

# פתח אליהו

י"ט כסלו, ה'תשט"ו

קונטרס זה נדפס

ע"י ולזכות

עו"ד ר' מרדכי שיחי' בן מנוחה ברכה ע"ה

וזוגתו עו"ד נחמה שתחי' בת אסתר ע"ה

ומשפחתם שיחיו

**ציבין**

להצלחה רבה ומופלגה בכל אשר יפנו

לעילוי נשמת

הרה"ת ר' חיים ב"ר אליהו הלוי ע"ה

וזוגתו מרת מרים ב"ר אהרן דב ע"ה

**סויד**

נדפס ע"י ולזכות

ר' משה מאניס הלוי בן רחל לאה

וזוגתו נעמי טובה שתחי' בת מרים ע"ה

ומשפחתם שיחיו לאורך ימים ושנים טובות ובריאות

**הבר**

ולהצלחה רבה ומופלגה בטוב הנראה והנגלה



### בס"ד. י"ט כסלו ה'תשט"ו\*

פתח אליהו ואמר, רבון עלמין אנת הוא חד ולא בחושבן, אנת הוא עילאה על כל עילאין, סתימא על כל סתימין, לית מחשבה תפיסא כך כלל, אנת הוא דאפיקת עשר תיקונין וקרינן להון עשר ספירין<sup>1</sup>. ומבאר כ"ק מורי וחמי אדמו"ר במאמרו ד"ה זה<sup>2</sup> שאמרו בי"ט כסלו (ה'תש"ב)<sup>3</sup>, שחשיב כאן כל המדרגות שמעצמות אור אין סוף עד העשר ספירות דאצילות. אנת הוא חד (אתה הוא אחד) הוא עצמות אור אין סוף, ובכתר הוא פנימיות הכתר, עתיק. ועל בחינה זו אמר ולא בחושבן (ולא בחשבון), שאינו בחושבן הענינים הנמנים לאחרי זה, דכל הענינים הנמנים לאחרי זה (כולל גם עילאה על כל עילאין) הם באין ערוך לגבי אנת הוא חד, ולכן אינו נחשב עמהם, לא בחושבן. אנת הוא עילאה על כל עילאין (אתה הוא עליון על כל עליונים) הוא חיצוניות הכתר, אריך. סתימא על כל סתימין (סתום ונעלם מכל סתומים) הוא חכמה דאריך. לית מחשבה תפיסא כך כלל (אין מחשבה תופסת אותך כלל) הוא פנימיות החכמה. אנת הוא דאפיקת עשר תיקונין (אתה הוא שהוצאת עשרה תיקונים), הם העשר ספירות דאצילות. ומבאר, דהטעם שבאצילות הספירות הם במספר (עשר תיקונין) הוא, כי אצילות הוא בכלל סדר ההשתלשלות (גבול), ובהשתלשלות שייך ענין המספר. ומזה מובן, דהענינים שחשיב כאן נחלקים בדרך כלל לג' חלוקות. אנת הוא חד שקאי (מתייחס) (כנ"ל) על עתיק, שהוא נעתק ומובדל מהשתלשלות, אנת הוא עילאה על כל עילאין, שהוא למעלה מהשתלשלות אבל שייך להשתלשלות, אנת הוא דאפיקת עשר תיקונין, הם העשר ספירות דאצילות, השתלשלות<sup>4</sup>. וממשיך בהמאמר<sup>5</sup>, שעל ידי העבודה דמסירת נפש ממשיכים מבחינת אנת הוא חד בהעשר ספירות. ועל-ידי זה הגילוי מה שהוא למעלה מהטבע נמשך בטבע<sup>6</sup>.

ג' פעמים אנת (אנת הוא חד כו') אנת הוא עילאה כו' אנת הוא דאפיקת עשר תיקונין.  
(5) בסופו (סה"מ שם ע' 82).

(6) להעיר מד"ה פדה בשלום די"ט כסלו צ"ח (סה"מ ה'תרח"צ ע' קסב. שם ע' קעא), שהשבח דפדה בשלום הוא בעיקר על אופן הפדייה, שהנס הי"ה מלושב בדרך הטבע. ועל-פי זה תומתק השייכות דענין זה (שהגילוי שלמעלה מהטבע נמשך בטבע) על-פי י"ט כסלו.

(\* יצא לאור בקונטרס י"ט כסלו - תנש"א, "לקראת חג הגאולה י"ט כסלו, יום גאולת כ"ק אדמו"ר הוקן ממאסרו (בשנת תקנ"ט) . . י"ט כסלו, שנת ה'תנש"א".

(1) תקי"ז בהקדמה (יז, א).

(2) יצא לאור בקונטרס קטו לי"ט כסלו שנה זו (ה'תשט"ו - שנת אמירת מאמר זה), ולאחרי זה נדפס בסה"מ ה'תש"ב ע' 77 ואילך.

(3) וראה לקמן הערה 6 השייכות לי"ט כסלו.

(4) ועל-פי זה יומתק מ"ש בהמאמר דפתח אליהו

**סיכום:** אנת הוא חד – עתיק (מובדל מהשתלשלות). עילאה על כל עילאין – אריך. סתימא על כל סתימין – חכמה דאריך. לית מחשבה תפיסא בך כלל – פנימיות החכמה (למעלה מהשתלשלות אבל שייך להשתלשלות). אנת הוא דאפיקת עשר תיקונין – עשר ספירות דאצילות (השתלשלות). על-ידי מסירות נפש ממשיכים אנת הוא חד בעשר ספירות, למעלה מהטבע בטבע.

**ב) והנה** מזה שאומר בהמאמר דפתח אליהו אנת הוא דאפיקת עשר תיקונין כו' לאנהגא בהון עלמין, שהטעם על האצלת העשר ספירות דאצילות הוא בכדי שעל ידם תהיה הנהגת העולמות, מובן, דהמדריגות שלמעלה מהעשר ספירות הם למעלה מהנהגת העולמות. ועל-פי זה, גם הגילוי דאנת הוא עילאה וכו' הוא למעלה מהטבע. וצריך להבין מדוע בהמאמר אומר שהמשכת הגילוי שלמעלה מהטבע הוא על-ידי ההמשכה מבחינת אנת הוא חד דווקא (הביאור לקמן סעיף יב). גם צריך להבין, דכיון שגם הנהגת העולם שעל-פי טבע היא שאור אין סוף (שלמעלה מהטבע) מנהיג את העולם באופן זה, אנת הוא דאפיקת עשר תיקונין כו' לאנהגא בהון עלמין, למה צריך בנוסף לזה שבהטבע תהיה המשכת הגילוי שלמעלה מהטבע<sup>א</sup> על-ידי ההמשכה מבחינת אנת הוא חד. והגם דזה שאור אין-סוף מנהיג את העולמות על-ידי העשר ספירות הוא על-ידי התלבשותו בהכלים דעשר ספירות<sup>א\*</sup> [דנהגת העולמות היא מהאור המתלבש בעולמות, ובכדי שהאור יתלבש בעולמות הוא על-ידי שמתלבש (תחלה) בהכלים] נמצא לכאורה שהטבע אינו קשור עם אור אין סוף הבלי גבול עצמו (ולפיכך נדרש בו גילוי שלמעלה מהטבע), אמנם אין לומר כן דהרי גם לאחרי שהאור מתלבש בהכלים ובהעולמות הוא קשור

א "למה צריך שבהטבע תהיה המשכת הגילוי שלמעלה מהטבע" כלומר, מה חסר בטבע, שלכן צריך להמשיך בו גילוי שלמעלה מהטבע, הרי הנהגת הטבע גם היא על-ידי אור אין-סוף שלמעלה מהטבע. דבר אחר.

[בוה מנסה ליישב את הקושי שהובא בקטע

א\* "זה שאור אין-סוף מנהיג את העולמות הוא על ידי התלבשותו בכלים" ההתלבשות של האור בכלים מגבילה אותו, והחיסרון בהגבלה הזו היא שכביכול הקודם. שהרי לפי המבואר כאן, אכן יש 'חיסרון' בהנהגת הטבע לעצמה, ולכן צריך להמשיך בה את האור שלמעלה מהטבע. אלא שהסבר הזה נדחה, ראה בפנים].

באמת "לא אכפת" שתהיה מציאות שתתפוס מקום. זאת אומרת, חס ושלום לומר שהעולם נוצר עצמו תופס מקום באיזה מובן שהוא. אולם, מצד המדרגה באלוקות שהרצון מחזיק שלעולם כן תהיה תפיסת מקום – זהו "הכול ישנו".

כזו: "השלמות דהנהגת הטבע הוא כשנמשך בו הגילוי שלמעלה מהטבע": בסעיף י"א מבואר שגילוי האמת הפנימית של הטבע, שגם הוא בא מ"אנת", נעשית דווקא על ידי ההמשכה והחיבור של הגילוי שלמעלה מהטבע בטבע.

לכאורה, צריך להבין: למה לא די במה שהתבאר בסעיף ט' הרי שם מבואר שגם בהנהגה טבעית עצמה הנבראים לא תופסים מקום מצד עצמם אלא רק בגלל ש"כך עלה ברצונו", זאת אומרת, שה"ממלא" עצמו (חיות שמתלבשת בנבראים) הוא מצד "סוכב" (רצון)! אם כן, לא מובן, לשם מה צריך "להוסיף" ולחבר את הטבע עם נס?

הביאור, על פי משל: יש הרצון שלו מתעורר לרצות בדבר מסוים, ובגלל שהרצון חזק מאד, הוא משפיע על השכל ומטה אותו להבין לפי הרצון. בעצם, הרצון הזה "מכיר" בעניינו ותפקידו של השכל, ולכן הוא "משפיע" עליו ומטה אותו לכיוונו. אולם, יש שהרצון הוא כל כך עמוק וגבוה בנפש, עד שכשהוא מתעורר, האדם בכלל לא "מתעסק" עם הבנה שכלית. הרצון הזה כלל לא מנסה להשפיע על השכל ולהטות אותו להבין בהתאם אליו, כי הוא לחלוטין לא "מתחשב" בו (ראה בסה"מ תרס"ה עמ' רמז).

לעניינו: בסעיף ט' התבאר שהרצון החליט שהעולם יתפוס מקום ולכל נברא יהיה גדר וצורה מסוימת שתיקבע בו. מעניין זה לבד היינו עלולים לחשוב שאמנם ה"ממלא" הוא רק מצד ה"סוכב" הרצון, אבל זה גופא שהרצון "משפיע" על "ממלא", מלמד שלא מדובר על הרצון כפי שהוא בטהרתו, אלא במדרגה נמוכה יותר ברצון שמבחינתה יש עניין ב"ממלא" ולכן צריך להשפיע עליו ולהטות אותו.

בסעיף י"א מדגיש ומבהיר שבעצם הרצון שמשפיע על "ממלא" והרצון כפי שהוא בטהרתו הם עניין אחד ממש. זה נעשה על ידי ההמשכה והחיבור של הנהגת הטבע עם הנהגה ניסית, משום שעל ידי זה מתגלה העניין האמיתי שבשניהם, ששניהם באים לגלות את העניינים שבאור אין-סוף.

