



פדה
בשלום
נפשי



י"ט כסלו, ה'תשכ"ו



בס"ד. י"ט כסלו ה'תשכ"ו*

פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי¹, וכותב רבינו הזקן (בעל הגאולה והשמחה)², וכשקריתי בס' תהלים בפסוק פדה בשלום נפשי, קודם שהתחלתי פסוק שלאחריו, יצאתי בשלום מה' שלום. ומובן מזה, שתוכן הכתוב שייך הוא לגאולת רבינו הזקן. והנה גאולת רבינו הזקן הוא ענין הפצת המעינות (של תורת החסידות עד ל)חוצה. וכידוע³, אשר סיבת הקטרוג והמאסר למטה הי' מצד השקלא וטריא למעלה על דבר הפצת רזי תורה באתגליא (בגילוי) ועד שיגיע לכל אחד ואחד. וכאשר הי' הפסק דין למעלה להפיץ רזי תורה (ואדרבה, ביתר שאת ויתר עז מכמו שהי' קודם המאסר) נתבטל במילא הדין למטה, ויצא לחירות. דמזה מובן, שתוכן הכתוב פדה בשלום נפשי שייך לענין הפצת תורת החסידות. והנה אמרו רז"ל⁴ פדה בשלום נפשי מקרב לי וגו', אמר הקב"ה, כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הצבור מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם. ועל-פי זה יש לומר, דנוסף על השייכות דהפצת תורת החסידות לתוכן הכתוב כמו שהוא כפשוטו (דאין מקרא יוצא מידי פשוטו⁵) – פדי'ה בשלום, היא (הפצת תורת החסידות) שייכת גם לענין העוסק בתורה ובגמ"ח ומתפלל עם הצבור (הביאור לקמן סעיף יג).

סיכום: גאולת רבינו הזקן ענינה הפצת המעינות חוצה, ויש לה שייכות לתוכן הפסוק פדה בשלום נפשי, ולענין העוסק בתורה ובגמ"ח ומתפלל עם הצבור.

(ב) והנה פירוש הפשוט בכתוב זה הוא, אשר כי ברבים היו עמדי הוא נתינת טעם לפדה בשלום נפשי. היינו שאפשר להיות פדי'ה באופן של מלחמה, והמעלה בפדי'ה זו הוא – פדה בשלום. והטעם על זה שפדה

(1) תהלים נה, יט.

(2) באגרת הקודש שלו, נדפסה באגרות-קודש שלו ס"י לח. וש"נ.

(3) בית רבי ח"א פט"ז (בהערה). נתבאר בארוכה בלקו"ש חלק ל ע' 170 ואילך.

(4) ברכות ת, א.

(5) שבת סג, א. וש"נ.

* יצא לאור בקונטרס י"ט כסלו – תשנ"ב, "לקראת חג הגאולה י"ט כסלו הבא עלינו לטובה, יום גאולת כ"ק אדמו"ר הזקן ממאסרו (בשנת תקנ"ט) . . . בהמאמר ישנם שני דיוקים שנתבארו בהשיחות דההתוועדות שלאחרי זה, ולשלמות הענין באים כאן בתור הוספה [לקמן ע' קכח ואילך] . . . מוצש"ק, טו"ב כסלו, ה'תשנ"ב.

בשלום נפשי הוא, כי ברבים היו עמדי^א. וצריך להבין מהו ענין פדה בשלום דוקא, והשייכות דברבים היו עמדי לפדה בשלום (הביאור לקמן סעיף יג). והנה בדרשת רז"ל על פסוק זה, כל העוסק בתורה ובגמ"ח ומתפלל עם הצבור כו', פירש רש"י, תורה דכתיב^ב וכל נתיבותיה שלום, וכן גמ"ח נמי שלום הוא, ומתפלל עם הצבור הוא ענין כי ברבים היו עמדי (כדפרש רש"י שם, כי ברבים היו עמדי, שהתפללו עמי). והיינו, שג' ענינים אלו, תורה גמ"ח ותפלה בצבור, מחלקם לב' חלוקות. תורה וגמ"ח הוא ענין בשלום, ותפלה בצבור הוא ענין כי ברבים היו עמדי. וצריך להבין מה שמחלק ג' ענינים אלו לשתי חלוקות. גם צריך להבין מה שאמרו כל העוסק כו', שמדבר כאן בענין האדם העוסק בתורה כו' ולא בענין התורה גמ"ח ותפלה בצבור עצמם. כלשון המורגל בכמה מקומות, כמו על שלשה דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים^ד (ולא כל העוסק בתורה בעבודה ובגמ"ח מעמיד הוא את העולם), והלשון כאן הוא כל העוסק כו'.

סיכום: ד' שאלות בפסוק פדה בשלום ובדרשת רז"ל על פסוק זה: א. מהו ענין "פדה בשלום". ב. מהי השייכות ד"ברבים היו עמדי" לכך. ג. מדוע בדרשת רז"ל מחולקים תורה וגמ"ח ("בשלום"), מתפילה בצבור ("ברבים היו עמדי"). ד. מדוע נקטו "כל העוסק" (המתייחס לאדם), ולא בענין התורה, גמ"ח ותפלה בצבור עצמם.

ג) **ויובן** זה בהקדים מה שכתוב^ה יודוך ה' כל מעשיך וחסדיך יברוכה, ואיתא (ומובא) בזהר^ו דפירוש יברוכה הוא יברכו כה^ז. ומבאר

(6) משלי ג, יז.

(7) אבות פ"א מ"ב.

(8) תהלים קמה, י.

(9) ח"ב עט, ב. ח"ג קמו, א. רסז, א.

ב'הוספה' לקונטרס י"ט כסלו תשנ"ב משיחות ש"ק פ' וישב מקץ ה' תשכ"ו, נדפס בתורת מנחם - סה"מ מלוקט ח"ב בהמשך למאמר זה.

ג) "דפירוש יברוכה הוא יברכו כה"

במסורה נרשמו עשרים תיבות כגון דא, המלאות ה"א בסוף התיבה (במקום כ"ף סופית), וכולן לדרשה באו (ראה לדוגמה מנחת שי שמות ז, כט).

א "פירוש הפשוט .. ברבים היו עמדי" כלומר, לשון הפסוק "פדה בשלום נפשי" (ולא "פדה נפשי" סתם) מורה שקאי כאן על פדייה מיוחדת, והטעם לפדייה מיוחדת זו הוא "כי ברבים היו עימדי".

[זהו לפי פשוטו, כי לדרשת רז"ל דלקמן "שלום" אינו מורה על אופן הפדייה, אלא על טיבת הפדייה - תורה וגמ"ח].

ב התירוץ על ב' השאלות האחרונות נתבאר

אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע (במאמרו ד"ה פדה בשלום העת"ר¹⁰), דכה הוא מלכות¹¹ ז, ויברכו כה הוא להמשיך גילוי אור במלכות (יבואר לקמן טעיף ה ואילך). ונאמר וחסידיך יברוכה, דהמשכה זו היא בכח חסידיך דוקא. והענין הוא, מהו גודל ענין "יברוכה" שלכן המשכה זו היא בכוח חסידיך דוקא? דזה שחסידיך יברוכה הוא בסמיכות ובהמשך ליודוך ה' כל מעשיך, הוא, כי ההמשכה במלכות (שעל ידי חסידיך) היא ממקום נעלה מאד (אור אין-סוף שלמעלה מהשתלשלות) שאין שייך בו השגה אלא הודאה בלבד, יודוך. וההמשכה משם (באופן דברכה) היא בכח חסידיך דוקא.

סיכום: פירוש "וחסידיך יברוכה" הוא המשכת גילוי אור ("יברכו") במלכות ("כה"). המשכה זו היא בכוח "חסידיך" דוקא, שכן: א. היא המשכה נעלית, ממקום ששייך בו הודאה בלבד. ב. ההמשכה היא באופן דברכה.

ובכדי להבין גודל העילוי דהמשכה באופן דברכה מהמקום שבו היא ההודאה, מקדים בהמאמר החילוק בין ברכה לתפלה, שבכל אחד מהם יש מעלה לגבי זולתו. והענין הוא¹², דתפלה היא מלמטה למעלה, היינו שהמתפלל הוא למטה ומבקש שישפיעו לו מלמעלה, וברכה היא מלמעלה למטה, שהמברך הוא למעלה מהשורש שממנו נמשכת הברכה וממשיך אותה מלמעלה למטה. וזהו שברכה היא בדרך ציווי, דכיון שהמברך הוא למעלה מהשורש שממנו נמשכת הברכה, לכן בכחו לצוות. וזהו שברכה היא דוקא במי שבכחו לברך (כמו אברהם אבינו שאמר לו הקב"ה הברכות נתונות

10) נדפס בקונטרס בפ"ע (קה"ת, ה'תשל"א).
ולאח"ז – בהמשך תער"ב ח"ב ע' תשסו ואילך.
11) כמבואר בארוכה בהמשך הנ"ל פש"מ"ח ואילך

(ע' תשטו ואילך).
12) בהבא לקמן ראה גם לקמן ח"ג ע' רעא ואילך.
וש"נ.

ד "כה הוא מלכות"

כה' מורה שהדבר מוסתר, ומלכות פועלת בהסתר.

הדבר, היינו מהות הדבר עצמו מבלי צורך בדוגמה ומשל (סה"מ תער"ב פש"מ"ח).

ועל דרך זה מלכות היא בחינת הסתר, שכן היא פועלת בבחינת ריחוק ורוממות. המלך מצווה את העם ואינו מגלה ומסביר להם טעם הציווי שהבין בחכמתו, וכן אינו מגלה רגשותיו אליהם וכו'. וכך הוא בנמשל, שהתהוות הנבראים להיות בבחינת יש היא מספירת המלכות (שם פש"מ"ד).

הביאור בזה: כה' פירושו 'כמו', דהיינו 'כ"ף הדמיון לבד'. למשל, הרוצה להסביר לזולתו דבר המוסתר ומופלא מהשגת בני אדם על ידי דוגמה ומשל יאמר: "כה הוא הדבר". דאם היה מראה לו גופו של הדבר המוסתר, לא היה אומר "כה הוא הדבר" אלא "זה הוא

לך¹³], ונדלא כתפלה שכל אחד יכול להתפלל, ויתירה מזה שכל אחד נצטווה להתפלל¹⁴], כי בכדי לברך, צריך המברך להיות למעלה מהשורש שממנו נמשכת הברכה. ומזה מובנת המעלה בברכה ה' לגבי תפלה, דבתפלה, שהיא בקשה שימשיכו את ההשפעה, אין ודאות שתתמלא הבקשה. ובברכה שהיא בדרך ציווי – ודאי שתומשך ההשפעה¹⁵, כיון שהמברך בכחו לצוות. והמעלה בתפלה לגבי ברכה היא בההמשכה עצמה, דההמשכה שעל-ידי תפלה היא נעלית יותר. דענין הברכה הוא להמשיך מה שכבר נמצא בהמקור ו' ולא דבר חדש¹, וענין התפלה הוא בקשה מהקב"ה שגם באם לא ישנה חס ושלום ההשפעה גם בהמקור, ולא עוד אלא שנגזר עליו שיהיה חולה חס ושלום וכיוצא בזה, מכל-מקום, תומשך לו השפעה חדשה מאור אין-סוף שלמעלה מהשתלשלות². דזהו שאומרים בכמה תפלות יהי רצון, דפירוש יהי רצון הוא שיהיה רצון חדש. והטעם על זה שהמשכת אור חדש הוא

המתברך, שאינו כלי להברכה וכיוצא בזה, אבל לא בהמשכת ההשפעה מצד המברך.

13) במדב"ר פי"א, ב (בסופה).

14) רמב"ם ריש הל' תפלה.

15) אפשר להיות עיכוב בקבלת ההשפעה מצד

תעבור בסדר השתלשלות מבלי להתלבש בו
(ראה סה"מ תרפ"ז עמ' צא).

ז "ולא דבר חדש"

זהו מה שברכה היא מלשון "מברך" שמשמעו "ממשיך", כי ענין הברכה הוא רק להמשיך לעולם את השפע ולא ליצור שפע חדש. וכן היא מלשון "בריכה", המורה שהשפע כבר ישנו בבריכה במקור (ראה לקו"ש ח"י עמ' 38 ובהנסמן שם). וראה במילואים הראיה לזה מברכת יעקב למנשה ואפרים.

ה "תומשך לו השפעה חדשה מאור אין-סוף שלמעלה מהשתלשלות"

שאין בו גדרים, ויכול לתת גם למי שאינו ראוי לכך.

ה "ומזה מובנת המעלה בברכה"

כלומר, עד כאן התייחס למעלה של ה'מברך' לגבי ה'מתפלל', ועתה מוסיף שמזה מובנת המעלה בברכה לגבי תפלה.

ו "מה שכבר נמצא בהמקור"

אף על פי שההשפעה כבר נמצאת במקור, מכל מקום צריך ברכה כדי לקבלה, כי מכיון שהשפע נמשך לעולם הזה דרך סדר השתלשלות, יכולים להיות עיכובים, וכן ההשפעה יכולה להשתנות (בקשה רוחנית תתחלף בדבר גשמי, וכן להיפך) או להתמעט. וזהו מה שאמרו רז"ל "אדם נידון בכל יום למרות שמזונותיו כבר קצובים לו מראש-השנה. ועל זה היא הברכה שלא יעיינו בדינו והשפע ימשך בטוב הנראה והנגלה, על-ידי שההשפעה

על-ידי התפלה דוקא, כי למעשה ידיך תכסוף¹⁶ ט, ולכן, על-ידי התפלה, עבודת המטה, מגיעים לאור אין-סוף שלמעלה מהשתלשלות.

