

ביאורים במאמר רבינר

מאמרי חסידות
מכ"ק אדמו"ר מלובאָויטש
מבואים ומפרשים

בענין העילוי שנעשה בכל הדרגות
על ידי הניסים

מאמר ד"ה
ברוך שעשה ניסים ה'תשת"ז

שנת חמישת אלפים שבע מאות שמשונים וארבע לבရיהה

החזקת מכון 'ביאורים במאמרי רבינו'

מקדשת לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

על-ידי ועד ידידי המכון

ר' שמואל ומשפחתו שייחיו איזנברג
הרבי לייב ומשפחתו שייחיו בוימגארטען
ר' ירחמיאל מנחם מענדל ומשפחתו שייחיו גולדשטייד
ר' מנחם מענדל ומשפחתו שייחיו גורביאץ
ר' יהודה ומשפחתו שייחיו דוידאו
ר' מנחם מענדל ומשפחתו שייחיו פישר
הרבי יצחק ומשפחתו שייחיו רסקין

קובץ זה נדפס
לזכות
שרה לאה בת ליבא
רופאה שלמה וקרובה
בתוך כל שאר חולין עמו ישראל.
מקדש על-ידי משפחתה שייחיו
ולשMRIה והגנה לכל חילוי ישראל,
ולזכות החטופים שישבו בהירה
ובשלום לבתיהם

קובץ זה נדפס ע"י וולכות
ר' יצחק וונגטו מרת דברה שייחיו
יליהם
יונתן מנחם מענדל, יעל תהנה,
נתנאל, מיכל, דורית נועה,
דניאל, יוסף, חייה מושקא,
לוי, שטרנה שרה
שייחיו לאורך ימים ושנים טובות
בן אבו
להצלחה רבה ומופלגה בכל אשר יפנו

קובץ זה נדפס
לעילוי נשמת
הילד השליך שלום דובער ז"ל
בן יבדlichkeit"א שנייאור זלמן הכהן
נדפס על-ידי ולזכות הורי
שנייאור זלמן הכהן
וזונתו מרת אמליה אבגניל
מורחי

קובץ זה נדפס לעילוי נשמת
הרה"ר יהושע זעליג
בן הרה"ר שמואל מאיר ז"ל
הרה"ר שמואל מאיר בן ר' משה ז"ל
מרת בת-שבע בת הרה"ר משה
זלמן ז"ל
זילבערטשטיין

קובץ זה נדפס על-ידי ולזכות
ר' עזראאל איכיל'ן ועכלי^ו
וזונתו מרת אסתר מלכה בת בתניה
יליהם. ישראל, מנחם מענדל,
רעכילד, רבקה דינה, דברה לאה
שייחיו לאורך ימים ושנים טובות
ראפאפארט
להצלחה רבה ומופלגה בכל אשר יפנו

קובץ זה נדפס
על-ידי ולזכות
ר' דניאל וונגטו מרת יהודית
לחתת רוח חסידאי אמרת מלדייהם
שיירלי, לוי יצחק, חייה מושקא, שרה
רחל, מרים ריזל, חנה
שייחיו
לאורך ימים ושנים טובות

קובץ זה נדפס בסיווע המשתתפים במגבית השנהית

הורה"ח מודכי ומפענתו שיחוי סיטובן
הורה"ח מיכאל ומפענתו שיחוי סיטובן
הורה"ח משה ומפענתו שיחוי סילווער
הורה"ח מנעם מענדל ומפענתו שיחוי סכג
הורה"ח לי יצחק ומפענתו שיחוי סטטובלר
הורה"ח יושואל ומפענתו שיחוי סלולווערטען
הורה"ח אברם ומפענתו שיחוי עבד
הורה"ח מנעם מענדל ומפענתו שיחוי עמאר
הורה"ח מנעם מענדל ומפענתו שיחוי עזיה
הורה"ח יהודה ומפענתו שיחוי פודובנסקי
הורה"ח יוסף יצחק ומפענתו שיחוי פיקוסקי
הורה"ח גרשון ומפענתו שיחוי פלבנוביס
הורה"ח מנעם מענדל ומפענתו שיחוי פעוונער
הורה"ח ניסן ומפענתו שיחוי פעוונער
הורה"ח יצחק ומפענתו שיחוי פרוטס
הורה"ח אלכסנדר ומפענתו שיחוי פרונצ'סק
הורה"ח מאיר ומפענתו שיחוי פרונגער
הורה"ח ציון ומפענתו שיחוי ציבין
הורה"ח קאלטמן
הורה"ח יוסף ומפענתו שיחוי קוון
הורה"ח מאיר ומפענתו שיחוי קרייש
הורה"ח שמואל ומפענתו שיחוי קלסקי
הורה"ח בנימין ומפענתו שיחוי קופרמן
הורה"ח משה ומפענתו שיחוי קלין
הורה"ח יוסף יצחק ומפענתו שיחוי קסלמן
הורה"ח אילן ומפענתו שיחוי קוון
הורה"ח נוגם ומפענתו שיחוי קוטיק
הורה"ח גרשון ומפענתו שיחוי ריבקין
הורה"ח אלילו ומאיר ומפענתו שיחוי ריימן
הורה"ח ציון יצחק ומפענתו שיחוי ריניבורג
הורה"ח שלום ומפענתו שיחוי רסקין
הורה"ח אוריה ומפענתו שיחוי טנטשטיין
הורה"ח אברהם ומפענתו שיחוי טטרנברג
הורה"ח יוסף יצחק ומפענתו שיחוי טטרנברג
הורה"ח טমואל ומפענתו שיחוי טטברג
הורה"ח בן ציון ומפענתו שיחוי שייברג
הורה"ח יהודא ומפענתו שיחוי שם טב
הורה"ח מנעם מענדל ומפענתו שיחוי שמירלינג
הורה"ח אוריה זאב ומפענתו שיחוי שניאורסון
הורה"ח אליעזר ומפענתו שיחוי שניאורסון
הורה"ח יוסף יצחק ומפענתו שיחוי שניאורסון
הורה"ח שמעון ומפענתו שיחוי תולגמן

הורה"ח דב ומושפחתו שיחיו אברמה
הורה"ח ישראל ומושפחתו שיחיו אוזן
הורה"ח ח'יאל ומושפחתו שיחיו אוירטמן
הורה"ח חיים הל ומושפחתו שיחיו איזימוב
הורה"ח משה ומושפחתו שיחיו אטאלן
מורת עד לי איתן
הורה"ח יושאל ומושפחתו שיחיו אסולין
הורה"ח שניאור ומושפחתו שיחיו אסולין
הורה"ח חנן ומושפחתו שיחיו איינזברג
הורה"ח אייר ומושפחתו שיחיו אלבז
הורה"ח מילא ומושפחתו שיחיו אלטאי
הורה"ח יהוה ומושפחתו שיחיו אלקמיס
הורה"ח אליעזר ומושפחתו שיחיו ארנאו
הורה"ח מנחם מענדל ומושפחתו שיחיו אשכנזי
הורה"ח ירושה ליב ומושפחתו שיחיו אשכנזי
הורה"ח יוסף צחיק ומושפחתו שיחיו אשכנזי
הורה"ח מאיר ומושפחתו שיחיו אשכנזי
הורה"ח חיים שלום בער ומושפחתו שיחיו בלכמאן
הורה"ח חיים שלמה ומושפחתו שיחיו בלבך
הורה"ח שלמה ומושפחתו שיחיו בלח
הורה"ח אליעזר ומשפחתו שיחיו ברוד
הורה"ח מנחם מענדל ומושפחתו שיחיו ברוד
הורה"ח מאיר ומושפחתו שיחיו גולשטיין
הורה"ח לוי ומושפחתו שיחיו גולשטיין
הורה"ח משה ומושפחתו שיחיו גופין
הורה"ח יהושע זיג ומושפחתו שיחיו גופין
הורה"ח יצחק מאיר ומושפחתו שיחיו גוראי
הורה"ח מנחם מענדל ומשפחתו שיחיו גורן
הורה"ח שלום בער ומושפחתו שיחיו גורן
הורה"ח מנחם מענדל ומושפחתו שיחיו גוריימן
הורה"ח יוסף צחיק ומושפחתו שיחיו גרבאג
הורה"ח יעקב ומושפחתו שיחיו גרבאג
הורה"ח חיים ומושפחתו שיחיו דיטיש
הורה"ח ישעיהו ומושפחתו שיחיו דיסקין
הורה"ח יוסי צחיק ומושפחתו שיחיו דורךן
הורה"ח חיים ומושפחתו שיחיו דריין
הורה"ח משה ומושפחתו שיחיו הבלין
הורה"ח מנחם מענדל ומושפחתו שיחיו הענד
הורה"ח צחיק ומושפחתו שיחיו הר-צבי
הורה"ח משה ומושפחתו שיחיו וויס



**קובץ זה נדפס
לעילוי נשמת
הו"ח התמים
ר' יעקב
בן הרה"ח מאיר צבי ע"ה
סתמבלר
חסיד נאמן ומוסר
כ"ק אדמור"ר נשיא דורנו
בלב"ע י"א ניסן ה'תש"ע
ת.נ.צ.ב.ה**

קובץ זה נדפס לעילוי נשמה
הרה"ח משה בן הרה"ח מאיר ע"ה
אשכנזי
נלב"ע כ"ג טבת התשס"ז
ולעלוי נשמה
הרה"ג הרה"ח מרדכי שמואל
בן הרה"ח משה ע"ה אשכנזי
נלב"ע כ"ג טבת התשע"ה
נדפס על-ידי ולוות
ר' מאיר וזגתו דברורה לאה שיחיה
אשכנזי
להצלחה רבה ומופלגה בכל אשר יפנה

אטרוגני ליוובאוויטש

קובלץ זה נדפס על-ידי ולצחות
הרב נחום ומשפחתו שיחיו

לורייא

הצלחה רבה ומופלגה בכל אשר יפנו

קובלץ זה נדפס לעילוי נשמת
מרת חנה בת ר' זלמן זיאאל
נלב"ע ט' שבט תשיע"ז

נדפס על-ידי ולצחות בנה
ר' ראובן ומשפחתו שיחיו

קיל

להצלחה רבה ומופלגה
בכל אשר יפנו



להשיג בחנויות הモובחרות

- ביאור קצר ותמציתי - מושלב בגוף
- ביאור מושגים, הרוחבת הביאור וענין
- סיכום כל סעיף
- הסברת מהלך המאמר
- מפתח מושגים

רבבים מבקשים וכמהים
לעוסק בתורת ובינוי, אך
לשם נך דרוש ידע מוקדם
במושגי החסידות, שפתחה
סגנוןיה, ועל כל אלה
דרוש ישוב הדעת.

חכאיור שלפנינו נזון ביד
קהל הלומדים את הדרוש
על-מנת לעסוק בתורת
רכינו בהבנה ובהעמeka.

**על-פי כתבי
חסידות חב"ד
ושיעורי הרב יואל כהן ע"ה.**

**מעיטה כל אחד
יכול ללמדו!**

17. מאמריו חסידות של הרבי לمعال השנה, מפורשים ומבוארים.

על-פי כתבי
חסידות חב"ד

מעתה כל אחד יכול למד!

הדיון שמצידיו יש הפista מקום לבראה, וכן יש סוג מאמרות שונות מהם נבראו נבראים שונים שלכל אחד מהות נפרדת. אבל מאיין, הפלוא הוא שהנבראים מצידם אינם מוגשים אותן. פלא זה נובע מכך שמקור הדיבור הוא ברכזון שהוא כל יכול.

בלבדו נבראים שלא מוגשים וותנו.

נוסף בזה: לכארה נראת שהביטול
בבחומר נמור מהביטול בזורה, כיון שהצורה
הבראה מוחץ ולעומת זאת החומר נברא בדיבור.
אבל הצערת ריבינו 32 מבואר שיש מעלה בביטול
בחומר, כיון שהתחותמו מאין ליש היא למורי לא
ובגדר הבראה ואין לה מקום בשכל ונרגש יותר
שהוחם מצד הרצון.

כלומר, הצורה היא אמן וק מצד ואון הקב"ה, אבל מהו הרצון? שיהיה תוכנת הנברא. ולכן על תוכנות הנבראים מוחפשים חכמי הטבע טעם והשכbero. אמן עצם ההתהות – המעביר מאין ליש – כלל לא נמצא בבריאה. ולכן בעניין זה הכל לא מוחפשים. אלא חשים "מציאותו מעצמותו".

וכך בעניינו: היה ניתן לחשב, שדרגת הרצות
ממנה באה צורת הנבראים, טבעם ותכונותיהם
- היא דרגה שמתלבשת בדיבור ומירה בטבע
הנבראים, אלא שהיא מחוליטה באיזה אופן יהה
הטבע. ורק דרגת נס היא הרצון בטהרתתו, שלא
מכיר כלל בטבע, אלא פועלתו היא ורק לבטל
הטבע.

וזהו מה מבادر שאינו כן, אלא שעיל ידי הניסים מתגלה שגם הנהגת הטבע היא רק ביטוי לרצונו בטהרתו.

זה מה שכתב לעיל סעיף 1: "שהשלימות דהנוגה הטבע היא על-ידי שנמשך בו הגיליון ולמעלה מהטבע", כי על-ידי זה דוקא מתגללה ש"החולוק בין הדנוגה טبيعית להנוגה נסית הוא, והרצון בהנוגה טبيعית הוא להנוגג את העולם באופן שהעולם הוא מציאות, והרצון בהנוגה נסית הוא לנוגג את העולם באופן שהעולם הוא כל-חשייב", אבל בשניהם מדובר על אותה דרגת רצון, והרצון כפי שהוא בטחנותו. והרצון בהנוגה טبيعית הוא רק כי כך החולטי הרצון, הינו שבעצם גם הנוגת הטבע הוא חקל מביטול העולם כמו דרגת נס.

