

מאמר קבלת הנשיאות

באתי לגני - תשי"א



מבואר בלשון צחה וברורה

מתוך שיעוריו של הרה"ח הרב אשר פרקש שליט"א



ימי הכנה ליו"ד שבט ה'תשפ"ג - שנת הקהל

פתח דבר

בעמדינו בימי הכנה ליום "העשירי יהיה קודש" יו"ד שבט, הילולא דכ"ק אדמו"ר הריי"צ נ"ע ויום קבלת נשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו. הננו מוציאים לאור קובץ ביאורים על המאמר "באתי לגני" ה'תשי"א, הידוע בשם מאמר קבלת הנשיאות. ביאורי המאמר נכתבו ע"פ שיעוריו של הרה"ח ר' אשר שיחי' פרקש - משפיע ראשי בישיבה גדולה חב"ד ארגנטינה. נכתב ע"י התמים דוד שי' בויטנר ונערך והוכן לדפוס ע"י מכון "סיכום וביאור מאמרי הרבי". ויה"ר שנזכה לשמוע "תורה חדשה" מאמרים ושיחות יו"ד שבט השתא מפי כ"ק אדמו"ר.

כ"ד טבת יום הילולא כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע
תשפ"ב - שנת הקהל

מכון "סיכום וביאור מאמרי הרבי"

בס"ד, יו"ד שבט, תשי"א

(א) כותב כ"ק מו"ח אדמו"ר, במאמרו ליום הסתלקותו, יו"ד שבט השי"ת בטעם ציון השנה "השי"ת" ולא כרגיל תש"י, י"ל כמה טעמים בדרך אפשר:

א. 'תשי' ענינו חלישות, אין זה לשון חיובי, ע"ד "צור ילדך תשי". ב. בארמית 'השית' היינו 'השישי', רמז על כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ שהוא האדמו"ר השישי לחסידות חב"ד. ג. 'השית' בלשון הקודש מלשון 'שת' שרומז לספירת היסוד, ע"ד "אבן השתיה" שממנה הושתת העולם, והיא הספירה השישית במנין הספירות ששוב רומז לכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ, ורומז לכך שהוא הסתלק בשנה זו.

הקב"ה אומר לכנסת-ישראל: **באתי לגני** ושם נפגשתי עם כנסת-ישראל שהיא אחותי בלה, **ואיתא במדר"ר (במקומו) לגן אין כתיב כאן אלא לגני**, גן זה, כבר היה שלי פעם, אך בפועל 'באתי' רק עכשיו, אף שכבר הייתי שם קודם, **לגנוני**, שני פירושים בזה: א. שדה שהיו עושים בו חתונות. ב. 'גנוניא' היינו מקום שאנשים היו מתאספים בו. **למקום שהי' עיקרי בתחילה**, ושם התחתנתי עם כנס"י, היינו שיש כאן שני ענינים: מצד אחד "באתי", שזה הולך על הזמן דמ"ת ובנין המקדש, ומאידך "לגני", מקום זה שאליו באתי עתה כבר היה פעם מקומי, בתחילת הבריאה, שאז הי' עיקר מקומו של הקב"ה כאן בעוה"ז, **דעיקר שכינה בתחתונים היתה. עכ"ל**.

בקטע זה מחדש כ"ק אדמו"ר חידוש עצום בדברי המדרש: הפי' הפשוט 'עיקר שכינה בתחתונים היתה', תיבת 'עיקר', הולך על מקום מסוים שבו בעיקר היתה השכינה, ולא מדובר על איזה מדרגה בשכינה אלא למקומו העיקרי. שעיקר המקום בה השכינה התגלתה היתה בתחתונים. כאילו שהיה כתוב: עיקר 'מקום' השכינה בתחתונים, 'עיקר' הולך על התחתונים ולא על שכינה.

במאמר מחדש, שתיבת 'עיקר' מתייחס לשכינה עצמה, כי בשכינה ישנה הרבה דרגות זו למעלה מזו, והמדרש מודיע לנו שהדרגה שנק' 'עיקר' היא זו שהיתה בתחתונים. חידוש זה מייסד כ"ק אדמו"ר על דברים שנאמרו ע"י כל רבותינו נשיאנו כפי שנראה לקמן.

ומדייק מה הפירוש 'עיקר' שכינה:

ולהבין דיוק הלשון עיקר שכינה, הנה בפי' שכינה מבאר כ"ק אדמו"ר הזקן שנק' שכינה ע"ש ששוכנת ומתלבשת, מלשון ושכנתי בתוכם, שהוא

ראשית התגלות אוא"ס. והנה ממה שכותב שראשית התגלות אוא"ס נק' בשם שכינה, מובן מזה שענין שכינה הוא למעלה מעלה מאצ' ג"כ, גם בבחי' האור שלפני הצמצום, שהרי ראשית ההתגלות הוא באור א"ס שלפני הצמצום.

בתניא פרק מ"א כותב אדה"ז: "שכינה מלשון ושכנתי בתוכם ע"ש ששוכנת ומתלבשת" – ומבאר שזה החילוק בין קוב"ה לשכינתיה, "קוב"ה" – אור שלמעלה מעולמות, "שכינתיה" – אור שמתלבש ושוכן בעולם.

בפרק נ"ב מוסיף: "שהיא ראשית התגלות הא"ס".

אדה"ז בתניא (בשתי המקומות) אינו מדבר על אור א"ס שלפני הצמצום אלא על מלכות דאצילות, אלא שמוסיף תיבה אחת (וכידוע שכל מילה בתניא מדוייקת בתכלית) שעושה מהפיכה בכל הסוגיא של 'שכינה' – "שכינה היא ראשית ההתגלות הא"ס".

לכאורה, אם שכינה היא מלכות דאצילות, ומלכות שוכנת ומתלבשת בבי"ע, אינו מתאים לומר שהיא ראשית התגלות הא"ס, היה צ"ל כתוב סוף התגלות הא"ס (כי מלכות היא הספירה האחרונה בספירות העליונות).

מזה לומד כ"ק אדמו"ר, שאדה"ז מרמז לנו ששכינה היא דרגה הרבה יותר נעלית ממלכות דאצ'י, היינו אור א"ס שלפני הצמצום.

על מנת להוכיח שכללות ענין שכינה אינו דוקא סוף המדרגות בו בזמן שתואר שכינה הוא גם למדרגות נעלות יותר, מביא לכך את דברי כ"ק אדמו"ר האמצעי:

וכמוש"כ כ"ק אדמו"ר האמצעי כי הארת הקו וחוט לגבי עצמיות אוא"ס נק' בשם שכינה.

בביאור עה"פ "הוי' לי בעוזרי" (הובא בד"ה וככה הגדול פכ"ז) מבאר אדמו"ר האמצעי ענין 'יחוד קב"ה ושכינתיה' שביחוד זה ישנם ריבוי מדרגות. באופן כללי 'קוב"ה' הולך על ז"א 'ושכנתיה' הולך על מלכות, אבל בזה גופא ישנם ריבוי מדרגות. עפ"ז מבאר שם שלא רק מלכות דאצילות נק' שכינה אלא גם כללות הקו נק' שכינה.

שם אינו מדבר על אוא"ס שלפני הצמצום אלא על דרגה באמצע, מצד אחד היא אינה נמוכה ממלכות ומצד שני אין היא נעלית כ"כ כמו אוא"ס שלפנה"צ.

יוצא שבאופן כללי ישנם ג' דרגות בפי' שכינה:

א. פשטות התניא (פמ"א) – מלכות דאצילות.

ב. פירוש הפנימי בתניא (מרומז בפ' נ"ב) – אוא"ס שלפנה"צ.

ג. פי' כ"ק אדמו"ר האמצעי - אור הקו.

לכאורה אינו מובן, הרי הפירוש שכינה הוא "ששוכן ומתלבש", היינו דרגה שיוודת למטה, לתחתון, אם כן מה ענין שכינה למדרגות גבוהות?

ע"ז מתרץ המאמר:

כי ענין שכינה הוא בכל מקום לפי ענינו.

(הביאור דלקמן הוא הביאור הפשוט, בהמשך נראה פירוש יותר עמוק במשפט זה) שכינה אינה מדרגה אחת כללית, אלא תואר מיוחד לכל דרגה שקיימת מעליה דרגה עליונה שהיא באי"ע לדרגה שתחתיה, וכאשר הארה מהעליונה מתגלה בה, גילוי זה וירידה זו נק' בשם 'שכינה'. (המדובר הוא דוקא בין מדרגות שאין ערוך ביניהם).

לגבי אצי' הנה המל' נק' בשם שכינה. וגם בזה מה שמל' דאצי' נק' שכינה מבאר כ"ק אדמו"ר הצמח צדק שזהו דוקא כמו שנעשית בחי' עתיק לעולם הבריאה, אבל בהיותה באצי' היא מיוחדת עמהם (עם הספירות דאצי') ולא שייך לשון שכינה.

עולמות - אצילות ובי"ע, הם דרגות שאין ערוך ביניהם, אצי' זה עולם האלקות, עולם האחדות, שם מאיר אלקות בפשיטות, משא"כ בי"ע הינו עולם הנבראים. א"כ וודאי שאצי' ובי"ע הם באי"ע לגמרי א' מהשני, וכאשר ישנו גילוי של אצי' בבי"ע, גילוי זה נק' בשם שכינה.

למע' יותר, כשמדברים ביחס של לפני הצמצום לדרגות שלאחרי הצמצום, גם ביניהם קיים ענין של אין ערוך. לפנה"צ - אור הכלי גבול, ולאחר הצמצום - מתחיל סדר השתלשלות וכל עניני הגבלה באלקות. לכן בדרגה זו, אור הקו שהוא הגילוי של לפני הצמצום, כשמתגלה בדרגות שלאחרי הצמצום, היא נק' בשם שכינה.

ומ"מ אי"ז סותר למ"ש לעיל שהקו נק' בשם שכינה, כי שכינה שנאמר בדרז"ל היינו מל' דאצי', ואף גם זאת רק כשנעשית בחי' עתיק לבריאה דוקא, אבל בשרשה, היינו כמו שהוא לגבי אוא"ס, הנה גם הקו נק' בשם שכינה. ואחד הטעמים מה שהקו נק' בשם שכינה לגבי אוא"ס, כתב כ"ק אדמו"ר מהר"ש לפי שהקו כוונת המשכתו בשביל שיתלבש בעולמות ונש"י, ולכן הנה גם בראשיתו נק' בשם שכינה.

כמה שורות לפני זה נאמר ששכינה היא "בכל מקום לפי ענינו", ועתה אחרי שמביא דברי הצ"צ שמלכות דאצי' נק' שכינה רק כמו שנעשה עתיק לעולם הבריאה, מבהיר הרבי שאין זה סותר למ"ש לפנ"ז שהקו נק' שכינה. לכאורה הרי כבר תירץ זאת קודם, א"כ מה כאן הסתירה ומה התירוץ?

גם צלה"ב, מדוע בנוגע לאצילות אנו אומרים שמלכות איך שהיא באצי' אינה נק' שכינה, אלא דוקא מתי שיורדת להיות עתיק לבריאה, ואילו לגבי הקו אומרים שאפי' שלא יורד לבי"ע מ"מ בגלל שכוונת המשכתו הוא כדי שבסוף יתלבש בעולמות ונש"י אשר לכן גם בראשיתו אפשר לקרוא לזה בשם שכינה. מדוע ראשית הקו נק' שכינה ומלכות לא? מה החילוק בין מלכות לאור הקו, הרי גם מלכות דאצילות כוונתו שירד בסוף לבי"ע? עד"ז אינו מובן דברי הרבי (מוהרש"ב) נ"ע שיובא להלן, שאפי' דרגות שלפני הצמצום נק' שכינה.

נקודת הביאור בזה: הלשון "שכינה בכל מקום לפי ענינו" הוא הרבה יותר עמוק, אין הכוונה כמבואר לפנ"ז, אלא הפי' הוא, שבכל מקום לפי ענינו של המקום ההוא משנה את המשמעות של שכינה. באצילות נק' שכינה רק דרגה שיורדת לפועל, משא"כ באור שלפני הצמצום אפשר לקרוא שכינה וירידה גם לדרגה שעדיין לא ירדה בפועל והיא עדיין כלולה בעליון.

הביאור בזה: הכל תלוי באיזה עולם מדברים. עולמות אבי"ע הם מוגבלים בציוור מסוים, אצילות נק' עולם האלקות והאחדות וכו', לכן כאשר מלכות נמצא באצילות הוא חלק מעולם האלקות, אף שענינה של מלכות הוא 'זולת' (ע"ד דיבור "מלכות פה" שכל עניינה הוא זולת), מ"מ כשהיא באצילות ששם מאיר "הוא לבדו הוא ואין זולתו" אין נתינת מקום לנבראים, לכן, מפני שעולם האצילות שולל נבראים, א"א לקרוא למלכות (שם) בשם שכינה.

