



ד"ה גדול יהי' כבוד הבית גו' תשכ"ב
קונטרס שבת נחמו תש"נ

חמישים שנה לאמירת המאמר

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

מפתח כללי

3.....	פתח דבר
5.....	סקירה קצרה
8.....	תוכן המאמר
12.....	פתח דבר להוצאה הראשונה דהמאמר
27.....	מאמר מבואר
114.....	מילואים

מאמר מבואר

עורך: הרב אסף חנוך פרומר

חברי המערכת: הרב אורי למברג,

הרב שניאור זלמן העכט

הערות, הארות ותיקונים ניתן לשלוח ל:

mamormevuor@gmail.com



יוצא לאור ע"י:

איגוד תלמידי הישיבות

ישיבת תורת"ל המרכזית, בית משיח – 770

770 Eastern Parkway Brooklyn NY

Tel/Fax: 718-773-4939

פתח דבר

הננו בזה להוציא לאור חוברת "מאמר מבואר", על מאמר דיבור המתחיל גדול יהי' כבוד הבית גו' – תשכ"ב. והזמן גרמא, בקשר עם חמישים שנה מעת אמירת המאמר*.

– מאמר העוסק בעניין השראת השכינה במקום הגשמי של בית המקדש, ובפרט בבית המקדש השלישי ובגאולה שלאחריו – אשר יהיה בהם מעלת הנצחיות, להיותם כנגד יעקב שמדתו מידת האמת** שאין שייך בה שינויים.



תודתנו נתונה לכל העוזרים והמסייעים בעריכה – הן בהשגת החומר הדרוש, והן בהגהה ובהערות מחכימות. יבואו כולם על הברכה. בקשתנו מכל הלומדים והמעיינים, להמשיך ולשלוח את הערותיהם והארותיהם, על מנת שנוכל לשפר ולתקן בעז"ה בחוברות ובהוצאות הבאות, וזכות הרבים תלוי בהם.

(*) כמה פעמים ציין רבינו העניין של "חמישים שנה" לאמירת מאמר פלוני. ונציין אחד מהם: ד"ה בורא נים שפתיים מי"ג תשרי תשמ"ח, המיוסד על ד"ה זה משנת תרח"צ, והו"ל ב"קונטרס ראש חודש כסלו תשנ"ג". וזה לשונו בסעיף ח' במאמר: "ובפרט לאחר שיעברו חמישים שנה מאמירת מאמר הנ"ל [של הרבי הרי"צ], דאין עולם אלא חמישים שנה (מכילתא עפה"פ משפטים כא, ו), ולאחרי זה מתחיל עולם חדש. ולהעיר, שהעילוי דחמישים שנה הוא בנוגע לעניני חכמה ושכל כמאמר רז"ל (אבות ספ"ה) בן חמשים לעצה, ומזה מובן, דזה שלאחרי חמשים שנה מאמירת מאמר הנ"ל מתחיל עולם חדש הוא בעיקר בנוגע ללימוד התורה בהבנה והשגה. שההוספה והעל' בהבנת והשגת התורה תהי' באופן דאין ערוך. וע"ד העל' דר' זירא מתלמוד בבלי לתלמוד ירושלמי. עכ"ל. ובכ"מ מציין הקשר בין "יובל" – לעניין הגאולה, כפי שנתבאר בדרושי ראש השנה בלקוטי־תורה (דרושי ר"ה ס, ב) (** ראה הביאור בכמה מקומות בתורת רבינו, שמצד זה שמידתו של יעקב היא אמת שאין שייך בה שינויים, לכן נאמר דווקא לגביו "יעקב אבינו לא מת", "גם בנוגע לגופו". ועד"ז נאמר לגבי משה רבינו "משה לא מת", כי מדתו מדת האמת (לקוטי־שיחות חכ"ו שיחה א'). וראה התוועדות כ"ף מנחם־אב ה'תשל"א, וחלקים שהווגו ממנה ונדפסו בלקו"ש חל"ה שיחה ג' לפ' ויחי (וראה שם הערה 14, ובאריכות בהתוועדות, הנפק"מ להלכה מזה ש"לא מת"). וראה גם בשיחות ש"פ ויחי תש"נ הערה 36, ויחי תנש"א סעיף א' ובהערות שם. ועוד. וראה גם שיחות י"ב וט' תמוז תשמ"ה (ועוד) בנוגע לנצחיות חייו של נשיא הדור. ולהעיר גם משיחת ש"פ בא תשנ"ב סעיף י"ג. ושי"נ.



ויהי רצון, אשר בזכות לימוד תורת רבינו בענייני בית המקדש והגאולה, נזכה בפועל לקיום היעוד "גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון" – בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח לעיני כל, "ויבנה מקדש במקומו ויקבץ נדחי ישראל", תיכף ומיד ממש, נאו.

מערכת "מאמר מבואר"

איגוד תלמידי הישיבות

שע"י ישיבת תורת"ל המרכזית – 770

סקירה קצרה

המאמר שלפנינו נאמר בשבת פרשת מטות-מסעי, מברכין החודש מנחם-אב תשכ"ב.

חודש לאחר מכן, בהתוועדות ש"פ ראה מברכין החודש אלול, אמר רבינו מאמר דיבור המתחיל "ארי" שאג מי לא יירא". מרשימת ההנחה של מאמר זה נותרו רק כמה שורות של תחילת המאמר, ומהם עולה, כי כנראה (עכ"פ בחלקו) היה אותו מאמר המשך למאמר שלפנינו, וחבל על דאבדין.

כרגיל, תיכף לאחר השבת נערכה ע"י השומעים "חזרה" כדי לערוך על פיה "הנחה" מהמאמר. אמנם, מפני כמה עניינים שנתקשו בעת החזרה, הוכנסו ע"י המניחים כמה שאלות על עניינים עיקריים במאמר, וקיבלו את מענה כ"ק אדמו"ר שליט"א, ועל פי מענה זה נערכה ההנחה (צילום המענה ופענוחו בשלימות מופיע במילואים). העיון במענה זה, שופך אור על כמה נקודות במאמר, ומבליט את נקודת החידוש בו ביחס למאמרים אחרים.

בשנת תש"נ הוכנס המאמר להגהת כ"ק אדמו"ר שליט"א, לקראת ובסמיכות ממש לשבת חזון אותה שנה. כרגיל, את התאריך ב"פתח דבר" רשם תמיד כ"ק אדמו"ר שליט"א בעצמו. אמנם, למרות שעל השער שהוכנס להגהה נכתב "קונטרס שבת חזון", כתב הרבי בתאריך הפתח דבר "עש"ק נחמו", והוסיף, "באם יתווספו ע"י זה לומדים".

– ה"רמז" היה ברור, כי באם יודפס הקונטרס לשבת חזון בקושי יספיקו להפיצו כראוי אופן שיגיע לקהל רחב של לומדים, ולכן הוחלט לדחות את הדפסת הקונטרס, ולהוציאו לאור בתור "קונטרס שבת נחמו".

כבר מעת הוצאתו לאור, עורר המאמר רעש גדול בשל תוכנו המיוחד, אשר כמה סוגיות עיקריות בתורת החסידות מתבארות בו באופן נפלא ובאור חדש לגמרי.

עריכת הביאור

המקורות:

בעריכת הביאור נעזרנו, בנוסף למקומות שנשמנו בהערות במאמר עצמו: ה"הנחה" הבלתי מוגה מהמאמר [יש לציין כי כרגיל בכגון דא, איזה פרטים שנזכרו באמירת המאמר ומופיעים ב"הנחה" – אינם בנוסח המוגה; כמה מהם שולבו בביאור ובהערות, "ומשנה אינה זזה ממקומה"].

כפי שהוזכר לעיל, ההנחה נערכה ע"פ מענה כ"ק אדמו"ר שליט"א (שאף הוסיף בה "יאיר נתיב" – את רשימת הדרושים עליהם מיוסד המאמר). המענה הנ"ל בשלימותו הודפס לקמן במילואים.

הסתמכנו במידה ידועה גם על שיעורים וביאורי חסידים (ובראשם, שיעורי ה'חוזר' הראשי הגה"ח ר' יואל שי' כהן). כמו גם הערות וביאורים שהופיעו בקבצים שונים – המתייחסים למאמר זה.

הביאור – תוכן וצורה:

בתחילת החוברת – המאמר בשלימותו כפי שהוגה ויצא לאור בשעתו.

לאחר מכן – ביאור משולב: פסקאות מהמאמר, ולאחריהן ביאור. גוף המאמר באותיות גדולות ומודגשות, ובפענוח מלא של הראשי-תיבות, ובהוספת סימני פיסוק אחדים (כגון מרכאות לציון ציטוט, וכדומה).

נוסח המאמר המופיע בתוך הביאור – הינו בתוספת ניקוד. יש לציין, כי בשונה מכללי הדקדוק, לא הושמטו אותיות אהו"י וכדומה המופיעות בנוסח המאמר (וגם לא נוספו כשהיו חסרות). זאת, בהתאם למקובל אצל חסידים ביחס לדיוק בכתבי דא"ח של רבותינו נשיאנו¹.

הביאור מתמקד בהבנת תוכן והמשך הענינים במאמר. דברים המצריכים הרחבה או שאינם נוגעים ישירות להבנת הענין – באו בשולי הגליון או במילואים.

(1) ראה הערת רבינו במאמר באתי לגני תש"י, סעיף ה' הערה המתחלת "את" – ביחס לפסוק המופיע במאמר בשינוי לשון.

ההערות:

ההערות שבביאור אינן ההערות שעל גבי המאמר עצמו. בביאור לא נכפלו המראי־מקומות שבאו כבר בהערות למאמר. גם ההפניות בהערות לביאור ("ראה הערה פלונית") – הינן להערות שבביאור, מלבד כאשר צויין בפירוש "ראה בהערה פלונית במאמר".

חשוב להדגיש: כאמור, כללנו בהערות ביאורי מושגים ותוספת והרחבה לביאור בנקודות מסויימות. בהערות אלו, הנוגעות באופן ישיר לביאור, השתדלנו לשמור על **סגנון בהיר ופשוט**, בדומה לסגנון הביאור עצמו. לעומת זאת, הערות שמטרתן מראי־מקומות לביאור וכיו"ב – נכתבו עם קיצורים וראשי־תיבות כמקובל.

נוספות:

על אף, כאמור, שהשתדלנו להסתמך ככל האפשר על המקורות שמציין להם וכו' – עם זאת הביאור הוא רק בדרך אפשר, על פי הבנתנו את הדברים, ואינו בא לקבוע מסמרות בהבנת דברי הרב.

באופן כללי, השתדלנו ככל הניתן לציין למאמרי ושיחות כ"ק אדמו"ר מה"מ ולהתבסס עליהם בביאור. עם זאת, לא נכנסנו במסגרת זאת לשקו"ט ותיווכים עם הנאמר במקומות אחרים. וכבר נקבע מקומם של ענינים אלה בחוברות "הערות התמימים ואנ"ש".

תוכן המאמר

חלק א'

פתיחה: מעלת הנצחיות בבית השלישי והגאולה

(סעיפים א' – ג')

הזהר מפרש הכתוב "גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון" על הבית השלישי, שיהיה בית נצחי. וזה מתאים לדברי הגמרא אשר בית השלישי הוא כנגד יעקב – כי יעקב אבינו הוא מדת האמת, שעניינה שאין שייך בה שינויים.

רבינו הזקן בלקוטי תורה מדייק שהגאולה השלישית היא כנגד יעקב. כי בגאולה יתגלה עניין ה"נצחיות" באופן נעלה יותר מאשר בבית המקדש, אלא שמעלה זו תהיה כלולה בבית המקדש ומשם תימשך לכל העולם. וביותר תתגלה מעלת הנצחיות בתחיית המתים שלאחר הגאולה.

בבית השלישי תהיה "נצחיות" מסוג שונה לגמרי, כי גם בית ראשון ושני היו ראויים להיות נצחיים (ובאופן שאין שייך שייחרבו), ועל זה אמרו חז"ל "עלה אריה כו' והחריב את אריאל על מנת שיבוא אריה כו' ויבנה אריאל" – היינו שהחורבן היה מלכתחילה בכוונה עליונה להביא למעלת בית המקדש השלישי שהיא מסוג אחר לגמרי. ובכללות, הוא גילוי בחינת הכתר שלמעלה מהשתלשלות הנקרא "אריה", הנמשך ע"י עבודת התשובה (אף שגם צדיקים עבודתם היא למעלה משינויים). ובזה גופא, כמה מעלות ב"נצחיות" כנגד כמה מעלות בתשובה, ולכן נצחיות הבית השלישי שע"י התשובה בגלות אחרון, תהיה באופן הנעלה ביותר.

חלק ב'

ההבדל בין ההתהוות משם הוי' וההתהוות משם אלקים

(סעיפים ד' – ו' ותחילת ס"ז)

מעלת בית המקדש בכלל, שהיא, כדברי הפסוק "אכן יש הוי' במקום הזה", גילוי שם הוי', וכהדגשת ופירוש התרגום (שאינן הכוונה רק על הגילוי שישנו שם, אלא) "לית דין אתר הדיוט" – שבכל העולם התהוות המקום הוא ע"י שם אלקים המסתיר על שם הוי', ובבית המקדש התהוות המקום עצמו היא באופן שנרגש כי שם אלקים

אינו מסתיר על שם הוי'. [ואם כן, צריך להקדים מהו התהוות משם הוי' בלי ההסתר של שם אלקים, ומהו התהוות שע"י שם אלקים].

ההתהוות משם הוי' היא בדרך ממילא, שהמתהווה הוא בקירוב להמהווה, כמו עילה ועלול (שכל ומדות) ואור ומאור, שהמקור נרגש ומתגלה בהם. והטעם לזה הוא משום שבהתהוות בדרך ממילא עיקר ההדגשה היא על גילוי המקור, ולכן אפילו במידה שהיא מהות בפני עצמה נרגש השכל שהולידה. ובנמשל, שהנבראים משם הוי' נרגש בהם שכל עניינם שהוי' מהווה אותם, ולכן הם בביטול במציאות.

וההתהוות משם אלקים היא בדרך התלבשות שהמתהווה הוא בריחוק מהמהווה, כמו כח רוחני הפועל פעולה גשמית, שבפעולה עצמה לא שייך שיתגלה הכח (ורק יודעים שיש כח שפעל אותה), וכן גדר הכח הוא לפעול דבר חדש שאינו בערכו ע"י שמתעלם (ברוגמת יש מאין). ובנמשל, שהנבראים משם אלקים הם מציאות, והביטול שלהם הוא רק ביטול היש.

לעניין התהוות בדרך ממילא הובאו שני משלים, והטעם:

(א) להורות שהקירוב הוא גם בהתהוות של נבראים שהם באין ערוך למקורם, כמו אור שהוא באין ערוך למאור (ולא כמו שכל ומידות, שיש ערך בין השכל והמידה, והשכל מתגלה במידה עצמה, אבל בנבראים עצמם, בתכונותיהם וכו', אין מתגלה שם הוי'; ואדרבה, האין-ערוך בין בורא לנברא הוא עוד יותר מאשר כח ופועל).

(ב) גם כאשר המתהווה הוא מציאות דבר לעצמו כמו מידות ושכל (ואינו גילוי המקור כמו אור ומאור). ועיקר החידוש הוא, שגם בהתהוות "מציאות דבר" נרגש המקור – ובנמשל: שהנבראים משם הוי' שהם מציאות דבר, בכל זאת נרגש בהם שם הוי', ולכן הם בביטול במציאות.

ועל פי מה שנתבאר שהתהוות משם הוי' היא באין ערוך, נמצא שגם מצד שם הוי' יכול להתהוות זמן ומקום. אלא שכדברי רבינו הזקן בתניא, הוי' פירשו "הי' הוה ויהיה כאחד" – כלומר: יכול להיות מציאות של זמן ומקום, אלא שכל חלקי הזמן (היה הוה ויהיה), וכל חלקי המקום (ששה קצוות, מעלה מטה וד' רוחות) הם "כאחד", מצד גודל הביטול שלהם; כי אין עניינם "מציאות", אלא רק מה שהוי' מהווה אותם, ולכן המזרח והמערב מבטאים אותו עניין. ואילו עניין ההתחלקות של זמן ומקום בא משם אלקים המעלים ומסתיר, ששם המתהווה הוא "מציאות" ולכן כל אמה היא במקום אחר, וכן היה הוה ויהיה הם בהתחלקות ולא כאחד.

ועל פי זה מובן, שבבית המקדש היה חיבור ב' העניינים: מצד אחד היה התהוות המקום בהתחלקות כפי שהוא מצד משם אלקים – שכל אמה הייתה במקום אחר; וביחד זה היה "מקום ארון אינו מן המדה", שהאיר שם הוי' שהוא למעלה

מהתחלקות המקום. וצריך להבין איך יתכנו ב' הדברים כאחד [ומהדרושים משמע שאין זה רק עניין של "נמנע הנמנעות", אלא דבר שיש לו אחיזה בשכל].

חלק ג' ביאור עניין יחוד הוי' ואלקים (סעיפים ז' – י"ב)

יחוד הוי' ואלקים, הוא ששם אלקים אינו מסתיר על הוי' וכל ההסתר הוא רק לגבי הנבראים. ובוזה גופא כמה אופנים וביאורים:

(א) מצד ששם אלקים הוא בשביל הגילוי, וכמו רב המצמצם שכלו לתלמיד ואף מלבישו במשלים, שהצמצום הוא לגבי התלמיד, אך מטרת הרב היא בשביל לגלות השכל לתלמיד, והוא אף רואה את כל עומק השכל גם במשל.

(ב) יתירה מזו בנמשל: אצל הרב יש הבדל בין הלבושים והמשלים לבין השכל (והראיה שהוא צריך לסלק שכלו כדי למצוא את המשלים; וכן אחר כך ראיית השכל היא מצד שיודע את השכל, ואין זה קשור למשל עצמו), אולם אצל הקב"ה גם בעת הצמצום אין שום הסתר, ולכן האור של שם הוי' מאיר גם בלבוש של אלקים עצמו.

ולעניין הגילוי בבית המקדש: שהאור האלוקי מאיר גם בלבושים של שם אלקים, ולכן הגילוי הוא גם במקום המקדש עצמו (שמצד שם אלקים). וגילוי זה היה בכללות בבית המקדש הראשון והשני, שהם כנגד עשר ספירות (אלא שהכלים אינם מסתירים על האורות). אמנם, בזה עיקר הגילוי הוא מצד ההמשכה מלמעלה, אלא שהמקום אינו מסתיר.

כל הנ"ל הוא בכללות אופן אחד ביחוד הוי' ואלקים – שגם שם אלקים עניינו לגלות.

אמנם ישנו ביאור שני ביחוד הוי' ואלקים: ששניהם שמות של הקב"ה שלמעלה משניהם, שכך עלה ברצונו להתגלות בב' הקוין של בלי-גבול וגבול (גילוי וצמצום). היינו: אין צריך לתרץ כיצד שם אלקים אינו מסתיר ובטל לשם הוי' – כי גם זה שמסתיר, הוא גילוי רצון הקב"ה להתגלות בקו הצמצום, בדיוק כמו ששם הוי' הוא גילוי רצון הקב"ה בקו הגילוי. ולכן גם הצמצום אינו מסתיר לגבי אור אין סוף.

ובחינה זו תתגלה בבית המקדש השלישי, שבו יהיה גילוי הכתר ששם האורות והכלים בהתאחדות. וזהו אמיתית הענין של "לית דין אתר הדיוט", שהמקום עצמו ומצד עצמו יהי' כמו כלי לגילוי שלמעלה מהמקום – כי שורש השמות הוי'

ואלקים – שהם גילוי של הקב"ה שלמעלה מהם – יומשך בהם עצמם כמו שהם בהשתלשלות, וע"י זה גם בבחינות של "למעלה ממקום" ו"מקום" המשתלשלים מהם בעולם הזה הגשמי.

וזהו מעלת ה"נצחיות" שיהיה בבית השלישי, שתהיה לא רק מצד ההמשכה מלמעלה, אלא שגם המטה יהיה כלי לזה (וזהו אמיתית העניין של "אמת" שאין שייך בו שינוי). וכן בגאולה הנצחית, שהעולם יהיה כלי לגילוי הבלי גבול, ולכן הששה קצוות עצמם יסייעו בקיבוץ גלויות.

ועל פי זה יובן שלושת השלבים שיהיה בגאולה: (א) יחוד הוי' ואלקים שבבית המקדש הוא בגילוי יותר, אמנם מכיוון שזהו מקום קדוש ונעלה, לא ניכר כל כך כיצד היחוד הוא גם מצד שם אלקים (היינו שהגילוי הוא גם מצד המטה והמקום עצמו). (ב) בגאולה יהיה רק מעין הגילוי שבבית המקדש, אך מכיוון שזה מקום חולין, יהיה ניכר שהיחוד הוא גם מצד שם אלקים. (ג) בתחיית המתים יהיה ב' המעלות: מעלת הגילוי – גילוי הסובב שלמעלה מהנשמה, ומצד המטה – שהגילוי יהיה בגוף עצמו ששרשו משם אלקים.

ויהי רצון ועיקר שכל זה יהי בקרוב ממש.

- פתח דבר להוצאה הראשונה דהמאמר -

בס"ד.

לקראת ש"ק פ' ואתחנן, שבת נחמו הבעל"ט – הננו מוציאים לאור את המאמר ד"ה גדול יהי כבוד הבית גו', שאמר כ"ק אדמו"ר שליט"א בהתוועדות דש"פ מטות-מסעי, מבה"ח מנחם-אב ה'תשכ"ב.

מערכת "אוצר החסידים"

עש"ק נחמו, שנת ה'תש"נ (הי' תהא שנת ניסים),
מאתיים שנה להולדת כ"ק אדמו"ר הצמח צדק,
ארבעים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר שליט"א,
ברוקלין, נ.י.

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

גדול יהי' כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון¹, ויש בזה שני פירושים². פירוש הפשוט הוא³ שבית הזה האחרון קאי על בית שני שהי' גדול מבית הראשון בבנין ובשנים, ובה"ה איתא שהבית הזה האחרון קאי על ביהמ"ק השלישי שיבנה במהרה בימינו שהי' גדול מבית הראשון ומבית השני, דשניהם נכללים ב(מזן ה) ראשון, כי שניהם לא הי' להם קיום, ובית שלישי יהי' קיים בקיום נצחי. וזהו שארז"ל⁴ 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 יעקב⁵, ומבואר בלקו"ת⁶ שהשייכות דבית שלישי ליעקב הוא כי מדתו של יעקב היא אמת, ואמת הוא שאין שייך בו הפסק⁷ ושינוי.

(ב) **והנה** אף שבמארז"ל הנ"ל (לא כאברהם כו') מדובר בביהמ"ק, הלשון בלקו"ת שם הוא שלש גאולות הן, גאולה ראשונה בזכות אברהם גאולה שני' בזכות יצחק גאולה שלישית בזכות יעקב. ומבאר שם דגאולה השלישית היא גאולה נצחית. והביאור בזה בפשטות הוא, כי מעיקרי הגאולה הוא — בנין בית המקדש⁸. וע"י שמיטתוסף עילוי בביהמ"ק, הגאולה היא נעלית יותר⁹. ולכן מקשר בלקו"ת המעלה דגאולה השלישית עם המעלה דביהמ"ק השלישי.

(1) חגי ב, ט.

(2) התיווך דשני הפירושים — ראה מכתב בין כסא לעשור וכ"ג טבת תש"ה*. לקו"ש ח"ט ע' 29 בהערות.

(3) מפרשים לחגי שם. וכ"ה בב"ב ג, סע"א.

(4) ח"א כח, א. תקו"ז תיקון ח.

(5) פסחים פח, א.

(6) ראה חדא"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".

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

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

ויש להוסיף, דהטעם שבלקו"ת מדבר במעלה גאולה השלישית הוא, כי הגאולה השלישית היא נעלית יותר מהמעלה דביהמ"ק השלישי. כמוכן מזה שהגאולה (קיבוץ גליות) תהי' לאחר בנין ביהמ"ק¹¹. אלא שגם מעלה זו באה ע"י ביהמ"ק השלישי (שלכן היא נלמדת (בלקו"ת) מהמעלה דביהמ"ק השלישי) כי בבנין ביהמ"ק השלישי יהיו כלולים כל הענינים והמעלות שיהיו לאח"ז. וע"פ מ"ש בזהר¹² בסדר הענינים שיהיו לע"ל דתחיית המתים הוא אחרון שבכולם, יש לומר, שגילוי המעלה שביהמ"ק השלישי [אמת שאין שייך בו הפסק ושינוי] יהי' בעיקר בתחה"מ, שאז יהיו חיים נצחיים. ויש לקשר זה עם מ"ש¹³ יחינו מיומיים ביום השלישי יקימנו ונחיו לפניו, דביום השלישי שני פירושים. שקאי על ביהמ"ק השלישי¹⁴ ושקאי על תחה"מ¹⁵. והקשר דשני הפירושים¹⁶ הוא, כי בתחה"מ תתגלה המעלה דביהמ"ק השלישי.

ג) ויובן זה בהקדים מה שארז"ל¹⁷ עלה ארי' במזל ארי' והחריב את אריאל כו' על מנת שיבוא ארי' במזל ארי' ויבנה אריאל. ומזה מובן, דמ"ש גדול יהי' כבוד הבית הזה האחרון יותר מן הראשון הוא גם באם ביהמ"ק הראשון לא הי' נחרב והי' לו קיום נצחי. ולכן עלה ארי' כו' והחריב את אריאל בכדי שיבוא ארי' ויבנה אריאל, שיהי' גדול יותר מן הראשון (גם באם הי' לו קיום נצחי)¹⁸. וע"ד המעלה דבעלי תשובה על צדיקים, דעבודת הצדיקים (גם צדיקים שאין להם יצר הרע¹⁹, שלכן אין שייך שיהי' אצלם חטא, ועבודתם היא באופן דקיום נצחי) מגעת בהשתלשלות, ועבודת הבעלי תשובה בלמעלה מהשתלשלות²⁰. וזהו עלה

(11) פס"ד ברמב"ם הל' מלכים פ"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 מיומיים תרצ"א (סה"מ קונטרסים ח"א קמד, ב), שמפרש שם שביים השלישי קאי על תחה"מ בהמשך לפרש"י.

(17) יל"ש ירמי' רמז רנט.

(18) ראה אוה"ת ואתחנן (ע' סה; שם ע' צג, ממג"ע אופן קפו ואוה"ח ר"פ ואתחנן), שאילו הי' משה רבינו מכניס את בני ישראל לארץ ובונה ביהמ"ק, לא הי' נחרב ביהמ"ק לעולם והי' לו קיום נצחי כמו שיהי' לע"ל. 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 יהי' עלי' גדולה יותר".

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

(20) ראה ד"ה שובה ישראל דשבת תשובה ה'תשל"ז ס"ב (לעיל ע' יג) ואילך (וש"נ). ובכ"מ.

ארי' והחריב את אריאל על מנת שיבוא ארי' ויבנה אריאל, וידוע²¹ דיבוא ארי' נזה הקב"ה, דכתיב ב'י' ארי' שאג מי לא יירא²³] הוא התגלות הכתר שלמעלה מהשתלשלות. ויש להוסיף, שגם לפי מארז"ל²⁴ שכשעלו מבבל ה' ראוי להיות בנין זה (ביהמ"ק השלישי), מ"מ, בית שלישי שיהי' לע"ל (לאחרי בית שני) יהי' גדול יותר. דהגם שגם כשעלו מבבל (לאחרי חורבן בית ראשון והתיקון על זה) היו בדוגמת בעלי תשובה²⁵, הרי בתשובה יש ריבוי דרגות. ולכן ה' גם חורבן בית שני בכדי שע"י העבודה בהגלות שלאחרי חורבן בית שני יגיעו לשלימות התשובה, ועי"ז יהי' גדול כבוד הבית הזה האחרון בתכלית השלימות.

ועפ"ז יש לבאר מה שאמר רז"ל²⁶ עה"פ²⁷ 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, העצמות²⁸ היבשות שמעו דבר 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. ועד"ז בדברי נבואה עצמם, שבאם היו שומעים דברי נבואה דנביאים הראשונים המצווים על דברי התורה שלא באופן דתוכחה לא היו צריכים לדברי תוכחה (ועד"ז הוא בנוגע הענינים שלאח"ז). אבל מה שמסיים עד שלא ישמעו גרמיכון כו' אינו מובן, איך שייך לומר שבאם היו שומעין דברי תורה או דברי תוכחות וכו' לא היו זוכים ח"ו לתחה"מ. ויש לומר הביאור בזה, דע"י הירידה שלא שמעו דברי תורה וכו' תהי' תחה"מ באופן נעלה יותר, בדוגמת ביהמ"ק השלישי שע"י שיהי' לאחרי הירידה דחורבן בית שני יהי' גדול יותר.

(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 בפתחת התוויו"ט למס' מדות).

(25) ראה בארוכה לקו"ש ח"ט ע' 67.

(26) יל"ש ירמי' רמז רסד.

(27) ירמי' ב, ד.

(28) יחזקאל לז, ד.

(29) רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ט ה"ב.

ד) וביאור מעלת בית השלישי על בית ראשון ושני (גם על בית שני כמו שהי' ראוי להיות בצורת התבנית דבית שלישי), יוכן בהקדים המעלה דבית המקדש (בכלל)³⁰, כולל גם המעלה המקום המקדש, דמקום המקדש (גם לפני בנין ביהמ"ק) הוא למעלה יותר מהמקום דכל העולם, כמ"ש³¹ 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 דהדיוטא, ומקום המקדש אינו אתר הדיוט נאף שגם מקום המקדש נברא בעשרה מאמרות. ואדרבה, התחלת ועיקר הבריאה מהעש"מ היתה בריאת אבן שתי' שבמקדש וממנה הושעת כל העולם³³, כי בעשרה מאמרות נאמר ויאמר אלקים, ובמקום המקדש הי' גילוי שם הוי' כמ"ש³⁴ אכן יש הוי' במקום הזה.

וצריך ביאור, דלכאורה, מעלת מקום המקדש על המקום דכל העולם הוא בהגילוי שהי' בביהמ"ק 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 ע"פ מ"ש בתניא³⁵ שהתהוות העולם היא משם הוי' (הוי' לשון מהוה³⁶), אלא שבאם ההתהוות היתה משם הוי' עצמו הי' העולם בטל במציאות ולכן ההתהוות בפועל היתה ע"י שם אלקים. וההתהוות דמקום המקדש היתה באופן ששם אלקים אינו מסתיר על שם הוי'. וזהו לית דין אתר הדיוט כי במקום המקדש הי' נרגש בגילוי ההתהוות כמו שהיא משם הוי'.

והענין הוא, דההתהוות משם אלקים היא בדרך התלבשות (בראשית ברא אלקים³⁷) וההתהוות משם הוי' היא באופן דבדרך ממילא (יהללו את שם הוי' כי הוא צוה ונבראו³⁸). והחילוק שבאופן ההתהוות (אם ההתהוות היא בדרך ממילא או שהיא בדרך התלבשות) מורה על היחס של הדבר המתהווה להמקור

(30) ביאור המעלה דביהמ"ק (דלקמן בפנים) מיוסד על המאמר ד"ה ראה קראתי בשם תרס"ה (סה"מ תרס"ה ע' קצו ואילך). עיי"ש.

(31) ויצא כה, יז.

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

(33) יומא נד, ב.

(34) ויצא שם, טז.

(35) שעהיוה"א פ"ד.

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

(37) בראשית א, א.

(38) תהלים קמח, ב.

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, לכן, ע"י ההתבוננות, באה ממילא המדה שבהתאם לההתבוננות]. וכמו"כ הוא באור ומאור⁴⁰, דכיון שהאור הוא גילוי המאור, לכן, המצאת האור מהמאור היא בדרך ממילא. וכאשר המתהווה הוא בריחוק מהמהווה, התהוותו היא בדרך התלבשות³⁹, שהמהווה מתעסק ומשתדל להוות את הדבר המתהווה.

[והטעם] לזה הוא, 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, מ"מ, נרגש בו העילה. וכמו שכל ומדות, שבהמדות נרגש השכל. ובכדי שיתהווה דבר שהוא בריחוק ממקורו, הוא דוקא בדרך התלבשות. דענין התלבשות הוא (לא שהמקור מתגלה, אלא אדרבה) הוא מתלבש (ומתעסק) להוות דבר חדש, ולכן, הדבר המתהווה ע"י התלבשות הוא בריחוק ממקורו, באופן שלא נרגש בו מקורו. ויש לומר שהוא ע"ד הענין דכח ופועל, דמהטעמים על זה שהמשכת הפעולה מהכח היא לא בדרך ממילא אלא ע"י התלבשות (שהכח פועל את הפעולה), הוא כי הפעולה היא בריחוק מהכח. דהנה ידוע⁴¹ שהפעולה היא התחדשות לגבי הכח. דכיון שהכח הוא רוחני והפעולה היא גשמית, הרי המשכת הפעולה מהכח היא (כמו) התהוות חדשה (וע"ד יש מאין). וענין הכח הוא שבכחו לפעול דבר חדש. ומזה מובן, דזה שמהפעולה יודעים את הכח, הוא שע"י הפעולה יודעים את הכח. אבל בהפעולה עצמה לא נרגש הכח⁴². דכיון שהכח הוא רוחני והפעולה היא גשמית, אין הכח הרוחני מתגלה בפעולה הגשמית⁴³. ויש להוסיף, דזה שבהפעולה לא נרגש הכח הוא לא רק מצד הפעולה (שהיא באין ערוך להכח) אלא גם מצד הכח. דכיון

(39) ראה גם המשך תרס"ו ס"ע קצז ואילך. עיי"ש.

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

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

(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 מלמטלמ"ע נראה ונגלה כח הזורק שהרי בהכרח לומר שיש כח הנושא למעלה, מ"מ הוא כח נעלם ולכן אין הכח נרגש בהנפעל.

(43) עיקר ענין "כח" הוא שפועל בדבר נבדל, פעולה גשמית, כזריקה וכיו"ב. ובפעולה זו (משא"כ בצירור או בעשיית כלי) אין נרגש הכח — ראה המשך תער"ב ח"א פנ"ג (ע' צו). סה"מ תש"ז ע' 130. ועוד.

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 ע"י התעלמות המקור. דלאחרי שנפסק גילוי המקור, אז דוקא שייך שיהי' דבר שאינו בערכו], ולכן⁴⁴, הפעולה הבאה מהכח היא באופן שלא נרגש בה הכח].

ועד"ז הוא למעלה, 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' שהיא בדרך ממילא, היא באופן שהוא בגילוי בהנבראים, ולכן ביטול הנבראים שנתהוו משם הוי' הוא⁴⁶ ביטול 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 הוי' כתיב כי הוא צוה ונברא, דלשון בריאה מורה על התהוות יש מאין⁴⁶, דיש מאין הוא באין ערוך. וזה שהתהוות שמשם הוי' היא באופן שהוא בגילוי בהנבראים שנתהוו ממנו (כנ"ל סעיף ד), הכוונה בזה היא שנרגש בהם שאינם מציאות לעצמם וכל מציאותם היא זה שהאור האלקי מהווה אותם מאין ליש, דע"י הרגש זה הם בטלים למקורם. אבל לא שהוא בגילוי בהנבראים עצמם (ענינם ומעלתם). דכיון שהנבראים הם באין ערוך לגבי', הרי אין שייך שיתגלה בהם אור שאינו בערכם כלל, וע"ד שאין שייך שבפעולה גשמית יהי' הגילוי דכח הרוחני (כנ"ל שם). [ולאחרי, דבכח ופועל, כיון שכח ענינו הוא לפעול ופעולתו היא בדרך התלבשות, לכן, בזה שהכח פועל את הפעולה מתגלה הכח (ורק שאינו מתגלה בהפעולה עצמה). משא"כ בהתהוות שמשם הוי', כיון שההתהוות שמשם הוי' היא בדרך ממילא, שזה מורה שהוא מופלא

(44) סה"מ עת"ר שבהערה 42.

(45) ראה סה"מ מלוקט ח"ג ע' רפו. וש"נ.

(46) רמב"ן ר"פ בראשית.

מענין ההתהוות⁴⁷, הרי אינו מתגלה גם ע"י 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, וגילוי העילה הוא בהעלול עצמו⁴⁸. [וכמו שכל ומדות שהם עילה ועלול, שבהמדה עצמה ניכר השכל שהולידה. דכשמתעורר באהבה לאיזה דבר לפי שהבין והשיג בשכלו שהדבר טוב לו הרי נרגש באהבה עצמה שאהבתו להדבר היא מצד הטוב שבו. ואופן האהבה הוא כאופן הטוב של הדבר⁴⁹]. ובכדי לבאר שגם כשהמתהווה הוא באין ערוך להמקור המהווה מ"מ הוא בקירוב למקורו, הוא ע"י המשל דאור ומאור. דהגם שהאור הוא הארה בלבד שבאין ערוך להמאור [שלכן אין המאור מתגלה בהאור, שע"י האור יודעים רק מציאות המאור ולא מהותו⁵⁰], מ"מ, הוא בקירוב להמאור, שנרגש בו מקורו ובטל 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. משא"כ בהנמשל, גם בהתהוות שמשם הוי' כתיב כי הוא צוה ונברא, דענין בריאה הוא (לא התפשטות וגילוי המקור, אלא) התהוות דבר. וכמובן גם ממ"ש בתניא⁵¹, שגם באם היתה ההתהוות משם הוי' שלא ע"י 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 ע"י המשל דעילה ועלול. דהגם שהעלול הוא מציאות ולא גילוי העילה מ"מ הוא בקירוב להעילה.

ויש לומר, דהטעם על זה שהמשל דעילה ועלול מובא לפני המשל דאור ומאור, הוא, כי עיקר החידוש בזה שהנבראים שמתהווים משם הוי' הם בטלים להוי', הוא, שהגם נבראים (מציאות דבר) מ"מ נרגש בהם בגילוי האור דשם

(47) סה"מ קונטרסים ח"א קצד, רע"א. ובכ"מ.

(48) ראה סה"מ קונטרסים ח"ב רעז, א "מכל עלול אפשר לידע מעלת עילתו . . (כי) יש בו התפשטות עילתו". ובהמשך הענין שם דוגמא משכל ומדות.

(49) ראה סה"מ אידיש ע' 21. ובכ"מ.

(50) סה"מ היש"ת ע' 12. ובכ"מ.

(51) שעהיוה"א פ"ד. וראה מאמרי אדמו"ר האמצעי ויקרא ח"א ע' שפ. וראה גם ספהמ"צ להצ"צ קלב, ב ואילך.

הוי', וענין זה מובן דוקא מהמשל דעילה ועלול. אלא שבכדי לבאר שגילוי המקור ישנו גם בדבר שבאין ערוך להמקור, מוסיפים המשל דאור ומאור.

(ו) **והנה** ידוע⁵² דזה שהעולם מוגדר בגדר דמקום וזמן הוא לפי שהתהוותו היא ע"י שם אלקים, ובאם הי' מתהווה משם הוי' (הי' הוה ויהי' כאחד⁵³) לא הי' מוגדר בהגדר דמקום וזמן. וזהו שבביהמ"ק כתיב אכן יש הוי' במקום הזה, כי⁵⁴ בביהמ"ק המקום הי' למעלה מגדר מקום, מקום הארון אינו מן המדה⁵⁵. אלא שהגילוי שהאיר בביהמ"ק הי' הגילוי דשם הוי' כמו שמאיר בשם אלקים. דשם הוי' כמו שהוא מצד עצמו הוא למעלה מגדר מקום, וזה שקודש הקדשים הי' מקום מדוד ומוגבל (עשרים אמה על עשרים אמה), וגם הארון הי' במדידה דמקום (אמתיים וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו), ואעפ"כ מקום הארון אינו מן המדה, הו"ע יחוד הוי' ואלקים⁵⁶. וצריך להבין, דכיון שגם בהתהוות שמשם הוי' מתהווה דבר חדש שאינו בערך להמקור המהווה נהגילוי דשם הוי' בהעולם שנתהווה ממנו הוא רק בענין הביטול, שנוגש בהם שמציאותם היא רק זה שהאור האלקי מהוה אותם בכל רגע⁵⁷, הרי גם בהעולם כמו שנתהווה משם הוי' הי' צריך להיות לכאורה ההגבלה דזמן ומקום.

ויש לומר הביאור בזה בהקדים דמזה שאומרים שהוי' הוא הי' הוה ויהי' (כאחד), דהי' הוה ויהי' הו"ע הזמן, מובן, שגם העולם כמו שמתהווה משם

(52) שעהייה"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' כבשעהייה"א שם. ובסה"מ תרס"ה ותרס"ו שם מדבר (לא בשורש הזמן והמקום עצמם, אלא) בזה שבהזמן ומקום לא מאיר גילוי שם הוי' שלמעלה מזמן ומקום, שזהו מצד שם אלקים שמעלים ומסתיר על שם הוי'. ולהעיר שבכללות אלקים ואד' הם ענין אחד.

(53) שעהייה"א שם, מרע"מ פ' פינחס (רנז, סע"ב). פרדס שבהערה 36.

(54) בסה"מ תרס"ה שבהערה 30 (ע' קפב) שהראי' על הגילוי דשם הוי' שהי' במקדש, שלכן לית דין אתר הדיוט, הוא מהניסים שהיו בביהמ"ק. ובסה"מ תרמ"ג ס"ע קב ואילך, שהראי' היא ממקום הארון שאינו מן המדה (וראה גם סה"מ תר"פ ע' קפו. תרפ"ז ע' פו).

(55) יומא כא, א. וש"נ.

(56) כ"ה להדיא בהמשך תרס"ו ע' רכח.

(57) כנ"ל סעיף ה.