סיכום: תפילה היא מלמטה למעלה וברכה היא מלמעלה למטה. לפיכך תפילה היא בדרך בקשה, והיא ביכולת כל אחד. ואילו ברכה היא בדרך ציווי, ורק בידי מי שבכוחו לברך.

מעלת הברכה – שהתממשותה ודאית, ומעלת התפילה – שבכוחה לבטל גזרות ולהמשיך השפעה חדשה, וזהו לפי שמגעת לאור אין-סוף שלמעלה מהשתלשלות.

ועל-פי זה מובן גודל עילוי הברכה (דחסידיך) שהמשכתה היא מהמקום שבו היא ההודאה, דבברכה זו שתי המעלות. שהמשכה היא מאור אין-סוף שלמעלה מהשתלשלות, היינו שעל-ידי ברכה זו נעשה רצון חדש – המעלה דתפלה. ואף-על-פי-כן היא (לא תפלה, בקשה, אלא) ברכה, בדרך ציווי. והוא על דרך דאיתא בירושלמי¹⁷ על הפסוק¹⁸ ותגזור אומר ויקם לך, אפילו הוא (הקב"ה) אומר הכין (כך) ואת אמר הכין (ואתה אמרת כך), דידך קיימא (שלך עומדת) דידי לא קיימא (שלי לא מתקיים). דזה שהקב"ה מבטל את גזירתו מפני גזירת הצדיק, הוא, כי הצדיק ממשיך רצון חדש – המעלה

18) איוב כב, כח.

16) איוב יד, טו.

17) תענית פ"ג ה"י.

ואוצרותיו מלאים בכסף זהב, אלא דווקא על-ידי דבר חידוש הגורם אצלו "צחוק", כגון "ציפור המדברת". שאף שדיבור האדם הוא נעלה יותר מדיבור של ציפור, בכל זאת דיבור של ציפור בכוחו לעורר את המלך מצד החידוש שבו. ועל דרך זה הוא באלוקות, דווקא תפילה מעוררת השפעה חדשה מאור אין-סוף בגלל החידוש הקיים בה – שנבראים תחתונים הנעדרים מטבעם הרגשת אלוקות, מתבטלים לה' (ראה סו"פ תרכו עמ' רסח, תלב ואילך).

ט "למעשה ידיך תכסוף" מעשה ידיך" הוא עבודת התחתון בגדריו הוא – תפילה (בשונה מברכה שהמברך הוא עליון). והכוסף והתשוקה של הקב"ה הוא דווקא לעבודה זו, בגלל החידוש שבה.

ליתר ביאור: הטעם לזה שדווקא תפילה ממשיכה המשכה חדשה, למרות שהמברך למעלה מדרגת המתפלל, הוא מצד החידוש שבה. וכמשל מלך גדול, שהדרך לעוררו שישפיע השפעה חדשה ומיוחדת איננה על-ידי נתינת מתנה יקרה, שכן למלך לא חסר מאומה

דתפלה, ואופן ביטול הגזירה הוא (לא על-ידי בקשה, אלא) על-ידי גזירת הצדיק – מעלת הברכה שהיא בדרך ציווי.

סיכום: גודל עילוי הברכה של חסידיך הכוללת את שתי המעלות, דתפילה (רצון חדש) וברכה (בדרך ציווי).

ד) **וממשיך** בהמאמר, שההמשכה שעל-ידי הברכה דחסידיך היא על דרך ההמשכה שעל-ידי תורה. דעל-ידי התורה נעשה שינוי וחיידוש בעולם [היינו שנעשה דבר חדש שלא היה גם בשורש ומקור העולם], והשינוי והחיידוש הוא (לא בדרך בקשה, ככתפלה אלא) בדרך ממילא. וכמו רשב"י שהמשיך ירדת גשמים על-ידי אמירת תורה¹⁹, דבכדי שתהיה ירדת גשמים לא אחרי שנגזר שתהיה עצירת גשמים, הוא על-ידי המשכת רצון חדש, ואף-על-פי-כן על-ידי אמירת תורה, היתה ההמשכה בדרך ממילא, בלי עבודה ויגיעה. ויש לומר, דמה שכתוב בהמאמר שההמשכה שעל-ידי הברכה דחסידיך היא כמו ההמשכה שעל-ידי תורה, הוא לא רק בכדי להביא דוגמא מהמשכה שיש בה שתי המעלות (דתפלה ודברכה) אלא גם לפי שעל-ידי דוגמא זו מיתוסף ביאור בהעילוי דחסידיך יברוכה.

והענין הוא, דמבואר בלקו"ת²⁰ בענין המופתים העצומים שעשו כמה תנאים ואמוראים, כמו רפב"י שאמר גינאי נהרא חלוק לי מימך²¹, כי על-ידי עסק התורה שלהם המשיכו גילוי אור אין-סוף שלמעלה מהשתלשלות. ועל-פי זה, גם בההמשכה שעל-ידי עסק התורה דכל התנאים ואמוראים היו שני ענינים (מעלות) הנ"ל. שעל-ידי עסק התורה שלהם נעשה שינוי וחיידוש בעולם [חיידוש אמיתי שלא היה גם בשורש ומקור העולם]²²,

19) זח"ג נט, ריש ע"ב.

20) תזריע כב, ג ואילך.

21) חולין ז, א.

22) כמוכן כמה בלקו"ת שם (כג, א) –

נעתק לעיל), דזה שעל-ידי התורה עשו מופתים הוא לפי שהגילוי שנמשך על-ידי התורה הוא מלמעלה מהשתלשלות.

"אתה הולך לעשות רצון קונך ואני הולך לעשות רצון קוני, אתה ספק עושה ספק אי אתה עושה, אני ודאי עושה", אמר לו רפב"י: "אם אי אתה חולק, גזרתי שלא יעברו בך מים לעולם!" חלק לו הנהר.

י "גינאי נהרא חלוק לי מימך" מסופר בגמרא (חולין ז, א) שרבי פנחס בן יאיר הלך לקיים מצוות פדיון שבויים, בדרכו פגע בנהר גינאי שחסם את דרכו. אמר לו: "גינאי, חלוק לי מימך ואעבור בך!". ענה לו הנהר:

וכמו חלוקת הנהר, שהוא שינוי וחידוש גם לגבי שרשו ומקורו דהנהר²³ – המעלה דתפלה, ושהשינוי נעשה (לא על-ידי בקשה, אלא) על-ידי הציווי של רפב"י – המעלה דברכה שהיא בדרך ציווי. ואם-כן מדוע נקט דווקא את המופת של רשב"י? ויש לומר, שהחידוש בזה שרשב"י המשיך ירידת גשמים על-ידי אמירת תורה לגבי המופתים העצומים שעשו כמה תנאים ואמוראים על-ידי עסק התורה שלהם הוא²⁴, שהשינוי בעולם שעשו כל התנאים ואמוראים הוא על-ידי הציווי והגזירה שלהם, וכמו רפב"י שציוה וגזר על הנהר שיחלוק את מימיו, והחידוש דירידת מטר על-ידי אמירת תורה דרשב"י הוא, דהגם שבהדרוש שאמר לא היה ציווי כלל (גם לא ברמז²⁵), מכל-מקום, על-ידי אמירת תורה שלו נעשה ירידת גשמים²⁶. ועל-פי זה יש לומר, דזה שמביא בהמאמר הדוגמא דירידת גשמים על-ידי אמירת תורה הוא בכדי לרמז שעל דרך זה הוא ההמשכה שעל-ידי הברכה דחסידך יברוכה (כדלקמן סעיף יב).

סיכום: התנאים והאמוראים המשיכו על-ידי תורתם גילוי אור איך-סוף שלמעלה מהשתלשלות, ולכן היו אצלם ב' המעלות, נעשה שינוי בעולם (תפילה), ומבלי צורך בבקשה ותפילה (ברכה).

אולם בפעולת התורה גופא יש ב' דרגות: א. בדרך ציווי וגזירה (כל התנאים והאמוראים). ב. בדרך ממילא (רשב"י). וענין "חסידך יברוכה" הוא בדוגמת הדרגה הב'.

ה) ומבאר בהמאמר השייכות דיברכו כה [ההמשכה במלכות (כה) מאור איך-סוף שלמעלה מהשתלשלות] לחסידך²⁷, על-פי מה שכתב

24) עוד ביאור בזה – ראה לקמן ח"ג ס"ע ערב ואילך.

23) להעיר מטענת הנהר "אני הולך לעשות רצון קוני" (חולין שם). וראה תוספות שם.

כלל .. מכל-מקום על-ידי אמירת תורה שלו נעשה ירידת גשמים" העילוי הגדול בזה יתבאר לקמן במאמר סוף סעיף יב.

יג עד כאן ביאר העילוי דברכה זו (שהיא כוללת ב' המעלות), ועתה יבאר הקשר שלה ל'חסידך' דוקא.

יא "גם לא ברמז" מה שמבואר במקום אחר (אור"ח וקרא תוספות ע' רנד. רנד) שיש שם רמז על גשמים הוא על ענין הגשמים בכלל, אבל לא רמז כלשהו של ציווי לגשם לירד. וראה בד"ה שיר המעלות לדוד תשכ"ב (סה"מ מלקט ח"ג עמ' 273) "דהגם שהדרוש שאמר שייך רק לענין המטר בכלל, אבל לא היה בו רמז שהעולם היה ראוי אז למטר".

יב "דהגם שבהדרוש שאמר לא היה ציווי

הרמב"ם²⁵ החילוק שבין חסד לצדקה, דצדקה הוא ענין היושר (צדקה מלשון צדק ויושר) לתת לכל אחד כפי הראוי לו, וחסד הוא הפלגת הטוב להטיב יותר ממה שהוא ראוי. ומביא בהמאמר, דמה שכתב הרמב"ם שצדקה הוא ההשפעה לכל אחד כפי הראוי לו הוא כמו שכתוב (גבי מצות צדקה²⁶) די מחסורו אשר יחסר לו, ואמרו רז"ל²⁷ די מחסורו ואי אתה מצווה לעשרו²⁸. והחסד [שהוא הפלגת הטוב להטיב יותר ממה שהוא ראוי] הוא השפעה בריבוי (למעלה ממילוי החסרון), עשירות. ועל דרך זה הוא למעלה בהמשכה בספירת המלכות, דענין הצדקה הוא המשכת הגילוי ששייך למלכות, שעל-ידי זה נתמלא החסרון שלה. [וכידוע²⁸ בענין את עשית את השמים גו'²⁹, את חסר ה', דזה שהמלכות נעשית מקור להוות את העולמות (עשית את השמים גו') הוא על-ידי שנחסרו ממנה ה' פרצופים (כתר, חכמה, בינה, ז"א (זעיר אנפין, שש המידות) יד* ומלכות, וזה שנשאר הוא רק חיצוניות המלכות, מלכות דמלכות טו)]. וענין החסד הוא המשכת גילוי אור שלמעלה

מג ואילך. עזר"ת ע' קיז ואילך. קונטרסים ח"ב רצו, א ואילך. ה'תש"א ע' 149. לקמן ח"ד ע' קד. ובכ"מ. (29) נחמ"י ט, ו.

(25) מו"נ ח"ג פנ"ג.
(26) ראה טו, ח.
(27) כתובות סז, ב.
(28) ראה גם סה"מ תרנ"ג ע' רנח ואילך. תר"ס ע'

טו "מלכות .. מלכות דמלכות"
מלכות היא בחינת דיבור ("מלכות פה", ראה
'פתח אלהו/ הקדמת תיקוני זהר יז, א), שהינו כוח המופנה
כלפי הזולת. וההבדל בין מלכות למלכות
דמלכות, הוא על דרך ההבדל בין כוח הדיבור
לאותיות הדיבור בפועל, שהן חוץ לאדם ממש
(ראה סה"מ תער"ב ח"ב פשכ"ח).

טו "נחסרו ממנה ה' פרצופים"
מהמבואר בסוגריים מודגש עוד יותר
משמעות מילוי החסרון של מלכות, דלא זו
בלבד שגילויים אלו שייכים למלכות, אלא עוד
זאת הם היו במלכות והסתלקו ממנה.

יד "די מחסורו אשר יחסר לו"
אף היא השפעה גדולה במאוד, הכוללת אף
סוס לרכב עליו ועבד לרוץ לפניו, באם היה רגיל
בוה טרם שהעני (ראה כתובות סז, ב).

יד* "זעיר אנפין"
הם שש המידות, ונקראות פנים זעירות לפי
שהאור בהן מצומצם (ראה מאמרי אדמו"ר חוקן תקס"ח
ח"א ע' תקס"ח). שכן המדות מתפעלות מהזולת, הוי
אומר שהזולת תופס מקום אצלן במידה כה
רבה, עד שפועל אצלן הרגשה של אהבה ויראה
וכו', לעומתן השכל איננו מתפעל ומתרגש
מהזולת והוא נותר תמיד קר (וכידוע, שככל
שהריחוק מעצם הנפש גדול יותר, כך נתינת
המקום לזולת רבה יותר, והכוח נחות יותר).