אמנם הקו (שהוא הארה מהאור שלפנה"צ) שאינו מוגדר ומוגבל, יכולים לומר שאפי' שהוא עדיין לא נמשך בפועל בעולמות, מ"מ עצם זה שכוונתו להימשך שמה, בדקות זה כבר נק' 'שכינה'. בעולמות א"א להסביר שכינה באופן 'דק' יותר, אבל באור הקו שאינו עולם מוגדר ומוגבל וכו' אפשר לקרוא שכינה גם לדרגות שרק בדקות יש להם שייכות לעולמות.

הדוגמא מזה בנפש האדם: בלבושי הנפש יש מחשבה ודיבור. לבוש המחשבה היא רק לעצמו ולבוש הדיבור הוא זולת, אמנם כל זה הוא לגבי הלבושים, אבל לגבי מדריגת הנפש עצמה שלמע' מענין הלבושים, שם המחשבה היא ג"כ זולת, מפני שמחשבה זה רק לבוש, היינו דבר חיצוני לגבי הנפש.

במדריגות של לבושים עצמן, מחשבה זה ענין פנימי, אבל מתי שעולים לדרגה שהיא למעלה מענין הלבושים, הפירוש במילה 'זולת' משתנה, הפירוש 'זולת' הוא יותר דק, היינו לא רק זולת שבא לפועל, אלא כל דבר שהוא חיצוני נק' זולת, ולבושים הינם חיצוניים לגבי הנפש עצמה.

כמו"כ בנדו"ד, ענין שכינה כנ"ל הוא "בכל מקום לפי ענינו". וזהו התירוץ לשאלה הקודמת: מדוע המאמר מחלק בין מלכות להקו.

עפ"ז יומתק מדוע המאמר מדגיש ש"שכינה שנאמר בדברי רז"ל היינו מלכות דאצי". מדוע המאמר מציין שזה נאמר בדברי רז"ל? אלא הדיוק כאן הוא, שרז"ל מלמדים אותנו את הדברים איך שהם בפועל. חסידות שהיא פנימיות התורה מגלה לנו את הפירוש הפנימי והעמוק שבכל דבר וכו', משא"כ רז"ל אומרים לנו את הדברים איך שהם ע"פ נגלה, ובחיצוניות ובגלוי רק מה שמתלבש בפועל נק' שכינה. אמנם באופן עמוק ופנימי יותר (בשרשם של דברים) גם דרגות שאינם נמשכות בפועל, אלא שכוונתם להתלבש שמה, מדובר גם בדקות יותר. שם כל דרגה שיש לה איזה שייכות (אפי' בדקות) לעולמות אפשר לקרוא לה שכינה.

יש לציין, שבמאמר של כ"ק אדמו"ר מוהר"ש מביא שני טעמים מדוע הקו נק' שכינה. כאן בהמאמר מביא רק את הטעם השני. מפני שכל החידוש כאן הוא שבדרגות יותר גבוהות פירוש תיבת שכינה משתנה והולך גם על מה שכוונתו וכו'.

ולמעלה יותר שכינה בשרשו הראשון למעלה מהצמצום, מבאר כ"ק אדמו"ר נ"ע שגילוי האור כמו שהוא לפה"צ, נק' בשם שכינה. שבכללות האור שלפני הצמצום יש בו ג' מדריגות, עצם האור והתפשטות האור, ובהתפשטות האור ב' מדרגות גילוי האור כמו שהוא לעצמו שזהו מקור אור הסובב, וגילוי האור לעצמו השייך להעולמות שזהו מקור אור הממלא, וגילוי האור הזה נק' בשם שכינה. ואף שהוא לפני הצמצום וא"א שיהי' מקור לעולמות, שלכן הוצרך להיות הצמצום, וצמצום הראשון שהוא בבחי' סילוק דוקא, מ"מ נק' בשם שכינה.

בהמשך תרס"ו (ד"ה קדש ישראל) כותב כ"ק אדמו"ר נ"ע שגם באוא"ס שלפנה"צ שאין שם כלל התגלות ושייכות לעולמות, שלכן כדי שיתהוו עולמות מוכרח להיות צמצום, ולא סתם צמצום אלא צמצום באופן של סילוק מהמצב הקודם לגמרי, מ"מ יש שם דרגה הנק' שכינה, כי גם בדרגה זאת, כל מה שיש לו איזה שייכות לעולם כבר נק' שכינה וכו'.

צמצום בדרך מיעוט – הוא כאשר אינו יכול להתגלות כולו לגמרי, רק חלק ממנו מתגלה. היינו שלאור זה יש שייכות לעולמות, לכן משהוא ממנו יכול להתגלות בהם.

צמצום בדרך סילוק – הוא כאשר אין לו שום שייכות לעולמות, לכן כל זמן שישאר ממנו איזה גילוי א"א להיות מציאות של עולמות, לכן צריכים לסלק אותו לגמרי כדי שיתהוו עולמות.

על דרגה זו יתכוון המדרש באומרו שהיא היתה בתחתונים. ('עיקר שכינה').

עפ"ז נשאלת השאלה: הרי מדובר על אור שאינו בערך כלל לעולמות ואיך קוראים לזה שכינה? ומתרץ בהמאמר "אעפ"כ נק' שכינה". לכא' צ"ב מה הסברא, האם זה גזירת הכתוב?

להבין זאת יש להקדים ולבאר את ג' המדרגות שיש באור שלפני הצמצום.

בתרס"ו מסביר הרבי נ"ע שהוא ע"ד הכלל הידוע בכחות הנפש, שכל דבר שמתגלה מעליון לתחתון צריך לעבור ג' שלבים, ובלשון החסידות: "כל כח מתחילת התגלותו עד סוף סיומו נמשך בג' דרגות".

ביאור הענין: ניקח לדוגמא (מכחות הנפש) את מדת החסד, אברהם אבינו (שנק' איש החסד), כשעמד בפתח האהל וחיפש אורחים כדי להיטיב איתם, מדת החסד שבו היתה אז בתנועה של התעוררות. אמנם גם באמצע אכילתו או שינתו גם אז היה נק' בשם 'איש החסד', מדוע? מפני שבעצם הוא אדם שיש לו נטיה להתנהג באופן של חסד. כמו אדם טוב שהולך ברחוב ועובר לפני עני המבקש ממנו נדבה, הוא יתעורר בקלות לתת לו את מבוקשו, אבל אם העני יבקש זאת מאדם שיש לו נטיה לגבורה, מנין יגיע לו נטיה לחסד, מזה שבעצם נפשו יש לו עשר כחות שא' מהם הוא חסד. גם אצל אדם אכזרי יש את מדת החסד בעצם.

נמצא שיש ג' מדרגות בחסד:

א. עצם מדת החסד שקיים אצל כולם באופן שווה בעצם הנפש, ואין בזה עדיין שום התפשטות וגילוי. ע"ד מה שרואים במוחש שגם לבני אדם עוורים נולדים בנים עם כח הראיה, מפני שלהורים יש בעצם הנפש ענין הראיה ג"כ, רק שאצלם זה לא התגלה בפועל ואצל בניהם זה מתגלה.

ב. אדם שנק' איש החסד מפני שיש לו כבר נטיה לחסד, החסד נמצא אצלו ביציאה ובגילוי קצת. היינו שיצא מהנפש אבל עדיין לא בא בגילוי באיזה מקום. זה נק' "התפשטות לעצמו", כי ביחס אל הנפש יש כבר איזה יציאה, החסד נמצא אצלו בתנועה

של המשכה וגילוי. אמנם לגבי הזולת אין עדיין שום גילוי מזה, הזולת לא מודע לעובדה שיש לו נטיה לחסד, כי לא מרוויח מזה כלום בפועל.

ג. כשאברהם עומד בפתח האהל בהתעוררות לעשות חסד ומחפש אורחים, אבל בפועל הוא לא עשה חסד עם שום אדם. זה נק' "גילוי לעצמו השייך לזולת", לשון המאמר אינו "גילוי לזולת" אלא "גילוי לעצמו", המדה כבר נמצאת ושייכת לעולם של הזולת, אפי' שאין עדיין עשייה של חסד בפועל.

עד"ז באור שלפני הצמצום ג' דרגות:

(קשה להסביר זאת ב'אור' של הקב"ה, כי אין אנו מכירים סוג כזה של אור. בעולם שלנו אין דוגמא לזה, כי האור שאנו מכירים זה כבר התפשטות וגילוי. ע"ד אור השמש, שלכן אין הרבי נ"ע מביא במאמר דוגמא של אור גשמי כמו אור השמש, מפני שבאור השמש לא קיים ג' דרגות אלה, אלא מביא דוגמא מכחות הנפש).

יש להדגיש: כל הדרגות הם באור א"ס, היינו אור שהוא בלי גבול ואין כאן עולמות כלל. זה הכל אצלו בפנים, אין כאן זולת (עולמות) בפועל. ("היה הוא ושמו בלבד").

א. עצם האור, היינו גילוי בלי שום התפשטות, אור הכלול בעצמותו.

ב. האור בנטיה, היינו יצא מעצמותו אבל זה עדיין לעצמו, אין לאור זה שום שייכות לעולמות. אלא שהעצם נמצא בהתגלות. מקור הסובב.

ג. בחינה באור שכבר חושב על עולמות, "עלה ברצונו שיהיה עולמות", והוא מקור הממלא.

נשאלת השאלה, האם כל הסיבה שיש באור שלפני הצמצום ג' דרגות הוא מפני שבכחות הנפש ישנם ג' דרגות?

ובכלל צ"ב, מדוע הדבר כן בנפש האדם?

אלא זה דבר הגיוני ביותר, שכל דבר שיש בו עליון ותחתון ורוצים להמשיך מהעליון לתחתון, מוכרח שיהיו ג' שלבים, כי יש את הדבר איך שכלול מהעליון, ואיך שהוא יוצא מהעליון, ואיך שנמשך בתחתון, היינו הממוצע שלוקח מהעליון ומביאו לתחתון.

אמנם עדיין לא מובן, מה מכריח שכך הוא הסדר למעלה, הרי באור שלפני הצמצום לא שייך להגיד זאת!?! מדובר הרי על דרגה שהקב"ה "הוא לבדו ואין זולתו" (לפני הצמצום) ואינו מוגדר בשום גדר וכלל. אחרי הצמצום מובן, אבל קודם הצמצום לא

קיים כלום אלא הוא ית'! א"כ איך אפ"ל שהוא יהיה מוגדר בענין זה שיהי' מוכרח להתגלות בג' שלבים?

אלא צ"ל, שבאמת הקב"ה אינו צריך לזה, ובוודאי שאינו מוכרח בזה, אלא שכך עלה ברצונו, שכל הדברים שיבואו אחר הצמצום, יהיה להם שרש מוקדם לפני הצמצום. כי עלה ברצונו ששום דבר לא יתחדש אחרי הצמצום. ובל' החסידות שלמעלה הוא "שלימותא דכולא", ומכיון שהוא שלם בתכלית השלימות לכן מוכרח לומר שכל הדברים שישנם לאחר הצמצום כבר קיימים לפני"ו בתכלית השלימות. לכן כאשר לאחר הצמצום יש ממלא כ"ע וסובב כ"ע, צ"ל שגם אז היו כבר דרגות אלו כנגד זה כנ"ל. נמצא שלפנה"צ ישנם גם ג' דרגות אלו.

אמנם חלוק גדול יש ביניהם, בנפש האדם, מה שמתעורר לעשות חסד, זה מפני שהזולת תופס מקום אצלו, משא"כ באור שלפנה"צ שייכות בחי' זו לעולמות אינו מפני שהעולמות תופסים מקום לפניו, כי שם העולם בכלל לא תופס מקום, אלא זה נמצא מפני שלימות הקב"ה כנ"ל.

יוצא מזה דבר והיפוכו:

מחד, ישנה דרגה ששייכת לעולמות גם לפני הצמצום, ולאידך, הוא נמצא שם לא מפני שהעולמות תופסים מקום לפניו, אלא מפני שלימות הא"ס שיש לו את כל הבחי' ולכן יש לו גם בחי' זו. לכן כדי שיהיו עולמות בפועל חייב שיהיה צמצום, ולא צמצום בדרך מיעוט אלא בדרך סילוק, כי באמת לא שייך שם גדר עולמות כלל וכלל. גם האור שנק' "אור השייך לעולמות" אליבא דאמת אינו שייך להם, הם לא תופסים מקום אצלו מצידם, אלא רק מצד גדרי הא"ס. לכן בלי סילוק אינו יכול להגיע מזה לעולמות.

אמנם, למרות כל ההפלאה דלעיל, נקראת דרגה זו בשם שכינה, כיון שלמעשה יש בחינה באור שלפני הצמצום ששייכת לעולמות, לכן זה נק' בשם שכינה.

וזהו דיוק הלשון עיקר שכינה בתחתונים היתה, היינו שגילוי השכינה בתחתונים, הוא לא השכינה כמו שהוא לגבי אצ"י, היינו מל', גם לא כמו שהוא לגבי אוא"ס, היינו הקו, כ"א עיקר ופנימיות השכינה היתה בתחתונים דוקא.