לכיאור מבן: מצד אחד, תפוחות החומר היא מכונה

מילואים

לbijarot יפ': וכן ה' השכל לדבר הוא מקור למדות, הוא כבר יחס של השכל לדבר אחר ואינו עניינו העצמי של השכל שהוא להשכיל השכלות. עניין זה הוא אפילו בשכל ומידות, שהשכל מוגשת ומרוגש ב מידות, וכל שכן בחכמה ובינה שבינה גישת על-ידי שמתעלם ממנו, הרוי פשט שהיחס לבינה אינו עניינו של החכמה כפי שהיא עצמה.

לbijarot לא: והוא עניין שלילת השלילה – שגם העדר התפישת מקום הוא ורק מצד בחרותו. ועל דרך זה ישנו תיוון בעניין התפישת מקום למיצאות, שמנואר בונה שבדוגנות נוכחות המיצאות ותופסות מקום ובדרגות געלות אין תופסות מקום (ראה ד"ה לא תהיה משכלה תש"ב ס"ב). אבל למרות זאת, הרוי בעצמות יש למיצאות תפיסת מקום. ולכאורה, הא כיצד? הרוי עצמות היא דראג נעלית בירור וכיידת יתכן שהמציאות ותופסות אצלו מקום? אלא מפני שהוא שלילת השלילה והכל כפי שיבחר, והוא בהר שמציאות יתפסו מקום אלו.

לbijarot לט: וביאור העניין: לא גilio הניסים, היה אפשר לחוש שגם דרגת הרוץ שמנונה נתהוויה צורת הנבראים – מתייחסת לטבע, שהרי עניינה הוא להחליט כיצד היה הטבע שלהם. ועל ידי גilio הניסים מוכחה שאפילו ההנחה הטבעית אינה מצד זה שההבעה תופס מקום, אלא רק גilio הרוץ באופן כהה.

ולתוספת bijarot: יש פעמים שהרצון מתעורר למצוות בדבר מסוים, והוא משפיע על השכל ומטה אותו להגן לפי הרוץ. רצון זה מכיר מעלוונו שלascal, וכן רוצה להפשיע עלייו ולהתוט אוטו לכיוונו (ולדוגמא: אדם שלא אהה לו להיות מנשך אחר רצון שלא על-פי טעם, הרוי הוא מטה אתascal כדי שהיא בזה עניין שכל).

אולם, יש שהרצון הוא כל כך עמוק וגובה נפש, עד שכשוחה מותעדר, האדם בכלל לא מתעסק עם הבנה שכלית. רצון זה יכול לא מנסה להפשיע על השכל ולהתוט אותו להבין בהתאם אליו, כי הוא חולותן לא "מתהשב" בו (ראה בסה"מ תוס'ה ע"מ' מוד).

לbijarot א: אמנם, בנסיבות שיק לצורך ריבוי של דברים שווים, שיק לומר אכן אחת ועוד ابن, וכן ריבוי בכך שכל אחת נמצאת במקומם אחר. אך בוחרניות כמו למשל סברא של "המוחzia מהבר" עלי הראה", לא שיק לומר שינוי עוז סברא של "המוחzia מהבר עלי הראה", שכן היא אותה הסברא. אלא ריבוי הוא רק כשייש התחלקות – שהסבירה השניה היא שנה מורה אשונה.

לbijarot יג: ישנו כמה דוגמאות לכך שעניין מופשט, גם כאשר הוא נتفس ומובלש בגדרים – הוא בעצם הוא נשאר בפשטוונו, והגדורים בהם הוא מותלבש הם רק תוכזאה ובטיו לפשיטות שלו. דוגמא אחרת היא ירידת המן, שהיא לחם שמימי. המן כפי שהוא בשורשו מעלה הוא מופשט מגדרים. וכך גם כשהגע למטה לא היה מוגדר בטעם מסוים, אלא היה אפשר לטועם כל הטעמים, וגם לא היה נמדד בכמות. הריגשת הטעם למטה, זו ירידיה מכפי שהוא בשורשו מעלה. שהרי מעלה אין טעים, אלא פשיטות. והיכולת לטועם מותוק ומר באוטו מאכל היא ורק ביטוי לפשיטות בעולמיין, היינו כפי שהפשיטות נאחז בצייר. כמובן, עצם מה שהיא כאן למטה והפשיטות, אלא שהיא נאחזות בצייר.

דוגמא נוספת: גון שקוּף אינו צבע אלא פשיטות. אדם שמכיר רק צבעים, יתקשה לתבין כיצד יתכן שיש דבר שיכל להיראות בו כל צבע. אלא עניין זה הוא ביטוי לפשיטות של הצבע השקוף. אמנם מיידך היכולת לקבל כל צבע היא ורק ביטוי של הפשיטות ולא הפשיטות עצמה שהיא מעלה מהתלבשות בצבעים שונים.

לbijarot ט: ליתר bijarot: בעיקרונו, הרי המקור להסבירים הוא העניין עצמו. כמובן, הסיבה לכך שלעניין אחד יש הסבר כוה ולענין שני יש הסבר אחר – נובעת מההבדל בין העניינים עצםם (ויתירה מזו, שאפילו הוכחות שהם דבר צדיי – גם הן נובעות מהעניין). וכפי שהן כוללות בעניין עצמו – הרי אין להם מהות ממש עצמן, אלא כל מהוון והוא עבורי הוכחה – שהחכמה יורדת עד לבינה.

פתח דבר

בשבח והודיה לה' יתברך, מוגש בזה לפני ציבור הלומדים מאמר נוסף בסדרת **"bijarot במאמרי רבינו"**. מאמר זה נאמר על-ידי **כך אדרמור** בהთווודות שבת פרשת וישב ה'תשת"ו, ויצא-לאור מוגה בקונטראנס חנוכה ה'תנש"א. בקונטראנס זה נוספו למאמר קיצורים וסיכום, ונתבארו העניינים והמושגים המובאים בו.

bijarot נלקטו ונכתבו על ידי הרה"ת ר' מנחם מענדל **שיחי אשכנזי**, והסתיענו רבות בהסבירים שהשמי הרה"ח ר' יואל ע"ה כהן בהזדמנויות שונות.

*

תודתנו נתונה להרה"ת לוי יצחק שיחי אפשטיין על כתיבת הסיכומים ועריכת bijarot. תודתנו נתונה להרה"ת מנחם מענדל (בהרח"ש) שיחי כהן על העורותיו המועילות. כמו כן מודים להנהלת קה"ת על נתינת רשות מיוחדת להדפסת המאמרים.

*

מאמר מבואר זה, מצטרף למאמרים ושיחות שייצאו לאור על ידינו בשנים קודמות, וביחד לסת הספרים **"bijarot במאמרי רבינו"**, שני CRCIM, המאגד שלושים ואחד מאמר.

בשבע טוביה ומוצלחת יצא לאור ביום אלה הספר השלישי בסדרה, הכולל שבע עשרה מאמרים נוספים מסודרים לפי מועד השנה,عروכים מחדש בזורה בהירה. את הספרים ניתן להשיג בקה"ת ובחנויות הספרים המובחרות.

*

כבר אמר דוד המלך, **"שגיואות מי יבין"** (תהלים ט, י), ויתכן שנפלו אי-הבנות בעניינים המבוירים. על כן בקשנו שטוחה בפני ציבור המעינים לשולח אלינו את העורותיהם ונתקנן בהזדמנות הראשונה אי"ה.

יהי רצון מהש"י שתהעיסוק ברא"ח בכלל ובתורת רבינו במילבד, יזרו את קיום הייעוד: **"כי מלאה הארץ דעתה את ה' כמים לים מכסים"** (ישעיה יא, ט).

חנוכה ה'תשפ"ד

כתובת לשלוח העורות: ת.ד. 485 כפר חב"ד. או: mm.ashkenazi@gmail.com

תוכן כללי

בחכמה מPAIR דעת עליזון – שלמעלה יש ולמטה אין, ובבינה מאיר דעת תחתון – שלמעלה אין ולמטה יש • שורש דעת עליזון הוא עניין "אור אין-סוף" למטה עד אין קץ", ושורש דעת תחתון הוא עניין והעולם – "למעלה עד אין קץ" • בפנימיות, גם התפישת מקום לעולמות שבදעת תחתון, וגם העדר התפישת מקום שבדעת עליון – אינם מצד עצםם, אלא רק לצורך גילוי אור אין-סוף • הנהגה ניסית פופולית עילוי בשתי הזרגות – שמתגלתת תכליות, שהכל הוא רק לפיה מה שעלה ברצונו.

ב"ד. ש"פ ויישב, מברכים החודש טבת ה'תשט"ז*

ברוך שעשה נסים לאבותינו ביום ההם בזמן הזה, ומبارך אדמור' (מההורש"ב) נ"ע במאמרו ד"ה זה², דנסים לשון ורכים הם (נוסף על נסים רבים, גם) ריבוי סוגי נסים. וצריך להבין, דעתין הריבוי (התחלקות) א' הוא בהשתלשות ב', וכיון שהרש הנסים הוא למעלה מהשתלשות, כמו שתפקידו לעיל ב"ה פתח אל³ שהרש דהנהגה טבעית היא מבחינת השתלשות ורש הנסים הוא מלמעלה מהשתלשות, מהו עניין הריבוי (התחלקות מדריגות) בנסים. גם צריך להבין מה שמכיר במאמר הנ"ל בסיומו בפירוש נסים לאבותינו, דאבותינו הם חכמה ובינה⁴ וכן הוא מושן הרמה כמו ארמים נס"י, עניין נסים לאבותינו הוא הרמה ועליה בחכמה ובינה. וצריך ביאור, מהו עניין העליה בחכמה ובינה. וגם, מהי השיקות דההרמה ועליה בחכמה ובינה לנסים פשוטות.

סבירום: אדמור' הרש"ב מבאר ש"ניסים" לשון רבים – הם ריבוי סוגיניסטים, ו"ניסים לאבותינו", הוא עליה בחכמה ובינה⁵. ולכארה, הררי שורש הנסים הוא למעלה מהשתלשות ואיך שיר בוה חילוקי מדריגות? וגם צריך ביאור מהו עניין העליה בחכמה ובינה?

(3) סעיף א' וב'.

(4) ראה גם תניא פ"ג. ובכ"מ.

(5) ישעי' מט, כב.

ב' יאורים במאמרי רביינו

ב' עניין הריבוי והוא בהשתלשות
ב"ד עניין הריבוי (התחלקות)
בסדר השתלשות יש התחלקות של עשר הספרות ומהם נמשכים ריבוי סוגי השפעות. אך למעלה מהשתלשות הוא מקום שלמעלה. הרי הכל עניין אחד. וזהו במילואים. ממנה היא אחת ולא שייך בה ריבוי.

* צ"א לאור בקבינטש נהגה – תש"א, רק"ש נס"י הונכה .. נס"ב הונכה, שנות ה'תשש"א. המאויר הוא המשך למאמר שלפני ד"ה פחה אללו ריש' כללו שנה זו (תש"ז) – לעיל ע' צט ואילך.

** וזה לא רק מטעם סיוון ובנורא 27 דעתין "עשה נסים לאבותינו" הוא שהנסים שלמעלה מהתבונן נמשכים בתבונן – ראה ד"ה פחה אללי ה'תשש"ו העלה 6 [גלויל ע' פט]. וזה מתקיים שיש בדורו שעה וניס לאבותינו לייט' כללו – ראה גם תניא ז' כסלו תק"ט: ברוך ששה וניס לאבותינו הונש"ט ורבינו הרב המגיד, ולהעיר מהה שאמר אה"ז בוגר הגולה י"ט כסלו תק"ט: ברוך ששה וניס לאבותינו הונש"ט ורבינו הרב המגיד, בימיים הטעים פווים וחונכה, בזונן היה י"ט כסלו (שנית י"ט כסלו תוצ"ג סי"א – לק"ז כרך א' א. הושפטו לאוה"ת חונכה ברוך ה תחריד, א).

ב' יאורים במאמרי רביינו

וזה על ידי הניסים נעשית עליה גם בחכמה וגם בבינה, שבשתייהם מתגללה תכליות שהוא רק לצורך גilio או אין-סוף.

סעיף ז' והנה, האפשרות לגilio למעלה מהטבע בטבע, הוא מפני שגם בטבע עצמו יש עניין הביטול, והוא בשני פרטיטים בטבע. א. בוצרת הנבראים הגשמית ובטכונותיהם, שלא הוכרו בעשרה מאמרות אלא נבראו מבחינת הרצון והם כלים לחיות הרוחנית – ועל-ידי וההבע הוא כל' לניסים של שינוי הצורה (כמו קרייעת ים סוף). ב. בעצם התהווות יש מאין, שאין לה מקום בשכל, נראה שההתהווות הוא מצד הרצון – ועל-ידי וההבע הוא כל' לניסים של שינוי עצם חומר המציאות (כמו היפיכת מים לדם).

סעיף ח' וכן לאידך, שגם בשורש הניסים שלמעלה מהטבע יש ענייני ריבוי ותחלקות (דוגמת טבע), כדי שיבולו להימישר בעולם. ובכללות הוא הילוק בין ניסים שלמעלה מהטבע לניסים המלובשים בטבע. ובפרטiot יותר: גם גם ניסים שבטבע – יש בכלל שננס ניכר בהם בגלוי, ויש שאין בעל הנס מכיר בניסו". וכן בניסים שלמעלה מהטבע – יש ניסים הנמשכים זמן רב ואפשר לטענות שהם טבע – בירידת המן, ויש ניסים שאין בהם מקום לטענות – בקרייעת ים סוף.

סעיף ט' ובוגوغ לחילוק בשורש הניסים יש שני בייאורים: א. שניסים שלמעלה מהטבע הם משם והויה, וניסים המלובשים בטבע הם ממש שדי (שהוא בסוד, וזה הילוק בין סוגים ממש והויה, וניסים המלובשים בטבע הם ממש מברך ולבאים בדרך ההלבשות). ב. שגם הניסים הנמשכים כי לפעמים נמשך למלכויות בדרך מעבר ולפעמים בדרך ההלבשות. שבטבע הם מבחינת "אני", אלא שמלכובים ב"אין" של מלכויות.

