

לקוטי שיחות

עיונים
מיוסדים על שיעורי
הרב יואל כהן ע"ה



תשורה
משמחת הנישואין של
הלל וחי' מושקא שיחיו
גואטה
כ"ד שבט ה'תשפ"ו

פתח דבר

לזכרון טוב ליום כלולת צאצאינו החתן התמים הלל שי' עם ב"ג הכלה המהוללה מ' חי' מושקא תחי', ועל יסוד ההנהגה בחתונת כ"ק אדמו"ר והרבנית הצדקנית זי"ע, הננו בזה לכבד את כל הנוטלים חלק בשמחת לבבנו, מקרוב ומרחוק, בתשורה זו, הכוללת ביאורים בהירים ומעמיקים בליקוטי שיחות' מתוך שיעוריו של ה'חוזר' הרב יואל כהן ע"ה.

שיחות אלו נבחרו בשל היותם שיחות יסודיות ביותר בהבנת מושגים מרכזיים בתורת החסידות בכלל ובתורת כ"ק אדמו"ר בפרט.

הביאורים המובאים נערכו בטוב טעם, בשפה ברורה ונעימה ע"י הרה"ח אליהו אברהם שיחי' קירשנבאום בעזרתו של החתן שיחי'.

ביאורים אלו, שראו אור בעבר בגליונות 'בני היכלא' מתפרסמים כאן לראשונה כקובץ בפני עצמו ויצאו לאור בעתיד כספר אי"ה. תודתנו נתונה להוצאת הספרים 'מעיינותיך' על הרשות להדפיס אותם מעל במה זו.

הא"ל טוב הוא יתברך, יברך את כל הבאים להשתתף בשמחתנו ואת בני משפחותיהם בתוך כלל אחב"י בברכות מאליפות מנפש ועד בשר, ובקרוב ממש נזכה לנישואי הקב"ה וכנסת ישראל, מתוך הרחבה בגשמיות וברוחניות ומתוך מנוחת הנפש והגוף.

ויהי רצון שיקויים היעוד ד"ביום ההוא יוסיף אד' שנית ידו לקנות את שאר עמו אשר ישאר" וכו' מכל המקומות שגלתה בני ישראל עד למקום השמיני איי הים, ואז נזכה ל"והשתחוּו לה' בהר הקודש בירושלים", ולשמוע "תורה חדשה מאתי תצא" בגאולה האמיתית והשלמה, ו"שמחת עולם על ראשם" בקרוב ממש.

משפחת גואטה
ירושלים ת"ו

משפחת פדרמן
איי הבתולה, קרביים

כ"ד שבט ה'תשפ"ו

לקוטי שיחות



חלק ה' שיחה ויגש ב'

ויגש ב

הרעב, בעת אז אָט־די פּאַסירונג איז לכאורה בלויז אַ זייטיקער ענין וואָס איז ניט פּאַרבוּנדן מיטן מהות פון אידן. ובפרט, אַז אָט־דער מאורע איז געשען מיט פיל יאָרן צוריק און בלויז במשך פון אַ גאַר קורצע צייט? אַפילו אויב מען זאָל געפּינען אַ הסברה, אַז דער „ויכלכל גוי“ וואָס יוסף האָט מפרנס געווען די שבטים בשני הרעב, איז יע פּאַרבוּנדן מיטן תוכן אמתי פון אידן און — בכל הזמנים, איז נאָך אַלץ ניט מובן:

(5) ובדוגמת „אחות נביות“ * שנקראת על שמו לפי שהוא השיאה (רש"י וישלח לו, 2) — כי מכיון שגשואין הוא ענין עיקרי, לכן נקראת על שמו גם לאחר הנשואין.

אבל אייז דומה לנדוד. כי [נוסף למה שאינה נקראת „נביות“ כ"א „אחות נביות“ — כי הנשואין (עם היותם דבר עיקרי, הרי) רק בא ע"י נביות ואינו ענין לנביות עצמו (וראה לקמן בפנים, שמשעם זה קשה זה שישראל נקראים יוסף)]

„אחות נביות“ מתאר את זו שנקראת בשמת — שהיתה אחותו של נביות. משא"כ השם יוסף.

(* מה שהכתוב קורא את שמעון ולוי „אחי דינה — לפי שמסרו עצמן עלי“ (רש"י וישלח לד, כה) — אינו שייך לענינו, כי הכתוב שם מדבר בנוגע ל „ויקחו גוי איש חרבו גוי ויקחו את דינה“, משא"כ מה שישראל נקראים על שם יוסף הוא גם לאחר זמן — כשאנו מפרנסם ועד"ז הוא ב„אחות נביות“.

ואף שגם ב„אחות נביות“ מדבר בנוגע ל„עשו לקח גוי“ — הרי הסיפור ד„ויקח את מחלת“ הוא רק בפ' תולדות, ובפ' וישלח נשנה דרך אגב בנוגע ל„תולדות עשו“ (ראה בארוכה לעיל ע' 164 וע' 168). ולהעיר מרש"י בשלח טו, כ. ואכ"מ.

א. צווישן די ענינים וואָס תורה דערציילט וועגן יוסף און זיינע בריי־ דער [וואָס דער טעם אויף דער תורה'ס דערציילן „כל הני מילי“ איז ווייל „לית לך מלה באורייתא דלאו אית בה רזין עילאין וקדישין וארחין לבני גשא לאתתקפא בהו“], ווערט אויך דערציילט אַז יוסף האָט געשפּייזט די ברידער מיט זייערע בני־בית — „ויכלכל יוסף גוי את אחיו גוי לחם לפי הטף“: און אַט דער ענין וואָס יוסף האָט זיי געשפּייזט איז אַזוי וויכ־ טיק, ביז אַז אידן בכלל ווערן אַנ־ גערופן אויף שטענדיק מיטן נאָמען „יוסף“, ווי מפרשים טייטשן עס אין פּסוק: „נהוג כצאן יוסף“.

דאַרף מען פאַרשטיין: ווען תורה רופט אימעצן אָן מיט אַ געוויסן נאָמען, איז עס מצד דעם וואָס יענער נאָמען דריקט אויס דעם תוכן פון דעם גע־ רופענעס מיטן באַטרעפּנדן נאָמען. ד.ה. אַז יענער נאָמען ווייזט און שטעלט פאַר [ניט בלויז געוויסע מאַר־ רעות וואָס האָבן פּאַסירט מיטן בעל השם, נאָר אויך] זיין תוכן אמתי.

איז ניט מובן: הלמאי זאָלן אידן אַנגערופן ווערן (און שטענדיק) מיטן נאָמען „יוסף“ דערפאַר וואָס יוסף האָט זיי געשפּייזט אין מצרים בשני

- (1) זחיא רא, א.
- (2) פרשתנו מז, יב.
- (3) תהלים פ, ב. רש"י ומצויד שם.
- (4) ראה יומא פג, ב: ר' מאיר היה דייק בשמא. וראה שעהיוה"א פ"א. (וראה בארוכה „תשובות וביאורים“ סי' א"י. לקר"ש חיו ע' 35 ואילך ובהערות שם).

(* ס' אגרות קודש כ"ק אדמו"ר שליט"א ח"א ט"ע רפח ואילך. המר"ל.

פון „ודבר אלקינו יקום לעולם“ און „ודבריו חיים וקיימים לעד“⁹, אז די רייד פון אויבערשטן (וואָס שטייען אין תורה¹⁰) זיינען זיי גופא „לעולם“ און „לעד“¹¹.

און דאָס גופא איז דער טעם ה' פנימי וואָס די מצות התורה וועלן קיין מאָל ניט געביטן ווערן ח"ו: וויבאלד אָ „ודבר אלקינו יקום לעולם“ ודבריו חיים וקיימים לעד, איז דאָך במילא „לא יחליף“ ולא ימיר דתו לעולמים“¹².

ג. פונקט ווי דאָס איז בנוגע די מצות התורה, אָזוי איז עס אויך בנוגע די סיפורים פון תורה, אָז זייער נצחיות באַשטייט ניט בלויז אין דעם וואָס זיי אַנטהאַלטן אין זיך הוראות וואָס יעדער איד, בכל דור ודור,

(8) ישעי' מ, ח.

(9) נוסח התפלה (ברכות ק"ש).

(10) ברד"ק (וכ"ה במצו"ד) לישעי' שם „ודבר אלקינו — שדיבר ע"י נביאיו“ (ובפשטות נכלל בזה גם דברי הנביאים שלא נכתבו בתורה). ובתניא פכ"ה (לב, א) מובא פסוק זה לענין „גילוי רצונו שבדיבורו שהוא התורה“ — משמע שגם תורה שבע"פ בכלל זה (ובפרט שגילוי רצונו — עיקרו בתושבע"פ (אנה"ק סו"ט כ"ט)). וראה הערה הבאה.

(11) כמובן ממ"ש בתניא שם שזה ש' היחוד שנעשה ע"י המצות „הוא נצחי לעולם ועד“, הוא מפני ש„גילוי רצונו שבדיבורו שהיא התורה הוא נצחי“*.

(12) פיוט יגדל.

(13) וכן משמע ג"כ ממה שמקשר ב' תניא שם פכ"ה הענין ד„לא יחליף כו“ ל„ודבר אלקינו יקום לעולם“ ודבריו חיים וקיימים כו“.

(*) ראה גם שעהיו"א בתחלתו, שפירוש „ודבר אלקינו יקום לעולם“ ודבריו חיים וקיימים לעד, הוא, שהתיבות ואותיות (של הדיבור) עצמן הן נצבות ועומדות לעולם.

אַט דאָס וואָס אָ נאַמען באַווייזט אויפן תוכן פון דער זאך וואָס ווערט גערופן מיטן נאַמען, מיינט דאָך, אָז דער תוכן ווערט אויסגעדריקט [ניט אין ענינים וואָס קומען אַרויס פון נעם תוכן וואָס דער נאַמען טראַגט אין זיך, נאָר] אין דעם נאַמען גופא מיט וועלכן די זאך ווערט גערופן; אָבער בנוגע דעם שם „יוסף“ איז לכאורה ניט שייך אָזוי צו זאָגן: יוסף איז דאָך געווען בלויז דער וואָס האָט מפרנס געווען די אידן, אָבער ניט אָז ער גופא איז געווען זייער פרנסה. במילא — אָפילו אויב מען וועט אָננעמען אָז אַט"די פרנסה איז פאַרבונדן מיטן מהות פון אידן — פאַסט נאָך אַלץ ניט צו אַנרופן אידן מיטן נאַמען יוסף, בשעת אָז זייער פרנסה איז [בלויז געקומען] פון יוסף'ן אָבער זי איז] ניט יוסף'ן?

ב. וועט מען עס פאַרשטיין, בהק' דים דעם פירוש הפנימי אין „נצחיות התורה“, אָז דאָס באַשטייט ניט נאָר אין דעם וואָס די מצות התורה (וועלכע דער אויבערשטער האָט געבן ביי מ"ת) זיינען ציוויים בזמנן אויף מקיים זיין זיי שטענדיק „לעולם ולעולמי עולמים“ און אָז אין זיי וועט קיינמאָל ניט זיין קיין שינוי גרעון און תוספות, נאָר אויך — אָז די ציוויים גופא זיינען שטענדיק פאַראַן. וואָס דאָס איז דער פירוש

(6) רמב"ם הלי' יסוה"ת רפ"ט. יסוד ה' תשעי' ביי'ג עיקרים (פיה"מ פ' חלק). ובארוכה — בהקדמה לפיה"מ ד"ה החלק הראשון שיתבא כו' ואילך.

(7) ובלשון הרגזובי „הוא דבר הנמשך ופועל תמיד“ (צפע"ג למכות יא, א מצפע"ג השמטות להל' תרומות ס, ג), וראה ע"ז לקו"ש ח"ח ע' 151. ושי"נ.

בתכלית (ה)דיוק — איז פון דעם וואָס תורה האָט אויסגעשטעלט אַז דעם דין אָדער די הוראה זאָל מען אָפּלערנען פון דעם ענין, איז אַ ראי' אַז אָט דער ענין בתורה איז דער טעם אָדער מקור וואָס פון אים לערנט מען אָפּ דעם דין און הוראה.

ובנוגע לענינינו: פון דעם וואָס תורה האָט אויסגעשטעלט אַז די הוראה ראה „לגמול לחייבים טובות“ זאָל מען אָפּלערנען (א) פון יוסף'ן, און (ב) פון דעם וואָס ער האָט געשפּייזט זיינע ברידער בשני הרעב, איז גע' דרונגען:

(א) אַז דאָס וואָס יעדער איד קען זיך פירן אין דער הנהגה „לגמול לחייבים טובות“, באַקומט ער דעם כח דערויף פון יוסף'ן. ד.ה. אַז די הנהגה „לגמול לחייבים טובות“ איז ענינו של יוסף *16, און דאָס וואָס די הנהגה קען זיין ביי יעדער אידן קומט עס דערפון וואָס יוסף איז אין זיי משפיע זיינעט אַן ענין יי'.

*16) ועפ"י יומתק מארז"ל (פרד"א פל"ט) לפיכך נקרא שמו כלכל, שנאמר ויכלכל יוסף.

17) בתו"א ר"פ וארא, שמה שאין קורין אבות אלא לשלשה (ברכות טו, ב) הוא כי רק „בחי האבות צריך להיות בכל אדם, שהם שרש ומקור כל נש"י, אבל בחי השבטים „יש לך אדם שאין בו כלל בחי ומדריגות אלו“. אבל אין מזה סתירה למש"כ בפנים ע"פ מפרשים הנ"ל — כי יוסף „הוא בחי כח המביא ההשפעה שביעקב בעצם לידי גילוי למקבלים“ ומכל תולדות דיעקב בא לגילוי ע"י יוסף דוקא (ביאורו ל, סע"א ואילך), ומכיון שבחי יעקב שישנו בכל אדם (וראה לקמן הערה 19) נמשכת ע"י יוסף, הרי בהכרח שבכ"א ישנו גם בחי יוסף.

אלא שמ"מ „אין קורין אבות אלא לשלשה“ כי מה שצ"ל בכ"א מבחי יוסף הוא [לא בחי יוסף עצמו (שענין זה ישנו רק באלו

קען און דאַרף אָפּלערנען פון זיי, נאָר (אויך) לאינדך גיסא: אָט דאָס וואָס די סיפורים אַנטהאַלטן אין זיך שטענדיקע הוראות, איז עס מצד דעם וואָס זיי, די סיפורים גופא — ווי זיי זיינען ברוחניות הענינים *14, זיינען דאָ שטענדיק.

און אַזוי איז עס אויך בנוגע דעם סיפור הנ"ל „ויכלכל יוסף גו' את אחיו גו'“: אָט דאָס וואָס בכל דור ודור דאַרף יעדער איד זיך אָפּלער' נען פון אים געוויסע הוראות

— כולל, כמובן, די הוראה (עיק' רית *15) וואָס דער אַלטער רבי ברענגט אין תניא *16: פון זהר, אַז כשם ווי יוסף האָט געטאַן גוטס מיט זיינע ברידער טראַץ דעם אַלעם וואָס זיי האָבן געטאַן צו אים *16, אַזוי דאַרף יעדער איינער זיך פירן מיט די וואָס באַגיינען אַנטקעגן אים אַן עולה, אַז ניט נאָר זאָל ער זיי ניט אָפּצאָלן כפעלם ח"ו, נאָר אַדרבה „לגמול לחייבים טובות“ —

איז עס מצד דעם וואָס דער „ויכל' כל יוסף גו'“ — ווי עס איז ברוחניות הענינים, קומט פאַר שטענדיק.

ד. נאָך אַן ענין בנוגע צו די לי' מודים און הוראות פון תורה: ווען מען לערנט אָפּ אַ דין צי אַ הוראה פון אַ געוויסן ענין בתורה — וויבאַלד אַז קיינע ענינים פון תורה זיינען ניט באַקראי ח"ו נאָר

14) יתרה מזה בצפ"ג שם דהספור דיואל משה שנשבע כ"י הוא פועל תמיד ולכן גם עתה (אף דהתירו השבועה) מתפסים בהשבועה!

15) ועד שבוהר ח"א רא, א"ב — מובא רק הוראה זו.

*15) ספ"ב.

16) ומה שציער אותם בתחלה — נתבאר באוה"ת מקץ שמ, סע"ב ואילך, וש"נ.

— זיינען דאך אבער פאראן כמו ענינים וועלכע קומען און דריקן אויס דעם מהות פון אידן, און אין דעם פסוק „נוהג כצאן יוסף“ איז נוגע דער ענין וואס זיי זיינען מקבל פון יוסף'ן.

ה. כל הנ"ל ביתר ביאור, וועט מען פארשטיין בהקדים וואס עס שטייט אין מדרש¹⁷ אויפן פסוק הנ"ל „נוהג כצאן יוסף“, אז מיט די ווער-טער מיינט דער פסוק (ניט בלויז אז דער אויבערשטער פירט [אידן וואס הייסן] „יוסף“, נאך) אז דער אוי-בערשטער זאל מיט זיי, די אידן, זיך פירן ווי יוסף.

וז"ל המדרש: יוסף כנס משנות השבע לשנות הרעב, אף אנו כנס לנו מחיי העולם הזה לחיי העוה"ב; מה יוסף כלכל כל אחד לפי מעשיו שני-אמר ויכלכל יוסף את אביו¹⁸, אף אנו כלכלנו לפי מעשינו. אמר ר' מנחם בשם ר' אבין מה יוסף גמ' לווה אחיו רעה והוא גמלם טובה, אף אנו גמלנוך רעה גמול אותנו טו' בות.

דארף מען אין דעם פארשטיין:

(א) בנוגע דעם מזון וואס יוסף האט צונויפגעזאמלט בשנות השבע, בכדי ער זאל גאנץ זיין בשנות הרעב.

שבכל אחד צ"ל מבחי' כל האבות — מובן ע"פ המבואר בלקו"ש ח"ג ר"פ ויצא: ח"ד ע' 1051 הערה 18.

(20) ילקו"ש עה"פ.

(21) כ"ה בילקוט שם. ולכאורה הכוונה גם לסיום הכתוב, וראה מדרש תהלים (באבער) עה"פ, אלא ששם הוא בכמה שינויים מהילקוט.

הגירסא בילקוט המכירי היא: „ומה יוסף כלכל את אחיו לפי מעשיהם שנאמר לחם לפי הטף אף אתה כלכל אותנו לפי מע' שינו'. ובגירסא זו מפורש „כלכל את אחיו כו'“.

(ב) אז דער נתינת כח הנ"ל איז געקומען דורך דעם וואס יוסף האט געשפייזט די אידן בשני הרעב: מיטן „ויכלכל יוסף גו' את אחיו גו'“ — האט ער זיי געגעבען (ניט בלויז דעם גשמיות'דיקן מזון, נאך אויך) דעם כח ומדה טובה¹⁹, אז אויך זיי (און זיי'ערע קינדער וכו' בכל הדורות) זאלן קענען מכלכל זיין אידן אין דעם אופן ווי ער האט עס געטאן — לגמול לחייבים טובות.

ועפ"ז וועט זיין פארשטאנדיק וואס אידן ווערן שטענדיק אנגערופן מיטן נאמען „יוסף“ דערפאר וואס „הוא פרנסם וכלכלם בשני הרעב“ — ווייל די מדה טובה „לגמול לחייבים טו' בות“ איז אז ענין עיקרי וואס איז נוגע צום מהות פון אידן (כדלקמן סעיף יג), און היות אז די מדה איז ענינו של יוסף (וואס ווערט נשפע צו אלע אידן, דורך דעם שטענדיקן „ויכלכל יוסף גו' את אחיו“) דערי-בער ווערן זיי אנגערופן — יוסף.

ואע"פ אז פון דעם וואס בעיקר ווערן אידן גערופן „ישראל“ אדער „יעקב“, איז מוכח אז ענינם העיקרי איז פארבונדן דערמיט וואס זיי זיי-נען מקבל ענינו של ישראל ויעקב²⁰.

שהם משבט אפרים ומנשה (* כ"א) לפי שהוא כח המביא ההשפעה דיעקב, וראה לקמן סעיף יב שהמדה ד"לגמול לחייבים טובות" הבאה מצד יוסף, זהו לפי שהוא הוא הממשיך עצם הנשמה (דאצי), בחי יעקב, גם לחייבים.

(18) מדתו של הקב"ה „הגומל לחייבים טובות“ (ברכת הגומל, רי"ף ברכות רפ"ט).

(19) זה ששייכותם של כל ישראל ליעקב היא יותר משייכותם לאברהם ויצחק — אף

(* ולהעיר ממה שהברכה לכל ישראל היא כמש"נ: „בך (יוסף ברי') יברך ישראל לאמר ישמך אלקים כאפרים וכמנשה“ (ויחי מח, כ ובתיב"ט).

שורת הדין דארף מען זיך פירן מיט יעדן איינעם לויט זיינע מעשים. וואס איז די בקשה מיוחדת „כלכלנו לפי מעשינו“, און צוליב וואס דארף מען אַנקומען דערביי צו „מה יוסף כו“?

ו. שוין גערעדט פיל מאָל בנוגע צו מצות, אָז זיי זיינען ניט קיין מיטל וואָס פירט צו אַן אַנדער ענין, נאָר דער תכלית איז אין זיי גופא. וואָרום דער רצון אויף מצות איז אין עצמות (וכמאמר: „כל המצות מתייחסים אל העצמות“), און בנוגע צו עצמות (און זיין רצון) — איז דאָך ניט שייך צו זאָגן וועלכע־עס־איז אַנדערן תכלית חוץ אויסער אים אַליין;

וואָס דערמיט איז דער אַלטער רבי מבאר: דעם מאמר המשנה: „יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעוה״ז מכל חיי העוה״ב“ — כאָטש עוה״ב איז דער תשלוּם שכר אויף דער עבודה (תשובה ומע״ט) פון עוה״ז. וואָס דער שכר מוז דאָך לכאורה זיין גרעסער ווי די עבודה, און ווי ער זאָגט אין דער משנה גופא „יפה שעה אחת של קורת רוח בעוה״ב מכל חיי העוה״ז“

24 ראה ד״ה אגורה באהלך עולמים תרצ״ה (סה״מ קונט׳ ח״ב) פ״ג (ובתוספתא שם) בפירוש הכתוב (תהלים סב, יג) „ולך אד׳ חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו“ [שגם שם א״מ: מהו החסד ב׳. תשלם לאיש כמעשהו. ועיי״ש התירוץ בזה. וראה גם שם פ״א בשם העיקרים]. אבל הפירוש שנתבאר שם, אין לאמרו ב׳. כלכלנו לפי מעשינו“ — כי א״כ אין צורך לבקש על זה, ובפרט שתוכן מזמורי תהלים היא בקשה תמידית [שהרי סדר ההנהגה מצד חסדו של הקב״ה היא ג״כ באופן זה], ומכ״ש שלא הי׳ צורך להקדמת „מה יוסף כו“.

25 ראה בארוכה תורת שלום ס״ע 190 ואילך.

26 לקו״ת ראה כה, ד ואילך.

27 אבות שם מ״ז.

איז פאַרשטאַנדיק אַז עס האָט גע׳ דאַרפט זיין דער „ויקבוץ את כל אוכל שבע שנים גו׳ ויצבור גו׳“: ווייל ווען יוסף וואָלט די תבואה ניט צו־ זאַמענגעקליבן און זי ניט געהיט, וואָלט זי פאַרלוירן געאַנגען און מ׳וואָלט פון איר שפּעטער קיין נוצן ניט געהאַט; אָבער בנוגע צו מעשים־טובים וואָס אידן טוען בעוה״ז, איז דאָך לכאורה ניט שייך אַז זיי זאָלן פאַרלוירן גיין. היינט וואָס איז די בקשה „כנס לנו מחיי העוה״ז לחיי העוה״ב“ — צוליב וואָס פאַדערט זיך דאָ אַ צונויפזאַמלונג?

ב) עולם הזה און עולם הבא זיי־נען געגליכן צו אַ „פרוזדור“ און אַ „טרקלין“: היינט ווי קען מען פאַר־גלייכן עוה״ז צו „שנות השבע“ און עוה״ב צו „שנות הרעב“ — אדרבה, עוה״ז איז „דומה לפרוזדור בפני העוה״ב“?

ג) די גדלות פון יוסף אין „ויכל־כל גו׳“ איז דאָך באַשטאַנען (ווי ר׳ מנחם זאָגט אין דעם מדרש גופא בשם ר׳ אבין) אין דעם וואָס ער האָט מיט די ברידער גומל טוב גע־ווען טראָץ דעם וואָס „גמלוהו אחיו רעה“, הייסט עס דאָך, אַז ער האָט זיך געפירט מיט זיי ניט לפי זייערע מעשים. ווי־זשע זאָגט פריער דער מדרש „כלכל כל אחד לפי מעשׁו“ (ניט „לפי צרכיו“ וכיו״ב)?

ד) ווען מען בעט דעם אויבערשטן ער זאָל פאַרקוקן אויף אונזערע מע־שים, איז פאַרשטאַנדיק אַז אין אַזאַ הנהגה איז פאַראַן אַ חידוש. אָבער אין „כלכלנו לפי מעשינו“ איז דאָך לכאורה קיין חידוש ניטאַ: אויך מצד

22 מקץ מאַ מח״ט.

23 אבות פ״ד מ״ז.

ז. עפ"י הנ"ל דארף מען אָבער פאַרשטיין:
 א) וויבאַלד אָז עוה"ב איז בלויז דער נח"ר פון נברא, וואָס איז כלל גיט בערך צו די מצות גופא — נח"ר לברא, קומט דאָך אויס לכאורה, אָז דערמיט וואָס דער אויבערשטער גיט צו אידן עוה"ב, ווערט ח"ו גיט אָפגעצאָלט דער פולער שכר פאַר זייער קיום המצות!

ב) פון דעם גופא וואָס עוה"ב קומט נאָך ובהמשך לעוה"ז, איז משמע אָז די (עניני עוה"ז ובתוכם די) כוונה פון קיום המצות בעוה"ז ווערט נשלם ערשט אין עולם הבא [און ווי דער אַלטער רבי זאָגט אין תניא יי, אָז "תכ" לית ושלמות בריאת יי עוה"ז" וואָס "לכך נברא מתחילתו" איז "ימות המשיח יי ובפרט כשיחיו המתים"]. אָבער ע"פ הנ"ל (ס"ו) קומט גאָר אויס, אָז דער תכלית המכוון טוט זיך גאָר אויף איצטער בעת'ן קיום המצות, און קבלת שכר בעוה"ב איז אַ זייטיקער

— ווייל דער תכלית המכוון פון בריאת האדם איז [ניט צוליב דעם מענטשן, נאָר] ווי די משנה יי זאָגט "ואני נבראתי לשמש את קוני". און אָט דער תכלית פירט זיך אויס דורך קיום המצות בעוה"ז; נאָר היות ווי "אין הקב"ה מקפח שכר כל ברי' יי" קומט דאָך אויך דעם מענטשן (וואָס האָט דורכגעפירט דעם תכלית) אַ "שכר טוב לאין קץ", וועט דעריבער לעוה"ב אָנקומען צום מענטשן אַ גילוי פון דעם תענוג וועלכן ער האָט ממשיך געווען דורך זיין קיום המצות בעוה"ז.

איז בנוגע צום מענטשן, וויבאַלד אָז דער גילוי פון דעם תענוג (צו אים) וועט זיין אין עולם הבא דוקא, דערפאַר זאָגט מען אָז לגבי אים איז "יפה שעה אחת של קורת רוח בעוה"ב מכל חיי העוה"ז"; ס'איז דאָך אָבער פאַרשטאַנדיק, אָז דער גילוי התענוג (צום מענטשן) — שכר מצוה, האָט גיט קיין ערך צום עצם התענוג (פון אויבערשטן) — די עצם המצוה וואָס מען טוט בעוה"ז.

איז אַנדערע ווערטער יי: דער שכר מצוה — עולם הבא, איז דער עונג און נח"ר פון דעם נברא, אָבער דער עונג און נח"ר פון דעם אויבערשטן כביכול, איז — דער קיום המצות גופא, און וויבאַלד אָז בין נברא לברא איז אין ערוך, פאַרשטייט מען אָז "כל חיי העוה"ב" וואו דער נח"ר איז פון נבראים, האָט גיט קיין ערך צו "תשובה ומעשים טובים בעוה"ז" — דער נח"ר פון בורא.

(31) פל"ו (מו, א).
 (32) לכאורה כצ"ל, וכ"ה בכמה דפוסים.
 (33) בנוגע ל"ימות המשיח" אפשר לתרץ (בדוחק עכ"פ) כי גם אז יהי קיום המצות [דמה שאמרו (נדה סא, ב) מצות בטילות לע"ל הוא בתחלה"מ (כפשטות הסוגיא שם), אבל לימיה"מ קודם תחלה"מ אין בטלים* — אגה"ק סכ"ו (קמה סע"א ואילך)**], ואדרבה, "עיקר היום לעשותם ותכלית ה" שלימות של המעשה יהי בימות המשיח" (תו"א מו, א ואילך, המשך וככה שם פ"ו ואילך), אבל בנוגע לתחלה"מ מוכרח לומר ככפנים. — וראה לקריש חכ"ד ע' 93 הערה 50.

(* לכאורה צ"ל "בטלות" — כמש"כ לפני זה.
 (** ראה שד"ח: כללים מ' ס"ק ריח (ח"ג חקטא, ג ואילך — הוצאת קה"ת), וב"י חכמים ט"ג (ח"ט א'תתקסב, סע"ב ואילך) וש"ג.

(28) סוף מס' קידושין.
 (29) מכילתא (ורש"י) משפטים כב, ל.
 ומסיים שם: אם ח"י כך אדם לא כ"ש שאינו מקפח שכרו.
 (30) ראה המשך וככה תרל"ו פ"ב.

נאָר) אויך דער נח"ר לבורא", די המשכת העצמות וואָס מען טוט אויף איצטער.

און אַט דער גילוי איז נוגע (ניט נאָר צום ענין וואָס „אין הקב"ה מקפח שכר כל ברי' " כנ"ל, נאָר אויך) צו דעם רצון (און המשכת העצמות) פון מצות ":

דוקא דורך דעם וואָס בעוה"ב וועט זיין דער גילוי העצמות, וועט זיך אויסדריקן די המשכת העצמות וואָס מען טוט אויף איצטער. (וואָרום ווען די המשכה פון איצטער וואָלט געמוזט בלייבן בהעלם, וואָלט דאָס גופא גע" ווען אַ רא"י אָן דאָס איז ניט (המשכת העצמות י" היות אָן לגבי עצמות

(35) המשך וככה שם ספ"ב ורפס"ו. (ושם ספ"ב, שזהו רק מה שיתעלו לשם, ולא בדרך גילוי.)

ומה שמ"מ יפה שעה אחת בתשובה ומע"ט בעוה"ז דוקא — מבואר שם פס"ו. עיי"ש.

(36) ראה גם לקו"ש ח"ד ע' 1054 בפירוש „דירה בתתונים", שענין ה„דירה" הוא [לא רק שנמצא בה כל העצם, אלא גם] שהעצם נמצא בה בגילוי. עיי"ש.

ומובן שמכיון שהכונה ד„דירה בתת חונים" היא בעצמותו ית' שלמעלה מכל הגילויים [שהרי גם האור שבבחי גילוי מן העצם הוא בשביל כוונה זו (ד"ה אנכי היא תשי"ג פ"ג. ובכ"מ)], אין שייך לומר שהיא מורכבת ח"ו מבי ענינים — וע"כ צ"ל, שמה שהעצם יהי בגילוי (הוא לא ענין נוסף, כ"א שזה) נוגע להמשכת העצמות, כדלקמן בפנים. וראה הערה הבאה.

(37) ועפ"ז יומתק מה שאמרו (פסחים ג. ב. ושי"ג. וראה הלי ת"ת לאדה"ו פ"ד ה"ג ובקו"א שם) „לעולם יעסיק אדם בתומ"צ אע"פ שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה" — דלכאורה: מכיון שהמעשה הוא העיקר, למה צריך להטעם ד„שמתוך כו' בא לשמה" — כי באם גם אח"כ לא הי' בא ה„לשמה", חסר לא רק בה„גילוי" כ"א גם בהמשכת העצמות, כ" בהערה הקודמת.

ענין [ווייל „אין הקב"ה מקפח שכר כל ברי'"], וואָס איז ניט נוגע לכאורה צו דער עצם הכוונה?

ה. איז דער ביאור אין דעם: מצד דעם וואָס עצמות איז ניט מוגדר ח"ו אין די גדרים פון „העלם" און „גילוי", קומען אַרויס צוויי ענינים:

(א) אָן דורכן קיום המצות בעוה"ז, היות אָן דאָס איז דער רצון העצמות, „נעמט" מען אים — „עצמות". ואע"פ אָן די המשכת העצמות וואָס ווערט אויפגעטאָן איצט בעוה"ז איז בהעלם — וויבאלד אָבער אָן ער איז ניט מוגדר ח"ו אין העלם וגילוי, איז דאָך ניט שייך צו זאָגן אָן אַט"דער העדר הגילוי זאָל זיין אַ גרעון ח"ו אין המשכת העצמות.

ואדרבה, מטעם זה איז די המשכת העצמות דוקא אין עוה"ז: עוה"ב, וואָס ענינו איז „גילוי" — זיינען „גילויים" קיין „כלים" ניט צו עצמות. נאָר דוקא אין אָן אָרט וואו די המשכה איז בהעלם — אין עוה"ז, איז דורך קיום המצות פאָראַן די המשכת העצמות י".

(ב) לאידך גיסא: וויבאלד עצמות איז ניט מוגדר אין קיין שום הגדרות ח"ו, קען מען דאָך ניט זאָגן אָן ער מוז שטיין דוקא בהעלם, און ער קען אַוודאי קומען אויך בגילוי (כאַטש גילויים זיינען ניט בערך צו עצמות).

ועפ"ז איז פאָרשטאַנדיק ווי עוה"ב וועט זיין אַ „פולער" שכר אויף דעם קיום המצות בעוה"ז, ווייל דאָן וועט צו אידן נתגלה ווערן (ניט נאָר אָן ענין פון „גילויים" — נח"ר לנברא,

(34) ראה עדי"ז תניא פל"ז (מה, ספ"ב) שער למות העליונים הם ירידה מאור פניו ית', משאיכ עוה"ז. וראה ד"ה באתי לגני תשי"א (בסה"מ באתי לגני ח"א וסדה"מ מלוטט ח"א) פ"ד ובהנסמן שם.

זיינען קיין שום גדרים ח"ו ניטא, כנ"ל יי).

ט. דער טעם להג"ל, אָז בעוה"ב וועט צו אידן נתגלה ווערן אויך דער נח"ר לבוּרָא (וועלכער איז העכער ווי דער ענין פון עוה"ב מצד עצמו), איז — ווייל אידן זיינען כביכול איין זאך מיטן אויבערשטן, כדלקמן:

אַלע נבראים זיינען בלויז אַן אמצעי, אַ מיטל — צוליב דורכפירן די כוונה העליונה (אַבער ניט אַז זיי אליין זיינען די כוונה). איז אויב אויך אידן וואַלטן אַזוי געווען, איז דאָן, כמובן, ניט שייך אַז אין זיי זאָל נתגלה ווערן דער נח"ר לבוּרָא וואָס איז באַן ערוֹן העכער פון נבראים; דער אמת איז אַבער אַז "ישראל וקוב"ה כולא חד" יי, קומט דאָן אויס, אַז כאַטש "אני נבראתי לשמש את קוני", זיינען אידן אַבער ניט קיין מיטל, צוליב דער כוונה העליונה, נאָר אין זיי גופא איז פאַראַן די כוונה יי.

[וואָס דערביבער האָבן אידן אַ חיות און אַ געשמאַק אויך אין די מצות פון "חוקים", כאַטש אַז דער קיום פון חוקים איז מצד קבלת עול וואָס ענינו איז ביטול — איז ווי קען מען דאָס האָבן אַ לעבעדיקייט און געשמאַק אין דעם — נאָר ווייל אויך דער

(38) ראה עדין לקריש ח"ט ע' 157 ואילך בפירוש אימתי הוא גדול כשהוא בעיר אלקינו. עיי"ש.

(39) ראה ח"ג עג, א. וראה שם צג, ב. וראה גם דחול' עה"פ תמתי (שה"ש ה, ב) תאומתי ובלקית שה"ש (לה, ד. לט, א).

(40) ראה עדין בארוכה לקריש ח"ב ע' 604. ושם, שמטעם זה אמרו, "לשמש את קוני" (ולא "בוראי" (ובפרט שמתחיל "ואני נבראתי") וכיו"ב, כי "קנין" — אמת (בשלימות) ולא רק לפירות ולמעשי ידיו וכי' — היינו שהנקנה אינו מציאות לעצמו וכל ענינו הוא מה שהוא קנוי להקונה אותו. — וראה לקריש חכ"ד ע' 163 ובהערה 44 שם.

"אני נבראתי לשמש את קוני", וואָס דריקט זיך אויס אין דעם ביטול פון קב"ע, איז ניט קיין ענין וואָס איז מבטל די מציאות פון אידן, אדרבה, דאָס איז זייער אמת'ע מציאות יי).

און דערפאַר וועלן זיי "נעמען" — און בגילוי — דעם נח"ר לבוּרָא.

י. דערמיט וועט מען אויך האָבן אַ ביאור אין דעם מאמר המדרש הנ"ל אויפן פסוק "והג כצאן יוסף".

צום ערשטן זאָגט ער "יוסף כנס משנות השבע לשנות הרעב אף אנו כנס לנו מחיי העוה"ז לחיי העוה"ב".

כשם ווי די "שנות הרעב", אע"פ אַז אין זיי וואַקסט ניט קיין תבואה האָט יוסף אויפגעטאָן אַז אויך דאָן זאָל זיין תבואה, דורך אויפזאמלען די תבואה "בשנות השבע" און זי באַ"ה האַלטן פאַר די "שנות הרעב";

אַזוי אויך "אנו (וואָס אַלע אידן ווערן גערופן "יוסף" כנ"ל סעיף א') כנס לנו מחיי העוה"ז לחיי העוה"ב" — אַז די המשכת העצמות, דער ענין פון "נח"ר לבוּרָא", וואָס "וואַקסט אויס" יי, דורך דער עבודה בעוה"ז, זאָל דאָס זיין בגילוי אויך לעוה"ב.

קען דאָן אַבער מדת הדין קומען מיט אַ טענה: דער טעם וואָס דער נח"ר לבוּרָא וועט נתגלה ווערן צו אידן לעוה"ב איז (כנ"ל סעיף ט') — ווייל זייער אופן קיום המצות איז מיט אַ חיות און אַ געשמאַק (וואָס ווייזט אַז די כוונה איז אין זיי, די אידן, גופא — כנ"ל שם). אַבער בעת אַ איד איז מקיים מצות אָן חיות

[אפילו ווען ער איז זיי מקיים מצד

(41) ראה בארוכה לקריש ח"ח ע' 131 ואילך.

(42) להעיר מתריא דיה הבאים ישרש יעקב וביאורו.

שכר אַז „אנכי אכלכל אתכם ואת טפכם“⁴⁶.

איו כשם ווי יוסף האָט מכלכל געווען זיינע ברידער לויט זייערע מענשים (ניט רעכענענדיק זיך מיט זייערע מחשבות), „אף אנו כלכלנו לפי מעשינו“, אַז דער אויבערשטער זאָל זיך רעכענען בלויז מיט אונזערע (גוטע) מעשים — וואָס אין מעשה בפועל זיינען דאָך אפילו „פושעי ישׁׁ ראל מלאים מצות כרמוז“⁴⁷ — און מצד דעם געבן אונז דעם שכר הנ״ל.

(48) שם, כא. וראה אוה״ח שם: „וה״ז דומה למתכוין להשקות לחבירו כוס מות והשקהו כוס יין“ (אלא שבאוה״ח שם, שמטעם זה „אינו מתחייב כלום“, אבל יש לומר שזהו גם טעם ל„אנכי אכלכל אתכם גו״, כבפנים).

ועפ״ז יובן גם מ״ש בתניא ספ״ב „שלא לשלם לו כפעלו ח״ו אלא אדרבה לגמול לחייבים טובות“ — דלכאורה: למה צריך לגמול טובות „לחייבים“*?

— כי מכיון שמה שגמלוהו כ״ו, הרי „מאת ה׳ היתה זאת לו“ (אגה״ק רסכ״ה), וכל מה דעבד רחמנא לטב עבדו, לכן צריך לגמול להם טובות, כי עשו זאת בשליחותו של הקב״ה שגור עליו ה״טב דעביד“** — כמו אחיו של יוסף*** (ראה ויגש מה, ת. ספורנו ויחי ג. יט).

(49) עירובין יט, א. סוף חגיגה. ובִּבְרֻכּוֹת נג, א: ריקנין שבך. וראה לקו״ת שה״ש לו, א.

(* ולהעיר מב״מ (לב, טע״ב) דאזהב ושונא מצוה בשונא כדי לכופ את יצרו. ובשו״ע אדה״ז הל׳ עוברי דרכים וצבע״ח ט״ז.

(** ע״ד חסרא למרא טיבותא לשקי׳ (ב״ק צב, ב. דרמ״צ מצות מילה ח״א ספ״ג. וראה לקו״ש ח״ז ע׳ 14 הערה 22).

(*** ועפ״ז יומתק מה שמטי״ס בתניא שם „ללמוד מיוסף עם אחיו“ — כי שם ראו בגילוי שׁ.אלקים חשבה לטובה, וזוהי ההסברה על זה שכ״א צריך לגמול לחייבים טובות.

קבלת עול מלכות שמים (נאָר אַן דעם חיות פון אהבה ויראה⁴⁸); און מכל־שכן ווען ער טוט עס בדרך „מצות“ אנשים מלומדה, און ווער רעדט — אויב זיין קיום המצות איז מצד פניות] איז דאָן לכאורה ניט שייך אַז דורכדעם זאָל עצמות נתגלה ווערן לעוה״ב.

ואע״פ אַז „המעשה הוא העיקר“⁴⁹, וואָס במילא איז אויך דורך אַזאָ סאָרט עבודה איז מען ממשיך עצמות — איז דאָך אָבער דער „עצם“ וואָס ווערט נמשך דאָן אין אַזאָ אופן אַז עס האָט קיין שייכות ניט צו „גילוי“⁴⁸. טענה׳ט מדת הדין אַז די המשכת העצמות זאָל טאָקע ניט נתגלה ווערן לעוה״ב

— אויף דעם קומט די צווייטע בקשה „מה יוסף כלכל כל אחד לפי מעשיו . . אף אנו כלכלנו לפי מעשינו“:

יוסף האָט געזאָגט זיינע ברידער, אַז כאַטש „חשבתם עלי רעה“, וויִבאַלד אָבער „אלקים חשבה לטובה למען עשה כיום הזה להחיות עם רב“⁴⁹, קומט אייך צוליב דער פעולה (כאַטש זיי האָבן ניט מכון געווען די טובה וואָס איז פון דעם אַרױסגעקױר (מען) — מדה כנגד מדה — דער

(43) ראה תניא רפ״ד ובקונט׳ העבודה פ״ב (ע׳ 15).

(44) ישעי׳ כט, יג. תניא ספ״ט.

(45) ראה אבות פ״א מי״ז. וראה תו״א ז, א ואיל׳.

(46) ונוסף לזה שכללות ענין הגילוי א״א להיות מצד המעשה עצמה כ״א ע״י האהוי״ר דוקא (ראה לקו״ש ח״ג ע׳ 956. ח״ד שם), הרי הגילוי רבחי נח״ר לבורא (שלמעלה מענין הגילויים), הוא דוקא ע״ז שהקב״ע שלמעלה מהשכל כ״ו נמשך גם בפנימיות כ״ו כנ״ל סעיף ט׳. (47) ויחי ג, כ.

— איז דאך אָבער ניט שייך צו זאָגן אויף דעם אַז דאָס איז געטאָן געוואָרן ברצונה (הפנימי) של הנשמה [וואָרום אדרבה: מצד הנשמה איז דאך דער מענטש רוצה „להתרחק מן ה' עבירות“⁵⁵. און דאָס וואָס ער איז דורכגעפאָלן, איז עס גאָר מצד דעם וואָס „יצרו הוא שתקפו“⁵⁶ — היפך פון זיין רצון]. און וויבאָלד אַז דער „כנס לנו מחיי העוה"ז לחיי העוה"ב“ איז מצד דעם וואָס די מע"ט שבעוה"ז זיינען פאָרבונדן מיט דעם געשמאָק און רצון פון דעם מענטשן (כנ"ל ס"ט), היינט ווי איז שייך אַווי צו זאָגן בנוגע די „זכיות“ וועלכע קומען אַרויס פון „זדונות“ וואָס זיינען היפך רצון הנשמה?

אויף דעם איז דער מדרש ממשך (און דאָ איז עס בתורת חידוש — אמר ר' מנחם כו' ⁵⁷) „מה יוסף גמ' ליהו אחיו רעה והוא גמלם טובה, אף אנו גמלנוך רעה גמול אותנו טובות“:

כשם ווי יוסף האָט מכלכל געווען זיינע ברידער דערפאָר וואָס זיי האָבן געטאָן אַזאָ פעולה וואָס פון איר איז אַרויסגעקומען אַ „טובה“ — הגם אַז פריער, בעת זיי האָבן זי געטאָן, איז עס געווען אַן ענין פון „גמלוהו רעה“:

(57) ויש לומר שזוהי ג"כ השייכות של מאמר זה לר' מנחם — כי ענינו של „מנחם“ הוא נחמה וחרטה — בחי' תשובה. וע"פ המבואר בלקו"ש ח"ד ע' 1080 במעלת „אב“ על „מנחם“ — שבנחמה ד' „מנחם“ נרגש עדיין החסרון שבהיטורים (ורק שמי"מ „כשם שמברך על הטובה כך מברך על הרעה“) משא"כ מצד בחי' „אב“ מתגלה הטוב שבהם עצמם — אולי יש לומר, שזוהו ג"כ מה שמאמר זה אמרו ר' מנחם בשם ר' אבין, כי המדובר כאן הוא בנוגע לתשובה מאהבה שהודונות עצמם נהפכים לזכיות.

וי"ל יתרה מזו: געבן דעם שכר כאילו ווי עס וואָלט אין דער מעשה געווען אויך די כוונה,

און ע"ד ווי די גמרא ⁵⁸ זאָגט בנוגע לצדקה (וואָס צדקה איז עיקר המצות ⁵⁹): „האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחי' בני . . . הרי זה צדיק גמור“, אַז כאָטש בחיצוניות טוט ער די מצוה מיט אַ פני', וויבאָלד אָבער בפנימיות איז „לבו לשמים“ ⁶⁰ [וואָרום יעדער איד איז „רוצה הוא לעשות כל המצות“⁶¹] — איז ניט גאָר וואָס די מעשה הצדקה (כשלעצמה) איז בשלימות, גאָר נאָך מער, זי טוט אויף אויך אין דעם מענטשן, ובפנימיותו — הרי זה (דורך דער מעשה) צדיק גמור.

יא. לאחרי כל זה האָט מדת הדין גאָר אַלץ אַ טענה:

ווען אַ איד אין מקיים מצות, גאָר וואָס דען — שלא לשמה, איז דאָן שייך צו זאָגן אַז דער רצון און כוונה פנימית פון דער נשמה, כאָטש זיי זיינען בהעלם, זאָלן זיי פונדעסטוועגן נצטרף און נתלבש ווערן אין דער קיום המצוה ⁶², כנ"ל סעיף יו"ד.

בעת מען איז אָבער עובר אַן עבירה ר"ל — איז כאָטש אַז דורך תשובה (מאהבה) ווערן דערנאָך די זדונות נהפך צו זכיות ⁶³ און אויך מצד אָט" די „זכיות“ קומט אַ אידן עולם הבא ⁶⁴:

(50) ר"ה ה, א. ב"ב י, ב.

(51) תניא פל"ז (מח, ב).

(52) רש"י ר"ה שם. וברש"י ב"ב שם: דעתן לשמים.

(53) רמב"ם הל' גירושין ספ"ב.

(54) וי"ל שמטעם זה „מצות אין צריכות כוונה“, כי גם כשאינו מכוון בגילוי, יש לו כוונה מצד נפשו, כמבואר בלקו"ש ח"ד ע' 1130.

עיי"ש. ועיין תניא ספ"ט. וצ"ע.

(55) יומא פו, ב.

(56) ראה לקו"ת אחרי כו, ג.

אין דעם" וואָס מדריגט יעקב (מצד עצמו) אין אצילות; מדריגת יוסף איז אָבער אַראָפּצוטראָגן עניני יעקב אין עולמות ב"ע, ביז אין עולם הזה הגשמי, "המלא קליפות וסט"א", אַז אויך דאָרט זאָל זיך דערהערן בחינת יעקב — אצילות.

דער ענין דערפון אין עבודת האדם: עצם הנשמה (חי' יחידה) איז בחי' אצילות, און דאָס וואָס קומט אַראָפּ פון דער נשמה אין ב"ע איז בלויז אַ הארה — בחי' נר"נ.

און דאָס איז דער אויפטו פון יוסף'ן, וואָס ער גיט דעם כח אַז דער עצם הנשמה זאָל זיך אָנהערן און פועל זיין אויך אין השגת השכל (בחי' נשמה — בריאה), און אין מדות אהוי"ר (בחי' רוח — יצירה), ביז אפילו אין מעשה בפועל (בחי' נפש — עשי''), ביז אפילו אין דעם קיום המצות ווי ער איז מצד פניות וואָס קומען פון נה"ב (עוה"ז הגשמי המלא קליפות וסט"א).

און דאָס איז די שייכות פון "מה יוסף כו" צו די אַלע דריי בקשות הנ"ל, ווייל אַט דאָס וואָס יוסף האָט גע'פועל'ט אַז אויך למטה זאָל זיך הערן דער עצם הנשמה אַזוי ווי זי איז למעלה" — דאָס איז גורם אַז דער נח"ר לבורא, די המשכת העצמות [וואָס עצם הנשמה איז פאַרבונדן מיט עצמות], זאָל זיין אויך אין עבודת האדם דאָ למטה — וואָס ברענגט צום

"אף אנו גמלנוך רעה גמול אותנו טובות" — וויבאַלד אַז פון דעם "גמלנוך רעה" קומט אַרויס סוכ"ס אַ "טובה" — דער עילוי פון עבודת התשובה (בחילא יתיר י'), איז "גמול אותנו טובות", כאילו ווי די כוונה פון מענטשן וואָלט מלכתחלה (בעת'ן טאָן די עבירות) געווען נאָר בכדי זיי זאָלן צוברענגען צו דעם עילוי י'.

יב. דער ביאור השייכות פון די אַלע דריי בקשות [כנס לנו מחיי העוה"ז לחיי העוה"ב]; "כלכלנו לפי מעשינו"; און "גמלנוך רעות גמול אותנו טובות" צו יוסף'ן — וואָס צוליב אַט דער שייכות איז דער לשון אין די אַלע דריי בקשות "מה יוסף כו'":

דער חילוק צווישן יעקב'ן און יוסף'ן בפנימיות הענינים באַשטייט

(58) ראה זח"א קכט, ב.
(59) ראה לעיל ע' 66 ובהערות לשם, שהענין דה"אין עוד מלבדו" אינו משתנה ח"ו גם ע"י החטאים אף שהם היפך רצונו ית', כי אדרבה, גם בזה נתגלה ש"אין עוד מלבדו" [דנוסף לזה שהתשובה (שלאחרי עשיית החטא) מגלה את ה"אין סוף" שבו, שגם יצוצות הקדושה שנמצאו לפניו בה"דונות" יכולים להתעלות וליעשות ל"זכיות", הנה] גם ע"י הדונות עצמן מתגלה שאין עוד מלבדו, אלא שגילוי זה הוא [לא מצד מציאותם ח"ו, כי אדרבה] שאינם תופסים מקום לגבי ית' ואין מתחשבים עמהם. עי"ש בארוכה.

ויש לומר, שעד"ז הוא גם בנוגע עצם הנשמה (שמיוחדת בעצמותו ית') שגם ע"י החטאים מתגלה תוקף התקשרותה באלקות, והוא: א) למרות החטאים זכו' יכולה היא לשוב אליו ית', ועד שכאוי"א מישראל בודאי סופו לעשות תשובה (תניא ספ"ט), ב) גם בשעת החטא עצמו היא באמנה אתו ית' — כי שם אין החטא תופס מקום ואין ביכלתו לגרוע ח"ו בהתקשרותה של עצם הנשמה לאלקות.

60) ראה ביאורו"ל, סע"א ואילך. אה"ת ויחי שפו, א"ב (ושם שענין "יוסף הוי' לי בן אחר" הוא שמבחי' "אחר" — סט"א ונה"ב נהפך להיות בחי' "בן").

61) תניא פל"ו (מה, ב), וראה גם שם פ"ו (יא, ב).

62) ראה ביאורו"ל שם: ובלא שינוי המהות אלא כמו שהוא למעלה כו'.

„כנס לנו מחיי העוה"ז לחיי העוה"ב“
 (כנ"ל סעיף ט"י).

און דורך דעם וואָס יוסף האָט
 ממשיך געווען דעם עצם הנשמה אויך
 אין עולם העשי, ווערט נמשך דער
 נח"ר לבורא אויך אין קיום המצות
 במעשה, אפילו ווען אין זיי איז ניטאָ
 קיין חיות — „כלכלנו לפי מעשינו“.

און דורך זיין ממשיך זיין דעם עצם
 הנשמה אפילו אין עוה"ז הגשמי המלא
 קליפות וסט"א, קומט די המשכת ה'
 עצמות אויך אין די „זכיות“ וואָס
 ווערן נהפך פון „זדונות“ — „גמלנוך
 רעה גמול אותנו טובות“.

יג. און דאָס איז דער תוכן הפנימי
 פון „ויכלכל יוסף גו' את אחיו“ ווי
 ער איז ברוחניות הענינים:

דורך דעם וואָס יוסף האָט מכלכל
 געווען די שבטים לפי מעשיהם און
 גומל געווען צו זיי טוב טראַץ דעם
 וואָס „גמלוהו רעות“, האָט ער באַוווּן
 דעם וועג און געגעבן דעם כח צו
 אַלע אידן עד סוף כל הדורות, אָן

63) ראה ביאורו שם שהמשכה ש'
 המשיך יוסף מאצ"י לבי"ע הוא ענין
 „ויכלכל יוסף גו'“. עיי"ש.

אויך יעדערער פון זיי זאל קוקן אויף
 אַ צווייטן אידן (ניט ווי ער איז אין
 זיין חיצוניות, נאָר) ווי ער איז מצד
 זיין עצם, און במילא וועט ער אים
 מכלכל זיין לפי מעשיו און גומל זיין
 לחייבים טובות.

און דורך דעם וואָס מען קוקט אַזוי
 אויף אַ צווייטן אידן, איז מען מעורר
 אַזוי אויך ביי זיך, אַז אין אַלע ענינים
 זאל מאיר זיין דער עצם הנשמה [וואָס
 דערפאַר איז די הנהגה „לגמול ל'
 חייבים טובות“ אָן ענין עיקרי וואָס
 איז נוגע צום מהות פון אידן]

און דאָס ברענגט דעם מילוי הבקשה
 כנס לנו כו' כלכלנו לפי מעשינו כו'
 גמלנוך רעות גמול עמנו טובות.

(משיחת ש"פ חו"ב — יב תמוז
 תשי"ט *). (עוד)

* התחלת שנת השמונים לכ"ק אדמו"ר
 (מהור"י צ) נ"ע — שאז הותחל הקאפיטל
 (פ' שבתהלים — ראה לעיל ע' 103 ואילך
 ובהערות שם) בו נאמר „נוהג כצאן יוסף“.
 ולהעיד מזה ששמו הראשון של כ"ק אדמו"ר
 נ"ע הוא — יוסף. ועיין לקו"ש ח"ג
 ע' 855.

מבוא

חלק מכוונת העצמות להיות לו ית' "דירה בתחתונים", "לפי שעל ידם דוקא בא עצמותו ית' בגילוי במעשה המצות" (שם).

וכאמור, יסוד זה מצוי לרוב בתורת רבינו, ומתבארות באמצעותו נקודות רבות נוספות.

•

אך סוף־סוף חסר ביאור בגוף העניין: האם אכן יש קשר מהותי בין שני עניינים אלה?