משייכות למלכות שנמשך במלכות. וזהו שאמרו רז"ל³⁰ איזהו חסיד המתחסד עם קונו, ומפרש בתקו"ז³¹, עם קונו – עם קן דילי'ה (שלו) י', קונו הוא ז"א (כי אצילות נקרא קנין³² י"י, וז"א הוא סוף האצילות³³ י"ט), וקן דילי'ה הוא המלכות (כמ"ש בפרדס³⁴ שהמלכות נקראת קן), וענין המתחסד עם קן דילי'ה הוא שממשיך במלכות גילוי אור חדש (שלמעלה מהאור שנסתלק ממנה), עשירות. ובענין הספירות הוא פנימיות הכתר, עתיק. שההמשכה דחיצוניות הכתר, אריך, הוא בכלל מילוי החסרון³⁵. דכיון שאריך הוא שורש ומקור הנאצלים אלא שהוא מקיף עליהם (סובב), הוא בכלל האור השייך לעולמות (מלכות), ולכן, כשאור זה אינו מתגלה במלכות, המלכות היא חסירה, ועל-ידי שנמשך ומתגלה, נתמלא החסרון³⁶ כ. ועתיק הוא בחינה

תרפד ואילך. ובכ"מ.

(34) שער כג (שער ערכי הכינויים) ערך קן – הובא בהמשך הער"ב כאן.

(35) כמובן גם מזה שכתר הוא מה' הפרצופים שנחסרו מהמלכות, כנ"ל בפנים.

(36) ראה גם לקמן ח"ד ע' מה.

(30) זהו ח"ב קיד, ב. ח"ג רכב, ב (ברע"מ). וראה שם רפא, א (ברע"מ). תקו"ז בהקדמה (א, סע"ב).

(31) כן הובא גם בתניא פ"י (טו, ב). וראה תקו"ז שם.

(32) תו"א משפטים עה, ד (הובא בהמשך הער"ב כאן). ובכ"מ.

(33) ראה תו"א תרומה פא, ב. המשך תרס"ו ס"ע

ז' המתחסד עם קונו"

דהיינו שעבודתו אינה לצורך עצמו כדי שיהיה דבוק באלוקות, אלא לצורך גבוה (להמשיך המשכות), והיא עבודת צדיקים גמורים (ראה לקי"א פ"י), וראה לקמן סעיף יב.

יה "אצילות נקרא קנין"

קנין איננו התהוות דבר חדש, אלא מעבר מרשותו של אדם אחד לרשות אדם אחר "שמתחילה היתה הסחורה מונחת בקופסא אצל המוכר ועל ידי הקנין בא לגילוי להלוקח". כך אצילות הוא גילוי ההעלם, היינו שקודם לכן האור היה כלול באור אין-סוף, ועתה הוא מתגלה. ועל דרך "אצלתי מן הרוח", שהקב"ה נתן מרוחו של משה לוקנים. בשונה מעולם הבריאה שהוא דבר חדש (ראה תו"א משפטים עה, ד).

יט "ז"א הוא סוף האצילות"

למרות שישנה גם ספירת המלכות, מכל-מקום כל ענינה הוא בשביל הזולת, מלוכה על עם, ועל דרך דיבור ("מלכות פה") שכל ענינו לגלות זולת ואינו ממהות האדם (ראה בארוכה ד"ה זה היום תשמ"א ובביאורינו שם). ולכן "יסוד [הוא] סיומא דגופא". ועל דרך זה למעלה, מלכות דאצילות ענינה לברוא עולמות בריאה יצירה ועשייה.

כ "אריך הוא בכלל מילוי החסרון"

כמו שבגשמיות יש דברים בסיסיים שחסרונם הוא חסרון מוחלט, ויש דברים שאינם בסיסיים, אך בכל זאת גם חסרונם הוא חסרון, על דרך סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו למי שהורגל בזה. כך באלוקות, כאשר חסרו ממלכות העשר ספירות (אור פנימי), הדבר

תחתונה שבמאציל, אור אין-סוף שלמעלה משייכות לעולמות (למעלה גם משייכות באופן דסובב ומקיף), עשירות³⁶ כא.

סיכום: צדקה מלשון צדק ויושר לתת לכל אחד כפי הראוי לו, והוא מילוי החיסרון. ואילו חסד הוא הפלגת הטוב והוא עשירות. וכך למעלה בספירת המלכות, צדקה היא מילוי החיסרון דמלכות (ה' פרצופים), ועשירות היא גילוי אור חדש במלכות (עתיק).

מהלך המאמר: "חסידיך יברכוכה" הוא המשכה דעשירות - עתיק. בסעיף הבא ימשיך ויבאר שהוא אף למעלה מזה.

במילואים א] למעלה מזה הוא הרצון שהינו "משיכת הנפש בלבד". הרצון שונה מהמידות בכך, שרצונו בדבר מסוים הוא אך ורק מפני שכך הוחלט בנפש, ולא בגלל שבדבר הרצוי יש מעלה או יתרון מסוים, בשונה מהמידות שמשיכתן לדבר מסוים הוא בגלל שמכירות בטוב ובמעלה שבו.

ברצון גם לא התוסף שום דבר מחוץ לנפש. המשיכה של הרצון לדבר הרצוי נובעת מהנפש, ואינה דבר מחוץ לנפש שהאדם מתחבר אליו (על דרך סברא). שהרי לפני שהאדם נמשך, היא אינה קיימת. [וראה במילואים ב]

ובכל זאת, יש לרצון איזו שייכות לזולת, שהרי סוף סוף הוא רוצה דורש דבר שחוץ ממנו. והדרישה היא שורש לדבר, וכשיש דרישה לדבר הוא יקרה. והוא מה שכותב במאמר שאריך הוא "שורש לנאצלים". [וראה במילואים ג]

הדרגה הגבוהה ביותר בנפש היא התענוג, דהיינו הגדרים הבסיסיים של הנפש שמהם באה הנטייה של האדם להתענג מסוג מסוים של דברים (עוד לפני שהתענג בפועל). אף שבדרגה זו התחדש ונוצר גדר מסוים (שהוא מתענג מדבר שכל למשל), אמנם זהו כוח בתוך עצמו, ואינו רוצה דורש להשיג את הדבר. והוא עתיק - ש"נעתק ונבדל" מהנאצלים.

נחשב לחיסרון מוחלט, ואילו כאשר נחסר ממנה אריך (אור מקיף), הרי זה נחשב לחיסרון מסוים.

כא אריך ועתיק

אריך - רצון, עתיק - תענוג.

להבנת הדרגות הללו, ראוי להקדים תחילה כיצד נקבע סדר כוחות הנפש, עליון ותחתון:

עצם הנפש היא לעצמה, ואין היא נותנת מקום לדבר שחוץ הימנה, וככל שהריחוק מעצם הנפש גדול יותר, כך נתנת המקום לזולת רבה יותר, והכוח נחות יותר.

בהתאם לכך, סדר הדרגות מלמטה למעלה הוא: מדות, שכל, רצון ותענוג.

המדות מתפעלות מהזולת, "מתפעלות" מלשון "פעולה", הוי אומר שהזולת תופס מקום אצלן במידה כה רבה, עד שפועל אצלן הרגשה של אהבה ויראה וכו', ולכן הן הדרגה הנמוכה מכולם.

למעלה מהן הוא השכל, הוא איננו מתפעל ומתרגש מהזולת והוא נותר תמיד קר, עם זאת השכל מתעסק עם עניינים שכליים שחוץ לנפש, שכן סברות שכליות קיימות עוד לפני שהאדם התבונן בהן והשיגן באמצעות עיני שכלו (כשם שבאמצעות כוח הראייה הגשמי רואים דברים הקיימים ללא תלות באדם הצופה בהן). [וראה

(ו) וממשיך בהמאמר, דאיתא בגמרא³⁷ שצדקה היא לעניים וגמילות חסדים היא בין לעניים בין לעשירים. ומזה (שגמילות חסדים היא גם לעשירים) מובן, שההשפעה שמצד החסד היא למעלה ממדריגת עשיר. ולהעיר, דלכאורה ה'ה' אפשר לומר דהשפעת החסד לעשיר היא שמשפיעים לו עשירות גדולה יותר מהעשירות שהיתה לו מקודם. ומה שכתוב בהמאמר שההשפעה שמצד החסד היא למעלה ממדריגת עשיר, יש לומר, דכשהשפעה שמשפיעים לו עכשיו הוא ענין שבערכו, הרי, כיון שמקודם ה'ה' חסר הענין שמשפיעים לו (אף שהענין הוא בערכו), אינו (אמיתית הענין ד)עשיר. ולכן מבאר בהמאמר, דגמ"ח לעשירים היא שהשפע שמצד החסד היא למעלה ממדריגת עשיר, היינו שהוא בסוג אחר לגמרי (וזה שאין לו ענין שאינו בערכו כלל, אינו חסרון בהעשירות שלו).

סיכום: גמילות חסדים היא גם לעשירים, ואם-כן חסד הוא למעלה אף מעשירות, והיינו שהוא סוג השפעה אחר שלא בערך לעשיר.

מהלך המאמר: בסעיף זה נתבאר שחסד הוא למעלה מעשירות, ואם-כן הוא למעלה אף מעתיק. בסעיפים הבאים יבאר ענין העשירות (ז"ט), ולאחרי זה ישוב ויבאר ענין החסד (י"א).

(ז) ובכדי לבאר ענין החסד שלמעלה מעשירות, מקדים בהמאמר ביאור ענין העשירות שהי' בימי שלמה (דרגא הכי נעלית שבעשירות). ומבאר, דזה שבימי שלמה הוה קיימא סיהרא באשלמותא³⁸ (ניצבה הלבנה בשלימות) כ, הוא, דנוסף לזה שנמשכו במלכות (לבנה, סיהרא) ה' הפרצופים שנחסרו, נמשך בה גם הגילוי דפנימיות הכתר, עתיק. ומהעשירות דמלכות (כנסת ישראל) נמשכה עשירות מופלגה לישראל גם למטה, עשירות מופלגה בגשמיות ועד שאין כסף נחשב בימי שלמה למאומה³⁹, ועשירות מופלגה ברוחניות, שבימי שלמה דוקא נבנה בית-המקדש, דהגילוי שהי' בבית-

כו: כיון שבא שלמה נתמלא דיסקוס של לבנה.
(39) מלכים-א י, כא. דברי הימים-ב ט, כ.

(37) סוכה מט, ב.
(38) זהר ח"א קג, רע"א. רכה, סע"ב. רמג, סע"א.
ח"ב פה, א. ח"ג מ, ב. מו, א. וראה שמו"ר פט"ו,

כב "קיימא סיהרא באשלמותא .. מלכות (כנסת ישראל)"
גם בספירת המלכות - כנסת ישראל (שנמשלה ללבנה), שבדור ה"ט לאברהם אבינו, הוא דורו של שלמה, נמשכה עשירות. ביום ה"ט לחודש הלבנה שלימה. וכך הוא

המקדש הוא גילוי נעלה יותר מהגילוי שהי' במשכן שהי' מקודם. ולהוסיף, דזה שבימי שלמה הי' גילוי נעלה ביותר, הוא גם לפני שנבנה בית-המקדש. שהרי זה שבנין בית-המקדש הי' על-ידי שלמה דוקא [אף שתבנית המקדש נעשה על-ידי דוד⁴⁰] הוא כמו שכתוב⁴¹ הוא (שלמה) יהי' איש מנוחה גו' ושלום ושקט אתן על ישראל בימיו (ולכן) הוא יבנה בית לשמי גו', וידוע, דזה שכל הגוים היו בטלים לשלמה [שלכן הי' בימיו מנוחה ושלום] הוא שהיו בטלים להגילוי דאור אין-סוף שהאיר על ידו⁴² כג'. ועל דרך זה הוא בנוגע לזה שבאו אליו מכל העמים לשמוע את חכמתו⁴³, דהטעם האמיתי על זה שבאו אליו הוא מפני שנמשכו לאלקות (ועל-דרך מה שכתוב⁴⁴ במשיח⁴⁵ ונהרו אליו כל הגוים, דזה שכולם יהיו נמשכים אליו הוא שיהיו נמשכים לאלקות). כי הגילוי אור שהאיר אז, משך אליו את הנצוצות שבהעמים, בדוגמת אבוקה שמושכת אליה כל הנצוצות⁴⁶ כד'. וכיון שהגילוי שהאיר אז הי' גילוי נעלה ביותר, לכן, גם הנצוצות שבמקומות הרחוקים⁴⁷ נמשכו להגילוי שהאיר על-ידי שלמה, כמו שכתוב⁴⁸ ומלכת שבא שמעת את שמע שלמה לשם ה' גו' ותבא ירושלמה גו'.

סיכום: בימי שלמה "הוה קיימא סיהרא באשלמותא" – נתמלא חסרונה של המלכות (כנסת ישראל) ונמשך בה גילוי עתיק. מזה נמשך למטה בישראל עשירות מופלגה הן בגשמיות והן ברוחניות – בניית בית-המקדש. בימי שלמה הי' מנוחה ושלום, לפי שהגוים התבטלו לגילוי שהאיר על ידו. ולכן גם נמשכו לשמוע חכמתו, בדוגמת אבוקה המושכת אליה את כל הניצוצות.

(44) ישעי' ב, ב.
 (45) שהוא מזרע שלמה (פירוש המשניות להרמב"ם סנהדרין פ' חלק יסוד הי"ב).
 (46) ראה גם תו"א בראשית ו, א. לקו"ת במדבר ד, א. ביאורו"ז לאדהאמ"צ בהוספות קלב, ג. ובכ"מ.
 (47) דזה שהיו בריחוק מקום גשמי נשתלשל מזה שהיו רחוקים ברוחניות.
 (48) מלכים"א י, א"ב.

(40) כמ"ש (דברי הימים"א כת, יא) ויתן דויד לשלמה בנו את תבנית האולם וגו'.
 (41) דברי הימים שם כב, ט"י.
 (42) כ"מ בד"ה פדה בשלום תרנ"ט (סה"מ תרנ"ט ס"ע קסד) ותש"ד (פכ"א – סה"מ ה'תש"ד ריש ע' 111).
 (43) מלכים"א ה, יד. וראה גם שם י, כד. דברי הימים"ב ט, כג.

