



גדול יהיה כבוד הבית



ש"פ מטות-מסעי, מבה"ח מנחם-אב
ה'תשכ"ב



בס"ד*. ש"פ מטות מסעי, מבה"ח מנחם-אב ה'תשכ"ב**

גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון¹, ויש בזה שני פירושים². פירוש הפשוט הוא³ שבית הזה האחרון קאי על בית שני שהיה גדול מבית הראשון בבנין ובשנים, ובזהר⁴ איתא שהבית הזה האחרון קאי על בית המקדש השלישי שיבנה במהרה בימינו שיהיה גדול מבית הראשון ומבית השני, דשניהם נכללים ב(מ)ן ה(ה)ראשון, כי שניהם לא יהיה להם קיום, ובית שלישי יהיה קיים בקיום נצחי. וזהו שאמרו רז"ל⁵ לא כאברהם שכתוב בו הר ולא כיצחק שכתוב בו שדה אלא כיעקב שקראו בית, דבית ראשון הוא כנגד אברהם ובית שני כנגד יצחק ובית שלישי כנגד יעקב⁶, ומבואר בלקו"ת⁷ שהשייכות דבית שלישי ליעקב הוא כי מדתו של יעקב היא אמת, ואמת הוא שאין שייך בו הפסק⁸ ושינוי.

סיכום: בית המקדש השלישי יהיה קיים בקיום נצחי, וזהו שאמרו רז"ל שהוא כנגד יעקב, דמדתו היא אמת שאין שייך בה הפסק.

(ב) והנה אף שבמארו"ל הנ"ל (לא כאברהם כו') מדובר בבית המקדש, הלשון בלקו"ת שם הוא שלש גאולות הן, גאולה ראשונה בזכות אברהם גאולה שנייה בזכות יצחק גאולה שלישית בזכות יעקב. ומבאר שם דגאולה השלישית היא גאולה נצחית. והביאור בזה בפשטות הוא, כי מעיקרי הגאולה הוא — בנין בית המקדש⁹. ועל-ידי שמיתוסף עילוי בבית המקדש,

(3) מפרשים לחגי שם. וכ"ה בב"ב ג, סע"א.
(4) ח"א כח, א. תקו"ז תיקון ח. וראה ג"כ בפ"י הראב"ע.
(5) פסחים פח, א.
(6) ראה חרא"ג מהרש"א שם. אלשי"ך לתהלים כד (הובא בלקו"ת שם).
(7) מטות פג, ג"ד.
(8) "היפך נהרות המכזבים במשנה פ"ח דפרה, שהיא מה שנפסקים לפעמים" (לקו"ת שם. ובכ"מ. וראה לקו"ש ח"ו ע' 92 שוה"ג להערה 38).
(9) ולהעיר מהלשון הרגיל "זמן הבית וזמן הגלות".

(*) יצא לאור בקונטרס שבת נחמו - תש"נ, לקראת ש"ק פ' ואתחנן שבת נחמו . . . עש"ק נחמו, שנת ה'תשנ"ג.
(**) ברשימת כ"ק אדמו"ר שליט"א משנת תשכ"ב: "יאיר נתיב" דהמאמר: בונה ירושלים - תרכ"ט [סה"מ תרכ"ט ע' רצד ואילך]. ראה קראתי - תרס"ה [סה"מ תרס"ה ע' קעו ואילך]. עיי"ש. לקו"ת מטות ד"ה ואשה [פג, ג"ד]. ע"כ יאמרו תרצ"א [סה"מ קונטרסים ח"א קצא, ב ואילך].
(1) חגי ב, ט.
(2) התיוון דשני הפירושים — ראה מכתב בין כסא לעשור וכ"ג טבת תש"ה*. לקו"ש ח"ט ע' 29 בהערות.

(*) נדפס באגרות קודש כ"ק אדמו"ר שליט"א ח"ב ע' ד. שם ע' כג. המור"ל.

הגאולה היא נעלית יותר¹⁰. ולכן מקשר בלקו"ת המעלה דגאולה השלישית עם המעלה דבית-המקדש השלישי.

סיכום: ממאמר רז"ל במעלת בית-המקדש השלישי, למדים על מעלת הגאולה השלישית.

ויש להוסיף, דהטעם שבלקו"ת מדבר במעלת גאולה השלישית ולא במעלת בית-המקדש, כבמאמר חז"ל הוא, כי הגאולה השלישית היא נעלית יותר מהמעלה דבית-המקדש השלישי. כמובן מזה שהגאולה (קיבוץ גלויות) תהיה לאחר בנין בית-המקדש¹¹. אלא שגם מעלה זו באה על-ידי בית-המקדש השלישי (שלכן היא נלמדת (בלקו"ת) מהמעלה דבית-המקדש השלישי) כי בבנין בית-המקדש השלישי יהיו כלולים כל הענינים והמעלות שיהיו לאחר זה. ועל-פי מה שכתוב בזהר¹² בסדר הענינים שיהיו לעתיד-לבוא דתחיית המתים הוא אחרון שבכולם, יש לומר, שגילוי המעלה דבית-המקדש השלישי [אמת שאין שייך בו הפסק ושינוי] יהיה בעיקר בתחיית המתים, שאז יהיו חיים נצחיים. ויש לקשר זה עם מה שכתוב¹³ יחינו מיומיום ביום השלישי יקימנו ונחיה לפניו, דביום השלישי שני פירושים. שקאי על בית-המקדש השלישי¹⁴ ושקאי על תחיית המתים¹⁵. והקשר דשני הפירושים¹⁶ הוא, כי בתחיית המתים תתגלה המעלה דבית-המקדש השלישי.

סיכום: הגאולה (קיבוץ גלויות) תהיה לאחר בנין בית-המקדש, ולפיכך היא נעלית ממנו. אחרון שבכולם ונעלה מכולם הוא תחיית המתים. אלא שכל המעלות באות על-ידי בית המקדש השלישי, וכלולות בו.

(ג) ויובן זה נצחיות בית-המקדש השלישי, והעילוי שיהיה בגאולה ובתחיית המתים (הביאור בזה לקמן סעיף ט"ב) בהקדים מה שאמרו רז"ל¹⁷ עלה אריה במזל אריה והחריב את אריאל כו' על מנת שיבוא אריה במזל אריה ויבנה אריאל. ומזה מובן, דמה שכתוב גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון יותר מן הראשון הוא גם באם בית-המקדש הראשון לא היה נחרב והיה לו קיום

(10) להעיר מלקו"ת דרושים לר"ה נז, ב' ולא היה בו (בבית שני) גילוי הה' דברים . . . ולכן לא היה בו חירות".

(11) פס"ד ברמב"ם הל' מלכים פי"א (בתחלת הפרק ובסופו). וראה ברכות מט, א. תנחומא פ' נח יא. זהר שבהערה הבאה. אגרות-קודש כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע ח"א אגרת קל (ס"ע שח ואילך).

(12) ח"א קלט, א (במדרש הנעלם). וראה שם

קלד, א.

(13) הושע ו, ב.

(14) פרש"י שם.

(15) אוה"ת נ"ך להושע שם ע' תלב ואילך. וש"נ.

(16) להעיר מד"ה יחינו מיומיום תרצ"א (סה"מ קונטרסים ח"א קמד, ב), שמפרש שם שביום השלישי קאי על תחיית המתים בהמשך לפרש"י.

(17) יל"ש ירמ' רמז רנט.

נצחי. ולכן עלה אריה כו' והחריב את אריאל בכדי שיבוא אריה ויבנה אריאל, שיהיה גדול יותר מן הראשון (גם באם היה לו קיום נצחי)¹⁸. ועל דרך המעלה דבעלי תשובה על צדיקים, דעבודת הצדיקים (גם צדיקים שאין להם יצר הרע)¹⁹, שלכן אין שייך שיהיה אצלם חטא, ועבודתם היא באופן דקיום נצחי) מגעת בהשתלשלות, ועבודת הבעלי תשובה בלמעלה מהשתלשלות²⁰. וזהו עלה אריה והחריב את אריאל על מנת שיבוא אריה ויבנה אריאל, וידוע²¹ דיבוא אריה [זה הקב"ה, דכתיב ביה²² אריה שאג מי לא ירא²³] הוא התגלות הכתר שלמעלה מהשתלשלות. ויש להוסיף, שגם לפי מאמר רז"ל²⁴ שכשעלו מבבל היה ראוי להיות בנין זה (בית-המקדש השלישי), מכל-מקום, בית שלישי שיהיה לעתיד-לבוא (לאחרי בית שני) יהיה גדול יותר. דהגם שגם כשעלו מבבל (לאחרי חורבן בית ראשון והתיקון על זה) היו בדוגמת בעלי תשובה²⁵, הרי בתשובה יש ריבוי דרגות. ולכן היה גם חורבן בית שני בכדי שעל-ידי העבודה בהגלות שלאחרי חורבן בית שני יגיעו לשלימות התשובה, ועל-ידי זה יהיה גדול כבוד הבית הזה האחרון בתכלית השלימות.

סיכום: מעלת "הבית הזה האחרון" על בית ראשון היא גם אם הראשון היה נצחי. בית ראשון – עבודת הצדיקים, מגעת בהשתלשלות. בית שני – בעלי תשובה, כתר שלמעלה מהשתלשלות. בית שלישי – שלימות התשובה הבאה על-ידי גלות חורבן בית שני.

ועל-פי זה שבית-המקדש השלישי יהיה בתכלית השלימות, על-ידי הירידה דחורבן בית שני יש לבאר מה שאמרו רז"ל²⁶ על הפסוק²⁷ שמעו דבר ה' בית יעקב, שמעו דברי תורה עד שלא תשמעו דברי נבואה, שמעו דברי נבואה עד שלא תשמעו דברי תוכחות וכו' (ומסיים) שמעו גופיכון עד שלא ישמעו גרמיכון (עצמותיכם) – בתחיית המתים, העצמות²⁸ היבשות שמעו דבר

ה'תשל"ז ס"ב (לעיל ח"א ע' צו) ואילך (וש"נ). ובכ"מ.

(21) אוה"ת נ"ך כרך ב ע' א'נו ואילך.

(22) עמוס ג, ח.

(23) יל"ש שבהערה 17.

(24) הובא בפרש"י יחזקאל מג, יא (הובא בפתיחת התיו"ט למס' מדות).

(25) ראה בארוכה לקו"ש ח"ט ע' 67.

(26) יל"ש ירמ' רמז רסד.

(27) ירמ' ב, ד.

(28) יחזקאל לז, ד.

(18) ראה אוה"ת ואתחנן (ע' סה; שם ע' צג, ממג"ע אופן קפו ואוה"ח ר"פ ואתחנן), שאילו היה משה רבינו מכניס את בני ישראל לארץ ובונה בית-המקדש, לא היה נחרב בית-המקדש לעולם והיה לו קיום נצחי כמו שיהיה לעתיד-לבוא. ומבאר שם (ע' פז). וראה גם שם כרך ו ע' ב'רכד) דהטעם על זה שלא פעל משה מבוקשו הוא לפי "שמהירידות שנמשכו בגלות הארץ יהיה עליה גדולה יותר".

(19) ובפרט להמבואר בתניא פ"א (ה, ב) שזהו פירוש צדיק.