לכאורה, לא רק שאין קשר ביניהם, אלא אדרבה – מדובר בעניינים שונים ומובדלים זה מזה: הרי העצמות מובדל לגמרי מה"גילויים", ואם כוונת הבריאה היא בעצמותו ית' ובנוגע לכך שעצמותו ית' יומשך בבריאה, כיצד נכנס ומשתלב בכוונה זו עניין ה"גילוי"? הרי "גילויים" הם לאין ערוך נמוכים מהעצם?

כמדומה, המקום העיקרי בו מתבאר עומקו של עניין זה – הקשר המהותי בין המשכת העצמות לבין גילוי העצמות – הוא בשיחה שלפנינו. בשיחה עמוקה זו מתבאר באופן מחודש מדוע גילוי העצמות נוגע ושייך לגוף המשכתו; ועל פי זה אין זה שני עניינים שונים שלהם "נתאוה" העצמות ח"ו, אלא זו נקודה עצמית אחת.

ובלשון רבינו בשיחה (בהערה 36): "מכיון שהכוונה ד'דירה בתחתונים' היא בעצמותו ית' . . . אין שייך לומר שהיא מורכבת ח"ו מב' עניינים – ועל כרחך צריך לומר, שמה שהעצם יהי' בגילוי (הוא לא ענין נוסף, כי אם שזה) נוגע להמשכת העצמות".

•

ביאור העניין מתפרס על פני כללות השיחה, וכדי להבין את הדברים הדק היטב ראוי ללמוד לעומק את כולה; אך גוף נקודת הביאור מתבאר בשלושה סעיפים בשיחה – סעיפים ו,ח, ומחמת קוצר היריעה, העיונים דלהלן, המבוססים על ביאורי ה'חזור' הרה"ת ר' יואל כהן ע"ה שנאמרו בהזדמנויות שונות, עוסקים רק בנקודות המבוארות בסעיפים האמורים.

במאמריו ושיחותיו של כ"ק אדמו"ר זי"ע מבוארת בעומק רב ובהרחבה מופלגה סוגיית כוונת הבריאה – מה ש"נתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים" – מכל היבטיה השונים. בכל פרטי סוגיא רחבה זו, שהיא מיסודי היסודות של תורת חסידות חב"ד, העמיק וחיפש רבינו תילי תילים של הלכות.

אולם נדמה שישנה נקודה מהותית מאוד בסוגיא זו שלא רק הוארה, הודגשה והתבארה בתורת רבינו, אלא היא כעין יסוד חדש ממש המתבאר בה. הכוונה היא למבואר פעמים רבות בשיחות ובמאמרים אודות שני העניינים הקיימים ב"דירה בתחתונים":

א) שה"דירה" היא לעצמותו ית' (ב) שעצמותו ית' יאיר בגלוי ב"דירה" זו ("א ליכטיקע דירה").

נקודה זו חוזרת על עצמה בהקשרים רבים בתורת רבינו ומתבארים על פיה יסודות רבים, הן ב"השכלה" – בגוף הבנת הסוגיא של כוונת הבריאה; והן ב"עבודה" – בעבודת ה' הנדרשת מאתנו כתוצאה מכך.

לדוגמה: על פי יסוד זה מבאר רבינו את הקשר בין כוונת הבריאה כפי שנתבארה בתניא ש"נתאוה הקב"ה להיות ית' דירה בתחתונים", ובין טעמי הבריאה שנתפרשו בזהר ובעץ חיים – "בגין דישתמודעון ביה", "להיטיב לברואיו" ו"יכירו גדולתו" (שהרי ברור שעל אף כל השאלות שנשאלו במאמרי חסידות על הטעמים שבוזהר ובעץ חיים, טעמים אלו הרי הם מפורשים בתורת אמת, ובפנימיות התורה, ובוודאי הם "דברי אלקים חיים").

ומבאר רבינו, שטעמים אלו "הם הקדמה והכנה להשלמת הכוונה ד'דירה בתחתונים'. כי עניין הדירה הוא [לא רק שנמצא בה כל העצם אלא גם] שהעצם נמצא בה בגילוי . . . ולכן צריך להטיב לברואיו ו"יכירו גדולתו" – בחינת הגילויים, כי ידיעה והכרה זו הם הכנה לגילוי העצמות" (לקו"ש ח"ו עמ' 21 הערה 69).

והנפקא מינה מכך בעבודת האדם: "אהבה ויראה, עם היותם בחינת גילויים", הרי הם



עיונים וביאורים

עיון א

עצמות איז ניט מוגדר ה"ו אין די גדרים פון "העלם" און "גילוי"

והטעם לזה הוא כמבואר בהמשך תרס"ו שם, שהעצמות "מציאותו מעצמותו, שהוא הנמצא האמיתי שאינו בבחינת 'מציאות נמצא', ר"ל שהוא נמצא לא בבחינת מציאות".

והיינו ששלילת התארים היא מצד עצם היותם "תוארים" המתארים את נושא התואר כ"מציאות" מתוארת, ואילו העצמות הוא מציאות שאינה מתוארת בעצם להיותו "בלתי מציאות נמצא": "מציאותו" אינה כלל בגדרי ה"הימצאות" של כל הנמצאים האחרים שקיומם הוא בבחינת "נמצא" שמשמעותו שלילת ה"לא נמצא", וממילא בהכרח שיש תואר או גדר כלשהו למציאותם; אלא הוא "בלתי מציאות נמצא" - מציאותו אינה באופן של "נמצא" השולל את ה"לא נמצא" (העדר), אלא הוא נמצא בעצם, וכל עניין המציאות אצלו שונה לגמרי. לכן לא תיתכן שום הגדרה למציאותו והוא מושלל מ"כל התוארים".

ועל כן, לא ניתן להגדירו גם כן ב"העלם", כמציאות נעלמת בהכרח, ובוודאי שלא ב"גילוי", כמציאות נתפסת וגלויה. גם "העלם" וגם "גילוי" הם תארים המגדירים את מציאותו של ה"נמצא" - או שהימצאותו היא בגלוי או שהיא בהעלם; מה שאין כן העצמות אינו מוגדר כלל, גם לא בגדרים אלה.³

מבואר בהמשך תרס"ו¹, שעל העצמות "אין לומר בו איזה ענין פרטי ולתארו באיזה הגבלה שיהיה . . ואין לשלול ממנו שום דבר . . וזהו ענין 'אין־סוף' - שלילת כל התוארים, שלילת הגבול ושלילת הבלי גבול, שלילת החיוב ושלילת השלילה".

כלומר: העצמות מושלל מכלל השלימויות והמעלות השייכות לתחום הגבול. הוא אינו מוגדר בהן, הן אינן מבטאות אותו והן חסרות ערך לגביו לגמרי; יתירה מזו: שלילת כל התארים כוללת גם את "שלילת הבלי גבול". גם שלימות בלתי מוגבלת, והיינו כל סוג של שלימות, גם השלמות הנעלית ביותר, הרי היא בגדר תואר של "שלימות" ו"מעלה", והעצמות אינו מוגדר בכך, הוא אינו מתבטא בכך, וכלל התארים והשלימויות השונות הם חסרי ערך לגביו לגמרי.

מצד העצמות ישנה רק מציאות העצמות, ומלבד זאת אין שום גדר או תואר אחר. ובלשון אדמו"ר מוהרי"צ: מציאות העצמות הוא "מה שהוא"², ו"אין עוד" מלבד עצם מציאותו. מלבד ההתייחסות לעצם מציאותו, אי־אפשר להחיל עליו שום תיאור, כיוון שכל תיאור, נעלה ככל שיהיה, מגדיר ומגביל את מציאותו. וזו הכוונה "שלילת כל התוארים" - הסרת כל התארים, ורק "הוא לבדו הוא" קיים, וחופץ מזה "אין זולתו".

1. עמ' רכז.

2. ראה ספר המאמרים תשי"א (לאדמו"ר הרי"צ) עמ' 37: "דמציאותו הוא אמיתת היותו מה שהוא". ושם: "זהו שנקרא יש האמיתי", עיי"ש.

3. לפעמים מבואר, שמציאות עצמית אינה מוגדרת בהעלם וגילוי באופן נמוך יותר, השייך גם כלפי מציאות עצמית שבגדרי הנבראים. ראה לדוגמה ספר המאמרים תרנ"ט עמ' עמ' לב"ג.

ועניין זה שייך לכך שמציאות עצמית היא למעלה מגדר גילוי (וכמאמר: "עצם בלתי נמשך ובלתי מתגלה"), וממילא היא

גם אינה בבחינת העלם שקדם לגילוי. אבל עיקר ההדגשה בביאור זה הוא בנוגע ל**סדר וצורת המשכה** מן ההעלם אל הגילוי, שהעצם אינו מוגדר בסדר זה.

משא"כ מהתוכן המבואר כאן נראה שמדובר בעניין עמוק הרבה יותר: עצמות אין סוף להיותו "בלתי מציאות נמצא" מושלל מכל גדר ותואר, ועל כן הוא סוג מציאות שאינו שייך לגילוי כלל, כיוון שמלבד עצם קיומו - שום תואר אינו שייך בו. ומצד זה גופא, גם לא ניתן להכריח שהוא מציאות נעלמת, כדלהלן בהמשך העניין.

עיון ב

דורכנ קיום המצות בעוה"ז, היות אז דאס איז דער רצון העצמות, "נעמט" מען אים – "עצמות".

וממעלות בלתי מוגבלות – אין שום קביעה מה תוכנה ומה גדרה של איזושהי מציאות אחרת, אלא הוא המציאות היחידית הקיימת, והוא היחיד הקובע כיצד תהיה המציאות. מצידו כשם שאין מוכרח ומחויב שמציאות כלשהי תהיה קיימת ובעלת ערך, כך לא מחויב שהיא לא תהיה קיימת ולא יהיה לה ערך. איך שהוא ייבחר ויקבע – כך תהיה המציאות. ועל כן, על אף שהכל בהשוואה לגביו, הוא יכול לבחור ולשנות את המציאות כך שיהיה ערך לדבר בו הוא בחר.

על פי זה מובן, ששום נמצא, שום עניין ושום דרגה – אינם "כלים" לתפוס ולהשיג את העצמות, וכמאמר התיקוני זהר: "לית מחשבה תפיסא ביה". כיוון שהוא מושלל מכל התארים, אין שום "מציאות נמצא" שיכול לגלות אותו, לבטא אותו או לתפוס בו, ולמאומה אין יחס וערך כלפיו.

הדבר היחיד שדרכו ניתן "לתפוס" ולהשיג אותו הוא – קיום המצוות שבהן הוא עצמו בחר. זהו תוכנו של המאמר "כל המצות מתייחסים אל העצמות": עניינן של המצוות הוא מה שהעצמות בוחר בהן. עצמותו ית' בוחר להימצא בהן, ועל כן באמצעות קיומן הוא נתפס כביכול⁵. ורצון ובחירה זו היא במצוות המעשיות הנעשות במקום מסוים – בעולם הזה הגשמי דווקא.

אם כן דווקא על ידי קיום מצוות אלו "נעמט מען אים – עצמות", "היות אז דאס איז דער רצון העצמות".

נתבאר לעיל בשיחה בסעיף ו, שהרצון במצוות הוא בעצמות, וכמאמר: "כל המצות מתייחסים אל העצמות". ועל פי זה, כיוון שקיום המצוות בעולם הזה הגשמי הוא רצון העצמות, לכן על ידי קיומן ממשיכים ו"תופסים" בעצמות ממש. ליתר ביאור:

נתבאר לעיל בעיון א, שהעצמות אינו מוגדר במאומה – "שלילת כל התארים". עניין זה מתבטא בכך שהמושג "בחירה" קיים לאמיתתו רק בעצמות⁴ שאינו מוגדר במאומה ולגביו "אין עוד" מציאות כלל. שהרי בחירה אמיתית משמעה, שהבחירה באופן מסוים אינה מצד הדבר הנבחר אלא אך ורק מצידו של הבוחר – כך הוא בחר. וכל עוד יש טעם או הסבר מדוע לבחור באופן מסוים, הרי זה כביכול הכרח לבחור כך ואין זו בחירה אמיתית הנובעת מעצמותו של הבוחר בלבד.

ועל פי זה, עניין הבחירה לאמיתתו ייתכן רק בעצמות המושלל מכל התארים, מהגבול ומהבלי גבול, בשווה, ולמרות שהכל בהשוואה לגביו – הוא מצידו בוחר ומתקשר בדבר הנבחר:

כל מציאות אחרת, מתוך כלל הנמצאים כולם, מריש סדר ההשתלשלות ועד קצהו התחתון, הרי היא מציאות בעלת תואר כלשהו, ולהיותה מוגדרת בגדר כלשהו, הגדרתה קובעת את תוכנו של הדבר הנבחר ויחסו אל הבוחר, ויחס זה משפיע על הבוחר כיצד לבחור;

מה שאין כן ביחס לעצמות שאין לו שום גדר והוא מושלל מכל תואר, ממעלות מוגבלות

5. ראה גם ד"ה מרגלא בפומיא דרבא תש"מ ס"ד: "דכיון שהעצמות הוא מובדל מכל ענין, אי אפשר לתפוס אותו על ידי שום ענין. וזהו שעל ידי התורה ומצוות תופסים בהעצמות, כי המצות הם רצון העצמות".

4. ראה ספר המאמרים מלוקט ושרייחשון עמ' ב. נדפס עם ביאור נרחב בלהבין ולהשכיל ח"ב עמ' 24 ואילך. לקוטי שיחות ח"ד עמ' 1309.

עיון ג

ואע"פ אז די המשכת העצמות וואס ווערט אויפגעטאן איצט בעוה"ז איז בהעלם.

גם בהמשכה זו שאין דגש על כך שהעניין יתקבל ב"כלים" של התחתון אלא הדגש הוא על תוקף הארתו והתפשטותו של העליון, עדיין משמעות עניין המשכה וההתפשטות היא - שבמקום התחתון מורגש שהעליון התפשט והגיע אליו.

לדוגמה: כאשר אור השמש מאיר בחלל העולם, הרי אף שהתפשטותו שם אינה תלויה בכך שחלל העולם יהיה "כלי" ראוי לקבלת האור ויפנים אותו⁶, אלא "שמשא אכולא עלמא נייחא" בשווה ואורה מתגלה בטרקלין גדול בדיוק כמו במקום האשפה ואין כל נפקא מינה מהו מצבו של המקבל - מכל מקום, התפשטות האור משמעה שהמקום בו האור נמצא נעשה מואר.

אמנם המקום אינו מקבל את האור באופן פנימי, ומיד בעת שקיעת השמש הוא חוזר להיות חשוך כמו קודם התפשטות האור בו (בשונה משכל הרב הנתפס בתלמיד בפנימיותו, ועל כן שכל התלמיד עצמו השתנה והבין את העניין וביכולתו להסבירו לאחרים בכוחות עצמו); אך מכל מקום, הפירוש של התפשטות האור במקום הוא - שהמקום נעשה מואר; ואם חלל העולם עצמו לא נעשה מואר, אזי אין זה שהאור נמצא בו בהעלם, אלא האור אינו קיים בו.

וכפי פשטות הדברים: כאשר ישנו וילון המסתיר על השמש, הוא מונע את התפשטות אור השמש מלהיכנס לחדר, וכתוצאה מכך השמש אינה נמצאת ואינה מתפשטת באותו החדר.

במילים אחרות: גם בשפע, שבו הדגש הוא על קבלת השפע אצל המקבל, וגם באור, שבו הדגש הוא על הארתו של המאור - ההמשכה מהעליון לתחתון משמעה שהעליון מתבטא בצורה כלשהי במציאותו של התחתון, ובלעדי דבר זה - הוא אינו מצוי כלל בתחתון.

כאשר אומרים שעניין מסוים נמשך במקום מסוים, הכוונה בפשטות היא - שהעניין נעשה שייך לגדרי המקום אליו הוא נמשך. ועל פי זה, כאשר אומרים שהמצוות ממשיכות את העצמות בעולם הגשמי, זאת אומרת שהוא נעשה שייך כביכול למציאות העולם.

לפי זה מתעוררת השאלה: מהי המשמעות של המשכת העצמות בעולם על ידי המצוות, אם ההמשכה היא בהעלם? מה הפירוש שהעצמות נמשך אם אין לכך שום ביטוי במקום בו נעשית ההמשכה?

ליתר ביאור:

כאשר רב מלמד תלמיד, הגעת ו"המשכת" שכל הרב אל שכל התלמיד משמען - שהתלמיד הבין ותפס בשכל שלו את שכל הרב; וכל עוד התלמיד אינו מבין בשכלו שלו את דברי הרב - שכל הרב אינו נמצא אצל התלמיד. במילים אחרות: חוסר ההבנה של התלמיד אינו רק חיסרון בהתגלות שכל הרב אצל התלמיד, אלא כאשר התלמיד לא מבין, שכל הרב אינו מצוי כלל בדרגת שכלו.

והיינו מפני שהמצאות מציאות כלשהי במקום מסוים, תלויה בכך שמצד גדרי המקום היא קיימת ופועלת שם; היא נוכחת במקום מצד גדרי המקום עצמו.

וכשם שברור לכל שהסברת סברא שכלית לאבן דוממת אינה פעולה של "המשכת" הסברא באבן, אלא הסברא אינה מצויה באבן הגשמית כלל, גם לא בהעלם, כיוון שאין לה שום ביטוי באבן - כך שכל הרב אינו נמצא בשכל התלמיד, כל עוד התלמיד לא הבין ותפס בשכלו שלו את דברי הרב.

וכשם שהדברים אמורים בהמשכה של עניין פנימי, שבו הדגש הוא על כך שהתחתון יקבל ויפנים את ההשפעה מהעליון בגדריו הוא (בדוגמת השפעת השכל אל התלמיד הנ"ל), כך הם אמורים גם בהמשכה של עניין מקיף, שבו הדגש הוא על עצם התפשטותו של העליון:

6. בדוגמת התלמיד הנדרש להיות בעל שכל שבערך הבנת דברי הרב, וקבלת השכל היינו דווקא כאשר התלמיד השיג והבין אותו בפנימיותו כ"ל.

דבר זה נובע מכך שעניינו של הרצון הוא לא להתלבש בעניינם של האברים לפי ערכם ועניינם, אלא אדרבה – עניינו הוא לבטא את רוממותה ותוקפה של הנפש, ואת יכולתה לשלוט על האברים ולהפעילם כרצונה⁷. ובדוגמת התפשטות האור מהמאור, שכל עניינה הוא ביטוי עוצמתו של המאור וגילויו.

אבל גם בכוח הרצון הפועל בדרך מקיף, התפשטותו באברים היא באופן שעניינו ניכר בהם: ישנה פקודה שניתנת על ידי הרצון המתפשטת באברים, וכתוצאה מכך נעשית הפעולה. אם כן, אף שמהותו של הרצון אינה מושגת ונתפסת על ידי האברים בפנימיות (בשונה מהכוחות הפנימיים הנתפסים בפנימיות האברים), מכל מקום, פקודתו מתפשטת ומגיעה אליהם וכתוצאה מכך נעשית הפעולה.

•

על פי כל זה מתחזקת השאלה: מהי המשמעות של המשכת העצמות על ידי המצוות בעולם הגשמי, כאשר להמשכה זו אין שום ביטוי במציאות הגשמית?

זו לכאורה הכוונה בשיחה "ואע"פ אז די המשכת העצמות וואס ווערט אויפגעטאן איצט בעוה"ז איז בעולם": כאשר דבר נמצא בעולם ואין שום ביטוי להימצאותו, הרי לכאורה הוא אינו נמצא ונוכח, אם כן כיצד ניתן לומר שעל ידי המצוות נעשית "המשכת העצמות" בעולם, אם אין לכך שום ביטוי גלוי?

ועל כך מבאר בשיחה, שכיוון שהעצמות אינו מוגדר ח"ו ב"העלם וגילוי" אזי לא שייך לומר שהעדר הגילוי הוא חיסרון בהמשכה, וכדלהלן בעיון ד.

•

יש להעיר, שכעין שני עניינים אלה יש גם בכוחות הנפש. כידוע, בנפש האדם יש שני סוגי כוחות: כוח מקיף – כוח הרצון, וכוחות פנימיים – השכל והמידות (ושאר כוחות הנפש שלמטה מהם).

הכוחות הפנימיים פועלים באברים באופן של אור פנימי המאיר בכלי: לכל כוח ישנו אבר מיוחד שהוא "כלי" אליו, ובאמצעותו הכוח מתגלה ופועל. לדוגמה: כוח השכל מתלבש במוח שבראש, המידות בלב, כוח הראיה בעין, כוח ההילוך ברגל וכו'. התלבשות זו של הכוח באבר שהוא "כלי" אליו, היא באופן שעניינו של הכוח מתגלה ב"כלי" ובאמצעות שניהם נעשית הפעולה. תפיסת המושכל נעשית ע"י התלבשות השכל במוח הגשמי, וכוח הראיה הנפשי של האדם רואה מציאות גשמית באמצעות התלבשות הכוח הנפשי בעין הגשמית.

דבר זה נובע מכך שעניינם של כוחות אלו הוא – לפעול באברים באופן פנימי, ובדוגמת ההשפעה הפנימית של שכל הרב, שייעודה ותכליתה היא – שהתלמיד יבין ויפנים את הדברים בכלים שלו;

לעומת זאת כוח הרצון פועל באברים באופן של אור מקיף: הרצון אינו שייך לאבר פרטי מסוים, והוא אינו פועל ומתגלה בפנימיות האברים. הרצון אינו אלא כוח עליון ותקיף של הנפש המפעיל את כל האברים כולם: כאשר עולה ברצון הנפש שהיד תנוע – היא תנוע באופן מידי, אבל הרצון אינו גוף כוח התנועה המלוּבש ביד ופועל את גוף תנועתה, אלא הוא הכוח העליון ה"מצווה" ו"פוקד" על היד לנוע וגורם לה לפעול בהתאם לרצון.

7. תוקף הרצון ניתן להכניס את הרגל למים חמים, למרות שדבר זה הוא היפך טבע הרגל.

7. לכן ביכולת הרצון להפעיל את האברים גם שלא לפי טבעם. וכמו הדוגמה המובאת במאמרי חסידות, שמחמת

עיון ד

ואע"פ אז די המשכת העצמות וואס ווערט אויפגעטאן איצט בעוה"ז איז בהעלם – וויבאלד אבער אז ער איז ניט מוגדר ח"ו אין העלם וגילוי, איז דאך ניט שייך צו זאגן אז אט"דער העדר הגילוי זאל זיין א גרעון ח"ו אין המשכת העצמות.

ובין מציאות העצמות בנוגע לעצם מציאותם, בא לידי ביטוי גם כאשר מדובר על המשכתם והגעתם כביכול למציאות אחרת:

בכל הנמצאים, עניין המשכתם והגעתם למקום מסוים משמעו, שתוכן עניינם הגיע אל המקום ופועל בו. אם מדובר על חפץ גשמי – אזי הגעתו אל מקום מסוים משמעה, שבמקום החדש אליו הגיע החפץ הוא תופס את חלל המקום; ואם מדובר ברעיון שכלי – אזי הגעתו והמשכתו מדרגת שכל הרב אל דרגת שכל התלמיד משמעה, שהתלמיד השיג והבין בשכלו שלו את השכל; ואם מדובר על אור מקיף כמו כוח הרצון – אזי הגעתו והמשכתו אל האברים היא היותו שולט עליהם ומפעיל אותם כרצונו באופן מקיף.

ועל דרך זה בכל "מציאות נמצא", כולל גם הנמצאים העליונים שבסדר השתלשלות, שהמשכתו והגעתו למקום או דרגה מסוימת משמען – שבמקום אליו הוא נמשך והגיע נרגש עניינו.

אמנם כאשר מדובר על העצמות שכל מציאותו היא רק עצם היותו קיים, "מה שהוא", ומלבד זאת אין שום הגדרה או תואר למציאותו – הרי גם עניין המשכתו במקום מסוים אינו אלא שכך הוא בחר שתהיה המציאות, ואין זה קשור כלל לגדרי המקום. כל הימצאותו במקום, על אף היותה הימצאות מוחלטת, הרי היא מצידו בלבד, ללא קשר לשום גדר ועניין זולתו.

לכן העובדה שהמשכת העצמות בעולם הגשמי על ידי המצוות אינה בגלוי, אינה מבטאת שום חיסרון בעצם עניינה של ההמשכה, ואין זה גרעון ח"ו בנוכחותה והימצאותה בעולם הגשמי.

במילים אחרות:

ההמשכה של כל עניין היא לפי גדרי העניין גופא. כאשר מדובר על אור פנימי המשכתו היא כאשר הוא מתגלה בפנימיות המקבל;

כאמור לעיל בעיון הקודם, על קביעה זו שעל ידי קיום המצוות בעולם הזה ממשיכים את עצמות אין סוף, נשאלת השאלה: כיצד ניתן לומר שישנה "המשכת העצמות" בעולם, אם אין לכך שום ביטוי גלוי במקום ההמשכה?

ועל כך מבאר בשיחה, שכיוון שהעצמות אינו מוגדר בהעלם וגילוי, אזי לא שייך לומר שהעדר הגילוי יהווה גרעון ח"ו בהמשכת העצמות.

ביאור הדברים:

כאמור לעיל בעיון א, כל דבר שהוא בבחינת "מציאות נמצא", יש איזה תואר וגדר בו מציאותו נתפסת, ובכך מתבטאת מציאותו. ולדוגמה מהעולם שלנו: מציאות גשמית היא מה שהיא נתפסת ומורגשת במקום גשמי, ובה הוא ביטוי מציאותה; מציאות שכלית היא מה שהיא נרגשת ונתפסת בעולם ההיגיון והשכל, ובה מתבטאת מציאותה; ומציאות של 'מקיף' היא מציאות הקיימת באופן 'מקיף', ובאופן קיום זה מתבטאת מציאותה.

מה שאין כן העצמות ה"בלתי מציאות נמצא" – אין שום ביטוי במה הוא נמצא. שום סוג של הימצאות אינו מגדיר ומבטא אותו. אין שום תואר, שום עניין ושום גדר, שבו מתבטאת מציאותו; כל מציאותו אינה אלא "מה שהוא"⁸, ולכן המציאות אינה אלא כפי שהוא בוחר, ומלבד עצם מציאותו ובחירתו – "אין עוד".

על פי זה מובן, שמציאותו היא מציאות מרוממת ונעלמת בעצם⁹. הוא נעלם ומרוחק לאין שיעור מכל סוג של הגדרה, ואין שום דרך שבה ניתן לגלותו או לבטא את עניינו.

והנה, ההבדל העצום בין כל הנמצאים כולם

8. כמובא בעיון א מספר המאמרים תשי"א.

9. ובלשון החסידות: "העלם העצמי".

כידוע, מבואר בכתבי האריז"ל ומובא בריבוי מאמרי חסידות, שלצורך התהוות העולמות המוגבלים נעשה "צמצום" בדרך "סילוק". ובעניין זה מבוארים בחסידות שני פרטים מהותיים¹¹:

א) צמצום זה נעשה רק באור-אינסוף ולא בעצמותו ית' ח"ו. ב) גם הצמצום שנעשה באור אינו צמצום כפשוטו ח"ו, אלא צמצום במובן של התעלמות והעדר הגילוי בלבד, אולם גם לאחר הצמצום – גם האור נוכח ונמצא ב"מקום החלל" במלוא תוקפו.

והנה, משמעות עניין זה שהצמצום, גם זה שאינו כפשוטו, הוא רק באור ולא בעצמות ח"ו, היא¹²:

בעצמות אינסוף ה"בלתי מציאות נמצא" לא שייך כלל מושג הצמצום, גם לא במובן של התעלמות¹³. כיוון שאין לו שום גדר ותואר, הרי מלכתחילה הוא אינו בגדר גילוי כלל¹⁴, וממילא לא שייך לומר בו עניין של התעלמות¹⁵.

במילים אחרות:

כאשר מדובר על אור אינסוף, שהוא גדר ותואר של אינסוף להיותו בבחינת "מציאות נמצא", אם כן הוא בגדר גילוי – כיוון שיש לו גדר, אזי יש איזה ביטוי וגילוי במה הוא נמצא; וכיוון ששייך בו גילוי, ממילא שייך בו התעלמות – שעניינו בהעלם ואינו גלוי. ועל בחינה זו נאמר בכתבי האריז"ל שמצידה "לא היה מקום פנוי" לעמידת העולמות המוגבלים, להיותה סותרת ו"מפריעה" כביכול לקיומם, ולצורך התהוותם היה צורך בצמצום והתעלמות האור¹⁶;

אולם ביחס ל"בלתי מציאות נמצא", כיוון שאין כל גדר ותואר במה הוא נמצא ומתבטא, הוא

וכאשר מדובר על אור מקיף המשכתו היא כאשר הוא פועל בדרך מקיף. וכאשר מדובר על המשכת העצמות, אזי כיוון שהעצמות עצמו אינו מוגדר בשום דבר ואין שום עניין בו מתבטאת הימצאותו, כך גם ההמשכה שלו אינה מוגדרת בשום דבר ואין שום תיאור וצורה שבהם מתבטאת המשכתו.

וכשם שאור מקיף, העובדה שהמשכתו במקום מסוים פועלת במקום בדרך מקיף בלבד (ולא בפנימיותו של המקום כפעולת האור פנימי), אינה מבטאת חיסרון בהגעתו והמשכתו אל המקום בו הוא נמשך כיוון שכך הוא עניין מציאותו, כך גם העצמות – העובדה שהוא נמצא במקום בו הוא נמשך רק מחמת עצמו ולא מצד גדרי ה"מציאות נמצא" של המקום, אין זה גרעון בהמשכה ובהימצאות שלו במקום, מפני שכך הוא אופן מציאותו.

במילים אחרות: כיוון שעצמותו ית' הוא "בלתי מציאות נמצא", אזי כשם שאין כל הגדרה במציאותו ית' גופא, כך אין גם כל הגדרה באיזה אופן הוא נמשך ונמצא באיזה דבר; והדבר היחיד הקובע היכן הוא נמצא, הוא (לא עד כמה הוא נרגש ומתבטא במקום¹⁰, אלא) רק – הרצון והבחירה שלו. וכיוון שהוא רוצה ובוחר בקיום המצוות בעולם הזה – הרי בזה נמצאת כל עצמיותו בכל תוקפה, ללא כל גרעון ח"ו.

•

יש להעיר, שעניין זה, שמצד העצמות ישנו סוג הימצאות שאינו קשור כלל לגדרי הגילוי ולגדרי המקום בו הוא נמצא, שייך ומתבטא בכללות עניין ה"צמצום" המבואר בחסידות.

לאין שיעור מכל סוג של הגדרה, ועל כן אין כל דרך שבה ניתן לגלותו ולבטא אותו.

15. ראה הגהות לד"ה פתח אליהו עמ' נב, שעצמות "המאור אין ענינו להיות בבחינת גילוי שאינו בגדר גילוי כלל, דכל עצם בלתי מתגלה (ואינו שייך בו ענין העלם גם כן, דהעלם שייך בדבר ששייך בו גילוי וכמו האור שהוא בבחינת גילוי (והיינו דכללות ענינו הוא להיות בבחינת גילוי כו' כנ"ל) וקודם שמתגלה הרי הוא בהעלם, אבל עצם המאור שאין ענינו גילוי ממילא אינו שייך בו גם כן העלם כו").

16. ואם בחינה זו הייתה נשאת בגלוי וממנה היו מתהווים העולמות – אזי גם הם היו בלתי מוגבלים.

10. שהרי אין כל תואר או הגדרה שבהם נמצאת ומתבטאת מציאותו, וכנ"ל באורך.

11. ראה מצוות האמנת אלקות פרק ו. אגרות קודש ח"א עמ' כ. ד"ה באתי לגני תשכ"ה ועוד.

12. ראה גם בשער היחוד והאמונה עם שיעורי הרב יואל כהן עמ' 310.

13. עניין זה בא לידי ביטוי בכך שגם לאחר הצמצום "המאור (עצמות הקב"ה) הוא בהתגלות, ולכן אפילו תינוקות יודעים שיש שם אלוהה מצוי כו', אף שאין בהם השגה ותפיסה איך ומה לפי שאין בהם גילוי האור" (תורה אור יד, ב).

14. כמבואר לעיל, שהעצמות מרומם ונעלם בעצם ומרוחק

כלל לגדרי המקום ואינה מורגשת בו²².

על כל פנים, מכללות עניין הצמצום מתברר, שאצל הקב"ה כללות עניין ההימצאות הוא באופן שונה לחלוטין בגדרי ה"מציאות נמצא", ולכן, על אף שהימצאותו היא בכל תחום, בכל עניין ובכל מקום ובאופן מוחלט, מכל מקום הימצאות זו היא מחמת עצמו בלבד בלי שום קשר לגדרי ה"תחום", ה"עניין" וה"מקום" בו הוא מצוי²³.

.

והנה, לעניין זה של הימצאות דבר במקום מסוים בכל תוקפו, אך רק מצידו של הדבר ולא מצד המקום - אין דוגמה אמיתית מהנבראים, וגם לא יכולה להיות דוגמה כזו. זהו עניין השייך רק בעצמותו ית' שאינו מורכב כלל ח"ו, וכל מציאותו היא רק מחמת עצמו - "מציאותו מעצמותו".

וכפי שהדברים הם בפשטות: אצל הנבראים, כאשר דבר מתפשט במקום מסוים, הוא אינו יכול להעלים את עצמו רק ביחס למקום; וכל אפשרות ההתעלמות היא על ידי שהוא לא יהיה מצוי במקום. וממה נפשך: אם הוא נמצא ומתפשט במקום - הרי הימצאותו שם מורכבת גם מגדרי המקום ועל כן הוא נמצא בגלוי גם מצד גדרי המקום; ואם הוא אינו בגלוי שם - הוא אינו מצוי שם גם לגבי עצמו.

להמחשת העניין: אם אדם יעמוד באמצע הרחוב וירצה להעלים את עצמו, שלא יהיה גלוי כלפי הסובבים אותו, הוא בשום פנים ואופן לא יוכל לעשות זאת; הדרך היחידה שלו להיות נעלם מהסובבים היא - להיכנס לחדר

אינו בגדר גילוי כלל, וממילא גם לא בגדר העלם¹⁷. וכיוון שמציאותו של ה"בלתי מציאות נמצא" נעלמת בעצם ואין שום תואר וגדר במה הוא מתבטא ונמצא, הרי אף שמצידו הוא "לית אתר פנוי מינה", מכל מקום אין זה סותר ואין זה "מפריע" לקיומם של העולמות שהם מציאות מוגדרת ומוגבלת, כיוון שמלכתחילה אופן הימצאותו הוא רק מצידו, "מה שהוא", ואין זה קשור כלל לגדרי ה"מציאות נמצא"¹⁸.

ומכך נובע הפרט השני - שהצמצום שנעשה באור אינו כפשוטו אלא בגדר התעלמות בלבד:

הצמצום אינו סילוק האור כפשוטו ח"ו ממקום החלל, אלא התעלמות בלבד¹⁹. מצד האור, הוא מאיר בגלוי במקום החלל לאחר הצמצום בדיוק כמו לפני כן; אלא שהוא בהעלם לגבי "מקום החלל" - לגבי המקבלים בלבד, והתעלמות זו לגבי "מקום החלל" אינה מהווה שום חיסרון בעצם הימצאותו בו.

ודבר זה נעשה על ידי כך שהאור נכלל במאור²⁰:

הצמצום פעל, שכשם שמציאות העצמות היא רק מחמת עצמו בלי כל קשר לגדרי המציאות, כך גם אורו ית', הדבוק ומאוחד בו בתכלית, מאיר בכל מקום אך ורק מצידו ית', ואילו לגבי "מקום החלל" והעולמות שנתהו בו - הוא בהתעלמות מוחלטת, ועל כן הוא אינו מבטל ושולל את קיומם. וכמבואר במאמרים, שעל ידי הצמצום האור נכלל במאור ונעשה "קרוב לענין היכולת"²¹; והיינו שכשם שמצד עצמות המאור כל הימצאותו היא רק מחמת עצמו, כך גם עניין האור אינו אלא ביטוי יכולתו העצמית, והימצאותו המוחלטת בכל מקום אינה קשורה

וראה גם ד"ה כימי צאתך תשט"ז ס"ה.

19. ראה ביאור הדברים בהרחבה בשער היחוד והאמונה שם עמ' 265 ואילך.

20. ראה האמנת אלקות שם.

21. ראה ד"ה כימי צאתך שם ובנסמן שם.

22. ועל פי זה נמצא, שהתעלמות האור ביחס ל"מקום החלל" משמעה עליית האור לדרגה עליונה יותר והתכללותו במאור. וכמבואר בד"ה באתי לגני שם.

23. וראה בעיון הבא, מהו החידוש שנפעל על ידי פעולת המצווה על ידי יהודי, ביחס להימצאות של הקב"ה בכל מקום מצד עצמו.

17. העלם בדרך כלל משמעו - התעלמות של מציאות גלויה. ואם העצמות אינו בגדר גילוי כלל, ממילא הוא אינו בגדר העלם.

18. ראה גם ד"ה באתי לגני תשכ"ה, "שבענין האור ששייך בו התפשטות, שייך בו גם צמצום" והיינו שכל מה שנאמר בחסידות "שע"י צמצום האור נשאר מקום פנוי וחלל - הרי זה רק בערך האור שתחילה היה בגלוי באופן שממלא את כל המציאות, שלכן לא ה' מקום למציאות העולמות מצד רוב בהירות האור. ואחר כך כשנתעלם האור נעשה מקום פנוי וחלל, פירוש שהוא חלל וריק מן האור שאין בו אור והתגלות כלל; אבל המאור הנה גם לאחרי הצמצום - המאור הוא בהתגלות בכל מקום".

סגור ולא להימצא ברחוב... לא ייתכן בשום אופן שהוא יהיה מצוי ברחוב מצידו, ולא יהיה גלוי בו לגבי הרחוב!

אם כן, מצד גדר הנבראים המורכבים, אין מושג של התעלמות אמיתית; ורק באמיתת הימצאו שמציאותו מעצמותו והימצאותו אינה בנויה ומורכבת משום גדר זולת עצם מציאותו ח"ו - ייתכן דבר זה.

ומכל מקום, כעין דוגמה לכללות מעלת עניין הצמצום וההעלם המבטאת את העצמיות שלמעלה מהתפשטות וגילוי, ניתן להביא גם מהעולם שלנו:

בעולם הגשמי, הימצאותו של כל דבר מתייחסת גם למציאות אחרת: כאשר דבר נמצא, ביטוי מציאותו הוא בזה שאין מקום למציאות אחרת. כאשר חפץ גשמי מגיע למקום מסוים, הגעתו מתבטאת בכך שהוא תופס מקום, ובחלל המקום שהוא תופס אין אפשרות לעמידתה של מציאות אחרת. והיינו שקיומה של מציאות אחת הוא באופן שהיא מתפשטת במרחב, ומפריעה וסותרת לקיומה של מציאות אחרת באותו מרחב.

וכך הוא גם ברוחניות, בנפש האדם: מציאותו של האדם נמצאת במה שהוא רוצה, במה שהוא שואף או חפץ. ומצד אופן מציאות זה, כל דבר שאינו בהתאם לרצונו ושאיפתו סותר ומפריע למציאותו. אנשים שאינם מתנהגים לפי רוחו, כמו גם פעולות או חפצים שאינם כחפצו - מעיקים לו ומכווצים את מציאותו.

אך כל זאת הוא מצד טבע ההתפשטות שיש בנפש האדם, והיינו שמציאותו מתפשטת ומורגשת במציאות שמחוצה לו; אולם הקב"ה טבע והכניס בנפש האדם גם כוח הפוך: כוח להגביל ולהעלים את התפשטותו, ולסבול גם דבר שאינו כפי רצונו. זהו עניינה של מידת הגבורה: האדם מתעלה בעצמו על תכונות ההתפשטות שלו, מתעלם מרצונו והתפשטותו ומצליח לסבול מציאות המנוגדת לו.

כוח זה עמוק ונעלה יותר מכוח ההתפשטות, והוא מבטא מציאות עצמית ומופשטת ממנו²⁴. וכמאמר חז"ל²⁵ "איזהו גיבור הכובש את יצרו": גבורה אמיתית היא זו שמכוחה האדם יכול להישאר במציאותו העצמית ולכבוש את טבע ההתפשטות שלו, שמצידו המציאות השונה ממנו סותרת לו. עניין זה הוא ביטוי להימצאות עצמית שאינה תלויה בהתפשטות ובהתגלות במציאות שבחוץ.

[כעין זה יש גם למעלה, וכמבואר בחז"ל²⁶ שמציאות זו ש"נכרים מרקדין בהיכלו והוא שותק" מבטאת את כוח ההתעלמות והגבורה שלמעלה - "הן הן גבורותיו והן הן נוראותיו"].

על פי כל זה מובן היטב מדוע העדר הגילוי של העצמות בעולם אינו גורע כלל בעניין המשכתו על ידי המצוות, כיוון שכללות אופן מציאותו של העצמות היא נעלמת, ועל כן גם המשכתו היא באופן נעלם ואין זה גורע כלל מתוקף קיומה.

עיון ה

ואע"פ אז די המשכת העצמות וואס ווערט אויפגעטאן איצט בעוה"ז איז בהעלם - וויבאלד אבער אז ער איז ניט מוגדר ח"ו אין העלם וגילוי, איז דאך ניט שייך צו זאגן אז אמ"דער העדר הגילוי זאל זיין א גרעון ח"ו אין המשכת העצמות.

לעצמות הנעלם לגמרי, היא המשכה נעלמת - שאינה מתבטאת כלל בגדרי העולם -

והנה, לפי הביאור האמור לעיל בעיון הקודם, שהמשכה של המצוות המתייחסות

25. אבות ד, א.

26. יומא סט, ב. וראה אור התורה במדבר ח"ג עמ' תתקנח. ועוד.

24. וכידוע, כוח הגבורה והצמצום עמוק ונעלה יותר מכוח הגילוי. ראה המשך תרס"ו עמ' רנא. ובכ"מ. ושם עמ' ט: "שרש כל ההעלמות הן מבחינת העלם העצמי דאין סוף".

יכולה להתעורר שאלה:

ועל ידי עשיית המצווה מתחדש, שהיהודי מקיים המצווה והדבר הגשמי שבו נעשית המצווה הפכו להיות מציאות של מצווה, מציאות רצויה מצד "פנימיות הרצון", מצד עצמותו של הקב"ה, וממילא אליבא דאמת גם מצד גדריו של האדם והדבר הגשמי – שורה עליהם רצון העצמות.

אמנם אין להמשכה זו שום ביטוי גלוי בגדרי הנבראים, אבל זה שנוצר קשר בין היהודי כפי שהוא למטה וחלק העולם בו נעשית המצווה ובין רצונו העצמי של הקב"ה – הוא גם מצד גדרי מציאותו של היהודי וחלק העולם שבו נעשית המצווה; זאת בשונה מחלק אחר שבו לא נעשית מצווה, שמצד גדרו אין לו שום קשר עם העצמות.

ונמצא, שההמשכה שעל ידי המצווה היא עצם הקישור בין הנברא שבעולם הזה לרצון העצמות, שזה הדבר הנעלה ביותר שיכול להיות לנברא – "צוותא וחיבור" עם העצמות.

כל החידוש של פעולת המצוות הוא בכך שעצמות אור־אינסוף מגיע אל מציאות התחתונים. שהרי ביחס אל הקב"ה, גם בלי קיום המצוות "לית אתר פנוי מיניה" והוא נמצא בכל מקום; ואילו מטרת המצוות היא לגלות את האלוקות למטה, בגדרי התחתונים, בתוך מציאותם של בני ישראל מקיימי המצוות. אולם אם ההמשכה היא נעלמת, אזי מהו החידוש בפעולת המצווה?

ונקודת הביאור בזה היא²⁷:

פירוש "לית אתר פנוי מיניה" היינו, שאחדותו של הקב"ה היא בלתי־מגובלת, והוא מצידו נמצא בכל מקום ובכל עניין. אולם מצד גדרי הנבראים – גוף התהוותם הוא באופן שהכוח המהווה אותם מוסתר, ולגביהם הרי הם מציאות שמחוץ לבורא כביכול, וזו מציאותם גם על פי תורה²⁸.

עיון ו

ואדרבה, מטעם זה איז די המשכת העצמות דוקא אין עוה"ז: עוה"ב, וואס ענינו איז "גילוי" – זיינען "גילויים" קיין "כלים" ניט צו עצמות. נאר דוקא אין אן ארט וואו די המשכה איז בהעלם – אין עוה"ז, איז דורך קיום המצות פאראן די המשכת העצמות.

"עולם הבא"²⁹, המובדלים במהותם מהעצמות ואינם "כלים" אליו, לא תיתכן שתהיה המשכת העצמות; ורק ב"עולם הזה"³⁰, שהוא מקום שההמשכה³¹ בו היא בהעלם – יכול להיות העניין של המשכת העצמות על ידי המצוות.

והנה, ניתן להבין את כוונת הדברים כך:

בפיסקא זו מבואר, שמלבד זאת שהעדר הגילוי של המשכת העצמות בעולם אינו מהווה חיסרון בעניינה של ההמשכה, לאמיתו של דבר – מטעם זה המשכת העצמות היא דווקא בעולם הזה שבו ההמשכה היא בהעלם.

והטעם לכך הוא: במקום ובדרגה של 'גילויים',

לעצמותו ית'.

30. לפי המבואר בהערה הקודמת, הכוונה ב"עולם הזה" בשיחה היא לעולם הזה הגשמי כפי שהוא בזמן הזה, שהמשכת האלוקות בו היא בהעלם, כפי שהוא מצד טבע העולם הגשמי, וכדלהלן בפנים.

31. לכאורה הדגש על תיבת "המשכה" הוא: המשכה מורה על כך שמצד אחד העניין נמשך, הגיע והשתייך למקום אליו הוא נמשך, ומצד שני הוא נמשך בלבד ואין לו שום ביטוי וגילוי במקום אליו הוא נמשך.

ונמצא, שהמושג "המשכה" לאמיתו שייך דווקא בהמשכת העצמות הבאה באופן של העלם; מה שאין כן כל בחינה

27. ראה תוספת הסברה בעניין זה בלהבין ולהשכיל ח"א עמ' 153 ואילך.

28. וכמבואר בהרחבה בביאורי הרבי לסוף פרק ד בשער היחוד והאמונה.

29. עולם הבא המוזכר בשיחה כאן אינו גן עדן שהוא שכר הנשמות ועניינו הארה בלבד, אלא (ימות המשיח ו)תחיית המתים (כמבואר לעיל בשיחה בהערה 33. וכן מבואר להדיא בהמשך "וככה" המצויין בהערות בשיחה), שהוא שכר גם לגוף בעולם הזה הגשמי.

אך כיוון שעניינו של עולם התחייה הוא גילוי התענוג לאדם העובד, נחשב עולם זה ל"גילויים", שלכאורה אינם "כלים"

בחלל העולם, ועל כן אם יהיה דבר המפסיק בין האור למאור לא תיתכן מציאות האור – מכל מקום, פרט זה עצמו שהמאור מתגלה ונרגש בפועל, הוא עניין נוסף על מציאותו העצמית של המאור.

כלומר: בדקות ישנם שני פרטים – מציאות העצם, המאור, והיות המאור מקור להתגלות. ומצד זה, כל מה שמתגלה באור הוא רק היותו של המאור מקור לגילוי, אולם העצמיות של המאור – היותו עצמי ובלתי מוגבל – אינה מתגלה באור.

ליתר ביאור:

אחד הביטויים להבדל בין העצם לאור וגילוי הנמשכים ממנו הוא: העצם הוא מציאות מחוייבת, שמציאותו אינה בנויה ותלויה בהיותו נתפס במציאות בפועל; זאת בשונה מהאור והגילוי שהם התפשטות העניין העצמי במציאות של "פועל".

לדוגמה: ישנו כלל שכלי ששניים ועוד שניים הם ארבעה. עצם ההיגיון שבדבר זה אינו בנוי וקיים מפני שכך אירע בפועל ממש, אלא מפני שבעצם כך מחוייב להיות. ו"עצמיות" זו, היא למעלה מההתפשטות והגילוי ב"פועל" והיא אינה נתפסת בהם. וכמאמר הידוע: "כל עצם בלתי מתפשט ובלתי מתגלה"; והעובדה שכך קורה ב"פועל" אינה אלא התפשטות והארה כביכול של העצם, שהוא עצמו באין ערוך להתפשטות והארה הנמשכים ממנו.

אם כן, אף שעניינו של האור הוא גילוי המאור ולכן הוא "מעין המאור", אבל כל זאת הוא בנוגע לענייני המאור כפי שהם שייכים לגילוי ב"פועל", אולם העצמיות עצמה מובדלת מהגילוי³⁴.

ונמצא, שכללות אופן המציאות של "גילוי" שונה בכל מהותו מאופן המציאות של "עצם":

עולם הזה הגשמי הוא עולם של העלם ואין בו שייכות מצד גדרו לעניין הגילוי. וכידוע, שהגדר של גשמיות הוא: מציאות עצמאית בהרגשתה וב"תחושה" שהיא מקרינה כביכול, שאינה מגלה מאומה מעבר לעצם הימצאותה, ולא ניכר בה כל קשר למקור שלה או לאיזושהי מציאות שמעליה.

זאת בשונה ממציאות רוחנית, שתוכנה הוא המשך וגילוי של מציאות עליונה ממנה. וכפי שהדברים הם במציאות רוחנית³² המוכרת מהעולם שלנו – שכל ורגש. השכל מכיר את האמת שמעליו, וככל שהשכל מכיר באמת המחייבת את הסברא המושגת – השכל עמוק ונכון יותר; וכך גם עניין הרגש הוא – להרגיש מציאות אחרת (דבר שאינו קיים מצד עצם חומר הגשם, שמלבד עצם היותו קיים – הוא אינו מבטא ומרגיש מאומה). ובוודאי שכן הוא בנוגע לעולמות העליונים הרוחניים, שעניינם הוא גילוי והרגשת המציאות שלמעלה מהם.

ועלאי אמת: כמוה וכמה כאשר מדובר על הדרגות האלוקיות שבכללות סדר ההשתלשלות, שבאופן כללי עניינן הוא גילוי אור³³ שמעין המאור, והמקור מתגלה ומשתקף במציאותן.

ונמצא, שעולם הזה מצד גדרו הוא העלם, ואילו העולמות הרוחניים, ובפרט האלוקיים – עניינם הוא גילוי.

•

והנה, מבואר בחסידות שעניין הגילוי מובדל מן העצם ואינו מבטא אותו.

ביאור הדברים בקצרה:

אף שגדר האור הוא דבקות במקור, והיינו שכל תוכנו הוא לגלות את מקורו ומלבד זאת אין לו כל תוכן עצמאי, וכמו אור השמש שכל עניינו הוא שמאור השמש מתפשט ומתגלה

כפי שהיא במאור, מכל מקום, עצם היכולת של הבהירות העצמית שבמאור להתגלות בפועל, היא מעין הרכבה של פרט נוסף על העצם. והראיה לכך: ישנם דברים שאין להם היכולת להתגלות. וכמו הירח, שמבואר בקבלה ובחסידות שחסרה בו תכונת הגילוי בלבד, אף שעצם עניין המאור קיים בו. דבר זה מוכיח שהיכולת להאיר ולהתגלות היא תכונה נוספת על העצם.

אחרת, כיוון שהיא בבחינת "מציאות נמצא" ויש לה תואר כלשהו, המשכתה קשורה גם עם התגלותה וביטוייה במידה כזו או אחרת, כמבואר לעיל בעין ד.
32. ראה גם לקוטי שיחות ח"ו עמ' 111.
33. ראה גם המשך תרס"ו עמ' נב: "כל הגילויים העליונים נקראים בשם אור".
34. במילים אחרות: אף שבאור מתגלה אותה הבהירות

גשמי ובלתי מגלה מצד עצם מהותו ותכונתו, ה"הפרעה" וה"הסתרה" הקיימות במציאות ה'גילויים' ביחס לעצמות אינן קיימות בו. ולכן המשכת העצמות נעשית דווקא בעולם זה.

.

והנה, מלשונו של רבינו בשיחה ומכללות תוכן העניין קצת משמע שהשייכות בין המשכת העצמות לעולם הזה אינה רק "שלילית", שאין בו ההסתרה שב"גילויים" שבעולמות העליונים, אלא עניין ההעלם שבו שייך לגוף עניינה של המשכת העצמות על ידי המצוות.

ואולי יש לבאר זאת כך:

מצד כל הדרגות שב"מציאות נמצא", מלמעלה מעלה ועד למטה מטה, יש איזה תואר וגדר באופן המציאות, במה הדבר נמצא ובמה הוא מתבטא, ואם כן יש לו איזו שייכות עם עניין הגילוי - קיומו מתבטא ומתגלה בתוארו וגדרו. ומצד זה, כאשר הוא נמשך במקום מסוים, בהכרח שיהיה לכך ביטוי וגילוי כלשהו, ועל כן מצד דרגות אלה לא תיתכן מציאות של המשכה נעלמת, ללא כל ביטוי במקום בו היא נמשכת, וכמבואר בעיון ד;

ועל פי זה, העובדה שישנה מציאות של פעולה גשמית שממשיכה המשכה אלוקית מבלי שבפעולה עצמה יהיה גילוי וביטוי כלשהו להמשכה זו - הרי זה רק מפני שישנה מציאות העצמות שלמעלה מכל גדר של גילוי להיותו "בלתי מציאות נמצא", שרק מצידו יכולה להיות

ה"עצם" הוא מציאות מחוייבת בעצם, בלי גבול, ואילו המציאות של אור אינה אלא מציאות של התפשטות ב"פועל", גבול; כמו כן, העצם אינו המשך וביטוי של מציאות אחרת אלא הוא מציאות בעצמו ובלתי תלויה, ואילו כל עניינו של האור הוא המשך וביטוי של מציאות אחרת, עליונה ממנו.

אם כן, העצם מובדל ונעלה לאין ערוך מהגילוי הנמשך ממנו, ועצמיותו אינה מתגלה בו.

על אחת כמה וכמה כאשר מדובר על עצמות איך סוף, שהוא מושלל מכל תואר והגדרה והוא "בלתי מציאות נמצא", ואילו האור והגילוי הנמשך ממנו הוא בבחינת "מציאות נמצא" - שהמרחק ביניהם הוא המרחק הגדול ביותר שיכול להיות, ועל כן העצמות הוא מציאות נעלמת ומובדלת לגמרי³⁵, והגילוי הנמשך ממנו אינו מבטא את אמיתת מציאותו כלל³⁶.

.

על פי כל זה מובן היטב מדוע "עולם הבא" שעניינו "גילויים" אינו "כלי" לעצמות. ה"גילויים" מצד תכונתם ועניינם מובדלים לגמרי מהעצמות, ומצד גדרם אין אפשרות כלל שהעצמות המובדל מהם לאין ערוך יתגלה בהם.

ועל פי זה, במקום או דרגה שעניינם "גילויים", ישנה כעין "הפרעה" ו"הסתרה" על עניין העצמות שהוא מציאות נעלמת, מרוממת ומובדלת מכל גדר של גילוי³⁷; וה"מעלה" ב"עולם הזה"³⁸ בעניין זה היא בכך - שלהיותו

1. ואינו דומה כמו בנפש שאנו יודעים עכ"פ מהאור והחיות שהעצם הוא מציאות חי אלא שאין אנו יודעים ענין ואופן החיות של העצם כו', אבל למעלה הרי אין אנו יכולים לאמר כלל שהוא בבחינת מציאות מאור ח"ו. כי הוא בבחינת בלתי מציאות נמצא. (ו)במאור השמש ג"כ אין אנו יודעים ענין ואופן האור של עצם השמש, מ"מ אנו יודעים ענין המאור שהוא מציאות ספירי ובהירי וכה"ג, אבל למעלה אין אנו יודעים ענין המאור כלל וכלל".

36. וראה גם ספר המאמרים תרס"ח עמ' קפט: "מענין האורות והגילויים שממנו ית' אין אנו יודעים בחינת אמיתית העצמות".

37. במילים אחרות: "גילויים" הם ציור של תואר, מעלה והפלאה, והם אינם "כלי" לענין העצמות שאינו אלא "מה שהוא", בלי שום יחס לשום גדר זולת עצם מציאותו.

38. כפי שהוא בזמן הזה.

