהם עלי' שנגרש בהם כוונת העצמות, כי זה שהם יורדים ממדרגתם שזהו היכל המלך אל השדה כדי למלאות כוונת המלך הרי זה גופא (ידידה זו) הוא עלי' בהם אבל זהו עדיין שני ענינים נפרדים כי עדיין לא נתעלו לדרגת העצם בפועל, אבל לאחרי שפועלים בישראל, הרי אז מתגלה התענוג העצמי שבישראל גם בהי"ג מדה"ד שאז מתעלים היגמה"ד עצמם לדרגת המלך.



# תוכן שיצורי ר"י כהן חשוף תשנ"ג בקונטי' ר"ה תנשי"א יבחר לנו תשכ"ג.

## ההפרש בין כח המצמצם וכח המעלים בשכל

אות ד': תוכן הביאור שם בענין ספירת המלכות ומבאר שם דמלכות עניינו גילוי אלא שבזה גופא כמה דרגות: א) ענין המלכות שבכל ספירה, היינו הגילוי של הספירה אבל זהו עדיין רק באצ"ב (מלכות כפי שהוא פרוצוף בפ"ע, הגילוי גם לבי"ע אבל הרוחניים ג) בנין המלכות דר"ה, עיקר חידושו הוא הגילוי גם בעשי' הגשמיים עד לדומם ממש, וענין זה, ענין גילוי בכלל ובמיוחד הגילוי בבי"ע הגשמיים והדומם, הוא רק מצד כח עליון ביותר שאינו מוגדר בשום גדר גם לא בגדר דלמעלה מהתלבשות, ומביא ע"ז משל מכח הפלאה דחכמה דמצד אמיתית הפלאה החכמה הרי ביכולתו לא רק לצמצם השכל כי אם גם להעלים עליו דהיינו להלבישו במשל שבאין ערוך להנמשל.

ביאור הדברים, ולהבין גם מדוע מדייק שמדובר כאן על דרגת הפלאה אמיתי שיכולה גם להעלים על השכל ולא מסתפק בדרגה נמוכה יותר, ההבדל בין צמצום השכל ובין העלמת השכל, דצמצום השכל פירושו שהרב מכיון שהוא דחוק בשכלו מהבנת התלמיד ע"כ צריך לצמצם הדבר שכלו באותיות פשוטות יותר ושטחיות יותר המובנות להתלמיד וככל שהתלמיד גדול יותר יגדל גם עומק וההסברה הנמסר מהרב להתלמיד.

אמנם כ"ז הוא עדיין שכל בטהרתו אלא שבאופן מצומצם יותר, אמנם יש אופן שהתלמיד אינו מסוגל לקלוט בכלל אותיות של השכלה כיון שהמדובר בילד קטן למשל הנמצא בעולם המעשה וכל דבר שכל צריך להמחיש לו בסיפור דברים שבעולם המעשה והרי אין מספיק להסביר לו השכל באותיות פשוטות כי אם שצריך למצוא הסברה ע"י סיפור דברים וכו"ב.

ולדוגמא, השכל דאולינן בתר דובא, הנה כלל זה יש להסביר באופן שטחי ובאופן עמוק יותר ויותר אמנם כ"ז הוא רק צמצום השכל אמנם ילד קטן אינו מובן מהו הפירוש אולינן בתר דובא רק כשמסבירים לו עם סיפור של עשר חנויות ובשר וכו'.

ומשל גשמי לזה הוא מאוד השמש הבא בכל מקום והנה יש הבדל בין האור של השמש בין שהוא כפי שנמצא בחוץ ובין כשנמצא בתוך חדר כי כשנמצא בחוץ הוא בהתפשטות גמורה אמנם כשנכנס לחדר הרי הוא תלוי במידת החלון וככל שהחלון קטן יותר יכנס פחות אור להחדר ויהי' אור חלש יותר עד שבשיש רק נקב הרי אז עובר רק מידה קטנה ביותר של אור.

אמנם כל זה מדובר עדיין בענין של אור טהור רק שכאן הוא בהתפשטות יותר וכאן הוא בצמצום יותר אמנם יש מציאות אחרת והוא כשהאור צריך לבקוע איזה מסך ואז הרי המסך מסתיר ומכסה כאן על האור אלא שעל האור "לבקוע" את המסך ולהמשיך מעבר למסך, ואז הרי האור כבר אינו אותו

אור כי האור המקורי נפסק ע"י המסך וזהו "אור של תולדה", ובדוגמא כזאת יובן גם בהבדל בין צמצום האור והעלם האור בפשוט.

והנה הבדל זה שבין צמצום האור והעלם האור הוא הבדל בין הגילוי אלוקות באצ"י להגילוי כמו שהוא בבי"ע, דבאצ"י איתא בע"ח והובא בדא"ח שמאיר שם אותו האור אלא שהוא ע"י צמצום דבחכמה מאיר ע"י חלון וכו' ובמלכות ע"י נקב אמנם בבי"ע האור צריך לבקוע הפרסא ואז האור הוא כבר מתעלם ובקוע כבר אור "אחר" כפי שהוא מתקבל בעולם של נבראים.

והנה אם נחזור למשל של הרב והתלמיד הרי זה דבר ברוד שבכל שהרב יכול לצמצם את השכל שלו באופן נמוך יותר הרי זה מראה על עומק גדלות שכלו שהחכמה שלו היא כ"כ מופלאה ובלוי גבול עד שביכולתו גם להתצמצם להדרגא הנמוכה ביותר, אמנם כ"ז הוא כשצריכים לצמצם את השכל, אבל כשצריכים גם להעלים את השכל ולהלבישו בענין אחר לגמרי הרי אז לא מספיק ידעת ההשכלה בטוב אלא שאז על האדם לדעת את עצם ההשכלה שאינה מלוכש בשום לבוש ואז ביכולתו להלבישו במשל המעלים על השכל.

ובמילים פשוטות כל זמן שאצל הרב נמצאת רק ההשכלה בעולם הרחני שלו הרי הוא מוגדרת בהגדרות רוחניות שלה ואז הצמצום יכול להיות רק בזה גופא שיכול להסבירו באופן פשוט יותר, אבל הכל רק בהגדרות רוחניות של המושג, אבל כדי שהרב יכול להסביר את ההשכלה הרחנית גם בעולם גשמי ובמושגים גשמיים של סיפור דברים הרי עליו לדעת גם את עצם ההשכלה שאינו מוגדרת גם בצירוף רחני ואז ביכולתו לדאות את ההשכלה גם בלבושי גשמיים כי עצם נקודת ההשכלה חודרת בכל עולם לפי גדרותיו.

ובעומק יותר להבין את ההבדל בין הפלאות האור כפי שהוא בא לביטוי ע"י "צמצום" להפלאות ה"אמיתיות" הבאה לידי ביטוי ע"י העלם, ביטוי כח בלי גבול יכול להיות בשני אופנים זה למעלה מזה,

א) תוקף הבלי גבול שביכולתו להתפשט בכל מקום אבל זהו תנועה של "חיוב" דהיינו שמציאותו כ"כ תקיפה עד שמתפשט בכל אתר, אך למעלה מזה ב) האמת של בלי גבול שדבר שהוא אמת אי אפשר שיהי' שום דבר שלא יהי' בלי אליו וזה בא כבר בתנועה של "שלילה" או עם איזו גארנישט שייך קיין מציאות וזאם נעמט עם נישט כי אם ישנה מציאות שאינה בלי אליו ה"ז הוכחה שאינו אמת שהרי ישנו מקום אחד שאינו מקבל אותו ואינו מסכים אליו וכו'.

והמשל לענין הא' הוא כמו אבוקה שכל כמה שהיא חזקה יותר הרי היא מאירה במקום זמן רחוק יותר הרי התפשטותו של האור במקום הרחוק אינו מצד שהמקום הוא כלי אליו אלא מצד האבוקה שהתחום של האבוקה נמשך עד למקום ההוא, אמנם האבוקה לא תוכל להתקבל במקום כזה שאינו כלי אלי' כלל וכמו בתוך אבן וכיו"ב, אמנם ענין האמת פירושו הוא שגם דבר שאינו התפשטות של האור גם הוא ביכולתו להיות כלי אליו כי אי אפשר להיות שיהי' שום דבר שיתיד על האמת.

וזהו הביאור ברלב"ג הידוע מסגולת האמת שמסכים מכל צד וזהו גם הפי' ששורש הכלים גבוה משורש האורות כי זה שגם כלים מקבלים האוא"ס זהו מצד האמת והעצם של האור שאין שום דבר שיתיד ע"י, וזהו החידוש שבעולם האור בבי"ע לצמצום האור באצ"י.

להמשיך הביאור בזה דזה שגם הדומם ידע כי אתה פעלתו שזהו עומק יותר לגבי כח ההפלאה שכאן הוא נמשך לענין כבר שאין לו גדר כלל!!!

### ההפרש בין ב"ע הרוחניים לעש"י הגשמית

המשך הביאור באות ד': עד עתה ביארנו ההפרש בין צמצום להעלם ועילוי הפלאות המקור בשצריך להעלים, להפלאות המקור בשצריך לצמצם, ולמעלה ענין הצמצום הוא ירידת האור עד אצ"י וענין העלם המושבת האור לעולמות ב"ע.

אמנם כ"ז הוא בב"ע הרוחניים אבל כאן במאמר מוסיף עומק חדש שגם בב"ע הגשמיים ועד בהדומם ממש נמשך אלוקות! וביאור ענין זה: כ"ק אדמו"ד שליט"א ביאר פעם על דברי הרמב"ם בריש הל' יסוה"ת שמואריך שם ע"ד הכינויים הגשמיים על הקב"ה כב"י יד ה' עיני ה' וכו' שהכל דרך משל וחיידה הם וכו' ולהעיד – הסביר כ"ק אד"ש – שלא מצינו שיכנו את הקב"ה בתואר "מישוש", והסביר הטעם לזה כי מישוש הוא דק בחומדיות וגשם הדבר ואין בזה תוכן רוחני וממילא אא"פ להשתמש בזה כמשל על אלוקות.

ביאור הדברים: בכל דבר גשמי יש בו ב' עניינים: א) הגשם של הדבר ב) הענין והתכונות של הדבר, כמו ביד הרי יש בשור היר וישנו ענין היר שהוא כלי לכח המעשה וכו', והנה בשדווצים להביא משל מהיר על אלוקות הרי פשוט הדבר שהמשל הוא דק מתוכן וענין היר ולא מהגשם של היר, והיינו שצריך להפשיט את התכונות של האבר מהגשם שלו ואז אפשר להניחו על אלוקות ולבאר ע"ז ענין אלוקי, וכן הוא בכל האברים והכחות, אמנם כח המישוש הרי כל עניינו ומהותו הוא דק זה שביכולתו לממש את הגשם ואין בזה שום ענין של תוכן ורוחני וממילא אין ביכולתו לשמש כמשל על אלוקות.

ועפ"ז נמצא שגם בב"ע הרוחניים אין מתגלה כ"ב האמת של אלוקות (שגם ענין שאין בו תוכן נמצא ממונו) שהרי גם בהם ישנו איזה מושג רוחני שהוא התפשטות אלוקות, אבל זה שאלוקות חודר גם בדומם גופא והיינו גם בענין בזה שאין בו שום תוכן ודק דומם ממש זהו מגלה ומבטא את האמיתית הבלתי מוגדרת של אלוקות שאינו מוגדר בשום גדר ומשו"ז ביכולתו להתעלם עד הדומם ממש.

### ההפרש בין יכולת העצמות לעצמות ממש

אות ה': כאן מבאר העילוי של הביאור הראשון בעליית המלכות לשרשה בהעצמות להביאור השני, להביאור הראשון שכל העניינים חוזרים לקדמותם עד להעצמות, ה"ז להעצמות ממש, אבל זה שלהתלבט בתחתון צריך לכח בלתי מוגדר ה"ז דק לענין הבלתי-גבול שבעצמות אבל לא להעצמות ממש עכת"ד.

וצריך ביאור לכאן' מהו ההפרש בכלל בין הבלתי-גדר שבעצמות והעצמות ממש, והרי זה שהוא בלי-גדר א"ז ענין זכה נוסף על עצמותו כי אם זה גופא הוא העצמות שהוא אינו מוגדר בשום גדר ותואר וממילא יכולתו בכל (עד לדומם ממש), ומובן בפשטות שכלי-גדר אינו ענין של "כח" הנוסף על העצם כי אז הרי כבר "גדר" כי אם בלי-גדר הוא הוא העצמות ממש, ומהו הפירוש במה שמהלק בהמאמר בין הבלתי-גדר שבעצמות להעצמות ממש.

[ובאמת נראה דבר זה בחוש שכלי-גדר אינו נפרד מן העצם, כי הנה יש אצל האדם "כח" הזריקה שבכח התנועה שביד לזרוק דבר לאיזה מקום, והנה "כח" זה של זריקה יש לו "ביכולת" לזרוק לכל צד לד' רוחות העולם, והנה זה שאומרים שביכולת הזריקה ללכת לד' רוחות הרד' אין הפירוש שישנו כח מיוחד לדוח זו וכח מיוחד לדוח זו, ולפי"ז אילו יצויר שיהי' דוח חמישית יצטרכו לכח חזק יותר שביכולתו להזיק גם לחמשה רוחות! ופשוט שזה לא נכון כלל, כי אם שיכולת אין זה מציאות בכלל והוא רק שבכח זה **ביכולתו** ללכת לכל צד ואין בזה שום ענין של מציאות, וממילא מובן שענין היכולת אינו דבר נוסף וכך נוסף על העצם אלא שהוא הוא העצם עצמו וכמו"כ בכלי-גדר שזהו ענין היכולת שהוא כלי-גדר].

וי"ל הביאור בזה ובהקדים הדנה בטעמי הבריאה מצינו בדא"ח שמביאים בתחילה את הזוהר והע"ח המבארים את טעמי הבריאה שזהו משום שיתגלו שלימות כחותינו ופעולותינו, ועוד טעם בגין דישתמודען ליה, ואח"כ מביאים את הטעם האמיתי שנתאווה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים ומבאר אדה"ז שאויף א תאוה איז קיין קושיא נישט, וממילא אין טעם.

והנה, מובן מעצמו שכל טעמים אלו הם גם טעמים אמיתיים שהרי הם גם כתובים בזוהר ובע"ח, ומ"מ בא אדה"ז וכותב שאין לזה טעם, ומבואר ע"ז שהם דיברו מבחינת הגילויים ואדה"ז מדבר מבחי' העצמות.

דנה כל הענין של "טעם" הוא איזה שלימות וכאילו נאמר שלמה אני עושה כך וכך כי עי"ז יתוסף אצלי איזה שלימות, וממילא כששואלים מדוע עשה הקב"ה את העולם מה יש לו בזה? עונים ע"ז תירוצים, טעם אחד כדי לגלות שלימות כמותו, וטעם שני שגם תחתונים ישתמודען לי' (ובדלקמן) אבל כל ענין של טעם ושלימות שייך רק בענין של "גילויים" כי גילוי עניינו הוא שלימות שכל ענין צריך לבטא איזה שלימות (שיתגלה משהו) אבל בהעצמות לא נוגע כל ענין של שלימות כי הוא שלילת הגבול והבל"ג וממילא אינו צריך לשום טעם ושלימות בשביל הבריאה כי אם מפני שנתאוה.

וביאור הדברים במפורט יותר: כסיבת הבריאה יש לומר שני ענינים (א) שע"ז מתבטא הבל"ג של הקב"ה שביכולתו להתגלות עד למטה מטה ולברוא עולמות נמוכים, ונמצא שע"י בריאת העולמות מתגלה הבל"ג-גבול (שלו ב) שגם נבראים תחתונים שאין להם שום ערך ותוכן גם הם כלים אליו ונמצאו ממנו.

ויומחש במשל מרב ותלמיד כי הנה ישנו רב שיכול להסביר דק לאחד בערכו, אבל לא לתלמיד הנמוך ממנו, וישנו רב שיש לו גם כח להסביר לתלמיד נמוך ממנו, ומובן שבכל שוגדל שכל הרב בן יוכל להוריד את ההשכלה לדרגה נמוכה יותר ולהסבירו לתלמיד נמוך יותר, ונמצא שע"י ההסבר לתלמיד מותבטא גדולת חכמתו שחכמתו אינו מוגבלת בתחום של דרגא זו דוקא אלא יכולה להתפשט גם לתחומים נרחבים יותר ולדרגות אחרות, אמנם אחרי כל זאת הדי יכולת התפשטות שכלו של הרב הוא רק למקום בזה שנתון מקום לשכל אבל מובן שאבן או משהו אחר שאינו שכל לא יתפשט אצלו שכל הרב כי אז אין זה ענין של שכל ואינו כלי לקבלת שכל הרב.

אמנם ישנו ענין עמוק יותר והוא כשמדובר במציאות שאינה מוגדרת בשכל דוקא ומצידה יכול גם דבר שאינו שכל לקבלו.

ובמילים אחרות: דבר אמיתי אין לו צורך להתפשט דוקא במקום זה ולא במקום אחר כי אז אינו דבר אמיתי אלא אמת פירושו שגם בדבר שאין בו שום תוכן גם לזה יש לו קשר ושייכות.

וזהו ב' הטעמים שמבטאים ע"י בריאת העולם הבל"ג שלו או האמת שלו שאינה מוגדרת בענין של תוכן.