(* וענין זה הוא גם במקום ארון שאינו מן המדה – כי מצד הגילוי דהוי' עצמו הי' המקום מתבטל

לגמרי.

הוי' יש בו ענין הזמן, אלא שהזמן שבעולם זה הוא באופן שהעבר ההווה והעתיד הם כאחד. ועד"ז הוא במקום שגם העולם כמו שמתהווה משם הוי' יש בו ענין המקום אלא שהששה קצוות דמקום הם כאחד. ועפ"ז יש לומר, דהטעם על זה שהזמן ומקום דהעולם כמו שמתהווה משם הוי' אינם בהגבלה והתחלקות (אף שגם העולם כמו שמתהווה משם הוי' הוא באין ערוך להמקור המהווה אותו), הוא מפני הביטול שבו. דכיון שענינם של העבר ההווה והעתיד (וכן ענינם של הששה קצוות) הוא לא המציאות שלהם אלא זה שהוי' מהוה אותם, לכן אינם סותרים זל"ז והם כאחד.

ועפ"ז צריך לומר, דהמבואר בכ"מ שהמקום דקודש הקדשים הוא משם אלקים (אף שגם מקום זה הי' למעלה מגדר מקום), הוא, כי המקום דקודש הקדשים (עשרים אמה על עשרים אמה) הי' באופן דהתחלקות, שכל אמה היא במקום אחר, וההתחלקות דמקום הוא משם אלקים. וזהו שמקום הארון אינו מן המדה הו"ע יחוד הוי' ואלקים⁵⁸, שההגבלה וההתחלקות דמקום הארון היא מצד אלקים, וזה שהי' אינו מן המדה הוא מצד הגילוי דשם הוי' שהאיר בגילוי בהמקום שנתהווה משם אלקים, יחוד הוי' 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 הווה ועתיד דזמן שענינם הוא שאלקות מהווה אותם הם כולם כאחד (כנ"ל סעיף ו), ואיך שייך שבמקום הארון (מקום שבהתחלקות, שמורה שהוא מציאות) יהי' גילוי שם הוי' (אינו מן המדה)⁵⁹. ונקודת הביאור בזה⁶⁰, שהצמצום וההסתור דשם אלקים הוא רק לגבי הנבראים, אבל לגבי שם הוי' אינו מסתיר כלל. ולכן, גם לאחר ההתלבשות דשם הוי' בשם אלקים שעי"ז נעשה העולם מציאות, מ"מ, אין המציאות מסתיר לגבי, וגם בהמציאות

(58) ובסה"מ תרמ"ג ע' ק שהו"ע שילוב אד' בהוי'. וכ"ה בסה"מ תרס"ה ע' קפה אלא ששם מדבר (לא בענין מקום הארון אינו מן המדה, אלא) בהניסים שהיו בביהמ"ק.

(59) בכ"מ מבואר, דמקום הארון אינו מן המדה הוא מצד "נמנע הנמנעות" שנושא הפכים. אבל במקומות שבהערות הקודמות שהו"ע ביטול מקום לגבי למעלה ממקום, התגברות הוי' על אד' (וכיו"ב), היינו שיש לזה גם אחיזה עכ"פ בשכל, כי חיבור ההפכים שמצד "נמנע הנמנעות" הוא גם כשניהם 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.

(שנעשה ע"י ההעלם דשם אלקים) שעי"ז נעשה ההתחלקות דמקום וזמן מאיר הגילוי דשם הוי', שענינו דהעולם הוא זה שהוי' מהווה אותו. 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 ובהמשלים.

ולאחריה, שבהמשל דרב ותלמיד, זה שלגבי הרב אין הצמצום מסתיר, הוא שלאחרי הצמצום מאיר אצלו פנימיות השכל גם בהחיצוניות וגם בהלבושים, משא"כ למעלה, זה שהצמצום אינו כפשוטו⁶¹ (היינו שהצמצום אינו מעלים לגבי אוא"ס), שני ענינים בזה. שאחרי הצמצום מאיר אוא"ס בגילוי ממש במקום החלל כמו קודם הצמצום. ושגם בעת הצמצום, אין הצמצום מסתיר לגבי, כמבואר בארוכה בהדרושים⁶². ועפ"ז מובן עוד יותר שגם בהמציאות שנעשה ע"י ההעלם דשם אלקים מאיר הגילוי דשם הוי', 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 עצמם. משא"כ למעלה, גם הצמצום עצמו אינו מעלים לגבי אוא"ס, ולכן, מאיר הגילוי דשם הוי' גם בהמציאות עצמו. ועפ"ז יובן עוד יותר הלשון לית דין אתר הדיוט שמקום המקדש אינו אתר הדיוט⁶³ [ועד"ז הלשון מקום ארון אינו מן המדה, שהמקום אינו מן המדה], כי הגילוי דשם הוי' הוא בהמקום עצמו.

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

(61) שעהיזה"א פ"ז (פג, סע"ב ואילך).

(62) סה"מ תרס"ה שם.

(63) ראה לעיל סעיף ד.

(64) סה"מ תרנ"ז ע' נא ואילך. ובכ"מ.

(65) ראה גם שעהיזה"א פ"ו (פ, ב).

שלמעלה גם הצמצום עצמו אינו מעלים לגבי אוא"ס (נוסף על הביאור שבהדרושים⁶⁶), דכיון שגם הצמצום דשם אלקים הוא חד עם הוי', אין שייך שיסתיר לגבי'. ועפ"ז יש לבאר בעומק יותר הלשון לית דין אתר הדיוט שמקום המקדש אינו אתר הדיוט [ועד"ז מקום הארון אינו מן המדה], שהגילוי דלמעלה מהמקום שהאיר במקום הי' מצד המקום עצמו.

ט) ויש לומר, שגילוי ענין זה דלית דין אתר הדיוט יהי' בבית השלישי. והענין הוא, דבית ראשון ושני הם בד' האותיות דשם הוי' שרומזים על עשר ספירות [בית ראשון הוא ה' עילאה (בינה) שעל ידה הוא גילוי הוי"ד (חכמה), ובית שני הוא ה' תתאה (מלכות) שעל ידה הוא גילוי הו"ו (ז"א)]⁶⁷, ובית שלישי הוא כתר כמובא לעיל (סעיף ג) דיבוא ארי' 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 ע"י גילוי הכתר שלמעלה מהשתלשלות. דכמו שענין ההתחלקות דספירות (חכמה, בינה וכו') הוא (בעיקר) בספירות הגלויות דאצילות משא"כ ע"ס הגנוזות שבכתר הם כלולים כאחד, עד"ז הוא גם בענין ההתחלקות דאורות וכלים (גילוי והעלם), שבע"ס הגנוזות הם (האורות והכלים) בהתאחדות. ועפ"ז יש לומר, שאמיתית הענין דלית דין אתר הדיוט שגם המקום עצמו יהי' כמו כלי להגילוי דלמעלה מהמקום יהי' בגילוי בבית השלישי. כי אז יומשך בגילוי גם בהשמות הוי' ואלקים כמו שהם בהשתלשלות [ועי"ז, גם בשני הענינים דלמעלה ממקום ומקום, גם כמו שהם למטה בעוה"ז הגשמי] ששניהם הם שמותיו של הקב"ה שלמעלה משניהם, וכולא חד.

ועפ"ז יובן מ"ש בכ"מ (הובא לעיל סעיף א) דמעלת בית השלישי הוא שיהי' קיים בקיום נצחי, דלכאורה, כיון שענין הנצחיות הי' 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 שתהי' בבית השלישי הוא שגם

(66) ראה לקמן סעיף ט שביאור זה הוא דוקא כשנרגש בהגילוי ובהצמצום שענינם הוא (לא הם אלא)

שרשם. והביאורים שבהדרושים הוא, שגם מצד ענינם, הצמצום אינו מסתיר.

(67) ראה לקו"ת דרושים לר"ה נז, ג"ד.

הזמן יהי' כלי לזה⁶⁸. וזהו שמעלת בית השלישי היא שיהי' 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.

יו"ד) וע"י הגילוי דיחוד הוי' ואלקים (באופן הנ"ל) שיהי' בביהמ"ק (השלישי) שגם המקום (שנתהווה משם אלקים) הוא כלי להגילוי דהוי' שלמעלה מהמקום, יומשך מעין גילוי זה גם בכל העולם. וגילוי זה יהי' בעיקר בהגאולה שלאחרי בנין ביהמ"ק. דהטעם על זה שגאולה העתידה תהי' גאולה נצחית שאין שייך אחרי' גלות הוא לפי שהעולם יהי' כלי להגאולה. וכמבואר בלקו"ת⁶⁹ שגאולה השלישית היא בזכות יעקב שמדתו מדת אמת שאין שייך בו שינוי, דאמיתית ענין הבלי"ג (מדת האמת) הוא שהמטה הוא כלי לזה. ועד"ז הוא בהענין דקיבוץ גלויות (דהגאולה), שיהי' 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 תהי' באופן שהששה קצוות יסייעו לזה⁷¹.

והנה אף שהגילוי שיומשך בעולם יהי' רק מעין הגילוי שבביהמ"ק עצמו, מ"מ יש יתרון בהמשכה בעולם. כי היחוד דהוי' ואלקים שבביהמ"ק עצמו, כיון שלית דין אתר הדיוט, אין ניכר בזה כ"כ שהיחוד דהוי' ואלקים הוא גם מצד שם אלקים, והגילוי דענין זה (שהיחוד הוא גם מצד שם אלקים) הוא בעיקר ע"י שנמשך מעין הגילוי דביהמ"ק בעולם, אתר הדיוט. ועפ"ז יש לבאר היתרון דהגאולה לגבי ביהמ"ק [שלכן תהי' הגאולה לאחר בנין ביהמ"ק, כנ"ל סעיף ב], כי המשכת הגילוי דביהמ"ק בעולם תהי' (בעיקר) בהגאולה, כנ"ל.

יא) ועיקר הגילוי דיחוד הוי' ואלקים (שהיחוד הוא גם מצד אלקים) יהי' בתחיית המתים שלאחרי קיבוץ גלויות, אחרון שבכולם. דהגילוי שיהי'

(68) וע"ד החילוק בענין מקום הארון אינו מן המדה.

(69) שבהערה 7.

(70) ישע"י מג, ה"ד.

(71) לכאורה, רק בצפון נאמר "תני" משא"כ בתימן רק "אל תכלאי". ומכ"ש במזרח ומערב – "אביא", "אקבצך", ואינו מדבר אליהם. אבל ראה מצודת דוד שם "הביאי – כאילו יצוה לכל אחד מרחות השמים להביא את ישראל".

בעולם (גאולה מגלות וקיבוץ גלויות) הוא גילוי מוגבל (בערך הגילויים שיהיו לע"ל), וכנ"ל שהוא רק מעין הגילוי דביהמ"ק, ובתחה"מ, שאז יהי' חיות הגוף מהסובב⁷² [נעלה יותר מהחיות דהנשמה, שלכן, הנשמה תהי' ניזונית מהגוף⁷²], יהיו שתי המעלות. גילוי בל"ג (סובב), וגילוי זה יהי' בהגוף ששרשו הוא⁷³ משם אלקים.

יב) וזהו גדול יהי' כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון, דהגם שבגאולה העתידה יהיו כו"כ ענינים ועד לתחה"מ שהוא אחרון שבכולם, מ"מ, עיקר ההדרגה היא בכבוד הבית הזה האחרון, כי שורש דכל הענינים יהי' בביהמ"ק, וממנו יומשכו בעולם (כנ"ל סעיף ב).

וזהו גם מהטעמים שהפעולה הראשונה של משיח (לאחרי שיהי' בחזקת משיח) הוא בנין ביהמ"ק⁷⁴, כי זהו השורש דכל הענינים שלאח"ז. ויהי רצון ועיקר שכל זה יהי' בקרוב ממש.

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

(73) שעהיוה"א פ"ו (פא, רע"א).

(74) רמב"ם הל' מלכים פי"א ה"ד.



סעיף א'

ב' פירושים בכתוב: באיזה בית מדובר ובמה יהיה גדול

גָּדוֹל יִהְיֶה כְּבוֹד הַבַּיִת הַזֶּה הָאַחֲרוֹן מִן הָרִאשׁוֹן,

בית המקדש "האחרון" יהיה גדול יותר מהבית הראשון.

וְיֵשׁ בָּזֶה שְׁנֵי פִירוּשִׁים.

איזה בית מקדש נקרא "ראשון", ואיזה בית נקרא "אחרון" שיהיה גדול יותר:

פִּירוּשׁ הַפְּשׁוּט הוּא שֶׁ"בַּיִת הַזֶּה הָאַחֲרוֹן" קָא' [=מוסב] עַל בַּיִת שְׁנִי

כי פסוק זה נאמר ע"י חגי הנביא בתחילת בניית הבית השני, וה' הבטיחו, כי הבית הזה – השני – יהיה גדול מן הראשון. ובגמרא מפרש במה היה גדול מן הראשון:

שֶׁהָיָה גָּדוֹל מִבַּיִת הָרִאשׁוֹן בְּבִנְיָן וּבְשָׁנִים,

בית המקדש השני, היה גדול יותר מהבית הראשון הן¹ מבחינת הבניין, שהיה גדול (גבוה)² יותר, והן מבחינת משך זמן קיומו, שהיה קיים זמן ארוך יותר³.

וּבִזְהָר אֵיתָא [=נאמר, פירוש שני בפסוק⁴]: שֶׁ"בַּיִת הַזֶּה הָאַחֲרוֹן" קָא' עַל בַּיִת הַמִּקְדָּשׁ הַשְּׁלִישִׁי שֶׁיִּבְנֶה בְּמַחֲרָה בְּיָמֵינוּ שֶׁיִּהְיֶה גָּדוֹל מִבַּיִת הָרִאשׁוֹן וּמִבַּיִת הַשְּׁנִי, הַשְּׁנִיָּהֶם נִכְלָלִים בַּ("מִן הָרִאשׁוֹן",

ומפרש הזוהר במה יהיה הבית השלישי גדול יותר:

כִּי שְׁנֵיהֶם לֹא הָיָה לָהֶם קִיּוֹם, וּבַיִת שְׁלִישִׁי יִהְיֶה קִיּוֹם בְּקִיּוֹם נִצָּחִי.

ויש בדבריו חידוש גם במשמעות התיבה "גדול": אין הכוונה גדול יותר באופן יחסי, אלא סוג אחר של גדלות – שיהיה נצחי. ובזה יהיה "גדול" ביחס לשני בתי המקדש הראשונים – ששניהם לא היו נצחיים, והבית השלישי יהיה נצחי.

(1) ראה בבא בתרא ג, א.

420 שנה.

(2) גובהו היה מאה אמה, לעומת מקדש ראשון שהיה גובהו 30 אמה. – פרש"י שם ד"ה "בבנין".

(4) להעיר מלשונו בלקו"ש חל"ב ע' 193 הערה 24, אשר פסוק זה "כפשוטו קאי על ביהמ"ק הג'".

(3) הבית הראשון עמד 410 שנים, והבית השני

[והטעם לזה מבאר בזוהר שם, כי שני בתי המקדש נבנו "על ידא דבר נש" = על ידי בני אדם], ואילו בית המקדש השלישי יבנה "על ידא דקודשא בריך הוא", ולכן "יהא קיימא לדרי דרין" [= קיים לדורי דורות]. ומובא עניין זה גם במדרש תהלים על הפסוק⁵ "ומעשה ידינו כוננהו": "לעתיד לבוא אני אבנה אותו ומשרה שכינתי בתוכו ואינו חרב לעולם".]

שייכות בית השלישי הנצחי – ליעקב

וְהוּא שְׁאֵמְרוּ רַבּוֹתֵינוּ וְכָרוֹנֵם לְבָרְכָהּ לֹא כְאֲבָרָהֶם שְׁכָתוּב בּוֹ הֵר וְלֹא כְּיִצְחָק שְׁכָתוּב בּוֹ שְׁדָה אֱלָא כְּיַעֲקֹב שְׁקָרְאָו בֵּית,

על הפסוק המדבר בבית השלישי "וְהָלְכוּ עַמִּים רַבִּים וְאָמְרוּ לָכֵן וְנַעֲלָה אֶל הָהָר אֶל בֵּית אֱלֹהֵי יַעֲקֹב", דרשו חז"ל מדוע נאמר דווקא "בית אלקי יעקב" ולא בית אלוקי אברהם ויצחק? ומבארים, כי בית המקדש נקרא דווקא בשם "בית" כפי שקראו יעקב אבינו (לא כאברהם ויצחק שקראוהו "הר" או "שדה").

ומבואר במפרשים⁶ בכוונת דברי הגמרא –

דְּבֵית רַאשׁוֹן הוּא כְּנָגֵד אֲבָרָהֶם וּבֵית שְׁנִי כְּנָגֵד יִצְחָק וּבֵית שְׁלִישִׁי [שעליו מדבר הפסוק המובא בגמרא "והלכו עמים גו' אל בית אלוקי יעקב" –] כְּנָגֵד יַעֲקֹב,

מהי השייכות של בית המקדש השלישי – ליעקב? והביאור, שזה קשור למעלת הנצחיות שבבית השלישי, כפי שממשיך:

וּמִבּוֹאֵר בְּלִקְוִמִי-תוֹרָה שֶׁהַשְּׁיִיכוֹת דְּבֵית שְׁלִישִׁי לְיַעֲקֹב הוּא כִּי מִדָּתוֹ שֶׁל יַעֲקֹב הִיא אֲמֶת, וְאֲמֶת הוּא שְׂאִין שְׂיִיד בּוֹ הַפֶּסֶק וְשִׁינוּי.

מדתו של יעקב אבינו היא מדת האמת, כמו שכתוב⁷ "תתן אמת ליעקב". הגדר של אמת הוא⁸ (לא כהפירוש השטחי, שזהו דבר שאינו שקר, כי אם) – דבר נצחי, שאין בו הפסק או שינוי. ויתירה מזו: לא רק שהוא נצחי בפועל (מצד סיבה כלשהי

(5) תהלים צ, טו"ב.

(7) מיכה ז, ב.

(6) ראה חדא"ג מהרש"א ועין יעקב לפסחים שם. צרור המור פרשת ויצא כח, יט. אלשיך שם בארוכה, ולתהלים מזמור כד.

(8) ראה בהרחבה "מאמרים מבוארים" על מאמר 'להבין ענין כתיבת ספר תורה' תש"ל סעיף ג' ("מאמרים מבוארים" ע' 279).

ומביא בהערה במאמר⁹ את דברי רבינו הזקן בלקוטי-תורה, המוכיח עניין זה מנגלה דתורה:

וזוהי השייכות בין יעקב אבינו – שמדתו מדת האמת, שלא שייך בה הפסק – ובית המקדש השלישי, שיהיה בית נצחי שלא שייך בו חורבן.

סיכום: שני פירושים בפסוק: הפירוש הפשוט שהבית השני יהיה גדול יותר מהבית הראשון במידותיו ובזמן קיומו. ופירוש הזהר, ש"גדול יהיה" הכוונה לבית שלישי, שיהיה בית נצחי משום שיבנה ע"י הקב"ה. ולכן הגמרא אומרת שהבית השלישי הוא כנגד יעקב, שמידתו מידת האמת שאין שייך בה שינוי.

נושאים ומושגים בסעיף: ♦ "אמת" שאין שייך בו שינוי

סעיף ב'

מבית המקדש השלישי נמשכת מעלת הגאולה לעתיד

(ב) וְהָיָה אִם שָׁבַמָּאֵמֶר הַזֶּה לְהַנְדִּיחַ לְעַל (לא בְּאַבְרָהָם בּו') מְדוּבָר בְּבֵית־הַמִּקְדָּשׁ,

שבית המקדש השלישי קשור עם יעקב. אמנם

הַלְשׁוֹן בְּלִקְוּמִי־תוֹרָה שֶׁם הוּא שֶׁלֹּשׁ גְּאוּלוֹת הֵן, גְּאוּלָּה רִאשׁוֹנָה בְּזִכּוֹת אֲבֹרָהֶם גְּאוּלָּה שְׁנִיָּה בְּזִכּוֹת יִצְחָק גְּאוּלָּה שְׁלִישִׁית בְּזִכּוֹת יַעֲקֹב. וּמִכָּאֵר שֶׁם דְּגִאוּלָּה תְּשִׁלִּישִׁית הִיא גְּאוּלָּה נִצְחִית.

כלומר, שכללות הגאולה העתידה – ולא רק בית המקדש השלישי – היא בזכות יעקב ולכן תהיה נצחית.

וְהַבִּיאֹר בָּזֶה בְּפִשְׁטוֹת הוּא, כִּי מַעֲיָקְרֵי הַגְּאוּלָּה הוּא – בְּנִיָּן בֵּית הַמִּקְדָּשׁ. וְעַל־יְדֵי שְׁמִיתוֹסָף עִלּוּי בְּבֵית־הַמִּקְדָּשׁ, הַגְּאוּלָּה הִיא נִעְלִית יוֹתֵר. וְלִבֵּן מִקְדָּשׁ בְּלִקְוּמִי־תוֹרָה הַמַּעֲלָה דְּגִאוּלָּה תְּשִׁלִּישִׁית עִם הַמַּעֲלָה דְּבֵית־הַמִּקְדָּשׁ הַשְּׁלִישִׁי.

אמנם זה גופא דורש ביאור: הן אמת שמעלת בית המקדש היא חלק מהמעלות שיהיו בגאולה (ואם כן, מדברי הגמרא עצמה ברור שמצד מעלת בית המקדש השלישי תיתווסף מעלה בגאולה) – אך מה הטעם שבלקוטי־תורה בוחר לשנות מלשון חז"ל "בית המקדש", ומדייק לומר שהגאולה השלישית היא בזכות יעקב? וזהו שממשיך:

וַיֵּשׁ לְהוֹסִיף, דְּהַטַּעַם שֶׁבְּלִקְוּמִי־תוֹרָה מְדַבֵּר בְּמַעֲלַת גְּאוּלָּה תְּשִׁלִּישִׁית הוּא, כִּי הַגְּאוּלָּה תְּשִׁלִּישִׁית הִיא נִעְלִית יוֹתֵר מִהַמַּעֲלָה דְּבֵית־הַמִּקְדָּשׁ הַשְּׁלִישִׁי. כְּמוֹכֵן מִזֶּה שֶׁהַגְּאוּלָּה (קִיבוּץ גְּלִיּוֹת) תִּהְיֶה לְאַחֲרֵי בְנִיָּן בֵּית־הַמִּקְדָּשׁ.

ואם כן צריך להבין לאידך גיסא: אם מדובר כאן על עניין נעלה יותר (מעלת קיבוץ גלויות שלמעלה ממעלת המקדש) – מהו הטעם לקשר זה עם המבואר בגמרא אודות בית המקדש השלישי? ומפרש:

אֵלָא שְׁנָם מַעֲלָה זֶה בָּאָה עַל־יְדֵי בֵּית־הַמִּקְדָּשׁ הַשְּׁלִישִׁי (שְׁלֶכֶן הִיא נִלְמַדֶּת
(בְּלִקְוִטִי־תוֹרָה) מִהַמַּעֲלָה דִּבְיֵת־הַמִּקְדָּשׁ הַשְּׁלִישִׁי) כִּי בִבְנֵי בֵּית־הַמִּקְדָּשׁ
הַשְּׁלִישִׁי יָהִיו כְּלוּלִים כָּל הָעֲנִינִים וְהַמַּעֲלֹת שֶׁיָּהִיו לְאַחֲרֵי־זֶה.

וזהו עומק כוונת דבריו בלקוטי־תורה, שמחדש בזה בשתיים:

א', בזמן הגאולה יהיה גילוי נעלה עוד יותר מאשר בבית המקדש עצמו (לא רק שבית המקדש יהי' אחד מהמעלות בגאולה).

ב', מעלה זו גופא שתהיה בזמן הגאולה – תומשך ע"י הגילוי שיהיה תחילה בבית המקדש.

לעיל מסיק, כי מכיוון שמעלת הגאולה העתידה נלמדת ממעלת בית המקדש – מובן ש"מעלה זו באה ע"י בית המקדש השלישי". דברים אלו יובנו בהתאם לכלל אותו מבאר הרבי בכמה מקומות¹⁰:

כאשר לומדים בתורה דבר אחד מעניין שני – אינו רק באקראי (שמפני שאין הדבר מפורש על אתר, זקוקים אנו ללמדו ממקום אחר), אלא שבפנימיות העניינים – העניין הנלמד **מסובב ונמשך** מהעניין המלמד עליו, ומהווה נתינת כח עליו.

כמו כן בנידון דידן: העובדה שמעלת הגאולה נלמדת מבית המקדש – היא מפני שבפנימיות ושורש הדברים, מעלה זו זה שבגאולה אכן נמשכת ונפעלת ע"י בית המקדש.

אמיתית הנצחיות – בתחיית המתים

וממשיך, שתהיה לעתיד גם מדריגה שלישית – תחיית המתים:

וְעַל־פִּי מֶחֱשִׁבְתּוֹב בְּזֶהֱרָה בְּסֶדֶר הָעֲנִינִים שֶׁיָּהִיו לְעֵת־דִּלְכוּא דִּתְחִיַּת הַמֵּתִים
הוּא אַחֲרוֹן שֶׁבְּכּוֹלָם, יֵשׁ לִזְמַר, שֶׁגִּילּוֹי הַמַּעֲלָה דִּבְיֵת־הַמִּקְדָּשׁ הַשְּׁלִישִׁי [אֵמֶת

וראה גם ד"ה גל עיני תשל"ז בתחילתו (סה"מ מלוטק ח"ה ע' רעא): "דזה שהעניין דל"ג בעומר שבפסוק גל עיני גו' למדוין מהענין דל"ג בעומר שבפסוק עד הגל הזה, הוא, כי בכדי לבוא לענין גל עיני גו' הוא ע"י עד הגל הזה".

10) ראה לקו"ש חלק ה' ויגש ב' סעיף ד', בביאור דברי התניא (סוף פרק י"ב) "לגמול לחייבים טובות כמו שכתוב בזהרר ללמוד מיוסף עם אחיו" – דזה שנלמד זה דווקא מיוסף, הוא משום שהכח להנחגה באופן של גומל לחייבים טובות נמשך לכל יהודי מיוסף.

שָׁאִין שִׁינָה בּוֹ הַפֶּסֶק וְשִׁינוּי] יִהְיֶה בְּעִיקָר בְּתַחֲיִית־הַמֵּתִים, שָׁאִין יִהְיֶה חַיִּים
נִצְחִיִּים.

כלומר: אין מדובר בג' מעלות שונות, אלא בשלושה שלבים ומדריגות באותו
עניין:

ה"גדלות" והמעלה בבית המקדש השלישי היא שיהיה נצח, כנ"ל – ובגילוי
ה"אמת" והנצחיות לעתיד לבוא, יהיו ג' שלבים: (א) כפי שיתגלה תחילה בבית
המקדש, (ב) כפי שיתגלה אחר כך בכללות העולם בזמן הגאולה, (ג) שלימות
העניין בחיים הנצחיים שלאחר תחיית המתים.

וְיֵשׁ לְקִשְׁרֵה זֶה עִם מַה־שֶּׁפָּתוּב "יַחֲיִינוּ מִיּוֹמִים בְּיוֹם הַשְּׁלִישִׁי יְקִימוּנוּ וְנַחֲיָה
לְפָנָיו", ה' בְּיוֹם הַשְּׁלִישִׁי שְׁנֵי פִירוּשִׁים: שְׁקָא' [=מוסב] עַל פִּית־הַמִּקְדָּשׁ
הַשְּׁלִישִׁי

– כפירוש רש"י: "יחיינו מיומים – יחזקנו משתי פורענות שעברו עלינו משתי
מקדשות שחרבו, ביום השלישי – בבנין בית השלישי יקימו, מיומים – משתי עתים
שעברו עלינו";

וְשְׁקָא' [=מוסב] עַל תַּחֲיִית־הַמֵּתִים.

ש"ימייים" הכוונה לב' הזמנים של עולם הזה וימות המשיח (או גן עדן)¹¹,
וב"יום השלישי יקימונו ונחיה לפניו" הוא תחיית המתים.

וידוע הכלל אותו מבאר רבינו בכמה מקומות¹², שכאשר ישנם ב' פירושים על
אותו (מילה ב)פסוק, חייב להיות ביניהם קשר. ובנידון דידן:

וְהַקִּשְׁרֵה הַשְּׁנֵי הַפִּירוּשִׁים הוּא, כִּי בְּתַחֲיִית־הַמֵּתִים תִּתְנַלָּה הַמַּעֲלָה דְּבֵית־
הַמִּקְדָּשׁ הַשְּׁלִישִׁי.

סיכום: ג' שלבים בגאולה, ובכל אחד תתגלה "נצחיות" נעלית
יותר: א' (בית המקדש, ב') הגאולה (קיבוץ גלויות). ג' (תחיית
המתים. הנ"ל מדויק משינוי הלשון בלקוטי תורה לגבי לשון חז"ל
"בית שלישי" אלא כותב שהגאולה השלישית (שכנגד יעקב) תהיה

11) ראה תפלה למשה תשכ"ט סעיף ד', 12) לקוטי שיחות חלק ג' תולדות סעיף ג'.
ובהנסמן שם הערה 58 (סה"מ מלוקט ח"ה עמ' והובא במקומות רבו מלספור בתורת רבינו.
רכג).

נצחית. ומדבריו למדנו שני עניינים: 1. שבכל שלב בגאולה תהיה מעלה גדולה יותר (ותחיית המתים תהיה לאחר קיבוץ גלויות, כמו בא בזוהר), 2. אך כל מעלות אלו יהיו כלולים בבית המקדש שייבנה בתחילת הגאולה, ויומשכו אחר כך בגילוי.

נושאים ומושגים בסעיף: ♦ כשיש לימוד בתורה מעניין אחר – הכוונה שהעניין נמשך ממונו ♦ שני פירושים בפסוק שייכים זה לזה

סעיף ג'

גדר ה"נצחיות" בבית המקדש השלישי

בסעיף א' נתבאר, כי הנאמר שבית השלישי יהיה "גדול" ביחס לקודמיו, פירושו שיהיה בית נצחי. בסעיף שלפנינו יתבאר העניין בעומק יותר: המציאות של נצחיות (היינו היפך החורבן) – הייתה אפשרית גם בבית הראשון והשני, אך הנצחיות שתהיה בבית השלישי היא מסוג נעלה יותר, שנמשכת ע"י עבודת התשובה.

חורבן בית המקדש – "על מנת לבנות" בית נעלה יותר

(ג) וַיֹּבֶן זֶה בְּהִקְדָּם מֶה שֶׁאָמְרוּ רַבּוֹתָם "עֲלֵה אֶרְיָה בְּמוֹל אֶרְיָה וְהַחֲרִיב אֶת אֶרִיאֵל כִּי עַל מִנֵּת שִׁיבּוֹא אֶרְיָה בְּמוֹל אֶרְיָה וַיִּבְנֶה אֶרִיאֵל".

[=נבוכדנאצר שנקרא אריה, עלה בחודש אב שמזלו אריה, והחריב את בית המקדש שנקרא בכתוב "אריאל", על מנת שיבוא הקב"ה שנקרא אריה, ויבנה מחדש את בית המקדש].

מדברי המדרש מובן, כי ההבטחה שיבנה בית גדול יותר, באה לא רק לאחר המעשה, מכיוון שכבר חטאו ונחרב הבית הראשון; כי אם – מלכתחילה היה החורבן בכוונה מלמעלה, "על מנת" ובכדי להגיע לבית גדול יותר. כפי שממשיך:

וּמִנֵּה מוֹכֵן, דְּמַחֲשָׁתוֹב "גְּדוֹל יְהִי כְבוֹד הַבֵּית הַזֶּה הָאֲחֵרוֹן יוֹתֵר מִן הָרִאשׁוֹן" הוּא גַם בְּאֵם בֵּית הַמִּקְדָּשׁ הָרִאשׁוֹן לֹא הָיָה נִחְרָב וְהָיָה לוֹ קִיּוֹם נִצְחִי. וְלִבֵּן עֲלֵה אֶרְיָה כִּי וְהַחֲרִיב אֶת אֶרִיאֵל בְּכִדִּי שִׁיבּוֹא אֶרְיָה וַיִּבְנֶה אֶרִיאֵל, שֶׁיְהִי גְדוֹל יוֹתֵר מִן הָרִאשׁוֹן (גַּם בְּאֵם הָיָה לוֹ קִיּוֹם נִצְחִי).

ולכאורה אינו מובן: התינוח לאחר שמצד סיבה כבר נחרב הבית ולא היה נצחי, מובן שכעת יש להבטיח כי "גדול יהיה כבוד הבית", היינו שיבנה בית נצחי. אך אילו לא היה נחרב הבית – מדוע צריך להחריבו כדי לבנות הבית השלישי?

אלא שמכאן ראינו: הנצחיות שהייתה יכולה להיות בבית הראשון הייתה רק נצחיות במובנה הפשוט (היפך החורבן), ולכן נחרב בכוונה כדי שיבנה הבית דלעמיד – שתהיה בו נצחיות מסוג נעלה הרבה יותר, כדלקמן.

דרגות בנצחיות – בדומה לחילוק בין צדיקים ובעלי תשובה

והנה, בהשקפה ראשונה היה אפשר לבאר את מעלת נצחיות הבית השלישי לגבי הנצחיות שהייתה יכולה להיות בבית הראשון, באופן הבא:

נתבאר לעיל כי אמיתית המושג "נצחיות" היא, לא רק שהדבר נצחי בפועל (מצד סיבה הגורמת לו להשאר נצחי), אלא "שאינן שייד בו הפסק" (כלומר: שהוא נצחי "בעצם", מצד עצמו). ועל פי זה היה ניתן לפרש כי: הבית ראשון אילולא היה נחרב – היה נצחי רק "בפועל"; והחידוש בבית המקדש דלעתיד, שיהיה נצחי "בעצם", שלא שייד שייחרב.

אך לקמן דוחה הסבר זה: גם הבית הראשון היה יכול להיות נצחי באופן שאין שייד שייחרב, ובכל זאת נאמר שהיה צורך להחריבו על מנת שיבנה הבית לעתיד. ומזה מוכח, שגם בנצחיות ש"אין שייד" בה הפסק, יש כמה מדריגות, ובבית השלישי יהיה מדריגה נעלית של נצחיות זו.

וכדי להסביר העניין מביא דוגמא לזה בעבודת ה' – מהמעלה של בעלי תשובה לגבי צדיקים:

אמרו חז"ל¹³ "במקום שבעלי תשובה עומדין אין צדיקים גמורים יכולין לעמוד בו". ומבואר על זה בכמה מקומות¹⁴, כי מי שלא טעם טעם חטא – אין ודאות גמורה שישאר בדרגת צדקותו בכל המצבים; יתכן כי עד עתה לא בא לידי ניסיונות גדולים, אך אילו יצויר שיבוא לידי ניסיון שלא הורגל בו, אין לדעת האם יעמוד בו. אמנם בעל תשובה ש"טעם טעם חטא (ובכל זאת התגבר על יצרו) ופירש ממנו" – הריהו מובטח שיעמוד בצדקותו תמיד.

אמנם, ביאור זה מספיק רק בנוגע לצדיק במעשיו, היינו שלא חטא בפועל, ויש חשש מה יקרה אילו יעמידוהו בניסיון; לגביו אכן יש יתרון בבעל תשובה שכבר עמד בניסיון. ברם, צדיק לאמיתתו, שאין לו יצר הרע כלל (כמבואר בתניא) – לגביו הרי לא שייד לחשוש שמא לא יעמוד בניסיון! ברור כי צדקותו שלו היא נצחית ואין שייד שיחטא.

ולכן יש ביאור נוסף בחסידות, כי גם לגבי צדיק כזה יש מעלה בעבודת בעל תשובה – שהיא מסוג אחר לגמרי, כפי שממשיך:

(14) ראה לקו"ש חכ"ט ע' 235 ובהנסמן שם.

(13) רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ד. מברכות

לד, ב.

וְעַל־דֶּרֶךְ הַמַּעֲלָה דִּבְעָלִי תִשׁוּבָה עַל צִדִּיקִים, וְעִבּוּדַת הַצִּדִּיקִים (גַּם צִדִּיקִים שְׂאִין לָהֶם יָצָר הָרַע, שְׁלֹכֵן אֵין שִׁיף שִׁיחָה אֶצְלָם חֲמָא, וְעִבּוּדָתָם הִיא בְּאוֹפֵן דְּקִיּוּם נֶצְחִי) מִנְעַת בְּהִשְׁתַּלְשְׁלוֹת, וְעִבּוּדַת הַפְּעָלִי תִשׁוּבָה בְּלִמְעָלָה מִהִשְׁתַּלְשְׁלוֹת.

מבואר במקומות רבים, אשר כל ההמשכות האלוניות מלמעלה הם בהתאם וכפי ערך מדריגת עבודת האדם (בלשון הזהר: "באתערותא דלתתא אתערותא דלעילא"). ולכן: עבודת צדיקים שעבודתם היא על פי טעם ודעת ובסדר והדרגה – ממשיכה רק את האור האלוני המוגבל של "סדר השתלשלות", כמו שהוא משתלשל ומצטמצם בספירות ובעולמות כו'. ואילו בעלי תשובה, שעבודתם היא כנאמר בזוהר היא "בחילא יתיר", למעלה מטעם ודעת ובתוקף גדול שלמעלה מהגבלה – ממשיכים אור האלוני בלתי מוגבל, "שלמעלה מהשתלשלות".

בחינת "אריה" – דרגת הכתר הנמשכת ע"י התשובה

וממשיך, שהחילוק האמור בין צדיקים ובעלי־תשובה – הוא הוא החילוק שבין בתי המקדש: מעלת בית ראשון קשורה ובאה בזכות עבודת הצדיקים, ומעלת הבית דלעיל קשורה ובאה בזכות עבודת התשובה, ולכן יאיר בו אור שלמעלה מהשתלשלות:

וְזֶהוּ "עֲלָה אַרְיֵה וְהִחְרִיב אֶת אֶרְיָאֵל עַל מִנֵּת שִׁבּוּא אַרְיֵה וַיִּבְנֶה אֶרְיָאֵל", וַיְדוּעַ דְּ"יָבּוּא אַרְיֵה" [זֶה הַקִּדּוּשׁ־כְּרוּד־הוּא, דְּכָתִיב בֵּיהּ אַרְיֵה שְׂאֵג מִי לֹא יִירָא] הוּא הַתְּגָלוֹת הַכֶּתֶר שֶׁלִּמְעָלָה מִהִשְׁתַּלְשְׁלוֹת.

הטעם שהקב"ה מכונה כאן בתואר "אריה", היא משום שאריה רומז לבחינת הכתר¹⁵ שלמעלה מהשתלשלות [שלכן משתלשל ממנו למטה אריה שגבורתו גדולה ומטיל פחד; וכן במדרש¹⁶ נאמר, שהדיבור "אנכי ה' אלקיך" בעשרת הדברות, שאז התגלה הקב"ה בכל תוקפו וכו', היה בבחינת "אריה שאג מי לא ירא"]. ובחינת הכתר נמשכת ע"י עבודת התשובה – ולכן בבית המקדש השלישי שבא ע"י עבודת התשובה, תאיר מדריגה זו.

[אמנם לפי זה יש להבין לאידך גיסא: הרי בזוהר נאמר שמעלת בית המקדש השלישי היא בנצחיות שלו – אך לפי המבואר לעיל, גם בית הראשון היה יכול להיות נצחי ובאופן שלא שייך שייחרב, וחורבנו היה רק כדי להגיע ל"התגלות הכתר"

(16) שמו"ר פכ"ט, ט.

(15) ראה הנסמן בערה 21 במאמר.

שבבית השלישי. ובהשקפה ראשונה, מעלה זו של בית השלישי אינה קשורה לעניין הנצחיות? ודיוק זה יתרץ לקמן סעיף ט', כיצד "התגלות הכתר" שבבית השלישי קשורה ומוסיפה בעניין הנצחיות שבו].

גם בתשובה ובהמשכה שעל ידה כמה דרגות

לעיל נתבאר בכוונת חז"ל, שחורבן בית המקדש היה בכוונה מלכתחילה "על מנת שיבוא אריה ויבנה אריאל" – כדי להגיע לעבודת התשובה שעל ידה נמשך התגלות הכתר (הנקרא "אריה") בבית דלעתיד. והנה, מכיוון שמאמר זה מתייחס לחורבן בית ראשון ע"י נבוכדנצר, היה אפשר לפרש, כי אף שבינתיים נבנה הבית השני, בכל אופן, בו לא הייתה המעלה של "יבוא אריה", התגלות הכתר, והיא תהיה רק לעתיד בבית השלישי. [ואדרבה, ניתן לפרש שלא הייתה בו אפילו מעלת הנצחיות שהייתה ראויה להיות בבית ראשון].

ולפי זה היה ניתן לומר שיש רק ב' מדריגות בבתי המקדש: מעלת בית ראשון, מצד עבודת הצדיקים, ומעלת הבית שיהיה בו התגלות הכתר מצד עבודת התשובה; אלא שלפועל לא היה כן בבית שני ורק לעתיד יזכו לכך. במילים אחרות: הבית לעתיד יהא בדרגה שהבית השני היה ראוי להיות.

אך באמת מבואר בדברי חז"ל כי גם הבית השני היה ראוי להיות נצחי (ושיבנוהו אז בתבנית הבית המתואר ביחזקאל שיהיה לעתיד), וכלשון רש"י: "ראויה הייתה ביאה שנייה של עזרא... לבוא בזרוע ובנס... ובנין זה מאז היה ראוי להם כשעלו מן הגולה לגאולת עולם". וגם על פי פנימיות העניינים, היו אז במדריגת "בעלי תשובה" שעבודתם ממשיכה אור הכתר שלמעלה מהשתלשלות [אלא שמצד טעם צדדי גרם החטא ולא זכו לכך].

