



דרוש
הגדול והנפלא
וידעת

מהרב החסיד רבי
נחום טוביה מפיראטין
זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע
פרקים י"א – ט"ו
יו"ל לראשונה מכתב יד מעתיק
יום הבהיר י"א ניסן תשפ"ד
נערך ע"י עקיבא שבריק

*Spreading the waters from the spring of the
Holy Baal Shem Tov requires much
time, effort and great detail.*

We need your financial support.

To donate via Paypal or Zelle

please use the links below:

לתרומות והנצחות

<http://paypal.me/ashavrick>

Zelle ashavrick@gmail.com

To be added to the weekly email, please contact me
at: Ashavrick@gmail.com

תולדות הגה"ח ר' נחום טוביה מפיראטין

בספר¹ בית רבי (ח"ג פ"י) נמנה הרה"ח רנ"ט שני לתלמידים שתחילת שימושם הי' אצל אדמו"ר הצ"צ. ואלו דבריו שם:

הרה"ג החסיד המפורסם ר' מנחם [נחום]² טובי' זלה"ה מפיראטין, חתן הרה"ח ר' שלמה פריידעש משקלאוו³. הי' פה מפיק מרגליות בד"ח, ונמצא ממנו כתבים הרבה בד"ח דרושי עצמו באורך גדול. הר"ר הלל [מפאריטש] מביאו ג"כ איזה פעמים בדרושו. הי' מקושר מאד לרבינו [הצ"צ]. אחר פטירת רבינו התקשר לבנו אדמו"ר הר"ר יהודה ליב נ"ע⁴, וגם אצל בנו אדמו"ר הר"ר ש"ז מקאפוסט הי' איזה פעמים. הי' רב ברעציצא בסוף ימיו, ושם ירעדו לשמו ולזכרו. אח"כ נחלה מאד ונסע לקיוב להתרפאות, ונפטר שם [בט"ו כסלו תרכ"ט]⁵, ושם מנוחתו כבוד. תנצב"ה.

¹ תולדות אלו נכתב ע"י הרה"ח ר' יהושע מונדשיין ז"ל, והודפס בפרד"ס חב"ד גליון ה.

² במקומות אחרים נקרא הוא גם בספר בית רבי רק בשם "נחום טוביה", כדלהלן.

³ עליו כותב בס' בית רבי (ח"א פכ"ו): הרה"ח המפורסם ר' שלמה פריידעס זלה"ה משקלאוו, מחסידי רבינו [אדמו"ר הזקן] הגדולים (כשנסע רבינו בערי פולין נסע גם הוא עמו בצוותא עם הר"ר פנחס שקלאווער ז"ל, והי' עמו אצל הרה"ק הרבי ר' ברוך ממעזבוז נ"ע), ואח"כ לבנו אדמו"ר האמצעי נ"ע הי' כפוף ג"כ והי' מאוהביו, רק לא הי' מקושר כ"כ. ועם אדמו"ר בשעל צ"צ נ"ע הי' ג"כ אוהב נאמן וכפוף לו, וגם הי' מחותנו (כי אדמו"ר הררי"ל נ"ע בן אדמו"ר צ"צ נ"ע הי' חתנו בזיווג ראשון, ונולד לו מבת הרר"ש, אדמו"ר הר"ר שלמה זלמן נ"ע מקאפוסט... ואדמו"ר הר"ר שלום דובער שליט"א מרעציצא). הוא הי' רושם דברי רבינו [הזקן] בטוב מאד, ורשימותיו נמצאים למאות ולאלפים ערך ארבעים ביכלעך. ובעת שעשה השידוך עם אדמו"ר [הצ"צ] מסר כל הכתבים לאדמו"ר, וזה הי' הנדוניא שלו. ואדמו"ר הגיה אותם והוסיף עליהם הגהות והוספות רבות. גם נמצא אצלנו ג' מכתבים יקרים מאדמו"ר הנ"ל אליו, שיש בהם הרבה דברים טובים ומועילים לעבודת השי"ת. חתניו היו הרה"ח המפורסם ר' נחום טובי' זלה"ה מפיראטין, והרה"ג המפורסם ר' שלמה זלמן זלה"ה רב דוויליז ליעלפלי וקריסלאווע.

⁴ וגם הי' גיסו (כמבואר בהע' הקודמת).

⁵ כך כותב הסופר יצחק יעקב ווייסבערג מקיוב ב'המליץ' (כ' תמוז תר"מ) וב'הבקר אור' (אדר-ניסן תר"מ): סח לי זקן נכבד אחד ממשפחת פ' מעשה שהיה בימיו, ביום ט"ו כסלו תרכ"ט מת בזה רב קדוש וחסיד אחד, ר' נחום טוביה זצ"ל, שהיה מו"צ לעדת רעטשיצא, עד אשר הובילוהו רגליו אל עירנו להתרפאות מהרופאים המפורסמים אשר בקרבה כו'.

ושמענו שהרה"ח ר' נחום טובי' מפיראטין זלה"ה למד ד"ח בימי עלומיו מהר"ר זלמן [ריבלין משקלאוו, ב"ר אלי' פלאטקיס]⁶.

אחד מסיפוריו של ה' פישל שניאורסון נבנה סביב דמותו של החסיד ר' נחום טוביה⁷, ובו קוראים אנו בין השאר:

..אחד גדול מבין החסידים... אמנם הגדולים שבין החסידים ידועים לרבים, אבל הם לא היו מפורסמים לא בחייהם ולא לאחר פטירתם, כפי שהיו ראויים לכך, מפני שעם כל גדולתם היו מתבטלים כעפרא דארעא לנוכח קדושתו הגאונית של הרבי. זהו מעין "שרגא בטיהרא", אור הנר, שאף אם הוא בהיר ביותר, נראה הוא חיוור ועלוב לנוכח אור השמש. והנה אחד מאלה הידוע ולא מפורסם למדי... זהו ר' נחום טוביה שהיה מקודם רב בפיראטין ואחר כך ברעציצה. החסידים היו קוראים לו רנ"ט. גדול היה האיש בתורה ובחסידות, יחד עם זאת היה איש תם ועניו להפליא. ובעיקר היה מלא תדיר דביקות עצומה, שאכלה ממש את גופו החלש... אין לשער את כוח הדביקות שלו. מעיז אני לומר, שדברי התורה והתפילה כאילו נחשפו לפניו במלוא עמקיהם האין סופיים, והיה הוא נמשך אחריהם מתוך מתיקות איומה והתבטלות מזעזעת שבדביקות ללא גבול. אולי זוהי הדרגה שקוראים בחסידות בשם "אהבה רבה בתענוגים"... שהיא מחוץ לכל גבול...

בפעם הראשונה ראיתיו, כשהוא בא עם הרבה מגדולי החסידים לחג השבועות לליובאוויץ. הוא הגיע יומיים לפני החג בשעה מאוחרת אחר הצהרים, הניח את החבילה שלו באכסניה, ובלי לנוח כלל, הלך מיד לבית הרבי, ובערב התפלל באולם הקטן תפילת מעריב בציבור... בצניעות ובחשאי התפלל תפילת מעריב בפניה דרומית מזרחית, עמד ללא נוע, פניו לכותל, וכתפיו רוטטות רטט חשאי ומשולהב... כשנגמרה

⁶ גם זה מדברי הבית רבי (ח"א פכ"ו). ועוד שם אודות הרה"ח ר' זלמן ריבלין משקלאוו: מחסידי רבינו [הזקן] נ"ע, ואח"כ התקשר לבנו אדמו"ר האמצעי נ"ע ואח"כ גם לנכדו אדמו"ר בעל צ"צ נ"ע. אחיו הי' הרה"ח המפורסם ר' ליב מאולע זלה"ה, אביו של הרה"ג החסיד המפורסם ר' אלי' יוסף זלה"ה מדריבין [בעל ה'אוהלי יוסף']. הר"ז הי' מחותנו של אדמו"ר האמצעי נ"ע, כי הרה"ק ר' מנחם נחום בן אדמו"ר נ"ע הי' חתנו. גם הי' מחותנו של הרה"ג ר' אברהם שיינעס זלה"ה כו'.

⁷ זהו הסיפור "למעלה מעשרה טפחים", שבקובץ 'חמשים סיפורים' (ירושלים תשי"ז), עמ' 411 ואילך. הסופר (שנולד בשנת תרנ"ה, ולדעה אחרת, תרמ"ז), כמובן שלא הכיר את החסיד רנ"ט, ואף אביו, הרב רש"ז מהאמיל, שנולד בשנת תרכ"ד, לא יכול היה להכירו היטב אלא רק לראותו בילדותו. אולם שניהם שמעו בוודאי מהאב הסב האדמו"ר מרעטשיצא, שהכיר את החסיד רנ"ט הן מתקופת הצ"צ בליובאוויטש והן מתקופת קאפוסט, גם היה קרובו, וגם שמע אודותיו מאנשי רעטשיצא, ששניהם כיהנו שם ברבנות.

התפילה וכל המתפללים (אף אלה המאריכים בתפילה כדרך החב"דיים) יצאו את האולם, נשאר הוא לבדו עומד בפניתו...

בין הבאים לחג לליובאוויץ היו גם בני עירו של הרב ר' נחום טוביה (רנ"ט) והם סיפרו לי דברים נפלאים ההולמים את האיש הגדול. לעתים תכופות קורה הדבר (מספרים הם), שהרב מאריך בתפילת הלחש שבמעריב ונשאר בבית הכנסת לאחר שכל המתפללים יצאו משם, וכשבאים למחרתו בבוקר להתפלל תפילת שחרית, מוצאים את הרב באותה הפינה אחוז כולו להבות הדביקות של אותה תפילה בלחש...

אחד מזקני החסידים היה אומר עליו, שאמנם נשמתו של רנ"ט נכנסה עם יום היוולדו לגוף שלו, אבל בעצם נשארה הנשמה כמלפני הלידה מעורה וקשורה בעולמות העליונים. ובשעת התפילה וההתעסקות בחסידות הוא נמשך למקורו העליון, ובקושי "חוזר" אחר כך לגופו שבעולם הזה.

והנה במקום רבנותו בפיראטיין, ואחר כך ברעציצה, היה אומר בכל שבת לפני עדתו מאמר חסידות בשעת שלוש סעודות. המאמרים האלה היו עמוקים מאוד, עד שבדרך כלל לא היה גומר את המאמר בשבת אחת, אלא היה אומר ומרחיב אותו המאמר (בהמשכים רבים משבת לשבת) במשך שנה ויותר. בני עירו הראו לי שני ספרים עבים, שכל אחד מהם מכיל כתבי יד מכורכים של מאמרי רנ"ט. הספר האחד נקרא בשם "וידעת"⁸, היינו כתבי יד של המאמר (בהמשכים רבים) על הפסוק "וידעת היום והשבות אל לבבך", והספר השני נקרא "שמע ישראל", שהם כתבי יד מכורכים של המשכי המאמר על הפסוק "שמע ישראל ד' אלקינו וכו'". אכן, מבורך יהיה האיש, שיצליח להוציא בדפוס את שני הספרים המאמרים האלה ויזכה את הרבים מאורו הגנוז של האי גברא רבא.

⁸ בלקוטים ביאורים על תניא להחסיד רבי אברהם צבי ברודנא, הזכיר דרוש זה. וזה לשונו: ועל פי ההסבר על זה בדרוש וידעת הגדול (כתב יד) אות י"ב על פסוק כי אל דיעות ה'.

אגרת מכ"ק אדמו"ר הרש"ב על ענין קניית כתבי יד של הרנ"ט

[תרמ"ז]

ב"ה⁹ יום ד' ט"ז סיון

ליובאוויטש

כבוד ידידי עוז המפורסם ווח"ס נכבד י"א כו' מו"ה אשר¹⁰ שי'...

על דבר כתבי קודש הרנ"ט ז"ל הנמצאים בקאלאניע נאווע פאלטאווקע, לכבודו בנקל להשיגם, יען הקאלאניע הנ"ל קרובה היא למחננו ויארסט¹¹ על הדרך מניקאליעב לזנאמענקא, ובודאי יש לכבודו מכירים שמה.

ועל דבר הכ"ק הנמצאים אצל ב"ד הרר"א בקעשינוב¹², לפי דעתי אי אפשר להשיג משם.

נא מכבודו להשתדל להשיג הכ"ק של הרנ"ט (בי בודאי נמצא בהם כי"ק אדמו"ר זצוקלה"ה), וכמה שניצרך לשלם עבורם או יעלה הוצאות יודיעני, ואשלח לו אי"ה תיכף ומיד בתודה חמה...

יקבל החוה"ש והברכה מאדה"ש כאוות נפשו וידידו עוז דו"ש מלונ"ח תכה"י.

שד"ב

⁹ נדפס באגרות קודש ח"ו אגרת א'קכח.

¹⁰ מו"ה אשר: גרוסמן מניקוליוב.

¹¹ ויארסט: מדה רוסיית, שהיא קצת יותר מקילומטר.

¹² ב"ד הרר"א בקעשינוב: בן דודי הר"ר אברהם [במהרי"ן], באדמו"ר הצמח צדק, הגר] בקעשינוב. לימים הי' מחותנו של רבינו, וחותנו של כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע.

בכתב יד נרשם אחר הדרוש קיצור הפרקים

- א. אור, כח, שפע.
- ב. מה שכתוב בכחך הגדול.
- ג. מהו אין סוף, ובחינת פשוט, שלא יתכן בו בחינת השינוי וההתפעלות.
- ד. ענין החלל ומקום פנוי, וענין אמיתית הפשיטות.
- ה. ענין עשר ספירות הגנוזות, וענין יחיד אחד וקדמון.
- ו. מחשבה אחת דטהירו עילאה וטהירו תתאה, וענין צלם ודמות.
- ז. שני פירושים בפסוק עוטה אור כשלמה.
- ח. ענין שלהבת הקשורה כו', וניצוץ היוצא מצור החלמיש, ובגילוי השכל מכחו ההיולי.
- ט. ענין הצמצום, והשלשה רשימות.
- י. שני משלים לענין הצמצום והרשימות, וסוד המלבוש.
- יא. ענין הנקודה של הרשימו, והקו וחוט, וההפרש בין ענין הצמצום לבחינת פרסא המפסיק.
- יב. ענין חסד וגבורה שבעצמות, ומדריגות דאין ויש, ומה שכתוב כי אל דעות כו', וענין ביטול היש.
- יג. כל פרטי הבחינות מטהירו עילאה עד האצילות.
- יד. ענין עקודים נקודים וברודים, וכל פרטי ה' בחינות כו', וענין תהו ותיקון.
- טו. ענין מקור היולי.
- טז. שורש ענין אורות וכלים, ובחינת מעלה ומטה, שהתחלקות מצד הכלים, והאור פשוט.
- יז. סתירה לזה ששרש הכלים מבחינת סובב כל עלמין כו', וענין הכאת אור מקיף בפנימי כו', ומהתעבות האור נעשה הכלי, וענין חומר וצורה שבכל אחד מהם.
- יח. ענין ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין, ובחינת השתלשלות עילה ועלול, ומעלה יתירה שיש בכלים על האורות.
- יט. ענין השתלשלות העולמות, והשתלשלות הספירות כו', ואיך שהכלים אחד המה, ושרש האורות בבחינת החכמה, ושרש הכלים בבחינת הכתר, וענין חיבור האורות והכלים משרש הרשימו שפועל ענין הקו וחוט, ושני בחינות במאין ליש בצורות הכלים, והכלים עצמן.

כ. מה שכתוב בדבר ה' שמים נעשו, ופרטי הבחינות שבדיבור.

כא. ענין בחינת הכלים, ומה שלא נזכר בעץ חיים ענין הכלים, ושם הוי"ה באורות, ושאר שמות בכלים, וזהו שאמר בעץ חיים שעשר ספירות דאצילות הם כלים בערך הנשמה המתפשט בהם, ומה שאמר בעץ חיים שנפש רוח נשמה חיה יחידה אינם מתלבשים בגוף זולת על ידי אמצעי מלבוש זך, ומה שאמר שלגבי האין סוף נקרא אדם קדמון בשם גוף, ולגבי אדם קדמון נקרא האצילות בשם גוף, והאדם קדמון בשם נשמה, ומה שאמר דתחילת חיבור האורות וכלים בעקודים, ומה שאמר אל תטעה לומר כלים באדם קדמון.

כב. ענין עקודים נקודים ברודים באדם קדמון, מהבל דאדם קדמון יצאו עקודים כו', ענין אדם קדמון הסכם הכללי, ומה שאמר שבעקודים יצא כלי המלכות בראשונה, ויצאו האורות תחלה, וענין אור ישר ואור חוזר, ומה שאמר איך הכלים של הספירות, אף בעת חזרת אורותיהם כו', עם כל זה יש בהם שני מיני אורות, אור ישר ואור חוזר, וענין עלייתם, ומה שאמר ההארה ההכרחיות כו', ונקרא בחינת אחר, ומעלה יתירה בעלייתה, ונקרא נשמות חדשות, ענין רצוא ושוב, וחטא בני אהרן, וכח המעלה מייך נוקבין, והקלקול על מנת לתקן, ומה שמבואר בתורה אור, דהתיקון בעקודים, ומה שמבואר במקום אחר בעצמות אור אין סוף, וענין שכירת הכלים, וענין עקודים, והמשלים לזה, וענין מיעוט האור וריבוי הכלים בתיקון, ומה שאמר בחכמה אתברירו.

כג. תהו זה תחת זה, ותיקון התכללות, ומה שאמר שבעיגולים היה גם כן בחינת התכללות, ובתיקון התלבשות, ובתהו בחינת הכתרים, והתיקון שם מ"ה, ומה שלא נתגלו בתיקון רק תשע ספירות בבחינת כל העשר ספירות, וההפרש בין התכללות דתהו, והתכללות דתיקון, וענין התחלקות שבתהו ותיקון, תהו זה תחת זה, ותיקון התכללות, ומה שאמר שבעיגולים היה גם כן בחינת התכללות, ובתיקון התלבשות, ובתהו בחינת הכתרים, והתיקון שם מ"ה.

