



ד"ה וחזקת והיית לאיש גו' תשכ"ח
קונטרס י"ט תמוז תשמ"ט

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

מפתח כללי

3.....	פתח דבר
4.....	סקירה קצרה
10.....	תוכן המאמר
12.....	ד"ה וחזקת והיית לאיש וגו' תשכ"ח
22.....	פרקי מבוא
33.....	מאמר מבואר
109.....	מילואים



הערות, הארות ותיקונים ניתן לשלוח ל:
mamormevuor@gmail.com
רחוב תר"ג 9 קרית שמואל חיפה, 26385
פקס: 1-408-825-6582

בס"ד

פתח דבר

הננו בזה להוציא לאור חוברת "מאמר מבואר", על מאמר דיבור המתחיל "וחזקת והיית לאיש" – תשכ"ח.

המאמר נאמר בקשר עם מלאות 75 שנים לחגיגת הבר־מצוה של כ"ק אדמו"ר הרי"צ, ועוסק בעניין תפילין ובר־מצוה.



הביאור נערך ע"י הרה"ת אסף חנוך שי' פרומר, והוגה ע"י חברי המערכת. תודתינו נתונה לכל העוזרים והמסייעים בעריכה – הן בהשגת החומר הדרוש, והן בהגהה ובהערות מחכימות. יבואו כולם על הברכה.

בקשתינו מכל הלומדים והמעיינים, להמשיך ולשלוח את הערותיהם והארותיהם, על מנת שנוכל לשפר ולתקן בעז"ה בחוברות ובהוצאות הבאות, וזכות הרבים תלוי בהם.



ויהי רצון, אשר בזכות לימוד תורת רבינו, נזכה בפועל לשמוע תורה חדשה מפיו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח בהתגלותו לעיני כל, תיכף ומיד ממש, נאו.

מערכת "מאמר מבואר"

ער"ח תמוז ה'תשע"ג

סקירה קצרה

המאמר שלפנינו נאמר בהתוועדות פתאומית שנערכה בשעת צהריים ביום שני י"ט תמוז ה'תשכ"ח.

המאמר מיוסד על המאמר שאמר כ"ק אדמו"ר הרש"ב ביום השביעי לחגיגת הבר-מצוה של כ"ק אדמו"ר הרי"צ, בי"ט תמוז תרנ"ג, ופתח גם כן בפסוק "וחזקת והיית לאיש".

כפי שהזכיר רבינו בפתיחת המאמר שלפנינו (והורחב על כך בפרקי המבוא), חגיגת הבר-מצוה של כ"ק אדמו"ר הרי"צ נמשכה שבעה ימים. במהלכם אמר אביו כ"ק אדמו"ר הרש"ב "המשך" של מאמרי חסידות, שפתח במאמר חז"ל "תפילין דמארי עלמא".

ההמשך במלואו יצא לאור בתחילת חודש תמוז תשכ"ח¹ (הרבי ציין בסוף הפתח דבר את התאריך: ג' תמוז תשכ"ח). וכך נאמר בגוף הפתח דבר:

"כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) התחיל אמירת (המשך) מאמר זה ביום הבר מצוה של בנו יחידו הוא כ"ק אדמו"ר (מהוריי"צ) נ"ע – יום שני בשבוע, י"ב תמוז, תרנ"ג, ונמשך אמירתו משך כל השבוע (בכל פעם בתוספת התחלה

הנ"ל לקונטרס בר מצוה תרנ"ג שהופיע בשנת תש"ס, ולא הזכיר דבר וחצי דבר על הקונטרס שנזכר בפנים אותו הוציא רבינו בשנת תשכ"ח. זאת גם אם נדחוק ונפרש שהכוונה בשיחה היא רק למאמרים שחזר הרבי הרי"צ בעצמו].

עוד להעיר, כי בחודש תמוז תשכ"ח מלאו **עשרים שנה** מאז שכ"ק אדמו"ר הרי"צ הוציא לראשונה לאור את המאמר "איתא במדרש תילים", שהוא המאמר אותו חזר בעצמו בחגיגת הבר-מצוה.

(1) ויש להעיר, כי בשיחת חג הגאולה י"ג תמוז תש"ט סעיף ח"י (הוא י"ג תמוז האחרון בחיים חיותו בעלמא דין) התבטא כ"ק אדמו"ר הרי"צ (בתרגום מאידית): "הנני מקבל על עצמי, בלי נדר, להוציא לאור ספר הליקוטים מהמאמרים של קודם הבר-מצוה ושל לאחר הבר-מצוה" (סה"מ תש"י עמ' 265). והנה "קבלה" זו מתקיימת ע"י חתנו כבנו, כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א, ח"י שנים לאחר מכן.

[ותמוהה ביותר הערת העורך בסה"ש תש"ט (עמ' 336), המציין בקטע השיחה

וסיום לחלק מההמשך הנאמר בפעם ההיא, אבל בכתב־יד־קודש נכתב בקיצור – מכפי שנאמר – ובהמשך אחד², בהשמטת ההתחלות והסיומים."

בפתח דבר מצויין גם, כי כ"ק אדמו"ר שליט"א חילק את המאמר לסעיפים, בהתאם לרשימת כ"ק אדמו"ר הריי"צ בה ציין היכן היו ההפסקות בהמשך, ובאיזה פסוקים החל כל מאמר.

לפי חלוקה זו, נמצא כי המאמר האחרון בהמשך פתח בפסוק "וחזקת והיית לאיש", והוא סעיף י"ב בהמשך הנדפס בספר המאמרים תרנ"ב-תרנ"ג³ (עמ' רנח). כאמור, על מאמר זה מיוסד המאמר שלפנינו (שנאמר בתור "מאמר כעין שיחה"⁴).

הראשונה של הקונטרס הייתה על פי העתקות של חסידים, בספר נדפס ההמשך **מגוף כתב־יד קדשו** של הרבי הרש"ב, שבפרק הזמן שחלף בינתיים הגיע לספריית ליובאוויטש.

(4) דהיינו בניגון רגיל של שיחה, ללא הקדמת ניגון לפניו, ללא כריכת מטפחת על ידו הק' וכו', כאשר הקהל יושב בעת אמירת הדברים ולא עומד על רגליו (ראה בהקדמה למאמר מבואר על ד"ה באתי לגני תשי"א). הטעם לאמירת מאמר באופן כזה, התבטא כ"ק אדמו"ר שליט"א שהוא "באופן שיהיה נוח וקל יותר להשומעים, שלא יצטרכו לעמוד, וגם הוא לא יצטרך להטריח את עצמו כו'" (התוועדות שי"פ מקץ תשי"ג ס"ג הערה 16, תו"מ התוועדויות ח"ז עמ' 248). בהזדמנות אחרת, ציין הרבי טעם רוחני, כי מאחר שראה שיש מניעה על אמירת מאמר בכל התוועדות "שמוגל איך אריין אמאל זאגען א מאמר אין א שיחה אדער כעין וכו'" [= "הנני מבריח" מדי פעם אמירת מאמר בשיחה או כעין". וכנראה כאן טבע רבינו את הביטוי "מאמר כעין שיחה"]. – יום שמח"ת תשל"ב, שיחו"ק ח"א ע' 75 קטע הב'.

(2) ראה בפתח דבר מכ"ק אדמו"ר שליט"א להמשך "והחרים תרל"א" בו מסביר את אופן אמירת וכתובת ההמשכים, וזה לשונו:

"הדרושים אשר בהמשך זה – או בהמשך כיצא בו – התחלתם היתה: פסוק, מאמר רז"ל, או "להבין ענין פלוני כו'". אח"כ באה הרצאת דברים במה שאינו מובן או, עכ"פ, דורש ביאור יותר בפסוק או מרז"ל זה. ורק אח"ז בא גוף המאמר, היינו ביאור ענינים **בהמשך** למאמר הקודם. ומסיים בתירוץ הקושיות – כולם או מקצתם – שעליהם העיר בתחילת המאמר. וכן הוא ברוב המכריע של דרושי רבותינו נשיאי חב"ד.

כשניתנו ה"המשכים" להעתקה הרי, לעתים תכופות השמיטו – ע"פ ציווי אדמו"ר בעל המאמר – התחלת וסיום כל מאמר מלבד המאמר הראשון – למען יבוא ה"המשך" מסודר בחטיבה אחת.

יתר על כן: כמה המשכים נכתבו, ע"י אדמו"ר האומרים, **לכתחילה** בחטיבה אחת, והתחלת וסיום הדרושים נתוספו ובאו על הגליון או בקונטרס מיוחד, כמובן בהוראת המקום שלשם הם שייכים".

(3) הו"ל בשנת תשמ"ז. בעוד שההוצאה

המאמר הוגה ע"י כ"ק אדמו"ר שליט"א לקראת י"ט תמוז תשמ"ט, ואח"כ נדפס בספר המאמרים מלוקט חלק ג' (עמ' רכא ואילך).



את הסיבה להתוועדות ציין כ"ק אדמו"ר שליט"א בפתיחתה – בקשר עם מלאות 75 שנים לחגיגת הבר-מצוה של כ"ק אדמו"ר הריי"צ, כאשר רבינו מקדיש שיחה לביאור מעלת מספר זה על פי קבלה וחסידות.

וכך כתב רבינו באיגרת קודש מאותו יום למר שניאור זלמן שז"ר⁵:

"סימן טוב הוא שנתקבל מכתבו אחרי ההתוועדות של היום,

שאף על פי שלכאורה תמוה הוא מהו ענין התוועדות בימי בין המצרים, הרי ב"ב-י"ג תמוז דהאי שתא מלאו 75 שנה מיום הבר מצוה של כ"ק מו"ח אדמו"ר, ובקשר עם זה נדפסו המאמרים אשר אביו כ"ק אדמו"ר נ"ע אמרם בחגיגת הבר-מצוה ובמשך כל השבוע שלאחר זה ובלשון כ"ק מו"ח אדמו"ר – "שבעת ימי המשתה", שנסתיימו ביום א' ח"י תמוז, תענית נדחה, ולכן היתה ההתוועדות והסעודה של יום השביעי ביום ב' י"ט תמוז, וכמבואר ברשימה שם בסוף החוברת.

וזהו הטעם להתוועדות של היום, אף כי בקיצור (בכמות) בזמן, כדי לחזור התוכן דסיום מאמרי הבר מצוה מענינא דיומא".

מאוחר יותר נודע, כי ההתוועדות הייתה קשורה גם לנוכחותם של שלושה משלוחי כ"ק אדמו"ר שליט"א בבית חיינו. שניים מהם, הרב יצחק דוד גראנער ע"ה – ולהבחל"ח – הרב שלמה שי' קונין, שהו בבית חיינו כבר בימי הגאולה י"ב-י"ג תמוז. השלישי, הרב משה שי' פעלער – שהה בחג הגאולה י"ב-י"ג תמוז בשליחות להפצת יהדות במחנה נוער "בני ברית", ומשום כך נבצר ממנו להיות אז נוכח בהתוועדות כ"ק אדמו"ר שליט"א.

לשלושת השלוחים נמסר בבוקר שייכנסו ליחידות באותו יום, ואחר כך הודיעו להם שתהיה התוועדות בשעה אחת בצהריים. לאחר ההתוועדות נכנסו השלושה ליחידות. לרב משה פעלער אמר כ"ק אדמו"ר שליט"א: "היות אז דו האָסט זיך אַיינגעהאלטן פון קומען דאָ אָף י"ב תמוז, האָב איך פאַר דיר

(5) הרבי צירף למכתב גם את הקונטרס הנ"ל המשך "תפילין דמארי עלמא" תרנ"ג.

פאָרענדיקט דעם מאמר "[היות שהתאפקת מלבוא לכאן לי"ב תמוז, סיימתי את המאמר בשבילך (!)].

גם לרב קונין אמר הרבי "דיין זיין דאָ איז די סיבה פאָר דעם פאָרבריינגען" [=נוכחותך כאן היא הסיבה להתוועדות]. ובערך בלשון הזו אמר הרבי גם לרב יצחק דוד גראנער.



מתוך תוכנו של המאמר שלפנינו, העוסק בביאור הפסוק בו נזכר ג' פעמים תיבת "אתה" המורה על העצמות,

– עולה גם התודה והברכה והחתימה בכבוד אכסניא, הזוכה לשמש את מכון "מאמר המבואר" מיום הקמתו – את"ה, "איגוד תלמידי הישיבות" המרכזי, שע"י ישיבת תורת"ל 770.

שייכות זו, נתפרשה בשיחת רבינו⁶ בה ביאר את תוכן שם האיגוד, "שם שניתן בשעתו ע"י כ"ק מו"ח אדמו"ר" (הרי"צ), וכן את תפקידו ויעודו לפעול "המשכת והתגלות העצמות בעולם". ראוי להעתיק קטעים אחדים משיחת-קודש זו:

"ידוע ש"אתה" (וכמו כן "זה") קאי על עצמותו יתברך, כי, "אתה" ("דו") לנוכח, יכולים לומר על העצמות דוקא . . כיון שנמצא בכל מקום, ובלשון הידוע "שם שמים שגור בפי כל".

וזוהי השייכות ד"אתה" לאיגוד זה – שלכן קרא כ"ק מו"ח אדמו"ר לאיגוד זה בשם שהראשי-תיבות שלו הוא "אתה" – כיון שאיגוד זה הוא כלי להמשכת והתגלות העצמות ("אתה") למטה, שזוהי מטרת התייסדות איגוד זה.

. . מחברי "איגוד תלמידי הישיבות" דורשים (נוסף על עיקר עבודתם בתור תלמידי הישיבות בלימוד התורה בהתמדה ושקידה) הן ענינים בנוגע לעבודת עצמם . . והן ענינים בנוגע להפעולה עם הזולת, הן בנוגע לתלמידי הישיבות, והן בנוגע לחיזוק עניני תורה ומצוות בכלל, גם בנוגע לענינים פשוטים.

ועל דרך שמצינו בהנהגת כ"ק מו"ח אדמו"ר (ורבותינו נשיאנו בכלל) שדרש ב' סוגי ענינים שהם הפכיים: מחד גיסא דרש שיעסקו בהפצת היהדות גם בנוגע לענינים פשוטים, ולדוגמא בחינוך הכשר: לימוד אל"ף-

(6) ש"פ בראשית ה'תשי"ג.

בי"ת וכיו"ב. ולאידך גיסא, היה אומר ומפרסם גם מאמרי חסידות קשים ("שווערע מאמרים") שאינם מובנים לכל, ודרש שילמדו ויבינו גם מאמרים כאלה, ויתירה מזה דרש, שגם אלה שלא מכבר היו צריכים להתעסק עמהם בנוגע לענינים פשוטים, וזה עתה נתקרבו לעניני תומ"צ – גם הם ילמדו ויבינו מאמרים אלה". עד-כאן-לשונו, ויותר ממה שקראנו לפניכם כתוב שם.

תפקיד בעל שני-קצוות זה – תואם להפליא את המבואר בסיום המאמר שלפנינו, אודות "הפצת המעיינות עצמם" ובאופן שיגיעו ל"חוצה הכי תחתון".

וכעונים אמר אחר המברך נאמר: "ברוך – את"ה", יהי רצון ש"יפעלו פעולתם" בכל התחומים – כולל ובמיוחד הפצת תורת ומאמרי רבינו באופן מבואר ומובן לכל – וע"י זה נזכה בקרוב להתגלות נשיא דורנו משיח צדקנו, ולשמוע מפיו "תורה חדשה" של משיח, שילמד את העם כולו.

עריכת הביאור

המקורות:

בעריכת הביאור נעזרנו, בנוסף למקומות שנשמנו בהערות במאמר עצמו:

ה"הנחה" הבלתי מוגה מהמאמר⁷ [יש לציין כי כרגיל בכגון דא, איזה פרטים שנזכרו באמירת המאמר ומופיעים ב"הנחה" – אינם בנוסח המוגה; כמה מהם שולבו בביאור ובהערות, "ומשנה אינה זהה ממקומה"].

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

(ב) "השלמות למאמר מהנחה בלתי מוגה", שנערכו ע"י הרה"ת דוד שי' פלדמן, ונדפסו בתשורה משמחת בר-מצוה של בנו אליעזר שי', י"ב אלול תשע"א.

במקומות אחדים שילבנו בין הלשון המופיעה בשתי הנחות אלו, ולפעמים השוונו לסרט ההקלטה בכדי להגיע לניסוח המדויק ביותר שידינו מגעת.

(7) שתי "הנחות" שנערכו מסרט ההקלטה של המאמר הופיעו בשנים האחרונות, ושתיים היו לפנינו בעת עריכת הביאור:

(א) הנחה שנערכה ע"י הרה"ת יהונתן דוד שי' (בן הרב"צ ע"ה) רייניץ, ונדפסה בתשורה משמחת בר-מצוה של בנו מנחם מענדל שי', כ"ט מנחם-אב תשס"ט. הנחה זו כוללת את כל המאמר מתחילתו ועד סופו, עם ציונים ומ"מ רבים.

הביאור – תוכן וצורה:

בתחילת החוברת – המאמר בשלימותו כפי שהוגה ויצא לאור בשעתו. לאחר מכן – ביאור משולב: פסקאות מהמאמר, ועליהן ביאור. גוף המאמר באותיות גדולות ומודגשות, בפענוח מלא של הראשי־תיבות, ובהוספת סימני פיסוק אחדים (כגון מרכאות לציון ציטוט, וכדומה).

נוסח המאמר המופיע בתוך הביאור – הינו בתוספת ניקוד. מכיוון שמדובר במאמר מוגה, גם לאחר הניקוד לא הושמטו אותיות אהו"י ולא נוספו כשהיו חסרות. זאת, בהתאם ליחס הידוע לקדושת ודיוק התיבות והאותיות במאמרי דא"ח שנכתבו או הוגהו ע"י רבותינו נשיאנו.

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

ההערות:

ההערות שבביאור אינן ההערות שעל גבי המאמר עצמו. בביאור לא נכללו 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 וכי' – 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

פתיחה וחלק א': ביאור הפסוק "אתה הוא הוי' לבדך" גו'

סעיפים א' – ג'

הפסוק "וחזקת והיית לאיש" שייך לבר מצוה שאז נעשה "איש", בר־דעת ומחוייב במצוות. יש לדייק (א) מדוע יש צורך לומר בבר־מצוה "והיית לאיש", כאשר ממילא נעשה כן על פי טבע. (ב) כיוון שבבר־מצוה מקבל עצם המוחין, מדוע מדייקים בתואר "איש" המורה על המידות.

תוכן המאמר הוא במעלת יוסף על יעקב (לעורר את חתן הבר־מצוה ששמו יוסף, שעבודתו בדוגמת יוסף הצדיק להמשיך אלקות למטה מטה). והעניין יובן בהקדים ביאור הפסוק:

"אתה הוא הוי' לבדך" – אוא"ס שלפני הצמצום (אתה – העצמות, לשון נוכח כי נמצא בכל מקום בהתגלות ושם שמים שגור בפי כל; הוא – עצם האור; הוי' – התפשטות האור);

"אָתָּ עשית את השמים גו'" – מדריגה התחתונה באור הקו (קו קצר), שנמשך ע"י הצמצום להוות העולמות (את חסר ה"א);

"ואתה מחי' את כולם" – המדריגה העליונה באור הקו, שעל־ידו נמשך חיות אלוקי בגלוי בעולמות, כיון שנמשך בו גילוי האור שלפני הצמצום. ולכן נקרא "בריח התיכון".

וביאור מעלת הקו: הגילוי והצמצום הם הפכים, ולכן האור שלפני הצמצום אינו נרגש בעולמות (גם אור הבלי־גבול שבידיעתו יתברך מאיר בכל מקום). ואם כן, בקיעת הצמצום ע"י הקו ("יעקב" אותיות "יבקע", וכל בקיעה היא מחמת תגבורת) – מורה שיש בקו יתרון לגבי האור שלפני הצמצום. והטעם, כיון ששורש הקו מתפארת הנעלם ("והנורא", בתוספת וא"ו) שכולל ומחבר ההפכים דגילוי וצמצום ("הגדול הגיבור").

ובעומק יותר פירוש הפסוק – ג' אופנים בגילוי העצמות: "אתה הוא הוי' לבדך" – כח הגילוי והבלי־גבול שבעצמות; "את עשית את השמים" – כח הגבול והצמצום שבעצמות, ובריאית העולמות שהוא רק בחיק הבורא ש"מציאותו מעצמותו"; "ואתה מחיה את כולם" – פשיטות העצמות שלמעלה מגילוי והעלם.

חלק ב': מעלת הבקיעה של יוסף

סעיפים ד' – ה'

הארת הקו מסתיימת באצילות, להיותו אור פנימי הבא בהתלבשות רק בעניינים שהם כלים אליו. כי הבקיעה דיעקב מצד עצמו היא ביטול הגדרים דגילוי וצמצום, אבל עדיין נשארו הגדרים שבגילוי עצמו.

אמנם כדי להמשיך הקו בעולמות ב"ע, הוא ע"י שבקו (שהוא אור פנימי), נמשך מאור הבלי-גבול שמאיר בכל מקום, וע"י זה נעשה גם הקו באופן כזה – שיכול להאיר בכל מקום, ובאופן פנימי. וזהו ענינו של יוסף, שמגלה את פנימיות הבקיעה דיעקב – ביטול הגדרים שבענין הגילוי גופא.

והטעם לכך כי יוסף הוא בחינת יסוד, גמר ההשפעה – היינו קבלת השפע אצל המקבל, הפועל תענוג בהעצם שלמעלה משורש ההשפעה (כמשל התענוג גדול שמקבל בעל הסעודה לאחר שאכלו הקרואים וששים ושחמים), ולכן ע"ז נעשה פריצת גדר הגילוי.

חלק ג': ביאור ענין תפילין של יד ותפילין של ראש, סיום

סעיפים ו' – ז'

תפילין לשון התחברות. תפילין של ראש – חיבור המאציל עם הנאצלים (יעקב), ולכן נקרא "פאר" ותכשיט, כי ספירות דאצילות נקראות "תיקונין"; תפילין של יד – החיבור עם הנבראים בעולמות ב"ע ("בן פורת – יוסף", פורת אותיות תופר, שתופר ומחבר אוא"ס עם הנבראים). ולכן נקרא לבוש, כי עולמות ב"ע הם לבושים.

והטעם שמקדימים הנחת תש"י – כי המעלה דהעבודה (בכח עצמם) היא בעיקר בהעבודה דיחודא תתאה, השייכת לבי"ע. ובעומק יותר: מעלת עבודת ישראל היא מצד שרשם ב"מחשבה עצמית" שלמעלה מכל הגילויים. ולכן דווקא ההמשכה לבי"ע (שזו עיקר העבודה) מגיעה בהעצם שלמעלה משרש ההשפעה.

וזהו "וחזקת והיית לאיש": (א) שאף שענין זה הוא ע"פ טבע, מכל מקום צריך להיות גם מעלת עבודת האדם. (ב) ולכן מדייק "איש", המורה על המדות, שבהם הוא עיקר מעלת עבודת האדם.

והאמור לעיל בעבודת יוסף, משתקף בעבודת "יוסף שבדורנו", שהפיץ המעיינות עצמם עד לחוצה שאין חוצה למטה הימנו, גם לחצי כדור התחתון, וזה הכנה וכלי לביאת מלך המשיח בקרוב ממש.

- פתח דבר להוצאה הראשונה דהמאמר -

בס"ד.

לקראת ש"ק פ' פנחס, י"ט תמוז הבעל"ט, יום כניסת כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ
נ"ע לבריתו של אאע"ה (בשנת תר"ם), ויום השביעי דחגיגת הבר מצוה שלו
(בשנת תרנ"ג) –

הננו מוציאים לאור את המאמר ד"ה וחזקת והיית לאיש, שאמר כ"ק אדמו"ר
שליט"א בהתוועדות דיום ב' פ' פנחס, י"ט תמוז ה'תשכ"ח.

מערכת "אוצר החסידים"

י"ג תמוז, חג הגאולה תשמ"ט (תהא שנת משיח טובה),
שנת המאתיים להולדת כ"ק אדמו"ר הצמח צדק,
שנת הארבעים לנשיאות כ"ק אדמו"ר שליט"א,
ברוקלין, נ.י.

בס"ד. יום ב' פ' פינחס, י"ט תמוז ה'תשכ"ח

וחזקת והיית לאיש¹, הנה ידוע² שהמאמר שאמר אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע ביום השביעי³ דחגיגת הבר מצוה של בנו יחידו כ"ק מו"ח אדמו"ר, י"ט תמוז⁴ תרנ"ג [שמאמר זה הוא סיום וחותרם ההמשך תפילין דמארי עלמא⁵ שהתחיל לומר ב"ב תמוז, יום הבר מצוה] היתה התחלתו בפסוק זה. – השייכות דפסוק זה (וחזקת והיית לאיש) לבר מצוה בפשטות היא, ע"פ הידוע⁶ דזה שבן שלש עשרה (דוקא) מחוייב במצוות הוא כי אז דוקא נק' בשם איש. וצריך להבין, דמכיון שבן י"ג שנה נעשה איש (ע"פ טבע), מהי ההדגשה לומר (בחגיגת בר מצוה) וחזקת והיית לאיש. וגם צריך להבין, הרי המעלה דבן י"ג שנה היא שאז נעשה בר דעת⁷, דדעת הוא במוחין, ובפרט לפי המבואר בהמאמר ד"ה איתא במדרש תילים תרנ"ג [שהוא אחד המאמרים שחזר אותם כ"ק מו"ח אדמו"ר בחגיגת הבר מצוה של⁸] שהמעלה דבן י"ג שנה היא שאז יש לו עצם המוחין⁹, ומהו הדיוק בבן י"ג שנה בהתואר איש שמורה¹⁰ על המדות.

(1) מלכים א' ב, ב.

(2) רשימת כ"ק מו"ח אדמו"ר, נדפסה ב"מפתח מאמרי ודרושי אדמו"ר מהורש"ב" ע' 11 (ובהוצאת תשמ"א – ע' 50), נעתקה במאמר "תפילין דמארי עלמא – תרנ"ג" (קה"ת, תשכ"ח) ע' 32. "מפתח" המאמרים שבריש סה"מ תרנ"ב-תרנ"ג ס"ע VII ואילך. הוספות לסה"מ שם ע' שכה-שכו.

(3) להעיר, שבר מצוה שייך לחתונה (זהר חדש יו"ד, ג. טו, ד), ובחתונה – שבעת ימי המשתה.

(4) ח"י תמוז (יום השביעי ל"ב תמוז) ה' אז תענית (נדחה), ולכן הסיום דשבעת הימים ה' ב"ט תמוז (רשימה שבהערה 2). ולהעיר, ש"ט תמוז הוא יום הברית מילה שלו, שזה שייך לבר מצוה – כי "גמר ועיקר כניסת נפש הקדושה הוא ב"ג שנים ויום א' . . ותחלת כניסת נפש זו הקדושה היא . . במצות מילה" (שו"ע אדה"ז או"ח מהדו"ב סוס"ד).

(5) נדפס בקונטרס "תפילין דמארי עלמא" הנ"ל. ומשם – בסה"מ הנ"ל ע' רלג ואילך.

(6) ראה לקו"ש חט"ו ע' 289, ובהנסמן בהערות שם.

(7) ראה אנציקלופדי' תלמודית ערך גדול בתחלתו. וש"נ. וראה קונטרס התפלה פ"ה ע' 15 ואילך). סה"מ עת"ר ע' קטו. המשך תער"ב ח"ג ע' א'רכו.

(8) נדפס בסה"מ ה'תש"ח ע' 271 ואילך, ומשם בהוספות לסה"מ תרנ"ב-תרנ"ג ע' רעט ואילך. ועיי"ש בשוה"ג.

(9) סד"ה הנ"ל תרנ"ג (סה"מ ה'תש"ח ע' 274. תרנ"ג ע' רפב). וצע"ק מפיה"מ (לאדאה"מ"צ) פ"ב. ראב"מ.

(10) דאדם הוא השם ע"ש השכל ואיש – ע"ש המדות (סה"מ ה'ש"ת ע' 96. וראה גם לקו"ת שה"ש כה, א. א. סה"מ תרכ"ט ע' קנו. ועוד).

בלקו"ש ח"ד ע' 1117, שגם במוחין שני הענינים ד"אדם" ו"איש": מוחין השייכים למדות – איש,

ב) והנה בחלק ההמשך שנאמר אז¹¹ מבואר מעלת יוסף על יעקב, דההמשכה שע"י יעקב היא באצילות וע"י יוסף נמשך הגילוי (גם) בבי"ע. נויש לומר, דזה שבהמאמר ד"ה וחזקת והיית לאיש מדבר בשבחו של יוסף, שמו הראשון של הבר מצוה, הוא גם בכדי לעורר אותו על העבודה המיוחדת דיוסף להמשיך הגילוי עד למטה מטה]. ובכדי לבאר גודל העילוי של יוסף, מבאר תחלה מעלתו של יעקב, שע"י יובן גודל העילוי דיוסף שהוא נעלה עוד יותר. ומבאר זה בהקדים מ"ש¹² אתה הוא הוי' לבדך את עשית את השמים גו' ואתה מחי' את כולם, שהם ג' מדריגות¹³. אתה הוא הוי' לבדך קאי על אוא"ס שלפני הצמצום [ומפרט בזה ג' ענינים, אתה הוא והוי'. אתה הוא עצמות המאור, ואומר על זה אתה לשון נוכח, כי העצמות הוא בכל מקום בהתגלות¹⁴, דשם שמים שגור בפי כל. הוא והוי' הם ב' מדריגות בהאור, עצם האור (הוא), והתפשטות האור (הוי'), כמבואר בהמאמר. ואומר על זה לבדך, שאין כאן דבר זולת העצמות, כי כללות האור שלפני הצמצום, גם האור השייך לעולמות (הוי'), הוא כלול בעצמותו ואינו בבחי' מציאות¹⁵]. את עשית את השמים גו' הוא האור כמו שנעשה מקור להתהוות העולמות. ולכן כתיב את עשית, את חסר ה', כי האור, גם האור השייך לעולמות (הוי'), כמו שהוא לפני הצמצום, אינו בערך להיות מקור לעולמות, ובכדי שיהי' מקור לעולמות הוא ע"י הצמצום, שנתעלם כל האור ונמשך רק קו קצר ומצומצם. וזהו את עשית את השמים גו' את חסר ה', דזה שהאור נעשה מקור לעולמות (עשית את השמים גו') הוא ע"י שנחסר ונתמעט (את חסר ה'). ואתה מחי' את כולם הוא הקו שעל ידו נמשך חיות לעולמות, לאחר שנתהוו. והיינו, שבהקו שני ענינים, שהוא קו קצר ומצומצם, ומצד זה הוא מהוה את העולמות (מציאות העולמות), ושהמשכתו היא מהאור שלפני הצמצום, ומצד זה הוא ממשיך חיות בעולמות (גילוי אלקות)¹⁶. וזהו שאתה זה (ואתה מחי' את כולם) הוא מלא ה' כמו

ועצם המוחין – אדם. אבל ע"פ המובא בפנים מד"ה איתא במדרש תילים דבן י"ג שנה יש לו מוחין בעצם – הרי גם לפי ביאור זה הול"ל אדם ולא איש. ועצ"ע.

11) פי"ב – קונטרס הנ"ל ע' 30 ואילך. סה"מ תרנ"ג שם ע' רנח ואילך.

12) נחמ"י ט, ו.

13) בהבא לקמן, ראה גם סה"מ תר"ס ע' מג ואילך. ד"ה בן פורת יוסף עזר"ת (סה"מ עזר"ת ע' קיז ואילך). סה"מ קונטרסים ח"ב רצו, א ואילך. סה"מ ה'תש"א ע' 149. ובכ"מ.

14) ראה תו"א וירא יד, ב.

15) וראה המשך תרס"ו ריש ע' קפב, דכללות האור שלפני הצמצום הוא רק יכולת.

16) להעיר מסידור (עם דא"ח) שער הק"ש (עג, ג"ד) שהגוף דכל נברא הוא מהכלים והנפש שבו היא מהאורות. וי"ל שעד"ז הוא בנוגע לשני הענינים שבאור הקו – דזה שהוא קו קצר ומצומצם הוא דוגמת ענין הכלים.

אתה הראשון (אתה הוא הוי' לבדך), כי ענין זה שבהקו שהוא מחי' את כולם, הוא מצד זה שנמשך בו גילוי האור שלפני הצמצום.

ויש לומר, דזהו שמביא בהמאמר (בהמשך לזה שואתה מחי' את כולם קאי על המשכת הקו) הלשון דהתקו"ז¹⁷ והוא נביעו איהו כנשמתא לגופא דאיהו חיים לגופא, בכדי להדגיש, שהכוונה בואתה מחי' את כולם כאן היא לא לענין ההתהוות (אל תקרי מחי' אלא מהוה¹⁸) אלא לענין החיות, כמו שהנשמה מחי' את הגוף¹⁹. וזהו שהקו הוא בריח התיכון, שהוא מברית ומחבר בחינת אתה הוא הוי' לבדך עם בחי' את עשית את השמים גו', שגם בהעולמות שנתהוו ע"י הצמצום (את חסר ה'), יומשך בהם גילוי אוא"ס הבל"ג שלפני הצמצום (אתה הוא הוי' לבדך).

ג) והנה זה שע"י הקו נמשך הגילוי דאוא"ס שלפני הצמצום בעולמות, מורה שיש בו יתרון גם לגבי האור שלפני הצמצום. דהאור שלפני הצמצום נתעלם ע"י הצמצום, וההתעלמות שע"י הצמצום היא גם באור הבל"ג (שלמעלה מהאור השייך לעולמות), אלא שההתעלמות שבאור זה הוא שנתעלם ונכלל במקורו ואינו מאיר בגילוי בעולמות²⁰. [דזה שמבואר בכ"מ²¹ שלגבי אור הבל"ג אין הצמצום מסתיר, הוא בנוגע להאור (שבידיעתו ית' הוא מאיר בגילוי גם במקום החלל), אבל בנוגע להעולמות (שנתהוו מהצמצום), פעל הצמצום שהאור (הבל"ג) לא יורגש בעולמות²²]. וזה שע"י הקו נמשך הגילוי בעולמות (שגם בעולמות יורגש הגילוי) מורה שיש בו יתרון על האור שלפני הצמצום, גם על אור הבל"ג. וכמו שמבאר בהמאמר²³ דזה שהקו בוקע את חושך הצמצום, שכל בקיעה היא מצד תגבורת²⁴, הוא מפני ששרש המשכתו הוא למעלה גם מהאור שלפני הצמצום. ויש לומר הביאור בזה, דזה שהאור שלפני הצמצום א"א שיבוא בגילוי

17) בהקדמה ("פתח אליהו") יז, א.

18) הובא גם בשעוהיה"א פ"ב. ובכ"מ. וראה סה"מ ה'תש"ד ע' 20 בהערה.

19) אבל התהוות הגוף, וגם גידולו אח"כ, היא לא מנשמתו (שעוהיה"א פ"ר – פא, א).

20) ראה בארוכה המשך תער"ב ח"ב ע' תתקלד ואילך ובכ"מ, דפעולת הצמצום בהאור שלהאיר העולמות היא בהאור עצמו שנעשה בו ירידה והגבלה, ופעולת הצמצום באור הבל"ג היא רק שלא יאיר במקום החלל.

21) המשך תער"ב שם ע' תתקצה. סה"מ ה'תש"ד ע' 226.

22) ראה המשך תרס"ו ע' תקא. ובכ"מ.

23) וראה גם סה"מ עזר"ת ע' קכא.

24) ראה גם סידור (עם דא"ח) רמח, א.

בהעולמות שנתהוו מהצמצום, הוא מפני שהאור (שהוא גילוי) והצמצום (שהוא העלם) הם הפכים. וזה שע"י הקו נמשך הגילוי דאוא"ס שלפני הצמצום, הוא מפני ששרש הקו הוא מת"ת הנעלם²⁵, שכולל ומחבר ההפכים, הגילוי והצמצום.

ועפ"ז יש לבאר שג' הענינים שבהפסוק (אתה הוא הוי' לבדך, אתה עשית את השמים, ואתה מחי' את כולם) שמתחילים בתיבת אתה, שאתה מורה על העצמות (כנ"ל סעיף ב), הם ג' אופנים בגילוי העצמות. אתה הוא הוי' לבדך, הוא גילוי הא"ס והבל"ג דהעצמות, שהוא נמצא בכל מקום ושאיין מציאות חוץ ממנו – אתה הוא הוי' לבדך²⁶. אתה עשית את השמים גו', הוא גילוי כח הגבול שבעצמות (היכולת שלא להאיר²⁷), ולמעלה יותר – הענין דמציאותו מעצמותו, כידוע שהתהוות היש (עשית את השמים גו') הוא רק בכח העצמות שמציאותו מעצמותו²⁸. ואתה מחי' את כולם הוא גילוי הפשיטות דהעצמות שאינו מוגדר בהגדרים דגילוי והעלם ולכן הוא מחבר שניהם כאחד.