ועל פי זה יובן מדוע האור (שבנבראים) אינו מגלה את עצמיות המאור: כיוון שהאור מורש בתכונה "נוספת" זו שבמאור, לכן העצמיות של המאור כפי שהיא מובדלת מתכונה זו - אינה מתגלה בו.

35. כאשר מדובר בעצם וגילוי נבראים, גם העצם וגם הגילוי הם "מציאות נמצא", ועל כן בהכרח שיש איזה צד שווה ביניהם, אלא שהעצם הוא עצמי והגילוי הוא התפשטות והארה בלבד ממנו. מה שאין כן למעלה - אין שום צד שווה בין העצמות לגילוי הנמשך ממנו.

וראה המשך תרס"ו עמ' תרי ואילך: "ולכאורה זאת אנו יודעים עכ"פ מהאור, שהעצמות הוא בבחינת מאור. ובאמת גם זאת לא נוכל לאמר בו ית', שהרי ענין מאור הוא מציאות דבר מה והעצמות הרי הוא נמצא בבלתי מציאות נמצא. ונמצא לבד זאת שאין אנו יודעים מהאור והגילוי אופן האור של המאור כו', הנה גם עצם ענין המאור אין האור מגלה לנו.

פנימי המתגלה באמצעותו (וכמו חומר המוח שהוא כלי לכוח השכל וכיו"ב), אלא אדרבה:

דווקא מחמת העדר המציאות והעדר הערך שישנה בעולם הזה הגשמי, והיותו בבחינת "העלם" במובן של העדר הגילוי והציור העצמי, הרי הוא מברר ומגלה בתוך גדר ה"מציאות נמצא" שישנו סוג מציאות שלמעלה מגדר גילוי ותואר, ולמעלה מ"מציאות נמצא"; אך דבר זה עצמו אינו מוסיף שום עילוי לעצמיות זו, שהרי להיותה חסרת כל גדר ותואר אין שום עניין בהתגלותה וביטוייה, וכל עניין המשכחה אינו אלא מחמת שכן בחר העצמות, ללא כל טעם וסיבה.

[ועל דרך המבואר בנוגע לעצם קיומם של העולמות התחתונים, שכל גדר קיומם אינו אלא שכן עצמותו "נתאוה"⁴²].

ועל פי זה מובן מאליו, שהמבואר בפיסקא זו שדווקא ההעלם שבעולם הזה שייך להמשכת העצמות, אינו סותר כלל למבואר בפתיחת הסעיף – שהעצמות אינו מוגדר לא בהעלם ולא בגילוי. שהרי מובן ופשוט שהעצמות אינו מוכרח ח"ו בקיומו של ההעלם והעולם, וגדרי ההעלם והעולם אינם תופסים מקום מצד עצמם ח"ו כלפיו; אלא שכאשר הוא בוחר להמשיך את עצמותו – הרי שעניין זה נעשה במציאות כזו שאין לה שום תוכן וציור עצמי, וכל עניינה הוא רק זה שהעצמות בחר בה ונמשך בה. ואדרבה, זהו תוכן עניין ההעלם שבעולם הזה – שהוא נעדר ציור של גילוי ונעדר כל ערך עצמי.

המציאות של "המשכה נעלמת", המשכה שכל עניינה הוא זה שהעצמות בחר בכך.

ונמצא, שהמציאות של "המשכה נעלמת" היא היא המבטאת כביכול את ה"מציאות הנעלמת", את מציאות העצמות ה"בלתי מציאות נמצא"³⁹.

במילים אחרות: כאשר מדובר בעניין של גילוי אלוקות⁴⁰ – הרי ניתן ליחס זאת לדרגות אלוקיות שבבחינת "מציאות נמצא" ובגדר גילוי; אך כאשר מדובר ב"המשכה נעלמת" ובלתי גלויה, במצוות המעשיות והגשמיות שבעולם הזה, לא ניתן ליחס זאת לשום דרגה של "מציאות נמצא", אלא זה מכריח ומגלה כביכול את עניין העצמות שלמעלה מגדר גילוי כלל, את ה"בלתי מציאות נמצא"⁴¹.

[וראה כעין זה בהמשך תרס"ו עמ' עו: "מצות רוחניות הרי הם בבחינת טעם ושכל שהוא כוונת המצות, וא"כ הרי הרצון בזה הוא מורכב בטעם ואינו נמשך בזה בחינת הרצון העצמי, כי אם בעשי' בפועל דוקא שאינו בערך כלל. . . ונמשך בזה דוקא בחי' הרצון העצמי".]

ושם עמ' תרפז ואילך: "הרצון דמצות שהוא בחינת רצון עצמי שכל עצמותו כביכול ברצון זה. . . ולכן בא הרצון בדברים גשמיים במצות מעשיות דוקא, דלהיות שאי אפשר לבוא במורכב באיזה דבר, ודבר רוחני הרי הוא בבחי' כלי והרכבה כו', כי אם בא בדבר גשמי דוקא שאינו בגדר כלי כלל".]

וחשוב להבהיר:

אין הכוונה שההעלם שבעולם הוא מציאות בעלת ערך עצמי כביכול ביחס לעצמותו ית' ח"ו, וכעין "כלי" בעל ערך ושייכות חיובית לאור

מהמוח שבראש. ומבאר רבינו, שאין זה רק שבעקב אין ההסתר של הכוחות העליונים שבראש, אלא בעניין זה העקב הוא בבחינת "כלי" כביכול לרצון.
ראה לקוטי שיחות ח"ט עמ' 75 הערה 30. ספר המאמרים מלוקט אדר-סיון עמ' קצד הערה 63.
42. ראה לקוטי שיחות ח"ו עמ' 22 הערה 70: "מצד אמיתית ענין ההתהוות שהוא רק לפי שכן עלה ברצונו ית', נתאוה, הרי אין שום יחס ותפיסת מקום להבריאה, וכל עניינה הוא רק מה שעצמותו ית' נתאוה. כי כל ענין הדירה בתחתונים

39. במילים אחרות: דווקא מציאות של העלם, שתוכנו הוא העדר ציור, מעלה או הפלאה, היא המבטאת את העצמות שאינו אלא "מה שהוא", בלי שום יחס לגדר כלשהו.
40. וכמו המצוות הרוחניות שקיימו האבות, כוונת המצוות, וכיו"ב.
41. ועל דרך המבואר בשיחותיו ומאמריו של רבינו בנוגע לכוח הרצון והעקב שברגל:
מבואר בחסידות, שתוקף הרצון וחוזקו מתבטאים יותר בעקב שברגל, שניתן להכניסו למים חמים בקלות יותר

עיון ז

לאידך גיסא: וויבאלד עצמות איז נישט מוגדר אין קיין שום הגדרות ח"ו, קען מען דאך נישט זאגן אז ער מוז שטיין דוקא בהעלם, און ער קען אורדאי קומען אויך בגילוי (כאטש 'גילויים' זיינען נישט בערך צו עצמות).

אחד העניינים הבולטים והעיקריים יותר הוא כוח העצמות להוות יש מאין הנמשך מהעצמות באמצעות האור:

מבואר בתניא (אגרת הקודש סימן כ), שהתהוות הגשמיות תיתכן רק בכוח העצמות "שמציאותו מעצמותו ואינו עלול מאיזה עילה שקדמה לו ח"ו", שרק "הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט ממש בלי שום עילה וסיבה אחרת קודמת ליש הזה".

כלומר: התהוות הנבראים, שהרגשתם היא שמציאותם מעצמותם, תיתכן רק מהעצמות שמציאותו מעצמותו. דווקא הוא יכול לברוא נבראים עם הרגשה כזו; מה שאין כן כל שאר הדרגות באלקות אינן יכולות להיות מקור להתהוות כזו, כיוון שהן עצמן אינן מציאות עצמית אלא גילוי והמשך למקורן.

אך בתניא שם גופא מבאר אדמו"ר הזקן, שהתהוות בפועל היא "מאור אין-סוף, שהאור הוא כעין המאור הוא מהותו ועצמותו של המאציל ב"ה שמציאותו מעצמותו".

ולכאורה, כיצד ייתכן הדבר? אמנם האור עניינו גילוי המאור ולכן הוא "מעין המאור", אבל כל זה הוא גילוי העניינים של המאור ב"פועל", ב"מציאות נמצא", אך העצמיות עצמה מובדלת מהגילוי⁴⁴, אם-כן כיצד האור יכול להעביר ולגלות את העניין העצמי של "מציאותו מעצמותו" המובדל ממנו לגמרי?

יתירה מזו: הגדר של האור הוא גילוי והמשך מקורו, היפך עניין ה"מציאותו מעצמותו" של העצם, וכיצד ייתכן שהאור יעביר עניין שהוא היפך מציאותו, עד שממנו יתהוו נבראים שבהרגשתם "מציאותם מעצמותם"?

למרות כל המבואר עד כאן בנוגע למציאות העצמות, שלהיותו "בלתי מציאות נמצא" מציאותו נעלמת ומרוממת לאין ערוך מכל "מציאות נמצא", מכל תואר ומכל גדר, ועל כן עניין הגילוי מובדל ממנו לגמרי - הרי שכל זאת הוא מצד גדרי ה"גילויים" עצמם, שאין להם כל יחס עם העצמות, ואף יתירה מזו: הם גם מסתירים ומעלימים כביכול על אמיתת מציאותו הבלתי מוגדרת; אולם מצד העצמות גופא - הרי דווקא להיותו בלתי מוגדר כלל, לא ניתן לקבוע ולהגדירו כמציאות נעלמת בהכרח ח"ו, והוא נושא בעצמו גם את היכולת להאיר ולהתגלות.

שהרי אם הוא אינו יכול לבוא בגילוי, זאת אומרת שישנו "תחום" ועניין מסוים בו הוא אינו נמצא ח"ו, ואם כן דבר זה עצמו מלמד שמדובר במציאות מוגדרת שיש גדר ותחום להימצאותה.

ונמצא, שמצד העדר הגדרתו גופא - היותו מושלל מכל תואר וגדר ונעלם ומובדל מהכל - הוא עצמו יכול להאיר ולהתגלות. וזהו עניין האור והגילוי הנמשך ממנו ית'.

עניין זה הוא אחד החידושים המהותיים של תורת חסידות חב"ד⁴³: עצמות אין סוף עצמו ממשך ממנו אור, שלהיותו דבוק לגמרי בעצמות המאור הוא "מעין המאור" ומתגלים בו העניינים העצמיים של המאור, על אף שמצד גדרי האור כשלעצמם לא ייתכן שהם יתגלו בו.

והנה, עניין זה - שהאור שלמעלה הוא שהעצמות עצמו מחמת העדר הגדרתו מאיר ומתגלה - מתבטא באור בכמה עניינים, אך

44. האור נקרא אין סוף מפני שהוא מעין המאור.
44. כמבואר לעיל בהרחבה בעיון ו.

אין זה שצריך אליו כי אם לפי שנתאוהו".
43. ראה המשך תרס"ו עמ' רכה: "זוהו מה שחידש רבינו נ"ע

אל העצמות, ודווקא הן אלה שממשיכות ומגלות את העצמות בעולם זה ומשלימות את כוונת בריאתו, כמבואר כאן.

על פי האמור לעיל מתברר שהגילוי המדובר כאן, הנובע מצד העדר ההגדרה של העצמות, הרי הוא גילוי מסוג אחר לגמרי מהמושג "גילוי" כשלעצמו. והיינו שמלבד ההבדל בסיבת הגילוי – האם מדובר בגילוי בתור מושג כשלעצמו או בגילוי שכל סיבתו ומהותו הוא העדר ההגדרה של העצמות – הרי שכתוצאה מזה גם הגילוי עצמו שונה. וכפי שנתבאר לעיל, שבגילוי זה גם העניינים העצמיים שלמעלה מגדר גילוי באים לידי גילוי.

וזה מה שמתחדש בתשובה ביחס לשאלה:

השאלה הראשונה שנשאלה בשיחה בסעיף ו התבססה על כך שבעולם הבא מאיר גילוי אלוקות, וגילוי מצד עצמו הרי הוא מובדל מן העצמות. ועל פי זה, השכר שהקב"ה נותן בעולם הבא הוא לכאורה אינו שכר מלא על קיום המצוות שהוא ממשיך את העצמות ממש, והרי "אין הקב"ה מקפח שכר כל בריה";

ועל כך מתבאר בסעיף ח בשיחה שעניין הגילוי שבעולם הבא, בתחיית המתים, הוא גילוי העצמות ממש, כיוון שכל סיבת ההתגלות וכל תוכנה של ההתגלות הם רק זאת שהעצמות הבלתי מוגדר המובדל מן הכל, מחמת העדר הגדרתו גופא – הוא עצמו מתגלה.

והדברים מבוארים בלשון רבינו בשיחה:

בשאלה הלשון היא: "וויבאלד אז עוה"ב איז בלויז דער נחת רוח פון נברא . . . ווערט ח"ר ניט אפגעצאלט דער פולער שכר פאר זייער קיום המצות"; ואילו בתשובה מדגיש רבינו שיתגלה לישראל נחת רוח לבורא. ובלשון השיחה: "וועט צו אידן נתגלה ווערן (ניט נאָר אַן ענין פון "גילויים" – נח"ר לנברא, נאָר) אויך דער נח"ר לבורא, די המשכת העצמות".

אלא שדבר זה נובע מכך שעניין האור למעלה אינו מושג של אור וגילוי כשלעצמו, שאזי הגילוי יגלה רק מושגים שמצד מהותם ניתנים לגילוי, אלא מהות האור למעלה היא שהעצמות שלמעלה מגילוי, הנה מחמת העדר הגדרתו גופא הוא עצמו נמשך ומאיר בגלוי. וכיוון שזהו שורש האור והגילוי, אזי כאשר הוא אכן מתגלה – העצם עצמו הוא המתגלה. לכן באור מתגלים עניינים עצמיים לגמרי שלמעלה מערכו, כולל כוח העצמות להוות נברא שבהרגשתו "מציאותו מעצמותו".

ויש להעיר, שעניין כוח העצמות הנמשך באמצעות האור לצורך התהוות ה"יש הנברא" שבהרגשתו "מציאותו מעצמותו", נוגע לגוף העניין המבואר כאן:

על פי יסוד זה מתבאר, שההתהוות הנעשית על ידי האור משמעה – התגלות העצמות. שהרי כל תוכנו של "היש הנברא" הוא לגלות ולשקף את ה"יש האמיתי", את העצמות ש"מציאותו מעצמותו"; ודבר זה מתאפשר כיוון שהתהוותו של "יש" זה היא מעניין האור והגילוי שלמעלה, שכל תוכנו הוא ביטוי וגילוי העדר הגדרתו של ה"מאור" בו הוא דבוק, ועל ידי כך נמשך ומתגלה כוח העצמות המתבטא בפעולת ההתהוות.

ועניין זה של גילוי ה"יש האמיתי" ב"יש הנברא" יאיר בגלוי לעתיד לבוא, בעולם הבא, שאז תתגלה המשכת העצמות הנעשית על ידי המצוות במציאות העולם הגשמי גופא.

במילים אחרות: החידוש של תורת חסידות חב"ד בנוגע להמשכת האור מן העצמות והתגלות כוח העצמות באמצעותו בנוגע להתהוות העולם הגשמי, שייך לביאור תורת חסידות חב"ד בנוגע לתכלית בריאתו של עולם הזה, שהיא להיות "דירה לו ית' בתחתונים" – דירה מוארת בה עצמותו ית' מאיר בגלוי ב"תחתונים"⁴⁵;

ושתי הדגשות אלה – שהתהוות העולם היא מכוח העצמות הנמשך על ידי האור ותכלית בריאתו היא התגלות העצמות – שייכות להדגשת תורת חסידות חב"ד אודות מעלתן של המצוות המעשיות הנעשות דווקא ב"עולם הזה", בעולם הגשמי בזמן הזה, שהן מתייחסות

45. ראה גם ספר הערכים חב"ד ח"ד עמ' תקצז ובשולי הגיליון שם.

עיון ה

לאידך גיסא: וויבאלד עצמות איז ניט מוגדר אין קיין שום הגדרות ח"ו, קען מען דאך ניט זאגן אז ער מוז שטיין דוקא בהעלם, און ער קען אורדאי קומען אויך בגילוי (כאטש 'גילויים' זיינען ניט בערך צו עצמות).

באופן שווה בכלום.

ולכאורה אינו מובן: הרי כוח הרצון הוא כוח נעלה יותר מכוח השכל, שהרי כל עניינו של הרצון הוא גילוי והטיית הנפש ואין לו כל גדרים משל עצמו כלל (בשונה מהשכל, שבו התגלות הנפש היא על פי כללי השכל וההיגיון וממילא ההתגלות הנפשית מצומצמת יותר, וכעין זה הוא גם בכוחות שלמטה מהשכל).

ועל פי זה, אם כוח השכל אינו יכול להתגלות ברגל והוא זקוק ל"כלי" דק ומזוכך יותר ממנה, כיצד הרצון, שהוא כוח נעלה יותר, יכול להתגלות ברגל ובכל שאר האברים הנחותים מהראש?

ההסבר לכך הוא פשוט:

הכוחות הפנימיים מצטמצמים ומתלבשים באברים באופן פנימי⁴⁷, וכיוון שהכוח מתלבש באבר ומתגלה בו באופן פנימי - לא כל כוח יכול להתגלות בכל אבר. השכל הנעלה זקוק לאבר שהוא מזוכך יותר כדי להתגלות בו, ואילו כוח ההילוך יכול להתלבש גם ברגל שהיא "כלי" מגושם יותר;

מה שאין כן פעולת הרצון באברים היא באופן מקיף. הוא אינו מצטמצם לפי ערכם ואינו מתלבש ומתגלה בעניינם, אלא להפך: הוא מרומם מעניינם, ופעולתו היא מצד תוקפו ושליטתו עליהם. לכן הוא פועל בכל האברים, גם באברים שאינם מזוככים כל כך, כיוון שפעולתו אינה מתייחסת לאבר, אלא לתוקף הרצון השולט עליו.

אך כל האמור לעיל - שהכוחות הפנימיים מצטמצמים לפי ערך האברים ולכן הם מתגלים

נתבאר לעיל בעיון ז, שלמרות שמציאות העצמות מצד עצמה נעלמת ומרוממת לאין ערוך מכל "מציאות נמצא", מכל תואר ומכל גדר, ולכן ה"גילויים" מובדלים ממנו ית' לגמרי, מכל מקום, כיוון שהעצמות בלתי מוגדר כלל, לא ניתן להגדירן כמציאות נעלמת בהכרח, והוא נושא בעצמו גם את היכולת להאיר ולהתגלות; ומעניין זה עצמו נמשך ומתגלה האור והגילוי המגלים את עצמיותו.

והנה, מובן מאליו שבנבראים אין מציאות דומה לדבר זה, שהרי כל נברא הוא "מציאות נמצא" ובהכרח שתהיה לו הגדרה. ומכל מקום, כעין משל ודוגמה לעניין זה שמצד העצמיות דווקא מתרחב יותר עניין הגילוי, ניתן להביא מחיות הנפש המתגלה בגוף, וכמו שנאמר⁴⁶ "מבשרי אחזה אלוקה".

דהנה, נתבאר לעיל בעיון ג שבכוחות הנפש הפועלים באברי הגוף ישנם שני סוגים כלליים:

א) הכוחות הפנימיים המתלבשים בעניינם של האברים עצמם, "נתפסים" ומורגשים בהם ופועלים באמצעותם. כמו כוח השכל הנפשי המלוּבש בחומר המוח הגשמי, ובאמצעות שניהם יחד נעשית פעולת ההשכלה. ועל דרך זה בנוגע לשאר הכוחות הפנימיים.

בכוחות אלה ישנו הבדל בין אבר לאבר, וככל שהאבר יותר דק ומזוכך הוא יותר "כלי" להתגלות כוח עליון יותר בנפש. לכן חומר המוח המזוכך הוא "כלי" לכוח השכל הנעלה, והרגל המוגשמת היא "כלי" לכוח ההילוך הנחות.

ב) כוח הרצון שאינו מתלבש באברים עצמם, בפנימיותם, אלא מפעיל אותם ושולט עליהם מחמת עליונותו. בכוח זה אין כל הבדל בין האברים השונים, אלא פעולתו היא

בהתאם לגוף עניינה.

46. איוב יט, כו.

47. וכמבואר גם לעיל בעיון ד, שכל מציאות המשכתה היא

בעניינם של האברים עצמם, ואילו הרצון מובדל מהאברים ולכן פעולתו היא בדרך שליטה עליהם ואינו מתגלה בעניינם – הוא בנוגע לכוחות של הנפש, אולם כאשר מדובר על עצם הנפש אנו רואים דבר פלא:

מצד אחד, עצם החיות הנפשית מופשטת ונעלית הרבה יותר מהכוחות הפנימיים ואפילו מהרצון שמעליהם⁴⁸; מצד שני, החיות מצויה בכל חלקי הגוף, והימצאות זו היא באופן פנימי ממש, ועד שהחיות היא המהות הפנימית של כל "נקודה" בגוף האדם!

ולכאורה, כיצד דבר זה ייתכן? אם חומר הרגל אינו "כלי" לכוח השכל הנפשי ולכן השכל אינו מתלבש ברגל ואינו מאיר בפנימיותה, כיצד החיות הנפשית, המרוממת הרבה יותר מהשכל, יכולה להתגלות ברגל בפנימיותה? הרי לצורך גילוי פנימי נדרש שהמקבל יהיה "כלי" לגילוי זה?

הביאור בזה: כוחות הנפש השונים, הן הכוחות הפנימיים והן כוח הרצון המקיף, עניינם הוא גילוי הנפש בצורה מוגדרת, או בצורה של אור פנימי או בצורה של אור מקיף; וכיוון שהכוחות הם מוגדרים, אם כן, יחסם אל מציאות הגוף הגשמי הנחות מהנפשיות הרוחנית לאין ערוך, הוא כמו יחס של מציאות עליונה כלפי מציאות אחרת תחתונה ממנה.

וכאשר מדובר על יחס בין שני דברים השונים בכל עצם מהותם, עליון ותחתון, הנה כאשר העליון נמשך ומתחבר עם התחתון ופועל בו, בהכרח שלא יהיה ביניהם חיבור מושלם, חיבור בו נרגשת מציאותו של העליון כפי שהיא ומציאותו של התחתון כפי שהיא, אלא הדגש יהיה על האחד יותר מהשני:

כאשר החיבור הוא באופן פנימי, כלומר: שהמטרה והייעוד של העליון הם לפעול ולהתגלות בענייניו של התחתון עצמו, אזי בהכרח שהעליון יצטמצם ויתאים את עצמו ל"כלי" התחתון. באופן זה, ההדגשה היא על מציאותו של התחתון, והעליון מצטמצם ויורד ממהותו;

לעומת זאת, כאשר החיבור הוא באופן מקיף, משמעות הדבר היא שהעליון נשאר במהותו העצמית, וכפי שהוא במהותו הוא פועל על התחתון מחמת גודל תוקפו ושליטתו. אך בפעולה זו פנימיותו של התחתון עצמו אינה מתחברת עם העליון⁴⁹. באופן זה, ההדגשה היא על מציאותו של העליון, והתחתון מתבטל כלפיו.

[ועל דרך זה הוא בנוגע להבדל בין אור השמש להשפעת השכל. בשניהם יש קשר וחיבור בין העליון (האור או הרב) עם התחתון (מקום החושך או שכל התלמיד); אך ההבדל הוא על מי ההדגשה:

באור ההדגשה היא על תוקפו של המאור המתגלה, ועל כן ה"מקבל", המקום בו האור מאיר, אינו קולט את האור באופן פנימי ואינו משתנה בעצמו מחמת הארתו; ואילו בהשפעת השכל של הרב אל התלמיד, עיקר ההדגשה היא על קליטתו של התלמיד את שכל הרב. לכן הרב מצמצם את שכלו לפי דרגת התלמיד, ועל ידי שהתלמיד קולט את שכל הרב, השכל שלו עצמו משתנה בהתאם להבנת הרב].

והסיבה לכך היא, כאמור לעיל: כיוון שמדובר על חיבור של שתי מהויות שונות ונבדלות, שלכל אחת מהן ישנה הגדרה במה מתבטאת מציאותה, אזי כאשר אחת פועלת בשנייה ומתחברת עמה, בהכרח שיש לכך ביטוי: או שהעליון מצטמצם וענייניו פחות מורגש, או שהתחתון מתבטל וענייניו וגדריו פחות מורגשים.

וכך גם כוחות הנפש, כיוון שהם מוגדרים בעצמם⁵⁰, גם היחס שלהם לאברים הגשמיים שבאין ערוך אליהם הוא מוגדר: הכוחות הפנימיים מוגדרים בכך שהיחס שלהם לאברי הגוף הוא חיובי – האברים הם מציאות בעלת ערך כלשהו, ולצורך פעולת הכוח הוא מצטמצם ומתלבש באבר שהוא "כלי" אליו; ואילו כוח הרצון, על אף שהוא אינו מתייחס לאברים בצורה חיובית ולכן הוא אינו מתלבש בעניינם אלא פועל בהם בעל כורחם כביכול, מכל מקום הוא מוגדר בכך שהיחס שלו אליהם הוא בצורה

מהתגלות הרצון בהם, והוא אינו מתגלה בגוף עניינם.
50. חכמה, חסד וכל' הם עניינים פרטיים; וגם רצון, שהוא כוח כללי יותר, הרי הוא בעל מהות מוגדרת.

48. שהרי עצם החיות הוא למעלה לגמרי מכל הטיה והמשכה מן העצמיות, ואילו הרצון הוא הטיית הנפש כלפי הדבר הנרצה.
49. לכן לא נעשה שינוי מהותי באברים עצמם כתוצאה

תחום ובכל פרט בהם. אין תחום מסוים בו היא מתגלה ותחום אחר שנבדל ממנה, אלא מהותה העצמית מצויה בכל חלקי הגוף, ועד שהיא היא מהותו הפנימית⁵³ של כל אבר. וכמובן בפשטות שכל פרט ופרט במציאות האדם קשור עם עצם מהותו, עם נפש החיים שבקרבו⁵⁴.

דוגמה זו⁵⁵ מראה כיצד דווקא העצם הבלתי מוגדר – מחמת העדר הגדרתו גופא, הרי הוא מאיר ומחיה את כל רבדי המציאות.

שלילית: הוא מרומם ומובדל מהם והם אינם תופסים מקום לגביו, ולכן פעולתו בהכרח תתבטא בשליטתו עליהם והתבטלותם כלפיו.

מה שאין כן עצם החיות הוא מציאות בלתי מוגדרת כלל⁵¹. לעצם הנפש אין שום הגדרה ותחום אליה ניתן לשייך אותה, אלא היא עצמית ומובדלת מכל גדר⁵², ודווקא משום כך היא אינה מוגדרת גם בהיותה למעלה מעניינם הפרטי של האברים, אלא היא מתגלה בכל

עיון ט

און אַט דער גילוי איז נוגע . . . צו דעם רצון (און המשכת העצמות) פון מצות: דוקא דורך דעם וואָס בעוה"ב וועט זיין דער גילוי העצמות, וועט זיך אויסדריקן די המשכת העצמות וואָס מען טוט אויף איצטער. (וואָרום ווען די המשכה פון איצטער וואָלט געמוזט בלייבן בהעלם, וואָלט דאָס גופא געווען אַ ראי' אַז דאָס איז ניט (המשכת ה) עצמות, היות אַז לגבי עצמות זיינען קיין שום גדרים ח"ו ניטאָ, כנ"ל).

מובדלים ממנו; ומטעם זה עצמו הוא אינו מובדל מה"גילויים" וביכולתו להתגלות בהם.

ועל פי זה, המשכת העצמות והתגלותו – הם שני עניינים המבטאים יחד נקודת עצמית אחת. כלומר, החלוקה בין הזמן של "היום לעשותם" והזמן של "למחר לקבל שכרם"⁵⁷ אינה אלא חלוקה "טכנית" כביכול כלפי הנבראים הנמצאים תחת מגבלות המקום והזמן, ובהכרח שכלפיהם שני העניינים האמורים ייחלקו לשתי עבודות ולשני זמנים, אולם במהות העניין – מדובר בנקודת עצמית אחת⁵⁸, כאמור לעיל.

הנקודה המרכזית והעיקרית העולה מכללות המבואר בשיחה זו היא: האיחוד המוחלט בין עניין העצמות כשלעצמו ובין עניין התגלותו; בין גוף העבודה בקיום המצוות בעולם הזה בזמן הזה ובין שכר המצוות שיתגלה בעולם הבא, בתחיית המתים⁵⁶.

ונקודת הדברים היא: אותו היסוד המבאר מדוע העצמות נעלם בעצם ומובדל לגמרי מכל גדרי ה"גילויים", הוא הוא היסוד המבאר כיצד העצמות בא לידי גילוי. כיוון שהעצמות מושלל מכל תואר והגדרה, לכן גדרי ה"גילויים"

אינו מוגדר, ולכן הוא המהות של הכל, כמבואר בפנים.
54. בכמה ממאמרי אדמו"ר מוהרי"צ מתואר היחס בין הגוף והנפש כ"מהות ומציאות". "מהות" משמעה "מה הוא?". אם כן, מה הוא הגוף? הנפש. והיינו שהנפש אינה פרט באדם, אלא מהותו ועצמיותו. וה"עצם" של האדם אינו מוגבל למקום או תחום מסוים, אלא הוא ה"עצם" של כל פרט ופרט שבו.
55. בנוגע לדוגמה זו ראה – לקוטי שיחות חל"ז עמ' 82 וש"נ. וראה גם ח"י עמ' 248.
56. וכן בין גוף מעשה המצוות, השייך להמשכת העצמות, ובין כוונת המצוות "לשמה", השייכת להתגלותו, כמבואר בשיחה בהערה 37 ובמקומות שנסמנו בהערה 36. וראה גם להלן בסיום עיון זה.
57. וכן החלוקה בין מעשה המצווה ובין כוונתה, כמבואר בהערה הקודמת.
58. וכפי שעולה גם מהמבואר בהערה 36, שבעצמות לא שייך שום עניין של הרכבה ח"ו.

51. מובן מאליו שגם עצם החיות של האדם היא מציאות נברא מוגדר, אולם כיוון שאופן מציאותה הוא כמציאות עצמית, הרי לאחר שהכוח "המפליא לעשות" מחבר את הנפש הרוחנית עם הגוף הגשמי, שעל ידי כך הגוף הופך להיות מקום משכנה וביטוי של הנפש – הרי שלהיותה מציאות עצמית, היא ה"עצם" של כל פרט בגוף האדם.
52. ולאחר התקשרותה בגוף כאמור בהערה הקודמת – היא אינה מוגדרת ביחס חיובי או שלילי כלפי הגוף (בשונה מהכוחות המפתטים ממנה שהם כוחות מוגדרים, כאמור לעיל בפנים).
53. הפירוש "פנימיות" בהקשר זה שונה מהמכוון בתואר זה בדרך כלל, וכפי שזה ביחס לכוחות הפנימיים שעניינם הוזכר לעיל. שם הפירוש "פנימי" הוא – עניין המצטמצם לפי ערכו של המקבל, ועל ידי כך הוא מתקבל בו בפנימיות; מה שאין כן כאן כוונת העניין היא לכך שהחיות היא מהותו האמיתית של כל אבר פרטי, אך מדובר על עצם החיות ללא כל צמצום והגבלה. ודבר זה יכול להיות רק מפני שהעצם

ארכו, ואמה וחצי רחבו⁵³. ואף על פי כן, כאשר הארון עמד באמצע קודש הקדשים הוא לא תפס מהמקום של קודש הקדשים. לפי הגבלת המקום הוא היה צריך לתפוס אמתים וחצי לרוחב ואמה וחצי לאורך, אולם כאשר מדדו את קודש הקדשים מצאו, שממקום הארון יש עשר אמות לכל רוח⁶⁴. והיינו שבקודש הקדשים נשארו עשרים אמה על עשרים אמה מלבד הארון!

והנה, היכולת לחבר ולגלות גם בתוך גדרי המקום המוגבל ("מקום ארון") עניין שלמעלה ממקום ("אינו מן המדה"), הוא בכוח מציאות שאינה מוגדרת לא בהגבלת המקום וגם לא בלמעלה ממקום⁶⁵.

ונמצא, שעמידת הארון בקודש הקדשים היא ביטוי למציאות מופשטת ובלתי מוגדרת כלל – לא בגדרי המקום וגם לא בגדרי הלמעלה ממקום; אולם כפי שעניין זה נתפס בגדרי המציאות של הבריאה – בהכרח שהדבר יגיע בחלוקה לתחומים וזמנים בהתאם לגדרי העולם.

ועל כן, כדי שהאדם הנתון תחת הגבלות המקום והזמן יבחין ויתפוס את הנקודה העצמית והבלתי מוגדרת הבאה לידי ביטוי בקודש הקדשים, ראשית עליו להתבונן ולתפוס שישנה מציאות של למעלה מגדרי המקום המוכרים אצלו. דבר זה נעשה על ידי שמודדים מקיר לקיר ורואים עשרים אמה ואחר כך מודדים מכל קיר אל הארון ורואים עשר אמות. אזי מתברר ומתגלה לאדם שיש מושג של למעלה מן המקום; רק אחרי תפיסתו את עניין זה הוא יוכל לעלות בהשגתו ולתפוס שישנה נקודה עוד יותר מופשטת מלמעלה ממקום, שמצידה גם מקום לא מפריע וביכולתה לגלות את ה"למעלה ממקום" ב"מקום" גופא.

במילים אחרות: קיום המצוות של בני ישראל בזמן הזה באופן שהמשכה הנפעלת על ידן היא נעלמת ורק לעתיד לבוא תתגלה, אינו מפני שהמצוות הנעשות בזמן הזה אינן שייכות לעניין הגילוי ח"ו⁵⁹, ומאידך הגילוי שיהיה לעתיד לבוא נבדל מעניינן של המצוות המושרשות בעצמות ח"ו, אלא אדרבה:

השלמת כוונת העצמות להיות לו ית' "דירה בתחתונים", להמשיך ולגלות את העצמות בעולם, נעשית דווקא בהצטרפות שתי התקופות – "היום לעשותם" ו"למחר לקבל שכרם" – יחד. רק כאשר מצרפים יחד הן את המשכה הנעלמת שבעולם הזה והן את התגלות המשכה בעולם הבא, מתבטא ומתגלה העצמות שלמעלה מכל הגדרים, כולל גדרי ההעלם והגילוי.

ובפרטיות יותר: המשכה הנעלמת בעולם הזה מגלה שהעצמות למעלה מכל גדרי ה"מציאות נמצא" ועל כן הוא אינו מוגדר בגילוי; ואחר כך, על ידי התגלות אותה המשכה עצמה בעולם הבא, מתבטא שהעצמות אינו מוגדר בהיותו נעלם ומובדל מהכל וביכולתו גם להתגלות.

ונמצא, שצירוף שני העניינים בזה אחר זה, מגלה את העצמות גם מצד גדרי המציאות של הנבראים⁶⁰.

ניתן להביא מעין דוגמה לדבר, מהעניין של "מקום ארון אינו מן המדה"⁶¹:

לקודש הקדשים שבבית המקדש הייתה מידה מדויקת: "עשרים אמה אורך ועשרים אמה רוחב"⁶². וגם לארון הברית שעמד בקודש הקדשים הייתה מידה מדויקת: "אמתים וחצי

57. שעניין זה עצמו שהתגלות העצמות מבטאת את עניין העצמות המושלל מכל גדר, הוא רק מפני שכך עלה ברצונו שגילוי יהיה שלימות בגדרי התחתונים, עיי"ש.

61. יומא כא, א.

62. מלכים א' ו, כ.

63. תרומה כה, י.

64. רש"י יומא שם.

65. שהרי יכול להיות דבר המוגדר בכך שהוא רק למעלה מגדר מקום, ואינו יכול לבוא ולהתבטא בגדרי המקום עצמו.

66. יש להעיר, שמצד עניין זה שהמשכת העצמות והתגלותו הן במהותן נקודה עצמית אחת, הרי גם בעבודת האדם בפועל מהווים שני העניינים של מעשה המצווה הממשיך

59. שהרי כיוון שהמצוות מתייחסות לעצמות, אם כן בהכרח שכמו שהעצמות אינו מוכרח ח"ו בהעלם כך גם המשכה הנעשית על ידי מצוותיו כעת אינה מוכרחת להיות בהעלם.

60. כלומר, הסדר האמור באופן קיום המצוות וגילוי שכן, יוצר אפשרות לביטוי העדר ההגדרה של העצמות גם מצד גדרי הבריאה עצמה, ועל ידי כך ה"דירה בתחתונים" והתגלות העצמות בהם גם מצד גדריהם גופא.

וראה כעין זה בד"ה פתח אליהו תשט"ו בסופו, שה"חיבור דשני העניינים" מאפשר ש"גם מצד העולם" על ידי העבודה בו "תהיה בעולם המשכת גילוי העצמות".

ולהעיר ממה שנתבאר בלקוטי שיחות חכ"ה עמ' 430 הערה

אם כן, העובדה שתפיסתו של האדם המוגבל נעשית בשני זמנים־שליבים, זה אחר זה, ומתוך שניהם יחד הוא מגיע לנקודה העצמית המופשטת - אינה מהווה גרעון או חלוקה אמיתית בעצם העניין ח"ו, אלא הנקודה העצמית המופשטת לגמרי שאינה מורכבת מפרטים כלל, היא זו שבאה לידי ביטוי ותפיסה גם בגדריו שלו, כיוון שמחייבור שני העניינים שמצד גדרי האדם הם מובדלים, משתקפת הנקודה העצמית שלמעלה משניהם.

ועל דרך זה בענייננו:

בעולם של התגלות בלבד, "עולם הבא" - לא משתקף עניין העצמות המובדל והמרומם לאין שיעור מכל גדרי ה"גילויים" ומכל הנמצאים; כמו כן, בעולם של העלם בלבד, "עולם הזה", על אף היותו מבטא את העצמות שאינו מוגדר בגדרי הגילוי של כלל ה"מציאות נמצא", מכל מקום, עדיין לא משתקף העדר ההגדרה של העצמות בעניין ההעלם;

רק מחייבור שני העניינים בזה אחר זה, תחילה ההמשכה הנעלמת בתקופת "היום לעשותם", ואחר כך התגלות ה"נחת רוח לבורא" **שבהמשכה זו עצמה בתקופת ה"למחר לקבל שכרם"**, והיינו חיבור "עולם הזה" ו"עולם הבא" יחד - מתבטא העצמות המושלל מכל גדר.

ונמצא, שאין מדובר בשני עניינים שונים, אלא בשני פרטים המבטאים נקודה עצמית אחת.⁶⁶

•
לשלימות העניין יש לציין, שבמקום אחר⁶⁷ מבאר רבינו שבפרטיות יותר כבר ב"עולם הזה" גופא ישנו עניין של גילוי המשכת העצמות, והיינו אצל הצדיקים הגדולים שבהם כבר בעבודתם ב"עולם הזה" מאיר הרצון והתענוג העצמיים של הקב"ה, "נחת רוח לבורא", ועליהם נאמר "עולמך תראה בחיך"⁶⁸.

והטעם לכך הוא, כלשון השיחה:

"כי דוקא על ידי זה נתגלה שהרצון שבהמצוות הוא הרצון דעצמותו ית'.

"[כי באם הגילוי הי' רק בעולם הבא (ובעולם הזה מוכרח הוא להיות בהעלם), הרי זה עצמו הוכחה דאין זה הרצון דעצמותו ית' שאינו מוגדר באיזה גדר ח"ו. ועל דרך המבואר בלקוטי שיחות ח"ה עמ' 245⁶⁹ לענין גילוי העצמות בעולם הבא]."

כלומר: נקודה זו - שההמשכה הנעלמת הנפעלת על ידי קיום המצוות בעולם הזה, היא עצמה אינה מוגדרת וביכולתה גם להתגלות - מתבטאת ביתר שאת בכך שכבר בתקופה של "היום לעשותם" גופא, ישנו מצב של גילוי ההמשכה. דבר זה מגלה שאותן המצוות המתקיימות עכשיו על ידי כלל ישראל⁷⁰, יש בהן כוח העצמות הבלתי מוגדר שביכולתו גם להתגלות.⁷¹

שביכולתו להמשיך את העצמות, וה"גילויים" אינם "כלים" אליו כלל, וכל עניין התגלותו הוא רק מחמת העדר הגדרתו ובחירתו.

ולכאורה, העובדה שהתגלות ההמשכה בזמן הזה היא רק בצדיקים הגדולים היא מפני ש"הרגש המציאות" הקיים בטבע האדם "הוא כמו סותר לגילוי העצמות", ו"בכדי שהמשכת העצמות שעל ידי קיום המצות תהיה בגילוי", "קיום המצות צריך להיות בביטול" (מתוך רגש פנימי של קבלת עול בהקדמת רעותא דליבא וכו') - ד"ה מרגלא בפומיה דרבא תש"מ ס"ד. וראה בהרחבת הביאור בלהבין ולהשכיל ח"א עמ' 332.

וכיוון שאמיתת עניין הביטול ושלימותו הוא בצדיקים הגדולים, לכן אצלם גם בזמן הזה מתגלה המשכת העצמות שבמצוות.

ועצם האפשרות של גילוי ההמשכה בהם כבר בזמן הזה, מורה על כך שכללות ההמשכה הבאה על ידי המצוות הנעשות על ידי כלל ישראל היא המשכת העצמות הבלתי מוגדר שביכולתו לבוא גם לידי גילוי.

את העצם וכוונת המצווה השייכת לגילוי ההמשכה (ראה להלן בהערה האחרונה) דבר אחד בעצם ולא ניתן להפריד ביניהם.

ועל כן, גם כאשר יהודי מקיים מצווה בלי כוונה "לשמה" ואף "שלא לשמה" ממש, דבר זה הוא זמני בלבד, ובוודאי סופו לעשות תשובה, ועל ידי כך תתגלה ההמשכה של המצווה שקיים. וכמבואר בהערה 37 בשיחה שלפנינו. וראה גם לקוטי שיחות ח"ז עמ' 41 הערה 32.

לתוספת ביאור בעניין זה - ראה להבין ולהשכיל ח"א עמ' 164.

67. לקוטי שיחות ח"ט' עמ' 313 הערה 29.

68. ברכות ז, א.

69. היא השיחה שלפנינו.

70. שהרי בגוף מעשה המצוות כל ישראל שווים.

71. אין לומר שגילוי ההמשכה אצל הצדיקים הגדולים נובע מעבודתם הרוחנית, שהרי עבודה רוחנית ככל שתהיה נעלית - אין בכוחה להמשיך את העצמות הבלתי מוגדר. וכמבואר בהרחבה לעיל בעיונים הקודמים (א, ד, ו), שאין שום עניין

לקוטי שיחות



חלק ו' שיחה שמות ב'

בעניין טעמי וכוונת הבריאה

שמות ב

א. אויפן פסוק וימררו את חיהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים ובכל עבודה בשדה את כל עבודתם וגו'. זאגט די גמרא: "בתחילה בחומר וב לבנים, ולבסוף בכל עבודה בשדה, ולבסוף את כל עבודתם". און די מפרשים: ערקלערן דעם פשט פון דער גמרא: היות אז מ'קען פרעגן פארוואס דער פסוק טיילט אויס באזונדער די ארבעט "בחומר ובלבנים", בעת דאס ווערט נכלל אין "כל עבודתם" וואס שטייט ווייטער? און דאס באוואונט די גמרא, אז דער שעבוד "בחומר ובלבנים" איז געווען "בתחילה"; דער אנהויב פון דער גאנצער "עבודה בשדה" וואס איז געקומען "לבסוף", און דערפאר ווערט עס דערמאנט (פריער און) באזונדער.

אין תורה ועניני' איז דאך אלעס בתכ" לית הדיק, איז דערפון פארשטאנדיק אז דאס וואס די ארבעט "בחומר ובלבנים" איז געווען "בתחילה" (און "לבסוף" — "כל עבודתם"), מיינט עס ניט בלויז פריער אין מובן פון זמן, נאר אויך "תחילה" אין תוכן, אין וואגיקייט און הארבקייט פון שעבוד; ד. ה. אז אין "חומר ולבנים" איז באשטאנען דער עיקר און דער כלל פון דעם שעבוד, און דערפון זיינען דערנאך ארויסגעקומען (בדוגמת פרטים פון א כלל) די כל מיני שעבוד פון "כל עבודתם".

דערפאר זעט מען, אז אויך "לבסוף" ווען די אידן האבן שוין געארבעט ביי

(4*) להעיר מפרש"י משפטים (כו, יו"ד): "שהיו משועבדים במעשה לבנים".

(5) פרשתנו ה, א ואילך.

(6) במדבר פט"ו, כ. תנחומא בהעלותך

יג. ת"ב שם כג. וראה גם שמו"ר שם.

(7) פרשתנו א, יג.

(8) ראה גם סוטה שם, ריש ע"ב.

(9) ראה גם שם, א.

(1) פרשתנו א, יד.

(2) סוטה יא, ב.

(3) שמו"ר פ"א, יא. וראה חדא"ג

מהרש"א בסוטה שם, שמפרש כן גם בגמרא.

(4) חדא"ג שם.

די תורה טיילט אויס באַזונדער די אַר-
בעט פון חומר ולבנים — ווייל אַפילו
דערנאָך ווען זיי האָבן אויך געטאָן „כל
עבודתם“, איז אָבער זייער עיקר באַ-
שעפטיקונג נאָך אַלץ געווען ביים מאַכן
לבנים.

ב. דער ביאור פון דעם וואָס דער
הויפט שעבוד¹³ איז באַשטאנען פון
חומר ולבנים:

שוין אַמאל גערעדט באַריכות¹⁴ אין
דעם פירוש פון „ויעבדו מצרים את
בני גו“ וימרו את חייהם בעבודה קשה
גו“¹⁵, אַז דער לעבן און די כחות פון
אידן, וואָס זייער אמת'ער חיות און
כחות נעמען זיך פון קדושה¹⁶ (נפש
האלקית¹⁷). האָבן די מצרים אויסגע-
נוצט אויף צו בייצען די ערי מסכנות —
לפרעה. אַנשטאָט דעם וואָס אידן דאַרפן
זיך פאַרנעמען מיט אויפמאַכן אַ דירה
לו ית', בייצען דעם „עיר אלקינו“¹⁸,
זיינען זיי געצוואונגען געוואָרן פון די
וואָס זיינען זייערע מצרים¹⁹ ומעיקים
צו פאַרווענדן די הייליקע כחות צו
אויפשטעלן אַ דירה פאַר קליפה ר"ל,
„ערי מסכנות לפרעה“.

און „זה לעומת זה“: כשם ווי דער

„בכל כחך“, און ווען ס'איז געקומען די
נאכט האָט פרעה געהייסן איבערצייילן די
אויסגעאַרבעטע לבנים פונעם טאָג און
האָט זיי געזאָגט „כזה אתם מעמידים
בכל יום ויום“.

היינט וויבאַלד אַז טאָג-נאָך-טאָג האָבן
אידן דערנאָך געדאַרפט צושטעלן דעם
זעלבן סכום לבנים וואָס זיי האָבן
אויסגעאַרבעט במשך פון יענעם גאַנצן
טאָג ווען זיי האָבן געאַרבעט בכל
כחן, איז דאָך פאַרשטאַנדיק אַז אויך
אין משך פון זייער ווייטערדיקן זמן
השעבוד זיינען זיי דעם רוב היום
ככולו²⁰ געווען באַשעפטיקט ביים אויס-
אַרבעטן לבנים²¹; און די אַנדערע
כל מיני עבודה וואָס זיי האָבן געטאָן,
איז דורכגעפירט געוואָרן אין די ווייניקע
שעות נוספות (אין דער נאכט)²².
דערמיט ווערט גוט פאַרשטאַנדיק וואָס

10) אבל לא כל היום ממש — שהרי
חלק מהיום בנו את הערים*, שגם זה נכלל
בהעבודה „בחומר ולבנים“ (ראה מהרש"א
שם: שבתחלה בנו לו ערים), ואולי י"ל:
בחומר (לעשות ממנו לבנים) ולבנים (לבנות
מהם ערים).

ברמב"ן (א, יא) ואוה"ח (שם, יד), שבנין
הערים אינו נכלל בהעבודה „בחומר ובל-
בנים“, ומפרשים שבתחלה היו בונים הערים
ואח"כ הוסיפו עליהם עשיית הלבנים. אבל
פשטות ה"ל בגמרא ומדרש שם משמע כנ"ל.
וראה אוה"ח (שם, יא): „ולדבריהם ז"ל
צריך לומר כי קדמו דברים (שפה רך)“
לשרי מסיים.

11) להעיר משמור"ר שם, יב: אם אתם
הולכים לישן בבתיכם... אין אתם משלימים
את הסכום שלכם.

12) ב"ר פכ"ז, ב. תנחומא ויצא, ט.

* ואין לומר שבנין הערים הי' משחשי-
נה — כי (א) רק „בכל עבודה בשדה“ הי'
לאחר „שבאין לנוח לערב לבתיהן“ (תנחומא
ויצא ט), (ב) לפי"ז נמצא שבנין הערים
— מלאכה עיקרית — לא נמנית כלל
בפסוק „וימרו את חייהם“ (ורק — נכלל
בדרך אגב) ב„את כל עבודתם“!

13) במצרים כפשוטו, ובמצרים וגלות
ויציאת מצרים שבעבודת כו"א מבני,
שב„כל יום ויום חייב לראות עצמו כאילו
הוא יצא היום ממצרים“ (תניא רפמ"ז —
ראה שם ביאורו).

14) ראה ער"ז לקו"ש ח"ג ע' 848 ואילך.
15) כנאמר על התומ"צ כי הם חיינו.
וראה קונטרס ומעין מ"ז, ו„לכן נוגע מאד
הענינים שעוסקים בהם, מפני שבכל דבר
ודבר שהאדם פועל ועושה מכניס בוה כחות
אלקית“ (ד"ה בששה"ק תער"ב פ"ב). וראה גם
לקו"ש שם הערה 22.

16) ראה תניא פ"ט, יב ועוד.
17) תהלים מח, ב. וראה רשימות הציצ
שם.

18) וכל המצירים נקראו ע"ש מצרים
(ראה ב"ר פט"ז, ד).

א דבר לא טוב, איז מען דורכדעם מוסיף א ציגל אין דעם בנין דקליפה. די פאָר-שידנקייט פון די פעולות און עבודות דריקט זיך אויס אין דעם תוכן הבנין, אָבער בחיצוניות, האָבן די אַלע פעולות אַ צד השווה — בנין (פעולות טובות — בנין צור 21).

ג. אין שטיינער גופא, וואָס מיט זיי ווערט בעיקר אויפגעשטעלט דער בנין, זיינען פאָראַן צוויי סאָרטן: אַבנים וואָס זיינען אַ בריאה בידי שמים; און לבנים וואָס ווערן אויסגעאַרבעט פון מענטשן 22. און די אַרבעט פון אידן אין מצרים איז באַשטאַנען (ניט אין אבנים, נאָר) אין מאַכן לבנים.

וואָס איז דער חילוק צווישן אבנים און לבנים? „אבנים“, זיענדיק אַ בריאה בידי שמים, זיינען מרמז אויף אַ הויז-כער מדריגה פון קדושה 23. דעריבער האָט מען דעם בית המקדש געדאַרפט בויען (לכתחילה) פון אבנים 24, און אויך ארץ-ישראל אין אַלגעמיין ווערט אָנגערופן „ארץ אשר אבני ברזל“ 25. לבנים אָבער ווערן געשאַפן דורך מעשה ידי אדם, זיי זיינען מרמז אויף רשות און עס היינגט אָפּ פון דעם מענטשן וואָס דערפון וועט ווערן: קדושה, אָדער דער היפך.

[וואָס דערפאַר געפינט מען, אָז דער איסור פון השתחוויה בפישוט ידיים ורגליים איז גילטיק דווקא ביי רצפת אבנים

- (24) היפך בנין ירושלים (ראה רש"י תולדות כה, כג — ממגילה ו, א. וראה גם זח"ב רלו, א. רמ, א. עיי"ש).
 (25) תו"א עז, ג. לקויה לגי"פ שם. וראה גם ד"ה והי הנשאר שם פ"ד.
 (26) ד"ה והי הנשאר שם. וראה גם תו"א שם. לקויה לגי"פ שם.
 (27) רמב"ם הל' בית הבחירה פ"א ה"ח.
 (28) עקב ה, ט.
 (29) ראה תו"א שם.

„עיר אלקינו“ ווערט „געבויט“ פון אבנים (ע"ד דוגמא ווי אַ שטאָט באַשטייט פון ריבוי בתים און אַ בית ווערט געבויט פון שטיינער 26) — עיקרו ותוקפו של בית זיינען די אבנים וואָס אין אים 27) — אַזוי איז אויך, להבדיל, געווען ביי די ערים דקליפה אין מצרים (וואָרום קליפה וויל זיך גלייכן צו קדושה — כקוף בפני אדם 28): דער עיקר השעבוד פון די אידן איז געווען צו אויסאַרבעטן די ציגל (ותהי להם הלבנה לאבן 29). די שטיינער, פאָר די מצרים-שטעט.

און דערמיט איז מבואר וואָס די עבירה „בחומר ובלבנים“ שטעלט מיט זיך אויך פאָר דעם כלל פון „כל עבודתם“ (כ"ל סעיף א'), וואָרום יעדער אַרבעט און פעולה וואָס מען זאָל ניט טאָן, איז תוכנה הפנימי — בויען אַ „הויז“, וואָס אַ הויז באַשטייט הויפטזעכלעך פון אבנים 30. בשעת מען טוט אַ דבר טוב, צי דאָס איז אַ מצוה, צי דאָס איז עשיית דברי הרשות לשם שמים אָדער אין אופן פון „(בכל דרכיך) דעהו“ 31, איז מען דערמיט מוסיף אַ שטיק אין דעם בנין פון קדושה; און בשעת מען טוט

(19) ראה בארוכה ד"ה והי הנשאר בציון תרצ"א פ"ב וגי, ד"ה אור ליידי ש"ת פ"ג. ובכ"מ.

(20) וכל' ס' יצירה (פ"ד בסופו) ב' אבנים בנות ב' בתים וכו' — ולהעיר מנעמים פ"ב, מ"ב.

ובפרט ביהמ"ק — השלימות דעיר אלקי' נו" (ירושלים) — שעיקרו הי' אבנים, כדלקמן סעיף ה' וסעיף ח'.

(21) זח"ב קמח, ב. וביהל אור ע' שנת, שהוא ע"ד שארז"ל (מדרש הגדול) עה"פ (בראשית ה, ג) שמקודם היו כקופין.

(22) נח (יא, ג) וראה שער הפסוקים ר"פ שמות. לקויה לגי"פ עה"פ (עב, ג ואילך) — אוה"ת נח כרך ג תרסב, א ואילך. שם כרך ו' תתרסו, א ואילך.

(23) החילוק בין ב' האופנים — ראה לקויה ח"ג ע' 907. 932.

זאגט „שױן אבנים בבבל, שהיא בקעה“ — ווייל בבל (ובכלל א „בקעה“³¹) איז נידעריק — אן ארט פון העלם האור אלקי, פון חשך, ביז אן אויך בנוגע דער תורה ווי זי איז אין בבל זאגן חז"ל³²: „במשכים הושיבני — זה תל-מוד בבלי“. דעריבער איז דארטן ניט שייך די מדרגה פון „אבנים“ וואָס בריאתם בידי שמים.

ד. עפ"י וואָלט מען געקענט מסביר זיין דעם טעם פאָרוואָס די עבודה קשה פון די אידן אין מצרים איז געווען ביי לבנים — און ניט ביי אבנים — וואָרום היות דער צוועק דערפון איז געווען צו בויען „ערי מסכנות לפרעה“ (היפך פון „עיר אלקינו“, כנ"ל). איז דערפאָר אויך דער בנין זייערער באַ-שטאַנען ניט פון „אבנים“ וואָס דייטן אָן אויף קדושה, נאָר פון „לבנים“ וועל-כע זיינען בהתאם צו „ערי פרעה“.