(20) ראה ד"ה שובה ישראל דשבת תשובה

ה'. ולכאורה זה שאומר שמעו דברי תורה עד שלא תשמעו דברי נבואה, יש לומר, כי דברי נבואה הם לצוות על דברי התורה²⁹, ולכן באם היו שומעים דברי תורה לא היו צריכים לדברי נבואה. ועל דרך זה בדברי נבואה עצמם, שבאם היו שומעים דברי נבואה דנביאים הראשונים המצווים על דברי התורה שלא באופן דתוכחה לא היו צריכים לדברי תוכחה (ועל דרך זה הוא בנוגע הענינים שלאחרי זה). אבל מה שמסיים עד שלא ישמעו גרמיכון כו' אינו מובן, איך שיך לומר שבאם היו שומעים דברי תורה או דברי תוכחות וכו' לא היו זוכים חס ושלום לתחיית המתים. ויש לומר הביאור בזה, דעל-ידי הירידה שלא שמעו דברי תורה וכו' תהיה תחיית המתים באופן נעלה יותר³⁰, בדוגמת בית-המקדש השלישי שעל-ידי שיהיה לאחר הירידה דחורבן בית שני יהיה גדול יותר.

סיכום: מדברי חז"ל עולה שתחיית המתים תהיה באופן נעלה יותר, עקב הירידה שקדמה לה, וכנ"ל גבי בית המקדש השלישי.

ד) וביאור מעלת בית השלישי על בית ראשון ושני (גם על בית שני כמו שהיה ראוי להיות בצורת התכנית דבית שלישי), יובן בהקדים המעלה דבית המקדש (בכלל)³⁰, כולל גם המעלה דמקום המקדש, דמקום המקדש (גם לפני בנין בית-המקדש) הוא למעלה יותר מהמקום דכל העולם, כמו שכתוב³¹ (בדברי יעקב, כשנודע לו שישן במקום המקדש) מה נורא המקום הזה אין זה כי אם בית אלקים ותרגם אונקלוס לית דין אתר הדיוט. שהמקום דכל העולם הוא אתר הדיוט לפי שנברא בעשרה מאמרות שנקראים³² מילין

(29) רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ט ה"ב.

(31) ויצא כח, יז.

(30) ביאור המעלה דבית-המקדש (דלקמן בפנים) מיוסד על המאמר ד"ה ראה קראתי בשם תרס"ה (סה"מ תרס"ה ע' קעו ואילך). עיי"ש.

(32) זח"ג קמט, ב. וראה בארוכה לקו"ת אחרי כה, ד. ועוד.

א "ויש לומר הביאור .. באופן נעלה יותר" כלומר, באם היו שומעים לדברי התוכחה היו זוכים תיכף לתחיית המתים, ולפי שלא שמעו נגזרה עליהם גלות תחילה. וכיון שקדמה לתחיית המתים הירידה, לפיכך תהיה תחיית	המתים באופן נעלה יותר, וממהות אחרת לגמרי. ולפי"ז "עד שלא ישמעו גרמיכון" לאחר הגלות, אינו דומה ל"ישמעו גרמיכון" ללא הגלות.
--	---

דהדיוטא³¹, ומקום המקדש אינו אתר הדיוט [אף שגם מקום המקדש נברא בעשרה מאמרות. ואדרבה, התחלת ועיקר הבריאה מהעשרה מאמרות היתה בריאת אבן שתי'ה שבמקדש וממנה הושתת כל העולם³³], כי בעשרה מאמרות נאמר ויאמר אלקים, ובמקום המקדש הי'ה גילוי שם הוי'ה כמו שכתוב³⁴ אכן יש הוי'ה במקום הזה.

סיכום: במקום המקדש יש גילוי שם הוי'ה, והוא למעלה מכל העולם שהתהוותו משם אלוים.

וצריך ביאור, דלכאורה, מעלת מקום המקדש על המקום דכל העולם הוא בהגילוי שהי'ה בבית-המקדש ולא בהמקום עצמו, שהרי גם מקום המקדש נברא בעשרה מאמרות (מילין דהדיוטא), ופירוש לית דין אתר הדיוט הוא שהמקום עצמו אינו אתר הדיוט.

ונקודת הביאור בזה על-פי מה שכתוב בתניא³⁵ שהתהוות העולם היא משם הוי'ה (הוי'ה לשון מהוה³⁶), אלא שבאם ההתהוות היתה משם הוי'ה עצמו הי'ה העולם בטל במציאות ולכן ההתהוות בפועל היתה על-ידי שם אלקים. וההתהוות דמקום המקדש היתה באופן ששם אלקים אינו מסתיר על שם הוי'ה. וזהו לית דין אתר הדיוט כי במקום המקדש הי'ה נרגש בגילוי ההתהוות כמו שהיא משם הוי'ה.

סיכום: התהוות העולם היא משם הוי'ה, באמצעות שם אלוים המסתיר, ואילו במקום המקדש נרגש שם הוי'ה ללא הסתר (אף שגם הוא נברא באמצעות שם אלוים). **מהלך המאמר:** ביאור הנ"ל דורש הסבר, שכן אם ההסתרה של שם אלוים לא ניכרת במקום המקדש, במה מתבטא שהוא נברא בפועל על ידי שם אלוים?

(36) שעהי'ה"א רפ"ד. וראה גם זח"ג רנז, סע"ב (ברע"מ). פרדס שער א (שער עשר ולא תשע) פ"ט.

(33) יומא נד, ב.

(34) ויצא שם, טז.

(35) שעהי'ה"א פ"ד.

עפר וחרס את חרסי אדמה, שהן ודאי מילין דהדיוטא לגביה. וכן, ויותר מכן לאין קץ ותכלית, נחשב לגבי הקב"ה לספר בדבר ה' בעשרה מאמרות – יהי אור, יהי רקיע כו', שהן מילין דהדיוטא יותר מעפר וחרס לגבי הכסף וזהב" (ליקוטי תורה אחר, דף כה, ד).

ב "מילין דהדיוטא"

"כל העולמות עליונים ותחתונים כולם הם מילין דהדיוטא לגבי הקב"ה בכבודו ובעצמו, שהוא רם ונשא עליהם רבבות מדרגות עד אין קץ ותכלית, וכולא ממש כלא חשיבא קמיה, וכמו למשל מלך בשר ודם שיש לו אלף אלפים ורבוא רבבות זהב וכסף, ומרבה לספר בענין

כאן נפתח השער לסוגיה המרכזית במאמר — עניינם ומדותם של השמות הוי"ה ואלוקים, כל אחד בפני עצמו (סעיפים ד-ה), ומשמעות הצירוף והייחוד ביניהם (סעיף ו ואילך). **והענין** הוא, דההתהוות משם אלקים היא בדרך התלבשות (בראשית ברא אלקים³⁷) וההתהוות משם הוי"ה היא באופן דבדרך ממילא (יהללו את שם הוי"ה כי הוא צוה ונברא³⁸). והחילוק שבאופן ההתהוות (אם ההתהוות היא בדרך ממילא או שהיא בדרך התלבשות) מורה על היחס של הדבר המתהווה להמקור שמהווה אותו. דכאשר המתהווה הוא בקירוב להמהווה, התהוותו היא בדרך ממילא³⁹. וכמו עילה ועלול, דכיון שהעלול הוא בערך העילה, לכן התהוות העלול מהעילה היא בדרך ממילא [וכמו שכל ומדות, דכיון שהמדה היא בערך השכל^ג, לכן, על-ידי ההתבוננות, באה ממילא המדה^ד שבהתאם להתבוננות^ה]. וכמו-כן הוא באור ומאור⁴⁰, דכיון

(40) בסה"מ תרס"ה שבהערה 30 (ע' קצט) מביא ב' הדוגמאות (דעילה ועלול, ודאור ומאור). וראה לקמן סעיף ה.

(37) בראשית א, א.
(38) תהלים קמח, ב.
(39) ראה גם המשך תרס"ו ס"ע קצז ואילך. עיי"ש.

מתעסק ומשתדל לצורך ההשפעה, או שהוא לא מתעסק בהשפעה. ובדרך כלל, ההשפעה משכל למדות מובאת כדוגמה להשפעה בדרך התלבשות^ז מפני שיש בה התעסקות (ראה סה"מ תער"ב עמ' צו).

הטעם לכך, שכן בדרך כלל "התהוות בדרך התעסקות" כוונתה שיש ל'תחתון' (כלומר, הדבר הנוצר) חשיבות אצל ה'עליון' (היוצר), ולענין זה כל התעסקות שתהיה לצורך ההשפעה מורה על נתינת חשיבות. אך ה'תעסקות' הנדונה כאן כוונתה שהעליון יוצא מענייניו ועוסק רק בענייניו של התחתון, כפי שיתבאר לקמן. ולפיכך, השפעה משכל למידות, בה נותר העליון בענייניו, נחשבת להתהוות שבדרך ממילא (ראה סוגיות בחסידות עמ' 215 ואילך).

ה "המדה שבהתאם להתבוננות" לכל סברה שכלית פרטית יש קשר הדוק עם המידה המסוימת הנוצרת ממנה בלב. הכרה שכלית בטוב הדבר, תעורר ותוליד מידה של

ג "המידה היא בערך השכל" השכל והמידות קרובים זה לזה כי שניהם כוחות נפשיים, רוחניים (וראה גם לקמן סעיף ה). בשונה מכוח ופעולה שיתבאר לקמן, שהכח הוא רוחני והפעולה היא גשמית.

ד "באה ממילא המידה" התעוררות המדות באה בדרך ממילא מהשכל, וגם מדות שהאדם צריך להתבוננות רבה כדי לעוררם, כגון לשכנע את ליבו שדבר מסוים טוב עבורו (בעיקר בנושאים שאינם קרובים ל'עולמו', כמו עניינים רוחניים ראה בסה"מ תש"א עמ' 115), התעסקותו היא בהתבוננות ובהסברת העניינים (כלומר, הוא נשאר בעולם השכל), ואילו התהוות המידות נעשית מעצמה, ולכן נחשבת ל"התהוות בדרך ממילא". מה- שאין-כן התהוות בדרך התלבשות הוא שהדבר ('תחתון') נוצר על ידי התעסקות.

[הסבר זה שונה מהמבואר בדרך כלל בדא"ח, שההבדל בין השפעה בדרך ממילא להשפעה בדרך התלבשות הוא אם המשפיע

שהאור הוא גילוי המאור^י, לכן, המצאת האור מהמאור היא בדרך ממילא. וכאשר המתהווה הוא בריחוק מהמהווה, התהוותו היא בדרך התלבשות³⁹, שהמהווה מתעסק ומשתדל להיות את הדבר המתהווה.

סיכום: התהוות בדרך ממילא מורה על קירוב המהווה למתהווה (דוגמת עילה ועלול ואור ומאור). התהוות בדרך התלבשות מורה על ריחוק מהמתהווה.

והטעם לזה דבהתהוות בדרך ממילא המתהווה הוא בקירוב, ובהתהוות בדרך התלבשות המתהווה בריחוק הוא^י, דבהתהוות שבדרך ממילא עיקר ההדגשה הוא גילוי המקור. ולכן, הגם שגם בעילה ועלול (שהתהוות העלול מהעילה היא בדרך ממילא), העלול אינו גילוי העילה אלא מהות לעצמו^י, מכל-מקום, נרגש בו העילה. וכמו שכל ומדות, שבהמדות נרגש השכל^ט. ובכדי שיתהווה דבר שהוא בריחוק ממקורו, הוא דוקא בדרך התלבשות.

אולם הביאור במאמר זה מתייחס לשורש ועומק העניין. שההבדל נובע משני מצבי השפעה שונים של המקור המהווה (והקירוב או הריחוק של המתהווה למהווה אינו הגורם להבדל בסוג ההתהוות, אלא בא כתוצאה ממנו), וכדלהלן.

ח "העלול אינו גילוי העילה אלא מהות לעצמו"

כלומר, בשונה מאור ומאור שכל ענינו של האור הוא גילוי המאור, בעילה ועלול העלול הוא מהות לעצמו (בדומה לכח ופועל), אך אף-על-פי-כן נרגש בו מקורו. וכדלקמן סעיף ה.