ועל פי זה מוסיף ומבאר, כי בית השלישי יהיה נעלה יותר – גם מהמדריגה שהייתה (ראויה להיות) בבית שני: כשם שחורבן בית ראשון היה בכוונה מלמעלה להביאם למעלה של עבודת התשובה; כך גם חורבן בית שני היה בכוונה – להביאם לדרגת תשובה נעלית יותר, שע"י זה יהיה גם גילוי נעלה יותר בבית השלישי:

וַיֵּשׁ לְהוֹסִיף, שְׁנֵים לְפִי מֵאֲמַר חז"ל שֶׁשָּׁעֲלוּ מִכָּכָל הָיָה רָאוּי לְהִיטֵב בְּנֵי זֶה (בית המקדש השלישי), מִכָּל־מָקוֹם, בֵּית שְׁלִישִׁי שֶׁיִּהְיֶה לְעֵתִיד־לָבוֹא (לְאַחֲרֵי בֵּית שְׁנִי) יִהְיֶה גָדוֹל יוֹתֵר.

— גם ביחס למעלה שהיה ראוי להיות בית שני.

דְּהֵנָם שְׁנֵם בְּשַׁעְלוֹ מִכָּבֵל (לְאַחֲרֵי חוֹרְבָן בֵּית הָרָאשׁוֹן וְהַתִּיקוֹן עַל זֶה) הָיוּ
בְּדוֹגְמַת בַּעֲלֵי הַשׁוֹכָה, הָרִי בְּתִשׁוּבָה יֵשׁ רִיבּוּי דְּרָגוֹת¹⁷. וְלָכֵן הָיָה גַם חוֹרְבָן
בֵּית שְׁנֵי בָבְרֵי שַׁעֲלֵי-יָדֵי הָעֲבוּדָה בְּהַגְלֹת שְׁלֹאֲחֵרֵי חוֹרְבָן בֵּית שְׁנֵי יָגִיעוּ
לְשְׁלִימוֹת הַתִּשׁוּבָה, וְעַל-יְדֵי-זֶה יִהְיֶה גְדוֹל כְּבוֹד הַבֵּית הַזֶּה הָאֲחֵרוֹן בְּתַכְלִית
הַשְּׁלִימוֹת.

והיינו שג' בתי המקדש הם ג' מעלות שונות: בית הראשון – גילוי הבא ע"י
עבודת הצדיקים; בית שני – גילוי הבא ע"י עבודת התשובה; בית שלישי – הגילוי
הבא ע"י שלימות התשובה, תכלית השלימות בנצחיות.

תירוץ מדרש תמוה על יסוד הביאור הנ"ל

וְעַל פִּי זֶה יֵשׁ לְבָאֵר מַה שֶּׁאָמְרוּ רַבּוֹתָא עַל-הַפָּסוּק "שָׁמְעוּ דְּבַר ה' בֵּית
יַעֲקֹב" – "שָׁמְעוּ דְּבַרֵּי תוֹרָה עַד שְׁלֹא תִשְׁמְעוּ" [=כדי שלא
תצטרכו לשמוע] דְּבַרֵּי נְבוּאָה, שָׁמְעוּ דְּבַרֵּי נְבוּאָה עַד שְׁלֹא תִשְׁמְעוּ [=כדי שלא
תצטרכו לשמוע] דְּבַרֵּי תוֹרָחוֹת וְכו' (וּמִסִּיִּים) שָׁמְעוּ גּוֹפִיכוֹן עַד שְׁלֹא יִשְׁמְעוּ
נְרָמִיכוֹן [=שמעו בגופכם (דהיינו כל עוד הנכם בחייכם) כדי שלא תצטרכנה
לשמוע עצמותיכם (לאחר מיתתכם), כנאמר בפסוק:], הָעֲצָמוֹת הַיְבָשׁוֹת שָׁמְעוּ
דְּבַר ה'".

וזו הדרגה הכי נמוכה – שיוצרכו לשמוע דברי הנביא שנאמרו לעצמותיהם
לאחר שמתו, כמתואר בנבואת יחזקאל, שהתנבא ל"עצמות היבשות" שיקומו
לתחיה.

ובפשטות כוונת המדרש היא, שרק מצד הירידה במצבם של בני ישראל, נאמר
להם "דבר ה'" לא רק באופן של "תורה", אלא גם כתוכחה וכן הלאה; אך אילו זכו,
לא היו זקוקים לאופנים אלו. אמנם, הבנה זו אינה עולה יפה לבאר כל המשך דברי
המדרש, כפי שממשיך:

וְלְבָאֵר זֶה שֶׁאָמַר "שָׁמְעוּ דְּבַרֵּי תוֹרָה עַד שְׁלֹא תִשְׁמְעוּ דְּבַרֵּי נְבוּאָה", יֵשׁ

סט"ז ואילך, וראה שם סל"ו (תו"מ התוועדויות
חל"ח עמ' 79 ואילך, עמ' 106). חלקים מהשיחה
הוגהו ושולבו בלקוטי שיחות חלק ט' שיחה ג'
לפ' דברים ושיחה ג' לפ' ואתחנן.

17 במאמר כאן לא נחית לבאר חילוקי
המדרגות בעניין התשובה של גלות בבל והגלות
האחרון, והקשר שלהם לחילוקי המדרגות בין
בית שני לשלישי – ונתבאר במקומות אחרים,
ראה לדוגמא שיחת שמחת בית השואבה תשכ"ד

לומר, כי דברי נבואה הם לצוות [=לזרז העם שמתעצל בכך] על דברי התורה, ולכן באם היו שומעים [מעצמם, בלי זירוז] דברי תורה לא היו צריכים לדברי נבואה.

ועל־דבר־זה בדברי נבואה עצמם, שבאם היו שומעים דברי נבואה הנביאים הראשונים המצווים על דברי התורה שלא באופן דתוכחה לא היו צריכים לדברי תוכחה (ועל־דבר־זה הוא בנוגע הענינים שלא־חרי־זה).

אבל מה שמסב: "עד שלא שמעו נרמיו" ב' אינו מוכן, אף שייד לומר שבאם היו שומעים דברי תורה או דברי תוכחות וכו' לא היו זוכים חס־ושלום לתחית־המיתים.

אלא בוודאי אין הדברים במובנם השטחי: פשיטא שבכל אופן היו זוכים לשמוע הנבואה ל"עצמות היבשות" ולקיום היעוד של תחיית המתים. אך הסיבה שהמדרש מקשר את אמירת הנבואה על תחיית המתים עם הירידה במצב בני ישראל – הוא מהטעם האמור: לא שבוז תלויה עצם תחיית המתים, אלא שאופן התחיה נעלה יותר כאשר בא לאחר הירידה. ובלשונו:

וַיֵּשׁ לֵאמֹר הַבִּיאֹר כֹּה, הָעֲלִי־י הִירִידָה שְׁמָעוּ דְּבַרִּי תוֹרָה וְכו' תִּהְיֶה תַּחֲתֵי־הַמֵּתִים בְּאוֹפֶן נֶעְלָה יוֹתֵר, בְּרוּגְמַת בֵּית־הַמִּקְדָּשׁ הַשְּׁלִישִׁי שְׁעֲלִי־י שִׁיחָהּ לְאַחֲרֵי הִירִידָה דְּחוּרְבָן בֵּית שְׁנֵי יָהּיָה גְדוֹל יוֹתֵר¹⁸.

סיכום: פירוש מאמר חז"ל "עלה אריה כו' והחריב את אריאל על מנת שיבוא אריה כו' ויבנה אריאל" – בית המקדש הראשון היה יכול להיות נצחי ובאופן שאין שייך שייחרב, ובכל זאת היה חורבנו בכוונה מלמעלה "על מנת" להגיע למעלת המקדש לעתיד, שהיא גילוי הכתר ("אריה") שלמעלה מהשתלשלות, הנמשך ע"י עבודת התשובה.

ויתירה מזו: בבית השני אכן הייתה מעלת התשובה, ואילו זכו היה נצחי, אך גם חורבנו היה על מנת להגיע לתשובה נעלית יותר, שעל ידה תהיה נצחיות בתכלית השלימות בבית השלישי.

ועל פי זה מתורץ המדרש שמקשר הנבואה של תחיית המתים עם

הירידה במצב בני ישראל – שבוודאי אין הכוונה שמבלעדי זאת לא היו זוכים חלילה לתחיית המתים, אלא בדוגמת האמור שהחורבן היה "על מנת" להביאם לתשובה נעלית יותר, כמו כן בעניין תחיית המתים, שע"י הירידה וכו' **אופן** התחיה הוא נעלה יותר.

נושאים ומושגים בסעיף: ב' ביאורים במעלת בעלי תשובה על צדיקים ♦ "אריה" – בחינת הכתר שלמעלה מהשתלשלות

סעיף ד'

"מה נורא המקום הזה" – מעלת מקום המקדש

כדי להבין את מעלת בית המקדש השלישי, יתחיל לבאר מכאן ואילך את מעלת בית המקדש בכלל, ובעיקר את מעלת מקום המקדש.

(ד) וביאור מעלת בית השלישי על בית ראשון ושני (גם על בית שני כמו שהיה ראוי להיות בצורת התבנית דבית שלישי), יובן בהקדים המעלה דבית המקדש (בכלל), בולל גם המעלה דמקום המקדש, דמקום המקדש (גם לפני בנין בית המקדש) הוא למעלה יותר מהמקום דכל העולם, כמו שכתוב "מה נורא המקום הזה אין זה כי אם בית אלקים" ותרגם אונקלוס [על התיבות "אין זה"] "לית דין אתר הדיוט". [=אין זה מקום פשוט (של חולין)].

עשרה מאמרות נקראים "מילין דהדיוטא", "דברים פשוטים"

שהמקום דכל העולם הוא "אתר הדיוט" [=מקום פשוט, של חולין] לפי שנקרא בעשרה מאמרות שנקראים מילין דהדיוטא, [=שיחה בעניינים פשוטים]¹⁹

מכיוון שמציאות העולמות אינה תופסת מקום כלל לגבי הקב"ה שהוא רם ומתנשא עליהם לאין קץ, מובן, כי גם שרשם הרוחני – האור האלוקי שיורד ונשפל ומצטמצם בצמצומים רבים²⁰ כדי להוות את העולמות – הוא בחינת "מילין דהדיוטא" לגבי הקב"ה. וכלשון והסבר רבינו הזקן בלקוטי-תורה²¹:

"וכמו למשל מלך בשר ודם שיש לו אלף אלפים ורבוא רבבות זהב וכסף ומרבה לספר בעניין עפר וחרס את חרסי אדמה . . . וכן ויותר מכן לאין קץ ותכלית נחשב לגבי הקב"ה לספר בדבר ה' בעשרה מאמרות יהי אור יהי רקיע כו' שהן מילין

"מעשה הדיוט" הנעשה בצורה בלתי מסודרת היפך "מעשה אומן" – הרומז על הסתר האור. עיי"ש בארוכה.

(21) לקוטי-תורה אחרי כה, ד.

(19) ראה לקוטי שיחות חלק כ' עמ' 331.
(20) ראה סה"מ תר"ס עמ' קכט-ל ועמ' קלה, ב' פירושים ועניינים בתיבת הדיוט: מלשון נקלה ואינו מכובד – הרומז על מיעוט האור; ומלשון

דהדיוטא יותר מעפר וחרס לגבי הכסף וזהב, שהם גם כן עניינים גשמיים בחינת דומם כמו העפר והחרס ומן העפר נלקחין, אלא בצרוף את הכסף ובבחון את הזהב נעשו חשובים מאד ומובדלים הרבה מן העפר עד שאין לעפר ערך עמהם, אבל העולמות לגבי הקב"ה ואפילו עולמות עליונים וגן עדן העליון – אין ערוך אליו כלל ולית מחשבה תפיסא ביה כלל!".

ומכיוון שכללות העולם נברא מהעשרה מאמרות, האור האלוקי שנצטמצם בערך העולם, לכן גם העולם עצמו הוא "אתר הדיוט", שאין מאיר בו קדושה בגלוי.

במקום המקדש – גילוי שם הוי'

וּמְקוֹם הַמִּקְדָּשׁ אֵינוֹ אֶתֶר הַדְּיוּטָא

כי מקום המקדש אינו "מקום פשוט של חולין", אלא מקום בו מאירה הקדושה בגלוי.

ומדייק:

[אֵתֶּר שְׁנֵים מְקוֹם הַמִּקְדָּשׁ נִבְרָא בַּעֲשֶׂרֶה מְאֻמְרוֹת. וְאֶדְרָבָה, הַתַּחֲלֵת וְעֵיקָר הַבְּרִיאָה מִהַעֲשָׂרָה מְאֻמְרוֹת הָיְתָה בְּרִיאַת אָבֶן שְׁתֵּי־הָשָׁבָטִים וּמִמֶּנָּה הוֹשָׁתָה [=התייחד] כָּל הָעוֹלָם],

כלומר: אם הסיבה לכך שכל העולם הוא "מקום הדיוט" היא מפני שנברא מהאור המצומצם של עשרה מאמרות – הרי גם מקום המקדש נברא מהם, ואדרבה, ממנו התחילה הבריאה, ואם כן, מהו החילוק בין מקום המקדש לשאר העולם. ומבאר:

כִּי בַּעֲשֶׂרֶה מְאֻמְרוֹת נִבְרָא "נִיאֻמֵּר אֱלֹקִים",

וכידוע אשר שם אלוקים הוא מעלים ומסתיר על שם הוי'. כמו שנאמר "כי שמש ומגן הוי' אלוקים". אשר שם הוי' מורה על גילוי אור אין סוף הבלתי מוגבל, ושם אלקים הוא לאחר שהאור נצטמצם ומתעלם ע"י "מגן ונרתק", ולכן מתהווים ממנו עולמות שמרגישים את עצמם למציאות, ועד העולם הזה שאין ניכר בו כלל בגילוי שרשו האלקי.

וּבְמְקוֹם הַמִּקְדָּשׁ הָיָה גִילוֹי שֵׁם הַוְי' בְּמוֹ-שְׁכֵתוֹב "אָבֶן יֵשׁ הַוְי' בְּמְקוֹם הַזֶּה".

נמצא שמעלת מקום המקדש היא, אשר בו יש "גילוי שם הוי'" בלי הצמצום של שם אלוקים²².

מעלת המקדש – במקום עצמו

והנה באופן שטחי ניתן היה לפרש, כי "גילוי שם הוי'" שהיה בבית המקדש פירושו – באמת גם מקום המקדש נברא מעשרה מאמרות המעלימים ומסתירים על שם הוי' (כנ"ל), ולכן מצד עצם בריאתו הוא "אתר הדיוט", אלא שלאחר הבריאה ניתוסף בו דבר חדש – שנמשך ומתגלה בו שם הוי'.

– ופירוש זה שולל רבינו בקטע הבא; ויסביר, כי מקום המקדש עצמו מלכתחילה אינו "אתר הדיוט", אלא מקום שקשור עם שם הוי'.

וְצִרִיךְ בִּיאור, הַלְבָּאִרְתָּ, מַעֲלַת מְקוֹם הַמִּקְדָּשׁ עַל הַמְּקוֹם דְּכָל הָעוֹלָם הוּא בְּהַגִּילוי שֶׁהָיָה בְּבֵית הַמִּקְדָּשׁ וְלֹא בְּהַמְּקוֹם עֲצֻמוֹ, שֶׁהָיָה גַם מְקוֹם הַמִּקְדָּשׁ נִבְרָא בְּעֶשְׂרֵה מְאֻמְרוֹת (מִלִּין דִּהַדְיוֹטָא),

אך לא ניתן לפרש כך, שהרי –

וּפִירוּשׁ "לִית דִּין אֶתֶר הַדְיוֹט" הוּא שֶׁהַמְּקוֹם עֲצֻמוֹ אֵינוֹ אֶתֶר הַדְיוֹט.

היינו שאין זה רק גילוי מלמעלה הנמשך ושורה במקום זה (מפני שהקימו בו את בית המקדש), אלא שמקום המקדש עצמו שונה מכל העולם, ואינו "מקום פשוט". וצריך להבין: אם ההתהוות היא מעשרה מאמרות שנקראים "מילין דהדיוטא" – כיצד מקום המקדש שנתהווה גם הוא מעשרה מאמרות אינו "אתר הדיוט"?!

במקדש התהוות משם הוי', ללא הסתר שם אלוקים

וּנְקוּדַת הַבִּיאור בְּזֶה עַל-פִּי מַח־שְׁכָּתוֹב בְּתַנְיָא שֶׁהַתְּהוּוֹת הָעוֹלָם הִיא מִשֵּׁם הַנּוֹי' (הַנּוֹי' לְשׁוֹן מְהוּוֹת), אֲלֵא שֶׁבָּאֵם הַתְּהוּוֹת הִיָּתָה מִשֵּׁם הַנּוֹי' עֲצֻמוֹ

בהדרושים עה"פ בהמשך העניין שם (ויצא כח, כב) – ("והאבן הזאת אשר שמתי מצבה יהי") בית אלקים, שהכוונה היא "שיהיו בית ודירה לאלקים שלמעלה מהוי'" (ושבתי בשלום תשל"ח סוף סעיף כא (סה"מ מלוקט ח"ב ע' קעד), ובהדרושים שנשמנו שם).

22) ומה שנאמר בפסוק שלאחר מכן "בית אלקים", הנה אין הכוונה לשם אלקים, אלא ההדגשה היא שהגילוי אלוקות במקדש הוא בבחינת "בית ודירה, וכלשונו במקום אחר: "בית אלקים, בית ודירה לו יתברך, והדר בדירה מתגלה שם בכל עצמותו" (שיחת ש"פ ויצא תשנ"ב סעיף ח. תו"מ התוועדות ח"א ע' 346). וראה גם

ללא העלם והסתר על הגילוי העצום של שם הוי', שהוא למעלה לגמרי מהעולמות

הָיָה הָעוֹלָם בְּטֵל בְּמִצִּיאוֹת,

וכלשון רבינו הזקן בתניא שם²³: אשר "אילו ניתנה רשות לעין לראות ולהשיג את החיות ורוחניות שבכל נברא השופע בו ממוצא פי ה' ורוח פיו לא היה גשמיות הנברא וחומרו וממשו נראה כלל לעינינו, כי הוא בטל במציאות ממש לגבי החיות רוחניות שבו" [=וכפי שיתבאר לקמן הכוונה בזה, שגם מצד שם הוי' היה נברא וקיים עולם, אלא היה בטל לגמרי לגבי מקורו הרוחני]. אך כדי שתהיה התהוות הנבראים מבלי שיתבטלו מציאותם –

וְלִכֵּן הִתְהַוּוּת בְּפֹעֵל הִיְתָה עַל-יְדֵי שֵׁם אֱלֹקִים.

בתניא שם²⁴ מבאר הפסוק²⁵ "כי שמש ומגן הוי' אלקים" – ב' השמות הוי' ואלקים הן דוגמת השמש והמגן על השמש, "פירוש מגן הוא נרתק [=לבוש וכיסוי] לשמש להגן שיוכלו הבריות לסבלו" (וכדברי חז"ל שכאשר לעתיד יוציא הקב"ה את החמה מנרתיקה הרשעים נידונין בה). והנמשל: "וכמו שהנרתק מגין בעד השמש כך שם אלקים מגין לשם הוי' ברוך הוא" – "לצמצם החיות והרוחניות הנשפעת מרוח פיו ולהסתירו שלא יבטל גוף הנברא במציאות".

הסתר זה של שם אלקים הוא בכל הבריאה, אמנם שונה הדבר במקום המקדש:

וְהִתְהַוּוּת דְּמָקוֹם הַמִּקְדָּשׁ הִיְתָה בְּאוֹפֶן שֵׁשׁ אֱלֹקִים אֵינוֹ מִסְתִּיר עַל שֵׁם הָוִי.

וְזֶהוּ "לִית דִּין אֲתֵר הָדִיוֹט" כִּי בְּמָקוֹם הַמִּקְדָּשׁ הָיָה נִרְגָּשׁ בְּגִלּוֹי הִתְהַוּוּת בְּמוֹ שֶׁהָיָא מִשֵּׁם הָוִי.

כלומר: התהוות מקום המקדש משם הוי' באמצעות שם אלקים, היא באופן ששם אלקים אינו מסתיר מלכתחילה על שם הוי' (כמו בשאר העולם), ולכן, גילוי שם הוי' הוא לא דבר נוסף על המקום, אלא במקום עצמו "נרגש בגילוי ההתהוות כמו שהיא משם הוי'".

(25) תהלים פד, יב.

(23) בשער היחוד והאמונה פרק ג'.

(24) פרק ד' שם.

אלא שלכאורה זהו דבר והיפוכו: אם גם מקום המקדש מתהווה ע"י שם אלקים (כנ"ל) שהוא "מגן ונרתק" המסתיר על הוי' – כיצד לא היה שם הסתר זה, ו"נרגש בגילוי ההתהוות כמו שהיא משם הוי'?"

וכדי לבאר עניין זה, ישנם שלושה שלבים במאמר:

א') יבאר מהו החילוק בין ההתהוות משם הוי', והתהוות משם אלקים. ויסביר המשלים השונים שמובאים על כך.

ב') יחדש ביאור עמוק בדברי התניא, במה מתבטא ההעלם והסתר של שם אלקים על שם הוי' ביחס לבריאת ומציאות עולם הזה.

ג') יבאר כיצד במקום המקדש שם אלקים אינו מעלים על שם הוי', כי אם שם מתגלה "יחוד הוי' ואלקים" – ועל עניין זה גופא יביא ג' ביאורים-אופנים.

התהוות בדרך התלבשות ובדרך ממילא

ומתחיל לבאר החילוק בין ההתהוות משם הוי' להתהוות משם אלקים:

וְהַעֲנִיךָ הוּא, דְּהַתְהוּוֹת מְשֵׁם אֱלֹקִים הִיא בְּדֶרֶךְ הַתְּלַבְּשׁוֹת (כמו שנאמר "בְּרִיאַת בְּרָא אֱלֹקִים")

ולשון "ברא" [=עשה פעולה של בריאה] מורה שהבריאה היא באופן של "התעסקות" והתלבשות, שהאור האלוקי כביכול מתעסק בפעולת הבריאה.

וְהַתְהוּוֹת מְשֵׁם הַנִּי' הִיא בְּאוֹפֶן הַבְּדִלָה מִמִּילָא (כמו שנאמר "יִתְּלֵלוּ אֶת שֵׁם הַנִּי' כִּי הוּא צִנָּה וְנִבְרָאוּ").

שהלשון "ונבראו" מורה שמצד עצם ציווי ורצון מתהווים הנבראים בדרך ממילא, מבלי שהמקור האלוקי "מתעסק" ועושה פעולה של בריאה.

דוגמה כללית ופשוטה למושגים "בדרך התלבשות" ו"בדרך ממילא", היא משני אופני השפעה וחינוך של תלמיד:

יש רב שכאשר רוצה לפעול שהתלמיד יתפלל כראוי, הוא מתעסק **בהדרכתו** ומסביר לו מעלת התפילה והלכותיה, מורה לו מתי וכיצד לפתוח הסידור, בשעת התפילה מעיר לו שלא לדבר, מתי לעמוד ומתי לשבת וכו' וכו'.

לעומת זאת, יש רב העושה זאת באופן של "דוגמא חיה" – הוא נשקע בתפילה בעצמו, ואינו מתייחס ומתעסק עם התלמיד. התלמיד איפוא

מושפע בדרך ממילא מעצם התפילה של הרב, וזה גורם לו לרצות להתפלל באותו אופן.

אמנם לקמן ידובר לא בהשפעה סתם (המשכה מדרגא אחת לדרגא שניה), אלא בהתהוות, ועל זה יביא המשלים בקטע דלקמן.

פירושים שונים של המושג התהוות "בקירוב" או "בריוח"

מהי הנפקא-מינה בין התהוות "בדרך ממילא" להתהוות "בדרך התלבשות"?

בדרך כלל²⁶ מבואר בחסידות, שהחילוק הוא בדרך ואופן ההתהוות:

בהתהוות "בדרך התלבשות" – המשפיע "יורד", מצמצם עצמו ומתקרב למקבל (או המתהווה); ואילו בהתהוות "בדרך ממילא" – המשפיע נשאר במדרגתו, הוא נשאר מנושא ומרוחק מהמקבל, ואינו יורד ומתקרב אליו²⁷.

[וכפי שמוכן גם מהדוגמא שהובאה לעיל: כאשר המלמד מדריך את התלמיד כיצד להתפלל, הוא "יורד" למדרגתו, מוצא הסברים ושיטות המתאימים להבנתו ויכולת קליטתו. ואילו כשהוא מהווה "דוגמא חיה" בעצם היותו שקוע בתפילה – אין הוא "יורד" למקבל, אלא כפי שהוא נשאר במעמדו ומצבו (המרומם מן התלמיד) הוא "מאיר" גם על התלמיד].

אמנם, חילוק זה (המדובר ברוב המאמרים בחסידות) הוא רק בדרך הפעולה בה נוצרת ההתהוות – שהתהוות "בדרך התלבשות" אופנה היא המשכה וירידה למקבל, ואילו התהוות "בדרך ממילא" אופנה היא כשהמהווה נשאר מנושא ומרוחק ממנו.

לעומת זאת, כאשר דנים איזו מציאות מתהווה כתוצאה משני האופנים ומה היחס שלה אל המהווה (במילים אחרות: לא "באיזה צורה" היא מתהווה, כי אם "מה מתהווה") – כאן החילוק הפוך לחלוטין:

התהוות "בדרך ממילא" (למרות שאופן ופעולת ההתהוות היא לא בדרך של ירידה למקבל) – "אינה מהווה מהות נפרד והפכי"²⁸, אלא יוצרת מציאות שיש לה

(27) ראה גם ד"ה שובה ישראל תשל"ז (הא'), ובביאורנו עליו ב"מאמרים מבוארים" עמ' 321 ואילך.

(28) לשון כ"ק אדמו"ר שליט"א במענה הנ"ל שבהערה 26.

(26) כל הביאור לקמן בפנים, מבוסס על מענה כ"ק אדמו"ר שליט"א על שאלת המניחים של המאמר בשעתו, שפורסם לאחרונה. וראה במילואים השאלה והתשובה במלואם.

"קירוב" וקשר גלוי למשפיע: במציאות המתהווה עצמה נרגש המקור המהווה (דבר שיכול לבוא לידי ביטוי באופנים שונים כפי שיוסבר).

לעומת זאת, בהתהוות "בדרך התלבשות" (למרות שיש כאן פעולה טכנית של "התקרבות" וירידת המשפיע כביכול) – הרי המציאות שמתהווית מכך היא בריחוק מהמשפיע, שיש לה תפיסת מקום בפני עצמה ("מהות נפרד והפכי") ולא מבטאת את המקור.

ובמאמר כאן מבואר העניין השני – החילוק במציאות המתהווה, כדלקמן.

קירוב וריחוק – במובן של יחס המתהווה למקורו

וְהַחִלּוּק שֶׁבְּאַוֲפֵן הַתְּהוּוֹת (אם תִּתְּהוּוֹת הִיא בְּדֶרֶךְ מִמִּלָּא אוֹ שֶׁהִיא בְּדֶרֶךְ הַתְּלַבְּשׁוֹת) מוֹרָה עַל תִּיחַס שֶׁל הַדָּבָר הַמִּתְהוּוֹת לְהַמְקוֹר שֶׁמִּתְהוּוֹת אוֹתוֹ.

דְּבִאֲשֶׁר הַמִּתְהוּוֹת הוּא בְּקִירוֹב לְהַמְתְּהוּוֹת, הַתְּהוּוֹתוֹ הִיא בְּדֶרֶךְ מִמִּלָּא.

המושג "קירוב" פירושו – שהדבר המתהווה מבטא ומגלה את מהותו של המקור ומהווה מעין "המשך" אליו. ולכן המקור המהווה אינו צריך "להתעסק" ביצירת דבר חדש ושונה – אלא הוא נוצר בדרך ממילא, מתוקף הארתו של המקור, מכיוון שהמקור נמצא בהתגלות.

[שונה הדבר בהתהוות בדרך התלבשות, ונביא כאן את לשונו בהמשך הסעיף:

וְבִאֲשֶׁר הַמִּתְהוּוֹת הוּא בְּרִיחּוּק מִתְּהוּוֹתוֹ, הַתְּהוּוֹתוֹ הִיא בְּדֶרֶךְ הַתְּלַבְּשׁוֹת, שֶׁהַמִּתְהוּוֹת מִתְּעַסֵּק וּמִשְׁתַּדֵּל לְהוֹת אֶת הַדָּבָר הַמִּתְהוּוֹת.

כי מכיוון שמתהווה כאן מציאות שונה ומרוחקת מהמקור, לכן אין היא מתהווה כ"המשך טבעי" של המקור, אלא צריך לבצע פעולה שתיצור אותה (הכרוכה, כפי שיתבאר לקמן, גם בהתעלמות של המקור).

ולקמן יבאר בפרטיות משלים על שני אופני התהוות אלו, שמהם יובן גם הטעם וההסבר לכך: החילוק במציאות המתהווה – נובע מיחס המקור המהווה אליו: אם הוא יחס של "קירוב" (כלומר, שאין תפיסת מקום למציאות חיצונית ומרוחקת, אלא רק למה ש"קירוב" ומגלה את המקור) או יחס של "ריחוק" (כי מתהווה מציאות חיצונית ומרוחקת בעלת תפיסת מקום משלה, גם בלי לגלות את מקורה).

לפני המשך הביאור, כדאי להקדים:

כפי שהוסבר, התהוות בדרך התלבשות היא "פעולה" של קירוב, אך במהות העניין – משתקף בה ריחוק הערך בין מציאות המתהווה לבין המקור המהווה אותו. לעומת זאת, בהתהוות בדרך ממילא אין "פעולה" של קירוב – אך במציאות שמתהווה משתקף קירוב הערך בינה לבין המקור.

השימוש ההפוך במילים זהות למושגים שונים, יוצר בהשקפה ראשונה סתירה מדומה (המקשה רבות על הלומדים מאמר זה) – ולפיכך חשוב להעניק הסבר בסיסי: כיצד תיתכן השפעה המשלבת "קירוב" ו"ריחוק" כאחד, כשני צדדים של אותה מטבע. לצורך המחשה, ניקח את הדוגמה הנ"ל מרב ותלמיד:

כאשר הרב מדריך את התלמיד, הוא עושה "פעולה" של קירוב אליו – הוא יורד למדריגתו, ומוצא מילים ודרכים הקרובות ללבו. אך בהתבוננות מעמיקה, "קירוב" זה מורה דווקא על **גודל הריחוק** המהותי ביניהם: כל חשיבות התפילה אצל התלמיד, נוצרה ע"י שהרב "התנתק" מתחושותיו וממדריגתו **שלו**, ומצא מילים והסברים מעולם המושגים המצומצם של **התלמיד**, כדי ליצור אצלו התעוררות לתפילה (ולפעמים אף באמצעות עידוד של פרסים וכדומה). ולכן, גם התוצאה אצל התלמיד – התפילה שלו – תהיה בהתאם לרמת הבנתו במצבו הנוכחי (החל מהרמה הפשוטה ביותר: שיאמר את המילים כדי לקבל 'אות הצטיינות' וכדומה).

ואילו כאשר הרב שקוע בתפילה, והתלמיד מושפע מה"דוגמא חיה" שלו – לכאורה הרב לא עושה שום צעד של "קירוב" כלפי התלמיד. הוא נשאר עסוק בענייניו, והתלמיד קולט לפי דרכו. אך שוב, בהסתכלות מעמיקה, הרי זה מורה על קירוב פנימי שנוצר ביניהם: התלמיד מתרומם למדריגה בה הוא מושפע מתפילת הרב **בעצמו**, כפי שהרב נמצא במדריגתו שלו, ולא כפי שהוא מצמצם את עצמו ויורד לדרגת התלמיד. הדבר יתן את אותותיו בתפילה של התלמיד – הוא לא רק יעשה "מה שהרב אומר לו", אלא ינסה לחקות את אופן **התפילה של הרב** – מתוך שפיכת הנפש ודביקות אמיתית בה'.

[וראה לקמן בסוף הסעיף ובסעיף ה', את ביאור הדברים ביחס להתהוות העולמות].

המשל הראשון להתהוות בקירוב: עילה ועלול (שכל ומידות)

כעת מתחיל להביא ממאמר הרבי הרש"ב עליו מיוסד המאמר דידן, ב' משלים על התהוות בדרך ממילא שהיא בקירוב:

וְכִמּוֹ [דרך ההתהוות הנקראת] עֵילָה וְעֵלּוּל [שהמקור נקרא "עילה" והדבר הנוצר נקרא "עלול"], דְּכִינּוֹן שֶׁהָעֵלּוּל הוּא בְּעֶקֶף הָעֵילָה, לְכֹן הַתְּהוּוֹת הָעֵלּוּל מִהָעֵילָה הִיא בְּדֶרֶךְ מִמִּילָא

"עילה ועלול" הוא סוג התהוות (או השפעה), בו יש ערך בין המקור – ובין הדבר המתהווה (או מושפע) ממנו, וכלשון רבינו הזקן בתורה אור²⁹: "עילה ועלול דהיינו שיש למקבל הנקרא עלול ערך אל המשפיע".

ונותן דוגמה מוחשית לעניין "עילה ועלול":

[וְכִמּוֹ שֶׁכָּל וּמִדּוֹת,

שהשכל הוא ה"עילה", והמידות (הרגש בלב הנוצר בעקבות ההתבוננות), הם ה"עלול". לדוגמא: האדם מתבונן בשכלו אודות הטוב של דבר מסויים, ואז נוצר אצלו רגש של אהבה אליו. בהיווצרות המידות בדרך זו, משתקף הקירוב בין השכל והמידות, כדלקמן:

דְּכִינּוֹן שֶׁהַמִּדָּה הִיא בְּעֶקֶף הַשִּׁכּוֹל, לְכֹן, עַל־יְדֵי הַתְּבוּנָנוֹת, בָּאָה מִמִּילָא הַמִּדָּה שֶׁבְּהִתְאֵם לַהֲתְבוּנָנוֹת].

רבינו הזקן מבאר בכמה מקומות בתניא, אשר רגשות ומידות האדם הם בערך ובהתאמה לשכלו, ובלשונו: "כי³⁰ המידות הן לפי ערך השכל, כי הקטן חושק ואוהב דברים קטנים פחותי הערך לפי ששכלו קטן וקצר להשיג דברים יקריני יותר מהם". ואילו "בגדולים"³¹ לפי שכלו יהולל איש כי לפי רוב חכמתו כך הוא רוב אהבתו וחסדו וכן שאר כל מידותיו. . כנראה בחוש כי לפי שינוי דעות בני אדם זה מזה כך הוא שינוי מדותיהם".

כלומר, המידה היא כלי ביטוי של הנפש, שיש לו מלכתחילה יחס וערך לשכל. זאת, לא רק באופן כללי (בכך שהמידות מתפעלות רק מדברים המצויים בתחום ההבנה השכלית של האדם), אלא גם באופן פרטני – במידה עצמה משתקפת סוג

(31) אגה"ק סימן ט"ו (קכג, א).

(29) קיג, ב.

(30) לקו"א פרק ו' (י, ב).

הסברא אותה השיג האדם: התבוננות בטוב הדבר תוליד בהכרח אהבה, והתבוננות בשלילת עניין מסויים תוליד יראה וכדומה.

וכלשונו בהמשך המאמר: "שבהמדה עצמה ניכר השכל שהולידה. דכשמתעורר באהבה לאיזה דבר לפי שהבין והשיג בשכלו שהדבר טוב לו הרי נרגש באהבה עצמה שאהבתו להדבר היא מצד הטוב שבו". כלומר: כאשר מתגלה רגש האדם לדבר מסויים, אין צריך לעשות חישוב ולהסיק כי "מוכרח לומר" שקדמה לכך התבוננות – אלא במידה עצמה משתקף ו"נמצא" השכל שהוליד אותה.

ולכן, מכיוון שיש ערך וקירוב בין המידה ובין מקורה, אין השכל צריך "לצאת מעצמו" כדי ליצור את המידה, אלא הדבר בא בדרך ממילא, כתוצאה ממה שהשיג בשכלו. כאשר יש לאדם ידיעה ברורה על עניין כלשהו, באופן טבעי מתפתח אצלו רגש התואם את מה שהשיג בשכלו. ואף שגם הולדת המידות מן השכל דורשת לפעמים יגיעה רבה³², הנה, המאמץ הוא רק להמשיך את השכל בצורה כזו שמובנת גם בעולם המידות (דהיינו, לא רק שהדבר "טוב" באופן אובייקטיבי ומופשט, אלא גם "טוב עבורי", שזו "סברא" שהמידות יכולות לתפוס), אך ברגע שהרעיון השכלי "מגיע" לעולם המידות ומורגש בהם – הם מתעוררות בדרך ממילא.

[ועל יסוד זה מתרצים בחסידות השאלה אודות הציווי "ואהבת את ה' אלקיך" – "וידוע"³³ הקושיא איך שייך ציווי על אהבה כו'? והתירוץ שהציווי הוא על ההתבוננות, וממילא באה האהבה, והיינו מפני ששכל ומדות הן בדרך עילה ועלול, לכן מהתרחבות השכל נמצא העלול ממילא כו'". – דוגמא זו הביא רבינו באמירת המאמר, כשהוא מוסיף ומדגיש בהסברתה³⁴: "אך עדיין אינו מובן, שהרי אין מקרא יוצא ממשוטו, והענין בזה, דלהיות שלידת המדות מהשכל הם בדרך ממילא לזאת הרי הציווי על ההתבוננות זה עצמו הוא ציווי על אהבה, שהרי ע"י ההתבוננות יבוא בדרך ממילא לאהבה"].

המשל השני להתהוות בקירוב: אור ומאור

וּבְמִזְבֵּן הוּא בָּאוֹר וּמָאוֹר, הַכִּיּוֹן שֶׁהָאוֹר הוּא גִּילּוֹי הַמָּאוֹר, לָכֵן, הַמְצָאֵת הָאוֹר מִהַמָּאוֹר הִיא בְּדֶרֶךְ מִמִּילָא.

של "בדרך ממילא" ו"קירוב", ככפנים.
(33) ד"ה ראה קראתי בשם תרס"ה (עליו מיוסד מאמר זה, כמצויין בהערה 30 במאמר).
(34) על פי הנרשם ב"הנחה" מהמאמר.

(32) ולכן לפעמים אכן מובא העניין של הולדת השכל מהמידות כדוגמא ל"דרך התלבשות", בשונה מהמשכת האור מהמאור שאינה כרוכה בשום מאמץ כלל. אבל כאן, מדבר במובן אחר

מכיוון שכל עניינו של האור הוא לגלות את המאור, דבר הקשור עם דביקות המתמדת במקורו – לכן, המאור אינו צריך "להתעסק" בהמצאת האור ממנו, אלא האור מתפשט ממנו בדרך ממילא³⁵.

•

אמנם, שונה הדבר כאשר המציאות המתהווה היא בריחוק מהמקור:

וְכַאֲשֶׁר מִתְהַוֶּה הוּא בְּרִיחּוּק מִתְהַוֶּה, הִתְהוּוֹתוֹ הִיא בְּדֶרֶךְ הַתְּלַבְּשׁוֹת, שֶׁהִתְהַוֶּה מִתְעַסֵּק וּמִשְׁתַּדֵּל לְהוֹת אֶת הַדָּבָר הַמִּתְהַוֶּה.
הריחוק מהווה סיבה לכך שהמקור צריך "להתעסק ולהשתדל" להוות אותו, וכפי שיובא לקמן משל לזה.

קירוב וריחוק המתהווה הוא תוצאה, הסיבה: מידת גילוי המקור

והנה, ההבנה השטחית במשלים שהובאו לעיל אודות הקשר בין "בדרך ממילא" ל"קירוב" (וכן בין "התלבשות" ל"ריחוק") היא – שהדבר נדרש מצד הדבר המתהווה: כאשר רוצים ליצור דבר שיש לו קירוב למקורו, המקור "אינו צריך" כביכול להתעסק בהתהווה; אך כאשר רוצים ליצור מציאות מרוחקת, "צריך" כביכול המקור להתעסק בהתהווה (וכלשונו במשלים להתהווה בדרך ממילא: "דכיוון שהמדה היא בערך השכל, לכן, על-ידי ההתבוננות, באה ממילא המדה שבהתאם להתבוננות; "דכיוון שהאור הוא גילוי המאור, לכן, המצאת האור מהמאור היא בדרך ממילא").

אמנם לאמיתו של דבר – האופנים השונים של ההתהווה, הם הסיבה למציאות המתהווה מהם. התהווה בדרך ממילא, גורמת לכך שתתהווה מציאות שהיא בקירוב, לעומת התהווה בדרך התלבשות הגורמת לכך שתתהווה מציאות שהיא בריחוק. ושורש העניין, נעוץ בהגדרה המחודשת שמבאר כאן במושגים "התהווה בדרך ממילא" ו"בדרך התלבשות", שנקודתה – עד כמה המקור עצמו מתגלה בהתהווה זו:

ההתהווה משם הוי' – פשוט שהתהווה היא ברצונו ובחירתו ולא דבר הכרחי ח"ו, אלא שזה לא בא באופן של צמצום והתלבשות, אלא "בדרך ממילא", מצד גילוי המקור.

35 חשוב להדגיש כי הכוונה במשל היא רק בנוגע ליחס שבין האור והמאור, אך בעוד שבמשל התפשטות האור מהמאור היא דבר הכרחי ולא בבחירה ורצון, הרי בנמשל בעניין

[וְהַטָּעַם לָזֶה הוּא, הַבְּהִתְהוּוֹת שֶׁבְּדֶרֶךְ מִמִּילָא עֵיקַר הַחֲרָגָשָׁה הוּא גִילּוֹי הַמְקוֹר.