וזהו מ"ש ואתה מחי' את כולם, ואתה בתוס' וא"ו, שמורה על הגילוי דעצמות אוא"ס שבקו האמצעי (ת"ת) שמחבר שני ההפכים דחסד וגבורה. וכידוע²⁹ בענין הגדול הגבור והנורא³⁰ שהם בג' הקוין חג"ת, דמ"ש והנורא בתוס' וא"ו הוא כי בת"ת ישנו הגילוי דעצמות אוא"ס שלמעלה מהתחלקות קוין (א"ל עליון³¹), ועי"ז הוא מחבר שני ההפכים דחו"ג. וזהו גם מהביאורים בזה שיעקב (ת"ת) הוא

25) ראה גם המשך תער"ב ח"א פ' רעג, דענין התגבורת שעל ידו נעשה בקיעת הקו הוא ההמשכה מת"ת הנעלם.

26) דנוסף לזה שאין שייך שיהי' מציאות ממש (לא הי' מקום לעמידת העולמות) – מכיון שקודם הצמצום נרגש בגילוי שהעצמות הוא בכל מקום, אין שייך שיהי' גם מציאות דאור (אף שהאור הוא גילוי המאור ולא מציאות ממש), וכנ"ל ס"ב שהאור שלפני הצמצום הוא כלול בעצמותו.

27) ראה המשך תרס"ו ע' קפח ואילך.

28) אגה"ק ס"כ (קל, סע"א ואילך). ולהעיר מהמבואר בכ"מ, דזה שאת עשית גו' הוא בסמיכת לאתה הוא הוי' לבדך, הוא כי התהוות היש היא בכח העצמות (סה"מ תרפ"ו ע' לה. תרפ"ח ע' קעג. תרצ"ט ע' 231. ועוד).

29) לקו"ת ואתחנן ח, א"ב. סידור (עם דא"ח) שער הלולב רסב, א. שער החנוכה רעג, ד. סה"מ תרס"ה ע' נו ואילך ושם (ע' נח) בנוגע להקו.

30) עקב י, יז. נחמי' ט, לב. תפלת העמידה בתחלתה.

31) שבתפלת העמידה בא בהמשך ל"והנורא".

אותיות יבקע³², אז יבקע כשחר אורך³³, כי זה שהאור (אור הקו) בוקע את חושך הצמצום (ונמשך גם בעולמות שנתהוו מהצמצום) הוא מפני ששרש המשכחו הוא מת"ת (הנעלם), מדתו של יעקב.

ד) **והנה** ידוע שהמשכת הקו מסתיימת באצילות³⁴, וכמבואר בהמאמר³⁵, דזה שיעקב (אותיות יבקע, בקיעת הקו) הוא בריח התיכון המבריק מן הקצה אל הקצה³⁶, הוא מקצה השמים דלעילא עד קצה השמים דלתתא. דקצה השמים דלתתא הוא סוף האצילות. ובכדי שיהי' הגילוי גם בבי"ע, הוא ע"י יוסף, כמ"ש³⁷ ויוסף הוא השליט על הארץ, שע"י יוסף נמשך הגילוי בארץ, בי"ע. וזהו אלה תולדות יעקב יוסף³⁸, דיוסף ממשיך הגילויים דיעקב שיאירו בבי"ע. וע"ד ההפרש בין האבות ומתן תורה (דיוסף שייך למתן תורה, כי מתן תורה הי' ע"י משה שמשו ויקח משה את עצמות יוסף עמו³⁹) דההמשכה שע"י קיום המצוות דהאבות היתה באצילות, ובמ"ת נתחדש שיומשך הגילוי גם בבי"ע⁴⁰.

והנה מזה שאומר בהמאמר שיוסף ממשיך הגילויים דיעקב שיאירו בבי"ע, משמע, דזה שיוסף ממשיך הגילוי בבי"ע הוא לפי שיוסף הוא תולדות יעקב, היינו שעל ידו מתגלה הפנימיות דיעקב אותיות יבקע. כי מצד ענין הבקיעה (דאמיתית ענין הבקיעה הוא שאין בה מדידות והגבלות) אפשר להיות ההמשכה גם בבי"ע, אלא שענין זה דיעקב (יעקב) נתגלה ע"י יוסף.

ויובן זה ע"פ הידוע⁴¹ דהטעם על זה שהמשכת הקו מסתיימת באצילות הוא כי הכוונה בהמשכת הקו היא שהאור יהי' בהתלבשות, והתלבשות האור

32) בלקו"ת צו (ח, סע"ד) מציין לע"ח של"א ספ"א, ולפנינו הוא בשער לב (שער הארת המוחין).

וראה ע"ח שער הכללים פ"י [ושם הובא הפסוק דלהלן]. וזהו הרקיע (לזח"ג קד, א) קעז, ב.

33) ישע"י נח, ח. וראה זח"ג קד, א: יעקב אמר אז יבקע כשחר אורך.

34) דזה שהארת הקו שבהכלים דמל' דאצילות בקע הפרסא עמהם ומאיר בהם בבי"ע כמו באצילות (אגה"ק שם – קלא, ב) – זה מאיר "בהם" דוקא, בהכלים דמל' דאצילות, אבל לא בבי"ע עצמם (המשך תרס"ו ס"ע כא).

35) וכ"ה בסה"מ עזר"ת ע' קכא ואילך. וראה גם בהנסמן בלקו"ש חט"ו ע' 436 הערה 28.

36) זח"ב קעה, ריש ע"ב. תניא פ"ג (יט, א).

37) מקץ מב, ו.

38) וישב לו, ב. וראה בהנסמן בלקו"ש שם.

39) בשלח יג, יט.

40) תו"א יתרו סח, א (הובא בהמאמר שם). ובכ"מ.

41) המשך תער"ב ח"א פקכ"ט. סה"מ ה'תש"ג ס"ע 131 ואילך.

יכולה להיות רק בהענינים (כלים ועולמות) שהם אלקות. ובכדי שתהי' המשכת וגילוי הקו בבי"ע הוא ע"י המשכת אור השובב, שבכללות הוא האור שלפני הצמצום, ובהאור שלפני הצמצום גופא – אור הבל"ג (שלמעלה מהאור שלהאיר העולמות). וי"ל הביאור בזה, כי אור הבל"ג, מכיון שלגבי" אין הצמצום מסתיר, הוא מאיר בגילוי (גם לאחר הצמצום) בכל מקום, גם בבי"ע, אלא שזהו רק בידיעתו ית' ובהעולמות אין זה נרגש (כנ"ל סעיף ג), וע"י שמאיר בהקו מהאור שלפני הצמצום, נעשה גם הקו באופן כזה, שהוא נמשך ומתגלה גם בבי"ע.

ועפ"ז יש לבאר ההפרש בין הבקיעה דיעקב אותיות יבקע (כמו שהוא מצד עצמו) להבקיעה דיעקב אותיות יבקע כמו שנתגלה ע"י יוסף, שהבקיעה דיעקב (מצד עצמו) היא פריצת⁴² וביטול הגדרים דגילוי וצמצום [ע"י גילוי הפשיטות (ת"ת הנעלם) שאינו מוגדר בגדרים אלה], ועי"ז נמשך הגילוי (גם) בעולמות שנתהוו מהצמצום. אבל עדיין נשארו הגדרים שבענין הגילוי עצמו, החילוק בין הגילוי שבבחינת סובב והגילוי שבבחינת התלבשות, שהגילוי שבבחינת סובב הוא בכל מקום והגילוי שבבחינת התלבשות יש בו מדידה והגבלה⁴³ שהוא יכול להיות רק בענינים שהם כלים לגילוי. והבקיעה דיעקב אותיות יבקע כמו שנתגלה ע"י יוסף היא פריצת וביטול גם דהגדרים שבענין הגילוי גופא, שגם הגילוי שבבחינת התלבשות יכול להיות בכל מקום.

ה) ועפ"ז יש לבאר גם מ"ש בהמאמר⁴⁴ דהטעם על זה שהגילוי בבי"ע הוא דוקא ע"י יוסף הוא כי יוסף בחי' יסוד (גמר ההשפעה) ועיקר התענוג והשמחה הוא בגמר ההשפעה, כמבואר שם בארוכה. ולכן דוקא ע"י יוסף נמשך הגילוי בבי"ע. וצריך להבין מהי השייכות דענין הגילוי בבי"ע להתענוג והשמחה שבגמר ההשפעה, ולמה אינו מספיק (בשביל גילוי זה) התענוג והשמחה שבתחלת ואמצע דההשפעה. וי"ל הביאור בזה, דמעלת התענוג והשמחה שבגמר ההשפעה [שהכוונה כאן בגמר ההשפעה היא לזה שהשפע נתקבל בכי טוב אצל המקבל⁴⁵] הוא שהתענוג מגיע בהעצם שלמעלה משרש ההשפעה,

(42) להעיר, שביעקב כתיב ופרצת (ויצא כח, יד. שבת קיח, ב).

(43) כ"ה הלשון במקומות שבהערה 41.

(44) וכ"ה בסה"מ עזר"ת ע' קכא.

(45) ראה בהמאמר שהוא כמו אדם שמכין סעודה בשמחת בנו ומזמין קרואים לאכול, דעיקר שמחת התענוג הבעל שמחה הוא בגמר הסעודה "לאחר שכבר אכלו הקרואים כו' ומקבלים תענוג גדול מכל מה שאכלו ושבעו", ו"מזה מקבל בעל הסעודה עיקר התענוג".

וכידוע⁴⁶ בענין סוף מעשה במחשבה תחלה⁴⁷, דסוף מעשה הוא קבלת ההשפעה, וזה מגיע במחשבה תחלה, היינו בהתחילה שלפני (ולמעלה מ)תחלת המחשבה, שרש ההשפעה. ולכן דוקא ע"י התענוג והשמחה שבגמר ההשפעה נעשה פריצת וביטול גדרי הגילוי (השפעה), ועי"ז, גם הגילוי שבבחינת התלבשות (גילוי הקו) מתגלה גם בבי"ע.

ו) **וממשיך** בהמאמר, דזהו מ"ש בשל"ה⁴⁸ דיעקב הוא תפילין של ראש ויוסף הוא תפילין של יד, כי ע"י תפילין של ראש נעשה החיבור (תפילין מלשון התחברות) דאוא"ס המאציל עם הנאצלים, שממשיך תוספות אור באו"א ובז"א דאצילות, וע"י תפילין של יד שהוא במלכות [כמ"ש⁴⁹ וקשרתם לאות על ידכה, יד כהה⁵⁰, דיד כהה היא המלכות] נעשה החיבור דאוא"ס (גם) עם הנבראים. [דזהו מה שתש"ר נק' בשם פאר⁵¹, כמו תכשיט שהאדם מתקשט בו⁵², ותפילין של יד⁵³ הם רק לבוש, כי ביי"ע הם לבושים וע"ס דאצילות נק' בשם תיקונין⁵⁴, דתיקונין הוא כמו תכשיטים⁵⁵]. וזהו שיעקב הוא תש"ר ויוסף תש"י, כי יעקב הוא בריח התיכון שמבריח ומחבר אוא"ס עם הנאצלים, ויוסף הוא מחבר [בן פורת יוסף⁵⁶, פורת אותיות תופר⁵⁷, תופר ומחבר] אוא"ס עם הנבראים.

46 ראה בארוכה ד"ה השם נפשנו בחיים תשכ"ד (נעתק בקיצור בלקו"ש ח"ו ע' 19 הערה 57). וראה גם תו"ח ד"ה ויגש פ"ב ג' (פט, סע"א ואילך). המשך תער"ב ח"ב ע' א' קכ.

47 פיוט "לכה דודי".

48 חלק תושב"כ פ' ויחי (שה, א).

49 ואתחנן ו, ח.

50 מנחות לו, א. זח"ג רסט, א.

בואתחנן שם: "ידך". ודרשת חז"ל שם היא כנראה עה"פ (בא יג, טז) והי' לאות על ידכה. אבל כ"ה בזח"ג שם. וכ"ה בד"ה תפילין דמארי עלמא הנ"ל. וראה בניצוצי זהר שם.

51 כמ"ש (יחזקאל כד, יז) פארך חבוש עליך – ברכות יא, א. זח"ג רל, ב. – הובא ברד"ה תפילין דמארי עלמא הנ"ל (קונטרס הנ"ל ע' 3. סה"מ שם ע' רלג).

52 ראה ד"ה הנ"ל שם, ובהנסמן שם.

53 שלא כתיב בהם "פאר".

54 תיקונין שבהערה 17.

55 ראה בארוכה ד"ה הנ"ל פ"ב (קונטרס הנ"ל ע' 8. סה"מ שם ע' רלו ואילך). הגהות לד"ה פתח אלי' תרנ"ח ע' ד. ובכ"מ.

56 ויחי מט, כב.

57 תו"א וישב כט, רע"א. לקו"ת קרח נה, א. מאמרי אדה"ז ענינים ס"ע תל. אוה"ת ויחי תי, סע"ב. ובכ"מ.

וצריך להבין, דכיון שבכדי שתהי' המשכה בבי"ע צ"ל תחלה ההמשכה באצילות, למה מקדימין הנחת תש"י לתש"ר. ויש לומר הביאור בזה ע"פ הידוע⁵⁸ שהמצוות דהקב"ה שנעשים ע"י ישראל מקיימים את המצוות הם נעלים יותר מהמצוות דהקב"ה כמו שהם מצד עצמם. ויש להוסיף, דבמצוות תפילין, ענין זה הוא ביותר. דמכיון שתפילין דמארי⁵⁹ עלמא מה כתיב בהו כו' ומי⁶⁰ כעמך ישראל גוי אחד בארץ, דקוב"ה משתבח בשבחייהו דישאל⁶¹ – הרי בזה נוגע עוד יותר העבודה דישאל, הנחת תפילין דישאל. ולכן מקדימין הנחת תש"י לתש"ר, כי המעלה דעבודה היא בעיקר בהעבודה דיחודא תתאה (בי"ע)⁶², ולכן העבודה דיחוד"ת מגעת למעלה יותר מהעבודה דיחוד"ע (אצילות), וההוספה שנעשית בתפילין דמארי עלמא [המשכת אוא"ס באצילות (תש"ר) ובי"ע (תש"י)] ע"י הנחת תפילין דישאל, היא בעיקר ע"י הנחת תש"י⁶³.

והנה זה שע"י קיום המצוות דישאל מיתוסף עילוי בהמצוות דהקב"ה הוא⁶⁴, כי ישראל עלו במחשבה⁶⁵, מחשבה עצמית שלמעלה מכל הגילויים (גם מהגילוי דחפץ חסד⁶⁶ שהוא השרש והסיבה לכל הגילויים), ולכן ע"י העבודה (קיום המצוות) דישאל מיתוסף עילוי בהמצוות דהקב"ה. ועפ"ז יש לומר עוד טעם על זה שההוספה בתפילין דמארי עלמא היא בעיקר ע"י הנחת תש"י, כי ההמשכה בבי"ע (תש"י) מגעת בהעצם שלמעלה משרש ההשפעה והגילוי (כנ"ל סעיף ה), שבכללות הוא בחינת מחשבה עצמית הנ"ל.

ז) וזהו וחזקת והיית לאיש, דזה שבן י"ג שנה נעשה איש ע"פ טבע, הוא ענין שמצד למעלה, מצד שהקב"ה הטביע הטבע בהבריאה, ומכיון שעיקר

58) תו"א מקץ לה, ג. ד"ה פדה בשלום ה'תשל"ח ס"ד (סה"מ מלוקט ח"ב ע' ו).

59) ראה ד"ה את הוי' האמרת גוי' ה'תש"ל הערה 10 (סה"מ שם ע' פז).

60) דברי הימים"א יז, כא. וראה שם הערה 4.

61) ברכות ו, א. יל"ש עה"פ ואתחנן ד, ז (רמז תתכה).

62) כי העבודה דיחוד"ע היא ע"י שמאיר גילוי אור בנפשו, והעבודה דיחוד"ת היא מצד האדם העובד, ולכן מעלת העבודה (בכח עצמו) היא בעיקר בהעבודה דיחוד"ת (ראה ער"ז המשך תרס"ו ס"ע שכו ואילך).

63) להעיר מאוה"ת ר"ה ע' א'שצט "ויש בחי' בהכלה שהיא הגורמת בעטרה שעטרה לו אמו כו' כמור"כ ע"י תש"י נמשך אח"כ התש"ר".

64) ראה בארוכה ד"ה זה היום דליל ערב ר"ה ה'תשמ"ב ס"ה (לעיל ע' ו) ואילך. ד"ה אשה כי תזריע ה'תשכ"ה ס"ג (לעיל ע' צב) ואילך.

65) ב"ר פ"א, ד.

66) לשון הכתוב – מיכה ז, יח.

המעלה דכל ענין הוא כשהוא בא ע"י עבודת האדם (כנ"ל בארוכה), לכן צ"ל וחזקת והיית לאיש, שיהי' לאיש (גם) ע"י עבודתו. ועפ"ז יש לבאר גם הדיוק דוחזקת והיית לאיש, דאיש מורה על המדות, אף שהמעלה דבן י"ג שנה היא בהמוחין, שיש לו עצם המוחין שלמעלה מענין המדות, כי המעלה דעבודת האדם שמגעת במחשבה העצמית היא בעיקר בהעבודה דהמשכת עצם המוחין (שלמעלה מענין המדות) בהמדות, ע"ד המבואר לעיל בענין יוסף שממשיך גילוי האצילות (שלמעלה משרש הנבראים) בבי"ע.

ויש לקשר כ"ז עם עבודתו של כ"ק מו"ח אדמו"ר, יוסף שבדורנו⁶⁷, שהמאמר ד"ה וחזקת והיית לאיש נאמר בסיום וחותם חגיגת הבר מצוה שלו, שעבודתו העיקרית היתה יפוצו מעינותיך חוצה, שגם בחוצה הכי תחתון שאין חוצה למטה ממנו⁶⁸ יומשכו (נוסף על מים שנמשכים מהמעיונות, גם) המעיונות עצמם. שזו (הפצת המעיונות חוצה) היא ההכנה והכלי לאתי בקרוב ממש מר דא מלכא משיחא⁶⁹.

67 וראה בארוכה לקו"ש ח"ג ע' 835 ואילך. ובכ"מ.

68 ועד להחוצה דחצי כדור התחתון. ויש לומר שהוא ע"ד יוסף שהי' במצרים המיצר שבהארץ.

69 אגה"ק הידועה דהבעש"ט – נדפסה גם בריש ספר כתר שם טוב. ובכ"מ.

פרקי מבוא

"... כמו אדם שמבין סעודה בשמחת בנו וכדומה ומוזמין קרואים לאכול ומשפיע להם כל טוב שזהו מצד התגלות השמחה, ומכל מקום עיקר שמחת ותענוג הבעל שמחה הוא בגמר הסעודה דווקא, והוא לאחר שכבר אכלו הקרואים וישבעו ויתענוגו ומקבלים תענוג גדול מכל מה שאכלו ושבעו וששים ושמים כו' מזה מקבל בעל הסעודה עיקר התענוג, והוא תענוג נפלא ואז יש לבו ביותר כו', והוא עיקר התענוג שבסוף, שבו נגמר מה שהיה שמח לבו בתחילה בקראו אותם לאכול... וכמו כן יובן בבחינת יסוד שהוא גמר השפעת הקן שם הוא בחינת עיקר התענוג..."

(לשון כ"ק אדמו"ר הרש"ב במאמר "חזקת והיית לאיש",

שנאמר ביום השביעי לחגיגת הבר מצוה של כ"ק אדמו"ר הרי"צ, י"ט תמוז תרנ"ג)

בי"ב תמוז תרנ"ג מלאו י"ג שנים לכ"ק אדמו"ר הרי"צ, בנו יחידו וממלא מקומו של כ"ק אדמו"ר הרש"ב. שבעה ימים – "שבעת ימי המשתה"¹ – נחגגה חגיגת הבר מצוה ברוב פאר והדר, כאשר "בעל הסעודה", כ"ק אדמו"ר הרש"ב, "משפיע להם כל טוב" במובנו החסידי-הפנימי, ובכל יום ויום "הגיד ברבים באריכות ובעליצות מיוחדת"² דברי-אלוקים-חסידות, "המשך" של מאמרי חסידות המתחיל במילים "תפילין דמארי עלמא מה כתיב בהו".

"הגיד ברבים באריכות ובעליצות מיוחדת" – מליצת לשונו הזהב של רבינו הרי"צ, מתבחרת למתבונן בגופא דעובדא: במהלך שבעת ימי ההתוועדות – אומר כ"ק אדמו"ר הרש"ב שנים-עשר מאמרים. לפחות בחמשה מתוך שבעת הימים, נאמר יותר ממאמר אחד (ואולי באחד הימים נאמרו שלושה מאמרים? אין הדבר ברור מתוך רשימותיו של הרבי הרי"צ). זאת מלבד, ריבוי שיחות הקודש באותם ימים – אשר³ "הואיל גם לספר סיפורי חסידות בביאור תוכנם בעבודה שבלב", "בסיפורי קודש, אשר עודדו את כל השומעים הן מזקני החסידים והן מאברכים".

(2) לשון כ"ק אדמו"ר הרי"צ ברשימתו,

נדפסה בסה"מ תרנ"ג עמ' שלב.

(3) לשון הרבי הרי"צ שם, עמ' שכח, שלב.

(1) ראה המובא מהזהר בהערה 3 במאמר

אודות השייכות בין שמחת בר מצוה

וחתונה.

כאמור, ארכה החגיגה שבעה ימים – שבעה שהם שמונה. באותה שנה חל י"ז תמוז בשבת, כך שהיום השביעי מ"ב תמוז, יום הולדתו של כ"ק אדמו"ר הרי"צ, חל ביום התענית שנדחה ליום ראשון ולא נערכה בו התוועדות. ברם, שבעת ימי המשתה "תמימים יהיו לכם"⁴, והם נשלמים בהתוועדות הנערכת ביום השני לפרשת פנחס י"ט תמוז⁵.

ואף כי מי הוא זה ואיזהו אשר ערב לבו לידע ולהבין את שגב אותה שעה, הרי אין לנו אלא לעיין ב"דברי אלקים חיים" הנאמרים באותה הזדמנות, ודומה אשר הוא הוא המשל הוא הוא הנמשל.

"עיקר שמחת ותענוג הבעל שמחה – הוא בגמר הסעודה דווקא". בסיום וחותם שבעת ימי המשתה, "לאחר שכבר אכלו הקרואים וישבעו ויתענגו" מהגילויים העצומים שנשפכו עליהם במאמרים ושיחות קודש; כאשר החסידים והמקושרים "מקבלים תענוג גדול מכל מה שאכלו ושבעו וששים ושמיים" בקליטה פנימית של דברי הקודש שאמר בפניהם – "מזה מקבל בעל הסעודה עיקר התענוג".
"ואז יטב לבו ביותר".

שמה יש בדברים אלה הסבר – מדוע במאמר זה דווקא, זכו החסידים לגילויים נפלאים ביתר שאת ויתר עז. מה שהיה עד כה בבחינת "לבא לפומא לא גליא" – בקע ויצא לחוץ, בבחינת "נגמר מה שהיה שמח לבו בתחילה בקראו אותם לאכול". המאמר פתח בפסוק⁶ המהווה כעין פניה ישירה לחתן הבר-מצוה – "וחזקת והיית לאיש"⁷, ועסק במילים ברורות במעלתו של יוסף הצדיק אפילו לגבי יעקב אבינו;

ביחידות לבנו אדמו"ר הרי"צ בעת שהחל להניח תפילין (לא רק בצנעא, שהיה זמן רב לפני כן, אלא) בגלוי, חודשיים קודם הבר-מצוה שלו, ביום א' פ' אחו"ק י"א אייר תרנ"ג (ראה סה"מ תרנ"ב-תרנ"ג עמ' שלא).

עוד להעיר, כי בעת שהולך כ"ק אדמו"ר הרש"ב את בנו הרבי הרי"צ מהחופה לבית המשתה, אמר לו "וחזקת והיית לאיש" (ראה אג"ק כ"ק אדמו"ר הרי"צ חט"ו ("מילואים תרנ"ט-תרפ"ט") עמ' קכו), וראה בהערה הבאה.

(7) במאמר שלפנינו, עוסק רבינו בקשר של הפסוק לבר-מצוה. אולם, כדאי להעיר ולהאיר אודות ה"פשוטו של מקרא" – אופיו המלכותי-נשיאותי של פסוק זה, שנאמר כברכת דוד המלך

(4) וראה זה פלא, גם בחגיגת יום הבהיר ה' טבת תשמ"ז – יום בו "דין נצח" לעיני כל העמים (בבית המשפט הפדרלי) בנוגע לספרי וכתבי רבותינו נשיאנו שבספריית ליובאוויטש – ממשיך הרבי את החגיגה במשך "שבעת ימי ההיקף", אך מחמת צום עשרה בטבת שבינתיים, נשלמים "שבעת הימים" – ביום השמיני, י"ב טבת. (5) יום זה, כפי שמעיר רבינו בהערה 4 במאמר, קובע ברכה לעצמו להיותו יום הברית של הרבי הרי"צ; והרי יום הברית הוא, כלשון רבינו הזקן בשולחנו "תחילת כניסת נפש זו הקדושה", דבר הנשלם בבר-מצוה שאז הוא "גמר ועיקר כניסת נפש הקדושה".

(6) להעיר, שמאמר הפותח באותו פסוק – וחזקת והיית לאיש – אמר אדמו"ר הרש"ב

והכהנים והעם העומדים בעזרה שומעים את המאמר הנכבד והנורא מפורש יוצא מפי רבם ונשיאם, ולבם אומר להם בבירור, כי התורה שנאמרת בעליונים רומת בתחתונים – לבעל הבר־מצוה ששמו הראשון יוסף.

כאמור, במאמר זה המדבר במעלת "גמר ההשפעה" שע"י יוסף – שעניינה קליטת השפע אצל המקבלים – הביא אדמו"ר הרש"ב את המשל הנ"ל אשר "עיקר שמחת ותענוג הבעל שמחה הוא בגמר הסעודה דווקא".

במאמרים אחרים⁸, הרחיב הרבי הרש"ב במהותם של השמחה והתענוג הבאים (לא ב"גמר ההשפעה" מצד המשפיע, כי אם דווקא) כאשר "השפע נתקבל בכי טוב אצל המקבל"⁹. ייחודו של "תענוג נפלא" זה, הוא בכך שאינו משוער כביכול אפילו אצל המשפיע עצמו (!) – "שהרי זאת אינו ידוע מקודם... וכמו במשל הנ"ל בהשפעת

לבנו שלמה, לקראת ובסמוך לזמן שעתיד לעלות על כסא המלוכה. ובכן:

מאחר וידוע על יחס רבותינו נשיאנו למלכי בית דוד

– דבר שנכתב מפורש בתחילת לוח 'היום-יום' בפתח "שלשלת היחס וראשי פרקים מתולדות בית רבינו": "מגזע הגאונים המיוחדים לדוד בן ישי"; נשנה במאמר חסידות: "כבוד קדושת מורי וחמי אדמו"ר שהוא הרי היה מבית דוד" (הנחה מד"ה באתי לגני תשי"א מסרט ההקלטה, הובא ב"מאמר מבואר" על ד"ה זה (הוצאה החדשה) סעיף ט' אחר הכותרת "נשיא הדור משיח שברור"); ונשלש בשיחה מוגהת: "רבותינו נשיאנו שהינם מיוחדים לבית דוד משבט יהודה, כולל – עבודת כ"ק מורי וחמי אדמו"ר" (שיחת ש"פ שמות תשנ"ב סעיף יג, סה"ש תשנ"ב ח"א עמ' 256, בתרגום מאידית) –

אופייני אם כן, שפסוק זה שימש אצל רבותינו, לא רק כברכה גרידא, אלא כמשמעותו המקורית כעין "משיחה למלכות". ראשונה מצינו זאת במכתב כ"ק אדמו"ר הצ"צ מחורף תרכ"ו, בו הסמיך למלא מקומו את בנו הצעיר כ"ק אדמו"ר מהר"ש, וזה לשונו: "ראיתי דא"ח שלך והוטב בעיני מאד. השי"ת יחזק לך, ושכלך להוסיף אומץ בתורתו ועבודתו וחזקת והיית לאיש. פתח פיך ויאירו דבריך... חזק ואמץ

לכתוב ולהגיד ואני סומך אותך בסמיכה רבה. ואל תירא משום אדם" (אג"ק לאדמו"ר הצ"צ (תשמ"ז) אגרת כב. נדפסה גם בהוספות לסה"מ תרכ"ו).

וברשימות כ"ק אדמו"ר הרי"צ מספר (בנוסף למובא בהערה הקודמת), כי בעת התחלת הנחת תפילין שלו קיבל מסבתו הרבנית רבקה אבנט, ואח"כ התברר לו שכן נהגו רבותינו נשיאנו לדורותם לתת אבנט למי שהיה ממלא מקום. וכשסיפר זה לאביו כ"ק אדמו"ר הרש"ב "התלהבו פניו הקדושים וכשתי אגלי טל ירדו מעיניו הקדושים, ולקח את החגורה ויחגור אותי בו ויאמר לי... וחזקת והיית לאיש" (!) (ראה "קונטרס בר מצוה תרנ"ג" (קה"ת נ"ג. תש"ס) עמ' יט. ושם בעמ' עב, כיצד מספר הרבי הרי"צ כל מעשיה זו – לכ"ק רבינו!).

וכיוון ששנינו אמירת "וחזקת והיית לאיש" אצל חגירת אבנט – הרי ידוע שקודם החופה של רבינו, חגר לו כ"ק אדמו"ר הרי"צ את האבנט [ובשם חסידים, שאמר לו שרצה לברך "אזור ישראל בגבורה", אלא שכבר בירך וכיוון ע"כ בבוקר]. – ראה: ס' "ימי מלך" (קה"ת, תשנ"א) ח"א עמ' 272, "נישואי הנשיאים" (מהדורה חדשה) ח"א עמ' 198.

(8) המשך תער"ב עמ' א'קכט ואילך.

(9) לשון רבינו במאמר סעיף ה'.

החסד . . הרי אינו יודע תחלה שיתקבל בטוב ביותר כו' . . בתכלית הטוב ביותר . . והוא בדרך הצלחה"¹⁰.

וכיצד יהלום המשל את הנמשל למעלה, לגבי המגיד מראשית אחרית אשר הכל גלוי וידוע לפניו ו"אינו שייך לומר שלא יהיה חס ושלום הדבר"? ! על כך מבאר הרבי הרש"ב במילים ספורות – המתבארות בהרחב הביאור בשיחות רבינו¹¹:

בנמשל הכוונה לכך שמחמת עניין הבחירה "אין הדבר מוכרח", שכן, "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", וקיום רצון הקב"ה והשלמת מטרת הבריאה תלויים כביכול בעבודת עם ישראל. זאת משום ש"תכלית הכוונה" העליונה היא – שבני ישראל יעבדו את עבודתם "בכח עצמם" ובחירתם, ולא מחמת אור עליון הנגלה עליהם. לכן, כאשר בני ישראל משלימים את הרצון – "והוא מה שנתקבלה העבודה והביטול בנבראים (והיינו בנשמות ישראל) בטוב ביתרון גדול גם על תחלת המחשבה" – "ואם כן העונג הזה" לא היה תחילה".

– ו"שם הוא בחינת עיקר התענוג!"



מספר ימים לפני פרוץ מלחמת ששת הימים, בשבת פרשת במדבר תשכ"ז, הכריז רבינו על "מבצע תפילין" – הראשון מעשרת מבצעי הקודש הקבועים¹². "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך"¹³ – ואמר ר' אליעזר הגדול אלו תפילין שבראש¹⁴, ציטט רבינו את דברי חז"ל, ופתח בסערת קודש אדירה שהקיפה את כל העם, בהתחזקות במצוות תפילין. רבבות אלפי אחינו בני ישראל זכו מאז לצאת מגדר של "קרקפתא דלא מנח תפילין"¹⁵, ורבים מהם גם החלו לקיים את המצוה מדי יום ביומו.

על העליונה, ולכן האמנתי שיצליחו בעניין זה" (התוועדות תשמ"ב ח"א עמ' 478).

(11) ראה לקר"ש ח"ט שיחה לשמח"ת סעיפים ז"ח.

(12) קדמו לו מבצעי החגים של חלוקת מצה שמורה וזיכוי בארבעת המינים. אך מבצע תפילין היה הראשון ל"עשרת המבצעים הידועים" בלשון רבינו, שנתייחדו גם ל"שמירה הגנה והצלחה" (ראה לקר"ש ח"ג עמ' 211 ובכ"מ).

(13) תבוא כח, י.

(14) ברכות ו, א. – הוזכר בסיום אמירת המאמר שלפנינו (מהנחה בלתי מוגה).

(15) ראה ר"ה יז, א. ר"ח ורי"ף שם. רמב"ם

(10) לעניין זה מתבקשת מאליה הדוגמא משיחת רבינו בש"פ וישלח תשמ"ב, אודות ה"תניא מהדורא קמא" וגודל המעלה (והנחת-רוח!) שנסתיימה הדפסתו קודם י"ט כסלו. ואלו דבריו הקדושים: "על פי טבע לא הייתה אפשרות כלל לסיים את הדפסת הספר קודם י"ט כסלו. וכאשר ביקשתי להשתדל שהדפסת הספר תסתיים קודם י"ט כסלו, הנה גם אצלי היה עניין זה באופן שלמעלה מהשכל, היינו, שמצד השכל היה מופרך שיוכלו לעמוד בזה. אלא עניין זה היה באופן של אמונה – אמונה בכחם של "חסידים", שכאשר הם רוצים באמת למלא את הציווי כו', ומחליטים בתוקף ש"כן יקום" – הרי הובטחנו שיד החסידים

על הקב"ה נאמר כי "אסתכל באורייתא וברא עלמא"; כל ענייני העולם שרשם ומקורם בתורה ומהם נמשכו בעולם. כך הדבר בצדיקים הדומים לבוראם: בכל פעם אשר הכריז רבינו על אחד ממבצעי המצוות – גילה גם שפע ביאורים בנגלה ובחסידות העוסקים ב"תורת" אותו מבצע.

כך ויתר על כך היה במבצע תפילין, אשר במשך כל השנה מהכרזת המבצע, השמיע רבינו שיחות קודש העוסקות במבצע זה, וכן שילב ביאורים אודות תוכנה הפנימי של המצוה במאמרי דא"ח שאמר¹⁶.

חלפה שנה תמימה מאז הכרזת המבצע. זמן קצר לאחר מכן, בהתוועדות י"ב תמוז תשכ"ח, נשא רבינו שיחת קודש בעניין מבצע תפילין, והחשיבות "לפעול ולהפיץ קיום מצוה זו במיוחד", המעוררת ופועלת הזכרת שבחם וגדלותם של ישראל אצל הקב"ה. ובהמשך אמר מילים נפלאות ויוצאות דופן בקשר להתקבלותו של מבצע זה:

"ובפרט כפי שראו במיוחד, כיצד הדבר נתקבל ונתפשט בכל תפוצות ישראל... וכאשר רואים כיצד הדבר נתקבל, ובשמחה ובטוב לבב, שזה מתקן את העניין הנאמר בגמרא, אשר מצות תפילין הייתה פעם עניין שעדיין לא נתקבל כל כך בשמחה, וכפי שהגמרא מבארת במסכת שבת¹⁷; וזו הוכחה נוספת – "כיהודה ועוד לקרא"¹⁸ – להשתדל שכל יהודי הבא לכלל גדלות יקיים את מצוות תפילין כתיקונה".

לא סתם עדות העיד רבינו כי "השפע נתקבל בכי טוב אצל המקבל", אלא באופן כזה אשר לא היה כמותו מימות עולם: אם בזמן הגמרא אמרו חז"ל שמצות תפילין לא נתקבלה במסירות נפש ושמחה – בא מבצע תפילין שייסד רבינו, והפך את מצות תפילין ל"מצוה שקיבלו עליהם בשמחה"!

כגון עבודת כוכבים ומילה עדיין היא מוחזקת בידם, וכל מצוה שלא מסרו ישראל עצמן עליה למיתה בשעת גזרת המלכות כגון תפילין עדיין היא מרופה בידם. – ולכאורה הכוונה גם למאמר זה (ובהתאם לדברי רבינו בכמה מקומות, שכאשר ב' מאמרי חז"ל מובאים בסמיכות זה לזה, יש ביניהם קשר).

(18) מליצת הלשון ע"פ קידושין ו, א. ופירושה: שאין צורך בזירוז נוסף, כאשר העניין כבר מפורש בפסוק (ברומה לשאלת הגמרא שם מדוע יש צורך להביא ראיה מהנהוג ביהודה, לעניין הנלמד מ"קרא", פסוק מפורש).