ויש לומר, שארבעה סוגי הניסים שרשם ב"ד' אוטיות שם הויה: י' – נקודה שאין בה תפיסה, היא שורש לניסים שלמעלה מהטבע שאין מקום לטענות בהם. ה' ראשונה – יש בה תפיסה באורך ורוחב, והוא שורש לניסים שלמעלה מהטבע, אלא שהטבע אינו מושלל לגביהם ולכן יש מקום לטענות בהם. ו' – היא קו אחד הנמשך מלמעלה למטה, והוא שורש הניסים המלובשים בטבע, שנרגש בהם שורש שלמעלה. ה' אחרונה – ניכר בה שטח המקביל, והוא שורש ניסים שניכר בהם רק הטבע.

סעיף י' וכיוון שمبرכים "ברוך שעשה ניסים... בזמן הזה, אין שום ספק (כמ"ש אדרה"ז לגביו ברכת "חנן המרבה לסלוח") שתיכף יעשה הקב"ה "ניסים" – לשון רבים, כל ארבעה סוגי הניסים, כולל הניסים של "אראננו נפלאות" בביאת משה צדקו.

סיכום כלל'

סעיף א: אדרמור"ד הרש"ב מבאר ש"ניטים" לשון רבים – הם ריבוי סוג ניסים, ו"ניסים לאבותינו", הוא עליה בחכמה ובינה. ולכארה, הרו שורש הניסים הוא למלعلا מהשתלשות ואיך שיר בוה חילוקי מדרגות? וגם צריך ביאור מהו עניין העליה בחכמה ובינה?

סעיף ב: נקודת הביאור היא שיש שני עניינים בייחור חכמה ובינה: זיווג חיצוני, שהוא שורש הנגagement הטבע, זיווג פנימי שהוא שורש הניסים. וזה שלל ידי העליה בחכמה ובינה, שהוא עניין זיווג פנימי – נושאים הניסים.

סעיף ג: ובפרטiot יותר: הנגagement הטבע היא בחינת "דעת תחתון", שהנבראיםTopics מוקם, והנגagement נסית היא עניין "דעת עליון", שנרגש רק רצון העליון. והנה חילוק זה קיים גם בחכמה ובינה: בחכמה נרגש דעת עליון, אבל בינה – גם כמשמעות את ביטול הנבראים לקב"ה, הרו ההשגה עצמה היא מציאות, ואילו תוכן העניין אינו נרגש בה (וכן הוא בהמשכה מוחכמה לבינה, שהרי בינה מושיג רק את השכל שבענינו, אבל "הנחת הנפש" שבכחמה, היא לגביו בחינת "אין"). והוא מה שדורק החכמה היא בחינת דעת עליון, כיון שהוא לעלה מהשכל – אבל בשירות לבינה הרו ובחינת דעת תחתון). אמונם על ידי זיווג פנימי נרגש גם בינה דעת עליון, ומהו נושא הנגagement הניסים.

סעיף ד: ועוד מעלה בזיווג פנימי, שלל ידי נושא מפניות החכמה. וביאור העניין: זה שהחכמה היא מkor ללבינה, הוא "אין" לגביו עצם החכמה (והרי זה כמו דעת תחתון – שנרגש בו שלמעלה אין ולמטה יש). אמונם עצם החכמה היא בחינת יש, והוא בדוגמה דעת עליון (ואפילו עניין ההרגש "שלטמה אין" הוא רק בהארת החכמה). ובזיווג פנימי, נושא מפניות החכמה ומאריך בגilio בינה, עד שנבללת בחכמה.

סעיף ה: ובכללות יותר, גם עצם החכמה היא בחינת "אין" לגביו יש האמיית, שהוא או אין – סוף השורה בחכמה. והוא ה"אי" שיש האמי – דעת עליון (מה-שאיין-כן הארת החכמה הנושא בינה, היא "אין" של יש הנברא – דעת תחתון). והוא מה שבזיווג פנימי נעשה עליה גם בחכמה ("아버지ינו") – שנושך מעצם החכמה, "אין" של יש האמי.

סעיף ו: ועוד יש לומר, שלל ידי הניסים נעשית עליה גם בעצם החכמה (כי העילוי בהארת החכמה, שהוא בחינת "אין" – בכלל בעלייה של בינה).

ויבן בהקדמים ששורש דעת עליון הוא עניין הגilio "אור אין-סוף למטה עד אין תכלית", ושורש דעת תחתון הוא ההעלם של "למעלה עד אין קץ". ושלימיות דעת תחתון הוא בשמאיר בו דעת עליון, שבזה מתגללה שאנו מציאות מצד עצמו, ובכל עניינו הוא הגilio של "למעלה עד אין קץ". ויתירה מזו, שבזה מתגללה שגם מצד דעת עליון – זה שלטמה הוא "אין", הרו רק כדי לגלות שאור אין-סוף הוא למטה עד אין תכלית.

(ועל דרך זה, גם שלימיות הנגagement הטבע היא שנושך בה הנגagement ניסית, כי בזה מתגללה התפישת מקום של הנבראים וגם העדר התפישת מקום – אין מצד עצם, אלא רק מאחר שכך עליה ברארכו).

ביאורים במאמרי רבינו

ב) זיווג חיצוני הביאור זהה, דרש שתי ההנחות (הנאה טבעית והנאה נסית) הוא מיחוד חכמה ובינה, שבייחוד חכמה ובינה שני עניינים⁶. זיווג חיצוני דחכמה ובינה, זיווג זה הוא תדרי' לצורק קיום העולמות⁷, והוא שרש הנגagement הטבע⁸. דהיינו זיווג זה הוא לצורק (קיים) העולמות, لكن הנגagement העולם הנושא בבחינת מהבינה זו היא שהקב"ה מנהיג את הנבראים שבועלם לפי עניינים, כל נברא לפי תוכנותו וטבחו⁹. והרשש דהנאה נסית [שהקב"ה מנהיג את העולם כפי רצונו ולא כפי תוכנת וטבח העולם] הוא מזיווג פנימי דחכמה ובינה¹⁰ ה. והוא הקשר דנים לאבוחינו להפירוש שקא' על הרמת ועלית החכמה ובינה עם נסים כפושים (שינוי הטבע), כי הנגagement העולם שנושך מחכמה ובינה כמו שם מצד עצם (כולל גם כמו שם מזודוגים בזיווג חיצוני) היא הנאה טבעית, והמשכת הניסים (שינוי הטבע) היא על-ידי שנעשה הרמה ועליה בחכמה ובינה, שמזודוגים בזיווג פנימי.

טיבות: נקודת הביאור היא שיש שני עניינים בייחור חכמה ובינה: זיווג חיצוני, שהוא שורש הנגagement הטבע, זיווג פנימי שהוא שורש הניסים. וזה שלל ידי העליה בחכמה ובינה, שהוא עניין זיווג פנימי – נושאים הניסים.

ג) וביאור העניין (השייכות דנים לזיווג פנימי דחכמה ובינה) בפרטiot יותר, יובן בהקדמים מה שנתבאר לעיל (בד"ה פתח אל"י) דהנגagement הטבע [שהקב"ה מנהיג את כל נברא לפי עניינו, דזה מורה שבנה נסית וו הנבראיםTopics מצד

6) מה-שאיין-כן זיווג פנימי דחכמה ובינה (זיווג חיצוני וזיווג פנימי), ראה סדרו הארי"ל כונון ק"ש, פ"ע"ח ידי עבודה ודока – ראה מקומות שבהערה הקדומה.

7) סה"מ תנ"ד ע' קלג. תרער"ח ע' צ. וככ"מ.

8) סעיף ג.

9) בגעין שני הזיווגים דחכמה ובינה (זיווג חיצוני וזיווג פנימי), ראה סדרו הארי"ל כונון ק"ש, פ"ע"ח שער הק"ש פ"ז ופי"א ועוד – והובאו ונחקרו בלקוטי' הש"ש כב, ג (וראה גם שם, ב, ג). סה"מ תנ"ז ע' רעו. מקומות שבהערה 8 ועוד.

ג) זיווג חיצוני דחכמה ובינה .. לצורק קיום העולמות נברא לפי תוכנותו וטבחו¹¹

"לצורך העולמות" הינו שמדובר בדרגה אלוקית שאלה יש לעולם ערך, וכן אינה מבטלת את טבע ותכונות העולם.

ה זיווג חיצוני דחכמה ובינה זיווג פנימי דחכמה ובינה "זיווג חיצוני" הוא כאשר המשכה היא מהחיצונית החכמה להחיצונית הבינה, ו"זיווג פנימי" הוא שנושך מפניות חכמה לפניות הבינה – מכובא בסעיפים הבאים במאמר בארכות.

ה הנגagement העולם היא על ידי שבע המידות, שהם מתייחסות לולות והוא תופס מקום לגביהם. וכן גם באלוקות, המידות מנהיגות את העולם שהוא מציגות של 'זולות' ביחס לאלוקות. אמונם כדי שיולדו מידות, יש צורך ביחס דחכמה ובינה, כי החכמה כשלעצמה היא נקודת שכילת מופשטת, ודואקה ספיקות הבינה היא "אם הבנים" – שנעשה מוקור למידות.

מקום] היא בבחינת דעת תחתון ושליטה יש (ולמעלה אין), והנחה נסית [שהקב"ה מנהיג את העולם כפי רצונו ולא כפי תוכנות וطبע הנבראים, שהוא מורה שבנההזה זו הנבראים אינם תופסים מקומו] היא בבחינת דעת עלין שלמעלה יש ולמטה אין. והנה שתי דעות אלו בעניין הספרות הם חכמה ובינה¹⁰. דבחכמה נרגש שאר אין-סוף הוא יש האמתי וכולא קמיה כלל חשיב¹¹ – דעת עלין – שלמעלה יש ולמטה אין, ובבינה שהיא השגה, דהשגה היא מציאות יש, היא דעת תחתון¹². דהgem שגם בבינה מושג שכולא קמיה כלל חשיב, אין זה נרגש בה¹³. דכיוון שהשגה (גם ההשגה דכולא קמיה כלל חשיב) היא מציאות י"ח, הממציאות (דההשגה) היא היפך הרגש כלל חשיב¹⁴.

(12) וראה המשך חרב"ב פרע"ט ופרפ"ב, דבבינה הוא רק הודה דעת עלין.

(13) להעדר מהמשך הניל' פצ"א (ע' שפט) דבחשגה באורך ורוחב, והוא שורש לניסים שלמעלה מהטבע, אלא שהטבע אינו מושל לגביהם ולכן יש מקום לטיעות בהם. ו' – היא קו אחד הגמיש מלמעלה, והוא שורש הניסים המולבשים בטבע, שנרגש בהם שורש שלמעלה. ה' אחרונה – ניכר בה שטח המקביל, והוא

מהתלבשות בטבע, ובhem עצם שני סוגים. דעתה ה' שיש בה ציור دائור ורוחב, שעלה-ידי זה שיר שיחיה בה תפיסא – לכן, בדורות הניסים הנמשכים ממנה יש נתינת מקום לטבע. דהgem שהנסים עצם מlobeשים בטבע מכל-מקום, לגבי דרגא זו, אין הטבע מושל, וכך יש מקום לטיעות שם טבע ג'. ולגבי דרגת הניסים הנמשכים מאות י"ד שהוא רק נקודה שאין בה תפיסא, אין מקום לטבע, וכך בניסים אלו אין שיר לטיעות שם טבע.

סיכום: ובנוגע לחלוקת הניסים יש שני ביאורים: א. שניסים שלמעלה מהטבע הם משם הויה, וניסים המולבשים בטבע הם משם שדי (שהוא בסודו, וזה החלוק בין סוג שבטיבם נמשך למלכות בדרך מעבר ולפעמים בדרך התלבשות). ב. שגם הניסים

ט' דבחכמה נרגש שאר אין-סוף הוא יש האמתי .. השגה היא מציאות"

הבדל בין 'חכמה' לבינה' הוא כמו ההבדל בין 'יראה' ל'שמעיה' (הבנה).

וביאור הענין: בכללות, ישנו שני אופני תפיסה והשגה – הראשונה, על ידי שימושה והבנה שmagua מצד האדם, כלומר, על-ידי שהאדם מבין ומשתכנע מהענין בשכלו. והשנייה, על ידי ראייה שmagua מצד הדבר, כלומר, שהתפיסה ובוועת מכך שהדבר עצמו גלו.

ענין החכמה הוא תפיסה בדרך של ראייה: כאשר האדם מתרכז בדבר – מה עד שלפעת העניין מאיר עצמו, הרי השגה זו היא מצד הבוד עצמו ולא מצד הבנה שלו. וטעם הדבר, כיון שבשעת הריכוז צמצם את עצמו להיות מוקד רק בעניין זה ולא לחשב על דברים אחרים, ובונוס הרוי הוא מבטל הנחות יסוד מוקדמות ומתרכו להבין הדבר כמו שהוא, הרי הוא נעשה כליל לכך שהענין עצמו אינו איזלן.

ונמצא שחכמה היא תפיסה שבבחינות 'יביטול', כי היא אינה מיסודת על הבנת האדם אלא על ראיית הדבר.

לעומת זאת בינה היא תפיסה בדרך של

(10) המשך חרב"ב ח"א פמ"ג (ע' עט). פרע"ט (ע' עט). פרפ"ב (ע' תקע). וראה שם פמ"ה (ע' תחצ'), דמ"ש בכ"מ שבחינת ד"ע שבচהכמה נמשג גם בבינה – הוא דוקא בפוניות בינה (cordamnā bennaf).

(11) וראה גם תניא פל"ה בהגאה.

ביאורים במאמרי רבינו

ו דעת תחתון ו דעת עלין
דעת תחתון היא תפיסה אלוקית שלגביה "למטה יש" – הנבראים הם מציאות י"ח, ולמעלה אין – הכה האלוקי שמהוה אותו הוא אין – שאינו מושג. " דעת עלין היא תפיסה אלוקית געלית יותר, שלגביה "למטה אין" – הנבראים הם "כולא קמיה כלל חשיב", ולמעלה יש – שאלוקות הוא ה"יש" האמתי.

ו' שתי דעתות אלו בעניין הספרות הם חכמה ובינה ..