ט "בהמדות נרגש השכל"

במידות נרגשת מסקנת השכל. המידה מורכבת משניים: א. רגש. כמו רגש אהבה ומשיכה לדבר. ב. הפניית הרגש כלפי דבר מסוים. כמו באהבה הנולדת מהתבוננות בטוב שבדבר, שהאהבה והמשיכה היא לטוב שבנאהב. דהיינו במדה עצמה נרגשת מסקנת השכל (ראה לקמן סעיף ה).

משיכה ואהבה כלפיו. לאידך, הכרה בגדולתו והפלאתו של הדבר, גורמת ליראה ופחד ממנו.

ו "האור הוא גילוי המאור"

האור אינו עניין ומציאות לעצמו, וכל מהותו היא התפשטות מקורו, המאור. בדומה לדמות אדם הנראית במראה, שהינה בסך הכול השתקפות של האדם המביט בה. וכשהאדם פונה ומסתלק, הדמות נעלמת מאלוה. שכן אין בה דבר מלבד השתקפות דמות המקור.

ז "והטעם לזה"

בפשטות ההבדל בין שני אופני ההתהוות נובע מצד הדבר המתהווה, שכן אם המתהווה בקירוב למהווה, הרי שהוא יתהווה ממנו בדרך ממילא, שהרי הוא כמו תוצאה טבעית שלו. לעומת זאת, אם הוא רחוק ובאין-ערוך למהווה, מן ההכרח שיתהווה בדרך התעסקות, שכן אין מקור וסיבה לכך שיתהווה מעצמו. וכלשון המובא בזה: "אבל כאשר המתהווה הוא מהות אחר איך יהיה בדרך ממילא" (ספר המאמרים תרס"ה

ע' קעט).

דענין ההתלבשות הוא (לא שהמקור מתגלה, אלא אדרבה) הוא מתלבש (ומתעסק) להוות דבר חדש, ולכן, הדבר המתהווה על-ידי התלבשות הוא בריחוק ממקורו, באופן שלא נרגש בו מקורו.⁴¹ ויש לומר שהוא על דרך הענין דכח ופועל⁴², דמהטעמים על זה שהמשכת הפעולה מהכח היא לא בדרך ממילא אלא על-ידי התלבשות (שהכח פועל את הפעולה), הוא כי הפעולה היא בריחוק מהכח. דהנה ידוע⁴³ שהפעולה היא התחדשות לגבי הכח. דכיון שהכח הוא רוחני והפעולה היא גשמית, הרי המשכת הפעולה מהכח היא (כמו) התהוות חדשה⁴⁴ (ועל דרך יש מאין⁴⁵). וענין הכח הוא

(41) סה"מ תרמ"ו ע' ג. המשך תער"ב ח"א פ' שיא (ע' תרגל). סה"מ קונטרסים ח"ג ע' לח.

בדומה להתהוות יש מאין. ובשני פנים: א. מצד האבן (הנפעל): האבן בטבעה היא חפץ דומם, והתנועה שלה כלפי מעלה היא חידוש. ב. מצד הכוח: הכוח הוא רוחני והתנועה גשמית, והשפעת הכוח על האבן יש בה חידוש גם מבחינת הכוח. וזו הנקודה המדוברת כאן, ש"הפעולה היא התחדשות לגבי הכוח".

בכך שונה כח ופועל מעילה ועלול. דכאשר השכל (עילה) מבין שדבר פלוני הוא טוב או רע, הוא מבין גם כן שראוי להימשך אליו (אהבה) או להירתע ממנו (יראה), ואזי המידות הנולדות (עלול) הן כהמשך ישיר לשכל, בו היו כלולות גם קודם התהוותן (מדות שבשכל). מה-שאין-כן בכח ופועל, פעולת התעופה הגשמית היא דבר חדש, שכן היא לא הייתה כלולה קודם לכן בכוח הרוחני.

יג "על דרך יש מאין"

פעולתו של כוח הזריקה היא רק "על דרך" התהוות יש מאין ולא חידוש אמיתי, כי כוח הזריקה הוא מלכתחילה כוח פיזי ולא כוח רוחני מופשט, בשונה מסברה שכלית למשל. למרות זאת, גם פעולת זריקת האבן היא בבחינת 'חידוש', שכן סוף כל סוף כוח הזריקה הוא רוחני ובלתי נראה לעין גשמית. וזה שכתוצאה מכוח רוחני נוצרת פעולה גשמית הוא חידוש.

י "בדרך ממילא עיקר ההדגשה הוא גילוי המקור .. באופן שלא נרגש בו מקורו" כלומר, התהוות בדרך ממילא נעשית כאשר נרגשים ענייני המקור המהווה. וכמו במדות, שהתהוותן היא כאשר השכל (המהווה) מתבונן בטוב הדבר וכיו"ב. בשונה מדרך התלבשות, שענינה שהמהווה מתנתק ויוצא מענייניו כדי לעסוק וליצור דבר המנותק ממנו (כביכול) (ראה בהרחבה לקמן ביאור יז).

כתוצאה מההבדל במצב המהווה נוצר ההבדל בדבר המתהווה: בהתהוות בדרך ממילא, בה נרגש עניינו של המהווה, המהווה יהיה נרגש גם בדבר המתהווה עצמו. וכמו במדות שנרגש בהן השכל. לעומת זאת בהתהוות שבדרך התלבשות, בה נרגש ענינו של המתהווה, לא יורגש בדבר המתהווה מקורו המהווה אותו.

יא "כח ופועל"

בדוגמת זריקת אבן על-ידי כוח הזריקה (ראה לקמן הערת רבינו 43).

יב "התחדשות לגבי הכוח .. התהוות חדשה"

המשל מזריקת האבן (כוח ופועל) מובא רבות במאמרי חסידות כדוגמה להתחדשות,

שבכחו לפעול דבר חדש י'. ומזה מובן, דזה שמהפעולה יודעים את הכח, הוא שעל-ידי הפעולה יודעים את הכח יו. אבל בהפעולה עצמה לא נרגש הכח⁴². דכיון שהכח הוא רוחני והפעולה היא גשמית, אין הכח הרוחני מתגלה בפעולה הגשמית⁴³ יו.

ויש להוסיף, דזה שבהפעולה לא נרגש הכח הוא לא רק מצד הפעולה (שהיא באין ערוך להכח) אלא גם מצד הכח. דכיון שפעולת הכח הוא שעושה דבר חדש שאינו בערכו (כנ"ל), לכן המשכת הכח לפעול היא המשכה נעלמת [כי פעולת דבר חדש שאינו בערך מקורו היא על-ידי התעלמות המקור. דלאחרי שנפסק גילוי המקור, אז דוקא שייך שיהיה דבר שאינו בערכו], ולכן⁴⁴, הפעולה הבאה מהכח היא באופן שלא נרגש בה [הכח] י'.

(43) עיקר ענין "כח" הוא שפועל בדבר נבדל, פעולה גשמית, כזריקה וכיוצא בזה. ובפעולה זו (מה-שאינ-כן בצירוף או בעשיית כלי) אין נרגש הכח – ראה המשך תער"ב ח"א פנ"ג (ע' צו). סה"מ תש"ז ע' 130. ועוד.
(44) סה"מ עת"ר שבהערה 42.

(42) ראה סה"מ עת"ר ע' לב דכח הוא נעלם. והמבואר במק"א (ראה סה"מ תרס"ד ע' קכט) דכח הוא גילוי, וכמו בזריקת אבן מלמטה למעלה נראה ונגלה כח הזורק שהרי בהכרח לומר שיש כח הנושא למעלה, מכל-מקום הוא כח נעלם ולכן אין הכח נרגש בהנפצל.

השכל ממנו נולדו (כנ"ל הערה טז). מה-שאינ-כן זריקה היא פעולה גשמית לגמרי (והיא נחותה ממלאכת הציור, ראה הערת רבינו 43 וש"נ), ואין מקום שיתבטא בה כוח רוחני. ולפיכך הכוח פועל את התעופה שהיא תהיה, אך אינו חלק ממנה, והתעופה עצמה מנותקת מהכוח. והראיה, שכאשר מביטים על הפעולה רואים פעולת תעופה ולא רואים כוח, וללא ידיעה מוקדמת של חוקי הטבע, ניתן אף היה לחשוב בטעות שטבע האבן לעוף, ולא להכיר בכך שהפעולה נעשתה על-ידי כוח הזריקה. וראה ביאור הבא.

זו "המשכה נעלמת .. לאחר ששנפסק גילוי המקור .. שייך שיהיה דבר שאינו בערכו" כלומר, המשכה מהמקור מביאה ליצירת דבר שבערך אליו (כמו שכל ומידות, או אפילו

יד "עניין הכוח הוא לפעול דבר חדש" זהו פירוש המושג 'כח' – יכולת לבצע דבר חידוש. בשונה משכל, למשל, שלא נאמר שהוא 'בעל כוח ליצור מידות', כי מצידו המידות אינן חידוש, שכן הן ראויות להיות.

זו "על-ידי הפעולה יודעים את הכוח" ה'ידיעה' היא בדרך של הוכחה. העובדה שהאבן מצד עצמה אינה יכולה לעוף, ואף-על-פי-כן היא מתרוממת, מביאה למסקנה שהדבר נעשה בכח הזריקה.

זו "דכיון שהכוח הוא רוחני והפעולה היא גשמית, אין הכח הרוחני מתגלה בפעולה הגשמית" זאת בשונה ממידות הנמשכות מהשכל (עילה ועלול), שבמידות עצמן מאיר ונרגש

סיכום: התהוות בדרך ממילא (עילה ועלול) היא גילוי המקור, ולכן נרגש במתהווה מקורו. התהוות בדרך התלבשות (כח ופועל) היא שמתעסק להוות דבר חדש, ואזי אין המהווה מתגלה במתהווה: א. מצד המתהווה – שהינו באיך-ערוך למקורו. ב. מצד המהווה – שהמשכתו נעלמת

ועל דרך זה הוא למעלה יי', דההתהוות שמשם אלקים שהיא בדרך התלבשות, היא באופן שהכח המהווה אינו נרגש בהנבראים, ולכן הנבראים שנתהוו משם אלקים הם מציאות והביטול שלהם הוא⁴⁵ רק ביטול היש. וההתהוות שמשם הוי'ה שהיא בדרך ממילא, היא באופן שהוא בגילוי

(45) ראה לקמן ס"ע רפז. וש"נ.

הוא אינו נרגש בהם והם מנותקים ממנו כביכול. בדוגמת כוח, שעניינו לפעול שתהיה הפעולה, אך הוא עצמו מנותק ממנה ואינו נרגש בה. וזה פירוש הנאמר בפדר"א (הובא בסה"מ תרס"ד עמ' ד) שהקב"ה "נטל עפר וצורות וזרקן" וכך נברא העולם.

[אלא שישנו חילוק גדול בין המשל לנמשל: כוח נברא אין ביכולתו לחדש יש מאין ממש. שכן גם קודם הזריקה היה בטבע האבן יכולת לעוף כשזורקים אותה. וחידושו של הכוח הוא רק לפעול תעופת האבן בפועל, אך לא לחדש את עצם התעופה (ומכיון שיכולת התעופה היא בטבע האבן, והכוח רק הפעיל אותה ולא טבע בה תכונה חדשה, מובן שפעולת התעופה מנותקת ממנו). אך הכוח האלוקי בכוחו לחדש יש מאין ממש, דהיינו את כל מהות הנברא (שהרי אין לנברא מקור אחר חוץ), ובכל זאת לא להיות מורגש בו]

שם הוי'ה – התהוות הנבראים ממנו היא באופן שהוא גלוי בהם עצמם, והם 'המשך' שלו. בדוגמת התהוות בדרך ממילא, שהמקור גלוי במתהווה. וכמו שכל ומדות שמסקנת השכל נרגשת במידות עצמן. וכדלקמן בסעיף הבא.