כד. מה שאמר שבעיגולים החיצון שבכולם משובח כו', ומה שהעיגולים נקרא בשם נפש, והתיקון בא בבחינת פרצוף אדם, ויש בו בחינת אור ישר ואור חוזר, ומה שבנקודים יצא הכתר בתחלה, וענין שם מ"ה החדש, ומה שאמר שנזדווגו יחד ע"ב וס"ג, ומבין שניהם יצא שם מ"ה החדש, והכל נכלל בכח האדם קדמון, וענין ההתכללות וההתלבשות, וענין דרך מעבור, מה שאמר בדרוש כרובים, וענין השראה.

כה. [ענין ארבע בחינות, כלים גופין ולבושים והיכלות] ענין בחינת הגופין, ומה שנקרא עולם הבריאה בשם גופין, בפרד"ס ענין אצילות בריאה יצירה עשיה

שכלולים זה מזה, וכן בנפש רוח נשמה חיה יחידה, ולהבין מה שאמר שהאצילות נקרא בשם גופין, ובריאה יצירה עשיה בשם לבושין, ומה שאמר בזהר תלת עלמין, ופירוש הרמ"ז עולם האין סוף, והאצילות, ובריאה יצירה עשיה, ומה שאמר בעץ חיים, אדם קדמון נשמה, ואצילות גוף, ובריאה יצירה עשיה לבוש.

כו. שלשה מיני אדם, להבין מה שהבחינו לשלשה, ובפרט יש ארבע, אצילות בריאה יצירה עשיה, ומה שאמר שאצילות נקרא נשמה, וההפרש בענין הבחנה לשלשה בתלת עלמין, וענין שלשה מיני אדם, וענין ארבע, אש רוח מים עפר, וענין השרפים, ומה שאמר שלושים כלים דאצילות נעשים נפש רוח נשמה לבריאה יצירה עשיה כו', ומה שאמר כד אנת תסתלק כו'.

כז. מה שבעשיה בהסתלקות הנפש ישאר הגוף, ומה שאמר ולכבודי בראתיו [יצרתיו אף עשיתיו, אף הפסיק הענין] כו', וענין ארבע עולמות אצילות בריאה יצירה עשיה, ומה שאמר אבא מקנן באצילות כו', ומה שאמר מלכות דאצילות עתיק לבריאה, ומה שאמר שבינה דאצילות נעשה מסך כו', ומתפארת דבריאה כו', וענין הבל דגרמי.

כח. ענין הלבושים [שהם נבדלים לגמרי, ואיך יתכן לומר שלבושין תקינת לון], ומה שאמר ואחרי האש קול דממה כו', ומה שאור מקיף שורה על הלבושים, ולהבין מה שאמר שעולם העשיה עיקר בנינו מסובב כל עלמין.

כט. ענין ההיכלות [שהוא בעולם העשיה], ומה שאמר שהוא משירי המקיף, וענין השערות, ענין עתיק יומין ואריך אנפין, שניהם נקרא בחינת כתר, ומה שאמר שמדור הקליפות בין גופין ללבושין, וענין החשמ"ל, וענין קליפת נוגה, ומה שאמר בענין החשמ"ל שהוא הממוצע בין הקדושה לקליפת נוגה על דרך העטופים, ומה שאמר דהוא בחינת העור, בחינת הטוב מנוגה, ענין חשמ"ל, עליון או פנימי וחיצוני, ומה שאמר דמשכן קליפת נוגה דאצילות בבריאה.

ל. ענין אורות וניצוצות, רפ"ח ניצוצין.

דרוש וידעת

מהרב החסיד רבי נחום טוביה מפיראטין

זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע

י"א) ומעתה יש להבין בענין הקו וחוט, שאחר הצמצום והרשימו הנזכר לעיל, שידוע שהוא אותו האור אין סוף הפשוט שהיה לפני הצמצום, רק שבא בבחינת קו וחוט (כמו שיתבאר). ובעץ חיים שער עיגולים ויושר¹³ כתב, דלמה היה צריך לצמצם את האור כולו, ולהעלימו כאילו נסתלק, ואחר כך להמשיך קו וחוט מאותו האור עצמו שלפני הצמצום, ולמה לא נשאר מקודם האור כמו בחינת קו וחוט, ולא היה לו להסתלק לגמרי מכל וכל. ותירץ, להיות כי לא יוכלו להתהוות הכלים, בלתי סיבת הצמצום וההסתלקות לגמרי. וכידוע ששורש הכלים מהרשימו שלפני הקו כו'.

והענין הוא על פי הידוע כמו במה שאמר רבותינו זכרונם לברכה, נתאוה הקדוש ברוך להיות לו דירה בתחתונים, דהיינו על ידי ביטול היש דווקא. והוא דאי אפשר להיות גילוי איזה אור האלקי, בלתי הזדככות הכלים דווקא. כי בכח הכלים, להעלים על האור ולהסתירו לגמרי מכל וכל. כי אם, אחרי הזדככות הכלים דווקא, יבוא האור בכלים. ולזה היה כוונת המאציל, שיהיה שורש הכלים למעלה מן האור, והיינו שיהיה להם שרש, קודם שיהיה בהם גילוי אור, בכדי שאחר כך יהיה בכח הכלים להתגבר על האור, להעלימו ולהסתירו ושלא יבוא בגילוי, כי אם אחרי הזדככות הכלים דווקא.

וביאור הענין, יש להקדים בענין מה שאמר דהקו וחוט הוא מאותו האור עצמו שלפני הצמצום, והוא על דרך הידוע בענין הקו וחוט, דהגם שממנו יבאו כל פרטי התחלקות המדרגות דעשר ספירות וכל הפרצופין ופרטיהם, אך יש בכח האור דקו וחוט לעשות התאחדות והתכללות כל הפרטים כאחד, עד שיתכללו גם שני הפכים ממש. ועל דרך דוגמא הידוע בענין שני פרשיות דקריאת שמע, שהפרשה ראשונה, אור החסד בכלי הגבורה. ופרשה שנית, אור הגבורה בכלי החסד. (או להיפוך, כמו שמבואר באמרי בינה¹⁴). וכל זה ענין ההתכללות וההתאחדות, אין זה בוודאי רק מכח אור אין סוף הפשוט בתכלית הפשיטות, בלתי בעל גבול כו'. ועל כן, גם הגבול דלאחר הצמצום, לא יגבילנו. דקמיה, כחשיכה כאורה. כמו שהוא קודם הצמצום, בבחינת אחדות פשוט

¹³ שער א ענף ג.

¹⁴ פתח השער ד, ד.

בתכלית, כן הוא לאחר הצמצום, דישת חשך סתרו, בבחינת אחדות פשוט בתכלית. ועל כן, יבוא מכחו, ענין ההתכללות הנזכר לעיל, עד שהראש וסוף כאחד ממש, ובפרט בענין התהוות מאין ליש, שאין זה אלא בכח האין סוף. דאין ויש, שווין קמיה. ועל כרחק, שבקו וחוט זה, יש בו מאור העצמות שלפני הצמצום.

ואף על פי כן, גם זה יובן, דוודאי אין ערך בחינת האור אין סוף שבבחינת הקו וחוט, לגבי בחינת האין סוף שלפני הצמצום, שהוא בבחינת אחדות פשוט בתכלית הפשיטות, ולא יתכן בו לומר גם ענין ההתכללות דשני הפכים וראש וסוף וכי האי גוונא, דלאו מכל אינון מדות איהו כלל, ומבלי שימצא ראש וסוף. וכמו שאמר בעץ חיים¹⁵, שהיה אור אין סוף ממלא כל מקום החלל, ולא היה בו לא ראש ולא סוף, וכמו שנתבאר לעיל, דהיינו אפילו בהעלם כו'. מה שאין כן בחינת הקו וחוט, שיש על כל פנים ענין ראש וסוף, רק שמתאחדים כאחד כו'.

והענין הוא, דמצד בחינת עצמות אור אין סוף שלפני הצמצום, לא יתכן לומר שכח האין סוף שבו הוא רק בשביל ענין ההתכללות של שני הפכים כאחד, כי אם, הוא פשוט בתכלית הפשיטות, באין ערוך לגבי הפשיטות של ענין ההתכללות וההתאחדות וכי האי גוונא. כי אם, שגם זאת הפשיטות, יש בכחו האין סוף, שהוא שלימותא דכולא. וכמו שנתבאר לעיל, שזהו ענין אור המשוער בעצמות, בבחינת אחד וקדמון כו'. וגם זה האור המשוער, כמות שהוא מצד עצמו בכח שלימותו, בוודאי מתאחד עם בחינת מה שהוא עצמו. אבל מה שבא בבחינת קו וחוט, זהו רק בבחינת הפשיטות של ענין ההתכללות וההתאחדות דכל הפרצופין וכי האי גוונא. וזהו שכתב בספרי הקבלה, דכל עיקר הקו וחוט, הוא בעולם האצילות. שלכן אמרו באצילות, איהו וחייהי וגרמוהי חד (וכמו שיתבאר). ועל כן, מכונה בחינת האור אין סוף שלאחר הצמצום, בשם קו וחוט כו', להורות, שבא בהמשכה פרטית לבד, דהיינו בענין ההתכללות דעשר ספירות וכל פרטיהן, ולא כענין הפשיטות דאור אין סוף שלפני הצמצום כו'. וזהו ששרש הקו וחוט, בא מהנקודה של הרשימו. שפירוש זה הנקודה, שבא בדרך מקור ההיולי, אבל לפרט זה בלבד, (בלשון אידיש, מער ניט), כמו שמבואר בדרוש המתחיל שמע¹⁶ ישראל כו', ודי למבין.

וגם הנה ידוע, שכל עיקר גילוי בחינת האור אין סוף זה שבקו וחוט, הוא בהזדככות הכלים דווקא, אז יבוא בבחינת גילוי, והוא כל עיקר ענין הבירורים דלאהפכא חשוכא

¹⁵ שער א ענף ב.

¹⁶ דרוש של הרנ"ט.

לנהורא, עד שיהיה שלימות הבירורים. ואז כתיב, כי עין בעין יראו כו', כמו שמבואר בדרוש המתחיל להבין¹⁷ ענין הקו וחוט כו'. וכן גם עתה בעולם האצילות, מפני שהוא לאחר הבירור, (כמו שיתבאר אם ירצה ה'), דהיינו בהזדככות הכלים, עד שאינם מסתירים כלל וכלל.

דמשמע מכל זה, שלולי הזדככות הכלים, חס ושלום, יש בכח הכלים להסתיר על האור מכל וכל כו'. ואם כן, לפי זה מובן, שעל כרחק, שרש הכלים, מבחינת כח ויכולת האין סוף, כמו שהוא בתכלית ההעלם וההסתר, מבלי שום גילוי אור. ועל כן, בכח הכלים להסתיר גם על האור, שלא יבוא בגילוי כלל. והיינו ששרש הכלים, מרשימו שלאחר הצמצום, ולפני הקו וחוט. והרשימו, הוא כח ויכולת האור אין סוף, בבחינת ההעלם בתכלית, וכמו שנתבאר לעיל, וממנו שרש הכלים כו'. וזהו שמתחלה היה צריך להיות ענין צמצום ומקום פנוי, בתכלית ההעלם וההסתר, לסיבת שרשי התהוות הכלים. ואחר כך, להמשיך הקו וחוט דווקא, כמו שאמר בעץ חיים, והיינו בכדי שיהיה מזה כל עיקר עבודת הבירורים, לאהפכא חשוכא לנהורא כנזכר לעיל, ולזכך את הכלים, שלא יסתיר ולא יעלימו על האור האלקי. ואז, בתכלית שלימות הבירורים, על זה נאמר, כי עין בעין יראו כו', והוא האור דקו וחוט כו'.

ובפרט, על פי מה שנתבאר לעיל, במה שנקרא בשם קו וחוט, שבא על כל פנים בדרך פרט, בענין הפשיטות דהתכללות זאת, וכמו אור החסד בכלי הגבורה כו', או בענין התהוות מאין ליש כנזכר לעיל. וזהו ששרשו מן הרשימו, שהוא כח המגביל דוקא, דהיינו שמגביל להאור, שיבוא בבחינת קו וחוט, דהיינו בהמשכה לסיבת פרט זה, (שנקרא מער ניט). וכן גם הכלים, ששרשם מהרשימו, המה מגבילים להאור, להיות בא בדרך פרט זה כו'. וכל עיקר כח המגביל זה שבבחינת הרשימו, הוא כשנסתלק בחינת האור אין סוף בתכלית, שיהיה נשאר בכח, ולא בפועל. ואז, הרשימו דיו"ד דס"ג, ששרשו מן המלבוש כנזכר לעיל, יבא בבחינת כח להגביל דוקא כו'. אבל אם לא היה מסתלק בחינת האור אין סוף בתכלית ההעלם, הגם שגם בעצמות היה ענין ובחינת המלבוש הזה כו', אבל היה מתאחד עם בחינת הבלתי גבול שבעצמות, עד שאינם לשני כחות שונות כמו שנתבאר לעיל. ואם כן, אם לא היה מסתלק, גם עתה היה בענין זה, ולא היה בא בהמשכה דרך פרט וכי האי גוונא. ועל כן, היה צריך להיות מקודם ענין הצמצום, שהוא הסתלקות האור, שיהיה נשאר בכח ולא בפועל. ואז, הרשימו דיו"ד דס"ג, הוא כח המגביל, להגביל גם להאור, שיבא בבחינת קו וחוט לבד, ובהזדככות הכלים דוקא כנזכר לעיל, ודי למבין.

¹⁷ מאמרי אדמו"ר הזקן ענינים ח"ב ע' תקיב.

ובזה יובן גם כן ענין ההפרש הגדול שיש בין ענין הצמצום ומקום פנוי שיש בין עצמות אור אין סוף להנאצלים, לגבי בחינת המסך והפרסא שיש בין אצילות לבריאה יצירה עשיה כו'. דהנה בענין הצמצום ומקום פנוי, הוא ענין הסתלקות האור והעלמו בתכלית כנזכר לעיל. ואף על פי כן, בבחינת הקו וחוט, בא על כל פנים בחינת אור אין סוף ממש בגילוי, עד שכל עולם האצילות, מפני שהכלים מזוככים בתכלית, יאיר בהם בחינת הקו וחוט בבחינת האין סוף שבו כו'. וזהו שנתבאר לעיל בענין אך בצלם יתהלך איש, שזה קאי על כל עולם האצילות, שבצלם האור אין סוף שלפני הצמצום כו'. מה שאין כן בבחינת המסך ופרסא שיש בין אצילות לבריאה יצירה עשיה, שהוא ענין מסך ופרסא ממש, בכדי שיהיה שינוי המהות לגמרי, כמו מבלתי בעל גבול לבעל גבול וכי האי גוונא. וכל זה, מפני שנפסק הארת הקו במסך שבין אצילות לבריאה יצירה עשיה, ועל כן נקראת עשר ספירות דבריאה, בעיקר התהוותם מעשר ספירות דאצילות, בשם מאין ליש, כמו שמבואר בדרוש המתחיל להבין¹⁸ ענין שעשועי כו'.

ואף על פי כן, הרי נתבאר בתורה אור פרשת וירא¹⁹ כו', שיש יחוס, לחכמה דבריאה עם חכמה דאצילות כו'. הענין הוא, דענין היחוס הזה, שיש לחכמה דבריאה עם חכמה דאצילות, היינו בעיקר מציאת העשר ספירות, שעל כל פנים נמצאים המה באצילות כמו בבריאה כו'. והגם שנתבאר לעיל, שגם בעצמות אור אין סוף שלפני הצמצום, יש מצד שלימותו האמיתית, ענין אור המשוער בבחינת עשר ספירות, הנקרא עשר ספירות הגנוזות כו', אך העשר ספירות הגנוזות בעצמות, אינם חס ושלום בבחינת עשר בחינות פרטיות שונות זו מזו, חס ושלום לומר כן למעלה. כי אם, מקורים, למה שנמצא אחר הצמצום בבחינת עשר ספירות, ולא יותר, וכמו שנתבאר לעיל. ובפרט, שאינם חס ושלום אפילו מקור, לנבדל מן העצמות, כי גם בחינת קדמון הנזכר לעיל, מיוחד בעצמותו בתכלית, מפני שכל זה, הכל בכח שלימותו האמיתית כו'. ואם כן, איך נאמר שיש להם יחוס, ענין עשר ספירות דבריאה יצירה עשיה. ואפילו עשר ספירות דאצילות, ולמעלה מהם, כמו בחינת אריך אנפין ועתיק יומין ואדם קדמון כו'.

ויובן עוד, שגם לעשר ספירות דאדם קדמון, לא יש יחוס, עשר ספירות דבריאה יצירה עשיה, להם, ואפילו עשר ספירות דאצילות. כי הרי עשר ספירות דאצילות בריאה יצירה עשיה, באים בבחינת אורות וכלים, מה שאין כן בבחינת אדם קדמון, חס ושלום

¹⁸ מאמרי אדמו"ר האמצעי קונטרסים ע' תקס.

¹⁹ יד, ג.

לומר כן, וכמו שאמר בעץ חיים²⁰, ודי למבין. (ובפרט לפי מה שיתבאר לקמן אם ירצה ה', בענין אדם קדמון, שנקרא בשם הסכם כללי או רצון הנעלם, שאינו בא כלל בבחינת הפרטים דעשר ספירות דאורות וכלים כו'). כי אם, שיש ערך, לעשר ספירות דבריאה, עם עשר ספירות דאצילות, מפני שעל כל פנים, באים גם המה בבחינת אורות וכלים, רק שהכלים מזוככים בתכלית, עד שמתייחדים עם האורות בכל וכל, וגם בחינת האור אין סוף שבבחינת הקו וחוט, מאיר בהם, עד שאמר, דבאצילות, איהו וחיוהי וגרמוהי חד כו'. ועל כן, כתב בשער היחוד פרק נ"א²¹, שיש מסך, בהפסק גמור, בין אצילות לבריאה. ורוצה לומר, שבא בשינוי המהות לגמרי, כמו מבלתי בעל גבול לבעל גבול, עד שנקרא בשם התהוות מאין ליש, כמו שמבואר בדרוש דשעשועים כו'.