"גילוי המקור" פירושו: המקור נשאר במצבו הנעלה ומאיר כפי שהוא, וכהמשך לכך מתרחשת ההתהוות בדרך ממילא. לעומת ההבנה הראשונית המפרשת "בדרך ממילא" על דרך השלילה, לשלול ולמעט "התעסקות" וטירחא של המקור – הרי כאן ההגדרה היא באופן חיובי: המקור אכן לא עסוק בדבר חיצוני, אבל זה דווקא משום שיש כאן יותר את הגילוי שלו עצמו.

ניקח תחילה את המשל של המשכת האור מהמאור: העובדה שאור נמשך מהמאור בדרך ממילא, היא לא רק שלהוות האור "לא דורש" טירחא והתעסקות מצד המאור; כי אם, שהמאור אינו עוסק כלל בעניין שחוץ הימנו. כל מציאותו של האור היא – שהמאור עצמו מתגלה³⁶. כאשר יש יותר אור, זה לא בגלל שהמאור "התאמץ" יותר – אלא משום שהמאור גדול יותר, ובדרך ממילא גדלה גם הארתו.

אור הוא הדוגמא הפשוטה יותר לכך, משום שכאמור, מלכתחילה אין לו עניין "עצמאי", וכל מציאותו תיתכן רק כגילוי של המאור. ולכן ממשיך ומפרש, יתירה מזו: גם בשכל ומידות (עילה ועלול), שהמידות הם מהות עצמאית ונפרדת מהשכל – הרי הולדת המידות אינה משום שהשכל עוסק בעניין חיצוני וחדש ביחס אליו. אלא, גילוי המקור, השכל עצמו, גורם להולדת המידות – ולכן קיים במידות גילוי של השכל. ובלשונו:

וְלָבוֹן, הַנֶּחֱמָה שֶׁנֶּחֱמָה בְּעֵילָה וְעֵלּוּל (שֶׁהִתְהוּוֹת הָעֵלּוּל מִהָעֵילָה הִיא בְּדֶרֶךְ מִמִּילָא), הָעֵלּוּל אֵינוֹ גִּילּוֹי הָעֵילָה אֲלָא מֵהוּוֹת לְעֵצְמוֹ, מִכָּל-מְקוֹם, נִרְגָּשׁ בּוֹ הָעֵילָה. וְכֵמוֹ שֶׁכָּל וּמִדּוֹת, שֶׁבְּהִמְדוּת נִרְגָּשׁ הַשִּׁכָּל.

פירוש הדברים: השכל אינו עוסק ב"המצאת מידות", אלא בהתבוננות. כאשר השכל מעמיק דעתו בעניין מסויים – כהמשך מתחייב מכך וכמובן מאליו, מתעוררות המידות שבלב. במילים אחרות: השכל אינו צריך "להתנתק" מעניינו כשכל לשם הולדת המידות. תוך כדי עיסוק בעניינו ומעלתו שלו – נוצרות ממנו המידות. [וכאמור, גם כאשר השכל צריך למצוא את האותיות המתאימות לדרגת הבנתם של המידות ("הבן"), המסקנא שהדבר טוב עבורי ולכן ראוי לאהבו) – אין הוא עושה פעולה נפרדת כדי ליצור מידות, אלא המשך לפעולת ההתבוננות של השכל, וברגע ששכל זה מאיר במידות, הם מתעוררות מאליהן].

(36) ויודגש שוב: הכוונה בכך היא רק לאופן ההתהוות, אך פשוט שבנמשל, ההתהוות שמשם הרי, היא ברצון ולא בהכרח ח"ו.

ומשום שהולדת המידות באה כתוצאה מגילוי המקור – לכן המידות הם בקירוב לשכל, כלומר: שנרגש במידה עצמה השכל והסברא שהולידה אותה.

כאן כאמור, החידוש גדול יותר: המידות אין ענינם גילוי השכל, אלא הם מהות שונה (ובמובן מסויים אף הפכית³⁷) ממהות השכל. ובכל זאת התהוותן אינה דורשת מהשכל "יציאה" ממקומו והתעסקות עם עניין נוסף – כי אם התרחבות והתגלות השכל עצמו, יוצרת את המידות, וכתוצאה מכך נרגש השכל במידות עצמם.

כפי שיובן מהמשך אריכות הביאור במאמר ובסעיף הבא, "טעם" והסבר זה שמוסיף כאן לתכונת הקירוב של התהוות בדרך ממילא, אשר "עיקר ההדגשה היא גילוי המקור" – הוא הוא היסוד לקשר שבין ב' המשלים (עילה ועלול ואור ומאור) וביניהם לנמשל (התהוות משם הוי'). שכן, אילולא טעם זה – הרי מדובר באופנים שונים לגמרי של התהוות, ובאופנים שונים לגמרי של קירוב למקור. המכנה המשותף היחיד ביניהם, הוא האמור בפסקא זו: המקור אינו מתעסק להוות עניין חיצוני, אלא שכל ההדגשה בהתהוות "היא גילוי המקור".

בדרך התלבשות – התעלמות המקור

אמנם כל זה הוא בהתהוות שבדרך קירוב. ושונה הדבר בהתהוות שבהתלבשות:

וּבְכַדִּי שִׁיתֵּהוּ דְּבָרָא שְׁהוּא בְּרִיחֻק מְקוּרוֹ, הוּא דְּנָקָא בְּדֶרֶךְ הַתְּלַבְּשׁוּת.

ומפרש ומחדש: "בדרך התלבשות" מציין לא רק "דרך פעולה" של המקור, אלא בעיקר את מידת הגילוי שלו (וכתוצאה מזה משתנה גם דרך פעולתו ומציאות הדבר המתהווה). ובלשונו:

דְּעֵנִין תְּהִתְלַבְּשׁוּת הוּא (לֹא שֶׁתְּמָקוֹר מִתְנַלָּה, אֲלֵא אֲדִרְבָּה) הוּא מִתְלַבְּשׁ (וּמִתְעַסֵּק) לְהוֹוֵת דְּבָר חֲדָשׁ, וְלָכֵן, הַדְּבָר הַמִּתְהַוֶּה עַל־יְדֵי הַתְּלַבְּשׁוּת הוּא בְּרִיחֻק מְקוּרוֹ, בְּאוֹפֵן שֶׁלֹּא נִרְגָּשׁ בּוֹ מְקוּרוֹ.

בהשקפה ראשונה נראה, כי ההבדל בין "בדרך ממילא" ו"בדרך התלבשות" הוא כמותי בלבד: שניהם לכאורה "גילוי" וביטוי של המקור דרך צורות שונות של התהוות, אלא שבהתהוות בדרך ממילא – הגילוי הוא בלי צמצום וירידה, ובהתהוות בדרך התלבשות – הגילוי מצטמצם לפי ערך המקבל.

(37) ראה מאמר ועברתי בארץ מצרים תשי"ט, ובהנסמן שם.

אך באמת לא כך הם פני הדברים, אלא ההבדל ביניהם הוא שורשי ומהותי: החילוק הוא, האם לפנינו התגלות של המקור כשלעצמו – או התעלמות שלו והתעסקות שלו בדבר חיצוני! כלומר: בהתהוות בדרך ממילא הדגש הוא על גילוי של המקור, ובדרך ממילא נוצרת התהוות של דבר שבערכו; ואילו התהוות בדרך התלבשות – יסודה בכך שהמקור אינו נמצא בתנועה של "לגלות עצמו", אלא להיפך: נמצא במצב של התעלמות, על מנת ליצור עניין חיצוני ומרוחק ממנו³⁸.

משל להתהוות באופן של התלבשות וריחוק: כח ופועל

וכעת יביא משל על התהוות בדרך התלבשות:

וַיֵּשׁ לְאִמֶּר שְׂחֹא עַל-דֶּרֶךְ הָעֵנִין הַכַּח וּפֹעֵל,

מדובר כאן על כח רוחני המתבטא בעניין גשמי. כמו: התלבשות כח התנועה – ביד, ובעיקר – על כח גשמי המתלבש ומתבטא בדבר שמחוץ לאדם, כמו כח הזריקה, שכאשר האדם זורק אבן, מתלבש ופועל הכח הרוחני – באבן הגשמית, ופועל את מעופה³⁹.

זה הוא ג"כ כח העשי' לעשות איזה דבר כמו עשיית הכלי וכה"ג, ואפשר בכלל זה גם עד"מ כח הראי' שפועל פעולת הראי' בחומר העין כו', וכן כל דבר שבא באיזה פעולה ממשית הכח הוא הפועל אותה הפעולה כו'. עד כאן לשונו. ובהמשך שם מבאר שכן ופועל מתדמה לעניין יש מאין. וראה גם ד"ה זה היום תשכ"ה סעיף ה'. (וגדולה מזו מצינו בסה"מ תש"י עמ' 36: "שכן ופועל הרי אין הכוונה שהנפעל הוא גשמי לגבי כח הפועל, כי אם גם כח הפועל בהנפעל הוא כמו גשמי לגבי רוחני").

אך בחלק השני של המשל, יוסבר מדוע בפעולה לא נרגש הכח – ועל זה מדגיש בהערה 43 במאמר: "עיקר עניין "כח" הוא שפועל בדבר נבדל, פעולה גשמית, כזריקה וכיוצא בזה. ובפעולה זו (מה שאין כן בציוור או בעשיית כלי) אין נרגש הכח". – והחילוק ביניהם יתבאר לקמן בביאור על הערה זו, על פי המקורות שמציין שם.

38) על פי פירוש זה מובן היטב מדוע נוקטים בהגדרה "דרך התלבשות" – שהרי לכאורה, היפוכו של "בדרך ממילא" הוא "בדרך התעסקות" "בדרך פעולה" וכדומה. אך דווקא ביטוי זה מדגיש את ההבדל המהותי ביניהם: אין זו רק "פעולה" שונה, כי אם – "התלבשות", התכנסות של המקור והתעסקותו בעניין חיצוני.

39) יש לציין, כי במשל של "כח ופועל" שני חלקים:

בחלק הראשון, מדבר על עצם גדר "כח ופועל", שהוא המשכת כח רוחני בפעולה גשמית, דבר שהוא בבחינת "התחדשות" – ובכמה מקומות מובא כי עניין זה הוא בכל כח המלוכב בגשמיות. ראה המשך תער"ב פרק שכ"ב בתחילתו (המיוסד על סה"מ תרמ"ו המצויין בהערה 41 במאמר, ושניהם על אמרי בינה שער הק"ש פ"ב): "ענין כח ופועל". כמו כח התנועה לפעול בתנועה בהתגלות בגשם היד כו' (ובכלל

דְּמַחְמָעִים עַל זֶה שֶׁהַמְשָׁכַת הַפְּעוּלָה מֵהַכָּח הִיא לֹא בְּדֶרֶךְ מִמִּילָא אֶלָּא
עַל־יְדֵי הַתְּלַבְּשוֹת (שֶׁהַכָּח פּוֹעֵל אֶת הַפְּעוּלָה),

— עצם מציאותו של כוח התנועה למשל, אינה מחייבת שאכן תתרחש פעולת התנועה, הכוח יכול להישאר במציאותו בלי שיבוא לידי ביטוי לעולם (בניגוד לשכל המחייב בדרך ממילא את הולדת המידות, ומציאות המאור המחייב את התפשטות האור); אלא הכוח צריך "לעשות מעשה" — לפעול את הפעולה (להניע את היד, לזרוק את האבן). והטעם לזה:

הוא כי הפעולה היא פְּרִיחוק מֵהַכָּח.

דִּהְיָה יָדוּעַ שֶׁהַפְּעוּלָה הִיא הַתְּחַדְּשוֹת לְגַבִּי הַכָּח. דְּכִינּוֹן שֶׁהַכָּח הוּא רוּחָנִי
וְהַפְּעוּלָה הִיא גִּשְׁמִיתָה, הֲרִי הַמְשָׁכַת הַפְּעוּלָה מֵהַכָּח הִיא (כְּמוֹ) הַתְּחַוּוֹת
חֲדָשָׁה (וְעַל-דֶּרֶךְ יֵשׁ מֵאִין).

בכח ופועל, קיים דילוג ממהות למהות: מהכח — שהוא רוחני, לפעולה — שהיא גשמית. על הפעולה הגשמית לא ניתן לומר שהייתה כלולה באופן כלשהו במקור הרוחני (הכח), והיא בבחינת דבר חדש לגביו. ובלשונו הזהב של הרבי הריי"צ⁴⁰, בהדגשת גודל החדידוש שבדבר: "שזהו התחדשות גמורה להיות הגשמי מתפעל מדבר שבעצם מהותו בא מרוחני, דגילוי שכל לא יפעל על האבן להסיעו ולהעתיקו ממקום למקום, והכח מעתיק אבן ומסיעו ממקומו!".

ומבחינה זו ישנו דמיון מסויים⁴¹ בין כח ופועל — לבין בריאת יש מאין (בריאת

40) סה"מ קונטרסים ח"ג ע' לח (שנסמן בהערה 41 במאמר).

41) במאמר מדייק שזהו רק "על דרך" ובדומה, ולא אותו עניין ממש: כפשוט, הכח אינו "בורא" דבר גשמי — אלא רק מתלבש בו (כח התנועה מתלבש ביד או במעוף האבן, אך לא יצר את עצם מציאותם), אך בבריאת יש מאין, מהרוחניות מתהווה גשמיות. והסיבה לכך הוא מצד מהות ה"כח" שפועל את הפעולה ו"האין" המהווה את היש: ב"כח ופועל" — מלכתחילה מדובר בכח רוחני שכבר הצטמצם ויש לו "תפקיד" לפעול פעולה מסויימת בגשמיות (ולכן קיימים כוחות שונים, שלכל אחד "תפקיד" מוגדר אחר); אף שכאמור הפעולה הגשמית עצמה אינה כלולה בו. לעומת זאת, הכח הרוחני המהווה את

העולם, מובדל לגמרי מהעולם. ולכן, הכח, במידת מה כן מתגלה בפעולה (כפי שיוסבר בפנים), ולעומת זאת ביש הגשמי, האין הרוחני נמצא בהתעלמות מוחלטת.

(ראה בהנ"ל המשך תער"ב פרק שכ"ב: "שכח התנועה כבר מוכן הוא בטבע הזאת להניע כל תנועה בגילוי דוקא, ועם היות שהתנועות אינם נמצאים בו במציאות כנ"ל, הנה כללות הכח הוא בקירוב אל התנועה בגילוי שכבר הוכן לזה", ובהמשך העניין שם פרק שכ"ג: "וכח ופועל מתדמה יותר לאין ויש להיות שזהו לפעול פעולה גשמיות כר', והפעולה היא בבחי' התחדשות לגבי כח הפועל שהוא רוחני . . רק שבכללות הוא בבחי' קירוב אל הפעולה לא כמו האין שמובדל מן היש כר'").

העולם הגשמי ממקורו הרוחני), שהנברא הגשמי הוא מחודש לגמרי ולא היה כלול כלל במקור הרוחני.

[ובכך שונה באופן מהותי היחס שבין כח ופועל מהיחס שבין אור ומאור או עילה ועלול (שכל מדות):

בהתהוות האור מהמאור, וכן בהתהוות המידות מהשכל – לא נוצרת מהות חדשה לחלוטין, כי אם, בלשון החסידות "גילוי ההעלם" – מהות שהייתה קיימת כבר בהעלם ובדקות בשרשה, וכעת באה בגילוי. האור – היה כלול במאור; וכן המידות (למרות שכאמור אין עניינם "גילוי השכל"⁴² אלא מהות בפני עצמם, בכל זאת) – היו כלולות בשכל, כי בשכל קיימות "מידות שבשכל", המסקנה השכלית אם ראוי לאהוב את הדבר או להיפך].

הלכך, מכיוון שמדובר בעניין מחודש לגמרי לגביו – נדרש הכח להתעסקות מיוחדת ("התלבשות") כדי ליצור את הפעולה הגשמית. [בשונה ממאור ואור או שכל ומידות, אשר עצם מציאות המקור (המאור או השכל) מחייבת בדרך ממילא את התהוות האור או המידות].

הסיבה להתחדשות – היא גדר הכח עצמו

אמנם, התיאור האמור בדבר המרחק שבין הפעולה לכח – הוא מצד הריחוק של הפעולה הגשמית ממקורה הרוחני; שלכן ישנו "צורך" להתעסק כדי להוותה. כעת ממשיך ומבאר בדומה למה שנתבאר לעיל:

כשם שגילוי האור והשכל (המקור) – הוא הסיבה שמתהווה מהם בדרך ממילא מציאות שבקירוב (אור, מידות), כך גם בענייננו, בכח ופועל: ההתהוות בדרך התלבשות שממנה באה מציאות שהיא בריחוק (פעולה גשמית), סיבתה היא גם ובעיקר "מלמעלה למטה" – מצד מהותו וגדרו של המקור, ה"כח":

וְעֵינֵן הַכֹּחַ הוּא שֶׁבְּכַחוֹ לְפַעוֹל דְּבַר חָדָשׁ.

מאור ושכל אין עניינם "לפעול דבר חדש": המאור – אינו עסוק "ליצור" אור, אלא עצם מציאותו מחייבת שיבוא כהמשך ממנה בדרך ממילא התפשטות האור. וכן שכל אינו צריך לחדול מענייניו ולעסוק ביצירת מידות, אלא התרחבות השכל

– ניתן לומר שהוא "גילוי ההעלם", משום שהיה כלול בדקות במקורו.

42) הבחנה זו חשובה: גם על דבר שאין עניינו "גילוי" של המקור (כמו מידות שהם מהות לעצמם, שלא כמו אור שעניינו הוא גילוי המקור)

גופא מחייבת כהמשך טבעי את הולדת המידות בדרך ממילא (אף שהם מהות שונה ולא גילוי שלו). ומפני שכך הוא מצד מקורם, לכן גם מציאות האור והמידות עצמם מהווים "המשך" לתוכן המאור והשכל.

לעומת זאת, הדבר המיוחד "כח", היא שיש באפשרותו ליצור "חידוש"⁴³. וכמו בדוגמא המובאת לקמן, מזריקת אבן⁴⁴: באבן אין שום הכשרה, סיבה או "כלי" לתכונה של מעוף מלמטה למעלה⁴⁵; ואדרבה – דבר זה הוא היפך מטבעה. תנועת האבן הינה דבר שמתחדש בה לחלוטין אך ורק מחמת הכח, ורק כל זמן שהכח הזוריק מלוכש בה.

הסיבה שכך הוא בפעולה – הוא מצד תכונת הכח עצמו: גדר ועניין הכח הוא לפעול דבר חדש, שאינו מהווה המשך למציאותו. עצם מציאות הכח אינה סיבה לכך שכדבר מובן מאליו תיווצר כאן פעולה; זה דבר שצריך להתחדש על ידו [זאת בניגוד לשכל ומאור, שעצם מציאותם יוצרת את המידות והאור בדרך ממילא, ואדרבה: הדבר נוצר משום שהם עצמם מתגלים יותר, כנ"ל, בשונה מכח הפועל באופן של התעלמות, כפי שיסביר לקמן].

ההסבר מדוע הפעולה אינה נחשבת "גילוי" הכח

הריחוק האמור שבין הכח והפועל – הוא הסיבה עד כמה יכול הכח להתגלות בפעולה הבאה ממנו⁴⁶:

[ובדרך אגב, מזה ראינו נוספת להאמור לעיל הערה 39, שחלקו הראשון של המשל, העוסק בכך שהפעולה היא התחדשות לגבי הכח, נכונה לגבי כל כח הפועל בגשמיות, ורק חלקו השני של המשל, לגבי זה שהכח אינו נרגש בפעולה, הוא דווקא בפעולה בדבר נבדל בדוגמת זריקת אבן].
(45) בשונה מירידה מלמעלה למטה, שזו אינה "תנועה", אלא נפילה מצד כובד האבן (ראה סה"מ קונטרסים שנשמע בהערה 41 במאמר).
(46) כפי שהוסבר לעיל בהערה 39, חלקו הראשון של המשל עוסק באופן כללי בכך שהכח הרוחני פועל בדבר גשמי, ולכן המשכת הפועל מהכח היא חידוש הדומה ליש מאין. אולם מכאן ואילך מתמקד המשל על העובדה שבפעולה לא מתגלה הכח – ודבר זה הוא בעיקר (כהדגשת רבינו בהערה המובאת בהמשך הביאור בפנים)

(43) זה היום תשכ"ה סעיף ה'.
(44) יש להעיר, שבוה היום תשכ"ה (וכ"ה) בהמשך תער"ב ח"א פ' שיא שמציין בהערה 41 במאמר), מביא שהחידוש שע"י הכח "ניכר ביותר" בזריקת אבן – אך גם בעשיית כלי: "הרי זה התחדשות דבר, שבתחילה הוא חומר פשוט, וע"י כח האומן נתחדש בו צורה, ועם היות שהחומר נושא את הצורה בתוכו, ואם כן אפשר לומר שלכאורה שהצורה היא רק בבחינת גילוי ההעלם מהחומר, הרי האמת היא שענין זה שהחומר נושא בתוכו את הצורה הוא רק עלולית בלבד, והיינו שהחומר ראוי לעשות בו צורה, ואין זה באופן שהצורה כלולה בהעלם מהחומר, לא בבחינת העלם שישנו במציאות ואפילו לא בבחינת העלם שאינו במציאות, ואם כן, הצורה שנעשית ע"י כח האומן היא בבחינת התחדשות".

ומנה מוכן, דזה שמהפעולה יודעים את הכח, הוא ששל-ידי הפעולה יודעים את הכח. אבל בהפעולה עצמה לא נרגש הכח. דכין שהכח הוא רוחני והפעולה היא גשמית, אין הכח הרוחני מתגלה בפעולה הגשמית.

ומוסיף בהערה 48 במאמר: והמבואר במקום אחר . . 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 בהנפיל.

פירוש הדברים:

כפי שהוסבר, אור איננו רק "סימן" עבור הצופה המסיק כי למציאות זו יש מקור שהוא המאור – אלא, זו מהות האור עצמו, שהוא מגלה את המאור והמאור מתגלה דרכו. בדומה לכך, כאשר קיימת בלב אהבה לדבר מסויים, היא לא רק מעוררת שאלה "מאין באה" ואת התשובה ש"בהכרח" קדמה לה התבוננות מסויימת – כי אם, "נרגש בהאהבה עצמה שאהבתו להדבר היא מצד הטוב שבו". הרגש עצמו "מספר" את מה שהאדם חושב⁴⁷. המידות והאור אינם רק הוכחה על מציאות המקור, אלא יש קווי דמיון ביניהם ובין מקורם, המאור והשכל .

לעומת זאת, הפעולה הגשמית – לא מהווה גילוי של הכח; אין שום דמיון או מכנה משותף בין הכח הרוחני ובין הפעולה הגשמית הבאה ממנו. אלא, מכיוון שהתרחשה כאן פעולה חדשה, האבן עפה ממקומה, מתעוררת השאלה "כיצד קרה הדבר"? וחייבים לבוא למסקנא שעומד מאחריה כח רוחני. הפעולה היא תוצאה שעל ידה מתוודעים למציאות הכח, אך לא קיים גילוי של הכח בתוך הפעולה עצמה.

[וגם בפרט זה, דומה⁴⁸ העניין של כח ופועל לבריאת יש מאין: בשניהם קיימת תוצאה, דבר גשמי, שהיא עצמה אינה מגלה את מקורו הרוחני; ורק התבוננות שכלית של הצופה מביאה למסקנא כי מוכרח להיות לה מקור מסויים. זו אחת

בהכרח נוסף מושג שלישי: "הפעולה" (או כניגודו במקומות אחרים "הנפעל") המתבצעת בדבר הנבדל (=מעוף האבן). והעדר גילוי הכח – הוא דווקא בשלב זה של "פעולה".

(47) למרות שהרגש הוא לא "גילוי השכל" אלא מציאות לעצמו.

(48) ראה לעיל הערה 41.

בפעולה ב"דבר נבדל", כאשר האדם פועל בדבר גשמי שמחוצה לו. ובוה גופא, לא בפעולה כמו ציור או עשיית כלי, אלא בדבר נבדל לחלוטין, כמו זריקת אבן.

ליתר הבהרה כדאי להוסיף: אם בחלקו הראשון של המשל היה אפשר לדבר באמצעות שני מושגים-ושלבים "כח" ו"פועל" (כמו כח התנועה הרוחני, והנעת היר בפועל) – הרי כאן

הסיבות שהבריאה מכונה "יש מאין"⁴⁹ – כי אופן הבריאה הוא, שהמקור הרוחני מתעלם לגמרי מהגשמי, והוא "אין" לגביו].

"כח" – המשכה נעלמת

כעת יוסיף, כי העובדה שהכח לא נרגש בפעולה (הוא לא רק מהטעם האמור לעיל, שבגשמי לא מתגלה דבר רוחני) – אלא גם מצד גדרו ועניינו של הכח. ובלשונו:

וְיֵשׁ לְהוֹסִיף, דְּהָא שְׂכָהּ פְּעוּלָהּ לֹא נִרְגָּשׁ חֲכָהּ הוּא לֹא רַק מִצַּד פְּעוּלָהּ (שְׂהִיא בְּאִין עֲרוּךְ לְחֲכָה) אֲלָא גַם מִצַּד חֲכָהּ. דְּכִינּוּ שְׂפֻעוּלַת חֲכָהּ הוּא שְׂעוּשָׁה דְּכָר חֲדָשׁ שְׂאִינוּ בְּעָרְכוֹ (בְּנִזְכָּר־לְעִיל), לְכֵן הַמְּשַׁכָּה חֲכָהּ לְפַעוּלָהּ הִיא הַמְּשַׁכָּה נְעֻלְמָת

[כִּי פְּעוּלַת דְּכָר חֲדָשׁ שְׂאִינוּ בְּעָרְכוֹ מְקוּרוֹ הִיא עַל־יְדֵי הַתַּעֲלֻמוֹת הַמְּקוּר. דְּלֹא־חֲרִי שְׁנַפְסָק גִּילוי הַמְּקוּר, אִזּוּ פִּזְקָא שְׂיִיד שְׂיִהִיָּה דְּכָר שְׂאִינוּ בְּעָרְכוֹ], וְלְכֵן, הַפְּעוּלָהּ חֲכָהּ מִחֲכָהּ הִיא בְּאִין שְׂלֹא נִרְגָּשׁ בַּה חֲכָהּ].

כפי שהוסבר לעיל, גדרו של הכח (בניגוד למאור ועילה), שהוא מתעלם – "מתנתק" כביכול מעניינו העצמי – על מנת ליצור דבר חדש. כלומר: אין הפירוש שהכח יוצר את הפעולה ע"י שהוא מתגלה, ורק שהפעולה אינה "כלי" להכיל אותו; כי אם אדרבה: הכח מלכתחילה יוצר פעולה ע"י שהוא מתעלם – ובלשון המאמר "המשכה נעלמת" – ולכן באה ממנו פעולה שלא נרגש בה הכח.

וכלשונו "דלאחרי שנפסק גילוי המקור, אז דווקא שייך שיהיה דבר שאינו בערכו" – כפי שהובאה לזה הדוגמה לעיל מזריקת אבן, שמעוף האבן כתוצאה מהכח מתרחש דווקא לאחר שהאבן מתנתקת ונפרדת מהיד.

[וזה עיקר החילוק בין "כח ופועל" ובין המשכת האור ממקורו, כמבואר בחסידות⁵⁰ אשר "מציאות האור הוא דווקא כאשר הוא דבוק במקורו, אבל אם יהיה נפרד ונבדל ממקורו לא יהי' מציאת האור, וכמו אור וזיו השמש, הרי האור מאיר רק במקום שהשמש עצמו נמצא שם והאור דבוק בהשמש, אבל כשיש דבר המסתיר

אין שום קיום לבריאה?! והביאור הוא ככפנים, שהבריאה היא ע"י התעלמות מוחלטת של המקור. (50) סה"מ תרס"ב ע' שכ. וכן הציטוט בקטע הבא.

49) דבר שהוא תמוה בהשקפה ראשונה: אמנם לפני הבריאה לא הייתה מציאות גשמית, אך מציאות זו לא באה מ"אין", אלא ממקור רוחני, שאדרבה, הוא ה"יש האמיתי" ובלעדו

על עצם השמש אין אורו וזיוו מאיר, וכמו כשיש עננים המסתירים על השמש הרי אין המאור מאיר. . מה שאין כן ענין כח הוא מה שיוכל להתקיים מעט אף שיפרד ממקורו".

[— אלא שבפרט זה אין המשל דומה לנמשל, כי: בכח האלוקי שעל-ידו התהוות העולם, לא שייך לומר שהוא נפרד מאתו חלילה, "אלא שהוא בחינת כח נעלם שבא בבחינת ריחוק הערך מאוד מן העצמות וכאילו היה דבר נבדל ממנו"⁵¹. כלומר: הוא מצטמצם כל כך, עד שיכול להיות ממנו התהוות נבראים החשים עצמם "דבר נבדל", אך באמת הוא דבוק תמיד במקורו]].

העדר גילוי הכח – דווקא בפעולה ב"דבר נבדל"

בהערה 43 במאמר מבהיר לגבי איזה פעולה נאמר בעיקר שאין מתגלה בה המקור:

עיקר ענינו "בח" הוא שפועל בְּדָבָר נִבְדָּל, פְּעוּלָה גִשְׁמִיית, בְּזִרְיָה וְכִיּוּצָא בְּזוּת. ובפְּעוּלָה זו (מה שאין בן בְּצִיּוּר אוּ בְּעִשְׂיִית בְּלִי) אין נִרְגֵּשׁ הַכֹּחַ.

פירוש הדברים: קיימים פעולות גשמיות שונות של האדם, בהם כן "מתגלה" משהו מתכונותיו. וכמו למשל בכח הציור, המבטא באופן נפלא ביותר את מחשבותיו ורגשותיו של הצייר. וכן בעשיית כלי ניכר האומן שעשאהו – כסיפור הידוע שמביא אדמו"ר האמצעי⁵² "כידוע בהרב המגיד (ממעזריטש) ז"ל שהיה מכיר כל כח הפועל בנפעל כו', והיה מעשה ששלחו לו כוס של כסף והכיר בכוס שהפועל הצורך שעשאהו היה סומא בעין אחת כו'".

אלא, ש"עיקר עניין כח" [=שפועל דבר חדש ובא בהתעלמות לגמרי] – הוא בפעולה כמו זריקת אבן, אשר לא רק שהיא מתבצעת ב"דבר נבדל", גם מתלבש בה כח הזריקה שהוא כח חיצוני ביותר [ואדרבה, כמובא בכמה מאמרים: כל האפשרות שתבצע הפעולה היא רק לאחר שהאבן עוזבת את היד, שבה נמצא הכח]. ובפעולה כזו אין מתגלה ונרגש הכח כלל; רק שהיא מוכיחה שקיים כח שפעל אותה.

[ומובא במאמרים⁵³, שכן הוא גם בנמשל בעניין ההתהוות: נוסף לכך שנאמר הלשון "כח" לגבי התהוות העולמות ("אתה"⁵⁴ עשית את השמים ואת הארץ בכחך

(52) מאמרי אדמו"ר האמצעי נ"ך ע' קפד. וראה במקורות שנסמנו שם.

(53) סה"מ עת"ר שבהערה 42 במאמר.

(54) ירמ' לב, יד.

(51) ראה ההוכחה לזה בארוכה – ד"ה כתר יתנו לך תשכ"ה, ובהנסמן שם. וראה גם ונחה עליו תשי"ד סעיף ד' (סה"מ מלוקט ח"ב עמ' רצד).

הגדול"), הנה בזה גופא מצינו במדרש⁵⁵ משל לעניין בריאת הארץ מכח הזריקה דווקא: "נטל צורות חרקן ומהם נעשה הארץ" – "דהמשל הוא מזריקה שהוא כח נבדל".

נקודה זו דורשת ביאור נוסף: הרי אם יסוד ההסבר הוא ש"בפעולה גשמית אין מתגלה כח רוחני" (כנ"ל) – הרי גם ציור ועשיית כלי הם "פעולות גשמיות", ומדוע בהם כן יש גילוי מסויים של הכח?

אך במאמרים שמציין בהערה הנ"ל מוסבר הדבר, ומשם עולה כי יש לכך ב' סיבות:

א' מצד האדם – עניין הכח בטהרתו (שעניינו להתעלם ולפעול דבר חדש), מתבטא בעיקר בפעולה כמו זריקת אבן; אמנם, בעשיית כלי ועל אחת כמה וכמה בציור, מתלבשים ומעורבים גם כוחות וחושים נעלים יותר של האדם, כמו השכל וכו'.

ב' מצד הנפעל – "אם"⁵⁶ הוא דבר דק או עב, שבדבר דק ההתלבשות הוא בהתגלות יותר, ולכן גם הפעולה היא בהתגלות ביותר, ובדבר עב הוא בא בהתעלמות". כלומר, גשם פשוט מצד עצמו אינו יכול לבטא דבר רוחני, אבל בעשיית כלי או ציור, נפעל כביכול "זיכוכ" כלשהו בדבר הגשמי, שלכן הוא מבטא גם עניין רוחני⁵⁷.

שבציור וכדומה – אין הכח מתגלה בחלק הגשמי ממש של הדבר, אלא ב"צורה" ובמראה שלו (וכידוע המובא בחסידות שישנו בחינת "רוחניות שבגשמיות", כההלכה (פסחים כו, א) "קול מראה וריח אין בהם משום מעילה" (ראה לקו"ש ח"ז, פ' צו שיחה א' סעיף ג'). וראה מעין ביאור זה אודות התלבשות כחות הרוחניים באיברי הגוף, כמו כח הראיה בעין וכיו"ב – בד"ה זה יתנו תשט"ו סעיף ב' ובהנסמן שם).

ולכאורה מובן הוא גם מהדוגמא שכותב בסה"מ תש"ז, מאדם המדבר דברי אהבה או שנותן פקודות, שבשניהם אלו אותיות הדיבור הגשמיות (ואין חילוק בעצם גשמיותן), וכל החילוק הוא ב"צורה", באופן וקול הדיבור השונה, שלכן לפעמים הם מבטאים את רגש האדם, ולפעמים אין בהם כל רגש מלבד התוכן שיש באותיות.

55) בסה"מ עת"ר שם, וכן בסה"מ תש"י ע' "בפרקי דרבי אליעזר". ובהערת כ"ק אדמו"ר שליט"א בסה"מ תש"י שם: "פ"ג. וצ"ע. וראה שמ"ר רפ"ג". וכוונת ההערה, שבפרקי דר"א פרק ג' מופיע העניין בשינוי לשון: "הארץ מאיזה מקום נבראת, משלג שתחת כסא הכבוד לקח וזרק על המים כו'". אמנם אכן מופיע הלשון ("עפר וצורות" במדרש-רבה שמות תחילת פרשה י"ג וזה לשונו: "היאך נבראת הארץ תחילה, אמר ליה נטל הקב"ה עפר מתחת כסא הכבוד וזרק על המים ונעשה ארץ וצורות קטנים שהיו בעפר נעשו הרים וגבעות").

56) סה"מ תש"ז שנסמן בהערה 43 במאמר. 57) ובדרך אפשר יש לומר שהכוונה במאמרים "אם הוא דבר דק או עב" (אינה רק לעצם חומר הדבר, שהרי גם על גבי אבן ניתן לצייר, אלא בעיקר) – באיזה חלק של הדבר מתגלה הכח,

הנמשל בב' אופני ההתהוות

לאחר שביאר המשלים על התהוות באופן של "קירוב" – אור ומאור ושכל ומידות, שבהם המקור בבחינת "גילוי"; ועל התהוות באופן של "ריחוק" – "כח ופועל", שנעשה דבר חדש ע"י התעלמות (הכח) – עובר לבאר כיצד הוא בנמשל, בב' אופני ההתהוות, משם אלקים ושם הוי'.

כפי שהוסבר לעיל, במאמרים אחרים מוסבר באופן שונה ההבדל בין התהוות בדרך התלבשות והתהוות שבדרך ממילא – מצד **אופן** ההתהוות: ש"בדרך התלבשות" מורה על "קירוב" במובן של צמצום וירידה כלפי המקבל, ובנמשל, התהוות משם אלקים שהוא האור האלקי המצומצם בערך הבריאה; ואילו "בדרך ממילא" מורה על "ריחוק" במובן שהמקור נשאר מנושא ומרומם מהדבר שנפעל ממנו, ובנמשל, התהוות משם הוי' שהוא האור האלוקי הבלתי מוגבל.

והנה, גם לפי הביאור האמור, נמצא שכאשר המקור יורד ו"מתלבש" במתהווה, הדבר מורה שיש לו תפיסת מקום לגביו, ובמילא, הנברא בטל **למרות** שהוא חש את עצמו למציאות. ואילו כאשר המקור נשאר מרומם ומופלא והתהוות נוצרת בדרך ממילא, מורה **שאינ** לנברא כל תפיסת מקום לגביו, ובמילא ביטול הנברא הוא בכל מציאותו.

אך בביאור זה לא מודגש שיש חילוק מהותי בין עצם הנבראים המתהווים באופנים השונים, אלא רק **ביחס** המקור אליהם [ובדרך דוגמא כאילו נאמר שיש כאן "אותו תלמיד", אלא שרב אחד מתייחס אליו ונותן לו תפיסת מקום בעיני עצמו, ורב נעלה יותר – לא יורד לדרגתו וממילא הביטול כלפיו גדול יותר].

אולם לקמן יבואר החילוק בין אופני הביטול באופן עמוק יותר, בהתאם לביאור הייחודי במאמר כאן: לא כחילוק בין "אופנים" שונים של התהוות, אלא – סוגים שונים של **המציאות** המתהווה, **שהיא** ב"קירוב" או "ריחוק" בהתאם למידת **גילוי המקור בה**:

ההתהוות בדרך ממילא **גורמת** "קירוב" למהותו של הדבר המתהווה, משום שעיקר ההדגשה בה הוא על גילוי המקור; ובנמשל: **שנרגש בנברא** המקור המהווה אותו. דבר זה יוצר את **עצם מציאותו** כך שהיא בביטול עצום למקורה. ואילו התהוות בדרך התלבשות **גורמת** לריחוק במהות הדבר המתהווה, משום שגדרה היא התעלמות המקור. ובנמשל: ההתהוות

משם אלקים היא באופן שהמקור האלוקי אינו נרגש בנבראים, וזה יוצר מציאות בעלת תחושה של יישות עצמית, שצריכה לעמול כדי להתבטל למקורה.

וְעַל-דֶּרֶךְ-זֶה הוּא לְמַעַלָּה, יְתַהַתְּהוּת שְׁמִשָּׁם אֱלֹקִים שֶׁהִיא בְּדֶרֶךְ הַתְּלַבְּשׁוּת, הִיא בְּאוֹפֶן שֶׁחִפָּה הַמְּתוּנָה אִינוֹ נִרְגָּשׁ בְּהִנְבְּרָאִים,

היינו שההתהוות היא בבחינת "כח", שבא בהתעלמות ואינו נרגש בהם. והנפקא-מינה מזה הוא:

וְלִכֵּן הִנְבְּרָאִים שְׁנִתְּהוּ מִשָּׁם אֱלֹקִים הֵם מְצִיאוֹת וְהַבִּיטוּל שֶׁלָּהֶם הוּא רַק בִּיטוּל הַיֵּשׁ.

היינו שמציאותם (וממילא – בהרגשתם) היא בעלת תפיסת מקום עצמאית. ולכן יכולים להגיע רק ל"ביטול היש", שלמרות הרגשת היישות שלהם הם מבטלים עצמם כלפי מקורם; היינו שהביטול הוא דבר נוסף עליהם (וכהלשון בחסידות ש"ביטול היש" הוא "ביטול העשוי" – דאף על פי שאינו מרגיש אור בנפשו, הוא מכניע את עצמו לפני הקב"ה⁵⁸).

וְתַתְּהוּת שְׁמִשָּׁם הַיֵּשׁ שֶׁהִיא בְּדֶרֶךְ מְמִילָא, הִיא בְּאוֹפֶן שֶׁהוּא בְּגִלּוּי בְּהִנְבְּרָאִים,

ופירוש "בגילוי בהנבראים" – שניכר בנבראים כי כל "מציאותם" באה רק מצד רצונו של הקב"ה להוות נבראים. והנפקא-מינה מזה:

וְלִכֵּן בִּיטוּל הִנְבְּרָאִים שְׁנִתְּהוּ מִשָּׁם הַיֵּשׁ הוּא בִּיטוּל בְּמְצִיאוֹת⁵⁹.

היינו שמצד הרגש מקורם – מלכתחילה אין הם מרגישים עצמם למציאות עצמאית.

– כלומר: היחס והביטול של הנבראים משם אלקים למקורם – הוא רק בכך שזה המקור והסיבה לכך שהם קיימים, אבל אין הדבר קשור עם עצם מציאותם (ובדוגמת

המחשבה ואותיות הדיבור. אותיות המחשבה באים "ממילא" מעצם העובדה שהאדם חושב על דבר כלשהו, ולכן נרגשות פחות האותיות ויותר התוכן של המחשבה עצמה. לעומת זאת, באותיות הדיבור האדם עסוק ב"יצירת האותיות" – כיצד יבטא לזולתו את הדברים שחשב.

58) תו"מ התוועדויות ח"ט ע' 146, וראה בהנסמן שם.