בספרית החכמה לא נרגש מציאותה, וכן מאיר בה שאר אין-סוף הוא "יש האמתי" וכולא קמיה כלל חשיב, והוא דעת עלין שלמעלה יש – שהקב"ה הוא ה"יש" באמת, ואילו "למטה אין" הינו "כולא קמיה כלל חשיב". אבל בספרות הבינה, הרי בעצם ההשגה נרגש מציאותה (אה לך ביאור ט', וכן גם כאשר מרגישה שאר אין-סוף הוא יש האמתי, וכולא קמיה כלל חשיב – והוא דעת עלין שלמעלה ל"מציאות", והוא "למטה יש").

ח' אין זה נרגש בה
כלומר, שהענין רק מוכן בשכל, אבל בהרגשה היא עידיין מרגישה עצמה ל"מציאות" י"ש.

י"ד **ומבואר** בהמאמר (בסיומו וחותמו) דמ"ש ברוך שעשה ניסים כו' בזמן הזה הוא בקשה שייהיו ניסים גם בזמן הזה. ועל-פי מ"ש אדרמור' ה' הוזן (בעל השמחה והגאולה די"ט כסלו) בתניא⁴⁵ בונגע הבקשה סלח לנו, דכיוון שمبرיכים (לאחרי הבקשה) ברוך אתה ה' חנון המרבה לסלוח, אין שום ספק – מובן, שכמו"כ הוא בונגע להבקשה שהקב"ה יעשה ניסים גם בזמן הזה, אין שום ספק, שזמן הזה, בעתיד הקרוב, יעשה הבק"ה ניסים לשון רבים, כל ד' סוגים הניל', כולל גם הניסים דראנו נפלאות⁴⁶ שהיו בביאת משה צדקו ניסים אלו יהיו בזמן הזה, בעתיד הקרוב ממש, בביאת משה צדקו בימהרו בימינו ממש.

סיכום: וכיון שمبرיכים "ברוך שעשה ניסים ... בזמן הזה", אין שום ספק (כמ"ש אדר"ז לגבי ברכת "חנון המרבה לסלוח") שתיכף יעשה הבק"ה ניסים – לשון רבים, כל ארבעה סוגים הניסים, כולל הניסים של "ארנו נפלאות" בביאת משה צדקו.

(45) מיכה ז, טו.

(46)אגה"ת פ"י"א.

ביאורים במאמרי רבינו
מושג שנקרו באשם שלל. וכך גם במבט חיצוני ג' אין הטע מושל, וכך יש מקום לטיעות אין אפשרות לתלות את העניין בשלל. וכך גם שם טבע

בයוד העניין יובן על פי דוגמא מכח הרוץ: בדרגת הרוץ שמכירה בכך שיש של בועלם – יכול להיות טיעות מצד מי שלא מבחי, שהרצן בטע. אבל בדרגה שלא מכירה בטבע, לא יכול להיות טיעות כו. אבל בדרגות דzon שלל לא מכירה בשכל, אין אפשר לטיעות ולהשוו שהרצן של ה הוא על-פי שלל. אבל בדרגות דzon שלל לא מכירה בטבע, לא יכול להיות טיעות כו.

ט) **וממשיך** בהamar, דבhhילוק שבין שני הסוגים (נסים שלמעלה מהטבע ונסים המלבושים בטבע) בשרשם, שני ביאורים. דרשן הנסים שלמעלה מהטבע הוא שם הויה, ורשן הנסים המלבושים בטבע הוא שם שדי³⁹, שדי באלקותי לכל בריה⁴⁰ ט. [וההילוק דשני האופנים בנסים המלבושים בטבע גופא הו, דשם שדי הוא ביסוד, שההמשכה שלו למטה היא על-ידי המלכות. ובזה שני אופנים. שהמשכתן על-ידי המלכות היא בדרך מעביר או שהיא בדרך התלבשות ט. והם הריש דשני האופנים שבנסים⁴¹]. דלפי ביאור זה, הhilוק שבין שני סוגים הנסים הוא (גם) בשרשם. ועוד ביאור, דהנסים המלבושים בטבע הם מבחןת אני כמו שמולבש בהאן דמלוכות⁴² ט. (והוא על דרך המבוואר במק"א⁴³ דרשן הנסים המלבושים בטבע הוא שם הויה כמו שמולבש בשם אדר').

ועל-פי המבוואר לעיל (בסעיף ח) דריבוי סוגים הנסים הוא בלמעלה מהשתלשלות (שבכדי שיושכו בהשתלשלות יש ריבוי למעלה מהשתלשלות) יש לומר, שר' הסוגים דנסים רשם הוא בד' האותיות דשם הויה. דהנסים הנמשכים מהאותיות וזה השיכים לעולמות (ו"ה נגלוות⁴⁴) הם מטלבושים בטבע. וכמו שבאותיות וזה, הוי' הוא קו אחד הנמשך מלמעלה למטה הינו שוגם כנסמישך למטה הוא מחובר עם למעלה, והה' הוא בצירור דאורך ורוחב (שניכר בו ורק שטה הקובל), על דרך זה הוא גם בהנסים הנמשכים מהאותיות וזה, דהנסים הנמשכים מהוא'יו גם לאחרי שנמשכים ומטלבושים בלבדו ניכר בגilioייהם נס, והנסים הנמשכים מה' אחרונה לאחרי שנמשכים ומטלבושים בלבדו ניכר בגilioי רק הטבע שבהם מלבושים הנסים (שטח הקובל). והנסים הנמשכים מהאותיות וזה שהם למעלה משניות לעולמות (ו"ה נסתורות⁴⁴ ט, הם למעלה

(42) וראה גם בסה"מ תרע"ח ע' ז.

(43) יהל אור שם. ובכ"מ.

(44) תקו"ז תי. יוד. לקו"ת פקורי, ג, ב ואילך. שם ראה כת, א. ובכ"מ. וראה גם תנא בהקדמה ובפמ"ד.אגה"ת פ"ד.

(39) וכ"ה גם באואה (יהל אור) לתהילים ע' קנה, מרמב"ן וכח"י ר"פ וארא. המשך תער"ב ח"א פקמ"ד. ועדר.

(40) ב"יר פמ"ז, ג. הובא בהמשך תער"ב שם. ובכ"מ. (41) ראה על דרך זה יהל אור שם.

באים במאמרי רבי

מו "שדי באלקותי לכל בריה" פירוש די הוא ריבוי גדול ביותר שהוא די ומספיק לכל בריה" ו"ה אוא אל אבדה תשלה".

מו "דרך מעביר או שהיא בדרך התלבשות" פירוש "בדרכן מעביר" הוא כמו כמו בכתיבת-shell עלי-ידי אצבעות הדי - שחascal אינו maar שורה ביד, והיד היא רק אמצעי שעיל ידה עבור ונמשך השכל. פירוש "בדרכ התלבשות" הוא על דרך משך השכל במוח, שחascal מלבש במוח והמוח משיג את השכל (ראה לקו"ש הלוי מהוזלות (ואה תוו"ט סה"מ ח"ד ע' רז).

ע' 196.

והנה⁴⁵ זה שבבינה הוא דעת תחתון שלמעלה אין ולמטה יש הוא גם בנווע להחכמה שהיא שמה חכמה לבינה. דחכמה ובינה הם אין ויש, והתחווות הבינה מהחכמה היא בזוגמת התהווות יש מאין¹⁵ ט. דכמו שבהתהווות יש מאין האין הוא בהעלם מהיש, שכן נקרא בשם אין לפי שאינו מושג בהיש שהה אין אינו מושג בהיש הוא לא רק מצד היש (שהוא באין עורך לה אין ולמן אין ביכולתו להשיג את האין), אלא גם מצד האין, שהוא (האי) מתעלם מהיש (האי) מתעלם מהנכרא[], מאין הוא על-ידי שהכח האלקי (האי) מההו את הנכרא (היש) מתעלם מהנכרא[], על דרך זה הוא בהתחווות הבינה היא ייש הוא לפיה שהה אין דחכמה מתעלם מהחכמה. והגם שהבינה היא בנקודות החכמה, שהבינה משגת נקודת ההשכלה, הרי עיקר החכמה הוא הראייה דחכמה שלמעלה משכל יב,

העלמות (ככל"ס ב"ב), הוא כי חכמה ובינה הם אין והש שבתחלת ההשתלשלות, ועל-ידי התהווות הייש בינה מאין דחכמה ממש התהווות הבריאה מאין ליש.

(14) בהבא לקמן, וראה המשך הניל פמ"א ומ"ב. סה"מ תרע"ח שם. סה"מ תרפ"ט ס"ע 106 ואילך. וראה סה"מ טערת' שבහערת הבאת.

(15) וראה סה"מ עטרת' ע' תקו' וועל דרך זה בסה"מ תרע"ח שם, וזה שא"ו א. זוגינויו תדר לזרק קיטם

באים במאמרי רבי ביש, כדלקמן במאמו. בשונה מעיליה ועלול, שם העילה מאריה בעלול - כמו בשכל ומידות, שמסקנת השכל שהדבר הוא טוב או רע, מאריה במידות שאוהבות את הטוב שבדבר או שונאות להתרכו בדבר ולא בתנועה של מחק מצד שכלו. ולאחר מכן ישנו מחקר מצד שכל האדם כדי שיעול להסביר את הדבר.

יא "זה שהה אין מושג בהיש הוא לא רק מצד היש, אלא גם מצד האין, שהוא מתעלם מהיש"

כלומר, שכן זה שהה אין מתגללה, רק שהיש הוא באין עורך אליו ולמן אין מרגישו, אלא שהה אין עצמו מתעלם בשליב התהווות הייש (ולמן נקרא בשם "אין", כיוון שהוא מתעלם מהיש הנכרא). וכן ההנחה שהחכמה מעתלתם כדי שבינה תיווצר.

יב "הראייה שלמעלה משכל" כלומר, שעל ידי החכמה אפשר לראות גם דברים מופשטים שלמעלה מהבינה למורי. כמובא בगמ' ה. א) בוגגע לרוב, שפסק הלכה בעינן דהשגה¹⁶ בה שיש קיוס חשיבות לשגת האדם מסוימים, והקשרו עליו עד ש"תמייך וב" ולא ידע מה לעונתו, ובכל זאת לא חזר בו מדבריו, ואף יש שפסקו הלכה כמותו. ומובואר בדא"ח (ראה לקו"ש ח' ע' 367) שהרעין היה למעלה מסבירה וכלא קימה כלא חשיב".

יג "התהווות הבינה מהחכמה היא בדוגמת התהווות יש מאין" חכמה ובינה הם אין ויש, שהה אין מושג

דענן זה אינו נ משך כלל בבינה. וגם ההשכלה דחכמה (שנמשכת בהבינה) היא (בעיקר) הנחת הנפש, והשלל שבה הוא רק החיצונית³⁵, ומה שמוסג בבינה הוא רק השכל שבנקודת ההשכלה (החיצונית), אבל ההנחה שבנקודת ההשכלה (הפנימיות והעצמיות שלה) הוא בוחינת אין לגבי הבינה, שאיןו מושג בה זו.

(ז) ובסה"מ תופ"ט שם "השכל" (שבהכמה) עצמו הוא בדרך הנחה ולא בדרך השגה.

ביאורים במאמרי רבינו
המבריק. והענין בו: כאשר אדם לומד עניינים מסוימים ומתעוררת אצליו קושיה, הרי הוא מתרכו בדבר (ככל בראותיו ט) עד שלפעת הוא מרגיש שהקשיות הוסרו. בשלב זה, אין לו עדין את היכולת להסביר זאת, לא לאחרים וגם לא עצמו.

ולכודורא, כיון שאין לו עדין את היכולת להסביר זאת בשלל – מדוע הוסרו הקשיות? אלא שהענין בשילצצמו היה בכך תמיד, אלא שהוא לא הצליח לקלוט זאת בשלל. ולאחר שהתווכו בעניין הצליח לקלוט זאת בשלל. והוא רוי ה'הנחה שכלי' (ו'אמידך הרוי והוא תפס "בעצמות המושכל") וזה המשך תעריב פמ"ב).

אלא שבשלב זה, הוא אין יכול להסביר זאת בהסבירו והוכחות, מפני שכלו מרכזו בתנועה של כיווץ והתבטלות לדבר, והוא בנתונה של מחקר מצד שכלו (על מנת זאת עניין הבינה הוא המחקר מצד שכל האדם כדי שיוכל להסביר את הדבר).

וזהו מה שכותב במאמר "שההשכלה דחכמה היא" (בעיקר) הנחת הנפש, והשלל שבה הוא רק החיצונית³⁶ – העובדה שモונה אצלו שהענין הגיוני, היא רק תוצאה וביטוי חיצוני לכך שהענין מאיר עצמו.

וראה במילואים דוגמאות נוספת לעניין געלה שנאחו ומתרbeta בדבר נמו'ך.

יר' "מה שמוסג בבינה הוא רק השכל שבנקודת ההשכלה ..". בבינה ההנחה אינה מוגשת, ומה שעובר אליה הוא רק הגיון השכל' שבהכמה, ובבינה מוצאת להם הסביר וטעם בשלל.

בשלל – לא חור בו מדבריו (אמנם בחינת הכמה זו היא דרגה גבוהה מאוד השיכת רק אצל יחידי סגולה).

יג "ההשכלה דחכמה (שנמשכת בהבינה) היא (בעיקר) הנחת הנפש, והשלל שבה הוא רק החיצונית"
כלומר, בנוסף לעניין הרואה שבתוכה, שהוא למעלה מהשכל למורי, יש בחכמה גם עניין הנחת הנפש, שהיא מצד אחד ההנחה שכלי, ומайдך הרוי והוא תפס "בעצמות המושכל" וזה המשך תעריב פמ"ב).

וביאור עניין "הנחה הנפש": עניין הרואה שבכמה הוא ענייניהם מופשטים מגדר ולמעלה מהשכל והבנה, ואילו הנחה היא על דורך ראייה, בכך אמונם מайдך, גם הנחה היא על דבר ראייה, בכך שהסביר עצמה גלויה (ראה באורה לעיל או ט). והיות שהסביר עצמה גלויה, הרי היא מונחת אצלו בפשטות ולא מפני שהוכיחה אותה על פי הסברים שכליים.