אבל בענין הצמצום ומקום פנוי, שבין עצמות לנאצלים, הרי הוא להיפוך ממש, שאין להם יחוס כלל, משום דבעצמות ממש שלפני הצמצום, הרי העשר ספירות מיוחדים בעצמות ממש, שאין להם יחוס כלל, עם העשר ספירות דנאצלים שלאחר הצמצום. ואף על פי כן, אין זה שינוי המהות חס ושלום. כי אם, הרי אור אין סוף ממש בא בבחינת קו וחוט, ומאיר גם בכל עולם האצילות להדיא, עד דאיהו וחיוהי וגרמוהי חד כו', ודי למבין. ובסידור דרוש המתחיל עד²² הגל הזה כו' נתבאר, שגם בין עצמות לקו וחוט, יש צמצום ופרסא. ולפי הנזכר לעיל, הרי בחינת הפרסא עושה שינוי המהות.

אך, באמרי בינה שער הציצית פרק ז'²³ נתבאר, שאין פרסא זו דומה לפרסא שבין אצילות לבריאה יצירה עשיה. שאין פרסא זאת, שבין אור אין סוף לקו וחוט, עושה שינוי המהות לגמרי. כי אם, להיות מקור לנבדל. והוא כמו שאמר בעץ חיים²⁴ והדרת מלך²⁵, דענין הצמצום, הוא לשיוכל האצילות לקבל. והפרסא, בשביל שיוכל גם הבריאה לקבל. ורוצה לומר כמו שנתבאר לעיל בענין הקו וחוט, שבא על כל פנים בבחינת האור אין סוף, בבחינת קו חוט, שהוא בשביל ענין ההתכללות כנזכר לעיל,

²⁰ שער א ענף ד.

²¹ קמד, ב.

²² שער ל"ג בעומר תמט, א.

²³ קלז, ג.

²⁴ שער ח פרק ב.

²⁵ על אדרא רבא סימן קכב.

ושרשו מהרשימו כנזכר לעיל, וזהו לשיוכל האצילות לקבל. אך אין זה שינוי המהות, כמו שכתוב, אך בצלם יתהלך איש דאצילות כנזכר לעיל. והפרסא, הוא בשביל שינוי המהות דבריאה כנזכר לעיל. ומפני שכל זה בא מצד כח ויכולת שלימותו בבחינת הצמצום הראשון, ומשם מקור הכל, וזהו ענין הצמצום והפרסא שבין עצמות אור אין סוף לקו וחוט, אבל לא שחס ושלום עושה שינוי המהות כו'. והגם שבאמת גם בבריאה יצירה עשיה יש בחינת הארת אור אין סוף, (כמו שמבואר באגרת הקודש דרוש המתחיל איהו²⁶ וחיוהי כו', שזהו בחינת נשמה דבריאה יצירה עשיה, עד מלכות דמלכות דעשיה, ועיין בדרוש המתחיל להבין²⁷ צוואת ריב"ש כו', ועיין בדרוש המתחיל יין²⁸ ושכר אל תשת). אך, הרי הכלים דבריאה יצירה עשיה, מסתירים על האור הזה, עד שיהיה שלימות הבירורים, ואז כתיב, כי עין בעין יראו למטה כמו למעלה ממש, וכמו שכתוב, ונגלה כבוד הוי"ה וראו כל בשר כו', ודי למבין²⁹.

י"ב) והנה, לפי כל הנזכר לעיל בענין מחשבה אחת דטהירו עלאה, שהוא כפירוש הראשון דעוטה אור כשלמה, שהוא ענין אור המשוער בעצמות, בבחינת עשר ספירות הגנוזות בעצמות, ועל כן נקרא בשם מחשבה אחת כנזכר לעיל, כמו שמבואר באמרי בינה³⁰, שהוא ענין צמצום, להיות משוער בדבר זה שחושב לבד, והיינו שכוללת בחינת צמצום והתפשטות, כנזכר לעיל בשם האמרי בינה. כי הגם שלגבי העצמות ממש, הוא בבחינת צמצום, אבל על כל פנים, דבר זה שחושב, בא בהתפשטות, וזהו הנקרא, בדרך שם המושאל, בחינת חסד וגבורה שבעצמות, (כי לא יתכן בעצמות, ענין ובחינת חסד וגבורה, רק בדרך שם המושאל, לבחינת הצמצום וההתפשטות, שבשלימות עצמותו, שבבחינת העשר ספירות, נקרא זה בשם חסד וגבורה כידוע, ודי למבין). ומזה בא ענין העשר ספירות הגנוזות שבעצמות, שיש בזה שני בחינות. הראשון, האור הפשוט דאור אין סוף. והשני, סוד המלבוש דאין סוף, שהוא מה שהמה בבחינת עשר, וכמו שנתבאר לעיל בשם עמק המלך, ונקרא זה כביכול כח הגבול שבשלימות עצמות אור אין סוף הפשוט בתכלית הפשיטות. ונתבאר לעיל, שבשלימות עצמותו ממש, אינם שני בחינות הפכים כלל, אותו בחינת האור הפשוט,

²⁶ סימן כ.

²⁷ אגרת הקודש סימן כה.

²⁸ אור התורה ויקרא ח"ב ע' תסג.

²⁹ קיצור פרק יא: ענין הנקודה של הרשימו, והקו וחוט, וההפרש בין ענין הצמצום לבחינת פרסא המפסיק.

³⁰ שער הק"ש פרק יא לו, ב.

ובחינת כח הגבול, ונשואים בעצמותו בבחינת אחדות פשוט בתכלית, (ועל זה נאמר החקר אלוה תמצא).

וזהו גם כן ענין אור אין סוף, למעלה מעלה עד אין קץ, ולמטה מטה עד אין תכלית. שבחינת אור אין סוף, למעלה כו', הוא בחינת כח הגבורות שבעצמות, להיות מושלל מבחינת הגילוי וההתפשטות. ובחינת אור אין סוף, למטה כו', הוא בחינת כח החסדים שבעצמות, להיות בא בבחינת הגילוי וההתפשטות דוקא, וכמו שכתב באמרי בינה פרק י"א³¹, דשני בחינות הללו באור אין סוף, היינו לפני הצמצום, וכן כתב בשער האמונה פרק ל"ד³² כו'.

ולפי מה שנתבאר לעיל בענין הרשימו דיו"ד דס"ג, ששרשו מסוד המלבוש, והוא העושה עביות בהאור, וזהו שנקרא בשער היחוד³³ בשם כח המגביל, ועל כן האור שבא אחריו הוא בבחינת קו וחוט, כמו שנתבאר לעיל, שהוא אותו אור עצמו שלפני הצמצום. ולכאורה, אם הוא אותו אור עצמו שלפני הצמצום, שהיה ממלא כל מקום החלל בבחינת פשיטותו כנזכר לעיל, ואם כן, איך בא בבחינת קו וחוט, שענינו מורה בחינת גדר הגבול. ואם מפני שהוא בא אחר הצמצום, שכבר העלים גילוי פשיטותו, אם כן, אינו בא בגילוי כלל, אפילו בבחינת קו וחוט. ואם בא בגילוי, אם כן, אינו בבחינת ההעלם כלל, והיה מהראוי להיות בבחינת גילוי בפשיטותו, כמו שהיה לפני הצמצום כנזכר לעיל.

אך הענין הוא, דזהו על ידי בחינת הרושם הנזכר לעיל, שהוא המכריחו לבא בגילוי בבחינת קו וחוט לבד, ולא בגילוי פשיטותו כמו שהיה לפני הצמצום, והיינו שגם שבא בבחינת קו וחוט זה, בחינת גילוי אור הפשיטות ממש, אבל אינו בא רק בדרך זה לבד, והיינו בבחינת היחוד וההתכללות שבעשר ספירות, כמו שנתבאר לעיל באריכות. וכל זה הוא על ידי הרושם, שהוא כח המגביל, להיות בא האור הפשוט בבחינת גבול זה, ולא כמות שהוא ממש בבחינת עצמותו, כמו שנתבאר לעיל באריכות. ומפני שהרושם הזה הוא המקור ההיולי לכל בחינת הקו חוט, וכמו שנתבאר לעיל, ואם כן, כל מה שבא אחר כך, הכל מאתו נמצאו, בדרך מקור ההיולי להם. ונתבאר לעיל, שהוא נקרא בשם רושם, על שם שהוא רשימו ממה שהיה לפני הצמצום, וכמו שאמר בעץ חיים, רק שאינו מאיר כאור הראשון. ואם כן, בוודאי, כל

³¹ קמא, ד.

³² נח, א.

³³ פרק יג קיט, ב.

מה שבא ממנו אחר כך, מריש כל דרגין עד סוף כל דרגין, הכל, יש בהם מבחינת האור שלפני הצמצום בדרך רשימו. כי הרשימו הזה הכללי, הוא בחינת אמיתת המקור ההיולי לכל הבא אחריו.

ועל כן, נתבאר לעיל בכמה מקומות, כמה פרטי משלים, לענין הסבר הרושם הזה. הראשון, כענין למיגרס, וכמו שנתבאר לעיל בענין למיגרס, שהמה בחינת האותיות לבד. והשני, כמשל רושמי כדור הארץ וכל אשר בה, שעושים לרושם ולזכרון על הלוח (שנקראת מפה), כל הימים והנהרות וכל עץ וכי האי גוונא, שרושמים על הלוח, כחוט המשוך, זהו רושם וסימן להנהר שבמקום ההוא. וחוט הנצב, הוא סימן לאילן שהוא נצב כו'. ונמצא, שהרושם, הוא כעין אותו הדבר, ולא שהוא עצמו אותו הדבר. גם לא במשך ושיעור שטחו, אינו כאותו הדבר עצמו. רק, אף על פי כן, הוא בדומה אליו. שלנהר המשוך, עושין חוט המשוך דווקא. ולאילן הנצב, עושין חוט הנצב דווקא, ולא בהיפך, וכי האי גוונא כו'.

והנה שני המשלים הללו דלמגרס ורושם המודדים, המה שני בחינות שונות. כי בחינת למגרס, זהו שיש לו ערך להעצמות, ואינו נבדל מן העצמות כו'. אבל רושם המודדים, נבדל מן העצמות ממש, ובאין ערך כלל וכלל. והענין הוא כמו שמבואר בשער היחוד פרק י"ג³⁴, שהוא כח ההגבלה בעצמות, שיבא הכל לגלוי. ובענין הגילוי שיבא אחר כך, מכח ההגבלה שבעצמות, שהוא כמו שיתבאר אם ירצה ה' בענין הכלים, שיש בהם חילוקי מדריגות הרבה. מלבד חילוקי מדריגות שבכל עולם ועולם, עוד יש כלים, גופים, לבושים, היכלות. והכל מכח ההגבלה שבעצמות, וכמו שיתבאר אם ירצה ה', שכח ההגבלה, אחד הוא בכולם. ואף על פי כן, בריבוי ההשתלשלות, מחיבור האורות בכלים, כמו שיתבאר אם ירצה ה', יבואו חילוקי מדריגות הרבה בבחינת הכלים.

וכח הרשימו, הוא מקור ההיולי לכולם. על כן, נאמר עליו משלים שונים, להיותו מקור היולי לכל הפרטים שאחר כך, שנבדלים בערך, ושאינם נבדלים כו'. והמשל שכולל מדבר שאינו נבדל, הוא מענין למיגרס וכיוצא, שנתבאר בשער היחוד שם. ולמה שכולל מדברים שנבדלים כו', המשל לזה מרושם המודדים כנזכר לעיל, או נבדל יותר, כמשל זריקת אבן למרחוק, שזהו משל לענין הגלגלים, וכמו שמבואר באמרי בינה פרק כ"ח³⁵, ובשער היחוד שם.

³⁴ קיט, ב.

³⁵ נד, ג.

ולהבין בתוספת ביאור, ענין הרושם, שהוא מקור היולי לכל הבא אחריו, שהכל מאתו נמצאו, והוא הנקרא בשם יש האמיתי, וכמו שמבואר בדרוש המתחיל מזמור³⁶ לתודה, שבחינת יש האמיתי, הוא מקורא דכולא. וכל זה מפני שהוא חומר היולי, לצורת אין האמיתי. והענין הוא, דהנה ידוע במה שכתוב כי אל דעות הוי"ה, שהוא בחינת שני דעות. דעת עליון, מיש לאין. ודעת תחתון, מאין ליש. ונתבאר בדרוש המתחיל תיפול³⁷ עליהם אימתה כו', שזהו מדריגות שתיים שהן ארבע. שבכללות, אינם אלא שני בחינות, דיש ואין. ובפרטות, הם ארבע. דהיינו שני מדריגות בבחינת היש, והוא הנקרא יש האמיתי, ויש הגבולי, (כמו שיתבאר). ושני המדריגות בבחינת האין, והוא הנקרא בחינת אין האמיתי, ואין שאינו מושג, שהוא אין של היש בלבד, ואינו בבחינת אמיתית האין (כמו שיתבאר). והם ארבע מדריגות, זה למעלה מזה. ולמעלה מכולם, הוא בחינת יש האמיתי. ולמטה ממנו, הוא בחינת אין האמיתי. ולמטה ממנו, הוא אין של היש, עד למטה יותר, הוא יש הגבולי.

אך באמת, גם אפשר לומר, גם בחינת יש האמיתי, הוא רק חומר היולי, לצורת אין האמיתי שלמעלה הימנו, רק שמתאחד בו במהות אחד ממש (וכמו שיתבאר). ומבשרי אחזה כו', על דרך משל, נקודת ההשכלה, שבאה באורח ורוחב ההשגה, שזה נקרא ברק המבריק, (על ידי בחינת יסוד אבא). והנה, רוחב ההשגה, לא יכילנו את כל מהות נקודת ההשכלה, ועל כן נקראת בשם אין, דהיינו שהנקודה הזאת, אף שהיא כל תמצית ההשגה, וממנה באה כל איכות ומהות ההשגה, אף על פי כן, אינה נתפסת מהותה ואיכותה, כמות שהוא ברוחב ההשגה. וזה נקראת אין של יש, ברוחב ההשגה, דהיינו לא שמושלת הנקודה הזאת, מכל אופן רוחב ההשגה, כי אדרבה, ממנה באה כל רוחב ההשגה, רק שאינה נתפסת בה כמות שהיא. והראיה, מעומק המושג, (שהוא פנימיות בינה), שנקראת אין של היש דהשגה, מפני שבפנימיות בינה, נקלט בה בעצם, פנימיות נקודת החכמה, (שזהו יחוד אבא ואימא בפנימיות, כמו שמבואר בדרוש המתחיל אלה³⁸ תולדות נח).

וזהו על דרך משל, כמו הנפש, שמחיה את כל אברי האדם, מראשו ועד רגלו. והגם שכל עיקר חיות הגוף, מן הנפש היא באה, ואף על פי כן, אינה נתפסת מהותה ואיכותה של הנפש בתוף הגוף, לומר כי זה הוא, וכמו שמבואר בכמה מקומות, ודי למבין.

³⁶ פירוש המלות צא, ב.

³⁷ תורת חיים בשלח קפו, ד.

³⁸ תורת חיים מח, ב.

והנה עוד אנו רואים, שהגם כשכבר הבריק נקודת ההשכלה, אזי מוכרח הוא להיות רוחב ההשגה, (וכמו שמבואר בדרוש המתחיל פסח³⁹ ומצה כו'). אבל להיות ברק הזה, אינו מוכרח מכח המשכיל ההיולי שבנפש. כי אנו רואים, שהרבה יטרח ויגע, עד שימצא איזה נקודת ההשכלה מכח המשכיל שלו. ולא כשאר הכחות הנפש, שמוכרחים המה, שמיד שיעלה ברצונו להיטיב חסדו, וכדומה בשאר הכחות, מוכרח הוא, באין יגיעה וטרח לזה כלל וכלל. ועל כרחך, שכח המשכיל ההיולי שבנפש, מושלל בערך, ממה שבא נקודת ההשכלה להיות אחר כך רוחב ההשגה, וכמו שמבואר בדרוש דפסח ומצה⁴⁰, שכל הכחות, נמצאים, קודם בואם בתוך הגוף, בערך לכמות שהם בגוף, רק שנתגשמו באיברי הגוף, לפי מזגם ותכונתם, (וכמו שיתבאר בפרטי ההפרש שבין כחות הנפש, לכמות שהן בגוף, בכמה פרטים, ודי למבין). אבל מציאותם ממש, יש בנפש עצמה, (רק לא כעילה ועלול, ונקרא יש מאין, כמו שמבואר בדרוש הנזכר לעיל).

מה שאין כן כח המשכיל, שנקראת הנפש עצמה בשם נפש המשכלת, על שם שמתאחד כח המשכיל ההיולי בנפש עצמה, ואין מציאותו, קודם בואה לגוף, לכמות שהוא כבר בתוך חומר המוח. והגם שבאמרי בינה מבואר, שכל הכוחות, הם בחינת היולים בנפש עצמה. וענין היולי, נתבאר שם, שאינו במציאות, בערך המציאות הנגלה ממנו. אך נתבאר שם, שכל זמן כמו שהם כלולים בנפש עצמה, כשלהבת הקשורה בגחלת, ועודנה בגחלת, גם קודם התעוררות לבא בגילוי שלהבת. וכמו כן, הכחות, כמו שהם כלולים בנפש עצמה, קודם התעוררותם לבא לגילוי, לא יתכן עליהם שם מציאות כחות, בערך מציאות כחות הנפש בגוף. אבל כשמתעוררים לבא לידי גילוי, דהיינו כשבאים בהתלבשות, לפי מזג הכלים, שהם אברי הגוף, ונקרא זה התעוררות מעצמותם, כמו שהם בנפש עצמה, קודם התלבשותה להחיות אברי הגוף, אזי לא ישתנה מציאות כח המשכיל, למציאת שארי הכוחות. ששאר כחות, כשמתעוררים לבא לגילוי, הם בערך מציאות הכוחות הללו, כמו שהם נמצאים בגוף. מה שאין כח המשכיל, גם אז, אין מציאותו בערך מציאות מה שבא בגילוי, רק הוא מציאות כח לבא לגילוי, (ונקרא התעוררות), ואינו כמו שהיה כולל בנפש, שלא היה מציאותו מתעורר לבא לגילוי. אבל גם מציאות התעוררותו לגילוי, אינו בערך מציאות הגילוי, כמות שבא בתוך ההשגה. ועל כן, אנו רואים, בחיבור כחות הנפש בתוך אברי הגוף, שיש הפרש בין כח המשכיל לשאר הכחות. והוא, כי כל הכחות, חיבורם עם הכלים,

³⁹ תורת חיים בא קיח, א.