אמנם מובן שב' טעמים אלו אפי' טעם הב' הם מבטאים משהו היינו שהם נותנים איזה שלימות, שלימות בלתי מוגבלת או שלימות בלתי מוגדרת, אבל סוב"ס יש כאן שלימות, אמנם לגבי הקב"ה ששום ענין של שלימות אינה תופסת מקום ואין בה צורך וממילא מהו הטעם לבריה"ע, הרי מובן שאין טעם אלא נתאווה.

ובמילים פשוטות: כששואלים אדם שלא למד חסידות אבל למד הקירה, מהי גדולתו האמיתי של הקב"ה, יגיד לך שהקב"ה הוא כ"ב גדול שאין שום שכל שיוכל להשיג את זה כי הוא לגמרי למעלה מהמעלות האנושיות, אמנם זה שלומד חסידות יגיד לך שהשלימות האמיתית של הקב"ה אינה בכלל בגדרי השכל ואין שייך שום ענין של הפלאה או לא כי כל גדרי השלימות אינם אצל הבורא.

וזהו ההסבר במאמר בהבדל בין בלי-גדר להעצמות גופא, כי הבל-גדר הרי זה ביטוי של איזה הפלאה ומובן שאי אפשר כלל להפליא את העצמות בשום הפלאה, כי כל הפלאה פירושו מעלה ושלימות וזה אינו שייך אצל העצמות.

### מחשבה עצמית ומחשבה נבדלת.

ככ"מ בדא"ח מחלקים בין ענין בלי גדר והעצמות ומבארים שהענין דאינו מוגדר אינו העצמות ממש כי אם איזה דרגא וכמו שמבאר בהמאמר באות ה', ולכא' תמוה הרי הענין דבלי גדר הוא רק מצד העצמות ואיך אפשר להפריד ולחלק ביניהם? דזה שאומרים שאינו מוגדר היינו שאין לו שום תואר וגדר ואם אתה אומר שזהו מחוץ להעצם ה"ו כבר באיזה תואר?

דהנה למשל אצל האדם שיש לו כח התנועה לזרוק אבן והנה כח זה יש בו התחלקות שכשזורק אבן קל ה"ז מגלה כח קטן של תנועה וכשזורק אבן כבד ה"ז מוציא יותר כחות, והנה לכח זה יש יכולת לזרוק בכל הד' קצוות, הרי אי אפשר לומר שיכולת זו מוסיפה שלימות בהאדם דכשזורק בד' רוחות ה"ז מגלה יותר מאשר כשזורק בג' רוחות, ולפי זה נאמר דאלו יצוייר שהיה ה' רוחות הי' צריך להיות שינוי ביכולת, זה אא"פ לומר כי היכולת אינו מתייחס כלל להאבן כי אם להאדם עצמו, ועד"ז להב' ביכולת העצמות ה"ז הוא העצמות שיוכל ואיך אפשר לחלק ביניהם? וית' לקמן.

ביאור ההפרש בין מחשבה דישראל למחשבה דהבריאה דבישראל הוא **העצמות** שחושב בדבר הזולת משא"כ הבריאה הרי זה מחשבה בדבר הזולת ואין לזה קשר עם העצמות כבי' דאם הייסט אז עצמות האט זיך אין דעם נישט אריינגעלייגט.

ביאור הדבר בדוגמא: הנה כל כח יש לו כח עליון יותר המגלה אותו ושולט עליו, הדיבור בא ממחשבה ומחשבה ממדות ומדות משכל ושכל מרצון ורצון מעונג, והנה כשכח אחד אינו פועל



הולכים לכה עליון יותר כפשוטו, אמנם מה עושים כשאין לו תשוקה כלל עם פעלט עם דער רצון ותענוג, אע"פ שיודע שצריך את הדבר אבער ער האט צו דעם קיין תשוקה נישט.

ע"ז מבואר ברא"ח העצה שהוא ע"י כח ההתקשרות (ונק' דעת דעתיק) דהיינו כי אע"פ שאין לו שום תשוקה לזה והדבר הוא נבדל ממנו, מ"מ ער האט דאך צו דעם ענין זיך אליין צו געבונדן, והיינו שהכניס ונתקע כאן את העצם שלו שלמעלה מהכחות הגלויים אפי' מרצון ועונג וע"י התקשרות ותיקיעה חזקה בהדבר ה"ז פועל ממילא התגלות הכחות, כי העצם שולט על כל הכחות, ועד"ז הוא ענין מחשבה של העצמות בדבר הנבדל דהיינו אז עצמות האט זיך אריינגעשטעק אין דעם אידן הגם עס איז צווי ענינים, ועד"ז הוא באב ובן שהבן הוא נבדל לגמרי מהאב אלא שהעצם האט זיך אין דעם אריינגעלייגט ולכן קשור אליו, משא"כ כשחושב אודות זולת סתם בלי התקשרות עצמות זק"ל.

### ג' דרגות ברצון

ביאור ג' הדרגות ברצון ובפרט ביאור ההפרש בין רצון גלוי לרצון נעלם, ויבן בהקדים ביאור ענין רצון בכלל, דהנה ההפרש בכללות בין כח הרצון להכחות שלמטה הימנו הוא שכל הכחות הם כמו שהאדם מתעסק עם דבר שחוצו ממנו וכמו כח השכל שהאדם משכיל איזה דבר הרי ההבנה אינו של האדם כי אם של הדבר, דהיינו שהאדם מבין את ההשכלה של הדבר, הרי יש כאן מציאות האדם ויש כאן מציאות ההשכלה שחוצו ממנו (בהחפץ) והאדם נעמט אריין את ההשכלה אל עצמו, ועד"ז במדות, משא"כ בכח הרצון אינו נמצא כלל בהדבר עס איז אינגאנצן נאר מצד דעם מענטשן, וכשדוצה בהדבר הרי יש לדבר ערך אבל כשאינו דוצה בו אין לו ערך כלל, כי ענין הרצון אינו ענין בהדבר כי אם ענין בהאדם "המשיכת הנפש", וכשנמשך הנפש איז דא א זאך וכשאינו נמשך איז גאר נישטא, והנה כשנתעמק בזה ניווכח שכרצון נפעלים ב' ענינים (א) ביחס להאדם (ב) ביחס בהדבר (אע"פ שאמרנו שהרצון אינו שייך אל הדבר עצמו מ"מ יש איזה שינוי בלפי הדבר בדלקמן). ביחס להאדם מובן בפשטות כי לפני הרצון הרי ה' הנפש בפשיטות לגמרי מכל ציור והמשיכה ועכשיו נעשה ענין של ירידה והמישכו למושהו, וגם בנוגע להדבר הרי אע"פ שהדבר לכאן נשאר כמו שהוא אבל מ"מ הרי נעשה מציאות מחויבת ומבוקשת, דהיינו, שעד עתה האט זיך די זאך ניט געמאנט און איצטער מאנט זיך דאס עס איז געווארן א מציאות נצרכת וחשובה.

ובסגנון אחר: ע"ד ביאור כ"ק אד"ש בג' הפירושים בתיבת בראשית, ברא-שית, בחוכמתא, בקדמין, ברא-שית הו"ע המדות שמצד זה יש תפיסת מקום לעולמות ואדרבה כל ענין המדות הוא בשביל הזולת, ומצד החכמה גם יש תפיסת מקום לעולמות דהיינו די הבנה אין עולם, משא"כ מצד הרצון אין שום תפיסת מקום להעולם, וכל עניינו הוא רק השלמת הרצון של בעל הרצון.



# תוכן שיצורי ר"י בהן כסלו תשנ"ג ר"ה פדה בשלום שנת תשכ"ו

## ההפרש בין כח הפועל שבנפעל להנפעל עצמו

ביאור אות י"א ההפרש בין כח הפועל שבנפעל להנפעל עצמו דלכא"ו ע"פ המבואר בדא"ח שכל עניינו של הנפעל אינו אלא הכח הפועל שבו א"כ ה"ז היינו הק? וכמו"כ בענין הניצוץ שבגשמי להגשמי עצמו, מאי שנא? והרי הניצוץ הוא התוכן והמהות של הגשמי כמובן?!

והביאור: הנה כשרואים גוף האדם החי אנו יודעים בבירור שיש בו הנפש ויתירה מזו שנראה במוחש שכל עניינו ותוכנו של הגוף אינו ענין ומציאות לעצמו כלל כי אם כל עניינו הוא להיות כלי אל הנפש, וההתאחדות של הגוף והנפש הוא עד כדי כך שאין שום פרט ונקודה בגוף שאינה מתאימה לחיות הנפש, עס איז אויסגעשטעלט בסדר מפליא להיות הנפש חודרת בהגוף בכל פרטיו שבו.

אמנם מובן הדבר כי אף שמהותו ותוכנו של הגוף הוא הנפש, מ"מ הגוף יש בו גם ענין לעצמו וכנראה בחוש שבהיפרד הנפש מן הגוף הרי הגוף נשאר בקיומו למשך זמן, ואם כל מציאותו הוא הנפש הרי ה' צדיק להתבטל מיד.

ובאמת י"ל בעומק יותר מזה, דאפי' אם נצייר מציאותו כזו שבצאת הנפש מן הגוף ותבטל הגוף מיד ויהפך לאין וא"כ ה"ז הוכחה שכל מציאותו של הגוף אינו אלא הנפש שבו, מ"מ ה"ז שני עניינים עדיין, והוכחה לזה שאפשר לבא מישוהו שהוא טיפש מטופש וכשיסתכל על הגוף לא יוכל להבדיל בין הגוף החי לחתיכת בשר שאינה חי' ויאמר שהיינו הק וא"כ הרי הגוף יש בו מציאות לעצמו דהנה כשרואה אבן לא יאמר שזה מים כיון שהאבן הוא אבן ואי אפשר לטעות על אבן שהוא מים, וכמו"כ בכל דבר שאם זהו כל מציאותו אי-אפשר לטעות, ואם שייך לטעות בו ולראות איזה מציאות אחרת ה"ז הוכחה שאי"ז אמיתת מציאותו ממש, אע"פ שכל מציאותו הוא מצד הנפש וכיו"ב.

דוגמא לזה להמחיש יותר הענין הוא מזדיקת אבן דהנה כשזודקים אבן ה"ז הולך למעלה ומובן הדבר שאי"ז שנתחדש כאן דבר אחד דהאבן שיעיף למעלה כי טבעו גם עכשיו הוא לירד למטה, וזה מה שעולה למעלה הוא אך ורק מצד כח הזורק, ומ"מ כשרואים את האבן באויר, הרי אין רואים כאן איזה מציאות שדוחפת את האבן, כי אם את האבן בעצמה עפה, אלא שמוכן הדבר שהאבן מצד עצמו לא חי' עף אלא מפני שמישהו זרקו לכן הוא עף, אמנם אם יבוא אדם שלא ידע שהאבן טבעו ליפול למטה ויראה את האבן באויר הרי הוא יאמר שהאבן מצד עצמו עף, וא"כ ה"ז סוכ"ס שני עניינים האבן וכח הזורק אותו.

וזהו הכלל: שכל דבר שאפשר לבוא אפ'י בהשקפה ראשונה ולראות את הדבר עצמו ולא את התוכן שלו ה"ז הוכחה שאי"ז ממש גוף מציאותו, כי אם זהו גוף מציאותו הרי אא"פ לחלק כלל ולומר למשל שעף אינו עף וכו'.

זכמו"ב יובן בכח הפועל בנפעל, דעם היות שכל עניינו של הכח הפועל אינו אלא הנפעל שבו, וכמו"ב התוכן הפנימי של הגשמי הוא הניצוץ שבו, מ"מ הרי אי"ז הגשמי עצמו ממש, כי אם שהנפעל הוא מצד כח הפועל, אבל הנפעל עצמו הוא נבדל.

אמנם כ"ז ה' בימי שלמה, אמנם לעת"ל יתגלה העצמות אשר מאמיתת המצאו נמצאו כל הנמצאים, ומצד העצמות הרי אי"ז רק שומציאות הנברא הוא מצד כח האלוקי, כי אם מציאות הגשמי גופא הוא הוא העצמות ואין עוד מלבדו, והיינו שאין כאן איזה מציאות נוספת שבאה מצד העצמות כי אם שאמיתת המצאו הוא הוא המציאות של כל הנמצאים וזהו הפירוש שלעת"ל יהי' הגילוי לא רק בכח הפועל אלא גם בהנפעל עצמו.

[זה אמר בדרך שקו"ט אחרי השיעור בפדה בשלום ע"ה לא משמע כן, כי שם אינו מחלק בין כח הפועל שבגשמי להגשמי עצמו, ובכלל בדא"ח אין מדייקים.]

ובולקחתם ס"א אינו ברור כוונתו כי גם שם מדייק בהביטל דאין עוד שזהו מצד כח העצמות וכמו שמביא שם מאגה"ק סימן ב' שמצד כח העצמות שמציאותו מעצמותו יכול להיות נברא שידגיש שמציאותו מעצמותו, אמנם כאן בהמאמר מחדש יותר מזה שאי"ז רק ענין של כח העצמות כי אם שהעצמות הוא המציאות של הנברא כי אין אפשר לחלק ביניהם כנ"ל.

ולהעיר שאדמו"ר שליט"א אינו מציון כאן לאגה"ק סי' כף הנ"ל וכמו"ב אינו מציון לזה בד"ה לה"ע נ"ח דלהלן, וגם בקונט' עניינה של תוהה"ס מביא רק בהע' 10 וכותב שבאגה"ק סי' כף נת' באופ"א, כי כאן אין כ"ק אדמו"ר שליט"א "אויסן" לבאר כמו בתניא שם שזהו רק מצד כח העצמות, כנ"ל, כי לפי זה ה"ז רק פרט בהנברא היינו ההרגש דמציאותו מעצמותו וענין זה נמשך מהעצמות שמציאותו מעצמותו.

אמנם כ"ק אדמו"ר שליט"א מבאר יתירה מזו שהיש עצמו יכול להיות רק בכח העצמות, כי זה גופא שמהאין יהפך ליש יכול להיות כך מצד בלי גדר שזהו העצמות. (ואף שמצד בלי-גבול גם יכול להיות נברא יש, אמנם אז ה' היש שלימות של הכל"ג ולא יש אמיתי כמו שהוא. ועצ"ע).



# שיצור מר"י כהן בד"ה לה"ע נרות חנוכה תשכ"ו - המשך לישי"ב.

## חיצוניות הכתר ופנימיות הכתר הוא ע"ד רצון ותענוג

סעיף ח': והנה ההפרש בין רצון לתענוג דרצון אינו משנה את הכחות עצמם אלא שולט עליהם בדרך משלה, ועד"מ באברים הגשמיים הנה ע"י הרצון יכול לעשות דבר שמצד הכחות יהי' בזה צער, וכמו בגשמיות שבכיצונו של אדם יכול להזיק את האברים כי הרצון מתגלה באופן שמבטל את האברים, משא"כ התענוג הוא להיפך שמוסיף שומן באברים וכמו שמועה טובה תדשן עצם שמצד התענוג מיתוסף שומן בכשר גשמי והרחבת העצמות, כי התענוג הוא החיות פנימי של האברים עצמם.

ויוזן יותר בכחות הנפש ולדוגמא בכח השכל דישנו השכל כפי שהאדם משכיל מצד עצמו בלא עירוב כח עליון יותר, והנה לפעמים אפשר לשנות את השכל ע"י כח עליון יותר וכמו ע"י הרצון שבשאדם רוצה שהפס"ד יהי' באופן כזה דוקא הרי יטה וישנה את שכלו ויבין כפי רצונו וע"ד השוחד יעזור עיני חכמים אמנם שינוי השכל שנעשה ע"י הרצון הוא באופן שהרצון שולט על השכל ומבטל אותו שלא ישכיל כפי האמת.

אך ישנו אופן אחד והוא ע"י התענוג דהתענוג הוא החיות והפנימיות של השכל עצמו דזה שאדם זה משכיל באופן אחד ואדם זה משכיל באופן אחד הוא מפני התענוג דאדם שהגעשמאק שלו הוא בחסד למשל הוא ישכיל לצד החסד ואדם שהגעשמאק שלו הוא בגבורה ישכיל לצד הגבורה, דזהו שורש מהלוקת ב"ש וב"ה כידוע, ואי"ז שהתענוג מבטל את השכל ואי"ז שכל אמיתי, אלא שהשכל עצמו הוא פועל לפי אופן התענוג.

וכמבואר ג"כ בדא"ח דישנה לפעמים סברא אחת שיש בה נטי' לחוב ולזכות כמו "כי יצר לב האדם רע" שיש בזה סברא למחות את כל היקום ויש בזה סברא גם לקיים את העולם כיון שאי"ז באשמתו, ולפני המבול הי' התענוג לחוב ולאחרי המבול אחרי שעלה הריח ניהוח נעשה התענוג לזכות, והיינו שהתענוג והגעשמאק הוא הפנימיות והחיות של הכחות עצמם, ועד"ז בכל הכחות.

וזוהו ההפרש בין פעולת חיצוניות הכתר-אריך על סדר השתל' לפעולות פנימי' הכתר-עתיק על השתל' דאריך - רצון מבטל את הגזירה דסדהשת"ל אבל עתיק - משנה את הסדהשת"ל גופא שמתגלה החיות והתענוג באופן אחד וממילא משתנה הגזירה לטוב.

אמנם ישנו ענין שלמעלה גם מתענוג, אך קשה מאד לבאר זאת בנפש האדם, אבל בכללות הוא כשמתגלה העצם רכחות הנפש עצמו ולא רק החיות פנימי שלהם.