ה' תשובה פ"ג ה"ה. וראה לקו"ש ח"ו עמ' 272. (16) ראה לדוגמא במאמר של יו"ד שבת אותה שנה – באתי לגני תשכ"ח סעיף יד. ועוד.

(17) קל, א. וז"ל הגמרא: "תניא רשב"ג אומר כל מצוה שקיבלו עליהם בשמחה כגון מילה דכתיב (תהלים קיט, קסב) "שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב" עדיין עושין אותה בשמחה". ובפרש"י שם: "מילה שישראל עושין וששים עליה, דכל שאר מצות אינן מוכיחות כל שעה כגון תפילין ומזוזה וציצית דאינן כשהוא בשדה וערום בבית המרחץ אבל זו מעיד עליהם לעולם". ובהמשך הגמרא שם איתא: "כל מצוה שמסרו ישראל עצמן עליהם למיתה בשעת גזרת המלכות

ובסגנון האמור: "לאחר שכבר קיבלו" החסידים והמוני בית ישראל את מבצע תפילין בשמחה, "ויתענוגו ומקבלים תענוג גדול... וששים ושמחים" – הרי "מזה מקבל" המשפיע את "עיקר התענוג שבסוף, שבזה נגמר מה שהיה שמח לכו בתחילה בקראו אותם", ובעוררו אותם על המבצע. שכן, דווקא שמחת ותענוג המקבלים והמבצעים – יותר מאשר עצם עשייתם בפועל – מורים על כך שנתקבל העניין "בתכלית הטוב", באופן שכביכול הוא עצמו "אינו יודע תחלה שיתקבל בטוב ביותר... והוא בדרך הצלחה".

"ואז יטב לבו ביותר".

בימים שלאחר מכן – מקדיש רבינו שני מאמרי חסידות על עניינה של מצות תפילין; תוך ציון העובדה¹⁹ שבאותם ימים מלאו 75 שנה מחגיגת הבר-מצוה של כ"ק אדמו"ר הריי"צ ומאמרי התפילין שנאמרו אז, והרי זו עת רצון מיוחדת "של תוספת כח במיוחד מלמעלה, ובפרט ע"י התעוררות רחמים רבים של רבותינו נשיאנו"²⁰. הראשון, ב"ט תמוז תשכ"ח, הוא המאמר שלפנינו – מיוסד על המאמר הנ"ל שאמר הרבי הרש"ב ב"ט תמוז "וחזקת והיית לאיש" ("ונחתם בטבעת המלך" בהגהתו בשנת תשמ"ט); והשני, בשבת פרשת פנחס אותה שנה – ביאור על המאמר שחזר הרבי הריי"צ בעצמו בקשר עם חגיגת הבר-מצוה שלו, "איתא במדרש תילים".

כפי שיתבהר בהמשך, עיון בתוכן המאמר שלפנינו מגלה, כי לא פחות משהוא עוסק בתוכנה של "מצוות תפילין" – הריהו עוסק ב"מבצע תפילין". זה הנערך ברחובה של עיר, בהמונה של רומי, על צריח של טנק בעיצומם של ימי קרב, או בחצוצות כרך גדול בו שואל בחור צעיר עשרות ומאות אנשים "אר יו גיואיש" [=ההנך יהודי?], עד שנמצא אחד אשר "בשם ישראל יכונה", המוכן גם להפשיל שרוולו בפרהסיא, לחזור מילה-במילה כעונה אחר הקורא "שמע ישראל...". ולהראות לעיני כל העמים "כי שם ה' נקרא עליך".

– "שם הוא בחינת עיקר התענוג!"



"אתה הוא הוי' לבדך, את עשית את השמים גו'...".

פסוק זה מהווה את הציר היסודי של המאמר. הוא כולל את המדריגות העיקריות בסדר ההשתלשלות:

(20) לשונו בשיחה שקודם המאמר.

(19) ראה לעיל ב"סקירה קצרה".

חלקו הראשון של הפסוק – עוסק במדריגות שלפני הצמצום, שם גילוי עצמותו ומהותו של הבורא יתברך, "אתה", שולל מלכתחילה כל אפשרות למציאות כלשהי, וכל המדריגות השונות באור הקיימות שם ("הוא", "הוי") – הינם "כלולות במאור", כך שבאמת אין שום מציאות "לבדך".

ואילו חלקו השני של הפסוק מתאר את המעבר למצב קוטבי ושונה, אותו מחולל הצמצום. "את עשית את השמים". המילה "את" החסירה את ה"א שבסופה, רומזת על הצמצום והעלם האור; והפסוק מלמד כי רק כך תיתכן התהוות "השמים שמי השמים וכל צבאם, הארץ וכל אשר עליה, הימים וכל אשר בהם". מה שנראה לעינינו כמחזה מרהיב של עולמות ונבראים אין קץ – אינו אלא הסתר עצום על האור האלוקי, המתעלם במקורו ומאפשר "מקום לעמידת העולמות", כולל כאלה שבהם כלל לא מאיר ומתגלה האור האלוקי והם חשים עצמם ליישות עצמאית ונפרדת.

ברם, בעומק העניין, אין כאן "התנגשות", חלילה, בין מציאות הבורא למציאות העולמות, כי אם אדרבה – שני ביטויים, שונים אמנם, של גדלות ה', המגלים את מה שמצוי רק בחיק ה"כל יכול": כח הגילוי והבלי-גבול של הבורא מחד, לעומת גילוי כח הגבול וההסתרה שלו.

ובשניהם באה לידי ביטוי רוממות עצמותו יתברך: אם בהתפשטות אין-סוף המגלה כי כל המציאות בטלה לגמרי כלפיו ו"אין עוד מלבדו"; ואם בצורת צמצום והעלם מוחלט (אפילו על אותו גילוי אור שהוא "אין סוף"!); הכרוך ביכולתו הבלעדית של הבורא שאין לו עילה וסיבה – לברוא עולמות יש מאין. "אכן אתה א-ל מסתתר!"

אלא ששני ביטויים אלו הפכיים ומנגדים זה לזה; עצם קיומו של האחד שולל ומבטל לחלוטין את האפשרות לקיומו של השני. גילוי האין-סוף שלפני הצמצום, שולל כל מציאות, ובטח מציאות של עולמות. ואילו הצמצום, גורם להעלם האור, אשר למרות העדר ההגבלה שלו (ועד שבאמת הוא נמצא בכל מקום) – אינו נרגש בעולמות. רק אור מצומצם ביותר, "אור הקו", מבליח מבעד להעלם הצמצום כדי להוות את העולמות. אך לכל הארה נעלית יותר, מהווה הצמצום מסך בלתי בקיע בביכול.

וכאן מגיע החידוש בחלקו השלישי של הפסוק: " . . . ואתה מחיה את כולם". העולמות שמצד עצמם הם כ"גופא בלא נשמתא", מקבלים כעת חיות אלוקית גלויה. אלומת אור אדירה בוקעת את חושך הצמצום – "אז יבקע כחושך אורך".

הדבר מתרחש מבלי לבטל את מציאות העולמות, ומבלי ל"עמעם" את האור שלפני הצמצום.

היתכן?



לשאלה זו קיימות במאמר שתי תשובות, שהם בעצם שני שלבים-עניינים ב"בקיעה" של חושך הצמצום. האחד – מתבצע בדרגות רוחניות נעלות, "מקצה השמים עד קצה השמים" ע"י יעקב, והשני – ממשיך את התהליך עד למטה מטה בעולמות התחתונים ובעולם הזה, ע"י יוסף שהוא "השליט על הארץ".

השלב הראשון הוא בקיעת חושך הצמצום; לאפשר את עצם המצב בו עולמות קיימים ובכל זאת מאיר בהם גילוי אלוקי. כאן בא לידי ביטוי לא "כח הבלי-גבול" ולא "כח הבלי-גבול" אלא – "פשיטות העצמות" שלמעלה משניהם:

מכיוון שהבורא יתברך מופשט ומושלל מכל גדר וציור שהוא, ו"כשם שיש לו כח בבלתי בעל גבול כך יש לו כח בגבול" – הרי במילא אינו "קשור" חלילה להתגלות באופן מסויים דווקא. וכאשר דרגא זו מתגלה אזי "מיכאל שר של מים וגבריאל של אש – ואינם מכבים זה את זה". הגילוי והצמצום משמשים כאחד: קיימים עולמות, ומאיר בהם אור הבלי-גבול בגלוי!

זהו סודו של אור הקו, אשר עם היות שהוא קשור (במדריגתו הנמוכה) עם הצמצום ולכן הוא מהווה את העולמות, הרי שורשו הוא ב"תפארת הנעלם" – דרגת "פשיטות העצמות" המחברת הפכים.

אולם מה שמספיק כדי להמשיך את הגילוי "עד קצה השמים" – אינו מועיל להמשכתו למטה בארץ. העולמות הרוחניים העליונים, בעצם מהותם, הינם "כלים" לגילוי אלוקי, ולכן עם בקיעת חושך הצמצום – הריהם קולטים את "תוספת האורות" הנמשכת להם. לעומת זאת, העולמות התחתונים "בריאה יצירה עשיה" שאינם כלים לאור האלוקי, הנה אף כשהאור בוקע את הצמצום ומגיע אליהם – אין הוא נקלט בתוכם ונרגש בהם.

מדוע? משום שבקיעת חושך הצמצום – אינה משנה מאומה את גדרי הגילויים עצמם. הם נותרים על כנם, באחד משני האופנים הכלליים הידועים בחסידות וקבלה: "אור ממלא" – הבא בהתלבשות פנימית במקום שהוא כלי אליו; ו"אור סובב" – המאיר ללא הגבלות בכל מקום, אך רק באופן מקיף.

מובן איפוא, כי "בקיעה" כזו שתביא את האור בצורה פנימית גם לעולמות התחתונים – לא די בכך שתגבר על חושך הצמצום, כי אם עליה "לפרוץ" ולשנות

את כללי הגילוי עצמו. נדרש כאן איחוד וחיבור של תכונת הגילוי הבלתי-מוגבלת של "אור הסובב", ביחד עם תכונת ה"התלבשות" של אור הממלא, אור הקו.

זו פעולתו של יוסף הצדיק – "בן פורת יוסף", פורת אותיות תופר, המחבר את הגילוי האלוקי הנעלה עם העולמות התחתונים. אם כח הבקיעה של יעקב קשור עם מידתו מידת התפארת המאפשרת חיבור ההפכים, הרי הבקיעה של יוסף הצדיק, קשורה עם בחינתו "יסוד, גמר ההשפעה".

– וכאן מגיע המשל המופיע בראשית הדברים: שלב זה של גמר ההשפעה וקליטתה אצל המקבלים, מגלה אצל המשפיע "תענוג נפלא" הקשור עם דרגת העצם שלו; דרגא זו לא רק מבטלת את כל המניעות להשפעה, אלא משנה את כללי וגדרי ההשפעה עצמם. היא מאפשרת התגלות פנימית גם בתחתון ביותר. שכן: (התענוג המופיע ב) "סוף מעשה – (מעורר את דרגת) מחשבה תחילה"²¹!



הא למדת, כי בשלב הראשון של הבקיעה, הגילוי האלוקי עדיין מדבר "בשפת" הגילויים. ואילו בבקיעה של יוסף – "פנים חדשות לכאן", התגלות העצמות מאפשרת דרכי גילוי בל ישוער.

ניתן לקרב את הדברים אל השכל, בתרגום לסגנון בו חותם המאמר שלפנינו, המשווה את עבודת יוסף הצדיק – לעבודתו של כ"ק אדמו"ר הריי"צ, ו"אנן חסידים נענה אבתרייהו"²² בנוגע לבעל המאמר עצמו, כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א.

אבתרייהו (בנוגע לרבותינו נשיאנו, ובפרט כ"ק מו"ח נשיא דורנו!) "עכ"ל. ולהעיר שבשוליי-הגליון בהערה זו עצמה, עומד רבינו על דיוק לשון רש"י "כל אחד הי' דרוש אחר שמו", ולא שהתלמידים חידשו ששמו כשם רבם – ותיכף לכך "דורש אחר שמו" ומציין לגירסא בירושלמי ומדרש-רבה, ששמו של משיח "מנחם סתם" (ולא מנחם בן חזקיה, כבדרפואי הבבלי).

ועוד קודם לכן מצינו ביטוי דומה, והוא בסיום הפתח דבר לקונטרס חג הסוכות תשי"א (סה"מ תשי"א לכ"ק אדמו"ר הריי"צ עמ' 47), בו מביא רבינו את דברי הרבי הריי"צ ש"ישנם אושפיון חסידים" – ומסיים "ראף אנן נאמר: כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ". ובסגנון דומה בסיום התוועדות ליל שמח"ת תנש"א: "ובראשם האושפיון דכל

21) כדאי להעיר על עניין, שכלשונו של רבינו "עס ווארפט זיך אין די אויגן" (הדבר מזדקר לעיניים): ביאור נרחב בעניין "סוף מעשה במחשבה תחילה", מופיע בשיחת ש"פ צו י"ב ניסן תש"נ – שאמר רבינו בקשר עם יום הולדתו הפ"ח, כאשר מלאו שבעים וחמש שנים מאז הבר-מצוה שלו. וראה לעיל (ובהרחבה ב"סקירה קצרה"), שההתוועדות והמאמר דידן היו – בקשר עם שבעים וחמש שנים מאז הבר מצוה של כ"ק אדמו"ר הריי"צ! [קטעים מגוף השיחה שולבו בביאור על המאמר במקום המתאים].

22) ראה שיחת ש"פ תז"מ תנש"א הערה 67, על דברי הגמרא (סנהדרין צח, ב) אודות כו"כ אמוראים ש"כל אחד היה דורש אחר שמו" שהוא שמו של מלך המשיח – "ואנן חסידים נעני"

בקיעת חושך הצמצום "מקצה השמים עד קצה השמים" – נותרת כביכול בין כותלי בית המדרש. תמורת העלם והסתר, קיים גילוי המאפשר "להרבות ספסלים בבית המדרש"²³ (עליהם מושיבים גם מי ש"אין תוכו כברו" אך לפחות מעוניין להיות "תלמיד"); ואם מילאו הספסלים את בית המדרש עד אפס מקום – נוסד לו בית מדרש חדש. ברם, ה"עם שבשדות" – אינו זוכה לקבל ממה שמתחולל שם בפנים, את "מה ששנו חכמים בלשון" הזהב המיוחדת להם. להם נותרת רק "הארה בדרך מקיף" בדמות עשיה בפועל והתפעלות המידות. וגם אז נותרים מרחבים עצומים של עולם חומרי, להם אין כל סיכוי, לכאורה, להתחבר לעניין של קדושה.

אולם, כאשר לוקחים את המושג "טנק" – ועושים ממנו "טנק מצוות" שתפקידו "לכבוש את העולם" ולתקנו במלכות שדי; כאשר אמצעי תקשורת כגון רדיו טלוויזיה ולוינים, תמורת שימושם הרגיל להעביר את האדם על דעתו ודעת קונו – מנוצלים ביד חזקה להשמעת קול הקדושה והחסידות ברמה; כאשר משפיעים, להבדיל על מנהיגים מאומות-העולם, שיחוקקו מרצונם ודעתם חוקים הקוראים לקיים את שבע מצוות בני-נח המבוססות על ציווי בורא העולם;

כאשר כל תנועה מהפכנית ומרדנית המתעוררת בעולם, נתפסת לא כאיום אלא כהזדמנות של "והשיב לב אבות על בנים", מרידה במוסכמות העולם ואומץ לחזור למקורות; כאשר כל חידוש מדעי מתפרש לא כנצחון השכל האנושי המנסה להתנער מאמונה – אלא כצעד נוסף של הכרה באחדות ה'; כאשר מקומות שחרתו על דגלם כפירה, חופש מדת ופריקת עול, לא רק מושפעים מאור התורה המגיע אליהם ממקום שני – אלא הופכים למקור של יוזמה עצמית והתפתחות ענייני קדושה;

– כאן יש "שפה" אחרת וסוג שונה לחלוטין של גילוי. אם עד עכשיו תהינו האם וכיצד יוכלו דברים אלו להיות ולו "כלים" לאלוקות – מעתה ואילך הם עצמם

רבן גמליאל בנו של רבי) גזר תענית, ולא הודיע מבערב שיקבלו על עצמם תענית מחר לתלמידיו [לרבי יוחנן ולריש לקיש, לצפרא אודעינהו [בבוקר הודיעם], אמר ליה ריש לקיש לרבי יוחנן: הא לא קבילנא עלן מאורתא? [כיצד נוכל להתענות כאשר לא קבלנו התענית מבערב?] אמר ליה: אן בתרייהו גרירין. ובפרש"י: גרירין – גרורין ומשוכין אנו אחריהן וכמי שקבלנו עלינו".

(23) ע"פ לשון הגמרא (ברכות כה, א) לגבי היום שבו נתמנה ראב"ע לנשיא. ולהעיר מביאורו הנפלא של רבינו בסיפור זה בשיחת ש"פ שמות תשנ"ב סעיף ט'.

ימי שבעת ימי הסוכות, ואנן נוסף אבתרייהו גם את האושפיזא השמיני, כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו" (התועדויות תנש"א ח"א עמ' 185).

ויש לציין: אף שמבחינה מילולית מופיע הביטוי "אנן מה נעני בתוך" במסכת ברכות (לא, א – ושם בלשון שאלה), אך הדעת נותנת, לכאורה, כי המקור למשמעות בה משתמש רבינו בביטוי זה (דהיינו: שחסידים נענים אחר רבם "בסימן קריאה") – הוא במסכת תענית (כד, א), בגמרא העוסקת בכך שתלמידי הנשיא "נגררים" אחריו (!). וזה לשון הגמרא: "דבי נשיאה גזר תעניתא ולא אודעינהו נר' יהודה נשיאה (בנו של

הופכים לאור וגילוי. המעיינות לא רק "משפיעים" את מי הדעת הטהור לכל העולם – כי אם העולם עצמו, מלשון העלם, הופך ל"מקום המעיין".

ופרי עמלם של רבותינו נשיאנו מתבצע "בתכלית הטוב ביותר . . . והוא בדרך הצלחה".



בפתח דבר למאמר "תפילין דמארי עלמא" תרנ"ג שהופיע לראשונה בשנת תשכ"ח (ועל סיומו מיוסד המאמר שלפנינו, כאמור) – ציין רבינו את התאריך "ג' תמוז".

יום זה מעלה רטט של סילודין בקרב כל חסיד בדורנו, ומציף רגשי געגועים, תשוקה וציפיה "לראות את מלכנו" בעיני בשר תיכף ומיד ממש.

נראה כי בתוכן המאמר, העוסק ב"בקיעת חושך הצמצום" – "אז יבקע כחושך אורך" – ואף בבקיעת גדרי הגילוי עצמם, יש יותר מרמז לעבודה הנדרשת בזמננו זה: סיום העבודה של הפצת האור האלוקי בעולם והבאת הגאולה בפועל – הנעשית באופן החורג לחלוטין מהאופן המוכר של "גדרי הגילוי" בשנים כתיקונן, בו זוכים לראות ולשמוע תמידין כסדרן את דבר ה' הנמסר ע"י אתפשטותא דמשה שבדור. כח כזה, יתכן רק ממקום הנעלה מהעלם וגילוי, מעומק ה"מחשבה העצמית" המשתוקקת ל"סוף מעשה" של השלמת כוונת הבריאה, "עשו כל אשר ביכולתכם כדי להביא בפועל משיח צדקנו".

מעין "הקדמת רפואה" למצב הנוכחי, היתה קביעתו של רבינו גם את יום ג' תמוז כ"אתחלתא דגאולה" של כ"ק אדמו"ר הרי"צ, זאת למרות שבשעתו בשנת תרפ"ז, לא היה ידוע כלל האם יום בשורה הוא אם לאו. וכפי שחסידיים פירשו, בזה נתן את הכח להתגבר ולהתעלות גם במצב שנראה כהעלם והסתהר הכי גדול – מתוך התקשרות ואמונה איתנה כסלע בכל נבואותיו בשנים האחרונות, ובאופן המביא ללימוד תורתו וקיום הוראותיו, אשר השער לכולם בעת הזו הוא "קבלת פני משיח צדקנו בפועל ממש".

ובזכות העמידה בנסיון וההכרזה כי משה אמת ותורתו אמת – "זמין"²⁴ קודשא-בריך-הוא לאכזא על בנוי ויימא אז יבקע כשחר אורך", בהגלותו של רבינו נשיאנו לעין כל, ויליכנו קוממיות לארצנו הקדושה תיכף ומיד ממש.

אסף חנוך פרומר
עורך ראשי

(24) זהר סוף פרשת לך לך – הובא בשיחת ש"פ לך לך תשמ"ח הערה 74, וההדגשה שם במקור!

סעיף א'

שייכות הפסוק לבר מצוה, ודיוקים בזה

וְחִזְקָתָּ וְהִייתָ לְאִישׁ,

פסוק זה הוא ברכת דוד המלך לבנו שלמה כאשר התקרב הזמן בו היה עליו למלא את מקום אביו ולישב על כסא המלוכה, ותוכן הברכה הוא כביאור המפרשים¹ "עם שאתה עודך נער² התחזק עצמך להיות כאיש השלם בשניו".

הַנֶּה יָדוּעַ שְׁתַּמְאָמֵר שְׁאֵמֵר אֲדָמוֹ"ר (מְחֹרֶשׁ"ב) נִשְׁמָתוֹ-עָרֵן בַּיּוֹם הַשְּׂבִיעִי דְּחִגִּיתָ הֶבֶר מִצְוָה שֶׁל בְּנֵי יַחֲדוֹ כְּבוֹד-קִדְשָׁת מוֹדֵי-נְחָמִי אֲדָמוֹ"ר, י"ט תַּמּוּז תרנ"ג [שְׁמַאמֵר זֶה הוּא סִיּוֹם נְחוּתָם ה'הַמְשֵׁךְ] שֶׁהִתְחִיל ב'דיבור המתחיל' על מאמר חז"ל: ["תְּפִילִין דְּמֵאֲרִי עָלְמָא" שֶׁהִתְחִיל לִזְמַר בִּי"ב תַּמּוּז, יוֹם הֶבֶר מִצְוָה] הִיָּתָה הִתְחַלְתָּ בְּפֶסוּק זֶה³.

ומבאר מהו הקשר של פסוק זה לבר מצוה:

— הַשְּׂבִיכּוֹת דְּפֶסוּק זֶה (וְחִזְקָתָּ וְהִייתָ לְאִישׁ) לְבֶר מִצְוָה בְּפִשְׁטוֹת הִיא, עַל-פִּי הַדְּרוֹשׁ דְּזֶה שֶׁבֶן שְׁלֹשׁ עֶשְׂרֵה (דְּנֻקָּא) מְחֻיֵּיב בְּמִצְוֹת הוּא כִּי אִזְ דְּנֻקָּא נִקְרָא בְּשֵׁם "אִישׁ".

"וכמו⁴ שכתב רש"י במחזור ויטרי על המשנה באבות⁵ ובמסכת נזיר⁶, שהמקור לזה שבן שלש עשרה למצוות הוא ממה שכתוב בשמעון ולוי⁷ "ויקחו איש חרבו" — שנקראו בשם איש, כי אז נהיו בני י"ג שנה, שמזה לומדים את השיעור והרמז בתורה דבן שלוש עשרה למצוות".

ומדייק בזה ב' דיוקים:

(4) הלשון בפנים — מ'הנחה' של המאמר.
(5) אבות סוף פרק ה'.
(6) כט, ב (ד"ה ור' יוסי).
(7) וישלח לד, כה. (וראה בארוכה "רשימות" חוברת כא, בבירור החשבון שאותו זמן ממש היו בני י"ג).

(1) מצו"ד שם.
(2) כי שלמה בעת שמלך היה רק בן י"ב שנים.
(3) על המובא בקטע זה ובהערות עליו (חגיגת הבר-מצוה, המאמרים שנאמרו אז, השייכות ל"שבעת ימי המשתה" ומעלת יום י"ט תמוז) — ראה בסקירה ובפרקי מבוא.

(א) וְצָרִיךְ לְהִבִּין, דְּמַכְיָן שְׁפָן י"ג שָׁנָה נַעֲשֶׂה אִישׁ (עַל־פִּי טַבַּע), מִחֵי הַחֲתָנָשָׁה לְאִמֶּר (בְּחֻגֵּינִת בַּר מִצְוָה) וְחֻזְקָתָ וְחֵייתָ לְאִישׁ.

כלומר, מהו הצורך לצוות (ולברך) שיהיה איש, כאשר הדבר נעשה כבר מלמעלה וממילא גם על פי טבע.⁸

ודיוק נוסף – בעצם העניין שהתואר בתורה המציין את עניין הבר-מצוה, הוא "איש" דווקא:

(ב) וְגַם צָרִיךְ לְהִבִּין, הֲרֵי הַמַּעֲלָה דְּבִן י"ג שָׁנָה הִיא שְׂאֵז נַעֲשֶׂה בַּר דַּעַת, דְּרַעַת הוּא בְּמוֹחִין,

ידוע הדין⁹ שקטן שלא מלאו לו י"ג שנים "אין בו דעת", ולכן פטור מן המצוות. ומבואר, כי אין הכוונה ליכולת שכלית במובנה הפשוט, שהרי רואים קטנים חריפי שכל ובעלי הבנה טובה, אלא, שאין בו דעת דווקא – "דאף שמשג את הדבר על בוריו, מכל מקום לאו בר דעת הוא, דהכוונה בזה הוא דאין לו הרגשה ביוקר וגודל הדבר, ומפני שאין לו הרגשה זו, אי אפשר לחייבו און ארופלייגען אויף עם אן [ולהטיל עליו] אחריות דמצות עשה או דמצות לא תעשה"¹⁰.

כלומר: "דעת" היא – ההזדהות והתקשרות עם השכל, שהרעיון השכלי מוחשי וממשי אצלו (ובלשון כ"ק אדמו"ר הרשב"י¹¹ – "שמרגיש שהוא כך כפי שהשיג"). ולכן, קטן החושק בדבר כלשהו, אף שיסבירו לו, ויבין שאין הדבר ראוי, לא יוותר עליו. כי: הדבר הגשמי בו הוא חושק (מאכל, צעצוע וכיו"ב) – הינו מוחשי ונחשב אצלו "מציאות", ואילו השכל (וכן דברים יקרים כגון ממון שהשכל מחייב שהם עדיפים לגבי הדברים הפעוטים שבהם חושק) – הנה אף שמבין זאת היטב ויודע להסבירו – אינו "מציאות" מוחשית וחזקה אצלו ואינו שליט ברוחו. ורק כאשר נעשה בן י"ג אזי (בדרך כלל¹²) יש לו מעלת ה"דעת" שבשכל המאפשרת "מוח

ומברכו על כך – בה בשעה שזה כבר נעשה ומצד הטבע.

(9) ראה מקומות שנשמנו בהערה 7 במאמר.

(10) ד"ה באתי לגני תשי"ג ס"ז (סה"מ מלוקט ח"א עמ' לה).

(11) ד"ה ששת ימים תרע"ח בתחילתו (סה"מ תרע"ח עמ' רמו).

(12) בעת אמירת המאמר דידן הוסיף רבינו כאן: "דאף שישנם כאלו שמגיעים לזה עוד לפני זה מצד עניניהם הם, מכל מקום התורה על הרוב תדבר", עכ"ל. וראה במילואים.

(8) הביאור בפנים על פי ההנחה מהמאמר. השאלה היא לא על הפסוק – שכן הוא נאמר ע"י דוד המלך לבנו שלמה בטרם מלאו לו י"ג שנים (כפי שהוזכר לעיל, ששלמה מלך לאחר הסתלקות אביו בגיל י"ב שנים), וא"כ אז יש מקום לברכה זו (כביאור המצודות שהובא לעיל שיתנהג כמו איש עוד בטרם מלאו שניו). אמנם הדיוק הוא בדברי כ"ק אדמו"ר הרשב"י שאמר זה כאשר כבר מלאו לבנו י"ג שנים, והוא: מהו המקום לצוות (ולברך) "והיית לאיש" בזמן זה, שמשמעו, שמוטל עליו מעתה להשתדל כדי להיעשות איש

שליט על הלב", ולכן רק אז מחוייב מדאורייתא בקיום התורה והמצוות וחייב בעונשים על העדר קיומם.

אמנם, באחד המאמרים מבואר יתירה מזו, כפי שממשיך:

וּבְפָרְט לְפִי הַמְּבֹאֵר בְּהַמְאָמֵר דְּבוֹרַתְחֵיל "אֵיתָא בְּמִדְרָשׁ תִּילִים" תַּרְנַג
[שְׁהוּא אֶחָד הַמְאָמְרִים שְׁחֹזר אוֹתָם בְּבוֹד־קֶדְשֶׁת מוֹרֵי־נְחֵמִי אֲדַמּוּ"ר בְּחִגְיִנַת
הַבֵּר מִצְנָה שְׁלוֹי¹³] שְׁהַמְעֵלָה דְּכֵן י"ג שְׁנָה הִיא שְׁאֵז יֵשׁ לוֹ עֲצֵם הַמוֹחִין,

מבואר בחסידות שיש ב' בחינות במוחין: "מוחין בעצם" ו"מוחין השייכים למדות". והחילוק ביניהם:

"מוחין בעצם", הוא כשהאדם מתעמק בעניין שכלי כשלעצמו, ולא ב"תועלת" שיש ממנו. לדוגמא: כאשר הוא מתבונן באלוקות, הריהו "מתנתק" ומתרומם ממצייאותו לגמרי, ומתעמק ונדבק בעניין האלוקי כפי שהוא מצד עצמו¹⁴.

אמנם "מוחין השייכים למדות" – הוא כאשר האדם מתבונן בדרגת השכל שיש בה כבר השלכה מסוימת. לדוגמא: הוא מתבונן בגדלות ה' מצד זה ש"קרב¹⁵ אלקים לי טוב¹⁶"; ההשגה היא רק בדרגת השכל שיש בה כדי לעורר את המידות שבלב¹⁷ בהתאם ליכולת קליטתם.

וזהו מעלת בן י"ג שנה, אשר לא זו בלבד שיש לו "דעת", הכרה והרגשה בשכל שהוא משיג, שזה שייך גם ב"מוחין השייכים למדות", אלא שאז מתווסף אצלו המעלה של "מוחין בעצם" – שהוא יכול להתבונן בעניין שכלי כפי שהוא, כפי שהוא נעלה לגמרי מעניין המדות. ואם כן יש להבין –

העולמות והנבראים כו', וע"כ נרגש בזה הטוב דאלקות בבחי' הרגש עצמי איך שקרבת אלקים לי טוב כו', והיינו מפני שהתפיסא היא במדרי' האלקות שבבחי' קירוב אל הנבראים כו', עכ"ל.

(17) אין הכוונה שמלכתחילה אין זו התבוננות אמיתית חלילה, והיא "משוחדת" מצד צרכי האדם – שהרי אז אין זה כלל שכל אמיתי (ולהבדיל, "שכל" כזה יש גם בבעלי חיים המתחכמים לצורך השגת מזונם). אלא, אף שהרעיון אמיתי ונכון, הריהו "מצטמצם" ממדריגה של השכלה מופשטת – לדרגה בה יש נפקא-מינה שיכולה לעורר את מידות האדם, מצד ה"תכלית" והטוב שבעניין.

(13) בנוסף למאמרים שאמר אביו כ"ק אדמו"ר הרש"ב, היו כמה מאמרים שחזר חתן הבר-מצוה, הרבי הריי"צ, בעת הבר-מצוה (חלקם ברבים וחלקם ביחידות). ומהם הדרוש "איתא במדרש תילים" (מכ"ק אדמו"ר מהר"ש, תרל"ד).

(14) ראה המשך תערי"ב שהובא לקמן בהערות.

(15) תהלים עג, כח.

(16) ראה המשך תערי"ב פרק מה: "בחי' המוחין השייכים אל המדות הן חיצוני' המוחין כמו שבא בלבושי השגה, דהגם שזהו ההשגה בעצם הדבר היינו בהשכלי לא רק בטוב הדבר, ה"ז מ"מ בקירוב אל המדות כו', וכמו בהתבוננות אלקי בהתלבשות לבושי ההשגה ה"ה תופס רק בחיצוני' הענין האלקי השייך אל

ומהו הדיוק ב"ג שנה ב"התא"ר "איש" שמו"ה על המדות.

איתא בזוהר¹⁸ שיש ארבעה תוארים למין המדבר: אדם; איש; גבר; אנוש. והנוגע לענייננו הם ב' התוארים הראשונים: התואר "אדם" מורה על מעלת המוחין והשכל, שהיא המעלה והשלימות המיוחדת באדם לגבי כל שאר הבעלי-חיים – שלכן בסיפור הבריאה נאמר¹⁹ "ויקרא את שם אדם", כי דווקא שם זה מורה על המעלה המיוחדת אותו משאר היצורים. והתואר "איש" מורה על מעלת המידות, כי תיבת "איש" מורכב מתיבות "אש – י" – היינו אש האהבה לקב"ה, שהיא במידות. ולפי המבואר שמעלת בן י"ג שנה הוא שאז נשלמת אצלו מדריגת המוחין (שנעשה "בר דעת", ועוד יותר, שאז יש לו "מוחין בעצם") – אם כן, מדוע מתארים בר-מצוה בכך שנעשה "איש", המורה על שלימות המידות?

סיכום הסעיף: מגיל שלוש-עשרה נקרא האדם "איש" וחייב במצוות, ולכן ביום השביעי לחגיגת הבר-מצוה של כ"ק אדמו"ר הרי"צ אמר אביו כ"ק אדמו"ר הרש"ב מאמר על הפסוק "וחזקת והיית לאיש". וצריך להבין (א) מה הצורך לברך ולצוות אז "והיית לאיש", כאשר הדבר נעשה כבר מעצמו על פי טבע. (ב) לכאורה המעלה העיקרית בגיל י"ג שנה היא שנעשה בר דעת ומקבל "עצם המוחין", ואילו התואר "איש" מורה על שלימות המידות.

נושאים ומושגים בסעיף: ♦ "מוחין השייכים למידות" ו"מוחין בעצם"

18) בהבא לקמן ראה גם ספר הערכים חב"ד ואילך, קנ"ג ואילך).
19) ערך "אדם", סימנים ח"ט (עמ' קמח) (כרך א') ערך "אדם", סימנים ח"ט (עמ' קמח) (כרך א') ערך "אדם", סימנים ח"ט (עמ' קמח) (כרך א')

סעיף ב'

מעלת יוסף הממשיך אלקות עד למטה מטה שייכת לחתן הבר-מצוה

כדי לבאר הדיוקים שבסעיף הקודם, מקדים את תוכן המבואר במאמר שם. ומקדים לזה מהי השייכות הכללית בין תוכן המאמר, לבין חתן הבר-מצוה כ"ק אדמו"ר הרי"צ:

וְהִנֵּה בְּחֶלֶק הַחֲמִשָּׁה שְׁנָאֵמַר אֲנִי [ביום השביעי לחגיגת הבר מצוה] מְבֹאֵר מַעֲלַת יוֹסֵף עַל יַעֲקֹב, וְהַחֲמִשָּׁה שְׁעֵלִי יַעֲקֹב הִיא פְּאֻצִּילוֹת וְעֵלֵי יְדֵי יוֹסֵף נִמְשָׁךְ הַגִּילּוּי (גם) בְּבִרְיָאָה יִצְיָרָה עֲשִׂיָּה.

ביאור זה הוא עיקר נושאו של המאמר שלפנינו; ועל פיו יתבאר גם עניין תפילין של ראש ושל יד שהם כנגד יעקב ויוסף, ומעלת תפילין של יד (כדלקמן סעיף ו').

[נִיֵּשׁ לֹמֵר, דָּוָה שְׁבַחמֵאֵמֶר דְּבוֹר־הַמַּתְחִיל "וְחִזְקָה וְהִיֵּיתָ לְאִישׁ" מְדַבֵּר בְּשִׁבְחוֹ שֶׁל יוֹסֵף, שְׁמוֹ הָרָאשׁוֹן שֶׁל הַבֵּר מְצֻנָּה, הוּא גַם בְּכֵדִי לְעֹזֶרֶת אוֹתוֹ עַל הָעֲבוֹדָה הַמְּיוֹחֶדֶת דִּי יוֹסֵף לְהַמְשִׁיךְ הַגִּילּוּי עַד לְמַטָּה מְטָה].

כלומר, מלבד הקשר הכללי של תוכן המאמר לבר-מצוה ומצות תפילין, הוא קשור במיוחד לחתן הבר-מצוה, הרבי הרי"צ, שעבודתו העיקרית הייתה המשכת אלוקות "עד למטה מטה" בדומה ליוסף הצדיק (כפי שיתבאר בסיום המאמר).

