

## מאמר ד"ה "האמנם" - תרמ"ג

**"האומנם** ישב אלוקים על הארץ הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך ואף כי הבית הזה". והיינו ששלמה מתמי' כשראה אשר כבוד הוי' מלא את הבית ומתמי' דמאחר שהשמים ושמי השמים אינם כלים לעצמיות אור אין סוף, מכל שכן הבית הזה איך שייך שיהי' כלי לעצמיות אין סוף ברוך הוא. אבל באמת כן הוא דבמקדש האיר עצמיות אור אין סוף, וכמו שכתוב ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם. וצריך להבין איך המקדש שהי' בגדר מקום, יהי' כלי לעצמיות אין סוף.

**ו) ולהבין** זה צריך להקדים תחילה ביאור ענין "הנה מקום אתי", דאיתא על זה במדרש רבה פרשת ויצא פרשה ס"ח: הוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו. [ו] צריך להבין תחילה פירוש וענין מקום. הנה בתיבת מקום, הביא בעקרים חלק ב' פרק י"ז ב' דיעות: הא' הוא שהמקום המקיף את הגשם נקרא מקום; והוא ז"ל כתב דעתו, שהמקום הממולא נקרא מקום, והיינו הפנוי והריקות אשר בו יכנוס הגשם נקרא מקום. והנה בעמק המלך שער א' פרק א', ועוד בהרבה מקומות, פירש פירוש הא' שהביא העקרים, ודעתו שה' מקום' הוא העיגול הגדול שלפני הקו אשר נושא וסובל כל העולמות. וכן הפרדס בערך מקום פירש שהתפארת נקראת מקום, והוא בחינת שם הוי'. דשם הוי' בחשבון המרובע עולה קפ"ו: יו"ד פעמים יו"ד עולה ק', ה' פעמים ה' עולה כ"ה, ו' פעמים ו' עולה ל"ו, ה' פעמים ה' כ"ה. סך הכל קפ"ו בגימטריא מקום. וקאמר הטעם למה נקרא 'מקום', שהוא יתברך הוא נושא וסובל העולם שהם ו' קצוות. וזהו הוא מקומו של עולם שנושא וסובל העולם. ואם כן פירוש תיבת מקום, מקור. והוא כענין שמפרש רבינו ז"ל "ברוך כבוד הוי' ממקומו", משורשו ומקורו. והיינו לפי פירושה שהמקום הוא הנושא וסובל ואם כן הוא מקור העולם שכולם מסתעפים ממנו, כמו שכתב הפרדס שם. וכן כתב הפרדס שם בשם רבנו משה, שמקום הוא בחינת כתר שהוא שורש ומקור כל העולמות וגם כתר לשון כותרת ומקיף. וכן נראה מהרמב"ם שמפרש מקום היינו המקור וכמו שמפרש צור, מקום מחצב האבנים.

**ורבינו ז"ל פירש**, שמקום הוא בחינת ממלא כל עלמין. והיינו, העולם ומקור העולם, שהוא בחינת מלכות, וגם ששה מדות שהם בכלל ממלא כל עלמין. והיינו קרוב לדעת העיקרים. וזהו הקב"ה נקרא מקום דהקדוש ברוך הוא, הוא ז"א ומלכות. ובחינת ז"א הוא ששה קצוות מקור העולם שהם ו' קצוות גשמים, וז"א הם ו' קצוות רוחנים. והוא גם כן בכלל ממלא כל

עלמין ולכן הקב"ה נקרא מקום. ובליקוטי תורה מהאריז"ל בפרשת תשא הנה מקום משמע גם כן שמפרש כרבינו ז"ל, שהמקום פנוי שבו העולמות הוא בחינת מקום.

נשמע מזה שיש ב' פירושים [ב] בחינת מקום: הא' שמקום הוא בחינת אין סוף הסובב כל עלמין שנושא וסובל העולם והוא מקור העולם; הב' שמקום הוא בחינת ממלא כל עלמין. אך צריך להבין לפי דעה זו, מה שכתוב במדרש רבה, הוא מקומו של עולם, שהוא קאי על אין סוף עצמות ומהות שהוא מקום העולם, והיינו כהדיעה הא' שמקום הוא המקור. אך הנה באמת יש לתווכך כל הפירושים.

**ויובן** בהקדם ביאור ענין מה שכתוב "ואהבת את הוי' אלקיך כו'" ש"ואהבת" לשון ציווי. ולכאורה צריך להבין מה שייך ציווי על אהבה, הרי היא מדה שבלב, ואינו שייך ציווי על זה. אך הענין דהציווי אינו על האהבה כי אם על ההתבוננות בפסוק ראשון דקריאת שמע, "שמע ישראל כו' ה' אחד", וממילא יבוא לאהבה. והיינו שיתבונן איך שאין סוף הוא יחיד ומיוחד ו"אני הוי' לא שנית", שלא יש שום שני בין קודם הבריאה לאחרי הבריאה, "אתה הוא קודם שנברא העולם ואתה הוא לאחר שנברא העולם" בלי שום שינוי כו'. כי העולמות בטלים נגדו יתברך, ומה שנראה לנו העולם ליש ודבר מציאות מה הוא שקר גמור, שבאמת אינו מציאות כלל רק שנראה לנו ליש. אך באמת אי אפשר לומר שמה שנראה העולם ליש הוא שקר גמור, דבאמת אינו מציאות כלל, שהרי אמרו רז"ל (סנהדרין פרק ז' משנה י"א): שנים לוקטין קישואין א' לוקט חייב וא' לוקט פטור, העושה מעשה חייב, האוחז את עיניו [פטור]. ואם נאמר שבאמת לא יש מציאות עולם כלל, למה העושה מעשה חייב הלא לא עשה דבר? ואם נאמר שגם מה שסקלו אותו הוא גם כן רק שנדמה כן, אם כן לפי זה לא יש שכל ועונש כלל ח"ו. אלא צריך לומר שהעולם הוא מציאות רק שאינו מציאות אמיתי. וכמו שכתב הרמב"ם (הלכות יסודי התורה פרק א' ה"ד): "הוא שאמר הנביא ה' אלוקים אמת, שאין לך אמת כאמיתתו והוא לבדו אמת".

**וביאור** הענין, הנה איתא בפרקי דר' אלעזר "הארץ מהיכן נבראת - משלג שתחת כסא הכבוד". וכן איתא במדרש "האור מהיכן נברא - מלמד שנתעטף הקב"ה בטלית לבנה והבהיק זיו הדרו". ולכאורה צריך להבין, מה שייך לומר מהיכן נברא, הרי הכל נברא בדרך בריאה יש מאין?

**אך** הענין הוא, שכל דבר שנברא למטה יש לו שרש ומקור למעלה. וזהו שאמר הארץ מהיכן נבראת, פירוש מאיזה בחינה הוא נמשך, ואמר משלג שתחת כיסא הכבוד. והאורה שלמטה נברא מהטלית, היינו הלבוש שמלביש ומעלים ומסתיר על אור עצמותו יתברך, ולאחר שהעלים אז אפשר להיות האורה של מטה. וכן כל נברא שלמטה יש לו שרש ומקור למעלה, כמו השמש שמאיר למטה, שרשו ומקורו הוא בחינת שמש הוי'. והגם שאינו בערך כלל השמש לגבי בחינת שמש הוי', מכל מקום על ידי ריבוי רבבות השתלשלות מדריגות נמשך ונתהווה מבחינת שמש הוי' שמש שלמטה. וכן הארץ שלמטה שרשו מפני ארץ שבמרכבה, הגם שאין ערוך ביניהם כלל, שהארץ שלמטה הוא ח"י טמאה

שטורף ודורס, לפני ארץ שבמרכבה עומד ואומר שירה והחיות נושאת את הכסא כו', ומכל מקום הוא שורשו ומקורו, על ידי ריבוי רבבות השתלשלות מדריגות עד שנתהווה הארץ שלמטה. וכן הבהמות שרשם מפני שור שבמרכבה. וזהו כמאמר רז"ל אין לך עשב למטה שאין לו מזל מלמעלה המכה בו ואומר לו גדל. הגם שבאמת אין ערוך העשב לגבי המזל, כמו התפוח שיש בו מתיקות וחמיצות, האם נאמר שגם במזל הרוחני יש בו מתיקות וחמיצות? זה אינו שייך כלל, אלא המתיקות הוא נמשך מבחינת חסד והחמיצות מבחינת גבורה, שעל ידי השתלשלות וסדר ריבוי המדריגות מדריגה אחר מדריגה עד שנמשך מבחינת חסד המתיקות בהתפוח כו'.

**והנה**, זה מובן שאם יתגלה על הנבראים שלמטה שרשם ומקורם שלמעלה, כמו השמש שלמטה בהגלות נגלות עליו בחינת שמש הוי', הי' נעשה ממנו אין ואפס. וכן הארץ והשור שלמטה, אם הי' מתגלה עליו שרשם ומקורם החיות שבמרכבה כמו שהם, הי' נעשה מהם אין ואפס לגמרי והי' כלא הי' כלל. שאפילו במלאכים, שכלים נבדלים, אמרו רז"ל הושיט הקב"ה אצבעו הקטנה ביניהם ושרפם. והיינו שהי' גילוי מעט יותר מהחוק הקצוב, נעשה מהם אין ואפס. וכל שכן שארי נבראים. וכידוע שהבריאה היתה בדרך העלם והסתר הבורא מהנברא ולכן נעשה מציאות יש, וגם עכשיו לאחר שנברא, אם הי' מתגלה הבורא על הנברא הי' נעשה אין ואפס כו'. ואם כן, מאחר שכשיהי' איזה שינוי יתבטלו, אם כן גם עכשיו שישנם במציאות אינם מציאות אמיתית. וכמאמר רז"ל נהרות המכזבים אחת לשבוע פסולים לקידוש מי חטאת, הגם שכעת הם הולכים בשפע ונובעים תמיד, מכל מקום אינו נקרא נביעה כלל ואינם נקראים מים חיים, דמאחר שעומדים ליפסק הגם שעכשיו עדיין לא נפסקו הרי הם פסולים. וכמו כן יובן כאן הגם שהעולם ישנו במציאות, מכל מקום מאחר שבהגלות נגלות עליהם שרשן ומקורן מאין שנתהוו יהי' מהם אין ואפס, הרי גם עכשיו שישנם במציאות אינם מציאות אמיתית.

**ובפרט**, שסוף כל סוף הרי יתבטלו כל העולמות באלף הז' שהוא חד חרוב, אם כן הרי זה כמו נהרות המכזבים אחת לשבע שנים שגם הו' שנים הרי הם פסולים, כמו כן העולם אף בשית אלפי שנים שהעולם עומד אינם מציאות אמיתית. וזהו שכתוב במדרש קהלת פרק א', דו' פעמים הבל שאמר שלמה הם נגד ז' ימי בראשית, שכל מה שנברא בז' ימי בראשית הם הבל מפני שעומדים ליחרב, והיינו כנ"ל שגם עכשיו הם הבל אף שישנם במציאות כו'.

**ח) אך** באמת יובן שגם העולמות כמו שהם עתה שהם מציאות היש, מכל מקום הרי הם בטלים במציאות לגבי אין סוף עצמות ומהות.

**והענין**, דהנה "בעשרה מאמרות נברא העולם", "בדבר הוי' שמים נעשו", שהתהוות העולמות נעשה מבחינת דיבור עליון "ויאמר אלקים", "יהי אור", "יהי רקיע", "יהי מאורות". והנה כתיב "לעולם ה' דברך נצב בשמים", שהדבר הוי' עומד תמיד בהשמים להוותו ולהחיותו מאין ליש, ואם הי' מסתלק [ממנו] כרגע הי' נעשה אין ואפס. דענין התהוות העולמות אין זה כאשר יוצא לצורך כלי, שהכלי היא דבר נפרד מהאומן וישנה

במציאות גם כשאינו אצל האומן, דאף שהאומן ילך בשוק מכל מקום הכלי במציאותה. אבל למעלה אינו כן, דאומן שעשה הכלי הרי עשאה יש מיש, שגם שקודם שעשאה הי' יש, רק שבתחלה הי' חומר כמו חתיכות כסף או זהב, והאומן לא חידש בה דבר רק מה שעשה בה צורה, אבל לא שחידש בעצם הדבר, שעשה דבר מלא דבר, לכן אפשר להיות גם בלא האומן. אבל ענין התהוות העולמות היא בריאה יש מאין שהוא התחדשות מה שלא הי' מקודם, שהרי מציאות היש כמו שהוא עתה לא הי' במקורו.

ואף שהעולמות היו כלולים תחלה במקור המהווים, זהו על דרך משל במחשבה, אדם כשיצייר ציור אבן במחשבתו, או כשיחשוב בהבנין שרוצה לבנות ומצויר במחשבתו כל פרטי הבנין, ארכו ורחבו וחדרי, וציור במחשבה כל הבית כמו שהיא, הרי הציור במחשבה הוא רק ציור רוחני, שהרי גשם אבן וגשם הבנין לא יש במחשבתו כי אם ציור רוחני. כמו כן יובן מה שהעולמות היו כלולים במקורם, זהו רק ברוחניות אבל גשמיות העולם לא הי' כלול כלל.

וזהו החילוק בין השתלשלות עילה ועלול לבריאה יש מאין, שהשתלשלות עילה ועלול הרי העלול הי' כלול בעילתו תחלה, וכמו שכל ומדות שהמדות נולדו מהשכל בדרך עילה ועלול, הרי יש מציאות מדות בשכל גם כן והם נקראים מדות שבשכל. דמיד שמבין בשכלו שטוב לו הדבר נעשה מיד נטי' להדבר בשכלו, ואחר כך יוצא מהעלם אל הגילוי עד שנעשה מדה שבלב. הרי שהמדה הי' כלולה תחלה בשכל. אבל בריאה יש מאין, הרי מציאות היש כמו שהוא לא היה בהאין תחילה. ולכן גם לאחר שנתהוו העולמות כתיב "לעולם הוי' דברך ניצב בשמים", שהכח הפועל צריך להיות תמיד בהנפעל.

ויובן על דרך משל כשאדם זורק אבן למעלה, מוכרח לומר שיוצא כח מיד האדם ומקיף האבן, והכח הזה מגביה את האבן לעלות למעלה, וכמעט רגע נופל למטה. והוא מפני שענין העלי' למעלה בהאבן הוא דבר ההיפך טבעו, שטבעו ליפול למטה, וכדי שיהי' בו התחדשות היפך טבעו, היינו שיעלה למעלה, היינו מפני כח יד האדם שמקיף אותו ונושאו, ותיכף כשנכלה כח היד האדם הרי הוא נופל למטה. כמו כן יובן בענין התהוות העולמות יש מאין, שזה שיהי' הרי זה התחדשות גדול לכן צריך הכח הפועל להיות תמיד בהנפעל, ואם יסתלק כמעט רגע ח"ו יהי' אין ואפס כמו האבן הנ"ל. מה שאין כן האומן שעשה הכלי, הרי לא עשה בה שום התחדשות כו', כנ"ל. ואם כן, מאחר שעיקר קיום מציאותם הוא האור והזיו המח' אותם, אם כן זהו מציאותם. וכמו העץ הגשמי נתהווה מהמאמר עץ פרי והמאמר עץ פרי צריך להיות תמיד בהעץ ואם הי' מסתלק ממנו כרגע הי' נעשה אין ואפס, ואם כן גם עכשיו כשהוא במציאות, הרי כל מציאותו הוא המאמר עץ [פרי]. ורק נראה לנו ליש מפני שענין בשר לנו ואין אנו רואין המקור המהווה אותו, וכן הי' רצון הבורא כמו שיתבאר לקמן א"ה. אבל אילו ניתנה רשות לעין לראות הי' רואין בכל דבר איך שהוא בטל במציאות שאינו דבר בפני עצמו כלל, כי אם הוא הוא הדבר הוי' ואינו דבר בפני עצמו כו'.

**ט) ועוד** יש לבאר בעומק יותר ענין ביטול העולמות לגבי אין סוף עצמות ומהות, שבטלים במציאות לגמרי. דהנה ידוע מה שכתוב בעץ חיים דכשעלה ברצונו הפשוט שיהי' [עולמות], היה אור אין סוף ממלא את כל מקום החלל, ואחר כך נעשה הצמצום. וענין הצמצום הוא התעלמות האור שהאור נכלל במאור ונשאר חלל ומקום פנוי. והנה לא נשאר ח"ו מקום פנוי לגמרי, אלא אור אין סוף ממלא מקום החלל לאחר הצמצום כמו קודם הצמצום רק החילוק דקודם הצמצום הי' שם גילוי אור, ולאחר הצמצום נמצא שם בהעלם.

**ויובן** זה על דרך משל מכח התנועה שביד, הרי יש עצם כח התנועה שבכוחו ויכולתו לנענע, ואין הכח הזה פועל בגילוי לנענע כי אם הארה מעצם כח התנועה הוא אשר פועל התנועה בגילוי, ועצם כח התנועה נמצא גם כן ביד, רק מה שפועל התנועה בגילוי הוא הארה ממנו. והנה, לפעמים כשנעשה קלקול בהדם שביד, כמו כשמתקרב הדם מחמת קרח או ששכב הרבה על היד ומחמת זה נעדר ממנו התנועה, שאינו יכול לנענע בידו והרי הוא כאבן דומם, הנה מה שאינו יכול לנענע אין זה מחמת שנסתלק ממנו כח התנועה לגמרי מהיד, שהרי במעט זמן כשמתחמם היד, מיד הרי הוא יכול לנענע. ואם נאמר שבתחילה מה שלא יכול לנענע הוא שנסתלק לגמרי כח התנועה, הרי זה נקרא מיתת האבר וצריכים לחתכו, וכאן הרי במעט זמן חוזר כח התנועה. מוכרח לומר, שגם מקודם שנחמו הדמים לא נסתלק לגמרי ויש בו כח התנועה אז גם כן, רק שנסתלק גילוי כח התנועה שפועל התנועה, ונתעלם במקורו הוא עצם כח התנועה, ולכן כשמתחממים הדמים מתגלה גילוי כח התנועה, וקודם לזה הי' בהעלם, אבל עצם כח התנועה לא נסתלק כלל, שאם לא כן הי' צריכים לחתוך היד, אלא בהעלם נמצא שם קודם שנחמו הדמים גם כן.

**וכמשל** הזה יובן למעלה כשהי' הצמצום באור אין סוף הוא שנתעלם האור ונכלל במאור, אבל עצם אין סוף, עצמות ומהות שהוא בחינת מאור, הוא נמצא במקום החלל לאחר הצמצום כמו קודם הצמצום. וזהו שבחינת אין סוף עצמות ומהות הוא מלא בכל העולמות בשוה. וזהו בחינת אין סוף הסובב כל עלמין שמאיר בכל העולמות בשוה, דסובב כל עלמין אין פירושו שסובב ומקיף מלמעלה, אלא הוא נמצא למטה כמו למעלה, רק שנקרא סובב מפני שאינו מתלבש ונתפס בפנימיות העולמות, ואינו שייך בו מעלה ומטה וכמו העיגול שאינו שייך בו מעלה ומטה. ומה שנמשך ממנו להוות ולהחיות העולמות שמתלבש בפנימיות העולמות להחיות בגילוי וזהו בחינת ממלא כל עלמין, הוא רק הארה, אור וזיו בעלמא שאינו בערך לגבי אין סוף עצמות ומהות. אבל באמת אין סוף עצמות ומהות הוא מלא בכל מקום ומקום ממש, ולית אתר פנוי מיני, וכמו שכתוב "את השמים ואת הארץ אני מלא" אני אין סוף עצמות ומהות.

**ועל פי** זה יובן איך שהעולמות בטלים במציאות לגבי אין סוף עצמות ומהות. ויובן על דרך משל זיו השמש המאיר לארץ ולדריים עלי', הרי בודאי אור וזיו ישנו גם בגוף כדור השמש, אך שם הוא בטל במציאות עד שאינו עולה בשם זיו כלל, ואינו שייך עליו קריאת

שם זיו, רק למטה שלא יש כאן גוף כדור השמש, אבל כמו שהוא כלול במקורו בגוף כדור השמש אף שישנו שם, הרי הוא בטל במציאות לגמרי עד שאינו שייך לומר עליו שם זיו כלל והוא כמו שאינו ממש. וכמו כן יובן בנמשל, מאחר שאין סוף עצמות ומהות הוא מלא גם בזה העולם הגשמי ולית אתר פנוי מיני' ממש, ובכל מקום ומקום ממש, ולא יש מקום אשר יתפשט שם הזיו ולא יהי' נמצא שם המאור ח"ו, אלא בכל מקום ומקום שמתפשט שם הזיו שם ממש נמצא בחינת אין סוף עצמות ומהות בחינת המאור. אם כן הרי הזיו הוא תמיד כלול במקורו, וכמו הזיו השמש כשהוא בגוף כדור השמש הוא בטל במציאות, כמו כן אורו וזיוו יתברך, שהוא הדבר הוי', הרי הוא תמיד כלול במקורו ושרשו בבחינת אין סוף עצמות ומהות, אם כן הוא בטל בתכלית ואינו שייך לומר עליו שם זיו כלל. וכפי שנתבאר לעיל שכל דבר נברא כל מציאותו הוא האור והזיו כניל', ואם כן מאחר שהזיו בטל תמיד במקורו אם כן גם הנבראים תמיד בטלים במציאות לגבי אין סוף עצמות ומהות, ואינו שום דבר בפני עצמו כלל.

