



אבן הראשה



הקדמות במושגי יסוד בתורת החסידות

ובסופו נספח עידכונים בספר "יסודות ושורשים בשער היהוד והאמונה" -

למורי הרה"ח הרה"ג הרב נחום ישראל וילהלם שיהי'

אבן-הר-אשה

מושגי יסוד בתורת החסידות

ליקוט ועריכה:
מיכאל יוספשווילי

Terms of Art in Hasiddus Consept

להערות:

101michaely@gmail.com

(אין לצפות למענה)

כל הזכויות שמורות למחבר ©

הספר לא הודפס בשל היעדר תקציב הדפסה;
להלן מהדורה אינטרנטית להפצה בחינם

כ"ק הבעש"ט עמד פעם אצל אילן
מלא ענפים ועלים, ותלמידיו עמדו
אצלו. ואמר להם: קודם ביאת
המשיח "וועלן זיין פאלשע גוטע
אידן אזוי פיל וויפל בלעטלעך עס
איז פאראן אויף דעם בוים".

וביאר המשפיע הרש"ג אסתרמן:
הכוונה בזה שיהיו רבנים שיטעו
בעצמם שהם באמת אדמו"רים.

תוכן העניינים

פתח־דבר

מבוא

שם־העצם, שם־התואר ושם־המושאל - מושג יסוד בהסידות
מהות־בערך ושלא־בערך (באין־ערוך) - מושג יסוד בהסידות

עצם, גילוי והתפשטות

עילה ועלול, שורש ומקור, יש מאין

התכללות, התלבשות, הרכבה

היולי וגילוי

אור ומאור

אור - בכללות ובפרטות

סובב־כל־עלמין וממלא־כל־עלמין וייהודם

לבושים: מהשבה, דיבור ומעשה

יהוד־פנימי ויהוד־היצוני

אני הוי' לא שניתני - שאין שום שינוי

עצם והתפשטות, העלם וגילוי

שפע, אור ומאור, גילוי והעלם

עוד בעניין זה - הקדמה ליהודא עילאה ונתאה

יהוד אהור באהור, ופנים בפנים - הקדמה כללית

עשרה מאמרות - הקדמה כללית

התלבשות ומעבר

התלבשות והשראה

סדרי השתלשלות, התלבשות והשראה

בהינתן המוחזין: חכמה, בינה ודעת

יהודא-עילאה ויהודא-תתאה

כתר עליון

הצמצום - סילוק-האור, והפרסא

סדר-הספירות והפרצופים

דעת-עליון ודעת-תחתון

הרצון ומחשבה-הקדומה

ב' בהינות השתלשלות ביש מאין

א"ס ואור-א"ס - הקדמה יסודית

סיבת הרצון - עונג הנעלם

הנפש-הטבעית - הקדמה יסודית

הנפש-המרכבת והנפש-המעמדת

הנפש-האלוקית והנפש-הבהמית

מקור-הנפשות וביטולן

שכינה - בכלל ובפרט

אור-פשוט

אור ושם

אור והיות

אור-היות וכה

אוד וכלי

לבוש וכלי

אוד זכה

כלים וכלים-פשוטים

כלים ואיברים

לבושים ואיברים

כלים ואודות

מידות - מדידה ומדים

העלם וגילוי

העלם וגילוי - מבחינת הפרסא

הצמצום הוא בשביל שיהיה אוד פנימי

העלם וגילוי - בחינת "הוא" ובחינת "אתה"

ספירות - אודות וכלים

עשר-הספירות - חלוקה בכללות

ג' עולמות בי"ע - הזמר וצורה, צלם ודמות

ב' בחינות העלם

ג' בחינות התפעלות

אוד, אויר, מים, רקיע - בחינת אמ"ר

מידת המלכות - בכלל

ג' מדרגות באוד

עולם, שנה ונפש - בכללות

ג' שיטות בספירות - אודות פשוטים או לא-פשוטים

ג' בהינות בספירות

תוהו וזניקון - עיגולים ויושר

ירידה ושבירה

זה-לעומת-זה

שורש ומקורו

כלל ופרט - הקדמה

בהינת ממוצע - הקדמה

בהינת אדם-קדמון - הקדמה

א"ק - פרצוף-אדם

היכלות עליונים

גילוי וביטול - הקדמה לשבירת-הכלים

יהודא-עילאה ויהודא-תתאה

רצון - בכלל ובפרט

רצון-פשוט ורצון-מורכב

רצון - בכללות ופרטות

עילת-העילות (הסיבה-הראשונה)

העלאה והמשכה

סוגי תערובות טוב ורע

הסרת המהיצה

צמצום ודילוג

ג' מזדרגות באור - יחיד, אחד, קדמון

גורל ובהירה

המשכת המוחין במידות - בכללות

היכלות בתים

פנימיות והיצוניות הלב

תשובה תהאה

עוזר, מושיע ומגן

ידיעה ובהירה - עלמא אתכסיא ואתגלייא

מלך מלכי המלכים

עצבות, מרירות

הרכבה - חומר וצורה, עצם ומקרה

העלאה והמשכה - בכללות

ג' מיני אדם - פרצופים בכללות

חלק המילואים - אבני המילואים

נספח: עידכונים בספר "יסודות ושורשים בשער היחוד והאמונה" - להרה"ח

הרה"ג הרב נחום ישראל וילהלם.

כ"ק אדמו"ר-הזקן אמר: כשמת
סוקראטס (אחד מחכמי-אתונה)
ובא לבית-דין של מעלה, ביקש מהם
לתת לו כסא אצל אברהם-אבינו.

וטען, שאברהם-אבינו מסר נפשו
על קידוש-ה', ואילו גם הוא מסר
נפשו על קידוש-ה' (כידוע שהחכם
סוקראטס השיג בשכלו אחדות ה'
ודרש ברבים שיאמינו רק בה' אחד,
ולכן המאמינים באלילים דנו אותו
למיתה - שישתה סם המוות, ומת
מזה).

וענו לו בבית-דין של מעלה: אינך
דומה לאברהם-אבינו. שהוא מסר
את נפשו בלי שום שכר וטעם, כי
אם מצד האמונה הטהורה; ואילו
אתה רק החלפת תאוה על תאוה
אחרת (היינו, שהשגת במושכלות
שכלך, שלהאמין בה' אחד זהו
התענוג הגדול ביותר בעולם).

פתח־דבר

המעייין בתורת הבעל־שם־טוב, הרב־המגיד נ"ע ותלמידיהם, דעתו משתוממת ונפשו נלאית מלהבין אפס קצתו של כוונת ענייניהם, ואין צורך לומר לרדת לסוף דעתם.

ואין הכוונה רק ביחס להמון העם, אלא אף ביחס לתלמידי־החכמים אשר זכו למלא את כירסם בש"ס ופוסקים באופן מבהיל, וגם יד להם בספר־הזוהר וספרי־המקובלים באר היטב.

יתירה מכך, גם בעלי־נפש ומדע, אשר מבקשים לאסוף כעמיר גורנה וללקוט לעצמם מושגים אשר דלים במקום אחד ועשירים במקום אחר, אינם מצליחים לעמוד על הנקודה ועל עצם מהות העניין אשר גנוז באותם המושגים וההקדמות.

וכאילו שלא די בכך, תוך כדי גיבוש המושג המבוקש, מתגלה להם לפתע שישנם מושגים רבים אחרים שיש לשוב להקדים ולהבינם על בוריים תחילה, בטרם יוכלו לעמוד על העניין המבוקש אותו הם מחפשים. וכך הולך וסובב הגלגל, נעוץ תחילתן בסופן וסופן בתחילתן, ואין אדם מוצא את ידיו ורגליו, ונלאה למצוא הפתח.

וגם לו יחיה אדם כשנות חייו של מתושלח וישלים ללקוט את מלוא־העניינים, לא יועיל בכך הרבה, מכיוון שלא יצליח לעמוד על עצם הנקודה המרכזית – שהיא נעלמת במעמקים, בעומק אחר עומק. ולא מחמת קוצר המשיג ועומק המושג בלבד, כי אם – וזהו העיקר – שתורת החסידות שגילה מורנו הבעל־שם־טוב בנויה על "שכל־אלוקי", ואילו זה בא לחפש ולתפוס ב"שכל־אנושי".

והנה, במרוצת השנים לא רק תורת־הקבלה, כי אם גם תורת־החסידות הלכה ונסתתמה מאד. וכמו שכתב בנו של הרב־המגיד – רבי אברהם־המלאך – שכבר עוד בזמנו הוא, אף תורת הבעל־שם־טוב נתגשמה במאד מאד.

ומסופר שכבר הצדיק, החוזה־מלובלין, סיפר כמתנצל לרבי לוי־יצחק מבארדיטשב, שכאשר הוא לומד בספר התניא־קדישא, עיניו חושכות. עד שחשף רבי לוי־יצחק את זרוע קודשו, וביאר לו עניין "ישת חושך סתרו", "ויהי ערב ויהי בוקר" כו', שהוא מחמת שתורת־החסידות נמשכה ממקום גבוה־מעל־גבוה וכו', והוא למעליותא וכו'. ואם כבר בזמן החוזה־הקדוש מלובלין ככה, מה נדבר ומה נצטדק אנו – דור אחרון ותחתון, שאין אחרון ותחתון הימנו – ה' ישמור ויציל.

באחד מהשיעורים עם הרה"ג הרה"ח המשפיע האמיתי הרב שלום פעלדמן זצ"ל, שאלתיו מדוע אין כותבים את מושגיה החסידות על־דרך סדר משנה־תורה להרמב"ם או השולחן־ערוך, באופן שהכל יהיה מסוכם בצורה מסודרת, פרקים וסימנים. והשיב לי שני טעמים בדבר:

האחד – שכל דבר שבקדושה "נעוץ תחילתן בסופן וסופן בתחילתן", ומשכך צמצום העניין לגדרים אינו מגלה את מלוא־העניין ועלול להותיר הרגשה של חיסרון; והשני – נודע האיסור לחשוף ולפרוס את הדברים באופן כל כך גלוי. והוא כמו לגלות ברבים עניין צנוע, שהוא הפך הכוונה. אולם מכיוון שכ"ק רבינו־הזקן ראה את הבעל־שם־טוב בעיניו ממש, הותר לו הדבר.

משכך גם הליקוטים המובאים לפניכם היום, אינם כוללים את כלל המושגים והעניינים שכתבתי לעצמי במהלך הזמנים, מפייספרים ומפייסופרים, אלא רק חלקי־חלקים בודדים. וגם אלו – בעיקר משליש המחברת ואילך – לא הובאו במלואם ובסדר מסודר, כי אם הובאו מאמצע־העניינים, בהשמטת הפתיחה והמבואות. וכאשר הדברים החלו להתקרב למהות עצם־המושג, פרשתי או קיצרתי ביותר.

כאמור לעיל, המושגים נאספו ונכתבו במהלך תקופה של עשרות־בשנים, לפיכך ניכרים הפערים בין שנות הכתיבה, ובין אופני הביאורים. לעיתים חלקים מהותיים נעתקו בשלמותם בלשונם הזהב ממקום פלוני או מספר פלוני, מבלי שזכרתי לציין לי בשעתו המקור (ואם בשל עבודת הליקוט הייתי מתחיל ציין מראי־מקומות, הרי שעל כל שורת־תוכן בודדת הייתי נדרש למלא מספר־שורות בהערות בציון מקומם. וראיתי שהדבר מעכב גם את קצב התקדמות הכתיבה, וגם עוצר בשטף ההבנה, שדורשים ריכוז מלא וממוקד מבלי שום היסח־הדעת).

ומשכך, הריני להתנצל מראש על כל שימוש במקום כתיבה של פלוני מבלי שטרחתי לציין את מקור הדבר. וככל שהדבר חשוב לכותב לציינו, ניתן לשלוח בקשה בכדי שבעזרת־ה', ככל שיהיו מהדורות מתוקנות יותר, הדברים יצוינו בעתיד.



ממרת הספר ליתן מושגים כלליים בתורת־החסידות, בכדי שלאחר מכן יוכלו הלומדים לפתוח את ספרי הבעל־שם־טוב ותלמידיו ותלמידית־תלמידיו וללמוד את דבריהם הקדושים והמתוקים, באופן שהדברים לא יהיו רחוקים וזרים מדי. וידועה התועלת הגדולה בספרי־הליקוטים, כמצויין במספר שיחות והודמנויות רבות.

ועוד זאת יש להודיע בשער בת־רבים: הספר אינו מתיימר להקיף את מלוא המונחים והמושגים והפשטתם על פי תורת־החסידות, מבחינת ההשכלה והעבודה שבה, אלא רק ליתן פתח של שייכות גם למי שמרגיש שעומד מבחוץ, ובלבד שלאחר מכן יקיים בעצמו גם את ה"אידך זיל גמור" בהמשך כוחות־עצמו, שהוא הוא התוספת החשובה המרובה על העיקר". ומה טוב ומה נעים עלידי משפיע־אמת דווקא.

ומי יתן ויעיר רוח חכמים ממרום, על משפיע־אמת, שיועיל לעשות חסד רב, ולהשלים מלאכת־הליקוטים באופן היותר טוב והיותר שלם – כדי שתהא מלאכה גמורה. ובכפליים לתושיה להוציא כרך נוסף על חלק־העבודה הנמשך מכך בשלושת לבושי הנפש: במחשבה, בדיבור ובמעשה – שהוא תכלית.



ולקראת סיום אציין את פתגמו של כ"ק אדמו"ר מהר"ש, שעליו חזר אחר־כך בסגנונו כ"ק אדמו"ר הרש"ב: העולם סובר שתורת־החסידות היא פירוש על תורת־הקבלה, אולם האמת היא בדיוק ההיפך, שתורת־הקבלה ("רזין") היא רק פירוש על תורת־החסידות ("רזין־דרזין").

והנה, לימוד רזין הוצרך להגבלות, כידוע. מה־שאינ־כן בלימוד רזין־דרזין (פנימיות התורה, בחינת הסוד־שבסוד, "עצם־הסוד"), מחמת שכשאוחז בעצמות־הדבר ממש, הרי שהוא ברור ונהיר מאד מכל צד עד שממילא ומאליו גם מבין מדרגת רזין בדרך אמת־ויציב, מכיוון שהולך מלמעלה למטה. מה־שאינ־כן, אם לומד רק רזין (שהוא רק התפשטות מתורת־החסידות), הרי שלא אוחז בעצם ונצרך לילך ממטה למעלה כמגשש עיוור באפילה, ועלול לצאת מכך תקלה חמורה ח"ו.

עוד נמצא כי החולק על תורת־החסידות, אינו חולק על איזה עניין־צדדי שבתורת־השם ח"ו, כי אם על עצמות ומהות התורה עצמה, כפי שהיא במקורה העצמי ממש ח"ו – ה' ישמור ויציל. שמן הסוד שבסוד נשתלשל ונתגלו גם יתר חלקי הדרש, הרמז והפשט.

אבני שוהם

א ומסופר שפעם הגיע הרה"ח ר' יצחק יואל רפאלאוויטש (הרב דחסידי חב"ד בקרעמטשוג) לכ"ק אדמו"ר מהר"ש נ"ע, וביקש ממנו רשות להדפיס את המאמרים של הרב אייזיק אייזל האמילער. והשיב אדמו"ר נ"ע: "א חוצפה פון יונגערמאן שיש לכם היכולת ללמוד מאמר מ'רבי' שבו האלוקות הוא בגילוי ו'השכל' הוא בהעלם, ובמקום זה רוצים ללמוד מאמר של 'חסיד', ששם ה'שכל' בגילוי והאלוקות בהעלם." וד"ל.

ומה יועיל אם לומד הפשט, ואף בעמקות מבהילה, אך חולק על עצמותה ח"ו (אדרבה, זה אפיקורס בעצם ובפנימיות, רחמנא לצלן). והוא דומה לחכמייוון ואתונה שביקשו להשכיח "את תורתך". דהיינו, שלא אסרו ללמוד את החכמה שבתורה (האינטלקטואל שבה), אלא רק שישכחו מנותן התורה בעצמו ח"ו, ויכתבו על קרן השור וכו'. ונמצא במקום שהתורה תגלה אלוקות, היא משכיחה אותו יתברך ח"ו, ורק כביכול מעצימה אך את שכלו של הלומד בלבד. ודי לחכימא, ובפרט בדורות אחרונים אלו.



ויהי רצון שעל-ידיכך שירבו לומדיהתורה בעצם, ממילא יוכלו לייחדייחודים כמורנו הבעל-שם-טוב (ואין הכוונה ליחודיהקבלה כפשט ההבנה, כידוע), ואז ממילא תוסר המחיצה ויתגלה משיחצדקנו במהרהבימינו, אמן-כן-יהירצון.

פירוש, אז תוסר מחיצת העולם-זהסתר שבעולם, ויתגלה שהקב"ה תמיד היה במהותו ועצמותו גם למטה בעולם-זהה - כפי שהוא נמצא בעצמותו ומהותו למעלה בעולמות עליונים - בהשוואה גמורה, בבחינת "נתאווה להיות לו [יתברך] דירה בתחתונים" - ועד שיוכל אף תינוק לומר "זה אלוקינו". ובכך תושלם תכלית כוונתו יתברך בבריאת-העולם.



בכל מקום שבו נאמר מורי - הכוונה היא להרה"ג הרה"ח הרב נחום ישראל וילהלם שיחי', עהבר ספר יסודות ושרשים בשער היחוד והאמונה, אשר אינו נוהג ליתן הסכמות לספרים שכתבו אחרים; ובכל מקום שבו נאמר פו"ר - הכוונה היא להרה"ג הרה"ח הפשפיע, שאף איננו קורא ספרים שכתבו אחרים.

כ"ק הרב־המגיד נ"ע, טרם שהיה
אומר תורה־בחסידות, היה פותח
ספר מסילת־ישרים של הרמח"ל
וקורא ממנו שורה - ואחר־כך היה
אומר לתלמידים: "והנה, כעת ראו
כיתרון האור מן החושך..."

מבוא

מבוא בשל"ה הקדוש (שער עשרה מאמרות - מאמר ראשון, אות ה') יסוד מרכזי באמונה, אשר עניינו גילוי עניין "אחדות ה'", וזהו לשונו:

"אמנם אמיתת האמונה הנראה בעיני היא, [ש]השם יתברך מחדש בטובו, בכל יום תמיד, מעשי בראשית - בכוונה מכוונת שופע שפעו, ואילו היה מונע רגע אחד, היה הכל כלא היה, כמל המציאות. והוא פירוש הפסוק: "וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד" (דברים ד' ל"ג). אין הפירוש כי אין [עוד] אלוה זולתו, כי זהו פשיטא; וכבר גילה זה בפסוק "שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד". אלא רוצה לומר, שאין עוד מציאות בעולם זולת מציאותו יתברך. כי בהסתרו יאבד הכל".

אך נקודה זו ליוותה את עם ישראל לאורך השנים באופן מקיף בלבד, והייתה למעלה מהתלבשות בעצמותו ומהותו של האדם, עד שבא מורינו הבעל-שם-טוב, והאיר וגילה עניין מציאות-ה' ואחדותו מכל צד, שלא בערך.

ואכן, נקודה זו מודגשת מאד אצל הרב המגיד נ"ע ואצל תלמידיו האמיתיים, כמסופר על כ"ק אדמו"ר הזקן (בית רבי ח"א ג'):

"בדרך הילוכו למעזרימש, בפעם השניה, היה אצל רבי פנחס מקאריץ. רבי פנחס קיבלו באהבה רבה וכיבדו מאד, וביקשו שישאר אצלו להיות תלמידו, והוא ילמוד אותו: שיחת-עופות, שיחת-דקלים, מעשה-בראשית, מעשה-מרכבה ולילך בהיכלות. והשיב לו רבינו: הנה מה שהאדם צריך ומחוייב ללמוד ולהבין הוא עניין 'יחיד, אחד, ועד', וזה לומדים במעזרימש בטוב מאד. ובבואו אחר-כך למעזרימש אמר לו המגיד: רבי פנחס רצה ללמדך שיחת-עופות, שיחת-דקלים וכו' ואני אלמדך עניין 'יחודא-עילאה ויחודא-תתאה'".

ובאמת הבעל שם טוב ותלמידיו הקדושים והטהורים, גילו את עניין אחדות ה' - לפי עומק תפיסת החסידות² (מגיד דבריו ליעקב, הקדמה ראשונה):

"כי הוא גילה מקור יקר, תפארת חכמה זו על כל קוץ וקוץ תלי תילין של הליכות עולם העליון והתאחדותו בעולם התחתון, ככל תנועה והילוך ודיבור ועובדא. כמאמרם ז"ל על חנוך, שהיה תופר מנעלים ועל כל תפירה ותפירה היה אומר 'לשם יחוד קודשא בריך הוא ושכינתא'".

אולם הבעל-שם-טוב גילה רק ראשי-פרקים בנקודה זו והמסתעף ממנה בדרך ממילא, וגם זאת רק לתלמידיו הגדולים והמיוחדים. והיה מגלה טפח ומכסה אלפים אמה.

כמו כן די היה לחסידיו רק להיות מקושרים אליו, בכדי לעמוד על מהות נקודת האמת במציאות-ה' ואחדותו יתברך. ואצל הרב-המגיד היה כבר נצרך לעמוד בד' אמותיו, בכדי שתאיר נקודה זו בנפש במלוא עוצמתה. ואצל כ"ק אדמו"ר הזקן כבר הוצרכו לשמיעת תורותיו ולימודן, שהוא אמנם קשה יותר, אך גם פועל ממילא עמוק יותר בנפש, ובאורח קבוע יותר. ואכן, כ"ק אדמו"ר הזקן מסר את נפשו וגופו ממש להסברת המושג "אחדות ה'" במוח ולב³.

אך מסיבה שאיננה ברורה, טעו רבים וטובים שלא ראו מאורות מימיהם, לחשוב שכ"ק רבינו הגדול עסק בתורתיו בחקירה, כדרך גדולי רבותינו הראשונים, ואילו באמת דרך לימוד תורת הבעש"ט היא הרי באופן אחר לגמרי.

אבני שוהם

ב עיין בהרחבה בספר דרך-מצוותיך לכ"ק : עיין בהקדמת כ"ק אדמו"ר האמצעי על ספר אדמו"ר הצמח-צדק במצוות אחדות-ה' שכתב לבאר פירוש עניין אחדות-ה' על-פי תורת-הנגלה, ולאחר-מכן על-פי פירוש הזוהר והקבלה, ולבסוף על-פי יסוד עומק תורת-החסידות, שלא-בערך.

אמרי-בינה, על גודל מסירות נפשו של כ"ק אדמו"ר הזקן על זאת דווקא (הוי' אחד), מכיוון שבבך נעוץ כל יסוד עומק תורת-החסידות ממש, והאמונה הפשוטה והטהורה בהשם אחד.

ויש לומר כי נקודת הטעות נובעת מצד שידוע ומפורסם לכל מעלת עומק שכלו, בינתו ודעתו של רבינו הזקן, שהיא באופן מבעית ומבהיל הרעיון על כל יתר חכמי דורו. אך דווקא בשל מעלתו זו רבים הקלו לשער בדעתם ולכנות תורת חסידות חב"ד כתורה שכלית גרידא (וגם בשל היות ראשית יבות חב"ד עניין של מוחין, כידוע)⁷.

אך טחו עיניהם מראות כי מעלת שכלו של רבינו היא רק מסובב מצד מעלת קדושת רום מהות ועצמות נשמתו. ואדרבא, מבין תלמידי הבעש"ט והרב המגיד, דווקא רבי פנחס מקאריץ ורבי נחום מטשערנוביל כונו על ידי חבריהם בשם "פילוסופיים אלוקיים".

וזאת יש להודיע בשער בת־רבים: "החסידות אינה נכנסת לדיון שכלי והוכחות אודות יסודות־האמונה. אלא היא מסבירה גם לשכל האנושי (לנפש הטבעית והבהמית) ב'שפה' המובנת גם לו, כך שטוהר־האמונה יוכל להאיר גם בדרגת־השכל של האדם", ואז ממילא גם יולידו בו "מידות" מתוקנות בעצם, באופן שיהיה מתקיים לעולם־ועד. שזהו סדר הנהגת דקדושה.

ולפיה, אחדות ה', אין פירושה כפי שסובר העולם, בטעות, רק שאין עוד אלוהי נוסף מבלעדי ה'. אלא לפי עומק פנימיות הדברים הוא, שאין עוד שום מציאות מלבד הקב"ה. היינו, שהוא יתברך המציאות האחת והיחידה הקיימת, ואין עוד שום מציאות נוספת כלל זולת מציאותו יתברך.

וכמו שביאר המשפיע הגדול והנורא - ראש כל המשפיעים בדורות האחרונים - הרש"ג אסתרמן: "עניין ומהות אחדותו של הקב"ה, שלא כמו שסוברים

אבני שוהם

בינה ותבונה.
וראה באות א' בחלק המילואים שכן כתב הרה"ג הרה"ח מבארטישטב, ושגם הקליסקער הסכים על זה, כי זו הדרך אשר קיבלו מהרב המגיד ג"ע, כפי שקיבל מהבעש"ט בעצמו.

7 וגם בשל המילה "התבוננות", שהיא באה לכאורה מלשון בינה ושכל. הגם שבאמת המונח המלא הוא "התבוננות באלוקות", (או לדיוק: התבוננות בגלות־ה') מלשון ראייה דווקא. שבכיכול כבר רואה בעיני שכלו. ואז גם נמשך ממילא ומאליו באופן של

שאחדות ה' הוא שמאמין שאין בורא אחר וזולתו ח"ו (זה אינו, כמו שיתבאר בליקוטי אמרים ח"ב בתחילתו: וכי תעלה על דעתך שיש אלקים נשרה במים מתחת לארץ כו'). אלא אחדותו נקרא שהוא לבדו הוא כמו קודם שנברא העולם היה הוא לבדו הוא כו' כמו כן לאחר שנברא העולמות והברואים הרי כל העולמות בטלים במציאות ממש. ועל זה מורה תיבת אחדות, שנלקח משורש מילת 'אחד', כמו אלף אחד כמ"ש במ"א. וזהו אחדות אמיתי, שאין דבר שחוץ ממנו, גם לאחר שנברא כמו קודם שנברא כנ"ל (וכמו שכתוב במ"א באדיבות יעו"ש). וממילא היפך אחדותו נקרא מה שמשים עצמו ליש ודבר נפרד, כי באמת אין לך דבר שחוץ ממנו כו'. ועל פי זה מובן איך שבכל שם"ה לא תעשה הרי הוא עובד עבודה זרה ממש, כיוון שעובר על רצונו יתברך ועושה את עצמו והדבר ההוא ליש ודבר נפרד - וממילא זה גם נקרא עובד עבודה זרה. וכאשר יתבונן בזה יבוא למסירות נפש על זה כו' וד"ל".

ועניין זה הוא קשה מאד לתפוס ולתקוע בשכל האנושי, וקל וחומר להוליד גם מידות מתוקנות בדרך זו. שכן לכאורה לאחר בריאת העולם ישנם כעת שני דברים: מציאות-ה' ומציאות-הנבראים. אם כן כיצד ניתן לומר שבריאת העולם לא פעלה שינוי באחדותו יתברך, וגם כעת משנברא העולם הקב"ה הוא אותו אחד יחיד ומיוחד בתכלית הייחוד, גם כעת, בדיוק כמו שהיה קודם בריאת העולם?

הקושי הרב לתפוס את נקודת-הדבר אף הוביל גדולים רבים למסקנה השגויה שכאלו מציאות העולם והנבראים אינם אלא דימוין ואחיזת עיניים ח"ו. אך תורת-החסידות שוללת הבנה זו בתכלית, ומדגישה שאע"פ שמציאות העולם והנבראים הינה מציאות אליבא דאמת, אעפ"כ אין קיומה פועל שום שינוי באחדותו יתברך.

אבני שוהם

מיוחד באור א"ס ב"ה ממש, ותלמוד תורה כנגד כולם. ואחר כך יתבאר ממילא בפרק כ"ד איך שעל ידי כל הלא-תעשה הוא נפרד מה' כמו בעבודה זרה".

ה' ולפני כן כתב: "יובן שההפך ונגד אחדותו האמיתית זהו מהות קליפת עבודה זרה. וזה יתבאר בסוף פרק כ"ב (בתניא), ועיין בפרק כ"ג שעל ידי קיום כל הרמ"ח מצוות עשה הוא

ולפיכך מצווה התורה "וידעת היום והשיבות אל לבבך", כלומר שגדרשת עבודה פנימית עמוקה של "דיעה" ו"השבה" (כידוע משמעות שתיהן בחסידות), בכדי לתקוע הכרה זו אל תוך המציאות השכלית והרגשית של כל יהודי, עד שתוכן הדברים יהיה מונח אצלו בפשטות, כפי שהאדם יודע ותופס את עצמו ממש¹.

למעשה, תורת החסידות מטפלת בשורשו ומהותו של האדם, עד שהאדם משתנה ביסוד-עצמותו להיות אוהב ויראה' [בתחילה כטבע שני (על-ידי "אתכפיא"), ולאחר מכן בעצם מהותו ועצמותו ("אתהפכא")], ללא מלחמה גדולה קשה ומרה. וכבר אינו נצרך לסיגופים, ביטויים ותעניות. שלאחר גילוי תורת הבעש"ט, אלו כבר הנהגות דתוהו, שעה שישנה "תרופה ללא תופעות לוואי".

וכשנקודה מרכזית זו הופכת להיות מאירה בנפש-האדם באופן "עצמי", הרי שהאדם נמשך ורץ, ממילא ומאליו, לבקש את הקב"ה בכל לב ונפש, ורודף ומתאוה לעשות רק את רצונו יתברך ומצוותיו (מצוות עשה), ושונא ודוחה בתכלית השינאה ובאמת לאמיתה עד הקצה האחרון את כל מה שהוא יתברך איננו חפץ בו (מצוות לא תעשה). ואף למעלה מכך, שאפילו בדברי-הרשות אין נפשו נתפסת עוד.

ויודגש בהדגש רבתי, שנקודת היתרון בתורת-החסידות היא שהדברים נפעלים ממילא ומאליו. מבלי צורך לרדת לפרטים ולמלחמות. וזו גם הסיבה שאין החסידים צריכים - ואף לא נהגו - ללמוד בספרי המוסר¹.

אבני שוהם

וביאר כ"ק אדמו"ר הזקן, כי באמת עיקר העבודה בעולם-הזה היא "וידעת היום" - הידיעה דווקא היום, בעולם-הזה. ואם אגב אורחא גם יבוא בהפעלות-הלב והמידות, מה טוב ומה נעים. אך עיקר העבודה, בפועל, הוא התבוננות-באלוקות באופן של ידיעה והשגה (היום), ולעיתיד לבוא - בזמן הגאולה - יושב ממילא ומאליו גם אל הלב (בבחינת התפעלות המידות) - כמובן כפי ערך העבודה דידיעה

והשגה. ;
 למעט בספרי-יראים אשר מיוסדים על מאמרי חז"ל בלבד, כגון: חובת-הלבבות, ראשית-חכמה, ספרי המהר"ל, השל"ה הקדושוכי"צ"אבאלה.
 בספרי המוסר האחרונים כבר עוסקים בפרטים ובתיקון מידות פרטיות, וכל מידה בשער נפרד, כגון: מידת הכעס, מידת הענוה, מידת הזריזות, הנקיות וכיוצ"ב.

ותלמידי הרב-המגיד התאמצו לתקוע את האמונה המהורה והפשוטה של "אין עוד מלבדו, ואפס זולתו" לפי עומק יסוד הבעש"ט, במוח ולב של הנפש האנושית הטבעית של האדם, עד כדי-כך שתתהפך מהותה של הנפש-הטבעית וממילא גם של הבהמית, לתפוס את מציאות-ה' ואחדותו כפי שהיא תופסת את עצמה ומהותה באופן "עצמי" ממש.

נוכח האמור, לא די בלימוד מאמרי-הרביים, אלא בהפנמת ותקיעת תוכנם באופן "עצמי" ממש. והנה יובן, בכללות, עניין "עצמי":

"היה מעשה, והגאון החסיד רבי ברוך-מרדכי זלה"ה מבאברויסק נסע פעם לחתונת אחד ממשפחתו, ונודמן לו לראות בדרכו את הוואלפער, ויבקש אותו לאמר תורה. ויאמר בהתלהבות עצומה מאד. וישאלהו הר"ר ברוך מרדכי: אחרי כי זה זמן נתרחקתם מעל רבכם, הרב-המגיד זצ"ל, ואיך לא נפסקה ההתלהבות? ויאמר הוואלפער משל לזה, מאיש אחד שכחן ביותר, שכאשר היה פושט את בגדיו טרם שוכבו לישון היה שוכח למחר אנה הניח אותם. ויתיעץ בשעתו לכתוב על פיסת-נייר איזה בגדים הם מראשותיו ואיזה למרגלותיו - וכן עשה. ואף כי היה לו לשכוח אנה ראשו ואנה רגלו? אך זה אינו, כי על דבר "עצמי" אין שייך שיכחה! וכן בנמשל, בזה הלשון: "די ווערמער זיינען זייער עצם'דיקע [=הדברים הם עצמיים מאד] ולא שייך שכחה עליהם".

"ושוב היה מעשה שפעם אחת נודמן להרה"ה רבי ברוך מרדכי זלה"ה מבאברויסק לראותו בדרך מלון. וכשיצא הוואלפער לחוץ, חיפש הר"ר ברוך מרדכי בתרמילו, אולי ימצא שם איזה כתב דא"ה. בתוך כך נכנס הוואלפער ואמר לו להר"ר ברוך-מרדכי: "מה אתם מחפשים אצלי, האם

אבני שוהם

מה שאין כן בתורת-החסידות מחזיקים ומאליו יתפרדו כל פועלי עוון, עד שכלים ומתעסקים רק בעצמות ומהות, וממילא מאליהם. ולכל היותר באופן של התוועדויות.

מבוא

גנבתני מכס מאומה". והשיב לו הר"ר ברוך-מרדכי שמחפש אחר איזה כתב מהמגיד. ואמר לו: אצלכם - החסידים הם דבר בפני עצמו, והרב והדא"ח הם דבר בפני עצמו, על בן צריכים אתם לכתב. אבל אנחנו עם רבינו ועם הדא"ח היינו דבר אחד ממש, ולא היינו צריכים לכתב וכו'. ולקח מקלו ותרמילו והלך לו".

אדם יכול לתפוס דבר-שכלי בשני-אופנים: האופן האחד - והוא הידוע לכל - באופן של השכלה. דהיינו, קודם ההשכלה היה מציאות של אדם, וכעת לאחר ההשכלה ישנן שתי מציאויות: מציאות-האדם ומציאות-ההשכלה. כלומר, שמציאות ההשכלה היא דבר-נוסף על מציאותו של האדם, ולמעשה הם שני דברים נפרדים (ולכן ממילא גם שייך על המציאות הנוספת טעות ושיכחה וכיוצ"ב).

אך האופן השני - והוא עניינה של תורת החסידות - היא תפיסת-המציאות, כפי שהאדם תופס את עצמו ומהותו ממש (על דרך חיבור נפשו וגופו). באופן כזה תפיסת-המציאות חודרת לכל מהותו ועצמותו של האדם, ולא כדבר נוסף עליו, וממילא כל הסתכלותו הטבעית על המציאות הדורה באלוקות בפשיטות גמורה כזו, שהיא כבר מעבר לטעות ומעבר לשיכחה והגשמה וכיוצ"ב).

ומכיוון שכך המשילו הבעש"ט ותלמידיו ותלמידי-תלמידיו את תורותיהם במשלים-עצמיים, דהיינו בחיבור וייחוד הנפש בגוף האדם, בכדי שהנקודה המדוברת תיתפס באדם באופן עצמי. דהיינו, כפי שהוא תופס את עצמו ובשרו ממש.

עך גילוי תורת-הבעש"ט ותלמידיו, המשלים היו זרים מהנפש, כגון: משלי שועלים או כפר שהלך לכרך וכיוצ"ב.

"המגיד מדובנא, הרב יעקב קראניץ (הידוע במשלו הרבים), בא פעם לכ"ק הרב המגיד למעזריטש. תלמידי כ"ק אדמו"ר השתדלו שישחה זמן מה במעזריטש ולהדריכו שילך בדרך ותורת הבעש"ט.

ויאמר להם כ"ק הרב המגיד: עיזבו אותו לנפשו בדרך אשר בחר. נשמתו עברה דרך היכל המשלים, ונהנה מהצעצוע הזה, לכן ילך בדרך זוה אשר ישר לפניו".

אך מזמן הבעש"ט ותלמידיו, המשלים הם כבר משלים מתוך ייחוד-הנפש בגופו של האדם, בבחינת "מבשרי אחזה אל-ה". "מבשרי", כפשוטו ממש. דהיינו, מייחוד הנפש בגוף דווקא (מברק המבריק בשכל; ממה שלמעלה מן השכל; בהשתלשלות אותיות הדיבור מאותיות המחשבה וכיוצ"ב). והם הנקראים "משלים עצמיים", וגם הקרובים אליהם, כגון: יחס-עצמי של אב ובן, מלך ועם, השכלת תלמיד מרב ועוד. והנה על כל זאת נדרש שהדבר יהיה בפעולת "אחזה" - בחינת התבוננות וראיה בדבר, רק שיהיה באופן עצמי.

וידוע מאמרו של רבי הלל מפאריטש, שקודם שהחל ללמוד חסידות היה עסוק בביטוש הגוף בתעניות וסיגופים על כך שמונע ממנו עבודת ה' כדבעי. אולם לאחר שנתקרב לתורת-החסידות, הבין חשיבות גופו לעבודת-ה', שהוא כבר באופן אחר לגמרי ממה שהתפרסם טרם גילוי תורת-החסידות".

ומסופר שבזמן כ"ק אדמו"ר הצמח-צדק או כ"ק אדמו"ר מהר"ש, שוחחו ביניהם קבוצת אנשים בין מנחה למעריב על סוגי חיבורים עמוקים שמבארים באר היטב, בעומק וברוחב עניינים קדושים העומדים ברומו של עולם. וזה אומר אני לומד מחיבור פלוני, וזה אומר אני לומד מחיבור פלמוני. ואחד מהחסידים ששמע שיחתם, ניגש אליהם ואמר ואני לומד עניינים שבקדושה מהחיבור הטוב ביותר - מהחיבור של הגוף בנפש.

אבני שוהם

כבר נחשב רק כחיצוניות בלבד. וביאורם לנו במשל הוא שלא בערך ממש לתפיסתם אלוקות. בבחינת "מבשרי אחזה אל-ה" - "אחזה" הוא לשון תרגום, שהוא לשון אחוריים. דהיינו, המשל שלהם לנו הוא רק בחיצוניות בלבד.

ה' ויש להבין שצדיקי-האמת רואים אלוקות ממש, ובאופן נעלה שלא בערך. אולם רק שזקוקים להסביר זאת לזולת, עושים זאת במשלים עצמיים של יחוד הנפש בגוף. ובאמת מה שאצלנו נתפס משלי אחדות-ה' בפנימיות בייחוד עצמי, אצל הצדיקים הוא

אולם לא די בכך, אלא יש לתפוס את העניינים שבחסידות באופן עצמי ממש. כפי שהדבר הוא בעצמו, ולא שיהיה באופן שרק יאמרו: 'כך כתוב במאמר'. אלא המדרגה שבה יהודי לומד, כך הוא אמור להיות אחוז ודבוק בה באותה השעה באופן עצמי, שכן גם המשל הוא עצמי. דהיינו, שהדבר יהיה נוגע לו בעצמותו ומהותו ממש, כי אלו הם חיינו ועבודתנו.

"להיות נתפס יחודו יתברך בלב כל אחד ואחד - כל חד לפום שיעורא דיליה - ולקשר נפשו ביחודו יתברך, להיות מטפס ועולה מטפס ויורד בהתקשרות העולמות אליו יתברך".

ומרגלא בפומיה של הרה"ח מיכאל בלינער (בליובאוויטש היה נקרא דער אלטער) היה נוהג לומר: "חסידות אין צריכים ללמוד כמו שקוראים מכתב של איש זר, אלא לקרוא מכתבים מה שנעשה בשמים".

והיה אומר על זה משל, שגם זכרו כ"ק הרבי זי"ע: כידוע, ברוסיא היו הרבה אנשים פשוטים אשר נקרא "יישובניקעס", שהיו בדר"כ לוקחים בחכירה מבעלי האחויות "קרעטשמע" (כעין בית מלון קטן על אם הדרך) וגם שדה ופרדס. ועל פי רוב היו יראים, אך לא היה מי שילמדם באופן מסודר, ורק בחודש תשרי נסעו לעיירות הסמוכות להתפלל בציבור גדול, לשמוע תקיעות שופר וכיוצ"ב.

ובמסופר שפעם קיבל אחד היישובניקים מכתב בהול (מעלגראמא), אך לא ידע לקרותו. אין רץ האיש אל המלמד שיבאר לו מה נאמר במכתב. החל המלמד לקרוא בפשטות, והיישובניק שומע שאביו הלך לבית עולמו, רחמנא לצלן.

אמנם המלמד לא התרגש ממה שנאמר והמשיך בשוויון נפש בקריאתו, אולם אותו יישובניק מיד נפל והתעלף. אמנם המלמד הוא שקורא המכתב לא נתפעל, מכיוון שאצל המלמד זה לא היה אביו, אלא אב זר. ואילו אצל היישובניק היה מדובר באבא שלו - ולכן התעלף, אף שלא ידע לקרוא את המכתב.

ועוד הסביר זאת המשפיע הרש"ג אסתרמן (ויש אומרים על ידי אותו ר' מיכאל בלינער), כביאור מהות עניין "מארי דחושבנא" שבזוהר וכדא"ח באופן הבא:

סוחר אחד ביקש לערוך חשבון סופי בספרי חשבונות עסקיו. מנהל החשבונות ערך את החשבונות והסביר לסוחר כי מסחרו ירד פלאים ובקרוב הוא יהיה מוכרח לפשוט את הרגל. מיד התעלף הסוחר, ורק בקושי ובתחבולות שונות על ידי רופאים שונים שב לנשום וחזרה בו רוח החיים.

לכשהבריא הסוחר ושב מעט לאיתנו, בא מנהל החשבונות לבקרו. ופנה אליו הסוחר בפליאה עצומה: מאד נפלאתי עליך, כיצד זה בשעה שמסרת לי הדין והחשבון ראית שהתחלתי להחוויר וכמעט נשמתי עמדה באפי, ואילו אתה ישבת בקור רוח ובקושי זאת ממקומך. והלא אתה ידעת יותר ממני שמסחרי ירד מטה.

השיב לו מנהל החשבונות: מהו הדימיון איך שנגע בי הדבר לעומת איך שנגע אליך? הלא אתה בעל הבית, והחשבון שלך הוא. כן הוא הדבר כשעושי חשבון נפש (ולענייננו גם אופן הלימוד), דרך להיות שהחשבון נוגע לו, שהוא הוא בעל הדבר, הוא בעל הבית בעצמו, ולא כמו שרואה כאילו חשבונות של אחרים.

ובאמת סיפרו לכ"ק אדמו"ר הצמח-צדק, שנמצאה תמונה מצויירת במכחול של כ"ק אדמו"ר הזקן בעל-התניא והשולחן-ערוך, אשר שורטטה בשעת משפטו על ידי צייר - כנהוג באותם שנים לצייר הנחקרים החשובים מאד - ושאלוהו האם באמת הדבר שהצייר אכן דומה. והשיב לו כ"ק אדמו"ר: "פעמאח (=שומה), פניו של כ"ק אדמו"ר הזקן היו משתנים בכל רגע, לפי אותה המדרגה שבה היה אחוז באלוקות באופן עצמי ממש".

אך עוד אחת יש לזכור, כפי מסופר בשם החסיד ר' אברהם דרייזין, שפעם אמרו כי ההבדל בין ליובאוויטש לקאפוסט הוא שבליובאוויטש היו מעבירים את הסדרה [=הפרשה, שתיים מקרא ואחד תרגום]. כלומר, בקאפוסט היו בעלי מוח ולב שהיו שקועים בעניינים נעלים והסתפקו בכל שהם עוסקים בחסידות בעומק ועיון רב, ומתוך כך לא שמו לב מספיק לדברים כמו העברת הסדרה. אך בליובאוויטש העיסוק בחסידות לא בא על חשבון קבלת-עול ה"ו. וד"ל.



ויש להקדים תחילה שתי הקדמות פשוטות, אך נכבדות:

ההקדמה האחת - להפשיט את הדברים מגשמיותם

על פי תורת החסידות "להפשיט את הדברים מגשמיותם" אין הכוונה להפשיטם ממושגים גשמיים בלבד, אלא גם מהמושגים הרוחניים המוכרים לנו, שגם הם נחשבים - בדקות - הגשמה לגבי האלוקות. דהיינו, שלאחר גילוי תורת החסידות, גם חשיבה באופן של רוחניות באלוקות, היא הגשמה חמורה.

ובאמת, מטרת החסידות היא לקרב מושגים מן הפרד"ס אל שכלו וליבו של האדם, ולהסביר לו כיצד היא מציאות-הבריאה ומה הביטוי שלה בעבודת האדם את קונו. אך תנאי בל-יעבור הוא בהדגשת הפשטת ההפשטה, דהיינו גם ביחס לעניינים הרוחניים המובאים כהמחשה לעניינים האלוקיים.

והנה, מאמרי רבותינו נשיאנו מלאים במה ש"ציווה הבעל-שם-טוב שלא ללמוד ספרי הקבלה, כי מי שאינו יודע להפשיט הדברים מגשמיותם, מתגשם מאד על-ידי לימוד זה, בשנותן ציור בעניות דעתו לאלוקותו יתברך". וכן אמר כ"ק אדמו"ר הזקן: "אמר קדוש ה', היכשב"ש נ"ע, אשר [ב]לימוד בספרי הקבלה יש להיזהר שלא ידמה הדברים כפשוטן: שהעשר ספירות נקרא "אל" או "אלוה" בו, וגם שלא יומשך אחרי שאר כינויים גשמיים הנזכרים שם על דרך משל". וכן בעוד מקומות.

וב"ק אדמו"ר הזקן וכ"ק אדמו"ר הצמח-צדק מכארים שבדבריו אלה של הבעש"ט, אין כוונתו בזה רק שאין לפרש את המושגים שבעולם הקבלה כפשוטם - בגשמיות ממש - שהרי על כך אין צורך אפילו להעיר: מחד - תפיסת מושגים אלה כפשוטם נוגדת את ההיגיון; ושנית - וחשוב מכך - היא נוגדת את יסודות עיקרי האמונה שהקב"ה אינו גוף ואין לו דמות הגוף.

אלא, כוונת חידושו של הבעש"ט היא ביחס לאותם יהודים שמבינים שמושגים אלה אינם כפשוטם ח"ו, ולמרות שהאדם הפשיט את המושגים מהגשמה פשוטה זו, עדיין יתכן שתפיסתו בנושאים אלה - בכללותם - תהא בצורה מגושמת

לפי ערך דקותם ועדינותם. הגשמה פנימית זאת, היא שמתכוון הבעש"ט לשלול בדבריו.

מזרינו הבעש"ט מלמדנו, שהלימוד בפנימיות התורה דורש להפשיט את העניין גם מן ההפשטה עצמה. הפשטה לפני מההפשטה. ונקודה זו מהווה יסוד מרכזי בתורת חסידות ליובאוויטש, בה הושם דגש מיוחד על הפשטת המושגים הרוחניים, אפילו מה"הגשמה" הדקה ביותר.

והדבר נכון הן לגבי ענייני ה"השכלה" שבחסידות (היינו, תפיסת מציאות ה' ואחדותה בשכל) והן לגבי ענייני ה"עבודה" שבחסידות (היינו, דרכי העבודה שבלב שנולדו מן התפיסה השכלית והביאו למעשה).

ואדרבה, אם דבר התפיסה בשכל לא ירד עד למדרגת המידות, ואח"כ אף לא הביא ממילא למעשה בפועל ממש, סימן הוא כי תפיסתו את הדבר הייתה שלא כדבעי ובאופן מגושם מאד מאד, ה' ישמור ויציל.

ההקדמה השנית - התורה מדברת בעצם בעליונים ובשניות בתחתונים

יסוד מוסד באחדות ה' היא שלכל הנבראים והנמצאים בעולם הזה, יש שורש בעולמות העליונים מאד. וכמאמר רז"ל: "אין לך כל עשב ועשב שאין לו מזל ברקיע" (ב"ר פ"י ו'), ועל דרך זה בכל שאר הברואים שיש להם שורש ומקור רוחני.

והנה, כאנשים גשמיים אשר חיים בעולם התחתון, אנו מורגלים לחשוב שהעניינים שאנו תופסים בחושינו ובשכלנו מבטאים את "שמות העצם" שעליהם דיברה התורה.

כך, אנו מורגלים לחשוב כי המושגים "אור" ו"חושך" הנראים לעין הגשמית הם אלה שמבטאים את מושגי ה"אור" וה"חושך" הכתובים בתורה. וכך, גם יתר המושגים "יד", "עין" וכו'.

רוצה לומר, התפיסה האנושית סוברת ששפת התורה מדברת במושגים גשמיים ("בנגלה"), וזאת בכדי לרמוז על מושגים עליונים יותר. בבחינת "דיברה תורה בלשון בני-אדם", וכי "הכל משל ומליצה" וכו'.

וזאת מפני, שכאנשים גשמיים אין לנו ידיעה ותפיסה באותם מדרגות עליונות, ולעומת זאת יש לנו תפיסה במדרגות התחתונות שבעולמנו, ולכן על ידי שימוש במושגי העצם הגשמיים שלמטה, נוכל להמשיך בשכלנו את המושגים כפי שהם בשורשם באופן יותר רוחני למעלה.¹⁰

לשון אחר, העולם סובר שהפירוש של דברי-התורה הם, בעצם, כפי שאנו מבינים אותם ממש, אלא שיש בהם גם רמז רוחני כפי שהם מתפרשים בעולמות העליונים (לפי ששם הכל מתפרש במושגים רוחניים). ובאמת כך היא שיטת-הראשונים וגם דעת בעל-הפרדס.

אולם, לפי החסידות, האמת היא בדיוק להפך: "התורה מדברת בעצם בעליונים, ורומזת בשניות בתחתונים" (ס' עשרה מאמרות לרמ"ע מפאנו, מאמר חיקור דין, ח"ג פכ"ב; ועניין זה נתבאר בארוכה גם בשל"ה הקדוש, הקדמת בית אחרון, ובמסכת פסחים שלו, דרוש ג' לשבת הגדול).

לפי תפיסה זו, שפת התורה היא אמת לאמיתה. ובאמת "בעצם" היא מדברת כפי שהיא בשורשה האמיתי בעולמות העליונים בלבד, אלא שכל דיבורה בעולמות

אבני שוהם

הידיים למעלה היא גילוי מידותיו יתברך להשפיע חסד אולהיפך, חלילה. כלומר, כמו שעל ידי הידיים למטה באדם, מתגלות מידותיו הנפשיות בפעולותיו, באופן של "מלבוש חיצוני" (הכוחות הנפשיים באים בלבוש מגושם כידי-בשר). כך עניין הידיים בנמשל, למעלה באלוקות, שבה קיימת רק הרוחניות של הכוחות, מבטאים את גילוי מידותיו יתברך - לחסד ולגבורה.

וכפי שיובהר בהמשך, לאחר גילוי תורת-החסידות, זוהי גם כן כבר סוג של הגשמה בדקות.

כך, למשל, מטרת ה"ידיים" בעולם התחתון היא שהאדם משפיע זולתו ביד ימין או שמענישו ביד שמאל, כמאמר רז"ל: "לעולם תהא שמאל דוחה וימין מקרבת" (סוטה מ"ז ע"א).

וכך נוכל, בהשאלה שכלית, להבין שמטרת

התחתונים הוא באופן של "שניות" בלבד (כלשון הרמ"ע מפאנו), דהיינו על דרך ההשאלה בלבד (שכן, כל הנמצאים התחתונים קשורים לשורש מקורם למעלה), ומשכך רק התפשטות והארה שלמטה נקראים על דרך שם המושאל למטה.

דהיינו, ככל שהמושגים קיימים בעולם רוחני יותר, כך הם אמיתיים ו"עצמיים" יותר. כאשר התורה כותבת "יד" או "עין", היא מתכוונת, בעצם, לעניינים אלו כפי שהם ברוחניות למעלה (בחינות באלוקות), שדווקא הם ה"יד" וה"עין" האמיתיים, כפי שהם בשורשם הראשון בעליונים, מופשטים מכל הגשמה שהיא. ואלא, שמעניין זה של "יד" בעצם, יורד ומשתלשל גם לעולמות התחתונים עד ליד הגשמית של האדם, אבל זהו כבר רק שם "רמוז" בלבד ו"רמוז דרמוז" וכו' (שם המושאל, ולא שם העצם) ככל שהוא מתרחק מן הדבר העצמי לאמיתו.

הנה כי כן, התורה מדברת על העניין כפי שהדבר הוא בעליונים, ואילו מציאותו המגושמת, כפי שהיא מוכרת לנו בתחתונים, היא רק השתלשלות ומשל ומליצה בלבד, למציאות האמיתית העליונה "בעצם".

ובמאמרו של השל"ה הקדוש אשר היטיב לכטא את העניין: "הכלל העולה: לשוננו הוא 'לשון קודש'. רצוני לומר, אלו העניינים שאנו קורין כל אחד בשמו, זה אינו שמו בעצם, רק מושאל. ועצם השם הוא דווקא למעלה, בקדושה [כי כל השמות והתיבות הם למעלה בשורשם, במקום קודש העליון, ואחר כך כשיורד ומשתלשל ממקום קודש הזה, נקרא זה ההשתלשלות בשם הזה בהשאלה]" (תולדות אדם, ג"ה, עיין שם באריכות).

נפקא מינה: התורה הנגלית שאנו לומדים למטה - כפי פירושה הפשוט, במושגים גשמיים, כגון: "המחליף פרה בחמור" וכו' - היא למעשה רק ה"רמזים" שבתורה.



כ"ק אדמו"ר הזקן אמר: כל החסידות
שאני אומר, זהו רק מהסעודה
הראשונה של הרב המגיד. ומזה יש
עוד פעק (חבילות) וכו'. ואילו
מסעודה השניה והשלישית - עוד לא
התחלתי לדבר.



שם־העצם, שם־התואר, שם־המושאל

שם העצם מתייחס לעצמות הדבר, כפי שהוא מופשט ומושלל מכל תואר ומהות ("עצם פשוט"). לפיכך, כל שינוי במהויותיו וגדריו, אינו נוגע כלל בעצמות הדבר. [ולכן אמרו: "כל עצם בלתי משתנה"; "כל עצם בלתי יחולק לפרטים"; "כל עצם בלתי מתפשט" וכיוצ"ב].

שם התואר מתייחס להתפשטות הדבר מעצמותו, מההעלם לגילוי, להיות מוגדר בבחינת מהות כזה דווקא, ולא במהות אחר ("גדרי מהותו"), בתוך מסגרת כלי גופו".

אבני שוהם

כלי ליבו - אזי נקרא בשם התואר "חסדן". אך אז נקרא כבר רק בשם התואר (ולא בשם העצם), בהיות שהגילוי מהעלם הנפש בא רק מצד כלי גופו דווקא, ולא מצד עצמות הנפש (כשהנפש הוא לעצמו). מחמת שמצד חומר מוחו מוכן שיתפשט מהעלם נפשו עד שיתגלה בו כח השכל (ובעין כח הראיה, ובליבו כח האהבה והיראה שבהעלם נפשו) - אזי יתגלה.

יש אדם אחר שאין כלי מוחו מוכן לקבל צורת השכל, והוא נקרא בשם התואר "כסיל" (אף שבעצם נפשו יש בוודאי גם כח השכל בהעלם, כמו בנפש החכם).

העצם הוא הנמצא הבלתי צריך לנושא. ואינו צריך אל דבר - יהיה בו ואם לא יהיה. כגון, לובן הבגד הלבן, גם אם יהיה בו או לא יהיה בו - הבגד הוא בגד.

למשל, המין האנושי נקרא בשם "אדם". ושם זה שייך לעצמותו דווקא, ועל כן הוא שם העצם שלו.

והנה, בעצם נפשו של האדם, יש בהעלם גם כוחות נפשו (כח השכל, כח הרגש, כח הראיה וכיוצ"ב). וכאשר נתגלה מהעלם נפשו של האדם כח השכלי ומתפשט בתוך כלי מוחו - אזי נקרא בשם התואר "חכם"; וכאשר נתגלה באדם כח החסד מהעלם נפשו ומתפשט בתוך

שם המושאל הוא כבר התפשטות עצמותו מדבר שהוא זולתו. ולכן נשאל השם על הדבר, מדבר שהוא מחוץ לעצמותו (ולכן נקרא גם "שם הכינוי")².

נמצא ששם המושאל הוא נפרד משם העצם לגמרי, ואילו שם התואר הוא מחובר הן לשם העצם והן לשם המושאל³. וזכור כלל זה בידך, שתלויים בו הררי-יסודות.

אבני שוהם

הרי שנקרא כן בשם התואר. אך אם אבריו אינם מסודרים בסדר נכון, והוא יפה תואר רק מצד יופי מלבושיו (שהם מחוץ לכלי גופו, ואינם מצד עצמות גופו ונפשיו), הרי שנשאל אליו שם היופי מצד מלבושיו בלבד, ולכן הוא שם המושאל וכינוי בלבד.

ועיין בתורת חיים לכ"ק אדמו"ר האמצעי, פרשת יתרו, ד"ה בעצם היום הזה יצאו כל צבאות ה'" (עמ' קי"ב ע"א).

וראו גם בספר דרך-אמונה: "כי האיך-סוף - אין לו שם כפי עצמו - שאפילו שם איך-סוף אין לייחסו לו על האמת, אלא כשהאציל אצילותו נקרא על שמו. וכל השמות מושאלים לו כשפועל בהם, וכפי המידה שפועל בה - כך נקרא באותה שעה. וכמו שאמרו חז"ל "לפי מעשי אני נקרא".

ולאחר מכן מצאתי יפה גם בליקוטי-הלכות, ברכות השחר, הלכה ג', ד"ה כי כל הדיבור כולו וכו' עד כנ"ל השני.

אשר על כן, אין חילוק בשם "אדם" בין החכם והכסיל, הפיקח והסומא - שכולם נקראים בשם העצם "אדם" בשווה. אך בגילוי מהעלם נפשם להיות בתואר חכם או כסיל, סומא או פיקח - יש הפרש גדול, והוא שם התואר.

כמו, למשל, האדם אשר נקרא בשם "נגן" או "מנגן". זהו אינו רק מצד שכלי גופו ושכלו מסוגלים למלאכת הניגון, אלא גם מצד שלמד את מלאכת הניגון בפועל. מאחר שיש כמה בני-אדם אשר אם ילמדו מלאכת הניגון יוכלו גם הם לנגן כמותו, רק שלא למדו עדיין - ולכן אינם מכונים עדיין בשם "נגנים". ומשכך מובן שקריאת שם האיש הזה בשם נגן אינו שם התואר, אלא שם המושאל (שם הכינוי) בלבד. מחמת שנשאל עליו השם "נגן" ממלאכת הניגון ומכלי הניגון, שהם מחוץ לכלי גופו.

או למשל, באדם "יפה-תואר" - שאם הוא יפה תואר מצד שחיתוך איבריו הם בסדר נכון,

ועוד יובן היטב מהלשונות צדיק, בינוני ורשע שבתורת החסידות, ובייחוד בספר התניא קדישא. כי הנה רבותינו ז"ל, ובפרט הרמב"ם בהלכות תשובה, השתמשו בלשונות אלו בעיקר כשם המושאל. דהיינו, שהשם צדיק, בינוני ורשע נשאלו אל האדם מדבר שהוא חוץ מעצמותו - היינו, מן הדין לעניין שכר ועונש (כלומר, מצד שדינו הוא בצדק, מחמת עודף מצוותיו על עוונותיו, לכן נשאל אליו שם הצדיק מן הדין). ומכיוון שגדרים אלו - נשאלים עליו מצד דינו של האדם - הם רק דבר נוסף על הנפש (מצד פעולותיו החיצוניות בלבד), אך הם אינם מחוברים ומאוחדים בנפש במהותה ובעצמותה.

והנה תורת החסידות מדברת מצד אמיתות מהותו ועצמותו של האדם. דהיינו, מצד התפשטות עצמות נפשו, שהוא שם התואר (ולא שם המושאל). [וכן נמצא גם אצל רבותינו ז"ל: "צדיקים יצר טוב שופטן וכו'", שהוא התפשטות מעצמות נפשו האלוהית - שהוא יצר הטוב - בתוך כלי גופן]. דהיינו, שצדיק האמת הוא מצד מהות נפשו, ולא אך מצד מעשיו החיצוניים בפועל⁷.

אבני שוהם

- שהם מחוץ לכלי גופו - אלא מצד עצם קדושת נפשו. דהיינו, שהוא אוהב וירא רק את השם יתברך בלבד ומתאוה רק אליו בכל לבבו ונפשו עדי-כדי-כך שהוא שונא ומואס ברע, בעוונות ובתאוות העולם-הזה באמת ובתכלית מכל-וכל עד הקצה האחרון, ואין לו אליהן אפילו נדנדוד קל שבקלים של הפץ ורצון כלל ועיקר (דהיינו, שזה כך אצלו בעצם הנפש, ולא שנמשך קצת, ורק שמסלק הרצון).

ומכיוון שכך, הנה הוא גם ממילא אינו עובר עבירות בפועל או נמשך אל דברי הרשות (לא

יך שעל-פי תורת החסידות, אינו נקרא בשם התואר "צדיק" מי שאינו עובר עבירות בפועל, אך מצד נפשו הוא עדיין מתאוה אליהם וכן אל דברי-הרשות, אך כופה את עצמו להתגבר שלא יעבור עליהם בפועל (ובלשון הזוהר נקרא בחינת "אתכפיא"). כי אחד כזה רבותינו הראשונים קראוהו בשם הכינוי והמושאל "צדיק" - הגם שהוא מעלה טובה מאד ואחריו ימשוך כל אדם - נקרא בשם התואר רק "בינוני".

אך צדיק האמת - דהיינו, בשם התואר - צדיקותו איננה מתחילה מצד מעשיו בפועל



מהות־בערך ובאיך־ערך

כל דבר תופס ומתייחס להכל בגדרי מציאותו שלו דווקא. לפיכך גם הנפש הטבעית בעצם מהותה מתייחסת אפילו אל הקב"ה כפי גדרי מציאות הבריאה דווקא ח"ו (העלם והסתר העולם ממנה לוקחה).

בערך הגנה גם הנפש הטבעית נותנת ערך־שווה בין גדר־העולם ובין הקב"ה. לפיכך בטבעה היא גם "מציירת" את הקב"ה כציור כלשהו. [אמנם כציור מופשט בתכלית, זך צח ומצוחצח, כפי תכלית קצה כוחה, אך עדיין סוף כל סוף זאת באיזה צורה מסוימת].

באיך־ערך ועל כן אחת ההקדמות החשובות והיסודיות ביותר של תורת החסידות, אשר "מרגלא היתה בפומיה דהרב המגיד נ"ע: אחד לגבי רבנות נקרא ערך מ"מ, אבל נברא לגבי מהות אצילות אין שייך כלל לומר

אבני שוהם

(שהם רק חיצונים לו), אך בעצם נפשו עדיין נמשך לתאוות עולם־הזה ולדברי־הרשות, על כן הוא רק בשם המושאל והכינוי מצד הדין בלבד. אך בשם התואר נקרא רק "בינוני". ואילו הצדיק נקרא כן, בשם־התואר, מצד עצם מהות נפשו באמת.

ואין צורך לבאר שמהות הרשע הוא זה שגלחם ביצרו כל ימי חייו, אך די לו שיכשל אפילו פעם אחת ח"ו כדי שיצא משם התואר "בינוני" ויקרא רשע - בשם התואר.

במחשבה, לא בדיבור ולא במעשה). כי אין אצלו נפש אפילו מלחמה קלה שבקלים ללחום ביצרו אפילו רגע אחד (ובלשון הזוהר נקרא בחינת "אתהפכא"). ואילו רבותינו הראשונים קראוהו בשם הכינוי "חסיד", על־שם שמתחסד עם קונו.

הנהי־כייכן נמצא, שהן הצדיק והן הבינוני לא עברו ולא יעברו שום עבירה מימיהם בפועל, אך עדיין אין שניהם נקראים בשם התואר "צדיק" בשווה.

בהיות שהבינוני נקרא צדיק רק מצד מעשיו

ערך. כמובן הכל, כי אצילות הוא א"ס"י¹⁰.

וכתב לבאר זאת בספר התניא (פרק מ"ח) ממשל עולם-המספרים לערך מהות איך-סוף. שכידוע, קיים ערך ויחס גם בין המספר הגדול מאד (נניח, מיליון) ובין המספר הקטן מאד (נניח, אחד) - מכיוון ששניהם סוף כל סוף מהות של מספר¹¹. אולם אין כל ערך ויחס בין מהות שום מספר, אף הגדול ביותר שניתן לשער, לבין מהות איך-סוף - מכיוון שהללו מספרים (מוגבלים ומוגדרים) ואילו האיך-סוף הינו מהות אחרת לגמרי, שלא-בערך כלל ועיקר לשום גדר והגבלה. כלומר, אלו שתי מהויות שונות בתכלית מכל וכל, בלא כל ערך ויחס ביניהם - דהיינו הם שלא-בערך".

אבני שוהם

מְּ ועיין בספר המאמרים, ר"פ עמ' ל"ח; שם, עניינים א', עמ' נ"ט; שם, תקס"ו א', עמ' ס"ג. ועיין עוד בביאורי ספר הזוהר לכ"ק אדמו"ר הצמח-צדק, פרשת בלק, עמ' תצ"ט. וראו גם בספר דרך-מצוותיך, במאמר היסודי 'שרש מצות התפילה', ועוד.

מְּ דרך משל, הרי המספר מיליון 'מורכב' ממיליון אחדות, והערך והיחס בינו ובין המספר אחד הוא ממילא אחד חלקי מיליון (מיליון חלקים). ולכן אם יחסרו ממיליון את המספר אחד, הוא יחסר וכעת הוא יהיה מיליון חסר אחד, הגם שאחד הוא מספר קטן מאד, אך סוף כל סוף ישנו יחס וערך ביניהם. הנה כי כן, ישנו ערך ויחס בין המספר הקטן ביותר ובין המספר הגדול ביותר שניתן

יְּ על דרך משל, חיסור או תוספת המספר אחד על מהות איך-סוף, לא תשפיע על מהותו מאומה (הפחתה ממנו לא תבטל ממנו מהות איך-סופיותו, ותוספת עליו לא תוסיף תוקף למהות איך-סופיותו). וכך גם לא ניתן לחלק כל מספר אל מהות איך-סוף, כי בכל הפעולות (כמות המספר - אחד או מיליון - או איכות הפעולה - חיסור או חילוק וכו') מהות האיך-סוף יוותר בדיוק כמות שהיה מקודם, בחינת א"ס ושלא-בערך לאף מספר.

הנה כי כן, המרחקים של המספרים אחד ושל המספר מיליון ביחס לא"ס, יהיו שניהם שווים, מכיוון ששניהם שלא-בערך לגמרי.

והנה לקרב זאת עוד יותר אל השכל, יובן על-ידי הפתגם החסידי המפורסם שהזכיר כ"ק אדמו"ר הרבי מליובאוויטש (בהתוועדות תשכ"ה): "אלע אנמקעגען מיר זיינען ווי די קאאין" [= כולם נגדי כמו החתול]¹⁷.

ועל כן, יובן טעותה היסודית והמהותית של הנפש הטבעית, במה שמנסה לתפוס את מהות הבורא יתברך על פי גדר-מציאות הנכראים דווקא, הגם שהם שלא-בערך (כאשר באמת לאמיתה אין כל ערך ויחס בין מהות-הבורא לבין מהות-הנכרא)¹⁸.

ועל יסוד זה יובן גם חידוש האריז"ל בעניין הצמצום (במשל העיגול והנקודה האמצעית שנבוכו בה רבים) - שמחמת שהאלוקות הוא שלא בערך לעולמות,

אבני שוהם

המדובר). אלא שהרבי הוא שלא-בערך כלל. וביחס למהות הרבי, לא קיים שום הבדל בין החסיד הנעלה ביותר ובין העז או אבן. דהיינו, הרבי רחוק מהחסיד הגדול ביותר בדיוק באותה מידה שגם העז רחוקה ממנו (מהרבי).

רוצה לומר, שביחס לרבי אין הבדל בין החסיד הגדול ביותר ובין החתול (או בין האבן). דהיינו שהוא שלא-בערך לכולם בשווה בדיוק.

ועיין יותר בהרחבה בחלק המילואים אות ב' בחילוק בין נשמות בני-ישראל קדושים, לבין נפש אומות-העולם על יסוד ספר "מהותם של ישראל" להרה"ח הרה"ג להחזור.

יש המספרים פתגם זה בשם רבי הלל מפאריטש, ויש המספרים זאת בשם רבי שמואל דובער מבוריסוב.

ומעשה שהיה כך היה: כידוע, רבי הלל היה חסיד טשערנוביל, ואמר כשבתחילה הגעתי לכ"ק האדמו"ר האמצעי, חשבתי שהמרחק ביני ובין הרבי הוא כמרחק שביני ובין העז (דהיינו, שהמרחק בינינו הוא כהיחס שבין מדרגת החי ובין מדרגת המדבר - שהוא מרחק עצום מאד). אך כאשר התחלתי ללמוד חסידות בעומק, הבנתי שהמרחק ביני ובין הרבי, הוא כהמרחק שבין הרבי ובין העז.

דהיינו, הונח אצלו שהמרחק בינו ובין הרבי הוא איננו בבחינת יחס וערך (כי סוף-סוף ישנו יחס גם בין מדרגת החי ובין מדרגת

הרי שאצלו יתברך המרחק בינו ובין מדרגת חכמה דא"ק (המדרגה הגבוהה שבעולמות), ובינו לבין אבן גשמית שבעולם הזה (המדרגה הנמוכה שבעולמות) - הוא אותו המרחק בדיוק, בלא כל הפרש².

אבני שוהם

זוהו פשט הפירוש 'צמצם עצמו בנקודה לבלתי בעל גבול ותכלית, במה שהם האמצעית', במה שנערך הבעל גבול ותכלית שלא-בערך כלל, כולם בשווה ממש.



עצם, גילוי והתפשטות

הנה בכל דבר יש את עצם הדבר (שהוא אינו בבחינת גילוי כלל, הנקרא "עצמות"); ויש גם כח־מהעצמות מה שיש בכוחו של העצם להתגלות (הנקרא "עצם ההתפשטות"); ואילו כאשר מתפשט הגילוי בדבר־מה חוץ ממנו - בדבר שזולתו - נקרא בשם "הלבשה"^א.

ומבע העצם הוא להעלים את ההתפשטות (שיהיה נכלל במקורו), ואילו רק כשיהיה מנגד לעצם, טבעו הוא לגלות כל כח ההתפשטות (כמו הכח הנגלה באדם בשעה שנופל דליקה בתוך ביתו ח"ו), ואז הוא בחינת ההתפשטות שמדחה למנגד^ב.

אבני שוהם

בא כמו למשל, כדור־השמש - הנקרא "מאור" - הוא עצמותו. והנה, בכוחו של המאור להאיר אשר כלול בו ונקרא "אור הכלול במאור" - הוא עצם ההתפשטות. ואילו הזיו והאור שכבר מתפשט ומתגלה בחללו של עולם נקרא בחינת "הלבשה".

או למשל אור הנר הקשור בפתילה - הוא עצם האש הנקרא ליכט (ולא לייכטונג), משום שיש בכוחו להאיר. וכאשר יאיר בבית בפועל למרחוק, כבר נקרא רק בחינת הארה בלבד (מהאור שמוכן להאיר - הנקרא לייכטונג).

ודע כי מקור משל השמש והזיו הינו משל קדום (וגילה מקורו מורי ושקעו בספרו יסודות ושרשים בשער היחוד והאמונה),

שמופיע לראשונה בפירוש הפז (בספר המערכת ספ"ח) והא לשונו: "כמו השמש וניצוצו - כי השמש נקרא כדור־חמה או מאור־גדול, וניצוצו נקרא שמש. וידוע כי הניצוץ בלתי דבר נוסף אל הכדור, ויש להם ב' שמות".

והשווה לשער היחוד והאמונה (פ"י) שכתב: 'וידוע למשכילים'. והוא משל לבחינת היחוד דעצם וגילוי וכיוצ"ב.

בב' וידוע מאמר הרמב"ן (שמות ד' י"א), וכן הוא גם דעת הרמב"ם, שהחושך אינו היעדר האור בלבד, שכאילו היה שם תמיד בעצם ח"ו, ורק כשמאירים הריהו נדחה מפני האור. אלא כדכתיב: "יוצר אור ובורא חושך", שגם את



ג' בחינות השפעה בכללות ההשתלשלות

עילה ועלול ונקרא בלשון החסידות גם "העלם וגילוי". והעלול הוא בערך ובקירוב־מה אל עילתו²³. ואע"פ שהדבר המתגלה הוא כבר שונה - באיכות ובכמות - מן הדבר שבהעלם, אעפ"כ אין בכך שום חידוש דבר

אבני שוהם

מציאות החלל והמקום הוצרך לברוא יש מאין, וממילא גם ברא החושך (דהיינו, שמציאות החלל יהיה מעתה מציאות חשוך, כמו שהוא עכשיו). אם כן גם החושך הוא מציאות נבראת.

כג ולכן עילה ועלול הוא סוג השפעה הבאה בקירוב ממהות למהות. למשל, בשכל ומידות - התפעלות המידה שבלב, הייתה כלולה תחילה - בהעלם - בשכל (בבחינת התפעלות שכלית, בקרירות). ורק לאחר מכן יצאה לגילוי, להיות התפעלות מורגשת בלב.

או למשל, על דרך אותיות המחשבה, שמהם משתלשלים אחר־כך אותיות הדיבור.

וזהו הנקרא בעץ־חיים בשם "התלבשות". על דרך משל כמו אדם שנתפס מהות גופו בלבוש שמתלבש בו, מחמת שמהות שניהם היא בקירוב מה זה לזה.

נמצא גם כי העלול קרוב אל עילתו במהותו, שהוא ביחס וערך לגבי עילתו [עד שהתחתון תופס ומשיג מהות העליון, ובביטול התחתון יתכן גם ביטול העליון].

והנה, ידוע שמציאות האור והחושך מנגדים אמיתיים זה לזה, ואי אפשר שישתמשו במקום אחד, מצד ההבדלה שהבדיל בין האור ובין החושך. ולכן בלילה, כשנראה מציאות בריאת החושך, תאיר התפשטות הארה מאור הנר בבהירות וחוזק גדול, מצד הניצוח לנצח להמנגד (וזה לשון 'מעט אור דוחה הרבה מן החושך' - שהוא לשון התפעלות).

אולם ביום, מכיוון שמציאות זיו השמש אינו מנגד לאור הנר כלל, לא יתגלה כלל התפשטותו (הנקרא לייכטונג), כי אם עצם מהותו בלבד (הנקרא ליכט). והוא כאילו 'האור כלול במאור'.

לכן גם לא נראה ביום כלל התפשטות אור הנר, גם בבית חשוך. בהיות שביום אינו

כלל¹². ולכן גם יהיה לעלול העמדה עצמאית מסוימת לאחר גילוי החוצה¹³.

שרש ומקור הדבר שיוצא אל הגילוי הוא רק בעין התחדשות, שלא היה בהעלם תחילה במקורו, ואין זה דבר חדש לגמרי, מה שלא היה גם כן בכח המקור המוציא (שהוא רק בעין התחדשות, ולא התחדשות גמורה)¹².

יש מאין הוא כבר דבר חדש לגמרי, מה שלא היה גם בכח המקור המוציא. דהיינו, שהדבר הוא התחדשות גמורה, שהוא כבר בדרך רחוקה יותר

אבני שוהם

לגלות אש. נמצא שאבן-הצור הוא מקור ושורש לבחינת האש (ולא רק עילתו). אולם, אעפ"כ אין זה דבר חדש לגמרי ממש, שכן באבן-הצור יש בהרכבתו יסוד האש הרוחני (היכולת להוציא אש) יותר משאר אבנים, שאינם מוצאים אש כל כך - ולכן עדיין יש שייכות קצת, שהוא לא דבר נמנע. מה שאין כן "ההופכי הצור אגם מים" - שלא היה הצור כלל מקור אל המים - ואפילו לא רחוק מאד - אלא הוא כבר התחדשות גמורה, מה שלא היה בהעלם בשורש ובמקור כלל. או ממשל הגרעין הנזרע, שגרעין זה מצמיח אילן פלוני דווקא, ולא כל אילן אחר. מכל מקום אין שייך לומר שמהות האילן, עיצו, פירותיו ועליו היו נמצאים בהעלם בגרעין, אלא רק לומר שהגרעין הוא מקור ושורש לצמיחת האילן. ושוב, עדיין אין זה דבר חדש לגמרי, מה שלא היה בכח המקור המוציא.

כך על דרך המשל, דשלהבת הכלולה בגחלת. שהשלהבת הייתה כלולה בהעלם בגחלת, ועל-ידי ניפוח רק יוצאת אל הגילוי. שאין זה דבר חדש כלל, ומה שלא היה בכח עילתו, אלא רק ששהה שם בהעלם, וביציאתו לא היה שם שום חידוש כלל, אלא רק שנתגלה. כה כגון, שבשכל נתעורר קפידא על זולתו, וירד להתפעלות הלב, להיות בבחינת הכעס ברתיחה גדולה. והנה, גם כשיסור הסיבה המכריחה את השכל להמשיך בהקפידא, בהיות שכבר נתעורר הכעס בלב, הרי כבר יש לו העמדה עצמית כביכול, לפי שעה, גם בלי המשך השפעת השכל (עילתו).

בו למשל, ניצוצי-האש היוצאים מאבן-הצור. שאבן-הצור הוא מקור ושורש, וכשמכין בו יצאו ממנו ניצוצות, הגם שלא היה בו מהות האש הנגלה מתחילה כלל. וגם אם יהיה האבן שרוי במים שנים רבות, לאחר מכן עדיין יוכל

ונפלאה ממש¹², עד שמן המקור נתהווה דבר חדש לגמרי שלא היה בכוחו של המקור להוציאו (להוותו), כי אם על ידי כח האינסוף המלוּבש בו (דרך מעבר) - ומכל מקום ממנו גופא נתהווה דווקא (ולא מאין דבר כלל)¹³. והוא על-דרך סיבה ומסובב, שהמסובב בטל במציאותו מכל וכל לסיבתו, ולכן גם לא יהיה למסובב

אבני שוהם

כַּ וְיִשְׁמְאִין הוא השפעה בבחינת דילוג וריחוק גדול, שבאה בשינוי מהות. והוא על דרך משל כמו יניקת וצמיחת השערות שבאדם. שאנו רואים שתצמח השערה מאיזה אור וחיות שבמוח האדם, אך אינו בא בבחינת קירוב ממהות העצמות, אלא רק בדילוג ושינוי המהות. שהרי כשיחתכנה לא יתפעל מהות המוח כלל, רק כשיומשכו השערות ירגיש קצת במוח. [ואין זה אלא לפי שאין יניקת חיות שבחלל השערה באה מעצמות המוחין שבראש, רק מבחינת ריחוק ודילוג ממנו, דהיינו מבחינת המותרות שבה בלבד. הוא הנקרא בחינת צומח שבו, שאינו נוגע לבחינת העצמיות]. וזהו הנקרא בקבלת הבעש"ט בשם "השראה".

כך הוא גם למעלה - כאשר יבוא ממנו אור השפע כמו בחכמה דאצילות, הוא הנקרא בחינת מזלות דא"א, הוא כמו שבשערות האור מובדל מן העצמות ובא בשינוי המהות. מה שאין כן בז"ת דא"א שבאין בבחינת התלבשות בנאצלים. והעניין הוא שבאין בקירוב ובהתלבשות המהות ממש, כדמיון חיות-הנפש באברי-הגוף.

כַּ וכמובן שאין לנו משל אמיתי על כך. ורק לסבר האוזן, הוא כעין על דרך צמיחת-הארץ בלי זריעה כלל. או עוד יותר פחות על דרך כח הצומח הרוחני המלוּבש בארץ, במאמר "תדשא הארץ דשא". היינו, להיות הכח הצומח הרוחני יורד לפעול על הצומח הגשמי המורכב מד' יסודות גשמיים - שבאין ערוך לרוחני. ושנרקב הגרעין, להיות בחינת איך-ואפס, כח הצומח הרוחני מצמיחו, להוציא אין ספור דשאים ועצים ופירות כו'. או כמו "והחכמה מאין תמצא" - שהחכמה שהיא בחינת הראשית, היא תמצא מן האין. דהיינו, בחינת התחדשות. כלומר, שנעשה דבר חדש, מה שלא היה בכח המקור המוציא, שלא בבחינת השתלשלות, אלא בבחינת הפרסא-המפסיק בין כתר לחכמה, שהוא על ידי בחינת צמצום.

שאיין לו לאדם עצה, ומכוּוץ כל שכלו וכלי מוחו, ולאחר יגיעה גדולה ועצומה נופל לו - כברק המבריק - פיתרון בחינת התחדשות גמורה.

ולכן גם נקרא החכמה יש, לגבי הכתר שנקרא אין.

אבן-הראשה

העמדה עצמאית - אף לא רגע אחד - ללא הסיבה^{כט}.

ולכן המהווה נקרא "אין", להורות שהוא מובדל שלא-בערך לגמרי ממהות הנברא, עד שאפילו אינו יכול להיות בבחינת מקור ושורש להיות ממנו התהוות הנברא (וכל שכן שיהיה שייך לומר שהנברא הוא התפשטות ממנו). ולכן גם נקרא הנברא "יש", בהיות שמכל מקום ממנו גופא נתהווה^ל, אך בטל אליו מכל וכל.

ולכן על בחינת עילה ועלול, ושורש ומקור, שייך לומר שהוא בסדר השתלשלות יש מיש (בסדר המדרגות בערך זה לזה). מחמת שיש בהם מדרגות וירידות במדרגות רבים וצמצומים שונים בהשתלשלות בסדר, ולכן גם שייך בהם בחינת פנימיות וחיצוניות (ונקרא בלשון הגמרא: בתי-גואי ובתי-בראי). והנה, פנימיות שלמטה, נקרא חיצוניות לגבי מה שלמעלה ממנו.

אבני שוהם

כט וראה גם במהר"ל (נצח ישראל בתחילתו):
"במה שכל סיבה ראוי שתמצא עם המסובב, ואם לא כן לא היה סיבה באמת. ואם אתה רואה סיבה והוא אינו נמצא עם המסובב, אינה סיבה באמת...שהסיבה הוא צריך שיהיה נשאר עם המסובב - שאם הוא סיבה אליו להיות נמצא, גם הוא צריך לקיומו...ובוודאי זאת הסיבה היא נשארת עם המסובב, ולא יתכן הסרת הסיבה הזאת וישאר המסובב". וזכור כלל זה בידך גם בהבנת לשון רבותינו "עילת העילות וסיבת הסיבות", וכן בלשון החוקרים "סיבה הראשונה".

ל ועל פי זה יובן גם הפירוש, שהתהוות יש מאין הוא מכח אור אין-סוף ב"ה. שהאור אין-סוף הוא רק בבחינת 'אור' ובחינת 'אין', לעומת עצמות המאור, שהוא היש האמיתי, ואעפ"כ ההתהוות הוא מאור אין-סוף דווקא. ולכן גם נקרא הנברא יש-מאין.

דהיינו, שיציאתם מן ההעלם אל הגילוי, הוא שבחינת מדרגת ההעלם מוציא מה שהיה בכוחו, בהעלם, להיות בבחינת גילוי. והכח שבהעלם הוא ביתר שאת ומעלה מבחינת הגילוי, שנחשב לירידה. מכל מקום הרי הכח שבהעלם הוא הוא המקור לבחינת הגילוי, ויש בכח ההוא בחינת הגילוי גם כן, אלא רק שהוא בהעלם. מה שאין כן בריחוק הערך כל-כך, הוא כבר בחינת יש מאין - על דרך דילוג, ללא סדר וערך של יחס פנימי וחיצון^{לא}.

אבני שוהם

שאינן שום שינוי במשקל האבן כלל וכלל וכל סיבת התרוממותה היא מצד כח היד שהתרוממה ויחד איתה הרימה את האבן. לעומת זאת, כאשר אדם זורק אבן בחוזקה למעלה, ההשפעה באה בריחוק ודילוג גדול, שכן האבן מתעופפת למעלה בכל רגע ורגע כאילו וכביכול מעצמה ולא ניכר בה עוד כח היד (כח עצמיות היד). כלומר, כח היד איננה מלובשת באבן, שכן הם בריחוק ודילוג גדול האחד מהשני כעת, אלא רק כח היד היא שורה באבן ומקפת אותה להיות. אך באמת, האבן לא עפה מצד עצמה, כי אם מצד היד שזרקה אותה, וכח הזריקה שביד הוא השורה בה, ולא היד עצמה מלובשת בה. ומשכך גם יש שינוי במהות האבן, שכעת מצד כח הזריקה משקל האבן נהיה קל יותר מאשר האויר, ומשכך היא עולה ומתעופפת למעלה. (לכן בקירוב המהויות אין "התפעלות" בעילה ועלול, ואילו ברחוק דוקא יש "התפעלות" ושינוי ביש מאין).

ההשפעה שהוא בבחינת גילוי בעולמות,

לא משל נוסף הוא מהרמת-אבן ומזריקת-אבן: בשניהם ישנו כח הפועל בנפעל, אלא שבראשון ניכר כח הפועל בנפעל (מחמת קירוב שני המהויות, עד כדי התלבשות האחד בשני), ובשני לא ניכר כח הפועל בנפעל (מחמת ריחוק ודילוג שני המהויות, עד שהוא רק באופן של השראה מסביב ולא באופן של התלבשות).

הנה כאשר אדם מרים בידו אבן לאט-לאט, ניכר כח היד באבן בכל רגע ורגע. דהיינו, נראה בחוש שהאבן מתרוממת אט-אט, אך זהו מצד כח היד דווקא. וזאת מחמת שההשפעה באה בקירוב ממהות היד למהות האבן, באופן של עילה ועלול, בכל רגע ורגע. כלומר, כח היד מתלבש באבן, וניכר שאין היא מתרוממת מעלה-מעלה מכח עצמה, אלא מכח היד דווקא [שכן, כח היד מלובשת באבן]. ומשכך גם אין נפעל שינוי באבן, שכן כאשר האבן מתרוממת, לכאורה, הסיבה שכעת היה בה שינוי ומשקלה הפך להיות קל יותר מאשר משקל האויר, אבל באמת רואים

אבן־הראשה

וביאר רבינו־המהר"ל הדבר בעבודת־ההתבוננות (בספר נצח־ישראל, בהקדמתו):
"ולפיכך מביא לראיה שם 'יעקב' ו'ישראל' - שלא נעקר שם 'יעקב', כי שם
'יעקב' הוא גם כן סיבה לשם 'ישראל'. כי שם 'יעקב' נקרא מלשון שהיה יעקב מקטין
עצמו כמו עקב, ואין דבר יותר שפל מן העקב. ודבר זה הסיבה שיהיה השם יתברך
מגביה אותו עד שיקרא 'ישראל' - על שם 'כי שרית עם אלוקים ועם אנשים'. ש'כל
המשפיל עצמו הקב"ה מגביה אותו' (עירובין י"ג ע"ב)^{לב}.

בהיות ש"אם האדם משפיל עצמו, ומחזיק עצמו שהוא עלול גמור" - כלומר, חי
מתוך הכרה ותודעה שכל חייו - וחיי כל העולמות והנבראים כולם - אינם
אלא מן הקב"ה, על ידי זה "השם יתברך מגביה אותו, כי ראוי שיהיה העלול עם
העילה"^{לב}.

אבני שהם

בשעה שאני משפיע לכם גדולה, ממעטין
אתם עצמם". וביאר רבינו־המהר"ל בספר
נתיבות־עולם (ח"ב עמ' ה') שזוהי תכונתם
המהותית־והעצמית בישראל קדושים.
ש"בישראל שיש להם גדולה־אלוקית, וכל
שיש בו מעלה־אלוקית נמצא בו הענווה".
לג נתיבות־עולם ח"ב עמ' י"ג ע"ב. וכידוע כיצד
חסידים־ראשונים היו מעמיקים ומאריכים
להתבונן כיצד הם - וכל העולמות והנבראים
כולם - בטלים מכל וכל כל בביטול־היש
ובביטול־במציאות אל הקב"ה.
[וממילא הקב"ה מרוממו עוד, אך איש
הישראלי ממשיך למעט את עצמו מכל וכל].

נקראת בשם הלבשה - שמתלבשת בעולמות,
כי הם מלבישים ומשיגים ההשפעה
שמקבלים, וזאת מחמת קירוב המהות.
מה שאין כן ההשפעה שאינה בבחינת גילוי,
אלא בהסתר והעלם, ואין העולמות משיגים
אותה, אינה מתלבשת אלא מקפת וסובבת,
מחמת ריחוק הערך והמהות. עד שהמקבל
אינו יודע ממקורו כלל (על כל פנים לא
באופן של ידיעת המהות, כי אם יתכן רק
באופן של ידיעת המציאות בלבד).
לב דהנה הגמרא בחולין (פ"ט ע"א) אומרת: "לא
מרובכם מכל העמים חשק ה' בכם כו' - אמר
להם הקב"ה לישראל: 'חושקני בכם, שאפילו



התכללות, התלבשות, הרכבה

התכללות נקרא היחוד האמיתי, מכיוון שהוא בדרך-עליה ממטה למעלה. דהיינו, שהתחתון עולה אל העליון (שב אל שורש מקורו), וממילא גם נכלל ובטל שם בתכלית הביטול^{לד}.

התלבשות הוא בהפך ממש, ולכן אינו בחינת יחוד אמיתי, משום שהוא בדרך-ירידה מלמעלה למטה. דהיינו, שהעליון יורד אל התחתון ומתלבש בו, ולכן הימצאותו שם הוא בהעלם גדול^{לה}.

אבני שוהם

גדולה.
וכן על זה הדרך יובן גם החילוק בין קפיידא (שהוא גבורה שנתעלה ונתכלל במוחין). לבין מידת הכעס (שהוא התעוררות מידת הגבורה בליבו, בהתלבשות השכל במידת הלב). וכיוצא באלו.
^{לה} ונקרא "התלבשות", כמו האדם שעטוי בלבוש, שאע"פ שהאדם שבתוכו הוא העיקר, ואילו הלבוש הוא רק טפל ובטל אצלו מכל וכל (גם מבחינת חשיבותו של המלובש דווקא וגם להיכן שיפנה גם הלבוש ממילא יפנה עימו בביטול), אעפ"כ לא נראה ונרגש (לזולת) אלא רק הלבוש דווקא (ולא המלובש).
מחמת שבהלבשה, התחתון - מחמת פחיתותו ביחס לעליון ממנו - אינו יכול

^{לד} יובן על דרך משל, מן המידות שבמוחין. כך, למשל, מידת החסד שבלב שתתעלה בבינה - דהיינו, להיות מידה שבמוחין - ממילא תתכלל ותתבטל שם בתכלית הביטול.
שכן, כאשר האדם מתבונן בשכלו עם מידת החסד, הרי שבעת השכלתו נרגש במוחו (טרם שנולדת המידה שבלב בהתפעלות) רק העניין השכלי דווקא (דהיינו, מידת החסד שבשכל. ואילו מידת החסד אשר מתבונן בה באותו הרגע אינה נרגשת לשום מהות מידה בלב, מכיוון שהיא עדיין כלולה ובטלה שם - בשכל - בתכלית). ואדרבה, היא נראית במהות שכל דווקא (דהיינו, באופן מיושב ובקרירות - באופי של שכל). ולא נרגש באותה שעה מהות טבע מידת החסד שבלב, שבלב עניינה להיות ברתיעה ובהתפעלות

מרכבה בעוד שהיחוד שבהתכללות הוא באי־ערוך ליחוד שבהתלבשות, הרי שבחינת מרכבה הוא כבר סוג של יחוד נפרד ממש. דהיינו, שב' המהויות (העליון והתחתון) נראים כדברים נפרדים, אלא רק שנתייחדו¹⁷.

אבני שהם

טפלה ובטלה אל השכל. או יובן דרך משל כשאדם מדבר דבר שכל, וחבירו שומע ומקבל השכל אצלו. הנה, שכלו ומחשבתו של השומע הריהו מלביש השכל של המשפיע ומשמיע, והנה זה השכל ששמע מהמשפיע טמון במחשבתו. כן בעולמות העליונים - שכלו של העליון מוטמן בתוך שכל התחתון המופשע ומלבישו.

לְ הרכבה הוא גם כן סוג של הלבשה, אבל הוא כבר בחינת יחוד־נפרד לגמרי כמו המרכב לגבי הרוכב, וכמו הסוס ביד רוכבו. שהגם שהתחתון בטל אל העליון, כמו שהמרכב והסוס בטלים מכל וכל לרוכב, עדיין נראים בחוש שהם שני סוגי מהויות שונות ונפרדות, אלא רק שנתייחדו.

למשל, בבחינת "התלבשות" יהיו ב' המהויות בקירוב גדול זה לזה (כמו יחוד המלבוש לגוף האדם, ששניהם במהות ומדרגת הגשם וממילא גם בערך זה לזה; וכן המלבוש גזור כפי צורת האדם הלובושו, עד שהוא הדוק אל גופו - וכאילו הלובוש גם מרגיש ממהות צורת לובשו [וכמו המידות שיכולים להרגיש מעט מהתפעלות השכל: "בינא ליבא"; "וליבי ראה חכמה" וכו']). אלא רק מצד שהלבוש הוא

לקלוט את כל עצמותו ומהותו של העליון (מה שאין כן בהתכללות שכל בחינת התחתון יכול ונכלל בעליון), אלא רק התפשטות הארתו (חיצוניותו של העליון) בלבד. מחמת שחיצוניותו של העליון הוא בקירוב הערך אל התחתון הימנו. וממילא אין כל מהותו של העליון מתכלל בתחתון, אלא הוא נותר בו בהעלם גדול ונפלא, ללא כל הרגש במדרגה זו, אלא רק בחיצוניות בלבד.

וגופא החיצוניות, לא כפי שהיא לעצמה, כי אם כפי שהיא מכוסה ומוסתרת בלבוש, עד שנראה הלובוש בלבד (ולא כפי שהוא באופן עצמי).

ויובן על דרך משל, ממוחין שבמידות. למשל, כשמידת החסד מורגשת בהתפעלות והתגעשות הלב - הנה אע"פ שעיקר חיות המידה נמשך באמת מן השכל דווקא, כידוע שהשכל הוא מוליד המידה - אע"כ אין נרגש בלב, בגילוי, אלא מידת החסד שבלב בלבד.

ואילו חיות המידה, אשר נמשכת מן השכל, אינו נרגש שם כלל, ולכן הוא בהעלם גדול מאד, עד שכבר אפשר לחשוב שמקורה איננו מהשכל כלל, אע"פ שבאמת המידה שבלב רק

אבני שוהם

בבחינת לבוש להשכלה העמוקה (מכיוון שההשכלה היא תכלית הרוחניות, ואילו היד הכותבת היא תכלית הגשם), מחמת שהם אינם בערך זה לזה - ולכן נקראים מרכבה.

או כמו האדם הרוכב על הסוס - הגם שהסוס בטל לאדם בתכלית, שבכל צד שירצה הרוכב יטנו אליו במרוצתו ללא שהות והסוס יהיה מוכרח לילך שם, אך מכיוון שהסוס אינו בערך האדם כלל, לכן גם הם ייראו כב' מהויות נפרדות ממש, אלא רק שנתייחדו.

מה שאין כן בבחינת לבוש, נראים האדם והלבוש כמו דבר מהות אחד בלתי נפרדת, ועד שאינו נרגש אלא רק הלבוש בלבד כי בכח הלבוש להסתיר ולכסות אליו מבלי שיתראה ויהיה ניכר העליון (אך בסוס ואדם או ביד הכותבת ההשכלה, נרגשים שניהם דווקא).

נמצא, שעיקר הפרש בין לבוש ובין מרכבה הוא מצד שהלבוש הוא בערך מה אל המתלבש, ולכן יש גם בכוחו של הלבוש להרגיש מעט מהנלבש בו. ואילו בחינת המרכבה אינו שייך לומר שהסוס ירגיש רצון הרוכב או היד ירגיש מעט מן ההשכלה שהיא בעצמה כותבת, משום שהגשם אינו בערך המתלבש (הרגשת הרוחניות). אלא הוא רק בחינת מעבר בלבד.

[ובזה גם יובן הפרש שבין בחינת התלבשות

בתכלית הגשם והדומם, ואילו הגוף הוא כבר גשם דק של מהות מדרגת המדבר, לכן נקרא הגוף בשם שנתלבש, ואילו המלבוש בשם הלבוש.

או על דרך יחוד השכל המלובש במידות - ששניהם הם כוחות הנפש, בבחינת רוחניות, רק שהמתלבש (העליון) הוא במדרגה נעלה שברוחניות (מוחין) מהלבוש (התחתון) - שהמידה היא במדרגה נמוכה במדרגת הרוחניים. ובשל כך, כשהשכל יורד להחיות המידות, אזי בעת יחודם נקראים המידות בשם לבושים לשכל.

והנה, בסוג יחוד זה של התלבשות - הגם שהן הלבוש והן המלובש נראים כמהות דבר אחד - בשל קירובם זה לזה - מכל מקום לא ניכר ומורגש לעין אלא רק הלבוש בלבד (ולא המלובש בה, הגם שהמלובש הוא הוא העיקר, רק שהוא בהעלם גדול מאד). וזה הוראה ליחוד של התלבשות.

ואילו היחוד ששבחינת מרכבה, הוא שב' המהויות הם דברים נפרדים - שאינם בערך זה לזה - ולכן אף לאחר יחודם עדיין נראים לב' מהויות נפרדות, רק שנתייחדו.

ולכן אי אפשר, למשל, שיקרא רוחני בגשם בשם לבוש, אלא בשם מרכבה דווקא. וכמו למשל אדם הכותב השכלה עמוקה על הנייר, הרי אי אפשר לומר שהיד הכותבת היא

נמצא כי גם בכחינת הלבוש גופא, ישנן ב' בחינות: לבוש-הנפרד (כיחוד אדם ומלבוש), ובחינת לבוש-המחובר בתכלית (כיחוד הנפש בגוף).

ודע שעל אף שהגוף הוא תכלית הגשם ואילו הנפש היא תכלית הרוחני, הרי שמבואר בחסידות שהנפש המלובשת בגוף-האדם היא בחינת התלבשות דווקא (ולא בחינת מרכבה). ואף למעלה מכך, יחוד ("גוף האדם" ו"נפש האדם") זה נקרא לבוש-המחובר בתכלית, והגוף בטל אליה מכל וכל עד שהם כמו בחינת מהות דבר אחד ממש (בחינת "מהות אדם")¹⁷.

אבני שוהם

הורד ממדרגת הרוחני כנגד רוחניות הנפש, ואילו הרוחניות-שבגשם הגוף הוא במדרגה מאד נעלה כנגד גשם הגוף. ובזה מובן שב' הבחינות אינם רחוקים זה מזה כליכך, וממילא נתחבר עצם-הנפש בעצם-הגוף בתכלית היחוד (לבוש המחובר).

ועל ייחוד זה אמרו חכמנו ז"ל, שהוא מכוחו יתברך "מפליא לעשות".

ואם כן יחוד הנפש בגוף הוא בחינת התלבשות, ואדרבה לבוש המחובר בתכלית - שהם קרובים זה לזה עד שהם נראים כמהות אחת ממש - ועל כן לא נראה לעינין כי אם חיות הגוף דווקא (נרגש מהות-נפשו של האדם בשלימות דווקא, ולא בפרטיות חלוקת אבריו).

[ואף שידוע שביטול אבותינו הקדושים היה עמוק עמוק מי ימצאנו, אם כן יקשה מדוע נקרא יחודם מרכבה לבד ("האבות הן הן המרכבה").

ובחינת מעביר].

לוי ובאמת הנפש היא בערך לחיות הגוף (דהיינו, רוחניות הגוף - ולכן להן היא לבוש-מחובר), ואילו רק ביחס לגשם אברי-הגוף היא בחינת מרכבה.

והנה, בנפש יש ב' מדרגות: האחד - מדרגת עצם הנפש - שהוא חיות רוחני בתכלית; והשני - מדרגת התפשטות הנפש (חיצוניותה) - שהוא הכח שיש בנפש להחיות חיי-בשר (והנה, ביחס לגבי חיותו-העצמי נחשב כגשם ממש, ונקרא "גשם שברוחניות" הנפש).

וגם כן בגוף יש ב' בחינות: האחד - גשם ממשות הגוף; והשני - רוחניות חיות הגוף, שלגבי גשמיותו-העצמי נחשב כרוחני ממש (וכמו שכתב האריז"ל כי גם באבן הגשמי יש גם כן חיות רוחנית שמהווה אותו).

נמצא כי ב' הבחינות - גוף ונפש - הם בערך מה זה-לזה: הגשמיות-שברוחניות הנפש



היולִי וגילוי

היולִי כל היולִי הוא פשוט מושלל לגמרי מכל הגילויים שממנו, ולכן הם בחינת התחדשות (שהוא כמו יש מאין לגבי שורשו ומקורו). שהוא בעצם דבר פשוט מכל מיני צורה, וכל מיני הצורות בגילוי נמשכים ממנו (והא בהא תליא, דמפני שהוא פשוט בתכלית, לכן יוכל להיות ממנו הצורות)^{לח}.

אבני שוהם

המתגלים ממנו נמצאים כלולים בו. כלומר, אי אפשר לומר שהוא "העלם וגילוי" - שבהעלם וגילוי הדבר המתגלה היה במציאותו בהעלם תחילה ויצא אחר כך לגילוי, ואין בזה שום התחדשות דבר. מה שאין כן עניין ההשכלה מעצם כח המשכיל ההיולִי, הרי זה דבר חדש. שאינו שייך לומר שההשכלה זו היתה תחילה במציאותה בכח המשכיל, ורק שיצאה מהעלם לידי גילוי. אחרת היו צריכים להרגיש אותם השכלים עוד טרם השכלתם בפועל, ועוד היה צריך להיות הגבלה בהתגלות השכליים מכח המשכיל באופן מה שכלול בו ולא יותר. ועוד אם נאמר בו שהוא מהות שכל - בהכרח יצויר באיזה פרט, ואיך יוכל להיות מאיתו מיני השכלות עד אין שיעור.

וכגון, שיש שכל דק (כמו שכל וסברא עמוקה) ויש שכל גס (כמו בהימצאות עשייה וציוור גשמי), ויש חכמת החשבון וחכמת המוזיקה, וכיוצ"ב אין סוף השכלות. וכל אלו

והעניין הוא כי מה שנקרא בשם "מרכבה", לא קאי על יחוד־נפשם, כי אם רק על יחוד אבריהם הגשמיים דווקא (גשם גופם). אבל יחוד נפשותיהם היו באמת למעלה מעלה, אף מיחוד בחינת התלבשות. וד"ל.

לְהִי וּכְמוֹ בִּיאור הַחֻקִּים בְּמִצִּיאוֹת הָאוֹר (וּא"וֹ בְּשׁוֹרוֹק) מֵהָאֵשׁ הַיְסוּדִי. שֶׁהֵנָּה הָאֵשׁ הַיְסוּדִי הוּא פְּשׁוּט בְּתַכְלִית הַפְּשִׁיטוּת, שֶׁהוּא סְפִיר וּבִהִירִי, וְאֵין בּוֹ מִצִּיאוֹת אֵשׁ הַנִּגְלָה וְלֹא חֵם כֻּלָּל (וְכִידוּעַ שֶׁהוּא חֲשׁוֹךְ לְגַמְרִי). וְלִכֵּן הוּא מְקוּר כֹּל מִינֵי אוֹר שֶׁמִּמֶּנּוּ דוּוֹקָא בְּאִים. דָּאם הִיָּה הָאֵשׁ הַיְסוּדִי מֵהוּת אוֹר, בְּהִכְרַח שִׁיְהִיָּה בּוֹ אִיזָה צִיּוֹר (דְּהִינּוּ, אֵיךְ הוּא אוֹר בְּאוֹפֵן זֶה וְלֹא בְּאוֹפֵן זֶה, וְאִם כֵּן הִרִי זֶה אוֹר פְּרֵט). וְאֵיךְ יִכּוֹל לִהְיוֹת מְקוּר שִׁיּוּמֶשֶׁךְ כֹּל מִינֵי אוֹר מִמָּה שֶׁהוּא עֲצֻמוֹ דְּבַר פְּרֵטִי, אֲלֵא שֶׁהוּא עֲצֻמוֹ פְּשׁוּט בְּתַכְלִית וְאֵין בּוֹ שׁוּם מִצִּיאוֹת אוֹר כֻּלָּל. כְּמוֹ כֵּן יוֹבֵן בְּכַח הַמִּשְׁכִּיל - שֶׁהוּא כַח הַיּוֹלִי עַל שֶׁכֵּל לְהַשְׁכִּיל כֹּל מִינֵי שִׁכְלִים פְּרֵטִים - שֶׁהוּא מוֹשְׁלָל מִצִּיאוֹת הַשִּׁכְל, וְאֵין הַשִּׁכְלִים

היולי העצמי הנה גילוי השכל מכח השכל ההיולי העצמי, לא זו בלבד שאינו מציאות השכל, אלא עוד זאת שאינו גם עניין השכל. ומה שנקרא סוף סוף בשם כח השכל, הרי זה רק לפי שממנו ימצא השכל, אבל הוא בעצמו מופשט לא רק מציאות שכל, אלא גם מעניין השכל.

ולבן כשלומד איזה עניין ויש לו קושיות והעלמות והסתרים, ומצד כח המשכיל לבדו אינו יכול להסיר את הקושיות, אלא צריך להגיע לכח השכל ההיולי העצמי דווקא - כמו כח השכל שהוא כח היותר עליון שבכוחות הנפש, כמו כן הוא בכל הכוחות עד הכח היותר אחרון - ולהוציא משם הגילויים שבאין-ערוך, על כן צריך להיות יגיעה עצומה דווקא (יגיעה [בדרך אור חוזר דווקא]) - שהגילוי ממקורו

אבני שוהם

ההרגשות בין השכל ובין המידות. כי בעת שמתגלה בנפשו בחינת המידות אז מרגיש הנפש חוש התפעלות המידות, ולא חוש ההשכלה. וכן כשמתגלה בנפשו השכלה, אינו מרגיש מחוש התפעלות המידות כלל].

אולם בהשכלות השכליות, מרגיש בכל ההשכלות רק כח השכל אחד, משום ששורש כל ההשכלות בכח הוא כמו כח אחד, היינו כח המשכיל (ואף שמהות השכליים וההשכלות מחולקים לגמרי בעניינם).

אלא שמציאות ההשכלה, כמו שהיא, לא היה מעולם בכח המשכיל. דעצם כח המשכיל הוא דבר וחומר פשוט בתכלית מכל מיני צורות ואינו מהות השכלה כלל, ואינו מציאות שכל כלל, אלא רק כח היולי העצמי.

השכלים באים מאותו הכח האחד שמגלה אותם מן המקור לגילוי (הכח המשכיל שבנפש, שהוא כח היולי הכולל כל אלו השכלים). ובכח המשכיל הזה יש כח לגלות שכלים פרטיים - דהיינו, שאותו הכח המגלה את חכמת החשבון הוא גם אותו הכח המגלה חכמת המוזיקה. ואף שלאחר התגלותם השכלים הפרטיים הם כבר מחולקים במהותם לגמרי (להיות זה חכמת החשבון ולהיות זה חכמת המוזיקה בנפרד), מכל מקום כשהם נכללים בכח המשכיל - הם ממש כמו בחינת אחד שכלי ללא התחלקות ומציאות מה [היינו, שגם בעת השכלתו בחכמת החשבון מרגיש במוחו חוש ההשכלה, וכן בחכמת המוזיקה מרגיש במוחו גם כן חוש ההשכלה. ולא כמו שיש שינוי

מושגי יסוד בתורת החסידות

אינו בא אלא בניעה - ובכח פנימי דווקא. שעל ידי זה מגיע לכח השכל היולי העצמי, ומאיר בו לא רק להסיר את הקושיות, אלא שמעמידו באופן אחר לגמרי (דאם גיט אים אן אנדער שטעל)^{ל"ט}.

אבני שורם

לְמַי כְּמוֹ שֶׁאֵינוֹ רוֹאִים בְּעֵינֵינוּ הַקְפִּיצָה - שֶׁאֵף שֶׁאֵינוֹ בְּסֹדֵר וְהַדְרָגָה, אֲלֵא בֵּא עַל יְדֵי גִילּוּי שֶׁהוּא מִתִּיחַס לְכַח הַהִילּוֹךְ, מְכַל מְקוֹם הָרִי זֶה בֵּא בְּגִילּוּי כַח גְּדוֹל יוֹתֵר דּוּוֹקָא. וְהֵינּוּ לְפִי כַח פְּנִימִי וְעִצְמִי דּוּוֹקָא.



אור ומאור

בלשון־הקודש על אור ומאור כתיב: "ויעש אלהים את שני המאורות הגדולים",
ועוד כתיב: "ויקרא אלוקים לאור יום".

מאור בלשון הקודש הוא המאור העצמי - עצמות הדבר, כמות שהוא - ההיולי.
דהיינו, בחינת מקור העצמי של הגילוי וההתפשטות ממנו. על דרך משל,
גלגל העצמי של השמש והירח נקראים "מאורות", שהם המקור העצמי של האור,
המתפשט מהם.

אור בלשון־הקודש נקרא הגילוי וההתפשטות של עצמות ההיולי (מהמקור
העצמי)². כמו שכתוב: "ויקרא אלוקים לאור יום", שמה שביום יאיר האור וזיו
השמש, נקרא בשם "אור", שהוא רק ההתפשטות והגילוי שלה (שמתגלה הארת
עצמות המאור ההיולי המתפשט ממנו, שהוא הזיו המתפשט על הארץ ועל הדרים
עליה ממאור השמש, שהוא אינו אלא בחינת התפשטות בעלמא הימנו).

וזוהו הבלל, שבלשון־הקודש היולי הוא "המאור העצמי" (עצמות הדבר), ואילו
הגילוי וההתפשטות של עצמות ההיולי נקרא "אור". והנה, גם
בלשון־המקובלים נקרא עניין ההתפשטות וההתגלות מן העצם בשם "אור". ולכן
כינו המקובלים לכל ההשתלשלות בשם "אורות" דווקא (כמו עשר־ספירות,
שנקראו בשם "אורות" כידוע), מכיוון שבחינת אור הוא רק בחינת גילוי והתפשטות

אבני שוהם

2 "להיות איזה התפשטות והתהוות מקור וחיות
אלוקית לכל המדרגות שלצורך העולמות".
להיות אפילו מקור לעולמות. על זה אמר
"שהוא בחינת אור וגילוי להיות איזה
התפשטות ומקור לעולמות".
[ואם היות שהוא למעלה מעלה עדיין מגדר

ההעלם מהעצם בלבד (בחינת "הארה" שאינה ערוכה לעצם, ואף לא לזיו הכלול בעצם)¹². והנמשל מובן מדוע כינוי המקובלים לכל האורות דאצילות בשם אור דווקא.

אבני שהם

והזיו המתפשט ממנה (התפשטות הארה ולא מהעצמות). הגוף הוא בחינת דומם, אלא רק שמחמת שהנפש בעצמו הוא בחינת חי בעצם - רוח חיוני בעצם - על כן כשיבוא ושיתלבש באיברי הגוף - הגם שהם בחינת דומם - אזי ממילא יחיה הגוף ממנה (מהארת הנפש) ואף ישלוט על כוחותיו.

[אמנם שגילוי כללות החיות מהנפש מפושט עדיין מבחינת פרטיות אברי הגוף, לפי שגילוי מהעצם הוא פשוט גם כן כהעצם בעצמו (ולכן האור וההתפשטות מהעצם הוא גם כן חיות ואור כללי). והנה, מאחר שסוף סוף בחינה זו איננה השפעה מן העצמות ממש - כי אם רק גילוי אור בלבד יוכל להיות התלבשות ממנו בפרטיות בתוך אברי הגוף (אזי היא מתחלקת להיות כוחות פרטיים, בחינת נר"ן - כמו כח השכל במוח, ומידות בלב, ולהיות העין רואה אוזן שומעת כו').

נמצא שהאור יכול להיות גם בכח וגם בפועל. ואדרבה, שהכח והחיות המתפשט מן הנפש להחיות הגוף אף טרם בואה לגוף, היה עדיין בהעלם ובכח בלבד (שהוא כח ההתפשטות שלה, שיש בה כח להחיות הגוף לכשתתלבש בו בפועל, וגם כן נקרא אור)].

מא וכמו על דרך משל, מן האור זיו השמש. שאור זה הוא רק בחינת "הארה" בעלמא, אשר מתגלה ומתפשטת מן השמש. דהיינו, שהאין הארה זו ערוכה לבחינת עצם גוף כדור השמש כלל (הנקראת "מאור"), מחמת שהמאור איננו בגדר המשכה והשפעה כלל להיות בבחינת אור זיו.

יתירה מכך, הארה זו אף אינו ערוכה גם לאור השמש אשר כלול במאור (שאור השמש הנכלל במאור, נחשב גם כן כמו עצם מאור גוף השמש, אך רק שאינו המאור בעצמותו). ואם כן, אין לבחינת הארה בעלמא זו המתפשטת בחלל העולם ערך לעצם כלל.

ומבשרי אחזה אלויה: דהנה הנפש החיונית הוא גם כן בדרך של מאור ואור. דנפש האדם הוא בעצם היולי, בבחינת המאור העצמי. והוא מחוץ לגוף, במקורה עצמי למעלה.

ומה שהגוף יחיה מחיות הנפש, אין חיות זה (כח החיוני) בא מעצמות ומהות הנפש, [כי הרי הנפש עצמה יכולה להחיות כמה גופים על ידי הגלגולים - שהיא נצחית, ולפיכך היא מחוץ לגוף, רוצה לומר אינה בבחינת התלבשות בו]. אלא רק מבחינת אורה וזיוה בלבד (גילוי עצם הנפש). דהיינו, החיות

אבן־הראשה

אך אין המשל דומה לנמשל בכל צדדיו, מכיוון ש"אור" הוא כבר עניין של מציאות יש ודבר־מה²¹. ולכן רבינו האריז"ל דקדק יותר וקרא זה ה"אור" בשם מלכות דא"ם דווקא.

והנה, הנקודה המרכזית המודגשת בתורת החסידות הינה שהקב"ה הוא שלא־בערך כלל למציאות העולמות וסדר ההשתלשלות. ולפי הבנה כזו, בריאת העולמות ממילא איננה תופסת אצלו יתברך מקום ואינה פועלת אצלו שום שינוי והתפעלות ה"ו²¹.

אבני שוהם

שהקב"ה לא שינה מדיבורו ולא חזר בו, ומשכך גם עם ישראל יהיה נצחי. אולם בפנימיות הדברים, מבאר כ"ק אדמו"ר הזקן בליקוטי־תורה, שהנביא שואל בתמיה: אתם, בני, יודעים שיחודי אינו משתנה, ואני נותר אותו אחד יחיד ומיוחד גם לאחר בריאת־העולם בדיוק כמו שהיה קודם בריאת־העולם, ואם כן כיצד זה, אתם, בני - שיודעים זאת - לא מגיעים בכך לכדי כלות הנפש - בתמיה.

וכן הוא מאמר רז"ל: "אתה הוא עד שלא נברא העולם, ואתה הוא משנברא העולם" - שגם לאחר בריאת מציאות העולם, אתה יתברך נותרת בדיוק אותו אחד יחיד ומיוחד כפי שהיית טרם שנברא העולם. ללא כל שינוי כלל.

מב והנה מקצת רבותינו הראשונים חלקו על שיטת הקדמונים שהשתמשו בלשון "אור" דווקא - במובן של בהירות - מחמת שהוא לשון מגושם מעט (הגם שיש לו מקום רק במדרגות הכי תחתונות ממש, אך הטעו בכך כמה מקובלים אחרונים מאד), וחלף זאת העדיפו להשתמש במונח "שפע" דווקא (כגון: "שפע אלוקי", "שופע שפעו" וכיוצ"ב) או "כבוד נאצל" וכו' - שאלו לשונות יותר כלליים ומופשטים, ופחות מצויירים.

אך אעפ"כ רבותינו המקובלים - הראשונים והאחרונים - הקפידו להשתמש בלשון "אור" דווקא, הגם שמודים שבדקות הוא גם כן לשון מגושם ואינו מכוון עד תכליתו, מן הטעמים שיבואר (ועיין באריכות בהמשך תער"ב).

מן כמאמר הנביא: "אני הוי' לא שניתי, ואתם בני יעקב לא כליתם" - פשט הפסוק הוא

ובזה גם יובן החילוק בין רבותינו הראשונים אשר השתמשו בלשון "שפע"^{מד} בכדי לתאר את אופן ההשפעה והמשכת חיות אין־סוף מאיתו ב"ה בכדי להוות

אבני שוהם

והנה באותה שעה הוא מכווץ ומרוכז עד כדי כך, שאינו יכול גם לחשוב בשום דבר אחר, זולת ההשפעה משכלו שיולבש בשכל התלמיד ממש. ולכן למעשה חל שינוי גם בשכל הרב (העליון, המשפיע), לאחר ההשפעה מאשר היה טרם ההשפעה, באופן שגם נתוסף עוד חכמה ושכל - מה שלא היה אצלו מקום, והעניין נתלבן ונתחדד עוד יותר. וכמאמר רז"ל: "ומתלמידי יותר מכולם".

נמצא, שבכדי שתהיה השפעה, הרי שהמשפיע מוכרח לירד מרוממותו העצמית, ולהתקרב מאד לערך מהות המקבל. ורק כך תהיה השפעה אמיתית. הנה כי כן, בשפע ישנו עניין של קירוב ערך ויחס במהותם בין המשפיע ובין המקבל.

ולפי הבנה כזו, תהיה לכאורה ההמשכה וההשפעה להוות ולקיים את העולמות - מבחינת עצמותו ומהותו יתברך. ונמצא שאם ההשפעה מבחינת עצמותו, הרי שגם יהיה שינוי בבחינת המשפיע ח"ו.

אך חכמינו הקדושים לימדונו שאת העצמות אין הנבראים יכולים לסבול, ומיד היו מתבטלים ממציאיותם. וכאמור, לא חל כל שינוי אצל הקב"ה לאחר שנבראו העולמות.

מד "שפע" מורה על מציאות של השפעת מהות הדבר מן המשפיע אל המקבל, עד שנפעל שינוי הן אצל המשפיע והן אצל המקבל. ואף בהפסקת ההשפעה, יהיה קיום עצמי אצל המקבל בלי צורך אצל המשפיע עוד.

והוא מלשון "שפע ימים ינקו", ו"שפעת מים תכסך" - משל למים שהיו במקום גבוה (הר ההר) ונשפעו למקום נמוך (לבקעה). שהרי מהות ועצם המים ניגרו, ומשכך חל שינוי הן אצל העליון והן אצל התחתון. ואף למעלה מכך יש העמדה לתחתון (למים למטה) מבלי צורך אל מקורם עוד (שיהיו דבוקים למקורם).

והנה, בלשון רבותינו הראשונים אמרו: "כל מניע מתנועע", והיינו שהגלגל היומי הוא המניע את כל הגלגלים, ולפי שהוא מניעם, אזי בהכרח שגם הוא מתנועע.

או, משל לרב המשפיע שכל לתלמיד. פעולת ההשפעה גורמת לשינוי גם בשכל הרב (המשפיע) ולא רק בשכל התלמיד (המקבל).

מחמת שהרב נדרש לקחת את כל עומק שכלו ולצמצמו - ולתת עצות בנפשו כיצד לערוך את הדברים באופן מיוחד לגמרי - שיתקבל במידה הנכונה והמתאימה אצל שכל התלמיד (התחתון, המקבל).

אבן הראשה

ולקיים את העולמות, למול רבותינו המקובלים אשר השתמשו תחתיו בלשון "אור"^{מה}.

והנה הנביאים וחז"ל השתמשו בדרך-כלל בלשונות אחרים ביחס לבריאת העולם, כגון: לשון "בח"^מ, ולשון "שם"^מ, ולשון "מלך"^מ, ורבינו האריז"ל דקדק

אבני שוהם

האור עננים, השמש לא תתעורר להשפיע אור חזק יותר - וממילא הוא נחשב כאין וכאפס ממש לגבי עצם מהות השמש (מקורו).

ובתורת החסידות ישנם גם משלים עצמיים רבים לבאר ריחוק הערך בין המקור להארה המתפשטת ממנו מן הנפש בגוף. ורק נאמר בקיצור נמרץ, שאין עצם הנפש מלובשת בתוך הגוף להחיותו, כי אם רק מקצת התפשטות הארה מן הנפש מתפשטת ומתלבשת באיברים להחיותם וליתן כח. ולפיכך התפשטות הנפש או היעדר ההתפשטות אינה נוגעת בעצם הנפש ואיננה פועלת בו שינוי [כגון, שאם יסור קלקול האיבר, ישוב הנפש ותתפשט בו כבתחילה, ועוד שכמו שיראה בחוש שהסומא יוליד וולדות בריאים. דהיינו, שגם קילקול האיבר בו מתפשט הארת הנפש אינו משפיע ונוגע בנפש עצמה].

מִן "הנה אתה עשית את השמים ואת הארץ בכחך הגדול בזרועך הנטויה" (ירמיהו ל"ב י"ז).
מִן "ישתבך שמך לעד"; "קודם שנברא העולם

מִה ולכן ביארו חכמי האמת, שהעולם נברא מבחינת "אור" ו"זיו", שאין כל ערך ויחס בין המאור והאור. ולכן העדיפו לשון "אור" על לשון "שפע".

כי גם משנברא העולם אין לו העמדה עצמית, אלא הוא בטל למקורו המהוהוה בכל רגע ורגע, וגם לא נפעל שום שינוי לא במהותו ולא באחדותו יתברך.

והוא משל עתיק מאד הנזכר כבר אצל רבותינו המקובלים בספר הפז (בפירושו על ספר המערכת) המבאר את אופן יחוד הקב"ה בעולמות, ממשל השמש ואורו.

והנה, אצל רבותינו המקובלים הכוונה בלשון "אור" הוא להדגיש את ריחוק הערך בין המשפיע (המקור) והמקבל. דהיינו, שהעליון הוא שאינו בערך לתחתון כלל ועיקר.

שכן, באור לא נמשך עצמיות מהות השמש (גוף כדור השמש, מקור האור), אלא הוא רק בחינת התפשטות זיו ואור בלבד. רוצה לומר, אין האור נוגע בעצמות המאור כלל וכלל - שאפילו אם יהיה שינוי באור, לא תהיה שום השפעה על המאור, כגון שאם יסתירו את

וקראו בשם "מלכות דא"ס". ומורינו הבעל-שם-טוב קראו על יסוד מאמרי רז"ל בשם "אותיות"^{מב}, ואילו כ"ק אדמו"ר הזקן כבר דקדק אף יותר להכריע בין סברת הרמב"ם והרמ"ק למול סברת הרמ"ע מפאנו ועל כן קראו בשם "אור-פשוט" או בלשון-החסידות בשם "העלם העצמי".

והנה תורת-החסידות מבארת, שעל דרך-כלל, העולם נברא באופן של "אור" דווקא (במובחן משפע, הנוגע לעצמותו). וכזה גם מתבאר באיזה אופן הקב"ה מהווה ומחייה את העולמות: על דרך של "ציווה ונבראו", וכאילו ממילא ומאליו. זוהי נקודת הפלא למעלה - שאין לנו עליו משל גשמי כלל - במה שהעולם נברא בבחירה וברצון [על ידי העצמות], אך דווקא באופן של אור.

אך החסידות מדקדקת גם בדרך-פרט עם שאר המונחים, כל אחד במקומו ובחינתו הראוי לו^{נא}, כגון: לשון "שם"^{נב} ולשון "מלך"^{נג}.

אבני שוהם

ח"ו. אלא הוא יתברך בורא ברצונו - כמו שאיתא בעץ חיים "כשעלה ברצונו לברוא את העולמות כו" - ורוצה לומר בזה בעצמותו דווקא. ומיד כשאומר "אור" הכוונה שהוא יתברך המשיך ממנו רק הארה בלבד להוות ולהחיות את העולמות. באופן שהארה זו נערכת לגבי עצמותו יתברך, כמו הארה שמאירה ממילא מן המאור (ואינה נוגעת בעצמותו כלל). ולכן אין נפעל שום שינוי בעצמותו.

נא. כך, למשל, הלשון "שפע" הוא לשונם של גדולי ישראל, ובאמת גם ללשון זאת ישנו מקום - ואף לדעת המקובלים בעצמם - אולם

היה הוא ושמנו בלבד" (פרקי דרבי אליעזר) וכו'.

מח "כי לה' המלכוה"; "מלך מלכי המלכים"; "מלכותך מלכות כל עולמים" וכו'.

מט על פי גמרא במנחות, וראה גם לשון המדרש ובספר אותיות דרבי עקיבא. ועל דרך "כי ביה צור עולמים", בשתי אותיות ברא הקב"ה עולמו (באות יו"ד נברא העולם הזה ובאות ה"א העולם הבא). והוא על דרך לשון "אתא יום", שהוא לשון תרגום, בחינת אחריים, לעניין גילוי האור.

נד. ולא שבאמת הבריאה היא ממילא ואליו, וחלילה מלחשוב כן, כי זו שיטת הקדמות

אבני שוהם

"אור". שכן, אע"פ שעניין השם - כעניין האור - הוא חיצוניות והארת העצמות בלבד, הרי השם - בניגוד למציאות האור - מושרש בעצמות ממש. ולכן כשיקראו לאדם יסתובב עם כל עצמותו או יתעורר מעלפונו.

כלומר, מחד השם מדגיש את ריחוק הערך מבחינת הגילוי, אך גם מראה על קירוב ויחס מסוים בין העולמות לקב"ה (משא"כ באור). אך המקובלים עדיין העדיפו לשון "אור" על פני לשון "שם", מכיוון שהאור מגלה את מקורו, שהאור הוא מעין המאור. כך ניתן לפי האור לידע (אמנם ידיעת המציאות ולא ידיעת המהות) את המקור (העצמיות). כגון: אור הלבנה, ואור הנר או אור החמה, כל אחד מגלה את העצם שלו דווקא. ואילו מהשם בלבד לא ניתן לדעת את מהותו ועצמותו של האדם (וכביאור הרס"ג באמונות ודעות וכן הובא בשל"ה).

ג דוד המלך ע"ה אמר "ארוממך אלקי המלך" על כללות העולם. דהיינו, ששורש וסיבת התהוותם וחיותם וקיומם של כל העולמות הוא מבחינת "אלקי המלך", מבחינת המלכות. דמלוכה הוא בחינת התפשטות השם ("שמו") בלבד. כמאמר "מלך שמו נקרא עליהם", דהרי לא עצם המלך מתפשט במדינה, כי אם רק שמו לבד הוא שמתפשט במדינה. ואדרבה, עיקר כח הנהגת המלוכה

זה כבר רק בדרגות נמוכות של סדר ההשתלשלות עילה ועלול (שם כן שייך קירוב ערך המהות, והתפעלות ושינוי בעילה בשל העלול).

והנה, יש מעלה בלשון "שפע" על פני לשון - "אור": ראשית - שפע הוא לשון יותר כללי ופחות מצוייר. כמו כן בשפע, יש למשפיע בחירה ברצון עצמי האם להשפיע, ואילו בלשון אור משתמע שהוא בא על דרך הכרח (תכונה עצמית בעצם האור).

מאידך גיסא, מחמת ששפע הוא ברצון, דווקא משום כך שייך בו התפעלות שינוי, מה שאין כן באור שהוא בא ממילא (מבלי תלות ברצון) ולכן ממילא לא יהיה שינוי במקור.

גב כך, למשל, ידוע כי שמו של האדם הוא בשביל הזולת, ולא בשביל האדם עצמו - כשהוא לעצמו - ולפיכך השם אינו נוגע לעצמות, אלא הוא עניין חיצוני לו ונצרך רק כשיש זולת.

והוא על דרך "אור", שגם אם ישתנה שמו, לא יהיה שינוי בעצמותו ומהותו של האדם (אלא אולי רק בחיצוניותו, שאינה נוגעת לעצמותו). ובוה מודגשת גם בלשון "שם" הנקודה המרכזית של ריחוק הערך בין סדר ההשתלשלות לבינו יתברך.

ואולם, כך למשל, חז"ל השתמשו בלשון "שם" כי יש לו מעלה מסוימת על פני לשון

נמצא שאע"פ שבמושכל-ראשון נתפסים לשונות: "אור", "זיו", "שם", "מלכות" וכיוצ"ב כלשונות למעליותא (כבהירות וגילוי), הרי שמצד חכמת-האמת הם שלא-בערך כלל ועיקר לעצמותו ומהותו, עד שנחשבים ללא דבר ומאומה (כביכול על-דרך לגריעותא והשפלה ממש) להיות אך ממדרגה רחוקה זו באלוקות מקור להשתלשלות העולמות (רוצה לומר, רק מבחינת היצוניות התפשטותו יתברך, ולא מעצמות האלוקות). ואם כן, כל עניינם להעצים ולהדגיש את ריחוק הערך ורוממות עצמותו ומהותו יתברך לגבי העולמות והנבראים.

ונודע כי "אני הוי' לא שניתי" כתיב, ו"לית מחשבה תפיסא ביה", ואינו בגדר עלמין כלל. ואעפ"כ "כי ממך הכל" כתיב. אך הוא על ידי זיו והארה, בחינת "הודו על ארץ ושמים" כו"ג.

אבני שוהם

וכ'אין' ואפס ממש" (תניא פרק כ').

והיינו, לפי שהוא יתברך מובדל מכל העולמות. והיות שהוא ית' מובדל ומרום מכל העולמות ("אינו בגדר עלמין כלל"). בריאתם אינה פועלת שום שינוי בו ית'. כלומר, בריאת העולמות אינה פועלת שום שינוי אצלו ית' היות ש'כולא קמיה כלא חשיב', היינו כפי שהדברים הם מצד הקב"ה עצמו ('קמיה'). כל העולמות נחשבים שאינם קיימים במציאות כלל ('כלא'), והם כאין ואפס ממש, ו"ממי יתפעל אחר שאין ערוך כלל בין נברא לבורא" (דרך מצותיך מצות תפילין פ"ג).