הם מבררים על-ידי עבודתם את הניצוצות שבאומות. כיצד נעשה ברור ניצוצות זה בזמן הבית? אחד ההסברים לכך הוא שעוצמת הגילוי אז היא שמשכה בדרך ממילא את הניצוצות, בדוגמת אבוקת אש המושכת אליה את הניצוצות (ראה תו"א בראשית ג, ד).

כג "גילוי נעלה ביותר .. שלום ושקט" שלום ושקט מעיד על גילוי נעלה ביותר, שמפניו מתבטלים המתנגדים לחלוטין.

כד "משך אליו את הנצוצות שבהעמים" בזמן הגלות שישאל פזורים בין האומות,

ח) והנה זה ששלמה הי'ה איש מנוחה, דהבירור שבימיו הי'ה בדרך מנוחה [שלא הי'ה צריך למלחמה בכדי לברר את הנצוצות, אלא שהנצוצות נמשכו אליו מעצמם, שיתבררו], הי' זה בעיקר על-ידי הגילוי שהאיר בבית המקדש כ⁴⁹. דהבירור על-ידי הגילוי שהאיר במשכן, כולל גם הגילוי שהאיר בהארון שהי'ה במשכן, הי'ה בדרך מלחמה, והבירור על-ידי הגילוי שהאיר בבית-המקדש הי'ה בדרך מנוחה. כדאי'תא בזהר⁴⁹, תרין אינון הו' דאמרו (שנים אלו היו שאמרו) קומה ה', משה ודוד, משה אמר⁵⁰ קומה ה' ויפוצו אויביך, ודוד אמר⁵¹ קומה ה' למנוחתך. ומבואר בהמאמר⁵², דזה שהמשכן והארון היו מהלכים במדבר בכדי לבטל את הקליפות שהיו במדבר (נחשים שרפים ועקרבים) ולברר ולהעלות את הנצוצות דקדושה שנפלו לשם, הוא בירור בדרך מלחמה. כמו מלך שיוצא ממקומו והולך למדינת האויב להלחם בו ולכובשו. ולכן אמר משה [בנוגע לנסיעת הארון במדבר – ויהי בנסוע הארון] קומה ה' ויפוצו אויביך, דישנם אויבים שצריך ללחום בהם. והבירור על-ידי הגילוי שהאיר בבית-המקדש הי'ה בדרך מנוחה, דשלמה הי'ה במקומו והנצוצות נמשכו אליו מעצמם. ולכן אמר דוד קומה ה' למנוחתך. ולהעיר, דבכמה מקומות⁵³ מבואר, דהבירור שהי'ה על-ידי נסיעת הארון במדבר הוא בירור בדרך מנוחה. כי ענין המנוחה שמבואר שם הוא שהבירור הוא בדרך ממילא. וכיון דביטול הקליפות ובירור הנצוצות שנפלו בהם על-ידי הגילוי שהאיר במשכן הי'ה בדרך ממילא⁵⁴, לכן, גם

שם קלב, ב ואילך. ועוד.

53) ד"ה פדה בשלום תרנ"ט (סה"מ תרנ"ט ע' קסג) ותש"ד (פ"כ – סה"מ ה'תש"ד ע' 108).

49) ח"א קמח, א.

50) בהעלותך י, לה.

51) תהלים קלב, ח.

52) וראה גם לקו"ת במדבר ג, ד ואילך. ביאור"ז

שהולך למדינת האויב להלחם, הולך להלחם נאמר ולא נלחם, כי כשהמלך מגיע לשדה הקרב, נופל על האויב אימה ופחד והוא נס מן המערכה. הוה אומר, היציאה של המלך מהיכל מלכותו להילחם היא בירור בדרך מלחמה, אך הבירור עצמו וביטול האויב נעשה בדרך ממילא וללא כל מלחמה (ראה סה"מ תש"ד עמ' 106).

בכוחות הנפש פעולת המשכן היא דוגמת הרצון (שהוא משל על אריך, כנ"ל בביאור כא). רצון פועל על האיברים בדרך של שליטה. וגם

כה "זה ששלמה היה איש מנוחה .. בעיקר על-ידי הגילוי שהאיר בבית-המקדש" להעיר, שבואה של מלכת שבא למלך שלמה היה לאחר בניית בית-המקדש (ראה מלכים א, י, ד).

כו "בירור הניצוצות... במשכן היה בדרך ממילא"

נקודה זו שהאויב מתבטל בדרך ממילא, אף היא רמוזה במשל שהובא לעיל מ"מלך ..

הבירור שעל-ידי הארון דמשכן נקרא בדרך מנוחה. אבל אמיתית ענין המנוחה הוא שהמברר אינו יורד למקום המתברר אלא נמצא במקומו, ועל-ידי הגילוי אור (דהמברר) שמאיר על המתברר, הוא נמשך בעצמו להמברר כ⁵³. ומנוחה באופן זה היתה בימי שלמה דוקא. [ועל דרך הידוע⁵⁴ בענין הבירור שעל-ידי תורה, דבכללות, גם הבירור שעל-ידי גליא (נגלה) דתורה הוא בדרך מנוחה. דכיון שהבירור הוא בדרך ממילא (דעל-ידי שלומדים בתורה שדבר זה מותר ודבר זה אסור, הם מתבררים ממילא. ולא כהבירור דתפלה שהוא על-ידי שנפש האלקית מתלבשת בנפש הבהמית), לכן, גם הבירור שעל-ידי גליא דתורה נקרא בירור בדרך מנוחה. אבל בפרטיות, כיון שהבירור על-ידי גליא דתורה הוא על-ידי שהיא יורדת ומתלבשת בענינים הגשמיים, הרי זה ענין של מלחמה [על דרך יציאת המלך ממקומו והליכתו למקום האויב], ואמיתית הענין דבירור בדרך מנוחה הוא בהבירור שעל-ידי פנימיות התורה כ⁵⁵].

(54) ראה בארוכה ד"ה פדה בשלום (הא') ה'תשמ"א ס"ג ואילך (לעיל ס"ע מו ואילך). וש"נ.

דלהיותו בלי גבול הרי הוא פועל בכל מקום. ועל דרך אור ומאור, הרי השמש איננה מתעסקת להאיר את הארץ, אלא היא במקומה והארתה חוץ הימנה היא בדרך ממילא (בשונה מרצון שמתייחס ורוצה את הדבר).

כח תפילה, גליא דתורה, פנימיות התורה מזכיר כאן ג' דרגות בבירור: תפילה, נגלה דתורה, ופנימיות התורה.

בתפילה, האדם משתדל להתעורר באהבת ה' "בכל לבבך בשני יצריך", באופן שגם הנפש הבהמית תאהב את ה'. לשם כך, עליו 'להתווכח' עם הנפש הבהמית, להתמודד עם טענותיה ולשכנע אותה, ובכך הוא יורד לדרגתה.

לעומת זאת, בלימוד התורה, הוא מברר ומתקן את הדברים שעליהם הוא לומד. ש"על ידי פסק ההלכה, הרי הדברים הגשמיים מתבררים, דמה שהוא כשר וטהור הרי הם

כאשר הפעולה היא בניגוד לטבע האיברים, אין הוא צריך להתווכח או לשכנע אותם לפעול, אלא הם בטלים אליו מאליהם, וכמו על דרך משל, הרוצה להכניס רגלו למים רותחים, הרי הרגל נשמעת מיד לרצון, אף שהוא היפך טבעה והיא תיגוק בשל כך. אך עם זאת, כדי שהרצון יפעיל את האיברים, מוכרח שהוא יהיה מורגש בהם, היינו שירצה שהאיברים יפעלו להשיג את הדבר, ולא די לרצות את הדבר בלבד (ראה סה"מ תרס"ה עמ' רמד ואילך).

כו "המברר אינו יורד למקום המתברר .. נמשך בעצמו להמברר"

גם כאשר המברר "נמצא במקומו" הגילוי אור שלו מאיר על המתברר, שכן הוא מוכרח להיות מורגש בו, דאילו לא כן היאך יתברר. הפירוש של "נמצא במקומו" הוא שהעליון נשאר בדרגתו כפי שהוא ואיננו מותנסק לפעול על התחתון, ופעולתו עליו היא בדרך ממילא.

סיכום: הבירור שעל-ידי בית-המקדש הוא אמיתית המנוחה, כי הניצוצות נמשכו אז לגילוי מעצמם, ואילו הבירור שעל-ידי המשכן הוא בדרך מלחמה, כי אף שהבירור נעשה בדרך ממילא, מכל מקום המשכן הוצרך להתהלך במדבר לשם כך. על דרך זה הוא הבירור שעל-ידי התורה: גליא דתורה מבררת בדרך ממילא, אך צריכה לירד ולהתלבש בעניינים גשמיים. ואמיתית ענין בירור בדרך מנוחה הוא על ידי פנימיות התורה.

מהלך המאמר: כדי לבאר העילוי המיוחד במנוחה שהיתה על ידי בית-המקדש, מקדים לבאר שהבירור שהיה על-ידי המשכן נחשב בכמה מקומות למנוחה, אלא שביחס לבירור שהיה על-ידי בית-המקדש נחשב גם המשכן לבירור בדרך מלחמה.

(ט) **ויש לומר**, שהחילוק בין קומה ה' שאמר משה לקומה ה' שאמר דוד הוא בשני ענינים. באופן הבירור היינו בנוגע לפעולת המברר [שהבירור על-ידי הארון דמשכן ה' בדרך מלחמה, שלכן נאמר ויפוצו אויבך וינוסו משנאיך, שישנם מנגדים (אויבך ומשנאיך) שצריך ללחום בהם, והבירור שבימי שלמה ובפרט על-ידי הגילוי דבית-המקדש ה' בדרך מנוחה, קומה ה' למנוחתך, כנ"ל בארוכה], וגם בהבירור עצמו היינו בנוגע להשפעה על המתברר. דזה שבקומה ה' שאמר משה נאמר ויפוצו אויבך וינוסו משנאיך, הוא, לפי שגם לאחרי הבירור על-ידי נסיעת הארון במדבר, נשאר עדיין מנגדים, אויבך ומשנאיך, אלא שהיו באופן דיפוצו וינוסו. והענין הוא, דבבירור שבדרך מלמעלה למטה, שהעליון (המברר) אינו מתלבש בהתחתון והבירור בהתחתון הוא על-ידי גילוי אור דהעליון, זה שהתחתון אינו מנגד הוא לא מצד המציאות (רצון, שכל וכו') שלו, אלא אדרבה, מפני שעל-ידי שמאיר בו גילוי אור שאינו בערך אליו הוא מתבטל ממציאיותו⁵⁵ כט. והנה

(55) ראה בארוכה ד"ה פדה בשלום ה'תשכ"ב (לעיל ע' א ואילך). וש"נ.

עוסק בענייני העולם, וכהמשל ממלך שהולך למדינת האויב. זוהי מעלת פנימיות התורה על נגלה דתורה, שהיא עוסקת בענייני אלוקות והבירור נעשה בדרך ממילא.

כט "בבירור שבדרך מלמעלה למטה .. הוא מתבטל ממציאיותו"

בתורת החסידות מובא (ראה ד"ה מחר חודש תשי"א ובתוסמן שם) משל על ב' אופני הבירור (מלמטה למעלה, ומלמעלה למטה) מבית משפט. אופן

מתקרבים ומתעלים אל הקדושה, ומה שהוא טריפה וטמא הרי הדבר ההוא נדחה מגבול הקדושה" (סה"מ תש"ד עמ' 108-106). כלומר, כדי לברר את הבעל-חיים (לדוגמה), הוא איננו צריך להתעסק איתו, אלא הוא לומד ופוסק לעצמו, ובכוח התורה הוא מתברר בדרך ממילא.

אמנם, סוף סוף גם בלימוד התורה צריך לירד למקום המתברר, דהיינו שצריך לדון בנוגע לענייני המתברר, ולפיכך נגלה דתורה

כשהבירור הוא באופן שהעליון (המברר) בא למקומו של התחתון (המתברר), הרי זה מוכיח שהתחתון תופס מקום לגביה, ולכן אין שייך שעל-ידי הגילוי שלו יתבטל התחתון בתכלית.² וכיון שגם בירור זה הוא בדרך מלמעלה למטה ולא בדרך התלבשות (כנ"ל סעיף ח), והביטול שעל-ידי גילוי אור זה אינו ביטול בתכלית, לכן, גם לאחרי הבירור נשאר עדיין (בהעלם) מציאות דמנגד (אויביך ומשנאיך)^{2א}, אלא שמכל-מקום, כיון שהתחתון אינו בערך גם לגבי גילוי זה שיש לו תפיסת מקום לגביה, לכן, גם על-ידי גילוי זה מתבטל התוקף דהתחתון, וההתנגדות שלו (אויביך ומשנאיך) היא באופן דיפוצו וינוסו. מה-שאיין-כן בהבירור שבדרך מנוחה, דזה שהעליון (המברר) הוא במקומו ואינו יורד למקומו של התחתון הוא לפי שהתחתון אינו תופס מקום לגביה^{2ב} – על-ידי גילוי אור זה, הביטול דהתחתון הוא ביטול בתכלית.

ויש לומר בעומק יותר, דגם כשהבירור הוא באופן שהמברר הוא במקומו אלא שהוא בדרגא כזו שהמתברר יש לו תפיסת מקום לגביה, הביטול

עין נרות הנוכה תשכ"ו סי"ח). וכן הוא במשל לעיל ממלך הנכנס למשפט, שהקטיגור מתבטל אך לא משתכנע.