ויובן ביותר עפ"י מה שנת"ל הכלל דכל פעם שאפשר להבדיל בין הדבר להחיות שלו ה"ז הוכחה שאינם ענין אחד ממש כי אם היו ענין אחד ממש לא הי' אפשר לחלק ביניהם כלל כמו שאי אפשר לחלק ולומר שהיד אינו יד והבשר אינו בשר אבל אפשר לחלק ולומר שהיד אינו נפש והבשר אינו נפש.

זהו הוכחה שהנפש אינו חד ממש עם הבשר כי אז לא הי' אפשר להבדיל ביניהם, וביארנו לעיל דאפי' אם תמצא לומר שהנפש הוא מהווה את הגוף וכל קיומו של הגוף תלוי בנפש (אע"פ שאי"ז נכון, אבל מ"מ אפי' יצויד שהי' כן) מ"מ מזה שאפשר לראות את הגוף כמוציאות בפ"ע ולהפריד בינה להנפש ה"ז הוכחה שהם שני ענינים אלא שזהו התוכן של הדבר או הפנימיות שלו אבל אינו הדבר עצמו ממש.

אמנם הענין דפנימיות עתיק הוא הוא העצם המציאות דהנברא עצמו והיינו שאינו רק החיות של הנבראים או כח הפועל של הנברא כי הוא הוא המציאות האמיתית של הנברא, וכשמתגלה העצמות (דזהו"ע פנימיות עתיק א"ס הנמצא ברדל"א – שנמצא כמו שהוא בעצמותו) הדי אינו צריך לשנות את סדהשת"ל כי אם שמגלה האמת דסדהשת"ל גופא ועי"ז דידך קיימא ודידי לא קיימא, דאי"צ לבטלו כיון שלא קיימא מלכתחילה.



# סוף חודש מנחם אב שיצורים בענינה של תורת החסידות מר"י בהג.

## הטעמים לביאור דמודה אני דוקא

אות ט': ההפרש בין ג' הטעמים להביאור בדמודה אני דוקא:

טעם א' מבאר דמודה אני הוא יסוד עבודת ה', טעם ב' מוסיף שזהו גם כללות עבודת ה' לא רק יסודה כי אם שהמורה אני זהו כללות עבודת היום ג', טעם ג' מוסיף שגם הזמן בו נאמרת מודה בו' הוא נוגע לכללות עבודת ה', ניעור משנתו בהכלי העולם כו'.

הסיפור דאנ"ע עם הנקודה דמודה אני ה' שהרש"ב לא ידע דקדוק בקטנתו משא"כ הרז"א, והרז"א ה' שואל אותו שאלות בדקדוק וכו' פעם שאל הרז"א אותו מדוע יש נקודה לפני התיבה רבה אמונתך אחרי תיבת בחמלה, משא"כ באהבת עולם וכו' חמלה אין נקודה? וענה שכל ענין מודה אני הוא רק נקודה (אוועקלייג) וזה צריך להתפשט לכל היום וממילא באהבת עולם אין צריך כבר נקודה מכיון שהוא נמשך מהנקודה דמודה אני.

הערה 78: שם הוי' יש בה קדושה ושם "אנכי" דמ"ת שמורה על העצמות שלמעלה משם אין בה קדושה כשם הוי' כמבואר בהלכה, ולכאן אמאי, איפכא מסתברא וכו'?

הביאור: הטעם דשם הוי' שבס"ת יש בה קדושה הוא כי התיבות הוי' כפי שהם בתוך הס"ת הם כלי להגילוי דשם הוי' והיינו ששם הוי' מתגלה ומתלבש בתוך האותיות הגשמיות שבס"ת, משא"כ אנכי אינו כלי שהעצמות נתפס בו כיון שהעצמות למעלה מכל תואר ושם והאותיות א,ג,ב,י, אינם ביטוי ענין העצמות, ורק שמרמזים על העצמות כיון שאין תואר לבטא אותו, וממילא אין בהם קדושת העצמות.

ודוגמא לזה בטלית וציצית שבקבלה וחסידות מבואר שטלית הוא מקיף וציצית הוא פנימי וא"כ טלית גבוה מציצית ומ"מ בקדושת הציצית בהלכה הרי הציצית גבוה יותר והטעם, כי אור פנימי מתלבש וחדוד בתוך הכלי היינו הציצית לכן ממשיך בו קדושה, משא"כ אור מקיף אינו נמשך בהכלי הטלית, ורק שהטלית מרמזת אליו כנ"ל.

\*\*\*

## השיעור בעניינה של תוהח"ס – ב' דר"ח אלול אופן ההסתכלות על הטבע

אות י"ג: ישנו אדם שאצלו מונח בפשיטות ענין האלוקות וממילא ברגע שרואה משהו שונה ה"ז פשוט ענין אלוקי, לאורך ישנו מי שאצלו גרדי העולם הם מונחים בפשיטות ומציאות האלוקות הוא חידוש, והנפק"מ ביניהם יהי' בדבר על טבעי שיש למצוא בדוחק הסברה שכלית, הנה הראשון יגיד שזה נס, והשני יגיד בדוחק וכו' הסברות שכליות, משא"כ בדבר ניסי לגמרי.

ולדוגמא ההפרש בין הנס דרכים ביד מעטים והנס דשמונה ימים, ועד"ז בענין הדברים שקורים באופן תמידי אבל הם תופעה משונה, כמו השכמת כל בוקר בחיות מחודשות, וגם המעבר מלילה ליום שאדם שהעולם תופס מקום יסביר לזה כל מיני הסברות דחוקים וכו', אך אדם אשר רק אלוקות בפשיטות הרי רואה בענין זה פלא גדול והרגש להתאחדות יש-מאין ע"ד תחה"מ, שזהו ענין גילוי היחידה-אלוקות בפשיטות, משא"כ מצד ד' הבחי' יש תפיסת מקום של עולם וממילא אין נרגש בעניינים אלו כ"כ ההתחדשות יש מאין בכל רגע.

\*\*\*

### רצון העצמי שבמצוות

אות י"ד: הרצון דמצוות הוא רצון עצמי שלמעלה מטעם ולכן אין בענין המצוות מטרה אחרת אלא המטרה היא בהם עצמם, והיינו שההפרש בין רצון בלי טעם לרצון של טעם הוא לא רק בזה שזהו עם טעם וזהו בלי טעם, אלא יש כאן הבדל עקרוני ומהותי, כי ברצון של טעם הרי רצונו הוא בהטעם לא בהדבר עצמו, היינו שרוצה בתועלת הדבר, משא"כ רצון בלי טעם הרי הרצון הוא בדבר עצמו ולא בתועלת שבוה, וזהו מצוותיו של הקב"ה שהרצון הוא בהמצווה לא בתועלת.

וזהו הביאור בפקדון וכו' בהשאר הרגש זה שהרצון הוא בלא התלבשות בענין נוסף כי אם הרצון הוא בעצם המצווה הוא רק מבחי' יחידה כי דוקא היחידה אין בה שום ציור חוץ מאלוקות משא"כ ב' רנ"ח, ואף שגם ח' הוא רצון שלמעלה מטעם ומדוע הוא אינו כלי לרצונו ית' שכלי טעם?

הביאור בזה: שהרצון דחי' אע"פ שהוא למעלה מטעם מ"מ הוא מציואות של רצון וממילא יש לו שייכות לטעם שכלי והיינו כשמתלבש בטעם יתפעל לפי אופן הטעם או דער טעם וזעט נעמען א חלק פונעם רצון, כיון שיש להם שייכות בתוכם זיי זיינען ביידע אמציואות משא"כ רצון עצמי הרי השכל אינו לוקח מאומה מהרצון כיון שהרצון העצמי אין לו שום יחס למציואות וזה שהוא חודר בשכל אי"ז מפני שהוא מתבטא בשכל כי אם שאינו מוגדר בשום דבר הרי ביכולתו להדוד גם בשכל, נמצא שגם בהתלבשותו בשכל איז ער דער זעלבער עצמי והשכל לא לקח ממנו מאומה, והיינו שיש כאן ב' הפכים לכאורה רצון של מציואות אינו מתלבש בשכל רק בחלקו התחתון היינו בהארת הרצון השייך אל השכל, ולאורך חלק זה שמתלבש בהשכל הרי השכל תופס אותו עכ"פ דער פרט פון רצון שהתלבש בשכל איז געווארן נתפס (גערדיט) ומשונה ע"י השכל, שהרי התלבשותו בשכל דוקא הביא לידי ביטוי את שלימות הבעל הבית שקייט של הרצון, משא"כ ברצון שאינו מוגדר כלל הרי כאן הוא להיפך אשר לכא' כשנמשך הרצון העצמי הרי הוא נמצא כולו בכל מקום כי אין שום מקום שיכול להעלים עליו,

לאורך גיטא אין המקום לשם ירד פועל עליו שישתנה כי הוא נשאר עצמו כמו שהוא, עם איז ניטא צווי נקודות עם איז דא נאר איין עצם און ער ווערט אין גאנצן נמשך אין שכל אבער בשעת מעשה איז דאס **עצם** און נישט אז שכל נעשה בלי.

דוגמא לדבר: ההפדש בין אוא"ס **שלימותא** דכולא כשם שיש לו כח בבע"ג כי יש לו כח בגבול כי אם לאו אתה מחסר שלימותו, דלפי"ז הגבול הוא ביטוי ושלימות של הכל"ג היינו שכל קו מוסיק שלימות במציאותו ובאם חסר ענין זה הרי חסר בשלימותו.

ובמק"א מבואר שגילויים אפי' הכי נעלים יש להם גדר ואפי' בל"ג הוא גדר וציוור, משא"כ עצמות אינו מוגדר כלל "שולית הגבול ושולית הכל"ג" ומעלת ענין זה על הקודמן מובן בפשטות כי בענין הקודם הרי ירידת הא"ס אל תוך הגבול הרי הגבול הוא ביטוי של הכל"ג, משא"כ כשאומרים שולית הכל"ג והגבול הרי אין ענין שיבטא אותו וירידתו בגבול הוא מצד שחודר בכל כיון שאין מוגדר, ואז הרי אין כאן **פרט** בהעצם כי אם כל העצם יורד, ולאורך אין הגבול מגדיר אותו כיון שאינו גדר.

וזוהו גם כללות ההפדש בין הענין דכל הגבוה ביותר יורד וכו' דאז הירידה למטה הוא **ביטוי** של העליון אין וואס העכער איז ער קומט וואס נידריקער, משא"כ זה שחסידות יורדת בשכל אין זה מצד גבהותה כי אם מפני שהוא עצם הרי אינו מוגדרת בעליון ותחתון כלל הרי ממילא חלק הסוד בא בהתלבשות שכל אנושי, ולא כטעות העולם שזוהו מצד גבהותה של חסידות שיכולה ליריד עד השכל, כי אז **השכל** של חסידות הוא תופס מקום בהרצון העצמו ומגדיר ומבטא אותו, וזה לא נכון כי השכל של חסידות הוא מצד שהעצם אינו מוגדר וממילא חודר בשכל.

\*\*\*

## חיבור יסוד ומלכות

אות ט"ו: ענין החיבור דיסוד ומלכות למעלה מזמן ומקום וזמן ומקום, מיוסד על הסיפור דאדה"ז אמר על הר"ש קרלינר שהוא טפח גבוה מהארץ וע"כ עושה מופתים ואמר הצ"צ שהוא יסוד שלמעלה ממלכות.

והביאור כי מלכות הוא שודש כח אלוקי **שבנבראים** ולכן מצדו יש תפיסת מקום לגדרי הנברא ואם הוא שמן הוא לא חומץ וכיו"ב, משא"כ יסוד שאינו מוגדר בכח הנברא הרי יכול להשתנות מענין אחד לאחר.

והביאור בפרטיות: ההתבוננות בזה שכל מציאותו הוא דבר ה' ובלעדו הוא אין ואפס ה"ז ביטול גדול עד כדי כך שפועל לשמש את קונו כיון שבלעדו אין שום מציאות אמנם השאלה היא האם יש חשיבות מהעבודה בראש ע"ג הרגל.

והנה מצד מלכות מקוד הנבראים הרי יש **חשיבות** כי הראש יש בו מעלה יתירה על הרגל, אמנם מצד מצב זה הרי אין האדם משמש את **קונו** כי הרי מרגיש חשיבות בפרט אחד על משנהו וזוהו מרגיש קרוב יותר מזה, משא"כ מצד יסוד היינו מצד דרגא כזה שאין מעלה בראש על הרגל ובשתיהם נרגש שהם מצד רצונו של הקב"ה ה"ז שימוש אמיתי **לקונו** וכמו"כ הוא בכל מציאות העולם שיש מציאותם



מצד רצונו של הקב"ה שמצד רצון אין הכדל בין מציאות אחת לשני' שבשתייהם נרגש אשר מציאותם הוא מצד רצונו של הקב"ה וכמו רצון האדם שאין יחס של הדבר כי אם של הרצון, ואז ה' מתבטל מציאות הזמן והמקום היינו שהם היו קיימים אבל לא היו תופסים מקום ומצד הממלא מל' יש מקום וזמן ובאמת יש כאן שניהם, ובגלל ה' זה במקום ארון אינו מן המידה כמבואר בד"ה גדול יהי' תש"נ.

\*\*\*

### שיעור ד' אלול בעניינה וכו'.

#### אופן מציאות העולם מצד הסובב

המשך ביאור חלק הסוד סעיף ט"ו: כשאדם רוצה דבר מצד תכונות הדבר ההוא (היינו מצד השכל שבזה) אז שייך ללמוד מזה על דברים אחרים דהיינו שאילו ומצא עוד דבר שיש לו דמיון לדבר ההוא שרוצה בו הרי פשוט שרוצה בו ג"כ כי מאי שנא?, אבל כשאדם רוצה במשהו לא מפני חשיבות הדבר כי אם אך ורק מפני שרוצה אז אין שייך ללמוד מזה על ענינים אחרים כיון שזה שרוצה הוא לא מחמת תכונות הדבר ההוא כי אם מפני רצונו וממילא לזה נמשך ולזה לא נמשך אף שדומים, כפשוט.

ועד"ז בענין התהוות העולם! מצד ענין הממלא היינו מצד החיות האלוקית השייכת לעולם היינו שיש תפיסת מקום לתכונות העולם וגדריו אז שייך ללמוד מענין אחד לשני, ונאמר שמכיון שהשמש שקעה מתחיל במערב ה"ז הטבע שלה וממילא גם לאחר יהי' כן כי מדוע ישתנה גדריו הטבעיים, אבל מצד ענין הסובב-רצון לעולמות לא מצד פרטי העולם אלא מפני שרוצה הרי אין התכונות שבעולם נעשים הגדר של עולם כי יכול להשתנות בכל דגע וזה שרצה היום שישקע במערב אינו ראי' שלמחר ירצה כי הרי לא נעשה גדר דהדבר כי אם שהי' רצון כך ויכול להיות אחד רצון אחד.

וזוהו הפירוש שמצד האוא"ס שלמעלה ממלכות לא הי' גרדי המקום והזמן כי בכל הי' רצון ותו לא, וזהו גם שלא הי' מציאות יש כלל, אין הפירוש שהעולם לא הי' מציאות אלא שהי' מציאות אבל לא מציאות יש, כי מציאות יש פירושו שיש לו טבע וגדר משלו, משא"כ מצד הרצון לא הי' עולם מצד גדר העולם כי אם מצד הרצון.

ודוגמא לזה ההפך בין נס וטבע: יש הטועים כי נס הוא ענין שקורה לעת מן העתים וטבע הוא ענין הנמשך בקביעות ע"כ נק' טבעי אבל זהו לאו דוקא, כי למשל המן הי' ארבעים שנה ומ"מ הי' תמיד נס, כי טבע פירושו שזה נעשה גדר בהדבר וכמו בארץ טבעה מצד ממלא הוא להצמיח, אמנם השמים מצד טבעם וגדרם אינם מצמיחים להם, וזה שיוויר מן ארבעים שנה הי' זה מפני רצון ה' לא מפני גדר השמים וממילא הרי הי' כל ארבעים שנה נס, וזה שיריד יום אחד לא הי' הכרח שיריד למחר כלל, וממילא הכח להוות יש מאין זהו דוקא מצד כח כזה שאין בו גדר משא"כ בממלא שהאין הוא גדר, הרי הוא בסתירה ואינו יכול להוות יש.

\*\*\*

## המשל מביטול הגוף אל הנפש לענין יש מאין

ביאור אות ט"ז והערות שם:

באות ט"ז למדנו דכיון שההתהוות היא יש מאין ואפס הרי זה מכריח שההתהוות אינו מצד הממלא כי אם מצד עצמות אוא"ס שלמעלה מגדרי יש מאין.

עכשיו באות ט"ז הוא מסובב את הגלגל להיפך, מכיון שההתהוות היא מעצמות אוא"ס שלמעלה מגדרי אין ויש ה"ז לא רק שאין תפיסת מקום להיש מצד עצמו אבל לאחרי שהאור מהווה אותו יש לו תפיסת מקום, כי אם שגם מצד העצמות (מכיון שמדובר על העצמות שמופשט מכל ענין) מושלל הגדר של היש וזה שהוא נמצא הוא התחדשות גמורה בעצם.