בסיכום המתבאר בסעיפים ט' וי"א: כשנעשה החיבור של נס וטבע, מתגלה שגם הרצון שנמצא בטבע לבד (כלי נס), שממנו באה התהוות הצורה, הוא לא רצון במדרגה נמוכה יותר מהרצון בטהרתו, אלא הוא עניין אחד ממש עם הגילוי שלמעלה מהטבע (והדברים מדויקים ומוכחים מפנים המאמר: כבר בסעיף ט', עוד לפני הביאור שבסעיף י"א על החיבור בין נס לטבע, מתייחס להנהגת הטבע ולהנהגה ניסית כשני דברים שעניינם אחד וממש משווה ביניהם; עיין בלשון המאמר שם: "הרצון בהנהגה טבעית הוא להנהיג את העולם באופן שהוא מציאות, והרצון בהנהגה ניסית הוא להנהיג את העולם באופן שהעולם הוא כלא חשיב". בסעיף י"א מוסיף שאמנם כך היא האמת, אלא שזה גופא מתגלה רק על ידי החיבור של נס וטבע יחד).

עם אור אין-סוף הבלי גבול. וכמבואר בהמשך תרס"ו<sup>1</sup> דזה שבהנהגת הטבע יש ענין התמידיות<sup>2</sup> (הגם שטבע הוא מהחיות האלקי שמלוכש בהנבראים, שהוא חיות מוגבל<sup>3</sup>), הוא, כי שרש החיות המלוכש בהנבראים הוא מאור הקו, ששרשו הוא מאור אין-סוף שלפני הצמצום<sup>8</sup>, ואם כן, תמוה לכאורה מה ששמע מהמאמר שהשלימות דטבע הוא על-ידי שנמשך בו הגילוי שלמעלה מהטבע.

**סיכום:** צריך להבין: א. הרי גם הגילוי דאנת הוא עילאה וכו' הוא למעלה מהטבע. ב. הרי הנהגת הטבע היא מאור-אין-סוף, וממנו באה התמידיות בטבע, ואם כן מדוע נדרש גם המשכת גילוי שלמעלה מהטבע.

**ולכאורה** ה"ה אפשר לומר בביאור שאלה ה"ב, דכיון דזה שהקב"ה מנהיג את העולם על-פי טבע הוא תמיד בשוה [דבכל יום ויום השמש זורחת במזרח ושוקעת במערב, ועל דרך זה בכל עניני הטבע], לכן אין ניכר בגילוי שהקב"ה הוא המנהיג את העולם ויש מקום לטעות שהעולם מתנהג

7) סד"ה החדש – ע' קסג.

8) וראה ד"ה כימי צאתך מארץ מצרים ה'תשי"ב ס"ד (לקמן ח"ג ע' קסה), דזה שגילוי הבלי גבול

נצחיות) שמאור הקו הוא גם בגבול (טבע) הוא יתרון גם לגבי האור שהאיר קודם הצמצום.

זה ב"צבא השמים", השמש והכוכבים שהם "חזקים כיום הבראם" (ראה ירושלמי ברכות פ"א ה"א נתבאר בארוכה בס' החקירה להצ"צ בהקדמה ובח"א פ"ג), ואין בהם שום חלישות או הפסק, למרות שקיום העולם מוגבל בזמן (שית אלפי שנים הוי עלמא). הסיבה לזה שיש בעולם המוגבל עניין של "תמידיות" היא בגלל ששרש החיות של הטבע הוא באור אין-סוף שלפני הצמצום.

ג "החיות שמלוכש בנבראים הוא חיות מוגבל"

משום שבדבר מוגבל לא יכול להתלבש כוח בלתי מוגבל, ובלשון הרמב"ם (פרי"ח ח"ב הקדמה יב): "כי כל כוח שיימצא מתפשט בגוף הוא בעל תכלית, להיות הגשם בעל תכלית" (וראה בלק"ש ח"י עמ' 93).

ב "זה שבהנהגת הטבע יש עניין התמידיות .. באופן כללי, כל דבר שקיומו הוא מוגבל וחולף, איננו נפסק בבת אחת, אלא הכוח שלו הולך ונחלש בהדרגה מתחילתו. אפשר לראות את זה במוחש הן בתחום המקום: אור הנר לא 'נעלם' בבת אחת אלא הולך ונחלש ככל שהמרחק ממנו גדל, והן בתחום הזמן: "התינוק – משעה שנולד מתחיל להתייבש" (ראה בחי' בראשית א, כח), כשאדם נולד יש לו כוח לחיים של "מאה ועשרים שנה", ובכל רגע שעובר הכוח הזה נחלש והוא מספיק לפחות זמן של חיים, וכך הלאה. כמו כן, כל דבר בעולם שאין לו קיום נצחי, הוא נפסד ונחלש מלכתחילה ככל שעובר הזמן עד שבסוף הוא נפסק לגמרי.

והנה, אף על פי כן, יש בהנהגת הטבע עניין של תמידיות ונצחיות. אפשר לראות את

מעצמו<sup>9</sup>, ועל-ידי הנסים, שלפעמים הקב"ה משנה את הנהגת הטבע, זה מוכיח שגם הנהגת הטבע<sup>10</sup> היא מהקב"ה. אבל לפי זה, השלימות דטבע היא שיהיה ניכר בגלוי שהטבע הוא אלקות והנס ענינו לגלות זאת, ואילו בהמאמר אומר שעל-ידי העבודה (דמס"נ) נמשך בטבע הגילוי דלמעלה מהטבע, משמע שהתכלית היא החיבור דטבע ולמעלה מהטבע (הביאור לקמן סעיף יב).

**סיכום:** אין לפרש שמטרת ההמשכה למעלה מהטבע, להוכיח שגם הנהגת הטבע מהקב"ה, שכן מהמאמר עולה שהתכלית בזה היא עצם החיבור דטבע ולמעלה מהטבע.

**מהלך המאמר:** לאחר שהקשה על ענין חיבור נס וטבע, הולך ומבאר דנס וטבע הם דעת עליון ודעת תחתון (סעיף ג), וגם בהם צריך להבין מה דמצינו דשלימות דעת תחתון שיתגלה בו דעת עליון (סעיף ד).

ג) **ומבואר בכמה דרושים**<sup>11</sup> דשרש הטבע הוא משם אלקים (אלקים בגימטריא הטבע<sup>12</sup>), ושרש הנסים הוא משם הוי"ה. ומבאר שם, דבשם הוי"ה הוא דעת עליון, שלמעלה יש ולמטה אין, היינו שכל ההתהוות היא אין ואפס וכולא קמיה כלא חשיב, ובשם אלקים הוא דעת תחתון, שהבריאה היא מאין ליש, היינו שהנבראים הם מציאות יש<sup>13</sup> [והכח האלקי שמהווה אותם נקרא בשם אין, אין שאינו מושג]. [ויש לומר, שהוא על דרך המבואר במקום אחר<sup>14</sup>], דזה מורה שהוא מקור לענין ההתהוות. ולכן הנבראים שמתהווים ממנו הם תופסים מקום לגביה, והביטול שלהם הוא רק ביטול היש – דעת תחתון שלמטה יש. וההתהוות שמשם הוי"ה היא

9) ראה בארוכה סה"מ תרפ"ט ע' 41 ואילך. שם ע' 205 ואילך. שם ע' 228. ובכ"מ. ושם, דזהו שטבע הוא מלשון טובעו בים סוף – ראה לקמן ס"ו.  
10) ראה תו"א מקץ מב. ב. סה"מ תרנ"ז ס"ע נט.  
11) סה"מ תרע"ח ע' פו ואילך. ד"ה פדה בשלום צ"ח הנ"ל (סה"מ שם ע' קסב ואילך). וראה גם

סידור (עם דא"ח) מד, סע"ב. פירוש המלות לאדמו"ר האמצעי פקל"ט.  
12) פרדס שער יב (שער הנתיבות) פ"ב. ועוד. – נסמנו לקמן ח"ד ע' סז הערה 22.  
13) לקמן ח"ד ע' רפד. שם ע' רפו. וש"נ.  
14) בראשית א, א.

#### ד "הנבראים הם מציאות יש"

שום מציאות 'עצמאית' משלהם, חלילה. הכוונה היא שבהתהוות משם אלקים מתהווים נבראים שיש להם ערך וחשיבות מסוימת לגבי, שלא כמו בהתהוות משם הוי" שהנבראים כלל לא תופסים מקום ואין להם שום ערך.

חשוב להבהיר: הכוונה בזה שהנבראים משם אלקים הם 'מציאות יש' היא לא שיש להם איוו מציאות אמיתית מצד עצמם, שהרי גם ההתהוות שלהם מתחדשת בכל רגע ואין להם

## מילואים

המעלות שבכל דרגה ללא החיסרון שבהן, ובאמת אין כאן מדרגות נמוכות יותר או פחות אלא הכול אחד.

על דרך משל, כוח המעשה שבאדם הוא נמוך מאד אבל יחד עם זה יש רק לו את המעלה המיוחדת, שרק הוא יכול להביא את הראש למחוז חפצו. בעולם שלנו, באמת אי אפשר להפריד בין הדברים והמעלה שיש לכל דרגה באה רק יחד עם החיסרון – המעלה שיש בכוח המעשה היא רק בגלל שהוא נמוך עד כדי כך שהוא פיזי וממשי ויכול "ללכת" בפועל ממש.

אבל למעלה, כשאומרים שבאלוקות יש גם בחינת "מלכות", למשל, הכוונה היא לומר שיש רק את הנועלה של "מלכות", שגם העולם, שהוא יש ודבר נפרד מאלוקות, יהיה קשור לאלוקות (אבל אין שם את החיסרון של תפיסת מקום לעולם). כך גם לגבי כל העניינים, באלוקות יש רק את המעלות והיתרונות של כל דרגה בלי החסרונות שלה. אם כן, אין כאן באמת חילוקי דרגות והבדלים בין מדרגות גבוהות יותר לבין מדרגות נמוכות, אלא הכול הוא מדרגה אחת שיש בה את כל העניינים והמעלות השונות.

**לביאור ב"ו:** דעת תחתון היא אמת: ב"דרושי חתונה תרפ"ט" מופיע הביטוי הבא: "הכול אינו והכול ישנו, וכחזא אינהו". בהשקפה ראשונה, לכאורה הדברים צריכים הסבר: מילא "הכול אינו" הוא עניין אמיתי, שהרי באמת "כולא קמיה כלא חשיב" ואין עוד מלבדו. אולם, איך אפשר בכלל לומר ש"הכול ישנו"? וכי באים לומר שיש מקום גם לזה שהעולם הוא כן מציאות!?

אלא שלפי המבואר בעניינינו יובן גם זה: לגבי הגילוי של "למעלה מעלה עד אין קץ"

**לביאור י"ב:** מהות מופשטת: בביאורנו הוסבר שבאדם יש מהות מופשטת שלמעלה מציוור. החיות המופשטת הזו נמצאת גם בכוחות הפנימיים: לכל אדם יש את כללי השכל "שלו" וקשה לו מאד לשנות אותם, כי "אני מבין כך". ה"אני" הזה הוא המהות המופשטת, אלא שכאן היא לא עומדת בפני עצמה אלא היא מחוברת ל"ציוור" של שכל, "אני מבין". בגלל שכללי השכל מחוברים ומאוחדים עם המהות המופשטת, קשה מאד לשנות אותם, משום שהם הכללים "שלי" (אך כללי השכל עצמם הם מציאות ללא "מהות").

לחידוד העניין: בלבושי הנפש אין בכלל "מהות" והם כלל לא שייכים לנפש. אדם יכול בקלות מאד לשנות ולהחליף אותם, כי הלבושים הם רק "מציאות", אבל אין להם "מהות". כמו שחפץ גשמי הוא "דבר" שאפשר להשתמש בו כל פעם לפי הצורך, כך גם הלבושים הם "מציאות" של "אותיות" שאפשר להשתמש בהם בהתאם לצורך, כדי לבטא את השכל והמידות, ולכן אפשר גם לשנות אותם בקלות לפי העניין.