דיוק הלשון "פנימיות השכינה".

בשכינה יש שני ענינים, פנימיות וחיצוניות, חיצוניות זה הירידה לולת, ופנימיות זה הכוונה של הירידה, היינו הכוונה של דירה בתחתונים, שלא יתגלה בעולם רק אור

מצומצם, אלא שסוכ"ס נגיע לגלות בעולם אור א"ס שלפנה"צ, רק שלוקח זמן עד שזה יקרה.

דהנה, יש מה נמשך, ויש מדוע דבר זה נמשך, איזה דרגה הוא רוצה לגלות ע"י הירידה. וזהו עיקר ענין השכינה. לכן מלכות זה החלק התחתון שבענין שכינה, שע"י המשכת מלכות בבי"ע נפעל הענין של 'עם', היינו מציאות היש וביטול היש, אך ע"י ההמשכה של אור הקו, נרגש ענין יותר עמוק, היינו לגלות אלקות, אבל איזה דרגה באלקות? האור שבא לאחר הצמצום. אמנם באור שלפני הצמצום נרגש איך שאוא"ס רואה את ענין השכינה, שזה ביטוי של הבל"ג שלו, כי לפני הצמצום יש מקום לעולמות כפי שהם כלולים בלפני הצמצום. ושם נרגש שתכלית הכוונה הוא לא שישאר בדרגת שכינה נמוכה, אלא שיהיה גילוי של אור א"ס בעולמות. ולכן בגלל שלפני הצמצום ענין שכינה הוא ביטוי של אור הבל"ג, לכן ענין זה היה בתחתונים, היינו שבהתחלת הבריאה כבר היה נמצא בעוה"ז תכלית הכוונה שע"י המדרגה של שכינה יומשך האור שלפני הצמצום.

מדוע מוכרחים לומר שהיה בתחתונים דוקא עיקר שכינה ולא אור הקו?

כי האור שנתלבש בעולמות ה"ה בא בסדר והדרגה. ולמעלה מאיר בגילוי יותר, וכל מה שנמשך ומשתלשל מתמעט האור. וכן הוא בכלל באור דסדר השתלשלות. ואף שקודם החטא הי' גם למטה האור בגילוי, מ"מ הי' גם אז גילוי האור יותר למעלה. וכמארז"ל נטה ימינו וברא שמים נטה שמאלו וברא ארץ. אלא הכוונה על האור שלמעלה מעולמות, עיקר שכינה.

הכלל בסדר השתלשלות הוא, שכלל שהוא יותר גבוה מאיר גילוי יותר וככל שיוורד מתמעט הגילוי. איזה מדרגה אינה משועבדת לכללים של סדר השתל? האור שלפני הצמצום. לכן לגבי אור זה שלפני הצמצום העולמות הכי עליונים והכי תחתונים הם באותו מרחק, אין הבדל ביניהם לגבי אור זה, ולכן שם אין סדר שצריך להתגלות במקום אחד, אלא תוך כדי שמתגלה במקום אחד יכול הוא לקפוץ ולהגיע ישר למטה.

לפני הצמצום עלה ברצונו ית', שהוא כמו שהוא, יתגלה למטה ע"י עבודת האדם "לעבדה ולשמרה". העולם בהתחלת הבריאה היה כבר מוכשר ומוכן שאם יהיה עבודת האדם למטה הוא ימשיך את האור שלפני הצמצום.

(ב)

בסעיף הקודם נתבאר פי' "עיקר שכינה" כעת יבאר המאמר מה הפירוש "תחתונים":

והנה זה דעיקר שכינה בתחתונים היתה, מבואר מהמדרש דתחתונים קאי על עוה"ז הגשמי, וכמו שמבאר דע"י חטא עה"ד נסתלקה השכינה מארץ לרקיע, וע"י מתן תורה על הר סיני באתי לגני לגנוני.

תיבת 'תחתונים' מתפרש לכמה מדרגות: א. כללות העולמות. ב. עולמות ב"ע ביחס לאצילות. ג. כאן במאמר מבאר הכוונה לעוה"ז הגשמי. והראיה היא ממ"ש שהשכינה חזרה להר סיני שמקומו הוא בעוה"ז הגשמי. נמצא שמדובר על דרגה גבוה ביותר מעומק רום שהיתה דוקא בעומק תחת, בעוה"ז הגשמי.

ועיקר הסילוק שנעשה ע"י החטא הוא בחטא עה"ד דוקא. וכמו שבענין החטא, הרי עיקר החטאים הי' חטא עה"ד, שהרי ע"י חטא עה"ד הי' נתינת מקום לשאר החטאים, וחטא עה"ד הי' סיבה וגורם להחטאים דקין ואנוש וכו'.

ישנם ב' סיבות מדוע חטא עץ-הדעת הוא החטא העיקרי שפעל את הסילוק העיקרי:

א. "נתינת מקום לשאר החטאים" – חטא עה"ד נתן מקום שיוכל להיות עוד חטאים. כל זמן שלא היה חטא עה"ד, כל המושג של חטא היה מופרך לגמרי, ברגע שאדם הראשון חטא, זה כבר לא מופרך יותר, זה שבר את הקרח, ע"ד מ"ש על עמלק כשנלחם בבנ"י שהוא כמו א' שקפץ לתוך מרחץ חם וכו' שנתן מקום לשאר האומות להילחם בישראל ג"כ.

ב. "סיבה וגורם לשאר החטאים" – יש קשר פנימי בין החטאים, זה סיבה ומסובב. חטא עה"ד הוא השרש לחטא של קין שזה היה השרש לחטא של אנוש. ביאור הענין: חטא עה"ד פעל ענין של תאוה וישות בעולם וזה גרם שלקין יהיה קנאה להבל עד שמפני זה הרגו, כמו"כ חטא של אנוש, שסיבתו היתה העדר הביטול להקב"ה עד כדי כך שהאנשים קראו לקב"ה בכל מיני שמות של חולין וכו', וזה נגרם ע"י החטא של אדם הראשון שמרד כביכול ולא נתבטל לציווי של הקב"ה, וכן בשאר החטאים.

כמו"כ הוא בפעולת החטא, דהסילוק שנעשה ע"י החטא הנה עיקר הסילוק הוא מה שנסתלק ע"י חטא עה"ד מעוה"ז התחתון דוקא דכשם שעיקר שכינה בתחתונים הוא בעוה"ז דוקא, הנה כמו"כ הוא בהסילוק

דעיקר הסילוק הוא מה שנסתלקה מהארץ דוקא, שזה נעשה ע"י חטא עה"ד, שע"י נסתלקה השכינה מארץ לרקיע.

וזהו ג"כ הטעם שאינו מצרף (בהמאמר) חטא עה"ד עם החטאים דקין ואנוש וחושב זה בפ"ע

כך כותב במאמר דתש"י: "ע"י חטא עה"ד נסתלקה השכינה מהארץ לרקיע, וע"י חטא קין ואנוש נסתלקה לרקיע הב' וג". לכאו' ממה-נפשך, או שיכתוב הכל ביחד, או שיכתוב את הכל בנפרד, בפועל כתב את חטא עה"ד בנפרד ואת החטאים של קין ואנוש ביחד. אמנם ע"פ מה שהסברנו הענין מובן:

לפי שבהחטאים דקין ואנוש נסתלקה השכינה מרקיע לרקיע, מה שאין כן בחטא עה"ד שנסתלקה מארץ לרקיע

שאר החטאים שגרמו סילוק השכינה מרקיע לרקיע, זה כבר לא ממש משנה ונוגע לנו, זה כבר לא בעיה מהותית, משא"כ חטא עה"ד שנסתלק מהארץ לרקיע, זה באמת בעיה מהותית ביותר. ומוסיף, שהבעיה הזאת מורכבת משתי פרטים:

שלבד זאת שהסילוק מהארץ, זה בעיקר נוגע לנו, הנה זהו גם עיקר ענין הסילוק.

הקב"ה רצה להתגלות דוקא בעוה"ז, וברגע שהשכינה הסתלקה מהעולם הזה, ממילא הכוונה כבר לא נשלמת, ולכן לגבי הקב"ה (היינו מצד הכוונה והרצון האלוקי) זהו עיקר הסילוק. וכן זה "בעיקר נוגע לנו" מפני שאנו נמצאים בעוה"ז וכאשר השכינה מסתלקת מכאן אז נהיה ריחוק בינינו.

להעיר, שבמאמר באתי לגני תשל"א מבואר, שכאשר אומרים שהשכינה היתה בעוה"ז אין הכוונה שממש היתה כאן, אלא הכוונה היא שהעולם היה מוכשר לקבל את השכינה. א"כ מה הפי' סילוק, הרי לא היתה שום המשכה? אלא י"ל שכאשר האור מסתלק הכוונה היא שהעולם איבד את ההכשרה לקבלת אור זה. קודם החטא היה העולם מוכן לקבל אוא"ס ורק חסרה את עבודת האדם שימשיך את האור בפועל ממש. עם החטא נסתלקה הכשרה זו והעולם כבר לא כלי לקבלת האור. וכל חטא שבא לאחריו ריחק עוד יותר את ההכשרה הזו.

(וממשיך במאמר) ואח"כ עמדו ז' צדיקים והורידו את השכינה למטה, אברהם זכה והוריד את השכינה מרקיע ז' לו' כו' (ומקצר בזה ומסיים) עד כי משה שהוא השביעי (וכל השביעין הביבין) הורידו למטה בארץ.

דעיקר ענין ההמשכה הוא ע"י משה, שהרי משה דוקא הורידו למטה בארץ, דכשם שבענין הסילוק מלמטלמ"ע הרי העיקר הוא בחטא עה"ד שנסתלק מהארץ כנ"ל, הנה כמו"כ הוא בענין ההמשכה מלמעלה למטה, עיקר ענין ההמשכה הוא למטה בארץ דוקא, דלבד זאת שההמשכה למטה בעיקר נוגע לנו, הנה זהו גם עיקר ענין ההמשכה. וזה נעשה ע"י משה דוקא. והטעם לזה מבאר בהמאמר במוסגר, כי כל השביעין חביבין. (ע"פ סדר הדורות משה הוא השביעי לאברהם: אברהם, יצחק, יעקב, לוי, קהת, עמרם, ובנו משה).

משה רבינו פעל את ההמשכה העיקרית, מפני שהוא החזיר את השכינה למקום שהקב"ה רצה שהשכינה תהיה מלכתחילה. ומפני אותן הסיבות מדוע עיקר הסילוק היה ע"י חטא עה"ד, מאותה הסיבה היתה עיקר ההמשכה ע"י משה. לנו נוגע שזה יהיה בארץ, כי אנו נמצאים בעולם, וגם בעצם הענין, בשביל הקב"ה, הוא רצה מלכתחילה שהשכינה תהיה כאן למטה בארץ דוקא.

(ג)

והנה מלשון רז"ל וכל השביעין חביבין ולא כל החביבין שביעין, מוכח מזה שעיקר המעלה הוא זה שהוא שביעי, ומפני זה שהוא שביעי מצד זה הוא חביבותו, היינו שחביבותו אינו מצד ענין התלוי בבחירתו רצונו ועבודתו, כ"א בזה שהוא שביעי, שזה בא מצד התולדה, ובכ"ז אף שאין לו מעלות אחרות, מ"מ הנה כל השביעין חביבין. ולכן זכה משה שניתנה תורה על ידו. ולא בגלל מעלותיו הפרטיות, למרות שהיו לו אותן.

'חביבות', זה דבר שמגיע לאדם מפני כל מיני מעלות שיש לו, ממילא יכול להיות אדם שהוא חביב, ובמקרה הוא ג"כ השביעי, אבל לא שכל שביעי מוכרח שהוא יהיה חביב. חביבות אינה מצד היותו שביעי, אלא שבנוסף לחביבותו הוא ג"כ שביעי. אמנם מלשון רז"ל משמע שהדבר הגורם לחביבותו הוא מעצם היותו השביעי, ממילא אין זה קשור כלל לעבודה שלו וכו' אלא זה לגמרי מתנה מלמעלה. החביבות כאן היא משהו עצמי שלא קשור לעבודתו ומעלותיו הפרטיות.

והנה ביאר כ"ק מו"ח אדמו"ר (בתחילת בואו לאמריקה)

בתחילת קיץ ה'ש"ת כשאדמו"ר מהור"צ הגיע לארצות הברית אמר מאמר בקשר לחודש ניסן (שהוא חודש השביעי מר"ה), ד"ה החדש הזה לכם ראשי חדשים, שם מסביר את מעלת השביעי וכו', בדרך אגב הוא רומז לעבודה של 'דור השביעי' שהם בעיקר יעבדו באמריקה.