אַבער אין אמת'ן איז דער ביאור ניט מספיק: וויבאלד אָן די כוונה פון די מצריים איז געווען צו אויסנצן אין דער בויונג פון ערים דקליפה דווקא — די כחות און חיות פון קדושה (ווי דער פסוק איז עס מדגיש: „זיעבידו מצרים את בני ישראל גו' וימררו את חייהם גו'“, כנ"ל תחילת סעיף ב'), האָבן זיי דאָך לסאורה געדארפט זוכן אויך (ואד-רבה — ביתר שאת³³) דעם אויסנוץ פון אבנים פאָר זייערע ערים, בכדי זיי זאָלן

37) להעיר מס'ת בוח"א עה, א; וממאמר רז"ל (עירובין ו, א. ושי"ג) בקעה מצא וגדר בה גדר, וראה ד"ה והי הנשאר שם פ"ז, שבקעה הו"ע ביקוע ופירוד.

38) כן הובא בכ"מ בדא"ה. וכ"ה בשל"ה בית חכמה (סז, ב) ובית הגדול (לו, רע"א). ובסנהדרין כז, א (וכ"ה בשל"ה שער הגדול (לה, ב): זה תלמודה של בבל.

39) ע"ד המבואר באגה"ת ספ"ו.

און ניט ביי רצפת לבנים³⁴ — ווייל דער דאָזיקער איסור איז מצד דעם טעם וואָס אין אָן אַנדער אָרט טאָר ניט גע-טאָן ווערן אַ זאָך וואָס איז בדוגמא צו דעם וואָס מיטוט אין בית המקדש³⁵ — השתחוי, און וויבאלד אָן לבנים מצד עצמם פאָרמאָגן ניט קיין אַנדייט אויף אָן ענין פון קדושה, איז דעריבער די השתחוי אויף רצפת לבנים ניט קיין דוגמא צו דער עבודת ההשתחוי אין בית המקדש];

לבנים האָבן אין זיך אויך (אָן אפשר-ריות אויף), היפך הקדושה³⁶, ווי די גמרא³⁷ זאָגט בנוגע ע"ז³⁸ „זקף לברי-נה“³⁹.

און דאָס איז די הסברה וואָס רש"י⁴⁰

30) מג"א או"ח סקל"א סק"כ.

31) רש"י ד"ה לא אסרה תורה (מגילה כב, ב). הרמב"ם (הל' ע"ז פ"ו ה"ו ואילך, וראה כס"מ שם) מפרש הטעם מפני שזהו דרך עו"ז. ולכאורה גם בזה יל"פ דהא שעשו כן לע"ז הוא מפני שהייתה עבודה בקודש [וע"ד שמצינו במצבה (שקדמה לדין אבן משיכת ברמב"ם שם) — דאהובה לאבות (ספרי ופסטים טו, כב) דילל דמפני זה עשאה חק לע"ז (ראה פרש"י שם. ולהעיר מאה"ת ויצא קצת, א ואילך)] אף שביהמ"ק (שבו רצפת אבנים) נבנה זמן רב לאחרי איסור אבן משיכת.

32) ראה פרדס בשער ערה"כ ערך לבינה (הובא באה"ת שמות ע' כד. זאת חנוכת תר"מ ספ"ד. וראה גם ד"ה והי הנשאר שם ספ"ז): לבינה הוא מסטרא דמסאבותא.

33) ע"ז מו, א (וראה גם סוטה מו, א — בכמה דפוסים נשמט ע"ז הצנוור) — הובא במקומות שבהערה שלפנ"ו. וראה רש"י (ע"ז) שם — לפי שהוא בידי אדם, משא"כ אבני הר שנדלדלו שאין בהן תפיסת ידי אדם. (עיי"ש. ולהעיר ממ"ש (איכה ג, לח) מפי עליון לא תצא הרעות).

34) ואפילו עבירה קלה של דברי סופרים — נפרד בה מיחודו ואחדותו כמו בע"ז ממש בשעת מעשה (ראה תניא פכ"ד, כה).

35) ראה גם לקו"ת לגי"פ שם.

36) נח יא, ג.

זיך רצון און כוונה. קומט דאך אויס, אַז בשעת מען בויט דעם „עיר אלקינו“ פון „לבנים“ וואָס זיינען נידעריקער, פירט מען דורך די כוונה פון „דירה בתחתונים“ מער ווי ווען מען טוט דאָס דורך „אבנים“.⁴⁵

און בדוגמא ווי ביי דער מעלה פון ביהמ"ק לגבי דעם משכן: אַז דער מש"כ, וואָס איז געווען אַ „דירת עראי“ צום אויבערשטן⁴⁶, איז בעיקר געווען געבויט פון (קרשים) ארוים — צומח, און דער ביהמ"ק, וואָס איז געווען אַ „דירת קבע“ של הקב"ה יי, איז געווען געבויט בעיקר פון אבנים⁴⁷ — דומם, וואָס איז נידעריקער⁴⁸ פון סוג הצור מח⁴⁹.

אין אמת'ן אָבער, איז דער הסבר ניט גענוגנדיק: אויב מצד דעם עליוי הנ"ל וואָס איז דאָ אין לבנים (אַז ווען דער „עיר אלקינו“ ווערט געבויט פון זיי

קענען געניסן און האָבן אַ יניקה אויך פון דער קדושה פון די ענינים שבריאָתם בידי שמים⁵⁰.

מז מען זאָגן, אַז אדרבה: ניט גע-קוקט אויף דעם גודל העילוי אין דער בחינה פון אבנים, האָבן די לבנים אין זיך נאָך אַ העכערע מעלה. און טאַקע צוליב אַט דער מעלה האָבן זיך די מצריים אַזוי שטאַרק באַמיט צו באַ-שעפטיקן די אידן (הויפטזעכלעך און די מערסטע צייט) דווקא ביי לבנים, בכדי אַריינצוקריגן אין רשות הקליפה אויך די הויכע מדריגה וואָס איז אין „לבנים“.

ה. לסאורה וואָלט מען געקענט מבאר זיך, אַז די מעלה וואָס איז פאַראַן אין די נידעריקע „לבנים“ לגבי די העכערע „אבנים“ (וואָס צוליב אַט דער מעלה האָבן די מצריים געוואָלט בויען די „ערי מסכות לפרעה“ דווקא פון „לבנים“) — באַשטייט טאַקע אין זייער נידעריקייט:

ס'איז דאָך ידוע יי, אַז „נתאוהה הקב"ה להיות לו (ית"י) דירה בתחתונים“ — און זוי דער אַלטער רבי (דער בעל ההילולא פון כ"ד טבת יי) איז מדגיש יי „שאין תחתון למטה ממנו“ — ד. ה. אַז וואָס מער תחתון עס איז די בחינה וואָס ווערט אַ „דירה“ צום אויבערשטן אַלץ מער און טיפער ווערט אויסגעפירט

(40) וע"ד שמצינו (הל' ת"ת לאדה"ו פ"ד סוסי"ג) שתומצ' דרשע קודם שעשה תשובה מוסיפים כח בקליפות.

(41) תנחומא נשא טו. וראה גם במדב"ר פי"ג, ו.

(42) כן ה"י מוסיף (פעמים רבות) כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע — נתבאר בלקו"ש חייט ע' 27 ואילך.

(43) שנת תקע"ג — מוצש"ק פ' שמות. (44) תגי'א פל"ו.

(45) להעיר מ"כל דבר שבחובה אין בא אלא מן החולין" (מנחות פב, א).

(46) ראה שהש"ר פ"א, טז (ג). וכמ"ש (ש"ב ז, ו) ואה"י מתהלך באהל גוי (תוי"א ר"פ ויגש).

(47) ראה שהש"ר שם. וכמ"ש (תהלים קלב, יד) זאת מנוחתי עדי עד (תוי"א שם).

(48) ואסור לעשות בו עץ בולט (רמב"ם הל' ביהב"ח פ"א ה"ט (וגם הראב"ד ס"ל כן — ראה כס"מ שם). חינוך מצוה תצב — הובאו בתוי"א שם).

(49) ומה שבנין ביהמ"ק ה"י מאבנים ולא מלבנים שהם „תחתון“ יותר — ראה להלן הערה 76.

(50) וכמבואר בתוי"א שם. תוי"ת ד"ה ויגש פ"ח וסדור כא, ב.

— ובלקו"ת ברכה צט, ד וב"מאמרי אדה"ז — הנחות הר"פ ע' פא, מבואר מעלה זו גם בנוגע למשכן שילה, לפי שה' כתלים * שבו היו מאבנים. עיי"ש.

(* בלקו"ת שם: היריעות. והוא טה"ד (הערות כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע — נדפסו בסוף ס' לקו"ת).

ווערט דורכגעפירט די כוונה פין „דירה בתחתונים“ באופן יותר נעלה).

— האָבן די מצריים (וואַנדיק די העכטע ענינים אין קדושה צו פאַר-ווענדן אין קליפה, להבדיל) בלויז גע-דאַרפט וועלן אָז די בויאונג פון די ערי פרעה, ערים דקליפה, זאָל געטאָן ווערן (דורך אידן און) פון לבנים; אָבער ניט לייגן השתדלות אָז אַן אַיך דאָס אויס-אַרבעטן פון די „לבנים“ זאָל זיין דורך אידן. וויבאַלד אָז די מצריים האָבן גע-צוואונגען די אידן צו מאַכן די לבנים — וואַררע: דער עיקר פון דעם „זיע“ בידו“ איז געווען אין עשיית לבנים יי, איז דערפון משמע אָז אין דעם דריקט זיך טאַקע אויס דער תכלית העילוי (און דערפאַר האָבן זיך די מצריים אַזוי פאַרלייגט אויף דעם אָז אידן זאָלן „מאַכן לבנים“ פאַר ערי פרעה, בכדי צו האָבן אַ יניקה פון אַט דעם ענין נעלה וואָס טוט זיך אויף דורך „עשיית לבנים“).

1. בכדי צו פאַרשטיין אַט דעם עי-לוי אין עשיית לבנים, פאַדערט זיך פרי-ער צו מבאר זיין גרינטלעכער דעם חילוק הנ"ל צווישן דעם משכן און בית המקדש — וואָס דער משכן איז געווען געבויט בעיקר פון צומח, און דער בית המקדש — פון דומם.

ווען דער משכן וואָלט אין זיך אינ-גאַנצן ניט געהאַט דעם סוג הדומם, וואָלט מען דאָס געקענט פאַרשטיין בפש-טות — אָז אין אים האָט זיך נאָך אי-בערהויפט ניט אויפגעטאָן די „דירה בתח-תונים“ אין דעם דומם וואָס „אין תחתון למטה ממנו“ (און דאָס האָט זיך אויפ-געטאָן ערשט אין ביהמ"ק). דער אמת איז דאָך אָבער, אָז אויך דער סוג הדו-מם איז געווען אַ טייל פון משכן: דער

(51) כדמוכח ממקומות המסומנים בהערה 6.

קרקע המשכן איז געווען פון עפר, אין פונקט ווי אין משכן בכלל, אַזוי אויך דאַרט, אין דעם קרקע המשכן, האָט זיך אויפגעטאָן דער „ושכנתי בתוכם“. — ווי פאַרשטאַנדיק אויך פון דעם פסק דין „ומן העפר אשר יהי' בקרקע המש-כן יקח הכהן“⁵²,

און וויבאַלד אַזוי, אָז אויך אין משכן איז געווען המשכת אלקות אין אַזאַ תחתון „שאין תחתון למטה ממנו“, פאַרוואָס איז ער טאַקע געווען געבויט פון „צומח“ און ניט ווי דער ביהמ"ק — פון „דומם“?

1. נאָר דער ביאור אויף דעם איז: אַט דער עילוי וואָס טוט זיך אויף דורך המשכת אלקות למטה, בתחתונים, דריקט זיך אויס אויף צוויי אופנים: א) דורך אַזאַ המשכה זאָגט זיך אַרויס דער תוקף בלתי מוגבל פון דעם אויבערשטנס אור, אָז ער איז „אין סוף“ — ער האָט אויף זיך ניט קיין שום הגבלות, ביז ער ווערט נתפשט און איז מאיר אויך אין דעם סוג היותר תחתון (וואָרים ווען דער אור וואָלט געהאַט אויף זיך וועלעכעס איז הגבלות, וואָלט ער ניט קענען דערגרייכן אַזוי נידעריק). [ובדוגמא ווי דאָס איז ביי אַן איש חסד: וואָס גרעסער זיין חסד איז, דערגרייכט זיין פעולת הטוב צו אַלץ נידעריקערע מענטשן. און ווי מען זעט ביי אברהם אבינו, וואָס זיין מדת החסד איז געווען בלי גבול⁵³, האָט ער מש-פיע געווען אַפילו צו א) ערביים ב) שהשתחוו (און צו וואָס ג) לאבק שעל גבי רגליהם⁵⁴].

(52) נשא ה' יי.

(53) ראה תו"א (ד"ה אנכי מגן לך) יב, א. ובהגהות ע"ז בלקו"ת לגי"פ (פ"ה) א. אוה"ת לך (כרך ד) תרצג, א ואילך.

(54) ב"מ פו, ב. וראה לקו"ש ח"א ע' 28.

דעם אמת. וע"ד מ"ש הרלב"ג: " זה מסגולת האמת שהוא מסכים לעצמו מכל צד.

און וויבאלד עס רעדט זיך וועגן אַ הברה אין דער אמת'קייט פון אלקות מצד די נבראים למטה, איז ברור, אַז דאָס ווערט בעיקר ובאפן געלה דער־גרייכט דורך ראיות פון עניני הבריאה (מלמטלמ"ע), אַז די בריאה תחתונה גופא באַווייזט דעם אמת פון אלקות. אַבער אויך דאָן ווען די הברה קומט מצד דעם גילוי פון, דעם אור אלקי מלמעלה צו די נבראים — וואָס דאָן איז די הכ־רה ניט אַזוי שטאַרק און דורכדרינג־גענדיק — איז דאָך, אין דעם וואָס זיי זיינען מקבל דעם אור און באַגעמען דעם אמת אלקי, פאַראַן אַ גרעסערע מעלה ווי אין עצם הגילוי פון דעם אור פאַר זיך. וואָרום קבלת ההשפעה איז טיפער פון דער השפעה גופא, ובלשון הקבלה החסידות: דער שרש הכלים איז העכער ווי דער שרש האור.

[און אויך אויף דעם איז דאָ די דוגמא פון איש החסד" — זיין רצון צו טאָן טוב מיט אַנדערע מענטשן קומט (ניט בלויז מחמת דער נויטווענדיקייט

ב) דורך דעם, וואָס דורך אַט דער המשכה ווערט גדולתו ית' דערקענט „בתחוננים", דריקט זיך אויס (ניט בלויז די אומבאַגרעניצטקייט פון דעם אור, וואָס ער דערגרייכט אויך למטה, נאָר אויך) די אמת'קייט פון אלקות, דערמיט וואָס אויך דער מטה, נבראים תחתונים (וואָס זיינען ניט אלקות) האָבן אין אים אַ הברה".

און דער אויפטו אַז נבראים זיינען מכיר אלקות, שטעלט מיט זיך פאַר אַ פיל גרעסערן (חידוש ובמילא —) מעלה ווי דאָס וואָס דער אור אלקי דערגרייכט אויך למטה. וואָרום דאָ ווערט אמ"י תיות האלקות באַוויזן אויף אַזוי פיל, אַז אויך אַ זולת דערזעט און אַנערקענט

(55) וי"ל שזהו ב' הענינים „כדי להטיב לברואיו ויכירו גדולתו כו" (ע"ח שער ה' כללים בתחלתו). וי"ל שזהו החידוש ד' יכירו גדולתו" על „בגין דישתמודעון ל" (שבוהר פ' בא מב, ב), שהכונה ב„בגין דישתמודעון ל" (דמשמע גם) בעל כרחו) — הוא שיהי גילוי אלקותו ית'

(וכדאיתא בע"ח בתחלתו (ושער ההקדמות הקדמה ג') „שיתגלו שלימות כחותיו כו" וממ"ש בע"ח שם „וכבר נתבאר טעם זה בספר הזהר .. וגם בפ' בא כו", מובן שבכללות הו"ע אחד עם „בגין דישתמודעון ל" וראה גם ד"ה יו"ש של ר"ה תרס"ו וד"ה שוקיו עמודי שש תש"ב פ"ח, אשר ענין „יתגלו כו" הוא פירוש במאה"ז „בגין כו" (

אבל ענינו של המקבל רצונו וכו' אינו נוגע בזה. משא"כ הכונה ב„לברואיו ויכירו כו" הוא — שהנבראים יכירו את גדולתו ית' ויזכו להיות מרכבה כו'.

ועפ"י יזכר מה שהטעם בע"ח ושער ה' הקדמות שם הוא בנוגע לכללות ההתהוות, ואילו בשער הכללים שם „האציל קודה א' הכלולה מ' (והם י"ס של העקודים שהיו בכלי א') — כי טעם זה ד' יכירו גדולתו כו" נשלם בהאצלת בחי עקודים דוקא (ולא בהבחי שלמעלה מזה) לפי שבקודים הוא התחלת הכלים (ד"ה השם נפשנו בחיים תשכ"ד. ועיין המשך תעריב ח"ב ע' אק"ט).

(56) ס' מלחמות השם מאמר ו' ספ"ו — הובא ב„קיצורים והערות לתניא" ע' קב.

(57) וזהו החידוש שב„סוף מעשה במח־שבה תחלה" על „נעוץ תחלתן בסופן": „סופן" הכונה לסיום וגמר ההשפעה, ובחי זו נעוצה ב„תחלתן" — תחלת וראשית ההשפעה (וכנ"ל בפנים, שע"י המשכת האור עד למטה מטה — „סופן", מתגלה תוקפו הבלתי מוגבל), משא"כ „סוף מעשה" הו"ע קבלת ההשפעה, ובחינה זו מגעת ב„מחשבה תחלה" היינו תחילה אפילו לפני תחלת המחשבה — למעלה משרש ההשפעה (ד"ה השם נפשנו שם. וראה גם תו"ח שם פ"ב וג', המשך תעריב (שם ואילך). לק"ש ח"ט ע' 384 ואילך).

(58) ראה בארוכה תו"ח שם פ"ג.

למטה: דער דאך פון משכן איז גע-
ווען מלמעלה למטה — פון אילים ותח-
שים ועזים וצמר יי — פון סוג החי,
די ווענט (גידעריקער פון דאך) — פון
סוג הצומח, און קרקע המשכן וואס איז
גאר למטה — איז געווען עפר (דומם),
אין ביהמ"ק אבער איז געווען פאָר-
קערט: דער עיקר און הויפטזאך פון
זיין בנין יי איז געווען דער סוג פון
דומם — פון אים איז געווען געבויעט
דער גאנצער ביהמ"ק — און די כלונ-
סאות של ארז (צומח) וואס זיינען אין
אים געווען איינגעבויעט, זיינען בלויז
געווען א טפל יי, נאָר בכדי צו אונ-
טערשפאָרן די ווענט וכיו"ב יי.

בשעת דער עילוי פון דעם "תח-
תון" באשטייט בלויז דערין וואס
דורך אים דריקט זיך אויס דער בלי
גבול פונעם אור אלקי, וויזנדיק אָז
ער ווערט נמשך אפילו למטה (אבער
ניט אָז דער תחתון גופא ברענגט מיט

פון יענע וואס דארפן אַנקומען צו זיין
פעולת הטוב, נאָר אויך) מצד זיין טבע:
וויבאלד ער איז אָן איש הטוב, מאַנט
זיך ביי אים, פון דער נאָטור, צו מש-
פיע זיין און מטיב זיין.

און ווי מען געפינט ביי אברהם אבינו,
אָז בשעת ער האָט ניט געהאַט קיין
אורחים וועמען צו משפיע זיין חסדים,
האָט ער דערפון געהאַט צער יי, ווייל
זייענדיק בעצם אַ איש החסד, האָט דאָס
זיך ביי אים געפאָדערט מצד זיין טבע יי;
און דעריבער, איז כּשם ווי דער גילוי
פון זיין טבע בהשפעת הטוב האָט אים
פאַרשאַפט תענוג, אַזוי האָט דער העדר
ההשפעה פון זיין מדת החסד אים גורם
געווען צער.

און דאָך זעט מען, אָז בשעת דער
איש החסד איז משפיע טוב צו אַ צווייטן
און יענער איז מקבל די השפעה, רופט
דאָס ביי אים אַרויס נאָך אַ גרעסערן
תענוג, מער ווי דער פאַרגעניגן וואָס
אים פאַרשאַפט זיין הגשפעת החסד —
ווייל די קבלת ההשפעה דערלאַנגט טי-
פער ווי די השפעה גופא יי.

ה. און דאָס איז דער חילוק צווישן
דעם משכן און דעם ביהמ"ק: אין מש-
כן איז געקומען צום אויסדרוק די אומ-
באָרעניצטקייט פון דעם אור אלקי, ווי
ער קומט אַראָפּ מלמעלה און ווערט
נמשך אויך למטה מטה, ביז אין סוג
הדומם; און אין ביהמ"ק האָט זיך אויפ-
געטאָן, אָז דער תחתון גופא — דער
סוג הדומם — איז געוואָרן אַ כלי צו
אלקות.

און דערפאָר איז אין משכן געווען
אויסגעשטעלט דער סדר בדרך מלמעלה

61 ורק שבהיתור תחתון שבנג) יריעות
הי גם מין אחד של פשתן נוסף על ג מיני
צמר (רש"י תרומה כו, א). וי"ל שזהו ענין
הממוצע שציל בין דרגא לדרגא, וכן —
טיוס ותחתית הקרשים עמדו כאדנים —
דומם.

62 ולכאורה צע"ק מתקרת ביהמ"ק שהי
גבים ושדרות בארונים (מ"א ו, ט) — צומח.
ולהעיר ממות (פ"ד מ"ו) שע"ג זה הייתה
מעזיבה (מטיס)אבנים וסיד. ובתו"א ותו"ח
שבהערה 64, ש"הכלונסאות של ארז שהי
בתקרה הם היו המכין לבד לעיקר התקרה
הנעשה מבחי' דומם", להחזיק המעזיבה
בלבד" (וראה מאמרי אדה"ו תקס"ה ע' קמב,
קמז, קמו). ולהעיר ג"כ מלקו"ת וסידור
שבהערה 50, שהארונים בהתקרות היו שקועים.
ע"ש ואכ"מ.

63 ראה מדות פ"ג מ"ח (כפי גירסת
רוב המפרשים). כסף משנה לרמב"ם ה"ל
ביהב"ח פ"א ה"ט. מפרשי המשנה שם בפ"א
מ"ו ועוד.

64 תו"א ר"פ ויגש. תו"ח שם פ"ח.

59 רש"י ר"פ זירא. וראה גם ב"ר
פמ"ח, ט.

60 ראה ד"ה החודש הזה ש"ת פ"ג.
ביוהשמע"צ תשי"ח פכ"ז, ובכ"מ.

געווען בלויז „מעין עולם הא“ — ניט די תכלית השלימות און אמיתיות פון דירה בתחוננים.

וועט מען עס פארשטיין לויט דעם ידוע/דיקן וואָרט „פון דעם אַלטן רבי׳ן — בעל ההילולא — אויף דעם וואָס ס׳ווערט געזאָגט: „נתאוהו הקב״ה להיות לו ית׳ דירה בתחוננים, אָו „אויף אַ תאוה איז קיין קשיא ניט“. ד. ה. אָו דאָס וואָס דער אויבערשטער האָט גע׳ וואָלט האָבן אַ „דירה בתחוננים“ איז עס ניט מצד אַ טעם, נאָר דאָס איז בבחי׳ „תאוה“, כביכול, וואָס איז הע׳ כער פון צו האָבן אויף זיך אַ טעם.״

(67 תו״א שם. ובתו״ח שם: בדוגמא דלעתיד. ולהעיר מתניא פל׳ו: ונווע ש׳ ימוה״מ כ״ מעין זה בשעת מ״ת.
(68 המשך תרס״ו בתחלתו. ד״ה שוקיו שם פ״ט.

(69 והטעמים שבוהר וע״ח (דלעיל הערה 55) הם הקדמה והכנה להשלמת הכונה „דירה בתחוננים“. כי ענין „הדירה“ הוא [לא רק שנמצא בה כל העצם, אלא גם] שהעצם נמצא בה בגילוי (ראה בארוכה לקו״ש ח״ד ע׳ 1054), ולכן צריך להטיב לברואיו, ויכירו גדולתו — בחי׳ הגילויים, כי ידעה והכרה זו הם הכנה לגילוי העצמות. (ובדוגמת המבואר בלקו״ש ח״ג ע׳ 956, שאהוי״ר, עם היותם בחי׳ גילויים, הם „דרכי הוי״ — לפי שעל ידם דוקא בא עצמותו ית׳ בגילוי, במעשה המצות. עיי״ש).

וכמו שהתהוות, עם היות שהיא רק ביכולת העצמות, ככ״ו ההתהוות בפועל הוא מהאור וע״י התלבשותו בכלים (אנה״ק סי׳ כ׳ — קל, ריש ע״ב), כן גם השלמת הכונה „דירה בתחוננים“ — דירה לעצמותו, הוא ע״י (הקדמת) „להטיב לברואיו“ — אור, ויכירו גדולתו — כלים.

וי״ל בדא״פ שזהו ג״כ הסדר ב״ושכנתו בתוכב״: משכן — אור, ביהמ״ק (דשלמה) — כלי, וביהמ״ק דלעתיד — דירה לעצמותו.

(70 והנפקותא שמוה בעבודת האדם: באם כל ענין ההתהוות הי׳ מצד הטעם, הרי ישנו איהו ענין ותפיסת מקום להבריא, בזה שהיא משלמת את הכוונה. ובמילא —

זיך ארויס דעם עילוי). דאָן באַקומט ער (דער תחתון) די השפעה צום סאַמע ענדע, דאָס מיינט אין אַ נידעריקע דרגא. וואָרום וויבאַלד דאָ רעדט זיך דאָך וועגן המשכת האור, און זיך המ׳ שכה איז דאָך אין דעם סדר פון „מלמ׳ עלה למטה“; פריער ווערט ער נמשך אין העכערע מדריגות, און דערנאָך — אין נידעריקערע מדריגות, קומען די נידעריקע מדריגות נאָך (אויך במעלה) די העכערע. און אַזוי איז געווען אין משכן.

בעת אָבער אָו דער עילוי באַשטייט אין דעם תחתון גופא, וואָס ער ווערט אַ כלי צו אלקות, ער איז מכיר גדולתו ית׳, איז דאָך מוכן, אָו דער עיקר החשיבות איז אין דעם תחתון וואָס „אין תחתון למטה ממנו“ יי. און דער־ פאַר איז אין ביהמ״ק געווען דומם דער עיקר יי.

ט. אעפ״י אָו אין ביהמ״ק האָט זיך אויפגעטאָן דער ענין אָו תחוננים גופא זאָלן זיך כלים צו אלקות (ניט בלויז וואָס דער אור ווערט נמשך אין זי), פונדעסטוועגן האָט זיך אין אים נאָך אַלץ ניט אויפגעטאָן דער אמת׳ער ענין פון „דירה בתחוננים“. דער תכלית האמיתי פון דירה בתחוננים וועט ערשט דערגרייכט ווערן לעתיד לבוא, אין דעם זמן פון ימות המשיח ובפרט אין דעם זמן פון תחיית המתים יי, אָבער אין ביהמ״ק איז די „דירת קבע של הקב״ה“

(65 ראה גם תו״ח שם, שבביהמ״ק הי׳ הגילויי דסוף מעשה במחשבה תחלה (ראה לעיל הערה 57).

(66 וזהו גם הטעם מה שהמשכן הי׳ דירת עראי של הקב״ה וביהמ״ק דירת קבע (נסמן. לעיל הערות 46 ; 47), כי כשהגילוי נמשך רק מלמעלה, אינו חודר בפנימיות כ״כ (ולהעיר מלקו״ת ויקרא (ב, גד), שאתערותא דלעילא מצד עצמה — כשאין אחרי׳ מיד עבודה מלמטלמ״ע — אין לה קיום).

איו נמשך געוואָרן ביז למטה מטה, אָדער וואָס אויך) די נבראים תחתונים זיינען דערהויבן געוואָרן צו ווערן אַ כלי צו אלקות.

י. אין וואָס באַשטייט יע דער אמת'ער אופן פון „דירה בתחתונים“ וואו עס פירט זיך אויס דער תכלית פון „נתאוה הקב"ה“?

זאָגט דער אַלטער רבי „אז דאָס איז אין דער נידעריקסטער נידעריקייט, אין דעם „תחתון שאין תחתון למטה ממנו בענין הסתר אורו ית' וחושך כפול ומכופל עד שהוא מלא קליפות וסטי"א שהן נגד ה' ממש לומר אני ואפסי עיד“ — דאָס מיינט: אין אַזאַ תחתון וואָס האָט כלל קיין שייכות ניט צו אלקות [ס'איז ניט שייך אַז אין אים זאָל מאיר זיין קיין אור און אַזאדי ניט אַז ער זאָל זיין אַ כלי צו אלקות] און אדרבה: ער איז פול מיט קליפות: יסטרא אחרא וואָס זייער גאַנצער וועזן שטעלט מיט זיך פאַר דעם הרגש פון „אני ואפסי עיד“, דעם סאַמע היפּך פון אלקות — נגד ה' ממש, און דאָרט האָט דער אויבערשטער געוואַלט האַבן זיין „דירה לו ית'“.

ווען אַ איד נעמט די ענינים „תחתונים“ וואָס זיינען פול מיט קליפות, וסטי"א וועלכע זיינען מנגד צו אלקות, און דאָרט מאַכט ער אויף אַ דירה לו ית' (ניט דורך זוכן נגלה זיין דעם טוב אין קדושה וואָס זאָל זיין באַהאַלטן אין זיי פון פריער, ווייל אדרבה, זיי ער גאַנצער וועזן איז „נגד ה' ממש“, נאָר) דורך צעברענגן און מבטל זיין

טעם), הרי מצד המעלה והשלמות שבזה, אי אפשר שתושלם בו הכונה דנתאוה כו' דירה. כי ענין הדירה הוא דירה לעצמותו כביכול, והרי הרגש המעלה והשלמות „סותר“ לגילויי העצמות (ראה הערות שלפניו).

דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אַז אַט"די „דירה בתחתונים“ — אַלס תכלית פון „נתאוה הקב"ה“ (למעלה מהטעם), מיינט ניט אַז דערמיט ווערט דערגרייכט אַן אויפטו פון אַ געוויסער מעלה און שליוות — וואָרום אויב יע, הייסט עס דאָך דאָן אַז די מעלה גופא איז אַ טעם אויפן רצון צו דער „דירה“ — נאָר דווקא אַזאַ אויפטו וואָס קען ניט באַ- נומען ווערן ווי אַ מעלה און שלי- מות יי; און דווקא דאָס איז די אמת'ע דירה בתחתונים דורך וועלכער עס ווערט אויסגעפירט די תכלית הכונה פון „נתאוה הקב"ה כו'“.

און דערפאַר איז ביי דעם (משכן און) ביהמ"ק נאָך ניט צוגעקומען צו דעם אמת'ן תכלית פון „דירה בתחתונים“, וואָס צו דעם איז נתאוה הקב"ה — וויבאַלד דאָס איז געווען אַזאַ „דירה“ וואו ס'האָט זיך יע אויסגעדריקט אַ באַשטימטע מעלה יי; — וואָס (דער אור

תפסת מקום גם להאדם העובד, בזה שהוא הוא המשלים כוונה זו.

אבל מצד אמיתית ענין ההתהוות שהוא רק לפי שכן עלה ברצונו ית' — נתאוה, הרי אין שום יחס ותפסת מקום להבריאה, וכל ענינה הוא רק מה שעצמותו ית' נתאוה כו'. ובמילא, עשיית הדירה הוא דוקא ע"י שלילת וביטול הרגש המציאות בתכלית (שלא יחשוב האדם: והרי דבר אני בזה שהשלמתי את הכוונה) — כי כל ענין ה„דירה בתחתונים“ אי"ז שצריך אליו כ"א לפי שנתאוה כו' וראה להלן הערה 75.

71) וגם מזה שהכוונה דירה בתחתונים הוא בעצמותו ית' שלמעלה מכל הגילויים [שהרי גם האור שבבחי' גילוי מן העצם הוא בשביל כוונה זו (ד"ה ועשית ח"ש תרע"ג אנכי ה"א תשי"ג פ"ג)], מובן שמה שנתאוה כו' הוא רק מצד רצונו ובחירתו ית' ולא מצד טעם — כי עצמותו ית' הוא שלילת כל התוארים ואין שייך בו שום נסר ח"ו.

72) ולבו זאת שעל ענין זה אין צורך להביאור דנתאוה כו' (מכיון שיש ע"ז

די סט"א אינגאנצן, אזוי אז די „דירה“ הקב"ה יי.

און אַט־דער ענין, אויפצומאַכן אַ דירה
לו ית' אויך דאָרט וואו די נבראים
תחתונים זיינען „נגד ה' ממש“, האָט
ניט קיין טעם אין שכל און עס האָט
ניט קיין אָרט מצד בחי' הגילויים י:

צום אויבערשטן ווערט געשאַפן אויס־
שליסלעך מצד דער עבודה פון אידן
אין אַן אופן פון התחדשות יי — דאָס
איז די „דירה“ וואָס „נתאוהה“ י:

מכיון שהם מצד המשכת האור, אייז ענין
ההתחדשות, ובמילא אייז אמיתית הענין
ד'מעשה צדיקים" (עבודת האדם).
ולהעיר מפרשי עה"פ (בשלח טו, יז)
מקדש אד' כינון ידך: „ואימתי יבנה בשתי
ימים .. לעתיד לבוא כו'“ — והרי מה
שגדולים מעשה צדיקים" למדו (כתובות שם)
ממ"ש כונונו ידך.

75) ואף שעשיית דירה זו באה רק ע"י
עבודת האדם, מ"מ אין בה שום עירוב של
הרגש מציאותו (ראה לעיל הערה 70). ובי
דוגמת המבואר ב"ה אחרי הג"ל בענין מעלת
עבד פשוט על עבד נאמן, שעבודת עבד הי
פשוט דוקא היא התחדשות גמורה הבאה
בכח עצמו, ועם זה [ואדרבה, הא בהא
תליא] כל העבודה נקראת על שם האדון,
כי עבד (הפשוט) אינו מהות בפני עצמו
כלל. עיי"ש בארכה.

וגם מזה שהדירה היא לעצמותו (כדלהלן
הערה 77) מוכן שביטול זה הוא נעלה יותר
מהביטול שבהעבודה שמצד הגילויים. כי
הביטול שמצד בחי' הגילויים הוא רק „ד'
כולא קמי' כלא חשיב“, והביטול שמצד
העצמות הוא הביטול ד'אין עוד" (ד"ה)
ולקחתם לכם תרסי"א. אם בחוקתי תרסי"ו).

76) וכמו שהתהוות התחתונים אינו מצד
הטעם [וכמבואר בהמשך תרסי"ו (בתחלתו)]
ותשב שם, שמצד הטעמים שבוהר וע"ה,
א"צ להיות התהוות עולמות בי"ע, ובפרט —
התהוות עוה"ז, כן גם אמיתית ענין גילוי
(אלקות) שבהם, אינו מצד טעמים אלו. כי
מכיון שהתהוות עולמות התחתונים אינו מצד
[הטעמים שבבחינת] הגילויים, הרי הגילויים
דערלאַנגען ניט בהם.

ועפ"י יובן מה שביהמ"ק הוצרך להיות
(לכתחילה) מאבנים דוקא — אף שהחידוש
שבביהמ"ק (על המשכן) הוא מה שהתחתון
נעשה כלי לאלקות (כנ"ל סעיף ח'), והרי
„לבנים" הם יותר „תחתון" מאבנים והי'
צ"ל הבנין בלבנים מצד הענין בהם שאינם

73) ובזה יובן מה שאמרו (שבת קיט,
ריש ע"ב. שו"ע אה"י ר"ס רסח) „כל
המתפלל בע"ש ואומר ויכולו מעלה עליו
הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה
בראשית", ובחז"אג מהרש"א שם: „כי הי'
אומר ויכולו הרי הוא מעיד על מע"ב (ראה
שו"ע שם סי"ב) והרי הוא נעשה שותף
עם הקב"ה כי בלתי עדותו לא יודע עשייתו"
— דלכאורה תמוה: האדם ע"י עדותו פועל
רק שיוודע עשייתו, אבל אינו מחדש מאומה
במע"ב, ואיך הוא שותף להקב"ה שבורא
את מע"ב?

— כי שהנברא יכיר גדולתו (הגדולה זו
מע"ב. ברכות נח, סע"א) הוא חידוש גמור,
כנ"ל. (ועל פי זה, ההעזאה ד'ויכולו"
הוא כענין עדי קיום (שלולא עדותן השטר
בטל), שע"י עדותם מקיימים — עושיט את
המציאות). ומה שאמרו „מעלה עליו הכתוב"
— י"ל לפי שהכח לחידוש זה בא מעצמותו
ית' (כדלהלן בפנים ובהערה 79).

ועוד ענין בזה: קליפות וסטי"א הם מצי'
אות דהעדר (תורת שלום ע' 134 ואילך).
ובמילא, ע"י העבודה דאתכפא סטי"א ואת'
הפכא חשוכא לנהורא, נעשה חידוש בה'
בריאה, שנעשה מ'העדר' — „מציאות".
ועפ"י מוכן הלשון „שותף כו' במע"ב",
שמפשוטות הלשון מוכח שהאדם פועל במע"ב
גופא (בהמציאות דשמו"א).

74) וכמ"ש (איוב יד, טו. וראה שמו"ר
ספ"ו. ויקיר רפ"א) למעשה ידך תכסוף.
ואף שגם במשכן ומקדש אמרו (כתובות
ה, סע"א) „גדולים מעשה צדיקים", ומבואר
בדי"ה גדולים מעשה צדיקים תרפ"ה פ"ו,
שהעלוי ד'מעשה צדיקים" הוא מצד ענין
ההתחדשות שבביטול היש לאין (וראה גם
שמו"ר שם, ש'למעשה ידך תכסוף" קאי
על עבודת המשכן), בכ"ו, מכיון שהמשכת
הקדושה במשכן ומקדש אינו בתחתונים ממש
(המלאים קליפות וסטי"א), הרי המשכה זו
אינה התחדשות כ"כ (וכדוגמת המבואר בדי"ה
תקעו תרסי"ו (בהמשך תרסי"ו. וראה גם ד"ה
אחרי תרסי"ו) שהבירורים שבוךך מלמעלמ"ט,

יא. עפ"י הנ"ל וועט מען איך פאר-
שטיין דעם טעם וואָס דער עיקר עבו-
דה אין גלות מצרים איז באַשטאַנען
אין „עשיית לבנים“:

דער סדר פון עשיית לבנים איז, אָז
נאָכדעם ווי מען לייגט אַריין דעם גע-
קנאַטענעם ליים אין דעם „מלכן“ וואָס
פורעמט אױס דעם ציור פון לבנים,
ווערן זיי דורכגעברענט אין אַ קאַלכ-
אויזן⁸⁰, בכדי זיי זאָלן ווערן פאַר-
האַרטעוועט און שטאַרק אַזוי ווי אבנים,
און ווי עס שטייט (ביים דור הפל-
גה י״): „גלבנה לבנים ונשרפה לשרי-
פה ותהי להם הגלבנה לאבן“⁸¹ — דורך
„ונשרפה לשריפה“ איז „ותהי להם
הגלבנה לאבן“, אָז די לבנים באַקומען
די האַרטקייט און שטאַרקייט פון אב-
נים (שבידי שמים) און מען קען פון
זיי בויען אַ בנין (דקדושה)⁸².

און וויבאַלד אָז אַטײַד שטאַרקייט פון
די לבנים קומט דוקא דורך דעם וואָס
מען ברענט זיי אין פּיער — וואָס ביי
כלי חרס איז דער דין י״, אָז נאָכן דורכ-
ברענען די כלי הייסט זי אַ נייע מציי-
אות, „פנים חדשות“⁸³ — איז עס דאָך

— היות אָז דאָ איז ניט שייך צו פועל
זיין אין זיי ניט דורך המשכת האור
און אַפילו ניט דורכן שרש הכלים (ווי-
באַלד אָז זיי קענען ניט זיין קיין כלים
צום אור, כנ"ל); דאָס קען אויפגעטאָן
ווערן בלויז מיטן כח וואָס קומט פון
עצמותו ית' אַליין י״ (וואָס ער איז
דאָך דער וואָס „נתאווה“ צו דער דאָ-
זיקער דירה) — וואָרום „הוא לבדו
בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס
המוחלט ממש“⁸⁴ — און אַטײַדעם כח
האָט ער געגעבן כביכול צו אידן, אָז
איך זיי זאָלן קענען אויפמאַכן אַ
דירה לו ית' בתחתונים אין אַן אופן
פון אַ נייער שאַפונג לגמרי, כנ"ל י״.

אבנים (כ"א למטה מהם) — כי בחי' הגילוי
שבביהמ"ק לא הי' יכול להיות נמשך בלבנים
בעינים הנ"ל — כיון שבוה ה"ה מסטרא
דמסאבותא (להעיר מתניא רפ"ז והאוכל סתם
לא עדיפי כו' שבקליפות וסטיא כו' שבצוה"ו
כו' רובו ככולו רע כו').

ואף ש"אם לא נמצאו אבנים בונין בלב-
נים", הרי זה בנין (והמשכה בבחי') „לבנים“
ברגתם שהם (כמו) אבנים (ראה בתניא שם
שמטיים רק מעט טוב מעורב בתוכה).

ולהעיר מהמבואר בהמשך מצה זו תר"ם
פ"ס בענין המעלה דניח (שמצותה להניחה
על פתח ביתו מבחוץ) על לימוד התורה
— אף שגם בה נאמר „ובלכתך בדרך“
— שמכיון ש„בלכתך בדרך“ הוא בשוה
ל„בשבתך בביתך“, אי"ז הענין המשכת
האור ברה"ר, טורי דפרודא, כבנר חנוכה.
עיי"ש.

77) וגם „הדירה“ שנעשית בתחתונים היא
דירה לעצמותו, וכמבואר בנדר"ו בכ"מ שב-
דירה נמצא כל העצם.

78) אנה"ק ס"י כ"י (קל, ריש ע"ב).

79) ראה גם ד"ה תקעו תרס"ו, שהכח
שבשמות שלמטה (בחי' עבדים פשוטים)
לברר את טבע התומרי הגמור דנה"ב —
שהיא „התחדשות גמורה כחידוש יש מאין“
— הוא מצד כח העצמות שביכולתו להתח-
מין לישׁ. עיי"ש.

80) רש"י נח יא, ג (ולהעיר מפירש"י
פרשתנו ה, ז). תו"א עז, סע"ג ואילך.

81) שהשעבוד בנלות מצרים „בלבנים“
הוא תיקון להחטא דדור הפלגה (מקומות
שנסמנו לעיל הערה 22. אוה"ת שמות ע'
כד. זאת חנוכת תר"ם פ"ד).

82) תו"א שם.

83) תורה התורה (פסחים ל, ב) וד"ה
אלא (ובחים צו, א). וראה רמב"ם הל' כלים
פ"א ה"ו וי"ג, רפס"ו. ועוד.

84) ועד"ז בלבנים. וגם האדם (שחוא
העושה את הדירה), הרי יסודו הוא מעפר,
ולכן אין שום תקנה להאומרות שלו
[ולהנטיית שיש בו למדות רעות — יותר
מבבצ"ח, מצד חומר גופו (קונט' ומעין מס'ו
פ"ב)] רק ע"י שריפה — ביטול ישותו,
כדוגמת כלי חרס שאין מועלת לו הגעלה

פון דירה בתחתונים וואָס וועט זיך בימות המשיח ותחיית המתים אין „תלוי במעשינו ועבודתינו כל זמן משך הג' לוח" ⁸⁷, דאָרף דעריבער בדוגמא ליה אויך אונזער עבודה אין וועלט בזמן משך הגלות באַשטיין אין „עשיית לב־נים” —

יעדער ענין אין וועלט הייבט זיך דאָך אָן אין תורה, תורת חיים — אין דאָס — „דא ליבון הלכתא” ⁸⁸, וואָס דורך דעם וועט מען זוכה זיין אין תורה — „לגילוי פנימי” התורה לעיל להיות אראנו נפלאות” ⁸⁹, אין אין וועלט, אַז די וועלט וועט זיין בתכלית שלימות בריאתו ⁹⁰, דער תכלית השלימות פון דירה בתחתונים, בביאת משיח צדקינו, בקרוב ממש.

(משיחות ש"פ בלק תשכ"ד
וש"פ שמות תשכ"ו)

ניט קיין שטאַרקייט וואָס איז פאַראַן אין זיי און דער מענטש איז דאָס בלויז מנגלה דורכן דורכברענען זיי, נאָר אַ נייע שאַפונג וועלכע ווערט אויפגעטאָן בעיקר דירכן מענטשן — וואָס ברענט זיי דורך און איז מבטל זייער פריער־דיקע מציאות.

און דערפאַר ווייט עשיית לבנים (ווען דאָס ווערט געטאָן מיטן צוועק צו בויען עץ מיט זיי דעם „עיר אלקינו”) אויף דער עבודה פון אויפמאַכן אַ דירה לוֹ ית' בתחתונים:

כשם ווי „עשיית לבנים” באַשטייט פון די צוויי ענינים: (א) דורכברענען און מבטל זיין דעם ציור פון „לבנים”, וואָס ווייט אויף „סטרא דמסאבותא” ⁹¹ און (ב) אַז דאָס וואָס די לבנים ווערן „קשים וחזקים כאבנים” — די קדוֹ־שה־דיקע שטאַרקייט אַזוי ווי אבנים שבידי שמים — איז עס לגמרי אַ נייע מציאות וואָס ווערט געשאַפן דורך דער אַרבעט פונעם אדם;

אַזוי זיינען אויך ביי דער עבודה פון „דירה בתחתונים” פאַראַן ביידע עניני־נים: (א) דאָס ווערט אויפגעטאָן דורך צעברעכן און מבטל זיין די קליפה וסטט־א וואָס די וועלט איז געווען פול מיט זיי, און (ב) דאָס איז לגמרי אַ נייע שאַפונג וואָס קומט דורך עבודת האדם.

און דאָס איז דער טעם וואָס דער עיקר עבודה אין זמן הגלות, אַגהויבן־דיק פון גלות מצרים (שרש לכל הגלות־יות ⁹²), באַשטייט אין עשיית לבנים — ווייל היות אַז דער תכלית השלימות

ורק צריך שריפה באש. ועיין לקוית בחור־קוית דיה ואפו (מת, ג).

(85) נסמן לעיל הערה 32.

(86) ד"ה קול דודי תש"ס בתחלתו. וראה ב"ר פס"ו, ד.

(87) תניא רפ"ז.

(88) רע"מ (בזח"ג קנג, א). ועוד. — הובא ונת' בתו"א ריש פרשתנו, תו"ת ואוה"ת שם.

השייכות ד'לבון הלכתא" לבי הענינים דלבנים הוא — לפי שגם ב'לבון הלכתא" ישגם שני הענינים שבעשיית לבנים: (א) בירור וליבון ההלכות הוא ע"י הסרת והתשת כח הקליפות המעלימים ומכסים על ההלכות (ראה אגה"ק סכ"ו — קמו, ב ואילך), (ב) ע"י לבון ההלכות, מתחדשים גם ענינים חדשים (ראה אגה"ק שם, ד"ה אשריכם ישראל וד"ה לך לך תרס"ז).

(89) תו"א שם.

(90) תניא פל"ו. זח"ג קכה רע"א (וכבר העירו זוח"א קלט, א). רמב"ם סוף הל' מלכים. עבוה"ק ח"ב פל"ט.

מבוא

כפי שכבר הוזכר במדור זה בעבר, סוגיית כוונת הבריאה - מה ש"נתאוהה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים", תופסת מקום נרחב במאמריו ושיחותיו של כ"ק אדמו"ר זי"ע, והיא מתבארת בהם בעומק רב מכל היבטיה השונים. בכל פרטי סוגיא רחבה זו, שהיא מיסודי היסודות של תורת חסידות חב"ד, העמיק וחיפש רבינו תילי תילים של הלכות.

אחת השיחות המוכרת כיסודית מאוד בסוגיא זו היא השיחה שלפנינו - מלקוטי שיחות חלק ו פרשת שמות שיחה ב'. בשיחה זו נמצאים יסודות כלליים שביאר רבינו בסוגיא, ועל פיה נתבאר במקומות אחרים פרטים רבים נוספים.

בשיחה מציג הרבי שני עילויים שישנם בהמשכת האלקות אל התחתונים, שהם הם השורש לשני אופני החיבור בין האלקות לעולם: המשכה מלמעלה למטה והעלאה מלמטה למעלה. הרבי מייחס את שני העילויים האמורים לשני טעמי הבריאה השונים שנאמרו בזהר ובעץ חיים: "שיתגלו שלימות כחותיו" ו"יכירו גדולתו", ומבארם בעומק רב.

תוך כדי הדברים מתבאר המושג המובא במאמרי חסידות: "שורש הכלים למעלה משורש האור" בעומק ובהסברה מחודשים.

בהמשך השיחה, מבאר הרבי את העניין השלישי והעמוק יותר בעניין המשכת האלקות למטה - והוא מה ש"נתאוהה הקב"ה להיות לו יתברך דירה בתחתונים", "תאוה" שלמעלה מטעם; ומבאר פרטים רבים בעניינה של כוונה זו, ובאופן עבודת האדם הנדרש על-פיה.

מחמת אריכות הדברים, חילקנו את ביאור שיחה זו במסגרת זו לשני חלקים. בגיליון זה מופיע ביאור חלקה הראשון של השיחה בלבד.

•

יש לציין שהשיחה במקורה ובמילואה עוסקת בנושאים המוזכרים בפרשת שמות, ותוך כדי הביאור חלק גדול ומהותי מהשיחה עוסק בנידון האמור. במסגרת שלפנינו, הובא רק חלק השיחה העוסק בגוף הסוגיא האמורה.

עוד יש לציין, ששיחה זו מופיעה במקור בלקוטי שיחות באידיש, אך לתועלת הלומדים היא הובאה כאן בתרגום חופשי ללה"ק, כפי שהיא מופיעה בספר הלכות בית הבחירה עם חידושים וביאורים שי"ל ע"י קה"ת החל משנת תשמ"ו. וזכות הרבים תלוי בהם.

עיון א

העילוי האמור הנפעל ע"י המשכת אלקות למטה, בתחתונים, מתבטא בשני אופנים:

א) ע"י המשכה כזו בא לידי ביטוי התוקף הבלתי מוגבל של אורו של הקב"ה, שהוא אין סוף - שאין לו שום הגבלות עד שהוא מתפשט ומאיר גם בהסוג היותר תחתון. . (ב) בזה, שכתוצאה מההמשכה הלזו ניכרת גדולתו ית' "בתחתונים", מתבטא (לא רק הכלי גבול של האור, שהוא מגיע גם למטה, אלא גם) האמיתיות של האלקות, בזה שגם המטה, נבראים תחתונים (שאינם אלקות) יש להם הכרה בו.

יש את אור הנר המאיר בקירוב מקום בלבד; יש את אור האבוקה החזק יותר המתפשט ומאיר גם במקום רחוק; ויש את אור השמש המאיר במרחק עצום הרבה יותר מאור האבוקה. אך גם אור השמש הוא אור מוגבל המתפשט עד למקום מסוים, ואילו יצוייר שכדור הארץ היה מרוחק הרבה יותר ממקומה של השמש - אורה לא היה מתפשט ומגיע עד אליו.

אך גם אם נצייר שאור השמש היה בלתי מוגבל והיה מתפשט ומאיר בכל מקום, בכל זאת אם

בסעיף זה מתבארים שני עילויים המתבטאים בעניין המשכת אלקות במציאות ה"תחתונים":

א) על-ידי כך מתבטא התוקף הבלתי מוגבל של האור האלקי המתפשט עד אין סוף. (ב) על-ידי כך מתבטאת האמת של אלקות, מה שגם מציאות אחרת, העולם התחתון, מגלה ומוכיחה את האמת האלקית.

להבנת העניין הראשון ביתר ביאור, ננסה לצייר התפשטות בלתי מוגבלת:

יהיה מחסום שיעצור את האור - האור לא יוכל להתפשט מעבר למחסום.

אבל גם באופן זה, אף שהאור הבלתי מוגבל מתפשט בכל מקום ולא ייתכן מקום שאליו הוא לא יגיע, מכל מקום, האור והמקום אליו הוא התפשט הם שני דברים שונים. וכמוכן בפשטות, שהתפשטות האור במקום מסוים אינה משנה את מהותו של המקום, והיא אינה קשורה למהותו הפנימית.

שהרי אין כל מקום לומר שבגלל שהאור הוא בלתי מוגבל והוא מתפשט ומגיע לכל מקום, עניינו של המקום עצמו השתנה ונעשה "אור"; אין זה אלא שהמקום המרוחק, שהוא בעל מהות עצמאית ונפרדת מהאור - מבטא את כוחו ותוקפו של האור להגיע גם למקום רחוק זה.

וזהו החידוש בעניין השני בהמשכת האלקות ב"תחתונים": גם המקום התחתון, העולם, בתור מהות בפני עצמה - קשור מצד גדרו הוא עם האמת של אלקות, וכפי שיתבאר בהרחבה בעיונים הבאים.

אמנם בלי גבול אמיתי הוא אור כזה המתפשט בכל מקום, ולא ייתכן שיהיה מקום אליו הוא לא יגיע. גם אם יהיה מעצור - תוקפו החזק יבקע את המעצור ויתפשט גם מעבר אליו. זהו הפירוש "בלי גבול": בלי שום הגבלה או עצירה, ואין מקום אליו הבלתי גבול לא יתפשט. במילים אחרות: עניין ההתפשטות כפי שהוא מצד גדרי הנבראים הוא רק במקום שמלכתחילה נקבע כתחומו של האור המתפשט, ואילו במקום שמצד גדרו מובדל מהאור - האור לא יאיר בו; מה שאיננו יכולים למעלה, ההתפשטות אינה מורכבת וקשורה עם גדרי המקום בו האור מתפשט, אלא כל עניין ההתפשטות נובע מהעדר הגבלתו של האור. ועל כן, גם כאשר מצד גדרי המקום הוא אינו שייך כלל לאור והוא מרוחק ומובדל ממנו, מכל מקום האור מצידו, להיותו בלתי מוגבל כלל - יתפשט ויאיר גם שם.

עיון ב

א) ע"י המשכה כזו בא לידי ביטוי התוקף הבלתי מוגבל של אורו של הקב"ה... ב) בזה שכתוצאה מהמשכה הלזו ניכרת גדולתו ית' "בתחתונים", מתבטא (לא רק הבלתי גבול של האור, שהוא מגיע גם למטה, אלא גם) האמיתיות של האלקות, בזה שגם המטה, נבראים תחתונים (שאינם אלקות) יש להם הכרה בו.

וענין נוסף זה שנבראים מכירים את האלקות, מכיל בתוכנו (חידוש ובמילא -) מעלה הרבה יותר גדולה מזה שהאור האלקי מגיע גם למטה. כי בזה נראית אמיתיות האלקות עד כדי כך, שגם זולת מגיע לזה שהוא רואה ומכיר את האמת, ועל דרך מ"ש הרלב"ג: וזה מסוגלת האמת שהוא מסכים לעצמו מכל צד.

אלקות. ובלשון הרבי בשיחה: "בזה נראית אמיתיות האלקות עד כדי כך שגם זולת מגיע לזה שהוא רואה ומכיר את האמת. וע"ד מ"ש הרלב"ג: וזה מסוגלת האמת שהוא מסכים לעצמו מכל צד."

הדברים יובנו טוב יותר, על פי מה שמבאר הרבי במקום אחר^א שב"אמת" ישנם שני עניינים:

כאמור לעיל בעיון א, המעלה הראשונה עוסקת בנושא ההתפשטות הבלתי מוגבלת של האלקות בכל מקום; ואילו המעלה השנייה עוסקת בכך שגדרו של המקום עצמו הוא - גילוי האמת של האלקות.

כלומר: מלבד זאת שהאור האלקי מגיע לכל מקום, גם גדרו של המקום עצמו מוכיח ומגלה את האלקות. ודבר זה מבטא לא רק את העדר ההגבלה שבאלקות אלא גם את האמת של

א. הדרנים על הרמב"ם וש"ס עמ' תכו.

א) "שאינן לו הפסק ושינוי, היינו, שהוא בתוקף בלתי מוגבל שאינו משתנה ע"י המקום והזמן, אבל לא שהוא פועל בהם גופא. כי הוא והמקום הם שני ענינים שונים".