59) יש לציין שבמאמר הרבי הרש"ב עליו מיוסד המאמר דידן, מביא דוגמא נוספת להמחשת ההבדל שבין (ההתהוות מ)שם הוי' (ההתהוות מ)שם אלקים: ההבדל שבין אותיות

השפעת הכח על הפעולה, שאמנם "כח הפועל" (נמצא) בנפעל" והוא הסיבה אליו, אך הפעולה עצמה – היא דבר נפרד ושונה שלא מתגלה בו הכח). אמנם, היחס והביטול של הנבראים משם הוי' למקורם – הוא לא רק בכך שזהו ההסבר מדוע הם קיימים, אלא נרגש כי כל מציאותם היא מה שהקב"ה מהווה אותם (ולקמן סעיף ו' יסביר כיצד מתבטא במציאותם ביטול זה).

סיכום: עשרה מאמרות שעל ידם נברא העולם נקראות "מילין דהדיוטא" (דברים פשוטים), כי ההתהוות היא באופן ששם אלקים מסתיר על שם הוי', אך על בית המקדש נאמר "לית דין אתר הדיוט" (אין זה מקום פשוט), כי מקום המקדש מתהווה באופן ששם אלקים אינו מסתיר על שם הוי'.

ההתהוות משם הוי' היא "בדרך ממילא", המורה שיש קירוב בין המתהווה למהווה, והטעם לזה, כי בהתהוות זו ההדגשה היא על גילוי המקור. המשלים לזה: אור ומאור (שעניינו גילוי המאור ולכן נמשך ממילא מהמאור), ועילה ועלול (שכל ומידות, שמהתבוננות נמשך ממילא מידה שבהתאם אליה וניכרת במידה עצמה). ואילו ההתהוות משם אלקים היא "בדרך התלבשות", המורה על הריחוק ביניהם, כי המקור מתעלם ומתעסק להוות דבר חדש. והמשל הוא כח ופועל: פעולה הגשמית היא חידוש לגבי הכח והכח אינו מתגלה בפעולה (כמו בזריקת אבן, שאין גילוי של הכח הרוחני בפעולה עצמה, רק שמהפעולה יש הוכחה למציאות הכח), הנ"ל גם מצד גדר "כח" שעניינו לעשות דבר חדש (בדומה ליש מאין) ופועל ע"י שמתעלם. ובנמשל: בנבראים משם אלקים הכח המהווה לא נרגש בנבראים, ולכן הם ב"ביטול היש" בלבד. אך בנבראים משם הוי' הוא ניכר בהם בגילוי, ולכן הם ב"ביטול במציאות".

נושאים ומושגים בסעיף: ♦ עשרה מאמרות "מילין דהדיוטא" ♦ התהוות בדרך התלבשות ובדרך ממילא ♦ ב' אופנים ב"קירוב" ו"ריחוק": מצד אופן הפעולה, או ביחס המציאות המתהווה למקורה ♦ אופני התהוות שבדרך קירוב – מאור ואור; עילה ועלול (שכל ומידות) ♦ אופני התהוות שבריחוק: כח ופועל; בריאה יש מאין (התחדשות גמורה, המקור בבחינת "אין" לגבי הנברא) ♦ ביטול היש וביטול במציאות

סעיף ה'

הצורך בב' משלים לעניין התהוות בדרך ממילא

בסעיף הקודם הביא את ב' המשלים המובאים במאמר הרבי הרש"ב (עליו מיוסד המאמר דידן), לעניין "התהוות בדרך ממילא" שהיא בקירוב: א', מעילה ועלול (שכל ומידות), ב', ממאור ואור. ובסעיף שלפנינו יסביר מהו הצורך בב' המשלים.

ה) וְהִנֵּה יָדוּעַ⁶⁰ דְּבִשְׁמֵיבֵינֵינוּ בְּדִרְוֵי חֲסִידוֹת שְׁנֵי מְשָׁלִים (או יוֹתֵר) לְאִיזָה עֲנִיָּן, הוּא, כִּי אֵין הַמְשָׁל מְבוּנָן לְהַנְמָשֵׁל בְּכָל הַפְּרָטִים, וְלִכֵּן מְבִינֵים שְׁנֵי מְשָׁלִים (וְיוֹתֵר), שֶׁכָּל אֶחָד מֵהֶם מְבַאֵר אֵיזָה פְּרָטִים מִהַנְמָשֵׁל.

ד"ה ויקח קרח תשי"ז (בנוגע לד' המשלים בעניין עלמא דאתגליא ועלמא דאתכסיא). ד"ה באתי לגני תשי"ט סעיף ד' (ג' המשלים לעניין כל הגבוה ביותר יורד למטה יותר). ד"ה תפול עליהם תשל"א (ג' המשלים שבכל התהוות צ"ל המדריגות של יש אין (הנחלק לשתיים) ויש).

אמנם, בא' המקומות מוסיף ביאור בכללות העניין, והוא: אשר כל משל גשמי מהנבראים, הנה אף שבחלקם (נשתלשלו ממקורם הרוחני ולכן) מהוים משל לעניין הפשיטות והבלי גבול דלמעלה, הנה – "מצד זה שהם נבראים, בהכרח שיש להם כמה גדרים והגבלות – ולכן, כאשר משתמשים בענייני פשיטות אלה כ"משל" על פשיטות הקב"ה, אסור שיתערכו בזה הגדרים וההגבלות (שבהכרח חלים עליהם, להיותם נבראים) – משום שבעניין זה אינם משל על אין סוף ברוך הוא". עכ"ל. (לקו"ש ח"ז פ' אמור ב' בארוכה, וראה שם סעיף ד').

60) כלל זה נתבאר בהערת רבינו בסה"מ תש"ח עמ' 243 (ושם מבאר בפרטיות – הצורך במשלים השונים אודות ע"ס הגנוזות). במקומות אחדים מצינו "צריכותא" על הבאת משלים שונים במאמרי רבותינו נשיאנו – ראה ד"ה ביום השמיני עצרת עת"ר בנוגע לד' המשלים "בענין שהרשימו מגבלת את האור הבל-גבול" (סה"מ עת"ר ע' לה ואילך). ולהעיר גם מביאור החילוק שבין הכינויים-משלים להמשכות דלמעלה "אור" או "שפע" (דרמ"צ נ, ב. ובכ"מ). אמנם, אופייני דיוק זה לדרך לימודו של כ"ק אדמו"ר שליט"א – ראה לדוגמא (בנוסף להנ"ל בסה"מ תש"ח):

אגרות-קודש שלו כרך ב' עמ' שצה (מיוסד על סה"מ עת"ר הנ"ל ומבאר). שם כרך ג' עמ' שצ (ב' המשלים כיצד מכה האין-סוף נהווה גבול). שם כרך י"ח עמ' שעו (אודות כללות העניין, ובפרטיות בנוגע למשלים על ע"ס הגנוזות; אך מדגיש שם שהדיוק בחילוק בין משלים "אין זה דרך הלימוד לראש ולראשונה").

לעלול יש יחס וערך לעילתו, אך בנמשל אין ערך בין נברא לבורא

ובן הוא בענינינו, דהפעם שמביאים שני משלים על זה שבהתהוות שברך מילא מתהווה הוא בקרוב להתהוות, המושל העילה ועלול והמשל האור ומאור, הוא, כי בהנמשל, גם בהתהוות שברך מילא, מתהווה דבר חדש שאינו בערך להמקור המתהווה.

ובזה אין המשל של עילה ועלול (שכל ומידות) דומה לנמשל – כי במשל זה קיים ערך בין השכל והמידות.

ליתר הסברה: בין השכל למידות קיימים כמה צדדים של דמיון: ראשית, השכל הוא רוחני – ולכן מתהווה ממנו מהות רוחנית של מידות, ולא דבר גשמי כמו אבנים. (ולכן, כאשר האדם רוצה לפעול עניין מעשי, הוא משתמש בכחות נפשו הנמוכים יותר, השייכים יותר לעניין המעשה).

שנית, בהתהוות הרוחנית גופא, מהתבוננות בטוב הדבר, תיוולד דווקא מידת האהבה ולא מידה אחרת. וכפי שהוסבר לעיל, הדמיון והיחס בין המידה למקורה נמצא ומתגלה בתוכן המידה עצמה – שבאהבה ניכר השכל שהוליד אותה.

אמנם, אילו לא היה ביניהם כל דמיון – אפילו מידות לא היו מתהוות מהשכל.

ואילו בנמשל, ההתהוות שבדרך ממילא – היא באופן של יש מאין אשר לא קיים בה כל ערך בין הנבראים למקורם. שהרי, לא שייך לומר, חלילה, שבעולמות הגשמיים המתהווים משם הוי' יש איזה "ערוך וקירוב" לשם הוי', או ששם הוי' מתגלה ונמצא בפרט כלשהו בעולמות עצמם. בין בורא ונברא קיים ריחוק שהוא באין ערוך לגמרי. וכפי שהוזכר, גדר בריאה יש מאין הוא (גם אילולא הסתר הכח האלוקי הנוצר ע"י שם אלקים) – שנבראת מציאות גשמית מחודשת לגמרי, שאינה המשך או גילוי בשום צורה שהיא למציאות הרוחנית שקדמה לה⁶¹.

כל ה"קירוב" וה"גילוי" שבנמשל הוא, כפי שיבאר לקמן, רק לגבי פרט אחד: שנרגש בהם שאין הם מציאות בפני עצמם אלא בטלים לשם הוי'.

והולך ומבאר את גודל ריחוק הערך שבין הנברא למקורו:

סעיף ד', החל מהכותרת "הבדל נוסף בין עולמות העליונים לעולם הזה".

61) ראה בהרחבה אודות "בריאת יש מאין" – ב"מאמרים מבוארים" על ד"ה באתי לגני תשי"א

וְכַמּוֹכֵן נָם מְוָה שְׁנָם בְּהַתְהוּת שְׁמִשֵּׁם הַיְוִי בְּתִיב "כִּי הוּא צִוָּה וְנִבְרָאוּ",
דְּלִשׁוֹן בְּרִיאָה מוֹרָה עַל הַתְהוּת יֵשׁ מֵאִין, דְּיֵשׁ מֵאִין הוּא בְּאִין עֲרוּךְ.

[ההוכחה אינה על העובדה שבריאה יש מאין היא באופן של אין ערוך, כי אם שגם לגבי ההתהוות משם הוי' נאמר הלשון "בריאה", שמזה מוכח שגם ההתהוות ממנו שהיא בדרך ממילא – הוא באופן של בריאה יש מאין].

משמעות "קירוב" ו"גילוי" בנמשל – רק לענין הביטול

אך על פי זה צריך להבין לאידך גיסא: הרי נתבאר שהתהוות בדרך ממילא היא באופן של "קירוב" שההדגשה בה היא על "גילוי" המקור – והלוא הנבראים הם באין ערוך למקורם? ועל זה ממשיך ומבאר:

וְזֶה שְׁהַתְהוּת שְׁמִשֵּׁם הַיְוִי הִיא בְּאוֹפֵן שְׁהוּא בְּגִילּוֹי בְּהִנְבְּרָאִים שְׁתְּהוּוּ
מִמֶּנּוּ (בְּנִזְכָּר־לְעֵיל סְעִיף ד'), הַכּוֹנֵנָה בְּזֶה הִיא שְׁנִרְגֵּשׁ בְּהֶם שְׁאִינָם מְצִיאוֹת
לְעַצְמָם וְכָל מְצִיאוֹתָם הִיא זֶה שְׁהָאוֹר הָאֱלֹקִי מְהוּוֹת אוֹתָם מֵאִין לְיֵשׁ, דְּעַל־
יְדֵי הִרְגֵּשׁ זֶה הֵם בְּמִלִּים לְמַקּוֹרָם.

כלומר: במה מתבטא ה"גילוי" של המקור (בדומה ל"גילוי המקור" בעילה ועלול) – בכך שנרגש בנבראים הביטול אליו:

אכן קיימים כאן נבראים, אלא שנרגש בהם באופן טבעי כי מצד עצמם אין להם שום קיום ומציאות, וכל מציאותם היא אך ורק מצד האור האלוקי, אשר לכן הם בטלים אליו. וכהדוגמא שהוסיף לזה בעת אמירת המאמר: "שמרגישים את כח המהווה אותם, והרגש הלזה נעמט דורך זייער גאַנצע מציאות [=חודר את כל מציאותם] שאם יהיו נפרדים ממקורם יתבטלו ממציותם, וכדגים הפורשים מהים מיד מתים"⁶².

במילים אחרות: כל המציאות שקיימת אינה עניין לעצמה, היא רק ביטוי לרצון הבורא להוות נבראים. [שלא כמו הנבראים מצד שם אלקים, המרגישים את עצמם ל"יש" ומציאות ממש, אלא שבכל זאת פועלים בעצמם ביטול כלפי הבורא].

אך כל זה הוא רק מצד התבטלות הנבראים כלפי הבורא, אך בנברא עצמו – אין שום יחס וערך למקורו, כפי שממשיך:

62) ראה ברכות סא, ב. ע"ז ג, סע"ב. – ושם
הוא בנוגע לקשר של יהודי עם התורה. אך מובא
בחסידות כמשל על ביטול הנבראים (שבעלמא
דאתכסיא) למקורם.

אָבֵל לֹא שָׁחַוּא בְּגִילּוֹי בְּהִנְבְּרָאִים עֲצָמָם (עֲנִינָם וּמַעֲלָתָם). דְּכִינּוֹן שְׁהִנְבְּרָאִים
הֵם בְּאִין עָרוֹף לְנִפְיָו, הָרִי אִין שְׁיִיד שְׁיִתְנַלָּה בָּהֶם אוֹר שְׁאִינוֹ בְּעָרְפָם
בְּלָל,

כלומר: במציאות הנברא עצמו או בתכונותיו השונות וכו' – לא יתכן חלילה
שיהיה איזה צד דמיון לבורא, שמפאת זה נאמר שהבורא מתגלה בו [בשונה מעילה
ועלול, שבעלול עצמו יש קוֹי-דמיון לעילתו, שבהם מתגלה העילה]. – ואדרבה,
פרט זה יש לדמותו ל"כח ופועל", כפי שממשיך:

וְעַל-דֶּרֶךְ שְׁאִין שְׁיִיד שְׁבִפְעוּלָה גִּשְׁמִית יִהְיֶה הַגִּילּוֹי דְּכַח הָרוּחָנִי (בְּנוֹכַר-
לְעִיל שָׁם סְעִיף ד').

שהכוונה בזה – שבתוך הפעולה הגשמית עצמה אין גילוי של הכח הרוחני.

הריחוק בין בורא לנברא – הרבה יותר מאשר בכח ופועל

ומוסיף שאדרבה – בריאת יש מאין היא הרבה יותר שלא בערך מאשר בכח
ופועל:

[וְלְהוֹסִיף, דְּכַבֵּחַ וּפּוֹעֵל, בִּינּוֹן שְׁבִיחַ עֲנִינּוֹ הוּא לְפַעוּל וּפְעוּלָתוֹ הִיא בְּדֶרֶךְ
הַתְּלַבְּשׁוֹת, לְכֵן, בְּזֶה שְׁהַכַּח פּוֹעֵל אֶת הַפְּעוּלָה מִתְנַלָּה הַכַּח (וְרַק שְׁאִינוֹ
מִתְנַלָּה בְּהַפְּעָלָה עֲצָמָה).

כפי שהוסבר לעיל: הגם שמהות הכח הרוחני אינו מתגלה בתוך הפעולה
הגשמית (ובשני הכיוונים: הכח פועל את הפעולה ע"י שמתעלם; והפעולה הגשמית
אינה "כלי" לגילוי כח רוחני); אמנם לאידך גיסא – הפעולה הגשמית מצביעה על
כך שיש כח רוחני (נסתר) שפועל אותה.

והסיבה לכך היא כמוסבר כאן במילים ספורות, מצד שני טעמים – אשר שניהם
הם מצד גדרו של הכח: (א') מכיוון שעניינו של כח הוא לפעול פעולה מסויימת (ועל
שם זה נקרא: כח התנועה וכו') – לכן הפעולה מגלה את מציאותו על כל פנים. (ב')
גם אופן ההתהוות של הפועל מהכח, היא ע"י שהכח "מתלבש", מתקרב אל הפעולה
ומתעסק בה⁶³, ואין הוא מנותק ממנה לחלוטין.

אופן ההתהוות, הרי דווקא התהוות באופן של
"התלבשות" היא באופן שהמקור יורד, מתקרב
ומתעסק עם המתהווה.

63) ואף ש'כח ופועל' הוא משל על ההתהוות
משם אלקים שהיא באופן של ריחוק – הרי כבר
הובהר לעיל (בביאור לסעיף ד') ש"ריחוק"
זה הוא רק ביחס למציאות המתהווה, אבל לגבי

שונה הדבר בהתהוות משם הוי':

**מה־שִׁאִין־בֶּן בְּהִתְהוּוֹת שְׁמִשֵּׁם הָנֹה, בֵּינָן שְׁהִתְהוּוֹת שְׁמִשֵּׁם הָנֹה הִיא
בְּדֶרֶךְ מִמִּילָא, שְׁנָה מוֹרָה שְׁהוּא מוֹפְלָא מֵעֲנִין הִתְהוּוֹת,**

כפי שהוסבר לעיל, ה"קירוב" בהתהוות שבדרך ממילא היא רק ביחס למציאות המתהווה, אך לגבי אופן ההתהוות, הרי אדרבה: התהוות בדרך ממילא פירושה – שהמהווה נשאר בעניינו, מופלא ומרומם מהדבר שמחוץ ממנו, בלי "לרדת" ולהתקרב, להצטמצם לפי ערך המתהווה. כלומר: הוא שונה בב' הפרטים שהוזכרו לגבי כח: (א') שם הוי' עצמו אין "עניינו" להוות; (ב') גם אופן ההתהוות ממנו היא לא בדרך של פעולה וקירוב, אלא היא נעשית בדרך ממילא – ובלשון הרבי הריי"צ⁶⁴ "שהתהוות הוא בדרך הפלאה וכעין שלא בכוונה".

[הרבי הריי"צ מביא שם דוגמא לזה: כאשר חכם עסוק בהשכלה עמוקה מאוד, וישאלו אותו מהו ה"בכ"ן והמסקנה המעשית ממנה – הנה עם כל ה"מרחק" לכאורה בין עומק ההשכלה לבין המסקנה, הרי סוף כל סוף, פנימיות ההשכלה כוללת גם את המסקנה למעשה, ומסקנה זו מבטאת במשהו גם את עומק השכל; קיים איפוא ביניהם קירוב כלשהו. לעומת זאת, אם מהתבוננותו של החכם – ייווצר לפתע פרי גשמי! הרי ברור שאין כאן שום קשר וקירוב בין השכל והחכמה, לבין הפרי הגשמי. השכלת החכם אין עניינה כלל "עשיית פירות", והפרי הגשמי לא מבטא שום דבר מהחכמה].

ומכיוון שגדר התהוות בדרך ממילא היא שהמהווה "מופלא" מהתהוות, לכן –

**הִרִי אֵינֹה מִתְגַּלֶּה גַם עַל־יְדֵי הִתְהוּוֹת הַנִּבְרָאִים, בֵּינָן שְׁהוּא מוֹפְלָא מֵעֲנִין
הִתְהוּוֹת.**

היינו, שאין שייך לומר כי בכך שמתהווים ממנו נבראים בהתהוות הוא מגלה איזה עניין שיש בו; הוא נשאר בתכלית הפשיטות וההפלאה, ללא קשר לעניין ההתהוות, ולכן לא שייך לומר שהתהוות היא "גילוי" שלו (וההדגשה כאן היא: העדר הגילוי הוא לא רק מפני דרגתם הנחותה של הנבראים שאינה בערך אליו, כי אם גם מצד המקור ואופן ההתהוות).

[מה שאין כן בהתהוות משם אלקים, שהאור האלוקי כביכול "מתעסק" בבריאה, שייך לומר שעל כל פנים מתבטא בזה מצדו גילוי כחו להוות עולמות (אך מכיוון

(64) סה"מ קונטרסים שבהערה 47 במאמר.

שמתהווים בעולמות ונבראים הגשמיים, אין שייך שיתגלה בהם כח רוחני זה, ואדרבה, הם מעלימים עליו לגמרי].

בנקודה זו חשוב להדגיש: כדי להמחיש את ה"אין ערוך" שבין הנברא לבורא, מדמים זאת ל"מרחק" שבין כח ופועל ועוד יותר מזה כמבואר בקטע האחרון – אך סוף כל סוף, מדובר על ההתהוות משם הוי', שהיא באופן של "קירוב", דבר השונה לחלוטין מהיחס שבין כח ופועל.

והסבר הדברים בקצרה: כאשר אומרים ששם הוי' "מופלא" באין ערוך מעניין ההתהוות – הרי זה באופן שהוא כל כך מתגלה, וכל כך "נשאר" בעניינו העצמי ולא בשום עניין חיצוני, ולכן הוא מופלא ומרומם לגמרי מכל מציאות המתהווה ממנו בדרך ממילא. לעומת זאת, כאשר מדברים על ה"אין ערוך" של הפעולה ביחס לכח, הרי זה באופן – שהכח כל כך מתעלם, וכל כך "עסוק" לפעול מציאות חיצונית וחדשה, ולכן אין שום התגלות של הכח בפעולה.

סיכום ב' הפרטים שבהם אין עילה ועלול דומה לנמשל הנבראים

וכעת מסכם החסרון במשל מעילה ועלול – מצד אופן ה"קירוב" בין העילה והעלול, ובשני הכיוונים:

וְלִכְּנֵן הַמִּשְׁלָּה הָעִילָה וְעֵלּוּל אֵינוֹ מְכוּוֹן לְהַנְמִשָּׁל, כִּי בָּעִילָה וְעֵלּוּל, הַקִּירּוּב דִּהְעֵלּוּל לְהָעִילָה הוּא

א' שְׁהָעֵלּוּל הוּא בְּעָרְךָ הָעִילָה, [– ואילו נברא הוא באין ערוך לבורא]

ב' וְגִילּוֹי הָעִילָה הוּא בְּהָעֵלּוּל עֲצָמוֹ. [– ובורא אינו מתגלה בנברא עצמו, אלא רק בזה שהנברא מתבטל כלפיו]

וממחיש ב' הפרטים הללו כפי שהם בשכל ומידות:

[וְכִמּוֹ שְׁכָל וּמִדּוֹת שֶׁהֵם עִילָה וְעֵלּוּל, שֶׁבְּהַמְדָּה עֲצָמָה נִיכָר הַשְׁכָּל שֶׁהוּא לִיָּדָה [כנ"ל ש"גילוי העילה הוא בהעלול עצמו"]. הַבְּשָׂמָתָעוֹרָר בְּאַהֲבָה לְאִיּוֹת דִּבְרָ לְפִי שֶׁהֵבִין וְהַשִּׁיג בְּשִׁכְלוֹ שֶׁהַדָּבָר מוֹב לוֹ הֲרִי נִרְגָּשׁ בְּהַאֲהָבָה עֲצָמָה שֶׁאַהֲבָתוֹ לְהַדָּבָר הִיא מִצַּד הַמוֹב שָׂבוּ.]

כלומר: אף שאהבה ככל המידות עניינה "רגש", בכל זאת, אין זה רק שהיא מהווה "הוכחה" לכך שקדמה לה התבוננות, אלא ניכרת בה עצמה גם הסיבה השכלית שהביאה לכך – הטוב שישנו בדבר.

וְאוֹפֵן הָאֵהָבָה הוּא כְּאוֹפֵן הַטּוֹב שֶׁל הַדְּבָר.

– לא זו בלבד שניכר באופן כללי כי האהבה היא תוצאה מהתבוננות בטוב הדבר, אלא גם בפרטיות – "אופן האהבה" ודרך התבטאותה, מתאימה ל"אופן הטוב של הדבר" כפי שהובן בשכל האדם. ובזה מתבטא ש"העלול הוא בערך העילה".

וכמובא במאמרים הדוגמא לזה⁶⁵, אשר רואים במוחש ההבדל בין רגש הכרת הטוב לאדם שעשה לו טובה כלשהי בממון, או לאדם שהציל את חייו. יתירה מזו: יתכן שאדם הציל שני אנשים ממוות, ושניהם מודים לו על כך. אמנם אחד מהם מתמסר אליו בכל לבו, משום שהוא מבין כראוי את גודל הסכנה שהיה בה ואת גודל ערך ההצלה שהלה פעל עבורו; לעומתו השני מודה לו על כך אך לא באותה התמסרות – משום שאינו מבין עד כמה באמת הייתה גדולה הסכנה, וגם לא מבין לאשורה את גודל פעולת ההצלה שנעשתה עבורו.

המעלה במשל האור – שהוא באין ערוך למקורו

לסיכום הנאמר עד כה: יש הבדל בין ההתהוות בדרך ממילא כפי שהיא במשל של עילה ועלול (שכל ומידות) לבין ההתהוות בדרך ממילא כפי שהיא בנמשל בהתהוות משם הוי' – כי: במשל יש ערך וקירוב ממשי בין המהווה והמתהווה; ואילו בנמשל הרי אין-ערוך כלל בין נברא לבורא, וה"קירוב" הוא רק שמחמת הרגש מקורו הנברא בטל אליו. ולכן צריך להביא משל נוסף לכך שהתהוות בדרך ממילא היא ב"קירוב" – מעניין שבאין-ערוך למקורו. וזהו שממשיך:

וּבְכִדֵּי לְבָאָר שְׁנֵים כְּשֶׁחֲמִתְּהוֹנָה הוּא כְּאֵין עֲרוֹךְ לְחִמְקוֹר הַמְּתְּנוֹה מִכָּל־מְקוֹם הוּא כְּקִירוֹב לְמְקוֹרוֹ, הוּא עַל־יְדֵי הַמְּשָׁל דְּאוֹר וּמְאוֹר.

כי היחס בין האור למאור הוא באין ערוך; אלא שביחד עם זה, יש באור "קירוב" למקורו.

65) סה"מ איריש שבהערה 49 במאמר.

– ותחילה מפרט, מדוע האור הוא באין ערוך למקור:

בְּהִנֵּם שֶׁהָאֹר הוּא הָאֶרֶץ בְּלִבָּד שֶׁבָּאִין עָרוֹךְ לְהָמְאֹר [שְׁלֵבֵן אֵין הָמְאֹר
מִתְגַּלָּה בְּהָאֹר, שְׁעַל־יְדֵי הָאֹר יוֹדְעִים כִּךְ מְצִיאוֹת הָמְאֹר וְלֹא מִתּוֹתוֹ],

אור – הוא רק "הארה" ממקורו, כי עצמיות המאור אינה באה ונמשכת כלל
באור. וכמו אור השמש – שאין זה שהשמש עצמה מתפשטת ונמשכת (גם לא
"חלק" ממנה), אלא רק הארה ממנה. ומשום כך, אף שע"י האור מתגלה מציאות
המאור (=העובדה שהוא דבר מאיר, תכונה הקיימת גם באור להיותו גילוי ו"מעין
המאור") – אך מהות המאור (=באיזה אופן הוא מאיר) אינה מתגלה על-ידו.⁶⁶

[ליתר הרחבה: זהו ההבדל המבואר בהרחבה בחסידות שבין "אור" ובין
"שפע"⁶⁷].

"שפע" פירושו – שחלק ממהות המשפיע נמשך למקבל; וכלשון הפסוק⁶⁸
"שפעת מים", כיוון שהמים עצמם הולכים ממקום למקום. יתכן גם "שפע" הנמשך
ע"י צמצומים רבים – כמו השפעת השכל מרב לתלמיד: מחד, ההשכלה שאצל הרב
היא הנשפעת לתלמיד; ולאידך – צריך לצמצם אותה ביותר שתהיה בערך התלמיד.
גם המשכת השכל במידות נקראת "שפע", משום שכפי שהוסבר לעיל – במידה
עצמה נרגש השכל, ועד שמצינו הלשון בחסידות⁶⁹ שבמידות "נמשך חלק עשירי
מעצם השכל".

ומכיוון שבשפע הוא חלק מעצם הדבר (קטן ככל שיהיה, אבל "חלק") – לכן
ע"י הדבר הנשפע, אפשר לקבל מושג על מהות המשפיע שממנו הוא נמשך. אין
צריך לומר בשפע דוגמת מים, או השפעת שכל; אפילו במידות הנמשכות מהשכל,
שהם מהות נפרדת מהשכל, בכל זאת, באהבה עצמה נרגש סוג הסברא שהולידה
אותה, כנ"ל].

חשוב לחדד כאן את המושג "אין ערוך", בפרט ביחס ל"אור":

מבואר בתניא פרק מ"ח, מדוע ה"הארה" המצומצמת שנמשכת להחיות
העולמות היא "באין ערוך" למקורה: "כנודע פירוש מלת ערך במספרים
שאחד במספר יש לו ערך לגבי מספר אלף אלפים שהוא חלק אחד מני
אלף אלפים, אבל לגבי דבר שהוא בבחינת בלי גבול ומספר כלל – אין

66 ראה גם סה"מ מלוקט ח"ה עמ' שלא

תמא, תעו).

68 איוב כב, יא.

הערה 21, ובהנסמן שם.

67 בכל הבא לקמן ראה בהרחבה ספר

69 ראה תו"א יתרו ע, ג. קרוב הוי' לכל

קוראיו תשח"י סעיף ב'.

הערכים כרך ב' ערך "אור" סימן ג' וסימן י"ב (ע')

כנגדו שום ערך במספרים, שאפילו אלף אלפי אלפים וריבוא רבבות אינן אפילו כערך מספר אחד לגבי אלף אלפי אלפים וריבוא רבבות אלא כלא ממש חשיבי"

כלומר: "ערך" פירושו, שכאשר מכפילים פי כמה וכמה את עניין ה"קטן" (הדבר שנמשך מהמקור) – ניתן להגיע ע"י כך לעניין הגדול, המקור. אולם, "אין ערוך" פירושו: ככל שתכפיל ותגדיל את הדבר הקטן, לא תגיע בשום אופן למהות של המקור.

ובנוגע לענייננו: השכל כפי שנמשך במידות, יש לו "ערך" ויחס מסויים כלפי מהות השכל עצמו (וכלשון דלעיל שהוא "חלק עשירי מעצם השכל"). אך באור – ככל ש"נכפיל" את האור, לעולם לא נגיע למציאות של "מאור", שהוא מציאות היוצרת אור.

אך ביחד עם ה"מרחק" באין-ערוך בין מהות האור ומהות המאור – הרי לאידך, יש ביניהם קירוב עצום, כפי שממשיך:

מְכַלֵּמְקוֹם, הוּא בְּקִירוֹב לְהַמְאוֹר,

ובמה? בכך –

שְׁנִיגָשׁ בּוֹ מְקוֹרוֹ וּבְמִלְאָיו.

"הרגשת המקור" אצל אור, גורמת ל"קירוב" מסוג אחר – שהאור בטל לגמרי לגבי המקור⁷⁰, והראיה: אילו קיים הפסק כלשהו בינו לבין המאור, בטלה מציאותו לגמרי. דהיינו: מכיוון שכל עניין האור הוא רק בכך שהוא "גילוי המאור", לכן במצב שנמנעת אפשרותו לגלות את המאור – בטלה גם עצם מציאותו. ולכן, גם כשהוא מאיר, נרגש בו שזה רק מצד המאור.

[זאת בשונה מהקירוב של המידה לשכל, המתבטא בכך שהמידה "מכילה" את תוכן השכל – אך לאידך, המידה היא מציאות עצמאית שאינה בטלה לגבי השכל

עצמו שהוא דביקותו במקור, כלומר: מלכתחילה מהותו היא בכך שהוא התפשטות וגילויו המקור ואין לו כל עניין אחר משל עצמו. ואילו בנבראים משמעות הביטול היא – לגבי ה"קיום" שלהם, דהיינו: אף שהם נבראים שבאין ערוך למקורם, בכל זאת נרגש בהם אשר כל מציאותם אין לה קיום משל עצמה, והיא רק מצד רצונו של המקור להוות נבראים.

(70 ולכאורה (אף שלא נתפרש זה במאמר), גם בפרט זה – אופן הקירוב של האור למאור שמתבטא בביטולו כלפי מקורו – דומה יותר המשל של אור, כמובן מסויים, לנמשל של הנבראים: גם בנבראים מתבטא ה"קירוב" – בכך שהם בטלים כלפי המקור. אלא, כפי שממשיך בפנים, יש חילוק עצום בין הביטול של אור לביטול של הנבראים: באור – הביטול הוא עניינו של האור

(ובפרט על פי המבואר בכמה מקומות⁷¹, שהמידות יש להן שורש בפני עצמן בנפש, והשכל רק מעורר ומגלה אותן).

החסרון במשל האור – אינו מציאות לעצמו

אמנם לאידך, גם הקירוב והביטול של האור כלפי המאור, אינו דומה לנמשל של התהוות נבראים בדרך ממילא, כפי שממשיך:

אֱלֹהִים שֶׁנֶּשְׁמַח הַמֶּשֶׁל הָאֵשׁ וְהָאֵשׁ אֵינוֹ מִסְפִּיק, כִּי בָּאֵשׁ וּמֵאֵשׁ, קִירוֹב הָאֵשׁ לְהֵמָּאֵשׁ וּבִיטּוּלָא אֵלָיו הוּא בְּאוֹפֶן שֶׁהָאֵשׁ אֵינוֹ מְצִיאוֹת בְּלֵל וְכָל עֲנִינָיו הוּא שֶׁהוּא גִילּוֹי הֵמָּאֵשׁ.

המשכת האור ממקורו אינה בדרך של "התהוות" והתחדשות (שהמאור "מהווה" מציאות חדשה של אור, כי אם) בדרך של "גילוי" – שמתגלה הבהירות של המאור עצמו (היינו שהמאור נמצא באופן של "התגלות"). ולכן אין לאור שום עניין בפני עצמו מלבד מה שהוא מגלה את המקור [וכפי שהובא לעיל, כאשר ישנו הפסק הכי קטן בין האור למאור, מתבטלת כל מציאות האור].

[המחשה טובה למושג שהאור "אינו מציאות בפני עצמו", היא מדמות אדם המשתקפת במראה: לא "נמשך" במראה שום דבר ממהות האדם, ובעצם מלכתחילה לא נוצרה כאן שום "מציאות", אלא רק השתקפות והתגלות של האדם. האדם עומד מול המראה – הרי דמותו משתקפת בה, משהלך – לא "נשארת" כל מציאות].

ובזה שונה האור משאר אופני ההתהוות: אפילו בעילה ועלול (שכל ומידות), שהמידות באים בדרך ממילא מהרחבת השכל עצמו – הרי מתהווה כאן מציאות שונה ובעלת גדרים משלה, שהתוכן שלה הוא לא "גילוי המקור" (אף שמחמת הערך למקורה, מתגלה בה בפועל המקור). וכל שכן בכח ופועל או התהוות יש מאין, שאדרבה, מעלימים על מקורם.

ולכן, הקירוב של האור למקורו – שהוא באופן שאין לו שום מציאות משלו כלל, אינו דומה לנמשל – ההתהוות בדרך ממילא של נבראים בעלי מציאות. כפי שממשיך:

מֵהַשְּׂאִינֵי בֶּן בְּהֵנְמֶשֶׁל, נֶשְׁמַח הַתְּהוּת שְׂמִשְׁם הוֹי' כְּתִיב כִּי הוּא צִוָּה וְנִבְרָאוּ, דְּעִנְיָן בְּרִיאָה הוּא (לֹא הִתְפַּשְּׁמוֹת וְגִילּוֹי הַמְּקוֹר, אֱלֹהִים) הִתְהוּת דְּבָר.

71 ראה ספר הליקוטים דא"ח צ"צ כרך "אות מ"ם, מ-מצורע", ערך מדות עמ' עז-עט. ובהנסמך בסוף הערך.

כפי שמוכיח כאן מהפסוק, לא רק בהתהוות משם אלקים (שהיא באופן של התלבשות וריחוק) מתהווה "מציאות דבר" – אלא גם בהתהוות משם הוי' שהיא בדרך ממילא וקירוב, נאמר הלשון "ונבראו", המורה על בריאת יש מאין (כפי שנתבאר לעיל).

ומוסיף להוכיח נקודה זו מהמבואר בתניא:

וּבְמוֹכֵן גַּם מִמַּה־שֶּׁבָּתוּב בְּתַנְיָא, שְׁנֵם בָּאִם הִיָּתָה הַתְּהוּוֹת מִשֵּׁם הַוְיָ שְׁלֵא עַל־יְדֵי הַצְמָצוּם הַשֵּׁם אֱלֹקִים הָיוּ מִתְהוּוֹם הַנִּבְרָאִים מֵאֵין לִישׁ (אֵלֵא שְׁאֵו הָיוּ בְּטָלִים בְּתַכְלִית, בְּבִטּוֹל וְיוֹ הַשְּׁמֵשׁ בַּשְּׁמֵשׁ).

הנה מוכח שגם משם הוי' לבד הייתה אפשרית התהוות מאין ליש של נבראים גשמיים – היינו מציאות כזו שאין לה שום יחס וערך למקורה (כמו עלול לגבי העילה) וגם אינה גילוי מקורה (כמו אור לגבי המאור); אלא שמצד תוקף הגילוי האלוקי היו נבראים אלו בטלים לגמרי לגבי מקורם.

[סוג התהוות כזו, בה מתהווים "נבראים" ובכל זאת הם "בטלים בתכלית", דורש ביאור מפורט, ויוסבר בהרחבה בסעיף הבא. אמנם בדרך דוגמא יש להמחיש זאת מנבראים "רגילים" במציאות העולם עתה: נאמר שבזמן מתן תורה, מצד תוקף הגילוי האלוקי "עוף"⁷² לא פרח שור לא געה": המדובר בנבראים גשמיים נחותים, שבוודאי אין להם שום "קירוב" למקורם האלוקי, ואינם "גילוי" שלו – ובכל זאת, הגילוי האלוקי העצום פעל עליהם "ביטול" והעדר תפיסת מקום].

נבראים – "מציאות דבר" ובכל זאת בקירוב למקור

ואם כן, מכיוון שמדובר בנבראים ממש – אין לומר שהקירוב שלהם למקורם הוא בדוגמת "אור", שאינו מציאות כלל לעצמו. ולכן צריך גם את המשל הראשון דלעיל, מעילה ועלול, כפי שממשיך:

וּבְכַדִּי לְבָאֵר שְׁנֵם מְצִיאוֹת דְּכָר הוּא בְּקִירוּב לְמִקְוֹרוֹ, הוּא עַל־יְדֵי הַמְּשָׁל דְּעִלָּה וְעֵלּוּל. דִּהְנֵם שֶׁהַעֲלּוּל הוּא מְצִיאוֹת וְלֹא גִילּוּי הָעִלָּה

שבזה מציאות ה"עלול" דומה יותר למציאות הנבראים

מְבַל־מְקוֹם הוּא בְּקִירוּב לְהָעִלָּה.

אלא שכנ"ל, גם קירוב העלול למקורו אינו דומה לנמשל, כי "קירוב" זה פירושו – שיש יחס וערך בינו לבין העילה (כמו שבמידה משתקפת ונמשכת הסברא שהולידה אותה). ואילו בנבראים שמתהווים משום הוי' בדרך ממילא אין שום יחס וקירוב למקורם.

ולכן, צריכים את שני המשלים על התהוות בדרך ממילא שהיא בקירוב: גם המשל של עילה ועלול – בו מודגש שיש קירוב למקור גם כאשר אין העלול גילוי של המקור אלא הוא מציאות דבר בפני עצמו; וגם המשל מאור ומאור – בו מודגש שקיים קירוב למקור גם כאשר האור הוא באין ערוך למקורו. והצד השווה שביניהם, שהתהוותם היא "בדרך ממילא" – היינו שבהתהוות זו "עיקר ההדגשה הוא גילוי המקור" (כלשונו לעיל), ולכן – יש קירוב בין המתהווה למקורו (בכל אחד לפי עניינו).

ומזה לומדים בנמשל, בהתהוות בדרך ממילא משם הוי' – שאף שהנבראים (1) הם מציאות יש ודבר ולא גילוי המקור (כמו עילה ועלול), (2) אין להם כל ערך ויחס למקורם (כמו אור ומאור) – מכל מקום, מכיוון שהתהוותם היא "בדרך ממילא" ע"י "גילוי המקור" – הרי זה יוצר בהם "קירוב" שנרגש בהם מקורם;

– אלא שלהיותם נבראים מתבטא קירוב זה (לא בכך שהמקור מתגלה בהם ובתכונותיהם, וגם לא בכך שאין להם מציאות מלבד גילוי מקורם, אלא) – אך ורק בכך שהם בטלים לגבי מקורם לגמרי.

הטעם להקדמת המשל מעילה ועלול

לאחר שהסביר את הצריכותא שבין המשלים, כעת מבאר הרבי דבר נוסף – מדוע מקדימים⁷³ את המשל של עילה ועלול למשל של אור ומאור:

וַיֵּשׁ לְאֹמֶר, דְּהַפְעָם עַל זֶה שֶׁהַמֶּשֶׁל דְּעִילָה וְעֵלּוּל מוֹכָא לְפָנֵי הַמֶּשֶׁל דְּאֹר וּמֵאֹר, הוּא, כִּי עִיקַר הַחִידוּשׁ בְּזֶה שֶׁהַנִּבְרָאִים שֶׁמִּתְהַוִּים מִשֵּׁם הַוַּי' הֵם בְּמֵלִים לְהַוַּי', הוּא, שֶׁהֵנָּם שֶׁהֵם נִבְרָאִים (מְצִיאוֹת דְּבָר) מִכָּל־מְקוֹם נִרְגָּשׁ בָּהֶם בְּגִלּוֹי הָאֹר דִּשְׁם הַוַּי', וְעֵינֵן זֶה מוֹכֵן דִּקְא מִהַמֶּשֶׁל דְּעִילָה וְעֵלּוּל.

משל או פירוש אחד לפני משנהו. ונפוץ הוא ביותר בשיחותיו של הרבי על פירוש רש"י לתורה (ראה בהרחבה ספר "כללי רש"י" פרק ד').