וכמו על דרך משל באדם המדבר עם חבירו, שבעת דיבורו יכול לטלטל חפץ ולהזיזו

היא מחמת הרוממות וריחוק הערך.

נד' וכמאמר: 'אתה הוא קודם שנברא העולם, ואתה הוא לאחר שנברא' כו'. ורצונו לומר: שאין שום שינוי והתפעלות ח"ו אצלו יתברך מבריאת העולם (לקו"ת פ' אמור ד"ה ונקדשתי), מחמת שבריאת העולמות היה רק מאורו מזיוו יתברך, שהוא שלא בערך כלל ועיקר לעצמותו.

פירוש: 'הוא' ממש בלי שום שינוי, כדכתיב: 'אני ה' לא שניתי'. כי עולם הזה וכן כל העולמות העליונים אינם פועלים שום שינוי באחדותו ית' בהבראם מאין ליש, שכמו שהיה 'הוא לבדו הוא יחיד ומיוחד' קודם הבראם, כן 'הוא לבדו הוא יחיד ומיוחד' אחר שבראם, משום ד'כולא קמיה כלא חשיב'

אבן-הראשה

וגם מהארה זו עצמה^ג מעצמותו יתברך, לא היו העולמות יכולים לקבל חיות ושפע - להיותן בבחינת גילוי עולמות - כי אם על ידי 'השתלשלות'. דהיינו, כשלשלת הארה, והארה דהארה. וכל מה שיורד ומשתלשל מטה מטה, הוא הארה דהארה מהעליון ממנו כו'. וכל מיני מדרגות בריבוי התחלקות העולמות ועלויות וירידות, הכל הוא בבחינת 'זיו' והארה אם רב, ואם מעט.

ויש בזה [=בהארה] כמה מיני מדרגות זו למעלה מזו, כמו: עולם הבא, ותחיית המתים, ואלף השביעי, 'יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולם', שהוא עילוי אחר עילוי, והכל הוא ב'זיו' וההארה כו'.

אבני שוהם

| | |
|--|---|
| ממקום למקום, מפני שטלטול החפץ הוא מעשה קטן וכאין לגבי האדם, ולכן יכול לדבר בשעת מעשה, ואין טלטול זה פועל בו שום שינוי. | כיצד מבטאים קמץ א'. שאין זה בבחינת הסחת דעתו כלל ועיקר. |
| או כמשל ששמעתי ממורי רבי, באב תלמיד חכם עצום אשר עסוק בסוגיה עמוקה בקצוות המשפט, ובא ילדו הקטן ושואלו | ג. וזהו שכתוב 'כי נשגב שמו לבדו, הודו על ארץ ושמים'. פירושו: שרק הזיו וה'הוד' של 'שמו' יתברך, הוא המתלבש בארץ ושמים להחיותם (ולא עצמותו יתברך). |



אור - בכללות ובפרטות

בכללות, אור אינו בבחינת יציאה והתגלות מחוץ-לעצם, אלא עיקר עניין אור הוא הכלול בעצם דווקא. ועל כן - בכללות - האור שלפני הצמצום יש בו ג' מדרגות:

עיקר האור הכלול בעצם - והוא בחינת עצם-האור - והן האורות כמו שהן כלולים באור אין-סוף ב"ה לפני הצמצום (והן עשר-ספירות הגנוזות במאצילן, שעל זה אמר: "אנת הוא חד ולא בחושבן"). והוא הנקרא בלשון-החסידות מדרגת "יחיד" (שהוא מדרגת עצם האור שאינו בבחינת גילוי עדיין);

והתפשטות האור, ובו גופא בכללות ב' מדרגות: (ב) עצם-ההתפשטות - והוא בחינת גילוי האור כמו שהוא לעצמו (שגם בעצמו אינו בבחינת גילוי כלל, ש"האור הוא כעין המאור"¹³), שזהו מקור אור-הסובב; (ג) התפשטות והלבשה - וגילוי האור לעצמו השייך לעולמות (הגילוי בעצמותו), שזהו מקור אור-המלא.

בהיות וכל עצם בלתי מתגלה (שאינו בבחינת גילוי כלל), והרי האור הוא גילוי (שהוא כללות עניין הגילויים) - נמצא, אם כן, האור הוא דבר נוסף ומחודש על העצם. לא זו אף זו, מאחר שכל הכלול בעצם הרי הוא כמו העצם, אם כן גם האור הכלול בהעצם אינו בגדר גילוי (אינו בבחינת מציאות אור כלל, שאינו

אבני שוהם

פ"ג; וזוהי המדרגה המבוארת בשהיחזה"א פ"ג - בעניין משל האור הכלול בשמש).

נז וזאת לא רק מצד הביטול במקורו, כי אם מפני שאינו בבחינת אור וגילוי בעצם (תניא

אבן-הראשה

בגדר גילוי והוא רק בבחינת יכולת), ולכן האור הינו גם דבר נוסף עליו".

אם כן מובן שהאור הוא דבר נוסף לא רק לגבי העצם, אלא גם לגבי האור הכלול בעצם (שהוא כמו העצם).

ולכן כללות עניין הגילויים שלמעלה - אור הסובב כל עלמין, אור הממלא כל עלמין, וכללות עניין האצילות - הוא דבר נבדל ונפרש גם לגבי הגילויים שלמעלה מאצילות, ובפרט לגבי העצם ממש.

אבני שוהם

כוחות הנפש, והרי רואים במוחש שיש כאלה שאין אצלם גילוי החכמה כלל, ויש כאלה שהם רק בבחינת החסד ואין אצלם מידת האכזריות כלל, וכמו כן להיפך).

וזהו שאמרו רז"ל "ישראל אע"פ שחטא - ישראל הוא". דאע"פ שחטא, ואפשר להיות על ידי החטא נכרת משורשו, מכל מקום ישראל הוא לא רק מצד עצם הנפש, אלא גם מצד הכוחות. שהרי הכוחות הגלויים הם דבר נוסף ומחודש על הכוחות הכלולים בעצם הנפש, שאינם בגדר גילוי והמשכה כלל. ואם כן כל הפגמים הם רק בהכוחות הגלויים, אך לא בכוחות הכלולים בעצם הנפש, שהם תמיד בשלימותם (לפי שהם כמו העצם ממש). שלכן אפשר להיות צדיק בן רשע, כשם שהסומא יוליד וולדות פיקחים. ומכל זה מובן שעניין זה שהאור הוא דבר נוסף, הוא לא רק לגבי העצם, אלא גם לגבי האור הכלול בעצם, שהוא כמו העצם.

נז וקמו שכתב בספר התניא במשל דאור וזיו השמש המפורסם.

ויובן זה ביותר מהכוחות הכלולים בנפש, שאינם בבחינת גילוי, ואינם בבחינת מציאות, וגם אינם בבחינת המשכה כלל. דהנה, כל המשכה - גם אם יהיה רק בפרט אחד או חילוקים דריבוי ומיעוט, ואפילו המשכה נעלמת וכיוצ"ב - בהכרח שסוף כל סוף יתגלה משהו מהמשכה זו (שיבוא ממנה גילוי). וטעם הדבר הוא לפי שעניין וכוונת ההמשכה היא בשביל הגילוי דווקא.

וכמו כח המשכיל שהוא המשכה נעלמת דכח השכל, ויש איזה שהוא ציור בהמשכה זו (בפרט אחד על כל פנים, ולכן אפשר שיהיה רק בחכמה זו ולא בחכמה אחרת). נמצא שהכוחות הכלולים בנפש אינם בגדר המשכה כלל, וגם לא בגדר המשכה נעלמת (כי אז היה מוכרח שבכל אדם יהיה גילוי כל הכוחות, שהרי הנפש - מצד שלמותה - כלולים בה כל

הנה כי כן - אור-איין-סוף - דהיינו, אור וגילוי להיות איזה התפשטות והתהוות מקור וחיות אלו שלצורך העולמות. ואילו אור-איין-סוף-שבעצמותו - דהיינו, בחינה זו שיש בו אור להיות מאיר ומתפשט להוות ולהחיות איזה התפשטות אור אין סוף^נ. וזהו פירוש מאמר רז"ל: "קודם שנברא העולם היה 'הוא' ו'שמו' בלבד" (פרקי דרבי אליעזר, וראה בפרדס)^{נא}.

דהיינו, 'הוא' - איין-סוף בעצמו^{נב}, ו'שמו' - הוא אור איין-סוף שבעצמותו, שהוא רק

אבני שוהם

ממילא אינו בגדר מקור... אלא שהכל נמצא ממנו, וכמו לשון הרמב"ם ז"ל: 'מאמיתת המצאו נמצאו כל הנמצאים' כו', דאין סוף עצמותו ומהותו אינו בגדר מקור להם, אלא שכולם נמצאים ממנו כו'.

וכמו שכתוב במקום אחר משל על זה, כמו מעיינות הנמשכים מן התהום, שאינו שייך לומר שהתהום מקור למעיינות כמו שהמעיינות מקורים להנהר - דהמעיינות הם נמשכים ומתפשטים וממשיכים מים בנהר כו', משא"כ התהום אין בו שום תנועה והתפשטות כלל - ולזאת אינו שייך שהוא ממשיך מעיינות, כי אם שהמעיינות נמצאים ממנו, ובהתהום עצמו אין בו שום שינוי והתפעלות בהמשכת המעיינות ממנו כו'.

ובדוגמא כזאת יובן למעלה, דעצמות המאור אינו בגדר מקור להאור, כי אם האור נמצא ונמשך ממנו כו'. ומה שאמר 'מקור האור', היינו, להיות שהאור נמשך ממנו נאמר על המאור 'מקור האור', אבל אין הכוונה מקור

נח שהוא מדרגה יותר עליונה מאור א"ס, שהוא אף טרם שנתגלה ונתפשט, ואין צורך לומר לא שנתגלה בפועל ממש.

נט שעדיין לא נתגלה אף בחינת ה'שם' (שמו הגדול), מחמת שהיה כלול ובטל ב'הוא' ממש. אך עצמותו יתברך למעלה מעלה מהארה זו, שהיא בטלה במהותו ועצמותו כטיפה מים אוקיינוס ויתר על כן לאין ערוך. וכמו על דרך משל זיו השמש הכלול בשמש עצמו, שאיננו נראה שם כלל, אלא הוא רק בטל בעצמותו ואין אורו וזיו ניכר ונראה על הארץ. דהיינו, שהיה 'שמו' נכלל בעצמותו.

פ "שהוא מקור האור וממנו נמשך האור". ואיתא בפתח אליהו (תרנ"ח): "מה שכתוב 'שהוא מקור האור', אין הכוונה שהוא בחינת מקור ממש, שהרי ידוע דכל מקור הוא שבא בבחינת גילוי והתפשטות, היינו שמתגלה ומתפשט להיות בחינת מקור כו', אבל העצמות שאינו בגדר גילוי וגדר התפשטות כלל, דכל עצם בלתי מתגלה ובלתי מתפשט,

בחינת 'שמו', שהוא בחינת הגילוי⁶⁰. והנה האור היוצא מן השמש נקרא בשם 'אור' מה שמאיר ביום דווקא. כמו שכתוב: "ויקרא אלוקים לאור יום"⁶¹. וכך הוא באור אין סוף, שהאור נקרא הגילוי שמתפשט ממנו התהוות האור והחיות להיות איזה התפשטות והתהוות מקור וחיות אלוקית לצורך העולמות⁶².

[והנה, מכיוון שהארת השמש בא רק מבחינת גילוי מן העצם, ולא מעצמות ומהות המאור, הרי שגם אור השמש יכול להתפשט בחלל העולם - דהיינו, בחינת התלבשות (דהתפשטות הגילוי בדבר שזולתו, כבר נקרא בחינת התלבשות). שהוא כדמיון האדם שלבוש מלבוש ומכסה על עצמו - שלא ייראה עצמותו - אלא רק להיות נראה על ידי אותו הלבוש לזולתו. כן אברי הגוף מסתירים ומעלימים חיות נפשו, ואדרבה - עיקר בחינת הגילוי הזה של כוחות הנפש הפרטיים (להיות במהות שכל, מידות, ראייה ושמיעה גשמית) הוא בסיבת התלבשותם באיברים-חומריים. דהיינו, מיד כשבאים בגוף, הכוחות נעשים לאחר התלבשותן דווקא⁶³].

אבני שוהם

נכלל במאור (כי לפי שאין העולמות יכולים לקבל גילוי אור אין סוף כמו שהוא בעצמותו - והיו בטלים במציאות ממש - לכך צמצם האור (שיוכלל במאור, להיות רק בכח ולא בפועל ויתעלם בו - דהיינו, שלא יהיה גילוי האור אלא רק המאור בהתגלות).

כך שכן, אי אפשר לומר שכל אלו הכוחות הייתה מציאותן ניכרת במהותם בנפש כפי הנראה כעת בעודן כלולים בנפש, קודם בואם לגוף. שהרי הנפש הוא בחינת עצם פשוט, וממילא שגם כוחותיה היו כלולים בה בבחינת אור פשוט בלתי התחלקות ניכרת ביציאת כל אחד ואחד בפני עצמו.

ממש, כי אם מה שהאור נמשך ממנו כו".
כא דהיינו, מה שיכול להיות מתגלה ומתפשט. כמו זיו השמש מהשמש. שהזיו הוא האור שיש בשמש להאיר על הארץ (אור אין סוף שבעצמותו; אור הכלול במאור). ואילו המאור - גוף השמש עצמו ממש - (אין סוף עצמו ממש, עצמות המאור).

כך היינו אור וגילוי להיות איזה התפשטות והתהוות מקור וחיות שלצורך העולמות. מה שאין כן עצמיות השמש נקרא 'מאור'. וכמו שכתוב: 'זיעש את שני המאורות הגדולים'. כן [והנה - כפי שיובהר במקומו להלן בהרחבה - הצמצום היה באור אין סוף, דהיינו שהאור

אבני שוהם

שהוֹבֵהָר בַּאוֹרוֹת הַנֶּפֶשׁ בַּאיִבְרֵי הַגּוֹף, שֶׁאִמְנָם הַכְּלִי מִסְתִּיר וּמַעֲלִים עַל מַהוּת עֵצֶם הָאוֹר, אֲךָ יוֹכֵל בְּהַתְּבַוְּנוֹת קִלְה לְרֵאוֹת גַּם אוֹר וְחַיּוֹת הַנֶּפֶשׁ הַמְּלוּבֶשׁ בְּלְבוּשׁ. וְלִכֵּן עֵדִיִּין יֵשׁ לְאוֹר וְחַיּוֹת בְּהַלְבֶּשָׁה כִּזֶּה מִמְשַׁלָּה וְשִׁלְטָה עַל הַכְּלִי, מִכִּיּוּן שְׁבַהֲלֶבְשָׁה כִּזֶּאת כּוֹחוֹת הַנֶּפֶשׁ אִינֵם בְּבַחֲיִנַת נִבְדָּל וְנִפְרָד כֻּלָּל, אֲלֵא בְטָלִים וְנִגְרָרִים אַחֲרֵי הַמְּלוּבֶשׁ בָּהֶם)

וְאוֹלָם יֵשׁ גַּם בְּחִינַת הַתְּלַבְּשׁוֹת נוֹסֶפֶת, דֵּהִיִּינוּ שֶׁהַלְּבוּשׁ מַכְסֶה וּמִסְתִּיר לְגַמְרֵי אֶת הַמְּלַבֵּשׁ בּוֹ עַד שֶׁאֵין לְמְלוּבֶשׁ שׁוּם בַּחִירָה וּמִמְשַׁלָּה עַל הַמְּלַבֵּשׁ. וְהַמְּלוּבֶשׁ בּוֹ הוּא רַק בְּבַחֲיִנַת גְּלוּת בְּתוֹכּוֹ שֶׁלֹּא בְּרִצּוֹנוֹ כֻּלָּל, וְאִדְרַבָּה הַמְּלַבֵּשׁ מוֹשֵׁל וְשׁוֹלֵט עֲלָיו. וְהוּא כְּדוֹגְמַת לְבוּשׁ שֶׁקְּשָׁמְנִיחִים בְּתוֹכּוֹ אֶת הָאָדָם וְקוֹשְׁרִים עֲלָיו מִלְּמַעְלָה וְאֵין בִּיכוּלָתוֹ לְצַאֵת, וְאִזִּי הוּא בְּבַחֲיִנַת גְּלוּת בְּתוֹכּוֹ וּמַכְסֶה עֲלָיו וּמִסְתִּירוֹ מִכֹּל וְכֹל. כְּמוֹ כֵּן יֵשׁ בַּחֲיִנָּה כִּזֶּה בְּנֶפֶשׁ, כְּמוֹ שֶׁאֵנּוּ רוֹאִים בְּעֵינַי, שֶׁאִם יֵהִיָּה הָעֵינַי פְּתוּחַ וְיִרְצָה שֶׁלֹּא לְרֵאוֹת, לְפִי שְׁעָה, בּוֹדָדִי לֹא יוֹעִיל כֻּלָּל. וְנִמְצָא שֶׁהַכָּה הוּא בְּבַחֲיִנַת גְּלוּת, אֲלֵא שֶׁאֵינּוּ מִצַּד הַכְּלִי. אוֹ שֶׁהוּא כְּדִמְיוֹן שֶׁאֵנּוּ מוֹצֵאִים בְּגִילְגוּלִים, שֶׁנֶּפֶשׁ הָאָדָם מִתְּגַלְגֶּלֶת בְּבַהֲמָה אוֹ בְּצוּמָח וְדוֹמָם, מִחֲמַת שֶׁאֵין הַנֶּפֶשׁ יְכוּלָה לְהַתְּפַשֵּׁט בַּאיִבְרֵי הַבְּהֵמָה אוֹ הַצּוּמָח וְהַדּוֹמָם, אֲלֵא הוּא נוֹתֵר בְּמַהוּתוֹ הָרֵאשׁוֹן כְּמוֹ שֶׁהִיָּה מְקוּדָם. וְעַל

אֲךָ בְּבוֹאֵם בְּכִלֵי הַגּוֹף, מִתְּחַלְקִים וְנַעֲשֶׂה מַהוּת שְׁכָל בְּמוֹחַ וּמַהוּת רֵאִיָּה בְּעֵינַי וְכִיּוֹצ"ב. כִּי מִפְּנֵי שֶׁמִּתְּלַבְּשִׁים בַּאיִבְרֵים הַחּוֹמְרִיִּים בְּבַחֲיִנַת פְּנִימִיּוֹת מִמֶּשׁ, עַל כֵּן נִרְאִים בְּמַהוּתָם הַגִּשְׁמִי (וּמִמִּילָא מִתְּחַלְקִים לְפִי אוֹפֵן הַתְּחַלְקוֹת הָאיִבְרִים). וְכֵן הוּא גַּם בְּאוֹר הַשֶּׁמֶשׁ הַמְּתַלְבֵּשׁ בְּחִלְלוֹ שֶׁל עוֹלָם, בְּשָׁמַיִם וְאֶרֶץ דּוּוֹקָא.

וְעוֹד שֶׁנִּקְרָאִים בְּשֵׁם לְבוּשׁ דּוּוֹקָא, שֶׁכֶּשֶׁם שֶׁלְּלְבוּשׁ אֵין בַּחִירָה מִעֲצֻמוֹתוֹ, אֲלֵא הָאָדָם שׁוֹלֵט וּמוֹשֵׁל עַל הַלְּבוּשׁ אֲשֶׁר בְּטַל לְגַבֵּי הַנֶּפֶשׁ וְנִגְרָר אַחֲרָיו לְכֹל אַחֲרָיָהּ. כֵּךְ גַּם אִיִּבְרֵי הַגּוֹף הַחּוֹמְרִיִּים הַמְּלַבֵּשִׁים לְחַיּוֹת אוֹרוֹת הַנֶּפֶשׁ וְאִינֵם בְּבַחֲיִנַת נִבְדָּל וְנִפְרָד כֻּלָּל, אֲלֵא הֵם בְּטָלִים לְגַבֵּי הַנֶּפֶשׁ וְנִגְרָרִים אַחֲרֵיהֶם וְטַפְלִים אֲלֵיהֶם - וְלֹאֲבָרִים מִצַּד עֲצֻמָּם אֵין לָהֶם בַּחִירָה וְרִצּוֹן.

וּבְרִצּוֹנוֹ פּוֹשְׁטוֹ וּבְרִצּוֹנוֹ לְבוּשׁוֹ, כְּגוֹן הַרִצּוֹן לִילְךְ בְּרַגְלָיו, אוֹ כַּח הָרֵאִיָּה בְּעֵינַי הַגִּשְׁמִית לְהַבִּיט - שֶׁגַּם גִּשְׁמֵי הָעֵינַי טַפֵּל וּבְטַל בְּבַחֲיִנַת לְבוּשׁ וְכִלֵּי לְגַבֵּי אוֹר וְחַיּוֹת הָרֵאִיָּה שֶׁמִּתְּלַבְּשֵׁת בּוֹ, שֶׁאִם יִרְצָה יִפְתַּח עֵינָיו וְיִרְאֶה, וְאִם יִרְצָה יִסְגּוֹר אוֹ בְּשַׁעֲת הַשִּׁינָה וְכִיּוֹצָא בְּזֶה וְאִזִּי הַגִּילּוּי בְּתוֹךְ הָאָדָם לֹא יֵהִיָּה בְּבַחֲיִנַת פְּנִימִיּוֹת מִמֶּשׁ.

[וְזֶה יוֹבֵן כֹּל בְּחִינַת הַתְּפַשְׁשׁוֹת אוֹר א"ס בְּנִאֲצִלִּים, שֶׁנִּקְרָא בְּשֵׁם "הַתְּלַבְּשׁוֹת" (עַל דֶּרֶךְ



סובב-כל-עלמין וממלא-כל-עלמין וייחודם

אמרו רז"ל: "נתאוה להיות לו [יתברך] דירה בתחתונים", דהיינו שהוא יתברך חפץ בקיום של מדרגת תחתונים (מקבלי השפעה), באופן שיהיה לבסוף שם גילוי עצמותו ומהותו.

והתהוות מציאות של תחתון מתהווה ומתקיימת על ידי שני אופני המשכת אור וחיות מאיתו יתברך, הנקראים בלשון הזוהר (ח"ג רכ"ב ע"א): "איהו ממלא כל עלמין, איהו סובב כל עלמין כו".

ממלא-כל-עלמין האור והחיות האלוקית הנמשך בנבראים להחיותם (בחינת הארת האלוקות, היינו ממידת מלכותו יתברך, בחינת דיבור עשרה מאמרות: "יהי רקיע" כו', "בדבר ה'" כו') מצטמצמת לפי ערך העולמות (מהותו של המקבל) עד כדי כך שיכול להיות מתלבש בפנימיותם ובתוך תוכם ממש להחיותם (שנמשך בקרבם להיות חיות להם).

פירוש, זהו אור וחיות אשר נמשך בהדרגה, באופן של עילה ועלול, לפי סדר חלוקה (באופן של התחלקות לחלקים) של פנימי וחיצון להיות מחיה כל

אבני שוהם

הבהמה כלל. והבן וד"ל ואילו הנפש האלוקית, המלובשת בתוך הנפש הבהמית, היא במצב ביניים. ועל כן יכולה פעמים להיות שולטת בנפש הבהמית ולהנהיגה כרצונה, ופעמים היא בבחינת גלות וקשורה בשק בחינת גלות].

כן אין הארת זאת הנפש מתפשטת כלל וכלל בבחינת גילוי אור בפרטי כוחות הבהמה, ואם כן מובן הטעם שאין להנפש שום שליטה בבהמה (אלא אדרבה, הבהמה שולטת בנפש, על היותה קשורה ואסורה שם בבחינת גלות בלתי הארה והתפשטות גילוי אור בנפש

חד וחד לפום שיעורא דיליה: בעולמות - דרך כלל, עולם הנשמות, אחריו מצטמצם להחיות עולם המלאכים, אחריו עולם האופנים, אחריו ע' שרים עד שנמשך בעולם הגשמי הזה; בספירות - חב"ד, חג"ת, נהי"מ; בפרצופים - כו'. וכן על זה הדרך.

ועל בחינה זו אמרו חז"ל: "מה הנפש ממלאה את הגוף, כך הקב"ה ממלא את עולמו" (מדרש תהילים ק"ג ועיין גמרא ברכות). חכמנו הקדושים המשילו דרגת הממלא כל עלמין - באלוקות - היורדת ונעשית מקור וחיות להתלבש בעולמות, בדוגמת הנפש המחיה את הגוף.

והרי כשם שבגוף האדם יש מדרגות רבות ושונות - ברמ"ח אברים ושם"ה גידים - פנימיים וחיצוניים, ויש איברים שהם חיצוניות דחיצוניות כו': יש אברי הראש והפנים, שלהיותם עדינים ומזוככים יותר, הם 'כלים' מוכשרים יותר לגלות חיות ועמקות הנפש באופן נעלה יותר; ואילו יש את הרגלים, שלהיותן אברים מגושמים וגסים יותר, ממילא גילוי חיות הנפש בהם היא בהגשמה יותר^{סה}.

אבני שוהם

האלוקי מאיר בהם יותר בגילוי - בשל קירוב הערך לבורא יתברך - באופן שהאור אינו מוסתר כל כך ומאיר בקירוב ערך ומקום למקורו.

ואילו החלקים הנמוכים והנחותים יותר שבעולם, אינם 'כלים' לאותו האור האלוקי, ולכן נצרך להם צמצום, העלם והסתר עד שאינו מאיר בהם בגילוי (לא כפי שהאור קרוב למקורו). ועד שנעשה 'עולם' מלשון 'העלם'. ועד שבריבוי ההשתלשלות וצמצומים רבים של האלוקי, עד שנעשה חושך כפול ומכופל של הגלות, ואפשר שינקו

כה הנהגת העולמות נמשכת מהאור האלוקי שיורד ומצטמצם בכדי להתלבש בעולמות, להחיותם לפי ערכם. ויש הבדלי מדרגות: יש עניינים שבהם מאיר האור בגילוי פנימי ורב יותר, ויש עניינים שבהם האור אינו מאיר בגילוי כל כך - לפי תפיסת המקום שיש לכל מדרגה אצלו יתברך, בהתאם לפרטים שנתאוה להם להחיותם.

ולכן גילוי האלוקות תלוי ונמדד לפי חילוקי המדרגות שבו: החלקים הנעלים יותר בעולם - כגון מלאכים ואופנים כו' - הם יותר כלים זכים לתפוס ולהשיג אלוקות, וממילא האור

המשותף לכל המדרגות הוא שהמעבר מבחינת העליון לבחינת התחתון ממנו - מהמשפיע למקבל - הוא בדרך של צמצום ומיעוט האור על ידי הסתרתו (עד שיהיה שייך באור זה לשון "התלבשות" במקבל, מחמת קירוב הערך, בשל הצמצומים בו). ישנה תנועה של צמצום וירידה, שבו גילוי האלוקות מצטמצם מתעלם ומסתתר בלבושים רבים.

וזוהי המשמעות הפשוטה של המושג "אורות וכלים" - השפעה שנמדדת לפי יכולת קבלת המקבל, ובהתאם למדרגתו נצרכת לצמצום להיות בקירוב הערך (עד שגם בכוחו של הכלי להגבילו לצורך מסוים).

ומחמת הצמצום הגדול, אין ההמשכה וההשפעה שווים בכל רגע. כמו שרואים אף גופא בכל איבר ואיבר באדם, אין חיות הנפש מתפשטת ומאירה בשווה בכל העיתים. שכן, "לא בכל עת האדם הוא בהשוואה אחת: לפעמים הוא כך ולפעמים הוא כך כו'". ומתחלפים בו גילויי הנפש תמיד, לפי העיתים ולפי העניין (וגם יש תפיסת מקום לזולת שם), מטוב לרע ומרע לטוב.

ועל מדרגה זו של "ממלא כל עלמין" נאמר: "כשישראל עושין רצונו של מקום, מוסיפים כח בפמליא של מעלה"; "בני ישראל מפרנסין לאביהם שבשמים"; "כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הציבור, מעלה אני עליו כאילו פדה לי כו'". במדרגה זו הורנו רבותינו המקובלים: "עבודה לצורך גבוה". שהנה עבודת כל איש ואיש מישראל, בתורה ומצוות, מגיע עד עצמותו ומהותו יתברך, ועל

ידי זה הוא המשכת תוספת אור-חדש¹⁰ באצילות וגם בכלים¹¹.

ובזמן הזה, קודם ביאת משיח צידקנו, עיקר הנהגת העולמות נמשכת מהאור האלוקי שיוורד ומצטמצם בכדי להתלבש בעולמות, להחיותם לפי ערכם (עד ששייך חושך כפול ומכופל דגלות). כדכתיב: "לכל עת"; "עת למעת כו".

סובב-כל-עלמין ויש מדרגה באור ובחיות האלוקית, שמגלה את העצמיות של האלוקות ("עצם האור"), כפי שהוא מופשט ומרומם מעל לכל. ואין במדרגת האור הזה לשום נברא תפיסת מקום כלל ועיקר, וממילא אף איננו יכול להיות כלים לאור זה¹².

אבני שוהם

בלתי־תת מקום להיכנס בה האור - בנפש האלוקית - בבחינת פנימיות. אך ביוס־טוב היא תוספת גילוי־אור, ועל־ידי זה מצחצח כלי הנפש־הבהמית גם כן. ועל כן אז נקרא 'מועדים לשמחה', שהשמחה היא בחינת גילוי בפנימיות הנפש האלוקית].

סך הוא בחינת השפעה והארת אלקות שאינו נמשך ונתלבש בתוך העולמות בבחינת גילוי, להיות מושג בהשגתם, אלא הוא בבחינת 'מקיף' עליהם מלמעלה.

ועל כן נקרא 'סובב כל עלמין', שסובב לכולם בשוה, שאין בו התחלקות, מאחר שאינו מתלבש בבחינת גילוי בהשגה שיתכן לומר שלזה הוא מאיר ומתגלה כך, ולזה כך כו'. ועל כן הוא 'שוה ומשוה קטן כגדול'.

ובו הוא שנאמר "את השמים ואת הארץ אני מלא", דהיינו, בחינת 'סובב כל עלמין',

כן שאור זה אינו מאיר באור המצומצם והמוגבל שמחייה ומקיים את עצם עולם־האצילות שב'סוד־שורש' מזמן בריאת־העולם, אלא יתירה מזו עד שמאיר ומורגש אף בכלים של עולם־האצילות. וראה ביאור זה היטב במאמר 'שורש מצוות התפילה' לכ"ק אדמו"ר הצמח־צדק נ"ע (בתחילתו).

כן והנה, שורש הנפש האלוקית נמשכה מ'פנימיות־הכלים' דבי"ע. ואף שבכלים נמשך האור ממש בפנימיות, מכל מקום בנפש־האלוקית אין מאיר כלל בבחינת פנימיות, אלא רק בבחינת מקיף בלבד. דהיינו, שאין מתגלה בה האור הנמשך על־ידי המצוות בבחינת גילוי, להתלבש בתוכו בבחינת אור־פנימי.

[דהיינו, מפני שהנפש־הבהמית מכסה ומסתיר ומקפת וסובבת את הנפש האלוקית,

התנועה באור זה איננו צמצום וירידה בכדי להתלבש בעולמות ולהתגלות בהם, אלא אדרבה, לגלות איך שהקב"ה - בעצמותו - מרומם לגמרי מכל גדר העולמות כולם, עד שאפילו הנבראים העליונים ביותר אינם תוספים מקום אצלו כלל. והוא מעלה מעלה בכדי להתגלות גם בהם, שלא בערך (דהיינו, במדרגה זו הגילוי הוא על דרך־השלילה, בבחינת "השפעה נעלמת").

לפי זה מובן, שבחינת אור הסובב - הוא אור וחיות שאינו נמשך על ידי הדרגה והתחלקות מזה לזה, אלא היא מתגלית באופן של דילוג לכולם כאחד יחד בשווה, עד שבאופן כזה יכול להיות אפילו שני דברים הופכיים וסותרים בנושא אחד.

שבמדרגה זו, הוא "שווה ומשווה - קטן כגדול", ו"כחשיכה כאורה", שאין שם תפיסת מקום לפרטים (לא מעלה ומטה, לא עילה ועלול, לא ימין ושמאל - ואף לא למעשה התחתונים). ולכן על בחינה זו אמרו: "עבודה לצורך הדיוט" (דהיינו, לנו); וכמאמר: "אם צדקת מה תתן לו, ומה מידך יקח"; "וכי מה אכפת לו לו לקב"ה אם שוחט בו, אלא לא נועדו המצוות אלא לצרף בהם את ישראל".

בחינה זו נקראת סובב כל עלמין, משום שבדרגה זו האור - כביכול - סובב ומקיף את הנבראים מלמעלה ואינו נתפס ומתלבש בתוכם ובתוך העולמות^{סב}.

אבני שוהם

| | |
|---|--|
| <p>ממקום למקום, כך מבחינת 'חכמה עילאה' נמשכת השפעה בבחינת התחלקות, להיות 'ממלא כל עלמין' עד שיומשך בגשמיות ממש (היינו בפרטות דיני התורה, שהם בעניינים גשמיים: תרומות ומעשרות וכו').</p> | <p>ד'לית אתר פנוי מיניה' [ומה שכתוב 'מלא כל הארץ כבודו' הוא בחינת 'ממלא כל עלמין', שנקרא 'כבוד'. והנה אמרו רז"ל: "אין כבוד אלא תורה". והיינו, משום ד'אורייתא מחכמה נפקת' - שמחכמה נמשכים ל"ב נתיבות (וכמשל הנתיב והשביל - שעשוי לעבור בו</p> |
|---|--|

כלומר, אינו בגדר התגלות בפנימיותם (אינו בגדר התלכשות, מכיוון שהוא שלא בערך להם, והעולמות כאין נגדו ממש ואינן יכולים להכילו בתוכם כלל). ואמנם אין הכוונה שאור זה באמת סובב ומקיף את הנכרא ואיננו קיים בתוכו ח"ו. שכן, מחד - אין לתאר באמת עניינים רוחניים באופן מגושם; ומאידך - הרי 'לית אתר פנוי מיניה' (ת"ז נ"ז), וכן 'את השמים והארץ אני מלא' (אני - בעצמי ומהותי). וראה גם בספר התניא פרק מ"ח.²

מכיוון שמדרגה זו היא של אור עצמי, הוא למעלה מבחינת התלכשות בכלים כלל (להיות בחינת 'אור וכלי') כדמיון גוף ונפש, על כן לא יהיו בו עליות וירידות (מדרגות והשתלשלות) כלל. והוא אור שמאיר למעלה מסדר השתלשלות. וממילא האור לא משתנה כלל, ויאיר תמיד, ובכל העיתים בשווה, ובהשוואה אחת גמורה.

והוא עיקר גילוי האלוקות שיאיר בעת הגאולה האמיתית והשלימה, שהוא גילוי אלוקות ללא שיתעלם ויסתתר בלבושים רבים עד כדי חושך כפול ומכופל של הגלות. כי כאשר האור מתגלה כפי שהוא ברוממותו ובעצמותו, אין שום נתינת מקום עוד למצב שהוא היפך הגילוי³.

ויובן כל זה בקיצור-נמרץ על-דרך-משל בנפש-האדם. שבנפש האדם ישנם ב' מיני השפעת החיות מן הנפש: הראשון - החיות הנמשכה ממדרגה למדרגה

אבני שוהם

ערוך למהותו ועצמותו יתברך, באשר הוא יתברך אינו בגדר עלמין כלל (ואילו סובב סוף כל סוף 'כל עלמין' - יש יחס מה). וכדי להמשיך למעלה מבחינת סובב, הוא על ידי בחינת ה"תשובה עילאה", בחילא יתיר.

ולכן נקרא 'סובב' שהוא על דרך עיגול שאין בו מעלה ומטה, והוא 'אור עצמי'.
ע ויוער כי לכאורה הגאון בעל "נפש-החיים" הופך את שמות המושגים סובב וממלא, אך תוכנם המהותי קרוב.
עא אך באמת גם בחינת "סובב כל עלמין" אינו

במידה: מן השכל אל המידות, ומן המידות אל המחשבה, וממנה אל הדיבור ואל המעשה. נמצא שיש לכל בחינת אור, בחינת איבר וכלי פרטי להתלבש בו - וישנו קשר בין כולם; והשני - החיות אשר מאירה על כולם כאחד-יחד, ושלא על ידי המשכה בהדרגה, כגון: כח-הרצון, ועד שאין לו ממילא מקום באיבר וכלי פרטי בגוף, מחמת שהוא למעלה מכל הכוחות²³. ואף למעלה מכך, כגון: כח-החיות הכללי, המקיף גם לכח הרצון, כידוע.

יחוד הסובב בממלא והנה, אור-הסובב ואור-הממלא הם שני הפכים ממש, בבחינת בלתי-בעל-גבולות-כלית לעומת בחינת בעל-גבולות-כלית (בחינת גבולים רכים)²⁴. ונמצא שאין יכולים להתכלל ולהתייחד מצד עצמם כלל ועיקר, אלא רק על ידי עשיית יהודי מצוות-עשה ולא-תעשה בלבד²⁵.

אבני שוהם

ד"ה לי בעוזרי). רוצה לומר, שאלו בחינות יחסיות לפי המדרגה שבו הם נמצאים. כך, למשל, בחינת ז"א הוא סובב לבחינת מלכות. אך גם בחינת חכמה היא בחינת סובב לבחינת בינה וכיוצ"ב. ובחינת אצילות סובב לעולמות בי"ע, אך גם א"ק סובב לעולמות אבי"ע. עד שמגיעים למדרגת הסובב-הכללי. עד שזהו כלל גדול בכל יחוד של ב' הפכים לגמרי, שאי אפשר שיתייחדו ב' הפכים לגמרי עד שלא יאיר עליהם אור ממקום גבוה משניהם יחדיו (ושלא בערך אליהם יחד כלל עד שלא יתפסו עוד מקום כלל ויתבטלו ממציאותם ומהותם).

וכידוע, שבעשיית יהודי אפילו המצווה

עב כאשר אנו רואים במוחש, כשיעלה ברצונו של אדם לפעול פעולה, אזי מיד יעלה במוחו לפעול פעולה בידו או ברגלו. ובאמת מיד ברגע ממש, ומבלי שהיות זמן מה עד שיומשך הארה - בדרך מעבר - עד שיולבש באיבר שלו להתנועע.

עג ואיתא באור-התורה לכ"ק אדמו"ר הצמח-צדק זי"ע: "ממכ"ע וסוכ"ע הוא - בכללות - בחינת אור-פנימי ואור-מקיף. ודרך כלל יותר הוא בחינת יושר ועיגולים. ולמעלה יותר הוא בחינת הקו שיש בו ראש וסוף ומתחלק לג' קוין, והעיגול-שלפני-הקו שמקיפו מראשו עד רגליו (וב' בחינות אלו נקראים קוב"ה ושכינתא כמ"ש בביאור ע"פ

והנה, תכלית בחינת יחודם (הממלא בסוכב) הוא לצורך ירידת-הנשמה בעולם-הזה - להיות נשמה בגוף דווקא - שעל ידי כך תוכל להיות הנשמה בבחינת "מהלך"^ע דווקא. וזהו גם מה שאיתא בספרים שירידת הנשמה לעולם-הזה - מאיגרא-רמה לבירא-עמיקתא - היא "ירידה לצורך עליה".

מה שאין בן בכל העולמות-העליונים והמלאכים - וגם הנשמות קודם בואם לעולם הזה^ע - שכולם נקראים בבחינת "עומדים"^ע. אבל רק אחרי

אבני שוהם

[שיהיה אור א"ס ב"ה נמשך למטה, שיהיה בטול העולם במציאות כמו קודם שנברא לאחר שנברא. והיינו ע"י התורה והמצוות דווקא, כי "אורייתא מחכמה נפקת". שכולם הם בבחינת חכמה, ואורי"א"ס ב"ה שורה ומתגלה בחכמה שאין שם שום הסתר פנים. ושם הוא בבחינת "אני ה' לא שניתי", כמו קודם שנברא העולם].

עו כי שורש התהוותם הוא מבחינת "אותיות" [מלאכים מאותיות-הדיבור, ואילו הנשמות מאותיות-המחשבה]. ואותיות הוא בחינת דומם, כידוע בספר יצירה: 'שתי אבנים בונות ב' תיבות', שהן בטלות לגבי השכל המנהיגן. ולכן נקראים "עומדים" - בחינת דומם - שאין בו הילוך כלל.

עו כי הנשמות טרם ירידתן לעולם הזה היו בעולם-הבא (בגן-עדן העליון והתחתון, כל אחד לפי מעלתו). ושם הכל הוא בהדרגה, כפי הראוי על פי הדין. מכיוון שעולם הבא נקרא עולם-ברור, בבחינת: "עולם ברור ראית",

הקטנה ביותר, נתגלה מהותו-ועצמותו יתברך ממש, וממילא נפעל יחוד קוב"ה ושכינתא. שלכן נקרא אורי-הסובב בחינת 'קודשא בריך הוא', על שם שהוא ("קודשא") קדוש ונבדל מן העולמות, אך סוף-כל-סוף הוא עדיין עניין של ("ברוך-הוא") המשכה ויחס לעלמין. ואילו אורי-הממלא נקרא 'שכינתא', מחמת ששוכן ומתלבש בתוך העולמות.

והנה, צריך להיות בבחינת 'יחוד' דווקא - כי 'נעוץ סופן בתחילתן', דהיינו על ידי שעושה המצווה, כי היא קבלת-עול מצוות-המלך, שורה ומתגלה בנפשו ובעולמות ממילא אור א"ס ב"ה הנמשך במצווה פרטית זו, בהמשכה פרטית זו.

עו וזהו תכלית בריאת-האדם והעולם-הזה, להמשיך על נפשו אורי"א"ס ב"ה שלמעלה מן ההשתלשלות. להיות אורי"א"ס ב"ה שורה למטה כמו למעלה, כמ"ש: "אני ראשון ואני אחרון, ומבלעדי אין אלהים".

ירידת הנשמות לעולם-הזה בהתלכשותן בגוף ונפש הבהמית דווקא נקראים
 "מהלכים"^{ע"ה}.

אבני שוהם

כמו שכתוב: "היום" (ואתחנן ז' י"א) - 'היום דווקא' (עירובין כ"ב ע"א), ואין בעולם-הבא בחינת תשובה. אלא "כאשר הוא כן יקום" כו'. וזהו שאמרו: "יפה שעה א' בתשובה ומעשים טובים בעולם-הזה" דווקא, ולא בעולם-הבא. לפי שאין התשובה מועיל בעולם הבא מטעם הנ"ל. אבל בעולם הזה מפני בחינת הארת הסובב-כל-עלמין יכול להיות בחינת אהבה שלמעלה מן הכלי והמידה. והיינו, גם כן הטעם שיכול להיות התשובה כזו שהוא לאהפכא חשוכא לנהורא ומרירו למיתקא - היפך סדרי ההשתלשלות.

וזהו שאמר: 'ועתה יגדל נא כח ה'" - ועתה דווקא, כי אין "ועתה" אלא לשון תשובה. והוא היום דווקא, כמאמרם: "תשובה ומעשים טובים" בעולם-הזה דוקא, וכאשר מת אדם נעשה חופשי מן המצות [גם כן כידוע כי בחינת שורש המצות הוא להמשיך בחינת מקיפים בעולם ועל נפשו דוקא, וזה אינו אלא בעולם הזה דוקא, מטעם הנ"ל].

וכמו שכתוב: "אשר אנכי מצוך היום" - 'אנכי מי שאנכי', שהוא הנקרא המתנשא מימות-עולם. וכמו שכתוב: "ומתחת זרועות עולם" כו' - [מפני ששם מ"ה מברך ב"ן בדרך כלל, על כן יכול להיות אהבה בכל מאדך

שכבר נברר כל דבר ובא על מקומו, ואי-אפשר להיות שינוי מזה לזו. אלא כל אחד עומד על עומדו, כפי מה-שהוא.

מפני שבחינת ממלא-כל-עלמין - בכלל - הוא בא בסדר-השתלשלות - בבחינת אורות וכלים באבי"ע (הכל במידה וקצבה על פי מאמר קו-המידה הידוע) - וכל עולם ועולם מד' עולמות דאבי"ע מקבל במידה כמו שהוא - לא ישונה באיזה תוספת או באיזה גרעון כו'. ועל-כן כל בחינת הנמצאים בכלל שבאבי"ע - כולם נקראים בשם "עומדים" - כי הם עומדים תמיד במדרגה אחת, בלי שום שינוי בתוספת או בגרעון אור. וכמו שאמר אליהו: "חי ה' אשר עמדתי לפניו כו'".

והיינו, כמו בחינת "ואהבת בכל נפשך" למטה, שההתפעלות אהבה נמשכת במידה - לפי ערך ההשגה כו' - כל כל הנשמות ומלאכים ואורות עליונים שבאבי"ע, אין בהם בחינת שינוי כלל.

מה שאין כן בעולם הזה - שבחינת סובב כל עלמין - בכלל - מאיר ומתייחד בבחינת ממלא.

ע"ה שבחינת סובב כל עלמין - בכלל - מאיר בבחינת ממלא. על ידי "ואהבת בכל מאדך", מובן שעיקר התשובה בעולם-הזה דווקא.

אבני שוהם

ועל ידי שמשגיגים בלתי־עורך שלהם לגבי מקור־החיים, ואיך שהמקור קדוש ומובדל מהם, על־ידי־זה בטלים ממציאותם ונתעלים בעילוי אחר עילוי בביטול יותר עמוק בכל יום. וכענין 'וקדושים בכל יום יהללוך' כו'.

וכן הוא בנשמות במקורם (ללא גופים, דהיינו במה שנמצאים בעולם־הבא בגן־עדן ומתענגים מזיו השכינה) - נתעלים בכל יום - אבל העליות שלהם הוא במדריגתם עצמם.

דהיינו, מפני שהחומר שלהם (חומר דנשמות) אינו היפוך מענין הצורה שלהם, אלא רק הוא כלי להכיל ענין הביטול הנמצא בהם - בעילוי אחר עילוי - ונמצא שכל ענין העליות שלהם כבר נמדדו בהעלם - והיינו מפני שאינם מעוררים רק בבחינת ממלא־כל־עלמין, אורות המתלבשים בכלים דאצילות (כמו מיכאל באהבה מעורר בחינת אור א"ס המלוּבש בחסד עליון כו').

אבל נשמות בגופים כבר נקראים מהלכים. והיינו, להיותם מלוּבשים בחומר המסתיר לגמרי - שהוא היפך לגמרי מאלוקות - כי נמשך מד' יסודות אשר המה ארבע אבות נזיקין (כמבואר בליקוטי אמרים). וצריכים להפוך החומר שלהם מהיפוך להיפוך, שזהו תנועה בלתי־מוגבלת, וזהו כבר בחינת 'בכל מאדך'. מחמת שלא יכיל הכלי ענין ביטול זה הבלתי־מוגבל [כי 'בכל לבבך ובכל נפשך'

שנקרא על ידי זה מהלך כנ"ל בעולם הזה דווקא].

[והוא על דרך "אין מקבלים גרים לעתיד־לבוא". שדווקא "היום" ובעולם־הזה יכול להפך עצמו ולטעת נפשו באור פני מלך אלוקים חיים].

ויובן בהקדים ענין "עומדים" ו"מהלכים". מלאכים נקראים עומדים, כמו 'עצי שיטים עומדים', כולם עומדים כו'. אבל נשמות־בגופים דווקא נקראים מהלכים.

וביאור הדברים, כי במלאכים יש חומר וצורה. הצורה הוא ענין הביטול שנמצאים בהם על ידי שאומרים 'קדוש כו' ה' צבאו'ת' כו'. פירוש, שכל צב"א דיליה - שכל צבא השמים, אלף אלפי אלפים ריבוא רבבות ישמשונה וכו' וגבוה מעל גבוה כו' וגבוה מעליהם שומר כו' כולם נמשכים רק מאו"ת אחת בלבד ותו־לא ("באות ה' נברא העולם").

שגם מה שמאיר בהם בבחינת פנימיות, הוא בדרך רוממות והבדלה, כי אין ערך מהנבראים לגבי אור האלוּקי המחיה אותה. ואינו כערך הנשמה בגוף, שיש קירוב קצת.

ואור האלוּקי בעצמו גופא הוא גם כן "כלא חשיב כלל" לגבי מקור־החיים, כי אינו אלא הארה בעלמא ממנו. כידוע, דכללות ההארה בנבראים אינו אלא אות אחת בלבד, כי באות ה' נברא העולם הזה ובאות י' העולם הבא.

והנה באמת גם עכשיו המצוות מועילות לזה, כאמר רז"ל: "יש קונה עולמו בשעה אחת"^ט. והיינו מפני שהעולם הזה הוא "עולם-התמורה"^ב, שבו האדם יכול

אבני שוהם

הלא מידת המלוכה אינה מתעוררת רק מצד ביטול הנפש דייקא - ולכן אין מלך בלא עם - ולמעלה אין לך דבר חוץ ממנו, בבחינת נפרד כו'. ולא כאן המקום כי אם בהתוועדות חסידית].

דהיינו, שהעולם הזה הוא קודם גמרי-הבירור עדיין, ולכן שורה בו בחינת-המברר, שהוא כל יכול לשנות מטוב לרע כו'.

ועל כן אומר הנביא: "אני כברוש רענן" - פירוש, אני הוא בחינת המלכות, ברוש הוא מין ארז שעדיין לא הזקין, והוא רך ורענן כשהוא בלחות. שאז יכולים לכופפו למטה, ובשביל שהוא גבוה שבאילנות, כשמניחים עליו איזה דבר כשנכפף למטה - הנה כשחוזר לאיתנו מגביה וזורק (בחינת 'השלכה') את הדבר ההוא למקום גבוה מאד, גם מעבר לראשו עצמו, כנודע.

ועל זה נאמר: "וצדקה תרומם גוי", שכל המצוות נקראו בשם צדקה, כמו שכתוב: "וצדקה תהיה לנו, כי נשמור לעשות את כל המצווה הזאת". שהמצוות מרוממים ומגביהים את נשמות ישראל למעלה מעלה, גם מראש התורה בעצמה. וביותר מצוות תלמוד-תורה, שהיא "כנגד כולם". כי אותיות-התורה נקראו "סוסים", כמו "סוס

הוא עניין התפעלות הנשמה עצמה, אבל היפוך הגוף נקרא 'בכל מאדך'.

והנה, היפוך חומר הגוף נקרא הילוך, כמו אדם שהולך ממקומו לגמרי (במהותו), כך הוא היפוך החושך נקרא הזזה לגמרי ממהותו.

[הוא נהיה כלי לקבל מאד העליון בחינת א"ס, שהוא בחינת אורות עצמיים, בלתי מלובשים בכלים, והוא בחינת טובב-כל-עלמין].

עט ועל ידי מה יופעל ענין ההילוך בנשמה שבגוף - שהוא ענין היפוך החומר - על זה נאמר: 'אם בחוקתי תלכו', שהוא על ידי התורה, הנקרא 'חוק' - לישנא דמזונא ("הטריפני לחם חוקי"). ועל ידי המצוות הנקראים חוקים. וכמבואר בענין "כמשפט הראשון", ומתרגמינן "כהלכתא קדמיתא". ושורש המצוות בבחינת קדמון, שהוא ענין הכתר, ולכן יכולים לפעול כח ועוז - אפילו בנשמות נמוכות. והנה, על ידי תורה ומצוות יכולים לפעול כח ועוז בלתי-מוגבל בנפש, להפך החומר להיות מיוחדים בבחינת א"ס, כי הוא וחכמתו אחת, הוא ורצונו אחד.

[אך כדי שיתגלה מאד האמיתי צריך הכנה בנפש, והוא על ידי התבוננות בעצם רוממות כו']. [ועוד יש להבין איך יכולים לעורר מידת המלוכה להמשיך בנפש על ידי תורה ומצוות.

לשנות את עצמו מרע לטוב, מיד-ברגע-ממש. שהרי אמרו רז"ל: "תלמיד חכם שעבר עבירה ביום אל תהרהר אחריו כלילה - שבוודאי עשה תשובה". או המקדש על דעת שהוא צדיק גמור וכו'.

ולצורך השלמת העניין יובא להלן העתקה פליקוטי תורה, פרשת שלח, ל"ח ע"ג:
ועתה יגדל נא כח אדני כאשר דברת לאמר ה' ארך אפים וגו'. הנה כתיב היום לעשותם ואמרו רז"ל לא המדרש הוא העיקר אלא המעשה וגדול התלמוד שמביא לידי מעשה. וגם בזהר הקדוש הפליא להגדיל בשבח המעשה דמצות אינון לבושין ובשחר מצוה אחת הוי לבושא חסידא. ולכן אדם צריך לבא בגלגול עד שיקיים כל התרי"ג מצות ולהיות בהן ולוי גם כן כדי שיקיים המצות התלויות בהם.

ולחבין כל זה איך נעשו לבושין ממעשה המצות ומהו ענין לבוש זה ולמה צריכה הנשמה להיות לה לבוש (ועמ"ש מזה בפרשת חיי שרה ע"פ ואברהם זקן וכמ"א). הנה נודע שירידת הנשמה בעולם הזה היא צורך עלייה כי הנשמה קודם בואה לעולם הזה היתה בבחינת עמידה וכמ"ש חי ה' אשר עמדתני לפניו. ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה. ועל ידי קיום המצות בעולם הזה נעשה לה בחינת הליכה ונתתי לך מהלכים וגו' (וכמבואר מזה לעיל בפ' וישב בד"ה כה אמר ה' בו' ונתתי לך מהלכים בו'). כי בחי' עמידה הוא בחי' ובכל נפשך שאהבה ויראה היא מונבלת לפי שיעור

אבני שוהם

[ולעומת-זה, על העוונות, כתיב: "ואת נפש אויביך יקלענה בתוך כף הקלע" - שנזרקת למרחוק מאד בסטרא-דמסאבא, מה שהוא רחוק מאד מבחינת "טהורה היא". והתיקון לזה הוא "לדלג שור" - על ידי התשובה בחילא יתיר, כנודע. שבתחילה סור מרע ועשה טוב].

ורוכבו רמה" - שהסוס מגביה ונושא את הרוכב למקום רחוק וגבוה שאינו יכול להגיע שם בעצמו, ובזמן מועט.

וזהו ענין "הייתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים" - כמו הזרק אבן על ידי הצרור והחרט, שמשליכו ומגביהו למעלה מטבעו, כך הוא גם העליה על ידי התורה והמצוות.

אבן-הראשה

השגת הנפש ודביקותה באלהים חיים. והענין כי הנה נודע שהמלאכים נק' עומדים כמ"ש שרפים עומדים לפי שעומדים כל ימיהם במדרגה אחת מיכאל באהבה גבריאל ביראה והאהבה והיראה היא לפי ערך השגתם אשר השגה זו היא באור א"ם ב"ה הממלא כולו עלמין דהיינו שממלא לכל עולם לפי מדרגתו ותכונתו.

זכך היא מעלת הנשמות קודם בואן לעולם הזה ולכך היא בבחי' עמידה שעומדת תמיד כל הימים במדרגה אחת כפי ערך מדרגתה ותכונתה בכל עולם לפי מה שהוא כך מקבל מבחי' ממב"ע לפי ערכו ותכונתו. מה שאין כן עזה"ז הוא עולם המעשה שיכול האדם לשנות את טבעו מרע לטוב ולהפוך את לבו מן הקצה אל הקצה ואתהפכא חשובא לנהורא. לפי שבעזה"ז שהעולם מעלים ומסתיר על אור ה' הממלא כל עלמין ואינו מתגלה כמו למעלה. שורה אור א"ם ב"ה הסובב כל עלמין בבחי' מקיף מלמעלה על הנפש וכמ"ש אשר אנכי מצוך היום וגו' שבחי' אנכי הוא בחי' סובב כל עלמין נמשך בבחינת היום לעשותם דוקא (וכמבואר במ"א באריכות ע"פ ואמרת אליהם את קרבני לחמי בוי) וגדול כח בחי' אור המקיף מבחי' סוב"ע לשנות ולהפך טבע האדם ומהותו למעלה מכדי אשר תוכל הנפש שאת בהשגתה ודביקותה באלהים חיים מתחלת יצירתה בבחינת אור פנימי לבר.

והנה בחי' הארה זו הבאה מבחינת אור מקיף וסוב"ע נק' בשם הליכה שהולך ממדרגה למדרגה והמשבת בחי' אור מקיף זה תלוי בקיום התורה והמצוות. וזהו אם בחקתי תלכו שע"י חוקת התורה נעשה בחי' הליכה והיא אהבת זככל מאודך שבק"ש שאהבה זו באה מהתבוננות באור א"ם ב"ה הסוב"ע כברכת ק"ש שתיים לפנייה שהם לקיום הק"ש המאיר לארץ בוי' ובמזבו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית. כי כל העולמות והברואים אינן אלא בחי' מעשה ועשייה גשמויות מה רבו מעשיך ה' כולם בחכמה עשית (ועמ"ש במ"א בפי' סוף מעשה במחשבת תחלה לעיל בד"ה בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע) וחידושם הוא התהוותם מאין

ליש רק מהארה בעלמא ואינו דרך התלבשות והשתלשלות עילה ועלול בו' שהרי הוא ית' קדוש ומובדל והוא המלך המרומם לבדו מאז. פי' שהוא לבדו ית' הוא מרומם ונעלה מנדר עלמין כמאז קודם בריאת העולם שהיה הוא לבדו בלי שום שינוי ח"ו והוא המתנשא מימות עולם והחיות המתפשט לתוך עלמין הוא רק המלך בלבד שבשביל שהוא מלך בו' כמ"ש מלכותך מלכות כל עולמים בו'. ולכך אומרים אח"כ ברחמיך הרבים רחם עלינו כי מאחר שהוא ית' המתנשא מימות עולם ואינו בנדר עלמין כלל כי הוא הסוכב כל עלמין בו' הרי הרחמנות גדולה מאד על האדם שנתגשם ורחוק מאד מה' בתכלית ואומרים אדון עוזנו הגם שאין אור א"ס ב"ה נתפס ונקלט לתוך הנפש להיות תוכה רצוף אהבה בביטול זה מ"מ הרי הוא אדון עוזנו בחי' אדון זו מלכותו ית' וכמ"ש שום תשים עליך מלך בחינת מקיף ונמשך מזה ג' בחי' מקיפים להנשמה במחשבה דבור ומעשה. וזהו צור משגבנו מגן ישענו משגב בעדנו. כי צור הוא לשון מחסה כמ"ש צור עוזי מחסי וכן מגן ומשגב והן הם מקיפים לשלשה בחי' מחשבה דבור ומעשה ונפש רוח ונשמה כנגד ג' בחי' בראתו יצרתו אף עשיתו שמקיפים את נפש רוח ונשמה מכל צד להתכלל באור א"ס ב"ה ממש להיות צרורה בצרור החיים את ה' ממש. וזהו והלך לפניך צדקך כבוד ה' יאספך. פי' שעל ידי מצות הצדקה שתעשה תהיה נאסף ונקבץ בתוך בחי' כבוד ה' שיאסוף אותך לתוכו להתכלל באור ה' ממש (שכל בחי' מקיף הוא המעלה למעלה וכמבואר במ"א בפ' מקץ בד"ה המגביהי לשבת בו' ע"ש), וזהו ענין לבושי הנשמה בעוה"ב ולבוש זה נעשה ע"י המצות. כי הגה המצות הם גם כן בג' בחי' מחשבה דבור מעשה כי יש מצות התלויות במחשבה לבד וכבונת הלב שאם כיון לבו יצא ואם לאו לא יצא כלל ויש התלויות בדבור בו' והן הם בחי' מקיפין כמאמר אשר קדשנו במצותיו שע"י המצות נמשך בחי' קדש העליון ומובדל קדש מלה בגרמיה (ע' וזהו אמור צ"ד ב'): ועיין עוד באות ב' בחלק המילואים.



לבושים: מחשבה, דיבור ומעשה

התהוות וחיות העולמות נמשכת מבחינת הארה מצומצמת, שהיא באי־ערוך, למטה מטה עד אי־קץ ותכלית - מבחינת המלכות, וגופא מחיצוניות המלכות דווקא - עד לבחינה התחתונה בו, שהוא בחינת "דיבור" (צירופי אותיות דעשרה־מאמרות), אשר נחשבות בעבורו יתברך בחינת מדרגת "עשה".

פירוש, חז"ל תיארו את רוממותו יתברך, בכך שהקב"ה כה מרומם מן העולמות והנבראים, באופן של באי־ערוך, עד כדי כך שהם נמשכו כיביכול רק מבחינת "לבושיו" יתברך. דהיינו, כמו על דרך משל ללבוש - שניתן לפושטו או להחליפו - שהוא אינו חלק מעצמותו של האדם ואף לא חלק מכוחותיו, כי אם דבר זר ורחוק ממנו שלא־בערך. כך העולם נברא על־ידו יתברך מבחינה שהיא באי־ערוך מאד ממש^א.

ויובן זה מעט מזעיר, בהקדים עניין הלבושים בנפש־האדם. הנה, באדם יש ג' בחינות כלליות המתפשטות ממנו עצמו (דהיינו, ג' בחינות של ירידה מעצמותו ממש), ובהם הוא יכול לבטא את חיות הארה מגפשו (לעצמו או לזולתו), ואלו הם: מחשבה, דיבור ומעשה. ובלשון הקבלה הם נקראים "לבושים"^ב.

אבני שוהם

| | |
|---|--|
| פא נמצא כי עניין "לבוש" הוא בכדי לסבר את האוזן, לעניין הירידה והצמצום ממהותו העצמי יתברך באופן של ריחוק הערך שלא בערך ומחיצוניות דחיצוניותו וכו' הארה דהארה וזיו כו', לצורך בריאת העולמות כולם. | ונקראים לבושים מכיוון שהם על דרך ריחוק המהות והערך, כבגד, שהוא כה חיצוני, עד שהוא כביכול זר ונפרד, עד שניתן לפושטו ולהחליפו, ברחוק הערך ממש. |
| | בב דהיינו, שהם מזרים על ירידה כה גדולה מהנפש, עד שנקראים רק בחינת "לבושים". |

בחינת המחשבה כאשר עולה במוחו של אדם רעיון-שכלי או מורגש בליבו רגש-מסוים, אך טרם ברור לו - לאדם עצמו - תוכנו ומהותו של אותו מהות הדבר, אזי עם כח-המחשבה הוא מגלה את הדבר לעצמו. דהיינו, שהגילוי הוא פנימה בתוך האדם עצמו ("גילוי פנימי"). ואמנם לא כפי שהדבר-הוא-לעצמו (ולכן מתגלה בו רק בחינת חיצוניות שבנפש), אך הוא גם אינו פורש ונבדל ממנו כלל, כי המחשבה עדיין מחוברת ומאוחדת עם הנפש עצמה. ולכן הגילוי-הפנימי הוא הגילוי הנעלה ביותר, יחד עם כל העמקות ועם כל הפרטים והכללים, וכמעט ללא כל שהות זמן²³. ולכן נקרא בלשון-החסידות "לבוש פנימי" לנפש.

אבני שוהם

והוא על דרך ה"אותיות" - שהם מדרגת הדומם (המדרגה התחתונה שבד' היסודות). כלשון ספר יצירה "ב' אבנים בונים ד' בתים (=תיבות)". שהאותיות הן רק הכלים המלבישות לרוחניות הסברא והדבר להעבירם ממקום למקום (משכלו של אדם אחד לשכלו של אדם אחר), והם לא גוף הדבר או הסברא עצמה. ולכן הוא מלשון "אתא", שהוא לשון תרגום, דהיינו שהוא מבחינת אחריים וחיצוניות.

פּנֵי שאדם במחשבה אחת פשוטה יכול לגמוע מרחקים רבים, יערות ואגמים; להריץ מהלכי לימוד עמוקים שלמים וכיוצא ב - כמעט ללא שהות זמן. מכיוון שהמחשבה מחוברת לנפש שהיא בבחינת אין-סוף. ולכן גם הנפש מלאה אותיות ללא הפסק.

כלומר, שאפילו אינם נקראים בשם "כוחות הנפש", ואין צורך לומר שאינם חלק מעצמות הנפש. אלא רק לבושים, כביכול. ויתירה מכך, מדרגתה כה רחוקה מן הנפש, עד שביחס אליהם, כוחות הנפש לפעמים מיוחסים לעצמות הנפש ממש (דבר שהוא אינו, אך הוא מתאר את עוצם המרחק, שלא-בערך, שבין הנפש ובין לבושיה).

ובאמת הלבושים באים רק מחלק מדרגת המלכות שבנפש, דלית לה מגרמיה כלום. וגופא במלכות, לא כפי שהוא שייך לכוחות הנפש (פנימיות המלכות). אלא כפי שהוא מתרחק להיות בחינת יחס לזולת (חיצוניות המלכות). בדרך של ריחוק וירידה גדולה ועצומה - כאילו כבר ממש יצא מהנפש. על דרך מאמר שלמה המלך: "ונפשי יצאה

בדברו".

בחינת הדיבור כאשר לבסוף נגלה לאדם הדבר באמצעות כחהמחשבה פנימה, הוא יכול אחר־כך גם לגלות את רעיוניו או רגשותיו שנתגלו לו - לזולתו - על־ידי ירידה גדולה נוספת בסתר המדרגות ובצמצום גדול על ידי כחהדיבור. דהיינו, באמצעות כחהדיבור, הדבר נבדל ומתרחק ממנו, ויוצא אל הזולת (להתלבש ולהתגלות בתוך כחהמחשבה שלו - "גילוי לזולת"). והנה מכיוון שכח הדיבור הוא מלכתחילה בעבור הזולת, הרי שהוא כבר בחינה נבדלת מבחינת הנפש במידת־מה, ולכן מתגלה בו רק בחינת חיצוניות דחיצוניות הנפש⁷⁷. ולכן גילוי הדבר הוא רק בצמצום גדול של הדבר, וכבר באריכות הזמן וההסבר וריבוי הפרטים. ולכן נקרא בלשון החסידות "לבוש חיצוני" לנפש (אך ביחס למעשה נחשב עדיין לחלקו הפנימי של הלבוש החיצוני).

בחינת המעשה הוא כבר הלבוש הזר והרחוק ביותר מנפש האדם החוצה לגמרי, בהעלם והסתר גדול ועצום מאד, עד שהדבר כבר נרגש ומתלבש אפילו בדומם ובמגושם ביותר (שהוא רחוק ונפרד מאד ממעלתו ומדרגתו). עד שגם כוחות הנפש שמשקיע בשעת המעשה, הם כל כך חיצוניים ונפרדים מן הנפש, וממילא הנפש כבר לא נירגשת ולא ניכרת עוד במעשה עצמו ובתוצאתו⁷⁸. כלומר, כיבכול האדם יוצא מעצמו החוצה לגמרי, וכגודל המאמץ כך

אבני שוהם

פך אך יחד עם זאת, הדיבור עדיין מחובר וקשור עם הנפש, ואינו נפרד ממנו לגמרי. ומשכך ניתן לחוש בדיבורו של אדם את הנפש (מצב הרוח, בחיות או בקרירות וכיוצ"ב). ובנוסף, מהות הדיבור הוא עדיין דבר רוחני דק, עד שאת תוכן הדיבור יכול לתפוס רק האדם, שהוא בעל נפש ושכל והבנה כמוהו בעצמו, מחמת דקותו.

פה למעט מה שבכח הצדיקים לראות: כפי שמסופר על הרב־המגיד נ"ע, כשראה כד חרס לפניו, ואמר שעשאהו סומא באחד מעיניו.

כאשר אדם פועל, בכלל, עם לבושי, ולעניינו בפרט בלבוש המעשה, אזי בפעולתו הוא מלביש את שכלו ורגשותיו (דהיינו חלק מצומצם מנפשו) בדבר בו פעל. אולם מחמת

גדול הצמצום¹⁵. ולכן נקרא בלשון החסידות "לבוש חיצוני", שהוא נפרד לגמרי.

ואמנם על הקב"ה נאמר: "כי לא מחשבותי מחשבותיכם". מכל מקום דיברה תורה בלשון בני-אדם וייחסה בחינות לבושים: מחשבה, דיבור ומעשה אצל הקב"ה. ואלו למעשה ג' בחינות כלליות בחיות המתפשטת ממנו יתברך להחיות את העולמות¹⁶. ואדרבה, אלו הם הלבושים בעצם, ואילו רק אצל האדם הוא על דרך

אבני שוהם

ואחר שאמר כ"ק התורה, לקח אחד מתלמידיו את הכד ורצה להעמידו על הספסל, ותקף ומיד נפרדה לרסיסים.

וְלֹכֵן מִן הַמַּעֲשֵׂה מִתְעַיִיפִים הַכִּי הַרְבֵּה. מכיוון שהנפש הצטמצמה וירדה כל כך מרוממיותה (ונתגלתה החיצונית של החיצונית של הנפש) לפעול בדבר כה זר וחיצוני, עד שהדבר לוקח מאמץ גדול מן הנפש להצטמצם כל כך וזמן יותר ארוך לנוח כדי "לשוב לעצמה" (למדרגת עצמותה). ובדיבור פחות, ובמחשבה כמעט ללא מנוחה. ולכן המחשבה היא כמעט ללא הפסק, וכלשון הספרים "מלאה אותיות".

וְדֵהִינּוּ, שְׁבִינְיָוֹד לְמַחֲשַׁבְתֵּי-הָאָדָם, מַחֲשַׁבְתּוֹ יִתְבַּרֵּךְ כֵּן יוֹצֵרֵת מִצִּיאוֹת. ובניגוד לדיבור ומעשה האדם, שהוא יוצא החוצה ממנו, הרי שאין אצלו יתברך חוץ ממנו ולית אתר פנוי מינה. ולכן אין לעולם המשל דומה לנמשל בכל צדדיו, כידוע.

והנה, כמו שבגשמיות מה שמוציא מפיו להיות נשמע ונתגלה לזולתו נקרא בשם

שהדבר נמשך מחיצוניות הנפש לגמרי, אין נפש האדם הפועל נרגשים כל כך בדבר שנפעל בו (אלא אם כן הוא אומן גדול מאד). כך, למשל, כשאדם מסתכל על כד, אין הוא רואה את כח הנפש של האדם שעשאהו שמלובש בו (דפעל בצורתו בכח חכמתו ומידותיו), אלא רק את הכד עצמו (אך לא את כח הפועל בנפעל).

וכמסופר על הבעש"ט הקדוש, שפעם אמר תורה לתלמידיו: "כל הנעשה מעפר על ידי אדם שמחבר בחומר הפשוט ועושה בו צורה, הוא על דרך סוף מעשה במחשבה תחילה. לכן הכלי מקבלת אז מחכמתו, שהוא חיותו של האדם, ונשאר כח הפועל בנפעל. ולכן יכולים להכיר בהכלי את כח הפועל והנהגה שלו". ולפניו עמד כד נאה של שיכר, ואמר ש"הוא רואה בהכד שהאומן שעשה את הכלי הוא נכה רגלים, ונמצא יש התחברות של החומר עם נפש אצילות. ואם מוציאים הרוחניות שבהכלי - אזי אין להכלי התחברות, ושב ונעשה אין".

שם המושאל בלבד.

והחיות האלוקית הנמשכת ומתפשטת מבחינת "המחשבה-העליונה" אצלו יתברך, היא המשכת חיות פנימית מאד אשר מאוחדת וכלולה כביכול במדרגת מלכותו, ובטלה אליו בתכלית (ומשם נמשכת החיות בלשון הקבלה ל"עלמין סתימין", שהם עולמות שמציאותן מכוסה באלוקות מכל וכל, כמו דגים

אבני שוהם

אלא הוא כביכול לעצמו ויותר קרוב הערך. ועוד שהמחשבה אצלו יתברך אינה מלבשת מהותו ועצמותו יתברך, ולכן נאמר: "אני הוי' לא שניתי". ולא כמו באדם שמהותו ועצמותו ממש מלובש במחשבה, כי הנה המחשבה והדיבור שלמעלה הן בבחינת "ממלא כל עלמין". והוא על דרך משל כאדם החושב ומהרהר באיזה דבר, שמחשבתו מלובשת ותקועה ממש באותו דבר ומוקפת ממנו. וכן כשמדבר באיזה דבר כו'. כך, כביכול, החיות שבעשרה מאמרות: "יהי אור", "יהי רקיע" כו' הוא מתלבש ונתפס ממש בתוך העולמות. אך "לא מחשבותי מחשבותיכם" - שאינו כדמיון הנשמה שמחייה את הגוף, שמתלבשת בתוכו להחיותו, ויש לה התפעלות ממקרי ושינוי הגוף. לפי שאינו מתלבש בתוך העולמות להחיותם בבחינת פנימיות מהותו ועצמותו יתברך, אלא רק התפשטות זיו והארה ממנו יתברך. ולכן גם לא כמו באדם שמהותו ועצמותו ממש מלובש במחשבה.

דיבור (שהבל הדיבור שבפיו הוא מורגש ונראה דבר בפני עצמו, מובדל משורשו), מה שאין כן אותיות המחשבה אף על פי שהן גם כן רק לבושי הנפש, מכל מקום לא ירדו להיות נראה דבר נפרד - הנה כך למעלה, אף על פי שבאמת אין לך דבר שחוץ ממנו, מכל מקום מצד הסתר האור דרך ירידות וצמצומים להחיות עולמות נפרדים - שהם נראים יש ודבר נפרד - נקרא החיות הזה השופע בתוכם להחיותם על דרך שיהיו דבר נפרד, בשם "אותיות הדיבור" - על דרך משל דיבור האדם לזולתו. בבחינת עלמין דאתגליין, שהוא כביכול אצל נבדל-מה ורחוק הערך.

אבל עלמין סתימין, שהם בבחינת ביטול יותר, נקרא החיות המתלבש בתוכם להחיותם בשם "אותיות המחשבה". בבחינת "טיהרו-עילאה" - שמעוצם תוקפו מחשיך הראות ואי-אפשר להסתכל בו מאור הבהיר ונעלה מאד (כאור הצהרים) - ועל כן נקרא עלמין סתימין, שלא שייך שם מציאות נבדל,

המובלעים במים, וכמחשבה הטמונה במוח, שהוא גילוי פנימי לעצמו).

והחיות האלוקית שהיא בחינת "דיבור-העליון" אצלו יתברך, היא כבר חיות חיצונית יותר, אשר נותנת, כביכול, מקום להרגש של תפיסת מציאות של זולת (כביכול בידול-מה מאלוקות). אולם עדיין רק בדקות רוחנית מסוימת, בחינת "עלמא דאתגלייא", שהוא כבר כיבכול גילוי לבחינת זולת, אך עדיין בחינת קירוב ערך. וכמו שמהותו של הדיבור אצל האדם לגלות לזולתו מה שהיה צפון ונעלם במחשבתו (בפנימיותו), כך למעלה יציאת הארה וחיות מאור איך-סוף יתברך, מהעלם אל הגילוי, לברוא את העולמות בעשרה-מאמרות - נקרא בחינת דיבור.

והחיות האלוקית שהיא כבר בחינת "מעשה" אצלו יתברך, היא חיות חיצונית ממש מאור איך-סוף, אשר ממדרגה זו מתהווים ומתקיימים עולמות כביכול זרים וגשמיים המרגישים את עצמם כמציאות יש ונפרד מאלוקות ח"ו^ה.

אבני שוהם

ח"ו יכול למרוד ח"ו. וממילא נתגלה כח הבחירה באדם. וזהו פירוש המאמר: "הן הן גבורותיו". שאע"פ שאין באמת הבריאה נפרדת מאלוקות ח"ו, הקב"ה פעל העלם והסתיר על החיות האלוקית המהווה ומחייה את העולמות, על ידי שם אלוקים (שהן הן גבורותיו). ועבודתו של האדם לגלות יחודו ואחדותו יתברך בעולמות וההעלם, עד שידע כי "הוי' הוא האלוקים".

פך בהיות שנתאווה להיות לו יתברך דירה בתחתונים - והוא שיתהוו נבראים גשמיים רחוקים מאלוקות ומרגישים עצמם לישות בפני עצמה כפי שהם עתה, ואולם לא בכדי שישארו כפי שהם עתה, אלא רק שיבואו למדרגת ביטול לאלוקות על ידי עבודתו יתברך (בדבר המצוות עשה ולא תעשה ואף בדבר הרשות), נמשך החיות מבחינת לבוש הדיבור העליון, ועל ידי השתלשלויות רבות ועצמות עד שיורדות לבחינת עשייה. שעל ידי ירידה זו נוסף הרגש פירוד, עד שכביכול

אבן-הראשה

[וזהו עניין "ועשיתם אותם" כו', בני-ישראל כשעושיין בפועל, מכריחין כביכול המשכת אור א"ם בהכלים. והוא מלשון "גדול המעשה" כו' - ולכן נקרא כל עובדא בלשון עשיה, פירוש לשון הכרה כו' לגבי השכל כו'. כמו כן בעשיית המצוות שנמשך כו' מה שהוא נעתק ונבדל כו' ושורה בהכלים כו' נקרא עשיה כו' והעיקר הוא המעשה בפועל דווקא, כידוע (עיין ד"ה אם בחוקתי הב').].



יחוד-פנימי ויחוד-חיצוני

יחוד חיצוני למעלה, הוא כמו על דרך יחוד שכל הרב והתלמיד למטה, (שהוא רק יחוד הארה, דהיינו בחיצוניות). שהשפעת השכל

מהרב הוא רק בחינת הארה משכל הרב - חיצוניות השכל בלבד - ולא עצם השכל ממש. וכן קבלת התלמיד הוא רק מאור שכלו (בכלי חיצוני בלבד)^פ.

ולכן רחוק יחודם מיחוד עצם בעצם, ואינו נקרא אלא רק בשם "הלבשה"^ג. דהיינו,

אבני שוהם

כן חיצוניות בלבד. כי אם הקבלה היא בפנימיות, היא צריך להיעשות אצל המקבל שכל חדש לגמרי - וזה אינו. על כן אם יש לתלמיד שכל להבין - מבין את ההשכלה, ואם לאו - אינו מבין את ההשכלה. וזהו לפי שהקבלה היא גם כן רק קבלה חיצונית.

[ולכן גם מכנה כ"ק אדמו"ר האמצעי השפעת שכל הרב וקבלתו בשכל התלמיד, רק בחיצוניות כליהם. ועל כן גם נקרא חכם על שם התפשטות כח חכמתו לבד, והוא רק בשם הכינוי - בחינת "תלמיד חכם"].

כמו שרואים שיכול אדם ללבוש כמה לבושים כאחד, כך יוכל הרב להשפיע הארת שכלו שיתלבשו בכמה תלמידים. וגם כלבוש - אין השכל נקלט בעצם השכל ממש, אלא הוא כדבר שנוסף על השכל, ועד ארבעין שנים לא קאי איניש אדעתי דרביה, כידוע.

פּט ויובן יותר דהנה ידוע שיש בחינת השפעה שהיא רק השפעה חיצונית. וכמו למשל השפעת השכל שמשפיע הרב לתלמיד - שהשפעה זו אינה עצמיות השכל, שהרי אנו רואים שאם אין לתלמיד שכל אינו יכול להבין את השכל שמשפיע לו הרב. ואם היה ההשפעה עצמיות - דהיינו, שעצמיות המוחין היה משפיע לו - אם כן אף שאין לתלמיד שכל בפני עצמו, היה גם כן מבין התלמיד את השכל, כמו שמבין הרב (כיוון שעצמיות המוחין של הרב משפיע לו). אלא וודאי שאינו משפיע לו עצמיות מוחין כלל (וכמו שמורגל בלשון העולם: "אז א קאפ קען מען ניט ארוף שטעלין"). רק שמשפיע לו הארה מעצמות המוחין, דהיינו רק הארת השכל.

אולם בהכרח שהקבלה אצל התלמיד היא גם

אבן-הראשה

שנתלבש מכלי החיצוני של הרב, בכלי חיצוני של התלמיד. ולכן אי אפשר שיתהווה מהשפעה זו בתלמיד הוויה חדשה - היינו, שכל חדש לגמרי, כמו ביחוד דו"נ ולד חדש - כי אם השכל הגלוי בלבד, דהיינו שיקבל בדיוק ולא יוסיף עליו כלום.

יחוד פנימי למעלה, הוא כמו על דרך דו"נ למטה, שהוא יחוד עצם האור בעצמות ופנימיות הכלי³³, ולכן יכול להוליד דבר חדש (דהיינו, בתוספת אור חדש ממקורו אשר לא היה קודם). וכידוע שדווקא מגילוי-העצם יכול להיוולד דבר חדש³³, לכן גם יהיה בדומה לעצמותו ומהותו ממש (ובעשר כוחותיו, שכל, מידות וכו')³³.

[להרחבה עיין באות ג' במילואים].

אבני שוהם

צא וכמבואר כל זה בביאור הזוהר (בראשית ב' ע"א) לכ"ק אדמו"ר הצמח צדק, בעניין הפרש דזיווג נשיקין לגופני. ומצד שזהו יחוד עצם בעצם, לכן אי אפשר להיות היחוד אלא רק בדו"נ פרטיים דווקא. כי ההשפעה והקליטה הם עצמיים (ולא כמו בהשפעת שכל - בחינת הלבשה - לכמה תלמידים).

צב שבהשפעת הטיפה מלובשת עצמיות נפשו, משום שהיא נמשכה מעצמיות הנפש. וגם הקבלה והקליטה מומשכת עד עצם פנימיות הנוקבא, ולכן גם יוצא הולד בדומה לשניהם (שמולידים בדומה להם ממש, אפילו עם מוחין חדש שנעשה לולד מוח עצמי חדש להבין ולהשכיל. והיינו, לפי השפעה זו נמשכה מעצמות המוחין של האב - בבחינת כח המשכיל - על כן עושה אצל הבן מוח חדש לגמרי להשכיל השכלות חדשות.

צג ולפעמים אף יכול להיות יפה כח הבן מכח האב. דהיינו, מחמת שההשפעה היא עצמית, הרי שבעצמות האב מלובשים גם כוחות נעלמים שאצל האב לא באו בגילוי מפני היעדר זיכוך הכלי. ואילו אצל הבן הכלים יכולים להיות מזוככים יותר, וממילא יתגלו בו גם הכוחות הנעלמים הללו.



אני הוי' לא שניתי

יתפרש בחסידות כב' אופנים: (א) האופן הראשון - מתפרש על דרך הפסוק: "כי שמש ומגן - הוי' אלוקים"; (ב) האופן השני - מתפרש על דרך הפסוק: "אתה הוא הוי' לבדך, אתה עשית את השמים ושמיה השמים וכל צבאם הארץ וכו'".

"שמש ומגן" כתיב (תהילים פ"ד י"ב): "שמש ומגן - הוי' אלוקים". ומבואר בתורת החסידות כי הוא משל לגילוי האור מן המאור (האור האלוקי בעולמות מעצם המאור), באופן של עצם והתפשטות.

פירוש, שמבחינת דוגמת משל השמש ואורו בעלמא, נוכל להבין עניין עצמות שם הוי' ואור. והיינו, כשם שהשמש מאיר לארץ ולדרים עליה (ואף להשפיע על טעמי הפירות וכיוצ"ב), ואעפ"כ אין שום שינוי כלל בעצמות השמש (לא תוספת ולא גירעון) מהשפעתו בעולם (מחמת שהשפעת אור השמש אינו מהות השמש, אלא רק הארתו בלבד, משכך אינו נוגע אל עצמות השמש כלל)⁷³.

כך למעלה בשם הוי', אין שום שינוי מהשפעתו להוות ולהחיות העולמות. שהרי כללות שם הוי' שבהשתלשלות, מאיר ומחיה ומהווה את כולם בהשפעתו (דמהשפעתו הרי נמשך המקיף הנקרא "אור", והפנימי הנקרא "חיות", והכלי הנקרא "התהוות"), אך כל זה אינו נוגע כלל לעצמות שם הוי' כמו שהוא

אבני שוהם

צד בחסידות מבואר אפילו יותר עמוק: שהארת השמש המאיר לארץ ולדרים עליה, אינו משפיע אפילו בעצמות אור השמש (ולא רק בעצמות השמש בלבד, בבחינת "מאור").

אבן-הראשה

למעלה מההשתלשלות. ומשכך, אין בו שום שינוי מחמת בריאת העולמות (לא תוספת ולא גרעון ח"ו בעצמותו) בין כשהוא מאיר בעולמות או כשאינו מאיר בהם^{צ"ח}.

"אתה לברך" כתיב (נחמיה ט' ו'): **"אתה הוא הוי' לברך, [אע"פ ש]אתה עשית את השמים"**.

והיינו, שאין שום שינוי כלל, גם מצד הבריאה, בין קודם שנברא העולם לאחר שנברא העולם. מחמת ד"כולא קמיה כלא חשיב ממש", ואין הבריאה תופסת מקום כלל לגבי עצמותו יתברך. ואם כן, אין שום תוספת כלל על העצם. כי קודם שנברא העולם היה לבדו ממש, כן לאחר שנברא העולם הוא לבדו ממש, בלי שום שינוי כלל.

והנה יובן הביאור השני על פי החילוק בין אין ליש ובין יש מיש:

בבחינת מיש ליש - אין המתהווה צריך למהווה אותו אחר יציאתו לפועל. מחמת שהמהווה הוא רק גורם אליו בלבד - כמו הכלי העשוי מגולם כסף או עץ - אך אין מהות המתהווה נמשך מהמהווה. ומשכך, יכול להיות מהות בפני עצמו, בלי העמדת המהווה אותו עוד.

אבני שוהם

| | |
|---|--|
| היה השמש בלבדו, והנה אחר ההתפשטות נתווסף דבר מה על עצם השמש (שהוא עניין ההתפשטות בחלל העולם). אבל למעלה - בשם הוי' - אין באמת שום תוספת כלל מצד הבריאה, כי גם לאחר הבריאה הוא לבדו ממש (כי כל הנבראים הם קמיה כלא וכאין). | צ"ח וכשלא האיר עדיין להשפיע העולמות, כל זה אינו נוגע כלל לעצמותו, בהיותם הארה בעלמא ממנו. |
| | צ"ח [אולם אין המשל דומה לנמשל כלל - כי במשל עצם והתפשטות, ההארה הוא דבר-נוסף על העצם. שהרי קודם ההתפשטות |

אך בבחינת מאין ליש - המתהווה צריך למהווה אותו אחר יציאתו לפועל. מחמת שכל מהות היש מתהווה מבחינת האין, ומשכך אינו יכול להיות מהות בפני עצמו כלל, אפילו רגע אחד. אם כן נמצא, שכמו שקודם ההתהוות היה כלול ובטל במקורו - שהוא בחינת האין - עד שלא היה שום דבר נפרד (כי אם ה"אין" בלבדו), כן לאחר הבריאה אין הנברא מהות בפני עצמו כלל ובטל במקורו השופע בו (שהוא בחינת האין) עד שאפס בלעדו.

בן איתא (בשער היחוד והאמונה), כל התהוות הנבראים מעשרה מאמרות הוא באופן של מאין ליש. וזהו "לא שניתי" - שכמו שקודם הבריאה היה הבורא לבדו ממש - כי כללות העולמות היו בטלים ממש במקורם האלוקי, ולא יצא עדיין לפועל כן עתה אחר הבריאה, כללות הנבראים בטלים במקורם (שהוא כח האלוקי השופע עד שאפס בלעדו).



עצם והתפשטות, העלם וגילוי

עצם והתפשטות הוא כמו גילוי האור בהתפשטות מן המאור. אולם מציאות "התפשטות" הוא הרי בגדר בחינת מקום דייקא. וכשם שרואים שככל שיגדל המקום, כך יתרבה ההתפשטות^{צז}.

העלם וגילוי אין הגילוי מתפשט כלל בבחינת מקום^{צח}. שאין הגילוי בחינת התפשטות מן העצם, אלא הוא רק גילוי העצם ממש.

אבני שוהם

מה שאין כן כשנמצא מציאות חלל אויר העולם - דהיינו, שאז נתהווה ונתגלה בחינת המקום בבחינת חוץ מן האור - אז ממילא נתגלה כח ההתפשטות שהיה כלול באור, ונתפשט במציאות (דבר הנתווסף על העצם).
צח כמו אוצר המכוסה בתיבה, שאינו מתפשט כלל. וכן כאשר יפתחו את התיבה, לא יתפשט האוצר כלל לחוץ ממקומו - הגם שמתגלה לעין האורה. היינו, כאשר הרואה יביט על העצם, או אז יראה את הגילוי בהסיר המונע, אבל אם לא יביט על העצם לא יראה את הגילוי. מה שאין כן באור השמש וכל להביט בו - גם שלא יביט כלל על עצם השמש. ועל כורחך לומר, שאין הגילוי בחינת התפשטות מן העצם, רק הוא גילוי העצם ממש.

צז כמו אור הנר בבית - כאשר יפתחו חדר הסמוך יתפשט אור הנר גם שם וירבה התפשטות אורו. ואילו כאשר אין מקום כלל, אז לא יתפשט האור כלל אלא יתכווץ במקורו (באש היסודי). וזה מורה שמקור ההתפשטות הוא בחינת מקום. ולכן, אפילו בחינת התכללות האור במקורו - ששם הוא אין ואפס ממש - הוא גם כן בבחינת מקום. שכן, אם לא היה בחינת המקום, לא היה מציאות התפשטות האור כלל, ולא היה נופל עליו שם אין ואפס. רק שהמקום גופא הוא בטל ונכלל בעצמות האור - שאינו בגדר מקום כלל - לכן גם בחינת התפשטות האור הנמשך ממנו הוא גם כן בבחינת כח ההתפשטות בלבד (בכח ולא בפועל). ולכן הוא אין ואפס ממש שם.

והנה, בהיות גילוי האור מן המאור הוא רק בחינת התפשטות מן העצם - ולא גילוי העצם ממש - לכן גם ביטולו במקורו הוא בחינת ביטול לגבי העצם (ולא בחינת ביטול בעצם). מה שאין כן בגילוי העצם הוא עצם ממש - ואינו נבדל ממנו כלל - ואם כן הוא למעלה מגדר מקום (כמו העצם שאינו בגדר מקום). שהוא מיוחד בעצם ההעלם ואינו נבדל ממנו כלל.

ויובן הפרש זה בתוספת ביאור ביובן החילוק שבין המחשבה (שהוא כעין העלם וגילוי) ובין הדיבור (שהוא כעין עצם והתפשטות). דהנה, כח-המחשבה יש בה גם כן בחינת העלם כמו קודם שחושב (או כמו בעת השינה) - ואז אינו מאיר כח המחשבה בבחינת גילוי במוח, אלא הוא רק בבחינת העלם, בבחינת "כח" בלבד - אך כשמחשב (או כמו שמתעורר משנתו) אזי נתגלה תכף ומיד כח המחשבה במוח (ומכל מקום הגילוי אינו בבחינת התפשטות מן העצם, כי אינו בגדר מקום כלל, אלא תופסת השטח בסקירה אחת ולא בהתפשטות). לכן הוא בבחינת גילוי ההעלם - שהוא מיוחד בעצם ההעלם ואינו נבדל ממנו כלל - ולכן לא תוכל המחשבה להתגלות לזולתו הנבדל כלל.

מה שאין כן כח-הדיבור הוא בא בבחינת עצם והתפשטות, ולכן הוא גם מתפשט ומתגלה לזולתו הנבדל.

ועניין חיבור כח ההתפשטות - בבחינת גילוי ההעלם - בכח ובפועל, הוא נקרא בלשון-המקובלים "עקבי לאה נכנסים תוך ראש רחל". דהיינו, התכללות הדיבור במחשבה. כמו כאשר אדם חושב כיצד לדבר, אז נגלה כח המחשבה גם בכח הדיבור (לפעול בו בחינת התפשטות בכח). שהוא עניין התכללותו בגילוי ההעלם. הרי זה מורה שבחינת עצם - שהוא מקור התפשטותו והתהוותו - הוא מבחינת גילוי ההעלם דייקא. ואם כן נמצא כלול כח ההתפשטות בבחינת גילוי ההעלם.

אבן־הראשה

ואחר כך, כאשר מתפשט המחשבה, ומתלכשת בדיבור, אין המחשבה בגדר התפשטות כלל, אלא רק שמתגלה בכח הדיבור (לפעול בו התפשטות בפועל).



סדר השתלשלות שפע, אור ומאור, גילוי והעלם

הנמשל יובן למשכיל למעלה בבחינת התהוות הנבראים מבחינת אלוקות, שיש בזה ג' בחינות - זה למעלה מזה: (א) בחינת שפע; (ב) בחינת עצם והתפשטות (אור ומאור); (ג) העלם וגילוי.

ויוקדם, דהנה יש פלוגתא בין הפילוסופים ובין המקובלים. ועל כולם ישנו חידושם של מורנו הבעל-שם-טוב והרב-המגיד נ"ע בתורת-החסידות. שכידוע, הפילוסופים אומרים שהתהוות העולמות הוא בדרך "עילה ועלול", "פעול ונפעל" - שהם כמו "משפיע ומקבל". דהיינו, שהמקבל יש לו שייכות עם המשפיע, ועל כן שייך לומר הפסוק "ויתעצב אל ליבו", שנשפע ממעשה התחתונים ויכולים לפגום חלילה למעלה (במלכות דאצילות המחיים ומהוים)^{צט}.

אבני שוהם

ואדרבה, לפי טעותם שהתהוות העולמות ממנו יתברך הוא דרך השתלשלות עילה ועלול, אם כן נמשך מזה שראוי שיהיה הוא יתברך בבחינת "רם על כל גוים ה'" - בלי שיטפיל עצמו לראות בהשגחה פרטית בעולם הזה. כי מה שהוא בדרך השתלשלות עילה ועלול, הנה התלבשות העילה בהעלול פועל בו שינוי. לכן אמר אין נכון שיתלבש הוא יתברך כל כך בעלולים השפלים שבעולם הזה - להיותו טהור עינים מראות ברע - והיה ראוי יותר שיהיה רם ומרומם בלי שיטפיל את עצמו כל כך למטה.

צט דהנה הגויים אומרים: "רם על כל גוים" - פירוש, שגם עכו"ם מנשאים אותו. ומפני רוב התנשאותם אותו דקרו ליה "אלהא דאלהיא" - אלהי האלוהים - הגבה למעלה, [משכך] הם ממעטים המשכת אלהותו בזה העולם (כי אומרים שזהו השפלה אצלו להשגיח למטה). כי הם סוברים שהתהוות ממנו יתברך הוא על דרך "עילה ועלול", ושיש ריבוי השתלשלות עילה ועלול כך כך, עד שנתהווה עולם השפל. ולכן הוא השפלה לעילה וסיבה ראשונה להשפיל את עצמו כל כך למטה. ועל כן סוברים שאינו משגיח למטה.

אך המקובלים אומרים שאין שייך עילה ועלול, אלא במשפיע ומקבל - שהמשפיע עצמו הוא בעל-גבול (בערך למקבל). והראיה כשחושב שכל זה אינו יכול לחשוב שכל אחר (כי שכלו הגדול גם כן בעל גבול ואין יכול לסבול שני הפכים). על כן יש לו שייכות אל המקבל, כי הוא גם כן בעל גבול - כמו טיפה מן הים. אבל על אור אין-סוף ב"ה - שאינו בעל גבול - איך שייך לומר "שייכות" אל העולמות שהם גשמיים ממש (ולכן איך שייך בדרך עילה ועלול). ולכן המקובלים אומרים כי לא כן למעלה בו יתברך, אלא שהשתלשלות העולמות הוא בדרך אור וזיו ממנו יתברך, שאינו פועל שינוי במאור². שהוא בחינת "אורות וכלים", ולכן יכול להיות חיבור

אבני שוהם

אך, הנה, מלבד הפירוש שאין שום שינוי באחדותו יתברך מבריאת העולם - ולא כמו זיו השמש, שאף שאין פועל גם כן שינוי בשמש - עם כל זה, הזיו הוא גם כן 'איזה מציאות' להאיר על הארץ ולדרים (רק שצריך להתמיד לקבל מהשמש ואינו מציאות נבדל לעצמו). מה שאין כן המשכת הזיו ממנו יתברך לברוא עולמות אין שום מציאות כלל, כי הוא מיוחד ונכלל תמיד במקורו עצמות אור א"ס ב"ה.

וכנ"ל בפירוש 'אתה הוא משנברא העולם' וממילא אין שום שינוי גם באחדותו יתברך. דהייתי יכול לומר הגם שבעצמותו אינן פועלים שום שינוי וח"ו לומר שפועלים, אולם לאחר שנברא הרי הוא יש דבר (כמו על דרך משל גרגר חול א' לגבי כיפת השמים שאינו בערך אפילו לגבי כיפת הארץ. והארץ הוא כגרגיר חרדל לגבי השמים - שאינו תופס

כי עולם הזה וכן כל העולמות העליונים אינן פועלים שום שינוי באחדותו יתברך בהבראם מאין לישי. דמלבד מה שנתבאר בארוכה בכל דרושי החסידות שפירוש 'לא שנית' - שאין שינוי בעצמותו יתברך מבריאת העולם, לא כמו בעניני שפע שפועל שינוי והתפעלות במשפיע (כמו בהשפעת הרב לתלמיד, שאף שאין ערוך כלל שפע השכל לתלמיד למהות ועצם שכל הרב, עם כל זה מוכרח להשתנות בעת ההשפעה. שאינו יכול להשכיל השכלות אחרות וכיוצא), והיינו מפני שמתלבש ממש בהשפעה והוא טרוד ומוטרד ומוגדר בהשפעה ההיא.

אך לא כן למעלה בו יתברך, שהוא על דרך אור וזיו ממנו יתברך, שאין פועל שינוי בהמאור (ועיין גם בלקו"ת אמור ל"א ע"א ד"ה ונתקדשתי; שם שה"ש י"ד ע"ג ד"ה קול דודי; שם בהר מ"ב ע"א ד"ה שבתותי).

אור א"ס ב"ה עם הכלים (שמצד העצם אינם הפכים זה מזה, אלא רק מצד הגילוי)^א. ולכן יכול להיות "ויתעצב אל ליבו", וזהו בדרך אור וזיו.

אך הבעל-שם-טוב והרב-המגיד נ"ע אומרים שאין שייך לומר בדרך אור וזיו גם כן, כי אם כן מוכרח שעולם הוא קדמון, ולא היו התחדשות העולמות. אלא השתלשלות העולמות הוא כמו שהנשמה ממלא את הגוף, כך הקב"ה כו'.

השתלשלות שפע הוא בלשון-הפילוסופים, ואילו בלשון-הקבלה הוא בחינת התהוות כל הנבראים מבחינת כלים החיצוניים דעשר-ספירות דבי"ע. והוא כמו בגשמיות טיפה הנחלקת מן הים או שפע ברוחניות שהוא כמו בחינת עילה ועלול^ב, שהוא בחינת יש מיש. והנה, גם בבחינת שפע

אבני שוהם

הגילוי בלבד, אולם מצד העצם הם עניין אחד (כי מצד העצם האור הוא גם כן חושך). ולכן יכול להיות חיבור. וגם להיות יתרון האור מן החושך, מחמת שהחיבור הוא מצד העצם. לכן יכול להיות חיבור אור א"ס ב"ה עם הכלים, שמצד העצם אינם הפכים זה מזה. קב כמו מידות מן השכל או שכל הנולד מן השכל. או כמו התהוות שכל-נבדל-מחומר לגמרי משכל-נבדל. [וכדעת הפילוסופים מעב"י, אך באמת גם שם יש בחינת חומר וצורה - כביאור הרמב"ן - שהוא בחינת צירופי אותיות והביטול שמאיר בתוכם. רק שהאותיות אינם מסתירים כלל (כמו אותיות עצמיים שבשכל בעת ההברקה).

מקום), אבל אין יכולים לומר שהוא 'אין', כי הרי יכולים לראות ולמשש אותו. וכן גם כאן הייתי יכול לומר כזאת, לזה אמר 'אין פועלים שינוי באחדותו', פירוש גם באחדותו. קא שמשם אלקים נעשה טבע לכל דבר, כמו טבע האש וטבע המים. ואם כן מפני מה אינו יכול להיות חיבור אש ומים, כי מצד הגילוי דייקא של התחלקות האש ומים, טבע האש הוא חם ויבש, ואילו מים הוא קר ולח. ולכן שהחילוק הוא מצד העצם - שהוא הטבע - לא יכול להיות חיבור גם בגילויים. כי אש נלקח מגבורות ומים נלקח מחסדים. אך אור וחושך - אף שהם הפכים - יכול להיות חיבור, מחמת שהם הפכים רק מצד

דעילה ועלול מוכרח להיות כח העילה שופע בעלול בתמידות. ואם כח השופע בנבראים דבי"ע שופע בתמידות מבחינת כלים החיצוניים דעשר-ספירות דבי"ע (כיוון שמתהווה ממנו אי אפשר לו להיפרד ממנו אפילו רגע אחד. ואינו דומה לטיפה מן הים, שמתחלק מצד שהוא בגשמיים ויכול להיות העמדה-עצמאית, ואז שייך ביטול-התכללות. מה שאין כן בעילה ועלול רוחניות בתכלית אינו מתחלק כלל, ועל כן לא שייך בו העמדה-עצמאית ותכף כאשר יסתלק שפע העילה מן העלול, אזי יחזור ויתכלל במקורו השופע בו, שהוא העילה, ואז לא נקרא בחינת התכללות אלא בחינת אהבה^פ. ומה שלמידות יכול להיות העמדה-עצמאית וקיום קצת זמן מועט גם כאשר בטל השכל המולידו - זה מצד שהשכל שלמטה אינו רוחני בתכלית, אלא הוא מורכב מאמצעיות חיות הנפש בחומר המוח הגשמי דייקא).

אך כששופע שפע זאת בנבראים פועלת בהם בחינת ישלעצמם דווקא. כמו המידות אשר מתהווים מן השכל דייקא, הנה אע"פ שהשכל מהווים ומקיימים, מכל מקום הם בבחינת נפרד מן השכל. וכל זה נקרא בחינת ה"אהבה" הנקרא בשם "שפע" (שהוא מבחינת כלים החיצוניים דבי"ע המשפיעים לנבראים).

השתלשלות אור אך הבחינה הב' למעלה מזה נקרא בשם "אור" - שהוא מאין ליש - והוא בחינת "אורות וכלים". ובחינה זו

אבני שוהם

מכל מקום אינו אין ואפס ממש. כי גם שם הוא בבחינת מציאות דבר מה. ולכן, אחר שנתגלה מהעילה שלו - אע"פ שכח העילה שופע בו - מכל מקום הוא בחינת יש לעצמו (כמובן ממשל השכל והמידות). ולכן ביטול עלול בעילתו אינו נקרא בשם "ביטול", אלא רק בשם דבקות והתקשרות אהבה. אבל ביטול האור במאור הוא כבר בחינת ביטול ממש, כפי שיתבאר בסמוך.

אך הם קראו לבורא יתברך בשם "שכל-נבדל" וקראוהו "עילת-העילות". והיינו, מפני שלא השיגו רק בחינת חיצוניות הכלים דעשר-ספירות בי"ע, מפני שלא ראו מאורות הקבלה. ולכן לא היה בהם הרגשה בעצם הבורא, שהוא בחינת אלוקות רק בבחינת אמונה פשוטה מצד נקודת יהדותם].

קן אך בחינת השפעת עילה ועלול, אע"פ שבטל ונכלל במקורו קודם התגלותו מן העילה שלו,

נקראת בלשון החסידות "עצם והתפשטות", כמו האור מן המאור (ובחינת המאור הוא בחינת המלכות בעצמה הנקרא בלשון המקובלים הראשונים "כבוד-נברא" - מקור כל הנבראים דבי"ע; ובחינת התפשטות האור מן המאור, הוא בחינת כח אלוקי המתפשט מבחינת המלכות בכל ג' עולמות דבי"ע. שהוא אור-הנשמה דעשר-ספירות).

ובלשון המקובלים הוא נקרא בחינת "האורות" ו"פנימיות-הכלים" דעשר-ספירות דבי"ע (הנמשכים מל"ק¹⁷ כלים דמלכות דאצילות, הנקרא בשם "דבר הוי"). ובחינה זו כבר שייך לשון "ביטול" (האור במאור), ויש בזה ב' בחינות ביטול: (א) ביטול היש; (ב) ביטול בעצם.

אבני שוהם

העולם להתגלות במציאות דבר מה, מכל מקום הוא בטל בתכלית אליו להיות כי בהתכללותו במקורו הוא אין ואפס ממש - לזאת גם כשמתפשט בחלל העולם הוא בטל בתכלית (אע"פ שנתגלה במציאות דבר מה). וראיה לזה ממה שאנו רואים בטבע האור שני הפכים: נתפס ובלתי-נתפס כאחד. כי "שמשא אכ"ע נייחא" (סנהדרין ל"ט ע"א) ואעפ"כ אינו מתרבה ומתחלק (אע"פ שנתפס באיזה כלי הוא רק בבחינת השראה, ולא בדרך תפיסה והלבשה. אבל בחינת השפעה דעילה ועלול אע"פ שכח המשפיע שופע בו הוא מכל מקום יש לעצמו, ולכן ביטול עילה לעילתו אינו נקרא בשם ביטול, אלא רק בשם דביקות והתקשרות אהבה).

קך כידוע, דעשר כלים הפנימיים נעשים בחינת "נשמה" לעולם הבריאה, ועשר כלים האמצעיים נעשים "נשמה" לעולם היצירה, ועשר כלים החיצוניים נעשים "נשמה" לעולם העשיה. והנה, התהוות כלים החיצוניים והאמצעיים (דעשר ספירות דבי"ע) מבחינת כלים הפנימיים - הם גם כן בדרך "אור מאיר". וכן התהוות הנבראים מבחינת כלים החיצוניים - הנה, אמיתת התהוותם הוא מבחינת כלים הפנימיים השופעים בכלים החיצוניים ונותנים בהם עוז וכוח להוות הנבראים. ואם כן גם התהוות הנבראים הוא מאין ליש - כמו אור מן המאור. ואם כן כמו שאנו רואים למטה בזיו השמש - אע"פ שנמשך בחלל

ויוֹבֵן כמו ביטול קודם ההתפשטות הריהו אין ואפס ממש. אולם - לאחר התפשטותו - אע"פ שגם אז הוא בטל בתכלית, מכל מקום הרי נתווסף בחינת גילוי מציאות דבר מה - שהוא בחינת התפשטות ממקום למקום.

העלם וגילוי ויש בחינה שלישית - שהיא למעלה מבחינת "אור ומאור" - ונקראת בתורת-החסידות "העלם וגילוי" (ובחינה זו היא אמיתת שורשם של "אור ומאור").

ויוֹבֵן זה מעט מועיר: דהנה, כל כוחות הנפש: שכל ומידות ועד בחינת המחשבה (ועד בכלל) הוא אינו בדרך עצם והתפשטות (להיות שאינם בגדר מקום כלל), אלא הוא רק בדרך העלם וגילוי בלבד. אך התחלת כח ההתפשטות הוא מבחינת כח הדיבור (אלא שרק גם הוא כלול ובטל בכח הגילוי דמחשבה).

ולפי הבנה זו יובן למעלה, שיש ב' בחינות במלכות דאצילות: (א) פרצוף הפנימי - שהוא בחינת מלכות דאצילות עצמה - שאינה בגדר התלבשות בבי"ע (כדוגמת כח המחשבה, שאינו אלא רק בחינת גילוי ההעלם, ואינו מתפשט כלל. מחמת שבחינה זאת הוא למעלה מגדר מקום וזמן)⁷⁷; (ב) פרצוף החיצון - שהוא

אבני שוהם

ק"ה וזה מה שהמלכות נקראת בלשון חז"ל "שם" - כמו שכתוב (שמואל ב' ח'): "ויעש דוד שם" - כי הנה בחינת השם הוא בחינת אותיות שבנפש, שממשיכים גילוי הנפש בגוף. וכידוע מתהילים "אשר שם שמות בארץ - אל תקרי שמות, אלא שמות" (ברכות ז' ע"ב). אך המשכת מדרגה זו אינו בדרך עצם והתפשטות, אלא רק בדרך העלם וגילוי.

[בשולי הדברים יוער, כי יש גם בחינת "שם המלך" - שגם הוא בחינת גילוי ההעלם - אך הוא עצמות הגילוי מעצמות הנפש שלמעלה מעשר כוחות (ואפילו מאלו הנטועים בעצם הנפש). מחמת שכח זה נגלה במלך מצד הרוממות שמרוממים ומנשאים אותו. אך סתם בחינת "שם" הוא כח ומקור גילוי ההעלם דעשר כוחות הקבועים ונטועים].

בחינת ו' קצוות דמלכות, שמתלבשים במלכות דמלכות הנקרא "דבר ה'". ודיבור הזה, נמשך ממנו ג' לבושים: מחשבה, דיבור ומעשה בבי"ע (כי המחשבה דבריאה נמשך מדיבור דמלכות דאצילות - כמו למטה ברב ותלמיד, שמדיבור הרב נעשה מחשבה אצל התלמיד - וזהו בחינת 'מאור ואור'). וזהו "שמש ומגן, הוי' אלקים".

נמצא, ממילא, שלגבי פנימיות המלכות - בטלים ונכללים כל ג' עולמות דבי"ע (עם בחינת כח האלוקי דדבר הוי' שהוא בחינת ו"ק ומלכות דמלכות דאצילות). והביטול הזה הוא בחינת ביטול בתכלית (עד שאינו נופל עליו לומר אפילו בחינת התפשטות מציאות דבר מה).

וזהו דרך הבעל-שם-טוב והרב-המגיד נ"ע, שהמשיכו בחינת התגלות אור א"ס בריבוי אופנים וגילויים מבחינת "ומבשרי אחזה אל-ה'". שהוא מחיות הנפש בנוף הבא ונמשך בדרך העלם וגילוי דווקא (מה שאין כן המקובלים דיברו בבחינות "אור ומאור"). ודי למבין.

כמו כן יש למעלה התהוות מאין ליש מאצילות לבריאה הוא על ידי "ממוצע" - בחינת "מלכות הוא עתיק לבריאה" - כי מחמת זה חיבור עצמיות עם העולמות. ולכן יכול להיות "ויתעצב אל ליבו". וגם מחמת העצמיות יכול להיות התחדשות, שמחמת העצמיות יכול לשנות הטבע^ק.

אבני שהם

| | |
|--|---|
| <p>הרצון הפשוט. ולכן נקרא הכתר "ממוצע". וכח ואור זה - הוא עצמו - מתלבש במידות דאצילות הנקרא ז"א ומשם מאיר במלכות דאצילות המלוכשת בבי"ע. ואז נעשה בחינת צמצום שיהיה מבחינת גילויי ההעלם בחינת מאור לאור, ומהאור</p> | <p>קן וכידוע, הבחינה הרביעית מעל גילויי ההעלם הוא בחינת "אור העצמי". יובא בעזרת ה' במקומו, דבחינת אור העצמי פועל גילויי העלם דעשר ספירות דאצילות, מעצמות המאציל (עד רום המעלות, שהוא בחינת המידות שבעצמות אור א"ס שנגלות על ידי</p> |
|--|---|



עוד בעניין זה -

והוא הקדמה ליחודא־עילאה ותתאה

הנה, אנו רואים למטה בבחינת האור דווקא יותר בחינת פנימיות מאשר בחינת הגילוי והעלם. כי הנה אנו רואים בבית המלא אוצרות חמודים וגנוזים - כאשר אין האור בתוכו - אינם מתגלים כלל לעין הרואה. אך כשיכנס האור בתוכו אז דייקא יתגלו כל האוצרות מהעלמם. ואם כן בחינת האור הוא הפועל בו גילוי ההעלם.

ועל כורחך לומר, שיש באור עוד עניין נוסף, שהוא ממוצע בין הגילוי הכלול בהעלם ובין הגילוי המתגלה לעין הרואה. ובחינה זאת היא בחינת "עצמות האור" (שאינו בגדר מקום כלל)^פ.

והנמשל יובן למעלה, בבחינת פרצוף פנימיות המלכות דאצילות - שהוא בחינת אותיות המחשבה (שבחינה זו מתגלית גם כן בכי"ע - כדוגמת המחשבה המלוּבשת בדיבור - והרי זה כמו בחינת התגלות הגילוי לעין הרואה והפועל בחינת התגלות הגילוי מהתכללותו בהעלם). שהוא בדרך־כלל בחינת כתר לנוקבא^פ.

אבני שוהם

| | |
|--|--|
| מתהווה בחינת שפע, עד שנמשך למטה בבחינת פירוד גמור. | גילוי ההעלם, והפועל בחינת גילוי העלם זה הוא על ידי אור אבא דאצילות). |
| קן כי הזיו מן האור אינו נופל רק בבחינת מקום, ואיך יפעול בבחינת הגילוי שאינו בגדר מקום כלל. | וכן הוא עד רום המעלות - מבחינת מידות דא"ק לבחינת חכמה סתימאה הוא על ידי עתיק ואריך - בחינת יוצר אור. |
| קח וכן הוא בחינת המידות דז"א דאצילות לגבי בחינת המידות דאריך (הוא גם כן בחינת | וכן הוא בחינת הגילוי דמידות דא"ק מבחינת המידות שבעצמות אור א"ס שבבחינת יחיד |

ועל יסוד זה יובן ענין מה שפעמים בשם הוי' נמשל לבחינת "שמשא עילאה" שהוא בבחינת גילוי אור המגלה ההעלם. אך למעלה גם בחינה זאת - לגלות כל מיני העלם - אינו אלא רק זיו העצמות (שזהו בחינת יכולתו לגלות כל מיני העלם, אלא רק אעפ"כ אינו בגדר מקום)^{קפ}.

ועם כל הנ"ל יובן בתוספת ביאור איכות ואמיתיות ביטול ההשתלשלות במקורם, שיש בזה ג' בחינות: שפע, ואור, וגילוי ההעלם.

הנה, השפע בטל באור דייקא (כי הוא בחינת הארה הנמשך מן האור, להיות שבחינת האור פועל גילוי השפע); וכן האור בטל בגילוי וההעלם (להיות שגילוי ההעלם פועל האור, ומקור האור הוא רק גילוי בעלמא מן ההעלם).

אבני שוהם

מן האור - ולכן האור העצמי אינו בגדר מקום כלל).

אולם למעלה נאמר: "הנה מקום איתי" - שגם המקום גופא בטל ונכלל בעצם.

כי גם המקום והזמן המה בטלים ונכללים בו, ואם כן אין התפשטות הבריאה לחוץ ממנו כלל. ועל כן גם אחר הבריאה כל הנבראים בטלים וכלולים בו ממש, כמו קודם הבריאה (בלי שום שינוי כלל).

וזהו אמיתת הפירוש ד"לא שניתתי". וזהו כוונת המקובלים שקראו למקור היותר ראשון דהשתלשלות בשם "רצון העליון".

כי ראשית גילוי הזיו למעלה אינו בגדר מקום כנ"ל. ולכן אינו הכרחי (דהיינו, שאינו מוכרח ח"ו).

ממש (המתגלים על ידי רצון הפשוט כו', שהוא מה שעלה ברצונו להיטיב. והוא בחינת "חפץ חסד" - בבחינת חסד שבעצמות, שהוא הרצון להיות בבחינת טוב וגילוי אור).

קט כי יש הפרש בין משל אור השמש לנמשל: כי במשל השמש יש מקום שאין שם מציאות השמש (שהוא בחלל העולם). אם כן בחינת המקום הוא דבר נבדל מן השמש.

ומבואר למעלה דמקור בחינת התפשטות אור השמש הוא מקום, ולזאת ההתפשטות הוא בחינת יש ותוספת על העצם (אלא רק שאע"פ שההתפשטות הזאת נוספת על העצם, אינה נוגעת לעצמות השמש - מצד שאין מהות השמש נתפס בהתפשטות ולכן זאת רק הארה בעלמא ממנו, שהוא בחינת הזיו

נמצא, שכללות ההשתלשלויות כולם, אינם אלא רק בחינת גילוי ההעלם דעצמות. שהוא בחינת "שם כבוד מלכותו". שגם זה נמשך על ידי אור המאור, שהוא הרצון להיטיב, שמתלבש ברצון למלוך^פ.

אל דעות הוי' (שמואל א' ב') - שיש ב' דעות בהוי' (ושנמשכים משם הוי' דווקא): (א) דעת עליון בהוי' - מלמעלה למטה. דהיינו, שלמעלה הוא בחינת היש - שהוא "יש האמיתי" - אמיתת המקור לכל הנמצאים (שהוא בחינת חפץ חסד הראשון, אור הראשון). ואילו למטה הוא האין - שכל הנבראים וכל ההשתלשלויות המה קמיה כלא וכאין חשוב (שהוא ביטול הנבראים במקורם)^{קפ}; (ב) דעת תחתון בהוי' - מלמטה למעלה. דהיינו, למטה הוא בחינת היש - שהמה נראים ליש - ואילו למעלה הוא בחינת האין, שהוא בחינת ההעלם ואינו מושג אצלם כלל. שזהו התלכשות כח האלוקי - בבחינת העלם והסתור (לבוש המעלים והמסתיר^{קפ}) - עד שנראים התחתונים לבחינת "יש".

אבני שוהם

מורה על בחינת תיבה "אחד" בחילופי אתוןן (כפי שהוא בשער היחוד האמונה).

שבחילוף אותיות לא רק שהוא בחינת הסתר והעלם כנ"ל, אלא שאמיתת עניין חילוף מורה עוד עניין ולפיו לבוש המסתיר אינו דבר נפרד מן המלוּבש בו, אלא הוא רק עצם אחד עימו (רק שנראה בבחינת לבוש המסתיר). וזהו הפירוש במדרש בראשית רבה (פכ"א) "כהדין קמצא דלבושי מיניה וביה".

והנה, שורש הלבוש שהוא מיניה וביה - ועל ידו מתייחדים הלבוש והמלוּבש יחוד גמור - הוא בחינת דיבור שבמחשבה (שעל זה מורה

קן כידוע, דעל ידי המלוכה - שהוא בחינת ביטול דעם ודבר נפרד דייקא - זהו בחינת טוב וחסד שהוא גם כן לזולתו הנפרד דייקא. ותכלית אמיתיות הטוב הוא בחינת הביטול דייקא, שעל ידי זה נעשה משכן ליחודו העצמי יתברך.

קנאזאם כן, האמור לעיל, הוא בחינת שם הוי' שהוא בחינת "דעת עליון" - שהוא כללות ההשתלשלות קמי כלא חשיב.

קנב כמו המשל שמסתיר על אור הנמשל, עד שאינו נראה אלא רק אפס קצהו.

וכידוע, התיבה "אחד" בקריאת שמע מורה על בחינת יחודא עילאה, ואילו התיבה "ועד"

דְּהֵיִינוּ, לגבי הנבראים הם נראים בבחינת יש, וכח האלוקי הוא בבחינת אין והעלם לגביהם (שאינו מושג כלל). ולכאורה אינו מובן דאם כן מה שנראים בבחינת "יש" - זהו דימיון ושקר גמור - ואיך (א) נחשבת לבחינת דעת תחתון בהוי', שב' הדעות נמשכות משם הוי' דייקא; (ב) כאן אמר "כי שמש ומגן - הוי' אלוקים" - שבחינת מגן הוא לבוש המתסיר שיהיו הנבראים נראים בבחינת "יש" הוא בחינת אלקים דייקא; (ג) ועוד איך יכול להיות מציאות הוזה שיהיו נראים בבחינת יש לעצמם (היפוך האמת, כיוון שהם בטלים בביטול גמור).

אך באמת אע"פ שבחינת נראות היש של הנבראים הוא היפוך מן האמת - והוא שקר גמור כנ"ל - מכל מקום כח הפועל והעושה בחינה זו שתהא ניראית ליש הוא כח האלוקי ממש (המופלא ונעלם משכל הנבראים^{ק"ב}). ואם כן, הוא בחינת דעה גמורה.

ולכן בכוחו לפעול שני הפכים בנושא אחד. והיינו, להעלים אורו השופע בהשתלשלות מכל וכל, ואע"כ יהיה כל ההשתלשלות במציאות מהות דבר מה, מצד ששופע בהם כהעלם. ונמצא שיש בזה שני הפכים: (א) העלם האור; (ב) וגילוי המהות (שהוא בחינת המאור).

אבני שוהם

הנקרא "פלאות חכמה". (כי אינו מסוג וגדר חכמה כלל, כמבואר בשער היחוד והאמונה, דהאומר על הקב"ה שאי אפשר להשיגו, הוא כהאומר על חכמה עמוקה שאי אפשר למששה בידיים. שכל השומע יצחק לו כו').

גדלות האות ד' דתיבת "אחד" (ד' רבתי). ולכן צריך להאריך בו דווקא.

ק"ג ואין הכוונה שהוא שכל יותר עליון משכל הנבראים ולכן הוא נעלם מהם. אלא הכוונה היא שהוא מופלא לגמרי מבחינת חכמה ואפילו מבחינת מקור היותר ראשון דחכמה

אבן-הראשה

ובחינה זו הוא בחינת שם "אלקים", ושורשו הוא בשם "הוי' העצמי". וכמאמר:
"כי הוי' הוא האלקים" - כולא חד. והנה כי כן, מובן שב' הדעות נמשכים
מהוי' ואלוקים המה חד ממש, כי שניהם הם בחינת "הוי' העצמי" (שלמעלה מהוי'
ואלוקים דהשתלשלות)^{ק"ד}.

אבני שורם

ק"ד וזהו כי "אל דעות הוי'" - שבחינת "אל" הוא העצמי בהשתלשלות (והיינו, שגם למטה
הכולל ב' הדעות הנמשכים מהוי' העצמי. בהשתלשלות יושג דעה זו, איך ששני הדעות
ונמצא שבחינת "אל" הוא הגילוי דהוי' אחד).



אהור־באהור פנים־בפנים

הנה, ידוע המשל מהבעל־שם־טוב ז"ל מ"מדרגות־הבלולים" (הנקרא שווענדיל טרעפ)^{קמ}, אשר העומד למטה בסמוך לעמוד רואה ומביט למעלה. וכשיעלה למעלה יותר - מפני שצריך לסבב את העמוד - הרי הוא נראה כמתרחק למטה, ואינו רואה כלום למעלה. ואחר־כך חוזר ונראה וחוזר ואינו נראה. ועל דרך זה כמה פעמים, כידוע^{קמ}.

וב"ק אדמו"ר הזקן נ"ע מוסיף בספר המאמרים (תקס"ה) על משל זה: "אשר בו מלוכש הנמשל עמוק מאד, סודות התורה מה שמבאר רבי חיים וימאל בספר עץ־חיים כולו, הלביש זה [הבעש"ט] במשל אחד".

אבני שוהם

הרי בינתיים הוא מאחורי העמוד ואז אינו רואה כלום, הרי נראה כאילו מתרחק כו', ובאמת אז הוא יותר קרוב. שהרי על ידי זה יבוא למעלה שניה לראות בטוב יותר.

וכן אחר כך לעלות בכל המעלות ממעלה למעלה צריך מקודם לסבב העמוד מאחוריו ואז אינו רואה כו'. ובמלכים א' סימן ו' 'ובלולים יעלו' וע"ש בפרש"י שזהו עניין שווינדל טרע"פ וכמו כן בלשון אשכנז שם ורש"י קראו שווינדל שטיין).

כמו כן מבואר בעץ חיים בעליות המלכות להיות פנים בפנים צריך להיות מקודם אחור באחור.

קמ"ע"פ מלכים א' ו' ח': "ובלולים יעלו על התיכונה". וברש"י שם: "ובלשון אשכנז שווענדל שטיין, ושם המורגל שווינדל שטי"ג. וראו גם רש"י ביחזקאל מ"א ז'.

קמז"הנה הבעל שם טוב אמר משל ממעלות אחורנית, הנקרא בלשון אשכנז שווינדל טרע"פ, אשר כשעומד אצל העמוד רואה למעלה (ר"ל שרואה הצורה שנחקק בראש העמוד, על דרך משל). וכשנצרך לו לילך למעלה השניה - שהוא יותר גבוה ממעלה הראשונה - אז יתקרב יותר אל הצורה אשר בראש העמוד, צריך מקודם לסבב העמוד עד שנראה כאילו מתרחק ומסתתר (כי כשמסבב העמוד מאחוריו כדי שיבוא למעלה שניה

אבן־הראשה

ובאור התורה (להרב המגיד פרשת עקב, סקנ"ט): "ורבי ישראל בע"ש זלה"ה אמר משל לזה: אחד הולך במסיבה שקורין שווינדל מרעפ כשהוא למטה רואה את האור שלמעלה. ואחר כך כשהולך להלאה והולך בצד אינו רואה". ובציונים שם מציין לספר פורת יוסף פרשת וירא בשם הרב־המגיד נ"ע.



עשרה מאמרות ומקורם -

ועניין שכינתא עילאה ותתאה

ידוע, שיש ב' בחינות במאמר, וממילא גם בעשרה-מאמרות: (א) מאמרות סתומים במחשבה - שהוא כח העילוי דאור א"ם בעילוי אחר עילוי; (ב) מאמרות גלויים בדיבור - שזהו בחינת הירידה דאור א"ם למטה למטה עד אין תכלית.

מקורם ואילו הכוללם יחד הוא כח המלוכה הנקרא "דבר הוי". והוא בחינת האות ד' רבתי דתיבת "אחד" בקריאת-שמע - שהוא בחינת זכר - ומקור דעשרה-המאמרות. ולכן יש באות ד' ב' קווי, שהוא כח העילוי וכח הירידה (שהוא בחינת אורך ורוחב). אך ככאן כלול הארוך ברוחב, להיות כי בתיבת אחד לא נתגלה עדיין כח הירידה של כל הנבראים (רק המה בבחינת ביטול עדיין), ועל כן הוא באות רבתי דווקא המורה על התכללות (כח הירידה בכח העילוי).

כח העילוי הוא כח בלתי מוגבל כלל בין כשהוא בהעלם והן כשהוא בגילוי (כמו גילוי עומק השכל הנגלה במקבל, הוא נגלה בו בדרך רוממות והפלאה למעלה מבחינת כלי המוח. ונמצא שהוא בחינת בלתי מוגבל לגבי השכל שלו)ק"ו.

אבני שוהם

ק"ו כמבואר בעניין תיבת "בכל מאדך" - מאד
שלך. אע"פ שלגבי אחר אינו בבחינת מאד,
מכל מקום הוא בחינת בלתי מוגבל ויכול
לעמוד ממנו על בחינת בלתי מוגבל האמיתי.

וזהו כמו שקוראים חז"ל (מסכת יבמות פט"ז)
למים שאינו רואה ד' רוחותיהם בשם "מים
שאינן להם סוף".

כח הירידה הוא כח בלתי מוגבל בהעלם, אך בגילוי הוא בא בבחינת גבול ומידה. כמו כל הנבראים הבאים במספר קצוב, ואעפ"כ מתחדשים בבחינת חיותם בכל עת ורגע, לאין שיעור. והיינו, מחמת כח הירידה - שהוא בלתי מוגבל באמת, ואעפ"כ כלול בו גם כן כח המגביל להגביל את עצמו במידה ושיעור - נמצא, שעצמות מהות כח הירידה הוא בבחינת עצם המהות דאור א"ס הכולל שני הגילויים: למעלה מעלה בעילוי אחר עילוי לאין-קץ, ולמטה בירידה אחר ירידה עד אין תכלית.

שכינה וזהו בזהר עניין שכינת-עילאה ושכינת-תתאה (זח"ג קמ"ג ע"ב), כי תיבת "שכינה" מבחינת בלתי-מוגבל וגבול כאחד. לכן מאיר בו מבחינת העלם עצמות המהות דאור א"ס - שנקרא בשם "גדול" בעצם - שהוא מקור הרצון הפשוט שבעצמותו. כי תיבת שכינה מורה על ב' בחינות:

שכינתא עליאה הבחינה הראשונה שבשכינה מורה על בחינת דבר נבדל מעצמות השוכן, ואילו השוכן הוא שורה בו בדרך השראה בלבד. וזהו ד' רבתי - דיבור שבמחשבה - שהוא כח הירידה הכלול בכח העילוי. שזה מה שבכוחו לירד בבחינת צמצום עד שיתהווה מציאות אור מן המאור, ואחר כך בחינת שפע נבדלת (נמצא שזהו בחינת אור בלבד, אבל מכל מקום הוא כלול בעצמות המאור, שהוא בחינת גילוי ההעלם).

שכינתא תתאה ועוד מורה שגם גופא השראה זו איננה מעצמות השוכן, אלא רק מבחינת גילוי אורו בלבד^{ק"ה}. וכח זה עצמו -

אבני שוהם

ק"ח שלא יתכן לומר על זה רק לשון שכינה - מכל מקום הוא מגלה כל עצמות המאור - ששוכן אצלו. אך אע"פ שהוא רק גילוי אורו, ולכן נקרא "שוכן" אצלו ממש.

דשכינתא עילאה - נצטמצם בד' זעירא שהוא בחינת אור מן המאור הבא בבחינת צמצום להיות בבחינת מקיף להשתלשלות (כמבואר בפסוק: "הודו על ארץ וישמים").

אמנם ד' רבתי הוא ביטול והתכללות כח הירידה בכח העילוי^{ק"ט}, אך עיקר היחוד הוא כאשר נגלה כח הירידה בבחינת צמצום הגבול (שהוא בחינת ד' זעירא). ובוזה נגלה כח הבלתי מוגבל - שהוא עניין התחדשות החיות דמעשה-בראשית. וזה מורה על אמיתת היחוד דב' הדעות הנ"ל מצד העצמות ממש (שהוא בחינת שם הוי' שבעצמות ממש, שהוא התעוררות בהעלם עצמות להיות רצון להיטיב. והוא סוף מעשה עלה במחשבה תחילה, וכמאמר המדרש (ב"ר פ"ח) 'במי נמלך' כו')^{קפ}.

אבני שוהם

קטדהנה, בחינת "אל" הכולל ב' הדעות - שהוא בחינת הדיבור שבמחשבה המייחד ומחבר ב' הדעות כאחד - פירוש, שיושג למטה בהשתלשלות איך ששתי הדעות הם אחד ממש. אך יחוד וחיבור זה דב' הדעות המה רק למעלה ולא למטה בנבראים (דד' רבתי הוא ביטול והתכללות כח הירידה בכח העילוי).

קכ ועם זה יתפרש ענין הפסוק: "כי אל דעות הוי'" - שבחינת ב' דעות הוא ב' דעות דדעת עליון ודעת תחתון. ומתחילה מתייחדים

בבחינת דיבור שבמחשבה (שהוא בחינת ד' רבתי הכולל גם כן ב' מיני גילויים: כח העילוי וכח הירידה). וזהו בחינת "אל".