⁴⁰ תורת חיים בא קלב, ב.

שהם אברי הגוף, הוא במזגם הנמצא בהם, (כמו קר ולח, חם ויבש, וכי האי גוונא). וכשמזג האבר מוכן כראוי בכי טוב, יקובל בו צורת כח הנפש כמו שהוא.

ועל כן, בשני בני אדם שמזגם שוה, באבר אחד ישתנו, בצורת אותו הכח. מה שאין כן בכח המשכיל, שיש לו גם כן מזג בחומר המוח, (עייין בשמונה פרקים להרמב"ם, שענין היובש, נוטה יותר לבעל השגה. ובמקום אחר מבואר בענין הלחלוחית, שממנו יהיה נביעת ההשכלה. וצריך לומר שזהו ההפרש בין מוח הבינה שנוטה אל היובש, ומוח החכמה נוטה אל הלחלוחית, כמו שמבואר במקום אחר ודי למביין).

ואף על פי כן, יש הפרש גדול בין המשכילים. שיש מי שהוא בעל השגה בחכמה זאת, ולא יש לו שום חוש ההשגה בחכמה אחרת וכי האי גוונא. ומפני שעל כל פנים, בחכמה זאת, הוא בעל השגה, ועל כרחק, שמזגו, מוכן בכי טוב, לצורת הכח. וכן השני, שהוא בעל השגה בחכמה אחרת, על כרחק, שגם מזגו, מוכן בכי טוב, לצורת הכח. ונמצא, במזגיהם, שווים המה, ולא וישתוו בהשגתם. ועל כן נתבאר בדרוש תפילין⁴¹ דמארי עלמא, שעוד יש בחומר המוח, מזיגה רוחניות, שנקראת הרכבה רוחניות. והיינו, לבד מזיגה הגשמיות שבמוח הגשמי, עוד יש במזיגה הרכבה רוחניות, שגורם להיות נמשך מכח המשכיל ההיולי, במזיגה הגשמיות, באופן מיוחד, כמו להיות לו חוש בחכמה מיוחדת כו'. ובדרוש דפסח ומצה⁴² מבואר, שזהו מבחינת מזל העליון, שזה שאמר מזל מחכים כו'. ובאמת, היינו הך, כמו שמבואר בדרוש דנקודים⁴³, שזהו שמכריזין מלמעלה, טפה זו, מה תהא עליה, חכם כו', שעושה הרכבה רוחניות בתוך חומר המוח, לקבל מכח המשכיל ההיולי, ובאיזה אופן כו', וזהו מזל מחכים כו'. וכמו כן בדרוש המתחיל השמים מספרים אות י"ח⁴⁴ כו', ודי למביין.

ויובן לפי כל הנזכר לעיל, שכח המשכיל ההיולי, (שהוא גם שהוא כבר בבחינת התעוררות כו'), הוא בבחינת אין אמיתי, היינו שאינו בערך כלל וכלל, למה שבא בגילוי. ולא כמו שהנקודה, שהוא הברק, הוא גם כן בחינת אין כנזכר לעיל, שאינו מושג ברוחב ההשגה. אבל על כל פנים, ממנו בא כל רוחב ההשגה, ומוכרח הוא לבא

⁴¹ אמרי בינה ח"ג שער התפילין קעד, ב.

⁴² תורת חיים בא קלב, ד.

⁴³ אור התורה ענינים ע' שט.

⁴⁴ פירוש המלות י, ב.

לגילוי, וכמו שמבואר בדרוש דפסח ומצה⁴⁵, שידמה לכח הצומח, הגם שאינו מוכרח להשפיע מצד עצמו. אבל כשמתעורר לבא לגילוי, אזי מוכרח הוא. וכן בכח המשכיל, הגם שאינו מוכרח מצד עצמו, אבל כשנתעורר לבא לגילוי, שזהו נקודת ההשכלה, בחינת ברק הנזכר לעיל, אזי מוכרח הוא כנזכר לעיל. אבל כח המשכיל ההיולי בעצמו, אינו מוכרח, כי אינו בערך כלל וכלל, וזהו בחינת אין האמיתי, (ולא אין של היש), ודי למבין.

אך אם כן, יש להבין, איך יבא מציאת נקודת ההשכלה, בחינת ברק הנזכר לעיל, מכח המשכיל ההיולי, אם אינו בערך, גם להיות מקור למקור למציאת שכל הנגלה. אך הענין הוא, דזהו מצד כח התעוררות הנפש בעצמה, שמושלת בערכה, גם מכח המשכיל ההיולי. וענין שלילותה, היינו שלא יתכן לומר על מהות ועצמות הנפש, איזה מהות כלל, ממהות הכחות שלה. ועל כן, לא יתכן לומר בה, שמושלת ממה שבא בגילוי. כי באמת, הרי מה שאנו אומרים על כח המשכיל ההיולי, שמושלת ממה שבא בגילוי אחר כך, אם כן, הרי הוא נתפס במציאות דבר מה, מוגבל באיזה פרט, לומר עליו שאינו דבר זה. ועל כרחק, שהוא דבר אחר.

והיינו כמו שנתבאר לעיל, שזה קאי על אופן מציאותו מן הנפש, ולא כמו שהוא כלול בנפש עצמה, כי אם, כשכבר נמצא במציאות דבר מה, רק לא כמציאות הנגלה. מה שאין כן, הנפש עצמה, שאיננה מציאות מוגבלת בכחות הללו כלל וכלל, לומר על הנפש, כי זה בכחה, וזה אין בכחה, מפני שאיננה מוגבלת בשום איזה מהות מכחות הללו, והיא הנקראת אין האמיתי בתכלית, היינו שמושלת מכל ערך דבר מה, גם לא כמציאות כח המשכיל הנזכר לעיל. ושלילותה, אינה משללת אותה, מלהיות מקור, גם לפרטים המוגבלים, כי רחוק ערכה, מלומר עליה דבר פרטי מהכחות שלה, כי זה הוא ולא אחר, רק היא בבחינת אמיתת השלימות מכל וכל, לגבי הכחות שבה, (וכנזכר לעיל בבחינת אמיתות הפשיטות, שסובל הכל, גם שני הפכים. כי אינם הפכים כלל, רק כשהם בבחינת הגבול, ולא כשהם בכלתי גבול). ועל כרחק, הנפש עצמה, היא מקור האמיתי של כל הכחות. ובכחה, גם כח המשכיל ההיולי, ובא בגילוי ברק המבריק, הגם שמצד עצמו אינו בערך כלל כנזכר לעיל, והוא רק מצד התעוררות (שזה באמת בחינת מזל מחכים הנזכר לעיל, ששורה בתוך הכלי, וכמו שיתבאר, שמזיגת הכלים, בסיבת אמצעות הנפש, ועיין שם) הנפש, ונקראת בחינת התעוררות זאת של הנפש, בשם יש האמיתי, שהוא מקורא דכולא, (כמו שמבואר בסידור⁴⁶ על פסוק

⁴⁵ תורת חיים בא קלב, ב.

⁴⁶ עב, א.

מזמור לתודה). ובאמת, מה שהוא מקורא דכולא, לא מפני שהוא בערך הגילוי, רק מפני שאינה בערך, גם מהעדר הגילוי, כי איננה מוגבלת בדבר פרטי, והכל נמצא מכחה, אף שני הפכים בנושא אחד. וזהו שנקראת בשם אין האמיתי, שהוא אמיתת האין, שאיננה נתפסת כלל באיזה דבר מה מהכחות המתפשטים ממנה, גם לומר עליה, שמושלת היא ממה שבא בגילוי, שזהו תפיסת דבר מה על כל פנים. וכמו כח המשכיל, שהוא במציאות דבר מה על כל פנים, רק שאיננו בערך, ומושלת הוא מבחינת הגילוי, מה שאין כן מהות ועצמות הנפש כנזכר לעיל.

וזהו שנתבאר בדרוש דמזמור לתודה⁴⁷, בענין יש האמיתי, שהוא חומר היולי, לצורת אין האמיתי, שהוא כנזכר לעיל במשל הנפש, שהוא מקורא דכולא, ונקרא יש האמיתי. והוא מפני שהוא בבחינת אין אמיתי בתכלית, דהיינו להיותה מושלת מכל איזה מהות של הכחות כנזכר לעיל. על כן, אינה מושלת מכל וכל, מפרטי הכחות הנזכר לעיל. (ובכללות, הוא שמה שהנפש הוא מקורא דכולא, אינה הכרח טבעי, כמו נקודת ההשכלה הנזכר לעיל. רק ההכרח, הוא מצד השלימות שבה, לגבי הכחות, כנזכר לעיל כו'). ונקרא בחינת יש האמיתי שבה, בשם חומר היולי, לצורת אין האמיתי שבה. כי ענין ובחינת החומר, הוא מה שיש תפיסא בהנפש, ואין התפיסה רק במה שהיא בבחינת מקורא דכולא של הכחות כולם, ולא בשלילות המהות האמיתי שבה, מן הכחות כנזכר לעיל. (ובפרט על דרך מה שאמר הרמב"ן, בענין חומר היולי, שהוא מקור האמיתי כו') ודי למבין.

ויובן עוד יותר בכלל הנזכר לעיל, שגם כח המשכיל עצמו, כמו שהוא כלול בנפש, שנקראת בשם היולי, כמו שארי כחות, בהתכללותם בנפש עצמה כו', כנזכר לעיל בשם האמרי בינה. אז, מצד התאחדותם בנפש עצמה, וכל מעלת אור הנפש עצמה נמצא גם בהם. ועל כן, ענין אין ויש האמיתי, יתכן גם בהם. ואם כן יובן בכח המשכיל, מצד התאחדותו בנפש עצמה, גם בו ימצא ענין אין ויש האמיתיים, והיינו דהגם שמצד התעוררותו לבוא לגילוי, הוא מוגבל במציאותו, להיות שלא בערך נקודת ההשכלה, שהוא הברק כנזכר לעיל, אך בהיותו מצד עצמו, קודם התעוררותו, שאז ימצא בו מעלת הפשיטות בתכלית, שהוא בבחינת אין ויש האמיתיים, מצד התאחדותו בפשיטות אור הנפש עצמה ומהותה כנזכר לעיל. ועל כן, מצד עצמות כח המשכיל ההיולי בנפש עצמה, הוא הגורם להיות מהתעוררות כח המשכיל, בא בבחינת נקודת ההשכלה שהיא הברק כו'. וזה שנקרא בשם נפש המשכלת, היינו כח המשכיל ההיולי בנפש עצמה, והתעוררותו לבא בגילוי, אך אינו בערך הגילוי, נקראת כח המשכיל

⁴⁷ פירוש המלות צא, ב.

כנזכר לעיל, שעל כל פנים, כח הוא להמתפשט ובא ממנו אחר כך. ויובן לפי כל הנזכר לעיל, שבהתעוררות נפש המשכלת, יגרום סיבת גילוי כח המשכיל הנזכר לעיל. ובזה יובן מה שבדרוש מזמור לתודה⁴⁸ נזכר ענין אין ויש האמיתיים, בכח המשכיל לבדו, ולא בנפש עצמה, והיינו בבחינת נפש המשכלת כנזכר לעיל. אך כל זה מצד התאחדותו בנפש עצמה, וזהו עצמה כחה של הנפש. ועל כן, בדרוש המתחיל אחרי⁴⁹ הוי"ה תלכו כו', מדבר כל זה במהות ועצמות הנפש, והיינו הך, ודי למבין.

ועם כל זה, יובן מה שאמר, כל תלמיד שאין שפתותיו נוטפות מור כו', וכן אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה כו'. וכן נמצא בענין המצאה חדשה באיזה שכל, אשתומם כשעה כו', שהוא גם כן ענין ביטול מהות השגתו כו'. והוא מפני שכל עיקר השגת השכל שבא בגילוי במורגש, הוא על ידי התעוררות הנפש עצמה, בבחינת יש האמיתית שבה כנזכר לעיל. ואם כן, על ידי ביטול השכל המורגש, על ידי זה ישוב אל מהות ועצמות הנפש בבחינת אין האמיתית, צורה ההיולית של חומר ההיולי דיש האמיתית כזכר לעיל. ועל כן, יתחדש המצאה חדשה, גם בכח המשכיל, שלא להביאו לידי גילוי, באופן היותר עמוק ממה שהיה בגילוי מקודם לזה. ובפרט, לפי כל הנזכר לעיל, שענין אין ויש האמיתיים, יתכן גם בכח המשכיל לבדו כו', ודי למבין.

ויובן הנמשל מכל זה, למעלה, בענין מה שכתוב, כי אל דעות הוי"ה. שדעה התחתונה הוא מאין ליש, והיינו בחינת אין שאינו מושג, ובחינת יש הגבולי, והאין הוא הנקרא אין של היש, דהיינו שממנו כל עיקר חיות וקיום מהותו של היש. והוא על פי הידוע בענין חומר וצורה של הנבראים כו', שהאור והחיות שבכל נברא ונברא, וכמו ואתה מחיה את כולם כו', הוא בחינת אין שאינו מושג. ועל דרך משל בנפש האדם בגופו, דהגם שכל עיקר חיות אברי הגוף הוא מצד אור הנפש הנמצא בהם להחיותם, ואף על פי כן, לא יש שום השגה במהות אור החיות של הנפש, כידוע. אבל על כל פנים, בחינת אין זה, הוא אין של היש, שממנו בא כל עיקר סיבת קיום וחיות היש הגבולי כו'.

אך הנה אנו אומרים, ובטובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית כו', שנקרא בשם חידוש מאין ליש, וזהו שנקראת בשם בריאה, כמו בראשית ברא כו', דהיינו על שם ענין החידוש דמאין ליש, כמו שאמר הרמב"ן במלת ברא כו', ולא יתכן לומר על ענין אין שאינו מושג הנזכר לעיל, דעל כל פנים, אין זה חידוש כל כך, כי לשון חידוש, מורה ענין חדשות ממש, והוא מאין ואפס המוחלט, כמו שמבואר במקום אחר. ואם

⁴⁸ פירוש המלות צא, ג.

⁴⁹ שערי תשובה כט, א.

כן, על כרחך, שאין זה בבחינת האין של חיות הנברא שמתלבש בתוכו להחיותו ולקיימו, שאין זה ענין חדשות ממש, כי על כל פנים, ממנו בא כל חיותו של הנברא, ואינו מושלל ממנו כלל וכלל. כי אם, זה קאי על עצמות האור האלקי, כמו שהוא מצד עצמו, שלא בהתלבשותו בנבראים לפי מזגם ותכונתם. ועל דרך ענין הקו וחוט בכלל, שהוא הנקרא בשם אין ואפס המוחלט, והיינו על שם שמושלל בתכלית מלהיות בערך גילוי אור וחיות של הנבראים המוגבלים, ועל כן נקרא בשם אין אמיתית, כנזכר לעיל.

ואם כן, כל עיקר ענין אור וחיות שמתלבש ובא בתוך כל נברא ונברא לפי מזגו ותכונתו, הוא בא בבחינת חידוש מאין ליש ממש, דהיינו מבחינת אין ואפס המוחלט, שהוא בחינת אין האמיתי כנזכר לעיל. אך הנה כל עיקר ענין החידוש הזה דמאין ליש, הוא בא מכח הרשימו, שהוא הנקרא בחינת יש האמיתי, שהוא מקורא דכולא, וכנזכר לעיל, ששרשו מסוד המלבוש, שהוא חומר היולי, לצורת אין האמיתית בתכלית, שהוא עצמות אור אין סוף הפשוט בתכלית הפשיטות, ואינו מוגבל חס ושלוש באיזה מהות, לומר עליו כי זה הוא, ועל כן אינו מושלל מכל וכל, וממנו בא להיות מקורא דכולא, שהוא כח הרשימו כנזכר לעיל. ועל כרחך, מפני שהרשימו הוא במקור האמיתי, שממנו בא כל עיקר אור הקו וחוט כנזכר לעיל, ועל כן, הגם שמצד עצמו של הקו וחוט, הוא בבחינת אין האמיתי, שזהו דעה העליונה, דמיש לאין, דהיינו מבחינת יש האמיתי לבחינת אין האמיתי. ואף על פי כן, יבא בהתלבשות בתוך כל נברא ונברא, להחיותו ולקיימו, שהוא אין של היש, כנזכר לעיל בדיעה התחתונה דמאין ליש, וכל זה בא מכח יש האמיתי דרשימו הנזכר לעיל, ודי למבין.

ויובן עוד למעלה יותר, בענין עצמות האור שלפני הצמצום, שהיה צריך להיות צמצום ומקום פנוי, שהוא הסתלקות האור, כנזכר לעיל באריכות, בכדי להיות מקור לכל מציאות אור וחיות הנאצלים והנבראים כו'. ועל כרחך, שמצד עצמות האור שלפני הצמצום, לא היה בערך, להיות מקור לכל מציאות אור וחיות הנאצלים ונבראים כו', והוא מפני שנתבאר לעיל, שהוא ענין אור המשוער בעצמות, ונקרא בשם מחשבה אחת דטהירו עלאה כנזכר לעיל, ועל כן, נקרא גם כן בשם אין האמיתי. והיה ענין הצמצום ומקום פנוי בהאור, בכדי לבוא לגילוי, להיות מקור לכל מציאות אור וחיות הנאצלים כו', שהוא הרשימו והקו וחוט כנזכר לעיל. ועל כרחך, ששרש הרשימו והקו וחוט, בעצמות אור אין סוף ממש, כמו שהוא לבדו מצד עצמו, קודם ששיער בעצמו, והוא בבחינת אין האמיתי בתכלית, שמושלל גם מכל איזה מהות, כמו גם העשר ספירות הגנוזות בעצמותו ממש. ועל כן, הוא בבחינת יש האמיתי, מקורא דכולא, וזהו הנקראת מלכות דאין סוף, שענין המלוכה, נושאת בעצמה, שני ענינים הפכים דאין ויש. והוא כי עצם ענין המלוכה הוא מדת ההתנשאות, להיות מנושא מכל וכל, שהוא

בחינת האמיתית של האין כנזכר לעיל. וגם מדת המלוכה הוא המושל ושולט על כל, וכמו אין מלך בלא עם כו', והוא בחינת יש האמיתית כנזכר לעיל.