שגם בענין דהשביעין חביבין ניכר מעלת הראשון, שהרי כל ענין שביעי הוא שהוא שביעי לראשון. היינו כשמזכירים מעלת השביעי, מדגישים בעצם את המעלה של הראשון. וביאר אז מעלתו של הראשון שזהו אברהם אבינו, מפני עבודתו, ושהיתה עבודתו במס"נ. ואינו מסתפק בזה עדיין, ומוסיף עוד (אף דלכאורה אי"ז נוגע שם לגוף הענין של המאמר) דאופן המסירת נפש שלו הי' שלא חיפש מס"נ, שזהו ההפרש בין המס"נ דאברהם אבינו להמס"נ דר"ע, דהמס"נ דר"ע הי' וואָס ער האָט געזוכט (חיפש) מס"נ, היינו שלימות מסויימת, מפני שהגיע להכרה שמס"נ זה הדבר שגורם לקירוב הכי גבוה עם הקב"ה, ולכן הוא רצה להגיע לדרגה זו, מתי יבוא לידי ואקיימו, וכל חייו חיפש להגיע לרגע שיוכל לקבל מעלה זאת משא"כ באברהם הנה המס"נ שלו הי' בדרך אגב ולא בתור שלימות וענין מיוחד כשלעצמו. דאברהם ידע שעיקר העבודה הוא כמ"ש ויקרא שם בשם הוי' אל עולם, א"ת ויקרא אלא ויקרא, אַז יענער זאָל אויך שרייען, (שגם השני יכריז בקול) ואם נצרך לזה בדרך אגב מס"נ, הנה גם זה ישנו. וזה מעלה מיוחדת, כי לא חיפש ענין לעצמו, הוא לא חיפש מעלות לעצמו, אלא חיפש לקיים את המטרה. וכ"כ גדלה מעלת עבודתו והמס"נ שלו, עד אשר גם משה מה שזכה שניתנה תורה על ידו הוא מטעם כי השביעין חביבין, שהוא שביעי לראשון. גודל העילוי של משה, הוא זה שזכה להיות השביעי לאברהם אבינו והקב"ה א"ל (למשה) במתן תורה במקום גדולים (אברהם) אל תעמוד היינו שיתרחק מאברהם, מפני שהוא לא מגיע לדרגתו. והנה אף כי גדלה חביבות השביעי ואין זה בא לא ע"י בחירה ולא ע"י עבודה, כי אם פאָרטיקערהייט (מן המוכן) מצד התולדה, מ"מ אין בזה הגבלה שנאמר שנפלאות הוא, ואינו שייך אלא ליחידי סגולה, כ"א ע"ד שמבואר בתנא דב"א (פ"ט ופכ"ה) ומובא בדא"ה שכל ישראל ואפי' עבד ואפי' שפחה יכולים להגיע להשראת רוח"ק, וכל אחד ואחד מישראל חייב לומר מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי אברהם יצחק ויעקב.

מדוע מביא בהמאמר דבר זה בתור חידוש שענין זה שייך לכל אחד? למה שנחשוב שזה שייך רק ליחידי סגולה, הרי אין זה דבר שבא ע"י עבודה וכו' למה שלא יהיה זה לכל אחד?

אלא י"ל, שיש לשיעור חביבות עצמית שמגיע לו בדרך מתנה מלמעלה למטה, ממילא נוכל לחשוב שבגלל שקשה מאד לחיות ולעבוד עם מתנה כזאת, כי קשה לדעת מה בדיוק עושים עם אור גדול שכזה, דוקא בגלל שזה מגיע מלמעלה אפשר לחשוב שאין לאדם כלים לזה, כי זה אור שמנותק מהאדם, ורק יחידי סגולה יודעים איך להשתמש ע"ז וכו', הרי מדובר כאן על אור שבאין ערוך למציאות שלנו וקשה לדעת איך הופכים אותו לחלק מאתנו, שאין זה לפי ערך הכשרונות והגדרים שלנו וכו'. לכן בא המאמר ומחדש שבאמת זה שייך לכל אחד, ואינו מנותק מהאדם וכ"א יכול לעבוד ולגלות זאת.

הדרך לגלות את הכח הזה הוא ע"י שיודעים מה היתה העבודה של "הראשון" וכך יכולים לחבר מעלה זו גם למציאות שלנו.

אלא שמ"מ דארפמען ניט זיין גענאָרט ביי זיך, (לא צריכים לרמות את עצמינו) וצריך לידע אשר במקום גדולים אל תעמוד. וכל מעלת השביעי הוא שהוא שביעי לראשון אז ער קען דורכפיהרן (שיכול להשלים) עבודת ושליחות הראשון דאל תקרא ויקרא אלא ויקריא. וזהו החביבות דהשביעי שהוא הממשיך השכינה, ולא עוד אלא שממשיך עיקר השכינה. ועוד יותר שממשיך בתחתונים.

לאידך, אסור לנו לרמות את עצמינו ולחשוב ש"כחי ועוצם ידי עשה את החיל הזה", אלא, תמיד צריכים לזכור שזה לגמרי מתנה מלמעלה, לכן אין לנו במה להתגאות ולחשוב שאנו יותר גדולים מהדורות הקודמים, אלא כל העבודה שלנו היום זה בגלל שהיתה עבודה של שישה דורות קודם לזה. והתכלית שלנו היא רק לסיים את העבודה האחרונה ולהביא את השכינה למטה.

בסיום הפרק משווה את הדור השביעי שהתחיל באברהם לדור השביעי מרבתינו נשיאנו:

והנה זה תובעים מכא"א מאתנו דור השביעי, דכל השביעין חביבין, דעם היות שזה שאנחנו בדור השביעי הוא לא עפ"י בחירתנו ולא ע"י עבודתנו, ובכמה ענינים אפשר שלא כפי רצוננו, מ"מ הנה כל השביעין חביבין, שנמצאים אנהנו בעיקבתא דמשיחא, בסיומא דעקבתא, והעבודה -

לגמור המשכת השכינה, ולא רק שכינה כ"א עיקר שכינה, ובתחתונים דוקא.

[תוכן ג' הסעיפים הראשונים: ביאר מה זה "עיקר שכינה", מה זה "בתחתונים", והחיבור בין עיקר שכינה לתחתונים, שיהודי בדור השביעי עושה את העבודה של הראשון, לפרסם אלוקות בעולם]

(ד)

והנה אחרי שמבאר בהמאמר דעיקר שכינה בתחתונים היתה וגם אח"כ המשיכה משה (השביעי) לארץ דוקא אומר: ועיקר גילוי אלקות הי' בבית המקדש (ומביא ע"ז הפסוק) דכתיב ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, בתוכו לא נאמר אלא בתוכם בתוך כאו"א מישראל.

הגילוי התחיל במתן-תורה (משה רבינו המשיך את השכינה למטה כמ"ש "וירד הוי' על הר סיני"), אלא שהיתה זו המשכה אלקית רק לפי שעה, ומיד אח"כ נסתלק, וממילא א"א לקרוא לזה 'גילוי' בקביעות, לכן אין בהר סיני כיום שום קדושה. גילוי שכינה באופן פנימי היה בבית המקדש, ועכשיו הבית המקדש נמצא אצל כל יהודי בליבו פנימה ע"י שהאדם עובד את העבודה הרוחנית של בהמ"ק.

וזהו ג"כ מש"כ צדיקים יירשו ארץ וישכנו לעד עלי' דצדיקים יירשו ארץ שהוא ג"ע, מפני שהם משכינים (היינו ממשיכים) בחינת שוכן עד מרום וקדוש (הענין הזה דשוכן עד אינו מבאר בהמאמר, ומבואר הוא בלקו"ת עפ"י מאמר הזהר) שיהי' בגילוי למטה

בלקו"ת מבאר תיבת 'עד' ב' פירושים: א. מלשון נצחיות ובל"ג, ב. כמו 'עד כאן' שהוא בהגבלה, 'עד בכלל', שגם ה'עד' נכלל בהגבלה זאת. אמנם יש דרגה יותר נעלית שנק' 'עד ולא עד בכלל', שם לא שייך ענין ההשגה כלל. ובוה רומז כאן בהמאמר שמשכינים בחינת 'שוכן עד', היינו השכינה איך שהיא בראשית הגילוי.

(בא' המאמרים שואל כ"ק אדמו"ר: פירוש זה בפסוק סותר לכאו' תחילתו לסופו, כי ואומר "צדיקים ירשו ארץ" שהוא ג"ע, הוא מפני שהם ממשיכים בחינת 'עד' למטה

בארץ, אבל הג"ע נמצא למעלה ולא למטה, מדוע המשכת השכינה למטה הוא טעם לקבלת ג"ע שהוא למעלה?

אלא המדובר הוא על הג"ע של אדם הראשון, שלא היה בעולמות עליונים אלא היה למטה בארץ ממש במקום גשמי מסוים כמסופר בפרשת בראשית, ע"ד "עולמך תראה בחיך" שהחיים למטה הם כמו למעלה בג"ע).

וזהו באתי לגני לגנוני למקום שהי' עיקרו בתחילה דעיקר שכינה בתחתונים היתה.

עד כאן הסברנו מה ממשיכים ואיפה ממשיכים, עכשיו חסר לנו להבין מדוע, היינו מהי ההסבר לכל זה, היינו מדוע עיקר השכינה היתה בתחתונים.

והענין הוא (ביאור הענין להבין מפני מה היתה עיקר שכינה בתחתונים דוקא)

הרבי (במוסגר) מקדים את מה שהולך להסביר, כי בפשטות לשון מאמר הרבי הקודם אפשר היה להבין שבא לבאר מדוע עכשיו העבודה של יהודי ממשיכה את השכינה למטה, לכן מבחיר שהכוונה כאן הוא לבאר מדוע בתחילת הבריאה היתה השכינה למטה.

דהנה תכלית הכוונה בבריאת והשתלשלות העולמות, דנתאווה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים.

[סוגיא זו של 'דירה בתחתונים' הינה מהסוגיות הכי מרכזיות בתורת רבינו, כבר בתחילת הנשיאות הניח כ"ק אדמו"ר את היסודות לזה, ובמשך השנים הרחיב את הסוגיה לאורכה ולרוחבה עומק לפנים מעומק]

לכאן אפשר לומר שתושלם כוונת הבריאה ע"י העולמות העליונים, והמטרה בבריאת עולם התחתון הוא כדי שנוכל לראות את המעלה של עולמות העליונים, ע"ד דוגמא שנאמר, מדוע יש חשך ונאמר שזה כדי שנראה ע"י את מעלת האור. לזה בא המדרש ושולל את הדבר, באומרו שהכוונה היא בעוה"ז התחתון דוקא מצד-עצמו. אלא שיש להבין מדוע הוא כן ומה ההוכחה לכך.

והנה רבנו הזקן מבאר בזה אשר תכלית השתלשלות העולמות וירידתם אינו בשביל עולמות העליונים, הואיל ולהם ירידה מאור פניו ית', ואא"ל שהכוונה הוא בשביל הירידה.

קודם יבאר מדוע לא יתכן שתכלית הכוונה תושלם בעולמות העליונים.

תכלית כל סדר השתלשלות הוא בשביל עולם הזה, שיהיה דירה לו ית', בשביל תכלית זו ברא ה' את כל העולמות העליונים. אלא שלצורך עשיית הדירה למטה מוכרח להיות כל בנין סדר השתלשלות למעלה, כי כדי להגיע למציאות תחתון צ"ל מקודם מציאות העליון מקורו.

בעומק יותר: אפשר לשאול, הרי אם ה' רוצה שתהיה לו דירה בתחתונים, מספיק שיברא עולם תחתון, מה הצורך בעולמות עליונים? אלא כפי המבואר בחסידות (ראה באתי לגני תשל"א) שדירה בתחתונים צריכה שתעשה בגדרי התחתונים ומצד ענינם הם. ולכן אם ה' לא היה בורא סדר השתלשלות לפני עוה"ז התחתון, אלא בורא ישר את העוה"ז התחתון מעצמותו ית', לא היה זה נותן מקום להשלמת הכוונה, מפני שאז לא היתה אפשרות לעולם התחתון מצ"ע להתעלות להקב"ה, אלא רק מצד ה' שהוא כל יכול יעשה זאת, ואז לא יהיה זה מצד התחתון אלא מצד העליון, וכדי שיהיה עליה לתחתון מצד התחתון, מוכרח הוא שיהיה עולמות עליונים, שעל ידם יכול (ניתן הכח) לעולם התחתון להתעלות ולהיות דירה לה' מצד גדרו וענינו.

אלא שיש לבאר, מהי הראיה שהכוונה בעולמות העליונים הם בשביל עוה"ז התחתון, אולי הכוונה היא בהם עצמם?

ע"ז מביא המאמר שני ביאורים: א. 'עולמות עליונים הם 'ירידה' מאור פניו ית'; ב. "כיון שזהו רק גילויים". ויובאר להלן בפרטיות יותר:

א. 'עולמות עליונים הם 'ירידה' מאור פניו ית':

לכא' מה הפשט בזה, הרי אם עולמות העליונים הם ירידה, כ"ש וק"ו שעולם הזה הוא ירידה?