ובְּכֵדִי לְבָאֵר גּוֹדֵל הָעִילּוּי שֶׁל יוֹסֵף, מְבֹאֵר תְּחִלָּה מַעֲלָתוֹ שֶׁל יַעֲקֹב, שְׁעֵלֵי יְדֵי יוֹסֵף וְיָבֵן גּוֹדֵל הָעִילּוּי דִּי יוֹסֵף שֶׁהוּא נֶעֱלָה עוֹד יוֹתֵר.

במאמר שלפנינו יובא תוכן מאמרו של הרבי הרש"ב בתוספת ביאור: מכאן עד סוף סעיף ג' יבאר מעלתו של יעקב, בסעיפים ד'-ה' יבאר מעלתו היתירה של יוסף, בסעיף ו' יקשר כל האמור לעניין תפילין של ראש ושל יד, ובסעיף ז' יתרץ הדיוקים שבתחילת המאמר ויסביר את הקשר לעבודתו של "יוסף שבדורנו" כ"ק אדמו"ר הרי"צ.



בפסוק אתה הוא הוי' גו' שלוש מדריגות כלליות

כדי לבאר מעלתו של יעקב, מקדים ביאור בג' מדריגות כלליות בסדר ההשתלשלות:

וּמִבְּאֵר זֶה בְּהִקְדָּיִם מִה־שִּׁבְתּוֹב "אַתָּה הוּא הַנֵּן" לְבִדְךָ אֶת עֲשִׂית אֶת הַשָּׁמַיִם
גו' נְאֻתָּה מְחִיָּה אֶת כּוֹלֵם, שִׁהֵם ג' מְדַרְיָגוֹת.

וכפי שפירט בעת אמירת המאמר שהדבר מוכח מכך שתיבת "אתה" נכפלת ג'
פעמים בפסוק (ולא אומר בהמשך אחד "אתה הוא הוי' גו' עשית את השמים גו'
ומחיה את כולם) – "שמה שחוזר ואומר זה ג' פעמים, מובן שהם ג' עניינים וסוגים
שונים"²⁰.

שלושת המדריגות הכלליות הנרמזות בפסוק זה הן: (א) המדריגות שלפני
הצמצום. (ב) התהוות מציאות העולמות ע"י האור המצומצם של הקו. (ג) עניין נעלה
יותר בקו – המשכת החיות האלוקית בגילוי בעולמות.

להבנת מושגים אלו נקדים בקצרה:

נאמר בכתבי האריז"ל שבתחילת בריאת העולמות היה "אור אין סוף ממלא כל
המציאות", ומצד עוצם האור לא היה שייך שתתהווה מציאות כלשהי ולו רוחנית
ונעלית ביותר, כי הייתה בטלה לגמרי לגבי האור.

וכדי "ליצור מקום" כביכול לבריאת העולמות, צמצם הקב"ה ו"סילק" את אורו
הגדול; ופירוש "סילק" אין הכוונה חלילה כפשוטו, כאילו אין האור נמצא במקום
העולמות²¹, כי אם – שגילוי האור התעלם לגמרי²². [נושא זה (ופרטים נוספים בעניין
הצמצום) יתבאר בהמשך המאמר].

(22) כפי שיתבאר לקמן במאמר, זהו החידוש
ב"צמצום הראשון" שנתגלה בתורת האריז"ל:
כל שאר הצמצומים בסדר ההשתלשלות – הם
"צמצום בדרך מיעוט", כלומר שהאור מתמעט
בירידתו ממדריגה למדריגה. אך הצמצום ב"אור
אין סוף שלפני הצמצום" היה באופן של סילוק
לגמרי (וכאמור, אין הכוונה כפשוטם של דברים,
אלא עם היות האור בכל מקום אין הוא בגילוי
כלל); שכן, ככל ש"יתמעט" כביכול, עדיין הוא
נשאר אין סוף. ולכן, צריך להסתלק גילוי לגמרי,
ואז נמשך מחדש אור מצומצם. וראה ב"מאמר
מבואר" על מאמר ד"ה זאת חוקת התורה תשכ"ט
בהקדמה לסעיף ח'.

(20) בעת אמירת המאמר הוסיף כאן רבינו:
"אך מכל מקום כולם נקראים בשם אתה" –
ויתבאר לקמן בקטע השני בסעיף ג', איך כל ג'
המדריגות הם אופנים שונים של גילוי בחינת
"אתה".

(21) זאת בהתאם להכרעת תורת החסידות
שהצמצום אינו "כפשוטו". בעוד ו"צמצום
כפשוטו" משמעו – במובן של מקום, כאילו
האור האלוקי הסתלק חלילה ואינו מצוי במקום
העולמות, הרי "צמצום לא כפשוטו" מובנו –
שהאור הנמצא בכל מקום גם עתה – "התעלם"
בלבד ואינו מורגש (ראה שער היחוד והאמונה
פרק ז', ובמפרשי התניא שם).

לאחר הצמצום נמשך "קו קצר" – אור אלוקי מצומצם שעל ידו מתהווים העולמות. אך בהמשכת אור הקו ישנם ב' בחינות ושלבים: תחילה נמשך אור מצומצם לצורך התהוות עצם מציאות העולמות; ואחר כך נמשך באמצעות אור הקו גם גילוי חיות אלוקי לעולמות. וכפי שיתבאר לקמן.

"אתה גו' לבדך" המדריגות שלפני הצמצום, ביאור תיבת "אתה"

ומתחיל לבאר העניין הראשון בפסוק:

"אתה הוא הו' לבדך" – קאי על אור-אין-סוף ש'לפני הצמצום

[ומפ'רמ' ב'ה ג' ענינים] המרומזים בשלושת התיבות: אתה הוא הו'.

היינו שלפני הצמצום גופא יש ג' בחינות בפרטיות:

"אתה" – הוא עצמות המאור²³,

היינו, לא ה"אור" האלוקי, אלא עצמותו ומהותו של הקב"ה, שממנו נמשך האור. והטעם על כך שנקרא "אתה" –

ואומר על זה "אתה" לשון נוכח,

בצורת פניה לאחד שעומד נוכח מולו ואומר לו "אתה" (בניגוד לביטוי "הוא", לשון נסתר, הנאמר על מי שאינו נוכח במקום).

כי העצמות הוא בכל מקום בהתגלות, דשם שמים שגור בפי כל.

רבינו הזקן מבאר בתורה-אור²⁴, אשר כל עניין ה"צמצום" שייך רק ב"אור" האלוקי הנמשך ומתפשט ממנו יתברך, אבל בעצמותו ומהותו של הקב"ה – אינו שייך חלילה שום צמצום, ואף לא "העלם" כלשהו. וכנראה במוחש אשר עצם מציאות ה' נמצאת בגילוי תמיד – שלכן "שם שמים שגור בפי כל אפילו בפי נשים ותינוקות ועמי הארץ"²⁵, ולכן הם "מזכירים שם שמים ויודעים שיש א-לוה מצוי, אף על פי שאין להם שום השגה ותפיסה בענין אלקות"²⁶. [כלומר, חילוקי מדריגות קיימים רק בהשגת האור האלוקי (בהתאם לשכלו, עבודתו וכו' של כל אחד), אך לא בעצם הידיעה הבסיסית "שיש א-לוה מצוי"].

(25) תורה אור שם (בקיצור לשון, וראה בציונים והערות לשם), ועד"ז בכמה מאמרים המיוסדים עליו, ראה גם לקמן בפנים.
(26) סה"מ תרמ"ט עמ' רסט.

(23) בסעיף הבא יבאר מדוע גם המדריגות הבאות שנמנו בפסוק נקראות "אתה" המורה על העצמות.
(24) תורה-אור וירא יד, ב.

(וכפי שהזכיר רבינו פעמים רבות²⁷, שכאשר ילד קטן או איש פשוט קורא לקב"ה "השם" (וכן כשאומר בלשון אידיש "דער אויבערשטער"²⁸) – אין כוונתו לשום גדר ודרגא ומעלה, שהרי אין לו שום מושג בספירות ואורות וכו') (ולכן גם לא צריך לשלול מהקב"ה כל תואר וכו', שהרי אינו יודע מזה כלל), אלא, לעצמותו ומהותו של הקב"ה ממש כפי שהוא למעלה מכל תואר והפלאה).

וזו המשמעות של תיבת "אתה" כלפי העצמות: בניגוד להתודעות למציאות כלשהי באמצעות ידיעה שכלית, הרי אמירת "אתה" היא מחמת העובדה שקיים מישור העומד מולו, גם כאשר אין לרואה כל מושג על מהותו ואף אינו יודע את שמו, אך עצם מציאותו ניצבת נכחו. נואדרבה: ידיעה שכלית מסוגלת לתפוס רק ב"תכונות" שונות של הדבר, ב"הארה" שלו – אך לא בעצם הדבר, שזה אפשרי רק כשהדבר מתגלה בעצמו כפי שהוא].

באמירת המאמר דידן²⁹ – נוסף קטע המבהיר את ההבדל היסודי בין המושג "התגלות העצמות" ("אתה") לבין המושג "גילוי" המתייחס לאור (הנרמז בתיבות הבאות בפסוק). ותוכן הדברים בקיצור:

המושגים "העלם וגילוי" – מתייחסים בדרך כלל לאור האלוקי, ומובנם: "העלם" מצביע על דרגא נעלית יותר – האור כפי שהוא נמצא בשרשו ומקורו, בטרם הצטמצם ונמשך לזולת (ראה בהערה³⁰); ואילו "גילוי" הוא דרגא נמוכה יותר באור, כפי שנמשך מחוץ למקורו ומתגלה, שאז אינו באותו תוקף ומעלה כפי שהוא במקורו; ומצד ירידה זו של האור מתאפשר גם גילוי לזולת, שהמקבל יכול "לתפוס" משהו מן האור.

אמנם בחינת "אתה" המורה על "התגלות העצמות" – נעלית יותר מבחינת "העלם האור", שכן אין פירושו "גילוי" במובן של דבר הנמשך

מציאותו, ובמילא כוונתו לעצמותו ומהותו של הקב"ה. ויתירה מזו – לפעמים אפילו אינו מתכוון לפירוש הפשוט של תיבה זו, כי אם רק – לקב"ה בכבודו ובעצמו בלי שום ידיעה כלל (ראה נוסף למקומות שנשמנו בהערה הקודמת בד"ה "ויאמר ה' אלי" תשמ"ו סעיף ג' – התווע' תשמ"ו ח"ב עמ' 492. תר"מ סה"מ באתי לגני ח"ב עמ' 561).

(29) וכן במאמר אדמו"ר הרשב"ע עליו מוסד. (30) חשוב לציין, כי ה"העלם" הנידון כאן, הוא בשונה ובניגוד למושג "העלם והסתרה", המצביע על דרגא נמוכה ביותר, בה קיים הסתר על האור האלוקי.

(27) ראה בארוכה שיחת ש"פ תולדות תשנ"ב (סה"ש תשנ"ב ח"א עמ' 126). וראה גם שיחת אדר"ח אלול תשמ"ב ס"י (התוועדיות תשמ"ב ח"ד עמ' 2107). שיחת ש"פ שמיני תשמ"ה ס"א (התוועדיות תשמ"ה ח"ג עמ' 1883). שיחת ח"י אלול תשמ"ה ס"א (התוועדיות תשמ"ה ח"ה עמ' 2921).

(28) כי אף שפירושו "עליון", אין כוונתו לתאר העילוי וההפלאה בוה, כי אם רק לציין שהקב"ה הוא למעלה מכל הנבראים הנמצאים גם למטה ואילו הקב"ה רק הוא נמצא למעלה, אך מלבד זה שנמצא למעלה – אינו יודע מהי

מהעצמות ו"נתפס" כביכול אצל המקבל – אלא שהעצמות מתגלה כפי שהוא בעצמו.

ואדרבה, "הוא בחינה שלמעלה מגדר של העלם וגילוי". כלומר: בדרגת האור, עצם ההגדרה "העלם" משמעה כי יתכן שיירד ויימשך לדרגת הגילוי (אלא שבפועל אור זה הוא כעת בהעלם ואינו מתגלה). ואילו מהותו ועצמותו יתברך, אינו מוגדר בגדרים אלו כלל – שכן לא שייך, חלילה, לייחס לו מדריגות או "מצבים" שונים כמו באור. ואין זאת אלא שכפי שהוא בעצמותו הריהו מתגלה (ללא כל "ירידה" או המשכה), ובלשון כ"ק אדמו"ר הריי"צ³¹ "שנמצא כמו שהוא בעצמותו" (וראה גם בביאור לפסקא הבאה).

"הוא" ו"הוי" – שתי המדריגות באור

והנה מ"עצמות האור" נמשך "אור אין סוף" – ועל אור זה מרמזות התיבות הבאות בפסוק:

"הוא" ו"הוי" – הם ב' מדריגות בְּהָאֹר, עֵצֶם הָאֹר (הוא), וְהַתְּפִשְׁטוֹת הָאֹר (הוי), בְּמִבְאֹר בְּהַמְאָר.

בכל אור יש שתי מדריגות כלליות³² – "וכמו אור וזיו השמש הרי יש בחינת עצמיות האור כמו שהוא כלול בגוף כדור השמש, שהוא למעלה הרבה מבחינת האור המתפשט ממנו להאיר על הארץ ולדרים עליה"³³.

וכן הוא בנמשל, אשר בכל כח ואור רוחני יש ב' בחינות כלליות: הבחינה העליונה שבו, כמו שהוא נמצא במקורו לפני שבא בהתגלות והתפשטות, ולו באופן הדק והנעלה ביותר, ונקרא "עצם האור". והבחינה התחתונה שבו היא כשהאור בא בהתפשטות³⁴ והתגלות, וממילא נוצרת בו שייכות לעניין שמחוצה לו.

אלא בא בגילוי), כי אם גם את אופן ומדריגת האור עצמו: כל עוד הוא בהעלם במקורו הריהו מופשט ומרומם מכל התחלקות (שכן עדיין לא "נולד" כאן הגילוי כ"מציאות" כביכול בעלת תוכן והגדרה משל עצמה), ואילו בהתגלותו נעשה בו עצמו "התפשטות" והתחלקות לפרטים, שבהם מתבטא תוכן הגילוי ואופנו (אף שגם ה"גילוי" המדובר כאן הוא בהיותו עדיין כלול במקורו). וראה לקמן בפנים.

31) סה"מ קונטרסים ח"ב רצו, א.

32) ליתר הרחבה על המדריגות של "עצם האור" ו"התפשטות האור" – ראה "מאמר מבואר" על ד"ה "באתי לגני תשי"א" (הוצאה החדשה), בביאור לסעיף א' אחר הכותרת "שכינה במדריגות האור שלפני הצמצום" (עמ' 31). וש"נ.

33) סה"מ תרס"ב עמ' שכב.

34) כלומר: המושג "התפשטות" מציין לא רק את מצב האור ביחס למקורו (שאינו כלול בעצם

מכיוון שהמדובר כאן הוא במדרגות אלו כפי שהן באור שקודם הצמצום, שכל המדרגות שבו הם אור הכלול במקורו ולא "גילוי" ממש (כפי שסיכיר גם לקמן) – לכן, הדוגמא להם הוא מהדרגות השונות בכוחות כפי שהם באדם עצמו³⁵: "עצם האור" – הוא בדוגמת כוחות הנפש כפי שהם מושרשים בנפש, טרם בואם לכלל גילוי אף אצל האדם עצמו. ואילו "התפשטות האור" היא למשל כמו אדם החושב לעצמו, שהשכל נמצא אצלו בהתגלות באותיות המחשבה.

ועל כ' בחינות אלו רומזות התיבות שבפסוק:

תיבת "הוא" מורה על "לשון נסתר" (כאמור, שבלשון הקודש נאמר "הוא" על מי שאינו גלוי ונוכח למולו), וברוחניות העניינים – מורה על עצם האור שהוא למעלה מ"התפשטות". ואילו תיבת "הוי" מורה על "התפשטות האור", כפי שהיא לפני הצמצום.

[ועל זה מורה שם הוי' – אשר כמבואר בכמה מקומות³⁶, אותיותיו מרמזים על פרטי המדרגות (ספירות וכו') וסדר ההמשכה כפי שהוא לאחר הצמצום. וראה הרחבה בהערה³⁷].

ומהווה הכנה קרובה לכך. וכן בנמשל בבחינת התפשטות האור, יש מדרגה של "גילוי האור לעצמו", ומדרגה של "גילוי האור לעצמו השייך לעולמות".

ותיבת "הוי" שבפסוק, מורה (לא רק?) על הדרגה העליונה של התפשטות האור, אלא) על הדרגה של גילוי לעצמו כפי שהיא מהווה הכנה ואפשרות להתגלות בעולמות. – כמוכח מלשון כ"ק אדמו"ר הרש"ב במאמר: "יש לומר דהד' אותיות הרי הם כפי אופן ההמשכה שיומשך אחר כך בעולמות, ואם כן יש לומר דזהו ענין ההשערה בכח". עכ"ל. ובחינה זו של "השערה בכח" [כמובא בחסידות שעוד קודם הצמצום "שיער עצמו בכח כל מה שעתיד להיות בפועל" לאחר הצמצום (סה"מ תש"ט עמ' 38 ובהנסמן בהערת כ"ק אד"ש שם)] – היא המדרגה התחתונה של "התפשטות האור", "גילוי האור לעצמו השייך לעולמות", כמפורש בסה"מ תרס"ו (בהוצאה החדשה) עמ' תרעט.

35) בהבא לקמן ראה המשך תרס"ו עמ' תקי ואילך (בהוצאה החדשה תרגם ואילך, וראה במקומות שנשמנו שם).

36) ארבעת המדרגות הנרמזות בשם הוי' נזכרו בקיצור בעת אמירת המאמר: "צמצום והתפשטות, המשכה והתפשטות". וראה תניא אגה"ת פ"ד. המשך תרס"ו (הוצאה החדשה) עמ' עדר ואילך. ובכ"מ.

37) ליתר ביאור, דרגת "התפשטות האור" עצמה כוללת שתי מדרגות:

האחת, כאמור בדוגמת אדם המגלה שכלו לעצמו באותיות המחשבה בלבד, שגילוי זה נעלה לגמרי מאפשרות גילוי לזולת; והשניה, בדוגמת אדם הממשיך את השכל באותיות הדיבור כאשר הוא נמצא לבד – שגם אז אין מחשבתו מתגלה לזולת (וגם אילו יצויר אשר משהו יאזין לדבריו – לא יבינם, כי אין הם נאמרים בצורה המתאמת לקליטתו), אך היא נמשכה לדרגה כזו (דיבור) ששייכת ומאפשרת גילוי לזולת

פירוש תיבת "לבדך"

אמנם, אף שישנן כאן מדריגות של "אור" ואף "התפשטות האור", בכל זאת –

וְאֹמַר עַל זֶה "לְבַדְךָ", שְׁאִין פֶּאֶן דְּכָר וּזְלָת הַעֲצָמוֹת, כִּי כָלְלוֹת הָאֹר שְׁלִפְנֵי הַעֲצָמוֹת, גַּם הָאֹר הַשִּׁינִי לְעוֹלָמוֹת (הַנִּי), הוּא כָּלֹל בְּעֲצָמוֹתוֹ וְאִינוּ בְּכַחֲנִית מְצִיאוֹת].

כל המושג של "מציאות" שייך רק לאחר הצמצום, שנתעלם אור אין סוף, ונעשה כביכול "מקום" ואפשרות להתהוות הנבראים (ע"י האור המצומצם שנמשך לאחר הצמצום). אמנם, לפני הצמצום, לא שייך שום מציאות – לא רק מציאות ממש של נבראים בעלי גבול, אלא אפילו "מציאות" של אור – שמוגדר בכך שכל עניינו הוא רק מה שהוא מגלה את מקורו; הנה גם "מציאות" כזו (שסוף-סוף יש לה הגדרה מסויימת) אינה שייכת קודם הצמצום.

אלא כל המדריגות שקודם הצמצום, גם דרגת "התפשטות האור" – כלולות בעצמות המאור, ואין שם דבר מלבד עצמותו יתברך. והדוגמא לזה³⁸ היא אור השמש כפי שהוא עדיין בגוף כדור השמש, טרם שנמשך מחוץ לשמש, שאז לא רק שהוא בטל למקורו (כמו האור שכבר נמשך מהשמש), אלא שאין ניתן לקרותו בשם מציאות כלל.

ומביא על זה בהערה³⁹ מדברי כ"ק אדמו"ר מהורש"ב בהמשך תרס"ו, "דכללות האור שלפני הצמצום הוא רק יכולת". ומקורו בדברי כ"ק אדמו"ר הצמח-צדק בשם זקנו רבינו הזקן, וזה לשונו הקדוש⁴⁰: "וראיתי כתב יד קודש ממורי ורבי הגדול אדוני אבי זקני מורי ורבי נ"ע שְׁכִינָה לבחינה זו בשם יכולת, ונראה לעניות דעתי, שאפשר כוונתו, שענין הזיו כשהיה כלול במאור עד שלא נברא העולם הוא רק ענין מה שיש ביכולת המאור הקדוש ברוך הוא להאיר ממנו הארה לכשירצה להאיר"⁴¹. עד כאן לשונו.

התכללות הזיו ממש, מה שאין כן למעלה במהותו ועצמותו יתברך הוא מה שביכולתו להאיר כו' וא"כ אפס זולתו ממש". ומביא ראיה לזה: "ותדע שזיו השמש מאיר מהשמש שלא בטובת ורצון השמש [כלומר, השמש מאירה בטבעה בהכרח ואין ביכולתה שלא להאיר, ואם כן, ה"יכולת" מתבטאת רק בכך שבפועל עדיין הזיו כלול במקורו ולא מתפשט לחוץ], מה שאין כן למעלה – שברצונו [=אילו היה ברצונו] שלא יאיר היה

(38) ראה בהרחבה ספר הערכים חב"ד כרך ג', ערך "אור אין סוף" (א), סימן ד' (עמ' צו ואילך).

(39) הערה 15 במאמר.

(40) דרך מצוותיך שרש מצות התפילה פרק לד (קלו, א).

(41) ובהמשך שם מבאר, כי גם המשל מאור השמש הכלול בשמש אינו מכוון לגמרי לעניין זה – "וזה רק יותר הרבה ממשל הזיו השמש הכלול בשמש", והטעם, כי "שם יש על כל פנים

אלא, שבאור כמו שהוא בבחינת "יכולת" – ישנה גם יכולת לבחינת "התפשטות האור", דהיינו, מעין הכנה והכשרה על המדריגות כפי שהם לאחר הצמצום.

את עשית את השמים – האור המצומצם שנעשה מקור לעולמות

וכעת מתחיל לבאר הדרגא השניה שבפסוק:

"את עשית את השמים גו'" – הוא האור כמו שנעשה מקור להתהוות העולמות.

האור שעל ידו נעשה בריאת העולמות מאין ליש⁴², והמשכת אור זה היא ע"י הצמצום –

וְלִבָּן בְּתִיב "את עשית", את חסר ה',

המורה על כך שנעשה "חסרון" וצמצום באור. והטעם לכך שהיה צריך להיות צמצום באור לצורך התהוות העולמות (אף שגם קודם הצמצום ישנו "אור השייך לעולמות"):

כי האור, גם האור השייך לעולמות (הנרמז כאמור בפסוק בתיבת הוי'), כמו שהוא לפני הצמצום, אינו בערך להיות מקור לעולמות,

פעולה בהכרח שתהיה ע"י "התגלות הפועל" – כלומר, גילוי וביטוי הכח הפועל אותה. (ולכאורה, בזה יש לו מעלה גם על "גילוי האור" שקודם הצמצום, שעל ידו לא מתהווים העולמות בפועל).

[יובהר כי "התגלות האור והזיו" האמורה כאן, משמעה רק שהכח באור להוות בא לידי פעולה וביטוי, אך מהות הכח הרוחני עצמו אינו מתגלה במציאות עולמות המתהווים על ידו – ראה בהרחבה "מאמר מבואר" על ד"ה גדול יהיה תשכ"ב, סעיף ד', לאחר הכותרת "ההסבר מדוע הפעולה אינה נחשבת גילוי הכח").

אמנם, לביאור זה עדיין צריך להבין: מדוע "גילוי" זה נקרא בשם "אתה" – המורה על העצמות? ויתבאר לקמן סעיף ג' בקטע במאמר המתחיל "ועפ"י ש לבאר".

כלא היה ההארה, אם כן ראוי לקרוא יכולת" [כלומר, כל עניין האור למעלה הוא מלכתחילה רק ברצונו של הקב"ה ולא בהכרח, וזהו "יכולת" לאמיתתה, שאין כאן שום מציאות מלבד יכולתו להאיר].

42) בדרושים עליהם מיוסד המאמר דידן נתבאר – מדוע גם דרגא זו נקראת בשם "אתה" המורה על גילוי (אף שזהו האור שנמשך ע"י העלם הצמצום?) והטעם: "בכדי שיהיה התהוות העולמות צריך להיות התגלות האור והזיו, כי כל פעולה צריך להיות ע"י התגלות הפועל" (סה"ק קונטרסים ח"ב עמ' 592. ונזכר בקיצור בעת אמירת המאמר). כלומר: מבחינת דרגת האור – זהו אור מצומצם ונמוך יותר, אך מכיוון שבאור זה בא לידי ביטוי ומתגלה כוחו ית' להוות עולמות – מבחינה זו הוא מהווה "גילוי". כי כל

כאמור, כל עוד לא נעשה הצמצום בפועל, הרי אף שישנה מדריגה של "אור השייך לעולמות" שהיא מעין הכנה לאור שיומשך לאחר מכן – מכל מקום, אין דרגה זו יכולה להיות מקור בפועל לעולמות. והטעם לזה, כי "אינו בערך להיות מקור לעולמות" – דרגת האור כפי שהיא לפני הצמצום, הריהי נעלית באין ערוך מהעולמות (ולכן, לא ייתכן שתהיה התהוות עולמות מוגבלים מאור זה שהוא אין סוף⁴³). וכפי שיתבאר לקמן המשל לכך.

וּבְכֹהֵן שִׁיחָהּ מְקוֹר לְעוֹלָמוֹת הוּא עַל־יְדֵי הַצְמָצוֹם, שְׁנֵתֶּעֱלֶם כָּל הָאֹר
וְנִמְשָׁךְ רַק כּוֹ קֶצֶר וּמְצוּמָצָם.

מבואר בחסידות⁴⁴, כי הצמצום הראשון היה צריך להיות "בדרך סילוק", היינו שהאור הראשון – אור-אין-סוף – יתעלם לגמרי, ואחר כך יומשך מחדש אור מצומצם. כי כדי שיהיה המעבר בין אור שהוא "אין סוף", לבין אור מצומצם ומוגבל – לא שייך שיהיה ע"י צמצום בדרך "מיעוט" (שהאור ישתלשל ויתמעט ויצטמצם ממדריגה למדריגה, כמו שהוא בצמצומים שבעולמות עצמם), כי עדיין היה נשאר בתכונתו הראשונה שהיא "אין סוף" השוללת כל מציאות שהיא. ולכן אור זה היה צריך "להסתלק" – להתעלם – לגמרי, ולהמשיך מחדש אור מצומצם.

אור מצומצם זה נקרא "אור הקו", "קו קצר" – שני תארים המורים על הצמצום שבו: "קו" בלבד – "שענין"⁴⁵ הקו הוא שיש לו אורך ואין לו רוחב, ורצונו לומר שמורה על מיעוט האור שזהו מיעוט הרוחב. ויתירה מזו "קצר" – כי אפילו האור המצומצם שיש בו (אינו "ארוך" המורה על המשכה אין סוף, אלא) הוא "קצר", שיש גבול להתפשטותו ואינו נמשך בכל העולמות (כפי שיתבאר לקמן שהמשכת הקו מסתיימת באצילות).

המשל⁴⁶ לעניין "צמצום בדרך סילוק" והמשכת האור המצומצם:

כאשר רב גדול רוצה לצמצם עניין שכלי ולהסבירו לזולתו, הנה יש הבדל גדול אם הוא רוצה להסבירו לחכם אחר שאינו יודע עדיין השכלה זו, או שרוצה להסבירה לתלמיד קטן:

(44) ראה המשך תער"ב פ' שיר (ח"ב עמ' תרמא), ובכ"מ.

(45) דרך מצוותיך מצות האמנת אלקות פרק ו' (נב, א).

(46) ראה המשך תרס"ו (הוצאה החדשה) עמ' שפ, ובהנסמן שם.

(43) הרבי הרש"ב מוסיף במאמר עוד טעם לכך שהאור שקודם הצמצום אינו יכול להיות מקור לעולמות, שזהו גם מצד ביטול האור למקורו – כי מכיוון שהאור שלפני הצמצום בטל לגמרי למקורו אין שייך שיהיה מקור לעניין אחר, נעלה ככל שיהיה. כי כל דבר שהוא בתנועה של ביטול למקורו, אינו שייך להשפיע חוץ הימנו.

החכם השני – שייך כבר לאופן לימוד וחשיבה מופשטת ויש לו "שפה משותפת" עם החכם הגדול. אך מכיוון שאינו חכם כה גדול כדי להבין את כל עומק והיקף הסברא, מצמצם הרב הגדול את שכלו מעט, בכדי שהחכם הקטן יוכל להבינה. (בדוגמת הצמצומים שבסדר השתלשלות, שכל מדריגה יש לה ערך מסויים למדריגה שמעליה, רק שהאור צריך להצטמצם ולהתמעט כדי שיומשך מהמדריגה העליונה לתחתונה).

אמנם, כדי להעביר את השכל לתלמיד קטן **שבאין ערוך אליו** – הרי כמה שינסה לומר לו רק חלק מהסברא וכדומה, לא יבין התלמיד מאומה, כיוון שאינו בנוי כלל לתפוס סברא מופשטת, וכל הבנתו מבוססת רק על דברים מוחשיים שניתן לראות ולמשש (בדוגמת אור אין סוף שלפני הצמצום, שכמה שרק "יתמעט" ישאר מהות של אין סוף השולל כל מציאות מוגבלת). ולכן הרב צריך "להתנתק" כביכול מאופן החשיבה שלו, ולעבור לעולם המושגים ודרך החשיבה **של התלמיד**.

לשם כך עליו "להעלים" **לגמרי** את שכלו העמוק, וכביכול "להמציא" ממנו מחדש שכל קטן ומצומצם שבערך לתלמיד. וגם שכל זה עליו להסביר ב"שפה" המובנת לתלמיד ואף גם להלבישו במשלים ודוגמאות, כדי שלתלמיד תהיה "אחיזה" בעניין מעולם המושגים המוכר לו, שבאמצעותם יוכל להבין את הסברא עצמה.

וְהוּא אֵת עֲשִׂיתָ אֵת הַשְּׁמַיִם גּו' אֵת חֶסֶד ה', דָּוָה שְׁהָאֹר נַעֲשֶׂה מְקוֹר לְעוֹלָמוֹת (עֲשִׂיתָ אֵת הַשְּׁמַיִם גּו') הוּא עַל־יְדֵי שְׁנֵי חֶסֶד וְנִתְמַעַמ (אֵת חֶסֶד ה').

– "כי יש ה' מדריגות: רצון שכל ומידות ומחשבה ודיבור, ובה' מדריגות אלו"⁴⁷ היה הצמצום וההעלם לצורך התהוות העולמות". ולכן נרמז הצמצום בחסרון אות ה', כי הצמצום פעל חסרון בחמשת המדריגות הכלליות בספירות ובסדר ההשתלשלות.

ובמוחין נפרט לב': חכמה ובינה. (סה"מ תר"ס עמ' מה, ועוד). וראה ד"ה זאת חוקת התורה תשכ"ט ס"ח (סה"מ מלוקט ח"ה עמ' שכא) וב"מאמר מבואר" שם.

47) הלשון שבפנים – ממאמר כ"ק אדמו"ר הרש"ב. ובכמה מקומות נמנו חמשת המדריגות באופן אחר קצת: רצון חכמה בינה מידות דיבור (היינו שנשמט "מחשבה" (שלמטה מהמידות),

ואתה מחיה את כולם – עניין השני בקו: המשכת גילוי אלוקות בעולמות

וממשיך לבאר העניין השלישי בפסוק:

"וְאַתָּה מְחִיָּה אֶת כּוֹלָם" – הוּא הָקוּ שְׁעַל יָדוֹ נִמְשָׁךְ חַיּוֹת לְעוֹלָמוֹת, לְאַחֲרֵי שְׁנֵתָהוּ.

כלומר, שעל ידו נמשך חיות אלוקי לעולמות באופן הניכר בהם בגלוי, כלשונו לקמן שהקו "ממשיך חיות בעולמות (גילוי אלוקות)".

– וזו עיקר הכוונה בביאור כאן בעניין ה"חיות"⁴⁸ – שיתגלה בעולמות אור אלוקי. ובזה גופא, לא רק האור המצומצם הנמשך לצורך התהוותם וקיומם (בכל עולם לפי מדריגתו), כי אם גם האור אלוקי שלמעלה מהעולמות. וכמפורש במאמר אדמו"ר הרשב"ב: "שנמשך בחינת תוספת אורות בהקו מלמעלה משרש הקו עד בחינת שמו הגדול ממש כו'" (וראה במילואים).

שני הפרטים האמורים בהמשכה זו של הקו – שהמשכה נמצאת בדבר בגלוי, ושהיא עניין נעלה יותר מהמשכה ההכרחית לקיום עצם מציאות הדבר – הם המאפיינים של "חיות", שלכן נרמזה במילים "ואתה מחיה את כולם". כפי שיובא לקמן הדוגמא לזה מנפש וגוף: ע"י הנפש מיתווסף בגוף (לא דבר הנוגע למציאות הגוף, ואף לא לגידול הגוף, כי אם) עניין רוחני-נפשי, וזה גופא נמשך בו באופן גלוי, שניכר בגוף עצמו שהוא חי.

נמצא איפוא, כי בעוד פעולתו הראשונה של הקו, התהוות העולמות, נובעת ואפשרית דווקא ע"י צמצום האור עצמו והסתרתו מהנבראים – הנה פעולת הקו בהמשכת החיות האלוהית לעולמות, היא הפכית: שלמרות הצמצום יתגלה בעולם האור האלוהי, גם אור הבלי גבול.

וְחַיִּינוּ, שְׁבִיחַ הָקוּ שְׁנֵי עֲנִיָּנִים:

כלומר: שתי הפעולות של הקו, קשורות במהותו ושורשו של אור הקו עצמו. העניין הראשון הוא

ח"ד עמ' רכח) וב"מאמר מבואר" עליו. וראה גם נתת ליראיך תשי"ב, באתי לגני תשכ"ד, ובהנסמן בכל מקומות הנ"ל). – אמנם במאמר כאן ברור שכוונתו לזה שע"י הקו נפעל גילוי אלוקות בעולמות ונמשך להם תוספת אורות מאור הבל"ג.

48) אף שגם החיות בכלל שישנו בנבראים (כמו הנשמה שבגוף בעלי-חיים וכיו"ב) קשור עם המדריגה הנעלית שבקו, כמבואר בכמה מקומות (ראה החודש תשמ"ז ס"ג (סה"מ מלוקט ח"ב עמ' רפד). כימי צאתך תשי"ב ס"ד (סה"מ מלוקט

שְׁהוּא קוֹ קָצֵר וּמְצוּמָצִים, וּמָצֵד זֶה הוּא מְהִיחַ אֶת הָעוֹלָמוֹת (מְצִיאוֹת הָעוֹלָמוֹת),

פעולה אחת של הקו היא – שעל ידו נעשית התהוות ובריאת עצם מציאות העולמות.⁴⁹ ופעולה זו היא מפני היותו "קו קצר ומצומצם" (ובכמה מקומות⁵⁰ נאמר שהוא בחינת חיצוניות הקו). והעניין השני בקו:

וְשֶׁהַמְשָׁכְתוֹ הִיא מְהִיאוֹר שְׁלִפְנֵי הַצְמָצוֹם, וּמָצֵד זֶה הוּא מְמַשֵּׁיךְ חַיּוֹת בְּעוֹלָמוֹת (גִּילּוֹי אֱלֻקוֹת)

ופעולה השניה של הקו, שפועל גילוי אלוקות בעולמות – היא מצד שנמשך מהאור שלפני הצמצום. וההסבר:

אילו היה הקו באמת מהות שונה לחלוטין של אור, דהיינו, שנמשך בו רק האור המצומצם שלאחר הצמצום (שבדרך העולמות) מבלי כל שייכות לאור שלפני הצמצום – לא היתה נמשכת על ידו חיות אלוקית בנוסף לחיות המצומצמת ההכרחית להוות העולמות. אך באמת, שורש והמשכת הקו (בחינת "פנימיות הקו"⁵¹) הוא מהאור שלפני הצמצום, ועניין זה שמצד שרשו – נמשך בקו עצמו, נמצא ומתבטא בו (ולא רק ששרשו בבחינה זו), ולכן הוא יכול להמשיך גם גילוי אלוקות בעולמות.