ונמצא, לפי זה יובן, שבחינת מלכות דאין סוף, הוא למעלה גם מכל עיקר ענין עשר ספירות הגנוזות בעצמות ממש, שהוא ענין אור המשוער בעצמות כנזכר לעיל. וזהו שבדרוש המתחיל ארוממך⁵⁰ אלקי המלך כו' נתבאר על בחינת מלכות דאין סוף, דלא שרוצה לומר שיש ספירות שלמעלה ממנו, כמו כתר חכמה בינה וחסד גבורה תפארת ונצח הוד יסוד כו', כי אם, אין למעלה ממנו כלל וכלל, והיינו כמו שנתבאר לעיל, שזה קאי בבחינת אין ויש האמיתי דעצמות אור אין סוף ממש, שנקראת בשם מלכות דאין סוף, והוא המקור האמיתי בעצמותו, להיותו אור המשוער בעשר ספירות הגנוזות בעצמות ממש. וכמו שמבואר במקום אחר על ענין מלכות דאין סוף, שעל כרחק, שיש למעלה הימנו כתר חכמה בינה וחסד גבורה תפארת ונצח הוד יסוד, היינו בבחינת מלכות דאין סוף שבעשר ספירות הגנוזות בעצמות כנזכר לעיל, (והוא ענין מחשבה דאנא אמלוך, וכנזכר לעיל בשם עמק המלך, אחר ששיער, שיער המלכות שיהיה לבדו, כנזכר לעיל אות זיין).

אך לפי מה שנתבאר לעיל, בענין ובחינת יחיד, שהוא באור המשוער בעשר ספירות הגנוזות בעצמות, כמו שהוא כלול ומתאחד בעצמותו, קודם ששיער, שגם אותו האור עצמו הוא מתאחד בבחינת העצמות דאור אין סוף ממש. ואם כן, גם באותו אור עצמו, יתכן ענין אין ויש האמיתי דעצמות אור אין סוף ממש כנזכר לעיל. וזהו כנזכר לעיל במשל, אם באור הנפש עצמה, או בכח המשכיל המתאחד בה, שנקראת בשם נפש המשכלת כו'.

ואם כן, יובן לפי כל הנזכר לעיל, שכל עיקר ענין אור וחיות שמתלבש ובא בתוך כל נברא ונברא להחיותו ולקיימו, בא מכח האין והיש האמיתי דעצמות אור אין סוף ממש. ועל כן, ענין ביטול היש הגבולי ממש, מעורר בשרשו, בבחינת אין האמיתי דעצמות אור אין סוף ממש, להיות בא בבחינת יש האמיתי, מקורא דכולא, בתוספת גילוי אור חדש ממש, וכנזכר לעיל במשל בענין אשתומם כו', ובענין כל תלמיד ששפתותיו נוטפות מור כו'.

ובאמת, לפי מה שנתבאר לעיל, גם בענין אור המשוער בעצמות, שהוא עשר ספירות הגנוזות בעצמותו, שהוא מצד שלימות עצמותו ממש, ולא יתכן עליהם חס ושלוש ענין נבדל מהעצמות ממש. ואם כן, גם בענין אור המשוער הזה, יש בו מעלת עצמותו

⁵⁰ פירוש המלות קח, ב.

ממש, בענין אין ויש האמיתיים. וכל עיקר ענין הצמצום ומקום פנוי היה, שלא יהיה בבחינת המקור לגילוי הנבראים, בחינת גילוי השלימות של עצמותו, כי אם אחרי הזדככות הכלים, כמו שנתבאר למעלה באריכות. ומפני שבאמת כתיב, אני ראשון ואני אחרון כו', וכן כתיב אני הוי"ה לא שניתי כו', ועל כן, באמת, גם הקו וחוט, שהוא אותו אור עצמו שלפני הצמצום, יש בו גם כן מעלת העצמות, בענין ובחינת אין ויש האמיתיים כנזכר לעיל, עד מלכות דמלכות דעשיה, שהוא כענין חיבור הצורה וחומר של כל הנבראים, הוא גם כן מצד ענין אין ויש האמיתיים דעצמות אור אין סוף, כי אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלקים, שאין שום צמצום לפניו ממש, וזהו ומבלעדי, באמצעיתא, כידוע ודי למבין.

והנה ענין אין ויש האמיתיים כנזכר לעיל, הוא מה שאמר בענין אור אין סוף, למעלה מעלה עד אין קץ, ולמטה מטה עד אין תכלית. שבחינת אור אין סוף, למעלה כו', הוא בחינת אין האמיתי, שמושלל בתכלית מכל איזה מהות, וזהו למעלה מעלה עד אין קץ. והוא כי אי אפשר לשלול איזה דבר ממהות, רק ממהות שמושג, ולא ממהות שאינו מושג. כי מי יודע אותו המהות, שיתכן לשלול מאותו המהות. אבל בענין אור אין סוף, אמר, למעלה מעלה עד אין קץ, דהיינו לא שמושלל ממהות המושג לנו, כי אם, מכל איזה מהות, גם שאינו מושג, הוא מושלל מכל וכל, כי הוא בבחינת אין האמיתי בתכלית.

ובחינת אור אין סוף, למטה מטה, כי הוא בחינת יש האמיתי כנזכר לעיל, שהוא מקורא דכולא. וזהו גם כן למטה מטה עד אין תכלית, כי ענין החיבור, להיות מקור לאיזה מהות, אי אפשר לומר גם כן, כי אם במהות המושג, אבל לא במהות שאינו מושג, כי מי יודע אותו המהות, אם יכול להתחבר עמו, ולהיות בדרך מקור אליו. אבל בענין אור אין סוף, אמר, למטה מטה עד אין תכלית, כי יכול להיות מקורא דכולא, גם במהות שאינו מושג לנו, והיינו באיזה מהות שהוא, גם למטה מטה מערכינו גם כן, וכענין שאמר לעולמו די כו'.

והנה מה שאמר בענין מעלה ומטה, לא שחס ושלום שהמה שני בחינות שונות, כענין מעלה ומטה ממש, אלא שזהו הכל מצד פשיטות עצמותו, וחדא היא, אך אי אפשר לנו לכנות שם אחד, לפי השגתינו, נושא וסובל שני הפכים הללו כאחד, בבחינת מלכות כנזכר לעיל, שפירושו ענין מעלה ומטה הנזכר לעיל, או אין ויש, ולא שחס ושלום המה שני כחות נבדלים בעצמותו כידוע. ומזה בא גם כן חיבור אין ויש שלמטה, בתוך כל נברא ונברא כנזכר לעיל, מפני שחדא היא, ולא שני בחינות שונות. (ואפשר לומר על דרך זה ענין מאמר רבותינו זכרונם לברכה, שהיה אור וחושך משתמשיך בערבוביא, וכידוע בענין אור וחושך, שהוא אין ויש, בדרך כלל. אך מלשון

ערבוביא, משמע, שהם שני דברים הפכים, רק שהמה בערבוביא, מתכללים כאחד. וזה אי אפשר לומר, רק לאחר הצמצום, והיינו בעשר ספירות דאדם קדמון וכי האי גוונא, וכמו שיתבאר אם ירצה ה'). ולפי הנזכר לעיל, זהו גם כן ענין חסד וגבורה שבעצמות, בדרך שם המושאל כנזכר לעיל, וחדא הוא, ולא שני בחינות שונות כנזכר לעיל, ודי למבין⁵¹.

י"ג) והנה כללות כל הענינים שקודם הצמצום ולאחר הצמצום, עד עשר ספירות דאצילות, שמהם בא דרך פרסא לבריאה יצירה עשיה, תמצית ענינים הוא על דרך זה, והוא על פי מה שמבואר בשער היחוד פרק ז'⁵² ובאמרי בינה פרק י'⁵³, שאור אין סוף שלפני הצמצום נקרא טהירו עלאה, וכמו שאמר בעמק המלך⁵⁴, וכן דעת רוב המקובלים, (רק שיש מהמקובלים שקוראין טהירו עלאה בחינת אדם קדמון כו', וכמו שיתבאר). ומלכות דאין סוף שלאחר הצמצום, נקראת טהירו תתאה. (ובדרוש המתחיל אחרי⁵⁵ ה' תלכו כו' נתבאר, שגם באור אין סוף שלפני הצמצום, יש שני בחינות הללו דטהירו עלאה וטהירו תתאה, כי גילוי אור עצמותו ממש נקרא טהירו עלאה, ומה שבא לכלל השפעה, שזהו להיות ידיעה כללית, המקיף כללי דכל בחינת הקו וחוט מראשו לסופו, ומבלי שימצא בו ראש וסוף, זהו בחינת טהירו תתאה, והיינו כאדם שיודע בעצמו, מתחלת רצונו העצמי, עד תכלית רצון זה, בסקירה אחת. ונקרא שם לבחינת טהירו עלאה, בשם מקיף, למקיף הכללי הזה. ונתבאר שם בהג"ה, שהעיקר מקיף למקיף, היינו מה שאמר גליף גליפו בטהירו עלאה כו'. וכל זה, שלא על דרך מה שאמר בעמק המלך. אבל ברוב המקומות, נמצא, שטהירו תתאה היינו לאחר הצמצום, על דרך מה שאמר בעמק המלך כו'). ואמר שם בשער היחוד פרק יו"ד⁵⁶, שבטהירו עלאה, יש כל העשר ספירות, והמה נקראים עשר ספירות הגנוזות בעצמות אור אין סוף, וכמו שנתבאר לעיל באריכות.

⁵¹ קיצור פרק יב: ענין חסד וגבורה שבעצמות, ומדריגות דאין ויש, ומה שכתוב כי אל דעות כו', וענין ביטול היש.

⁵² קיד, ב.

⁵³ לד, ג.

⁵⁴ שער א פרק נז.

⁵⁵ שערי תשובה ל, ד.

⁵⁶ קטז, ב.

וכן כתב באמרי בינה פרק י"ז⁵⁷, ונתבאר שם בכלל, שזהו על דרך משל, רצון המוחלט בעצמותו, שהוא כמו באדם שיש לו רצון בעצמו להיות לו בנין, ואין זה נבדל מן העצמות עדיין, כי לא זהו הרצון לבנות בנין, שזהו הנקראת רצון הנבדל מן העצמות, להיות נמשך אל הדבר, כמו אל הבנין וכדומה. אבל רצון המוחלט, שרוצה להיות לו בנין, אין זה המשכה עדיין אל הדבר, כי יכול להיות הרצון הזה גם אצל מי שלא יוכל להיות לו הרצון לבנות בנין, כמו עני וכדומה, רק שזהו הרצון הנמצא בעצמותו מצד עצמותו, ואינו מוכרח לבא אל הגילוי כו'. ונתבאר שם, שמלכות דאין סוף שקודם הצמצום, הוא בחינת גליף גליפו הנזכר לעיל, והיינו אותיות העצמיות, (שהוא בחינת הגילוי, מלשון אתא כו', ולא אותיות ממש. ועל דרך זה נקרא כלים, כמו שמבואר בפרק ל"ח), וקורא זה הרצון המוחלט בשם רצון הפשוט. (ובדרוש המתחיל בשעה⁵⁸ שהקדימו כו', קורא לאריך אנפין, רצון הפשוט, וכמו שיתבאר). והיינו בחינת חפץ חסד, (ונתבאר על דרך זה בעטרת ראש⁵⁹, עיין שם). וכל העשר ספירות, ישנם ברצון הפשוט הזה. כי הרצון הפשוט הזה, הוא על דרך ענין מחשבה אחת דטהירו עלאה, שנתבאר לעיל באריכות, שהוא ענין אור המשוער בעצמותו, בעשר ספירות הגנוזות בעצמותו כו'.

(אך לפי המשמעות בשער היחוד שם, דבחינת יחיד הוא ענין חפץ חסד בעצמותו, וכל העשר ספירות כלולים ברצון זה, כמו ענין התכללות העשר ספירות זה מזה, שכל אחד כלולה מכולם, והתכללותם בבחינת חפץ חסד הוא הנקרא יחיד, ואם כן, אין זה כללות העשר ספירות הגנוזות, כי ישנם גם בבחינת אחד וקדמון, כמו שיתבאר. ובאמת, יש לכוון זה עם מה שנתבאר לעיל בענין יחיד, שהוא אור המשוער, כמו שהיה בעצמותו, קודם ששיער כו', וכמו שיתבאר בשער היחוד פרק י"ז⁶⁰ במשל הנפש, וזה לשונו, והדמיון בזה ידוע מכחות הנפש בהתגלות, מרצון עד המעשה, שישנו כולם בפרט בהעלם אור עצמות הנפש שנקרא יחידה, כמו על דרך דוגמא, כאשר האדם הוא חפץ חסד וטוב להטיב בדבר פרט, שזהו בא מצד שיש בו מדה זאת דחפץ חסד וטוב בבחינת עצמות נפשו הנקרא יחידה כו'. ורוצה לומר במלת שיש בו, דהיינו לא שזהו ענין עליית איזה רצון, שהוא נקרא אור המשוער בעצמות, כי אם, שיש בו, היינו

⁵⁷ לה, א.

⁵⁸ מאמרי אדמו"ר האמצעי במדבר ח"ב ע' תקפח.

⁵⁹ ט, א.

⁶⁰ קטז, ב.

בעצמיות נפשו, והיינו כמו אור המשוער קודם ששיער, כמו שנתבאר לעיל, וכן נתבאר בפרק י"א⁶¹ בנמשל למעלה בעצמות אור אין סוף, עיין שם, ודי למבין).

ונתבאר שם פרק י', שכל העשר ספירות הגנוזות, כמו שהם כלולים בעצמותו ממש, (בחינת חפץ חסד הנזכר לעיל), נקרא בחינת יחיד, (וכמו שמבואר באמרי בינה פרק ח'⁶², שגם כל עצמות של כל מדה נקרא יחיד), ולא יתכן בהם בחינת ההתאחדות כלל, (וכנזכר לעיל, שזהו כמו שהם כלולים בעצמותו עדיין, קודם ששיער גם בעצמותו כו'), אף כשמוכנים לצאת מהעלם בעצמות, אז יתכן בהם בחינת ההתאחדות שנקרא בחינת אחד. ומכל שכן כשגליף גליפו, דהיינו שיער עצמו בכח מה שעתיד להיות בפועל, ונקרא בחינת קדמון. (וגם באמרי בינה פרק ח' כתב, שמה ששיער כו', ונקראת אחדות הפשוטה. וטרם ששיער, גם בטהירו עלאה הוא בחינת יחיד, והיינו הך ממש שנתבאר לעיל באריכות בענין אור המשוער כו').

ונמצא, יש שלשה מדריגות בעשר ספירות שבעצמות אור אין סוף, והיינו כמו שהמה כלולים בעצמות, טרם ששיער גם בעצמותו, שנקראת בחינת יחיד. וכשמוכנים לבא כנזכר לעיל, שנקרא בחינת אחד. ובחינת גליף כו', שנקרא בחינת קדמון, וכמו שנתבאר לעיל באריכות. ונתבאר שם פרק ט"ז, שבכללות יותר, בחינת רצון הפשוט, רצון המוחלט הנזכר לעיל, הוא בחינת גליף גליפו כו', והיינו להיותו עדיין בעצמותו, ואחריו הוא בחינת הצמצום ומקום פנוי, והיינו להיות כביכול מסתלק בחינת העצמות, (שהוא בחינת השלימות כנזכר לעיל), ולהיות בא בגילוי, (כי אם, אחרי הזדככות הכלים כנזכר לעיל), והוא בחינת טהירו תתאה, בחינת הקו וחוט, (שהוא על דרך משל הרצון לבנות בנין). ראשיתו, הוא רצון הקדום, רצון הכללי לכל רצונות הפרטים שיהיה אחר כך, ולא שיש בזה הרצון, שום דבר פרטי, ואינו שייך אל הפרט, (וכמו על דרך משל, הרצון לבנות בכלל, ואחר כך יהיה לו רצון לרצונות פרטים, וכמו שיתבאר).

והנה ההפרש מובן, בין רצון המוחלט שלפני הצמצום, שהוא עדיין בעצמותו, ולא נקרא המשכה אל דבר מה, כנזכר לעיל, אבל הרצון הקדום הכללי, זהו נקרא המשכה אל דבר מה, אך הוא בהעלם ובכלל, ועל כן נקרא בשם המשכה היולית עדיין, וכל הפרצופים דאדם קדמון ועתיק יומין ואריך אנפין ואבא ואמא וזעיר ונוקבא, נקראים שטח. וזהו ענין נקודה קו שטח. שבחינת הרשימו, הוא הנקודה. והקו, הוא ההמשכה. ושניהם, בבחינת ההיולי עדיין. והפרצופים, הוא בחינת השטח כו', ודי למבין. והנה

⁶¹ קיז, ב.

⁶² לב, ג.

לכל רצון יש תענוג, (ועיין בדרוש המתחיל ובכואה⁶³ לפני המלך, בענין הרצון והתענוג כו'), שזהו ענין טעם לרצון, כמו שמבואר בביאורי זוהר⁶⁴ פרשת האזינו, כי מה שאמר אין טעם לרצון, היינו טעם ושכל, או גם תענוג מורגש, אבל תענוג נעלם, הוא פנימיות הרצון. (ומה שמבואר בדרוש דג' מיני אדם⁶⁵, שחכמה סתימאה, הוא הטעם כמוס לרצון העליון, אבל ידוע בכמה מקומות, שהרצון העליון, למעלה גם מחכמה סתימאה, שהוא הטעם הכמוס כו'). ותענוג הפשוט שיש לרצון הפשוט הנזכר לעיל, שלפני הצמצום, נקרא שעשועי המלך בעצמותו, (והוא על דרך כלל, שבחינת הרצון הפשוט הוא בחינת גליף גליפו, שהיא בחינת מלכות דאין סוף שקודם הצמצום כנזכר לעיל, ועל כן נקרא שעשועי המלך כו', ודי למבין). והתענוג של רצון הקדום, (שנקרא גם כן בשם רעוא דכל רעוין, וכמו שיתבאר), נקרא עתיקא דעתיקין, (על שם שכמו שהרצון הקדום הזה, הוא מקור האמיתית לכל הרצונות. וכן בחינת התענוג שבו, הוא מקור האמיתי לכל התענוגים כו', כמו שיתבאר).