73 אף זו מ"כללי הלימוד" המובהקים בתורת רבינו: כאשר מובאים שני משלים, פירושים וכו' – לא זו בלבד שיש להבין את ה"צריכותא" שבהבאת שניהם, אלא יש לדייק מדוע הוקדם

מהו עיקר החידוש בכך שהמקור "נרגש" בדבר המתהווה ממנו: האם כאשר מתהווים נבראים בעלי "מציאות" עצמאית ובכל זאת נרגש בהם מקורם, או כאשר מתהווה עניין שבאין ערוך למקורו – אף שאינו "מציאות" לעצמו – ובכל זאת נרגש בו המקור?

על כך מבאר, כי עיקר החידוש שעליו נדרש ביאור ומשל הוא, שישנם נבראים בעלי מציאות – ובכל זאת נרגש בהם המקור ולכן הם בטלים לשם הוי'; כי מציאות וביטול הם שני הפכים. ועל עניין זה – שגם ב"מציאות דבר" קיים הרגש המקור – המשל הוא מעילה ועלול דווקא (למרות ששם אין ה"קירוב" מתבטא בביטול המידה לשכל (אלא בקירוב הערך ביניהם); אך בכל זאת, רואים שמהות שונה ונפרדת יכולה להיות באופן שבעיקר נרגש בה המקור).

אֵלָא שְׁבִכְרֵי לְבָאָר שְׁגִילֵי הַמְקוֹר יִשְׁנֻ נָם בְּדָבָר שְׁבִכְאִין עָרוֹךְ לְהַמְקוֹר, מוֹסִיפִים תַּמְשָׁל דָּאוֹר וּמָאוֹר.

כי כדי להבהיר שלמרות ה"אין ערוך" שבין בורא לנברא נרגש המקור בנבראים משם הוי' – צריך את המשל מאור, שהוא באין ערוך למקורו, ועם זאת מקורו נרגש בו והוא בטל אליו.

סיכום: הצורך בב' משלים על התהוות בדרך ממילא שהיא בקירוב: בעילה ועלול – לעלול (המידה) יש יחס וערך לעילה (השכל), והשכל מתגלה במידה עצמה, אך בנמשל בהתהוות משם הוי' – אין ערוך בין בורא לנברא (הרבה יותר מאשר כח ופועל), והקירוב אינו שהבורא מתגלה בנבראים עצמם, כי אם רק שבטלים אליו מחמת הרגש מקורם. ולכן מביאים משל של אור שהוא הארה בלבד ואינו בערך למקורו ובכל זאת ב"קירוב" ובטל למאור. לאידך, אור אינו מציאות לעצמו כלל וכל עניינו גילוי המקור, שלא כמו הנבראים שהם "מציאות דבר". ובזה דומה יותר ההתהוות למשל של עילה ועלול, שהעלול היא מציאות בפני עצמה ולא גילוי העילה, ובכל זאת היא בקירוב למקור. ואדרבה, מקדימים משל זה, כי עיקר החידוש הוא שגם בהתהוות של "מציאות" יכול להיות נרגש בגילוי המקור, האור דשם הוי'.

נושאים ומושגים בסעיף: ♦ ההבדל בין כח ופועל (שעניין הכח לפעול ולכן מתגלה מציאותו בפעולה) ויש מאין (שהמהווה מופלא מעניין ההתהוות) ♦ אור – הארה (ולא שפע), ואינו מגלה עצם המאור ♦ המשכת האור לא בדרך "התהוות" אלא בדרך "גילוי"

סיבת ההבדלים בין המשלים לנמשל

סעיף ה' כולו עוסק בעניין אחד: מדוע יש צורך בשני משלים על כך שבהתהוות בדרך ממילא קיים "קירוב" בין המהווה למתהווה. ונתבאר, כי בכל אחד משני המשלים יש חסרון, כלומר – סוג של "קירוב" ממשי שלא קיים כלל בנמשל:

במשל של עילה ועלול – השכל נמשך, מתגלה ונמצא במידה עצמה, דבר שלא שייך כלל להיאמר על נברא, שכאילו מתגלה בתוכו משהו מהבורא. ובמשל של אור מתבטא הקירוב בכך – שאין לאור כל מציאות מלבד גילוי המקור, דבר שאף הוא לא שייך בנברא שהוא מציאות מחודשת מאין ליש. לעומת זאת בנמשל, ה"קירוב" הוא מסוג שונה לחלוטין: העובדה שההתהוות נוצרת ע"י "גילוי המקור" ולא העלמתו – פועלת גם על נברא שהוא **מציאות ובאין ערוך** למקורו, להיות **בטל** כלפי מקורו.

ואף שקיים צד השווה בין המשלים והנמשל בכך שבכולם ההתהוות היא ע"י "גילוי המקור" – עם זאת עדיין צריך להבין: סוף סוף, קיים הרי הבדל עצום בין ה"קירוב" שבמשלים לבין זה שבנמשל. במילים אחרות, הנמשל כביכול לא דומה **לאף** אחד מהמשלים – **אין** בו קירוב של ערך למקור, **ואין** בו קירוב של גילוי המקור!

וההסבר לכך בקיצור: מבואר בלקוטי שיחות (הובא בקיצור ונסמן לעיל הערה 60), כי במשלים הגשמיים המובאים על העניינים דלמעלה, אף אלה הבאים כמשל על (משום שהשתלשלו ונמשכו מ) עניין ה"פשיטות" וה"בלי גבול" למעלה – הרי מכיוון שהם "נבראים", חייבים לחול עליהם הגבלות שונות, שבהכרח **אינם** קיימים בנמשל, שהוא בלי גבול ואין סוף בתכלית ובאמיתיות.

[א' הדוגמאות שמביא על זה רבינו²⁴: גם באור גשמי "התפשטות והליכת האור (בכל מקום) הוא בתכלית המהירות, עד שכמעט אין בזה שהיית זמן כלל. ויש לומר שזהו מפני שענין האור הוא בלי גבול, ורק בהמשכתו בעולם הזה הגשמי – שאז מוכרח שיהי' בו הגבלה דזמן ומקום – ביטוי הבלי גבול שבו הוא בכך שהתפשטותו היא בתכלית המהירות".]

וכמו כן בענייננו: עלה ברצונו של הקב"ה שיהיה אופן התהוות משם הוי' שהוא "בדרך ממילא", שהגדרתו שעל ידו נוצר "קירוב" בין המהווה

74 (ס' תשמ"ז חלק א' עמ' 35 הערה 21).

למתהווה, ומצד זה השתלשל גם בנבראים שיהיה מעין זה – התהוות
 "בדרך ממילא" (בהתהוות המידות מהשכל, ובהמשכת האור מהמאור).

אמנם, כאשר הדבר משתלשל אצל הנבראים, שהם בעלי גבול וגדרים
 מסויימים – הדבר יכול להיות רק בא' משני אופנים: או שקיים ביניהם
מלכתחילה ערך ויחס (כמו בין השכל והמידות), או שהמתהווה הוא כלל
 לא מציאות וכל עניינו לגלות את המקור (כמו אור ומאור).

אך בנמשל למעלה אין הגבלה זו, ולכן ביכולתו לברוא יש מאין (דבר
 שכשלעצמו אינו בגדר הנבראים) **מציאות** שהיא **באין ערוך**, ובכל זאת
 יהיה "קירוב" בינה ובין המקור – שנרגש בה שכל עניינה הוא זה שהמקור
 מהווה אותה והיא בטלה אליו.

סעיף ו'

מקום וזמן משם אלקים, בבית המקדש שהאיר שם הוי' – למעלה מגדר מקום

לאחר שביאר בסעיפים הקודמים, כי הנבראים המתהווים בדרך ממילא משם הוי' נרגש בהם מקורם ולכן הם בטלים במציאות, יסביר בסעיף הבא בפירוט יותר – מהו ההבדל בין מציאות הנבראים אילו היה מתהווים משם הוי' לבד, לעומת הנבראים בפועל בעולם הזה שעליהם יש ההסתר של שם אלקים. הביאור המחדד את ההבדל בין פעולת השמות הוי' ואלקים – ישמש יסוד להסברת המעלה של בית המקדש, שבו קיים שילוב ואיחוד של שני השמות.

(ו) וְהָיָה יְדוּעַ דָּוָה שֶׁהָעוֹלָם מוֹגֵדֵר בְּגִדְרֵי דְמָקוֹם וּזְמַן הוּא לְפִי שְׁהִתְהוּוּתוֹ
הֵיא עַל־יְדֵי שֵׁם אֱלֹקִים,

כמבואר בתניא בשער היחוד והאמונה פרק ז', שע"י ההסתר על שם הוי', נברא "העולם להיות עולם כמות שהוא עכשיו, יש גמור ודבר נפרד בפני עצמו ואינו בטל במציאות ממש", ומסביר מהו גדר העולם "כמות שהוא עכשיו" – "שם עולם נופל על בחינת מקום ובחינת זמן דוקא, בחינת מקום הוא מזרח ומערב צפון דרום מעלה ומטה, בחינת זמן עבר הווה ועתיד"⁷⁵.

וּבְאֵם הָיָה מִתְהוּוּת מִשֵּׁם הַוְי' ([שפירושון] הָיָה הָנָה וְיִהְיֶה בְּאַחֵד) לֹא הָיָה
מוֹגֵדֵר בְּהִגְדֵר דְּמָקוֹם וּזְמַן.

– כמו שכותב בתניא שם "כי שם הוי"ה מורה שהוא למעלה מן הזמן . . וכן למעלה מחינת מקום".

ועל פי זה מובן מהו המעלה בבית המקדש:

וְזֶהוּ שְׁבִיבֵית־הַמִּקְדָּשׁ בְּתִיב "אֶבֶן יֵשׁ הַוְי' בְּמָקוֹם הַזֶּה", כִּי בְּבִית־הַמִּקְדָּשׁ
הַמָּקוֹם הֵיךְ לְמַעַלָּה מִגֵּדֵר מָקוֹם, "מָקוֹם הָאֲרֹזֶן אֵינוֹ מִן הַמִּדָּה".

⁷⁵ ראה בהערה 52 במאמר, שבתניא נאמר שהתהוות הזמן היא משם א-דני, ומתווך זה עם המבואר בדרושים שהוא ע"י שם אלקים.

נאמר בגמרא במסכת יומא⁷⁶: "אמר ר' לוי: דבר זה מסורת בידינו מאבותינו – מקום ארון אינו מן המדה". ומפרש רש"י: "אינו תופס למעט ממדת החלל של בית כלום, דתניא: "ארון שעשה משה יש לו עשר אמות אויר לכל רוח" כשניתן באמצע בית הכפורת; והרי כל החלל [של קדש הקדשים בבית המקדש הראשון] לא היה אלא כ' על כ' שנאמר⁷⁷ "ולפני הדביר עשרים אמה אורך ועשרים אמה רוחב", נמצא שאין מקום הארון ממעט כלום".

כלומר: מידות הארון היו אמתיים וחצי אורך ואמה וחצי רוחב, ומידת קודש הקדשים הייתה עשרים אמה על עשרים אמה. ואם כן, כאשר נותנים את הארון באמצע קודש הקדשים, היה צריך להיות בין הצלעות אורכו ובין הקיר רק 8 אמות ו-3/4 אמה מכל צד (כלומר, שנחסרת אמה ורבע מכל צד), ובין הצלעות של רוחבו לבין הקיר תשע אמות (כלומר שנחסר 3/4 אמה מכל צד). ובכל זאת, כאשר מדדו מהארון לכל צד – נשארו עשר אמות תמימות, כאילו הארון לא תפס מקום כלל!

והטעם לזה על פי המבואר לעיל: כל הגדר של "מקום זמן" הוא רק מצד ההסתר של שם אלקים, אך בבית המקדש, שהאיר שם הוי' בלי ההסתר של שם אלקים – היה למעלה מגדר המקום.

אמיתית המעלה בבית המקדש: "יחוד הוי' ואלקים"

וממשיך ומדייק: אין הכוונה שבבית המקדש לא היה כלל בחינת שם אלקים – שאם כן, כלל לא הייתה מציאות מקום המקדש! אלא ששם הוי' האיר בשם אלקים. וזהו שממשיך:

אֵלֶּא שֶׁהִגְלִי' שֶׁהָאִיר בְּבֵית הַמִּקְדָּשׁ הָיָה הִגְלִי' הַשֵּׁם הַנִּי' בְּמִו' שֶׁמָּאִיר בְּשֵׁם
אֱלֹקִים. הַשֵּׁם הַנִּי' בְּמִו' שֶׁהוּא מְצֵד עֲצָמוֹ הוּא לְמַעַלָּה מִגֶּדֶר מְקוֹם,

ואילו האיר שם הוי' לבד, לא הייתה מציאות מקום המקדש, והרי אין הדברים כן, שהרי המקדש והארון – צריכים להיות בדווקא באופן שתופסים מקום מסויים ומוגבל (ואדרבה – דווקא⁷⁸ משום שהם נעשים במידה זו חלה עליהם קדושת המקדש; אך אילו לא היו נעשים במדויק על פי מידות אלה המפורשות בתורה, לא היה חלה עליהם קדושת המקדש ולא היה מתרחש הנס של "מקום ארון אינו מן המידה").

(78) על פי לקו"ש חלק ט"ו שיחה ה' לפ' חיי-
שרה, סעיף ה'. ובכמה מקומות.

(76) כא, א.
(77) מלכים-א ו, כ.

וְזֶה שְׁקוּרָשׁ הַקָּדָשִׁים הָיָה מְקוֹם מְרֹדֶד וּמוֹגָבֵל (עֲשָׂרִים אַמָּה עַל עֲשָׂרִים אַמָּה), וְגַם הָאָרוֹן הָיָה בְּמִדְיָהּ דְּמְקוֹם (אַמְתִּיּוֹם נְחָצִי אֶרְבּוֹ, וְאַמָּה נְחָצִי רֶחֱבּוֹ),

— היינו שהיה במקדש בחינת המקום (והזמן) הנמשכים משם אלקים, וְאַתָּה-עַל-פִּי-בֶן "מְקוֹם הָאָרוֹן אֵינוֹ מִן הַמִּדָּה", — שהוא עניין שלמעלה מגדר מקום, הנמשך משם הוי'.

אם כן, מזה מוכח אשר הגדרת הגילוי שהיה בבית המקדש הוּא-עֲנִין "יְחִוּד הַוַּי' וְאַלְקִים". היינו ששם אלקים הוא "כלי" דרכו מתגלה שם הוי' ואינו מסתיר עליו, כפי שיוסבר בהרחבה בסעיף הבא.

מזדייק שגם משם הוי' יכול להיות התהוות מקום וזמן

אך כדי לבאר המושג "יחוד הוי' ואלקים" שהיה בבית המקדש — מקדים לבאר בפרטיות יותר את אופן ההתהוות המקום בכללות העולם.

ופותח בשאלה על מה שנתבאר לעיל, שהתהוות הזמן היא משם אלקים: לכאורה גם משם הוי' לבד יכול להיות מציאות המקום, ומה ניתוסף ע"י ההסתרה של שם אלקים? כפי שממשיך:

וְצִדִּיק לְחֵבִין, דְּכִיּוֹן שְׁנֵם בְּהַתְהוּוֹת שְׁמִשָּׁם הַוַּי' מִתְהוּוֹת דְּכָר חֲדָשׁ שְׁאִינוּ בְּעֶרְךָ לְהַמְקוֹר מִתְהוּוֹת

כפי שהודגש בסעיף הקודם, ההתהוות משם הוי' היא לא כמו "עילה ועלול" שיש לה ערך למקור, וגם לא כמו "אור ומאור" שעניינו גילוי המקור — אלא "נבראים" (שהם 1) מציאות בפני עצמם 2) ובאין ערוך למקורם. וכל ה"קירוב" שלהם למקורם, הוא כפי שממשיך:

[וְהַגִּילוי דְּשֵׁם הַוַּי' בְּהַעוֹלָם שְׁנִיתְהוּוֹת מִמֶּנּוּ הוּא רַק בְּעֲנִין הַפִּיטוֹל, שְׁנִיתְהוּוֹת בְּהֵם שְׁמִצִּיאוֹתָם הִיא רַק זֶה שְׁהָאֹר הָאֱלֹקִי מִתְהוּוֹת אוֹתָם בְּכָל רִגְעָה⁷⁹],

התהוות הנבראים כל רגע ורגע מחדש. ראה שם באריכות פרק ב'.

79) כמבואר בשער היחוד והאמונה באריכות, שהבריאה אינה דבר חד-פעמי, כי מכיוון שבריאת העולם היא "יש מאין", צריך להיות

ולפי זה –

תרי גם בְּהֵעוֹלָם כְּמוֹ שְׁנֵת־הַנּוֹה מִשֵּׁם הַנִּי' הָיָה צָרִיךְ לְהִיטֵת לְכַאוֹרָה הַהִנְכָּלָה
הַזֶּמֶן וּמְקוֹם.

– בגשמיות, כי גם מצד שם הוי' מתהווה נברא שבאין ערוך כלל למקורו. ואם כן,
מדוע אומרים שגדר הזמן והמקום הוא רק מצד שם אלקים?

[וקושיא זו היא, כנ"ל, דווקא על יסוד המבואר באריכות בסעיף הקודם בעניין
ה"אין ערוך" שבין שם הוי' לנבראים: אילו היינו לומדים שיש "קירוב" ממשי, יחס
וערך בין הנבראים המתהווים משם הוי' למקורם, או שהם "גילוי" שלו – מה הפלא
שבנבראים משם הוי' (המורה על אור האלוקי הבלי-גבול) אין בהם הגבלה של זמן
ומקום? אבל לפי מה שנתבאר, שלא שייך לומר שיש איזה יחס בינם למקורם אלא
הם "מציאות" שבאין ערוך לגמרי (ובמובן מסויים עוד יותר מאשר בהתהוות משם
אלקים), אזי צריך להבין, מדוע אין יכול להיות ממנו הגבלה של זמן ומקום].

משם הוי' חלקי המקום והזמן "כאחד", התחלקותם משם אלקים

וַיֵּשׁ לֹמֶר הַבִּיאֹר בְּזֶה בְּחֻקֵּיהֶם

המבואר בתניא, שגם משם מובן שתיתכן מציאות של זמן מצד שם הוי', אלא
שאז ה"זמן" הוא באופן אחר:

בְּמִזְהָ שְׁאוּמְרִים שֶׁהַנִּי' [פירושו] הוּא הָיָה הָיָה וַיְהִיָּה (בְּאַחֵד),

בזהר ובפרדס מובא שפירוש שם הוי' הוא "היה הוה ויהיה", אך בתניא מוסיף
ומפרש שהכוונה "היה הוה ויהיה ברגע אחד", היינו שנכללים בו שלושת הזמנים
כאחד. ומזה מובן⁸⁰ ב' עניינים:

א' (יְהִיָּה הָיָה וַיְהִיָּה הוּא אֶעֱנֶינְךָ הַזֶּמֶן, מוֹכֵן, שְׁנֵם הָעוֹלָם כְּמוֹ שְׁמֵת־הַנּוֹה מִשֵּׁם
הַנִּיָּה יֵשׁ בּוֹ עֲנֵינְךָ הַזֶּמֶן,

ב') אֵלָּא שֶׁהַזֶּמֶן שֶׁבְּעוֹלָם זֶה הוּא בְּאוֹפֵן שֶׁהַעֲבָר הַהִיָּה וְהַעֲתִיד הֵם בְּאַחֵד.

בא' המאמרים⁸¹ מביא רבינו דוגמא לאופן בו הזמן עצמו הוא בבחינת
"בלי גבול": "כמו שאמרו חז"ל⁸² שהראהו הקב"ה לאדם הראשון דור דור

(82) סנהדרין לח, ב.

(80) ראה במילואים.

(81) שובה ישראל תשכ"ב סעיף ה'.

ודורשיו. דהנה מה שהראהו כל דור ודור אין זה באופן כללי, כמו בראש השנה, שצופה ומביט עד סוף כל הדורות⁸³, וכולן נסקרין בסקירה אחת⁸⁴, שכל הפרטים נמצאים בהראש באופן כללי, אלא הראהו כל דור ודור כפי שהוא בפרטיות בפועל ובגלוי, שלכן שייך לומר כיון שהגיע לדורו של רבי עקיבא שמח בתורתו ונתעצב במיתתו כו', לפי שראה את כל הפרטים כפי שהם בפועל ובגלוי, ונמצא, שמשך הזמן גופא (שעות ספורות אלו שבהם הראהו דור דור ודורשיו) הי' בלי הגבלת הזמן, שלכן נכללו בו כל פרטי העניינים דשית אלפי שנים דהוה עלמא בפועל ובגלוי".

ומכיוון שגדרי הזמן והמקום קשורים זה לזה – מובן שכן הוא גם בנוגע למקום, כפי שממשיך:

וְעַל-דִּרְדְּרָהּ הוּא בְּמָקוֹם: שְׁנֵם הָעוֹלָם בְּמֹו שְׁמֵתִהוּהָ מִשֵּׁם הַיְוִי, [מצד אחד –] יֵשׁ בּוֹ עֲנִיָּן הַמָּקוֹם [ומאידך –] אֵלָא שְׁהַשִּׁשָּׁה קְצוֹת דְּמָקוֹם [= ארבע רוחות השמים ומעלה ומטה] הֵם בְּאֶחָד.

וזה בניגוד להתהוות ע"י שם אלקים, שעל ידו המקום והזמן הם בהתחלקות, כפי שהוא בפועל במציאות העולם הזה.

המבואר כאן, אשר כל גדרי הזמן (היה הווה ויהיה) הם "כאחד", או כל גדרי המקום (הששה קצוות) הם "כאחד" – הוא דבר שאיננו מסוגלים לתאר במוחנו כלל. שהרי, כל תפיסתנו את מושגי הזמן והמקום, הם בהתאם למציאותם בפועל בעולם הזה – אשר כל הגדרתם היא בהתחלקות שבהם: שההווה – מחולק מהעבר והעתיד, וצד העליון – נמצא במקום אחר מצד התחתון וכו'. אמנם מציאות של נברא גשמי הכוללת מקום וזמן, ובכל זאת הם "כאחד" – זהו דבר שלא ניתן לצייר בשכלנו!

אמנם, יתבאר בקטע הבא, שהעדר ההתחלקות של הזמן והמקום בהתהוות משם הוי', נובע מביטול הנבראים – ויובאו שם בביאור כמה דוגמאות, המראות כי גם דברים שונים וסותרים יכולים להיות "כאחד" מצד הביטול שלהם.

העדר ההתחלקות בהתהוות משם הוי' נובע מעניין הביטול

וְעַל-פִּי-הָ יֵשׁ לֹמֵר, דְּהַטָּעַם עַל זֶה שְׁהַזְמַן וּמָקוֹם דְּהָעוֹלָם בְּמֹו שְׁמֵתִהוּהָ מִשֵּׁם הַיְוִי אֵינָם בְּהַגְבְּלָה וְהַתְחַלְקוֹת

(84) ר"ה יח, א.

(83) ברכת "אתה זוכר" במוסף דר"ה.

— אלא היה הוה ויהיה (וכן ששה הקצוות) כאחד —

(אף שגם העולם כמו שמתהווה משם הנו' הוא באין ערוך להמקור המתהווה אותו) — הוא מפני הביטול שבו.

דביון שענינם של העבר ההנה והעתיד (וכן ענינם של הששה קצוות) הוא לא המציאות שלהם אלא זה שהיו' מהנה אותם, לכן אינם סותרים זה-לזה והם באחד⁸⁵.

כפי שהוסבר לעיל, החילוק בין ההתהוות משם הוי' וההתהוות משם אלקים — היא בעניין הביטול: הנבראים משם אלקים, הריהם "יש" ומציאות, וביטולם הוא רק "ביטול היש", כלומר — כדבר נוסף על מציאותם. ואילו הנבראים משם הוי', הם ב"ביטול במציאות" — שמלכתחילה בטלים ואין להם הרגשת "יש", לפי שנרגש וניכר בהם שכל מציאותם הוא תוצאה מרצון הבורא להוות.

מכיוון שביטול עצום זה הוא חלק ממציאותם — ממילא זה משפיע על אופן המציאות שלהם:

המושג "התחלקות" — הינו למעשה תוצאה ומילה נרדפת של המושג "מציאות" (כאשר מובנו "היפך הביטול", הנקרא⁸⁶ בלשון אידיש "פאַראַן"): כאשר יש לפנינו "מציאות" בעלת עניין וגדרים משלה — הרי מציאותה היא בכך שהיא מחולקת ממציאות אחרת (ועד שלפעמים היא בסתירה אליה). וכמו בגדרי המקום, כאשר הוא "מציאות" כשלעצמו — הרי מה שמגדיר אותו הוא דווקא ההתחלקות שהמזרח אינו מערב והדרום אינו צפון (ובלשונו בפסקא הבאה "שכל אמה היא במקום אחר").

אמנם, כאשר קיימת "מציאות של ביטול" — הרי קיומה וגדריה אינם מחייבים את התחלקותה ממציאות אחרת ואף הפכית ממנה, והיא יכולה להיות איתה "כאחד".

בחסידות מובאים כמה דוגמאות להעדר ההתחלקות שע"י ביטול:

איתא בתניא⁸⁷: "אמרו רבותינו ז"ל⁸⁸ על פסוק⁸⁹ "עושה שלום במרומיו" — "מיכאל שר של מים וגבריאל שר של אש ואין מכבין זה את זה". כלומר,

85) ראה ביאור בעניין זה גם בד"ה שובה

86) ראה ספר המאמרים תרצ"ב ע' רב. ובכ"מ.

87) אגרת הקודש סי"ב (ק"ז, א).

88) במדבר רבה פ' י"ב, ח'.

89) איוב כה, ב.

85) ראה ביאור בעניין זה גם בד"ה שובה
ישראל תשל"ז (הא') סעיף ב' (סה"מ מלוקט
ח"ד ע' ג' ואילך), ובביאורנו עליו ב"מאמרים
מבוארים" עמ' 321 ואילך. אלא שלכאורה, הביאור
שם (באופן ה"זמן" כפי שהוא מצד שם הוי') הוא

למרות שמיכאל עניינו מידת החסד ("מים"), וגבריא'ל עניינו מידת הגבורה ("אש"), שהינן **"מדות נגדיות והפכיות זו לזו"** – "אך הקב"ה עושה שלום ביניהם ע"י גילוי שמתגלה בהן הארה רבה והשפעה עצומה מאד", "ואזי המדות נגדיות של מיכאל וגבריא'ל נכללות במקורן ושרשן והיו לאחדים ממש ובטלים באורו יתברך".

[במילים פשוטות⁹⁰: אבן הבוחן לגבי שר, אם הוא בטל למלך או לא – היא תחושתו כלפי השר השני: אם מרגיש את מציאותו עד כדי כך שהשני יכול לנגד לו⁹¹ – זה מראה שכל עיסוקו וביצוע תפקידו המסויים, הוא מחמת **שזה עניינו** (ה"מקצוע" וה"מומחיות" שלו), ולא בגלל המלך. אך אם אינו מרגיש את מציאותו, אלא ניכר בו שכל עניינו הוא רק **מצד המלך** – במילא אינו מרגיש שהשר השני מנגד לו].

בהמשך לשלום שבין המלאכים, מובא במדרש⁹² נס מעין זה גם **בנשמימות**: במכת ברד, כאשר **"ואש מתלקחת בתוך הברד"**. היינו שמצד הביטול לעשות רצון ה' – לא היה ביניהם סתירה וניגוד (אף שהיו בפועל "אש" ו"מים" ולא נתבטל עצם קיומם), ולכן עשו את רצונו של הקב"ה **"כאחד"**.

ובדומה לכך מביא בלקוטי שיחות⁹³ לגבי הנס במקדש⁹⁴ "עומדים צפופים ומשתחוים רווחים"⁹⁵ – "שיש לפרש שע"י **הביטול** (משתחוים) – נעשה "רווחים". עד כאן לשונו.

דוגמא מעניינת נוספת מביא הרבי הרש"ב במאמר "וידעת מוסקבא"⁹⁶ – מהנס שהיה לאברהם אבינו כאשר הושלך לכבשן באור כשדים, והוא ממש כעין המבואר כאן בעניין השמות הוי' ואלקים:

-
- | | |
|---|--|
| <p>ראה לקמן בפנים.
(92) הובא ונתבאר בלקו"ש חלק כ"ה ויגש ב' סעיף ד', ובהערה 32.
(93) שם עמ' 300 הערה 32.
(94) אבות פרק ה', משנה ה'.
(95) אשר בפשטות היה כדי שלא ישמע אחד וידוי חבירו (כמבואר במפרשים שם), אמנם בפנימיות העניינים הביאור הוא כפנים.
(96) סה"מ תרנ"ז עמ' נג. – על מאמר זה מיוסד המשכו של המאמר דידן.</p> | <p>(90) הבא לקמן בחצאי ריבוע – מתוך קונטרס "ביאורים במאמר וידעת מוסקבא", מאת הרשנ"ז שי' העכט.
(91) ראה המשל המובא בהמשך המדרש הנ"ל לגבי מכת ברד: "משל למה הדבר דומה לשני לגיונות קשין שהיו נלחמין זה עם זה, לימים הגיע זמן מלחמתו של מלך ועשה המלך שלום ביניהם ועשו שליחות המלך ביחד, כך אש וברד צהובין זה לזה כיון שהגיע זמן מלחמתה של מצרים עשה הקדוש ברוך הוא שלום ביניהם והכו במצרים". –</p> |
|---|--|

"ידוע דהטבע בגימטריא אלקים, והיינו שכל ההטבעות שבעולם זהו רק מהלבושים וההסתרים **דשם אלקים**, שע"י זה נעשה ריבוי ההתחלקות והגבלה שהאש ישרוף והמים יכבה . . אבל **מצד שם הוי'** שהוא בחינת בלתי גבול, אין שם בחינת הגבלה והתחלקות דמים ואש כלל, ויכול להיות שהמים לא יכבה והאש לא ישרוף . . שע"י זה שעמד בנסיון **הסיר** את לבושי הטבע והם ההלבשות וההסתרים **שמצד שם אלקים** . . ומצד אור אין סוף הבלתי בעל גבול **אין האש שורף כלל** מאחר שהוא למעלה מהגבלה".

אמנם, כל דוגמאות אלו הם **לאחר** שישנה מציאות, והיא בטלה מצד גילוי אור עליון – אך במאמר כאן מדובר בהתהוות משם הוי', שבה **מלכתחילה** נרגש בנבראים (בששה קצוות וכו') שעניינם הוא "לא המציאות שלהם" אלא ש"הוי' מהווה אותם", ולכן הריהם מלכתחילה "כאחד".

במקדש יש התחלקות המקום, ובכל זאת מאיר למעלה ממקום

וכעת חוזר לבאר אופן הגילוי שהיה בבית המקדש:

כפי שנתבאר, כאשר ההתהוות היא רק משם הוי', יכול להיות התהוות המקום והזמן, אך כל הששה קצוות וחלקי הזמן הם מלכתחילה "כאחד" ולא בהתחלקות. אמנם, כאשר ההתהוות היא משם אלקים, קיימת התחלקות המקום. ועל פי זה מובן החידוש העצום שהיה בגילוי בבית המקדש – למרות שהיה בו התחלקות ומדידת מקום (ואדרבה, דווקא משום זה היה בו קדושת המקדש) – בכל זאת היה בו בחינה שלמעלה ממקום "אינו מן המידה"! כפי שממשיך:

**וְעַל-פִּי-זֶה צִרְיָה לֹמֵר, דְּהַמְבֹאֵר בְּכַח-מְקוֹמוֹת שְׁתֵּמָקוֹם דְּקוֹדֶשׁ
הַקְּדוּשִׁים הוּא מִשֵּׁם אֱלֹקִים (אֵף שֶׁגַּם מְקוֹם זֶה הָיָה לְמַעַלָּה
מִנְּדָר מְקוֹם), הוּא, כִּי הַמְקוֹם דְּקוֹדֶשׁ הַקְּדוּשִׁים (עֲשָׂרִים אֲמָה עַל עֲשָׂרִים
אֲמָה) הָיָה בְּאוֹפֶן דְּהַתְחַלְקוּת, שְׁכָל אֲמָה הוּא בְּמְקוֹם אֲחֵר, וְהַתְחַלְקוּת
דְּמְקוֹם הוּא מִשֵּׁם אֱלֹקִים.**

כפי שכבר הובא לעיל בתחילת המאמר, התהוות המקום של בית המקדש היא באמצעות שם אלקים, ומזה מובן, שהיה בו גדר ומדידה של מקום – היינו עניין ההתחלקות "שכל אמה היא במקום אחר".

אך ביחד עם זה –

וְהוּא שׁ"מִקּוֹם הָאָרוֹן אֵינוֹ מִן הַמִּדָּה" הוּא-עֲנִין "יְחִיד הַיְוָה וְאֱלֹקִים": שֶׁהַתְּנִיכָה וְהַתְּחִלָּה בְּמִקְוֵה הָאָרוֹן – הִיא מִצַּד אֱלֹקִים, וְהִיא שֶׁהִיא "אֵינוֹ מִן הַמִּדָּה" – הוּא מִצַּד הַיְוָה דְּשֵׁם הַיְוָה שֶׁהָאֵיר בְּגִילּוֹי בְּהַמְקוֹם שֶׁנִּתְחַנְּנוּ מִשֵּׁם אֱלֹקִים, יְחִיד הַיְוָה וְאֱלֹקִים.

נמצא אם כן שיש ג' מדרגות:

בהתהוות משם הוי' לבד – המקום והזמן הם מלכתחילה "כאחד" ולא בהתחלקות;

בהתהוות שע"י שם אלקים המעלים ומסתיר (כפי שהוא בכל העולם) – המקום והזמן הם בהתחלקות, ואין ניכר בהם בחינה שלמעלה מהמקום;

אמנם בבית המקדש היה "יחוד הוי' ואלקים": שהמקום המתהווה משם אלקים שמצד עצמו הוא בהתחלקות – היה כלי לעניין של "למעלה מהמקום", ולכן היה "מקום ארון אינו מן המידה". וכפי שיתבאר בסעיף הבא – כיצד יתכן שילוב ב' עניינים אלו.

סיכום: מצד שם הוי' לבד יכול להיות התהוות זמן ומקום, אלא שהוא כנאמר בתניא "היה הווה ויהיה כאחד" – שגדרי הזמן, וכן הששה קצוות של מקום אינם בהתחלקות, מצד גודל הביטול שלהם (כי ניכר שעניינם הוא לא המציאות הפרטית שלהם אלא שהוי' הוא המהווה אותם). ואילו משם אלקים הוא התהוות המקום והזמן באופן של התחלקות (כפי שהוא בפועל בעולם).

ובבית המקדש היה "יחוד הוי' ואלקים": המקום היה באופן של התחלקות כפי שהוא מצד שם אלקים (כל אמה במקום אחר), ובמקום עצמו האירה בחינה שלמעלה ממקום שמצד שם הוי' – שלכן "מקום ארון אינו מן המידה".

נושאים ומושגים בסעיף: ♦ מקום ארון אינו מן המידה ♦ העדר התחלקות מצד ביטול, ודוגמאות לזה ♦ יחוד הוי' ואלקים

סעיף ז'

מדייק איך יתכן שבהתחלקות שמשם אלקים יאיר שם הוי'

סעיף זה פותח בשאלה: על פי מה שנתבאר בסעיף הקודם, שבבית המקדש היה המקום בהתחלקות כפי שהוא מצד שם אלקים (היינו, שהייתה "מציאות" ממש של מקום שהוא בהתחלקות, אשר כל אמה תפסה מקום בפני עצמה) – כיצד יתכן כי בדבבד היה במקום זה גילוי של "למעלה מהמקום" מצד שם הוי' ("מקום ארון אינו מן המדה", אשר כל פרטי המקום מבטאים רק את זה שהוי' מהוה אותם).

ותוכן התשובה היא, שבבית המקדש היה "יחוד הוי' ואלקים". ולהסברת העניין יביא בב' הסעיפים הבאים ג' ביאורים ואופנים, זה למעלה מזה:

ז) וְצִרְיָדָה לְהַבִּין, הַזֶּה שֶׁמִּצַּד שֵׁם אֱלֹקִים הוּא הַהִתְחַלְקוֹת דְּמָקוֹם וְזִמָּן הוּא לְפִי שֶׁהַזִּמָּן וְהַמָּקוֹם כְּמוֹ שֶׁמִּתְחַוִּים מִשֵּׁם אֱלֹקִים הֵם מְצִיאוֹת,

דְּכֹאֲשֶׁר נִרְגַּשׁ בְּהַשְׁשָׁה קְצוֹת דְּמָקוֹם וּבְהַעֲבֹר הַזֶּה וְעֵתִיד הַזִּמָּן שֶׁעֲנִינָם הוּא שֶׁאֵלֶּקוֹת מִתְּהֵא אוֹתָם הֵם בּוֹלָם בְּאֶחָד (בְּנִזְכָּר-לְעֵיל סְעִיף ו'),

וזה דווקא בהתהוות משם הוי', אך בבית המקדש כנ"ל היה ההתהוות משם אלקים, שע"י זה ישנו התחלקות המקום, ואם כן –

וְאִידֵּי שִׁינֵּי שֶׁבְּמָקוֹם הָאָרוֹן (מָקוֹם שֶׁבְּהִתְחַלְקוֹת, שְׁמוּרָה שֶׁהוּא מְצִיאוֹת) יִהְיֶה גִּילוי שֵׁם הַנִּי' (אִינוֹ מִן הַמִּדָּה).

הביאור בזה מובן בשיכל, ולא רק מצד "נמנע הנמנעות"

ומוסיף בהערה 59:

בְּכַמֵּה-מְקוֹמוֹת מְבֹאָר, דְּ"מָקוֹם הָאָרוֹן אִינוֹ מִן הַמִּדָּה" הוּא מִצַּד "נִמְנָע הַנִּמְנָעוֹת" שֶׁנֶּשֶׂא הַפָּכִים. אֲבָל בְּמָקוֹמוֹת שֶׁבְּהַעֲרוֹת הַקּוֹדְמוֹת שֶׁהוּא עֲנִין בִּיטוּל מָקוֹם לְגַבִּי לְמַעַל מִמָּקוֹם, הַתְּנַבְרוֹת הַנִּי' עַל אֹד' (וְכִיּוֹצֵא-בָּזֶה), הֵינּוּ שֵׁשׁ לָזֶה גַּם אֲחִיזָה עַל-כָּל-פָּנִים בְּשִׁכָּל, כִּי חִיבוּר הַתְּפָכִים שֶׁמִּצַּד "נִמְנָע הַנִּמְנָעוֹת" הוּא גַּם בְּשִׁשְׁנֵיהֶם הֵם בְּתוֹקָף (וְאִין אֶחָד מִתְּנַבֵּר עַל הַשְּׁנֵי אוֹ בְּטַל אֵלָיו).

פירוש הדברים: בכמה מאמרים מובאת לשאלה דלעיל תשובה "פשוטה":

אין מקום כלל לקושיא "כיצד יתכן" שילוב של מקום ולמעלה מן המקום – שהרי הקב"ה הוא כל יכול, ובלשון החסידות: "נמנע הנמנעות"⁹⁷ – כלומר, לא יתכנו אצלו דברים שהם בלתי אפשריים⁹⁸. ולכן, גם ניסים שהם בבחינת חיבור הפכים בנושא אחד – כמו מקום ולמעלה ממקום בבת אחת – הם בחיק הבורא יתברך!

ואם כך נשאלת השאלה: לשם מה יש צורך לחפש לעניין זה הסבר שכלי, ויתירה מזו – לכאורה הביאור בדרושים הנ"ל מוכיח שאין לך הסבר שכלי?

ועל זה מסביר הרבי, כי לא כך הם פני הדברים, והראיה – שבכמה מאמרים מאריכים לבאר כיצד הגילוי שהיה בבית המקדש היה מצד "ביטול מקום לגבי למעלה ממקום", "התגברות הוי' על אד'", ולא מצד נמנע הנמנעות⁹⁹. ומזה מוכח ש"יש לזה גם אחיזה על כל פנים בשכל". כי אילו היה כל ההסבר רק מצד שהוא יתברך "נמנע הנמנעות" – הרי מפני זה יתכן חיבור הפכים "גם כששניהם בתוקף (ואין אחד מתגבר על השני או בטל אליו)".

פירוש הדברים: יש הבדל גדול בין דבר שניתן להסביר בשכל שאפשרית מציאות כזו, אף שמחמת רוחניותו ודקותו אי אפשר לציירו בשכל גשמי ומוגבל, ובין עניין "נושא הפכים" הסותר לגמרי את גדרי השכל.

כאשר מדברים, לדוגמא, על עצם המציאות הרוחנית: מצד אחד, היא למעלה מהשגתו של שכל גשמי, אשר כל השגתו מבוססת על דברים גשמיים הנתפסים בחושים. עם זאת, ביכולת השכל להבין שכשם שקיימים כוחות הנפש המלוכשים בגוף – יש מציאות רוחנית שאינה נתפסת בגוף.

ובאופן מפורט יותר: הנזכר לעיל בעניין "למעלה ממקום" "ששה קצוות כאחד" – לא ניתן לצייר במוחש סוג מציאות כזו בשכל גשמי, אבל יש לך "אחיזה

השראת השכינה בבית המקדש ובפרט בקה"ק. ראה לדוגמא ד"ה מזמור שיר חנוכת תשכ"א סעיף ד' "לית דין אתר הדיוט, והיינו לפי שבבית המקדש הי' ענין ההתכללות, ובפרט בקדש הקדשים ששם היה מקום ובלי מקום כאחד, שזהו מצד גילוי פנימיות עתיק, ולמעלה יותר פנימיות ועצמות אין סוף, שהוא נמנע הנמנעות". וראה גם אג"ק כ"ק אדמו"ר שליט"א ח"ב ע' שצב – ג' אופנים בעניין מקום ארון אינו מן המדה, ומיישב עפ"י כמה סתירות בין הדרושים המדברים בזה.