לא "בירור זה הוא בדרך מלמעלה למטה .. והביטול .. אינו ביטול בתכלית"
 כוונתו לבאר שהוא נשאר 'קירח מכאן ומכאן'. כיון שהבירור אינו בדרך של שכנוע אלא בדרך ביטול, והביטול אינו מושלם.

לב "תופס מקום .. אינו תופס מקום"
 וכהמשל לעיל מרצון ואור ומאור: רצון מתייחס לאברים (הוא רוצה שהם יפעלו), כי יש להם תפיסת מקום לגביו, שכן בכך שהאיברים והכוחות מבצעים רצונו הם מביאים לידי ביטוי את הבעלות שלו. ואילו באור ומאור אין המאור עושה מאומה כדי להאיר לתחתון, ואין לתחתון תפיסת מקום לגביו.

א' הוא שהסניגור טוען טענותיו לזכות את הנאשם וטענותיו פועלות לא רק על השופטים אלא גם על הקטיגור שטענותיו מסתמין. זהו בירור בדרך מלמעלה למעלה, שהקטיגור בעצמו הבין בשכלו את הצדק שבדברי הסניגור. אופן ב' הוא כאשר המלך נכנס לבית המשפט דאז הרי "באור פני מלך חיים" (משלי, טו, טו), והן הקטיגור והן הסניגור בטלים. זהו בירור מלמעלה למטה, בו הקטיגור לא השתכנע, אלא התבטל בפני הקרנת אור פני המלך.

ל "אין שייך שעל-ידי הגילוי שלו יתבטל התחתון בתכלית"

וכהמשל שהובא לעיל מהרצון, שפעולתו על האיברים היא בדרך של שליטה, היינו "שהכוחות והאברים מצד עצמם נשארים בטבעם כמו שהיו קודם, אלא שהרצון שולט עליהם ומכריח אותם שיהיו כפי הרצון, היפך הטבע שלהם" (ראה במאמר שבהמשך למאמר זה, ד"ה להבין

דהמנגד אינו ביטול בתכלית⁵⁶. ועל-פי זה יש להוסיף ביאור בזה שמשמע בהמאמר דזה ששלמה הי'ה איש מנוחה הוא מפני שבימיו הוה קיימא סיהרא באשלמותא, עשירות שלמעלה ממילוי החסרון, דלכאורה, מדוע המנוחה תלויה דוקא בעשירות? כי אמיתית הענין דמנוחה [ושלום]⁵⁶ הוא כשהמנגד מתבטל בתכלית, ובכדי שהמנגד יתבטל בתכלית הוא על-ידי המשכת ענין העשירות, אור אין-סוף שלמעלה משייכות לעולמות, עתיק. דבאור השייך לעולמות, כולל גם אור הסובב, כתר, כיון שאור זה נותן מקום לעולמות, עולם מלשון העלם והסתר⁵⁷ – הביטול דהמנגדים שבעולם על-ידי גילוי אור זה אינו ביטול בתכלית. וזה ששלמה הי'ה איש מנוחה ושלום הי'ה בימיו הוא מפני שבימיו היתה המשכת בחי' עתיק, עשירות.

סיכום: בביור דהמשכן, העליון יורד למקומו של התחתון משום שתופס מקום לגביו, ולכן אין שייך שיהיה ביטול בתכלית. ואילו בביור שבימי שלמה, העליון אינו יורד לתחתון משום שאינו תופס מקום לגביו, ולכן נעשה ביטול התחתון בתכלית.

מהלך המאמר: בסעיפים ז"ט ביאר ענין העשירות (גילוי עתיק), שעל ידה נעשית אמיתית ענין המנוחה וביטול המנגד בתכלית. ועל פי זה יובן העילוי בדרגת החסד (שלמעלה מעשירות), כמבואר בסעיף הבא.

יו"ד) וממשיך בהמאמר, דענין החסד שהוא למעלה גם מעשירות [שלכן גמילות חסדים היא גם לעשירים], הוא הגילוי דלעתיד-לבוא שהוא נעלה יותר גם מהגילוי שהי'ה בימי שלמה. דההמשכה שבימי שלמה היתה מבחינת עתיק (כנ"ל), ולעתיד-לבוא תהי'ה ההמשכה מבחינת

מנוחה גו' (ואחר-כך מוסיף) שלמה הי'ה שמו ושלום ושקט אתן על ישראל בימיו". וצריך עיון מה שמוסיף גם "ושקט". ועצ"ע. ואכ"מ.
57) לקו"ת שלח לו, ד. מאמרי אדהאמ"צ דברים ח"א ע' שג. ח"ג ע' אינט. וראה לקו"ש חל"ד ע' 112 הערה 63. וש"נ.

56) ויש לומר, דזהו החילוק בין מנוחה לשלום: מנוחה היא שאין לו מלחמות (גם לא ה"מלחמה" דהליכה למקום האויב), אבל זה שיש מנגד (בהעלם) שאינו לוחם – אין זה היפך מנוחה; ושלום הוא – שאין מנגד (גם לא מנגד בהעלם). ועל-פי זה יומתק מה שכתוב (דברי הימים"א כב, ט) "הוא יהי'ה איש

המשל על זה הוא ממלך המטיל אימתו על אויביו מעצם היותו מלך, ואינו נזקק להילחם עימם בשדה הקרב (ראה סה"מ תש"ד עמ' 107). עם זאת, העובדה שהוא מלך מלמדת שהעם, צרכיו וביטול האויבים תופסים אצלו מקום.

לג "ויש לומר בעומק יותר" החידוש בזה הוא, שאף-על-פי שאין המברר יורד לדרגת המתברר, ואם-כן התפיסת מקום מועטה כל-כך שאינה מתבטאת במאומה, מכל-מקום נחשבת היא לתפיסת מקום, וביטול המנגד לא יהיה ביטול בתכלית.

פנימיות עתיק, היינו אינ-סוף שברדל"א, שהוא עיקר הענין דעתיק. ולהעיר ממה שכתוב בזהר (באדרא זוטא⁵⁸) האי עתיקא אשתכח בתלת רישין (העתיק נמצא בג' ראשים), ופירש הרח"ו (בביאור האדר"ז⁵⁹), שעיקר עתיקא הוא האינ-סוף, ועל שם התעלמותו בג' רישין נקראים גם הג' רישין בשם עתיק ז'. ועל-פי זה עיקר עתיקא הוא אינ-סוף שבכל ג' הרישין. אבל במאמר זה מבאר שעיקר הענין דעתיק הוא אינ-סוף שברדל"א. ויש לבאר זה על-פי מה שכתוב בהמאמר (בהמשך הענין) בענין מה שכתב הרח"ו (בביאור האדר"ז שם) נמצא ומתעלם ומתגלה בג' רישין, שג' הלשונות נמצא ומתעלם ומתגלה הם כמו ג' הענינים דאתה הוא והוי"ה⁶². נמצא הוא כמו אתה, עצמות, מתעלם ומתגלה הם כמו הוא והוי"ה, ב' מדריגות באור⁶². ופירוש נמצא הוא

59) הובא בלקו"ת שם.

58) פ' האזינו (רפת, ב), הובא בלקו"ת דרושים ליוה"כ בסופן (עא, ג).

'אתה' שהוא לשון נוכח, הסיבה לכך היא משום שרק באור היה צמצום ולא במאור.

למשל, יש מי שמכיר במעלותיו של אדם מסוים אך מעולם לא ראהו, ויש שרואהו רבות אך אינו מכיר את מעלותיו, וכמו ילדו של גאון הקורא לאביו אבא, שכוונתו אליו עצמו ולא לגאונות שלו. במצב זה, ה"אור" (מעלותיו) מכוסה, אולם הוא עצמו ב"גילוי".

וכך הוא בנמשל, האור הוא העילוי של הקב"ה, ובעצם האור היה סילוק (מתעלם). ההארה שנתורה לאחר מכן (אפילו בעולמות עליונים) היא אור הקו, שהוא דרגה מצומצמת. נמצא שאי אפשר לתפוס כלל את העילוי וההפלאה האמיתיים של האור.

ואילו המאור הוא הקב"ה בעצמו, ובמאור לא היה צמצום והוא בהתגלות, "ולכן אפילו תינוקות יודעים שיש שם אלוהים מצוי" (ראה ת"א ורא ד, ב). כשתינוקות אומרים "אויבערשטער", הם לא מתכוונים לעילוי כלשהו, אפילו לא לפירוש המילולי של אויבערשטער שהוא עליון, אלא אליו עצמו. וכן כשיהודי פשוט אומר ברוך

לד' ולהעיר ממה שכתוב בזהר .. נקראים גם הג' רישין בשם עתיק"

כתר כולל בתוכו ג' רישין: רישא דלא אתיידע, עתיקא קדישא, וחכמה סתימאה. בזהר נאמר שעתיק נמצא בכל שלושת הרישין, ומבאר הרח"ו שעתיק הוא האין סוף הנמצא בכל שלושת הרישין. וכונתו, שלרישין עצמם יש שייכות לספירות, ולכן עיקר ענין עתיק (שנעתק ומובדל) הוא דווקא האינ-סוף שברישין.

לה "אתה הוא הוי"

כהנוסח שאומרים בתפילה בי"ברוך דוד' - "אתה הוא הוי"ה לבדך".

לו "אתה, עצמות .. הוא והוי"ה, ב' מדריגות באור"

הוי"ה הוא דרגה שיש לה שייכות לעולמות, ו'הוא' (לשון נסתר) דרגה למעלה מעולמות. שתי הדרגות הללו הן באור, ולמעלה מהן היא העצמות. אף-על-פי-כן מכנים את העצמות

שהוא נמצא כמו שהוא בעצמותו ¹². ועל-פי זה יש לבאר מה שכתוב בהמאמר שעיקר הענין דעתיק הוא אין-סוף שברדל"א כי "עיקר עתיקא הוא הא"ס" (כדברי הרח"ו), וברדל"א האיין-סוף כמו שהוא בעצמותו, ואם-כן שם הוא עיקר עתיק. ולהוסיף, דעל-פי הביאור בהמאמר דענין נמצא (שאיין-סוף נמצא ברדל"א) הוא שהוא נמצא ברדל"א כמו שהוא בעצמותו, יש לבאר זה שבימי שלמה היתה עשירות אמיתית כנ"ל סעיף ו, אף שלא היה אז הגילוי דלעתיד, כי החידוש שיהיה לעתיד-לבוא הוא שאז יהיה גילוי העצם שלמעלה מבחינת הגילויים דזהו איין-סוף שברדל"א, דהוא כמו בעצמותו, כאמור, וענין הגילויים היה בימי שלמה בשלימות. כלומר, הטעם לכך שהעשיר נחשב לעשיר אמיתי למרות שאין לו את ענין החסד, לפי שחסד אינו בערך כלל לעשירות, והוא בסוג אחר לגמרי (כנ"ל סעיף ו). וזהו לפי שחסד הוא גילוי העצם ואילו עשירות היא גילויים. **סיכום:** חסד הוא הגילוי דלעתיד-לבוא שהוא פנימיות עתיק – איין-סוף שברדל"א, אשר בו גילוי העצמות ולכן הוא עיקר עתיק. בימי שלמה היה חסר גילוי העצם, אבל הגילויים היו בשלימות ומהם נבעה העשירות.

מהלך המאמר: בסעיף י ביאר שחסד הוא גילוי העצמות, מה שאיין-כן בימי שלמה האירו גילויים. בסעיף הבא יבאר מהי המשמעות של עילוי זה בענין הבריורים.

יא) ומבאר בהמאמר, דעל-ידי שלעתיד-לבוא תהיה ההמשכה מפנימיות עתיק (איין-סוף שברדל"א) שלמעלה מההמשכה שהיתה בימי שלמה, על-ידי זה יומשך הגילוי למטה יותר. וכדאיתא בע"ח⁶⁰, שבעליית המלכות יש ז' מדריגות. בימי שלמה היתה מדריגה הו' ולעתיד-לבוא תהיה מדריגה הז'. ומהחילוקים שביניהם הוא, דבמדריגה הו', הגילוי במלכות הוא רק בט' ספירות שבה ועד לבחינת יסוד שבה (והגילוי במלכות דמלכות⁶¹

שבמלכות). אלא שבימי שלמה, הגילוי במלכות דמלכות היה על-ידי שנכללה ביסוד דמלכות (המשך תער"ב כאן פשע"ד).

60) שער לו (שער מיעוט הירח) פ"א-ב.
61) דכשקיימא סיהרא באשלמותא, נמשך הגילוי גם בה' ספירות האחרונות דמלכות (כולל גם מלכות

שונה לגמרי מ"מתגלה" באור. מתגלה באור הוא כפי שהזולת יכול לקבל ולתפוס את העילוי של האור, ולא האור כפי שהוא. ואילו "נמצא" בעצמות, הוא כפי שהוא בעצמו ללא צמצום, וכשם שהוא מאיר אצל התינוקות.

ה' הוא איננו חושב על מעלות. וזהו שהפשיטות של יהודי קשורה לפשיטות העצמות.

