הענין כולו, שזהו רק לאחרי 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 זה[10].

ונמצא, שההבדל בין ״חכמה״ ו״בינה״ הוא כההבדל בין ״אמת״ ו״גדולה״: בחכ־מה מאיר ה״אמת״ של המושכל[11]; ובבינה שענינה ״התפשטות לרוחב . . הרחבת ה־ביאור וההבנה״[12], ע״י תפיסת ריבוי פרטי הענין – מודגשת גדלות המושכל.

וכן הוא בהשגת אלקות – שבחכמה של נפש האלקית מאירה ״אמיתתו ית״״ [וכמבואר גם בתניא חלק ראשון[13], שב־חכמה שבנפש מאיר ״אור א״ס ב״ה״, וכן הובאו שם[14] דברי הה״מ ״שא״ס ב״ה הוא אחד האמת . . וזו היא מדריגת החכמה״], ובינה של הנשמה תופסת ״גדולתו״ ית׳.

ג. עפ״ז יש לבאר טעם שינויי הלשו־נות הנ״ל בדברי אדה״ז – ובהקדם ביאור לשון אדה״ז כאן ״שכל הנעלם המרומז באות יו״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״היו״ד . . מרמזת לחכמתו ית״׳, ו״התפשטות וגילוי ההשגה וההבנה [בינה] . . נכללת ונרמזת באות ה״א״].

אבל עפ״ז תמוה מ״ש ״(בכחו לצאת אל הגילוי להבין) ולהשכיל כו׳״: הרי ״ל־השכיל״ היא פעולת כח החכמה, וכמ״ש אדה״ז בתניא חלק ראשון[15], ד״השכל . . המשכיל כל דבר נקרא בשם חכמה״?

ועכצ״ל, שמ״ש אדה״ז שאות יו״ד (שב־נפש) מרמזת על ״שכל הנעלם״, הכוונה[16] גם ל״שכל הנעלם״ שלמעלה מחכמה ה־גלוי[17], 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״,

---

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 תער״ב ח״ג ס״ע א״שעד ואילך. ועוד.

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

13) פי״ח.

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

15) פ״ג.

16) עיין גם לקו״ת תצא לט, ב. ובמאמרי אדמו״ר האמצעי דברים ח״ג (ע׳ תשפה), דשכל הנעלם הוא נקודת היו״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 (ובהנסמן שם).

17) כמבואר בכ״מ בפי׳ ״שכל הנעלם מכל רעיון״, דהיינו חכמה סתימאה (מאמרי אדה״ז – פרשיות ר״פ לך. תו״ח שם. ועוד).

שמשכל נעלם זה נמשכים שני הענינים – נקודת החכמה (להשכיל) וגם רוחב הבינה[18].

ועפ"ז מבואר היטב מה ש„נקט 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 האדם[19] (ה„מרומזת . . באות ה"א"[20]):

„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[21], וכנגדם נקט „ב' הדברים אמתתו וגדולתו".

ד. לפי הסבר זה יש לבאר גם עוד שינוי (שאאמו"ר מציין בהערותיו): בתחילת הענין נקט אדה"ז „באמתתו ית' ובגדולתו", ואילו בסוף הפרק נקט „באמתתו ובגדולתו ית"" – והם שני שינויים: (א) „וגדולתו", לא „ובגדולתו" (בב'). (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'] – שבזה מודגש שהם ב' ענינים, להשכיל „באמתתו ית"", וההבנה „בגדולתו".

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

ה. אבל יש לעיין בעצם הענין:

מדוע מבאר אדה"ז שהיר"ד שבנפש האדם מרמזת על „שכל הנעלם" (שלמעלה מחכמה גלוי') – ולא דקאי על חכמה (הגלוי') שבנפש? והרי בד' אותיות שם הוי' למעלה לא הזכיר אדה"ז „שכל נעלם" (שלמעלה מחכמה גלוי')[22], אלא

18) ומה שמקדים „להבין" לפני „ולהשכיל"* – י"ל שזהו כדי לרמז גם על ההמשכה והירידה מחכמה סתימאה (שכל הנעלם) לחכמה הגלוי', שירידה והמשכה זו היא ע"ד ענין הבינה (שיש לה „אורך", המשכת השכל מלמעלה למטה, כהמשך דברי אדה"ז כאן באות ה"א).

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

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

21) ומקדים „להבין" לפני „ולהשכיל" – כי קאי על „ההתבוננות להבין ולהשכיל כו'". וכדלקמן בפנים.

22) ומה שמוסיף שם בסוגריים „והקוץ שעל היו"ד רומז לבחי' רצון העליון ב"ה שלמעלה

*) הלשון „להבין ולהשכיל" בסוף הפרק – ראה לקמן הערה 21.