**לביאור כ"ד:** "עלה ברצונו שיהיה תפיסת מקום": ב"ביאור" הוסבר שזה גופא שבדרגת "ממלא" הנבראים תופסים מקום, בא מהחלטה של "סוכב", שהחליט ובחר שהנבראים יתפסו מקום בגלל היתרון שיש בזה – שיהיה יש שבו יחדור הביטול.

נקודה זו גם מתיישבת היטב ואף מוכרחת גם על פי נגלה: אם נאמר שבאלוקות אכן יש הרכבה של דרגות גבוהות יותר ודרגות נמוכות יותר, הרי שאין כאן אחדות ה' אמיתית, חס ושלום, כי הרי יש באמת כמה וכמה מדרגות שונות באלוקות. אולם לפי מה שהוסבר, כל הדרגות באלוקות מכילות רק את היתרונות

אמנם עניין הטביעה הוא בעיקר בחיות הנבראים, שכן החיות מתלבשת בהם ומתעלמת על-ידי זה (בדומה לטביעה במים), ואילו כח ההתהוות מובדל מהנבראים ואינו מלוכש בהם.

**סעיף ז:** שני ענינים בצורה: א. צורה הנפשית. ב. צורת הגוף. והשייכות ביניהם, דצורת הגוף היא כלי לנפש. וכן הוא לפירוש שטבע הוא צורה, ששני ענינים בזה: א. החיות האלוקות. ב. צורת הנבראים.

התהוות העולם היתה משני ענינים: א. החומר מבחינת הדיבור. ב. הצורה מבחינת הרצון. שכן תכלית הכוונה שהאדם ימשיך בעולם ביטול, ולפיכך ההתהוות היתה משניהם: מהדיבור – כדי שהעולם יהיה במציאות יש; מהרצון (כמו שנמשך בדיבור) – כדי שיהיה אפשר להמשיך בו ביטול.

**סעיף ח:** הביטול נמשך מהרצון, שכן הרצון אינו מציאות והוא רק גילוי העצם; הישות נמשכת מהדיבור, שכן הדיבור הוא (מציאות ו) לבוש הנפרד מהאדם.

**סעיף ט:** החיות שמתלבשת בנבראים היא הרצון, ולפיכך תפיסת המקום של הנבראים לגביה היא (לא מצד עצמם אלא) משום שכך עלה ברצונו יתברך.

על-פי זה נמצא שבהנהגה טבעית (דעת תחתון) הרצון הוא להנהיג את העולם באופן שהוא מציאות (למטה יש); בהנהגה ניסית (דעת עליון) הרצון הוא להנהיג את העולם באופן שהוא "כלא חשיב" (למטה אין).

**סעיף י:** גם בדעת תחתון יש שני אופנים: א. שהמטה מצד עצמו הוא מציאות. ב. שזהו בכדי לגלות העניין דלמעלה מעלה עד אין תכלית. ולפי אופן זה, דעת עליון ותחתון ענינם אחד – גילוי הענינים באור-אין-סוף.

**סעיף יא:** על-פי זה מובן ששלימותו של דעת תחתון הוא כשמאיר בו דעת עליון, דעל-ידי זה מתגלה שענינו הוא הגילוי דלמעלה עד אין קץ (ומבוארות השאלות דלעיל סעיף ד). וכמו כן בהנהגת הטבע, שעל-ידי שנמשך בו הגילוי שלמעלה מהטבע, מתגלה ששורשו מבחינת אנת.

**סעיף יב:** והנה החיבור דדעת תחתון עם דעת עליון, והחיבור דטבע עם למעלה מהטבע, הוא על-ידי גילוי העצם שלמעלה משניהם – "אנת הוא חד". והמשכת העצמות היא השלימות דהטבע "דירה בתחתונים" (ומבוארות השאלות דלעיל סעיף ב).

באופן דבדרך ממילא (יהללו את שם הוי"ה כי הוא צוה ונבראו<sup>15</sup>), שזה מורה שהוא מופלא מענין ההתהוות, ולכן הנבראים שמתהווים ממנו אינם תופסים מקום לגביה, ביטול במציאות – דעת עליון שלמטה אין ה'.

**סיכום:** שורש הנס משם הוי"ה, דעת עליון, שלמעלה יש ולמטה אין (התהוות בדרך ממילא, שאינה תופסת מקום). שורש הטבע משם אלוקים, דעת תחתון, שלמעלה אין ולמטה יש (התהוות בדרך התלבשות, התופסת מקום).

**ומבואר בהדרושים,** דכמו שהוא בענין השמות, דבשם הוי"ה הוא דעת עליון ובשם אלקים הוא דעת תחתון, על דרך זה הוא גם בענין נס וטבע (הנמשכים מהוי"ה ואלקים), דהנהגת הטבע היא מצד דעת תחתון, והנסיים שלמעלה מהטבע הם מבחינת דעת עליון. נויש לומר, שהשייכות דנס וטבע לדעת עליון ודעת תחתון היא לא רק מצד שרשם, דשרש הנסיים הוא מהוי"ה ושרש הטבע הוא מאלקים, אבל אין לזה קשר לנס וטבע עצמם, אלא גם מצד הענין דנס וטבע עצמם, שזה משתקף גם בהם עצמם. והענין הוא, דהנהגת הטבע היא שהקב"ה מנהיג את כל נברא לפי ענינו, דזה מורה שבהנהגה זו, הנבראים תופסים מקום, למטה יש. והנהגה נסית היא שהקב"ה מנהיג את העולם כפי רצונו ולא כפי תכונת וטבע הנבראים, כי בהנהגה זו, הנבראים אינם תופסים מקום, למטה אין]. ועל-ידי הנסיים הנמשכים בעולם, שגם

(15) תהלים קמח, ה.

ה ההתהוות משם אלוקים וההתהוות משם הוי"ה  
יש כאן שני פרטים בהבדל בין ההתהוות משם הוי"ה להתהוות משם אלוקים: א. ההתהוות משם אלוקים היא בדרך התלבשות, יש 'התעסקות' של ה'עליון' וירידה לעשות את הנבראים. ואילו ההתהוות משם הוי"ה היא בדרך ממילא, בלי שה'עליון' יוצא מענינו ויורד להוות 'תחתון'.

אפשר להמחיש את ההבדל על דרך משל: כשאדם עושה דבר כלשהו בכונה ובשימת לב, אזי באותה שעה הוא מונח באותו דבר. אך, יש

שאדם מונח בעיון והעמקה בענין שכלי ובהיסח הדעת הוא ממולל בידיים פיסת נייר – באותו זמן הוא נשאר מונח ושקוע בענינים העליונים שלו, ולא בפעולת הידיים.  
ב. זה מלמד על ההבדל בין שם הוי"ה לשם אלוקים עוד לפני ההתהוות בפועל: שם אלוקים הוא מלכתחילה כבר "מקור" לענין ההתהוות, שלהתהוות יש ערך לגביו, ולכן הוא מתנתק מעניניו שלו ופונה ו'מתעסק' בהתהוות נבראים. ואילו שם הוי"ה מופלא מההתהוות, ואין לה שום ערך לגביו, ולכן הוא לא ירד ו'יתעסק' בהתהוות אלא היא קורית ממנו בדרך ממילא.

בהטבע נמשך הגילוי דלמעלה מהטבע, נעשה החיבור דדעת תחתון ודעת עליון, למהוי אחד באחד<sup>16</sup>, שגם בדעת תחתון מאיר הגילוי דדעת עליון.

**סיכום:** שייכות הנס לדעת עליון, והטבע לדעת תחתון היא גם מצד עניינם (ולא רק מצד שורשם). בהנהגה ניסית הנבראים אינם תופסים מקום (למטה אין), ובהנהגת הטבע הם תופסים מקום (למטה יש). על-ידי הניסים הנמשכים בעולם נעשה חיבור דעת תחתון ודעת עליון.

**ד) ומבואר בהדרושים<sup>17</sup>, דשתי הדיעות הם אמת, דשתיהם יש להם שרש בעצמות אור אין-סוף, דבאור אין-סוף ישנם שני ענינים. שהוא למעלה מעלה עד אין קץ<sup>18</sup> ושהוא למטה מטה עד אין תכלית<sup>18</sup>. ושני ענינים אלה הם השרש דדעת תחתון ודעת עליון. שמצד הגילוי דאור אין-סוף, שהוא בגילוי בכל מקום למטה מטה עד אין תכלית, כולא קמיה כלא חשיב – דעת עליון שלמטה אין. ומצד ההעלם דאור אין-סוף, שהוא מתעלה בעצמותו למעלה מעלה עד אין קץ, הנבראים הם במציאות יש – דעת תחתון שלמטה יש.**

**סיכום:** שתי הדעות אמת, ושורשן בשני ענינים בעצמות אור-אין-סוף. מצד הגילוי דאור אין-סוף "למטה מטה עד אין תכלית", הנבראים הם אין – דעת עליון. ומצד ההעלם דאור אין-סוף "למעלה מעלה עד אין קץ", הנבראים הם במציאות יש – דעת תחתון.

**וצריך להבין<sup>19</sup>, דכיון שגם דעת תחתון שרשו הוא בעצמות אור אין-סוף, הרי השלימות דדעת תחתון הוא לכאורה שיהיה בו בגילוי דזה**

(16) לשון הזהר – ח"ב קלה, סע"א.  
(17) סה"מ תרע"ח שם ע' פח. תרח"צ שם ע' קסו.  
(18) ראה תקו"ז סוף תיקון נו (וראה שם תיקון יט

– מ, ב). ד"ח יתרו לך, סע"ג.  
(19) על דרך הדיוק דלעיל ס"ב בנוגע לטבע.

ו "למעלה מעלה עד אין קץ ולמטה מטה עד אין תכלית"

"למטה מטה עד אין תכלית" היא ההתגלות וההתפשטות של אור אין-סוף "בכל מקום". על דרך "חכמת אדם תאיר פניו", שגדולתו הנפשית של החכם חדרת ומתפשטת ומאירה אפילו את פניו הגשמיות. לעומת זאת, "למעלה מעלה עד אין קץ" היא גדלות כוז שכלל לא מתגלית, על דרך "צדיק נסתר" שהגדולה שלו

כלל לא ניכרת עליו, שדווקא בגלל שהיא עמוקה יותר ושייכת לנפש עצמה היא לא מתפשטת החוצה (דבר שמתגלה ומתפשט מורה על זה שמלכתחילה כבר יש לו שייכות למשהו חיצוני אליו). כתוצאה מזה, בהסתכלות חיצונית, אפשר לטעות ולחשוב שהצדיק הנסתר הוא אדם פשוט ונמוך. כך גם בנמשל, כתוצאה מ"למעלה מעלה עד אין קץ" עלול לבוא ההרגש ש"למטה יש" (ראה בסה"מ תש"ש עמ' כ"א).

## סיכום כללי

**סעיף א:** אנת הוא חד – עתיק (מובדל מהשתלשלות). עילאה על כל עילאין – אריך. סתימא על כל סתימין – חכמה דאריך. לית מחשבה תפיסא כך כלל – פנימיות החכמה (למעלה מהשתלשלות אבל שייך להשתלשלות). אנת הוא דאפיקת עשר תיקונין – עשר ספירות דאצילות (השתלשלות). על-ידי מסירות נפש ממשכים אנת הוא חד בעשר ספירות, למעלה מהטבע בטבע.