ומבחינת רצון הקדום הנזכר לעיל, נעשה כתר לאדם קדמון. כי פירוש אדם קדמון, היינו רצונות הנעלמים של כל הרצונות הגלויים דאצילות בריאה יצירה עשיה, כמו כתר דחכמה דאצילות, שרשו בכתר דחכמה דאדם קדמון, וכי האי גוונא בכל העשר ספירות. (וצריך לומר, דהיינו על כרחך, במלכות דכתר דחכמה דאדם קדמון, וכמו שמבואר בפרק י"ט⁶⁶). וכתר דאדם קדמון, היינו רצון, לרצון הנעלם הזה. כי מפני שהרצון הנעלם הזה הוא לדבר פרטי, כמו להאציל ולברוא כו', וכידוע דרגלי אדם קדמון מסתיימין בעשיה, מוכרח להיות לו רצון לרצון. אך שזהו הכל בהעלם כו', והתענוג המלוּבש באדם קדמון, הוא הנקרא עתיקא סתימאה, על שם ההעלם. (ונקרא אדם קדמון, אדם דבריאה. כי בריאה, פירוש, מאין ליש כנזכר לעיל. כמו כן כתר דאדם קדמון, נקרא בריאה מאין האמיתית, שהוא רצון הקדום, כי אין ערך בניהם כלל וכלל).

⁶³ מאמרי אדמו"ר האמצעי נ"ך ע' תסט.

⁶⁴ רסא, א.

⁶⁵ אור התורה ענינים ע' עט.

⁶⁶ שער היחוד קכד, א.

והנה בדרוש בשעה שהקדימו⁶⁷ כו', קרא לרצון הקדום, בשם אדם קדמון, (וכן כתב באמרי בינה פרק ט⁶⁸), ואמר שם, ששיער עצמו בכח, היינו באדם קדמון, והוא על דרך מה שנתבאר לעיל בענין עשר ספירות הגנוזות לאחר הצמצום, והיינו הגנוזות בעצמות המאציל, שהוא בחינת אדם קדמון כמו שנתבאר לעיל, וכן כתב בדרוש המתחיל דומה⁶⁹ דודי לצבי כו', והיינו מה ששיער עצמו בכח, (שזהו בחינת גליף גליפו בטהירו עלאה, לפי דעת המקובלים שטהירו עלאה הוא בחינת אדם קדמון כו'), וכן כתב בעץ חיים ופרד"ס, וגם בביאור ענין אדם קדמון נתבאר בדרוש דג' מיני אדם, שאדם קדמון הוא בחינת רעוא דכל רעוין, והיינו רצון הקדום הנזכר לעיל. ונתבאר שם, שהיה מרגלא בפומיה דהרב המגיד נשמתו עדן זכותו יגן עלינו אמן, שאדם קדמון הוא אור כללי, וקראו בשם מחשבה הקדומה. ופירש שם, כמו ענין ההסכם, שהוא בעצמותו עדיין, ולא רצון לגילוי פועל הדבר ממש. כמו על דרך משל, שנשאר בהסכם אצל אדם לבנות בנין, ולא רצון לגילוי ממש בכל הפרטים, (שזהו נקרא כתר דאצילות, רצון לאצילות. וכתר דבריאה, רצון לבריאה, וכי האי גוונא). רק, כולל תחלה וסוף, כאחד ממש.

ויובן על פי מה שמבואר באמרי בינה, ההפרש בין רצון הכלול בעצמותו עדיין, שהוא לפני הצמצום, בגליף גליפו, כמו שמבואר בשער היחוד, שהוא שיער עצמו בכח, שכולל תחלה וסוף שיבא אחר כך, אבל לא שהוא עצמו בא בבחינת תחלה וסוף אחר כך, וכנזכר לעיל, שזהו במשל רצון להיות לו בנין. אבל מחשבה הכללית דרצון הכללי הנזכר לעיל, שהוא בחינת אדם קדמון, כולל תוספת ממש, שממנו בא כל הרצונות הפרטים, ונכללים בו, וכנזכר לעיל במשל בהסכם הרצון לבנות בנין, שממנו יבואו כל הרצונות הפרטים, והוא המתלבש ובא בתוך כל רצון ורצון, שממנו קיומו כידוע. ובפרט לפי מה שמבואר בשער היחוד, בבחינת אדם קדמון, שהוא רצונות הנעלמים של כל הרצונות הגלויים בפרט, בודאי יובן מזה ענין, שכולל תוספת ממש.

ונוכל לומר על דרך זה, שזהו ענין רגלי אדם קדמון מסתיימים בעשיה, כמו שאמר בעץ חיים⁷⁰. מה שאין כן כתר דאצילות, שאינו אלא רצון להאציל לבד. וכן כתר דבריאה, רצון פרטי לבריאה לבד. אבל אדם קדמון, הוא רצונות הנעלמים של כל

⁶⁷ מאמרי אדמו"ר האמצעי במדבר ע' תקפט.

⁶⁸ לג, א.

⁶⁹ דרך חיים שער התפלה ע' תכו.

⁷⁰ שער א ענף ד.

הפרטים כנזכר לעיל. ועל דרך זה יכולים גם כן לקרותו בשם אור כללי, מפני שכולל כל הפרטים בשוה ממש, ולא כמו שהם באים בפרטי העולמות כו'.

ולפי זה, צריך להבין במה שמבואר בשער היחוד, בבחינת אדם קדמון, שהוא רצונות הנעלמים של כל עולם ועולם. ואם כן, אין ההפרש, בין אדם קדמון, לכתר דכל עולם ועולם, כי אם, בין העלם לגילוי, ולא בין כלל ופרט. ואם כן, לא יתכן לקרותו בשם אור כללי. אך באמת, לא שרוצה לומר, רצונות נעלמים פרטים, כי אם, כמו רעוא דכל רעוין, שבו כלולים בהעלם כל הרצונות שיומשכו אחר כך, כי הוא מקור הרצונות, ועל כן יקרא בשם אור כלל. ונמצא, היינו הך מה שמבואר בדרוש דג' מיני אדם⁷¹, במשל ההסכם, שהוא גם כן מקור כל הרצונות שיומשכו אחר כך. ויתכן יותר המשל דהסכם, מפני הידוע, שאדם קדמון נקרא אדם דבריאה כו', ולא שהוא כח עצמי שבעצמותו. ואם כן, איך יתכן לומר, כמו ענין רעוא דכל רעוין, הכלול בנפש עצמה בבחינת עצמותה, בדרך מקור לכל הרצונות, כי אם בדרך הסכם, שהוא על כל פנים ענין עליית רצון נבדל מעצמותו, ובא בדרך השפעה והמשכה לחוץ מן העצמות. רק, מפני שאינו אלא בדרך מקור לכל הרצונות הפרטים, על זה יתכן המשל דרעוא דכל רעוין, בענין רצונות הנעלמים הנזכר לעיל, כמו שמבואר בשער היחוד, ודי למבין.

והנה מכל הנזכר לעיל יובן, שיש הפרש גדול, בין מה שמבואר בשער היחוד, ומה שמבואר בדרוש הנזכר לעיל. דבשער היחוד, קורא לבחינה שלמעלה מאדם קדמון, רצון הקדום, והיינו ראשית הקו, שממנו יסתעף בחינת אדם קדמון, כמו שאמר בעץ חיים. ובחינת אדם קדמון, היינו רצונות הנעלמים כנזכר לעיל. וגם לפי מה שנתבאר לעיל, שהיינו כמו רצונות הנכללים בהעלם ברעוא דכל רעוין, מקור הרצונות, ואף על פי כן, מהות רעוא דכל רעוין, שהוא הנושא כל הרצונות הפרטים בהעלמם, למעלה מהם גם כן. והראיה, שאין שיעור למספר הרצונות שיומשכו ממנו כו', וזהו רצון הקדום. ועל דרך הנזכר לעיל בבחינת ההסכם, יובן גם כן כמו כן, שגוף מהות ההסכם, למעלה ממה שנושא בעצמו כל הרצונות הפרטים שיומשכו ממנו. ובדרוש הנזכר לעיל, קרא זה בשם אדם קדמון. ולכאורה, לא יובן דרך הדרוש הנזכר לעיל, דהלא בעץ חיים מבואר, שבחינת אדם קדמון, קדם לו ראשית הקו, ואחר כך מתעגל בבחינת אדם קדמון כו'.

אך באמת, נתבאר בדרוש הנזכר לעיל שם, בענין מה שאדם קדמון נקרא אדם דבריאה, שקדם לו בחינת האצילות בכלל, שהוא בחינת אור דקו וחוט, שלפי מה שמבואר בשער היחוד, נקרא זה רצון הקדום, (וכמו שיתבאר, מה שנקרא בשם רצון כו').

⁷¹ אור התורה ענינים ע' פז.

ובאמרי בינה, קרא לאדם קדמון כמו בשער היחוד, אך קרא זה גם כן בשם רצון הקדום. ומה שקרא בשער היחוד, רצון הקדום, קרא באמרי בינה⁷² בשם טהירו תתאה דמקיף כללי, שהוא לאחר הצמצום, בכל חמשה פרצופים דאדם קדמון ועתיק יומין ואריך אנפין כו'. וכן כתב בתורת חיים⁷³ דרוש דהפלגה, ואמר עליו, שזה שכתוב, אנת הוא חד ולא בחושבן, וכמו שמבואר באמרי בינה פרק מ"ח⁷⁴, דהיינו לא כאחד המנוי, כנזכר בספר חובת הלבבות, וקאי על עשר ספירות הגנוזות, שנקרא אחדות פשוט, והיינו בעצמות המאציל. ולפי זה, היה בטהירו תתאה, שלמעלה מאדם קדמון כו'. ועל כל פנים, נמצא מכל הנזכר לעיל, שהמכוון אחת הוא, רק שהשמות מתחלפים בשינוי המקומות, ודי למבין.

אך לכאורה יש להבין, דלמה לא יקרא בחינת אריך אנפין, גם כן בשם אור כללי, על פי הידוע בספרי הקבלה, דעתיק יומין ואריך אנפין, אין זה בפרט העולמות לבד, כי אם גם בכללות גילוי אור אלקי, וכמו שמבואר בספרי הקבלה, שאדם קדמון נקרא אדם דבריאה, ועתיק יומין ואריך אנפין אדם דיצירה, ועשר ספירות דאצילות בחינת אדם דעשיה. ונתבאר בדרוש הנזכר לעיל, ביאור ענין אריך אנפין, שהוא גילוי הרצון דאדם קדמון הרצון הנעלם כנזכר לעיל, וגם גילוי הרצון דאריך אנפין, הוא בכלל עדיין ולא בפרט, שזהו כתר דאצילות וכתר דבריאה כו'. ואם כן, למה לא יקרא גם בחינת אריך אנפין, בשם אור כללי כו'.

אך הענין הוא, מפני שכל עיקר ענין אריך אנפין הוא הרצון הגלוי, שיבא בגילוי אורות וכלים פרטים, ולזה כל עיקר סיבת הרצון הזה, על כן לא יתכן לקרותו בשם אור כללי, כי כל עיקרו וסיבתו לסיבת הפרטים דוקא. ועל כן, גם הוא מצד עצמו, מוגבל במהות רצון גלוי על כל פנים, רק שהוא בכלל, (וכל עיקרו נקרא רק בשם ראש ושורש לנאצלים, בעץ חיים שער מ"ח פרק ג'), מה שאין כן בחינת אדם קדמון, שאינו מוגבל באיזה מהות, לומר עליו כי זה הוא גם ענין הרצון כו'.

ומה שאמר בעץ חיים שער מ"א פרק ד', דאדם קדמון הוא כתר הכללי דכל הארבע עולמות דאצילות בריאה יצירה עשיה כו', הוא בדרך שם המושאל, שאנו מכנים לכל גילוי אור עצמי בשם רצון, כידוע, ולא רצון ממש. וכמו שאמר בעץ חיים בשער

⁷² שער הק"ש לו, ד. קיז, א.

⁷³ פרשת נח סט, ג.

⁷⁴ עה, ד.

עיגולים ויושר⁷⁵, וזה לשונו, אל תטעה חלילה כי באדם קדמון יש בחינת כלים ממש חס ושלום כו'. ואם כן, אי אפשר להגבילו בשם רצון, שאין הגבלת דבר מה, רק מצד הכלי, וכמו שיתבאר אם ירצה ה' לקמן בסיעתא דשמיא. ועל כן נקרא בשם קדמון, דלכאורה לא יובן, דקדמון משמע שלא קדמו דבר, והלא קדמו ההעדר, וכנזכר לעיל שנקרא אדם דבריאה, מחודש, ולא קדמון, (דהיינו לאחר הצמצום דוקא). אך נקרא קדמון, לשללו מבחינת ראשון, שיש לו יחוס בערך שני ושלישי, מה שאין כן בחינת אדם קדמון, שהוא אור כללי הנזכר לעיל, ועל כן נקרא קדמון.

מה שאין כן בחינת עתיק יומין ואריך אנפין, שבחינת עתיק יומין הוא בחינת התענוג דווקא, ואריך אנפין הוא הרצון, שיש להם יחוס במדריגות, בערך ראשון שני ושלישי כו', וכמו שמבואר בשער האמונה פרק ל"ג⁷⁶, וכן כתב בדרוש המתחיל בשעה⁷⁷ שהקדימו כו', ועל כן יש פרסא מפסיק בין אדם קדמון לבחינת עתיק יומין ואריך אנפין. דהנה בחינת אריך אנפין, היינו הרצון שיבואו האורות לגילוי, וישנו בכלל, כנזכר לעיל ברצון הגלוי, בכללות רצון הנעלם דאדם קדמון. וישנו בפרט, כמו אריך אנפין דאצילות, היינו הרצון הפרטי דאורות דאצילות שיבואו לגילוי. (וזעיר אנפין, היינו שיבואו בהגבלה בכלים, כמו שמבואר באמרי בינה פרק ל"ט⁷⁸. ואפשר לומר על דרך זה על פי הידוע, דעתיק יומין ואריך אנפין, שניהם נקראים אדם דיצירה. ויש לומר, דעתיק יומין, היינו התענוג המלוכש באריך אנפין. ומפני שנתבאר לעיל דאריך אנפין היינו הרצון שיבואו האורות לגילוי, יש לומר שזהו הרצון של בחינת המדות דזעיר אנפין. כי המדות, הם עיקר הגילוי, כידוע בכמה מקומות, ועל כן נקרא יומין. ועל פי הידוע, דשבע תחתונות דעתיק, מלובשים באריך אנפין, ועל כן נקרא עתיק יומין, על שם המדות. וכמו שאמר בעץ חיים שער הכללים, שמחסד עד המלכות, נקרא עתיק יומין, ואלו הם פנימיות אריך אנפין כו'. ועל כן, בחינת עתיק יומין ואריך אנפין, נקראים אדם דיצירה. וידוע, דיצירה בכלל, הם המדות כו', שזעיר אנפין מקנן ביצירה כו'. ובביאורי זוהר פרשת ויגש⁷⁹, פירש, עתיק יומין, שנעתק מיומין, אך שנקרא אור שבעת הימים, בחינת האור שלהם, ועיין שם). וכמו כן, אריך אנפין דבריאה, הרצון

⁷⁵ שער א ענף ד.

⁷⁶ נה, ב.

⁷⁷ מאמרי אדמו"ר האמצעי במדבר ח"ב ע' תקפו.

⁷⁸ סה, ג.

⁷⁹ סח, ג.

שיבואו האורות דבריאה לגילוי, וכי האי גוונא ביצירה ועשיה. ואם כן, הוא רצון פרטי כו'. אבל גם אריך אנפין בכלל, הוא מוגבל במהות רצון. וכן בחינת עתיק יומין בכלל, מוגבל במהות תענוג. ועל כן, אינו בערך לבחינת אדם קדמון, ויש צמצום ופרסא ביניהם.

וביאור ענין הצמצום, על דרך מה שמבואר בדרוש המתחיל להבין⁸⁰ ענין הצמצום כו', בענין אור עליון שבאדם קדמון, שמחמתו המה נכללים כאחד. ובבחינת אריך אנפין, שהוא סיבת הרצון לבא לפרטים, מוכרח להיות התעלמות אותו האור. ומפני שבוודאי מהותם משתנים, בין כשנכללים באור עליון, לכמות שהם באים בפרט, מצד התעלמות אור עליון מהם. ועל כן, זהו ענין הפרסא, וכמו שנתבאר לעיל באריכות ענין הצמצום והפרסא כו'. ואף על פי כן, נקראים עתיק יומין ואריך אנפין, אדם דיצירה, שמורה על שאינם התהוות חדשה, (כידוע במלת יצירה, בכמה מקומות). מה שאין כן אדם קדמון, שנקרא אדם דבריאה, שענינו מורה התהוות חדשה, וכמו שמבואר באריכות בדרוש המתחיל ג'⁸¹ מיני אדם כו', ועיין שם. וגם על דרך מה שנתבאר לעיל, דלהיות מעצמות אור אין סוף שלפני הצמצום, התהוות בחינת אדם קדמון, צריך להיות צמצום ומקום פנוי לגמרי, שזהו התעלמות האור, כנזכר לעיל באריכות. מה שאין כן בין אדם קדמון, לעתיק יומין ואריך אנפין, שאינו אלא שיבא מן ההעלם לגילוי ובמהותים שונים, וכמו שנתבאר לעיל. והגם שלפי מה שנתבאר לעיל, דלהיות באדם קדמון, אור עליון הכוללם, על כן, לכשיבואו לפרטיות, צריך להיות גם כן התעלמות אותו האור העליון, כנזכר לעיל. אך, אף על פי כן, במהות העשר ספירות דאדם קדמון, לא יתעלם אורם כלל, כי אם המה באים על ידי בחינת פרסא הנזכר לעיל, במהותים שונים כנזכר לעיל, וכמו שנתבאר לעיל באריכות בבחינת הפרש הגדול שיש בין צמצום ומקום פנוי כו', ודי למבין.