ביאור הענין: הגדר של עו' עליונים זה ירידה. מה הפי' ירידה? שינוי לרעה במצב הקודם. כי זה כל ענין 'השתלשלות', שקודם היה בדרגה ובמצב יותר נעלה, ועכשיו הוא השתלשל למצב יותר נמוך, היינו שהדבר העליון מאבד את מעלותיו מהמצב המקורי שלו. ניקח דוגמא רוחנית: סברא שכלית, לכל סברא יש עומק יותר נעלה שאותו באה הסברא לבאר, לכן כל סברא תחשב בגדר ירידה, כי מטרת כל סברא היא אופן מסוים איך להסביר (ולהוריד) את הענין שיש בו הרבה יותר עומק וכו'.

כך גם בנדו"ד, העולם לא התחיל איפה שהוא נמצא כעת במדרגתו, אלא היה קודם כלול בעולם יותר גבוה (כי העליונים לא נבראו יש מאין, אלא בדרך עילה ועלול) ושם הם היו באופן נעלה יותר, וכשירד למטה נפעל בו ירידה ממצבו שהיה מקודם. ירידה ברוחניות. היינו שכעת הם נמצאים במצב של התרחקות מהאמת האלקית, בירידה

וריחוק מהאמת שהיתה לו במדרגה שלפנ"ז, קודם לכן הם היו רוחניים יותר ועכשיו כשירדו הם פחות. ואין זה הגיוני לומר שיש להקב"ה מטרה בריחוק וירידה. כי ה' הרי רוצה להתגלות, וירידה פירושה ריחוק, היינו פחות גילוי.

אלא שכל זה נכון ביחס לעולמות העליונים. אבל עולם הזה התחתון (הגשמי) אינו בגדר ירידה זו, כי עוה"ז הוא נברא יש מאין, היינו מציאות חדשה שהתחילה כאן, בו יכולים להשלים את הכוונה, כי אין לו את הגדר של 'ירידה', כי הוא לא היה קודם לכן במקום גבוה שיחשב לו לירידה משם.

[פעם היו מסבירים את הפשט ב"הואיל ולהם ירידה" באופן אחר: היות שלגבי העולם שמעל יש עוד ירידה נוספת, יותר נמוכה, ואם נאמר שהכוונה היא בהם אז למה הקב"ה יורד עוד ועוד, מוטב שישאר שמה. אלא שפירוש זה לא תואם עם הדרך בה לומד הרבי את הפשט בתניא שם]

כדי להבין את דברי התניא הנ"ל, יש להקדים:

דהנה ידוע דהבריאה הוא רק בכח העצמות, וכמ"ש באגה"ק ד"ה איהו והיוהי אשר מהותו ועצמותו שמציאותו הוא מעצמותו ואין לו עילה קודמת ח"ו, הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט ממש. היינו שההתהוות אינה מהגילויים כי אם מהעצמות, וא"כ א"א לומר שתכלית ההתהוות היא בשביל עולמות העליונים, שהרי גם עולם האצ"י הוא גילוי ההעלם וא"כ זהו ירידה מאור פניו ית', כי כשהיו אורות האצ"י בהעלמם היו במדרג' גבוה הרבה יותר.

כל דבר בעולם מתפתח באופן של עילה ועלול. לכל דבר יש סיבה מדוע הוא נמצא כאן. לכל פעולה יש סיבה וסדר השתלשלות. אם תראה כדור עף באוויר, זה כנראה תוצאה מכך שאדם או בהמה זרקו אותה. וכן במדות, אם אדם יתעורר במידת האהבה, זה מפני שהוא התבונן בענין שמעורר אהבה וכו'. כל תוצאה אומרת שהיא המשך למשהו שקדם לו. אם רואים אור, מבינים שיש שמש, אם יש ילד, זה בגלל שהיה לפנ"ז אבא, סבא וכו', הילד הינו תוצאה והמשך של דורות. כן הדבר למעלה. למשל ספי' הבינה, מורגש בה שהיא ירדה מספי' החכמה, בריאה ירדה מאצ"י ואצ"י מכתר וכו', עד לעוה"ז הגשמי, שם לא נרגש שירד משום מקום, רגש רגיל וטבעי (כלי התבוננות ומחשבה) בעולם שלנו, הוא 'אני נמצא כאן כי אני נמצא'. עוה"ז לא מופיע כמו ירידה ממצב קודם. הסיבה האמיתית לזה היא, כי הגשמיות מגיע מהעצמות, שהוא באמת אין

לו סיבה שקדמה לו, לכן דוקא בכח העצמות לברוא עולם כזה עם הרגשה כזאת (אף שאין זה אמת).

[שאלה: לכאורה, מה הוספה זו קשורה לביאור הראשון (אם כבר, זה קשור לביאור השני שמביא לקמן, שמהות הגילוי הוא הופכי ממהות העצמות).

תשובה: כל הנ"ל היה ביאור על ענין העולמות מצד עצמן, שהעליונים מצ"ע יש להם גדר של ירידה, משא"כ עוה"ז הגשמי. עכשיו מוסיף המאמר שכ"ז אמיתי גם ביחס לעצמות.

זה שאין לעצמות כוונה בעולמות עליונים מפני שהם ירידה, אין זה רק כי בעצם א"א שיהיה כוונה בדבר שכבר היה מקודם באופן יותר נעלה, מפני שירד עכשיו ממדרגתו. אלא עוד זאת, המושג 'ירידה' הוא הופכי לגמרי מענין העצמות, (ע"ד ענין הגילויים), הפירוש 'ירידה' הוא שיש דבר אחר שתופס מקום ולכן נאלצים לרדת מדרגה. בעצמות אין נתינת מקום לשום דבר שחוץ ממנו. לכן כל עולמות העליונים הם ירידה, אין להם כל שייכות עם העצמות. ממילא מובן שדבר שהוא בגדר 'ירידה', הוא הפכי לגמרי מענין העצמות. זה גם החילוק בין עצמות גילויים, באור יש נתינת מקום למציאות אחרת, יש נתינת מקום להתפשטות וירידה, משא"כ בעצמות שאין דבר בלעדו. ענין ירידה והתפשטות הוא הופכי לגמרי מעניינו של העצמות]

ועוד

ע"כ הסביר, שמצד החסרון של עו' עליונים לא יתכן לומר שבהם כוונת העצמות, כעת יבאר, שאפילו מצד המעלה (גילויים) של עו' עליונים, גם מצד זה לא יתכן לומר שהמטרה היא בהם.

שכיון שזהו רק גילויים הרי אא"ל שהעצמות הוא בשביל גילויים, אלא שהתכלית הוא עוה"ז התחתון.

ב. "כיון שזהו רק גילויים":

'גילוי' הוא דבר המגלה מעלה ושלימות מסוימת שיש להקב"ה. שונה מזה 'עצמות', שאינו בגדר אור וגילוי, היינו שאינו מבטא ציור מסוים אלא הוא 'מחויב המציאות' (הוא נמצא מפני שהוא חייב להיות) למעלה מכל ציור ומכל גילוי. הוא לא נמצא מפני שהוא מגלה מעלה מסוימת וכו' אלא נמצא מפני שנמצא.

כל נברא הוא סוג של גילוי, היינו, הוא נמצא בעולם לגלות ענין מסוים ושלימות מסוימת, משא"כ עצמות. לכן עולמות עליונים גדרם הוא גילוי, כל עולם מגלה ענין

מסוים של הקב"ה. משא"כ עולם הזה התחתון אין בו שום גילוי, (כי מלכתחילה הוא נברא ע"י צמצום, העלם והסתר) לכן דוקא בו יתכן לומר שיש בו כוונה של העצמות. כי א"א לומר שעצמות ימשך בדבר שהוא ההפך לגמרי מעניינו. 'גילוי' הוא הופכי לגמרי מהעצמות. כל ענין העצמות הוא שלא מגלה כלום אלא נמצא מפני שנמצא, והוא למע' מכל הגדרים של מעלות וגילויים, ולא שייך שירד למשהו אחר, בעצמות קיים רק הוא.

במילים פשוטות: עצמות הוא הדבר איך שהוא מצ"ע, וידוע הכלל 'עצם בלתי מתגלה', משא"כ גילוי הוא, איך הדבר מתייחס למה שחוץ ממנו. יוצא שעצם וגילוי הם שני עניינים שלא הולכים ביחד.

יש להוסיף ביאור בזה, בהקדם לשון רבינו במאמר באתי לגני תשל"א: "כדי שתושלם הכוונה דדירה בתחתונים .. צריך שתהי' להם איזו שייכות להעצמות (עוד לפני שנעשים דירה), ולכן ההתהוות דעוה"ז התחתון מזה שנתאווה היתה באופן שבהעולם עצמו (בהתהוותו) יהי' הענין דנתאווה, רצון העצמות". (שם ס"ג).

ביאור הדברים: בעצמות לא קיים שום דבר חוץ ממנו, וממילא כשאומרים שעצמות מתאווה למשהו, א"א לומר שהוא מתאווה לדבר שחוץ ממנו. מוכרח א"כ לומר שהוא מתאווה למשהו שזה הוא עצמו. וזה הכוונה 'דירה', מקום שעצמות נמצא בו בגילוי. בענין זה נחשבים העליונים לירידה, היינו יציאה מהעצמות, משא"כ עוה"ז הגשמי שזה דבר בעצמו, ולכן הם דירה.

וכמ"ש אדמו"ר האמצעי בפרשה זו (פ' בשלח) בענין ההפרש בין עולמות העליונים לעוה"ז, דבעוה"ז נרגש שמציאותו מעצמותו (וכמבואר בהמשך דר"ה דהאי שתא, ההפרש בין נברא ואור, דאור הוא ראי' על המאור, דכשאנו רואים אור, האור עצמו מראה ומגלה שיש מאור, משא"כ יש הנברא הנה לא זו בלבד שאינו מגלה בורא, אלא עוד זאת שהוא מעלים ומסתיר על זה, ואדרבה נרגש שמציאותו מעצמותו (אלא שמצד השכל מוכרח שאינו כן). ואף שזהו רק בהרגשתו, מ"מ הנה זה גופא שיהי' נדמה עכ"פ שמציאותו מעצמותו זהו מפני ששרשו מהעצמות שמציאותו מעצמותו. נמצא מובן שהכוונה בהבריאה וההשתלשלות אינה בשביל עולמות העליונים שענינם גילויים, כ"א הכוונה הוא עוה"ז התחתון, שנדמה לו שאינו גילוי כ"א עצמי, היינו מציאותו מעצמותו, וע"י העבודה בו, ע"י אתכפא ואתהפכא, נתגלה העצמות, בשבילו הי' בריאת והשתלשלות העולמות.

בשונה מעולמות העליונים, עוה"ז הגשמי אינו מגלה שום מעלה.

לכאורה, מה בא להוסיף עם דברי אדמו"ר האמצעי, הרי כבר הביא ענין זה קודם שגילויים אינם עצמות, והביא גם דברי אדה"ז באגה"ק סי' כ' שרק בכח העצמות להוות יש מאין, מה נוסף בדברי אדמו"ר האמצעי על מ"ש בתניא?

אלא שאדה"ז מדבר בקשר להתהוות, שזה רק בכח העצמות, אבל אדמו"ר האמצעי מדבר אחרי ההתהוות, מצד ההרגשה של הנברא אחרי שכבר נתהווה.

בסגנון אחר: אדה"ז מבאר בעיקר את השלילה, ומדברי אדמו"ר האמצעי מובן גם צד החיוב. אדה"ז מדבר על מה שנברא לא מרגיש, שאינו מרגיש את המקור שלו. אבל אדמו"ר האמצעי מדגיש את המעלה בעובדה שנברא מרגיש שמציאותו מעצמותו, לא רק שאינו יודע מאיפה מגיע, אלא מרגיש שמגיע מעצמו.

ע"ד המובא בקשר לפרעה שהיה אומר: 'לי יאורי ואני עשיתיני', דבר שקשה להבין, האם פרעה מתכחש לעובדה שהוא נולד מאבא ואמא? אלא שהוא ידע את האמת, אלא הוא מתכחש לכך מצד הרגשתו, עד שהפסיק להרגיש את האמת והגיע למצב שאומר שהוא כביכול עשה את עצמו.

הרגש זה שיש לנבראים בעוה"ז מגיע מהעצמות. וזה מה שמוסיף אדמו"ר האמצעי על מ"ש בתניא, שבעולם יש דבר חיובי שמראה שעצמות נמצא בעולם, אלא שע"י העבודה של אתכפיא ואתהפכא שוברים את הקליפה ומגלים את האמת של העולם שסיבת הרגשה זו הוא מצד היש האמיתי של העצמות.

(ה)

המבואר לעיל, שלא ניתן להשלים את הכוונה של העצמות בעולמות העליונים, מובנת היטב לפי השיטה הסוברת שכלים דאצילות הם גילויי העולם, אבל לפי השיטה הסוברת שכלים דאצילות הם יש מאין ניתן לכאורה לומר שכוונת העצמות היא גם באצילות.