**ובפרט** לפי מה שנתבאר במקום אחר, שעיקר מציאות הגשמי הוא מבחינת אין סוף הסובב כל עלמין, שאפילו אם הי' ריבוא רבבות השתלשלות לא הי' אפשר להיות מציאות הגשמי, וגם החוקרים מודים בזה, דהתהוות הגשמית מהרוחניות אין לך בריאה יש מאין גדול מזה. והיינו, שכדי שיהי' גשמיות, הוא מבחינת אין סוף עצמות ומהות אין סוף הסובב כל עלמין. ואם כן, הרי כל דבר גשמי שנראה לעינינו הוא אין סוף הסובב כל עלמין, ואינו מציאות דבר מה בפני עצמו כלל כו'.

**יו"ד) הנה** מובן מכל הנ"ל איך שהעולמות בטלים במציאות לגבי אין סוף עצמות ומהות, רק שנראה לעינינו ליש ודבר נפרד והן הן גבורותיו. אף שבאמת הם בטלים במציאות, ועיקר מציאותם הוא אין סוף הסובב כל עלמין כניל' מכל מקום מסתיר ומעלים שיהי' נראה ליש. וכך הוא רצון הבורא, והמכוון בזה כדי שיהי' ביטול היש לאין. (ויש לומר דלא קשיא מידי ענין שכר ועונש, מאחר שכך הוא רצון הבורא הרי שייך שכר ועונש). וכל זה ההסתר הוא לגבינו, אבל לגבי אין סוף ברוך הוא, אינו שייך שום דבר המעלים מאחר שאין לך דבר שחוץ ממנו, ואם כן הרי אין סוף הוא נמצא למטה כמו למעלה, וממילא העולמות בטלים במציאות לעצמיות אור אין סוף ברוך הוא מאחר שעומדים תמיד במקורם כניל'. וכל מציאותם הוא אין סוף הסובב כל עלמין כניל'.

**וזהו** ענין קריאת שמע שאומרים ה' אחד, ולכאורה הוה לי' למימר יחיד דמורה על אחדות יותר מאחד, דאחד יש אחד המנוי כמו יום אחד כו'. אך הענין, דהנה אמרו רז"ל, כד אמליכתא למעלה ולמטה ולד' רוחות תו לא צריכת. וענין המלוכה (מלוכה הוא ביטול ברצון) הוא, שיתבונן בזה בדעת חזק ובהרגשה גמורה איך שהעולמות בטלים במציאות לגבי אין סוף עצמות ומהות וכל מציאותם הוא אין סוף הסובב כל עלמין. וזה מרומז בתיבת אחד, דח' מורה על ז' רקיעים וארץ, וד' הם ד' רוחות העולם, והם [בטלים] לאלף, אין סוף, אלופו של עולם, כביטול זיו השמש בגוף כדור השמש. וזהו שאומרים אחד,

דיחיד מורה רק שאין סוף יחיד ומיוחד ואין שני לו, וזה הכל מודים, אבל אחד מורה איך שהעולמות בטלים במציאות כו'.

**יא) והנה** כשיתבונן בכל הנ"ל, איך שבאמת כל הנבראים בטלים במציאות לגבי אין סוף עצמות ומהות וכל מציאותם הוא אין סוף הסובב כל עלמין רק שנראה לעינינו ליש, אי לזאת "ואהבת כו'", שיהי' לו רצון ליכלל באין סוף. רצונו לומר, שהרצון שלו יהי' בכליון ותשוקה נפלאה דכמו שבאמת הוא שכל נברא הוא בטל במציאות כו', כן יהי' נראה לעין הרואה שיראה כל דבר נברא איך שהוא אלקות.

**והעצה** לזה הוא "והיו הדברים האלה", "בדברי תורה הכתוב מדבר", שהתורה היא חכמתו ורצונו יתברך, ועל ידי שמקשר נפשו בתורה, הרי מתקשר נפשו באין סוף עצמות ומהות. וסוף כל סוף על ידי לימוד התורה ומעשה המצוות בדרך אתכפיא, יבוא אחר כך לאתהפכא, שיתהפך נפש הבהמית שלא ירצה שום דבר כי אם אלקות. עד שלעתיד לבא יהי' הגילוי למטה, שכל דבר גשמי לא יהי' נראה גשמיות הדבר, אלא יהי' נראה לעין כל איך שהוא אין סוף עצמות ומהות, בחינת אין סוף הסובב כל עלמין כו'.

וזהו ענין שילוב הוי' באד' ושילוב אד' בהוי'. וידוע דאות הראשון גובר. שילוב הוי' באד' הוא, ששם הוי', שם העצם, בחינת אין סוף עצמות ומהות, [ש]הוא נמצא למטה כמו למעלה ממש, וכל מציאות דבר גשמי שאנו רואין הוא אין סוף עצמות ומהות וההתגברות הוא משם אד', שיתראה למציאות יש ולא יהי' כלי לאלקות, פירוש שלא יהי' כלי בגילוי כמו שהוא באמת אלקות כך יתראה גם כן, אלא נראה ליש ודבר נפרד. והמכוון בזה, כדי שיהי' ביטול היש לאין. ועל ידי זה יהי' לעתיד לבוא שילוב אד' בהוי', שיהי' התגברות שם הוי'. שכל דבר גשמי יהי' נראה כמו שהוא באמת שהוא אין סוף הסובב כל עלמין. ועכשיו אינו נראה ונגלה כך, אבל באמת כל דבר גשמי הוא אין סוף עצמות ומהות.

**ועל פי** זה יתווכו כל הפירושים. שיש שמפרשים שהמקום נקרא מקור כל דבר, ורבינו ז"ל פירש שקאי על העולם. ולפי הנ"ל הם אחד, שבאמת העולם הוא בחינת אין סוף עצמות ומהות. וזהו שכתוב במדרש "הוא מקומו של עולם", וניחא גם לפירוש רבינו ז"ל שמקום קאי על העולם. דפירוש "הוא מקומו של עולם", "הוא", בחינת אין סוף עצמות ומהות אין סוף הסובב כל עלמין, הוא עצמו כביכול מקומו של עולם. שהמקום הגשמי באמת הוא למעלה מגדר מקום שהרי הוא עצמיות אור אין סוף כו'.

**יב) והנה** בבית המקדש הי' הגילוי מעין לעתיד לבא. דכמו שלעתיד לבוא יהי' נראה ונגלה איך שהמקום הגשמי יהי' למעלה מגדר מקום, שהגוף הגשמי דעכשיו יהי' לעתיד לבא בחינת אין סוף הסובב כל עלמין. כמו כן בבית המקדש גם כן, דהנה בקדש הקדשים הי' שם הארון ואמרו רז"ל (מגילה דף י' ע"ב, יומא דף כ"א ע"א, בבא בתרא צ"ט ע"א), מקום הארון אינו מן המדה, דבקדש הקדשים הי' כ' אמה על כ' אמה והארון הי'

אמתיים וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו, ועמד באמצע בקודש הקודשים, ומכל מקום הי' עשר אמות לכל צד בינו לכותל. הרי אף שהי' במקום, ומכל מקום אינו בגדר מקום שאינו מן המידה. והיינו מפני שבבית קדש הקדשים האיר הגילוי כמו שיהי' לעתיד לבא, שהמקום יהי' למעלה מגדר מקום, שהגשמי יהי' אלוקות כנ"ל, כן הי' בבית המקדש עכשיו גם כן שהמקום הי' למעלה מגדר מקום.

ועל פי זה יובן הקושיא שנתבאר לעיל, איך הי' גילוי עצמות אור אין סוף במקדש דהלא "השמים ושמי השמים לא יכללוך", ואיך שייך שיהי' במקדש שהי' בגדר מקום? ולפי הנ"ל ניחא. דשמים ושמי השמים הרי זה לפי סדר השתלשלות, שיש התחלקות כל מדריגה לפי ערך ושייך הגבלה, ונכלל גם כן בכלל מקום, שאינו כלי לעצמיות אור אין סוף שיאיר בגילוי. אבל בבית המקדש שהמקום הי' למעלה מגדר מקום כנ"ל, והראי' ממקום הארון שאינו מן המודה, לכן הי' כלי לגילוי עצמיות אור אין סוף. ובכל העולם הוא עכשיו בעולם שנראה לעינינו ליש, ובגמר הביוררים כשיושלמו כל הביוררים, אז בעולם יהי' הגילוי כמו במקדש, דלעתיד לבא יאיר ויתגלה עצמיות אור אין סוף, שהגוף הגשמי שנראה עכשיו ליש, לעתיד לבא יהי' נראה לעין הרואה שהוא אין סוף עצמות ומהות, שלא יהי' נראה ליש כי אם יהי' נראה לאין סוף הסובב כל עלמין כו' כנ"ל.







## מאמר ד"ה "האומנם" - תרמ"ג



### מפורש ומבואר

'מקום' מורה על הגבלה. הדבר נמצא במקום מסוים וזהו התחום והגבול שלו בלבד. אם-כן איך בית-המקדש, שהוא מוגבל במקום גשמי, יכול להכיל את עצמות אין-סוף הבלתי-מוגבל<sup>3</sup>?

בכדי לתרץ תמיהה זו, מקדים אדמו"ר מוהרש"ב ומביא כמה ביאורים בפירוש המילה 'מקום' ומשמעותו ברוחניות, שעל-פי זה, ובהקדמת ביאור עניין אחדות ה', נבין כיצד המקום הגשמי של בית-המקדש הוא כלי לגילוי עצמות אין-סוף ב"ה.

**ו) ולהבין זה צריך להקדים תחילה ביאור ענין "הנה מקום אתי", דאיתא על זה במדרש רבה פרשת ויצא פרשה ס"ה:**

3) במאמר הקודם הביא אדמו"ר מוהרש"ב שיש המבארים את עניין השראת השכינה בבית-המקדש בדוגמת גילוי הנבואה אצל הנביא. גילוי הנבואה הוא רק זיו והארה מהאלוקות, וכמו שכתוב (הושע יב, א) "ביד הנביאים אדמה" - גילוי בבחינת "דמות" בלבד. ולשיטתם, כך גם הגילוי בבית-המקדש הוא רק בחינת זיו והארה בלבד מהאלוקות, "דמות". לפי זה התמיהה אינה קיימת, כי הזיו וה"דמות" הם הארה מוגבלת שיכולה להצטמצם ולהאיר גם בעולם הגשמי. אולם מפסוק זה ששלמה מתמיה ואומר "ואף כי הבית הזה" מוכח שבבית-המקדש האיר עצמיות אור אין-סוף, ולכן קיימת התמיהה כיצד ייתכן דבר זה. וכך מוכח גם מהפסוק (בראשית כח, טז) "אכן יש הוי' במקום הזה", שבמקום המקדש האיר שם הוי', שלמעלה מהשתלשלות, בגלוי, וכדלקמן.

(4) שמות לג, כא.

"האומנם ישב אלוקים על הארץ הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך ואף כי הבית הזה". והיינו ששלמה מתמיי כשראה אשר כבוד הוי' מלא את הבית ומתמיי דמאחר שהשמים ושמי השמים אינם כלים לעצמיות אור אין-סוף, מכל שכן הבית הזה איך שייך שיהי' כלי לעצמיות אין-סוף ברוך הוא.

מבואר במאמר הקודם<sup>2</sup>, שהמילה "שמים" שבפסוק הנזכר רומזת לעולם האצילות, "ושמי השמים" רומז לבחינת הכתר. בחינות אלו הן מהעולמות האלוקיים הבלתי מוגבלים, ומכל מקום גם עליהם נאמר ש"לא יכלכלוך".

וזהו תמיהה שלמה המלך: אם עולמות עליונים אלו אינם 'כלים' להשראת עצמות אור-איין-סוף בהם, מכל-שכן שהבית הזה, בית המקדש הגשמי, לא יוכל להיות 'כלי' לגילוי עצמות אין-סוף ב"ה.

**אבל באמת כן הוא דבמקדש האיר עצמיות אור אין-סוף, וכמו שכתוב ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם. וצריך להבין איך המקדש שהי' בגדר מקום, יהי' כלי לעצמיות אין-סוף?**

(1) מלכים ה, כז. דברי הימים ו, יח.

(2) מאמר דיבור המתחיל רבי ברכי' פתח, והוא המאמר הראשון מ'המשך' זה, הכולל שלושה מאמרים (רבי ברכייה, האומנם והנה כתיב).

נקראת מקום, והוא בחינת שם הוי'. דשם הוי' בחשבון המרובע עולה קפ"ו: יו"ד פעמים יו"ד עולה ק', ה' פעמים ה' עולה כ"ה, ו' פעמים ו' עולה ל"ו, ה' פעמים ה' כ"ה. סך הכל קפ"ו בגימטריא מקום.

בספר 'פרדס רימונים' כתב שספירת התפארת נקראת 'מקום'. ומבואר בכמה מקומות<sup>7</sup>, שספירת התפארת יש לה שייכות מיוחדת עם שם הוי' שלמעלה מהשתלשלות יותר משאר הספירות. ועלפי זה, דברי הפרדס והעמק המלך עולים בקנה אחד: לפי דעת שניהם 'מקום' פירושו האור האלוקי שלמעלה מהשתלשלות.

**וקאמר הטעם למה נקרא 'מקום', שהוא יתברך הוא נושא וסובל העולם שהם ו' קצוות. וזהו הוא מקומו של עולם שנושא וסובל העולם.**

הטעם שדרגות גבוהות אלו ("העיגול הגדול שלפני הקו" לפי דברי העמק המלך, או ספירת התפארת שבה מאיר שם הוי' שלמעלה מהשתלשלות לפי דברי הפרדס) נקראות 'מקום', הוא מפני ש"עיגול הגדול" ושם הוי' שלמעלה מהשתלשלות הם בבחינת "נושא וסובל כל העולמות".

"נושא" ו"סובל" מבטאים שני קצוות: מצד אחד הם נושאים וסובלים את הדבר הנשוא והנסבל, והוא כביכול מסתעף מהם; אבל מצד שני, ביטויים אלה מורים על כך שהדבר הנשוא והנסבל מובדל בערך מה"נושא" וה"סובל". וכמו נושא ונשוא שהם מובדלים זה מזה. לנושא אין שום שייכות ערכית ותוכנית לנשוא. וכמו־כן "סובל" פירושו שהעניין

הוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו. [ו]צריך להבין תחילה פירוש וענין מקום.

הנה בתיבת מקום, הביא בעקרים חלק ב' פרק י"ז ב' דיעות: הא' הוא שהמקום המקיף את הגשם נקרא מקום; והוא ז"ל כתב דעתו, שהמקום הממולא נקרא מקום, והיינו הפנוי והריקות אשר בו יכנוס הגשם נקרא מקום.

להמחשת ההבדל בין שני הפירושים במילה 'מקום', מביא אדמו"ר מוהריי"צ<sup>8</sup> דוגמה מכוס מלאה מים. מהו מקום המים? לפי הפירוש הראשון דפנות הכוס המקיפות את המים הן כביכול ה'מקום' של המים; ואילו לפי הפירוש השני החלל, המקום הפנוי והריק, שבתוך הכוס, הוא 'מקום' המים.

כעת מתחיל הרבי בביאור שתי הדעות על-פי קבלה וחסידות:

והנה בעמק המלך שער א' פרק א', ועוד בהרבה מקומות, פירש פירוש הא' שהביא העקרים, ודעתו שה'מקום' הוא העיגול הגדול שלפני הקו אשר נושא וסובל כל העולמות.

מבואר בתורת הקבלה, שלפני 'המשכת' האור האלוקי באופן של 'קו', על-ידי הצמצום הראשון המבואר בכתבי האריז"ל<sup>9</sup>, שאור זה מאיר את העולמות לפי ערכם, האיר אור-אין סוף הבל-יגבול שלמעלה מהצמצום, ה'מקיף' ו'סובב' את כל העולמות בהשוואה. אור זה נקרא בלשון הקבלה "עיגול הגדול שלפני הקו". ואור מקיף זה שלפני הצמצום הוא בחינת ה'מקום' ברוחניות, כך כתב העמק המלך.

**וכן הפרדס בערך מקום פירש שהתפארת**

(7) ראה סידור עם דא"ח ריז, ב. ומבואר שם, שהטעם שמדת התפארת פועלת התכללות בין שתי הספירות העליונות - חסד וגבורה, הוא כיוון שמאיר בה בחינה שלמעלה משניהם, עיי"ש.

(5) ספר המאמרים תרפ"ז עמ' פ"ד.

(6) ראה בעניין זה לקמן במאמר סעיף ט.

שלמעלה מהשתלשלות המובדל מהעולמות; ומצד שני הכתר הוא שורש ומקור כל העולמות.

**וכן נראה מהרמב"ם שמפרש מקום היינו המקור וכמו שמפרש צור, מקום מחצב האבנים.**

צור הוא מקור האבנים, ומקור זה נקרא בשם מקום האבנים.

אם נסכם את העניין נמצא, שלפי דברי העמק המלך והפרדס המשמעות של תיבת 'מקום' ברוחניות היא – האור מקיף שלמעלה מהשתלשלות שהוא מקור העולמות. לדבריהם, פירוש תיבת מקום הוא כפירוש הראשון שהובא לעיל מהעיקרים, שהמקום המקיף את הגשם הוא הנקרא מקום. שכשם שהמקום המקיף את הגשם הוא הנושא וסובל אותו והוא כביכול מקורו – הוא זה שמאפשר את קיומו, כך גם ברוחניות תיבת 'מקום' קאי על בחינת האור מקיף שלמעלה מהשתלשלות המובדל מהעולמות מחד גיסא, ומאידך גיסא – הוא מקורם שהרי הם מסתעפים ממנו.

ורבינו ז"ל (אדמו"ר הזקן) פירש<sup>12</sup>, שמקום הוא בחינת ממלא כל עלמין. והיינו, העולם ומקור העולם, שהוא בחינת מלכות, וגם ששה מדות שהם בכלל ממלא כל עלמין. והיינו קרוב לדעת העיקרים.

אדמו"ר הזקן מפרש ש'מקום' הוא (לא האור מקיף שלמעלה מהשתלשלות, אלא) בחינת ממלא כל עלמין. והיינו ספירת המלכות וששת הספירות שמעליה שהן חיות העולם<sup>13</sup>.

הנסבל אינו תופס מקום אצל הסובל, וכמ"ש<sup>8</sup> "אני עשיתי . . ואני אסבול"<sup>9</sup>. ובדוגמת אדם השומע שמועה קשה, שככל שמוחו גדול יותר הוא יכול יותר לסובלה בלי שהיא תשפיע על יציבותו. מוחו "סובל" את השמועה מפני שהיא לא תופסת מקום כל כך לגביו.

וכך למעלה: מצד אחד, האור המקיף שלמעלה מהשתלשלות הוא מקור כל העולמות; אבל מצד שני הוא מובדל לגמרי מהם והם אינם תופסים מקום לפניו כלל.

**ואם כן פירוש תיבת מקום, מקור.**

לפי פירושם של העמק המלך והפרדס, המילה 'מקום', הרומזת לאור מקיף הנושא וסובל את העולמות, רומזת למשמעות נוספת: מקור. וכנ"ל, שאור מקיף זה הוא מקור כל העולמות כולם וממנו הם מסתעפים.

והוא כענין שמפרש רבינו ז"ל<sup>10</sup> (אדמו"ר הזקן) "ברוך כבוד הוי' ממקומו", משורשו ומקורו. והיינו לפי פירושם שהמקום הוא הנושא וסובל ואם כן הוא מקור העולם שכולם מסתעפים ממנו, כמו שכתב הפרדס שם. וכן כתב הפרדס שם בשם רבנו משה, שמקום הוא בחינת כתר שהוא שורש ומקור כל העולמות וגם כתר לשון כותרת ומקיף.

גם לפי הפירוש שתיבת 'מקום' קאי על ספירת הכתר קיימים שני המובנים: מצד אחד הכתר הוא מלשון כותרת ומקיף, והיינו האור

(8) ישעיהו מו, ד.

(9) ראה ספר המאמרים תרנ"ז עמ' ככ"ח.

(10) ראה ספר המאמרים תקס"ט עמ' קפה. קצו. וראה דרך מצותיך דף קעח, ב: "על דרך מאמר רז"ל השגור אצלם: "ממקומו הוא מוכרע", דאינו מקום גשמי רק שורש של אותו דבר ומקורו.

(11) ראה מורה נבוכים חלק ראשון פרק ט"ז.

(12) ראה לקוטי תורה בחקותי מח, ב. בהעלותך כט, סע"ד.

(13) מבואר בשער היחוד והאמונה פרק ז', שספירת המלכות היא מקור החיות של העולם,

וזהו הקב"ה נקרא מקום דהקדוש ברוך הוא, הוא ז"א (זעיר אנפין) ומלכות. ובחינת ז"א הוא ששה קצוות מקור העולם שהם ו' קצוות גשמים, וז"א הם ו' קצוות רוחנים (ששת המידות שלמעלה מהמלכות: חסד גבורה כו' עד מלכות). והוא גם כן בכלל ממלא כל עלמין ולכן הקב"ה נקרא מקום.

ובליקוטי תורה מהאריז"ל בפרשת תשא הנה מקום משמע גם כן שמפרש כרבינו ז"ל, שהמקום פנוי שבו העולמות הוא בחינת מקום.