ויוכן לפי כל הנזכר לעיל, דהגם שסבת התענוג והרצון דעתיק יומין ואריך אנפין, הוא שיבואו האורות בכלים בפרטיות, שזהו עשר ספירות דאצילות, (וכמו שמבואר במקום אחר, דזעיר אנפין, בעל עולם האצילות, וכנזכר לעיל בשם האמרי בינה, ודי למבין). ואף על פי כן, אין זה ערך כלל וכלל, לכמות האורות שבאים בכלים בפרטים דעשר ספירות. ועל כן, יש פרסא מפסיק, בין עתיק יומין ואריך אנפין לעולם האצילות, ולהיות דעולם האצילות נקרא בשם אדם דעשיה. ואם כן יובן, דכמו בפרטי העולמות נאמר, ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו, וידוע דאף הפסיק הענין, להורות, שיותר

⁸⁰ אור התורה ענינים ע' שלא.

⁸¹ אור התורה ענינים ע' פו.

יש יחוס לעולם היצירה לגבי עולם הבריאה, מכמות עולם העשייה לגבי עולם היצירה, וכמו שיתבאר אם ירצה ה' לקמן בסיעתא דשמיא).

וכמו כן יובן בכללות, שיותר יש יחוס לבחינת עתיק יומין ואריך אנפין לגבי בחינת אדם קדמון, מכמות האצילות לגבי עתיק יומין ואריך אנפין כנזכר לעיל. והנה אף על פי כן, בפרטיות העולמות, נקרא בשם עולם האצילות, מלשון אצל וסמוך, כמו שאמר בפרד"ס⁸², וכמו שנאמר גם על עולם האצילות בפרט, איהו וחיהו וגרמוהי חד כו'. הענין הוא, דלגבי עולמות דבריאה יצירה עשיה ממש, שהמה נראים כאלו המה נבדלים מהאור האלקי. וקירובם לאור אלקי, הוא נראה מצד כח עצמם, בהשגתם וביטולם, וכידוע בענין השרפים דבריאה, שמשיגים איך שקדוש קדוש כו' וכי האי גוונא, וכמו שיתבאר אם ירצה ה' בסיעתא דשמיא. אבל בעולם האצילות, אמר, שאור אין סוף מאיר להדיא, ונקרא בשם גופין, כמו שיתבאר אם ירצה ה', שזהו כביטול הגוף לגבי הנפש. שאין זה מצד כח הגוף, כי אם מצד אור הנפש המתאחד בו. ועל כן נקרא אצילות, מלשון אצל וסמוך כנזכר לעיל, הגם שלגבי עתיק יומין ואריך אנפין, נקרא אדם דעשיה, ויש פרסא ביניהם, והיינו מפני שעל כל פנים בא בדרך אורות וכלים, ומכל שכן לגבי בחינת אדם קדמון ולמעלה כו', ודי למבין⁸³.

והנה לפי מה שנתבאר לעיל בענין אדם קדמון, שנקרא אור כללי, זהו מה שנתבאר בדרוש במתחיל ואתה הרם⁸⁴ את מטך, דבחינת אדם קדמון הוא בחינת העקודים, דהיינו כל העשר ספירות, כמו שהם עדיין עקודים בכלי אחד, וזהו בחינת אדם קדמון, שהוא אור כללי, רק שבא לגילוי הפרטים, על ידי בחינת אריך אנפין, שסיבת הרצון הזה לבא לגילוי הפרטים. והגם שגם הוא רצון כללי, שוה בכל הפרטים, אבל יש בו בחינת הפרטים, כי ממנו באו הרצונות הפרטים, היינו מה שיש לו רצון לבא זה לגילוי, וכך לדבר השני שיבא לגילוי, והיינו שמביא הרצונות הפרטים לגילוי, כמו להיות כתר דאצילות וכתר דבריאה כו'. ועל כן, גם בעשר ספירות, נתבאר בדרוש הנזכר לעיל, שבחינת הנקודים, הוא בבחינת עתיק יומין ואריך אנפין. וכידוע, שבחינת הנקודים הוא גילוי עשר ספירות בבחינת הכתרים שלהם, וזהו על ידי בחינת אריך אנפין, שהוא רצון גלוי לרצונות הפרטים כנזכר לעיל.

⁸² שער טז פרק א.

⁸³ קיצור פרק יג: כל פרטי הבחינות מטהירו עילאה עד האצילות.

⁸⁴ תורת חיים בשלח קלט, ג.

ואם כן יש לכאורה סתירה גדולה למה שמבואר בתורה אור פרשת נח⁸⁵, דעיקר התיקון מבחינת שם מ"ה דאדם קדמון, דהלא בדרוש המתחיל מי⁸⁶ שם פה לאדם כו' נתבאר, שבחינת העקודים הוא התכללות דתוהו, שאין זה התכללות אמיתית, שאינו אלא בבחינת התיקון, ששרשו בעצמות אור אין סוף, שלמעלה מבחינת העקודים, וכפירוש הנזכר לעיל, דעקודים הוא בחינת אדם קדמון. ואם כן, שורש התיקון, למעלה מבחינת אדם קדמון. ולהבין זה, יש להקדים בעיקר ענין תוהו ותיקון, בדרך קצרה, העולה ממה שנתבאר באריכות בדרוש דהפלגה⁸⁷ ובדרוש המתחיל מי⁸⁸ שם פה לאדם. דהנה יש בכלל, חמשה מדריגות, מלמעלה למטה. הראשון, בחינת עצמות אור אין סוף ברוך הוא, עילאה על כל עילאין, שנקרא אחדות הפשוטה בתכלית הפשיטות. ועל דרך משל, עצמות הנפש, בחינת יחידה שבה. והשני, בחינת עשר ספירות הגנוזות בעצמות המאציל, והוא כמו שאמר בספר יצירה, כשלהבת הקשורה בגחלת, בתכלית ההעלם, בלתי ניכרות במציאות שלהבת כלל. וכמו עשר כחות הכלולות בנפש עצמה, שאינם ניכרים במציאות כלל, לא מהות רצון, ולא מהות שכל. כי אף על פי שבוודאי ישנם בנפש עצמה בהעלם, אבל הם מתכללים בה בתכלית, ואינם נמשכין עדיין לבא לגילוי, כי אם על ידי סיבת הרצון להביאם לגילוי, וכמו חכם לכשירצה כו', (והיינו בחינת אריך אנפין כנזכר לעיל). וזה מה שאמר, אנת חכים ולא בחכמה כו', מביין ולא כו', שזהו בחינת עקודים, שעשר ספירות עקודים ונעלמים בכלי אחד, שזהו מה ששיער בעצמו בכח כו', והוא בחינת הנקודה של הרשימו שנשאר אחר הצמצום, (וכמו שיתבאר אם ירצה ה').

והנה נראה באלו השני מדריגות, בדבריהם הקדושים, שבחינת העשר ספירות הגנוזות דקחשיב כאן, היינו עשר ספירות דאדם קדמון, וכנזכר לעיל, שנקרא בשם מאציל, ונקרא בשם עקודים, ונקרא שיער עצמו בכח כו', לגבי ענין שורש הכלים, שהם בחינת המגבילים. ושורש כח ההגבלה הכללית, הוא בחינת העקודים, שעקודים בכלי אחד, דהיינו כללית כח ההגבלה, שאחר כך, על ידי בחינת עתיק יומין ואריך אנפין, יצאו נקודים עשר ספירות, בכלים מיוחדים, בחינת הגבלה בפרט, שאינם אלא גילוי מהעלם בבחינת עקודים, שזהו בבחינת אדם קדמון, כי שורש הכלים ממנו יצאו.

⁸⁵ י, ד.

⁸⁶ תורת חיים שמות מד, ג.

⁸⁷ תורת חיים נח סה, ד.

⁸⁸ תורת חיים שמות מו, ב.

וכמו שאמר בעץ חיים שער עיגולים ויושר בהג"ה⁸⁹ שם, דרך בחינת עשר כלים לא נתגלו, כי אם מן עולם הנקודים. אבל בעקודים, הם בכלי אחד. ומשמע מדברי הג"ה זו, דרוצה לומר זה על מה שאמר בפנים, אל תטעה חלילה באדם קדמון, שיש בו בחינת כלים ממש חס ושלום, כי הנה בחינת כלים לא נתגלו רק מן העולם הנקודים. ודייק שם בהג"ה, לשון כלים, לשון רבים, שזהו בנקודים. ובאדם קדמון, שהוא בחינת העקודים, הוא בכלי אחד. ואם אנו מכנים אותם בשם כלים, (רוצה לומר, לשון רבים, וכמו שאמר במבוא שערים, שבעקודים, יצאו האורות תחלה, ואחר כך הכלים כו'), הוא בערך האור. ורוצה לומר, על שם שהוא על כל פנים הגבלה מן הפרטים שיבואו אחר כך בבחינת הנקודים.

ומעתה יובן גם כן מה שאמר, שהוא בחינת הנקודה של הרשימו, (וכמו שמבואר בעמק המלך, שער עולם התהו). דהלא לכאורה לא יובן זה, דבעץ חיים מבואר, שמפה דאדם קדמון יצאו עקודים, והוא המתעגל בעשר ספירות דעגולים ויושר, אחרי ראשית המשכת הקו, וכמו שמבואר בשער היחוד⁹⁰, שראשית הקו נקרא סתימא דכל סתימין, דאפילו מחשבה דאדם קדמון לא יש לו תפיסא ביה, וראשית הקו הוא אחר הרשימו, שהוא הנקודה ההיולי, שממנו בא הקו ההיולי, בשטח דחמשה פרצופים, כמו שנתבאר לעיל באריכות. אך הענין הוא על דרך מה שנתבאר לעיל, דכללות ענין הרשימו הנזכר בכל מקום, היינו רשימו דיו"ד דס"ג דטהירו עילאה, ונזכר במקדש מלך פרשת בראשית⁹¹, שהוא הבוקע כדור הטהירו, ונעשה מזה התהוות הכלים דאדם קדמון, וכן מבואר בעמק המלך שער היו"ד של שם ס"ג כו'. ובקצרה הוא, דאותן שתי הרשימות שנזכר לעיל, נקרא אויר, והוא כי רשימו דאור אין סוף נקרא אור, ורשימו דהמלבוש הוא נקרא בשם יו"ד, כמו שנתבאר לעיל, שהוא בסוד מקור גבולי בשלימות עצמות של העשר ספירות, ועל כן נקרא בשם יו"ד, במספר ובנקודתו, על שם שהוא מקור כולל הכל, כנקודה, הנזכר בכמה מקומות. ושתי הרשימות יחד, נקרא אויר.

וזה נקרא טהירו עילאה, לקבלת הרב חיים ויטאל, כמו שמבואר במקדש מלך. (ולדעת עמק המלך, טהירו עילאה, למעלה מזה, בסוד המלבוש). אך אף על פי כן, אינם בערך עביות העולם, (כנזכר לעיל אות יו"ד). ולזה הוא ענין הרשימו דיו"ד דס"ג, שממנו דוקא נעשה התהוות הכלים דאדם קדמון, שהוא כח ההגבלה של ההגבלה דכלים של

⁸⁹ הגהת צמח שער א ענף ד.

⁹⁰ פרק יז קכב, א.

⁹¹ טו, א.

העולמות, שיתכן להיות התהוות הכלים תחלה, ואחר כך יומשכו האורות בהם, (ועל דרך מה שמבואר בדרוש המתחיל כד⁹² אנת תסתלק כו', אשתארו כגופא בלא נשמתא), כמו בנקודים.

מה שאין כן בעקודים, יצאו האורות תחלה, כמו שמבואר במבוא שערים. וזהו שאמר, דעקודים, הוא בסוד הנקודה של הרשימו. דלכאורה, דהלא הרשימו הוא למעלה גם מראשית הקו כנזכר לעיל. ואם מצד שממנו התהוות הכלים, אם כן, גם נקודים הוא בסוד הרשימו. (ואפשר לומר, מצד שהעקודים שהוא כללי, ולא פרטי, זהו בסוד הרשימו, שהוא נקודה כללית, ולא בנקודים, שהמה כלים פרטים). אך על שם שבעקודים יצאו האורות תחלה, ואחר כך הכלים, דרוצה לומר, שאין ההגבלה דכלים, נבדלת מן האורות, וכמו שיתבאר אם ירצה ה', ולא כמו בנקודים, שההגבלה נבדלת, וכגוף ונפש, שזהו שאמר, כד אנת תסתלק כו', שזהו שיצאו הכלים תחלה, ששרשם ברשימו. והאורות, מן הקו וחוט, שיצאו אחר כך. מה שאין כן בנקודה של הרשימו, שהוא כח ההגבלה בעצמותו, שאינה נבדלת חס ושלוש מן האור. וזהו גם כן בחינת העקודים, על דרך זה, שהוא בכללות הגבלה של האורות, ואינה נבדלת כלל, עד שלא יתכן לומר כד אנת תסתלק כו', וכמו שיתבאר אם ירצה ה' בסיעתא דשמיא ביאורי הדברים האלה, בענין כלים וגופין כו'. ואם כן, יובן, שבחינת העקודים הוא בסוד הנקודה של הרשימו כו', ודי למבין.

והנה גם בעצמות אור אין סוף, עילאה על כל עילאין, הנזכר כאן במדריגה הראשונה, נראה שזהו הנקרא עצמות המאציל, דהיינו אור עליון דאדם קדמון, שעל ידו יבוא כל עיקר ענין התכללות בכלל אחד, וכנזכר לעיל בענין הצמצום שבין אדם קדמון לעתיק יומין ואריך אנפין, שהוא ענין התעלמות האור העליון, והוא בחינת אצילות בכללות, שנבחנו אדם קדמון לבריאה, ועתיק יומין ואריך אנפין ליצירה, ועשר ספירות דאצילות לעשיה, כמו שמבואר בדרוש המתחיל דג'⁹³ מיני אדם. וזהו בחינת טהירו תתאה שנזכר בתורת חיים, שעליו נאמר, אנת הוא חד כו'. ולפי הנזכר לעיל בשם שער היחוד, הוא רצון הקדום. ונזכר בשם רצון, על שם שכל גילוי עצמיות נקרא רצון, כנזכר לעיל אות י"ג. וזהו גם כן ענין שם מ"ה דאדם קדמון, שלמעלה מבחינת עשר ספירות דאדם קדמון, שהוא בחינת העקודים, וכמו שיתבאר.

⁹² סידור עם דא"ח רמט, ב.

⁹³ אור התורה ענינים ע' עז.

ובזה יתישב מה שמבואר בתורה אור פרשת נח⁹⁴, דעיקר התיקון, שאין שלימות לאחד בלא זולתו, כמו שיתבאר, הוא משם מ"ה דאדם קדמון, וזהו גם כן בחינת עצמות אור אין סוף, שלמעלה מעקודים, הנזכר בדרוש המתחיל מי שם פה כו'. ונמצא, העולה מזה, בשני מדריגות דקחשיב בדרושים הנזכר לעיל, בחינת העצמות אור אין סוף ובחינת העקודים, זהו בחינת שם מ"ה דאדם קדמון ובחינת אדם קדמון כו'. אך לפי זה יובן, דלא כמו שנתבאר לעיל, במה שאמר בעץ חיים, דאדם קדמון הוא כתר הכללי דכל הארבע עולמות אצילות בריאה יצירה עשיה. שקריאתו בשם כתר, אינו אלא בדרך שם המושאל, והוא מצד שאמר בעץ חיים, שאין בחינת הכלים באדם קדמון. ולפי זה, שזהו בחינת עקודים, שעל כל פנים עקודים בכלי אחד, ובעץ חיים משלילו מכלים פרטים רבים כנקודים, אבל לא משלילו מסוג וגדר הכלי כלל, (וכמו שיתבאר אם ירצה ה', בשרשי הכלים, שראשיתם הוא באדם קדמון כו'). ואם כן, יתכן לקרותו בשם כתר הכללי, כי הכלי המוגבלת, יש לקרותה בדרך כלל בחינת הכתר, (וכמו שיתבאר אם ירצה ה'). ואף על פי כן, נקרא אור כללי, להיות שאין בו מסוג הפרטים כלל, דלא כמו בחינת אריך אנפין, שהוא הרצון הגלוי לרצונות הפרטים, כמו שנתבאר לעיל באריכות כו', ודי למבין.

והנה חשיב שם בדרושים הנזכר לעיל, עוד שלשה מדריגות, לבד שני מדריגות הנזכר לעיל. והוא בחינה השלישית, (מלמעלה למטה בסדר המדריגות), שאחר שני מדריגות הנזכר לעיל, היינו עשר ספירות דעגולים דתהו, שהוא בחינת התגלות הספירות בפרטיות עשרה, בבחינת הכתרים שבהם, שבאים בהתחלקות גמורה ובפירוד גמור זה מזה כו', והוא בחינת הנקודים, כמו שאמר בעץ חיים, דבחינת הנקודים דתוהו, באים בפירוד, זה תחת זה כו', והוא כמו העשר כחות, למטה, באדם. שכח הרצון שהיה בהעלם הנפש, יצא ויומשך להאיר אורו בגילוי בכלי מיוחד לו, וכן בחינת החכמה ושאר ספירות. (רוצה לומר, כמות שהמה מורגשים כבר, אחר התלבשות הנפש בגוף להחיותו, כשמתעוררים לבא לגילוי מורגש, להיות התגלות איזה כח. אך כל זה כשההרגשה וההתגלות הוא בכלי הרצון לבד, דהיינו כמהות הרצון שאין לו טעם ושכל כלל, (ועל דרך עקשות שלמטה כו'), שאז יש פירוד והתחלקות גמור בין הכחות, כי הרצון לחסד, הוא מנגד והיפוכו ממש לרצון של דין. וזהו שאמר בספרי הקבלה, בנקודים, שזהו בחינת הכתרים דווקא, וכמו שיתבאר. שמצד החכמה והטעם, יכול להיות התכללות זה מזה, שזהו בחינת התיקון כו'). והנה, מפני שיציאתם מהעלם הנפש, שהיו בהתכללות כאחד, על כן נאמר שם משל על זה, וכמו הניצוצות שבאים

⁹⁴ י, ד.