רק „חכמתו ית״ [ומ״ש שם שהחכמה „היא בבחי׳ העלם והסתר״, היינו רק לגבי „בחי׳ התפשטות וגילוי ההשגה וה־הבנה״ דבינה*[22]].

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)?

ויובן זה בהקדם ביאור כללי בסוף הפרק כאן, שלאחרי שמסיים אדה״ז בי־אור ד׳ אותיות הוי׳ בנפש האדם, מוסיף: „וגם ההתבוננות להבין ולהשכיל באמת־תו 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)מרומז באות יו״ד שבכחו לצאת אל הגילוי להבין ולהשכיל כו׳״, היינו ש„שכל הנעלם״ דאות יו״ד הוא השורש להתבוננות באמתתו וגדולתו ית׳, הנה בהמשך לזה הול״ל „וגם ההת־בוננות כו׳ נמשכה ג״כ מהתורה דאוריי־תא מחכמה נפקא היא בחי׳ יו״ד של שם הוי׳ כו׳״.

ג) מהו החילוק בתוכן בין זה ש„שכל הנעלם״ (המרומז 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״ז בלשונו ענין שלא פירשו בביאור שם הוי׳ שלמעלה, והוא, שהמדריגה העליונה (הנרמזת באות הקו־דמת שבשם) היא שורש ומקור למה של־מטה ממנו.

וכמו בביאור אות יו״ד, שלעיל[23] 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, לאחרי ביאור אות ה״א בנפש האדם, מדייק אדה״ז „ומזה נמשכה עבודה האמיתית בעסק התורה והמצות בקול ודבור או מעשה הן אותיות וא״ו

מעלה ממדריגת בחי׳ חכמה עילאה״ — ה״ז בחי׳ הכתר (רצון העליון) שלמעלה מ„שכל הנעלם״, חכמה סתימאה (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.

23) צד, ב.

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

ובהסברת הדבר יש לומר:

כוונת אדה"ז כאן היא לבאר איך שישראל הם "חלק משם הוי' ב"ה", שמזה מובן שאין הכוונה רק שבנשמת האדם יש דוגמת[24] ד' אותיות שם הוי' שלמעלה לפי ששרש נשמתו הוא משם הוי' (ועשר כחות הנפש משתלשלים מעשר ספירות העליונות[25] ה"נרמזות בשם הוי' ב"ה")[26] – אלא שד' אותיות הוי' עצמן מאירות בנפש האדם, כפי שהיא מלובשת בגוף האדם[27].

והנה הנשמה עצמה, אף ששרשה משם הוי', הרי (כפי שביאר אדה"ז לעיל בהפרק[28]) "ירדה בסתר המדרגה . . ע"י בחי' האותיות שבמאמר[29] נעשה אדם וכו' כדי להתלבש בגוף עוה"ז התחתון" (שזהו ע"י שם אלקים[30]). ולכן לא נרגש בה-נשמה עצמה (כפי שירדה למטה) שד' "אותיות" שלה הן הן ד' אותיות שם הוי' המאירות בה.

וגילוי ענין זה (שד' אותיות של הנש-מה הן ד' אותיות שם הוי' המאירות בה) הוא ע"י עסק התורה והמצות[31], כי תורה ומצות הן חכמתו ורצונו של הקב"ה, ואורייתא וקוב"ה כולא חד[32], ולכן, ע"י עסק התורה והמצות 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 והמצות": אין הכוונה רק שאז "עסק התורה והמצות" הוא בשלימות ובאמת (כיון שנעשים מתוך אהבת ה' ויראתו כו')[34], אלא ש"עסק התורה והמצות" נק' "עבודה האמיתית" (גם) לגבי ההתבוננות בגדלות הא-ל ואהבת ה' כו'[35]. לפי שה-

---

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

25) תניא ח"א רפ"ג.

26) והרי יש "דוגמת" עשר ספירות גם בנפש השכלית ונפש הבהמית (ראה תניא רפ"ו. אגה"ק סט"ו (קכג, א). שם סכ"ה (קמ, ב). ועוד).

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

28) צד, א.

29) בראשית א, כו.

30) ראה לקו"ת בלק עג, ב.

31) וכן משמע ממ"ש בלקו"ת פקודי (ד, רע"ג) – לענין י"ה שבנפש – "וזהו הנמשך ומת-גלה ע"י קיום מצות ל"ת" [אף שכ' לפנ"ז (שם, סע"ב) ש"בפניהם הם ניכרים . . כי הם זרע ברך ה' . . ע"י שיש ככל א' בחי' שם הוי' ממש"].

ובלקו"ת ר"פ ראה, שהמשכת ד' אותיות הוי' לכאו"א מישראל היתה "בשעת קבלת התורה".

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

33) ע"ד הידוע בענין "ישראל מתקשרין 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 יונתי והביאור (טז, ד ואילך). המשך תער"ב ח"א פרק עו. שם ח"ג ע' א'תג ואילך. ועוד).

