

ג. עפ"י יש לבאר טעם שינויי הלשון – נות הנ"ל בדברי אדה"ז – ובהקדם ביאור לשון אדה"ז כאן „שכל הנעלם המרומז באות יר"ד שבכחו לצאת אל הגילוי ל- הבין ולהשכיל באמתתו ית' ובגדולתו וכו'":

כפי שלומדים בפשטות, כוונתו ב- „שכל הנעלם" היא לכח החכמה, ומ"ש „(לצאת אל הגילוי) להבין כו' היינו בינה [וכמ"ש לעיל בביאור ד' אותיות שם הוי' למעלה, ש, הוי"ד . . מרמזת לחכמתו ית', ו, התפשטות וגילוי ההשגה וההבנה [בינה] . . נכללת ונרמזת באות ה"א"]:

אבל עפ"י תמוה מ"ש „(בכחו לצאת אל הגילוי להבין) ולהשכיל כו'": הרי „ל- השכיל" היא פעולת כח החכמה, וכמ"ש אדה"ז בתניא חלק ראשון, ד, השכל . . המשכיל כל דבר נקרא בשם חכמה?

ועכצ"ל, שמ"ש אדה"ז שאות יר"ד (שב- נפש) מרמזת על „שכל הנעלם", הכוונה היא גם ל„שכל הנעלם" שלמעלה מחכמה ה- גלוי, וכמבואר בכ"מ שיש לשכל (הן חכמה והן בינה) מקור נעלם בנפש „כח המשכיל", שממנו נמשך שכל גלוי: וזהו שכתב אדה"ז ש„שכל הנעלם . . בכחו לצאת אל הגילוי להבין ולהשכיל כו' כל חד וחד כו' לפי רוחב שכלו ובינתו,

הענין כולו, שזהו רק לאחר שמתבונן בכל פרטי הענין ליישבם ע"פ נקודה זו, עד שכולם באים על מקומם. ולאידך, בעת ההתבוננות והיגיעה בהבנת פרטי המוש- כל אינו מרגיש את האמת וההפלאה של החכמה כפי שהם בעת הברקת נקודת החכמה.

וטעם הדבר, כי בנקודת החכמה מאי- רה אמיתית המושכל עצמו, ואילו ענינה של בינה הוא מה שהאדם מתייגע לתפוס ולהשיג נקודת השכל עד שתתיישב בכלי שכלו, ומצד זה גופא לא מאיר בבינה אמיתיות השכל כפי שהוא מצד עצמו, אלא רק כפי תפיסת כלי שכלו של אדם זה¹⁰.

ונמצא, שההבדל בין „חכמה" ו„בינה" הוא כההבדל בין „אמת" ו„גדולה": בכח- מה מאיר ה„אמת" של המושכל¹¹; ובבינה שענינה „התפשטות לרוחב . . הרחבת ה- ביאור וההבנה¹², ע"י תפיסת ריבוי פרטי הענין – מודגשת גדלות המושכל.

וכן הוא בהשגת אלקות – שבחכמה של נפש האלקית מאירה „אמיתות ית'" [וכמבואר גם בתניא חלק ראשון, שב- חכמה שבנפש מאיר „אור א"ס ב"ה", וכן הובאו שמי' דברי הה"מ „שא"ס ב"ה הוא אחד האמת . . וזו היא מדריגת החכמה"]¹³, ובינה של הנשמה תופסת „גדולתו" ית'.

(15) פ"ג.

(16) עיין גם לקו"ת תצא לט, ב. ובמאמרי אדמו"ר האמצעי דברים ח"ג (ע' תשפה), דשכל הנעלם הוא נקודת הוי"ד עצמו קודם שבא לידי מילוי. ע"ש. וראה אוה"ת עקב ע' תקמב. ד"ה החלצו תרנ"ט פכ"ג (סה"מ תרנ"ט ע' עג). ועוד. ולהעיר מ„קיצורים והערות" לתניא ע' ק (ובזהנמסר שם).

(17) כמבואר בכ"מ כפי „שכל הנעלם מכל רעיון", דהיינו חכמה סתומה (מאמרי אדה"ז – פרשיות ר"פ לך. תו"ת שם. ועוד).

(10) וכלשון אדה"ז באגה"ת כאן „כל חד וחד לפום שיעורא דילי' לפי רוחב שכלו ובינתו".

(11) ראה מאמרי אדמו"ר האמצעי ויקרא ח"ב ע' תרכא ואילך. וראה גם המשך תערוב' ח"ג ס"ע אשעז ואילך. ועוד.

(12) ל' אדה"ז כאן לעיל (צד, ב) בביאור אות ה"א למעלה.

(13) פ"ח.

(14) פל"ה בהגה"ה. וראה לקו"ת מסעי (צא, ד ואילך. צג, סע"א ואילך).

ד. לפי הסבר זה יש לבאר גם עוד שינוי (שאמ"ר מציין בהערותיו): ב-תחילת הענין נקט אדה"ז "באמתתו ית' ובגדולתו", ואילו בסוף הפרק נקט "באמתתו וגדולתו ית'" - והם שני שינויים: (א) "וגדולתו", לא "ובגדולתו" (בב"י). (ב) "נקט ית' לבסוף אחר גדולתו, ולא כמקודם שנקט ית' אחר אמתתו".