ביאור הענין: יש מחלוקת גדולה בין המקובלים הראשונים (עוד לפני האריז"ל) המערכת והרקאנטי, שזה בעצם אותו קו של מחלוקת המובא בתניא בין המהר"ל והרמב"ם.

המקובלים ושואלים: הקב"ה הוא הרי פשוט בתכלית הפשיטות, באלקות לא שייך לומר כל ענין של ציור ומציאות, איך פתאום באים ואומרים שיש ספירות, שענינם גדר וציור (גבול)?!

שיטת הרקאנטי: אכן ספירות דאצילות אינם אלקות אלא 'יש מאין', היינו שה' ברא מציאות של כלים חוץ ממנו, וממילא אין כאן סתירה לאחדות הפשוטה, כי מציאות הספירות אינם בו ממש.

שיטת המערכת: א"א לומר כך, שהקב"ה פועל בספירות שחוץ ממנו, ולכן צ"ל שהספירות הם בהקב"ה עצמו, היינו שהם גילוי מהעלם, ואין זה סתירה לאחדות הפשוטה, מפני שהספירות כפי שהם כלולים באוא"ס הם באופן שהם נעלמים בתכלית ההעלם וההסתר, ואינם מורגשים בתור מציאות, ורק כאשר הם מתגלים החוצה באצי' אז הם נהיים למציאות, אבל בעצם הם היו כבר מקודם. ובלשונו: ע"ס דאצי' הן התגלות כח הכמוס והחתום במאציל העליון ב"ה מצד שלמותו. (יש בזה אריכות גדולה בחסידות לבאר מהי הסברא של א' מהשיטות, ואכ"מ).

יוצא מהנ"ל שדברי הרקאנטי סותרים למבואר בסעיף הקודם.

והנה לא מיבעי להשיטה שמביא אדמו"ר הצ"צ שגם הכלים דאצי' הוא גילוי ההעלם, (שיטת המערכת) דלשיטה זו הרי בודאי אין הכוונה בשביל האצי' כי הרי זה ירידה ורק גילויים, אלא גם להשיטה השני' שמביא שם שהכלים הם בריאה יש מאין (הרקאנטי).

ומתרץ המאמר:

הנה מבואר בכ"מ שמה שאנו אומרים שהכלים הם בריאה יש מאין אין הכוונה יש מאין ממש, כ"א זהו דוקא לגבי האור, מפני ששורש הכלים מהרשימה שהיא בחי' העלם ולכן גם מציאותן הוא באופן שמקורם בהעלם, ולכן לגבי האור הם כמו בריאה יש מאין, אבל לגבי הרשימה הם גילוי ההעלם א"כ מובן דאין הכוונה עולמות העליונים כ"א העבודה בעוה"ז דאתכפיא ואתהפכא.

דברי הרקאנטי אינם כפשוטם, אלא זה רק לגבי האור. בעצם כלים דאצילות הם ג"כ גילוי ההעלם, ומה שנק' יש מאין הוא רק לגבי האור. א"א לומר שהקב"ה מוכרח לברוא מציאות שהיא תשפיע לעולם והדבר אינו קיים (חסר) בעצמו, כמו שלא ניתן לומר שהכוונה בתפילה "הגדול הגיבור והנורא", שאינו לקב"ה עצמו אלא למציאות של גדול

וגיבור' שהוא ברא וכו', כי אז זה ממש כפירה בהקב"ה. אלא פשוט הוא שכלים דאצילות זה ממש אלוקות, וכ"ז הוא הקב"ה עצמו, ודברי הרקאנטי מתייחסים רק לגבי האור.

"זהו דוקא לגבי האור":

ביאור הענין: השורש של האור והשורש של הכלים הם שונים. שורש האור הוא מאוא"ס (אור הבל"ג) והכלים מגיעים מהרשימו (כח הגבול של הקב"ה). כי מצד השלימות של הקב"ה יש לו הן מעלת הגילוי והן מעלת ההעלם, וכלשון ספר 'עבודת הקודש' המובא בחסידות רבות: "אם תאמר שאין לו כח בגבול אתה מחסר שלמותו".

יוצא, שאורות הם תוצאה של גילוי, וכלים הם תוצאה של כח העלם (כח הגבול ולא אור הגבול), לכן במבט חיצוני על הכלים לא רואים את המקור של כח הגבול שבו, כי כח הוא דבר נבדל. עד"מ כח הזריקה באדם, כשאדם זורק אבן, בזריקה עצמה לא רואים את הקשר לכח הזורק, כשרואים אבן עפה באוויר, א"א לדעת מי זרק אותה. לכן, אע"פ שכח של אדם נמצא בהאבן (אותו כח שנמצא אצלו, נמצא עכשיו באבן), אבל כיון שהוא פועל באופן של התעלמות ו'דביקות בלתי ניכרת', לכן באופן גלוי לא רואים את המקור. משא"כ באור שתכונתו היא 'דביקות ניכרת', ישר רואים בו את המקור, כי כל ענינו הוא לגלות את המקור.

לכן בעצם גם אורות וגם כלים הם גילויי ההעלם (התגלות של דבר יותר נעלה), רק כאשר אנחנו משווים בין אחד לשני, נקרא להתגלות של 'כח' בשם 'יש מאין'. אבל מובן שהכלים דאצילות אינם 'יש מאין' ממש, ולכן גם הם בגדר של ירידה.

[אמנם בעיון במקור הדברים (א' המקורות - המשך תשרי תרס"א, ד"ה כבוד מלכותך) שם מבואר הטעם מדוע כלים דאצילות נק' יש מאין. מפני שלגבי הרשימה הוא יש מאין (כי הרשימו פועל באופן של העלם וריחוק, והכלים הם מהרשימו) ולא רק לגבי האור כמו שמוסבר כאן.]

נקודת הביאור בזה: המא' כאן רוצה להוסיף דבר שנוגע לכללות הענין המבואר כאן, מדוע אין הכוונה בעו' עליונים, מפני שהם ירידה מאור פניו ית' (גילוי ההעלם), אבל בתרס"א (וכן במא' אחרים) מבאר שיש בכלים דאצ' ענין של התחדשות. ומשמע שם שהכלים בעצם גם הם התחדשות, אלא שזה סוג אחר של התחדשות, דיש התחדשות כמו נברא (נפרד ממש) ויש סוג של התחדשות מצד 'אין ערוך', כאן בהמאמר רוצה לשלול כל ענין של התחדשות בקשר לכלים דאצילות, ולומר שהם לגמרי ענין של

גילויים. לכן מוסיף כאן איך שהכלים דאצי' נק' יש מאין רק בדמיון להאור, ואין זה ענין אמיתי כלל וכלל, אלא שם המושאל ולא שם התואר]

ואף שעכשיו הנה על ידי עשיית המצוות מוסיפים אורות באצילות, וא"כ איך אנו אומרים שגם עכשיו עיקר הכוונה העוה"ז דוקא

מובא בכתבי האריז"ל מיוסד על דברי הזהר על הפסוק: "ועשיתם אותם – אתם' כתיב, מעלה אני עליכם כאילו עשאוני", שכאשר יהודי מקיים תומ"צ, הוא כביכול עושה את הקב"ה. מוסבר בקבלה (ובחסידות עוד יותר) שהכוונה על כלים דאצילות, ומבואר, שע"י שיהודי מקיים מצוה הוא גורם שהכלים יהיו יותר בהרחבה ועי"ז ממשיך תוספת אורות באצילות, וכאשר עושה עבירות ר"ל הוא פוגם בהכלים וגורם להסתלקות האורות.

לפי"ז נשאלת השאלה: איך זה מתאים עם המבואר כאן שכל הכוונה היא דירה בתחתונים?

בעצם יש כאן שתי שאלות: א. למה לא ניכר בעוה"ז הפעולה שנעשית ע"י המצוות, הרי כל התאוה של הקב"ה זה גילוי בתחתונים? ב. מדוע הגילוי הוא באצילות, הרי הכוונה אינה נשלמת שם?

הנה ע"ז מבאר אדמו"ר מהר"ש שאורות אלו באצי' הם שם כמונחים בקופסא, כי אינם בשביל אצי', כי אם לצורך עולם התחתון ואינם מתגלים באצי'.

מה הפירוש 'מונחים בקופסא'?

בגשמיות כשחפץ מונח בקופסא, אין זה כדי שהדבר יישאר בה, קופסא זה מקום שאדם מחזיק משהו לזמן ארעי. היינו, אין החפץ שייך לקופסא. כשהחפץ מונח בכלי זה משהו אחר, יתכן שהדבר שייך למקום ההוא. קופסא זה מקום שמניחים דברים רק לבינתיים, זה אמצעי בשביל להביאו למקום אחר.

כמו"כ בענינינו. למרות שהאורות מונחים באצילות, מ"מ הם כמו בתוך קופסא, שאינו מקומם האמיתי ונמצאים שם רק בתור אמצעי באופן זמני עד ביאת המשיח, כי הקב"ה עדיין לא רוצה שתהיה התגלות העצמות כאן למטה, כי עלה ברצונו שיהיה עבודת האדם עם בחירה חופשית וכו', לכן עכשיו לא רואים את הגילוי שנמשך ע"י העבודה, ורק בסיום העבודה נראה את הגילוי כמ"ש "היום לעשותם, ולמחר לקבל שכרם"

[להעיר מהמבואר במא' היושבת בגנים תשי"ג, שמה שנמצא באצילות אין זה העצמיות של האורות אלא הגילויים והזיו של תומ"צ אבל לא העצמי של תומ"צ (גם לא באופן של קופסא)].

וזהו מה שמבאר אדמו"ר נ"ע בענין מה שאא"ל שהכוונה הוא בשביל עולמות העליונים הואיל ולהם ירידה מאור פניו ית', שהפי' בזה הוא דעולמות עליונים ענינם גילויים שזהו ירידה וגם שהעצמות מובדל מענין הגילויים, אלא התכלית הוא עוה"ז התחתון, שכך עלה ברצונו ית' להיות נח"ר לפניו ית' כד אתכפיא סט"א ואתהפכא השוכא לנהורא, וכמו שמבאר בהמאמר, שכל העבודה הוא להפוך השטות דלעו"ז לשטות דקדושה, ועי"ז נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני, ועי"ז ממשיכים שיהי' לו ית' דירה בתחתונים, וכמו הדירה הרי האדם דר בה בכל עצמותו ומהותו, הנה כמו"כ הוא בתחתונים שהם דירה לו ית', הכוונה שממשיכים לא רק גילויים כ"א נמצא בהם עצמות א"ס ב"ה. וזהו תכלית בריאת והשתלשלות העולמות.

[תוכן המבואר בסעיפים ד-ה: ביאר מדוע מוכרחים לומר שתכלית הכוונה בבריאת והשתלשלות כל העולמות הוא בשביל עולם-הזה התחתון. מבאר בהרחבה איך שזה מתאים עם כל השיטות של המקובלים]

(1)

סעיף זה מיוסד בעיקר על סעיף ה' במאמר באתי לגני תש"י לאדמו"ר הריי"צ נ"ע. והנה בסיום המאמר מבאר, אשר להיות כי מה שעיקר שכינה בתחתונים, הנה עיקר הגילוי מזה הי' בבית המקדש, הנה זהו הטעם שהמשכן הי' מעצי שטים דוקא, מפני שהכוונה הוא להפוך השטות דלעו"ז און דעם קאך פון (ואת ההתלהבות של) נפש הבהמית לשטות דקדושה המשכן היה עשוי מעצי שטים, שהוא מלשון שטות, כל הסיבה שאדם 'חוטא' הוא בגלל רוח שטות שנכנס בו, כמ"ש בגמ' "אין אדם עובר עבירה אלא א"כ נכנס בו רוח

שטות", והעבודה שלנו היא לעשות מהקליפה שטות דקדושה, היינו להפוך את החמימות והתלהבות שיש לנו בענייני עוה"ז לחמימות והתלהבות בקדושה. וכמארז"ל אהני' לי' שטותי' לסבא, עבודה ובטול שלמעלה מטעם ודעת.

הגמ' מספרת על א' מגדולי האמוראים שהיה מרקד לפני הכלה עם הדסים והיה זורק א' ומקבל א' וכו' כדי לשמח את הכלה, א' מחבירי האמוראים ראה זאת ואמר עליו שהוא מבייש את התלמידי חכמים בהתנהגות שטותית זאת. אמנם, כאשר צדיק זה נפטר ירד עמוד אש והבדילה בין מיטתו לעם, דבר הקורה רק לצדיקים גדולים ביותר כמו חד בדרא וכו', בראות הצדיק ההוא את המחזה חזר בו באמרו: דוקא בגלל התנהגותו השטותית הוא זכה לאור הגדול הזה, מה שמוכיח שלפעמים עבודת ה' צ"ל באופן של שטות, היינו לעשות דברים באופן יוצא מגדר הרגיל, למעלה מטעם ודעת, עם חמימות והתלהבות שגורם לאדם לצאת מההגבלות שלו, הוא הדבר הנכון. כי עבודת ה' צ"ל באופן של ביטול עד שהאדם ייצא מהמדידות והגבלות שלו.