המשל לזה⁵² (כיצד יתכן שבקו יהיה גם עניין הקשור עם הצמצום וגם עניין הקשור עם האור שלמעלה מהצמצום) – בהמשך למשל האמור מרב ותלמיד:

177 ואילך).

(51) "ע"י הקו נעשה גם המשכת הגילויים דאור"ס בעולמות [דענין זה הוא ע"י פנימיות הקו, דשרשו הוא מת"ת הנעלם] – ד"ה וה' אמר המכסה גו' שם.

(52) המשל להמשכת אור הבל"ג ע"י הקו שהוא ע"ד השונה לתלמידו דרך קצרה – ראה יהל אור לתהלים נ, א ס"ב (עמ' קצ): "ת"ת הנעלם שממנו שרש הקו שרשו גבוה יותר מבחי' ב' השמות אל אלקים כו' . . . שהקו נמשך מבחי' האור שלא הגיע בו הצמצום. א"כ לפי"ז שרש הקו נמשך מלמעלה מבחי' האור שנכלל במאור רק שנמשך דרך קו. כענין לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה". (הובא גם באוה"ת במדבר ח"ב עמ' תשכב).

(49) ולכאורה הכוונה כאן ב"מציאות העולמות" – גם לחיות הגשמית המצומצמת שבהם. ואילו העניין של "ואתה מחיה את כולם" המבואר כאן – הוא המשכת גילוי אלוקות. ראה בהערה הקודמת ובהמשך הסעיף.

(50) "שהתהוות העולמות (המשכת אור"ס להוות את העולמות) הוא ע"י אמצעות הקו [דענין זה הוא ע"י חיצוניות הקו, דשרשו הוא ממלכות דאין סוף] – ד"ה וה' אמר המכסה גו' תשל"ז סעיף ב' (סה"מ מלוקט ח"א עמ' ר). – וראה בארוכה בעניין פנימיות וחיצוניות הקו בד"ה ביום השמיני עצרת עתרו"ו (המשך תערו"ב ח"ב עמ' א'קסט), ובמאמר רבינו המיוסד עליו בראשית ברא תשט"ז (תו"מ התווה' חט"ו עמ' 49).

כאשר הרב מלמד לתלמיד שבאין ערוך למדריגתו, אף שהוא "מסלק" את שכלו וממשיך שכל מצומצם השייך לדרגת התלמיד, עם זאת, במילים שהוא אומר לתלמיד הוא כולל ברמז את כל עומק השכל [וכלשון חז"ל⁵³ "לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה", שמדייק לומר "דרך קצרה" (ולא "שכל קצר") – כי הכוונה למילים קצרות הכוללות את כל עומק השכל; וכמו לשון המשנה, אשר כל אריכות הפלפול והדינים שבגמרא – נרמזים בלשון הקצרה של המשנה]. ולכן, אף שעתה התלמיד יכול להבין רק את דרגת השכל המצומצם, עם זאת, לאחר שידגל ויתפתח שכלו, הוא יוכל להבין ולדייק ממה שלמד מהרב את כל עומק השכל.

והם הם הדברים: בשכל הנאמר לתלמיד (בנמשל: האור המצומצם, אור הקו) קיים לא רק השכל המצומצם בלבד המתאים להבנתו כעת (שבנמשל הוא העניין בקו שממנו מתהווים העולמות), אלא בשכל זה "נמשך" ונמצא גם עומק השכל של הרב, שלכן יכול אחר כך התלמיד להבינו (ובנמשל – שאור הקו נמשך מאור שלפני הצמצום ולכן ממשיך חיות אלוקי בעולמות).

וְהוּא שְׂאֵתָה זֶה (וְאַתָּה מְחִיָּה אֶת כּוֹלָם) הוּא מְלֵא ה' כְּמוֹ אֲתָה הָרִאשׁוֹן
(אֲתָה הוּא הַנִּי' לְבִרְךָ),

שבהשקפה ראשונה אינו מובן: הרי גם חלק זה של הפסוק מדבר אודות אור הקו הנמשך בעולמות לאחר הצמצום – ואם כן, איך שייך לומר עליו "אתה" מלא, הרומז לאור הבלתי מצומצם? והביאור:

כִּי עֲנִין זֶה שֶׁבְּחִקּוֹ שֶׁהוּא מְחִיָּה אֶת כּוֹלָם, הוּא מְצִד זֶה שֶׁנִּמְשָׁךְ בּוֹ גִּילּוֹי הָאֹר
שֶׁלִּפְנֵי הַצְּמֻצוֹם.

וזהו הטעם שעניין ה"גילוי" שבאור הקו נרמז בתיבת "אתה" מלא ה' – כי היכולת של הקו להמשיך חיות לעולמות, הוא מצד זה (שלמרות עניין הצמצום שבו, בכל זאת) נמשך בו האור שלפני הצמצום [ובאמת עוד למעלה מזה, כפי שיתבאר בסעיף הבא].

ההדגשה שפירוש "ואתה מחיה" הוא חיות כמו נשמה ולא התהוות

וַיֵּשׁ לְוֹמֵר, דָּוָהוּ הַטַּעַם שֶׁמִּבִּיא בְּהַמָּאמָר שֶׁל כ"ק אַדְמו"ר הַרַש"ב (בְּהַמָּשָׁךְ לְזֶה שֶׁ"וַאֲתָה מְחִיָּה אֶת כּוֹלָם" קָאִי עַל הַמְשָׁכַת הַקּוֹ) הַלְשׁוֹן דִּתְקוּנַת יְזוּחַר

שמדמה הארת הקו לנביעת מעין המשקה את האילן ומתגדל על ידו⁵⁴, וממשיך "וְתִהְיֶה נִבְיָעוּ אִיהוּ בְּנִשְׁמָתָא לְגוּפָא דְאִיהִי חַיִּים לְגוּפָא" [=והנביעה ההיא היא כנשמה לגוף שהיא חיים לגוף],

בְּכַרִּי לְחַקֵּינִשׁ, שְׁחַכּוּנָה ב' וַאֲתָה מְחִיָּה אֶת כּוֹלָם" כָּאֵן הִיא לֹא לְעִנְיֵן תְּהִתְהוּת

(כפירוש שהובא בכמה מקומות⁵⁵ על התיבות "ואתה מחיה את כולם" – "אַל תִּקְרִי מְחִיָּה אֶלָּא מְחִיָּה")

בשטחיות נתן לפרש ש"אתה עשית את השמים" מאין ליש – היה בששת ימי בראשית פעם אחת, ומאז ואילך הקב"ה רק מנהיג ומחיה את העולמות (מוריד גשמים, מניע את הכוכבים וכו'). אמנם רבינו הזקן מבאר בשער היחוד והאמונה, שאין הדבר כך: גם התהוות עצם מציאות העולמות צריכה להיות בכל רגע ורגע, "אל תקרי מחיה אלא מהוה". זאת בהתאם לפירוש הבעל-שם-טוב⁵⁶ אשר "לעולם ה' דברך ניצב בשמים" – שהתהוות העולמות מאין ליש צריכה להיות בכל רגע ורגע מחדש ע"י האור האלוקי מעשרה המאמרות (– "דברך"), ואילו תסתלק מהם החיות האלוקית לרגע, חס ושלום, יחזרו כל העולמות לאין ואפס ממש.

אמנם, לפירוש זה הכוונה בתיבות אלה בפסוק היא על עניינו הראשון של הקו – האור המצומצם שנמשך כדי להוות ולברוא העולמות (באופן שאין ניכר בהם עדיין בגילוי גילוי אלוקות). אמנם כאן מפרש תיבות אלו על בחינה נעלית יותר – לא על עצם בריאת מציאות העולמות

אַלָּא לְעִנְיֵן הַחַיּוּת, כְּמוֹ שֶׁהַנֶּשְׁמָה מְחִיָּה אֶת הַגּוּף.

ולכן מביא אדמו"ר הַרַש"ב את לשון התיקוני זוהר, המדמה הארת הקו ל"נשמה בגוף" – שהנשמה נותנת את החיות שבגוף והעניין הנפשי-הרוחני שבו. [אבל

(56) מובא בשער היחוד והאמונה שם

בתחילתו.

(54) ראה במילואים.

(55) ראה הנסמן בערה 18 במאמר.

התהוות הגוף, וגם גידולו אחר כך, היא לא מנשמתו" – כפי שמביא בהערה 19 במאמר מספר התניא]. ובה בא להדגיש שמפרש "ואתה מחיה את כולם" – לא ביחס לעצם ההתהוות ובריאת העולמות שנפעל ע"י אור הקו המצומצם ("את עשית את השמים") אלא לגילוי החיות האלוקי שנמשך ע"י הבחינה בקו שרשה באור הבלי-גבול.

(אלא שבנשמה וגוף – יש באמת שני מקורות של חיות: המקור ממנו מתהווה עצם מציאות הגוף ונמשך גידולו אח"כ; והנשמה הנותנת לו את חיותו. ואילו כאן בקו עצמו יש את שני העניינים: העניין שהוא "קצר ומצומצם" ומצד זה מהוה את העולמות, ושרשו באור הבלי-גבול שלכן ממשיך חיות וגילוי אלוקות בעולמות).

[הבדל זה שבין עצם ההתהוות לבין החיות, מודגש גם בהמשך הלשון בתיקוני זוהר שם "וכד אנת תסתלק מינייהו אשתארו כולהו כו' כגופא בלא נשמתא" =] וכאשר אתה תסתלק מהם ישארו כולם כגוף בלא נשמה: שהרי, אם הכוונה לסילוק עצם רצון הבורא להיות את מציאות העולמות – הרי אז יחזרו להיות אין ואפס ממש (ולא רק "כגופא בלא נשמתא"); אלא, הכוונה היא שמסתלק האור שעל ידו נמשך חיות וגילוי אלוקות שבעולמות. ואז אכן "אשתארו כולהו" – נשארות מציאות העולמות (וראה בהערה⁵⁷), אלא שהם "כגוף בלי נשמה".]

הקו – בריח התיכון

וזהו שחקן הוא "ברית התיכון",

כמובא בחסידות (מיוסד על המבואר בזוהר), שהקו נקרא "ברית התיכון גו' המברית מן הקצה אל הקצה" – כמו הברית האמצעי במשכן שהיה עובר בתוך הקרשים באמצעם, אשר בעוד הבריחים העליונים והתחתונים (החיצוניים) חיברו כל אחד רק חלק מכותל אחד, הרי על הברית התיכון נאמר בגמרא⁵⁸ שחיבר את כל קרשי המשכן שבכל שלושת הכתלים מן הקצה אל הקצה (כלומר שארכו היה 72 אמה כאורך כל כתלי המשכן יחד), וכשהיו משחילים אותו בתוך הקרשים היה נכפף בנס⁵⁹.

מצד ב' עניינים בקו (כמבואר כאן), אלא באופן אחר קצת, ואין כאן המקום להאריך.

(58) שבת צח, ב וברש"י שם.

(59) ולפי זה היה מחבר הקרשים שהיו בקודש ובקודש-הקדשים. ויש לציין: בא' השיחות מעיר רבינו, כי מדברי הירושלמי משמע שהיתה

(57) בכמה מקומות מפורש שהכוונה היא שנשארת אז גם החיות שבנבראים (כגון החיות הבעלי-חיים וכו'), אך לא החיות האלוקית בגילוי הבאה דווקא מצד האור (ראה סה"מ תרע"ח עמ' עב; תו"מ התווע' חכ"א עמ' 167-8 ובהנסמן שם). – אמנם במקומות הנ"ל הביאור הוא לא

— וזה מרמז על כך:

שְׁהוּא מְבָרִיחַ וּמְחַבֵּר בְּחִינַת "אַתָּה הוּא הוֹי" לְבִדְךָ עִם בְּחִינַת "אַתָּה עֲשִׂיתָ אֶת הַשָּׁמַיִם גו'",

היינו ממשיך גילוי אלוקות בעולמות, וממשיך ומפרט עניין נוסף על הנאמר לעיל:

שְׁנֵם בְּהַעֲלֵמוֹת שְׁנֵתָהוּ עַל־יְדֵי הַצְמָצוֹם (אַתָּה חֹסֵר ה'), יוֹמֶשֶׁךְ בְּהֵם גִּילוֹי אֹר־אֵין־סוֹף תְּבַלִּי־גִבּוֹל שְׁלִפְנֵי הַצְמָצוֹם (אַתָּה הוּא הוֹי לְבִדְךָ).

כלומר: לא רק שורש הקו עצמו הוא באור שלפני הצמצום, אלא (וזו ההוספה כאן) גם האור שהקו ממשיך בעולמות — הוא אור הבלי-גבול שלפני הצמצום.

ולכן נקרא הקו "ברית התיכון המברית מן הקצה אל הקצה" — שהכוונה בזה היא, שהקו ממשיך ומחבר את המדרגה הכי נעלית עם המדרגה הכי תחתונה⁶⁰.

יש להבהיר: הכוונה כאן שהקו מחבר את אור הבלי-גבול עם העולמות — היא גם לעולמות הכי עליונים, עולם האצילות ולמעלה ממנו. כי, אף שכל "מציאותם" של עולמות אלו היא גילוי של אור אלוקי המאיר ומאוחד בהם, עם זאת, התהוותם וקיומם אפשרי רק ע"י הצמצום (שכן אין הם "אין סוף" ממש, אלא קיימת בהם מציאות של ספירות שונות, התחלקות והגבלה מסויימים), ומבלעדי הצמצום תתבטל כל מציאותם. ולכן המשכת אור הבלי-גבול בהם — שלמעלה מהאור שנמשך ע"י הצמצום — מהווה חידוש, שייתכן רק ע"י אור הקו, כפי שיתבאר בסעיף הבא].

סיכום הסעיף: שלושת המדרגות הכלליות בסדר השתלשלות

נרמזו בפסוק: "אתה הוא הוי' לבדך" — המדרגות שלפני הצמצום (ובפרטיות: אתה — לשון נוכח מורה על העצמות שנמצא בכל מקום

(60) ובמקומות אחרים מבואר (ראה גם שיחת ש"פ וישלח תשמ"ו ס"כ), אשר גם באופן ההמשכה של הקו — הריהו נמשך בכל המקומות באותו אופן ממש, בלי חילוקים בין אופן היותו בעולמות העליונים לבין המשכתו לעולמות התחתונים, וכלשון כ"ק אדמו"ר הרי"צ "דכללות הקו הוא כמהות אחד ממש" (סה"מ תש"ז עמ' 152).

קביעות באופן העמדת הקרשים, איזה עמדו בצפון או בדרום, בקה"ק וכו', ובמילא היה חילוק בקדושתם (ומסיק שחילוק זה נשאר אף בעת שפירקו המשכן, ולכן גם בעגלות היה צריך להניחם זה על גבי זה בהתאם לדרגת קדושתם). ומזה מובן גם בפשטות, כי הברית התיכון חיבר לא רק "כמות" גדולה יותר של קרשים, אלא איחד וחיבר כל מדרגות קדושה אלו ביחד (ראה לקו"ש חלק כח שיחת נשא ב', הערה 23, ושם נסמן).

בהתגלות; הוא - עצם (העלם) האור; הוי' - התפשטות וגילוי האור), אבל שם הכל בבחינת "לבדך" שאין שום מציאות מלבד העצמות והאור כלול במאור. "את עשית את השמים" - אור הקו שנמשך לאחר הצמצום להוות העולמות. "ואתה מחיה את כולם" - העניין השני בקו שממשיך גילוי אלקות בעולמות, בדוגמת חיות הנשמה. והטעם לזה כי שרשו באור הבלי-גבול, ולכן נקרא "ברית התיכון" - שמחבר את העולמות עם אור הבלי גבול שלפני הצמצום.

נושאים ומושגים בסעיף: ♦ בעצמות אין שייך צמצום ♦ עצם האור והתפשטות האור ♦ שתי מדריגות בקו ♦ ההבדל בין התהוות וחיות ♦ הקו - בריח התיכון

סעיף ג'

מעלת שורש הקו

בסעיף הקודם נתבאר, שבקו ישנם שני עניינים: (א) קו קצר ומצומצם – ולכן על ידו מתהווים עצם **מציאות העולמות**; (ב) ששורשו באור שלפני הצמצום – ולכן ממשיך **חיות אלוקי בגלוי** בעולמות, ועד לאור שלפני הצמצום.

בסעיף שלפנינו יוסיף בעומק יותר, כי באמת הקו נעלה בשרשו גם לגבי האור שלפני הצמצום:

יסוד העניין מופיע במאמר כ"ק אדמו"ר הרש"ב: (א) המשכת החיות האלקי בעולמות ע"י הקו נקראת "**בקיעה**", שבוקע חושך הצמצום. (ב) בקיעה זו נובעת מ"תגבורת" ותוקף אור הקו בשרשו, עוד יותר מהאור שלפני הצמצום.

שני עניינים אלו מבאר רבינו לקמן בפירוט יותר: (א) הצורך בפעולת ה"בקיעה" – הוא מפני שאור הקו **מחבר ההפכים** של "גילוי" ו"העלם". (ב) המשכת כח זה בקו – היא משרשו ב"תפארת הנעלם", שבכוחו לחבר הפכים.

בהתאם לזה יסיק ביאור חדש ועמוק בג' המדריגות שבפסוק, כפי שיתבאר בסיום הסעיף.

עניין ה"התעלמות" באור הבל-גבול שלפני הצמצום

וְהִנֵּה זֶה שְׁעַל־יְדֵי הַקּוֹ נִמְשָׁךְ הַגִּילוי הָאוֹר־אֵין־סוֹף שֶׁלִּפְנֵי הַצְמָצוֹם בְּעוֹלָמוֹת, מוֹרָה שֵׁישׁ בּוֹ יִתְרוֹן גַּם לְנֶפֶשׁ הָאוֹר שֶׁלִּפְנֵי הַצְמָצוֹם.

והראיה: **דְּהָאוֹר שֶׁלִּפְנֵי הַצְמָצוֹם נִתְעַלֵּם עַל־יְדֵי הַצְמָצוֹם,**

– ואילו הקו מאיר גם בעולמות למרות הצמצום. וזה מורה שיש לו יתרון על האור שנתעלם ע"י הצמצום, כמו שיבואר לקמן באריכות.

כעת יפרט, כי התעלמות האור ע"י הצמצום – היא בכל המדריגות של האור שלפני הצמצום:

וְהַתְּעַלְמוֹת שְׁעַל-יְדֵי הַצְמָצוֹם הֵיא נֶם בָּאוֹר הַבְּלִי-גָבוֹל (שְׁלֻמְעֵלָה מֶהָאוֹר הַשֵּׁייד לְעוֹלָמוֹת), אֲלָא שְׁתַּתְּעַלְמוֹת שְׁבָאוֹר זֶה הוּא שְׁנַתְעַלֵּם וְנִכְלָל בְּמִקְוֹרוֹ וְאִינוּ מְאִיר בְּגִילוֹי בְּעוֹלָמוֹת.

נתבאר לעיל, כי באור שלפני הצמצום שתי מדריגות כלליות: "עצם האור" שהוא בהעלם ("הוא"), ו"התפשטות האור" שהוא בגילוי, ודרגת "התפשטות האור"⁶¹ אף היא נחלקת לשתי מדריגות: "התפשטות האור לעצמו" – שהוא האור הבלי-גבול, שהוא שורש אור ה"סובב כל עלמין"; ו"התפשטות האור השייך לעולמות" (הנרמז בתיבת "הוי" בפסוק) – שהוא שורש האור ה"ממלא כל עלמין".

והחילוק ביניהם ביחס לפעולת הצמצום בהם הוא: באור השייך לעולמות – נעשה צמצום באור עצמו, "שנעשה בו ירידה והגבלה"⁶² ומצמצם ויורד ממדריגה למדריגה עד שיכול להוות העולמות כו', ואילו באור הבלי-גבול, בו עצמו לא נעשה שום צמצום, אלא רק "שלא יאיר" ולא יתגלה בעולמות, ע"י שנתעלם ונכלל במקורו.

והדוגמא לזה היא מרב המצמצם שכל הנעלה באין ערוך מהבנת התלמיד, שבזה הרב צריך לעשות ב' פעולות:

את דרגת השכל הנעלית לגמרי מהבנת התלמיד – עליו "להעלים" ולסלק לכח הזכרון (היינו ששכל זה נשאר בלי שום שינוי, אלא שהוא רק בכח הזכרון של הרב ואינו מתגלה. ויתירה מזו: לפעמים⁶³ מובא משל בחסידות לעניין התעלמות האור – לא מרב המצמצם שכל לתלמיד, אלא מאחד שלמד מסכת וידוע אותה בעל פה וכעת הוא עוסק במסכת אחרת; שלמעשה אין כאן צמצום בשכל כלל, ורק שאותיות הדיבור והמחשבה אינם מגלות כעת את השכל הראשון). ובנמשל, שאור הבלי-גבול רק "נתעלם" ביחס לעולמות, אך בו עצמו לא נוצר כל צמצום.

ואילו את דרגת השכל המצומצמת השייכת לתלמיד (שנשארה לאחר "הסתלקות" השכל הנעלה) – הנה בה הצמצום הוא בגוף הסברא והעניין: קודם כל הוא "מבדיל" אותה מהשכל הנעלה (שנסתלק לכח זכרוננו), ואחר כך עליו להמשיך שכל זה באותיות והסברים פשוטים שיובנו לתלמיד (כי גם שכל זה אין התלמיד יכול להבין באותיות שהרב מבין). ובנמשל,

ללקו"ת ס' ויקרא. ובתוס' ביאור במאמרי אדהאמ"צ ויקרא ח"ב בסופו, ובאוה"ת ויקרא כרך ב' עמ' תשנ. דרך מצוותיך שורש מצות התפילה פרק לה (קל, א).

61 ראה ביאורנו הנ"ל לד"ה באתי לגני תשי"א (נסמן לעיל הערה 32).
62 לשון רבינו בהערה 20 במאמר.
63 ד"ה להבין מ"ש באוצרות חיים בהוספות

שבאור השייך לעולמות, הנה הוא עצמו יורד ממדרגה למדרגה ומתמעט ומצטמצם כדי שהעולמות יוכלו לקבלו.

אמנם איך שתהיה הגדרת העניין, הרי לפועל – גם אור הבלי-גבול נתעלם לאחר הצמצום ואינו מאיר בעולמות.

ומוסיף בחצאי ריבוע עניין נוסף:

וְהָיָה שְׁמִבּוּאָר בְּכִמְהָ-מְקוֹמוֹת שְׁלֹנְבֵי אֹר הַבְּלִי-גָבּוֹל אֵין הַצְמָצוּם מִסְתִּיר, הוּא בְּנוֹגֵעַ לְהָאֹר (שְׂפִירֵיעָתוֹ וְתִכְתֵּךְ הוּא מְאִיר בְּגִילּוֹי גַם בְּמָקוֹם הַחֲלָל), אֲבָל בְּנוֹגֵעַ לְהַעוֹלָמוֹת (שְׁנֵתָהוּ מִהַצְמָצוּם), פֶּעַל הַצְמָצוּם שְׁהָאֹר (הַבְּלִי-גָבּוֹל) לֹא יוֹרֵנֵשׁ פְּעוֹלָמוֹת].

פירוש הדברים:

לעיל נתבאר שבאור הגבול נעשה ירידה והגבלה באור עצמו ע"י הצמצום, ואילו אור הבלי-גבול רק "נתעלם" ולא מאיר בעולמות. אמנם בכמה מקומות⁶⁴ מבואר יתירה מזו: שההבדל הוא לא באיזו מידה פועל עליהם הצמצום – אלא האם בכלל הצמצום משפיע עליהם:

על אור הגבול – מעלים הצמצום עצמו (היינו שיש כאן כביכול מציאות וכח רוחני אחר המסתיר עליו, בדוגמת מחיצה המסתירה על האור⁶⁵); ואילו אור הבלי-גבול – גם ההתעלמות שלו היא לא מחמת הצמצום (כלומר, אין דבר שיכול להעלים עליו), אלא "הוא מעלים את עצמו"⁶⁶.

ומזה נובעת נפקא-מינה נוספת ועיקרית לגבי הצמצום שנפעל בהם:

מכיוון שעל אור הגבול מעלים הצמצום, הרי ההעלם הוא גם לגבי האור עצמו, שהאור אכן אינו מאיר בכל מקום. לעומת זאת, אור הבלי-גבול, מכיוון שאין שייך ששום דבר יעלים ויסתיר עליו – הרי לאמיתו של דבר אכן לא קיים עליו שום הסתר, והוא אכן מאיר בגילוי בכל מקום, וכל ההעלם איפוא הוא רק לגבי המקבלים,

(66) ובלשון החסידות נקראים ב' האופנים: "הגבלה הכרחית" – כאשר בדבר מסויים נוצרת הגבלה ע"י דבר אחר (חזק ממנו) המגביל אותו; ו"הגבלה רצונית" (או "הגבלה עצמית"): – בדבר שאין שייך שיעלימו או יגבילו אותו, אלא רק שהוא ברצונו מעלים את עצמו.

(64) ראה המשך תרס"ו עמ' תקא שנסמן בהערה 22 במאמר, ובהנסמן שם בהוצאה החדשה (עמ' תרסא הערה 55).
(65) ראה בארוכה בביאור הכללי של רבינו לשער היחוד והאמונה פרקים ד"ה', על לשון רבינו הזקן "הצמצום... נקרא בשם כלים" (נדפס ב"שיעורים בספר התניא" סוף פרקים אלו).

העולמות. [וכפי שיתבאר בפירוט בהוספה לסעיף הבא⁶⁷ משמעות המושג ש"בידיעתו יתברך" הוא מאיר בכל מקום אף שאין העולמות מרגישים אותן].

אמנם כנ"ל, זהו רק לגבי האור עצמו, שאין הצמצום מסתיר עליו – אך סוף כל סוף הצמצום פועל על העולמות, שהם לא ירגישו את האור. ולכן, מצד אור הבלי-גבול אין מאיר הגילוי האלוקי בעולמות.

הקו "בוקע" חושך הצמצום מצד מעלתו בשורשו

וזו מעלת אור הקו לגבי אור הבלי גבול:

זֶה שֶׁעַל־יְדֵי הַקּוֹ נִמְשָׁךְ הַגִּילוי פְּעוּלָמוֹת (שְׁנֵם פְּעוּלָמוֹת יוֹהֵגֵשׁ הַגִּילוי) מוֹדֶה שֵׁישׁ בּוֹ יִתְרוֹן עַל הָאֹר שֶׁלִּפְנֵי הַצְמָצוּם, גַּם עַל אֹר הַבְּלִי-גָבֹל.

כלומר, היתרון בפעולת הקו – שממשיך האור האלוקי באופן שנרגש בעולמות, מורה על מעלתו בשורשו לגבי אור הבלי-גבול.

וּכְמוֹ שֶׁמִּבְּאֵר בְּהַמְאָמֵר זֶה שֶׁחֲקוֹ בּוֹקֵעַ אֶת חוֹשֶׁךְ הַצְמָצוּם, שֶׁכָּל בְּקִיעָה הִיא מִצַּד תְּגִבּוּתָהּ, הוּא מְפַנֵּי שֶׁשֶׁרֶשׁ הַמְשָׁכָתוֹ הוּא לְמַעַלָּה גַּם מִהָאֹר שֶׁלִּפְנֵי הַצְמָצוּם.

במאמר אדמו"ר הרש"ב הובאו ב' משלים לזה, ונזכרו בעת אמירת המאמר: "והמשל בזה כמו חבית המלאה עם משקה חריף, הנה מצד תוקף וחריפות המשקה הרי הוא בוקע את החבית ויוצא לחוץ"⁶⁸. וכמו כן אמרו רז"ל⁶⁹ "ברישא חשוכא והדר נהורא", שקודם הנהורא של עלות השחר ישנו תוקף שחרות הלילה, ואחר כך ע"י תוקף האור הוא בקיעת אור השחר⁷⁰.

(בראשית ח"ב) שפט, ב. ממדרש תהלים עה"פ כב, א).

אמנם לקמן מפרש לפי"ז הפסוק בישעיה "אז יבקע כשחר אורך", ובפירוש רש"י שם: "כעמוד השחר הבוקע בעבים" – היינו שהשחר בוקע (לא רק חושך של העדר האור בתכלית, כי אם גם) דבר המסתיר ומעלים עליו (ועד"ז פירש במצודות). ולכאורה מפורש כן בא' מדרושי הצ"צ (הובא בס' הלקוטים דא"ח צ"צ ערך קו עמ' לה): "וזהו בחינת בקיעה וענין כשחר כו". . . שקודם עמוד השחר אז דוקא מחשיך ביותר והוא מצד שהשמש רוצה להאיר עומד כנגדו המנגד להסתיר

67 בכותרת "ביאור כללי בעניין אור מקיף וסובב".

68 ראה ע"ז (ל, סע"א) שישנו מין יין חזק וחרף מאוד, "טיליא חריפא", שמרוב חזקו הוא "מבקע נודות" (רש"י שם ד"ה דמצרי זיקי). וראה במילואים.

69 שבת עז, ב.

70 ברוב הדרישים שמובא משל זה, ההרגשה היא שאור השחר בוקע בזמן שישנו תוקף שחרות הלילה קודם עלות השחר – כמדרש שמביא הצ"צ שבזמן זה אין הלבנה והכוכבים מאירים "ואותה שעה אין חושך גדול מזה" (אוה"ת ויחי

מהמשלים הנ"ל רואים ב' עניינים: (א) שישנו עניין תקיף ביותר המסביר ומעלים, ולכן צריך לבקיעה, כלומר עניין חזק ביותר כדי להתגבר עליו; (ב) למרות שהדבר הנראה ונגלה לאחר הבקיעה הוא מצומצם ביותר בערך למקורו – בכל זאת, מכיוון שהוא בא ע"י בקיעה, הדבר מורה על גודל מעלתו בשרשו (כמו במשל החבית, אשר מה שבוקע ויוצא לחוץ הם כמה טיפות בלבד, אבל זה מורה על גודל חריפות המשקה. וכן באור השחר, אף שהוא אור דק ביותר, מכל מקום זה מורה על תוקף האור שיכול לבקוע החושך).

ובנמשל: אור הקו הוא אכן אור מצומצם, אך מכיוון שהוא בוקע את חושך הצמצום, מזה מוכח שיש לו מעלה בשרשו. למעלה גם מאור הבלי-גבול שאינו בוקע את חושך הצמצום.

יש להבהיר כי המושג "בקיעה" לגבי הקו מוזכר בחסידות במשמעויות שונות⁷¹:

גם הארת אור הקו המצומצם כדי להוות העולמות – נחשבת "בקיעה" של חושך הצמצום ודורש כח מיוחד⁷²; אלא ששם ההדגשה הפוכה: **שלא** נמשך כל האור והחיות, אלא רק אור מעט מזעיר (כמו הטיפות שיוצאות מבעד לסדק החבית). אולם ה"בקיעה" המבוארת כאן – מתייחסת לפעולת הדרגה ה**נעלית** בקו, שעל ידה נמשך ונרגש **בגילוי** גם **אור הבלי-גבול** בעולמות. עיקר הכוונה היא איפוא, שהקו **לא** מתחשב בצמצום

ונשתנה, ועד שלאחרי הבקיעה הרי הוא בשינוי המהות מכמו שהיה קודם הבקיעה. וישנו אופן נעלה יותר בבקיעה, שהוא עניין המשכת אור הממלא מאור הסוכב" (ד"ה ועמדו רגליו תשח"י סעיף ה' (תר"מ התועדויות חכ"א עמ' 38, ושם אופן נוסף בבקיעה שיהי' לעת"ל), וראה בהנסמן שם הערות 3, 6. המשך תרס"ו (הוצאה החדשה) עמ' סט"ע, עמ' שד"מ ובשוה"ג (שם).

(72) "המשכת הקו הזה נקרא בשם בקיעת אור בעלמא כי אינו אלא כמו משל הזריחה של אור השחר בחושך שקדם לו כנ"ל כך אין הקו הזה רק המשכת אורות מצומצמים מאד. ועל זה נאמר יבקע כשחר כו" – סה"מ תקס"ח ח"ב עמ' תרפה, ועד"ז בכ"מ.

ולחשך ואח"כ השחר בוקע החושך וזהו יבקע כשחר כו' (שהשמש בוקע החושך ומתחיל לזרוח עיין בפירוש המשוניות להרמב"ם ריש ברכות). עכ"ל. (ובפירוש הרמב"ם שמציין, כתב מעין הנ"ל בפירוש רש"י).

– ולכאורה על פי זה יומתק יותר כללות הביאור והחידוש במאמר כאן, שאור הקו בוקע חושך הצמצום אף שהם שני הפכים, שזהו בדוגמת אור הבוקע מחיצה המעלימה עליו (ובזה מעלתו על סתם אור שדוחה את החושך).

(71) לדוגמא: "בענין הבקיעה יש כמה אופנים. יש בקיעה. . באופן שהאור מתלבש בהפרסא ובכוחו הרב הוא בוקע את הפרסא, וכיון שבקיעה זו היא ע"י התלכשות האור בהפרסא. . פועלת הפרסא בהאור שהוא מתעבה

כביכול, אלא בוקע אותו ופועל את הגילוי בכל התוקף; עם שאינו מבטל את מציאות העולמות, כפי שיוסבר לקמן.⁷³

החידוש באור הקו מתבטא בעניין חיבור הפכים

לעיל הביא ביאור אדמו"ר הרש"ב, שהקו בוקע חושך הצמצום מצד מעלתו לגבי האור שלפני הצמצום. כדי להבין מדוע נזקק רבינו לתוספת ביאור בזה, יש להקדים:

בהשקפה ראשונה נראה, שבקיעת הצמצום והמשכת אור הבלי-גבול בעולמות, היא לפי הכלל⁷⁴ בקבלה ובחסידות, שהמשכת אור במקום תחתון יותר הוא ע"י מדריגה נעלית ביותר. וכמו באור אבוקה, ככל שהאבוקה גדולה יותר, היא מאירה למרחק רב יותר. וכן ברב ותלמיד: היכולת להמשיך שכל גם לתלמיד פשוט – הוא דווקא ע"י מי שמבין יותר⁷⁵ את עומק ועצם ההשכלה.⁷⁶

אך לאמיתו של דבר, בקיעת חושך הצמצום הוא מסוג אחר לגמרי, ואינו כלל בדוגמת המשלים הנ"ל. ראשית נראה כיצד הוא במשל של רב ותלמיד:

שכל עמוק ושכל פשוט ביותר – אינם שני הפכים. שהרי גם השכל הנעלה ביותר הוא סברא **שכלית מוגדרת**, ורק **שביחס** לסברא הפשוטה המובנת לתלמיד היא נעלית באין-ערוך⁷⁷. ולכן, אף שהמשכת סברא עמוקה לתלמיד פשוט דורשת כח מיוחד ונעלה, אך אין זה "חיבור הפכים".

אמנם, כאשר מדובר על **בלי-גבול אמיתי** ביחס למציאות **מוגבלת** – הריהם שני הפכים ממש. ולהמשיך בתוך הגבול אור **בלי גבול כפי שהוא**, ובכל זאת יישאר הגבול במציאותו **ולא** יתבטל – הוא חיבור שני הפכים.

שהיה יכול להמשיך חכמה עמוקה ביותר ע"י 3000 צמצומים ומשלים (זה למטה מזה), עד שיירדו להבנת אדם פשוט ביותר.

77 ואדרבה: ברעיון שכלי אי אפשר לומר שהוא "באין ערוך" ממש לסברא הפשוטה, כי מלכתחילה קיים קשר ויחס בין ההשכלה העמוקה לשכל הפשוט; שכן הסברא העמוקה אינה "בסתירה" לשכל הפשוט, כי אם להיפך: השכל הפשוט משתלשל ממנה, וכן הסברא העמוקה "בנויה" ומיוסדת על השכל הפשוט.

73 הבחנה שונה בעניין הבקיעה, תבאר לקמן בענין בקיעת הקו בעולמות ב"ע – ראה סעיף ד' ובהערה 34 במאמר, ובביאור שם.

74 ראה הנסמן בסה"מ מלוקט ח"א עמ' סז.

75 ולכן יתכן שחכם אחר המבין לעצמו את אותה סברא – אינו יכול להסבירה לתלמיד פשוט.

76 וכנאמר על שלמה המלך שהיה החכם מכל אדם, ודווקא מחמת חכמתו הגדולה "וידבר שלושת אלפים משל" (מלכים-א ה, ג) – כלומר:

יתירה מזו: **אור** בלי-גבול ביחס **לאור** מוגבל – הריהם הפכים רק ב"מדריגת האור", אבל לאידך, קיים ביניהם מכנה משותף ששניהם הם **גילוי אור**. לעומת זאת, **אור וגילוי** ביחס **לצמצום והעלם** – הריהם שני הפכים המנגדים **לגמרי**. ואם כן, להמשיך **אור בלי-גבול**, בתוך **מציאות העולמות** (שהתהוותם אפשרית רק ע"י הצמצום וההעלם), וזאת **מבלי** שהעולמות יתבטלו ממציאיותם – מהווה חיבור הפכים לגמרי.