וע"פ הנ"ל מובן, כי בתחלת הענין קאי על "שכל הנעלם". שבכחו לצאת אל הגילוי, שביציאתו אל הגילוי יש שני שלבים (שונים) - גילוי נקודת החכמה, ואח"כ הגילוי של הרחבת הביאור דבינה; ולכן אומר "באמתתו ית' ובגדולתו" (א) תיבת "ית'" מפסקת בין "אמתתו" ו"גדולתו", (ב) "ובגדולתו" בב"י - שבוזה מוד-גש שהם ב' ענינים, להשכיל "באמתתו ית'", וההבנה "בגדולתו".

משא"כ בסוף הפרק קאי על ההתבוננות, שהיא נמשכת "מהתורה". י"ד של שם הוי"ו, אלא שבענין ההתבוננות כולל לא רק "להבין" (הרחבת הביאור) אלא גם נקודת החכמה (להשכיל) - דשניהם יחד מקורם "מהתורה"; וכיון שכאן כוונתו (לנקודת ה)חכמה ובינה יחד, לכן אומר "באמתתו וגדולתו ית'", שתי הלשונות ביחד.

ה. אבל יש לעיין בעצם הענין:

מדוע מבאר אדה"ז שהי"ד שנכנס האדם מרמות על "שכל הנעלם" (שלמעלה מחכמה גלוי) - ולא דקאי על חכמה (הגלוי) שנכנס? והרי בד' אותיות שם הוי' למעלה לא הזכיר אדה"ז "שכל נעלם" (שלמעלה מחכמה גלוי)²², אלא

שמשכל נעלם זה נמשכים שני הענינים - נקודת החכמה (להשכיל) וגם רוחב הבינה.

ועפ"ז מבואר היטב מה שנקט ב' דברים באמתתו ובגדולתו, כי קאי הן על נקודת החכמה (הגלוי) שבה מאירה אמתתו ית', והן על רוחב דבינה שעל ידו משיגים גדולתו של הקב"ה:

משא"כ "אח"כ במרחיב דעתו ובינתו נקט רק בגדולתו", כי שם קאי רק על בינתו של האדם²³ (המרומזת). באות ה"א²⁴:

"ובסוף הפרק כשנקט וגם ההתבוננות כו' נקט עוד הפעם באמתתו וגדולתו ית', ב' הדברים אמתתו וגדולתו" - כי גם שם מדייק אדה"ז "וגם ההתבוננות" להבין ולהשכיל באמתתו וגדולתו ית', שמזה מובן שגם שם כוונתו לכלול ב' הענינים דנקודת החכמה "להשכיל" והרוחב דבינה, וכנגדם נקט "ב' הדברים אמתתו וגדולתו ית'".

(18) ומה שמקדים "להבין" לפני "להשכיל" - י"ל שזהו כדי לרמוז גם על המשכה והירידה מחכמה סתימאה (שכל הנעלם) לחכמה הגלוי, שירידה והמשכה זו היא ע"ד ענין הבינה (שיש לה "אור", המשכת השכל מלמעלה למטה, כהמשך דברי אדה"ז כאן באות ה"א).

(19) כלשון אדה"ז שם "מעמיק שכלו ומרחיב דעתו ובינתו להתבונן כו' אז מרומזת בינתו כו'".

(20) כי גם חכמה גלוי נכללת באות י"ד, אלא שבלשון "שכל הנעלם המרומז באות י"ד" הכוונה גם לחכמה סתימאה (כח המשכיל) כנ"ל.

(21) ומקדים "להבין" לפני "להשכיל" - כי קאי על "ההתבוננות להבין ולהשכיל כו'". וכד' לקמן בפנים.

(22) ומה שמוסיף שם בסוגריים, והקוץ שעל הי"ד רומז לבחי' רצון העליון ב"ה שלמעלה

(*) הלשון "להבין ולהשכיל" בסוף הפרק - ראה לקמן הערה 21.

תא מחכמה נפקא היא בחי' יו"ד של שם הוי' כו".

ג) מהו החילוק בתוכן בין זה ש"שכל הנעלם" (המרומו באות יו"ד) הוא המקור שממנו נמשך הכח, להבין ולהשכיל באמתתו ית' ובגדולתו, להא ש"ההת-בוננות להבין ולהשכיל באמתתו וגדולתו ית' נמשכה. . . מהתורה. . . יו"ד של שם הוי'? דלכאורה היינו הך, שהאדם לוקח "נקודה" המבוארת בתורה ומתבונן בה בהרחבת הדעת וההבנה, ומהו החילוק אם הנקודה היא מחכמה שבנפש או שנקודה זו מקורה בתורה?

ו. ויש לומר הביאור בכל זה:

בביאור ד' אותיות שם הוי' בנפש האדם, מדגיש אדה"צ בלשונו ענין שלא פירשו בביאור שם הוי' שלמעלה, והוא, שהמדריגה העליונה (הנרמזת באות הקדמת שבשם) היא שורש ומקור למה של-מטה ממנו.