**סעיף ב:** צריך להבין: א. הרי גם הגילוי דאנת הוא עילאה וכו' הוא למעלה מהטבע. ב. הרי הנהגת הטבע היא מאור-אין-סוף, וממנו באה התמידיות בטבע, ואם כן מדוע נדרשת המשכת הגילוי שלמעלה מהטבע. ואין לפרש שהמשכה זו באה להורות שגם הנהגת הטבע מהקב"ה, שכן מהמאמר עולה שהתכלית בזה היא עצם החיבור דטבע ולמעלה מהטבע (הביאור לקמן סעיף יב).

**סעיף ג:** והנה מבואר ששורש הנס משם הוי"ה, דעת עליון, שלמעלה יש ולמטה אין (התהוות בדרך ממילא, שאינה תופסת מקום). ושורש הטבע משם אלוקים, דעת תחתון, שלמעלה אין ולמטה יש (התהוות בדרך התלבשות, התופסת מקום).

שייכות הנס לדעת עליון, והטבע לדעת תחתון היא גם מצד עניינם (ולא רק מצד שורשם). בהנהגה ניסית הנבראים אינם תופסים מקום (למטה אין), ובהנהגת הטבע הם תופסים מקום (למטה יש). ועל-ידי הניסים הנמשכים בעולם נעשה חיבור דעת תחתון ודעת עליון.

**סעיף ד:** מבואר ששתי הדעות אמת, ושורשן בשני ענינים בעצמות אור-אין-סוף. שכן מצד הגילוי דאור-אין-סוף "למטה מטה עד אין תכלית", הנבראים הם "אין" – דעת עליון. ומצד ההעלם דאור-אין-סוף "למעלה מעלה עד אין קץ", הנבראים הם במציאות "יש" – דעת תחתון.

צריך להבין: א. לכאורה, השלימות דדעת תחתון שיתגלה ששורשה בעצמות (למעלה מעלה עד אין קץ), ומדוע מבואר ששלימותה שיתגלה בה דעת עליון. ב. דעת תחתון נובעת מצד **התעלמות** האור, והיאך היא דעה אמיתית (הביאור לקמן סעיף יא).

**סעיף ה:** והעניין דג' פירושים ב"טבע": א. כינוי לניסים רצופים – הנהגת העולם; ב. מלשון מטבע וצורה – החיות האלוקית בעולם (הקובעת את תכונותיו וטבעו של כל נברא); ג. כל דבר שאינו על פי טעם ודעת – הכוח האלוקי שמהווה את הנברא מאין ליש.

**סעיף ו:** שני הפירושים האחרונים בטבע, שייכים לפירוש שטבע הוא מלשון טביעה במים. שכן החיות האלוקית בנבראים, וגם החיות המהווה אותם מאין ליש, הן מסתרות בנבראים.



שלמטה יש הוא (לא מפני שמדובר על מדרגה אלוקית שלגביה באמת הנבראים מצד עצמם הם מציאות יש, אלא) מפני שאור איין-סוף הוא למעלה מעלה עד אין קץ והארת דעת עליון היא אמצעי לגלות זאת, ואילו בהדרושים מבואר, שהשלימות דדעת תחתון הוא על-ידי שמאיר בו הגילוי דדעת עליון ומוזה משמע שהתכלית היא עצם הגילוי של דעת עליון בדעת תחתון<sup>1</sup>. גם צריך להבין לאידך, במה שכתוב בהדרושים שגם דעת תחתון הוא אמת לפי שיש לו שרש בעצמות אור איין-סוף, דלכאורה, כיון שהענין דלמעלה מעלה עד אין קץ (השרש דדעת תחתון) הוא ההעלם דאור איין-סוף, הרי ההרגש דלמטה יש (כמו שנרגש בדעת תחתון) הוא לכאורה לא מצד אור איין-סוף אלא אדרבה, לפי שלא נרגש בו אור איין-סוף, ואף-על-פי-כן אומרים, שהדיעה שלמטה יש (כמו שהוא בדעת תחתון) היא דיעה אמיתית<sup>2</sup> (הביאור לקמן סעיף יא).

**סיכום:** צריך להבין: א. לכאורה, השלימות דדעת תחתון שיתגלה שורשו בעצמות (למעלה מעלה עד אין קץ), ומדוע מבואר ששלימותו שיתגלה בו דעת עליון. ב. דעת תחתון נובע מצד התעלמות האור, והיאך הוא דעה אמיתית.

**מהלך המאמר:** לקמן הולך ומבאר מהו פירוש טבע, והחילוק בין הנהגת הטבע להנהגה ניסית (סעיף ה"ט), וכן החילוק בין דעת עליון ודעת תחתון (סעיף י), ועל-פי זה יבאר מה שהוקשה, מדוע חיבור נס וטבע ודעת עליון ודעת תחתון הוא שלימותם (סעיף יא-יב).

ה) **והענין הוא, דמבואר בהדרושים<sup>20</sup>, דבטבע כמה פירושים. דבשו"ת חכם צבי<sup>21</sup> איתא, דשם טבע הוא שם חדש שחידשו חכמים האחרונים. דענינו של נס הוא שהקב"ה הוא המנהיג את העולם, וכיון שהכל (גם**

אנת הוא עילאה, למעלה מהשתלשלות, אינו נמשך בהטבע (השתלשלות), והמשכת הגילוי דלמעלה מהטבע בהטבע הוא על-ידי המשכת בחינת אנת הוא חד. וזהו גם הטעם על זה שצריך להיות החיבור דשני הענינים דטבע ולמעלה מהטבע, כי כל אחד משני הענינים שרשו הוא באור איין-סוף, ועל-ידי החיבור דשני הענינים הוא המשכת העצמות. היינו, שעל-ידי זה יש האפשרות (גם מצד העולם) שעל-ידי עבודה תהיה בעולם המשכת גילוי העצמות, ועל-ידי זה נשלמת הכוונה דבריאת העולם (הטבע) דנתאזה הקב"ה להיות לו יתברך דירה בתחתונים<sup>48</sup> (ומבוארות השאלות דלעיל סעיף ב).

**סיכום:** החיבור דדעת תחתון עם דעת עליון, והחיבור דטבע עם למעלה מהטבע, הוא על-ידי גילוי העצם שלמעלה משניהם – "אנת הוא חד". והמשכת העצמות היא השלימות דהטבע.

כדלקמן ס"ו. ובסה"מ תרח"צ שם – ה' פירושים. וראה לקמן הערה 29.

(21) סימן יח.

(20) סה"מ תרע"ח שם ס"ע פח ואילך. תרח"צ שם ע' קסז ואילך.  
בסה"מ תרע"ח שם – ג' הפירושים דלקמן בפנים. ומקשר זה עם הפירוש דטבע הוא מלשון טביעה,

\* על דרך השאלה בסוף סעיף ב על "גילוי הלמעלה מהטבע בטבע".  
ז "ההרגש דלמטה יש הוא לא מצד אור איין-סוף אלא אדרבה.."  
נכון אמנם שהשורש להרגש ש"למטה יש" הוא מהענין ש"למעלה מעלה עד אין תכלית"

(48) ראה תנחומא בחוקותי ג. נשא טז. ב"ר ספ"ג. במדב"ר פי"ג, ו. תניא רפ"ו. ובכ"מ.

הטבע) הוא מאתו יתברך, הרי גם הטבע הוא נס. אלא שנסיים אלו הם תמיד, נסים רצופים. ויש אומרים<sup>22</sup> שטבע הוא מלשון מטבע. דאיתא במשנה<sup>23</sup>, אדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד וכולן דומין זה לזה, ומלך מלכי המלכים הקב"ה טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון ואין אחד מהן דומה לחבירו. ובתניא<sup>24</sup> איתא, דטבע הוא שם המושאל לכל דבר שאינו על-פי טעם ודעת.

**ומבואר** בהדרושים, דג' פירושים הנ"ל הם ג' ענינים. דלפירוש החכם צבי שטבע הוא נסים רצופים, שם טבע קאי על הנהגת העולם. ולהפירוש שטבע הוא מלשון מטבע שהקב"ה טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון, ופירש הרמב"ם<sup>25</sup> דחותמו של אדם הראשון הוא צורת מין האדם אשר בה האדם אדם, שהכוונה ב"צורת מין האדם" היא (בעיקר) לצורה הנפשית שבו<sup>26</sup> שהיא המבדילה אותו משאר הנבראים – שם טבע קאי על החיות האלקי שבעולם, שהוא נפש העולם. והשייכות דענין זה לטבע כפשוטו היא, כי הציור והטבע (התכונות) דכל נברא הוא כפי אופן החיות האלקי שבו<sup>27</sup>. ולהפירוש שטבע הוא שם המושאל לכל דבר שאינו על-פי טעם ודעת – שם טבע קאי על הכח האלקי שמהווה כל נברא מאין ליש,

(22) כ"ה הלשון בסה"מ תרע"ח שם.

(23) סנהדרין פ"ד מ"ה (לו, א).

(24) פ"ט (כד, ב).

(25) בפירוש המשניות שלו לסנהדרין שם.

(26) כ"ה בסה"מ תרע"ח ותרח"צ שם. ולהעיר

מרמב"ם הל' יסוד"ת פ"ד ה"ח, שם מדבר על מלאכים,

שהם נפש ללא גוף, וקורא להם בשם "צורה". מו"נ

בתחלתו. וראה לקמן ס"ז.

ח "הכוונה היא (בעיקר) לצורה הנפשית" ראה בהערת רבינו (הערה 26) שמציין לסעיף ז - שם מבואר שגם "צורת החומר" (הצורה של גוף האדם) נקראת "צורה". אם כן, אמנם הכוונה ב"צורה" היא בעיקר לצורה הנפשית שבאדם, אבל לא רק לצורה זו.

ט "השייכות דענין זה לטבע כפשוטו .." לכאורה, מדוע מדייק לקשר את הפירוש בטבע שזה קאי על החיות המתלבשת בנבראים עם "טבע כפשוטו"? מה זה מוסיף בהבנת הדברים?

הביאור: מהלך הענינים במאמר מוביל

להבנה שהחיות של "מלאך", שהיא חיות כזו שמתלבשת בנבראים ולגביה הם תופסים מקום, היא עצמה באה מצד רצון ו"סובב" (ראה בסעיף ט). לכן מדגיש כאן שהחיות הזו קשורה ל"טבע כפשוטו", כדי להסביר תחילה עד כמה החיות היא "נמוכה" (ואחר כך לבאר שהיא גופא באה מרצון): עצם הענין של חיות כבר מראה על מדרגה נמוכה יותר, שמתלבשת בנבראים והיא מוגבלת. נוסף לזה, הציור והטבע של כל נברא הוא כפי אופן החיות שבו, שזה מלמד שכבר בחיות עצמה יש משהו "מעין" הטבע והתכונות האלו.

**סיכום:** על-פי זה מובן ששלימותו של דעת תחתון הוא כשמאיר בו דעת עליון, דעל-ידי זה מתגלה שענינו הוא הגילוי דלמעלה עד אין קץ. וכמו כן שלימות הנהגת הטבע, כשנמשך בו הגילוי שלמעלה מהטבע, דאזי מתגלה ששורשו מבחינת אנת.