ביאור הדבר: בשעהיו"א ובדרמ"צ מבארים הפירוש באין עוד כך, הגוף נקרא עוד כי טפל להנפש המח' אותו כיון שבלא הנפש הוא דומם וממילא טפל ובטל להנפש, משא"כ בבריה"ע אומרים אין עוד שהעולם הוא גם לא ענין של טפל להבורא.

והחסבר לכאן פשוט, הגוף הוא קיים גם מצ"ע בלא הנפש דק שאינו חי והנפש רק מח' אותו וממילא הרי ביטולו להנפש אינו בעצם מציאותו, משא"כ הקב"ה הרי בודא את הנברא וממילא אין לו מצ"ע שום תפיסת מקום גם לא באופן של טפל, כי אם שבטל לגמרי כמבואר שם בארוכה.

ולכאן צ"ע מהו החידוש בזה הרי זה דבר פשוט ביותר שהתהוות העולם אינו דומה לחיות הגוף מהנפש כנ"ל ומהו החידוש שם בתניא? (ובפרט כפי שמקשה בהע' 107 על הדרמ"צ שהגוים ס"ל שזהו כמו ביטול הנפש להגוף, וזה יפלא שהרי גם הם מודים שהקב"ה מהווה!?)

ויל' הביאור בזה שהחידוש כאן הוא לא בהביטול של עצם הגוף להנפש כי אם גם ליחס החיות שבגוף לגבי הנפש, דהנה אנו רואים שהנפש מח' דוקא גוף ולא אבן והטעם (ישנם כמה טעמים מפני שהגוף הוא כלי משיא"כ האבן וכו') דעניינו הוא כי להחיות הגוף זהו כדאי כיון שע"ז מתגלים כחות הנפש (ונעשה בה עלי'?) משא"כ באבן אי"ז כדאי להחיותו, ואע"פ שהנפש הוא בא"ע להגוף מ"מ זה גופא שרוצה להחיות דוקא גוף זהו מפני שיש לגוף איזה מעלה שיתבטא בו וממילא כדאי להתגלות בו, וזה גופא מרדא שגם לגבי הנפש עצמה אין הגוף כלום כי יש לו איזה חשיבות, וביטול הגוף לגבי הנפש הוא רק בטפל.

ועד"ז י"ל בענייננו במציאות העולמות לגבי ית' דהנה מצד הגילויים הכי נעלים יש איזה טעם בבריאח בטעמי הבריאח שבע"ה וכו', ובמילים אחרות מצד גילויים כדאי לברוא עולם כי ע"ז יתוסף שלימות או יתבטא שלימות וכו', משא"כ מצד העצמות אומרים רק נתאוזה וכמאמר כד"ה אויף א תאוזה איז קיין קשיא, אי"ז ענין של טעם שבדאי לברוא עולם, כי אם מפני שכך נתאוזה.

וזהו הביאור בהנ"ל דכל זמן שההתהוות באה מדרגות הכי נעלות אבל גילויים הרי יש חשיבות לעולם וממילא הביטול שלו לאין אינו ביטול אמיתי כי יש לו איזה תפיסת מקום וכדאי וממילא הרי אינו חידוש אמיתי כי מכיון שמצד ענין זה כדאי שיהי' עולם הרי טראגט עד שוין דעם ענין שטענדיק, משא"כ מצד

עצמות אוא"ם שלמעלה מכל בחינה ומעלה, הרי אין שום מעלה שמתבטא בעולם וממילא כל זמן שאין עולם בפועל אין מציאותו כלל גם באופן של כדאי וזהו התחדשות אמיתית גם מצד מקורו.

אות י"ז ביאור ענין עצם של הפרטים ואינו שוללם אלא מתאחד אתם! בשיעור הבא.

\*\*\*

## המשך שיעור ר"י בהן בעניינה של תוהח"ס.

- ה' אלול -

### העצם חודר בהפרטים

אות י"ז: היחידה אינה שוללת פרטים כי להיותה העצם של הפרטים עצמם הרי היא מתאחדת איתם לגמרי! ביאור ענין זה כי לכאול' כאן הוא משנה את כל המהלך המחשבה, כי עד עתה הפשיטו את העצם לגמרי מכל גדר תואר וענין, ועבשיו אומרים שהתאחדותו עם הגדרים הוא באופן הכי מאוחד והכי חזק!?

ולחבין זה נקדים משל מהנפש והגוף אע"פ שאי"ז דומה לגמרי כי אין בנמצא לכאור ענין של עצם בלבדו השכל ועכ"פ אנו מוצאים בנפש ב' סוגי כחות מקיפים ופנימיים כחות פנימיים ה"ה מתלבשים בתוך הכלי שלהם השכל המוח וכו' כי המוח הוא כלי אל השכל, אמנם כחות מקיפים אין להם כלים וכמו כח הרצון שהוא שולט על כל הכחות והוא בל"ג, ומה שנמצא בהכחות הוא כך באופן מקיף.

וביאור ההפרש בין מקיפים לפנימיים: בחיבור של ב' עניינים כשנרגש שהב' עניינים הם שני דברים שונים הרי כדי לחברם צריך לפעול שוואבקיט באחד משניהם או שהעליון צריך להתצמצם ולהחליש כדי שיוכל להיכנס לתוך גרדי התחתון ולהתאחד עמו, או שהעליון נשאר כמו שהוא עליון אלא שבידידתו להתחתון הוא מבטל אותו ושולל אותו היינו שפועל ביטול בהתחתון, וזהו ההפרש בכללות בין כחות מקיפים לפנימיים, פנימיים פירושו שהמוח נשאר במציאותו והשכל צריך להתלבש בו וכדי שיתלבש בו הרי מובן שאין זה אותו השכל כפי שהוא מצ"ע כי כדי להתלבש במוח גשמי צריך להתצמצם ולהתמעט, ולאידך: בכחות מקיפים הכחות נשארים כמו שהם אלא שמבטלים ושולטים על התחתון שזהו"ע הרצון ששולט על כל כח שיהי' כפי רצונו דוקא ואינו מתחשב בהם גרדי של הכח.

אמנם כ"ז הוא בחיבור שני דברים שונים שאינם יכולים להיות כאחד ממש או צריך לבטל את אחד מהם, אמנם יש בנפש ענין נעלה יותר שלמעלה משניהם והוא ענין החיות שכאן רואים ב' הפכים שהוא עצם הנפש ואע"פ"כ התאחדותו עם הגוף הוא באופן שנעשים למציאות אחת שהגוף עצמו נעשה חי לא שהוא שולט על הגוף כי אם שמהפך את הגוף עצמו זהו לא דומם עם חיות הנפש כי אם שזהו אדם חי, (מהות ומציאות וכו') ולכן מצינו במאמרי הר"י"ן שמכנה את הגוף והנפש מציאות ומהות, דהנה בכל השתלשלות לא מצינו אחדות כזה כמו מציאות ומהות, דהיינו בעילה ועלול, אור ומאור, משפיע ומקבל וכו', הרי ישנם ב' עניינים אלא שאחד פועל על השני או שמגלה את השני וכו"ב אבל התאחדות אמיתית הוא רק במהות ומציאות כי המציאות היא החיצונית של הדבר הצורה שלו, והמהות היא

התוכן הפנימי של אותו צורה - מה הוא -, ולכן אומרים שהתאחדות הנפש עם הגוף האט דער אויבערשטער געמאכט באופן כזה שיהי' התאחדותם באופן הכי פנימי שהנפש נעשה המהות והתוכן של הגוף עצמו עם ווערט איין ענין ממש.

ובכל אריכות המשל הזה (אף שאינו דומה להנמשל לגמרי כי סוכ"ס הנפש והגוף הם שני דברים אלא שנתקשרו בכח המפליא לעשות לאחדים משא"כ בהנמשל כדלקמן) יש לנו קצת דוגמא על הענין דעצם, דהנה ישנם ב' אופני גילויים ממכ"ע וסוכ"ע שהם דוגמת כחות פנימיים וכחות מקיפים, כי באור הממלא הרי החיות מתצמצמת לפי גדרי העולם ותכונותי' וממילא הרי השוואכקייט הוא בעליון כנ"ל דכחות פנימיים, ובאור הסוכב הרי הגילוי אינו חודר בהתחתון כי הוא מצד גדרי העליון ומצדו מתבטלת הגדרים של התחתון והיינו שהשוואכקייט הוא בהתחתון כנ"ל בכחות מקיפים.

אמנם ישנו העצם שלמעלה מהסוכב והממלא והעצם אינו שולל שום ענין של התחתון אדרבה הוא הוא העצם של התחתון גופא עם איז גארניט פאראן וזאס צו שולל זיין כי שלילה פירושו שישנם שתי דברים נפרדים שהדרך היחידה לקשרם הוא ע"י חלישות או ביטול של אחד מהדברים, אמנם כשאינם שני דברים נפרדים כי אם שזהו העצם של הנברא גופא הרי התאחדותם הוא באופן כזה שזהו - העצם - האמת והמהות האמיתית של אותו הדבר, ובלשון הרמב"ם מאמיתת המצאו נמצאו כל הנמצאים, והיינו שמיצאותם האמיתית של כל הנמצאים הוא האמיתית המצאו.

- ח' אלול ג"ב -

### מעלת "אתהפכא" של הנפש הבהמית

אות י"ח ו"ט: מדייק שתכלית ביטוי היחידה הוא ע"י ירידתו לנה"ב ומהפכו לטוב וכלי לאלוקות ולהבין ההדגשה דצריך להפכו י"ל פשוט ובהקדים:

יש סוג גילוי של כל הגבוה ביותר יודד למטה יותר והיינו שזה מה שיורד ונמשך למטה אינו מפני שהמטה הוא כלי אליו כי אם שמכיון שהעליון הוא כ"ב גבוה הוא יכול לירד גם למטה, וכמו באור הגשמי דזה שהשמש מאירה על הארץ זהו לא מפני שהארץ הוא כלי לאור כי אם שזהו מתכונות האור שהוא מתפשט בכ"מ עד למקום התחתון אבל האור והמקום הם שני עניינים שונים, דער מקום בלייבט מקום און דער אור בלייבט אור אלא שתכונות האור להתפשט בכל מקום, זהו באור גשמי שסוכ"ס יש לו הגבלה ואינו מתפשט בכל מקום ממש, אבל באור של הא"ס היינו האור הבל"ג מכיון שהאור הוא בלי גבול הוא נמשך בכל מקום.

אמנם סוכ"ס גם כן באן הרי מה שהאור נמשך בכל מקום אין זה מפני שהמקום הוא כלי אליו כי אם מפני שהאור הוא כלי גבול, וממילא מצד זה פעולת האלוקות על הנה"ב היינו שאלוקות נמשכה בכל מקום גם במקום הנה"ב אבל לא שהנה"ב עצמו נהפך לאלוקות כי הוא מצד גדרי עצמו הוא בהמה אלא שמחמת גילוי האור נתבטל ממיצאותו.

אמנם ישנו ענין שלמעלה מבלי גבול והוא הענין דעצם שהוא לא רק בלי גבול אלא גם בלי גדר והיינו שמדובר כאן על ענין כזה שאינו מוגדר כלל בשום ענין גם לא בגדר הגבול וזה שהוא נמשך בכל מקום אי"ז מצד הבלי גבול שבו כי אם מצד שהוא העצם של כל ענין - אמיחית המציאות - הרי כשהעצם חודר בהנה"ב הרי הוא פועל שהנפש הבהמית עצמה תתהפך ממציאותה ותעשה בלי לאלוקות כי מתגלה שמוציאותה האמיתית של הנה"ב עצמה הוא אלוקות, ולכן מדגיש "התהפכותה לטוב".



# שיעורים מהרה"ח ר' זעליג פלדמן שיחי' שבועות ס"ה.

## בענין העלם וגילוי

המשכה מן הכלל אל הפרט הוא המשכה מהעלם אל הגילוי כי אין בפרט אלא מה שבכלל ותו לא אלא שבהיותו בכלל היו הפרטים בהעלם ואח"כ נתגלו הפרטים בגילוי וכמו חכמה ובינה שכל הפרטים דיבנה היו בהנקודה דחכמה אלא שהיו בהעלם.

ובמקומות אחרים בדא"ח מבואר בענין העלם וגילוי שהוא מהיולי להפועל וכמו מבח השכל לשכל גילוי שכל השכל הוא היולי לשכל הגילוי וזהו"ע העלם וגילוי שבהיולי הפרטים הם בהעלם.

ובמק"א מבואר דהעלם וגילוי ע"ד שכל ומידות שהמדות היו כלולים בדקות בשכל בהעלם שהו"ע הנטיה בשכל ואח"כ הוא בא בגילוי במדות שכלב, אמנם יש הפרש גדול בין העלם וגילוי דכלל ופרט לבין העלם וגילוי מדות שבשכל וכלב.

והביאור בזה: בכל דבר הרי יש מציאות הדבר (דהיינו ענינו הפרטי של הדבר במה הוא מתבטא) ומהות הדבר, מדות ושכל במהותם הנה המדות שבשכל והמדות שכלב חלוקים בתכלית כי מדות שכלב מהותו שכל היינו **ששכלו** נוטה להדבר ההוא והיינו שמבין ומשכיל שהענין הוא טוב דזהו חלק מפרצוף השכל משא"כ מדות שכלב הוא ה**הרגש** והדערעד שהדבר טוב ועוד יותר שהוא "ל"י טוב" וא"כ הם שני מהותים נבדלים מדות שבשכל הוא השכל דהטוב שבזה משא"כ מדות שכלב הוא ההרגש בהטוב שבזה, (ובסג"א: מדות שכלב נרגש מציאות האני שבאדם שהוא מרגיש מה שהדבר טוב לו וממילא מתלהב ונמשך לזה משא"כ מדות שבשכל אי"ז נוגע למציאות האדם אלא שאחד מהשגות האדם בדבר זה הוא דדברי זה הוא גם טוב והיינו שזהו חלק מהשכלתו בדבר זה כשלעצמו אבל אי"ז נוגע להאדם אם זה טוב לו), אבל לאידך גיסא הנה במציאות הדבר הרי ענינם אחד דבין המדות שבשכל ובין המדות כמ"ש בלב הנה בשניהם הוא הרגשת הטוב שבדבר אלא דכאן הוא השגת הטוב וכאן הוא הרגשת הטוב.

(ולכן מבואר בכ"מ בדא"ח דהחילוק בין מדות השכל ומדות הלב אי"ז גילוי העלם אלא כמו ממוצע בין יש מאין לגילוי העלם והביאור בזה כנ"ל כי במהות הדבר הרי הם נבדלים בתכלית דזהו שכל וזהו מדות וכמשנ"ת).

אמנם כלל ופרט הנה במהותם הוא דבר אחד דמליון ואחד הנה מהותם הוא אחד אלא דכאן הוא בציור כללי וכאן הוא מתפרט בהתחלקות יותר (והיינו דזהו כל מציאות הכלל שכולל הפרטים שיבואו אח"כ), ולאידך במציאותו הנה יש הפרש גדול בין הכלל לתפרט שהרי בהכלל אין שום ענין כמו שהוא בפרט ולדוגמא מחשבה ודיבור הנה מה שחשב זהו מה שמדבר דהיינו שמהותם חד, אבל במציאותם יש הפרש גדול ביניהם דמחשבה הנה בסקירה אחת סוקר כל מה שדיבר אח"כ ובדיבור הוא בא בריבוי

זמן וכו' ואאפ"ל שסקירה זו הוא אותו מציאות כמו הדיבור שהרי במחשבתנו ראה הכל בתנועה אחת  
ובדיבור הדי נפרט לפרטים רבים ופרטי הדיבורים לא היו כלל כלולים במחשבה, וכן הוא בחכמה  
ובינה.

ונמצא שיש הפרש גדול בין העלם וגילוי דשכל ומדות ודכלל ופרט שבשכל ומדות ההעלם והגילוי  
הוא במציאותו שהרגש הטוב בא מן העלם לגילוי (אך מהותו הפרטי קרוב יותר להתחדשות כנ"ל)  
משא"כ כלל ופרט במהותו דמהות הכלל נתגלה מן העלמו בפרט (אבל במציאותם הוא קרוב  
להתחדשות) ובזה יובן הטעם דלפעמים גם שכל ומדות (לא דק מדות שבשכל ומדות שכלב) נקראים  
העלם וגילוי אף שמהות שונה אבל במציאות חד הוא דשניהם הם כחות והתגלות הטוב שבזה וכו'.

\*

### בענין התחדשות יש מאין.

במאמר מבאר ההפרש בין יש מאין לעלה ועלול דיש מאין הם הפכים זמ"ז ואין ערוך בין האין להיש  
הנמצא ממנו וכיון שכן צריך היש להתחדש תמיד ממך וכו' הוא האין ואם לא, יבטל במציאותו,  
משא"כ עלה ועלול דהעלול הי' כלול במקורו וא"כ הם בערך ולכן בהסתלק העילה אעפ"כ יכול העלול  
לישאר לבדו גם בלעדו ואי"צ לחדשו תמיד מעילתו.

והנה לכא' מסברא הי' הנ"ל להיפך דמאין ליש אי"צ לכ"כ התחדשות כמו עילה ועלול, דהנה כל  
דבר שנמצא מוכרח שיהי' לו מקור דהרי אי"ז כאן נמצא כאן הי' ובהכרח שהי' לו מקור ויש לו מקור  
גם עתה אלא שקודם הי' כלול בעילתו וכיון שהי' אז עילתו בהתגלות לא הי' העלול יכול להיות בגילוי  
וא"כ כיון שהעלול הוא ענין אחר מהעלול והא' שומפני תוקף העילה מתבטל העלול אליו וא"כ צ"ל  
דמציאות העלול תלוי במה שהעילה מחדשו.