ומוסיף במאמר, ש"השלל שבה הוא רק החיצונית", ככלומר יש בהנחה הנפש גם שכל, מונח אצלו שהסביר הגיונית, וזה השכל דחכמה. אלא שבשלב זה אין יכול להוכיח ולהסביר מודע הדבר הגיוני. לאחר מכן מגיע השלב של בינה שחוקר מצד שכל, נותן הוכחות והסבירים מודע הדבר הגיוני.

וזהו מה שמכאר בהעתה ובינוי 17 "שבהכמה גם השכל' הוא בדרך הנחה", ככלומר גם זה שהדבר הגיוני הרוי הוא 'МОונח' אצלו 'בפשטות', ולא מוכחה אצלו בדרך של הוכחה והסביר.

לייתר ביאור: ההנחה היא השלב של 'ברק

ולהו סיף, שוגם בניסים שלמעלה מהטבע, שני סוגים. דוגם שהנסים אינם מלוכחים בטבע, מכל-מקום יש מקום לטעות שהם טבע. וכמו ירידת המן במשך ארבעים שנה, דוגם שהנס לא היה מלוכש בטבע [וכמ"ש הרמב"ם]³⁵ שהיית ישראל בדבר ארבעים שנה ומציאות המן שם הוא מהפלאים הגדולים, כיطبع הדבר הוא לא מקום זרע גו³⁶, ואילו אפשר שהיה בוחם (לא לחם מן הארץ וגום לא לחם מן השמים). ומכל-שכן זה שלא היה בו פסול³⁷, ועל-אחד-כמה-וכמה זה שהממעית לא החסיר³⁸, שמצד טبع העולם אין מקום לטעות שהוא טבע. והענין הוא בגליילו כל-כך שאין נתינת מקום כלל לטעות שהוא טבע, כהנס דקריית ים סוף.

סבירו: וכן לאידך, שוגם בשורש הניסים שלמעלה מהטבע יש ענייני ריבוי והתחלקות (דוגמת טבע), כדי שיוכלו להימשך בעולם. ובכללות הוא החלוק בין ניסים שלמעלה מהטבע לניסים המלוכחים בטבע. ובפרטiot יותר: גם בניסים שבטבע – יש באלו שהנס ניכר בהם בגלוי, ויש "אין בעל הנס מכיר בניסו". וכן בניסים שלמעלה מהטבע – יש ניסים הנמשכים זמן רב ואפשר לטעות שהם טבע – כירידת המן, ויש ניסים שאין בהם מקום לטעות – בקרים ים סוף.

(35) מrown ח'ג פ"ג. וראה סה"מ תרע"ח ע' רבכ.

(36) בshall טז, י"ה.

(37) יומא עה, א.

ביאורים במאמרי רבינו
מה עיל-ידי שהנס היה ארבעים שנה היה שנוילדו לאחר שההחיליה ירידת המן ולא יודעים מקום לטעות שהוא טבע³⁹. ישנו שני ביאורים בענין הבדל בין נס לטבע:
ביד חלשים⁴⁰ הוא נס גדול יותר מירידת המן, שהוא בירידת המן לא ניכר להם בגילוי הכה האלקי.
א. בענין אין הבדל בינויהם, הינו שטבע הוא ניסים רצופים רק שטבע היא הנחה שלא ניכר בה הכה האלקי, ונס היא הנחה בה ניכר הכה האלקי (ראה ד"ה פטה אליוו תש"ס⁴¹). וזה טבע מלשון "טוובו בים" הינו שמכוסה, ונס מילושן "ארים נסי על הרים" – שהנס מגלה את הכה האלקי כמו בהרמת כרזה גבוהה.

ב. הטבע מגיע מואר אלקי שהעולם תופס מקום לבביו – אור הממלא, ולכך הקב"ה מהו זה אותו מוגדר בגדרי הטבע, והוא דעת תחthon, ואילו נס מגיע מואר אלקי שלבביו הועלם לא תופס מקום – אור הסביר, והוא מהוות אותו שלא לפס גדרי הטבע, והוא דעת עליון. ולפי ביאור זה, גדרי הטבע – מיה נוגע זה שיש מקום לטעות? מוגדרי הטבע – עניין והמובא להלן בסעף ט, שעצם העובדה שיש מקום לטעות ביחס לנס, מגלה שהוא דרגה גבוהה. אפיקו לגביו צדיק גמור שראה את הכה האלקי גם בטבע, יש הבדל בין נס לטבע.
לפי ביאור הראשון, הרי ביחס לילדים

ח) **וילש** לומר, שעל דרך זה הוא לאידך, שבכדי שהלמעלה מהטבע יומשך בטבע העולם, הוא על-ידי שכhalbמעלה מהטבע יש דוגמת טבע. והוא ברוך שעשה נסים לשון ובים, ריבוי סוגים נסים, דיש לומר דמהטעמים שישנם ריבוי נסים, אף שענין הריבוי (התחלקות) הוא בהשתלשלות והרשך דלמעלה מהטבע הוא למעלה מהשתלשלות זו, הוא בכדי שעל-ידי זה יהיה אפשר להיות המשכה דלמעלה מהטבע בטבעם של עולם.

וענין ריבוי הסוגים שבנים מבאר אדרמו"ר (מורhash"ב) נ"ע בהמאמר, שבכללות נחלקים הם לב' סוגים.³³ נסים שלמעלה מהטבע, ונסים המלבושים בדרכי הטבע. ובפרטיות, גם בנסים המלבושים בטבע גופא ישם שני סוגים. שלבושי הטבע הם באופן שניכר בהם ורק לבוש להנס שמתלבש בהם, כהנסים דחוכנה ופורים (ועל דרך זה הנסים של הגולה ד"ט כסלו וד"ב תמוז) דעתו היוטן מלובשים בדרכי הטבע, מכל-מקום היה ניכר בגilioי (ועוד שרואו כל אפסי ארץ) הנס שביהם. ושלבושי הטבע מעליימים ומסתיריים על הנס שמלבוש בהם. ועוד שלפעמים הם מעליימים ומסתיריים לגמרי, שאין ניכר כלל שהוא נס, אין בעל הנס מכיר בנסו³⁴ מד.

(34) נדה לא, א.

(33) על דרך סוגים הנסים – ראה גם לקמן ח"ד ע' סג. ח"ג ע' קסב ואילך. וש"ג.

ביאורים במאמרי רבינו

שאינה מגעה ממנו עצמו. עניין זה הוא בהומה ל'נ'ים דחוכנה ופורים דעת היטון מלובשים בדרכי הטבע. הינו שהלבוש אינו דמיון, המלחמה שבhem". הינו שהלבול היה התנהלה לפי צוון הקב"ה. ב. ניזחלה, אלא שהיא התנהלה לפי צוון הקב"ה. ב. העניין – הרוי מאבר ורק אם הטעם לך, אבל שילתה גם על עניינו הפרטי של השכל, ההבנה עצמה. השכל מביןך בעצמו, ואין ניכר שזה נעשה על-ידי הטיית הרצון. כמו "השוויך יעוז עניין חכמים", שכלו של החכם נוטה לטובה האחד, באופן שהוא בטוח שכך הוא הדין על פי האמת. וזה בדומה לשילית הנס על הטבע באופןן, וזה בדומה לנטול הבטעה על-ידי השם נס, אין בעל הנס מביך בנסו".

ונמצא שגם זה בעל הנס מביך בנסו – אינו שולל את העובדה שמדובר בנס, אלא שהנס שולט על הטבע עד שנדמה שהוא חילק מהטבע (ראה גם ד"ה כי מי צאנך תש"ב הערת 22 ובביאורינו שם).

ביאורים במאמרי רבינו

מהלך המאמר: עד כאן מבאר את עניין חכמה ובינה אצל האדם, שהחכמה אינה מארה בבינה. מכאן ואילך מבאר את עניין חכמה ובינה למעלה – שהבחינה של דעת עליון שככלו קמיה ללא חשיב, מארה Dokא בחכמה ולא בבינה.

ועל-פי זה יש להוסף ביאור בזו שהענין דעת עליון הוא בחכמה Dokא, מה- שאין-כן בבינה (אף שבבינה מושגים הענינים שבחכמה) הוא דעת תחתון, כי זה שבחכמה הוא דעת עליון שלמטה אין (ההריגש דכלא קמיה) אלא חשב), הוא (לא מצד השכל שהוא מציאות, שהרי הריגש דכלא חשב, אלא) מצד הפנימיות והעצמיות של לה (שבוגמת ראייה דחכמה) שלמעלה מהשכל, וכיוון זהה שנמשך בהבינה הוא ורק ההשכל דחכמה, לכן בבינה הוא דעת תחתון.

והנה זה שבבינה נמשך רק השכל דחכמה [שלכן הבינה היא דעת תחתון], הוא בחיצונית בינה. אבל בפנימיות בינה מאיר (גם) עצם החכמה טו, ועל-ידי זה, גם הבינה היא בבחינת דעת עליון, כי הריגש דכלא חשב שבחכמה מאיר גם בבינה¹⁸ טו. ועל-פי זה יש לאבר הטעם שמצווג פנימי דחכמה ובינה נמשכים

(18) ראה המשך תער"ב פרמ"ה שבעה 10.

ביאורים במאמרי רבינו

טו "פנימיות בינה"

הסבירים הוא כדי שהחכמה תבוא אפילו בהסברה. בפנימיות בינה יש מעלה אפילו על פני החכמה:

טו "גם הבינה הוא בבחינת דעת עליון, כי הריגש דכלא חשב שבחכמה מאיר גם בבינה" זהו גם החידוש של אדרמו"ר הוקן ביחס להבעש":ibus"ט גילה עניינים חדשים באחדות ה' – שאין עוד מלבדו הינו שכן שמייצאות מוחוץ לקב"ה. אבל הוא גילה ואת באמונה שני גם העניין עצמו נמצא בಗilio. ככלומר, בדרכו כלל, ההסביר שבבינה מונתק מהارت העניין. שכן בחכמה, כיוון שרואה את העניין עצמו, הרי זה מאיר אצלו ויש לו חיים ליביטול (ככל ביאור ט). אבל אדרה"ז חידש שהאין עוד" יהנו גוש אפילו בשכל.

ואף שהשכל הוא מציאות, הרי כל התכליות בבריאת מציאות של שכל היא כדי שאחדות ה' תחוור גם בו, שהרי ישו ציוויו "זידעת היום כיון שהענין עצמו נעלם, וכתעת הוא מסבירו ורק והשבות אל לבך, כי ה' הוא האלוקים גו" – על-פי וכחותה מההיגיון שלו – הרי חסר כל הפנימיות והחיות שהיא לא שרואה את העניין: סותר לעניין אין עוד.

אבל בפנימיות בינה יש את שתי המעלות: מצד אחד יש את מעלה השכל וההיגיון, ומצד שני גוש אצלו גם הארת העניין עצמו, כי נוגש שהבינה היא רק אמצעי לחכמה, כל מציאות

הנסים, כי הנגגה נשית היא בבחינת דעת עליון, וכיון שbezויוג פנימי דחכמתה ובינה ההמשכה דחכמתה בפנימיות בינה) נרגש גם ביבנה הדיעה העילונה שלמטה אין דוכלא קמיה כלל חשיב, לכן, ההנגגה הנמשכת מזיווג פנימי דחכמתה ובינה היא הנגגה נשית.

סבירום: ובפרטיות יותר: הנגגת הטבע דיא בחינת "דעת תחתון", שהנבראים מופסים מוקם, והנגגה נשית היא עניין "דעת עליון", שנרגש רק רצון העילון. והנה חילוק זה קיים גם בחכמתה ובינה: בחכמתה נרגש דעת עליון, אבל ביבנה – גם כמשמעותו של הנבראים לקב"ה, הרי החשגה עצמה היא מציאות, ואילו תוכן העניין איננו נרגש בה (וכן הוא בהמשכה מוחכמתה לבינה, שהרי ביבנה משיג רק את השכל שבעניין, אבל "הנחת הנפש" שבכחמתה, היא לא יכולה בחינת "אין". והוא מה שדווקא חכמתה היא בחינת דעת עליון, כיון שהיא למעלה מהשכל – אבל בשירות לבינה הררי וזה יוזוג פנימי נרגש גם ביבנה דעת עליון, ומהו נמסנתה הנגגה נשית).

ד) יציריך להבין, דלפי המעללה שbezויוג פנימי דחכמתה ובינה (הראש דהנגגה נשית) על זיוג חיצוני דחכמתה ובינה (הראש דהנגגה טבעית) הוא ביבנה, שbezויוג פנימי דחכמתה ובינה, הרוגש נכון השיב (שבכחמתה) מאיר גם ביבנה. ומזה שאמורים בוגוע לנסים (כפושוטם) ברוך שעשה נסים כפושוטם צריך להיות הרמה אבותינו הם חכמה ובינה, מובן, שכדי שיהיו נסים כפושוטם צריך להיות גמlich גם בחכמתה.

מהלך המואמר: מכאן עד סעיף ו מבאר שהעליה של ידי הניסים היא מבחן החכמתה שנעשה מוקור לבינה, לעצם החכמה שלמעלה מוקור לבינה. ומטיעף ו איילך מבאר שיש עליה גם בעצם החכמה שלמעלה מוקור לבינה.

ריש לומר הביאור בזה, הדעה שbezויוג פנימי דחכמתה ובינה על זיוג חיצוני דחכמתה ובינה היא בשני עניינים. בעין הגילוי, דביחסיות בינה החכמתה היא בעולם, אין שאין מושג, ובפנימיות בינה, היא בגילוי (כגיל"ל סעיף ג). ועוד מעלה בזוג פנימי דחכמתה ובינה, שההמשכה דחכמתה (bezויוג זה) היא מבחן געלית יותר, פנימיות החכמתה, שלמעלה מזה שהחכמתה נקרה אין ג'.