וכמו בביאור אות יו"ד, שלעילי' לגבי ביאור אות יו"ד של שם הוי' למעלה כותב רק שהיא "מרמזת לחכמתו ית' שהיא בבחי' העלם והסתר קודם שבאה לבחי' התפשטות וגילוי ההשגה וההבנה", אבל למטה בנפש האדם אינו אומר שהוא "שכל הנעלם קודם שבא לידי גילוי", אלא מדייק "שכל הנעלם. . . שבכחו לצאת אל הגילוי", שזה מדגיש שזהו ענינו של שכל הנעלם, שהוא ה"בכח", המקור והשורש, "להבין ולהשכיל כו".

וכן לאח"ז, לאחר ביאור אות ה"א בנפש האדם, מדייק אדה"צ, "ומזה נמשכה עבודה האמיתית בעסק התורה והמצות בקול ודבור או מעשה הן אותיות וא"ו

רק "חכמתו ית'" ונמ"ש שם שהחכמה "היא בבחי' העלם והסתר", היינו רק ל-גבי "בחי' התפשטות וגילוי ההשגה וה-הבנה" דבינה²².

ועד"ז צריך ביאור בסוף הפרק, כש-מבאר כיצד "ההתבוננות כו' נמשכה ג"כ מהתורה. . . מחכמה. . . יו"ד של שם הוי'" – למה צירף לענין ההתבוננות (דבינה) גם "להשכיל באמתתו" (שהיא פעולת החכמה)?

ויוכן זה בהקדם ביאור כללי בסוף הפרק כאן, שלאחרי שמסיים אדה"צ ב-אור ד' אותיות הוי' בנפש האדם, מוסיף: "וגם ההתבוננות להבין ולהשכיל באמתתו וגדולתו ית' נמשכה ג"כ מהתורה. . . בחי' יו"ד של שם הוי' וכו'".

ואינו מובן:

א) מה חסר בביאור ד' אותיות שם הוי' שבנפש שלפני כן, שהוזקק להוסיף ש"ההתבוננות כו' נמשכה ג"כ מהתורה. . . בחי' יו"ד של שם הוי'?"

ב) בכל אופן: למה בא ענין זה בסוף הפרק, דלכאורה מקומו לעיל, בביאור אות יו"ד שבנפש – דלאחרי שמבאר ש"שכל הנעלם (ה)מרמז באות יו"ד שבכחו לצאת אל הגילוי להבין ולהשכיל כו'", היינו ש"שכל הנעלם" דאות יו"ד הוא השורש לההתבוננות באמתתו וגדולתו ית', הנה בהמשך לזה הול"ל, "וגם ההת-בוננות כו' נמשכה ג"כ מהתורה דאורי-י".

מעלה ממדריגת בחי' חכמה עילאה" – ה"ז בחי' הכתר (רצון העליון) שלמעלה מ"שכל הנעלם", חכמה שתמאה (וראה גם לקוטי לוי"צ לשם – ס"ע כט. לקמן ע' 152).

טעם הוספה זו נת' לקמן ע' 144 ואילך.

22) אבל ראה לקמן שם ע' 151.

נשמה עצמה (כפי שירדה למטה) שד' „אותיות" שלה הן הן ד' אותיות שם הוי' המאירות בה.

וגילוי ענין זה (שד' אותיות של הנשמה) מה הן ד' אותיות שם הוי' המאירות בה) הוא ע"י עסק התורה והמצוות, כי תורה ומצוות הן חכמתו ורצונו של הקב"ה, ואורייתא וקוב"ה כולא חד³², ולכן, ע"י עסק התורה והמצוות מתגלה בהנשמה ש-אמיתית מציאותה היא — „חלק משם הוי' ב"ה"³³.

ויש לומר, שזהו דיוק ל' אדה"ז כאן „ומזה נמשכה עבודה האמיתית בעסק ה-תורה והמצוות": אין הכוונה רק שאז „עסק התורה והמצוות" הוא בשלימות ובאמת (כיון שנעשים מתוך אהבת ה' ויראתו כו')³⁴, אלא ש„עסק התורה והמצוות" נק' „עבודה האמיתית" (גם) לגבי ההתבוננות בגדלות הא-ל ואהבת ה' כו'³⁵. לפי שה-

ה"א", היינו שההתבוננות בגדלות ה' (עם אהבת ה' ויראתו הנולדות מן ההתבוננות) מביאה ל„עבודה האמיתית בעסק התורה והמצוות" . . . אותיות וא"ו ה"א" (משא"כ למעלה כתב רק „ואח"כ כשנמשכה המשכה והשפעה זו יותר למטה כו").

ובהסברת הדבר יש לומר:

כוונת אדה"ז כאן היא לבאר איך שישאל הם „חלק משם הוי' ב"ה", שמה מובן שאין הכוונה רק שבנשמת האדם יש דוגמת³⁶ ד' אותיות שם הוי' שלמעלה לפי ששרש נשמתו הוא משם הוי' (ועשר כחות הנפש משתלשלים מעשר ספירות העליונות³⁷ הנרמזות בשם הוי' ב"ה")³⁸ — אלא שד' אותיות הוי' עצמן מאירות בנפש האדם, כפי שהיא מלוכשת בגוף האדם³⁹.