**יב)** והנה זה שנתבאר לעיל (סעיף יו"ד) דכשנרגש בכ' הדיעות (דדעת עליון ודעת תחתון) שענינם הוא לגלות הענינים שבאור אין-סוף (שהוא למעלה עד אין קץ ולמטה עד אין תכלית) שתי הדיעות הם ענין אחד, הוא בכללות. אבל בפרטיות, גם הענינים דלמעלה עד אין קץ ולמטה עד אין תכלית (כמו שהם באור אין-סוף<sup>46</sup>) הם שני ענינים<sup>47</sup>. ועל-פי זה, בכדי שיהיה החיבור דדעת תחתון עם דעת עליון, ועל דרך זה החיבור דטבע עם למעלה מהטבע, הוא על-ידי גילוי העצם שלמעלה משיניהם. ויש לומר, דזהו מ"ש בהמאמר<sup>47</sup> שהמשכת הגילוי שלמעלה מהטבע בטבע הוא על-ידי ההמשכה מבחינת אנת הוא חד, אף שהגילוי דלמעלה מהטבע הוא גם על-ידי המשכת בחינת אנת הוא עילאה, כי הענין דלמעלה מהטבע שמצד

(46) דרך בבחינת היכולת הם ענין אחד. מה"ש"אין-  
כן כמו שהם באור אין-סוף.

(47) דשנת ה'תש"ב בסופו (סה"מ ה'תש"ב ע' 82).

כו "בפרטיות, גם .. כמו שהם באור אין-סוף הם שני ענינים"

הביאור בזה: הוסבר קודם שכשהם באור אין-סוף ענינים הוא אחד, משום ששם נרגש ששניהם באים מצד השלמות של אור אין-סוף ולא בגלל ה"ציר" שלהם. אולם, עדיין, זה שהם ענין אחד הוא רק בכללות, "אבל בפרטיות הם שני ענינים": סוף כל סוף, הרי זה שאור אין-סוף כולל את שניהם הוא בגלל שבכל אחד יש שלמות מסוימת. ב"למעלה מעלה עד אין קץ" יש שלמות אחת וב"למטה מטה עד אין תכלית" יש שלמות אחרת. ממילא, במובן מסוים נמצא שאור אין-סוף "מעונין" בשני דברים שונים, כל אחד בגלל ענין ומעלה אחרת שיש בו.

לעומת זאת, "בבחינת היכולת הם ענין אחד" (ראה הערת רבינו, הערה 46): כשמדובר על

בחינת ה"יכולת", שם אין בכלל גדר מסוים, גם לא גדר של שלמות. ה"יכולת" לא "מחפשת" שום שלמות, אלא היא פשיטות מוחלטת שמצידה יכולים לבוא כל הענינים אפילו אם הם "חסרונות". כאן אין בכלל שני דברים שונים, כי אותה יכולת שממנה יכול לבוא הענין של "למעלה מעלה עד אין קץ" היא אותה יכולת בדיוק שממנה יכול לבוא "למטה מטה עד אין תכלית".

על דרך משל: במן לא היה שום טעם מוגדר, ומצד זה יכלו להרגיש בו את כל הטעמים. מובן ופשוט שלא נאמר שלמן הייתה יכולת אחת שיהיה לו טעם מתוק ויכולת אחרת שיהיה בו טעם מר, אלא הפשיטות של הטעם היא היכולת שיורגש בו טעם מתוק והיא אותה יכולת שיורגש בו טעם מר.

**סיכום:** גם בדעת תחתון יש שני אופנים: א. שהמטה מצד עצמו הוא מציאות. ב. שזה בכדי לגלות העניין דלמעלה מעלה עד אין תכלית. ולפי אופן זה, דעת עליון ותחתון ענינם אחד – גילוי הענינים באור-אין-סוף.

יא) וזהו שגם דעת תחתון הוא אמת ואף-על-פי-כן צריך להיות החיבור דדעת תחתון עם דעת עליון (ראה לעיל סעיף ד), כי ענין האמת דדעת תחתון הוא מפני שענינו (בפנימיות) הוא הגילוי דלמעלה עד אין קץ, וענין זה שבו מתגלה על-ידי החיבור שלו עם דעת עליון<sup>10</sup> (ומתורצות השאלות דלעיל סעיף ד).

ועל דרך זה הוא בענין הנהגת הטבע, דהגם שגם הנהגת הטבע הוא זה שאנת הוא דאפיקת עשר תיקונים כו' לאנהגא בהון עלמין, מכל-מקום השלימות דהנהגת הטבע הוא כשנמשך בו הגילוי שלמעלה מהטבע, כי על-ידי זה דוקא מתגלה שהענין דלאנהגא בהון עלמין שרשו הוא מבחינת אנת כו'.

"למטה מטה עד אין תכלית" ו"למעלה מעלה עד אין קץ", וכפי ששני הענינים נמצאים באור אין-סוף, שם הם דבר אחד. ההסבר: אור אין-סוף הוא תכלית השלמות ולכן הוא כולל את כל השלמות, הן את המעלה והשלמות של "למעה מעלה עד אין קץ" והן את המעלה והשלמות של "למטה מטה עד אין תכלית". אמנם הם שני סוגים שונים בתכלית של שלמות, אבל כפי שהם באור אין-סוף עיקר הענין שבהם הוא לא ה"ציר" הפרטי של כל אחד מהם אלא "הצד השווה" שלהם, זה שבשניהם יש "שלמות", ולכן שם הם יחד.

כו) ענין זה שבו מתגלה על ידי החיבור שלו עם דעת עליון

בוה בא לתרץ את הקושיות שבסעיף ד' – א. מהדרושים משמע שהמשכת דעת עליון בדעת תחתון היא מטרה בפני עצמה, ולא רק אמצעי לגילוי מה שיש כבר בדעת תחתון. ב. שהדעה שלמטה יש היא דעה אמיתית.

הקושיות מתורצות אחת בחברתה: עד כעת הובן שמאחר שדעת תחתון לעצמה יש לה שורש באור אין-סוף, נמצא שהמשכת דעת עליון היא רק אמצעי לגלות את האמת שכבר נמצאת בדעת תחתון. אבל לפי מה שהתחדש כאן, המשכת דעת עליון היא לא בשביל לגלות על דעת תחתון, אלא בשביל הצירוף של שתיהן יחד, שרק אז יש בשתייהן את ענין האמת, גילוי הענינים שבאור אין-סוף.

זה גופא גם ההסבר לזה שדעת תחתון היא אמת: כשיש את הצירוף של שתי הדעות ומתגלה שענינה של דעת תחתון הוא מצד "למעלה מעלה עד אין קץ", אז מתגלה שדעת תחתון ש"למטה יש" היא אכן אמת, משום שמצד המדרגה של "למעלה מעלה עד אין קץ" באמת לא "מחפשים" שיהיה ביטול ואין שום מניעה (כביכול) שבאמת תהיה מציאות. וראה במילואים.

כו\* ההדגשה והחדוש בסעיף זה על המבורא בסעיף ט - ראה במילואים.

דהתהוות מאין ליש היא למעלה מהשכל. דזה שהחיות אלקי מחויה את הנבראים, יש לזה מקום בשכל<sup>27</sup>, וענין טבע (להפירושו שטבע הוא זה שאינו על-פי טעם ודעת) הוא בהתהוות הנבראים, דבריאה יש מאין היא למעלה מהשכל'.

**סיכום:** ג' פירושים ב"טבע": א. כינוי לניסים רצופים – הנהגת העולם; ב. מלשון מטבע וצורה – החיות האלוקית בעולם (הקובעת את תכונותיו וטבעו של כל נברא); ג. כל דבר שאינו על פי טעם ודעת – הכוח האלוקי שמהווה את הנברא מאין ליש.

(27) להעיר מהמשך תרס"ו ס"ע רפד.

י' בריאה יש מאין היא למעלה מהשכל" ההסבר לזה: בדרך כלל, כדי להשפיע על משהו, הכוח המשפיע צריך להיות 'קשור' ומורגש בדבר שעליו הוא משפיע. למשל: בכוחות הנפש – כאשר כוח אחד משפיע על כוח אחר – השפעה כזו יכולה להתקיים רק אם הכוח המשפיע מורגש בשני.

המשל הכי מוחשי לזה הוא מזריקת אבן: כוח הזריקה מורגש באבן, וניכר שהוא זה ש'זוחף' אותה כל הזמן. הכוח נמצא שם כל העת, ומשפיע על האבן להיות בתנועה לכיוון מעלה. נחמד את הענין יותר: רק כוח 'פיזי' יכול להניע את האבן, ולא שום דבר אחר. לדוגמה, אפילו שמשון הגיבור, שכוחו גדול ועצום מאד, לא יוכל להזיז בכלל את האבן אם הוא רק יישב ויחשוב בסברה הגיונית שהאבן אמורה לעוף למעלה, בלי לזרוק את האבן. מדוע? כי מבחינת האבן, הסברה השכלית בכלל לא קיימת. הסברה והאבן הגשמית נמצאות כל אחת בתחום אחר לחלוטין – זאת נמצאת בעולם השכל וההכנה, וזו קיימת בעולם של חומר שנתפס במישוש. ולכן, בגלל שהסברה מתקיימת בגדי מציאות אחרים לגמרי – היא לא מסוגלת להניע את האבן, וזה יכול להתרחש רק אם הכוח מגיע לאבן.

וזהו הפלא "למעלה מהשכל" שישנו בבריאה יש מאין: לכאורה, כדי שכוח הבורא

אכן יהווה את המציאות מאין ליש, הוא מוכרח להיות נרגש בה. הכוח צריך להיות שם' ולהכריח את הנברא להתקיים כל הזמן. אם כן, על פי השכל, לא תיתכן מציאות כזו של נברא שהוא נפרד מהמקור שלו, משום שהכוח לא יכול לברוא אם הוא לא 'נמצא' ומורגש בהתהוות. וזה הפלא הגדול בבריאה יש מאין, שהכוח המהווה לא נמצא בהתהוות, וכתוצאה מכך נוצר נברא שנופרד ממקורו.

זה גם ההסבר במה שכתוב לעיל במאמר (סעיף ג), שכלפי הנברא הכוח נקרא בשם "אין שאינו מושג". משמעות הדברים היא שגדרי המציאות של הכוח רחוקים מאד מגדרי המציאות של הנברא, הרבה יותר מהריחוק בין סברה שכלית לאבן גשמית, ולכן הוא לא מורגש בנברא (עין גם 'סוגיות בחסידות', עמוד 191).

(ומה שכתוב שם שבשם אלוקים יש התלבשות בכדי לברוא, אין הכוונה בזה שזו התלבשות וירידה לגדרי המציאות של הנבראים, אלא זו התלבשות באלוקות גופא, שעדיין מובדלת מהנבראים. הדבר דומה לאדם המבין סברה מסוימת ומחליט במחשבתו שכך אכן אמור להיות במציאות – יש כאן 'התלבשות' והתייחסות למה שמחוץ לשכל, אבל זה עדיין בתוך תחום השכל, ומובדל מהזולת).

מתלבש בהנבראים ומחיה כל נברא כפי ענינו (שזהו מה שהרצון החליט שהצורה תיקבע ותהיה גדרו של הנברא, כמבואר בסוף סעיף ז).

**סיכום:** החיות שמתלבשת בנבראים היא הרצון, ולפיכך תפיסת המקום של הנבראים לגביה היא (לא מצד עצמם אלא) משום שכך עלה ברצונו יתברך.