נשמע מזה שיש ב' פירושים [ב] בחינת מקום: הא' שמקום הוא בחינת איין-סוף הסובב כל עלמין שנושא וסובל העולם והוא מקור העולם; הב' שמקום הוא בחינת ממלא כל עלמין.

אך צריך להבין לפי דעה זו (שמקום הוא בחינת ממלא כל עלמין), מה שכתוב במדרש רבה<sup>16</sup>, הוא מקומו של עולם, שהוא קאי על איין-סוף עצמות ומהות שהוא מקום העולם, והיינו כהדיעה הא' שמקום הוא המקור.

מלשון חז"ל "הוא מקומו של עולם" מוכח כדעה שמקום קאי על בחינת הבלי-גבול שלמעלה מהשתלשלות. שהרי תיבת "הוא" מורה על עצמות האלקות<sup>17</sup>, ועל בחינה זו נאמר שהיא 'מקום' העולם. מוכח מכך כדעת העמק המלך ש'מקום' הוא הסובב כל עלמין הבלתי-מוגבל שלמעלה מהשתלשלות.

הכוונה היא בעיקר לאור הממלא כל עלמין שהוא לא העולם עצמו, אלא החיות האלוקית שבתוכו.

16 פרשת ויצא פרשה סח (הוזכר לעיל בתחילת הסעיף).

17 ראה ספר המאמרים תרמ"ד עמ' שנה: "תיבת הוא מורה על העלם. . . (א)אמיתית בחינת ההעלם לגמרי הוא בחינת פנימיות עצמות ומהות".

מכיוון שאור הממלא כל עלמין מתלבש בעולמות בפנימיותם ונעשה חיות להם, לכן לפי פירוש זה יוצא ש'מקום', האור הממלא כל עלמין, הוא "העולם ומקור העולם"<sup>14</sup>.

וזהו כמו הדעה השנייה, דעת העיקרים, המובאת לעיל, "שהמקום הממולא נקרא מקום, והיינו הפנוי והריקות אשר בו יכנוס הגשם". ועל דרך זה במובן הרוחני של תיבת 'מקום', דקאי על האור והחיות המלוכש בתוך העולמות (ולא האור המקיף "הנושא וסובל" את העולמות)<sup>15</sup>.

כיוון שכל עניין המלוכה הוא למלוך על הזולת, על העם - "אין מלך בלא עם". וגם לספירות המידות שלמעלה ממלכות יש 'קירוב' מסוים לעולמות הנבראים, וכמ"ש 'עולם חסד יבנה' (תהלים פט, ג). וכפי שזה באדם, ש'ההמדות שייכים דוקא כשיש זולת, דמי שהוא חסדן . . היינו דוקא כשיש זולת על מי להתחסד . . מה שאין-כן מוחין, הרי יוכל לישב לעצמו ולהשכיל השכלות" (ספר המאמרים תרמ"ג עמ' צג).

14 "מקור" בהקשר זה אינו כמו שהובא לעיל בנוגע לפירוש העמק המלך והפרדס שה"ע"גול הגדול" ושם הוי' הם בבחינת 'נושא וסובל את כל העולמות' וממילא גם 'מקור' להם באופן מקיף, אלא הכוונה לאור הממלא כל עלמין שהוא מקור לחיות הפנימית של העולם. וראה ספר המאמרים תרפ"ז עמ' פד: "והיינו מקור קרוב", עיי"ש.

והיינו שבתיבת 'מקור' יש שתי משמעויות הפוכות: א) תיבה זו מדגישה את הריחוק בין הדברים: המקור הוא מקור לדבר אחר המובדל ממנו בערך. כך האיין סוף והעולמות המוגבלים מרוחקים זה מזה בתכלית ואין כל קשר ביניהם (מלבד עצם העובדה שהעולמות נמצאו מהאיין-סוף). והיינו 'מקור רחוק'. ב) תיבה זו מדגישה את הקירוב בין הדברים: הסיבה שדבר מסוים הוא מקור לדבר מסוים אחר, הוא מפני היותם קרובים זה לזה. וכנ"ל בהערה 13, שספירת המלכות (וספירות המידות) מצד תוכנה 'קרובה' לעולם, שהרי עניינה הוא למלוך על עולם - "אין מלך בלא עם".

15 לשון המאמר היא: "קרוב לדעת העיקרים". ואולי הטעם לכך הוא, מפני שלדעת העיקרים 'מקום' קאי על "הפנוי והריקות אשר בו יכנוס הגשם", והיינו העולמות עצמם, ואילו לפי ביאור אדמו"ר הזקן

הזקן, ועלידי כל הנ"ל נוכל להבין גם את הנושא בו פותח המאמר – עניין גילוי עצמות אין־סוף ב"ה בבית־המקדש הגשמי.

**אך הנה באמת יש לתווך כל הפירושים.**

ניתן לתווך את כל הפירושים דלקמן, ועליפי זה תתיישב הקושיא הנ"ל על פירוש אדמו"ר

עד כאן עסקנו בדיבור המתחיל, בנושא הפתיחה, של המאמר. כעת עובר כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב לביאור סוגיית אחדות ה' באריכות רבה, מחולק לשלושה חלקים־שבלים, ורק בסיום המאמר חוזר לבאר, עליפי כל אריכות הביאור, את התיווך בין הפירושים בעניין 'מקום' וגילוי העצמות שבבית־המקדש.

■ ■ ■

ולהתבונן במה שרוצה. ועל כך מצווה התורה שיהודי יתבונן בגדולת ה' ועלידי כך תתעורר האהבה לה' בליבו.

עליפי חסידות, אחד העניינים היסודיים המביאים להתעוררות האהבה לה' הוא ההתבוננות באחדות ה' המוחלטת. וכדברי אדמו"ר הזקן בהקדמתו לשער היחוד והאמונה (חינוך קטן): "ראשית הדברים המעוררים את האהבה . . . היא האמונה הטהורה ונאמנה ביחודו ואחדותו ית", וכפי שיתבאר לקמן באריכות<sup>20</sup>. וכאשר ההתבוננות בעניין תהיה כראוי – אזי ממילא תתעורר האהבה לה'.

והיינו שיתבונן איך שאין־סוף הוא יחיד ומיוחד ו"אני הוי' לא שנית<sup>21</sup>, שלא יש שום שנוי בין קודם הבריאה לאחר הבריאה", "אתה הוא קודם שנברא העולם ואתה הוא לאחר שנברא העולם"<sup>22</sup> בלי שום שינוי כו'.

**ויובן בהקדם ביאור ענין מה שכתוב "ואהבת את הוי' אלקיך כו"<sup>18</sup> ש"ואהבת" לשון ציווי. ולכאורה צריך להבין מה שייך ציווי על אהבה, הרי היא מדה שבלב, ואינו שייך ציווי על זה.**

כיוון שאהבה היא רגש שבלב, נשאלת השאלה: איך שייך לצוות על אהבה? ממה נפשך: אם האדם הוא במצב נעלה שאהבתו היא לענייני אלוקות, אזי אין צורך לצוותו על כך; ואם אין אהבה בליבו לה', זאת אומרת שהוא אדם שנמשך לדברים פחותים, אם־כן מה יועיל הציווי?

**אך הענין דהציווי אינו על האהבה כי אם על ההתבוננות בפסוק ראשון דקריאת שמע, "שמע ישראל כו" ה' אחד<sup>19</sup>, וממילא יבוא לאהבה.**

על אהבה אכן אי־אפשר לצוות. האדם אינו יכול להחליט מה הוא יאהב. אלא התורה מצווה לאדם להתבונן בעניינים שיעוררו את האהבה. מוחו של האדם נמצא ברשותו וביכולתו ללמוד

20) וכך הוא גם פשט משמעות הכתובים: "שמע ישראל ה' אלוֹקינו ה' אחד", ומיד אחר־כך: "ואהבת את ה' אלוֹקיך".

21) מלאכי ג, ו.

22) נוסח תפילת שחרית.

18) ואתחנן ו, ה.

19) שם ד.

**פטור, העושה מעשה חייב, האוחז את עיניים (פטור).**

במשנה מדובר על שניים שלקטו קישואים, שאחד מהם חייב ואחד מהם פטור. הלוקט קישואים מהשדה עליידי מעשה כשפים<sup>23</sup> - חייב סקילה מדין מכשף; ואילו הלוקט באחיזת עיניים, שמראה לעיני הרואים כאילו נלקטו הקישואים אבל באמת הקישואים לא נלקטו - פטור.

מדין זה למדים, שעל פעולה שאינה אמיתית אלא דמיון בלבד לעיני הרואים - התורה אינה מחייבת. זו הסיבה שהלוקט עליידי מעשה של כישוף ובאמת נלקטו הקישואים - חייב, והלוקט רק בדמיון ואחיזת עיניים - פטור.

מכך מוכח שמציאות העולם אינה דמיון בלבד אלא מציאות שקיימת באמת. ובלשון המאמר:

**ואם נאמר שבאמת לא יש מציאות עולם כלל, למה העושה מעשה חייב הלא לא עשה דבר?**

אם כל מציאות העולם אינה אלא דמיון, מדוע העושה מעשה חייב? הרי גם הוא לא עשה מעשה אלא לעינינו, אולם אליבא דאמת אין שום ממשות במעשיו שהרי כל העולם כולו אינו אלא דמיון ואחיזת עיניים בלבד!

**ואם נאמר שגם מה שסקלו אותו הוא גם כן רק שנדמה כן, אם כן לפי זה לא יש שכר ועונש כלל ח"ו.**

אולי נאמר שאכן כל מציאות העולם היא דמיון. והחילוק המובא במשנה בין העושה מעשה לבין האוחז את העיניים הוא - בעולם הדמיוני בו האדם חי. כלומר, אין זה הבדל אליבא דאמת, אלא רק ביחס לאדם העושה:

אחד המוכנים הבסיסיים לכך ש"אני הוי' לא שנית" הוא - שאין שום שינוי באחדותו של הקב"ה. שכשם שקודם שנברא העולם הוא היה המציאות היחידה שקיימת, שהרי לא היו שום נבראים אחרים, כך גם עכשיו, לאחר שישנם עולמות ונבראים, אחדותו היא באותו האופן ממש והוא המציאות היחידה שקיימת.

ולכאורה, איך אפשר לומר שאין שום שינוי בין קודם הבריאה לאחרי הבריאה? הרי נבראו עולמות ונבראים רבים ואיך הוא יחיד ומיוחד בדיוק כמו לפני התהוות הנבראים? על זה ממשיך ואומר:

**כי העולמות בטלים נגדו יתברך, ומה שנראה לנו העולם ליש ודבר מציאות מה הוא שקר גמור, שבאמת אינו במציאות כלל רק שנראה לנו ליש.**

האמת היא שהעולמות והנבראים בטלים לגמרי, ומה שהם נראים לנו כמציאות - הרי זה שקר גמור. ואם-כן מובן שגם עכשיו הוא יחיד ומיוחד, כי מציאות העולם בטלה לגמרי.

מדברים אלה אפשר להסיק, שמציאות העולם הנראית לעינינו היא שקרית ודמיונית. מסקנה כזו תסביר בקלות כיצד גם עכשיו הקב"ה הוא המציאות היחידה שקיימת - כל מה שנראה לעינינו כמציאות, בעצם אינו אלא דמיון בלבד! אליבא דאמת אין עולם, שהרי "אין עוד מלבדו", ורק לעינינו נראה ונדמה שישנה מציאות נוספת על האלוקות.

ככדי לשלול מסקנה זו, ממשיך במאמר וכותב:

**אך באמת אי אפשר לומר שמה שנראה העולם ליש הוא שקר גמור, דבאמת אינו במציאות כלל, שהרי אמרו רז"ל (סנהדרין פרק ז' משנה י"א): שנים לוקטין קישואין א' לוקט חייב וא' לוקט**

(23) ראה פירוש הרע"ב שם.

אלא צריך לומר שהעולם הוא מציאות רק שאינו מציאות אמיתי. וכמו שכתב הרמב"ם (הלכות יסודי התורה פרק א' ה"ד): "הוא שאמר הנביא<sup>25</sup> ה' אלוקים אמת, שאין לך אמת כאמיתתו והוא לבדו אמת".

מפשט דברי הרמב"ם מובן, שההבדל בין מציאות הנבראים למציאות הבורא אינה בכך שהנבראים אינם קיימים ורק הבורא הוא מציאות קיימת; אלא ההבדל הוא בסוג הקיום: הנבראים קיימים אבל הם אינם מציאות אמיתית, ורק "ה' אלוקים אמת" - הוא לבדו מציאות אמיתית.

מציאות העולם כלל, הרי גם הסקילה אינה כלל, נמצא שלא יש שכר ועונש ולא יש תורה ומצות שזה אי אפשר כלל".

(25) ירמיה י, י.

דבר שלגבי האדם, בעולם הדמיון שלו, נחשב למעשה - חייב; ודבר שהוא אחיזת עיניים בלבד - פטור.

אבל אייפשו לומר כך. עליפי זה השכר והעונש, החיוב של האדם, גם הוא אינו אלא דמיון בלבד, ודבר זה לא ניתן לומר. שכר ועונש הם אחד מ"ג עיקרי האמונה. הקב"ה כביכול מעיד בתורתו, שעל פעולה של מצווה היהודי מקבל שכר מאיתו; ועל פעולה של עבירה ר"ל - הקב"ה נותן עונש. אם כן השכר והעונש, הניתנים מאת הקב"ה שהוא אמת מוחלטת, הם בהכרח מציאות אמיתית. דבר זה מכריח שגם פעולות בני האדם אמיתיות הן ואינן דמיון בעלמא. כיוון שהשכר והעונש הם כביכול 'תגובה' של הקב"ה לפעולות האדם, מוכרח לומר שגם הפעולות הן אמיתיות ולכן הן מעוררות 'התייחסות' של הקב"ה לתוכנן<sup>24</sup>.

(24) וראה המשך תרס"ו עמ' תלב: "אם לא יש

## סיכום

הנחת יסוד אחת היא, ש"אני הוי' לא שניתני" - אין שום שינוי באחדותו של הקב"ה, וכשם שהיה יחידי לפני בריאת העולם, כך גם עכשיו, לאחר שנברא העולם, הוא המציאות היחידה.

הנחת יסוד שנייה היא, שהעולם אינו מציאות דמיונית ושקרית אלא הוא מציאות קיימת.

ועליפי זה צריך ביאור: כיצד אכן אין שום שינוי באחדותו של הקב"ה? הרי העולמות הם מציאות נוספת שקיימת ואיך שייך לומר "לא שניתני" ממש?

בכדי לבאר עניין זה, מביא במאמר שלושה חלקים-שלבים בהסברת העניין. מכאן עד סוף סעיף ז' מבואר החלק הראשון; בסעיף ח' מבואר החלק השני; ובסעיף ט' מבואר החלק השלישי.

ומעלים ומסתיר על אור עצמותו יתברך<sup>28</sup>, ולאחר שהעלים אז אפשר להיות האורה של מטה. וכן כל נברא שלמטה יש לו שרש ומקור למעלה, כמו השמש שמאיר למטה, שרשו ומקורו הוא בחינת שמש הוי'.

נקודת הביאור היא, שבנוסף לחומר הגשם שקיים בכל נברא, שחלק זה של הנברא אכן נהווה בדרך התחדשות יש מאין ולא היה קיים כלל לפני חידוש מציאותו, יש לכל נברא נפש רוחנית שהיא מקור חיותו ותכונותיו. וחלק זה של הנברא, הנפש שבו, שורשו הוא בעולמות הרוחניים העליונים, גבוה מעל גבוה, עד השורש הראשון בספירת המלכות של עולם האצילות<sup>29</sup>.

והגם שאינו בערך כלל השמש לגבי בחינת שמש הוי', מכל מקום על ידי ריבוי רבבות השתלשלות מדריגות נמשך ונתהווה מבחינת שמש הוי' שמש שלמטה.

השורש הרוחני של הנברא כפי שהוא בעולם האלוקי, הוא אמנם נעלה באין ערוך מכפי שהוא נעשה מקור חיות נפשית לנברא, מכל מקום, חלק זה של הנברא, הרוחניות והחיות שבו, אינו בא באופן של התחדשות יש מאין בנברא אלא על-ידי ריבוי השתלשלות מהשורש כפי שהוא באלוקות.

וכן הארי' שלמטה שרשו מפני ארי'

(28) על השייכות בין האור שלמטה ללבוש הטלית שמעלים ומסתיר - ראה מאמר ד"ה ויהי בנסוע תרצ"ט. לקוטי שיחות חלק ז' עמ' 154 הערה 13.

(29) ראה ד"ה אין לך עשב בספר מאמרי אדמו"ר הזקן על מאמרי רז"ל עמ' קלה. ד"ה להבין שרש ענין ההשתלשלות בספר מאמרי אדמו"ר האמצעי דברים ג עמ' תתעו. וראה בכללות הביאור דלקמן בד"ה מי כמוכה תרכ"ט.

הביאור הראשון מתמקד בהסברת דברי הרמב"ם שהובאו לעיל "הוא שאמר הנביא ה' אלוקים אמת שאין לך אמת כאמיתתו והוא לבדו אמת". מציאות אמיתית ממש זו רק מציאות האלוקות, מה שאין-כן שאר הנמצאים, אף שגם הם מציאות קיימת ואינם דמיון כנ"ל, מכל מקום הם אינם מציאות אמיתית.

וביאור הענין, הנה איתא בפרקי דר' אליעזר<sup>26</sup>, הארץ מהיכן נבראת? משלג שתחת כסא הכבוד. וכן איתא במדרש<sup>27</sup>, האור מהיכן נברא? מלמד שנתעטף הקב"ה בטלית לבנה והבהיק זיו הדרו. ולכאורה צריך להבין, מה שייך לומר מהיכן נברא, הרי הכל נברא בדרך בריאה יש מאין?

הארץ והאור, כמו כל שאר הנבראים שלמטה, נתהו בדרך יש מאין. אם כן מהי התמיהה "הארץ מהיכן נבראת?", "האור מהיכן נברא?", הם נבראו יש מאין! לפני בריאתם הם אכן לא היו כלל.

השאלה היא הן על שאלת המדרש "מהיכן נברא" והן על תירוצו של המדרש - "משלג שתחת כסא הכבוד", "נתעטף הקב"ה בטלית" - הרי הנבראים הגשמיים הם התחדשות יש מאין, וכמאמר הידוע: "גשמיות מרוחניות" - אין לך יש מאין גדול מזה, אם-כן מהי תמיהת המדרש ומה פשר תשובתו?

ז) אך הענין הוא, שכל דבר שנברא למטה יש לו שרש ומקור למעלה. וזהו שאמר הארץ מהיכן נבראת, פירוש מאיזה בחינה הוא נמשך, ואמר משלג שתחת כיסא הכבוד. והאורה שלמטה נברא מהטלית, היינו הלבוש שמלביש

(26) פ"ג.

(27) מדרש רבה בראשית פרשה ג, ד.



שני, התוכן הפנימי של מתיקות וחמיצות, ללא הלבוש המגושם של הטעם הגשמי, בודאי קיים גם בעולם רוחני יותר, בשורשו של התפוח.

[ניתן להסביר זאת על ידי משל מעולם המושגים שלנו. גם בעולם הגשמי שאנו מכירים יש כמה מובנים למושגים 'מתיקות' ו'חמיצות'. יש מתיקות בעולם השכל - סברא עמוקה והגיונית היא מתיקות שכלית, וכך גם בעולם המידות הנפשיות יש את המתיקות והעונג שבהתגלות המידות הטובות, יש גם ניגון מתוק, וגם בעולם הגשם ממש יש את המתיקות של התפוח המורגשת בחיך הגשמי. מצד אחד, אי-אפשר להשוות כלל בין המתיקות בשכל למתיקות שבחיך הגשמי; אבל מצד שני, יש נקודה משותפת בין כל סוגי המתיקות והתענוגים, שלכן נקראים כולם באותו השם - 'מתיקות'].

ונמצא, שהתוכן הפנימי של המתיקות קיים כבר בשורש הרוחני ומשם הוא יורד ומשתלשל מדרגה לדרגה ומעולם לעולם, ומתלבש בכל דרגה לפי ערכה, עד שבעולם הגשמי המתיקות מלוכשת בטעם הגשמי של התפוח.

מכל זאת עולה, שלמרות המרחק הגדול בין השורש הרוחני של המתיקות לבין המתיקות שבתפוח הגשמי, בכל זאת יש שייכות ביניהם, עד שהמושג כפי שהוא ברוחניות הוא השורש של התכונה כפי שהיא בגשמיות. אותה התכונה כפי שהיא בעולם עליון ורוחני יותר, מתגשמת, עליידי ריבוי השתלשלות, עד שהיא נעשית תכונה בנפש הנברא הגשמי.

זו כוונת המדרש בשאלתו "הארץ מהיכן נבראת?", "האור מהיכן נברא?": אין הכוונה לחומר הגשם של הנבראים (שנברא בדרך התחדשות יש מאין כנ"ל), אלא לחיות ולתכונות הנפשיות שלהם, המשתלשלות משורשם הרוחני. ועל כך מבאר המדרש,

שבמרכבה<sup>30</sup>, הגם שאין ערוך ביניהם כלל, שהארי' שלמטה הוא חי' טמאה שטורף ודורס, ופני ארי' שבמרכבה עומד ואומר שירה והחיות נושאת את הכסא כו', ומכל מקום הוא שורשו ומקורו, על ידי ריבוי רבבות השתלשלות מדרגות עד שנתהווה הארי' שלמטה. וכן הבהמות שרשם מפני שור שבמרכבה.