ובסג"א שהעילה מתצמצם וכדו' ונותן לו מקום שהרי אם לא נתן לו העילה תפיסת מקום הי' מתבטל  
כנ"ל, משא"כ יש מאין הרי כיון שהם שני הפכים ואין מושג כלל וכנ"ל בשכלנו אופן ההתהוות והוא  
בגדר פלא (וכמשי"ת) א"כ כשם שאין אנו מבינים היאך נתהווה היש מהאין כן אין שום טעם בשכל  
לומר שהאין צריך לחדשו שהרי כשם שיש ביכולת האין להוותו כן יש ביכולתו שיהי' קיים לעולם בלי  
שיתחדשו ומאי שנא?

ביאור השאלה: דהנה בכ"מ בדא"ח מבואר הטעם שנק' יש מאין דלכא' איפכא הול"ל "אין מיש"  
שהרי הוא ית' יש האמיתי וממך הכל כתוב ומבואר בזה ב' פירושים: (א) שנק' אין לגבי יש האמיתי  
דכק"ח (ב) שאינו מושג לנו והוא כשם המושאל שכשם שעל דבר שאינו נמצא אומרים "אין" כך על  
דבר שאינו מושג אצל האדם קורחו "אין" כי בהשגתו כאילו אינו.

אמנם אין ענין יוצא מידי פשוטו וכשנשאל לבן חמש הפי' יש מאין יפרש דהוא דבר מלא דבר  
(מכלום), והביאור בזה: הן אמת שאי"ז באמיתית הענין לומר שנתהווה מכלום אבל אעפ"כ יש לתת  
הסברה בקריאת שמו יש מאין דהיינו שההפלאה דבריאת יש מאין הוא כאילו שנברא דבר מלא דבר  
דהרי האין והיש הם כה הפכים עד שבגדרו שכלנו הוא כדבר מלא דבר.

וכמו שנאמר ששולחן זה נתהווה משכל הרי שכלנו אומר שאי אפשר להיות כדבר הזה שמשכל דוחני יתהווה שולחן גשמי אע"פ שאפשר להיות שחומר אחד אחרי זמן רב יהפך לחומר אחר אבל מסוג חומר דשכל לסוג חומר ששולחן הוא בשכלנו כאילו נאמר שמכלום נעשה מציאות דבר שהרי אין השכל חומר עם תבניות דמשקל וכובד בשולחן וא"כ הרי"ז ממש מלא דבר לדבר.

ולפי הנחה זו דמשכל דוחני לשולחן גשמי הוא כמלא דבר לדבר וזוהי הנחה שאינה מושללת כנ"ל א"כ אותו דבר ממש ויתירה מזו בהתהוות יש מאין שאע"פ שהאין הוא מציאות אבל שמציאות דהאין יתהווה מציאות דיש ה"ז כאילו היש נעשה מכלום כי איזה ערך יש לו להאין שפתאום יתעבה ויתגשם ויקבל כובד ומשקל כיש, וכמאחז"ל אם יתכנשוון כל באי עולם לא יוכלו לברוא אפי' כנף יתוש מאין כמו שלו יוכלו לעשות משכל ומשום דבר אחר דוחני.

ונמצא ע"פ הנחה הנ"ל שהיא הנחה דשכל פשוט דמאין יתהווה יש הוא בהשגתנו כמלא דבר וא"כ נמצא שמוזה שהיש נתהווה בלי עילה וסיבה כלל וכל' אדה"ז שמהו"ע שמציאות מעצמותו ואין לו עילה וסיבה קודמת לו ה"ז הוא לבדו בכחו ויכולמו להוות יש מאין ואפס המוחלט ממש, והיינו שהתהוות היש מהאין הוא רק ביכולת העצמות כי בשכלנו אין לזה מוזן כלל וכאילו היש בא מכלום.

וע"פ הנ"ל ה' עולה בשכל הפשוט לומר להיפך שעילה ועלול כיון שיש איזה יחס בין העילה להעלול קשר בין מקור לגילוי א"כ מונח בשכל שהמקור מחדש תמיד את גילוי אע"פ שאינו מוכרח אבל מ"מ מוזן שבשהמקור מחדש גילוי הרי הוא נותן בו תוספת כח ולמשל בשהשכל מחדש את המדות הרי נעשים המדות באופן נעלה יותר כמוזן המעלה ממדה ישנה למדה שמתחדשות.

אבל יש מאין אין הקב"ה מהווה מקור ותוצאה שהרי אינם בערך כלל אלא שהקב"ה נותן כחו שמדבר שאינו בערך כלל יתהווה דבר חדש (וזהו ביאור טעות המינים והטפשים שדימו מעשה הקב"ה למעשה אנוש שה"ז טפשות הכי גדולה כי כנ"ל מאין ליש הוא בשכלנו כמו שנעשה מכלום), וכיון שכן הרי כשם שזה אינו מוזן ואע"פ"כ המציאות הוא כך כמו"כ מי יאמר שהקב"ה צריך לחדשו תמיד?

וי"ל הביאור בזה הן אמת שבשכלנו אנו הרי אופן התהוות היש מן האין הוא בלי הבנה כלל וכמשנת"ל באורך אבל מ"מ מוכרחים אנו לומר שהיש יש לו מקור אלא שבכח הקב"ה לעשות מדבר שלפי ערך היש הוא כאילו כלום ואע"פ"כ יכול הוא להוותו אבל מ"מ היש יש לו מקור.

[ולמעשה מהתמים שמקשה מהו הראי' מהתחדשות יש מאין מזריקת אבן בזריקת אבן הרי ה' טבע קודמת אבל יש מאין הרי נתהווה כאן דבר חדש שאין לזה שום הסברה כלל וא"כ שוב יש כבר היכולת שיהי' קיים בלי התחדשות תמידית, אבל ע"פ הנ"ל אי"ז קושיא שהרי אין היש מתהווה מכלים ממש שנאמר שאינו צריך להתחדשות ממקורו שהרי באמת יש לו מקור אלא שמקורו רחוק ממנו כל כך עד שבהשגת שכלנו הוא בלא מקור, וכיון שיש ליש מקור א"כ שוב בהכרח לומר שהמקור חחדשו בכל עת מפני גודל רחוקו].

ועפ"ז וי"ל בפשטות דהרי זה פשוט **דמציאות** שהוא אין בערך לפעולתו צריך להיות התחדשות יתדר מאשר שממציאות יש נתהווה יש אחר שהוא בערכו שבוה אי"צ להתחדשות שהרי שניהם בערך זל"ז אע"פ שיש שינוים ביניהם אבל אי"ז בערך כ"ב.



ובאמת יוצא מהנ"ל דאם יצויר שמלא מציאות כלל יתהווה מציאות אין מוכרח שיתחדש תמיד כיון שאין לנו השגה בו כלל אבל בענינו שממציאות דאין נתהווה מציאות יש בזה צריך התחדשות, שהרי אין היש חלק ממציאות האין כמו עילה ועלול אלא הפכים ממנו ולכן עילה ועלול בא בדרך ממילא מהעילה, משא"כ יש מאין אינו מוכרח בו וצריך לחדשו תמיד שהרי בהתחדשות האין לא יתהווה היש בד"א וכמוכן, וזהו ההסבר במאמר עיין שם.

\*

### בענין רצונות עצמיים.

נחלקו החוקרים והמקובלים במהות ענין רצון האם הענין עצמי בנפש או שהוא כה הנפש אלא שבכחות גופא הוא כה נעלה ביותר שפועל על כולם, וכדלקמן.

מבואר בכ"מ דרצון לחיים הוא רצון עצמי ולכאוי אם אין שייך רצונות בנפש (כמש"כ במאמר כאן) מיהו הרוצה לחיות וכן המבואר בכ"מ בחסידות גבי רצונות לבית, למלוכה, לבנים, ועוד שהם רצונות עצמיים ולכאוי צ"ע לתווך זה עם המבואר כאן.

וצריך לומר שאי"ז שם אמיתי אלא שמה נקראים "עצמיים" הוא שם התואר, והביאור: דבכל רצון הוא ע"פ טו"ד דמבין הטוב שבדבר לכן נמשך לזה, והיינו שעד עתה לא רצה ועתה רוצה כיון שהו"ע שכלי ושייך בזה הטו"ד ברצונו ימשך וברצונו לא ימשך וזהו הטעם שנקראים, משא"כ רצונות אלו (לחיים ובנים וכו') אי"צ להתבוננות וכו' כי אי"ז דבר שמחוץ ממנו אלא שבעצם תמיד נמשך לזה ואין שייך בזה הטו"ד מאופן אחד למשנהו וזהו הטעם שרצונות אלו נקראים רצונות עצמיים כיון שנמשך להם מצד עצמו ובתמידות ואינו כדבר זר ממנו שצריך להשיביל הטוב שבזה ואח"כ לימשך לזה, אבל מוכן שרצונות אלו אינם בעצם הנפש אלא בגילויי הנפש כי עצם הנפש לא שייך רצונות שמחוץ ממנו כי הוא שלם כמבואר במאמר.

אמנם בכ"מ בדא"ח משמע שיש רצונות עצמיים כאלו שהם כן נוגעים לעצם הנפש "רצון דיחידה" וכיו"ב, וכמבואר בדא"ח ההפרש בין רצון דחי' דיחידה לרצון דחי', אבל גם שם מוכרח לומר שאי"ז בעצם הנפש ממש כי אם גם בגילויי הנפש וההפרש בין הרצון דיחידה לרצון דחי' י"ל ע"פ המבואר במש"כ בתניא "אינו רוצה ואינו יכול להיות נפרד מאלוקות" שמבואר בזה דאינו רוצה הוא מצד דחי', ואינו יכול הוא מצד יחידה ועד"ז בענינו שרצונות דיחידה הפירוש הוא שהם רצונות **שאי אפשר** שישתנו בשום אופן ומוכרח שירצה בהם, אבל ביחד עם זה מוכן שהם אינם בעצם הנפש ממש כ"א בגילויי הנפש כמו שאר הרצונות (וכמוכן גם מזה שנקרא **רצון דיחידה** שאי"ז יחידה עצמה אלא רצון שקשור ליחידה מצד שאא"פ שישתנה כנ"ל) (בהדגשותו של האדם הוא נרגש יחידה שאינו יכול להשתנות).

ובאמת במשלים אלו דרצונות עצמיים הרי רוצים לבאר ענין רצונות עצמיים אצל הקב"ה וקשה מאד למצוא משל מרצונות עצמיים באדם לדמות את זה לרצונות עצמיים איך שהם אצל הקב"ה וכמוכן לדוגמא רצון לבית שהוא רצון עצמי האם נאמר שבאמת אין אדם יכול להיות ללא בית (וכבר

ה' לעולמים וכו') וכן שאר רצונות ובהכרח לומר שאמיתית ענין רצונות עצמיים שייכים הם רק אצל הקב"ה ואצל האדם הוא רק בדומה לזה ובהשאלה.

והטעם לזה י"ל בפשטות: ענין הרצונות באדם הוא שכיון שיש לו דבר שחסר לו ורואה שבמצואותו הוא לא נמצא לכן הוא רוצה להגיע לזה ונמשך לזה כמו שהאדם רוצה לאכול כי יודע שחסר לו ובלעדי אוכל לא יוכל להמשיך לחיות לכן רוצה לזה, ונמצא שרצון אצלנו לא שייך כלל בלי חסרון וגם מטעם זה נקרא רצון מלשון "מרדצה" שהוא מרדצה מזה שהגיע לו דבר זה שעד עתה ה' חסר.

משא"כ ברצונות של הקב"ה אפ"ל שהי' לו חסר משהו שלכן נמשך לזה שהרי אם צדקת מה נתן לו ורבו פשעיו מה תעשה לו, וא"כ מהו"ע הרצון אצל הקב"ה האם נאמר שהי' חסר להקב"ה הדידה בתחתונים שלכן רצה בזה או שהי' חסר לו מדת המלוכה שלכן רצה בזה ח"ו לומר כן כנ"ל?

ויודע התידוך בזה "אויף התאוה איז קיין קשיא ניש" כמאמר אדרה"ז והיינו שהו"ע של תאוה בלי שהי' חסר לו משהו אלא שכך נתאוה וכמו שבאדם שיש לו תאוה למשהו אי"ו בטעם ודעת כ"א שכך נתאוה אלא שאצל האדם הוא למטו"ד ואצל הקב"ה התאוה הוא למעלה מטעם ודעת אבל ח"ו לומר שהי' חסר לו ולכן רצה בזה.

ונמצא שרצונות האדם ורצונות הקב"ה הם הפכיים זמ"ז דאצל האדם הסיבה הוא חשיבות הדבר שחוץ ממנו ומזה נסתבב רצון האדם "וילע די זאך פעלט מיד דערפאר וויל איך דאס", משא"כ אצל הקב"ה הוא להיפך שהסיבה הוא הרצון ומזה נעשה הדבר חשוב "וילע איך וויל דאס דערפאר פעלט דאס מיד".

ומובן שקשה מאוד למצוא אצל האדם סוגי תאוות כאלו שסיבתם הוא הרצון ולא החסרון שחסר לו דבר, וע"ד משל שמובאים לרצונות עצמיים מהרצון לחיות דלפי ביאור הג"ל צריך לומר דהרצון לבנים הנה הסיבה הוא הרצון והמסובב הוא חשיבות הדבר, דהיינו: וילע איך וויל האבן קינדעד דערפאר האב איר א רצון און א צי צו דעס, ונמצא שאילו יצוייר שהי' לאדם רצון לשולחן הנה הי' השולחן רצון עצמי ודבר חשוב והטעם שהרצון של האדם נמשך בטבעו לבנים, לחיים, לבית, הוא בלי הבנה אלא אזוי אזוי איז דער ענין.

ועיקר אמיתית נקודה זו הוא אצל הקב"ה כנ"ל שרצונותיו הם עצמיים כנ"ל.

והנה מצד אחד רצון שהסיבה להרצון הוא בו בעצמו יש בו חסרון לגבי רצון שמדבר שחוץ ממנו ואני חסר בלעדי זה, דהנה ברצונות שאני חסר להם הרי מוכרח לדחות בזה כשהאדם רעב מוכרח לדחות לאכול, משא"כ ברצון עצמי אפ"ל שמוכרח ברצון זה מהאני שהדבר שרוצה לזה מכריח אותו לדחות כיון שסיבת הרצון הוא בו בעצמו.

ולכאור' בנקודה זו יש גם הפרש בין רצונות עצמיים שבאדם לרצונות עצמיים שאצל ית' כי באדם הרי מוכרח לדחות בבנים בבית ואי"ז בגדר השתנות ולעולם אדם רוצה בהם, משא"כ אצל הקב"ה ח"ו לומר שמוכרח הוא לדחות בדירה בתחתונים ובשאר ענינים דא"כ אתה מגביל אותו ית' שהוא מוכרח כביכול לדחות בדירה בתחתונים ואין שייך בזה השתנות והרי הקב"ה יש לו בחירה וברצונו ידעה בדבר

זה וברצונו לא ירצה בדירה בתחתונים, ולפ"ז צ"ב דאם אינו מוכרה ברצון זה מדוע הוא רוצה בזה דהרי לכאן אתה אומר דבר והיפוכו מצד אחד אתה אומר שרצונות אלו עצמיים הם ואין שייך בזה השתנות כי אי"ז בגדרי טו"ד שקודם רצה ועכשיו אינו רוצה ולאידך גיסא אתה אומר שרצונות אלו הם בבחירתו וברצונו ירצה וברצונו לא ירצה.

וצריך לומר שאצל הקב"ה ישנם שני ההפכים דמצד אחד אינו מוכרה בשום דבר ובבחירתו רצה בתחתונים אבל ביחד רצון זה תמידו הוא ולא ישתנה.

ויש לבאר זה ע"פ פתגם אדמו"ר נ"ע דהקב"ה בחד בעם ישראל ויכול לבחור באחרים ובי' ה' לו ברירה להקב"ה לבחור בגוים?

והיינו שהוא שלימותא דכולא-שני ענינים הפכיים שיש לו בחירה וברצונו ירצה וברצונו לא ירצה אבל מצד שני מה שבחר בזה דוקא אי"ז מצד איזה סיבה כ"א שכך רצה.

\*

### בענין יחס השכל אל הרצון.

(א) "מן הרצון נמצא שכל".

וכמו "לעולם ילמד אדם במקום שלבו הפץ שאז ישכיל בזה", פי' דמקום שלבו הפץ אין הפירוש מקום גשמי דזה לא משנה אלא הכוונה במקום הוא בהשכלה שאדם ילמוד את השכל שלבו נמשך לזה כי אם אין הדבר נוגע אלו לא ימשך לזה ובמילא לא ישכיל בזה בטוב ודוקא כשרוצה ורצון בזה אז ישנו וישכילו על בודיו, ובהשכלה גופא אין הפירוש שילמד **בשכל** שרוצה כי השכל אחד הוא בכל הענינים אלא הכוונה **בענין** זה דהיינו שצריך ב' רצונות רצון להגיע להשגת הדבר ורצון להתחכם ובלעדיהם לא ישכיל.