ב) "שהוא האמת של הדבר גופא שמתייחס אליו".

[ושם מביא הרבי בהקשר זה את דברי חז"ל בנוגע ל"הוא אתרא וקושטא שמי", ולא הוי משני בדיבוריהו ולא הוה מיית אינש בלא זימני' כו", דמה שההוא אתרא נקרא בשם "קושטא" (אמת), הוא, שהאמת הוא קיום המציאות של (אנשי) המקום גופא].

ביאור הדברים:

ההבנה הפשוטה במושג "אמת" היא, שעניין אמיתי קיים מצד עצמו ואינו מותנה ומוגבל בתנאים חיצוניים. לכן קיומו אינו תלוי בזמן ובמקום מסוימים, אלא הוא קיים מצד עצמו, קיום בלתי תלוי ובלתי מוגבל, בכל מקום ובכל זמן.

וכמבואר בכמה מקומות² בעניין "מים המכזבין" אחת לשבע שנים³, שעל אף שבמשך שבע השנים המים זורמים ונובעים תמיד, הפסק נביעתם אחת לשבע שנים מוכיח שגם בעת נביעתם הם אינם "מים חיים" אלא מציאות של "כזב". ואף על-פי שבמשך שבע שנים נביעתם קיימת, בכל זאת גם בעת קיומם אין זה כקיום דבר אמיתי, כמציאות הקיימת מצד עצמה, אלא קיום המותנה ותלוי בתנאים חיצוניים⁴. לכן לאחר שבע שנים קיומו נפסק.

וכשם שהדברים אמורים בנוגע לזמן, כך גם בנוגע למקום: דבר שקיים רק במקום מסוים

ב. ראה לקוטי תורה מסעי צג, ב. ועוד.

ג. ראה פרה פ"ח מ"ט.

ד. לאמיתו של דבר, גם מציאות הנפסקת לאחר זמן של שבע שנים היא בגדר "כזב" ואינה אמיתית, כמובן בפשוטות. והטעם לכך שאם הנחר נפסק לאחר שמונה שנים הוא אינו נקרא "כזב" למרות הפסקתו, הוא, מפני שכל מציאותו של העולם היא 'כזב', שהרי הוא אינו נצחי.

ועל כן בהכרח שההגדרה של 'אמת' ו'כזב' בענייני העולם עצמו, תימדד לפי ערכי העולם, ובגדרי העולם תקופה של שבע שנים, שמיטה, נחשבת לתקופה שלמה בפני עצמה.

ונמצא, שנהר שאינו פוסק במשך שבע שנים, בגדרי העולם הוא נחשב למציאות אמיתית. ראה בעניין זה בלקוטי שיחות ח"ו עמ' 93.

ולא במקום אחר, מורה על כך שקיומו אינו אמיתי מצד עצמו, אלא הוא מותנה בתנאי המקום שמחוצה לו. לכן במקום אחר הוא אינו קיים. שהרי אם הוא היה דבר אמיתי ונכון מצד עצמו, ללא שום תלות במציאות חיצונית ממנו, אזי מדוע הוא נמצא במקום אחד ואינו נמצא במקום אחר?

ונמצא, שאמת היא בלתי מוגבלת. דבר אמיתי קיומו אינו מוגבל במקום או בזמן מסוימים, אלא הוא קיים בכל זמן ובכל מקום⁵.

אבל עניין זה, מה שהאמת מתפשטת ונמצאת בכל מקום ובכל זמן - עדיין אינו מבטא את מלוא עומקה. מצד עניין זה, האמת מוגדרת בגדר כלשהו, אלא שהיא מתפשטת ומגיעה לכל מקום; אולם גדרו של המקום עצמו - שונה ונבדל מעניינה של האמת. וכפי שנתבאר לעיל בעיון א, שגם אור בלתי מוגבל המתפשט ומאיר בכל מקום, אינו הופך את גדרו של המקום עצמו לעניין של "אור"; ואין זאת אלא שהאור הבלתי מוגבל התפשט והגיע אל המקום, אך גדרו של המקום עצמו נשאר מהות מובדלת מהאור.

אך ישנו עניין עמוק עוד יותר ב"אמת": כיוון שמדובר במציאות אמיתית, לא שייך שיהיה איזה מקום או עניין שמחוצה לה, שתוכנו אינו מסכים מצידו הוא לאמיתתה. מאחר והוא אמת, הרי גם מציאות אחרת, בעלת גדר ותוכן עצמי, מצד מהותה הפנימית בהכרח תוכיח ותגלה את אמיתתו.

כאן אין מדובר על מהות מוגדרת אלא שהתפשטותה היא בלתי מוגבלת, בכל זמן ובכל מקום; אלא מדובר על מהות בלתי מוגדרת כלל, ולכן שום גדר אחר אינו סותר לה. מצד עניין זה, גם מציאות אחרת - מהותה הפנימית היא שייכותה לאמת וביטוי עניינה; וגם מציאות של "זולת" תוכיח את האמת ותגלה את עניינה.

ואכן, במקומות אחרים במאמרי ושיחות הרבי נקראים שני עניינים אלה בתואר "בלי גבול" ו"בלי גדר". "בלי גבול" פירושו,

ה. ראה ספר המאמרים תרפ"ח עמ' קעא: "אמיתת פון פאראן איז אלע מאל און אומעטום".

ו. ראה לקוטי שיחות ח"ז עמ' 44-5. שם עמ' 103. וראה גם ספר המאמרים מלוקט ח"ג עמ' שלז. ח"ד עמ' קמט.

זה מבטא ומוכיח ביתר שאת את אמיתותו].

על פי זה מבאר הרב"א את דברי הרמב"ם:
"כל הנמצאים צריכים לו והוא ברוך הוא אינו צריך להם כו' לפיכך אין אמיתתו כאמיתת אחד מהם". ולכאורה, בכדי לבאר את עניין אמיתתו של הקב"ה נוגע לבאר רק ש"הוא ברוך הוא אינו צריך להם" (שהרי דבר התלוי בזולתו הוא מוגבל ואינו אמיתי), ומדוע לצורך ביאור עניין ה"אמת" של אלקות מוסיף הרמב"ם גם את עניין זה "שכל הנמצאים צריכים לו"?

אך על פי מה שנתבאר לעיל, העניין יובן: המושג "אמת" לאמיתתו אינו רק זה שהדבר אינו נתון לשינוי כיוון שהוא בלתי תלוי ומצוי תמיד ובכל מקום, אלא שהוא אמיתת המציאות של כל דבר שרק יהיה קיים. והיינו שאין "מקום", "תחום" או "עניין" שאמיתתו אינה מתגלה מתוכו, והיא פנימיותו.

אם כן עניין ה"אמת" של אלקות אינו מתגלה רק בזה ש"הוא אינו צריך להם", אלא עיקר העניין מתבטא בכך ש"כל הנמצאים צריכים לו" - כל מה שרק יהיה קיים במציאות, מהותו הפנימית תוכיח ותבטא את האלקות, ומצד גרדי מציאותו של הנמצא גופא יוכח ויורגש שהוא "צריך לו", לבוא. ונמצא, שזה שכולם "צריכים לו" הוא המבטא את עניין אמיתתו ית'.

שהתפשטות הדבר אינה מוגבלת כלל - "אין סוף להתפשטותו" והוא מגיע לכל תחום ועניין, אך אין זה שולל את היותו "מוגדר": הוא מוגדר בהיותו אור אלוקי ומצד גדר זה, דברים אחרים שגדרם אינו אור אלוקי, נבדלים ושונים ממנו; אך "בלי גדר" פירושו, שהוא אינו מוגדר בשום תואר, ושום תואר ועניין אינו סותר לו. ועל כן גם מציאות "זולתו" כביכול, גם מהות מוגדרת אחרת - עניינה הפנימי הוא גילוי אמיתתו.

וזהו עומק דברי הרלב"ג "וזה מסגולת האמת שהוא מסכים לעצמו מכל צד": לא רק שהאמת נכונה בכל מקום ובכל זמן, אלא הכול מסכים לה ומוכיח אותה. וכאשר מדובר על אמיתת הימצאו, שהוא לבדו ה"אמת לאמיתו", משמעות הדברים היא כפשוטם ממש, ללא כל הגבלות והגדרות: "כל צד", היינו כל מציאות שרק תיתכן במציאות, תסכים, תגלה ותוכיח את אמיתת הימצאו.

[אולי ניתן להביא כעין דוגמה להמחשת שני עניינים אלה מעולם השכל: סברא אמיתית הרי היא נכונה תמיד, בכל מקום ובכל זמן. וכמו ההיגיון השכלי בכך שאחד ועוד אחד הם שניים, שהיא נכונה וקיימת בכל תוקפה תמיד ובכל מקום;

אך מלבד זאת, באמת של סברא שכלית יש עומק נוסף: מלבד זאת שעניינה של הסברא נכון בכל תחום והיא אינה מוגבלת לזמן או מקום כלשהם, לפעמים גם ניתן לראות כיצד תחומים נבדלים מוכיחים אותה.

לדוגמה: כאשר מניחים יסוד שכלי מסוים, לפעמים יסוד זה מוכח ומוכרח גם מתוך יסודות שכליים בנושאים אחרים לגמרי. באופן זה, לא רק שהרעיון השכלי כשלעצמו נמצא בכל זמן ובכל מקום ואין בו הפסק, אלא אמיתתו מוכחת ומוכרחת ממקומות אחרים גופא. ומוכן, שדבר

ז. ליתר המחשה: כאשר ישנם עשר קושיות בעשר פרטים בסוגיא, ניתן לתרץ באמצעות עשר תירוצים; אבל מובן מאליו, שאם יהיה תירוצו אחד שיתרץ את כולן, תירוצו זה יתקבל כתירוצו אמיתי ונכון יותר. זאת מפני שהסברא הטמונה בו מוכרחת מחמת עשר פרטים שונים בסוגיא, ולא רק בעניין הנקודתי בה היא עוסקת.
ח. הדרנים על הרמב"ם וש"ס שם הערה 64.
ט. בהלכות יסודי התורה פ"א ה"ג.

עיון ג

א) ע"י המשכה כזו בא לידי ביטוי התוקף הבלתי מוגבל של אורו של הקב"ה... ב) בזה שכתוצאה מההמשכה הלזו ניכרת גדולתו ית' "בתחוננים", מתבטא (לא רק הבל"ג גבול של האור, שהוא מגיע גם למטה, אלא גם) האמיתיות של האלקות, בזה שגם המטה, נבראים תחוננים (שאינם אלקות) יש להם הכרה בו.

העובדה שלכתחילה ראובן הבין באופן מסוים ושמעון הבין אחרת, היא מפני שמדובר בשני אנשים שונים עם מהלך מחשבה שונה. לכל אחד משניהם יש את גדרי השכל שלו, וצורת ההסתכלות של ראובן על דברים היא בדרך זו, וצורת ההסתכלות של שמעון שונה; ולעיתים דבר זה נובע מההבדל ביניהם בעומק הנפש, המשתקפת בצורת ההיגיון של כל אדם'.

ועל כן, גם כאשר ראובן מסביר ומבאר עוד ועוד את דבריו, הרי אף ששמעון מבינם - מהלך המחשבה שלו עצמו לא משתנה על ידי כך.

כל עוד מדובר על התפשטות והתגלות תוכן הבנתו של ראובן - אין זה משנה את גדרי ההבנה והתפיסה של שמעון, שהוא מציאות אחרת. וגם אם דברי ראובן יתפשטו ויתגלו בתוקף רב במציאותו - גדרי מציאותו שלו לא ישתנו.

ועל דרך זה בנמשל: גם ריבוי אור חזק ונעלה המגיע מלמעלה למטה אל מקומו של הנברא התחתון, לא יועיל לשנות את גדרי מציאותו של התחתון עצמו. התחתון יכול לקבל את האור העליון המאיר בו ולהתבטל אליו לגמרי, אולם גדרי מציאותו שלו - מובדלים ושונים מענייניו של האור שהתפשט והגיע למקומו. ואבן הבוחן לכך שגדרי המציאות של התחתון התקשרו עם העליון היא - כאשר הקשר עם העליון נעשה מצד הכרתו וענייניו של התחתון עצמו.

•

י. ועל דרך המבואר במאמרי חסידות בנוגע למחלוקת תנאים כמו בית שמאי ובית הלל, שמחלוקתם בעולם השכל והעיון בנוגע לנידון מסוים, נובעת ומשתלשלת משורש נפשם: שורש נפשם של בית שמאי הוא במדת הגבורה, ועל כן על פי רוב גם בעולם השכל הם נוטים להחמיר, ואילו שורש נפשם של בית הלל הוא במדת החסד, ולכן על פי רוב הם נוטים להקל. ראה ספר המאמרים עת"ר עמ' קנ. שיחת חג השבועות תשל"ו סעיף לג ובנסמן שם. ועוד.

נתבאר בעיונים לעיל, שההבדל בין שני העניינים המבוארים בסעיף זה הם:

מצד עניין הא', שהוא עניין ה"בלי גבול" של אלקות - האור האלקי מתפשט בכל מקום ובכל תחום, אך גדרי ה"מקום" וה"תחום" עצמם נשארים מובדלים מהאור האלקי המתפשט בהם; ואילו מצד עניין הב', עניין ה"בלי גדר" שבאלקות - תוכנם הפנימי של ה"מקום" וה"תחום" עצמם הוא אלקות. ועניין זה מתבטא בכך שהכול מסכים לאמת של אלקות, מכל צד ומכל פינה.

והנה, כדי לבאר ולחדד טוב יותר את ההבדל בין התפשטות העליון עד מקום התחתון, לבין גילוי ענייניו של העליון בגדרי מציאותו של התחתון עצמו - ניתן להשתמש במשל דלהלן:

כאשר ישנו ויכוח ענייני בנושא מסוים בין ראובן לשמעון, קורה לעיתים שאחד לא מצליח להבין את השני. שמעון משיג ותופס את העניין לפי התפיסה שלו, והוא לא מצליח להבין את דבריו של ראובן כראוי.

ועל כן, כדי ששמעון יוכל להבין את דעתו של ראובן, על ראובן למצוא אותיות והסברים נוספים לסברתו, ולחפש דרכים נוספות כיצד להסבירה לשמעון. ואכן, ככל שראובן יגלה יותר את כוח ההסברה שלו ויוכל למצוא הסברים, הוכחות ומשלים לדבריו - כך יותר אנשים הסוברים אחרת ממנו יוכלו להבין את רעיונותיו.

אך לעיתים קורה, שגם לאחר שראובן הצליח להסביר ולבאר היטב את דבריו ושמעון באמת הבינם כראוי, שמעון לא משתכנע ומשנה את דעתו האישית. הוא עדיין אוהז בדעתו הראשונה שאינה כדעת ראובן.

הטעם לכך ששמעון אינו משנה את דעתו נובע בדרך כלל מסיבה אמיתית:

יתירה מזו: גם אם יקרה שראובן יוכיח, בהוכחה ניצחת שאין עליה תשובה, את צדקת דבריו עד שגם שמעון ישתכנע ויודה שהאמת כדבריו מחמת הוכחה זו - לעיתים רבות שמעון לא יתלהב מהבנה זו, ובוודאי שלא יהיה לו תענוג מסבא זו כמו שיש לו תענוג מסברתו העצמית.

וגם כאן, הטעם לכך ששמעון אינו מתלהב ומתענג מסברת ראובן כמו שהוא מתלהב ומזדהה עם סברותיו האישיות, אינה בהכרח מחמת גאווה וישות, מחמת רגש הנצחנות שבו שאינו מאפשר לו להתלהב מסברת זולתו, אלא זה יכול לנבוע מסיבה אמיתית:

עדיין קיימת בו צורת התפיסה הראשונית שלו בעניין, אלא שבפועל הוכיחו לו שראובן צודק ולכן הוא מסכים לדעתו. אן כן אין זה שינוי בגדרי ההבנה והתפיסה של שמעון עצמו.

לכן אצל שמעון אין תענוג וחיבור לסברת ראובן, אף שהיא הוכחה כצודקת: רגש התענוג מבטא הזדהות וחיבור פנימי של האדם עם הדבר שבו יש לו תענוג. התענוג מבטא שהדבר קשור לעניינו שלו. ועל כן, על־אף שגם בעיני שכלו של שמעון הוכח הצדק שבדברי ראובן והוא מסכים עמו בפועל, כיוון שעצם צורת התפיסה של שמעון לא השתנתה, אין לו תענוג וחיבור מהותי ופנימי לסברא זו, כיוון ששמעון עדיין מחובר לצורת התפיסה העצמית שלו.

ובכדי שצורת המחשבה של שמעון עצמו תשתנה, לא יועיל שראובן יביא עוד הסבר ועוד הוכחה להבנתו כאמור, אלא זהו שינוי שצריך להתרחש בעולמו של שמעון ומצד עצמו. רק כאשר הוא מצידו יתייגע בשכלו ויעמול לשנות את צורת הסתכלותו ומהלך מחשבתו עד שיתענג ויתחבר ממש לצורת ההבנה של ראובן - או אז גדרי השכל עצמו של שמעון השתנו ונעשו בהתאם לראובן^{יא}.

כעין דבר זה קיים גם בעבודת האדם להשליט

את השגת המוח על המידות שבלב. וכידוע, שבין המוח ובין הלב יש לעיתים כמין "ויכוח": עניינו של המוח הוא להשיג את האמת וללכת בדרכה, ואילו הלב מתאוה לדברים שהוא נמשך בטבעו, ובדרך כלל אין התאמה בין ביניהם^{יב}.

ומבואר בתניא^{יג}, שה"מוח שליט על הלב בתולדתו וטבע יצירתו", ועל היהודי לנצל טבע זה כדי להשליט את האמת המושגת במוחו על רגשות הלב שלו ולרסנם.

והנה, ההבנה הפשוטה במשמעותה של שליטה זו היא:

על־אף שמצד רגש הלב האדם נמשך לנהוג באופן שאינו מתאים לרצון הקב"ה, בכוחו לא להתחשב במשיכת הלב שלו, ומוחו יכול לשלוט על הנהגתו בפועל שתהיה כפי האמת האלקית המושגת בשכלו.

אך לפי זה, המוח אינו שליט על הלב עצמו, אלא רק על כוח העשייה, הידיים והרגליים, של האדם וכיו"ב; אלא שבמצב בו מתעורר "ויכוח" בין המוח ובין הלב כיצד לנהוג, המוח הוא השולט ומנהיג את איברי המעשה לנהוג כהבנתו ולא כפי משיכת הלב, להיותו שליט על הלב בטבע תולדת האדם.

אולם מבואר במאמרים^{יד}, ששליטת המוח היא גם על רגש הלב עצמו: בכוחו של המוח לשנות את הרגש שבלב. תמורת זאת שמשיכתו תהיה לתענוגי עולם הזה, המוח השולט פועל שמשיכת הלב עצמו תהיה לאלקות. וזאת על ידי התבוננות המוח באפסיות שבתענוגי עולם הזה ובנועם ובטוב שבאלקות, באופן שמסקנתו תורגש גם בלב. על ידי זה גם הלב עצמו "ישתכנע" שראוי ונכון לרצות באמת האלקית וכך הוא ירצה בפועל.

אבל למרות שפעולה זו משנה את משיכת הלב, מכל מקום, גם זה נחשב ל"שליטה" של המוח על הלב וכעין "כפיה" שלו - "אתכפיא",

יב. ובאופן כללי, הנפש האלקית, שמשכנה במוח, מתגלה באמצעות השגת האמת האלקית בשכל האדם; ואילו הנפש הבהמית, שמשכנה בחלל השמאלי שבלב, מתבטאת ברצונות הטבעיים אליהם מתאוה האדם בטבעו.

יג. פרק יב.

יד. ראה בעניין זה בדרך מצותין מצות גיד הנשה פרק ב. מצות מחיית עמלק פרק ב. המשך תער"ב פרק ב.

יא. כמו כן ייתכן מצב, שבו שמעון מצד עצמו, מתוך התבוננות ועיון נוסף שלו בנושא, יוכיח כדברי ראובן ויגיע למסקנתו. באופן זה, בוודאי הקטר של שמעון לדעת ראובן הוא פנימי יותר, שהרי גדרי ההבנה שלו מצידם הם משיגים את העניין כפי שסובר ראובן. וראה להלן סוף עיון ו.

ועדיין אין זה מצב של "אתהפכא", של הפיכת פנימיותו ומהותו של רגש הלב עצמו.

שבתחתון מאיר האור של העליון, אך עדיין הוא נשאר בגדרי מציאותו שלו.

הטעם לכך הוא, מפני שנטייתו הטבעית של הלב החומרי היא - להימשך אחר תענוגי עולם הזה. ועל כן, המשיכה לאלקות שנעשית בו על ידי ההתבוננות השכלית, לא הפכה להיות עניינו שלו ממש, אלא נרגש בלב שזוהי תוצאה של כוח עליון יותר הפועל עליו. זוהי תוצאה של שליטת המוח. לכן גם מצב זה נקרא שליטה - "מוח שליט על הלב".

יתירה מזו: גם כאשר מתחולל בתחתון שינוי מסוים והוא "משתכנע" באמת של העליון, לא תמיד שינוי זה קשור לכל עצם מהותו. וככל שהתחתון מתחבר לעניין של העליון מצד הכרתו העצמית שלו - כך העניין שייך יותר למהותו העצמית^{טז}. ובנפש האדם הביטוי החזק ביותר להשתייכות האדם לעניין כלשהו, הוא ברגש התענוג שיש לו כלפי העניין המדובר, כמבואר לעיל.

אבן־הבוחן מתי הלב עצמו, בכל מהותו ופנימיותו, השתנה ונעשה "כלי" לאלקות, היא - כאשר ברגש ובמשיכה לאלקות יש תענוג^{טז}. תענוג מבטא את הפנימיות של האדם עצמו, וכאשר במשיכתו לאלקות יש גם תענוג - זאת אומרת שהפנימיות של מידותיו האדם עצמו השתנתה והתהפכה - "אתהפכא".

ובשורש הדברים למעלה, הסיבה לכך שהמציאות התחתונה המובדלת במהותה מהאור העליון, יכולה להיות בהתאם לאור הנעלה מצד גדרי המציאות התחתונה עצמה - היא רק מחמת העדר הגדרתו של העליון והיותו אמת המוכחת גם מתוך גדרי המציאות המובדלת ממנו. מצד עניין זה, המהות הפנימית של התחתון המובדל גופא - היא בהתאם לעניינו של העליון, כמבואר לעיל בעיון ב.

מכל זאת נמצא, שעצם המשכת האור העליון במציאותו של התחתון אינה משנה את גדרי מציאותו העצמיים של התחתון. ייתכן

טז. ראה להלן עיון ו, שבעניין השני עצמו - מה שהתחתון מסכים ומוכיח את האמת של העליון, ישנם בכללות שני אופנים, עיי"ש.

טו. ראה מצות מחיית עמלק שם.

עיון ד

א) ע"י המשכה כזו בא לידי ביטוי התוקף הבלתי מוגבל של אורו של הקב"ה... ב) בזה שכתוצאה מהמשכה הלזו ניכרת גדולתו ית' "בתחוננים", מתבטא (לא רק הבל"ג גבול של האור, שהוא מגיע גם למטה, אלא גם) האמיתיות של האלקות, בזה שגם המטה, נבראים תחתונים (שאינם אלקות) יש להם הכרה בו.

שהרי עצם קיומו של המקום אינו קשור כלל אל השמש, כפשוטו, ועל כן ברור מאליו שיש לו גדרים עצמיים משל עצמו והתפשטות האור בו היא פרט נוסף וצדדי בו).

אבל גם בנמשל למעלה, שכל תוכן התהוותו של המקום התחתון הוא רק בכדי לבטא את כוחו הבלתי מוגבל של האור האלקי המתפשט עד אין סוף, ישנה הבדלה בין האור הבלתי מוגבל למקום התחתון בו הוא מתפשט:

מצד עניין הא', שהוא עניין התפשטות הבל"ג גבול שבאלקות, כל הצורך וכל המשמעות שיש בהתהוות המקום התחתון הם רק בזה שמקום תחתון זה מבטא את תוקפו של האור הבלתי מוגבל היכול להתפשט עד למטה מטה; אולם בעניינו של המקום התחתון כשלעצמו אין שום משמעות. לכן "חלק" זה כביכול במציאות התחתון נשאר מובדל מהאור ואין לו שום קשר עמו.

וכפי שזה בדוגמה מהשפעת החסד לערבים המשתחווים לאבק שעל גבי רגליהם: מצד עניינה של השפעת החסד מלמעלה למטה, כל תוכן עניינם של הערבים אינו אלא ביטוי עוצמת מידת החסד של אברהם, אולם גוף תוכנם ועניינם, כערבים נחותים ושפלים - אינו שייך כלל למציאותו של אברהם.

וכך גם למעלה: מצד עניין התפשטות הבלתי מוגבלת, היחס בין התחתון ובין האור הבלתי מוגבל הנמשך בו, הוא בכך שכל תוכנו של המקום אינו אלא ביטוי כוחו הבלתי מוגבל של האור, אולם עצם עניינו וגדרו של המקום התחתון כשלעצמו, בלי קשר לביטוי תוקפו של האור המגיע עד אליו - אינו שייך לעניינו של האור.

מה שאין כן מצד עניין הב' שהוא מה שהאמת של אלקות חודרת בכל מהות עד שהיא עצמה

נתבאר לעיל בעיונים, שההבדל בין שני העניינים המבוארים בשיחה הם:

מצד עניין הא', שהוא עניין ה"בלי גבול" של אלקות - האור האלקי מתפשט בכל מקום, אך ה"מקום" עצמו נשאר מובדל מהאור האלקי המתפשט בו. ובדוגמת התפשטות דברי ראובן בשכלו של שמעון, באופן שצורת השגתו נשאר שונה מצורת תפיסתו של ראובן;

ואילו מצד עניין הב', עניין ה"בלי גדר" שבאלקות - תוכנו הפנימי של ה"מקום" עצמו הוא אלקות. ועניין זה מתבטא בכך שהכול מסכים לאמת של אלקות, מכל צד ומכל פינה. ובדוגמת התפשטות האמת של ראובן אצל שמעון, באופן שכל צורת הבנתו נעשית בהתאם לראובן.

ויש להוסיף ולבאר את העניין כפי שהוא בנמשל למעלה בעומק יותר:

הקביעה האמורה, שביחס לעניין הא', שהוא עניין ה"בלי גבול" שבאלקות, המקום המרוחק הוא בעל מהות נבדלת מהאור המתפשט בו, אינה קשורה רק לכך שעצם קיומו של המקום הוא עצמאי ועל כן התפשטותו והגעתו של האור אל המקום היא דבר נוסף על עצם קיומו;

שהרי בנמשל למעלה, מדובר על שלמות אמיתית הקיימת באור אין סוף, מה "שאינו סוף להתפשטותו", ומצד שלמות זו - כל התהוותו וקיומו של התחתון במציאות בפועל, הוא אך ורק לצורך ביטוי שלמות בלתי מוגבלת זו. באופן זה, לעולם התחתון המתהווה אין שום מציאות עצמאית מלבד היותו מבטא את תוקפו של האור הבלתי מוגבל ממנו הוא מתהווה.

(בשונה מכפי שזה נבראים, שהתפשטות אור השמש (לדוגמה) במקום המרוחק בו הוא מתפשט, הוא דבר נוסף על מציאות המקום.

מסכימה ומוכיחה את האמת, הרי אדרבה - המהות של התחנות כשלעצמו היא תכלית העניין: דווקא כאשר ישנה מציאות של "זולת", בעלת מהות בפני עצמה, והיא מכירה באמת של אלקות, אזי מתבטאת ומתגלית השלימות האלקית בעניין זה.

בעלת מהות ותוכן עצמיים, כמו מציאות ה"כלים" והעולמות שנתהוו מהם, הוא רק מצד עניין הב' - בחינת ה"בלי גדר" שבאלקות, שהיא שלימות אלקית נעלית יותר ומצידה לא רק שאין שום גדר מלבד הבלי גבול של האור האלקי וביטוי בפועל, אלא יותר מכך: כל גדר שרק יהיה - הוא עצמו יבטא ויוכיח את האמת האלקית. ובכדי לבטא שלימות זו בפועל, התהוותה מציאות בעלת גדר עצמאי, ה"כלים" והעולמות, וגם הם מסכימים ומוכיחים את אמיתת מציאותו.

זהו עומק הכוונה בכך ששורש הכלים הוא למעלה משורש האור:

עצם מציאותו של ה"כלי", של ה"מקבל", שהוא מציאות מוגדרת בעלת מהות עצמית נבדלת מהאור - מושרשת בבחינה שלמעלה משורש האור. שהרי מצד עניין האור כשלעצמו אין מקום לקיומו של "זולת" כמציאות בעלת מהות; ודווקא מצד זה שהאלקות בלתי מוגדרת כלל - תיתכן מציאות של "זולת", וגם היא תסכים ותוכיח את אמיתת הימצאו.

וראה להלן בעיון ז ובהערות שם.

ובעומק יותר: מצד עניין הא' - עניין ההתפשטות האלקית הבלתי מוגבלת - כשלעצמו, לא תיתכן מלכתחילה התהוות של תחנות בעל מהות כשלעצמו. שהרי כל היחס בין האור ובין המקום התחנות המבטא אותו אינו אלא בכך שהאור נמצא בכל מקום, אולם למהות המקום כשלעצמו אין שום ערך. וכיוון שמצד המקור המהווה אין כל ערך בעניין זה - אזי גם בפועל לא יהיה קיים במציאות עניין זה. ועל כן, אילו התהוות העולם הייתה מצד עניין הבלי גבול בלבד, היה נרגש שכל תוכן קיומו של עולם גשמי ונחות זה אינו אלא לשם ביטוי תוקפו של האור, אך למהות זו כשלעצמה אין שום ערך ותוכן.^ז

וזה שבפועל התהוותה מציאות של "זולת"

יט. שלכל אחד מהם יש גדר ומהות פרטית כשלעצמו.
כ. שלכל אחד מריבוי הנבראים שבעולמות, המתהווים מה"כלים" שלמעלה, יש הגדרה ומהות פרטית משל עצמו.

ז. שהרי כל מה שקיים במציאות המתהווה הוא רק מה שהוא מקבל מהמקור המהווה אותו.
יח.

עיון ה

ומאחר שמדובר על דבר הכרה בהאמיתיות של האלקות מצד הנבראים למטה, הרי ברור, שבעיקר ובאופן נעלה זה מושג ע"י ראיות מעניני הבריאה (מלמטה למעלה), שהבריאה התחנתה גופא מוכיחה את האמת של האלקות.

מציאות האלקות, לעניין האמת של אלקות החודרת בפנימיותו של כל דבר? וכי מפני שדבר א' מוכיח על דבר ב', זאת אומרת שב' נמצא בתוך א'?

כא. ולהעיר, שמלשון וסדר הדברים בשיחה משמע, ששני העניינים המתבארים בה, הם תוצאה של המשכת אלקות בעולם. וכלשון השיחה בתחילת העניין: "העילוי הלזה הנפעל ע"י המשכת אלקות למטה, בתחנות, מתבטא בשני אופנים". והיינו שגם האופן השני הוא תוצאה של המשכת האלקות מלמעלה למטה. וכן הוא להדיא בביאור עניין הב':

מבואר בשיחה, שעניין זה, מה שה"אמת" של אלקות מוסכמת וניכרת "מכל צד", מתגלה בעיקר בכך שישנן ראיות מתוך ענייני הבריאה על מציאות האלקות (כמבואר בספרי חקירה רבים, כיצד מתוך מציאות הבריאה ישנן הוכחות על מציאותו של הבורא). והיינו שהנבראים מצד מציאותם הם, מלמטה למעלה, מגיעים להכרה באלקות.

והנה, בהשקפה שטחית ניתן לשאול: מה הקשר בין זה שיש הוכחות מתוך מציאות הבריאה על

התשובה לכך היא, שאכן כן. העובדה שדבר מסוים מוכיח את מציאותו של דבר אחר, היא מפני שעניינו של הדבר המוכח התפשט, והוא מצוי כביכול בתוך גדריו של הדבר המוכיח.

כלומר: ניתן להבין, שכאשר ישנם הסברים והוכחות על מציאותו של דבר מסוים, ההסברים והראיות אינם שייכים למהות הדבר עצמו. מהות הדבר הוא עניין בפני עצמו, ובאו אנשים חכמים שהתבוננו והעמיקו בשכלם הם ומצאו הוכחות וראיות שכליות "מחוץ" לדבר עצמו - אודותיו.

אך אליבא דאמת אין זה כך. הסיבה לכך שמציאות השכל החיצונית המצויה "מחוץ" לדבר המושג, מוצאת הסבר או הוכחה מדבר אחד על דבר אחר - נובעת מעניינו של הדבר המוכח עצמו. מצד תוקף אמיתתו, הרי הוא נושא כביכול גם את ההסברים, הראיות וההוכחות לגביו מתוך המציאות שמחוצה לו, ומציאותו כביכול קיימת במציאות זולתו. וכאילו נאמר, שאמיתתו של הדבר כוללת גם את זה שהוא מובן ומושג מצד המציאות שחוץ ממנו. כביכול אמיתתו התפשטה גם במציאות השונה ממנו, ומוכחת מתוכו.

במילים אחרות: מציאותו של דבר כוללת הן את היכולת להתגלות ולהתפשט באופן שהיא עצמה נראית ומתגלה - "מלמעלה למטה", ובדוגמת הגילוי באופן של "ראיה", שהחזות של הדבר עצמו מתפשטת אל מחוצה לה; והן את היכולת להתפשט ולהתגלות במקום שבו מציאותו אינה נראית, ולהיתפס ולהתגלות שם מתוך הוכחות והסברים השייכים לגדרי המציאות החיצונית - "מלמטה למעלה".

וכשם שיש לדבר את החזות שלו, את הריח המתפשט ממנו ועוד תכונות נוספות הקיימות בו ומתפשטות במציאות שמחוצה לו, כך יש לו את השכל וההיגיון שלו, המוכח ונתפס מצד גדרי המציאות שמחוצה לו.^{כב}

וכפי שזה בפשטות: מדוע ישנה הוכחה שהאמת היא אמת? כי היא אמת!

^{כא} כתוצאה מההמשכה הלזו ניכרת גדולתו ית' בתחונתו.
^{כב} במילים אחרות: ההסברים וההוכחות אינם מתחילים במציאות שמחוץ לדבר, אלא זו שלמות הנובעת מהדבר עצמו.

ובנמשל למעלה, עניין זה הוא ביתר שאת ולאין ערוך מכפי שזה במשל: הקב"ה הוא "שלימותא דכולא", וכל השלימויות השונות, לכל סוגיהן, נובעות ממציאותו ומחמת עצמו. ועל כן, מציאותו העצמית והבלתי מוגדרת נושאת בתוכה הן את היכולת להתגלות באופן בלתי מוגבל לגמרי, בכל מקום ובכל תחום (אור הבלי גבול); והן את היכולת להתגלות ולהיות מוכח מצד גדרי המציאות של כל מציאות שרק תהיה (כלים)^{כג}.

וכאמור לעיל בעיון ב, כאשר מדובר על אמיתת הימצאו, שהוא לבדו ה"אמת לאמיתו", אמיתתו היא ללא כל הגבלות והגדרות: אין זה רק שיש מציאות מסוימת^{כד} שמחוצה לו שמוכיחה עליו; אלא "כל צד", היינו כל מציאות שרק תיתכן, תסכים, תגלה ותוכיח את אמיתת הימצאו.

על פי זה מובן היטב מדוע ההוכחות מתוך עולם הזה על מציאות האלקות, מבטאות את המשכת ה"אמת" של אלקות בעולם:

מצד אחד, ההוכחות הן מתוך ענייני הבריאה עצמה, ועל כן הקשר של התחתון עם העליון

^{כג} להעיר ממה שנתבאר בספר המאמרים מלוקט ח"ב עמ' שנד, "דזה שיש הוכחה בשכל על הענין דנתאווה . . ושההוכחה היא מהתהוות עולם הזה . . הוא, כי ההתהוות עולם הזה התחתון מזה שנתאווה היתח . . שהענין דנתאווה נמשך בהתהוות דעולם הזה התחתון . . ולכן ההתהוות דעולם הזה התחתון עצמה . . מוכיחה הענין דנתאווה", עיי"ש. וכפי שגם רואים במוחש: אדם היוצר כלי לשם מטרה מסוימת, לפעמים ניתן להבחין ולהוכיח מתוך הכלי (מצורת בנייתו וכו') מהי המטרה. והיינו מפני שבמצב זה כוונת היוצר "התפשטה" כביכול בנפשו, ביצירה שעשה, ועל כן כוונה זו מוכחת מתוכו. ואילו במצב שהכוונת היוצר לא התפשטה אל תוך הנפשו - אכן לא יהיה ניתן להוכיח מתוכו מהי מטרת היוצר ביצירתו.

^{כד} במילים אחרות: כפי שזה במציאות הנבראים, הוכחה על דבר מסוים קיימת רק בדברים השייכים אליו מצד גדרם באופן כזה או אחר. דמפני השייכות בין שני הדברים, א' מוכיח על זולתו; מה שאין כן למעלה, ההוכחות מהבריאה על "אמיתת הימצאו" אינה מפני שיש איזה ערך ושייכות ביניהם ח"ו, אלא מפני שהוא אמת בעצם. לכן אמיתתו תוכח "מכל צד", גם מדברים שבאין ערוך אליו ואף מדברים שמצד גדרם מובדלים מאתו לגמרי.

וראה ספר המאמרים מלוקט ח"ד עמ' קצא: "ענין זה (שהעולם נעשה כלי לאלקות) הוא לא מצד העולם, כי אם מצד האלקות, מצד זה שאחזותו ית' אין לה כל הגבלה עד שגם המציאות דעולם מיוחד עמו ית'".

הוא מצד גדרי מציאותו של התחנות ממש; ומצד שני, זה שהוכחות אלה קיימות בבריאה עצמה, הוא מצד זה שאלקות היא אמת כזו המתפשטת וחודרת בכל תחום ובכל עניין, עד שהיא הופכת להיות מהותו הפנימית של כל דבר, ועל כן הוא מצידו "מסכים" עם

האמת ומוכיח אותה.

אלא שבעניין זה עצמו - עד כמה האמת האלוקית הנמשכת במציאות הנבראים נמצאת וחודרת בגדרי מציאותם - ייתכנו כמה אופנים, וכפי שיתבאר בעיון הבא.

עיון ו

ומאחר שמדובר על דבר הכרה בהאמיתיות של האלקות מצד הנבראים למטה, הרי ברור, שבעיקר ובאופן נעלה זה מושג ע"י ראיות מענייני הבריאה (מלמטה למעלה), שהבריאה התחתונה נופא מוכיחה את האמת של האלקות.

אבל גם כשהכרה באה מצד הגילוי של האור האלקי מלמעלה אל הנבראים - שאז אין ההכרה חזקה וחודרת כל כך - הרי בזה שהם מקבלים את האור ומשיגים את האמת האלוקית, ישנה מעלה גדולה יותר מבצעם הגילוי של האור כשלעצמו.

בפיסקא זו מתבאר, שבעניין הב' עצמו - מה שהאמת של עליון נמשכת ונמצאת גם במציאות המובדלת ממנו המכירה ומגלה את אמיתתו, ייתכנו שני אופנים:

א) כאשר ההכרה של הנברא במציאות הבורא היא מתוך הוכחות הקיימות בבריאה מצד עצמה. וכמבואר בספרי החקירה של גדולי ישראל, הוכחות רבות מתוך מציאות השכל המוגבל של הנבראים אודות מציאות הבורא הבלתי מוגבל; כמו כן ישנן הוכחות רבות מצד טבע הבריאה עצמה על קיומו של הבורא המנהל אותה.

ב) כאשר ההכרה באלקות אינה באה כתוצאה מהוכחות מענייני הבריאה עצמה, אלא כתוצאה מהתגלות והמשכת ענייני האלקות במציאותה.

כלומר: באופן הראשון, האמת של אלקות חדרה כל כך עמוק במציאות הבריאה, עד שהיא מצד עצמה, מצד גדרי מציאותה ממש - מוכיחה את האמת של אלקות. וכיוון שההכרה באה כתוצאה מהוכחת ענייני הבריאה עצמה על מציאות הבורא, אם כן מובן שבאופן זה ההכרה של הנברא באלקות שייכת לגדרי מציאותו ממש;

מה שאינן באופן השני, ההכרה של הנברא במציאות האלקות נעשית כתוצאה מכך שענייני האלקות נמשכים ומתגלים בנברא,

וכתוצאה מכך הוא מכיר באמת האלקית. ובדוגמת יהודי שלומד ענייני גדולת ה' כמו שנתבאר בפנימיות התורה, הרי אף שהוא מבינם היטב בשכלו ויש לו הכרה פנימית בהם וגם ליבו מתעורר בהתפעלות מהם - מכל מקום, כיוון שהכרתם בפועל באה כתוצאה מהתגלות האלקות בו, אין זה קשור עם גדרי מציאותו ממש; ובוודאי שאין זה דומה לאופן הראשון שבו הבריאה מצד עניינה שלה מוכיחה את מציאות הבורא.

.

כעין דוגמה לכך ניתן להביא ממה שנתבאר לעיל בעיון ג, אודות ראובן המסביר ומבאר לשמעון את דעתו. בדוגמה זו ייתכנו כמה אופנים:

ישנו אופן ששמעון מבין את דעת ראובן אך הוא עצמו אינו מסכים עמה;

ישנו אופן שבו ראובן מסביר את דעתו לשמעון הסבור אחרת ממנו, אך בעקבות הסברתו הטובה של ראובן והבאת הוכחות מוחצות לדבריו - שמעון מסכים עמו בנידון המדובר, אך הסכמה זו היא תוצאה של שכנוע רב והוכחות שהביא ראובן, אולם שמעון עצמו, מצד מהלך מחשבתו שלו, נוטה להבין אחרת;

אך ייתכן מצב, שבו שמעון מצד עצמו, מתוך התבוננות ועיון נוסף שלו בנושא, יוכיח כדברי

בנכונות של דברי ראובן.

גם באופן זה אין זה רק שדברי ראובן הגיעו לדרגת שכלו של שמעון (בדוגמת עניין ה"בלי גבול" שכל עניינו אינו אלא התפשטות האור והגעתו למקומו של התחתון), אלא גם שכלו של שמעון מסכים, מבין ומכיר בצדקת דברי ראובן (ובדוגמת עניין ה"בלי גדר", שמצידו גם מציאות נבדלת מוכיחה את האמת); וההבדל ביניהם אינו אלא עד כמה דעת ראובן חדרה לעומק בתוך שכלו של שמעון.

ראובן ויגיע למסקנתו. באופן זה, הקשר של שמעון לדעת ראובן הוא פנימי יותר - גדרי ההבנה שלו השתנו והשיגו את העניין כפי שסובר ראובן.

והנה, אף שהכרה פנימית ממש של שמעון בדעת ראובן היא בעיקר באופן השלישי בו שמעון מדעת עצמו מוכיח ומבין כדברי ראובן, מכל מקום, גם באופן השני, שבו הסכמת שמעון לדברי ראובן באה רק בעקבות שכנועו והוכחותיו של ראובן - ישנה הכרה של שמעון

עיון ז

אנו רואים שכאשר איש החסד משפיע טוב לזולתו והחוא מקבל את ההשפעה, זה מעורר אצלו תענוג עוד יותר גדול, יותר מהתענוג הנגרם לו מהשפעת החסד שלו - כי קבלת ההשפעה מניעה בעומק יותר מההשפעה גופא.

ונמצא, שסיבת ההשפעה היא עניינו של המשפיע, ולא עניינו ומצבו של המקבל.

ואף על-פי-כן רואים במוחש, שעניינו של המקבל וקבלת ההשפעה על-ידו - גורמים אצל המשפיע לתענוג גדול עוד יותר מהתענוג שיש לו מעניינו שלו, מגוף ההשפעה עצמה הנובעת מטבעו הטוב.

ובפרטיות יותר: התענוג שמתעורר אצל המשפיע מחמת קבלת ההשפעה אצל המקבל, אינו רק מחמת עצם הגעת השפעתו אל המקבל, אלא בעיקר מכך שההשפעה התקבלה אצל המקבל בטוב, מזה שהמקבל מתענג¹ מההשפעה שקיבל².

כה. כאשר המשפיע השפיע מצידו אך ההשפעה כלל לא הגיעה אל המקבל, אין זו השפעה כלל וברור הדבר שאין בכך תענוג, ולא זהו החידוש המתבאר כאן. הנושא המתבאר כאן הוא, שבקבלת ההשפעה עצמה, יש את עניין התפשטות ההשפעה והגעתה אל המקבל, שבזה הדגש הוא על המשפיע, ויש את אופן קבלת השפעה אצל המקבל, שהיא התקבלה בטוב אצלו, שבזה הדגש הוא על המקבל, מה שהוא מצידו נעשה מחובר וקשור להשפעה שקיבל.

ועל כך מבואר, שנראה במוחש שהעניין השני מעורר אצל המשפיע תענוג נעלה הרבה יותר מהעניין הראשון, למרות שמדובר אודות עניין הקשור בעניינו של המקבל כשלעצמו ללא קשר לכאורה למשפיע.

כו. זו הכוונה "סוף מעשה" - מה שנעשה אצל המקבל לאחר פעולת ההשפעה.

הסיבה לכך שאדם רוצה להשפיע חסד לזולתו, היא מצד טבעו של האדם המתחסד: הוא איש טוב בעצם מהותו, ולכן הוא רוצה להיטיב ולהשפיע חסד לזולתו. ונמצא, שסיבת ומקור ההשפעה הם מציאותו של המשפיע; לא עניינו של המקבל, מה שאצלו חסר דבר-מה שלכן המשפיע מתעורר למלא חסרונו מתוך רחמים עליו וכיו"ב.

הראיה לכך היא, ממה שמצינו אצל אברהם אבינו, שהיה טוב בעצם טבעו, שרצונו להשפיע חסד לזולתו היה בכל תוקפו גם כאשר לא היו אורחים בסביבה שהיה צורך למלא את חסרונם וסיפוקם. גם כאשר הוא לא ראה מישהו שחסר לו ומישהו שנדרש להשפיע לו, הוא התעורר ברצון להשפיע ולהתחסד עם הזולת, והעדר ההשפעה גרם לו צער.

ולכאורה, אם אין צורך של מישהו בהשפעה ואף אין למי להשפיע, אז למה הוא רצה להשפיע ועד שהצטער מהעדר ההשפעה? דבר זה מלמד, שהסיבה להשפעה היא מחמת טבעו הטוב של המשפיע, ולא מצד מצבו ועניינו של המקבל. ועל כן, כשם שפעולת השפעת החסד גורמת לתענוג אצל איש הטוב, כך גם העדר השפעת החסד וההטבה לזולת גורם לאיש הטוב צער, מחמת העדר היכולת לבטא ולממש את טובו וחסדו.

ובמקום אחר¹² מובא על כך משל מ"אדם שמכין סעודה בשמחת בנו ומזמין קרואים לאכול, דעיקר שמחת ותענוג הבעל שמחה הוא בגמר הסעודה, לאחר שכבר אכלו הקרואים כו' ומקבלים תענוג גדול מכל מה שאכלו ושבעו, ומזה מקבל בעל הסעודה עיקר התענוג". והיינו שעיקר התענוג המדובר כאן הוא מעניינו של המקבל - מכך שהוא שמח ומתענג מהשפעה שהתקבלה אצלו¹³.

ולכאורה, הרי כיוון שמקור וסיבת ההשפעה הם עניינו של המשפיע, טבע הטוב שלו, הרי התענוג היה צריך להיות בעיקר בגוף פעולת ההשפעה של המשפיע, כאשר עניינו שלו, הטוב שלו, בא לידי ביטוי; ומדוע המציאות בפועל היא שדווקא בעת שעניינו של המקבל בא לידי ביטוי, בכך שההשפעה התקבלה אצלו בטוב והוא מתענג ממנה, מתעורר עיקר התענוג של המשפיע?

וההסבר לדברים הוא, כפי שנתבאר לעיל: שורש עניין ההשפעה הוא בחינת הבלי גבול שלמעלה, מה שהאור האלקי מתפשט עד אין קץ, ללא שום הגבלה ומעצור; אך מצד עניין זה ישנה הגדרה כלשהי, ומציאות של "זולת", "מקבל" בעל גדר עצמאי - אינו קיים כעניין בעל תוכן משל עצמו, אלא כל עניינו הוא רק זה שהבלי גבול מתפשט ויורד עד למטה מטה.

אך באלקות ישנו עניין עמוק ונעלה הרבה יותר: מה שהוא ית' בלתי מוגדר כלל, ואין שום גדר נבדל ממנו. וכפי שנתבאר לעיל (בפנים השיחה ובעיונים קודמים), שמחמת ה"אמת'קייט" של אלקות, כל דבר שרק יהיה יסכים ויגלה את אמיתתו. ומצד עניין זה, לא רק שהקב"ה מתפשט ונמצא בכל תחום ובכל מקום, שמצד זה ה"תחום" וה"מקום" כשלעצמם חסרי תוכן ומציאות וכל תוכן מציאותם הוא רק זה שהאור התפשט והגיע עד אליהם, אלא עניינם של ה"תחום" וה"מקום" עצמם מגלים את אמיתתו ומכירים בה. מצד עניין זה, נוגע גוף עניינם של ה"תחום" וה"מקום" עצמם.

[וראה לעיל בעיון ד, שעצם מהות המקבל מתהווה ומתחיל רק מחמת עניין העדרה ההגדרה שבאלקות].

ונמצא, שמצד האמת של אלקות, ישנה מהות מוגדרת זולת האור כביכול, מהות של "מקבל", והעניין הוא שהמקבל גופא מכיר באמת הבלתי מוגדרת אלקות; וכיוון שמצד עניין זה, ה"כלים" הם הם העניין¹⁴, כיוון שהם דווקא המבטאים

ראה ד"ה השם נפשנו בחיים תשכ"ד ס"ה, ש"סוף מעשה" היינו "לא רק המעשה דהשפעת החסד והטוב (לעני כפשוטו או המשתכח השכל לעני בדעת) כשלעצמו באיזה אופן שיהיה, אלא סוף מעשה הוא ענין קבלת ההשפעה על ידי המקבל". ושם בהמשך העניין: "סוף מעשה היינו הבחינה שלמטה גם מהמעשה, שזהו המקבל עצמו ששרשו קדום". ובלקוטי שיחות חלק יט עמ' 384 מבואר, ד"סוף מעשה" היינו "דער סוף וואס קומט ארויס פון דער עשיה, לאחרי העשיה".

זהו הפירוש בהערת הרבי מס' 14, בעניין החידוש "בסוף מעשה עלה במחשבה תחילה" על "נעוץ תחילתו בסופן": "סוף מעשה" הוא קבלת המקבל ותענוגו והתחברותו להשפעה, והיינו מה שבא לאחר גמר השפעת המשפיע. ועניין זה מעורר את בחינת "תחילה למחשבה": לא את "תחילת נמחשבה" אלא את הבחינה שלפני ראשית המחשבה וההשפעה. והיינו עניין ה"בלי גדר" שבו מושרש המקבל, עוד לפני התעוררות הרצון להשפיע ולהתפשט;

מה שאין כן "נעוץ תחילתו בסופן" קאי על תחילת ההשפעה הנעוצה בסופה. והיינו מה שבגמר ההשפעה, בהיותה מגיעה אל הבחינה התחתונה ממש, מתגלה תחילתה, הוא עניין הבלי גבול שמצידו ביכולת ההשפעה להתפשט עד למטה מטה.

כז. ספר המאמרים מלוקט ח"ד עמ' קז הערה 45.

כח. וראה לעיל בעיון ג, שאבן הבוחן לכך שהעניין התקשר עם מציאותו של המקבל היא - בכך שיש לו תענוג בעניין.

כט. ראה ד"ה השם נפשנו בחיים תשכ"ד ס"ה: "טעם הדבר הוא, לפי שהמקבל קדום בשרשו אל ההשפעה וגם אל שרש ההשפעה (שזהו הרצון והתענוג להשפיע) כפי שהוא אצל המשפיע".

את העדר הגדרתו, על כן כאשר המקבל נעשה שיך לאור המתפשט בו מצד עניינו ומהותו שלו - מתעורר שורשו העמוק של המקבל שהוא למעלה משורש ההשפעה.

ומצד התעוררות שורש עמוק זה של ה"כלים", נוצר עניין זה שעיקר התענוג שלמעלה הוא כאשר האור האלקי מתקבל בטוב אצל הנבראים והם מתענגים מכך.

וכמבואר במאמרים "הדוגמא למעלה" ממה שכתוב במעשה בראשית "וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד", "והיינו שהעולמות נתהוו בתכלית ההידור והיופי, שנתקבל בהם האור בטוב כו', ובפנימיות הוא - שיש בהם התיקון והזיכוכן בטוב ביותר ומשלימים המה תכלית הכוונה העליונה"^ל, "והוא מה שנתקבלה העבודה והביטול בנבראים (והיינו בנשמות ישראל) בטוב ביתרון גדול גם על תחלת המחשבה"^ל. ודבר זה גורם תענוג נעלה יותר מהתענוג שבעצם ההשפעה מצד טבע הטוב להיטיב. ועל בחינת "תענוג העצמי" זה נאמר "וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד"^ל.

ל. בכמה מקומות מבואר עניין "שורש הכלים למעלה משורש האורות" באופנים שונים: מצד הכוונה האלקית הנוצרה בקבלת המקבלים, "כלים", דווקא (ראה המשך תער"ב ח"ב עמ' א'קכ: "הכוונה בהאור והגילוי הוא שתתקבל בהכלי דווקא"); מצד שורש התהוות הכלי מאור הבלי גבול (ראה ספר המאמרים תרנ"ט עמ' ז) ועוד.

אך בשיחה כאן הרבי מבאר בעניין זה עומק והסברה נוספים, וכפי שהתבאר לעיל:

שורש האור הוא בעניין הבלי גבול שבאלקות; ואילו שורש הכלים, היינו עצם המושג של "כלי" - של מהות מוגדרת הנבדלת מהאור, הוא בעניין העדר ההגדרה שלמעלה - עניין ה"אמת" שבאלקות, וכפי שנתבאר בהרחבה לעיל.

לא. המשך תער"ב שם עמ' א'קכא.

לב. שם עמ' א'קכד.

לג. שם.

ומחמת שכך הוא למעלה, בשורשם האמיתי של ה"משפיע" וה"מקבל", נעשה כעין זה גם ב"משפיע" ו"מקבל" למטה.

שהרי מצד גדרי הנבראים אין שום הבנה מדוע תענוגו של ראובן המשפיע יהיה מהדגשת עניינו של שמעון המקבל? הרי ראובן המשפיע ושמעון המקבל הם שתי מציאויות שונות הנפרדות זו מזו? ואף שראובן נברא עם טבע הטוב להיטיב לזולתו ולכן הוא רוצה להשפיע לו, מכל מקום, תענוגו היה צריך להיות בעיקר בביטוי טבעו שלו ולא מעניינו של הזולת; ומדוע המציאות בפועל היא שראובן אכפת ששמעון יקבל את ההשפעה ברצון ובתענוג דווקא מזה מתעורר עיקר תענוגו?^ל

הסיבה לכך היא - משום שהאדם התחתון נברא בצלם ובדמות האדם העליון, כמ"ש "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו"^ל. וכיוון שב"משפיע" ו"מקבל" שלמעלה ישנו עניין זה - ששורשו של ה"מקבל", הכלי, הוא למעלה משורש ההשפעה, האור (כאמור לעיל ששורש ה"כלים" הוא באמת הבלתי מוגדרת שלמעלה), הדבר ירד ומשתקף גם בעולם התחתון, ב"משפיע" ו"מקבל" שלמטה, וגם למטה עיקר תענוגו של המשפיע הוא לא מעצם ההשפעה וההגעה אל המקבל, אלא מעניינו של המקבל, מהיותו מתענג מקבלת השפע.

לד. מובן מאליו, שעל נברא לא שיך לומר שהוא "בלתי מוגדר" ומציאותו "אמיתית" עד שכל מציאותו של נברא זולתו היא מה שהיא מוכיחה ומגלה את אמיתותו; ובהכרח שדבר זה קיים בו אך ורק מפני שבשורש הדברים למעלה כך הוא העניין, ומזה משתלשל העניין למטה.