פני אריה שבמרכבה הוא בחינת גבורה, שענינה ברוחניות רשפי אש ותשוקה וצמאון לאלקות, שעל ידי זה הוא נושא את הכסא<sup>31</sup>. ומעניין זה נשתלשה, עליידי ריבוי השתלשלות וצמצומים, נפש האריה כפי שהיא למטה.

וזהו כמאמר רז"ל<sup>32</sup> אין לך עשב למטה שאין לו מזל מלמעלה המכה בו ואומר לו גדל. הגם שבאמת אין ערוך העשב לגבי המזל, כמו התפוח שיש בו מתיקות וחמיצות, האם נאמר שגם במזל הרוחני יש בו מתיקות וחמיצות? זה אינו שייך כלל, אלא המתיקות הוא נמשך מבחינת חסד והחמיצות מבחינת גבורה, שעל ידי השתלשלות וסדר ריבוי המדרגות מדרגה אחר מדרגה עד שנמשך מבחינת חסד המתיקות בהתפוח כו'.

המושגים של מתיקות וחמיצות כפי שהם מורגשים בחיך הגשמי - ודאי שאינם קיימים כלל בשורש הרוחני של התפוח. אבל מצד

(30) טעמי המצוות להרחי'ו פרשת ויקרא ד"ה מצות קרבנות. וראה אור החיים על התורה אחרי יז, יד, ועוד.

(31) ראה שמות רבה סוף פרשה כג. פרקי דרבי אליעזר סוף פרק ד', ונתבאר בתורה אור יתרו עא, סע"א ואילך. עב, ד ואילך.

(32) בראשית רבה פרשה י, ו. זהר חלק א' רנא, א. חלק ב' קעה, ב.

מקום, כשמתגלה אליהם אור מבחינת מלכות דאצילות<sup>34</sup>, שהיא הספירה האחרונה של עולם האצילות - "אצבעו הקטנה" - הם נשרפים ("ושרפן") ומציאותם מתבטלת. כיוון שזה גילוי יותר מהחוק הקצוב להם מצד יכולת הקיבול שלהם - מציאותם בטלה ואובדת. כל שכן שאר הנבראים שבהגלות נגלות עליהם שורשם כפי שהוא באלוקות - תבטל כל מציאותם לגמרי.

**וכידוע שהבריאה היתה בדרך העלם והסתר הבורא מהנברא ולכן נעשה מציאות יש, וגם עכשיו לאחר שנברא, אם הי' מתגלה הבורא על הנברא הי' נעשה אין ואפס כו'.**

כיוון שהנברא הגשמי הוא נחות באין-ערוך מהשורש הרוחני-אלוקי, לכן בכדי שהוא יוכל להתהוות בהכרח שהשורש הרוחני יתעלם ויסתתר ממנו. רק כך יוכל להתהוות דבר חדש שבאין-ערוך למקורו<sup>35</sup>.

וכשם שהדברים אמורים על הבריאה הראשונית בששת ימי בראשית, כך גם עכשיו כל משך קיומו של הנברא, חייב להיות ההסתר על מהות הכוח האלוקי, שאם לא-כן - יתבטל הנברא ויהיה אין ואפס ממש.

**ואם כן, מאחר שכשיהי' איזה שינוי יתבטלו, אם כן גם עכשיו שישנם במציאות אינם מציאות אמיתי. וכמאמר**

34) ראה לקוטי-תורה דרושים לר"ה ס, ב.

35) ראה ספר המאמרים תרכ"ט עמ' קנט: "והנה, אם היה השתלשלות לבד לא היה יכול להיות מציאת דבר הגשמי כלל, כי היה הכל רק רוחניות. כי אם היה ריבוי רבבות מדרגות השתלשלות לא היה מתהווה מרוחניות גשמיות כי אם היה הכל רוחניות, וכדי שיהיה מציאות הגשמיות זהו בדרך בריאה יש מאין דוקא".

ו"דרך בריאה יש מאין" פירושו, הפסקת ההשתלשלות וההתגלות של דרגה אחת בזו שלמטה ממנה, על ידי הסתרת ה"אין" המהווה מה"יש" המתהווה.

שהשורש הרוחני של הארץ הוא "שלג שתחת כסא הכבוד" ושורש האור הוא בבחינת ה"טלית" שלמעלה.

ועל-פי הקדמה זו, יבאר במאמר את דברי הרמב"ם הנ"ל "הוא שאמר הנביא ה' אלוקים אמת שאין לך אמת כאמיתתו והוא לבדו אמת".

**והנה, זה מובן שאם יתגלה על הנבראים שלמטה שרשם ומקורם שלמעלה, כמו השמש שלמטה בהגלות נגלות עליו בחינת שמש הוי', הי' נעשה ממנו אין ואפס. וכן הארץ והשור שלמטה, אם הי' מתגלה עליו שרשם ומקורם החיות שבמרכבה כמו שהם, הי' נעשה מהם אין ואפס לגמרי והי' בלא הי' כלל.**

אמנם לכל נברא יש שורש באלוקות שהוא חיות נפשו ומקור תכונותיו, אבל ירידת החיות והתלבשותה בנברא נעשית על-ידי צמצום והסתר החיות האלוקית. בכדי שמבחינת הגבורה שבאלוקות יעשה חיות לאריה הגשמי - השורש הרוחני חייב להצטמצם ולהסתתר בלבושים המעלימים על מהותו האלוקית ורק כך יכול הוא להתלבש באריה הגשמי ולהיעשות 'נפש' ומקור לתכונותיו. ואם יתגלה השורש כפי שהוא באלוקות ללא צמצום והסתר - הנברא יתבטל ממציאותו.

**שאפילו במלאכים, שכלים נבדלים, אמרו רז"ל<sup>33</sup> הושיט הקב"ה אצבעו הקטנה ביניהם ושרפם. והיינו שהי' גילוי מעט יותר מהחוק הקצוב, נעשה מהם אין ואפס. וכל שכן שארי נבראים.**

מקומם של המלאכים הוא בעולמות יצירה ובריאה הרוחניים. ועליאף עליונותם של המלאכים, שהם שכלים נבדלים, המשיגים השגות נעלות ביותר בגדולת ה' ועומדים כל העת באהבה ורצוא להיכלל באלוקות, מכל

33) סנהדרין לח, ב. יומא כא, ב.

וכך גם העולם: כיוון שהוא יכול<sup>38</sup> להתבטל על-ידי גילוי שורשו – זאת אומרת שכבר עכשיו מציאותו אינה אמיתית. ורק הקב"ה "הוא לבדו אמת" – רק הוא קיים באופן נצחי ובלתי-מוגבל ללא כל הפסק וללא כל יכולת להיפסק ח"ו.

ובפרט, שסוף כל סוף הרי יתבטלו כל העולמות באלף ה' שהוא חד הרוב, אם כן הרי זה כמו נהרות המכזבים אחת לשבע שנים שגם הו' שנים הרי הם פסולים, כמו כן העולם אף בשית אלפי שנים שהעולם עומד אינם מציאות אמיתית.

כלומר: לא רק שהעולם יכול להתבטל על-ידי גילוי שורשו ומקורו (שגם זה כבר מכניס את מציאות העולם בגדר "כזב" כנ"ל), אלא שכך אכן יקרה בפועל באלף השביעי, חד חרוב<sup>39</sup>. לפי זה הדוגמה מנהרות המכזבים תואמת ממש לנושא המדובר.

**וזהו שכתוב במדרש קהלת פרק א', דו' פעמים הבל שאמר שלמה הם נגד ז'**

שבע שנים, שמיטה, נחשבת לתקופה שלמה בפני עצמה. אם-כן נהר שאינו פוסק במשך שבע שנים, בגדרי העולם נחשב הוא למציאות אמיתית.

38) ואף שמדובר (בשלב זה של המאמר) רק על יכולת להפסק מציאות העולם ולא על הפסקתו בפועל, מכל מקום גם דבר שיכול להיפסק הוא בגדר "כזב" מעין הכזב של נהרות המכזבים. שהרי אם הוא היה מציאות אמיתית, חזקה ובלתי מוגבלת – לא היתה אפילו יכולת להפסקתו. וראה במילואים לסעיף זה תוספת ביאור בעניין זה.

39) יש להעיר מהמבואר בהמשך תער"ב ח"ב עמ' תרפה: "ענין חד חרוב . . . אין זה שיהיה בבחינת העדר כי אם . . . שיתעלה במעלה ומדריגה גבוה ולא יהיו חומריים כו', אבל אין זה ענין הפסידות בבחינת העדר". ועל-פי זה הפירוש במ"ש במאמר ש"סוף כל סוף יתבטלו כל העולמות באלף השביעי" היינו שיתבטלו לגמרי מישותם וחומריותם, לא עצם מציאותם. ודבר זה מהווה הוכחה שגם עכשיו, מציאות היש של העולם אינה אמיתית, ועל-דרך נהרות המכזבים הנ"ל.

רז"ל<sup>36</sup> נהרות המכזבים אחת לשבוע פסולים לקידוש מי הטאת, הגם שכעת הם הולכים בשפע ונובעים תמיד, מכל מקום אינו נקרא נביעה כלל ואינם נקראים מים חיים, דמאחר שעומדים ליפסק הגם שעכשיו עדיין לא נפסקו הרי הם פסולים.

וכמו כן יובן כאן הגם שהעולם ישנו במציאות, מכל מקום מאחר שבהגלות נגלות עליהם שרשן ומקורן מאין שנתהו יהי' מהם אין ואפס, הרי גם עכשיו שישנם במציאות אינם מציאות אמיתית.

המסקנה העולה מהמבואר עד כאן היא, שהנבראים, אף שהם קיימים במציאות, מכל מקום הם אינם מציאות אמיתית כמציאות האלוקות ובלשון הרמב"ם: "אין לך אמת כאמיתתו והוא לבדו אמת".

וההסבר: כיוון שכל הנבראים, אפילו הנעלים ביותר בדוגמת המלאכים, יכולים להתבטל על-ידי גילוי מקורם ושורשם, זאת אומרת שגם עכשיו בעת קיומם הם אינם מציאות אמיתית. על דבר זה מביא במאמר את הראיה מ'נהרות המכזבים'. הגדר של נהרות המכזבים הוא, נהרות כאלה שנביעתם עתידה להיפסק לפחות פעם אחת במשך שבע שנים. עצם העובדה שהם נפסקים מלמדת שגם בשעת נביעתם הם אינם מציאות אמיתית אלא "כזב". שהרי אם מציאותם הייתה אמיתית, מדוע היא נפסקת אחת לשבע שנים<sup>37</sup>?

36) פרה פ"ח מ"ט.

37) וראה לקוטי-שיחות חלק ו עמוד 93, שהטעם שאם המים לא נפסקים במשך שבע שנים הם אינם נקראים "מכזבים", אף שלאחר שבע שנים הם כן נפסקים, הוא, מפני שכל מציאותו של העולם – הזו היא 'כזב', שהרי הוא אינו נצחי. לכן בהכרח שההגדרה של 'אמת' ו'כזב' בענייני העולם עצמו, תימדד לפי ערכי העולם, ובגדרי העולם תקופה של

ימי בראשית, שכל מה שנברא בז' ימי בראשית הם הבל מפני שעומדים ליחרב, והיינו כנ"ל שגם עכשיו הם הבל אף שישנם במציאות כו'.

### סיכום

עד כאן נתבאר השלב הראשון בביאור עניין "אני הוי' לא שנית" - העדר השינוי באחדותו ית'. והוא, שאף שהעולם הוא מציאות קיימת ואינו דמיון, מכל מקום הוא אינו "מציאות אמיתית". כיוון שבהתגלות מקור החיות של הנברא תתבטל מציאותו, זאת אומרת שגם בעת קיומו הוא לא מציאות אמיתית כפי שנראה לעינינו, שהרי כל קיומו מתאפשר רק בגלל צמצום והסתר שורש החיות הרוחנית שלו. רק הקב"ה, קיומו הוא מצד עצמו והוא המציאות האמיתית היחידה שקיימת עכשיו ולפני הבריאה באופן שווה.

■ ■ ■

ה) אך באמת יובן שגם העולמות כמו שהם עתה שהם מציאות היש, מכל מקום הרי הם בטלים במציאות לגבי אינ'סוף עצמות ומהות.

גם עכשיו, בשעת קיומם של העולמות לא רק שהם מציאות של "כזב" שעלולה להיפסק, אלא הם בטלים לגמרי לאלוקות וכאילו אינם קיימים כלל כמו לפני הבריאה. ונמצא, שגם כעת הקב"ה הוא המציאות היחידה שקיימת.

והענין, דהנה "בעשרה מאמרות נברא העולם"<sup>40</sup>, "בדבר הוי' שמים נעשו"<sup>41</sup>, שהתהוות העולמות נעשה מבחינת דיבור עליון "ויאמר אלקים", "יהי אור", "יהי רקיע", "יהי מאורות". והנה כתיב<sup>42</sup> "לעולם ה' דברך נצב בשמים", שהדבר הוי' עומד תמיד בהשמים להוותו ולהחיותו מאין ליש, ואם הי' מסתלק [ממנו] כרגע הי' נעשה אין ואפס.

בסעיף זה מבאר את עניין העדר השינוי באחדותו של הקב"ה בעומק יותר. לפי הביאור בסעיף הקודם עניין ה"לא שנית" הוא בכך, שכשם שלפני הבריאה הקב"ה היה המציאות האמיתית היחידה שקיימת מצד עצמה, כך גם עכשיו לאחר בריאת העולמות - "הוא לבדו אמת", מה שאין כן הנבראים שהם מציאות של "כזב".

אבל עדיין צריך ביאור: הרי לפועל ישנם נבראים! אמנם מציאותם היא "כזב" והם עלולים להתבטל, אבל לפני התבטלותם הם אינם דמיון בלבד אלא מציאות קיימת. אם כן ישנה מציאות נוספת לכאורה, ואין זו אחדות מוחלטת כפי שהייתה לפני ששת ימי בראשית שהקב"ה היה יחידי ממש. ואיך אפשר לומר "אני הוי' לא שנית" - שלא נעשה שום שינוי באחדותו?

ובכדי לבאר שאכן אין שום מציאות נוספת על האלקות, גם עכשיו לאחר שנבראו הנבראים, ממשיך במאמר ומבאר את השלב השני בביטול העולמות:

(40) אבות פרק ה' מ"א.

(41) תהילים לג, ו.

(42) תהילים קיט, פט.

אמנם ביחס לנבראים הימצאותם היא מחודשת יש מאין – לפני התהוותם הם היו אין ואפס ממש ועכשיו הם קיימים, אבל כל זה הוא מצד הנבראים; אולם מצד הבורא לכאורה אין זו התחדשות. שהרי שורשם של הנבראים כלול כבר באלוקות (כפי שנתבאר באריכות לעיל בסעיף ז'), ומציאות הנברא אינה אלא השתלשלות משורש זה?

[בעומק יותר, השאלה נשאלת בנוגע לעצם הכוח המהווה: כיוון שלכוח יש את הכוח והיכולת להוות, אם־כן לגבי הכוח – ההתהוות אינה חידוש ממש. עניין ההתהוות הוא בגדר מציאות ביחס לכוח המהווה, אם כן יש ערך כלשהו ביניהם, ואין זו התחדשות אמיתית].

על שאלה זו ממשיך במאמר וכותב:

זהו על דרך משל במחשבה, אדם כשיצייר ציור אבן במחשבתו, או כשיחשוב בהבנין שרוצה לבנות ומצויר במחשבתו כל פרטי הבנין, ארכו ורחבו וחדריו, וציור במחשבה כל הבית כמו שהיא, הרי הציור במחשבה הוא רק ציור רוחני, שהרי גשם אבן וגשם הבנין לא יש במחשבתו כי אם ציור רוחני. כמו כן יובן מה שהעולמות היו כלולים במקורם, זהו רק ברוחניות אבל גשמיות העולם לא הי' כלול כלל.

אמנם שורשם של כל הנבראים כלול באלוקות, אבל שורש זה הוא רוחני ומובדל לגמרי ממציות הנברא ובאין־ערוך אליו. ואפילו לאחר כל ריבוי ההשתלשלויות של השורש מדרגה לדרגה ברוחניות – השורש הרוחני מובדל באין ערוך מהנברא המתהווה. ובדוגמת אדם שיצייר במחשבתו בנין שרוצה לבנות, הרי גם אם יצייר במחשבתו את "כל פרטי הבנין" – המחשבה "תשתלשל" עד לפרטים הכי קטנים והכי מעשיים – מכל מקום כל עוד הבנין הוא במחשבה בלבד, הבנין

מלשון הכתוב "לעולם הוי' דברך נצב בשמים" לומד הבעש"ט<sup>43</sup>, שהקיום של כל הנבראים בכל רגע הוא מהכוח האלוקי המהווה אותם בכל עת. והטעם לכך הוא:

דענין התהוות העולמות אין זה כאשר יוצא לצורף כלי, שהכלי היא דבר נפרד מהאומן וישנה במציאות גם כשאינו אצל האומן, דאף שהאומן ילך בשוק מכל מקום הכלי במציאותה. אבל למעלה אינו כן, דאומן שעשה הכלי הרי עשאה יש מיש, שגם שקודם שעשאה הי' יש, רק שבתחלה הי' חומר כמו התיכות כסף או זהב, והאומן לא חידש בה דבר רק מה שעשה בה צורה, אבל לא שחידש בעצם הדבר, שעשה דבר מלא דבר, לכן אפשר להיות גם בלא האומן. אבל ענין התהוות העולמות היא בריאה יש מאין שהוא התחדשות מה שלא הי' מקודם, שהרי מציאות היש כמו שהוא עתה לא הי' במקורו.

חומר־הגלם ממנו נעשה הכלי היה קיים מצד עצמו גם לפני פעולת האומן. האומן רק שינה את צורתו החיצונית של החומר וכיוון ששינוי הצורה אינו חידוש אמיתי לכן לאחר עשיית צורת הכלי אין צורך יותר לכוחו של האומן. מהשאי־כן התהוות העולם הגשמי היא התחדשות ממש. וכנ"ל ש"התהוות הגשמיות מהרוחניות – אין לך יש מאין גדול מזה", ולכן יש צורך שהכוח הפועל ומחדש את מציאות העולם יחדש זאת בתמידות.

על הנחת־יסוד זו, שהעולמות הנבראים הם התחדשות ממש ביחס למקור המהווה אותם, מקשה במאמר:

ואף שהעולמות היו כלולים תחלה במקור המהווה?

(43) הובא בפרק א' של שער היחוד והאמונה.

שבשכל, המידות שבו, הוא העילה המעוררת את המידות המורגשות בלב.

ואף שהמידות שבשכל הן 'מידות שכליות' השונות במהותן מהמידות שבלב, מכל מקום כיוון שגם המידות וגם השכל הם מציאות רוחנית, לכן יש קירוב ושייכות ביניהם: השכל הוא בגדר מציאות ביחס למידות, והמידות הן בגדר מציאות ביחס לשכל. לכן המידות שבשכל הן מעין המידות שבלב, עד שהן יכולות להיות מורגשות במידות שבלב ולעורר אותן.

ונמצא, שהולדת המידות שבלב מהשכל אינה התחדשות ממש, אלא רק גילוי תכונת המידות שהייתה קיימת כבר בשכל עצמו. אמנם ה'מידות השכליות' נעלות יותר מהמידות שבלב, אבל מכל מקום כיוון שהן בערך זה לזה, התעוררות המידות בלב אינה אלא התגלות של תכונה שקיימת מכבר בשכל עצמו.

מה שאין כן הכוח הרוחני להוות יש מאין הוא מובדל לגמרי מהנברא הגשמי עד שהוא נחשב 'אין' ולא דבר' ביחס אליו, כדלקמן.

אבל בריאה יש מאין, הרי מציאות היש כמו שהוא לא היה בהאין תחילה. ולכן גם לאחר שנתהוו העולמות כתיב "לעולם הוי' דברך ניצב בשמים", שהכח הפועל צריך להיות תמיד בהנפעל.

מציאות היש הנברא עצמו אינה כלולה בשום צורה באין המהווה אותו. אין שום שייכות וערך בין היש לאין. אם כן התהוות היש מהאין היא חידוש מוחלט, ולכן צריך הכוח המחפש לחדש את הפעולה תמיד.

וממשיך במאמר ומביא דוגמה גשמית לכך, שבפעולה של חידוש יש צורך שהכוח המחפש ימשיך את הפעולה כל זמן קיומו של החידוש.

ויובן על דרך משל כשאדם זורק אבן למעלה, מוכרח לומר שיוצא כח מיד

הגשמי מרוחק לאין ערוך מהשורש במחשבה, והוא עצמו אינו כלול בה כלל. ואם ממחשבה זו אכן תתהווה מציאות הבנין בפועל - הרי זה התחדשות אמיתית, 'יש מאין' ממש.

[ועל דרך זה בנוגע לעצם הכוח להוות: זה שאצל המהווה, הקב"ה, קיים כבר הכוח להוות, אין זה מפני שישנו 'קירוב' בין הכוח לנברא המתהווה. ההתהוות אינה בגדר מציאות ביחס לכוח, והכוח אינו בגדר מציאות ביחס למתהווה. הכוח הוא בבחינת 'אין' ולא דבר' ביחס לנברא ואין ביניהם שום ערך<sup>44</sup>. ולכן, כאשר מהכוח אכן מתהווה הנברא - זו התחדשות אמיתית ממש].