והנה הנשמה עצמה, אף ששרשה משם הוי', הרי (כפי שביאר אדה"ז לעיל בהפרק⁴⁰) „ירדה בסתר המדרגה" . . . ע"י בחי' האותיות שבמאמר⁴¹ נעשה אדם וכו' כדי להתלבש בגוף עוה"ז התחתון" (שזהו ע"י שם אלקים⁴²). ולכן לא נרגש בה-

(31) וכן משמע ממש בלקו"ת פקודי (ד, רע"ג) — לענין י"ה שבנפש — „וזהו הנמשך ומתגלה ע"י קיום מצות „לת" [אף ש] לפני" (שם, סע"ב) ש„בפניהם הם ניכרים" . . . כי הם זרע ברח"ה . . . ע"י שיש בכל א' בחי' שם הוי' ממש".

ובלקו"ת ר"פ ראה, שהמשכת ד' אותיות הוי' לכאורה מישאל היתה „בשעת קבלת החורין".

(32) תניא פ"ד (ח, סע"א) ורפ"כ בשם הזהר. וראה זח"א כד, א, זח"ב, ס, סע"א. שם צ, ב, ועוד.

(33) ע"ד הידוע בענין „ישראל מתקשרא ב-אורייתא ואורייתא בקוב"ה" (ראה זח"ג עג, א), שגילוי שורש הנשמה בקוב"ה הוא ע"י אורייתא דוקא (ראה לקו"ת שה"ש ד"ה יונת והביאור טז, ד ואילך). המשך תערובת ח"א פרק עו. שם ח"ג ע' איתג ואילך. וידע.

(34) ראה תניא רפ"ד „והמקיימן באמת כו" (וראה קונטרס העבודה פ"ב ע' 15). שם פט"ו. שם פל"ח (ג, א) ואילך.

(35) להעיר מתניא ספ"מ: „אף דדחילו ורחימו הם ג"כ מתרג"ג מצות אעפ"כ נקראין גדיפין להיות

(24) כל' אדה"ז בתניא אנה"ק סכ"ה (קמ, סע"א ואילך). משא"כ כאן באנה"ת מדגיש „וככה ממש", שמה מובן שאין כוונתו לענין של „דוגמא" בלבד. וראה אנה"ת עם ליקוט פירושים כו' (קה"ת, תשמ"ז) ס"ע רטו ואילך.

(25) תניא ח"א רפ"ג. (26) והרי יש „דוגמת" עשר ספירות גם בנפש השכלית ונפש הבהמית (ראה תניא רפ"ו. אנה"ק סט"ו (כג, א). שם סכ"ה (קמ, ב). ועוד).

(27) וראה גם לקמ"ז ע' 138. ע' 69 (ס"ד). ע' 76 (ס"ה).

(28) צד, א.

(29) בראשית א, כו.

(30) ראה לקו"ת בלק עג, ב.

מצרף הענין ד"להשכיל באמתתו" (חכמה) לענין ההבנה (בינה) [והיו"ד קאי על "שכל הנעלם" (כנ"ל סעיף ג)]:

לפי הנ"ל יש מקום לומר, שהעבודה הנרמזת באותיות י"ה ("שכל הנעלם" . . מעמיק שכלו ומרחיב דעתו להתבונן . . אהבה ויראה כו') הוא רק ענין של הכנה והקדמה ושורש ל"עבודה האמיתית ב"עסק התורה והמצוות" עצמה, ולפי"ז, בכוחות אלו (מצ"ע) לא נרגש באופן גלוי ש"הן "חלק משם הוי" ב"ה" (כיון שענינן – שכל ורגש של נברא, כנ"ל).

ועיקר השאלה הוא בנוגע לאות יו"ד – "שכל הנעלם":

בנוגע לאהבת ה' ויראתו (ובפרט כשהן "בבחי' התגלות לבר"ה) יש לומר, דכיון ש"הם המתלבשים במעשה המצוות להחיותם"³⁹ – ובפשטות, שהן גורמות חיות והתלהבות בקיום התומ"צ, שע"י הקיום הוא בתכלית השלימות – הרי נמצא, שגם הן חלק מ"עבודה האמיתית בעסק התורה והמצוות":

ואפילו בנוגע להתבוננות בגדולתו ית' (דבינה) יש לומר, ע"פ הידוע שה"מוחין אינם רק השורש ומקור אל המדות (הנולדות מהם), אלא שהם החיות של הדמות (דככל שתתגדל ההשגה בטיב הדבר, כך תתגדל מדת האהבה והתשוקה אל הדבר שהוא כו') – וא"כ, גם "בינתו והתבוננותו" הן חלק מה"עבודה האמיתית תית בעסק התורה והמצוות":

אבל בנוגע לענין החכמה, שהיא רק

עבודה להתבוננות ואהבה ויראה הם שכל ומדות של נברא, ואילו ע"י עסק התורה ומצוות, שהם חכמתו ורצונו של הקב"ה, הרי "אור ה' ממש" מקיף ומלביש את הנפש, "מראשה ועד רגלה"⁴⁰.