לו "נמצא כמו שהוא בעצמותו" כלומר, "נמצא" בעצמות (מאור בהתגלות),

הי'ה על-ידי שנכללה ביסוד שבה), ובמדריגה הז', הגילוי הוא גם במלכות דמלכות (כמו שהיא במקומה). וממשיך בהמאמר, שהחילוק דב' העליות דמלכות (עלי'ה הו' שבימי שלמה ועלי'ה הז' שתהי' לעתיד-לבוא) הוא גם בנוגע להנצוצות שנפלו למטה. והענין הוא, דיסוד דנוקבא הוא התקשרות המקבל (מלכות) בהמשפיע (ז"א), ומלכות דמלכות⁶² הוא (בדרך כלל) כח הפועל שבנפעל⁶³. ולכן, בימי שלמה שהגילוי במלכות הי'ה רק בדרגת המלכות כמו ששייכת לז"א, גם ההעלאה דהנצוצות שנפלו למטה היתה רק באותם הנצוצות ששייכים להרגיש אור אלקי⁶². ולעתיד-לבוא שהגילוי יהי'ה גם בדרגת המלכות כמו שהיא בבריאה, יצירה, עשיה ועד לכח הפועל שבנפעל, גם הנצוצות שנתרחקו ממלכות שלכן אין שייכים (מצד עצמם) להרגיש אור אלקי, ואפילו הנצוצות שנתרחקו כל-כך עד שהם עצמם נעשו כמו רע⁶⁴, גם הם יתעלו ויוכללו בקדושה. ויתירה מזה, שגם הגשמי עצמו (לא רק הניצוץ שבו) יהי'ה בתכלית ההתאחדות באלקות. וזה שהגשמי יהי'ה אז בתכלית ההתאחדות הוא לא רק מפני שאז יתגלה כח האלקי שבו

62) ועל דרך אבוקה שמושכת אליה את הנצוצות (ראה לעיל ס"ז) שהוא דוקא נצוצות שלא נכבו.

בחתיכת ההיתר כמות מספיקה כדי לבטל את האיסור, הופכת כל החתיכה (גם חלק ההיתר שבה) לאיסור ("חתיכה עצמה נעשית נבילה"), ובאם תיפול חתיכה זו לתוך מאכל היתר אחר, צריך שיהיה בהיתר שישים כנגד כל החתיכה (ראה שו"ע יו"ד סי' צב ס"ד). ועל דרך זה הם ניצוצות הקדושה שנחשכו ונעשו כמו רע (ראה בלקו"ש ויקרא ח"ז עמ' 22 הערה 20).

[לאידך, יש ללמוד מדין זה שיש לניצוצות אלו תיקון. שכן דין חתיכה עצמה נעשית נבילה היא כל עוד האיסור וההיתר מעורבים. אך לו יצויר שיצליחו להפריד האיסור מחתיכת ההיתר, יחזור ההיתר להיות מותר באכילה (ראה שו"ע יו"ד סי' קה ס"ק יז). ועל דרך זה הניצוצות אסורים כל זמן שהם בתוך הזדונויות ולא כאשר הם הופרדו ונתבררו].

ל' יסוד דנוקבא

נוקבא - מקבל, היא מלכות המקבלת מהספירות שמעליה. יסוד הוא התקשרות. ויסוד שבמלכות הוא התקשרות המקבל במשפיע על מנת לקבל.

לט' "מלכות דמלכות .. כח הפועל שבנפעל" כפי שנתבאר בביאור טו מלכות שייכת לדיבור ("מלכות פה"), שהוא כוח המופנה כלפי הזולת, והיינו כח הפועל. וכוח הפועל שבנפעל הוא כמו אותיות הדיבור הנאמרות ונשמעות כבר לזולת (ראה בסה"מ תעריב ח"ב פכ"ח).

מ "נעשו כמו רע" זוגמה לזה בהלכה מ'חתיכה נעשית נבילה'. כאשר נופל איסור על חתיכת מאכל היתר, ואין

שמהווה אותו מאין ליש, גילוי כח הפועל שבנפעל, אלא שגם הנפעל עצמו יהיה בתכלית ההתאחדות⁶³. והטעם לכל זה הוא (כמובא לעיל מהמאמר), כי אז תהיה המשכת פנימיות עתיק (אין-סוף שברדל"א), ולכן יהיה אז הגילוי גם במלכות שבמלכות, ויתירה מזה – גם למטה בעולם-הזה הגשמי, בנצוצות הקדושה שבדברים הגשמיים (גם בהנצוצות שנתרחקו), וגם בדברים הגשמיים עצמם.

סיכום: בימי שלמה הגילוי היה רק בדרגת מלכות כפי ששייכת לז"א (יסוד שבמלכות), ועל דרך זה העלאת הניצוצות היתה בניצוצות השייכים להרגיש אור אלוקי. ואילו לעתיד-לבוא שיהיה גילוי פנימיות עתיק, הגילוי יהיה גם בכוח הפועל בנפעל (מלכות שבמלכות), ולכן יתעלו גם ניצוצות שנתרחקו עד שהם עצמם נעשו כמו רע, ועד שהנפעל עצמו יהיה בתכלית ההתאחדות.

ויש לומר, דהטעם על זה שעל-ידי המשכת פנימיות עתיק (אין-סוף שברדל"א) יהיה גילוי אלקות בכל מקום, הוא, כי פנימיות עתיק הוא (בכללות) עצמות אור אין-סוף, דלגבי עצמות אור אין-סוף אין שום מציאות שחוץ ממנו, ואדרבא, אמיתת המצאו יתברך הוא המציאות של כל הנמצאים⁶³, ולכן על-ידי גילוי פנימיות עתיק, יהיה נרגש בכל דבר

(63) רמב"ם ריש הל' יסודי התורה.

בכוח הזריקה). אמנם, כל מי שיחשוב על העובדה שהאבן מצד עצמה אינה יכולה לעוף, יגיע מיד למסקנה שהיא עפה מכוח הזריקה. והיינו שנעל ידי הנפעל יודעים על מציאות הכוח בדרך של 'הוכחה' (ראה ד"ה גדול יהיה כבוד הבית תשכ"ב ס"ד).

משום כך, גם כאשר יתגלה לעתיד לבוא כוח הפועל בנפעל, אין זה אלא שיתגלה הכוח שנעל ידו מתהווה העולם מאין ליש, אבל בנפעל עצמו לא יורגש הכוח, והוא עדיין יהיה נפרד מאלוקות, ולכן צריך בנוסף לגילוי כוח הפועל בנפעל שגם "הנפעל עצמו יהיה בתכלית ההתאחדות", והוא על-ידי שיורגש בכל דבר שמציאותו הוא אלקות.

מא "גם הנפעל עצמו יהי" בתכלית ההתאחדות"

כלומר, כדי שהגשמי יהיה בתכלית ההתאחדות לא די בגילוי כוח הפועל בנפעל, אלא צריך שגם הנפעל עצמו יהיה בהתאחדות.

ביאור הדבר: כאשר רואים נפעל, על ידו מתודעים לכוח הפועל שלו (לעיתים), אך הכוח אינו מורגש בנפעל עצמו. וכגון בזריקת אבן, שכאשר מביטים על האבן רואים אותה מתעופפת ולא רואים כוח (הסיבה לכך היא משום שהכוח הוא רוחני והפעולה היא גשמית. ולכן, אדם שאינו יודע את חוקי הטבע ורואה אבן מתעופפת, עלול לחשוב בטעות שטבע האבן לעוף, מבלי לדעת שהפעולה נעשתה

שמציאותו הוא אלקות מ^ב. ועל-פי זה יש לומר שהעילוי בהעולם שיהיה על-ידי המשכת פנימיות עתיק לגבי מצב העולם שהיה בימי שלמה הוא גם בנוגע לאותם הדברים שגם בימי שלמה היה בהם גילוי אלקות. כי הגילוי שהיה בימי שלמה (שהגילוי אז היה מחיצוניות עתיק) היה כמו דבר נוסף על הדברים שבהם נמשך הגילוי, והגילוי שיהיה לעתיד-לבוא בכל דבר הוא שיתגלה אז המציאות שלו גופא מ^ג.

סיכום: הגילוי בימי שלמה היה כדבר נוסף על הדברים בהם הוא נמשך. ואילו פנימיות עתיק הוא עצמות אור אין-סוף, שהוא אמיתת המציאות של כל הנמצאים. ולכן על ידו יהיה נרגש בכל דבר שמציאותו גופא היא אלקות.

בכל הגוף ובאופן פנימי (שהרי היא חיותו). הסיבה לכך היא, שהחיות והגוף אינם שני דברים שהאחד שורה בזולתו, אלא החיות היא המהות של הגוף. כלומר, הדם, בשר ועצמות הופכים על-ידי החיות למציאות חדשה של אדם (בשונה מכוחות הפנימיים שאמנם הצטמצמו והתקבלו באיברים, אך לא הפכו להיות מהותם). ומכיון שהיא המהות, בודאי שהיא תמצא בכל מקום בגוף ובפנימיות. [ליתר ביאור בעניין החיות ראה במילואים]

וזהו מה ש"אמיתת המצאו יתברך הוא המציאות של הנמצאים", אמיתת המצאו אינו מוגדר בשום גדר, ולכן הוא שייך לכל ואין דבר שאינו הוא, והוא המהות של כל הנמצאים.

מג "הגילוי שיהיה לעתיד-לבוא בכל דבר, הוא שיתגלה אז המציאות שלו גופא" בכך טמון יסוד החידוש שיהיה לעתיד-לבוא, שהעולם והאלוקות יהיו דבר אחד. בשונה מהגילויים הנעלים במשכן ובבית המקדש שהיו בדוגמת הרצון הפועל על הגוף (ומלך שמבטל האויב) שהובאו לעיל, והיו דבר נוסף על העולם, הרי שלעתיד-לבוא זו תהיה המציאות של העולם עצמו.

מב "אמיתת המצאו יתברך הוא המציאות של כל הנמצאים .. נרגש בכל דבר שמציאותו הוא אלקות"

לפעמים מוסבר שככל שהדרגה גבוהה יותר היא יכולה להימשך ולהגיע למקומות נמוכים יותר ("כל הגבוה ביותר יורד למטה יותר"), על דרך אור השמש שככל שהוא חזק יותר כך הוא מאיר למקום רחוק יותר. אך כאן כוונתו לבאר ענין אחר - שהמקום והגילוי הם דבר אחד.

המשל על זה הוא מהחיות שבגוף. ובהקדים, שבכוחות הנפש יש בכללות שני סוגים: שכל ומידות המורגשים בגוף בפנימיות, השכל מובן במוח והמידות מורגשות בלב, וזאת מפני ב' סיבות א. הם כוחות מצומצמים המותאמים לגוף. ב. לכל כוח יש איבר המתאים לו, והוא מורגש דווקא בו. לעומת זאת, הרצון הוא כוח גבוה מאוד ובכל זאת הוא נמצא בכל הגוף, וזהו לפי שהימצאותו היא רק באופן מקיף. נמצא אם כן שחיבור הנפש והגוף נוצר על-ידי כוחות פנימיים היורדים ומצטמצמים ומתלבשים בגוף (שכל ומידות), או על-ידי כוחות מקיפים הנשארים בדרגתם, אולם אינם מורגשים בגוף בפנימיות (רצון).

יוצאת מן הכלל היא חיות הגוף, מצד א' היא גבוהה משאר הכוחות, מאידך היא נמצאת

(יב) וזהו וחסידך יברוכה, שהמשכה במלכות (יברכו כה) שנמשכת על-ידי חסידך הוא באופן של חסד, הפלגת הטוב. דנוסף לזה שהם ממשיכים במלכות האורות שנסתלקו ממנה שעל-ידי זה נתמלא החסרון שלה, הם ממשיכים בה ענין העשירות שלמעלה ממילוי החסרון, עתיק, ויתירה מזה, שממשיכים בה גם הגילוי שלמעלה מבחינת עשירות, פנימיות עתיק. ומבאר בהמאמר, דזה שהמשכה זו נמשכת על-ידי חסידך (דוקא) הוא מצד שני ענינים. מצד הביטול שלהם. כמאמר הזהר (הובא לעיל סעיף ה) איזהו חסיד המתחסד עם קונו, שעבודתו היא לא בשביל עצמו בכדי שיהיה דבוק באלקות אלא לצורך גבוה, כמבואר בתניא⁶⁴. ועל-ידי שהעבודה שלהם היא בביטול (למעלה ממציאות), לכן ההמשכה שנמשכת על-ידי עבודתם היא מבחינת העצם שלמעלה מהתפשטות (מציאות)⁶⁵, עתיק, ויתירה מזה – פנימיות עתיק. [וזהו איזהו חסיד שמתחסד עם קונו ופירש בתקו"ז עם קן דיליה. דמהביאורים בהקשר דשני הענינים הוא, דעל-ידי שהוא מתחסד עם קונו, שעבודתו היא לא בשביל עצמו אלא לצורך גבוה, לכן בכחו להתחסד עם קן דיליה, שהמשכה במלכות (קן דיליה) תהי' (לא רק באופן של צדקה, מילוי החסרון, אלא) באופן של חסד – עשירות ולמעלה מעשירות]. ועוד ענין בהשייכות דהמשכת פנימיות עתיק לחסידך, דענין החסידות הוא שכחות הטבעיים נעשים כחות אלקיים⁶⁵, והחידוש בעולם שיהיה לעתיד-לבוא על-ידי המשכת פנימיות עתיק הוא אז אהפוך אל עמים⁶⁶

(ספר השיחות תורת שלום ע' 185).

(64) פ"י (טו, ב).

(66) צפני' ג, ט.

(65) ראה בארוכה שיחת מוצש"ק כ"א כסלו תרע"ג

מהרצונות והנטיית שלו ומקיים את רצון ה'. הענין השני (ש"כוחות הטבעיים נעשים כחות אלקיים") הוא שהרצונות והנטיית שלו גופא הם לקדושה. כלומר, השכל מבין שאין עוד מלבדו, והלב מרגיש זאת. יתירה מזו, זהו כל ענינם של הכוחות, וכפי שנתבאר בענין ה'חיות' שהיא המהות של כל הכוחות (ראה ביאור מב), כך אלקות היא המהות של כחותיו, וכל ענינם הוא להבין ולהרגיש שאין עוד מלבדו.