וזהו החילוק בין השתלשלות עילה ועלול לבריאה יש מאין, דהשתלשלות עילה ועלול הרי העלול הי' כלול בעילתו תחלה, וכמו שכל ומדות שהמדות נולדו מהשכל בדרך עילה ועלול, הרי יש מציאות מדות בשכל גם כן והם נקראים מדות שבשכל. דמיד שמבין בשכלו שטוב לו הדבר נעשה מיד נטי' להדבר בשכלו, ואחר כך יוצא מהעלם אל הגילוי עד שנעשה מדה שבלב. הרי שהמדה הי' כלולה תחלה בשכל.

השכל הוא עילה המעוררת ומגלה את המידות, העלול. הסיבה שהשכל מעורר את המידות היא, מפני שכבר בעולם השכל, העילה, מתחילה בדקות מציאות המידות, העלול. כבר בשכל ישנן המידות הכלולות בו הנקראות 'מידות שבשכל', ועניינן הוא התפעלות שכלית מהטוב והעילוי של הדבר המושכל. וחלק זה

44) ראה ספר המאמרים תרנ"ו עמ' רצג: "התהוות יש מאין הוא התהוות 'דבר' מלא דבר', אם כן הרי בהלא דבר, שהוא האין, לא היה מציאות ה'דבר' (דאם לא כן אינו 'לא דבר'). ומה שנעשה מציאות יש ו'דבר', הרי זה התחדשות היפך מציאותו הראשון שהיה בבחינת אין ואפס המוחלט".

צריכים להתקיים (בדוגמת האבן שטבעה העצמי הוא לרדת מלמעלה למטה). וזה שבכל זאת נבראו עולמות - זהו אך ורק בכוח הבלתי־מוגבל של הקב"ה שיכול להוות יש מאין ולהפוך דבר שבצעם איננו לישנו.

ואם כן, מאחר שעיקר קיום מציאותם הוא האור והזיו המחי' אותם, אם כן זהו מציאותם. וכמו העץ הגשמי נתהווה מהמאמר עץ פרי והמאמר עץ פרי צריך להיות תמיד בהעץ ואם הי' מסתלק ממנו כרגע הי' נעשה אין ואפס, ואם כן גם עכשיו כשהוא במציאות, הרי כל מציאותו הוא המאמר עץ [פרי].

אם נביט ונחשוב מהי מציאותו האמיתית של הנברא כל זמן קיומו נראה, שעיקר מציאותו הוא הדבר ה' המקיים אותו בכל עת. שהרי אם יסתלק ממנו הכוח האלוקי לרגע אחד - מיד יחזור הוא להיות אין ואפס. מכך מובן שגם בעת קיומו עיקר מציאותו הוא הכוח המקיים אותו.

ורק נראה לנו ליש מפני שעניני בשר לנו ואין אנו רואין המקור המהווה אותו, וכן הי' רצון הבורא כמו שיתבאר לקמן אי"ה.

לגבינו קיים העלם והסתר המסתיר את הכוח ומעלים מעיני הבשר ועיני השכל שלנו מלראות את האמת. ומוסיף במאמר ואומר, שהסתר זה הוא בכוונה תחילה לשם קיום מטרת הבריאה, כמו שיתבאר לקמן.

אבל אילו ניתנה רשות לעין לראות הי' רואין בכל דבר איך שהוא בטל במציאות שאינו דבר בפני עצמו כלל, כי אם הוא הוא הדבר הוי' ואינו דבר בפני עצמו כו'.

האדם ומקיף האבן, והכח הזה מגביה את האבן לעלות למעלה, וכמעט רגע נופל למטה. והוא מפני שעניני העלי' למעלה בהאבן הוא דבר ההיפך טבעו, שטבעו ליפול למטה, וכדי שיהי' בו התחדשות היפך טבעו, היינו שיעלה למעלה, היינו מפני כח יד האדם שמקיף אותו ונושאו, ותיכף כשנכלה כח יד האדם הרי הוא נופל למטה.

טבע האבן מצד עצמה הוא לרדת מלמעלה למטה. אם־כן כאשר זורקים אבן כלפי מעלה, העלייה היא חידוש באבן. לכן, כל זמן שחכ הזורק מקיף את האבן ונושאה כלפי מעלה - האבן תעוף למעלה, אך מיד כאשר הכוח יפסיק את פעולתו - תחזור האבן לטבעה העצמי ותרד למטה (בשונה מאומן היוצר כלי, שפעולת הצורה אינה חידוש אמיתי בחומר־הגלם ולכן היא אינה זקוקה לכוח היוצר בכדי להתקיים בכלי).

משל זה ממחיש היטב, איך בפעולה של התחדשות יש צורך שהכוח הפועל ימשיך את פעולתו כל זמן משך הפעולה, וברגע שיפסיק הכוח - תיפסק הפעולה.

כמו כן יובן בעניני התהוות העולמות יש מאין, שזה שיהי' הרי זה התחדשות גדול לכן צריך הכח הפועל להיות תמיד בהנפעל, ואם יסתלק כמעט רגע ה"ז יהי' אין ואפס כמו האבן הנ"ל. מה שאין כן האומן שעשה הכלי, הרי לא עשה בה שום התחדשות כו', כנ"ל.

כך גם בבריאת העולם: מצד גדרי הבריאה אין שום נתינת מקום להתהוותה. כשם שלפני ששת ימי בראשית העולמות לא היו קיימים, כך גם עכשיו - העולמות מצד גדרם הם אינם

## סיכום

כיוון שלעולם אין קיום מצד עצמו אלא כל קיומו הוא מהכוח האלוקי המהווה אותו בכל רגע, אם־כן נמצא שגם בעת קיומו אין הוא מציאות עצמית, מציאות עולם בזכות עצמו, אלא כל קיומו אינו אלא ביטוי של הכוח האלוקי שמהווה אותו. ובדוגמת זריקת האבן, שאין לומר שהאבן הפכה לאבן מעופפת, אלא כל מציאות התעופה מתייחסת אך ורק לכוח הזורק.

על־פי זה יובן היטב איך "אני הוי' לא שנית" ממש, וכשם שלפני בריאת העולם היה הקב"ה המציאות היחידה כך גם עכשיו (לא רק שהוא המציאות האמיתית היחידה, כפי שנתבאר לעיל בסעיף ז', אלא) הוא המציאות היחידה שקיימת: כיוון שהעולמות מצד עצמם אינם קיימים, אם־כן הדבר היחיד שקיים זה הקב"ה! אמנם בפועל נתהוו עולמות והם אינם מציאות דמיונית, אבל כל מציאותם אינה אלא קיום המאמר האלוקי המהווה אותם.



לעצמם אבל בכל־זאת יש להם ערך וחשיבות (ובדוגמת המשל מזריקת האבן, שלמרות שמעוף האבן אינו מציאות עצמית אלא כולו מתייחס לכוחו של האדם הזורק כנ"ל, מכל מקום לפעולת הזריקה יש חשיבות כלשהי ביחס לכוח הזורק. שהרי זוהי כל משמעותו של כוח זה - מה שהאדם יכול לזרוק את האבן).

כל זאת ניתן לומר ביחס לכוח האלוקי שיורד ונעשה מקור להתהוות הנבראים. אולם ביחס לעצמות האלוקות, הקב"ה כפי שהוא למעלה לגמרי מעניין ההתהוות - כל הנושא של בריאת עולם אינו תופס מקום כלל. "כולא קמיה כלא חשיב"<sup>45</sup>. וכמאמר אדמו"ר הזקן<sup>46</sup> "לא זהו עיקר האלוקות שהעולמות מתהווים ממנו". ביחס לדרגה זו, לא רק שהנבראים אינם מציאות לעצמם, אלא שאין להם גם שום ערך וחשיבות כלל. זהו עומק חדש בהבנת עניין

מכל מה שנתבאר עד כאן עולה, שגם לאחר שנברא העולם, הוא יתברך יחיד ומיוחד כמו קודם הבריאה, כיוון שמציאותם של כל הנבראים שבעולם היא לא שהם קיימים, כי אם שבכך מתקיים הציווי "יהי" של הקב"ה.

אבל דבר זה עדיין אינו שולל את הערך והחשיבות של העולם. אמנם הקב"ה הוא המצוי היחידי ואין שום מציאות זולתו שקיימת מצד עצמה, אבל לאחר שבמאמרו נברא עולם - לעולם הנברא יש ערך וחשיבות. יתירה מכך: זה גופא שהוא מהווה את העולם, ואומר כביכול את עשרת המאמרות ("יהי אור", "יהי רקיע" וכו'), הרי זה מוכיח שלנבראים (האור, הרקיע וכו') יש איזה ערך וחשיבות. זהו עניין המאמרות, ספירת המלכות שבעולם האצילות, מה שהיא שורש ומקור לעולמות הנבראים.

נמצא אפוא, שלגבי עשרת המאמרות המהווים את העולם, יש לעולם חשיבות כלשהי. אמנם הנבראים אינם מציאות נפרדת

45) זוהר ח"א יא, ב. על פי דניאל ד, לב.

46) לקוטייתורה שיר השירים ח, א.



ובכדי לבאר שביטול נעלה זה ביחס לעצמות אין־סוף קשור גם לדרגת הנבראים עצמם, מקדים ומבאר בקצרה נושא מרכזי בתורת החסידות המבואר בשער היחוד והאמונה פרק ז', והוא, שהצמצום שנעשה באור־אין־סוף (שעל־ידו האור האלוקי הצמצום ונעשה מקור להתהוות הנבראים, דבר ה') אינו כפשוטו. ונקודת העניין היא, שהצמצום אין פירושו שאכן האור־אין־סוף הסתלק ואינו קיים במקום החלל בו נתהוו הנבראים ח"ו; אלא האור־אין־סוף קיים בכל מקום במלוא תוקפו, ופעולת הצמצום אינה אלא שהוא לא יורגש בגלוי, שעל ידי כך תתאפשר התהוות הנבראים.

על־פי זה מובן שהביטול הנעלה של הנבראים ביחס לעצמות אין־סוף ב"ה, קשור גם למציאותם הם: אם הצמצום היה כפשוטו ח"ו, דהיינו שאור־אין־סוף אינו נמצא במקום החלל בו נתהוו הנבראים, הרי שבאמת יחס העולמות לעצמות אין־סוף אינו נוגע ומשפיע על מציאות העולמות, כיוון שהנבראים מתהווים מהדבר ה' שלאחר הצמצום שאין לו קשר לאין־סוף שלפני הצמצום. האין־סוף נמצא ב'מקומו' הוא, ודבר ה' והנברא המתהווה ממנו נמצאים ב'מקום' אחר;

אבל כיוון שהאמת היא שהצמצום אינו כפשוטו אלא האור נמצא גם עכשיו, לאחר הצמצום, במקום החלל אלא שאינו מאיר בגלוי, אם־כן האמת היא שהדבר ה', מקור התהוות הנבראים, כלול תמיד במקורו, בעצמות אין־סוף שלפני הצמצום, ובטל אליו לחלוטין. כיוון שהדבר ה' כלול ונמצא ב'מקום' האין־סוף עצמו, אין לו שום תוכן עצמי משלו, אלא כל גדר מציאותו הוא היותו בטל לגמרי למקורו. ובדוגמת זיו השמש כשהוא בגוף כדור השמש שאין לו שום מציאות כלל, כדלקמן<sup>48</sup>.

(48) ליתר פירוט: בכך שאומרים שהדבר ה' כלול במקורו, מתווספים שני פרטים: א) הביטול של

האחדות של הקב"ה: לא רק שהקב"ה הוא המצוי היחידי, אלא יותר מכך: לשום דבר אחר אין שום ערך וחשיבות (באופן כללי, ניתן לומר ששתי הדרגות הנ"ל באחדות ה', הן שתי דרגות היחוד הכלליות - 'יחוד־תתאה' ו'יחוד־א' עילאה').

ואת דרגה זו באחדות ה', הביטול של הנבראים ביחס לעצמותו של הקב"ה, מבאר בסעיף שלפנינו באמצעות המשל מזיו השמש הכלול בשמש כדלקמן.

**ט) ועוד יש לבאר בעומק יותר ענין ביטול העולמות לגבי אין־סוף עצמות ומהות, שבטלים במציאות לגמרי.**

מלבד הביטול הנ"ל של הנבראים ביחס לדבר ה' המהווה אותם, שמצידו יש לנבראים ערך כלשהו, ישנו ביטול נעלה ועמוק יותר של הנבראים, הביטול שלהם ביחס לעצמות אין־סוף ב"ה, שלגביו אין להם כל ערך וחשיבות, ובלשון המאמר: "בטלים במציאות לגמרי".

אלא שכעת מתעוררת השאלה: אמנם ביחס לעצמות אין־סוף ב"ה העולם לא תופס מקום כלל ו"כולא קמיה כלא חשיב", אבל עניין זה לכאורה אינו קשור למציאותו של העולם? העולם הרי נברא מדרגת האלוקות שירדה על־ידי צמצומים רבים ונעשתה מקור להתהוות הנבראים (עשרה מאמרות, דבר ה'), ולגבי דרגה זו - לנבראים יש תפיסת מקום. ומאחר שהקשר של הנבראים הוא לכאורה רק לדרגה זו, אם־כן הביטול הנעלה שביחס לעצמות אין־סוף ב"ה אינו קשור כלל למציאות הנבראים ובודאי שלא להרגשתם<sup>49</sup>.

(47) ובפשטות: זה שב'מקום' ובדרגה אחרת ישנו עניין נעלה יותר, אין זה מבטל את מציאותו של דבר נמוך יותר הנמצא במקום אחר. ובדוגמת המבואר במילואים לסעיף ז' בהבדל בין הגבלת המקום להגבלת הזמן.

רבנו הזקן<sup>50</sup> "צמצום זה אינו כפשוטו שנסתלק האור ח"ו. אלא הפירוש הסתלקות זו היינו מבחינת הגילוי להיות בבחינת העלם". מצד האלוקות - אור-אין-סוף ממלא את מקום החלל כמו לפני הצמצום, וכל עניין הצמצום אינו אלא כלפי הנבראים - לגביהם האור אינו מאיר במקום החלל כיוון שאינו נמצא בגילוי כפי שהיה לפני הצמצום.

ומביא במאמר משל על עניין זה, שדבר נמצא בכל תוקפו, אבל הימצאותו היא בעלם, ואין זה גורע כלל מתוקף נוכחותו.

**ויובן זה על דרך משל מכח התנועה שביד, הרי יש עצם כח התנועה שבכוחו ויכולתו לנענע, ואין הכח הזה פועל בגילוי לנענע כי אם הארה מעצם כח התנועה הוא אשר פועל התנועה בגילוי, ועצם כח התנועה נמצא גם כן ביד, רק מה שפועל התנועה בגילוי הוא הארה ממנו.**

כוח התנועה שביד יש שני פרטים: עצם הכוח, וההתפשטות של הכוח. עצם הכוח הוא הכוח והיכולת של הנפש לפעול את כל סוגי התנועות, לכל הכיוונים האפשריים וכו'. וההתפשטות של הכוח זה הגילוי שלו. הפעולה של הכוח בפועל ממש היא הביטוי והגילוי של עצמות הכוח. כאשר הכוח אכן בא לידי פועל והאדם מניע איזה חפץ - אזי מתגלה כוח התנועה. אם-כן יש את העצם של הדבר ויש את הגילוי שלו. ומדגיש במאמר וכותב, שה'מיקום' של עצם הכוח הוא גם כן ביד, באותו ה'מיקום' של הארת וגילוי הכוח.

ועל זה ממשיך ומביא במאמר, שיש מצבים באדם שעצם הכוח קיים בכל תוקפו ביד, אלא שחסר את עניין הגילוי שבו.

וכיוון שהכוח המהווה את הנברא בטל לחלוטין ביחס למקור בו הוא כלול - עצמות אין-סוף ב"ה - על אחת כמה וכמה שהנברא שכל מציאותו מגיעה מהכוח האלוקי בטל אף הוא לחלוטין ואין לו שום ערך וחשיבות כלל ובדוגמת זיו השמש הכלול בשמש, כדלקמן.

**דהנה ידוע מה שכתוב בעין חיים<sup>49</sup> דכשעלה ברצונו הפשוט שיהי' [עולמות], היה אור-אין-סוף ממלא את כל מקום החלל, ואחר כך נעשה הצמצום. וענין הצמצום הוא התעלמות האור שהאור נכלל במאור ונשאר חלל ומקום פנוי.**

מצד אור-אין-סוף שלפני הצמצום אין נתינת מקום כלל למציאות העולמות ואין אפשרות להוותם. לכן הוצרך להיות הצמצום הראשון והכללי, צמצום בדרך סילוק, שהאור התעלם לגמרי ונשאר חלל ומקום פנוי כביכול להתהוות העולמות.

**והנה לא שנשאר ח"ו מקום פנוי לגמרי, אלא אור-אין-סוף ממלא מקום החלל לאחר הצמצום כמו קודם הצמצום רק החילוק דקודם הצמצום הי' שם גילוי אור, ולאחר הצמצום נמצא שם בעלם.**

מפרש אדמו"ר מוהרש"ב, שכוונת העין-חיים בעניין הצמצום אינה שהאור הסתלק ואינו נמצא במקום החלל, אלא משמעות הצמצום היא לגבי גילוי האור בלבד. ובלשון

---

ההארה לאין-סוף נעלה יותר. דכאשר הזיו הוא מחוץ למקור, על אף שגם אז אין ערוך כלל בין הזיו לאין-סוף, מכל מקום כיוון שבפועל הזיו והמקור הם בשני 'מקומות' שונים - דבר זה עצמו נותן לזיו איזושהי מציאות עצמאית, שלכן אפשר לכנותו בשם זיו (מה שאין-כן כשהוא במקור אינו עולה בשם 'זיו' כלל). (ב) דבר זה מקשר את הביטול העצום של הדבר ה' ביחס לאין-סוף, למציאות הדבר ה' גופא, כמבואר בפנים.

(49) שער א' דרוש עיגולים ויושר ענף ב'.

(50) לקוטי תורה נב, ג.

וכמשל הזה יובן למעלה כשהי' הצמצום באור-אינסוף הוא שנתעלם האור ונכלל במאור, אבל עצם אינסוף, עצמות ומהות שהוא בחינת מאור, הוא נמצא במקום החלל לאחר הצמצום כמו קודם הצמצום.<sup>52</sup>

וזהו שבחינת אינסוף עצמות ומהות הוא מלא בכל העולמות בשוה.

מיוחדת שעל ידה יגיע הדבר למקום השני. וכמו שכל הרב, בכדי שהוא יגיע גם לכלי שכלו של התלמיד, צריכה להיות פעולה של השפעה מהרב אל התלמיד ורק כך יוכל השכל להימצא ב'מקום' התלמיד. זהו עניין של השפעה: התפשטות של דבר הנמצא במקום אחד למקום אחר. ונמצא, שבהתפשטות יש חידוש על העצם, המקור: לפני ההתפשטות הדבר לא היה במקום השני, ורק עלידי פעולת ההתפשטות הוא הגיע לשם.

אמנם המושג 'גילוי והעלם' שונה לגמרי מהשפעה והתפשטות. 'גילוי והעלם' זאת אומרת שהדבר נמצא בשלמות כבר עכשיו במקום, אלא שנוכחותו במקום יכולה להיות בהעלם והיא יכולה להיות בגילוי. וכאשר הדבר מתגלה מהעלמו – אין כאן חידוש ביחס אליו עצמו, שהרי מצידו הוא נוכח במקום בתכלית השלמות גם בעת היותו בהעלם.

ועל־דרך זה בנוגע לאור-אינסוף: האור מצידו נמצא בשלמות בכל מקום: הצמצום פעל רק שהאור יהיה בהעלם ולא יורגש בגלוי (ראה אריכות בעניין זה בסידור עם דא"ח דף מח).

לכן, לעתיד לבוא, בביאת המשיח, שיהיה גילוי אור-אינסוף למטה בעולם־הזה, אומר הכתוב (ישעיה מ, ה) 'ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר': אין צורך להביא את האור ממקום אחר אל העולם: האור קיים בעולם־הזה בכל פרט שבו בכל תוקפו. החידוש שיהיה לעתיד־לבוא הוא שהאור יאיר בגילוי. לכן נאמר 'ונגלה כבוד ה' ולא 'ונמשך' 'ונשפע' וכיו"ב.

52 יש להעיר, שעניין זה ההצמצום אינו כפשוטו ולא משנה את נוכחותו של האינסוף בכל מקום, נאמר לא רק לגבי עצמות אינסוף ממש, אלא גם ביחס לאור-אינסוף כפי שמבואר בכמה מאמרי חסידות. וראה אגרות־קודש הרבי ז"ע ח"א עמ' יט.

והנה, לפעמים כשנעשה קלוקל בהדם שביד, כמו כשמתקרב הדם מחמת קרח או ששכב הרבה על היד ומחמת זה נעדר ממנו התנועה, שאינו יכול לנענע בידו והרי הוא כאבן דומם, הנה מה שאינו יכול לנענע אין זה מחמת שנסתלק ממנו כח התנועה לגמרי מהיד, שהרי במעט זמן כשמתחמם היד, מיד הרי הוא יכול לנענע. ואם נאמר שבתחילה מה שלא יכול לנענע הוא שנסתלק לגמרי כח התנועה, הרי זה נקרא מיתת האבר וצריכים לחתכו, וכאן הרי במעט זמן חוזר כח התנועה. מוכרח לומר, שגם מקודם שנחמו הדמים לא נסתלק לגמרי ויש בו כח התנועה אז גם כן, רק שנסתלק גילוי כח התנועה שפועל התנועה, ונתעלם במקורו הוא עצם כח התנועה, ולכן כשמתחממים הדמים מתגלה גילוי כח התנועה, וקודם לזה הי' בהעלם, אבל עצם כח התנועה לא נסתלק כלל, שאם לא כן הי' צריכים לחתוך היד, אלא בהעלם נמצא שם קודם שנחמו הדמים גם כן.