[וכמו במשל הנ"ל מאבוקה, שהיא מאירה למרחוק דווקא כשאין דבר החוצץ בינה ובין המקום שנמשך אורה, אך כשיש באמצע מחיצה אטומה – היא **סותרת** למעבר האור. או במשל הנ"ל מחכם: הוא יכול להסביר רק למי שיש לו הבנה כלשהי, אך לא לחסר דעת לחלוטין. ובטח לא שייך שימשיך שכל – לאבן דוממת, שאין שום שייכות כלל בינה לבין גדר השכל].

ובענייננו: מכך שאור הבלי-גבול **אינו** נרגש בעולמות – מובן שקיימת "סתירה" וניגוד להארתו בעולמות שנתהוו מהצמצום; וכאמור שזהו בחינת חיבור הפכים. ואם כן דרוש הסבר: מהו העניין המיוחד בקו המאפשר לבטל סתירה זו, ולהמשיך את אור הבלי-גבול בגילוי גם בעולמות? ועל זה בא הביאור לקמן.

חיבור ההפכים של גילוי וצמצום – מצד "תפארת הנעלם"

כדי להסביר כיצד הקו ממשיך אור הבלי-גבול לעולמות, יקדים לבאר, מדוע אכן האור שלפני הצמצום מצד עצמו אינו מאיר בעולמות.

וַיֵּשׁ לְאֹמֶר הַבִּיאֹר בְּזֶה, דָּוָה שְׁהָאֹר שְׁלִפְנֵי הַצְּמָצוּם אִי־אֶפְשָׁר⁷⁸ שְׂיָבֹא בְּגִילּוֹי בְּהַעֲלָמוֹת שְׁנִתְהוּ מִהַצְּמָצוּם, הוּא מִפְּנֵי שְׁהָאֹר (שְׁהוּא גִילּוֹי) וְהַצְּמָצוּם (שְׁהוּא הָעֵלֶם) הֵם הַפְּכִים.

אחרת). ועל פי סדר זה – שקבע ה', יש הכרח להתהוות וסדר ההשתלשלות באופן מסויים דווקא, ואי אפשרי אופן אחר (וכמו המבואר בפנים, כי "אי אפשר" שאור הבלי-גבול כמו שהוא מצד עצמו יתגלה בעולמות). עיין שם. וראה גם שיחת ש"פ ויצא תשמ"ח ע"ד הספר "דרך אמונה" ס"ו ואילך (סה"ש תשמ"ח ח"א עמ' 134).

78 ראה אג"ק חכ"ב עמ' כ', אודות לשון זה ("אי אפשר") כלפי מעלה, אשר אף שמובא לשונות מעין אלו ("מוכרח", "טבע") גם בספרי קבלה וכו' – עם זאת, יש להבהיר שאין הדברים כמשמעותם השטחית, מהטעם "שאינן כל הכרח למעלה חס ושלום". אלא: "שרואים אשר רצה ה' שתהי' הבריאה על פי חוקים וסדר מסוים (וביכולתו, וגם עתה, לרצות

והראיה⁷⁹, שכדי שיהיו מציאות העולמות נתעלם אור זה, ואילו היה בגילוי בהם היה מתבטל הצמצום ולא הייתה מציאות⁸⁰.

ואם כן, נדרש הסבר: מכיוון שבקיעת הצמצום ע"י אור הקו אינה מבטלת את מציאות העולמות (כמו שהיה אילו התגלה אור הבלי-גבול עצמו), אלא להיפך – שבתוך מציאות העולמות כפי שהם, נמשך אור הבלי-גבול. אם כן, הרי זה חיבור שני הפכים בנושא אחד – בבחינת "שבור את החבית ושמור את יינה"⁸¹! – וכיצד יתכן הדבר? וזהו שממשיך:

וְזֶה שֶׁעָלִיָּדִי חָקוּ נִמְשָׁךְ הַגִּילוי הָאוֹר־אֵין־סוֹף שֶׁלִּפְנֵי הַצְמָצוֹם, הוּא מִפְּנֵי שֶׁשֹּׁרֵשׁ חָקוּ הוּא מִ"תַּפְאֶרֶת הַנֶּעְלָם", שֶׁבִּלְל וּמִחֲבֵר הַחֲפָכִים, הַגִּילוי הַצְמָצוֹם.

במדריגות שלפני הצמצום קיים בהעלם השורש לשלושת הקוין הכלליים שישנם בסדר השתלשלות: קו הימין והחסד, קו השמאל והגבורה, וקו התפארת שהוא קו האמצעי המחבר שניהם. ונקראים: "חסד הנעלם" – כח ההתפשטות בלי-גבול של אור אין סוף, "גבורה הנעלמת" – שורש הצמצום, "תפארת הנעלם" – שורש הקו.

ומכיוון ששורש הקו הוא ב"תפארת הנעלם" – שלכן נקרא "קו האמצעי" – לכן הוא מחבר שני ההפכים: שתהיה מציאות העולמות שמצד הצמצום – ובכל זאת יאיר בהם אור הבלי-גבול.

שלושת הקוין – חסד גבורה תפארת

ההסבר בקיצור⁸² בעניין שלושת הקוין של חסד גבורה ותפארת (ושורשם לפני הצמצום, חסד גבורה תפארת הנעלמים) – יובן מעניינם בנפש:

מאיר בהם האור האלוקי, ולא רק שנדמה כן לנבראים (ומשום כך ע"י תורה ומצוות (כלשון בחסידות) "נמשך" אור אלוקי לעולמות – כלומר, שהגילוי האלוקי בעולם הוא כעין דבר חדש מעיקרא, ולא רק ש"מתגלה" אור שעד עתה נכסה מעינינו). ואם כן, האור שעניינו גילוי והצמצום שעניינו העלם – הריהם שני הפכים ממש [ראה ביאור רבינו לשעריה"א פרקים ד"ה, הובא ב"שיעורים בספר התניא" שם].

(81) כלשון חז"ל (ב"ב טז, א) המובא בחסידות לעניין זה (ראה המשך תער"ב ח"ב עמ' תתקכח).
(82) ע"פ שיעורי הגה"ח ר' יואל שי' כהן.

(79) כן מפורש בד"ה ונגלה כבוד הוי' תשט"ו סעיף ג' (תו"מ התווע' חי"ד עמ' 22).

(80) ליתר ביאור: ידוע ביאור רבינו, כי פירוש המושג "צמצום" אינו כאילו רק לגבינו נדמה שאין האור מאיר בעולם (או שמציאות העולמות שעל ידו היא רק דבר הנדמה לעינינו). כי אם, הצמצום הוא מציאות רוחנית של העלם, כעין "מחיצה רוחנית" כביכול המעלימה על האור (ובמילא גם העולמות שנתהוו על ידו הם מציאות ולא דמיון). ואף שלגבי הבורא אין שום דבר מעלים והכל באמת בטל לגבינו יתברך – אבל לגבי העולמות, הצמצום הוא אכן מציאות קיימת, אשר לכן אין

תנועת החסד היא – השפעה והארה מצד המשפיע, בלי תפיסת מקום לעניינו של המקבל (ועניינה הוא רק המעלה בכך שהוא משפיע ונותן). תנועת הגבורה עניינה – השפעה (מצומצמת) רק כפי המתחייב והראוי מצד המקבל; כלומר, המשפיע מצמצם את עצמו ומתחשב רק בגדרי המקבל.

נמצא, כי ההבדל בין החסד והגבורה אינו רק בפעולתם (האם השפע הוא בלתי מוגבל או מוגבל), אלא הם הפכים לגמרי ביסוד ועצם מהותם: מהות החסד הוא התגלות המשפיע (ובסגנון אחר: מבטא את דרגתו ומעלתו שלו, בלי "לרדת" למדריגת המקבל), ואילו הגבורה היא התעלמות המשפיע ונתינת המקום למקבל⁸³. ולכן גם בעת ההשפעה אין באמת "חיבור" בין מהות המשפיע והמקבל.

בכך יובן יותר הקושי לחבר בין שני קוים אלו: קו הגבורה פירושו שהנפש מתבטאת ומתגלית דווקא ביכולתה לצמצם את עצמו ולתת מקום לזולת; דבר שאינו מאפשר התגלות הנפש באופן הפכי, ביכולת להשפיע בלי גבול, כלומר, באופן שאינו נותן כל מקום לזולת.

אמנם תפארת היא חיבור שני הפכים אלו:

התפארת – הנקראת גם מידת הרחמים – היא השפעה מצד רחמים על המקבל, שנוגע לו מצבו של המקבל. כלומר: מצד אחד, ההשפעה אינה מצד תפיסת מקום של המקבל (שהוא ראוי לכך, כמו בגבורה, דבר המצריך "צמצום" התפשטותו של המקבל), כי אם – שהמשפיע מצד עצמו מרגיש את המקבל; אך מצד שני, התפשטות המשפיע אינה שוללת ומבטלת את מציאות המקבל (כמו בחסד), אלא נותנת לו את ההשפעה בדרגתו. נמצא אם כן, שהמשפיע בדרגתו הנעלית כפי שהיא – הריהו מתאחד ומתחבר עם הזולת והתחתון, כפי שהוא במדריגתו שלו.

והסיבה לזה: מידת החסד והגבורה שורשם ב"הארת הנפש" (היינו הנפש כפי שהיא באה לידי ביטוי ב"קו", כיוון ותנועה מסויימים), ואילו מידת הרחמים מושרשת בעצם הנפש שלמעלה מכל הגדרים, ולכן היא מחברת ההפכים של חסד וגבורה (כלומר: ביכולת עצם הנפש לא רק להתגלות ולהתבטא באופנים שונים, אלא גם שכל אופן גילוי אינו "כובל" אותה, ובה בשעה יכולה להתגלות באופנים שונים, מבלי שאחד מהווה סתירה לשני).

ודוגמת זה הוא בנמשל למעלה:

קו החסד הוא גילוי יכולתו של הקב"ה להאיר בלי גבול; ועד שמצד זה אין שום נתינת מקום למציאות מבלעדו (כפי שיוסבר בקטע הבא, שהוא ביטוי הבלתי-גבול

(83) בסגנון אחר: המעלה היא בכך שהמקבל מתעלה ונעשה ראוי להשפעה.

של העצמות); ואילו קו הגבורה הוא גילוי היכולת לצמצם ולהעלים בתכלית, ועד להוות עולמות המסתירים על אלוקות (דבר שאף הוא רק בחיק עצמותו יתברך, כדלקמן). ולכן, מצד עצמם לא יתכן חיבור ביניהם – כי אין הם רק "פעולות" שונות (שזה גילוי וזה העלם), אלא כאמור, שקו הגבורה הוא גילוי וביטוי הכח האלוקי דווקא בעניין הצמצום, דבר הסותר לגילוי כח האלוקי בעניין של גילוי אור בלי-גבול.

אמנם, קו התפארת מושרש בעצמותו יתברך, המופשט ונעלה לגמרי מכל גדר שהוא, ולכן מצדו יכול להיות חיבור הפכים של גילוי בלי גבול (ששרשו בחסד הנעלם) וצמצום (ששרשו בגבורה הנעלמת); כלומר המשכת אור אין סוף, בעולמות כפי שהם במציאותם.

עומק ג' המדריגות שבפסוק – ג' אופנים בגילוי העצמות

וְעַל-פִּי-זֶה יֵשׁ לְבָאֵר שְׁנֵי הָעֲנִינִים שֶׁבַּהֶפְסוּק (אַתָּה הוּא הַנּוֹי' לְבִדָּה, אַתָּה עֲשִׂיתָ אֶת הַשָּׁמַיִם, וְאַתָּה מְחִיָּה אֶת כּוֹלָם) שְׁמַתְחִילִים פְּתִיבָךְ אַתָּה, שְׁאֵתָה מוֹרָה עַל הָעֲצָמוֹת (בְּנִזְכָּר-לְעֵיל סְעִיף ב'), הֵם ג' אֲוָפָנִים בְּגִלּוֹי הָעֲצָמוֹת.

לעיל נתבאר כיצד כל חלק בפסוק מורה על דרגה אחרת בסדר ההשתלשלות (גילוי אור הבלי-גבול שלפני הצמצום; האור שנמשך ע"י הצמצום להוות העולמות; והמשכת החיות לעולמות ע"י הקו, שמחבר ההפכים של גילוי וצמצום).

אמנם לקמן יתבאר פירוש עמוק יותר בפסוק, בשורשם של ג' המדריגות:

נתבאר לעיל כי תיבת "אתה" (לשון נוכח) רומזת על עצמותו ומהותו יתברך. ומזה, אשר כל שלושת העניינים שבפסוק – שכל אחד מתחיל בתיבת "אתה" – מבטא עניין שיכול להיות רק מצד עצמותו יתברך: (א) כח ה"בלי גבול" שבעצמות המגלה כי "אין עוד מלבדו"; (ב) "כח הגבול" שבעצמות וכח הבריאה שהוא רק בחיק הבורא; (ג) "פשיטות העצמות", שאינו מוגדר לא בגבול ולא בבלי-גבול.

גילוי כח הבלי-גבול שבעצמות

"אַתָּה הוּא הַנּוֹי' לְבִדָּה" – הוּא גִלּוֹי הָאֵין-סוֹף וְהַבְּלִי-גָבּוּל דִּהְעֲצָמוֹת, שֶׁהוּא נִמְצָא בְּכָל מְקוֹם וְשָׁאִין מְצִיאוֹת חוּץ מִמֶּנּוּ – אַתָּה הוּא הַנּוֹי' לְבִדָּה.

"אתה" הראשון, מורה על כח הגילוי שבעצמות, שמתבטא בכך שהוא מאיר ומתפשט בלי גבול, ולכן שולל כל מציאות מבלעדו. וכלשון בכתבי האריז"ל שהובא לקמן, אשר קודם הצמצום "לא היה מקום לעמידת העולמות" – שהכוונה בזה היא, שלא היה שייך שתהיה מציאות העולמות (ולא רק שלא הייתה מציאותם בפועל).

ולכן, ב"אתה" זה ההדגשה היא על תיבת "לבדך", כלומר, גילוי כח הבלי-גבול של העצמות⁸⁴ השולל מלכתחילה כל מציאות שחוץ ממנו.

ליתר ביאור:

לעיל נתבאר העניין של "חסד" כפי שהוא בנפש האדם, שהוא השפעה בלי-גבול מצד מעלת המשפיע, בלי שום תפיסת מקום למציאות המקבל. אמנם, שם הוא רק העדר תפיסת מקום וחשיבות של המקבל לגבי המשפיע (שמבחינת המשפיע אינו נחשב למציאות⁸⁵); אך עצם מציאות המקבל כשלעצמו אינה קשורה ותלויה במשפיע.

אמנם בשורש העניינים למעלה באלוקות, ובפרט בדרגא המבוארת כאן – גילוי הבלי-גבול של העצמות, הרי בזה אין הכוונה ש"העולמות אינם תופסים מקום", אלא שמעיקרא אין שייכת מציאותם אלא רק גילוי הבורא יתברך.

בעומק יותר: גם לאחר בריאת העולמות ע"י צמצום האור, הריהם בטלים לגמרי לאור האלוהי המהווה אותם תמיד מאין ליש (כפי שהוזכר לעיל). וגם ביטול זה אינו רק "העדר תפיסת מקום", אלא ביטול בעצם מציאותם, כי כל מציאותם הוא רק מחמת **מקורם**, האור האלוהי. אמנם סוף סוף, אור אלוהי מצומצם זה יורד להוות העולמות ונותן להם תפיסת מקום כלשהי. אך קודם הצמצום, כאשר אין סוף היה ממלא כל המציאות – אין שייך **מלכתחילה** מציאות העולמות, ואפילו לא מציאות האור המהווה אותם (כפי שיבאר לקמן).

חכם, בביטול דהעדר תפיסת מקום לגמרי. וכן גם בהרגש החכם הרי איש הפשוט אינו נכנס אצלו בגדר אנושי כלל – ואין זה דמבטלו ודוחה אותו, ח"ו, דזהו מדה רעה – ונחשב בעיניו שאין לו קשר של יחס עמו כלל".

84) וגם אור הבלי-גבול שבו מתבטא עניין האיין-סוף של העצמות – הוא רק מצד דביקותו (במקורו –) בעצמות.

85) ראה "היום יום" ח' חשון: "איש פשוט ביותר יש לו בטול פנימי אל החכמה ומעלת

ומפרט בהערה 26:

דְּנוֹסָף לָזֶה שְׂאִין שִׁיךְ שִׁהְיָה מְצִיאוֹת מִמֶּשׁ (כלשון האריז"ל אשר לפני הצמצום "לא הָיָה מְקוֹם לְעִמְיֶדֶת הָעוֹלָמוֹת")

הנה יתירה מזו

— מִבִּינֵן שְׁקוּדָם הַצְמָצוֹם נִדְגָשׁ בְּגִילוי שִׁהְיָה מְצִיאוֹת הוּא בְּכָל מְקוֹם, אִין שִׁיךְ שִׁהְיָה גַם מְצִיאוֹת דְּאוֹר (אף שִׁהְיָה הוּא גִילוי הַמְּאוֹר וְלֹא מְצִיאוֹת מִמֶּשׁ), וְכִנֵּ"ל סְעִיף ב' שִׁהְיָה שְׁלִפְנֵי הַצְמָצוֹם הוּא כָּלוּל בְּעִצְמוֹתוֹ.

כלומר: גילויי הבל-גבול של העצמות שולל לא רק התהוות "נבראים" שהם מציאות ממשית של "יש ודבר נפרד" – אלא אפילו "אור" שאין לו שום מציאות לעצמו וכל עניינו הוא גילוי המאור (אשר כן הוא אפילו באור גשמי, שכל מהותו הוא רק כאשר הוא מגלה את מקורו ודבוק אליו; וכל שכן באור האלוקי הרוחני למעלה, אשר אפילו המילה "מציאות" אינה אלא בשם המושאל עליו, כי אין לו שום עניין מלבד גילוי המאור, עצמותו יתברך) – הנה מצד הבל-גבול של העצמות לא תיתכן אפילו "מציאות האור", ולכן האור שלפני הצמצום הוא כלול בעצמות המאור ממש.

יש להבהיר, כי זה שהבל-גבול של העצמות שולל כל מציאות אחרת – שלכן היה צריך להיות צמצום – הוא כדיוק לשונו כאן: "גילוי האין סוף והבלי גבול של העצמות", כלומר, כאשר **מתגלה**, ע"י **האור**, עניין האין-סוף שישנו בעצמות (וזה מתבטא באור שלפני הצמצום, שמכיוון שהוא מגלה את הבל-גבול של העצמות, לכן **הוא עצמו** בבחינת ביטול גמור וכלול במקורו, ולא באופן של "התפשטות" ומציאות של אור ממש).

אמנם עצמות הבורא יתברך ממש, הריהו נעלה ומופשט לחלוטין מכל הגדרה, ומכל יחס לאיזה עניין שיהיה – ולא שייך כלל לומר שהוא בגדר של "מציאות" המהוה סתירה למציאות אחרת. ולכן, כל המבואר אודות הצורך בעניין הצמצום, וכן הצמצום עצמו – הוא רק בגילוי **האור**, **המבטא** את עניין הבל-גבול שבעצמות. מה שאין כן בעצמות ממש, לא שייך חלילה שום צמצום כלל⁸⁶ (וכפי שהביא לעיל במאמר הלשון בחסידות בנוגע לזה "שלכן שם שמים שגור בפי כל").

בכמה וכמה עולמות" (ממאמר "ארבעה ראשי שנים" תשמ"ה סעיף ב'. וראה בהתוועדויות שלאחריו). וכל שכן וקל וחומר שבעצמות ממש אין שייך כלל עניין הצמצום באיזה אופן שהוא.

86) ויתירה מזו, כמבואר במקום אחר, אפילו בנוגע לאור – "זה גופא שיש מציאות של אור שהי' ממלא כל החלל, ויש לו גם שייכות לעולמות באופן של שלילה, שאין אפשריות למציאות העולמות, הרי זה לאחרי כמה וכמה צמצומים

כח הצמצום שבעצמות

ועניין הב' שבפסוק – הוא כח הגבול והצמצום שישנו בעצמות, כפי שממשיך:

"אתה עשית את השמים גו'" – הוא גילוי "כח הגבול" שבעצמות (היכולת שלא להאיר),

היינו שתיבת "אתה" זו מורה על כח הצמצום של העצמות, "היכולת שלא להאיר". היינו שהאור נכלל לגמרי במאור ואינו מאיר כלל (כלומר: כשם שהיכולת להאיר היא בלי-גבול, כך גם היכולת לצמצם היא בלתי-גבולית, להעלים האור לגמרי, באופן שאינו שייך בנבראים⁸⁷).

[ומבואר בכמה מקומות⁸⁸ שהכח בעצמות להגביל ולצמצם שלא להאיר, הוא תקיף ונעלה יותר מהכח להאיר⁸⁹ (ולכן כשיבאר לקמן עניין שבו מתבטא יותר עניין הצמצום והגבול, כותב הלשון "ולמעלה יותר"). כי, אף שבסדר ההשתלשלות וההמשכה בפועל ספירת הגבורה (והצמצום) היא למטה מספירת החסד (והאור) – אמנם בשורשם, כח הגבול שבעצמות עמוק ונעלה יותר.

וכפי שרואים בכוחות אלו כמו שנשתלשלו באדם למטה, שהכח לעכב ההשפעה תקיף יותר ונעלה בשורשו מאשר הכח להשפיע (ראה בהערה⁹⁰). וכן בטבעי בני

לא יבוא השכל באופן של תפיסה והשגה, שהרי לא שייך תפיסה והשגה בבלי גבול. וגם אם . . . שייך בו ענין של תפיסה, מ"מ . . . יכול לילך בדרך עקלתון . . . ואפילו אם תהי' הזהירות גם מענין זה . . . לא יוכל לבוא לידי הכרעה בין הסברות . . . ואם לא יוכל להגביל את הסברא לזכות באופן שער פה תבוא, לא יוכל להתבונן בהסברא לחיוב . . . ולעולם לא יוכל לבוא להכרעה בין הסברות, שדוקא באופן כזה יהי' השכל אמיתי. וכדי שהשכל (1) יבוא בתפיסה והשגה, (2) וילך בדרך הישר, (3) ויבוא לידי הכרעה אמיתית, מוכרח להיות גם הכח לעכב את השכל. ומזה גופא שיש ביכולתו לעכב את כח השכל, מוכח, שכח העכבה הוא גדול ונעלה יותר ומושרש בעומק יותר בנפש מאשר כח הגילוי. וכן הוא גם בכללות כחות הנפש . . . כיון שבכחה להעלים את הכחות שמאירים מצד הכח להאיר ולגלות, הרי מוכן שהכח להעלים הוא נעלה ועמוק יותר בנפש מאשר הכח לגלות" (למען יחלצון ידידיך תשי"ד

87) כי בנברא שייך שיעלים האור שלא להשפיע לזולת וכיו"ב, אבל לא שיעלים כל אורות וכוחות נפשו לגמרי, כפשוט.

88) ראה באתי לגני תשכ"ה סעיף ו' "בהכרח לומר שהענין דמסתת, כח הגבול, מגיע ב"אתה" למעלה יותר מהענין דא"ל, ענין הגילוי" (תו"מ סה"מ באתי לגני עמ' 512, וראה בהנסמן שם המשך תרס"ו עמ' קפח ואילך, המשך תער"ב ח"א עמ' שא ואילך). וראה גם ד"ה "למען יחלצון ידידיך" י"ב תמוז תשי"ד סעיף ה' (תו"מ התועדויות ח"ב עמ' 71), ובהנסמן שם.

89) אלא שיש מעלה בכח הבלי-גבול של העצמות, מכיוון שע"י כח הצמצום וההעלם כלשעצמו אין מתגלה שום דבר, ודווקא ע"י כח הבלי-גבול (וכן ע"י שאור הבלי-גבול נמשך בעולם שנעשה ע"י הצמצום) מתגלה ש"אין עוד מלבדו".

90) "וכמו בכח השכל, שישנו הכח לגלות שכל . . . אמנם, אם יהי' גילוי השכל ללא הגבלות,

אדם⁹¹, אשר דווקא חכם גדול ביותר, יש ביכולתו להעלים כח חכמתו ואינו זקוק להשפיע תמיד, ואילו התנועה להשפיע באין מעצור לרוחו מורה שאין חכמתו בתכלית השלימות].

וְלִמְעֻלָּה יוֹתֵר – הָעֵנִין ה' מְצִיאוֹת מְעַצְמוֹתוֹ, בְּיָדוֹעַ שֶׁהַתְּהוּת הַיֵּשׁ (עֲשִׂיתָ אֶת הַשָּׁמַיִם גו') [=כלומר: התהוות העולם הזה הגשמי] הוּא רַק בְּכַח הָעַצְמוֹת שֶׁמְצִיאוֹתוֹ מְעַצְמוֹתוֹ.

ישנו עניין עמוק יותר הקשור עם כח הגבול⁹²: בבריאת יש מאין (כלומר: גשמיות מרוחניות) – דבר המצוי בחיק הבורא בלבד – משתקף מה שהוא יתברך "מציאותו מעצמותו". פירוש: שמציאות השם היא מעצמו⁹³ ואין חלילה מציאות שקדמה לו שיכולה להיות סיבה אליו (שלא כמו כל הנבראים, ואפילו נאצלים ואורות הכי עליונים, ש"יש להם סיבה" ממנה נתהוו ונמשכו).

ודבר זה משתקף בבריאת העולם הגשמי, שכן: מחד, בריאת העולם הזה הרי היא צמצום שאין כדוגמתו – לברוא עולם המעלים ומסתיר לגמרי על מקורו האלוקי, עד כדי כך שהרגשתו הטבעית היא, שהוא קיים מעצמו ("מציאותו מעצמותו"), ואינו מרגיש שיש דבר שברא אותו (ורק התבוננות בשכל מכריחה שאין הדבר כן, כי אין דבר עושה את עצמו).

אך מאידך מבואר בחסידות⁹⁴ – כי בכדי לברוא עולם כזה שיהיה בדמיונו שמציאותו מעצמותו, הרי זה חייב להיות באופן ישיר בכח הבורא יתברך בכבודו ובעצמו שבאמת "מציאותו מעצמותו" – שאין שום דבר חלילה שקדם לו וברא אותו. (מה שאין כן בעולמות הרוחניים אין ניכר בגילוי כח העצמות, כי במציאותם

שם. המספרים בפנים המאמר נוספו להבהרת העניין).

91) ראה תורת שלום ספר השיחות עמ' 121.

92) ראה המשך תע"ב ח"א עמ' שב: "דגדול יותר כח העצמות בענין ההתהוות מבענין הגילוי, והראיה, דענין ההתהוות לא יש בחיק הנבראים, מה שאין כן ענין הגילוי כמו העצם יש גם בנבראים, רק שהגילויים בנבראים הוא בבחינת גבול מפני שגם העצם הוא בבחינת גבול כו", עיי"ש.

– ולכאורה: כדמות דבריו שיש מעלה בכח ההתהוות והבריאה (שאינה קיימת בחיק הנבראים) לגבי כח הגילוי – כן יש מעלה בכח

לברוא לגבי כח הצמצום וההעלם (כלומר הכח להעלים על האור). שכן הכח לצמצם באופן כללי קיים בחיק הנבראים, אלא שלמעלה הוא כח להעלים בלי גבול וזה אינו שייך בנבראים; אך כח ההתהוות – הבריאה מאין ליש – הוא בחיק הבורא יתברך לבדו.

93) ראה הדרן על הרמב"ם תשל"ה סוף הערה 30, שמביא מספר מעין החכמה (אוצר המדרשים ע' שט): "ודע כי הקב"ה המצוי הראשון ולא נקרא מצוי רק מי שהמציא את עצמו".

94) ראה באריכות בביאורנו למאמר "באתי לגני" תשי"א סעיף ד' (וראה שם בפרט (בהוצאה החדשה) עמ' 52 ואילך).

נרגש שיש להם מקור, כי התהוותם היא באמצעות האור האלוקי שנרגש בו שאינו מציאות מעצמו אלא יש לו מקור).

נמצא, כי דווקא בהתהוות העולם הזה הגשמי הכרוכה בצמצום הכי גדול – בא לידי ביטוי כי עצמותו ומהותו של הבורא יתברך "מציאותו מעצמותו", דבר שלא מתבטא כלל בעניין האור.

פשיטות העצמות המחבר גילוי והעלם

אמנם, שני האופנים הנ"ל בגילוי העצמות, אף שכאמור הם שייכים רק מצד העצמות – שכן כח הבלי גבול והכח להעלים בתכלית יתכנו רק בעצמות – הריהם באים לידי ביטוי בקו מסויים דווקא: עניין הבלי-גבול השולל כל מציאות מבלעדו – מתבטא דווקא בעניין ההתפשטות והאור בלי גבול, ועניין היכולת שלא להאיר – מתבטא דווקא בקו הצמצום וההעלם; ואפילו העניין של "מציאותו מעצמותו", המורה על העצם ממש, סוף כל סוף הריהו מתבטא דווקא בעניין ההתהוות וההעלם שבה.

אמנם למעלה מזה, הוא אופן שלישי בגילוי העצמות – הנרמז בתיבת "אתה" הג' בפסוק:

"וְאַתָּה מְחַיֶּה אֶת כּוֹלָם" – הוא גילוי הפשיטות והעצמות שאינו מוגדר בהגדרים הגילוי והעלם ולכן הוא מחבר שניהם באחד.

כלומר: בשני העניינים הראשונים מתבטא כח העצמות, כביכול, ב"קו" ותנועה מסויימים: או בכח הגילוי והתפשטות בלי-גבול, או בכח ההעלם והצמצום. ועד כדי כך, שלהיותם שני "קוין" שמצד עצמם הם הפכיים ובסתירה זה לזה, לא שייך שיהיו שניהם יחד.

אמנם בהמשכת הקו מתגלה ה"פשיטות" של העצמות – כלומר, כפי שהוא מופשט ומושלל מכל גדר שהוא, ולא "מחוייב" להתבטא באופן מסויים דווקא: הוא לא מוכרח להתבטא דווקא באופן של גילוי ובלי-גבול, ובאותה מידה הוא לא מוכרח להיות באופן של העלם. ומצד ה"פשיטות" של העצמות שלמעלה מב' הקוין – גילוי הבלי-גבול אינו מהווה סתירה לכך שיהיו עולמות, והצמצום אינו מהווה סתירה לגילוי אור הבלי-גבול.

וכלשון הידוע⁹⁵: "הכל יכול וכוללם יחד" – מכיוון שביכולתו של הקב"ה

הבלי גבול, שלילת החיוב ושלילת השלילה, וממילא יש בו הכל כו'".

95) פיוט "וכל מאמינים". וראה המשך תרס"ו עמ' רכג (קסח בהוצאה הישנה): "וזה ענין אין סוף, שלילת כל התוארים, שלילת הגבול ושלילת

קיימים כל העניינים כולם, הן כח הגבול והן כח הבל-גבול, מבלי שיהיה "קשור" כלל לתנועה מסוימת, לכן הוא "כוללם יחד", ויכול להתבטא בשניהם בו זמנית.

"הגדול הגיבור והנורא" ("והנורא" בתוספת וא"ו) – ג' הקוין

לקמן יבאר כי עניין זה של "פשיטות העצמות" מתבטא בעיקר ב"קו" הנקרא "קו האמצעי" מצד שייכותו לעניין התפארת.

וְנִחֲוֵה מִה־שְּׁכָתוֹב "וְאֵתָה מְחִיָּה אֶת כּוֹלָם", "וְאֵתָה" בְּתוֹסֶפֶת וָא"ו,

שלא כמו ב' הפעמים הראשונות שנוכח בפסוק "אתה" בלי וא"ו

שְׁמוֹרָה עַל הַגִּילּוּי דְּעֲצָמוֹת אוֹר־אֵין־סוֹף שֶׁבִּקְוֵה הָאֲמָצְעִי (תְּפָאֶרֶת) שְׁמֹחֵר שְׁנֵי הַתְּפָכִים דְּחֶסֶד וְגִבּוּרָה.

וּבִידּוּעַ בְּעֶנְיָן "הַגִּדּוֹל הַגִּבּוֹר וְהַנּוֹרָא" שֶׁהֵם בְּג' תְּקוּיִן חֶסֶד וְגִבּוּרָה תְּפָאֶרֶת,

"הגדול" הוא קו החסד, "הגיבור" הוא קו הגבורה, "והנורא" – הוא מלשון רוממות, שזהו עניין התכללות ההפכים שמצד שורש ספירת התפארת, כמו שממשיך:

דְּמִה־שְּׁכָתוֹב וְהַנּוֹרָא בְּתוֹסֶפֶת וָא"ו

לא כמו "הגדול הגבור" שכתוב בלי וא"ו

הוא כִּי בְּתִפְאֶרֶת יִשְׁנֹו הַגִּילּוּי דְּעֲצָמוֹת אוֹר־אֵין־סוֹף שֶׁלְּמַעְלָה מִהַתְחַלְקוֹת קָוִין (הנרמז בתיבות המופיעות בהמשך לזה בתפילת העמידה אֶל־עֲלִיּוֹן), וְעַל־יְדִיָּוָה הוּא מְחַבֵּר שְׁנֵי הַתְּפָכִים דְּחֶסֶד־וְגִבּוּרָה.

יסוד ביאור זה הוא מדברי המגיד ממעזריטש, כמו שכתב הצמח צדק⁹⁶: "והנורא בתוספת ו' . . ואמר הרב המגיד [ממעזריטש] נ"ע הטעם מפני שבתפארת קו האמצעי השלימות האמיתי לכך נוסף בו ו' המשכה ממקום גבוה מאוד נעלה . . מה שאין כן בגדולה וגבורה . . והיינו כי תכלית השלימות הוא בהתכללות כל המדרגות שונות ההפכיים . . מה שאין כן כשאין בחינת התכללות כל המדרגות ההפכיים אזי אין השלימות. כמו במדת חסד מאחר שיש כנגדה ההפכי ומנגד לה. והיינו שקו האמצעי . . תכלית השלימות מצד שעושים התכללות הב' קוין דימין ושמאל".

(96) יהל אור ס"ע תקנב ואילך.

כלומר: האות ו' שצורתה היא קו מלמעלה למטה רומזת על המשכה ממקום עליון. וכאן רומזת ששורש ספירת התפארת – הוא בבחינת הכתר, הנרמז בתיבות "אל עליון", כלשון רבינו הזקן בלקוטי-תורה⁹⁷: "היינו עליון למעלה מן ההשתלשלות... ועל זה נאמר ברוך אברם לאל עליון קונה שמים וארץ, ששמים וארץ רוחניות וגשמיות בטלין לפניו בשוה".

לסיכום: בחינת הכתר ("אל עליון") שלגביו הכל שוין ונכללים ביחד – ובסגנון המאמר כאן "עצמות אור אין סוף שלמעלה מהתחלקות קוין" – נמשך בספירת התפארת הנקראת "נורא", ונרמז בתוספת האות ו' בתחילתה. ולכן בתפארת ישנו חיבור והתכללות שני ההפכים של חסד וגבורה.

יעקב אותיות יבקע – שייכות יעקב דווקא לבקיעה שע"י הקו

וְהָיוּ גַם מִהֵיאוּרִים בְּזֶה שְׂיַעֲקֹב (שהוא כנגד ספירת ה-תפארת)

כידוע ששלושת האבות הם כנגד חסד גבורה תפארת⁹⁸: אברהם הייתה עיקר עבודתו בקו החסד "אברהם אוהבי", יצחק הייתה עיקר עבודתו בקו היראה והגבורה "ופחד יצחק", ואילו יעקב הייתה עבודתו במידת התפארת – מידת הרחמים כמבואר בתניא⁹⁹ – הכוללת את שניהם, ולכן אמר¹⁰⁰ "אלקי אבי אלקי אברהם ופחד יצחק הי' לי", שכלל את שניהם.

ולכן יעקב –

הוא אותיות יבקע, כלשון הפסוק "אז יבקע כשחר אורך",

כמבואר בזוהר¹⁰¹ בעניין ה"אושפיזין" של חג הסוכות, אשר כל אחד מהם בבואו לסוכה אומר פסוק מסויים, ויעקב אבינו אומר הפסוק "אז יבקע כשחר אורך". ומבואר על זה בחסידות, אשר "יעקב" הוא אותיות "יבקע". והשייכות בין יעקב דווקא לעניין הבקיעה – הוא מהטעם האמור:

כִּי זֶה שְׂהָאוֹר (אור חקו) בּוֹקֵעַ אֶת חוֹשֶׁךְ הַצְמָצוּם (וְנִמְשָׁךְ גַּם בְּעוֹלָמוֹת שְׁנֵתָהוּ מִהַצְמָצוּם) הוּא מִפְּנֵי שֶׁשָּׂרֵשׁ הַמְּשַׁכְּתוֹ הוּא מִתְּפָאֶרֶת (הַנְּעֻלָּם), מִדָּתוֹ שֶׁל יַעֲקֹב.