מד "העצם שלמעלה מהתפשטות (מציאות)"

להתפשטות דאלקות יש איזה נתינת מקום לעולמות, בשונה מהעצם שאין אצלו כל נתינת מקום למשהו שחוץ הימנו, ולכן ביטול מוחלט ממשיך העצם.

מה "כחות המכעיים נעשים כחות אלקיים" הענין הראשון ב"חסידך" (שעבודתם היא "לצורך גבוה") הוא ביטול, שענינו, שמתעלם

שהביטול דלמעלה הוא על-ידי שהאור דלמעלה משך אליו את הנצוצות שבהעמים (כנ"ל), ולעתיד-לבוא יהפכו הם עצמם לקדושה], על דרך שכחות הטבעיים נהפכים ונעשים כחות אלקיים.

סיכום: עניין וחסידך יברוכה הוא שממשיכים במלכות פנימיות עתיק. וזהו מצד שני טעמים: א. הביטול שלהם, שעבודתם לצורך גבוה. ולכן ממשיכים העצם שלמעלה מהתפשטות. ב. ענין החסידות הוא שכחות הטבעיים נעשים כחות אלקיים. בדוגמת החידוש דלעתיד-לבוא (כשתגלה פנימיות עתיק), שאז אהפוך אל עמים.

ולכאורה משמע, שההמשכה דפנימיות עתיק הוא על-ידי הביטול דחסידך, וזה שעל-ידי המשכת פנימיות עתיק יהיה אהפוך אל עמים הוא על-ידי שהכחות הטבעיים דהחסידים נעשים כחות אלקיים. וצריך להבין, דלכאורה, זה שעל-ידי המשכת גילוי פנימיות עתיק יהיה אהפוך אל עמים, אין זה ענין נוסף על הגילוי אלא נכלל בהגילוי עצמו, דכיון שאמיתת המצאו יתברך היא המציאות של כל הנמצאים לכן על-ידי הגילוי דפנימיות עתיק יהיה נרגש בכל דבר שמציאותו היא אלקות (כנ"ל סעיף יא), וכיון שעל-ידי הביטול דחסידך נמשך הגילוי, למה צריך גם להאתהפכא דכחות הטבעיים שלהם. ויש לומר, שהאתהפכא דכחות הטבעיים היא גם בשביל המשכת פנימיות עתיק. והענין הוא, דכיון שאמיתת המצאו יתברך היא היא אמיתית המציאות דכל הנמצאים, לכן, כשישנה מציאות (בהאדם) שאינה אלקות, הוא סתירה להגילוי דהמשכת העצמות (פנימיות עתיק), ועל-ידי שכחות הטבעיים שלו נעשים כחות אלקיים (דיש לומר, שזה נעשה על-ידי שנרגש בו (בהעלם על-כל-פנים) שאמיתת המצאו יתברך היא היא המציאות שלו) הוא המשכת הגילוי דפנימיות עתיק ¹⁰.

סיכום: האתהפכא דכחות הטבעיים נדרשת כדי להמשיך את הגילוי דפנימיות עתיק. כי כשישנה מציאות שאינה אלקות, היא סתירה לגילוי דהמשכת העצמות, שהיא אמיתית המציאות.

ביאור הדברים: כהקדמה לעבודה של הפיכת כוחותיו הטבעיים לכחות אלקיים, מוכרחת להיות המשכה של אמיתית הימצאו מורגשת אצלו, כי אילולא כן לא יתכן שכחות שמצד עצמם הם טבעיים יהפכו לכחות אלקיים. והמשכה זו נפעלת על-ידי הביטול. אלא שבתחילה זה נרגש בו "בהעלם", בעניינים

מו "והענין הוא .. המשכת הגילוי דפנימיות עתיק"

כלומר, הביטול ממשך תחילה המשכה באופן מקיף ("נרגש בו בהעלם"), ועבודת האדם היא לקשר המשכה לכחות שלו, ולפעול בכך שהמשכה תהיה באופן פנימי, וזאת על-ידי הפיכת כוחותיו הטבעיים לכחות אלקיים.

ועל-פי זה יש לבאר הדגשת הכתוב וחסידך יברכוכה, שההמשכה שעל-ידי חסידך היא לא בדרך תפלה אלא בדרך ברכה^ט, כי בתפלה שהיא בקשת האדם שישפיעו לו מלמעלה, נרגש שהאדם המתפלל אינו אלקות, ובברכה שהיא בדרך ציווי, הכח שלו לצוות הוא האלקות שבו, וזה שייך לחסידך, שכוחות הטבעיים שלהם נעשו כוחות אלוקיים. ויש לומר, דזהו שירידת הגשמים שנמשכה על-ידי רשב"י היתה לא על-ידי ציווי אלא על-ידי אמירת תורה, כי ענין הציווי שייך דוקא כשזה שמצווים לו הוא מציאות נבדל מהמצוה, דמזה מובן, דהפעולות בגילוי שנעשו על-ידי ציווי הצדיקים (כמו רשב"י שצוה להנהר שיחלוק את מימיו), דהגם שרצון הצדיקים הוא רצון הקב"ה ומכל-מקום היו צריכים לצוות שיהיה כרצונם, הוא מפני שהעולם (בהרגשתו) הוא מציאות לעצמו. ועל-פי זה יש לומר, שעל-ידי שרשב"י אמר דרוש בפנימיות התורה, נמשך גילוי העצמות, דאמיתת המצאו יתברך היא המציאות דכל הנמצאים, ולכן על-ידי אמירת הדרוש ירדו הגשמים מעצמם, בלי ציווי. ועל דרך זה הוא בנוגע להמשכה שעל-ידי הברכה דחסידך יברכוכה, שאין צריכים לצוות שתהיה ההמשכה (כנ"ל סעיף ד), כי הברכה דחסידך יברכוכה (יברכו כה) הוא המשכת פנימיות עתיק במלכות, וברדגא זו אין שייך ציווי. ובוה מוסבר הקשר של חסידך יברכוכה, לירידת גשמים על ידי אמירת תורה דרשב"י דוקא (ראה לעיל סעיף ד).

סיכום: ענין "חסידך יברכוכה" (בדרך ברכה), הוא שהכוח שלהם הוא האלוקות שבהם (בדומה למברך). ובפעולת כוח זה מצינו ב' דרגות: א. בדרך ציווי. דמפני שהעולם הוא מציאות לעצמו צריך לצוות (המופתים של כל התנאים ואמוראים). ב. בדרך ממילא. על-ידי גילוי העצמות, דאמיתת המצאו היא המציאות דכל הנמצאים, ואזי אין צריך לצוות (רשב"י). וכן הוא ב"חסידך יברכוכה" שהיא המשכת פנימיות עתיק, ואין צריך ציווי.

(טעימה מהגילוי דלעתיד), ועל ידי שמרחיבים ומקשרים אותו שיהיה באופן פנימי (הפצת המעיינות), הוא מביא לגילוי המושלם].

מזו "הדגשת הכתוב .. בדרך ברכה" כלומר, הכתוב לא בא רק ללמדנו ענין צדדי במעלת חסידך, שבידם לברך (כמו שנתבאר בסעיף ג), אלא גם להורות שכוחותיהם נעשו כוחות אלוקיים.

מסוימים בלבד, ועבודתו שהכוחות ייעשו כוחות אלוקיים ממשיכה עוד יותר את אמיתית הימצאו.

[בדומה לכך הוא בנוגע לגילוי החסידות:

מצד אחד על-ידי הפצת המעיינות נעשה קאתי מר, ומצד שני גילוי החסידות הוא טעימה מהגילוי דלעתיד לבוא שהחל, אם-כן מה מביא את מה? והביאור הוא על דרך הנ"ל, הגילוי שישנו עתה הוא רק בנוגע לפרטים מסוימים, כפי שיכול להתגלות בעולם בזמן הגלות

(ג) וזהו פדה בשלום נפשי, בשלום דוקא, והיינו שהפדי'ה היא בתכלית השלום והשלימות, שלא נשאר שום מנגד כלל. לא כמו שהי'ה בנסיעת הארון דמשה שנאמר על זה קומה הוי'ה ויפוצו אויבך וינוסו משנאיך מפניך, שהבירור הי'ה בדרך מלחמה ולכן נשאר מציאות של אויבים ושונאים אלא שהיו באופן דיפוצו וינוסו, וגם לא כמו שהי'ה בימי שלמה, דאף שהבירור הי'ה בדרך ממילא, מכל-מקום נתבררו רק נצוצות אלו שהי'ה בהם איזה ענין של אור, כי אם שגם הנצוצות שנחשכו יוכללו בקדושה, ויתירה מזה, שגם הנברא, הנפעל עצמו (לא רק כח הפועל שבו) יהי'ה בתכלית ההתאחדות, וכמו שיהי'ה לעתיד⁶⁷. וזהו מה שכתוב כי ברבים היו עמדי, שגם בחינת רבים, אלו שנמצאים בבחינת רשות הרבים, כמאמר רז"ל⁶⁸ על הפסוק⁶⁹ נעשה אדם בצלמנו כדמותנו - לשון רבים, כתוב והרוצה לטעות יטעה⁷⁰, היו עמדי, שמתאחדים בתכלית ההתאחדות. וזהו שכי ברבים היו עמדי הוא נתינת טעם על פדה בשלום, שהפדי'ה בשלום היא דוקא על-ידי זה שגם בחינת רבים, לא רק הנצוצות דקדושה כי אם גם אלו שהם בבחינת רבים, היו עמדי. ועל דרך מאמר רז"ל⁷⁰ שגם אנשי אבשלום התפללו עבור דוד (ומבוארות ב' השאלות על הפסוק דלעיל סעיף ב).

סיכום: "פדה בשלום נפשי" הוא שהפדייה היא בתכלית השלום והשלימות. לא כמו שהי'ה בימי משה ואפילו לא כמו שהי'ה בימי שלמה, אלא כמו שיהי'ה לעתיד. ודבר זה נפעל "כי ברבים היו עמדי" - על-ידי שגם אלו שהם בבחינת רשות הרבים מתאחדים.

והנה⁷¹ פדי'ה זו היא על-ידי העבודה של עסק התורה, גמ"ח ותפלה בצבור. דענין העוסק בתורה הוא פנימיות התורה, שהיא בחינת עץ החיים (לא כנגלה דתורה שנתלבשה בעץ הדעת טוב ורע⁷²), היינו שהבירור

(67) ראה בכ"ז לעיל סעיפים ח. ט. יא.

(68) ב"ר פ"ח, ת.

(69) בראשית א, כז.

(70) ירושלמי סוטה פ"א ה"ח.

(71) ראה גם ד"ה פדה בשלום העת"ר בסופו (המשך תער"ב ח"ב ע' תשעה).

(72) ראה בארוכה תניא אגה"ק סכ"ו.

פה למינים, אתמאה. אמר לו: כתוב, והרוצה לטעות - יטעה".

מט "עץ הדעת טוב ורע"

עץ הדעת ("אילנא דטוב ורע") הוא שורש קליפת נוגה שיש בה גם טוב וגם רע (ראה בלקריא

מח "נעשה .. והרוצה לטעות יטעה" במדרש (ב"ר פ"ח, ח) נאמר: "בשעה שהיה משה כותב את התורה, היה כותב מעשה כל יום ויום, כיון שהגיע לפסוק הזה, שנאמר: ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו. אמר לפניו: רבון העולם, מה אתה נתן פתחון

שעל-ידי פנימיות התורה הוא שלא בדרך מלחמה כלל (גם לא כיציאת המלך והליכתו למקום האויב)⁷³, לכן, על-ידי זה נעשה הפדי'ה בשלום, שמתבטל מציאות האויב. וכן הוא בגמ"ח, שגמ"ח ממשיכה מפנימיות הכתר ועד לבחינת מלכות דמלכות, כנ"ל. וכן הוא גם בתפלה בצבור, שתפלה בצבור היא כמו התפלה דעשרת ימי תשובה, וכמאמר רז"ל⁷⁴ על הפסוק⁷⁵ דרשו הוי'ה בהמצאו, כאן ליחיד כאן לצבור, ותפלה בצבור הוא המשכת פנימיות הכתר.

ועל-פי זה תוכן השייכות דפדה בשלום גוי' לגאולת רבינו הזקן שענינה הוא הפצת המעינות חוצה (כדלעיל סעיף א), דענין הפצת המעינות חוצה הוא שגם בבחינת מלכות שבמלכות כמו שהיא בבחי' חוצה יומשך לשם המעינות, לא רק המים חיים הנמשכים מהמעינות אלא המעינות עצמם, המשכת פנימיות הכתר (מעיונות) לבחינת מלכות שבמלכות כו' (חוצה). וזהו שעל-ידי הפצת המעינות חוצה יהי'ה אתי מר דא מלכא משיחא (כאגרת הקודש הידועה דהבעש"ט נ"ע⁷⁶), כי הפצת המעינות חוצה הוא ענין המשכת פנימיות הכתר לבחינת מלכות שבמלכות, כנ"ל. והוא כמו העוסק בתורה ובגמ"ח ומתפלל עם הצבור אשר על-ידי זה פדאני לי ולבני מבין האומות, אשר אז יהי'ה ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ⁷⁷, והי'ה הוי'ה למלך על כל הארץ ביום ההוא יהי'ה הוי'ה אחד ושמו אחד⁷⁸. ובכך מבוארת השייכות של גאולת רבינו הזקן לתוכן הכתוב פדה בשלום נפשי, וגם לדרשת חז"ל על פסוק זה.