ואחר כך מתייחדים למטה בבחינת ד' זעירא - שזהו בחינת הגבול דמעשה בראשית המתחדשים בלי גבול, ומתייחדים כח הגבול עם בלתי מוגבל כאחד - למטה דייקא. וזהו מורה על אמיתת העצמות - וזהו בחינת הוי' הנאמר אחר תיבת הדעות.



התלבשות ומעבר

הנה כשנמשכת המשכה מכח עליון לכח שלמטה ממנו הוא על ידי בחינה ממוצעת, ויש בזה שני אופנים: האחת - אם שנמשך על ידי הממוצע רק דרך-מעבר לבד; או השנית - שמתלבש בו ממש תחילה הכח-העליון, ואחר כך ממנו נמשך לכח שלמטה ממנו, כמו שהוא לאחר התלבשות^{קכא}.

המשכה בדרך מעביר בדרך מעביר מתייחס השפע אל המקור - שמשם נמשך - ולא לבחינת הממוצע אשר הוא הדרך מעבר^{קכב}. דהיינו, שאז יש בחינת גילוי מהמקור ממש - כמו שהוא - בלי מסכים וצמצומים^{קכג}. פירוש, שאז אנו תופסים את מהות המקור דווקא, ולא מהות הדרך המעביר, מחמת שהוא בטל בתכלית מבחינת עצמותו (לעשות מיד, והריהו כאילו

אבני שוהם

קכא וכפי שיבואר הוא בחסידות כמשל ההפרש בין כלים לאברים. או יותר בדקות, בין כלים לבין כלים-פשוטים. דכלים מקבלים לתוכם לפי ערכם ולפי תכונתם, ואילו בכלים פשוטים - כגרזן וכסכין או ככסף ביד עבד כו' - הוא רק מעביר לפעולה לחוץ. ולכן קורא הרב הריקאנטי הספירות, דהן רק "כגרזן ביד החוצב בו".

קכב כמו על דרך משל, חסד דבריאה - כשמחיה העולם הזה על ידי מעבר חסד דיצירה ועשיה, מתייחס ההשפעה על שם החסד דבריאה ממש. דהיינו, שאז יש בחינת גילוי מהחסד דבריאה ממש - כמו שהוא -

בלי מסכים וצמצומים (מה שאין כן, כשהוא על ידי התלבשות בחסד דיצירה ועשיה).
קבנכמו על דרך משל גילוי השכל על ידי כתיבת היד, שאנו תופסים על ידי הכתיבה את מהות השכל, ולא את מהות היד דווקא. הגם שלולא היד הכותבת לא היה יכול השכל להתלבש בדיו על הספר, מכל מקום אין נקרא הכתיבה על שם האצבע כי הוא בטל בתכלית, אלא על שם שכל האדם. מה שאין כן כשהוא בבחינת התלבשות חסד דיצירה ועשיה, שאין הגילוי למטה אלא רק מבחינת חסד דיצירה או עשיה דווקא.

העליון בעצמו עושה). ואז נקראת ההמשכה על שם המדרגה העליונה דווקא (שרק עבר דרך מעבר בתחתון). הנה כשהמדרגה העליונה נמשך רק דרך מעביר המדרגה התחתונה, האור אינו משתנה ממהות המדרגה העליונה^{קכ}.

והנה, אף שאור המדרגה העליונה - כשנמשך בדרך מעביר המדרגה התחתונה - לא נשתנה בעצם מהותו, מכל מקום אי אפשר שיומשך למקום שהאור הנמשך אם לא בדרך מעביר המדרגה הממוצעת^{קכ}.

המשכה בדרך התלבשות התלבשות הוא כשהמדרגה העליונה מתלבשת במדרגה התחתונה, הריהי משתנה למהות אור-התחתון. ואז גם נקרא השפע על שם המדרגה התחתונה דווקא^{קכ}. רוצה לומר, בבחינת התלבשות אין נרגש המקור, מחמת המסכים והצמצומים שנפעלו באור. דהיינו, שכבר נתעלם המקור בהעלם והסתר גמור על ידי

אבני שוהם

באותיות הכתב. מכל מקום אין נקרא הכתיבה על שם האצבע כי הוא בטל בתכלית. כמו כן יובן למעלה, דבכדי שיומשך אור העליון במדרגה התחתונה, צריך לעבור על ידי המדרגה הממוצעת (עולמות בי"ע) בכדי שיתלבש בתחתון. אך ההשפעה עצמה נקראת על שם מקורה.

קבו כמו אור הלבנה, שכל אורה הוא מה שמקבלת מהשמש, ומכל מקום אינה דומה לאור השמש כלל. ואדרבה, נקראת אור הלבנה דווקא. והוא מפני שאור השמש "מתלבש" בלבנה, ונשתנה למהותה.

קכד וכמו השפעת השכל שעובר דרך המידות דז"א, להיות השפעת שכל בדיבור. ומכל מקום נקרא ההשפעה על שם השכל, מחמת שמהות השכל נשפע בדיבור. וכמו כן שכל שעובר דרך היד והאצבעות וכיוצ"ב. כמו כן יובן למעלה, דכל דרך מעביר - מכיוון שאין האור משתנה ממהותו, נקרא על שם המדרגה העליונה.

קכה והעניין הוא כמו על דרך משל, בהשכל שעובר דרך האצבעות או הקולמוס, אף שאינו מתעכב בהם ואינו משתנה האור, מכל מקום בלתי העברה זו אי אפשר שיבוא

התלבשות זו^{קב}. ואז ממילא אין תופסים מהות המקור דווקא, אלא מהות הלבוש דווקא, מחמת שאין הוא בטל למקורו^{קכ}. ואז ונקרא ההמשכה על שם המדרגה

אבני שוהם

המוציא חי על גבי המיטה - פטור גם על המיטה, שמיטה טפילה לו). שמצד ביטול הכלי לגבי האור, גם הוא אין נחשב ליש וכאילו אינו. והוא מה שפועל הנפש בגוף האדם, שמרומם אותו ממדרגת דומם למדרגת חי (מחייה הדומם) ואף למדרגת מדבר (כי הכלי מוכשר למדרגת מדבר). הרי דווקא גילוי האור (בהתלבשות), פועל ביטול הכלי להאור והתאחדות בו. ועל כן השפעה והמשכה ממנה ולמטה יתכנה על שמה. וזהו עניין "העכבה" שנזכר, שהוא עניין שינוי המהות בהאור ובהשפע שבה ובתוכה, ואז אחר כך היא במהותה כמו שהיא נעשה מקור לשלמטה הימנה.

קכח וכמו על דרך משל התלבשות השכל במדות, כגון: שאוהב חבירו מחמת איזה טעם ומדבר עמו דיבורי אהבה, הרי אהבה מלבשת השכל ומכסה עליו - ומהאהבה דווקא נמשך הדיבור ולא שייך לייחסו להשכל. הרי אף שהאהבה קרובה לשכל יותר ויותר מאצבע הגשמי מכל מקום כיון שאהבה מלבשת השכל נקרא ההשפעה לדיבור על שם האהבה ולא על שם השכל, ונהפוך הוא בכתיבת האצבע. ויש לצייר גם כן המשכות השכל בדיבור בדרך מעבר על ידי המדות הוא

קכו והיינו, כי התלבשות הוא כשהאור הנתפס בו מתלבש ומתגלה בתוך הכלי. שכל עיקר המשכתו היה בשביל הכלי זו להאירה ולהחיותה במילואה, לפי ערך הכלי תכונתה ומזיגתה. שאז האור בגילוי בהכלי שלו ונרגש בתוך הכלי. שהכלי מרגישו ומשיגו שבא בשם בקירוב הערך (וכעניין מהתעבות האור נעשה כלי - וגשמיות שברוחניות האור מתאחד עם רוחניות שבגשמיות. תוך ופנימיות דהכלי).

על כן נתפס ומתלבש בכלי לפי ערכו, וגם הכלי תופס מקום לגבי האור - שהרי גילוי האור לפי ערך הכלי (וזה ונקרא קצת ערך, שתופס מקום לגביה ונתפס בו).

מה שאין כן בדבר שאין ערוך כלל, הרי אין תופס מקום לגביו וממילא אינו בערכו להיות נתפס מהותו בתוכו על פי מידתו וערכו.

[וגם שתלוי גילוי האור במיעוט או בריבוי חיצוניותם או פנימיותם בהזדככות הכלי. שבהזדככות הכלי יותר - יאיר בה האור יותר כו' (כמו כלי המוח לגילוי אור השכל, וכלי העין לכח הראיה או על ידי שינה). והרי יש בזה מעלה בעניין הגילוי והתלבשות וממילא גם בעניין ביטול הכלי, שתלוי מצד גילוי האור שגורם ביטול הכלי לגבי האור (מעניין

התחתונה (שבו נתלבש) דווקא^{קכט}.

אבני שוהם

השתלשלות והדרגה דעילה ועלול (כמו משכל למידות כו'). שמה שבא בגילוי ובסדר והדרגה הוא עניין שינוי המהות, על כן יש שיהוי ועיכוב. כמו ש"לפי שכלו יהולל איש" - להתפעל במידותיו, שיש בזה שיהוי ועיכוב שיתשנה ממהות מוחין למהות מידות. מה שאין כן השראת הרצון שהוא ישנו בהעלם בכל האברים בשווה, ואינו בדרך גילוי והמשכה. על כן תקף ומיד כשעולה ברצונו שבמוחו גם לנענע רגלו תקף ומיד ינוע בלי שום שהיה ועיכוב. ואף למשול בהם היפוך טבעם כמו להשיטם בנהר או להושיט ידו לאש בוער. והוא המקיף דרצון דבחינת מדבר ששולט על טבע חיות דחי כו'. והרי הוא ממש כאילו השכל בעצמו כותב הענין, שהרי אין לאצבע השגה כי אם שכל חלקיו נשמעים בכל תנועות שירצה השכל.

דביטול בחינת מרכבה ומעביר שאין בו התלבשות דהשגה, יש בו ענין הביטול מכל יותר. כיון שאינו תופס מקום וערך כלל להיות העליון נתפס בו ויתפס מקום שיתגלה בו לפי ערך. כיוון שאין מתלבש ומתגלה בו כלל ורק הוא דרך מעביר בו ועל ידו (רק לעניין שינוי מהות דפעולה, כמו שכח התנועה יפעול חתיכה לחתוך הוא על ידי

כשמדבר דבר שכל שאז נקרא ההשפעה על שם השכל הגם שמכל מקום הוא על ידי מעבר המדות שהרי המדות הן סיבה לדיבור ומקור לדיבור שאי אפשר לדבר אלא אם כן יש לו אהבה ורצון לדבר כו' אלא שאז המדות הם רק דרך מעבר כמו האצבע כו' מה שאין כן כשמדבר דיבורי אהבה רק שהשכל מלובש בהאבה אז נהפוך הוא. ועל פי זה יובן המשכיל הענין הנ"ל דלפעמים מקבלת המלכות המוחין מאו"א ע"י התלבשות תחלה בז"א או לפעמים דרך מעביר. וע' בסידור ע"פ והי' מדי חדש בחדשו יעו"ש בהביאור בענינו בחי' ר"ח כו'.

קכט דהיינו, כשנמשך מעליון לתחתון דרך התלבשות יתעכב שם, ואז יתכנה השפע על שם המקום שנתלבש בו וממנה הוא הנמשך למטה הימנו (ולא על שם העליון). מה שאין כן דרך מעבר - אין מתעכב ואין נקראת ההשפעה ממנו על שמו, כי אם על העליון (כי הוא היה רק מעביר).

שבמעביר אין נקרא לבוש (התלבשות השגה) אלא מעביר - שהוא בטל מבחינת עצמותו לעשות מיד מה שעולה בשכלו (לשון מיד). ובעניין כח הרצון שהוא מקיף על כל האיברים ומושל בהם בהשראתו בהם בהעלם, ואינו כאור פנימי הגלוי הבא בדרך

ובזה גם תבין כלל יסוד בעין חיים (למשל בשער ל"ד פ"ב אות ה' - "צריך שתבין בעניין מה שאנו אומרים כי המלכות לפעמים יונקת מת"ת ולפעמים מבינה" - דהיינו, מה שנתבאר שפעמים מקבלת המוחין מז"א ופעמים מקבלת מאמא עילאה שלא על ידו) - איך נתייחס קבלתה לשום אחד מהמדרגות, אחר שידענו היות כל מיני שפע בא מכתר (דהיינו, משום שכל המשכת מוחין הוא עניין גילוי אור-חדש, וכל אור-חדש הוא המשכה חדשה מא"ם ב"ה, והיינו על ידי אמצעות הכתר, כנודע).

והעניין הוא, כי כאשר לא תועיל אותה ספירה אלא רק למעבר, יתכנה השפע על הכתר דווקא; וכאשר יתעכב שם בבינה או בת"ת וכיוצ"ב (בספירה), יקרא קבלתה על ידי אותו המקום אשר נתעכב שם^{קל}.

אבני שוהם

לומר שההשפעה זו שלמטה יקרא על שם המקור ולא על שם הלבוש שהרי ענין ההתלבשות הוא שנעשית ספירה זו כמו לבוש שהנה הלבוש מסתיר ומכסה החיות והגוף עד שאין נראה לעין כי אם הלבוש, וכך הספירה מקבלת בתוכיותה ההשפעה שלמעלה ומשגת ותופסת אותה והיה עמה לאחדים וזהו מ"ש בע"ח וכאשר יתעכב שם כו'.

הסכין וגרזן כו' שעל ידי זה ישונה הפעולה כשיוצאת לחוץ כו'. אבל בהאור עצמו לא שייך שינוי מהות, כי אם הכלי מקבל בתוכו ככוס וכהאי גוונא שהאור שבתוכו לפי ערך ומידת הכלי, והכלי מגביל למה שבתוכה הגבלה רוחנית לאור רוחני וגשמי למילוי גשמי.

קל בחינת התלבשות הוא בהיפך זה - שכשנמשך ההשפעה ע"י התלבשות תחלה באיזו ספירה וממנה נמשך אחר כך למטה, אזי אין שייך



התלבשות והשראה

התלבשות מכיוון שהוא בחינת קירוב־הערך ובאור־פנימי בכלי דווקא - שמאיר בגילוי ממש, בבחינת ידיעת־המהות - הרי שייך ממילא בחינת תפיסא בכלים ואותיות^{קלא}, וממילא שייך בו גם התפעלות.

השראה עניין השראה הוא בחינת גילוי הארה ממש, אך שאינו בא בהתלבשות בפנימיות, אלא רק על דרך־מקיף וסובב^{קלב}, ולא בחינת קירוב־הערך באור־פנימי בכלי^{קלב}. ובסגנון אחר, שבא בבחינת אור פנימי רק בהעלם שאין המהות מושג [אינו בא בבחינת מזיגה]. כלומר, שהוא רק ידיעת־המציאות אך אינו מושג

אבני שוהם

שהרי אינו אלא סובל הקרירות בו ומחמת זה לא יכנס בגוף וכמ"ש במ"א, וזהו דבר גשמי ואין לו ערוך לאור המקיף של הנפש כו'. אבל ישרה בו אור המקיף בבחי' השראה ודירה לבד כאדם הדר בבית שהבית עכ"פ מכסהו אע"פ שאין ערוך לבית הגשמי עם האדם כו'".

ואילו כ"ק אדמו"ר הצמח־צדק באור־התורה, פרשת דברים כתב לבאר: "וביאור לשון שלישי היינו כי הוי' משה הוא בחי' משפיע ומקבל ובכל מקום שיש משפיע ומקבל יש ג"כ השראה מלמעלה משני הבחי' כמ"ש זכר ונקבה בראם ויברך אותם כו', וכמו החופה המקפת על חתן וכלה שהיא בחי' סובב ומקיף לשניהם".

קלא ובחינה פנימית, שנתפסת ונקלטת בהרגשת הנפש. וכמבואר בהמשך תער"ב: "דענין ההתלבשות הוא שמאיר בגילוי ממש, וכמו התלבשות אורות בכלים הוא שהאור מאיר בגילוי ממש בהכלי, והיינו שבהכלי מושג האור כו' וכמ"ש בסש"ב פמ"ח".

קלב כאמור במדרגת סובב, אין פירוש מקיף וסובב שאיננו בבחינת פנימיות כלל, אלא רק פירושו - כמבואר בכמה דרושים - שהארתו אינו בגילוי בכלי, שהוא רק בבחינת פנימיות בהעלם ובהסתר, בלי שום התפשטות. וזה נקרא בחינת אמיתיות עניין מקיף.

קלג וכביאור כ"ק אדמו"ר האמצעי בתורת־חיים: "אך בשמירה זו מהקרירות אין השראת אור המקיף בבחי' גילוי בכח הפועל בנפעל כו',

אבן-הראשה

המהות^{קלד}, וממילא בחינת השראה אינו בבחינת תפיסא, וממילא אינו בבחינת התפעלות^{קלה}. כי השראה הוא בדבר נבדל דייקא [שנקרא בשם אור וחיות, וכמו הנשמה שמחיה את הגוף; שפע השפעה - בגילוי, שנקרא אור פנימי; ושפע בדרך השראה שנקרא אור מקיף].

ודע, כי בסטרא דקדושא - שחפץ בה ה' - נקרא על כל פנים השראת רצון העליון עליהם, שהוא בחינת גילוי המקיף לעלמין, שנקרא סובב כל עלמין, כידוע^{קלו}.

אבני שוהם

השכל דבלבא אתחזי כולא כו', הגם שזהו מדריגה גבוהה ונעלה מאד א"ז ראיית עצם המהות ממש כו', ולכן יש חילוקי מדרי' במדרי' הראי' שזהו מפני שא"ז עצם המהות ממש כו' וכמ"ש במ"א, ולע"ל שיהי' בחי' ראיית העין וכמ"ש כי עין בעין יראו כו' כתיב כי כולם ידעו אותי בלי התחלקות מדרי' כו', וי"ל דלעתיד יהי' באמת בבחי' התלבשות ממש דהיינו שעצם המהות יהי' בבחי' גילוי ממש בבחי' השגת המהות כו').

קלה ועיין בעניין התפילה ממטה למעלה שנקרא שפיכת הנפש בחינת השראה; או בעניין הגלגול נפש האדם בבהמה, נקרא לשון השראה דווקא.

קלו וזה לשונו של רבינו הקדוש באגרת-הקודש (פרק כ"ג): "ההפרש שבין השראה לקביעות שכר מובן למביני מדע. כי קביעות שכר הוא שמאיר ה' לנפש תדרשנו באור תורתו שהוא מעטה לבושו ממש ולכן נקראת התורה אור שנאמר עוטה אור כשלמה והנפש היא בעלת

קלד [וכביאור כ"ק אדמו"ר הרש"ב בהמשך תער"ב: "הכוונה בזה שאינו בבחי' גילוי היינו שאינו מתגלה ממש להיות מושג ממש כו', וכמ"ש בס"ב פל"ה בענין השראת השכינה דכאשר בטל במציאות אז הוא ששורה ומתגלה בו ה' אחד כו', הרי השראה הוא ג"כ התגלות רק שאינו בהתגלות ממש בבחי' גילוי המהות כו', דמ"ש א ששורה ומתגלה ה' אחד אין הכוונה שמתגלה בהם מהות הדבר ממש כו' (שהרי גם ע"י המצות המשכה היא בבחי' מקיף כו' ועמ"ש בפמ"ו), כ"א מה שיודעים ומרגישים את היחוד דה' אחד כו', שכ"ה גם בנשמות הגבוהים השייכים ליחוד זה היינו שיודעים ומשיגים ונרגש בנפשם ענין ה' אחד כו', ומ"מ א"ז גילוי מהות הענין כו' (ובד"כ צריכים לחלק בזה בין ראיית העין לראיית עין השכל כו', דהנה התגלות עצם מהות הדבר ממש הוא בראיית העין - וכמו שיהי' לעתיד דכתי' ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר כו' - משא"כ בראיית עין השכל דבעין

[ועל כן איתא בפרי עין חיים ש"המקיף מסמא עיני החיצוניים", דהיינו שלא יהיה להם יניקה]. אך בתורה ומצוות הוא בחינת התלבשות ממש - שהם הם בחינת רצון העליון ב"ה - ועל זה אמר בספר התניא "התורה נסעה וירדה" מלמעלה למטה ונתלבשה בדברים הגשמיים, ונותר האור בהם כפי שהוא במקורו למעלה. ולכן בשעת מעשה בתורה ומצוות שורה עלינו בחינת רצון העליון ב"ה בתוקף^{קל}, מחמת שנעשה על ידם רצונו

אבני שוהם

ומצות ברבים דוקא. וע"ז ארז"ל שכר מצוה בהאי עלמא ליכא כי אי אפשר לעולם להשיגו כי אם בהתפשטות הנפש מהגוף ואף גם זאת על דרך החסד כמ"ש ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו וכמו שארז"ל שהקב"ה נותן כח בצדיקים כו'. משא"כ במלאכים כמו ששמעתי מרבתי כי אילו נמצא מלאך אחד עומד במעמד עשרה מישראל ביחד אף שאינם מדברים בדברי תורה תפול עליו אימתה ופחד בלי גבול ותכלית משכינתא דשריא עליהו עד שהיה מתבטל ממציאיותו לגמרי".

קל'וביאר כ"ק רבינו'הזקן בתורה'אור, פרשת משפטים: "ועכשיו השראה זו רק בנשמות ישראל ולא בגופים שלהם מפני שבא נחש על חוה והטיל זוהמא. ואף שבמתן תורה פסקה זוהמתן. אך ע"י חטא העגל ושאר העונות חזרה הזוהמא בהגופים שלהם. שהגוף נק' משכא דחויא. אבל לא בנשמתם כי חלק ה' ממש עמו, וכנודע שהנשמה אין צריך תקון לעצמה. אבל לעתיד שיזדככו גם הגופים וכמ"ש ועצמותיך יחליץ וכתוב ואת רוח

גבול ותכלית בכל כחותיה לכן גם אור ה' המאיר בה הוא גבולי מצומצם ומתלבש בתוכה וע"כ יתפעל לב מבקשי ה' בשעת התפלה וכיוצא בה כי בו ישמח לבם ויגיל אף גילת ורנן ותתענג נפשם בנועם ה' [נ"א על ה'] ואורו בהגלותו ממעטה לבושו שהיא התורה ויצא כברק חצו וזו היא קביעת שכר התורה הקבועה תמיד בנפש עמלה בה.

אבל ההשראה היא הארה עצומה מאור ה' המאיר בה בלי גבול ותכלית ואינו יכול להתלבש בנפש גבולית כ"א מקיף עליה מלמעלה מראשה ועד רגלה כמו שאמרו חז"ל אכל בי עשרה שכינתא שריא כלומר עליהם מלמעלה כמ"ש ויהי נועם ה' עלינו ומעשה ידינו כוננה עלינו כלומר כי נועם ה' אשר הופיע במעשה ידינו בעסק התורה והמצות דאורייתא וקוב"ה כולא חד יתכונן וישרה עלינו מלמעלה להיותו בלי גבול ותכלית ואינו מתלבש בנפשנו ושכלנו וע"כ אין אנו משיגים בשכלנו הנעימות והעריבות מנועם ה' וזיו השכינה בלי גבול ותכלית אשר מתכונן ושורה עלינו במעשה ידינו בתורה

אבן-הראשה

יתברך. וזהו המעלה במרכבה, שנושא את הרוכב למעלה אל מקום שהרוכב עצמו לא היה יכול להגיע שם. אבל, להבדיל, בסטרא אחרא אין שורה אפילו בבחינת מקיף והשארה כלל, כי הם הפך פנימיות רצונו.

והנה בהתלבשות האור הוא בבחינת צמצום ומיעוט ועל-ידי-זה דייקא הוא בהתגלות (דוה שיהיה האור בגילוי בהכלי הוא ע"י שהוא לפי ערך הכלי, שבהכרח שיהיה בזה בחינת מיעוט, ובכללות הוא בחינת הארה לבד). מה שאין כן האור שבבחינת השראה הוא בחינת מהות האור כמו שהוא, ובוה יתרון גדול בהשראה לגבי התלבשות^{קלח}.

אבני שוהם

ה"ה מושל ושולט על הנה"ב וכל ההנהגה הוא ע"י הנה"א כו', וכאשר הנה"ב הוא בהתגברות ה"ה מושל ושולט על הנה"א שגם הנה"א נמשך אחריו. וכידוע בענין סרכות הריאה שהריאה נסרכת ונדבקת דהיינו שהארת נה"א נמשך ונדבק אחר הנה"ב כו'. ובהשראה לא יש ענין כזה כו'. וזהו ג"כ מצד הפרש הנ"ל דלהיות שהתלבשות הוא בהאור שהוא בחי' הארה לבד ושבא בבחי' מיעוט כו', ע"כ במדרי' תחתונות יכול להיות התלבשות כנ"ל. וכמו ענין סרכות הריאה הרי שייך רק בנשמות נמוכות שהן בבחי' גסות הרוח שהרוחני שלהם הוא בבחי' גסות כו' וכמ"ש בלק"ת ד"ה להבין ענין מי אל כמוך. וכמו"כ למע' התלבשות הנ"ל שייך בהארה הבאה בבחי' מיעוט וצמצום ביותר במדריגת התחתונות כו', והשראה להיות שזהו בעצם

הטומאה אעביר כו'. אז כתיב ונגלה כבוד הוי"ה וראו כל בשר כי יזדכך החומר עד שיהי' בחי' גילוי אלקות גם בגופים [-בהרגש בגילוי ובהתפעלות שלמה] משא"כ עכשיו אין הגלוי רק בנשמות בלבד [-ולא יכול להרגיש התענוג ולהתפעל בהרגש בגוף].

קלח גם בהתלבשות יש אופן התלבשות שהוא בבחינת העלם לגמרי כמו ענין הגלות (וכמ"ש באגה"ק סי' כ"ה ד"ה להבין אמ"ב צוואת הריב"ש ז"ל), שזהו לא רק שהאור מתעלם כ"א שיש דבר המעלים שמעלים ומסתיר עליו כו', וכמ"ש במ"א בענין ההתלבשות שיש שהמלוכב שולט וזהו במדריגת הקדושה שהמלוכב הוא בהתגלות כו', ויש שהמלביש שולט כו'.

[וב' מיני התלבשות אלו יש בהתלבשות הנה"א בהנה"ב. דכאשר הנה"א הוא בהתגלות

ובכללות בחינת השראה עניינו בתורת החסידות להורות על קירוב דווקא. דהיינו, להורות ההפך מבחינה שמתגאה ומסתלק מהם. על דרך: "ועשו לי משכן ושכנתי בתוכם" ו"אין הקב"ה שורה אלא על דבר שבטל אצלו יתברך" - ורק שזהו על ידי הביטול וההכנעה דווקא, כלומר הפך בחינת הגיאות, על דרך שמתרומם עליהם ומסלק שלא יהא יניקה יתירה.

והעניין הוא שאע"פ שנתפס באיזה כלי, אינו אלא רק בדרך השראה ומקיף, ולא בדרך תפיסה והלבשה. ולכן יכול אותו האור והזיו להיות נתפס בכלי אחר גם כן. ועל כורחך לומר, שאע"פ שמתגלה במציאות דבר מה, מכל מקום הוא בטל ונכלל במקורו, ולכן הוא בלתי נתפס אפילו בעת תפיסתו^{קל"ט}.

אבני שוהם

אחר שנתגלה מהעילה שלו - אע"פ שכח העילה שופע בו - מכל מקום הוא בחינת יש לעצמו (כמובן ממשל השכל והמידות). ולכן ביטול עלול בעילתו אינו נקרא בשם "ביטול", אלא רק בשם דבקות והתקשרות אהבה. אבל ביטול האור במאור הוא כבר בחינת ביטול ממש.

האור כמו שהוא ע"כ אינו שייך בזה התלבשות באופן הנ"ל). רק שהשראה הוא שיכול להיות שאינו מאיר בגילוי כו' כנ"ל]. קל"ט אך בחינת השפעת עילה ועלול, אע"פ שבטל ונכלל במקורו קודם התגלותו מן העילה שלו, מכל מקום אינו אין ואפס ממש. כי גם שם הוא בבחינת מציאות דבר מה. ולכן,



סדר השתלשלות, התלבשות והשראה

איתא בספרים הקדושים ג' אופני סדרי המדרגות הנמצאים בבחינת אור האלוקות בעולמות: השתלשלות, התלבשות, השראה.

סדר השתלשלות הוא כמו שלשלת טבעות אחוזות זו בזו, כאשר עליונו של הטבעת התחתונה הוא אחוז בתחתיתו של טבעת עליונה ממנו. והעליון אחוז בן בתחתון של העליון שעל גביו, וכן על זה הדרך, וכמו שכתוב: "ומקבלין זה מזה". ומהות עניינו של הסדר הזה הוא קיומו של בחינה "ממוצעת" בייחוד ב' בחינות (של עליון ותחתון), הכוללת - כאחד - מדרגה התחתונה שבעליון (חיצונית העליון) ומדרגה העליונה שבתחתון (פנימיות התחתון)^מ.

והנה בסדר זה, מדרגת העליון הוא מציאות לעצמו ואילו גם מדרגת התחתון הוא מציאות לעצמו, אלא רק שהוא נמצא אחר מציאות העליון ואחוז בו. דהיינו, שעל ידי העליון דווקא התהווה ונתגלה התחתון מן ההעדר והאפיסה^{מב}. ועוד זאת,

אבני שוהם

קב למשל, הדומם שמתאחד עם הצומח כגון על ידי האלמוגים, והצומח עם החי על ידי אדני השדה, וכן על זה הדרך. וכן בעולמות - כידוע, שמלכות שבעולם העליון נעשה בחינת כתר לעולם התחתון הימנו.

קבא כמו הדומם המסודר אחר הצומח, והרי אינו דומה לצומח ואין שייך לומר שהדומם יצא מן הצומח מההעלם לגילוי. לפי שאין

שכולם, עשייתם נעשה כולם כאחד, רק שמציאותם בשלשלת בא התחתון אחר העליון ודבוק בו^{קכב}.

סדר התלבשות הוא מה שנמצא בספרים הקדושים סדר אחר, לפיו שמכתר דעליון נעשה כתר שלמטה הימנו; וחכמה דעליון נעשה חכמה שלמטה הימנו; וכן כולם^{קכג}. דהיינו, שהעליון - בכל בחינותיו - מתלבש בתחתון. ובחינת התלבשות זו, היא גם כוללת כל המדרגות - מריש כל דרגין עד סוף כל המדרגות.

אבני שוהם

[והנה, גם להשיטה הזאת, בוודאי חכמה דבריאה בוודאי אחוזה ודבוקה בכתר דבריאה - עד שהעשר ספירות דבריאה הם בחינת פרצוף אחד - אך דמיון זה הוא כמו גוף האדם שנעשה מטיפות או"א (טיפת האב והאם) על ידי כח הנפש בעלת תרי"ג כוחות. שכידוע, המובחר שבטיפה מתברר להיות ראש ומוח, והגרוע יותר ללב, ועיניים וכן על זה הדרך. והנה, לכאורה זו על דרך סדר השתלשלות דווקא - שהבירור נעשה זה אחר זה, שהמובחר מתברר תחילה ואחר כך מהנותר המזבחר פחות וכו' - אולם יובן למשל מכח השמיעה שבאוזן, שאף שהיא למטה מכח הראיה שבעין, אעפ"כ אינו בא ונמשך בגוף דרך כח הראיה כשלשלת. אלא כח השמיעה שבנפש מאיר בו להדיא, כמו שמאיר כח הראיה שבעין].

ומדרגה הוא דבר בפני עצמו, ורק שמסודר אחר העליון ויש לו אחיזה בעליון.
קכב ועל דרך זה הוא הסדר הנמצא בספרי הקבלה שמלכות דעליון נעשה כתר, ומכתר נעשה חכמה, ומחכמה בינה וכך עד המלכות, וממלכות כתר לשלמטה הימנו.
קכג וכמו כן על דרך זה עשר ספירות עליונות דאצילות - על ידי הכלים שלהם (של ספירות דאצילות) - דאתקריאו גופין מאירין בעולם האצילות.
אבל להאיר לעולם הבריאה הוא על ידי התלבשותם בכלים דבריאה: כתר בכתר, חכמה בחכמה וכו'.
ולא שמכתר התחתון נעשה החכמה שלמטה הימנה, אלא חכמה עליונה מתלבשת בחכמה דבריאה (תחתונה הימנה), וחכמה דבריאה אחוזה בה דייקא.

אבן-הראשה

והמשל בחסידות אינו כדמיון ומשל השלשלת, אלא הוא כדמיון אור הראיה המורכב בעין ומתפשט ביותר על ידי בתי עיניים [-משקפת למרחוק, בל"א מלסקופ] למקום שאינו יכול להתפשט על ידי כלי העין עצמה. ומי שעוד יותר חלוש העיניים - ייתן על עיניו שני בתי עיניים, כידוע - שעל ידי ריבוי הכלים יתפשט אור הראיה יותר ויותר למרחוק, ואולם הכל הוא אור ראיה אחד הוא ^{קמ"ד}.

והנה מבואר שסדר המדרגות באופן השתלשלות הינו גילוי האור על-דרך התוהו^{קמ"ה}, ואילו אופן ההתלבשות הינו גילוי האור על-דרך התיקון - בחינת

אבני שוהם

קמ"ד וזה המשל הוא להבין בחינת התלבשות אור א"ס מריש כל דרגין - דלית מחשבה תפיסא ביה כלל - עד סוף כל המדרגות דמלכות דעשייה. והוא שאמר 'הוא האלוקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת - אין עוד'. רק שיש הפרש במציאות הנמצאים מאורו בין ריבוי למיעוט הכלים והממוצעים שמתלבש אורו יתברך בהן.

כך, בעולם האצילות מתגלה דרך בחינת הכלים דאצילות לבד. ואילו בבריאה, הכלים דאצילות נעשו בחינת נשמה ואינו מתגלה שם כי אם דרך התלבשות בהכלים דבריאה. וכן על זה הדרך בעולם היצירה אינו מתגלה אלא על ידי התלבשות עוד גם בכלים דיצירה כו'.

קמ"ה והוא על דרך מה שכתוב במלכי-אדום: "וימלוך וימות, וימלוך" וכו' תחתיו דווקא. שענין "וימלוך" הוא כניסת-האור בכלי,

וממילא מתפשטת הארה מחודשת דרך כיסוי הכלי שמכסה על האור שבתוכו. וכך, כשמלכה מידת החסד - נמצא ממנה עולם מלא מן ריבוי הפרטים שבמידת החסד לבד (ולא מה שלמעלה מן החסד). וזה מה שכתוב בספרים הקדושים שהמלך הראשון היה כלול מכולם. וימות - ואז וימלוך תחתיו המלך הב' - שהיה כולל מה שתחתיו לבד - וכן כולם. וכך, שימלוך אחר החסד מידת הגבורה, דהיינו שמן הפרטים שבה יצא אור וגילוי לעולם מלא בכל פרטי הנמצאים לכל מיניהם.

[ואין הכוונה לומר שמידת הגבורה - שמלכה תחת מידת החסד - לא הייתה כלולה כלל ממידת החסד. שכן, לא היה עולה בשם מלוכה כלל, שאין מלוכה אלא על עולם מלא. ועיין מלוא הקושיות והתירוצים במאמר השפלות והשמחה להרב אייזיק מהומיל].

קוֹה־הַמִּידָה קמ"ו.

סדר השראה הוא שהמדרגה העליונה נבדלת מן התחתונה מאד, עד שאין לה ערך כלל עימה (שלא-בערך, כמו ערך בחינת עולם הבריאה לגבי האצילות) בכל זאת תשכון ותתגדל ותתקדש במדרגה התחתונה. כמו שאמרו רז"ל: "אכל ביה עשרה - שכינתא שריא".

ובחינת השראה זו דומה במקצת לבחינת התלבשות, במה שהעליון - כולו כאחד, בכל הבחינות שלו - בא ושורה למטה בתחתון. וגם בזה דומה שהכל שכינא אחת היא, אך שיש כמה מדרגות בהשראה זו, למטה מזו. כמו שכתוב: אין השכינא שורה אלא על חכם, גיבור ועשיר כו'. ואמרו אפילו אחד יושב ועוסק בתורה כו'. והכל בחינת שכינא אחת היא, מבחינת המלכות דאצילות המתלבשת בבי"ע.

אבני שוהם

ריבוי פרטיו לפי חשבון שעלה ברצונו יתברך. וכן על זה הדרך ממידת הגבורה וכו'). ואין עוד שום מציאות מלבד הו' קצוות, וכולם נמצאים מן הו' קצוות דאצילות דווקא - שהן אלוקות לברוא יש מאין. וכמו שאיתא במאמר איהו וחיהי חד וכו'.

רק שהו' קצוות דאצילות הללו הם מתלבשים בכל עולם ועולם בכלים ולבושים מעין אותו העולם. שעל ידי זה מתפשט אור וכח הו' קצוות האלו המהווה מאין ליש בכל עולם ועולם, לפי ערכו ועניינו (בעולם הבריאה - נבראים; בעולם היצירה - נוצרים וכו').

קמוהוא על דרך מה שכתוב: "כי ששת ימים עשה ה'" - ולא בששת ימים כתיב. ומבואר בזוהר הקדוש שהכוונה בזה לשישה קצוות דאצילות (התגלות אורם הוא עשיית השמים והארץ וכל אשר בהם). כידוע, שאין בנמצאים בכל ריבוי פרטיהם, אלא רק השישה מידות (מחסד ועד המלכות).

שבחסד יש ריבוא רבבות פרטים עד אין קץ ואין מספר, מפני התכללות המידות כולם בחסד כמה וכמה פעמים עד אין קץ (כמו גבורה שבחסד שבתפארת שבנצח שבהוד שבהוד שבחסד וכו' וכו'. ועל זה יש את קו המידה ששוקל כמה ימצאו ממידת החסד וכל

ובמקצת דומה לבחינת השתלשלות, במה שאינו מורכב כלל במקום ששורה בו, ואינו מתייחד בבחינותיו (דהיינו, כתר בכתר וכו'). פירוש, שגם אם יבוא איזה התפעלות מאור השורה למי ששורה עליו, לא יהיה זה על דרך שהכתר של תחתון יתפעל מכתר השורה; והחכמה מחכמה וכו'). ובסגנון אחר, גם אם התחתון יתפעל בכל בחינת כוחותיו, הרי זה שהכתר שלו מתפעל מכללות האור השורה. וכן החכמה דתחתון תתפעל מכל מדרגות ובחינות דאור השורה בכללותו. ועוד זאת, יתכן שהתחתון לא ירגיש ולא יתפעל כלל מאור השורה. ובזה שונה מן ההשתלשלות וההתלבשות, במה שעל ידי הסתלקות אור ההשראה אינו גורם גרעון ממה שהיה קודם ההשראה (כבחינת ההשתלשלות שמההסתלקות נעשה בחינת מיתה ושכירה, ובהתלבשות גם כן איתא בפתח אליהו "כד אסתלק אשתראו כגופא בלא נשמתא"). מחמת שאור ההשראה, גם אם הוא מסתלק ונגרע מערך ההשראה שיעור גדול ועצום - עד שאין ערך הנשאר בתחתון נערך כלל לגבי מה שנסתלק ממנו - אך לא נגרע ערכו ממה שהיה קודם ההשראה. ואדרבה, נשאר בו עוד רושם קצת מאור ההשראה גם אחרי הסתלקותה לתת לתחתון אחרית ותקווה טובה ולשוב לכמה שהיה בעת ההשראה.

[ושורש שלוש בחינות אלו למעלה, הן שלוש בחינות הנמצאים בזהר הקדוש: האחד - "כל רישא דעמא דלא אתתקן לית עמא מתתקן" (אדרא רבא); השני - כד רישא דעמא מתתקן ואז עמא גם כן מתתקן; והשלישי - הוא בחינת המוחין עליונים ששורשם מבחינת פנימיות עתיק, שהוא גם כן פנימיות אבא].



בחינת המוחין: חכמה, בינה ודעת

חכמה בחינת השכלת עצם העניין שבדבר, כפי שהוא בלבד, בלתי בחינת התלבשות באותיות כלל (דער לייג פון שכל אליין, העכער פון אותיות). ולכן גם נקרא בלשון החסידות בחינת "אין".

בינה בחינת השכלת עצם העניין, כפי שהוא בא בהתפשטות והתלבשות בבחינת אותיות בסברא נגלית. ולכן גם נקרא בחסידות כבר בחינת "יש"^{קמ"ו}.

אבני שוהם

משיג עדיין כלל. נמצא שאע"פ שהרגיש מהות עצם הפאר, מכל מקום אין בחינת אותיות בהרגשה זו, ולכן ולא יוכל לספר מהות העניין של איכות הפאר לזולתו כלל. וזהו בחינת חכמה.

מה שאין כן כשמשיג איכות הפאר בכל פרטיו, ממילא משיג טעם הפאר שהוא מפני ריבוי גוונין המהודרים הממוזגים במזיגה נכונה, שאז נתלבש ההרגשה שבתחילה אשר במוח השגתו בבחינת אותיות. ואז יוכל לספר לזולתו מהות עניין הפאר, כי יכול להלבשו באותיות המחשבה בבחינת גילוי באותיות הדיבור. כי טעם הבנת הפאר - מפני מה הוא מפואר כל כך - אינו עצם הפאר, אלא רק נמשך מהתפשטות השכלת עצם הפאר, ונעשה כמו לבוש אליו. וזהו בחינת בינה.

ומטעם זה אותיות חו"ב מכוונות כנגד אותיות י"ה, ראשונות שבשם הוי', מחמת שחכמה

קמוזיובן בחינת חו"ב, מחו"ב שבשכל שבעשיה - מהראיה: כמו שרואה דבר מה, תכף ומיד נתפס אותו הדבר במוחו רק בדרך כלל בלבד, באופן שאין לו עדיין שום ידיעה באיכות הדבר על חלקיו ופרטיו, ועד שהוא למעלה מבחינת אותיות. ולכן גם לא יוכל לספר לזולתו כלל ממהות הדבר.

מה שאין כן, כשממשיך להפשיט בשכלו טעם הרגשת עצם ההשכלה על חלקי פרטיו, עד כדי כך שיכול להתלבש באותיות המחשבה ובסברא נגלית, וממילא נעשה שכלו כמו לבוש אליו. ולכן אחר זאת גם יוכל לספר לזולתו העניין.

או כמו על דרך משל, כשיביט בעיניו על בניין מפואר. שמרגיש תכף ומיד בהבטתו מהות הפאר במוחו, אבל טעם הפאר - שהוא מצד ריבוי הגוונין הממוזגים בו במזיגה נכונה, בתואר ובמראה ובקומה נכונה - אינו

דעת הוא לא בחינת השכל ולא בחינת ההבנה וההשגה, אלא רק בחינת התקשרות בהם (בהשגה או במושכל עצמו), מצד הרגשת יוקר חשיבותו. ולמי שיש גם "חוש" בדבר, בחינת הדעת מגעת עד שורשו, ופועל אצלו המשכת עצמויות הדבר בבחינת עונג ורצון^{קמ"ח}.

אבני שוהם

באותיות. ולכן לא היה יכול להשיבם דבר, מדוע בחר להיות מטה כלפי חסד דווקא. מה שאין כן רבה בר נחמני, שהשיג ההוראה הנ"ל במוח בינתו, ולכן מצא טעם וסברא לזה הדין להיות מטה כלפי חסד - דהיינו, במה שזה מוכן אגב אימו - וסברא זו הוא כבר לבוש לעצם ההשכלה, ויכול להלבישה באותיות השכלתו ואז גם נתגלה באותיות הדיבור. ונקראת השכלה זו בחינת בינה. ולכן נקראת החכמה בחינת "אין" לגבי הבינה מחמת שהיא מרוממת מכל השכלה שבבחינת אותיות (מבחינת הבנה). מה שאין כן בחינת בינה, הוא בחינת סברא נגלית המלבשת באותיות, והיא בחינת "יש" ביחס לחכמה. אך אעפ"כ, לאור הבנה זו, גם החכמה היא בחינת "יש" לגבי למעשה מה שמהחכמה, על דרך מה שנאמר: "והחכמה מאין תמצא".

קמ"ח ויובן ממה שאנו רואים בב' אנשים שהם בעלי השכלות שוות, ואעפ"כ כח הדעת שבהם שונה: האחד הוא מקשר את עצמו ויש לו התקשרות בהשכלה ובהשגה שמשכיל ומשיג מרבו. היינו, שהוא מכווץ וכל כח

הוא למעלה מהתלבשות באותיות - והוא כאין נקודה בלבד (אות י') - ואילו בינה הוא התפשטות באורך ורוחב, כמו לבוש (אות ה'). ועל דרך זה יובן גם כן בחינת חו"ב שבמידות. שהוא כמו על דרך משל ענין ההוראה בדבר מה. שבחינת החכמה הוא שכל בעצם אשר מטה כלפי חסד או דין, להכריע ההלכה להוראת דין למעשה. ואין בו אותיות עדיין, אלא רק שיודע ומרגיש בהשכלת הדין בלבד בבחינת ראייה, אך אין לו עדיין סברא להלביש בה עצם ההשכלה. ולכן גם אינו יכול להסבירה לזולתו באופן שמניח את הדעת. ואילו בחינת בינה שכבר הוא מוצא טעם לזאת ההוראה מהשכל שבמוחו, ומשכך מלביש עצם השכלתו באותיות השכלתו, ולהסביר לזולתו עד שיניח דעתו.

והוא על דרך משל ממה שמצינו במסכת ביצה (ו' ע"א) ברב כהנא ורב אשי, שהקשו לרב: וכי מה בין עגל זה שנוולד מן הטירפה - שתיק רב. שלא השיבם דבר, ואעפ"כ לא הודה להם ולא חזר בו מהוראתו. מפני שהיה השכלת הדין נרגש אצלו במוחו בבחינת ראייה (חכמה) בלבד, למעלה מבחינת ההשגה

ובזה יובן, שהמידות בלא הדעת המתפשט בהם להחיותם, אין להם חיות כלל אלא חיותם הטבעית בלבד (שהיא מעט מזעיר, ולכן היא גם בתמידות ובקריירות). אבל כאשר מחמת הבנת הדעת שבדבר, שבה המידה ונולדת מחדש מחמת הדעת, והיא בחיות ותענוג גדול יותר. ונמצא עניין הדעת הוא חיות המידה ממש^{קמ"ט}.

והנה הדעת גם בונה המידה^{ק"פ}, וממילא בכוחה להתגבר על טבעה ואף להפכה מן

אבני שוהם

האהבה שיש בלב בתמידות, בלא דעת המוליד חיותה. כך הבהמה, למשל, שמידותיה בלא דעת - כאשר תאהב ותחשק למאכל, מחמת שאינה מבינה בדעתה את איכות טוב המאכל - כמו שיבין האדם בדעתו - לכן לא יהיה אהבתה למאכל בתשוקה וחיות גדול כמו שאצל לב האדם. לפי שהאדם מבין בדעתו היטב טוב וטיב המאכל, והאהבה למאכל נולדת מחדש מחמת הדעת. וכל נולד יהיה חיותו רק מחמת מקורו שמולידו מחדש, אבל טבע האהבה שיש בלב בתמידות בלא דעת המוליד חיותה הוא מעט מזעיר. ואז נמצא הדעת המתפשט במידות הטבעיות הוא המחייב אותה מחדש ממש.

קנ כמו על דרך משל אדם הבונה מגלמי האבנים רבבות חדרים שונים זה מזה, מפני שינוי סדר הצבתם. הם כמו גולמי האבנים לגבי הדעת המסדרם וממשיכם שימעט מהן כפי אשר יצטרך. שהרי כשהחסדן בטבעו אם יראה בנו בצער, אע"פ שמתבונן בדעתו שהצער ההוא

שכלו ומחשבתו, ומקבץ ומאסף כל חלקיהם להתקשר רק במושכל אחד, עד שבאותה שעה הוא מופשט מכל מיני מחשבות וגם לא יכול לחשוב על מחשבה אחרת, וגם שוכח מעצמו בשעת מעשה (כל כולו תפוס בדבר, עד איז קלעפט). עד שיוכל לשהות זמן רב בהשכלה שמבין ומשיג, מצד תוקף ההתקשרות בה. ונקרא זה כח הדעת.

ואילו השני אין לו התקשרות, והוא לא מקושר במה שהשכיל ומבין. ולכן אי אפשר לו לכווץ מחשבתו בהשכלה זו, עד שיוכל בשעת מעשה לחשוב מחשבה אחרת. ולכן גם לא יוכל לשהות זמן מה בהשכלה שמבין ומשיג (זה לא תופס את כולו), רק תקף חולפת ועוברת אצלו. היינו, מפני שחסר אצלו כח הדעת, ונקרא אצל ההמון "קל דעת".

קכט כמו, למשל, אדם שהוא חסדן בטבעו, ולכן הוא עושה חסד מצד טבעו ולא מצד טעם ודעת. ולכן החסד נעשה גם בתמידות אך גם בקריירות גדולך ואין בו חיות, תשובה ונחת בלב לעשות החסד. אלא הוא טבע

אבן־הראשה

הקצה אל הקצה^{קניא}.

אבני שוהם

אחר כך חסדים. ובן רגזן מאד עד שטבעו בלב לשנוא אותו. הדעת והטעם שהוא צריך לחסדים, הפך טבע זו.

ועל דרך זה יהיה כל מזיגת המידות חסד וגבורה שבטבע הלב על פי הדעת, למעט בזו ולהרבות בזו. שכל מידה כלולה מי' אופנים וכל אחד נמזגת עם חברתה להופכה רק על פי אופן הטעם והדעת.

תועלת גדולה לו לתיקון המידות הטובות, שלא יהיה בהתנשאות וכדומה, לא יוכל טבע לבבו לסבול זירחם עליו וישפיע לו חסד.

קניאובהמשך להערה הקודמת: אך הדעת יהפך ממש מקצה אל קצה - מחסדים לגבורות. כמו שיוולד בלב האב גבורות ושנאה להרחיקו ולצערו, היפך טבע ליבו אליו, מחמת שיודע שהריחוק והדיחוי לו חסד גדול. וכן אם צריך



ב' בחינות יהוד - יהודא עילאה ותתאה עילה-זעלול (פנימיות) ויש-מאיך (מקיף)

כידוע יש ב' מיני השתלשלות מהארה זו הנמשכת מעצמותו יתברך (בדרך פנימי
ובדרך מקיף):

האחד נקרא בלשון הפרדס בחינת "עילה ועלול" - השתלשלות האורות בכלים
בבחינת פנימיות, שהוא לפי ערך-הכלי (שהכלי יכול להגבילו). דהיינו,
באופן שכל עלול מוקף מעילתו; ובעץ חיים הוא עניין "העיוגולים" - שהעיוגול
העליון מקיף לכל צד להעיוגול שבתוכו. דהיינו, שהעיוגול שבתוכו (העלול) הוא נכלל
ובטל אליו (אל העילות)^{קכ}.

והנה על בחינה זו אמרו רז"ל: "קרסולי החיות כנגד כולן, שוקי החיות כנגד כולן,
קרני החיות כו'. שכל הגבוה מחבירו - מקיף את חבירו, עד שהתחתון בטל
אליו ונחשב כלא ממש לגבי העליון"^{קכ}.

אבני שוהם

ודבר נפרד לעצמה, אלא רק שהיא כלולה
ובטלה בהשגת הרב.

קנג בהשתלשלות הזו, האור האלקי מאתו ית'
הוא שהאור נמשך בכלים באופן פנימי
בבחינת 'התלבשות'. וזהו ענין אור ה'ממלא
כל עלמין'. היינו, כמשל הנשמה הממלאת
את הגוף ומשפיעה בו חיות פנימית.

ועניינו וגדרו של אור זה הוא שמתלבש
ונקלט ונרגש בתוך המקום והמדריגה שמאיר

קנבוהוא כמו התכללות אותיות השכל הכלולים
בשכל.

או על דרך משל, הרב שתופס ומשיג את כל
השגת התלמיד המקבל ממנו, מכל צד ופינה
(שמפני קוטן שכל והשגת התלמיד בעיני
הרב, נתפס ומוקף בשכל הרב המשפיע,
ונכלל בו). וכלשון חז"ל: "בכלל מאתים -
מנה".

ונמצא שהשגת התלמיד אינה בבחינת יש

השני [נקרא בלשון הפרדס בחינת "מקיף"] - כלומר, שאינו מוגבל בכלי. דהיינו, שהעלול יוצא לידי גילוי בפני עצמו - שהעילה מתלבשת בהעלם בתוך העלול^{קנ"ד}. ו"היש הנפרד כו' לא מינה ולא מקצתיה - מהערך שמהעלול אל העילה"^{קנ"ה}.

אבני שוהם

ונעלית מאד, שגם אם התלמיד יכול לחזור על דברי הרב מילה במילה, לא הבין אותה כלל, ועומק הסברה לא נתגלה ונקלט במוחו כלל. וכך אור זה דסובב כל עלמין נמצא בתוך כל העולמות (והגם שהוא עיקר חיות העולמות), אבל הוא אינו נרגש ונתפס בהם בגילוי, כי הוא למעלה מעלה מבחינת וגדר גילוי.

וזוהי הסיבה לשני הגדרים באור זה: א' - אין בו חילוקי מדריגות, כי מאחר שהתגלותו אינה תלויה במהות כלי המקבל, כי הוא למעלה לגמרי מהם, הרי נמצא בכל מקום בשוה ממש, ומעלה ומטה שוים לגביו; וב' - ממילא כשאור זה נמשך, הוא נמשך בכל העולמות בבת-אחת, בלי סדר והדרגה.

והיות שאור זה הוא בבחינת בלי-גבול ולמעלה לגמרי מהתלבשות פנימית בכלי הברואים, לכן נקרא 'אור-מקיף'. היינו, שאינו מתגלה ומורגש בכלי הנבראים, אלא אף שנמצא בתוכם ומהווה אותם בכל רגע, מכל מקום, להיותו בלי-גבול, אינו מורגש אצל הנבראים.

בו. וכמו בשכל, כאשר אדם שומע דבר חכמה מחבירו ומבין אותו, הרי 'אור השכל' נתפס ונקלט במוחו. היינו, שאור הממלא נרגש ובא בגילוי במקום שבו הוא שורה ומתלבש. ולכן נק' אור הממלא כל עלמין. ואין הכוונה רק שנמצא בתוך העולם, אלא שהעולם משיג ותופס וקולט את החיות שמאור הממלא כל עלמין והאור נרגש בו עד שמתאחד עמו.

וזוהי הסיבה לשני גדרים באור הממלא כל עלמין: א' - בהכרח שיש בו בחינות ומדריגות שונות; וב' - אור זה מתגלה ומתלבש בעולמות בסדר והדרגה.

קנ"ד כמו למשל כח המשכיל - בשכל; או שכל במידות (וכהאי גוונא, שדווקא השכל או המידות הם הם היש והמורגשים, ואילו כח המשכיל או השכל - שופע בהן בהעלם בבחינת אין).

קנ"ה וזהו ענין אור ה'סובב כל עלמין', הוא הגילוי ממנו ית' בבחי' בלי גבול, שמחמת גודל מעלתו - אור זה אינו מתגלה ומתלבש בעולמות ובנבראים באופן פנימי.

וכמו רב המלמד תלמיד קטן סברא עמוקה

והנה הבחינה הראשונה הינה בחינת יחודא-עילאה בעשר ספירות דאצילות, ד"איהו וחיוהי חד" - דהיינו, יחוד וביטול התחתון בעליון^{ק"י}. אבל הבחינה השנייה הינה בחינת יחודא-תתאה דמלכות דאצילות בבי"ע - דהיינו, הוא גילוי האור האלוקי להוות הבריאה מאין ליש ודבר בפני עצמו ממש. שהבריאה היא יש גמור, בבחינת מוגבל, שאין לו ערוך כלל וכלל לבחינת הבורא שהוא בלתי-מוגבל. ועם כל זה היא ממילא בבחינת ביטול לאין, והוא עיקר בחינת המלכות - להיות יש, ושיהיה היש בטל דווקא^{ק"י}.

נמצא בבחינה זו ביטול היש - הוא ביטול גדול ונעלה יותר מאשר ביטול במציאות. דבביטול היש - מחמת שהם שלא בערך האין מהוהו בכל רגע ורגע ממש - והוא על דרך חידוש הישנות - ומשכך הוא בטל מכל וכל כל באין ממש מאד נעלה. ואילו בביטול העלול, מחמת קירוב הערך בין העילה והעלול הישירים, יכול לפעמים להיות העמדה לעלול מבלי היוקקות לעילתו עוד.

ויובן זה גם בעבודת ה' שבלב - זו תפילה - ברשפי אש, הנמשכות מב' מיני אהבות שבלב:

האחת בחינת אהבה זוטא - והיא אהבה אשר באה מהתבוננות כיצד "כי הוא חייך" ו"חיי החיים" שכל כל העולמות - ונמשך מזה תשוקת הנפש כאשר תוכל שאתו לפי מזגה ותכונתה^{ק"ח};

אבני שוהם

| | |
|---|---|
| קנו שהגם שיש עשר ספירות - חכמה וחסד וכו', | ומוקף בבחינת החכמה מכל צד ופינה. |
| ואדרבה, חסד ענף החכמה, שנמשך מבחינת | קנו ועיין באריכות באגרת הקודש, סימן כ'. |
| החכמה להיות נאצל גם בבחינת החסד - הרי | קנחזהו על דרך השתלשלות אורו יתברך באופן |
| שאינן בחינה זו מורגשת כלל להיות יש ודבר | פנימי, לפי ערך הכלי והכלי יכול לקלוט |
| בפני עצמו, אלא רק שמכל מקום חסד כלול | ולהכיל אותו. |

והשנית מה שאין כן כשהאהבה באה מחמת שישים אל ליבו ויעמיק בעומקא דליבא כי "אני הוי' לא שנית" כתיב, ו"לית מחשבה תפיסא ביה כלל" כו' - אזי תכלה אליו נפש כל חי, להתבטל במציאות ולהתכלל ב'אחד' ממש^{קכט}. והיא נקראת אהבה רבה - בחינת "בכל מאדך". ולכן כאשר ישים אל ליבו גם כן ריחוקו מאין סוף ב"ה, אשר ירדה פלאים הנפש בעלמא דפירודא - תהיה התגברות האהבה

אבני שוהם

נפשו וחיי עבורו יתברך, ולא להיות בהתיישבות אורות בכלים, אלא היציאה מהכלים דווקא.

קנטואהבה גדולה זו היא הנולדת על דרך התבוננות באור הסובב כל עלמין, שמחמת גודל מעלתו אינו מאיר בעולמות בפנימיות, אלא מקיף עליהם מלמעלה. היינו, שאינו מתגלה בתוכם. וגורמת לתשוקה לצאת מגדרי מציאות העולם להבטל במציאות ולהכלל באלקות.

שכאשר האדם מתבונן באורו ית' הבלי גבול, שעל אור זה נאמר 'אני הוי' לא שנית' (אור ה'סובב כל עלמין'), אשר לגבי אור זה הכל כלא חשיב ממש, וכאילו אין עולמות במציאות כלל הרי מסקנת ההתבוננות תהי' רצון חזק עד למאד להתעלות, להתבטל במציאות לגמרי ולהתכלל באלקות, כי למה ירצה בעולמות כאשר באמת אינם מציאות אמיתית, והמציאות האמיתית היחידה היא מהותו ועצמותו יתברך. ולכן ממילא נולדת ומתעוררת מזה אהבה בלתי-מוגבלת כלל, שאין לב האדם יכול להכילה ולסבלה כלל.

כשם שהאדם רוצה בחיי-נפשו, באופן עצמי, וכאשר הוא מרגיש חלוש הרי הוא רוצה שנפשו תשוב אליו, כך על ידי התבוננות שכל חיותו נמשכת ממנו יתברך לבד, יבוא לידי רצון חזק לדבקה בו יתברך. כי הוא חיותו האמיתית, וחיי-החיים כולם.

ומאחר שאהבה זו מתעוררת באדם מחמת ההתבוננות באורו יתברך המתלבש בתוך העולמות (אור ה'ממלא כל עלמין' כנ"ל), שהוא אור מוגבל לפי ערך העולמות ובא בהם באופן פנימי, לכן האהבה שנולדה מהתבוננות זו מוגבלת והיא לפי ערך כלי לב האדם שיכול להרגיש אהבה זו בלבו ואינה יותר מכדי מדתו.

וגם, מאחר שכל סיבת אהבה זו היא מחמת ההתבוננות ד'כי הוא חייך', לכן לא תגרום לאהבה שהיא למעלה מכדי שתוכל נפשו שאת, היינו אהבה בלתי מוגבלת ובבחינת מסירת נפש ('כלות הנפש'), כי זהו היפך כל תוכן וענין אהבה זו. שכן, אהבה זו מיוסדת על כך שהאדם רוצה בחיים, ואילו אהבה בבחינת מסירת נפש ענינה הוא למסור את כל

ביותר מאשר תוכל שאת, עד שאין כח בנפש לכלוא את האהבה רבה, בחילא יתיר^{קם}.

אבני שוהם

האהבה ביותר מאשר תוכל שאת, עד שאין כח בנפש לכלוא [להכיל ולסבול] את האהבה רבה. שאז הוא כיתרון האור הבא מן החושך, שהוא בתוקף שלא בערך.

"והנה ודאי מובן לכל דאין ר"ל שהיא אהוי"ר שבלי גבול וקץ ממש, כי איך שייך זה שבאדם יהיה אהוי"ר שבלי גבול ממש. אלא הכוונה שהיא יותר מהגבלת הכלי השכל ומדות שבאדם. שאין כח בכלים אלו להכיל ולהגביל אהוי"ר זו בתוכן כ"א היא יתיר יותר מכלים אלו ולכן נק' בכל מאדך מאד שלך פי' לגבי כלי שלך נק' אהבה רבה זו מאד ובלי גבול אבל באמת היא בגבול" (תו"א מקץ לט, ד).

קם והוא כשהאדם מעמיק דעתו ומשים אל לבו גודל הירידה של נפשו למטה מטה שקודם ירידתה היתה מיוחדת לגמרי בעצמותו ית' בלי כל פירווד, ואחר כך ירדה למטה בירידה נפלאה ועצומה ביותר, עד שמתלבשת בגוף גשמי וחומרי המתאווה לתענוגים גשמיים ובעולם הזה הגשמי הנראה כדבר נפרד מאלקות והנה, מחמת הכרה זו בגודל ריחוקו ממנו ית' יתעורר באהבה חזקה מאד, כי ירצה וישתוקק לעלות שוב לשרשו למעלה ולהתכלל באלקות. וכיון שאהבה זו באה מחמת אורו ית' הבלי גבול, גם האהבה תהי' בבחינת בלי גבול, היינו, "תהי התגברות



כתר עליון

בחינת הכתר בחינה כה עליונה בעולם האצילות, עד שנחלקו המקובלים הראשונים והאחרונים האם הוא נמנה במניין הספירות. ורבינו האריז"ל הכריע, כי בהיות שמדרגת הכתר היא בחינה ממוצעת בין המאציל ובין הנאצלים, הרי שיש בו חלוקה לפנימיות ולחיצוניות: החלק העליון (פרצוף פנימיות הכתר, הנקראת בזוהר "עתיק יומין") - שהוא הבחינה האחרונה שבמאציל; והחלק התחתון (פרצוף חיצוניות הכתר, הנקראת בזוהר "אריך-אנפין"^{קפא}) - שהוא הבחינה העליונה שבנאצלים^{קפב}.

ובחינת ממוצע הוא שיכול להכיל ב' הפכים לגמרי כאחד בשווה ממש, ובכללות בנפש, הוא כבחינת הרצון (כמאמר הזוהר: "אנת הוא צנור אנת הוא רצון" - שצינור הוא כבר בחינת צמצום). נמצא כי בחינת הכתר בכל מדרגה ומדרגה הוא עניין הרצון באותה מדרגה. כי הכתר, בכל מקום, הוא בבחינת 'ממוצע' (בין בעל הרצון ובין מה שבא בגילוי מצד אותו הרצון)^{קפג}.

אבני שוהם

| | |
|---|---|
| <p>הספירות, ואין מונין ספירות הדעת.</p> <p>קפגכמו "כתר" דאצילות הוא בחינת הרצון להאציל עולם האצילות, והוא הממוצע בין המאציל ובין הנאצלים. וכן "כתר" דבריאה הוא בחינת הרצון לברוא עולם הבריאה, והוא הממוצע בין הבורא ובין הנבראים. ולכן גם נאמר דמלכות דאצילות נעשה כתר לבריאה, מכיוון שהריהו ממוצע בין אצילות לבריאה.</p> <p>ואילו בחינת א"ק נקרא כתר לגבי כללות ההשתלשלות שממנו ולמטה - בחינת אריך</p> | <p>ועל בחינה זו נאמר בזוהר: "תיו רשים רשימו לעתיק יומיא".</p> <p>קפב כאשר מונים את פנימיות הספירות, הרי שבחינת "עתיק יומין" - נעתק מבחינת העולמות - ומשכך, אין הכתר נמנה במנין הספירות, שכן היא למעלה מגדרן, ובמקומה מונים ספירת הדעת.</p> <p>אך כאשר מונין את חיצוניות הספירות, הרי שמדרגת "אריך אנפין" - מאריך אפו לרדת ולהתייחס לעולמות - נמנה הכתר במניין</p> |
|---|---|

כי על ידי התעוררות הרצון נעשים, כביכול, בבחינת 'שייכות' אל הדבר שנתעורר ברצון אליו. כי קודם שנתעורר באיזה רצון, הריהו בבחינת העלם והבדלה לגמרי בכלל - היינו בבחינת עליה והעלם בעצמו ביותר^{קסד} - ואילו, והתעוררות הרצון הרי זה כבר ההטייה לצאת ולהתגלות לדבר שחוץ לעצמו, ולכן אז נהיה כבר בבחינת 'שייכות' לדבר^{קסה}.

אבני שוהם

התעוררות הרצון על העולמות, הרי האור א"ס בבחינת הבדלה לגמרי מן העולמות - שאינו בבחינת שייכות כלל אל העולמות, ואדרבה בבחינת העלם לגמרי בעצמותו, שאינו בבחינת גילוי כלל בעצם.

[גם לא בבחינת גילוי לעצמו כביכול, משום שגם הגילוי לעצמו הוא בבחינת שייכות לאיזה דבר]. והגם ששייך לשון רצון לא רק ללשון ריצה (מרוצת הנפש), אלא גם ללשון מרוצה (מרוצה בעצמו), הוא לא באמת גילוי - כי לא שהוא רוצה באיזה דבר כי אם מה שהוא מרוצה מעצמו - כמו על דרך תענוג של מלך ממהותו בעצמו בלבד - שהוא בחינת גילוי עצמי לעצמו ולא בבחינת שייכות לאיזה דבר. ולכן אין בזה התעוררות רצון עדיין, אלא רק יכול להיות בבחינת סיבה לאיזה התעוררות].

אך כאשר מתעורר באיזה רצון, אפילו רק לעצמו, הרי זה כבר בבחינת שייכות לדבר (וקודם שנתעורר, הוא שאינו בבחינת גילוי כלל, גם לא לעצמו).

דד' עולמות אבי"ע. ונקרא בזוהר "כד סליק בריעותיה למברי עלמא" (ובעת חיים, בחינת רצון ומחשבה הקדומה דא"ק). ובכללות יותר הוא בחינת "הרצון הפשוט" שבאור א"ס לפני הצמצום בע"ח "כשעלה 'ברצונו הפשוט' 'להאציל' ו'לברוא'" כו'.

קפד וכןודע שרצון הוא לשון מרוצה ("מרוצת הנפש"), והוא עניין ההטייה וההמשכה שנמשך לאיזה דבר. כי קודם שנתעורר באיזה רצון, הריהו בבחינת הבדלה בכלל - היינו בבחינת עליה והעלם בעצמו ביותר - שהרי אין לו שום התגלות שייכות בזה (כי מה שייכות יש לאדם לדומם או צומח או חי). ואילו הרצון הוא ההטייה - היינו היציאה וההתגלות - לדבר שחוץ לעצמו.

קפה וכמו על דרך משל באדם למטה - שקודם שנתעורר באיזה רצון לאיזה דבר, הריהו מובדל ממנו לגמרי ואין לו שייכות כלל לזה, ואילו כאשר נתעורר ברצון על זה משום ההטייה - דהיינו, היציאה וההתגלות לדבר שחוץ לעצמו, שנעשה לו שייכות מה. ועל דרך זה יובן כביכול למעלה, דקודם

נמצא כי הרצון הוא בחינת צמצום-עצמי להיות בחינת שייכות אל הדבר. והגם שהוא עדיין למעלה מהתהוות, מכל מקום הרי זה בבחינת ממוצע שנעשה האור א"ס בגדר שייכות אל העולמות^{קפ}. הנה כי כן, בחינת הכתר הוא הממוצע שעל ידו הוא התחברות אור א"ס בעולמות.

דהיינו, ש'כולל בעצמו' כל מה שעלה בבחינת רצון זה, ואילו 'כשנתהווה' מה שנעלם וכלול ברצון - ובא בבחינת גילוי - הריהו גם בבחינת סובב ומקיף ולכל מה שנתהווה^{קפ}.

אבני שוהם

תחתית העשיה, כידוע).

וכן הוא גם 'ברצון הפשוט' שלפני הצמצום, שהוא גם כן כולל בתחילה הכל, ואחר כך סובב ומקיף (שזהו בחינת העיגול הגדול שלפני הקו שסובב ומקיף כל ההשתלשלות שמהקו כו', וכל העיגולים שרשן הוא מהעיגול הגדול, כנודע בעץ החיים).

והנה ידוע שהרצון הוא בחינת 'אור-מקיף' (כמו שכתוב: "כצינה רצון תעטרנו"). ובזה מחולק כח-הרצון מכל הכוחות. שכן, כולם באים בבחינת 'אור-פנימי' (בבחינת אור בכלי) - כמו: כח השכל במוח שבראש, וכח הראיה בעין, וכח ההילוך ברגל (שכל כח יש לו כלי מיוחד לפי מזגו ותכונתו שלא יתלבש בכלי אחר) [והתלבשות זו אינה באיברים עצמם (מוח ורגל) כי אם בכוחות שבהם (כח ההשכלה שבמוח, כח הראיה שבעין, כח ההילוך שברגל)]. והוא ענין התלבשות

קפו הוצרך להיות הצמצום תחילה, שהוא בחינת

סילוק האור, שמזה יתהוו העולמות.

וכמו 'בעליית הרצון' דאור א"ס שלפני הצמצום, הרי בכדי שיהיה התהוות העולמות הוצרך להיות הצמצום תחילה (שהוא בחינת סילוק האור כו'). וכן במדריגות שלאחר זה הצמצום, שיש כמה צמצומים - כמו: צמצום א"ק וצמצום הדיקנא כו'.

קפו וכמו "כתר" דאצילות - הוא בחינת הרצון להאציל עולם האצילות, אשר כולל כל העשר ספירות דאצילות. והנה כשנאצל האצילות, הרי בחינת הכתר הוא גם כבר סובב ומקיף את האצילות (וכמאמר עץ החיים, דעיגולי אריך סובבים עד בחינת מלכות דאצילות).

וכן הוא גם בבחינת א"ק, שהוא בחינת אור כללי שכולל הכל קודם שנתהוו, ואחר שנתהוו העולמות הריהו בבחינת סובב ומקיף עליהם (דעיגולי א"ק מגיעים עד

אבני שוהם

היותו נמצא בכח השכל גם כמו שהוא במוח שבראש, הרי אין זה מהות השכל שבראש (גופא בהארה, חיצוניותה, הבחינה האחרונה שבהם שנקרא 'גשם שברוחני', ואילו דקות האברים - שנקרא 'רוחני שבגשמי' הוא בבחינת כלי להליביש ולהתפיס את הגשם שברוחני). ולכן הגם שאין להכוחות מצד עצמם שייכות לעניינים גשמיים, דהרי השכל שבנשמה מצד עצמה הוא רק להשכיל בעניינים רוחניים, אזי כשמתלבש בחומר המוח הריהו משכיל השכלה גשמית (ובכח הראיה יראה דבר גשמי). וזו הסיבה שהאברים פועלים בכוחות שבאים בהגשמה, כפי מהות האברים, שאין זה מהכוחות מצד עצמם.

[ויובן זה גם בעבודה: כמו שכתוב בספר התניא - אגרת כ"ז - דעיקר החיות דנשמות ישראל הוא מהנשמה האלוקית דוקא, ועל כן בכל דבר ופעולה שהאדם משתמש בכוחותיו יש בזה כוחות הנפש האלוקית ולכן נוגע מאד העניינים שעוסקים בהם, מפני שבכל דבר ודבר שהאדם פועל ועושה מכניס בזה כוחות אלוקיים. ואמנם עיקרו של השכל האלוקי דהנפש האלוקית הוא להשכיל בענייני אלוקות, ולראות בענייני אלוקות וכו' - אך גם זה הוא על ידי עניינים גשמיים, דמה שאנחנו יודעים באלוקות הוא על ידי העניינים

הכוחות זה-בזה. דהיינו, להיותם כוחות פנימיים, הרי הם מתלבשים זה בזה, במה שהכוח העליון מתלבש בכוח התחתון ומנהיגו (רק שהתלבשות זה-בזה הוא דווקא כאשר הכוחות מלובשים בכלים).

והנה, בזה יובן במה שמחולק הרצון - שהוא בבחינת 'אור-מקיף' - מכל יתר הכוחות שבאים ב'אור-פנימי'. שהרצון איננו מתלבש בכלי מסוים, כי מאיר ומקיף הכל ופועל בהכרח ובכפיה על כל האורות באברים והכלים.

והנה, בזה יובן האמור, שקודם שנתהווה 'כולל בעצמו' (בבחינת כוחות פנימיים), ו'כשנתהווה' הריהו גם בבחינת סובב ומקיף לכל מה שנתהווה. שהוא ההפרש בין הכתר לשאר הספירות, כמבואר המשל בנפש שכל הכוחות - ובראשם כח השכל - הם כוחות פנימיים, ולכן מתלבשים דווקא בכלים הראויים להם.

[ומה שמתלבש הוא רק 'הארה' בלבד] (דהיינו, שהם באים בהגבלה מן הנפש ובצמצום עד שהם בערך להתלבש בכלים), ולא עצם הכח. ונרגש הדבר ביותר בכח השכל במה שמתלבש בכח התנועה וההילוך שביד וברגל, שאין זה אמיתות כח-השכל שמתלבש במוח הראש, אלא רק התלבשות שכל המעשי בלבד - שהוא היותר אחרון שבשכל - שעם

בחינות הכתר והנה פנימיות הכתר גופא ("עתיק"), מחולקת לב' בחינות: פנימיות, אשר נקראת בלשון הזוהר: "רישא דלא אתידע" (רדל"א), וחיצוניות. לפי הבנה כזו, ספירת הכתר נחלק לג' בחינות (הנקראים "ראשים").

נמצא אם כן, כי פרצוף אריך־אנפין מזוהה עם החלק התחתון שבג' הראשים שבכתר, הנקרא בלשון הזוהר בשם "רישא־דאריך", ובלשון החסידות במשל הנפש לבחינת הרצון.

אבני שוהם

הכוחות, ואינם בדרך הכרח (כי אם מה שפועל בו להיות כפי חיוב השכל, כמו השכל כשמתלבש בכח התנועה ומנהיגו במלאכת הציור וכו'), כי אם מה שפועלים להיות הכח התחתון כפי חיוב הכח העליון. שזה בדרך פנימי על ידי התלבשות והתגלות. והנה אין זה כמו פעולת הרצון, שפועל בכל הכוחות והאברים בדרך הכרח, להיותו כח נעלה בעצם. לכן בהתגלות כח הרצון הריהו מכריח התגלות הכוחות.

[ויובן זה גם בעבודה: כמו כן הוא הענין ברוחניות, בשליטת הנפש האלוקית בנפש הבהמית, שהיא מושלת ושולטת עליה לא בבחינת הכרח, כי אם מה שפועל בו התיקון והזיכוך, שהנפש הבהמית יסכים על ענייני הנפש האלוקית באופן שבטל לו עד שגם הוא ירצה בענייני אלוקות].

הגשמיים שמהם אנו מבינים באלוקות וממילא גם ההשגה האלוקית היא באה בהגשמה ואינה מערך ההשגה והנשמה קודם התלבשותה בגוף].

וזו גם הסיבה שהאברים עושים הגשמה בכוחות, ולהפך שהם בטלים אל הכוחות והכוחות מנהיגים אותם ובבחינת אור פנימי ולא בהכרח (והתגלות הכוחות הוא כפי מזיגת האברים). מה שאין כן בכתר.

שאור הפנימי בא בכלים בהתלבשות זה־בזה, בבחינת התלבשות והתאחדות עד ש'נתפסים' בהם ומתגלים בהם (מפני שהם כלים הראויים לאור צורת הנפש וכל זה הוא לפי שחומר האברים הרוחניים והגשמיים המה כלים ראויים להם), ועל כן פועלים בהם שבאים בהגשמה כמהות חומר האברים. ולכן גם יש לכוחות שליטה וממשלה על האברים ומנהיגים אותם, מכיוון שהאברים בטלים אל

ואילן חיצוניות פרצוף-עתיק, שהם ז' תחתונות בעתיק נקרא "עתיק-יומין" (כנגד ז' יומין שבעתיק), והוא מזוהה עם החלק האמצעי מבין ג' הרישין, [הנקרא "רישא-דאין", ואשר מתלבשת בתוך פרצוף אריך-אנפין]. והלבשה זו מכונה בקבלה "ז' תיקוני גלגלתא". ובלשון החסידות במשל הנפש לבחינת התענוג.

ואילן פנימיות פרצוף עתיק-יומין, שהם ג' ראשונות בעתיק נקרא "עתיק" סתם, ומזוהה עם החלק העליון מבין ג' רישין שבכתר, הנקרא "רישא דלא אתיידע". ובלשון החסידות במשל הנפש למדרגת האמונה, שהוא אף למעלה מהשגת מדרגתו בעצמו [או בלשון הרביים "תענוג פשוט"^{קפח}].

אבני שוהם

קפח ולכן נקרא דלא אתיידע, שמחמת רוממותו אף לא ידוע למדרגת עצמו ("רישא דלאו רישא, ולא ידע ולא אתידע מה דהוי ברישא דא"). משמעותו העלם ידיעה וגילוי מוחלט אף מבעל אותו "ראש" (העלם עצמי), וכל שכן העלם מזולת (שאפילו אריך אנפין לא ידע ליה). ועומק ההעלם כה גדול עד שבכתבי האריז"ל מובאים "חמישה ספקות ברדל"א" (כיצד היא הרכבת הבחינות שבה). והנה בעץ חיים מוסבר כי מדרגה זו כוללת ד' ספירות ראשונות: כתר, חכמה, בינה ודעת. אולם בחסידות מדקדקים יותר על פי קבלת עמק-המלך, ולייחסה למדרגת הכתר שבעתיק יומין. ומשכך מדרגות חב"ד דעתיק, כבר מוגדרים כשעשועים-עצמיים. [וראו גם בפלח הרימון (פאריטש) לך לך מ"א ע"ב, מ"ד ע"ג, וירא ס"ג ע"ב, בשלח קע"ג; וכן

בשער היחוד לכ"ק האדמו"ר האמצעי פ"א (קנ"ה ד').]

למעשה זו בחינה כה גבוהה באלוקות שאיננה באה לידי גילוי בעולמות בזמן הגלות, ואף למעלה מלהיות בחינת מקור לעולמות. וקראהו האריז"ל מלכות דאין-סוף, ומוגדרת בחסידות כ"תענוג פשוט" (בחינת מקור התענוגים). כי עניין לשון מקור התענוגים נודע שמושלל מלשון תענוגי-המורגש, כי מאחר שהוא נעתק (למעלה) מכלי המרגישים הרגשתו. כי אם בשם מקור התענוגים יתכן להיות בסיבת המשכת השפע ממנו למטה בכלים אז יורגש מציאות עונג העליון (אך המאור, גם בשם לשון מקור התענוגים לא יתכן לכנותו).

ובאמת מבואר כי מקור ושורש מצוות עשה שבתורה הוא מז' התחתונות (עתיק יומין).

אבן-הראשה

והנה יש בחז"ל (אבות פ"ד מ"ג) ג' ביאורים בכתר: "ג' כתרים הן: כתר תורה, וכתר כהונה וכתר מלכות. וכתר שם טוב עולה על גביהן". ורבינו הרמ"ק (פרדס רימונים, ערכי הכינויים) פירש ג' בחינות במדרגת הכתר:

האחד כתר ועטרה - בתיקוני הזוהר (הקדמה, י"ז ע"א), נאמר: "כתר מלכות", ופירושו "כי אין כתר אלא למלך" (תניא, אגרת הקודש כ'). דהיינו לשון כתר ועטרה^{קס"ט}.

השני מוכתר ומסובב - נאמר (שופטים כ' מ"ג): "כתרו את בנימין", ובחבקוק (א' ד'): "רשע מכתיר את הצדיק". והוא לשון סיבוב והיקף באופן של כיתור ותפיסה. דהיינו, שהוא מסבב ותופס לכל עולם האצילות בתוכו. והוא אור זך ונעלם,

אבני שוהם

וכמו שהכתר הוא ראש לכל מלבושי הגוף, כן מידה זו של הכתר היא ראש לכל האצילות. ולכן קראו המקובלים בשם "מוחא סתימאה" של פרצוף אריך אנפין. ובלשון החסידות מדרגה זו נקראת "כח הרצון" שבנפש. ובספר דניאל (ז' ט') נאמר: "ועתיק יומין יתב, לבושה כתלג חיוור, ושער ראשה כעמר נקי". ומבואר כי עניין "לבושיה כתלג חיוור" מכוון על פרצוף אריך אנפין, שהוא בדרגת "מלבוש" לפרצוף עתיק יומין. ועניין "שער רישיה כעמר נקא", מכוון גם כן לפרצוף אריך אנפין, שכן השיער גם כן נחשב כסוג של מלבוש שעל הגוף (מלבוש המחובר, שהוא פנימי ועצמי יותר, אך עדיין מצומצם מאד מאד, בחינת שערות).

ולכן ביכולת עבודתנו להמשיך אור אין סוף בעולמות. ואילו מצוות לא תעשה שבתורה הוא מג' ראשונות (עתיק), ולא ניתן להמשיך אלא רק שלא למנוע הארה (על ידי שתיקה דשב ואל תעשה). וזהו כבר מדרגת א"ס ולא אור א"ס.

קס"ט והטעם, כי הכתר והעטרה מונחים על ראשו של המלך (באופן שחלקו מלביש את הראש וחלקו העליון יותר אף למעלה מקומת גופו), ובכך מגלים את שורש מלכותו שקיבל להיות בחינת ראש לעם, והעם מצווה להישמע למלוא הוראותיו בביטול עצמי. דהיינו, הכתר מגלה את מעלתו העליונה של המלך על פני כל עמו, ושכל העם בטל אליו ואל רצונו, באופן של למעלה מטעם ודעת.

אשר מאירים בו תר"ך - גימטריא כת"ר - עמודי אור אל הנאצלים התחתונים^{קע}.

השלישי המתנה ושתיקה - בדברי אליהוא בן ברכאל לרעי אויב (ל"ו ב') נאמר:
 "כתר לי זעיר ואחוך", ופירושו המתן לי מעט. והוא לשון המתנה
 בשתיקה ודומיה. דהיינו, אל תחשוב במקום הזה כלל עדיין, מחמת עמקותו וגבהותו,
 אלא המתן מעט עד שיתפשט ויצטמצם, ואז אולי תוכל להבין^{קעא}.

אבני שוהם

מלשון ייחול ותקווה. על דרך "דום לה"
 והתחולל לו", לשון דומיה וייחול.
 והנה בהמתנה יש ב' עניינים: א' - העיכוב
 מלעיין ולחשוב בו; ב' - עניין התקווה
 והיחול אל הגילוי (אז מיא קען עפעס דער
 ווארטן דערפון).

דהיינו, הגם שהדבר הוא מעבר להשגת אדם,
 אולם הוא לא דבר שאין לו שייכות לגמרי
 מהשגה (אלא רק שנצרך להמתין, כאחד
 שממתין בציפיה ובתוחלת שיכול להגיע מזה
 איזה השפעה או התחלת דבר גילוי).

ועניין השתיקה בזה הוא לפי שזהו למעלה
 מהידיעה וההשגה, ועל דרך מה שכתוב
 בספר יצירה (מ"א ה"ח): "בלום פין מלדבר
 ולבך מלהרהר", מכיוון שמקום השתיקה הוא
 למעלה מגילוי ודיבור. וכלשון הגמרא
 במנחות (כ"א ע"א): "שתוק! כך עלה
 במחשבה לפני".

ולא מצינו שרבותינו המקובלים מדברים
 בדרגה גבוהה שכזו. ומשכך קראוה בחסידות
 "כח האמונה" שבנפש או כלשון הרביים

קע שאור מכתר ומסבב אינו מתגלה, אלא רק
 נשאר בהשפעה נעלמת למעלה מסביב. ולכן
 קראוהו המקובלים "עתיקי'ומין", שהוא
 נעתק מן העולמות והספירות. ולכן בלשון
 החסידות נקרא כח־התענוג שבנפש, ככתוב
 בספר יצירה: "אין למעלה מעונג".

ובספר דניאל (שם) מתואר במראה הנבואה
 שהקב"ה כביכול יושב כזקן ימים על כסא
 משפט: "ועתיק יומין יתב כו". כזקן שנעתק
 מהוויות העולם. ובקבלה הוא פרצוף
 פנימיות־הכתר, כי הוא נעתק ונבדל מבחינת
 ימות־עולם. שהוא אפילו איננו בחינת סובב
 לעולמות אבי"ע, אלא הוא בחינת סובב
 לסובב דאבי"ע, דהיינו סובב לבחינת אריך
 אנפין (סובב הכללי).

ובכוחות הנפש ניכרת "העתקה" זו בכח
 התענוג הפנימי שבאדם. למשל, כשאדם
 שומע מוזיקה עריבה וניגון כינור, הריהו
 מתכנס לתוך עצמו נעתק מן העולם והזולת,
 ועוצם עיניו ומסתלק פנימה.

קעא רש"י מפרש על פי תרגום־יהונתן שהוא



הצמצום -

מקום הפנוי והחלל, הפרסא ומסך

הנה בכל העולמות - אצילות, בריאה, יצירה, עשיה - יש בחינת כתר הממוצע^{קע}. אך ההפרש בין כתר דאצילות^{קע} לכתר שבכל העולמות - הוא שהתהוות אצילות הוא על ידי צמצום אור אין־סוף (להיות 'מקום פנוי' ו'חלל' ממש), ואילו התהוות בריאה, יצירה, עשיה היינו על ידי פרסא בלבד - המפסיק בין אצילות לבריאה, ובין בריאה ליצירה וכו' - ולא על ידי 'מקום פנוי' ו'חלל'^{קעד}.

אבני שוהם

ספירות הנאצלים מן המאציל ב"ה מכל ההמשכות סדרי ההשתלשלות כולן דבי"ע, מעשר ספירות הנאצלים. והיינו, בבחינת הצמצום הגדול ועצום של החלל ומקום פנוי כו'. מה שאין כמוהו בכל ההשתלשלות - מאצילות ועד עשיה.

והיינו, מצד שעשר ספירות הנאצלים - אין להם שום ערך כלל אל המאציל, לזאת הוצרך להיות צמצום גדול ועצום כזאת אשר לא נמצא כמוהו עוד בבי"ע - מצד שהם [ספירות בי"ע] נערכים לאצילות ואין מצטרכים לצמצום גדול ועצום כזאת" [הנחת הרב משה].

קעד והוא עניין הפרש בין צמצום הראשון - שהיה באור א"ס ב"ה - לבין הצמצומים דסדר ההשתלשלות. דהצמצומים שבסדר

"תענוג פשוט".

למעשה זוהי בחינה כה גבוהה באלוקות שאינה באה לגילוי בזמן הגלות, אלא רק לעתיד לבוא. אך אע"פ שלא שייכת בו ידיעת המהות, שייך בו ידיעת המציאות. ולכן אינו מושג כי אם מכח האמונה שבנפש בלבד, שהיא ירושה לנו מאבותינו ומושרשת בעצם הנשמה.

קעב כי מלכות דאצילות נעשה כתר לבריאה. ומלכות דבריאה נעשה כתר ליצירה כו'.

קעגשהוא הממוצע המחבר בין המאציל ובין הנאצלים - דכתר דאצילות מחבר בין אור אין סוף לעולם האצילות - שזהו חיבור בין בלתי בעל בגבול ותכלית ובין גבול.

"והנה, בזאת נבדל ומשונה המשכת עשר

צמצום סילוק-האור והנה לפי שגם רבינו האריז"ל המשיל בעץ-החיים - בהמשך לשיטת המקובלים שקדמו לו - את כל הגילוי וחיות הנמשך מאין-סוף בשם "אורות", הגם שהאור הוא מציאות יש ודבר-מה - לזאת הוצרך להמשיך ולבאר הצמצום שחידש (דהיינו, מה שנכלל האור במאור, שהוא העלמות האור) באופן גשמי וקראהו בשם "חלל ומקום פנוי" מן האור (שהוא כבר לשון מגושם ממש כגון ד"נסתלק לצדדים" כו'). ובסגנון אחר: דהיינו, שאינו מאיר שם משמע כאילו בגשמיות^{קע}.

אולם, כשמבארים מלכתחילה עניין "אור" באמת - ולא בהלכשה בגשמיות - הרי שלזאת יובן שגם עניין החלל ומקום פנוי הנזכר בעץ-החיים (דהיינו, היעדר ההתגלות) הוא באופן אחר לגמרי ממש. והיינו, שלא כדימיון העולם שבשל העלמות האור במקורו, וממילא נותר "חלל ומקום פנוי" ממנו יתברך ח"ו^{קע} (שהרי

אבני שוהם

שהוא כבר ציור מגושם, לפי שהשתמש - בהמשך לשיטת המקובלים - בלשון "אור" דווקא, חרף היותו לשון מגושמת בדקות (ספר המאמרים, תקס"ו ח"א, עמ' מ"א - הנחת כ"ק אדמו"ר האמצעי).

וזהו הכלל, שאור נקרא הגילוי וההתפשטות של עצמות ההיולי, וההיולי הוא המאור העצמי. ולזאת נזכר בתניא אור וזיו וחיות - לפעמים כוללם הכל יחד ולפעמים שניהם אור וחיות כו' - לרמז בזה שהכל אחד, ולקרב אל השכל עניין אור וד"ל (ספר המאמרים, תקס"ו ח"א, עמ' נ"ב - הנחת הרב משה).

קעו "לא שייך כלל בחינת מקום ברוחניות" (תניא פמ"ח).

ההשתלשלות הם רק עניין המיעוט בלבד. דהיינו, שמדרגה למדרגה מתמעט האור והגילוי. ואילו בצמצום הראשון הוא העלם האור.

והיינו, דצמצום הראשון אינו עניין מיעוט האור - כמו הצמצומים דסדר ההשתלשלות - כי אם עניין ההעלם. מה שעל ידי צמצום זה מתעלם לגמרי.

אמנם העלם זה תכלית החסד, מחמת שעל ידי העלם דווקא ניתן הכח ועוז בעבודת נשמות ישראל בתורה ומצוות שעל ידי זה יוכלו לגלות את האור הפנימי בכח עצמם.

קעה על כן הוא קורא למה שהוא בחינת היעדר ההתגלות בשם "מקום פנוי וחלל"

"אינו גוף ואינו דמות הגוף", ו"לית אתר פנוי מינה כלל" ח"ו^{קע}).

הנה כי כן, בהיות "המאור-בהתגלות" וממלא את כל החלל - ד'לית אתר פנוי מינה' - אמור מעתה שאם צמצם האור והגילוי (שיוכלל ויתעלם במאור, שלא יהיה בו גילוי האור כלל, מה שקורא בעץ-חיים "מקום פנוי וחלל ריק מן האור"), פירושו הוא שרק נשאר בכח במאור ולא בפועל (מאחר ולעולם אינו מקום פנוי לגמרי ח"ו)^{קעח}.

וכמשל הנפש שקודם בואה לגוף - אע"פ שיש בה כח החיות להחיות את הגוף בהתלבשותה בו - מכל מקום, הרי החיות ההוא בכח ולא בפועל להוציא גילוי החיות מכל אל הפועל ומההעלם אל הגילוי (כל זמן שלא נתלכשה עדיין בגוף להחיותו). והנה בבואה לגוף אז נראה ונתגלה גילוי החיות שבה, שמחיה את הגוף^{קעט}.

אבני שוהם

קעז אבל במאור - שהוא א"ס עצמו (ולא אור א"ס) - לא שייך צמצום ח"ו, ואף לא גילוי או העלם. כי המאור אין עניינו להיות בחינת גילוי - דכל עצם בלתי מתגלה, שאינו בגדר גילוי כלל; וגם אין שייך בו עניין העלם גם כן - דהעלם שייך בדבר ששייך בו גילוי (וכמו אור שכללות עניינו הוא להיות בבחינת גילוי), וקודם שנתגלה הרי הוא בהעלם. אלא אדרבה, "המאור הוא בהתגלות" - דמכלל הן אתה שומע לאו: שעניין הגילוי הוא שיהיה הדבר בבחינת תפיסה והשגה לידע מה הוא (מהותו), ואילו עניין התגלות הוא מה שהוא נמצא ומתגלה - כמות שהוא - למעלה מגדר גילוי והעלם ותפיסה. שמכל

מקום המאור עצמו נמצא למטה כמו למעלה. ולכן אפילו תינקות יודעים שיש שם אלדיה מצווי כו', אף שאין בהן השגה ותפיסה איך ומה, לפי שאין בהם גילוי האור. וזהו כי "המאור הוא בהתגלות", ד'לית אתר פנוי מינה".

קעח ולא שהאור נסתלק לצדדין ח"ו, שזה מורה התעלמות האור לגמרי, אלא רק שלא האיר בגילוי.

ובזה יובן דלא יקרא בשם חלל ומקום פנוי, אלא מצד היעדר האור והגילוי. אך בבחינת המאור הנעלם, 'לית אתר פנוי מינה ממש'.

קעט שעל ידי התלבשות הנשמה בגוף נראה וניכר כוחה להחיות, במה שהופכת גוף גשמי

ובמשל האיש החכם דבשעה שאינו עוסק בחכמה, הרי חכמתו היא רק בכח הנפש - דהיינו, שיש בכוחו להשכיל, אם יעסוק בהשכלה - אבל עדיין לא באה מכח אל הפועל. ואילו בשעה שהחכמה שלו היא בבחינת התפשטות לזולתו (או אפילו לעצמו) - דהיינו, בשעה שעוסק בה - אזי היא בבחינת גילוי, במה שנגלית חכמתו לעצמו או לזולתו^א.

אבני שוהם

ודומם לדבר חי.

חכמתו הנעלם להשכיל המושכל ההוא. וכשמעביר שפע הגילוי של השכל, כגון שאינו חפץ להתייגע בלימוד ההוא, כי אם לישב במנוחה והשקט בלי שום מחשבה ושכל כלל, שאז נעדר אור השכלי שלו להתעלם בעצמות המאור - הוא כח חכמתו הנעלמה, כח המשכיל שלו - שהגילוי והעדרו הוא מיניה וביה, בינו לבין עצמו. ובעצמותו אין שינוי בין הגילוי להעדרו, שבכח עצמות חכמתו הנעלמה אין שינוי בין קודם הלימוד ובין לאח"כ, ובין כשחזר ונחמן הלימוד, שהכח המשכיל שוה בלי שינוי. שיש בכוחו ללמוד הרבה ולהמציא המצאות חדשות הרבה כנ"ל. רק השינוי הוא בכלי המוח, שהגילוי של השכל בהחכמה ההיא שורה בכלי המוח בבחינת גילוי, משא"כ כשנעדר אורו [הנחת הרב משה נ"ע].

ובהמשך להנחת כ"ק אדמו"ר האמצעי: "ויובן זה בביאור יותר על פי משל אחר מכחות הנפש, כמו השכל שהוא כח מכחות הנפש, ויש בו גם כן בחינת 'אור' ו'מאור'. דהיינו, כשישיגו החכם בלמדו איזה שכל וסברא, אזי

קפ והמשל בזה: כמו הרב המשפיע השכל הנפלא לתלמידו, ובאמצע ההשפעה בעת שמשפיע לו ומרחיב לו הדיבור, עלה ברצונו של הרב להעביר השפע, ונמנע מלהשפיע לו. הנה לגבי הרב אין שינוי בין קודם ההעדר ובין לאח"כ, זולתי לגבי התלמיד הוא השינוי.

כך עד"מ למעלה: ענין הצמצום באור א"ס, שתחילה היה ממלא אף החלל, ואח"כ נעדר אורו וגילוי, להיותו נכלל במאור הנעלם, שלא יתכן בזה אף בחי' כיווץ והסתלקות... כי המאור הנעלם נעדר האור הוא הגילוי שלו, אבל ישנו פה בה'חלל' כמקודם, רק החלל פנוי וריקני מגילוי בלבד כנ"ל.

רק המשל אינו דומה לנמשל. שהנמשל הוא הצמצום בעצמותו בינו לבין עצמו ית' - שאף הגילוי והעדרו שניהם הם במהותו ועצמותו ית' - משא"כ במשל בהרב המשפיע לתלמידו לזולתו, שהגילוי והעדרו שניהם בזולתו כנ"ל. רק המשל האמיתי הדומה לנמשל הוא כשמייגע הרב בעצמו שכלו בעיון רב בשכל הנפלא ההוא, שאז מתגלה שכלו מעצמות כח

וכמשל כח-הראיה שבעין שאף אם יסתום העין, עדיין יש לו את כח הראיה בשלמות. מכל מקום לא בא לידי גילוי להיות העין רואה ממש - עד שיפקח עיניו^{אפ}.

אבני שוהם

וזיו כו', אין הענין שנתבטל מציאות האור וההתפשטות של הראיה לגמרי, כי דבר רוחני לא יתבטל לעולם, והרי יש כח רוחני בהבטה והסתכלות כו', אלא הענין הוא: שנכלל האור הזה במאור העין.

והנה ואין התכללות זאת בבחינת ביטול האור, אלא אדרבה, נתחזקה במאור העין ביתר שאת, ועל כל פנים ישנה שם במציאותה בודאי בלי תוספת או גרעון מכמו שהיתה. שהרי חוזרת ומתפשטת כמבראשונה כשפותח כלי העין. ואם כן, אין הענין אלא שנעשה מן הגילוי העלם. דהיינו, שגילוי הראיה נעשית להיות בבחינת העלם בעצמות המאור, ואין זה שינוי כלל וכלל גם בעצם האור, ואף על פי שנעשה בבחינת העלם, והוא העדר ההתגלות, אין העדר זה שינוי בעצמו כלל וכלל".

וכן בכח ההילוך שברגל - שגם שאינו הולך כעת בפועל, אין פירושו שאין בו הכח לילך, אלא רק ששב ונכלל הכח במקורו בנפש. וכאשר שב ללכת, הכח נמשך ומתפשט מעצמות הנפש אל הרגל עד שנפעל הליכה.

נגלה העלם כח השכלתו; וכשמפסיק מלהבין ולהשיג את השכל וסברא, הנה, בחינת אור ההתגלות נכלל בכח השכלתו, ובודאי לא נתבטלה כלל אור ההשגה הנגלית לו - כי הרי ישיב לשואלו מיד, אלא נכללת האור ונשארת בו בבחינת כח העלמי.

ואם כן, הרי מזה מובן יותר שאור וגילוי השכל לא ישתנה מפני העדר התגלותו בשעה שמפסיק מללמוד כו'.

קפא ועל דרך זה יובן גם באבר פרטי בגוף שהוא גם כן בבחינת 'אור' ו'מאור', כמו כח הראיה בכלי העין:

"הנה, כח הראיה עצמו גם שישגור כלי העין נמצא כחו, הרי הוא הנקרא בשם 'מאור', כמו שנקרא 'מאור עינים' כאשר הוא סומא, מפני שלא נתגלה הזיו בעין, ונשאר רק המאור של העיניים כו'. והתפשטות הראיה מן העין, הוא רק כמו בחינת הזיו והאור מן עצם המאור כו'.

והנה, אנו רואים שכאשר יסגור כלי העין ולא יביט בה כלל, ונשאר כח הראיה בנפש כמו שהוא בעצמו ומהותו, מבלתי התפשטות אור

וכן כיוצא בזה בשאר החושים שבכל האיברים. שיש כאן מאור ואור, גילוי האור והעלמו במקורו במאור.

ועל דרך זה יובן גם למעלה בבחינת הצמצום דסילוק באור אין־סוף: שהאור והגילוי נצטמצם ונתעלם להיות רק בכח המאור ולא בפועל (שנכלל בעצמות א"ס ולא בא בהתפשטות והתגלות אלא בכח ובהעלם בלבד). ואז מצד האור - שלא נשאר אור וגילוי - נקרא "מקום פנוי" ו"חלל"^{קכ}. ואין צורך לומר שמצד המאור 'לית אתר פנוי מיניה' ח"ו - שבמאור עצמו לא שייך צמצום והעלם ח"ו. והנה הנמשל מכל אלה המשלים בבחינת אור ומאור, הוא איך שהיעדר ההתגלות איננו שינוי גם בעצם האור.^{קכ}

אבני שוהם

שהם תוארים, מהות דבר מה (מהות חכמה, ומהות חסד כו'), ואילו אור א"ס פשוט בתכלית הפשיטות, עד שאין להם ערך אליו כלל כנ"ל. לזאת, היה הצמצום באור א"ס ב"ה, להיות נעשה 'חלל' ו'מקום פנוי' ריקני מגילוי אור א"ס ב"ה, שנעדר האור והגילוי משם, כי אם נכלל האור ההוא שהיה ממולא בתוך החלל בעצמות המאציל המאור הנעלם כו'. אבל במאור הנעלם ממולא אף החלל, ד'לית אתר פנוי מיניה', ולא נקרא 'חלל' ו'מקום פנוי' רק לגבי הגילוי של האור, שנעדר ממנו כנ"ל [הנחת הרב משה נ"ע].

[ואם כן שבאמת אין שום מקום פנוי וריקן מאלוקות, מדוע נקרא צמצום זה בספרי קבלה בשם 'חלל' ו'מקום פנוי'. ולכאורה יש לקרותו רק בשם 'העלם' וכיוצ"ב. אלא רק

קכ וכאמור שאין הפירוש האור ממש נסתלק לצדדין ולכן אינו קיים שם עוד - שבדבר רוחני לא שייך סילוק לגמרי ח"ו - אלא רק שהאור התעלם בלבד. דהיינו שהוא שם עדיין בכח בהעלם, רק לא בפועל ממש. קכגכך על דרך משל למעלה ענין הצמצום שהיה באור א"ס ב"ה, שבאמת אין שינוי והתפעלות כלל לגבי האור אין סוף ב"ה בין קודם הצימצום ובין לאח"כ. כי 'אני הוי' לא שנית' כתיב, זולתי השינוי הוא אל המקבלים, שקודם הצמצום היה האור מלא כו', שהיה ממולא אף מקום החלל בבחינת הגילוי של השפע שלו, אך המאציל ב"ה ראה שלא יוכל להתקיים מזה המשכות סדרי ההשתלשלות מרוב אורו ית', שלא יכילנו אותו כלל, ואי אפשר להתהוות ממנו אף הנאצלים, מצד

אבן-הראשה

והנה התעלמות זו היא היעדר האור עד שאינו עולה בשם כלל, שאינו ניכר מורגש אפילו בכח (ולכן אין לו שם להיות נקרא בשם 'חכמה' ואפילו לא בשם 'חכים ולא בחכמה ידיעא' כו').^{קפד} עד אחר כמה ירדות והשתלשלות המדרגות 'עקודים'^{קפה}, 'נקודים'^{קפי}, 'ברודים'^{קפי}. שכל עניין צמצום זה בכלל כתר דאצילות - צמצום דמקום פנוי וחלל - להיות ירדת והשתלשלות 'עיוגולים' ו'יושר' ו'פרסא' דאדם קדמון להיות 'עקודים' 'נקודים' 'ברודים' - הכל בכלל כתר דאצילות - שהוא הממוצע להיות התהוות בחינת אצילות דעשר ספירות - חכמה, בינה וכו'. שהכל

אבני שוהם

לפי שהמשיל רבינו האריז"ל את הגילוי והחיות הנמשך מא"ס והתהוות עשר ספירות בשם 'אורות' (שהם כמו אור וזיו היוצא משמש ומאיר). לכך קרא וכו'.
קפד והיינו, שלא רק שבפועל אינו מורגש מצד התכללותו במאור, אלא גם בכח אינו מורגש. שהרי כל מציאותו בטלה ונכללת במציאות המאור ממש.
והנה "כאן מפרש 'העדר האור', רצונו לומר, ביטול האור, דכל התכללות הוא ביטול... ואם כן התכללות האור במאור, היינו ביטול האור, דכשמאיר בגילוי הרי הוא בבחינת אור על כל פנים, אבל כשנכלל במאור הרי הוא בבחינת ביטול לגמרי, וכמו שכתוב בספר של בינונים [חלק א' פרק ל"ג וחלק ב' פרק ג'] בענין אור וזיו השמש כשהוא במקורו, שהוא בבחינת אין ואפס ממש כו', וכמו כן יובן בהאור שנכלל במאור, שנתבטל כל מציאותו לגמרי, והוא בבחינת אין ואפס ממש" (הגהות לפתח אליהו, תרנ"ח)
קפה ובלשון המקובלים: "עשר ספירות הגנוזות במאצילן". שהם עניין "עינים" ומקור לבחינת כלים (שמובא בליקוטי תורה "והעינים דא"ק, בהסתכלותן עשו כלים כו', והוא ענין עולם העקודים) - להיות עולה בשם התהוות בחינת 'חכים ולא בחכמה ידיעא' כו' [חכמה דאצילות].
דהיינו, שאז על ידי נעשה בחינת 'חכים ולא בחכמה ידיעא', שאז יכול שנעשה בחינת כח התהוות איזו בחינה להיות מקור דמקור לבחינת חכמה דאצילות, ומאצילות איזה מקור לבחינת חכמה דבריאה וכו'.
קפז עשר ספירות דעולם התוהו, בו האורות מרובים ואילו הכלים קטנים.
קפז עשר ספירות דעולם התיקון. דהיינו עשר ספירות דעולם האצילות, בו האורות וכו' והכלים גדולים ורחבים.

הוא תכלית שיוכל להיות התהוות האצילות, דהיינו לבחינת עשר ספירות (שאינן להם ערך כלל וכלל עם המאציל ב"ה)^{מפ}.

צמצום הפרסא אך מצד שספירות דעולמות בי"ע נערכים לספירות דאצילות, אין מצמרכים לצמצום גדול ועצום כזאת דחלל ומקום פנוי. ואם כן אין להצמצום של פרסא ומסך ערך כלל לצמצום חלל ומקום פנוי - לא מיניה ולא מקצתיה כלל.

שבפרסא האור ישנו פה בבחינת גילוי ממש בשלמותו, רק שעובר דרך הפרסא ומסך נתעבה ונתגשם ומשתנה לגרועותא. דהיינו, להיות אור של תולדה (שבוקע על ידי הפרסא), שהוא כבר אור חדש לגמרי - התחדשות יש מאין - שאינו מהות אור הראשון כלל. אך מכל מקום השפע אינו דרך דילוג לגמרי - להיות יש מאין ממש - אלא דרך קירוב קצת^{מפ}. והוא על דרך קבלת האור השמש דרך

אבני שוהם

לתחתון.
וזהו בחינת כמר [-טיפה] מדלי, שהוא כמו פרסא המפסיק את הקילוח ואחר-כך יורד איזה טיפה. והוא בדרך התלבשות, כמו לבוש שרוצה פושט ולובש לבוש אחר, כמו שכתוב "כלבוש תחליפם". ומשכך אין התחתון ממהות העליון, ובביטול התחתון לא יתבטל גם העליון, אלא ימשיך לעמוד בתוקפו רק בלא השגה ותפיסא אפילו לא מזעיר.

[ולמשל, בחינת פרסא של ז"א נקרא "כברייתו של עולם", מעיקרא חשוכא והדר נהורא. פירוש, מעיקרא חשוכא, שהוא בחינת הסתלקות עצמותו; והדר נהורא, פירוש

קפח וכמובן תכלית עשר הספירות להיותו אלוקותו בחינת התלבשות בעולמות, ולא רק להיות בחינת מקיף עליהם. ותכלית הכל, כדי שיהיה התלבשות אלוקות ביהודי ממש, שהוא הוא תכלית הכל בכל מכל כל ממש!

קפץ פרסא המפסיק פירושו על דרך מאמר הזוהר "איהו תפיס בכלא ולית מאן דתפיס ביה". שהעליון אינו מתלבש בתחתון בדרך של אור וכלי, עד שהתחתון תופס ומשיג העליון, ובביטול התחתון יתכן גם ביטול העליון [הנקרא השתלשלות]. אלא בדרך שהוא בחינת הסתלקות עצמותו ואחר-כך יכול להתגלות איזה הארה דהארה שישפיע

הוילון והפרגוד, שנשתנה במציאות האור מאשר היה במקורו (הן בכמותו והן במהותו ואיכותו)³⁷. מה שאין כן בצמצום החלל, דהאור נתעלם במאור הנעלם ומסתלק לגמרי.

אבני שוהם

את המשל ומתוכו יכיר את הנמשל. להיות, אף מה שהבין התלמיד דבר מתוך דבר, הרי שהוא כבר בהגשמה יותר, ואינו מערך כמו שהיה בשכל הרב במקורו, טרם התלבשותו במשל וחידה. והיינו שהעברתו ממוח הרב אל מוח התלמיד נשתנה לגריעותא להתגשם בהגשמה ממש במהות זרה וזולת ממש - הגם שהרב לא העלים דבר אחד מדבריו (שהרי השפיע כל המושכל בשלמותו רק בדרך קצרה) וירד שפע הרב דרך מעבר המשל אל התלמיד.

[שהנה, המשכיל יבין שהתעלמות שכלו של הרב בדרך המשל שאמר לתלמיד, הוא כי כל חכמתו בעצמותה הוא מלוּבש במשל זה, ולא בכח בלבד, אלא בפועל ממש. מה שאין כן בצמצום דרך סילוק וחלל, שהאור חוזר ונכלל במקורו להיות רק בכח ולא בפועל. כאן האור אכן נמצא ומלוּבש בתוך צמצום הפרסא, היינו שחכמת הרב נמצאת במשל בפועל ממש, וניתן להבין מהות שכל הרב דרך אמצעות המשל, מאחר שהוא נמצא בו (רק לפי שהענין שהחכמה מלוּבשת בו הוא שלא מענין השכלת חכמתו בעצמו, אלא יצא ללמד שלא כענינו לכך השכלת הרב בענין שמרמז בו, אין ההשכלה היא נראית ונגלית

שישפיע לחכמה. וזהו בחינת "ישת חושך סתר"].

קצ וידוע המשל בשם הרב המגיד נ"ע, שהוא כמו התלבשות איזה שכל עמוק במשל וחידה. כלומר, דכשמצטרך להרב להשפיע שכלו הנפלא והמרומם (להסביר שכל גדול) לתלמידו הקטן (שאינן התלמיד יכול לקבלו), שכלי שכלו של התלמיד קטן מהכילו בעצמו - כפי שהוא במוח הרב - אזי מלביש את שכלו במשל וחידה. דהיינו, התגשמות השכל בצירופים זרים, שלא מערך דקות השכל כלל. וכמו שמביאים משל מדברים פשוטים גשמיים לדברים העומדים ברומו של עולם. כדי שמתוך המשל הגשמי, יבין התלמיד דקותו של הנמשל.

והנה, המשל הזה הוא מעניינים אחרים, שלא מעניין השכל שרוצה ללמד עליו, רק לפי שבו ועל ידו יובן השכל - לכן הוא מפסיקו בדברים אחרים.

ומאחר שנתלבש הנמשל בצירופי אותיות אחרים של המשל - דהיינו, נתלבש בלבוש זר ונפרד, בצירופי אותיות אחרים ועניינים אחרים ממש [שצירופי האותיות של עצמות ההשכלה והדבר הם דברים אחרים ממש] - אזי נשתנה לגריעותא לגבי התלמיד המקבל

נמצא ששם - בעולם האצילות - מידת החכמה היא באופן אחר ומהות אחר שאינה מערך אופן ומהות חכמה שבעולם הבריאה. ואדרבה, אין בבריאה יכולת לקבל הארת חכמה כמו שהיא באצילות. רק שעל ידי הפרסא המפסקת יהיה הארת בחינת חכמה בבריאה גם כן עדיין לפי מזגה ותכונתה [לפי דרגת עולם הבריאה, ובמשל לפי ערך כלי המוח של התלמיד] - כדי שיובן השכל לתלמיד מן המשל - ומתחדש^{קצא} שם בחינת חכמה גם כן, ולכן נקרא בריאה גם כן יש מאין^{קצב}.

אבני שוהם

ולכן מן ההכרח לומר שאור דבריאה אינו אור וממנו [-מהמשל] מתחדש לו השכל, עד שנקרא אצלו שכל חדש. אבל מכל מקום, השכל החדש הזה במהותו ועצמותו כבר היה לעולמים, ומרומז הכל במשל].

קצב כמו על דרך משל השכל שמתחדש אצל התלמיד מן השכל שאמר לו הרב. שהמשל הוא בעניין אחר, והוא מבין מזה דעת רבו. והרי שכל זה הוא שכל חדש אצלו, שמתחדש על ידי המשל.

וידוע ענין הבנת המסך הזה מדוגמא שמצינו למטה בהלבשת איזה אור שכל עמוק במשלים וחידות, כמו משלי שלמה שהעלים עמקות חכמה במשלים, והנה השומע המשל בלבד ואינו מבין מה שנרמז בתוכו, אין המשל אצלו רק דברים בטלים בעלמא, ומי שמבין השכל הנרמז בו ג"כ איננו משיגו כמו שהוא, רק אפס קצהו ממה שמובן מתוך דברי המשל, וה"ז כמי שרואה את האור הגדול דרך המסך המבדיל בינו לבין האור, שאיננו רואה מהות האור ממש, רק הארתו דרך המסך.

להתלמיד אלא על פי המשל, שהוא ענין אחר וממנו [-מהמשל] מתחדש לו השכל, עד שנקרא אצלו שכל חדש. אבל מכל מקום, השכל החדש הזה במהותו ועצמותו כבר היה לעולמים, ומרומז הכל במשל].

כי גם מה שאחר כך יבין התלמיד מתוך המשל - דבר מתוך דבר - הרי שיהיה הנמשל אצלו בהגשמה יותר, ואינו מערך כמו שהיה בשכל הרב טרם התלבשותו במשל.

וזהו עניין פרסא ומסך המפסיק בין אצילות לבריאה, שהוא בחינת מסך מבדיל לדבר מעניינים אחרים שלא מעניין אצילות.

קצא שכן, אותו האור ממש עובר ויורד דרך הצמצום של הפרסא, רק שע"י צמצום זה האור משתנה ממהותו הראשונה כפי שהיה בעולם האצילות, ולפי ערך האור דאצילות הרי אור זה שעובר דרך הפרסא נחשב לאור חדש ממש. אבל, כאמור, באמת צמצום זה של הפרסא הוא בדרך מיעוט, ולא סילוק גמור,

אבן-הראשה

וכך הוא ענין התעלמות והתלבשות חכמה [וכל שאר הספירות] דאצילות בבחינת 'פרסא' להיות התהוות בחינת חכמה [וכל שאר הספירות] דבריאה, שחכמה דאצילות היא במהותה ועצמותה בפועל ממש (דהיינו, עצמות ולא רק הארה, בפועל ולא רק בכח) המתלבשת בבחינת ה'פרסא', וגורמת התהוות חכמה דבריאה כו'. הרי חכמה דבריאה, אף על פי שהיא אור חדש מכל מקום, כבר יש לה איזה ערך ויחוס עם חכמה דאצילות^{קצ"ב}.

אבני שוהם

קצנמה שאין כן בחינת צמצום אור אין סוף להיות אצילות היינו, התעלמות האור והעדרו עד שאינו עולה בשם כלל, כנזכר לעיל (אפילו לא בשם 'חכים ולא בחכמה ידיעא' וכו'). [שמאחר שהאור חזר ונכלל במקורו ונמצא רק בכוח ולא בפועל, הנה, זאת אומרת שהאור אין לו מציאות בפני עצמו כלל, אלא כל מציאותו היא זה שהוא כלול בהמאור והוא

חלק ממנו, ובהמאור אי אפשר להבדיל בין המאור והאור הכלול בו, ואם כן אין להאור גדרי מציאות משלו שבגללם ניתן לקרותו בשם בפני עצמו]. ולכן נקרא אור אין סוף "חד ולא בחושבן", כי לאמיתו של דבר אינו בגדר עשר ספירות דאצילות, וכדי שיתהוו ממנו הספירות צריך לצמצום דחלל ומקום פנוי.



סדר הספירות והפרצופים

איתא בזוהר חדש (גשא ק"ל סע"ב): "תאנא, כד הווה רב המנונא סבי בעי לצלאה צלותיה, אמר: 'לבעל החוטם אני מתפלל, לבעל החוטם אני מתחנן', דכתיב: 'ותהילתי אחטם לך'. תנא, אורכא דחוטמא תלת מאה וע"ה עלמים כו".

כידוע, בחינת עצמות אור-א"ס - בחינת סתימא-דכל-סתימין - הוא מקור לכל המקיפים עליונים. ויובן ממה שלמטה החוטם הוא כלי-הריח^{קצד}. וכשם שהריח הוא רק בחינת הארה והתפשטות בעלמא ממקור דבר הריח^{קצה}, כך למעלה כל המקיפים כולם הם רק הארה בעלמא מעצמות אור א"ס. ואם כן נמצא שבחינת חוטמא [- האף] הוא מקום להשראת המקיפים וש"ע ריבוא עלמין אתפשט אורכא דחוטמא כו'. והוא עניין המקיפים המתפשטים למטה מטה, ואפילו בנשמות נמוכות.

אולם בעל החוטם ('לבעל החוטם אני מתפלל' כו') הוא מקור בחינת חוטמא, היינו עניין הגולגלתא, רעוא דכל רעוין עלאין, למעלה גם מן הטעם (שהוא

אבני שוהם

קצד דהנה ישנו בחינת טעם ובחינת ריח. קצה וכדאיתא במדרש רבה דשירי-השירים, על שבחינת הטעם הוא עונג מוגבל בעצם (כי הוא בחינת תורה, כי תורה נקראת לחם), כי הוא כמו עונג שבטעם - שבא בבחינת פנימיות - להתאחד עם חלקי הגוף, אבל בא בבחינת הגבלה.

אבל בחינת הריח, הוא עונג בלתי מוגבל, והוא בחינת המצוות. כי המצוות המה לבושים ששורשם בבחינת מקיפים, שאינדו בא בבחינת פנימיות להתאחד עם חלקי הגוף.

אבן-הראשה

למעלה מבחינת אדם^{ק"ו} - גימטריא מ"ה, עולם התיקון) - ולכן שם הוא כלי להשראת עצמות אור א"ס, מקור כל המקיפים עליונים.

ואם כך נמצא החוטם הוא הוא עניין הפרצוף דווקא, כמאמר רז"ל (יבמות ק"ב ע"א): 'אין מעידין אלא על פרצוף פנים עם החוטם', כי משם דייקא הוא התחלת בחינת אדם (שם מ"ה - עולם התיקון), ולכן הוא ב' אוזניים, ב' עינים, ב' נקבי החוטם - שזהו התחלקות קווין (ג' קווין), לכל מכירים התחלקות הפרצופים.

פרצוף ולכן הפרצופים הוא מקום כלי להשאת המקיפים דייקא, שהמה רק הארה בעלמא מעצמות אור א"ס, בחינת עולם התיקון, שהוא עניין צורת הספירות בסדר של התחלקות קווין דווקא.

צורת הספירות הנה, בכללות, מצינו בדברי המקובלים (בפרט בספר הפרדס ובעץ-חיים) ב' אופנים ביחס לסדר ההשתלשלות שבעולם האצילות, אשר לכאורה נראים חלוקים:

האופן הראשון עשר הספירות משתלשלים זה מזה ועומדים בקו אחד, בדומה לשלשלת, מלמעלה למטה. דהיינו, שהעליון (העילה) עומדת למעלה, ואילו המקבל ממנו - הקרוב אליו ביותר - עומד למטה ממנו (העלול). וכן על זה הדרך, העלול גם ייחשב לעילה ביחס לתחתון שהוא עלול ממנו - כך עד הספירה האחרונה.

אבני שוהם

שבעצמותו.

קצו עיקר הטעם הוא כמוס, שהוא חפץ חסד

וכך בחינת הכתר עומד עליון מכולם, והחכמה למטה מן הכתר ומקבלת ממנה (ובסגנון אחר, בחינת החכמה נמשכת מבחינת הכתר), והבינה למטה מן החכמה ומקבלת (נמשכת) ממנה, והדעת היא למטה מן הבינה ומקבלת (נמשכת) ממנה. וג' אלה נקראים בלשון המקובלים בשם ג' ראשונות, ומהם נמשכים כל המידות ועומדים למטה מהם, ונקראים בלשון המקובלים בשם ז' תחתונות, שהן חג"ת וענפיהן נהי"ם^{קצו}.

והנה, בג' השכליים - בחינת חכמה נקראת ראשית, כי בחינת כ"ח מ"ה - בחינת ראשית יציאת גילוי איזה שכל וסברא שלמעלה מן השכל אשר נופלת לאדם ככרך המבריק כאשר הוא ממציא איזה מושכל חדש, שעדיין לא בא והגיע לכלל שום השגה והבנה גמורה בו^{קצ"ח}. והנה בחינת בינה הוא הסתעפות והמשכת ראשית יציאת גילוי ההברקה כנקודה, בכלי המושכל לבארו ולהסבירו היטב על בוריו, בטעם ואחר כך אף בדעת שכליים, לעצמו ולזולתו^{קצ"ט}. ועל דרך זה תהא בחינת הבינה

אבני שוהם

| | |
|---|---|
| <p>ראשונות אלו.</p> <p>דהיינו, למרות שהוא סמוך ובטוח בכך ששכל וסברא זו היא אמת בוודאות גמורה, אין בכוחו עדיין להסביר לעצמו - וכל שכן לזולתו - את מהות הדבר בטוב טעם ודעת. ולכן נקרא כח החכמה - כ"ח מ"ה - שהוא רק בחינת ראשית הגילוי של הנפש (והוא על דרך אות י', שהיא בבחינת נקודה שאין בה לא אורך ולא רוחב בהתפשטות כלל).</p> <p>והוא על דרך האות ה', שהיא בבחינת המשכה והתפשטות לאורך ולרוחב. הרי שהבינה מקבלת מן החכמה, וכמו המעיין שנמשך ומתפשט בנהר, וכמאמר הפסוק:</p> | <p>קצ"ז כמבואר בעץחיים ובפרדס, ובכמה מקומות בזוהר "עבד מאנא רברבא וקרא בה גרמיה חכם כו" (זח"ב מ"ב ע"ב). שזהו כדמיון החפירה שנמשכת מן הנהר, ומחפירה זו נמשכה אל אחרת שלמטה הימנה כו'. שבהכרח כל אחד מקבל על פי סדר ההילוך וההמשכה מעליון לתחתון. וביאור עניין זה למעלה יובן על דרך "מבשרי אחזה אל-ה" (תניא פ"ג ועוד), שהן עשר כוחות הנפש המתלבשים בכלי הגוף, שבדרך כללות נחלקו לשניים: ג' שכליים - שהם חב"ד (ונקראים גם בשם מוחין), וז' מידות, שהם אהבה ויראה וענפיהן, אשר הן נמשכים ונולדים מבחינת ג'</p> |
|---|---|

עליונה לגבי המידות אשר נולדות ומסתעפות ומתעוררות ממנה בלב (כאהבה ויראה)⁷. ומשם מידת הניצוח הנמשך מן האהבה כו'. ונמצא כי כולם מקבלים זה מזה, וזה עליון מזה⁸. וכל זה הולך בסדר השתלשלות מעליון לתחתון דווקא⁹.

אבני שוהם

חכמה תחילה דווקא. ומבחינת חכמה נמשך בהתפשטות לבחינת בינה דאצילות, מאין ליש, שהוא בחינת התפשטות לאורך ורוחב כו', ולכן הוא בחינת אות ה' שבשם הוי', ולכן נקראת גם "אמא עילאה", לפי שרק ממדרגת גילוי כזאת נהיה מקור הולדת המידות העליונות "אם הבנים", שהן חסד וגבורה כו' שנקראים שש קצוות (ו"ק דז"א), והוא הו' שבשם הוי' על שם שהם נמשכין מן האם, כמאמר רז"ל 'עובר ירך אימו'. ונשלם כח ההולדה דבינה על ידי הדעת דווקא, כמאמר רז"ל "אין דעת בקטן", שמוסיף בחינת העומק והשטרעם בהשגה של עצמות המאציל לנאצלים שהוא באין ערוך. שאז נשלם ו' קצוות דווקא, מחמת העומק שנוסף שמגיע עד העצם.

רב והנה אע"פ שבכל המשכה נוספה מעלה יתירה של גילוי שלא הייתה ניכרת במדרגה העליונה (ואדרבה, כל המשכה היא בשביל הגילוי דווקא). ולצורך הגילוי נדרשת התרחקות ממקורו (למשל, חכמה ממקור עצמות המאצילך ואז יש גילוי מסוים).

"ונהר יוצא מעדן כו'", שהוא העליון שמשפיע לתחתון (וכח הדעת הוא שמוסיף העומק והפנימיות שלא בערך, על דרך העומק שבנהר אשר העמוק דווקא מוסיף לנהר את הזרימה בכח וחיות שוטרעם גדול בזרם שיטפון בשצף קצף באין ערוך).

וכנראה בחוש, שכאשר יתבונן אדם בהפלגת איזה טוב, אזי יולד בליבו התפעלות האהבה דווקא לאותו דבר, ולהיפך התפעלות יראה או שנאה. וכן על זה הדרך גם בעבודת ה' גם כן, שמהתבוננות בגדולת ה' יולד בליבו אהבה לה' כו', ובהתבוננות דכולא קמיה כלא חשיב יולד יראה שלא לילך אחר ההבל כו'.

רא' ככה יובן למעלה גם באצילות, שראשית גילוי עצמות המאציל לנאצלים בעולם האצילות. ומלמעלה הוא בבחינת חכמה עילאה דאצילות, שהוא בחינת כ"ח מ"ה שהוא עדיין בלתי מושג, ונקרא ראשית האצילות. והוא בחינת י' שבשם הוי', שעדיין אינו בבחינת גילוי יש כלל וכלל, כי אם בחינת כח מ"ה (ולכן נקרא 'והחכמה מאין תמצא'). ומשום כך התלבשות אור א"ס ב"ה הוא בבחינת

האופן השני עשר הספירות משתלשלים באופן הפוך מן הסדר הראשון. דהיינו, שאין עשר הספירות מקבלים דרך ירידה מזה לזה, אלא כמבואר בציוורם על דרך ג' קווים מחולקים זה מזה דווקא.

והוא שקו אחד עומד לימין: החכמה למעלה, והחסד למטה הימנו, והנצח למטה מן החסד (ונקרא חח"ן). ועל דרך זה בקו שמאל: בינה למעלה, ותחתיה גבורה, ותחת הגבורה הוד (ונקרא בג"ה). ועל דרך זה קו האמצעי: דעת למעלה, ותחתיו תפארת, ותחתיו יסוד (ונקרא דת"י).

וכמו שכתוב: "חד אריך וחד קציר וחד בינוני"⁷¹. ורוצה לומר בזה, שאין המידות מקבלים מבינה בלבד - כסדר הראשון - אלא החסד עומד בקו שלו והגבורה בקו שלו. וגם בג' ראשונות - חב"ד - אין הבינה מקבלת מן החכמה (כסדר הראשון), אלא החכמה עומדת בקו ימין לעצמו, והבינה עומדת בקו השמאל - מובדלת בפני עצמה - בלתי שייכות וחיבור זה עם זה.

וגם הדעת עומדת בקו האמצעי - מובדלת בפני עצמה - אינה מקבלת מחו"ב שמימין ומשמאל.

נמצא לפי סדר הזה אופני המשכה משונים לגמרי מן הראשון - שכן אין חב"ד נמשכים זה מזה, וגם לא המידות כולן אין עיקר המשכתן מהג"ר (כפי הסדר הראשון), אלא בחינת חב"ד עומדים בג' קווין, כל אחד ראש הקו שלו.

אבני שוהם

וכן בפרדס ש"ו פ"א ואילך.

71. תיקוני הזוהר, וכן בעץ חיים בכמה מקומות;

והעניין הוא ששניהם אמת, ולא סתרי אהדדי כלל. רק נמצא שעיקר ההפרש שבין ב' האופנים בסדר ההשתלשלות נעוץ בבחינת ב' אופני הדעת: האחד - בבחינת הדעת עצמו (אופני סדר ועמידתו); והשני - בבחינת המידות המסתעפים על ידי הדעת.

בבחינת הדעת עצמו לפי האופן הראשון - דהיינו שג' ראשונות (חב"ד) עומדים זה למטה מזה, נמצא שהדעת הוא עומד למטה מבחינת חו"ב, אך עליון מן המידות. דהיינו, בסדר זה הדעת הוא בחינת הממוצע, בזאת שהוא מקבל מבינה וממשיך את השפע (הארת חו"ב) למידות. ועל כן עמידתו היא למטה מחו"ב - בכדי לקבל הארתם - אך למעלה מן המידות, כדי להשפיע אותם למידות שתחתיו. ואז נקרא "דעת תחתון".

ואילו לפי האופן השני - דהיינו שהדעת בסדר עמידתו היא בקו האמצעי, בשווה לב' הקווין חו"ב, ואינו עומד תחתיהם כלל לקבל (ואינו עומד כלל למטה מבחינת בינה) - מקומו דווקא תחת בחינת הכתר (כמו גם בחינות חו"ב), ודווקא באמצעיתם. ולכן גם הוא מקבל מאור הכתר, כמו חו"ב. דהיינו, שלפי אופן זה אין הוא מקבל שפע מחו"ב, אלא מאור הכתר, והוא זה הממשיך הארת הכתר לבחינת חו"ב וחו"ג דווקא. דהיינו, הדעת הוא המחבר והמייחד לבחינת חו"ב על ידי הארת הכתר, וממילא גם לבחינת חו"ג. ואז נקרא "דעת עליון"⁷⁷.