ב) ביאורים במאמורי רבינו

כמו שהוא במציאותו יהיה כפי האמונה – הרי שנעננה באלוקות חזקה יכול לקיים הציווי באופן מושלם. וכמבואר (ת"ש סוף "ח"ד ע' עפ') דכאשר התהוננות והשגה הן בכדי שגם השכל שלו יהיה כפי האמות, וזה משתדל (שהשכל לא יהיה מושפע מהאמונה, כי אם) שההתהוננות והשקו"ט שלו יהיה על-פי אמינות השכל, בכדי שגם השכל כמו שהוא במציאותו יהיה כפי האמונה. ובהערה 35 שם מוסף עוד, שהיות והעובדת השכל נשאר במציאותו (ואינו מתבטל לגבי האמונה) הוא בשbill האמונה, בכדי שגם שגם השכל

יז "וודר מעלה בזוג פנימי .. ההמשכה דחכמתה היא מאבחןה געלית יתרה" לעיל בסעיף ג/ התואר "פנימיות החכמתה" מתייחס להנחה וראייה שבחכמתה, שם "אין" שאינו מושג ביבנה. אמנם כאן מוסיף שם ההנחה והראייה הם עדין עניין חיצוני, פנימיות החכמתה

ולזהו שבנסים יש שני אופנים, שניינו בצורת ותכונת הנבראים (כמו קריעת ים סוף שהמימים נצבו כמו נד) ושינויו בעצם מציאותם בחוואר שלהם (כהנס שהמים נהפכו לדם ושהמתה נהפך לנחש), דעל-ידי הביטול שמצוות הנבראים (שהתהווות הצורה היא מהרצון) הם כמו כלים להנס דשינוי הצורה והטבע, ועל ידי הביטול שבעצם מציאותם (שהתהווות מציאות אין לה מקום בשכל) הם כמו כלים להנס דשינוי עצם מציאותם.

סבירום: והנה, האפשרות לגילוי למעלה מהטבע בטבע, הוא מפני שוגם בטבע עצמו יש עניין הביטול, והוא בשני פרטם בטבע. בגורלה הנבראים הגשמי ובחכונותיהם, שלא הוכרו בעשרה מאמרות אלא נבראו מבחן הרצון והם כלים לחזות הרוחנית – ועל-ידי זה הטבע הוא כלי לניסים של שינוי הצורה (כמו קריעת ים סוף). ב. בעצם התהווות יש מאין, שאין לה מקום בשכל, נראה שהתהווות היא מצד הרצון – ועל-ידי זה הטבע הוא כלי לניסים של שינוי עצם חומר המיציאות (כמו היפכת מים לדם).

ב) ביאורים במאמורי רבינו

שהעולם יגישי זאת, מבעת את העבודה שהתהווות העולם הוא רק מצד רצון הקב"ה: כאשר שהפוך מוגלים לכל, כי חומר הכליל מוכשר לקבל הכהן מושג בפועל, כמו שהאנן לא הוככה את הכהן. ואפייל בוריקת אבן, שהאנן לא הוככה אלא מוכרת לעוף, עדין מושגaban כה הוריקה מוגשת ההחפה. אך כאשר הכהן אין מושג בפועל ובכל זאת פועל למורות "שמצד גוד העולם אין מקום להתהווות", הרי נמצא שהק"ה מושל אפילו על דבר שאין יודע שמתהווה ממש.

ועל-פי זה יובן ש'אמתית' הביטול הוא דוקאysis ביש הגשמי ולא בנבראים וחונים: לכארוה, הרי מוכrhoח מצד עול האדון, הרי העבד יודע שיש לו בנבראים רוחניים נרגש מוקרום ובטלים אליו אדון וושאום את ציוו. אבל אם היה חרש, הרי ציוו האדק לא היה מגיע אליו ולא היה מבעץ אותו.

והו הפלא "למעלה מהשכל" שישנו בבריאה יש מן: לא כארוה, כדי שכוח הבורא אכן יהווה את המיציאות מאיין ליש, הוא מוכרת להיות געלת הביטול.

בה. הכוח ציריך להיות שם' ולהכריח את הנברא להתקיים כל הזמן. אם כן, על פי השכל, לא תיתכן מציאות כזו של נברא שהוא נפרד מהמקור שלו, משום שכוח לא יכול לבורא אם הוא לא 'נמצא' ולא כלים ממש. כי בפועל הרי הנברא עצמו הוא מושג בהתהווות. אבל בפועל הרי לכארוה הכוח מההווה לא 'נמצא' בתהווות (שהרי הכח האלקי רוחוק מהଘשי עוד הרבה יותר מרוחיק הסברא מהאנן), וכותזאה מכך נוצר נברא שמרגיש נפרד מוקומו.

וזהו החידוש בעניין הביטול שישנו בתהווות – העובדה שהק"ה 'פעיל' את העולם בלי

מהלך המאמר: בקטע זה מבאר את עניינם של חכמה ובינה כפי שהם בנפש האדם (ולא באלווקוט).

והענין הוא¹⁹ י"ד, דזה שהחכמה היא אין, הוא כמו שנעשה מוקור לבינה י"ט, דכיוון שהתחווות הבינה מהחכמה היא על-ידי שהחכמה מתעלמת מהבינה, לכן היא נקראת אז בשם אין (שאינו מושג). אבל החכמה עצמה היא בחינת יש כ, וזה שהחכמה היא מוקור לבינה (ומכל-שכן הבינה עצמה) הוא אין לגביו עצם כ, וזה שהחכמה היא מוקור לבינה (ומכל-שכן הבינה עצמה) הוא אין לגביה עצם החכמה, אין כלל חשב כ. ועל-פי זה, בבחינת החכמה שנעשה מוקור לבינה – הוא על דרך הדעת תחתון שלמעלה אין ולמטה שלמטה מוקור לבינה – הוא על דרך הדעת דעתה לעילן שלמעלה יש ולמטה אין כב. [ויש לומר, שגם בחכמה שלמעלה מוקור לבינה שתי דרגות. עצם החכמה אין כב.]

¹⁹ בהבא לקמן ראה סדור עם ד"ה מזמור ג. סה"מ תרע"ח שם.

החי וחלקי היזומה כו' הארץ וכל אשר בה יש בו חכמה אלקטה שבנה נעה הכלל".

ויש לומר,طبع ותוכנות כל הנבראים הם על-פי חכמה, אלא שם חכמה אלקית*, ולכן כל חכמי הרופאים, "ולאו כל חכמי התכוונה". מה-שאין-כן התהווות הנבראים מאין ליש אינה בגדר השכל כלל ואין שיק לומר שנלאו חכמי הטבע".

(29) סעיף ה.

(30) סנהדרין פ"ד מ"ה (לו, א).

(31) תניא פ"ט (כד, ב).

(32) להoir משערו אוריה שער הפורים פ, א "חכמה הנפלה הנראת בתנוחה אברי האדם כי' שנלאו בו כל חכמי הרופאים כו' לפי שחכמה אלקית היא וכן בחלי

ביאורים במאמרי רבינו

שזה לא "מורורה" מצד החומר, הוא ביתו לעניין הביטול שלה, שהכל הוא ורק בגל החלטה והרצון. ומאותה שרצון הוא החיות והנפש של הנבראים - נמצא שהצורה הגשמית היא כדי לחיות הנפש (וכן מבואר בסוף ד"ה פטה אליה שבאות הרצון הוא גם החיות הפרטית של כל נברא. וצורת הגוף הפרטית היא כדי להיות הרוחנית).

מכ"ז זה שאין מקום בשכל לתהווות יש מאין, מורה שמצד גדר העולם אין מקום לתהווות.

הסביר לו: כל השפעה העשית באופן שהכח המשפע מודגשת בדבר עליון הוא משיער (אלא שלפעמים הוא מורגש באופן שהמושפע מסכים כן, ולפעמים הוא באופן של הכרה).

למשל בשכל ומידות: מסקת השכל שהדבר הוא טוב או רע מורגשות במידות, וכן הוא אהוב את הטוב שבדבר או שונא את הרע שבדבר. וכן כשאומן עושה כל' - הכה מורגש בכלי, ועוד *) ויש לקשר זה עם המובא לעיל ע' קד (ב"ה פטה אל' ס"ג) דעת הנבראים שמרצונו המשכנתה על-ידי החכמה.

מ"ה היות דעתם

"חיקות האלקוי שמחיה את הנבראים והוא בಗilio בנהבראים, שנרגש בהם שיש בהם חיות .. רק שאינו נרגש שהחיקות שביהם הוא חיות אלקית". ראה ב"ה פטה אליהו (המושיך בפניהם) סעיף ו. ובဟרתו רביינו 31 שם מצין ל"ז'ידעט – מוסקובה", ושם מבואר שע"הו החיות, מה של נברא ונברא מרגיש שהוא חי". והוא גם המבוואר ב"דרכן מצוותך" (עמ"ה מותר בהרבה): "כל העולם חי מושג" כיוון שמתעלמת להוות הבינה. אבל כאן שהבינה לא יכולה להשיג אותה. וזה "אין" שאינו הבינה לא יכול להשיג אותה. וזה מתייחסת לבינה – שבינה שנעשה מוקור לבינה – נקראת בשם "אין":

ואת ה"ז'ידעט" מתקודת החכמה עצמה, כיון שהחיות מוקור לבינה היא כלל חשב – מוסבר בביור הבא. והן מצד הבינה, כיון שלגביה יש כאן העלם של נקודת החכמה.

כלומר, שלאוראה תמותה: מה פירוש "פנימיות החכמה, שלמעלה מזו שהחכמה נקראת אין", הרי עד כאן נתבאר שפנימיות החכמה היא עצמה בחינת "אי"? וכן מבאר שבעפרויות יותר, גם הבחינה שהיא "אין" מתייחסת לבינה – שבינה שנעשה מוקור לבינה – נקראת בשם "אין":

עד כאן התබר שבחינת החכמה שהיא מוקור לבינה נקראת "אי" על שם וומרותה – כיוון שהבינה לא יכולה להשיג אותה. וזה "אין" שאינו מושג" כיוון שמתעלמת להוות הבינה. אבל כאן מוסיף שמצד עצם החכמה – בחינה זו נקראת בשם "אין" על שם פחותותה – כיוון שאינה תופסת מקום לגביה. וזהו "אין" דכולא קמיה כלל חשב", העצמי של החכמה – אפילו המקור לבינה, ומכל-שלגבי עצם החכמה – אלא רק את היחס שלה שכן הבינה עצמה הם כלל חשב.

כלפי בינה (כאשר היא נעשית מוקור אלה) – שהיחס הוא באופן כוה שהרואה והתגהה שבחכמה איןו ניתן להשגה. תואר זה אינו מגדיר את עניינה העצמי של החכמה, אלא רק את היחס שלה כלפי בינה (כאשר היא נעשית מוקור אלה) – שכונת מוד שעצם החכמה הוא על דרך דעתם שלילן.

ב"חכמה עצמה היא בחינת יש" כולם, החכמה עצמה אינה "אין", שהרי ככלומר, עד עתה התබר שבנייה היא כמו דעתם מוגבלת והחכמה שניהת הנפש וرأיה – היא תחתון, והחכמה שניהת הנפש וرأיה – היא החכמה שנעשה מוקור לבינה היא באמת "אין".

והארת החכמה. כי עניין זה שבחכמה (ההרגש שמקור לבינה הוא אין דכלא חביב) הוא הארת החכמה ולא עצמותה²⁰, אלא שהארה זו דבוקה בה עצם, ולכן נהגש בה לכל העניינים שגם עצם החכמה²¹ הם ככלא חביב. הארת החכמה שנעשה מדור לדור לבינה היא הארה נבדלת כי, ולכן היא מקור לבינה – בדוגמה אין של יש הנברא, והארת החכמה שדבוקה בעצם החכמה, נהגש בה שהיא אין דכלא חביב לגבי עצם החכמה – בדוגמה אין של יש האמיתי כי. ומהחילוקים שבין זיווג

חס – על דרך העניין "دلמטה אין" שנרגש בה אין של יש האמיתי אוור הדבוק במקומו), דענין "לטמטה אין" הוא לא רק תחתות העולמות הוא אין אלא שם אוור הדבוק שולמעלה ממקור לעולמות הוא כלא חביב (ראה המשך פרט' ע' ר' רבנן).

(20) דזה גופא שמודברים בעניין מקור לבינה (מקור לבינה הוא אין ואפס דכלא חביב) מורה שהוא ורק הארה. כי בעצם החכמה ממש אין שוםיחס לענן שוזלת החכמה (מקור לבינה), גם לא היחס דכלא חביב.

(21) כולל גם ההארה עצמה שפוגש בה היא עצמה כלא

ביאורים במאמרי רבינו

שדבוק ביש האמיתי.chein של היה אמת אין יכול להיות ממקור לנבראים, כיון שהוא דבוק ביש האmittiy ואינו מתייחס לעניין אחר. וכן יש צורך באין של יש הנברא, שהוא הארה נבדלת שמתויהסת לעולם יכול להיות מקור אליו (ואה המשך פרט' ע' רבנן).

(אמנם באמת, גם האין של הנברא הוא עניין אלוקי שבאין ערוך לגשמיות ובעצם לא אמר לו פועלם בגשמיות, וזה החדשן של ביראה גם מאין" שמאין" נעה" יש". אבל עדין יש גם באין" זה, אווי התיחסות ל"יש" – בשונה מאין" של יש האmittiy שאינו מתייחס כלל לעולם.

וכדי לבאר זאת ניתן להביא דוגמא מכח השכל: אופן המיציאות של שכל הוא עניין אחר לגמורי מאופן המיציאות של דבר גשמי. וכן גם כאשר השכל מגע למסקנה וופסוק שכך צריך להיות – אין לך שום תוצאה בגשמיות. אבל מайдין, השכל עדין עוסק בענייני גשמיות ושיק אליו. והוא בדוגמה היחס שבין האין" של יש הנברא אל ה"יש". ובאמת שגם בשכל יש דוגא שהיה דוגמת "אין של יש האmittiy" והוא השכל היולוגי העצמי, שכל עניינו הוא התכלויות עם הנפש, ובודרא ו אין שם התייחסות לגשמיות כלל).