והנה בפשטות הביאור בזה הוא כי הוא בדרך סיבה ומסובב דכיון שלבו הפץ בזה לכן נסתבב מזה שגם ההשכלות שמשכיל בזה הם טובים יותר, אבל י"ל הביאור בעומק יותר דהנה ההבדל בין כח הרצון לשארי כחות הנפש הוא כי הרצון הוא גילוי כללי (שהנפש נמשך לפרט אחד) אבל שארי כחות הם התגלות פרטיים מהנפש וכיון שלכללות הענין יש לי הטו' והמשכה והיינו שהנפש שלו בכללות שייכת להשכלה זו שכבר נתגלה לזה ולכן גם אח"כ הכחות פרטיים קל להם יותר להמשך לזה כיון שכללות הנפש כבר נמשכה לזה, ובסג"א: משיכת הנפש לענין זה גורם גם לפרטי הנפש שימשיכו לזה, והיינו שבמקום שלבו הפץ שם ישכיל יותר.

והיינו שהם ב' ענינים הרצון והשכל ואין קשר בין הרצון להשכל בעצמו ומהותו כי אם שכיון שכח הרצון נמשך.

(ב) "וכן הרצון מטה את השכל כפי רצונו".

ענין זה הוא נעלה יותר מהקודם כי בענין הראשון הרי הרצון והשכל הם שני מהותים נבדלים אלא שאחד פועל על השני אבל כאן הרצון מתלבש בגוף השכל ומשנה אותו, כי זה שאנו רואים שבשואדם רוצה בדבר הנה הוא נוטה לזה בשכלו כמו השוחד יעזור עיני פקחים וכיו"ב אין פירושו שבכוונה מכריח הוא לפסוק כך אע"פ שבשכלו מונח באופן אחד אלא הפירוש בזה שהרצון לפסוק בהשני מטה את גוף השכל שישכיל באופן הזה וידמה בשכלו שזהו השכל הנכון ע"פ האמת.

והטעם לזה כי בדרך כלל מעלת השכל הוא שאין לו שום נטיות לטוב או למוטב וכו' כי אם שמחפש את אמיתית הענין כמו שהוא (משא"כ במדות הנה חסד יטה לחסד וגבורה לגבורה כמובן) אמנם זהו רק כשלא הי' לו קודם שמשכיל שום נטי' למושביל לא לימין ולא לשמאל, ולכן הוא משכיל בזה אמיתית ענינו כמו שהוא והוא נמשך לזה כפי מה שהשכיל בדבר, אבל אם קודם השכל כבר הי' לו איזה נטי' שהדבר הזה טוב (למשל) הרי גם אח"כ השכל הוא מעוות ומשוחד לחשוב לצד הזה דוקא ובד"כ לא יטה לצד אחד מרצונו.

וזהו הפי' ש"הרצון יטה את השכל כפי רצונו" שהרצון כאילו מתלבש בהשכל שישכיל בדבר זה שהוא רוצה דוקא ובאופן בזה.

ג) "ושיהי' טעם ושכל לרצון כו".

פי' הדהתחלה הוא הרצון וכיון שרוצה לכן הוא ממציא השכלות וסיבות שהרצון יתאים גם עם שכלו והיינו שהסיבה הוא הרצון והמסובב מזה הם הטעמים והשכליים שמוצא על רצון זה שגם שכלו יסכים לרצונו (דלא נסתם רצונות שמסובבים מהשכל שכיון ששכלו מבין הטוב שבהדבר לכן נמשך לזה ורוצה בזה, אלא כאן מבאר ברצונות שלמעלה מהטעם אלא שאח"כ תולה את זה בטעמים וכמדובר גם לעיל בזה).

ואי"ז דומה כלל להענין הא' הנ"ל דלענין שרוצה להגיע אז הוא משכיל בזה בטוב יותר דבענין הא' מדובר שישנם ענינים שאני רוצה ונמשך לדעת אותם מה הם כמו שאחד נמשך להיות עורך דין או מנהל חשבונות הנה שכלו יבין יותר בענין הזה שאליזו הוא נוטה והיינו שאין המדובר כאן בענין שיודע כבר את הטוב שבו ובעת הוא רק רוצה למצוא טעם מדוע הוא טוב כי אם שמדובר שרוצה בכלל להבין מהות הדבר וכיון שנמשך להבין דבר זה לכן שכלו גם יבין יותר טוב בענין זה מאשר בענינים אחרים שבעת רחוקים הם מהתענינותו, וכמבואר לעיל באריכות.

אבל כאן מדובר כשברצונו כבר נוטה גם להטוב שבהדבר דע"ז הוא ממציא טעמים מדוע הוא טוב והיינו שהרצון פועל בהמדות שבשכל דכיון שרצונו הוא כבר בהטוב של הדבר הנה שכלו כבר מוצא טעמים להטוב שבהדבר והיינו שהרצון פועל בהשכל אבל במדינה נמוכה יותר מהשכל עצמו דהיינו בהטיית השכל למדת החסד וכיו"ב (משא"כ ב' ענינים הנ"ל הם בשכל עצמו ששיך הוא לרצון וק"ל).

"כאשר הרצון הוא בהתפשטות ובהתגלות אין מקום להשכל".

הטעם לזה: כי הנה השכל בא להגדיל את הרצון דכיון שמשתוקק ונמשך לזה בא השכל ובונה ע"ז טעם ושכל שבאמת טוב ומזבן שבמדה מסוימת השכל מקדר את הרצון ומגבילו קצת וכאילו שנפסק

ההשתוקקות שלו והשכל בא לחזור ולהמשיכו, משא"כ במי שהרצון שלו הוא בהתפשטות ובהתגלות הגנה אין מקום להשכל טעמים בזה כי מה יוסיף לו כמובן.

\*

### בענין טעם אחד שמחייב הפכים.

"וכן גם בשכל וטעם א' שיחייב דבר והיפוכו לזכות ולחוב וכך מצד הרצון".

פי' דטעם הדבר שיכול בשכל אחד להיות שני הפכים (בהדוגמא שיביא אח"כ) הוא מפני הרצון שכיון שקודם דעה כך לכן הוא נמשך לזה לטוב ואח"כ רצונו הוא להיפך לכן גם אותו שכל נעשה טעם לחוב.

ומביא משל לזה: "זכמו במבול שתחילה נאמר אמחה את האדם וגו' מהטעם דכל יצר מחשבות לבו בו' ואח"כ נאמא לא הוסיף לקלל בו' כי יצר לב האדם בו' (שזה הי' זכות אל האדם ג"כ בו' כמ"ש במק"א) וזהו רק מצד הרצון שע"י הקרבנות שהקריב נח נהפך הרצון לזכות ולטוב וממילא נשתנה ג"כ הטיית השכל בו".

ולבאו צ"ע דאין זה דוגמא כלל דבתחילה ההטי' לרע הוא כי יצר מחשבות לבו רק רע כל היום כי התנהגות הוא רע, אבל אח"כ הי' הלימוד לזכות כי יצר האדם רע **מנעודיו** דכיון שנולד עם יצר הרע אין זה אשמתו וכדפירש"י דמשעה שננער לצאת ממעי אימו הוא רע.

ונמצא דהם שני סבות אחרות מקודם הי' הסיבה הרע ואח"כ הי' הסיבה הנעודיו, ומה היא הראי' לענינו דשכל אחד נושא הפכים.

ובאמת יש לתרץ בפשטות דהנה הא גופא צ"ב וכי הקב"ה לא ידע קודם את הלימוד זכות דיצר לב האדם רע **מנעודיו** והדי אי אפשר לומר שקודם לא ידע מזה ובהכרח לומר שגם קודם ידע מלימוד זכות זה אלא שזה לא הי' אצל הקב"ה טעם מספיק לבטל הגזירה וע"י הקרבנות של נח נשתנה אצל הקב"ה רצונו וניצל טעם זה "דמנעודיו" ללימוד זכות.

וא"כ שפיר הוי ראי' דשכל אחד נוטה לשני הפכים דמקודם הקב"ה החשיב את הרע שבזה וע"י קרבנות דנח החשיב את הנעודיו אף שגם מקודם ידע ע"ז.

אבל אעפ"כ אין זה ראי' טובה ביותר כיון שמי"מ מה שרוצה להדגיש במאמר דידן שנקודה אחת נוטה לשני פנים משא"כ שם הרי"ז שני נקודות "רע ו,נעודיו" והשאלה היא רק מי גובר על מי.

(ובאמת כד דייקת שפיר הרי גם אם נמצא דוגמא למאמר דידן דנקודה אחת שנוטה לשני פנים הרי גם יהי' מוכרח לומר שנמצא שם בדקות דדקות עכ"פ שני נקודות הטוב שבזה שזה הי' קודם ועכשיו ע"י איזה סיבה שתהי' גילה נקודה שני' והוא נקודת הרע שבזה ואי אפשר לומר שזהו נקודה אחת ממש כמובן ופשוט אלא שבמשל דמבול בו' נקודות אלו הם גסות יותר כנ"ל אבל בעצם הענין אין כ"כ הבדל ביניהם, ועצ"ע).

\*

## ההפרש בין רצון ושכל לשכל ומדות.

ביאור ההפרש בין המשכה מן השכל אל המדות בין המשכה מן הרצון אל השכל, דהנה יש השפעה פנימית והשפעה חיצונית, דהשפעה מן השכל אל המדות הוא בפנימיות דכשמתבונן בשכלו בטוב הדבר הרי הוא מוכרח להימשך בזה ולאהוב את זה דהיינו ששכל מחייב את המדות ואם אנו רואים שאע"פ שבשכלו נשיג טוב הדבר ואעפ"כ אינו מתפעל מזה שיקבל ע"י זה אהבה ה"ז מסיבת צדדית דטמטום הלב ולעיתים גם מטמטום המוח שאע"פ שמבין אבל הוא במקיף כו' כמבואר בדא"ח אבל בשכל בשלעצמו הרי הוא מחייב מציאות המדות והיינו דהשכל מבין טוב הדבר הוא מחייב ההתפעלות והאהבה לזה.

משא"כ ברצון ושכל אין הפי' שכיון שברצונו נמשך לכך הרי הוא מחייב שישכיל גם בשכלו הטוב שבזה [זההכרח לרצות בזה] דהרי אנו רואים בפועל דלפעמים יכול להיות שירצה דבר אע"פ שבשכל אינו מושכל טוב הדבר ואדרבה שכלו אומר לו להיפך וכו', וא"כ מוכרח להדיא שאין השכל נמצא בתוך הרצון ובהרגלות הרצון ובהכרח ששכלו התגלה בזה.

(בשכל ומדות שהמדות נמצאים בשכל ובהתגלות השכל בהכרח שיבואו המדות כנ"ל) אלא הקשור דרצון ושכל הוא ההשפעה חיצונית דהיינו כמישנת"ל מכיון שהרצון הוא התגלות הנפש והשכל הוא אחד מבחות הנפש דהיינו גם התגלות הנפש אלא שהרצון הוא התגלות כללי והשכל הוא התגלות פרטי וכיון שהרצון מתגלה הרי קל יותר להשכיל בזה שהרי הנפש כבר נמצאת בהמשכה אבל כמובן שאי"ז בדרך ממילא שהרצון מביא את השכל כ"א שגם לאחרי הרצון צריך לרצות להשכיל.

וזהו הטעם שגם בענין שאינו ע"פ שכל כלל יכול להיות רצון בכל התוקף וכנ"ל בענין רצון שלמעלה מטעם ודעת, (ולכן השכל מן הרצון אינו בדרך עילה ועלול אלא בדרך התחדשות).

\*

## ההפרש בין רצון דאו"י לרצון דאו"ח.

"וכמו בכח אור חוזר כשמתעורר בדבר שלמעלה ממנו . . . כל הכחות עומדים בהסתלקות בעליה למעלה . . . כמו"כ הוא בהמשכה בדרך אור ישר דבמקום שהרצון נמשך נמשכים כל הכחות, ומ"מ אינו דומה ממש דבדרך אור חוזר הכחות עולים ומסתלקים ממילא אבל בדרך אור ישר הוא דוקא כשרוצה להתחכם", עכ"ל.

ביאור הענין: אור חוזר פירושו שרוצה בדבר שיוודע שלעולם לא יוכל להשיגו ומ"מ יכול להיות באדם רצונות דברים כאילו שיוודעים בבירור שלא יוכלו להשיגם, (עד שלפעמים זה מביא לכלות הנפש מצד תוקף רצונו לזה עד שאינו יכול לסבול את הגדלות כלי גופו וכו') ולדוגמא שאדם רוצה לעוף אע"פ שיוודע שמעולם לא יוכל לעוף באויר מ"מ יכול להיות שירצה בזה בכל התוקף ברצון בדרך אור ישר פירושו שנמשך לדבר שיוכלתו להגיע עליהם אבל כדי שיוגיע עליהם צריך לרצות לזה וזו כשרוצה בזה אז מגיע עליהם.

וההפרש ביניהם יובן דהנה ידוע דכל גילוי הנפש הם רצונות דהיינו שכל גילוי הנפש תלוי ברצון דאם ירצה בזה יתגלה ואם ירצה לא יתגלה נמצא דהתחלת כל כחות הנפש הנה מתחילים הם ברצון ואח"כ נמצא מזה הכח הפרטי אליו הוא רוצה, דהנה כשאדם רוצה בתוקף גדול דבר מזה שיוודע בכירוד שלא יוכל לעולם להגיע לזה ואעפ"כ רוצה בזה מאד הרי כל הרצון שלו עומד בעליו ובהסתלקות לצאת ממיציאות עכשווי ולהגיע להדבר ההוא דהיינו שהרצון הוא בחיפך ממש מהתגלות כי אם שהוא באופן של הסתלקות שרוצה לצאת להתגלותו העכשוית להגיע לענינים כאילו שאינם יכולת נפשו כעת.

וכיון שבעת ההיא הנה כל רצונו הוא לעלות ולהגיע לדבר שאינו בערכו הרי אין שייך שיתגלה רצונו כלל **ובדרך ממלא** אין שייך שיתגלה מהנפש בעת ההיא שום כח שהרי כנ"ל כל גילויי כחות הנפש תלויים בהרצון וכשהרצון הוא בבחי' הסתלקות בעצם הנפש הנה לא שייך כלל שיתגלו שום כחות מהנפש, ולכן אומר בהמאמר דבח רצון שבדרך או"ח הרי הוא פועל בדרך ממילא סילוק כל הכחות.

(ועד"ז) אנו מוצאים כשאדם עומד בשעת סכנה עד"מ שאז כל רצונו הוא בנקודה אחת היינו ברצון לחיות וכל הרצון שלו נתגלה בנקודה אחת וזה ממלא כל כח הרצון שלו לכן אז אינו חושב על דברים אחרים ולא ירצה בשום דבר אחר כיון שהרצון שלו אינו יכול להתגלות כעת לדבר אחר לכן בד"כ אין שום כח אחר מתגלה כעת וק"ל).

ומאותה סיבה דאו"ח יובן גם באו"י שמאותה סיבה יוצא אבל סברא הפכית, דכיון שכל גילוי הנפש מתחילים ברצון וא"כ זה שהאדם רוצה בדבר הנה זהו התחלת הנפש ואינו מוכרח שאח"כ ימשך מזה גם הכחות פרטיים כי אם כשירצה להתחכם ד"מ אז יתחכם והיינו מאותה סיבה דהרצון הוא התחלה כל דבר ולכן אם ירצה ישאר ברצון לבד ואם ירצה ימשיך את הרצון שגם יתבונן בזה ויתחכם בזה.

ומשל לזה דהנה אנו רואים שאדם רוצה לחיות והוא רצון אמיתי ועצמי וכו' כמבואר בכ"מ והנה איתא בספרי הקידה שע"פ חשבון השכל הנה יש לאדם יותר צער מתענוג דחיים וא"כ השכל מצ"ע מהיבב לרצות בחיפך החיים, וא"כ מדוע רוצה לחיות, אלא דהרצון הוא התחלת הדבר ואח"כ אם ירצה יודידו להשכלה ויסביד לעצמו שטוב לחיות אבל אילו יצויד דהי' מתחיל מהשכל קודם ומזה בא אל הרצון ו"ל דהאדם הי' רוצה יותר בחיפך החיים ומזה ראי' מוכח דהרצון בדרך או"י אינו מכריח התגלות כל הכחות (משא"כ ברצון בדרך או"ח כנ"ל).

\*

### **ב' הצמצומים מן הרצון אל השכל.**

בסיום המאמר מבאר שיבא מן הרצון אל השכל צריך ב' צמצומים ביאור הענינים:

רצון אמיתי אינו מוכרח שישכיל ואדרבה אינו צריך לשכל דכיון שרוצה בזה באמת וכל כולו אלא ברצון לדבר מאי איכפת לי' אם השכל לא ישיג ולא יבין טוב הדבר ומתי צריך לשכל?

בשעה שתוקף הרצון מתקדר קצת ומתמעט אז יתחיל להכנס בספיקות האם באמת הדבר טוב כל כך שצריך לרצות בו או לא וכנראה בחוש שכשאדם רוצה במשהו בתוקף גדול אזי לא יתחיל לחשוב

ולהתחכם בזה ודוקא בשנחלש בו התוקף והרצוא לזה אז לא יחזור לרצון הקודם כ"א שיחשוב ויתחכם בטוב הדבר כמובן ופשוט.

ונמצא מזה שכשאדם רוצה לבוא מן הרצון להשכל מוכרח הוא לצמצם ולהגביל את תוקף הרצון ודוקא אז ירצה להשכיל ולהשיג טוב הדבר.