אבני שוהם

| | |
|--|---|
| <p>מחמת ששורש הקו האמצעי מגיע עד בחינת הכתר - מה שאין ביכולת הב' קווין חח"ן ובג"ה להגיע לשם - ועל כן נקרא גם כן "בריה התיכון", המבריח מן הקצה אל הקצה. פירוש, מן הקצה היותר עליון - שבבחינת הכתר, שאין הקווין מגיעין לשם כלל (והוא בחינת</p> | <p>ר' וקו האמצעי הוא הנקרא 'ישראל' - ישר א"ל, וגם כן נקרא ישורון, ובזוהר נקרא 'עמודא אמצעיתא'. והנה ידוע דג' קוין אלו נמרזין גם כן בציוור המנורה, וכמו שהנר האמצעי ממנו יאירו כולם ומקבלים כולם כו', כך מבחינת קו האמצעי מקבלים כולם.</p> |
|--|---|

בבחינת המידות המתסעפין על ידי הדעת - לפי האופן הראשון יהיה עיקר התהוות מציאות התפעלות המידות על ידי

אבני שוהם

מאור הכתר כשהלכה דרך הצינורות בג' קוין הללו, עדין לא היה עיקר פנימיות השפע מאור הכתר מתגלה שם, אלא היה מלובש ומוסתר בהם. אך כשבא האור למטה ממש - במלכות - על ידי הצינורות הנ"ל, אזי בכלות השפע שם דווקא האיר מבחינת פנימיות אור הכתר.

והנה פנימיות אור הכתר הוא אשר אורו למעלה מן ההשתלשלות, ונקרא בזוהר בשם 'טמירא דכל טמירין'. פירוש, שגם מהטמירין - שהן בחינת שורשים הנעלמים מג' קוין - גם מהן הוא טמיר ונעלם. והוא המתגלה דווקא במלכות, הנקרא סופן כי נעוץ תחילתן בסופן דווקא.

ולזה הטעם ג"כ נעוץ סופן בתחלתן והוא מה שאנו מוצאין בחינת המלכות שנקראת בשם כתר ממש כמבואר במאמר דאליהו קרקפתא כתר מלכות, וכדוגמא של כתר מלכות הגשמית, שהכתר נתונה על הראש בבחינת מקיף ממש וזו היא עיקר בחינת המלכות כידוע. ואעפ"י שהמלכות היא במדרגה התחתונה מכל מקום עיקר הארתה בבחינת הכתר והעטרה שעל המוחין שבראש כו', וכ"ז מטעם שנסב"ת דוקא.

פנימיות הכתר, כידוע בפרדס). ומשם יאירו כל הפרטיות או"כ הנאצלים לימין ולשמאל, כמו חח"ן מימין ובג"ה משמאל כו'. וזהו שאמרו רז"ל: 'ישראל עלו במחשבה', פירוש ישראל הוא קו האמצעי - ישר א"ל - דת"י. ועולה עד בחינת פנימיות הכתר. כלומר, עלה למעלה מעלה בבחינת פנימיות החכמה שבכתר, והוא הנקרא 'חכמה סתימאה דא"א', כלומר ב'מחשבה סתימאה'. וגם יובן על דרך המאמר הידוע בספר יצירה: 'נעוץ תחילתן בסופן, וסופן בתחילתן'. ופירוש המאמר הזה ידוע שרוצה לומר על בחינת הכתר, שנקרא תחילתן - שאינו מאיר עיקר הארתו אלא רק בסופא דכל דרגין - והוא בחינת המלכות, כידוע.

וכמובן, מתוך צורת הקוין, שהמלכות עומדת למטה תחת קו האמצעי דת"י לעומתו של הכתר ממש. כי הכתר עומד על קו האמצעי, ועל כן נעוץ תחילתם בסופן דווקא. והמשל בזה ידוע מבחינת הכאת אור השמש בארץ למטה דווקא, ולא באמצע. מפני שעיקר כלות השפע הוא בארץ להיות שאין עוד למטה הימנה. ובכלות השפע שם, תאיר אור ההתחלה דווקא.

והנמשל מזה מובן למשכיל כשהשפעה

הדעת (כפי שהם נולדים מבחינות שפע הארת חו"ב). מחמת שהדעת הוא בחינת ממוצע להביא הארת השכל, להוליד המידות. כלומר, עיקר הולדת הדעת המידות הוא רק מבחינת חו"ב על ידי הדעת שממשיך בהם הארת חו"ב. אולם לפי האופן השני אין עיקר הולדת המידות מבחינת חו"ב, כי אם מבחינת הכתר דווקא. דהיינו, בהכרח לומר שעל ידי הדעת נמשך הארת הכתר דווקא במידות.

אל דעות ה' הנה נמצא מהות בחינת הדעת נחלקת לב' מדרגות, שנאמר: "כי אל דעות הוי" (שמואל א' ב' ג'): האחד - נקרא "דעת עליון" - שנמשך מבחינת כתר והיא שמחברת ומחיידת לחו"ב (וממילא גם לקוין) על ידי הארת הכתר⁷⁷. ועל מדרגה זו אמרו רז"ל: "גדולה דעה שניתנה ב' בין אותיות י"ה" (ברכות ל"ג ע"א; סנהדרין צ"ב ע"א).

השני נקרא "דעת תחתון" - שנמשך מבחינת הארת חו"ב, אשר מחברת למידות. ונקרא "דעת המתפשט במידות", להמשיך בהם הארת חו"ב⁷⁸. ועל מדרגה זו אמרו בזוהר: "דעת דבין ב' כתפין" (ראה מקדש מלך ורמ"ז סוף פרשת פיקודי).

אבני שוהם

| | |
|---|---|
| <p>הנעלם.</p> <p>מן מחמת שבחינת דעת תחתון נמשך מן אור וחיות שכלי שבחו"ב, להתפשט ולהחיות מידות חו"ג - על כן יש ביכולתו לחברת ולקשר המידות כולם בהרגשת השכל המושג בבניה. וכמאמר הזוהר: דעת גניז בפומא (זח"ג קכ"ג ע"א).</p> <p>ועל כן הוא ממוצע להביא ולהמשיך למידות, ועל כן ביכולתו גם לחבר לחו"ג להיותו למעלה מהם ולמטה מחו"ב.</p> | <p>מן הכתר על כן יש ביכולתו לחבר לחו"ב ביחד על ידי הארת הכתר, שלמעלה משניהם. ולהבין זאת למטה, מבשרי אחזה, אשר מן הרצון נולד התקשרות באיזה מושכל להמשיך ולגלות ברצון זה גילוי אור שכל בהבנה והשגה בהרחבה גדולה. וכנראה בחוש, שעל ידי רצון וחשק הוא מתקשר ללמוד כל דבר שכלי, על ידי התקשרות זו בה הוא יוכל להבין ולהשיג בהרחבה כל דבר</p> |
|---|---|

נמצא שגם במידות יש ב' מדרגות: האחת - בחינת המידות שעיקר מציאותן הוא רק מבחינת חו"ב. לשון אחר, בחינת מידות חג"ת הנולדים מן השכל והתבוננות דווקא, עד שאם לא היה מתבונן בטיב הדבר ההוא או ברעתו, לא היה מתפעל באהבה או ביראה כלל לאותו הדבר. ועל בחינה זו נאמר: "לפי שכלו יהולל איש". דהיינו, שלפי ערך השכל וההתבוננות, כך יהיה ערך מציאות התפעלות המידות (הנקראים "מידות זוטא").

השנית - בחינת המידות, שעיקר שורשן הוא מהמידות שלמעלה מן השכל, (וממילא הם בלתי מוגבלות בשכל), אלא רק שיוצאין ונמשכין בדרך-מעבר מן השכל. והם בחינת המידות, שעיקר מציאותם הוא כפי שהם נולדים למעלה מן השכל דווקא⁷¹ (הנקראים "מידות רבה"⁷²).

אבני שוהם

זוטא - שורש במידות הללו שבכתר. וזהו שאמר בזוהר ברע"מ: "דז"א דאצילות בעתיק אחיד ותליה", כלומר יותר מאו"א אחיד ז"א בעתיקא קדישא. מחמת ששורש ומקור המידות דז"א הוא ממש מבחינת המידות דעתיק יומין ואריך אנפין, ושם אחידן ותליין.

ואילו שורש א"זא אינו אלא רק מבחינת הארתנה"י דא"א בלבד.

אך הנה מכל מקום כאשר יוצאים בחינות המידות דעתיק יומין ואריך אנפין למטה, בהכרח שיהיו עוברין דרך השכל, בדרך מעבר על כל פנים, אבל לא שיהיה עיקר מציאותן מן השכל.

71 שכן, גם אם השכל - בכח התבוננותו - יחייב להוליד היפוכם של דברים, אעפ"כ לא תזוז ולא תושפע התפעלות המידה הזו אפילו כמלוא נימה.

וזאת מחמת ששורשם של המידות הללו הוא מן הכתר - שנקרא רצון - שהוא למעלה מן השכל. ומשכך אין היא מוגבלת כלל ועיקר. למשל, כמו האהבה שברצון העצמי שלמעלה מן השכל (אהבה רבה) - היא בלתי מוגבלת בשכל כלל.

72 וכן יש כל המידות שלמטה מן השכל (מידות זוטא), למעלה ברצון (מידות רבה). והן הנקראים בלשון הכתוב: "ימי קדם" או "הרי קדם" או בלשון הזוהר "טורי השוכא". ויש לבחינת המידות שלמטה מן השכל - מידות



דעת-עליון ודעת-תחתון

וכרי להבין את מהות הדעת ראשית יובן מהות דעת-תחתון אשר מתפשט בתוך המידות, ומתוכו יובן גם עניין בחינת דעת-עליון אשר מחבר לבחינת חכמה ובינה יחד.

והנה כבר נתבאר לעיל - באופן הראשון - לפיו סדר השתלשלות עשר-ספירות דאצילות הן זה תחת זה (חב"ד זה תחת זה, ואחר כך כל המידות שהן ו"ק נמשכים מבחינת חו"ב). והדעת הוא הממשיך הארת השכל במידות, עד שיהיה לפי ערך השכל ממש^ט, כי הוא בחינת ממוצע להן על כן מוליד להם בחינת הפנימיות

אבני שוהם

הדעת המתפשט בתוך המידות הוא בחינת הפנימיות של המידות, ועל ידי כך הוא מגיע עד תכלית הבירור שלו.

וביאור העניין הוא כך: כדי להיות במידות בחינת המשכה פנימית מן השכל (ולא חיצונית בלבד), נצרך לזאת בחינת ממוצע. ואילולא בחינת הדעת הממוצע בין השכל והתפעלות המידות, היתה התפעלות המידות מן ההתבוננות השכלית רק מבחינת המשכה חיצונית בלבד.

והמופת לזה כי הדעת הוא בכל מקום נמשך מן הפנימיות (ממשיך בחינת המשכה פנימית), מאשר אנו רואים בהפרש התפעלות המידות של התינוק, להתפעלות המידות של הגדול.

והן על דרך דוגמת המידות באדם למטה - שהם נולדים ונמשכים רק מן השכל, ולפי ערך התפשטות נקודת השכל באורך ורוחב הבינה, כך יהיה ערך המידות. וכמו כן על דרך משל למעלה.

ואם כן, אינו מובן מהו בחינת הדעת ומדוע צריכים לבחינת הדעת, שכן הלא מן השכל וההתבוננות עצמה - כשיתבונן בטוב הדבר - הרי ממילא יתפעל באהבה לדבר ההוא. וגם אם תאמר שהוא בחינת ממוצע בין השכל ובין התפעלות המידות, מה צורך לבחינת ממוצע כלל.

אך העניין הוא שתועלת הדעת אינו בשביל ממוצע בלבד, אלא שהדעת הוא בכל מקום בחינת "הפנימיות". וכמו כן כאן, בחינת

שלהן. מחמת שיכול להמשיך מבחינת פנימיות השכל בפנימיות המידות דווקא (להיות בעצם התפעלות המידות). ועל ידי המשכה פנימית זו, המידות מגיעות עד עצם תכלית הבירור שלהן¹⁷. שההפרש בין פנימיות המידות לחיצוניות שלהן,

אבני שוהם

ששורש מקיפין דבינה מסמין עיני החיצונים).

הנה יובן בדוגמא שלמעלה מן המידות - אהבה ויראה שבלב זו תפילה. הנה אנו רואים שגם כשיתפעל אדם בתפילה ברשפי אש, הנה מיד לאחריה - בשומו ליבו בעניינים הגשמיים - יתלהב ליבו גם כן אליהם. או כשאשר יפגע אדם בכבודו או בממונו, יתפעל בכעס, כידוע.

ואם הייתה התפעלות האהבה בתפעילה בתכלית הבירור, רק להוי' לבדו, מאין יבוא לו התלהבות גם לדבר זר מיד או לכעס עבור כבודו או ממונו. אלא שגם בעת התפעלותו בתפילה, לא היה בתכלית הבירור (אלא שהיה מעורב בטוב ורע). בתערובת דבר זר, כדי להיות איזה מציאות דבר ויש כדומה. ולכן התפעל בחיצוניות הלב בלבד, שאיננה לתכלית האמת - לעומקא דליבא - אלא רק בבחינת חיצוניות (על כן יתפעל הלב גם להפך).

אך אם הדעת הוא המתפשט במידות, עושה בהתפעלות הלב בירור גדול, להיותו בחינת פנימיות המידות.

ולכן אצל צדיק האמת - אם נפל מחשבה זרה

שהגם שמצד תולדות המידות מן השכל וההתבוננות אחת היא - בקטן כמו בגדול - אך רק ההפרש ביניהם הוא הדעת. שבקטן עדיין אין הדעת מתפשט במידות (כמאמר רז"ל בחולין י"ב ע"ב: "קטן אין לו מחשבה", שהוא הדעת). על כן אין בהתפעלות מידותיו המשכה בפנימיות מן השכל, אלא רק חיצוניות ההארה, ועל כן אין תוקף כלל גם במידותיו (כמו שידוע בנקל לפתות נשים וקטנים, שדעתן קלה). משא"כ בגדול, שהתפעלות מידותיו על פי בחינת הדעת יש תוקף גדול למידותיו (כי הדעת ממשיך בהן חיות פנימיות ביותר, ולא יתפתה מלאו להן או להיפך).

ולכן אין הקטן - הפחות מ"ג - בן עונשין. כי אין דעת בקטן. כי שם"ה לא תעשה נמשך מצד היראה, ורמ"ח עשה מצד האהבה - שהם ה' חסדים וה' גבורות. ובקטן לא נשלמו חו"ג שלו על פי הדעת. אבל יותר מ"ג שנים - הגם שיהיה עם הארץ - דעתו מתפשט בחו"ג ומתחייב כו'.

כי המידות יכולות להיות מעורבין מטוב ורע, ועל כן שורש יניקת החיצונים הוא מבחינת המידות דווקא (ואילו כמאמר הפרדס

אבן-הראשה

שבחיזוניות המידות מעורבין טוב ורע, ואילו בפנימיות שלהן מובדל הטוב מן הרע, ואין שום תערובת כלל^{ר"ב}, אלא הן בתכלית הבירור^{ר"ב}.

ויובן בתוספת בירור: "כי אל דעות הויה", שיש ב' דעות בהויה: דעת עליון ודעת תחתון. וראשית יובן זה בבחינות אצילות וכי"ע - כי כידוע שהמדות דאצילות המה בחינת מקור העולמות [וכמ"ש "כי אמרתי עולם חסד יבנה", כי מיד שנתלבש

אבני שוהם

גויים" - שבת קמ"ו ע"א; זח"א כ"ח ע"ב; קכ"ו ע"ב; מאמרים ס"ו עמ' ר').

וזהו שאמר "לא יחפוץ כסיל בתבונה", מפני שהוא מתייחד עם הדעת (כמו שכתוב: "מפיו דעת ותבונה" וזהו גם שכתוב: "איש בער לא ידע").

וזהו שגם אחרי התפילה יכול לבוא לידי כעס, הוא מחמת יניקת החיצונים, מחמת שהיה בחיצוניות בלבד.

ריב והעניין הוא כי הדעת המתפשט בהן, שהוא בחינת התקשרות לבחינת הארת חו"ב בתוך המידות, הוא מבררן ומבדילן בתכלית, שלא יהיו מעורבין טוב ורע.

ובלא דעת מקבלים המידות מן השכל בבחינת תערובת, בלי בירור כלל (להיות כי נמשך בהן הארה חיצונית בלבד). אך על ידי הדעת נמשך בהן בחינת פנימיות כנ"ל, והוא המבדיל ומברר במידות בין טוב לרע, שלא יתערבו כל כך, עד שיוכל להיות מן האמת שקר כו' וד"ל.

בתפילה, הרי שזה לא ממנו אלא רק שבאה מבחוץ להעלותה, ואעפ"כ כו'.

ריאזוהו ההפרש בין מוחין דקטנות ומוחין דגדלות למעלה. שמבחינת מוחין דקטנות יש אחיזה ויניקה לחיצוניים. וכידוע מעניין אברהם (חסד דקדושה) שיצא ממנו גם ישמעאל (פסחים נ"א ע"א; ויקרא רבה, ספרי ואתחנן). לפי שבחינת אחורים דשם אלוקים הוא המסתיר על האור האלוקי, עד שיכול להיות נפרד, כידוע.

ובבחינת מוחין דקטנות, שבלא דעת, הרי בחינת הפנימיות מוסתר ונעלם, ומבחינת חיצוניות ואחוריים של המידות העליונים יכולים גם החיצונים לקבל.

אבל בבחינת מוחין דגדלות, שהוא הארת הדעת במידות, אין שם מקום ליניקת החיצונים כלל (מפני שבבחינת הפנימיות של המידות אין שם מקום לחיצונים להיות רק מבחינת אחוריים וחיצוניות, כידוע בעניין בא נחש על חוה - שהוא בחינת אחוריים דשם ב"ן (וכמו שכתוב: "מלך אלוקים על

אור א"ס במדת החסד, ע"י הרצון - שעלה ברצונו להיטיב לזולתו - נתהווה מציאות זולתו, שהם הנבראים מג' עולמות ב"ע], רק שהמה [-העולמות] כלולים ובטלים במקורם, כביטול זיו השמש בשמש, וזהו מיש לאין, שהוא בחינת דעת עליון. אך דעת תחתון, הוא בחינת הנבראים כמו שהם אחר התגלותם להיות נראה ליש, על ידי שם אלקים המסתיר.

הדעה הראשונה - הדעה שאצל המשפיע ("דעת עליון"), שהוא מלמעלה למטה ("מיש לאין"). דהיינו, שהשתלשלות העולמות כולא כלא חשיבי, מכיוון שלמעלה הוא בחינת "היש האמיתי". דהיינו, בחינת המקור של כל ההשפעות. ואילו למטה הוא בחינת "אין ממש". והוא מה שכתוב: דקמיה כלא וכאין חשיבא.

ובחינת דעת עליון הוא מיש לאין - שלמעלה, שהוא בחינת אור האלקי, הוא היש, להיותו יש האמיתי, מקור האמיתי לכל בחינת הנבראים. והנבראים המה בחינת אין, להיותם כלא חשיב ואין ואפס המוחלט, לגבי אור האלקי השופע בהם כו' [וכמאמר כולא קמיה כלא חשיבי, היינו אפילו ההתראות שנראים העולמות ליש ודבר נפרד, הוא גם כן כלא חשיב, וזהו כולא קמיה כו', כולא דייקא, והיינו מטעם שמה שנראים ליש, הוא מצד שם אלקים, המסתיר אור ושפע הוי"ה, ואילו קמיה, אין שם אלקים מסתיר, להיותו נמשך ממנו, וכמאמר כי הוי"ה הוא האלקים, כולא חד כו', וכמבואר במ"א במשל הרב המשפיע שכל לתלמידו, באותיות המסתירים אור שכלו, בכדי שיוכל להתקבל במקבל, אך לגבי הרב, אינם מסתירים, מחמת שהוא המציאם בשכלו כו' וד"ל].

והדעה השנייה - הדעה שאצל המקבלים ("דעת תחתון"), שהוא בהפוך מזה ("מאין ליש") (אך זהו עדיין דעה בהוי"ה דייקא, ודלא

כהמתבלבלים). כי להיותם מקבלים, הרי הם בבחינת "יש נפרד". כי כח האלוקי השופע עליהם הוא בבחינת אין - כלומר, "בהעלם". ואם כן אצלם הוא בהיפוך: שלמעלה בחינת אין ואילו למטה בחינת יש. כי אי אפשר שישנו בהשגה בבחינת אלוקות, איך שהוא בחינת היש באמת, כי שופע אורו עליהם בבחינת מקיף עליהם.

ובחינת דעת תחתון הוא מאין ליש - כי הנבראים מרגישים את עצמם לבחינת יש, רק שאור האלקי הוא המהווה אותם שיהיו בחינת יש. והתהוותו הוא בכל עת ורגע [כמאמר 'אומר ועושה', לשון הוה כו']. ואם היה מסתלק שפעו אפילו רגע אחת, היו חוזרים לאין ואפס כבתחילה, קודם התהוותם מאין ליש כו'. רק שאינם מרגישים אלא רק מציאות אור האלקי השופע בהם, אבל מהות אור האלקי, נעלם מהשגה שלהם. ולכן אנו אומרים, שהתהוות הבריאה הוא מאין ליש, כי למטה - שהם בחינת הנבראים, הוא היש - להיותם נראים ליש כו'. [הנבראים הגשמיים שבעשיה גשמית, נראים בראיה גשמית לעיני בשר; והנבראים הרוחניים דעולמות הרוחניים, נראים בראיה רוחנית - שהוא בחינת ראיית השכל. מה שאין כן אור האלקי, הוא נעלם אפילו מראית השכל כו', רק מציאותו נרגש בראיית השכל, ולא מהותו כו']. ולמעלה, בחינת אור האלקי, הוא בחינת "אין", להיותו מוסתר ונעלם מנבראים, ואינו מושג בהם כלל כנ"ל.

אך יש בחינת "דעת-תחתון" ובחינת "דעת-עליון" למעלה יותר - ויובן על פי הידוע, שיש בבחינת עשר-ספירות דאצילות שני בחינות: בחינת חו"ב ובחינת מדות. והנה, מקור העולמות, הם מבחינת המדות, על ידי אור א"ס המתלבש בהם כו'. אך בחינת אור א"ס המאיר בבחינת חו"ב עילאין, הוא למעלה מהיות מקור לעולמות, רק שנקרא בשם "גילוי אור לעצמו" [על דרך מבשרי אחזה, כשמשכיל האדם השכלות עמוקות לעצמו כו'].]

אך אעפ"כ, מבחינת אור המאיר לעצמו - בבחינת חו"ב עילאין - נמשך בחינת אור המאיר להיות מקור לעולמות ע"י צמצום, והיינו בחינת המדות שבחו"ב [ונקרא בלשון הקבלה יסו"ת; מה שאין כן חו"ב עצמן נקראים או"א עילאין, בלשון הקבלה].

והנה כינה נקראת "אם הבנים" - מקור למדות, [והוא בחינת מדות שבכינה הנקראת "תבונה"] וכח החכמה נעלם בה. וזהו "וחכם בכינה" כו'. וזו דעת תחתון, מאין ליש - כי מקור המדות הנקרא "אם הבנים", נק' בחינת יש, על שם שהוא מקור היש. וכח החכמה המלוּבש בה, הוא בחינת אין, הנעלם בבחינת היש דבינה. מה שאין כן חו"ב עילאין, נקרא "הבן בחכמה", כי החכמה - שהוא בחינת אין האמיתי, להיותו למעלה מבחינת מקור להשתלשלות - הוא בגילוי, וכח מקור העולמות הנקרא בינה כנ"ל, הוא כלול ובטל בבחינת החכמה עילאה, כביטול זיו השמש בשמש, וזהו מאין ליש".

אבני שוהם

כמ"ש קמ' כו' [משא"כ אם היו משיגים מהות אור האלקי, היו משיגים אמיתית הביטול כמ"ש קמ', וכמ"ש בלק"א ח"ב, אלמלי נתנה רשות לעין לראות כו' יעו"ש]. אך בדרך "הודאה", יוכלו להודות על אמיתית הביטול כמ"ש קמ' כו', [וזהו מה שאנו אומרים לעולם יהא אדם כו' ומודה על האמת כו']. כי ההודאה מרחוק היא, שהוא מרגיש דבר המופלא מהשגתו בה, רק שהוא מרגישו בהעלם, [כענין מזלייהו חזי], ולכן הוא מודה עליו. ולכן, אפילו בחינת ד"ע, אע"פ שאינו מאיר בנשמות בגילוי, מכל מקום - בהעלם - הוא מאיר בהם, ולכן המה מודים לבחינת ד"ע הנ"ל כו' וד"ל.

ריג ובפרטיות יותר, יש ג' אופנים בשתי דעות הנ"ל: הא' - מדות דאצילות ד"ע, ומלכות בבי"ע - ד"ת; הב' - בחינת בינה והתכללות המדות בה - נקרא ד"ע. בינה הוא בחינת יש אמיתי, והתכללות המדות בבינה הוא אין, הכלול בבחינת יש האמיתי דבינה. אך מוחין דאימא, כאשר מתלבשים בז"א - נקרא ד"ת מאין ליש. היש הוא מדות דז"א, והמוחין דאימא המלוּבש בתוך המדות, הוא בחינת אין המלוּבש בבחינת היש; והג' - בבחינת חו"ב עילאין עצמם, "וחכם בבינה" הוא מאין ליש, "והבן בחכמה" הוא מיש לאין.

והנה אע"פ שאין הנבראים משיגים מהות אור האלקי, וממילא אין משיגים אמיתית הביטול

אך מצווה "דעו כי הוי"ה הוא האלהים" - פירוש, האלהים בחינת הטבע, הוי"ה הוא כח ומקור לשם אלהים, וזה בכל דרכי הנהגות הטבע, אלא ששם הוי"ה מוסתר ונעלם בשם אלהים זה. כי הנהגת הטבע אינו אלא בחינת לבוש בעלמא, להלביש ולהעלים שם הוי' שלמעלה מן הטבע. כמו על דרך משל הלוש באדם, שטפל ובטל לגבי האדם, והעיקר הוא גופו של אדם בשכלו ומדותיו, ובלבושיו הוא שנגלה לזולתו בלבד כו"ר. כך כתיב: "כי שמש ומגן הוי"ה אלהים", ששם אלהים הוא כמו מגן ונרתק לשמש, דהיינו כמו לבוש להלביש לשם הוי"ה, משום דהטבע בטל וטפל לגבי שם הוי', שהוא היה והיה ויהיה כו'. גם בכל דרכי הנהגות הטבע, כי אלהים אינו מתנהג רק על פי שם הוי"ה שמוסתר בתוכו.

אבני שוהם

ואחרים אומרים שאין שייך לשון טבע. רק לשון סדר. אבל באמת, אלקים בגימ' הטבע, והוא הפועל טבעות הנבראים, בכל עת ורגע בפרט, וגם הוא המסדר בכל רגע בפרט, וכמאמר, ומסדר את כו' כרצונו כו'. אך באמת, עיקר הפועל הוא שם הוי' הגנוז בו דייקא, רק שלעיני הנבראים, אינו נראה רק הגילוי דשם אלקים, המסתיר על שם הוי', וזהו בחי' דעת תחתון הנ"ל, שהוא בחי' שם אלקים. אך כאשר נעשה נס, בהיפוך הטבע, היינו מצד שנתגלה שם הוי', מההסתר דשם אלקים, וממילא בחי' שם אלקים נתבטל ונכלל בו, וזהו בחי' גילוי דעת עליון, כמ"ש קמי', שלמעלה הוא היש אמיתי, וכולא קמי' כלא חשיב כו', [וכמבואר במ"א, דשתי דעות, הוא בחי' שם הוי' ושם אלקים כו'].

[והנה יש נשמות דבי"ע, ואצלם גם בחינת ביטול והתכללות בעולמות בבחינת המדות דאצילות אינו מושג בהם, רק בבחינת הודאה בלבד כו'. אך הנשמות דאצילות, רואים בבחינת ראייה ענין הביטול הנ"ל, וכמאמר אידין מתקרי חכים - הרואה את הנולד כו'. ויש נשמות יותר גבוהות הנקראות תאומים, ורואים גם בחינת ביטול המדות בבחינת בינה הנקראת אם הבנים, שזהו ענין וחכם בבינה כנ"ל. אך בחינת הבן בחכמה, שהוא בחינת ביטול והתכללות מקור העולמות בבחינת אין האמיתי דחכ"ע, הוא נעלם גם מהם, ואינו מושג בהם רק בבחינת הודאה בלבד. וד"ל].

ר"ד ועם הנ"ל יובן ענין ארבעה צריכים להודות כו', כי הנה ענין הנס, הוא למעלה מן הטבע, כי האומות קורין להנהגת העולם בשם טבע, ולכן הפילוסופים אומרים הטבע עשה,

ואמנם, הנה שם הוי' זה, אינו מושג ונראה לנבראים, כי אין משיגים רק בלבושים בלבד. והוא שם אלהים המצמצם להיות בבחינת "כח הפועל בנפעל" כפי ההטבעה כו'. על כן אמר "דעו כי הוי"ה הוא האלהים", שבשם אלהים אין העיקר, אלא שם הוי"ה. וידיעה זו אי אפשר להיות בנבראים בבחינת השגה ממש, שהרי הוא כמו דעה העליונה שמלמעלה למטה כנ"ל, שאין הנבראים משיגים אותה. אך בבחינת "הודאה" - שלמעלה מן ההשגה - יוכל להגיע אליו כנ"ל. וזהו ענין ההודאה על הגם דוקא רמ"ו, להיותו למעלה מן הטבע, דהיינו בשם הוי"ה, שלא יוכלו להשיגו בהשגה, אלא רק בהודאה בלבד כנ"ל וד"ל רמ"ו.

אבני שוהם

כו'. כי הנה בחי' או"א, ידוע שהן חו"ב שנקרא תרין ריעין דלא מתפרשין, והחכמה נקרא אין, והבינה יש, והוא כמוהדעה שמלמטה למעלה. וזהו דווקא בקבלת השפע מחכמה לבינה, אבל מלמעלה למטה, דהיינו באור אבא עצמו, כאשר עדיין אין החכמה שופע בבינה, הרי השפעה זו כלא וכאין חשיבא, כי מה שהחכמה נקרא כ"ח מ"ה, שלמעלה מן ההשגה, היינו בבוא האור שלה בבינה, שאז לגבי ההשגה, נקרא אין, כלומר בהעלם, אבל במהות החכמה עצמה, הרי הוא דווקא בחי' היש האמיתי. וכמו עד"מ מוח החכמה באדם, שמשכיל כל שכל, שהוא בחי' עצם כח השכל כו'. וא"כ, לגבי החכמה, ה"ז כמו דעה הראשונה, שהחכמה נקרא יש כו'. ואמנם, בנבראים, א"א להיות בהשגה, כ"א ע"ד הדעה שבבינה, לפי ששופע אליהם האור בבחי' יש, והחכמה נקרא אין. אבל עכ"פ, בבחי' הודאה,

רמ"ו ואמנם, הנס הוא בא מבחינת אור אלקי שלמעלה משם אלקים, והוא להיותו בא מלמעלה מכח הטבע, כידוע בכל נס. וא"כ הרי אנו רואים, שלפעמים יתגלה אור שם הוי"ה שלמעלה משם אלקים גימט' הטבע, גם בעולם הטבע למטה, כמו לפעול גילוי הנס ממש בטבעיות, כמו להפוך ים ליבשה כו'. והרי מזה יובן, שעולם הטבע כולו מתנהג דווקא מלמעלה מן הטבע, אע"פ שאין גילוי שם הוי"ה למטה בהנהגת הטבע, מ"מ מוסתר הוא ונעלם גם בכל הנהגת הפרטיות. אך בפועל הנס, הוא בא לידי גילוי מן העלם בלבד, ולכך נק' נס, לשון הרמת נס, להיות כי אור הטבע מתבטלת, ועולה ונכללת להתנהג ע"פ האור האלקי שלמעלה מן הטבע. וזהו עליה גדולה לבחינת הטבע, והיינו ענין עליו' שם אלהים בשם הוי"ה.

רמ"ז וזהו מזמור לתודה, שהוא יחוד או"א דיצירה

והנה כל הפסוק הזה מדבר בהמשכת החכמה, ע"י תודה והלכות. ופסוק הב' "עבדו את ה' בשמחה", מדבר בבחינת המשכת הבינה, שהיא נמשך על ידי העבודה בשמחה [ובלשון הקבלה, המשכת החכמה נקרא מוחין-דאבא, והמשכת הבינה נקרא מוחין-דאימא] כידוע דהתגלות עתיק הוא בבינה דווקא, כמו שאנו רואים באדם, שבהרחבת השגה, אז מתגלה התענוג כו' [מה שאין כן כאשר השכל אצלו הוא בבחינת נקודה דחכמה בלבד, אין שם רק בחינת עונג כהעלם], והתגלות התענוג נקרא שמחה".

אבני שוהם

ואמנם, הנס הוא בא מבחינת אור אלקי שלמעלה משם אלקים, והוא להיותו בא מלמעלה מכח הטבע, כידוע בכל נס. וא"כ הרי אנו רואים, שלפעמים יתגלה אור שם הוי"ה שלמעלה משם אלקים גימט' הטבע, גם בעולם הטבע למטה, כמו לפעול גילוי הנס ממש בטבעיות, כמו להפוך ים ליבשה כו'. והרי מזה יובן, שעולם הטבע כולו מתנהג דווקא מלמעלה מן הטבע, אע"פ שאין גילוי שם הוי"ה למטה בהנהגת הטבע, מ"מ מוסתר הוא ונעלם גם בכל הנהגת הפרטיות. אך בפועל הנס, הוא בא לידי גילוי מן העלם בלבד, ולכך נק' נס, לשון הרמת נס, להיות כי אור הטבע מתבטלת, ועולה ונכללת להתנהג ע"פ האור האלקי שלמעלה מן הטבע. וזהו עליה גדולה לבחינת הטבע, והיינו ענין עליי' שם אלהים בשם הוי"ה. ר"ז ולכן, אחר המשכת החכ', צ"ל ג"כ השמחה, שהוא בחי' המשכת החכ' בבינה כו' [כי אע"פ שבחי' מוחין דאבא, גבוה ממוחין דאימא,

יוכלו להגיע לדעה זו שהחכמה נקרא יש כו', כי לא יוכלו להשיג השגה בחכמה עצמה, רק בבחינת הודאה בלבד, מטעם הנ"ל. [וזהו שרש ענין מזמור לתודה, כי ההודאה הוא ביחוד דאו"א דוקא. ופירוש היחוד הוא, כאשר בחי' בינה נכללת בחכמה דוקא, וזה אי אפשר לבוא בנבראים, כי אם בבחינת הודאה בלבד, דהיינו שידודו בהודאה בלבד, שלמעלה היש ולמטה האין, כנזכר לעיל. וע"כ, כל הודאה בבחינת החכמה דוקא, ולא בבינה]. ובזה יובן גם כן ענין ההודאה על הנס, כענין ד' צריכין להודות, יורדי הים כו', מפני הנס שאירע להם. ולכאורה אינו מובן טעם בחי' ההודאה דווקא על הנס. אך הענין הוא, דבחי' אלקים בגי' הטבע, לפי ששם זה בחי' כח אלקי ממש אשר מלושב בנבראים, ונקרא כח הפועל בנפעל, ולכך נקרא אלקים מלשון כח, כמו יש לאל וכו', ואת אילי הארץ כו' כידוע, והוא שרש בחי' הטבע. ושם אלקים זה, מנהיג כח הטבע בכל פרטיה.

ואחר כך אומר: "דעו כי הוי' הוא האלקים", ופסוק זה מדבר בהמשכת הדעת כו' [כי יכול להיות גילוי המוחין-דאבא ומוחין-דאימא, רק שאינו רק בחינת חו"ב שבכאו"א, בלא התגלות הדעת. ובאמת העיקר הוא שיתגלה הדעת שבכאו"א מבחינת מוחין הנ"ל, וכמבואר בלק"א ח"א פ"ג, הנה אם לא יקשר דעתו כו' יעו"ש].

והנה להבין בחינת הדעת, שיש בו כמה בחינות: הנה ענין החכמה, הוא מה שמקבל עצם השכל מרבו כמו שהוא, בלי תוספת דבר; ובינה הוא למעלה יותר, והיינו להבין דבר מתוך דבר [ולכן בימי משה, "חכמים אשתכחו, נבונים לא אשתכחו" כו']. אך בחינת הדעת, רבותינו נתנו בו ג' פירושים: לפי פרש"י - הוא מי שיש בו כח להטעים דבריו, ושיהיה בהם טוב טעם, עד שירגיש זולתו הטעם שבדבריו. וכמו ר' יוסי נאמר עליו נימוקו עמו כו'; ואילו לפי פירוש רבינו יונה - ענין הדעת, הוא להבין מעצמו דבר חדש, וזהו למעלה מבחינת הבינה, שהוא מבין דבר מתוך דבר ששמע מרבו. אבל בחינת הדעת הוא להבין דבר מתוך רמיוות בעלמא שרמו לו רבו כו', וכמ"ש במעשה מרכבה "אלא אם כן הוא חכם ומבין מדעתו" כו'; ואילו לפי פירוש המדרש - היינו בחינת דרך-ארץ, הנמשך מצד השכל, כמש"א בפ' ויקרא, "כלי יקר שפתי דעת", הוא משה, שלא רצה ליכנס לתוך המשכן, עד שקרא אותו הקב"ה.

[והם ג' בחינות הדעת: פירוש המדרש, הוא בחינת דעת-תחתון, המקור למדות, כי ענין הדרך ארץ הוא שייך להנהגת המדות; ופרש"י, הוא בחינת דעת-עליון, המיוחד חכמה בבינה, ולכן הוא מטעים דבריו, כי אע"פ שמבואר למעלה שהתגלות העונג הוא בבינה דייקא, מכל מקום מקור הטעם ועונג הוא

אבני שוהם

מ"מ יש יתרון בבחי' מוחין דאימא, שמאירים הבחי' יחד כו']. וע"ד העבודה, היינו בחי' שפלות ושמחה כאחד כו' וד"ל. ולכן צריך להמשיך שני

בחכמה, ולכן המשכת הטעם בבחינת הסברה והשגה דבינה, שתהיה מוטעמת בטוב טעם, הוא ע"י המשכת החכמה בכינה כו'; ופירוש רבינו יונה, הוא דעת יותר עליון, הממשיך מלמעלה מן החכמה, לתוך החכמה. ואפשר לומר כי דעת תחתון השייך למדות, שרשו בדעת היותר עליון הממשיך מלמעלה מהחכמה בחכמה כו'.

ועל כל בחינת דעת הנ"ל אמר: "דעו כי הוי' הוא האלקים", כי כאשר יגיע לדעת היותר עליון, אז ירגיש בנפשו, איך דהוי' הוא האלקים, כולא חד ממש [והיינו בבחי' יחיד, ששם בחי' חו"ג אינם נבדלים זה מזה, ואינם נבדלים מן העצמי, עד שלא שייך לומר אפילו לשון התאחדות, עיין בשער היחוד סעי' יו"ד וי"א כו']. ואח"כ אמר, "הוא עשנו", היינו בחי' קו האמצעי המתחיל מבחי' הדעת, ושם הוא שרש נש"י כידוע, ולכן, ולו ממש אנחנו, אליו ולא למדותיו כו' וד"ל.



רצון ומחשבה הקדומה

כל העולמות - מראש כל דרגון ועד סוף כל דרגון - שנכללו בתיבת שמים וארץ^{ר"ח}, כולם נבראו רק בשביל ישראל (שהיא הנשמה האלוקית המלוכשת בגוף הגשמי, שנקראת בשם ישראל על שם 'כי שרית' - שמושלט על כל הכוחות שבנפש הטבעית לבררם ולהפכם מחושך לאור).

וידוע חילוק הדעות בחז"ל (חגיגה י"ב א') מה נברא תחילה: חד מאן דאמר - שמים קדמו (שמדבר בסדר ההשתלשלות שמתחילה נאצלו עשר ספירות דאצילות שנקרא שמים בכדי לאחזאה, ואחר כך נבראו על ידם העולמות מאין ליש, שזה נקרא בחינת ארץ); וחד מאן דאמר - ארץ קדמה (והיינו, מטעם דסוף מעשה עלה במחשבה תחילה, ופירוש מחשבה זאת הוא עניין הרצון להאציל).

הרצון להאציל נקרא בלשון הקבלה: בחינת פרצופי עתיק ואריך דאצילות. ויש ברצון זה גופא ב' בחינות: פנימיות וחיצוניות. וחיצוניות רצון זה הוא להאציל עשר ספירות דאצילות - ונקרא שורש ומקור לנאצלים; אך פנימיות הכוונה דרצון זה להאציל היה שיבראו העולמות דייקא - מאין ליש - בכדי להיות בבחינת מלך עליהם^{ר"ח} (כי 'אין מלך בלא עם' - רבינו בחיי).

אבני שוהם

כתר עליון הוא הרצון למלוך על הנבראים. ונמצא שבבחינת הכתר דאצילות - ארץ, שהוא בחינת מלכות דאצילות המתלבשת בנבראים דווקא - קדמה בבחינת הפנימיות (שקודם לחיצוניות).

ריח שמים בכללות הוא כולל העשר ספירות דעולם האצילות - עד שורשם עד רום המעלות במידות שבעצמות אור א"ס ב"ה (שנקרא שמייהשמים). ואילו ארץ הוא כולל ג' עולמות דבי"ע.

ר"ט וזהו כתר עליון איהו כתר מלכות - שפנימיות

רצון הקדום והנה עוד חד מאן דאמר - שמים וארץ כאחד נבראו, להיותו מדבר בבחינת הרצון הקדום, שקודם הרצון להאציל. דהנה רואים בכל רצון למעשה שצריך להיות רצון קדום מתחילה הקודם אליו^{כב}. ונקרא למעלה בלשון הקבלה בחינת א"ק [= אדם קדמון], שזהו בחינת המחשבה הקדומה, הצופה ומביט על סוף כל הדורות (מוסף דר"ה - פסוקי זכרונות) מראש לסוף, כאחד.

והנה בחינת הרצון המוחלט הזה - כאשר נעשה ההחלטה במחשבה זאת שיבואו כל פרטי ההשתלשלות הכלולים במחשבה זו בתכלית הביטול לידי פועל ומעשה - אינו בא לידי מעשה עדיין להתלבש בעשר ספירות דאצילות ובעולמות - אלא רק ממנו נמשך הרצון להאציל, והוא המתלבש בעשר ספירות דאצילות^{כג}.

אבני שוהם

רב כמו שרואים למטה, שכאשר נתעוררה מחשבתו של אדם לבנות בנין, הרי שלא יבוא הדבר לידי מעשה אם לא כאשר ישקול תחילה במאזני שכלו אם לבנות אם לאו. וכאשר נגמר ונשאר אצלו בהחלט לבנות נקרא זה - רצון המוחלט (בעצמיות נפשו) - שאינו בא לידי מעשה עדיין עד שיכול להיות שיגביל זמן אחר לעשות הבנין בפועל ממש. ולא יעשנו תכף ומיד, אלא רק כאשר יבוא הזמן שהוגבל למעשה - אז נזכר על רצון זה שהחליט בנפשו ונתעורר לעשותו בפועל ממש, ונקרא התעוררות זאת בשם - רצון למעשה - להיותו בא בדרך התלבשות בכח המעשה דווקא (מה שאין כן ברצון המוחלט, שאינו מתלבש כלל בבחינת המעשה, אלא הוא רק שורה בבחינת מקיף על בחינת הרצון, ומכריחו להתלבש בבחינת המעשה).

והנה הרצון למעשה צריך כבר להתלבש בכל פרט ופרט בפני עצמו (כמו תחילת הרצון לבנות יסוד הבנין, שבגמר היסוד נשלם הרצון ומוכרח להתעורר רצון אחר לעשות גוף הבנין - וכל על דרך זה כל הפרטים). מה שאין כן ברצון המוחלט, שהוא החלטה כללי לכללות הבנין - מראשו ועד לסופו כאחד - ולכן גם אחר כך בשעת עשיית הבנין הוא המעורר כל הרצונות עד להרצון לפרט היותר אחרון, והוא הפועל בין רצון לרצון (והיינו שאחרי סיום רצון האחד יתחיל תכף רצון הב' וכו'). וכך יובן למעלה בעניין הרצון הקדום. רבא רק אעפ"כ עיקר גילוי הרצון להאציל

רצון הפשוט והנה רצון המוחלט הוא לכללות הבנין - מראשו לסופו, כאחד - כך יובן למעלה בבחינת מחשבה הקדומה דא"ק [וכן בבחינת ההחלט שבמחשבה זו], שנסקרין שם כל פרטי ההשתלשלות מראשן ולסופן כאחד^{כב}. אולם מאן דאמר ארץ קדמה - פליג אפילו אאידיך מאן דאמר דשמים וארץ כאחד נבראו^{כב}, דבחינת סובב כל עלמין קדם אפילו למחשבה הקדומה.

דהנה ידוע שבחינת המחשבה הקדומה היא באה גם כן מעצמות אור א"ס בבחינת צמצום, להיותה מוגבלת רק לבחינת דורות דשית אלפי שני (ונקרא בלשון

אבני שוהם

נה"י שבה - ולכן נקרא 'רגלי' א"ק.
רבנוכמאמר רז"ל (ראש השנה ט"ז ע"א, במשנה):
כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון, היינו
כל אחד ואחד בפרט. ואעפ"כ אמר אחר כך
(שם י"ח ע"א): תנא, וכולם נסקרין בסקירה
אחת. והיינו, לעוצם רוממות המחשבה הזאת
- שאינה בערך ההשתלשלות כלל, עד
ששווין לגבה עולם האצילות ועולם העשיה
בהשוואה גמורה - לכן יוכלו כולם להיסקר
כולם כאחד.

וזהו הטעם דמאן דאמר שמים וארץ כאחד
נבראו. והיינו, בבחינת מחשבה הקדומה
ורצון הקדום.

רבנוכמבואר זה בתו"א ר"פ ויגש, במאמר קורת
בתינו. כי באמת שורש בחינת ארץ - שהוא
בחינת סובב כל עלמין - הנבראים מאין ליש,
קדם אפילו למחשבה הקדומה.

מהעלמו, וכן אחר כך גילוי העשר ספירות
דאצילות מהעלם הרצון השורש ומקור
אליהם - הכל הוא מצד תוקף הכח דרצון
המוחלט הנ"ל, שמכריחם לבוא לידי גילוי
מהעלמם.

וכן כאשר נגמר השתלשלות עשר ספירות
דאצילות (שמסתיים הרצון להאציל), לא
יוכל להתגלות ממנו הרצון לברוא (עולם
הבריאה) כי אם על ידי כח הרצון המוחלט
הפועל גילוי הרצון לברוא עד הרצון היותר
אחרון (לעולם העשיה הגשמי).

הכל הוא מכח הרצון המוחלט, המאיר על כל
הרצונות בבחינת מקיף ומכריחם לבוא לידי
גילוי מהעלמם.

וזהו בלשון הקבלה למעלה, דרגלי אריך
מסתיימים בסוף עולם האצילות בלבד, ואילו
רגלי א"ק מסתיימים בסוף עולם העשיה. כי
ההחלט שבמחשבה הקדומה הוא רק בחינת

הקבלה אלפים יובלות). מה שאין כן בבחינת אור א"ס בעצמו כל יכול להאציל עד אין קץ ולברוא עד אין שיעור. ולכן מוכרח להיות המשכת מחשבה זאת בבחינת צמצום מן העצמות. והנה כל צמצום צריך להיות לו רצון מתחילה שיבוא לכלל צמצום, שזהו בחינת הרצון הפשוט שלפני הצמצום שעלה ברצונו להטיב לזולתו וגם להיות מלך על עם^{רבי}. והנה בבחינת הרצון הפשוט הזה היו גם כן כלולים שמים וארץ כאחד [שזהו עניין שמי השמים], שזהו בחינת ב' מידות דחסד ומלכות, אלא רק שהם בבחינת א"ס.

נתינת עצמותו אך מי פעל התעוררות רצון הפשוט למידות אלו שיבואו לידי גילוי מהעלם עצמותו (דלאו מכל אינון מידות כלל), אלא הוא בחינת סוף מעשה (בחינת פנימיות הרצון הפשוט). כידוע דנתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים דייקא. שזהו בחינת נתינת עצמותו להתלבש בנבראים, מאין ליש דייקא, ולהיות מלך עליהם^{רבי}.

אבני שוהם

עיקר פנימיות שלו הוא בחינת גילוי דמידת המלוכה. וזהו טעם דמאן דאמר דארץ קדמה, אפילו לבחינה שבה שמים וארץ כאחד נבראו.

ועם זה יובן המאמר ד'אנכי עשיתי ארץ' - דבחינת אנכי הוא פנימיות רצון הפשוט, שנקרא נתינת עצמותו. וזהו אנכי - אנא נפשי כתבית יהבית.

ושם הוא שורש בחינת ארץ בלבד, ואין שם שורש לבחינת שמים עדיין. רק בחיצוניות רצון הפשוט, שעלה ברצונו להטיב, שם הוא שורש בחינת שמים, ונקרא שמי השמים.

רבישעל ידי זה הרצון הפשוט נתגלו ב' מידות: חסד ומלכות הכלולים בהעלם עצמותו, ובאו לידי גילוי בבחינת א"ס. ואחר כך - על ידי ששיער בעצמו בכח מה שעתיד להיות בפועל (ראה מקדש מלך לזח"א ט"ו א') - נעשה בחינת צמצום להתגלות בחינת מחשבה הקדומה במידה ושיעור להשתלשלות דעכשיו דייקא.

רבה כי כמו שמבואר לעיל בענין הרצון להאציל, שפנימיות הרצון הוא להיות כתר מלכות - כן גם כן בבחינת רצון הפשוט שממנו נתגלו ב' המידות להיטב ולמלוך -

ופנימיות נתינת עצמותו להיות מלך על עם היה בשביל ישראל דייקא, ובהם נמשך פנימיות המלוכה (מה שאין כן בעולמות אינו מתפשט רק בחינת חיצוניות המלוכה עד שמתפשטת למטה להיות מלך אלוקים על גוים)^{ר"ב}. וזהו מאמר רז"ל: "ישראל עלו במחשבה" - שהם עלו מעל מדרגת המחשבה שבאלוקות .

והכל בשביל ישראל וזהו הטעם שנבראו כל העולמות באופן שהם נבראו - כמו שהם עכשיו במספר קצוב: ד' עולמות אבי"ע, ובכל עולם ועולם בחינת עשר ספירות (עשר ולא תשע וכו') - כי כך שיערה מחשבתו יתברך, שבאופן זה דווקא יתגלה גילוי אור א"ס בנשמה האלוקית, ולא באופן אחר^{ר"ב}. מה שאין כן, אם הייתה הנשמה נמדדת באופן אחר במחשבה, היו העולמות נבראים באופן אחר^{ר"ב}.

אבני שוהם

רבו זהו 'אנכי עשיתי ארץ' - שהוא בחינת רבך וזאת להיות שגם הנשמה נמדדה באופן המלוכה המתגלית מהעלם עצמית בפנימיות רצון הפנימי שנקרא 'נתינת עצמותו'. והיה עיקר גילוייה בפנימיות להיות 'אדם עליה בראתי', ולהיות עליו מלך דייקא (שזה מה שנקרא 'מלך ישראל').

רבזשכך עלה ברצונו יתברך - להעלים ולהסתיר אור ושפע אין סוף ב"ה, בכדי שיתהוו עולמות בירידות השתלשלות המדרגה, עד שיהיה עולם הזה השפל, הגשמי - שבו נעשה משכן האדם - כדי 'לאהפכא חשוכא לנהורא' ו'מרירו למתיקו' - שדווקא אז יהיה יתרון האור הבא מן החושך (שאז מגיע עד רצון העליון ב"ה, למעלה מבחינת חכמה והשגה).

ובקרא בזוהר: "בריש הורמנותא דמלכא". ונקרא בזוהר: "בריש הורמנותא דמלכא".

רבט ויובן על פי משל מרב המשפיע שכל לתלמידו - כי מתחילה עולה הרגשת כלי המקבל בשכל הרב המשפיע ואיכות טיב שכלו, עד שמחמת זה נעשה אצלו רצון להשפיע אליו.

ועל ידי התורה ואין זה סותר להמאמר הז"ל: "בשכיל התורה - שנקראת ראשית (דרכו)". והכוונה שכל העולמות נבראו בכדי שעל ידם יומשך ויתגלה אור התורה למטה - ולכן נקראת 'ראשית דרכו' - שהתורה היא ראשית ההילוך והגילוי מאור א"ס. ואחר כך נתגלו העולמות, בכדי להלביש אור התורה, ולגלותה למטה (ולכן התורה קדמה לעולם)^{רל}.

אבני שוהם

ואחר כך, כאשר עלה ברצונו לבואר לידי פועל, שיעור הזה ששיער בעצמות איכות העולמות - שהוא בחיצוניות הרצון כנ"ל - פעל בחינת הצמצום. דהיינו, שיצטמצם ויתעלם אור העצמות - כמו שהוא בבחינת א"ס - ולא יתגלה רק הארה במידה ושיעור, לפי ערך העולמות (שהוא בחינת הרשימו הקו הנמשך אחר הצמצום. שמהם נמשכו כל העולמות במידה ושיעור כו').

רל ויובן ממשל הרב, שמפשיע לתלמידו כנ"ל - שמתחילה מצמצם ומעלים אור שכלו במוחו, ומגלה במחשבתו רק הנקודה שנמדדה אצלו מכבר לצורך השפעת המקבל.

ואחר כך, כשהיה אומר נקודה זאת כמו שהוא, לא היה כלי המקבל מכיל עומק הרוחניות שלה (כי אע"פ שכבר היא מוגבלת, לפי ערך הגבלת הכלי המקבל, מכל מקום אינה הגשמת כלי המקבל).

ולכן ממציא משלים והסברים רבים להלביש עומק הנקודה בתוכם.

ואחר כך משפיע בדיבור כסדר הבחינות: ואומר מתחילה בדרך קצרה אותיות אשר

אך השפעה זאת - כמו שהיא ברצונו - תוכל להתפשט בלי שיעור. לכן משער ומודד שפע קצובה במחשבתו לצורך השפעת המקבל. ושפע זאת היא נקודה פרטית מכללות השכל שלו, שנתעורר לבוא לידי השפעה בבחינת הרצון הנ"ל.

אך נקודה זאת אינה מקבלת עדיין מכללות השפע, וכלולה ומתאחדת איתם עד בחינת שפע הכללית. ורק אחר כך, כשרוצה להשפיע בפועל, אז מעלים כל עצמות השכל במוחו, ומגלה רק נקודה זאת שנמדדה כבר במחשבתו לצורך השפעת המקבל.

כך - למעלה - נשמות ישראל, כמו שהיו בגופים, עלו במחשבה - בבחינת פנימיות הרצון הפשוט - להיות רוצה ה' בעמו כו'. ומחמת זה נתעורר להיטב.

אך להיות שהנשמות עלו במחשבה שיהיו באופן מוגבל דווקא, לזאת שיער בעצמו בכח עולמות העתידיים להיות בפועל.

וכח המשער בחינת העולמות, נמשך מכח המשער שבפנימיות הרצון ששיער איכות הנשמה על איזה אופן תהיה.

אבני שוהם

[וזהו שמצינו שלפעמים נקראת התורה שפע החתן - שהוא הקב"ה - ונשמות ישראל נקראים בחינת כלה; ולפעמים נקראים נשמות ישראל בחינת חתן והתורה בחינת כלה (כמאמר: ביום חתונתו זה מתן תורה, ולפעמים כמאמר: תורה צוה לנו משה מורשה - אל תקרי מורשה אלא מאורסה, ככלה הארוסה).

אך יובן שכמו שהם למטה - בגופים - הם מקבלים מבחינת התורה, אולם אכן בשורשם - כמו שעלו במחשבה - הם משפיעים לתורה - כו'.

וזה גם כן הטעם שהתורה נמשכה במידה ושיעור - הגם שבשורשה היא בחינת א"ס (כמאמר: ארוכה מארץ מידה כו') - מכל מקום למטה נמשכה במספר תרי"ג: רמ"ח מצות עשה ושס"ה לא תעשה. והיינו, גם כן מטעם שהמשכת התורה הוא בשביל ישראל, ולכן נמדדה במידה ושיעור באופן שתוכל להתקבל בנשמות ישראל.

ולכן יש תרי"ג מצות, להיות כי בנשמה האלוקית יש תרי"ג אברים ברוחניות על דרך תרי"ג אבריי הגוף. והכוונה בהמשכת התורה והמצוות בכדי שיתגלה אור א"ס בכל אבר ואבר בפרט, באברי הנשמה, עד שתהיה בבחינת מרכבה בכל כוחותיה בפרט לעצמות אור א"ס.

מלובש בתוכם כללות הנקודה, ואחר כך אומר המשלים ולהסברים המגלים את אור הנקודה למקבל.

וכן הוא על דרך זה למעלה - שבחינת התורה הוא בחינת שפע הא"ס הנמשך מתחילה במידה ושיעור לצורך הגילוי למטה - בעולם הזה הגשמי, לנשמות ישראל שבגופים - ואחר כך נאצלו ונבראו כל העולמות כדי להלביש אור התורה כדי שתוכל להתגלות למטה בנשמות שבגופים גשמיים, לפי ערך הגשמת הכלי שלהם.

ואם כן, אין זה סותר למאמר רז"ל הנ"ל ד'בשביל ישראל' - כי באמת גם אצילות אור התורה והמשכתה למטה בעולמות הוא גם כן בשביל ישראל. ולכן לא ניתנה התורה אפילו למלאכים עליונים, כי אם לישראל בלבדם. ולכן אמר בתנא דבי אליהו: ז' דברים קדמו לעולם כו' תורה וישראל כו'. ומסיק שגם מחשבתן של ישראל קדם לכל דבר כו'.

ויובן גם על פי משל דהשפעת שכל מרב ותלמיד - כי בתחילה עולה הרגשת כלי המקבל אצל המשפיע - קודם הרצון להשפיע - ואחר כך כשנתעורר ברצון להשפיע, אז מודד השפע שלצורך השפעת המקבל.

נמצא שמדידת כלי המקבל קדם למדידת השפע, אפילו בכח, וכל שכן שקדם למדידת השפע בפועל.

אבן־הראשה

נמצא, שבחינת העולמות הם בחינת חיצוניות. ובחינת תורה, שקדמה לעולם, הוא בחינת פנימיות. ובחינת מחשבתן של ישראל, שקדמה לכל דבר, היא בחינת פנימיות־דפנימיות.

אבני שוהם

ועל דרך משל בשכל הרב מדידת פנימיות
לזאת נמשך מספר תרי"ג מצות בחינת תרי"ג
השפע, שהיא בחינת הנקודה לפי אופן
כלים להתגלות על ידם אור עצמות א"ס
שנמדד כלי המקבל מתחילה בעצמות
בנשמה האלוקית.
המשפיע.



ב' בחינות השתלשלות

נודע שיש ב' בחינות בגילוי אור אין־סוף ב"ה: האחת - בחינת השתלשלות וסדר המדרגות (שהם בחינת המשכות מעילה לעילה, הארה והארה דהארה) רלא. שכל בחינת השתלשלות דרך כלל נקרא "יש מיש"; והשנית - למעלה מן ההשתלשלות, "יש מאין" ממש, מן האין המוחלט.

יש מיש בדרך עילה ועלול, שזהו עניין השתלשלות הספירות בספירות עצמן (מחכמה עד המלכות דאצילות). שזה אינו דבר חדש, כי גם קודם שנתגלה העלול מהעלמו בעילתו, היה כלול בתוך עילתו במציאות דבר, אלא רק

אבני שוהם

ובמעלה, ו[עתה] הוא בבחינת 'יש' (סידור עם דא"ח ע' רצז, א).

"ועל דרך זה יובן למעלה בכל ההשתלשלות של העולמות, שהן בבחי' 'עילה ועלול', שבחינת העלול היה כלול תחילה בעילתו בתכלית ההתכללות, ואחר כך נשתלשל וירד למטה בריחוק מקום ומעלה במהות דבר אחר לגמרי. ועל דרך זה עד רום המעלות, שהרי כל 'עילה' יקרא 'עלול' לגבי העליון הימנו כידוע, שבדרך כלל הנה כל העולמות הנבראים נקראו 'עלולין' לגבי ה'עילה' הראשונה, הוא בחינת מלכות דאצילות, שמחיה כל העולמות הנבראים מאין ליש כידוע" (סידור עם דא"ח ע' רצז, א).

רלא "הנה, פירוש ענין ההשתלשלות ידוע שהוא הנק' דרך 'עילא ועלול', שהעלול הוא המשתלשל ומסתעף מן העילה, מבחינה התחתונה שבעילה בלבד, ויצא להיות למטה דבר ו'יש' מובדל בפני עצמו מן העילה בריחוק מקום ומעלה" (סידור עם דא"ח ע' רצז, ד רצז, א).

"כמו על דרך משל שאנו רואים באדם בחינה זו של ההשתלשלות 'עילה ועלול', מן השכל [משתלשל] למחשבה, וממחשבה [לדיבור] כו'. או הסתעפות המדות מן השכל, שנעשו המדות מהות דבר בפני עצמן בהולדם מן השכל, הגם שהיו תחילה כלולים בשכל לגמרי, אך, אחר כך יצאו למטה בבחינת פירוד מן השכל ונתרחקו מן השכל במקום

שיצא מהעלם אל הגילוי^{רלב}.

שהפירוש הוא שהעילה הוא גם כן בחינת "יש" וכל שכן שהעלול הוא יותר בחינת יש. וגם יש לפרש שאף כשהעלול היה כלול בתחילה בהעלם בעילתו, היה גם כן בבחינת "יש", אלא רק שהיה בהעלם. ואחר כך כשיוצא מן ההעלם אל הגילוי, מכל שכן שהוא בבחינת יש. ולכן נקרא שפע זה מיש ליש^{רלב}.

אבני שוהם

- כמו מבחינת חכמה עד בחינת הדיבור. למשל, באדם שהולך השפע על פי סדר ההשתלשלות. כי בתחילה הוא מרגיש רק שנברקה נקודת החכמה במוחו, ואחר כך מרגיש שזאת הנקודה מתפשטת לאורך ורוחב בהשגה דבינה (וממילא כח ההסבר כלול בתחילה בהנקודה בהעלם, ואחר כך נמשכה מן ההעלם אל הגילוי במוח הבינה). ואחר כך - על ידי הבינה, שמבין איכות הדבר על בוריו ומבין שראוי לאהוב אותו - נולד מזה מידה ותשוקה שבלב. וזה גם כן נמשך מן ההעלם אל הגילוי. שבתחילה היתה המידה כלולה בשכל בהעלם, ואחר כך נמשכה מן ההעלם א הגילוי. ואחר כך מן החמדה ותשוקה שבלבו נולדו מזה אותיות המחשבה שבמוחו - לחשוב איך להוציא הדבר מן הכח אל הפועל - וזה גם כן נמשך מהעלם אל הגילוי. ואחר כך מאותיות המחשבה נמשכים אותיות הדיבור. וכל זה נקרא "יש מיש".

רלב וכמו התפעלות המידות שבלב שהיו כלולים מתחילה בתוך שכל המולידן. רק שם היה בבחינת התפעלות שכלית - שהוא רוחני יותר - ואחר כך נתגלה בלב במורגש יותר. וכן בהשתלשלות הקוין - כמו חח"נ - קו הימין. הנה קודם שנתגלה החסד מן החכמה, היה כלול במהותו בתוך החכמה. וראיה לזה ממה שאנו רואים שכל מי שהוא חכם ביותר, נוטה לחסד ביותר דווקא. אם כן יש מהות חסד בחכמה.

וכן בחינת הנצח - קודם שנתגלה מן החסד היה כלול בתוך החסד. וראיה לזה מהידוע שהחסד נקרא גדולה - שכל מי שטבעו הוא בגדולה והתנשאות יתירה - בטבעו להעמיד על נצחנו ביותר. וכן בעבודת ה' - כל מי שיש לו הגבהת הלב באלוקות יש לו נצחון ביותר בבחינת אתכפיא ואתהפכא. אם כן יש הוראה שיש בחינת הנצח בחסד ולא נתחדש בו אחר כך מאומה, רק שנתגלה מהעלמו.

רלבג שהוא על דרך סדר ההשתלשלות עילה ועלול

[והנה, בהשתלשלות עילה ועלול - כשהעלול מתקרב אל עילתו, ממטה למעלה - הוא משיג את עילתו. ולכן הוא שש ושמה בו ותהיי השמחה גדולה. כך תהיה שמחת העלול בהגלות נגלות עליו אור העילה שלמעלה, תחת אשר ירד בהשתלשלות ונעשה מרחק רב בינו ובין עילתו, ורחק מאור פניו בסתר המדרגות. כמשל בן המלך שיצא מן השביה, ובא וראה את פני אביו. והכל הוא מפני שעתה בגילוי זה יש לו השגה איך שיצא מאפילה לאור גדול ומאבל ליום טוב ומשעבוד לגאולה. שאז אור א"ם כבר יכול לירד ולהשתלשל באופן שיהיה דרך ומבוא לתפיסא והשגה - במה שיכולים להשיג מאור א"ם ב"ה הנגלה - ואיך שהגילוי רב מאד.

הוא גילוי אור א"ם ב"ה המתגלה בבחינת "יש" והשגה, להיות איזו תפיסא והשגה באור פני מלך המתגלה אז. שמתגלה אור א"ם בבחינת יש - להיות השגה ותפיסא לנשמה - להיות נהנית מזיו השכינה. דהיינו, שיש השגה והבנה איך שיצאו מאפילה לאור גדול^{הלד}]. [וזהו עניין יום-טוב - גילוי השמחה].

אבני שוהם

הלד "והנה, מאחר שה'עלול' נשתלשל העילה שלו, וכידוע דתשוקת העלול לגבי למטה מטה בריחוק מקום מן ה'עילה', אם כן, כאשר ה'עלול' חוזר ועולה מלמטה למעלה ומתקרב לגבי ה'עילה' שלו עד שנכלל בעילתו, הנה, אז יש גודל הגילוי של השמחה והתענוג ב'עלול' מפני היות שנתרחק ה'עלול' מאד למטה מטה, ואור השגתו בעילתו גבוה מאד נעלה הרבה במדריגה ממדריגות השגות עצמות ה'עלול' כמו שהוא כבר יצא בבחינת פירוד למטה כו', עם כל זה, נכספה וגם כלתה נפשו בקרבתו להשיג השגה גדולה מכפי ערכו, והוא בהתקרבות לגבי

העילה שלו, וכידוע דתשוקת העלול לגבי העילה נפלאה מאד מאד מטעם זה. "וכמשל הבן שהיה בשביה, ובא לפני אביו, שהשמחה תגדל ביותר שהוא מפני הקירוב שבא אחר הריחוק דוקא" (סידור עם דא"ח ע' רצז, א).

"וכמו על דרך משל, בפרט, הנשמה שמתענגת בעולם הבא מ'זיו השכינה' תחת היותה מתלבשת בגוף הגשמי ונפרדה משם ועלתה למקום חוצבה. שמתענגת בגן עדן העליון ונהנית מזיו השכינה הנאה ותענוג נפלא" (ליקוטי תורה וראו גם בסידור ע' רצ"ז

ועל כן נקרא בחינת השתלשלות עילה ועלול - בחינת יש מיש - בלשון המקובלים "מוחין דאמא". שהוא בחינת בינה עילאה דאצילות - הנקרא "אם הבנים שמחה" - שנקראת "יש" דווקא (ביחס לחכמה שנקראת "אין"), והוא עניין בחינת העילה הראשונה. בחינת בינה והשגה באור אין א"ס הנגלה. להיותה בבחינת "יש" בהשגה נגלית. כי כל גילוי שמחה אינו אלא מבחינת הגילוי דווקא, ולא ממה שאינו מושג^{לה}. וכל זה הוא מבחינת "מוחין דאמא" - בינה - עולם הבא - גן עדן העליון, גילוי תענוג הנשמות לפי השגתם.

יש מאין השתלשלות הנבראים דג' עולמות ביי"ע מבחינת המלכות דאצילות (בדרך התהוות הנבראים מבחינת המלכות דאצילות) - שאין ערוך מנברא בעל גבול לאור האלוקי בלתי מוגבל - לכן מוכרח להיות דילוג הערך בבחינת יש מאין^{לו}.

אבני שוהם

(ואפילו מלך גדול שדיבורו פועל עשיה, אינו אלא רק שמכריח עבדיו לעשות על ידי דיבורו - ודיבורו אינו אלא רק כמו סיבה וגורם לעשיה - אך לא מעצם דיבורו נעשה. וגם העשיה של עבדיו היא רק בחינת שינוי הצורה בחומר, אך לא שמעצם דיבורו הדבר נעשה ומתהווה מחדש).

ולכן נאמר "כי לא מחשבותי מחשבותיכם" - אך בכל זאת אופן התהוותם מעשה מאמרות אינו על פי סדר השתלשלות עילה ועלול (שהוא בחינת יש מיש), אלא רק מאין ליש. שהוא השפעה על דרך דילוג הערך.

כי אם היה הילוך השפע רק על פי השתלשלות עילה ועלול - כמבואר לעיל -

ע"ב).

לה "ולכך, בנינה דוקא הוא מדריגות ענין הנק' 'השתלשלות', שהוא דרך 'עילה ועלול', מפני שכבר בא בה האור והשפע בבחינת גילוי מאור אין סוף כו'. ובה דוקא יתכן ענין השמחה בהדבק העלול בעילתו הנ"ל. אבל בחינת 'מוחין דאבא' הוא למעלה מן ההשתלשלות לגמרי, ועל כן לא יתכן ב'מוחין דאבא' ענין השמחה כלל" (סידור עם דא"ח ע' רצז, ב).

לו אך הנה עניין העשיה באדם אינה נמשכת מיש ליש - שלא יתכן לומר שמדיבור האדם מתהווה שום עשיה בדרך עילה ועלול - כמו הסדר של הילוך השפע שמחכמה עד הדיבור

כי המלכות נקרא "אין" - להיות שאיננה מידה מהותית בנפש, אלא רק בחינת זיו והארה בלבד, על דרך השם שבאדם - והיינו, מה שמתעלם אור האלוקי דמלכות דאצילות מכל וכל ולא יוכל להיות ממנו התהוות הנברא בעל גבול. ועוד זאת, שמה שנמשך בנבראים אינו בחינת עצם המלכות, אלא רק בחינת הארתה וזיו בלבד (כמו במלך בשר ודם שהוא עצמו נעלם לגמרי, אלא רק שמו נקרא על אנשי המדינה). אך גם מהארה דהארה זו לא יתהווה ממנה בחינת נברא יש מוגבל, כי אם בבחינת צמצום גדול, ונמצא שהשפעת התהוות הנברא מבחינת המלכות הוא השפעה חדשה לגמרי^{רלו}.

אבני שוהם

מאין - ממקור יותר נעלה - שהוא בחינת אור הכתר - שממנו נמשך גם כן בחינת החכמה דאצילות גופא יש מאין (כי דווקא מחכמה ומטה הוא בחינת יש מיש, מה שאין כן בחינת החכמה לגבי מה שלמעלה מן החכמה אין ערוך יותר מאשר ערוך נברא לגבי הנאצל). והנה נעוץ תחילתן בסופן - וכח זה נמשך גם כן בסופא דכל דרגין שהוא בבחינת המלכות דאצילות - ליתן בה כח ועוז (דרך מעביר) - להוות מאין ליש בחינת הנבראים בבחינת בעלי גבול. ואם כן, כיוון שבחינת כח היש להסתיר על בחינת האין נמשך מבחינת אור הכתר - אם כן בחינת ביטול היש לאין מוכרח להיות לזה כח ממקור יותר נעלה באור הכתר גופא (והוא מבחינת פנימיות הכתר, שהוא בחינת פנימיות הכוונה שבעצמות המאציל שממנה נמשך רצון הפשוט לידי גילוי). וזהו בחינת שורש התורה והמצוות - שהמה

לא היה התהוות כמו שהוא עכשיו, ואפילו על ידי כמה רבוא רבבות השתלשלות עשיה גשמית. רק היו מתהווים נבראים רוחניים ביותר, אלא רק במדרגה הנמוכה שברוחניים. ולכן רק על ידי כוח א"ס - שהוא כל יכול - לכן יכול לפעול פעולה חדשה שאינה בערך המקור הפועל. שנתהווה כמו ממילא - בדרך דילוג - ולא בדרך קירוב הערך שיתכן לומר שהוא הפועל זאת הפעולה והוא המקור אליה מחמת שיש איזה ערך ויחס מהפועל אל הפעולה. והבן זה.

ולכן, מאחר שהמקור הפועל זאת אינו בגילוי ואינו מושג - מחמת שהוא כח א"ס ממש, שנסגב מגדר השגה לגמרי - לכן נדמה כמו שבנראו "ממילא". אבל באמת יש מקור הפועל התהוות עשיה גשמית כנ"ל, שהוא כח א"ס ממש.

רלו ולכן מוכרח להיות הכח לזה - להתהוות יש

ולבן מה שהוא למעלה מן ההשתלשלות הוא נקרא בלשון המקובלים בבחינת "מוחין דאבא", שהוא בחינת חכמה עילאה ("קודש העליון") - בחינת "החכמה מאין תמצא" - "אין" נקרא מה שאינו מושג, למעלה מעלה מבחינת בינה והשגה. דהיינו, שמתגלה בחינת אור א"ס ב"ה מה ד"לית מחשבה תפיסא ביה כלל" ולא ניתן ליהנות בו, מאחר שאין שם שום תפיסא והשגה. שהוא למעלה מן ההשתלשלות, ראשית גילוי אור א"ס שמאיר בחכמה (כידוע בפירוש כ"ק אדמו"ר הזקן בשם מורו הרב המגיד בהגה"ה בספר התניא דווקא).

וענין גילוי זה הוא ביטול ההשגה, וביטול הנשמות במציאות באור אין סוף ברוך הוא ד'לית מחשבה תפיסא ביה'. מכיוון שלגבי גילוי אור עליון זה כולא כלא חשיבו ממש, והרי נפעל ביטול במציאותם^{רל"ח}. [וענין הגילוי הזה הוא שמתגלה בשבת - ולכן אמרו חז"ל "בקושי התירו לדבר בדברי תורה בשבת" כי "אורייתא מחכמה נפקת"].

אבני שוהם

שורש התהוות יש מאין שנקרא בחינה זו 'אלוקים' על שם שמעלמת לבחינת אור א"ס המלושב בה, וכמו שכתוב 'וישת חושך סתר' - אבל אחר כך שיתף עמו מידת הרחמים, שהוא בחינת גילוי שורש התורה ומצוות בעולמות אשר שורשם הוא בפנימיות הכתר]. רל"ח וזהו על דרך משל "הרואה את המלך בקירוב גדול, אצלו ממש, [הנה] אין שייך שם בחי' התבוננות כלל, ולא בחי' התפעלות הלב וכו', כ"א בחי' ביטול מכל וכל, מחמת שהוא אצל מהותו הדבר ממש בקירוב גדול, ורואהו ממש, אינו יכול להתבונן, ואין לו מה להתבונן וכו', כ"א בחינת ביטול בבחינת מהותו ממש" (מאה"ז פרשיות ח"א ע' תקכו).

המבררים מיש לאין - ששורשם הוא מפנימיות הכתר ולכן בכוחם ויכולתם להפך מיש לאין דווקא. [ולכן נאמר בתורה 'ואתא מרבבות קודש' - כידוע שיש בחינת יחידות, עשיריות, מאות, אלפים, רבבות. שבחינת היחידות הוא בזו"ן, ועשיריות בהוא באו"א, ובחינת מאות הוא בבחינת הכתר - המקור לחכמה, שנקרא בחינת מזלות - ובחינת רבבות הוא בבחינת הכוונה הפנימית שנקרא פנימיות הכתר (ומשם שורש המקור תורה ומצוות).] [וזהו מאמר רז"ל 'בתחילה עלה במחשבה לברוא את העולם במידת הדין' - שבחינת מחשבה זאת היא בבחינת חיצוניות הכתר,

ובגילוי זה ("מוחי דאבא", למעלה מן ההשתלשלות) לא שייך שמחה ותענוג - [מחמת שאין השמחה והתענוג נראה ונגש אלא במה שיש תפיסא והשגה איך שיצא מאפילה לאור גדול. והיינו, מאחר שנרגש בחינת אור גדול, שהוא בבחינת מעלה מעלה, ואחר שביין שירד מטה מטה, הנה, בעלותו ממטה מטה למעלה מעלה, תגדל השמחה במאד מאד] - שכן, 'מוחי דאבא', שהם בבחינת גילוי מה שלמעלה מהשגה, שם לא שייך מעלה ומטה כלל, ומעלה ומטה שוין, ו"כחשכה כאורה"^{רלב} (תהלים קלט, ב), ש"גם חשך לא יחשיך כו' [ממך]" (שם).

וזהו מה שאמרו "גדולים מעשה הצדיקים ממעשה שמים וארץ" - כי מעשה שמים וארץ הוא מאין ליש, ושורשו הוא בחיצוניות הכתר, מה שאין כן במעשה הצדיקים הופכים מיש לאין על ידי תורה ומצוות, ששורשם בפנימיות הכתר. שזהו שלימות הכוונה ורצון המאציל בשלמות הבירורים, שיהיה לאהפכא חשוכא לנהורא, דהיינו ממילא אז מתגלה מהות ועצמות אור א"ס למטה דווקא (שזהו שלימות הכוונה הפנימית שבעצמות המאציל "להיות לו דירה בתחתונים").

אבני שוהם

(קלה, ב). ועל זה נאמר (תהלים יח, יב) "ישת חושך סתרו", שאין שם אור וגילוי ההשגה כלל, אלא ביטול ההשגה. ולכן, אין שם בחינת שמחה ותענוג בגילוי בחינת ביטול זה, מאחר ד'לית מחשבה כו' [תפיסא ביה]. ואינו נחשב לבחינת עלייה כלל, שאינו עולה ממטה למעלה, רק שהוא בא לבחינה ומדריגה שמעלה ומטה שוין כו', כנ"ל" (ליקוטי תורה).

רלב "ודקדוק הלשון "כחשכה כאורה", בשני כפי"ן, והוה ליה למימר: 'חשכה כאורה! אלא משום ד"חשכה כאורה" בלבד לא סגי אלא לומר שגם החשך לא יחשיך כו'. אבל "כחשכה כאורה", בשני כפי"ן, משמע, דלא זו שגם החשך לא יחשיך, והחשך שוה לאור, אלא, אף האור שוה לחשך, ד'כל נהורין מתחשכאן קמיה כו', וכתר עליון, אף על גב דאיהו אור צח, אור מצוחצח אוכם הוא כו' [קדם עילת העילות] (תקוני זהר תי' ע')

אבן-הראשה

[וזהו (שמות לא, יד) "ושמרתם את השבת כי קדש היא", היא בעצמה היא בחינת 'קדש העליון', בחינת חכמה, 'מוחין דאבא', שמתגלה בשבת. מה שאין כן יום טוב נקרא 'מקרא קדש', הארה בעלמא מ'קדש העליון', נצח הוד יסוד דאבא בתוך 'מוחין דאימא'. שהרי גם ביום טוב בגילוי 'מוחין דאימא' צריך להמשיך 'מוחין דאבא'. כי 'מוחין דאימא', הגם שהם בחינת 'יש', מכל מקום, אינם בחינת דבר נפרד ח"ו, אלא הוא ה'יש' שנמשך מ'אין', כי 'אין' ו'יש' חכמה ובינה, הם 'תרין ריעין דלא מתפרשין' (ראה זח"ג ד, א), שתמיד נמשך בחינת ביטול 'מוחין דאבא' להיות בחינת 'מוחין דאימא', התגלות התענוג^{רמ}. שהתענוג הוא גם כן מהמשכת אור אין סוף ברוך הוא ד'לית מחשבה וכו' [תפיסא ביה], ולא תענוג מהשגת דבר נפרד, חס ושלום. אלא שניתן ליהנות בגילוי אור זה מחמת ירדת והשתלשלות אור וגילוי זה עד שבא להשגה איך שהוא אור גדול כו', וכל מה שלמטה מטה 'כולא קמיה כלא כו' [חשיב], ועל ידי כן שש' ושמה בהגלות נגלות אור וגילוי זה^{רמא}. אך, בשמחה זו צריך להמשיך 'מוחין דאבא' גם כן, שתהיה השמחה מגילוי אור אין סוף ד'לית מחשבה כו' [תפיסא ביה]. וזהו ענין "מקרא קדש", כאדם שקורא לחבירו. וכמו שהקריאה באדם לחבירו

אבני שוהם

לא יכול להיות ה'יש' דבינה דבר נפרד ממקורו אור אבא אפילו רגע מטעם הנ"ל. ולכך, המה נקראין 'תרין ריעין דלא מתפרשין לעלמין', וזיווגיהו תדיר', כמ"ש בזהר בכמה דוכתי" (סידור עם דא"ח ע' רצז, ד רצח, א).

רמא "אמנם, הנה, אין אור השפע מ'אין' דחכמה, רק מבחינה תחתונה שבו בלבד, דהיינו, מבחינת נצח הוד יסוד שבו [-] שהם הספירות התחתונות שמשפיעות מההארה עליונה הנמצאת במוחין ומדות הארה חיצונית למטה]. כדרך כל יחוד משפיע ומקבל, שאין השפע רק מבחינה התחתונה של המשפיע, והוא מבחינת חיצוניות ואחוריים שבו בלבד" (סידור עם דא"ח ע' רצח, א).

רמ' כי, הנה, מבואר למעלה דבחינת בינה נק' 'יש', כמ"ש 'להנחיל אוהבי יש' כו' [כנ"ל]. ו'החכמה מאין תמצא' כו', הרי חכמה נק' 'אין' לגבי הבינה שנקרא 'יש'... וכנראה בחוש באדם התחתון, שהשכל שהוא מושכל בהשגה, בהכרח שיבוא שפעו מכח היולי המשכיל את ההשכלה, שהוא מבחינת כח החכמה הנקרא 'אין', עד שאי אפשר להמצא כלל במציאות שיהי' השכל מושכל בהשגה ולא יהיה לו מקור שממנו נובע, כמו שאי אפשר למעיין הנובע בלא מקור שממנו נובע כידוע.

"והנמשל יובן מזה למעלה גם כן, דאי אפשר להיות יציאת אורות ו'מוחין דאימא' בלתי שיאיר תחילה עליהם מאורות ו'מוחין דאבא' הנקרא 'אין' לגבי בחינת ה'יש' שב'אימא', כי

מוֹשְׁגֵי יסוּד בַּתּוֹרַת הַחֲסִידוֹת

הוא בשמו, שהוא רק זיו והארה התפשטות ממנו בלבד^{רמב}, כך הוא ענין "מקרא קדש", מבחינת 'שם', שהוא רק הארה בעלמא מבחינת 'אבא'. ובענין 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'".

אבני שוהם

רמב "זוהו הנקרא 'מקרא קדש', פירוש, טוב מפני שאינו אלא מבחי' כלים דנצח הוד 'מקרא', לשון קריאה, כמו שקורא לאדם בשמו ונפנה לו על ידי שאין קריאה זו גורמת אלא המשכה והטיה חיצונית שלו אליו, וגם בקריאה זו אינו תופס במהותו, רק בבחינת השם שלו שהוא בבחינת אותיות בלבד שנקרא בשם כלים החיצונים כידוע. כמו כן קריאת המשכת אור אבא בבניה ביום

טוב מפני שאינו אלא מבחי' כלים דנצח הוד יסוד שבו בלבד, [לכך] נק' היום טוב 'מקרא קודש', פירוש, ש'קודש העליון' דאור אבא הוא 'נקרא' באימא בבחינת קריאה בשמות ואותיות וכלים החיצונים שבו בלבד. והוא מטעם שאי אפשר לבינה בלא שפע אור אבא, כי הן 'תרין רעין [דלא מתפרשין לעלמין] כו'" (סידור עם דא"ח ע' רצח, א).



ב' בחינות ביש מאין

לשון "בריאה" בלשון הקודש על פי פירוש המפרשים אינו נופל אלא על בריאה מאין ליש. והנה, אע"פ שלשון בריאה "יש מאין" הוא מכח א"ם ממש - דהיינו, לשון הוי' דייקא, בחינת עצמות ומהות - נאמר "בראשית ברא אלוקים" (לכאורה לשון השתלשלות עילה ועלול)^{רמב"ם}. וגם לשון "ברא" הוא ללשון נוכח - שמשמע שברא בקירוב הערך - ולא על ידי דילוג.

אך האמת הוא שבבחינת בריאה מאין ליש, יש ב' בחינות: האחד - הוא על ידי דילוג-הערך (ועל זה נאמר: "ציווה ונבראו"); והשני - הוא על ידי קירוב-הערך (ועל זה אמר "בראשית ברא"). שאף שלשון "ברא" מורה שברא מאין ליש, מכל מקום הוא בקירוב-הערך, שיתכן לומר בו ברא.

וזהו ההפרש בין מקובלים-הראשונים לבין מקובלים-האחרונים: שהמקובלים הראשונים לא דיברו אלא רק בבחינת יש מאין בקירוב-הערך, ואילו מקובלים אחרונים - כמו האריז"ל, שגילה את סוד הצמצום, שהוא הדילוג-הראשון - דיברו אף יותר גבוה, דהיינו ביש מאין שהוא בריחוק-הערך.

דרך קירוב-הערך העניין ידוע שבחינת אצילות הוא נקרא "אין" לגבי עולמות בי"ע שנקראים בחינת "יש" לגבי^{רמב"ם}.

אבני שוהם

רמב"ם ששם אלוקים אינו בחינת עצמות רמב"ם כידוע שעשר ספירות נקראים בספר ומהות ממש, אלא רק הארה בעלמא שפועל יצירה "עשר ספירות בלי מה" - בלי מהות מציאות כל ההשתלשלות בבחינת עילה כלל. שאף שנקרא באצילות בשם חכמה ובינה, מכל מקום אינם במהות חכמה ובינה, ועלול, שהוא יש מיש.

שבאצילות עשרהספירות הם בלי"מ"ה (בלימהות), וכל עניינם הוא רק שיהיו בחינת מקור ושורש לספירות בעולמות בי"ע על ידי הפרסא דייקא.

כידוע, פרסא יש בין אצילות לבי"ע, והפרסא פועלת התעלמות האור לגמרי, ורק אור של תולדה הוא שבוקע על ידי הפרסא (שהוא אור חדש לגמרי, שאינו ממהות האור הראשון שבאצילות כלל)^{רמ"ה}. ועל ידי זה נתהווה בחינת חכמה ובינה וכו' בבי"ע. ולכן נקרא שפע זאת בשם בריאה - שהוא "מאין ליש" מחמת התעלמות האור.

אך מכל מקום, השפע הזה אינו דרך-דילוג לגמרי, אלא דרך-קירוב קצת. מחמת שאנו רואים שבאצילות יש גם כן סדר השתלשלות (כידוע שיש בי"ע שבאצילות^{רמ"ו}). ונמצא, שאף שבחינת אצילות הוא ה"אין" דבי"ע - ובי"ע לגביו הוא בחינת "יש" - מכל מקום יש להם "קצת קירוב" (בזה שמה שיותר גבוה בבחינת היש דבי"ע, כמו כן גם שורשו גבוה יותר בבחינת האין דאצילות. כמו מחכמה

אבני שוהם

דייקא, ולא שנתעלם לגמרי.
 רמ"ו היינו, מלכות שבאצילות הוא בחינת עשיה שבו, ואילו ז"א הוא בחינת יצירה, ובינה הוא בחינת בריאה, וחכמה הוא בחינת אצילות שבאצילות. ובחינת חכמה נעשה מקור - על ידי הפרסא - לחכמה דבי"ע (שהוא אצילות דבי"ע). ואילו "אמא מקננא בכורסיא" - שהוא עולם הבריאה, כידוע. ושית סטריך - שהוא בחינת ז"א - מקננין ביצירה, ואמא תתאה - שהוא בחינת מלכות - מקננא באופן שהוא בחינת עשיה.

אלא רק שהם בבחינת מקור שמהם ימצאו ספירות חכמה ובינה וכו' בעולמות בי"ע דייקא.

אך מצד עצמם אינם בגדר חכמה ובינה ודיעה כלל. וכידוע באצילות "איהו וחייהו חד, איהו וגרמוהי חדש" - שהם בתכלית היחוד עם אור א"ס המלובש בהם. רק על ידי כח א"ס הם מקוריים שעל ידם תמצא החכמה ובינה וכו' בבי"ע - על ידי פרסא.

רמ"ה ולא כמו שבאצילות השפע נמשך דרך חלונות ונקבים. כלומר, שהאור רק מצטמצם

אבן־הראשה

דאצילות נעשה מקור לחכמה דבי"ע דייקא, ולא לבחינה אחרת). וכמו במשל הפרסא - שאף שהאור נעלם על ידי הפרסא לגמרי, והאור שלאחר הפרסא נקרא אור־חדש - מכל מקום יש לו קצת ערך לאור הראשון שקודם הפרסא (במה שהוא בבחינת בהירות כמו אור הראשון). ולכן יתכן לומר עליו לשון "ברא" לנוכח, שהוא על ידי קירוב־הערך.

[כמו כן נוכל להשכיל אף למעלה יותר: הנה, ידוע שאף שבחינת אצילות נקרא "אין" לגבי בי"ע - מכל מקום לגבי בחינת הכתר נקרא גם כן בשם "יש" (כמאמר: "והחכמה מאין תמצא", שתמצא מן האין, שהוא בחינת הכתר). והנה, היא עצמה אינה בחינת "אין" לגבי הכתר - שהוא המקור לכל העשר־ספירות דאצילות - גם כן דרך־קירוב קצת (שמה שגבוה בבחינת ה"יש", שורשו גם כן יותר גבוה בבחינת ה"אין"^{רמ"ו}). ועיין עוד באות ו' בחלק המילואים.

דרך ריחוק־הערך אך התהוות בחינת הרשימו־והקו מן האי־סוף הוא על ידי דילוג־הערך לגמרי. מחמת שלא יתכן לומר שבאי־סוף יש שורשים לבחינת השתלשלות הנ"ל כמו בכל סדר השתלשלות הנ"ל (דהיינו, שיש בהם בחינת מעלה ומטה, גם בבחינת האין שבהשתלשלות). כי באור אי־סוף לא יתכן לומר כן, והוא יתברך "שוה ומשווה" ולגביו שווין בחינת א"ק עם בחינת עשיה ממש.

אבני שוהם

| | |
|--|--|
| עילאה דאצילות (ומבחינת בינה שבו לבינה | רמזי הכתר הוא גם כן בחינת פרצוף שלם ויש בו |
| דאצילות וכו'). ולכן מחמת זה יש להם גם כן | בהעלם כל העשר ספירות חכמה וכו'. |
| קצת קירוב. | ומבחינת חכמה שבו נעשה מקור לחכמה |

כידוע, דאיין־סוף - הוא איין־סוף להתפשטותו - ואינו רק מקור לבחינת ההשתלשלות שנמשכו ממנו עתה. דהיינו, שהוא כולל בתוכו כמה רבוא רבבות עד אין מספר גילויים אחרים גם כן, אך כל מה שנמשך ממנו אלו רק ההשתלשלות של ארבעת העולמות בלבד.

אם כן הוא על ידי צמצום שהוא דרך דילוג־הערך לגמרי (עד שיתכן לומר עליו שהעולמות נתהוו ממנו כמו ממילא ומאליהן, ולכן נאמר "כי הוא צוה ונבראו" - שקאי על כח איין־סוף ממש, שפעל התהוות עשיה גשמית מעשרה־מאמרות). והוא בעצמו פעל בחינת הדילוג־הראשון מאין־סוף - שיתהווה ממנו בחינת הרשימו והקרו־חוט - שהוא מקור אך ורק לאותם ההשתלשלויות שנמשכו עכשיו בלבד.

ורוצה לומר, שבאמת לאמיתה כח האיין־סוף מלוּבש בכל סדר־ההשתלשלות, והוא הוא פועל כל הדילוגים שבהשתלשלות הנ"ל, אך בב' הדילוגים האלו נתגלה כמו שהוא - בלי לבוש - היינו, בדילוג: בדילוג הראשון - שהוא יתהווה מאין־סוף בחינת הרשימו־וקו"ח הוא נגלה בלי־לבוש; ובדילוג השני - מעשרה־מאמרות לעשיה גשמית אנו רואים שאינו בגדר שיתהווה עשיה גשמית מדיבור^{רמ"ח}. וזהו נעוץ תחילתן בסופן וסופן בתחילתן - שבחינת דילוג־האחרון (שפועל התהוות עשיה גשמית) שורשו בדילוג־הראשון. ובזה יתורץ פסוק "יהללו

אבני שוהם

| | | |
|--|--------------------------------------|--|
| רמ"ח | זה שאמר בזוהר הקדוש: איהו - שהוא | ביה" - והיינו, שאינו מלוּבש בשום לבוש. |
| כח אין סוף - תפיס בכולא עלמין. והיינו, | זהו מאמר "נעוץ סופן בתחילתן ותחילתן | |
| שהוא מלוּבש בכל סדר ההשתלשלות כנ"ל, | בסופן" - שבחינת דילוג האחרון - שפועל | |
| אך לית מאן דתפיס ביה. | התהוות עשיה גשמית - שורשו בדילוג | |
| זה קאי על בחינת ב' הדילוגים הנ"ל, ששם | הראשון. | |
| נגלה בלי לבוש. ולכן אמר "לית מאן דתפיס | | |

אבן-הראשה

את שם הוי' כי הוא צוה ונבראו" - כאילו ממילא ומאליו, וזהו קאי על בחינת אין-סוף ממש שפועל ב' הדילוגים כנ"ל שהוא נגלה על ידי זה בלי-לבוש^{רמט}.

אך באמת מרגישים אותו בהדילוגים מלמטה יותר, לפי שהוא יותר כח-הפלא מאין-סוף - שכל יכול לדלג ולפעול אפילו בבחינה היותר אחרונה (כמו עשיה גשמית). וכיאר הרב-המגיד נ"ע הפרש בין המקובלים-הראשונים ובין המקובלים-האחרונים^נ, שבחינת "הדילוג" הוא למשל כמו הפרש בין "מהלך" לבין "מדלג" בחלל-העולם. שהמהלך הוא בסדר והדרגה, אך במדלג ככל שהחפירה גדולה ורחבה יותר, כך מוכרח לעורר כח יותר גדול ועמוק מעצמות נפשו^{רנא}.

אבני שוהם

רמט ומה שאמר "בראשית ברא אלוקים" - הנ"ל הוא מלובש בכל סדרי ההשתלשלות ופועל כל הדילוגים שבהשתלשלות הנ"ל. ברא בקירוב הערך. קאי על הדילוגים שמאין ליש. והנה גם דומה לסדר עילה ועלול שבסדר ההשתלשלות - שבשניהם כח האין סוף הוא מלובש בהארה (שהוא שם אלוקים) ולכן נדמה שבא בקירוב הערך. והיינו, שבבחינת השתלשלות הוא מלובש בלבוש המסתיר עליו - שהוא בחינת שם אלוקים - שהוא לבוש מסתיר על שם הוי' (שהוא אין סוף בעצמו כנ"ל והוא רק הארה מאור א"ס).

רנא קבלה בידי רבי הלל מפאריטש, שקיבל מהמשפיע רבי זלמן מזעזמער, שקיבל מכ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע. וברוך שמסר עולמו לשומרים.

רנא האמת שמצד עצמו הוא כח ש"כולה קמיה כלא חשיב" (שלגבי יתברך כולם שווים בבחינת א"ק שנפעל על ידי דילוג הראשון, עם בחינת עשיה גשמית שנפעל על ידי דילוג הב'. וכנ"ל נעוץ תחילתן בסופן וסופן בתחילתן).

אך לגבי המקבלים - היינו, מה שהמקבלים

ועל ידי הקדמה חשובה זו יובן גם הכלל המפורסם שכל הגבוה יותר למעלה מתלבש בנמוך יותר, וגם כמה דברים שלא היו מובנים על ידי לימוד המקובלים הראשונים^{רב}.

אבני שוהם

בבחינת הזיו (ולא בהאור עצמו) - כי זיו נקרא מה שנגלה למקבלים והרי בזיו מרגישים כח יותר נעלה על ידי הירידה שיורד על ידי דילוג לפעול מדרגות נמוכות. ולכן מה שהמקבלים מרגישים כוחו על ידי פעולתו הם מרגישים במדרגה היותר נמוכה כח יותר מעלה מאין סוף.

רַבְלִמְשֵׁל, מה שהאדם - שהוא הנברא היותר מובחר מכל הנבראים דדצ"ח - מוכרח לזון ולקבל חיותו מדצ"ח. אך על פי מקובלים האחרונים יובן על פי הנ"ל, שאע"פ שבסדר ההשתלשלות האדם הוא יותר גבוה מבחינת דצ"ח, מכל מקום בבחינת כח האין סוף שבדילוגים הוא מלבוש ביותר במדרגת דצ"ח (מצד טעם זה גם כן מאחר שהם נמוכים יותר מבחינת האדם). לכן הדילוג שבהם הוא על ידי כח יותר נעלה מהא"ס.

מרגישים כוחו על ידי פעולתו - הריהם מרגישים דווקא במדרגה היותר נמוכה כח יותר נעלה מאין סוף.

מה שאין כן שבסדר ההשתלשלות על ידי שם אלוקים - שהוא רק הארה - פועל בחינת מעלה ומטה. וזהו כמו הילוך - שהוא בסדר והדרגה (והיינו, מה שגבוה בבחינת היש, הוא מחמת שגם שורשו בבחינת האין גבוה יותר. ודווקא לפי ערך שורשו בבחינת האין, כן ערך בחינתו בבחינת היש).

אך המקובלים האחרונים דיברו בכח אין סוף עצמו - שפועל הדילוגים הנ"ל - ולכן המשל לזה הוא המדלג בחללו של עולם. והיינו, שבבחינה היותר אחרונה שבהשתלשלות דווקא שם מלובש בה כח יותר נעלה מאין סוף לפעול על ידי דילוג (אפילו בבחינה נמוכה כזאת).

כי מה שהמקבלים מרגישים כוחו, אינו אלא



א"ס ואור-א"ס

ומעתה יובן עוד יותר למעלה, בבחינת הדילוג-השלישי (שהוא העליון יותר). וכידוע קבלת כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע מהרבי-המגיד נ"ע כי לעצמותו-ומהותו יתברך גם בשם "אין-סוף" לא יתכן לקרותו.

הטעם האחד - שאם כן יותר יתכן לומר "אין לו תחילה" (וממילא גם כן יובן שאין-לר-סוף, כביאור-הראשונים בזה [וראו למשל בתחילת ספר "מגילת-המגלה"]]). וכביאור הרמ"ע על דברי-הרמב"ם ובעל-העיקרים שבמקום אחד קוראים אותו בשם "קדמון" ובמקום אחר קוראו "נצחי" (בהקדמת יונת אלם וכן בפלח הרימון שלו, שער ד')⁷².

הטעם השני - שלשון "אין-סוף" מורה שסוף-סוף הוא בגדר התפשטות דייקא (ההתפשטות ממנו היא א"ס). ואולם זה לא יתכן לומר על עצמותו יתברך, לפי שהוא קדוש ומובדל לגמרי מגדר התפשטות והמשכת דבר-מה. והנה, באמת על מהותו-ועצמותו יתברך אין שייך לומר: לא אין לו תחילה ולא אין סוף, כי אינו בגדר תחילה וסוף כלל, להיותו למעלה מבחינת התפשטות וגילוי-אור. ואדרבה, מחמת מחמת שקראוהו רבותינו המקובלים בשם "אין-סוף" ולא אין לו תחילה - הגם שאין לו תחילה שבח יותר גדול - מוכח מזה שלא קאי על בחינת

אבני שוהם

יכול שלא יהיה לו סוף (בחינת אין סוף). והביא ראיה מן המלאכים, שהרי נבראו רק ביום השני ברצון ה' (וממילא אינם קדמון ח"ו).

הג וכתב לבאר הרמ"ע ששבח קדמון הוא יותר גדול משבח נצחי. כי יש בכלל קדמון נצחי, אבל אין בכלל נצחי קדמון (ולא כביאור החוקרים, ובפרט לנשיא הראב"ח במגילת המגלה). כי הנצחי - אע"פ שיש לו תחילה -

עצמות-רומהותו יתברך, אלא קאי רק על "הארה מעצמותו" יתברך בלבד^{רנ"ד}.

ועל כן המקובלים אמרו "אור אין-סוף" על כח ויכולת התפשטותו בעולמות - שהוא א"ס להיותו כל יכול - להוות עולמות עד לאין שיעור ולאין קץ^{רנ"ה} (ולא שקאי על בחינת האור של א"ס, כפי שחושב העולם בטעות, אלא שא"ס עצמו הוא רק בחינת הארה מעצמות המאור)^{רנ"ו}.

וגילוי הארה זו (הנקראת "אין-סוף", שהוא אור א"ס) הוא על ידי הרצון דייקא. דהיינו, שהארה זו נתגלתה כשעלה ברצונו דייקא. וכמבואר בספרי קבלה "כשעלה ברצונו", "אנא אמלוך"^{רנ"ז}. והוא עניין דילוג-הערך - שרצון הוא מלשון מרוצת-הנפש - שהוא עניין דילוג הערך מן הרוצה אל הנרצה^{רנ"ח}. כמו כן למעלה, על

אבני שוהם

שנמשך מבחינת הרצון (מצד שכך עלה ברצונו להיות עשר ולא תשע וכו').
 רנו וכבר ביאר זאת באריכות [ואף הטריח עצמו למעלה מן הצורך להביא שיטות המקובלים] מו"ר בספרו הגדול 'יסודות ושורשים בשער היחוד והאמונה' וכן הובא במסגרת תשובתו הארוכה והמפורטת למה שכתב בטעות גדולה מאד בספר ים של חכמה, ואין לי צורך לשוב על דבריו. וראה שם גם הכרעת כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע, שפתים ישק (ובפרט מה שמצא בכ"י ספרית רוסיא בהנחת הרב הגאון משה נ"ע).

רנו וראו בפלח הרימון להרב הלל, ויקרא עמ' ס"ט, ובהנסמן שם בהמ"מ.
 רנחכמו למשל באדם שרוצה בניין גשמי - שהוא

רנד ולכן גם יובן בטעם הראשון שעל מדרגה זו (דא"ס עצמה) אי אפשר לומר "אין לו תחילה" - כי הגם שאין לו התחלה זמנית, הרי מכל מקום יש לו מקור - כי עצמות המאור הוא מקורו.

רנהאך ההפרש בין מלכות דאצילות לבין מלכות דא"ס, הוא שבחינת מלכות דאצילות הוא כח הגבול, וממילא הגילוי הנמשך ממלכות דאצילות מאיר בגבול ומידה, אלא רק שיכול להאיר חלקים מוגבלים לאין שיעור.

מה שאין כן הארה הנמשך מבחינת מלכות דא"ס הוא בחינת א"ס ממש (כח המאיר בבחינת א"ס), אלא רק מה שנמשך ממנו עשר ספירות בלבד (ולא תשע ולא י"א) הוא מחמת שהארה הזאת גופא מאיר על ידי צמצום

אבן-הראשה

ידי שעלה ברצונו ד"אנא אמלוד", ממילא נתגלה בחינת "מלכות דא"ס", דרך דילוג הערך^{רנ"ט}.

והנה, דילוג זה - שיתווה בחינת מלכות דא"ס, שהוא המקור להתפשטות העולמות לאין קץ ותכלית על ידי הרצון - הוא יותר ריחוק-הערך. ולכן הדילוג הזה הוא יותר גדול מאשר הדילוג שעל ידי הצמצום מא"ס בשביל שיתווה בחינת הרשימו והקו וחוט^{רס}.

וכנודע, שכל הקרוב - קרוב קמו יתברך הוא יותר כלא חשיבי לגבי העצמיות. ולכן בחינת מלכות הא"ס - שיותר קרובה לבחינת העצמות - לכן הוא יותר נחשב כלא לגבי העצמית ולכן ממילא הדילוג שבה יותר גדול [וזה אמת שהמקבלים היותר גבוהים מרגישים כח הדילוג שבהם שהוא יותר גדול ממה שהמקבלים הנמוכים מרגישים בעצמם, אך המקבלים היותר גבוהים גופא מרגישים דילוג יותר גדול במקבלים הנמוכים מאשר בהם עצמם].

אבני שוהם

דייקא).
רס כשם שלמטה, הדילוג שמא"ס לבחינת הרשימו וקו וחוט, הוא יותר גדול מהדילוג שמאצילות לבי"ע שהוא על ידי פרסא. כמו כן הדילוג שמהרצון מתהווה מלכות דא"ס הוא גם כן בריחוק הערך ביותר מהדילוג שבבחינת הצמצום.

גם כן רחוק הערך - במה שנפש רוחני של אדם תתאוה לבניין גשמי. אך הדילוג נעשה על ידי הרצון, שפועל המשכת הנפש בדבר שהוא רחוק הערך ממנו.
רנטולכן נקרא בשם א"ס ולא אין לו תחילה, לפי שאף שאין לזה התחלה בזמן ח"ו (כמו במלאכים), מכל מקום יש לו תחילה והוא שיש לו מקור (והוא הרצון שנמשך על ידו



סיבת-הרצון -

"עונג-נעלם" שיקבל מעם-ישראל

ועל הכל יש להבין מי הוא המדלג ופועל כל הדילוגים. והנה, ידוע בשם הרב-המגיד נ"ע בעניין מאמר חז"ל: במי נמלך? בנשמתן של צדיקים. ופירש הרב-המגיד נ"ע שבחינת "נמלך" הוא בחינת "הסיבה לרצון". שההמלכה שעם אוהבו הוא סיבה לרצונו, שיחפוץ ברצונו כמו שיאמר לו האוהב^{רסא}.

וכמו בן יובן למעלה, שציפייתו קבלת-העונג - שצפה יתברך שיקבל עונג-נעלם מנשמות-ישראל כשיתגלו בגופים-גשמיים ויהיו בטלים אליו יתברך על-פי תורה ומצוות - סיבה זו הביאתו לכלל רצון שיתהווה ממנו על-ידי דילוג דייקא בחינת א"ס (בכדי שיהיה מקור לעולמות)^{רסב}. והוא בחינת מדלג (והיינו,

אבני שוהם

ושנשמות ישראל יתלבשו דווקא בגופים גשמיים ויהיו בטלים אליו יתברך על פי תורה ומצוות.

ועל ידי דילוג הראשון לא נשלם המכוון שיהיה עולמות במידה וגבול. ולכן בחינת המדלג הנ"ל פעל עוד דילוג הב' הנ"ל.

ועל ידי דילוג הב' הנ"ל גם כן לא נשלם עדיין הכוונה הנ"ל. לכן פעל עוד כל הדילוגים שבסדר ההשתלשלות עד הדילוג היותר אחרון (שהוא בעשיה הנ"ל). ובזה דייקא נשלם הכוונה לגמרי: במה שנתגלה העולם הזה השפל ונתלבשו נשמות ישראל בגופים

רפא כמו למשל באדם שצריך להתיישב באיזה דבר האם לעשותו או לאו, ואינו יכול לפעול בעצמו הסכם להחליט הדבר. אזי הוא מתיישב עם אוהבו ונאמנו - אשר אוהב לו כנפשו - וכמו שמסכים ככה יסכים גם הוא ויחליט ברצונו גם כן.

ונמצא, שההמלכה שעם אוהבו הוא סיבה לרצונו שיחפוץ ברצונו, כמו שיאמר לו האוהב.

רפב אך הדילוג הראשון אינו מספיק שיושלם הכוונה הנעלמה הנ"ל. כי עיקר הכוונה הייתה שיתהווה עולם הזה הגשמי

אבן-הראשה

שהכוונה הנעלמה הזאת פעלה זה הדילוג). נמצא שבחינת המדלג הא' הוא בכל הדילוגים והוא בחינת "במי נמלך" הנ"ל - שזהו בחינת מחשבתן-של-ישראל, שקדמה לכל דבר.

וזקו מה שכתוב בפתח-אליהו: "אנת הוא חד ולא בחושבן". כי, למשל, בבחינת החשבון יש ג' בחינות: בחינת-המספר, ובחינת מהות הדבר-הנספר, ובחינת מהות שאינו-נספר לגמרי^{סד}. והנמשל יובן למעלה, שבחינת סדר ההשתלשלות שנמשכו על ידי הרצון ממלכות א"ס, זהו בחינת-המספר^{סד}. אך בחינת-הרצון (שפועל גילוי כל-העולמות על ידי דילוג הנ"ל) הוא בחינת מהות הבא במספר (שאף שהמספר עצמו לא יתכן עליו - מחמת שהוא כל יכול להאציל עולמות אחרים לאין סוף, ולא דווקא עולמות אלו שנתגלו עכשיו - מכל מקום הוא מלוכש במספר).

אבני שוהם

גשמיים והם בטלים שם לו יתברך על פי רסד והיינו, כמו המספר אשר כולל: יחידות, עשירות, מאות, אלפים ורבבות. שהרי מספר המרובה בא מחמת שכולל בתוכו ריבוי האחדים יותר ויותר. וכמו כן יובן בסדר השתלשלות העולמות, במה שעולם שהוא יותר גבוה, כולל בתוכו אור וחיות וכח ויכולת ביותר: כידוע שיחידות הוא במלכות שבכל עולם, ועשירות הוא במידות, ומאות הוא בחכמה ובינה ומקורם, ואילו אלפים הוא בכתר ואריך, רבבות הוא בעתיק, ורבוא רבבות הוא בבחינת א"ק.

וכל זה הוא בבחינת מספר, דהיינו שיש ערך מזה לזה. והיינו, שאף לאחד יש ערך לדיבוא רבבות (שהוא חלק רבוא רבבות ממנו).

גשמיים והם בטלים שם לו יתברך על פי רסד ותורה ומצוות כנ"ל.

רסגנהה אנו רואים שהמספר אינו לבחינת המהות עצמו, כי המהות עצמו לא יתכן בו בחינת מספר. שהמספר אינו אלא רק להגבלת המהות, שהוא בחינת הגילוי מהמהות (ולא למהות עצמו).

והראיה, שיתכן להיות מספר בלי מהות. כמו למשל באדם שלומד איך לספור ולחשוב שהוא סופר בלי מהות.

אך מכל מקום המהות עצמו בא במספר (והיינו, שעומד בגדר מספר).

אך יש מהות שאינו נספר לגמרי - והיינו, שאינו בגדר מספר כלל.

אך בחינת הכוונה שהוא המדלג הנ"ל, זהו בחינת חד ולא בחושבן - שהוא בחינת יחיד ממש שאינו שייך עליו בחינת המספר כלל ולגבי אין ערוך בהשוואה "אחד" עם "רבוא רבבות" (מאחר שאינו בגדר התפשטות והמשכה כלל), מכל מקום הוא פועל כל מציאות ההשתלשלות בשביל הכוונה הנ"ל על ידי דילוג הנ"ל.

ועל פי הקדמה זו יובן כל זה גם בתפילה ביתר שאת בסדר הברכות: שהברכה הראשונה הוא "אבות" - וברוך הוא מלשון המשכה (כלשון המשנה בכלאיים: "המברך את הגפן") מבחינת יחיד - שהוא בחינת עצמותו ומהותו יתברך (שהוא בחינת הכוונה הנעלמה הנ"ל) - וזאת על ידי הרצון שיתגלה בחינת מלכות דא"ס (שהוא בחינת אחד, שכולל בתוכו גילוי עולמות עד לאין קץ ומוכרח להיות כמה ירידות, והכל בעצמותו יתברך)^{רס}.

נמצא שברכה ראשונה הוא בחינת גילוי מקיפים עליונים שבכל עולם ועולם - שהמקור שלהם הוא מבחינת מלכות דא"ס - "מקיף הכללי". ואחר כך אומר "מלך עוזר ומושיע ומגן" - הם בחינת ג' מקיפים פרטיים שבג' עולמות בי"ע (שבכל עולם יש בחינת מקיף פרטי לפי ערך העולם).

וחותם הברכה הוא "מגן אברהם" - שהוא בחינת החסד (שבחינת החסד הוא הגילוי שבבחינת-מקיף, שאינו מתקבל בבחינת פנימי במקבל). אך ברכה שניה הוא גבורה וקאי על בחינת הצמצום שבא"ס (שהצמצום הוא על ידי גבורות, כי הכוונה הוא שיתגלה ויורגש א"ס בפנימיות במקבלים^{רס}). וזהו "אתה

אבני שוהם

רפה והוא מרומז במה שכתוב "אלקינו שנקרא "שמו" - שהוא הארה בעלמא, ואלקי אבותינו" כו' - שהוא עניין ירידות אחר ירידות מעצמותו יתברך עד "למען שמו באהבה" (שהוא בחינת גילוי מלכות דא"ס, צמצום שבא"ס, בשביל שיתגלה בחינת הקו -

גיבור" שהן הן גבורותיו, שכל יכול לצמצם את עצמו מכל וכל.

היינו, הכוונה מהצמצום הוא בשביל שיתהווה בחינת חיות. כי על ידי ברכה ראשונה - שהוא אבות - בחינת גילוי מלכות דא"ם - נפעל המקור לבחינת מקיפים (שנקרא בשם "אור"). אך על ידי בחינת הצמצום - שהוא ברכה שניה - נעשה מקור לבחינת חיות (שהוא בחינת חיות פנימי שבכל עולם). וזהו "מחיה המתים" - שהצמצום הוא בשביל החיות דייקא. שהצמצום הוא בחינת ההסתלקות והגלילה - העדר הגילוי - "אור עצמותו" מפני הצמצום. והצמצום - שהוא בחינת ההסתלקות אור עצמותו - הוא מפני אור-פנימי הנרגש במקבלים שנקרא בשם "חיות".



הנפש הטבעית

ככל גוף: הדומם, הצומח, החי והמדבר - ישנו גוף החומר, הנלקח מחומר ד' היסודות הגשמיים (אש, רוח, מים ועפר); וישנו כח הגוף (הצורה), הנלקח מרוחניות ד' היסודות - והוא בחינת נפש הטבעית של אותו הדבר (המקיים את הרכבת ד' היסודות שבו).

במדרגת האדם - הנפש הטבעית נקרא "הנפש המדברת" או "הנפש המשכלת", וזו היא צורתו של האדם, מכיוון שהיא מגלה את כח השכל שבו; ובמדרגת החי - הנפש הטבעית נקראת "הנפש החיונית", וזו היא צורתו של בעל-החיים, מכיוון שהיא מגלה את כח התנועה שבו; ובמדרגת הצומח - הנפש הצומחת, המגלה את כח הצמיחה והגדילה; והאריז"ל חידש שגם במדרגת הדומם ישנו נפש הטבעית המרכבת ד' יסודותיו למהותו^{רסו}.

רק שהבהמה - גופה עם נפשה - הוא ממדרגה התחתונה שבד' היסודות (ולכן גופה ונפשה מגושמים יותר מגוף האדם, ולכן אין לה כח השכל והדיבור), ואילו האדם בא ממדרגה העליונה שבד' היסודות, ולכן גופו בדרקות יותר וגם נפשו הטבעית והחיונית הוא מתכלית הרוחניות של ד' היסודות (ולכן יש בו כח השכל והדיבור, שהוא צורת המדבר).

ומשכך נמצא שהנפש הטבעית מתהווה יחד עם הגוף ממש, ברגע אחד (מהטיפה)^{רסח}. דהיינו, האדם הוא חי גם טרם שיתלכשו בו שתי הנשמות:

אבני שוהם

רסזאמנם הרמב"ן כבר קרא לרוחניות ד' האריז"ל חידש שגם הוא בחינת "נפש".
יסודותיו של הדומם רק בשם "כח", אך ובחינת נפש הוא מהות קומה שלמה.

הנפש הבהמית והנפש האלוקית. כי עיקר שם "אדם" נופל על החיות הטבעית שבגופו - שהוא נפש הטבעית דווקא - שיש בו מקודם התלבשות שתי הנשמות^{רס"ב}.

הנה כי כן, חיותו של האדם יחד עם כוחות נפשו (כח הראיה, כח השמיעה, כח שכלו ומידותיו וכיוצ"ב), ואף לבושו נפשו - אינם באים לא מן הנפש האלוקית ואף לא מן הנפש הבהמית, כי אם מן הנפש הטבעית בלבד (מרוחניות ד' היסודות).

לפיכך מובן, שבנפש הטבעית אין שום צד קדושה מאלוקות ולא שום צד מהקליפה, אלא הוא רק "נפש", שעניינו הוא "רצון" (כמאמר: "אם יש את נפשכם", ופרש"י 'רצונכם'). ורצונה של הנפש הטבעית הוא רק דבר אחד ויחיד: להיות אדם חי. ובטבעה כל רצונה רק לכל הדברים השייכים לחיבור גוף ד' היסודות עם רוחניות חיות ד' היסודות. הא ותו לאו מידי. כגון: באכילה ושתייה - כזו שמספיקה רק עד כדי חיותו בלבד; וכו' רק בכדי להוליד בני אדם־חיים תחתיו כדוגמתו וכיוצ"ב^{ר"ע}.

אבני שוהם

נאמר: "גלמי ראו עיניך" - שנזרקה בו נשמה לאחר מכן. ואולם, מעתה ואילך הנפש הטבעית הולכת ומתהווה כבר עם טיפת האב.

רע ונמצא כי אין בנפש הזאת חמימות או קרירות לשום תאוה או מצווה, או בכלל לכל דבר שהוא מעבר לכדי חיות הגוף בלבד. אלא רק יש לה רצון טבעי - שאינו שייך לא לאלוקות ולא לבהמיות - אלא לטבעיות החיות בלבד. דהיינו, רק מה שהוא מוכרח לחיבור הגוף עם נפשו הטבעית (כלומר, להיות מציאות חי). וממילא גם על הרצון לחיות לא שייך לשון

רפח והנה הטיפה התהוותה מאכילה ושתייה דאב ואם, שהם יסודות גשמיים. וכמבואר בספר המאמרים לכ"ק אדמו"ר האמצעי (ויקרא ח"א, תי"ח): "כי הנה גשמיות הגוף וגם חיות הגוף, הוא נמשך מטיפת מוח האב. וכידוע, דאי אפשר לחתיכת בשר בלא מלח שתשהה ג' ימים ולא תסרח (סנהדרין צ"א ע"ב). והטיפה אינה נסרחת, היינו מה שנמשך הגוף עם חיותו וד"ל".

רפ"ט יוער, כי רק אדם הראשון הוא היחיד שנפשו הטבעית לא נתהוותה ביחד עם גופו, אלא רק עם נפש מדרגות דצ"ח בלבד. ועליו



הנפש־המרכבת והנפש־המעמדת

הנפש המרכבת (ונקראת בחסידות "חיות הגוף" בעצם), הוא הכח הרוחני המרכיב והממוזג את ד' היסודות, שיורכבו ויתמוזגו באופן כזה דווקא, בכדי שיהיה הגוף בתואר כזה דווקא; ואילו לגוף אחר יהיה ההרכבה באופן אחר, בכדי שיהיה בתואר אחר - כפי שרואים שינוי תארי הגופים^{רעא}.

הנפש המעמדת (ונקראת בחסידות "קיום הגוף"), היא גם כן כח רוחני המעמיד את הרכבת ד' היסודות, שלא יתפרדו (כמו אחר כליון הגוף בקבר).

והנה, לאחר שחטא אדם־הראשון בחטא עיץ־הדעת טוב ורע, נתערבה קליפת נוגה - המעורבת מטוב ורע, ולפיכך ניתנת להופכה כולה לטוב על ידי עבודת ה' - בעצם ד' יסודות ארמ"ע^{רעב}.

ונמצא, כי כל הגופים שהוא ממוזגת הרכבת ד' היסודות - אחד מישראל ואחד, להבדיל, מאומות־העולם, אחד החיה הטהורה ואחד החיה שאינה טהורה - הצד השווה בהם שהם כולם מקליפת נוגה.

אבני שוהם

תאווה, אלא רק שהאדם יוכל להשיג חיותו בתחבולות גדולות יותר, מאשר הצומח והחי, מחמת שהוא נמשך מתכלית המובחר שבד' היסודות.

רבים, וכן במיני האדם. מחמת שינוי הרכבתם בשיעורי יסודותיהם, לכן לא ישתוו הגופים בתוארם.

מבואר בתחילת שער הקדושה להרח"ו רעב

ז"ל.

רעא כמו גוף האדם מגוף בעלי החיים. וגם במיני בעלי החיים יש שינויים בתארים

אלא רק שגופים הטמאים הם מג' קליפות הטמאות לגמרי - שאין מעורב בהם טוב כלל - וממילא אינם ניתן לבירור ולהפכם לטוב על-ידי עבודת האדם, אלא רק ברצון ה' יתברך בביאת גואל.

ואין הכוונה לעצם גופם, מכיוון שכולם הם רק מד' יסודות ארמ"ע, שהם מקליפת נוגה טוב ורע, אלא שכח הנפש המרכבת והמעמדת שלהם ("חיות וקיום הגוף") נמשכת מג' קליפות הטמאות, שהן רע לגמרי. ומצד זה, נעשה גם גשם ממשות הגוף כולו במהות ג' קליפות הטמאות (הגם שעצם ממשות גופם הוא גם רק מקליפת נוגה)^{רע}.

אבני שוהם

הארץ". ומן הראוי כשיבוטל רוחניות ג' קליפות הטמאות מן העולם, יבוטל גם לגמרי גשם גופות אומות העולם וגופות הבהמות הטמאות. אך בהיות שד' יסודות ארמ"ע אינן מג' קליפות הטמאות, כי אם רק מקליפת נוגה - טוב ורע - כאשר יבוערו ג' הקליפות הטמאות יבוער נפשם המעמדת והמרכבת וישאר חיות וקיום גופם רק מטוב דנוגה, ולכן לא יהיה צורך גם בביעור גופן וממילא גם הגופים המורכבים מד' היסודות ישארו רק מטוב דנוגה. ואמנם נפשם המרכבת והמעמדת יהיו במדרגה נמוכה דטוב דקליפת נוגה, ששורשם הוא רק משמרי האופנים. ולכן יאמרו אומות העולם לישראל: "בית ישראל לכו ונלכה", קודם "לכו" ואחר כך "נלכה" גם אנו, כי יקבלו גילוי אלוקות רק על ידי הארה מישראל.

רעגואילו אצל הגופות הטהרות - עם ישראל, ולהבדיל חיות הטהורות - גם קיום וחיות הגוף, נמשך מקליפת נוגה, טוב ורע, ועל כן גם הגוף כולו נקרא בשם קליפת נוגה, טוב ורע.

ואם כן גם מובן מדוע הזכיר כ"ק אדמו"ר הזקן בספר התניא (פ"ז) באומות העולם ובבהמות הטמאות את גופם הגשמי דווקא - כי גופם הגשמי נשתנה לג' קליפות הטמאות מצד הנפש המרכבת והמעמדת, וזהו דבר חדש - אבל בישראל ובבהמות הטהורות לא הזכיר אלא את הנפשות, ולא הזכיר כלל מגופם (משום שזהו דבר פשוט וידוע שגופם הוא מד' היסודות, כמו כל הברואים בעולם).

ובזה גם מתורץ היטב מדוע לא יבוטל לעתיד לבוא גופות מאומות העולם וחיות הטמאות, הגם שנאמר: "ואת רוח הטומאה אעביר מן



הנפש האלקית והנפש הבהמית

הנפש האלוקית אינה שייכת כלל לרצון וחיות הגוף כלל, אלא היא "נפש" - שרצונה הוא רק לאלוקות בלבד (וזהו עניינה בעצם מהותה). ועל כן גם רוצה שגם כוחות הנפש הטבעית ולבושיה, יהיה בטלים כמותה לאלוקות בלבד, ואף לא לטבע החיות (כפי שהוא בעצם מהותה)^{רע"ד}.

והגם שזאת הבחינה אינה איננה בנפש הטבעית כלל, הרי שרצונה זה של הנפש האלוקית אינו מנגד ואף אינו הפוך לנפש הטבעית כלל. מכיוון שגם אם יאכל וישתה לשם שמים, אעפ"כ יהיה חיבור הגוף עם הנפש מכח אכילה ושתיה זו, וממילא גם יושלם כוונת הנפש הטבעית במה שיחיה ולא ימות.

אך יש עוד אחת, והוא שעצם הנפש האלוקית יתגבר כל כך עד שיהיה מנגד לנפש הטבעית - והוא היפוכו ממש - שהוא בחינת מסירות נפש על קידוש השם (או מוסר חיותו לגמרי למיתה). וזהו ממש היפוך מעצם נפש הטבעית.

ונפש הבהמית גם היא איננה שייכת לחיות וקיום הגוף כלל, אלא היא "נפש" - שרצונה שירגיש התאוה מאד בחמימות במרוצת הנפש והתפשטות התענוג, וישתמש בג' לבושי הנפש - מחשבה, דיבור ומעשה - רק לקחת התאוה והתענוג מזה^{רע"ה}.

אבני שוהם

| | | |
|---------------------------------------|-----------------------------------|---------------------------------------|
| רע"ד | דהיינו, שאדם יאכל וישתה לאו דווקא | (להתפלל, ללמוד, לקיים מצוות וכיוצ"ב). |
| לקיום חיות מצד טבעו בלבד, אלא - וזהו | רע"ה | דהיינו, שיאכל וישתה רק לשם הרגשת |
| העיקר בעבודה - בכדי שיהיה לו חיים וכח | | התענוג והתפשטותה בחמימות רבה, תדיר. |
| לצורך עבודתה את ה' יתעלה בלבד | | |

והגם שאף זאת הבחינה אינה איננה בנפש הטבעית כלל, הרי שרצונה זה עדיין אין מנגדו והופכו כלל. מכיוון שגם אם יאכל וישתה וכו', לשם רק לשם לקיחת התאוה והתענוג מזה, אעפ"כ יהיה חיבור הגוף עם הנפש מכח אכילה ושתייה זו, וממילא גם יתקיים כוונת הנפש הטבעית במה שיחיה ולא ימות.

אך יש עוד אחת, והוא שעצם הנפש הבהמית יתגבר כל כך עד שיהיה שקוע בריבוי אכילה ושתייה ובריבוי התאוות שבעולם, עד שיהיה גם מנגד לנפש הטבעית לגמרי והיפוכו ממש, במה שמכלה ומפסיד חיות קיום האדם ויוכל לבוא מזה לידי מיתה ח"ו, ואעפ"כ לא ינוח ולא ישקוט מתאוותו כלל^{רע}. ה' ירחם ישמור ויציל.

והנה כי בן מבואר, שכל הכוחות שיש באדם - בין שיהיו נשמעים לנפש האלוקית ובין שיהיו נשמעים לנפש הבהמית - עצם הכוחות באים רק מהנפש הטבעית בלבד. אלא שרק הארת ב' הנפשות, יכריח את הנפש הטבעית שישתמש בכל כוחותיה רק לצורך קודש לעבודת ה', וכן להפך ממש גם הנפש הבהמית^{רע}.

אבני שוהם

לכוחות הנפש הטבעית - מוחין ומידות - הריהם מלובשים בכוחות הנפש בהעלם. רק אם מושל עליו נפש האלוקית אזי מוכרח הנפש הטבעית לציית לה בביטול, וכן להפך ביחס לנפש הבהמית.

ומכיוון שהנפש הטבעית - רוחניות ד' יסודות ארמ"ע - אינם שייכים לתורה ומצוות כלל, אלא רק שהנפש האלוקית מכריחו, מכל מקום מכיוון שעצם חוש ההשכלה בשכל והתפעלות הלב הוא בכוח הנפש הטבעית בלבד, נמצא שעל ידי זה יתבררו הטוב מן הרע שבקליפת נוגה, ותתעלה אל הטוב

רעו כללו של דבר: נפש הבהמית רוצה לקבל התענוג שבכל דבר, וממילא נקראת נוקבא (בחינת מקבל). ואילו נפש האלוקית רוצה לעלות ולהשפיע התענוג שבכל דבר למעלה - דהרי 'עבודה לצורך גבוה' - וממילא נקראת דוכרא (בחינת משפיע).

רעו למשל, כח המחשבה של האדם או כח האהבה שלו, הם בעצם כוחות נפשו הטבעית דווקא. ולכן, עצם מחשבתו או אהבתו של האדם הם לדברים השייכים לרצון הנפש הטבעית בלבד (לחיותו הגשמית בעולם).

ואולם, מחמת שהארת ב' הנפשות הם בערך

והנה מכיוון שיש חילוקי מדרגות בנפש הטבעית לפי מזיגתה במטבעה (כגון להיות מן המרה הלבנה או השחורה וכיוצ"ב), כך גם יש חילוקי מדרגות בלבוש הנפש הטבעית לעניין בישרון העבודה, הנמשך - כפי שאיתא בזוהר - שהעיקר תלוי שיקדש [האב] עצמו בשעת התשמיש^{רע"ה}.

אבני שוהם

נוטה נפשו למרה הלבנה ואילו זה לשחורה. וכן יש רבבות מיני חלוקי מדרגות בנשמות, ולכן מבואר שהעיקר תלוי במחצב הנשמות: אם מושרשת במדרגה היותר גבוהה - נקרא ראש אלפי ישראל; ואם נשתלשלה נשמתו מתחתוניות המדריגות - יהיה עם הארץ. ואם כן הוא לכאורה הוא סתירה למה שכתוב בזוהר שהעיקר תלוי בהקידוש בשעת התשמיש.

אך באמת העיקר תלוי בשורש הנשמה בתוקף שתוכל לשלוט על הנפש הבהמית. ואעפ"כ תלוי גם בקידוש אביו, לעניין כשרון העבודה.

כי יכול להיות שנשמתו גבוהה, והוא מושל על הנפש הבהמית בסור מרע ועשה טוב בתוקף גדול, אלא רק שעבודתו היא בקרירות גדול (בגלל הלבוש דנפש הטבעית).

והנה ידוע קושית הרב המגיד נ"ע על מאמרו של אברהם אבינו "במה אדע", שתירץ שהוא לא מצד נשמתו, אלא שגם אצל צדיקים, לעיתים הגוף (לבוש הנפש הטבעית הנמשך מהאב, בעיקר בשעת כו') מסתיר.