במצבים הנ"ל שהאדם אינו יכול להגיע את ידו, החיסרון הוא רק בעניין הגילוי של הכוח, לא בעצם מהותו. הכוח קיים ביד בכל תוקפו גם כשמתקרב הדם, אלא שהוא אינו בגילוי. ולכן, כאשר מסלקים את המניעה ה'טכנית' המפריעה לגילוי הכוח – הכוח מיד מתגלה. דבר זה מלמד, שכאשר הכוח אכן בא לידי פועל והוא מתגלה – אין זה חידוש ביחס לעצם הכוח; הכוח היה בשלמותו גם לפני זה אלא שהוא היה בהעלם, וכעת הוא בא לידי גילוי. ונמצא, שזה שהכוח בהעלם או בגילוי – אין זה משנה כלל לגבי עצם מציאותו.<sup>51</sup>

51 ליתר ביאור: בדרך כלל, בכדי שדבר הנמצא במקום פלוני יגיע למקום אחר, צריכה להיות פעולה

עלמין, הוא רק הארה, אור וזיו בעלמא שאינו בערך לגבי אינסוף עצמות ומהות. אבל באמת אינסוף עצמות ומהות הוא מלא בכל מקום ומקום ממש, ולית אתר פנוי מיני<sup>55</sup>, וכמו שכתוב "את השמים ואת הארץ אני מלא"<sup>56</sup> אני אינסוף עצמות ומהות.

מלבד האור מקיף הסובב ונמצא בכל העולמות בהעלם, יש גם התפשטות אור שמאיר בנבראים בגילוי. אור זה, כיוון שעניינו הוא להתגלות בנבראים לפי ערכם, הוא מצטמצם בהתאם אליהם ולכן הוא רק הארה וזיו בלבד מהאינסוף עצמו.

(בדוגמת המשל הנ"ל מכוח התנועה, שמלבד עצם הכוח הבלתי-יוגבל, יש את הגילוי של הכוח, כפי שהכוח פועל תנועה פרטית מסוימת שהוא הארה בלבד מהכוח).

על-פי כל הקדמה זו, שהצמצום אינו כפשוטו וגם במקום עמידת העולמות ישנו האינסוף בכל תוקפו (אלא שהוא נמצא בהעלם), יובן גודל ביטול העולמות: לא רק שהנברא מצד עצמו אינו קיים וכל מציאותו מתייחסת לדבר ה' המהווה אותו בכל רגע, אלא הביטול הוא הרבה יותר מכך: הנברא ודבר ה' שמהווה אותו (שמצד גדרו מצומצם לפי ערך הנברא) עומדים כל העת בתוך מקור הכול - האינסוף הנמצא בכל מקום, שלגביו כל גדר הנברא אינו קיים כלל. וזהו שממשיך וכותב:

**ועל פי זה יובן איך שהעולמות בטלים במציאות לגבי אינסוף עצמות ומהות.**

כיוון שבמקום העולמות נמצא עצמות אין סוף, אם כן העולמות בטלים במציאות לגמרי ואין שום תפיסת מקום למציאותם.

כיוון שאור-אינסוף מצידו מאיר בכל מקום גם עכשיו לאחר הצמצום, נמצא שאין שום הבדל על איזה עולם מדובר: עולם האצילות האלוקי, או עולמות של נבראים תחתונים - ככולם ישנה נוכחות של אור-אינסוף בתכלית השלמות. מכיוון שהנוכחות היא מצידו ולא מצד גדרי העולמות עצמם (שהרי לגבם האור הוא בהעלם), אם-כן הוא נמצא בכל העולמות באופן שווה<sup>53</sup>.

**וזהו בחינת אינסוף הסובב כל עלמין שמאיר בכל העולמות בשוה, דסובב כל עלמין אין פירושו שסובב ומקיף מלמעלה, אלא הוא נמצא למטה כמו למעלה, רק שנקרא סובב מפני שאינו מתלבש ונתפס בפנימיות העולמות, ואינו שייך בו מעלה ומטה וכמו העיגול שאינו שייך בו מעלה ומטה.**

בחינת האינסוף הנמצא בכל מקום בשווה היא הנקראת 'סובב כל עלמין', שפירושו 'סובב' אינו סובב ומקיף את העולמות מלמעלה מבלי להימצא בתוכם ח"ו, אלא הוא נמצא בתוך כל העולמות, העליונים והתחתונים, והפירוש 'סובב' הוא לענין גילוי ההשפעה בלבד. מכיוון שאור זה נמצא בעולמות באופן של העלם, לכן הוא נקרא 'סובב'<sup>54</sup>.

**ומה שנמשך ממנו להוות ולהחיות העולמות שמתלבש בפנימיות העולמות להחיות בגילוי וזהו בחינת ממלא כל**

53) ליתר ביאור: כאשר האור מאיר בגילוי מצד גדרי העולם בו הוא נמצא, אזי ישנם חילוקי דרגות בין עולם לעולם, ובכל עולם הגילוי הוא לפי ערכו של העולם: בעולם עליון שהוא 'כלי' לגילוי האור - האור נמצא יותר, ובעולם תחתון - האור נמצא פחות; מה שאין-כן כאשר נוכחותו של האור היא רק מצידו - הרי אין שום הבדל באיזה עולם הוא מאיר.

54) ראה בעניין זה תניא פרק מ"ח. המשך תרס"ו עמ' רפ ועוד.

55) תיקוני זהר תיקון נ"ז.

56) ירמיה כג, כד.

כלל. הוא בטל ביחס למקורו העצמי והבלתי מוגבל, השמש, עד שאי אפשר לכוונתו בשם זיו כלל. אין לו שום יחס עצמי. הוא כל כך בטל וחסר חשיבות וערך עד שנחשב הדבר כאילו הוא כלל לא קיים.

וכמו כן יובן בנמשל, מאחר שאין־סוף עצמות ומהות הוא מלא גם בזה העולם הגשמי ולית אתר פנוי מיני' ממש, ובכל מקום ומקום ממש, ולא יש מקום אשר יתפשט שם הזיו ולא יהי' נמצא שם המאור ח"ו, אלא בכל מקום ומקום שמתפשט שם הזיו שם ממש נמצא בחינת אין־סוף עצמות ומהות בחינת המאור.

אם כן הרי הזיו הוא תמיד כלול במקורו, וכמו הזיו השמש כשהוא בגוף כדור השמש הוא בטל במציאות, כמו כן אורו וזיוו יתברך, שהוא הדבר הוי', הרי הוא תמיד כלול במקורו ושרשו בבחינת אין־סוף עצמות ומהות, אם כן הוא בטל בתכלית ואינו שייך לומר עליו שם זיו כלל.

בסעיף ח' ביאר במאמר את ביטולו של הנברא לדבר ה' המהווה אותו: כל מציאותו של הנברא תלויה בכוח האלוקי שמקיים אותו בכל עת, אם־כן עיקר מציאות הנברא זה הדבר ה' המהווה אותו.

והיה ניתן לחשוב, שדבר ה' זה המהווה את הנברא הוא כביכול הזיו המתפשט מחוץ לשמש, מחוץ לאין־סוף מקור הכול. שהרי הארה זו, שהיא מקור להתהוות העולמות, מתאפשרת רק עליידי הצמצום שהיה באור־אין־סוף. לפי זה, היה אפשר לחשוב שיש להארה זו איזשהו תוכן עצמי עד שהיא עולה בשם 'זיו' ו'הארה'. אבל לפי המבואר כאן, שהצמצום אינו כפשוטו, נמצא, שההארה האלוקית המצומצמת המהווה

ובכדי לחדד יותר את משמעות הביטול הנעלה שמתוסף מהיות הנברא כלול בתוך מקורו, האין־סוף, ביחס לביטול הנברא לגבי הדבר ה' המקיים את מציאותו, מביא במאמר את המשל מזיו השמש, שיש בו שני מצבים: א) בהיותו זיו המאיר מחוץ לגוף כדור השמש. ב) בהיותו כלול בתוך מקורו, כדור השמש.

ויובן על דרך משל זיו השמש המאיר לארץ ולדרים עלי', הרי בודאי אור זיוו ישנו גם בגוף כדור השמש<sup>57</sup>, אך שם הוא בטל במציאות עד שאינו עולה בשם זיו כלל, ואינו שייך עליו קריאת שם זיו, רק למטה שלא יש כאן גוף כדור השמש, אבל כמו שהוא כלול במקורו בגוף כדור השמש אף שישנו שם, הרי הוא בטל במציאות לגמרי עד שאינו שייך לומר עליו שם זיו כלל והוא כמו שאינו ממש.

ההבדל בין שני המצבים בזיו השמש: א) בהיותו מחוץ לשמש. ב) בהיותו כלול בתוך מקורו, הוא מהותי מאוד: כאשר הזיו מאיר מחוץ לשמש, למרות שגם שם הוא בטל לגמרי לשמש, שהרי כל מציאותו תלויה במקורו ובלעדי השמש אין מציאות של זיו כלל, מכל מקום כאשר השמש כן מאירה - יש למושג 'זיו' איזושהי תפיסת מקום וערך. במצב זה ניתן לקרוא לזיו בשם 'זיו', ודבר זה כשלעצמו כבר מבטא שלזיו יש ערך וחשיבות. יש מושג של זיו ויש מושג של שמש.

מה־שאינ־כן כאשר הזיו כלול במקורו, בגוף השמש, מלבד זאת שכל מציאותו תלויה בשמש (עניין שקיים גם בזיו המתפשט מחוץ לשמש כנ"ל), הרי שאין לו שום ערך ותפיסת מקום

57) כמבואר בתניא בשער היחוד והאמונה פרק ג' ובכ"מ, שגם בתוך גוף כדור השמש ישנו זיו, שהרי אם הזיו מאיר מחוץ לכדור השמש, כלישכן שהוא ישנו כבר בתוך השמש עצמה.

וכיוון שכל מציאות הנברא היא הזיו, הדבר ה', המהווה אותו כנ"ל סעיף ח', נמצא שגם הנברא בטל לגמרי ואינו עולה בשם עצמי כלל כמו הדבר ה' המהווה אותו.

משמעות עניין זה לגבי האדם: לא רק שמציאותו אינה עצמאית ונפרדת מאלוקות ח"ו אלא כל כולו מתייחס לכוח האלוקי שמהווה אותו, וממילא עליו לנהוג בהתאם לרצון ה' בכל ענייניו כיוון שזהו קיום מציאותו, אלא הרבה יותר מכך: כל נושא ההתהוות של נברא אינו עולה בשם 'זיו' כלל, זה מושג שאין לו שום תוכן עצמי. לזיו, להארה האלוקית השייכת להתהוות, אין כל ערך בהיותה כלולה במקורה האין־סוף, שלגביו כל נושא ההתהוות אין לו שום ערך.

**ובפרט לפי מה שנתבאר במקום אחר, שעיקר מציאות הגשמי הוא מבחינת אין־סוף הסובב כל עלמין, שאפילו אם הי' ריבוא רבבות השתלשלות לא הי' אפשר להיות מציאות הגשמי, וגם החוקרים מודים בזה, דהתהוות הגשמית מהרוחניות אין לך בריאה יש מאין גדול מזה. והיינו, שכדי שיהי' גשמיות, הוא מבחינת אין־סוף עצמות ומהות אין־סוף הסובב כל עלמין.**

עד כאן נתבאר, ביטול הנברא לאלוקות ביחס לעצמות אין־סוף מפני היותו כלול בו. כעת מוסיף ומבאר שהקשר של הנברא עם האין־סוף הוא לא רק מפני היותו כלול בו, אלא מצד עצם מציאותו.

והביאור: לעיל נתבאר, שבכל הנבראים הגשמיים יש שני חלקים: א) חומר הגוף, הגשם של הנברא. ב) הנפש הרוחנית שבו שממנה נובעים תכונותיו. הנפש הרוחנית היא השתלשלות מהשורש הרוחני. וכפי שנתבאר לעיל, שהנפש של האריה משתלשלת מפני

את הנברא אינה מחוץ למקורה, האין־סוף, אלא היא כלולה כל העת במקורה. דבר זה מלמד שהארה בטלה וחסרת חשיבות לגמרי ביחס למקורה, עד שהיא אפילו אינה עולה בשם זיו<sup>58</sup>.

**וכפי שנתבאר לעיל שכל דבר נברא כל מציאותו הוא האור והזיו כנ"ל, ואם כן מאחר שהזיו בטל תמיד במקורו אם כן גם הנבראים תמיד בטלים במציאות לגבי אין־סוף עצמות ומהות, ואינו שום דבר בפני עצמו כלל.**

58 יש להעיר, שבשער היחוד והאמונה פרק ג', מביא אדמו"ר הזקן את משל אור השמש הכלול במקורו כהמשך לביאור ביטולו של הנברא לדבר ה' המהווה אותו (לא רק שהנברא תלוי בכל רגע בדבר ה' המהווה אותו, אלא שהוא כלול בו וזו כל מציאותו). מה שאין כן במאמר זה מובא המשל (לא כביטוי היחס בין הנברא לדבר ה' המהווה אותו, אלא להבנת היחס בין הדבר ה' (וממילא גם הנברא המתהווה ממנו) למקורו, האין־סוף שלמעלה מהצמצום, כדלקמן בפנים המאמר.

עניין זה בביטול העולם לאלוקות, יחודא־עילאה, הנובע מצד התכללות הדבר ה' במקורו האין־סוף, מבוואר גם כן בתניא בשער היחוד והאמונה פרק ז', ושם גם הוזכר בקצרה משל הזיו כשהוא בשמש. וראה שם סוף פרק ו' שמביא בקצרה את שני העניינים בזה אחר זה: "גם עדיין נצב דבר ה' לעולם ושופע בהם (בשמים ובארץ) תמיד ומהוה אותם תמיד מאין ליש כהתהוות האור מהשמש בתוך גוף כדור השמש . . . ואם כן הם בטלים . . . לגמרי לגבי דבר ה' ורוח פיו . . . כביטול זיו השמש בשמש"; ומוסיף ואומר, שדבר ה' ורוח פיו "מיוחדים במהותו ועצמותו ית' כמו שיתבאר לקמן (בפרקים הבאים)".

וראה בספר המאמרים תרמ"ג עמ' יח, שם הובא משל האור הכלול בשמש בנוגע לשני פרטים אלו בזה אחר זה.

עניין זה נתבאר גם בחלק לקוטי אמרים בתניא פרקים כ"א, ושם הובא משל אחר לעניין, מכוח הדיבור כפי שהוא כלול עדיין בעצמות הנפש שלמעלה מכוח הדיבור, עיי"ש.

לפי הנ"ל שכוח התהוות הנברא הגשמי הוא מהאינסוף, מתווסף עוד יותר בביטולו של הנברא לאינסוף. לפי המבואר עד עתה, עניין ההתהוות שייך להארה האלוקית שלאחר הצמצום שהיא מצומצמת לפי ערך הנבראים. אלא שכיוון והצמצום אינו כפשוטו, אזי הארה זו (וגם הנברא המתהווה ממנה) כלולה תמיד במקורה, באינסוף, והיא בטלה לגמרי וחסרת כל חשיבות, עד שאינה עולה בשם 'זיו' כלל.

אבל סוף־סוף לפי הבנה זו, עניין ההתהוות הוא כן איזושהי הארה מהאינסוף. אמנם ההארה בטלה לגמרי כמו זיו השמש בהיותו כלול בשמש, אבל גם בתוך השמש הזיו הוא מציאות קיימת. וכלשון המאמר לעיל "וכמו שאינו ממש", אבל ודאי שבפועל הוא קיים.

אמנם כאן מבואר, שכיוון והכוח להוות נבראים גשמיים הוא דווקא מהאינסוף שלפני הצמצום, אם־כן נמצא שמציאות הנברא אינה אלא ביטוי והשתקפות של כוח האינסוף<sup>62</sup>.

62) במילים אחרות: היחס והביטול של הנברא לאינסוף אינו רק בזה שבפועל הוא נמצא במקום האינסוף וכלול בו וממילא בטל אליו, אלא כל מציאותו אינה אלא ביטוי של האינסוף.

וראה מעין עניין זה בהערת הרבי ז"ע בספר שיעורים בספר התניא (ח"ג עמ' 908 הערה 12), שעל־פי המבואר באגרת הקודש סימן כ' שהתהוות היש הגשמי היא מעצמותו של הקב"ה ממש "נמצא, שהביטול שמצד העצמות שייך להתהוות הנבראים גופא", עיי"ש. וראה במילואים לסעיף זה ביאור עניין זה בפרטיות יותר.

אריה שבמרכבה, ועל־דרך זה בשאר כל הנבראים. מה־שאינן הגשם של הנברא, הגוף שבו, הוא מחדש ממש, יש מאין. ומבואר במאמרי חסידות<sup>59</sup>, שהתהוות זו בדרך יש מאין, תיתכן דווקא מבחינת האינסוף שאינו מוגבל כלל<sup>60</sup>, מה־שאינן בחינת הממלא כל עלמין שהיא הארה מצומצמת ויש בה הגבלה כלשהי - אין בה הכוח להוות נברא גשמי שאינו בערך מקורו כלל<sup>61</sup>.

**ואם כן, הרי כל דבר גשמי שנראה לעינינו הוא אינסוף הסובב כל עלמין, ואינו מציאות דבר מה בפני עצמו כלל כו'.**

59) ראה דרך מצותיך מצות אחדות ה' סעיף ב. שם קכב, ב. ספר המאמרים תרס"א עמ' קפב.

60) אמנם ההתהוות בפועל היא מהדבר ה', העשרה מאמרות שהם מספירת המלכות, האחרונה שבספירות האלוקיות, אבל הכוח שבספירת המלכות להוות הוא מהאינסוף שלמעלה מהצמצום הנמצא בה בעלם, כמבואר בכמה מקומות במאמרי חסידות. ראה לדוגמה בספר המאמרים תרס"א שם.

61) ליתר ביאור: "יחודו" של הגוף, הגשם, הוא בכך שבטבעו הוא אינו מעיד ומגלה שיש לו מקור המהווה אותו. 'גשמי' פירושו - דבר שמציאותו מתחילה בו עצמו והיא אינה המשך ותוצאה של דבר אחר. דבר כזה אינו יכול להתהוות מהארת הממלא כל עלמין. ממלא כל עלמין הוא אור שבבחינת גילוי. גילוי משמעותו שהוא מגלה שיש לו מקור. ומכיוון שהממלא כל עלמין מוגדר בכך שהוא מגלה את מקורו, אין ביכולתו להוות נברא גשמי שגדרו הוא - העדר הגילוי. דווקא בחינת האינסוף שלפני הצמצום, הסובב כל עלמין, שאינו מוגדר בגדרי הגילוי וביכולתו להיות גם בעלם (כניל שלאחר הצמצום אור זה נמצא בכל תוקפו אלא שהוא בעלם) - הוא יכול להוות נברא כזה שגדרו אינו גילוי מקורו, כמו הנברא הגשמי.

### סיכום

מכל הנ"ל עולה שבביטול הנברא לקב"ה יש ארבע דרגות:

(א) הוא אינו מציאות אמיתית אלא "כזב" מצד היכולת להתבטלותו על-ידי גילוי שורש ומקור חיותו.

(ב) עצם מציאותו, גם לפני וללא גילוי שורש חיותו, בטלה לגמרי ואינה מציאות עצמאית, כיוון שכל קיומו אינו אלא בכוח המאמר האלוקי המהווה ומחדש אותו בכל רגע.

(ג) מציאות הנברא לא רק שאינה עצמאית מצד עצמה, היא אף חסרת כל ערך וחשיבות, עד שהנברא אינו עולה בשם כלל. ביטול זה קיים בנברא להיותו כלול בתוך האין-סוף עצמו, שלגביו כל נושא ההתהוות אינו תופס מקום. ובדוגמת זיו השמש בהיותו בתוך השמש.

(ד) לא רק שהנברא נמצא וכלול בתוך האין-סוף, אלא כליכולו אינו אלא ביטוי כוח האין-סוף, שלגביו אין שום תפיסת מקום לשום מציאות זולתו.

■ ■ ■

**וכך הוא רצון הבורא, והמכוון בזה כדי שיהיה ביטול היש לאין.**

הסיבה שמידת הגבורה מסתירה על הכוח האלוקי שבעולם, עד שהוא נראה לדבר נפרד מאלוקות, היא מפני שזו הכוונה העליונה בבריאת העולם - שהוא יראה כמציאות יש, כדי שתוכל להיות עבודת נשמות ישראל בביטול היש והפיכתו לאין, ולעשות את העולם לדירה לקב"ה.