97) ראה באריכות אודות המושג "נמנע הנמנעות" – במוסף בית משיח "התמים" חוברת 30, תשרי חשוון ה'תשע"ע, עמ' 25 ואילך.

98) נמנעות = דברים בלתי אפשריים (שלא ניתן לצייר מציאותם בשכל, כמו שאדם בבת אחת ירכב על החמור ולא ירכב עליו וכיו"ב); "נמנע הנמנעות" = מן הנמנע ובלתי אפשרי שיהיו אצלו דברים בלתי אפשריים.

99) ובפשטות, הביאורים השונים שבהדרושים – הריהם דוגות שונות בעניין

בשכל": כשם שסוגי מציאות שהם בדקות יותר – כמו אהבה או סברא שכלית, עם היותם מורגשים בגוף הגשמי, ובכל זאת אינם מוגדרים בגדר מקום, ולכן השוני שביניהם לא מהווה סתירה זה לנוכחותו של האחר או למציאות גשמית אחרת. ואם כן, בדומה לכך יתכן סוג של בריאה, שתכיל פרטים שמצד עצמם עשויים להוות ניגוד, אך אך מחמת ביטולם לעניין שלמעלה מהם – לא יסתרו זה לזה אלא יהיו "כאחד".

אך אילו אומרים שקיימים שני הפכים, הנשארים בכל התוקף של גדרי מציאותם הפרטית, מבלי שאחד מהם ייחלש או יתבטל, ובכל זאת יהיו כאחד (וכמו הדוגמא המובאת בספרי חקירה¹⁰⁰: להכניס פיל בחור של מחט, בלי שהמחט תגדל וכלי שהפיל יתכווץ) – דבר כזה לא רק שאין ניתן לדמינו באופן מוחשי בשכלנו, אלא הוא סותר את גדרי השכל לגמרי; אין לכך אפילו "אחיזה בשכל". אלא שאנו מאמינים, כי מכיוון שהקב"ה הוא כל יכול ו"נמנע הנמנעות", ופשיטא שאינו מוגבל בגדרי השכל שהוא בעצמו ברא¹⁰¹ – ביכולתו לעשות גם כזה דבר.

בדומה לכך בעניין "מקום ארון אינו מן המידה": בכל אופן שיהיה לא ניתן לצייר בשכלנו מציאות שכזו. השאלה היא כיצד מוסברת עובדה זו:

אם אומרים שהכוונה בזה היא – אשר גדרי המקום קיימים בכל התוקף, וגם ה"למעלה ממקום" מאיר בכל התוקף, ולמרות זאת נוצר ביניהם חיבור, הרי לא יתכן לכך שום הסבר שכלי. ה"ביאור" היחיד שניתן לומר הוא – מכיוון שמאירה עצמותו של הקב"ה שהוא "נמנע הנמנעות", ממילא מתחברים המקום ולמעלה מן המקום.

אך אם אומרים את ההסבר (שיובא להלן), שבבית המקדש המקום הוא "כלי" לבחינת למעלה מן המקום, היינו שבטלה החיצוניות שהיא התחלקות והעלם והסתור, ומתגלה הפנימיות של המקום הנמשך משם אלקים, שלאמיתו של דבר מאיר בו אור הבלי גבול שלמעלה מהתחלקות – הנה הסבר זה יש לו "אחיזה" בשכל. כי אין כאן חיבור של שני הפכים, אלא התבטלות של המקום כלפי למעלה מהמקום.

וכדאי להביא את לשונו של הרבי מהורש"ב¹⁰² בעניין זה: "שבחינת אין-סוף עצמות ומהות שורה ומתגלה בבית-המקדש, אך צריך להבין איך הוא מתגלה

100 ראה במאמר הנ"ל במוסף "התמים".

102 סה"מ תרמ"ג סוף עמ' צ'. כפי שנשמך בהערות 54 58 במאמר, על "המשך" זה – ר' ברכיה תרמ"ג – מיוסדים כמה עניינים במאמר דידן (כולל העניין שנתבאר בהערה 59 במאמר, כמצויין בתחילתה ל"דרושים שבהערות הקודמות").

101 ראה 'הדרן' על הרמב"ם משיחת ש"פ ויקהל תשמ"ו סעיף ה' (תר"מ התועדויות תשמ"ו ח"ב ע' 650).

שורה בגדר מקום, הגם דבאמת לא קשיא מידי – "היפלא מה דבר"? דמצד אין-סוף הכל יכול אינו שייך לומר חס-ושלום שאי אפשר להיות בגדר מקום, ישתקע הדבר ולא יאמר . . בחינת אין סוף עצמות ומהות אפשר להיות בגדר מקום וגבול באין מונע כלל חס ושלום, האמת הוא כן דמצד אין-סוף לא יש דבר הנמנע כלל, אך מכל מקום זה אפשר להבין בשכל אנושי גם כן איך שאין-סוף עצמותו היה שורה בבית המקדש בגדר מקום".

ביאור א': הסתר שם אלקים רק לגבי הנבראים ולא לגבי הבורא; משל מרב ותלמיד

כעת מתחיל להביא את הביאור הראשון והשני בעניין "יחוד הוי' ואלקים", שנקודתו – בפנימיות שם אלקים אינו מעלים על שם הוי' :

וְנִקְרָאת הַבְּיָאוֹר בְּזֶה, שֶׁהַצְמָצוּם וְהַסְתֵּר דֵּשֶׁם אֱלֹקִים הוּא רַק לְנֶפֶץ הַנִּבְרָאִים, אֲבָל לְנֶפֶץ שֵׁם הַנִּי' אֵינוֹ מְסִתִּיר כָּלָל.

וְלָכֵן, גַּם לְאַחֲרֵי הַהִתְלַבְּשׁוֹת דֵּשֶׁם הַנִּי' בְּשֵׁם אֱלֹקִים שְׁעַל-יְדֵי-זֶה נַעֲשֶׂה הָעוֹלָם מְצִיאוֹת – מִכָּל-מְקוֹם, אֵין תְּמַצִּיאוֹת מְסִתִּיר לְנֶפֶץ,

ולכן –

וְגַם בְּהַמְצִיאוֹת (שֶׁנַּעֲשֶׂה עַל-יְדֵי הַהִתְלַבְּשׁוֹת דֵּשֶׁם אֱלֹקִים) שְׁעַל-יְדֵי-זֶה נַעֲשֶׂה הַהִתְחַלְקוֹת דְּמְקוֹם וְזִמָּן מֵאִיר תְּגִילוֹי דֵּשֶׁם הַנִּי', שֶׁעֲנִינֵנוּ דִּהְעוֹלָם הוּא זֶה שֶׁהָיָה מְתוּחָה אוֹתוֹ.

ובבית המקדש האיר בגילוי עניין זה – כיצד שם אלקים והתחלקות המקום, אינם מעלימים על הוי', שלכן יכול להיות במקום גופא "מקום ארון אינו מן המידה".

וּבְיָדוֹעַ הַמִּשְׁל מֶרֶב וְתִלְמִיד, דְּכַאֲשֶׁר תִּתְּלִמִּיד הוּא בְּאֵין עָרוֹךְ לְהֶרֶב, צָרִיךְ הֶרֶב לְהַעֲלִים אֶת עַצְמוֹ שֶׁכָּלוּ וְשִׁישָׂאָר רַק תְּחִיצוּנִיּוֹת, וְגַם תְּחִיצוּנִיּוֹת צָרִיךְ לְהִנָּבֵל וּלְהַעֲלִים בְּלִבוֹשִׁים וְהַסְפָּרִים וּבְמִשְׁלִים.

היינו שלשם השפעת השכל לתלמיד נדרשים ב' צמצומים כלליים :

א' ראשית, על הרב להעלים את השכל הנעלה כפי שהוא מבין אותו ("עצם השכל"), ו"למצוא" שכל מוגבל המתאים להבנת התלמיד ("חיצוניות השכל").

ב' אמנם, גם אז לא ניתן להעביר את השכל באופן ישיר לתלמיד, כי גם השכל המצומצם נתפס בשכל הרב בצורה נעלית ביותר, כסברא מופשטת – ועליו ליצור

צמצום נוסף: "להלביש" את השכל במשלים שונים מעולם המושגים של התלמיד. בנוסף ל"צמצום" ומיעוט השכל שהתבצע קודם, כעת על הרב לבצע גם "הלבשה" – להלביש את השכל בהסברים שונים, ואף במשל שהוא דבר זר לגמרי לנמשל. אלא שבאמצעות הבנת המשל, דבר האפשרי אצל התלמיד, הוא יכול להגיע לתפוס גם את הסברא השכלית.

ולמרות כל הצמצומים שהרב עושה, בכל זאת האמת היא –

שְׁהַצְמָצוּם וְהַחֲלָשָׁה הוּא רֶק לְנֶגְבִי הַתְּלָמִיד וְלֹא לְנֶגְבִי הָרֵב. דְּהֶרֶב רוּאָה אֶת עֵצָם שְׂכָלָם נֶגְבִי הַחֲצוֹנוּת וְנֶגְבִי הַלְבוּשִׁים וְכַתְּמֵשָׁלִים.

זאת משום שבמשל הרב אכן מכניס את כל עומק השכל בצורה מתומצתת ביותר. עד כדי כך שבשלב מאוחר יותר, כאשר יתפתח שכל התלמיד – הוא יוכל לעמוד על עומק השכל מתוך הדברים הקצרים שהרב אמר לו. וכפי שאמרנו חז"ל, שלאחר ארבעים שנה עומד התלמיד על דעת רבו.

בדוגמא זו רואים איפוא ב' פרטים הקשורים זה בזה: (1) לגבי הרב הצמצום כלל אינו מעלים, מלבד העובדה הפשוטה שהוא יודע את כל עומק הסוגיא כמו קודם¹⁰³, הרי נוסף לזה – וזו עיקר ההדגשה – במשלים עצמם הוא רואה את כל עומק השכל. והסיבה לכך היא –

(2) כל מטרת הצמצום היא בשביל הגילוי – שהשכל הבלתי־מוגבל של הרב יוכל להתגלות בסופו של דבר גם בדרגה מוגבלת ונמוכה יותר. צמצום והלבשת השכל במשל אינה דבר נפרד משכל הרב הבלתי־מוגבל, אלא כח המשלים אותו – ממנו נובעת האפשרות להמשיך את השכל בדרגת התלמיד.

[הדבר משתלשל מפני שכך הוא גם תהליך ההבנה אצל הרב עצמו: כח השכל מורכב מהיכולת להמציא השכלות ולהרחיב אותם עד אין קץ – אך גם מהיכולת להגביל את השכל ולומר לו "עד כאן תבוא", כדי לבוא להכרעת העניין. הגבלת השכל היא לא סתירה להבנה, אלא שלימות הכרחית שלה. ובלשון הרבי הרש"ב

למעשה, אפילו ההעלם הוא רק בחיצוניות ולא העלם אמיתי, משום שבפנימיות, גם בצמצום עצמו (ב"משלים ובלבושים"), רואה הרב את כל עומק השכל. ובנמשל, שגם ההסתור של שם אלקים, "מכיל" בעצם את הגילוי הבלתי־מוגבל של שם הוי'.

103 גם העובדה שאצל הרב עצמו נשאר כל עומק השכל אלא שהוא רק מתעלם (ולא "נמחק"), מהווה משל על כך שהצמצום למעלה אינו "כפשוטו" (כאילו אורו של הקב"ה מסולק חלילה ממקום העולם), אלא הוא העלם בלבד. אך ההסבר וההדגשה במשל שבפנים, הוא על אופן נעלה יותר בעניין שהצמצום אינו כפשוטו:

"כח המגביל הרי הוא כח שכלי ממש כמו כח הגילוי, שהרי ההגבלה אינו ע"י דבר אחר היינו דבר הבא מבחוץ, כי אם הוא מכח השכל גופא שיש בו כח המגביל".

כדי לחדד יותר מדוע כח הצמצום אצל הרב אינו דבר נפרד, מובאת במאמרים הדוגמא הבאה:

אילו היה הרב "מוותר" ואומר לתלמיד שכל מצומצם בלבד (כלומר: הייתה נוצרת הפרדה בין שכלו הבלתי־מוגבל, לדרגת השכל המוגבל) – אכן היה כאן העלם אמיתי: אצל הרב מאיר השכל הנעלה – אך בדרגה בה נוצר צמצום ולבוש, לא קיים כל עומק השכל. כח ההגבלה עומד כאן כעניין בפני עצמו.

לעומת זאת, כאשר הצמצום הוא באופן שהוסבר לעיל (הן מתוך מטרה לגלות את השכל הנעלה, והן שהמשל עצמו מכיל את כל עצם השכל) – כאן ניכר כיצד כח ההגבלה של השכל מאוחד עם כח הבלי גבול של השכל.

כשם שבמשל צמצום השכל והלבשתו במשל לא מסתיר לגבי הרב, ואדרבה, זו חלק משלימות השכל – כך גם בנמשל: שם אלקים אינו דבר נפרד חלילה המסתיר לגבי שם הוי', אלא אדרבה "הוי' הוא האלוקים" – מטרתו של שם אלקים גופא היא להכיל ולהביא את הגילוי גם למטה. וגם כאן ההדגשה היא כדלעיל: לא זו בלבד שביחס לשם הוי' אין שום צמצום, אלא גם, אשר ששם הוי' מאיר בשם אלקים, בתוך הצמצום והלבושים עצמם, ולכן, גם במציאות בה קיימים גדרי התחלקות המקום והזמן – ניכר שכל עניינם הוא מה שהוי' מהווה אותם.

וזהו תוכן הגילוי שישנו במקום המקדש: שמאיר בגלוי גם לעיניים הגשמיות – הפנימיות של שם אלקים, אשר באמת אינו מסתיר כלל לגבי שם הוי', ואדרבה, גם במקום ובמציאות המתהווים משם אלקים ניכר שהם מתהווים מהוי'. ולכן מאיר בו אלוקות שלמעלה מהעולם גם בגדרי המקום עצמו – "מקום ארון אינו מן המדה"¹⁰⁴.

ביאור ב': במשל יש העלם גם מנקודת מבטו של הרב; בנמשל הלבושים מלכתחילה לא מעלימים לגבי הקב"ה

בקטע הבא יסביר, כי המשל של רב ותלמיד אינו דומה לנמשל, כי בו בכל זאת יש עניין של "העלם" מסויים, דבר שלא קיים כלל בנמשל:

(104) ראה במילואים.

וְלְהוֹסִיף, שְׁבַח־מַשָּׁל דְּרַב וְתַלְמִיד, וְהַשְׁלֵכֵי הָרַב אֵין הַצְמָצוֹם מִסְתִּיר, הוּא שְׁלֹא־חָרִי הַצְמָצוֹם מֵאִיר אֲצִלּוֹ פְּנִימִיּוֹת הַשְּׁכָל גַּם בְּהַחֲצוּנוּת וְגַם בְּהַלְבוּשִׁים, מִחֲשָׁאֵין־בֶּן לְמַעַלָּה, וְהַשְׁתַּצְמָצוֹם אֵינוֹ בִּפְשׁוּמוֹ (הֵינּוּ שְׁתַּצְמָצוֹם אֵינוֹ מַעֲלִים לְנָפִי אֹרֶא־אֵין־סוֹף), שְׁנֵי עֲנָנִים בְּנֶה:

א' שְׁאֲחָרֵי הַצְמָצוֹם מֵאִיר אֹרֶא־אֵין־סוֹף בְּגִלּוֹי מַמָּשׁ בְּמָקוֹם הַחֲלָל כְּמוֹ קוֹדֶם הַצְמָצוֹם.

ב' וְשֵׁנִים בַּעַת הַצְמָצוֹם, אֵין הַצְמָצוֹם מִסְתִּיר לְנָפִי, בְּמִכּוּאָר בְּאֹרֶכָּה בְּהַדְרֻשִׁים.

פירוש הדברים:

אצל רב המשפיע לתלמיד, גם הרב "צריך" את הצמצום – כדי שהוא יוכל להבדיל ולמצוא את חיצוניות השכל השייך לתלמיד. כי מבלעדי זאת, תוקף הארת פנימיות השכל מפריע לו ומבלבלו ממציאת השכל המצומצם. ולכן, בשעה שהוא עסוק למצוא את ההסברים והמשלים עבור התלמיד, הצמצום הוא גם לגביו

– [למרות שגם לפי שעה אין זה אלא "העלם" בלבד, ובלשון רבינו במקום אחר¹⁰⁵ "סילוק שכל הרב אינו באופן ששכל הרב אינו נמצא, כי אם שאין לו שייכות להתלמיד המקבל"] –

אלא שלאחר מכן רואה הרב גם במשל את כל פרטי השכל. וזה אכן דוגמא על כך שהצמצום הוא בשביל הגילוי, כלומר, שלאחרי הצמצום יכול להיות הגילוי.

אבל אצל הקב"ה – כל הצמצום הוא רק לצורך הנבדלים, כי אינו צריך חלילה לצמצום בשביל עצמו כדי להבדיל האור הבלי-גבול – ובלשון הרבי הרש"ב¹⁰⁶: "אינו שייך לומר שהמשפיע עצמו היינו בחינת העצמות אינו בא חס ושלוש על בחינת חיצוניות האור, שהרי לגביו ניכר בחינת החיצוניות מן הפנימיות. . . לגבי עצמות ניכר בחינת האור החיצוני הכלול בהאור הפנימי גם בעת שמאיר האור הפנימי בתוקף האור והגילוי".

ואם כן, ההבדלה היא רק לצורך (האור שממנו יתהוו) הנבדלים – (להמשיך ולהבדיל את האור המוגבל על מנת שהעולמות המתהווים ממנו) שהם לא יתבטלו מצד גילוי אור הבלי-גבול. ואם כן, אצל הקב"ה גם בעת הצמצום עצמו, הלבוש מלכתחילה אינו מעלים לגביו.

(106) סה"מ תרס"ה ע' קפג.

(105) באתי לגני תשכ"ב סעיף ד'.

ההבדל היוצא מזה – לגבי ראיית האור בתוך הלבושים

בהשקפה ראשונה, כל ההבדל בין המשל לנמשל המבואר בקטע הקודם, הוא רק הדגשה נוספת עד כמה לגבי המשפיע אין העלם – שאצל הרב, קיים העלם גם כלפי הרב עצמו לפי שעה, ואילו בנמשל, לגבי הקב"ה אין העלם כלל גם לא בעת הצמצום.

אמנם, לקמן יוסיף הרבי ויפרש, כי מכך נובע הבדל גדול גם בנוגע למציאותם של הלבושים עצמם:

על פי האמור לעיל נמצא, כי אצל הרב יש הבדל גדול בין עצם השכל – ובין המשל שבו הוא מלביש אותו:

מכיוון שסוף סוף לפי שעה, הרב צריך להתנתק מהאור הבלתי-גבול כדי ליצור את המשל – מוכח, כי גם לגביו יש כאן ב' דברים נפרדים: המשל מצד עצמו – הוא "העלם" ולבוש, אלא שלמרות זאת, הוא יכול לראות "דרכו" גם את הנמשל – לא בגלל תוכן המשל עצמו, אלא מפני שהוא יודע מקודם את השכל. כלומר, גם מבחינת הרב יש מקום שמצד עצמו לא מאיר שכל (המשל כשלעצמו), אלא, שהוא "משתמש" גם בדבר שכזה ומאיר דרכו את אור השכל. העובדה שאין הוא מעלים, אינה מצד תוכנו כשלעצמו, אלא מצד אור הבלתי-גבול שמאיר בו.

אבל אצל הקב"ה, האור הבלתי-גבול מאיר מלכתחילה – בלבושים עצמם. כי לגביו, מלכתחילה אין הם "לבושים המסתירים", ויש בהם את כל תוקף האור. כלומר: לגבי הקב"ה, אין שום מקום שהוא "בלי אור"; ב"משל" מלכתחילה יש את כל תוקף האור.

ליתר ביאור והעמקה: אצל הרב, מציאות התלמיד הנמוכה לא נובעת ממנו; היא עובדה חיצונית קיימת שהוא חייב להכיר בה, והוא "נאלץ" לצמצם את עצמו גם לרמה כזו. אלא שמצד הבלתי-גבול של השכל, ביכולתו לרדת ולהגיע גם לרמת התלמיד. ולכן, יש כאן ב' שלבים: השלב בו הוא מתייחס לרמת ה"גבול" של התלמיד ויוצר את המשל, והשלב בו הוא רואה גם בלבוש של המשל את השכל.

לעומת זאת אצל הקב"ה, כל מציאות הצמצום וההעלם נובעת ממנו; הוא יצר אותה, ואין היא דבר ש"חוק" ממנו חלילה. ולכן, מלכתחילה כל מציאות הלבושים לא מהווה לגביו צמצום והעלם.

והיוצא מזה לענייננו: כאשר אומרים שבבית המקדש מאיר שם הוי' גם במקום המתהווה משם אלקים, היה אפשר לפרש על דרך השלילה – הלבושים מצד שם אלקים "לא מפריעים" לגילוי שם הוי', כי נרגש שמנקודת המבט מלמעלה למטה אין הלבושים מהווים הסתר; אך הדבר אינו קשור לתכונת הלבושים עצמם, שעניינם הוא הסתר.

וזהו שמחדש: באמת, בבית המקדש היה נרגש – כיצד הלבושים עצמם אינם הסתר; המקום עצמו היה כלי לגילוי שם הוי'.

וזהו שממשיך:

וְעַל־פִּי־זֶה מוֹכֵן עוֹד יוֹתֵר שְׁנֵים בְּהַמְצִיאוֹת שְׁנַעֲשֶׂה עַל־יְדֵי הַהֶעֱלֵם דְּשֵׁם אֱלֹקִים מֵאִיר הַגִּילוי דְּשֵׁם הַוְי', כִּי בְּהַמְשָׁל דְּרַב וְתַלְמִיד, הַצְמָצוֹם עֲצָמוֹ הוּא הֶעֱלֵם גַּם לְגַבִּי הָרַב, שְׁחָרִי בַּעַת הַצְמָצוֹם מִתְעַלֵּם הַשֶּׁכֶל גַּם אֶצֶל הָרַב. וְלָכֵן, גַּם לְאַחֲרֵי הַצְמָצוֹם, בְּשִׁחְרַב רוּאָה אֶת עֲצָם שְׂכָלוֹ גַּם בְּהַלְבוּשִׁים וְהַמְשָׁלִים, אֵין זֶה שְׂרִיד לְהַלְבוּשִׁים עֲצָמָם.

כנ"ל שיש אצלו הבדל בין מציאות של "שכל" ואור, ובין מציאות של "משל" שהיא לבוש והעלם.

מִה־שְּׂאִין־כֵּן לְמַעֲלָה, גַּם הַצְמָצוֹם עֲצָמוֹ אֵינוֹ מַעֲלִים לְגַבִּי אוֹר־אֵין־סוֹף, וְלָכֵן, מֵאִיר הַגִּילוי דְּשֵׁם הַוְי' גַּם בְּהַמְצִיאוֹת עֲצָמוֹ.

לא "למרות" המציאות, אלא בתוך גדר המציאות עצמם – המקום המתהווה משם אלקים – הוא הוא כלי לשם הוי'.

וְעַל־פִּי־זֶה יוֹכֵן עוֹד יוֹתֵר תַּלְשׁוֹן "לִית דִּין אֶתֶר הַדְּיוֹט" שֶׁמֶקוֹם הַמִּקְדָּשׁ אֵינוֹ "אֶתֶר הַדְּיוֹט" [וְעַל־דִּרְדְּוֹת תַּלְשׁוֹן "מֶקוֹם אֶרֶז אֵינוֹ מִן הַמִּדְּבָה", שֶׁהַמֶּקוֹם אֵינוֹ מִן הַמִּדְּבָה],

ודייק לעיל (סעיף ד'), שלכאורה המעלה היא בגילוי שהיה בבית המקדש, ולא במקום עצמו. אך זה היה נכון אילו המציאות הייתה שהמקום מצד עצמו הוא "מציאות" של העלם והסתר, אלא שמאיר בו תוקף האור. אך האמת היא, כפי שנתבאר לעיל:

כִּי הַגִּילוי דְּשֵׁם הַוְי' הוּא בְּהַמְקוֹם עֲצָמוֹ.

היינו שגדרי המקום עצמו התהוו באופן אחר – כך שהמקום עצמו היה כלי להארת שם הוי'.

סיכום: בבית המקדש היה גילוי של למעלה ממקום במקום עצמו, שהוא עניין "יחוד הוי' ואלקים". והביאור: שם הוי' אינו מסתיר לגבי שם הוי'. ובזה שני אופנים זה למעלה מזה: א') הצמצום הוא רק לגבי הנבראים אבל לא לגביו יתברך, כדוגמת רב המצמצם שכלו עבור תלמיד ואף מלביש השכל במשלים שונים, שהצמצום הוא רק לגבי התלמיד, אך הרב רואה גם במשלים את כל עומק השכל. ב') יתירה מזה בנמשל: לא רק שהצמצום הוא בשביל הגילוי **שלאחריו**, אלא גם **בעת הצמצום** אין הוא מסתיר [בשונה מרב, שבשעת מעשה צריך להעלים את עומק שכלו כדי למצוא את השכל המצומצם; ולכן רואה במשל את הנמשל משום שידוע לו **השכל** מקודם ולא מצד המשל עצמו]. ומזה מובן, כי הארת שם הוי' היא **בלבושים עצמם** של שם אלקים. וזהו עומק העניין שגילוי אלקות הוא **במקום** המקדש עצמו.

נושאים ומושגים בסעיף: ♦ "נמנע הנמנעות" שמצדו חיבור הפכים ♦ ב' אופנים ושלבים בצמצום: סילוק ומיעוט האור, הלבשתו בלבוש (משל)

סעיף ח'

פירוש ג': הוי' ואלקים ב' קוין בגילוי הקב"ה שלמעלה משניהם

וביאור הענין ד' לית דין אתר הדיוט" בעומק יותר

שלא רק שישנו גילוי אלוקי במקום המקדש, אלא שהמקום עצמו אינו "אתר הדיוט" כפירוש התרגום,

יובן פתקדים שבענין היחוד דהנ"י ואלקים, הו"י ואלקים כולא חד, שני ביאורים בבללות.

א' שנים שם אלקים (צמצום) ענינו הוא לגלות, שבכדי שהגילוי דשם הו"י יומשך למטה הוא על-ידי הצמצום וחתעלם דשם אלקים.

כפי שנתבאר בסעיף הקודם. וביאור זה מיוסד על התאחדות שם אלקים עם עניינו של שם הוי' – שאף שבחיצוניות שם אלקים הוא "מגן ונרתק" לשם הוי', בכל אופן אינו מסתיר עליו, ואדרבה, מטרתו היא הגילוי (אך אילו היה נשאר צמצום והסתר כלשעצמו, לא היה ניתן להסביר כיצד הוא חד עם שם הוי'). כלומר: ביאור זה מבוסס על ההנחה ש"גילוי" (ובלי גבול) הוא מעלה, ו"העלם" (וגבול) הם חסרון, ויחוד שניהם הוא – כאשר ההעלם בטל ומסייע לגילוי ומתגלה בו הבלי-גבול.

אמנם לקמן יבאר אופן נעלה יותר בהתכללות ויחוד הוי' ואלקים: לא מפני שההעלם מסייע לגילוי, אלא שהן בגילוי והן בהעלם עצמו – בא לידי ביטוי עניין שלמעלה מהם.

ב' נעוד ביאור, השני השמות הו"י ואלקים הם שמותיו של הקדוש-פרוך הוא שלמעלה משניהם, אלא שבה עלה ברצונו יתברך שהגילוי שלו יתה ב' שני תנאין דבלי-גבול וגבול (גילוי וצמצום).

ובלשון רבינו הזקן בשער היחוד והאמונה פרק ו', בהסברת העניין של יחוד הוי' ואלקים: "שהן ביחוד גמור עמו . . שמדותיו של הקדוש ברוך הוא מתיחדות עמו ביחוד גמור".

ועומק כוונתו היא: אם מדברים רק על עניינם של שם הוי' ושם אלקים עצמם, הרי "גבורה" יכולה להיות דבר אחד עם "חסד" – רק כאשר היא מסייעת לחסד;

אולם, אם מדברים מצד שרשם – הרי שניהם באותה מידה, הן הוי' והן אלקים "שמותיו של הקב"ה" ("ביחוד גמור עמו"), שכשם שיש ביכולתו ועלה ברצונו להתגלות ע"י האור הבל-גבול (הוי') – בדיוק באותה מידה יש ביכולתו ועלה ברצונו "לגלות" את עצמו גם בקו של גבול וצמצום (אלקים).

ולכן, היחוד וההתכללות ביניהם הוא לא מצד שאלקים בטל להוי'; אלא גם כפי שאלקים הוא העלם (וכן גם כפי שהמקום הנמשך ממנו הוא "מציאות") – אין כאן שום "ניגוד", משום שניכר כי שניהם (הן הוי' והן אלקים) הם "שמותיו" וגילוייו של הקב"ה¹⁰⁷.

לתוספת ביאור:

כאשר מדובר בכוחות הפכיים בנפש האדם, חסד וגבורה, יש ב' אפשרויות כיצד הם יכולים להיות בהתכללות¹⁰⁸:

אופן אחד, כאשר מעמידים את הכוחות זה מול זה, ומסבירים כיצד למרות הניגוד החיצוני ביניהם – מסייע כח אחד לכח אחר והם פועלים בשיתוף פעולה (הצמצום מסייע לגילוי וכדומה). סוג כזה של התכללות, יתכן גם בכוחות הגלויים של הנפש. (וזה מעין האופן הראשון והשני ביחוד הוי' ואלקים).

אך ישנו אופן נעלה יותר: הכוחות כפי שהם מושרשים בנפש, ומצד הנפש – הן גילוי והן צמצום הם יכולת שלה באותה מידה. בדרגה זו מלכתחילה לא ניתן לדבר על "ניגוד" כלשהו (וממילא אין צורך להראות

מתכללים זה מזה, ועד שהוי' ואלקים כולא חד". ובהשקפה ראשונה, הכוונה שם בתיבות "גם לאחר שנימשכו . . . שאז הם שני עניינים הפכיים, הם מתכללים זה מזה" פירושו כפירוש הג' במאמר כאן (שגם הצמצום וההעלם דשם אלקים מצד עצמו הוא חד עם הוי'; ובפרט שגם שם מציין לשעיהו"א פ"ו). אמנם, אריכות הביאור והדגש במאמר שם הוא (לא כיצד אלקים והצמצום (ובחינת מקום) כפי שהוא למטה הוא חד ממש עם הוי', אלא), כיצד ע"י הידיעה ביחוד הוי' ואלקים, שאדרבה, אמיתתו הוא בבחינת היכולת כו' כמבואר שם בארוכה (משא"כ בשאר הדרגות הם שני עניינים) – באים להידיעה בעצמות ש"אין עוד מלבדו".

(108) ראה למען דעת תשי"ג סעיף ח'.

107) ולהעיר, שכמעט כלשונו במאמר כאן, מובא בד"ה אתה הראת תשל"ז (סעיף ה'). סה"מ מלוקט ח"ד עמ' לו), ובתוספת קצת, וזה לשונו:

"וע"י הידיעה שהוי' הוא האלקים, דהוי' ואלקים כולא חד, באים להידיעה שאין עוד מלבדו. כי שני השמות הוי' ואלקים כמו שהם מצד עצמם, הם שני עניינים שונים, ויתירה מזו שהם שני עניינים הפכיים, דהוי' הוא גילוי ואלקים הוא צמצום והעלם. וזה שהוי' ואלקים כולא חד הוא מפני ששניהם הם שמותיו של הקב"ה שלמעלה משניהם, אלא שכך עלה ברצונו יתברך שהגילוי שלו יהיה בשני הקוין דבלי-גבול וגבול (גילוי וצמצום), ולכן, גם לאחר שנימשכו בגילוי בענין השמות, שאז הם שני עניינים הפכיים, הם

כיצד הגבורה עוזרת לחסד) – כי אין כאן כל "מציאות" מלבד עצם הנפש. אלא, שהתאחדות זו היא רק בשרשם בנפש (בלשון החסידות "דרגת היכולת"), אבל במציאותם הגלויה, קיים ביניהם ניגוד, והאיחוד ביניהם אפשרי רק ע"י התבטלות של האחד כלפי האחר וכיו"ב.

והנה, בכמה מקומות בחסידות מובא כי גם ב"יחוד הוי' ואלקים" קיים מעין "התכללות" הכחות בשרשם – כאשר ניכר שאין כל מציאות אחרת מלבד העצמות, ולכן מלכתחילה אין הם הפכים. אמנם, במאמר כאן מבואר יתירה מזו:

מצד שרשם של השמות הוי' ואלקים, ששניהם הם שמותיו של הקב"ה – הנה גם כאשר נמשכו כשני קוים שונים והפכים, בכל זאת הם "חד ממש"! לא מפני שהאחד בטל כלפי מעלתו של השני, אלא מפני שיש להם מעלה זהה: כל אחד מהם כפי שהוא מבטא "קו" מסוים בגילוי הקב"ה. כלומר: הגילוי אינו מעלה מצד עצמו – אלא מצד שזה רצונו של הקב"ה, וכמו כן הצמצום אינו חסרון, ואדרבה מעלה – מפני שגם כך רצה הקב"ה. משניכר עניין זה, אין סיבה שאופן גילוי אחד, יהיה סתירה לאופן הגילוי השני.

לפי הביאור הג' – הגילוי הוא גם מצד שם אלקים והמקום עצמו

וְעַל-פִּי-זֶה יֵשׁ לְהוֹסִיף בִּיאור בְּזֶה שְׁלֻמְעֵלָה גַם הַצְמָצוּם עֲצָמוֹ אֵינוֹ מַעֲלִים לְנַפִּי אִזְרַאֲיִן-סוֹף (נוֹסֵף עַל הַבִּיאור שֶׁהִדְרוּשִׁים), דְּבִינֵן שְׁנֵים הַצְמָצוּם דְּשֵׁם אֱלֹקִים הוּא חָר עַם הַנִּי, אֵין שִׁיךְ שִׁסְתִיר לְנַפְיוֹ. כלומר: זוהי נקודת החידוש בביאור זה ב"יחוד הוי' ואלקים" לגבי הביאורים דלעיל:

בסעיף הקודם נתבאר שהעיקר הוא גילוי שם הוי', ולכן יש צורך "לתרץ": כיצד שם אלקים – הצמצום – אינו מעלים לגביו, ומבארים שאדרבה הצמצום הוא בשביל הגילוי. ברם, לאחר כל הביאורים, זהו רק מצד ההסתכלות "מלמעלה" של שם הוי' (כמו במשל: מצד הרב); אולם מצד שם אלקים והצמצום כשלעצמו – הרי עניינו הסתר על שם הוי'. כלומר: סוף כל סוף יש כאן בדקות ב' עניינים שונים – מצד שם אלקים "שייך" שיהיה הסתר, אלא שבפנימיות ולגביו יתברך אין הוא מעלים.

אך כאן מבואר, כי גם שם אלקים מצד עצמו – "אין שייך שיסתיר לגביו", משום ששניהם הם שמותיו-גילוייו של הקב"ה; מתגלה כאן הקב"ה, וממילא כל שמותיו וכוחותיו הם "חד"¹⁰⁹. (במילים אחרות: "לא מפריעה" העובדה ששם אלקים הוא צמצום והסתה¹¹⁰, כי גם בזה מתגלה הקב"ה, שאינו מוגדר רק לגילוי כפי שהוא בשם הוי', ויכול להתגלות גם בגבול של שם אלקים).

ולכן, ביאור זה נותן מבט מעמיק יותר כיצד מקום המקדש עצמו אינו "אתר הדיוט", כפי שממשיך:

וְעַל־פִּירֹנָה יֵשׁ לְבָאָר בְּעוֹמֶק יוֹתֵר הַלְשׁוֹן "לִית דִּין אֶתֶר הַדְּיוֹט" שְׁמֻקּוֹם הַמִּקְדָּשׁ אֵינוֹ אֶתֶר הַדְּיוֹט [וְעַל־דִּרְדְּוֹנָה "מְקוֹם הָאָרֶץ אֵינוֹ מִן הַמִּדְּבָר"], שְׁהַגִּילּוֹי דְלִמְעַלָּה מִהַמְקוֹם שֶׁהָאֵיר בְּמְקוֹם הַיָּה מְצֵד הַמְקוֹם עֲצָמוֹ.

לפי הביאור שבסעיף הקודם, "אכן יש הוי' במקום הזה" – התגלות שם הוי' הבלתי גבול, היא ע"י ביטול גדרי המקום והגבול שמשם אלקים, שמתגלה בהם שאינם אלא לבוש לעניין שלמעלה מהם.

אך לפי הביאור שבסעיף זה – גם כשמסתכלים על גדריו וחלקי המקום כפי שהם¹¹¹ (א) הריהם בעצמם ביטוי וגילוי קו ה"גבול" באלקות, (ב) ולכן לא שייך שיסתירו על קו הבלתי-גבול¹¹².

המבואר בפנים אודות ב' אופנים בגילוי האלוקי גם בגשמיות בבית המקדש – אם מצד שהגשמיות כלי ובטלה לרוחניות, או שמתגלה העצמות בשניהם בשוה, ולכן הגילוי הוא בגדרי מציאותה שלה. וזה לשונו שם:

"(א) נוסף על ההתגברות של גילוי הרוחניות על העלם הגשמיות, באופן שהגשמיות אינה מעלימה, אלא היא "כלי" לרוחניות [שאז הגשמיות, כפי שהיא נמצאת בגדרי מציאותה, היא למרות הכל העלם והסתה על רוחניות], נפעלת גם (ב) ההשתוות וההתאחדות בין גשמיות ורוחניות (גם בגדרי מציאותם) על-ידי גילוי העצמות שלמעלה משניהם". (שגם שם, במקום שמורגשים הגדרים והחילוקים שבין מעלה ומטה (שזהו "מעלה" וזהו "מטה") – נמשך ומתגלה עצמותו ית'; ואז מתבטא החילוק שבין מעלה ומטה רק ב"ציוור" שלהם, אבל ב"מהותם" הרי הם ענין אחד ויחיד – גילוי עצמותו יתברך" (תו"מ התועדויות תשנ"ב חלק א' ע' 345).

109) או בסגנון הפוך, כמבואר במקום אחר: כאשר מדובר ביחס לקב"ה עצמו, הרי שם הוי' לא מגלה יותר מאשר שם אלקים. – ראה ד"ה שובח ישראל תש"מ ס"ב ואילך (סה"מ מלוקט ח"א עמ' שמו ואילך) וש"נ.

110) להעיר מהביאור בד"ה תפלה לדוד תשמ"ז, בעניין שבבית המקדש לא רק "נמשך באלקים הגילוי דשם הוי'", אלא מתגלה גם השרש דשם אלקים עצמו (אך שם הביאור באופן אחר קצת). עיי"ש.

111) וראה לשונו במקום אחר: "דזה שהקב"ה מנהיג כל נברא לפי עניינו (פי מזגו ותכונותיו) שזה מורה שהנבראים תופסים מקום הוא (לא שהנבראים מצד עצמם תופסים מקום לגבי, אלא) מפני שכך עלה ברצונו יתברך שיהיה תפיסת מקום להנבראים" – ברוך שעשה ניסים תשט"ו סעיף ו' (סה"מ מלוקט ח"ה ע' קיט).

112) לחביבותא דמילתא, יובא קטע משיחת ש"פ ויצא תשנ"ב (סעיף ז), ביאור על דרך

התאחדות מצד "שרשים" או מצד "עניינים"

אלא שכאן נשאלת השאלה: לפי הביאור שבסעיף הזה, שהו' ואלקים שניהם הם גילויים של הקב"ה וכולא חד – לשם מה זקוקים לכל אריכות ההסבר כיצד שם אלקים אינו מסתיר על שם הו', עם כל המשלים שבזה בדרושים (כפי שהובא בסעיף הקודם)?

ועל כך מבהיר בהערה 66:

רֵאָה לְקַמֵּן סְעִיף מִשְׁפִּיאֹר זֶה הוּא דְּוָקָא פְּשָׁנְרָנֶשׁ פְּהִגְלִי וּבְהַצְמָצוֹם שְׁעִנְיָנִים הוּא (לֹא הֵם אֱלֹא) שְׁרָשָׁם. וְהַפִּיאֹרִים שְׁפָהֲדִירוּשִׁים הוּא, שְׁנָם מִצַּד עֲנִינָם, הַצְמָצוֹם אֵינוֹ מִסְתִּיר.

כלומר: כאשר מדברים מצד שרש העניינים, בוודאי שהגילוי והצמצום שניהם הם גילוי של הקב"ה שלמעלה מהם. אך דבר זה אינו ניכר בשמות הו' ואלקים מצד עניינם הפרטי, כפי שנמשכו בפועל בתור ב' קוים שונים של גילוי וצמצום. אמנם, גם אז ישנו ציווי "וידעת היום והשבות אל לבבך כי הו' הוא האלקים" – וחייבים איפוא להסביר אשר שם אלקים אינו מסתיר כלפי הו'.

וכפי שיוסבר בסעיף הבא, זהו באמת ההבדל בין שתי בתי המקדש, לבית המקדש השלישי: שבבית הראשון והשני האיר יחוד הו' ואלקים כפי האופן הראשון, שאלקים אינו מסתיר כלפי הו'. אמנם שיתגלה שרשם של הו' ואלקים בהם עצמם – זה יהיה דווקא לעתיד לבוא, בבית השלישי.