בלבד. וזהו עיקר עבודת הבריורים של היהודי בעולם.

ובכך גם תהיה עליה גדולה לנפש האלוקית, יותר ממה שהיא במקורה טרם שירדה לעולם לפעול בנפש הטבעית. כי הוא ירידה גדולה ועצומה לה להתלבש בחושים וכוחות הגשמיים - יותר מאשר הירידה שיש לנפש הבהמית הקרובה בשורשה מאד לזה העולם, הגם שגם שורשה מהררי קודש - אך דווקא בשל גדול המרחק שלא בערך בינה ובין העולם, בפעולתה מתעורר חידוש גדול למעלה אשר מעורר חדווה וצחוק אצלו יתברך, וממילא פועל אצלה עליה עצומה. וזוהי הירידה לצורך עליה (שלה).

רע"ה כנראה בחוש, שגם אהבה והיראה שנולדה מהתבוננות נפש האלוקית, נתלבש בלבוש נפש הטבעית. כמו שאנחנו רואים שיכול להיות ב' צדיקים מתבוננים בהתבוננות אחת - כמו בממלא ובסובב - אך ההולדה מההתבוננות לא תהיה שווה. כי בזה יולד אהבה, ובזה יולד יראה, משום שיש חילוקי דרגות בנפש הטבעית שלהם. כי לזה

אבן־הראשה

וב"ק אדמו"ר הזקן נ"ע דקדק וכתב בתחילת ספר־התניא על הנפש־האלוקית (דהיינו, על בחינת־הנשמה) שהיא "חלק אל־ה ממש" - כי כוונתו להסביר העניין מה שיש בכח אותה הנשמה להפוך את הגוף מקליפת־נוגה, ולהפוך ממרירו למתיקו, ומחשוכא נהורא (ושזה הכח אינו אפילו במלאכי־מעלה, כי אם רק בבני־ישראל קדושים בלבד)^{רעט}. כי עיקר ירידת הנפש האלוקית הוא לברר בירורין שנתערב הרע בטוב^{רפ}.

אבני שוהם

רעט וכידוע המדרש במלאכים שבאו למטה רפ ולכן עשה כמו שיש עשר כוחות ושלושה בגופים גשמיים ונעשו קליפות (כמו עזה ועזאל). והוא מצד ששורש המלאכים הוא בבחינת הגבול שבעולמות הנפרדים, שאינם מהעצמות כי אם מהזיו בלבד. אבל שורש הנשמות הוא מעצם אלוקות, וכל עצם בלתי ישונה (אף שיבוא בתחתית המדרגה).

אחרת.



מקור הנפשות וביטולן

והנה גם הנפש הבהמית באה מהררי-קודש וממקום גבוה (חיות הקודש, מפני שור שבמרכבה - ועל כן נקראת "בהמה")^{רפא}, אך נשתלשלה על ידי אמצעים

אבני שוהם

על-ידם, עד שמגיע אל כל אחד ואחד למקומו בסדר ירידתו. ומכיוון שכך הם נמשלו ל"קרביים" (כמ"ש וכל קרבי את שם קודשו"), כי הם "מבררים" ומחלקים את השפע לכל נברא ונברא לפי ערכו ומהותו.

ועניין הפסולת ברוחניות הוא כמשל מאכל הגשמי, שבתחילה מעורבים באחדות הפסולת יחד עם החלקים הטובים והמזינים והמובחרים שבמאכל. ובעת עיכולם בקיבה נפרד הטוב מן הרע, ואז הקרביים מבררים ומחלקים את החלקים הטובים והמובחרים יותר שבמאכל לאברים החשובים (כגון: המוח, והלב לחזקם). והחלק הפחות טוב ממנו נמשך לאברים הפחותים יותר לחזקם, ואילו הפסולת של המאכל שאיננה ראויה לתת חיות אפילו לאיבר הפחות נדחית לגמרי לחוץ. והנה, הנפש הבהמית ו"החיצונים" (הם הקליפות והסטרא אחרא, שהם המנגדים לקדושה), אינם מקבלים את כוחם וחיותם אלא מפסולת זו, מחמת שהיא שורשם ומקורם (ראה עוד: ס' מאמרי אדמו"ר הזקן, אתהלך לאזניא - ד"ה ברכי נפשי וגו' וכל

רפא והוא מיסוד-האש, שעניינו הוא "הכח-המתאווה", שמבחינת חמימות ולהיטות האש. וחיות וכח זה ירד ונסע ממקורו ושורשו שבהררי-הקודש (שבעולם הקדושה) למטה מטה, בהשתלשלויות ובהתלבשויות על-ידי ממוצעים ואמצעים רבים, עד למדרגת "שמרי האופנים". וממדרגת "שמרי האופנים" יורדת ומצטמצמת עוד למטה יותר, עד שמתלבשת בע' שרים של אומות-העולם.

והנה האופנים הם המלאכים הנמצאים בעולם העשיה, והשרפים הם המלאכים הנמצאים בעולם היצירה, ואילו חיות הקודש הם המלאכים הנמצאים בעולם הבריאה. ונמצא, לא רק שהאופנים הם המדרגה התחתונה שבסוגי המלאכים, אלא גופא באופנים הנפש הבהמית נמשכת משמריהם ופסולתם דווקא.

וביאור הדברים: השפע האלוקי הנמשך מאיתו יתברך, להחיות את כל הנבראים, עובר דרך "שלוחי השפע", שהם המלאכים העליונים. והוא "מתברר" דרכם ו"מועבר"

אבן־הראשה

וממוצעים רבים ומרובים, בהשתלשלות ממדרגה למדרגה, ומעילה לעלול, בהסתרים וצמצומים רבים, דרך שרים ומזלות המסתירים על אור א"ס ב"ה, עד שנתרחקה מאור ה' מאד מאד, ועד שהיתה יכולה להתלבש בגוף בשר־ודם, בדם־האדם, להחיותו. עד שכבר לא מורגשת בה קדושה עליונה וגילוי אלוקות, אלא אדרבה - מרגישה את עצמה ליש ודבר בפני עצמו (כביכול שמציאותו מעצמותו ח"ו). ולכן זהו עיקר חפצה ומהותה, כמו שכתוב: "כי הדם הוא הנפש", וכן "כי נפש הבשר בדם היא"^{רפב}.

ואצל ישראל קדושים נפש זו באה מצד קליפת נוגה, בסוד עין הדעת טוב ורע. דהיינו, שהסתר הקליפה עליהם היא דקה ולא מעלימה כל כך על אור א"ס ב"ה (הן בנוגע לשכלם, והן בנוגע להרגשתם באלוקות). ועל כן אמרו חז"ל בישראל - בטבע נפשם הבהמית - "שלוש מידות יש באומה זו: רחמנים, ביישנים וגומלי חסדים" (יבמות ע"ט ע"א).

ואילן אצל נפשות אומות־העולם - לפי שהן באות מצד ג' קליפות הטמאות לגמרי, שאין בהן טוב כלל^{רפג}, הרי שמחמת ריחוקם מאור א"ס ב"ה לגמרי, כבר לא

אבני שוהם

| | |
|--|--|
| קרבי וגו', עמ' קי"ב; ס' המאמרים תקס"ב, | ודברים בטלים ודברי הבל וכו'. עד כדי כך |
| ד"ה ונשב בגיא, עמ' פ"ח). | שמצידה יכול האדם להיות מעוברי רצונו |
| רפב וממנה באות לאדם כל מידות רעות | יתברך ועד בחינת מורד ח"ו, כמו שכתוב: |
| מהיסודות הרעים שבה: מיסוד האש - שנגבה | "ונפש כי תחטא"; ו"כי הדם הוא הנפש". |
| למעלה, בא הכעס והגאווה וכו'; ומיסוד | רפגובאמת, בכל הכוחות כולם - גם בכוחות |
| המים - שמצמיחים כל מיני תענוג, תענוגים | הסט"א - יש ניצוץ אלוקי המחייה אותם |
| ותאוות עולם הזה וכו'; ומיסוד העפר - | (שכן, אין עוד מלבדו). ולכן, אין הכוונה |
| שעניינו הכבודות, העצלות והעצבות וכו'; | שאינן בהם שום ניצוץ אלוקי כלל, שהרי אי |
| ומיסוד הרוח - הוללות וליצנות והתפארות | אפשר להיות קיום שום דבר בלי ניצוץ |

מאיר בהם גילוי אלוקות כלל ומרגישים עצמם כיש ודבר נפרד עצמי לגמרי, וכאילו מחוץ למציאות ה', רח"ל. וכמאמר רז"ל: "לגרמיהו עבדינן" - לגרמיהו דייקא.

ואולם רק לבני ישראל קדושים ישנה בחינת נשמה, שאיננה קיימת כלל וכלל אצל אומות-העולם, והיא "חלק אלוה ממעל ממש"^{רפד}. פירוש, לא רק שיש בה גילוי אור א"ס ב"ה ללא העלם והסתרה, אלא שהיא בחינת "חלק ה' עימו" (האזינו ל"ב ט') - רוצה לומר, 'חלק' ממש מעצמותו ומהותו יתברך, כביכול כחלק שנחלק מאיזה דבר, והוא שווה ודומה לאותו דבר שנחלק ממנו^{רפה}. ולכן מצד הנפש האלוקית, נקראו בני ישראל "בנים למקום", כי כמו שהבן נמשך ממח האב, כך בני ישראל נמשכו ממחשבתו וחכמתו יתברך^{רפי}.

אבני שוהם

טוב...רק שהניצוץ הוא שנתרחק ונחשך כל רפד בעל "שפע טל" (בהקדמה) הוסיף כך עד שהוא כמו רע כו'. היינו, שאין בו שום מילת "ממש", ואחריו נמשך בתניא פ"ב.

הרגש אלוקי כלל וכלל" (ס' המאמרים העת"ר רפה ס' נשמת שבתו הלוי שעפטל, שער ד' ד"ה פדה בשלום נפשי; המשך תער"ב ח"ב עמ' תש"ע; ראו: ס' המאמרים תרס"ה ד"ה ויגדלו הנערים). לכן "אין בהם טוב כלל", רוצה לומר בעצמותם (שיהיה ניכר במציאות עצמם טוב גלוי, ואפילו לעצמם), לפי שהקליפות הללו מסתירות לגמרי את ניצוץ הקדושה שבהן, עד שהוא בבחינת "גלות" בתוכן (שאין בהם שום "גילוי" וביטוי מאור הקדושה, אבל בחינת גלות עדיין יש בו חיות אלוקות (קיצורים להצ"צ ע' ג'). שנפש זו מרגישה עצמה כ"יש" מוחלט, ולא רק כדבר נפרד, אלא שאין עוד מלבד עצמו עוד ח"ו, בבחינת "לי יאורו ואני עשיתיני".

מילת "ממש", ואחריו נמשך בתניא פ"ב.

ס' נשמת שבתו הלוי שעפטל, שער ד' ואילך; של"ה בבית חכמה, בסופו; יושר לבב בית א' חדר ד' פ"ב; פרדס שער ל"ב; ראשית חכמה, שער האהבה פ"א, פ"ב; שער רוח הקודש ל"ט ע"א; ליקוטי תורה בראשית; יערות דבש ח"א דרוש א'; אור החיים ר"פ בראשית; מהרש"א, חידושי אגדות, שבת ל"ב ע"א; פני יהושע ב"מ נ"ח ע"ב; מלבי"ם ישעיה נ' ע"א; העמק דבר ואתחנן ז' י', ועוד.

וכמאמר המדרש: "תמתי" - אל תקרי אלא "תאומתי". וכפירוש הרב המגיד: "חצוצרות" - אלא תקרי אלא "חצאי צורות".

רפז בחינת "עלו במחשבה" - דהיינו, שהם מעל לבחינת המחשבה אצלו יתברך, אלא ממש

נמצא, כי הנפש האלוקית באה לאדם ללא כל ממוצעים ואמצעים כלל וכלל, אלא בבחינת מעביר. דהיינו, הגם שגם היא יורדת למטה דרך השתלשלות העולמות^{רפ}, היא תמיד מאוחדת ומיוחדת במאצילה בתכלית היחוד. וכפי שאיתא בספרים הקדושים^{רפח}: "מאן דנפח מתוכיה נפח" - פירוש, כמשל הבל האדם שמוציאו מתוך תוכיותו ופנימיותה של חיותו, מחמת שהוא מוציאה בנפוחה בכח

אבני שוהם

מכל מקום מאחר שהשתלשלות זו אינה דרך "אמצעים", השינוי והחילוקים הם רק במדרגתן, אבל במהותן אין שום שינוי. וכך, גם הנשמה הנמוכה ביותר שבישראל, היא עדיין "חלק אלוך ממעל ממש". ומשכך דווקא על נשמה זו מודגש "משמרה בקירבי", שבעיקר היא היא אשר צריכה שימור להמשיך ולהיות מאוחדת בגוף, מחמת שהיא לא עברה שום שינוי וצמצום, והעלם והסתר להיות בערך הגוף.

רפח עמוק המלך קכ"ז ג'; שפע טל בהקדמה; רמב"ן בראשית ב' ז'; רמב"ן בשער הגמול "זיפח באפיו נשמת חיים - יאמר כי מנשמת אלוך נתנה, ולא מהשתלשלות הסיבות"; עץ הדעת טוב, על פסוק בנים אתם; רבינו בחיי, יתרו כ' ז'; ספר הקנה (ספר פליאה).

מעצמות ומהות א"ס ב"ה.

רפז כמו שאומרים: אלוקי, נשמה שנתת בי טהורה היא, אתה בראת, אתה יצרת כו'. כלומר, הנשמה באה ממקורה ושורשה דרך כל עולמות אבי"ע לתוך גוף האדם שלמטה, אך באופן ישר (בחינת ישראל - ישר א"ל), ומבלי להתלבש בשום "ממוצע" בעולמות העליונים בינתיים (בלשון החסידות "בדרך מעבר").

ומשכך, אין שום הבדל בין מעלתה כפי שהיא כעת למטה בעולם הזה, לבין מעלתה כפי שהייתה למעלה במקורה ושורשה. ולפיכך, ירידתה למטה אינה פועלת שום שינוי במהותה.

ואף שמחמת ירידתן למטה, דרך השתלשלות העולמות, ישנם חילוקי מדרגות בנשמות,

ממש^{רפט}, ואעפ"כ היא מאוחדת עימו בלי הפסק^{רצ}.

אבני שוהם

היוצא "מתלבש" בה' מוצאות הפה ועל ידי כך הוא גם "מצטייר" באותיות (המגבילות את ההבל, כל אות בצורתה). אולם כאשר ההבל יוצא בחוזקה החוצה, הרי שהוא יוצא ישירות ובלי שום הפסק של ממוצע ואמצעי בינתיים, וללא שום שינוי וצמצום ו"ציור" כלל (אולי למעט קו וחוט הגרון). ומכיוון שכך נמצא שההבל נשאר מאוחד עם הנופח, ו"אין דבר מפסיק בין הנופח לדבר שמנפח בו, שהרי הבל הכח היוצא מן הפה הולך בלי הפסק עד שבא לגוף הדבר" (ס' המאמרים, תקס"ג), וללא שום שינוי, גם לאחר שיוצא ממנו החוצה. וראו עוד: ס' המאמרים תרס"ג, ד"ה ובחודש השביעי; אתהלך לאזניא, ק"ד; ס' המאמרים תש"ח עמ' 61-71. ולכן גם לאחר שיצא מן הנופח החוצה נותר בצורתו ומהותו, כפי שהיתה בראשית מקורו. וראה גם בפרדס רימונים שער ט"ז פ"א.

והנה נמצא באדם ב' בחינות: האחד - מה שנעשה על פי מאמר "נעשה אדם" (וכמבואר באגרת התשובה פ"ד) - שהוא עניין התקשרות הנשמה בגוף. ורק שהוא המאמר היותר עליון מכל המאמרות; והמדרגה השנית - הוא בחינת הנשמה עצמה - שנמשכה מפנימיות ועצמות אור א"ס, שלמעלה מן המאמרות.

ומבואר בחסידות שישנם שני אופנים שעל-ידם מוציא אדם הבל מפיו: בדיבור או בנפיעה. והחילוק ביניהם הוא שההבל היוצא מפיו של אדם באופן של דיבור, מלובש בו כח וחיות רק מעט מזעיר, מחמת שהוא בא רק מבחינת חיצוניות הנפש שבקירבו (וממנו נבראו המלאכים). אולם, בהבל אשר מוציא בנפיעתו בכח אדיר ובבת-אחת, הרי שמתוכיותו ועומק פנימיותו הוא בא ויוצא, ולפיכך גם מלובש בו חיות פנימית מעצמותו דווקא (מבחינת פנימיות הנפש החיה שבקירבו). או שמצמיד פיו אל הקיר ונופח במאמץ גדול מתוכו ופנימיותו ממש. ולכן אדם הנופח מתעייף במהירות, משא"כ רק בדיבור שיכול לדבר הרבה.

והנה כי כן, זוהי המעלה הנפלאה שבאדם היהודי על פני כל יתר שאר הנבראים כולם, שאפילו מלאכים עליונים נבראו רק מבחינת הדיבור בלבד, כמו שכתוב: "בדבר ה' שמים נעשו, וברוח פיו כל צבאיו" (תהלים ל"ג ו'), וכמאמר חז"ל: "בעשרה מאמרות נברא העולם" (אבות פ"ה מ"א). מה שאין כן ישראל, שהם אינם בגדר נבראים ח"ו, אלא הם "חלק אלוק ממעל ממש" (ואינם נבראים). רצ' הבל נוסף המבואר בחסידות שקיים בין דיבור לבין נפיעה, הוא שבדיבור ההבל

ולבן, מצד הנפש האלוקית לא היה באפשרות האדם לחטוא כלל ולהיות מעוברי רצונו כלל ועיקר. ולכן כאשר האדם בא לידי ניסיון על קידוש-השם, הרי שגם הקל-שבקלים שבישראל מוסר את נפשו על קידוש-השם "כאילו הוא דבר שאי-אפשר כלל לכפור בה' אחד"^{רצב}, בבחינת "מאמינים בני מאמינים"^{רצב}.

ובחינת בינוני הוא "אתכפייא", ואילו בחינת צדיק הוא "אתהפכא". פירוש, שאז נהפך נפש הבהמית בעצמה לתשוקה לאלוקות, כמו נפש האלוקית. והוא עניין הפיכת היש עצמו לאין, אשר הוא בחינת חידוש - הפך טבע הבריאה, שהוא האין ליש - ואשר פועל למעלה חדווה ושחוק ותענוג גדול. והוא רק בכוחם של ישראל, שכח הבן מכח האב.

כי גם הנפש הבהמית בשורשה הוא תשוקה לאלוקות דווקא, מכיוון שנמשך משמרי האופנים שנמשכו מהררי קודש, בחינת פני שור שבמרכבה. וזהו בחינת אהבה בכל נפש - בשני יצריך - שגם הנפש הבהמית משתוקקת לאלוקות. ובעת היוולדו

אבני שוהם

מיידשי): "השערי-תשובה לרבינו יונה כתב, וגם אחד מספרי המוסר, [שהנשמה] "מכרת את ריבונה" ואח"כ אמר "יודעת את ריבונה". ואני הוספתי בתניא "חלק אלוק ממעל", היינו שכל חיותה והתלהבותה הוא בעניין זה שהוא יתברך ויתעלה דווקא נמצא בעולם בוודאות ובירור שאין למעלה ממנו, ושאין שום מציאות חוץ לו. ועיין בס' המאמרים למהר"ש, תרע"ז.

וזהו ההפרש בין הבל המאמרות - שהוא רק הבל חיצוני - ובין הנופח בחוזק, שהוא הבל הפנימי. ובכל ראש השנה מתחדשים בחידוש גמור כביכול בב' הבחינות הללו. היינו, בעצם הנשמה נעשה התחדשות גמורה מתוכיות ופנימיות אור א"ס. וממילא מתחדש כח ההתחברות בגוף גם כן על ידי התחדשות המאמר דנעשה אדם. והוא על ידי קול השופר, כי הוא הבל הבא ע"י נפיחה בחוזק.

רצב ואילו אצל אומות העולם נאמר: "חכמה בגויים - תאמין, אמונה בגויים - אל תאמין".

רצא וראה בס' מאה שערים (כ"ט ע"א) - דברי אדמו"ר הזקן להחסיד ר' משה ווילענקעס במהות הנשמה (מתורגם

של האדם הוא בחינת גילוי הנפש הבהמי כפי שהוא בטהרתו, כמו שהוא בשורשו, שעדיין לא נתלבש בלבושים הצואים דקליפות עולם העשיה, שכולו רע.

מכל מקום, יש הפרש גדול בין אהבה שמנפש האלוקית, שהיא בחינת אין בעצם, ולכן היא בחינת ביטול גמור לאלוקות - כמו נר בפני אבוקה - לכן אי אפשר שיתלבש תאוותיו בתאוות העולם הזה, בבגדים הצואים. אך מכיוון שהנפש הבהמית שורשה כבר רק משמרי האופנים, מצד זה היא תשוקה מורגשת - בבחינת יש מורגש - ונקראת יש דקדושה מצד יישותה. ומצד אותה יישות מוכן הוא להלביש התשוקה בתאוות העולם הזה, בבגדים הצואים, ככל עת. ויותר מזה, בקל לה ליפול ביש גמור של תאוות העולם הזה (אע"פ שבעת היוולדו עדיין לא נתלבש בלבושים הצואים).

ומזה מובן מה שהובא בספר של בינוניים, שלכל איש ישראל - אחד צדיק ואחד רשע - יש ב' נפשות. ומזה מובן שגם לצדיק הגמור יש בו הנפש הבהמית בשלימות ממש כמו שיש אצל הרשע הגמור. רק הפרש הוא שנתהפך עצם נפש הבהמית עצמה לטובה, לתשוקה לאלוקות כמו נפש האלוקית (שהוא כפי שהוא בשורשו למעלה ומוסר מכגדיו אלו) ומאם התלבשותה בבגדים הצואים ובתאוות העולם ואין לו אפילו אליהם נדנוד קל שבקלים לעולם ומגרשם ממנו. והוא כמו גילוי הנפש הבהמית בעת היוולדו, שעדיין לא נתלבש בבגדים הצואים, והוא כתינוק שנולד דמי - אך עצם הנפש הבהמית יש בו כמו בעת היוולדו³³. ולכן יכול להיות

אבני שוהם

| | |
|---|---|
| <p>הפירוש בחסידות במה שמבואר שהנפש האלוקית מלובשת בנפש הבהמית ואילו הבהמית מלובשת בנפש הטבעית. שהנפש הטבעית היא "הסתר" לנפש הבהמית, ולכן היא נופלת ליש דבגדים הצואים דעולם הזה; וכן הנפש הבהמית - מקליפת נוגה - היא</p> | <p>רצג וחיות נפש האלוקית - הוא גילוי אלוקות (ובפרט תורה ומצוות, שהוא חיות נעלה יותר מזיו השכינה בגן-עדן, כידוע). תהא צדיק - מובן שהשבועה הוא בוודאי לנפש האלוקית, שכאשר תרד בגוף חרף הסתר הנפש הבהמית יהיה צדיק. וזה גם</p> |
|---|---|

אבני שוהם

החלה רק מהדעת ולמטה שמשם מתחיל זה לעומת זה ויכול שיוסותרו כוחות נפש האלוקית שם לגמרי), עד אשר כוחות הנפש - דהיינו, רצון ושכל - אינם תופסים מקום כלל וכלל לגבי עצם הנפש, והם בטלים שמה. ולכן על ידי השבועה מערבים וממשיכים בנשמה האלוקית בחינת מ"ה - ביטול למעלה מהטעם ודעת - אשר בחינה זו אין בלעומת זה נגדה, כי השבירה היה רק מהדעת ולמטה. דהיינו, בחינת השבועה באדם הוא שמעלה את הדבר למעלה מעלה מהטעם ודעת, כי לדבר שהשכל מחייב גם כן אין צריך לזה בחינת השבועה, אלא רק בדבר אשר השכל מורה ההיפוך מזה עושה הסכם חזק בשבועה שלא ישונה הדבר מטעם הטעם ודעת. פירוש, שתוכל להיות צדיק ולא יסתיר הטעם ודעת מנפש הבהמית, כי בדבר שלמעלה ומטעם ודעת אין לעומת זה וממילא אין שום כח להסתיר (כי השבירה לא הייתה אלא רק מהדעת ולמטה).

וזהו עניין "ירידה צורך עליה" - שעל ידי שיורדת לעולם הזה וגופא לנפש הבהמית בו קליפת נוגה בתגבורת גדולה, נותנים לה כוחות נעלים יותר ממה שהיה לה מקודם היינו, שנותנים לה את בחינת מ"ה, בחינת הרצון למעלה מהדעת, דהיינו בחינת אור א"ס וממילא נפעל אצלה עליה שלא הייתה

"הסתר" (במה שהיא לבוש) לנפש האלוקית, שידוע בחוש שהנפש האלוקית בירידתה בגוף, אין לה שום זיכרון ממהותה כמו שהייתה בעולמות העליונים, ואף לא מהשבועה. ויכול להיות שיוסותר כח הנפש האלוקית מכל וכל לגמרי כמו המלאכים שנפלו למטה ונעשו קליפות.

ועניין ההתלבשות של נפש האלוקית בבהמית - ידוע ש"את זה לעומת זה עשה האלוקים". כמו שהנפש האלוקית מאירה בגוף בחינת נר"ן - בשכל ומידות - כן יש לעומת זה שכל ומידות מנפש הבהמית, שהיא מקליפת נוגה המסתירות עליה. ועליהם עוד נוסף תוקפה של קליפת נוגה מאכילה ושתייה אשר מגשם מאד. ולכן יכול להיות שיוסותר כח הנפש האלוקית מכל וכל לגמרי. ולכן נצרך שהקב"ה יהיה עוזרו תמיד, כמאמר רז"ל: "אלמלא הקב"ה עוזרו אין יכול לד", והעזר הוא בחינת הרצון שלמעלה מן הדעת. והוא הוא עניין השבועה.

מהות השבועה - מהות השבועה הוא הסכם חזק מהנפש לדבר מה, שגם אם שכלו ורצונו יהיו הפך מדבר זה לגמרי, מכל מקום לא ישונה הדבר. כי מצד גילוי ההסכם כפי שהוא למעלה מטעם ודעת (שהוא הארת עצם הנפש, כי גילוי הנפש בגוף הוא מהדעת ולמטה - היינו, חב"ד חג"ת וכו') - כי השבירה

מאיזה סיבה גם מצדיק גמור שישוב להיות רשע גמור, כמו יוחנן כהן גדול ששימש
בכהונה פ' שנים ולבסוף נעשה צדוקי, רח"ל:

אבני שוהם

בה מקודם על ידי מה שעכשיו נתווסף בה.



שכינה - בכלל ובפרט

הנה מבאר כ"ק אדמו"ר הזקן בספר תניא קדישא, בפירוש שכינה, שנקראת כך על שם ששוכנת ומתלכשת תוך כל עלמין (בתוכם) להחיותם, מלשון 'ושכנתי בתוכם', שהוא ראשית התגלות אור אין-סוף.

נמצא, כי עניין שכינה הוא, בכל מקום, לפי עניינו דווקא. שכן, כמה שכותב שראשית התגלות אור אין-סוף נקרא בשם שכינה, מובן מזה שענין שכינה הוא למעלה מעלה מאצילות גם כן, גם בבחינת האור שלפני הצמצום (שהרי ראשית ההתגלות הוא באור אין-סוף שלפני הצמצום^{רצ"ד}).

והנה, לגבי עולם האצילות, הנה המלכות נקרא בשם שכינה, שזהו דווקא כמו שנעשית בחינת עתיק לעולם הבריאה, אבל בהיותה באצילות היא מיוחדת עמהם (עם הספירות דאצילות), ולא שייך לשון שכינה^{רצ"ה}.

אבני שוהם

המלכות. ועל דרך זה עד רום המעלות - גם או"א, תרין רעין, נקרא אבא קוב"ה כו' לגבי אמא כו'. וכן אריך אנפין ועתיק יומין לגבי או"א. וגם מאציל עצמו יש בחינת קוב"ה ושכינתה, והוא הארת הקו והחוט כו' נקרא שכינה לגבי עצמות אור אין סוף ... וכל עילה יקרא בשם קוב"ה לגבי העלול ממנו, והעלול יקרא שכינה או מלכות או בכינוי אחר כו' כידוע וד"ל.

רצה נמצא יש בבחינת מלכות דאצילות ב' בחינות: האחת - הוא בהיותה באצילות קודם

רצ"ד וכמו שכותב כ"ק אדמו"ר האמצעי בביאור על פסוק 'הוי' לי בעוזרי' (נדפס בספר המאמרים תקס"ד עמ' רל"ה): שהארת הקו וחוט לגבי עצמיות אור א"ס נקרא גם כן בשם שכינה. וביאור הדברים - הנה באמת ידוע דפירוש קוב"ה ושכינתיה יש לפרשו מסוף כל דרגין עד ריש כל דרגין. דהיינו, בחינת זו"ן, שהן סוף כל המדרגות בנאצלים. ונקרא המלכות בשם שכינה, וז"א בשם קוב"ה - לפי שז"א דאצילות הוא בחינת 'קדוש ומובדל' בערך לגבי בחינת התפשטות

שבבדי להיות המשכה מן העליון אל התחתון, הוא רק על ידי בחינת ממוצע ביניהם דווקא (כי אי אפשר אלא על ידי צמצום, שהוא ראשית סילוק אור עצמותו ורק לאחר מכן המשכת אור הקו בלבד), כזה שסוף מדרגת העליון עדיין נעתק מבחינת התחתון, אלא רק שמתלבש בראשיתו בלבד¹³¹ - והוא על ידי הרצון דווקא, שרק אז נעשה בחינת הטייה ושייכות אל התחתון¹³².

אבני שוהם

הבית יוסף והשולחן ערוך, במה שנבוכו בו רבים, אשר הוא לכאורה נגד המבואר בכהאריז"ל דשכינתא היא מלכות דאצילות]. רצו לכן, כדי להיות המשכה מעשר ספירות דאצילות בעשר ספירות דבי"ע, הוא גם כן על ידי בחינת ממוצע. שבחינת מלכות דאצילות נעשית בחינת כתר לבריאה (רצון לברוא עולם הבריאה). ופירש בעץ חיים (שער מ"א פ"ד) שמלכות דאצילות נעשית בחינת עתיק לעולם הבריאה, ומתלבשת בכתר דבריאה (דהיינו בא"א דבריאה). ולכן זהו בחינת ממוצע בין אצילות לבריאה.

רצו ואחד הטעמים מה שכתב כ"ק אדמו"ר האמצעי כי הארת הקו וחוט נקרא בשם שכינה לגבי עצמיות אור א"ס, כתב כ"ק אדמו"ר המהר"ש (בד"ה ככה הגדול, פרק כ"ז - סה"מ תרל"ז ח"ב עמ' תמ"ה), לפי שכוונת המשכת הקו הוא בשביל שיתלבש בעולמות ובנשמות ישראל, והנה לכן גם בראשיתו נקרא שכינה. אם כן נמצא כי עיקר שם הקו היה צריך להקרנות בשם שכינה, ולא בשם קו, אלא רק כדי שיובן עניין צמצומו - שהוא על

שיורדת להיות להיות עתיק לבריאה, אשר באצילות הוא בחינת היחוד באור א"ס, 'לך ה' הממלכה'; השניה - כשנמשכת מאצילות ונמשכת בבריאה להיות עתיק לבריאה, וזהו בחינת 'וימלוך', שאז נעשית מקור להתהוות הזמן - עבר הווה ועתיד (מה שאין כן באצילות - אין שייך בחינה זו, שהוא היה הוה ויהיה ברגע אחד). והנה כשיורדת המלכות בבריאה נקראת בלשון הגמרא והתרגום אונקלוס בשם שכינה - ששוכן בהיכל קודשי קדשים [בהיכל דבי"ע ובהיכל ק"ק שבבהמ"ק]. שהיה שורה שם בחינת אלוקות (כמבואר בספר של בינוניים פנ"ג). ושם שייך לשון שכינה, מה שאין כן בהיותה באצילות לא שייך לשון שכינה, מאחר שמיחדת שם באור א"ס בתכלית היחוד, [ממילא] אינה מתלבשת ושורה במקור הנבראים עדיין. [ועיין באריכות בדברי כ"ק אדמו"ר הצמח צדק בלקו"ת שה"ש, ביאור ד"ה 'שחורה אני' רפ"ב ח.ב]. במה שמביא ומתרחץ דברי בעל הפרדס והשל"ה הקדוש, במה שרמז עליו הרמב"ן ז"ל, וכן דברי המגיד

ואף למעלה יותר, שכינה בשורשו הראשון - למעלה מהצמצום - כמו שהוא לפני הצמצום, נקראת גם כן בשם שכינה^{רצ"ח}.

אבני שוהם

באצילות בשם שכינה, הגם שאיננה שוכנת עדיין בתחתונים. מכל מקום להיותה מקור האור והחיות דבי"ע שבאצילות, על שם זה נקראת שכינה. ועל פי זה יש לומר באור א"ס שלפני הצמצום - הדמדרגה הג' הנ"ל, מאחר שזה בבחינת שייכות אל העולמות, הרי זה בחינת שכינה בשורש הראשון (ובפרט לפי מה שנתבאר שם לעיל, שזהו בחינת שורש ומקור בחינת ממלא כל עלמין, יתכן לומר שהיא בחינת שכינה).

והנה בד"ה וידבר אלוקים אכה"ד [סה"מ תרצ"ט עמ' 571] מבאר אף למעלה מכך, דשכינה היא בחינת מלכות דא"ס כמו שהוא לאחר הצמצום. דכשם שמלכות דאצילות, כשיוודת בבריאה נקראת שכינה - על שם ששוכנת בתחתונים - הנה כן מלכות דא"ס, כמו שהיא לאחר הצמצום, נקרא שכינה. ויש מקום לומר, שמלכות דא"ס, כמו שהוא לפני הצמצום, יקרא גם כן בשם שכינה. וטעם הדבר הוא, להיות דעיקר הסיבה לבריאת העולם הוא מפני שעלה ברצונו יתברך 'אנא אמלוך', ומשום זה יתכן שמלכות דא"ס, הנה גם כמו שהיא לפני הצמצום יקרא בשם שכינה (מאחר שזהו הסיבה לבריאת העולם, ומכל שכן מלכות דא"ס כמו שהיא לאחר

דרך משל הקו וחוט, שהם המשכה מצומצמת - כן האור הנמשך להאיר היא המשכה מצומצמת לבד, אבל באמת הנה זהו רק לידע אופן ההמשכה. ואמנם עצם ההמשכה יקרא שכינה, על שם ששוכן ומתלבש להאיר מתוך חשיכת הצמצום, וכן יורד ונמשך באצילות העליון, עד שהארתו נמשך בכלליות נשמות ישראל כו'. [ואמנם באמת ענין זה שמטעם זה יקרא שכינה יתכן גם כן לפי פירוש הראשון, אלא שההפרש ביניהם הוא שלפי פירוש הראשון בראשית ההמשכת הקו נקרא בשם שכינה להיותו כוונת המשכתו בשביל להאיר מתוך חשיכת הצמצום ומקום פנוי, ואילו לפי פירוש השני - היינו אחר שכבר נמשך. ואיך שיהיה, לפי ב' הפירושים מובן היות נקרא הקו בשם שכינה, הן בראשית המשכתו והן הווייתו אחר כך].

רצ"ח וכדביאר כ"ק אדמו"ר הרשב"ב בהמשך תרס"ו ד"ה 'קדש ישראל' [עמ' תקט"ז ואילך]. בביאור הלקו"ת ד"ה 'שחורה אני', שחרף האמור, גם בחינת מלכות - כמו שהיא באצילות - נקראת גם כן שכינה. שכידוע דבחינת מלכות - כמו שהיא באצילות - היא בחינת שורש ומקור בי"ע שבאצילות, ומשום זה נקרא בחינת המלכות גם כמו שהיא



פשיטות הנפש - אור־פשוט

הנה, הנפש - מצד עצמה ומהותה - היא אור־פשוט בלי התחלקות כלל. ואמנם, יש לנפש עשר כוחות (שכל ומידות) ושלושה לבושים (מחשבה, דיבור ומעשה), אבל הם אינן מהות ועצמות הנפש כלל.

והוא כמו שלמעלה אור א"ס ב"ה - הוא אור פשוט בתכלית הפשיטות ובלי התחלקות כלל ועיקר. ואין עשר ספירות של עולם האצילות (בחינת מוחין ומידות), וג' עולמות בי"ע (בחינת לבושים) ממהותו ועצמותו של האור א"ס כלל ועיקר.



אור ושם

שם ואור הוא עניין אחד על דרך כלל. דהנה, מה שבמדרש נקרא "שם" (וכדאיתא בפרקי דרבי אליעזר: 'עד שלא נברא העולם היה הוא ושמו לבד'), נקרא בלשון הזוהר והקבלה "אור" (וכדאיתא בעין החיים: 'שרם שנאצלו הנאצלים כו' היה אור עליון פשוט ממלא כל המציאות'), ובלשון המקובלים הוא הנקרא "אור א"ס". ובלשון התורה נקרא הכל "שם"^{רצט}, שגם אור הוא בכלל שם (על כן כללות עניין האור הוא

אבני שוהם

המדרש (שה"ש רבה ה' א'): "עיקר שכינה בתחתונים היתה", דהכוונה על האור שלמעלה מעולמות, עיקר שכינה, ואילו תחתונים קאי על עולם הזה הגשמי.
רצט וידוע ד"שם" הוא רק הארה חיצונית שנבדל מן העצם.

הצמצום, כי זהו מקור כל הגילויים בעולמות, הרי זה נקרא שכינה).

ולכן גם גילוי עצם האור שלפני הצמצום, ואף שאי אפשר שיהיה מקור לעולמות (שלכן הוצרך להיות הצמצום, וצמצום הראשון - שהוא בחינת סילוק דווקא), מכל מקום נקרא גם כן בשם שכינה. ועל כן אומר ומדייק

בבחינת שם בלבד), ורק בפרטי המדרגות הם שני עניינים^ש.

אך מכל מקום, על דרך פרטיות, מחולקים המה בענייניהם ויש בחינת שם ויש בחינת אור. ההפרש בין אור לשם הוא שעניין האור להיותו דבוק בעצם, הרי הוא (על כן) הוא בחינת גילוי, והניכר והנרגש (לכל), שמגלה את מציאות העצם (כמו אור השמש אור יום, הנר ואור הנר).

ואילו השם להיותו כח נבדל מן העצם ואינו דבוק בו, הרי הוא (על כן) בחינת העלם, הוא כח נעלם, שאינו ניכר ונרגש כלל, ואינו מגלה את העצם. כמו שם האדם, שאינו ניכר ונגלה לזולתו כלל^{שא}, וגם לעצמו אין השם ניכר^{שב}.

אבני שוהם

(שנשמת משה בגופו של משה רבינו - נקרא משה; ואילו בגופו של הרשב"י - נקרא שמעון). וזהו מה שהעצם מוגדר בגוף. שעם היות שהשם הוא גילוי, מכל מקום הרי זה הוראה על העניין שהעצם מוגדר - והוא להיותו כח נבדל דווקא. אך חיות הוא בחינת גילוי מהנפש ומגלה את העצם (כשם שאור מגלה את המאור).

שא ומה שהשם מורה על השורש והמקור, הן בכללות השמות, כמו שור, נשר, אדם, אך לא בפרטי השמות, כמו אברהם הוא אב רם, יצחק קץ חי, יעקב יבקע כו'.

שב והגם שעל ידי השם נמשך החיות, שהוא מורגש אל האדם, מכל מקום מה זה על ידי השם אינו מורגש לו. ואינו דומה לעניין האור, שהגילוי לעצמו הוא בבחינת גילוי אור

שהיות שלמעלה כללות הגילויים הם בבחינת שם לגבי עצמות - וזהו מצד הבדלת העצמות מן הגילויים, שכידוע דעצמות אינו בבחינת מקור לגילויים, אלא רק שכל הגילויים נמצאים ממנו דווקא. אם כן נמצאים ממנו בדרך נבדל. דלמעלה, גם האור בבחינת שם יחשב לגבי העצמות, וזהו מצד הבדלת העצמות שנבדל בערך. אלא שמכל מקום בפרטיות יש בחינת שם ובחינת אור (ושהאור הוא בחינת גילוי כו').

כמו כן יובן על דרך באדם למטה, ב"נעשה אדם בצלמנו כדמותנו" (בראשית א' כ"ז) - שאמנם כללות החיות הוא בבחינת שם (לגבי עצם הנפש), מכל מקום - בפרטיות - יש בזה ב' המדריגות: בחינת שם ואור. והנה, עניין השם הוא שייך יותר להתקשרות הנפש בגוף



אור וחיות

כמו שנתבאר ההפרש בין שם ואור למעלה - דהיינו, בחיות האלוקי בעולמות ובנבראים - כך הוא באדם בין שם וחיות. שהרי חיות הנפש הוא מחד בחינת גילוי, שניכר ונרגש - שהרי הכל מרגישים את החיות, וניכר בו שהוא חי ואף בעת השינה - ואף למעלה מכך, החיות מגלה את העצם (דהיינו, שהוא חי בעצם ובבחינת חיות עצמי^{שג})^{שד}.

אבני שורם

שאינו בבחינת התפשטות, כי אם מה שאינו בבחינת המשכה כלל. הרי שהחיות הוא בחינת גילוי, ומגלה את העצם. ועל דרך כמו ההיולי - שהוא בבחינת המשכה נעלמת להיות ממנו בחינת הגילוי וההתפשטות, אבל ההיולי אינו עדיין בבחינת גילוי והתפשטות (רק שזהו בבחינת אור פנימי). ועל דרך זה יובן עניין "חי". שד' והגם שגילוי החיות הוא על ידי השם - והשם הרי הוא כח ההעלם - ואם כן יקשה כיצד החיות הוא בחינת גילוי. אלא על דרך למעלה, שכללות עניין האור הוא בבחינת שם בלבד (דהיינו, על דרך כלל). דלמעלה, גם האור בבחינת שם יחשב לגבי העצמות, שזהו מצד הבדלת העצמות שנבדל בערך. אלא שמכל מקום בפרטיות יש בחינת שם ובחינת אור (ושאור הוא בחינת גילוי כו'). כמו כן יובן על דרך באדם למטה, כמבואר.

יותר, משא"כ בשם הרי השם אינו ניכר אליו. שג' כרמב"ם (יסודי התורה פ"ב ה"י; מו"נ ח"א פנ"ז) דלמעלה נקרא "חי", ולא סתם "בחיים". היינו, חי בעצם, ולא חיים בהתפשטות. הנה חיות עצמי נושא ב' עניינים: האחד - שאינו בבחינת התפשטות החיות, והשני - שאינו כלל בבחינת המשכה וגילוי. שהרי, התפשטות החיות הוא בחינת הארה - שהוא בחינת חיות להחיות - וממילא היא באה בבחינת התלבשות ותפיסא, אולם העצמי אינו בבחינת התפשטות. ומכל מקום אין זה העצמות ממש, מה שאינו בבחינת התפשטות, כי אם מה שאינו בבחינת המשכה בעצמו כלל.

ואדרבה, דווקא מהחיות שבא בבחינת התפשטות גילוי, אנו יודעים שעצמותו אינו באופן כזה, אלא רק שאינו בבחינת התפשטות. וכן שלא זה עיקר העצמות מה

עיקר פירוש אור יובן על דרך משל מחיות הנפש בגוף, שנקרא גם כן בשם אור. דהיינו, שהחיות הזוה המחיה הגוף איננו עצמות הנפש, אלא רק אור המתפשט מן העצם (כדוגמת זיו השמש מן העצם של השמש)^ש.

[והרי זה כדמיון החי שמתנועע - שגם בלתי תנועה חי הוא בעצם - ואין התנועה בפועל עושה בו שינוי כלל. ואם כן הרי שגם כל החיות שמחיה הנפש כל הגוף, אינו אלא בחינת אורה וזיוה מאור שהוא רק כדמיון תנועה החי. ואם כן יובן שבחינת החיות הנמשך מן הנפש - שנקרא רוח החיוני - דהיינו, רק כשמחיה את הגוף עד שהגוף יחיה גם הוא. אבל לגבי עצם הנפש לא יתכן לקרותו רוח חיוני (כי למעלה הוא מהתפשטות חיות עדיין)^ש].

כי בחינת האור והחיות הוא בחינת השפעה. ואילו המקובלים קוראים להשפעה - שהוא בחינת גילוי העצם דווקא - בשם אור. כדמיון אור השמש מגופו של השמש. וזהו מה שנקרא בספר התניא ג' לשונות אלה באחד: אור, כח וחיות. כי

אבני שוהם

הטבה זאת לגבי עצמות טובו. כי בעצמות טובו עדיין אין כאן בחינת השפעה להטיב לאחרים, אך מה שמטיב לזולתו הוא רק בחינת הארה התפשטת מעצמותו. ונמצא מובן מזה מה שהיו כאלו שהתבלבלו לקרות לאור א"ס בשם א"ס, כי הוא על דרך משל מטבע הטוב להיטיב, הרי לפי ערך עצמות הטוב יסתעף התפשטות אור ההטבה לזולתו. ובהיות שעצמות המאציל הוא בלתי מוגבל, כך בחינת התפשטות אורו בלתי מוגבלת. ולכן נקרא אור זה בשם א"ס גם כן. כלומר, אין סוף להתפשטותו.

שה והמופת לזה ידוע כי אנו רואים שכח הנפש הנמשך באיברי הגוף - אע"פ שיקרה בו מקרה רע כמה וכאב - לא יגרע שינוי כלל בעצם הכח ההוא (כמו כח הראיה בכלי העין, גם שיהיה מכה על העין לא יוגרע כח הראיה שבנפש כלל, אלא רק שלא יתפשט בעין מפני שהכלי של העין נתקלקל). אך גם הסומא יוליד וולדות בריאים בכח הראיה, דהיינו בכח הנפש.

שן ועוד המשל בזה ידוע כמו מטבע הטוב להיטיב - שהטבה זאת לזולתו מסתעפת מצד שעצמו טוב ורחמן. ואין ערך להתפשטות

שלושתן הוא רק בחינת השפעה וגילוי העצמות בלבד.



אור-חיות זכח

אור וחיות הנפש הוא גילוי פשוט (מן העצם, והוא גילוי העצמות), ולכן הוא גם בא בדרך ממילא. מה שאין כן כוחות הנפש - דשכל ומידות - דהגם שאינם עצם הנפש, הם בבחינת גילוי דבר (כמו אור השכל ואור המידות) בציור דבר, והגילוי שלהם הוא דווקא כשיש כלים להם (דהיינו, חוץ לעצמות הנפש), ולכן כבר בא על ידי יגיעה דווקא (ונקרא כבר רק בשם התואר - על מצד הכלי, ולא מצד האור בעצמו. ומשום זה נקראים הכוחות בתיקוני הזוהר בשם "תיקונים" ^ש). וגם יש להם קירוב אל העצמות ^ש, מה שאין זה בעניין השם (מכיוון שהוא נבדל מן העצם).

בכח עניין הכח, הנה חכמי המקובלים קראו וכינו לבל מהות כח בשם אור, שכן הכח אינו אלא התפשטות החיות ולא העצם. כי מה שבלשון המקובלים נקרא אורות, נקרא בלשון הקודש הפשוט בשם כוחות. כי הכח הוא מה שיש בעצם תמיד באדם.

אבני שוהם

הנפש (ולא בבחינת גילוי העצמות). מכל מקום מגלים ומתגלים לפי אופן העצם. שח שהרי הנפש תתענג בהכוחות. וכמו חכם כשמשכיל איזו השכלה, הרי הוא מתענג בנפשו בזה (כמו "צהבו פניו כו"). וכמו איש החסד יש לו תענוג בהשפעת החסד.

שז שהנפש פועלת ומתגלה בהם ועל ידן דווקא. והוא שעל ידי הכוחות נראה לכל גילוי הנפש ופעולותיו (כגון: שמשכיל השכלות בכח השכל, ומשפיע חסד בכח החסד). וגם שעל ידי הכוחות יכולים לידע את הנפש בשורשו ובמקורו (כמו: שמאי והלל מבחינת חו"ג). ולכן, הגם שהן רק כוחות

ומבשרי אחזה, כמו כח התנועה - כאשר יזרוק האדם בחמת כוחו אבן הרחק כמטחווי קשת, שהכח היוצא מן היד וישא האבן בריחוק מקום נקרא בשם אור^ש. שאור וכח שיצא מן היד הוא נושא את האבן בריחוק מקום ומנשאו שלא יפול לארץ^ש. וכן כח הדיבור הוא בחינת אור וכח המתפשט מהנפש, וכן כח המחשבה. שכל זה הם אלו לבושי הנפש דווקא^ש.

אבני שוהם

הרוחני נושאו כל אותו המרחק רק כפי המידה שנתגלה מאותו הכח שיש בעצם היד. ועל כן נקרא כח זה שיש בעצם היד לזרוק כהנה וכהנה עוד ועוד בשם אור. אותו האור הוא בשעת הזריקה בקיצבה ובמידה. והוא על דרך האור במה שיאיר האור בהתפשטות רב או מעט, בהתאם לעצם האור, ואולם באור אין שינוי בעצם האור מפני זה.

ש שהכח הוא כח רוחני, ועל כן אין שייכות לעור היד להיות מסתיר עליו. אלא הוא גילוי כח מן היד.

שׂא כמבואר במאמר אליהו, דהנה ג' לבושים דמחשבה, דיבור ומעשה באמת לא על גופי מהות המחשבה והדיבור בלבד אמרו, אלא גם על בחינת הכוחות שלהם (דהיינו, בחינת כח המחשבה, וכח הדיבור וכח המעשה). והגם שכוחות הללו נקראים בחינת אורות לגבי התפשטות מהות המחשבה, הדיבור ומעשה, מכל מקום גם הכוחות נקראים לבושין לגבי עצם האדם.

שׂ כמו כח התנועה שיש באדם להניע כל דבר גם קודם שיניע גופו, כמו שיש בכח היד לזרוק האבן. הנה יש אותו כח תמיד ביד, וכשיניע לזרוק האבן אינו אלא גילוי אותו כח מן ההעלם. ואין פירוש העלם שאיננו, אלא אדרבה - ישנו תמיד ביד ברוחניות גלויה - רק שלא נתפשטה בהתגלות חוץ ליד (רק על ידי הזריקה). וגם אחר שנתפשטה בזריקה אין העניין שתצטרך הכח להתגלות זאת לצאת דרך הבשר והגידים של היד דרך בקיעה - להיות גשם עב מונעים התפשטותו - אלא העניין הוא שתכף שעלה ברצונו להניע כוחו שביד יניע הכח את היד פתאום מבלי הצטרכות לצאת מגדרי גשם היד. כי לגבי כח הרוחני, אין גשם היד מונע ולא מעכב. כידוע שאין הגשם מפסיק לרוחני.

והנה, כשזורק האבן - כאשר יכלה כח הזריקה יפול האבן - ועד שעדיין לא יכלה הכח ינשא ויוליך האבן למעלה או למרחוק כפי אופן עוצמת הזריקה. והרי מוכח מזה שאותו הכח

ואולם אנו רואים כשיזרוק אדם אבן גדולה יחלש נפשו, אע"פ שכח זריקתה לא היה בבחינת התפשטות הנפש בלבד. ועל כן כח הוא על דרך בחינת עשייה דעשייה בנפש האדם. שכן, מכל מקום הרי עצמות הנפש הוא שנתפשטה, וכל שיהיה ההתפשטות מן העצם יותר מדאי לפי ערך קבלת הגוף חיות הנפש, כך תתחלש חיות הנפש הממוזג לפי קבלת הגוף^{שיב}. הגה כי כן, בהתפשטות כח נמצא בחינת השפעה והמשכה מן העצם - אם מעט אם רב.

אך אולם מה שנוכר בלשון המקובלים "אורות", אין פירושו בענין השפעה והמשכה מן העצם, אלא רק התפשטות, דהיינו כביכול השפעה והמשכה מחוץ לעצם בלבד דווקא (כעניין אור וזיו השמש או הארת האש שמאיר בלילה). שכל התפשטות הוא מחוץ לעצם דווקא, והוא עניין הגילוי (גילוי העצם). שאין האור המתפשט בבית מן הנר בחינת השפעה והמשכה מן האש (שאם היו מבדילים במסך סמוך לאור הנר - שלא יתפשט אורה - לא יהיה שינוי כלל בעצם האש), ועל כן לא יתפעל העצם כלל. מה שאין כן בזריקת האבן - בבחינת כח - שבגדולה או בקטנה יש שינוי בהעצם בין רב למעט.

ואם כן, לעניין אורות דמקובלים - אין הכח משל להם בגשמיות - הגם שהוא יותר מופשט, אלא האור והוד המאור הגשמי הוא משל ודימיון בגשמיות דווקא, שאין התפעלות בעצם כלל. אך יחד עם זאת הכח הוא משל לעניין שאין הנבראים מחוייבים כחייב הארת השמש והנר מן העצם, אלא ברצון בלבד - אם מצומצם ואם בהתרחבות, ולכן הוא משל ברוחניות.

אבני שוהם

שיב נמצא שהמיעוט או הריבוי בהתפשטות בהתפשטות נמצא העצם - אם מעט אם רב - החיות תלוי בעצמות הנפש. באבן גדולה יומשך יותר ההתפשטות מן העצם ובאבן קטנה לא תומשך כל כך וכדומה. הרי

ועל כן להשכיל זאת ברוחניות אינו אלא על פי משל אותיות-המחשבה מן השכל. שגם הם אינם המשכה והשפעה מן השכל, שהרי לא יחלש עצם השכל הריבוי ועמקות המחשבה (אלא שהמחשבה תתבלבל כשאין כלי השכל מקבלים ההשגה, והיינו שמחמת מיעוט כלי השכל לא יאיר השכל את האותיות), וגם הרי נראה בחוש שאין שינוי כלל בשכל בין כשהושב ובין כשמסלק המחשבה לגמרי. מחמת שאין אותיות המחשבה בבחינת השפעה והמשכה מן השכל (אלא כעניין אור וזיו הגשמי).

ועל פי משל הוד וזיו אותיות המחשבה שאינם תופסים מקום כלל אצל השכל - בין קודם שיאיר בגילוי המחשבה, לאחר שיאיר כו' - ישכיל המתבונן לפי ערך זה ביטול והיעדר תפיסת מקום הנברא המוגבל שבכ"ע לגבי בחינת אור אלוקות בחינת אור א"ס. שהאור מעין המאור, על דרך משל מהארת אותיות המחשבה מן השכל שיוכל השכל להאירם בכמה מיני אופנים עד אין קץ^{ש"י}.

רוצה לומר, כמו שהאור הוא רק בחינת גילוי העצם, כך גם בחינת הכח והחיות הוא רק בחינת גילוי העצם, אלא שלשון אור נופל על הגשמת המאור (כי האור הוא מעין המאור, וממילא במשל האור מוגשם גם המאור ח"ו), ואילו לשון כח וחיות נופל על רוחניות הנפש וממילא ממנו יובן יותר למשכיל על דבר עניין מבחינת אור א"ס^{ש"י}.

אבני שוהם

| | |
|--------------------------------------|--|
| גילוי מהות השמש. שהרי אנו רואים מה | שיג וזה גם כן משל גשמי - שהרי השכל הוא בעל |
| שהגוף יחייה מחיות הנפש הוא איננו | גבול - אך מזה ישכיל האדם הנמשל באור |
| מבחינת מהות הנפש ממש, אלא הוא רק | (ק"כ צירופי אלוקים המהווה כל הנברא). |
| מבחינת חיות המתפשט ממנה להחיות לדבר | שדכי הנה מברשי אחזה, דחיות הנפש גם כן |
| שחופץ ממנו (שהוא הגוף). כמו זיו השמש | נקרא בחינת אור - שהוא רק התגלות עצמות |
| שמאיר לחלל העולם. אבל לא שעצם ומהות | ומהות הנפש - כמו שזיו השמש אינו אלא |

נכזה יובן עניין אור וכח - כמו בכוחות של המחשבה, דיבור ומעשה. כמו שבכוח התנועה - שהוא כח המעשה - נקרא בשם אור ואילו ההתפשטות הוא בחינת גילוי האור, כך גם במחשבה - בחינת כח המחשבה - שיש בעצם תמיד במוח נקרא אור ואילו התפשטות שלה לחשוב ממש לפעמים במיעוט ולפעמים בהתרחבות הוא בחינת גילוי האור. ועל דרך זה גם בדיבור וכו' שטו.

אבני שוהם

כן מאברי גופו לא יוכל לפשוט כי המה עצמיים בנפשו, הגם שהן רק בחינת כלים עדיין לשכון בו. וכדוגמא זו יובן למשכיל למעלה עיקר ההפרש בין עשר ספירות דאצילות לבי"ע. [כמו חכמה - מוחא, כתר - קרקפתא, חסד - דרועא ימינא כו' - היינו בחינת אורות של המאציל שמלוכשים בבחינת כלים, שהן בבחינת עצם אחד מתאחדים עם האורות. וגם בכתר - הראש והגולגולת עצם אחד נחשב עם האור של הכתר כידוע, וזאת אע"פ שהגולגולת - שהיא בחינת גשמיות לגביו. מה שאין כן בבי"ע נקראים לבושים דמכסיין על גופא, מפני שהם נפשטין מבחינת העצמות דאדם דאצילות. ועל כן עולם הבריאה נקרא עולם המחשבה, והיצירה עולם דיבור וכו'. כמו כח המחשבה שפושטה ולובשה כנ"ל].

והנה בכל זה מובן טעם הפרש שבאצילות 'איהו וחיוהי וגרמוהי חד', מה שאין כן בבי"ע.

הנפש ממש מחייה את הגוף.

שטו ויש בהם מדרגות חלוקות כענין הקטנות והגדלות גם כן, כמו בשכל ומידות. ואמנם לגבי בחינת הגוף - כוחות המידות שבגוף, ולא הלבושים - נקראים הלבושים הללו לבושים נפרדים. כי הרי אנו רואים שתתחלף המחשבה למחשבה אחרת, כלבוש תחליפם, ומזה מוכרח שגם אותו הכח הרוחני של המחשבה אינו מתאחד כל כך עם הנפש, כפי שהמידות והשכל מתאחד עם הנפש הנקראים גופא. שאין אברי הגוף מתחלפים לעולם, והרי תמיד הן בקיומן בלי שום שינוי ללבוש ולפשוט כמו בג' כוחות דמחשבה דיבור ומעשה. שכידוע מפני שמתאחדים עם האורות של הנפש בתכלית היחוד - שהרי הגוף איננו נראה נפרד כלל מן האורות וכחות של השכל והמידות שמלוכשים באיברי הגוף - וכאילו הן עצם אחד ממש. ועל כן נקראים ג' כוחות דמחשבה דיבור ומעשה בשם לבושים לגבי גופא. על דרך הלבוש שהאדם יכול פשוטו וללבשו - מפני שהוא נפרד - מה שאין



אור וכלי

באור וכלי, ידוע שהאור בעצם אינו בהגבלה ובמציאות כח ממש^{שמו}. הכלי פועל באור, שנעשה בבחינת מציאות כח, שעל ידי זה יהיה בגילוי, ושהגילוי יהיה כפי מהות הכלי. הרי שניכר ונרגש פעולת הכלי באור. נמצא יש שייכות בין האור ובין הכלי, אם כן הכלי פועל שינוי באור, והאור משתנה על ידי הכלי.



לבוש וכלי

לבוש וכלי הוא על דרך לבוש וגוף. הנה לבוש גשמי אנו רואים שהוא ממש נפרד מהאדם, כי האדם יכול לפשוט לבוש זה וילבש לבוש אחר ("כבגד תחליפם"). וגם הלבוש שהאדם הזה ילבש, יכול ללבוש גם אדם אחר, דהיינו שאינו שייך דווקא לאדם זה.

מה שאין כן בגוף לנפש, שהנפש מחוברת לגוף בחיבור בעצם ובכפיטול בתכלית בהתלבשות המחובר דווקא, באופן פנימי. וכמו שעצם הנפש לא ישונה לעולם למהות אחר, כן כוחות הנפש לא ישתנו לעולם למהות אחרת לגמרי (היינו למהות מידה)^{ש"ז}.

אבני שוהם

שמו^ז כמו כח החכמה וכח הבינה. כמו מידת החסד יש לה כמה מיני גילויים, כמו בממון להשפיע שכל או לחם. אך הכל הוא מחסד ולא מגבורה. וכן מידת הגבורה יש לה גם כן כמה מיני גילויים, אבל לא ישתנה "מידים", אך שהוא מחובר.

להיות שייכות בין האור ובין הכלי, אם כן הכלי פועל שינוי באור, והאור משתנה על ידי הכלי. מה שאין כן הלבוש, אינו עושה שום שינוי במלבוש, והוא להיותו נבדל. וזהו גם כן מה שהשם אינו מגלה את העצם.

אבני שוהם

כוחות.

ועוד יש הפרש עיקרי בין כוחות ולבושים - במה שכלות הנפש נמשך אחרי פרט מידה אחת. כי אנו רואים שיכול להיות כלות עצם הנפש מהגוף מצד התגברות כח פרטי (כמו מצד כח החסד, במה שהעלאה טינא בליבו, אן מצד כח הגבורה כמו פחד ויראה מדבר מה, או מידת הנצח וכו'). הגם שהם רק כוחות פרטיים מעצם הנפש, אעפ"כ נמשך כלות עצם הנפש אחרי פרט א'.

והעניין הוא מצד שהם כוחות עצמיים, יש כח העצם בכל פרט ופרט (וידוע שעצם בלתי יחולק לפרטים, ואי אפשר לומר שעצם הנפש יתחלק לי' פרטים. לכן ההכרח לומר שכללות עצם הנפש יש בכל פרט כח וכח). אך לא כן הוא בלבושים: מחשבה, דיבור ומעשה, שאנו רואים שאין שם המשכה מעצם הנפש בלבושים. כי לא יתכן לומר שיש כלות עצם הנפש ממחשבה או מדיבור או ממעשה מבלי התלבשות מידה או שכל, משום שאין שום גילוי עצם הנפש בהלבושים כלל. והם נפרדים מהנפש, כמו הלבוש הגשמי באדם שאינו שייך כלל לעצם גופו.

לעולם למהות חסד. ולכן הם נקראים בשם כוחות הנפש, כי המה כוחות עצמיים בדומה ממש לעצם הנפש (כמו שבעצם הנפש אין בו שום שינוי).

אך מחשבה דיבור ומעשה אינם מאוחדים כלל עם עצם הנפש, ואינם בדומה לו כלל. כי אנו רואים בלבוש המחשבה שבאותיות שחשב דברי אהבה, יכול לחשוב באותיות הללו דברי יראה. כמו אותיות הדיבור, שבאותיות שמדבר דברי חכמה יכול לדבר גם דברי שטות. וכן בתנועת היד יכול לכתוב כו'. נמצא שהוא ממש כמו לבוש הגשמי באדם, שלבוש אחד יכולים ללבוש כמה בני אדם, ואף למעלה מכך אדם אחד יכול ללבוש על עצמו כמה לבושים בפעם אחת (היינו שיחשוב, שידבר ויעשה). מה שאין כן בכוחות הנפש, שבעת גילוי כח החסד מן הנפש לא יוכל בעת ההיא לגלות כח הגבורה. או למשל בעת התגלות כח החכמה לא יכול הנפש ברגע ההיא להתגלות בחינת התרחבות השכל בבניה (מצד שהם כוחות עצמיים). וכמו שהנפש לא יכול להתגלות בב' בחינות, מפני שהוא עצם פשוט - כן בכוחות העצמיים, לא יוכל להתגלות בעת א' ב'



אור זבח

אור זבח "ארוממך אלקי המלך" - כידוע, אלוקות הוא מחד עניין של גילוי דווקא (אור מן המאור), ואילו הוא גם בחינת "כח" (כגון "אילי הארץ") שהוא עניין בחינת כח-נעלם. ולכאורה הם ב' עניינים מובדלים.

והנה עם היות שאור הוא למעלה מבחינת כח - שכן, האור הוא בחינת גילוי, וממילא גם דבוק עם העצם - מכל מקום יש גם יתרון ומעלה בבחינת כח על בחינת אור במה שהוא פועל בבחינת התחדשות, וכידוע הפעולה אינה כמהות הפועל. שהרי הפועל הוא רוחני, ואילו הפעולה היא גשמית (באין-ערוך). ואילו האור, מכיוון שהוא דבוק בהעצם ממילא פעולתו כמהות הפועל, ועל כן האור איננו בבחינת התחדשות.



כלים וכלים-פשוטים

הנה, בכלים יש ב' מדרגות: כלים לצורך הזולת (ונקראים בחסידות 'כלים-פשוטים'), וכלים לצורך עצמם (ונקראים בחסידות 'כלים-מקבלים').

כלים-פשוטים כלים אלו אינן לקבל לעצמם כלום, כי אם ממוצעים שעל-ידם באה פעולת-היד לדבר הזולת. כמו הסכין שהוא רק לחתוך בו, שעל-ידו פועל היד עניין החיתוך. שיד-האדם מרוממת ועדינה לפעול חיתוך, ועל-כן פועל באמצעות הסכין. ולכאורה הוא שיטת הריקאנטי "שהוא כגרון ביד החוצב בו". והנה, נמצא שהכלי הוא רק לצורך הזולת דייקא.

כלים-מקבלים כלים אלו שמקבלים בעצמם הדבר הניתן בהם. ובכלים המקבלים גופא ישנן ב' מדרגות: בחינת פנימיות-הכלי ובחינת חיצוניות-הכלי.

פנימיות הכלי הוא העצמיות של הכלי, דהיינו מה שהוא כלי לקבלה. והרי מה שמקבל בתוכו זהו עצמותו. וכמו הכוס לקבל המשקה בתוכו מתוך הנהר הגדול או מתוך החבית בצמצום והגבלה כפי המידה. ולכן גם אין הפסק בין עצם המשקה לבין דופן הכלי עצמו, מחמת שזהו עצמותו.

חיצוניות הכלי הוא מה שהאדם אוחז בכלי מבחוץ, כדי לקרבו לפיו לשתות על ידי זה, והרי זה אינו שייך לעצמות ומהות הכלי, כי אם לפעולה שחוזק לעצמותה.

ויובן גם כן בתוספת ביאור באברי-הגוף - שהם כלים לאור וחיות הנפש - שיש בהם גם כן 'פנימיות הכלים' ו'חיצוניות הכלים'. ועל דרך משל במוח-האדם - שהוא כלי לכח השכל שבנפש - כידוע. דהנה פנימיות המוח הוא הבחינה היותר עליונה שבו, והוא כלי לקבלה - שמקבל בתוכו - כל עצמיות כח השכל שבנפש. ולכן גם אינו בבחינת השפעה כלל, ואף גם לא להשכיל השכלות (כי כל מה שמשכיל השכלות על-ידי חומר המוח, זהו כבר חיצוניותו). הנה כי כן, אינו מתגלה שם עצמות כח השכל, כי אם בפנימיותו (שהוא למעלה עדיין מגילוי שכל, שם הוא כל עצמות בחינת כח השכל)^{שיח}.

אבני שוהם

ולכן דוקא כשהמקבל הוא בר-שכל בעצמו, יבין השכל שמשפיע לו. אבל אם אינו בר שכל, לא יבין את השכל, ואין המשפיע יכול לעשות בזה מאומה, כמאמר: 'א קאפ קען

שיח"וראיה לזה הוא ממה שאנו רואין שיש הפרש בין השפעת השכל מרב לתלמיד, להשפעה פנימיות להוליד בדומה: דבהשפעת השכל הרי אין המשפיע נותן לו כל העצמיות שלו,

אבן-הראשה

ונמצא מובן מכל זה שפנימיות-הכלי הוא מה שלמעלה מבחינת גילוי, ורק מאוחד עם האור עד שכל עצמות האור נמצא שם. מה שאין כן שחיצוניות-הכלי הוא בחינת הגילוי שחויף-לעצמו, שמאיר שם רק הארת האור (ולא עצמותו).

וברונמא זו יובן גם כן למעלה בכלים העליוניים, שיש בהם פנימיות וחיצוניות: וכמו, למשל, בבחינת החכמה - הנה, 'פנימיות-החכמה' הוא מה שהוא כלי לקבלה. דהיינו, מה שאור א"ס שורה בחכמה. שבידוע, בחינת פנימיות החכמה הוא בחינת כח מ"ה וביטול דחכמה (שמשיג ומרגיש איך שהוא לבדו ואין זולתו יתברך, שמבלעדו אין שום מציאות כלל). הנה כי כן נמצא שפנימיות כלי החכמה הוא מה שמיוחד ממש עם האור - שאינו מציאות בפני עצמה כלל - ונרגש שם בחינת עצמות האור איך-סוף (בבחינת 'אחד-האמת') שהוא לבדו הוא. וזהו עניין השראת אור א"ס בחכמה.

והנה, 'חיצוניות-החכמה' הוא מה שאור א"ס ב"ה פועל בה ועל-ידה פעולתו בנבראים. וכמו שכתוב: 'כולם בחכמה עשית', שזהו בחינת חיצוניות כלי החכמה. דהיינו, שעל ידו נמשך הכח והחיות האלוקי להחיות את העולמות.

אבני שוהם

משום דהמשכת הטפה הוא מבחינה העליונה שבמוח, דהיינו מהלחלוחית הרוחנית שבו (שנק' רוחניות לגבי חומר חיצוניות המוח כו'), דלכן, אינו נחסר מהמוח כו' כמ"ש במ"א. ובפנימיותו, ה"ה מקבל כל עצמות כח השכל, וזה ניתן להבן מההשפעה פנימיות כו" (סה"מ"רנ"ד שם).

מען ניט ארוף שטעליך', והיינו, מפני שאינו נותן לו כל העצמות שלו. כ"א הארה מצומצמת בלבד ממה שנגלה ע"י חיצוניות כלי מוחו כו'. משא"כ בהשפעת הטפה להוליד בדומה, הרי בהשפעה זו האב נותן להבן כל העצמיות שלו, שהרי הוא מוליד בדומה לו ממש בדמותו ובצלמו כו'. והיינו,

[ועל כן ישראל ששורשם הוא מפנימיות הכלים זוהי דרגת הכלי שמויוחדת לגמרי עם עצמיות האור שבתוך הכלי. ונמצא שנשמות ישראל - להיותן מושרשות בפנימיות הכלים דייקא - מיוחדות ממש עם אור א"ס ב"ה עצמו המלוכש בכלים. רק שנמשכו למטה בגופים בהסתר והעלם של הנפש הבהמית שהוא כבר בהרגשת ישות עצמית ופירוד מאלוקות ח"ו].



כלים ואיברים

כלים כל עיקר עניין הכלי הוא שיתלבש ויתגלה בה האור בהכלי.

איברים הוא גם כן ככלי, אלא רק שהוא ככלי-מעביר, מצד היחוד והביטול מכל וכל למקורו. ונקראים בחינת "כלים-פשוטים". ולכן אברים הם כלים להשראת חיות עצמי (ברכה, גילוי המשכת עצמיות).

שכל עניין איברים הוא שהשפע הוא בדילוג, ועל כן הביטול גם כן על דרך בחינת מעביר.



לבושים ואיברים

ההפריש בין כלים ואיברים הוא כל כך באינ-ערוך, עד כי עשר בחינות 'כוחות-הנפש' מכונים כביכול בשם 'עצמות-הנפש', ביחס ללבושים. והוא כמו שלמעלה עולם-האצילות הוא בחינת "איהו וחיוי איהו וגרמוהי חד", ביחס לעולמות בי"ע. ובאמת אינו מבואר כל כך, כי הרי עצם הוא למעלה מעשר כוחות הנפש גם כן, ומתרץ במספר מקומות שמה שקורא כאן כוחות הנפש בשם עצמות, זהו רק לגבי הלבושים בלבד, אך לגבי עצם הנפש הם נקראים בשם 'גופא'.

שהנה, בפתח-אליהו (תיקוני הזוהר) נאמר: "אנת הוא דאפקת עשר תיקונין וקרינין לון עשר ספירן לאנהגא בהון עלמין סתימין" כו'; "וכמה גופין תקינת לון דאתקריאו גופא לגבי לבושין כמכסין עליהון, ואתקריאו בתיקונא דא".

ויזבן עניין "לבושין תקינת" - שהספירות נקראים בלשון הזוהר "תיקונין" ו"גופין" (איברים), ביחס ללבושים שמכסין עליהם. ובאמת, שניהם לבושים המכסים והמלבישים את אור א"ס ב"ה. אלא שבפרטיות יש שני סוגי לבושין: לבוש-המחובר ולבוש-הנפרד.

וכשם שהלבושים הגשמיים (הלבושים-הנפרדים) הם נפרדים מן העצם - ולכן יכול האדם לפשוט לבוש אחד וללבוש לבוש אחר, מפני שאין שום התחברות והתאחדות עם העצם המלוכש (רק שהעצם מתלבש ומתעלם בו, דהיינו הגוף בלבוש) - מה שאין כן בחינת לבוש-המחובר - שהוא כמו הגוף (איברי-הגוף) לנפש. שהוא גם כן רק סוג לבוש לנפש (שהרי הנפש מתלבשת בגוף), מכל מקום הרי הוא מתאחד עם הנפש (אף שכאמת אין לגוף בעצם שום שייכות ואיזה ערך

ויחם לנפש עצמה).

כלומר, עם היות שהשכל והמידות מלבישים את הנפש בבחינת לבושין בלבד, הם אינם לבושים נפרדים ממש. ולכן הם גם נקראים למעלה "תיקונין" ו"כלים" דווקא (ובלשון הזוהר "אברידמלכא"). כתרגום על הפסוק "לא ילבש גבר שמלת אשה" - לא 'איתתקן'. וכן "היה קורא למניא (-בגדים, לשון כלים) מכובדתיה". שהוא כמשל למטה הנפש בגוף גשמי, שהיחוד כל כך אמיץ, עד שאינו יכול לפשוט לבוש גופו כל משך זמן חיותו. ולכן גם נקראו לשון "ספירות", כפירוש הפרדס מלשון ספיר - שהם כאבנים טובות שאינם מסתירים ומעלימים על האור, אלא הוא מלוכש בהם באחדות גמורה. ולכן הוא גם מלשון "תכשיט", כמבעת הזוהב על הגוף. שאור הנפש מתפשטת בהם להיות כאחדים ממש, עד שכביכול נוסף על התכשיט יופי והדר הנפש מאשר היה מחוץ לגוף האדם, ואילו גם האדם מתפעל מיחוד זה להיות יפה תואר ומראה.

ועל כן נקראו עשר-הספירות בעולם האצילות "כלים" ו"תיקונים", שהוא כייחוד כלבוש הגוף לאור הנפש, שהוא מאוחד בו ואינו נפרד ממנו כל ימי חייתו. ועל כן בעולם האצילות נאמר "איהוי וחיוי ואיהוי וגרמוהי חד".

ואולם, על כל אלה לבושי הנפש - המחוכרים ושמלבישים את הנפש באחדות גמורה - ישנם לבושים נוספים המלבישים את הלבושים עצמם. ומשכך הם הלבושים הנפרדים, ולכן גם נקראים בשם "לבושים" סתם. ואין בהם שום התחברות - לא עם כלי הנפש (התיקונים ואיברי הנפש) ועל אחת כמה וכמה לא עם אור הנפש עצמה. ואלו נקראים בשם לבושי הנפש: מחשבה, דיבור ומעשה. וכך הוא למעלה בבי"ע, שהם בבחינת לבושים נפרדים מן הנפש. ולא יצוייר מציאות גילוי האחד בלא השני, והוא על דרך חומר וצורה כידוע. ומכל זה מובן שהגוף מתייחד

אבן-הראשה

עם הנפש באחדות גמורה, ולכן הנפש פועלת בגוף והגוף בטל אליה מכל וכל, אך גם מתפעלת ממקרי הגוף. עד שזה חומר וצורה ביחס לזה, וגם זה חומר וצורה ביחס לזה.



כלים ואותיות

בכלל, כלים ואותיות שניהם הם לבושים, אלא רק שכלים הם לבושים מחוברים שמתאחדים עם האור (בבחינת "צלם" - צורה עצמית), ואילו האותיות הם כבר לבושים נפרדים שאינם מתחברים עם האותיות לגמרי (בבחינת "דמות", ולא עצם).

ועל בן אמור מעתה, כי עיקר הכלים הוא בעולם האצילות (בחינת עשר ספירות עליונות), ואילו אותיות עיקרן הוא בעולמות בי"ע (על דרך לבושי מחשבה, דיבור ומעשה). אולם שורשן הוא גם כן באצילות, בחינת חיצוניות הכלים. שהן להשפיע ולגלות למטה.

והנה, גם הכלים למעלה נקראים בשם "אותיות" (כידוע, שם ע"כ הוא בכלי החכמה, ושם ס"ג הוא בבינה וכו'). אלא שההפרש בין אותיות - שגם הם בחינת כלים - לבין אותיות שהם על דרך לבוש הנפרד, הוא כהפרש "אותיות החקיקה" לבין "אותיות הכתיבה".

אותיות החקיקה אלו אותיות עצמיים. דהיינו, שהם מאוחדים עם העצם, עד שהגילוי הוא גופא בעצם עצמו, כפי שהוא מתגלה באופן כזה (בעצם).

אותיות הכתיבה הם דבר נוסף על הקלף. והיינו, שמעלמים יותר על העצם, עד שהגילוי הוא רק בחינת חיצוניות האור. והוא כהפרש לוחות הראשונות ולוחות שניות.

ונפא באותיות הכתיבה יש ב' בחינות: אותיות שמתאחדים עם העצם ומגלים אותו - כמות שהוא בעצם - עד שגילוי העצם הוא כך. ואותיות נפרדים הן פחות מאוחדים לגלות את העצם כמו שהוא, אלא יותר גילוי התוכן בלא גילוי הצורה. והן על דרך אותיות תורה שבכתב ולתורה שבעל פה.

שבן, בתורה שבכתב האותיות הן בדיוק באותו גודל, ובחסרות ויתרות, אותיות רבתי וזעירות. ובצורת האות מדוקדק עד שאות א' הוא כעת ב' יו"ד וקו המחבר באמצע. והוא שיבוא האור באותיות ותיבות אלו דווקא, ובסדר כזה דווקא. עד שאם יחסר אות ה"ו, יפסל הספר ה"ו. מה שאין כן בתורה שבעל פה אינו נוגע האותיות דווקא וצורתן, ואף לא דווקא בכתיבה אשורית.

והוא מפני שאותיות תורה שבכתב הם לבוש מחובר ומתאחד עם האור, ולזאת צריך להיות האותיות מכוונים באופן שיהיו כלים לקבלה. מה שאין כן תורה שבעל פה שהם לבוש אותיות נפרדים שאינם מתאחדים עם האור, כי אם רק מלבישים אותו. ולכן נקראים בשם "תיקונים" - שהנפש מתקנת ומתלבשת בהם עד התאחדות כגוף ונשמה. ובלבושים יש רק הלבשה לאור, אך לא התאחדות עמו.



מידות - מידה ומדים

הנה, המידות הן בחינת גבול ומידה. שהוא גם מלשון מדידה ושיעור^{ש"ט}, וגם מלשון מדים ולבושים. כי המידות הן בחינת גבול ומידה בכדי ליתן שכר טוב לצדיקים - שמחד יוכלו לקבל שכר (על ידי הלבושים), דהיינו ליהנות מזיו השכינה; אך גם לענוש לרשעים, מחמת שאם היו רחמים פשוטים - בלי מידה וגבול - היה מרחם גם על הרשעים.

והנה, בו יתברך - שאין ערוך אליו יתברך - לא שייך בו בחינת חסד (מידות) ואף לא בחינת חכמה (דכתיב 'כולם בחכמה עשית', שאפילו בחינת החכמה נקרא לגביה יתברך בחינת 'עשיה'. ולכן גם נקרא גם עולם האצילות 'אדם דעשיה' כמאמר פתח אליהו 'אנת חכים ולא בחכמה ידיעא כו' ולא מכל אלין מידות איהו כלל').

והנה, אצלו יתברך - שהוא א"ס ואין ערוך אליו - בכדי שיהיה בחינת חכמה ובינה, צריכה להיות על-ידי "ממוצע" שהוא בחינת 'אכילה' ו'ניקה'^{ש"ב}. כמו שכתוב: "אכלו רעים, שתו ושיכרו דודים". 'אכלו רעים' לעילא - הם בחינת חכמה ובינה -

אבני שוהם

תינוק היונק משדי אמו, שמתגדל מוחו על ידי יניקה זו, ונקרא 'מוחין דיניקה' כו' כידוע כו'. והיינו, לפי שהשפעה זאת להתהוות אור החכמה הרי זה כמשל האכילה, שע"י המאכל יתחזק גם אור השכל, וכמאמר 'עד דלא אכילנא בישראל דתורא' (סה"מ תקס"ח).

ש"ט "כל ענין מדה הוא בחינת התלבשות האור בכלי. כי פירוש 'מדה' - לשון הגבלת דבר מה, ואין בחינת הגבלה למעלה רק בהיות האור מוגבל בכלי דוקא, כי הכלי מגביל ומתאר את האור" (סידור עם דא"ח ד"ה והקמותי את בריתי).

ש"ב "ופירוש 'יונק' לשון אכילה - הוא עד"מ

אבן-הראשה

שנקראו בזוהר גם 'תרי-רעין דלא מתפרשין'. דהיינו, שבכדי שיהיה בחינת 'רעים' - שהם בחינת חכמה ובינה - צריכה להיות בחינת 'אכילה'. דהיינו, השפעה מלמעלה^{שכא}, כמבואר בזוהר בעין חיים: "אבא יונק ממזל השמיני"^{שכב}. ובדרך פרט

אבני שהם

האברים ח"ו שהם חלק מגופו של האדם, שהיא כואבת מאד.

וזהו שכדי להיות התהוות חכמה דאצילות יש צורך בהשפעה דרך 'מזלות' (שערות) שזה מורה על צמצום גדול מאד הפועל שינוי ממהות למהות ממש, מאין סוף ב"ה לספירה מוגבלת.

שכב 'מזל' הוא מלשון 'הזלה' והמשכה, כמו 'נוזלים מן הלבנון', כי הכוונה להמשכה ממדריגה שלמעלה מהחכמה למטה אל החכמה. כמו למשל בשכל האדם הגשמי, שכל השכלות שכלו הגלויות 'נוזלות' ונמשכות משכל הנעלם, היינו כח המשכיל שהוא מקור השכל כמו שהוא בעצמות הנפש. וזהו שחכמה 'יונקת' ממזל הח', שקאי על המדה השמינית מי"ג מדות הרחמים (נוצר חסד), כי י"ג מדות הרחמים הם באור אין סוף ב"ה עצמו שלמעלה מחכמה דאצילות (כמו שבפשטות בכח הרחמנות להתגבר על השכל, שלמרות אשר בשכל אין אדם זה ראוי להשפעת חסד, מכל מקום מרחם עליו). וזהו ש'אבא' היינו חכמה דאצילות 'יונק' ומקבלת חיותה 'ממזל השמיני', היינו ממדריגה שלמעלה משכל י"ג מדות הרחמים.

שכא "בכדי שיהיה בחינת חכמה ובינה ומדות", אי אפשר להיות כי אם "דרך ירידות המדריגה בבחינת צימצומים רבים מאוד" (סה"מתקס"ח).

מבואר בזהר (נשא קלד, א) שהמזלות הם בחינת שערות. "דכל עיקר ענין השערות הוא כשההשפעה הולכת בדרך דילוג גדול ממהות למהות אחר שאינו מערכו כלל, אזי לא יוכל לקבל כי אם דרך שיערה לבד, שהוא ענין צמצום השפע ביותר והתלבשות הארה מצומצמת זאת בלבוש גס ועב, כמו גוף השערה לגבי יניקת מותרי מוחין שבחללה, כדי שאז יוכל המקבל קט הערך לקבל" (דרך מצותיך מצות ציצית טז, א).

ובאמת, בזהר י"ג מדות רחמים נקראות י"ג תיקוני דיקנא', היינו י"ג שערות הזקן, והרי י"ג מדות הרחמים הם י"ג מזלות, נמצא שהמזלות נקראים 'שערות' בלשון הקבלה. ראו גם לקו"ת מסעי צב, ד ואילך.

וזהו ענין ההשפעה בדרך 'שערות', שהוא צמצום עצום מאד. וזהו שכאשר חותכים השערות האדם אינו מרגיש שום כאב, שזה מורה שהחיות מצומצמת מאד, עד שאינה מורגשת בגוף כלל. בניגוד לפגיעה באחד

שבא לבחינת התגלות בבחינה פנימית (ולא בבחינת מקיף עליהם מלמעלה, מבחינה שלמעלה מהשתלשלות). וזהו אכלו רעים^{שכב} לעילא.

ובכדי להיות בחינת מידות - שהם הדודים - צריכה להיות בחינת "שתיה" ('שתו ושכרו דודים' לתתא. הם בחינת זעיר אנפין ונוקבא, שהם בחינת המידות חסד וגבורה ורחמים). דהיינו, שהוא ירדת ההשפעה למטה מטה, עד שיהיה בחינת מידות (שהן למטה מטה מן המוחין, ולכן יש צורך בירידה גדולה יותר). שזה נעשה על ידי בחינת השתיה^{שכב}, כמו למשל שהשתיה מוליך את המאכל למטה, כי 'מים יורדים ממקום גבוה למקום נמוך'. ושכרו - הוא בחינת התגלות 'נכנס יין - יצא סוד'.

אבני שוהם

שבג "ואם כן, הרי יובן מזה. מאחר שאורות שבד ענין השתיה [הוא], לפי שהדם בעצמו לא הי' לו חיות לאברים כלל, וכמאמר 'אכל ולא שתה אכילתו דם', דהמאכל, גם שהוא עיקר החיות, כשנהפך לדם אינו מתפשט כלל להחיות האיברים כי אם ע"י בחינת החלק של המים שבדם, שהוא כח וחיות המתפשט מן הדם באיברים להחיות ולחזק לכל אבר כפי מזגו; והוא ענין השתיה, ששותה מים לצמאוננו אחר שאכל, שמרכך המאכל ועושה בו בחינת התפשטות החיות בדם הוא הנפש, שיתפשט מן הלב לכל האיברים כו', ואם לא השתיה היה חוס המאכל נשרף, ולא היתה התפשטות החיות ממנו כלל, וזהו 'אכילתו דם' לבד כשלא שתה".

דעשר ספירות דאצילות נמשכו בכלים בצירוף 'אדם דעשיה', בבחינת חומר וצורה כמו בדמיון ציור אור וחיות נפש האדם בגופו למטה, הרי בהכרח שיש בחינת 'ממוצע' שעל ידו יתחבר הצורה בחומר שהוא אור בכלי, ובלעדו יסתלק האור מהכלי. כמו באדם התחתון שיש בחינת 'ממוצע' לחבר ולקשר אור וחיות הרוחנית שבנפש באיברי גופו כו', והוא המזון הגשמי. וכך יובן למעלה, אף על פי שאין לו גוף ולא דמות הגוף. שנמשך מזון רוחני מעצמות אור המאציל, שעל ידו יתחבר אור המאציל להאיר אור החכמה בכלי שלו שהוא 'חכמה מוחא', ואחר כך לבינה" (מאה"א).

והנה, אמרו רבותינו ז"ל: "העולם הבא, אין בו לא אכילה ולא שתיה וכו', אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה, שנאמר: 'ויחזו את האלקים ויאכלו וישתו'". ולפי דעת הרמב"ם (הלכות תשובה פ"ח ה"ב, פה"מ סנהדרין פ"י) קאי על "עולם הנשמות"^{שכו}. והרמב"ן השיב עליו (שער הגמול בסופו) שאם כדבריו כן הוא, אם כן מאי חידוש השמיענו הגמרא? וכי שייך לנפש בלי גוף אכילה^{שכו}. אלא מסיק הרמב"ן שקאי על זמן 'תחיית המתים' - שיהיה האדם בגוף, ואעפ"כ אין בו לא אכילה כו'^{שכו}.

אבני שוהם

לפי שנזדככו חומריות הגופים, ולא יהיו גופם גשמיים כמו גופים שלנו. והגם שיהי' בהם כלי הגוף ממש כאצטומכא וכרס וכיוצא כמו בגופים שלנו, מכל מקום, לא יצטרכו למזון גשמי, אלא גם הגופין שלהם יקבלם מזונם מרוחניות הארה האלקית מ'זיו השכינה' כו" (סה"מ תקס"ח). וראו גם לקו"ת דרושים לשבת שובה סה, ד.

שכה "...הרי נתברר לך שאין שם גוף, לפי שאין שם אכילה ושתייה".

שבובמאה"ז תקס"ח מבאר הקוישא באופן אחר קצת: "הרמב"ן חולק על זה, דא"כ, למה נקרא 'עולם הבא', הלא גם עכשיו נהנין מזיו כו' בגן עדן בלתי גופים".

שבז"עולם הבא' יהיה כמו עכשיו, דהנשמות יהיו בגופים אחר התחייה, אך, שלא יצטרכו הגופים לאכילה גשמיות בגופים דעכשיו,



העלם וגילוי

העלם וגילוי אין הגילוי מן ההעלם דבר חדש במציאות כלל. דהיינו, שאותו דבר-הנגלה כבר היה - כמו שהוא במציאותו ממש - אלא רק בהעלם (אך עדיין במציאות דייקא). והרי זה כמו עילה ועלול, הרי מציאות העלול כבר נמצא בעילה, אלא רק שהוא בו בהעלם - וממילא הוא בבחינת דקות ורוחניות יותר. אך כשמתגלה - נעשה יותר בבחינת מציאות, אבל מכל מקום עצם מהותו כבר היה בעילה, ואין בזה התחדשות^{שכה}. ומפני שגם במקורו הוא בבחינת שיעור

אבני שוהם

[וזהו גם עניין "מכלל שהוא צריך לפרט, ומפרט שהוא צריך לכלל" כו' וכמו שכתוב בזהר: "כלל ופרט אצטריך זה לזה" כו']. כלומר, רק מה שמתגלה הוא פרט מסוים ומצומצם מן הכלל, וממילא בא בבחינת מציאות.

וכן הוא גם במידות הנולדים מן השכל - שהרי המידות נמצאים תחילה כלולים בשכל והוא התפעלות שכלית. וכשבאים אחר כך בגילוי בלב, אין בזה התחדשות אלא רק מהעלם אל הגילוי לבד (למשל, כשמבין בשכלו בטיב הדבר, ממילא מתפעל מכך בשכלו עלזה, ונמשך מזה ממילא התפעלות בלב. רק שבשכלו הן בהעלם - בדקות יותר, ובערך השכל בקרירות - ובלב הם באים במורגש. מכל מקום אין זה התחדשות). ואדרבה, המידות ישנם בלב עוד קודם ההתבוננות השכלית (שכן, גם הם מושרשות

שכה וכמו במחשבה ודיבור - הרי אותיות הדיבור כבר ישנם במחשבה תחילה, והוא עניין דיבור שבמחשבה.

[וכידוע דמחשבה שבמחשבה הוא עניין מחשבת שכל - דהיינו, מה שחושב את השכל לעצמו (שמאיר שם אור השכל ואין האותיות מורגשים כל כך). ואילו דיבור שבמחשבה הוא שמסדר במחשבה איך לדבר בינו לבין עצמו הוא, שזהו הדיבור כמו שהוא לעצמו - והוא דיבור שבמחשבה. דהיינו, שכאן כבר עם אור השכל מורגשים גם האותיות. ובא אחר כך במחשבה שבדיבור - שזהו מה שחושב בעת שמדבר (שהאותיות מורגשים כאן יותר מאשר בדיבור שבמחשבה). ומזה בא הדיבור, שהן האותיות המורגשים אל הזולת. דהיינו, שעל ידי הגילוי נעשה מציאות יותר, אך לא שנתחדש כאן דבר חדש, אלא רק שנתגלה (יצאו מן ההעלם אל הגילוי).

ומידה מלכתחילה, גם שכשיתגלה יבוא בבחינת מידה וגבול. וכמו שהוא במקורו (בהעלם, הריהו בדקות יותר), כן הוא בא לפי אותו האופן בגילוי (במורגש, ולכן אין זה התחדשות). וכאשר כלה כח עצם מציאותו ממילא יכלה גם הגילוי, מחמת שגם במקורו הוא בבחינת מציאות ובבחינת מידה וגבול^{שכט}.

והנה, המעלה בהעלם וגילוי [על בחינת יש מאין] הוא במה שהגילוי הוא בקירוב אל ההעלם, והוא מעין-ההעלם. אך הגירעון בזה במה שהוא לא בבחינת התחדשות^{של} [שביש מאין הדבר לא היה קודם, אף לא בהעלם].

אבני שוהם

התחדשות דבר מה שלא היה קודם הרי זה הפלאה (בהפלאה העניין). ובגילוי מן ההעלם אין בזה הפלאה (שאינו דבר חדש); השני - הגילוי הוא בבחינת מציאות דבר מה שהיה במציאות במקורו, יש מיש (ולא יש מאין). מה שאין כן בהתחדשות דבר שלא היה כלול במקורו. דבמקורו הוא בבחינת אין, וכעת שנתחדש הנה אינו בבחינת מציאות כלל. דגם כמו שנתהווה הוא בבחינת אין באמת; והשלישי - שכללות ההמשכה בשורשה היא מהעלם השייך אל הגילוי דווקא (וגם התוספת אורות שיהיה בזה - על ידי עבודת ה' של היהודי - הכל הוא מבחינת ההעלם של הגילוי, שאין זה אור חדש). וכמו כשיתווסף ההשפעה בדיבור בריבוי השפע, הרי זה בא מההעלם המחשבה - שאין זה אור חדש. וכן הוא גם במידות. (אך מה שיתווסף בדיבור מצד עצמו - מה שלא היה תחילה

בעצם הנפש) רק שהם בהעלם שם, ועל ידי השכל והתפעלות שכלית מתעוררים בבחינת גילוי.

שכט וכמו באותיות הדיבור - שיכלו אותיות הדיבור לכשיכלו קצבת אותיות המחשבה. וכן המידות, כפי אופן המידות שבשכל - דהיינו, לפי אופן שנתפעל שכלו בעניין - כן הוא התפעלות הלב (אם באהבה אם ביראה וכו', אך לא להפך - שיתפעל בשכלו באהבה ויתפעל בליבו ביראה). ואם בהרבה אהבה בשכלו, יתפעל גם בהרבה אהבה בליבו, ואם מעט מעט. ולפי אופן וערך התפעלות השכל, כן הוא התפעלות הלב. וכל זה מחמת שלא בא בבחינת התחדשות. והיינו, דגם במקורו הוא בבחינת מציאות דבר, ובאופן כזה הוא בא בגילוי.

של הגירעון בזה שאינו בא בבחינת התחדשות, הוא בג' עניינים מהותיים: הראשון - הרי

ובתורת החפירות עיקר הביאור במונח גילוי ההעלם הוא דווקא (א) בהמשכת עשר-ספירות האצילות; (ב) ובהמשכת הקו משורשו.

והמשל לזה למעלה יובן ממה שאיתא בספר-יצירה (פ"א מ"ז): "עשר ספירות בלי מה - פירוש, כשלהבת הקשורה בגחלת". והדימיון בזה בספירות - כמו שכתב הפרדס (שער אבי"ע פ"א) - דאצילות הוא [בחינת אור אלוקי] שהיה נעלם במקורו, וכשעלה ברצונו יתברך באו [הספירות] בבחינת התגלות. וקודם שנתגלו היו במהותם כלולים באור א"ס המאציל. דהיינו, שיש בזה השלהבת, כמו שהיא בתוך הגחלת עדיין (שהיא טמונה וגנוזה בתוך הגלחת, ואינה יוצאת חוץ לגחלת, ובעצם מציאותה אינה בבחינת שלהבת עדיין, ועל כן גם אין בה ציור וגוון עדיין). ואילו השלהבת, כמו שהיא בגילוי - שיוצאת חוץ לגחלת - הריהי במציאות שלהבת, וכבר יש בה גוונים^{שלא}.

אבני שוהם

| | |
|--|--|
| <p>טבעית]. נמצא שהן ההמשכה והן התוספת בזה, הכל הוא מההעלם השייך אל הגילוי. שלא ועם היות שנעלה ערך השלהבת שבתוך הגחלת, מן השלהבת שמחוץ לגחלת, מכל מקום הרי גם היא במציאות אש דייקא, רק שאינה עדיין בבחינת להב במציאות ניכרת. ועל כן גילוי השלהבת אין זה התחדשות כלל, אלא רק שבהתחדשות נעשה בבחינת מציאות בבחינת גוון (שמתגלה בה הגוונים שהיו בה בהעלם גם קודם שנתגלתה).</p> | <p>במחשבה כלל, וגם לא בדיבור שבמחשבה. דהיינו, כאשר מסדר את העניין איך לדבר לזולתו, מתווסף לפעמים עניינים שלא היו בהשגתו תחילה. וזהו בבחינת "אור חדש" - בבחינת "מתלמדי יותר מכולם", ששייך התפעלות. וכמו כן במידות, כשיהיה בהם ההתפשטות ביותר - הרי שהכל הוא מן השכל ומהתפעלות השכל יותר בעוז דייקא [ומה שיכול להיות במידות תוקף ההתפעלות יותר מן השכל המוליך, זה באמת בא מעצם הנפש שלמעלה מן השכל. כפי שיבואר שז"א אחיז בא"א. דהמידות בעצם הן התגלות ההשרשה</p> |
|--|--|

אבן-הראשה

ועל כן, בדרך-כלל, בחסידות עשר-ספירות שבכתר נקראים "עשר-ספירות הגנוזות" - ונקראות "עשר ספירות בלי-מה", בלי-מהות ומציאות עדיין, ומכל מקום הרי הן בבחינת עשר ספירות דווקא. ולכן אצילות עשר-הספירות בהתגלות אין זה חידוש דבר^{שלב} (שלב^{שג}), כי כבר ישנם במקורם (רק כמו שנתגלו נעשו בבחינת מציאות אור).

והדימיון בזה - כלשון בעל מערכת-האלוקות פ"ג - שמתגלה בעשר ספירות דאצילות, שהן התגלות "כח הכמוס והחתום" במאציל עליון. [וכן כמו שכתב בעל הפרדס, דאצילות הוא שהיה נעלם במקורו, ואילו כשעלה ברצונו יתברך באו בבחינת התגלות. קודם שנתגלו היו במהות כלולים באור א"ס המאציל - והן בדרך כלל עשר-ספירות שבכתר, שנקראות "עשר-ספירות הגנוזות" - שהן גנוזים וטמונים באור א"ס ב"ה. היינו שאינם בבחינת מציאות אורות דייקא עדיין (ואינו נקרא עדיין בשם "אור החכמה" ו"אור הבינה" כו', וכמו השלהבת שבתוך הגחלת שאינו עדיין במציאות להב ואין בו גוון עדיין. ונקרא עשר ספירות בלי-מה, בלי מהות ומציאות עדיין, ומכל מקום הריהו בבחינת עשר-ספירות).

רק כמו שנתגלו נעשו בבחינת מציאות אור, וכמו השלהבת בהתגלות, ויש בהם גוונים. דיש לומר דהגוונים הן בבחינת הספירות שבאור (בחינת אור החכמה

אבני שוהם

אשר לא היה טרם האצילות חלילה. כי כבר זכרנו כי אצילות הספירות הוא האלוקות יתברך. ואמרנו בדגל מחנה אמונה כי האלוקות לא ישתנה מדבר לדבר. אבל אצילות הוא שנתגלה הכח הכמוס והחתום מן הכח אל הפועל. והמשל מזה מהדלקת הנר מהגחלת".

כי כבר ישנם במקורם, רק כמו שנתגלו נעשו בבחינת מציאות אור. וכמו השלהבת. שניכרים בה הגוונים כשהיא בהתגלות. וכן דעת המערכת פ"ג: "עוד יש לך לדעת כי ענין האצילות אשר זכרנו ואשר אזכיר עוד למטה בעבודת הסדר, איננו עניין שנשתנה או נתחדש במאציל או בנאצל דבר

ואור הבינה) שלד. ועוד משל יותר עליון הוא בגילוי ההעלם בהמשכת הקו משורשו.

ואולם, היתרון בגילוי-ההעלם הוא בכך שהגילוי הוא בבחינת דביקות-בהעלם (דבקות בעצם), והוא מעין-ההעלם (מעין העצם). דהיינו, שמורה על היחוד שהן מיוחדים בשורשן ומקורן. שזהו עניין "כשלהבת הקשורה בגחלת", וכמאמר: "איהו וחיוהי חד" - שזהו עניין קישור השלהבת בהגחלת - כלומר, באש שבגחלת - ואף בגחלת עצמה. דהיינו, שאינן בבחינת התחדשות, וממילא שהן

אבני שוהם

גורמים אל ההסתר - והוא שאין עצמות האור מתגלה כמו שהוא בעצם.

ובסגנון אחר, כלים דאצילות מעלימים על האור הפנימי המתלבש בתוכם, מה שאין כן כלים דכתר אינם מעלימים על האור המתלבש בתוכם - ומגלים את האור כמו שהוא - אלא רק מחמת הכלים יש בחינת אור שאינו מתלבש בהם. ונמצא על ידי הכלים נעשה ניכר האור השייך שיתלבש בכלים, והאור העצמי שאינו מתלבש

וממילא כלים דאצילות אינם בבחינת התלבשות אלא הן בבחינת גילוי ההעלם גם לגבי בחינת הכלים דא"ק, שהן גם כן בבחינת מציאות. דהעדר המציאות שלהן אינו מצד עצמם, כי אם מצד האור].

ויש בזה אריכות גדולה, וגילויים לעבודת האדם, ואף במשל יותר עליון בגילוי ההעלם מהמשכת הקו, ולא כאן מקומה.

שלד [ונרשם כאן במקום המילואים: דלפי המבואר, שגם שורשי האורות הן בבחינת עשר ספירות, יש לומר דזהו עניין הגוונים שהן בהעלם גם בשלהבת שבתוך הגחלת או שמא שהגוונים הן בחינת הכלים שנקראם גווני האור. הרי גם הכלים דאצילות אינם בבחינת התחדשות, מפני שכבר נמצאים הכלים במקורם גם כן.

ועם היות שבחינת כלים שבכתר דייקא הן רק כמו על דרך משל אותיות החקיקה הריהם גם כן בבחינת מציאות כלים. וכידוע במשל אותיות החקיקה שהן מכל מקום משחירים על האבנים הטובות.

והדוגמא מזה בכלים דכתר, שעם היותם מינינה וביה, הריהם בבחינת כלים על כל פנים. רק שההסתר אינו כמו בכלים דאצילות, שמסתירים על האור המתלבש בתוכם. ואילו כלים שבכתר מסתירים רק על האור שלמעלה מן הכלים, והיינו שהם רק כמו

אבן-הראשה

אלוקות ממש. ועל כן מבחינה זו דהעלם וגילוי יכולים לעלות ולהגיע לגילוי אור עליון יותר^{שלו}. והוא הנקרא בלשון חכמים "עד, ועד בכלל". דעילה ועלול הוא בחינת "עד ועד בכלל", מפני שיש שייכות זה לזה, יכולים מהשגה תחתונה להגיע להשגה עליונה יותר. וגם התוספת אור אין זה אור חדש, אלא רק מבחינת ההעלם של הגילוי בלבד.

ועל כן כל בחינת גילוי אלוקות בעולמות הוא מן האצילות דווקא. דלולא עניין האצילות, לא היה כלל גילוי אלוקות בעולם. לפי שהמדרגות שלמעלה מאצילות אינן בערך העולמות - שיהיה בבחינת גילוי העולמות - ובדרך כלל הן בבחינת סתימות והעלם. אלא רק על ידי האצילות - שהוא בחינת גילוי (היינו, התגלות שבבחינת ירידה וצמצום, שהוא מיעוט האור דייקא, לפי ערך העולמות) - ומכל מקום הוא מעיין מקורו [ועל כן הוא בבחינת "ממוצע"^{שלו} שעל ידו יכול להיות גילוי האלוקות בעולם]. וזהו עניין התהוות האצילות "בגין דישתמודעון ביה".

אבני שוהם

ההעלם השייך אל הגילוי (אך אין זה "ההעלם העצמי", אלא ההעלם שיש בו כבר שייכות לגילוי). והיינו, מבחינת האור השייך אל העולמות.

והנה, כשנמשך בזה "תוספת אורות" - בהיות שזוהי בחינת גילוי ההעלם שהיא בבחינת ערך - יוכל להיות אז מבחינת האור והגילוי לעלות ולהגיע לאור עליון יותר! והבן זה.

שלה אמנם כללות הגילוי הזה הוא רק מבחינת ההעלם השייך אל הגילוי - והיינו, מבחינת האור השייך אל העולמות. וגם מה שנמשך בזה תוספות אורות - דלהיות שזהו בבחינת גילוי ההעלם, שזהו ההמשכה שבחינת ערך - שאין זה אור חדש, אלא רק מבחינת ההעלם של הגילוי לבד.

שלושאמנם, כללות הגילוי הזה הוא רק מבחינת



העלם וגילוי - מבחינת הפרסא

והנה, במעשה בראשית כתיב: "ויבדל אלוקים בין האור ובין החושך" - בחינת פרסא מפסיק - בכדי להיות השתלשלות העולמות והתחלקות. שביום הראשון מושגת ימי בראשית שימשו האור והחושך בערבוביא, והנה בכדי להיות השתלשלות והתחלקות הבדיל בין בחינת האור והחושך על ידי צמצום והעלם הפרסא של.

הנה ידוע, דבחינת 'חושך' למעלה אינו בחינת חושך גשמי וכאפילו החושך למטה, אלא ענינו הוא בחינת העלם והסתר בעצמותו, וכמ"ש 'ישת חושך סתרו' כו' שלח (שמלמטה למעלה הוא נקרא 'חושך' משום ד'לית מחשבה תפיסא ביה כלל'). דהיינו, שהוא למעלה מבחינת השתלשלות.

אבני שוהם

למעלה מן המסך המבדיל, והאור יצא מתחת המסך להאיר בפני עצמו, כמשמעות פשט הדבר, שאמר 'ויבדל אלוקים בין האור כו'". וכמו שאמר 'יהי רקיע בתוך המים ויבדל בין [מים למים]' כו', דמשמע, שיש דבר המבדיל, והוא הנקרא 'מסך' או 'פרסה, כידוע בזהה. ונמצא, שביום הראשון של ששת ימי בראשית עדיין היו אור והחושך משתמשין בערבוביא, עד שהבדיל אחר כך ביניהם" (סה"מ תקס"ח).

שלח "זה כינוי לרוב הסתר השגת השם יתברך המשיל השגתו לחושך" (אוה"ת במדבר כרך בע' שכב בשם רבינו בחיי).

שלח"הנה, כתיב 'ויבדל אלוקים בין האור ובין החושך, ויקרא אלוקים לאור יום ולחושך קרא לילה', ומשמעות פשט הכתובים: שקודם שהבדיל בין האור והחושך, היה אור והחושך משתמשין כאחד, דהיינו, בלי הבדלה כלל, אף על פי שכבר נברא מציאות האור, וכמו שכתוב 'ויאמר אלוקים יהי אור, ויהי אור' כו'. אך, לא נבדל מציאות האור בפני עצמו, אלא היה כלול עם החושך שקדם לאור, והיה מתאחד עמו בהתכללות כאחד. ואחר כך הבדיל אלוקים בין האור והחושך ב'מסך מבדיל', ואז דוקא יצא האור לשמש פעולתו בהבדלה מן החושך, והחושך נשאר

ובחינת הגילוי מן ההעלם נקרא בשם 'אור' שלט^ט. והנה, בכדי שיהא בחינת התחלקות השתלשלות, הוצרך להיות בחינת ה'פרסא' ומסך המבדיל בין בחינת ההעלם ובחינת הגילוי^{ש"ב}. כי, אם לא היתה הבדלה הזאת, הרי הכל היה בבחינת העלם עצמיות המאציל, שהוא בחינת אין־סוף כו'^{שכ"א}.

אבני שוהם

קצהו ממה שמוכן מתוך דברי המשל, וה"ז כמי שרואה את האור הגדול דרך המסך המבדיל בינו לבין האור, שאיננו רואה מהות האור ממש, רק הארתו דרך המסך" (סה"מ תקס"ו ח"א ע' פ').

נמצא הפרסא פועלת כל ענין 'סדר השתלשלות' העולמות, מחמת שהתהוותו וחיותו הוא מאור אלקי מצומצם ומוגבל.

שכ"א "וזהו שאמרו רבותינו ז"ל: 'כבריינו של עולם, ברישא חשוכא והדר נהורא', כמ"ש 'ויהי ערב [ויהי בוקר] כו', וכמ"ש תחלה 'והארץ היתה תוהו ובוהו וחושך כו', ואחר כך נאמר 'ויהי אור' כו', וזה היה קודם ההבדלה בין החושך, שהוא בחינת ההעלם, לבחינת גילוי הנקרא 'אור', ואז עדיין לא היה, כי היו בחינת גילוי והעלם כלולים כל אחד בעצמיות המאציל, אף על פי שכבר נאצל ונברא מציאות בחינת הגילוי הנקרא 'אור', ואז עדיין לא היה באפשרו להיות מקור לראשית השתלשלות מעילה לעילה כו', כי אי אפשר להיות מקור להשתלשלות בלתי אם לא היה שיתצמצם תחלה בחינת העלם העצמיות ויתעלם ב'מסך' ו'פרסא'.. ואז,

שלט^טמה שאצלנו מתגלה נקרא 'אור', ומה שלמעלה מהגילוי נקרא 'חושך'.. כל מה שלמעלה במדריגה יותר נקרא אצלנו 'חושך' יותר" (לקו"ת שה"ש ד, ג בהגהות הצ"צ).

על דרך המחשבה, שהיא בהעלם עצמיות של האדם, ואילו הדיבור כבר בא בגילוי לזולתו.

שכ"ב דהיינו, שעשה לבוש ומכסה לבחינת ההעלם דאור העצמות... כמו שכל עמוק, שבלתי יבוא בהשגה כלל וכלל, [לכך] מכסהו בלבוש דמשלים וחידות, כמשלי שלמה; ונקרא 'משל הקדמוני' כו", היינו 'משל' ו'לבוש' ל'קדמונו של עולם', לאור אין סוף ב"ה עצמו שהוא 'קדמון' קודם כל דבר. ולבוש והעלם זה מאפשר להמשכת אור מצומצם שבערך לבוא בגילוי.

ליתר ביאור בענין ה'פרסא': "וידוע ענין הבנת המסך הזה מדוגמא שמצינו למטה בהלבשת איזה אור שכל עמוק במשלים וחידות, כמו משלי שלמה שהעלים עמקות חכמה במשלים, והנה השומע המשל בלבד ואינו מבין מה שנרמז בתוכו, אין המשל אצלו רק דברים בטלים בעלמא, ומי שמבין השכל הנרמז בו ג"כ איננו משיגו כמו שהוא, רק אפס

ובשעת קריעת ים־סוף האיר בחינת החושך הנ"ל, שהוא בחינת 'ישת חושך סתרו', שלמעלה מבחינת השתלשלות. בחינת 'יהי כו' החושך ויאר', והיינו שמבחינת העלם דוקא כמו שהוא [בעצמותו], נעשה בחינת גילוי, בלתי הבדלת ה'מסך'. [ולכן בהתגלות דרגה זו ממילא נהפך הים להיות יבשה, וזהו 'בני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים', שההעלם עצמו - כפי שהוא - בא בא לגילוי, בחינת 'ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בן־בוזי'].]

אבני שוהם

יאיר בחינת הגילוי בפני עצמו. והוא ראשית ומקור השתלשלות, והיינו, בחינת החכמה שנקראת 'אור', אשר נבדל מן העלם החושך, וכמ"ש 'והחכמה מאין תמצא', פירוש, 'אין' הוא בחינת העלם ה'כתר' שנקרא 'חושך' ..

ואזי יכול להיות בחינת התחלקות המדות להסתעף מן החכמה כו'. משא"כ בחינת העלם החושך הנ"ל, שהוא למעלה מן ההשתלשלות ההתחלקות כו'" (סה"מ תקס"ח).



הצמצום הוא בשביל הגילויים-בהדרגה,

דהיינו שיהיה "אור-פנימי" בשביל ישראל

ויוֹבֵן זה במשל גילוי והעלם בהמשכת הקרוֹחוּט משורשו, והבן היטב וזכור כלל זה בידך. שכשם שהוסבר באור האצילות (ולשיטה הב' גם ביחס לכלים דאצילות), כמו כן הוא אף למעלה יותר - בכללות האורות והגילויים בעולמות - והיינו, בבחינת אור והקו נמשך מאור אין-סוף שלפני הצמצום (שזהו גם כן בבחינת גילוי מההעלם, ולא בבחינת התחדשות יש מאין^{שבכ}).

והעניין הוא שכידוע שאור אין-סוף שהיה ממלא מקום החלל לפני הצמצום, הוא בחינת אור השייך לעולמות דייקא. והיינו, שאין זה בחינת עצם האור שמובדל לגמרי מן העולמות, אלא רק בחינת התפשטות האור (שיש לו שייכות אל העולמות). ואם כן יוקשה מדוע הוצרך להיות סילוקו מכל וכל ואילו רק לאחר מכן המשכת בחינת אור הקרוֹחוּט.

אבני שוהם

א"ס לגמרי ונשאר מקום פנוי דייקא). ואם כן הגם שלכאורה מובן שיש כאן התחדשות בהמשכת הקו, על כל פנים הרי זה, בכללות, בבחינת גילוי מההעלם דווקא.

ועל כן נבוכו בו רבות מאד עד אין קץ המגשמים הצמצום, ונסתתמו כבר בתחילת לימודם.

שִׁבְּב עם היות שמוֹבֵן בצמצום הראשון שהוא בחינת "סילוק האור" (ולא בבחינת מיעוט בלבד - שבמיעוט האור, כמו בסדר ההשתלשלות, הוא שמתעלם רק הפנימיות ונשאר החיצוניות - וכמו שנתבאר בעץ חיים "שאם היה נשאר אור הקו בסילוק האור א"ס לא היו העולמות יכולים לקבל את האור. אם רק היה הצמצום באופן כזה שנתעלם האור

אלא כידוע בעניין "קדש" ו"קדוש", שיש ב' בחינות הבדלה: בחינת "קדש" (ללא הוא"ו המורה על המשכה) - שמובדל בעצם, דהיינו מצד עצמו. שהוא גילוי עצמי, וללא יחס לעולמות כלל; ובחינת "קדוש" - שמובדל מן המקבלים (אור מובדל ונעלה מן העולמות, אך מכל מקום יש לו ערך ויחס לגביהם)^{שמ"ב}. ויש אלו ב' המדרגות גם באור איך-סוף שלפני הצמצום.

אם כן הגם שבחינת האור הזה [-שהיה ממלא מקום החלל לפני הצמצום] הוא בבחינת שייכות אל העולמות, אך אין לו ערך אל העולמות, מחמת שאינם יכולים לקבלו, הרי זה - על כל פנים - בחינת ההעלם של הגילוי. ומשכך, בכדי שיהיה הגילוי בעולמות דייקא, היה צריך להיות קודם הצמצום גם באור איך-סוף, כנודע. נמצא, שגם הצמצום הראשון - שהוא עניין של סילוק ומקום פנוי - הוא גופא צמצום שבשביל הגילוי דווקא^{שמ"ד}. כמו כן הוא למעלה, שהצמצום הוא בשביל

אבני שוהם

שמ"ג וכדוגמת חכם גדול מאד המתבונן ש"מ"ד וכמו שהצמצום הראשון קדום לגילוי בדברי חכמתו (שזהו עניין של אור וגילוי). שיש בזה ב' אופנים: האחד - שמתבונן בהם כפי שהם ברמתו שלו; השני - שמתבונן בהם כפי שיגלה אותם אל זולת (אולם גם באופן שני זה הוא בתוכו ובמחשבתו למעלה מן המקבלים עצמם עדיין. רק שיש כבר שייכות וערך מה אליהם).

[או בעניין ב' בחינות סתום: האחד - סתום לגמרי ואינו נגלה למקבלים לעולם. שזהו העלם העצמות (שהעצם מצד עצמו מתעלם); והשני - העלם ביחס למקבלים רק מצד קטנות הכלי, אך בהגדלת הכלי יכול לקבל אף קצהו (מה שאין כן בהעלם בעצם)].

אך יובן לכאורה להפך - שבאמת בבחינת המשכה מן העצמות היה תחילה גילוי, ורק אחר כך העלם. והוא מה שהיה אור א"ס

אבני שוהם

האור שייך אל המקבל. שהרי במשפיע קודם שמצמצם עצמו אינו ניכר כלל אור השכל ששייך אל המקבל, כי אם על ידי הצמצום דווקא (והצמצום צריך להיות בבחינת התעלמות לגמרי דייקא ועל ידי זה נמצא אור השכל השייך אל המקבל, אך גם זאת נמשך בזה עצמות אורו העצמי כו').

[וכידוע, שעל ידי שהמשפיע מצמצם אור שכלו העצמי - הנה הגם שבהתגלות מה שנמצא בזה הוא רק אור השכל השייך אל המקבל - מכל מקום הרי ניתן בזה גם האור העצמי של המשפיע. ובלתי הצמצום הרי האור העצמי בוודאי לא היה נמשך בזה, כי אם זהו על ידי הצמצום דווקא]

[ואם היה הצמצום בכוונה להעלים, לא היה בזה התגלות אפילו חיצונית השכל, ומכל שכן לא היה בזה הפנימיות. אלא שכוונת הצמצום הוא לגלות דווקא, רק שאי אפשר להיות הגילוי אל המקבל אלא על ידי הצמצום. והיינו שאי אפשר להיות ההשפעה וגילוי חוץ לעצמו רק על ידי הצמצום (דלעצמו הגילוי הוא בלי צמצום, ולכן הוא בבחינת בלתי בעל גבול, שזהו בלי צמצום)].

ממלא כל מקום החלל, ואחר כך העלם הצמצום. ואם כן זהו סוף מעשה שהוא תכלית הכוונה. ואם כן מה שהגבורה קודם לחסדים הוא שקדמו בשורשם ומקורם (וכן יהיה לעתיד, מעלה הגבורה על החסדים). ולכאורה זהו הפך הכוונה שהוא בחינת הגילוי דווקא.

אך העניין הוא דהצמצום גופא הוא בשביל הגילוי. שהרי אין הכוונה בצמצום להיות בחינת חושך והעלם, אלא רק להיות בחינת הגילוי דווקא.

וכמו שרואים על דרך משל, במשפיע ומקבל - הרי המשפיע כשהוא משכיל ההשכלה לעצמו אין צריך שום צמצום כלל ומאיר אצלו אור השכל בגילוי ממש. אך כשרוצה להשפיע לזולתו הריהו מצמצם אור שכלו. הנה כי כן הצמצום הוא דווקא כשצריך להשפיע. הרי שהצמצום הוא בשביל הגילוי (שאם אין צריך להשפיע אין צריך לצמצם, אלא רק כשצריך להשפיע אז דווקא צריך לצמצם עצמו). והכוונה בצמצום הוא שיהיה על ידי זה הגילוי.

ועל כן בצמצום - הגם שהוא בחינת התעלמות האור - נמצא על ידי זה דווקא

וכמו שכתוב בעץ-חיים "טרם שנאצלו הנאצלים היה אור עליון פשוט ממלא כל המציאות" כו' - והוא הגילוי דאור איך-סוף בלי שום צמצום והעלם כלל (והוא בחינת "אור המאיר לעצמו"). וכשעלה ברצונו לברוא העולמות ולהאציל הנאצלים - בכדי להוציא פעולתו כו' - צמצם עצמו. שהצמצום הוא בשביל ההשפעה והגילוי דווקא ("שיתגלו שלמות כוחותיו ופעולותיו"). מחמת שרק כאשר הצמצום הוא בשביל הגילוי דייקא, אז דווקא נמצא השכל השייך אל המקבל, אך גם עוד זאת יש בזה אור הפנימי דייקא. שבקדושה הצמצום הוא ברצון ועין טובה בכדי להשפיע.

דהיינו, שעל ידי הצמצום וסילוק מכל וכל, נתגלה בכלל שיש בחינת פנימיות וחיצוניות באור, דהיינו שיהיו נבדלים ניכרים בפני עצמם. כי אז נמצא בחינת חיצוניות האור השייך אל העולמות, ולולא הצמצום לא היה נמצא כלל האור שלצורך העולמות (כי לא היה ניכר בפני עצמו). כי האור איך-סוף שלפני הצמצום הוא בבחינת בלי-גבול ובלתי-בעל-תכלית - וממילא לא היה ניכר בו האור שבערך העולמות מחמת שהיה בטל בתכלית אל אור הבלתי-גבול - ועל ידי הסילוק שהוא בשביל הגילוי דייקא, אז נמצא האור הזה (חיצוניות האור שהוא בערך העולמות)^{שמה}. על כן עם היות שהצמצום הוא בבחינת סילוק דייקא, מכל מקום הגילוי הוא גילוי הארה ממש מן האור הראשון.

אבני שוהם

| | |
|--|--|
| <p>ובחינת חיצוניות באור זה. וכמו במשפיע ומקבל, שדווקא על ידי שהמשפיע מעלים אור שכלו, נמצא בו חיצוניות האור השייך אל המקבל.</p> | <p>דהיינו, בצמצום הראשון לא שנתעלם הפנימיות ונותר ממילא החיצוניות (שזהו מיעוט האור). אלא שהיה סילוק מכל וכל דווקא - אך מכל מקום מאחר שהוא בשביל הגילוי - פעל שיתגלה בכלל בחינת פנימיות</p> |
|--|--|

ומה שאחר הסילוק חזר והאיר האור - היינו שהאיר כללות האור הראשון - הוא רק שכעת גילוי האור זה הוא באופן שפנימיות האור בהעלם, ובחינת חיצוניות האור דייקא בגילוי, ולא בגילוי כל כך (שהוא גם בהעלם, בבחינת מקיף, כמו מרחף)^{שמו}. כלומר, דרגה זו היא אמנם בשייכות וערך אל המקבל, אך זו היא רק שייכות כללית, בחינת נקודה-כללית בלבד (שיכולה להתגלות אל המקבל על ידי שיבוא זה בפרטים, ולא ההשכלה עצמה שאותה רוצה הרב להשפיע)^{שמו}. והיא

אבני שוהם

- שבאין ערוך לתלמידים - לא הייתה כל תפיסת מקום לחיצוניות השכל והיא הייתה בהתעלמות בתוך פנימית השכל, עד שלכאורה לא היה לא פנימיות ולא חיצוניות השכל, אלא השכל עצמו ברוממיותו. ורק כאשר הפסיק הרב לחשוב על ידיעותיו ברוממותו, הוא יכול למצוא גם איזה סיפור או משל המתאימים לתמידים. שאז נתגלה שיש בשכל גם נמשל למשלים וכו'.

[מה שאין כן במיעוט האור - שהוא בצמצומים רגילים - שעניינם לגלות אך את החיצוניות, ששם לא צריך לסלק ולהעלים את אור השכל, אלא למעט מתוך מה שכבר גלוי].

שמו והדוגמא מזה למעלה שעל ידי הצמצום דסילוק נבדל החיצוניות מן הפנימיות, וחזר והאיר אחר כך בחינת חיצוניות האור דא"ס שהיה ממלא מתחילה מקום החלל, אך גם חיצוניות זו הוא בבחינת מקיף לבד. והוא בחינת "העיגול הגדול".

שמו וכידוע במשל להשפעת השכל - שבשכל של המשפיע יש אור השכל הן לעצמו והן גם למקבלים, אך כל עוד המשפיע ברוממיותו העצמית אין שום שייכות אל השכל למקבלים ולא ניכר שיש הבדל שם בשכל זה בין המשפיע למקבלים, אלא שכל כולו למשפיע בלבד. אך שהמשפיע מעלים אור שכלו בעצמו - דענין ההעלם הוא שמתעלם לגמרי, כאילו לא השכיל כלל - ואז כביכול אין באור השכל עוד תפיסת מקום לא רק לא למקבלים אלא אף לא לעצמו כביכול - ואחר כך חוזר ומאיר אור השכל בעצמו (היינו, שבא בעצמו לידי שכל והשכלה בשכל זה), יחד מה שמאיר בו אור השכל הקודם (וכאילו נזכר על השכל הזה שהשכיל תחילה) - אלא רק שהפעם הזה פנימיות ועצמות השכל נשאר בהעלם, ומה שמאיר הוא חיצוניות השכל (היינו, כללות אור השכל השייך אל המקבל).

שכל עוד שהרב היה עסוק בחכמתו העצמית

בחינת "העיגול הגדול" בעץ־החיים, [היינו בחינת "רושם האינ־סוף"^{שמה}].

אבני שוהם

לראות גם את מדרגת התלמיד המקבל, ועל כן שב שכלו ונתגלה כפי אופן רושם התלמיד המקבל דייקא. ועל זה הוא גם שב ונזכר בשכל זה כפי שהוא ברוממיותו לעצמו, ולכן כעת הוא יכול להיות בבחינת העלם, ואילו זה בגילוי - רק שזהו עדיין בגילוי כללי עדיין.

שמה שבפשטות זהו כח הגבול שהתגלה, כפי שהובא בקבלת הראשונים: "אם הוא א"ס הרי שגם שיש לו כח בגבול" - וזהו בחינת חיצוניות האור שהוא "רשימו" (כיוון שחיצוניות האור - בחינת כח הגבול - זהו הרושם שנשאר ונתגלה על ידי העלם וסילוק האור.

שכעת, במשל הרב והתלמיד, יכול הרב



העלם וגילוי - בחינת "הוא" ו"אתה"

העלם הוא למעליותא, שמחמת תוקף אורו וגודל בהירותו, אי אפשר לו לבוא לידי התגלות בבחינות התחתונות. וכעניין "יוצר אור ובורא חושך" - שהחושך הוא למעלה מן האור, וכמו על דרך משל אור גדול, שמעוצם תוקפו מחשיך הראות ואי אפשר להתסכל בו^{שם}. ועל כן אפשר לידע מידעת-מציאותו, אך לא מידעת-מהותו.

גילוי שבא מדרגת ההעלם בצמצום גדול, בערך למקבל, עד שיכול לידע לפעמים גם ממהותו.

ובכללות יובן שהעלם וגילוי הוא ההפרש בין תיבת "הוא" לתיבת "אתה". שלשון תיבת "אתה" הוא מורה על בחינת הגילוי (התגלות לנוכח), ולשון הזה אינו נופל כי אם אחר שנברא העולם, שאז שייך לשון גילוי. ולשון תיבת "הוא" מורה על בחינת ההעלם (על נסתר ונעלם), שהוא עצמותו יתברך כמו שהיה קודם שנברא העולם.

דהיינו, כמו שאמירת "אתה" מורה לעומד לנוכח בגילוי, ואמירת "הוא" מורה על מי שהוא נסתר ונעלם ואינו ידוע מהותו בגילוי. ועל זה אומרים "אתה הוא עד שלא נברא העולם", שאז בחינת 'אתה' היה נכלל ומיוחד בבחינת 'הוא', על דרך "עד שלא נברא העולם היה הוא ושמו בלבד". ששמו הוא בחינת הגילוי של בחינת

אבני שוהם

שם וכענין שנאמר: "ישת חושך סתרו". וממילא נקרא "עלמין סתימין", בחינת שמדרגת "טהירו" למשל הוא מאור הבהיר ונעלה מאד, ועל כן אי אפשר לו להתגלות.

'אתה', והיה נכלל בבחינת 'הוא' לכד. ו'אתה הוא' משנברא העולם - שעתה גם כן אתה נכלל ומיוחד בבחינת הוא, בלי שום שינוי כלל. ובלשון הקבלה "הוא" הוא בחסד או בחכמה, ואילו "הוא" בבינה או בעתיק - והכוונה אחד, כפי שיבואר.

ג' מדרגות בגילוי - מלכות, חסד וחכמה דאצילות - ועל כן תיבת אתה מורה על ג' מדרגות שהם כולם בחינת הגילוי:

א. "ואתה מחייה את כולם" - המדרגה היותר תחתונה, והיא בחינת מלכות דאצילות הנקרא סופא דכל דרגין דאצילות, כמו שכתוב "ומלכותו בכל משלה". "ואתה" - היינו, בחינת כ"ב אותיות, מא' ועד ת', הם בחינת התגלות מאין ליש דוקא, ובמשל למטה הם כמו אותיות הדיבור שהן גילוי המחשבה. ואילו אות ה' דתיבת "ואתה" עניינו ה' מוצאות הפה דוקא.

ב. "ואתה כהן" - מבואר בזהר דקאי על בחינת אור-החסד, שהוא שורש מדרגת הכהן. [שכן, ראשית בחינת גילוי האור במידות דאצילות הוא בבחינת החסד, כמו שכתוב "יומם יצוה ה' חסדו", והוא יומא דאזיל עם כולוהו יומין. וכמו שכתוב "כי אמרתי עולם חסד יבנה", שעיקר הבניין דז"א הוא ע"י בחינת החסד. וכמו שכתוב בעץ-חיים "זכר חסדו", שז"א רובו חסדים. ולהיות כן נקרא גם החסד בשם "אתה"].

ג. "אתה אבינו" - ידוע שבחינת אור החכמה נקרא "אבא" (אור-אבא), שכן הוא המקור כל האצילות. ולכן החכמה הוא השורש הראשון באצילות לבוא בבחינת ראשית הגילוי, ונקרא אתה לנוכח.

ב' מדרגות בהעלם - עתיק-יומין ואריך-אנפין דאצילות:

א. כתר דא"א - מדרגת ההעלם ("ידיעת המציאות, אבל לא ידיעת המהות") - חיצוניות אור הכתר. "והחכמה מאין תמצא" - ולהיות כי החכמה הוא בחינת ראשית הגילוי, נקרא אתה לנוכח, אבל בחינת הכתר נקרא "אין", לפי שהיא בבחינת ההעלם ההסתר, ולכן נקרא "הוא" דקאי על מי שהוא בבחינת העלם דוקא ("ברוך שאמר" - הוא שאמר והיה העולם).