סיכום: עסק (פנימיות) התורה, גמ"ח ותפילה בציבור ממשיכים פנימיות הכתר. ומכאן שייכותם לגאולת רבינו הזקן, שענינה הפצת המעינות חוצה, שהיא המשכת פנימיות הכתר (מעיונות) למלכות דמלכות (חוצה). ולכן על ידה יהיה אתי מר דא מלכא משיחא.

75) ישעי' נה, ו.

76) נדפסה גם בכתר שם טוב בתחלתו.

77) זכרי' יג, ב.

78) שם יד, ט.

73) כנ"ל סוף ס"ח. ויתירה מזה, ראה לעיל סי"ב

בענין ירדת גשמים על-ידי אמירת דרוש בפנימיות התורה, שלא הי'ה צריך לציווי.

74) ר"ה יח, א. וש"נ.

פ"א). מה שאין כן "אילנא דחיי" (עץ החיים) יש בו רק טוב. נגלה דתורה עוסק בענינים גשמיים (המקבלים חיות מקליפת נוגה) שיש בהם טוב ורע. מה שאין פנימיות התורה עוסקת בענינים אלוקיים.

סיכום כללי

סעיף א: גאולת רבינו הזקן ענינה הפצת המעינות חוצה, ויש לה שייכות לתוכן הפסוק פדה בשלום נפשי, ולענין העוסק בתורה ובגמ"ח ומתפלל עם הציבור (הביאור לקמן סעיף יג).

סעיף ב: ד' שאלות בפדה בשלום ובדרשת רז"ל על פסוק זה: א. מהו ענין "פדה בשלום". ב. מהי השייכות ד"ברבים היו עמדי" לכך (הביאור לב' השאלות לקמן סעיף יג). ג. מדוע בדרשת רז"ל מחולקים תורה וגמ"ח ("בשלום"), מתפילה בציבור ("ברבים היו עמדי"). ד. מדוע נקטו "כל העוסק" (המתייחס לאדם), ולא בענין התורה, גמ"ח ותפלה בצבור עצמם.

סעיף ג: הביאור בהקדים פירוש "וחסידיך יברככה", שהוא המשכת גילוי אור ("יברכו") במלכות ("כה"). המשכה זו היא בכוח "חסידיך" דוקא, שכן: א. היא המשכה נעלית, ממקום ששייך בו הודאה בלבד. ב. ההמשכה היא באופן דברכה.

העילוי בהמשכה זו יובן בהקדים החילוק בין תפילה לברכה: תפילה היא מלמטה למעלה וברכה היא מלמעלה למטה. לפיכך תפילה היא בדרך בקשה, והיא ביכולת כל אחד. ואילו ברכה היא בדרך ציווי, ורק בידי מי שבכוחו לברך. מעלת הברכה – שהתממשותה ודאית, ומעלת התפילה – שבכוחה לבטל גזרות ולהמשיך השפעה חדשה, וזהו לפי שמגעת לאור אין-סוף שלמעלה מהשתלשלות.

ועל-פי זה מובן גודל עילוי הברכה של חסידיך הכוללת את שתי המעלות, דתפילה (רצון חדש) וברכה (בדרך ציווי).

סעיף ד: המשכה זו היא על דרך המשכה שעל-ידי תורה. דהתנאים והאמוראים המשיכו על-ידי תורתם גילוי אור אין-סוף שלמעלה מהשתלשלות, ולכן היו אצלם ב' המעלות, נעשה שינוי בעולם (תפילה), ומבלי צורך בבקשה ותפילה (ברכה).

אולם בפעולת התורה גופא יש ב' דרגות: א. בדרך ציווי וגזירה (המופתים העצומים שעשו כל התנאים והאמוראים). ב. בדרך ממילא (רשב"י). וענין "וחסידיך יברככה" הוא בדוגמת הדרגה הב' (כדלקמן סי"ב).

סעיף ה: השייכות של המשכה זו לחסידיך: צדקה מלשון צדק ויושר לתת לכל אחד כפי הראוי לו, והוא מילוי החיסרון. ואילו חסד הוא הפלגת הטוב והיא עשירות. וכך למעלה בספירת המלכות, צדקה היא מילוי החיסרון דמלכות (ה' פרצופים), ועשירות היא גילוי אור חדש במלכות (עתיק).

סעיף ו: יתירה מזו, גמילות חסדים היא גם לעשירים, ואם כן חסד הוא למעלה אף מעשירות, והיינו שהוא סוג השפעה אחר שלא בערך לעשיר (כדלקמן).

סעיף ז: כדי להבין זאת, יש לבאר תחילה ענין העשירות: בימי שלמה "הוה קיימא סיהרא באשלמותא" ונמשך במלכות עשירות – עתיק. לפיכך, הגויים התבטלו לגילוי שהאיר על ידו, ונמשכו לשמוע חכמתו, בדוגמת אבוקה המושכת אליה את כל הניצוצות.

סעיף ח: בירור זה נעשה על-ידי בית-המקדש, שהוא אמיתית המנוחה, שהניצוצות נמשכים לגילוי מעצמם. בשונה מהבירור על-ידי המשכן שהוא בדרך מלחמה, ולכן הוצרך המשכן להתהלך במדבר (אף שהבירור על ידו נעשה בדרך ממילא) [על דרך זה הוא בהבירור שעל ידי התורה: גליא דתורה מבררת בדרך ממילא, אך צריכה לירד ולהתלבש בעניינים גשמיים. ואמיתית ענין בירור בדרך מנוחה הוא על ידי פנימיות התורה].

סעיף ט: החילוק ביניהם הוא גם בהשפעת הבירור על המתברר: בבירור דהמשכן, העליון יורד למקומו של התחתון משום שתופס מקום לגביו, ולכן אין שייך שיהיה ביטול בתכלית. ואילו בבירור שבימי שלמה, העליון אינו יורד לתחתון משום שאינו תופס מקום לגביו, ולכן נעשה ביטול התחתון בתכלית (ובעומק יותר, גם אם המברר נותר במקומו אין זה ביטול בתכלית, אלא אם כן אין למתברר תפיסת מקום לגביו, שזהו דווקא בעתיק).

סעיף י: על פי זה יובן העילוי בדרגת החסד (שהיא למעלה מעשירות, כנ"ל סעיף ו): חסד הוא הגילוי דלעתיד-לבוא שהוא פנימיות עתיק – אין-סוף שברדל"א, אשר בו גילוי העצמות ולכן הוא עיקר עתיק (ואילו בימי שלמה הגילויים היו בשלימות ומהם נבעה העשירות, אך היה חסר גילוי העצם).

סעיף יא: בהתאם לכך יש חילוק ביניהם בהמשכת הגילוי: בימי שלמה הגילוי היה רק בדרגת מלכות כפי ששייכת לז"א (יסוד שבמלכות), וכן העלאת הניצוצות היתה באותם השייכים להרגיש אור אלוקי. ואילו לעתיד-לבוא שיהיה גילוי פנימיות עתיק, הגילוי יהיה גם בכוח הפועל בנפעל (מלכות שבמלכות), ולכן יתעלו גם ניצוצות שנתרחקו עד שהם עצמם נעשו כמו רע, ועד שהנפעל עצמו יהיה בתכלית ההתאחדות. הטעם לחילוק: הגילוי בימי שלמה היה כדבר נוסף על הדברים בהם הוא נמשך. ואילו פנימיות עתיק הוא עצמות אור אין-סוף, שהוא אמיתת המציאות של כל הנמצאים. ולכן על ידו יהיה נרגש בכל דבר שמציאותו גופא היא אלקות.

סעיף יב: וזהו "וחסידך יברוכה", שהם ממשיכים במלכות (יברכו כה) באופן של חסד – פנימיות עתיק. וההמשכה היא ע"י "חסידך" מצד שני טעמים: א. הביטול שלהם, שעבודתם לצורך גבוה. ולכן ממשיכים העצם שלמעלה מהתפשטות. ב. ענין החסידות הוא שכוחות הטבעיים נעשים כוחות אלוקיים, ואזי אין מציאותם מהווה סתירה לגילוי דהמשכת העצמות.

על-פי זה יש לבאר ההדגשה "וחסידך יברוכה" (בדרך ברכה), שכן הכוח שלהם הוא האלוקות שבהם (בדומה למברך). ובפעולת כוח זה מצינו ב' דרגות: א. בדרך ציווי. דמפני שהעולם הוא מציאות לעצמו צריך לצוות (המופתים של כל התנאים ואמוראים). ב.

בדרך ממילא. על-ידי גילוי העצמות, דאמיתת המצאו **היא** המציאות דכל הנמצאים, ואזי אין צריך לצוות (רשב"י). וכן הוא ב"חסידיך יברוכה" שהיא המשכת פנימיות עתיק, ואין צריך ציווי (כנ"ל סעיף ד).

סעיף יג: וזהו "פרה בשלום נפשי", שהפדייה היא בתכלית השלום והשלימות. לא כמו שהיה בימי משה (משכן) ואפילו לא כמו שהיה בימי שלמה (בית-המקדש), אלא כמו שיהיה לעתיד. ודבר זה נפעל "כי ברבים היו עמדי" – על-ידי שגם אלו שהם בבחינת רשות הרבים מתאחדים (ומבוארות ב' השאלות על הפסוק דלעיל סעיף ב).

וזה נעשה על-ידי עסק (פנימיות) התורה, גמ"ח ותפילה בציבור, שהם ממשיכים פנימיות הכתר. ומכאן שייכותם לגאולת רבינו הזקן, שענינה הפצת המעיינות חוצה, שהיא המשכת פנימיות הכתר (מעיינות) למלכות דמלכות (חוצה). ולכן על ידה יהיה אתי מר דא מלכא משיחא.

מילואים

בין תפוח לתפוח הוא כבר בגרעין), ואילו ברצון אין הבדל בין משיכת הנפש להשכיל דבר מה או לעשות דבר מה, שכן המשיכה היא חלק ממנה ואיננה חלק מהדבר הרצוי. לכן רצון הוא שורש וסיבה לדבר, ולא שורש של הדבר.

לביאור מב: ליתר ביאור: הכוונה בחיות הזו היא ל"אני" שיש לכל אדם. כלומר: כשדוקרים חפץ גשמי או גוף מת של בעל-חיים, אין לו שום כאב מהדקירה (לא רק בגלל הסיבה ה"טכנית" שלחפץ הדומם אין כוח של הרגשה, אלא גם בגלל הסיבה הפנימית והעמוקה יותר), כי יש כאן רק 'מציאות' אבל אין לו 'מהות', אין 'מישהו' שנדקר. ואילו כשדוקרים אדם חי, הרי דקרו 'אותו' והכאיבו 'לו'. זאת אומרת, יש כאן 'אני', יש כאן 'מישהו' שיש לו 'מהות' משלו, וזו החיות. ומכיון שהיא ה'אני' – האדם עצמו ולא ענין פרטי, היכן שהיא מגיעה היא כובשת והופכת להיות מהותו של הדבר, הן המהות של כל כוחות הנפש, 'אני' מבין 'אני' מרגיש, והן המהות של הגוף. בשונה מכוחות פנימיים כמו השכל ומידות שאינם ה'אני' שלו אלא ענין פרטי הקיים בו.

ניתן לתמוה, מילא למעלה שהוא בלתי מוגדר בתחום מסוים הרי הוא שייך לכל (כדלעיל), אך למטה הנפש היא רוחנית והגוף גשמי אם-כן כיצד הופכת החיות להיות המהות של הגוף? אלא זה בכוח המפליא לעשות.

לביאור ז: מסופר בתורה, שיעקב בברכו את בני יוסף שם את ימינו על ראש אפרים הצעיר, ואת שמאלו על ראש מנשה הבכור. יוסף ניסה להניאו מכך באומרו "לא כן אבי, כי זה הבכור שים ימינך על ראשו", אך יעקב סרב ואמר "אחיו הקטן יגדל ממנו ורעו יהיה מלא הגוים". ולכאורה מה פשר תשובתו של יעקב, הרי יכול הוא לברכם ככל שיחפוץ, והיה בידו לברך את מנשה שזרעו יגדל משל אפרים? אך העניין הוא, שאין בכוח הברכה לחדש מאומה, אלא להמשיך את מה שכבר קיים במקור, והיות שבמקור אפרים היה גדול ממנשה, לא היתה ביכולת ברכתו של יעקב לפעול שיהיה להיפך (ראה לקו"ש שם).

לביאור בא א: יתירה מזה, השכל עצמו כפוף ומושפע מכללי השכל שהן חוץ לנפש, לדוגמה, העובדה שדבר מסוים הוא נכון והגיוני דבר אחר איננו הגיוני, הוא כלל שאדם מאמץ לתוכו כתוצאה מרעיונות ששומע במשך החיים.

לביאור בא ב: הרצון גם אינו מושפע וכפוף לשום כללים בעולם, אלא יכול לרצות כל דבר, בין שיש בו טעם ובין שאין בו.

לביאור בא ג: 'אריך' ביחס לדבר הרצוי איננו בדוגמת גרעין ביחס לפרי, כי בגרעין קיים הבדל בין סוג פרי אחד למשנהו (שהרי ההבדל

קובץ זה נדפס לזכות
הילדות פריידא ושיינא שיחיו
ליום הולדתם י"ט כסלו
ולזכות הילד גדליה ירחמיאל שיחי'
לרגל ה'אופשערניש' שלו י"ב כסלו
ולזכות אחיהם מיכל שיחי'
לאורך ימים ושנים טובות
נדפס על ידי הוריהם שיחיו