יצירת אומנות הבאה מחוש אומנות, שכן ממהות העליון נמשך לתחתון. אך כאשר המקור הוא כוח, כיון שכל עניינו הוא רק להפעיל אחרים, ואין בו כל מהות לכשעצמו ("נפסק גילוי המקור"), אי אפשר שתומשך מהותו בתחתון (אלא רק "המשכה נעלמת"). ולפיכך, נוצר על ידו דבר חדש שאינו בערכו.

דוגמה לדבר: רב המלמד דבר שכל לתלמידו, הרי נמשך ממהות שכל הרב לשכל התלמיד. לעומת זאת, אדון הנותן לעבדיו פקודות פשוטות, הרי אין הוא ממשיך מאומה ממהותו בכך.

וכך הדבר בכוח הזריקה: כוח זה אינו גלוי נפשי בעל תוכן, כמו שכל או רגש, ואפילו אין בו חוש, כמו ציור או אומנות, אלא כל עניינו הוא לדחוף ולהפעיל אחרים. ומכיון שהוא רק מפעיל ואינו נותן מהות, לכן אין הוא מורגש בפעולה עצמה.

יח "ועל דרך זה הוא למעלה"

כשם שבנבראים יש ב' סוגי התהוות "בדרך התלבשות" ו"בדרך ממילא", כך ההתהוות מאלוקות היא בב' אופנים:

שם אלוקים – פועל שיהיו נבראים, אך

בהנבראים, ולכן ביטול הנבראים שנתהוו משם הו"ה הוא⁴⁵ ביטול במציאות יט.

סיכום: התהוות משם אלוקים היא בדרך התלבשות, הכוח אינו נרגש בנבראים, והם מציאות לעצמם. התהוות משם הו"ה היא בדרך ממילא, הוא נרגש בנבראים והם בטלים אליו במציאות.

ה) והנה ידוע דכשמביאים בדרושי חסידות שני משלים (או יותר) לאיזה ענין, הוא, כי אין המשל מכוון להנמשל בכל הפרטים, ולכן מביאים שני משלים (ויותר), שכל אחד מהם מבאר איזה פרטים מהנמשל. וכן הוא בענינינו, דהטעם שמביאים שני משלים על זה שבהתהוות שבדרך ממילא המתהווה הוא בקירוב להמהווה, המשל דעילה ועלול והמשל דאור ומאור, הוא, כי בהנמשל, גם בהתהוות שבדרך ממילא, מתהווה דבר חדש שאינו בערך להמקור המהווה. וכמובן גם מזה שגם בהתהוות שמשם הו"ה כתיב כי הוא צוה ונבראו, דלשון בריאה מורה על התהוות יש מאין⁴⁶, דיש מאין הוא באין ערוך. וזה שהתהוות שמשם הו"ה היא באופן שהוא בגילוי בהנבראים שנתהוו ממנו (כנ"ל סעיף ד), הכוונה בזה היא כ שנגש בהם

(46) רמב"ן ר"פ בראשית.

יט "ביטול היש .. ביטול במציאות"
ההבדל בין שני אופני הביטול:

ביטול היש – הנברא חש שהוא דבר בפני עצמו ללא מקור. ביטולו בא על ידי התבוננות וכיו"ב, והוא דבר הנוסף עליו (ועל דרך כוח ופעולה, שגילוי הכוח אינו בפעולה עצמה, אלא על-ידי הוכחות מקיום הפעולה). ביטול במציאות – הנברא חש באופן טבעי כי מציאותו תלויה במהווה, וממילא בטל אליו בתכלית.

כ "הכוונה בזה היא .. שהם בטלים למקורם"

כלומר, בסעיף הקודם הוסבר שלפי מצב המקור כך יהיה המתהווה, וכאשר המקור מהווה

בדרך ממילא, המתהווה הוא בקירוב למהווה, והמהווה נרגש בו בעניינו ומעלתו (במידות נרגש השכל, ובאור נרגש המאור). ואילו בנמשל, בהתהוות שבשם הו"ה, מתהווה דבר חדש שאינו בערך למהווה, ואין הוא נרגש בעניינו ומעלתו, אלא רק בכך שנברא ממנו.

אלא שישנו הבדל ברור בין המשל לנמשל: עילה ועלול ואור ומאור הם נבראים, שאין בכוחם לחדש יש מאין, וכשהמתהווה הוא בקירוב למקורו, הרי זה באופן שנגש בו מקורו בעניינו ומעלתו. מה-שאין-כן הנמשל הוא בהתהוות שעל-ידי הקב"ה, שבכוחו להוות יש מאין (אפילו כשהתהוות נעשית בדרך ממילא), ועל כך אי אפשר להביא משל, כי עניין זה אינו קיים בנבראים.

שאינם מציאות לעצמם וכל מציאותם היא זה שהאור האלקי מהווה אותם מאין ליש כ^א, דעל-ידי הרגש זה הם בטלים למקורם. אבל לא שהוא בגילוי בהנבראים עצמם (ענינם ומעלתם כ^ב). דכיון שהנבראים הם באין ערוך לגביה, הרי אין שייך שיתגלה בהם אור שאינו בערכם כלל, ועל דרך שאין שייך שבפעולה גשמית יהי' הגילוי דכח הרוחני (כנ"ל שם).

[וליהוסיף, דבכח ופועל, כיון שכח ענינו הוא לפעול ופעולתו היא בדרך התלבשות, לכן, בזה שהכח פועל את הפעולה מתגלה הכח (ורק שאינו מתגלה בהפעולה עצמה). מה-שאיין-כן בהתהוות שמשם הוי' כ^ג, כיון שהתהוות שמשם הוי' היא בדרך ממילא, שזה מורה שהוא מופלא מענין ההתהוות⁴⁷, הרי אינו מתגלה גם על-ידי התהוות הנבראים, כיון שהוא מופלא מענין ההתהוות]. ולכן המשל דעילה ועלול אינו מכוון להנמשל, כי בעילה ועלול, הקירוב דהעלול להעילה הוא שהעלול הוא בערך העילה כ^ד, וגילוי העילה הוא בהעלול עצמו⁴⁸. נוכחו שכל ומדות שהם עילה ועלול,

אפשר לידע מעלת עילתו . . (כי) יש בו התפשטות עילתו". ובהמשך הענין שם דוגמא משכל ומדות.

(47) סה"מ קונטרסים ח"א קצד, רע"א. ובכ"מ.
(48) ראה סה"מ קונטרסים ח"ב רעז, א "מכל עלול

מאיר משהו מהשכל).

כג "מה-שאיין-כן בהתהוות שמשם הוי'" התהוות בדרך התלבשות דומה לכוח ופועל: הכוח – אף שאינו מתגלה בפעולה עצמה, מתגלה הוא על ידי הפעולה (ראה לעיל ביאור יד), משום שענינו ומעלתו בכך שמסוגל להוות. אם כן, לפעולה יש ערך לגביו והיא מבטאת גדולתו. כך גם שם אלוקים, מתגלה הוא על ידי הנבראים, המבטאים את כוחו להוות.

לעומת זאת, בהתהוות שמשם הוי', כיון שהמקור מופלא לגמרי מהתהוות, והיא נפעלת ממנו בדרך ממילא, וכתוצאה צדדית, על כן, להתהוות אין שום ערך לגביו, ואינה מגלה את גדולתו.

כד ראה ביאור ג'.

אמנם, מהמשלים נמצאנו למדים שבהתהוות בדרך ממילא המקור מורגש במתהווה, וגבי ההתהוות משם הוי' הוא שנרגש בנברא עצם העובדה שיש לו מקור המהווה אותו. וראה בעומק יותר במילואים.

כא "כל מציאותם היא זה שהאור האלוקי מהווה אותם מאין ליש" ראה הביאור בזה לקמן סוף סעיף ו וביאור לג.

כב "אבל לא שהוא בגילוי בנבראים עצמם (ענינם ומעלתם)"

שכן אי אפשר לומר שהחכמה והחסד (ענינם ומעלתם) של הנבראים הם בערך לכוח המהווה, ועל אחת כמה וכמה אי אפשר לומר שמאיר בהם משהו מהכוח המהווה (בשונה מהמידות שהן אכן קרובות לשכל, ובהן עצמן

שבהמדה עצמה ניכר השכל שהולידה. דכשמתעורר באהבה לאיזה דבר לפי שהבין והשיג בשכלו שהדבר טוב לו הרי נרגש בהאהבה עצמה שאהבתו להדבר היא מצד הטוב שבו כ^ה. ואופן האהבה הוא כאופן הטוב של הדבר⁴⁹ כ^ו. ובכדי לבאר שגם כשהמתהווה הוא באין ערוך להמקור המהווה מכל-מקום הוא בקירוב למקורו, הוא על-ידי המשל דאור ומאור. דהגם שהאור הוא הארה בלבד שבאין ערוך להמאור כ^ז [שלכן אין המאור מתגלה בהאור, שעל-ידי האור יודעים רק מציאות המאור ולא מהותו⁵⁰], מכל-מקום, הוא בקירוב להמאור, שנרגש בו מקורו ובטל אליו.

סיכום: בעניין קירוב הנבראים למהווה בדרך ממילא מובאים שני משלים — אור ומאור, עילה ועלול. ויש בזה מה שאין בזה. קירוב העילה לעלול הוא בכך שהעלול בערך העילה, מה-שאין-כן הנבראים באין ערוך למהווה. לשם כך הובא המשל מאור, שהינו באין ערוך למאור, ואף-על-פי-כן הוא בקירוב אליו.

אלא שגם המשל דאור ומאור אינו מספיק, כי באור ומאור, קירוב האור להמאור וביטולו אליו הוא באופן שהאור אינו מציאות כלל וכל ענינו הוא שהוא גילוי המאור כ^ח. מה-שאין-כן בהנמשל, גם בהתהוות שמשם הו"ה כתיב כי הוא צוה ונבראו, דענין בריאה הוא (לא התפשטות וגילוי המקור, אלא) התהוות דבר כ^ט. וכמובן גם ממה שכתוב בתניא⁵¹, שגם באם

האמצעי ויקרא ח"א ע' שפ. וראה גם ספהמ"צ להצ"צ קלב, ב ואילך.

(49) ראה סה"מ אידיש ע' 21. ובכ"מ.

(50) סה"מ ה'ש"ת ע' 12. ובכ"מ.

(51) שעהיוה"א פ"ד. וראה מאמרי אדמו"ר

אך אף-על-פי-כן אין כלל ערך ביניהם (ולכן האור לא מגלה את מהות המאור). זאת מפני שבהירותו של המאור היא בהירות עצמית, ואילו בהירות האור אינה מחמת עצמה אלא היא מהמאור. ראה בהרחבה במילואים.

כח ראה ביאור ו'.

כה ראה ביאור ט'.

כו "אופן האהבה הוא כאופן הטוב של הדבר"

"אינה דומה אהבתו אדם שעשה לו טובה פרטית לאהבתו אדם שהציל את חייו" (סה"מ אידיש

עמוד 21).

כט "עניין בריאה הוא .. התהוות דבר" בתחילת הסעיף הובא דיוק הלשון "ונבראו" בהדגשה ש"לשון בריאה מורה על התהוות .. באין ערוך", (ולזה מתאים המשל מאור ומאור,

כו "האור הוא הארה בלבד שבאין ערוך להמאור"

הבהירות אמנם היא תכונה משותפת לאור ולמאור (ולכן האור מגלה את מציאות המאור),

היתה ההתהוות משם הוי"ה שלא על-ידי הצמצום דשם אלקים היו מתהווים הנבראים מאין ליש (אלא שאז היו בטלים בתכלית, כביטול זיו השמש בשמש). ובכדי לבאר שגם מציאות דבר הוא בקירוב למקורו, הוא על-ידי המשל דעילה ועלול². דהגם שהעלול הוא מציאות ולא גילוי העילה מכל-מקום הוא בקירוב לא להעילה.