והמשל מזה מובן בנפש האדם, מכוח השכלי שבמוחו, המשכיל כל חכמה ושכל בגילוי אור. ולהשכלות אלו יש שורש ומקור שמשכיל כל אלו ההשכלות, הנקרא "משכיל" (לשון מפעיל). ובשעה שמשכיל אור השכל בגילוי, אע"פ שאור השכל והחכמה באה בגילוי ממש, על כל פנים כח-המשכיל אינו ניכר ונגלה מציאותו כלל. שכן, אין האדם מרגיש אלא רק גילוי אור השכל במוחו בלבד, אבל מה שלמעלה מן השכל אינו מורגש כלל בנפש, אלא הוא בבחינת העלם על המוחין שבראש. ועל דרך משל זה יובן למעלה, שזהו ההפרש בין אור אבא לבין בחינת כתר בכלל. שככלל, הכתר הוא בבחינת העלם, והחכמה דאור אבא באה מן ההעלם לגילוי ממש.

והנה, מובן מתוך משל זה עוד עניין מהותי, והוא שאע"פ שהכתר הוא בבחינת העלם, הוא אינו בבחינת העלם ממש עד שלא נודע מציאותו כלל. אלא נודע מציאותו, רק שנקרא העלם מפני שאינו בא לבחינת גילוי מהות ממש, כמו השכל. שהרי כח-המשכיל הנ"ל בוודאי נודע מציאותו, כלומר שיש איזה מציאות שהוא כח ומקור שממנו בא אור השכל הזה בגילוי, ואם לאו מהיכן בא שפע השכל זו. ובוודאי יש בבירור מציאות כח השופע השכלה זו גם עתה, בשעה ורגע שמשכיל את השכל הזה, ואם כן הרי נודע מציאותו, אלא שאינו בא בבחינת גילוי מהותו

ממש. והרי זה ממש כמו שאומרים הוא על אדם שנסתר ונעלם, אע"פ שיודעים מציאותו. ואם כן מובן דאע"פ שתיבת "הוא" מורה על הנסתר דווקא, אבל מכל מקום מציאותו ידוע, אלא שאינו בגילוי^{שנ}.

ב. רדל"א - מדרגת "העלם העצמי" ("אף לא ידיעת המציאות" - פנימיות אור הכתר). בחינת רדל"א, שהוא בחינת פנימיות אור הכתר, והוא בחינת עתיק, שהוא מקבל מבחינת מלכות דא"ק. כלומר, הוא בא מבחינה תחתונה שבעצמות המאציל. והגם שהוא שהוא מבחינה אחרונה מעצמות המאציל, מכל מקום הוא מובדל הרבה גם משורש וראש הנאצלים - שהוא בחינת כתר דא"א - עד שהכתר בא בבחינת ידיעת המציאות.

ומכיוון שידוע שאין-ערוך כלל בין עצמות המאציל לנאצלים, עד שהוצרך להצטמצם בכמה רבבות מדרגות כו', אבל בחינת רדל"א גם בבחינת ידיעת-המציאות איננו בא, ולכן גם נקרא "סתימא דכל סתימין". ולא שהנאצלים בלבד אינם יודעים מציאותו, אלא שגם הוא בעצמו הרי נקרא "רישא דלא ידע ולא אתיידע". דהיינו, מפני שאינו בחינת מהות ידוע וניכר כי הוא בבחינת "אין" המוחלט, בבחינת עצמות המאציל^{שנא}.

אבני שוהם

שנ בחינה שלמעלה מן השכל, לגבי השכל, הוא למעלה מערך השתלשלות. ובאמת אי אפשר למצוא בחינה ומדרגה זו שלמעלה מההשתלשלות בנפש-האדם להרחיב הביאור בזה, וממילא גם לבאר ההארה הבאה משם בסדר ההשתלשלות. אלא כעניין מאמר רז"ל במסכת מגילה (ג' ע"א) "אע"ג דאיהו לא חזי מזלי חזי", שמפחד ואינו יודע ממה מפחד. לפי שמזלו רואה, והנה מהמזל לא בא הדבר בגילוי מה הוא הפחד, לפי שהוא למעלה מהשתלשלות, אלא באה ההארה בדילוג הערך והוא שיפחד [פתאום, ומי בלי לדעת מאיפה הוא הפחד ומדוע] וכו'.

שנא ואמנם בבוא ההארה מבחינת רדל"א, לפעמים על זה נאמר "מתן בסתר יכפה אף", כמו שכתוב באידרא דאף וחמה, שהם



ספירות - אורות וכלים

כראיתא בספר יצירה: עשר ספירות בלי מ"ה^{שנב}. כידוע, שעולם-האצילות הוא המקור והכח לנפעלים - כי עשר-הספירות דאצילות הם בלי-מה (פירוש, בלי-מהות עדיין). היינו, חכמה-דאצילות אינו מהות חכמה כלל, אלא רק שהוא מקור להתהוות חכמה דעולמות-בי"ע (וכן חסד וכיוצ"ב).

והנה, נראה בחוש כי כח השכל [ההיולי] הוא בלי גבול, כי הוא בחינה רוחנית. אם כן מפני מה יש בעל שכל גדול ובעל שכל קטן, אלא רק מחמת שהכלי מגביל את האור שיהיה התפשטות רק לפי ערך הכלי^{שנב}. וכפי ערך הכלי, כך התפשטות

אבני שוהם

גופנית). אך, גם בחינת התהוות אור החכמה נקרא גם כן בחינת יש מאין. שכאמור לעיל, האור הוא על דרך משל בחינת זיו השמש הנמשך מן השמש. וכבר נתבאר שבחינת המשכת הזיו הוא גם כן בחינת יש מאין (מהטעם שהיה כלול במקורו).

שנב וזאת הנחת הרב משה זצקולה"ה (המאמרים תקס"ו): "אנת הוא חד ולא בחושבן" שהתהוות החכמה מעצמותו יתברך אינו בגדר ההשתלשלות מצד שאין לה ערך ויחס אליו כלל - שהחכמה"ה מאין תמצא. פירוש, שלגבי המאציל ב"ה אף החכמה נקראת בחינת יש מהות דבר מ"ה, משא"כ עצמות אור אין סוף פשוט בתכלית הפשיטות

מסתעפים מכ"ד בתי דינין אתכפייא כו'. כי סתר זה מבחינת רדל"א הוא, וזה מתן בסתר על דרך משל מצדקה שאין המקבל יודע גם מציאות הנותן כלל.

שנב בבחינת החכמה יש אור וכלי: כח החכמה עצמה היא הנקראת כלי [החכמה]. ואילו בחינת האור והחיות השופע בו - מאור א"ס - נקרא אור החכמה.

והנה, החכמה עצמה - שהיא הכלי - נקרא ודאי בחינת יש מאין (שנעשה דבר חדש, מה שלא היה בכח המקור המוציאו. כי הוא יתברך רם ונישא מגדר בחינת החכמה - עד שגם היא נחשבת אצלו יתברך בחינת עשיה גשמיות. ולכן התהוות בחינת כח החכמה - הוא התחדשות ודבר חדש כמו חידוש עשיה

אבני שוהם

בלי מ"ה כלל.

ולזאת, אור החכמה שמאין תמצא איננה עולה בשם דבר מ"ה כלל להיות נקראת בשם חכמה - מצד שהאור החכמה עצמו כשנמשך מאור א"ס ב"ה הוא עדיין פשוט בתכלית הפשיטות, בחינת עצם פשוט היולי עד שאינו עולה בשם כלל - כי אם הוא רק בחינת ההשפעה של אור א"ס שיוכל להיות נתהוה ממנה הכל או חכמה או חסד או נצח כו' ואין לו עדיין שייכות אל כלי החכמה יותר משאר הכלים מצד שאינו בחינת מהות דבר מ"ה כלל זולתי כח ההיולי עצם פשוט שיוכל להצטייר ממנו מהות חכמה ומהות חסד כו'.

רק כיון שנכנס ומתלבש בתוך הכלי של החכמה, אז משתנה מצד הכלי למהות דבר מ"ה להיותו נקרא בשם חכמה ששייך אליה יותר מן השאר כו' (וכמ"ש במ"א כמשל המים שאין להם גוון זולתי משתנה לפי גוון הכלי כו' ע"ש).

וזהו והחכמה מאי"ן תימצא, מבחי' אי"ן שהוא עצמות אור אין סוף הפשוט בלי מהות דבר מ"ה כלל שבהגעת אור החכמה לתוך הכלי, אז נקרא ע"ש בשם חכמה כנ"ל.

וזהו מ"ש בס"י עשר ספירות בלי מ"ה, פירוש בלי מהות כלל, מצד שהאורות עצמן הם

פשוטים בלי מהות כלל, זולתי ע"י הכלים נעשו מהות ודבר מ"ה, להתחלק לעשר ולהיות בגדר מספר. משא"כ בעודן בשרשם נעלמים בעצמות אור אין סוף, היו בלי מ"ה. כמשנת"ל שבכח הנעלם דעצמות אור אין סוף הוא לחדש חדשים רבוא רבבות ספירות שונות אין קץ כלל, אך הם בלי מ"ה רק בכח הנעלם הפשוט דהארת אור אין סוף ב"ה שהוא הארה בעלמא הבטילה בו ית' ואינה מהות דבר מ"ה שאז היה בגדר מספר כי אם הם בלי מ"ה בכח הנעלם הפשוט שלו ית' שהוא כל יכול כנ"ל. כך שמע ממורו ע"ה שזהו פי' ע"ס בלי מ"ה.

רק הכת"ר - שהוא ממוצע בין המאציל לנאצלים, שיש בו בחינת המאציל והנאצלים, שכלול משתייהן - לכך נקרא מא"ה שנ"ה, שמצד היותו שרש הנאצלים, הוא בגדר מספר מא"ה שנ"ה שנעשה הספי' מהו' דבר מ"ה להיותם בגדר מספר עשר ספי' וכאו"א כלולי' מעשר כו'". עד כאן לשונו.

שנדר ולכך יש בעל שכל גדול, כי המוח - שהוא הכלי שלו - גדול, ויש לו התפשטות השכל יותר, ובעל שכל קטן - שהמוח שהוא הכלי שלו קטן - וההתפשטות השכל הוא גם כן קטן כפי ערך הכלי.

אבן־הראשה

וְהִנֵּה נִרְאָה שִׁמְחָכְמָה וְלִמְטָה הוּא בְּדֶרֶךְ אֹרֶךְ וְכֹלִי, שֶׁהַכֹּלִי מִגְבִּיל אֶת הָאֹרֶךְ שִׁיְהִיָּה
הַתְּפִשְׁטוֹת הָאֹרֶךְ רַק כְּפִי הַכֹּלִי. וּמִשְׁכַּךְ הָאֹרֶךְ הוּא בְּבַחֲיִנַת הַשְּׁתַנּוֹת הַמַּהוּת,
פִּירוּשׁ שֶׁהָאֹרֶךְ גּוֹפֵא כִּשְׁהוּא בְּכֹלִי אִזּוּ הוּא אֵינוֹ מִמַּהוּתוֹ שֶׁהִיא בְּתַחֲלִילָה בְּלֹא כֹלִי־שָׁנָה.

אבני שורם

שָׁנָה כְּמוֹ שִׁאֲנוּ רוֹאִים בַּחֲיִנַת הַשְּׁכֵל, וְעַכְשִׁיו שֶׁהוּא בְּעַל מִוַח לִהְיוֹת כֹּלִי הַשְּׁגָתוֹ,
שִׁמְתַחֲלִילָה הִיא מִשִּׁיג בַּחֲיִנַת אֱלוֹקוֹת, שֶׁהִרִי
הִיא נִהְנָה מִזִּיּוֹ הַשְּׁכִינָה תַּחַת כֶּסֶף הַכְּבוֹד,
הוּא מִשִּׁיג שְׁכֵל גְּשָׁמִי.



עשר-ספירות - חלוקה בכללות

[יוקדם בקיצור-נמרץ, שבעל תוספות יום-טוב כתב לסכם בספרו הן שיטות המקובלים והן שיטת החוקרים בצורך הספירות ותכליתן. ואולם על פי תורת-החסידות מבואר שכל הביאורים הולכים אל מקום אחד ותכליתם - בכללות - הוא בכדי שתהיה בחינת התלבשות-אלוקות גם בנפש האדם היהודי ובכוחותיו, ולא רק שיהיה מקיימו ומחייהו בכך ששורה ומקיף עליו מבחוץ בלבד. ומחמת שחפץ באדם - כפי שהוא כעת - פעל הספירות באופן כזה וקראום המקובלים ג' סוגי אדם].

עשר הספירות נחלקים - בדרך כללות - לשתי מדרגות: שלושה-ראשונות [הנקראות "אימות"] ושבעת-חתונות [הנקראות "כפולות"], כפי דאיתא בספר התניא פ"ג.

שלוש הראשונות הם מיוחדים באור א"ס - שלמעלה מגדר המשכת חיות בעולמות - שהוא לבדו ואין זולתו. ולכן נקראים "קודש", שהם מובדלים מן העולמות. והגם שכל השלוש נקראות "קודש", אך בקדושה יש מדרגות, ועיקר הקודש היא ספירת החכמה, ד"קודש מילה בגרמיה" (שגם הכלי דחכמה בטלה בתכלית ולכן קרובה למעלת האור).

שבע התחתונות הם שייכים לעולמות, שמהם הוא המשכת החיות בעולמות. כמו שכתוב: "עולם חסד יבנה", "זכור רחמך וחסדיך, כי מעולם המה", וגם נקראים "ששת ימי החול", כמו שכתוב: "כי ששת ימים עשה ה'". וכל הדברים שלמטה, הם דוגמא למעלה.

ובמידות נאמר "אית חסד ואית חסד". אית חסד דאיקרי "חסד עולם" - והוא חסד דאצילות - דהיינו, שנאצלה מן המאציל. ועל כן הוא חסד מוגבל

אבן-הראשה

בכלי, שהכלי מגביל את החסד שיהיה בבחינת גבול להשפעתו (על דרך "האומר לים, עד פה תבוא") וגם יש לו בחינת מנגד - מידת הדין. כמו גם כשנמשך על האדם שפע מידת החסד למעלה, יוכל להיות שיגרום החטא ואז יעכב מידת הדין שיופסק שפע החסד.

ואית חסד דאיכרי "חסד רב" ו"גדול חסד" - והוא חסד שלמעלה מהשתלשלות - חסד שבמאציל, שאין שום הגבלת הכלים ואין שם שום מונע ומעכב, כי "לית שמאלא בהאי עתיקא", ומשם הוא ריבוי החסד ואין לו הפסק.

[ועל כן חכמה הוא מלביש ו"רב חסד" זה. ועל ידי זה נעשה התחברות בחינת רב חסד עם חסד עולם. ועל ידי זה נמשך ריבוי ברכה בעולם והוא מקור החסד בעולם האצילות. כמו שכתוב: "ושמן ימינו יקרא". ועל דרך מה שכתוב ביעקב כשבירך את אפרים ומנשה, "שיכל", ותרגם אונקלם "אחכמינון לידוהי" - וכן פירוש הבחיי, שיכל לשון שכל - שהמשיך מבחינת שכל העליון, היינו מחכמה עילאה בהידים, ועל ידי זה היה ביכולתו לברך אותם. וכן כתיב באהרן "וישא אהרן את ידיו אל העם - ויברכם", וכמו שכתוב "שאו ידיכם קדש וברכו את הוי"ה", פירוש הוי"ה, הוא אור אין סוף המלוכש במדות דאצילות, ועל ידי שמעלים הידים לבחינת קדש, נמשך מבחינת קדש ברכה בהוי"ה, ועל ידי זה נמשך ברכה למטה, כמו שכתוב יברכך הוי"ה כו'.]

וחסד נמשל למים ואילו גבורה לאש. שההפרש בין אש למים הוא, שאש הוא בבחינת העלאה מלמטה למעלה, כי טבע האש לעלות. ומים הם בבחינת המשכה מלמעלה למטה, דמים יורדים מגבוה לנמוך, ובמקום הנמוך ביותר, מתאספים ומתקבצים המים ביותר. כן ענין החסד, הוא ירידת והמשכת התפשטות החיות מלמעלה למטה, מעולם ועד עולם, עד למטה מטה, כמו שכתוב "וחסד ה'

מעולם ועד עולם". [ועל כן, בהתאם לדרך הציור השני, אלו שני קווים נפרדים, רק שאעפ"כ יכולים וצריכים להתכלל].

הנה כתיב "יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל בין מים למים", שיש מים תחתונים ומים עליונים, ורקיע המבדיל ביניהם. והנה, ההבדלות שבקדושה, אינם על דרך הבדלות שבין טהרה לטומאה, או בין קדש לחול - שהם הבדלות גמורות - אבל ההבדלות שבקדושה, אינם הבדלות גמורות, רק אדרבה, הם מחברים. כמו על דרך משל, והבדילה לכם הפרוכת בין הקדש ובין קדש הקדשים, הרי הגם שהיה פרוכת המבדיל, מכל מקום אהרן נכנס לקדש הקדשים, והיה ממשיך המשכה מקדש הקדשים לקדש, והיה העלאת הקדש לקדש הקדשים, רק ענין הפרסא היה, שבלעדה לא היה יכולים לקבל הגילוי דעצם קדש הקדשים.

והנה אמר במדרש: "מים תחתונים בוכין, אנן בעינן למהוי קדם מלכא". ובאדם, הוא מה שנעשה בו תשוקה לצאת מהרע, מכל התאוות רעות. ומכל בחינת יש ולגרמיה, ורוצה להיות קרוב ודבוק לאלקות, כמו שכתוב "לאהבה את ה' ולדבקה בו". ועל פי קבלה, נקראת "מיינ נוקבין", כי תשוקת המקבל אל המשפיע, אך הוא רק תשוקה ורצון, שרוצה לצאת מכל הרהורין בישין ומכל המדות רעות, ומן מחשבה דיבור ומעשה של איסור. ועוקר רצונו מהם, ורוצה להיות דבוק לאלקות, אך עדיין אינו קרוב ודבוק לאלקות, והוא כמו המים תחתונים שבוכין, "אנן בעינן למהוי קדם מלכא", רק בעינן כו', אבל עדיין אינם קדם מלכא.

ואחר כך נמשך המים עליונים. כי בקדושה, ההבדלה אינה הבדלה גמורה, לכן, על ידי שמים תחתונים בוכין כו', על יד זה נמשך מים עליונים, שנקראת על פי קבלה, "מיינ דבורין", שהם בבחינת המשכה מלמעלה למטה, היינו שנמשך על האדם המשכה מאלקות ממש, שיהיה בבחינת ביטול ומ"ה ואי"ן - שלא מרגיש

אבן-הראשה

את עצמו ולא שום דבר, רק איך שהוא לכדו הוא, אין עוד מלבדו, ואין זולתו. וכמו שכתוב, "אם ישים אליו לבו רוחו ונשמתו אליו יאסוף".

וענין נוקבא, הוא תשוקת המקבל אל המשפיע. וכמו שכתוב "ואל אישך תשוקתיך". והנה, כל אהבות שבישראל, שיש כמה מדרגות באהבה, והם כולם העלאה לאלקות, והנה האהבה היא מהנשמה, שהיא נברא ובעל גבול, וגם היא מלובשת בגוף גשמיות, שהוא נמוך ביותר.

והנה בספר תיקוני-הזוהר מחלק גופא המידות - בדרך כללות - לשתי מדרגות: האחד - שש המידות שמספירת-החסד ועד לספירת-היסוד, והשני - היא ספירת-המלכות. כמאמר אליהו: "יסוד סיומא דגופא" - דהיינו, שספירת-היסוד שייכת לאור א"ס, ואולם משם ואילך הוא סיומא גופא, ועל כן ספירת-מלכות, כביכול, איננה - נכללת באור א"ס כיתר המידות. כלומר, מידת-המלכות אינה מהות עצמית, אלא מהות לזולת.

ואבן מבואר בתורת-החסידות שספירות-המוחין הם לצורך הדבר עצמו - דהיינו, שאין שם תפיסת מקום למציאות של זולתו. ועל כן, למשל, אדם שהוא בעל מוח גדול הוא מנושא ומכונס בתוך עצמו, ואין לו כל כך תענוג ויכולת טובה להתרועע בחברת זולתו, אלא להיות עסוק בהשכלות רמות לעצמו דייקא.

ואילו ספירת-המלכות כל עניינה ומהותה היא לצורך הזולת - דהיינו, שיש לדבר תפיסת מקום למציאות של זולתו. ועל כן הוא נקרא "לבושי-הנפש", שאינו מחובר לנפש ככוחותיה, אלא הוא כביכול בחינת דבר נבדל ונפרד. ולכאורה אדם ללא מידת-המלכות הוא עדיין בבחינת אדם-השלם, רק שאין לו קשר למציאות של זולתו (ואין בזה חיסרון בעצמותו, אלא רק בכח ההתפשטות החוצה לזולת).

והנה, עניין של מידות הוא גם עניין למציאות של זולת - בחינת אהבה ויראה וכו' - אך עדיין הוא לצורך עצמו דייקא, אלא רק שיש במדרגה זו כבר איזה "שייכות" למציאות של זולת. דהיינו, שיש שם גם כבר מציאות עם מי להתחסד וכו', אך הוא עדיין תנועה בתוך הנפש לצורך עצמה דייקא ("יש מי שאוהב" וכו')^{שנ}.

ועל כן נקרא עולם-האצילות - עולם הספירות - בכללות, "דוכרא". ואילו ספירת המלכות נקראת - "נוקבא"^{שנ}. וגופא ספירות המלכות נחלקת לב' חלקים:

אבני שוהם

שנ וידוע המשל בזה לתלמיד-חכם אשר עסוק בסוגיא עמוקה בחושן-משפט שעוסק בסוגיא ממונית עמוקה - שיכול לחתוך הדין לאחר עיון שכלי חד וקר (בקרירות גדול). אך אם הוא עוסק באותה סוגיא בדין-תורה בין בני-אדם - ולא בלימוד לעצמו גרידא - על סכומי דמים רבים, ושומע טענות הצדדים ונושאים אליו את עיניהם להכריע את הדין - הריהו כבר בהתרגשות המידות להטות כלפי חסד או דין וכו', מחמת שיש תפיסת מקום למציאות של זולת בעולמו.

שנ מידת המלכות היא הכוח התחתון שבכוחות הנפש, שכן עלינותו של הכח נמדדת במידת שייכותו למהותו העצמית של האדם. וככל שהכח קשור ומאוחד יותר למהותו העצמית והפנימית של האדם, כך גם דרגת הנפש המתגלת בו נעלית יותר. כך, כוחות הנפש המתארים את תכונותיו של האדם עצמו (כגון: חכמה וחסד), נעלים הרבה יותר מכח המלכות, שכל עניינה למלוך על העם שמחוץ

לאדם. כאשר מתארים את האדם כאיש של "חסד", מתארים את האדם עצמו. מה שאין כן כאשר מתארים את האדם כ"מלך", כל עניינו שהוא תלוי בדבר חיזוני ומרוחק לו ("אין מלך בלא עם") ובשררה על זולתו (שהזולת יקבלו עליו ברצון או עד שיאמר רוצה אני). כלומר, היא לא חלק מהגדרתו העצמית הפנימית. מכיוון שכל מלכותו של המלך עניינה שהוא מלך על העם, הרי בהכרח לומר שלגבי עניין המלוכה שלו יש לעם ערך ותפיסת מקום. יתרה מזו, הערך ותפיסת המקום של העם לגבי המלך הוא משמעותי עד כדי כך, שגודל העם וגודל ביטולו אליו קובע את גודל המלוכה שלו: מבחינת הכמות - מלך בעל נתינים רבים נחשב למלך גדול יותר מאשר מלך בעל נתינים מועטים, הנחשב למלך זוטא. וככל שיתווסף בכמות העם, כך יתווסף בגודל ועוצמת המלוכה של המלך; מבחינת האיכות - ככל שאנשי המדינה הם אנשים נעלים יותר, חכמים יותר

פנימיות-המלכות ("מלכותך") - השייכת עדיין לאור-א"ם, וחיצוניות-המלכות ("מלכות-כל-עולמים") - השייכת לירד ולהחיות עולמות-בי"ע. נמצא, אם כן, הספירות-העליונות מגלות את האלוקות שלמעלה משייכות לעולם, ומצידן אין שום מקום להתהוות הבריאה; מה שאין כן עניינה של ספירת-המלכות שהקב"ה ברא זולת (על ידי צמצום עצמי, כביכול)^{שנח} בכדי להיות שייך אל הזולת להנהיגו.

אבני שוהם

זוהי רק הנקודה התחתונה ביותר שבו. היות שכל גדר המלוכה הוא לא עניין ששייך לעצמו, אלא כל עניינו רק לזולתו. אם כן, גם מה שהוא מרומם מהזולת, זו הדרגה המצומצמת ביותר שבו.

וכך גם בנמשל: אע"פ שבריאת העולמות נתפסת כפלא עצום שאינו בחיק הנבראים, ורק בכוחו יתברך לברוא "יש מאין", הרי כל המעלה הזאת היא רק לגבינו, אבל לגביו יתברך הוא צמצום עצום, ומדרגה הנמוכה ביותר (שההתייחסות לזולת, הרי זה צמצום עצום לגבי מהותו העצמית). לכן מבואר, שההתהוות של ספירת המלכות היא על ידי צמצום עצום (המאמרים עטר"ת עמ' ס"ב; ומבואר בספרי קבלה שבניין המלכות הוא ע"י הגבורות וצמצומים), ואילו התהוותן של שאר הספירות אינה קשורה בצמצום גדול כל כך.

וכו', ואף על פי כן הם בטלים למלך לגמרי, על ידי זה המלוכה שלו גדולה יותר. משכך, זה עצמו מורה שלעם יש ערך ויחס אליו.

שנח מלך אמיתי הוא אדם שמצד אישיותו העצמית הוא מרומם מכל העם יחד באין-ערוך, ולכן כל העם רוצים להמליך אותו עליהם וצריכים להתבטל בפניו כדי להוריד המלך מרוממותו העצמית ולעורר אצלו הרצון שיתרצה לקבל להיות מלך עליהם (וכידוע, מלך שלא סירב שלוש פעמים וכו').

והנה, על שאול - המלך הראשון שבישראל - נאמר: "משכמו ומעלה, גבוה מכל העם" (שמואל א' ט', ב'). וכמבואר בתורת החסידות שדרגת ה"שכם" של שאול היתה גבוהה ועליונה יותר מאשר "ראשו" של כל העם (גם ממזבחריו). ובכל זאת, נקודה עליונה זו שבמלך לגבי כל העם - מה שהוא מרומם ומתנשא עליהם באין-ערוך - הרי

שתי הבחינות הללו שייכות, בדרך כלל, לשני השמות: שם-הוי' ושם-אדנ"י. שם-אדנ"י הוא שם שמורה על מידת-מלכותו יתברך, שהקב"ה הוא ה"אדון" וה"מלך" שמולך ושולט על העולמות, אולם אין זה שם המתאר את עצמותו ומהותו. לגבי הדרגה באלוקות כמו שנצטמצמה, כביכול, בשם אדנ"י, להיות אדון ומלך על העולמות, בהכרח שיש לעולמות תפיסת מקום כלשהי. מבחינת הצמצום להיות נקרא בשם אדנ"י, זה גופא מוכיח שיש לעולמות "ערך" לגבי דרגה זו. לשון אחר, הביטול של הנבראים לשם אדנ"י הוא רק שאינם מציאות לעצמם ("הבורא הוא המציאות היחיד ואין שום מציאות זולתו"), אבל בכל זאת יש להם ערך (ונקרא "יחודא-תתאה"). ואילו שם-הוי' שייך בדרך כלל לספירות שלמעלה ממידת המלכות, שיו"ד הוא חכמה, ה' - בינה, ו' - ז"א, וה' - פנימיות המלכות.

ולפיכך מובן מה שכתוב בספרים (מורה נבוכים ח"א פרק ס"א, כסף משנה הלכות עכו"ם פ"ה ה"ז, פרד"ם רימונים שי"ט, עיקרים מ"ב פכ"ח) ששם הוי' הוא "שם-העצם", היינו השם של הקב"ה כמו שהוא לעצמו, מרם שכביכול צמצם את עצמו להיות שייך לעולמות [ביטולם של הנבראים לגבי שם הוי' הוא לא רק שהם אינם מציאות, אלא שגם אין להם שום ערך ("לא רק שהוא יתברך המציאות היחידה, אלא שאין שום ערך ושום חשיבות לשום דבר זולתו") - בחינת "כולא קמיה כלא חשיב" (ונקרא "יחודא-עילאה").



עולמות בי"ע - חומר וצורה, צלם ודמות

על עולם האצילות נאמר בזוהר: "איהו וחייהו איהו וגרמוהי חד" כו', דאצילות הוא אלוקות ממש. והגם שהתהוות עולמות בי"ע הוא מאלוקות דאצילות, מכל מקום הם באיך-ערוך ממש לאצילות, שהם נבראים בעלי גבול בבחינת יש ממש^{שנב}. והנה עולמות בי"ע בלשון הפילוסופים הוא על דרך חומר וצורה (ותיקון), ואילו בלשון המקובלים הוא על דרך צלם ודמות^{שם}, ואילו בלשון תורת החסידות הוא על דרך אותיות המחשבה ואותיות הדיבור^{שםא}.

אבני שוהם

[בעבודה - עולם האצילות נקרא עולם התיקון, מכיוון שגם הקב"ה תיקן חלק מהניצוצות דשבירת הכלים, וזה נקרא עולם האצילות. ואילו עולמות בי"ע - שהינם עולמות נפרדים - נותרו לא מתוקנים בכדי שעם ישראל (נשמות בגופים נפרדים) יתקן אותם על ידי עבודתם (בבחינת "עבודה לצורך גבוה") עד שידמו לעולם האצילות ממש.

שם וכן על זה בדרך איתא בהקדמת תיקוני הזוהר, דהעשר ספירות דאצילות כדיוקנא דמלכא ממש, ואילו עשר ספירות דבריא הם בבחינת דיוקנא דמלכא בחותמא, ואילו עשר ספירות דיצירה הן כדיוקנא דחותמא בשעה כו'.

שפא בחינת יש מאין הוא בחינת התחדשות ממש, דבר שלא היה מתחילה (אף לא במקורו), ואילו בחינת יש מיש אין בו בחינת

שנב בנפש - אצילות הוא על דרך כוחות המתפשטים מעצם הנפש (מוחין ומידות), ואילו בי"ע הם על דרך לבושים לכוחות (מחשבה, דיבור ומעשה - שמקורן הוא רק מסוף מדרגת המלכות). ומרחק בי"ע הוא שלא בערך לאצילות, עד שבספר התניא קורא להכוחות ביחס ללבושים בשם עצם הנפש, הגם שזה אינו ממש כי הם רק כוחות (בכדי להדגיש את השלא בערך). וכן על זה הדרך גם בספירות העולמות, דהיינו הגם דעשר ספירות דבי"ע נמשכים מעשר ספירות דאצילות - הם אינם כמהותם כלל וכלל, והם שלא בערך ממש.

ואמנם כשם שיש עשר ספירות באצילות, כמו כן יש עשר ספירות בבי"ע. והגם דעשר ספירות דבי"ע הם נמשכים מעשר ספירות דאצילות, מכל מקום אינם דומים להם ואינם כמהותם כלל וכלל.

ואולם בבחינת הצורה עצמה גופא, יש בזה הפרש כהפרש שבין צלם לדמות. ויובן זה על דרך דוגמא מצורת חקיקת אותיות החותם (שהיא צורה עצמית שבדבר, "צורה שבעצמות") ואותיות השעווה (צורה נבדלת ונפרדת מן הדבר)^{שכב}.

אבני שוהם

הן הן אותיות המחשבה ממש, בכל פרט רק שבאו בצירופים כאלה כדי שיתגלו לזולת). ולפי זה, משל אותיות המחשבה עם אותיות הדיבור הוא כעין חומר וצורה אצל החוקרים. שהדיבור הוא כבר בחינת צורה לחומר המחשבה. מכיוון שהצורה אשר מציירים בחומר, אין בה בחינת התחדשות מהות דבר, כי בחינת גילוי ההעלם בלבד מה שהיה בכח בחומר (רק שנתגלה בצירור וצורה כזה). כך עולם היצירה הוא כמו ציור אשר מציירים בהעלם חומר עולם הבריאה, שכבר אין בה בחינת התחדשות המהות, כי אם בחינת גילוי ההעלם בלבד. משכך נקרא עולם הדיבור לגבי עולם המחשבה בשם יצירה.

שכב דהנה כידוע אותיות החוקקים בחותם, הן גם צורת ותמונת האותיות שנחקקים בשעווה כשחותמין בה באותן סדר הצירופים ממש, לא יוסיף ולא יגרע. מכל מקום יש הפרש גדול ביניהם, במה שאותיות שבחותם הן במהות חומר החותם עצמו, ונחשבים מעצמות גוף החותם ממש (ואע"פ שהאותיות נקרא ציור שבחותם, מכל מקום הרי זה בחינת צורה עצמית. דהיינו, שהעצם מצוייר) - והוא הנקרא "צלם" (כמו צלם אדם,

התחדשות מהות - אלא רק בחינת גילוי ההעלם בלבד - שהוא כבר כמו צורה לחומר. וידוע בחסידות דג' עולמות בי"ע הן על דרך לבושי הנפש: מחשבה, דיבור ומעשה. ויובן ביתר פירוט על ידי אותיות המחשבה ואותיות הדיבור.

עולם הבריאה הוא יש מאין דווקא, כנודע מפירוש הרמב"ן על תיבת "ברא". ובחסידות באמת מבואר דספירות דבריאה הוא בנפש על דרך אותיות המחשבה הבא מן השכל ההיולי בבחינת יש מאין.

שבשכל עצמו אין בו עדיין בחינת אותיות כלל. וכאשר בא אור השכל לידי בחינת מחשבה - בצירופי אותיות שבמחשבה - הרי זה בחינת התהוות דבר חדש לגמרי שלא היה מתחילה (התחדשות יש מאין מן השכל).

ואילו ספירות דיצירה בחסידות הוא על דרך אותיות הדיבור. מכיוון שאותיות הדיבור כבר באים מאותיות המחשבה - הוא על דרך יצירה יש מיש. שאין הוא בחינת התחדשות מהות דבר שלא היה מתחילה (שכבר היו האותיות האלו בהעלם במחשבה, באותיותיה - בחינת יש ודבר מה - רק שכעת נתגלו מן ההעלם ויצאו בדיבור (שהרי אותיות הדיבור

אבני שורם

החומר ואין כל חדש בו בחידוש מהות אחר, מכל מקום מהות ציור זה נתחדש, כי לא היה תחילה. רק שחידושו בא מעצם החומר ההיולי, וזהו הנקרא יש מאין.

[ובלשון הזוהר נקרא הדמות בשם "גליפא", כמו "אתוון אתגליפו" וכהאי גוונא. דהיינו, שבחינת האותיות שנחקקו בעצמות הנקרא צורה עצמית, בחינת צלם, אזי כאשר נחקקו עוד בדבר נבדל נקרא גליפה, והיינו אתוון אתגליפו, והוא בחינת דמות (כמו הציור דאותיות דחותם בשעווה כנ"ל)].

וזהו המשל להבין עניין התהוות אותיות המחשבה מן השכל, שחקיקה זו שנחקקים אותיות מחשבה מן 'השכל ההיולי' - שהיו תחילה בלי ציור אותיות כלל - הרי זה ממש כמו חקיקת אותיות שבחותם או כמו צלם אדם - שנקרא צורה עצמית, צורה הראשונה שלא קדם אליה צורה - והוא בחינת יש מאין ההיולי של אור השכל.

מה שאין כן אותיות הדיבור לגבי אותיות המחשבה, הרי זה כמו הציור דאותיות החותם בשעווה, שהן ב' דברים נבדלים, ונקרא דמות - שאינו צורה העצמית הראשונה, אלא בחינת צורה שנצטיירה מן הצורה.

כך גם המחשבה והדיבור הן ב' דברים נבדלים, שהרי מהות המחשבה ומהות

שצורתו צורה עצמית היא, אע"פ שגם היא אינה אלא ציור בגוף החומר, שנחקקו בעצמות החומר, הרי הציור הזה בעצם הוא וכעצם יחשב. שהציור בעצמות כעצמות ממש יחשב, בלי יפרד למהות בפני עצמו (כלל).

אבל אותיות שבשעווה, שנחקקים מאותיות שבחותם, הרי זה צורה שנחקקה מן הצורה - והוא הנקרא "דמות". שאינו בחינת צורה עצמית, אלא הוא צורה נבדלת, בדבר נבדל ונפרד לגמרי מן העצם. כמו השעווה, שהוא דבר נבדל ונפרד לגמרי מן החותם, רק שצורת החותם נחקקה בשעווה זו וקיבלה גם כן צורת החותם בדומה לה ממש. (ועל כן הוא נקרא דמות ולא צלם, כמו הלוח שנחקק בו צורת אדם שנקרא דמות. כלומר, דמות של צורת האדם, שנחקק בדומה לצורתו ממש, אבל אין זה צורתו העצמית ממש, אלא היא צורה שנצטיירה מן הצורה).

וכמו כן מן אותיות שבשעווה, כשנחקק בדבר אחר זולתו, נקרא "דמות לדמות". וכך כמה פעמים.

ונמצא שעיקר ההפרש בין צלם לדמות, הוא שהצלם הנקרא צורה שבעצמיות, היא הצורה הראשונה שלא קדם אליה צורה כלל, אלא היה חומר פשוט והיולי. ואם כן ציור צורה זו שבעצם החומר, אע"פ שנעשית בעצם

והנה הגם דעניין בריאה הוא התהוות [חומר הדבר] יש מאין, אעפ"כ אין הבריאה עדיין בבחינת יש ממש^{שכנ}, מכיוון שעדיין עוד מאיר בו בחינת האין [ולכן נקרא גם בלשון הפילוסופים "חומר היולי"]^{שכד}.

והטעם מה שהתהוות היש הוא באופן כזה דווקא, הוא לפי שבתחילת וראשית התהוות היש, הרי הוא קרוב עדיין אל האין האלוקי ומאיר בו בחינת האין

אבני שוהם

ומצוייר באזיה פרט בעל קצוות (שאי אפשר להיות מציאות איזה דבר בלי קצוות - והצוות המה הגבלתו ובהם הוא נתפס - וכמו היש הגשמי וכיוצא). כמו כן הוא בכל מציאות דבר מה, בהכרח שהוא מצוייר באיזה ציור מוגבל, ואילו החומר הפשוט שאינו מצוייר בשום דבר הוא מפני שאינו עדיין בבחינת מציאות יש.

ואעפ"כ נקרא חומר ההיולי בבחינת יש, מכיוון שסוף סוף אינו בבחינת אין והאפס המוחלט. כי בין אין ליש - אין דבר ממוצע, כי אם אין או יש. וכשנתהווה דבר שאינו בבחינת אין הרי הוא בבחינת יש. אבל מכל מקום אינו יש ממש עדיין, ונקרא בלשון החוקרים בחינת "אפשרי המציאות".

[דבחינת אין לא שייך בו גם "אפשרות המציאות", דבחינת האין הוא אפיסת המציאות והיעדרו, וכאן נעשה דבר שהוא בבחינת אפשרי המציאות, אבל אינו בבחינת מציאות [יש] עדיין].

הדיבור אינו מהות אחד, אלא ב' מהויות נבדלים, ורק שנחקקים מן מהות אותיות המחשבה במהות אותיות הדיבור (כמו שנחקקים אותיות החותם במהות השעווה הנבדל, שנקרא דמות וצורה לצורה, שכבר קדם לה צורה שבחותם, כך אותיות המחשבה נחקקים באותיות הדיבור לדבר מה שחושב במחשבה - וזהו הנקרא יש מיש, שאין התחדשות גם בציור, כי כבר קדם לה צורת אותיות שבמחשבה ומשם נצטייר ציור אותיות הדיבור כמות הדמות שבלוח).

שכנ ובלשון תורת החסידות "יש מאין, אך לכלל יש עדיין לא בא".

שכד כל יש אשר מתהווה מאין אינו נעשה בבחינת מציאות יש ממש בתחילת התהוותו. אלא כמאמר הרמב"ן על ביאור התורה, תחילת התהוותו היא מאין ואפס המוחלט, ולכן הוא בבחינת חומר פשוט עדיין (שאינו מוגבל באיזה ציור עדיין, ונקרא בלשון יוון "היולי", כידוע).

שקף, כל מציאות יש, בהכרח שהוא מוגבל

אבן-הראשה

(היינו, בחינת ידיעת המציאות בלבד כו')^{שס}. ולכן אי אפשר שיהיה בבחינת מציאות יש ממש, כי אם כאשר ירד ממדרגה למדרגה - והיינו שמתעלם האור ואינו מאיר בו בגילוי - עד בחינת עשיה. שהאור אין סוף מוסתר לגמרי (אז דווקא נעשה בבחינת יש ממש)^{שסו}.

ועיקר הטעם לבריאת עולמות בי"ע הוא בכדי שיהיה בימול היש המתהווה - בנקל^{שסו}. ועוד טעם, הוא מצד אור ואין האלוקי המתהווה היש^{שסח}.

אבני שוהם

שאיין בו שום ציור יסודות כלל, כי אם מה שנושא את כולם בהעלם - לא בבחינת מהות מציאות מהות איזה דבר, כי אם מה שנתהווה דבר - שיש אפשרות לזה שיהיו יסודות, אבל אינם עדיין במציאות ממש. והיצירה הוא בחינת הצורה, היינו שנצטייר החומר באיזה ציור - והוא שנתגלה בו עניין הישות - אבל הוא בבחינת ציור כללי עדיין. ואחר כך נעשה בבחינת מציאות פרטי, להיות בבחינת יש ממש, כפי שהוא עתה. והוא עניין התיקון - דהיינו, שבא לידי גמר מלאכתו זהו תיקונו (כמו ועשתה את ציפורניה, מתרגם אונקלוס "ותתקין", שתיקון הוא עניין עשיה, היינו מה שהיסודות נעשו כל אחד במציאות דבר ממש בחינת יש כפי שהוא עתה).

שכפונמימות חפצו יתברך בבריאת העולמות הוא לא שישאר ביישותו כמו שנתהווה ח"ו, אלא רק אחר כך שיהיה בטל במציאות. ולכן עיקר הטעם לג' בחינות בי"ע, הוא בכדי שיהיה ביטול היש התהווה בנקל.

שכה והמשל בזה כמו אותיות החקוקים על אבן החן. הנה מצד בהירות האבן הטוב אין האותיות ניכרים, ורק כשמרחקים מן האבן טוב אז ניכרים האותיות. וכן במחשבה אין האותיות ניכרים, כי אם השכל בלי עיכוב גדול של צירופי האותיות. מפני שמאיר שם עדיין אור השכל מאד, אז דווקא האותיות עדיין בבחינת דקות ורוחניות. ורק בדיבור - כשמצמצם אור השכל מאד - אז האותיות ניכרים. וכן האותיות של אבן החן ניכרים כשחותמים על השעווה, ואז לא ניכר האבן הטוב. וכמו כן ראשית התהוות היש, לפי שהוא קרוב אל האין, מאיר שם עדיין גילוי בחינת האין האלוקי. ולכן אינו בבחינת יש ממש עדיין.

שכפונמימות יובן דחומר הוא בחינת עצם הדבר הנעשה ונתחדש מאין, הוא בחינת עצמו ומהותו של הדבר, אבל אינו עדיין בבחינת מציאות ממש ובבחינת ציור מוגבל (כמו החומר הפשוט מהד' יסודות הנקרא היולי,

אבני שוהם

והעניין הוא דמה שהוא בבחינת ריחוק - היינו, שאין מהותו נודע בנבראים - ואילו הקירוב הוא מה שמתגלה מציאותו עליהם. דהנה באור יש בחינת העצמות ובחינת ההתפשטות. ובחינת העצמות - הוא מה שהבורא מתעלם ומסתתר מהנבראים (אחרת היו בטלים מציאותם), ובחינת ההתפשטות - הוא מה שמאיר ומתגלה עליהם (שיוכלו הם למצוא אותו ואז גם לא יתבטלו מציאותם, אלא רק מיישותם תחילה).

והוא עניין ב' הבחינת שיש בבחינת המלכות: (א) בחינת השפעה בריחוק - שבבחינת רוממות והתנשאות, וזהו בחינת כח העצמות שבה (במלכות גופא הוא גם כן בחינת עצמות המלכות); (ב) בחינת השפעה בקירוב - שמתגלה בעולמות ונבראים בבחינת ידיעת המציאות (והוא בחינת ההתפשטות שבמלכות). ולפי ערך הקירוב והריחוק מהאין האלוקי, לפי אופן כזה הוא מציאות היש.

וכמו על דרך משל באור השכל המתלבש באותיות - הרי האור והאותיות הם גם כן ב' הפכים כאין ויש. ומכל מקום הרי האור השכל מתלבש ומתגלה באותיות דווקא, שנגלה ונרגש בהם האור. ולכן לפי ערך האור, כמו כן הם האותיות - דבמחשבה האותיות הם באופן כזה, ואילו בדיבור באופן כזה. מה שאין כן

מחמת שאם היה מתהווה היש - בתחילת ההתהוות - כמו שהוא עתה (במציאות היש ממש, בעצם), היה התגברות היש בתוקף גדול ולא היה בו אופן הביטול כלל. אבל דווקא כשנתהווה באופן כזה - דהיינו, שבראשית ובתחילת התהוותו של היש היה רק "אפשרי המציאות" (שהוא עניין ההיעדר והביטול במציאות קודם) - על ידי זה נמצא בו החלישות, והכשר הביטול באופן כללי. לכן גם לאחר שנעשה מציאות ממש, מכל מקום יוכל להיות לו בנקל ביטול היש - שהוא תכלית הכוונה ד"נתאוה" וכו'. וכן בנפש - בכדי שיהיה ביטול היש, שיהיה כלי לקבל הביטול, הוא דווקא מצד שנברא באופן ד"אתה בראת, את יצרת" וכו'.

שֶׁכָּח כלומר, אם היה מתהווה היש בראשית כפי שהוא עתה, היה מוכרח להיות הצמצום שלא בסדר והדרגה (ולא כמו שהוא עתה בסדר המדרגות - דהיינו, שבהתחלה הוא ההתלבשות באפשרי המציאות, ואחר כך בהתגלות עד שנתלבש במהות יש ממש). והנה אם היה ההתהוות בתחילה כמו שהוא עתה, היה צמצום באור ביותר, שלא בהדרגה. ולכן היה הבריאה באופן כזה, בכדי שיהיו כלים - שהוא בבחינת ריחוק וגם בבחינת קירוב (שכל פעולה הוא על ידי התגלות הפועל דווקא, בבחינת כח הפועל בנפעל).

אבן-הראשה

ומה שיש ג' מדרגות מתחילת ההתהוות עד שנעשה בפועל (בבחינת בי"ע), יש לומר לפי שבהאין - שהוא בחינת האור - יש גם כן ג' מדרגות: האחד - בחינת עצמות הכח כמו שנמצא מן העצם (היינו, כמו שהוא בעצמותו, לא בבחינת המשכה וגילוי כלל); השני - כמו שנמשך ונתגלה (אך בבחינת גילוי כללי בלבד עדיין); והשלישי - כמו שנמשך כבר בבחינת גילוי פרטי דווקא^{שסז}.

ולכן קראוהו המקובלים אור אין סוף, שהוא רק הארה מהעצמות, והוא גם כן בחינת אין ביחס להיש האמיתי (שהוא העצמות) - ולא שהוא האור של האין סוף, כידוע^{שע}.

אבני שוהם

המקבל, ולפי אופן זה מגביל את אופן ההטבה.

ולחיות שההתהוות מהאין הוא בחינת התגלות הפועל - שמשום זה הוא בבחינת קירוב כו', לכן יש בנבדלים שנתהוו גם כן ג' מדרגות הנ"ל.

שע ולפי זה יובן דמה שיש חילוקי מדרגות באופן התהוות היש, בהג' מדרגות דחומר צורה ותיקון, זהו לגבי האין האלוקי, שהוא בחינת הארה בלבד, אבל לא לגבי העצמות. דלכאורה אינו מובן מה שייך קירבת היש אל האין, שהם שלא בערך ממש ובדרך ריחוק נפלא דווקא ובבחינת ב' הפכים ממש. ואם כן איזה קירוב שייך מן היש אל האין, לומר שהיש הראשון הוא קרוב אל האין יותר, עד שמשום זה אינו בבחינת יש ממש.

וצריכים לומר דבחינת האין האלוקי - להיות

לגבי עצמות הנפש - שהוא למעלה מבחינת גילוי אור - הרי כל האותיות המה באין ערך ממש אליו, ואינו שייך שום קירוב ושייכות מן הנפש אל האותיות.

שסז וכמו על דרך משל, במידת החסד יש כח היולי העצמי - כמו שנטוע ומושרש בעצם הנפש - שהוא למעלה מגדר המשכה וגילוי (דכל הגילויים נמצאים ממנו. אמנם הוא עצמי אינו בבחינת המשכה כלל). והב' - שנמשך בבחינת גילוי כללי - והיינו, כשמתעורר להיטיב. אמנם הוא בבחינת גילוי כללי עדיין, ואינו ניכר עדיין באיזה אופן ופרט תהיה ההטבה (ויכול להיות משם הטבה בכמה אופנים ועניינים בבחינת בלי גבול (שלא לפי ערך המקבל כלל).

והג' - כמו שמשער בעצמו באיזה אופן תהיה ההטבה, והיינו שמשער כוחות וחוש



ב' בחינות העלם

יש ב' בחינות העלם: (א) העלם העצמי - שהוא נעלם מחמת שהוא קדוש ומובדל מגדר גילוי (ולא שיש דבר המסתירו); (ב) העלם הנעלם - שהוא נעלם מצד דבר שמסתיר עליו.

אבני שוהם

בחינת הארה חיצונית ואחורים בלבד מאור
א"ס ב"ה).
לכן אין שייך לומר בו שהוא מובדל לגמרי
מבחינת היש. ואם היותו שאינו יש כלל, והם
שני הפכים ממש. מכל מקום שמאיר בהיש
הנה יש לו איזה קירוב ושייכות אליו ואינו
בבחינת אין ערוך ממש (לא בבחינת עצמות).
והיקירוב הוא מה שנדע מציאותו על כל פנים
בהיש (ידיעת המציאות ולא ידיעת המהות).
וצורה הוא מה שחומר הפשוט בא לכלל ציור
ד' יסודות פשוטות עדיין (שכל יסוד בפני
עצמו עדיין, הוא רק היולי, ואינו עדיין
בבחינת מציאות ממש. וגם היסודות אינן
מורכבים זה מזה, כי אם כל אחד הוא פשוט
כמו שהוא כו'). ואילו תיקון הוא גמר הדבר,
כפי מה שהוא כעת כו'.

שהוא בחינת הארה לבד ולא עצם - לכן אינו
שייך לומר בו שהוא מובדל לגמרי מבחינת
היש. שהרי מה שמתגלה מאצילות לבי"ע -
מה שהוא מבחינת סדר ההשתלשלות - הרי
הגילוי הוא רק בחינת נה"י לבד (חו"ב
דאצילות אינם מתגלים בעצמם בבי"ע, ואינם
בערך גילוי בבי"ע). וגם בחינת עצם המידות
אינם מתגלים בבי"ע, כי אם על ידי נה"י
ומלכות דווקא. וכמו אור הלבנה לגבי אור
השמש - דהלבנה מקבלת אורה מהשמש
ומאירה למטה, מכ מקום אינו בערך כלל לגבי
עצם אור השמש. וכמו כן יובן למעלה, דהגם
דעל ידי המלכות דווקא נמשכים בחינת
האורות שלמעלה ממנה, מכל מקום אין זה
בערך לגבי אורות העליונים עצמן. ולכן כל
הגילוי שנמשך מבחינת אצילות לבי"ע הוא
בחינת רגל (שהוא בחינת אחרונה דאצילות,



ג' בחינות התפעלות

איתא בפירוש הרב-הלל על קונטרס-ההתפעלות לכ"ק אדמו"ר האמצעי נבג"מ - ששמע מהרב יצחק אייזיק מהומיל - שיש ג' בחינות התפעלות:

(א) התפעלות חיי-בשר - הוא מה שתתפעל הנפש-הטבעית דייקא, על ידי התבוננות בבחינת "אלוקים חיים ומלך עולם" כו';

(ב) התפעלות הנפש-האלוקית - באשר היא חלק הוי'. ולכן התפעלותה מן ההסתכלות בבחינת הוי' - שלמעלה מבחינת אלוקים. וכמאמר רז"ל: אידין מתקריא חכים - הרואה את הנולד כו';

(ג) התפעלות אלוקות ממש - שהוא למעלה מהתפעלות הנפש-האלוקית - והיינו, מה שיאיר הניצוץ-אלוקי - הנקרא "יחידה" - בתוספת אור ויתגלה מהעלמו. והתפעלות זאת הוא מעצמות אור א"ס, שלמעלה אף משם הוי'. הן בחדווה ותענוג, כמאמר: "אז תתענג על הוי'" - "על" דווקא. והן בבכיה ומרירות ממאסר חומר הגוף והגלות, כמאמר: "ותתפלל חנה על הוי' ובכה תבכה".

וזוה האחרון פירוש דבריו הקדושים של כ"ק אדמו"ר האמצעי בקונטרס-ההתפעלות, כדלקמן:

"מה שכל עיקר מנמתו היה מתחילת עבודתו בקודש - אשר לא פעם ושתיים שמעתי מפי רוח-קודשו ז"ל - שכל עיקר מנמתו ויגיעתו במסירות-נפש ממש על אנ"ש, רק

שיוקבע בנפשם 'גלוי־אלוקות'. דהיינו, שיהיה התפעלות
נפשם רק 'התפעלות־אלוקות' דווקא, ולא התפעלות חיי
בשר שאינן התפעלות אלוקות כלל. וזהו עיקר וקיצור
תוכן המכוון שהוא ההפרש בין עובדי־ה' 'בנשמתם'
לעובדי־ה' 'בגופם'."

וכביאור הרב־הלל "ולפ"ד זהו כוונת אדמו"ר במה שכתב עניין "גילוי אלוקות
בנפשם" בכל חד לפום שיעורא דיליה. כי זהו בחינת חיי־אלוה שלמעלה
אפילו מבחינת חיי הנשמה־האלוקית"^{שנ"א}.

אבני שוהם

אלוקית, ובאם לאו לא תתקיים".

שנ"א וממשיך שם באות ב': "כי התפעלות
הניצוץ אלוקי מוכרח גם כן להתלבש בנפש



אור-העליון ואור-העליון, בחינת אמ"ר

אמרו רז"ל "לא בעמל ולא ביגיעה ברא הקב"ה את עולמו, אלא במאמר וברוח פיו". ואמרו: "בעשרה-מאמרות נברא העולם", ול"ב פעמים "ויאמר" נאמר במעשה-בראשית. וזהו סוד וענין בריאה. והנה, שורש המאמר ושורש ויאמר הוא תיבת "אמר", ואיתא בזוהר הקדוש פירוש בחינת אמ"ר, שהוא כולל ראשי-תיבות ג' מדרגות: א'ור, מ'ים, ר'קיע.

אור ואייר מכואר בזוהר הקדוש שיש הפרש בין בחינת אור לבחינת אייר - ביו"ד - ונקרא אייר קדמון. והאור נקרא אור קדמאה, בחינת חכמה (וידוע שבחינת ראייה הוא בחכמה) ^{שע"ב}. ואילו האייר - שאינו נתפס בחוש הראות, ולכן הוא למעלה מעלה מבחינת החכמה, ועל כן אינו עדיין בחינת מציאות מה - והיו"ד רומז לבחינת צמצום והעדר ההתפשטות, כידוע.

אבני שוהם

העליון הוא נתפס על כל פנים באיזה מציאות דבר מה, והוא בחינת אור החכמה. כמו שכתוב: "ויהי אור" - דהיינו, שיהיה במציאות דבר מה. ולכך נקרא חכמ"ה, בחינת כ"ח מ"ה, לשון מהות (הגם שפירוש מ"ה זה הינו גם כן בחינת אין, היינו מפני שהחכמה מאין תמצא. דהיינו מבחינת העלם דאוי"ר קדמון, שהוא בחינת הכתר שלמעלה מבחינת חכמה, שלא נקרא עדיין בשם מציאות מה כמו האור). והיינו, כדמיון בחינת אוי"ר למטה, שאינו נתפס בחוש הראות.

שע"ב ויובן ההפרש ממשל האור והאייר הגשמי למטה ממש, שהרי אנו רואים בטבע מהות האור שהוא שהוא איזה מציאות גשמית שנתפס בחוש הראיה ובחוש המישוש. אך האייר נמצא במציאות העלם דקות יותר, שאינו נתפס בחוש הראיה או המישוש, אך בכל זאת יש לו משקל. ואם כן, מציאות האור הוא רק בחינת גילוי העלם דקות האייר.

כמו כן יובן למעלה ההפרש בבחינת אור העליון ובין בחינת אייר העליון. דבחינת אור

ויוֹבֵן זה מכוחות נפש האדם בשכל. ששורש ומקור השכל נקרא כח־השכל הנקרא בשם משכיל (ההיולוי) להשכיל כל דבר חכמה שיעסוק בכח שכלו זה. וכאשר כבר עוסק בכח שכלו זה וממציא איזה שכל וסברא חדשה, אך עדיין לא בא בבחינת גילוי במוח ממש (הנקרא הברקה וסקירה) הוא הנקרא אור. כי אור, פירושו העצמי הוא שיש בכוחו להאיר, דהיינו מרם שמאיר (כמו "מאיר עיני חכמים בהלכה", מפני שיש בכוחו להאירם). ואילו התפשטותו הארה שלו, כאשר כבר מאיר אורו, נקרא בחינת הארה (ולא אור - כמו אור השמש ואור הנר, הרי שגם מרם התפשטות הארתו נקרא אור). אך בחינת הברקת השכל בכלי המוח, נקרא הארת אור־דחכמה, שהוא בחינת התפשטותה.

מים ונמצא יש כאן ג' מדרגות: האחד - בחינת כללות כח־ההיולוי של המושכל, כאשר עדיין אינו עוסק בשום חכמה (ולא נקרא גם בשם אור עדיין, אלא נקרא אויר - להיותו בבחינת ההעלם הגדול מאד). אך מדרגה הב' היא כשעוסק בדבר חכמה ומתפשט כח־המשכיל - הגם שאינו מתפשט בכלי המוח - הוא הנקרא אור, הנמצא הגילוי מבחינת העלם דמשכיל. אך גם בחינה זו עדיין נקרא העלם לגבי גילוי הברקת השכל בכלי המוח - הנקרא הארה והתפשטות של האור. וזוהי המדרגה הג' שנקראת מים^{שעי}.

הנה נמצא זהו משל להבין ג' מדרגות שלמעלה: האחד - נקרא אויר־קדמון, שהוא בחינת כתר־עליון, ועליו נאמר "ישת חושך סתרו". פירוש חושך, הוא בחינת העלם הגדול. והרי זה כמו כח־המשכיל (ההיולוי, שהוא בהעלם גדול); והשני -

אבני שוהם

שעג כי הנה גם המים שורשם בחכמה, אך שהולכים ונמשכים מגבוה לנמוך - והם תמיד הוא כבר בחינת התפשטות דאור החכמה בתנועה ובהמשכה ממקום למקום. וכמו בלבד. ולכן נמשל למים - כמו המים שאמרו "דמיא נידי ואזלא" כו'.

אבן-הראשה

בחינת חכמה, שנקרא אור, כמו שכתוב: "יהי אור" - בגילוי מן ההעלם דאור הקדמון. וכמו המצאת כח-המשכיל להשכיל כל פרטי חכמה, אך עדיין אינו נמשך במוח; והשלישי - בחינת התפשטות הארת אור בחכמה (שנמשל למים, כמשל שנרגשים במציאות יותר והן ניידים כו'). וזהו שלא נזכר מאמר בהתהוות המים, כי שורש המים נכלל בבחינת האור, כי אין המים רק בחינת התפשטות האור והאור כשיורד למטה ונתגשם.

רקיע אך בחינת-רקיע, שהוא בבחינת השגה ובינה לאורך ולרוחב - בתפיסא והבנה גמורה, שנמשך מבחינת הברקת השכל מאין ליש - אמר מאמר מיוחד. להיותו דבר מוגבל-במציאות מורגש מאד והוא מוגבל באופנים פרטיים, ולכך הרקיע עומד תמיד ואינו נייד והולך כמו המים. והרי זה כמו מים דאתגלדו ונעשה בחינת קרח. וזה שאמר "ועל ראשי החיות כעין הקרח", וזהו גם כן בחינת רקיע שעל ראשי החיות. והוא בחינת ירידות והגשמות - בחינת אור ומים דחכמה - בבינה (על דרך השגת המושכל במורגש).

שהנה, יש גילוי כמו גילוי השכל - היינו, נקודת ההשכלה כמו שמתגלית מן הכח המשכיל - ויש כמו שההשכלה באה כבר בהשכלה ובהכנה. והנה, הכנה כזו שכבר באה בהשגה והסברה היא כדוגמת הרקיע דאתגלדו מיא, שאז כבר אי אפשר עוד לנמותם. הנה, כמו כן השכל - כשבא לידי השגה והכנה הסברית - אי אפשר לנמותו לשנות טעמו. מה שאין כן כשעדיין לא בא השכל להשגה והסברה והכנה מיוחדת - והיינו, בעודו עדיין מתבונן ומעיין בנקודת ההשכלה - אז הוא עדיין כמשל המים דניידי.

ונודע שידיעה שכלית אמיתית היא כאשר כל נקודה שכלית מבין אותה בכמה פנים דווקא (וכמאמר: "שבעים פנים לתורה"), ואם כן הכנה השכל באופן

אחד בלבד איננה הבנה אמיתית. והנה, כל הבנה שכלית הריהם כולם בהנקודה השכלית דחכמה - כמו שבאה ממקורה, מכח המשכיל, בדרך ברק המבריק - אשר כל אופן הבנה והשגה יש לה מקור מיוחד בנקודה. ונמצא, שכל זמן שהוא מבאר ומסביר את השכל שבנקודה, צריך ממילא להיות קשור בנקודה (למען לא יערב מקורי ההבנות וההשגות וינטה מדרך הנקודה). ולכן נקראת בחינת "החכמה" אמת - לפי שהנקודה שומרת ההבנה וההשגה שלא ילכו בדרך-עקלתון בהסבר שלו.

דהיינו, שבדרך כזו, "מתעלם אצלו" מקורי ההסברה הבאים באופני הבנות והשגות שהם חלוקים זה מזה. מחמת שכל הסברה בהבנה והשגה שלה דייקא היא אמיתית. אולם, בהבנה והשגה כאופן אחר - עם היות שזהו בנקודה שכלית אחת - מכל מקום אינו אמת והוא דרך-עקלתון.

ובן הוא באור, מים ורקיע - על דרך שהאור הוא מקור השכל שהוא משכיל. דהתהוות רקיע הוא בחינת אור-הממלא (שהוא כדוגמת ההשכלה שבאה בהשגה, בהבנה מוגבלת דייקא). ומים הוא בחינת אור-הסוכב (דניידי, בבחינת מטי ולא מטי, ולא בא בהתלבשות). ואור הוא בחינת גילוי העצמות ב"ה - שלמעלה מאור הממלא והסוכב. ועניין העבודה הוא להמשיך מבחינת אור-הסוכב בהממלא (דזהו עניין להבין דבר מתוך דבר, שמבחינת "תוך דבר" - הממלא, יובן "דבר" - בחינת-הסוכב). וכל זה הוא בחינת "רקיע". [והוא בחינת ומדרגה גבוהה מאד, בחינת "בינה". וידוע דהתגלות עתיק - התגלות עצמות א"ס - הוא כבינה דייקא].



מידת-המלכות - בכלל

מידת המלכות ידוע ההפרש בין מידת מלוכה לכל יתר הכוחות, במה שיתר הכוחות הם שייכים לעצם הנפש, מה שאין כן מידת המלוכה אינה שייכת כלל לעצם, אלא רק לזולתו^{שער}. ולכן אינה נמצאת רק בבחינת

אבני שוהם

הוא לאו מכל אינון מידות כלל, אך לאחר התלבשותו בבחינת המידות עליונות דאצילות מתייחד בהם בבחינת אחד ממש. ולכן גם נקרא עולם האצילות, מחמת שהוא אצל וסמוך, וגם נקרא עולם האחדות בלשון הקבלה).

מה שאין כן בחינת המלכות אינה מתאחדת עם אור א"ס, מחמת שהיא אינה אלא כח ההתגלות לזולתו (כמו למשל הדיבור באדם, שהוא רק התגלות לזולתו, אך בפני עצמו אין הוא צריך לדיבור כלל. ואף למעלה מכך, שבאמת הרי הנפש עצמה היא המדברת, אך הדיבור אינו ממהות הנפש - שהרי אפשר להיות שלימות הנפש בלעדיה, מה שאין כן במידות).

כך יובן למעלה, שהמלכות דאצילות אינה אלא להיות מקור לבי"ע - עולמות הנפרדים. וגם בעניין השפעה אינם דומים - שבכל המידות השפעתם הוא בקירוב, מה שאין כן בבחינת המלכות השפעתה הוא בריחוק [וכל זה מפני שעצם מהותו אינו נמצא כי אם מצד

שער למשל באדם התחתון, המוחין הם לאדם עצמו ממש. ולכן אדם שאצלו כח השכל חזק מאד, הוא מאד מרום ומכונס בתוך עצמו, ואין לו כל כך קשר עם הזולת (אלא נמצא לעצמו, ומעסיק את עצמו עם כח שכלו). ואילו המידות הם גם לאדם עצמו, אלא ששם כבר יש איזה שייכות למציאות של זולת - אך סוף כל סוף אלו מידות באדם עצמו ולעצמו.

ואילו מידת המלוכה כבר נחשבת רק בחינת "לבושי הנפש" בלבד, ולא כחלק מכוחות הנפש. כמאמר תיקוני הזוהר: "יסוד סיומא דגופא", מכלל דמלכות כבר אינו שייך לעצם הנפש. ובאמת לבושי הנפש (מחשבה, דיבור ומעשה) הם כבר בשייכות ובקשר עם זולת.

וכן כתיב "לך ה' הגדולה וכו' לך ה' הממלכה" - שאצל המלכות נכתב לך בפני עצמו. והעניין שהמלכות נבדל מכל שאר המידות, בכך שכל שאר המידות המיוחדים עם אור א"ס ממש (כמו שכתוב: איהוי וחיוהי חיד יהו וגרמוהי חד - הגם שבאמת מצד עצמו

צמצום והעלם עצמות הנפש לגמרי מכל וכל^{שעה}.

והנה, הקב"ה נקרא "המלך המרומם לברו מאז" - פירוש, שהוא בבחינת 'לברו' כ'מאז' - וקודם שנברא העולם. [ומה שנמשך מידת מלכות יתברך היא שנתלבש בלבוש הגיאות, כמו שכתוב: 'ה' מלך - גאות לבש', בחינת להיות 'מלך שמו נקרא'^{שעו}].

אבני שוהם

הדין, ראה שאין העולם מתקיים שיתף עימו מידת הרחמים" - פירוש, מתחילה היה מידת הדין, מידת הצמצום לצמצם ולהעלים אור א"ס ב"ה, שבשמו כן הוא - אין לו סוף - דהיינו, שיתגלה העולם ליש ודבר בפני עצמו, ונגלה ונראה לעיני בשר גשמי. אבל ראה שאינו מתקיים וכו', והשאיר לבניו לפעול שיהיה בחינת ביטול והתכללות באין סוף ב"ה, שיהיה ביטול היש לבחינת אין הנמשך בתוכו.

אבל שם הוי' - שם העצם - שהוא ענין התגלות עצמות אור א"ס בלתי צמצום ועלם כלל, רק התגלותו (פירוש 'הוא מלך ישראל' - מקור להשפיע בהם גילוי עצמותו ממש).

והנה, צמצום זה אינו אלא לגבי העולמות בלבד, אבל לגבי הקב"ה אין שום שינוי ח"ו. וכמו שכתוב: 'גם חושך לא יחשיך', ו'אתה הוא ראשון כו'.

שְׁעוּוהעניין כי הנה בחינת מלכותו יתברך הוא נקרא רק בחינת 'לבוש' - שנתלבש במידת 'גאות', להיות 'מלך שמו נקרא'. כמו דאיתא

רוממות העצמית גם כן].

שעה כך למעלה, כל זמן שיאיר אפס קצהו מן א"ס, אינו יכול להיות אפילו מקור למקור לבחינת דבר חוץ ממנו. אלא רק כאשר נעשה צמצום והעלם עצמיות אור א"ס מכל וכל, אזי שייכת מידת המלוכה - שהיא מקור למקור העולמות.

וזהו פירוש 'מלכותך מלכות כל עולמים' - מלשון העלם. שקודם התהוות העולמות היה הוא ושמו בלבד. וכדי שיתהוו העולמות מאין ליש, צמצם והעלים אור שפע אור א"ס ב"ה. דהיינו, שלא יהיה אלא רק גילוי מלכותו יתברך לבד - שרק מגילוי זה חיים וקיימים כל העולמות (עליונים ותחתונים).

וזהו עניין מידת המלוכה שבאה על ידי שם אלוקים - צמצום והעלם העצמיות. ובחינת מלוכה זו מתפשטת גם במלאכים, ולכן נקראים בני אלקים, וגם מתפשטת אפילו בע' שרים להחיותם, וזהו עניין אלוקים אחרים (מ"ח צירופים אחרונים שבשם אלוקים).

ש"מתחילה עלה במחשבה לברוא במידת

נודע שבחינת המלכות היא בחינת הרוממות וההתנשאות. שבוודאי בבחינת ההתנשאות הרי האור מובדל ומרומם בערך, והעולמות מקבלים רק מבחינת המלוכה. גופא מבחינת המלוכה, בבחינת היצוניות מלכותו יתברך בלבד^{שע}, ועל כן החיות של "כל העולמים" הוא מבחינת יש מאין^{שע}. מה שאין כן, אם העולמות היו מקבלים מבחינת ז"א - בחינת המידות דאצילות עצמן [כמו החסד שהוא עצמו יורד כו'] - היה החיות של העולמות בא בבחינת קירוב, על דרך עילה ועלול דווקא (והרי זה כמו יש מיש) - ולא היה בבחינת יש גמור ודבר בפני עצמו^{שעט}.

התעוררות מידת המלוכה מידת המלוכה אינה מתעוררת אלא רק מצד ביטול הנפרד דייקא - ולכן אין מלך

אבני שוהם

לגבי הקב"ה כמו שהוא בבחינת פנימיותו. שעח דהיינו שלא בערך כלל ועיקר בין בחינת בלתי בעל גבול ותכלית לבין בחינת גבול ותכלית. שהוא יש מאין, שלא בערך ממש.

שעט אך לפי שמקבלים על ידי בחינת המלכות, שהיא בחינת ההתנשאות וההסתלקות, נעשה צמצום החיות הנמשך בהם עד שנתהוו בחינת יש בגבול ותכלית. מכל מקום ממילא הם בבחינת ביטול לאין - שהיא המלכות - כי "זכולם מקבלים עליהם עול מלכות שמים" ומחמת אימת מלכות דאצילות נעשה בחינת ביטול היש. [כי בחינת המלכות הם מקבלים עליהם ברצון, מה שאין כן בחינת הממשלה].

במדרש: "בעשרה לבושים ברא הקב"ה את עולמו כו". והיינו בחינת לבוש' כהדין קמצא דלבושיה מיניה וביה' - והנה הצמצום האחרון הוא בחינת התגלות בחינת מלכותו יתברך, ד'אין מלך בלא עם'.

שעזואינו כדימיון הנשמה המחייה את הגוף, שמתלבשת בתוכו להחיותו, ויש לה התפעלות ממקרי ושינויי הגוף. מה שאין כן דכתיב "אני הוי' לא שניתי" - שאין בו שינוי ח"ו מצד ריבוי הנבראים, לפי שאינו מתלבש בתוך העולמות להחיותם בבחינת פנימיות מהותו ועצמותו יתברך, אלא רק התפשטות זיו והארה ממנו יתברך.

שעלה ברצונו להיות מלך עליהם, והוא חיותם וקיומם, מה שנקרא שמו עליהם. והתפשטות זו נחשבת ירידה והשפלה גדולה

בלא עם - אך למעלה אין לך דבר חוץ ממנו, בחינת נפרד ח"ו. ולכן זהו שבראש-השנה אע"פ שאין לך דבר חוץ ממנו, מכל מקום מעוררים בחינת רעוא דכל רעוין לחדש רצון המלוכה, על ידי ביטול מהיש (שנראה בבחינת נפרד), מעוררים גם כן בחינת המלוכה^{שפ}. המשיך מידת המלוכה ע"ע בתחילה, ואחר כך המשיך הביטול למידת המלוכה בכל הנבראים^{שפא}.

התחדשות המלוכה על ידי התחדשות המלוכה באים התחדשות המאורות.

ויש בזה גופא ב' בחינות: האחת - בחינת "מלכותך", שהוא עניין התחדשות המלוכה בעצמותו (בבחינת רוממות-העצמי); והשנית - ואחר כך נעשה "מלכות כל עולמים", שהוא עניין חידוש המלוכה בעולמות.

אבני שוהם

| | |
|---------------------------------------|--|
| רק לזעקת הלב, שהוא כבר כלי נפרד. | שפ כי כך עלה ברצונו. רק צריכים לחדש זה |
| והנה על ידי אתעוררותא דלתתא - | הרצון מעצמות (בכל ר"ה, והיינו על ידי |
| ביטול הרצון למידת מלכותו יתברך - לקבל | התשובה). |
| מלכותו ברצון, מעורר למעלה בחינת הרצון | ומיהו המעורר לבחינת נקודת הלב, בבחינת |
| העליון במידת המלוכה (להיות הרצון | צעק ליבם, הוא על ידי שופר) (הנעשה על ידי |
| המאציל עליון ב"ה להתלבש במידת מלכותו | שברים, בחינת לב נשבר). |
| יתברך. והוא הנקרא התהוות "כתר מלכות" | ועל ידי זה יתפשט הניצוץ אלוקי בבחינת |
| (כידוע). | כליון, ליכלל במהותו ועצמותו. וכעניין |
| | הנופח בחוזק בגחלת. ולכן נצרך לשופר, ולא |



ג' מדריגות באור

האחד האורות כמו שהן כלולים באור א"ס ב"ה לפני הצמצום - והן העשר ספירות הגנוזות במאצילן. שעל זה אמר: "אנת הוא חד ולא בחושבן" כו'. דפירוש חד - הוא בחינת "יחיד" בעצם, שמיוחדים ממש באור א"ס. וגם העשר ספירות עצמן הם בתכלית היחוד.



עולם, נפש ושנה - בדרך כלל

הנה ידוע שיש בספר יצירה (פי"ג מ"ג) בחינת עולם, נפש ושנה^{שפב}. ופירושו, הוא גילוי בחינת המשכת אלוקותו יתברך - בחינת א"ס ב"ה - למטה בבחינת התגלות, והוא בג' בחינות אלו דווקא. ומבואר שמדבר בבחינת המלכות^{שפג}.

והנה בחינת עולם, שנה ונפש - שווה^{שפד}.

אבני שוהם

כלומר, שביכולת בחינת המלכות להאיר ימים ושנים עד אין שיעור.

כי בבחינת המלכות יש ב' בחינות: בלי גבול וכן כח ומקור הגבול. ולכן המלכות הוא בחינת ממוצע בין אצילות לבי"ע. והיינו, בין למעלה מן הזמן לגמרי שאינו בגדר זמן כלל לבחינת זמן המוגבל.

וזהו עניין מה שהובא בספרים הקדושים, ובפרט בשער היחוד והאמונה, תיבת "ועד" בחילופי אתון "אחד" - כי 'אחד' הוא אחדות הפשוטה דעשר ספירות דאצילות שהם למעלה מן הזמן לגמרי. ואילו בחינת 'ועד' הוא 'אחד' בחילופי אתון כאשר מתלבש בחינת אחדות פשוטה במלכות ובמלכות הוא בחינת מקור הזמן, אך הזמן שם הוא בבחינת נצחיות (להיותה מקור לזמן עד אין שיעור).

וזה שבכל מקום שאיתא נצח סלה ועד הוא בלי הפסק, כידוע.

שפד וכמו שיש ב'נפש' - ראש ומוחין, שבו

שפב ובהקדמת הראב"ד: "וצריך אתה לדעת כי כל ספר יצירה יתפרש על ג' דרכים: אחד מהם - בעולם; ב' - בשנה; ג' - בנפש. וסימנם 'זהר סיני עש"ן כולו' - עולם, שנה, נפש". והכל במלכות, ונקרא בלשון החסידות אור-חיות-כח.

שפג וכמאמר "שובה ישראל עד" - הנה בחינת המלכות נקרא 'עד' - מלשון ניצחיות הזמן. כי למעלה מבחינת המלכות אינו בגדר זמן כלל, ואפילו מקור הזמן לא יתכן לומר שם, אלא הוא למעלה מגדר הזמן לגמרי. וכן למטה בנבראים הזמן נפסק ואינו נצחי מצד שהוא מוגבל ואינו נצחי (שית אלפי שנים כו'). אך בחינת המלכות הוא שורש ומקור הזמן (ולכן מצוות עשה שהזמן גרמא נשים נצורות כו').

והנה אע"פ שהמלכות הוא שורש ומקור הזמן מכל מקום הרי הוא מידה אלוקית - בבחינת בלי גבול - ולכן היא בחינת נצחיות הזמן.

בחינת עולם על דרך-כלל הוא בחינת עולמות בי"ע המוגבלים (שגם הזמן שלהם הוא מוגבל, בחינת 'שית אלפי שנין דהוי עלמא'). והכוונה היא להמלכות כפי שהיא בעולמות בי"ע דווקא.

בחינת שנה על דרך-כלל הוא כבר בחינת מלכות-דאצילות, שהוא בחינת נצחיות הזמן^{שפה}.

בחינת נפש על דרך-כלל הוא שורש מלכות-דאצילות - שהוא בחינת מלכות דא"ס.

אבני שוהם

מצד שנסתלק אור א"ס (מבחינת "שמו יתברך" - וכמו שכתוב בתיקוני הזוהר 'וכד אנת תסתלק מינייהו אשתארו כולהו שמהן כגופא בלא נשמתא') ונשאר רק 'קיסטא דחיותא' לבד, כמו בבחינת שינה.

והנה שם ונפש היא בחינת אחת (כמו 'נשבע ה' בנפשו'), כי שם היא רק הארה וכן נפש. ולזה נעשה לבחינת נפש כליון ותשוקה לעצמותו יתברך, שלא יהיה בבחינת 'כד אנת תסתלק מינייהו'. וזהו שנקרא בחינת 'כלה', שיש לבחינה זו - לנפש - כליון ותשוקה לעצמיות ליכלל בבחינת א"ס.

שפה דהיינו, שגם הזמן הוא מוגבל, אך המוגבל הוא מאיר בלי שיעור זמן אחר זמן, בלי הפסק כלל.

גילוי כללות החיות, וממנו נתפשט ונמשך באברים חיות פרטי לכל איבר לפי מזגו ותכונתו - כך הוא בעולם ושנה: 'עולם' - בחינת מקום, ולפי זה הוא בחינת חיות אלקי המחיה את העולם; ו'שנה' - בחינת זמן.

והכל הוא מבחינת נפש - דהנה הוא בחינת 'כלתה נפשי' להוי' דווקא - בבחינת כלות הנפש שייך בנפש דווקא, דנפש הוא בחינה אחרונה לבד (כידוע שיש נרנח"י). ומצד שהיא בחינה אחרונה בלבד, שהוא רק הארה (כמו עניין "שם") על כן יכול להיות נתהווה מבחינת זו להתלבש ולהחיות את העולמות בחינת יש ודבר נפרד. ומחמת זה נעשה למטה בחינת העלם והסתר - שנראה עולם ליש ודבר נפרד - עולם כמנהגו נוהג. וזהו

והנה בעולם שנה ונפש יש כלל ופרט:

ובעולם הכלל הוא המקום ורוחניות העולם דווקא - הם המלאכים: האופנים -
בהודאה ומרחוק^{שפז}; והחיות שביצירה - ההתפעלות שבהם היא מקרוב;
ושרפים - בהשגה^{שפז}. ואילו בעולם הפרט הוא דצח"מ: בדומם - נפש המרכבת,
שמרכיב כל הד' יסודות; בצומח - נתווסף נפש הצומחת; בחי - נפש החי; במדבר -
נפש המדברת.

ושנה הוא כמו דפיקו ליבא^{שפז}. ובשנה - בכל חודש יש כלל ופרט, והכלל נקרא
ראש-חודש.

ונפש הוא המלכות כמו שהוא בעולם האצילות דווקא.

אבני שוהם

הנקראים נערווין - גידי ההרגשה - ומתלבש
בהם אור הנפש; וגידין מלאים הרוח אשר
דופקין ברצוא ושוב; וגידי הדם המחיייה את
הגוף בהתלבשות גמור.
וגידי הדופקים הוא בחינת שנה. שבמשך
הרצוא ושוב מחיה וממשיך את אור הנפש
בגידי המלאים דם.
נמצא שבג' גידים אלו מלובש עש"ן (עולם,
שנה ונפש).

שפז ומרחוק ה' נראה להם. הגם שמתפעלים
ברעש ואומרים 'ברוך' הכל מרחוק
ובחיצוניות.
שפז וכל זה נקרא מקום ומדרגה. והמקיף
שלהם הוא מן המלכות - כמו שהוא בבי"ע -
ונקרא "כתר מלכות", אשר נעשה עתיק
לבי"ע.
וכמו למטה, שהמקום מקיף את המתקומם.
וכל זה נקרא "עולם".
שפז וכן בכל אבר יש ג' מיני גידין: גידין



ג' שיטות באורות וכלים -

אורות פשוטים או אינם־פשוטים

הנה נתבאר שהאור, אף לאחר התלבשותו בכלי נשאר בבחינת אור - דהיינו בבחינת א"ם - מכל מקום הרי על ידי ההתלבשות בכלי נעשה בו איזה ציור (להיות בבחינת אור החכמה וכיוצ"ב), ומכל מקום אין זה ציור גמור.

אולם זהו לא מצד הכלים דווקא, אלא מכיוון שגם באור גופא - טרם ירדתו להתלבש בכלי - יש בו איזה ציור ונקרא "הספירות שבאור". וזהו תלוי במחלוקת המקובלים האם האורות פשוטים או אינם פשוטים.

שיטת הריקאנטי היא ^{שפ"ט} שהספירות הם אינם עצם האלוקות (כי בהכורא יתברך אין שייך עניין הגבול), אלא הם "כמו כלי ביד האומן" ו"כגרון ביד החוצב בו", שהכורא "פועל בהם פעולתו"^{ש"י}.

לפי שיטה זו, השם ספירות מתייחס לכלים דווקא, ולא לאורות (כי עניין הספירות הוא גבול, ואילו באור - להיותו מעין המאור - אין שייך בו עניין הגבול^{שצ"א}).

אבני שוהם

שפ"ט הובא בחי"ט פרק ג', בשם ספר טעמי המצוות שלו.

שצ"א והוא כמו שמבאר הפרדס (שער ע"ח פ"ב), שספירות הוא מעניין מספר. וכביאור כ"ק אדמו"ר הרשב"ב (המאמרים תרנ"ז רפ"ט):

'כדי שיתהווה מאור אין סוף הבלתי בעל גבול בתכלית, עולמות בעלי גבול, הוצרך להאציל עשר ספירות, כדי שעל ידן יוכל להיות מקור לעולמות בעלי גבול. ולכן

שצ"א עיין בדרך מצוותיך מ"ח ע"א; ג' שיטות לכ"ק אדמו"ר הצמח צדק נדפס בעניינים שלו, ובדרך מצוותיך ח"ב ד"ע ע"ב.

נפקא מינה בדעה זו לב' עניינים: (א) הכלים הם בבחינת יש מאין - הכלים הם חידוש ממש^{שצב}; (ב) כל הפעולות הנפעלים בעולמות הן לא מהכלים עצמם, כי אם מהאור שפועל בהן ועל ידן^{שצנ}.

שיטת המערכת היא^{שצד} שהספירות הם המשכה מעצם האלוקות. דהיינו,

אבני שוהם

מקום יש הפרש באופן יחודם (כשלהבת הקשורה בגחלת או כהתנוצצות).
וכתב כ"ק אדמו"ר הרש"ב (המאמרים תר"ן רפ"ד): "ונראה לי, דגם להדעה [הריקאנטי] שהכלים דאצילות הם מאין יש, יש לומר שאין זה על דרך בחינת היש דבריאה. שהרי הם כלים לבחינת אור האצילות - מה שהכלים דבריאה אינם יכולים לקבל".

שצנ האור מתפשט ומתלבש בכלים, וכל הפעולות הנפעלות בעולמות הן לא מהכלים עצמן, כי אם מהאור שפועל בהן ועל ידן. וכמו גרזן ביד החוצב בו או באדם שעושה מלאכה בידי "שהאדם עצמו הוא העושה, אלא שעושה עם הידיים". עם כל זה, מכיוון שגם לאחרי שהאור מתלבש בכלים לפעול על ידן, הוא נשאר בפשיטותו, ואין שייך לומר בו עניין הספירות (דהשם ספירות קאי רק על עניין הכלים).

שצד בתחילת פ"ג. וכן איתא בספר עבודת הקודש (ח"א פ"ג, ופ"ח).

נקראים ספירות - על שם מספר - שהוא בבחינת גבול. ולא שהם בבחינת גבול ממש ח"ו, אלא שלגבי אור אין סוף הבלתי בעל גבול בתכלית - נקרא בשם גבול".

שצב לפי דעה זו הכלים הם הספירות, ואילו באור לא שייך עניין הספירות. ואם כן, התהוות הכלים על ידי האורות הוא על דרך "יש מאין" - חידוש ממש (שהכלים נתחדשו מהאורות, והם אינם בבחינת גילוי ההעלם). מכיוון שהכלים לא היו כלולים תחילה בהאורות.

וזהו מה שכתב הרמ"ר (הובא בפרדס שער עצמות וכלים פ"א): "מאורו הגדול התנוצצו הכלים". היינו כמו הניצוץ הנמשך מן האבוקה, שהוא מהות האש ממש רק שנעשה נפרד בפני עצמו (ולא כשלהבת הקשורה עם הגחלת - מקורה). כלומר, שהן אלוקות ממש, ורק שאינן בבחינת דבקות (כמו האורות). נמצא דהאורות וכלים דעשר ספירות דאצילות שניהם הם אלוקות ממש, כמאמר הזוהר: 'איהוי וחייהו וגרמוהי אחד' - מכל

שמה שבאצילות יש עשר ספירות הוא לא רק בבחינת הכלים בלבד, כי אם גם מצד האור גופא^{שצ"ה}. רוצה לומר, שגם בעצמות המאציל שייך עניין של ספירות, אלא ששם הם בבחינת "כח כמוס", ועל ידי הירידה לאצילות נתגלה מההעלם^{שצ"ו}.

אבני שוהם

ואילו לשיטת המגן דוד הוא לפי שגם לאחר שנאצלו הספירות, כל עניינם הוא רק בהנוגע לפעולות הנפעלות מהן בנבראים. ואכן כך מפרש הפרדס (שם פ"ד), שכל מציאות הספירות הוא רק בזמן הפעולות ("לפי חילוף הבחינות בו בהצטרף אל פעולותיו המתחלפות יקראו בשמות רבים, ויאמר בו שהוא עשר ספירות").

למשל, המציאות דספירת חסד הוא רק "בהיותו פועל פעולת החסד, ובהסתלק פעולתו תסתלק המידה". ומטעם זה השיג הפרדס על המגן דוד, שאליבא דאמת אין מציאות ספירות כלל.

אולם נמצא סברת המגן דוד הוא כדעת החוקרים (ראו בכוזרי מאמר ב' פ"ב ובמו"נ ח"א פנ"ד) שכל התארים למעלה הוא רק שממנו נמשכים פעולות שבהתאם למידות אלו.

ולפיכך מחלק כ"ק אדמו"ר הצמח צדק (דרך מצוותיך נ"ב ב') בין שיטת החוקרים "עד אנה הביאם דחקם", ואף ש"צדיקים גדולים הם", לא כן דרך חכמי הקבלה, כי מפורסם בספר יצירה ובזוהר שהעשר ספירות נמצאות במציאות. ודהיינו, שלדעת המגן דוד יש

שצ"ה לשיטה זו, הספירות ישנן בהעלם באור אין סוף המאציל (דהיינו, שהחלוקה לספירות מתחיל כבר באור), אלא שבהיותן שם הן בתכלית הפשיטות ואם כן עניין האצילות הוא התגלות מהעלם לגילוי (שעל ידי זה נעשה בבחינת מציאות ניכרת). כלומר, "ההגבלה להיות מציאות חכמה וחסד ממש הוא על ידי הכלים" (המאמרים תש"ג ד"ה כה אמר ה' פל"ו).

וראו במאמרים (תר"ן ד"ה תקעו) שעניין הכלים הוא מבחינת האורות גופא, מחמת שבהאורות גופא - עם היותם בבחינת בלי גבול - יש בהם כח המגביל, שהוא עניין הכלים. ומכיוון שהכלים הם כח הגבול שבאור גופא, לכן גם הכלים הם בחינת אצילות ממש.

שצ"ו ולכאורה גם שיטת המגן דוד הולך בדרכו (הובא בפרד"ס ובדרוש ג' שיטות פ"ו איתא: "ולא מצאתי זה עדיין במגן דוד"). שהספירות הם לא כלים כי אם עצם האלוקות. אלא רק שלדעת המערכת שהספירות הן אלוקות, היינו שגם קודם שנאצלו הרי שגזוז בא"ס העניין דעשר ספירות (שהן כח גילוי כח הכמוס שבא"ס).

נמצא שבכללות הספירות ישנן ב' ביאורים: לדעת הריקאנטי הם בכלים, ואילו באורות לא שייך עניין הספירות ("אורות פשוטים"). ואילו לדעת המערכת הספירות הם גם באורות ("אורות אינם פשוטים").

שיטת האריז"ל וזרמ"ק הינה הכרעה בין שיטת הריקאנטי לבין שיטת המערכת. דשיטת הריקאנטי היא שהאורות -

גם לאחר התלבושתם בכלים - הם ממושטים מעניין הספירות. ואילו שיטת המערכת היא, שיש שספירות גם באורות מצד עצמם, טרם התלבושתם בכלים. ואילו שיטת הרמ"ק^{שצו} והאריז"ל^{שצח} היא שהספירות הם אורות וכלים. פירוש, שיש ספירות באורות, אך לא מצד עצמם, כי אם מצד התלבושתם בכלים דווקא (ואז גם האורות הם בבחינת ספירות)^{שצט}.

ידיעת ה' על יסוד הבנת חילוק זה, יובנו עניינים רבים על פי ביאור תורת הקבלה, ולאחר מכן גם יובן עומק חידוש תורת החסידות. כך, למשל,

אבני שוהם

מצאות עשר ספירות גם שלא בזמן הפעולות (וכדעת הפרדס).
שייך [לומר] שיהיה כח הספירות גנוזות בעצמותו".

ומה שכתב המגן דוד שהספירות הן רק "לפי חילוק הבחינות בו בהצטרף אל פעולותיו", הכוונה בזה לא לעניין הספירות, כי אם לעניין המאציל עצמו.

שצו שער עצמות וכלים, פ"ד.
שצח ראה בדרך מצוותיך עמ' מ"ח ע"א ואילך (עיין במצות האמנת אלוקות פ"א ומצוות עבד עברי פ"ב ב' - בהגהה).

דהיינו, שהרחמים ישנו גם שלא בזמן הפעולה, מכל מקום אימתי המאציל יתברך נקרא רחום, רק כאשר הוא ממשיך השפעה בספירת התפארת לפעול ברחמים.

שצט אצל האריז"ל מדוקדק בדקות יותר, שהספירות שבאורות הם בבחינת "פשיטות" ובהעלם, והתגלותן הוא על ידי הכלים.

רק שליטת המערכת ישנם עשר ספירות הגנוזות במאצית, ואילו לשיטת המגן דוד "לא

אבן-הראשה

יובן מחלוקת הרמב"ם והמהר"ל בעניין הידיעה על פי ביאור תורת הקבלה, האם הידיעה היא בעצמותו או פעולה אצלו יתברך.

שיטת הרמב"ם המפורסמת היא ש"הוא היודע כו' המדע כו' והדעה עצמה"¹. היינו, שידיעת ה' את העולמות היא בעצמותו. והוא כשיטת המערכת².

ושיטת המהר"ל לא שייך לומר כן לגביו יתברך, "מפני כי הוא יתברך פשוט ואין לו גדר כלל, אין דבר נבדל ממנו, ואם כן הוא יודע הכל וכו'"³. שהמהר"ל הוא לפי שיטת הריקאנטי - שאין שייך לומר ספירות בעצמותו, שהוא יתברך מובדל מעניין הספירות - אלא שהם בבחינת פעולה בלבד.

והתירוץ בזה נעוץ בעניין שורש האורות והכלים דאצילות. דהכלים שורשים מן מהרשימו (שהרשימו הוא בחינת כח המגביל את בחינת הא"ם שבאורות), ואילו האורות שורשן מהקו וחוט (שבקו מאיר הארת א"ם כמו קודם הצמצום ומקום פנוי, אשר מזה נשאר הרשימו שהוא כח ושורש הגבול). לכן האורות הם בבחינת א"ם גם אחר הגבלתן בכלים⁴.

אבני שוהם

ת הלכות יסודי התורה פ"ב ה"י. ועיין בשער היחוד והאמונה פ"ז באריכות. תא דהיינו, שהספירות שייכים גם בעצמותו גופא, הגם שהם בחינת גבול, מכל מקום הם מצויים בעצמותו. תב עניין בהקדמת גבורות ה', שהידיעה היא לא בעצמותו יתברך, אלא שהיא רק בבחינת "פעולה". שם נתבאר בארוכה.

תג שהאותיות - כמו שהם נכללים בכח עצמותו - אין שייך בהם בחינת התחלקות. היינו לומר, שכח החסד מובדל מכח הגבורה, רק הכוחות הם כלולים בעצמות (כמו פרטי ההשכלות הנכללים בכח המשכיל, כמבואר). ועיין עוד במאמר יהי רצון בספר מאמרי אדמו"ר האמצעי, דברים ח"ב ע' תרל"ה. וכן יובן למעלה בעניין אורות וכלים. היינו,

אבני שוהם

בה ב' בחינות: בחינת פנימיות הכלי ובחינת חיצוניות הכלי. ויש בה ממילא ב' תשמישין: תשמיש פנימי ותשמיש חיצוני.

תשמיש פנימי - היינו תוך וחלל הכלי הוא תשמיש פנימי להגביל את המים במידת חללה של הכלי (ולא יהיה המים בלי גבול כמו בנהר), כדי שיוכל לצמצם בפי השותה. ואילו חיצוניות התשמיש - זהו גב הכלי שאינו משמש כלל לעצם המים, אלא רק משמש לעניין הלקיחה (שאי אפשר לתפוס המים מהנהר כי אם על ידי הכלי).

ואף שגם בחיצוניות התשמיש הכלי בטל וטפל למים - שהוא העיקר - במה שיבוא לפי השותה, מכל מקום יש הפרש בין פנימיות לחיצוניות הכלי בב' דברים:

האחד - שפנימיות הכלי משמש לעצם המים - להגבילם כמידת חללה. ואילו חיצוניות הכלי אינו מגביל כלל לעצם המים, אלא רק משמש בלקיחה; והשני - שפנימיות הכלי מיוחדת בתכלית היחוד עם המים, עד שיש גם בדופני הכלי לחלולית המים, ואילו חיצוניות הכלי רחוק בתכלית מן המים ואינם נוגעים כלל לתוכנו.

וכן יובן למעלה בכלים דאצילות, שעיקר הגבלתם הוא רק בחיצוניות הכלים - הרחוקים בתכלית מהאורות - אבל פנימיות הכלים - מצד שהם מיוחדים בתכלית עם

שהאורות - כמו שהן בכח העצמיות, הם בלי שום התחלקות - רק כח פשוט בתכלית (כמו כח המשכיל שהוא אינו מהות שכל פרטי כלל, רק הוא כח כללי לגילוי כל מיני שכלים פרטיים). ומה שנתגלה לפעמים שכל זה ופעמים שכל זה - הוא רק מצד הכלים (היינו האותיות). כן למעלה האורות הם בבחינת א"ס, שלא נגבל ונבדל כח החסד מכח החכמה. ומה שיתראה בעולמות העשר ספירות בהתחלקות הוא רק מצד הכלים (היינו, כלי החסד מגביל את האור שלא יתראה אלא רק בבחינת החסד דווקא, וכן בחכמה וכיוצ"ב). ומכל מקום גם אחר התלבשות האורות בכלים המגבילים את האורות הם בבחינת א"ס כמו קודם הגבלתם. ומכל מקום השכל בעצם הוא מהות הרגשה אחת בשווה בכל השכלים, כמו שהם בשווה בכלל בכח המשכיל [כמו כן מבואר בעץ חיים על האורות שיכולים להחליף את מקומם, מצד ששורש האורות הוא מהקו שמאיר בו מבחינת הא"ס שקודם הצמצום, ושורש הכלים הוא מהרשימו שהוא כח המגביל את הא"ס].

והתירוץ הוא שהכלים אינם מגבילים אלא בחיצוניותן בלבד (אבל בפנימיות הכלים גם הם בבחינת א"ס, מצד התקרבותן לאורות). והמשל לזה, הוא כלי גשמי למים, שיש

אבני שוהם

שבאצילות - לא ממחשבה שבמחשבה, אלא רק מחיצוניות שבמחשבה (היינו, מעשה שבמחשבה). וכן מכלים האמצעיים בחינת יצירה שבאצילות, שנעשה בעולמות עולם היצירה (הוא רק מעשיה שביצירה, היינו מעשייה שבדיבור) וכיוצ"ב.

כי מפנימיות הכלים דאצילות, אשר הם מיוחדים בתכלית באורות, אי אפשר שיתהווה מהם בי"ע הנפרדים. כי מצד יחודם באורות יש גם בהם בחינת א"ס. כי אם מחיצוניות הכלים יכול להיות עולמות הנפרדים, כי חיצוניות הכלים הוא בעצם רק כח הגילוי לזולתו הנפרד (כמו הכלי שמשמש רק התפיסה לזולתו).

ובזה יובן ההפרש גם שבין מלאכים לנשמות. מה שהנשמות נקראים מהלכים, היינו שיש בהם כח הא"ס לילך מהשגה להשגה עד רום המעלות בלי גבול. ואילו המלאכים נקראים עומדים, היינו שיש גבול להשגתן. והעניין מה שידוע בעץ חיים ששורש הנשמות הוא מפנימיות הכלים דזו"ן דאצילות (ולכן יש בהנשמות בחינת א"ס מצד שורשם בפנימיות הכלים המאוחדים עם האורות), והמלאכים שורשן רק מחיצוניות הכלים בחינת התם וגבול וכו'. ובאמת שורש הנשמות גם מהאורות המיוחדים בפנימיות הכלים, מצד שאי אפשר לחלק בין האורות להכלים

האורות, יש בהם גם כן בחינת הא"ס - כמו בהאורות.

ובזה גם יובן מה שאיתא בעץ חיים "איהו וחייה וגרמוהי כולא חד" (שגם גרמוהי, היינו הכלים, חד עם חייה היינו האורות). דהיינו, שכמו שהאורות הם בבחינת א"ס, כמו כן הכלים הם גם כן בבחינת א"ס. ואין זה גם סותר למאמר הידוע בעץ חיים שלשון כלים דז"א דאצילות נעשה נשמה לבי"ע (דאם הכלים דאצילות הם בחינת א"ס כמו האורות, כיצד איך יתהווה בחינת בי"ע הנפרדים ובעלי גבול - מכלים אצילות).

והתירוץ הוא שמאמר איהו וחייה וגרמוהי חד - הוא מבחינת פנימיות הכלים שמיוחדים בתכלית בהאורות, וחיצוניות הכלים אשר הם בתכלית הריחוק מהאורות הם בבחינת גבול ממש והם נעשים נשמה לבי"ע. וכמו ממשל חיצוניות הכלים מהמים, שאין תשמישן לעצם המים אלא רק שימוש הלקיחה לזולתו הנפרד. כן למעלה חיצוניות הכלים דאצילות - מצד שהם בתכלית הגבולי - שימושן רק להחיות בי"ע הנפרדים (וכמו שמבואר בסידור כ"ב ע"ב) שבכלל הבי"ע הוא מחשבה דיבור ומעשה.

והיינו, כלים דאצילות הנעשים נר"ן לבי"ע, היינו רק מחיצוניות הכלים. כי מה שהבריאה נעשה מכלים הפנימיים - היינו מחשבה



ג' בחינות ספירות

על-דרך-כלל, יש ג' בחינות עשר-ספירות, שנקראים: עקודים, נקודים וברודים.

בחינת-העקודים הוא שכל עשר-הספירות הם עקודים בכלי-אחד (כמו כחהמשכיל, שיש בכוחו בכלל כל ההשכלות פרטיות, אך אין בו שום התחלקות פרטית, כידוע). כן הוא בספירות עולם-העקודים - שכל עשר-הספירות נכללות בכלי-אחד, ואין בה התחלקות ספירה פרטית;

בחינת-נקודים הוא, שלכל ספירה וספירה יש כלי-מיוחד בהתחלקות, אך רק נקרא עשר-נקודות, משום שבהתנלות הוא רק בבחינת-נקודה (בחינת "עצם-הספירה", הנקרא "עצם-הדבר" - שכידוע שיש בכל ספירה ג' בחינות: בחינת-נקודה, בחינת-ספירה ובחינת-פרצוף. וכמו בחינת-חסד, למשל, בבחינת נקודה הוא "חסד-העצמי", שזה נקרא בשם נקודת עצם-הדבר). והשבירה היה בעשר-הספירות הנקראים "נקודים", כי מצד שאין לכל ספירה וספירה רק כלי-אחד דווקא, וגם הוא בתוקף גדול - שהוא בחינת כתר - ולכן מצד תוקף וריבוי האור ומיעוט הכלי לא היה יכולת בהכלי לסבול את האור עד שנפלו

אבני שוהם

| | |
|---|--|
| בפנימיותן, מצד יחודן האמיתי. ולכן נקראת | וכמו שעצמות הא"ס הוא לבדו אחר בריאת |
| הנשמה 'חלק אלוך ממעל ממש'. | העולם כו'. כך גם טבע הנפש האלוקית היא |
| ולכן כתב בספר התניא קדישא שהנפש | בחינת הביטול, היינו שהיש דעולמות והגוף |
| השנית בישראל היא חלק אלוך ממעל ממש, | והנפש הבהמית אינם מסתירים אותה כלל. |
| פירוש לכן יש בה כח הביטול לאלוקות | תד שהנקודה הוא רק "הכתרים" שבעשר |
| בבחינת א"ס מצד שהחלק הוא בדומה כלל. | הכוחות. |

אבן-הראשה

ונשברו, עד שנתהוו מהם - למטה - בחינת קליפה^ה. ובלשון חז"ל נקרא "עולם-התהוה".

בחינת-ברודים הוא כשנתגלה עשר-הספירות בכלים. דהיינו אשר בברודים כל ספירה יש לה עשר-כלים (שהרי כל ספירה כלולה מעשר-כוחות^ה): כמו "חכמה-שבחסד", ו"בינה-שבחסד", ו"דעת-שבחסד" ו"חסד-שבחסד" ו"גבורה-שבחסד" וכן כולם, וכיוצא בזה). אז נקרא בחינת-ברודים - דהיינו, בחינת קוין - וזהו בחינת התיקון.

ומאז רבינו האריז"ל בכל פעם שמדברים מספירות "בסתם", הכוונה היא בפשטות לספירות-דתיקון - בעולם-האצילות - בחינת-ברודים דייקא.

אבני שוהם

תה וראה בדרושי כ"ק אדמו"ר האמצעי, בספר דברים ח"א רצ"ט, שהשבירה לא היה רק בז' מידות דנקודים, אבל בבחינת חב"ד לא היה השבירה. וכמו שכתוב: "ימותו, ולא בחכמה" - אלא רק מבחינת חיצוניות חב"ד ירדה עם הכלים למטה רק בבחינת ירידה והשפלה, אך לא בבחינת שבירה. וכפי יבואר בהמשך בעזרתה' יתברך.

תו או בסגנון אחר: "שכשכלולה מיו"ד - נקרא ספירה, כידוע".



תוהו ותיקון - אורות וכלים, עיגולים ויושר

הנה כתיב: "פני־אריה אל הימין, ופני־שור מהשמאל". דהיינו, שבחינת 'פני השור' הוא למטה מבחינת האריה במרכבה - שבחינת פני האריה אל הימין (אל החסד)⁷¹ - ואעפ"כ [בהתלבושתם] למטה - בעולם־זה - הרי השור הוא בהמה טהורה [שמקריבין ממנה קורבן לה', שנעשה "ריח ניחוח להוי"'], והארי הוא חיה טמאה [הטורף ודורם]. לכאורה, היפך שורשם.

אן כדכתיב: 'אלה המלכים אשר מלכו בארץ־אדום לפני מלך מלך לבני ישראל'. לכאורה, דמלכי אדום הינם לפני ישראל (לכאורה לשון פנימיות וקדימה להם במעלה או בזמן ח"ו).

והידוש רבינו האריז"ל (שער דרושי נקודות - שער א'), שלמעלה מעולם האצילות - הנקרא גם בשם עולם־התיקון, שהוא בחינת אד"ם גימטריא מ"ה - קדם עולם הנקרא "עולם־התוהו" - בחינת בהמ"ה גימטריא ב"ן.

וראשית יובן, בכללות, ביאור חידוש רבינו־האריז"ל, שבעולם־התוהו ישנם אורות־מרובים וכלים־מועטים, ואילו בעולם־התיקון האורות־מועטים והכלים־מרובים. דהיינו, שבעולם־התוהו היו הספירות מפורדים זה תחת זה [כמו נקודות זה תחת זה (ולכן נקרא גם עולם־הנקודים)]. ועניין בחינת פירוד, שהיו זה תחת זה, ולא נתייחדו יחד, הרי זה רק בחינת ב' קוין, שהחסד הוא בפני עצמו והגבורה הוא בפני עצמה⁷².

אבני שוהם

תז ועוד שהרי השמאל הוא יד־כהה, המורה על תח שהענין הוא לפי שבתהו היו האורות מרובים חלישות (ראה מנחות ל"ז א'). והכלים מועטים, ולכן, מצד קוטן הכלי לפי

והעניין כי איתא "מתחילה עלה במחשבה לברוא במידת הדין. ראה שאין העולם מתקיים, שיתף בו מידת הרחמים" כו'. ואין הפשט למידת הדין בדברי הז"ל כפשוטו, על פי דעת העולם, אלא רק עניין מידת הדין הוא שמתחילה היה המשכות גילוי אורות בתגבורת וריבוי אור בכל ספירה (בתגבורת השפע) - ולכן הם נקראים בחינת "מלוכה". והנה העניין הוא שמאחר ובא בתגבורת גדולה כל כך, ממילא ומאליו יש מקום שאין ראוי לקבלם (מה שאין כן בבחינת החסד, מאחר שבא ההשפעה בבחינת קרירות, יכול לקבלם אף שאין ראוי) ולכן ממילא הכוונה שהכלים היו שם קטנים מהכיל. ובנוסף גם מחמת שהיה המידה בתגבורת, לא היה יכול ליכלל דבר והיפוכו יחד (מאחר שכל מידה היה בריבוי אור התגלות מידה ההיא, לכן היה כל מידה בפני עצמה).

והנה "ראה שאין העולם מתקיים" - כי באמת צריך להנהגת העולמות התכללות המידות זה בזה - "שיתף מידת הרחמים" - והיינו, עולם התיקון. דהיינו, שבא ההשפעה בבחינת קרירות (במיעוט האור וריבוי הכלי). ואז מבחינת השפעה בקרירות כזו, נעשה ממילא בחינת קוין (התכללות המידות זה בזה: חסד וגבורה כו'). אם כן היה ב' הפכים יחד בעת ובזמן^{הט}.

אבני שוהם

| | |
|---|---|
| <p>ערך האור, על כן אין הכלי יכולה להכיל ב' הפכים חסד וגבורה יחד.</p> <p>"על דרך משל באדם מי ששכלו קטן, לא יכיל ב' הפכים כלל, אלא אם יטה שכלו לזכות לא ימצא אז שום שכל לחוב ולא יסבול שום נטיה לחוב בליבו, אלא רק טוב וחסד בלבד. ובהיפוך כאשר יטה לחוב לא יסבול כלל נטיה לזכות. ונמצא, אינו אלא בקו אחד תמיד, פעמים בקו הימין לזכות ופעמים בקו</p> | <p>השמאל לחוב, והרי הקוין מפורדים, שכשהוא בבחי' חסד לא יוכל לסבול בחי' דין, וכן להיפוך, וזהו הנקרא בחינת ב' קוין, שהחסד הוא בפני עצמו והגבורה בפני עצמה. תט והיינו, אחרי ששיתף מידת הרחמים ונעשה אז עולם התיקון, יכול להיות הכל יחד (גם התכללות המידות זה בזה). מאחר שאין המידה והתגלותה הולך בריבוי ובתגבורת האש. ואם כן ממילא הכלי יכול להכיל. וזהו</p> |
|---|---|

אולם בעולם־התיקון הם בציור קוין, דהיינו ג' קוין - ימין ושמאל ואמצע - שהקו האמצעי הוא המחבר ומייחד גם כן ב' הקוין דימין ושמאל, להיות מתכללים יחד. כידוע דתפארת הוא הממוצע בין חסד וגבורה, ומחברם וכוללם יחד - בחינת מידת־האמת המבריחה מן הקצה אל הקצה^ה [וכלשון הרלב"ג במלחמות־ה', דהאמת הכל מסכים לו מכל צד].

ריבוי ומיעוט האור עניין ריבוי האור דתוהו ומיעוט האור דתיקון, אין הכוונה שהוא אותו האור, ורק שהפרש ביניהם הוא בכמות בלבד (בריבוי או במיעוט האור), כי אם שהאור הוא באופן אחר לגמרי. דהיינו, שאורות דתוהו הם אורות נעלים שבאין־ערוך כלל מאשר אורות דתיקון. כלומר, שמיעוט האור דתיקון הוא באין־ערוך כלל לגבי בחינת ריבוי האור דתוהו^ה.

כלים קטנים ורחבים והנה בכלים קטנים הכוונה הוא שמקבלים את האור בבחינת כללות דווקא ובאופן מקיף בלבד

אבני שוהם

וגבורה יחדיו, וזהו ענין ג' קוין" (תו"א וישלח כד, ד).

ת"א ויובן על דרך משל מאור השמש ואור הלבנה, שנקראים "מאור הגדול ומאור הקטן" (בראשית א' ט"ז). שהרי אור השמש הוא אור נעלה שבאין־ערוך כלל לאור הלבנה. והנה בתוהו היה גילוי בחינת האור, ואילו בתיקון הוא בחינת התפשטות האור בלבד. ולכן בכל ספירה דתיקון הוא רק בחינת התפשטות האור דאותה ספירה, ואילו בתוהו הוא בחינת עצמות האור (בחינת כתרם דווקא).

נקרא "ריבוי הכלים", שהכלי גדול ויכול לקבל האור שהולך בקרירות, בחינת חסד.

ת"א אבל בתיקון, שהתפארת מכריע בין חסד וגבורה - היינו, שגם בשעת הדין יוכל להיות גם כן נטיה לזכות, וכן להיפך. לפי שבתיקון האורות מועטים והכלים מרובים, נמצא, הכלי רחב לקבל גם ב' הפכים.

"וכמו באדם שדעתו רחבה, יוכל לסבול ב' הפכים יחד וישכנו במוחו וליבו, שמצד זה יש סברא לזכות אע"פ שמצד אחר יש סברא לחוב כו', והרי בתיקון מתייחדים חסד

(ולא בדרך פרט ובהתיישבות) - ולכן שייך שם עניין ולשון שבירה^{ח"ב}. ואילו בכלים

אבני שוהם

בלבד, ולא יחייב שכלו בשום אופן שיעשה טוב וחסד עם המיצר לו.

או כגון בקטן כשירצה בדבר מה, הוא ירצה בו בדרך כלל (בעצם רצונו). שאם יחשוב הדבר ההוא כטוב במאד, אינו יודע הפרטים בטיב הדבר אליו, וממילא אין הרצון מוגבל (שירצה דווקא באופן כזה ועד כמה שיתפשט הרצון כו'). וגם אם אחר כך יאמרו לו כי הדבר ההוא רע לו, לא יוכל לסבול דבר זה שהוא נגד רצונו. וכשעושיין לו נגד רצונו הוא מתכעס ומתקצף מאד - ונשבר ובוכה בקול רעש גדול. ונמצא מה שהקטן מתפעל מדבר שנגד רצונו הוא מצד קוטן כלי מוחו דווקא, שאינו יכול להכיל את הפרטים שבכל דבר ואינו בהתיישבות.

ועל כן יש רק ב' קווין שם - חוב או חסד - והם מפורדים, דהיינו שאינו נמצא אלא רק בקו אחד תמיד (פעמים בקו הימין לזכות ופעמים לקו השמאל לחובה). והרי הקוין מפורדים, שכשהוא בבחינת החסד לא יוכל לסבול הדין וכן להיפך. וזה הנקרא בחינת ב' קוין, שהחסד הוא בפני עצמו והגבורה היא בפני עצמה (ואם אוחו בחסד הרי החסד למעלה מן הגבורה). אבל בתיקון - שהתפארת מכריע - וכו'.

וכדוגמא זו היה בבחינת אורות דתוהו,

תיב וביאור הדבר: ידוע בסיבת השבירה, לפי שבחינת האורות דתוהו היו בבחינת תגבורת ותוקף אור, שהוא בחינת ההתגלות בתוקף, שנקרא בחינת 'יש' ודבר גדול, כמ"ש 'זימלוך וימות' כו', 'אנא אמלוך', והמלוכה הוא בבחינת תוקף הישות כידוע (ולכן גם נקראו "מלכים" ובחינת "כתרים" ולא ספירות).

"והנה, סיבה זאת באה מפני שנתחלקו לעשר, כל אחד ואחד נראה ונגלה לבחינת מציאות מורגש בפני עצמו נבדל מזולתו דווקא. על כן ממילא אין להם חיבור והתכללות זה עם זה כלל, אלא כל אחד ואחד בפני עצמו דווקא, כי כל בחינת 'יש' לא יוכל להתחבר, לפי שכל חיבור בא מסיבת הביטול דווקא.

"וכמו על דרך משל שני מלכים אי אפשר שיתחברו, לפי שכל אחד ואחד בישותו, ולא יכנע כלל. ועל כן גזרו אומר שאי אפשר לב' מלכים להשתמש בכתר אחד, ואין מלכות נוגעת במלכות חבירה כו'. ועל כן נמצא בחינת הישות גורם לעשות הפירוד, היפך החיבור, והוא שלא יסבול זולתו כלל, כי אינו סובל דבר מה חוץ ממנו כו'.

כמו על דרך משל התינוק, שכלי שכלו קטנים, וכל עניין ועניין לא יהיה במוחו כי אם בדרך כלל בלבד (ולא בדרך פרט). ולכן כגון בשעת כעסו הוא מלא גבורת ורוגז

רחבים הכוונה הוא שמקבלים את האור בבחינת ריבוי הפרשים ובאופן שיכול להתיישב האור בכלי בהגבלה דווקא - וממילא אז לא שייך שבירה בזה^{תי}.

אבני שוהם

להשבירה], היינו, התגלות האור בתוקף ובתגבורת בתכלית. ולכן, היו ז' מדות דתוהו זה תחת זה בלי התכללות זה מזה כלל, מחמת כי האור והמדה הי' בא בהתגלות ובתגבורת לכן לא היה מתחבר עם המדה שכנגדו והיו ענפין מתפרדין.

"על דרך משל למטה מה שאמרו רז"ל: 'לעולם יהא רך כקנה', וזהו דוגמת עולם התיקון, 'ואל יהא קשה כארז', שזהו בחינת עולם התהו. דרך משל איש הקשה במדותיו, בלי נטות מהם כלל. כך היה אותו האור והמדה בא בחוזק והתגלות המדה ההיא [בתוהו]. לכן לא היה נכלל ממדה אחרת כלל מחמת ריבוי התגלות המדה ההיא, וזה נקרא ריבוי האור אשר כל אחד על מעמדו דמדה ההיא דייקא בלי התכללות היפוכו, ולכן לא היו יכולים הכלים לסבול האור הרב והחזק ונשברו, ונפלו בבי"ע, והאורות נסתלקו למעלה, שנשארו למעלה בבחינת העלם.

תיג ואילו הגדול, מחמת שכלי מוחו גדולים ורחבים, הגם כשיצרו לו באיזה דבר, הנה אף שיכול להיות שיתקצף גם כן על האיש המיצר לו שהוא נגד רצונו, אך מכל מקום מצד איזה טעם שיהיה לו בדבר - אם יבין - יוכל לא רק שלא לכעוס אליו, אלא גם לעשות

שנאמר בהן 'וימלוך', 'אנא אמלוך', 'אנא' דווקא [ישות], ולא היה סובל אור זולתו. ועל כן נאמר 'וימלוך תחתיו' דווקא, כי הן [עשר ספירות (נקודות)] זה תחת זה, בלתי מתכללים כלל, כמ"ש בע"ח. וכל זה מסיבת ההתחלקות שלהם, ועל כן היתה ממילא השבירה, כי לא היה ביכולת הכלי לסבול האור, שהוא תקיף ביותר, וז"ש 'וימלוך וימות' כו' [דמיתתם ושבירתם של הע"ס דתוהו היתה מחמת 'וימלוך', היינו, שהיו בבחי' ישות ותוקף המציאות].

"זהו טעם ענין השבירה שהיה בבחינת הנקודים דווקא, לפי שבנקודים נתחלקו להיות כל אחד ואחד יש ודבר בפני עצמו נבדל ומופרד מזולתו כנ"ל" (מאה"ז פרשיות ח"א ע' סח-סט).

"דהנה, שבירת הכלים דתוהו היה מחמת שהיה ריבוי האור, והכלי היה קטן מהכיל, ולכן נשברו הכלים ונפלו למטה בבי"ע, ואילו עיקר מהות האור שכן נתברר על ידו יתברך נסתלק למעלה. ולכן, נעשה מכך אח"כ עולם התיקון - הוא עולם האצילות - מיעוט האור וריבוי הכלים. ואילו מה שלא נתברר על ידו יתברך, הותיר לעבודתנו כל הימים.

"והנה, מהו ענין 'ריבוי האור' [שגרם

עיגולים ויושר וזהו שבלשון־הקבלה מבואר שההשפעה באה בתחילה באופן של עיגולים ואחר כך באופן של יושר (שכתוב בעץ־חיים שהם בחינת נפש ורוח). ודהיינו, מה שכתוב בשער רוח־הקודש לרח"ו שהעיגולים הן בחינת מלמעלה למטה, ואילו היושר הוא מבחינת מבפנים לחוץ^{ת"י}.

ומבואר בלשון־החסידות עיגולים הוא שבא האור בכללות (בחינת קמנות וברוך צורה), ואז הפרטים הן בהעלם עדיין, ואין בזה עדיין בחינת גילוי אור (לכוא בבחינת פנימיות, ולכן הוא רק בבחינת מקיף עדיין להמקבל)^{ת"י}. ואילו יושר

אבני שוהם

"אמנם, עולם התיקון הוא מיעוט האור, היינו, שאין המדה באה בתגבורת, כי אם דוגמת ענין 'רך כקנה', שיכול לנטות ממדתו. ועל כן הוא בבחינת קוין והתכללות המדות זה מזה, חסד כלול מגבורה, וגבורה מחסד. וזהו כי התיקון הוא בחינת 'אדם', מה שאין כן בתוהו כנ"ל בשם הזהר, והיינו, כי האדם הוא בחי' 'פרצוף', שהוא התכללות מעשר ספירות יחד, וגם כל העשר ספירות כלולים מכולם, ו[כדי] להיות בחינת התכללות זו, זהו דייקא בעולם התיקון מטעם הנ"ל [שאינם בתוקף הרגשת מציאות והישות]" (לקו"ת אמור לז, ד).

תִּדְוֵעֵיין ביאור לשונות הקבלה בריש ספר מאמר השפלות והשמחה להרב אייזק הומילער, תלמיד כ"ק אדמו"ר הזקן.

תִּמְוֵ ויובן דרך משל בהשפעת השכל מהרב אל התלמיד. בתחילת ההשפעה, כאשר

טובה וחסד להאיש המיצר לו (שאפילו באותה שעה ממש שהוא בכעס עליו). ונמצא שבאותה שעה הוא כלול מחסד וגבורה, שהם ב' הפכים ביחד. ואילו אצל הקטן לא יחייב שכלו בשום אופן שיעשה חסד עם המיצר. כי אצל הגדול, מחמת שכלי מוחו רחבים, כל עניין יתחלק אצלו בריבוי פרטים שבו, ולזאת כל מה שרוצה הוא אצלו בריבוי פרטים ובהגבלה דווקא (בחינת תיקון).

וכמשל ששמעתי ממורי ורבי - במה שיתנו לאדם שוקולד, ויתעורר מיד ברצון גדול לזה. ואם יקחו אחר־כך מהקטן, מיד ישבר ויבכה (שהוא רק הפך עצם רצונו ממש). ואילו אצל הגדול, לכל היותר יתפעל רק מעט, אולם בוודאי שלא ישבר ויבכה כקטן. ואף ימצא נקודות הטובות אשר יצמח לו מכך, באמת, ויהיה שרוי בשמחה (ועל כל פנים לא שרוי בעצבות ח"ו). שזהו מורה על תיקון השכל.

הוא שאחר כך נמשך מבחינת העיגולים, שמתחלקים הפרטים ובאים בהתגלות (בגילוי ממש, בחינת גדלות), ואז יש בזה בחינת גילוי אור בהתיישבות בפנימיות (אור פנימי, שאז המקבל הופך כבר להיות מקיף אל הדבר הנשפע)^{תפ"ו}.

ובסגנון אחר, עניין העיגולים הוא בחינה שלמעלה מהשתלשלות. כידוע, שבעיגול אין בו מעלה ומטה, ולא ימצא שם ראש וסוף, קדימה ואיחור. אלא במדרגה זו כל הפרטים שווים קמיה, ממש בהשוואה אחת ועל כן גם נסקרים בסקירה אחת. רוצה לומר, שאינם בגדר אור הנמשך בבחינת השתלשלות - שהולך ומצטמצם - אלא הוא למעלה מבחינת השתלשלות. מה שאין כן בבחינת יושר, דתיקון הוא צמצום האור להיות בסדר השתלשלות - מעלה ומטה, ראש אמצע וסוף, קדימה ואיחור וכו'^{ת"י}.

אבני שוהם

עדיין בכלי מוחו בבחינת התיישבות (התיישבות בפנימיות כלי מוחו).

תפ"ו ואילו כאשר עומד על העניין ויודע פרטי העניינים שבו (עומד על הפרטים, כל פרט בפני עצמו), וממילא מתגלה אצלו העניין השכלי, אז הוא מתיישב בעניין והדבר נתפס אצלו. דהיינו, ששכלו של התלמיד המקבל כבר מבין את השכל, הריהו ממילא כעת מלביש את הדבר הנשפע בבחינת פנימיות - וזהו מה שכעת שכל התלמיד הוא מקיף את השכל הנשפע.

ת"ז ולמשל באדם, משכל למידות וממידות למחשבה, וממחשבה לדיבור הוא בחינת השתלשלות. אבל בחינה שלמעלה מן השכל, לגבי השכל, הוא למעלה מערך

השכל הוא בא בבחינה כללית, שאינם ניכרים עדיין החלקים שבו בבחינת התחלקות כל עניין בפני עצמו, הוא בבחינת העלם (היינו, העלם הפרטים וממילא העלם העניין השכלי, שעדיין אינו יודע את ההשגה). ומשכך הוא בהיעדר ההתיישבות בעניין, מחמת תפיסתו רק בכלליות הדבר בלבד, הרי זה בבחינת התכללות. דהיינו, ששכלו של התלמיד - המקבל - הינו בהתכללות בשכל הנשפע. והוא עניין מוקף. נמצא שבתחילת ההשפעה, שהוא בא בדרך קצרה וכללית, שכל המשפיע הוא מקיף על שכל התלמיד, ושכל התלמיד בטל ובהתכללות בשכל הנשפע. נמצא שבתחילת הקבלה העניין אצלו בחינת מקיף על שכלו, שאינו נתפס

ובהשפעה צריך להיות תחילה בחינת העיגולים (בחינת קטנות והעלם) ורק אחר כך בחינת היושר (בחינת גדלות וגילוי)^{תיח}. ואדרבה, מבחינת העיגולים נמשך אחר כך בחינת היושר. ועל כן מבחינת העיגולים משתלשלים כל ההעלמות

אבני שוהם

בתחילה בבחינת כללות ובבחינת העלם, ואחר כך יהיה התחלקות בבחינת פרטיות ובגילוי.

ויובן עניין המקיף והמוקף - שאין זה מצד עומק המושג וקוצר המשיג, שהרי הרב ערך את השכל באופן שיבוא לפי ערך שכל התלמיד. אלא שהתלמיד בתחילת קבלתו את השכל אינו יודע אותו על עומקו (לעמוד על חלקי השכל בפרטי הסברות, ולהבין כל סברא בפני עצמה בעומק ובפנימיות, ובמה נוגע כל דבר ועניין בו, היינו לידע מה מוסיף ומחדש עניין בהשכלה, ואיך שעל ידי כל העניינים מובן ההשגה היא), אלא רק יודע את השכל בכללותו (בכללות בלבד). בלא התחלקות פרטים אלו. וכל זמן שאינו מבינם בפרטיות ואינו עומד עליהם, הריהו עדיין אינו מיושב בעניין.

ואילו אחר כך, כשמעיין בעניין ומבין כל סברא לעומקא, וממילא יודע מה שכל עניין מוסיף בשכל ההוא, העניינים והסברות - אזי נתפס ומתיישב אצלו העניין בפנימיות כלי שכלו, ואז ממילא שכלו כבר בבחינת מקיף את השכל.

ההשתלשלות. ובאמת אי אפשר למצוא בחינה ומדרגה זו שלמעלה מההשתלשלות בנפש האדם להרחיב הביאור בזה, וממילא גם לבאר בחינת ההארה הבאה משם בסדר ההשתלשלות. אלא עניין מאמר רז"ל במסכת מגילה (ג' ע"א) "אע"ג דאיהו לא חזי - מזלי חזי", שבאה ההארה בדילוג הערך ואינו מבין מדוע מרגיש כך.

תיח והנה, זה שהשכל בא בתחילת ההשפעה בבחינה כללית ובהעלם, הרי זה לפי שבא באופן כזה מהמשפיע. שהרי היה יכול להשפיע לו באופן כזה שבכל עניין וסברה יגלה לו עומקה ופנימיותה ומה שכל עניין מוסיף ומחדש בהשכלה ואיך שמובן מזה ההשגה וכו' - אך אם היה משפיע לתלמיד באופן כזה, לא היה מקבל את השכל כלל, והיה מתבלבל בעניין לגמרי. ועל כן מוכרח להשפיע לו בדרך קצרה, בדרך כללות, שאינו מגלה לו עומקן של הסברות בהתגלות בפרטיות וכמו כן כל העניינים. ורק אחר כך, כשהמקבל מעיין בזה, הרי הוא בא עם העומק והפנימיות.

ובאמת כך הוא אופן ההשפעה, להיות

וההסתרים שבעולמות, ואילו מבחינת היושר משתלשל בחינת הגילוי^{תיט}.

והנה ב' המדרגות דעיגולים ויושר למעלה, ישנם בכל העולמות: בחינת עשר ספירות דעיגולים (ועל כן מבחינת העיגולים משתלשלים כל העולמות וההסתרים שבעולמות), ועשר ספירות דיושר (ואילו מבחינת היושר משתלשל בחינת הגילוי שבעולמות). בחינת קטנות וגדלות, ובחינת נפש ורוח.

ויתורין בזה הקושיא העיקרית דלעיל, דלכאורה הוא הפך שורשם. ואלא אדרבה, מחמת שנועין תחילתן בסופן וסופן בתחילתן, מה שהוא למעלה במדרגה יותר גבוה, אין לו התלכשות בכלי למטה, להיות גילוי בחינתו כמו שהוא למעלה בקדושה^{תיב}, כי אם למטה יותר (וזהו על ידי נפילה ושכירה). והוא נקרא בחסידות

אבני שוהם

הבעניין אינו בבחינת מחשבה אחת, כי אם בהרחבה גדולה ומחולקת בריבוי חלקים. ואז אינו שייך לומר שמחשבתו מקיפה את הדבר ההוא, מאחר שאינו מצומצמת במוחו, כי אם בהרחבה גדולה. ומסיבה זו גופא, יוכל לקבל במחשבתו עוד דבר זר זולתה בבחינת יושר, בריבוי התחלקות פרטים ובסדר ראש וסוף, ימין ושמאל (כגון על דרך "ורגליהם רגל ישראל" שהיא בחינת התכללות הקוין).

תב דיודוע, דכל המשכת אור עליון וגילוי אור אלקי מלמעלה הוא בא דוקא על ידי ריבוי הצמצומים, ואז דוקא יכול להתקבל למטה. כי כשמאיר האור כמו שהוא שלא על ידי הצמצום, אינו יכול להתקבל למטה. דיודוע הכלל: דכל גילוי אור הוא העלם לגבי למטה,

תית כמו כשהקטן יצייר איזה עניין במוחו, הנה כל מחשבתו בה ולא נשאר לו מקום פנוי כלל לחשוב עוד בדבר זר זולתו. והוא מחמת קטנות דעתו, שתופס את העניין בדרך כללותו בלבד. ומצד זה גופא מובן שאצל התינוק נתפס העניין תוך מחשבתו, ומחשבתו מקיפה את השכל מכל צד (ולא בהרחבה, ממילא מחשבתו מקפת הכלי). וזהו הנקרא "מחשבה אחת שאין בה התחלקות".

וזהו שהשגת התינוק נקראת בשם "עיגולים", מפני שמיד כשמחשבתו מקפת את המושג נעשה כמו עיגול, בלי התחלקות ראש תוך וסוף, ימין ושמאל. כי אם מחשבה אחת פשוטה.

אמנם בגדול - שכלי מוחו רחבים - תפיסתו

אבן־הראשה

"חותם המתהפך" תכא.

אבני שוהם

בשבירת הכלים דתהו, דמפני שהיו 'אורות מרובים', ולכן אינו יכול להתקבל בכלים, רק שהי' 'שבירת הכלים'. וכמו כן הוא ב'פני אריה אל הימין', שאינו יכול להתקבל למטה רק כשהכלי הוא בבחינת 'שבירה' (סה"מ עת"ר ע' רלה).