**ועל-פי זה,** החילוק בין הנהגה טבעית להנהגה נסית, דהנהגה טבעית היא בדעת תחתון והנהגה נסית בדעת עליון (כמובא לעיל סעיף ג מהדרושים), הוא, דהרצון בהנהגה טבעית הוא להנהיג את העולם באופן שהעולם הוא מציאות, למטה יש, והרצון בהנהגה נסית הוא להנהיג את העולם באופן שהעולם הוא כלא חשיב, למטה אין.

**סיכום:** בהנהגה טבעית (דעת תחתון) הרצון הוא להנהיג את העולם באופן שהוא מציאות (למטה יש); בהנהגה נסית (דעת עליון) הרצון הוא להנהיג את העולם באופן שהוא "כלא חשיב" (למטה אין).

יור"ד) ויש לומר, שעל דרך זה הוא בכללות הענין דדעת תחתון, שיש בו שני אופנים. שהדיעה שלמטה יש הוא לפי שלגבי דרגא זו המטה מצד עצמו הוא מציאות (והביטול שלו הוא רק ביטול היש). ושהדיעה שלמטה יש הוא בכדי שיהיה גילוי הענין דלמעלה מעלה עד אין קץ. ומהחילוקים בין שני האופנים הוא, דבאופן הא' שהמטה מצד עצמו הוא מציאות, דעת תחתון ודעת עליון הם שתי דיעות הפכיים בעצם מהותם. דדעת תחתון הוא שהמטה הוא יש ודעת עליון הוא שהמטה הוא אין. ובאופן הב' שהדיעה שלמטה יש הוא בכדי שיהיה גילוי הענין דלמעלה מעלה עד אין קץ, ההפכיות דשתי הדיעות הוא רק בהציוור שלהם, אבל בעצם מהותם הם ענין אחד. דענינם של שתי הדיעות הוא גילוי הענינים שבאור אין-סוף, אלא שדעת עליון הוא הגילוי דלמטה עד אין תכלית, ודעת תחתון הוא הגילוי דלמעלה עד אין קץ כ"ה.

הבנה זו, ש"ממלא" היא לא מדרגה נמוכה יותר אלא גם היא מצד "סובב", נוגעת לנקודה יסודית בענין אחדות ה' – ראה במילואים).  
 כה "בעצם מהותם הם ענין אחד .. גילוי הענינים שבאור אין-סוף"  
 שתי הדעות הוא שני הענינים שבאור אין-סוף, שתי הדעות כפי שהם "מחוץ" לאור אין-סוף הן כבר שני ענינים הפכיים, ענינה של דעת תחתון הוא שלמטה יש והוא סותר והפוך לענינה של דעת עליון שלמטה אין, וכן להיפך. אבל "בעצם מהותם הם ענין אחד": השורש של שתי הדעות הוא שני הענינים שבאור אין-סוף,

1) ומבואר בהדרושים, דשני הפירושים (הענינים) בטבע, שהוא החיות האלקי שמחיה את הנבראים ושהוא הכח האלקי שמהווה את הנבראים מאין ליש, שייכים להפירוש שטבע הוא מלשון טביעה, טובעו<sup>28</sup> בים סוף<sup>29</sup>. דכמו שבטביעה כפשוטה, כשדבר נטבע במים, המים מכסים על הדבר שנטבע בהם, כמו כן הוא בחיות האלקי שנתלבש בנבראים להחיותם, שהנבראים מכסים על החיות האלקי שמתלבש בהם. ועל דרך זה הוא בכח האלקי שמהווה את הנבראים מאין ליש, דענין הטבע שבו הוא גם מלשון טביעה, דכיון שההתהוות היא באופן דהעלם והסתור, שהכח המהווה מתעלם ומסתתר בהנבראים, לכן שייך בו הענין דטבע מלשון טביעה והעלם.

**סיכום:** שני הפירושים האחרונים בטבע, שייכים לפירוש שטבע מלשון טביעה במים. שכן החיות האלוקית בנבראים, וגם החיות המהווה אותם מאין ליש, הן מסתרות בנבראים.

ויש לומר, דהטעם על זה שהענין דטבע מלשון טביעה בהתהוות הנבראים מובא בהדרושים בסגנון של חידוש [שגם בזה יש לומר טבע מלשון טביעה<sup>30</sup>], כי מהחילוקים בין חיות הנבראים להתהוות הנבראים הוא, דהחיות האלקי שמחיה את הנבראים<sup>31</sup> הוא בגילוי בהנבראים, שנוגש בהם שיש בהם חיות, וענין ההעלם הוא רק שאינו נרגש שהחיות שבהם הוא חיות אלקי<sup>31</sup>,<sup>31</sup> וההתהוות דהנבראים (שנבראו מאין ליש) אינה נרגשת בהם. דלא

פירוש הג', וההעלם שבכח המהווה – פירוש הה'.  
 (30) לשון המאמר בסה"מ תרע"ח שם.  
 (31) סה"מ תרנ"ז ע' נא ואילך.

(28) לשון הכתוב – בשלח טו, ד.  
 (29) כ"ה בסה"מ תרע"ח שם (ע' פט). ובתרח"צ שם – ענין ההעלם (טביעה) בהחיות ובכח המהווה, הם שני פירושים בפני עצמם. ההעלם שבהחיות –

יא "החיות האלוקי שמחיה את הנבראים" הכונה בזה היא, באופן כללי, לכל "תנועת החיים" שיש בעולם. ראה בהערות רבינו, הערה 31, שמציין ל"ידעת – מוסקבה", ושם מבואר ש"זהו החיות, מה שכל נברא ונברא מרגיש שהוא חי". וראה גם המבואר ב"דרך מצוותך" (עמוד מה) יותר בהרחבה: "כל העולם חי וקיים, כל נברא לפי ערכו: הגלגלים מתענעלים, והארץ יש בה כוח הצומח להצמיח עשבים ואילנות עושים פרי, ובעלי חיים מרגישים, וכן הנפש שבאדם".

יב "אינו נרגש שהחיות הוא חיות אלוקי" לכאורה, צריך להבין: למה הכונה שהחיות שמחיה את הנבראים היא "חיות אלוקי"? הרי החיות הזו מתלבשת בנבראים ומחיה אותם (כמפורט בביאורו הקודם), ואם כן, לכאורה, היא כבר חלק מהבריאה ולא אלוקות!  
 הביאור בזה, בהקדמת ביאור בענין חיות הנפש: בחיצוניות נראה שחיות הנפש בגוף היא (רק) "חיות בשרית", שהנפש מחיה את הגוף והופכת את הבשר הגשמי לדבר חי. אבל, לאמתו של דבר, לא זוהי ה"חיות" הנפשית

רק שלא נרגש בהם שההתהוות היא מאלקות, אלא שעצם ענין ההתהוות שלהם אינה נרגשת בהם<sup>32</sup>. והטעם לזה הוא, כי החיות האלקי הוא מתגבש בהנבראים על-ידי לבושים המעלימים<sup>33</sup>. [וכיון שהוא מלוכש בהנבראים לכן הוא נרגש בהם, אלא שמצד לבושים המעלימים אין נרגש בהם שהוא חיות אלקי]. והכח האלקי שמהווה את הנבראים הוא מובדל מהנבראים ואינו מלוכש בהם<sup>33</sup>. [ולכן אין נרגש בהנבראים ההתהוות שלהם<sup>2</sup>].

**ועל-פי זה יש לבאר, שהענין דטבע מלשון טביעה הוא בעיקר בחיות הנבראים, כי ענין הטביעה הוא שהדבר הנטבע נמצא בהמים ועל-ידי זה המים מכסים עליו, דבהנמשל הוא, שהחיות האלקי הוא מלוכש**

(32) ואדרבה, הרגש הנבראים הוא שמציאותם מעצמותם.

(33) המשך תער"ב ח"ב פש"ו (ס"ע תתז ואילך).

הגוף יש בה בפנימיות חיות מופשטת לגמרי, גם בחיות הזו גופא (החיות המופשטת שבאדם, וכן "נפש העולם" בכל הנבראים) יש בעצם "עניין אלקי" שהתלבש בחיות הנבראים, אלא שזה מוסתר ונעלם מאד ולא נרגש בנבראים.

ראה גם המבואר בהמשך תרס"ו (עמוד רכ"א): "הגם שאנו רואין בכל הנבראים שהן חיים, היינו שנראה בהם החיות, הנה החיות הזוה הוא בבחי' יש וגשמי לגבי אמית' החיות האלקי המחיה אותו. כמו חיות הרוחני דנפש האדם בגופו, שהגוף נראה בבחי' יש בחיי בשר גשמי, ומקור זה החיות, שהוא רוחניות, החיות דנפש, הוא נעלם ואינו נגלה כלל".

יג' הכוח שמהווה את הנבראים הוא מובדל מהם, ולכן אין נרגש בנבראים ההתהוות שלהם

כלומר: זה שעכשיו ההתהוות אינה מורגשת בנבראים, זה רק בגלל שהכוח המהווה מובדל מהם. אבל אילו הכוח המהווה כן היה מתלבש בנבראים, הייתה מורגשת בהם ההתהוות, זאת אומרת: היה נרגש בהם שהם קיימים רק מפני שהכוח המהווה מכריח אותם להתקיים.

האמיתית, אלא יש כאן חיות מופשטת לגמרי מהגוף ומכל ציור.

הכונה בחיות המופשטת הזו היא ל"אני" שיש לכל אדם. כלומר: כשדוקרים חפץ גשמי או גוף בשרי מת, 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, זוהי החיות המופשטת. אותה חיות מופשטת נמצאת בכל חלק ופינה מהגוף החי, והיא הפנימיות של ה"חיות הבשרית" (להסבר מפורט יותר על אותה "מהות" - ראה במילואים).

החיות המופשטת הזו כלל לא "תלויה" בקיומו של הגוף, היא הייתה לפניו ותהיה גם אחריו, ואדרבה, הגוף הוא הרי "מציאות" בלי "מהות", ואם כן, הוא לא "מחוקק" ככהוא זה את החיות המופשטת (בשונה מהחיות הבשרית שכן תלויה בגוף).

ובעומק יותר, כמו שהחיות שמחיה את

שהנבראים תופסים מקום; בסעיפים ה"ו' התבאר שטבע ותכונות הנבראים באים מהחיות האלוקי שמתלבש בהם; בתחילת סעיף ז' התבאר שגם צורת החומר באה מהחיות שמתלבש בנבראים - בצירוף ביאורים אלו נמצא שלגבי החיות שמתלבש בנבראים, הנבראים תופסים מקום; בהמשך סעיף ז' ובסעיף ח' התבאר שצורת הנבראים, הן הציור הגשמי והן הטבע והתכונות, באה מהרצון. מכל זה נמצא שהחיות שמתלבש בנבראים ומחיה כל נברא כפי עניינו הוא הרצון:

**ט) ועל-פי המבואר לעיל (סעיף ז) שצורת הנבראים (צורת החומר) היא כלי להחיות האלקי שבהם (הנפש שלהם) והתהוות הצורה היא הרי מהרצון, יש לומר, דהחיות והנפש של הנבראים הם הרצון ג'. אולם לכאורה הרי מצד הרצון אין תפיסת מקום לנבראים, ובהכרח לומר שהתפיסת מקום של הנבראים היא רק מפני שכך עלה ברצונו יתברך: ומזה מובן, דזה שהחיות האלקי מתלבש בכל נברא ומחיה אותו כפי ענינו (כמבואר בסעיף ה' שהציור של כל נברא הוא כפי אופן החיות שבו), שזה מורה שהנבראים תופסים מקום לגביה (כנ"ל סעיף ג), הוא [לא מפני שהנבראים מצד עצמם תופסים מקום לגביה, שהרי ענין ההתהוות שמהרצון הוא שעל ידם נשלם הרצון (כנ"ל סעיף ח), אלא] מפני שכך עלה ברצונו יתברך שיהיה תפיסת מקום להנבראים י', ולכן הוא**

כג "החיות והנפש של הנבראים הם הרצון" בזה מתבאר מה שכתב בתחילת סעיף ז' ש"הצורה היא כלי לנפש", שהרי לכאורה קשה להבין מהי בכלל השייכות בין "צורת הגוף" לחיות והנפש: זה שלכל נברא יש צורה מסוימת למרות שזה לא "מוכרח" מצד החומר, הוא ביטוי לענין הביטול שלה, שהכול הוא רק בגלל ההחלטה והרצון. מאחר שהרצון הוא החיות והנפש, נמצא שהצורה היא כלי לנפש.