כמה ביאורים נאמרו מכ"ק אדמו"ר על זה:

א. ע"פ דברי הרמב"ם בהל' דעות, שכאשר אדם רוצה לתקן הנהגה רעה, עליו קודם להתנהג בקצה השני לגמרי. אף שבד"כ עדיף ללכת בדרך האמצעית, אבל אם נפל באופן לא טוב לקצה אחד, עליו להתנהג דוקא בקצה ההפכי ולאחר מכן ישוב לדרך הממוצעת. כמו-כן בעניינינו, היצה"ר הביא אותנו לשטות דלעו"ז, לכן חייבים להתנהג ג"כ באופן של שטות דקדושה.

ב. 'שטות' קשור לעבודה של 'אתכפיא'. כדי להמשיך אור שלמעלה מעולמות, "יקרא דקב"ה בכולהו עלמין", אור הנמשך בכל העולמות בשווה, חייבים לשם כך שהעבודה תהי' למעלה מגדר הרגיל, כי אם נעבוד רק בדרך הרגיל, יומשך רק אור מוגבל. העבודה של אתכפיא היא עבודה של יציאה מההגבלות והיינו שטות דקדושה.

ג. 'שטות' קשור לעבודה של 'אתהפכא'. אתכפיא זה רק יציאה מהטבע. משא"כ אתהפכא ענינה לקחת ולהפוך את הלעו"ז והרע וממנו עצמו לעשות ענין של קדושה. ודוקא עי"ז נעשה "יתרון האור מן החושך".

מכל-זה מובן שהעבודה דשטות דקדושה היא דוקא העבודה הנדרשת מאיתנו כדי להביא את השכינה למטה.

והנה כל הענינים שתבע מאתנו כ"ק מו"ה אדמו"ר וכמו"כ שאר הנשיאים קיימו זה בעצמם, והוא ע"ד דרז"ל עה"פ מגיד דבריו ליעקב חוקיו

ומשפטיו לישראל מה שהוא עושה הוא אומר לישראל לעשות ולשמור,
וכן מה שהוא מצווה לישראל הוא עושה,

חז"ל שואלים על הפסוק "מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל", למה לא
נאמר בקיצור "מגיד מצות לישראל"? ומבארים, שכל המצוות הם בעצם "דבריו
וחוקיו", היינו ענינים שה' בעצמו עושה, ולאחר שהוא עושה ומקיים אותם הוא מצוה
לנו לעשותם ג"כ (כמובן שהקב"ה מקיים באופן רוחני וכו'). ע"ד מארז"ל "תפילין
דמארי עלמא מה כתיב בהו מי כעמך ישראל, גוי אחד בארץ", כן הוא בכל המצוות שאנו
מקיימים, הקב"ה ג"כ מקיים אותם. וכן לאידך גיסא, מה שאנו עושים הוא ג"כ עושה.

[הערה י"ד: וזהו אתדל"ע שקדמה לאתדל"ת, 'קדשנו במצותיו' ואח"כ 'כל
השונה כו' הקב"ה שונה כנגדו', ציצית שלמטה מעוררים ציצית שלמעלה
בתום אורות וכו', באתדל"ת אתדל"ע. וזהו מש"כ בפנים וכן מה שהוא כו'.

מהמבואר לעיל משמע שישנם שני אופני עשיה למעלה, אחת קודם ציווי ועשיית
האדם ואחד לאחר שהאדם מקיימם. מה הענין בזה? את זה מתרץ הרבי בהערה י"ד: יש
שתי אופנים בעבודת ה', לפעמים האדם מעצמו מתעורר בתשובה (אתעדל"ת) ואח"כ
ה' נותן לו כח מלמעלה, ולפעמים הוא להפך, מלמע' מעוררים את האדם בתשובה
(אתעדל"ע) ועי"ז האדם עובד את עבודתו.

אלו הן שני הענינים המובאים כאן, יש מה שה' מקיים וזה נותן לנו את הכח
(אתעדל"ע) לקיים את המצווה, ויש מה שאנו מקיימים (אתעדל"ת) וזה גורם שה' יעשה
גם כן ומשפיע לנו כח מלמעלה במה שאנו עושים]

ועד"ז הוא בהוראות נשיאינו שמה שתבעו מהמקושרים ושייכים אליהם
הנה הם בעצמם קיימו ועשו כן. ומה שגילו לנו שקיימו זה, הוא כדי שיהי'
לנו יותר נקל לקיימם.

ע"ד 'מעשה אבות סימן לבנים', סימן, פירושו נתינת כח, ע"י שהתורה מספרת לנו
על עבודת האבות, מזה אנו לוקחים כח לעבודה שלנו.

וכמו בהענין דאהבת ישראל שיש בזה כמה וכמה סיפורים מכאז"א
מהנשיאים.

לכאז"א מדוע מביא בהמאמר סיפורים בקשר לאהבת ישראל דוקא, הרי בכלל לא נזכר
ענין זה במאמר? אלא שהנקודה כאן הוא להביא דוגמאות להנהגה של רבותינו נשיאנו
באופן של שטות באהבת ישראל.

ולדוגמא מכ"ק אדמו"ר הזקן שהפסיק בתפילתו והלך וקצץ עצים ובישל מרק והאכיל בעצמו ליולדת, מפני שלא היו אנשים שם בבית.

בסיפור זה רואים מאד ברור, הנהגה באופן של שטות, כי הרי אדה"ז היה יכול לשלוח מישהו אחר או לעשות זאת באופן אחר, וזה שהוא עצמו הלך ועשה את כל ההכנות ובישל וכו', מראה על אהבת ישראל שלו באופן של 'שטות דקדושה'.

מכ"ק אדמו"ר האמצעי, איך שנכנס אליו אחד ליחידות והתאונן על הענינים שאברכים מתאוננים עליהם. וגלה אדהאמ"צ את זרועו וא"ל הלא תראה שצפד עורי על עצמי גו' הפשיל כ"ק אדמו"ר האמצעי את שרוולו והראה לאברך את ידו שיבשה עד שכמעט לא היה בה בשר, העור שלו נדבק לעצמותיו והיה לגמרי בלי בשר וכ"ז הוא מהח"נ שלך. אשר מובן הפלאות ורוממות מעלת כ"ק אדמו"ר האמצעי בכלל ובפרט מאלו ששייכים לענינים כאלו, ומ"מ הי' ההתקשרות עמהם כל כך עד שמצד הענינים שלהם שהיו שלא כדבעי למהוי, פעל עליו חלישות הבריאות ביותר, עד שצפד עורו על עצמו.

מכ"ק אדמו"ר הצ"צ, איך שהלך קודם התפלה ללות גמ"ח לאיש פשוט שהי' נוגע לו בפרנסתו.

כאן הסיפור מובא מאד בקיצור, נביא את הסיפור בהרחבה: אדמו"ר הצ"צ השתוקק מאד לראות את פני אדה"ז (לאחר הסתלקותו) כדי שיענה לו על שאלות שהיו לו בחסידות, אבל לא זכה לראותו תקופה ארוכה. יום אחד הצ"צ בדרכו לתפילה, עצר אותו יהודי א' (קצב) וביקש ממנו הלוואה לצורך עסקיו, ענה לו הצ"צ שיבוא אליו אחרי התפילה והוא ילוה לו. כשהגיע הצ"צ לבית הכנסת התחרט על הנהגתו, בחושבו, אולי היהודי צריך את הכסף דוקא עכשיו, חזר הצ"צ חיפש את היהודי ונתן לו את ההלוואה. כשחזר הצ"צ לבית הכנסת נתגלה אליו סבו אדה"ז וענה לו על כל שאלותיו.

ע"פ הלכה, הצ"צ היה יכול לחכות עד אחרי התפילה כדי להלות לו את הכסף, אמנם בזה שהוא התעורר לתת לו קודם, היתה זו הנהגה של 'שטות דקדושה'.

מכ"ק אדמו"ר מהר"ש, שפעם נסע ביחוד מקוהרֶאָרט (מקום מרפא. אדמו"ר מהר"ש שהה שם מטעמי בריאות) לפֶאָריז ושם שכר חדר בבית מלון יוקרתי, ונכנס לחדר שבו ישבו אנשים ושיחקו בקלפים ושתו יין, ונפגש שם עם אברך אחד ואמר לו: יונגערמאַן יין נסך איז מטמטם המוח והלב, זיי אַ איד. ("אברך, יין נסך מטמא את המוח והלב, תהיה יהודי") והלך האברך לביתו, ולא שקט עד שבא

לכ"ק אדמו"ר מהר"ש, חזר בתשובה ויצאה ממנו משפחת יראים וחרדים. אשר ידוע שאצל כ"ק אדמו"ר מהר"ש הי' הזמן יקר במאד, עד שגם אמירת החסידות הי' בקיצור, ובזמנים ידועים הנה בשעה השמינית בבוקר הי' כבר אחרי התפלה, ובכ"ז התנהג באופן של שטות דקדושה ונסע נסיעה רחוקה ושהה שם משך זמן בשביל אברך כו'.

מכ"ק אדמו"ר נ"ע בתחילת נשיאותו, אשר גזרו אז גזירה חדשה והי' צריך לנסוע ע"ד זה למוסקבה. ואמר לו אחיו הגדול הרז"א נ"ע, הזמן יקר אצלך ואין אתה יודע היטב שפת המדינה (הרז"א הי' מלומד בשפות) וגם אתה צריך לחפש היכרות, ולכן אסע בענין זה כפי הוראותיך. אבל כ"ק אדמו"ר נ"ע לא הסכים ע"ז והתנהג באופן של שטות דקדושה ונסע בעצמו והצליח.

וכן ישנם כמה סיפורים מכ"ק מו"ח אדמו"ר אודות השתדלותו לעשות טובה ואפילו לאיש פרטי, ברוחניות או בגשמיות. והניח את עצמו ע"ז, לא רק הגשמיות שלו כ"א גם הרוחניות שלו, אף שזה שהי' מטיב עמו הנה לא זו בלבד שלא הי' כלל בסוג של הברך בתורה ומצות אלא שהי' שלא בערכו כלל).

(ז)

והנה ע"י אתכפיא ואתהפכא לשטות דקדושה עי"ז ממלאים כוונת הבריאה, שהיא להיות לו ית' דירה בתחתונים, וזה שע"י אתכפיא ואתהפכא נעשית דירה בתחתונים, באתי לגני, הוא במדריגה יותר נעלית מקודם החטא.

בתחילת המא' מובא שכבר בתחילת הבריאה 'עיקר שכינה' (דרגא גבוה מאוד) היתה בתחתונים. אעפ"כ ע"י העבודה של יהודי באופן של אתכפיא ואתהפכא, ככחו להמשיך (ויתגלה לעת"ל) דרגא הרבה יותר גבוה ממה שהאיר בתחילת הבריאה. הטעם לזה:

דכמו בסותר בנין הקודם ע"מ לבנות, הרי פשיטא שבנין החדש צ"ל במדרי' יותר נעלית מבנין הקודם, כמו"כ מוכרח לומר שע"י אתכפיא ואתהפכא נעשית דירה במדריגה יותר נעלית.

במאמר אחר כותב כ"ק אדמו"ר שזה חידוש גדול: כאשר אדם הורס בעצמו את הבניין שלו במטרה לבנות משהו חדש שיידך לומר שהמטרה היא לבנות בנין נעלה יותר, אבל אם משהו אחר יבוא ויהרוס לו את הבית, אין הדבר כן. כמו כן בנמשל: הקב"ה ברא את העולם במטרה שיהיה לו דירה בתחתונים, ואכן לכך נברא העולם מלכתחילה, אח"כ ע"י החטאים אנתנו הרסנו את הבניין, א"כ מה ההכרח שהבניין החדש יהיה יותר טוב יותר מהקודם?

לכן מוכרחים לומר שבאמת גם העבירות שאנו עושים הם בכוונה כביכול מהקב"ה, כמ"ש "נורא עלילה על בני אדם", שהקב"ה בא בעלילה ונתן מקום לאדם הראשון שיחטא, כי זה חלק מכוונת הבריאה, שיהיה עליה יותר גדולה, דוקא ע"י ירידה מצד האדם.

וכמבואר בהמאמר דע"י דאתכפיא סט"א אסתלק יקרא דקוב"ה בכולהו עלמין, היינו האור שהוא בכולהו עלמין בשוה. ואף שהלשון בהמאמר הוא אור הסובב כ"ע, מ"מ אי אפשר לומר שהכוונה הוא שנמשך אור שהוא בגדר העולמות אלא שהוא סובב ומקיף עליהם, אלא (י"ל יותר מזה) הכוונה שנמשך אור נעלה שאינו בגדר עולמות כלל. ולכן קורא לגילוי אור זה שמתגלה באופן של 'רוממות' בשם אסתלק שהאדם 'מסלק' א"ע ומתבטל לגבי גילוי נעלה זה.