תכא המשל מחותם בולט נעשה על השעווה צורת חותם שוקע. "דמפני שבאה מגדולתו שלא על ידי צמצומים, אין יכול להיות לה כלי למטה לקבל שתהיה טהורה וכלי קיבול לאור, כי אם בדרך שבירה ונפילה. על כן הוא למטה חיה טמאה. מה שאין כן פני שור מהשמאל על ידי צמצומים יכול להתקבל בכלי טהורה.

אף דהיא הנותנת, הגם שאריה - למעלה - הוא להימין, בבחינת החסד ותוקף האהבה לה' בכח ועוז גדול, למטה נהפך לאכזר לטרופ כו' גבורות קשות. דנמשך למטה בחינת תוקף היראה - בבחינת אריה ישאג מי לא ירא - שהוא ההיפוך שנעשה מקול שאגתו באהבה מתגלה מטה כיראה דדוקא (להמקבלים ממנו בבחינה שלמטה ממנו ועל כן נופל עליהם יראה ופחד). בבחינת "חותם המתהפך".

ובכדי שיתקבל למטה הוא דוקא ע"י העלם האור (סה"מ עת"ר ע' רלה).

דהיא הנותנת, מפני שבחינת אריה הוא מדריגה גבוה למעלה, אי אפשר שירד למטה בבחינת השתלשלות מדריגות בקדושה, בהתלבשות בכלי. דזהו הכלל: שכל אור עליון אי אפשר לבוא בהשתלשלות בבחינת 'אור פנימי' שיהיה גילוי בחינתו כמו שהוא במדריגת הרוחניות בקדושה כו" (סה"מ תרנ"ד ע' פג).

וכמו כן יובן, ד'פני שור מהשמאל', שמקבל מ'קו השמאל', והוא צמצום האור, שיכול להאיר למטה ולהתקבל בכלים. ולכן נפש השור - שהוא האור וגוף השור - הם מתייחדים. דהיינו, שגוף השור הוא כלי אל הנפש, ונעשה שור שהיא בחינת חיה טהורה ויכול לעלות ריח ניחוח. אבל 'פני אריה אל הימין', שמקבל מ'קו הימין', והוא גילוי אור, ולכן אינו יכול להאיר למטה בכלים, שלא יש כלים לזה האור - על כן אינו יכול להתלבש בבחינת בהמה טהורה אפילו על ידי ריבוא רבבות השתלשלות - אלא רק בדרך נפילה ושבירה, וממילא הוא בגוף בהמה טמאה דוקא, טורף ודורס בתכלית הגשמיות; וכמו

וכמו אריה שהוא בחינת גבורה, 'גבור-כארי' (אבות פ"ה מ"כ), שהוא התגברות האור במאד מאד [היינו, התגלות גדולה מאד של אור הקדושה], עד שאי אפשר להיות שורה ומתגלה קדושתו למטה בכלי שנכלל בקדושה - וכמו בהמה טהורה. אלא רק על ידי דרך נפילת האור [הנקרא "ניצוץ"^{הכב}], [כמו ברפ"ח ניצוץ שב'שבירת הכלים' בג' קליפות הטמאות], ואז הוא בחינת חיה-טמאה, שמקבל חיות מנפילות הניצוצים מארי דקדושה. אבל לא בהתגלות בחינת אריה בדרך השתלשלות והתלכשות (פנימית) כבהמה טהורה, רק בחינת 'מקף' מלמעלה [בבחינת העלם]^{הכב}.

אבני שוהם

שנמשך ממקום גבוה ביותר, כי אילו לא היה ההעלם וההסתר בתוקף גדול, אזי האור היה מבטל את ההעלם וההסתר. וזהו שהאריה שנמשך מבחינה עליונה יותר 'פני אריה אל הימין', הנה, ע"י 'שבירת הכלים' נפל למטה יותר ב'לעומת זה' ונעשה חיה טמאה, משא"כ השור שנמשך מבחינת 'פני שור' שאינה מדריגה גבוהה כ"כ, הנה, גם כשנפל למטה, נשאר בהמה טהורה" (סה"מ תשכ"ח ד"ה אלה תולדות יעקב).

תכנ ואם כן, הגם שניצוצות אלו 'נופלים' לתוך האריה הגשמי (או בתוך הג' קליפות טמאות) ונותנים בו חיות, מכל מקום, אינם מתגלים בו בדרך השתלשלות והתלבשות פנימית (כמו שהוא בבהמה טהורה), עד שאור וחיות זה יהיו מורגשים בו, כי סוף סוף האריה הוא כלי טמא (בהמה טמאה) ואינו כלי ראוי להשראת הקדושה, ואילו אור

תכב ויש להבין האם גם הוא הנקרא בלשון החסידות "בדרך מעביר". דהיינו, כמשל הניצוץ מן האבוקה. שהניצוץ הוא הוא מהות ועצמות אש האבוקה בעצמה - ללא כל שינוי, אלא כמו שהוא באבוקה ממש - רק שנחלק ירד ונסע ממקורו (בבחינת שפע). ואז מחמת שאין הוא בצמצום במהותו ממש, ממילא יכול לרדת עד למטה מטה ממש - כי שום כלי אינו בערך אליו - ומכיוון שנמשך ממקום כה גבוה כשנפרד ויורד ממילא נוסע ונופל במקום הנמוך ביותר דווקא [וראו בסוף מאמרי העת"ר].

"והיינו, שהאפשרות שיומשך למטה ממקום גבוה ביותר ואעפ"כ ישאר המטה (הנברא) במציאותו, היא רק כשנמשך למטה ביותר בבחינת ה'לעומת זה', לפי שבבחינה זו ההעלם וההסתר הוא בתוקף גדול ביותר, ולכן ביכלתו להעלים ולהסתיר על האור

אבן-הראשה

ובך מלכתחילה היה רצונו יתברך בשבירה דווקא^{תכד}. דהיינו, שיהיה עולם "מלא קליפות וסטרא אחרא שהן נגד ה' ממש לומר אני ואפסי עוד" (תניא פל"ו), ונתאוה להיות לו יתברך דירה בתחתונים אלו דווקא, על ידי עבודת ישראל קדושים. "כי זהו סוד כל ענין מעשה התחתונים, וזהו עבודתם שניתן להם. . במה שנתן בתחילה מקום להתהוות הרע, וחזרתו לטוב הוא על ידי נשמות ישראל" (דרך

אבני שוהם

המצניע, המוציא אוכלין פחות מכשיעור בכלי - פטור, אף על הכלי, שהכלי טפילה לו. מה שאין כן כשנשבר הכלי נעשה חרס בפני עצמו. וכך על דרך משל למעלה - כשהאור מלובש בתוך הכלי, אז הכלי היא בבחינת ביטול ממש לגבי האור. וזהו עניין עשר ספירות דתיקון - דאיהוי וגרמוהי חד - שגם הכלים הם אלוקות ממש, כי הם בבחינת ביטול לגמרי ממש לגבי האור א"ס המלובש בהן. מה שאין כן בתוהו - שנשברו הכלים ונסתלקו מהן האורות - הוא כמו על דרך משל למטה הכל כשנשבר נעשה חרס בפני עצמו ואינו בטל עוד להיין. כך על ידי שבירת הכלים - שהם האותיות שנתפרדו - נעשו בבחינת יש עד שמהן נמשך התהוות היש ודבר נפרד דבי"ע".

הקדושה היה מתגלה בו באופן פנימי היה מפסיק להיות בהמה טמאה, כי היה מרגיש אור הקדושה ובדרך ממילא היה מתבטל כלפי אור זה.

אלא מדריגת האריה כפי שהיא למעלה יורדת ונותנת חיות בהאריה הגשמי בדרך 'מקיף', באופן שהשפעה לא תהיה מורגשת בו, ולכן האריה נשאר בהמה טמאה כי אינו מרגיש אור הקדושה.

[וזהו מה שגם כתב רבינו על צוואת הריב"ש, שהמתרגם לא דקדק בתירגומו וכתב, בטעות ובשוגג, שהשכינה מתלבש בגוי ח"ו].

תכד דכל הזמן שהאור מלובש בכלי, הריהו מזכך אותו עד שהכלי הוא בחינת טפל אליו (מתרומם למדרגת האור). "על דרך משל בכלים גשמיים, שהכל הוא בטל וטפל לגבי היין שבתוכו. ולכן איתא במשנה, פרק

מצותיך, מצות מילה חלק ב', פרק א')^{תכה תכו}.

ולכן נמצא שהדברים הגשמיים שורשם מבחינת עולם-התוהו, ולכן הם בחינת מזון ומחייה את האדם (ונתווסף בו דעת מזה כמאמר: "אנא לא צלילא דעתאי עד דלא אכילנא בישרא דתורא"). ואילו נשמת האדם היא מבחינת אצילות - עולם התיקון - ולכן נשמה כלולה מכל המידות - וממילא יכול ומוכרח לבררם. ולזה כתיב על האדם "אחור וקדם צרתני" - שמצד התיקון שבהתשלשלות, הרי שבחינת אדם יותר גבוה (כי בחינת בהמה נפלה למטה מאד). מה שאין כן במקורם ושורשם, נפש הבהמית היא מעולם התוהו (במדרגה גבוה "לפני מלוך מלך"). וכמו שאנו רואים שכח הבהמה גדול יותר מכח האדם. רק שלמטה - בהשתלשלות - עולם התיקון גבוה יותר, כי בהמיות "נפלו" בשבירת הכלים והם למטה מטה דווקא.

ולכן אחרי ירידת הנשמה בגוף שעוסק כו' ואחר כך היא שבה ומבררת^{תכו}. כי אחר

אבני שוהם

תכה והנה, על ידי השתלשלות העולמות, מוסתרת בו כל כך עד שהוא "מלא קליפות וסטרא אחרא" הי' צורך ב'שבירה', שהיא מביאה לנפילה וירידה בדילוג גדול, מעולם שכולו קדושה, לעולם הקליפה, שהוא הפכי בתכלית,

ואין שום ערך ודמיון ביניהם.

תבוועוד ראה באות ה' במילואים.

תבזולכן בחינת בעלי תשובה בחילא יתיר, "בכל מאדך", בלי גבול - למעלה מהכלי, שבא בהתגברות יותר. כי אחרי שנברר הניצוצות שנפלו בשבירת הכלים על ידי שצעק ליבו אל ה' דווקא (אחרי עסקו בעניינים גשמיים ובהמיות), אזי אז יתרון האור מן החושך.

כי אחרי שזבו אל ה', אז גם בהמיות עסקו ומאכליו שאכל, על ידי זה יש לו כח לעבוד

כמו על דרך משל שלא יתכן כלל שחכם גדול יוריד ויצמצם סברא שכלית כל כך עד שאדם יוכל למששה בידיים, שכל הירידות והצמצומים לא יועילו להפוך שכל שהוא מציאות רוחנית למציאות גשמית.

וכך בנמשל, שלא יתכן אשר מעולם של קדושה ישתלשל עולם של קליפה, ולפיכך, כדי שייברא עולם גשמי, שהחיות האלקית

אבן־הראשה

כך כשמתפלל לה' לברו, אזי נתבררו הניצוצות שנפלו בשבירת־הכלים מעולם התוהו ונתעלים ונתבררים. ואז במקום שבעלי תשובה עומדים שם, צדיקים גמורים - מעולם האצילות - לא יכולים לעמוד. כי עולם התוהו יותר גבוה "לפני מלוך מלך לבני ישראל", רק שנפלו בשבירת־הכלים. ואחר כך כשנתעלים, אז צדיקים גמורים אי יכולים לעמוד.

וכידוע הכלל דגילוי כוחות נעלמים שבנפש הוא על ידי המנגד דווקא. וכמו שאנו רואים בשכל, שעל ידי איזה קושיא או שאלה, דווקא על ידי זה מתגלה כח הנעלם מן המשכיל (שבא לאמיתיות עומק השכל דווקא, דהיינו כשמתעכב בזה ועיכוב בכמה קושיות והעלמות ולא כמו שתפס העניין בסקירה ראשונה). ואז מוציא כח הנעלם שבכח שכלו - שבא לעומק הכוונה הנעלמת שבהשכלה זו.

וכמו בן בכדי לגלות עומק עצם הנפש הוא על ידי הסתר והעלם הגוף דווקא. כי כשהייתה הנפש האלוקית למעלה - בבחינת דביקות תמיד באלוקות - ואז ירדה ונתלכשה בגוף ונפש בהמית שמעלים ומסתיר וסותמים כל דרכי הילוכה בקודש - שאינה משגת עוד השגות שהשיגה למעלה - ומכל כל שכן שאין מרגשת האור האלוקי בנפשה. והנפש הבהמית והגוף אינם מניחים לה, ומראים לה כל התאוות ותענוגי עולם הזה ומתאוים לזה וכו'. וכשהנפש האלוקית מתבוננת בזה (ער חאפט זיך) מתמרר בנפשו מאד וצר לו מזה מאד. ומתגבר בכוחות העצמיים שלו דווקא, ובוקע ושובר חושך הגוף ונפש הבהמית ויוצא מגדר הגבלת הכלי

אבני שוהם

שטרוד כל היום בפרנסת מזון, אבל בני ישראל עם קרובו - בחינת מהותו ועצמותו, מזה תתלהב נפשו מן החושך אשר הוא שם ביתרון האור ובהתגברות בחילא יתיר לדבקה בו יתברך. בבחינת "ועמך לא חפצתי" כו'.

אתה', גם מחמת התבוננות ובחושך אשר הוא שם - אז נתעלה הכל למקורם ושרשם שבעולם התוהו (לפני מלוך מלך). אך בהשתלשלות, עולם התיקון גבוה יותר. ולכן אחר כך על ידי התבוננות בתפילה, איך

למעלה ומטעם ודעת לגמרי. וכמו מי שמציל עצמו מן המיתה, שזה על ידי כוחות עצמיים של הנפש למעלה מן הטעם ודעת. ומשליך חייו מנגד ונמשך לאלוקות דווקא, למעלה מטעם ודעת לגמרי (מה שלא נמצא אהבה כזו, בחינת רצון ומרצה והמשכה, בנשמה קודם התלבשותה בגוף).

אלא רק שעל ידי הגוף והנפש הבהמית בא לעבודה רק בבחינת העצמיות, שלמעלה מטעם ודעת, אך לא בבחינת הרגש כלל הטוב טעם באלוקות. שריצה זו - בכוחות עצמיים - כמי שמציל עצמו מן המיתה ובורח למקום החיים, הרי עיקר הסיבה הוא ההצלה וגם עכשיו אינו מרגיש אור אלוקי בנפשו כי אם המיצר והסתימה דווקא.



ירידה ושבירה

מבואר שהשבירה לא הייתה כי אם רק בז' מידות דנקודים, אבל בבחינת חב"ד שם לא הייתה שבירה. וכמו שכתוב: "ימותו, ולא בחכמה" - שרק בבחינת חיצוניות חב"ד ירדה למטה - רק בבחינת ירידה והשפלה, אך לא בחינת שבירה^{תכח}.

וההפריש בין ירידה (מירידת חב"ד) לבין שבירה (שבירת־הכלים מהז' מידות) יובן על דרך משל מהתיבות: "ברוך שאמר והיה העולם". שהעולמות נתהוו בדיבור (אחד).

והנה, האותיות והתיבות הם כלים אשר בהם שורה השכל, אך כשיתפרדו האותיות - להיות כל אות ואות בפני עצמו - זה נקרא "שבירת־הכלים". משום שכעת, אין באותיות - כשהם כל אות בפני עצמו - שום שכל. ומכיון שאין בהם שום אור־השכל עוד, לכן ממילא אינם נקראים בשם כלים עוד. וזהו שבירה.

על כל פנים, אין דומה אותיות שהיו נפרדים מלכתחילה (ושממילא לא האיר עליהם אור־השכל מעולם), לבין אותיות שהיו מצורפים באופן שהאיר עליהם אור־השכל ורק אחר כך נתפרדו. מצד שכאשר כן היו האותיות מחוברים יחד, היה ממילא מאיר באותיות אור־השכל בשלימות, והיו כבר בחינת כלים. ולכן, גם אם יתפרדו כעת, מכל מקום מעט הארה־חיצונית מהשכל שהאיר עליהם נשאר באותיות גם אחר הפירוד (כמו הרשימו הנשאר על הקלף גם אחר שנמחק הכתב, כן מצד שכשהיו האותיות מחוברים יחד היה מאיר באותיות

בשלימות אור-השכל, לפיכך גם אחר היפרדם נשאר בכל אות מעט רשימו מאור השכל הזה). שכן, אם האיר עליהם אור-השכל, הרי שהאותיות היו בכמות ובמידה הנכונה, ורק שהיו בצירוף נכון - והכל בשלימות. ואילו כעת רק נפסד הצירוף הנכון, אולם מספר וסוג האותיות הוא ישנו (ועל כן ממילא יכול לשוב ולצרף מן האותיות באופן שישוב ולהחיל אור-השכל בנקל, מחמת שכבר ישנו בהם רשימו).

בן הוא למעלה, מצד שקודם השבירה היה מאיר בחינת חב"ד ב'ז' הכלים מהמדות דתוהו, לכן גם אחר שבירתם - מחמת שלא יכלו לסבול את האור ונשברו הכלים ונתסלקו האורות לעצמות - אעפ"כ מעט מן אור החב"ד (השכל) נשאר בבחינת רשימה גם אחר שבירתם ונפילתם למטה. ולכן מובן שאף חיצוניות חב"ד ירד עם הכלים השבורים למטה.

ועל בן זכר כ"ק אדמו"ר הזקן בספר התניא קדישא בנפש-האלוקית לשון ספירות דווקא, מחמת שנמשכה מעולם-התיקון (דשם מ"ה בנימטריא אד"ם), בחינת-ברודים. ולכן גם זכר שם מקודם בחינת חב"ד ואחר-כך בחינת המידות (משום שהוא סדר דקדושה, דבנפש האלוקית בנינו מכל עשר-הכוחות שבקדושה, וסדר השתלשלות הוא מקודם הג' האימות ואחר-כך שמולידות ז' ימי-הבניין).

אולם מחמת שנפש-הבהמית מקורו מעולם-התוהו (דשם ב"ן בנימטריא בהמ"ה), שם הוא מעשר-נקודות - שהם רק הכתרים שביו"ד-כוחות - לכן נקרא בשם יו"ד-כיתרין דמסאבותא. ועל כן שם זכר קודם המידות, שמקור יסודו הוא רק מז' מידות דתוהו (כי השבירה לא היתה אלא רק ב'ז' מידות, כי זהו עיקר בניין הנפש הבהמית ולא היה שבירה בבחינת חב"ד. אך זכר לאחר-מכן מכלל חב"ד גם כן בנפש-הבהמית, מחמת שגם חיצוניות חב"ד ירד והושפל עם הכלים הנשברים מז' מידות).

וכזה גם יובן ההפרש הגדול בין הנפש-האלוקית לבין הנפש-הבהמית. והנה, הפילוסופים קראו לנפש-הטבעית דמדרגת-המדבר "נפש-המדברת" ו"נפש-המשכלת". אך בשם "נפש-המשכלת" נקראת בחסידות רק "עצם נפש-האלוקית" בלבד. כי עצם מהותה הוא התענוג מהשגת-אלוקות, ואילו המידות זהו דבר הנולד ממילא ומאליו. כי מצד התפעלות-השכל נולד ממילא אהבה ויראה בלב. כי "נר ה' נשמת אדם" - כמו טבע הנר ליכלל באש היסודי, כן טבע נפש האלוקית ליבטל ולידבק בה'. ומה דבקוּתה? זה השכלתה באלוקות דייקא. ואדרבה, אין הכוונה בהשכלה זו לבחינת "ובכן" - דהיינו, שיתפעל מזה באהבה או ביראה - אלא רק הכוונה לעצם ההתבוננות עצמה, זהו דבקוּתה^{תכט}. שזהו בלשון הזוהר בחינת "לאסתכלא ביקרא דמלכא" ולא יותר (רק התפעלות האהבה ויראה בא ממילא, והוא כמו מפל לעיקר השגתה באלוקות).

אולם, בנפש-הבהמית הוא ממשך ההיפוך לגמרי. דנפש-הבהמית עיקר מהותה התפעלות-הלב דווקא, ובתשוקה מורגשת לכל התאוות, כמו הבהמה (ואף שאין לה דעת לידע בטיב הדבר או בהיותו טוב או רע לה). שזהו החוש אצלה נקרא טבעיות-הבהמית. והרי לדבר הטבעי אין צורך שום התבוננות בדבר. וכמו בנפש-הטבעית, אין שייך שום התבוננות שירצה לחיות ולא ימות, כן הוא טבע נפש הבהמיות לחשוק לכל מיני-תאוות^{תל}. נמצא אם כן מובן שבנפש-הבהמית עיקר בניינו

אבני שוהם

לד). וזה גם שכתב בספר התניא ש"המידות הם לפי ערך השכל" - אין כוונתו להתפעלות המידות, אלא רק כמו שכתב בסמוך כי הקטן חושק ואוהב דברים קטנים לפי ששכלו קצר להשיג דברים יקרים מהם. וכשיגדל יתאוה לדברים נעלים יותר, כפי שיבין אז שכלו. אולם בכל פעם ההתפעלות לא תתחיל

תכט כמו שהייתה למעלה בגן-עדן העליון עטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה (ומגלים להם סודות-התורה - שמשכילים באלוקות).

תל רק שנפש-הבהמית שבאדם מברר בשכלו מה שראוי לחשוק, אך גם באדם ההתפעלות לא נולד מן השכל (רק שהשכל מראהו מה טוב

הוא התפעלות התשוקה - כמו בחינת בהמה - ורק שאין ההתפעלות נולד מן השכל (אלא אור־הכתר עובר בחב"ד רק על דרך מעביר ישר למידות, כדי שהשכל יודיעהו מהו הדבר הטוב. כמו שמראין לבהמה דבר מאכל המתאים לטבעה ותיכף כשתראהו רצה אחריו).

אבני שוהם

משכלו, אלא רק ממידותיו ורק שערך
ההתפעלות יהיה רק עד ערך שכלו באותה
העת. כי באמת אנו רואים ההפך ממש,
שהקטן יתפעל יותר במידותיו מאשר הגדול
בדעתו, משום שבאמת השכל הוא בחינת
קרירות ומנגד להתפעלות (כי באמת עצם
התפעלות המידות שבנפש הבהמית אין שייך
כלל לשום שכל, אלא לטבען. והרי שם "טבע"
הוא שם־המושאל לדבר שלמעלה מטעם
ודעת).



זה לעומת־זה

נודע, הפירוש הפשוט "מזה־לעומת־זה" הוא שהשתלשלות הקליפות צריך להיות בשווה כמו השתלשלות דקדושה.

ובקדושה מצינו שכל מי ששורשו למעלה באצילות ממדרגה גבוהה, כן יהיה מהות התלכשותו בגוף - בעולם־הזה - בעילוי המדרגה יותר מזולתו (ששורשו נמוך במדרגה). היינו, בעשר־ספירות דקדושה הכתר הוא אור גדול וחזק יותר מהחכמה, והחכמה מבינה וכיוצ"ב עד בחינת המלכות שהוא כבר במיעוט האור (עד ש"רגליה יורדות מות", דהיינו שגם הקליפות יכולים לינק ממנה)^{תלא}. והטעם לכך, הוא כידוע שעולם־האצילות הוא המקור והכח לנפעלים - כי עשר־הספירות דאצילות הם בלי־מה (פירוש, בלי־מהות עדיין). היינו, חכמה־דאצילות אינו מהות־חכמה כלל, אלא רק שהוא מקור־להתהוות חכמה דעולמות־בי"ע (וכן חסד וכיוצ"ב). אם כן, נמצא שבקדושה כל שבמקור נשפע ממדרגה גבוה יותר, כי יהיה גם כן ערך־הנפעל. דהיינו, בקדושה שווה המטה עם המעלה.

ובמסאבותא הוא ההיפך ממש מסדר השתלשלות עשר־ספירות דקדושה. שבסדר השתלשלות הקליפות כתר־דקליפה אינו כח חזק כל כך כמו כיתרין־דמסאבותא התחתונים (במדרגות חג"ת ונה"י דקליפה) עד שמלכות דקליפה - שהיא המדרגה התחתונה מכולם - היא קליפה חזקה ביותר מכל היו"ד כיתרין העליונים במדרגות. וכן בכל ד' עולמות אבי"ע - הקליפה שהוא בעולם הרוחני יותר היא דקה ביותר, ואילו בעולם שהוא במדרגה התחתונה הקליפה שם

אבני שוהם

תלא כמו נשמת אברהם־אבינו ע"ה - היה במדרגה יותר גבוהה ממדרגת שמואל־הנביא, מאור החסד דאצילות, ולכן היה בגופו שהיה מבחינת נה"י דאצילות, וכדומה לזה.

קשה וחזקה ביותר (כמו בעולם האצילות כתיב: "לא יגורך רע" - היינו, שאין שם קליפה כלל, אלא רק מקור לקליפה חזקה עד שמיעוטו רע. ובעולם היצירה כליפכ יותר חזקה עד שהיא חצי רע, והעשיה - שהיא במדרגה התחתונה שאין למטה ממנה - הוא רובו רע)^{תלב}.

ויובן הטעם לזה הוא שכידוע מציאות הקליפה הוא מהסתר הקדושה. והנה, הסתר דקדושה הוא הכלי. ובהיות שבעולמות העליונים - כמו בעולם האצילות - הכלי אינו מסתיר כל-כך על האור (כמו שכתוב: "איהו וחיוהי וגרמוהי חד - היינו, שהכלי מיוחד ובטל לאור, ורוצה לומר שהכלי הוא בביטול גדול לאור) - וידוע שמקור הקליפה הוא רק מהסתר הכלי - לכן כתיב על עולם האצילות "לא יגורך רע"^{תלב}. אבל בעולם הבריאה - שהכלי מסתיר על האור - לכן יכול להיות מצד ההסתר מיעוטו רע, ועד שבעולם העשיה - שהכלי מסתיר לגמרי על האור - לכן יכול להיות רובו רע.

ויובן זה לעומת-זה בנפש ובעיקר ההפרש בין הנפש האלוקית לבין הנפש הבהמית (ויוסבר זה גם בקיצור-נמרץ על דרך העבודה). כידוע, שנפש הוא בחינת קומה-שלימה, דהיינו שיש בו בחינות חב"ד (מוחיז) חג"ת וגו' (מידות)^{תלד}. והנה, יש

אבני שוהם

| | | |
|-------------------|--------------------------------|--|
| תלב | והנה מובן שגם בכלל בעולמות סדר | ביותר. |
| השתלשלות | הקליפות הוא להיפך | אולם בכל זאת מאחר שיש שם כלים, |
| מהשתלשלות | דקדושה. שבקדושה - | ישנו קליפה בדקות דקות. בבחינת "ושם |
| בעולמות העליונים | הרי הקדושה בריבוי | פלגשו ראומה" - שאומרת "ראו מ"ה" - ראו |
| אור, ואילו | בעולמות התחתונים האור | דרגת הביטול שלי, כיצד אני בטלה. וסוף סוף |
| | במיעוט אחר מיעוט. | היא בחינת מ"ה ומציאות, רק שבטלה. |
| ואילו בקליפה | הוא להיפך - בעולמות | דהיינו, שיש מי שבטל. |
| העליונים | הקליפה היא במעט ובביטול, | תלד ואדרבה, בגלל שחפץ באדם-ישראל |
| ובעולמות התחתונים | הקליפה הוא בריבוי | שהוא בציור כזה, ממילא גם הספירות הם |

אבן-הראשה

בנפש האלוקית בחינת-שכל, ונקרא "שכל-אלוקי", וכן חג"ת נה"י ונקרא "מידות דקדושה" כו'. וכן - להבדיל אלף אלפי הבדלות - בלעומת-זה^{תל}, ועיקר ההבדל שבנפש-הבהמית סדר-ההשתלשלות הוא בהיפוך.

דהיינו, בנפש-האלוקית השכל הוא אור חזק ביותר - יותר מכל כוחות הנפש - ולכן נקראת הנפש-האלוקית (בפרטות) בחס "נפש-המשכלת" דווקא^{תל}. ויובן שזאת מצד שכח-השכל מיוחד ביותר בעצמות-הנפש - יותר משאר כל הכוחות - ולכן אורו רב יותר, מחמת שאין הכלי מסתירו כל כך. מה שאין כן באור-המידות שהכלים מסתירים ומגבילים הרבה יותר, ולכן נקרא בשם "מידות" (מלשון שהם במידה ובשיעור, וכן מלשון מדים, שהם כבר כמו בחינת מלבושים, אמנם מחוברים). וכן כוחות השייכים כבר לעשייה, הם בקמנות אור יותר מצד הגבלת-הכלי.

ואילו כוחות הנפש-הבהמית הוא להיפוך ממש. דהיינו, שעיקר תוקף הגילוי הוא בכוחות-הנמוכים דווקא (כלומר, במידות ועשייה גשמית) ומאידך, כח-השכל שבנפש-הבהמית הוא חלוש ביותר. מצד שעיקר תוקף הקליפה הוא מהסתר הכלי.

ויובן זה גם בסדר העבודה: שכלי-השכל מנפש-האלוקית היא בביטול גדול לאור-השכל, לכן שכל מנפש-האלוקית הוא בביטול גדול לאור השכל,

אבני שוהם

| | |
|---|--|
| בציור כזה (בכדי יהיה "התלבשות" אלוקות | בכללות - "נפש-המשכלת" (או "נפש |
| באדם-ישראל דווקא). | המדברת". ואילו לאלוקות - בכללות - קראו |
| תלך בכדי שנפש אלוקית תוכל לברר את | "החכמה-העליונה" או "שכל-פשוט" דווקא. |
| הנפש הבהמית באופן פנימי. | וידוע ומפורסם מחלוקת הרמב"ם והמהר"ל |
| תלובזה יומתק מה שגם החוקרים קראו לנפש - | בזה. |

ומשכך ממילא ומאליו שכל מנפש הבהמית הוא בטל לגבי שכל מנפש האלוקית. נמצא, איפוא, כאשר צריך האדם להתגבר כוחות נפש-האלוקית על כוחות נפש-הבהמית, אי אפשר שיתגבר כח המעשה מנפש-האלוקית על כח המעשה מנפש-הבהמית (מצד שבמדרגות התחתונות - כוחות נפש-הבהמית הם בתוקף יותר מכוחות נפש-האלוקית). וכן מידות כנגד מידות, כנ"ל. רק עיקר ההתגברות נפש-האלוקית הוא דווקא בהתבוננות השכל. כי עיקר תוקף נפש האלוקית הוא בכח השכל דווקא, ואילו עיקר חלישות הכח בנפש-הבהמית הוא דווקא בהשכל. ולכן אז בקל ינצחנו.

*

ובמו בן בהשתלשלות הקליפות הגשמיים - בגוף העולם-הזה - ממקורם, יהיה שפע הקליפה הנפעלת, לפי ערך מקורה מכח הפועל שלהם (למשל, מבחינת חו"ב דקליפה-דאצילות נמשך שפע חכמה-יוונית באנשי-יוון, ואילו מבחינת ז"א דקליפות-דאצילות נמשך שפע מידות-רעות בגופים בעולם-הזה). דהיינו, יש התאמה בין מהות המקור לבין מהות הגילוי. דהיינו, גילויים בעולמות הם בשווה - הקליפה לקדושה.

ולבאורה, כמו בקדושה, גם כן הקליפות - כמו שהם ברוחניות למעלה - הבחינה הגבוהה (כמו בחינת הכתר והחכמה) הם עדיין בבחינת ביטול-לאלוקות ועל כן אין כח-הקליפה חזק כל כך, מה שאין כן במדרגות הנמוכות - כמו המידות והמלכות דקליפה - מצד הסתר הקדושה, נתחזק כח-הקליפה והוא חזק ביותר. ולפי-זה קליפה הגבוהה דקה ביותר, ואילו הקליפה התחתונה גסה ביותר.

אך, בהשתלשלות-הקליפות למטה, הנה יהיה המטה בהיפוך (ביחס-הפוך) מלמעלה ממקורם. דהיינו, הקליפה הגבוהה הדקה ביותר במקורה, כשתשלשל

אבן־הראשה

למטה היא תהיה בנחיתות המדרגה ביותר. ואילו הקליפה הנמוכה יותר במקורה, כשתלשל למטה היא תהיה בעילוי המדרגה יותר. והטעם לזה הוא לפי הכלל, שכל הגבוה יותר נופל למטה מטה יותר. כמו אבן הנופלת מעל חומה־הגבוהה, תשקע עמוק יותר באדמה. ולפי־זה קליפה הגבוהה דקה ביותר, ואילו הקליפה התחתונה גסה ביותר^{תלו}.

זוהו פירוש "זה־לעומת־זה" - כמו שבקדושה גילוי הכתר והחכמה הוא הארה חזקה בעולמות ואילו המידות והמלכות אין אורם חזק כל כך - כן הוא בקליפה גם כן. וזהו פירוש הפשוט מזה־לעומת־זה - בשווה. וזהו כמו שהם במקורם למעלה.

הנה כי כן נמצא, שלמעלה - במקורם ברוחניות - סדר השתלשלות הקליפות הפוך מסדר השתלשלות הקדושה. ובנפילת הקליפה למטה - בגשם עולם־זה - הוא בשווה לקדושה.

ויובנו ב' הבחינות הללו בנפש - דהיינו, בנפש־האלוקית ובנפש־הבהמית.

אבני שוהם

המקדש הראשון, ובגלות יוון היו כל הצרות הקשות כידוע. אך בגלות אדום וישמעאל - שהם מבחינת נה"י דקליפה - אין הרשעות כל כך, אלא רק שעבוד הגלות לבד.

תלזכמו קליפת נבוכאדנצר שנאמר עליו שהוא "רישא דהבא", שהוא כתר דקליפה. ויוון הוא חכמה דקליפה. אך אדום הוא בחינת "רגלוהי דנחש" (ריש מדרש אסתר). אך הנה נבוכאדנצר הרשיע מאד והחריב את בית



שורש מקורו

הנה, כל דבר צריך להיות שורש למעלה^{הל"ה}. ונודע, שכל דבר שבעולם שמביאים אותו לשורשו, יכולים לעשות בו השתנות ממה שהיה מקודם^{הל"ט}. ושורש הכל הוא בחינת "אין" - כנודע, שבחינת אין היא המייחדת את הכל, שהוא חומר היולי - והוא בחינת החכמה (וכמו שכתוב: "כולם בחכמה עשית"). פירוש, על ידי שמפסיד את צורת הדבר מכל וכל, משיבה לשורשה - חומר היולי - ואז יוכל לבוא ולהתגלות בדבר איזה כח חדש וממילא לשנותו.

וכן באדם, כשהמידות דבוקים בדברים גשמיים, הם ענפים מפורדים, כידוע. כי מה שאוהב, אינו מתיירא ממנו; ואילו מה שמתירא ממנו אינו אוהב. אך כשיביא האדם את עצמו לשורשו, דהיינו לבחינת "אין" - שמקטין את עצמו, כמו החכמה שמקטנת את עצמה כמו האות יו"ד - אז יהיה בו השתנות המידות.

אבני שוהם

תל"ה כמו שאמרו רז"ל: "אין לך עשב למטה" תל"ט וידוע המשל המפורסם בכל ספרי כו' (בראשית רבה י' ו', זוהר חדש א' קנ"ו החסידות בזרע חיטה שרוצים לשנותה ולעשות ממנה כמה וכמה חיטים, הרי מביאים אותה לשורשה - שהוא כח הצומח שבקרקע - וגם לא תצמח עד שירדו גשמים, תירקב ויפסידו צורה הטבעית, ותבוא לבחינת אין - שהוא חומר היולי - בחינת חכמה. והנה אז יוכל לבוא בה כח הצומח ויצמח ממנה כמה וכמה חיטים.

וכו. ואמרו עוד: "כמה מה שיש ביבשה יש בים" (חולין קכ"ז ע"א). וכן ע' נפש היו שרוש וכללות מכלל ישראל וגם להם יש שורש ומקור והם שבעה רועים (סוכה נ"ב ע"ב). והנה לעומת זאת יש גם בחיצוניות ע' אומות, וכללותם ז' עממין שבארץ ישראל.

האהבה והיראה וכיוצא בכל אלו, הכל להשם יתברך לבדו. וכאשר הם דבוקים לה' יתברך הם הכל באחדות, כנודע שבחינת אי"ן היא המייחדת הכל. אך אי אפשר לבוא למדרגת חכמה, עד שהוא בבחינת יראה, כמו שאמרו: "כי אם אין יראה אין חכמה" כו'.

ענף השורש הוא הסיבה הכללית לכל המעשים שלפניו, והם כולם מקבלים ממנו. וזהו שסוף מעשה במחשבה תחילה. על דרך משל שעלה לאדם במחשבתו לבנות לו בית לדור בו, ואחר כך בונהו ודר בו. הנה, כל המלאכות שעשה מתחילה עד גמרו - אע"פ שהם קדמו להתגוררותו בבית בפועל ובמעשה - אבל במחשבתו, דירתו קדמה לכל. ואחר כך כדי להשלים מחשבתו, נתעייץ במחשבתו האיך יעשה כל המלאכות עד שיגמור הבית וידור בו, כפי שעלה במחשבתו מתחילה.

וכמו שבענף אי אפשר להיות אלא מה שהיה בשורש בהכרח, אי אפשר להיות מתנגדים זה לזה. ואילו היינו יכולים להמשיל שיש אצל השורש רצון, היינו אומרים שאי אפשר להיות ברצון הענף אלא מה שיש ברצון השורש. כיוון שכל מציאותו נמשך מהשורש דווקא, ורצון הענף הוא מרצון השורש - אם כן אי אפשר להיותם מתנגדים זה לזה. כי אי אפשר שיהיה להתחלת המעשה מתנגדים לסוף המעשה, שהוא שורשם.

וכן על זה הדרך, כיוון שהאדם הוא תחילת המחשבה לכל העולמות, אם כן הוא שורש להם. לכן אי אפשר להיות ברצונם, אלא מה שברצונו לבד. לכן מצינו אצל רבי חנינא בן דוסא שהיה מוריד גשם ומפסיקו ברצונו לבד. שהיה מגלה רצונו לפני השם יתברך, והטעם הוא כנ"ל.



כלל זפרט

הנה, "בעשרה מאמרות נברא העולם" - ותירצו רבותינו שתיבת "בראשית" נמי מאמר הוא, ופירשו שהוא "מאמר אחד" ועניינו שהוא "מאמר-כללי" (אע"פ שלא נאמר בו "ויאמר")^{תמ}.

דהיינו, שכולל כל עשר-המאמרות יחד בהעלם. וזהו שתרגם הירושלמי "בחכמתא" (שהוא מאמר אחד כללי), ובתרגום אונקלוס תרגם "בקדמין" (כי עיקר המאמר כללי הוא בחינת א"ק). וזהו "במאמר אחד יוכל להיבראות" - בכלל - ואחר-כך נפרטו בהט' מאמרות.

כלל זפרט הוא על דרך משל ממחשבה ודיבור (שמחשבה הוא כלל ואילו דיבור הוא פרט). שבמחשבה יוכל האדם לחשוב איזה שכל שלם ברגע אחד, מה שאחר-כך יצטרך לגלות בדיבור לזולתו בכמה וכמה דיבורים וצירופי אותיות ובזמן ארוך ורב. וככל שצריך להסביר השכל לבר-שכל קטן, כך יצטרך להמשיך ולפרוט כל הפרטים שבשכל ולהסביר בריבוי-פרטים ובריבוי-הסברים והצעות, ולפעמים גם להלביש במשלים וחידות וכו'. אך במחשבה, הריהו הכל ברגע אחד וגם לא צריך צירופי-אותיות. והנמשל מזה למעלה, שבבחינת מחשבה העליונה - היינו, מה שעלה שם כל העולמות הוא בבחינת כלל - ואחר-כך נפרטו בדרך-פרט בדיבור-העליון.

אבני שוהם

| | |
|------------------------------------|-----------------------------------|
| השמים והארץ (והוא מפני שכל הנבראים | תמובזוהר חדש א' (בתוספתא דבראשית) |
| שורשם מעשר-הספירות). והכל כלולים | נכללים בפסוק זה גם כל עשר-הספירות |
| במאמר אחד כללי, כאמור. | (מכתר ועד מלכות), ובהקדמת הזוהר |
| | ובמקדש-מלך גם כולל הנבראים, וצבא |

אבן-הראשה

והנה הכלל איננו סך-כל-פרטיו בקיבוץ כל חלקיו יחד. כי אם הוא מציאות אחרת נעלמת וגבוהה - בחינת "תוהו" והיולי - עד שמתהה בני-אדם, מצד כל הריבויים שיכולים לבוא ממנו, מה שהוא כולל בעצם. ולא יכולים להבין מצד הריבויים מהותו עדיין, שהיא תהיה עדיין מהות נעלמת.

אם כן נמצא שהכלל-הזה הוא רק בחינת "ממוצע" בין בחינת האיין-והאפס לבין הפרט. וביאור העניין הוא שבחינת "מאמר-אחד" הוא הבחינת הממוצעת בין אור האיין-סוף לעולמות.

ודע, כי "כלל" הוא הנקרא כן בלשון-החוקרים, אולם בלשון-המקובלים הוא הנקרא "שורש". ובלשון החסידות נקרא "ממוצע" (ובפרט לבעל "אור החכמה", לתלמיד הבעש"ט והרב-קהת).



בחינת ממוצע

כל שני הפכים - בהכרח - שיהיה "ממוצע" ביניהם, לחברם. והנה, אי אפשר להיות בחינת הפכים יותר מאשר גבול ובלתי-גבול. ונלאו החוקרים להבין איך אפשר שמאור האינסוף הבלתי-בעל-גבול ובלתי-תכלית לגמרי, יהיה מציאות הגבול והתכלית. וביארו שבהכרח שיהיה ממוצע ביניהם.

וביאר בזה רבינו האריז"ל (על יסוד הכרעתו במחלוקת המקובלים לענין בחינת-הכתר) שיש ממוצע בין אור אינסוף לעולמות הנמצלים. ובדימיון למה שביאר הרמב"ן בפירושו על התורה בפרשת בראשית^{תמא}.

ובעולמות הוא בחינת כתר בכלל. שהוא הממוצע בין אור אינסוף לעולמות. וכולל את כל העולמות בכח, וממנו יצאו מן הכח אל הפועל. והוא בעצם אין בו צורה עדיין. ולכן נקרא הכתר "תוהו" - פירוש, שמתהה בני-אדם, שאינם יודעים לקרוא לו שם (מצד הריבוי מה שהוא כולל). כי כל שם הוא מתאר את הדבר והריהו ממילא מגביל אותו. ושייך השם רק בדבר שיש לו צורה. מחמת שכל צורה הוא גבול-שנצטייר בצורה זו דווקא, וצורתו מוכחת עליו (ולפי האופן הזה יקרא בשמו).

ומובן שזה שייך רק בבחינת גילוי-אור (שכל גילוי, בהכרח שיהיה לו איזה ציור באיזה אופן נתגלה). אך בחינת הכתר - בכלל - שכוללם כולם בכח -

אבני שוהם

| | | |
|-------------------|-----------------------------------|---|
| תמא | שראשית הבריאה שנברא מן אור אין | לקבל צורת ארבעת היסודות ולהוציאם מן |
| סוף | (בחינת אפס המוחלט) הוא שנברא יסוד | הכח אל הפועל. והוא בעצמו אינו לובש צורה |
| דק - אין בו ממש - | והוא כח ממציא מוכן | כלל וכו'. |

בהעלם - ואין שום גילוי ושום צורה עדיין (ולזאת לא יתכן בו שום שם עדיין. כי כידוע ששם הוא מגביל וגם עושה צורה). ואע"פ שכתר אינו נתפס בשום צורה, מכל מקום הוא בחינה שנמצאת מאור אין-סוף, אלא שנמצאת בבחינה-כללית עדיין (בדרך-כלל), לתכלית (כדי) שאחר-כך יבוא מן הכלל הפרט (ונתגלה בהכוחות)^{המב}.

ויובן עניין הממוצע ממשל עניין מציאות-הזמן. עיקר מציאות-הזמן הוא בעולמות ב"ע, להיותם נבראים מוגבלים בזמן ומקום. וגם בבחינת מלכות - מקור לעולמות ב"ע - שייך הזמן: "ה' מלך, ה' מלך, ה' ימלוך לעולם ועד" - עבר, הווה ועתיד. אמנם למעלה מזה - בעולם האצילות ממש, ואין צורך לומר בעצמות אור אין-סוף עליו נאמר "אני הוי' לא שניתי" - אין שייך עניין הזמן^{המב}. אם כן כיצד שייך לומר באצילות "סדר-זמנים" וכי שש-המידות (בחינת "יומין") להיות בחינת שורש

אבני שוהם

אלף שנין בעולם הזה. ובאלף הראשון האיר בחינת החסד והיו ניזונין בחסדו של הקב"ה וכו'. והיינו, כל אלף כלולים, דכל שנה כולל שס"ה ימים, וכל יום כ"ד שעות וכו').

ומשכך נמצא, כי שש שנים אצלנו למטה, נחשב במדרגה קצת יותר עליונה נחשב כשנה אחת בלבד. ובעולם עליון יותר הם נחשבים רק בחינת שישה ימים בלבד, ועד שבעולם האצילות שית אלפי שנין נחשבים כשישה ימים בלבד. [ולהפך, דלמטה מעולמנו - כגון בעולם הנמלה - יום אחד נחשב כשבעים שנה, כמאמר המדרש].

הנה כי כן, המידות דאצילות הם בחינת שורש הזמן (ועל זה אמר במדרש רבה "מלמד שהיה סדר זמנים קודם לכן, היינו באצילות כו').

הנה, יש לומר בעניין דכתר שכל הכוחות כלולים שם כמו 'עקודים'. שהוא עקוד בכלי אחד (ראה ע"ח שער ו' - שער העקודים - פ"א, תו"א נח י' ע"ג ואילך; אור התורה נח ח"ו תת"רס"ח ע"א).

והיינו, שכל הכוחות מתאספים אל מקום אחד שכוללם והוא המחברם, וכל אחד ואחד בהעלם (כידוע, כל עניין זה בעניין עקודים - עקודים בכלי אחד).

תמונה וכמו שכתוב בזוהר על פסוק "כי ששת ימים עשה" - שהם שש מידות העליונות מהן נמשכים להוות העולמות ומזה נעשה בעולם שלמטה שית אלפי שנין (דיומא של הקב"ה אלף שנה למטה, דהיינו מה שהוא למעלה יום אחד הינו המשכה אחת שנעשת למטה

ומקור לבחינת הזמן במלכות ובעולמות בי"ע.

והעניין, שבאצילות, אופן ירידת והמשכת-האור שמאיר שם - בקדימה ואיחור, לא בזמן אלא במה שנמשך ונתפשט ונצטמצם - הוא בחינת מקור ושורש שמזה נעשה לבחינת הזמן במלכות ובעולמות בי"ע. דהנה, באצילות, כאשר נמשך מאור אין-סוף בחינת החסד, הרי לא היה מקום לספירת הגבורה. וכאשר נפסק ספירת-החסד אז נמשך מידת-הגבורה, ואז אחר-כך נפסק מידת-הגבורה ויכולה להימשך מידת-התפארת. הרי יש קדימה ואיחור - שאינו בזמן ח"ו, אלא מה נמשך ונתפשט ונצטמצם, שהוא העדר ההתפשטות - שיש לאחר על זולתו. וחוזר ונשנה, ונמשך מזה ונעשה עניין הזמן^{תמ"ד}. אך כל זה שייך כאשר נמשך בחינת גילוי-אור, והיינו בעולם האצילות (שהוא גילוי ההעלם), אבל למעלה מאצילות אין שם אף שורש הזמן.

והנה, בעתיק מצינו בחינת יומין, בחינת זמן, דכתיב: "ועתיק יומין יתיב" כו'. אך יש לומר, שהרי פירוש "עתיק-יומין" הוא דווקא "שנעתק ונבדל" מבחינת יומין. ואדרבה, מכל מקום מחמת שנעתק מבחינת יומין סוף-כל-סוף יש לו איזה שייכות לעניין יומין דייקא (וגם אמר "יתיב"). אך באמת שורש הזמן מגיע גם בבחינת עתיק - והיינו, להיותו בבחינת "כתר-פרטי" אל עולם-האצילות - ומכל מקום זהו בבחינת עתיק שמתלבש באריך-אנפין^{תמ"ה} (והיינו, בחינת ז"ת דעתיק. דזהו בחינת אור

אבני שוהם

| | | |
|---|---|---|
| תמ"ד | וכמו על דרך אדם שחי בזמן. והיינו, | מטי. מטי הוא בחינת התפשטות, ולא מטי |
| מפני שהחיות הוא ברצוא ושוב, והוא הדפיקו | דליבא ובנשימה דשאיפה ונשיפה וכו' - | הוא בחינת הסתלקות, ואחר כך חוזר |
| שמתפשט ומסתלק וחוזר מתפשט - ומזה | נעשה עניין הזמן. כמו כן יובן בעניין אור | ומתפשט ונעשה מזה הזמן. |
| העליון, שנמשך למעלה בבחינת מטי ולא | | תמ"ה [בעץ חיים וברמ"ז - ב' פרקין תתאין |
| | | דנו"ה דעתיק ירדו בבריאה כו'. וזהו לצורך |
| | | תיקון פרצופי האצילות. ואחר התיקון חזר |

אבן־הראשה

שבעת־הימים, אך בחינת עצם עתיק - שהוא "כתר־כללי" לאצילות - הוא למעלה מהתלבשות).

אך בחינת עצמות אור אינ־סוף הוא למעלה מגדר־זמן לגמרי, ואיך יהיה התהוות הזמן מאור אינ־סוף שלמעלה מגדר הזמן. הנה, בהכרח שיהיה בחינת ממוצעת ביניהם, והממוצע הוא בחינת מדרגת א"ק, שנתחדש מאינ־סוף. והיא כוללת כל העולמות, ומבחינת א"ק - ממוצע זה - הם מתהווים [וכמו שכתוב בעץ־החיים דהתהוות כל העולמות הוא מבחינת הכלים דאח"פ (-אוזן, חוטם, פה) דא"ק].

אבני שוהם

א"א כו'.

עתיק ואסף רגליו למעלה בהשוואה עם רגלי



אדם-קדמון ומחשבה-הקדומה ואור-כללי

ל**באורה** שם "אדם-קדמון" הוא מורכב משתי-תיבות הופכיים: האחד - בחינת "אדם" הוא מורה שהוא מחודש (כמו שכתוב: "ויברא אלקים את האדם"), ואילו השני - שם-קדמון שולל את בחינת החידוש. ונמצא שהם ב' הפכים.

שבאדם כתיב: "בצלמו בצלם אלקים ברא אותו" - והיינו, שאדם שלמטה נעשה בצלם אדם-העליון עד בחינת אדם-דאצילות^{תמו}. ואדם-דאצילות הוא בחינת-אדם כמו שהוא בא"ם דייקא (שהא"ם הוא "קדמון-לכל-קדומים"). ולכן נקראת בחינה זו "אדם-קדמון" (שהוא מן אור הא"ם ב"ה). ובכללות העולמות מובן שנקרא "אדם-דבריאה"^{תמו}.

אבני שוהם

תמו וידוע, בכללות, שגם בחינת "אדם דאצילות" נקרא בכללות "אדם דעשיה". ומעל עולם האצילות יש בחינות כלליות אשר נקראים בכללות "אדם דיצירה" ו"אדם דבריאה". וכשם שהאדם שלמטה נעשה בצלם האדם דאצילות (דהיינו, בכללות אדם דעשיה), מכל שכן וכל שכן דבחינת האדם דאצילות (-הכוונה לאצילות הפרטית, שהיא עולם האצילות), נעשה מבחינה בצלם בחינת האדם שלמעלה ממנו.

והנה, בחינת "האדם העליון" שבצלמו נעשו בחינות האדם שלמטה ממנו זהו בחינת א"ק (אדם קדמון). היינו, בחינת אדם - כמו שהוא וגם גופא על א"ק איתא לכ"ק אדמו"ר הצמח-צדק, בדרך מצוות קל"ז ע"ב, שהוא יש מאין [והתהוותו הוא גם כן מאותיות

אבן-הראשה

לפיכך נקראת בחינה זו בתורת-החסידות בחינת "מחשבה-הקדומה"^{המב}. והיינו, מה שעלה במחשבתו יתברך לברוא את העולם (שכל העולמות שנתהוו כולם היו במחשבה זו). והיכן עלה מחשבה זו? באור אין-סוף, שהוא "קדום-לכל-קדומים"^{המב}. ונמצא, נקראת מחשבה-הקדומה, משום שעלה במחשבה זו כל מה שיתהווה אחר כך (יש שם בהעלם כל הפרטים, שיבואו אחר-כך בפועל), ומכל מקום הוא בחינה שנתחדש מן אור האין-סוף ב"ה. ועל כן היא "מחשבה-כללית" מחמת שאינה שייכת עדיין לבחינת דיבור כלל (ולכן שם אין קדימה לפרט אחד על השני, אלא כולם עומדים בהשוואה אחת לגמרי, ומכל מקום כל הפרטים כלולים שם, בהעלם).

ומה שמגלה אחר-כך בדיבור, אין זה כבר דבר חדש בעצם (כי כבר היה במחשבה, אלא שהיה בהעלם). אלא רק שבדיבור נתגלה מן ההעלם אל הגילוי בלבד כל פרט בקדימה ואיחור וכו', וזה שייך רק כאשר מתגלה כל פרט בפני עצמו (וכבר אין זה התחדשות אמיתית לגמרי מעיקרו). מה שאין כן בחינת המחשבה-הכללית היא

אבני שוהם

מדיבור יכול להיות כעין התהוות כמו שכתוב: "בדבר מלך שילטון", ועיקר ההתהוות הוא מעשיה דווקא ונמצא שהמחשבה רק גורמת ומסובבת להתהוות ולעשיה בפרט. אולם למעלה - תכף כשעלה במחשבתו וברצונו להוות - מיד נתהווה. וזהו שאמרו בזוהר: "במחשבה אחת נבראו כל העולמות" בכלליות, שיתהוו אחר כך בדרך פרט.

תמט והיא נמשכה מן העצמות, אור אין סוף שהוא קדום לכל קדומים, ומכל מקום מתחדשת מא"ס.

דטיהרו עילאה, שהם הרל"א שערים]. ומשום הכי גם על א"ק שייך לומר שהוא בטל לאור א"ס ב"ה שלמעלה מהאותיות [שהרי האותיות נקרא רשימו בלבד]. נמצא, אם כן, שקודם הבראם היה הוא לבדו הוא כמו כן לאחר שנבראו גם כן לבדו הוא. תמח ראו: תורה אור, משפטים, ע"ח ע"ב; מאמרי כ"ק אדמו"ר האמצעי, נצבים, ס"ע תתפ"ז ואילך.

וגם כי "לא מחשבותי מחשבותיכם" - דהיינו, שאין המשל דומה לגמרי לנמשל. שלמטה - ממחשבת האדם לא יתהווה מאומה, ואילו רק

דבר חדש לגמרי²³.

ויוֹבֵן זה על דרך משל באדם למטה - כשעולה ברצונו ומחשבתו לבנות "בית" על-דרך-משל, הרי במחשבה זו ישנו שם כל הפרטים איך שיהיה הבית (כי מיד שעולה במחשבתו עניין הבית כבר יש בהעלם שבאופן כזה וכזה דווקא הריהו רוצה הכל, על אבניו ועציו ואפרו וכו') - הכל יש שם במחשבה זו. אלא שעומדים שם בהעלם ואינו ניכר ונרגש עדיין כל פרט בפני-עצמו. ומכל-שכן שאין קדימה ואיחור לפרט אחד על זולתו, אלא כולם עומדים יחד בהשוואה אחת. וזהו המשל על "מחשבה-כללית", שכל הדברים עומדים שם בהתכללות ובהשוואה ללא שום קדימה זה לזה.

ואילן רק אחר-כך - כשמפרט מחשבתו בדיבורו - אז בא כל פרט ופרט בפני עצמו (שניכר ונרגש כל פרט, ובא בסדר והדרגה לפי אופן סדר בניין הבית). והנה, כך בא בדיבור, ואף גם למעלה מזאת במחשבה השייכת לדיבור - דהיינו, בחינת

אבני שוהם

דייקא הוא המקור ושורש לכל מה שבא אחר כך בבניין הבית בפועל. ונמצא מובן שהמחשבה הכללית היא הממוצע דייקא להביא המשכת אור הנפש לכל דבר ודבר, בדרך פרט. דמפני זה שעלה במחשבה בניין הבית, מזה בא אחר כך המחשבה, דיבור ומעשה בפועל, בדרך פרט.

ומה שעלה במחשבתו ורצונו לבנות בית הרי זה התחדשות, כי כאן ניכר עניין בניין הבית בדרך כלל על כל פנים. אבל קודם זה לא היה ניכר כלל.

הגם שבהכרח לומר שכבר היה נטוע ומושרש הרצון בעניין הבית הזה בעצם נפשו (נטוע ומושרש בעצם הנפש) - דאם לא כן מאין נתעורר המחשבה כללית זאת - והאמת כן הוא. שבהכרח היה זה כבר בעצם הנפש, אלא ששם לא היה ניכר ונרגש כלל כל עניין הבית הזה והריהו כאילו אינו (מאחר שלא היה ניכר שם כלל, אף לא בדרך כללית).

ואדרבה, אי אפשר לקרוא לעצם הנפש מקור לבניין, אף שממנו הכל. מפני שבעצם הנפש אין ניכר עדיין כל עניין הבית, ואף לא בדרך כלל. כי אם המחשבה הכללית בלבד, ממנו

אבן־הראשה

"מחשבה שבדיבור" (שנקראת "מחשבת־תאה", שהיא מקור לדיבור) - שגם במחשבה השייכת לדיבור בא כבר בדרך־פרט בסדר והדרגה^{הנא}.

נמצא שעיקר המקור ושורש ולגילוי בפועל, שמתגלה כל פרט ופרט בסדר ובהדרגה, הוא אף לא עצם הנפש, כי אם המחשבה־הקדומה דייקא. ועל כן היא הממוצעת להמשכת אור הנפש לגילוי כפי הסדר הראוי על־דרך פרט הצריך לו.

והנמשל מזה מובן למעלה במה שאמר הנביא ישעיה (מ"א ד') על מדרגה זו: "קורא הדורות מראש". וידוע פירוש הרב־המגיד נ"ע בזה דקאי על

בחינת א"ק:

"מה שאמר הרב־המגיד ז"ל על הפסוק "קורא הדורות מראש". פירוש 'ראש' - היינו, בחינת מחשבה־הקדומה. שכאשר עלה במחשבתו יתברך להיות התהוות־העולמות, אזי עלו ונסקרו כולם לפניו - מריש כל דרגין עד סוף כל דרגין - במחשבה אחת ממש"^{הנב}.

אבני שוהם

הנא והם ב' בחינות: מחשבה והרהור. שבהרהור הוא מהרהר ומחשב איך ומחשבה אינה שייכת שתהיה בסדר והדרגה, לפי שאינה שייכת אל הדיבור. שבכלל דיבור הוא כבר סדר, ודווקא הרהור שייך אל הדיבור (אבל לא המחשבה). ולכן גם מחשבה לא עביד מידי לעניין עשיית הטוב שיחשבנה למצוה מעשית (כי אם מחשבה טובה הקב"ה מצרפה דווקא, אבל היא בפני עצמה איננה כמו הרהור השייך לדיבור

בפרט). שבהרהור הוא מהרהר ומחשב איך להוציא מחשבה אל הפועל. [ולכאורה יקשה כדאיתא בביאור כ"ק אדמו"ר אמצעי על הזוהר על דיבור בהר ההר, שהוא עניין הרהור שהוא גבוה מעולם המחשבה]. תנב עיין בביאורי הזוהר לכ"ק אדמו"ר האמצעי בתחילתו, וכן לכ"ק אדמו"ר הצמח צדק ח"ב עמ' תקפ"ח ואילך.

"כן אמר רבינו הגדול נ"ע בשם הרב המגיד דמעזריטש נ"ע, שהיה מרגלא בפומיה דבחינת א"ק הוא 'אור-כללי'. וכן מצאתי גם כן בפירוש לתלמיד ר' ישראל סרוג, תלמיד האריז"ל^{תנ"ג}.

"וכמו שכתוב בדרוש [המפורסם] ג' מיני אדם, שהיה מרגלא בפומיה דהח"מ ממעזריטש ז"ל, דא"ק הוא 'אור-כללי' שמקיף לכל העולמות בשווה. וכמו שכתוב: 'זמתחת זרועות עולם'^{תנ"ג}."

"היה מרגלא בפה קדוש המגיד נ"ע על מה שכתוב: 'קורא הדורות מראש' - דפירש, ש'קורא' עשר-הספירות; 'מראש' הוא בחינת א"ק. להיות נמשכים ומתגלים למטה - כמי שקורא לחבירו הנראה לו מרחוק - 'ראובן, בוא לבא'^{תנ"ג}."

דהיינו, שהוא ראש ומקור לכל העולמות. והיינו, שכולל ומקיף כל העולמות בסקירה אחת, ואם כן הרי יש שם כל העולמות, אלא שהן בהשוואה אחת (אינו בבחינת זמן עדיין). ומשם קראם והמשיכם מהעלם אל הגילוי. שכן, בחינת

אבני שוהם

שהוא אור כללי שכולל כל העולמות עד סוף כל הדורות, כנודע מעניין קורא הדורות מראש."

תנ"ג ראו בליקוטי תורה, מסעי, צ"ה ע"ב; אור התורה, תזריע, תק"ב, תקט"ו; סה"מ תרל"ג ח"ב עמ' תק"ח.

תנגאור התורה, עניינים, פ"ד. וכן איתא בספר המצוות לכ"ק אדמו"ר הצמח צדק נ"ח ע"ב: "א"ק - שהיה כולל כולם הוא בחינת א'.

והח"מ ז"ל קראו אור כללי'.
תנ"דספר המאמרים תרמ"ד עמ' שנ"א. ובאור התורה, וישב, רנ"ו ע"א: "וראיתי לאחד מתלמידי אדמו"ר נ"ע שכתב...נקרא א"ק

אבן-הראשה

א"ק הוא מחשבה הכללית אשר כוללת כל מה שאחר-כך יתהווה בעולמות - מראש כל דרגין עד סוף כל דרגין. שעיקר בחינת "דורות" הוא עניין עשר-הספירות דאבי"ע - שנקראים לשון דרי דרי - בחינת שורות. והדורות הללו היו כלולים תחילה בבחינת א"ק ואחר-כך קורא אותן וממשיכן מן ההעלם אל הגילוי, כל אחד ואחד בדרך-פרט. ואז שייך בהם עניין קדימה ואיחור, באופן התגלותם והמשכתם.

וגם כל מה שנעשה בעולם-הזה הגשמי (וגם כן כל ענייני-הגשמיות) הכל כלול תחילה במחשבה-הקדומה הנ"ל. ולא זו בלבד שהעניינים הכלליים שנעשו בעולם-הזה כבר כלולים שם (כמו תהלוכות ענייני האבות, וגלות מצרים, ויציאת מצרים, ובניין בית המקדש, וכניסת ארץ וכו'), אלא אף מעשה כל אחד ואחד בפרט. הכל היה כלול במחשבה הקדומה הנ"ל.

ובמו שידוע המעשה מהבעל-שם-טוב ז"ל שהלך עם ר' מיכל זלאטשעווער, והלכו ביערות ובמקום אשר בלי מים, והיה הר"מ הנ"ל צמא מאד, ומכל מקום הכיל בתוכו הצמא. עד אשר לא היה יכול להכיל בתוכו את הצמא, עד אשר אמר 'רבי, אני רוצה לשתות'. ואמר לו הבעל-שם-טוב ז"ל 'אם אתה מאמין שעלה במחשבה הקדומה שתלך דוקא במקום צמא ושם תרצה מים לשתות ולא יהיה כו'. ואמר לו 'אני מאמין! והלכו עד אשר מצאו שערל הולך ונושא מים. ואמר לו הר"מ 'תן לי ואשתה'. ואמר לו הערל 'שתה, כי עתה אין נושא המים כי אם מצד להפיק הטירוף של אדוני. כי האדון של הערל הזה הוא איש מטורף, ועתה רצה שאביא לו מים מן הבאר שהוא רחוק ממנו כערך כ"ב ווארסט. וידוע לי כשאבוא עם המים אזי לא ירצה' כו'. אמר הבעל-שם-טוב ז"ל לר"מ 'אם מאמין אתה בהשגחה-פרטית כו' שלכתחילה היה נושא' כו'.

אמנם אופן התכללותם הוא שמה שהם כלולים בהתכללות בהשוואה אחת. וכמאמר רו"ל (ר"ה ח"י ע"א): 'היוצר יחד ליבם' - וכולם נסקרים בסקירה אחת (וע"ש בחדא"ג במהרש"א ז"ל). וצופה ומביט עד סוף כל הדורות בסקירה אחת, היינו על כל דבר ודבר בפרט. וכן 'המבין אל כל מעשיהם' - הוא שיודע לב ומעשה כל אחד ואחד בפרט. ומכל מקום הוא בסקירה אחת (שאינו בבחינת הזמן ואין שם קדימה ואיחור, כי אם כולם בהשוואה אחת נמורה).

כמו כן יובן שבבחינת מחשבה-הקדומה כלולים שם כל העולמות בשווה ונסקריין בסקירה-אחת - בלי קדימה ואיחור זה לזה - ולכן אינו בבחינת הזמן. ומכל מקום כל מה שבא אחר-כך בעולמות, הכל היה כלול במחשבה-הקדומה, ומשם דייקא נמשכים. ואילו רק כשמתגלים כל אחד ואחד, בדרך-פרט, אז שייך קדימה ואיחור (ומזה דייקא נעשה שורש הזמן כמובן כל זה מהמשל).



א"ק - פרצוף-אדם

בזה גם יובן מה שפרצוף א"ק נקרא בשם "אדם" דייקא (שהוא שם כללי, ולא ניתן לקרותו בשם אחר), ולא מצינו פרצופים אחרים שנקראים בשם אדם כי אם שיש להם שמות-פרטיים מן הכלל דייקא (כמו "פרצוף אבא", "פרצוף אמא" וכו'). והיינו, פרצוף אדם לפי שהוא כלל-בעצם, מה שאין כן שאר הפרצופים הם בדרך-פרט^ת. אלא ששם אדם מורה שכלול מכמה וכמה כוחות יחד (שבזה חלוק מבעלי-החיים שלכל אחד יש פועל אחד או ב' פעלים וכו'), שהאדם משתנה בכמה פעולות וכוחות^ת. מחמת שגם שם זה מורה שכלול מן המדרגה העליונה ביותר ועד למדרגה התחתונה ביותר, וכל מה שיש בעולמות - מריש כל דרגין ועד סוף כל דרגין - כלול באדם דייקא. ולכן גם כינו הפלוסופים והחוקרים להאדם בחינת "עולם קמין", כידוע.

ולכן גם יוכל נפש האלוקי - הגם שנמשך ממקום גבוה באצילות, ואף שורש שורשה בבחינת מחשבה עילאה (כמאמר: 'עלו ישראל במחשבה' - במחשבה הקדומה) - להתלבש אצל היהודי בגוף גשמי (שגוף האדם הוא למטה מגוף בעלי-החיים). וגם שיש בו פסולת לגמרי, שנדחה ויוצא ממנו מחוץ לגופו וצריך להרחיק מהם לעניין ק"ש ותפילה. ואפילו שהוא דומם בעצם, בבחינת "גלמי ראו עינך" ואחר-כך נאמר "ויפח באפיו נשמת חיים". ומכל הנ"ל מובן איך שהאדם כולל

אבני שוהם

תנו ואדרבה, האריז"ל - מחמת שקרא א"ק פרצוף תנו כמו שרואים בפועל שיכול לבחור להיות טוב או רע, בעל חברים או בודד, שומע מוזיקה או קורא ספר, ויכול לבחור להיות בעל מלאכות רבות ובעל חכמות רבות, כפי ענייניו ורצונו.

תנו ואדרבה, האריז"ל - מחמת שקרא א"ק פרצוף אדם דייקא - אחר כך המשיך בדרך זו והשתמש בפרצופים פרטיים הבאים מן הכלל דייקא, ודקדק בפרצופי או"א, זו"ן וכו'. מחמת שהפרטים באים מן הכלל.

מן המדרגה היותר עליונה ועד למדרגה היותר תחתונה. וזהו שאמרו רז"ל שהאדם כלול מעליונים ומתחתונים, ואתם קרואים אדם - מחמת הנפש האלוקית שבכם, שבוה הם כלולים גם מן המדרגה היותר עליונה.



היכלות-עליונים

שורשן של היכלות הוא מבחינת עיגולים (כמו שכתוב באגרת הקודש: "שבהן מתלכשים בחינת העיגולים די' ספירות כו', ונודע דעיגולים ויושר הן בחינת נפש ורוח, קטנות וגדלות").

איתא בתיקוני הזוהר: "לאנהגא בהון עלמין". שעולם הוא לשון העלם, מכיוון דהתהוות העולמות הוא על ידי הפרסא המפסקת בין עולם האצילות לעולמות בי"ע. דהיינו, עולם האצילות - שהוא עולם הספירות, מלשון ספיר ובהירות, שבאצילות הגם שהספירות הן בבחינת הגבלה, הן אינן מעלימים על האור א"ס שמאיר בהם בגילוי - אלא שעל ידי אמצעות עשר ספירות דאצילות, שהן בבחינת הגבלה, נתהוו עולמות בי"ע בבחינת מציאות.

זוהו שהעולם הוא בבחינת מקום וזמן - כנודע עולם, שנה ונפש, שהוא הגבלה דשש קצוות - הם מחודשים, ולכן שייכים רק בעולמות בי"ע, והיינו על ידי העלם האור. אך באצילות לא יש עניין מקום וזמן. וזהו גם כן עניין ההיכלות, שהן העלמין.

וביאור עניין "היכלות" שלכאורה אינו מובן, וכי מקום יש שם עד שיאמר שבאותו מקום ישכנו מלאכים ונשמות. והלא הרוחניות למעלה מגדר מקום ומידה.

אך העניין, כי ההיכל הוא באמת עניין רוחני שאינו בגדר מקום כלל, אלא שהוא מהות רוחני הכולל וסובל לכל הרוחניים הפרטיים (שהם מלאכים ונשמות שבו). ולכן נקרא 'היכל'. כמו על דרך משל בהיכל ובית גשמי שהוא בהגבלה בשישה

קצוות מעלה ומטה וד' רוחות, והוא מקיף וסובב להכלים ואדם שבתוכו, ולכן מגביל את האדם בהתפשטותו רק בשישה קצוות של ההיכל.

ועניינם של ההיכלות ובתים הוא לכסות ולהסתיר על מה שבתוך ההיכל ובית (ד"תפארת אדם לשבת בית" - תפארת היא הרי התכללות). דהיינו, שהאדם מתעלם בהיכל, וגם ההיכל מעלים עליו (שמגן עליו מהחמה, שהרי אור השמש אינו מאיר בהיכל כמו שמאיר מחוץ להיכל).

נמצא שההיכל כולל כולם, דהיינו שכולם מקבלים ממנו, והוא גם כן מעלים ומכסה.

והדוגמא מזה יובן למעלה, דעניין ההיכלות, הוא שבהן מעמד ומצב הנשמות שנהנין מזיו השכינה, ומלאכים העובדים באהבה ויראה (וכמו מחנה מיכאל באהבה, ומחנה גבריאל ביראה וכו'). מעמדם הוא בהיכלות דווקא, שההיכל הוא בחינת הכלל שכולל כל המדרגות האלו. שכולם מקבלים אורם והשגתם על ידי ההיכל, וההיכל גם מעלים ומכסה עליהם.

דהנה, הרי במחנה מיכאל יש קפ"ו אלף מחנות, שהן מדרגות פרטיות וחלוקות באהבה. והיכל האהבה כולל כל מדרגות האהבה בבחינה כללית. וכן היכל היראה כו'. וכך למעלה היכל החסד - כי החסד מתחלק לעשר ספירות - חכמה שבחסד, חסד שבחסד, בינה שבחסד, גבורה שבחסד וכו'. וגם הם מתחלקים לעשר, ועשר לעשר, עד רבבות מדרגות פרטיים. ומבחינה פרטיות אחת, מקבל חיות מלאך א' מבחינת החסד, ובהיקבץ כולם כאחד נעשה בחינת מחנה מיכאל (שהוא רבבות מלאכים שמבחינת החסד, שעבודתם באהבה). רק שאין זה דומה לזה, כי זה מבחינת חסד שבגבורה, וזה מבחינת חסד שבחסד וכיוצ"ב. ומכל מקום כולם

אבן-הראשה

בבחינת החסד, ובחינת היכל החסד הוא בחינה הכולל כולם יחד, שבחינה זו היא אצלם כמו היכל שמקיף לכל הנמצאים שבתוכו, בהשוואה אחת.

ועל דרך זה היכל הגבורה. הוא בחינה הכוללת לכל נמצאים פרטיים שמבחינת הגבורה, והן מחנה גבריאל. וכן על דרך זה יש היכלות רבים לכל הספירות, כידוע למסתכל בעין החיים.

ובולם מקבלים אורם והשגתם על ידי ההיכל שכולל את כולם, וההיכל מעלים ומכסה עליהם. וכמו ההיכל הגשמי שמעלים על האדם, שאין האור מאיר בהיכל כמו בחוץ להיכל. כמו כן ההיכלות מעלימים על מה שבתוכם ומעלימים על האור והגילוי.

ועל כן יובן במה שההיכלות שורשן מבחינת העיגולים. ועל כן בהיכלות, כל היכל כולל כל המדרגות שבו, וכולם מקבלים ממנו והוא גם מעלים ומכסה (וכמו בבחינת העיגולים). ועניין ההעלם הוא שמעלים על מה שבתוכו. דהיינו, שכל הפרטים בו הם בהעלם עדיין, וגם שמעלים על בחינת האור והגילוי שלא יאיר בגילוי בנבראים. שעם היות כולל הכל ומקור הכל, מכל מקום להיותו בבחינת העלם על כל פנים, הרי הוא מעלים על האור שלא יאיר בנבראים, ועל ידי זה יהיו בבחינת מציאות יש. וזהו עניין ההיכלות, שתכליתן הוא בבחינת העלם, דבכדי שיהיו נבראים דבי"ע בבחינת יש.

ועל זה נאצלו תחילה העשר ספירות דאצילות בבחינת מציאות מוגבל. ומכל מקום, מזה עדיין לא היה עדיין התהוות היש ממש, כי אם על ידי ההיכלות ששורשן מהעיגולים בבחינת העלם. הרי הם מעלימים ומסתירים על האור באופן שיהיו נבראים בבחינת יש ומציאות דבר.

על כל פנים, ההיכלות הן במדרגה דקדושה, ועניינם להיות הנבראים בכחינת מציאות. אך בריבוי ההשתלשלות, משתלשלים בחינת היכלות דקליפה המעלימים ומסתירים להיות בחינת יש ונפרד.

כנודע, דהתהוות האצילות הוא 'בגין דישתמודעון ביה' כו', וכמו שביאר הפרדס (שער טעם האצילות פ"ו), דמבחינת אור א"ם עצמו, הרי אינו בערך שיהיה הגילוי בעולמות. שאי אפשר לקבל כלל, כי אם על ידי העשר ספירות דאצילות, שמגבילים את האור ומעלימים. וכמו הבטה באור בהיר על ידי זכוכית מאירה כו'. יעויין שם.

דהנה, כשם שהאצילות הוא בחינת אמצעי בין אור א"ם ונבראים להיות מציאות הנבראים כמו כן הוא בחינת אמצעי להיות על ידי זה בחינת גילוי אלוקות בעולמות.

וזהו שממשיך ואומר: "אנת הוא דאפיקת עשר תיקונין כו' לאנהגא בהון עלמין". היינו להמשיך האור והגילוי בעולמות מבחינת היושר, שהוא בחינת גילוי. וזהו שיש גירסא: "לאנהרא בהון עלמין" - ד'עלמין' הן בחינת העלם, ועל ידי עשר ספירות נמשך גילוי אור א"ם בעלמין. והוא מה שהיושר, מצד מעלת הגילוי שבו, הרי זה מאיר את בחינת העיגולים, עד שגם העלמין לא יעלימו ויסתירו כלל, ואדרבא, יהיו כלים לאור א"ם ב"ה^{תנח}.



גילוי וביטול - הקדמה לשבירת הכלים

בכל דבר יש עצם והתפשטות. דהיינו, עצם וגילוי. והנה על העצם אין שייך לומר בחינת התחלקות, אלא רק על הגילוי שייך לומר בחינת התחלקות. וגם לשון התחלקות אינו שייך אלא בבחינת כלים.

והנה, בחינת אור הוא בחינת גילוי העצם בלבד, כמו אור וזיו השמש. שהזיו המתפשט מן השמש אין לו דמיון כלל עם עצם המאור, שהוא גוף השמש, כי גוף המאור אינו בחינת אור וזיו כלל. ולכן כינו המקובלים לכל ההשתלשלות (=אורות דאצילות) בשם אורות דוקא. והנמשל מובן מאליו דבחינת גילוי אור א"ס הוא רק בחינת גילוי הארת העצמות בלבד, שאין לה ערך לגבי בחינת עצמותו ממש, שנקרא מאור.

והנה, יש בזה ב' בחינת גילויים בכלים: האחד - גילוי מצד ההיפוך; והשני - גילוי מצד המנגד.

גילוי מצד ההיפוך - הוא כמו על דרך משל "יתרון אור מן החושך". כידוע, שרגא במיהרא למאי אהני (חולין ס' ע"ב), ואין האור מתגלה אלא מכלי דווקא, שהוא בחינת החושך (מקור האור). וזהו נקרא גילוי מצד ההיפוך, שהכלי אינו תופס מקום כלל, כי החושך בטל לפני האור בתכלית ביטול מכל וכל ואינו תופס מקום כלל.

גילוי מצד המנגד - הוא כמו על דרך משל כשאדם זורק חפץ ופוגע בדבר אחר, הרי שעיקר הגילוי הוא קול ההכאה והוא מחמת

שיש דבר כנגדו המנגד ומפסיק לדבר להלך יותר, כמו כותל וכדומה. וזהו נקרא גילוי מצד המנגד, מפני שהדבר ההוא (כלי) תופס מקום, שאינו מניחו להלך יותר, כי אם לא היה תופס מקום לא היה הגילוי הקול הכאה הנ"ל.

ולתבין ממשל גילוי השכל, שהוא רוחני יותר - כשאחד משפיע שכלו למקבל:
ראשית - נקרא המקבל בשם כלים, מפני שבו נתגלה גילוי השכל; ושנית - יש בזה המקבל ב' בחינות גילויים:

הבחינה האחת - כשהמקבל מבין איך שהוא אין ואפס כנגד המשפיע, ואינו תופס מקום כנגדו, ואינו מבין השכל כלל וכלל. הרי שכל זמן שהמקבל מיוחד בשכלו עם העצם (היינו עם המשפיע), בטל כנגדו בתכלית מכל וכל ואינו מהות בפני עצמו ואין לו שכל בפני עצמו, אז יש לו הגילוי שכל הזה. ואולם, כשהולך המקבל מהמשפיע ונעשה אז מהות בפני עצמו ואינו בטל כלל, ואדרבה יש לו כעת גם מהות שכל בפני עצמו ונעשה נפרד, אין לו גילוי כלל ואינו בטל אליו. וזהו נקרא גילוי מצד ההיפוך, והוא על דרך יתרון אור הבא מן החושך^{תנ"ט};

הבחינה השנית - כשהמקבל, אף שהוא מהות בפני עצמו, מבין קצת השכל של המשפיע מצד שכלו, אך אמנם מחמת זאת יכול גם לתבין איך שהוא אין ערך למשפיע. ואדרבה, כל מה שהוא יותר מהות בפני עצמו ויש לו שכלו, כך יכול לתבין יותר העמקות של המשפיע, ואיך שאין לו ערך אליו כלל, ובוה

אבני שוהם

| | |
|--|--------------------------------------|
| תנ"ט שגילוי האור אינו אלא כשהאור מיוחד | יכול להיות גילוי האור, ונעשה אז חושך |
| עם המאור מכל וכל (היינו עם האש), אבל | מהות בפני עצמו, מחמת שהמקבל נפרד |
| כשמסלקין את עצם האש, אזי ממילא אינו | מהמשפיע, ואין עוד קיום להגילוי. |

אבן-הראשה

גם יש לו יותר תענוג ואהבה אליו (מחמת שמבין העמקות שלו). ולכן, אף כשנפרד המקבל מהמשפיע, מכל מקום יש לו ביטול מצד אהבה והוא מחמת שמבין הגילוי השכל של המשפיע. וזהו נקרא גילוי מצד המנגד, מפני שהגילוי הזה הוא דווקא על ידי שהמקבל הוא מהות בפני עצמו, יכול להיות גילוי זה אף כשנפרד מהמשפיע. והוא כמו במשל הזורק חפץ, שגילוי הקול הכאה, הוא אף שהדבר ההוא שזורק נפרד מכח האדם.

והנה, ידוע שאי אפשר להיות גילוי מצד המנגד, כי אם על ידי שיהיה תחילה גילוי מצד ההיפוך. ועל דרך משל גילוי השכל, שאי אפשר שמצד שכלו יבין עמקות השכל של המשפיע, מבלי שמתחילה יבטל את עצמו מכל וכל כנגד המשפיע. שכן, אם יהיה טרוד בעסקיו או בשכלו, אי אפשר לו לקבל השכל של המשפיע. ולכך צריך להיות מתחילה גילוי מצד ההיפוך - היינו, לבטל מכל וכל - ואחר כך יכול להיות גילוי מצד המנגד - היינו, להבין משכלו של עצמו את שכל המשפיע. כמו בן בבלי השפעות צריך להיות ב' הגילויים אלו: מתחילה צריך להיות גילוי מצד ההיפוך, ואחר כך גילוי מצד המנגד.

וב' בחינות אלו שיש בגילוי, יש גם בן בביטול הנולד מן הגילוי - והוא כמו על דרך משל בביטול לפני המלך, שיש בו ב' בחינות:

ביאור הביטול מצד ההיפוך - והוא על דרך משל בביטול העבד לפני המלך מצד היראה, שהוא ביטול מכל

וכל, ואינו מהות בפני עצמו ואין לו שכלו כלל, כי אילו היה לו איזה שכל אדרבה, היה מגשם את גילוי המלך, מפני ששכלו בתכלית הגשם. ולכן, הביטול שיש לו אינו אלא כאשר יהיה בטל מכל וכל, ולא יהיה מהות בפני עצמו ולא יהיה תופס מקום כלל, ואין לו שום התבוננות להבין גילוי המלך. וזהו נקרא גילוי שמצד ההיפוך,

במה שאינו תופס מקום - ולכן אין יכול להיות הביטול הזה, אלא כאשר הוא מיוחד עם המלך. ואדרבה, ככל שהוא יותר קרוב ומיוחד אל המלך, כך יותר אינו תופס מקום ויכול להיות זה הביטול. אך כאשר ילך ממנו, יכול להיות אפילו מורד במלך, כי כבר נעשה מהות בפני עצמו, ויש לו שכלו בפני עצמו, וגילוי המלך נעשה הגשמה ממש אצלו, ואין לו ביטול כלל. ואדרבה כו', כמו בשכל הנ"ל;

ביאור הביטול מצד המנגד - והוא על דרך משל ביטול בפני המלך אף שהוא מהות בפני עצמו, מכל מקום הוא

יודע ומשיג את גילוי המלך. ואדרבה, כל מה שהוא יותר מהות בפני עצמו, היינו שר שהוא גדול יותר, יכול להבין את המלך איך שהוא גדול מאד ולגדולתו אין חקר. וכך יש לו אהבה ותשוקה גדולה יותר למלך. ולכן אף כשהוא הולך ממנו, ונעשה נפרד, מכל מקום מחמת שהוא מבין גדולתו, ואיך שהוא מרומם מאד, יש לו ביטול ואהבה אף שהוא נפרד ממנו. ואדרבה, כל מה שהוא יותר נפרד ורחוק ממנו, כך גדלה האהבה והתשוקה אצלו מאד. ונקרא גילוי מצד המנגד, מחמת שהוא תופס מקום והוא מהות בפני עצמו, ועל ידי זה דווקא בא לו הביטול. כמו במשל הזורק אבן, כל מה שהולך האבן למרחוק יותר, כך גילוי הקול של ההכאה גדול יותר.



יחודא-עילאה ויחודא-תתאה

יחודא עילאה ותתאה הנה ישראל קרויים 'אדם', מטעם 'אדמה לעליון'.

כמאמר: 'נעשה אדם בצלמינו כדמותינו' -

שלמעלה בחינת צלם ודמות הוא בחינת יחודא עילאה ובחינת יחודא תתאה.

בחינת צלם - הוא צורה עצמית - שזהו בחינת יחודא עילאה, איהו וחייה וגרמוהי

חד. ואילו בחינת דמות - הוא בחינת הארה דהארה בלבד, שזהו בחינת

הארת האצילות דאתון אתגליפו מאצילות לבי"ע, שזהו בבחינת יחודא תתאה^ת.

קדש וקדוש בחינת קדוש (בוא"ו) הוא בחינת התפשטות אור א"ס בעולמות,

ויש כמה מדרגות זה למעלה מזה (ובכללות ישנם ג' בחינות

קדוש). והוא בחינת גילוי אור א"ס בג' מיני אדם: א"ק, עתיק ואריך דאצילות.

אך בחינת קדוש הכולל כולם הוא בחינת ירידת הרצון הפשוט שבעצמותו, לפני

הצמצום, להיות רוצה להטיב ולמלוך על עם. אך בחינת קדש (בלא וא"ו) הוא

בחינת העצמות, כמו שהוא למעלה מגדר ירידה והתפשטות.

אבני שוהם

| | |
|--------------------------------------|--|
| הם כן בנפש האלוקית - עצמות הנפש | שזה נקרא בחינת 'דמות'. |
| האלוקית בטלה בבחינת ביטול עצמי וטבעי | וזהו גם כן בחינת 'אדם' - א' ד"ם - א' הוא בחינת |
| לאלוקות. ולכן נקרא 'צלם'. | הנפש האלוקי, ודם בחינת החומר דהנפש |
| ואילו הארה דהארה נמשך ממנה בבחינת | הטבעי. |
| נפש הטבעי לפעול בה גם כן ביטול היש, | |

יש מאין האמיתי ראשית תבואתו ישראל. עניין התבואה למטה הוא בחינת צמיחה מאין ליש. ולמעלה הוא בחינת הצמיחה מהעלם העצמית - הנקרא אין אמיתי - לבוא לכלל בחינת התפשטותו וגילוי הזיו מעצמות האור, נקרא בחינת יש האמיתי (להיותו מקורא דכולא)^{תפא}.

אבני שוהם

האמיתי ליש האמיתי.

תפא וישראל - הם ראשית דתבואה הזאת,

כי הם המעוררים את הצמיחה הנ"ל מאין



רצון-העליון

ברצון העליון יש ב' בחינות: האחד - בחינת הרצון העליון המלוכש בראשית ההשתלשלות - דהיינו, בבחינת חכמה (שהיא בחינת כ"ח מ"ה)^{תסב}; והשני - הוא בחינת רצון העליון שלמעלה מעלה מסדר ההשתלשלות (ואינו מלוכש ככל בבחינת חכמה עילאה), ולכן הוא נקרא בחינת 'גולגלתא [דחפיא על מוחא']^{תסג}. ולכן גם נקרא 'רעוא דכל רעוין'.



רצון-פשוט ורצון-מורכב

יש ב' בחינות רצון: רצון פשוט ורצון מורכב. פירוש, רצון פשוט - הוא עצמיות הרצון, ואינו אפילו בגדר התלכשות כלל וכלל. ורצון מורכב - זה רצון שמתלבש בשכל ומידות^{תסד}.

אבני שוהם

| | |
|--|---|
| דבעלי תשובה על ידי עומקא דליבא בחילא יתיר מכדי שתוכל נפשו שאת (בחינת רעוא דכל רעוין) - מתמלא כל החסרונות והפגמים שבביטול מצוות עשה שיסודתה בהררי קודש (מחכמה עילאה). | תסב שבחינת רצון זה נמשך על ידי תורה ומצוות, שהן הן רצון העליון ב"ה, המלוכש בחכמה ד"אורייתא מחכמה נפקת". והוא נמשך על ידי מעלת ומדרגת הצדיקים הגמורים המקיימים תורה ומצוות כל ימיהם לעולם, ולא פגמו בהם ח"ו. |
| וכמשל "הנהר הנחרב ויבש" - כשרוצין למלאותו אזי חופרין בעומק במעין ומקור הנובע, שעל ידי זה חוזר ומתמלא הנהר. | תסג על דרך משל, דג' חללי גלגלתא הם משכן חכמה ובינה ודעת. ואילו עצם החופף על המוחין - שאינו משכן המוחין כלל - נקרא גלגלתא. |
| תסד יש ב' מדרגות ברצון: הא' - אשר מתפשט באורות וכלים. כמו שידוע, דהאברים כולם נשמעים לרצון המוח שבראש עד הרגל, לפי ועל ידי רצון זה - הנמשך ברעותא דליבא | |

דרך משל כשרוצה איזה דבר אזי ימצא לו הרצון איזה שכל לדבר שהוא שרוצה. כמו שכתוב "כי השוחד יעוור עיני חכמים". וכמעשה של רבי ישמעאל שנתן לו קב חרובין ואמרי אי בעי טעין הכי ואי בעי טעין הכי [כי מחמת שלקח הקב חרובין אזי נעשה לו רצון, ומצא לו הרצון שכל, ואמר אי בעי טעין הכי].

אך אע"פ שאנו רואים שהרצון מלוכש בשכל, אעפ"כ אם מסלקים לו השכל שמצא הרצון שלו מחמת איזה סברא, אעפ"כ נשאר ונותר אצלו הרצון שלו לאותו דבר. וזהו הבחינה האמורה על הכתר, שהוא בחינת הרצון, "איהו תפים בכולא ולית מאן דתפים ביה", פירוש שהרצון הוא מתלכש בשכל ובכל המידות כי מחמת שהוא רוצה איזה דבר, אזי ימציא לו הרצון שכל וגם מידות לאהוב או לשנוא, אבל "לית מאן דתפים ביה", שאין יכול לסלק הרצון שלו בשום שכל בעולם או במידה.

והנה הרצון המורכב שמתלכש בחכמה אינו אינו בבחינת אור וכלי, שהכלי מגביל את האור [וכפי ערך הכלי כך התפשטות האור] עד שיש באור שינוי המהות, אלא רק בדרך התלכשות, שהוא כמו לבוש כשרוצה פושט לבוש זה ולבוש לבוש אחר, וכמו שכתוב "כלבוש תחליפם". כך הוא בנמשל. ועוד, הארת החכמה מהרצון

אבני שוהם

לברדו עדיין ד"קמיה כולא כלא חשיב". שזהו הנקרא בכלל בחינת סובב-כל-עלמין, דהיינו מה שצופה ומביט במחשבה א' עד סוף כל הדורות, בסקירה אחת. והיינו, עלה במחשבה, פירוש במחשבה זו דרצון הפשוט שהוא בחינת המקיף הכללי לכללות כל ההשתלשלות בכל שית אלפי שני דהוי עלמא עד סוף כל הדורות, בסוף אלף השביעי כו' וד"ל.

שהרצון במוח מתפשט בהם ומניע אותם בפרט בכל אבר ואבר וגם בכלל כוללם יחד כו'; הב' - אך בחינת הרצון הפשוט הוא אשר עדיין איננו מתפשט כלל באברים, אלא הוא נשאר בחינת מקיף וסובב עליהם, בהעלם מכל צד. והוא הנקרא "מזלא" או "צלם" באדם התחתון למטה.

ובזה יובן למעלה ש"ישראל עלו במחשבה", היינו כאשר עלה ברצונו הפשוט, כמו שהוא

אבן-הראשה

אינו בדרך השתלשלות, כמו מחכמה ולמטה, שהוא כמו שלשלת שהתחתון הוא ממהות העליון, אלא הוא בבחינת פרסא מפסיק, שהוא בחינת הסתלקות עצמותו ואחר-כך יכול להתגלות איזה הארה דהארה שישפיע לחכמה. וזהו בחינת כמר מדלי, שהוא כמו פרסא מפסיק, שמפסיק הקילוח ואחר-כך יורד איזה טיפה.



רצון בכלל ובפרט

רצון בכלל הוא שירצה ויחפוץ שלא יהיה נפרד בקביעות, ולא להיות מהות מדרגה ודבר. כי כשירצה להיות מדרגה ודבר, אזי יהיה שקר ההשגה וההתפעלות. לכן צריך שיהיה הרצון בביטול דווקא, ואז יתפעל וישיג האמת.

כאשר כ"ק אדמו"ר הזקן ביקש מכ"ק אדמו"ר הצמח-צדק, כשהיה נער, להביא לו את ספר הטור, אמר: "ברענג מיר דעם 'רצון העליון'".

וזוהן תכלית כל התורה והמצוות - דרך כלל - בכל ימי חי האדם - במשך כל השנה כולה - שהוא להמשיך בעסק התורה והמצוות שעושה בבחינת ביטול הרצון, למעלה ממדרגת טבעו ורצונו שבנפשו הבהמית^{תסה}.

וישראל נקרא בחינת בן ("בני בכורי ישראל"), ואילו יעקב נקרא בחינת עבד ("יעקב עבדי"). שהרי בן "ברא כרעא דאבוה" - היינו בחינת ביטול ממש, כרגל לגבי הראש. שלהיכן שירצה לילך, מיד רגלו ילך בביטול עצמי גמור. ואילו בעבדים יש רצון אחר, כמו עבד שהוא זר ונפרד, רק שאעפ"כ מקיים מצוות אדונו רק

אבני שוהם

מלכות שמים כו', כיצד ימשיך בפרטיות כל השנה על ידי עסק דתורה ומצוות היטב. והנה האדם גם נידון בראש השנה על המשכת האלוקות שבו, אם הוא ראוי להיות גילוי אלוקות בנפשו (והיינו בעיקר לפי מעשיו בשנה שעברה).

וזוהי המשכת הביטול בפרטיות בעסק התורה והמצוות של כל השנה, אך הנה המשכה כללית נמשכת בכל ראש השנה על כל השנה כולה (שלכן נקרא ראש השנה). ואם לא המשיך ביטול כללי עצום בראש השנה באופן של המלכת המלך כו' וקבלת עול

אבן־הראשה

שהוא בחינת מלחמה (ויש מונע ומעכב עליו, אלא רק שהוא מתגבר ומכניע עצמו בבחינת "אתכפייא", מה שאין כן במדרגת ישראל הוא בבחינת "אתהפכא" ממש).



עילה ועלול, ועילת-העילות

עילת-העילות נקרא בלשון הפילוסופים מחוייב-המציאות, וזהו לשון הרמב"ם (ריש הלכות יסודי התורה): מציאותו מעצמותו, ומאמיתות הימצאו נמצאו כל הנמצאים.

עילה ועלול הוא בדרך אפשרי-המציאות - אפשר שיהיה ואפשר שלא יהיה, ולא יומשך ממנו העלול (וכמו מידות מן השכל), ואילו עילת-העילות הוא טבע קיים ועצמות^{תסו}.

ועוד, שהעלול דאפשרי-המציאות מורכב מב' בחינות: מהות ומציאות. המהות - הוא מה שמתגלה מן העילה, להיות מהות בפני עצמו. ומציאותו - הוא ביטולו והתכללותו בעילה, מקור חיותו. אולם עילת-העילות - הוא טבע קיים, דמציאותו הוא מהותו.

ולפי החוקרים עילת-העילות ומחוייב המציאות קאי על בחינת עצמותו ממש, ולפי המקובלים הוא לאחר שצמצם את עצמו להיות בגדר העולמות וע"ם - להיות להם בחינת עילה - וכמבואר בהגה"ה בתניא^{תסו}.

אבני שוהם

תסו הוא היודע - עצמיות; מדע - חכמה; ידוע - רז"ל: במקום שאתה מוצא גדולתו אתה מוצא גילוי החכמה: הכל נכלל בעצמותו, שכל הנמצאים בפרט עומדים בבחינת עצמיות. תסו "יציבא מילתא בסוד התלבשות" כו' - ומה שנקרא 'גדול' הוא לא בעצם, אלא כמאמר



העלאה והמשכה

דהיינו, ב' בני-אדם: אחד עומד למעלה ואחד עומד למטה. יש ב' אופנים להתקרבותן: או שהתחתון יעלה למעלה או שהעליון ירד למטה. או שהתחתון עולה למעלה, ואז העליה תלוי לפי ערך ההודככות החומר, וצריך להתלבש בלבוש העליון. אבל בחינת ירידת והמשכות אל א"ס ב"ה למטה ואין צריך להתלבש בלבוש התחתון, כידוע שלפניו כחשיכה כאורה, ויכול להיות התגלות אלוקות אף שהתחתונים הם במהותם. כמאמר רז"ל "ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי" או כמו מעמד הר-סיני שעליונים ירדו מטה אף שהעולם היה במבוע וע' אומות כידוע - עם כל זה היה גילוי "אנכי".

אי אפשר להיות המשכה מחיצוניות עד שיהיה מתחילה העלאה לפנימיות. כמו שכתוב "שתק רב", שהוא העלאה לפנימיות. [וכזה יובן גם כן עניין שתפילת י"ח הוא ביאור דקריאת-שמע. כי עניין מסירות-נפש דאחד הוא העלאה לפנימיות, כמו שכתוב "אם ישים אליו ליבו" פירוש אליו ולא למידותיו - והוא יחוד פנימי. מזה נמשך להיות "רוחו ונשמתו אליו יאסוף", פירוש להיות המשכת אלוקות למטה - וזהו עניין תפילת י"ח, שהוא המשכה מחיצוניות, שהוא בחינת הכלים, לאורות.



סוגי תערובת טוב ורע

בחינת תערובת לא שייך כי אם מין במינו דווקא. כמו תערובת חיטים יפות בחיטים רעות, שסוף כל סוף שניהם חיטים דייקא, ורק אז אין ניכר לעין תערובתם. ורק אז ההפרדה ביניהם נקראת בלשון הקודש "בירור"^{תפח}. אבל מין שבאינו מינו אינו נקרא בשם תערובת כלל, כי הם מבוררים ונפרדים.

ולבן "את זה לעומת זה עשה אלוקים". היינו, שכמו שיש בנפש האלוקית שכל ולבושין ומידות, כן עשה בנפש הטבעית שיהיו התערובות בכל פרט ופרט, ואעפ"כ יתברר בתכלית על ידי מחשבה, דיבור ומעשה^{תפס} (שהם ג' הלבושים).

אבני שוהם

(שהוא צד אחר שאינו אלוקות).
והנה לעומת זה, הוא נתינת מעות לעני מיד ליד.

וכן התערובת בדיבור ובמחשבה, כשמחליף פרה בחמור על השוק, אין בו שום צד מהקדושה. אבל כשהאדם לומד המשנה "המחליף פרה בחמור" בדיבור ובמחשבה - הוא חכמתו ורצונו יתברך. ובכל הכוחות יש זה לעומת זה.

וההפרש בין "לגרמיהו" ובין "להתייהר" - לגרמייהו יובן מחסד דקדושה, שהוא מצד טבע הטוב להטיב לזולתו. ואילו חסד דקליפה הוא רק לגרמיהו (לעצמו בלבד), כשרואה את העני בדוחקו הגדול, ואינו יכול לסבול לראות את דוחקו, לכן משפיע לו דבר

תפח כמו, למשל, בהלכות שבת, להפריד בין אוכל לפסולת (שהפסולת הוא גם כן מין מאכל או אפילו שאריות ופסולת המאכל). אז הוא נקרא "מלאכת בורר". ואמנם אין המשל דומה לגמרי למשל, מחמת שיש חילוקי גדרים במלאכת בורר, למשל, בין יום השבת לבין יום טוב וכיוצ"ב. וגופא גדר בורר ביום השבת הוא בכללים ופרטים כאלה דווקא ולא אחרים. אולם בכללות זהו גדר עניין מלאכת בורר דייקא.

תפס כמו דרך משל במעשה משאומתן - שהקונה נותן מעות מידו ליד המוכר. זהו לבוש המעשה מסיטרא אחרא. ואף שאין זה שום רע, אלא רק אם אין כוונתו לשם שמים אלא רק לגרמיהו, נקרא בחינת סיטרא אחרא

ובנוסף נקרא "בירור" רק דווקא כשצריך לזה השכלה להכיר מי הטוב ומי הרע. ולכן נאמר בזהר: "בחכמה אתברירו" (זח"ב רנ"ד ע"ב).

"האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע" - שהוא מאמר ה' להמלאכים, ומשמע שלמעלה יודעים את הטוב ואת הרע, גם שניהם. אבל מכל מקום אינן מעורבים זה בזה, כי גלוי וידוע שזה טוב וזה רע, ומובדל הרע מן הטוב - אע"פ שידוע שם הטוב ורע. מה שאין כן בחינת עין־הדעת טוב ורע, היינו בחינת תערובת הטוב עם רע. פירוש, שהרע יונק מהטוב והטוב מהרע והיו לאחדים.

והנה פירוש עין־הדעת טוב ורע, היינו לשון ידיעה, ואם כן למה נעשה תערובת טוב ורע מחמת הדעת בטוב ורע, הלא למעלה גם כן ידוע הטוב ורע. אך ההפרש בזה הוא ענין ההפרש בין מקיף לפנימי. כי בחינת ידיעת הטוב ורע שלמעלה, היא בבחינת מקיף בלבד, ולכן יכול להיות הבדלה בין טוב לרע שידע את הרע ולא יחליפנו ולא ימירנו בטוב ח"ו. כענין "שממית בידים תתפש והיא בהיכלי

אבני שוהם

לאורחים אחר אכילתם "ברכו למי שאכלתם משלו" - לקב"ה, כי לא אכלתם כלום משלי. ואילו חסד דישמעאל הוא להיפך, כי היה יש גדול, והיה רצונו להשפיע לאורחים בכדי שיהיה הוא היש המשפיע, והם יהיו המקבלים ממנו ויהיו בטלים וטפלים אליו בכדי שיגדלו ישותו יותר. ולכן אם לא רצה אחד לקבל ממנו אז היה עליו על זה בקפידה גדולה עד לרוצחו נפש, מפני מה אינו רוצה להתבטל אליו. וזהו להתייחר, שכל כוונתו להגדיל ישותו.

מה (כדי שלא יראה את המרה השחורה או מצד שיבוא לו מזה איזה טובה). וזהו לגרמיהו. ואילו להתייחר הוא כידוע ההפרש בין חסד דקדושה דאברהם לבין חסד דקליפה דישמעאל. דהנה, כידוע גם ישמעאל היה מכניס אורחים כאברהם, אלא רק הכנסת אורחים דאברהם אבינו היה מצד שהוא היה בעיניו כשיריים בעולם - בבחינת הביטול (כמו שכתוב: "ואנכי עפר ואפר", והיה בעיניו כל כספו וזהבו אינו שלו). לכן אמר

מלך" - שאע"פ שהיא בהיכלי-מלך, אבל יודע הוא ומכירה ששממית היא. ויש הבדלה בין טוב לרע כמאמר "המבדיל בין קודש לחול". והיינו מצד שיודע טוב ורע בבחינת מקיף עליהם, ולכן אינם מתערבים יחד. והנה המקיף הוא גם דוחה את החיצונים [כנראה בציור האילן שבפרד"ס במקיפים ופנימיים שמעמד ומצב הקליפות אחוריהם אל המקיף].

[ובענין בחינת לבונה זכה שבי"א סממני הקטורת שהעשרה סממנים הם י' נצוצי קדושה המובלעים בקליפות והי"א היא לבונה היא בחינת מקיף עליהם ואינה מתלבשת בפנימיותם. (ולבונה היא ג"כ חיות להם אבל לפי שהחיות הוזה שהיא מחיה אותם הוא רק ע"י שהיא בבחי' מקיף בלבד עליהם ע"כ אינה מתערבת עמם כלל וכולה טוב)].

מה שאין כן בחינת עיץ-הדעת טוב ורע הוא בחינת פנימי, ואז הטוב מעורב עם הרע ממש. וזה שכתוב "הן האדם היה כאחד ממנו" - פירוש, שהוא היה גם כן כאחד ממנו, כמו שבבחינת אחדות. דהיינו, למעלה ידוע הטוב ורע, כן היה גם הוא ע"י שטעם מעיץ-הדעת המעורב טוב ורע. אבל לו הדבר מזיק כי הרי האדם הוא מבחינה פנימית, ומיד שידע הוא מן הרע - על ידי שטעם מעיץ-הדעת - הרי יתערב עמו ויהיה הוא ממש מעורב ברע. ולא כמו שהוא למעלה, שאע"פ שיודעים גם את הרע מכל מקום מובדל הוא ומרוחק מן הטוב ואין לו התקרבות בו, לפי שהוא בבחינת מקיף. אבל האדם שהוא מבחינת פנימי - כשידע גם הוא מן הרע - אזי יתערב הוא גם הוא ממש עם הרע, כי בבחינת פנימיות אי אפשר להיות כל כך מובדל הרע כנ"ל ואז הוא קשה מאד להפריד את הרע, אלא מלחמה עצומה היא ו"לאום מלאום יאמיץ" - פעמים זה גובר ופעמים שכנגדו גובר. כאשר מצאנו ראינו בנשמות ישראל מראש הדורות עד עתה שהיו כמה עתים משונים פעמים בדור א' היו נשמות שבמעלה עליונה ונצחו את הרע. ובדור אחר היו רשעים גדולים שנבר הרע מאד. והיינו כי כולם נמשכים מאדם הראשון, והיה בו גם כן שינויים אלו,

פעמים גבר הוא ופעמים גבר הרע עליו.

מדרגה הראשונה - כמו תערובת יבש ביבש. כמו פירורים מפורדים, מפורדים ובלתי נדבקים כלל. לפי הבנה זו, הטוב מובדל בעצם מן הרע כאשר כל אחד במהות בפני עצמו, ואין זה תערובת אמיתי בעצם רק שנתקרבו ובאו הטוב והרע במקום אחד, אך הם עדיין מעורבים באופן שאין העין רואה ומבדילה הטוב מן הרע בעצם.

ונמצא שעיקר תערובת כזאת, שהטוב והרע מובדלים בעצם, והיינו שאין אחד עושה שינוי בחבירו להופכו או לחלוש כחו, רק ששניהם פועלים יחד, זה פועל טוב וזה פועל רע - והכל במעשה אחד.

וכן הוא גם במשל התערובת הטוב והרע שבאדם - כאשר הרע שבאדם מובדל בעצם מן הטוב, אלא שיש בליבו גם טוב וגם רע כל אחד בפני עצמו, ואע"פ שימצאו כאחד במעשה אחד ובאמת נראה לעין הרואה את הרע לטוב והטוב לרע בדרך תערובת. אבל באמת אין זה רק היעדר הכרת עין הרואה, אבל בעצם מובדלים הן בתערובת יבש ביבש.

לדוגמא, אדם עושה צדקה וחסד לעני, אך מתפאר עליו ומביישו או שעושה לו רעה בדבר צדקה זה. הנה, החסד שעושה זהו מבחינת הטוב שבו, ואילו הרעה שעושה לו במעשה זה עצמו הוא מבחינת הרע שבו. כלומר, שיש בו בזה תערובת טוב ורע, וכל אחד מובדל אלא רק שבאו במעשה אחד (כי לא נוכל לומר שמאחר וביישו לא היה טוב בחסד זה מלכתחילה, וכן להיפך לא יתכן לומר שאין הרע שעשה לו כלום מפני הטוב שעשה - מכיוון שאין שייכות זה עם זה כלל, אלא זה טוב וזה רע. רק שעשאו במעשה אחד).

וכן העושה צדקה להתייהר או בשביל שיחיו בניו, שנקרא צדיק גמור, כי גם שעירב כוונה רעה להתייהר, אין זה פוגם אור החסד והטוב כלל. כי גם בלא כוונה זו היה עושה הטוב, מצד מידת טובו, רק שעירב הטוב יחד עם כוונה רעה (להתייהר או לטובת עצמו), אבל סוף סוף מובדלים זה מזה בעצם מהותם. זה בא מסיטרא טוב, וזה בא מסיטרא דרע.

ובסגנון אחר, שיש בו גסות בעצם, רק שמלביש הגסות בטוב וחסד זה שעושה להתייהר או לקנות לו שם.

וזה כמו שאמרו "בינוניים - זה וזה שופטין". ואין הכוונה בזה אחר זה דוקא, אלא זה וזה כאחד, במעשה אחד, יש טוב ורע, שהן יצר טוב ויצר רע, כידוע (אך זה בישראל דווקא - אבל באומות העולם כתיב חסד לאומים חטאת, דלגרמיהו עבדין, דהיינו שעיקר שורש החסד הוא רק לגרמיה או להתייהר, שזהו כבר התכללות הטוב ברע שיתבאר בסמוך. ולהבדיל, שלא בערך, ברשעים ובצדיקים שבישראל, שבצדיקים הטוב גובר על הרע ועושה בו שינוי להופכו או להחליש כוחו, וכן להבדיל ברשעים, שזהו כבר בחינת התכללות האחד בזולתו, כמו שיתבאר בסמוך).

מדרגה השניה - כמו תערוכת לח בלח - שהוא תערוכת טוב ורע שנתערבו בעצם, והיו לאחדים ממש (דהיינו במהותם ועצמותם). כלומר, כל אחד נהפך למהות זולתו, כי נכללו זה עם זה בהתכללות גמורה של א' בהפוכו מכל וכל. שכן, זה קיבל מזה עד שלא ימצא גם בחלק היותר קטן שלא יהיה מורכב מהתכללות שניהם דווקא (ולא ימצא מציאות אחד בלא זולתו כלל). אמנם ישנו עדיין לכל אחד במציאות כוחו, רק שנתכלל ונתערב כוחו עם היפוכו, וכל אחד מחליש ומשנה עצם כח הופכו עד שמשתנים שניהם במשקל כפי ערך כח כל אחד (אם רב אם מעט). ואע"פ שנישתנו שניהם בעצם הרי כל אחד

ואחד פעל כל כוחו בהיפוכו, ולכן לא נהפך כל אחד לגמרי.

והוא כמו תערובת לח בלה, שכל טיפה קטנה שבקטנות מורכבת מב' המשקין ההופכיים בטעמיהם. כמו משקה מתוק עם משקה חמוץ, ונהיים כמהות משקה אחד ובטעם אחד מיוחד אשר מורכב מטעם המתיקות ומטעם החמיצות יחד. דהיינו, שטעם המתיקות קיבל בעצם מהותו מטעם החמיצות, ונשתנה בעצם טעמו; וכן להיפך. שזה נקרא התכללות דבר בהיפוכו.

וכן הוא בטוב ורע שבאדם, בהיות שאנו רואים התכללות בעצם לגמרי, כמו העושה טוב לרעהו שבזה הורגו (כמו 'אם רעב שונאך האכילהו לחם כי גחלים כו'), שהטוב עצמו הוא רע, אלא רק שנראה לעין בבחינת טוב. וכן להיפך, בהמייסר לבנו בכל מיני רעה, שהרע עצמו הוא טוב, מחמת שעל ידי זה יקיים נפשו כידוע.

וזהו דימיון למי שמעשיו נראים טובים לעין והוא רע גמור (כמו כת הצבועים והחנפנים הנזכרים בגמרא. וכמו המדבר במרמה דברים טובים והמה רעים בעצם כי כוונתו להורגו או להזיקו בזה. וכן להפך, המדבר דברים רעים וקשים וכנתו רק להצלת נפשו, כיוסף עם אחיו כו').

וכך יובן בכל בחינת התכללות גמורה של א' בהפוכו מכל וכל. כמו בפרות הטובות והרעות דפרעה ומרעיהן רע כאשר בתחילה כו'. כי הטוב נכלל ברע לגמרי, עד שלא עשה הטוב שום שינוי מהות ברע לחלוש כוחו מצד הטוב המנגדו, כי גם גבר עליו (אלא מראיהן רע כאשר בתחילה ממש, ולא נודע כי באו אל קרבנה).

] והוא כמו בטוב ורע שבאדם, כאשר הרע מעורב בטוב בעצם. היינו, כמו העושה טוב וחמד לרעהו, רק בשביל שיעשה לו טובה או יקבל פרס ושכר גדול,

ובלי זה לא היה עושה טוב. שאז יש בטוב הזה תערובת בעצם מבחינת לגרמיה - לטובת עצמו - בכל פרטי חלקיו. אך הוא מטעה את עצמו מאד, ונדמה לו באמת שעושה רק למען טובת זולתו לבד. וזהו הדמיון נקרא "תערובת בעצם". וכן העושה טוב בעבודת ה', בתורה ובתפילה, ונדמה לו באמת שאין מכוון רק לשם שמים בלבד, ומוטעה הוא מאד בעצם, כי באמת אין כוונתו רק לעצמו ולגרמיה להיות איזה דבר יש להנאת חיות עצמו ולא מצד אלוקות כלל ח"ו. כמו ערב רב שגנירו את עצמם אע"פ שרצו באמת, אבל היה עיקר כוונתן לטובת עצמם ולא מצד אלוקות. ועל כן כאשר הרחיקו אותם כפרו לגמרי ועשו את העגל כידוע. וכן בעניין מצוות סוכה, שאומות העולם עתידים לבעט בה, שאין עיקר כוונתם לעשות רצון ה'.

מדרגה השלישית כמו בתערובת טוב ורע שאין לו תקוה בבירור כלל, מאחר שכולו רע ורק איבודו הוא תיקונו. דהיינו כמו רשע ורע לו, שאין בו טוב כלל, רק רע לו כי נכלל ונהפך הטוב ברע לגמרי. ולהפך צדיק וטוב לו, שאין בו רע כלל. והיינו, דור שכולו זכאי או דור שכולו כו' לאחר בירור עין הדעת.

נמצא מוכן שתערובת הב', הוא מדרגה האמצעית, ומוכן שבתערובת כזה הטוב והרע דבוקים ביותר, ודוקא אז יכול לומר הרע והפסול שהוא הכשר והטוב, ואילו לטוב ולכשר באמת יקרא פסול ורע; ולטהור יקרא טמא, והטמא יאמר אני הטהור וכו'.

וכידוע באמיתת עניין תערובת הזו שאינו רק שמהפך מרע לטוב ומטוב לרע, (בטעות עצמו) וכמו מסיבת אהבת עצמו שמטעה את עצמו ביותר להצדיק נפשו מרע לטוב, שלא לראות חוב בנפשו כלל, גם אם עושה תכלית הרע.

אבן־הראשה

אך מכל מקום יש בזה התערובת מציאות טוב ומציאות רע, רק שכוללים ומעורבים זה עם זה בתכלית. וזהו רשע וטוב לו וצדיק וטוב לו (אחד באלף - ראה גם תניא פרק י'). מה שאין כן צדיק וטוב לו ורשע ורע לו, שזהו התכללות גמורה שלא בהיפוכו.

ולכן לא רצה הקדוש ברוך הוא שיטעם האדם מעץ־הדעת, כי לו הדבר מזיק כנ"ל, והיה רוצה שלא ידע ממציאת הרע כלל ויהיה כולו קדוש ולא רצה להכניסו במלחמה עצומה הזאת. אבל אחר שכבר טעם מעץ־הדעת ונתערב ברע, אז אמר: "פן ישלח ידו ולקח גם מעץ־החיים ואכל - וחי לעולם" - פירוש, שחשש עוד מעתה שכבר נתערב ברע ולקח גם מעץ־החיים - ששרשו מבחינה שלמעלה מהשבירה, שמשם הוא שהיה התחלת המיתה והתהוות עץ־הדעת טוב ורע, משא"כ מה שלמעלה מהשבירה הוא עץ־החיים - ואם יאכל גם ממנו וחי לעולם.

פירוש, כי הרי באמת בבחינה זו נאמר "אם צדקת מה תתן לו" (איוב לה) "ורבו פשעך מה תעשה לו", ואם כן אף שמעורב ברע, הרי גם "אם רבו פשעך" כו' ויכול להיות וחי לעולם. ואז גם הרע שבו יהיה לו קיום לעולם מאחר שהוא בבחינת פנימיות והרע מעורב, ואי אפשר לו להפרידו מעליו. אם כן כשהיה הוא חי לעולם, אזי גם הרע שבו יהיה לו קיום לעולם. וזהו היפך הכוונה שהרי צריך להיות "בלע המות לנצח", שיהיה "ובערת הרע", כמאמר: "והרשעה כולה בעשן תכלה" - שזה יהיה לימות המשיח.

[כי בכל משך הגלות הוא עת־הבירורים והפרדת־הרע. והיינו, על ידי בחינת חכמה, ד"בחכמה אתברירו" להפריד הרע מהטוב, ולכן נקרא החכמה גם דין. שלא כמו שדימו המקובלים הראשונים שהחכמה כולה חסד, שהרי היא מקור חסד. והחייט המציא שיש בה גם כן דין, ושכחו האריז"ל, שכך מבואר בוהר באדרא "כחמרא

דשקיט ושכיך על דורדייא" כו'. כי מאחר שיש בירורים להפריד הרע וזהו ע"י גבורות, ועל זה נאמר (תהלים צד) "אשרי הגבר אשר תיסרנו יה", שגם היסורים שהם לתועלת העברת-הרע, הוא מבחי' י"ה. וכידוע שהיסורים הם לתועלת הפרדת הרע. כי הקליפות נמשלים לעלוקה שכשמוצצת דם, אזי מיד מתה וזה שכתוב (משלי ל) "לעלוקה שתי בנות". וזהו גם כן ענין שעיר המשתלח. וכן "וישלח יעקב וגו' מנחה לעשו אחיו עזים מאתים" כו', שבוה שנותן לו חלקו הוא מפרידו.

ולאחר שכבר טעם האדם מעץ-הדעת ונתערב ברע, אזי צריך לכירורים עד שיפרידו על ידי שיקחו כל נצוצי קדושה שבו. וכל זה הוא על ידי החכמה דווקא, ש"בחכמה אתברירו". לפי שיש בה גם בחינת גבורות, להיות תיסרנו יה וכמ"ש (דברים ח) "כאשר ייסר איש את בנו" כו'. מה שאין כן בחינת כתר - שלמעלה מחכמה - הוא רחמים פשוטים וכחשיכה כאורה, ולכן "פן ישלח ידו ולקח גם מעץ-החיים" ואז "וחי לעולם" מאחר ד"אם צדקת מה תתן לו" כו' ולפי שהוא מבחינת פנימית, ואם כן הרע קשור ואדוק בו ויהיה גם לו קיום, ולא זו היא הכוונה כנ"ל. וכמ"ש בזוהר גבי רבי אחא מכפר-טרשא].

וזקן מאמר הרב-המגיד, בשם הבעל-שם-טוב, דיכול האדם היהודי לברר בחינת פנימיות העולמות (קליפת-נוגה, טוב ורע), אולם חיצוניות העולמות (דג' קליפות הטמאות) יהיה רק ממילא ומאליו על ידי הקב"ה דווקא, בביאת גואל צדק, במהרה בימינו. וכלשון הרמב"ם ז"ל "אמן כן יהי רצון", פירוש שישראל עושים אצלו יתברך הרצון לזה.



הסרת המחיצה

ירידת בחינת העליון אל בחינת התחתון אמנם פועלת קשר מסוים ביניהם, עד שהדבר נחשב לגבי התחתון כעליה. אך כל עוד הגילוי האלוקי בתחתונים נעשה רק מצד ירידת העליון אליו, הרי שאין האור האלוקי חודר במהות גרדי התחתון, ומשכך גם לא נפעל אצלו שום שינוי במציאותו. ולכן מיד כגמר הגילוי, העליון מסתלק ללא להותיר שום רושם בתחתון כלל, וכאילו מעולם לא היה בו גילוי ועליה זו.

כלומר, באופן כזה, העליה בתחתון היא רק לפי שעה, מצד כח היכולת האינסופית של העליון לעשות את התחתון כלי לגילוי אלוקות, ולא מצד שהתחתון עצמו התעלה להיות כלי לאור זה (ולכן הוא רק מקיף עליו ולא נקלט בתוכו).

וזוהו אתעוררותא דלעילא, שהיא באה מלמעלה בזמנים מיוחדים דרך מתנה בלבד, מבלי שתהיה לכך הכנה של התחתון קודם.

אולם, כאשר התחתון, מצד כוחו העצמי מבקש לקלוט מהגילוי האלוקי, ומקדים באתערותא דלתתא מצד עבודתו הפנימית להיות כלי ראוי לגילוי כל שהוא מהעליון, ממילא נפעל מזה בתחתון (במבע כולו) שינוי תמידי במציאותו. דהיינו, רק כאשר על ידי כך שהתחתון מתעלה ונעשה כלי לאור העליון מצד עצמו דווקא, ולא מפני כוחו האינסופי של העליון.

והעניין יובן באמצעות משל מרב ותלמיד: כאשר הרב מלמד את התלמידים השכלות עמוקות, הדבר יתכן להיות בשני אופנים: האחד - מצד הרב - מחמת שהרב הינו בעל הסברה נפלאה ויכול להוריד העניין למטה, עד שכלו של התלמיד, לכן התלמיד יכול לקלוט את הדברים העמוקים הללו (חרף קטנות שכלו); השניה - מצד התלמיד - מחמת שהתלמיד עצמו התייגע, הוא התקדם עד שהגיע לרמות שכליות ששייכות להשכלות אלו.

אך מהו ההפרש ביניהם: במקרה הראשון, שהתלמיד הבין את ההשכלות העמוקות בשל היכולת המיוחדת של הרב, הרי שלמרות שהתלמיד הבין וקלט את דברי הרב על בוריים (שמורים אצלו באותיות ממש), עדיין שכל התלמיד עצמו לא השתנה והתעלה על ידי כך. ואם יבוא כעת רב אחר, אשר לא התברך בכושר הסברה מיוחדת, הוא ידבר גבוה ומופשט מידי, והתלמיד הזה לא יצליח להבין את דבריו. או שאם נבקש מהתלמיד לומר ביאור בסוגיה אחרת, שהוא לא שמע עליה את הסברו של הרב, הוא לא יוכל לעשות זאת או לחדש בה דבר.

נמצא שלמרות ששפע שכלו של הרב נמצא בשכל התלמיד, ואף חדר ונקלט אצלו באותיותיו, עדיין שכלו לא השתנה על ידי כך. התלמיד נותר אותו תלמיד בדיוק, רק שכעת נוסף עליו עוד עניין צדדי בלבד (ביאור על סוגיה מסוימת).

ואילן במקרה השני, אם התלמיד עצמו עמל ולמד ביגיעה ובהתמדה את חכמת רבו, עד שהוא התקדם והתפתח, הרי שהוא הכשיר וזיכך את עצמו (את שכלו) להיות כלי מתוקן כזה, שיכול מעתה להבין כל רב ואף לחדש סברות עצמאיות גם בנושאים אחרים שבהם הוא לא שמע מרבותיו.

אבן-הראשה

אלא מאי? מובן שגם לאחר שהתלמיד השני הזדכך ונשתנה, עדיין לא יהיו סברותיו דקות ועמוקות כמו סברותיו של הרב. וזאת כי סוף כל סוף הוא נשאר רק בגדר תלמיד, וממילא שכלו נותר מוגבל ברמת העומק והדקות כאופן היחס שבין שכל התלמיד לשכל הרב.

והנה, אם מדובר מצד הרב (השפע), אז מעלתו של התלמיד הראשון ניכרת, מכיוון שכל מעלתו היא בכך שדברי הרב נקלטו באותיותיהן ונשמרו אצלו היטב, ומכיוון שסברותיו של הרב נעלות לאין ערוך מסברותיו של התלמיד החדשן הם מובנים ועמוקים יותר. אך אם מדברים על דרגת התלמיד (הקולט), אז מעלתו של התלמיד השני ניכרת, מכיוון שמעלתו היא בכך שבכח עיונו בדברי הרב התלמיד בעצמו השתנה, ומעתה ביכולתו להבין ולחדש גם בתחומים שבהם הוא לא שמע מהרב.



צמצום ודילוג

צמצום השתלשלות עילה ועלול כששללה, הוא בדרך של צמצום (כמו על דרך גריעה בכמות כביכול, אך לא במהות), הואיל והעלול (התחתון) הוא ממהות עילתו (העליון). על דרך משל, משכל גדול לשכל קטן - השכל הקטן היה מוכרח להיות בשכל הגדול, רק שקודם היה שם בבחינת העלם ולא תפס שום מקום לעצמו, ואילו כעת יוצא אל הגילוי להיות נתפס במקום לעצמו, וממילא נגלה. אך בכל מקרה הריהו ממהותו ועצמותו של הראשון.

ומכאן מובן שאי אפשר להיות בדרך עילה ועלול, שיתהווה מהעילה עלול מין אחר, בבחינת בריאה חדשה בתכלית ההפך ממקורו, וזאת אף אם ישתלשל אלף ורבוא מדרגות לא יוכל להתהוות בחינת היפך ממקורו, אלא רק מעין מקורו. וכך, לא יוכל להתהוות מן השכל הגדול הזה, כי אם שכל קטן, אך לא יתהווה, למשל, דבר גשמי מן השכל שהוא רוחני בתכלית, חרף צמצומו. מכיוון שבהשתלשלות עילה ועלול, העלול הוא לעולם ממהותו ועצמותו של הראשון דווקא.

דילוג אך צמצום שלא בדרך עילה ועלול, כי אם בדרך דילוג שלא כסדר המדרגות - הוא במה שכח המקור מתפשט בדבר שהוא היפכו מכל וכל ועל ידי זה נעשה בריאה חדשה (שהוא כביכול ירידה במהות ממש).

כמן למשל במוח ובשכל האדם ישנו כח־העשייה. ואם ישתלשל השכל הזה לכמה מדרגות, זו למטה מזו בדרך עילה ועלול, לא יוכל לעשות שום דבר בשכלו זה - הגם שיש בו גם כח־העשייה - מכיוון שגם כח־העשייה בשכל הוא מהות של השכל

אלא שהאדם פועל עם איבריו-הגשמיים דווקא (עם ידיו ורגליו וכו'). וכדי שיוכל לעשות דבר בכח השכל הזה, צריך שכח העשיה שבשכל יתפשט בכלי היד, כדי שיוכל לפעול ולעשות, אך היד הוא תכלית ההיפך מהשכל - שזה תכלית הרוחני וזה תכלית הגשמי. ואנו רואים שהשכל מתפשט בו, ועל ידי זה נעשה היד מהות בריאה חדשה - דהיינו גשם שפועל ועושה. והנה הוכרח זה להיות על ידי צמצום שלא בדרך עילה ועלול, כי אם רק בדרך דילוג דווקא. או, למשל, מחב"ד ומידות, שהם בתכלית הרוחניות, כיצד יתהוו אותיות הדיבור של קול גשמי. אלא שהוא גם כן מצמצום בדרך דילוג, שלא כסדר המדרגות.

וממשלים אלו נשמע כי היד הוא תכלית ההיפוך מהשכל, ואעפ"כ השכל מתפשט בה ואינה עושה כי אם מה שהשכל מחייב, וכן בבחינת הקול הגשמי. ועל ידם נראה השכל דווקא, ואע"פ שאינו מהותו כלל. ובאמת איך יוכל להתהוות מזה תכלית ההיפך ושיהיה הכל אחד, החקר אלוה תמצא.



ג' מדרגות באור - יחיד, אחד, קדמון

שלושת מדרגות אלו: יחיד, אחד וקדמון - מתייחסות לאור-א"ם שלפני הצמצום הראשון המפורסם של האריז"ל בעץ-חיים (שהוא כידוע בחינת הדילוג-השני בחסידות, והוא בא לאחד שלושת מדרגות אלו יחד).

יחיד היא בחינת עיקר האור הכלול בעצם (בחינת "עצם-האור"). והן האורות כמו שהן כלולים באור איך-סוף ב"ה לפני הצמצום (והן עשר-ספירות הגנוזות במאצילן, שעל זה אמר: "אנת הוא חד ולא בחושבן"). והוא הנקרא בלשון-החסידות מדרגת "יחיד" (שהוא מדרגת עצם האור שאינו בבחינת גילוי עדיין); ואף על פי שבלשון הקודש פירושו הוא מורה על למעלה מבחינת אחד, עם כל זה מצינו לשון יחיד על 'בן-יחיד' שהוא אינו שולל בזה מציאות זולתו. אבל הכורא יתברך נקרא יחיד באמת, שמושלל בזה שום מציאות וכל דבר זולתו מכל וכל (עד שאפילו אי אפשר לומר "שמתאחדים ומתכללים בו כעשר-הספירות שמיוחדים בו יתברך, שעל זה מורה תיבת 'אחד', כידוע). ולכן נקרא יחיד ומיוחד בכל צד יחוד שאפשר.

אחד אין הכוונה ל"אחד-המנוי" בלשון הרמב"ם והחוקרים. אלא בלשון הקודש שבמדרגה זו כבר יש מקום - אפילו בכח - לזולת, אולם הוא עדיין בחינת שמאחדת וכוללת את כולם, בעצם. וכביאור המחבר בהלכות קריאת-שמע, שיכוון בתיבת אח"ד - שהוא יתברך שולט בד' רוחות-השמים ובשבעה-רקיעים, ושהכל במל לא' - לאלופו של עולם. דהיינו, שכולם במלים במדרגה זו להיות מאוחדים כאחד ממש למקורם. דהיינו, הוא כבר גילוי-האור בבחינת כללות ובבחינת פשיטות. אך הוא בבחינת "התאחדות הפרטים" - והיינו, מה שנעשה אחד לאחר שכבר

אבן־הראשה

נתגלה והיו פרטים נבדלים. וכשחוזרין ונכללין במקורם - שהן חוזרים ומתאחדים - הרי זה התאחדות הפרטים בלבד^ה.

אך גם יש מעלה ב"אחד" על "יחיד" - באופן שאחד מורה יותר על אחדותו - כיוון שביחיד הוא יכול להיות יחיד לפי ערך (כמאמר המדרש: "בינך יחידך - שניהם יחידים לאימם"). דהיינו, שביחיד אם יתווסף כעת דבר נוסף או זולת, אז זה יכול לגעת ביחידותו. אולם אחד גם מורה על אחדות יותר מיחיד - שאע"פ שישנה מציאות נפרדת ושל זולת, מכל מקום עדיין מציאותו היא אחד, ואין שינוי.