בהתחלקות מנר או שלהבת אחד, כמו שאמר בזוהר, כהאי בוצינא דאדליק לכל סטר כו'. וכך הוא בעשר ספירות דתהו, שנמשכו מבחינת ההעלם שלהם, שהוא בחינת אדם קדמון בכלל כו'. ונתבאר בדרוש המתחיל ואתה⁹⁵ הרם כו', שזהו בחינת עתיק יומין ואריך אנפין, וכמו שנתבאר לעיל בבחינת אריך אנפין, דהיינו הרצון לרצונות הפרטים דווקא. ונתבאר לעיל בבחינת עתיק יומין, דהיינו שבע תחתונות דעתיק. וכתב בעץ חיים, דשבע תחתונות דעתיק, הוא שרש בחינת המלכים דתהו, וכן בחינת אריך, ועיין בעץ חיים שער עתיק ואריך כו', ודי למבין.

ובחינה הרביעית, הוא העשר ספירות שבאים בהתחלקות בציור אדם מראש לסוף, שמאיר כל אור בכלי מיוחד לו, ועל כן יבא מזה התחלקות רבות, יותר מבחינת ההתחלקות דמדריגה השלישית הנזכר לעיל. וכמו על דרך משל, כחות הנפש הבאים בגילוי באברי הגוף, שבכללות כל כח וכח, נחלק לפרטים רבים. ועל כן, הגם שמצד עצם הנפש, לא נמצא רק עשר כחות, ואף על פי כן, כשבאים בכלי הגוף, נחלקים לרמ"ח איברים ושס"ה גידים. וכמו על דרך דוגמא, ראיה ושמיעה שבעין ושבאוזן, הוא מבחינת חכמה ובינה שבנפש כו' וכי האי גוונא. וכמו שמבואר בתורה אור דרוש המתחיל זכור⁹⁶ את יום כו', בענין תשע ספירות, שכלולים מתשע, שהן פ"א. ובכל ספירה, יש ראש תוך וסוף, דהיינו אדם פנימי אמצעי חיצוני כו', שהן רמ"ג. וחמשה חסדים המגדילים כו'. והנה, התחלקות זאת, באה אחר ההתכללות שמתחלה. כי ההתכללות זה מזה, מזה יתכן לבא לבחינת התחלקות רבות, וכמו בהתכללות חסד וגבורה, שיתכן להיות התחלקות רבות מזה, באופני המזיגה דחסד וגבורה. וכמו בטעם מתיקות וחמיצות, שיתערבו, שיהיה מזה פרטי טעמים בהתחלקות רבות, כאופני המזיגה בהטעמים, כידוע.

והנה יש בהם עוד התכללות, שאחר ההתחלקות בציור אדם, עד מבלי שימצא ראש וסוף. וכמו בנפש האדם, שלכאב הראש, יקיזו דם ברגל וכי האי גוונא, עד שבין כולם יחד דוקא נקרא אדם בשלימות כו', והיינו שאין שלימות לכח אחד מצד עצמו, בלי שיתוף זולתיו. ובין כולם יחד דווקא, נשלם כל כח בשלימות עצמותו, וזהו מדריגה החמישית, בדרושים הנזכר לעיל. והנה, המדריגה השנית והשלישית, זהו בחינת התוהו בכלל. שהגם שבחינת עקודים, הוא בחינת התכללות בכלי אחד, אבל אין זה התכללות אמיתית. והראיה, שיצאו בגילוי בבחינת פירוד והתחלקות זה מזה, בחינת הנקודים כו'. והוא מפני שנתבאר לעיל, שעיקר התכללות דעשר ספירות דאדם קדמון,

⁹⁵ תורת חיים בשלח קלט, ג.

⁹⁶ פרשת יתרו עב, ב.

הוא מצד אור עליון המאיר עליהם, שאין זה רק מצד ביטולם לגבי אור העליון, ועל דרך מה שמבואר במקום אחר בשם הרב המגיד נשמתו עדן זכותו יגן עלינו אמן, על פסוק עושה שלום במרומיו כו', ועיין בסידור שער הלולב⁹⁷, בענין הסבלונות וההתכללות, ועיין בדרוש דהילולא⁹⁸ דרבי שמעון בר יוחאי כו'. ואם כן, אין זה התכללות אמיתי. ועל כן, יבואו בגילוי, בחינת הנקודים, בפירוד והתחלקות גמורה. והוא כנזכר לעיל, בהתעלם ויסתלק אור העליון מהם, זהו ענין הצמצום שבין אדם קדמון לעתיק יומין ואריך אנפין, כמו שנתבאר לעיל באריכות, ואז יבוא גילויים מהעלמם, בבחינת ההתחלקות ופירוד גמור זה מזה, שזהו בחינת הנקודים כו'.

אבל בחינה הרביעית והחמישית, זהו בחינת התיקון. שהגם שהמה בהתחלקות רבות, יותר מבחינת התחלקות דנקודים דתוהו, שאינם אלא עשר כו'. מה שאין כן בחינת הברודים דתיקון, שבכל ספירה וספירה, ימצא פרטים רבים, כידוע. אבל אנו רואים, שכשבאים בבחינת הכלים, דווקא ימצא בהם בחינת התכללות אמיתי, יותר מבחינת העקודים הנזכר לעיל, עד שאין שלימות לאחד בלא זולתו. וכמו באדם, שאם חסר אבר אחד, אינו נקרא אדם בשלימות כו'. והוא מפני ששורש של התכללות זאת, עולה עד בחינת עצמות אור אין סוף, מדריגה הראשונה הנזכר לעיל. שזהו שאמר, אנת הוא חד כו', וזהו בחינת מ"ה דאדם קדמון. והגם שבחינת העקודים, הוא מצד בחינת האור הזה כנזכר לעיל, אך העקודים, המה רק בדרך ביטול להאור, ולא שהמה מצד עצמותו של האור. ועל כן, אין בהם התכללות אמיתי, כמו בחינת האור, שעליו נאמר, אנת הוא חד. מה שאין כן בחינת התכללות דתיקון, שזהו מצד עצמותו של האור, שהוא בבחינת אנת הוא חד כו', ועל כן, אין שלימות לאחד בלא זולתו, ודי למבין⁹⁹.

ט"ו) ועתה יש להבין מה שאמר בספרי הקבלה, דשרש הכלים דכל הארבע עולמות, שרשם מבחינת הרשימו שלפני הקו כנזכר לעיל. ושרש האורות, שנמשכים ובאים בכל הכלים הנזכר לעיל, שרשם מבחינת הקו וחוט שלאחר הרשימו. (ועיין בעץ חיים שער עיגולים ויושר, וזה לשונו, ובמקום החלל ההוא, האציל וברא ויצר ועשה כל העולמות. וקו זה, כעין צנור דק אחד, אשר דרך בו מתפשט ונמשך מימי האור העליון של אין סוף, אל העולמות אשר במקום האויר והחלל כו', עד כאן לשונו. ויובן, שזה קאי על ההפרש שבין אורות לכלים. שהכלים, שרשם מצד הצמצום והרשימו כנזכר

⁹⁷ שפכ, א.

⁹⁸ מאמרי אדמו"ר האמצעי ויקרא ח"ב ע' תרסח.

⁹⁹ קיצור פרק יד: ענין עקודים נקודים וברודים, וכל פרטי ה' בחינות כו', וענין תהו ותיקון.

לעיל. והאורות, שרשם מצד הקו וחוט כנזכר לעיל. ומה שמשמע מדבריו, אצילות הכלים, קודם לאורות, זהו על דרך מה שנתבאר לעיל אות י"ד, דבנקודים, יצאו הכלים תחלה כו', וכענין כד אנת תסתלק כו', וכמו שיתבאר אם ירצה ה' כל זה בסיעתא דשמיא).

והנה יש להקדים מתחלה, דהרי לכאורה, נתבאר למעלה, דהרשימו, הוא המקור ההיולי לבחינת הקו וחוט, וממנו כל עיקר הקו וחוט, וכנזכר לעיל באריכות. ואם כן, מה זה ההפרש בין שורש הכלים ברשימו, ושורש האורות בקו וחוט, הרי גם הקו וחוט, שרשו ומקורו הוא הרשימו כו'. אך הנה באמת, מה שנתבאר לעיל, שהרשימו הוא מקור היולי לבחינת הקו וחוט, היינו לא שכל עיקר אור הקו וחוט ממנו בא, כי אם מה שיבא האור בבחינת קו וחוט, שהוא בבחינת הגבלה והמשכה בדבר פרטי דהארבע עולמות, כמו שנתבאר לעיל באריכות, זהו בא מכח הרשימו, שהוא כח המגביל כנזכר לעיל. ולזה, נתבאר לעיל, שהרשימו הוא המקור ההיולי לבחינת הקו וחוט, דהיינו לסיבת הגבלתו. ובכל הפרטים שיבא בבחינת הקו וחוט, בבחינת ההגבלה, שרשם הוא מכח הרשימו דווקא, וכנזכר לעיל בשם ספרי הקבלה, שזה הרשימו הוא דיו"ד דס"ג, שעושה עביות בהאור, ובוקע כדור הטהירו, וממנו שרש התהוות הכלים דאדם קדמון כו'. דמזה עצמו משמע, שאינו אלא עושה עביות בהאור, דהיינו בחינת ההגבלה. ועל כן, ממנו שרש התהוות הכלים דאדם קדמון כו', כנזכר לעיל. והגם שבאמת, כל שרש הכלים דכל הארבע עולמות, מכח הרשימו דווקא, אך מפני שבחינת אדם קדמון הוא בחינת הראשית, בגילוי מציאות הגבול דכלים, עד שכח הגבול זה דאדם קדמון, הוא הכולל לכל הפרטים שיסתעפו אחר כך, מריש כל דרגין עד סוף כל דרגין, וכנזכר לעיל, דרגלי אדם קדמון מסתיימים בעשיה, וכמו שנתבאר לעיל, במה שנקרא אור כללי כו'. ולכן נאמר, שממנו שרש התהוות הכלים דאדם קדמון, שממילא נכלל בזה כל שרש הכלים, מריש כל דרגין עד סוף כל דרגין. שכולם, שרשם מהרשימו כו'.

ונמצא העולה מזה, שהרשימו הוא המקור ההיולי לסיבת ההגבלה דכלים, שבא בהמשכת הקו וחוט (כמו שיתבאר). ועל כן יתכן מה שנקרא בשם מקור היולי. וענין היולי, נתבאר בהקדמה להראב"ד על ספר יצירה, וזה לשונו, וכבר נודע בחכמת הפלסופיא האלקית, כי יש חומר אחד מצוי, והוא הנקרא בלשון יון, היולי. ומציאת החומר ההוא, אינו כמציאת שאר הנמצאים. כי מציאת שאר הנמצאים, הם נמצאים על אחד משני דרכים, והם מצוים בכח, על דרך משל מציאת השבולת בחטה, או השיניים לילד בן יומו, איך שהחטה עתה אינה שבולת, ולא ילד בן יומו בעל שיניים, רק עתידים הם לצאת מכח הזה אל הפועל. וכאשר יצאו מהכח אל הפועל, סר מעליהם

הכח הראשון כו'. אבל החומר הנזכר, (רוצה לומר, ההיולי), לא סר מהיותו לבוש בכח הארבע יסודות, ולא היה זמן מן הזמנים, שיעדרו כח היסודות ממנו. ולכן, אמרו על החומר ההוא, שאינו לא בכח ולא בפועל, אך הוא ממוצע במציאותו, בין מה שבכח ובין מה שבפועל, והוא התחלת וראשית כל הנמצאים, ונקרא שם בחינת גולם, שהוא בחינת היו"ד, (רמז לענין הרושם דיו"ד דס"ג, ונקרא בשם יו"ד, שהוא הגולם לכל מציאת האותיות, ועיין בעמק המלך).

ונמצא, לפי זה יובן בענין שם היולי, שהוא הממוצע, בין מה שבכח למה שבפועל, והיינו כי מה שבפועל, סר מעליו הכח הראשון, וההיולי הוא הממוצע, ועל כן אינו סר בכל זמן מן הזמנים כנזכר לעיל. ואם כן, לא יתכן זה כי אם על מציאת הכלים, שהוא בחינת ההגבלה, שהוא בכח העצמות אור אין סוף שלפני הצמצום כנזכר לעיל, בסוד המלבוש דאין סוף. אך כשיצאו בפועל, סר מעליהם הכח הראשון שהיה מצד עצמות אור אין סוף, שאין הגבול משונה בבחינתו, מבחינת האור אין סוף הבלתי גבול, וחס ושלום לומר, שכח הגבול מסתיר את האור הבלתי גבול, כי נשואים יחד בעצמות אור אין סוף באחדות הפשוטה בתכלית הפשיטות. מה שאין כן כשיצאו אל הפועל, כלים המגבילים, שהם מסתירים על האורות הנמשכים בהם, (וכמו שיתבאר אם ירצה ה', בבחינת גופין ולבושין כו'). ואם כן, סר מעליהם הכח הראשון כביכול.

(ובאמת, הרי כתיב, אני הוי"ה לא שנית, וכמו שיתבאר בבחינת הכלים, שיש בהם אמיתת הפשיטות והאחדות הפשוטה בתכלית, גם כשהם כבר כלים מגבילים. ואם כן, גם הם אינם מסתירים על האורות כו'. רק, שלפי ערך הנבראים, לא נראה בהם כח זה דאחדות פשוטה כו', ונראים למסתירים על האורות, וכמו שיתבאר אם ירצה ה' בסיעתא דשמיא). והממוצע, בין מה שבכח למה שבפועל, הוא הרשימו דיו"ד דס"ג, שאינו לא בכח ולא בפועל, רק נקרא גולם, והוא התחלת כל הנמצאים כנזכר לעיל. מה שאין כן האורות שבקו וחוט, לא סר מעליהם הכח הראשון דעצמות אור אין סוף. ואם כן, אין הרשימו, מקור היולי להם כו', (וכמו שיתבאר. והגם שלפי מה שיתבאר אם ירצה ה', בוודאי לא יש ערך, להאורות שבקו וחוט, לבחינת עצמות האור אין סוף. אך גם זה השינוי מהותם, בא מכח וסיבת הכלים, המגבילים ומסתירים, ששרשן הראשון הוא הכח המגביל דרשימו, שממנו בא האור אין סוף בבחינת הקו וחוט, שהוא גם כן מוגבל וכנזכר לעיל.

אבל מצד עצמות האור דקו וחוט, נאמר עליו בספרי הקבלה, שהוא אותו אור עצמו דאור אין סוף שלפני הצמצום. ועל כן, הוא גם כן בבחינת בלתי גבול, וכמו שיתבאר בבחינת האורות דקו וחוט, שאינם מוגבלים מצד עצמם, כי אם מצד הכלים. ובחינת האור דקו וחוט, הוא העושה יחוד בריבוי הכלים, ומתחלפים האורות בכלים, וכמו

אור החסד בכלי הגבורה כו' וכי האי גוונא. וכל זה, מפני שהאור דקו וחוט, לא סר מעליו הכח הראשון דעצמות אור אין סוף, והוא בבחינת בלתי גבול ותכלית, וכן באורות כו', ודי למבין, וכמו שיתבאר).

והנה יובן גם כן ענין ופירוש היולי, על דרך מה שנתבאר בדרוש המתחיל זורע¹⁰⁰ צדקות מצמיח ישועות כו', שהוא על דרך משל, צמיחת השבולת מן החטה, שאינה מהות אחד, רק מהותים שונים זה מזה, וצריך שירקב הגרעין, ויפסיד מהותו הראשון כו', ועל ידי זה יבא למהות השבולת. והיותו ביני לביני, שהוא אחר הפסדו מהות הראשון, ולמהות השני עדיין לא בא, שאז על כל פנים גם הוא איזה מהות, קרוב יותר אל מציאת השבולת, מהיותו קודם במהות גרעין, וזהו נקרא היולי כו', עד כאן לשונו.

והנה משמעות הדברים, היותו ביני לביני כו', בוודאי אז הוא בבחינת האין, כי מהות הראשון נפסד, ולמהות השני עדיין לא בא, (ועיין בתורה אור¹⁰¹ על פסוק לכן אמור לבני ישראל כו', בענין מקום החתך כו'), וזהו נקראת היולי. אך ממה שאמר, שהוא איזה מהות קרוב כו', אם כן, אין זה בחינת האין. (וצריך עיון, מהו זה אותו המהות שביני לביני, אם לא על דרך שאמרו רבותינו זכרונם לברכה בביצה, דמסרחא והוי עפרא כו'). אך אפשר לומר, דאותו בחינת האין, קראו בשם מהות, על שם שעל כל פנים הוא המקור למציאת המהות דשבולת. ועל דרך מה שאמר בספר עמק המלך, שער אור קדמון, שהוא נקרא בשם אין, על שם שנעשה מהעדר האור, (כנזכר לעיל בענין הרשימו כו'). רק, שלגבי האין המוחלט, שהוא עצמיות האור, נקרא יש כו'. ורוצה לומר, על שם שהוא מקור כו', ודי למבין.

ואם כן, לפי זה, גם כן לא יתכן, רק בשרש הכלים המגבילים דווקא, כי כביכול צריך שיהיה הפסד מהות הראשון כו', וכנזכר לעיל באריכות כו'. והנה, גם לפי מה שמבואר באמרי בינה, ביאור ענין היולי, שאינו על דרך העלם וגילוי או עצם והתפשטות, שבכללות שניהם, על כל פנים יש יחוס, כמו שמבואר שם באריכות. אבל כשלא יש יחוס וערך, להעצם, עם ההתפשטות שיבא ממנו, נקרא העצם בשם היולי. וכללות ענינו מובן, שהוא השפעה בדרך דילוג הערך. ואם כן, זהו גם כן דווקא בשרש הכלים,

¹⁰⁰ אגרת הקדוש סימן ח.

¹⁰¹ פרשת וארא נח, ג.

שנמשכים משרשם בדרך דילוג הערך, וכמו שיתבאר אם ירצה ה' בסיעתא דשמיא.
ועל כן, זהו ענין היולי כנזכר לעיל, ודי למבין¹⁰².

¹⁰² קיצור פרק טו: ענין מקור היולי.