אמנם לאחרי שצמצם רצונו להשכיל בזה הרי זה גופא גם לא מספיק וצריך לצמצם גם את הרצון להשכיל גופא שלא יהי' בתוקף, דהנה כשהרצון להשכיל נמצא בתוקף לא יוכל להשכיל בפועל שום דבר כי כשרוצים להשכיל בדבר צריך זיך ועצן לעדנען און טראכטן בפו"מ ולא יהני מה שעומד בתוקף הרצון להשכיל את הדבר.

ועד"מ כשאדם רוצה להרויח כסף הנה אם כל הזמן יחשוב ויהרהר בתוקף שירצה להרויח לא יעבוד ולא יקנה סחורה ולא יעשה כלום ודוקא כשמצמצם את רצונו להרויח ומתחיל לעבוד וכו' אזי סוכ"ס רויח ויגיע לפנימיות רצונו וחפצו האמיתי שהוא הרווח.

וזהו"ע ב' הצמצומים: א) צמצום הרצון שלא יהי' בכל התוקף כדי שיומשך מזה רצון פרטי להשכיל ב) צמצום הרצון להשכיל שלא יהי' בתוקף אלא לעבוד עם הראש לאט לאט ודוקא אז יוכל להשכיל ולהשיג את הדבר בפו"מ.

\*

### צ"ע בסיום המאמר.

בסיום המאמר: ועפ"ז יובן מה שבסדר העבודה בכדי לבוא לבחינת הרצון דהיינו ענין רעו"ד זהו ע"י הקדמת העבודה דשכל ומדות . . ועצם ענין רעו"ד הוא בבחינת מתנה מלמעלה . . ולכאן מאחר שהשכל נמצא מן הרצון הרי הי' צ"ל תחלה העבודה בבחי' רעו"ד ואח"כ העבודה בבחי' מוח ולב ולפי הנ"ל מובן מאחר שהרצון לחכמה אינו בדרך עו"ע כי הרצון נבדל בערך מן השכל ואינו מוכרח אל השכל . . ויכול להיות שתהי' העבודה דרעו"ד ומ"מ לא תהי' העבודה דמוח ולב, ועצם רעו"ד הוא בדרך מתנה לפי שהרצון הוא כח נבדל בערך ואינו בא בד"מ כ"א שזהו ע"י המשכה מלמעלה . . עכ"ל לעניננו.

לכאן צע"ג מהו הקושיא והשאלה היא בשניים: א) איך אפשר לומר לאדם שיתחיל ברעו"ד היינו ברצון שלמעלה מטו"ד בשעה שאין לו כלל רצון לזה הא ניחא ברצונות עצמיים אבל בענינים שבאים במתנה מלמעלה איך אפשר להתחיל עם זה, מה יעשה?

ב) אפי' יצויד שיהי' אצלו רעו"ד איך יבא אח"כ לשכל ומדות מזה הן אמת שהשכל נמצא מן השכל אבל אין הרצון מכריח שכל הנ"ל?







# שער הסיפורים

# סיפורים ופתגמים מהתווערות שונות

## סיפורים מד' ישראל גורדון קייץ תשנ"ג בדרך לקעמפ נ"י

**(א)** ר' אברהם חיים דוונבוים מחסידי הצ"צ הגיע לאמריקה במ"מס או בנו"ס מראשינו החסידים שהגיעו לארה"ב, ה' חסיד של אדמו"ר מהר"ש, ופעם נסעו יחד בעגלה בסוף ימי החורף כשהגיעו לנהר ה' עדיין קרוש, אבל בסוף החורף כבר מתחיל להינמס ושאל המהר"ש את הרא"ח שילך לבדוק את הנהר עם יוכל לשאת אותם, ההוא ניגש וחזר ואמר לדבי, קוקט אויס אז מיר זועט עד קענען טראגן אבער איך רבי וויס איך נישט צו עד זועט טראגן (=נראה שאותנו הנהר יוכל לשאת אבל אתכם רבי הוא לא יוכל), תמה הרבי ושאל מדוע? ענה לו הלא אחז"ל במקום שבע"ת עומדין צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד, חסיד הוא בע"ת ורבי הוא צדיק וק"ל, הרבי פרוץ בצחוק ונתן להם עוגה שהכינה אשתו הרבנית לנסיעה.

**(ב)** ר' דוד שיפרין סיפר פעם בעת הסעודות אצל הר"יין נ"ע, שרא"ח הנ"ל שמע הניגון "הודיעני ה' קצו" מאדמו"ר הצ"צ בעצמו, וסיפר שהחסידים האבן געקראבן אויף די פענסטער וכו' לשמוע התהילים, ולפתע יצאה הרבנית ח' מושקא (וידוע שהנהגתה כאשה פשוטה) וצעקה עליהם, וואס איר האט קיינמאל נישט געהערט א אידן זאגן תהילים (=מעולם לא שמעתם יהודי אומר תהילים)?! ... וניגן דר"ש את הניגון בסעודה והר"יין הקשיב ברצינות מאד, (מהר"ד גראנער שמעתי שהרבי בכה מאד בעת הניגון, הוא נכח שם).

**(ג)** להרא"ח הנ"ל ה' חותן מתנגד ובשבת ה' מדבר דק בלה"ק ולא דיבר דברים חולין כמו מסחר וכו"ב. מסחרו ה' במו"מ של צאן ובקר.

פעם בש"ק הגיע לביתו איזה גוי ובמרכבתו ה' עגל למכירה, החותן שאל את הרא"ח, בלה"ק "מה יש בעגלה"? ענה לו "בלב" - "אי"ב מדוע אינו מנבח"? ענה לו הרא"ח "אינו מדבר דברי חול בשבת!"

**(ד)** אביו ר"י גורדון ע"ה אמר פעם לב"ק אדמו"ר מהור"יין בסעודה, ששמע מחסידים, אז זיצן איינמאל אין תפיסה איז אז חובה, אצוויטן מאל איז א הידור, און ארדיטן מאל איז שוין מחזי כיוהרא (=לשבת במאסר ברזסי' פעם ראשונה היא חובה שעם שני' הידור פעם שלישית זה כבר מחזי כיוהרא), ב"ק אדמו"ר מהור"יין שמע זאת ושחק בקול גדול, (מהר"ד גראנער שמעתי בפדטיות שכל הגוף התנענע מצחוק).

**(ה)** פעם חיפשו שטריימל בש"פ משפטים לאביו למכירת המצוות כנהוג ולא ה', ואמר הרבי שליט"א "עס איז שוין צייט אז די גבאים זאלן צונויפקלייבן געלט און קויפן א שטריימל" (=כבר הגיע

הזמן שהגבאים יאספו כסף ויקנו שטריימל), ענה לו ר' יוחנן, אויב קויפן איז שוין דא דילכערע וואס דארפן דאס" (=אם לקנות או ישנם חשובים יותר שצדיקים את זה) (כוונתו לכ"ק אדמו"ר שליט"א) וכ"ק אדמו"ר שליט"א חייך מאד.

**(ד)** אחיו ר' שלום בער גורדון התכבד פעם לעשות הגבה ב770 לפני כ"ק אדמו"ר שליט"א, ומחמת גילולתו (שהי' רב בבהכנ"ס לא חב"ד'י) עשה הגבה כמנהג העולם והתיישב עם הס"ת לפני גלילתו, אביו ר' יונתן שהי' הגבאי הפטור, ויתערבו בגוים וילמדו ממעשיהם, והרבי חייך.

**(ה)** פעם בהתוועדות הרבי ר"י גורדון התעלף מחמת הדוחק והוציאוהו החוצה ואחרי משך זמן חזר להתוועדותו וכ"ק אד"ש שאל אותו איך הוא מרגיש, וענה שהתעלף ובי"ד של מעלה לא רצו להכניסו לג"ע כי לא מגיע לו, והגיחונם סגור בשבת ולכן פסקו שיחזור לכאן . . והרבי צחק מאד.

**(ו)** לעם זקנותו במכירת המצוות וכו' לא שמע טוב ואמר או כ"ק אדמו"ר שליט"א "עם איז בעסער מען זאל הערן פון אייך ווי איר זאלט הערן פון זיי", (=עדיף שישמעו ממך מאשר שתשמע מהם אומרים)!

**(ז)** בשנת תשכ"ד במכירת המצוות וזה הי' כחצי שנה לאחר גירת המשקה הידועה אמר אז ר' יוחנן "דבר – תורה" כרגיל בכל שנה וזה תוכנו:

"וידבר ה' וגו' ויין ושכר אל תשת", יש כאן פסיק בתורה, בין התיבות אל תשת לתיבות אתה, דהיינו משקה זאלסטו נישט טרינקען, (=אסור לשתות משקה, פסיק!) "אתה" וגם כאן יש פסיק, כלומר דו אליין טארסט נישט טרינקען, (=אתה לבד אל תשתה).

אבל "ובניך אתך" – אז די קינדער קומען צופארן צו דיר, נעם א קאפ משקה, (=כשהוא (ותלמידים) באים אליך, אז תקח כוס משקה).

"בבואך אל אוהל" – אז דו מאכסט א חנוכת הבית, נעם א קאפ משקה.

"מועד", בחגים ובמועדים, נעם א קאפ משקה.

"ולא תמותו" – בא א סעודת הודאה כשניצל מהיפך החיים ח"ו או ביארצייט, נעם א קאפ משקה.

"חוקת עולם" – א חתונה בנין עדי עד לעולם נעם א קאפ משקה.

"לדורותיכם" – אז מען האט א קינד ועושים ברית או קידוש נעם א קאפ משקה.

"ולהבדיל בין הקודש ובין החול" – יום השבת קודש נעם א קאפ משקה.

"ובין הטמא ובין הטהור" פורים = המן ומרדכי נעם לחיים.

ולהודות את בני ישראל" = שמחת תורה.

את כל החוקים אשר דיבר ה' אל משה" = שבועות.

די מאלן מעגסטו נעמען משקה, אבער חוץ פון דעם טארסטו נישט (=כל הזמנים האילו תגיד לחיים אבל חוץ מזה אסור לך)! . . . כ"ק אדמו"ר שליט"א חייך מאד, (מר' שלמה זרחי שמעתי שלמדות החיידן הי' ניכר על פניו הק' תנועה של העדר שביעת רצון).

**יו"ד)** באמריקה גר יהודי בנו של ר' אבא צאשניקער, הוא הי' יהודי זקן למעלה משמונים וכל שנה לחג הפסח הי' מגיע ל770 והי' תמיד איש עליו וטוב לב, וטרם שנסע הי' אומר לבחורים זייט געזונט

מען וועט זיך זען נעקסטע יאר, (=תהיו בריאים, נתראה בעז"ה שנה הבאה) ! פעם שאלו אותו מנין לך הבטחון החזק שנתראה בשנה הבאה, וענה להם שבהיותו ילד לקחו אביו לאדמו"ר מהר"ש והרבי בירכו זאלסטו אויסוואקסן א העבליכע איד, (=שתגדל יהודי ירא שמים) ומכיון שהבכרה עדיין לא התקיימה והוא לא חושב שתתקיים עדיין, אז הוא בטוח שיש לו עוד זמן לחיות. !.

**י"א** המז'בוועד רב הגיע באיזה שנה לה' 770 ב"ב תמוז ור"ש לויטין התוועד אז וסיפר מעשה מהבראדיטשעוועד וסיפר שפעם אמר לתלמידיו משל מבעל ואשתו בשמכינה לו סעודת ערב ופעם אחת נתאחרה להבין לו בשעה היעודה, הבעל חיכה בסבלנות באמרו לליבו שבנראה תהי' סעודה מיוחדת, לפועל אחרי שעברו כמה שעות הכינה לו ארוחת ערב פשוטה, מובן שהבעל כעס וכו', והנמשל בנוגע לזמן תפילה, שההיתר להתפלל מאוחר הוא אם מתכווננים לתפילה כדבעי אבל אם בסוף מתפללים תפילה בחפזון הרי זה היפך הכוונה וכו', הי' שם איש פשוט ואמר להצדיק שהוא אינו מסכים להסיפור, כי במה דברים אמורים כשאין אהבה אמיתית בין הבני זוג, אבל אם יש אהבה אמיתית ביניהם, הרי גם אם מתאחרים בסעודה וגם אם בסוף הוא ארוחת ערב לא כ"כ טובה הבעל אינו מתרגז, ואמר הבראדיטשעוועד שבשביל לימוד זכות זו ירדה נשמתו של אותו איש פשוט לעולם.

**י"ב** זה שמעתי מאחי שניאור זלמן שיחי' ששמע מר' מוטל קולינר, שסבו הי' מלמד והרופאים אמרו לו שיאכל לחם (בייגל) בקומו משנתו, ושאל את אדמו"ר מה יהי' עם תפילת שחרית, וענה לו וזאם ארט דיר אז די שטיקל ברייט וועט מיט דאוונען מיט דיר, (=מה איכפת לך שהחתיכת לחם גם יתפלל איתך).

**י"ג** זה שמעתי מר"ש מרוזוב שיחי' בשם ר' ישראל נעוולער אמר משל מהיילים שצדיכים לעבוד לשיטה אחר וישנם הרים גבוהים באמצע וצריך להפור מנהרות מצד לצד, וישנם שני סוגי חיילים הצעירים והזקנים, הנה הצעירים הם בעלי מרץ וכח רב יותר משא"כ הזקנים יותר מיושבים ואטיים, הנה הצעירים הולכים בראש וחופרים בחוזק ובמהירות, אבל נופלים חללים מאפיסת כוחות, אמנם הזקנים הולכים לאט ובהתישבות הנה אף שלוקח זמן רב יותר אבל סוב"ס הם מגיעים לסוף, וזהו ענין העבודה באופן של מעט מעט אגרשנו דוקא.

\*

מוצש"ק פרשת ויקרא פ"ז, "תשמט ידיך" מאנטרעאל, ליל שישי ו' שבט התוועד הרה"ח הרמ"ז גרינגלאס בין הדברים סיפר ג' סיפורים מב"ק אדמו"ר שליט"א שקרו עימו ואכתבם לפי מה שאזכור:

**י"ד** בשמח"ת תשי"א קודם הקפות קרא כ"ק אדמו"ר שליט"א להנהלת ישיבת מאנטרעאל ואחד הענינים שדיבר אתם הי' ע"ד כתיבת דו"ח כל שבועיים מכאז"א מהתלמידים וביקש שיחליטו כעת מי יכתוב הדו"ח, כולם הסתבלו על הרה"ת ר' יהודה חיטריק שיחי' כי הי' לו כתיבה נאה והוא איש מסודר אך הוא לא רצה אז הסתבלו עליו (על הרב גרינגלאס) אך הוא לא הסכים, וגילה לנו טעמו שהי' לו אז והוא: כי אז הרי הי' עדיין קודם קבלת הנשיאות וכשהיו כותבין המכתבים לכ"ק אד"ש הי' כ"א כותב בתחילת המכתב לפי הדגשתו, "כ"ק אד"ש", "רמ"ש", "כ"ק רמ"ש שליט"א" וכיו"ב והוא לא רצה שידעו באיזה לשון הוא פונה לכ"ק אד"ש וע"כ לא רצה לכתוב דו"ח.

אח"כ כשדיבר ב"ק אד"ש ע"ד הפרטים מה יכתבו וכו' אמר לפתע ב"ק אדמו"ר שליט"א: אם ישנם כאלו שמסתפקים באיזה טיטול [תואר] יפנו אלי הנה מצידי אפשר להתחיל המכתב לכתחילה במלים "שלום וברכה" בלי כל הקדמות... (ואכן הוא קיבל ע"ע את התפקיד).

**211** בשנים הראשונות לנשיאותו ה' מרבה לבקש מב"ק אד"ש שיכתוב לו פרטים ע"ד כל התלמידים וב"ק אדמו"ר שליט"א ה' תמיד מתחמק מזה פעם ה' ביחידות וב"ק אדמו"ר שליט"א ביקש ממנו שיעשה לו איזה דבר שבכך ביקש ממנו כמה פעמים ולא יצא לו לגמור (הכוונה לספר המנהגים, מנהגי חב"ד) והוא אמר שלא ה' לו זמן עד עתה, ב"ק אד"ש הדים את המפה שהיתה פרושה על השולחן ומתחת' היו מסודרים מאות מכתבים וב"ק אד"ש אמר לו: כל מכתבים האלו מחכים לי שאענה עליהם ומדוע כשבא אליך אתה מוצא תירוץ של חוסר זמן ואינך חושב בנוגע אלי (זה תוכן הדברים ובדיוק אינו זוכר).

**212** פעם היתה בתו חולה מאוד באופן מסוכן באחד הימים ה' זה ביום ש"ק בבוקר בבואו לבית הרפואה סיפרו לו שה' אתמול ענין דפקו"נ ממש ובדרך נס ניצלה.

חבריו האיצי בו שיספר לב"ק אד"ש בתחילה לא רצה - מפני גרימת צער וכו' - אבל אח"כ החליט לכתוב לרבי הוא טילפן לבנימין קליון, וסיפר לו שבליל ש"ק שעה 2<sup>00</sup> ה' ענין של סב"ג וכו' כל הפרטים סיפור הרופא, אחרי כמה שעות טילפן ר' בנימין בחזרה ואמר לו שיברר אם ה' זה בשעה 2<sup>00</sup> בדיוק כי ב"ק אד"ש חושב שה' זה בשעה 3<sup>00</sup> והרבי הוסיף שאף שאינו מגלה בכלל ענינים כאלו אבל לו - מאיזה סיבה שתה' - הוא מגלה.