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

35) להעיר מתניא ספ"מ: "אף דדחילו ורחימו הם ג"כ מתרי"ג מצות אעפ"כ נקראין גדפין להיות

עבודה דהתבוננות ואהבה ויראה הם שכל ומדות של נברא[36], ואילו ע"י עסק התורה ומצות, שהם חכמתו ורצונו של הקב"ה, הרי "אור ה' ממ"ש מקיף ומלביש את הנפש "מראשה ועד רגלה"[37].

ומטעם זה מדגיש אדה"ז שד' אותיות של שם הוי' בנפש הן "סדר השתלשלות"[38], שכוונת כולן היא להביא ל"עבודה האמיתית בעסק התורה והמצות" [ד"שכל הנעלם המרומז באות יו"ד . . בכחו לצאת אל הגילוי להבין כו'", ומ"ההתבוננות כו' "נמשכה עבודה האמיתית כו'"] – לרמז, שע"י "עסק התורה והמצות" מתגלה זה שנשמתו היא "חלק משם הוי' ב"ה".

ז. עפ"ז יש לבאר הטעם שאדה"ז 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 בעסק התורה והמצות" עצמה, ולפ"ז, בכוחות אלו (מצ"ע) לא נרגש באופן גלוי שהן "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 לבו"[39]) יש לומר, דכיון ש"הם המתלבשים במעשה המצות להחיותם"[40] – ובפשטות, שהן גורמות חיות והתלהבות בקיום התומ"צ, שע"ז הקיום הוא בתכלית השלימות – הרי נמצא, שגם הן חלק מ"עבודה האמיתית בעסק התורה והמצות":

ואפילו בנוגע להתבוננות בגדולתו ית' (דבינה) יש לומר, ע"פ הידוע שהמוחין אינם רק השורש ומקור אל המדות (הנולדות מהם), אלא שהם החיות של המדות (דככל שתתגדל ההשגה בטיב הדבר, כך תתגדל מדת האהבה והתשוקה אל הדבר ההוא כו') – וא"כ, גם "בינתו והתבוננותו"[41] הן חלק מה"עבודה האמיתית בעסק התורה והמצות":

אבל בנוגע לענין החכמה, שהיא רק

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

[ומזה מובן (במכ"ש וק"ו) לענין ההתבוננות (שורש האהבה והיראה) – אף שג"ז "מצוה" (ראה תניא קו"א ד"ה להבין מ"ש בפע"ח – קנו, 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 כפני עצמו ירא ה' ואוהבו . . זה האוהב שהוא יש ולא אפס לית מחשבה דילי' תפיסא כי' כלל, ואין אור ה' שורה ומתגלה בו אלא ע"י קיום המצות שהן רצונו וחכמתו ית' ממש".

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

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

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

39) כהדגשת אדה"ז באגה"ת כאן.

40) תניא פט"ז (כב, סע"א).

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

נקודת השכל, השורש ומקור להתבוננות 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'", שבזה מדגיש שנקודת החכמה „נמצאת" גם בהרחבת הביאור דבינה, והיינו מה שהיא „שומרת" את „ההרחבה" דבינה לא לנטות מאמיתית הענין. וכידוע[42], שמצד ה„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 מלובשת ב„עבודה האמיתית בעסק התורה והמצות", כיון שהיא נקודת ה„אמת" שבהתבוננות כו'[43] (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 ובינה[44], שגם בעת שה־אדם עסוק בהרחבת הביאור, אינו שוכח על נקודת החכמה, הוא מצד שורשם ב־„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 בתניא[45] שאהבה ויראה שבלב „הם המתלבשים במעשה המצות להחיותם . . כי הלב הוא ג"כ חומרי כשאר אברים שהם כלי המעשה אלא שהוא פנימי וחיות להם", משא"כ ענין השכל שבמוח[46] הוא „למעלה[46] מעלה מבחי' המעשה".

ולכן מוסיף אדה"ז עוד הסברה בשייכות של אותיות י"ה שבנפש לתורה – „וגם ההתבוננות להבין ולהשכיל כו' נמשכה ג"כ מהתורה". כלומר: השייכות דהתבוננות לעסק התורה והמצות אינה רק מצד היותה „אם" ומקור למדות (אהבת ה' ויראתו), ש„הם המתלבשים במעשה המצות להחיותם" – אלא מצד ההתבוננות עצמה, ש„ההתבוננות להבין ולהשכיל באמתתו וגדולתו ית' [שבזה נכללת הן „להבין" – בינה, והן „להשכיל" – נקודת החכמה] נמשכה ג"כ מהתורה"; וכיון „דאורייתא מחכמה נפקא היא בחי' יו"ד של שם הוי"[47], הרי נמצא, שבענין ההתבוננות כו' עצמה (שנמשכה מהתורה) יש הארת שם הוי' דלמעלה בנפש האדם.