(99) לקוטי-אמרים פרק מה.

(100) בראשית לא, מב.

(101) ח"ג קד, א (נסמן בהערה 33 במאמר).

(97) הנסמן בהערה 29 במאמר.

(98) ראה ספר הערכים חב"ד ערך "אבות"

(כרך א' עמ' יז).

מכיוון שיעקב קשור עם מידת התפארת היכול לחבר את עניין הגילוי וההעלם, לכן מצדו דווקא הוא עניין ה"בקיעה" – שמצד התוקף העצום של שורש הקו הריהו בוקע את חושך הצמצום, וגם בעולמות נמשך אור הבל-גבול.

סיכום הסעיף: האור שלפני הצמצום (גם אור הבל-גבול שנמצא בכל מקום) – **נתעלם** ע"י הצמצום ואינו נרגש בעולמות. מפני שהאור שהוא גילוי, אינו יכול לבוא בעולמות שנתהוו מהצמצום שהוא העלם.

ומזה מובן שיש מעלה בקו, בכך שממשיך אור הבל-גבול לעולמות, והוא בחינת "בקיעה" של חושך הצמצום הבאה מצד תגבורת. והטעם לזה הוא, כי שורש הקו הוא בדרגה שלמעלה מגילוי ("הגדול") וצמצום ("הנורא") ומחברת אותם, בחינת "תפארת הנעלם" ("והנורא", בתוספת וא"ו המורה על המשכת העצמות שלמעלה מקוין). וזו שייכות הקו ליעקב: יעקב הוא בקו האמצעי, ויעקב אותיות יבקע.

ביאור חדש בג' המדריגות בפסוק – שכולם מתחילים בתיבת אתה ורומזים על העצמות: (א) "אתה הוא הוי' לבדך" – גילוי האין-סוף של העצמות שאין עוד שום מציאות מלבדו; (ב) "אתה עשית את השמים" – גילוי כח ההעלם של העצמות, והיכולת לברוא עולמות יש מאין שהיא רק בחיק הבורא ש"מציאותו מעצמותו"; (ג) "ואתה מחיה את כולם" – פשיטות העצמות שאינו מוגדר בהעלם וגילוי ומחבר שניהם.

נושאים ומושגים בסעיף: ♦ ההבדל בין הצמצום באור הגבול והצמצום באור הבל-גבול ♦ כל בקיעה מצד תגבורת ♦ חסד גבורה ותפארת הנעלמים ♦ מציאותו מעצמותו ♦ פשיטות העצמות

סעיף ד'

"תולדות יעקב – המשך והשלמת פעולתו ע"י – יוסף"

עד כאן נתבארה מעלת הקו לגבי אור הבלי-גבול שלפני הצמצום – אשר אור הקו "בוקע" את חושך הצמצום וממשיך אור הבלי-גבול לעולמות, מצד ששרשו מבחינת "תפארת הנעלם" המחבר ההפכים של גילוי והעלם. וזו מעלת יעקב – אותיות "יבקע".

בסעיף שלפנינו יתבאר, כי המשכת הקו ע"י יעקב היא רק בעולם האצילות, ואילו השלמת ה"בקיעה" והמשכתו גם לעולמות שלמטה מאצילות – בריאה יצירה עשיה – נעשית ע"י יוסף.

לשם כך יקדים ויסביר את ההבדל היסודי בין אור הבלי גבול, המאיר בכל מקום אף שאינו נרגש בעולמות, ובין אור הקו שעניינו להאיר דווקא באופן פנימי ובהתלבשות, ולכן נמשך מצד עצמו רק במקום שהוא "כלי" אליו – באצילות.

ולכן, המשכת הקו בעולמות בי"ע – דורשת חיבור ב' המעלות, ובזה מתבטא החידוש המהותי בבקיעה שע"י יוסף: שאור פנימי המאיר בהתלבשות – יכול להאיר בכל מקום, גם במקום שאינו כלי אליו. וכפי שיתבאר לקמן.

וְהִנֵּה יָדוּעַ שֶׁהַמְשַׁכֵּת הַקּוֹ מְסַתְיֵימָת בְּאַצִּילוֹת, וְכַמְבֹאֵר בְּהַמְאָמָר, דְּנִזָּה שְׂיַעֲקֹב (אוֹתִיּוֹת יִבְקַע, בְּקִיעַת הַקּוֹ) הוּא "בְּרִים תְּחִיבֹן תַּמְבָּרִים מִן הַקָּצָה אֶל הַקָּצָה", הוּא [כלשון הזוהר] "מְקָצָה הַשָּׁמַיִם דְּלַעֲלָא [=שלמעלה] עַד קָצָה הַשָּׁמַיִם דְּלַתְתָּא" [=שלמטה]. דְּ"קָצָה הַשָּׁמַיִם דְּלַתְתָּא" הוּא סוּף הָאַצִּילוֹת.

כלומר: גילוי הקו הוא רק במדרגות של "שמים", המורה על עולמות העליונים שהם כלים לגילוי האור האלוקי (כפי שיתבאר לקמן), ושם הוא נמשך "מן הקצה אל הקצה" – מהדרגא הכי עליונה עד "קצה השמים התחתונים", שהוא סוף עולם האצילות.

"עולם האצילות"¹⁰²: מחד, קיימת בו מציאות רוחנית של ספירות מחולקות ו"כלים" שאינם האור, אבל ביחד עם זה – כל מהותו הוא בכך שמגלה את היכולת של אלוהות להתגלות גם בשכל, במידות וכו' (בהתאם לספירות שבו). ולכן, הוא "כלי" לגילויים של הקו, וגם לתוספת האורות שנמשכים בו לאחר התהוותו (וראה בהערה¹⁰³).

וּבְכָרִי שֶׁיִּהְיֶה הַגִּילּוֹי גַם בְּבְרִיאָהּ יִצְרָהּ עֲשֵׂיהָ,

שהם בחינת "ארץ", עולמות התחתונים שהם נבראים ממש בעלי ישות, ובפרט עולם הזה הגשמי – הנה ההמשכה בהם

הוא עֲלֵי־יְרֵי יוֹסֵף, כְּמוֹ־שֶׁכָּתוּב "וַיֹּסֶף הוּא הַשְּׁלִיט עַל הָאָרֶץ", שֶׁעֲלֵי־יְרֵי יוֹסֵף נִמְשָׁךְ הַגִּילּוֹי בְּאָרֶץ, בְּרִיאָהּ יִצְרָהּ עֲשֵׂיהָ.

וְזֶהוּ פִירוּשׁ הַכָּתוּב "אֱלֹה תוֹלְדוֹת יַעֲקֹב יוֹסֵף",

כי לכאורה, כשאלת המדרש¹⁰⁴, היה צריך לומר "אלה תולדות יעקב ראובן" (הבכור), ומדוע כותב כתחילת ועיקר תולדות יעקב – את יוסף? ומפרש המדרש "ללמדך שהיה יוסף דומה לאביו בכל דבר". והביאור בזה בפנימיות העניינים, שדווקא ע"י יוסף מתגלה עניינו ("תולדות") של יעקב, כפי שממשיך:

דְּיוֹסֵף מִמְּשִׁיךְ הַגִּילּוֹיִים דִּיעֲקֹב שֶׁיֵּאִירוּ בְּבְרִיאָהּ יִצְרָהּ עֲשֵׂיהָ.

ולא רק בעולם האצילות.

החידוש של יוסף – בדומה לחידוש של מתן-תורה

והנה, עצם העובדה שיוסף ממשיך את הגילויים של יעקב (שמאירים רק באצילות) בעולמות נמוכים יותר, מוכיחה שהמשכה זו באה משורש נעלה יותר. וכפי שהוסבר לעיל, שכל המשכה לדרגה נמוכה ו"רחוקה" יותר – באה מצד כח שורש נעלה יותר. אמנם במאמר כ"ק אדמו"ר הרש"ב מוסיף עוד עניין:

הגשמי כו'; אך אם יעבוד ויזכך את הגוף אזי "תבקע" ותאיר בו נשמתו וכוחותיה האלוקיים הנעלים בגילוי והגוף לא יעלים על אורה כלל.

(104) במדבר־רבה במדבר פרשה יד פסקה ה (וראה גם ב"ר פרק פ"ד, ו).

(102) ראה סה"מ תש"ג עמ' 131 (נסמן בהערה 41 במאמר).

(103) הדבר דומה לגילוי הנשמה בגוף האדם: מטבעו הוא כלי לקבל הנפש, אך באם לא יזכך את גופו, הגוף יעלים על אור נשמתו ותתגלה רק הארתה המצומצמת בנוגע לחיי הגוף והשכל

וְעַל-דֶּרֶךְ הַחֶפְדָּשׁ בֵּין הָאֲבוֹת וּמִתֵּן תּוֹרָה (דְּיוֹסֶף שֵׁיף לְמִתֵּן תּוֹרָה, כִּי מִתֵּן תּוֹרָה הִיא עַל-יְדֵי מֹשֶׁה, שֶׁמֹּשֶׁה עָלָיו נֹאמַר "וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת עֲצָמוֹת יוֹסֵף עִמּוֹ")

אשר לקיחת עצמות יוסף ע"י משה בגשמיות, משתלשל מתוכנו בפנימיות העניינים – שבשביל תפקידו ועניינו המיוחד של משה (שעיקרו – נתינת התורה), היה על משה "לקחת" את עצמיות כוחו הרוחני של יוסף¹⁰⁵ (עצמות מלשון "עצמיות"). וכמובא במאמר אדמו"ר הרש"ב מהזוהר¹⁰⁶ "שכל מה שהמשיך והשפיע משה בכנסת ישראל הוא ע"י יוסף דווקא". אשר מזה רואים כי "בחינת יוסף שייך למתן-תורה". ומהו החידוש במתן תורה? על זה ממשיך:

דִּהְיֵה מֹשֶׁה שֶׁעַל-יְדֵי קִיּוֹם הַמִּצְוֹת דִּהְיֵה הָאֲבוֹת הִתְהַבֵּלּוּת, וּבְמִתֵּן-תּוֹרָה נִתְחַדֵּשׁ שְׁיוּמָשׁוֹ הַגִּילּוּי גַם בְּבְרִיאָה-יִצְיָרָה-עֲשִׂיָּה.

כלומר שההמשכה שהמשיכו האבות ע"י קיום המצוות שלהם היה רק ברוחניות העניינים, אך לא פעלו המשכת קדושה בעולם הזה הגשמי באופן של קביעות; שכן אז היתה גזירה ש"תחתונים לא יעלו לעליונים ועליונים לא ירדו לתחתונים". ואילו לאחר מתן תורה נתחדש שהקדושה נמשכת ונקבעת בענייני העולם, ועד שע"י קיום המצוות בעולם, נעשה חפץ גשמי לחפץ של קדושה (כמו תפילין וכיו"ב).

בעת אמירת המאמר האריך רבינו לבאר, שכוונת אדמו"ר הרש"ב בכך שמשווה את פעולת יוסף לחידוש שנפעל במתן תורה לגבי זמן האבות, היא להוכיח – שחידושו של יוסף מתבטא לא רק בכך שאותו עניין שהמשיך יעקב נמשך במקום נמוך יותר (ולכן שורשו נעלה יותר) – אלא שהוא ממשיך עניין חדש, שכן:

החידוש של מתן-תורה לגבי זמן האבות, היה לא רק בכך שאותם העניינים שהיו אצל האבות נמשכו למטה יותר, אלא שנמשך ונפעל אז עניין חדש לגמרי – שנתחדש עניין חיבור רוחניות וגשמיות ואיחודם, כנ"ל. ומזה מובן גם לענייננו, שההמשכה של יוסף אינה המשכה "מאותו סוג" של יעקב הנמשכת למטה יותר, כי אם – סוג המשכה חדש לגמרי ו"בקיעה" נעלית באין ערוך (וכפי שיתבאר לקמן החידוש שבבקיעה זו, וכיצד בכל זאת היא מהוה "תולדות יעקב").

(106) ח"א כא, ב.

(105) ראה לקוטי שיחות חכ"ו בשלח א' סעיף

ב' ואילך, ובהנסמן בהערה 17 שם.

יוסף מוגלה שבבקיעה של יעקב אין הגבלות

מדיוק לשון כ"ק אדמו"ר הרשב"ב במאמר מוכח גם לאידך גיסא: שפעולת יוסף אינה באה כעניין בפני עצמו, כי אם כהשלמת פעולת יעקב, כפי שממשיך:

וְהִנֵּה מִזֶּה שְׂאוֹמֵר בְּהַמָּאֵמֶר שְׂיוֹסֶף מִמְּשִׁיךְ הַגִּילּוּיִים דִּיעֲקֹב שְׂיֵאִירוּ בְּבִרְיָאָה־יִצְרָח־עֲשִׂיָּה,

לכאורה היה ניתן לומר בפשטות "יעקב ממשיך הגילוי באצילות ויוסף ממשיך הגילוי גם בבריאה יצירה עשיה", אך במאמר מדייק לומר "שיוסף ממשיך הגילויים דיעקב שיאירו בבי"ע", ומזה –

מִשְׁמַע, דִּזֶּה שְׂיוֹסֶף מִמְּשִׁיךְ הַגִּילּוּי בְּבִרְיָאָה־יִצְרָח־עֲשִׂיָּה הוּא לְפִי שְׂיוֹסֶף הוּא תוֹלְדוֹת יַעֲקֹב, הֵינּוּ שְׂעֵל יָדוֹ מִתְּנִלָּה הַפְּנִימִיּוֹת דִּיעֲקֹב אוֹתִיּוֹת יִבְקָע.

היינו שעניין ה"בקיעה" של יעקב, בא לידי ביטוי בהמשכה של יוסף בעולמות בבי"ע¹⁰⁷. והטעם:

כִּי מִצַּד עֲנִיָּן הַבְּקִיעָה (דְּאִמְתִּית עֲנִיָּן הַבְּקִיעָה הוּא שְׂאִין בָּהּ מְדִידוֹת וְהַתְּנִלּוֹת¹⁰⁸) אֶפְשָׁר לְהוֹיֹת הַהִמְשָׁכָה נֶם בְּבִרְיָאָה־יִצְרָח־עֲשִׂיָּה, אֲלֵא שְׂעֲנִיָּן זֶה דִּיעֲקֹב (יִבְקָע) נִתְנָלָה עַל־יְדֵי יוֹסֵף.

כלומר: עניין הבקיעה כשלעצמו משמעו שהוא בוקע כל דבר ואין דבר המעלים עליו. וזה גופא מתגלה ע"י יוסף, כיצד עניין ה"בקיעה" בוקע כל העלם וגדר שהוא.

גילוי הקו דווקא בהתלבשות ובמקום שהוא "כלי"

כעת יבאר מדוע אין בקיעת הצמצום שע"י יעקב מספיקה להמשכת האור גם בעולמות בבי"ע, ונדרש סוג "בקיעה" נוסף ע"י יוסף:

עניין זה בגילוי (שיחת ש"פ תצא תשמ"ה ס"י, התועדויות תשמ"ה ח"ה עמ' 2878. בענין יפה כח הבן כו' ראה לקו"ש חכ"ג עמ' 222 ובהנסמן (שם).

(108) להעיר מהמובא במדרש שבזמן קריעת ים סוף "נבקעו כל מימות שבעולם" (מכילתא הובא בפרש"י עה"פ בשלח יד, כא).

(107) בא' השיחות מביא, שזהו כפירוש החסידות במאמר חז"ל (שבועות מח, סע"א) "יפה כח הבן מכח האב" – שגם מה שכח הבן הוא יפה מכח האב (כפירוש הפשוט), הרי זה גופא (בא) "מכח האב", היינו מצד כח האב, אלא שאצל האב היה ענין זה בהעלם, ועד להעלם לפנים מהעלם, ואילו אצל הבן בא

וַיִּוְבֶן זֶה עַל־פִּי הַיָּדוּעַ הַחֲטָעִים עַל זֶה שֶׁהַמְשָׁכָה הָקוּ מִסְתַּיִמָּה בְּאַצִּילוֹת
הוּא בִּי הַכּוֹנֵנָה בְּהַמְשָׁכָה הָקוּ הִיא שֶׁהָאֹר יִהְיֶה בְּהַתְלַבְּשׁוֹת,

היינו שהאור האלוקי יתגלה באופן פנימי בעולמות.

ליתר ביאור: המושג גילוי באופן של התלבשות – פירושו שכח רוחני מתגלה בתוך ובאמצעות הדבר שבו הינו מתלבש, ולא רק "נמצא" ומתפשט שם. לדוגמא: כמה מכוחות הנפש – הנקראים "כוחות פנימיים" – מתלבשים ומתגלים רק באיברים מסויימים שהם "כלי" אליהם; ואילו באיברים אחרים לא מתגלים כוחות אלה כלל. לדוגמא: כח הראיה מתגלה דווקא בעין – כי הרכב גלגל העין הוא באופן כזה שהוא "כלי" להתגלות כח הראיה דרכו. כח הראיה, איפוא, לא רק "נמצא" בעין – אלא העין היא שמגלה אותו (וכן כח השכל – מתלבש במוח וכו'). יש יחס וקשר בין המקום והעניין בו מתגלה הכח, לבין הכח עצמו.

לעומת זאת, ה"כוחות מקיפים", כמו כח הרצון – נמצאים בכל הגוף בשוה. הרצון נמצא בכל האיברים ושולט עליהם, מצד התפשטותו שלו, של הרצון. אך לא שייך לומר שאיבר מסויים יש יותר יחס לכח הרצון, ולכן הוא "מגלה" או מבטא אותו יותר מאבר אחר. דוגמא כללית יותר: אור השמש מאיר בכל העולם, אך אין יחס בינו – לבין מקום כלשהו בו הוא מאיר. אין זאת אלא שהאור מצד עצמו נמצא ומתפשט בכל מקום (בסגנון אחר: מצד תכונת השמש להאיר), אך המקום המסויים המואר אינו "מבטא" יותר (וגם לא ממשיך גילוי יותר) של אור השמש מאשר במקום אחר.

וְהַתְלַבְּשׁוֹת הָאֹר יְכוּלָּה לְהִיּוֹת רַק בְּהַעֲנִינִים (בָּלִים [של הספירות] וְעוֹלָמוֹת)
שֶׁהֵם אֱלֻקוֹת.

כפי שהוסבר לעיל, בנוגע לכוחות הפנימיים, שהם מתגלים דווקא באיברים שהם "כלים" להם. גם במובן רחב יותר: התלבשות הנפש הרוחנית להחיות הגוף הגשמי היא אכן "חיבור הפכים", ועם זאת, יכולה הנפש להתלבש רק בגוף של אדם. אך במקום שאינו מוכשר לקבל כוחות הנפש של האדם (כגון מין החי, הצומח וכו') – אין שייך שיתגלו כוחות אלו. זאת משום שהאור והכח הרוחני הזה מוגדר בכך שביכולתו להתגלות רק במקום שהוא "כלי" מוכשר לגילוי¹⁰⁹, אך כל מקום שאינו כלי הוא בסתירה לגילוי כח זה ואינו שייך שיתגלה בו.

(109) אף שגם לזה צריך "סיוע" ממקום נעלה שלמעלה מגדריו, שיאפשר לו להתלבש בעניין גשמי.

וכן למעלה, אור הקו הוא "אור פנימי", ולכן גם לאחר שבוקע הצמצום (השולל לגמרי כל גילוי) – הוא יכול להתגלות רק בעניינים שהם "כלים" לאור. ולכן הקו מאיר רק בעולמות שהם אלקות, עד המדריגה הכי תחתונה בעולם האצילות.

[אלא שכאמור, גם בעולם זה, המשכת וגילוי תוספת אור שלמעלה מהאור המצומצם שלצורך התהוותו וקיומו – הוא בחינת "בקיעה" וחיבור הפכים, שכן הצמצום מנגד לכך, ורק ע"י הקו נבקע חושך הצמצום ונמשך בו תוספת אור].

אך בעולמות בריאה יצירה עשיה, שהם "יש ודבר נפרד" ומעלימים על האור – שם אין מועיל מה שהקו בוקע את הצמצום, כי גם אילו האור יומשך לשם – הוא לא יהיה נרגש בהם, בעולמות, כי אין הם בגדר כלל שיוכלו להכיל את האור האלוקי¹¹⁰.

[בהערה 34 במאמר מבהיר, כי בהתהוות העולמות אכן קיימת בקיעה של אור הקו לעולמות בי"ע (שהוא בוקע את ה"פרסא"¹¹¹) (המסך הרוחני הקיים) בין עולם האצילות לעולמות בי"ע ו"מאיר בהם בבי"ע כמו באצילות", כלשון רבינו הזקן באיגרת הקודש¹¹²) – ברם, בקיעה זו אינה פועלת גילוי האור במציאות של עולמות אלו עצמם (שכאמור, אינם כלים לאור), אלא רק במדריגות רוחניות היורדות מעולם האצילות ("כלים דמלכות דאצילות") ומתלבשות בעולמות בי"ע ונמצאות בהם בהעלם].

המשכת הקו בעולמות בי"ע – ע"י שנמשך בו אור הבלי-גבול

ולכן, כדי לפעול גילוי הקו בעולמות בי"ע עצמם – נדרש עניין מיוחד, כפי שממשיך:

וּבְכָרֵי שְׁתֵּהֲיָהּ הַמְּשֻׁכֶּת וְגִילּוֹי הָקוּ בְּבְרִיאָהּ יִצְרָהּ עֲשִׂיָּהּ הוּא עַל־יָדֵי הַמְּשֻׁכֶּת אֹרֶךְ הַפּוֹכֵב, שֶׁבְּקָלּוֹת הוּא הָאֹרֶךְ שֶׁלִּפְנֵי הַצְמָצוּם, וּבְהָאֹרֶךְ שֶׁלִּפְנֵי הַצְמָצוּם גּוֹפֵא – אֹרֶךְ הַבְּלִי־גָבּוֹל (שֶׁלְּמַעַלָּה מִהָאֹרֶךְ שֶׁלְּהַאִיר הָעוֹלָמוֹת).

שכן בבחינת "סוכב", שאינו בבחינת התלבשות, האור יכול להאיר בכל מקום. וכמו שבגוף האדם, הכוחות המקיפים (כמו הרצון והתענוג) נמצאים בכל הגוף בשוה ואין להם כלי מיוחד.

¹¹⁰ "כלים" לגילוי אור אלוקי.

¹¹¹ ביאור עניין הפרסא – ראה בארוכה המבואר והנסמך בד"ה כימי צאתך תשי"ז (תו"מ התווע' חי"ט עמ' 340 ואילך).

¹¹² סימן כ (קלא, ב).

¹¹⁰ בסגנון אחר: אור מצומצם (כולל גם מציאות עולמות העליונים המאוחדים עם האור) – הריהו אלקות (אלא שבא בגבול וצמצום מסויים), ולכן הוא כלי לגילוי אלוקי. אבל עולמות בי"ע – אינם אלקות, אלא נבראים, ואינם

אלא שבגוף האדם, יתכן רק אחד משני האופנים – או הארת כח פנימי באופן של התלבשות (כח השכל במוח, הראיה בעין), או הארת כח מקיף שנמצא בכל האיברים בשוה אך אינו בהתלבשות בהם. אך בענייננו, כאמור, הכוונה היא לפעול את המשכת אור הקו בכל מקום – בפנימיות, ולא רק בבחינת סובב ומקיף; כלומר, שאור הקו לא רק "יגיע" לעולמות בצורה כללית, אלא יתגלה בתוכם ובאמצעותם, והעולמות לפרטיהם יבטאו את הגילוי.

וזהו חידוש עצום – שע"י אור הבל-גבול מתאפשר לאור הקו להאיר גם בעולמות ב"ע באופן של התלבשות. וזהו שממשיך ומבאר, כיצד יתכן עניין זה:

וַיִּשְׁלֹחַ מֵאִיר הַבְּלִי-גָבוֹל, כִּי אֹרֶךְ הַבְּלִי-גָבוֹל, מִכִּינּוֹן שְׁלֹנְפִיו אֵין הַצְמָצוֹם מִסְתִּיר, הוּא מֵאִיר בְּגִילּוֹי (גַּם לְאַחֲרֵי הַצְמָצוֹם) בְּכָל מְקוֹם, גַּם בְּבְרִיאַת־יִצְרָה-עֲשִׂיהָ, אֲלֵא שְׁנֵהוּ רַק בִּידִיעָתוֹ יִתְבָּרֵךְ וּבְהַעֲזֹלָמוֹת אֵין זֶה נִרְגָּשׁ (בְּנִזְכָּר־לְעֵיל סָעִיף ג')¹¹³,

ובפרט זה יש לאור הבל-גבול מעלה לגבי אור הקו – שכן אור הקו מצד עצמו אינו מאיר כלל בעולמות ב"ע; שכן, כמבואר לעיל, הוא יכול להאיר רק במקום שהוא כלי אליו.

וְעַל־יְדֵי שְׁמֵאִיר בְּחֶקֶן מֵהָאֹר שְׁלֹפְנֵי הַצְמָצוֹם, נַעֲשֶׂה גַם חֶקֶן בְּאֹפֶן כְּזֶה, שֶׁהוּא נִמְשָׁךְ וּמִתְנַלָּה גַּם בְּבְרִיאַת־יִצְרָה-עֲשִׂיהָ.

כלומר: יש כאן חיבור של "תכונת" הקו, עם "תכונת" אור הבל-גבול:

אור הבל-גבול מאיר בכל מקום ומקום בלי הגבלות, אמנם (מלבד שגם כשהוא מאיר בגלוי אין לו "תכונת" ההתלבשות, הנה) הארתו היא רק בידיעתו יתברך – אך מצד הצמצום אינו נרגש בעולמות (וכמשלים שהובאו לעיל לעניין זה). לעומת זה, בקו יש את "תכונת" ההתלבשות, להאיר דווקא באופן פנימי – אלא שזה יכול להיות רק במקום שהוא כלי אליו. ובהמשכת הקו לעולמות ב"ע מתחברות ב' תכונות אלו:

מחד, תכונת הבל-גבול של האור שלפני הצמצום – שאין שום דבר מסתיר עליו ומצד עצמו הריהו מאיר בכל מקום; ומאידך, תכונת ההתלבשות של הקו – שהוא מאיר באופן פנימי. כלומר שיש כאן את שתי היתרונות: שהוא מתפשט בכל מקום עד למטה מטה (ולא מצד השייכות של העולמות אליו), אך ביחד עם זה הריהו נרגש בעולמות.

(113) ראה בארוכה "ביאור כללי בעניין "אור מקיף וסובב" בסוף הסעיף.

וזהו גורל החידוש בהמשכת הקו בעולמות ב"ע: שכן, אז הוא מאיר בהתלבשות – גם בעולמות שאינם כלים אליו מצד עצמם!

יעקב בוקע רק העלם הצמצום; יוסף בוקע גדרי הגילוי עצמו

לעיל נתבאר מה החידוש בפועל בכך שהארת הקו נמשכת בעולמות ב"ע – שגם במקום שאינו כלי נמשכת הארה באופן של התלבשות.

בקטע הבא יתבאר, כי אין זה רק "עוד שלב" בהמשכה לעולמות – כי אם מבחינת התוכן והמהות מהווה "בקיעה" זו סוג אחר ונעלה יותר¹¹⁴. ותוכן הדברים בקיצור:

בעוד המעלה בבקיעת חושך הצמצום והמשכת הקו לאצילות היא בעניין "חיבור ההפכים" (שאור אין-סוף נמשך בעולמות שנבראו מהצמצום), הנה המשכת הקו לב"ע עניינה (לא רק בקיעת ההעלם, כי אם יתירה מזו) – להאיר בהתלבשות גם במקום שאינו כלי, ולזה נדרש סוג אחר ונעלה יותר של בקיעה ופריצת הגדרים.

וְעַל-פִּי-זֶה יֵשׁ לְבָאֵר הַהֶפְרָשׁ בֵּין הַבְּקִיעָה דִּיעֲקֵב אוֹתִיּוֹת יִפְקַע (כְּמוֹ שֶׁהוּא מַצֵּד עַצְמוֹ) לְהַבְקִיעָה דִּיעֲקֵב אוֹתִיּוֹת יִפְקַע כְּמוֹ שֶׁנִּתְגַּלָּה עַל-יְדֵי יוֹסֵף,

שֶׁהַבְּקִיעָה דִּיעֲקֵב (מַצֵּד עַצְמוֹ) הִיא פְּרִיצַת וּבִיטוּל הַנְּדָרִים הַגִּילוי וְצַמְצוּם [עַל-יְדֵי גִילוי הַפְּשִׁימוֹת (הַתְּפָאֶרֶת הַנֶּעְלָם) שֶׁאֵינוֹ מוֹנֵדֵר בַּנְּדָרִים אֱלֹהִי], וְעַל-יְדֵי זֶה נִמְשָׁךְ הַגִּילוי (גַּם) בְּעוֹלָמוֹת שֶׁנִּתְהוּ מִהַצְמָצוּם.

כלומר: הסתירה שאותה צריך לבטל ו"לבקוע" – היא זו שקיימת בין עניין הגילוי ובין הצמצום שמעלים עליו. ובקיעה זו באה מצד בחינה שאינה מוגדרת לא בגדר "גילוי" ולא בגדר "העלם", ולכן פועלת שיהיה גילוי גם לאחר העלם הצמצום. אבל אין שינוי בגילוי עצמו, כפי שממשיך:

אֲבָל עֲדִיין נִשְׁאָרוּ הַנְּדָרִים שֶׁבְּעֵנֶן הַגִּילוי עַצְמוֹ, הַחִלּוּק בֵּין הַגִּילוי שֶׁבְּבְחִינַת סוֹכֵב וְהַגִּילוי שֶׁבְּבְחִינַת הַתְּלַבְּשׁוֹת, שֶׁהַגִּילוי שֶׁבְּבְחִינַת סוֹכֵב הוּא כָּבֵל מְקוֹם

במקום שאינו כלי, ואילו בבקיעת הצמצום נבקע כללות עניין ההעלם.

114) ובפרט, שבהשקפה ראשונה, מסתבר להיפך: בהמשכה בעולמות ב"ע מתחדש לכאורה רק שהאור בא באופן של התלבשות גם

וְהַגִּילּוּי שֶׁבְּחִינַת הַתְּלַבְּשׁוֹת יֵשׁ בּוֹ מְדִידָה וְהַתְּלַבְּלָה שֶׁהוּא יָכוֹל לְהִיזֹת רַק בְּעֶנְיָנִים שֶׁהֵם בָּלִים לְגִילּוּי.

כלומר: גם לאחר שנבקע חושך הצמצום, המושג "גילוי" נשאר בגדריו – שכן גם אז נותרים החילוקים בין מדריגות האור של "מקיף" ו"פנימי" (שאור מקיף מתפשט בכל מקום, ואור פנימי הבא בהתלבשות מאיר רק במקום שהוא כלי אליו).

להבהרה נוספת של המושג "הגדרים שבענין הגילוי":

ישנם שני חכמים, האחד, מלמד רק כאלו השייכים להבנה והשגה בתורה, ואין לו כל השפעה על יהודים פשוטים. והשני מצליח לעורר גם יהודי פשוט, ע"י אופן דיבורו והנהגתו בקודש בהתלהבות גדולה וכיו"ב. הנה אף שמבחינה מסויימת רב זה "דילג" על ריחוק הערך שבינו לאותו יהודי פשוט, אך עם זאת – ההשפעה עליו היא רק בדרך מקיף.

מכאן, שלאמיתו של דבר קיים מכה משותף בין שני החכמים – שניהם מוגדרים באופן מסויים של גילוי: הרב הראשון מסוגל לדבר בשפת השכל ולפיקך להשפיע רק באופן פנימי על אלו השייכים לכך (או ללמד תלמיד מן הקל אל הכבד עד שחושיו מזדככים ומסוגלים להבין שכל עמוק); ואילו הרב השני משפיע על כל השומעים ואף על אנשים פשוטים – אך אופן ההשפעה הוא בדרך "מקיף" בלבד (או בסגנון אחר: הוא משפיע עליו "מלמעלה למטה", לא באופן ששייך לחושיו והבנתו של היהודי עצמו). ולכן השפעת שכל עמוק ליהודי פשוט – אינה שייכת אצל שניהם¹¹⁵.

אמנם, יש בקיעה נעלית יותר – שנפרצים הגדרים של ה"גילוי" עצמו, כפי שממשיך:

וְהַתְּקִיעָה דִּיעָקֵב אוֹתִיּוֹת יִפְקַע כְּמוֹ שֶׁנִּתְגַּלְתָּה עַל-יְדֵי יוֹסֵף הִיא פְּרִיצַת וּבִיטוּל גַּם דִּתְהַדְרִים שֶׁבְּעֶנְיָן הַגִּילּוּי גּוֹפֵא, שֶׁגַּם הַגִּילּוּי שֶׁבְּחִינַת הַתְּלַבְּשׁוֹת יָכוֹל לְהִיזֹת בְּכָל מְקוֹם.

כפי שהוא (לא ע"י ש"צא ממציאותו"), מקבל את דרגת האור של המשפיע עצמו; ואילו "דירה בתחתונים" פירושו שהתחתון כפי שהוא תחתון – נעשה דירה לעצמותו יתברך (ראה בהרחבה לקו"ש חט"ו שיחה ג' לפ' לך לך).

115) ולכן, כפי שמבאר רבינו במקום אחר, אין דוגמא לעניין של המשכת אלוקות בתחתונים, כיוון שבכל האופנים של השפעה מרב לתלמיד (גם באופן בו הרב מלמד את התלמיד לפי ערכו ופועל שזדככו חושיו ויוכל לקלוט שכל נעלה) – הרי אין זה שהמקבל והתחתון במצבו

כלומר: בהמשכת הקו בעולמות בי"ע נפעל חידוש עצום – שהאור האלוקי מאיר באופן פנימי ובהתלבשות אפילו במקום שאינו כלי מצד עצמו לשום הארה אלוקית! והחידוש בכך הוא לא שנפרצת "עוד" מחיצה המסתירה – אלא נפעלת פריצת גדרי הגילוי עצמו¹¹⁶.

ומוסיף בהערה 42 במאמר: "להעיר שביעקב כתיב ופרצת"¹¹⁷. כלומר, דווקא ע"י בחינת יעקב וכפי שמתגלה לאמיתתה ע"י יוסף – נעשה פריצת כל הגדרים וההגבלות¹¹⁸, הן שבין גילוי והעלם, והן יתירה מזו – של גדרי הגילוי עצמו (וראה במילואים לסעיף האחרון).

לעיל נתבאר כי עולמות העליונים הם כלי לגילוי, אך עולמות בי"ע אינם כלי לגילוי, ולכן צריך בקיעה נעלית יותר לגלות בהם אלוקות בהתלבשות. ליתר ביאור והמחשת הדברים, יש להביא מביאור דומה בא' השיחות של רבינו¹¹⁹ – בנוגע להבדל שבין מקומות שונים בעולם הזה עצמו; וגודל החידוש בעניין הפצת המעיינות במדינת צרפת:

במדינה צרפת הייתה "קליפה" קשה ביותר, שכן כל הנהגתה הייתה מיוסדת על חופש ופריקת עול מכל ענייני דת ואמונה בקב"ה רח"ל, ולא הייתה מסוגלת לענייני יראת שמים, שלכן התנגד לה רבינו הזקן בכל תוקף ותמך בנצחון רוסיה במלחמה על צרפת, לטובת מצבם הרוחני של בני ישראל.

מתחיל בפסוק "וחזקת והיית לאיש" – ועל הפסוק שנאמר ליעקב "ופרצת", מפרש רש"י: "וחזקת"! (118) להעיר מהמבואר בקונטרס "בית רבינו שבבבל" (סה"ש תשנ"ב ח"ב עמ' 473), אשר מ"בית רבינו", אשר שמו שנקרא בפי כל ישראל הוא "770", הרי "מספר זה הוא הגימטריא ד"פרצת", על שם "ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה", שרומז שמבית זה אורה יוצאה לכל ד' רוחות העולם ובאופן של פריצת גדר – שזה עניינו של משיח, "עליו נאמר (וישב לה, כט) "פרצת עליך פריך", ודרשו חז"ל (אגדת בראשית ספס"ג. וראה ב"ר ספס"ה ובפרש"י) "זה משיח, שנאמר עלה הפורץ לפניכם". – ובהערה 92 שם מוסיף אשר: "פרצת" – 770 – הוא גם בגימטריא "בית משיח".