לה. בראשית א, כו.

עיון ה

כשתוכן העילוי של התחתון הוא רק זה שעל ידו מתבטא הבלי גבול של האור האלקי, בהראותו שהוא נמשך אפילו למטה (אבל תוכנו של התחתון גופא אינו מבטא את העילוי הלוח), אז הוא (התחתון) מקבל את ההשפעה לבסוף לגמרי, היינו בדרגה נמוכה. . אבל כשתוכן העילוי הוא בהתחתון גופא, שהוא נעשה כלי לאלקות, הוא מכיר את גדולתו ית', הרי מובן, שעיקר החשיבות הוא בהתחתון ש"אין תחתון למטה ממנו", ולכן כביהמ"ק הי' הרומם העיקר.

כל זאת הוא ההבדל בנוגע לדרגת ה"תחתון" בו נעשית ה"דירה".

אך ישנו הבדל בין שני העניינים גם באופן עשיית ה"דירה לו יתברך" ב"תחתון":

מצד עניין הא', ה"דירה" נעשית רק בכך שהאור האלקי מגיע עד מקומו של ה"תחתון", אולם עניינו של ה"תחתון" עצמו אינו שייך ל"דירה לו יתברך", שהרי מצד עניין הבלי גבול לבדו, מלכתחילה לא מתהווה מהות של "תחתון" כשלעצמו כנ"ל, ובוודאי שלא נעשה שום קשר בין גוף עניינו לבין אלקות:

מה שאין כן מצד עניין הב', ה"דירה" הנעשית ב"תחתון" היא גם מצד גוף תוכנו ועניינו של ה"תחתון". שהרי הוא מצידו, מצד גדריו העצמיים, מכיר ומבטא את האמת של אלקות, כמבואר בהרחבה לעיל.

ממשמעות העניין נראה, שעניין הב' המבואר בשיחה נושא בחובו תוכן עמוק הרבה יותר בעניין "דירה בתחתונים" מעניין הא'.

ועל-פי כללות המבואר לעיל, יש לבאר עילוי זה בשני פרטים: א) בדרגת ה"תחתון" בו נעשית ה"דירה". ב) באופן עשיית ה"דירה לו יתברך":

מצד עניין הא', עניין ההתפשטות הבלתי מוגבלת שבאלקות, מלכתחילה אין מקום ואין אפשרות להתהוות של "תחתון" בעל מהות כשלעצמו. שהרי כל תוכנו של ה"תחתון" המתהווה הוא אך ורק "תחתון" כזה שכל תוכן קיומו הוא לבטא את הבלי גבול של העליון המתפשט ומגיע עד אליו, אך מעבר לכך - אין ל"תחתון" זה שום מהות עצמית:

מה שאין כן מצד עניין הב', עניין האמת קייט של אלקות, מתהווה "תחתון" ממש - בעל מהות עצמית¹⁰ של "תחתון"¹¹.

אך יש להעיר, שלפעמים מבואר, שבפרט מסוים, בהמשכת אלקות מלמעלה למטה, ה"דירה בתחתונים" היא בדרגת "תחתון" נמוך יותר מכפי שזה בהעלאה מלמטה למעלה. ראה לקוטי שיחות חלק טו עמ' 195. ואכמ"ל.

10. כמבואר לעיל בהרחבה בעיון ד.
11. באופן כללי, עניין ההעלאה מלמטה למעלה הנובע מהאמת שבאלקות, מוסיף עומק נוסף ב"דירה בתחתונים", כמבואר בפנים. וכן נראה מכללות מהלך הביאור בשיחה זו.

עיון ט

וי"ל שזהו ב' הענינים "כדי להטיב לברואיו ויכירו גדולתו כו'" (עץ חיים שער הכללים בתחלתו).

ויש לומר, שזהו החידוש ד"יכירו גדולתו" על "בגין דישתמודעון לי'" (שבוהר פרשת בא מב, ב), שהכוונה ב"בגין דישתמודעון לי'" (דמשמע גם) בעל כרחו) - הוא שיהי' גילוי אלקותו ית'

(וכדאיתא בע"ח בתחלתו (שער ההקדמות הקדמה ג') "שיתגלו שלימות כחותיו כו'" וממ"ש בע"ח שם "וכבר נתבאר טעם זה בספר הזהר... וגם בפרשת בא כו'", מוכן שבכללות הוא ענין אחד עם "בגין דישתמודעון לי'". וראה גם ד"ה יו"ט של ר"ה תרס"ו וד"ה שוקיו עמודי שש תש"ב פי"ח, אשר ענין "יתגלו כו'" הוא פירוש במאמר הזהר "בגין כו'") אבל ענינו של המקבל רצונו כו' אינו נוגע בזה.

משא"כ הכוונה ב"לברואיו ויכירו כו'" הוא - שהנבראים יכירו את גדולתו ית' ויזכו להיות מרכבה כו'.

ועל פי זה יובן מה שהטעם בעץ חיים שער ההקדמות שם הוא בנוגע לכללות התחתונות, ואילו בשער הכללים שם "האציל נקודה א' הכלולה מי' (והם י' ספירות של העקודים שהיו בכלי א') - כי טעם זה ד"יכירו גדולתו כו'" נשלם בהאצלת כחינת עקודים דוקא (ולא בהכחינות שלמעלה מזה) לפי שבעקודים הוא התחלת הכלים (הערה 12).

התפשטותו של הדבר הידוע אל מציאות היודע, אלא לידוע יש הכרה פנימית, שלו עצמו, בדבר הידוע. ושורש דבר זה הוא בכך שאלקות היא אמיתת המציאות ו"האמת מסכים לעצמו מכל צד". לכן גם המקבלים, "ברואיו", מכירים מצידם הם באמת זו. זהו ענין ה"בלי גדר" שבאלקות.

•

וממשיך ומבאר הרבי: "ויש לומר, שזהו החידוש ד"יכירו גדולתו" על "בגין דישתמודעון לי'" המוזכר בזהר.

ביאור הדברים:

גם בזהר מבואר טעם לבריאה שתוכנו הוא - שהנבראים ידעו את מציאות האלוהות. ובהשקפה שטחית יש מקום לומר, שטעם העץ חיים "יכירו גדולתו", זהו ממש לטעם המבואר בזהר: בשניהם מדובר אודות ידיעת מציאות האלקות על-ידי הנבראים.

על כך מבאר הרבי, שבפרטיות יותר, ישנו חידוש גדול בדברי העץ חיים על המבואר בזהר, ובלשונו מתבאר ומתבטא ענין עמוק ונעלה

בהערה זו מתבאר, שההבדל בין שני העניינים: המשכת אלקות מלמעלה למטה מצד ענין ה"בלי גבול" שבאלקות. (ב הכרת הנבראים באלקות בדרך מלמטה למעלה מצד ענין ה"בלי גדר" שבאלקות, מרומו בטעמי הבריאה השונים שנתבארו בזהר ובספרי קבלה.

דהנה, בעץ חיים - שער הכללים - נתבאר, שהטעם לבריאת העולם הוא: "כדי להיטיב לברואיו ויכירו גדולתו". ומבאר הרבי, שבדברים אלו נרמזים באופן כללי שני העניינים האמורים:

(א) "להיטיב לברואיו" היינו, התפשטות ה"טוב" האלקי בלי גבול, עד לדרגת הנבראים התחתונים. ועל דרך "טבע הטוב להיטיב" של איש הטוב, שטבעו להתפשט ולהיטיב עם האנשים זולתו. ובדוגמת אברהם אבינו, שמצד טבע הטוב שבו, היטיב והתחסד עם אנשים שפלים שאינם בערכו כלל, כמבואר בשיחה. זהו ענין ה"בלי גבול" שבאלקות.

(ב) "יכירו גדולתו" היינו, שהנבראים יכירו מצד עניינם הם בגדולה האלקית. זו המשמעות של הכרה: אין זו רק ידיעה כללית הבאה מצד

אם כן, העובדה שתפיסתו של האדם המוגבל נעשית בשני זמנים-שלבם, זה אחר זה, ומתוך שניהם יחד הוא מגיע לנקודה העצמית המופשטת - אינה מהווה גרעון או חלוקה אמיתית בעצם העניין ח"ו, אלא הנקודה העצמית המופשטת לגמרי שאינה מורכבת מפרטים כלל, היא זו שבאה לידי ביטוי ותפיסה גם בגדריו שלו, כיוון שמחבור שני העניינים שמצד גדרי האדם הם מובדלים, משתקפת הנקודה העצמית שלמעלה משניהם.

ועל דרך זה בענייננו:

בעולם של התגלות בלבד, "עולם הבא" - לא משתקף עניין העצמות המובדל והמרומם לאין שיעור מכל גדרי ה"גילויים" ומכל הנמצאים; כמו כן, בעולם של העלם בלבד, "עולם הזה", על אף היותו מבטא את העצמות שאינו מוגדר בגדרי הגילוי של כלל ה"מציאות נמצא", מכל מקום, עדיין לא משתקף העדר ההגדרה של העצמות בעניין ההעלם;

רק מחיבור שני העניינים בזה אחר זה, תחילה ההמשכה הנעלמת בתקופת "היום לעשותם", ואחר כך התגלות ה"נחת רוח לבורא" שבהמשכה זו עצמה בתקופת ה"למחר לקבל שכרם", והיינו חיבור "עולם הזה" ו"עולם הבא" יחד - מתבטא העצמות המושלל מכל גדר.

ונמצא, שאין מדובר בשני עניינים שונים, אלא בשני פרטים המבטאים נקודה עצמית אחת.⁶⁶

•

לשלימות העניין יש לציין, שבמקום אחר⁶⁷ מבאר רבינו שבפרטיות יותר כבר ב"עולם הזה" גופא ישנו עניין של גילוי המשכת העצמות, והיינו אצל הצדיקים הגדולים שבהם כבר בעבודתם ב"עולם הזה" מאיר הרצון והתענוג העצמיים של הקב"ה, "נחת רוח לבורא", ועליהם נאמר "עולמך תראה בחיך"⁶⁸.

והטעם לכך הוא, כלשון השיחה:

"כי דוקא על ידי זה נתגלה שהרצון שבהמצוות הוא הרצון דעצמותו ית'.

[כ]י באם הגילוי הי' רק בעולם הבא (ובעולם הזה מוכרח הוא להיות בהעלם), הרי זה עצמו הוכחה דאין זה הרצון דעצמותו ית' שאינו מוגדר באיזה גדר ח"ו. ועל דרך המבואר בלקוטי שיחות ח"ה עמ' 245⁶⁹ לענין גילוי העצמות בעולם הבא)].

כלומר: נקודה זו - שההמשכה הנעלמת הנפעלת על ידי קיום המצוות בעולם הזה, היא עצמה אינה מוגדרת וביכולתה גם להתגלות - מתבטאת ביתר שאת בכך שכבר בתקופה של "היום לעשותם" גופא, ישנו מצב של גילוי ההמשכה. דבר זה מגלה שאותן המצוות המתקיימות עכשיו על ידי כלל ישראל⁷⁰, יש בהן כוח העצמות הבלתי מוגדר שביכולתו גם להתגלות⁷¹.

שביכולתו להמשיך את העצמות, וה"גילויים" אינם "כלים" אליו כלל, וכל עניין התגלותו הוא רק מחמת העדר הגדרתו ובחירתו.

ולכאורה, העובדה שהתגלות ההמשכה בזמן הזה היא רק בצדיקים הגדולים היא מפני ש"הרגש המציאות" הקיים בטבע האדם "הוא כמו סותר לגילוי העצמות", ו"בכדי שהמשכת העצמות שעל ידי קיום המצוות תהיה בגילוי", "קיום המצוות צריך להיות בביטול" (מתוך רגש פנימי של קבלת עול בהקדמת רעותא דליבא וכו') - ד"ה מרגלא בפומיה דרבא תש"מ ס"ד. וראה בהרחבת הביאור בלהבין ולהשכיל ח"א עמ' 332.

וכיוון שאמיתת עניין הביטול ושלימותו הוא בצדיקים הגדולים, לכן אצלם גם בזמן הזה מתגלה המשכת העצמות שבמצוות.

ועצם האפשרות של גילוי ההמשכה בהם כבר בזמן הזה, מורה על כך שכללות ההמשכה הבאה על ידי המצוות הנעשות על ידי כלל ישראל היא המשכת העצמות הבלתי מוגדר שביכולתו לבוא גם לידי גילוי.

את העצם וכוונת המצווה השייכת לגילוי ההמשכה (ראה להלן בהערה האחרונה) דבר אחד בעצם ולא ניתן להפריד ביניהם.

ועל כן, גם כאשר יהודי מקיים מצווה בלי כוונה "לשמה" ואף "שלא לשמה" ממש, דבר זה הוא זמני בלבד, ובוודאי סופו לעשות תשובה, ועל ידי כך נתגלה ההמשכה של המצווה שקיים. וכמבואר בהערה 37 בשיחה שלפנינו. וראה גם לקוטי שיחות חל"ז עמ' 41 הערה 32.

לתוספת ביאור בעניין זה - ראה להבין ולהשכיל ח"א עמ' 164.

67. לקוטי שיחות חט"ו עמ' 313 הערה 29.

68. ברכות יז, א.

69. היא השיחה שלפנינו.

70. שהרי בגוף מעשה המצוות כל ישראל שווים.

71. אין לומר שגילוי ההמשכה אצל הצדיקים הגדולים נובע מעבודתם הרוחנית, שהרי עבודה רוחנית ככל שתהיה נעלית - אין בכוחה להמשיך את העצמות הבלתי מוגדר. וכמבואר בהרחבה לעיל בעיונים הקודמים (א, ד, ו), שאין שום עניין

לקוטי שיחות



חלק י"ט פרשת שופטים
בענין 'עדי קיום' ו'עדי בירור' - אחדות ה' מצד הכוונה

שופטים ז

און ביי דעם סוג עדות איז דער פירוש פון „יקום דבר“ — דורך זיי ווערט אויפגעטאן דער „דבר“.

ב. מצד דעם חילוק הנ"ל קומט ארויס נאך א נפקא מינה צווישן עדי בירור און עדי קיום:

ביי עדי בירור, וויבאלד זייער ענין איז צו מברר זיין א מעשה, ווערן זיי „עדים“ (בעיקר) בזמן הבירור — ווען זיי קומען (מברר זיין די מעשה דורך) מעיד זיין אין ב"ד; משא"כ ביי עדי קיום, וויבאלד זייער ענין איז אויפטאן די מעשה (הקידושין), קומט אויס, אז בשעת זייער רא"י איז שוין אויף זיי חל דער גדר פון עדות.

דערמיט איז דער ראגאטשאווער⁹ מבאר, פארוואס עדי קידושין דארפן ניט האבן קיין חקירה ודרישה:

חקירה ודרישה איז שייך ביי אזעלכע עדים וואו דער גדר „עדות“ ווערט ביי זיי (בעיקר) אין און דורך ב"ד — ווערן זיי ניט „עדות“ סיידן ב"ד איז זיי פריער חוקר ודורש¹⁰; משא"כ ביי עדי קידושין

א. אין דעם ענין פון עדות — „על פי שני עדים גו' יקום דבר“¹ — געפינט מען צוויי סוגים:

א) „עדי בירור“² — לדוגמא³, עדות אויף הלוואה, וואס זייער זאך איז נאר צו מברר זיין אז עס איז געווען די הלוואה, אבער די הלוואה כשלעצמה איז ניט אפ-הענגיק אין די עדים — אפילו ווען די הלוואה ווערט דורכגעפירט אן עדות, איז חל אויפן לזה דער חיוב צו באצאלן דעם חוב. לפי"ז איז דער טייטש פון „על פי שני עדים גו' יקום דבר“, אז דער „דבר“ ווערט פעסטגעשטעלט דורך די עדים.

ב) „עדי קיום“ — לדוגמא, עדי יידושין, וואס זייער עדות איז א טיייל פון די קידושין. ווארום דער דין⁴ איז, אז אפילו ווען (סיי דער איש און סיי די אשה זיינען מודה אז) ער האט איר מקדש געווען, אויב אבער עס זיינען דערביי ניט געווען קיין עדות, איז די הלכה, אז „אין חוששין לקידושין“, ד.ה. אן עדי קידושין איז ניטא קיין קידושין.

(1) פרשתנו יט, טו.

(2) ראה קידושין סה, ב: לא איברו סהדי אלא לשקרי.

(3) וראה צפ"ע שבהערה הבאה (ע' עדות) עוד סוג בעדות — „שע"י הם דנים אותם והם ד"נ וכ"י“, עיי"ש.

(4) ראה תומים ס"ז סק"ד. ובארוכה בכ"ז — צפ"ע כלי התהומים ע' עדות, עדי קידושין (וש"ג). ועוד.

(5) קידושין שם. רמב"ם הל' אישות פ"ד ה"ו. טוש"ע אה"ע סמ"ב ס"ב ונ"כ שם.

(6) בקידושין שם איתא דלא אמרינן הודאת בעל דין כמאה עדים דמי בקידושין משום דחייב לאחריני — אבל ראה שו"ת צפ"ע שבהערה 8 ד"ריל אם שניהם מודים שקדשה בפני עדים במה"י כ"י,

עיי"ש. וראה גם שו"ת חלקת יואב דלקמן הערה 18. ואכ"מ.

(7) ומכ"ש סוג הנ"ל הערה 3 שכל ענינם הוא „שע"י הם דנים אותם“.

(8) שו"ת צפ"ע דווינסק ח"א ס"ט (נעתק בקיצור) בצפ"ע עה"ת פרשתנו יט, יח). כלי התהומים שם ע' עדי קידושין (וש"ג). ועוד. ולהעיר גם מתומים שם.

(9) ב"י לטור אה"ע ס"י מב (אלא ששם הוא מטעם אחר). רמ"א שם ס"ד. וראה שו"ת צ"צ אה"ע ס"ז אות ב"ד. אנציקלופדי תלמודית ע' דרישה וחקירה ע' תרסב"ג, וש"ג.

(10) והא דעדי ממון א"צ חקוד הוא רק כדי שלא תגעול דלת כו' (פנהרין ב, סע"ב ואילך. וש"ג).

כח¹⁴ צו חרטה האבן¹⁵ און מבטל זיין די מעשה, משא"כ ביי מקדש ומגרש.

איז דער ביאור אין דעם: וויבאלד אז ביי קידושין (וגירושין) ווערט די מעשה הקידושין אויפגעטאן דורך די עדות, איז שוין נאכדעם ניט ביכולתו פונעם מקדש (ומגרש) צו מבטל זיין די מעשה¹⁶, וויבאלד די עדות האבן אויפגעטאן די מעשה הקידושין¹⁷. משא"כ ביי אנדערע זאכן, וואו די עדות טוען ניט אויף אין מציאות הדבר — און די זאך ווערט אויפגעטאן נאך דורך דעם בעל דבר אַלײַן, דעריבער קען ער דאס מבטל זיין ביז תוך כדי דיבור.

ד. אַלע ענינים פון נגלה דתורה זיינען מתאים צו דעם אופן ווי זיי זיינען בפנימיות. איז מובן, אז די אַלע אויבנ-דערמאנטע ענינים אין עדות — (א) די צוויי סוגים „עדי בירור“ און „עדי קיום“, (ב) דאָס וואָס עדי קידושין זיינען עדי קיום¹⁸, (ג) עדי קיום ווערן בשעת הראי' און עדי בירור — בשעת זיער עדות זאָגן אין ב"ד, (ד) אַ מעשה וואָס ווערט אויפגעטאן דורך עדות (קיום) האָט אין

וכי"ב וועלכע זיינען עדי קיום, האָט דאָך שוין תורה זיי געמאכט פאַר עדות בשעת המעשה (הקידושין), דאַרפן זיי ניט האָבן קיין חקירה ודרישה בב"ד, אַז דורכדעם זאַלן זיי ווערן עדות — זיי זיינען שוין געוואָרן עדות בשעת הראי'.

ג. עפ"י הנ"ל, אַז עדות זיינען אַ טייל פון מעשה הקידושין, זיי זיינען „מקיים“ די קידושין — קען מען אויך מבאר זיין, וואָס ביי קידושין זאָגט מען ניט תוך כדי דיבור כדיבור דמי, ווי די גמרא¹¹ זאָגט „והילכתא תוך כדי דיבור כדיבור דמי חוץ .. ומקדש ומגרש“. וואָס איז דער חילוק צווישן אַלע זאכן און „מקדש ומגרש“?

דער ר"ן¹² איז מסביר, אַז „בשאר מילי דלא חמירי כולי האי“ טוט זיי אַ מענטש לכתחילה מיט דער דיעה, אַז ער זאַל קענען חרטה האָבן תוך כדי דיבור, משא"כ ביי „הני כיון דחמירי כולי האי אין אדם עושה אותם אלא בהסכמה גמורה“, ובמילא קען ער ניט חוזר זיין.

דער ביאור איז אַבער דורש הסברה, ווייל לפי"ז — אַז ביי אנדערע זאכן איז ניטאָ קיין גמירת דעת ביז נאָך כדי דיבור — דאַרף אויסקומען, אַז די מעשה ווערט ניט נגמר ביז דעמאָלט; ובמילא אויב, לדוגמא, איינער גיט אַ צווייטן אַ מתנה אַ דבר מאכל, קען דער מקבל המתנה ניט עסן (עכ"פּ לכתחילה) דעם מאכל ביז נאָך כדי דיבור, און מיר געפינען ניט עס זאַל ערגעץ וואו שטיין אַזאָ חידוש. מוז מען זאָגן, אַז אויך ביי אנדערע זאכן ווערט די מעשה נגמר גלייך¹³, נאָך עדי דיבור האָט מען

דיבור דיצא ידי קריעה (נדרים שם) — י"ל עפ"ש בתודיה והלכתא בי"ב שם, דהתם, לא פלוג בבני. ובתודיה כי (בי"ק עג, ב): לענין קריעה הקילו.

14) ראה תודיה והלכתא (בי"ב ונדרים שם) שהוא תקנת חכמים שיכול לחזור [אבל בנדרים שם מסיק התוס' דהוי דאורייתא]. וראה ש"ח כללים תי"ו כלל ט'.

15) ראה צפצפ"נ להל' שבועות פ"ב הי"ז (עפ"י ירושלמי דמאי פ"ז ה"ז).

16) ראה שר"ת צפצפ"נ שם באופן אחר.

17) בסגנון אחר: מכיון שע"י העדות גזרה התורה ד, יקום דבר" לא תקנו חכמים לבטל זה.

18) ולהעיר מהשק"ט (ראה קצוה"ח ר"ס רמא.

שר"ת חלקת יואב אה"ע ס"ו. ועוד) מנלן דעדי קידושין הם עדי קיום — והרי עדי קידושין ילפינן (דבר', דבר') ממזון (קידושין שם). שהם עדי בירור?

11) נדרים פז, א. בי"ב קכט, סע"ב ואילך [ושם: וקידושין. ראה תוס' שם סד"ה חוץ. ר"ן נדרים שם].

12) נדרים שם.

13) והא דמי שקרע על חולה ומת תוך כדי

„דבר הנגלה“²⁷: בשעת מ'קוקט זיך צו צו דער הנהגה וסדר ווי די וועלט ווערט געפירט, זעט מען אז ס'איז דא א חיות אלקי וואס באַלעבט די וועלט; ווי עס שטייט²⁸ „ומבשרי אחזה אלוקה“ — און ווי חז"ל²⁹ זאגן „מה הנפש ממלאה את הגוף כך הקב"ה ממלא את עולמו“. און וויבאַלד עס איז מוכרח און „ברור“ עפ"י שכל [ביז, אז די אמונה איז פאַראַן אפילו ביי חסידי אומות העולם, כידוע³⁰], דאַרף מען אויף דעם קיין עדות ניט האַבן.

אויך אויף דער אמונה אין אלקותו ית' וואס איז העכער פון וועלט (בלשון הזוהר והחסידות: סובב כל עלמין) דאַרף מען ניט קיין „עדות“, וואָרום הגם אז די מדריגה אין אלקות קען מען ניט „נעמען“ מיט שכל, וואָס איז מוגבל אין די הגבלות פון וועלט, איז אַבער דער שכל גופא מחייב, אז עס איז פאַראַן דער אור אלקי וואָס איז העכער פון תפיסת השכל: נאָכדעם ווי שכל איז מכריח אז ס'איז דאָ דער חיות אלקי אין וועלט, קומט ער צו דער הכרה אז „לא זה הוא עיקר האלקות מה שהעולמות מתהוים ממנו“³¹, און עס זיינען פאַראַן מדריגות אין אלקות וואָס זיינען העכער פון וועלט (און שכל)³².

זיך מער תוקף — זיינען אויך דאָ אין פנימיות הענינים.

עס שטייט אין פסוק¹⁹ „אתם עדי נאום ה'“. זיינען פאַראַן אין זהר²⁰ צוויי פירושים אין דעם: א) אלין אינון ישראל, ב) אלין אינון שמייא וארעא דכתיב²¹ העידותי בכם היום את השמים ואת הארץ.

וי"ל, אז די צוויי עדות — ישראל און שמים וארץ — זיינען די צוויי סוגי עדות, עדי ברור ועדי קיום, כדלקמן.

ה. דער אַלטער רבי²² איז מבאר בארוכה, אז עדות איז שייך נאָר „על דבר הנסתר ונעלם מעיני הכל“. אַבער אויף א „דבר הנגלה“ דאַרף מען ניט (און עס איז ניט שייך) דער ענין פון עדות. נאָכמער: אפילו אויף אַ זאך וואָס דער-ווייל איז זי ניט „נגלה“, אַבער עס איז א „מילתא דעבידא לאגלוויי“²³, דאַרף מען אויך ניט קיין „עדות גמורה“²⁴. עדות איז דוקא אויף א „דבר הנעלם לגמרי“²⁵.

אין רוחניות מיינט עס²⁶:

אויף דעם וואָס דער אויבערשטער איז מחי אַלע עולמות (בלשון הזוהר והחסידות: ממלא כל עלמין) דאַרף מען קיין „עדות“ ניט האַבן, ווייל דאָס איז אַ

27 ראה ג"כ לקו"ת ואתחנן ד"ה וידעת (הא') וביאורו (ו, א ואילך). שם אמור לא, ב ואילך. סהמ"צ להצ"צ מצות האמנת אלקות פ"א. ובכ"מ.

28 איוב י"ט, כו.

29 מדרש שורש לתהלים קג, א. וראה ויקר ספ"ד. ברכות י, א.

30 ראה ס' הערכים-חב"ד ח"ב ע' אוה"ע ס"ב, ושי"ן.

31 לשון אדה"ו — תו"א מג"א צט, ב. לקו"ת שה"ש ח, א [אלא ששם — על עצמותו ית' שלמעלה גם מטובב].

32 כידוע בענין מבין דבר מתוך דבר — סה"מ עת"ר בתחילתו. ובכ"מ.

19 ישע"י מג, י, שם, יב (ואתם גו').

20 ח"ג פו, א. וראה ביאורו (בהוספות). ס' הליקוטים ערך עדות.

21 נצבים ל, יט.

22 לקו"ת פקודי ד, סע"א ואילך. וראה ג"כ ד"ה ויקם עדות הש"ת פ"א. ועוד.

23 ר"ה כב, ב. ושי"ן.

24 לשון המאמר ד"ה ויקם עדות שם. ובלקו"ת שם: לא הצריכה התורה עדות.

25 לשון המאמר הנ"ל.

26 ראה לקו"ת שם. שם ז, א ואילך. ד"ה ויקם עדות שם. וראה אוה"ת פרשתנו ע' תתמו ואילך (באופן אחר).

דער כח צו, כביכול, ממשיך זיין עצמותו ית' אין וועלט, ע"ד ווי עדי קיום וואס טוען אויף די מעשה — און דאס זיינען נשמות ישראל וואס זיינען מושרש אין עצמותו ית', און דערפאר האבן זיי דעם כח (דורך זייער עבודה בתורה ומצות³⁵) צו ממשיך זיין עצמותו ית' אין וועלט.

[דאס איז אויך דער טעם פנימי פאר- וואס עדי קידושין זיינען „עדי קיום“: דער תכלית פון קידושין (ונשואין) איז „פרו³⁶ ורבו גו“³⁷, וואס אין דעם ענין פון הולדה איז דא המשכת כח הא"ס דא למטה (דער כח אויף בנים ובני בנים עד סוף כל הדורות) כידוע³⁸; ד.ה. דורך קידושין ווערט אויפגעטאן המשכת הא"ס דא למטה — און דאס דריקט זיך אויס אויך בפשטות הענינים, אז די עדי קידושין זיינען „עדי קיום“].

ו. מ'דארף אבער פארשטיין: וויבאלד שמים וארץ זיינען מגלה דעם כח האין סוף אין דער בריאה — אין וואס באשטייט די פעולה און חידוש פון די „עדי קיום“, נשמות ישראל, אין ממשיך זיין עצמותו ית' למטה?

איז דער כללות'דיקער ביאור אין דעם: שמים וארץ זיינען טאקע „מעיד“

און דעריבער איז אויך אויף דער מדריגה ניט שייך דער ענין העדות — ווייל הגם אז עס איז ניט א „דבר הנגלה“ (ווייל מ'קען עס ניט נעמען מיט השגה), איז עס אבער בגדר „מילתא דעבידא לאגלווי“, וויבאלד אז דאס איז דער „למעלה מן השכל“ וואס איז מוכרח מצד שכל אגל³⁹.

דער ענין פון „עדות“ איז אויף עצמותו ית' וואס איז העכער אויך פון סובב כל עלמין, ער איז אינגאנצן ניט בגדר פון שכל; און וויבאלד עצמותו ית' איז א „דבר הנעלם לגמרי“, איז אויף דעם שייך און נויטיק דער ענין פון „עדות“ אויף צו מגלה זיין עצמותו ית' (פונקט ווי עדות, בפשטות, איז צו מעיד זיין און ארויסברענגען א „דבר הנעלם לגמרי“) — און אין די צוויי אופני עדות הנ"ל:

(א) „עדי בירור“: עס זיינען נקבע געווארן אין בריאה „עדות“, וואס ווייזן אויף (און זיינען מגלה) דעם כח הא"ס וואס איז דא אין בריאה — און דאס זיינען שמים וארץ; כידוע³³ אז די נצחיות פון שמים (וואס „קיימים באיש“) און ארץ (וואס „קיימין במין“) איז נאר בכח הא"ס — און דערפאר זיינען שמים וארץ עדים (בירור) אויף עצמותו ית'³⁴.

(ב) „עדי קיום“: עס זיינען אויך דא „עדים“ וואס זיי איז געגעבן געווארן

33 ראה מו"נ ריש ח"ב. ס' החקירה להצ"צ (בתחילתו. שם קא, ב ואילך) ושו"נ. ד"ה תקעו תש"ז. ועוד. וראה לקרש ח"ה ע' 97-98 הערות 19, 21 ושי"נ.

34 כי אמיתית ענין הא"ס הוא רק בעצמותו ית' (ד"ה וילך תרס"ז — ע' קס"ח). וראה לקרש שם בשה"ג להערה 19. ושם, דצבא השמים (שבהם הוא עיקר ענין הנצחיות — קיימים באיש) מבטא הענין דאין סוף'י שבעצמות, וצבא הארץ — הענין דאין לוי תחלה (המבטא בהכח להוות יש מאין). עיי"ש.

35 שגם הם מושרשים בעצמותו ית', ולכן נק' גיב „עדות“ — ראה לקרית פקודי ד, ב ואילך. ד"ה ויקם עדות שם.

36 בראשית א, כח.

37 ראה רא"ש כתובות (פ"א ס"ב) שלכן לא תקנו בברכת קידושין הלשון „לקדש את האשה“ (וראה בהגה"ה שם). ובגליון מהרש"א לשי"ך ירד סכ"ח סק"ה — שלכן אין מברכין שהחינו על קידושין אשה. וראה בארוכה לקרש ח"ז ע' 174 ואילך — בביאור מרז"ל (שבת ק"ה, ב) „מימי לא קריתי . . . אלא לאשתי בתי“.

38 ראה בארוכה המשך שמח תשמח ע' 5 ואילך (סה"מ תרנ"ז ע' קעז ואילך). וראה לקרית שה"ש מ, א (בנוגע לכח זה בב"ה).

העולם שותק כו" — וואס דערפאר איז דוקא נאך מ"ת קען מען הייליק מאכן א דבר גשמי, כידוע³⁹ — היינט ווי זאגט מען אז נאך מ"ת איז גאר געווארן א תוקף אין מציאות העולם?

הן אמת, אז דער אויבערשטער האט מתנה געווען „עם מעשה בראשית“ אז „אם ישראל מקבלים התורה אתם מתקיימין ואם לאו אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו“⁴² — איז דאס אבער, לכאורה, בלויז אז ענין נוסף אויף דעם עצם מציאות פון וועלט; על דרך איינער וואס מאכט א תנאי ביי א מעשה (א מתנה וכיו"ב), איז דער תנאי א דבר נוסף אויף דעם עצם המעשה⁴¹.

אפילו דאס וואס די כוונת הכריאה איז „בשביל התורה ובשביל ישראל“⁴³ — איז, לכאורה, אויך א צוגעגעבענע זאך צו דער בריאה: ס'איז „בשביל“ א צווייטער זאך, אבער די מציאות פון בריאה גופא איז נישט תורה וישראל.

און וויבאלד אזוי, דארף אויסקומען, אז בנוגע צו דער מציאות פון וועלט גופא האט מ"ת אויפגעטאן א חלישות אין איר מציאות, נישט א תוקף.

ח. איז דער ביאור אין דעם: דאס וואס מ'זעט ביי א מענטש, אז די כוונת ותכלית הפעולה און די פעולה גופא

אויפן כח הא"ס אין וועלט, עס איז אבער נישט אין אז אופן וואס ווייזט אז וועלט איז לגמרי נישט קיין זאך פאר זיך³⁹ און איז אינגאנצן בטל צו א"ס ב"ה; דער אויפטו פון אידן איז, וואס זיי טוען אויף (דורך תומ"צ) אז עס זאל נתגלה ווערן ווי ס'איז „אין עוד מלבדו“⁴⁰, ווי וועלט איז פאראייניקט⁴¹ בתכלית מיט עצמותו ית'.

ז. קלערער דאס צו פארשטיין, דארף מען מקדים זיין דאס וואס חז"ל⁴² זאגן אויפן פסוק⁴³ „ארץ יראה ושקטה“ — „בתחילה יראה ולבסוף שקטה“: פאר מ"ת איז די וועלט געווען אין א מצב פון „יראה“ (פאר איר קיום), וואס ווייזט אויף א שוואכקייט אין איר מציאות; און נאכדעם ווי אידן האבן מקבל געווען די תורה איז געווארן — „שקטה“, מ"ת האט אויפגעטאן א קיום ותוקף אין דער מציאות פון וועלט.

איז לכאורה נישט מובן: די מציאות פון וועלט איז דאך גשם וחומר, וואס איז מעלים (עולם פון לשון העלם⁴⁴) אויף אלקות, און מ"ת האט אויפגעטאן א חלישות אין דעם העלם העולם און אויסגעאיידלט די וועלט, וכמאמר חז"ל⁴⁵ אז ביי מ"ת „צפור לא צווח כו"

39) ראה בארוכה לקו"ש ח"ה (דלעיל הערה 33. ושינ) דכח הא"ס הפועל נצחיות הנבראים אינו מתלבש בפנימיותם, ולכן מצד ענינם הם — הם נפסדים, עיי"ש.

40) ואתחנן ד, לה.

41) כידוע בענין „איל עולם“ ולא „איל העולם“ — ראה לקו"ת תבא מג, ג. המשך תער"ב ח"א פקל"ג. ועוד.

42) שבת פה, א. ע"ז ג, א.

43) תהלים עו, ט.

44) לקו"ת שלח לו, ד. ביאורו להצ"צ ע' שנה. ועוד.

45) שמור"ר ספכ"ט.

46) ראה בארוכה לקו"ש ח"ג ע' 887 ואילך. ח"ה 88' ואילך (ועוד). ושינ.

47) ואף שבאים לא יתקיים התנאי מתבטל המעשה מעיקרא [וראה בארוכה — לענין התנאי דקרי"ס (לאיתנו — לתנאן, לתקפו) — לקו"ש ח"ז שיהיה א' לפ' בשלח] — מ"מ, היו כמו דבר שני המבטל את המעשה [ולהעיר מרמב"ם הל' גירושין פ"ח הכ"ב ובמ"מ שם, שביטול התנאי הוא שגורים שהמעשה יתבטל. ואכ"מ].

48) אותיות דרע"ק ז'. לקח טוב ופרשי ר"פ בראשית. וראה תנחומא באבער שם יוד. ב"ר פ"א, ד. ויק"ר פל"ז, ד.

צוליב די אוכלין, ווערט די גשמיות'דיקע מציאות פון דער כלי בטל וטפל צו דער כוונה, צו די אוכלין, אזוי אז די כלי ווערט א „טייל“ פון די אוכלין; און וויבאלד די אוכלין זיינען פחות מכשיעור, איז אויך די כלי פחות מכשיעור (כאטש מצד איר גשמיות'דיקער מציאות האט זי דעם שיעור).

ט. יעדער ענין אין פנימיות התורה איז דא — עכ"פ ברמז — אויך אין נגלה תורה — עד"ו בענין הנ"ל (אז די גאנצע מציאות פון וועלט איז תורה ישראל) געפינט מען עס בכ"מ בנגלה, עכ"פ ברמז, ולדוגמא בתוספות:

דער דין איז, אז כשם ווי „אין שורפין קדשים ביו"ט“⁵³ (ווייל עס איז נאָר צורך גבוה, ניט צורך הדייט), אזוי טאר מען ניט פארברענען תרומה טמאה ביו"ט.⁵⁴ פרעגט תוספות:⁵⁵ וויבאלד אז מ'מעג הנאה האָבן פון פארברענען די תרומה, פארוואס זאל מען די תרומה ניט טאָרן פארברענען „(להסיקו) תחת תבשילו“ וואס דאן איז אין דעם פאָראַן א „צורך אוכל נפש“? און תוספות⁵⁶ ענטפערט: הואיל ואית ב' נמי צורך גבוה בטל לי צורך הדייט אצל צורך גבוה והוי כאילו כולו של גבוה.

ע"פ פשטות פאָדערט דער תירוצ הסברה: פאָרוואס זאל דער צורך גבוה מבטל זיין דעם „צורך הדייט“?

ועפ"י הנ"ל איז עס מובן: וויבאלד אז די אמת'ע מציאות פון אַלע זאַכן אין

זיינען צוויי באַזונדערע זאַכן, איז עס דערפאָר ווייל ביי אים איז דער „כח“ חסר „פועל“⁴⁹ — דער „כח“ איז ניט איין זאך מיטן „פועל“ (און עד"ו איז די „כוונת“ הפעולה א באַזונדער זאך פון דער פעולה); ביים אויבערשטן אָבער איז „אין כח חסר פועל“⁴⁹, און דערפאָר איז די גאַנצע מציאות פון דעם „פועל“ — דער „כח“. און עד"ו בנוגע צו דער „כוונת“ הבריאה, אַז וויבאלד די כוונת הבריאה איז „בשביל התורה ובשביל ישראל“ — זיינען זיי איר אמת'ע מציאות⁵⁰, און ניט איר גשם וחומר⁵¹.

דערפאָר געפינט מען אויך בדיני התורה, אַז מ'רעכנט זיך מיט דער כוונה פון א זאך און ניט מיט זיין גשם וחומר — לדוגמא ביים דין⁵² פון „המוציא אוכלין פחות מכשיעור בכלי פטור אף על הכלי שהכלי טפילה לו“; ד.ה. כאַטש אַז דער גשם הכלי האַט אַ שיעור הוצאה (און אויב מ'וואַלט עס אַרויסגעטראָגן פאַר זיך וואַלט מען געווען חייב אויף דער הוצאה) — וויבאלד אָבער אַז די כוונה פון זיין אַרויסטראָגן די כלי איז

49 ראה פרדס ש"א פ"ג — הובא ונת' בסהמ"צ להצ"צ מצות האמנת אלקות פ"א. המשך תרס"ו ע' ה ואילך. קלט ואילך [וראה בהוספות שם ע' תרד ואילך (בהוצאת תשל"ו). ובהוצאת תנש"א — ע' תרנט ואילך]. ד"ה שובה, ולקחתם תרע"א.
50 „בשביל התורה כו" אינו ענין נוסף על הבריאה כ"א זהו ענינה של הבריאה גופא. וראה לקו"ש שם ע' 93 ועוד.

ומ"מ צ"ל התנאי כו' עם מע"ב — כי לגבי הנבראים, מצד ענינם הם, מציאות הבריאה וכוונתה הן ב' דברים, כדלקמן ס"י.

51 וראה סהמ"צ שם (בסוף הפרק) בשם הרמב"ם: שהמציאות של הנבראים הנראה לנו אינו אמתת מהותו .. שהמציאות אמיתי שלו הוא בעודו במחשבת הבורא ית'. עיי"ש.

52 משנה שבת צג, סע"ב. רמב"ם ה"ל שבת ספ"ח.

53 שבת כב, ב. ושי"ג.

54 שבת שם.

55 ד"ה לפי (שבת שם). ד"ה לא (פסחים מו, א).

ד"ה ועל (ביצה כו, ב).

56 ביצה שם. וראה תוס' שבת ופסחים שם

בסגנון אחר קצת.

דער תכלית הכוונה איז, אז עס זאל נתגלה ונמשך ווערן אין דער בריאה, מצד וועלט גופא, ווי איר גאנצע מציאות איז תורה וישראל, וואס דאן ווערט וועלט פאראייניקט מיט אלקות בגילוי (אויך מצד וועלט).

און דערפאר איז דוקא ביי מ"ת געווארן „ארץ .. שקטה“: פאר מ"ת, איז מצד וועלט גופא האט זיך ניט אנגעזען בגילוי איר קישור מיט תורה וישראל, און דערפאר איז דער גשם פון וועלט געווען מיט א תוקף [ע"ד א כלי פאך ז"ל, וואס דער שיעור ההוצאה איז לויטן גשם פון כלי, כנ"ל ס"ח]; ביי מ"ת איז געגעבן געווארן דער כח צו מגלה זיין אין וועלט, מצדה, איר אמת'ע מציאות — און דערפאר איז געווארן „שקטה“.

יא. עפ"י כהנ"ל וועט מען אויך פארשטיין דעם חילוק צווישן דער „עדות“ פון שמים וארץ און פון נשמות ישראל:

וויבאלד אז נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים⁶⁰ — וואס א „דירה“ מיינט דאך צו עצמותו ית' — איז דאך אזוי געווארן בפועל (ע"ד ווי גערעדט פריער ס"ח), אז עצמותו ית' האט א „דירה“ בתחתונים⁶²; און דאס דריקט זיך אויס⁶³ (אויך) אין דער נצחיות פון שמים וארץ כו' וואס ווייזט אויף דעם כח הא"ס וואס איז פאראן אין בריאה (כנ"ל בארוכה).

וועלט איז תורה וישראל, איז בשעת מען נוצט די זאך לויט איר כוונה ותכלית — מאיז מקיים מיט איר א מצוה, „פאלט אפ“ און ווערט בטל⁵⁷ די חיצונית'דיקע מציאות פון איר און עס „בלייבט“ נאר איר תכלית'דיקע מציאות — די מצוה. און דערפאר, וויבאלד די כוונה ותכלית פון דער שרפת תרומה איז א „צורך גבוה“, ווערט במילא בטל דער „צורך הדיוט“⁵⁸.

יוד. עפ"י ווערט אבער די שאלה לאיך גיסא (און ע"ד ווי די שאלה דלעיל ס"ו): דאס וואס די כוונת הבריאה איז „בשביל התורה ובשביל ישראל“ האט זיך ניט אויפגעטאן בשעת מ"ת, נאר דאס איז די כוונת הבריאה מתחילתה; תיכף ביי דער בריאה איז דאס איר גאנצע מציאות — היינט וואס האט זיך אויפגעטאן ביי מ"ת, וואס צוליב דעם איז דוקא דעמאלט די וועלט געקומען צום מצב פון „שקטה“?

איז דער ביאור אין דעם: דאס וואס די גאנצע מציאות פון בריאה איז בלויז איר „כוונה“ איז מצד למעלה, מצד דעם אויבערשטן, וויבאלד אז ביי אים איז „אין כח חסר פועל“ (כנ"ל ס"ח): אבער מצד די גבראים (וואס ביי זיי איז כח חסר פועל) ווערט עס ניט דערהערט (אז אלקות איז די גאנצע מציאות פון וועלט)⁵⁹.

(57) ע"ד ביטול שיעור הכלי הנ"ל (ס"ח).

(58) ע"פ המבואר בפנים יש לתרץ מה שהקשה בתוס' ביצה שם, מצליית פסחים ד.היכי דחיא יו"ט הא אית ב"י צורך גבוה כי אם עלי אש' — כי מכיון דפסח, לא בא מתחילתו אלא לאכילה' (משנה פסחים עו, ב), נמצא, דאכילת הפסח היא ה„כוונה“ של הצלי, ולכן אינה מתבטלת מפני ה„צורך מצוה“ דצלי.

(59) כי זה שאין כח חסר פועל — הרי הפועל הוא במדר"י הכח (ראה במקומות שבהערה 49), וראה לעיל הערה 51.

(60) תניא רפליו. מתחומא נשא טז. ועוד.

(61) אוה"ת בלק ר"ע תתקצו. המשך תרס"ז בתחילתו (ס"ע ג'). ובכ"מ.

(62) להעיר מדי"ה איכה תשל"א פ"ב (סה"מ מלוקט ח"א ע' קכ. וראה סה"מ עת"ר ע' רטז): עולם על מילואו נברא, פירוש .. שנברא באופן שהי' מוכשר וראוי לגילוי אור דעיקר שכינה כו'.

(63) להעיר מהמשך תע"ב ח"א פ"ס בענין. וכל קומה לפניך תשתחוהו.

לאידך אבער, וויבאלד דאס איז בלויז מצד „למעלה“, איז עס אין אן אופן וואס שמים וארץ מיטן כח הא"ס זיינען צוויי זאכן.

כדי עס זאל זיך אויספירן די כוונה און די „דירה“ לעצמותו זאל אויך זיין מצד די נבראים עצמם, דארף זיין די עבודת התומ"צ פון נשמות ישראל, וואס דורכ-דעם טוען זיי אויף, און די „דירה בתחתונים“ זאל זיין מצד די תחתונים גופא.⁶⁴

[דאס איז אויך די הסברה בפנימיות הענינים, וואס „עדי קיום“ טוען אויף א תוקף אין דער מעשה (כנ"ל ס"ג): דורך די „עדות“ פון אידן ווערט אויפגעטאן א תוקף⁶⁵ אין דער בריאה — „שקטה“, כנ"ל בארוכה].

יב. דערמיט קען מען אויך מבאר זיין דעם חילוק הנ"ל (ס"ב) צווישן „עדי ברור“ און „עדי קיום“ [און עדי קיום ווערן עדות בשעת זייער ראי' און עדי ברור — ערשט ווען זיי זיינען מעיד אין ביד] בפנימיות הענינים:

די „עדות“ פון שמים וארץ עצמם איז ניט מגלה וממשיך עצמותו ית' אין וועלט, ווייל שמים וארץ זיינען דאך א טייל פון עולם מלשון העלם [— דאס וואס דער כח הא"ס דריקט זיך אויס אין שו"א, איז עס ניט מצד זייער מציאות, נאר מצד אלקות⁶⁶], מערניט וואס אידן

האָבן בכח צו זען אין זיי דעם כח הא"ס — און דערפאר, אויך נאָך דעם „עדות“ זאָגן בלייבט עצמותו ית' א „דבר הנעלם לגמרי“.

די שלימות ה„ברור“ והגילוי וועט זיין דוקא לעתיד לבא, בעת די וועלט וועט צוקומען צו תכלית השלימות, ווען עס וועט זיין דער „ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר גו"ו⁶⁷“, וועט דער כח הא"ס וואס איז פאראן אין שמים וארץ, נתגלה ווערן אויך בראית כל בשר.

ביי דער „עדות“ פון נשמות ישראל איז עס פארקערט: דאס וואס אידן זיינען ממשיך עצמות דורך זייער עבודה ווערט עס אויפגעטאן בשלימות גלייך בעת עשיית המצוה כו'; לעתיד לבא וועט נאר נתגלה ווערן דאס וואס האט זיך שוין אפגעטאן אינגאנצן בזמן הגלות.⁶⁸

יג. פונקט ווי עס איז פאראן דער ענין פון „עדות“ למעלה, אזוי איז עס פאראן אין עבודת האדם:

עס איז דא אן עבודה ע"פ טעם ודעת, וואס דאס איז א „דבר הנגלה“ וברור און מען דארף טאן די עבודה; העכער פון דעם איז אן עבודה למעלה מטעם ודעת — די עבודה וואס איז פארבונדן מיט מסנ"פ. אבער אויך אין דעם קען זיין די עבודה באופן און זי איז ניט ענין ה„עדות“, ווארום זי איז פארבונדן מיט די הגבלות פון שכל — ס'איז א מסנ"פ

64 ראה בארוכה לקיש ח"ב ע' 73 ואילך ובהערות שם.

65 וגם בנוגע לאלקותו ית' ישנו הענין ד'יקום דבר' כביכול, כמרזל [ספרי ברכה לג, ה. מדרש תהלים באבער קנג, ב. הוא נת' באהית ניד (ע' קפב) — עה"פ (ישע"י מג, יב), ואתם עדי נאום ה' ואני א-ל'], כשאתם עדי אני א-ל וכשאינו אתם עדי אין אני א-ל, ולהעיר ג"כ ממרזל (איכ"ר א, ו) „מוסיפין כח בגבורה של מעלה“. ועוד כו"ב.

66 ראה בהנסמן לעיל הערה 39.

67 ישע"י מ, ה. וראה לקיש ח"ט ע' 63 (וש"נ) שהפירוש בזה הוא, שהרא"י תתי' (לא מצד הגילוי ד'פי ה", כ"א) מצד הבשר גופא, עיי"ש.

68 שזהו הביאור במשארזל (אבות פ"ד מ"ז) „יפה שעה אחת בתשובה ומע"ט בעוה"ז מכל חיי העוה"ב — כי לעתל יהי' רק גילוי המשכת העצמות שנעשה ע"י עשיית המצות בעוה"ז (ראה בארוכה לקיש ח"ה ע' 243 ואילך. וש"נ).

איז דערפון די הוראה: בשעת א איד גייט טאן א מצוה דארף ער זיך ניט רעכענען מיט קיין זאך, ניט מיט זיין אייגענער מציאות און ניט מיט דער מציאות פון אנדערע זאכן — ווייל בשעת עס האנדלט זיך וועגן א מצוה, ווערן בטל אלע חיצוניות/דיקע זאכן וואס קענען מעלים זיין אויף דער מצוה; די גאנצע מציאות איז נאר די מצוה.

און דער הרגש קומט מצד „עדות“ שבנשמה: מצד טעם ודעת (ממלא כל עלמין) און אפילו מצד העכער פון טו"ד, וואס האט אבער א שייכות צו טו"ד (סובב כל עלמין), איז דא אן ארט אויף דער מציאות פון נבראים;

דוקא מצד דער עבודה פון עצם הנשמה (וואס איז פארבונדן מיט עצמותו ית') קען זיך הערן און עס דער-הערט זיך ביי א אידן ווי די גאנצע מציאות פון וועלט איז אלקות (תורה וישראל).

(משיחות ג' ניסן תשי"א, ש"פ שלח תשל"ו, ש"פ וישב תשל"ז)

וואס איז אויסגעמאסטן לויט די דינים פון שו"ע⁶⁹, אויף יעדן ענין מאכט ער א חשבון, צי ער איז מחוייב ע"פ שו"ע זיך מוסר נפש זיין.

די העכסטע עבודה איז די, וואס מצד דער צוגעבונדנקייט פון א אידן צו עצמותו ית' (מצד עצם הנשמה) איז זיין מסנ"פ אן קיינע הגבלות און אן חשבונות⁷⁰ — און אויף דער עבודה שטייט „אתם עדיי“, אז דורך דער עבודה זיינען אידן „מעיד“ און ממשיך עצמות א"ס ב"ה דא למטה.

יד. נאך אן ענין אין דעם: וויבאלד די גאנצע מציאות פון וועלט איז, כנ"ל, איר כוונה — תורה וישראל, און בשעת די כוונה קומט ארויס בגילוי ווערט בטל די חיצוניות/דיקע מציאות פון וועלט —

69) ראה רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ה. תוש"ע י"ד סקני"ז. וניכ"ש.

70) ראה לקו"ש ח"ד ע' 1072 ואילך. ועוד.

מבוא

מכוונה זו.

כוונת הבריאה היא – בשביל ישראל ובשביל התורה, כדברי חז"ל. וכוונה זו היא בעצמותו של הבורא, בהם מושרשים ישראל והתורה שקדמו לעולם והם למעלה מעלה – במדרגה – ממציאיותו, ולמציאיותו אין כל יחס וערך כלפיה;

ויחד עם זאת, כוונה זו, המושרשת בעצמותו ית' ממש שלמעלה מכל יחס למציאות זולתו, היא היא מציאיותו האמיתית של העולם עצמו.

ולכאורה, מה הקשר בין כוונת הבריאה כפי שהיא אצל הבורא הפועל אותה, ובין גוף מציאיותה, שהוא לכאורה מציאיות אחרת מהבורא ומכוונתו? וכפי שזה אצל האדם, שכוונת פעולתו והפעולה עצמה הם שני דברים נפרדים לגמרי!

בכדי לבאר נקודה זו, מביא בשיחה את היסוד המבואר בקבלה וחסידות בעניין "אין כח חסר פועל". ונקודת הדברים היא: למעלה כל מציאיות ה"פועל" היא מה"כח" המהווה אותו, ולכן ה"פועל" נמצא ו"כלול" ב"כח" עצמו.

ועל כך מחדש בשיחה, שיש לומר עניין זה גם כלפי הכוונה שלשמה נברא העולם. אף שכוונת הבריאה היא למעלה מעלה מהמחשבה אודות בריאתו ועל אחת כמה וכמה למעלה לאין ערוך מהדיבור המהווה אותו, מכל מקום, גם על עניין זה נאמר ש"אין כח חסר פועל" וכבר בכוונת הבריאה כפי שהיא בעצמות הבורא, למעלה מכל יחס למציאות זולתו, נמצא ה"פועל" עם כל פרטי מציאיותו. אלא שהמצאות זו של ה"פועל" ב"כח" היא לפי דרגת ה"כח".

ועל פי זה אמיתית המציאות של כל נברא היא כוונת העצמות שבו, "בשביל התורה". כוונה זו

בשיחה זו מתבאר נקודה מיוחדת ועמוקה מאוד בסוגיית אחדות ה' על-פי תורת חסידות חב"ד, שכמעט ואינה מדוברת במקומות אחרים.

להבנת הדברים ראוי להקדים ולתת מעט רקע לנושא.

כידוע, עניין אחדות ה' על-פי תורת חסידות חב"ד הוא – לא רק שהקב"ה הוא האלוהה היחיד השולט בבריאה, אלא שהוא ית' המציאות היחידית הקיימת, וזאת על-אף שנבראו נבראים רבים, ומציאתם אינה דמיונית אלא מציאות הקיימת באמת. בהבנת יסוד זה נאמרו בתורת חסידות חב"ד ביאורים רבים, המכוונים כולם להשגת המסקנה האמורה בעומק לפנים מעומק.

והנה, בביאור עניין האחדות האמור, ישנם שני קצוות הופכיים: מצד אחד, כיוון שעניין האחדות המוחלטת מחייב שהכול בטל בתכלית הביטול, ביטול במציאות ממש, וחופץ ממנו ית' אין שום מציאות ולמאומה מלבדו אין שום ערך, אם כן אמיתית עניין זה ניתן לציירו רק כלפי עצמותו של הקב"ה שהוא בבחינת "בלתי מציאות נמצא" המרום ומובדל באין ערוך אמיתי מכל "מציאות נמצא" ולגביו "אין עוד" כפשוטו ממש; ומצד שני, עניין האחדות מחייב שביטול עצום זה כלפי עצמותו ית', שייך לעניינו ותוכנו הפרטי של כל נמצא וכל נברא.¹

בשיחה שלפנינו מתבאר בעומק רב כיצד אכן מציאות העולם בטלה לגמרי לגבי עצמותו ית' שלמעלה מכל יחס למציאות זולתו; ויחד עם זאת ביטול עצום זה הוא הוא גדרו האמיתי של העולם עצמו.