אפשר להסביר יותר את העניין על פי

משל: על פי כללי התורה, "ספק דאורייתא - לחומרא, וספק דרבנן - לקולא". כשרב ירא שמים פוסק הלכה לקולא בספק דרבנן, זה לא בגלל שב"דברי סופרים" יש "פחות" תוקף של תורה, חס ושלום. אצלו הפסיקה לקולא בספק דרבנן והפסיקה לחומרא בספק דאורייתא באים מאותה "ערליכקייט" ומאותו רצון לפסוק כפי דברי תורת אמת שהיא שאמרה להקל בספקות דרבנן (ראה באג"ק כ"ק אדמ"ר ח"ג איגרת תלג).

כד "מפני שכך עלה ברצונו יתברך שיהיה תפיסת מקום לנבראים"

כאן מתבאר חידוש גדול: בפשטות מובן שהחיות של "ממלא כל עלמין", שהיא החיות שמתלבשת בכל נברא כפי ענינו, היא מדרגה נמוכה יותר שלגביה הנבראים נצד עצמם תופסים מקום ויש בהם עניין.

כאן מחדש שזה שהנבראים תופסים מקום הוא רק מפני "שכך עלה ברצונו" ולא בגלל

בהנבראים ועל-ידי זה הם מעלימים עליו. מה-שאינ-כן ההעלם שבענין ההתהוות הוא מפני שהכח האלקי שמהווה את הנבראים הוא מובדל מהם ואינו מלוכב בהם. וענין טבע מלשון טביעה בנוגע לכח המהווה הוא (בעיקר) בענין ההעלם י' (ולא באופן ההעלם)<sup>34</sup>.

**סיכום:** אמנם עניין הטביעה הוא בעיקר בחיות הנבראים, שכן החיות מתלבשת בהם ומתעלמת על-ידי זה (בדומה לטביעה במים), ואילו כח ההתהוות מובדל מהנבראים ואינו מלוכב בהם.

**מהלך המאמר:** המבואר בסעיף זה בענין ההתהוות, הובא כמאמר המוסגר (ונוגע למאמר ד"ה "ברוך שעשה ניסים" שנאמר בהמשך למאמר זה). ולהלן חוזר לעסוק בענין החיות המתלבשת בנבראים.

ז) והנה מבואר במקום אחר<sup>35</sup>, דבצורה שני ענינים. (א) צורה האמיתית, שהיא הנפש, (ב) וחומר הגוף, שנקרא גם כן בשם צורה, צורת החומר<sup>36</sup>. ושני הענינים שייכים זה לזה, דצורת הגוף הוא כלי להנפש.

ואינו אומר לשון טביעה.

(35) סה"מ תרס"ג ע' קטו. ה'תש"ח ע' 59. וראה מו"נ בתחלתו – הובא בסה"מ תרס"ג וה'תש"ח שם.

(34) ולהעיר מסה"מ תרנ"צ שם, שבפירוש הג' שמדבר בהעלם שבחיות הנבראים, אומר "טבע פירושו טביעה"; ובפירוש ה' שמדבר בהעלם שבהתהוות הנבראים, אומר "טבע פי' העלם וכיסוי"

יד "ענין טביעה בנוגע לכוח המהווה הוא בעיקר בענין ההעלם" לכאורה, יש לשאול: מה הכוונה שענין הטביעה כאשר להתהוות הוא "בעיקר" בענין ההעלם ולא באופן ההעלם? האם באמת, במובן מסוים, גם הכוח המהווה פועל בנבראים בדרך של התלבשות?

אלא שאמנם, גם ההתהוות פועלת בנבראים בהתלבשות מסוימת. וכך מבואר בד"ה "באתי לגני" תשכ"ד (סעיף ג): על ידי התבוננות ניתן להבין ולהוכיח שאין היש עושה את עצמו" ומוכרח לומר שיש כוח שמהווה אותו. וזה מלמד שנבראים כן מתלבש הכוח המהווה, עד שאפשר לראות ולהוכיח ממנו שישנו כוח שמהווה את היש.

אלא שעם זאת, זו התלבשות רק במובן

מסוים, שהרי זו לא המהות הגלוי לעין של הנברא. כשמתכלים על הבריאה במבט ראשון, החיצוניות שלו לא מעידה על הכוח המהווה. רק כשמבחינים ותופסים את הפנימיות של הנברא, רואים שישנו כוח המהווה שבלעדיו לא היה היש.

וזה הפירוש בזה ש"ענין טביעה בנוגע לכוח המהווה הוא בעיקר בענין ההעלם". נכון אמנם שב"אופן ההעלם" יש הבדל בין התהוות לחיות, משום שהכוח המהווה מובדל מהנבראים ולא מתלבש בהם – נוספת ההסתייגות שזה (רק) "בעיקר", כי באמת גם בהתהוות יש ענין של התלבשות.

טו "צורת החומר"

הכוונה היא ל"צורה" במובן הכי פשוט,

מהאדם המדבר<sup>37</sup>, ועד שהדיבור יוצא ונפרד מהאדם גם בפועל<sup>38</sup>. ולכן<sup>39</sup> ההתהוות שמהדיבור היא מציאות יש<sup>40</sup>.

**סיכום:** הביטול נמשך מהרצון, שכן הרצון אינו מציאות והוא רק גילוי העצם; הישות נמשכת מהדיבור, שכן הדיבור הוא (מציאות ו)לבוש הנפרד מהאדם.

**מהלך המאמר:** כאן בא לבאר שגם החיות האלוקי שמחיה כל נברא כפי עניינו ולגביה הנבראים תופסים מקום, היא הרצון. מסקנה זו עולה מהמבואר בסעיפים הקודמים: בסעיף ג' התבאר שהנהגה בה הקב"ה מנהיג כל נברא כפי עניינו מורה על כך

(45) ראה סה"מ תרכ"ט שם ע' טו.

כ "עניינו הוא שמדבר לזולתו, בזה עצמו הוא נפרד מהאדם"

בשאר כוחות הנפש, אמנם הם מציאות ויש נתינת מקום וחשיבות לדבר אחר שחוץ לנפש, אבל סוף כל סוף הם לא רק מציאות מחוץ לנפש, אלא יש בהם חיבור של הנפש עם דבר אחר, הנפש מתייחסת לזולת. כש"אני מבין את מעלת הזולת" או כש"אני נמשך לטוב שבזולת", אני אמנם מבין ומרגיש את הזולת, אבל ההבנה או ההרגשה מתחוללים בתוכי, "אני מבין ומרגיש".

לעומת זאת בדיבור, כל עניינו הוא רק כלפי הזולת, "שמדבר לזולתו", ואין כאן בכלל ענין נפשי.

כא "הדיבור יוצא ונפרד מהאדם גם בפועל" עניינו של "כוח הדיבור" הוא רק כלפי הזולת, אבל עדיין הוא נמצא בתוך האדם. ואילו כשהאדם מדבר בפועל, הדיבור שלו ממש מתנתק ויוצא ממנו החוצה, ומגיע לאדם אחר ששומע אותו.

כב ההתהוות מהרצון וההתהוות מהדיבור כפי שהוסבר, ברצון נרגש רק ה"עליון" ולא שיש ענין ב"תחתון". לכן, גם הנבראים

שהתהוו מהרצון, לא נרגש בהם הענין שיש בהם אלא רק זה "שעל ידם נשלם הרצון", כי מבחינת הרצון אין הבדל בין הנבראים ו"עבר הווה ועתיד כאחד".

על דרך משל, שני בעלי דינים שיש ביניהם דין תורה על ענין כספי באים לפני הדיין, שכל העולם שלו הוא רק התורה ומבחינתו כל מציאותו של הכסף בעולם היא רק "אמצעי" ללימוד של חלק התורה שעוסק בדיני ממונות. בפסק הדין שלו, הדיין מחייב אחד מהם בחלק אחד של התביעה ובחלק אחר הוא מזכה אותו. ההסתכלות של בעל הדין על כל אחד מהפסקים היא שונה, משום שבפסק אחד הוא "חייב" ובפסק אחר הוא "זכאי". אולם, מצידו של הדיין אין שום הבדל בין שתי הפסיקות, כי הענין בשתיהן הוא רק דעת התורה ולא הענין הפרטי שלהם (ראה בלק"ש ח"י עמ' 122).

לעומת זאת, בדיבור יש תפיסת מקום ונרגשת החשיבות שיש ב"תחתון". אם כן, גם הנבראים שהתהוו מהדיבור נרגש בהם שהם "מציאות יש", כלומר: (הכוונה כאן ב"מציאות יש" היא לא לומר שבנבראים יש "הרגשת הישות", אלא ש"נרגש בכל אחד מהם הענין שיש בו לעצמו, גדרו של ה"עבר" הוא דווקא "עבר" וענינו של העתיד הוא דווקא "עתיד" וכדומה.

ועל-פי זה, הגם שעיקר הענין דחותמו של אדם הראשון (צורת מין האדם) היא צורה הנפשית (כמובא לעיל סעיף ה מהדרוש), שייך זה גם לצורת גוף האדם<sup>36</sup>. ומזה מובן גם בנוגע לטבע, שעיקר הענין דטבע (להפירוש שטבע הוא מלשון שטבע הקב"ה כל אדם בחותמו של אדם הראשון) הוא החיות האלקי העולם שהוא נפש העולם, וגם שייך זה לצורת הנבראים, צורת החומר. דצורת הנבראים היא הכלי להחיות והנפש שבהם (וראה עוד לקמן סעיף ט וביאור כג).

**סיכום:** שני ענינים בצורה: א. צורה הנפשית. ב. צורת הגוף. והשייכות ביניהם דצורת הגוף היא כלי לנפש. וכן הוא לפירוש שטבע הוא צורה, ששני ענינים בזה: א. החיות האלוהית. ב. צורת הנבראים.

**מהלך המאמר:** בסעיף ה' התבאר שהחיות האלוהית קשורה לטבע ותכונות הנבראים, וכאן הוסיף שהחיות קשורה גם לצורת החומר של הנבראים. אלא שהדבר דורש ביאור: מהי בכלל השייכות בין צורת הנבראים לחיות ולנפש שבהם, וכיצד היא יכולה להיות "כלי" אליהם?