**(ויש לומר דלא קשיא מידי ענין שכר ועונש, מאחר שכך הוא רצון הבורא הרי שייך שכר ועונש).**

על-פי כל הנ"ל, שכל העולם בטל לגמרי לאלוקות ואין דבר שחוץ ממנו, יוקשה על אחד מ"ג עיקרי האמונה - העניין של שכר ועונש: השכר על מעשה המצווה מגיע מפני שהקב"ה כביכול שמח ומרוצה מעשיית הטוב, "נחת רוח

יו"ד) הנה מובן מכל הנ"ל איך שהעולמות בטלים במציאות לגבי אין-סוף עצמות ומהות, רק שנראה לעינינו ליש ודבר נפרד והן הן גבורותיו. אף שבאמת הם בטלים במציאות, ועיקר מציאותם הוא אין-סוף הסובב כל עלמין כנ"ל מכל מקום מסתיר ומעלים שיהיה נראה ליש.

מכל המבואר לעיל עולה, שהעולמות בטלים לגמרי לאלוקות ואין להם שום תפיסת מקום כלל, ולכאורה צריך ביאור: מדוע ההרגשה בעולם היא שהוא מציאות עצמאית? על זה מבאר במאמר, שיש העלם והסתרה<sup>63</sup> על הכוח האלוקי המהווה ומקיים את מציאות הנברא ולכן הוא נראה לעינינו כיש ודבר נפרד.

<sup>63</sup> הנובע מבחינת הגבורה שבאלוקות שעניינה הוא צמצום והסתרה - ראה שער היחוד והאמונה פרק ד'.



וכל זה ההסתר הוא לגבינו, אבל לגבי אינ'סוף ברוך הוא, אינו שייך שום דבר המעלים מאחר שאין לך דבר שהוין ממנו, ואם כן הרי אינ'סוף הוא נמצא למטה כמו למעלה, וממילא העולמות בטלים במציאות לעצמיות אור אינ'סוף ברוך הוא מאחר שעומדים תמיד במקורם כנ"ל. וכל מציאותם הוא אינ'סוף הסובב כל עלמין כנ"ל.

גם הצמצום המעלים את מציאות האינ'סוף מהנבראים, וגם ההסתר המסתיר את הכוח המהווה מהם אינם אלא לגבי הנבראים<sup>64</sup>, אולם ביחס לקב"ה הצמצומים אינם מעלימים ומסתירים כלל, אלא האמת נראית כפי שהיא ללא כל הסתר.

מתאפשרים ממניעת האור והגילוי, ובמילים פשוטות - מחוסר הרגשת האמת! מצד האמת האלוקית כפי שהיא בידיעתו ית' שכולא קמיה כלא חשיב - המושג שכר ועונש אינו שייך, ורק מפני שנעשה הסתר על אמת זו - קיים המושג של שכר ועונש!?

ואף שהסתר זה הוא אמיתי ואינו דמיון בעלמא (כפי שזה במשל האב המצמצם עצמו להשתעשע עם בנו, כמבואר בדרך מצותיך שם), מכל מקום, לפועל המציאות שנוצרה בעולם היא היפך האמת המוחלטת, וכיצד ניתן לומר שרק מצד מצב זה מתאפשר עניין השכר והעונש?

על זה מוסיף במאמר ואומר, שכיוון שכך הוא רצון הבורא שיהיה העלם והסתר - נמצא שבמצב זה יש כוונה אלוקית אמיתית. כלומר, זה שלנבראים יש תפיסת מקום וערך, זה לא רק מצב של העדר האמת, אלא דבר זה עצמו הוא גילוי של עניין ומטרה אלוקית, וממילא מובן שגם זה אמת.

(67) כמבואר בתניא שער היחוד והאמונה פרק ו' (ובאריכות רבה במאמר ד"ה וידעת היום תרנ"ז).

לפני שאמרתי ונעשה רצוני" (וכמו כן להיפך: עניין העונש הוא התפעלות וכעס כביכול על עושה העבירה עד שהקב"ה מעניש אותו על כך). ולכאורה - "בשלמא באדם שיש זולתו דבר מה בערכו יתפעל ממנו וירחם עליו או יכעס עליו, אבל בו ית', שאין דבר חוץ ממנו - ממי יתפעל בשמחה או בכעס?"<sup>64</sup>. מה שייך כלפי מעלה "וחרה אף ה' בכם, שהוא בחינת מדת הגבורה להתפעל בכעס ודין על המורד ולהענישו, או להיפוך - להתפעל במדת האהבה על הצדיק להיטיב לו?"<sup>65</sup>.

על כך מבאר במאמר, שכיוון שרצון הבורא הוא שיהיה צמצום והעלם הכוח האלוקי והעולם ירגיש עצמו למציאות יש, אם-כן צמצום זה הוא פעולה אמיתית כיוון שנעשה על-פי רצונו ית'. וכיוון שהצמצום הוא אמיתי, לכן לגבי ההארה האלוקית שנמשכה לאחר הצמצום העולם תופס מקום ובדרגה זו תיתכן התפעלות כביכול ממעשי הנבראים, עד שישנו העניין של שכר ועונש<sup>66</sup>.

64) לשון אדמו"ר הצמח'צדק בדרך מצותיך נג, ב.

65) שם נב, ב.

66) ליתר ביאור: בדרך מצותיך שם (נד, א) מבואר, שהתירוץ לקושיא הנ"ל הוא, שאכן מצד עצמות אינ' סוף לא שייך עניין ההתפעלות באהבה או כעס מצד מעשי הנבראים. בדרגה זו נאמר "אם צדקת מה תתן לו"; ורק בהארה האלוקית שהצטמצמה להיות בערך העולמות, שלגבה יש לנבראים ערך ותפיסת מקום כלשהי, שייך עניין ההתפעלות ממעשי הנבראים והשכר והעונש (וראה שם משל לעניין זה מאב המדריך את בנו הקטן, עיי"ש).

אמנם במאמר זה נראה שאדמו"ר מוהרש"ב רוצה להוסיף ולהמתיק ביאור זה. דלכאורה, לפי הביאור הנ"ל שבדרך מצותיך, יוצא שכל עניין השכר והעונש

המלכות ברצונו, בשונה משליטה שהיא מצד עליונותו של המלך בעליכורחם של העם.

וזה מרומז בתיבת אחד, דח' מורה על ז' רקיעים וארץ, וד' הם ד' רוחות העולם, והם [בטלים] לאלף, איין-סוף, אלופו של עולם, כביטול זיו השמש בגוף כדור השמש. וזהו שאומרים אחד, דיחיד מורה רק שאין-סוף יחיד ומיוחד ואין שני לו, וזה הכל מודים, אבל אחד מורה איך שהעולמות בטלים במציאות כו'.

אילו היתה נאמרת הלשון יחיד, היה ניתן לחשוב שהכוונה לאחדותו של הקב"ה כפי שהוא מצד עצמו, בלי קשר לעולמות, שהוא יחיד ומיוחד. אולם אז לא היינו יודעים שבקריאת שמע יהודי צריך להמליך ולגלות את אחדות הקב"ה למעלה ולמטה ולד' רוחות העולם, כיוון שהלשון יחיד שוללת מעיקרה כל מציאות נוספת; לכן נאמרה הלשון אחד הרומזת שישנה מציאות של עולם, ז' רקיעים וארץ וד' רוחות העולם, ואף-על-פי-כן המציאות היא שהקב"ה הוא אחד וכל הנבראים בטלים אליו לגמרי<sup>69</sup>.

יא) והנה כשיתבונן בכל הנ"ל, איך שבאמת כל הנבראים בטלים במציאות לגבי איין-סוף עצמות ומדות וכל מציאותם הוא איין-סוף הסובב כל עלמין רק שנראה לעינינו ליש, אי לזאת "ואהבת כו", שיהי' לו רצון ליכלל באין-סוף. רצונו לומר, שהרצון שלו יהי' בכליון ותשוקה נפלאה דכמו שבאמת הוא שכל נברא הוא בטל במציאות כו', כן יהי' נראה לעין הרואה שיראה כל דבר נברא איך שהוא אלקות.

על-פי כל מה שנתבאר לעיל בעניין אחדות ה' המוחלטת, כפי שהיא גם מצד מציאות העולמות, יובן נוסח הפסוק "שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד" המבטא את עניין אחדות ה', ובאמירתו מקבלים על עצמם בני-ישראל עול מלכות שמים פעמיים בכל יום.

וזהו ענין קריאת שמע שאומרים ה' אחד, ולכאורה הוה לוי למימר יחיד דמורה על אחדות יותר מאחד, דאחד יש אחד המנוי כמו יום אחד כו'?

אחד אינו מורה על אחדות מוחלטת, שהרי יש אחד המנוי שיש שני לו, מה-שאי-כן המילה יחיד שוללת מעיקרה כל מציאות אחרת נוספת. אם-כן מדוע בקריאת שמע נאמר הלשון אחד ולא יחיד המורה על אחדות נעלית יותר?

אך הענין, דהנה אמרו רז"ל<sup>68</sup>, כד אמליכתא למעלה ולמטה ולד' רוחות תו לא צריכת.

כשיהודי ממליך את ה' למעלה ולמטה ולד' רוחות יותר לא צריך. כלומר, עניין קריאת שמע הוא להמליך את הקב"ה למלך על כל העולם.

וענין המלוכה (מלוכה הוא ביטול ברצון) הוא, שיתבונן בזה בדעת חזק ובהרגשה גמורה איך שהעולמות בטלים במציאות לגבי איין-סוף עצמות ומדות וכל מציאותם הוא האיין-סוף הסובב כל עלמין.

המלכת הקב"ה למלך משמעותה שהיהודי מתבונן בעניין אחדות ה' הנ"ל בדעת חזקה ובהרגשה גמורה עד שהעניין נרגש בו. באופן זה, עניין האחדות, המלוכה של הקב"ה, היא לא רק מצד הקב"ה אלא גם מצד מציאותו של האדם. זהו עניין המלוכה: שהעם מקבל את

69) כמרומז גם בזה שהאות הרומזת לאלופו של עולם היא הראשונה במילה, והאותיות הרומזות על מציאות העולם באות אחריה - ראה לקוטי שיחות חלק יא עמ' 11.

עד שלעתיד לבא יהי' הגילוי למטה, שכל דבר גשמי לא יהי' נראה גשמיות הדבר, אלא יהי' נראה לעין כל איך שהוא אינן סוף עצמות ומהות, בחינת אינן סוף הסובב כל עלמין כו'.

לעתיד לבוא יהיה הגילוי בתכלית השלמות, וגם העין הגשמית תראה איך שכל נברא בטל לגמרי לכוח הפועל שבו, עד שכל מציאותו אינה אלא ביטוי האינן סוף עצמו. וכמו שכתוב<sup>72</sup> "ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר" - ראיית עין בשר.

**וזהו ענין שילוב הוי' באד' ושילוב אד' בהוי'. וידוע דאות הראשון גובר.**

שם הוי' מורה על בחינת האלוקות שלמעלה לגמרי משייכות לנבראים. לכן שם זה הוא למעלה לגמרי מהגבלות הזמן של הנבראים - היה, הווה ויהיה כאחד<sup>73</sup>. מה שאינן שם אדניי מורה על בחינת האלוקות שלגבה יש תפיסת מקום לנבראים. אדניי הוא לשון אדנות ומלוכה, ולגבי מידת המלוכה שבאלוקות הנבראים הם בבחינת מציאות יש. וכמבואר בשער היחוד והאמונה פרק ז' שאין מלך בלא עם - לשון עוממות, "שהם דברים נפרדים זורים ורחוקים ממעלת המלך". לכן ההתהוות מבחינת שם אדניי היא "יש גמור ודבר נפרד בפני עצמו ואינו בטל במציאות".

ומבואר שם, שישנו שילוב וקישור בין שני שמות אלה. יש ששם אדניי משתלב בשם הוי', שאז האות הראשון, שהיא משם הוי', גוברת. באופן זה, העיקר הוא שם הוי' אלא שגם שם אדניי כלול בו. לכן, מצד שילוב זה, העולמות שנבראים משם אדניי, בטלים לגמרי: בשילוב זה העיקר הוא הגילוי של שם הוי' שלגבי

כאשר יהודי ילמד ויתבונן במוחו ושכלו מהי מציאותו האמיתית של כל נברא - יתעורר בו רצון חזק 'לחיות' בהתאם לכך, ולראות בעיני שכלו בכל פרטי הנבראים שהוא רואה, שכל מציאותם הוא הדבר ה' שמהווה אותם ואיך הם בטלים לגמרי לאלוקות.

**והעצה לזה הוא "והיו הדברים האלה"<sup>70</sup>, "בדברי תורה הכתוב מדבר"<sup>71</sup>, שהתורה היא חכמתו ורצונו יתברך, ועל ידי שמקשר נפשו בתורה, הרי מתקשר נפשו באינן סוף עצמות ומהות.**

העצה לכך שהאדם יוכל לראות בעיני שכלו את העיקר שבכל נברא, את הכוח והכוונה האלוקית שבו, היא - לימוד התורה. שהרי "אורייתא וקוב"ה כולא חד", ועל ידי לימוד התורה מתקשרת נפשו האלוקית של היהודי באלוקות. ודבר זה נותן את הכוח בנפש האדם 'לראות' ולהסתכל על העולם שסביבו בהתאם לאמת האלוקית.

**וסוף כל סוף על ידי לימוד התורה ומעשה המצוות בדרך אתכפיא, יבוא אחר כך לאתהפכא, שיתהפך נפש הבהמית שלא ירצה שום דבר כי אם אלקות.**

כאשר האמת תאיר במוחו של היהודי (על ידי לימוד התורה), וממילא הוא ישעבד את מציאותו שהנהגתו תהיה בהתאם לאמת האלוקית שלנבראים מצד עצמם אין שום ערך, הרי אף שבתחילה הנהגתו זו תהיה באופן של קבלת יעול וכפייה ביחס לנפשי הבהמית, אתכפייא, מכל מקום אם ימשיך ויתמיד בדרך זו, מתוך התבוננות תמידית באחדות ה' המוחלטת, אחר כך יבוא במידה מסוימת גם לאתהפכא, שגם נפשי הבהמית תזדכך עד שעיקר רצונו יהיה לאלוקות.

(72) ישעיה מ, ה.

(73) שער היחוד והאמונה פרק ז' (מרעיא מהימנא פרשת פנחס רנז, סע"ב).

(70) ואתחנן ו, ו.

(71) ראה ספרי ורש"י שם, ז. יומא יט, ב וברש"י שם.

יתראה גם כן, אלא נראה ליש ודבר נפרד  
( - זהו שילוב שם הוי' בשם אדניי).

והמכוון בזה, כדי שיהי' ביטול היש לאין.

המטרה בשילוב שם הוי' באדניי, שאז נרגשת מציאות הנבראים וישותם, היא בכדי שיהודי יעבוד ויתבונן בעניין אחדות ה' עד שהאמת תאיר במוחו ויתאים את הנהגתו לכך. בתחילה יעשה זאת באופן של אתכפייא, ואחר כך באופן של אתהפכא כנ"ל. וזהו עניין ביטול היש והפיכתו לאין בעבודתו הפרטית של כל יהודי. ועליידי עבודתו של היהודי בעולם כפי שהיא מצד שילוב שם הוי' באדניי אזי:

ועל ידי זה יהי' לעתיד לבוא שילוב אד' בהוי', שיהי' התגברות שם הוי'. שכל דבר גשמי יהי' נראה כמו שהוא באמת שהוא איניסוף הסובב כל עלמין.

ועכשיו אינו נראה ונגלה כך, אבל באמת כל דבר גשמי הוא איניסוף עצמות ומהות.

כולא קמיה כלא חשיב, וכיוון שהנברא ודבר ה' (שם אדניי) המהווה אותו כוללים ו'משולבים' במקורם - העולמות בטלים לגמרי ובדוגמת זיו השמש הכלול בשמש, כנ"ל באריכות.

ויש ששם הוי' משתלב כביכול בשם אדניי. מה שנרגש בעיקר הוא ההארה האלוקית הנותנת מקום לישות הנבראים, שם אדניי, אלא שגם בשם זה כפי שהוא נרגש כמציאות שמחוץ למקורה, משתלב ומתלבש שם הוי'.

שילוב הוי' באד' הוא, ששם הוי', שם העצם, בחינת איניסוף עצמות ומהות, הוא נמצא למטה כמו למעלה ממש, וכל מציאות דבר גשמי שאנו רואין הוא איניסוף עצמות ומהות ו(כאשר) ההתגברות הוא משם אד', שיתראה למציאות יש ולא יהי' כלי לאלוקות, פירוש שלא יהי' כלי בגילוי כמו שהוא באמת אלוקות כך

■ ■ ■

מוגבל, ובין הבלי גבול והגבול אין שום קשר תוכני.

אולם לפי המבואר במאמר, יש קשר בין מקום העולם למקום האיניסוף. לפי מה שנתבאר לעיל, שמציאותו האמיתית של העולם היא הכוח האלוקי המהווה אותו, וכוח זה אינו אלא הארה הכלולה במקורה האיניסוף, אם כן מקום העולם הוא ב'מקום' האיניסוף.

ויתירה מזו: המקום הגשמי שעניינו גבול והעלם ומצד טבעו אינו מגלה את מקורו -

ועל פי זה יתווכו כל הפירושים. שיש שמפרשים שהמקום נקרא מקור כל דבר, ורבינו ז"ל פירש שקאי על העולם. ולפי הנ"ל הם אחד, שבאמת העולם הוא בחינת איניסוף עצמות ומהות.

עד כאן ההבנה הייתה ששני הפירושים במילה מקום: א) מקור העולם, בחינת האיניסוף. ב) העולם המתהווה - הם שני דברים מובדלים שאין ביניהם קשר. האיניסוף הוא בלתי מוגבל ואילו העולם המתהווה הוא

שהמקום, הגבול, הוא בעצם למעלה ממקום – כל עניינו הוא גילוי הבלי גבול של האלוקות שאינו מוגדר במאומה<sup>75</sup>. ועניין זה יתגלה בתכלית השלמות לעתיד-לבוא, כמ"ש "ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר"<sup>76</sup>.

כמו כן בבית המקדש גם כן, דהנה בקדש הקדשים הי' שם הארון ואמרו רז"ל (מגילה דף י' ע"ב, יומא דף כ"א ע"א, בבא בתרא צ"ט ע"א), מקום הארון אינו מן המדה, דבקדש הקדשים הי' כ' אמה על כ' אמה והארון הי' אמתיים וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו, ועמד באמצע בקודש הקודשים, ומכל מקום הי' עשר אמות לכל צד בינו לכותל. הרי אף שהי' במקום, ומכל מקום אינו בגדר מקום שאינו מן המידה. והיינו מפני שבבית קדש הקדשים האיר הגילוי כמו שיהי' לעתיד לבא, שהמקום הי' למעלה מגדר מקום, שהגשמי יהי' אלוקות כנ"ל, כן הי' בבית המקדש עכשיו<sup>77</sup> גם כן שהמקום הי' למעלה מגדר מקום.

שורשו האמיתי הוא באינסוף שאינו מוגדר בגדר גילוי. ונמצא, שתוכנו האמיתי של המקום הגשמי הוא ביטוי עניינו של ה'מקום האמיתי' – האינסוף הבלתי מוגדר.

וזהו שכתוב במדרש "הוא מקומו של עולם", וניחא גם לפירוש רבינו ז"ל שמקום קאי על העולם. דפירוש "הוא מקומו של עולם", "הוא", בחינת אינסוף עצמות ומהות אינסוף הסובב כל עלמין, הוא עצמו כביכול מקומו של עולם. שהמקום הגשמי באמת הוא למעלה מגדר מקום שהרי הוא עצמיות אור אינסוף כו'.

בתחילת המאמר נשאלה השאלה איך יתאים פירושו של אדמו"ר הזקן שמקום קאי על העולם, עם המבואר בדברי חז"ל "הוא מקומו של עולם", ש"הוא" קאי על עצמותו ית'. אמנם לפי הנ"ל יתיישב הדבר: "הוא", עצמותו ית', "מקומו של עולם", תוכנו האמיתי של המקום הגשמי, העולם. כל עניינו של מקום העולם הוא ביטוי ה"הוא", האינסוף הבלתי מוגדר.

**יב) והנה בבית המקדש הי' הגילוי מעין לעתיד לבא. דכמו שלעתיד לבוא יהי' נראה ונגלה איך שהמקום הגשמי יהי' למעלה מגדר מקום, שהגוף הגשמי דעכשיו יהי' לעתיד לבא בחינת אינסוף הסובב כל עלמין.**

כאשר במקום הגשמי מתגלה מקורו האמיתי – האינסוף הבלתי מוגבל, מורגש בו שמציאותו אינה גבול אמיתי כמציאות נפרדת מאלוקות, אלא כל עניינו אינו אלא ביטוי יכולת האינסוף להוות מציאות כזו שמצד טבעה אינה מגלה את מקורה<sup>78</sup>. באופן זה נרגש,

75) ראה ספר המאמרים מלוקט חלק ד' עמ' קיז: "הטעם על זה שהזמן ומקום דהעולם כמו שמתהווה משם הוי' אינם בהגבלה והתחלקות . . . הוא מפני הביטול שבו. דכיוון שענינם של העבר ההוה והעתיד (וכן ענינם של הששה קצוות) הוא לא המציאות שלהם אלא זה שהוי' מהוה אותם, לכן אינם סותרים זה לזה והם כאחד". מה'שאינ'כך ההתהוות כפי שהיא משם אלוקים יש בה "ההתחלקות דמקום וזמן . . . לפי שהזמן והמקום כמו שמתהווים משם אלקים הם מציאות", כיוון שהתהוות זו "היא באופן שהכח המהווה אינו נרגש בהנבראים, ולכן הנבראים שנתהוו . . . הם מציאות" (שם עמ' קטו). וכמבואר גם בתניא שער היחוד והאמונה פרק ז' בעניין ההבדל בין ההתהוות משם הוי' להתהוות משם אדניי (באופן כללי שם אדניי ושם אלוקים עניינם אחד, כמבואר בספר המאמרים מלוקט שם הערה 52).