כעת יקשר זאת עם ההסתלקות של הרבי הקודם:

ולכן גם פטירת צדיקים נק' (בזהר) בשם הסתלקות, כי הסתלקות הוא גילוי אור נעלה ביותר

אין הפי' שהצדיק מסתלק מהעולם ח"ו, אלא להיפך, הצדיק מתגלה יותר בעולם, אבל היות שזה התגלות מדרגה מאוד גבוה, לכן הוא מתגלה באופן של סילוק ורוממות.

דהנה יש ב' אגרות באגה"ק (סימן כ"ז - אגרת שכתבו בקשר להסתלקות של הרה"ק ר' מ"מ מהאראדאק. וסימן כ"ח - נכתב בקשר להסתלקות בן הרה"ק ר' לוי יצחק מברדיטשוב) שמבארים ענין ההסתלקות.

ובאגרת הב' ענין ההסתלקות מבואר שם בענין פרת הטאת שבעשייתה רואים דבר מיוחד דהענינים הנעשים בפנים קרבנות שהיו מקריבים על המזבח אין יכולים לברר גקה"ט [ג' קליפות הטמאות] רק אדם שחטא בשוגג (קליפת נוגה) היה מביא קרבן על המזבח, כי סיבת החטא בשוגג הוא מהתגברות נה"ב, הקרבן לא

קשור לגקה"ט. הדבר היחיד שבכחו לברר גקה"ט כ"א ענין הנעשה בחוץ לבית המקדש דוקא, פרה הנעשית בחוץ. ולזה מדמין מיתתם של צדיקים.

בתורה, בסמיכות לפרשת פרה אדומה מסופר על מיתת מרים (אפי' שהפרש הזמן ביניהם הוא ארבעים שנה), מזה לומד המדרש שהתורה באה ללמדנו על מיתת צדיקים שיש בזה אותו הכח של שריפת פרה אדומה, שמכפר אפי' על ענינים הכי חמורים כטומאת מת.

והנה עתה אין פרה אדומה, כי מפני הטאינו הי' צ"ל דוקא גלינו מארצינו, אבל במקום זה אירע סילוקן של צדיקים שזה דומה לפרה אדומה הנעשה בחוץ. והנה בענין סילוקן של צדיקים יש בזה ב' מארז"ל: שקולה מיתתן של צדיקים כשריפת בית אלקינו, ובמ"א כתוב: קשה סילוקן של צדיקים יותר מחורבן בהמ"ק. אעפ"כ אנו אומרים אשר ע"י כל זה היינו חורבן בהמ"ק וגם שריפת פרה אדומה ועד"ז פטירת צדיקים, אסתלק יקרא דקוב"ה כי ירידה צורך עליה.

ופי' ענין הסתלקות פירשו כל הרבנים כ"ק אדמו"ר הזקן, כ"ק אדמו"ר האמצעי, כ"ק אדמו"ר הצ"צ, כ"ק אדמו"ר מהר"ש, כ"ק אדמו"ר נ"ע וכ"ק מו"ח אדמו"ר, שאין הכוונה בפי' תיבת הסתלקות שהוא עלי' למעלה ח"ו, כ"א הכוונה שהוא נמצא למטה אלא שהוא בבחי' רוממות, עד"ז בענינו בקשר לסילוקן של צדיקים.

וזה תובעים מאתנו, דור השביעי לכ"ק אדמו"ר הזקן, וכל השביעין חביבין, אי הגם אי מ'האָט דאָס ניט פאַרדינט און ניט אויסגעהאַרעוועט (הגם שלא הרווחנו זאת על-ידי עבודה ולא התיגענו על זה) מ"מ כל השביעין חביבין והעבודה דדור השביעי הוא להמשיך השכינה למטה ממש. להפוך השמות דנה"ב, אשר ידע אינש בנפשי' אי ער האָט דאָס, און דעם קאָך פון נה"ב וואָס ער האָט דאָס און אפשר אַמאָל נאָך נידעריקער, (יודע אדם בעצמו שיש בו את השטות דנה"ב והתלהבות דנפש הבהמית שבו ואולי לפעמים עוד נמוך וגרוע מזה) – נה"ב בעצמה היא קליפת נוגה, אבל לפעמים משקיעים את החמימות גם בעניינים של גקה"ט לעשות מזה ולהפוך את זה לשטות דקדושה.

(ה)

וזהו ענין צדיקא דאתפטר, דאף שכבר היו כמה העלמות והסתרים וכמה קושיות וענינים בלתי מובנים (המאמר נאמר קרוב לזמן השואה וכו' תקופה של צרות קשות לעם ישראל, דברים שאין לנו שום הסבר עליהם), הנה כל זה לא הספיק, ובכדי שיהי' אסתלק יקרא דקוב"ה בכולהו עלמין, הי' ג"כ ענין סילוקן של צדיקים, שזה קשה לא רק כחורבן כ"א יותר מהחורבן. ותכלית הכוונה בזה הוא שעי"ז יהי' אסתלק יקרא דקוב"ה.

בפעם שלישית במאמר זה (!) חוזר כ"ק אדמו"ר ואומר:

וזה תובעים מכל אחד מאתנו שידעו לזכור ולהפנים אַז מ'געפינט זיך אין דור השביעי (שנמצאים בדור השביעי) שכל מעלת השביעי הוא שהוא שביעי לראשון, שהנהגת הראשון הי' שלא חיפש לעצמו כלום ואפילו לא מס"נ כי ידע שכל ענינו הוא כמ"ש ויקרא שם בשם הוי' אל עולם. ודוגמת הנהגת אברהם אבינו שהוא - געקומען אין אַזעלכע ערטער וואָס מ'האַט דאָרטן ניט געוואוסט פון ג-טליכקייט, ניט געוואוסט פון אידישקייט און ניט געוואוסט אפי' פון אלף בית און זייענדיק דאָרטן האָט מען זיך אַ פגיליגט אָן אַ זייט, און אל תקרא ויקרא אלא ויקרא, (הגיע למקומות כאלו שלא ידעו מאולקות, לא ידעו מיהדות ואפילו לא ידעו אלף-בית, ובהיותו שם, הניח את עצמו הצידה, ופעל "אל תקרא ויקרא אלא ויקרא"). וידוע שבהלימוד במדת אל תקרא הכלל בדרך לימוד זו ד"אל תקרא", כמו 'אל תקרא הליכות אלא הלכות' וכן 'אל תקרא בניך אלא בוניך' שתי הקריאות קיימות ונכונות. וגם בזה הרי מפורש בתושב"כ ויקרא נכון שכ"א צריך ללמוד בעצמו ולקרוא בעצמו וכו' מ"מ צריך לידע אַז אויב ער וויל אים זאָל אַיינגיין דער ויקרא, אבל אם הוא רוצה שיאיר בו האמת של אלקות, אין זה מספיק "קשוט עצמך תחילה ואח"כ קשוט אחרים", אלא צריך לגרום שגם אצל אחרים יאיר האמת וככה יאיר אצלך הדבר, מוז זיין דער ויקרא. דאָרפסטו זעהן אז יענער זאָל ניט נאָר וויסן נאָר אויך אויסרופען. הגם אַז ביז איצט האָט יענער ניט געוואוסט פון גאָרניט, אָבער איצט דאָרפסטו זעהן אַז ער זאָל שרייען אל עולם, ניט אל העולם (אם הוא רוצה להצליח ב'ויקרא' (לעצמו), מוכרח להיות ה'ויקרא', עליך לראות שהשני לא רק יידע, אלא גם יקרא. הגם שעד עכשיו הוא לא ידע מאומה, אבל עכשיו עליך לראות שהזולת

יצעק ויכריז 'אל עולם'), בד"כ הפי' 'עולם' הוא ל' נצחיות, אבל בהמאמר לומד שהפי' הוא עולם כפשוטו היינו שאלקות הוא ענין בפני עצמו ועולם ענין בפני עצמו, אלא שאלקות מושל ושולט על העולם, אין זה מספיק, כי-אם שעולם ואלקות הוא כולא חד.

(ט)

ואף כי מי הוא זה ואיזהו אשר ערב לבו לאמר, אעבוד עבודת אברהם אבינו, מ"מ אפס קצהו שייך לכאור"א ומחוייב בזה וניתנו לו הכחות על זה ע"י ההנהגה שהראנו הראשון וממנו ואילך עד, ועד בכלל, ההנהגה שהראנו כ"ק מו"ח אדמו"ר, שהם סללו את הדרך ונתנו לנו כחות על זה.

מצד אחד חייבים לדעת שאין שום ערך בינינו לאברהם אבינו, וכמו שהזכיר קודם לכן, שכל אחד חייב לדרוש מעצמו: 'מתי יגיעו מעשי למעשה אבותי', ולא 'מתי אהיה כמו אברהם אבינו', כי להגיע לדרגתו אי אפשר, אבל אפשר ללמוד מהמעשים שלו בעבודת ה', ולהתנהג בהתאם לזה.

וזהו גופא החביבות דדור השביעי שכמה כחות ניתנו ונתגלו בשבילנו. וע"י העבודה באופן כזה יומשך עיקר שכינה למטה בעוה"ז הגשמי והחומרי, ויהי עוד במדר"י נעלית יותר גם מקודם החטא, וכמ"ש במשיח "הנה ישכיל עבדי ירום ונשא וגבה מאד" היינו שמלך המשיח יהיה יותר מאדם הראשון ואפילו כמו שהי' קודם החטא.

מובא בחסידות שתיבת 'מאד' אותיות 'אדם' ר"ת: אדם, דוד, משיח. לשלשתם היה אותה נשמה. ההבדל בין 'מאד' ל'אדם' הוא סדר האותיות, במילה מאד, משיח מופיע ראשון. כמו-כן יש הבדל בפירושם: 'אדם' הוא מעלת השכל, עבודה ע"פ טעם ודעת. 'מאד' הכוונה לעבודה למעלה מטעם ודעת, "בכל מאדך", וזה הפי' בפסוק "ירום ונשא מאד" שע"י העבודה למעלה מטו"ד מגיעים לדרגה יותר נעלית מאדם הראשון גם כפי שהיה קודם חטא עץ-הדעת. מעלת המשיח.

וכ"ק מו"ח אדמו"ר אשר את חלינו הוא נשא ומכאובינו סבלם, והוא מחולל מפשעינו מדוכא מעונותינו, הרי כשם שראה בצרתנו, הנה במהרה בימינו ובעגלא דידך (בזמן שלנו - כי ידוע שהזמן של הקב"ה שונה מהזמן שלנו. אצלו אלף שנה זה כמו יום אחד, ולכן אנו מבקשים שיהיה בזמן שלנו דוקא) יגאל צאן מרעיתו

מגלות הרוחני וגלות הגשמי גם יחדיו, ויעמידנו בקרן אורה. אבל כל זה הוא עדיין רק גילויים, ועוד יותר - שיקשר ויאחד אותנו במהות ועצמות א"ס ב"ה. וזהו פנימיות הכוונה של ירדת והשתלשלות העולמות וענין החטא ותיקונו וענין סילוקן של צדיקים שע"י יהי אסתלק יקרא דקב"ה.

אמירת המאמר היה ביום רביעי בפרשת בשלח, ומקשר המובא לעיל עם פסוקים של שיעור חומש של אותו יום:

וכשיוציאנו מהגלות ביד רמה ולכל בני ישראל יהי אור במושבותם יהי אז ישיר משה ובנ"י גו' הוי' ימלוך לעולם ועד, (וכמו שהוא בנוסח התפלה) וגם בלשון תרגום שגם אומות העולם יראו את המלכות של הקב"ה הוי' מלכותי קאים לעלם ולעלמי עלמיא. ומסיימים והי' הוי' למלך וגו' הוי' אחד ושמו אחד, שלא יהי' חילוק בין הוי' ושמו, שכ"ז נעשה ע"י סילוקן של צדיקים, שקשה יותר גם מחורבן בהמ"ק. וכיון אז מ'איז שוין די אלע ענינים דורכגעגאנגען (שכבר עברנו את כל העניינים הללו), הנה עכשיו אין הדבר תלוי אלא בנו - דור השביעי. ונזכה זעהן זיך מיט'ן רבי'ן דאָ למטה אין אַ גוף (ונזכה להתראות עם הרבי כאן למטה בגוף) ולמטה מעשרה טפחים, והוא יגאלנו.

[תוכן המבואר בסעיפים ו-ט:]

נתינת כח לעבודתנו באופן של שטות דקדושה מעבודת הנשיאים. מעלת האור שנמשך לאחר החטא, והקשר לענין סילוקן של צדיקים. עבודת דור השביעי לפרסם אלוקות גם במקומות הכי נמוכים, כל אחד שייך לעבודה זו ומחוייב בה. הגאולה ע"י נשיא הדור]