**והענין הוא, דכתיב<sup>37</sup> כל אשר חפץ הויה עשה (שההתהוות היא מבחינת חפץ ורצון), וכתיב<sup>38</sup> בדבר הויה שמים נעשו (שההתהוות היא מבחינת הדיבור), והביאור בזה<sup>39</sup>, דההתהוות החומר של כל דבר היא מבחינת הדיבור. וזהו שאמרו רז"ל<sup>40</sup> בעשרה מאמרות נברא העולם, שבהמאמר יהי אור נתהווה האור ובמאמר יהי רקיע נתהווה הרקיע, ועל דרך זה הוא בכל הנבראים. וההתהוות הצורה שבכל דבר היא מבחינת הרצון<sup>ט</sup>. דצורת**

ח) ויש לומר, דהטעם על זה שהביטול דהנבראים נמשך מבחינת הרצון והישות דהנבראים מבחינת הדיבור, הוא, כי הרצון אינו מציאות והוא רק גילוי העצם (על דרך הרצון שבנפש האדם, שהוא רק הטיית והמשכת הנפש י'), ולכן גם ההתהוות שמהרצון, ענינה הוא (לא זה שמתהווים נבראים, אלא) זה שעל-ידי ההתהוות נשלם הרצון<sup>44</sup>. והדיבור הוא לבוש הנפרד. דנוסף לזה שהדיבור הוא מציאות ככל כוחות הנפש (פרט לרצון), הנה עוד זאת כיון שענינו הוא שמדבר לזולתו, הרי בזה עצמו הוא נפרד

(44) ראה ד"ה שובה ישראל ה'תשל"ז (הא') ס"ב (לעיל ח"א ע' צ). וש"נ.

מציודו הוא בשר מת והוא לא מביא חיים, אבל החיות של הנפש חדרה בתוכו עד ש"הוא עצמו" הפך לגוף חי.

כך גם בענייננו: נכון אמנם שהצורה היא דבר שנוסף על החומר של העולם והיא לא באה "מציודו", אבל סוף כל סוף, כשהיא כבר נהייתה הצורה של החומר, היא התאחדה וחדרה בתוך החומר ונעשתה הצורה "שלו" עצמו.

יט הרצון אינו מציאות, הוא רק המשכת הנפש

בכל שאר כוחות הנפש, יש נתינת מקום וחשיבות לדבר אחר וחיצוני לנפש. למשל, המידות אוהבות ונמשכות לדבר מסוים בגלל שהן מכירות בטוב ובמעלה שיש בו. זאת אומרת, המעלה והחשיבות של הדבר הנאהב הן אלו שמושכות את המידות, חו לא החלטה של הנפש בעצמה, ובעצם נרגש כאן עניינו של ה"תחתון" ולא של הנפש.

לעומת זאת, הרצון (שלמעלה מטעם ודעת) אין שום נתינת מקום וחשיבות לדבר כלשהו שחיצוני לנפש. הרצון בוחר לרצות בדבר מסוים אך ורק מפני שכך הוחלט בנפשו, ולא בגלל

לעומת זאת, ברצון (לא רק שאין יחס וחשיבות לדבר אחר חוץ מהנפש, אלא) הוא עצמו "אינו מציאות והוא רק הטיית הנפש". הנפש "חופשית" לבחור כרצונה, ללא שום הגבלה ולא לפי כללים חיצוניים כלשהם. כתוצאה מזה שהרצון עצמו "אינו מציאות", אכן נרגש ברצון שאין שום חשיבות לדבר אחר חוץ מהנפש עצמה.

36) כ"מ בסה"מ תרס"ג וה'תש"ח שם. ושם: "התואר של הגוף נקרא גם כן צורה, והוא צורת החומר שעשוי באופן שיוכל לקבל את הנפש, כמו שצורת גוף האדם עשוי באופן שיוכל לקבל צורת נפש האדם, מה שאין כן השור צורת הגוף שלו הוא באופן שיוכל לקבל רק נפש השור ולא נפש האדם".

37) תהלים קלה, ו.

38) שם לג, ו.

39) תו"א מקץ מא, ד. שם מב, ד. סה"מ תרכ"ט ס"ע יג ואילך. קונטרס עין החיים בתחלתו. סה"מ תרס"ג וה'תש"ח שם. ובכ"מ.

40) אבות פ"ה מ"א.

צורת ותואר הגוף והחומר – אם צורה עגולה או מרובעת וכדומה.

מזו התהוות החומר היא מהדיבור, וההתהוות הצורה היא מהרצון

בפנים מבואר שההתהוות החומר היא מעשרה מאמרות, ואילו צורת ותכונות הנבראים

התהוו מהרצון. ברור ופשוט שאין הכוונה בזה שמהדיבור התהווה חומר אחד פשוט בלי שום ציור, שהרי מדובר על "עשרה מאמרות" שונים שכל אחד מהם מהווה נברא מסוים ושונה מהשאר (מ"הי רקיע", למשל, התהווה דווקא רקיע ולא דבר אחר).

הנבראים לא נתפרשה בהעשרה מאמרות, וזה שכל נברא יש לו צורה [הן הציור הגשמי שלו (כמבואר בסעיף זה), והן הטבע והתכונות שלו (כנ"ל סעיף ה)] הוא מבחינת הרצון "י" ומה שכתוב<sup>41</sup> כולם בחכמה עשית, הוא, כי המשכת הרצון היא על-ידי החכמה.

**סיכום:** התהוות העולם היתה משני ענינים: א. החומר מבחינת הדיבור. ב. הצורה מבחינת הרצון.

**והטעם**<sup>42</sup> על זה שהתהוות היא משני ענינים, מבחינת הדיבור ומבחינת הרצון, הוא, כי תכלית הכוונה בבריאת העולם היא שהעולם (מצד עצמו) יהיה יש ועל-ידי עבודת האדם (דוקא) יומשך בו הביטול, ועד

(41) תהלים קד, כד. שבערה 39. סה"מ תרס"ג שם ע' קכ. תרע"ח שם. (42) בהבא לקמן ראה תו"א וקונטרס עה"ח ה'תש"ח שם ע' 74.

לביטול כזה שהעולם יהיה דירה לו יתברך. ושני הענינים שבהעולם – שמצד עצמו הוא יש, ושאף-על-פי-כן אפשר להמשיך בו ביטול<sup>43</sup> י" – הם על-ידי שהתהוות היא מבחינת הרצון ומבחינת הדיבור. דבאם כל ההתהוות (גם ההתהוות דחומר הנבראים) היתה מבחינת הרצון היה העולם בטל במציאות, ובכדי שיהיה העולם במציאות יש הוא על-ידי שנברא בדבר ה'. ובאם כל ההתהוות (גם ההתהוות דצורת הנבראים) היתה מבחינת הדיבור, לא היה העולם שייך לענין הביטול. ועל-ידי שהתהוות צורת הנבראים היא מבחינת הרצון, כמו שנמשך בבחינת הדיבור [דזה שצורת הנבראים היא הציור דחומר הוא לפי שהרצון נמשך בהדיבור], על-ידי זה אפשר להמשיך (על-ידי עבודה) שגם היש שנתהווה מהדיבור יהיה בביטול.

**סיכום:** תכלית הכוונה שהאדם ימשיך בעולם ביטול, ולפיכך: ההתהוות מהדיבור – כדי שהעולם יהיה במציאות יש; ההתהוות מהרצון (כמו שנמשך בדיבור) – כדי שיהיה אפשר להמשיך ביטול ביש.

(43) היינו, שהביטול בעולם שנמשך על-ידי עבודת האדם, יהיה גם מצד העולם יח\*, ולא כדבר ה'נכסח' עליו.

ושובר ומבטל אותו, למשל על ידי "נס". ואילו כאן מבאר שהביטול הוא בתוך העולם עצמו!

יה\* שהביטול יהיה מצד העולם

בהערה מבואר שזה שהצורה נקבעה ונעשתה צורת החומר הוא בכדי שהביטול יהיה חלק ממציות העולם עצמו. אלא שלכאורה אפשר להקשות: הרי לאמתו של דבר הצורה לא שייכת לחומר (היש) של הנבראים, והיא רק נוספה עליו ונעשתה צורתו של החומר! אם כן, שוב יוצא שבעצם הביטול הוא דבר ש"הודבק" לעולם ולא חלק ממנו!

אולי אפשר לדמות את העניין להתאחדות שבין נפש לגוף, ובדרך דומה לבאר בענייננו: הנפש מתאחדת ומתחברת עם הגוף הגשמי והוא עצמו משתנה והנפש לכשר חי. נכון אמנם שהחיות של הגוף לא באה "מצד עצמו", שהרי

הביאור: הנברא עצמו, מצד החומר שלו, לא "מחייב" שתהיה לו דוקא צורה כזו ולא צורה אחרת ושהיה לו דוקא תכונות כאלה ולא תכונות אחרות. אם כן, הסיבה לזה ש"כל נברא יש לו צורה" מסוימת שנקבעה בו עד כדי כך שהיא נעשתה הצורה "שלו" והיא לא ניתנת לשינוי, היא רק מפני שכך הוא רצון ה'. למשל, אם בצורת החומר: זה שתואר גוף האדם הוא בצורה מסוימת דוקא ולא כמו צורת גוף השור, ואם בטבע ותכונות: זה שלמים יש תכונות מסוימות בשונה מתכונות אחרות שיש להם – כל זה בא דוקא מרצון.

יח "שאפשר להמשיך בו ביטול"

במה שהתבאר כאן נמצא הפלאה גדולה: בדרך כלל בתורת החסידות מוסבר שהביטול נמשך בעולם על ידי דבר אחר שחיון ממנו

חיון מה"חומר" של כל נברא, שזה כולל את ה"תוכן" הכללי והמהותי שלו, יש לכל נברא ציור גשמי ותכונות מסוימות. למשל, למים יש תכונות מסוימות ששונות מהתכונות שיש לדם. התכונות הללו הן לא חלק מהתוכן הכללי והמהותי של הנברא ולא "מחויבות" מעצם התהוות החומר, אלא הן תכונות פרטיות ו"צדדיות" ש"נוספו" על החומר של הנברא. התהוות החומר והתוכן הכללי של הנבראים באה מהדיבור, ואילו הקביעה של כל נברא בציור גשמי מסוים וה"הוספה" של התכונות והטבע שלו, זוהי "התהוות הצורה" (ראה בביאור הבא).

יו זה שלכל נברא יש צורה הוא מהרצון לכאורה, העניין דרוש הסבר: למה התהוות הצורה צריכה לבוא דוקא מהמדרגה הגבוהה של רצון? וכי החלטתה אם צורתו של הנברא תהיה עגולה או מרובעת וכדומה, או אם יהיו לו תכונות כאלה או אחרות, צריכה לבוא דוקא מהרצון?

אלא שלפי זה צריך ביאור: אם גם בהתהוות החומר לבד יש כבר "ציור" מסוים, במה זה שונה מהתהוות הצורה?

הביאור: לכל אחד מעשרה מאמרות יש "תוכן" מסוים שבזה הוא שונה משאר המאמרות באופן מהותי עד כדי הפכים, על דרך ההתחלקות בין קו הימין לקו השמאל וכדומה. כך גם נבראים שהתהוו מהם, התהווה (רק) ה"תוכן" הכללי והמהותי של כל נברא שמבדיל אותו מהנבראים האחרים (למשל, המים שייכים לקו החסד ובוזה הם שונים באופן מהותי מהאש שקשורה לקו הגבורה. דוגמה נוספת: מין המדבר שונה ונבדל באופן מהותי משאר הנבראים במידת הרחוקות והחיות שיש בו, כך גם מין החי שונה משאר הנבראים בצורה מהותית במידת המיוזג בין גשמיות לרוחניות שיש בו, וכך הלאה). התוכן הכללי הזה שייך לעצם החומר שממנו עשוי אותו נברא, ה"חומר" של הנברא "מחייב" שיהיה לו את אותו תוכן מסוים דוקא ולא אחר.