הוא בירר שאל וחקר עד שנודע להם שבאמת ה' זה טעות והסיפור ה' בשעה 3<sup>00</sup> והבעה"ב של הבה"ד התפעל מאוד ואמר שאינו מובן איך שאדם היושב בברוקלין יודע מה נעשה הרחק במאטרעאל... .

\*

(מתוך מכתב אחד התמימים במונטריאל חודש שבט תשנ"ד).

**213** בנוגע להכנות ל' שבט שבא (לשון עבר) עלינו לטובה התוועד הר' קפלן, ואמר שצריך ללמוד מאמר בע"פ באופן שיה' נחקק במוחו היינו שיבטל מעצמו דבריים הגשמיים כו' משום שכדי להיות חסיד צריך לתת משהו. היו חסידים שהפסידו רגל בכדי להיות חסיד, וא' מהחסידי אדמו"ר הזקן אמר שה' יכול להיות כמו הש"ך (על השו"ע) אלא שזוהר על זה כדי להיות חסיד. ולא נהי' חסיד, בזה שצווק או דוקד על השולחן, היו שנתנו כל רבושם כדי להיות חסיד. (וכמו מי שקונה בית צריך לשלם כסף ואח"כ מקבל הבית) הרי כשהרבי שליט"א אומר מאמר הו"ע ד"אנא נפשי כתבית יהבית", וע"י המאמר מתקשרים עם הרבי שליט"א, ובפרט כשלומדמים אותו בע"פ ובאופן דחיקוקה, וענין החיקוקה הוא ש(נוסף לזה שהאותיות הם חד עם האבן אלא גם ש)מוריד מהאבן, היינו, הדבר החקוק הוא שלילת האבן עצמו, וזה כנ"ל שצריך לתת משהו להתקשר עם הענין ואז נהי' חד ממש, והוא ע"י יגיעה גדולה דלימוד המאמר המון פעמים, וכידוע הסיפור מאדמה"ז שאמר לחסיד א' ללמוד מאמר 400 פעמים והלך וסגר את עצמו בחדר עד שגמר שליחותו, ואח"כ סיפר החסיד שכל מקום

שהלך ראה את המאמר נגד עיניו, ולא רק שלומד כשיש לו זמן ואין לו מה לעשות אלא אפילו בשעת האכילה צריך לחשוב על זה, ולא לחשוב טעם המאכל בו, ועי"ז נעשה המאמר עם האדם כולו חד - איהו וחיהי חד - ובמשל שהי' בלב קטן שמשקלו הי' 2 קילו והאכילו חתיחת חמאה שהי' משקלו 2 קילו, ואח"כ שקלו את הבלב עוה"פ והי' שקול 2 קילו, והנוכחים הסתפקו על מה שהיה לפנייהם, אם זה בלב או זה חמאה, והיינו שנעשה דם ובשר בכשרו [וע"ד שמוספר אודות אדמו"ד האמצעי, שבאם היו חותכים אצבעו הי' שוותת חסידות] וכמו"כ החסיד ע"י שנחקק בו מאמר שהוא אנא נפשי בו, עי"ז נתקשר עם הרבי, [ואמר שכדי ונכון שתלמדו המאמר באתי לגני תשי"א שע"י מאמר זה הי' קבלת הנשיאות וע"ד אדמו"ד הרש"ב שקיבל הנשיאות בהמאמר בתר יתנו לך].

**י"ח** ועכשיו אכתוב לך מהתוועדות מר' מוטל קולינער מה' טבת בבית של ד' יעקב מאיד פלאטקין, ואמר בראשונה הי' קטרוג על כללות ענין החסידות (בי"ט כסלו) וזה עבר בשלום, וכולם ראו בגילוי שזהו דרך הנכונה, ואח"כ י"ב תמוז - קטרוג על הנשיא, ואח"כ בא ה' טבת - והקטרוג הוא שהגם שיש כל הגילויים מ"מ אינו רוצה לראות, ועכשיו בשנת אראנו נפלאות אין אפילו טענה זו, אלא הבעיה הוא שמסכים לראות, אבל מחליט שלא להתפעל, היינו שאפילו קודם שרואה מחליט שלאחר שידאה לא מתפעל מאלוקות.

וזהו ענין הבחירה, שצריכים לעשות, והגם שעכשיו שמים לנו את האוכל בפה אבל נשאר עדיין שצריך לקנח את עצמו [על אף שבארץ הקודש יש מכונה שמקנה ע"י מים בו - כולם צחקו - ואמר שעכשיו אני יודע שכולם מבינים, ופעם בפעם צריך לבדוק אם שומעים ומבינים - ע"י מילתא דבדיחותא וברחי רבנן].

**י"ט** אשת הגנב מעירה את הגנב באמצע הלילה בחודש מרחשון מר מדלי, והי' יורד גשם, וחושך אפילה, והיא מאירה את בעלה הגנב ואמרה לו "וואס פארשלאפטסטו ס'איז אזא ליכטיגע נאכט" (=מה לך נרדם הרי זה לילה מואר), [כי לגנבים החושך הוא טוב].

עכשיו יכולים ללמוד ולקבל סמיכה בו' בקלות ויש הרבה גילויים ויכולים לעשות הרבה ולכן צריכים לנצל הזמן ולהתחיל בעבודה.

**כ** יש לשון בין הסוחרים "ס'איז בעסער שלעכטע סחורה אין א גוטע צייט, ווי גוטע סחורה אין א שלעכטע צייט" (=עדיף סחורה לא טובה בזמן טוב מסחורה טובה בזמן לא טוב), [כוונתו יש לפרש שעכשיו הוא זמן טוב (ואופן הטוב הוא כמו חושך לגנבים) ובסחורה - אנחנו - אינו טוב].

**כ"א** התוועדות מר' מוטל קולינער ה' טבת: מגיד אחד בא לעיד, והחסיד ידע מזה וחשב לעצמו "אוי עכשיו יתחיל לדבר דברים לא טובים על יהודים" אמר לו ממ"נ אם באת לדבר לא טוב על יהודים הרי אתה עד אחד ואינו נאמן, ואם תתרוץ שיש עד שני והוא השטן. הרי ג"כ לא תועיל שהרי אתה פסול לעדות משום שאתה מקבל כסף, לכן אינו שווה לך לדבר, וזה ממש מה שקורא עכשיו עם אותו שמדבר לא טוב על בני ישראל שאינו נאמן משום שהוא רק עד אחד, ואם נצטרף עמו השטן, מ"מ הרי הוא מקבל כסף, והוא מה שהרבי דיבר בענין הראי (שפיגל).

**כ"ב**) סיפר שהבעש"ט הי' נוהג בעלינו לשבח כשהגיע למילים שהם משתחוים להבל ולדיק, להדיק בריצפה (כנהוג) ולומר "אבער איך בין א איד" (= אבל אני יהודי!) ואז ממשיך "ואנחנו בודעים ומשתחוים וכו'".

**כ"ג**) "דער עצם זאך וואס איך בין א איד" (=עצם הענין שאני יהודי) שהם משתחוים להבל ולדיק – א שפיי געטאן (וקודם כל הענינים ד'ואנחנו קודעים כו') און איך בין א איד, וזהו ענין הגארטל (חגורה) בפנימיות הענינים – שלוקחים הגרטל ושמים אותו על הבטן וכודכים אותו. ואומרים בשעת מעשה (או בדיבור או במחשבה) "איך בין א גנב און איך בין א גולן" כנגד שני הכריכות, ובשקושרים אותו – "אבער איך בין א איד און איך שטעל זיך דאווענען פארן אויבערשטער", (=אני גנב, אני גולן אבל אני יהודי ואני נעמד להתפלל לפני הקב"ה).

**כ"ד**) כתוב בתניא "הוי שפל רוח בפני כל אדם, הוי באמת לאמיתו" ושאל מה מוסיף בהמילים "הוי באמת לאמיתו, והלא זהו מארז"ל ופשיטא שהוא אמת? ואמר שבלי הוספות אדה"ז ה"א שצדיק להיות רוח מפני שהתורה אמרה כך (דאם שואלים אדם מפני מה הוא רוח, עונה מפני שהתורה צוה לנו "הוי שפל רוח כו') וכמו הנחת תפילין, שכך אמרה תורה, ולכן מוסיף "הוי באמת לאמיתו" היינו שהיותו שפל רוח (אינו רק מפני שאמרה תורה כו' אלא הטעם) הוא כי כך הוא הגדר בפועל – דאמת לאמיתו, ואין מקרא יוצא מידי פשוטו [ולא כמו המינסקער עניו כו' (ואמר ד"מ שהוא בעצמו הכיד אותו) סיפור הידוע שהי' במקוזה (ולא פירט) ווייס וועד איך בין – איך בין דער מינסקער עניו כו' (וזה לא מראה שהי' שפל רוח רק מפני שאמרה תורה ולא באמת לאמיתו – בפנימיות)].

**כ"ה**) סיפר שפעם היה ביחידות אצל כ"ק אדמו"ר שליט"א ובסוף לפני יציאתו קרא הרבי אותי בחזרה ואמר לו יש לך בן דוד כאן? – כן- ראיתיהו? – כן- דיברת איתו? – כן- ומה קורא איתו? – ואמר ד"מ דזה"ל "ער זאגט אז ער לייגט תפילין און איז שומר שבת", והרבי שליט"א צעק עליו (וגם בחוץ כולם שמעו) מה זאת אומרת "ער זאגט" הרי אם הוא אומר כן, כן הוא וכל יהודי צריך להאמין, לא "שהוא אומר" שכן עושה!

**כ"ו**) הענין העצמי ד"איך בין א איד" נראה בחוש, יותר ביהודים הפשוטים – ואמר- שפעם (אמאליגע צייטן) היו שאלות על מה שכתוב בתניא פ"ב בנגע לציפורניים שבהם קשורות ומיוחדות ביחוד נפלא ועצום כו' וכו'. אבל עכשיו אחרי השואה ואחרי האנקווציא בספרד דאו שעיקר העינים היו כשרפנו ונטלו הציפורנים מפני שהם דוקא קשורות ביחוד נפלא כו'.

**כ"ז**) מר' זלמן מאראזאוו: סיפר עם הר' ברוך שלום שוויי מנ"י. (אחיו של ר' אייזיק ע"ה), לא הי' לו בנים כמה שנים ולא רצה לבקש ברכה מאת כ"ק אדמו"ר שליט"א, כי גם להרבי אין לך בנים, והי' חושש לבקש ברכה מהרבי מה שאין לו בעצמו, שהרי כששואל מהרבי הוא מעורר אצלו הצער שהוא בעצמו אין לו ילד (כאן לא נוגע אם הוא צדק או לא אלא שהי' לו א איידעלער הרגש) ולא הלך ההרבה שנים, ובסוף החליט לאמץ ילך ובקש ע"ז ברכה מהרבי ואמר לו הרבי "אינו צדיק" (ולאחר כמה זמן נולד להם בן), (כמדומני שבאזוהה התוועדות הרבי אמר לו למה אינו מבקש ואז נולד להם ילד).

**כ"ח**) עוד סיפר אודותו שכשהי' בבית חולים, ואחיו בא לבקר, וכל פעם שהאריך שהותו שם אמר לו, תלך, פעם איש אחר שמע איך שהוא מגדש את אחיו שבא לבקר, ושאל למה אתה עושה כן, והי' בא לבקר אותך, ואמר לו, שאיני רוצה שישב כאן ויבטל תורה, כיון שכבר קים מצוות ביקור חולים.

**כ"ט**) דיבר הרבה על ענין שצריך לחיות (לעבן) ומעלת ה"ח"י הוא לא שהרפוא אומר שהוא חי, כי כך גם בהמה חי. והוא חיות של גוי, ועל זה אמרו"ל שאף בחייהם קדושים מתיים. אלא הכוונה הוא כמ"ש וחי בהם, אז מ'ברעננט אריין אחיות אין תורה און מצוות ועוד ע"פ המבואר בדרך מצותיך מצוות אהבת ישראל, שכלל ישראל הם מו גוף א' בן צדיק לאהוב כל א' מ'ישראל משום דהוה לי' כגופי, וכמו בגשמיות מי שהוא דיקר עם מחט ואפילו (וב"ש ע"פ המבואר בהתוועדות דמוטל קולינער) דאצבע קטנה, כל הגוף מרגיש זה, וזהו דוקא כשהאצבע חי און איני אויסגעטריקענט, וגם אפילו דאם האצבע חי אצל מצד אחר הוא יבש הנה הוא (דער אויסגעטריקענטער) לא ירגיש ונשא עונו, וכמו"כ ברוחניות אם הוא חי הי' צריך להיות נוגע כל יהודי, וזה שאינו מרגיש הוא משום שהוא כמו בע"ח שדורס על עץ ועל גוף האדם בהשוואה גמורה בלי דעת והרגשה הנק' פילען בו'.  
[ובנוגע לזה אמר] עוג מלך הבשן מת צריכה שימור מהעכברים, אבל חי אפילו תינוק שמור.

**ל**) ומענין לענין (בענין אחר) סיפר שהתקשרות החסיד עם הרבי שלא שייך שהחסיד יחטא שפעם אדמוה"ז בא לא' בחלום הלילה והודיעו שאישותו נדה, היינו מצד ההתקשרות אל הרבי אינו שייך שיחטא, וע"ד מה שקנה עבד קנה רבו, היינו שלרבו יש ד' רדים, וד' בו' ואז בפשטות אינו שייך שעושה עבירה משום שידים, ידי רבו הם, ואנחנו מנסים להיות קצת מקושר ויותר ועוד יותר, אבל לא שצועקים שהוא רבי שלי ומתנאה בו שהוא מקושר, משום שזה ממש היפך ענין ההתקשרות שענינו אוועקלייג, שאינו מציאות לעצמו [ע"ד שליח שכל מציאותו הוא מציאות המשלח – שלוחו של אדם כמותו, כמותו ממש – ידו אריכתא].

**מ**) ר' יוחנן כהן גדול שידת בכהונה פ' שנה ואח"כ נעשה צדוקי (וע"פ פשוט קשה להבין ענין זה) אמנם ע"פ רמז שלאחר שנעשה צדוקי פ' שהי' צודק (גערעכט) בעיני עצמו – מציאות שלמה היפך ענין התכללות והתקשרות, משא"כ ר"א בן דודיא הי' דשע כל ימי חלדו ולבסוף הניח ראשו בין ברביו ובכה עד שיצאה נשמתו, היינו שאבד מציאותו (פארלארען) וקנה עולמו בשעה אחת, משום שמת בכיסול. ומזבא שהי' גלגול מיוחנן כהן גדול, והשלים זה מה שהחסיד זה.

**נ**) כף הקלע הוא שלאחר ק"ב שנה ונמצאים בעולם האמת ויודעים שכל מעשה עוה"ז רעים וקשים בו, קולעים את הנשמה למטה און ס'לעבט איבער כל הענינים והתאות כמו שהי' בעוה"ז, ויש ענין זה בדיקות שגם שנמצאים כאן ומחשבתם במקום אחר [וכאן התבאר ר"ז לא' הנוכחים], דו ביסט קיינמאל ניט וואו דו ביסט".

פעם בא חסיד לכ"ק אדמו"ד הצ"צ ושאל: מאיפה אני יודע שאני לא נמצא עכשיו בכף הקלע, וא"ל הצ"צ, „אתה רואה אותי"? - כן- „בכף הכלע לא תראה אותי"!  
(במדומני מסופר בקשר לעולם הדמיון).

**ס**) בענין תחיית המתים יש סיפורים מאדמוה"ז שמחי' מתיים: אדמוה"ז תיקן מים חמים במקוה (אין חמים כמו עכשיו אלא שלא יהיו כמו קרח אלא פושרים) וכל העולם עשו רעש גדול ע"ז בו', בכדי



לחמם המקוה הי' צריך לבשל מים ולהביא את זה להמקוה, ולהוריד את המים כל המדריגות בו' ולשפוך שם, פעם קרא שהאיש שהי' נושא המים נפל על המדריגות והמים חמים נשפך עליו ומת (והחסידיים ידאו שמא עכשיו המתנגדים יאמרו שמת בשביל מקוה חמה שאסור לעשות) שלחו לאדמו"ר – וציוה שיצעקו באזניו שלא כדאי לעשות כך בשביל מים חמים, והקיץ.

תחיית המתים בעבודה שהרשעים אפילו בחייהם קרויים מתים וכשעושים תשובה הוא תחייה"מ, וע"ד והקיצו ודגנו שובכני עפר דקאי על השכל הקר שהוא כמת ונעשה מידות חם, (ד"א משיחות ש.ז.).

**ק"ד** ר' העשיל (צייטלין ע"ה) האט מיר מחנך געווען: א) זועגן זיך זאלסטו קיינמאל נישט דיידן, און ב) דעם אמת זאלסטו קיינמאל נישט דערציילן, [=חינך אותי: א) לעולם אל תדבר על עצמך ב) את האמת לעולם לא תספר (בתורה כתוב "בדבר שקר תרחק" אבל לא כתוב לומר את האמת)]. ר' זלמן מאראזאוו).

**ק"ה** איבערגעבן הרגשים איז א בלאף! [=להעביר הרגשים מאחד לשני זהו שקר]. (הנ"ל).

**ק"ו** אריינזאגן זאלסטו נאר זיך און משבח זיין נאר דעם אויבערשטן! [=לדרת דק על עצמך ולשבח דק את הקב"ה] (שניהם לא להזולת), (ר' מענדל פוטערפאס).