[ועפ"ז יומתק יותר הטעם שבסוף הפרק נקט „אמתתו וגדולתו ית'" (ולא „באמתתו ית' ובגדולתו"), המדגיש שניהם קשורים זב"ז (כנ"ל סעיף ד) – כי כשנרגש שההתבוננות כו' נמשכה מהתור־

---

42) ראה סה"מ עת"ר ע' ג. ובכ"מ.

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

44) ראה בארוכה ד"ה החלצו תרנ"ט ספכ"ג (סה"מ תרנ"ט ס"ע עג) ואילך, ושו"נ – בענין „הבן בחכמה וחכם בבינה" (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.

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

ט. ע״פ כל הנ״ל יש לבאר גם הערת אאמו״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 אאמו״ר גם לזה (ובפרט שבהערה הקודמת, ע״ד ב׳ הלשונות „אמתתו״ ו„גדולתו״, מציין השינויים בזה שבסוף הפרק, כנ״ל)?

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 שיפעול עליו כו׳. וע״ד ענין ה„תבונה״ — „אותיות בן ובת״[50] (אהבה ויראה, תולדות ההתבוננות), דענין ה„תבונה״ קאי על דרגת השכל כפי שיורדת להוליד מדות.

וזוהי כוונת אאמו״ר בציינו בכל הלשון ד„בינתו והתבוננותו״, שהן ב׳ דרגות בשכל — בינה (שלמעלה ממדות) והתבוננות (שכל השייך למדות).

ולכן, עיקר הדיוק בל׳ „התבוננות״ כאן הוא כשמדבר ב„אורך״ של הה״א, „המורה על ההמשכה . . להוליד מבינתו והתבוננותו . . אהבה ויראה כו׳״, שבזה פשוט שהכוונה לשכל השייך למדות, אלא שמזה מובן, דזה שגם „מקודם [בתחילת ביאור אות ה״א] נקט ב׳ הלשונות הללו, ובינתו להתבונן״, כוונתו לענין ההתבוננות שממנה נולדו המדות.

וע״פ הנ״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״), שמזה מובן גם לאידך, שהשכל מתלבש בהמדות להחיותם כו׳.

ועפ״ז מתורץ גם הטעם שלא ציין

---

48) ראה ד״ה החלצו שם פ״ל (סה״מ תרנ״ט ע׳ עט) ואילך, ע״ד התכללות חו״ב 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 הנעלם״].

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 בכתר • (תו״א לך יא, ג. לקו״ת במדבר ז, א. ובכ״מ).

49) ראה סה״מ תר״ן ע׳ שכ ואילך. ועוד.

50) זהר ועי״ח — הובאו בתניא ספט״ז בהגה״ה.

•) ולהעיר, שלעיל (בשם הוי׳ למעלה) כ׳ אדה״ז ש„הקוץ שעל הי״ד רומז לבחי׳ רצון העליון ב״ה״ — ולא בראי עניני בנפש האדם.

אמו"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 בארוכה. ובמילא מובן, שאין הכוונה בל'

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

(משיחות ש"פ נח וש"פ תולדות תשל"א)

אגרת התשובה ג

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[1] 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[2] „עוונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלקיכם", „וזהו ענין הכרת, שנכרת ונפסק חבל ההמשכה משם הוי' ב"ה . . וכמ"ש[3] . . ונכרתה הנפש ההיא מלפני אני ה', מ־לפני דייקא".

ובהערות אאמו"ר על אגרת התשובה[4] מעיר על כפל הלשון (במשל הנ"ל) „אין הבל הנופח עולה ומגיע כלל לאותו מ־קום", 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"[5] ונשמות ישראל נקראות „אברי דשכינתא"[6], הוא משום שנשמות ישראל מקבלות חיותם[7] מהשכינה בדרך „רצוא ושוב", כמו החיות הנמשכת מן הלב אל האברים ע"י הדם (שבו מלובשת חיות הנפש, „הדם[8] 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 אי־נה רק לבאר כפל הלשון „עולה ומגיע", אלא גם ליישב ולתרץ הביטוי „עולה (ומ־גיע)", שלפום ריהטא אינו מובן: המשל ד„אדם (ה)נופח כו'" הוא על ענין המשכת וירידת החיות מ„הבל העליון" לנפש האלקית כפי שהיא מלובשת בגוף האדם, וא"כ נוסף לזה שתיבת „עולה" היא יתור לשון [והי' יכול לכאורה לומר „אין הבל הנופח מגיע כלל"] — היא לכאורה היפך תוכן הנמשל, ירידת החיות מהבל העליון (ולא — עלייתה)!

ומתרץ אאמו"ר שכפל 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

---

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 (ברע"מ). תקו"ז תכ"א (נב, א).

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