סיכום: קירוב האור למאור הוא בכך שאינו מציאות וכל ענינו גילוי המאור, מה-שאינ-כן הנבראים הם מציאות דבר, לפיכך הובא המשל מעלול, שהוא מציאות ואף-על-פי-כן הוא בקירוב לעילה.

משותף) של שני המשלים. בשניהם, ההתהוות נעשתה מגילוי המקור ולא מ"המשכה נעלמת", משכך זוהי הסיבה האמיתית הגורמת שהביטול נמשך במציאות המתהווה (ולא העובדה שהמתהווה הוא התפשטות או בערך למקור). אמנם במשלים הביטול של המתהווה הוא בגילוי בעניינם ומעלתם (התפשטות או בערך), אבל זהו רק בגלל "חיסרון" הנבראים, שאין בהם כוח להיות יש מאין. לכן, כשהמתהווה מגיע מגילוי המקור, הוא קרוב אליו גם בערכו ובמהותו, והביטול שלו למקור נובע מזה שהמקור מאיר ומתגלה בעניינו ומעלתו. אולם למעלה, קיים כוח לברוא בדרך יש מאין (גם כשהתהוות היא מגילוי המקור), ולכן גם הנבראים שהם מציאות דבר ובאין ערוך למקור יהיו בביטול.

לא "הוא בקירוב להעילה"

לפי הנלמד בתחילת הסעיף, הקירוב של הנבראים למקור הוא בעניין הביטול שלהם אליו. בהתאם לזה, יש לומר שהמשלים שהוכחו במאמר מלמדים על אותה נקודה – קירוב המתהווה המתבטא בביטולו למהווה. והיינו שהקירוב לעילה משמעותו ביטולו כלפי העילה, ובמשל השכל ומידות: המידות "מרגישות" שהן נובעות מהשכל (ולא רק קירוב "תוכני", שבמידות מאירה מסקנת השכל, כפי שהוסבר קודם).

שהאור הוא באין ערוך למאור), ואילו כאן ההדגשה מלשון "ונבראו" ש"עניין בריאה הוא לא התפשטות וגילוי המקור אלא התהוות דבר" (מציאות), ולזה מתאים המשל מעילה ועלול, שהעלול הוא מציאות לעצמו.

כלומר, הנבראים הם גם מציאות בפני עצמם (ולא המשך והתפשטות של המקור), והם גם באין ערוך למקור. ולפיכך צריך גם את המשל מעילה ועלול וגם את המשל מאור ומאור.

ל "הוא על-ידי המשל דעילה ועלול"

צריך ביאור: סוף כל סוף איך ניתן ללמוד משני המשלים (עילה ועלול ואור ומאור) על ביטול הנבראים בהתהוות בדרך ממילא, הרי בכל אחד מהמשלים יש סיבה אחרת הגורמת לביטול: אור ומאור – האור הוא רק התפשטות של המאור ולא דבר בפני עצמו, ומשום כך הוא בטל למקור; עילה ועלול – המידה היא בערך לשכל, ומסקנת השכל מאירה במידה עצמה, וזה עצמו הוא הביטול שלה, כי בזה נרגש שקיומה נובע ממנו. לעומת זאת, בנמשל אין אף אחת מהסיבות הללו, שכן הנבראים הם מציאות דבר (בשונה מאור), והם גם שלא בערך למקור (בשונה מעלול).

אלא הלימוד הוא מ"הצד השווה" (מכנה

ויש לומר, דהטעם על זה שהמשל דעילה ועלול מובא לפני המשל דאור ומאור, הוא, כי עיקר החידוש בזה שהנבראים שמתהווים משם הוי"ה הם בטלים להוי"ה, הוא, שהגם שהם נבראים (מציאות דבר) מכל-מקום נרגש בהם בגילוי האור דשם הוי"ה ⁵², וענין זה מובן דוקא מהמשל דעילה ועלול. אלא שבכדי לבאר שגילוי המקור ישנו גם בדבר שבאין ערוך להמקור, מוסיפים המשל דאור ומאור.

סיכום: עיקר החידוש בהתהוות בדרך ממילא, שגם במציאות דבר (נבראים) נרגש אור שם הוי"ה, בדוגמת עילה ועלול. ולכן משל זה מופיע תחילה.

(ו) **והנה** המבואר לעיל שגם על-ידי שם הוי"ה מתהווה דבר חדש באין ערוך, טעון ביאור, שהרי ידוע ⁵² דזה שהעולם מוגדר בגדר דמקום וזמן הוא לפי שהתהוותו היא על-ידי שם אלקים, ובאם הי"ה מתהווה משם הוי"ה (הי"ה הוה ויהי"ה כאחד ⁵³) לא הי"ה מוגדר בהגדר דמקום וזמן. וזהו שבבית-המקדש כתיב אכן יש הוי"ה במקום הזה, כי ⁵⁴ בבית-המקדש המקום הי"ה למעלה מגדר מקום, מקום הארון אינו מן המדה ⁵⁵. אלא שהגילוי שהאיר בבית-המקדש הי"ה הגילוי דשם הוי"ה כמו שמאיר בשם אלקים. דשם הוי"ה כמו שהוא מצד עצמו הוא למעלה מגדר מקום, וזה שקודש הקדשים הי"ה מקום מדוד ומוגבל (עשרים אמה על עשרים אמה), וגם הארון הי"ה במדידה דמקום (אמתיים וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו), ואף-על-פי-כן מקום הארון

(52) שעהי"ה"א פ"ז (פב, א). ושם ששורש המקום והזמן הוא משם אד'. ומ"ש בפנים (מסה"מ תרס"ה ס"ע קפ והמשך תרס"ו ע' רכח) שהוא מצד שם אלקים, יש לומר דשורש הזמן והמקום הוא משם אד' כבשעהי"ה"א שם. ובסה"מ תרס"ה ותרס"ו שם מדבר (לא בשורש הזמן והמקום עצמם, אלא) בזה שבהזמן ומקום לא מאיר גילוי שם הוי"ה שלמעלה מזמן ומקום, שזהו מצד שם אלקים שמעלים ומסתיר על שם הוי"ה*. ולהעיר שבכללות אלקים ואד' הם ענין אחד.

(53) שעהי"ה"א שם, מרע"מ פ' פינחס (רנו, סע"ב). פרדס שבהערה 36.
(54) בסה"מ תרס"ה שבהערה 30 (ע' קפב) שהראי"ה על הגילוי דשם הוי"ה שהי"ה במקדש, שלכן לית דין אתר הדיוט, הוא מהניסים שהיו בבית-המקדש. ובסה"מ תרמ"ג ס"ע קב ואילך, שהראי"ה היא ממקום הארון שאינו מן המדה (וראה גם סה"מ תר"פ ע' קפו. תרפ"ז ע' פו).

(55) יומא כא, א. וש"נ.

(*) וענין זה הוא גם במקום ארון שאינו מן המדה – כי מצד הגילוי דהי"ה עצמו הי"ה המקום מתבטל לגמרי.

הביטול. מה-שאינ-כן אין-ערוך בעניינו ומעלתו אינו סותר לזה שיש לו מקור המהווה אותו. ולכן זה שנרגש המקור גם ב'מציאות דבר' הוא חידוש גדול יותר.

לב "עיקר החידוש .. נבראים (מציאות דבר) .. נרגש בהם בגילוי האור"
הטעם שזהו עיקר החידוש י"ל בדרך אפשר: 'מציאות בפני עצמו' היא היפך עניין

אינו מן המדה, הוא ענין יחוד הו'יה ואלקים⁵⁶. וצריך להבין, דכיון שגם בהתהוות משם הו'יה מתהווה דבר חדש שאינו בערך להמקור המהווה [והגילוי דשם הו'יה בהעולם שנתהווה ממנו הוא רק בענין הביטול, שנרגש בהם שמציאותם היא רק זה שהאור האלקי מהוה אותם בכל רגע]⁵⁷ (כנ"ל סעיף ה), הרי גם בהעולם כמו שנתהווה משם הו'יה צריך להיות לכאורה ההגבלה דזמן ומקום.

סיכום: העולם מוגדר בזמן ומקום לפי שהתהוותו על-ידי שם אלוקים. בבית המקדש היה יחוד הו'יה ואלוקים, ולכן מקום הארון (אלוקים) אינו מן המידה (הו'יה). צריך להבין: הרי גם בהתהוות משם הו'יה מתהווה דבר חדש ובאין ערוך (אלא שהוא בטל במציאות), ואם כן מנלן שאין בו הגבלה של זמן ומקום?

ויש לומר הביאור בזה בהקדים דמזה שאומרים שהו'יה הוא ה'יה הוה ויהיה (כאחד), דה'יה הוה ויהיה הוא ענין הזמן, מובן, שגם העולם כמו שמתהווה משם הו'יה יש בו ענין הזמן, אלא שהזמן שבעולם זה הוא באופן שהעבר ההוה והעתיד הם כאחד. ועל דרך זה הוא במקום שגם העולם כמו שמתהווה משם הו'יה יש בו ענין המקום אלא שהששה קצוות דמקום הם כאחד. ועל-פי זה יש לומר, דהטעם על זה שהזמן ומקום דהעולם כמו שמתהווה משם הו'יה אינם בהגבלה והתחלקות (אף שגם העולם כמו שמתהווה משם הו'יה הוא באין ערוך להמקור המהווה אותו), הוא מפני הביטול שבו. דכיון שענינם של העבר ההוה והעתיד (וכן ענינם של הששה קצוות) הוא לא המציאות שלהם אלא זה שהו'יה מהוה אותם, לכן אינם סותרים זה לזה והם כאחד⁵⁸.

סיכום: התהוות על-ידי שם הו'יה יש בה זמן ומקום, אך בגלל הביטול שלהם אין בהם הגבלה והתחלקות (של עבר הוה ועתיד בזמן, וששה קצוות במקום), אלא הם כאחד.

(56) כ"ה להדיא בהמשך תרס"ו ע' רכת.

(57) כנ"ל סעיף ה.

בשכל, כל ענינן הוא שהשכל מחייב אותן. כי מה ש'מעניין' את השכל הוא ההבנה השכלית שבזה ולא המידות עצמן. ולכן, באם בנוגע לפרט אחד השכל יחייב אהבה ובנוגע לפרט אחר השכל יחייב יראה, האהבה והיראה יהיו כאחד – שתיהן מחויבות מצד השכל ואין כל סתירה ביניהן.

לג "ענינם של העבר הוה ועתיד הוא זה שהו'יה מהווה אותם, ולכן הם כאחד" דוגמה לכך ממידות הכלולות בשכל. דכפי שהמידות בלב (אהבה, יראה וכו'), הן מנגדות זו לזו. אך המידות הרי נולדות מהבנה שכלית (הבנה שדבר פלוני טוב מולידה אהבה, והבנה שהדבר הוא רע מולידה יראה), וכפי שהן עדיין

ועל-פי זה שמשם הו"ה מתהווה מקום ללא הגבלה והתחלקות צריך לומר, דהמבואר בכ"מ שהמקום דקודש הקדשים הוא משם אלקים (אף שגם מקום זה ה"ה למעלה מגדר מקום ואם כן, אפשר היה לומר שהתהוותו משם הו"ה), הוא, כי המקום דקודש הקדשים (עשרים אמה על עשרים אמה) ה"ה באופן דהתחלקות, שכל אמה היא במקום אחר, וההתחלקות דמקום הוא משם אלקים. וזהו שמקום הארון אינו מן המדה הוא ענין יחוד הו"ה ואלקים⁵⁸, שההגבלה וההתחלקות דמקום הארון היא מצד אלקים, וזה שהי"ה אינו מן המדה הוא מצד הגילוי דשם הו"ה שהאיר בגילוי בהמקום שנתהווה משם אלקים, יחוד הו"ה ואלקים.