עניין זה מתבאר על-פי הקשר והיחס בין כוונת הבריאה, ובין מציאות הבריאה הנבראת

1) מה שנתבאר בפרק 2 בנוגע לעניין הצמצום שהוא אינו כפשוטו, ובכלל זה שהאין-סוף ה'בלתי מציאות נמצא' נמצא בכל מקום, גם ב"מקום" ודרגה זו אליה מגיעה החיות הפרטית המצומצמת כביכול להחיות כל נברא פרטי לפי ערכו. והחיבור בין שתי נקודות אלה מביא למסקנה בנוגע לשלימות עניין האחדות, עיי"ש.

1. ראה לקוטי שיחות חכ"ה עמ' 200, ששני עניינים אלה שייכים לשני יסודות שביאר אדמו"ר הזקן בשער היחוד והאמונה;

2) מה שנתבאר בפרק א בהרחבה שלכל נברא יש חיות אלקית פרטית השייכת אליו, והיא מצטמצמת לפי ערכו להתלבש בו ולהחיותו עד שהיא היא ה"נפש" שלו עצמו;

היא היא עצם מציאותו של כל נברא פרטי.

וביטול עצום זה של העולם נעלה לאין ערוך יותר מהביטול הנובע מחמת היותו מתהווה מדבר ה', מהדיבור האלקי:

הביטול ביחס לדיבור האלקי אינו ביטול מושלם, כיוון שהדיבור הוא מקור לנברא המתהווה על-ידו והוא נותן איזה ערך למציאותו. אדרבה, כל עניינו של הדיבור האלקי הוא שישנה מציאות של הנברא המתהווה ממנו, אלא שה"מעמיד", המקיים והמהווה את מציאות זו – הוא הדיבור האלקי.

ועל דרך זה גם בנוגע לדרגות נעלות יותר בסדר השתלשלות, שאף שהביטול של הנבראים כלפיהן הוא באופן נעלה יותר מכפי שזה ביחס לדיבור, מכל מקום, להיותן גם כן בבחינת "מקור" (באופן דק לפחות) למציאות הנברא – אם כן בהכרח יש לנברא איזה ערך כלפיהן. ואפילו ביחס לרצון שממנו מתהווה הנברא בדרך ממילא והוא כלול ברצון זה, יש ערך כלשהו לנברא להיותו דבר הנרצה והמבוקש מצד הרצון.

מה-שאינ-כן ביחס לכוונת הבריאה כפי שהיא בעצמותו – אין לנברא שום ערך. התורה קדמה לעולם לגמרי, והיא למעלה אפילו ממחשבה אודות עולם ועל אחת כמה וכמה למעלה ממחשבה אודות התהוותו. התורה מאוחדת לגמרי עם עצמותו שלמעלה מכל יחס למציאות זולתו. ולמרות זאת, כיוון שבעצמותו ית' ישנה כוונה זו ד"בשביל התורה" – אזי כיוון ש"אין כח חסר פועל", נברא העולם בפועל ממש בכוונה זו. והיינו שגם ב"כח" כזה שאינו במצב הדורש את הפועל, אלא הוא "כח" מצד עצמו ללא כל יחס למציאות הפועל – גם בו נמצאת כל מציאות הפועל, וכל מהותה ועניינה של מציאות זו הוא – ה"כח", הכוונה שבה.

זהו החידוש בעניין "אין כח חסר פועל" המבואר בשיחה זו לגבי ביאור עניין זה במקומות אחרים: אין הכוונה ל"כח" כפי שהוא במצב של הטיה כלשהי כלפי ה"פועל" (בדוגמת הרצון לעולמות וכיו"ב), אלא ל"כח" כפי שהוא ב"כוונת הבריאה", והיינו "כח" כפי שהוא בעצם מצד עצמו כביכול, ללא כל הטיה.

ונמצא, שעל-פי ביאור זה עניין האחדות הוא

באופן נעלה ועמוק יותר ובשני הפרטים: הן בנוגע לעוצמת הביטול – הביטול של כל הנבראים הוא כלפי ה"כח" כפי שהוא לעצמו לגמרי, כוונת העצמות; והן בנוגע להיות ביטול זה קשור לגדרי מציאותו של הנברא – כל עצם מציאותו של כל נברא פרטי הוא היותו "כלול" ונמצא ב"כח" וזו כל מהותו. ובפשטות העניין: המהות של כל נברא היא לא מציאותו הפרטית, אלא מה שהוא "בשביל התורה".

בעניין זה עצמו ישנם שני שלבים-עניינים:

א) כפי שהעניין הוא מצד למעלה, מצד ה"כח" בו כלול ונמצא ה"פועל". ב) כפי שעניין זה מתגלה מצד המטה, מצד מציאות ה"פועל" כפי שהוא עניין בפני עצמו בלי קשר ל"כח" ואינו כלול בו.

שני עניינים אלה משתקפים ומתבטאים בשני סוגי ה"עדים" המעידים על עצמותו ית' (כידוע, ש"עדות" היא על דבר הנעלם לגמרי והיינו עצמותו של הקב"ה המובדלת לגמרי מגדרי הנמצאים) בעולם:

א) הנצחיות שבשמים ובארץ – "עדי בירור". ב) ישראל על-ידי עבודתם בלימוד התורה וקיום המצוות – "עדי קיום".

עדותם של ה"עדי בירור" אינה שייכת לגוף העניין אודותיו הם מעידים, אלא ייעודה הוא לברר ולגלות את המציאות הקיימת בלי קשר אליהם. לכן הם נעשים בגדר עדים רק כאשר הם מעידים ואומרים את עדותם בפועל בבית הדין.

כך גם כוח האין-סוף המצוי בנבראים המתבטא בנצחיות שבהם, אינו שייך לגוף עניינם של צבא השמים וצבא הארץ, שהם מציאות של גבול. ועל כן, עיקר התגלות זו של האין-סוף בנבראים יהיה בעת ההגדה בבית דין, לעתיד לבוא כאשר יתקיים היעוד "ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר".

מה-שאינ-כן ה"עדי קיום" פועלים בגוף העניין אודותיו הם מעידים. הם הפועלים את קיום הדבר עצמו. לכן הם נעשים עדים בשעת הראייה.

כך גם בני ישראל על-ידי עבודתם בתורה ובמצוות ממשיכים ומביאים את כוח העצמות

ברובד זה של המציאות – ב"פועל" כפי שהוא מחוץ ל"כח" כביכול – את כח העצמות; וכיצד גם רובד זה כל מהותו אינה אלא כוונת העצמות, "בשביל התורה".

ונמצא שעל-ידי כך, העולם גם כפי שהוא ברובד זה, שהוא גדרו האמיתי של העולם (מלשון העלם), מקבל תוקף חזק הרבה יותר כיוון שמתגלה גם בו כוונת בריאתו על-ידי העצמות.

אל תוך גדרי המציאות של הבריאה עצמה, אל מציאות ה"פועל" כפי שהוא עניין לעצמו "מחוץ" ל"כח" כביכול.

ולעדות זו יש תוקף חזק יותר מעדותם של השמים והארץ (בדוגמת עדותם של "עדי קיום" כפשוטה, שהיא ברת-תוקף יותר מעדותם של "עדי בירור". ולכן דבר הנעשה ב"עדי קיום" אינו ניתן לשינוי אפילו לא "תוך כדי דיבור", כמבואר בשיחה בסעיף ג), להיותה מגלה גם

עיון א

סעיף ה: וענין ה"ערות" הוא דוקא על עצמותו יתברך שלמעלה גם מ"סובב כל עלמין".

הוא עניין חיובי בה, וזהו תוארה והגדרתה²; ועל ידי התבוננות מעמיקה יותר, ניתן להגיע למסקנה שישנה בחינה נעלית יותר המופשטת מלהיות מקור מוגדר לבריאה והיא בבחינת מקיף בלבד לגבה – סוכ"ע. אך גם דבר זה הוא תואר, אלא שאין זה תואר חיובי ומוגדר ממש, אלא תואר של שלילה והפשטה. אבל גם כאשר שוללים דבר אחד מדבר אחר השלילה מבטאת יחס מסוים ביניהם.

ועל פי זה, בהכרח לומר שעניין העדות, שהוא על דבר הנעלם לגמרי, אינו על אור הממכ"ע ואף לא על אור הסוכ"ע, אלא דווקא על עצמות אין סוף ב"ה בלבד שבינו ובין הבריאה אין שום יחס והוא אינו מתגלה על ידה כלל.

והנה, האמור לעיל שעניינן של שתי הבחינות סובב וממלא מתגלה מתוך הבריאה, מלמד גם על כך שלבריאה יש איזה תפיסת מקום וערך לגביהן. דכיון שבחינות אלה הן בערך לבריאה ובבחינת מקור אליה באופן כזה או אחר, זאת אומרת שהיא תופסת מקום לגביהן. יתירה מזו: הבריאה אף מגלה ומבטאת את עניינן; אמנם לגבי עצמותו ית' שהוא למעלה לגמרי מכל יחס

כל הבחינות האלקיות של סדר השתלשלות, הנחלקות בדרך כלל לשתי הבחינות הכלליות: ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין, יש להן איזה קשר עם הבריאה ולכן ניתן להשיגן מתוך הבריאה עצמה. אלא שבזה עצמו ישנו הבדל גדול בין ממכ"ע שהיחס בינו ובין הבריאה הוא יחס של חיוב, להיותו מקור ממש אליה; ובין סוכ"ע שהיחס בינו ובין הבריאה הוא יחס של שלילה, להיותו בבחינת בל"ג שלמעלה ממנה. אבל כיוון שגם הוא מקור דמקור וכו' לבריאה – הרי גם עניין זה שייך לבריאה ומושג מתוכה.

ועניין זה, שגם בחינת הסוכ"ע שייכת לבריאה, מודגש בתוארה – "סובב כל עלמין": אף שמדובר בבחינה שעניינה הוא סובב ומקיף ביחס לעולם המוגבל להיותה התגלות הבלי גבול שלמעלה מהתלבשות פנימית בגבול, מכל מקום, עניין זה אינו במקומו ודרגתו העצמית, אלא הוא יורד ונמשך ומתגלה ביחס לבריאה ובכדי לפעול בה. לכן בחינה זו נקראת "סובב לעלמין"².

וכפי שזה בפשטות הדברים:

על ידי התבוננות במציאות הבריאה רואים שיש בחינה עליונה ממנה שהיא מקור למציאותה – ממכ"ע. והיות בחינה זו בגדר מקור לבריאה

לעניין המדובר כאן הוא – שגם אור זה יש לו שייכות עם העולם.

3. ובדוגמת מלך, שהיותו 'מלך' שעניינו להנהיג עם הוא תואר חיובי במציאותו.

2. ראה המשך תרס"ו עמ' רכז ובכ"מ.

בעניין שייכותו של הסוכ"ע לעולם ישנם כו"כ פרטים (מה שסובב הוא מקור לפעולת הממלא בהתהוות הבריאה, ומה שסובב פועל ביטול לבריאה וכו') ואכ"מ; מה שנוגע

אלא שבדבר זה עצמו ישנם שני אופנים: כפי שזה ע"י ה"עדי בירור" שאינם מגלים דבר זה באופן שלם בתוך גדרי הבריאה עצמה; וכפי שזה ע"י "עדי קיום" הפועלים ומגלים עניין זה בתוך גדרי הבריאה עצמה, ולכן דווקא על ידם נעשה אמיתית עניין העדות על עניין זה, כדלהלן בסעיף ו שם.

והיינו שכללות המבואר בשיחה זו אודות שני סוגי העדות, "עדי בירור" ו"עדי קיום", הם שני אופנים בגילוי אחדות ה' כפי שהיא מצד העצמות ש"אין עוד מלבדו" ממש בבריאה, וכמבואר בהרחבה להלן בהמשך השיחה.

עם הבריאה, ואינו מושג מתוכה כלל – לבריאה אין שום ערך ויחס כלפיו כלל. וכידוע, שהוא ית' שלילת החיוב ושלילת השלילה, ושום דבר מצד גדרו הוא אינו מבטא ומגלה את עניינו. ועל כן, דווקא לגביו ית' ניתן לומר את אמיתת העניין של אחדות ה', ש"אין עוד מלבדו" כלל.

ועל-פי זה, עניין ה"עדות" על דבר זה הוא – גילוי עניין זה עצמו ש"אין עוד מלבדו" כפי שזה לגבי עצמות אין סוף ב"ה, בתוך הבריאה עצמה.

וכמבואר להדיא בשיחה להלן סוף סעיף ו, שאמיתית העדות על העצמות הוא: "שיהיה גלוי אשר "אין עוד מלבדו", היינו, שהעולם מאוחד בתכלית עם עצמותו יתברך".

עיון ב

סעיף ה: כידוע שנצחיות השמים וכל צבאם (ש"קיימים באיש") והארץ וכל צבאה (ש"קיימים במין") היא רק נכח האין-סוף – ולכן, השמים והארץ הרי הם עדים ("עדי בירור") על עצמותו יתברך.

ויום שעובר מאז לידתו נשחק כוחו, וקיים בו כוח לחיות תקופה קצרה יותר. וזאת בשונה ממהות בלתי-מוגבלת, שאין בה שום שינויים בכל משך קיומה, אלא היא ממשיכה להתקיים כל העת בכל תקופה, ללא כל היחלשות.

ונמצא, שההבדל ביניהם הוא לא רק בכך שהדבר המוגבל מפסיק להתקיים בשלב מסוים ואילו לדבר הבלתי-מוגבל אין הפסק, אלא יש הבדל ביניהם גם בעת קיומו של הדבר המוגבל: הדבר המוגבל הולך ונחלש עם הזמן, ככל שהוא מתקרב יותר לסיומו, ואילו מהות בלתי-מוגבלת אינה נחלשת כלל. היא קיימת תמיד בכל תקופה.

ועל-פי זה, אם הכוח הפועל שבנבראים היה רק כוח מוגבל שהוא בהכרח בעל כיליון במהותו, הרי גם אם כוחו גדול ועצום וביכולתו לפעול למשך זמן רב, מכל מקום, הייתה צריכה להיות ניכרת בהם היחלשות והיפסדות, ומעת לעת היינו צריכים לראות גירעון בפעילות הנבראים; והעובדה שאופן קיומם בהווה הוא שהם חזקים

בהנהגה הטבעית של הבריאה רואים דבר פלא: למרות שכללות העולם הוא מוגבל, וכל דבר מוגבל נתון לשינויים ובטבעו הולך ונחלש, מכל מקום, הנהגת הטבע היא באופן תמידי ועקבי, ללא שום היחלשות מאז ששת ימי בראשית.

ובפרטיות יותר, ישנו הבדל בעניין זה בין צבא השמים לבין צבא הארץ: התמידיות והעדר ההפסד של צבא השמים בא לידי ביטוי גם ב"אישים" הפרטיים – כל כוכב בפני עצמו קיים ללא כל היחלשות, הפסד וכיליון; מה-שאין-כן בצבא הארץ יש הפסד וכיליון ב"אישים", בכל פרט מהנבראים הקיימים בארץ, והתמידיות באה לידי ביטוי בהם רק בכללות המין.

ואופן קיום זה, ללא הפסד וכיליון ב"איש" או במין מגלה את כוחו האין-סופי של הבורא.

דהנה, קיומו של דבר מוגבל הוא באופן שכוחו כלה ונפסק בהדרגתיות, וכמאמר הבחיי⁵ שהתינוק מתחיל ליבש מיום לידתו: אדם הוא מציאות קיימת מאה ועשרים שנה, ובכל יום

הבחי" בפירושו על התורה בראשית א, כח.

4. המשך תרס"ו עמ' רכז.

5. בספר המאמרים תשי"א עמ' 142 מציון הרבי לדברי

של הנברא מוגבלים, בהכרח שמצד עצמו יהיה גבול גם למשך זמן קיומו (שהרי דבר מוגבל – מוגבל הוא מכל צדדיו). אם כן מניין יש בו קיום נצחי?

דבר זה מכריח לומר שבנבראים פועל גם כוח בלתי-מוגבל שלמעלה מהתלבשות בגבול שבהם, וכוח זה הוא המקור לתמידיות שלהם.

ונמצא, שע"י התבוננות נכונה באופן קיום הנבראים ישנה "עדות" על עצמותו ית'.

כמו ביום הבראם, ללא שינוי והיפסדות, מוכיחה שיש כוח אין-סופי הפועל שאופן קיומם יהיה כקיום דבר נצחי.

ולכאורה צריך ביאור: כיוון שקיום נצחי, ללא היחלשות והיפסדות, הוא דבר היכול להגיע רק מכוח בלתי-מוגבל כאמור; אם כן מהיכן מגיע עניין זה אל הנבראים המוגבלים?

הרי הנבראים הם מוגבלים וגם כל תכונותיהם הן מוגבלות, ובהכרח שהחיות המלובשת בהם להחיותם היא מוגבלת⁶. . וכיון שכוחו וחיותו

עיון ג

סעיף ה הערה 34: כי אמיתית ענין האין סוף הוא רק בעצמותו יתברך (ד"ה ויולך תרס"ו – עמ' קסז"ח).

– יש לו תכלה וסוף⁷. אם כן, עניין האין סוף אינו יכול להתייחס לאור ולגילוי הנמשך ומתפשט מעצמותו יתברך, שהרי לאור, גם האור הנעלה ביותר, יש תחילה, הוא עצמותו יתברך, ואם כן לא ייתכן שהוא יהיה אין-סופי מצד עצמו אלא רק מחמת העצמות ממנו הוא נמצא וברצונו.

ועל פי זה, כאשר רואים עניין של נצחיות בנבראים, בהכרח שמקורה האמיתי הוא בעצמות שמציאותו מעצמותו ואין לו תחילה, וממילא – גם אין לו סוף; ודווקא הוא המקור האמיתי לעניין הנצחיות.

בפנים מבואר, שהנצחיות שבנבראים מגלה ומעידה על העצמות. על כך ניתן לשאול: לכאורה, עניין הנצחיות נובע מכוח בלתי מוגבל, אם כן כוח זה יכול להגיע גם מאור הסוכ"ע, ומדוע עניין זה מעיד על העצמות?

על כך מבאר בהערה, ש"אמיתית ענין האין סוף הוא רק בעצמותו יתברך". וכמבואר בהמשך תרס"ו המצוין בהערה, ש"אמיתית נושא הענין דאין-סוף להתפשטותו שייך רק בבחינת העצמות. כי מה שנאצל ונתגלה מן העצמות. . אין זה בהם ענין עצמי מצד עצמן".

ביאור הדברים בקצרה: כל דבר שיש לו תחילה

עיון ד

סעיף ו: הן אמת שהשמים והארץ "מעידין" על כח האין-סוף בעולם, אבל אין זה באופן המורה שהעולם אינו מציאות לעצמו כלל³⁹ והוא בטל לגמרי לאין-סוף ב"ה; החידוש והיתרון דנשמות ישראל הוא, שהם פועלים (ע"י תורה ומצוות) שיהיה גלוי אשר "אין עוד מלבדו", היינו, שהעולם מאוחד בתכלית עם עצמותו יתברך.

מצד ענינם הם – הם נפסדים, עיי"ש. נתבאר לעיל בסעיף ה בשיחה, שעניין העדות

ובהערה 39: ראה בארוכה לקוטי שיחות ח"ה (דלעיל הערה 33. וש"נ) דכח האין סוף הפועל נצחיות הנבראים אינו מתלבש בפנימיותם, ולכן

⁶ מלובש חיות בלתי-מוגבל.
⁷ ראה המשך תרס"ו עמ' כח. ובכ"מ.

⁶ ראה גם ספר המאמרים מלוקט ח"ג עמ' קסה הערה 30 (ממו"נ ח"ב הקדמה יב): "בגוף מוגבל אי אפשר שיהיה

ברוחניות הוא – גילוי עצמות אין סוף שלמעלה משייכות כלשהי עם גדרי הבריאה והוא נעלם ומובדל ממנה לגמרי.

ועל כך מבאר כאן, שכאשר מתגלה העצמות בבריאה, הבריאה בטלה לגביו לגמרי – "אין עוד מלבדו", והעולם מאוחד לגמרי עם אלקות (וראה בעיון א), מדוע דווקא גילוי העצמות הוא גילוי אמיתית אחדותו ית').

ומוסיף ומבאר, שאף שגם השמים והארץ מעידים על כוח העצמות שבבריאה, מכל מקום, "אין זה באופן המורה שהעולם אינו מציאות לעצמו כלל והוא בטל לגמרי לאין-סוף ב"ה". והיינו שהעדות על עניין העצמות, ש"אין עוד מלבדו", במציאות הבריאה – אינה נעשית בתכלית השלימות ע"י עניין הנצחיות שבשמים ובארץ.

ובשביל לבאר עניין זה מביא בהערה את המבואר במקום אחר, "דכח האין סוף הפועל נצחיות הנבראים אינו מתלבש בפנימיותם, ולכן מצד ענינם הם – הם נפסדים".

ונקודת הדברים היא: כאמור לעיל בעיון ב, בדבר מוגבל לא יתכן שתתלבש חיות בלתי מוגבלת. וזה שהנבראים קיימים באופן של מציאות נצחית, הוא מצד כוח אין-סופי הפועל בהם עניין זה. אבל יחד עם זאת בהכרח לומר, שכוח אין-סופי זה אינו מלוּבש בפנימיותם להיותם מוגבלים.

ונמצא, שהחיות האלקית הקשורה עם גדר הנבראים עצמם היא חיות מוגבלת; ואילו עניין התמידות שבהם הוא תוצאה של כוח האין סוף שמחוץ להם כביכול, ומצד גדריהם המוגבלים – הם כביכול נפסדים.

ונראה, שהקשר בין עניין זה לחיסרון בעניין העדות הוא⁸:

עוצמת ביטול הנבראים כלפי האלקות תלויה בדרגת האלקות המאירה בהם. כאשר בנברא מורגש אור אלקי שיש לו שייכות לבריאה,

הביטול הוא ביטול היש בלבד, כיוון שמצד האור עצמו יש לעולם יחס וערך כלשהו, ובפרט אם העולם מבטא בדרך כלשהי את עניינו של האור (ראה בעיון א). וככל שמדובר בדרגה מובדלת ונעלית יותר – כך העולם בטל יותר לגבה.

ועל פי זה, ביחס לכוח האלקי שהצטמצם והתלבש בתוך הנבראים להחיותם ונעשה מקור לתכונות המוגבלות שבהם, לנבראים יש ערך ותפיסת מקום ממש, שהרי כוח זה הצטמצם ונעשה בערכם כביכול. ואפילו ביחס לכוח האלקי המהווה את עצם מציאות הנברא אינו מלוּבש בו וממילא הנברא בטל אליו הרבה יותר⁹ – לנברא יש איזה ערך, כיוון שגם כוח זה הרי הוא בגדר מקור לנברא ועניינו הוא שהנברא מתהווה ממנו.

מה שאין כן ביחס לכוח האלקי הפועל את הנצחיות שבנבראים, כיוון שאמיתת עניין הנצחיות נובע מהעצמות שמציאותו מעצמותו והוא מובדל לגמרי מכל מציאות זולתו – הבריאה בטלה לגמרי.

ועל כך מבאר כאן, שאף שמדובר בהתגלות העצמות בבריאה והיא לגביו בטלה לגמרי, עדיין אין זה תכלית הביטול וממילא אין זה גילוי העצמות באופן מושלם וחסר ב"עדות".

והטעם לכך הוא, מפני שכוח אין-סופי זה הפועל את הנצחיות אינו שייך לגדרי הנברא עצמו, ומצד גדריו הוא – הרי הוא נפסד, כמבואר בהערה¹⁰.

ביאור הדברים:

לצורך ביטולו של הנברא, צריך שיאיר בו אור שלמעלה לגמרי מגדרי מציאותו, כאמור לעיל; אך בנוסף לכך – יש צורך שהבחינה העליונה תאיר ותתגלה בגדרי המציאות של הנברא עצמו (מה שאין כן אם הבחינה העליונה אינה שייכת לגדרי המציאות של הנברא, הביטול העצום כלפיה אינו שייך לגדרי מציאותו, ומצד עניינו גופא – הוא אינו בטל בביטול עצום זה).

8. ראה ספר הערכים חב"ד ח"ט עמ' רלט ובהערות שם.
9. ראה ספר המאמרים מלוּקט ח"ב עמ' קב-ג שהכח המחיה את הנבראים מלוּבש בהם ולפעולתו יש 'מקום בשכל', משא"כ כח המהווה את הנבראים מובדל מהם

10. יש להעיר, שלפי המבואר בספר המאמרים מלוּקט ח"ג

מצד גדריו אינו מתבטל בביטול המוחלט כפי שזה ביחס לעצמות, מקור הנצחיות.

וכפי שזה גם בפשטות הדברים¹¹: פעולת כוח האין סוף בעניין הנצחיות אינה נוגעת לעצם מציאות הנבראים, אלא רק לזה שיהיו "חזקים כיום הנבראים", אם כן הביטול לגבי כוח נעלה זה אינו נוגע לעצם מציאותם.

ועל פי זה, אף שעניין הנצחיות נובע מהעצמות ש"אין עוד מלבדו" כלל, מכל מקום, כיוון שהתגלותו בעניין הנצחיות אינה באופן השייך לגדרי הנברא המוגבל עצמו, אלא זה מאיר בו באופן מקיף וכביכול מחוץ לגדרי מציאותו – אם כן על ידי עניין זה לא מתגלה "שהעולם אינו מציאות לעצמו כלל". הנברא המוגבל מצד גדריו הוא – אינו שייך לעניין הנצחיות, והוא

עיון ה

סעיף ז: להבהרת העניין יש להקדים מאחז"ל על הפסוק "ארץ יראה ושקמה" – "בתחילה יראה ולבסוף שקמה": קודם מתן תורה היתה הארץ במצב של "יראה" (לקיומה), המורה על חלישות מציאותה; ולאחרי שקבלו ישראל את התורה – אזי "שקמה", היינו שמתן תורה פעל קיום ותוקף במציאות העולם.

לפי הבנה זו אין כל קושיא. לולי מ"ת אכן הייתה מתבטלת מציאות העולם מפני שקיומו תלוי בתנאי קבלת התורה; וע"י מ"ת נתקיים התנאי ונפעל קיום העולם.

אך הרבי לומד, שהפירוש במאמר חז"ל זה הוא, שמ"ת הוסיף תוקף לא רק בקיומו בפועל של העולם, אלא שעניין התורה ונתינתה בעולם מכניסים תוקף בעניינו ותוכנו של העולם. עניינו ומציאותו נעשים יותר שלמים ויותר תקיפים.

ועל כך נשאלת השאלה: כיון שעניינו של העולם הוא כשמו "עולם" מלשון העלם, הרי שכלפי עניין זה, מ"ת, שהוא התגלות חכמתו של הקב"ה המאוחדת עם עצמותו לגמרי בעולם, פעל חלישות בעניינו של העולם. וכמוכח מדברי חז"ל המובאים בפנים, שההתגלות האלקית העצומה בשעת מ"ת פעלה התבטלות וחלישות בעניינו של העולם החומרי. אם כן איך ניתן לומר שמ"ת פעל תוקף בעניינו של העולם עצמו?

ולכאורה אינו מובן: הלא מציאות העולם היא גשם וחומר, המעלימים (עולם מלשון העלם) על אלקות, ומתן תורה פעל חלישות בהעלם זה שמצד העולם ומיעט גסות העולם וכמאמר חז"ל – "כשנתן הקב"ה את התורה צפור לא צווח כו' העולם שותק כו'" – ומטעם זה, דוקא לאחרי מתן תורה ישנה היכולת להמשיך קדושה בדבר גשמי, כידוע.

ואם כן, איך אפשר לומר שלאחרי מתן תורה ניתן תוקף במציאות העולם?

הפירוש הפשוט במאמר חז"ל זה הוא¹², שכיון ש"התנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר להם אם ישראל מקבלים התורה אתם מתקיימין, ואם לאו אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו", על-כן, קודם מ"ת העולם היה ירא שמא לא יקבלו ישראל את התורה ויחזור לתוהו ובוהו¹³; וכאשר קיבלו ישראל את התורה במ"ת התוסף תוקף בקיום העולם בכך שדבר זה נמנע.

11. ראה ספר הערכים חב"ד ח"ט עמ' תסב במילואים להערה 8.

12. ראה שבת פח, א.

13. ראה רש"י שם ד"ה יראה.

עמ' קסה, גם דרגת הגילוי המתגלה בנצחיות אינה באופן הנעלה ביותר, וגם זו סיבה לכך שהביטול הנפעל בעולם מחמת התגלות זו אינו מושלם. אך עניין זה אינו מזכיר להדיא בשיחה כאן. וראה ספר הערכים חב"ד ח"ט שם.

סעיף ז: הן אמת ש"התנה הקב"ה עם מעשה בראשית... אם ישראל מקבלים התורה אתם מתקיימין, ואם לאו אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו" – אבל לכאורה זהו רק ענין נוסף על עצם מציאות העולם, בדוגמת תנאי שהותנה על מעשה מסוים (נתינת מתנה וכיוצא בזה), שהתנאי הוא דבר נוסף על המעשה עצמו.

ואומר בשיחה, שהתנאי הוא "ענין נוסף על עצם מציאות העולם, בדוגמת תנאי שהותנה על מעשה מסוים (נתינת מתנה וכיוצא בזה), שהתנאי הוא דבר נוסף על המעשה עצמו".¹⁵ ובהערה 47: "הרי זה כמו דבר שני המבטל את המעשה".

ביאור הדברים: גם כאשר עושים מעשה על תנאי שעל ידי כך המעשה מוגדר בתנאי, עדיין גוף המעשה אינו התנאי עצמו, אלא הדבר אותו עושים; אלא שעשייה זו נעשית על תנאי וכל עצם מציאותה תלוי בו.

במילים אחרות: אף שהמעשה הוגדר בהיותו תלוי בתנאי ובלעדי קיום התנאי המעשה אינו קיים כלל, מכל מקום, כאשר התנאי מתקיים – המעשה הוא מציאות בפני עצמו והתנאי הוא דבר נוסף עליו המקיים אותו.¹⁶

ודבר זה בא לידי ביטוי גם בהלכות תנאי: זה שאי קיום התנאי מבטל את המעשה למפרע, הוא לא מצד גדרי המעשה עצמו (וכאילו נאמר שללא תנאי אין כלל מעשה), אלא זהו דין בתנאי: ביטולו הוא מציאות המבטלת את המעשה.¹⁷ וכאילו נאמר שישנם שני דברים: המעשה והתנאי, והמציאות של האחד מבטלת את השני – אי-הקיום של התנאי מבטל את מציאותו של המעשה.

וכך גם בנוגע למעשה בריאת העולם ולתנאי בו הוא תלוי – קבלת התורה: גוף העשייה, העולם שנברא, והתנאי, העולם, הם שני דברים נבדלים (ואדרבה, העולם נמוך ומרוחק לאין ערוך

המכוון בהבאת עניין התנאי אינו לבאר כפשטות משמעות הגמרא – שכוין שישנו תנאי ש"אם לאו אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו" אם כן מ"ת הוסיף בקיום העולם להיותו קיום התנאי, שהרי כאמור לעיל בעיון ה מלכתחילה תוכן השאלה הוא – מהי השייכות בין תוכן עניין מתן והתגלות התורה, המאוחדת לגמרי עם הקב"ה עצמו, לתוכנו ועניינו של העולם, שעניינו הוא העלם והסתר על אלקות. הרי לכאורה הם שני דברים הופכיים לגמרי.

אלא משמעות העניין היא: כיון שקיומו של העולם מותנה בקבלת התורה, אם כן כשם שע"י התניית תנאי, התנאי נעשה גדר בגוף המעשה עליו מתנים את התנאי, ועד שאי קיום התנאי מבטל את המעשה למפרע, כך גם בנידון דידן:

אף שמצד גדרי העולם הרי הוא מציאות הופכית מהתורה – העולם עניינו הוא העלם על אלקות והתורה היא מאוחדת עם הקב"ה הנעלה לאין ערוך מהעולם, מכל מקום, מחמת התנאי שנעשה עם העולם בעת בריאתו שיקבל את התורה, גדרו ועניינו של העולם עצמו נעשה העניין עליו הותנה – קבלת התורה. ודבר זה נעשה גדר העולם עד כדי כך שאם לא יתקיים התנאי, העולם יבטל למפרע,¹⁴ ועל אופן זה לא הייתה הבריאה מלכתחילה.¹⁵

ועל פי זה, היה ניתן לבאר לכאורה מדוע קבלת התורה בעולם פעלה תוקף בגדרו ועניינו של העולם עצמו.

אבל גם ביאור זה אינו מספיק. כפי שממשיך

¹⁵. וכמבואר בהערת הרבי 47.

¹⁶. להעיר מלשון חז"ל בכתובות יט, ב: "תנאי מילתא אחרית".

¹⁷. כך עולה מהמבואר בהערה 47 "שביטול התנאי הוא שגורם שהמעשה יתבטל", ובמראי מקומות שם. וראה ספר הערכים שם עמ' רמד. שם עמ' תסג במילואים להערה 29.

¹⁴. ועל פי זה, שייכותו של התנאי לעולם היא הרבה יותר משייכות עניין הנצחיות לגדרי העולם, שהרי מצד עצמו הוא נפסד כאמור לעיל. וראה בלקו"ש ח"ו עמ' 92 (נסמן בהערת הרבי 47), שהביטול של העולם כלפי התנאי הוא ביטול גדול יותר מביטולו כלפי הכוח המהווה אותו, עיי"ש. וראה שם הערה 43.

אם כן גם דבר זה עדיין אינו מגלה כיצד העולם עצמו הוא הוא תורתו של הקב"ה שלמעלה לגמרי מגדרי מציאותו, ועד שאין עוד מלבד הקב"ה ותורתו כפשוטו ממש.

מהתורה ומעלים עליה); אלא שהקב"ה כרך כביכול את מציאות העולם במציאות התורה באמצעות התנאי שעשה, ועל ידי כך מציאותו ותוכנו של העולם הגודרו כשייכים לתורה ותלויים בקבלתה.

עיון ז

סעיף ז: ואפילו זה שכוונת הבריאה היא "בשביל התורה ובשביל ישראל" – הרי הוא גם, לכאורה, ענין נוסף על הבריאה עצמה, שהבריאה היא "בשביל" דבר אחר, אבל אין זה שמציאות הבריאה גופא היא התורה וישראל.

ניתן לומר שזו כל מהותו. יתירה מזו: בדרך כלל, במעשה הנעשה לא ניכרת כלל מטרת העשייה ותכליתה כפי שהיא מצידו של העושה. וכמו בדוגמה האמורה, שבשולחן עצמו לא ניכרת כל שייכות ללימוד ואי אפשר להבחין בו עצמו האם כוונת הבונה בבנייתו היא לשם לימוד או לשם אכילה¹⁸ או כל דבר אחר.

הטעם לכך הוא, משום שהשולחן עצמו אינו נבנה ונוצר מכוונת האדם באופן ישיר. הכוונה היא עניין בנפש האדם הבונה כפי שהיא למעלה משייכות לפעולת הבנייה, ואילו עשיית השולחן ובנייתו בפועל נעשים על ידי כוחות נמוכים הרבה יותר השייכים לעשייה ופעולה במציאות הגשמית שמחוץ לאדם. ועל-כן, הכוונה הנמצאת בעצמות האדם, בנפשו פנימה, אינה ניכרת ומתבטאת כלל במציאותו של השולחן בפועל.

ועל דרך זה לכאורה למעלה, בנוגע לבריאת העולם: זה שכוונת הבריאה היא "בשביל התורה ובשביל ישראל" וזה כל מהותה, הוא עניין במחשבתו העצמית של הקב"ה הנבדלת לאין ערוך מהבריאה, ועל-כן, לכאורה כוונה זו אינה משפיעה ואינה שייכת למציאותה של הבריאה עצמה.

הכוונה לשמה נעשה מעשה מסוים, לכאורה שייכת הרבה יותר למהותו של המעשה מאשר תנאי שהעושה כרך במציאותו. הכוונה היא המטרה, התכלית והמהות לשמה כל העניין נעשה מלכתחילה. זאת בשונה מתנאי, שהמעשה הוא בעל מהות כשלעצמו, עם מטרה כשלעצמה, אלא שהאדם העושה קישר למעשה עניין נוסף והגדיר בכך את מציאות המעשה. ויתירה מזו: קישור זה הוא באופן חזק כל כך, עד שאילולא קיום התנאי – המעשה מתבטל למפרע, כאמור לעיל.

אבל למרות היות כוונת הבריאה "בשביל ישראל ובשביל התורה" המטרה, התכלית והמהות של העשייה והבריאה – עדיין אין זה מבאר מדוע העולם עצמו קיבל תוקף על ידי מ"ת.

אמנם הכוונה לשמה נעשה הדבר היא מהות הדבר, אך כל זאת הוא מצידו של הגברא, מצידו של האדם העושה; אבל לכאורה כוונה זו אינה נוגעת לחפצא, לגוף מציאותו של המעשה. שהרי כוונת העושה אינה משנה את הדבר הנעשה, ובדרך כלל אין לה כל ביטוי בו.

לדוגמה: אדם הבונה שולחן לצורך לימוד התורה באמצעותו. הרי אף שמצד האדם זו כל מטרת ומהות השולחן, הרי אין זה אלא בנוגע לאדם העושה, אולם בנוגע לשולחן עצמו – לא

18. ואף אם לפעמים ישנו הבדל ביניהם, בכל זאת בוודאי שאין זה דבר המוכרח.

עיון ח

סעיף ה: והביאור בזה: ענין זה, שאצל בשר ודם כוונת ותכלית הפעולה והפעולה גופא הם שני ענינים נפרדים, הרי זה משום שאצלו ה"כח" חסר "פועל" – היינו, שה"כח" וה"פועל" אינם מהות אחת (ועל-דרך-זה ה"כוונה" בפעולה היא דבר נפרד מהפעולה); משא"כ אצל הקב"ה "אין כח חסר פועל", ולכן, כל מציאות ה"פועל" היא ה"כח".

ונמצא, שכוחו של האומן לפעול תלוי במציאות שמחוץ אליו: הוא אינו יכול לפעול כלל ללא חומר גולמי הקיים מצד עצמו, וללא ההכשרה שישנה בחומר לקבל את הצורה שהאומן רוצה לצייר. אם כן פעולת האומן "מורכבת" ו"בנויה" גם ממציאות הנפעל. ומסיבה זו, לאחר שנעשה והצטייר הכלי על ידי כוחו של האומן, הכלי אינו זקוק יותר לכוחו של האומן לצורך קיומו.

לעומת זאת, התהוות העולמות מהקב"ה היא בריאה של "יש מאין". מציאות העולם אינה קיימת כלל מצד עצמה, ואף אין לה כל אפשרות להתקיים מצד עצמה; וכל קיומה הוא אך ורק מצד כוחו של הקב"ה המחפש את מציאותה מהעדר מוחלט. וכיון שלנבראים אין כל אפשרות להתקיים מצד עצמם, וכל קיומם מתחדש מאין ואפס המוחלט, על-כן, גם לאחר שמציאות זו מתחדשת – הכוח האלקי הוא המציאות האמיתית של הבריאה והיא מצד עצמה אינה קיימת. ונמצא, שגם לאחר התהוות העולמות אין כל מציאות מלבד הכוח המחפש.

•

והנה, הבדל זה מוביל להבדל נוסף בין פעולת הנבראים לפעולת הקב"ה:

פעולת הנבראים בעשיית "יש מיש" אינה כלולה במקורה, בכוח הפועל אותה. אדרבה, מציאות הנפעל הנוצר הוא במקומו הוא. כיון שהכוח הפועל אינו המקור לעצם המציאות של ה"יש" וכל שייכותו עמו הוא רק בנוגע לציור מציאותו בלבד ("יש מיש"), אם כן הכוח הפועל צריך לצאת ממקומו ודרגתו העצמית,

כפי שנתבאר לעיל, בפעולות הנעשות על ידי הנבראים, הכוונה לשמה נעשה המעשה אינה שייכת לגוף מציאותו ואינה מגדירה את מציאותו בפועל. ועל כך מבאר בפיסקא זו, שעניין זה נכון רק בפעולות של הנבראים, משא"כ בפעולות הנעשות על ידי הקב"ה – הכוונה שייכת לגוף המעשה, ועד שכל מציאותו של המעשה, ה"פועל", היא הכוונה שבו.

ונקודת הדברים נעוצה בכך שלמעלה "אין כח חסר פועל", בשונה מהנבראים שפעולותיהם הם באופן שה"כח" חסר "פועל" וה"פועל" משלים את ה"כח".

ביאור הדברים¹⁹:

ההבדל היסודי בין פעולות הנבראים לפעולת הקב"ה הוא, שפעולת הנבראים היא באופן של "יש מיש" בלבד; מה שאין כן הקב"ה בורא ומהווה "יש מאין".

אצל הנבראים כל פעולה שתיעשה היא במציאות "יש" שקיים כבר בלעדי האדם, והאדם אינו אלא משכלל ומפתח "יש" זה. ובדוגמת אומן העושה כלי מחומר גלם²⁰, שהחומר ממנו נעשה הכלי הוא מציאות הקיימת מצד עצמה, ללא קשר לכוחו של האומן, ופעולתו של האומן היא לשנות את צורת החומר מחתיכה גולמית לצורת כלי. יתירה מזו: מלבד זאת שפעולת האדם אינה שייכת לעצם החומר אלא רק לצורתו, הרי שגם הצורה הנעשית ע"י פעולת האומן אינה דבר חדש ממש, כיוון שחומר הגלם נושא בעצמו את האפשרות לציירו בצורה זו בעצם היותו קיים²¹.

¹⁹ יעשה צורת כלי בחומר האויר וכה"ג, וגם לא יעשה בחומר האבן מה שיכול לעשות בחומר ניצוק כמו המתכת כו'. וגם הצורה שעושה, הרי אין זה שמחדש דבר נוסף על חומר הדבר כי אם מה שמצייר את החומר ואינו מתוסף בזה שום דבר בהחומר לא בעצם מהותו ולא בהחיות שלו'.

¹⁹ בנוגע לכל הבא להלן ראה המשך תרס"ו עמ' כפג. ספר המאמרים אעת"ר עמ' כג.

²⁰ ראה שער היחוד והאמונה פ"ב.

²¹ ראה ספר המאמרים אעת"ר עמ' כד: "הרי לא יחדש האומן צורה בחומר שאינו נושא זאת הצורה. כמו שלא

ולהגיע למקומו של ה"יש", הנפעל, ולפעול בתוך מציאות זו.

שהיא מצד עניין ההתהוות, שמציוד הנבראים כלולים במקורם.

וכפי שזה במשל מאומן העושה כלי: גם אומן בעל חוש נפלא ביצירת כלים, לעולם לא יוכל ליצור כלי באם כוח היוצר שלו לא יתנתק ממצבו הטבעי ומדרגתו העצמית בנפש האומן, ויצא ויגיע למקומו של החומר הגולמי.

ועל פי זה, יציאת הנבראים כביכול מחוץ למקורם, אינה מוסיפה כלל שלימות בגוף מציאותם. כל מציאות הנברא, עם כל פרטי הפרטים והתכונות השייכים לו – נבראו בתכלית השלימות מהכוח המהווה בלבד, ומציאותו, ובכללה כל פרטים אלו, כלולה בכוח המהווה; ועניין יציאתם מן המקור הוא רק אי-הרגשת האמת הנעשית כלפי הנבראים בלבד על ידי הצמצום המסתיר.

מה שאין כן בפעולת ההתהוות של הנבראים מ"אין ליש", בהכרח שהנבראים "כלולים" במקורם בכוח האלוקי. והיינו שקיומם ומציאותם הם ב"מקומו" ודרגתו של הכוח. כיון שהבריאה מתחדשת מאין ואפס המוחלט, הרי שפעולה זו אינה נעשית במציאות אחרת הקיימת מצד עצמה מחוץ לאלקות ח"ו (שהרי ה"יש" קודם התהוותו הוא העדר מוחלט), ועל כן הכוח האלוקי אינו צריך לצאת מ"מקומו" ח"ו ולהגיע למקומו של הנפעל, אלא ההתהוות היא ב"מקומו" של הפועל, בכוח האלוקי עצמו.²²

במילים אחרות: בנמשל למעלה, כל הפעולה מתייחסת אך ורק למקור המהווה והיא נעשית בו עצמו כביכול. והמושג "יציאה מן המקור" אין משמעה תוספת באופן המציאות של הנברא, אלא אך ורק הרגשת הנברא כמנותק מהמקור מחמת הסתרת האמת הנעשית לגביו; בשונה מכפי שזה בנבראים, שלצורך פעולת הכוח ב"יש" הקיים מצד עצמו, נדרשת יציאת הכוח מן המקור אל מקום הפעולה.

ונמצא, שעצם עניין התהוות הנבראים והתחדשותם מ"אין ליש" מחייב²³ את התכללותם במקורם, ולא ייתכן מצב בו הנבראים אינם כלולים במקור זה.

זו המשמעות בכך שאצל הנבראים ה"כח" חסר "פועל": ה"פועל" הוא מציאות "יש" מצד עצמה שקיומה אינו קשור ל"כח", אם כן יש בו שלימות שאינה קיימת ב"כח" ה"חסר". ויתירה מזו: גם מה שה"כח" כן פועל ויוצר ב"פועל" ומשכללו, אינו נעשה ע"י ה"כח" כפי שהוא במקומו, כיוון שבמצב זה ל"כח" חסרה השייכות אל הפועל והאפשרות לפעול בו. לכן

וזה שלגבי הנבראים העולם נראה ומורגש כמציאות קיימת מצד עצמה, מחוץ לכוח המהווה ואף נפרד ממנו ח"ו – אין זה מצד גוף עניין ההתהוות, אלא מצד הצמצום שעושה הקב"ה²⁴, המכסה ומסתיר על האמת כפי

הוא "מציאות דבר" ביחס לאבן, ומלכתחילה הוא מוגדר בכך שכל עניינו להיות מקור לפעולה שמחוץ ממנו באופן שהוא נעשה מורגש בה. ובלאו הכי – הכוח לא היה יכול לפעול באבן. ונמצא, שביחס לכוח הזורק, הפעולה אינה התחדשות ממש.

זאת בשונה מהתהוות יש מאין, שהנבראים מתחדשים מכוח אלקי שהוא בבחינת "אין" ו"לא דבר" ביחס אליהם, והתהוותם היא התחדשות ממש. וראה גם בשער היחוד והאמונה עם ביאורי הרב יואל כהן עמ' 151.

23. ראה שער היחוד והאמונה פרק ג, שכהמשך לביאור עניין ביטול הנבראים למקורם מפני התחדשותם התמידית, מברר את עניין התכללות הנבראים במקורם, ומביא לכך משל מזיו השמש הכלול בשמש. וראה תוספת ביאור בעניין זה בשער היחוד והאמונה עם ביאורי הרב יואל כהן עמ' 150.

24. ראה שם פ"ד.

22. יש להעיר, שאף שבכמה מאמרים (ראה ספר המאמרים תרמ"ג עמ' צז ועוד) מביאים כדוגמה לפעולה של התחדשות את המשל מכוח הזריקה הזורק את האבן מלמטה למעלה היפך טבעה, שפעולת הזריקה אינה מתייחסת כלל לאבן עצמה אלא כל מציאותה מתייחסת אך ורק לכוח האדם המחדש אותה, מכל מקום, בפרט זה של התכללות הפעולה במקור המחדש אותה – משל הזריקה אינו מכוון.

במשל, גם אדם בעל כוח רב לא יוכל לבצע את פעולת הזריקה אם הכוח יישאר בתוכו ולא יצא ויתלבש באבן. פעולת הזריקה אינה נעשית ב"כח" אלא ב"פועל", במציאות האבן כפי שהיא מנותקת מהאדם, מקור ה"כח".

הסיבה לכך מובנת בפשטות: פעולת הזריקה אינה התחדשות מאין ליש ממש. הן מפני שעצם מציאות האבן כבר קיימת בלעדי הכוח ועניין הזריקה הוא לפעול באבן זו הקיימת מכבר. לכן הכוח הפועל צריך לצאת מהאדם ולהגיע אל האבן; והן ובעיקר – משום שגם כוח הזריקה

הוא צריך להצטמצם, לצאת ממקומו ולהגיע למקום ה"פועל", הנמצא בעולם שמחוץ לכוחו של האדם ואינו קשור אליו, בכדי לפעול בו.

משא"כ למעלה "אין כח חסר פועל". כיון שה"כח" האלקי מחדש מציאות חדשה לגמרי מן ההעדר המוחלט, א"כ ה"פועל" המתהווה כולו, עם כל פרטי המציאות והתכונות הקיימות בו, מגיעים אך ורק מה"כח"; ודבר זה עצמו נמצא וכלול ב"כח", ב"מקומו" ועניינו הוא. לצורך עשיית הדבר והיותו קיים ב"פועל", ה"כח" אינו צריך להתנתק מ"עולמו" ולצאת החוצה, אלא התהוותו של ה"פועל" היא ב"מקום" ובדרגת ה"כח" עצמו. ונמצא שה"פועל" כלול ב"כח".

•

על פי זה מבארים בחסידות²⁵ את הכתוב "כי לא מחשבותי מחשבותיכם". דהנה, לכאורה הרי גם דיבורו של הקב"ה שונה לגמרי מדיבורו של אדם, שהרי הדיבור האלקי בורא יש מאין – "בדבר ה' שמים נעשו", ואילו דיבורו של האדם אינו יכול להיות מאין ליש. ומדוע מדגיש הכתוב ש"לא מחשבותי מחשבותיכם" דווקא?

אלא שמלבד הפלא בסוג הפעולה הנעשה על ידי הקב"ה – מה שביכולתו להיות מאין ליש, דבר שאין ביכולת הנבראים כלל – ישנו פלא עצום גם באופן בו נעשית הפעולה:

אצל הנבראים כל פעולה במציאות החיצונית לאדם חייבת להיות קשורה לכוח הדיבור או המעשה, שהם כוחות חיצוניים השייכים אל המציאות שמחוץ ממנו. המעשה מורגש ממש במציאות הגשם שמחוצה לו, אבל גם הדיבור עניינו הוא יציאה מהאדם והגעה אל מציאות השומע, ובאמצעות זאת ניתן להפעילו ולצוות עליו או לשכנע אותו לעשות משהו; מה שאין כן מחשבה היא כוח פנימי בנפש האדם עצמו ואינה שייכת למציאות שמחוצה לו. לכן מהמחשבה לא יכולה להיעשות שום פעולה בעולם שמחוץ לאדם, כי גם אם הוא בעל כוח

נפלא – כל עוד הכוח נמצא בו והוא רק חושב על הפעולה אבל הוא לא מוציא את כוחו אל המציאות שבחוץ, לא תיעשה שום פעולה.

וגם אם האדם יתקרב במחשבתו ככל יכולתו אל הפעולה ויצייר אותה בפרטי פרטים במחשבתו – לא תיווצר ממחשבה זו שום פעולה, כיוון שכוח המחשבה נמצא ב"עולמו" הפנימי והנפשי של האדם והוא אינו קיים במציאות החיצונית שמחוצה לו.

משא"כ למעלה "תיכף שעלה במחשבתו ית' להוות העולמות מיד נתהוו"²⁶. כבר בדרגת המחשבה, והיינו בדרגה המובדלת לגמרי ממציאות העולמות שהם מציאות חיצונית ביחס לאלקות, -מתהווים כל העולמות. וכמו שהתבאר לעיל, שלצורך התהוות העולמות, הקב"ה אינו צריך לצאת ולהתלבש במציאות החיצונית, כיוון שכל עצם מהות העולמות מתחדש ממנו. אם כן, ממנו עצמו, כפי שהוא בעצמותו כביכול, ביכולתם להתהוות, והתהוות זו הנעשית בו עצמו כביכול היא אמיתת מציאותם²⁷.

[ומה שנאמר "בדבר הוי' שמים נעשו" והיינו שההתהוות היא על ידי בחינת הדיבור שלמעלה – הוא עניין נוסף בהתהוות, מה שהקב"ה כביכול צמצם עצמו לבוא ולפעול באופן של "דיבור", ודבר זה גורם לנבראים להיות מורגשים כמציאות חיצונית בעלת ערך עצמי. וראה גם להלן בשיחה סעיף י'.]

•

בפרטיות יותר, גם לנבראים ישנו המושג של התכללות דבר במקורו, ובדוגמת התכללות המידות בשכל. וכידוע, שסדר הופעת המידות מהשכל הוא באופן שתחילה המידות כלולות במקורן, מידות שבשכל, ורק לאחר מכן הן מופיעות כמידות גלויות ממש – מידות שבלב. ועל דרך זה בדוגמה נוספת: התכללות אור השמש במקורו, במאור השמש. וכידוע²⁸, שסדר

[בשונה מפעולות הנבראים, שה"פועל" כפי שמחוץ ל"כח" הוא עיקר מציאותו של ה"פועל", וכפי שהוא בכח הוא "אינו דבר כלל". ראה המשך תרס"ו עמ' ז. וראה גם להלן בשיחה סעיף י'.]

²⁸ שער היחוד והאמונה פ"ג ובכ"מ.

²⁵ ראה המשך תרס"ו עמ' טז ואילך.

²⁶ המשך תרס"ו שם. ובכ"מ.

²⁷ וראה בהערת הרבי 51 מה שהובא מספר המצות לאדמו"ר הצמח צדק בשם הרמב"ם: "שהמציאות של הנבראים הנראים לנו אינו אמתת מהותן... שהמציאות אמיתית שלו הוא בעודו במחשבת הבורא ית'".

הופעת האור מהשמש הוא באופן שתחילה האור כלול במקורו, בשמש, ורק לאחר מכן הוא מתפשט בחלל העולם.

אך ישנו הבדל גדול ומהותי בין עניין ההתכללות של דבר במקורו כפי שזה בנבראים, לכפי שזה למעלה.

דהנה, החילוק בין מידות הכלולות בשכל למידות שבהתגלות הלב הוא בשניים:

(א) בנוגע לעוצמת היחוד של המידות עם מקורן. המידות שבלב הן מהות בפני עצמה, והקשר שלהן למקור אינו אלא בזה שהשכל הוא סיבת התעוררותן; מה שאין כן המידות שבשכל כל עצם עניינן הוא – היותן פרט בעניינו של השכל.

וכמו לדוגמה במידת האהבה: כאשר האהבה היא מידה גלויה בלב, עניינה הוא תנועה של התפעלות וקירוב מורגש לדבר הנאהב; אלא שאם ננסה לחקור ולבדוק מהיכן ומדוע קיימת בלב הרגשה זו כלפי הדבר הנאהב, נמצא ונבחין שהמשיכה וההרגשה כלפי הדבר נובעת מהתוכן והמעלה שישנם בו: כיון שבשכלו של האדם הונח היטב שדבר זה הוא 'טוב', הרגש שבלב התעורר להימשך כלפי 'טוב' זה המושג בשכל.

אם כן הקשר בין האהבה ובין מקורה השכל הוא רק בכך שהסיבה לאהבה שבלב היא ה'טוב' המושג בשכל; אבל האהבה עצמה היא עצם רגש האהבה, בלי קשר לשכל המוליד אותה.

מה שאין כן כאשר האהבה כלולה בשכל, נרגש בה שאין לה כל תוכן עצמאי, אלא כל עניינה הוא רק זה שהשכל, מצד הכרתו ב'טוב' הדבר, מחייב לאהבו. זו המשמעות של מידות שבשכל:

מה שהשכל מחייב שדבר זה ראוי לאהבו²⁹. אם כן הקשר בין האהבה ובין מקורה השכל אינו רק בכך שהשכל הוא הסיבה והמקור לאהבה, אלא עניין השכל מורגש באהבה עצמה והוא כל תוכן מציאותה.³⁰

במילים אחרות: כאשר המידות כלולות בשכל, הן נמצאות ב"מקום" ובדרגת השכל; וב"מקומו" של השכל – אין מקום לדבר שאינו שכל. אם כן גם המידות שבו הן חלק מגוף עניינו כביכול.

ונמצא, שיחוד המידות עם השכל בהיותן כלולות בו, הוא באופן נעלה הרבה יותר מייוחדן עמו בהיותן בהתגלות בלב.