ומטעם זה מדגיש אדה"י שד' אותיות של שם הוי' בנפש הן "סדר השתלשלות"⁴¹, שכוונת כולן היא להביא ל"עבודה האמיתית בעסק התורה והמצוות" ד"שכל הנעלם המרומז באות יו"ד . . בכחו לצאת אל הגילוי להבין כו", ומ"התבוננות כו' "נמשכה עבודה האמיתית כו" – לרמז, שע"י "עסק התורה והמצוות" מתגלה זה שנשמתו היא "חלק משם הוי' ב"ה".

ז. עפ"י יש לבאר הטעם שאדה"י

כי תכלית האהבה היא העבודה מאהבה" (וראה גם תניא רפ"ד: ואי אפשר לדבקה בו באמת כי אם בקיום רמ"ח פקודין כו').

[ומזה מוכן (במכ"ש וק"י) לענין ההתבוננות (שורש האהבה והיראה) – אף שג"ז "מצוה" (ראה תניא קו"א ד"ה להבין מ"ש בפע"ה – קנ"ג, ב). ואכ"מ.

(36) ראה בארוכה תניא פל"ה (מד, סע"א ואילך), ד"נשמת האדם (מצד עצמה) אפילו הוא . . עובד ה' ביראה ואהבה . . אינה בטילה במציאות לגמרי . . רק הוא דבר בפני עצמו ירא ה' ואוהבו . . זה האוהב שהוא יש ולא אפס לית מחשבה דילי' תפיסא כ" כלל, ואין אור ה' שורה ומתגלה בו אלא ע"י קיום המצוות שהן רצונו וחכמתו ית' ממש".

וראה גם תניא פ"ד, מעלת "לבוש" הנפש (שהם מחשבה דיבור ומעשה של התורה ומצוות) על מעלת נפש רוח ונשמה עצמן. ע"ש.

(37) ל' התניא פ"ד שם (ח, סע"ב). וראה גם שם פמ"ז (סו, א).

(38) וי"ל שגם בביאור ד' אותיות שם הוי' למעלה מרמז אדה"י ענין זה, כהדגישו "ואכ"כ כשנמשכת המשכה והשפעה זו יותר למטה" שכל ד' אותיות השם הן המשכה אחת.

(39) כהדגשת אדה"י באגה"ת כאן.

(40) תניא פט"ז (כב, סע"א).

(41) ראה לקמן ס"ט, שזהו גם טעם כפל ה"לשון "מבינתו והתבוננותו". ע"ש.

„שכל הנעלם“ (כח המשכיל), ששם הם בהתאחדות].

ח. אלא שלאחרי כל זה, עדיין אין הענין ברור, כי סו"ס אין לשכל שבראש „קירוב“ כ"כ ל„עסק התורה והמצות בקול ודבור או מעשה“, וכמבואר ב- תניא⁴⁵ שאהבה ויראה שבלב „הם המת- לבשים במעשה המצות להחיותם . . כי הלב הוא ג"כ חומרי כשאר אברים שהם כלי המעשה אלא שהוא פנימי וחיות להם“, משא"כ ענין השכל שבמוח⁴⁶ הוא „למעלה“ מעלה מבחי' המעשה⁴⁷.

ולכן מוסיף אדה"ז עוד הסברה בשיי- כות של אותיות י"ה שבנפש לתורה – „וגם ההתבוננות להבין ולהשכיל כו' נמ- שכה ג"כ מהתורה“. כלומר: השייכות להתבוננות לעסק התורה והמצות אינה רק מצד היותה „אם“ ומקור למדות (אהבת ה' ויראתו), ש„הם המתלבשים במעשה ה- מצות להחיותם“ – אלא מצד ההתבוננות עצמה, ש„ההתבוננות להבין ולהשכיל באמתתו וגדולתו ית' [שבוה נכללת הן „להבין“ – בינה, והן „להשכיל“ – נקודת החכמה] נמשכה ג"כ מהתורה: וכיון „דאורייתא מחכמה נפקא היא בחי' יו"ד של שם הוי"ו⁴⁸, הרי נמצא, שבענין ההת- בוננות כו' עצמה (שנמשכה מהתורה) יש הארת שם הוי' דלמעלה בנפש האדם.

וועפ"ז יומתק יותר הטעם שבסוף ה- פרק נקט „אמתתו וגדולתו ית'“ (ולא „באמתתו ית' ובגדולתו“), המדגיש ש- שניהם קשורים וז"ל (כנ"ל סעיף ד) – כי כשנרגש שההתבוננות כו' נמשכה מהחו-

נקודת השכל, השורש ומקור להתבו- ננות דבינה – לכאורה אינו שייך לומר שהיא „נמצאת“ ב„עסק התורה והמצות“ עצמו.

וכדי לשלול קס"ד זו (שחכמה היא רק שורש ומקור להתבוננות) – מצרף אדה"ז „להשכיל“ עם ענין הבינה, ומדגיש „(להשכיל) באמתתו ית'“, שבוה מדגיש שנקודת החכמה „נמצאת“ גם בהרחבת הביאור דבינה, והיינו מה שהיא „שומרת“ את „ההרחבה“ דבינה לא לנטות מאמיתית הענין. וכידוע⁴⁹, שמצד „רוחב“ דבינה, למצוא ריבוי סברות לכאן ולכאן, אפשר לתעות בדרך עקלתון, ונקודת הענין (נקודת החכמה) היא השומרת על השקו"ט של השכל, שלא לסטות מהאמת – ונמצא שגם „חכמה“ שבנפש מלוכשת ב„עבודה האמיתית בעסק התורה וה- מצות“, כיון שהיא נקודת ה„אמת“ שבה- תבוננות כו"י⁵⁰ (החיות של (המדות ו)עסק התורה והמצות).