סיכום: המקום דקודש הקדשים נתהווה משם אלקים, לפי שהיתה בו התחלקות. ובו האיר שם הו"ה, ולכן היה אינו מן המידה – יחוד הו"ה ואלקים.

ז) וצריך להבין, דזה שמצד שם אלקים הוא ההתחלקות דמקום וזמן הוא לפי שהזמן והמקום כמו שמתהווים משם אלקים הם מציאות, דכאשר נרגש בהששה קצוות דמקום ובהעבר הוה ועתיד דזמן שענינם הוא שאלקות מהוה אותם הם כולם כאחד (כנ"ל סעיף ו), ואיך שייך שבמקום הארון (מקום שבהתחלקות, שמורה שהוא מציאות) יהי"ה גילוי שם הו"ה

מדבר (לא בענין מקום הארון אינו מן המדה, אלא בהניסים שהיו בבית-המקדש.

58) ובסה"מ תרמ"ג ע' ק שהו"ע שילוב אד' בהו"ה. וכ"ה בסה"מ תרס"ה ע' קפה אלא ששם

לאהבה יש מעלה בעיניו. ומטעם זה השכל יחייב רק מידות שכליות ולא מידות ממש, כי למידות השכליות יש שייכות לשכל והן מעלה בעיניו, מה-שאין-כן ענין המדות עצמן כפי שהן בפועל, הן בגסות יותר, ואינן יכולות להתהוות (ממש) מהשכל, אלא רק להתעורר מכוחו.

מה-שאין-כן למעלה, מצד יכולתו לברוא יש מאין מתהווים ממנו נבראים בפועל, והיות שכל מציאותם באה ממנו, על כן בהתהוות בדרך ממילא (כשהמקור גלוי), נרגש המקור בכל נקודה של המתהווה והוא כלול במקורו.

על דרך זה הוא בהתהוות הנבראים משם הו"ה, "דכיון שענינם .. הוא לא המציאות שלהם, אלא זה שהו"ה מהוה אותם, לכן אינם סותרים זה לזה והם כאחד".

אלא שבכל זאת המשל שונה מהנמשל: בשכל יש רק מידות בכוח, מידות בפועל יכולות להיות רק בלב, ובלב הן כבר מהות לעצמן, נפרדות זו מזו. מה-שאין-כן הנבראים קיימים בפועל ובכל זאת בטלים כמו דבר הכלול במקור.

טעם החילוק הוא פשוט: השכל מהוה דבר שהוא מעלה בעיניו, מההשכלה שדבר פלוני הוא טוב תולד אהבה ולא תולד יראה, כי

(אינו מן המדה)⁵⁹. ונקודת הביאור בזה⁶⁰, שהצמצום וההסתר דשם אלקים הוא רק לגבי הנבראים, אבל לגבי שם הוי"ה אינו מסתיר כלל. ולכן, גם לאחר ההתלבשות דשם הוי"ה בשם אלקים שעל-ידי זה נעשה העולם מציאות, מכל-מקום, אין המציאות מסתיר לגביה, וגם בהמציאות (שנעשה על-ידי ההעלם דשם אלקים) שעל-ידי זה נעשה ההתחלקות דמקום וזמן מאיר הגילוי דשם הוי"ה, שענינו דהעולם הוא זה שהוי"ה מהווה אותו⁶¹. וכידוע המשל מרב ותלמיד, דכאשר התלמיד הוא באין ערוך להרב, צריך הרב להעלים את עצם שכלו ושישאר רק החיצוניות, וגם החיצוניות צריך להגביל ולהעלים בלבושים והסברים ובמשלים. שהצמצום וההעלם הוא רק לגבי התלמיד ולא לגבי הרב. דהרב רואה את עצם שכלו גם בהחיצוניות וגם בהלבושים ובהמשלים⁶².

הנמנעות" הוא גם כששניהם הם בתוקף (ואין אחד מתגבר על השני או בטל אליו).

(60) בהבא לקמן ראה סה"מ תרס"ה שם ע' קפב ואילך. וראה בארוכה סה"מ תרנ"ז ע' מח ואילך. ובכ"מ.

(59) בכמה מקומות מבואר, דמקום הארון אינו מן המדה הוא מצד "נמנע הנמנעות" שנושא הפכים. אבל במקומות שבהערות הקודמות שהוא ענין ביטול מקום לגבי למעלה ממקום, התגברות הוי"ה על אד' (וכיו"ב), היינו שיש לזה גם אחיזה על-כל-פנים בשכל, כי חיבור ההפכים שמצד "נמנע

לה "הרב רואה את עצם שכלו גם בהחיצוניות וגם בהלבושים ובהמשלים" אין הכוונה שידיעתו הנמשל בשעה שעוסק במשל, היא הגורמת שהמשל לא מסתיר על עצם השכל כלפיו, אלא שהוא רואה במשלים ובלבושים עצמו את עצם שכלו.

לכאורה טעון הסבר: המשל הרי נועד לצמצם ולהלביש את ההשכלה בדבר מוחשי, המנותק מעולמו הרוחני והמופשט של הרב וקרוב לעולמו של התלמיד. שכן שכלו של הרב הוא גבוה באין ערוך משכלו הנמוך והמגושם של התלמיד. וכמו התיאור בישעיהו (י, ב) של מלאך כברייה בעלת כנפיים. ישעיהו הנביא "ראה" והבין את מהותו האמיתית של מלאך, ובשביל להסביר את העניין לאנשים כערכנו הוא תיאר את המלאך במשל גשמי. על-פי זה, איך יתכן שהרב יראה במשל עצמו את עצם השכל, הרי המשל הגשמי הוא זר ומנותק מההשכלה

לד "אין המציאות מסתיר לגביה .. ענינו דהעולם הוא זה שהוי"ה מהווה אותו" לגבי שם הוי"ה, המציאות כולה, ובכללה שם אלוקים והמציאות הנעשית ממנו, היא 'המשך' ופרט בשם הוי"ה. דהיינו, ענינם של פרטי הנבראים הוא לבטא, כיצד האחדות של שם הוי"ה היא בלתי מוגבלת לגמרי, וביכולתה להימשך בכל האופנים, ואף בתוך מציאות נבראים פרטיים מחולקים.

בפרטיות יותר, ההסתר של שם אלוקים מגלה את כוחו של הקב"ה לחדש וליצור נבראים הנראים נפרדים (דאילו בנבראים של שם הוי"ה ניכר הביטול, כנ"ל). אלא שמצד שם אלוקים לבדו לא נרגש שקיומם מגלה את יכולתו ית', ואילו על-ידי יחוד הוי"ה ואלוקים מורגש שההסתר של שם אלוקים הוא מצד שם הוי"ה, ואיננו הסתר אמיתי, שכן אין עצם מסתיר על עצמו. וראה הערה הבאה.

ולהוסיף, שבהמשל דרב ותלמיד, זה שלגבי הרב אין הצמצום מסתיר, הוא שלאחרי הצמצום מאיר אצלו פנימיות השכל גם בהחיצוניות וגם בהלבושים, מה-שאינ-כן למעלה, זה שהצמצום אינו כפשוטו⁶¹ (היינו שהצמצום אינו מעלים לגבי אור אין-סוף), שני ענינים בזה. שאחרי הצמצום מאיר אור אין-סוף בגילוי ממש במקום החלל כמו קודם הצמצום. ושגם בעת הצמצום, אין הצמצום מסתיר לגביה, כמבואר בארוכה בהדרושים⁶². ועל-פי זה מובן עוד יותר שגם בהמציאות שנעשה על-ידי ההעלם דשם אלקים מאיר הגילוי דשם הוי"ה, כי בהמשל דרב ותלמיד, הצמצום עצמו הוא העלם גם לגבי הרב, שהרי בעת הצמצום מתעלם השכל גם אצל הרב. ולכן, גם לאחר הצמצום, כשהרב רואה את עצם שכלו גם בהלבושים והמשלים, אין זה שייך להלבושים עצמם¹². מה-שאינ-כן למעלה, גם הצמצום עצמו אינו מעלים לגבי אור אין-סוף¹², ולכן, מאיר הגילוי דשם הוי"ה גם בהמציאות עצמו.

(61) שעהיוה"א פ"ז (פג, סע"ב ואילך).

(62) סה"מ תרס"ה שם.

ההשכלה. לגביו, המשל הוא אכן דבר זר מהשכל העמוק ומסתיר עליו.

לו "אין זה שייך להלבושים עצמם" כלומר, המשל הגשמי הוא אכן תוצאה משלימות שכלו של הרב, אבל הדברים הגשמיים בהם עוסק המשל ("הלבושים עצמם"), אין להם שייכות לשכל, ולכן "בעת הצמצום מתעלם השכל גם אצל הרב", שכן הוא פונה ומתייחס לדברים גשמיים הזרים לגמרי לשכל, והרי זה העלם וירידה מעומק השכל.

לו "גם הצמצום עצמו אינו מעלים לגבי אור אין-סוף"

במשל הרב ותלמיד, הדברים הגשמיים עצמם לא קשורים לשכל הרב ואינם תוצאה ממנו ולכן הם העלם לגביו (כנ"ל). ואילו למעלה, גם הצמצום עצמו של שם אלקים הגיע ונמשך מאור אין-סוף, ולכן הוא לא מעלים לגביו.

של הרב, ומסתיר לכאורה על עצם השכל. הביאור בזה: צמצום המגיע מדבר זר ביכולתו להסתיר, אבל צמצום המגיע מהדבר עצמו שעליו הוא מכסה, אין ביכולתו להסתיר לגביו. ובדוגמת ההלכה שהמניח ידו על ראשו אינו יוצא בכך ידי חובת כיסוי הראש, כי דבר לא יכול לכסות ולהסתיר על עצמו (סה"מ תרנ"ז עמ' מח).

וכך גם בענייננו, המשל הגשמי שהרב נותן להשכלה העמוקה שלו, אינו זר ומנותק להשכלה. שכן עצם השכל איננו מוגדר לתחום מסוים. ויכולתו של הרב לתת משל גשמי לעניין עמוק ומופשט, היא בגלל שהוא תופס את ההשכלה העמוקה בצורה מושלמת כל כך, עד שבכוחו לקשר ולראות את ההשכלה אפילו בדברים גשמיים, הזרים לכשעצמם לשכל. לפיכך המשל אינו יכול להסתיר על השכל, כי הוא הגיע ממנו ו"עצם אינו מסתיר על עצם".

אמנם, כל זה הוא רק לגבי הרב, שכן התלמיד אינו רואה את המשל כביטוי לשלמות

ועל-פי זה יובן עוד יותר הלשון לית דין אתר הדיוט שמקום המקדש אינו אתר הדיוט⁶³ [ועל דרך זה הלשון מקום ארון אינו מן המדה, שהמקום אינו מן המדה], כי הגילוי דשם הוי"ה הוא בהמקום עצמו.

סיכום: שם הוי"ה נמצא בגילוי במקום שהוא מציאות והתחלקות (מקום הארון), שכן הצמצום של שם אלוקים (היוצר את ההתחלקות) אינו מסתיר לגביו. ועל דרך רב הרואה את עצם שכלו במשל שנותן לתלמיד.

אמנם, אצל הרב עצם שכלו אינו שייך למשל עצמו, שלכן בעת יצירת המשל, הוא מסלק ומעלים את עצם שכלו. ואילו למעלה גם בעת הצמצום אין הצמצום מסתיר לגביו, ולכן גילוי שם הוי"ה הוא גם במציאות עצמה. וזהו "לית דין אתר הדיוט".