כמו דעת עליון. ואכן מוסיף שבפרטiot, היחסו של דעת תחתון מתחילה בחכמה. כי הסיבה לכך שבבינה לא נהגש האמת, היא משומש שבחכמה יש תנווה שהיא מקור לבינה, והיא מאפשרות שלא יהיה נהגש האמת כמו בדעת עליון. ורק עצם החכמה שאינה נותרת מלבינה היא כמו דעת עליון. והיא אינה חכמה שבסדר השתלשלות – שמננה משתלשלת בינה, אלא בחינה של מעלה מושתלשלות [שבordon כלל אינה בבחינת המשכה].

בג' הארה נבדלת ודברoka
הארה נבדلت היא כמו אוור השימוש העובר דרכן
ולכן נקוראת בשם הארה, אבל מצד שני היא אינה מגלה את מוקורה, אלא רק מארה הארץ, וכן היא נחשבת הארה נבדלת ממקורה ("ד"ה ושבטה
תורס"). וכך גם בכח הדיבור – מצד אחד זה כח של הנפש, אבל מצד שני יש לו הגדרה עצמאית אפשר לתאר מה עניין, ובזה גופא הוא מונתק מהנפש. והתואר "דברוק" קלע'צמו שיר'יך ורבן
כאשר נהגש שכן עניין וחשיבות לדבר אחר מחוץ למקורו.

בד' אין של יש הנברא ואין של יש האmittiy
בין יש האmittiy ליש הנברא יש שתי בחינות
'און': אין של יש הנברא הוא המקור להוו
נבראים, ואין של יש האmittiy הוא גילוי העצם

(לא זה שמתהווים נבראים אלא) זה שעיל-ידי התהווות הצורה שבל כל העולם הרצון²². ועל-ידי שהטהווות הצורה שבל כל העולם הרצון²², שהכוונה בוצרת הנברא היא (הן לציר הגרפי שלו) גם להטיבו והתכונות שלו, היתה מבחינת הרצון, הרי זה מגדיש שענינו של הטע (בפנימיות י"ח) הוא שעיל-ידי נשלם רצון הקב"ה י"ט.

ביאורים במאמרי רבינו

ובזה יובן מודיע התהווות הצורה צריכה לבוא דוקא מהדרגה הגבוהה של רצון הנברא עצמו, מצד החומר שלו, לא "מחיב" שתהייה לו דוקא צורה כזו ולא אחרת, ושיהיו לו דוקא תוכנות אלה ולא אחרות. אם כן, הסיבה לכך של כל גלן נברא יש צורה מסוימת שנקבעה בו עד כדי כך שהיא נעשתה הצורה "שלו" והוא לא ניתנת לשני – היא ורק מפני שכך הוא רצון ה'.

לו "התהווות שמהרצון", עניינה הוא (לא והشمאות נשלם הרצון²³) זה שעיל-ידי התהווות נשלם הרצון²³.

עניין זה הוא מעלתו של הרצון על פני שאר הכותות:

בשאר כוחות הנפש, יש נתנית מקום וחיבות לדבר אחר שחיוני לנפש, ולודגמא: כאשר המרצון, אבל בחומו הנבראים שנבראה מהרצון, מאמנות – יש תפיסת מקום לדיבור הוא שהוולה מאמנות – ותשפטת מאמון למצויאות. וטעם הדבר הוא כיון שענינו של דבר הוא שהוולה ישמע ויתפס, ואם כן יש בזה תפיסת מקום ונורשת החיבות שיש ב"תחתון". וכן, גם המידות אהובות ונמשכות לדבר מסוימים היות והוולה מכוורות בטוב ובכמלה שיש בו – הרי המעלת והחיבות של הדבר הנאהב הן אלו שמשוכות את המידות, וו לא החלה של הנפש עצמה. הוא דוקא ע"ב וענינו של העודי הוא דוקא במשיכה זו נהגש עניינו של ה"תחתון" ולא של הנפש.

לעומת זאת, ברצון (טהו), של מעלה מיטעם ודעת) אין שם נתנית מקום וחיבות לדבר כלשהו שחיוני לנפש. הרצון בוחר לזכות דבר מסוים אך ורק מפני שכך הוחולט בנפש, ולא בכלל שדבר הרצחה יש מעלה או יתרון מוסיים, ובמשיכה זו נהגש אך ורק עניינו של ה"עלילו", הנפש, ולא שיש עניין ב"תחתון".

לכן, גם הנבראים שהטהווו מהורצון, לא נהגש בהם העניין שיש בהם, אלא רק זה "שעל ידים נשלם רצון הקב"ה", כי מבחינת הרצון אין הבדל בין הנבראים ואין להם תפיסת מקום מצד עניינים, אלא כל תכליתם הוא שם מוגבאים את העובה שכך הוא רצון ה'. על דרכו משל, כאשר שני צדדים בהם לדין

תורה על עניין כספי לפני הדיין, שכל העולם שלו הוא רק התורה – הרי מצד הדיין כל מציאותו של הכספי בעולם היא רק "אמצעי" ללימוד של חלק התורה שעוסק בדייני מומנות. בפסק הדיין שלו, תacen שקיבל רק חלק אחד של התביעה, וידחה את החלק השני. אבל מצדיו אין שום הבדל בין שתי הפסיקות, כי העניין בשתי הפסיקות הוא רק גילוי דעת התורה ולא העניין הפרט שלם. לעומת זאת הסתכלות של התובע על כל אחד מהפסיקים היא שונה, משום שהוא י"א "חייב" ואחד י"א "זכאי" (ואה בלק"ש י"ז ע' 122).

אמנם כל זה הוא בצוות הנבראים שנבראה מהרצון, אבל בחומו הנבראים שנבראה מעשרה מאמנות – יש תפיסת מקום לדיבור הוא שהוולה ישמע ויתפס, ואם כן יש בזה תפיסת מקום ונורשת החיבות שיש ב"תחתון". וכן, גם המידות אהובות ונמשכות לדבר מסוימים היות והוולה מכוורות בטוב ובכמלה שיש בו – הרי המעלת והחיבות של הדבר הנאהב הן אלו שמשוכות את המידות, וו לא החלה של הנפש עצמה. הוא דוקא ע"ב וענינו של העודי הוא דוקא בעמידה זאת, ברצון (טהו), של מעלה מיטעם ודעות) אין שם נתנית מקום וחיבות לדבר כלשהו שחיוני לנפש. הרצון בוחר לזכות דבר מסוים אך ורק מפני שכך הוחולט בנפש, ולא בכלל שדבר הרצחה יש מעלה או יתרון מוסיים, ובמשיכה זו נהגש אך ורק עניינו של ה"עלילו", הנפש, ולא שיש עניין ב"תחתון".

לכן, גם הנבראים שהטהווו מהורצון, לא נהגש בהם העניין שיש בהם, אלא רק זה "שעל ידים נשלם רצון הקב"ה", כי מבחינת הרצון אין הבדל בין הנבראים ואין להם תפיסת מקום מצד עניינים, אלא כל תכליתם הוא שם מוגבאים את העובה שכך הוא רצון ה'. על דרכו משל, כאשר שני צדדים בהם לדין

דזה שצורת הנברים לא נתפרשה בהעשרה מאמרות, והתחווות הצורה שבעל נברא היא מבחינת הרצין ^{ז'}, מורה על הביטול דעולם, רהההוות שמהרצין, עניינה הוא

ביאורים במאמרי רבינו
אחד פשוט ביל' שום ציור, שהרי מדובר על "עשרה מאמרות" שונים של בעל אחד מהם מהו נברא מסוים ושונה מהשאר (מ"יהי רקייע", למשל, התהווות דוקאך רקייע ולא דבר אחר).

אלא שלפי זה צריך ביאור: אם גם בתהווות החומר בלבד יש כבר "צייר" מסוים, כמה זה שונה מהתחווות הצורה?

וביאור בו: לכל אחד מעשרה מאמרות יש "תוקן" מסוים שבו הוא שונה משאר המאמורות באופן מהותי עד כדי הפכים, על דרך ההתחלקות בין קו הימין לקו השמאלי וכדומה. וכן גם בנבאים שהמכוון מהם, וההוות (ר' הק"ה) ה"תוקן" הכללי ומהותו של כל נברא שմבדיל אותו מהנברים האחרים (למשל, המים שייכים לקו החסד ובוהם הם שונים באופן מהותי מהאש שקשורה לו הגבורה). כך גם מן המדבר שונה ונבדל באופן מהותי משאר הנברים במידת הרוחניות והחוויות שיש בו, כך גם מן החוי שונה משאר הנברים בצוואתו מהתוית במדת המיזוג ביןיהם יכול להיות גם מצד מציאות שלהם.

ועל דרך שמוסבר לגבי הספרות ש כדי והאין שבחכמה הוא, שכילות החכמה שורה או אין-סוף ייש האמתי, שנרגש בה שלמעלה יש ולמטה אין, והוא אין-סוף ייש האמתי. אבל זה שהחכמה נועשית מקור לבינה הוא אין-סוף ייש הנברא. ועל-פי זה, זה שבזיווג חיזוני דחכמה ובינה הוא דעת תחתון, הוא גם מצד החכם. דזה שנتابאר לעיל (סעיף ג') שבחכמה היא דעת עלין (ודוקא בבינה הוא דעת תחתון לפי שבבינה נ麝ך רק השכל דחכמה) הוא בכללות, אבל בפרטיות, הענן דעת תחתון שבזיווג חיזוני דחכמה ובינה גם מצד החכמה ²², מכין שהחכמה (בזיווג חיזוני) הוא אין-ריש הנברא, ועיקר הענן דעת עלין הוא בזיווג פנימי דחכמה ובינה, דחכמה (שבזיווג זה) היא אין של ייש האמתי, וגם הבינה נכללת בחכמה.

ויש צורך בשתי הדברים: כאשר האחדות היא רק מצד ממשלים אחד את השני, החיבור בינהן לא יהיה מושלם כי בפועל הם מידות שונות, ורק שימושות פוליה בינהן. ואילו מצד שרשים הרוי המשותפות בינם לביןם, וכי מצד החכם לבודו אין שיק אליהם כפי שם מחוץ לשורשם. וכן צורך את שני החיבורים).

לו "צורת הנברים לא נתפרשה בהעשרה מאמרות, והתחווות הצורה שבעל נברא היא מבחינת הרצין" במאמר כתוב שמהעשרה מאמרות התהווות החומר כבכל דבר, ואילו צורות ותכונות הנברים התהווות מהרצין. אמן זה ברור ופשטוט, שאין כוונה לומר שמהעשרה מאמרות התהווות חומר

זהו עניין ההבדל בין חומר לזרה: התהווות החומר והתוכן הכללי ומהויה שמההיר, ואילו הקביעה של כל נברא בגין גשמי מסוים וההוספה של התכונות והטבע שלו, זהה "התהווות הצורה".

פנימי דחכמה ובינה זיווג חיזוני דחכמה ובינה הוא, דבזיווג חיזוני המשכה היא מהיצנויות החכמה, הינו מבחינת החכמה כמו שנעשה מקור לבינה מה (וגם בחינה זו דחכמה מתעלמת מהבינה, אין שהוא מושג), ובזיווג פנימי המשכה היא מפנימיות החכמה, והמשכה זו היא ביגלי בבחינה כי, וכיוון שלגביה פנימיות החכמה המקור לבינה ומכל-שכן הבינה עצמה הם כלל חישב, לכן, על-ידי שבבינה מתגלית פנימיות החכמה, היא נכללת בחכמה.

סבירו: ועוד מעלה בזיווג פנימי, שעיל נ麝ך מפנימיות החכמה. וביאור העניין: זה שהחכמה היא מקור לבינה, הוא "אין" לגביו עצם החכמה (והרי זה כמו דעת תחתון – שנרגש בו שלמעלה אין ולמטה יש). אמן עצם החכמה היא בחינת יש, והוא בדוגמה דעת עלין (ואיפלו עניין הרגש "שלמעלה אין" הוא רק בהארת החכמה). ובזיווג פנימי, נ麝ך מפנימיות החכמה ומאייר ביגלי בבחינה, עד שנכללת בחכמה.

מהלך המאמר: בסעיף זה מתחדש שביחסנות בינה, החמשכה היא מבחןת החכמה שנעשה מקור לבינה – ולא מההשכלה של חכמה. ובפנימיות בינה החמשכה היא מבחןת עצמה.

(ה) **והנה** זה שנتابאר לעיל שעצם החכמה הוא ייש והארת החכמה הוא אין דכלא החשיב לגביו עצם החכמה, הם שני הענינים דיש ואין שבחכמה עצמה, אבל בכללות, עניין יש שבחכמה הוא שבחכמה שורה או אין-סוף ייש האמתי, והאין שבחכמה הוא, שכילות החכמה (גם עצם החכמה) היא בביטול לאור אין-סוף שנרגש בה שלמעלה יש ולמטה אין, והוא אין-סוף ייש האמתי. אבל זה שהחכמה נועשית מקור לבינה הוא אין-סוף ייש הנברא. ועל-פי זה, זה שבזיווג חיזוני דחכמה ובינה הוא דעת תחתון, הוא גם מצד החכם. דזה שנتابאר לעיל (סעיף ג') שבחכמה היא דעת עלין (ודוקא בבינה הוא דעת תחתון לפי שבבינה נ麝ך רק השכל דחכמה) הוא בכללות, אבל בפרטיות, הענן דעת תחתון שבזיווג חיזוני דחכמה ובינה גם מצד החכמה ²², מכין שהחכמה (בזיווג חיזוני) הוא אין-ריש הנברא, ועיקר הענן דעת עלין הוא בזיווג פנימי דחכמה ובינה, דחכמה (שבזיווג זה) היא אין של ייש האמתי, וגם הבינה נכללת בחכמה.