וזהו גם הטעם שאדה"ז מדייק להביא ענין „שכל הנעלם“ (שלמעלה מחכמה גלוי' כנ"ל) – כי „התכללות“ זו של ב' הכחות דחכמה ובינה⁵¹, שגם בעת שה- אדם עוסק בהרחבת הביאור, אינו שוכח על נקודת החכמה, הוא מצד שורשם ב'

(42) ראה סה"מ עת"ר ע' ג. ובכ"מ.

(43) וי"ל שזהו גם טעם השינוי שבבינה עצמה נקט „גדולתו ית'“ וב„אורח“ הבינה להוליד ממנה מדות נקט „גדולת ה'“ (ראה לעיל הערה 8) – כי בבינה עצמה נרגשת פעולת החכמה, ולכן אימר „גדולתו ית'“ (המדגיש יותר שהגדולה קשורה בו ית', משא"כ אח"כ אומר „גדולת ה'“ (בב' תיבות).

(44) ראה בארוכה ד"ה החלצו תרניט ספכ"ג (סה"מ תרניט ס"ע עג) ואילך, וש"נ – בענין „הבן בחכמה וחכם בבניה“ (ס' יצירה פ"א מ"ד).

(45) ואפילו „דחילו ורחימו שבתבונות מוחו ותעלומות לבו“ – תניא פט"ז (שם, ריש ע"ב).

(46) ל' התניא שם.

(47) ולא דנפש האדם.

ויש לומר הביאור בזה:

כשמחלקים בין ב' הלשונות „בינה“ ו„התבוננות“⁴⁹ – הנה „בינה“ קאי על עצם הבנת הדבר, ו„התבוננות“ היינו ההעמקה וההסתכלות בהענין באופן ש-יפעול עליו כו'. וע"ד ענין ה„תבונה“ – „אותיות בן ובת“⁵⁰ (אהבה ויראה, תולדות ההתבוננות), דענין ה„תבונה“ קאי על דרגת השכל כפי שיוצאת להוליד מדות.

וזהו כוונת אאמ"ר בצינו כפל ה- לשון ד„בינתו והתבוננותו“, שהן ב' דרגות בשכל – בינה (שלמעלה ממדות) והתבוננות (שכל השייך למדות).

ולכן, עיקר הדיוק בל' „התבוננות“ כאן הוא כשמדבר ב„אורח“ של הה"א, „המורה על ההמשכה . . להוליד מבינתו והתבוננותו . . אהבה ויראה כו“, שבה פשוט שהכוונה לשכל השייך למדות, אלא שמוזה מובן, דזה שגם „מקודם (ב) תחילת ביאור אות ה"א נקט ב' הלשונות הללו, ובינתו להתבונן, כוונתו לענין ה- התבוננות שממנה נולדו המדות.

וע"פ הג"ל (סעיף ו') שכוונת אדה"ז לבאר שגם עבודת ההתבוננות כו' היא בשביל „עבודה האמיתית בעסק התורה והמצות“, מובן הטעם שמדגיש כאן הקשר שבין שכל ומדות, שאינו רק בכך שהשכל הוא מקור למדות, אלא עוד זאת, שמציאות המדות מתחלת בשכל עצמו, והוא ענין ההתבוננות (תבונה אותיות בן ובת), שמוזה מובן גם לאידך, שהשכל מתלבש בהמדות להחיותם כו'.

ועפ"ז מתורץ גם הטעם שלא ציין

רה, שהיא תורת אמת, אזי מלכתחילה אין מקום להפריד בין „אמתתו“ ו„גדולתו“⁴⁸.

ט. ע"פ כל הנ"ל יש לבאר גם הערת אאמ"ר בהמשך הענין, שמדייק בלשון אדה"ז „מבינתו והתבוננותו“ – „נקט ב' לשונות מבינתו והתבוננותו, וכן מקודם נקט ב' הלשונות הללו, ובינתו להתבונן כו“ [וגם כאן סומך על המעיין שיעמוד מעצמו על טעם השינויים].

ולכאורה יש לדייק בדבריו:

(א) למה מעיר על פעם הב' שנאמרה לשון כפולה זו אלא שאח"כ מוסיף „וכן מקודם נקט ב' הלשונות כו“ – לכאורה הו"ל להעיר תחילה על הפעם הא' „ובינתו להתבונן“, ואח"כ להוסיף „וכן אח"כ נקט ב' הלשונות כו“?

(ב) בסוף הפרק נקט אדה"ז עוד פעם ב' לשונות אלו (אלא שבסדר הפוך) – „וגם ההתבוננות להבין“; ולמה לא ציין אאמ"ר גם לזה (ובפרט שבהערה הקודמת, ע"ד ב' הלשונות „אמתתו“ ו„גדולתו“, מציין השינויים בזה שבסוף הפרק, כנ"ל)?