ח) וביאור הענין דלית דין אתר הדיוט בעומק יותר יובן בהקדים שבענין היחוד דהוי"ה ואלקים, הוי"ה ואלקים כולא חד, שני ביאורים בכללות. שגם שם אלקים (צמצום) ענינו הוא לגלות, שבכדי שהגילוי דשם הוי"ה יומשך למטה הוא על-ידי הצמצום וההעלם דשם אלקים⁶⁴. ועוד ביאור, דשני השמות הוי"ה ואלקים הם שמותיו של הקב"ה שלמעלה משניהם⁶⁵, אלא שכך עלה ברצונו ית' שהגילוי שלו יהי' בשני הקוין דבלי גבול וגבול (גילוי וצמצום) ז".

ועל-פי זה יש להוסיף ביאור בזה שלמעלה גם הצמצום עצמו אינו מעלים לגבי אור אין-סוף (נוסף על הביאור שבהדרושים⁶⁶ דלעיל סעיף ז), דכיון שגם הצמצום דשם אלקים הוא חד עם הוי"ה, אין שייך שיסתיר

(63) ראה לעיל סעיף ד.

(65) ראה גם שעהיה"א פ"ו (פ, ב).

(64) סה"מ תרנ"ז ע' נא ואילך. ובכ"מ.

(66) ראה לקמן סעיף ט שביאור זה הוא דוקא

אך כאן מוסבר הענין בעומק יותר: הקב"ה למעלה מצמצום ולמעלה מגילוי, ושניהם מהוים ביטוי לרצונו ית', שעלה ברצונו שיהיה הן גילוי והן הסתר (ואין ענין ומעלה בגילוי, ואין חיסרון בהסתר). אם כן, הצמצום גם מצד עניינו כ"צמצום" לא סותר כלל לגילוי, והגילוי גם מצד עניינו כ"גילוי" לא סותר כלל לצמצום, כי בשניהם נרגש אותו דבר ממש, שכל מציאותם היא רק מצד רצונו של הקב"ה.

לח "עלה ברצונו ית' שהגילוי שלו יהיה בשני הקוין דבלי גבול וגבול (גילוי וצמצום)"

לעיל סעיף ז (ראה ביאור לה) שהגילוי הוא בלתי מוגדר, ולכן ביכולתו לרדת ולהתבטא גם בצמצום. לפי זה, המעלה היא בגילוי, אלא שהצמצום לאמיתתו גם הוא גילוי. והיינו, שהגילוי והצמצום הם בעצם הפכים, והסיבה שהצמצום לא סותר לגילוי, הוא רק מפני שגם הוא למעשה גילוי.

לגבי'ה. ועל-פי זה יש לבאר בעומק יותר הלשון לית דין אתר הדיוט שמקום המקדש אינו אתר הדיוט [ועל דרך זה מקום הארון אינו מן המדה], שהגילוי דלמעלה מהמקום שהאיר במקום הי'ה מצד המקום עצמו.

סיכום: ב' ביאורים ביחוד הוי'ה ואלוקים: א. גם עניינו של הצמצום הוא גילוי. ב. הן הגילוי והן הצמצום הם רצונו ית'. ולפי זה גם הצמצום כצמצום הוא חד עם הוי'ה ולא מסתיר לגביו. על-פי זה יש לומר ש"לית דין אתר הדיוט" הוא גם **מצד המקום עצמו**.

ט) **ויש** לומר, שגילוי ענין זה דלית דין אתר הדיוט יהי'ה בבית השלישי. והענין הוא, דבית ראשון ושני הם בד' האותיות דשם הוי'ה שרומזים על עשר ספירות [בית ראשון הוא ה' עילאה (בינה) שעל ידה הוא גילוי היו"ד (חכמה), ובית שני הוא ה' תתאה (מלכות) שעל ידה הוא גילוי הוא"ו (ז"א)]⁶⁷, ובית שלישי הוא כתר כמובא לעיל (סעיף ג) דיבוא ארי'ה הוא גילוי הכתר שלמעלה מהשתלשלות.

והנה בעשר ספירות הגילוי וההעלם שבהם (אורות וכלים) הם שני ענינים, וזה ששני הענינים דגילוי והעלם הם שמותיו של הקב"ה שלמעלה משניהם הוא על-ידי גילוי הכתר שלמעלה מהשתלשלות. דכמו שענין ההתחלקות דספירות (חכמה, בינה וכו') הוא (בעיקר) בספירות הגלויות דאצילות מה-שאינ-כן עשר ספירות הגנוזות שבכתר הם כלולים כאחד, על דרך זה הוא גם בענין ההתחלקות דאורות וכלים (גילוי והעלם), שבעשר ספירות הגנוזות הם (האורות והכלים) בהתאחדות. ועל-פי זה יש לומר, שאמיתית הענין דלית דין אתר הדיוט שגם המקום עצמו יהי'ה כמו כלי להגילוי דלמעלה מהמקום יהי'ה בגילוי בבית השלישי. כי אז יומשך בגילוי גם בהשמות הוי'ה ואלקים כמו שהם בהשתלשלות [ועל-ידי זה, גם בשני הענינים דלמעלה ממקום ומקום, גם כמו שהם למטה בעולם הזה הגשמי] ששניהם הם שמותיו של הקב"ה שלמעלה משניהם, וכולא חד.

סיכום: בית ראשון ושני הם בעשר ספירות, בהם הגילוי וההעלם הם שני ענינים (בדוגמת התחלקות הספירות), ואילו בית שלישי הוא בכתר, בו הגילוי וההעלם בהתאחדות (בדוגמת התאחדות עשר ספירות הגנוזות שבו). ולפיכך ענין הנ"ל שגם המקום עצמו יהיה בו הגילוי יהיה בבית שלישי.

ענינים, הצמצום אינו מסתיר.
(67) ראה לקו"ת דרושים לר"ה נז, ג"ד.

כשנרגש בהגילוי ובהצמצום שענינם הוא (לא הם אלא) שרשם. והביאורים שבהדרושים הוא, שגם מצד

ועל-פי זה יובן מה שכתוב בכ"מ (הובא לעיל סעיף א) דמעלת בית השלישי הוא שיהיה קיים בקיום נצחי, דלכאורה, כיון שענין הנצחיות היה אפשר להיות גם בבית הראשון (כמובא לעיל סעיף ג) איך אומרים שזוהי המעלה דבית השלישי. ויש לומר הביאור בזה, דהנצחיות שהיתה יכולה להיות בבית ראשון היא (בעיקר) מצד הגילוי דלמעלה מהזמן, והחידוש בהנצחיות שתהיה בבית השלישי הוא שגם הזמן יהיה כלי לזה⁶⁸. וזהו שמעלת בית השלישי היא שיהיה קיים בקיום נצחי, כי אמיתית ענין הבלי גבול (נצחיות) הוא, שהנצחיות היא לא רק מצד ההמשכה מלמעלה אלא שהמטה הוא כלי לזה, ו"נצחיות" זו היא רק בבית השלישי.

סיכום: אמיתית הנצחיות היא דווקא בבית שלישי, שכן אז תהיה הנצחיות לא רק מצד ההמשכה מלמעלה (כפי שהיתה יכולה להיות בבית ראשון), אלא עוד זאת שהמטה יהיה כלי לזה.

יו"ד) ועל-ידי הגילוי דיחוד הויה ואלקים (באופן הנ"ל) שיהיה בבית-המקדש (השלישי) שגם המקום (שנתהווה משם אלקים) הוא כלי להגילוי דהויה שלמעלה מהמקום, יומשך מעין גילוי זה גם בכל העולם. וגילוי זה יהיה בעיקר בהגאולה שלאחרי בנין בית-המקדש. דהטעם על זה שגאולה העתידה תהיה גאולה נצחית שאין שייך אחריה גלות הוא לפי שהעולם יהיה כלי להגאולה. וכמבואר בלקו"ת⁶⁹ שגאולה השלישית היא בזכות יעקב שמדתו מדת אמת שאין שייך בו שינוי, דאמיתית ענין הבל"ג (מדת האמת) הוא שהמטה הוא כלי לזה. ועל דרך זה הוא בהענין דקיבוץ גלויות (דהגאולה), שיהיה בכל ששה הקצוות (דמקום), ממזרח אביא זרעך וממערב אקבצך אמר לצפון תני ולתימן אל תכלאי הביאי בני מרחוק ובנותי מקצה הארץ⁷⁰, דיש לומר שרחוק וקצה הם כנגד ב' הקצוות מעלה ומטה. ויש לומר, שקיבוץ הגלויות מכל הששה קצוות תהיה באופן שהששה קצוות יסייעו לזה⁷¹.

סיכום: מעין גילוי זה יומשך בכל העולם, דהגאולה תהיה נצחית לפי שהעולם יהיה כלי לה. וכן קיבוץ גלויות יהיה מכל הששה קצוות ובאופן שהם יסייעו לכך.

בתימן רק "אל תכלאי". ומכ"ש במזרח ומערב – "אביא", "אקבצך", ואינו מדבר אליהם. אבל ראה מצודת דוד שם "הביאי" – כאילו יצוה לכל אחד מרוחות השמים להביא את ישראל".

68) ועל דרך החילוק בענין מקום הארון אינו מן המדה.

69) שבהערה 7.

70) ישע' מג, ה"ו.

71) לכאורה, רק בצפון נאמר "תני" מה"שאינ-כן

והנה אף שהגילוי שיומשך בעולם יהיה רק מעין הגילוי שבבית-המקדש עצמו, מכל-מקום יש יתרון בהמשכה בעולם. כי היחוד דהויה ואלקים שבבית-המקדש עצמו, כיון שלית דין אתר הדיוט, אין ניכר בזה כל כך שהיחוד דהויה ואלקים הוא גם מצד שם אלקים, והגילוי דענין זה (שהיחוד הוא גם מצד שם אלקים) הוא בעיקר על-ידי שנמשך מעין הגילוי דבית-המקדש בעולם, אתר הדיוט. ועל-פי זה יש לבאר היתרון דהגאולה לגבי בית-המקדש [שלכן תהיה הגאולה לאחר בנין בית-המקדש, כנ"ל סעיף ב], כי המשכת הגילוי דבית-המקדש בעולם תהיה (בעיקר) בהגאולה, כנ"ל. **סיכום:** יש יתרון בהמשכה בעולם (אף שהוא רק מעין הגילוי בבית-המקדש), דכיון שהוא "אתר הדיוט" ניכר שהיחוד דהויה ואלקים הוא גם מצד שם אלקים. וזהו היתרון בגאולה לגבי בית-המקדש.

(א) ועיקר הגילוי דיחוד הויה ואלקים (שהיחוד הוא גם מצד אלקים) יהיה בתחיית המתים שלאחרי קיבוץ גלויות, אחרון שבכולם. דהגילוי שיהיה בעולם (גאולה מגלות וקיבוץ גלויות) הוא גילוי מוגבל (בערך הגילויים שיהיו לעתיד-לבוא), וכנ"ל שהוא רק מעין הגילוי דבית-המקדש, ובתחיית המתים, שאז יהיה חיות הגוף מהסובב⁷² [נעלה יותר מהחיות דהנשמה, שלכן, הנשמה תהיה ניוזנית מהגוף⁷²], יהיו שתי המעלות. גילוי בלי גבול (סובב), וגילוי זה יהיה בהגוף ששרשו הוא⁷³ משם אלקים. **סיכום:** עיקר גילוי יחוד זה יהיה בתחיית המתים, שאז תהיה בגוף (ששרשו משם אלקים) חיות מהסובב (בלי גבול).