סיכום: בסעיף הקודם נתבאר "יחוד הו' ואלקים" רק מצד זה שהצמצום של אלקים אינו מעלים על שם הו' ואדרבה הצמצום הוא בשביל הגילוי (ובזה עצמו ב' אופנים עד כמה אינו מסתיר); כלומר יש כאן שני עניינים נבדלים של "גילוי" ו"העלם", אלא שבפועל אחד אינו מסתיר על השני. ומבאר כאן אופן נעלה יותר: הו' ואלקים הם חד ממש, כי שניהם הם שמותיו (גילוייו) של הקב"ה שלמעלה משניהם, שעלה ברצונו להתגלות בשני הקוין של גילוי וצמצום. ולפי ביאור זה, לא שייך כלל ששם אלקים יסתיר על שם הו', והיוצא מזה לעניין הגילוי במקום המקדש – שהגילוי במקום שמתהווה משם אלקים, הוא מצד המקום עצמו.

סעיף ט'

בית ראשון ושני כנגד עשר ספירות, בית שלישי כנגד הכתר שלמעלה מהתחלקות

(ט) וַיֵּשׁ לְאֹמֶר, שְׁגִילוֹי עֲנִיָּן זֶה [שנתבאר בסעיף הקודם] ד' לִית דִּין אֲתֵר
הַדְיוּט" יְהִיָּה בְּבִית הַשְּׁלִישִׁי.

וְהַעֲנִין הוּא, דְּבֵית רֵאשׁוֹן וְשְׁנֵי הֵם בְּד' [=כנגד ארבע] הָאוֹתִיּוֹת דְּשֵׁם הַנּוֹ'
שְׁרוּמִזִּים עַל עֶשֶׂר סְפִירוֹת

ובפרטיות:

[בֵּית רֵאשׁוֹן הוּא ה' עִלְאָה [=אות ה' הראשונה של שם הוי', שכנגד] (בִּינָה)
שְׁעַל יְדָה הוּא גִילוֹי הַיּוֹד (חֻכְמָה), וּבֵית שְׁנֵי הוּא ה' תַּתְאָה [=אות ה'
השניה של שם הוי', שכנגד] (מַלְכוּת) שְׁעַל יְדָה הוּא גִילוֹי הַנּוֹא"ו [שכנגד ששת
הספירות מחד עד יסוד הנקראות] (זַעִיר־אֲנִפִּין¹¹³),

וּבֵית שְׁלִישִׁי הוּא כְּתֵר פְּמוֹכָא לְעִיל (סְעִיף ג) ד' יְבוֹא אֲרִיָּה" הוּא גִילוֹי הַכְּתֵר
שְׁלִמְעָלָה מִהַשְׁתַּלְשְׁלוֹת [=למעלה מכל העשר ספירות].

ועל פי האמור, שבית ראשון ושני היו הגילויים שבעשר הספירות עצמן, ואילו
בית שלישי הוא גילוי הכתר שלמעלה מעשר ספירות – יובן החילוק באיזה אופן
מתגלה בהם עניין "יחוד הוי' ואלקים". כפי שממשיך:

וְהִנֵּה בְּעֶשֶׂר סְפִירוֹת הַגִּילוֹי וְהַעֲלָם שְׁבָהֶם (אֲזוֹת וְכָלִים) הֵם שְׁנֵי עֲנִיָּנִים,
ולכן, בדרגת הספירות עצמן צריך להגיע להסבר שהכלים מגלים את האור,
הצמצום אינו מעלים על הגילוי וכו', אמנם

וְזֶה שְׁשֵׁנִי הָעֲנִיָּנִים דְּגִילוֹי וְהַעֲלָם הֵם שְׁמוֹתָיו שֶׁל הַקְדוֹשׁ־בְּרוּךְ־הוּא שְׁלִמְעָלָה
מִשְׁנִיָּהֶם הוּא עַל־יְדֵי גִילוֹי הַכְּתֵר שְׁלִמְעָלָה מִהַשְׁתַּלְשְׁלוֹת.

אנפין", "פנים גדולות" (המקבילות באדם לרצון
ורחמים שלמעלה מהשכל). וראה בביאורנו
למאמר "להבין ענין נרות חנוכה" תשכ"ו עמ'
44.

113 ששת המידות הללו (המקבילות באדם
למטה למידות הנמשכות מהשכל) נקראות
"זעיר אנפין", "פנים קטנות" – כדי להבדילן
מבחינת המדות שבכתר הנקראות "אריך

ואזי ההעלם והגילוי הם מלכתחילה כאחד, ואינם הפכים זה מזה.
ומביא דוגמא לכך שענין ההתחלקות הוא בספירות עצמם אך לא למעלה מהם:
דבמו שְׁעֵנִין הַהִתְחַלְקוֹת דְּסִפִּירוֹת (חֲכָמָה, בִּינָה וְכו')
— כלומר עצם ההתחלקות לספירות שונות שכל אחת היא גילוי שונה —
הוא (בעיקר) בְּסִפִּירוֹת הַגְּלוּיֹת דְּאֲצִילוֹת, מִחֲשָׁאֵין־בֶּן עֲשָׂר־סִפִּירוֹת
הַנְּנוּזוֹת שֶׁבְּכֶתֶר הֵם פְּלוּלִים בְּאֶחָד,
[בדומה לכך שהכוחות כפי שהם כלולים בנפש עצמה הם למעלה מהתחלקות]
עַל־דִּרְדֵּיָהּ הוּא גַם בְּעֵנִין הַהִתְחַלְקוֹת דְּאֲוֵרוֹת וְכָלִים (גִּילּוֹי וְהַעֲלָם) [שבכל
ספירה גופא, ישנו בחינת ה"אור" שבה, ובחינת ה"כלי" שבה], שֶׁבְּעֲשָׂר־סִפִּירוֹת
הַנְּנוּזוֹת הֵם (הָאֲוֵרוֹת וְהַכָּלִים) בְּהִתְאַחְדוֹת.

בבית שלישי ימושך בשמות הוי' ואלקים שבהשתלשלות, שרשם שלמעלה מהשתלשלות

וְעַל־פִּיָּוָה יֵשׁ לֹמֵר, שְׁאֲמִיתִית הָעֵנִין ד' לִית דִּין אֲתֵר הַדִּיּוֹט" שְׁגַם
הַמָּקוֹם עֲצָמוֹ יִהְיֶה כְּמוֹ כָּלִי לְהַגִּילּוֹי דְּלַמְעֵלָה מִמָּקוֹם יִהְיֶה בְּגִילּוֹי
בְּבֵית הַשְּׁלִישִׁי. כִּי אִזּוֹ יוֹמָשֵׁךְ בְּגִילּוֹי גַם בְּהַשְׁמוֹת הַיּוֹי' וְאֱלֹקִים כְּמוֹ שֶׁהֵם
בְּהַשְׁתַּלְשָׁלוֹת
ויתירה מזו —

[וְעַל־דִּרְיָוָה, גַּם בְּשֵׁנֵי הָעֵנִינִים דְּלַמְעֵלָה מִמָּקוֹם וּמָקוֹם, גַּם כְּמוֹ שֶׁהֵם לְמַטָּה
בְּעוֹלָם־הַזֶּה הַנִּשְׁמִי]

שְׁשִׁנִּיהֶם הֵם שְׁמוֹתָיו שֶׁל הַקְּדוֹשׁ־שֶׁבְּרוּךְ־הוּא שֶׁלַמְעֵלָה מִשְׁנִיָּהֶם, וְכוּלָּא חֵד.
כלומר: מכיוון שיתגלה הקב"ה שלמעלה משניהם, ממילא יתגלה שאין הם אלא
"שמות" וגילויים של הקב"ה, ואין שייך שיסתירו עליו — הן בשמות הוי' ואלקים,
והן בבחינות של "למעלה ממקום" ו"מקום" בגשמיות המשתלשלות מהם.
[ובמקום אחר מוסיף¹¹⁴, שזהו עומק כוונת הזוהר שהבית שלעתיד יהיה "בניינא
דקודשא-בריך-הוא: מצד גילוי הקב"ה שלמעלה מגבול ובלי גבול, יכול להיות

(114) לקו"ש ח"ט דברים ג' סעיף ט'.

חיבור שניהם; היינו שהוא נמשך הן בבלי-גבול והן בגבול, ולכן גם הגבול עצמו – ומצד עצמו – הוא גילוי שלו.

מעלות הנצחיות בבית השלישי – שגם הזמן כלי לזה

וְעַל פִּי זֶה יוֹכֵן מַחֲשָׁבָתוֹב בְּכַהֲמִקְמוֹת (חֹבָא לְעִיל סְעִיף א) דְּמַעְלָת
בֵּית הַשְּׁלִישִׁי הוּא שְׁיִחְיָה קָיִים בְּקִיּוֹם נִצְחִי, דְּלִקְאוֹרָה, בִּינֵן
שְׁעִנֵּן תַּנְצָחִיּוֹת הֵיךְ אֶפְשָׁר לְהִיּוֹת גַּם בְּבֵית הָרִאשׁוֹן (כְּמוֹכָא לְעִיל סְעִיף ג)
אִיךְ אוֹמְרִים שְׁוֹחִי מַעְלָה דְּבֵית הַשְּׁלִישִׁי.

והביאור הוא: למה מתכוונים כשאומרים "נצחיות", שיש לפרש זה בב' אופנים, הנובעים מב' האופנים הכלליים בביאור "יחוד הוי' ואלקים":

וְיֵשׁ לִזְמַר הַבִּיאור בְּזוֹת, דְּתַנְצָחִיּוֹת שְׁחִיחָה יְכוּלָה לְהִיּוֹת בְּבֵית הָרִאשׁוֹן הִיא
(בְּעִיקָר) מִצַּד הַגִּילוי דְּלַמְעָלָה מִחֻמָּן,

בדומה לביאורים הראשונים ב"הוי' הוא האלקים" – שמאיר אור הבלי-גבול, אלא ששם אלקים אינו מסתיר ויתירה מזו שם הוי' מאיר "בתוך" הלבושים של שם הוי'. אזי אכן יש כאן נצחיות (לא רק בפועל, אלא שאין שייך שייחרב, אבל –) אין זה מצד שם אלקים והתחלקות הזמן שעל ידו, אלא מצד שם הוי' המאיר בו.

וְתַחֲדִידוֹשׁ בְּתַנְצָחִיּוֹת שְׁחִיחָה בְּבֵית הַשְּׁלִישִׁי הוּא שְׁגַם חֻמָּן יִחְיָה כְּלִי לְזוֹה.

כפי הביאור השלישי ב"הוי' הוא האלקים" – שהגבול מצד עצמו הוא גילוי הקב"ה שלמעלה מהוי' ואלקים.

וְזוֹהוּ שְׁמַעְלָת בֵּית הַשְּׁלִישִׁי הִיא שְׁיִחְיָה קָיִים בְּקִיּוֹם נִצְחִי, כִּי אֲמִיתִית עֲנִין
הַכְּלִי גָבֹול (נִצְחִיּוֹת) הוּא, שְׁחִיחָה הִיא לֹא רַק מִצַּד הַחֲמִשְׁכָּה מְלַמְעָלָה
אֲלָא שְׁחִמְטָה הוּא כְּלִי לְזוֹה¹¹⁵, וְ"נִצְחִיּוֹת" זוֹ הִיא רַק בְּבֵית הַשְּׁלִישִׁי.

המלכות אפשר שיתסלק ממנה האור. ואמיתית הענין דבנין עד עד הוא כשהמשכת גילוי במלכות הוא (לא רק מצד למעלה אלא גם) מצד המלכות (זאת חוקת תשכ"ט סעיף ז' ואילך (סה"מ מלוקט ח"ה ע' שכ ואילך), ובביאורנו עליו ב"מאמרים מבוארים" עמ' 133 ואילך).

115) להעיר מביאור דומה במאמר אחר, בעניין השלמת ספירת המלכות באופן של "בניין עדי עד": "דכשהמשכה במלכות היא בדרך מלמעלה למטה, אזי . . . כיון דזה שאין שייך שיתסלק הוא מהמלכות הוא מפני שהאור הוא למעלה מענין הצמצום, הרי בנוגע להמלכות אין זה אמיתית הענין דבנין עדי עד, מכיון שמצד

סיכום: בבית ראשון ושני היה המדריגה הא' והב' ב"יחוד הוי' ואלקים", היינו ששם אלקים לא הסתיר על שם הוי' [כי בית ראשון ושני היו כנגד אותיות שם הוי' (בית ראשון י"ה, ובית שני ו"ה) הרומזות על עשר ספירות, ששם יש התחלקות אורות וכלים, ספירות שונות וכו']. אולם בית שלישי יאיר האופן הג' ביחוד הוי' ואלקים, [כי הוא כנגד הכתר שלמעלה מהספירות, שאין שם התחלקות לספירות ולאורות וכלים], היינו ששרש השמות הוי' ואלקים יומשך בהוי' ואלקים עצמם, וגם בבחינות של "למעלה מקום" ו"מקום" בגשמיות הנמשכים מהם. ולכן, הנצחיות שיהיה בבית השלישי הוא שהזמן עצמו (שמצד שם אלקים) יהיה כלי לזה.

סעיף יו"ד

בגאולה יהיה בכל העולם גילוי הבלי-גבול גם מצד המטה

יו"ד) וְעַל יְדֵי הַגִּילוי דִּיחוד הַנּוֹי' וְאַלְקִים (בְּאִפְסָן הַנְּזָכֵר-לְעִיל) שְׂיִהְיֶה בְּבֵית-הַמִּקְדָּשׁ (הַשְּׁלִישִׁי) שְׁנֵם הַמָּקוֹם (שְׁנֵת־חֲנוּה מִשָּׁם אֲלָקִים) הוּא כָּלִי לְהַגִּילוֹי דִּהְיוֹי' שְׁלֹמֶעֱלָה מִחֲמָקוֹם, יוֹמָשׁוּד מַעֲיִן גִּילוֹי זֶה גַם בְּכָל הָעוֹלָם. וְגִילוֹי זֶה יִהְיֶה בְּעִיקָר בְּהַגְאֻלָּה שְׁלֹא־חֲרֵי בְּנֵין בֵּית-הַמִּקְדָּשׁ דִּהְמַעֲם עַל זֶה שְׁנֵאֻלָּה הָעֲתִידָה תִּהְיֶה גְאֻלָּה נִצְחִית שְׁאִין שְׂיִיד אַחֲרֶיהָ גְלוֹת

כנאמר במכילתא¹¹⁶: "התשועות שעברו היה אחריהם שעבוד אבל התשועה העתידה להיות אין אחריה שעבוד לכך קרואה בלשון זכר . . ששם שהזכר אינו יולד כך התשועה העתידה לבא לא יהא אחריה שעבוד"

הוא לפי שְׁהָעוֹלָם יִהְיֶה כָּלִי לְהַגְאֻלָּה. וְכַמְבֹּאֵר בְּלִקְוִימִי-תוֹרָה שְׁנֵאֻלָּה הַשְּׁלִישִׁית הִיא בְּזִכְרוֹת יַעֲקֹב שְׁמִדְתוֹ מִדֵּת אִמָּת שְׁאִין שְׂיִיד בּוֹ שִׁינוֹי,

וכמבואר מדבריו לעיל בסעיף א', אשר "עיקר פירוש אמת אין רחמנא ליצלן הפך מן השקר לבד חס ושלום", אלא שאמת הוא לא רק היפך השקר היינו, שאין לעניין שום הגבלה והפסק, "שזהו עיקר האמת".

ומפרש רבינו:

דְּאִמִּיתִית עֲנֵן הַבְּלִי-גְבוּל (מִדֵּת הָאִמָּת) הוּא שְׁהַמָּטָה הוּא כָּלִי לְזֶה.

כשם שנתבאר לעיל בעניין בית המקדש, שעיקר הנצחיות היא לא כשהיא מצד ההמשכה מלמעלה (אף שגם אז הוא נצחיות שאין שייך שייחרב); כך גם בעניין גילוי הבלי-גבול לעתיד לבוא – הרי עיקרו הוא שגם המטה יהיה כלי לזה.

וקיימת". – לשון כ"ק אד"ש בסה"מ מלוקט ח"ב עמ' כד הערה 82.

116) "עה"פ בשלח טו, א. הובא בתוד"ה ה"ג ונאמר – פסחים קטז, ב. ובפרי עץ חיים סוף שער החנוכה: לעתיד לבוא . . יהיה גאולה נצחיית

קיבוץ גלויות – ע"י הששה קצוות עצמן

וְעַל־דִּהְיֹנָה הוּא בְּהֻנָּן דְּקִיבוּץ גְּלוּיֹת (דִּהְנִאוּלָה), שְׂיִהָה בְּכָל שְׂשָה
הַקְצוּוֹת (דְּמָקוֹם), [כמו שנאמר:] "מְמוֹרָח אָבִיא וְרָעָד וּמַמְעָרָב אֶקְבָּצָךְ
אִמֹר לְצַפּוֹן תִּגִּי וּלְתִימָן אֵל תִּבְלָאִי תִבְיֵאִי בְּנֵי מְרַחֵק וּבְנֹתֵי מְקַצָּה הָאָרֶץ",
דִּישׁ לֹמֵר שְׂרַחֵק וְקַצָּה הֵם בְּנֵגֶד ב' הַקְצוּוֹת מַעְלָה וּמַטָּה. וְיֵשׁ לֹמֵר,
שְׂקִיבוּץ הַגְּלוּיֹת מְכָל הַשְּׂשָה קְצוּוֹת תִּהְיֶה בְּאוֹפֶן שְׂשָה־שְׂשָה קְצוּוֹת יִסִּיעוּ
לָהּ.

ומוסיף ומפרש בהערה 71:

לְבִאוּרָה, רַק בְּצַפּוֹן נֶאֱמַר "תִּגִּי" מִה שְׂאִין בֶּן בְּתִימָן רַק "אֵל תִּבְלָאִי". וּמִכָּל־
שָׁפֶן בְּמֹרָח וּמַעְרָב – "אָבִיא", "אֶקְבָּצָךְ", וְאִינוּ מְדַבֵּר אֲלֵיהֶם. אֲבָל רָאָה
מְצוּרַת דָּוִד שֶׁם "הִבְיֵא" – בְּאֵילוּ יִצְחָק לְכָל אֶחָד מְרוּחוֹת הַשָּׁמַיִם לְהִבְיֵא אֶת
יִשְׂרָאֵל.

ומזה מובן, כמבואר בפנים, שהששה קצוות עצמן יסייעו לקיבוץ גלויות.

המעלה בהמשכה בעולם לגבי הגילוי בבית המקדש עצמו

וְהִנֵּה אֵף שֶׁהַגִּילוי שְׂיוּמָשֶׁךְ בְּעוֹלָם יִהְיֶה רַק מֵעֵין הַגִּילוי שֶׁבְּבֵית־הַמִּקְדָּשׁ
עַצְמוֹ,

[שהרי פשוט אשר גם לעתיד, כשיהיה גילוי אלוקות בכל העולם (ועד לניסים
גילויים) – יהיה הגילוי אלוקות שבמקדש נעלה באין ערוך ובגילוי יותר משאר כל
העולם (ובוודאי העניין של "מקום הארון אינו מן המדה", חיבור מקום ולמעלה
ממקום, שהוא דווקא במקדש¹¹⁷).

מְכָל־מָקוֹם יֵשׁ יִתְרוֹן בְּהַתְמַשְׁכָּה בְּעוֹלָם. בִּי הִיחֹד דִּהְיֹנִי וְאַלְקִים שֶׁבְּבֵית־
הַמִּקְדָּשׁ עַצְמוֹ, בִּיּוֹן שֶׁ"לִית דִּין אֶתֶר הַדְּיוּט", אִין נִיבֵר בְּזֶה כָּל־כֶּף שֶׁהִיחֹד
דִּהְיֹנִי וְאַלְקִים הוּא גַם מַצֵּד שֵׁם אֱלֹקִים,

ולבאורה הכוונה: מכיוון שבבית המקדש סוף כל סוף מתבטלים גדרי המקום
(מקום ארון אינו מן המידה) – מתבטא בזה יותר כיצד מאיר גילוי שם הוי' הבלי-
גבול, אלא ששם אלקים אינו מסתיר לגבי שם הוי'.

(117) ולבאורה גם שאר הניסים שבמקדש יהיו באופן נעלה יותר מבשאר העולם, ויל"ע בזה.

— אך מכיוון שהוא בעיקר מצד אור הבלי-גבול, לא ניכר בזה כל כך כיצד גם מצד שם אלקים עצמו וגדרי המקום כפי שהם במציאותם באופן של התחלקות והגבלה (גם בלי שיתבטלו), אין שייך שיסתירו; שבזה מתבטא כיצד הקב"ה יכול להתגלות גם בקו ה"גבול".

וְהַגִּילּוֹי דְּעֵינֵן זֶה (שְׁתִּיחוּד הוּא גַם מִצַּד שְׁם אֱלֹקִים) הוּא פְּעִיקָר עַל־יְדֵי שְׁנַמְשָׁךְ מַעֲיֵן הַגִּילּוֹי דְּבֵית־הַמִּקְדָּשׁ פְּעוּלָם, אֲתֵר הָדִיּוּט.

שהוא מקום רגיל לגמרי, ועם זאת, מצדו גופא נראה שהוא חד עם שם הוי'.

וְעַל־פִּי־זֶה יֵשׁ לְבָאֵר הַיִּתְרוֹן דְּהִנָּאוּלָה לְגַבֵּי בֵּית־הַמִּקְדָּשׁ [שְׁלֶבֶן תַּחֲיָה הִנָּאוּלָה לְאַחֲרֵי בְנֵי בֵּית־הַמִּקְדָּשׁ, בְּנִזְכָּר־לְעֵיל סְעִיף ב], כִּי הַמְשָׁכַת הַגִּילּוֹי דְּבֵית־הַמִּקְדָּשׁ פְּעוּלָם תַּחֲיָה (פְּעִיקָר) בְּהִנָּאוּלָה, בְּנִזְכָּר־לְעֵיל.

סיכום: מעין הנצחיות שבבית המקדש יומשך בגאולה בכל העולם, הן בזמן, שתהיה גאולה נצחית שאין שייך אחריה גלות (גם מצד המטה), וכן במקום הששה קצוות יסייעו לקיבוץ גלויות ("אומר לצפון תני וגו'). ואף שזהו רק הארה מהגילוי במקדש, יהיה בו מעלה, כי בבית המקדש מצד תוקף הגילוי האלוקי אין ניכר כל כך שזהו גם מצד שם אלקים, ודווקא ע"י שנמשך מעין הגילוי בכל העולם (שהוא מקום רגיל) ניכר שהיחוד הוא גם מצד שם אלקים.

סעיף י"א

שלימות גילוי "יחוד הוי' ואלקים" בתחיית המתים

יא) וְעִיָּקָר הַגִּילוי דְּיִחְוּד הַנִּי' וְאַלְקִים (שְׁחִיחּוּד הוּא גַם מִצַּד אֱלֹקִים) יִהְיֶה בְּתַחֲיִית הַמֵּתִים שְׁלֵאֲחֶרֶי קִיבוּץ גְּלוּיּוֹת, אַחֲרוֹן שְׂבָבוֹלָם.

דְּהַגִּילוי שְׁיִהְיֶה פְּעוֹלָם (נְאוּלָה מְגֻלוֹת וְקִיבוּץ גְּלוּיּוֹת) הוּא גִילוי מוֹנִיפֵל (פְּעֻרָה הַגִּילויִים שְׁיִהְיוּ לְעֵתִיד־לְבוֹא), וְכַנֶּזֶק־לְעֵיל שְׁהוּא רַק מַעֲיֵן הַגִּילוי דְּבֵית־הַמִּקְדָּשׁ,

ב' השלבים הראשונים בגאולה, בכל אחד יש מעלה וחסרון: בבית המקדש המעלה שהגילוי הוא בכל התוקף, אך (דווקא משום כך) אין ניכר כל כך שהוא גם מצד שם אלקים (וגדרי המקום עצמו). הגילוי בגאולה שיהיה בכל העולם – הוא רק מעין הגילוי שבמקדש, אך יש בו מעלה בכך שנראה שיחוד הוי' ואלקים הוא גם מצד שם אלקים וגדרי המקום.

אמנם בתחיית המתים יהיה חיבור ב' המעלות. ומקדים לבאר מהו תוכן הגילוי שיהיה בתחיית המתים:

וּבְתַחֲיִית־הַמֵּתִים, שְׁאֵז יִהְיֶה חַיּוּת הַגּוּף מְחֻסָּב = אור הסובב כל עלמין, שלמעלה מסדר השתלשלות] [נַעֲלָה יוֹתֵר מִחַיּוּת דְּהַנֶּשְׁמָה, שְׁלֵבָן, הַנֶּשְׁמָה תִּהְיֶה נִיזוּנִית מִהַגּוּף],

ובלשון הרבי הריי"צ¹¹⁸: "כאשר תזדכך הארץ הגשמית אשר בהזדככות זו הרי יזדככו גם גופם של כל הנבראים. . . הנה אז יחי' האדם מאור הסובב כל עלמין שלא בהסתר פנים כלל, וזהו הטעם מה שבעולם הבא דעולם התחיה לא יצטרך הגוף למזון גשמי ויהיה ניזון מאלקות, ובעומק הענין הנה לא זו בלבד שהגוף הגשמי לא יצטרף אל המזון כי יהי' ניזון מאלקות, אלא עוד זאת כי עיקר הגילוי יהיה בהגוף דווקא, להיות כי הגילוי דלעתיד לבוא הוא עצם האור הסובב ויאיר בגוף דווקא, ומהאי טעמא יצטרכו הנשמות להתלבש בגופים דווקא לקבל הגילוי ההוא".

ומזה מובן, כי בתחיית המתים –

יִהְיוּ שְׁתֵּי הַמַּעֲלוֹת: (א') בעצם הגילוי, שיהיה כמו במקדש עצמו – גִּילּוֹי בְּלִי"ג
גָּבּוּל (סוֹבֵב), (ב') יהיה ניכר באופן הגילוי שהוא מצד המטה – וְגִילּוֹי זֶה יִהְיֶה
בְּהִגּוּף שֶׁשָּׂרֵשׁוֹ הוּא מִשֵּׁם אֱלֹקִים.

כפי שהוסבר לעיל, שהגילוי לא יהיה רק "דרך הגוף" (באמצעות הנשמה,
ואפילו לא ע"י אכילה ושתייה), אלא בגוף (המתהווה משם אלקים) מצד עצמו יהיה
גילוי אור הסובב, ואדרבה הנשמה תקבל ממנו.

סיכום: בתחיית המתים יהיו שתי המעלות: בעצם הגילוי – שיאיר
אור הסובב כמו במקדש עצמו, ובאופן הגילוי יהיה ניכר שהוא מצד
המטה – כי גילוי זה יהיה בגוף עצמו שמשם אלקים והנשמה תקבל
ממנו.

סעיף י"ב

יב) וְזוּלָּהּ יִהְיֶה כְּבוֹד הַבַּיִת הַזֶּה הָאֲחֵרוֹן מִן הָרִאשׁוֹן, וְחָנֹם שְׂבָנָאוּלָה הַעֲתִידָה יִהְיֶה כְּמַהֲוֶכְמָה עֲנִיָּיִם וְעַד לְתַחֲנִית־הַמֵּתִים שֶׁהוּא אֲחֵרוֹן שְׂבָבוּלָם, מְכַל־מְקוֹם, עֵיקַר הַחֲנֻשָּׁה הִיא בְּכְבוֹד הַבַּיִת הַזֶּה הָאֲחֵרוֹן, כִּי שׁוֹרֵשׁ דְּכָל הָעֲנִיָּיִם יִהְיֶה בְּבֵית־הַמִּקְדָּשׁ, וּמִמֶּנּוּ יִמָּשְׁכוּ כְּעוֹלָם (כְּנֻכְר־לְעִיל סְעִיף ב).

וְזוּלָּהּ גַּם מִחֲמַעַמִּים שֶׁחַפְּעוּלָה הָרִאשׁוֹנָה שֶׁל מְשִׁיחַ (לְאַחֲרֵי שִׁיחָהּ בְּחֻזַּקַת מְשִׁיחַ) הוּא בְּנֵן בֵּית־הַמִּקְדָּשׁ, כִּי זֶהוּ הַשׁוֹרֵשׁ דְּכָל הָעֲנִיָּיִם שֶׁלֹּאֲחֲרֵי־זֶה.

וְיִהְיֶה רְצוֹן וְעֵיקַר שְׂכָל זֶה יִהְיֶה בְּקֶרֶב מִמֶּשׁ.

מילואים

שייך להערה 18:

לסעיף ג', הביאור שחורבן בית המקדש היה "על מנת", בכוונה מלמעלה, כדי להביא לגילוי הכתר ("אריה") בבית המקדש דלעתיד ע"י עבודת התשובה.

בהשקפה ראשונה עניין זה תמוה ביותר:

הרי בפשטות היה החורבן תוצאה מעוונות עם ישראל, שנעשו בבחירתם הרעה נגד רצון ה', ולכן נענשו עליהם. ואם כן, איך יתכנו ב' הפכים כאחד: שהחורבן בא כעונש על חטא שנעשה בבחירתם – ומצד שני היה בכוונה מלכתחילה מלמעלה, "על מנת" להביא לעילוי של הבית דלעתיד?

אמנם, מובא בתורת החסידות אשר יסוד הדבר הוא במדרש¹ על הפסוק² "נורא עלילה על בני אדם" – "עלילה נתלה בו (באדם הראשון) שהוא הביא את המיתה לעולם ("כי ביום אכלך ממנו מות תמות")³, שהרי התורה קדמה אלפים שנה לעולם וכתוב בה זאת התורה אדם כי ימות באוהל". מפורש אם כן במדרש, שגם דבר שבא כתוצאה (ועונש) מחטא הנעשה בבחירת האדם – הרי בשורשו, הבורא יתברך סיבב הסיבות שייצא הדבר כפי שהכתיב מראש בתורתו.

אלא שדברי המדרש עצמם דורשים ביאור רחב ועמוק: ראשית, כיצד ה"כוונה מלמעלה" אינה בסתירה לעניין הבחירה חופשית של האדם? והרי, עניין הבחירה הוא כלשון הרמב"ם⁴ "עיקר גדול הוא, והוא עמוד התורה והמצוה", ועל זה מבוסס עניין השכר ועונש וכו'. ובפשטות, אם מלכתחילה היה ברור שתהיה מיתה בעולם (ע"י החטא) – איך הייתה לאדם הראשון בחירה בזה, ומדוע נענש?

ועוד והוא העיקר: מהו הפירוש שגם עניין החטא "נסתובב" מלמעלה – כאשר ברור ופשוט אשר כל חטא ועבירה הם נגד רצונו יתברך בתכלית והריהם תועבת ה' אשר שנה.

(3) בראשית ב, יז.

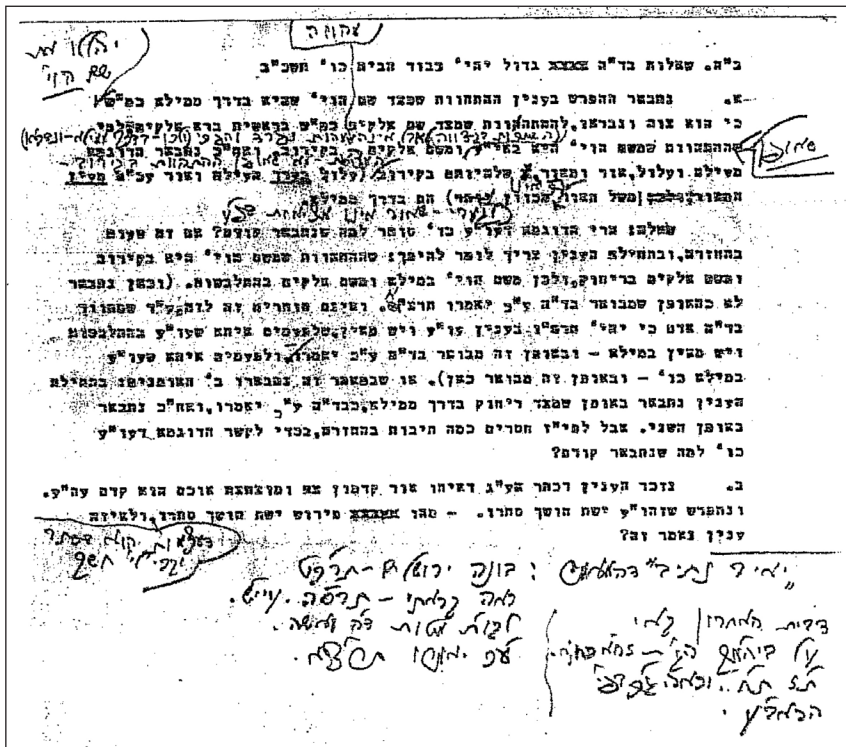
(4) הלכות תשובה פרק ג' הלכה ג'.

(1) תנחומא וישב, ד.

(2) תהלים סו, ה.

כאמור, סוגיא זו קובעת מקום לעצמה, אך בעת אמירת המאמר הוזכר בקיצור דרוש רבינו הרי"צ בו נתבאר עניין זה, "על כן יאמרו המושלים תרצ"א"⁵. תוכן מאמר זה הנוגע לעניינו נתבאר בהרחב הביאור ע"י רבינו בלקוטי שיחות חלק ה' פרשת לך לך⁶, ובמאמר "באתי לגני" תשל"א סעיף ה' ואילך⁷.

שייך להערה 26:



פיענוח הכתי"ק:

ב"ה. שאלות בד"ה גדול יהי כבוד הבית כו' תשכ"ב

א. נתבאר ההפרש בענין ההתהוות שמצד שם הוי' שהיא בדרך ממילא כמ"ש כי הוא צוה ונבראו, להתהוות שמצד שם אלקים בראשית ברא אלקים. לפי

(5) סה"מ קונטרסים ח"א קצא, ב ואילך. ועם

(6) שיחה א', סעיף יא.

(7) סה"מ מלוטק ח"ה עמ' קנד ואילך.

שההתהוות שמשם הוי' היא באי"ע, ומשם אלקים בקירוב. ואח"כ נתבאר הדוגמא מעילה ועלול, אור ומאור, שלהיותם בקירוב (עלול בערך העילה ואור עכ"פ מעין המאור, ולכן משל האור מכוון יותר) הם בדרך ממילא.

שאלה: הרי הדוגמא דעו"ע כו' סותר למה שנתבאר קודם? אם זה טעות בהחזרה, ובתחילת הענין צריך לומר להיפך: שההתהוות משם הוי' היא בקירוב ומשם אלקים בריחוק, ולכן משם הוי' במילא ומשם אלקים בהתלבשות. (וכאן נתבאר לא כהאופן שמבואר בד"ה ע"כ יאמרו תרצ"א. ואינם סותרים זה לזה, ע"ד שמתווכך בד"ה אדם כי יהי' תרס"ו בענין עו"ע ויש מאין, שלפעמים איתא שעו"ע בהתלבשות ויש מאין במילא – ובאופן זה מבואר בד"ה ע"כ יאמרו, ולפעמים איתא שעו"ע במילא כו' – ובאופן זה מבואר כאן). או שבמאמר זה נתבאר ב' האופנים: בתחילת הענין נתבאר באופן שמצד ריחוק בדרך ממילא, כבד"ה ע"כ יאמרו, ואח"כ נתבאר באופן השני. אבל לפי"ז חסרים כמה תיבות בהחזרה, בכדי לקשר הדוגמא דעו"ע כו' למה שנתבאר קודם?

הרבי ענה ע"י מחיקת והוספת מילים בשאלתם:

נתבאר ההפרש בענין ההתהוות שמצד שם הוי' שהיא בדרך ממילא כמ"ש יהללו את שם הוי' כי הוא צוה ונבראו, להתהוות שמצד שם אלקים כמ"ש בראשית ברא אלקים. לפי ששאופן ההתהוות שמשם הוי' היא באי"ע, (השייכות רק – צווה) אבל אינו מהווה מהות נפרד והפכי (ולכן – בדרך ממילא – ונבראו) ומשם אלקים בקירוב. ואח"כ נתבאר הדוגמא מעילה ועלול, אור ומאור, שלהיותם בקירוב המציאות – לא שאופן ההתהוות בקירוב – (עלול בערך העילה ואור עכ"פ מעין המאור, ולכן משל האור אינו מכוון יותר לגמרי – שאור אינו מציאות בפ"ע) הם בדרך ממילא.

ואח"כ הוסיף כ"ק אדמו"ר שליט"א:

"יאייר נתיב" דהמאמר: בונה ירושלים – תרכ"ט. ראה קראתי – תרס"ה. עיי"ש. לקו"ת מטות ד"ה ואשה. ע"כ יאמרו תרצ"א.
דבית האחרון קאי על ביהמ"ק הג' – זח"א כח, א. ת"ז ת"ח. וראה ג"כ בפי' הראב"ע.

שייך להערה 80:

בסעיף ו', התהוות זמן ומקום משם הוי':

לכאורה, אם מהמבואר בתניא ששם הוי' פירושו "היה הוה ויהיה כאחד"

(כלשונו במאמר) "מובן" ששייך התהוות הזמן משם הוי' – לשם מה צריך להקדים הוכחה לזה, מצד שגם ע"י שם הוי' מתהווה "דבר חדש שבאין ערוך"?

ויש לומר בדרך אפשר, כי אילולא הראי' מכך ששם הוי' מהווה דבר שבאין-ערוך, היה אפשר לפרש האמור בתניא ששם הוי' עניינו "היה הוה ויהיה כאחד" – לא במובן של זמן גשמי, אלא בשרשו וברוחניות כו', ובדרגא זו גדרי הזמן הם "כאחד". אמנם, דווקא לאחר ההוכחה שמביא, מובן (גם הפירוש בתניא) שיכול להיות משם הוי' התהוות זמן ומקום גשמיים, אלא שאז יהיו גדרי המקום והזמן "כאחד".

שייך להערה 104:

בסעיף ז', הדוגמא מרב המצמצם שכלו ומלבישו במשל בשביל התלמיד, שלגבי הרב אין הלבוש מעלים:

ליתר ביאור⁸: בהשקפה ראשונה, אין המשל דומה של רב ותלמיד דומה לנמשל: הרי בדוגמא של רב ותלמיד, השכל המצומצם, ואפילו כאשר הוא מלוכש במשל – אינו בסתירה לאור השכל, ולכן ניתן לומר שהרב רואה בו את כל עומק שכלו ואף התלמיד יכול באמצעותו להגיע לעומק דברי הרב. זו הייתה אכן דוגמא טובה אילו שאלנו: כיצד "אור מוגבל" יכול להכיל "אור בלי גבול"? את זה אכן ניתן להשוות לתהליך בו כח ההתפשטות של השכל וכח ההגבלה שלו, משלימים זה את זה – הן בהבנת הרב, והן בהמשכת השכל לתלמיד.

אולם, כאשר מדברים על התהוות משם אלקים או משם הוי', מדברים לכאורה על שני עניינים סותרים: ההתהוות משם אלקים עניינה להוות "מציאות" חיצונית (בה כל פרט מבטא את עצמו), ואילו בהתהוות משם הוי' ההדגשה – גילוי המקור, שהוי' הוא המהווה ולכן כל המציאות בביטול כלפיו. ואם כן, ממה נפשך: האם קיימת לפנינו מציאות או ביטול שלמעלה ממציאות?

וההסבר בזה בקצרה:

בעולם השכל אנו מבינים כי "גבול" הוא מעלה, שיכולה להיות שלימות של כח הבלי-גבול. לעומת זאת, בדבר נברא שאין בו שום גילוי אור, ואדרבה הוא מרגיש את עצמו למציאות – איננו רואים כיצד נשלם כאן גילוי כלשהו.

אך לאמיתו של דבר, גם ההתהוות משם אלקים מבטאת מעלה גדולה – את יכולתו של הקב"ה לברוא (לא רק מציאות שבאין ערוך סתם, כמו בהתהוות משם

(8) על פי שיעורי החזור הגה"ח ר' יואל ש"י כהן.

הוי', שבכל זאת מבטאת את תוקף גילוי המקור, אלא) – "יש מאין" שבאין ערוך למקורו ומחודש לגמרי, עד שאינו מהווה שום המשך למציאות שקדמה לו. אלא, שמעלה זו באה דווקא ע"י העלם והסתר של הבורא, היוצרת "מציאות" החשה עצמה ל"יש" ודבר נפרד.

וזה בדיוק כוונת המשל דלעיל: בהסתכלות ותחושת הנבראים אכן יש כאן שני עולמות שונים והפוכים: עולם המגלה "ראו אומן שעשאני", ועולם שמסתיר לגמרי על מקורו ומרגיש את מציאותו שלו. אך כאמור, לגבי הבורא "הוי' הוא האלקים" – אין זה אלא ביטוי נוסף לכח הבריאה. בחיצוניות זהו לבוש המהווה הסתר מוחלט, הנראה כסתירה לכל עניין של גילוי העליון וביטול אליו, אולם בהסתכלות פנימית – אין זה דבר נפרד כלל, אלא לבוש שדרכו ניתן לראות כיצד כל עניינו "שהוי' מהווה אותו".



לעילוי נשמת

הרה"ג הרה"ח ר' **יצחק** ע"ה בן
יבלחט"א הרה"ח ר' **אליעזר צבי זאב** שיחי'

צירקין

•

נלב"ע י"ח אדר תשע"ב

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' **יצחק דוד** ע"ה

בן הרה"ח ר' **מרדכי אברהם ישעי'** ע"ה

גראנער

שליח כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א באוסטרלי'

במשך חמישים שנה

•

נלב"ע ד' תמוז תשס"ח

לזכות

כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

יה"ר שיראה הרבה נחת מבניו התמימים - בפרט,

משלוחיו, חסידיו וכלל ישראל - בכלל

ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו

וישמיענו תורה חדשה מפיו

בגאולה האמיתית והשלימה

תיכף ומיד ממש