48) ראה ד"ה החלצו שם פ"ל (סה"מ תרנ"ט ע' עט) ואילך, ע"ד התכללות חריב ע"י התורה. ושם, שזהו לפי ששורש התורה הוא „מבחי“ שעשועים העצמים דא"ס [ע"ד הנ"ל סוס"ז בענין התכללות חכמה ובינה ע"י „שכל העולם“].

ויש לומר, שענין זה נרמז בלשון אדה"ז כאן „אורייתא מחכמה נפקא“, כהפירוש בזה, שרק הגילוי („נפקא“) דתורה הוא מחכמה, אבל שורש התורה עצמה הוא בכח* (תרי"א לך יא, ג. לקו"ת במדבר ז, א. ובכ"מ).

49) ראה סה"מ תר"ז ע' שב ואילך. ועוד.

50) זהר וע"ת – הובאו בתניא ספס"ז ב' הגה"ה.

* ולהעיר, שלעיל (בשם הו"י למעלה) כ' אדה"ז ש„הקוץ שעל הייזר רומז לבחי' רצון העליון ב"ה – ולא ביאר ענינו בנפש האדם.

„התבוננות“ כאן לדרגת השכל השייך למדות, אלא ההתבוננות דשכל עצמו, „להבין ולהשכיל באמתתו וגדולתו ית“.

(משיחות ש"פ נח וש"פ תולדות חשל"א)

אאמו"ר כפל הלשון בסיום הפרק – כי שם אין כוונת אדה"ז להדגיש את הקשר בין שכל ומדות, אלא אדרבה, שההתבוננות עצמה נמשכה מהתורה, כנ"ל ב' ארוכה. ובמילא מובן, שאין הכוונה בל'

אגרת התשובה ג

ישראל מקבלות חיותם מהשכינה בדרך „רצוא ושוב“, כמו החיות הנמשכת מן הלב אל האברים ע"י הדם (שבו מלובשת חיות הנפש, „הדם“ הוא הנפש), שהיא תמיד באופן של „רצוא ושוב“, שהרי הדם מתפשט בכל האברים וחוזר אל הלב ואח"כ שוב מתפשט אל האברים כו'.

ב. ונראה לומר, שכוונת ההערה אינה רק לבאר כפל הלשון „עולה ומגיע“, אלא גם ליישב ולתרוץ הביטוי „עולה (ומגיע)“, שלפום ריהטא אינו מובן: המשל דהאדם (הנופח כו') הוא על ענין המשכת וירידת החיות מן הלב העליון לנפש האלקית כפי שהיא מלובשת בגוף האדם, וא"כ נוסף לזה שתיבת „עולה“ היא יתור לשון [נהי' יכול לכאורה לומר „אין הבל הנופח מגיע כלל“] — היא לכאורה היפך תוכן הנמשל, וירידת החיות מהבל העליון (ולא — עלייתה)!

ומתרוץ אאמור' שכלל הלשון „עולה ומגיע“ הוא „לנגד רצוא ושוב“, כי החיות הוא בבחי' רצוא ושוב, ובמילא מתאים גם לשון „עולה“ (כנגד „רצוא“).

ועצ"ע קצת סדרן של ב' הלשונות

א. באגרת התשובה פרק ה מבאר אדמו"ר הזקן, ש„ירידת הנפש האלקית לעוה"ז להתלבש בגוף האדם נמשכה מבחי' פנימיות ומקור הדיבור הוא הבל העליון . . וכמ"ש ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חי", ולכן, „כמו שעד"מ כשהאדם נופח לאיזה מקום אם יש איזה דבר חוצץ ומפסיק בינתיים אין הבל הנופח עולה ומגיע כלל לאותו מקום, ככה ממש אם יש דבר חוצץ ומפסיק בין גוף האדם לבחי' הבל העליון, והם עוונות האדם, כמ"ש „עוונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלקיכם“, וזהו ענין הכרת, שנכרת ונפסק חבל ההמשכה משם הוי' ב"ה . . וכמ"ש . . . ונכרתה הנפש ההיא מלפני אני ה' מלפני דייקא“.

ובהערות אאמור' על אגרת התשובה מעיר על כפל הלשון (במשל הנ"ל) „אין הבל הנופח עולה ומגיע כלל לאותו מקום“, ומפרש „הב' לשונות עולה ומגיע י"ל לנגד רצוא ושוב כי החיות הוא בבחי' רצוא ושוב. ועיין באגרת הקודש פל"א“.

— באגה"ק שם מבואר, דזה שהשכינה נקראת „לב“ ונשמות ישראל נקראות „אברי דשכינתא“, הוא משום שנשמות

(7) ובפשוטות, זהו הטעם שמציין לאגה"ק, אף שזה שהחיות האלקית היא בבחי' רצוא ושוב מבואר בריבוי מקומות, והובא גם בתניא ח"א ספמ"א (מס' יצירה) — כי באגה"ק מבואר זה לענין המשכת החיות לנשמות (ולא כללות חיות העולמות). — וראה לקמן סעיף 1.

(8) פ' ראה יב, כג. ועד"ז פ' אחרי יז, יא. ועוד.

(9) ולהעיר, שבאגה"ת מהד"ק (בהוצאת קה"ת (תשמ"ב) ע' תקי) „לא יבא שם הרוח“.