ודעת עלין הוא למעלה מ אצליו (ה麝ך הניל' ע' רכו). עלין, אבל בפרטיות – באצלות הוא דעת תחתון,

ביאורים במאמרי רבינו
בבחינת המשכה. ולזה מוסף ומברא "והיינו" – בסעיף הקודם התואר "חיזנויות" התיחסו לשכלת השבכמה, והתואר "פנימיות" התיחסו לשכלת השבכמה. אמן כאו, התואר "חיזנויות" מתייחס גם להנחת השכל והראיה, שכאן מבאר מחדש את תוכן הזיווג הפנימי.

כו "וחמשכה זו הוא ביגלי בבחינה" להנחה והראיה שבכמה. אמן כאו, התואר "חיזנויות" מתייחס גם להנחת השכל והראיה, שכיוון שהם מקור לבינה. והתואר "פנימיות" שבזיווג פנימי – גם פנימיות החכמה שאינה מקור לתהווות מהרצין. והתואר "פנימיות" מתיחס לחכמה כשלעצמה שבודך כל אינה לשכל נמצאת ביגלי בבחינה.

ועל-פי זה יש לבאר מ"ש ברוך שעשה ניסים לאבותינו (לשון רבים), שההרמה והעליה (שממנה נמשכים הנסים) היא גם בחכמתה, כי החכמתה מצד עצמה (כמו שהיא בזיווג חיצוני) היא מקור לבינה – אין של יש הנברא, והמשכת הניסים היא מבחינת עצם החכמתה שלמעלה מקור לבינה ט – אין של יש האמיתית.

סבירו: ובכללות יותר, גם עצם החכמתה היא בחינת "אין" לגביה יש האמיתית, שהוא אור אין-סוף השרה בחכמתה. והוא "אין" דיש האמיתתי – דעת עליון (מה-שאן-כן הארתו והחכמתה הנמשכת בביינה, היא "אין" של יש הנברא – דעת תחתון). והוא מה שבזיווג פנימי נעשה עליה גם בחכמתה ("אבותינו") – שנמשך מעצם החכמתה, "אין" של יש האמיתית.

וועל-פי המבוואר לעיל (סעיף ד) דזה שהחכמתה נעשית מקור לבינה הוא אין לגבי עצם החכמתה (אין דכלא חשב), יש לו מר, שההרמה והעליה בחינת החכמתה שנעשה ממקור לבינה, נכללת בה הרמה והעליה דבינה²³ כן, ומ"ש ניסים לאבותינו לשון רבים, שההרמה והעליה של ידי הניסים היא בשתי המוחין בביינה ובחכמתה, הכוונה בויה היא שלל ידי הניסים נעשה הרמה ועליה גם בעצם החכמתה שלמעלה מקור לבינה.

וירובן בהקדמים המבוואר לעיל (בד"ה פתח אליל²⁴), דשתי הדעות (דעת עליון ודעת תחתון) הם אמרת, כי שთיהם יש להם שרש בעצמות אוור אין-סוף. דזה שאור אין-סוף הוא (בגilioי) למטה עד אין תכליות הוא הרשות דעת עליון שלמטה אין, וזה שאור אין-סוף הוא [בעהלם] למטה עליון עד אין קץ הוא הרשות דעת תחתון שלמטה יש ט. ונتابאר שם²⁵, דזה שגם דעת תחתון הוא אמרת לפיה שיש לו שרש בעצמות אוור אין-סוף, הוא, לפי שדרישה שלמטה יש היא (לא שלגביה דרגא זו המטה מצד עצמו הוא מציאות, אלא) בכדי שיהיה הגilioי

(24) סעיף ד.

(25) סעיף י"ד וו"א.

(23) להעיר שא"א תחאן אין בה רשותה, דה' ראשונה היא בינה – שוגם החכמתה (השיכת לבינה) נכללה בביינה (המשך תער'ב ח"א רפקל"ז. ובכ"מ).

כט "למטה מטה עד אין תכליות ולמעלה מעלה עד אין קץ" פירוש "למטה מטה עד אין תכליות" הוא שמצד הכל' גבול, הרי התתגלות וההתפשטות של אוור אין-סוף בכל מקום וגם למטה – על דרכ "חכמת אדם תאיד פניו", שגדלותו הנפשית של החכם חווות ומ�통שות ומוארה איפלו את פניו הגשימות. לעומת זאת "למעלה מטה עד אין קץ" היא גודלות כזו שככל לא מתגלית – על דרכ "צדיק נסטור" שהגדולה שלו כלל לא ניכרת עליון,

כו "זהמשכת הניסים היא מבחינת עצם החכמתה". אמרתית ענן הניסים הוא זוקא מעצם החכמתה, כיון שזרגת החכמתה שהיא מקור לבינה הרי נונתת מקום למציאות.

כח נכללה בה הרמה ועליה דבינה וטעם הדבר הוא, כי מכיוון שהוא מושך להיוון של לבינה, הרי בדקות היא פרט לבינה ולא ענן של חכמה במילואאה.

מהטבע הנבראים אינם תופסים מקום הוא מפני שכט עליה ברצונו ית'. וזהו ברוך שעשה ניסים לאבותינו, לאבותינו לשון רבים, דההרמה והעליה שלל-ידי עשיית הניסים²⁷ היא הן בביינה (שרש הטבע) והן בחכמתה (השרש דלמעלה מהטבע), שני העניינים הם לא מצד עצם אלא בכדי לגנות שאור אין-סוף הוא למעלה עד אין תכליות.

סבירו: ועוד יש לומר, שעיל ידי הניסים נעשית עליה גם בעצם החכמתה (כי העילי בהארת החכמתה, שהוא בחינת "אין" – נכללו בעליה של בינה).

ויבן בהקדמים ששורש דעת עליון והוא עניין הגilioי אוור אין-סוף למטה עד אין תכליות, ושורש דעת תחתון הוא העלם של "למעלה עד אין קץ". ולימיות דעת תחתון הוא כשماיר בו דעת עליון, שבוה מתגללה שאינו מציאות מצד עצמו, וכל עניינו הוא הגilioי של "למעלה עד אין קץ". ויתירה מזו, שבוה מתגללה שוגם מצד דעת עליון – זה שלמטה הוא "אין", והוא רק כדי לגנות שאור אין-סוף הוא למטה עד אין תכליות.

(ועל דרך זה, גם שלימיות הנוגת הטבע היא שנמשך בה הנגגה ניסית, כי בזה מוגלה שוגם התפיסה מקום של הנבראים וגם העדר התפיסה מקום – אינם מצד עצם, אלא רק מאחר שבר עלה ברצונו).

וזהו שעיל ידי הניסים נעשית עליה גם בחכמתה ובבינה, שבשניהם מתגללה תכליות שהוא רק לצורך גilioי אוור אין-סוף.

וזהנה בכדי שיוכל להיות החיבור דשני העניינים, שבהטבע דיעולם [שבו מודגש שהעולם הוא מציאות, דזה שהקב"ה מנהיג את כל נברא כפי עניינו מורה שבנהנגה זו הנבראים תופסים מקום] יהי' הגilioי דלמעלה מהטבע [שבו מודגש הביטול דיעולם, דזה שהקב"ה מנהיג את העולם כפי רצונו ולא כפי חכונה וטבע הנבראים מורה שבנהנגה זו הנבראים אינם תופסים מקום], והוא על-ידי שהבטבע עצמו יש עניין הביטול גה. וכך שנتابאר לעיל (בד"ה פתח אליל²⁸),

(27) דעשות הניסים – וכלsoon הברכה "שנעשה

nisim" – הוא שהנסים נמשכים בעולם לד' ואלה העדרה הקודמת), ועל-ידי החיבור דנס וטבע (עולם), נעשה

באיורים במאמרי רבינו לה "זהנה בכדי שיוכל להיות החיבור דשני העניינים .. הוא על-ידי שהבטבע עצמו יש עניין הביטול".

כלומר, כדי שהבטבע יוכל לקבל את הגilioי של שלמעלה מהטבע – צוריך להיות מולכתיחלה בטבע כמו 'הכשר' למעלה מהתביעה (ובסעיף הבא יבאר שוגם בלמעלה מהטבע צוריך להיות מולכתיחלה עניין הטבע). כשהנס נעשה ("שנעשה nisim") הינו

ఈ הילוי שלמעלה מהעולם מתחבר עם הטבע והוא על דרכ המבוואר שכדי שיהיה חיבור גומשן בעולם.

ברצונו ית' שהייתה תפיסת מקום להנבראים יב. והחילוק בין הנהגה טבעית להנהגה נסית הוא, דהרצון בהנהגה טבעית הוא להנהיג את העולם באופן שהעולם הוא מציאות, והרצון בהנהגה נסית הוא להנהיג את העולם באופן שהעולם הוא כלל חשיב. וזהו שהשלימות דהנהגת הטבע היא על-ידי שנמשך בו היגלי דלמעלה מהטבע, כי על-ידי זה וודק מתגללה הפניות דהנהגת הטבע, שהוא מפני שכך עליה ברצונו ית'.

ויש לומר, שעל דרך זה הוא בדעת עליון, שיש בו שני אופנים. דבחיצוניות נראת דזה שלמטה אין הוא מפני שהמטה מצד עצמו הוא אין כלל חשיב יג', ובפנימיות הוא דזה שלמטה אין הוא בכדי לגלוות שאור אין-סוף הוא למטה מטה עד אין תכליות. ועל-ידי שדעת עליון נמשך בדעת תחתון ומתחבר עמו מתגללה הפניות שלו. ועל דרך זה הוא בונגוע לנסים וטבע, על-ידי המשכת הנסים **בהעולם**²⁶ (طبع) מתגללה הפניות שלהם, דזה שבהנהגה דלמעלה

אלו "הוא רק באortho הדבר שבו הוא הנם, אבל כלות הנולם הוא בקיומו".

(26) ראה ס"מ תרע"ח ע' פט, וסה' חצ'ר ע' קפט, שהרמת הטבע על-ידי נס הא גם בסיסיים מלובשים בטבע. כי ביטול ושידור הטבע על-ידי נסים

"ערליקיטי" ומאותו רצון לפסקוק כפי דברי תורה אמרת שהיא אמרה להקל בספקות דרבנן (ראה בא"ק כ"ק אדרוייר ח"ג אירתת תל).

לג' דזה שלמטה אין הוא מפני שהמטה מצד עצמו הוא אין כולם, כאשר נראת השמטה מצד עצמו הוא אין, הרי הביטול מבוסס גם על מציאות תחתון - שכן לו תפיסת מקום ולכן הואبطل. ביטול והאינו אמרתי, כיון שהוא מבוסס גם על מציאות תחתון.

ועל דרך משל, ביטולו של גבול אל גובל נובע מחשבתו שאין ערך בגובל ביחס לבלי גובל. אם כן, הביטול מבוסס (גם) על מציאות הגובל, שכן שמצוותו הוא אין שווא קטן, הרי שביחס למציאות הגדול הוא בטל בתכלית. ומכיון שיש כאן עירוב של דק מציאות הקטן, לכן ביטולו אינו מושלם).

במילים אחרות כאשר הביטול הוא כי 'ך' היא הממציאות, או נמצאת שיש דבר שמוחוץ לקב"ה הממציאות. אבל האמת היא שאין שם שום מציאות, אלא יש רק הוא ית', וגם העדר התפיסת מקום נובע מצד שהוא מושלם בכל השלימות - גם והפסיקה לחומרא בספק דעתו-יתא באים מאותה

دلמעלה מעלה עד אין קץ². וזהו שהשלימות דדעת תחתון היא על-ידי שמאיר בו היגלי דדעת עליון, כי בחיצוניות נראת שהדרעה דלמטה יש הוא שהמטה מצד עצמו הוא מציאות, ועל-ידי החיבור שלו עם דעת עליון מתגללה שעניינו (בפנימיות) הוא היגלי דלמעלה עד אין קץ יג'.

ועל דרך זה הוא בונגוע להענין דעת תחתון בהנהגת הטבע, דזה שהקב"ה מנהיג כל נברא לפי עניינו (לפי מגוזו ותוכנותיו) שזה מורה שהנבראים תופסים מקום הוא (לא שהנבראים מצד עצם תופסים מקום לגביי, אלא) מפני שכך עליה

— ביאורים במאמרי רבינו —

לומר שעניין "למעלה עד אין קץ" פועל בהם את הכלל שהוא עמקה יותר ושיכת לנפש עצמה הרגשת הייש?

וביאור העניין: פירוש "למעלה עד אין קץ" אינו שהקב"ה מסתלק חיליל, אלא שהוא בתנועה של רומות. בתנועה זו הוא בכל מקום "עד אין קץ". כמובן, שבאמת הרוי רומות מופשטת גם אצל הנבראים, והוא זו הפעלת את הרגשת הייש (וכמו כן גם הבדיקה של "למטה עד אין קץ") נמצאת בכל מקום, וכך הנסיבותינו עתה מוחלט לא לגביו. והגביל היא שהכל היה בתוכו – פנימיות, הינו שעניינו הם לא לגביו הולמת אלא לגביו עצמו.

לייתר הסברות: דבר שמתגללה ומופשט, מורה על זה שמכלתיחיה כבר יש לו שיוכות למשחו החיצוני אליו. מה-שאן-כן הגדלות שבဟדר התפשטות, היא בחינה פנימית של הנפש עצמה שכןנה מתייחסת לוולת, וכחותאה מוה, היא אינה מופשטת שכירו גודלה ויהיו בטלים אליה אלא אלה בעצם מהותם הם ענין אחד, גילי העניים שבאו אין-סוף. לכן יכול להיות חיבור דעת תחתון עם דעת עליון.

וביאור הדבר: אוור אין-סוף הוא 'תכלית השלים' ולבסוף הוא כוללת את כל השליםויות, הן את המעליה והשלימות של "למעלה מעלה עד אין קץ" והן את המעליה והשלימות של "למטה מטה עד אין קץ". וכן אמרת שם שנ-סוגים שונים בתכליתם מציאות, אלא וזה רק ביטוי לכך שהקב"ה הוא "למעלה מעלה עד אין קץ".

אמנם לכורה אפשר לתמונה בוה: הרי מצד דרגא זו הקב"ה מעתuls והוא "למעלה", ואם כן עניין זה אינו נרגש בנבראים. ואם כן, כיצד ניתן