76) ישעיה מ, ה.

77) הכוונה לבית המקדש הראשון שהיה עוד לפני

78) במילים אחרות: כל מציאות הגבול והחומר של העולם אינה אלא השתקפות שאינסוף אינו מוגדר כלל, גם לא בעניין הגילוי, וביכולתו להיות גם בהעלם.

ההשתלשלות הן גבוהות מהעולם הגשמי, מכל מקום כיוון שגם להם יש הגבלה כלשהי, בחינת 'מקום' ברוחניות, הם אינם 'כלים' לגילוי האיך סוף עצמו בהם. דווקא העולם הגשמי, שיש בו תכונה של העלם, הוא דווקא שייך לאיך סוף ומתהווה בכוחו, ולכן הוא כביכול 'כלי' אליו, והוא זה שמגלה את עניינו<sup>79</sup>.

ובכל העולם הוא עכשיו בהעלם שנראה לעינינו ליש, ובגמר הבירורים כשיושלמו כל הבירורים, אז בהעולם יהי' הגילוי כמו במקדש. דלעתיד לבא יאיר ויתגלה עצמיות אור איך סוף, שהגוף הגשמי שנראה עכשיו ליש, לעתיד לבא יהי' נראה לעין הרואה שהוא איך סוף עצמות ומהות, שלא יהי' נראה ליש כי אם יהי' נראה לאיך סוף הסובב כל עלמין כו' כנ"ל.

לעתיד לבוא, בגמר עבודת בני ישראל בהכשרת העולם ועשייתו דירה לקב"ה על ידי בירור הניצוצות שבכל העולם, אז יתגלה בעולם כולו מעין הגילוי שישנו בבית המקדש, בו ראו במוחש את הקשר בין המקום הגשמי לאיך סוף הבלתי מוגבל.

(79) ראה ספר המאמרים תרפ"ז שם: "יתרון המעלה בביטול היש (הגשמי) שהוא ביטול בעצם המציאות. דהרוחני . . בהעדר והביטול אינו אלא כלא, ואינו לא ממש. אבל הגשמי . . בביטולו הוא ביטול במציאות שהוא הביטול דאין עוד. וכשם שההתהוות היא מצד העצמות כמו שכתוב באגרת הקודש . . כמו כן הביטול מגיע בהעצמות כביכול. ולזאת במקדש היה השראת העצמות, מה שהשמים ושמיי השמים לא יכלכלוך".

גילוי שורש המקום האיר גם בבית המקדש במקום הארון. דבר זה התבטא בכך ש"מקום הארון", בו האיר האיך סוף, שורשו של המקום<sup>78</sup>, "אינו מן המידה" - הוא היה למעלה מהגבלת המקום.

ועל פי זה יובן הקושיא שנתבאר לעיל, איך הי' גילוי עצמות אור איך סוף במקדש דהלא "השמים ושמיי השמים לא יכלכלוך", ואיך שייך שיהי' במקדש שהי' בגדר מקום? ולפי הנ"ל ניחא. דשמים ושמיי השמים הרי זה לפי סדר השתלשלות, שיש התחלקות כל מדריגה לפי ערך ושייך הגבלה, ונכלל גם כן בכלל מקום, שאינו כלי לעצמיות אור איך סוף שיאיר בגילוי. אבל בבית המקדש שהמקום הי' למעלה מגדר מקום כנ"ל, והראי' ממקום הארון שאינו מן המדה, לכן הי' כלי לגילוי עצמיות אור איך סוף.

על-פי כל זה, תתורץ גם כן השאלה בדיבור המתחיל של המאמר: איך ייתכן שבבית המקדש הגשמי יתגלה עצמות איך סוף, והלא אפילו "השמים", עולם האצילות, "ושמיי השמים", בחינת הכתר, "לא יכלכלוך"?

אלא שהבחינות שבסדר השתלשלות כמו עולם האצילות והכתר, אף שבסדר הגילוי של הגאולה העתידה.

(78) כמו שכתוב: "אכן יש הוי' במקום הזה" (בראשית כח, טז). וראה ספר המאמרים תרפ"ז עמ' פו: "זהו 'יש הוי' במקום הזה", דהיש עצמו היה גילוי שם הוי'".



## מילואים לסעיף ז'

[שני עניינים אלה הם דוגמת ההבדל בין הגבלת המקום להגבלת הזמן: הגבלה במקום משמעותה שהדבר מוגבל בתחום זה ואינו קיים במקום אחר. גם דבר זה מורה על חולשתו והגבלתו של הדבר, שהרי אם הוא אמיתי ואינו מוגבל כלל, מדוע הוא נמצא רק במקום אחד ולא במקום אחר? אבל הגבלה זו אינה הופכת את הדבר למציאות של "כזב", שהרי הוא עצמו קיים ללא כל שינוי, וביטולו אינו אלא מצד דבר אחר ממנו, אם כן מצד גדר מציאותו הוא לא "כזב". העובדה שבמקום אחר יש מציאות אחרת חזקה יותר, אינה שוללת ומבטלת את מציאות הדבר כפי שהוא מצד עצמו במקומו הוא; מה שאין כן הגבלת הזמן משמעותה, שהדבר עצמו, מצד גדרו ומקומו הוא, עלול להיפסק בעתיד. שינויי הזמן אינם שינויים הנובעים מדבר הנמצא במקום אחר, אלא הדבר מצד הזמן שלו עצמו משתנה ומתבטל. לכן דווקא הגבלת הזמן מורה שמציאותו כבר כעת, לפני סוף זמנו, היא מציאות של "כזב".

זו הסיבה שפסול נהרות המכזבים הוא רק בגלל הגבלת הזמן ולא בגלל הגבלת המקום: העובדה שהנהר קטן אינה פסול ביחס למי חטאת, כיוון שהגבלה זו אינה מראה על חולשה ו"כזב" של המים במקומם הם; מה שאין כן הגבלת הזמן מעידה על חוסר אמיתותו של הדבר עצמו. לכן הגבלה זו היא פסול במי חטאת שצריכים להיות "מים חיים"].

זו הכוונה במה שכותב במאמר שכיוון שהעולם יכול להתבטל עליידי התגלות שורשו, הוא בגדר "כזב" כמו נהרות המכזבים:

(1) ראה שיחת הרבי ז"ע, ש"פ ויקרא תשמ"ח הערה

בסעיף זה נתבארו שני שלבים בעניין ה"כזב" של הנבראים: בשלב ראשון נתבאר, שמצד עצם היכולת להפסק מציאותו של העולם על ידי גילוי שורשו ומקורו, העולם הוא מעין מציאות של "כזב". שהרי אם הוא היה מציאות אמיתית – לא הייתה אפילו היכולת להפסק מציאותו. ובשלב השני מתווסף יותר מכך: לא רק שהוא יכול להיפסק, אלא שכן יהיה בפועל באלף השביעי, "חד חרוב". ומצד עניין זה הוא "כזב" ממש.

והנה, כאשר מתבוננים בתוכן העניין של "כזב" מתברר, שגם בשלב הראשון של התגלות השורש נברא – העולם הוא בגדר "כזב" ממש, בדומה לעניין ה"כזב" שבנהרות המכזבים.

והביאור:

ביטולו של דבר יכול להיעשות בשני אופנים: א) עליידי כוח גדול וחזק יותר שיבטל את מציאותו. ב) מצד חולשתו של הדבר עצמו. באופן זה, אין צורך להגיע למציאות אחרת חזקה יותר שתבטל את הדבר, אלא הוא מצד עצמו חלש ואינו אמיתי, ולכן במשך הזמן הוא עלול להתבטל.

האופן הראשון גם מראה שהדבר חלש. אם הוא היה חזק באמת הוא לא היה מתבטל על ידי כוח אחר; אולם אין זו מציאות של כזב. הביטוי "כזב" מורה שהדבר מצד עצמו הוא כזב, כביכול "מזויף מתוכו". עניין זה קיים דווקא באופן השני, שהדבר מצד עצמו מפסיק ומתבטל. אזי ניתן לומר שהדבר הוא "כזב" ואינו מציאות אמיתית. אך כאשר הדבר מצד עצמו נשאר קיים והפסקתו היא רק על ידי כוח חזק ממנו – הוא עצמו אינו בגדר "כזב".

והביאור:

התהוות הנבראים מהכוח האלוקי בכל רגע מראה שאילו יפסיק הכוח - הנברא לא יהיה. כלומר, קיום הנברא תלוי בכוח אחר שלמעלה ממנו שבלעדיו הוא יהיה "אין ואפס" ממש. אבל ביטול זה, במובן מסוים, אינו קשור לגדרי הנברא עצמו. מדובר על עניין אחר שלמעלה ממנו שבו תלויה מציאות הנברא<sup>2</sup>; מה שאין כן זה שהנברא עלול להתבטל בהתגלות שורשו, הוא ביטול שקשור לגדרי מציאותו של הנברא עצמו. וכאילו נאמר, שהאריה הנברא יכול להתקיים רק על-ידי צמצום והעלם מציאותו האמיתית - בחינת האריה שלמעלה. שהרי כאשר ה"אריה" האמיתי, בחינת האריה שלמעלה יתגלה באריה הגשמי - הוא יחדל מלהתקיים כ"ש". דווקא דבר זה מראה שהנברא עצמו, מצד גדרו הוא, הוא מציאות של "כזב".

(2) ועל-אחת-כמה יזכמה בנוגע לביטול הנברא ביחס לעצמותו ומהותו של הקב"ה הנמצא ב"מקומו" של הנברא כיוון שהצמצום אינו כפשוטו (כמבואר בסעיף ט') - שדבר זה אינו מצד עניינו ודרגתו של הנברא, אלא מפני שהקב"ה נמצא בכל מקום. ובדוגמת הגבלת המקום הנ"ל, המבטאת חולשה מחמת מקום אחר ולא מחמת גדרו של הדבר עצמו.

גם אם העולם לא יתבטל בפועל ממש, מכל מקום כיוון שאפשרות ביטולו היא מצד גילוי השורש והמקור שלו - זאת אומרת שהוא "כזב". לא מדובר על ביטול מציאותו מצד כוח אחר שלמעלה ממנו; מדובר על כך שהשורש שלו, אמיתת מציאותו, יתגלה בו - והוא יחדל מלהיות מציאות נברא.

על-פי זה יש לבאר גם כן את החידוש שבביאור ביטולם של הנבראים באופן הראשון (המבואר בסעיף ז'), שהם אינם מציאות אמיתית מפני שהם עלולים להתבטל, ביחס לביאור השני (בסעיף ח'), שביטולם הוא בעצם מציאותם מצד התהוותם בכל רגע מהכוח האלוקי, ועל הביאור השלישי שביטולם הוא כביטול זיו השמש בשמש (בסעיף ט') - שהרי לכאורה צריך ביאור: אם הנבראים בטלים בעצם מציאותם מצד התהוותם התמידית מהכוח האלוקי, לשם מה דרושה כל האריכות בסעיף ז' על כך שבהתגלות מקורם הם יתבטלו ואם-כן הם "כזב"? לכאורה, "בכלל מאתיים מנה"?



## מילואים לסעיף ט'

למקור המהווה. והיינו שמציאותו האמיתית של המחודש היא הכוח המחדש.

בהמשך לכך נתבאר בסעיף ט', מהו גדרו של הנברא מצד הכוח המהווה אותו. אמנם לנברא מצד עצמו אין שום מציאות, אבל כיוון שעניינו של הכוח המהווה הוא להיות מקור

להבין טוב יותר את המבואר בסוף סעיף זה ש"כל דבר גשמי שנראה לעינינו הוא אין סוף הסובב כל עלמין", ראוי לחזור ולסכם מה שנתבאר עד כאן:

לעיל בסעיף ח' נתבאר, שלנברא אין שום מציאות עצמאית אלא כל מציאותו מתייחסת



חשיבות<sup>3</sup>, אלא באמיתת העניין המושג אינו מושג בעל תוכן לעצמו. שהרי הצמצום אינו כפשוטו והאינסוף נמצא בכל מקום ובכל דרגה, וגם בדרגה של הכוח המהווה, שמצד גדרו נותן ערך למושג ההתהוות, קיים האיין סוף שמצידו אין עוד מציאות שחוץ ממנו. אם כן לאמיתו של דבר, עניין ההתהוות אינו מושג בעל תוכן עצמי כלל. הוא כלול במקורו האיין סוף ואין לו שום חשיבות משל עצמו.

מצד האיין סוף, זה שיש דרגה של דבר ה' שהיא מקור להתהוות נבראים, אין זה מפני שאכן ישנו מושג של התהוות נבראים, שהרי אין לך דבר שחוץ ממנו ואין מושג של דבר ה'זולת" כלל; אלא כל עניינו של הדבר ה' הוא עניין בשלמות האיין סוף: האיין סוף שלם עד כדי כך, שהוא יכול לרדת גם לדרגה של "זולת" כביכול; אבל מושג אמיתי של דבר הזולת, מציאות אחרת מהאלוקות - אינו קיים<sup>4</sup>. הצמצום אינו כפשוטו ובכל מקום ובכל דרגה שרק יהיו - האיין סוף נמצא שם בכל תוקפו, ו"לית אתר פנוי מיניה" - אין שום עניין שמחוץ ממנו.

(3) על דרך "שרגא בטיהרא מאי אהני". חולין ס, ב.  
 (4) ראה על דרך זה לקוטי תורה ויקרא נב, ד: "צריך להבין . . . מהו ענין גילוי הזיו קודם שנברא העולם אשר הי' רק הוא לבדו ית' וי"ל בדרך אפשר, כמו ששייך גלוי גם באדם כשהוא בפני עצמו היינו בחי' הדבור שבו שמדבר השכל שלו. והרי גם כשאינו מדבר די לו בפני עצמו בשכל ומחשבה. והדבור אינו רק בשביל זולתו, אף-על-פי-כן יוכל לדבר גם בפני עצמו והוא באמת גלוי יותר וגם השפלה וירידה. כי אור השכל שבמחשבה דק ורוחני יותר מכמו שהוא כשמתלבש בדבור עד שפנימיות השכל אי-אפשר להתגלות בדבור כלל כמו שכתוב במקום אחר. כך על-דרך-זה יובן ענין גלוי האור שהיה מתחלה קודם הצמצום. היינו על דרך משל כאילו תאמר שנתלבש באותיות אשר בחינת אותיות ההם הם נק' בחינת דבור לגבי אותיות עליונים יותר הנקרא מחשבה" (אלא שהמדובר שם הוא בענין הגילוי לזולת שלפני הצמצום, מה שאין כאן מדובר על הדבר ה' שלאחר הצמצום).

להתהוות, אם כן מצידו יש תפיסת מקום לעניין ההתהוות; המושג של התהוות הוא בעל תוכן משל עצמו. וכיוון שכך, גם לנברא המתהווה יש תוכן עצמי משלו<sup>1</sup>.

אבל כל זה הוא מצד הדבר ה' המהווה, אולם ביחס לדרגת האלוקות שלמעלה מהכוח המהווה, עצמותו ומהותו של הקב"ה, לעניין ההתהוות אין שום תפיסת מקום.

כלומר: יש את דרגת האלוקות כפי שהיא לעצמה, מהותו ועצמותו של הקב"ה, שאינו בגדר עלמין כלל וכל מושג ההתהוות אינו קיים לגביו כלל; ויש את הדרגה המצומצמת באלוקות, הדרגה באלוקות השייכת לזולת, לנבראים, ועניינה הוא להיות מקור להם.

[ועל דרך זה בנפש האדם להבדיל: יש את עצמות הנפש המובדלת מכל גילוי והמשכה אל הזולת. בדרגה זו בנפש אין מושג של זולת; ויש את הדרגות הנמוכות בנפש, שעניינן הוא להיות מקור לזולת. בדוגמת כוחות הדיבור והמלוכה שבאדם, שעניינם הוא להתגלות ולפעול על הזולת. זהו החלק באדם השייך למציאות שחוץ ממנו].

ועל פי זה: ביחס למקור הנברא - יש מושג של נברא, שהרי יש לו תפיסת מקום; וביחס לקב"ה כפי שהוא לעצמו - אין מושג של נברא, שהרי אין לו שום תפיסת מקום.

ומאריך בסעיף ט' לבאר, שתוכן עצמי זה שיש בענין ההתהוות אינו אלא מצד גדרי המקור המהווה בלבד, אולם מצד האמת של האיין סוף, לא רק שהתהוות הוא מושג חסר

(1) שהרי מציאות הנברא היא כפי המציאות שיש לו מצד הכוח המהווה כניל.

(2) אלא שבנפש האדם עניין זה הוא רק בהרגשת הנפש, מה שאין כן למעלה כך היא המציאות בפועל: בדרגה זו מאירה העובדה שהוא לבדו הוא ואין זולתו - אין שום מציאות של נבראים, של דבר זולתו.

מהאלוקות אלא כל תוכנו הוא אינו אלא ביטוי כוח האין־סוף.

במילים אחרות: זה שעניין ההתהוות אינו בעל תוכן עצמי משלו, אין זה רק מפני שבפועל האין־סוף נמצא בכל מקום ובכל עניין והמציאות היא כזו שאין מושג אמיתי של "זולת"; אלא עניין ההתהוות מצד גדריו הוא שייך לאין־סוף. והיינו שעצם המושג של התהוות דבר ה"זולת" כביכול, הוא זה שמבטא את אמיתית האין־סוף.

[וגם עניין זה אפשר להבין מנפש האדם: בחיצוניות נראה, שכוח הדיבור הוא כוח חיצוני שבמהותו הוא נבדל מהנפש עצמה - הנפש כשלעצמה אינה שייכת כלל לזולת; וכוח הדיבור הוא הכוח בנפש המשותף לזולת. אמנם בעומק העניין מבורר בחסידות<sup>6</sup>, שזה שבאדם ישנו כוח הדיבור שביכולתו ל"התנתק" מעצמו ולצאת אל זולתו - הוא הביטוי לפשיטות האמיתית של נפש האדם. הנפש עצמה אינה מוגדרת בשום גדר כלל, עד שאינה מוגדרת אפילו בהבדלה בין מציאות האדם למציאות הזולת, ולכן ביכולתו לצאת ממציאותו ולדבר אל הזולת. מצד הסתכלות זו, הדיבור, שתוכנו הזולת, אינו מושג אחר מעצמות הנפש, אלא אדרבה, הוא זה שמצד גדריו מבטא דווקא את פשיטותה האמיתית].

6) ראה לקוטי שיחות חלק ו' יתרו א' סעיף י'.

7) אלא שבנפש האדם תוכן זה שבדיבור הוא רק מצד ה"הסתכלות" של עצמות הנפש, אבל אין זה מציאותו האמיתית של הזולת - בפועל ממש ישנה מציאות שהיא מחוץ לנפש; מה שאין כן למעלה, הגדר האמיתי של "התהוות נבראים" הוא אך ורק ביטוי כוחו העצמי של הקב"ה. זהו תוכן מציאות הנברא בפועל ממש.

אבל אחרי כל הביאור - עדיין ישנם כביכול שני עניינים: יש את העניין כפי שהוא מצד עצמות אין־סוף שלגביו אין תפיסת מקום למאומה - "הוא לבדו הוא ואין זולתו"; ויש את המושג של התהוות נבראים. מושג זה אמנם אין לו שום תוכן עצמי - כל קיומו אינו אלא ביטוי שלמות האין־סוף; אולם בסופו של דבר, עצם המושג של התהוות הוא עניין אחר מהאלוקות. והראיה: מצד עניין האלוקות עצמו אין שום תפיסת מקום לזולת; ואילו שלמות זו של התהוות דבר הזולת היא הדרגה המצומצמת ביותר באור האלוקי. במילים אחרות: הקב"ה מצד עצמו והתהוות נבראים הם סוף סוף שני עניינים שונים.

אמנם לפי המבואר כאן, שמהותו האמיתית של הכוח המהווה היא "אין־סוף הסובב כל עלמין" מתברר, שאין שני עניינים. מציאות הנברא אינה עניין אחר מאלוקות (שלכן התהוותו היא מהאור המצומצם, מהבחינה בה לא מאיר הקב"ה כפי שהוא לעצמו), אלא אדרבה - השורש האמיתי להתהוות ה"יש הגשמי" הוא מה"יש האמיתי"<sup>5</sup>, מהאין־סוף של הקב"ה, שרק הוא עצמו יכול להוות מציאות כזו של "יש" שלא מורגש בו מקורו. דווקא הוא עצמו שאינו מוגדר במאומה, לא בעניין הגילוי ולא בעניין ההעלם, יכול להוות מציאות כזו שעניינה הוא "זולת", מציאות כזו שגדרה הוא לא גילוי המקור אלא המציאות עצמה.

"ואם כן, הרי כל דבר גשמי שנראה לעינינו הוא אין־סוף הסובב כל עלמין" - הקב"ה והנברא אינם שני עניינים שונים, אלא הכול עניין אחד: עניין ההתהוות אינו דבר אחר

8) ראה ביאורי הזוהר בשלח (מג, ג ואילך).