(ב) מלבד החילוק האמור בנוגע ליחוד עם המקור, ישנו גם הבדל בנוגע לאופן מציאותן של המידות: מציאות השכל היא מציאות דקה ורוחנית יותר מהמידות³¹. ועל-כן, גם המידות הכלולות בו הן דקות ורוחניות יותר, כאופן מציאות השכל – הן מידות שכליות³². משא"כ אופן המציאות של המידות שבלב הינו באופן מגושם יותר – הן בבחינת התפעלות מורגשת.

והנה, שני חילוקים אלו תלויים זה בזה: כאשר המידות מיוחדות באופן נעלה יותר עם מקורן השכל, וכביכול הן חלק מעניינו – אזי גם אופן מציאותן הוא בהתאם למקורן השכל והן רוחניות כערכו; ובכדי שתהיה בהן תכונה שונה ונבדלת ממקורן השכל – זהו דווקא ע"י יציאתן אל מחוץ לשכל. רק כאשר הן מתפשטות במקום אחר שאינו המקור, יכול להתווסף בהן עניין חדש שאינו קיים בהן בהיותן במקורן, והיינו ההרגשה הנבדלת במהותה מהבנת והשגת האמת שבשכל.

דבר טוב. זוהי המשמעות של "מידות שכליות": התפעלות ("מידות") מעצם העניין עצמו ("שכליות"). ובעבודת ה' היינו: מידות שבשכל הן התפעלות בכך ש"קרבת אלוקים טוב", בשונה ממידות שבלב שהן התפעלות מכך ש"קרבת אלוקים לי טוב".

31. ראה לקוטי שיחות ח"ו עמ' 111 ואילך בהגדרת המושג 'רוחניות', ושם נתבאר שמין המדבר מתייחד ברוחניות שבו, המתבטאת בתכונת השכל הקיימת בו, עיי"ש.

32. וכשם שהשכל הוא "ענייני" וכל גדרו הוא שכך מחייבת האמת, כך גם מידות אלו אינן התפעלות והתרגשות כשלעצמן, כמידות המורגשות בלב ממש, אלא שהאמת של השכל מחייבת שראוי לאהבו ולהתפעל.

29. השכל כשלעצמו הוא עצם השגת המושכל ללא כל הטיה לאהבה או יראה; וזה שמצד מושכל זה מתחייב שהדבר ראוי לאהבו או לירא ממנו הוא עניין ה"מידות שבשכל".

30. ליתר ביאור: עניינו של השכל הוא, מה שהאדם מתנתק כביכול מעצמו ועסוק בהבנת העניין המושג כשלעצמו. ועל-כן אין הבדל בין אם העניין המושג מועיל לאדם או להיפך, כיוון שהאדם עסוק בהבנת עצם העניין בלי קשר אליו כלל. מה שאין כן במידות, שעניינן הוא הרגשת האדם, הדגש הוא כיצד העניין משפיע על האדם ומעורר אותו.

ועל-פי זה, המידות הכלולות בשכל אינן התפעלות מכך שהדבר טוב עבורו, אלא מפני שהעניין כשלעצמו הוא

שבו המאור אינו קיים.

והנה, מצב זה, שבעת היות הדבר כלול במקורו מציאותו אינה שלימה, ורק על ידי היציאה אל מחוץ למקור – מתוספת מעלה ושלימות בדבר, יתכן רק בנבראים שה"כח" חסר וב"פועל" יש שלימות שאינה מגיעה מה"כח"; משא"כ למעלה ש"אין כח חסר פועל" – לא ייתכן דבר זה כלל.

כלומר: הולדת המידות מהשכל אינה התחדשות מוחלטת הנעשית מהשכל, אלא מציאותן קיימת כביכול עוד לפני שהן התעוררו ממנו. כך הקב"ה הטביע את נפש האדם: כאשר הוא מתבונן ומכיר באמצעות כוח שכלו במעלתו של דבר מסוים, ההתבוננות מחייבת התעוררות רגש של אהבה לדבר מצד כוח המידות שקיים בו. ונמצא, שהמידות קיימות מצד עצמן בנפש, אלא שהתעוררותן והתגלותן היא על ידי השכל. זהו תוכן המבואר במאמרי חסידות שיחס השכל והמידות הוא יחס של עילה ועלול: לגבי העילה, העלול אינו מחודש אלא מציאות שבערך העילה הקיימת מצד עצמה³⁵. ונמצא שיחס השכל והמידות הוא יחס של "יש מיש" בלבד.

אלא שמחמת זה שהתעוררות והתגלות המידות הן מהשכל, לכן במידות יש שני מצבים: כפי שהן בשלב הראשון, בו הן קיימות ב"מקומו" של השכל המעוררן והוא מקורן כביכול. בשלב זה המידות הן כפי אופן השכל – "מידות שכליות". אך שלב זה אינו מהותן האמיתית, שהיא מהות בפני עצמה של התפעלות והתרגשות; וכפי שהן בשלב השני, לאחר יציאתן מ"מקומו" של השכל המעורר אותן, שאזי הן נעשות מידות ממש, כפי תכונתן הטבעית והעצמית שאינה מתהווה מהשכל.

השכל – על כן כאשר השכל מתגלה במילואו – מתעוררות המידות בדרך ממילא כהמשך אליו. מה שאין כן דבר שאינו שייך כלל לנפש האדם ואינו המשך לעניין השכל – השכל לא יוכל לפעול. ונמצא, שהולדת המידות אינה מתייחסת לשכל בלבד, אלא זה נובע מעצם היותן קיימות בנפש האדם. ורק מפני שהשכל קרוב אליהן בערכן, ביכולתו לעוררן ולגלותן.

ונמצא, שבמשל זה הניתוק מהמקור מוסיף בגוף עניינה של המציאות היוצאת ממקורה. ואדרבה, בכדי שייוצרו מידות אמיתיות, מידות שעניינן הוא הרגשה והתפעלות ממש, נדרש שיהיה ניתוק מהמקור, מהשכל, ורק כך יש מקום לעניינן של המידות עצמן.

עניין זה ניתן לראות גם בדוגמה של האור הנמשך ממקורו, המאור. גם כאן ההבדל בין האור כפי שהוא בעת היותו כלול במקורו לאור היוצא מן המקור הוא בשני העניינים הנ"ל:

(א) בדרגת היחוד של האור עם המאור: האור המתפשט בחלל העולם נפרד במידת-מה מהמאור, בעצם היותו מאיר במקום אחר שאינו המקור; משא"כ האור הכלול בשמש בטל ממש במציאות לגבי המאור ועד שאינו עולה בשם בפני עצמו כלל³³.

(ב) מלבד החילוק האמור בנוגע ליחוד עם המקור, ישנו גם ההבדל בנוגע לאופן המציאות של האור: מאור השמש הוא מציאות עצמית – מציאות הקיימת באופן של 'עצם'. ועל-כן גם האור הכלול בו קיים באופן של עצם. וכמבואר במאמרים³⁴, שהאור הכלול בשמש נקרא "עצם האור"; ואילו מציאות של אור המתפשט ממש מתחדש דווקא ע"י יציאת האור ממקורו, מהשמש, והתגלותו בחלל העולם.

וגם כאן שני החילוקים תלויים זה בזה: כאשר האור כלול במקורו ומיוחד בו בתכלית היחוד, הוא אינו יכול להיות בסוג מציאות של התפשטות ממש (שהרי במאור לא תיתכן מציאות שאינה מאור), ועל כן האור הוא כאופן מציאות המקור – "עצם האור"; ובכדי שבאור תתהווה תכונה מחודשת של התפשטות ממש, זהו דווקא ע"י יציאתו של האור למקום חיצוני

33. ראה שער היחוד והאמונה שם, שדווקא "על הארץ שאין כאן גוף כדור השמש במציאות נראה כאן האור והזיון הזה ליש ממש לעין כל, ונפול עליו כאן שם יש באמת", משא"כ כשהוא במקורו, עיי"ש.

34. ראה ספר המאמרים תרס"ב עמ' שכב.

35. זו הסיבה שהשכל יכול להוליד ולעורר מידות: כיוון שהמידות הן מציאות הקיימת בנפש, ויש להן קרבה לדרגת

בהתפשטותו בחלל העולם.

אך כל זאת הוא הוא בנבראים שפעולתם היא "יש מיש" בלבד ובהם ה"כח", המקור, אינו מקור לכל עצם מציאות ה"פועל" אלא ב"פועל" יש שלימות שאינה מגיעה מהמקור, מה"כח";

אולם למעלה שכל השלימות שב"פועל" מגיעה אך ורק מה"כח" ומתחדשת ממנו לגמרי – כל המציאות כולה, לכל פרטיה וחלקיה, כלולה ב"כח", ומתחדשת ממנו ב"מקומו" ובדרגתו הוא, כפי שנתבאר בהרחבה לעיל. ולא ניתן לומר בשום אופן שע"י היציאה מן המקור, יתווסף פרט כלשהו באופן המציאות של ה"פועל"; וכל עניין היציאה מן המקור אינו אלא הסתרת האמת לגבי הנברא, כנ"ל.

וכך גם בנוגע להמצאת האור מהמאור: על-אף שהאור בטל לגמרי למאור שבאין ערוך אליו, מכל מקום לאור יש איזה יחס וערך עצמי כלפי המאור, ועד שניתן לומר שהמאור הוא בגדר מקור לעניין האור, שהוא מהות נבדל מהמאור. ויתירה מזו: המצאת האור ממאור השמש היא בדרך הכרח ואינה תלויה בשמש עצמה. והיינו שמציאות האור היא כביכול מציאות "יש" ביחס למאור, אלא שהתגלותו של האור בפועל היא באמצעות המשכתו מהמאור, אבל לגבי המאור המשכה זו נחשבת כ"יש מיש".

אלא שמחמת זה שהמשכת האור בפועל היא מהמאור, על כן באור ישנם שני מצבים: האור כפי שהוא כלול במאור, במקורו, שלהיותו מיוחד עם המאור מציאותו אינה אור ממש אלא "עצם האור" בלבד; ומציאות של אור כפשוטו הקיימת רק לאחר יציאתו מן המאור,

עיון ט

סעיף ח: ועל־דרך־זה בנוגע ל"כוונה" שבבריאה, שכיון שכוונת הבריאה היא "בשביל התורה ובשביל ישראל" – הרי התורה וישראל הם מציאותה האמיתית, ולא נשמיות וחומריות העולם.

חסר פועל", איך כל מציאות ה"פועל" הוא ה"כח" ממנו הוא מתחדש.

והנה, כאשר מעיינים בתוכן הדברים מתברר, שבהבאת העניין של "אין כח חסר פועל" בהקשר לכוונת הבריאה, מתווסף עומק רב בעניין זה.

דהנה, במקומות שצויינו בהערה 49 נכתב כך: "כאשר עלה ברצונו להוות ולהאציל... אז נאצל ונצטייר" ונעשית ההתהוות. והיינו שמדובר בשלב ובדרגה בה הייתה עליית רצון לפעולה מסוימת, וכבר ברצון להתהוות – נעשית ההתהוות והיא כלולה ברצון זה.

ואף שהרצון והמחשבה להתהוות הם ב"עולמו" של המהווה ואין בזה ירידה והתלבשות אל תוך "מקומו" ודרגתו של המתהווה (וכמבואר בהרחבה לעיל בעיון ח בנוגע להבדל בין מחשבה לבין דיבור ומעשה), ועל כן המתהווה בטל לגמרי לרצון בו הוא כלול ואין לו שום תפיסת מקום כלל³⁶, מכל מקום, עצם עליית הרצון הוא התייחסות מצידו של המהווה

לעיל בעיון ח נתבאר כללות המושג של "אין כח חסר פועל". עניין זה מוזכר ומבואר בכמה וכמה מאמרי חסידות, על יסוד דברי הפרדס, שצויינו בהערת הרבי 49.

אמנם בשיחה כאן, עניין זה מובא בנוגע לכוונת הבריאה שהיא "בשביל התורה ובשביל ישראל". והיינו שכיוון שזו כוונת הבריאה, אם כן כבר בכוונה זו נתהוותה הבריאה כולה שהרי "אין כח חסר פועל", ונמצא ש"התורה וישראל הם מציאותה האמיתית" של הבריאה עצמה.

ועל פי זה מובן מדוע נתנית התורה בעולם אינה דבר הנוגד את תוכנו של העולם, אלא להיפך – זה דבר הקשור עם עצם מציאותו: התורה היא הכוונה של התהוות הבריאה; ובשונה מהאדם שבו כוונת העשייה והעשייה הם שני דברים נפרדים כמבואר לעיל בסעיף ז, אצל הקב"ה הכוונה של העשייה – היא היא המהות האמיתית של העשייה, כיוון שה"פועל", העשייה, כלולה ממש ב"כח", בכוונת ההתהוות, כמבואר לעיל בעיון ח בהרחבה בעניין "אין כח

לעניין ההתהוות. זו המשמעות של רצון: הטיית והמשכת הרוצה אל הדבר הנרצה. ודבר זה מבטא איזשהו יחס כלפי, וממילא הביטול של העולם כלפי דרגה זו אינו מושלם.

מה שאין הכוונה היא למעלה לאין ערוך מהרצון אליו³⁷.

ביאור הדברים:

הכוונה של הדבר היא בדרך כלל באדם עצמו כפי שהוא למעלה לגמרי מהמעשה ולמעלה אף מהשתייכות אל המעשה.

כלומר: ישנם באדם הכוחות הפועלים ועושים את גוף הפעולה והעשייה במציאות שחוץ ממנו. וכמו כוח המעשה הפועל את העשיה ממש, או אפילו הדיבור היוצא מפועל מהאדם ונשמע לזולתו; ישנם כוחות עליונים יותר בנפש האדם, שאינם שייכים לגוף הפעולה הממשית במציאות החיצונית, והתגלותם היא באדם עצמו, וכמו השכל והמידות שיעקר עניינם הוא התגלות הנפשיות של האדם באדם עצמו. ומכל מקום, גם כוחות אלו שייכים במידת-מה אל המציאות שמחוץ לאדם: המידות מתפעלות ממציאות חיצונית ממנו ומקרבות את האדם כלפיה; ואפילו השכל, שהוא למעלה מהתפעלות ממציאות חיצונית, הרי הוא משיג את המציאות שמחוצה לו בהתאם לגדרי השכל שמחוץ לנפש. ועל כן, כאשר מדובר בפעולה במציאות שמבחוץ, גם לשכל יש איזה שייכות לעשייה זו: השכל הוא המבין ומתכנן כיצד לעשותה באופן הנכון. ונמצא, שגם השכל וגם המידות שייכים לפעולה החיצונית בצורה כלשהי.

יתירה מזו: גם הרצון, שהוא כוח כללי בנפש המבטא את המשכת הנפש כפי שהיא בעצמותה כביכול, למעלה מהתלבשות בגדרים שמחוצה לה – גם לו יש שייכות אל הפעולה בעצם היותו רוצה בה. זהו הפירוש "עלות הרצון": בנפש נתחדש מצב של עליית הרצון והמשכה אל הפעולה המסוימת המתבקשת.

ונמצא, שכל הכוחות הללו, גם אלו הנמצאים עמוק בתוך הנפש, הם שלבים בנפש כפי שהיא נעשית שייכת בצורה כלשהי אל הפעולה שמחוצה לה;

מה שאין כן ה'כוונה' היא – המטרה של האדם עצמו בפעולה הנעשית. הכוונה אינה שלב בהשתייכות של האדם אל הדבר, אלא זה ביטוי העצמיות שלו. מהו העניין שלו בפעולה; לא שלבי ההשתייכות אליה והצטמצמות לצורך עשייתה.

[ועל דרך המבואר בכמה מקומות בעניין ההבדל בין פנימיות הרצון לחיצונית הרצון, שהפנימיות אינו רק שלב לפני החיצונית וסיבה קודמת לה, אלא הם שני עניינים שונים לגמרי בנפש:

ו"כמו בהאדם שיש בו גם כן פנימיות הרצון וחיצונית הרצון, אשר חיצונית הרצון הוא מה שבא בהתגלות, אבל פנימיות הרצון הוא בהעלם שאינו מתגלה כלל, אבל הוא תכלית הכוונה.

"וכמו על-דרך משל בעסק משא ומתן, הרי מה שבהתגלות, הוא מה שעוסק בעסקו, שמכניס שכלו ומחשבתו בזה. . ובאמת, אין זה תכלית חפצו ורצונו כלל. . ותכלית פנימיות כוונתו אינו ניכר ונגלה כלל כי אם הוא בהעלם, ומה שבא בהתגלות הוא העסק שמתעסק שאין זה פנימיות כוונתו ורצונו". "וזהו עיקר ההפרש בין פנימיות הרצון לחיצונית הרצון: דחיצונית הרצון הוא הרצון שמורכב בדבר מה כמו בשכל וטעם גלוי לרצון זה שמחמתו רוצה בו. . אבל פנימיות הרצון הוא שאינו מורכב בשום דבר כלל כי אם הוא מצד העצם לבד"³⁸].

וכך גם למעלה: כל עשר הספירות, ואפילו בחינת הרצון שלמעלה מהן, יש להן איזו שייכות עם פעולת ההתהוות, ועל כן לבריאה יש איזשהו ערך ביחס אליהן והיא אינה בטילה במציאות לגמרי כלפיהן; מה שאין כן הכוונה "בשביל ישראל ובשביל התורה" היא בעצמיותו של הקב"ה ממש כפי שהוא למעלה מכל שייכות

37. ראה ספר הערכים חב"ד ח"ט עמ' רמד הערה 31.

38. המשך תרס"ו עמ' מז-מט.

36. בשונה מיחסו של המתהווה לבחינת הדיבור המהווה אותו, שיש לו ערך כלפי הדיבור היות והדיבור יוצא מ"מקומו" ומתלבש בפעולה.

למציאות זולתו³⁹, ועל כן ביטול הבריאה כלפיה הוא ביטול מוחלט – "אין עוד מלבדו" ממש⁴⁰.

ועל פי זה מובן, שבזה שאומרים גם על בחינה זו את המושג של "אין כח חסר פועל", מתחדשת נקודה עמוקה מאוד בעניין אחדות ה' וביטול העולם כלפיו:

התהוות ה"פועל", הנבראים עם כל פרטיהם, היא לא רק בעת וב"מקום" אמירת הדיבור האלקי "יהי", ואף לא רק בדרגת וב"מקום" "עליית הרצון" להתהוותם, שהם בחינות שלגביהן יש איזה ערך ויחס לבריאה; אלא כבר בכוונת הבריאה, בדרגה הראשונית והקדומה בו נמצאת כוונת העצמות "בשביל ישראל ובשביל התורה" ולגבה לבריאה אין שום ערך כלל, כבר שם, בדרגה עצמית זו נמצאת כל מציאות של ה"פועל"⁴¹, וכוונה זו היא כל מציאותו.

וכפי שנתבאר לעיל, שכאשר ה"פועל" כלול ב"כח", כל מציאותו היא היותו כלול במקורו

ה"כח", והוא מאוחד עמו בתכלית הייחוד, וה"כח" הוא כל מהותו של "פועל" זה.

ונמצא, שביאור זה מחבר בין שני הקצוות: מצד אחד מדובר בעניין עצמי ביותר, המקום הכי ראשוני והכי עצמי – הכוונה "בשביל ישראל ובשביל התורה"; ומצד שני, עניין זה הוא המהות האמיתית של כל פרט ופרט בבריאה. העליון ביותר, שכלפיו "אין עוד" ממש, הוא המהות הפנימית של התחתון ביותר, של כל נברא פרטי. וחיבור שני קצוות אלו יחד מוביל לכך שהבריאה עצמה בטלה לגמרי לעצמותו ית' ומאוחדת עמו בתכלית.

ובלשון הרבי במקום אחר⁴²: "ונמצא, שבאמת אין עוד דבר ממש מלבד התורה, וכל מציאות העולם הוא התורה", המאוחדת לגמרי עם עצמותו ית'.

עיון י

סעיף ה: ומטעם זה מצינו בכמה מקומות בדיני התורה, שהעיקר הנוגע לנו הוא כוונת הדבר ולא גשמיותו וחומריותו. ולדוגמא, הא דקיימא לן ש"המוציא אוכלין פחות מכשיעור בכלי, פטור אף על הכלי, שהכלי טפילה לו"; היינו, דאף שבכלי הגשמי יש שיעור הוצאה (ואילו היה מוציאו בפני עצמו לרשות הרבים, היה חייב על ההוצאה) – מכל מקום, כיון שכוונת ההוצאה לרשות הרבים היא בשביל האוכלין, מתבטלת מציאותו הגשמית של הכלי ונעשית טפילה אל הכוונה, שהיא האוכלין, עד שהכלי נחשב לחלק מהאוכלין; ומאחר שהאוכלין הם פחות מכשיעור, גם הכלי הוי פחות מכשיעור (אף שמצד מציאותו הגשמית יש בו שיעור).

אלא להוצאת מה שבתוכו והרי אין בו כשיעור".

אך הרבי מבאר את העניין בעומק יותר:

הסיבה לכך ש"פטור אף על הכלי" היא לא רק משום שהגברא אין לו כוונה בהוצאת הכלי עצמו וממילא אין זה "מלאכת מחשבת", אלא משום

ההבנה הפשוטה בדין זה היא: כיוון שבשבת ישנו דין מיוחד ש"מלאכת מחשבת" אסרה התורה⁴³, אם כן כיון שכוונת המוציא היא על האוכל והוא פחות משיעור הוצאה, אזי הוצאת הכלי היא ללא כוונה וללא מחשבה ופטור על כך. ובלשון הרמב"ם: "אין כוונתו להוצאת הכלי

³⁹ שכל עצמותו בזה".

⁴¹ וראה גם ספר המאמרים אעת"ר עמ' כז-ח שב"אין כח חסר פועל" יש ג' דרגות, ודרגה הג' היא "מה ששלימות העצמות מכריח ענין פועל", עיי"ש.

⁴² ד"ה שובה ישראל תשמ"ו.

³⁹ עניין זה תואם לכך שישראל והתורה קדמו לעולם, קדימה במעלה, והם לאין ערוך נעלים ממנו.

⁴⁰ ראה המשך תרס"ו שם: "וכך יובן למעלה. בחינת פנימיות הרצון דבחינת פנימיות ועצמיות אור-אין-סוף ב"ה. דהיינו שאין שום סיבה ולא שום טעם כלל אל הרצון, רק הוא בחינת רצון פשוט ועצמי שמצד עצם עצמותו ית'."

ומפקיעה ממנו כביכול, ביחס לפעולה זו, את מהותו העצמאית ככלי. והטעם לכך הוא – מפני שבשורש הדברים למעלה, הכוונה של הדבר היא מהותו ומציאותו האמיתית, כמבואר לעיל בשיחה.

ואף שבנבראים ה"כח", הכוונה, חסר ומנותק מה"פועל", מהכלי עצמו (וכפי שזה בפשטות הדברים, שלכלי יש תוכן ומציאות כשלעצמו בלי קשר לאוכלין הנמצאים בו באותה עת), מכל מקום, כיוון שלמעלה המציאות היא שכל מהות ה"פועל" הוא ה"כח", הכוונה, שבו, כאמור לעיל – לכן עלה ברצונו ית' שעניין זה ישתקף גם במציאות הנבראים, לכל הפחות ביחס לדיני התורה.

שכאשר כוונת הוצאתו של האדם היא האוכלין – כוונה זו הופכת להיות מציאותו של הכלי עצמו. כביכול זהו גדרו של החפצא במצב זה.

(שהרי סוף סוף עדיין ניתן לשאול: הן אמת שעיקר סיבת ההוצאה היא לצורך האוכלין ולא לצורך הכלי; אולם המציאות היא, שהאדם יודע שהוא מוציא בפועל את הכלי גם כן, ובפועל בדעתו להוציא גם אותו; אם כן מדוע ידיעה זו אינה מחשיבה את הכלי כמוציא בדעת ובכוונה?)

אמנם לפי המבואר לעיל, שכוונת האדם להוצאת האוכלין החשובים בעיניו, הופכת את הכלי, ביחס לדיני התורה, לחפצא של "טפלה לו", (העניין מובן היטב).

ונמצא, שהכוונה של האדם שהכלי ישמש ויועיל לאוכלין, משנה כביכול את גדרו

עיון יא

סעיף ז': אבל ע"פ הנ"ל יובן: כיון שמציאותם האמיתית של כל עניני העולם היא התורה וישראל, הרי בשעה שמשתמשים בדבר ע"פ כוונתו ותכליתו עי"ז שמקיימים בו מצוה, "מסתלקת" ומתבטלת מציאותו החיצונית של הדבר, ואזי אין כאן אלא פנימיות מציאותו ותכליתתה, שהיא המצוה. ועל כן, כיון שהכוונה ותכלית דשריפת התרומה היא "צורך נבואה", בטל ממילא "צורך הדיוט" שבו.

כשלעצמו (ביחס לדיני התורה).

ויש להעיר עוד, שכעין עניין זה, שהכוונה העליונה משנה את גדרה של המציאות, ועניין זה משתקף גם בגדרי הנבראים, מצינו בעניין נוסף ובאופן מחודש עוד יותר:

ידוע שכוונת הצמצום שנעשה לצורך התהוות העולמות, הוא בשביל הגילוי. כלומר: אף שתוכן עניין ההעלם והצמצום הוא היפך עניין הגילוי, מכל מקום, כיוון שכוונת הקב"ה בצמצום היא לשם הגילוי, אם כן זו כל מהותו והוא אכן מביא לגילוי אור נעלה יותר, היפך גדרו כביכול. וכידוע, שיתרון האור הוא מתוך החושך, ועל ידי הצמצום, לעתיד לבוא יהיה גילוי אור נעלה יותר במקום החלל שבו נעשה הצמצום.

בסעיף זה מובאת דוגמה מעניין בנגלה בו רואים כיצד אמיתית מציאותם של כל הנבראים היא הכוונה שבשבילה נבראו מאת הבורא, ואילו מציאותם כפי שנראית לנו אינה המציאות האמיתית שלהם. ובכך רואים כיצד גם בהלכות התורה הנגלות לנו משתקף עניין פנימי זה.

ויש להעיר⁴⁴, שבמובן מסוים הדוגמה המובאת בשיחה בסעיף הקודם מהדין של המוציא אוכלין פחות מהשיעור בכלי – מבטאת חידוש גדול יותר: בדוגמה זו רואים כיצד עניין זה שהכוונה היא כל מציאות הדבר, קיים לא רק בכוונה העליונה אלא זה משתקף גם למטה, בכוונת האדם. גם בפעולותיו שלו, כאשר הוא עושה דבר בשביל כוונה מסוימת – כוונתו היא עיקר המציאות ואין מתחשבים בגשם של הדבר

44. ראה גם ספר הערכים חב"ד ח"ט עמ' רנב.

43. בבא קמא כו, ב.

במאמרי חסידות.

ונמצא, שכוונה זו שצמצום יביא לידי גילוי זהו עניין שנכון לא רק מצד למעלה, וזה לא יתגלה בפועל למטה רק בגאולה העתידה, אלא כבר כעת בזמן הזה ובעולם הזה שעניינו העלם – משתקף ומתבטא עניין זה בתוך טבע העולם הגשמי עצמו.

ומבאר הרבי באחת השיחות⁴⁵, שדבר מופלא זה ירד והשתלשל ומתבטא גם בטבע העולם עצמו – עולם לשון העלם. והוא הטבע שטבע הקב"ה בבריאה שכאשר יש קושי מתעוררים כוחות נעלמים יותר, ודווקא מצב של העלם והסתר מעורר את עצם הנשמה. ודבר זה מתבטא גם באיברי הגוף בכך שדווקא העקב שברגל, "ממושמע" יותר לרצון האדם, כמבואר

עיון יב

סעיף יוד: זה שכל מציאות הבריאה היא רק ה"כוונה" שבה, הרי זה כפי שהדבר הוא מצד למעלה, מצד הקב"ה, כיוון שלגביו "אין כח חסר פועל" (כנ"ל ס"ח); אבל מצד הנבראים (שלגביהם "כח חסר פועל") אין ניכר ונרגש ענין זה (שכל מציאות העולם היא אלקות).

בכדי לשנות גם רובד זה של המציאות ולפעול בו "ביטול היש".

ויש להוסיף בזה עוד: מלשון השיחה כאן "אבל מצד הנבראים (שלגביהם "כח חסר פועל") אין ניכר ונרגש ענין זה" משמע, שהסיבה לכך שבנבראים אינה מורגשת אמיתת המציאות כפי שהיא מצד ה"כח" (שכל מציאות העולם היא התורה ואלקות), היא משום שגדר הנבראים הוא – "שלגביהם כח חסר פועל".

והיינו שהעדר הרגשת הכוונה העליונה בהם אינו רק תוצאה של העלם והסתר על האמת לגביהם, אלא זהו עניין באופן התהוות הנבראים ממקורם: הקב"ה פועל ומהווה אותם בהתאם לגדר שלהם, והגדר שלהם הוא – "פועל" כזה שאינו המשך ל"כח", לכוונה ולמקור הפועלים ומחדשים אותו, אלא "פועל" כזה שעניינו הוא עצם היותו ב"פועל", ללא כל המשכיות לעניין אחר⁴⁶.

במילים אחרות: ישנם שני אופני פעולה של הקב"ה: אופן פעולה של הקב"ה כפי שהוא פועל מצד הגדרים שלמעלה כביכול "שאיין כח חסר פועל"; ואופן פעולה של הקב"ה כפי שהוא פועל בהתאם לגדרים שלמטה⁴⁷ שה"פועל" הוא

ביאור הדברים: על אף שמצד למעלה "אין כח חסר פועל" וכל מהותו של ה"פועל" הוא היותו משלים את הכוונה "בשביל ישראל ובשביל התורה" בה הוא כלול וכוונה זו היא כל מציאות, מכל מקום, לגבי הנבראים ישנו העלם והסתר הנעשה מצד מידת הגבורה והדין שלמעלה המסתירה את ה"כח" מה"פועל", גורמת לו להיות מחוץ למקורו כביכול ולהרגיש כמציאות נפרדת ממנו. וכמבואר בהרחבה בשער היחוד והאמונה פרק ד, וראה גם לעיל עיון ח.

וראוי להוסיף ולהבהיר, שאף שמדובר לכאורה בעניין הנובע מחמת הסתרת האמת והעלמת המקור האלקי הפועל ומחדש את הנברא, מכל מקום, לגבי מציאות הנברא – זוהי המציאות האמיתית שלו. וכפי שמבאר הרבי בשיחות על שער היחוד והאמונה בסוף פרק ד, שפעולת ההסתר היא בדוגמת "כלי" הפועל באור עצמו (לעניין פעולתו), ועל ידי כך האור המהווה – הוא עצמו פועל ומהווה באופן מוסתר. ועל כן, לגבי הנברא – גוף התהוותו היא כביכול מחוץ למקור.

ועל פי זה, מציאות זו שהנברא מצידו מצוי כביכול מחוץ למקורו – היא מציאות אמיתית גם על פי תורה, ובמציאות זו ניתנה התורה

⁴⁷ להעיר גם מתניא פרק כא וז"ל: "שהאדם כשמדבר דבור הרי הבל הדבור שבכיוונו הוא מורגש ונראה דבר בפני עצמו מובדל משרשו שהן עשר בחינות הנפש עצמה, אבל הקב"ה אין דבורו מובדל ממנו ית' ח", כי אין דבר חוץ ממנו

⁴⁵ לקוטי שיחות ח"ז עמ' 96.
⁴⁶ ראה גם לקוטי שיחות ח"כ עמ' 283 שכללות עניין הבריאה שייך למציאות של "פועל" דווקא. וראה גם הדרנים על הרמב"ם ויש' עמ' שצו. עמ' תא ובהערה 104 שם.

עניין בפני עצמו מה"כח". ושני אופני פעולה אלו יוצרים שני רובדי מציאות בעולם הזה הגשמי שמתהווה מהקב"ה: העולם כפי שהוא מצד למעלה; והעולם כפי שהוא מצד למטה. ושני רבדים אלו הם מציאות אמיתית כביכול, להיותם נובעים מאופני הפעולה שונים של

המקור האלקי המהווה.

והחידוש של מתן תורה הוא, שהוא בא לפעול ולחדש שגם ברובד השני, ב"פועל" כפי שהוא מצד למטה, יתגלה עצמותו ית', כדלהלן בהמשך העניין.

עיון יג

סעיף יוד: אבל מצד הנבראים (שלגביהם "כח חסר פועל") אין ניכר ונרגש ענין זה (שכל מציאות העולם היא אלקות).

– בקיום התנאי. ועד כדי כך, שבלעדי קיום התנאי – מתבטלת מציאות המעשה למפרע.

ועל כן, בכדי שגם בבחינת הבריאה כפי שהיא מצד גדרי מציאותה עניינה יהיה ישראל והתורה – נעשה התנאי. על ידי כך גם ה"פועל" כפי שהוא עניין בפני עצמו, מוגדר בכך שעניינו הוא שישאל יקבלו את התורה. ועניין זה נעשה גדר בבריאה עד כדי כך שבלעדי קיום התנאי – מתבטלת מציאותה למפרע.

ונמצא, שכוונת הבריאה "בשביל ישראל ובשביל התורה" והתנאי שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית שיקבלו ישראל את התורה – הם שני אופנים ביחוד של הבריאה וביטולה כלפי הקב"ה, ובכל אחד מהם יש מעלה שאין בזולתו:

מצד עניין הכוונה – העולם בטל בביטול מוחלט כלפי כוונת העצמות ומיוחד ממש עם הכוונה "בשביל ישראל ובשביל התורה". וכפי שנתבאר לעיל בהרחבה, הכוונה היא המהות האמיתית של ה"פועל" הכלול בדרגת ה"כח" ו"אין עוד מלבדו" כלל.

אבל עניין זה הוא כפי שהדברים הם מצד למעלה, מצד הכוונה האלקית; אולם מצד הבריאה כפי שנבראה באופן שה"פועל" הוא עניין בפני עצמו נבדל מה"כח" ומחוצה לו – הבריאה היא מציאות אחרת מהכוונה העליונה.

ובכדי שישאל והתורה יתחברו ויתקשרו גם עם בחינה זו שבבריאה – נעשה התנאי⁴⁸. אמנם מצד התנאי הביטול של הבריאה אינו מוחלט כמו שהוא מצד הכוונה (כאמור לעיל שהתנאי הוא כמו עניין נוסף על הבריאה וממילא

על פי המבואר בסעיף זה יובן עניין נוסף:

נתבאר לעיל בשיחה סעיפים ז-ח ובעיונים סעיפים ז-ח-ט, שהשייכות בין הנבראים לכוונת התהוותם היא באופן נעלה הרבה יותר מהשייכות בין התנאי ובין המעשה עליו מתנים את התנאי, ולכן מצד הכוונה עצם מציאות העולם הוא בשביל התורה ואין עוד מציאות מלבד תורה.

אך על כך ניתן לשאול: אם עצם מציאות העולם הוא הכוונה שבו, לשם מה נצרך לעשות תנאי עם מעשה בראשית שקיומו הוא רק על מנת שישאל יקבלו את התורה? הרי התנאי הוא דבר נוסף על המעשה, ומה מוסיף עניין זה אחרי שכל מציאות הבריאה היא הכוונה "בשביל ישראל ובשביל התורה"?

על כך מבאר הרבי בהערה 50: "ומכל מקום צריך להיות התנאי כו' עם מעשה בראשית – כי לגבי הנבראים, מצד ענינם הם, מציאות הבריאה וכוונתה הן ב' דברים, כדלקמן סעיף י".

כלומר: כיון שמצד גדרי הנבראים הבריאה וכוונת התהוותה "הן ב' דברים" נבדלים זה מזה, ובבריאה עצמה לא מורגש כלל כוונת בריאתה – לכן צריך לעשות עמה, עם גדרי מציאותה שלה כמציאות של "פועל" עצמאי כביכול, תנאי אודות עניינה וקיומה.

ביאור הדברים: כפי שנתבאר לעיל בעיון ו, התנאי אינו כמו הכוונה הפנימית של עושה המעשה, אלא כמו עניין הנוסף עליו. אך מאידך, על ידי התנאי מקשרים את המעשה ומגדירים אותו, כפי שהוא בגדרי המציאות שלו

בסגנון שונה קצת: הכוונה העליונה היא הבחינה הנעלית ביותר – כוונת העצמות; העולם כפי שהוא מצד גדרי מציאותו הוא הדרגה התחתונה ביותר – נברא המרגיש את מציאותו; ומצד גדריהם – הרי הם מובדלים זה מזה ואין כל קשר ביניהם.

וזהו החידוש שנעשה ע"י התנאי:

התנאי הוא עניין בקישור בין התחתון ובין העליון, על ידי המשכת העליון ביותר בתוך גדרי המציאות של התחתון ביותר⁴⁹. ודבר זה מאפשר לישראל לפעול ולגלות במציאות העולם עצמו את העצמות שלמעלה לגמרי מגדרי מציאותו⁵⁰.

ביטולה כלפיו אינו מוחלט), אבל מצד דבר זה עצמו יש בתנאי מעלה: על ידי התנאי, שיחסו אל העולם הוא כאל מציאות קיימת כביכול, גם העולם כפי שהוא מצד גדרו שלו – "פועל" שמחוץ ל"כח", יש בו עניין של ביטול ויחוד עם ישראל והתורה.

שהרי קודם המעשה של התהוותו **בהתאם לגדריו הוא**, התנו עמו על קבלת התורה באופן כזה שאם לא יקבל את התורה – תתבטל מציאותו מעיקרא. ונמצא, שעל-ידי התנאי, העולם נעשה מוגדר בכך שגדרי מציאותו קשורים ותלויים בתורה, עד שבלעדיה – מציאותו בטלה.

עיון יד

סעיף יוד: תכלית הכוונה הרי היא, שיומשך ויתגלה בבריאה, מצד העולם גופא, שכל מציאותה היא התורה וישראל, ואז תהיה מציאות העולם מאוחדת באלקות בנלווי (גם מצד העולם).

כזה שה"פועל" נתפס ונרגש כעניין בפני עצמו שמחוץ ל"כח" ואינו המשך אליו.

ועל כך מבאר בסעיף זה ש"תכלית הכוונה" היא – שהאמת כפי שהיא מצד למעלה ש"אין כח חסר פועל" וכל מציאותו של העולם המחודש מהכוונה היא הכוונה המחודשת את כלל מציאותו – תתגלה גם ברובד זה שבו מציאות העולם היא מציאות של "פועל" הנתפס כעניין בפני עצמו. והיינו שגם ברובד זה של המציאות יתגלה שכל מציאותו היא – "בשביל ישראל ובשביל התורה" המאוחדים בעצמותו ית' ו"אין עוד מלבדו".

[ויתירה מזו: גם רגש זה עצמו, שה"פועל" הוא

וזהו שדוקא במתן תורה נתקיים "ארץ . . . שקטה": קודם מתן תורה, הרי מצד העולם גופא לא היה נראה וניכר בגלוי שייכותו לתורה וישראל, ולכן היתה גשמיית העולם בתוקף [על-דרך כלי בפני עצמו, ששיעור ההוצאה נמדד על פי חומר הכלי, כנ"ל ס"ח]; אבל במתן תורה ניתן הכח לגלות בעולם, ומצד העולם, את מציאותו האמיתית – ולכן אז "שקטה".

כאמור לעיל, המציאות האמיתית של ה"פועל", של העולם, היא ה"כח", הכוונה לשמה הוא נברא, "בשביל ישראל ובשביל התורה". זו כל מציאותו, להיותו מתהווה מכוונה זו וכלול בה.

אלא שביחס לנבראים, התהוותם היא באופן

ולית אתר פניו מיני".

ובהמשך העניין כתב: "ולכן ג"כ נדמה להם אור וחיות הדבור של מקום ב"ה המלוּבש בהם כאלו הוא דבר מובדל ממהותו ועצמותו ית' רק שנמשך ממנו ית' כמו דבור של אדם מנפשו". והיינו שאופן התהוות הנבראים מהמקור האלקי הנה לבני הנבראים – הוא בהתאם לגדר שלהם.

48. ראה בהרחבה בלקוטי שיחות ח"ו עמ' 92 (נסמן בהערת הרבי 47), שהקב"ה ברא מלכתחילה את הים ואת כל הנבראים בתנאי שיקרע לפני ישראל "כדי שהמציאות

של הים עצמו "תסכים" לשינוי הטבע". וראה שם הערה 43.
49. ראה לקוטי שיחות חלק כא עמ' 436-7, שעניין התנאי (המדובר שם הוא אודות התנאי שהתנה הקב"ה עם הבריאה על הניסים שיעשו בה – ראה בראשית רבה פ"ה ה), הוא המשכת האור שלמעלה מגדר אותיות באותיות כבר במעשה הבריאה עצמו; ודבר זה מאפשר שהעולם עצמו יקבל בתוכו את האור הנעלה המתגלה ע"י האותות והמופתים, עיי"ש בהרחבה.

50. ראה גם שער היחוד והאמונה עם ביאורי הרב יואל כהן עמ' 199-200 ובהערות שם.

והכוח לגלות ולפעול עניין זה במציאות ה"יש" הגשמי, שמצד גדריו הוא יהיה שייך אל העצמות – ניתן לבני ישראל בעת מתן תורה (ראה להלן בעיון טו).

ובזה מתורצת השאלה שנשאלה לעיל בשיחה בסעיף ז כיצד ייתכן שקבלת התורה גורמת לכך ש"ארץ . . . שקטה"? כיצד ניתן לומר שהתגלות התורה מחזקת את עניינו של העולם עצמו?

אך לפי המבואר לעיל, העניין מובן: אמנם העולם הוא מלשון העלם, ומצד גדריו הוא נראה כמציאות הופכית לכוונה "בשביל ישראל ובשביל התורה" כי הוא נברא כ"פועל" שאין לו קשר עם ה"כח", עם כוונת בריאתו; ומכל מקום, האמת היא שגם ב"פועל" זה יש כוונה עליונה כוונה זו היא היא מהותו הפנימית והאמיתית. לכן כאשר מהות זו מתגלה בו, הוא מקבל את תוקפו האמיתי.

[מה שאין כן קודם מתן תורה, האמת כפי שהיא מצד למעלה שמציאות ה"פועל" היא הכוונה שבו – הייתה מובדלת ממציאות העולם, והיא לא הייתה יכולה להתגלות בגדרי מציאותו. לכן בזמן שקודם מתן תורה הארץ "ראה", היות והיא הייתה במצב שהיא מנותקת כביכול ממהותה האמיתית, מכוונת בריאתה].

עניין בפני עצמו בלי המשכיות ל"כח" – הוא עניין שיש בו כוונה וכל מציאותו הוא השלמת כוונה זו. גם הרגש ה"יש" שבנבראים, מה שיש בהם תחושה שהם עניין לעצמם, אינו סותר לאחדותו של הקב"ה אלא אדרבה, זה מגלה את עניין האחדות בעומק יותר.

ובלשון הידוע המובא במאמרי חסידות "היש הנברא הוא היש האמיתי"⁵¹: סוג המציאות של "היש הנברא" שעניינו הוא הימצאות של "פועל" בלי סיבה, בלי הרגשה של מקור או כוונה כלשהי, אלא רק עצם המציאות בפועל – הרי הוא מבטא ומגלה את סוג המציאות של "היש האמיתי"⁵², את העצמות ה"בלתי מציאות נמצא", שמציאותו אינה נובעת ואינה המשך של משהו אחר ח"ו, אלא עצם מציאותו הוא עניין המציאות, ללא כל תואר או הגדרה. וכידוע, שהעצמות הוא שלילת כל התוארים ומלבד עצם היותו קיים ומחויב המציאות, לא ניתן לתארו בשום תואר.

ונמצא, שדווקא סוג המציאות של "היש הנברא" הוא המגלה את העצמות, את "היש האמיתי", ועל ידי כך מתגלה גם האחדות המוחלטת כפי שהיא מצד העצמות שהכול בטל במציאות לגביו⁵³.

עיון טו

סעיפים יא-יב: ע"פ כל הנ"ל יובן גם החילוק בין ה"עדות" דשמים וארץ ל"עדות" דנשמות ישראל . . . ובוה יש לבאר גם כן החילוק הנ"ל (ס"ב) בין "עדי קיום" ל"עדי בירור" [ש"עדי קיום" נעשים כגדר "עדים" בשעת ראיתם, ו"עדי בירור" – רק בשעת הגדת העדות בבית דין]. בפנימיות הענינים.

להלן סיכום הדברים והסברתם ביתר פירוט: כאמור לעיל, בהשלמת כוונת הבריאה ישנם שני שלבים-עניינים:

בסעיפים אלו חוזר לבאר את עניינם של "עדי בירור" ו"עדי קיום" והחילוקים ביניהם על פי חסידות, לאור כל מה שנתבאר לעיל בשיחה.

51. ביאורי הזוהר לאדמו"ר האמצעי בשלח מג, ג.
52. ראה ספר המאמרים תש"ז עמ' 238: "זוהו מהפלאים שבענין בריאה יש מאין שנברא דבר שבלי הרגש מקורו כלל היינו שאינו מרגיש כלל שיש לו מקור וכאלו נמצא מעצמו ובאמת הוא לא בבחינת מציאות כלל, ומ"מ הוא בתוקף המציאות שאינו מרגיש כלל את מקורו להיות בטל אל מקורו. והרי זה מה שיש בכח הבורא וברצונו ית' דונמא

53. יש ל

בכוח העצמות דווקא, כמבואר באגרת הקודש סי' כ, וסוג מציאות זה מבטא ומשקף את מציאות העצמות⁵⁶. אלא שמצד גדרי הנבראים דבר זה אינו נראה בגלוי, ואדרבה, עניין זה הוא בהעלם לגמרי לגביהם ובהרגשתם הם – מציאותם מעצמותם. ונמצא, שמצד למעלה עצם מציאות הבריאה הוא עניין גילוי העצמות⁵⁷ – דירה בתחתונים בפועל].

אבל עניין זה מצוי ב"תחתונים" רק מצד למעלה, ביחס למציאות שבה "אין כח חסר פועל", הוא ה"פועל" הכלול ב"כח" ומציאותו היא לפי דרגתו של ה"כח"; אמנם ביחס לרובד המציאות שנעשה כתוצאה מפעולת הקב"ה באופן ש"פועל" הוא עניין בפני עצמו מה"כח" – העצמות אינו גלוי כלל ב"פועל".

ועניין זה, שעדות השמים והארץ היא רק על המציאות כפי שהיא מצד למעלה ולא כפי שהיא מצד למטה – מתבטא בכך שהנצחיות שבשמים ובארץ אינה שייכת לגדריהם ממש, כמבואר לעיל בשיחה בסעיף ו ובעיון ד.

וזהו החידוש הנפעל על ידי "עדי קיום". עדים אלו פועלים שגם ב"פועל" כפי שהוא מצד המטה – "פועל" שהוא עניין בפני עצמו, תגלה מציאות העצמות. ודבר זה נעשה על ידי עבודת בני ישראל בקיום התורה והמצוות שניתנו במתן תורה, שתכליתו הוא לפעול קיום במציאות של "פועל" מסוג זה וגם בו לגלות את הכוונה האמיתית של קיומו.

התורה ומצוות שניתנו בסיני מתקיימים ע"י ישראל בגשמיות העולם כפי שהיא מצד גדרי הנבראים, וכאשר בדברים הגשמיים יהודי מקיים מצווה ולומד תורה – הרי הם נעשים צוותא וחיבור עם מציאות העצמות הרוצה בכך, ועל ידי כך העצמות נעשה שייך לגדרי המציאות של הדברים הגשמיים עצמם,

כפי שזה מצד למעלה ש"כח" אינו חסר "פועל". והיינו שמצד הכוונה עצמה, ה"כח", נעשה העניין ב"פועל" בתכלית השלימות וה"פועל" כלול ב"כח", בכוונה עצמה ומאוחד עמה. מצד עניין זה, המציאות בפועל היא שכל הבריאה כולה הוא הכוונה שבה, וכל מציאותה היא תורה ו"אין עוד" כפשוטו ממש;

וכפי שזה מצד למטה, והיינו ברובד המציאות בו פועל הקב"ה באופן שה"פועל" הוא עניין בפני עצמו מה"כח". מצד עניין זה, גדרי הנבראים עצמם אינם מרגישים ואינם שייכים לכוונת בריאתם.

מדובר באותה בריאה ובאותו עולם, אולם עם שתי התייחסויות מצד הקב"ה המהווה אותו: כפי שזה מצד גדרי המעלה ש"אין כח חסר פועל"; וכפי שזה מצד גדרי המטה ש"כח חסר פועל".

ובעולם כפי שהוא מצד גדרי המטה – יש צורך בעבודה מיוחדת כדי לגלות ולפעול⁵⁴ המשכת העצמות במציאות זו.

וזהו תוכנם של "עדי בירור" ו"עדי קיום":

"עדי בירור" משקפים ומבטאים את העובדה שמצד למעלה "אין כח חסר פועל" ובמציאות הבריאה מעצם קיומה נמצא העצמות. דכיוון שמצד למעלה כל מציאות הבריאה הוא מה שהעצמות "נתאוה" שתהיה "דירה בתחתונים" שהוא עניין גילוי העצמות בעולם הזה, אם כן עניין זה עצמו נעשה ב"פועל" מעצם זה ש"נתאוה", ומציאות העצמות אכן מצויה וגלויה בתחתונים. לכן בנבראים ישנו עניין הנצחיות הנובע מהאין סוף שבעצמות.

[ובפרטיות יותר, מלבד עניין הנצחיות, ישנו גם כוח העצמות המצוי בבריאה מעצם התהווה⁵⁵. כידוע שמציאות הגשמי מתהווה

אינה יכולה להתגלות בו – אם כן כאשר נפעל גילוי זה, הרי זה בבחינת התחדשות ממש. ראה כעין זה ממש בספר המאמרים מלוטק ח"א עמ' מג הערה 23.

⁵⁵ ראה הערת הרבי 34 שם ציון למבואר בלקוטי שיחות ח"ה. ושם נתבאר עניין זה.

⁵⁶ ראה לעיל בעיון יד.

⁵⁷ עניין זה תואם את המבואר בכמה מקומות בתורת

העיר, שבסעיף יא הלשון הוא שבני ישראל "פועלים" ע"י המצוות דירה בעולם הזה. ומשמע שזו פעולה של דבר חדש; ואילו בסעיף י' הלשון הוא ש"במתן תורה ניתן הכח לגלות בעולם" (ולעיל שם: "שיומשך ויתגלה").

ונקודת הדברים בקצרה: כאשר מדובר בהעלם כזה שמצד עצמו אינו יכול להתגלות, וכמו בניהון דידן שמצד גדרי ה"פועל" הנבדל מה"כח" האמת כפי שמצד ה"כח"

ל"פועל" כפי שהוא עניין בפני עצמו.

וזהו תוכן החילוקים בין "עדי בירור" ו"עדי קיום" כפי שהם ברוחניות:

"עדי בירור" אינם שייכים לגוף הדבר אודותיו הם מעידים אלא ייעודם הוא לגלות ולברר על מציאותו בפני בית דין. לכן הם אינם בגדר עדים עד אמירת העדות בפועל בבית דין. וכך גם ברוחניות:

השמים והארץ, שהם העדים המעידים על הימצאות העצמות בתחתונים מצד עצם התהוותם וקיומם (הנצחיות, וכוח העצמות המהווה יש מאין), אינם שייכים לנושא עליו הם מעידים. כיוון שהימצאות זו היא רק מצד הגדרים שלמעלה ש"אין כח חסר פועל", אם כן בשמים ובארץ כפי שהם מצד גדריהם הם, ש"פועל" הוא עניין בפני עצמו מה"כח", עניין זה אינו גלוי בהם⁵⁸.

לכן אמירת והתגלות העדות ב"פועל", בגדרי הנבראים עצמם, תהיה רק לעתיד לבוא שאז תתגלה האמת של הבריאה עצמה, ואזי "וראו כל בשר" את כוח העצמות שבעולם עצמו. לכן הם אינם בגדר "עדים", שתפקידם הוא להעיד ולגלות לעין כל את הדבר הנעלם לגמרי, עד לעתיד לבוא שתתקיים אז "אמירת העדות" והעניין יאיר בגלוי;

מה שאין כן "עדי קיום" עניינם הוא לא בירור ופרסום המציאות הנעלמת, אלא ייעודם הוא לפעול ולקיים את גוף העניין אודותיו הם

מעידים. הם אלה שמקיימים את מציאותו. וכך גם ברוחניות:

בני ישראל, על ידי קיום התורה והמצוות, פועלים פעולה חדשה של המשכת העצמות בדברים הגשמיים. הם משייכים את ה"פועל" כפי שהוא עניין בפני עצמו, את הגשמיות מצד גדרה היא – אל העצמות, נותן התורה ומצווה המצוות⁵⁹. ופעולה זו נפעלת בתכלית השלמות מצד עצם עבודתם. וכשם שהקידושין חלים על ידי גוף ראיית העדים ובכוח עדותם וראייתם הגדר של האשה משתנה כביכול והיא הופכת להיות מקודשת, כך על ידי גוף קיום המצווה, המציאות הגשמית בה היא נעשית משתנית, והיא הופכת להיות חפצא של קדושה, של מצווה וכו'.

וזהו הסיבה גם כן שבעדות זו ישנו תוקף חזק יותר (המתבטא בכך שאי אפשר לשנות את הדבר לאחר המעשה, כמבואר בסעיף ג): פעולת בני ישראל, ה"עדי קיום", במציאות העולם, נותנת תוקף מחודש במציאותו, כיוון שעל ידי כך מתגלה גם בגדריו הוא כוונת בריאתו; ואזי ה"ארץ", מצד גדריה עצמה – "שקטה", היות ומתגלה בה עצמה תכלית וכוונת בריאתה, התורה וישראל.

במילים אחרות: כאשר ברובד ה"פועל" כפי שהוא עניין בפני עצמו מתגלה תכלית התהוותו – נעשה בו תוקף עצמי ממש, היות ובו עצמו מתגלה ומאיר העצמות, ה"יש האמיתי"⁶⁰.

חפצא של קדושה עם כל חומר העניין שבזה. **(העובדה)** שעניי בשר אינם יכולים לראות בזמן הזה את הקדושה, אינה חיסרון כלל בעצם היותה נמצאת בכל תוקפה בדבר הגשמי ומשנה את גדרו. וכמו שעניי בשר אינם יכולים לראות את חלות הקידושין הנעשה על-ידי ראיית העדים ופעולת הקידושין).

60. ובהערת הרבי 65 משמע, שתוקף זה מוסיף גם כלפי מעלה. ואולי הכוונה בזה היא, שעניין אחדותו ית' מתגלה באופן תקיף וחזק יותר. דכיוון שבאופן זה דווקא נשלמת "תכלית הכוונה" של הבריאה, במציאות ה"פועל" כפי שהוא בפני עצמו, שהוא עיקר המכוון – לכן על-ידי כך מתגלה האחדות כפי שהיא מצד העצמות ממש.

רבינו שעניין זה ש"נתאווה הקב"ה להיות ית' דירה בתחתונים" ועניין התהוות עולם הזה מהעצמות המבואר באגרת הקודש – שייכים זה לזה. ראה ד"ה באתי לגני תש"א סעיף ד ובכ"מ.

58. וכפי שזה בפשטות הדברים: כאשר נבראים מסתכלים על שמים וארץ, הם רואים הימצאות של "יש", לא את כוח העצמות. ורק לנשמות ישראל יש את הכוח שעי' התבוננות וכו' יוכלו לראות עניין עמוק יותר בהימצאות "יש" זה.

59. וכפי שזה בפשטות הדברים: כאשר התפילין נעשים כדיון והם מונחים על גופו של היהודי, הרי מציאות זו מצד גדרה היא, היא בהתאם לרצון העצמות שהתגלה במ"ת לנבראים, וע"כ העצמות מצויה בה. לכן היא עצמה נעשית

לזכות
החתן הת' הלל
והכלה המהוללה מרת חי' מושקא
שיחיו גואטה
לרגל נישואיהם בשעה טובה ומוצלחת
כ"ד שבט ה'תשפ"ו
שיזכו לבנות בנין עדי עד כרצון ולנח"ר כ"ק אדמו"ר

ולעילוי נשמת
אם הכלה עקרת ותפארת משפחתה
מרת העניא ע"ה
בת יבדלחט"א הרה"ח ר' ישראל שי'
פדרמן