(ב) וזהו גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון, דהגם שבגאולה העתידה יהיו כמה וכמה ענינים ועד לתחיית המתים שהוא אחרון שבכולם, מכל-מקום, עיקר ההדגשה היא בכבוד הבית הזה האחרון, כי שורש דכל הענינים יהיה בבית-המקדש, וממנו יומשכו בעולם (כנ"ל סעיף ב). וזהו גם מהטעמים שהפעולה הראשונה של משיח (לאחרי שיהיה בחזקת משיח) הוא בנין בית-המקדש⁷⁴, כי זהו השורש דכל הענינים שלאחרי זה. ויהי רצון ועיקר שכל זה יהיה בקרוב ממש. **סיכום:** עיקר ההדגשה הוא ב"כבוד הבית", כי מבית-המקדש יומשך לכל העולם. ולכן פעולתו הראשונה של משיח תהיה בנין בית-המקדש.

(73) שעהויה"א פ"ו (פא, רע"א).
(74) רמב"ם הל' מלכים פ"א ה"ד.

(72) המשך וככה תרל"ז פצ"א. סה"מ קונטרסים
ח"ב תיג, ב. ובכ"מ.

סיכום כללי

סעיף א: בית-המקדש השלישי יהיה נצחי, שהוא כנגד יעקב, דמדתו היא אמת שאין שייך בה הפסק.

סעיף ב: קיבוץ גלויות יהיה לאחר בנין בית-המקדש, ולפיכך הוא נעלה ממנו. אחרון שבכולם ונעלה מכולם הוא תחיית המתים. אלא שכל המעלות באות על-ידי בית-המקדש השלישי, וכלולות בו.

סעיף ג: הביאור (לקמן ט"ב) בהקדים שמעלת בית-המקדש השלישי היא גם אם בתי-המקדש שקדמוהו לא היו נחרבים. בית ראשון – עבודת הצדיקים, מגעת בהשתלשלות. בית שני – בעלי תשובה, כתר שלמעלה מהשתלשלות. בית שלישי – שלימות התשובה הבאה על-ידי גלות חורבן בית שני (וכמשמעות חז"ל שתחיית המתים תהיה נעלית יותר אם קדמה לה ירידה).

סעיף ד: ביאור מעלת בית שלישי, יובן בהקדים מעלת המקדש בכלל: התהוות העולם היא משם הוי"ה, באמצעות שם אלוקים המסתיר, ואילו במקום המקדש נרגש שם הוי"ה ללא הסתר (אף שגם הוא נברא באמצעות שם אלוקים).

התהוות משם הוי"ה היא בדרך ממילא (גילוי המקור), המורה על קירוב המהווה למתהווה, ואזי הוא נרגש בנבראים והם בטלים אליו במציאות. דוגמת עילה ועלול ואור ומאור, שנרגש במתהווה מקורו.

התהוות משם אלוקים היא בדרך התלבשות (שמתעסק להוות דבר חדש), המורה על ריחוק מהמתהווה, ואזי אינו נרגש בנבראים, והם מציאות לעצמם. דוגמת כח ופועל, שאין המהווה מתגלה במתהווה (הן מצד המתהווה – שהינו באין-ערוך למקורו. והן מצד המהווה – שהמשכתו נעלמת).

סעיף ה: בעניין קירוב הנבראים למהווה בדרך ממילא מובאים שני משלים – אור ומאור, עילה ועלול, ויש בזה מה שאין בזה:

הנבראים באין ערוך למהווה. לשם כך הובא המשל מאור, שהינו באין ערוך למאור, ואף-על-פי-כן הוא בקירוב אליו (מה-שאין-כן העלול בערך העילה). הנבראים הם מציאות דבר, לפיכך הובא המשל מעלול, שהוא מציאות ואף-על-פי-כן הוא בקירוב לעילה (מה-שאין-כן האור אינו מציאות וענינו גילוי המאור). וזהו עיקר החידוש בהתהוות בדרך ממילא, שגם במציאות דבר (נבראים) נרגש אור שם הוי"ה. ולכן משל זה מופיע תחילה.

סעיף ו: גם התהוות על-ידי שם הוי"ה יש בה זמן ומקום, אך בגלל הביטול שלהם אין בהם הגבלה והתחלקות (של עבר הווה ועתיד בזמן, וששה קצוות במקום), אלא הם כאחד.

המקום דקודש הקודשים נתהווה משם אלוקים, לפי שהיתה בו התחלקות. ובו האיר שם הוי"ה, ולכן היה אינו מן המידה – יחוד הוי"ה ואלוקים.

סעיף ז: הביאור בזה: שם הוי"ה נמצא בגילוי במקום שהוא מציאות והתחלקות (מקום הארון), שכן הצמצום של שם אלוקים (היוצר את ההתחלקות) אינו מסתיר לגביו. ועל דרך רב הרואה את עצם שכלו במשל שנותן לתלמיד.

אמנם, אצל הרב עצם שכלו אינו שייך למשל עצמו, שלכן בעת יצירת המשל, הוא מסלק ומעלים את עצם שכלו. ואילו למעלה גם **בעת** הצמצום אין הצמצום מסתיר לגביו, ולכן גילוי שם הוי"ה הוא גם במציאות עצמה. וזהו "לית דין אתר הדיוט".

סעיף ח: ב' ביאורים ביחוד הוי"ה ואלוקים: א. גם עניינו של הצמצום הוא גילוי. ב. הן הגילוי והן הצמצום הם רצונו ית'. ולפי זה גם הצמצום כצמצום הוא חד עם הוי"ה ולא מסתיר לגביו. על-פי זה יש לומר ש"לית דין אתר הדיוט" הוא גם **מצד המקום עצמו**.

סעיף ט: לפי זה יש לבאר העילוי דבית שלישי: בית ראשון ושני הם בעשר ספירות, בהם הגילוי וההעלם הם שני ענינים (בדוגמת התחלקות הספירות), ואילו בית שלישי הוא בכתר, בו הגילוי וההעלם בהתאחדות (בדוגמת התאחדות עשר ספירות הגנוזות שבו). ולפיכך עניין הנ"ל שגם המקום עצמו יהיה בו הגילוי יהיה בבית שלישי.

וע"כ אמיתית הנצחיות היא דווקא בבית שלישי, שכן אז תהיה הנצחיות לא רק מצד ההמשכה מלמעלה (כפי שהיתה יכולה להיות בבית ראשון), אלא עוד זאת שהמטה יהיה כלי לזה.

סעיף י: מעין גילוי זה יומשך בכל העולם, דהגאולה תהיה נצחית לפי שהעולם יהיה כלי לה. וכן קיבוץ גלויות יהיה מכל הששה קצוות ובאופן שהם יסייעו לכך.

יש יתרון בהמשכה בעולם (אף שהיא רק מעין הגילוי בבית-המקדש), דכיון שהוא "אתר הדיוט" ניכר שהיחוד דהוי"ה ואלוקים הוא גם מצד שם אלוקים. וזהו היתרון בגאולה לגבי בית-המקדש.

סעיף יא: עיקר גילוי יחוד זה יהיה בתחיית המתים, שאז תהיה בגוף (ששרשו משם אלוקים) חיות מהסובב (בלי גבול).

סעיף יב: עיקר ההדגשה הוא ב"כבוד הבית", כי מבית-המקדש יומשך לכל העולם. ולכן פעולתו הראשונה של משיח תהיה בנין בית-המקדש.

מילואים

ובהירות האור היא מחמת דבר אחר: הדברים יובנו על פי הדוגמה הבאה: ישנן סברות שכליות עצמיות, שקיימות מחמת עצמן ולא בגלל הבנתם של אנשים. למשל, חוקים מתמטיים הם היגיון והבנת עובדה ומציאות קיימת, והם יהיו תקפים גם אם כל האנשים בעולם יבינו הפוך. לעומת זאת, ישנן סברות שכליות שקיומן הוא לא מחמת עצמן, אלא מקורן הוא בהבנתם של אנשים. למשל, נטייה שכלית לקו החסד היא דבר משתנה ותלוי בהבנה של האדם, וכל קיומה נערץ בזה שהאדם הבין ונטה בשכלו לקו החסד. ההבדל ביניהן הוא יסודי ונוגע לעצם מציאותן: סברה עצמית היא ברת תוקף בלתי מוגבל, מפני ששום דבר אין בכוחו לשנות ולבטל את קיומו של הכלל העצמי. כמו כן, אי אפשר להגביל את נכונותו ותוקפו, והוא קיים בשיאו ללא שינוי בכל מצב. לעומת זאת, סברה שקיומה תלוי בהימצאותה בפועל, אין לה תוקף אמיתי, מפני שהיא משתנה בהתאם להבנה ועלולה אף להתבטל (בנוסף, גם הנכונות והתוקף שלה בפועל מוגבלים ומשתנים לפי כמות ואיכות הגורם שלה. למשל, הנטייה לקו החסד תהיה תלויה ותשתנה בהתאם למידת ההבנה של אותה סברה, לרמת ההזדהות של האדם עם אותה הבנה, לכמות ואיכות האנשים שיסכימו עם אותה סברה, וכדומה).

כך גם בענייננו: האור והמאור נושאים אמנם תכונה משותפת של בהירות והעדר הסתרה והחשכה, אולם האור הוא באין ערוך כלל למאור. בהירותו של המאור היא בהירות עצמית שקיימת מחמת עצמה ואיננה תלויה בשום דבר, ואילו בהירות האור היא בהירות כזו שהמציאות שלה קיימת מחמת המאור ואיננה

מעצמה (ראה גם בספר הערכים ערך אור סעי' ה ס"ק א).

לביאור ב: בעומק יותר, ב' הנקודות שבהתהוות משם הו'ה (אין ערוך ובדרך ממילא), לא זו בלבד שאינן סותרות זו את זו, אלא שנובעות אחת מהשנייה.

הביאור בזה: ענינה של התהוות 'בדרך ממילא' היא, שהדגש הוא על המקור ולא על המתהווה. וזה נמצא בתכלית השלימות דוקא בהתהוות יש מאין שאין לו ערך לגביו, וכל סיבת התהוותו היא בגלל החלטת המקור. מה-שאין-כן בהתהוות אור מהמאור ועלול מהעילה שיש בהם (בהאור והעלול) ענין ומעלה. ואפילו בכח ופועל שגם מהווה דבר שבאין ערוך סו"ס על-ידי ההתהוות מתגלה ענינו. ולכן עיקר הענין של "בדרך ממילא" בא לביטוי ביש מאין. (ומזה מובן, שההתבטלות של הנבראים היא למעלה הרבה מהביטול של אור, כיון שבו יש מעלה מה-שאין-כן בנבראים).

בסגנון אחר: משמעות הדבר שנעשה בדרך ממילא, ללא צורך לפעול אותו, היא, שדי בכך שהמקור נמצא כדי שהדבר יהיה ולא צריך לחשוב עליו, אבל סוף סוף כאשר נמשך דבר (כמו אור או עלול) בדרך ממילא, הוא מפני שהוא קרוב למהווה, זאת אומרת מצד הדבר, דהיינו שדבר כזה הוא תוצאה בדרך ממילא של מקור זה, ולא מצד המקור. אם כן, בחיק הנבראים אין את מעלת 'בדרך ממילא' בשלימות. מה-שאין-כן למעלה שהקב"ה הוא בלי גבול, יכול להימשך בדרך ממילא דבר אחר שאינו תוצאה 'אוטומטית' של המקור, וזה מבטא את אמיתית ענין בדרך ממילא, שהתחתון נמשך לגמרי מצד המקור.

לביאור כז: בהירות המאור היא עצמית,

קובץ זה נדפס

לעילוי נשמת

מרת דבורה ע"ה קרינסקי

בת הרה"ת ר' זאב שו"ב קזיניץ ז"ל

מוקדש על ידי נכדיה

שיחיו לאורך ימים ושנים טובות