קדמון הוא ההשערה בכח של כל מה שיהיה בפועל (לאחר הצמצום הראשון). דאחד וקדמון זהו קודם עלות הרצון. [אבל לגבי האורות שנתגלו אחר הצמצום הנה שורשי האורות - שזהו בחינת השערה הנ"ל - הכלולים בעצמותו יתברך, שלא נתגלו עדיין הרי זה בבחינת יחיד].

אבני שוהם

בעצם הנפש - קודם שמתפשטות מעצם הנפש. וכמו היוצא ליהרג ר"ל - שיש לו אז שכל ומידות כלולים בעצם הנפש, בבחינת נקודה בלי שום התפשטות כלל.

וכמו כן למעלה, עשר הספירות הגנוזות במאצילן הם כלולים בעצמות המאציל בבחינת יחוד, בלי שום מציאות לעצמן כלל. וזהו "אנת חד" - בבחינת יחיד בעצם.

וזהו "ולא בחושבן" - פירוש, הגם שכלולים בו כל עשר הספירות, אינם בחושבן עשר (להיות בטלים ומיוחדים באור א"ס ב"ה, וגם הם בבחינת אחדות ממש זה עם זה). ואינו שייך לומר שם חשבון עשר ספירות.

תע וכמו על דרך משל, התפשטות כח התנועה שביד, לעשות איזה מלאכה. ואחר כך כשנח ממלאכתו וחוזר התפשטות כח היד לעצמותו - נעשה בבחינת "אחד". והוא רק התאחדות הפרט אחרי שכבר נמשך והיה כח בפני עצמו.

אך "יחיד" הוא שמיוחד בעצם - שאין כאן פרט כלל. וכמו כח היד קודם שמנענע לעשות איזה דבר, הרי ודאי יש ביד כח הזה לעשות הדבר, אלא רק שמיוחד הוא בעצם כח היד (שאינו במציאות דבר לעצמו). וממילא הריהו בבחינת יחוד ממש.

וכן הוא ביחוד כל הכוחות - כשהם מיוחדים

כלומר, בחינת קדמון היא השורש של מציאות הרשימו וקר־וחוט של כל העולמות. והוא המשכת והתגלות האורות לאחר הצמצום - שהן הפרשת הארה מאור אין־סוף המאציל - והוא המשכתן בבחינות ספירות פרטיות. שעל זה אמר: "עשר־ספירות בלי־מה" - שהן בלי מהות עדיין. והיינו, דקודם התלבשותן בכלים (הן בבחינת פשיטות עדיין).

[**דמאחר** שהצמצום הוא בבחינת מיעוט בלבד - דהיינו, בבחינת גילוי ההעלם משורשן ומקורן (והרי מקורם הוא בבחינת "חד ולא בחושבן") - על כן גם האורות שבאו בהתגלות יש בהם התגברות מקורם (שאינם בבחינת מציאות ובבחינת התחלקות עדיין)^{תעא}].

[**ואפשר** לומר בלשון הקבלה 'אחד' הוא בזו", 'יחיד' הוא בחכמה, ו'מיוחד' בכתר, ששם מתכללים אחד ויחיד, וזהו לשון מיוחד].

אבני שוהם

| | | |
|---------------------------|--------------------------------|--|
| העא | וכמאמר "אנת הוא חכים ולא בחכמה | ורק כשהאור בא בהתגלות - שייך לומר |
| ידיעא" - | דחכים שייך לומר על האור כשבא | "חכים". אבל עדיין "לא בחכמה ידיעא" (כמו |
| בהתגלות דווקא. | כדמו שכלול באור אין סוף | חכמה עילאה דאצילות). כי החכמה היא |
| ב"ה הרי אינו בבחינת חכים, | שאינו בבחינת | בבחינת פשיטות עדיין. וכן הוא בכל האורות, |
| מציאות ניכרת כלל. | שהן בבחינת פשיטות עדיין. | |



גורל ובחירה -

הקדמה לבחירתו יתברך בעם-ישראל דווקא,

ובגופם יותר מהכל ואפילו בקל-שבקלים שבישראל

ההלכה המובאת ברמב"ם (הלכות עבודת יום הכיפורים פ"ה הי"ד) קובעת כי שני השעירים של יום הכיפורים צריכים להיות שווים במראם, בקומתם ובדמיהם.

הפירוש הפשוט של בחירה היא כאשר לפני האדם מונחים שני דברים שווים לגמרי, ולכן האדם אינו יכול להחליט איזה מהם לקחת - אז הוא נאלץ להטיל ביניהם גורל, ואז בכך מתגלה בו כח הבחירה האמיתית.

מכיוון שאם הדברים הם שונים זה מזה, ובאחד יש מעלה על זולתו, לא שייך להפיל גורל כי אין כאן גילוי כח בחירה אמיתית, מכיוון שהאדם יקה את הטוב שביניהם, וממילא נמצא שמעלתו של הדבר היא שגרמה והכריחה את הבוחר שיבחר בו. כמו שאדם עושה דבר מפני שכופין אותו בשומים לעשותו, אין זה מעשה שהוא עושה בבחירתו, אלא הוא מוכרח לעשותו.

כך הוא בנוגע לעשיית איזה דבר, משום שכך מסתבר על פי השכל (משום שרואה בו מעלה וכיוצ"ב), שאין זה מעשה של בחירה, אלא מעשה של הכרח - שהשכל כופה אותו מכריחו לעשות כך ולא כך. וכל שכן כאשר עושה איזה דבר מחמת משיכת ליבו אליו, או מחמת שגורם לו הנאה ותענוג - שמשיכת ליבו או תענוג זה מכריחים וכופים אותו לבחור בו.

אם כן מהי איפוא בחירה אמיתית? כשיש שני דברים שאין באחד מהם שום מעלה על משנהו, ואעפ"כ האדם בוחר באחד מהם, שאז מובן שאין הדבר הנבחר מכריח את הבחירה בו - שהרי שניהם שווים - אלא כל כולה באה רק מהצד רצונו של האדם הבוחר. על פי זה מובן, שבחירה זו נובעת מנקודה כזו בנפש האדם, שהיא מובדלת ומופשטת לגמרי מאיזה דבר שמחוץ הימנו.

ובסגנון אחר: כאשר אדם בוחר באיזה דבר משום שהדבר הנבחר גורם לו לבחור בו (אם מחמת משיכת ליבו או משום שכך נראה לו על פי שכלו), אם כן צריך לומר שבחירה זו באה מדרגה כזו בנפשו שיש לדבר שמבחוץ תפיסת מקום שם, וממילא הוא יכול להשפיע על האדם. מה שאין כן כשהאדם בוחר בין שני דברים שווים, שאז הבחירה באה אך ורק מצד רצון ובחירת האדם, הרי בחירה זו באה ממדרגה בנפש שאין לה שום שייכות לדברים שמחוץ הימנו.

והנה כאשר מדברים על שוויון בין שני דברים, אפשר לצייר זאת בשני אופנים:

באופן הראשון - אדם פשוט, שענייני אכילה ושתייה תופסים אצלו מקום. אם יהיו לפניו שני מאכלים, שהאחד מהם ערב לחיכו יותר מהשני, הרי המאכל הערב יש בו מעלה לעומת השני. מובן שבמצב כזה לא יהיה שייך להפיל גורל, מכיוון שהאדם יודע מעצמו במה הוא חפץ. אלא רק כאשר יהיו לפניו שני מאכלים שטעמם שווה - שאין לאחד מהם עדיפות על רעהו - אז שייך להפיל גורל ועל פיו לבחור איזה מהם לקחת.

באופן השני - אדם נעלה יותר, שמופשט ומרומם מעניינים גשמיים כאכילה ושתייה, וכל מעייניו בעניינים רוחניים בלבד, עד שאצל אדם זה טעמו של מאכל ערב אינו תופס מקום כלל. אמנם המאכלים עצמם אינם שווים

אבן-הראשה

בטעמם, ואחד מהם ערב ומשובח מחבירו, אולם לגבי האדם - מצד רוממותו - הם שווים ממש. אותו אדם עומד למעלה מההבדלים בטעמם של המאכלים, עד שלגביו אין כל הבדל ביניהם^{תעב}.

כלומר, שוויון בין שני דברים יכול להיות בשני אופנים: או מפני שבאמת הדברים שווים מצד עצמם (מצד החפצא), או שאמנם הדברים עצמם אינם שווים, אלא שלגבי האדם דווקא - מצד רוממותו - הם שווים ממש (מצד הגברא).

כיוצא בזה, הוא שהאדם נאלץ לבחור בין שני דברים שיש בכל אחד מהם מעלה אחרת מחבירו, ועליו להחליט איזו מעלה מבין שתי המעלות מכריעה. ולדוגמא, כאשר ליבו של אדם מושך אותו לדבר אחד ואילו שכלו אומר לו שצריך לבחור בדבר השני, שאז צריך להחליט האם להישמע למשיכת ליבו או לשכלו - שגם החלטה זו נובעת ממדרגה כזו בנפשו שלמעלה מיחס אל דברים שמחוץ הימנו.

ול**כאורה** בחירה זו גם אינה אמיתית, שאם האדם הוא במצב נעלה ששכלו תופס אצלו יותר מקום, הרי זה גופא מכריח אותו להחליט כפי שאומר לו שכלו, גם כשהוא בניגוד למשיכת ליבו. ולאידך, שאם האדם הוא בעל מידות ורגש והם חשובים אצלו יותר, הרי זה גופא מכריח אותו להחליט כמשיכת ליבו, גם בניגוד להוראת שכלו.

אבני שוהם

| | | |
|-----|---------------------------------------|------------------------------------|
| העב | כשם שהדברים אמורים בטעמם של | חכמה ושטות הם שתי הפכים שונים מן |
| | שני מאכלים בעיני האדם, המרומם ומופשט | הקצה אל הקצה לגמרי. אולם לגבי דרגה |
| | מדברים אלו, כמו כן אפשר לצייר זאת גם | שלמעלה מעולם השכל, ייתכן שהחכמה |
| | כלפי מעלות וחסרונות רוחניים, כחכמה | והשטות - גם יחד - יהיו שווים ממש |
| | ושטות. אמנם בעולם שבו השכל תופס מקום, | לחלוטין. |

אך מכל מקום כבר פסק הרמב"ם (הלכות תשובה פ"ה ה"ג) שהוא "עיקר גדול בדת והוא עומד התורה והמצוה", שכל אדם יש לו בחירה חופשית - שגם מי שיש לו נטיות רעות מצד טבעו (ונטיית רגש ליבו חזקה משכלו), יכול לבחור "להיות צדיק כמשה רבינו" (הלכה ב'), וכן לאידך גיסא. ואם כן צריך לומר, כי זה שהאדם יכול לבחור כהוראת שכלו, אף שבטבע ליבו חזק יותר, וכן להיפך, נובע מנקודה כזו בנפשו שלמעלה מכל התייחסות לאיזה דבר. ולכן, אף שהדבר צריך לגרום לו, מצד טבעו או מצד שכלו, שיהיה מוכרח לבחור בו, יש בכוחו של האדם שלא להתחשב בכל אלה ולבחור בדבר אחר.

אמנם שבפועל, בחירתו בדבר מסוים היא מצד מעלתו של הדבר - אם מצד השכל או אם מצד הלב - מכל מקום אם זה היה רק מצד מדרגה זו בנפש שדבר זה תופס מקום אצלו יותר ממשנהו, היה מוכרח לבחור בו. ואם כן צריך לומר שגם בבחירה זו בין שתי מעלות יש ביטוי של אותה מדרגה שבנפש, שלמעלה מנתינת איזו חשיבות לדבר שמחוץ הימנו. אך הביטוי של נקודה זו שבנפש במהרתו הוא כשבוחר בין שני דברים שווים ממש, שאז אין הבחירה כלל מצד הדבר הנבחר, אלא אך ורק מחמת רצון הבוחר בלבד.

נמצא בנפש האדם יש כמה מדרגות: יש מדרגה שבה תופסת מקום גם מציאות של זולת ממש שלגמרי מחוץ הימנו. מקורה של הבחירה הוא במדרגה זו שבנפש שבה הזולת תופס מקום, ולכן מעלותיו של הזולת משפיעות על האדם וגורמות לו שיבחר בו; למעלה ממנה היא המדרגה שבה אין לאדם זר ממש שום מקום, אלא רק למי שהוא "חלק" ממנו. מקורה של הבחירה הוא במדרגה זו שבנפש שבה מעלותיו של הזולת אינן משפיעות על האדם, אלא רק מעלות שהם חלק מנטיותיו הטבעיות הפנימיות אשר משפיעות עליו (כשכלו או ליבו או אפילו בנו שהוא כ"חלק" מעצמו ויש לו קשר עצמי אליו); ולמעלה מזה הוא עצם הנפש

אבן-הראשה

המופשט מכל התייחסות לאיזה דבר שיהיה (הנפש כפי שהוא לעצמו, מופשט מכל וכל גם מ"חלקיו" שלו). שזוהי הבחירה האמיתית, בבחינת הטלת גורל כדי להכריע, ששורשה בעצם הנפש, והיא באה מצד מקור הבחירה האמיתית שבנפש.

והוא יסוד להבין שבחירתו יתברך בעם ישראל הייתה בחירה בעצם, ואדרבה בגופם הגשמי דווקא - שהוא מן הסובב, כידוע - ורק שמזה נשתלשל בעולמות הרוחניים שנפשם ממילא תהיה אלוקית (בבחינת 'חלק אלוה ממעל ממש' דווקא). אך הכל הוא רק מחמת הבחירה העצמית - שלמעלה מטעם ודעת, דהיינו בעצמות ומהות - בגופם.



המשכת המוחין במידות - בכללות

אף-על-פי שבחינת חכמה ומוחין הוא גבוה מן המידות, עם כל זאת תכלית העבודה הוא להמשיך חכמה במידות דווקא. הן מצד החכמה והן מצד המידות:

מצד החכמה (שהוא משכן הנפש האלוקית) - מכיוון שחכמה בעצם, הגם שאדם מבין במוחו, עדיין אינו כלום, עד שיאיר במידות דווקא. שהמידות מוסיפים בחכמה כח התפעלות בגילוי רב, הפך הקרירות שבמוח. וכמו השמן בעצמו, שהוא עניין החכמה, הגם שהוא דבר חשוב ונכבד עד מאד והוא גם מקור האור, עם כל זה הוא אינו מאיר בעצמו בלי אור ופתילה.

ומצד המידות (שחלל השמאל משכן הנפש הבהמית) - המידות מצד עצמותם, זה לעומת זה עשה האלוקים, שיש מידות להיפוך גם כן. וכמו אהבה דקדושה הוא על ידי ביטול, חסד דאברהם, אבר מ"ה, אך אברהם יצא ממנו ישמעאל שהוא בחינת חסד שעל ידי גסות דווקא. ואפילו מידות דקדושה הם עדיין בחינת יש, שיש מי שאוהב והוא רוצה. אבל חכמה הוא בחינת ביטול, על כן צריך להמשיך בהם כל כך גבוה מבחינת חכמה, וכלשון הזוהר "בחכמה איתבררו". ואילו בבחינת המלכות, שהוא אותיות דוממים, בחינת ג' לכושי הנפש הטבעית: מחשבה, דיבור ומעשה - שבהם נכללים על ידי פעולתם כל המצוות מעשיות בפועל - האור נשאר כמו שהוא יוצא, בלי תוספת ובלי מגרעת.



היכלות-בתים

בכללות ישנם ד' בחינות: בחינת אורות-וכלים, בחינת לבושים וביחינת היכלות בתים, שהם ג' כי אורות וכלים נחשבים כאחד.

אורות וכלים הוא בחינת מזון. כשם המזון הגשמי מחבר הנפש עם הגוף, שיאיר הנפש בגוף. שאם לא יאכל, אזי יסתלק הנפש מהגוף ח"ו (ולא יאירו בחינות חכמה וכל המידות בגוף). אבל כשהוא אוכל דבר מאכל גשמי, אזי נתאחד המאכל ההוא עם הנפשו, וממשיכו בכל בחינתו להאיר בגוף. ונמצא נקרא האור הפנימי בשם מזון, שהוא דבר פנימי.

לבושים בחינת לבושים גשמיים, שהאדם התחתון מתלבש בהם, הוא דבר נפרד מגוף האדם, ואין שייך כלל אליו, אלא הוא משמש לו רק למגן וצינה, בחינת מקיף. לעומת זאת, בחינת המזון הוא דבר שהנפש תלוי בו. אעפ"כ נמצא בבחינת הלבושים מעלה ומדרגה יתירה וגבוהה מבחינת המזון: והאחד - הוא שלמזון אין האדם נצרך בתמידות, כי אם בעיתים מזומנים כפי מה שהוא אדם (שני פעמים ביום או מעט יותר מזה); והשני - הוא שכדי להשיג דבר מזון להחיות את הגוף אפשר לקנות בדבר קטון; והשלישי - הוא שבחינת המזון בזמן קטן הוא נפסד ונפרד מן הגוף וצריך לשוב ולאכול מחדש. אבל בחינת הלבושים עניינם הוא בתמידות, כי אי אפשר לו לילך בלא כתונת אפילו רגע; ובנוסף שדמיה יקרים מבחינת מזון; וכן שאינו נפסד בזמן קטון, כי בגד אפשר שיהיה שלם שנה אחת ויותר. נמצא גם שיש בבחינת לבושים מעלה ומדרגה יתירה מבחינת מזון. והוא בחינת מעלת המקיף על הפנימי.

היכלות-זבתים בחינת לבושים גשמיים, שהאדם התחתון מתלבש בהם, הוא דבר נפרד מגוף האדם, ואין שייך אליו כלל, אלא הוא משמש לו רק למגן וצינה. לעומת זאת, בחינת היכלות-בתים הוא עוד יותר נפרד ונבדל מבחינת לבושים. מכיוון שהלבושים צורתם הולך לפי חתוך אברי-הגוף (ולארוך ארוך ולקצר קצר וכו'), והוא מלובש באופן הדוק על הגוף, ובנוסף הוא גם בתמידות יותר. לעומת זאת, היכלות-בתים הוא נפרד לגמרי מהגוף, ואינו שייך לו כלל, בחינת מקיף למקיף. ובנוסף - ומשכך - אפשר לו להיות איזה שעה בלי בית ולעמוד בחוץ על הרחוב ולפיכך אינו בתמידות כמו בחינת לבוש, אבל הוא בתמידות יותר מבחינת מזון.

אעפ"כ נמצא בבחינת היכלות-מעלה יתירה: האחד - הוא שדמיה יקרים יותר; ושנית - שהוא גם חזק מאד ואינו נפסד מהתהוותו בזמן קטן כמזון, והוא אף חזק מחזיק מעמד יותר מאשר בחינת לבוש (כי בית אפשר שיהיה שלם כ' שנה ויותר). וממילא מובן שמסתמא יש בבחינת היכלות מעלה ומדרגה גדולה ויתירה.

והנה איתא בעץ-חיים, כאשר צמצם את עצמו ונשאר מקום פנוי בהשוואה אחת מכל צד, נמשך מלמעלה בחינת קרוחוט. ומה שלא היה יכול לקבל בבחינת קרוחוט נשאר למעלה בבחינת עגול, בחינת מקיף. ומה שלא היה יכול לקבל בבחינת עיגול, נמשך בבחינת שוירי-עיגול, פירוש מקיף למקיף.

והנה דרך כלל: שורש בחינת אורות הוא מהקו והחוט; ובחינת לבושים הוא מבחינת עיגול, בחינת מקיף; ובחינת היכלות-בתים הוא משוירי העיגול, מבחינת מקיף למקיף - הוא דבר נבדל לגמרי אשר אי אפשר לשרות אפילו בבחינת מקיף - אזי נמשך ממנו למטה בחינת בתים, גם כן דבר נבדל לגמרי מהאדם.

ובדרך פרט כתר עליון נחלק לשני חלקים: ג' ראשונות נקראים בשם עתיק-יומין, שהוא בחינת מלכות דא"ק, ואילו ז' תחתונות נקראים בשם אריך-אנפין, שהוא בחינת כתר דאצילות^{תענ}.

אבני שוהם

דא"ק, שהוא מקור כל הרצונות, הוא למעלה ואינו שייכת כלל שיהיו מקור ושורש לאצילות, בבחינת אור ומזון. כי מחמת גודלו ורוממותו הוא רם ונבדל להאיר מבחינת פנמיותו, להאיר בבחינת מזון כאשר הוא באריך-אנפין. נמצא בחינת א"ק הוא בחינת לבושים, בחינת נבדל גם כן מהאדם (מאדם דאצילות).

והנה, בחינת א"ק הוא רצון כל הרצונות, כי בחינת כלל וכולל מריש כל דרגין עד סוף כל דרגין, והוא בחינת כלל ובו נכלל כל העולמות הכל, שהוא בחינת אצילות, בריאה, יצירה ועשיה - שווה ממש - והגם שהכתרים מהם אם כן שווה אצלו ונכלל בו בהשוואה אחת. כי הוא מובדל בערך לגמרי מכל ספירות ועולמות וכתר דאצילות וכתר דעשיה ממש שווים נגדו כאשר הם נכללים בהכלל בחינת א"ק. ונקרא בחינת א"ק 'צופה ומביט עד סוף כל הדורות' (מוסף דר"ה), כי כל הדורות נכללים בו. וכמאמר הפסוק 'קורא הדורות מראש' (ישעיה מ"א ד') 'קורא הדורות' - פירוש בחינת ספירות, 'מראש' - בחינת א"ק. שם קריאה בלבד שיתגלו בפרטיות בבחינת אבי"ע, שהספירות נקראים מא"ק. כמו

תענ ז' תחתונות נקראים בשם אריך-אנפין, שהוא בחינת כתר דאצילות, שמשם הוא מקור ושורש להתהוות ספירות דאצילות. ולכן נקרא גם אין, כמאמר "החכמה מאין תמצא" - חכמה בחינת אצילות מאין תמצא, בחינת אריך. נמצא האריך-אנפין הוא מקור ושורש בחינת אורות דאצילות. וזהו גם "אכלו רעים", רעים הוא או"א - כמאמר הזוהר 'תרין רעין דלא מתפרשין' - והם מקבלים מזונם מבחינות אין, בחינת אריך. נמצא שבחינת אריך הוא בחינת מזון דאדם דאצילות (כי בחינת אריך הוא אדבר בו, ששייך לבחינת אצילות) ויוכל להתלבש ולהאיר בבחינת אצילות ולהתאחד לאחדים. וכן מובא בעץ-חיים בדברי האריז"ל ש'או"א מלבישים זרועות דאריך', פירוש עיקר התהוותם או"א מבחינת אריך והם מלבישים - בבחינת אחדים - כמו אור ומזון. ולכן 'וויקו המים' - בבחינת קוין חח"ן בג"ה - נאמר הכל על בחינת אריך-אנפין, כי שם שורש אצילות בחינת קוין. ולכן אריך-אנפין מאיר בבחינת פנימיות להאיר בבחינת מזון.

ג' ראשונות נקראים בשם עתיק-יומין, שהוא בחינת מלכות דא"ק. אבל בחינת מלכות



פנימיות וחיצוניות הלב

תשובה מעומקא דליבא ביאור עניין התשובה מעומקא דליבא, יובן במה שיש פנימיות הלב וחיצוניות הלב:

חיצוניות הלב בשכל היא אהבה המוגבלת באותיות, וחיצוניות הלב היא אהבה המוגבלת בהרהורי הלב (ואפילו במדרגת הרצון ותענוג פשוט - אע"פ שהוא למעלה מאותיות - מכל מקום הוא מקור לבוא בבחינת השפעה באותיות)^{תע"ד}.

פנימיות הלב הוא עניין "צעק ליבם אל הוי'" - שהוא עניין צעקה פנימית ועצמית, שלא תוכל לבוא כלל בבחינת הגבלה באותיות^{תע"ה}.

אבני שוהם

עמ' שי"ט (ונתבאר אצל הצ"צ בביאורי הזוהר פרשת תרומה עמ' רנו ואילך, ובנוסף רסב ובמיוחד רסו).

רשימו - שורש העשר-ספירות דאצילות אשר באים בכלים דווקא, הוא בא מסיבת בחינת הרשימו שנשאר בחלל הריקן. נמצא שמהרשימו הוא שורש להתהוות הכלים, שאז יוכל להיות מציאות הכוחות (כמו: כח התענוג, כח הרצון, כח השכל, כח המידות וכיוצ"ב).

תע"ד וזהו כעניין דרשב"י, דאמר "בחד קטירנא אתקטרנא" - בתענוג פשוט שעל ידי זה נמשך אצלו גילוי רזין דאורייתא.

שקורא לאדם שיבוא, אזי האדם היה כבר מקודם גם כן, רק שהוא לא ראה אותו, ועל כן הוא קורא אותו שיראה אותם. כמו כן כל הספירות היו נכללים כבר בא"ק, רק שהוא לא היה נראה ונגלה לו עד שלא חפץ לשים ליבו לזה.

ואילו רק כשהם מתגלים בפרטיות בעבור [רצונו, חפצו], אזי נמשך על כל עולם רצון מיוחד, לפי מעלתו, ואז שייך מעלה ומטה אפילו בכתרים שווים - כי רצון דאצילות מעולה במדרגה מרצון דבי"ע, וכן על זה הדרך.

עוד עיין מאמרי אדמו"ר הזקן תקס"ה ח"א



תשובה־תתאה

הן תשובה־עילאה והן תשובה־תתאה - הכל באה על־ידי שיתבונן בה' אחד^{הע}.

תשובה־תתאה באה מצד עצמו, ותשובה עילאה נותנין אחר־כך מתנה לו מן השמים. כי מחמת אתערות־אדלתתא בתשובה־תתאה, הוא בא לידו אתערות־אדלעילא - בתשובה־עילאה.

ואם אדם יחשוב איך יכול אדם לבוא לכל הנ"ל, שהרי הוא מלוכלך בעבירות מאד. לזה כתיב "אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים", מצרים הוא מקום הקליפות והמיצרים, ערוות הארץ, פגם הברית, ו"אני הוצאתיך" משם. ולאחר

אבני שוהם

תעה וזהו כעניין ר"א בן דורדיא, שיצתה תעוהנה כתיב: "שובו אלי ואשובה אליכם", נשמתו מצד שנתגלה בפנימיות הלב, שלמעלה מכלים (עד שנכללו בה כל כוחות הנפש, ונפרדו מחלקי הכלים שלהם) - וזהו בכיה עמוקה. וזהו גם בחינת "הילוך" - הלוך ילך ובכה, שהוא עניין הילוך שלמעלה מהילוך דצדיק גמור. וזהו מגיע לבחינת עומקא דכולא, שעל ידי זה נשלם כל החסרונות והפגמים.

אלא שהוא על דרך משל: כמו שני בני אדם שעומדים זה אצל בקירוב מקום, אלא רק שזה מחזיר פניו לכאן וזה מחזיר פניו לכאן, לפי שאין ביניהם קירוב הלבבות. ועל ידי התשובה חוזר להיות פנים בפנים.

וכח זה דהזזת עצמיות נקודת הלב, יוכל להשיבו אפילו מבחינת ההילוך בהיפוך. וזהו במקום שבעלי תשובה עומדים - שהוא בבחינת עומקא דכולא - אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד על ידי תורה ומצוות שלהם.

חמישים יום קיבלו את התורה, ויצאו מחושך כפול ומכופל, לאור גדול. כך יכול כל אדם, אע"פ שהוא מלוכלך בעבירות מאד, יכול לבוא לידי תשובה-תתאה ותשובה-עילאה.

תשובה-תתאה – הוא לב נשבר ונדכה על מעשיו הרעים. כי כל אדם צריך להיות ממארי דחושבנא על ליצנות ורכילות ושאר עבירות, ולהיות במרירות. ומאיזה דבר יכול לבוא לידי תשובה תתאה - על-ידי שיתבונן בה' אחד, ובעבירות הוא נפרד מהקב"ה. ויכול לבוא לידי מרירות. כל חד וחד לפום טרחתו ויגיעתו. כמו שכתוב "יגעת מצאת", יהבין מרירות ממעל'.



עוזר, מגן ומושיע

ויש להבין כיצד עם העזרה האדם עדיין נקרא בשם "בוחר" (יותר מהמלאך, כי גם הוא מוכרח מצד המ"ה שנותנים בו). כי משמע שעיקר הניצוח את הנפש הבהמית הוא מצד עזר ה' - מכח הא"ס ולא מכוחו כלל - אם כן לא מובן איך נקרא האדם בוחר. ויובן בביאור ההפרש בין בחינות עוזר, מגן ומושיע.

מגן פירושו שאם קם עליו השנאה אז אין בכוחו כלל להתאבק עם מנגדו, ולכן הוא מגן בעדו שלא יבוא כלל השנאה והמנגד עליו.

מושיע פירושו, שאם קם השנאה עליו יש בכוחו להתאבק עם מנגדו, אלא רק אין בכוחו לנצחו כי הוא חזק ממנו, ולכן הוא צריך למושיע שיושיע אותו מידו לגמרי, עד שהוא אינו צריך כלל להתאבק עמו. אם כן נמצא כי הניצוח הוא רק מהמושיע.

עוזר פירושו, כאשר הוא מתאבק עם שונאו, והוא שקול לו בכוחו או שאפילו הוא יותר חזק מאשר מנגדו אך רק שמנגדו מתאמץ מאד, ורק אין בכוחו / קשה לו לגמור את הניצוח, צריך למעט עזר מזולתו. אך עיקר הניצוח הוא מצידו, ורק מעט גם מהעוזר, ואעפ"כ אינו נקרא הניצוח על שם העוזר. כי עיקר הניצוח הוא מכוחו, רק העוזר מיהר את הגמר.

וכן הוא במלחמת הנפש האלוקית עם הנפש הבהמית וניצחונה - עיקר הניצוח הוא מצד כח הנפש האלוקית ובחירתו, במה שבחר לעשות כל מה שיש ביכולתו לעשות בעקירת התשוקה מדברים זרים כדי לגרש את נפש הבהמית מג' לבושי נפש

הטבעית כו'הע", ובמה שבחר לעמול ביגיעת נפש בעומק ההתבוננות בממלא וסוכב ואיך כולא קמיה כלא חשיב ממש, על ידי התבוננות והתפעלות נפש האלוקית. אך גמר הניצוח הוא מעוז הוי' מבחינת מ"ה שנותנים לו לגמור הניצוח, כי באתעדל"ת אתעדל"ע, אך העיקר הוא הבחירה והכח מהנפש האלוקית. לכן נקרא האדם בשם בוחר, כי עיקר הניצוח הוא מצד בחירתו.

נמצא, שבכוחות נפש האלוקית ונפש הבהמית, אשר הם זה לעומת זה - זהו חב"ד חג"ת נה"י, שכל ומידות - ועוד יש כח בנפש האלוקית מה שאין כח הזה בלעומת זה בנפש הבהמית, וזהו "מה שאור הוי' מאיר על נפש האלוקית" (תניא פי"ג). דקדק בספר התניא בתיבת "על" שהוא מאיר בבחינת מקיף דווקא, וזהו העוז לגמור הניצוח, ובחינה זו אין בנפש הבהמית. ולכן אין הכח מ"ה יכול להתגלות בגוף לנצח את הנפש הבהמית, כי הוא בחינת מקיף בלבד, אלא רק לאחר שעמלה והתייגעה הנפש האלוקית בכוחותיה הפנימיים דווקא, רק אז יאיר המקיף לגמור הניצוח בבחינת פנימיות. וזהו מאמר רז"ל: "איזהו שומה - שמאבד את מ"ה שנותנים לו".



ידיעה ובהירה -

עלמא-דאתכסייא ועלמא-אתגלייא

בעניין הקינני שעתיד הקב"ה לעשות לצדיקים בלוינתן עם שור הבר. הנה ידוע הקינני שעושין השרים שמעמידים ב' חיות למלחמה ומגרים אותם זה בזה והאחד ינצח את חברו והוא שחוק גדול להם.

ובאמת לא היו עושים מלחמה מצד עצמם, וגם לא היה האחד מנצח את חברו לעולם. אלא שהשרים עוזרים לאחד שיוכל להפיל את חברו ופעם עוזרים לזה ופעם עוזרים לשכנגדו ומפיל אותו. ואם כן נמצא שלפי רצונם כן יהיה הנצחון (שאם ירצו שינצח זה יעזרוהו וינצח, ואם ירצו שינצח השני יעזרוהו וינצח).

והנה, הגם שאין זה מלחמה אמיתית - מצד עצמה - עם כל זאת הוא שחוק גדול להם. ואדרבה, זהו עיקר השחוק לגרותם זה בזה ולעזור לאחד שיבחרו בו דווקא. שאם היתה מלחמה מצד עצם, אינו שחוק כל כך, כידוע.

והנמשל מזה הוא עניין הידיעה והבחירה בלשון הפלוסופים, ואילו הוא עניין עלמא דאתכסייא ועלמא דאתגלייא בלשון המקובלים. כי אנו רואים שהוא יתברך אל נורא עלילה על בני אדם, שעושה עלילות עליהם, וכמו שכתוב במדרש שפעם יגביר עליו הרע ויחטא ולפעמים יגביר עליו הטוב ויהיה צדיק. והגם שצדיק ורשע לא קאמר, שבוודאי בחירה ניתנה לבני האדם - והרי יש שכר ועונש כידוע - זהו גם כן אמת. לפי שיש ב' מדרגות:

עלמא דאתגלייא והוא בעולם הדיבור, והוא בחינת הדיבור שבעשרה מאמרות. ושם טוב ורע מפורדים ולכן לכל אחד יש לו יניקה בפני עצמו. וממילא יוכל לבחור בטוב ולמאוס ברע. וזהו שלא קאמר בדיבור דווקא אם יהיה צדיק או רשע אלא אם יהיה חכם וכו'. כי עדיין לא ידוע בעולם הדיבור אם יבחר בזה או בזה.

עלמא דאתכסייא אבל למעלה מבחינת הדיבור - דהיינו במחשבה, עלמא דאתכסייא - ידוע אם יהיה צדיק או רשע, כי סיבת בחירתו מתעוררת משם^{תע"ב}. והטעם הוא לפי בבחינת מחשבה הוא תכלית היחוד, ואין רע יורד מלמעלה. ומה שנמשך משם עניין התעוררות לרע הרי שאין זה עניין אמיתי מצד עצמו בבחינת שחוק (כמו שישחוק השר ויעזור לחיה האחת ויתן לו כח שינצח לחבירו ולפעמים יעזור לשני שינצחנו). כמו כן באמת לגבי המחשבה - שהוא הידיעה - כלא חשיבא הטוב ורע הנלחמים למטה בדיבור. ולפעמים עוזר לטוב וכו'. וכמו עניין 'ויחד לבבינו לאהבה'^{תע"ב}.

אבני שוהם

תע"ה שלפעמים יגביר התעוררות הטוב באדם, ולא באה התעוררות זו מצד עצמו, בבחינת כח הפועל בנפעל שמעשרה מאמרות, כי הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים - אלא שהתעוררות זו בהתגברות יתירה באה לו מלמעלה (מעלמא דאתכסייא).

ולפעמים יהיה לו התעוררות רע ביותר, מכפי ערכו - בהשתלשלות השפע בבחינת הפועל בנפעל כדי להחטיאו וכו'.

תע"ט וזהו גם שאנו מוצאים שנאמר על האדם 'ניחמתי כי עשיתי האדם', דמשמע שהוא באמת נגד רצונו, ולפעמים אומר בהיפוך 'אשר הרעותי' כו'. וכן כשהקריבו קורבן וירח ריח הניחוח אמר 'ולא אוסיף עוד לקלל' וכו'. וכי שייך החזרת הרצון אצלו יתברך, ועוד בדבר שיהיה נגד רצונו בכלל?

אלא העניין הוא שניצחון הטוב על הרע או בהיפוך אינם מצד עצמו כלל (עד שיחרה אפו ברעת האדם וישמח בהצדקו), ואז לא יתכן עניין החזרה. אלא הניצחון שלהם ממנו הוא, שעוזר להזה או לזה כנ"ל במשל ודרך שחוק הוא. על כן בקל ימצא חזרה לעמוד לימין צדקו ולעזרו, ולפעמים להיפוך. וכיוצא בזה

וזהו לשחוק בעלמא, ולא עניין אמיתי בעצמותו. כי בבחינה זו כידוע 'אם צדקת מה תתן לו ומה מידך יקח' וד"ל^{הב}. וכל זה יהיה מראה לצדיקים איך שלא מצד עצמם עשו הטוב, כי אם היה חפץ לעזור ליצר הרע שבהם היו נכשלים ברע. שאין זה אלא בחינת שחוק, שפעמים עוזר לזה ופעמים לזה.

אך שחוק זה הוא בהעלם בעולם-הזה, וכאמרם ז"ל 'ג' שעות האחרונות יושב ומשחק עם לויטן' כו'. ולעתיד לבוא יתגלה להם השחוק הזה - שיראו תוכן הכוונה שהיה לו בצדקתם - שיהיה עוזר להם דווקא, ולפעמים עוזר לשכנגדם^{הפא}.

אבני שוהם

והרמז לסנפיריו שהם אהבה ויראה - שהן בחינת רצוא ושוב - שהרצוא הוא כלות הנפש וואהבה דהסתלקות כלפי מעלה; והיראה הוא הירידה למטה בבחינת שוב כו'. ואמנם ידוע שמסיבת הרצוא ושוב ומטי ולא מטי - וכמו שכתוב עץ חיים - שכאשר ישוב האור לכלי ויתיישב בו סביב לכלי ויקבלו יניקה כו'. ולעתיד לבוא - שיבוררו הכלים ויהיו נקיים מכל יניקת חיצוניים שאין חיצוניים יונקים כלל מבחינת השוב שלהם, אז תתחדש ההלכה שמגל קציר כשר לשחוט בו (הלויטן). כמו שאמרו במדרש].

בכל צדקת הצדיק ורשעת הרשע, שלפעמים יגביר קצת חלק הרע שיבצדיק ויחטא ולפעמים יגביר קצת חלק הטוב שברשע ויעשה תשובה הרשע הגדול. וזהו לשחוק בעלמא, ולא עניין אמיתי בעצמותו. כי בבחינה זו 'אם צדקת מה תתן לו' וד"ל. תפ ראו ספר המאמרים, תקס"ג ח"ב עמ' תשל"א. תפא [ועניין השחיטה של שור הבר בסנפיריו של לויטן, הרמז יהיה לביעור הרע דפני שור מהשמאל כו'. על ידי אהבה ויראה - בחינת גדפין שפורחין בהם נשמות הצדיקים ועולים בהם מיני עליות מגן עדן התחתון לעליון מידי שבת וחודש.



מלך מלכי-המלכים

הנה מה שהקדוש ברוך הוא נקרא "מלך מלכי-המלכים" כפשוטו. היינו, 'המלכים' הם המלכים שלמטה בעולם הזה; ו'מלכי המלכים' - הם השרים העליונים שבצבא המרום, כמו שכתוב בדניאל סימן יו"ד (פסוק יג): "וישר מלכות פרס כו' עומד לנגדי"; ואילו הקדוש ברוך הוא נקרא 'מלך' על 'מלכי המלכים'.

וביארן עוד המקובלים שנקרא 'מלך מלכי-המלכים' בבחינת מלכותו והנהגתו העולמות על ידי עשר ספירות. 'המלכים' - הם נצח הוד יסוד. ו'מלכי' - חסד גבורה תפארת. ו'מלך מלכי' - היינו, חכמה בינה דעת^{תפב}.

ויש להקדים ההפרש בין בחינת מלכות לשאר המידות דאצילות, שמכל המדות להיכן שנמשך השפע מהם הוא נמשך דרך קירוב עילה ועלול. אבל מידת המלכות הוא בחינת רוממות והתנשאות דווקא, ונמשך ממנה השפע לא על דרך עילה ועלול. ולכן הבריאה יש-מאין נמשך ממידת מלכותו יתברך.

אך זהו עצמיות מידת המלכות, אבל חיצוניות והארה ממדה זו יורד להאיר בבחינת פנימיות על דרך עילה ועלול, ונקרא "כח הפועל בנפעל". זהו מבחינת מלכות דאצילות מה שנעשית עתיק לבריאה.

אבני שוהם

| | | |
|-----|--------------------------------------|---------------------------------------|
| תפב | כי בעולם העשייה מאירים בחינות | באצילות מאיר בחינת חכמה. והיינו, כי |
| | נצח הוד יסוד; ובעולם היצירה מאיר חסד | בחכמה שורה אור אין סוף ברוך הוא, שהוא |
| | גבורה תפארת; ובעולם הבריאה בינה; אך, | הנקרא 'מלך מלכי המלכים'. |

אבן-הראשה

וז'הו "ארוממך אלקי המלך" - פירוש, מה שארוממך אלקי - בבחינת הרוממות וההתנשאות - להיות בחינת סובב. והענין הוא כמו שכתוב בעץ-חיים דגם בחינת אור-מקיף הוא בא לידי חיות להחיות בבחינת גילוי אור - כמו האור-פנימי [וכמ"ש שם בענין צמצום הכלים, דאור-פנימי מצחצה מבפנים והאור-מקיף מבחוץ כו'. מבואר שהאור-מקיף גם כן מחיה. אך ורק שבחינת מקיף הוא מחיה בהעלם. וענין החיות בהעלם ידוע בפירוש הפסוק "את השמים ואת הארץ אני מלא" - 'אני' מבחינת עצמיות אלקות ולפעמים נאמר "מלוא כל הארץ כבודו" - שאינו אלא בחינת זיו בלבד]. אך הנה בחינת סובב"ע מחיה כל העולמות בהשוואה אחת, בלתי חילוק מדריגות כלל. והיינו בבחינת הרוממות וההתנשאות כנ"ל.

שהוא בחינה פנימית מלכות דאצילות שאינו נעשה עדיין בחינת מקור לכו"ע. וכמו שכתוב "המלך המרומם" כו'. ובבחינת הרוממות הכל שוין קמין כגדול, וזה שכתוב "אני מלא" - בשמים ובארץ בהשוואה אחת, אך שאין חיות זה בא בהתלבשות בתוך כל נברא בפרט כמו בחינת ממלא. [וכמ"כ יובן בחי' סובב כזה גם בעולם האצילות. והיינו בחי' מלכות דא"ם עצמו קודם שנתצמצם להיות עתיק לאצילות שהוא ע"י בחי' הארת הקו וחוט שאחר הצמצום כו'. והרי בחי' מלכות דא"ם הוא מאיר בהשוואה לכל ההשתלשלות דאבי"ע וכמ"ש בע"ה דהאור א"ם הוא ממלא כל החלל כו' וגם לאחר הצמצום הנקרא מקום פנוי באמצעותן הנה בחי' אא"ם שלפני הצמצום נקרא בחי' סובב להקיף כל החלל בהשוואה אחת כנודע וד"ל].

ובכל זה מובן יותר פירוש "ארוממך אלקי המלך", דפירוש "ארוממך" קאי על הרוממות דסובב"ע בין באצילות בין בכו"ע. [ובאצילות היינו בחינת מלכות דא"ם עצמה ובכו"ע היינו בחינת מלכות דאצילות עצמה. קודם שיורד האור להתצמצם בבחינת ממלא כנ"ל שמאיר לכל ההשתלשלות בהשוואה אחת כנ"ל]. וזהו "ארוממך אלקי המלך" - פירוש, מה שארוממך אלקי בבחינת הרוממות וההתנשאות להיות בחינת סובב.

היינו, בבחינת "המלך" - שהוא בחינת פנימית מידת המלכות, ולא בחינת חיצונית שבה - כי בחינת חיצונית שבה יורד להאיר למטה בבי"ע בבחינת ממלא כנ"ל. [והנה מענין ארוממך אלקי המלך בוח"ב פרשת וארא דף כ"ח סע"ב מפרשו על עליות ורוממות המלכות להתחבר בו"א, וכן בסידור על פסוק "ארוממך אלקי המלך" מפרש גם כן רוממות המלכות להתחבר כללות המלכות להמשיך בה הארת הכתר שהוא מלכות דא"ס ואינו בחשבון עשר ספירות כו'. ואין זה סותר למ"ש בזהר וארא. כי המשכת הכתר במלכות בא ע"י ז"א כמ"ש בוח"ב פ' תרומה דקמ"ו סע"ב ובמק"מ שם ועמ"ש מזה ג"כ בד"ה כי אתה נרין].

ולבאורה כאן מפרש בעניין אחר: "ארוממך אלקי המלך" - רוממות זו היינו מצד עצמיות המלכות, שהוא בחינת סוכ"ע דבי"ע. ויש גילוי לפירוש זה ממה שכתוב בירושלמי רפ"ט דברכות "כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה", אמר רבי תנחומא אנא אמרת טעמא ארוממך אלקי המלך. ופירש וסמוך לו "ואברכה שמך לעולם ועד". אם כן פירש "ארוממך" זהו ענין הזכרת מלכות בהברכה. והיינו רוממות המלכות מצד עצם.

עם כל זה יש לחבר ב' הפירושים: דעם היות שהמלכות - מצד עצם - הוא בחינת רוממות ונקרא סוכ"ע לגבי בי"ע; עכ"ז שייך "ארוממך" - להעלותה ולחברה בעצמות האור א"ס המלוכש באצילות שהיא למעלה גם מבחינת סוכב לבי"ע.

וכל זה בחינת ממכ"ע, אבל בחינת סוכ"ע - היינו עצם מידת מלכות - שמחיה בבחינת מקיף. שמזה שהוא יתברך מרומם ומתנשא עליהם, מזה גופא נמשך להם ההתהוות. והיינו בחינת אור מקיף, שהמקיף ג"כ מחיה - וזהו ענין "ארוממך". ואילו על בחינת ממכ"ע נאמר "ואברכה שמך", ובוהר פירש "ארוממך" לרומם כללות המלכות על דרך "ועתה יגדל נא כח אדני", ועל דרך "עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים".



עצבות ומרירות

איתא בקונטרס ההתפעלות לכ"ק אדמו"ר האמצעי^{תפג}:

"**וידבר** זה שמעתי מפי אדמו"ר (=כ"ק אדמו"ר הזקן), ששמע בזה הלשון מהרב המגיד ז"ל, שלא יוכל אדם לבוא לקבלת אמיתית רויך-דאורייתא והשגת עמוקות האמיתית באור אין-סוף, עד שיוקבע בנפשו ממש, בלתי אם יש בו המרה שחורה הטבעית והעצמית שמושרשת בו מנעוריו דוקא. ודוקא בבחינת ההיולי שבה הכללית (בל"א "אשענצייע"), אם הוא לעומק האמיתית דוקא (דהיינו "צו בראכינקייט האמיתית בטבע עד שמואם ממש בחייו בתמידית בכל שעה ושעה).

אז ישכון בו ממקור כל החיים, "מקורא דכולא", להחיות רוח נדכאים. וכמו שכתוב: "את מי אשכון, את דכא ושפל רוח כו" כל אשר הוא עושה - אם בהתכוננות ברזין דאורייתא - מוסרין בנפשו בגילוי אמיתית, אם ליבו דואג בקירכו (ולהיפוך, אין מוסרין בנפשו כלל גם שיודע ומשיג הפשט וכו'). וגם בכל פרט ופרט מדרכי העבודה האלקית ה' ירצה בו.

ואז נהפך האנחה שלו והמרה השחורה הטבעיות הנ"ל, לשמחה ועונג רק מצד אלוקות ששורה על נפשו ממש.

אבני שוהם

תפג וזאת למודעי, כי חרף ביאור הדברים האמורים, כ"ק אדמו"ר הרבי זצ"ל הדגיש כי בדורנו זה, אין מתאימה כל כך עבודת המרירות. ויש להתייעץ בכך עם משפיע אמת בלבד, ולא עם כל מאן דמשפיע יתקרא. ובפרט ביחס לעריכת תיקון-חצות, שהוא זמן עיקר המרירות, שלאחר מכן נהפך בתפילה מן הקצה אל הקצה לגמרי מכל וכל (כידוע כל זה בהערת-תיקון חצות שבסידור).

אבל בלתי זה, ובפרט להיפוך - מי שמבעו ממרה הלכנה - בהוללות טבעיות, הגם שהוא כלי מוכן לקבל כל רז כו', לא יתקיימו בנפשו. ויהיה בחושך הילוכו כל הימים להטעות את עצמו בתכלית, כי אין ה' איתו בשום אופן כו'.
עד כאן תוכן הדברים".

והעניין הוא שצריך להבין ההפרש בין עצבות למרירות.

העצב הנה מוכן שהעצב הוא נגד עבודת ה' לגמרי. ובאמת מבואר בכל ספרי היראים שהעצבות הוא קליפה גמורה, כמו עבודה זרה. כי הנה ידוע הסימן מעצבות (הנקרא בל"א מויטקייט און פארפולטקייט) שהוא בחינת עצבות בלי שום חיות כלל - שהוא התגברות המרה השחורה - והיינו שהוא בעצבות בלא שום חיות, כאבן דומם, ופניו ועיניו למטה, כמו רוח הבהמה, והוא שליבו מטומטם כאבן. ומבחינה זו יפול הנופל עד שאול תחתית.

וזן הבחינה פסלו מאד כל ספרי היראים, שהיא באמת קליפה גסה מאד, בחינת עבודה-זרה ח"ו, וזהו הנוראה שהוא מצד הקליפה. והעצבות הוא עסק הישות דקליפה - היינו שליבו נשבר בקירבו שאינו איש שלם (כמו עצבות הגוף שאינו במעלות העשירות, כן יהיה נפשם הבהמית מצד שחסר בו מעלת הצדיק.

ומצד זה יתן בנפשו נואש ח"ו, ויאמר אם כן אעשה מה שליבי חפץ, וקרוב הוא לכל מיני רע. והוא ממש אסקופא הנדרסת לחיצונים לקבל כל מיני רע, וזה הבחינה מקור הוא לכל מיני רע. והוא מיסוד העפר של הנפש הבהמית - שכמו שיסוד העפר הגשמי מקבל הג' יסודות עליו, כן העצבות מקבל כל מיני מחשבות זרות, מכל התאוות מג' יסודות שבנפש הבהמית.

אבן-הראשה

ואין יכול לדחות מעליו, מצד שאין בו התפשטות החיות כלל. כי הכלל הוא שבחינת הקדושה הוא רק חיות, וכמו שכתוב: "והחכמה תחייה", ואילו עניין של קליפה הוא בחינת מיתה^{תפד}, כמו שכתוב: "ימותו ולא בחכמה". היינו, כל מקום שאין בו בחינת הביטול דכ"ח מ"ה, הוא בחינת מיתה. היינו, שהוא יישות גמור, שלכבו ירע מה שאינו במדרגת הצדיק, היינו שאינו איש חשוב (וכמו שירע לאדם מה שאינו עשיר. משום כשיהיה עשיר, אזי יהיה בהתפשטות היישות, ואם לא הרי שירע לו מאד מזה).

והגם שגוף המרה השחורה והעצבות הוא מצד העבירות שבידו [וויכרום]^{תפה}, מכל מקום אין בזה שום גילוי אלוקות. ואדרבה, הוא ממש אסקופא הנדרסת לחיצונים.

והמרירות הוא דבר אחר לחלוטין, והיא התשובה האמיתית, והוא הפך מידת העצבות לגמרי. והסימן לזה הוא שנראה בו חיות רב וגדול ממש הנוגע לעצם חיותו, בדומה לחיות הגדול הנראה באדם משמחה גדולה ממש (כמו כאשר יובא לאדם בשורה טובה, למשל, מהצלת בנו יחידו או חלילה להיפך מצער גדול כגון שיסרקו גופו במסרקות ברזל ח"ו) - אז יתגלה ויתראה חיות עצום ורב בכל איבריו, שמגיע חיות גדול גם עד אבריו החיצוניים וממילא ירקוד ברגליו ויספוק בידיו מעצמו במהירות עצומה ואולי אף יצעק בשמחה או בקול מר, מעצמו ובלא בחירה כלל.

אבני שוהם

תפד ולכן כשהוא בבחינת עצבות כאבן תפה כי עצבות הוא בלשון רז"ל עניין צמצום דומם, בלא שום חיות, זה הוראה שהעצבות וכיווץ. כמאמר רז"ל: אמה שוחקות ואמה הוא בא מהעבירות, והוא רק מצד הקליפה. עצבות, שנמדד בטפחיים דחוקים ורצופים.

נמצא השמחה והמרירות הם בשווה - חיות אלוקית מכוחות הנפש האלוקית - רק שהשמחה הוא מכה החסד שבנפש האלוקית, והמרירות הוא ממידת הגבורה שבנפש האלוקית - אבל זה וזה חיות אלוקית בשווה ממש, עבודה תמה. ועל עצב כזה יהיה מותר, ואדרבה, עבודת בעלי התשובה הוא במרירות דווקא. היינו, השמחה האמיתית הבא דווקא אחר העצבות האמיתית (הנקרא מרירות).



הרכבה - חומר וצורה, עצם ומקרה

דע שההפרש בין אם נאמר מורכב מחומר וצורה ובין אם נאמר מורכב מעצם ומקרה, הוא זה כי אם נאמר שהוא מורכב מעצם ומקרה כשנפשוט ממנו המקרה לא ישאר כלום, מפני שאין לעצם בלא המקרה שום מציאות (אפילו הרחקים אין לו)^{תפ"ו}, וכשיתחדש המקרה, יחזור ויתחדש גם העצם^{תפ"ז}.

אך האומר שההרכבה הוא בחומר וצורה, אף אם תפשוט הצורה בשכלך מן החומר, ישאר החומר במרחקים (ויש לך לצייר בו עניין הכמות בשלשה מרחקיו) ולא יקרא נפסד אף על פי שאין מציאות לחומר בלא צורה בפועל, יש לו מציאות בלא צורה בכח^{תפ"ח}.

אבני שוהם

| | |
|---|--|
| ממקרה או מקרים. והמקרה - שכולם מחודשים - יתחייב שיהיה העצם גם כן מחודש, מפני שאין לו קיום בלא מקרה, ויפסד מיד שיאמר המקרה ההוא. | תפוזכמו שאמרו בפירוש ההקדמה השלישית במו"ג, שאם ימנע מן הבריאה ולא יברא מקרה, יעדר העצם ההוא (מפני שאין לעצם בלא המקרה שום מציאות). |
| ועיין בהרחבה לבעל הלבושים, לבוש פינת יקרת, פע"ד. | תפ"ח ייאמר בדרך קצרה, העולם כולו מורכב מעצם ומקרה ולא ימלט עצם מן העצמים |



העלאת מיין נוקבין

העלאה, הנה עניין העלאת מיין נוקבין הוא כמו שמביאין למלך דבר חדש בכדי שיפנה אל בקשה הקטנה והנמוכה [שלו] לגבי מעלת ומדרגת המלך, שעל ידי דבר חדש [-חידוש] הוא ממשיך לב המלך. כמו על ידי צפור-המדברת, הגם שבני אדם מדברים בכינה יתירה, אך מצד החידוש שהצפור תדבר, על ידי זה ימשיך ויעורר לב מלכים אין חקר, שיפנה לבקשת ההדיוט^{הפט}.

ולבן 'העלאת מיין נוקבין' תלוי ב'אתערותא דלתתא' - דייקא נפשות ישראל (ולא המלאכים) המלוכשים בגוף כו'^ה. הגם שהמלאכים עומדים ברום עולם,

אבני שוהם

אך הענין הוא ידוע, דלא מפני עצם דבר המנחה יתפעל המלך, אלא כשהדבר המובא הוא דבר חדש דוקא, שאין במינו נמצא כיוצא בו בעולם, כמו פירות חדשים שאינם נמצאים, ומכל שכן כשמביא דבר מחודש ונפלא בעיני ההמון, כמו הציפור המלומדת לדבר וכיוצא, שעיקר ההתפעלות אינו אלא מבחינת ההתחדשות, שרואה המלך דבר חדש מאד, ומחמת הפליאה הבאה למלך מן ההתחדשות [לכן] יפנה מחשבתו ויומשך לבו קצת מעוצם הרוממות עד שיוכל להשיב למבקש ולמלאות משאלותיו הקטנים" (מאה"ז שם נוסחא שניה).

הצו והיינו, דעם היות שמלוכשים בגופים גשמיים וחומרניים המעלימים ומסתירים על

הפט יובן עד"מ מן המלך, שכאשר הוא בבחינת הרוממות וההתנשאות במאד, לא היה פונה את עצמו כלל לאיזה דבר בקשה קטנה המבקשים אותו, כי לא היה יכול כלל לצמצם מחשבתו לדבר קטן כזה מפני עוצם הרוממות והגדלות כו'.

אך, כשמביאים לפניו מנחה קטנה, ימשיכו לבו בה עד שיהי' נפנה למבקש כו', כמו שמצינו בדורות הראשונים שהמנהג הי' להביא דורון ומנחה לפני המלכים, גם דברים קטנים, כמו במנחה ששלח יעקב ליוסף ע"י בניו, הביאו לאיש מנחה כו', מעט צרי בטנים ושקידיים כו'; וכן במנחה דאהוד שהביא לפני עגלון וכו'. וזה פלאי, איך יתכן שימשיכו לב המלך במנחה קטנה?

ותמיד מששת ימי בראשית בלי הפסק אומרים ביראה 'קדוש'; גם בדעת יותר ידברו, שהשגתם גדולה ועצומה, ומתענגים על ה' לאיו קץ ["מכל מקום, אינו דבר נפלא כל כך, שהרי המלאכים נבראו על דרך זה (וכמו שאמרו רז"ל 'כלום יצר הרע יש ביניכם?') ואין ביכולתם למרוד נגדו יתברך מחמת ביטולם (סה"מ תרכ"ז ע' נא)].

מה שאין כן למטה [אצל בני ישראל], שיש מחשבות זרות רבות הטורדות ומפילות לב האדם; וגם האהבה שמעורר חולפת ועוברת, ויש לה הפסק וכו'! ואין לו קיום כל כך כי אם רק בשעת התפילה הוא מתעורר באהבה ותשוקה לשם יתברך, ותכף אחר התפילה חולפת ועוברת. וגם בשעת התפילה נופלים לו מחשבות וכו'.

אך, בשביל החידוש שבזה: שהרי כח זה באדם למטה להיות מדבר [ומתפלל], הוא מאכילה ושתיה [גשמית], ומי שאינו אוכל ג' ימים נעשה חלוש, ואין לו כח הדיבור בשלימות וכן, כמה מניעות שתלוי בגשמיות, כמו מניעת הקור כו' [והחום], הרי כח הדיבור שלמטה [שעל ידו מתפלל], שחיותו מדברים גשמיים [-מאכילה ושתיה], דבר זה יקר מאד בעיני ה', וכמשל צפור הנ"ל שמדברת בלשון בני אדם. ויעלה זה למנחה גדולה לפני המלך יותר מן המלאכים הגדולים שעומדים ואומרים שירה כו' תצא.

אבני שוהם

מהתחדשות ממש יעלה למנחה לפניו ית', להמשיך מ"ד (מאה"ז שם נוסחא שניה).
וכן כל הקרבנות כבשים ועזים הוא מהתלבשות בריאה יצירה עשיה כו', ולכן, כשעולה למעלה הוא דבר חדש, מה שלא נראה כן בעולמות עליונים, ולכן הם המעלים 'מייין נוקבין'. שלא הקרבן הגשמי מצד עצמו יעשה התפעלות והתעוררות למעלה הנקרא

אור הנשמה, עם כל זה מתגברים על זה ומתעוררים לעבוד את ה'. התעוררות זו נחשבת לחידוש גדול אצל האדם, שבאופן טבעי נמשך אחרי תאוות גשמיות כפי טבע גופו ונפשו הבהמית, ובכל זאת מתגבר על טבע זה ומתנהג היפך טבעו.
תצא ולכן ה' העלאת מ"ן של תפלתן של ישראל דוקא שהוא בחינת ה' העלאת מ"ן

המשכה גילוי המשכת והשראת שכינתו. שיהיה שורה ומתגלה בבחינת אלוקות בנפשו. וזהו לשון ירידה, דהיינו שיהיה ירידה והשתלשלות אלקות מ'עילה' ל'עילה', עד שיכנס ויתגלה בנפש האדם בתוכו ובפנימיותו ממש (באופן פנימי).

ולעתיד לבוא יתברר גם עשו שמעולם התהו - בחינת ה'מקיף' - שיהיה בחינת 'מקיף' דקדושה, ויכלל הכל ביעקב, שיהיה ליעקב גם בחינת ה'מקיף', שהוא בחינה ומדרגה יותר עליונה, שם ס"ג, שהוא גדול משם מ"ה, ו"אשת חיל כו' [עמרת בעלה]". והנה, כפי ההמשכה שלמעלה, כך צריך להיות ה'מיין נוקבין' שמלמטה, וכדי להמשיך בחינת ה'מקיף' עליון דקדושה, צריך להיות 'העלאת מיין נוקבין' בבחינת 'מקיף', דהיינו, למעלה מכדי שתוכל נפשו שאת, וכנ"ל^{הצב}.

אבני שוהם

מה שאין כן 'העלאת מיין נוקבין' לעולם התהו, אין איתנו יודע עד מה, האיך ומה הם הקרבנות [- איזה סוג בהמות להקריב], ואיזה שיעור [- כמה בהמות להקריב]. רק יעקב אבינו עליו השלום ידע ענינם, וכך שלח קרבנות "עזים מאתים" כו', שהם קרבנות אחרים אשר לא כתובים בתורה בקרבנות דתיקון, ושיעורים אחרים. ולכן, הקריב גם גמלים, שהם טמאים בקרבנות דתיקון. אך בקרבנות דתהו כתיב "מי יתן טהור מטמא כו'". ששם "כחשכה כאורה" כו', "קטן וגדול שם הוא" כו', 'השווה ומשווה [קטן וגדול]' כו'.

'מיין דוכרין' כו' אלא מצד בחינת ההתחדשות, מפני שהוא ענין חדש ופלאי מאד, והיינו, כשהבהמה ששרשה מעולם העשיה השפל שנפל ב'שבירה' כו' נשרפת על גבי מזבח ונכללת ומתבררת באש שלמעלה כו', ועל כן, נעשה מזה 'ריח ניחוח להוי"ה',

הצב ובפרט, כשרואה בנפשו הפחיתות מרבות מחשבות המעיקים וטורדים ומפילים, אזי צריך הוא לצעוק אל ה' בצר לו למעלה מכדי שתוכל נפשו שאת. והנה, 'העלאת מיין נוקבין' של התיקון גלוי וידוע לנו על פי התורה "פריים בני בקר שנים" כו', בפסח כך, ובשבועות כך כו'.



ג' מיני אדם - ג' מיני פרצופים בכללות

הנה יש ג' מדרגות מהם יובן על פי משל ג' מדרגות הפרצופים:

אדם דכריאה הוא א"ק עד עולם העקודים; ואילו אדם דיצירה נקרא עולם נקודים הוא שם ב"ן - והוא עולם התוהו שהיה שבירת הכלים, שלפני עולם האצילות; ואדם דעשיה נקרא עולם האצילות, הוא שם מ"ה, עולם התיקון.

עליית הרצון - קודם שיתגלה באותיות מחשבה שסדורים זה אחר זה - הכל בהעלם (כמו שאחר כך בגילוי). כי אין זו עדיין המשכה מן הרצון, אלא רק בהעלם ולא בגילוי בשכל ומחשבה (דהיינו, כשאנו יודעים רצונו כשאנו חושבו כלל)^{תצ"ב}. וזה מכיוון שאין שם ברצון עדיין כלים ואותיות המשכה כלל עד שיהיו נפרדים ח"ו.

כך הוא כשעלה ברצונו הפשוט - הוא עולם הא"ק - אין שם כלים כלל, רק לשכך האוון כו'. פירוש, עלה ברצונו הנעלם אצילת הנאצלים בעשר ספירות ולא יותר מכן ולא פחות^{תצ"ד}.

אבני שוהם

תצ"ג הנה, אף שבוודאי יש המשכות נפרדות מן עצם כח הרצון - לרצות כמה דברים - דהיינו, הרצון בהשכלת הכתב והרצון באיכות ציורו, מכל מקום אינם נפרדים להיות כי זו עדיין המשכה מן הרצון רק בהעלם.

תצ"ד הנה, בעולם האצילות יש חב"ד חג"ת

מדרגה הב' רק כשבא לידי גילוי הרצון שאין אנו יודעים חפצו ורצונו, אף קודם שיתגלה ממש באותיות מחשבה. אז הוא "כלי אחד" - דהיינו, בחינת התחתונה שבהם, שהוא מעשה הכתב. רוצה לומר, שלא יהיו בגילוי רצונו, אלא רק בחינת העשיה והוא קודם כנ"ל. וכל הרצונות בהשכלות הכתיבה המה בהעלם תוך גילוי רצון זה.

נמצא מדרגה השנית הוא לאחר התגלות הרצון בעולם העקודים - הם עקודים בכלי אחד. פירוש, תחילת גילוי הרצון הפשוט הוא עולם העקודים. והנה, הוא מכלל עולם הא"ק, שהרי אין בו בחינת גילוי, אלא רק בחינת עשיה.

מדרגה הג' כשבא הרצון להתפשט בגילוי השכל, אז כל הכלים והמשכות הרצון הנעלם מתגלים באופני סידורם ההשכלות שבכתב. ונקרא עולם הנקודים - שהוא הגילוי הגמור באותיות וכלים מכלים שונים (שהוא חכמה ומידות).

אך שהכלים מצומצמים והאור רב, היה ממילא בשבירה בכלים עד שנעשה התיקון בשם מ"ה - והוא עולם האצילות - הנקרא "ברודים", ואדם דעשיה.

אבני שוהם

בעשר כלים בעולם הנקודים).

מכל מקום יש בחינת כלים על דרך דוגמא.

פירוש על שם שיהיו עתידיים להתגלות

~ ~ אבני-המילואים ~ ~

א. עניין ההתבוננות בגדולות ה' ובאחדותו הוא איננו חידוש של כ"ק אדמו"ר הזקן, כי אם קבלה בדרך עבודת החסידות מהרב המגיד נ"ע שקיבל מהבעש"ט:

(אגרות קודש לכ"ק אדמו"ר הזקן, אגרת פ"ט): "...והנה ביאור הפסוק: "וצדיק באמונתו יחיה", נתבאר יפה בשבת נחמו דהאי שתא (=אצל הרב המגיד נ"ע), ונרמז במקצת בלקומי אמורים פל"ג. אבל לפי תפיסתו מאמר זה "בא חבוק" בו' - כפשוטו, להיות די באמונה הפשוטה בו', כמו שכתב במכתבו דשנת תקנ"ה.

אישתמישתיה מאמר רז"ל: "גנבא אפום מחתרתא רחמנא קריה", הרי שאף שמאמין בה^{ת"ה}, אעפ"כ אינו מושל ברוחו שלא לגנוב ושלא לרצוח (כנודע מדין הבא במחתרת שאין לו דמים מפני שבא להרוג את בעל הבית אם ימצאו בו).

אבני שוהם

אמונה כזו היא נעלה כל כך, שהיא למעלה מלהוליד מידות דאהבה ויראה, שלכך צריך עמל ויגיעה, אך לא שכלית, כי אם אלוקית בלבד. וזה שגילה הבעש"ט, ההתבוננות האלוקית. ובנקל קל לבלבל התבוננות שכלית אנושית, עם התבוננות בשכל אלוקי שהוא מהות אחר לגמרי מכל וכל ממש).

וזהו קל מאד לטעות בזה מצד כח המדמה, כפי שיש שמדברים מזה ללא קבלה מהבעש"ט והרב המגיד נ"ע, אשר גילוי דרך התבוננות בשכל אלוקי זה.

תצה שמאמין בה', ומתוך שהאמונה היא פשוטה ותמימה, ממילא יכול להתפלל אליו שיצליחו במלאכת גנתו שלא יתפס ולא מוצא בכך שום סתירה, אע"פ שבא לגנוב ובמידת הצורך גם לרצוח, רח"ל. ודווקא אז מתפלל לה' תפילה מעומקא דליבא, כידוע. ואדרבה, מכיוון שהאמונה היא פשוטה ותמימה, היא כל כך מרוממות ונעלית, שהיא לא קשורה עם האדם, כפי שהוא בגוף בעולם הזה, אלא רק עם עצם נפשו ומהותו (אשר היא נעלמת ואיננה באה בגילוי וכו'. דהיינו

אלא כדי שיהיה יראת ה', צריך להעמיק דעתו ולהתבונן בו'. וכמו שכתוב בלקוטי אמרים, וכידוע לכל בכל מדינות וואלין ואוקריינא, לכל מי שהריח ריח תורה מדרך הבעש"ט וללה"ה ותלמידיו, שהביאור למה שכתוב בזוהר הקדוש ד"בינה היא אם הכנים", היינו דהכנים הם יראה ואהבה. ויראה נקראת נוקבא, כמ"ש "אשה יראת ה'", ואתבה וחסד נקרא זכר, כמ"ש "זכר חסדו". והמולדת אותם היא ההתבוננות בעומק הדעת^{הצו} בו' בגדולת ה', כל חד לפום שיעורא דיליה.

וכמו שאי אפשר להוליד בנים בלא אם, אם כך אי אפשר להיות יראה ואהבה בלא התבוננות. ויפה כיוון במכתבו דשנת תקס"א לבללות אנ"ש, וכפרט בעניין ההתבוננות "איך יעלה על הדעת לחלוק על זה" בו".

אבני שוהם

מידותיו זזים ממקומם על ידי זה, אלא על ידי הדעת דווקא - שהוא המפתח שלהם כנ"ל". ובאמת קודם מרחיב, שקבלה בזוהר "והנה הדעת הוא הנקרא בזוהר 'מפתחא דכליל שית', דהיינו שהוא פנימיות המידות, כמו שאנו רואים שהמידות בטלים ונמשכים אחר הדעת. כי כשהאדם יודע ומרגיש את עצמו כו' נמצא שהמידות נגזרים אחר הדעת, שהוא ההרגשה כנ"ל, ולכן נקרא מפתח לששה המידות החג"ת [נה"י] כמו המפתח שפותח התפעלות המידה ומעוררה או סוגרה על ידי שמסיה דעתו" כו'.

תצו"כ"ק אדמו"ר הצמח צדק ביאר יותר בהרחבה בספר דרך מצוותך, מצוות האמנת אלוקות (פ"ב) וז"ל: "אמנם האמונה היא הנקראת 'עטרה' בספרים (א"ה): בספרי מקובלים קדמונים ועיין גם בספר פליאה), כי היא במשל העטרה - בבחינת מקיף לבד על הראש, ואינו נכנס בפנימיותו - [ממילא] אין המידות מתפעלים ממנה, לפי שהיא בבחינת ריחוק. ולכן 'גנבא אפום מחותרתא רחמנא קריא', ואומר 'ריבוננו של עולם הושיעני!' הרי שמאמין ביכולת ריבוננו של עולם, ואעפ"כ עושה מעשה למרוד בו! והיינו, משום שעניין האמונה הוא בחינת מקיף, ואין

וכיוון רבינו הזקן למכתבו של ר' אברהם מקאליסק אל אנ"ש ברוסיה על כ"ק אדמו"ר הזקן, וזהו לשונו (גדפס בתרביץ תשל"ט עמ' 236 מכ"י 1064):

"...מה נכבד היום קול מבשר משמיע שלום. כי נחה שקמה מהמחלוקת ונתקרבו הלבבות מעמ, חדאי נפשאי מאד. שוש איש בה'. מובטחני שיהיה מוסף והולך ואור, ולא יחצו עוד לשני מחנות ויחדיו ויהי' תמים כאיש אחד, לשמוע בקול קודש אשר בקרבכם רב אחאי גאון איש האלהי אור תורה, אליו תשמעון, איש אשר רוח אלהים קדושים בי' אתו חכמה ודעת אלהים, להאיר להם את הדרך אשר ילכו בה, בעבודת תמה וברה כפי אשר קבלנו מרבותינו הקדושים ואין כל חדש ח"ו. אשר נבטלתי משמוע קול ענות, כי שמעתי אשר יצא הקול במדינתם, ששמעו מאיזה דברים שנכתב שיצאו ממני, ונדמה להם שאינם עולים בקנה אחד, ויש איזה הפרש ח"ו בדרכי העבודה, חלילה להם מלהרהר ולחשוב בדבר הזה, כי לא יש הפרש בינינו אפילו במלא נימא ח"ו.

ובפרט מענין התבוננות, איך יעלה על הדעת לחלוק על הדבר הזה אשר כל נקודת עבודת ה' נשען עליה. וזאת התורה, וזו היא העבודה האמיתית כפי אשר קבלנו מרבותינו הקדושים, והם מלהזכיר ולחשוב בזאת, הרחמן יצילנו מהאי דעתא.

והנה אנחנו כאחד ממש, מיום היותינו יחד לשמוע דברי אלקים חיים מבאר מים חיים ממקור אחד נמע אחד נמענו, ונפשי קשורה בנפשו מעולם ועד עולם כרשפי אש שלהבת י"ה ריעין דלא מתפרשין. ובכל דבריו הקדושים ובכל הנהגותיו הן הן כאשר קיבלנו וראינו מרבותינו הקדושים נ"ע, ובכל אשר הוא עושה ה' איתו. מה מאד שמח לבני ותגל נפשי בה', חמותי ראיתי אור...".

ב. החילוק בין נשמות ישראל ובין אומות העולם

או יובן עוד יותר בהפרש בין נשמות ישראל לבין נפש אומות העולם. שכידוע העולם, בכללותו, מחולק לארבעה סוגים: דומם, צומח, חי ומדבר. ואף שלפום ריהטא עם ישראל הוא חלק מסוג המדבר, רק שמסוג המוכחר ביותר שבחלק המדבר, הרי למדונו חז"ל שעם ישראל הוא סוג חמישי בפני עצמו (סוג ה"יהודי"^{תצ"ו}).

וביאור הדברים: החלוקה של הבריאה לד' חלקים מדגישה את ההבדל העצום בין סוג אחד למשנהו. למשל, הצומח איננו 'דומם' עם עוד איזה מעלה של צמיחה, אלא הוא סוג אחר לחלוטין - סוג הצומח. הרי גם בסוג ה'דומם' עצמו קיימים הבדלים עצומים, ואין להשוות כלל בין עפר פשוט לבין כסף וזהב ואבנים טובות. ועם כל זאת מובן לכל, כי המרחק שבין העפר הפשוט ביותר לבין האבן היקרה ביותר, הוא כאין וכאפס לעומת המרחק המפריד בין אותה אבן יקרה לבין ה'צומח' הנחות ביותר^{תצ"ח}.

אבני שוהם

החדש (כשנעשה ישראל) הרי מציאותו הקודמת לפני שנתגייר לא מקרי מציאות כלל, וכאילו לא נולד.

תצ"ח שכן, הצומח הוא במדרגה אחרת לגמרי, שבה יש איזו חיות רוחנית, בעוד שה'דומם' הוא כשמו - דומם, חסר רוח חיים. משום כך, המרחק שבין החלק התחתון ביותר של סוג ה'דומם' לחלק הכי עליון שבו, אינו יכול אפילו לשמש כמשל למרחק שבין החלק העליון שב'דומם' להחלק הכי תחתון שב'צומח'.

תצווראו גם בספר הכוזרי לריה"ל. וכדברי רז"ל (יבמות ס"א ע"א): "אתם קרויים אדם ואין אומות העולם קרויים אדם". כלומר, המושג "אדם" שבישראל הוא מסוג אחר לגמרי, ועד שביחס לזה "אין אומות העולם קרויים אדם". ואף למעלה מכך, אמרו חז"ל (יבמות כ"ב ע"א): "גר שנתגייר - כקטן שנולד דמי". כלומר, שהחידוש שנוצר באיש משאר האומות על ידי שנתגייר והופך ליהודי, הוא לא רק שדווקא אז חל עליו התואר ואמיתיות המעלה ד"אדם", אלא יתר על כן שלגבי מצבו

באותה מידה אין להשוות כלל את ההבדלים שבין החלקים השונים של סוג ה'צומח' אל השוני המהותי בין הסוג הזה כולו לבין הסוג העליון יותר - מדרגת ה'חי' - שזהו סוג שונה לחלוטין^{תצט}. כך גם מין המדבר (המין האנושי), הוא סוג נפרד בבריאה. האדם איננו 'חי' עם מעלות אלה או אחרות^{תק}, אלא הוא סוג שונה לגמרי - סוג של נברא שניתן בנפש אחרת, נפש שכלית - אשר מחמתה הוא הופך להיות סוג נפרד בבריאה.

והנה - לפי מאמרם של הקדמונים - שהיהודי הוא "סוג חמישי" - מובן שכך הוא גם בייחודו של היהודי. היהודי איננו בגדר אדם ככל האנשים, ורק שניתן בתכונה נוספת או במעלה מסוימת, אלא היהודי הוא סוג ומהות שונה לגמרי^{תקא}. ומזה שישראל מכונים בשם "סוג החמישי", מוכח שמעלתם על שאר מין המדבר אינה רק בזה שאותם התכונות שישנם בכללות המין האנושי הרי אצלם הן נעלות

אבני שוהם

המיוחדת של ישראל עניינה הוא שיש בהם תכונות נפשיות מעולות שלא מצינו בשאר האומות, כדברי רז"ל: "שלוש מידות יש באומה זו: רחמנים, ביישנים, גומלי חסדים"; והן בנוגע לשכלם - שיש בשכל דישראל דקות מיוחדת שאינה בשאר האומות.

אולם אין די במעלות אלו שבישראל להבדילם משאר האומות באופן שיהיו סוג שונה ומובדל לגמרי. שהרי גם בשאר העמים מצינו אשר התכונות של בני יפת הן נעלות יותר מתכונות בני חם, והתכונות של בני שם הן נעלות יותר - אבל סוף כל סוף הם חלק מאותו הסוג - סוג המדבר.

תצט אפילו בעל החי הנחות והירוד ביותר, אי אפשר לראותו כ'צומח' שיש בו מעלה נוספת, אלא הוא מהות וסוג אחר לחלוטין. ב'חי' יש כבר נפש הבאה לידי ביטוי בהרגשה, ברצון וכיוצ"ב. זהו סוג שונה לחלוטין.

תק כאילו הינו אומרים, שכשם שבין בעלי החיים יש חיות פשוטות יותר ויש חיות פקחיות יותר - עד שישנו השועל, הפיקח שבחיות - כך יש בסוג החי עוד יצור שהוא הפיקח שבכולם, והוא האדם. ברור שאין זה כך, אלא זהו סוג מהות שונה ואחרת לגמרי.

תקא לכאורה היה אפשר לומר, שהמהות

יותר, אלא שיש אצלם דבר חדש לגמרי שאין דוגמתו כלל באומות-העולם^{תקב}.

מבואר בספר התניא (פרקים א' ב') שההבדל בין בני-ישראל ואומות-העולם הוא בשני דברים: האחד - גם הנפש שבכללות המין-האנושי, שישנה גם בכל האומות, הרי בישראל היא ממדרגה נעלה יותר^{תקג}; השני - בנוסף לזה, יש בישראל נפש שנית שאינה קיימת כלל אצל שאר האומות, ונפש זו היא חלק אלוק ממעל ממש. ולכן נקראו ישראל "בנים למקום", כי כמו שהבן נמשך ממוח האב, כך כביכול נשמת כל ישראל נמשכה ממחשבתו וחכמתו יתברך.

לפי זה נמצא, שזה שיישראל הם סוג חמישי בפני עצמו, הוא הרבה יותר מההבדל שבין סוג המדבר לסוג החי, כי "מדבר" ו"חי" - שניהם הם חלק מה"בריאה" - ואילו הנפש השנית שבישראל היא חלק מהבורא יתברך כביכול, שאינו בערך לבריאה כלל ועיקר, כאמור.

ולפי זה **מובן**, שהמרחק המפריד בין הקצה הכי התחתון של סוג הדומם לבין הקצה הכי עליון ביותר של סוג המדבר, הוא כאין וכאפס לעומת המרחק בין הבריאה כולה לבין היהודי. דהיינו, המרחק שבין אבנים ועפר לבין השכל האנושי (אשר בו היא מעלת האדם על שאר הנבראים) העליון ביותר, אינו מגיע כלל וכלל למרחק המפריד בין השכל העמוק ביותר של חכמי אומות-העולם,

אבני שוהם

| | | |
|--|-----|--|
| האומות, שאין זו רק מעלה נוספת באותם הדברים שכבר ישנם אצל שאר האומות, אלא שיש כאן דבר חדש לגמרי. | תקב | כשם שהחידוש שבחי על הצומח אינו רק שיש מעלה בצמיחה דחי על הצומח, אלא שיש בו דבר חדש "חיות". על דרך זה מעלה המדבר על החי, שאינה רק תוספת בחיות על החי, אלא שיש בו מעלה חדשה של "מדבר". |
| כפי שיתבאר בעזרת-ה' במהות הנפש, שאצל עמ"י-ישראל קדושים, לאחר הטא עץ-הדעת, היא מקליפת-נוגה טוב ורע. | תקג | כן הוא גם בייחודו של ישראל לגבי שאר |

אבן־הראשה

לבין היהודי הנחות והפשוט ביותר. כי ההבדל המפריד בין הדומם לבין המדבר הוא מרחק בתוך הבריאה עצמה - בתוך ההגבלה, בתוך גדרי העולם, ושני הדברים הללו הם חלק מההגבלה של העולם אלא שבתוך ההגבלה עצמה יש דרגה נמוכה יותר ויש דרגה עליונה יותר - מה שאין כן ההבדל שבין השכל הנעלה ביותר לבין יהודי שיש בו נפש אלוקית, הרי זהו בדוגמת ההבדל שבין "נברא" ל"בורא"^{תקד}.

אבני שוהם

מדבר (שבזה אפשר לכלול גם את מעלת הנפש הראשונה שבבני ישראל, אף שגם היא נעלית יותר מנפשות שאר האומות), ואילו עיקר מעלתם של ישראל שיש בהם נפש אלוקית, אין זה חלק מהבריאה, אלא זהו "חלק מהבורא" שניתן בהם.

תקד וּבַזָּה יוֹמַתֵק מַה שְׁאוֹמְרִים שֶׁהַבְּרִיָּאָה נַחֲלַקְתָּ לְד' סוּגִים (וְלֹא לֵה' סוּגִים - דַּצַּח"מ וישראל), כִּי אַז הֵינּוּ כּוֹלִלִים אֶת מַעֲלַת יִשְׂרָאֵל בְּכֻלָּל מַעֲלוֹת הַבְּרִיָּאָה, וְאֵילּוּ הָאִמַּת הִיא, שֶׁמַּעֲלַת יִשְׂרָאֵל הִיא בְּזָה שִׁישׁ בְּהֵם חֵלֶק מִהַבּוֹרָא, חֵלֶק אֱלֹוֶק מִמַּעַל מִמַּשׁ. וְלִכֵּן נַחֲלַקָּה הַבְּרִיָּאָה לְאַרְבַּעַה סוּגִים בְּלִבָּד: מְדוּמָם וְעַד

ג. ובוזה גם מובן שמחמת שהשפעת הרב לתלמיד היא בחינת השפעה רוחנית, ממילא נמשכה רק הארה חיצונית. ואילו השפעת האב היא בחינת השפעה גשמית, ונמשכה השפעה עצמית (פנימיות-המוחין). והוא מחמת שנעוץ תחילתן בסופן וסופן בתחילתן, והשפעה-עצמית ממש אינה יכולה להתלבש כי אם דוקא בגשמיות, מה שאין כן בבחינת השפעה רוחנית אינה יכולה להתלבש בחינת עצמית אלא רק הארה חיצונית^{תקה}. וזהו גם כן ההפרש בין מלאכים לנשמות שמוכא באריכות, שהמלאכים - שהם רוחניים - נמשכו רק מבחינת יחוד חיצוני, מה שאין כן נשמות שנמשכו למטה בגופים, באים מבחינת יחוד פנימי דו"נ (שהוא בחינת יחוד גופני, וזהו ענין חתן וכלה).

אבני שוהם

המוחין של חכמה עילאה. וממילא רק נשמות שהיו למטה - בגופים - ולמדו מתחילה תורה, כמו שהיא נמשכה למטה בגשמיות דוקא, יכולים לקבל, אחר כך, את התורה כמו שהיא למעלה ברוחניות באופן נכון. מה שאין כן שייך זאת אצל המלאכים כלל, והיינו לפי שעצמות אור א"ס - המשכה פנימית ועצמית - אינה יכול להימשך כי אם דוקא בגשמיות. ומסתמא לא ביקשו המלאכים את התורה כמו שהיא נמשכה בגשמיות דוקא, אלא כמו שהיא ברוחניות, כידוע (כמו שמצינו שלומדים תורה למעלה, וכמאמר רז"ל בבא מציעא פ"ו ע"א "קא מפליגי במתיבתא דרקיע אם שער לבן קדמה לבהרת"; ו"לא בשמים היא").

תקה ויוסבר בהמשך באריכות מעניין שבירת הכלים, פני אריה ופני שור שלמעלה. שזהו על ידי נפילה ושבירה, שזהו הכלל שכל דבר הגבוה יותר אינו יכול להתלבש כי אם למטה יותר דוקא. וזהו גם כן הטעם שהשפעה עצמית אינו נמשך כי אם דוקא בגשמיות [ולכן בעולם הבא יהיו הנשמות גם עם גופים].

ובזה גם יובן הטעם שהתורה ניתנה למטה דוקא - לישראל בגופים - כי המלאכים ביקשו את התורה, כמו שכתוב: 'תנה הודך על השמים', והשיבו להם: 'כלום יצר הרע יש ביניכם'. דדוקא בגשמיות התורה, בשור תחתון - גשמי - שנגה את הפרה, ובתפילין מעור של בהמה גשמית וכו' מלובש עצמות

[והנה, על ידי בחינת כלה - שהוא בחינת כליון ותשוקה של נפשות בגופים דווקא לאלוקות (כלות הנפש דוקא) - על ידי זה נמשך אחר כך בחינת חתן. דהיינו, המשכה פנימית מבחינת אור א"ס, ונעשה בחינת יחוד דו"נ (שנמשך המשכה פנימית מבחינת ז"א דאצילות) - ועל ידי זה נעשה למטה גם כן בחינת גילוי אור א"ס, גילוי עצמיות, גילוי אותות ומופתים היפוך הטבע. ועל ידי בחינת יחוד הב', נעשה גם כן הולדת הנשמות שנמשכו מבחינת עצמות (דהיינו, מעצמות ופנימיות מוחין דז"א), מה שאין כן המלאכים נמשכו רק מבחינת יחוד חיצוניות^{תק"ו}].

אבני שוהם

חיצונית שבעליון (שלמעלה מבחינת השפעה פנימית שבתחתון). לפי שהוא משפיע לו תורה ועל ידי זה מביאו לחיי העולם הבא. וכך המלאכים - אף שנמשכו מבחינת יחוד חיצוני - אך הוא בחינת יחוד חיצוני שלמעלה (דהיינו, מבחינת יחוד חיצוני דאו"א, שלמעלה מיחוד פנימי דזו"ן). וזהו גם כן מה שאמרו רז"ל 'יפה שיחתן של עבדי אבות, מתורתן של בנים' [ועל כן אף שהוא לומד תורה או מקבל על עצמו מסירות נפש באחד בשמחה ותענוג, מכל מכל זהו רק מצד הנשמה, אבל מכל מקום לגוף הוא צער וכאב. על כורחך שאין זה יחוד פנימי, שאם היה היה יחוד פנימי - דהיינו יחוד גופני - גם הגוף מקבל התענוג והשמחה, ממש כמו הנשמה. והוא נהיה באליהו הנביא שהרי היה אדם - נשמה בגוף - ואעפ"כ נתהפך להיות מלאך (וכמאמר רז"ל 'אליהו בארבע'), כדי שיהיה התחברות זה בזה].

תקן]והנה, אף שנשמות הוא מבחינת יחוד פנימי (המשכה עצמיות) והמלאכים הם מבחינת יחוד חיצוני - אעפ"כ יש גם מעלה במלאכים שהם רוחניים, מה שאין כן נמשכו למטה הנשמות בגופים גשמיים. והיינו, אף שנמשכו מבחינת יחוד חיצוני, אעפ"כ אנו רואים שבחינת חיצונית שבעליון הוא גבוה יותר מבחינת פנימיות שבתחתון (כמו שכתוב בספרי המקובלים, שחיצוניות שבאור מקיף הוא למעלה מבחינת פנימיות שבאור פנימי. וראיה לזה ממשנה ב"מ פ"ג 'אבידת אביו ואבידת רבו - אבידת רבו קודמת. שאביו הביאו לחיי העולם הזה, ורבו שלמדו תורה הביאו לחיי העולם הבא). ולכאורה היה צריך להיות להפך, שאביו זו השפעה עצמית פנימית ואילו רבו היא השפעה חיצונית בלבד. אלא הגם שהשפעת הרב היא רק חיצונית ואילו השפעת אביו פנימית, אעפ"כ השפעת הרב הוא למעלה מהשפעת האב - לפי שהיא בחינת השפעה

ד. עניין התשובה הוא להמשיך רצון-חדש מבחינת בעל-הרצון - הכלתי מונבל - אך היא מועילה דווקא בהיות האדם בעולם-הזה, ולא בעולם-הבא (עולם הנשמות). וראה כמצוות וידוי ותשובה לב"ק אדמו"ר הצמח-צדק בספר דרך-מצוותיך:

(ד) ואחרי שנתבאר היטב ענין התשובה מה היא ומעלתה הנפלאה, יובן עוד טוב טעם למה שאין התשובה מועלת אלא בעוה"ז דוקא (קדושין מ"ט ב') שהמקדש את האשה ע"מ שהוא צ"ג ונמצא רשע גמור מקודשת שמא הרהר תשובה בלבו וכמפורסם בגמ' יש קונה עולמו בשעה אחת (ע"ז י"ז א') משא"כ בעוה"ב שכשמת אדם נעשה חפשי מן המצות (שבת ל' א') וכמ"ש ג"כ בזהר פ' קרח דקע"ח ע"א ע"פ כי אין מעשה וחשבון ודעת וחכמה בשאל כו' (קהלת ט' י') ולא יימא ב"נ בשעתא דאתינא לההוא עלמא כדין אתבע מן מלכא רחמי ואיתוב קמי' אלא כי אין מעשה כו' אלא ישתדל בהאי עלמא כו' דהא לבתר כד יתכניש מהאי עלמא לאתדנא בדינא תקיפא בדינא דגיהנם לית תמן עיטא וחכמה וסכלתנו לאשתזבא מן דינא, ור"ל שאחר המות בעוה"ב אין תשובה מועלת ולא כלום למי שהי' רשע אלא מצטרך לקבל הדין כסדר כף הקלע וחיבוט הקבר ואח"כ גיהנם כמשפט הראוי עד שיזכה לג"ע אבל בעוה"ז יוכל ע"י הרהור א' תשובה בלב כראוי לפטור עצמו מכל העונשים ולקנות עולמו העליון להתענג על ה' מרוב כל, והטעם בכ"ז כבר נת' בארוכה במ"א ע"פ צו את בני גו' את קרבני לחמי לאשי (במדבר כ"ח ב') בתורה ושני ביאורים ה'תקס"ה יעו"ש אך קיצור ושרש הענין נביא כאן, והוא שהעוה"ז חסד יבנה אבל העולם העליון הוא מבחי' גבורה כמ"ש להודיע לבני האדם גבורותיו וכבוד הדר מלכותו (תלים קמ"ה י"ב) וכמ"ש מה רב טובך אשר צפנת כו' (תלים ל"א כ') וכנרמז ג"כ באגה"ת פי"ב, והענין שלפי שבעוה"ב נהנים מזיו בגילוי בהשגת הנבראים וא"א להיות כ"א ע"י גבורות וצמצומים עד שיהי' מושג לבעל גבול וזהו שכבוד הדר מלכותו מתגלה לבנ"א ע"י גבורותיו דייקא והוא בחי' ממכ"ע ובל' הקבלה אור פנימי אבל בעוה"ז שהאלקות בבחי' העלם מ"מ היא הנותנת שבבחי' העלם יוכל להיות מבחי' יותר גבוה הוא בחי' סוכ"ע ואור מקיף שאינו בבחי' גבורות וצמצומים אלא בחסדים: ולהעמיק בזה יותר הוא כי עוה"ב נק' עולם ברור ראית (פסחים נ' א') שהוא כבר אחר הבירור שכל דבר על מקומו בא כמשל התחלקות איברי הגוף בקומת איש ראש ידים רגלים עד שערות וצפרני' הרי כל א' מובדל לעצמו וא"א להעשות מיד רגל

או ראש, משא"כ עוה"ז הוא לפני הבירור עדיין כי כל העסק בו הוא מלאכת הבירורים בו' אלפי שני דהאי עלמא שמתבררים הניצוצים שנפלו מזו' מלכין קדמאין דתהו ע"י מעשה האדם והניצוצים שנפלו הם תכלית הטוב אלא שהם מעורבים עם הרע שנפלו שמה והוא כמשל הטפה שכוללת כל איברי הולד הראש והרגל והשערות וצפרנים כא' ואז יוכל להתהפך להיות הרגל נעשה במעלת הראש, והטעם הוא כי הנה הבירורים המה מתבררים ע"י מברר והמברר הוא שם מ"ה שהוא מברר את שם ב"ן והיכולת הזה בש' מ"ה דוקא לפי שבו הוא השראת א"ס ב"ה כמ"ש הוי' בחכמה (משלי ג' י"ט) וכמש"ל פ"ב שבחי' מ"ה דע"י הוא בחי' המקיפים שבו שנעתק ונבדל מסדרי ההשתלשלות משא"כ ש' ב"ן שבו שרש ההשתלשלות כנ"ל וכן בכל עולם עד רום המעלות ש' מ"ה הוא בחי' המקיף כו' ולהיותו בחי' מקיף גדול אורו רב מאד בבחי' א"ס והא"ס הוא הכל יכול כי אין לכחו סוף ותכלית לברר הבירורים והטוב מן הרע וא"כ יכול לשנות ג"כ מרגל ראש וכיוצא כי קמ' כשיכח כאורה וגם חשך לא יחשיך כי יתפכנו לאורה שהרע נעשה טוב וז"ס מי שאמר לשמן וידליק יאמר לחומץ וידליק (תענית כ"ה א') וכ"כ ההפכי הצור אגם מים כו' (תלים קי"ד ח') וכמשל התינוק הנ"ל בעודו טפה בבטן האם שנתן בה ה' כח שיחלק מן הטפה לרמ"ח איברים ושם"ה גידים בציור קומה ראש ורגל הנה כמו שנתן בה כח מאתו לחלק כנ"ל כך יכול להפך בכחו מרגל לראש וכעד"ז נתן כח הצומח בארץ והם צירופי אותיות ממאמר תדשא הארץ כו' שהם נצבים ועומדים בה תמיד (כמ"ש בלק"א ח"ב בשם הבעש"ט ז"ל) לחלק מן הגרעין שנורע בה לפרי יפה וכמו שנתן כח לחלק כך יכול להפך ושגמרעין רע יצמחו פירות טובים ומעולים כידוע וזהו מי שאמר והמשיך הצירופים בשמן שיהי' טבעו להדליק הרי הוא יכול לומר כלומר להמשיך הצירופים בחומץ שידליק וכ"ז הוא לפי שעוה"ז הוא קודם הבירור ושורה בו המברר הסוכ"ע הכל יכול כנ"ל משא"כ בעוה"ב שכבר הוברר ה"ז כמשל התינוק לאחר שנגדל וכן התפוח לאחר שנגדל שלא נשאר בו רק כח מצומצם להוותו אבל אותו הכח שחילקו לציור קומה כבר נסתלק וא"כ שוב אינו יכול להיות מתהפך מרגל לראש כו' וזהו שאמרנו שעוה"ב הוא מבחי' ממכ"ע שכבר נברר ונק' עולם ברור כי הוא מה שכבר נתקן ע"י שם מ"ה ולהיותו כבר נתקן לכן יש בו מצטרך לקבל הדין כסדר כף הקלע וחיבוט הקבר ואח"כ גיהנם כמשפט הראוי עד שיזכה לג"ע אבל בעוה"ז יוכל ע"י הרהור א' תשובה בלב כראוי לפטור עצמו מכל העונשים ולקנות עולמו העליון להתענג על

ה' מרוב כל, והטעם בכ"ז כבר נת' בארוכה במ"א ע"פ צו את בני גו' את קרבני לחמי לאשי (במדבר כ"ח ב') בתורה ושני ביאורים ה'תקס"ה יעו"ש אך קיצור ושרש הענין נביא כאן, והוא שהעוה"ז חסד יבנה אבל העולם העליון הוא מבחי' גבורה כמ"ש להודיע לבני האדם גבורותיו וכבוד הדר מלכותו (תלים קמ"ה י"ב) וכמ"ש מה רב טובך אשר צפנת כו' (תלים ל"א כ') וכנרמז ג"כ באגה"ת פי"ב, והענין שלפי שבעוה"ב נהנים מזיו בגילוי בהשגת הנבראים וא"א להיות כ"א ע"י גבורות וצמצומים עד שיהי' מושג לבעל גבול וזהו שכבוד הדר מלכותו מתגלה לבנ"א ע"י גבורותיו דייקא והוא בחי' ממכ"ע ובל' הקבלה אור פנימי אבל בעוה"ז שהאלקות בבחי' העלם מ"מ היא הנותנת שבבחי' העלם יוכל להיות מבחי' יותר גבוה הוא בחי' סוכ"ע ואור מקיף שאינו בבחי' גבורות וצמצומים אלא בחסדים: ולהעמיק בזה יותר הוא כי עוה"ב נק' עולם ברור ראית (פסחים ג' א') שהוא כבר אחר הבירור שכל דבר על מקומו בא כמשל התחלקות איברי הגוף בקומת איש ראש ידים רגלים עד שערות וצפרני' הרי כל א' מובדל לעצמו וא"א להעשות מיד רגל או ראש, משא"כ עוה"ז הוא לפני הבירור עדיין כי כל העסק בו הוא מלאכת הבירורים בו' אלפי שני דהאי עלמא שמתבררים הניצוצים שנפלו מזו' מלכין קדמאין דתהו ע"י מעשה האדם והניצוצים שנפלו הם תכלית הטוב אלא שהם מעורבים עם הרע שנפלו שמה והוא כמשל הטפה שכוללת כל איברי הולד הראש והרגל והשערות וצפרנים כא' ואז יוכל להתהפך להיות הרגל נעשה במעלת הראש, והטעם הוא כי הנה הבירורים המה מתבררים ע"י מברר והמברר הוא שם מ"ה שהוא מברר את שם ב"ן והיכולת הזה בש' מ"ה דוקא לפי שבו הוא השראת א"ס ב"ה כמ"ש הוי' בחכמה (משלי ג' י"ט) וכמש"ל פ"ב שבחי' מ"ה דע"י הוא בחי' המקיפים שבו שנעתק ונבדל מסדרי ההשתלשלות משא"כ ש' ב"ן שבו שרש ההשתלשלות כנ"ל וכן בכל עולם עד רום המעלות ש' מ"ה הוא בחי' המקיף כו' ולהיותו בחי' מקיף גדול אורו ורב מאד בבחי' א"ס והא"ס הוא הכל יכול כי אין לכוונו סוף ותכלית לברר הבירורים והטוב מן הרע וא"כ יכול לשנות ג"כ מרגל ראש וכיוצא כי קמיו' כחשיכה כאורה וגם חשך לא יחשיך כי יהפכנו לאורה שהרע נעשה טוב וז"ס מי שאמר לשמן וידליק יאמר לחומץ וידליק (תענית כ"ה א') וכ"כ ההפכי הצור אגם מים כו' (תלים קי"ד ח') וכמשל התינוק הנ"ל בעודו טפה בכטן האם שנתן בה ה' כח שיחלק מן הטפה לרמ"ח איברים ושם"ה גידים בציור קומה ראש ורגל הנה כמו שנתן בה כח מאתו לחלק כנ"ל כך

אבן-הראשה

יכול להפך בכחו מרגל לראש וכעד"ז נתן כח הצומח בארץ והם צירופי אותיות ממאמר תדשא הארץ כו' שהם נצבים ועומדים בה תמיד (כמ"ש בלק"א ח"ב בשם הבעש"ט ז"ל) לחלק מן הגרעין שנזרע בה לפרי יפה וכמו שנתן כח לחלק כך יכול להפך ושמגרעין רע יצמחו פירות טובים ומעולים כידוע וזהו מי שאמר והמשיך הצירופים בשמן שיהי' טבעו להדליק הרי הוא יכול לומר כלומר להמשיך הצירופים בחומץ שידליק וכ"ז הוא לפי שעוה"ז הוא קודם הבירור ושורה בו המברר הסוכ"ע הכל יכול כג"ל משא"כ בעוה"ב שכבר הוברר ה"ז כמשל התינוק לאחר שנגדל וכן התפוח לאחר שנגדל שלא נשאר בו רק כח מצומצם להוותו אבל אותו הכח שחילקו לציור קומה כבר נסתלק וא"כ שוב אינו יכול להיות מתהפך מרגל לראש כו' וזהו שאמרנו שעוה"ב הוא מבחי' ממכ"ע שכבר נברר ונק' עולם ברור כי הוא מה שכבר נתקן ע"י שם מ"ה ולהיותו כבר נתקן לכן יש בו:

ק. ההבדל בין קבלת חיות הקליפה - מאור עליון בדרך מקיף; ואילו הקדושה - מאור מצומצם באופן פנימי. והוא על דרך עשר ספירות שבקדושה: "עשר ולא תשע, עשר ולא י"א", מה שאין כן בלעומת זה הוא י"א סממנים (והוא בחינת לבונה, שריחה רע).

והענין: כי ע"י החיות שנמשך בקדושה, הנה, כתיב 'וצבא השמים לך משתחווים', שהם במלים מחמת שמשויגים החיות שנמשך עליהם מקדושתו ית'. משא"כ הקליפות, הם מגביהים את עצמם כנשר כו' כחוצפה [בתוקף הישות, היפך הביטול]. והיינו, לפי שהחיות הנמשך אליהם הוא אצלם בסוד גלות, ולפיכך, הגם שנמשך אליהם מחיות דקדושה, אינם במלים, ואדרבה, מגביהים את עצמם כנשר כו', והחיות שנמשך להם הוא 'נבלע' בתוכם [כך שאינו מורגש בהם].

אך כיצד הם חיים וקיימים מקדושה, מאחר שהחיות 'נבלע' בתוכם? והנה, זהו ענין לבונה שבי"א סממני הקטורת, שהוא אור המקיף עליהם מלמעלה, ואינו נבלע בתוכם. ולפי שהוא אור המקיף מלמעלה מן הדעת שלהם, ואינם מרגישים בו, והחיות שנמשך להם בפנימית נבלע כנ"ל, לפיכך, הם מתגאים ומגביהים את עצמם כחוצפה כנ"ל. ובחינת לבונה הוא המחבר עשר ספירות דקדושה להאיר לעשר ספירות ד'מסאבותא'" (תו"א פ' תולדות ד"ה ראה ריח בני).

וזהו שעשו היה בכור, שהוא מבחינת "לפני מלך מלך לבני ישראל, בהר שעיר בארץ אדום כו'". עשו היה הבכור וזה מורה שהוא מבחינה גבוהה יותר מיעקב שנולד אחריו היא משום ששרשו של עשו למעלה הוא במדרגה עליונה יותר משורש בחינת יעקב, כי שרשו הוא מבחינת עולם התוהו שבו היו האורות מרובים והכלים מועטים (ולכן היתה בו 'שבירת הכלים'). למרות שלמטה הוא למטה מיעקב, שהיה רשע, בשרשו הוא בא ממדרגה עליונה יותר, מעולם התוהו שלמעלה מתיקון, שורש נשמת יעקב. וזהו שעשו היה הבכור ונולד לפני יעקב, שזה מורה על מעלת שרשו שהוא בדרגה נעלית יותר משרשו של יעקב.

אבן-הראשה

וזהו סוד הכתוב 'לפני מלוך מלך לבני ישראל', ופירושו על פי חסידות הוא, ששורש בחינת עשו (ואומות העולם בכלל) הוא 'לפני', היינו למעלה במדריגה, מבחינת שורש בני ישראל. דשורש נפשות ישראל הוא מעולם התיקון, שם האורות מועטים והכלים מרובים ואין לאור זה תוקף כמו בעולם התוהו, אך מעלת האור הוא שביכלתו להתלבש ולהיות נקלט באופן פנימי בכלים^{תקו}.

והנה עשו היה מקור הז' מלכים שמלכו בארץ אדום: "וימת וימלוך, וימת וימלוך כו". וזהו שהיה בכור, שהוא בחינת שליא המקפת על הולד (שקדמה לו, אך העיקר הוא הולד שנולד ובצאתו זורקים את השליא) - שאינו מקבל אלא רק מבחינת מקיף. כך עולם התוהו הוא כעין על דרך השליא - שהוא אור נעלה ומקיף ולמעלה מהתלבשות פנימית - ומקיפה את הולד וביציאתו קודמת לולד. אך סוף סוף הוא כעין פסולת בלבד לגבי הולד, שזורקין אותה^{תקי}. ולפיכך, עליהם נאמר: "רם על כל גוים הוי"ה". ולמה דוקא אצל הגוים הוא 'רם' כו? שאין זה מפני שפלות - מדריגתם למטה בלבד - במה שאינם יכולים לקבל בעצמם

אבני שוהם

עצמו. ויותר נראה אשר הבן נמשך מהאם מאשר מהאב, שהרי משם נולד, אף שבאמת שרש שרשו הוא מטפת האב. כך הוא בנשמות ישראל, אף שבגלוי נראה אשר שרשן הוא מעולם התיקון (ובפרטיות יותר - מלכות דאצילות), מכל מקום, אליבא דאמת, שרשן האמיתי הוא מחכמתו יתברך המיוחדת לגמרי עם מהותו ועצמותו יתברך (ראה תניא פ"ב).

תקח וזכמו כן בעשו, האור העליון של תוהו אינו מתלבש בו בצורה פנימית ובהתגלות, אלא בבחינת מקיף עליו מלמעלה, ולכן, הוא בבחינת פסולת לבד לגבי יעקב, שבו האור דתיקון אכן מתגלה ומורגש.

תקושי להבהיר: כל זה במעלת שרש נפשות אומות העולם על נפשות בני ישראל הוא בנוגע להשורש הגלוי שלהם, היינו המקור שלהם כפי שנמשכו למטה להיות בבחינת מציאות נשמה בעלת בעליות ישות עצמית. אך, בשרש שרשם של הנשמות, הנה, נשמות ישראל מושרשות בעצמותו יתברך ממש (ראה לקו"ת ויקרא ד, ג), ואילו שרשן של נפשות האומות הוא בדרגה אלקית נמוכה יותר. וזכמו עד"מ מאב ואם, אשר השורש ומקור העיקרי של הבן הוא מטפת האב (הנמשכת ממוחו), מ"מ, השורש הגלוי של הבן, הוא מבטן האם, שמשם הוולד יוצא לאויר העולם, ונעשה למציאות נפרדת בפני

מפני חומריות נפש הבהמית כו', אלא גם מפני שורש שרשם, דהיינו, מפני שגם בשורש שרשם בראשית ההשתלשלות הם באים מבחינת המקיפים שאינם יכולים להתלבש בכלי כלל כנ"ל. . ולכך, 'רם על כל גוים' דוקא, שהגוים מצד שרשם למעלה, גם למטה הוא [יתברך] רם עליהם, בחינת אלקות בבחינת מקיף [-מובדל ומרומם ו(ממילא) בהעלם מהם], ולא בבחינת גילוי אור [באופן פנימי]" (מאמרי אדה"ז שם נוסחא שניה).

אבל בחינת יעקב הוא היפך זה ממש, דהנה, יעקב הוא יו"ד עקב, פירוש, יו"ד הוא ענין הצמצום כידוע [-כצורת אות יו"ד שהיא נקודה קטנה ומצומצמת], ו'עקב' הוא בחינת הכלי לסבול האור ולהגבילו בתוכו דוקא, והיינו, שעל ידי היו"ד שהוא הצמצום בא האור מן ההעלם לידי גילוי בבחינת כלי דוקא^{תקט} (מאה"ז שם נוסחא שניה)^{תקי}.

אבני שוהם

'ה' אלקינו', אלקינו דווקא... והגם שאין ערוך כלל בין בחינת אלקות כמו שהוא באמת שהוא בבחינת אין סוף, ובין כמו שנתלבש בכלי השגת הנפש האלקית הנבראת יש מאין כו', עם כל זה, על ידי צמצום, הרי האור אלקי נתלבש ונתפשט בנפש האלקית ממש... והוא בחינת י' עקב על ידי צמצום בחינת היו"ד, נתלבש ונתפשט האור אלקי בבחינת גילוי אור ממש בכללות נשמות ישראל... ואם כן, הרי זה בחינת התלבשות האור בכלי, יהיה איך שיהיה, גם שהוא על ידי צמצום היו"ד בבחינת ההארה המועטת מאוד, מכל מקום, נכנס האור בבחינת אור פנימי כו' [ובהתגלות] "מאה"ז שם נוסחא שניה).

והמשכת אלקות מלמעלה גם כן על ידי התלבשות כלים 'אשר קדשנו במצותיו', 'רמ"ח אברין דמלכא'.

תקט דהיינו, שנמשך אלקותו ית' ביעקב בבחינת פנימיות. וזהו ענין 'אלקינו', 'אלקיך', שהוא אלקה שלך שהאלקות נמשך בך בבחינת פנימיות עד שנעשה 'כחך וחיותך' ממש בהתגלות.

הגם שיו"ד היא הארה מצומצמת [ואין בה את עוצם הגילוי כמו האור המקיף דתוהו] - הלא מצער היא ויכולה ליכנס בפנימיות, ואין הכלי יכולה לקבל אלא על ידי צמצום, כמו יו"ד כו', כדי שמזה יהיה לו רשפי אש והתלהבות בתפלה וכיוצא בה, שמפני שהיא הארה מועטת, יש כח בלב להיות מכילה.

תקוהלא עיקר העבודה בכלל הוא גם כן להביא האור בכלי, והוא מצות אהבה והדביקות, כמ"ש 'ואהבת את ה' כו', והרי ידוע שהוא ענין גילוי אלקות במוח ולב על ידי רשפי אש האהבה בנפש האלקית בתוכה דוקא, כמאמר:

אבן־הראשה

מה שאין כן עובדי כוכבים ומזלות, לפי שהוא [יתברך] 'רם ונשא עליהם'. דהיינו, בחינת ה'מקיף' בלבד, אינו נכנס תוך פנימיותם להיות בטל אליו, רק הוא 'יש' ונפרד בפני עצמו, שאין לו שייכות כלל [עם הקב"ה], הגם ד'קרו ליה אלקא דאלקיא'^{תקיא}.

אבני שוהם

ונמצא, בחינת יעקב הוא היפך בחינת עשו רק בדבר הזה דהיינו, שבחינת עשו הוא מבחינת ה'מקיף', שאיננו מתלבש בכלי כלל, ובחינת יעקב הוא אשר האור יומשך ויתלבש בכלי דוקא, והן ב' מדריגות ההשתלשלות הנ"ל.

תקיא "משא"כ אומות העולם, שאצלם [אלקותו יתברך] רם ונישא עליהם בבחינת 'מקיף', כנ"ל, הרי לא נכנס בהם האור כלל בבחינת הגילוי, אלא הם 'יש' ודבר בפני עצמם, כאילו אינו להם שום שייכות קירוב ודיבוק לאלקים חיים, הגם ד'קרו ליה אלהא דאלהיא' כו'.

ך. [וכמו כן יובן למעלה יותר: שידוע שכתר עליון דאצילות הוא מקור רק לאצילות בלבד (שרגלי אריך מסתיימין בסוף עולם האצילות). ומה שממלכות דאצילות נעשה כתר לבי"ע הוא על ידי רצון דא"ק - שהוא כולל כל הכתרים דבי"ע גם כן.

וכידוע שרגלי א"ק מסתיימין בסוף עולם העשיה, ונמצא שהוא בחינת האין של כל הכתרים של ארבעת העולמות אבי"ע. והשפע נמשך ממנו על ידי דילוג יותר, מכל מקום יש גם כן קצת קירוב-הערך (לפי שבא"ק יש גם כן בהעלם בחינת עשר ספירות, אלא רק שהם בבחינת הכח לעשר-הספירות בלבד). ומבחינת חכמה שבו נעשה מקור דייקא לכתר עליון שבאצילות, ואילו מבינה שבו דייקא נעשה מקור לכתר דבריאה וכו'. ונמצא שמה שגבוה בבחינת היש הוא גבוה גם כן בבחינת האין יותר.

וכמו כן יובן למעלה יותר: הנה ידוע ששורש בחינת א"ק הוא מבחינת הקו וחוט מא"ס, הנמשך מבחינת הרשימו (وهוא בחינת האין דא"ק, עד שא"ק לגביו נקרא בשם "אדם דבריאה" - שמורה גם כן על בחינת מאין ליש). מכל מקום נמשך משורשו בבחינת הקו וחוט בבחינת קירוב קצת גם כן (כמבואר בעין חיים שכל הדבוק בראשית הקו נקרא בשם מעלה דייקא, והדבוק בסופו נקרא בשם מטה. ונמצא שגם יש בחינת הסדר דמעלה ומטה).

ולכן על כל בחינות אלו הנ"ל, יתכן לומר בשם "ברא" - בקירוב הערך כנ"ל].

נספח עידכונים בספר "יסודות ושורשים בשער היחוד והאמונה" - להרה"ז

הרה"ג הרב נחום ישראל וילהלם:

עדכון ראשון - בספר "יסודות ושורשים בשער היחוד והאמונה" מצות האמנת אלקות
בותרת "הוא היודע":

זה לשון הצ"צ בתחילת פרק ד' בהאמנת אלקות: "אך לפ"ז צריך להבין בענין התוארים שבאו בו ית' בתורה וכינו לו חז"ל ג"כ כגון חכם וחסיד כו'" הנה נראה שהצ"צ מצטט ממה שכתוב בשער היחוד והאמונה פ"ט וז"ל: "ומה שהקב"ה נקרא חכם בכתוב וגם חז"ל כינו לו מדרגת ומעלת החכמה" אלא שאדמו"ר הזקן חילק בין מה שנקרא בתורה שזהו חכם, למה שכינו חז"ל שזהו מדרגת ומעלת החכמה, ואילו הצ"צ גם על מה שכינו חז"ל כמו מה שכתוב בתורה כותב חכם, ולא כמו שכתב אדמו"ר הזקן "מדרגת ומעלת החכמה".

והנה באג"ק חכ"ה עמ' קע"ד כותב הרבי וז"ל: "בשער היחוד והאמונה פ"ט, מהי כוונת ההוספה "וגם חז"ל כינו וכו'" י"ל כי בנוגע אל הכתוב מבואר עפמשנ"ת ברמב"ם הל' יסוה"ת פ"א ה"ט", כי שם כותב הרמב"ם שמה שכתוב בתורה: "הכל במראה הנבואה ובמחזה ואמתת הדבר אין דעתו של אדם מבין ולא יכולה להשיגו ולחקרו".

ושם בה"י כותב הרמב"ם וז"ל: "מהו זה שביקש משה רבינו להשיג כשאמר הראני נא את כבודך ביקש לידע אמיתת המצאו של הקדוש ב"ה עד שיהיה ידוע בלבו כמו ידיעת אחד מן האנשים שראה פניו ונחקקה צורתו בלבו שנמצא אותו האיש נפרד בדעתו משאר האנשים כך ביקש משה רבינו להיות מציאות הקב"ה נפרדת בלבו משאר הנמצאים עד שידע אמתת המצאו כאשר היא והשיבו ברוך הוא שאין כח בדעת האדם החי שהוא מחובר מגוף ונפש להשיג אמיתת דבר זה על בוריו" ומדייק הרבי מלשון אדמוה"ז בשער היחוד"א פ"ו (הערה לספר "שיעורים בספר התניא") שלא על בוריו אפשר להשיג ולצייר אלא שזה קשה מאד, היינו שזה ענין ידיעת השלילה.

והנה הראב"ד חולק שם על הרמב"ם ודעתו שמשנה רבינו לא בקש להשיג יותר שהרי ראה מה שלא ראה נביא מעולם, ומבאר הרבי (לקו"ש חל"ד עמ' 571) שזהו לשיטתם בענין התשובה לשאלת ידיעה ובחירה (סוף פ"ה בהל' תשובה) שהרמב"ם כותב שם "אבל צריך אתה לידע ולהבין בדבר זה" כוונתו לידיעת השלילה, אבל הראב"ד שכותב שם שהחזירו לאמונה כי חולק על הענין של ידיעת השלילה.

כי ענין ידיעת השלילה הוא ההבדל בין בחי' נביא לבחי' חכם כי חכם עדיף מנביא שמישיג למעלה מנבואה אלא שזה לא על בוריו, משא"כ במראה הנבואה ובמחזה, וזהו מה שמשנה בקש להשיג למעלה מנבואה כמו שכותב הרמב"ם, אבל הראב"ד חולק שאין השגה למעלה מנבואה רק אמונה.

וכן המהר"ל חולק על ענין ידיעת השלילה וכמו שכותב "שאיין אנו יודעים על הוויתו ומחותו", וכן מביא מר' חסדאי קרשקש מס' אור ה' שחולק על ענין תוארי השלילה, וכותב תלמידו התו"ט שנשמך בזה בחכמת הקבלה והוא מענין הספירות שהם אצילות ולא מהותו ועצמותו וכל' המהר"ל: "ועל מה יפול שם אצילות, אם אין כאן אף תואר אליו, כי אם בשלילה".

ולפי זה אפשר לפרש מה שכותב הרבי באגה"ק הנ"ל מדוע הוסיף אדמו"ר הזקן "וגם חז"ל כינו לו" כי מה שנקרא חכם בכתוב יכול להתפרש כמו שיטת הראב"ד והמהר"ל שזהו בבחי' נביא, לכן הוסיף וגם חז"ל (בחי' חכם) כינו מדרגת ומעלת החכמה שזהו בחי' ידיעת השלילה כדעת הרמב"ם.

והנה אדמו"ר הזקן גם סובר כהמהר"ל שמהותו ועצמותו למעלה מבחי' ידיעת השלילה וכמו שכותב שם בפ"ח אחרי שמביא דעת הרמב"ם בענין ידיעת השלילה שאין בכח האדם להשיג על בוריו כותב אדמו"ר הזקן "אבל באמת הקב"ה הוא רם ונשא ... למעלה מעלה מערך .. המעלות שיוכלו הנבראים להשיג ולצייר בשכלם" ולפי ביאור הרבי בהערותו שם בפ"ז יהיה כוונתו של אדמו"ר הזקן שהוא למעלה מענין השלילה, היינו למעלה ממדרגת

אבן־הראשה

מעלת החכמה.

אבל כאן מוסיף אדמו"ר הזקן "מדרגת מעלת החכמה" כדעת הרמב"ם וזה לא כהמהר"ל כי מה שמוכיח המהר"ל מענין האצילות נגד ענין השלילה על זה משיב אדמו"ר הזקן שידוע למשכילים ההבדל בין אצילות לבריאה, כי ענין הנבואה הוא לא באצילות עצמו, אלא באצילות המתלבשת בבריאה, וכמבואר באגרת הקודש פרק י"ט ההבדל בין חכם לנביא כי נבואה הוא בגדר בריאה שהוא האצילות כמו שבא להחיות בבי"ע.

ומשה ביקש לראות עצם האצילות שזהו יחוד הספירות במהותו ועצמותו, והשיבו ברוך הוא שאין להשיג את הספירות עצמן כי הם בבחי' לפני לא יראו וכמו הא"ס שלית מחשבה תפיסא ביה כמ"ש באגה"ק פ"כ בתחילת ד"ה איהו וחיוהי.

ולפי זה יובן בהאמנת אלקות פ"ד מה ששינה הצ"צ מלשון אדמו"ר הזקן ולא כתב "מדרגת מעלת החכמה" כי שם מבאר הצ"צ את דעת המהר"ל, ולפי דעת המהר"ל אין את המושג של "מדרגת מעלת החכמה" שזהו בחי' ידיעת השלילה, ולכן השמיט הצ"צ את התיבות "מדרגת מעלת החכמה" וכתב גם ככה שכינו חז"ל "כגון חכם וחסיד" שזהו תוארים חיוביים.

והנה מדרגת ומעלת החכמה הוא מדרגות ומעלות החכמה, מפני שזהו חכמה בבחי' ידיעת השלילה לכן יש בזה ריבוי מדרגות ומעלות וכמ"ש בלקו"ת פרשת פקודי שבדרך שלילה שייך ידיעות עצמות אין קץ ממש גבוה מעל גבוה וכמ"ש הרמב"ם במורה נבוכים ח"א פרקים נ"ז, נ"ח, נ"ט, עד פרק ס' כשכל פרק הוא מוסיף עומק בבחי' ידיעת השלילה.

וכן כתוב בלקו"ת פרשת בהר וז"ל: "נמצא יש מדרגות הרבה מאד בחי' חכמה זה למעלה מזה וזהו קדושים לשון רבים. והתהוותן נק' בורא קדושים שהם בריאה יש מאין כי לגבי עצמות המאציל נקראים בשם בריאה ממש שהרי הוא ית' הוא למעלה מעלה אין קץ מכל בחי' ומדרגות היותר עליונות שבבחינת חכמה כמ"ש במש"ב ח"ב פ"מ".

ונראה שזוהי מה שכתוב בפ"ט בהג"ה שם וז"ל: "אינו בבחי' וגדר דעת ומדע כלל ה"ו אלא למעלה מעלה עילוי רב עד אין קץ אפי' מבחי' וגדר חכמה" נראה כוונתו שכתב "אפילו" כלומר אפילו ממדרגות הגבוהות בחכמה שבבחי' ידיעות השלילה שזהו בחי' גדר חכמה כמבואר במאמר באתי לגני שגדר השגה הוא השגה בבחי' השלילה.

עדכון שני - בספר "יסודות ושורשים בשער היחוד והאמונה" מצות האמנת אלקות בקמץ בותרת "רצון" צריך לעדכן לשיטת הרמב"ם בענין שינוי רצון למעלה:

לפי מה שנתבאר בהדרן על הרמב"ם תשמ"ו הערה 41 שהרמב"ם מדבר לפני הצמצום ששם הוא למעלה מגדרי הנברא, וזהו מה שכותב הרמב"ם בענין ידיעה שהוא מחמת עצמו ולא מחמת הנבראים, ולכן אינו בגדרי השכל שבנבראים, הנה על דרך זה צריך לפרש בענין הרצון שאינו מחמת הנבראים וממילא אינו בגדרי הרצון שבנבראים.

כי הנה במסכת אבות פ"ה מ"ו בתחילה מביא התו"ט את דעת הרמב"ם בפירושו על המשנה שמבאר את דברי חז"ל שדעתם שאין שינוי רצון למעלה, אבל בהמשך מביא התו"ט את דעת הרמב"ם עצמו במורה נבוכים ח"ב פכ"ט שאינו סובר שם כדברי החכמים.

הנה צריך להבהיר שאין כוונת התו"ט שהרמב"ם חולק במו"נ על דברי חז"ל לפי פירושו בכוונתם שאין שינוי רצון למעלה, כי במו"נ משמע להיפך כי שם חולק על מה שמשמע מדברי חז"ל שהניסים הם חלק מהטבע, היינו שהטבע עצמו ניתן לשינויים, וזה מדרכי הטבע שכך ברא הקב"ה מראש את הטבע.

והרמב"ם סובר שהטבע לא ניתן לשינויים כלל, ולכן ראינו כשקרה גם לא השתנה הטבע להיות כפי הנס אלא שחזר לטבעו הקודם, כי סובר הרמב"ם שהנס הוא שינוי הטבע וחידוש על מעשה בראשית.

משא"כ בענין שינוי רצון למעלה כותב שם על דברי חז"ל וז"ל: "וזהו אם כמו שתראהו הוא מורה על מעלת האומר, והיות קשה בעיניו מאד יתחדש רצון אחר אחר שהונח כך" וכן מבאר שם בפירוש "שם טוב" על מו"נ וז"ל: "והנה שבח הרב זה הדעת למה שלא יהיה שום שינוי בטבע מעשה בראשית בעבור שלא יתחדש רצון" הרי שהרמב"ם משבח אותם בסברה זו, וכותב שזה מראה על גדולתם ומעלתם של חז"ל שאמרו מאמר זה, ולפי זה יובן מה שמפרש הרמב"ם בפירושו על המשנה את סברת חז"ל שרצו למנוע שינוי רצון, ונוח לו

לפרש כך את המשנה אע"פ שזה לפי דעתם שהנסים הושמו בטבע. (וראה כוזרי מאמר חמישי ס' י"ח פ"י בפירושו או"נ).

ומה שכתב התו"ט שהרמב"ם כתב סברה זו שאין שינוי רצון הוא רק לדעת חז"ל ולא כן דעת עצמו, כוונתו שאינו לפי דעת עצמו בענין הידיעה, והוא כמו"נ ח"ג פ"ב, ושם לא מדבר על רצון אלא על ידיעה ומאריך שם איך שאין שינוי ידיעה מאחר שהידיעה היא עצמותו ואם היה משתנה היה שינוי בעצמותו ח"ו, וכן טוען המהר"ל גם בענין הרצון שאם הוא עצמותו ויהיה שינוי רצון יהיה שינוי בעצמותו ח"ו ולכן סובר המהר"ל שאין הרצון עצמותו.

אלא שהתו"ט מוכיח משם שלפי מה שהרמב"ם כותב בענין כי לא מחשבותכם מחשבותי בענין ידיעתו ית', כן אין להשוות את רצונו ית' להרצון שבנמצאים, ונמצא שאין מוכרח שאע"פ שיהי' שינוי רצון יהי' שינוי בעצמותו.

ומדויק לשון הרבי בלקו"ש ח"ו בשלח הע' 92 כשמצטט שם את התו"ט וכותב "שאינם לפי דעת עצמו" כי מ"ש הרמב"ם שאין שינוי רצון הוא לפי סברת חז"ל שאין שינוי במציאות מטבע לנס, כי הנס הושם מראש בטבע, ולכן אפילו שהרצון למעלה יהיה בגדר הרצון שהוא מסובב מהדבר אין שינוי רצון, כי אין שינוי בהדבר עצמו מטבע לנס.

משא"כ לפי דעת הרמב"ם בענין ידיעה ובחירה שאין ידיעתו ית' מוגדר בגדר השכל, וכמו שמבאר הרבי בהדרן הנ"ל תשמ"ו שלכן לא מתרץ הרמב"ם כהר"מ אלמושינו לפי סברתו שהידיעה היא מסובבת מהדבר, כי דעת הרמב"ם שידיעתו ית' אינו בגדר השכל שהרי הוא מצד עצמו, ולפי זה סובר התו"ט שצריך לבאר כך גם בענין הרצון למעלה שאינו מוגדר בגדר רצון הנבראים שהוא מסובב מהדבר, כי הוא מחמת עצמו, ולכן כדי שלא יהיה שינוי בעצמותו א"צ לסלק ענין שינוי רצון אפילו שיהיה שינוי מצד הדבר עצמו.

אבל התו"ט עצמו כותב שעדיין הוא דוחק איך מפרש הרמב"ם את דברי חז"ל שאין שינוי

אבן-הראשה

רצון, וכל' התו"ט "ודי לנו שהמלטנוהו מהרמב"ם בזה בדעת עצמו אע"פ שלא נוכל להצילו מדעתו בדעת החכמים" כי לדעת התו"ט אפילו אם נאמר שהז"ל דברו בגדר רצון שמסובב מהדבר אין צריך לסילוק שינוי רצון, ואין צריך לומר שאין שינוי בהדבר, כי יתכן שהם סוברים כדעת הר"מ אלמושינו בתשובתו על שאלת ידיעה ובחירה אע"פ שהידיעה היא מסוכבת מהדבר.

אבל דעת התו"ט עצמו נוטה לפי דעת הרמב"ם שהרצון והידיעה הם מצד עצמו, וזהו לפי מ"ש במו"נ ח"ג פ"כ בענין כי לא מחשבותי מחשבותכם, ואע"פ שהרצון הוא עצמותו ויש שינוי רצון אין שינוי בעצמותו שזהו ענין תוארי השלילה שאין הרצון מושג וכמו שמבואר בהאמנת אלקות פ"ט.

והנה לפי מה שהרבי מבאר בהדרן הנ"ל שהר"מ אלמושינו מדבר בבחי' דעת תחתון לאחר הצמצום, והרמב"ם מדבר בבחי' דעת עליון שלפני הצמצום, והנה לפני צמצום האור הפשוט והתלכשות בכלים אכן שם אין שינוי רצון, וכמבואר באריכות באוה"ת מארו"ל- ענינים מעמוד ש"ז והלאה, כי שינוי הרצון הוא בהארת עצם הרצון רק אחר התלכשותו בבחי' כלים ע"י הצמצום, והנה מצד דעת עליון שלפני הצמצום שמשם הוא הבריאה יש מאין אין שינוי רצון גם מצד הדבר שאין שינוי מטבע לנס כי הטבע עצמו הוא נס, והטבע גופא הוא מצד דעת תחתון שכל מציאות הנס הושם בטבע.

והנה הצ"צ בהאמנת אלקות פ"ט מבאר בתחילה את דעת התו"ט עצמו כמו שהוא נוטה לדעת הרמב"ם ובבחי' ידיעת השלילה, והנה לפי מה שמבאר הצ"צ בענין המשל של כח המגביל אפשר שהוא כמו שבחי' דעת תחתון מושרש לפני הצמצום שזהו שרש אור הקו ומבואר בהמשך סה"מ תרס"ו עמוד קצ"ד, ובתרנ"ב עמוד פ"ב שישם הוא בבחי' כח המגביל.

ובהמשך מבאר שם הצ"צ לפי מה שמוסיף אדמו"ר הזקן בשער היחוד והאמונה פרק ח' על דעת הרמב"ם שזהו לפי המהר"ל שהוא חולק על המושג של השלילה, ולכן סובר שרק מפני

שאינן הרצון עצמותו שייך שיהיה שינוי רצון ולא יהיה שינוי בעצמותו.

והנה כמו שמוסיף אדמו"ר הזקן על הרמב"ם שיש מציאות מדות למעלה, כך מוסיף ברצון שגם מציאות רצון כמו שהוא בגדרי הרצון שמסובב מהדבר ומשתנה וכמו בתשובתם של רשעים, עכ"ז הוא מיוחד בתכלית עם מהותו ועצמותו ית' אלא שזהו ע"י צמצום והתלבשות האור הפשוט בכלי הרצון, ולפי זה מדבר אדמו"ר הזקן בבחי' דעת תחתון שהם הספי' שלאחר הצמצום, אבל לא למעלה מהאצילות.