(1) בראשית ב, ז.

(2) ישעי' נט, ב.

(3) אמור כב, ג.

(4) לקוטי לוי יצחק על תניא — ע' ל.

(5) תקו"ז תי"ג (כט, א). תכ"א (מט, ריש ע"ב).

נב, א. ועוד.

(6) זח"ג יז, א. רלא, סע"ב (כרע"מ). תקו"ז

תכ"א (נב, א).

נשמתו ממקור חיותה, וממילא אינו יכול לחיות יותר מנ"י שנה.

וזה הוא רק בישראל, לפי שנשמת ישראל היא „מבחי“ פנימיות ומקור הדיבור, הוא הבל העליון המרומז באות ה"א תתאה (של שם הוי"ו)¹⁴, שלכן, ע"י עונו תיכם ה"מבדילים ביניכם לבין אלקיכם", „נכרת ונפסק חבל ההמשכה משם הוי"ו ב"ה שנמשכה מה"א תתאה" (מקור חיות נשמת האדם).

משא"כ בשאר נבראים לא מצינו ענין הכרת, לפי שהם „חיים וקיימים“ (רק) מ"רוח פי"י שהוא החיות המלוכש, ב"ה אותיות שבעשרה מאמרות¹⁵, דיבור (לא „הבל העליון“) [כפי שמבאר אדה"ז ב"ה ארוכה בפרק הקודם¹⁶ ההפך הה"עצום מאד" שבין כל הנבראים ובין נשמת האדם, שהוא כההפך שבין הבל שיוצא מפיו בדיבורו (ש"מלוכש בו כח וחיות מעט מזער . . חיצוניות מנפש החי" שבקרביו) להבל היוצא ע"י נפיקה, ש"מלוכש בו כח וחיות פנימי" דהנפש].

היינו: אע"פ שגם שאר הברואים חיים וקיימים אך ורק מדבר ה' ורוח פיו ית"י, מ"מ, חיות זו המלוכשת בדיבורו ית' אינה נפסקת¹⁷ ע"י עונותיו, וכריתת „חבל“

„עולה ומגיע“ („עולה“ לפני „מגיע“) – דלכאורה הי' צ"ל סדרן הפוך (תחילה „מגיע“ ואח"כ „עולה“), שהרי בנמשל, המשכת וירידת „הבל העליון“ לנשמת האדם, תחילה נמשכת החיות למטה, ואח"כ „עולה“ לשרשה ומקורה¹⁸.

ועוד זאת – למאי נפק"מ כאן, לתוכן המשל מאדם ה"נופח לאיזה מקום", זה ש"החיות הוא בבחי' רצוא ושוב"? והרי במשל זה אין ענין של „רצוא ושוב“¹⁹.

ויש לומר, שאדרבה: ע"י הוספה זו ד"עולה ומגיע" המרמזת על כך ש"החיות הוא בבחי' רצוא ושוב" – ובסדר ד"עולה" קודם „ומגיע“ – מבואר ומוסבר תוכן ביאור אדה"ז בפרק זה, כדלקמן.

ג. תוכן פרק זה הוא לבאר גדר עונש כרת ומיתה בידי שמיים²⁰, שאינו דבר צדדי ע"י „פעולה“ נוספת כעונש על החטא, דכשעובר עבירה שיש בה כרת נענש כעונש זה – אלא הוא עונש טבעי הנמשך מהעבירה בדרך ממילא, דכשעובר עבירה שיש בה כרת נכרתה

10) ואף שהלשון הוא „רצוא ושוב“ – הרי כיון שהמדובר בהמשכת וירידת החיות, היינו רצוי' שבאור (לגבי כלים), הרי „הרצוא הוא בחי' מטי דהיינו התפשטות האור, והשוב הוא בחי' ולא מטי שהוא בחי' הסתלקות האור מן הכלי, כי מצינו אשר רצוא יהי' פירושו המשכה“ (סה"מ תש"ה ע' 3. ע"ש).

11) באגה"ק שם מבאר ענין החולי הנעשה ע"י „קלקול באיורו מקומן המנוע ומעכב או ממצט סיבוב והילוך הדם . . אזי נפסק או מתמעט הקשר הלז המקשר כל האברים אל הלב ע"י סיבוב הלז“. אבל לכאורה זהו ביאור נוסף, ואינו שייך לתוכן המשל דאדם הנופח לאיזה מקום אם יש איזה דבר חוצץ בו.
12) שהתחיל בו אדה"ז בריש פ"ד.

13) בכרת, וס' שנה במיתה בידי שמים (אגה"ת פ"ד שם. והוא כשיטת הירושלמי כנורים רפ"ב – כפי' התוס' (שבת כה, א ד"ה כרת. ועוד). – נת' בלק"ש ח"ה ע' 134 הערה 21).

14) אגה"ת כאן (רפ"ה).

15) אגה"ת פ"ד (צד, א).

16) שם.

17) כמשנ"ת בארוכה בתניא ח"ב פ"א ג.

18) כמו במשל, שרק הבל הנופח אינו מגיע כשיש חציצה, אבל דיבורו של אדם נשמע („מגיע“) גם כשיש חציצה.

19) אף שהם „נגד רצון העליון ב"ה המח" אה