(119) ש"פ וישב תשנ"ב. התועדויות תשנ"ב ח"א עמ' 399 ואילך.

(116) וזהו החידוש במאמר כאן על המבואר במקומות אחרים. כי לפעמים מבואר, שהגילוי בעולמות התחתונים הוא ע"י שהתחתון נעשה כלי (אף שנשאר תחתון), היינו שחושך הצמצום (לא מתבטל אלא) נהפך לאור מצד דרגה שלמעלה מאור וחושך (לקו"ש חט"ו לך לך שיחה ג' הערה 40 ובשו"ג שם); ולפעמים מבואר שהוא מצד גילוי כח העצמות שבכל נברא, או בסגנון אחר, מצד שעצמותו יתברך הוא "אמיתית המציאות" של כל הנבראים (ע"ד המבואר בד"ה לה"ע נ"ח תשכ"ו, ראה בביאורנו עליו). אמנם כאן מחדש, שמאיר אור פנימי, אף שהתחתון אינו כלי אלו, וזה נעשה ע"י "פריצת גדרי הגילוי", היינו שהאור נעשה באופן כזה שיכול להאיר בהתלבשות (כלומר שמתגלה בתוך וע"ד הדבר ולא רק באופן מקיף) גם במקום שאינו כלי.

(117) ולהעיר בדרך אפשר: המאמר דידך

אמנם בשנים שלאחרי זה, נשתנה המצב מן הקצה אל הקצה, ובכוחו של נשיא דורנו¹²⁰ התיישבו יהודים במדינת צרפת וביררו וזיככו אותה, ופעלו שם הפצת המעיינות באופן הכי נעלה, יסוד ישיבה וכו'. ויתירה מזו: לקחו והפכו את הנהגות ר' נימוסי" מדינה זו עצמה – וניצלו אותם גופא לקדושה (כמובא שם שלקחו את "ניגון המדינה" של צרפת) (הקשור עם השר למעלה של המדינה), והחלו לשיר אותו עם המילים "האדרת והאמונה לחי עולמים"!.

ומבאר בשיחה¹²¹ פנימיות העניין, מעין האמור לעיל: אף שגילוי אלוקות והפצת מעיינות החסידות בעולם בכלל הוא חידוש נפלא ובא בכח עליון ביותר, עם זאת, "מצד בחינת הגילויים – שבהם יש חילוק בין עליון לתחתון – יכולים להמשיך אלקות במקום שהוא **כלי מוכשר** לזה" (כמו מקומות שהנהגתם מיוסדת על אמונה בבורא וכו'); אמנם "לברר ולצרף אפילו מקום תחתון **שאינו כלי**" (כמו מקום המיוסד על הנהגה של כפירה ופריקת עול רח"ל), ועד שהמקום עצמו יתהפך למקום של תורה ויראת שמים – לזה נדרש כח הנעלה מבחינת הגילויים ("כח העצם שלמעלה מעליון ותחתון" כלשונו שם, ועל דרך זה בענייננו כמבואר בסעיף הבא).

סיכום הסעיף: יעקב ממשיך הקו רק עד "קצה השמים", סוף עולם האצילות, ויוסף "הוא השליט על הארץ" – שממשיך גילוי הקו גם בעולמות בריאה יצירה עשיה, בדומה לחידוש של מתן תורה. ולכן על ידו מתגלה סוג נעלה יותר של בקיעה (שהיא "תולדות" ופנימיות הבקיעה של יעקב שאין בה הגבלה). וההסבר: מכיוון שהמשכת הקו היא דווקא בהתלבשות, הוא יכול להיות רק בעניינים שהם כלים אליו, והמשכתו לעולמות בי"ע – שאינם כלים לאלוקות, היא ע"י שנמשך בו מבחינת "אור הבלי-גבול" שנמצא בכל מקום. ואם כן, הבקיעה של יעקב היא רק במה שבוקע חושך הצמצום, ואילו הבקיעה של יוסף היא שבוקע גדרי הגילוי עצמו – שאור פנימי המאיר בהתלבשות, יכול להאיר גם במקום שאינו כלי.

נושאים ומושגים בסעיף: ♦ עולם האצילות ♦ מקיף וסובב; התלבשות ופנימי

ובהערה 43 מובא מדברי הרבנית נ"ע לאחת מהשלוחות דמדינת צרפת (בתרגום מאידית): "אנחנו חרשנו וזרענו, ואתם צריכים לקצור".
(121) שיחה הנ"ל סעיף ח' בסופו.

(120) ראה בשיחה שם הערה 38: "בשלהי חורף תרצ"ג התיישבו כ"ק אדמו"ר שליט"א והרבנית הצדקנית מרת חי' מושקא נ"ע זי"ע בצרפת, שם דרו כשמונה שנים עד שנת תש"א".

הוספה לסעיף ד'

ביאור כללי בעניין "אור מקיף וסובב"

להבנת המבואר בסעיף האחרון, יש להסביר בעומק יותר – מהו ההבדל שבין "אור הממלא", הנמשך ומתלבש בפנימיות, ובין "אור הסובב", המאיר רק באופן מקיף.

כפי שהוסבר לעיל, אור הממלא הוא אור מצומצם שיכול להתלבש ולהתגלות בכלי המקבל; ואילו אור מקיף הוא אור בלתי מצומצם שלמעלה מכלי המקבל. אמנם בהסבר זה, לא משתקף כל כך ההבדל המהותי בין שתי האורות. שכן: יתכן שאותו אור בדיוק – לדוגמא, סברא שהרב אומר – אצל בעל "כלים" – מוחין רחבים תתקבל באופן פנימי, ואילו אצל בעל "כלים" – מוחין קטנים יותר, היא תישאר בבחינת מקיף¹²².

אמנם בשורש הדברים, קיים הבדל יסודי ומהותי בין שני האורות¹²³:

"אור הממלא" פירושו שהגדר שלו – של האור – הוא מלכתחילה בכך שהוא מתייחס לגדרי המקום שהוא נמשך בו, ועניינו שהוא נמשך, נרגש ונקלט אצל המקבל באופן פנימי (אף שבדרגת הקליטה הפנימית יתכנו חילוקים שונים). ולכן "גילוי" אור זה הוא רק כשקיימת השפעה פנימית כלשהי; ואילו כאשר הדבר חסר – האור לא ב"העלם", אלא כלל לא נמצא במקום זה.

[דוגמא פשוטה: שכל הוא אור פנימי, רק כאשר האדם למד סברא – הריהי מאירה אצלו; וכאשר לא למד אותה – אין היא נמצאת כלל במוחו (ולא ניתן לומר שבגלל שישנה למציאות סברא זו בעולם היא "מאירה בשכלו" באופן כלשהו). בסגנון אחר: מציאות כלי המוח הקולט את אור השכל (וכיוצא בזה), אינה עניין צדדי, אלא אדרבה – מפני שקיימת כאן מציאות שיש לה "שייכות" לאור זה, לכן הוא מאיר בה].

בעיקר עד כמה האור "מקיף" וסובב לגבי המקבל; והמשך הביאור בפנים הוא החילוק ביניהם בגדר האור עצמו.

(123) בהבא לקמן – ראה לקו"ש ח"ט שיחה א' לפ' וילך (והרחבת הביאור שבפנים ע"פ שיעורי הגה"ח ר' יואל ש' כהן).

(122) הסבר זה בעניין ה"מקיף" הוא גם לאמיתן של דברים, שלכן משתמשים במשל זה (חילוקים בהבנת שכל וכו') כדי להמחיש את ההבדלים בין הדרגות השונות באור המקיף (ראה לקו"ש ח"ט, שיחה א' לפ' וזאת הברכה סעיף ו', בעניין ג' המדריגות במקיף). אלא שבוה הדגש

לעומת זאת אור מקיף לאמיתותו¹²⁴ עניינו – שהוא מאיר מצד עצמו, בגלל שהוא בלי-גבול ויכול להאיר בכל מקום. כלומר, זה שהוא "נמצא" ומתגלה במקום מסויים, אין זה מפני השייכות שיש למקום אליו – אלא מצד האור.

[וכל הדוגמאות והמשלים בגשמיות לעניין של "סובב", אינם מבטאים עניין זה לאמיתותו, כי בכל הדוגמאות – האור כן נרגש באופן כלשהו במקום שמאיר, ואין אף דוגמא המשקפת מצב בו האור נמצא "רק מצד עצמו", ללא כל שייכות למקום בו מאיר. וראה בהערה¹²⁵].

וזוהו הפירוש שאור הבלי גבול שלפני הצמצום מאיר בגילוי בכל מקום "מצד ידיעתו יתברך" (שלכאורה איזה "גילוי" יש באור שאינו נרגש, ומה הפירוש שהוא מאיר "מצד ידיעתו יתברך") – כי מכיוון שאין שום הגבלה על אור זה, הריהו מאיר מצד עצמו בכל מקום, ואין נוגע כלל מה שהעולמות אינם מרגישים בו.

שונה הדבר, כאמור, באור הממלא: גדרו ומהותו הוא בכך שיש יחס בינו לבין המקום שהוא מתפשט בו; ולכן כשהוא מאיר במקום מסויים – בהכרח שלמקום זה יש שייכות אליו (או שהוא מלכתחילה כלי אליו, או שעל כל פנים הוא שייך להזדכך על ידי האור כדי להפוך כלי אליו).

– לא היה שייך שיקיים הציווי. זאת אומרת, בפרט מסויים צריכה להיות שייכות מסויימת בין ה"אור" של המלך ובין מציאות העבר. משל קרוב יותר – הוא מהיחס בין הנשמה והגוף: מצד שהנשמה מתפשטת ומחיה את הגוף, הריהו בטל לרצון הנפש (כלומר: הדבר נובע מצד התפשטות חיות הנפש, באופן שאין נשאר שום מקום בגוף "פנוי" מהתפשטות זו). ולכן כאשר עולה ברצון הנפש להניע את הרגל היא זזה בדרך ממילא תיכף ומיד, ואין הנפש צריכה "לפקוד" על האיברים לעשות כרצונה. אבל גם בדוגמא זו ישנה תפיסת מקום לגוף – בכך שהוא מרגיש את חיות הנפש (ולכן בגוף יתכן שיהיה אבר משותק רחמנא ליצול, שאין נרגשת בו החיות והתנועה שמצד הנפש).

נמצא כי אף שיש בדוגמאות אלו לקרב אל השכל את המושג "אור הסובב", אין משל מדוייק ומתאים לגמרי לדרגה העליונה של "סובב כל עלמין" – שהוא אור המתפשט בכל מקום, ונמצא שם בגילוי מצד עצמו, בלי שום שייכות למקום שבו מתפשט.

124) שהרי גם באור הסובב ישנם כמה מדריגות, כפשוטו. וכאן מדבר בעיקר בשורש אור הסובב באור שלפני הצמצום "אור הבלי גבול שלמעלה מהאור שלהאיר העולמות". ראה לקמן בפנים הביאור.

125) אחת הדוגמאות לעניין ה"סובב" (היינו הארה הבאה מלמעלה ולא מצד שהתחתון הוא כלי) – היא מהחילוק שבין יחס השר והעבד למלך: לשר יש הבנה והשגה בגדלות המלך, ולכן הוא מקיים רצונו גם מצד ההשגה והשכל שלו (של השר). לעומת זאת, עבד הוא בריחוק הערך בתכלית מהמלך ואין שום יחס וערך ביניהם כלל; והעובדה שהוא מקיים את ציווי המלך, אינה מפני שיש לו השגה כלשהי בגדלותו – אלא מפני שגדלות והתפשטות המלך היא כזוה תוקף שגם עבד פשוט בטל כלפיו.

אמנם, גם משל זה אינו מכוון לגמרי, כי אף שהעבד מקיים את מצוות המלך רק בגלל גדלות המלך ולא מצד ה"תפיסת מקום" שלו, עם זאת, בפועל ממש העבד צריך לשמוע ולהבין את הפקודה; ואילו לא שמע או הבין את שפת המלך

וזהו מה שנתבאר לעיל, כי כדי שגם אור הקו – שהוא אור פנימי – יאיר בכל מקום, עליו לקבל כביכול "תכונה" זו של אור הסובב. ובפרט כפי שמדייק ומפרט לעיל, שהוא "על-ידי המשכת אור הסובב, שבכללות הוא האור שלפני הצמצום, ובהאור שלפני הצמצום גופא – אור הבלי-גבול שלמעלה מהאור שלהאיר העולמות". כלומר, שיומשך באור הקו אמיתית העניין של ה"סובב" – שהוא דווקא בדרגא הנעלית באור שלפני הצמצום, אור הבלי גבול ממש – שהוא אכן מאיר מצדו בכל מקום ממש, אף שאין למקום איזה שייכות ויחס אליו ואינו נרגש בו כלל.

סעיף ה'

יוסף – בחינת יסוד, גמר ההשפעה

בסעיף הקודם נתבאר מהו המעלה בפועל בבקיעה שפועל יוסף לגבי הבקיעה של יעקב. אמנם עדיין נותר לבאר: כפי שהוזכר לעיל, כל המשכת אור למקום תחתון יותר, ובפרט באופן של בקיעה וחיבור הפכים – הוא מצד שורש האור נעלה יותר. ואם כן צריך לבאר: מהי המעלה אצל יוסף מצד שורשו, שלכן הוא פועל לא רק חיבור הפכים של העלם וגילוי (כמו יעקב), אלא גם פריצת גדריו הגילוי עצמו. ויתבאר בסעיף שלפנינו על יסוד המבואר בקיצור במאמר אדמו"ר הרש"ב.

וְעַל־פִּי־וָה יֵשׁ לְבָאֵר גַּם מֵה־שִּׁכְתּוֹב בְּחִמְאָמָר דְּהַטָּעָם עַל וָה שְׁהַגִּילּוּי
בְּבִרְיָאָה־יִצִּירָה־עֲשִׂיָּה הוּא דְּנִקָּא עַל־יְדֵי יוֹסֵף הוּא כִּי יוֹסֵף
הוּא בְּחִינַת יִסּוּד (גִּמְרַת הַהִשְׁפָּעָה)

המידות העליונות (הספירות חסד גבורה תפארת נצח הוד יסוד) נחלקות לשתי מדריגות כלליות¹²⁶. ולדוגמא, כאשר אב רוצה ללמד את בנו, הנה המידות חסד גבורה תפארת – הם דוגמת ה"רגש" שיש בלבו של האדם פנימה כלפי בנו (האהבה לבן, דין וגבורה אם ראוי לקבל ההשפעה, רחמים עליו וכו'). אמנם המידות נצח הוד¹²⁷ יסוד – הם בבחינת "כלי הביצוע" של המידות, כדי להעביר את ההשפעה בפועל למקבל. ובחינת היסוד – הוא התקשרות המשפיע למקבל, שהוא השלב שבו נעשית גמר ההשפעה בפועל. ובספרי קבלה נאמר, אשר מידתו של יוסף היא מידת היסוד – שעל ידו הוא חיבור והתקשרות אלוקות ועולמות, "גמר ההשפעה".

והמעלה בגמר ההשפעה, מבאר כ"ק אדמו"ר הרש"ב:

וְעִיקַר הַתַּעֲנוּג וְהַשְׂמֻחָה הוּא בְּגִמְרַת הַהִשְׁפָּעָה, בְּמִבּוֹאֵר שֶׁם בְּאֵרוֹכָה. וְלִבְנֵן
דְּנִקָּא עַל־יְדֵי יוֹסֵף נִמְשָׁךְ הַגִּילּוּי בְּבִרְיָאָה־יִצִּירָה־עֲשִׂיָּה.

עצה כנפשו כיצד ואיך להשפיע השכל בצורה כזו שיבין הבן (וגם לנצח ולהתגבר על כל מונע המנגד להשפעה). – ראה אגה"ק שם.

(126) ראה בארוכה אגרת הקודש סימן טו (קכב, א ואילך).

(127) נצח והוד עניינם בכללות – לכלכל

כלומר: מעלת יוסף – שממשיך אלקות לעולמות ביי"ע – קשורה ובאה מצד זה שבסיום ההשפעה הוא "גמר התענוג והשמחה". ועל זה מדייק במאמר כאן:

וְצָרִיךְ לְהַבִּין מַה־יְשִׁיבוֹת דְּעֵנִין הַגִּילוי בְּבְרִיאָה־יִצְרֵיחָהּ עֲשִׂיָּה לְהַתְעַנוֹג וְהַשְׂמִיחָה שֶׁבְּגִמְרָה הַהִשְׁפָּעָה, וְלָמָּה אֵינוֹ מְסַפֵּק (בְּשִׁבְלֵי גִילוי וְח) הַתְעַנוֹג וְהַשְׂמִיחָה שֶׁבְּתַחֲלֵית וְאִמְצָעֵי דְּהַהִשְׁפָּעָה.

גמר ההשפעה – הקליטה אצל המקבל, המגיע למעלה משורש ההשפעה

וְיִשְׁ-לֹוֹמֵר הַבִּיאֹר כִּזֶּה, דְּמַעֲלָת הַתְעַנוֹג וְהַשְׂמִיחָה שֶׁבְּגִמְרָה הַהִשְׁפָּעָה [שֶׁחֲבוּנוֹתָ כֵּאֵן בְּגִמְרָה הַהִשְׁפָּעָה הִיא] לֹא הַתְעַנוֹג שִׁישׁ לַמִּשְׁפִּיעַ בְּסִיּוֹם הַהִשְׁפָּעָה עֲצֻמָּה, כִּי אִם] לִזֶּה שֶׁחֲשָׁפַע נִתְקַבֵּל בְּכִי טוֹב אֶצֶל הַמְקַבֵּל]

כי במאמרים אחרים¹²⁸ מבואר ש"גמר ההשפעה" הכוונה – השלב האחרון בסיום ההשפעה עצמה מצד המשפיע (וכן – התענוג של המשפיע בעת שמסיים את ההשפעה). ואילו החידוש במאמר כאן הוא, שגמר ההשפעה היא קבלת השפע אצל המקבל (לאחר סיום ההשפעה), שלאחר זה וע"ז זה מתגלה תענוג גדול אצל המשפיע. וכמפורש בלשון הרבי הרש"ב המובא בהערה 45:

רָאָה בְּחִמְאָמֵר שֶׁהוּא כְּמוֹ אָדָם שֶׁמְכִין סְעוּדָה בְּשִׂמְחָת בְּנוֹ וּמִזְמִין קְרוֹאִים לְאֹכֹל, דְּעִיקָר שִׂמְחָת וְתַעֲנוּג הַפֶּעַל שִׂמְחָה הוּא בְּגִמְרָה הַסְעוּדָה "לְאַחַר שֶׁבָּר אֲכָלוּ הַקְרוֹאִים כּו' וּמְקַבְּלִים תַּעֲנוּג גְּדוֹל מִכָּל מָה שֶׁאֲכָלוּ וְשִׁבְּעוּ", ו"מִזֶּה מְקַבֵּל פֶּעַל הַסְעוּדָה עִיקָר הַתְעַנוֹג".

והתענוג מכך שההשפעה נקלטה באופן טוב אצל המקבל, מעלתו

הוא שֶׁהַתְעַנוֹג מְגִיעַ בְּהַעֲצָם שֶׁלְמַעַל מִשְׁרָשׁ הַהִשְׁפָּעָה,

כלומר: התענוג שבנתינת ההשפעה – קשור עם דרגת ה"גילוי" של ההשפעה; כלומר, דרגת המשפיע כפי שהוא "מצטמצם" כביכול להשפעה בעלת תוכן, גדר וציור מסויימים. אמנם, התענוג מכך שההשפעה נקלטה אצל המקבל, קשורה בדרגת המשפיע עצמו (ה"עצם" של המשפיע), כפי שהוא למעלה ממדרגת ההשפעה מסויימת.

(128) ראה אוה"ת בראשית (ח"ב) עמ' 816.

וְכִידוּעַ בְּעֵינָיו "סוֹף מַעֲשֶׂה בְּמַחֲשָׁבָה תְּחִלָּה", דְּ"סוֹף מַעֲשֶׂה" הוּא קִבְּלָתָהּ הַהִשְׁפָּעָה, וְזֶה מִגִּיעַ בְּ"מַחֲשָׁבָה תְּחִלָּה", הֵינּוּ בְּתַחֲתִילָה שְׁלֹפְנִי (וּלְמַעַלָּה מִ) תְּחִלַּת הַמַּחֲשָׁבָה, שֶׁרָשׁ הַהִשְׁפָּעָה.

כידוע יש ב' לשונות בקבלה המורים על כך שמעלת ההשפעה וה"בלי-גבול" שלה, מתבטא דווקא בסיומה: (א) "נעוץ תחילתן בסופן וסופן בתחילתן", (ב) "סוף מעשה במחשבה תחילה". ומבואר בחסידות מהו החילוק בין שני ביטויים אלו:

"נעוץ תחילתן בסופן וסופן בתחילתן" פירושו – כאשר אדם התעורר לעשות איזה דבר, הנה המטרה הראשונית שעלתה במחשבתו, באה לידי ביצוע רק בסוף, כי בתחילה יש כמה הכנות ומדריגות שהם אמצעי למטרה; ולכן דווקא סיום ההשפעה "נעוץ" ומושרש בתחילתה (כדוגמא לזה בחסידות¹²⁹ מהשפעת חסד לעני: "שבתחילה נתעורר ברחמים פשוטים על העני, ומצד התעוררות הרחמים באה אח"כ התעוררות הרצון לעשות לו חסד . . . [ואח"כ] נמשך הרצון במחשבה שבמוח . . . אח"כ ההרגש במידות שבלב . . . וממחשבה נמשך לדיבור ועד שנמשך החסד והטוב להעני בפועל ממש, שזהו סוף מעשה . . . סופן סוף מעשה נמצא כבר בתחילתן בתחילת ההתעוררות ברחמים פשוטים על העני").

אמנם "סוף מעשה במחשבה תחילה" הוא עניין עמוק יותר: "סוף מעשה" פירושו – קבלת ההשפעה אצל המקבל, ועניין זה מושרש ו"נוגע" במדריגה נעלית יותר מהדרגה בה החלה ההשפעה. וזהו הפירוש "מחשבה תחילה" – שאין הכוונה למחשבה הראשונה שהייתה לאדם, אלא למדריגה שהיא למעלה מהמחשבה. כלומר: ה"עצם" ופנימיות התענוג של המשפיע, המתעורר דווקא ע"י "סוף מעשה" – קליטת ההשפעה אצל המקבל¹³⁰.

וכלשונו בא' השיחות¹³¹: "וכפי שרואים במוחש במחשבה ומעשה שבאדם למטה – שאע"פ שהמעשה בא לאחריו וע"י הקדמת המחשבה (שתחילה מתעורר ברצון על דבר מסויים, ומהרצון נמשך לשכל ומידות, ועל ידם נמשך במחשבה

בו עונג עצום. וכן לאידך: כשאין המקבל קולט את הדברים כראוי או אינו חפץ לקבלם – גורם הדבר צער וכיוצא אצל המשפיע (מאמר "השם נפשו בחיים" תשכ"ד הנ"ל בהערה הקודמת, ס"ה).

131) שיחת ש"פ צו י"ב ניסן תש"נ (סה"ש תש"נ ח"ב עמ' 394. ראה שם אריכות הביאור במעלת "סוף מעשה במחשבה תחילה" על "נעוץ תחילתן בסופן").

129) מאמר "השם נפשו בחיים" תשכ"ד (ס"ג), שנשמר בהערה 46 במאמר (תו"מ התועדויות ח"מ עמ' 188 ואילך).

130) כי אף שרצון המשפיע להשפיע אינו תלוי לכאורה במקבל [כמו איש החסד שיש לו תענוג בהשפעת חסד], ואם כן, לכאורה לא היה אמור להיות "אכפת לו", כיצד והאם יקבל המקבל את ההשפעה. אך בפועל רואים, שקליטת ההשפעה נוגעת למשפיע ומעוררת

ודיבור עד למעשה בפועל, שאז המעשה הוא באופן מסודר ובשלימות), מכל מקום, כשנשלם המעשה בפועל ממש, ועד ל"סוף מעשה", לא רק העשיה, אלא הדבר שנפעל ע"י העשיה, אזי מתגלה תענוג נעלה יותר שלא היה במחשבה הגלויה, כי אם, במחשבה הנעלמת, ועד לתכלית ההעלם בעצם הנפש. ודוגמתו כביכול אצל הקב"ה – שדווקא ע"י "סוף מעשה", עבודתם של ישראל בקיום התורה ומצוות במעשה בפועל, מתגלה בחינת "תחילה" שלפני ולמעלה מתחילת המחשבה (על ההתהוות דכל סדר ההשתלשלות), בחינה שלמעלה מגילויים, עד למהותו ועצמותו יתברך ממש".

והטעם לזה: המטרה והרצון של המשפיע בקליטת השפע אצל המקבל – נובעת ממקום נעלה הרבה יותר שממנו נובעת גוף ההשפעה; דבר זה נובע מהקשר העצמי שיש בין המקבל למשפיע, דבר הנעלה מהעונג וכו' המעוררים את ההשפעה עצמה (ואדרבה הוא הסיבה לעונג וההשפעה). ולכן, דווקא קליטת השפע בפועל היא שמעוררת "תענוג נפלא" אצל המשפיע (וכמבואר בכמה מקומות¹³² – שהוא תענוג שכביכול המשפיע עצמו אינו יכול לשער בתחילה).

וממשיך ומבאר מהי התוצאה מעניין זה:

וְלִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל עַל־יְדֵי הַתְּעִנוּג וְהַשְׂמִיחָה שֶׁבְּגִמְרַת הַהִשְׁפָּעָה נַעֲשֶׂה פְּרִיצַת וּבִיטּוּל גְּדֵרֵי הַגִּילּוּי (הַשְׁפָּעָה), וְעַל־יְדֵי־זֶה, גַּם הַגִּילּוּי שֶׁבְּכַחֲחִינַת הַתְּלַבְּשׁוֹת (גִּילּוּי הַקּו) מִתְּגַלֶּה גַּם בְּכַרְיָאֵה־צִירָה־עֲשִׂיָּה.

כלומר, ע"י שמתעוררת ונמשכת מדריגה שלמעלה לגמרי מעניין ההשפעה והגילוי – זה פועל שגם הגילוי עצמו "מתרומם" למעלה מהגדרים שלו: לא רק שהוא מאיר בכל מקום, אלא שהוא יכול להתלבש ולהאיר באופן פנימי גם במקום שאינו כלי אליו (ראה גם בשיחה שהובאה בסיום הביאור לסעיף הקודם).

על פי המבואר בסעיף זה, מובן עוד יותר החידוש שישנה בהמשכת הקו בעולמות ב"ע, וגודל ה"בקיעה" שבזה גם ביחס לבקיעת חושך הצמצום והארת הקו באצילות:

כאשר מדובר על בקיעת חושך הצמצום – הרי זה נכלל בעניינו של הגילוי והאור עצמו ("מטרה" שלו כביכול); שכן מצדו הוא רוצה להתפשט עוד ועוד, ואין ברצונו שמשוהו יעלים עליו (ובדומה לכך הארתו בעולמות ב"ע באופן מקיף, הוא מחמת "רצונו" להאיר בלי גבול בכל

(132) ראה באריכות ב"פרקי מבוא".

מקום). אלא, שהכח שיש בו לבקוע את החושך, הוא מצד שנמשכת בו בחינה עליונה יותר המחברת הפכים של העלם וגילוי.

אולם, להאיר באופן של **התלבשות** (אורות בכלים), במקום **שאינו** כלי – זה לא נכלל בעניינו (ה"מטרות" כביכול) של הגילוי עצמו; כל עוד הוא מאיר באופן פנימי במקום שהוא כלי, ונמשך באופן מקיף במקום שאינו כלי – מצד גדריו שלו הרי זו תכלית השלימות (בסגנון אחר: אין כל חסרון **בגילוי** בכך שאינו מתלבש שם, כי אין זה עניינו).

העובדה ש"נוגע" **שתהיה** הארה **פנימית** גם במקום שאינו כלי – נובעת מכך שנוגע לו מצב המקבל, וזה מגיע ממדרגת "**עצם** המשפיע" שלמעלה לגמרי מהגילוי. **הוא** רוצה שיהיה הגילוי הפנימי גם במדרגה הכי נמוכה. רק בדרגה עצמית זו, נוגע לא רק **שהשפעה** תהיה בשלימות – אלא שהמקבל **יקלוט** את העניין בפנימיות.

כללו של דבר: בקיעת **חושך הצמצום** (שע"י יעקב) קשורה עם דרגת **הגילויים והאור** האלוקי, ואילו פריצת **גדרי הגילוי עצמו** (שע"י יוסף) – קשורה עם **העצם** שלמעלה ממש. ולכן דווקא מצדו יתכן שהגילוי שבבחינת **התלבשות** יהיה "**בכל מקום**" – שאין שום מקום שהוא "חוץ" ממנו.

סיכום הסעיף: יוסף הוא יסוד, שהוא התענוג שבגמר ההשפעה. והכוונה כאן ב"גמר ההשפעה" – קליטת ההשפעה אצל המקבל בכי טוב (כמו התענוג בגמר הסעודה לאחר שהקרואים אכלו ושתו, שמזה מקבל בעל הסעודה תענוג גדול), ודווקא תענוג זה מגיע בעצם שלמעלה משורש ההשפעה. ולכן דווקא ע"י יוסף נעשה פריצת וביטול גדרי הגילוי – שגם גילוי שבבחינת התלבשות יתגלה בבי"ע.

נושאים ומושגים בסעיף: ♦ ההבדל בין "נעוץ תחילתן בסופן" ו"סוף מעשה במחשבה תחילה"

סעיף ו'

ביאור עניין תפילין של ראש ותפילין של יד

וּמִמֶּשֶׁיךָ בְּחֶמְאָמָר, דְּהוּא מִחֶשְׁבֶּתוֹב בְּשֵׁל"ה¹³³ דִּיעָקֵב הוּא תְּפִלִּין שֶׁל ראש וְיוֹסֵף הוּא תְּפִלִּין שֶׁל יָד,

הדבר יובן בהקדם ביאור קצר של עניין התפילין: "תפילין" הם מלשון התחברות¹³⁴ – כלשון הפסוק¹³⁵ "נפתולי אלוקים נפתלתי", ופירש רש"י "חיבורים מאת המקום נתחברתי". היינו שע"י תפילין נעשה חיבור אלוקות עם עולמות.

ובהתחברות זו יש שני עניינים ושלבים: ע"י תפילין של ראש – נמשך מאור אין סוף שלמעלה מאצילות ("המאציל") לעולם האצילות ("הנאצלים"), וע"י תפילין של יד – בספירת המלכות של עולם האצילות ועל ידה בעולמות ב"ע. ובפרטיות:

כִּי עַל־יְדֵי תְּפִלִּין שֶׁל ראש נַעֲשֶׂה תְּחִיבוֹר (תְּפִלִּין מְלֻשֹׁן הַתְּחַבְרוּת) דְּאוֹר־אֵין־סוֹף תִּמְאָצִיל עִם תְּנַאֲצִלִּים, שְׂמִמֶּשֶׁיךָ תוֹסְפוֹת אוֹר בְּאֶבְרָאָהּ [ספירות חכמה ובינה] וּבְנִיעוּר־אֲנָפִין [=ששת הספירות מחסד עד יסוד, המכונים בקבלה "זעיר אנפין", פנים קטנות¹³⁶] דְּאֲצִילוֹת,

וְעַל־יְדֵי תְּפִלִּין שֶׁל יָד שֶׁהוּא בְּמַלְכוּת

[בְּמִזְוֶשְׁבֶּתוֹב וְקִשְׁרָתָם לְאוֹת עַל יְדָבָה, [וּדְרָשׁוּ בַּגְמָרָה שֶׁהוּנָה: "יָד בְּהָה" (ופירש רש"י בגמרא: "כהה משמע לשון נקבה, שמע מינה דבשמאל קאמר [=מזה למדים שהכוונה ליד שמאל] דאין בה כח כנקבה". ועל פי פנימיות העניינים), דְּ"יָד בְּהָה" הִיא הַמַּלְכוּת]

כי בספירות העליונות נחשבת המלכות לבחינת ה"נוקבא", המקבל, שאין לה משל עצמה כלום והיא רק מקבלת את האורות שנמשכים לה מהספירות שלמעלה

תשכ"ז. ועוד.

(135) ויצא ל, ח.

(136) ראה "מאמר מבואר" על ד"ה לכה דודי

תשי"ד בתחילתו.

(133) = שני לוחות הברית. ספר דרוש וקבלה

מאת רבי ישעיה הלוי הורוויץ (ה'שיח'ה'שצ).

(134) ראה ערכי הכינויים (לבעל סדר הדורות)

ערך תפילין. תו"א מקץ לה, ב. שיחת ש"פ במדבר

ממנה¹³⁷ (בדומה לדיבור שאין לו עניין משל עצמו, והוא רק מבטא את הכוחות – השכל והמידות – שלמעלה ממנו). וע"י ההמשכה – ע"י הנחת תפילין של יד – בספירת המלכות

נַעֲשֶׂה תְּחִיבוֹר דְּאוֹר־אֵין-סוֹף (גַּם) עִם הַנִּכְרָאִים.

שבעולמות בריאה יצירה עשיה. כי עניינה של ספירת המלכות דאצילות הוא להיות מקור לעולמות ב"ע, והיא יורדת לתוכם להחיותם וכו'.

תפילין של ראש "תכשיט", ותפילין של יד "לבוש"

על פי האמור בביאור עניינם של תפילין של ראש הממשיכים האור לאצילות, ותפילין של יד הממשיכים האור לבי"ע – יבאר שזהו הטעם לחילוק בכינויים שמצינו להם:

וְהָיוּ מֵה שֶׁתְּפִלִּין-שֶׁל־רֹאשׁ נִקְרָא בְּשֵׁם פֶּאֶר, כְּמוֹ תְּכֵשִׁיט שֶׁהָאֶדָם מִתְקַשֵּׁט בּוֹ,

כמו¹³⁸ שנאמר ליחזקאל "פֶּאֶרְךָ חֲבוּשׁ עָלֶיךָ", ונאמר בגמרא שהכוונה לתפילין. ובזוהר פירש יותר "תפילין דרישא איהי פאר" [=תפילין של ראש הם פאר]. וכפי שמביא כ"ק אדמו"ר הרשב"ב במאמרו כמה ראיות לזה¹³⁹, ומהם: בתרגום יונתן על הפסוק הנ"ל מתרגם "פארך" – "טוטפותך", והרי תפילין של ראש הם הנקראים בתורה "טוטפות", כמפורש בפסוק¹⁴⁰ "והיו לטוטפות בין עיניך". וכן מובא במסכת

ראש", ובהגהות מיימוניות שם: "מפני שנקרא פאר".

ועוד להעיר: מהפסוק "פארך חבוש עליך" לומדים שאבל אסור להניח תפילין בכלל (גם תפילין של יד); מכל מקום אין זה בסתירה להאמור שבפרטיות "פאר" מתייחס לתפילין של ראש שהם דווקא נקראים טוטפות, מה שאין כן תפילין של יד [ובפשטות, כיוון שתפילין הם "חפצא" אחד (אף שהם שתי מצוות), לכן כשאין מניחים תש"ר אין מניחים גם תש"י (ראה המבואר בלקו"ש ח"ט ואתחנן ב' ובהמבוא בהערה 21 שם; חכ"ט עקב ב' הערה 43, ובהנמסר שם הערה 25 לביאור הרגצובי ביישוב דברי התוס' במנחות (לו, א) "שהם מצוה אחת" (צפ"ע"נ על הרמב"ם הל' תפילין פ"ד ה"ד). ועוד יל"ע בזה. (140) ואתחנן ו, ח.

(137) הביאור שבפנים בענין "יד כהה" – על פי המבואר באוה"ת בא (כרך ח') עמ' ב'תתקנר.

(138) ראה הנסמן בהערה 51 במאמר. (139) ולהעיר שמביא שם גם הפסוק (שמואל-ב א, י) "ואצעדה אשר על זרועו", שהוא סוג של תכשיט, ובתרגום שם "וטוטפתא דעל דרעיה" [=הטוטפות שעל זרעו]. ולכאורה ברור שכונתו – לא שתפילין של יד הם תכשיט, אלא רק – להוכיח ש"טוטפות" הוא לשון תכשיט. אלא בתכשיטים סתם, גם כאלו שעל היד נקראים טוטפות, ואילו לגבי תפילין נאמר בתורה הלשון "טוטפות" – תכשיט – רק לגבי תפילין של ראש. ולהעיר מרמב"ם הלכות תעניות (פ"ה ה"א) לגבי תשעה באב: "ומקצת החכמים נוהגין שלא להניח בו תפילין של

שבת¹⁴¹ ש"טוטפות" הוא שם של תכשיט מזהב המונח על הראש ומקיף מאוזן לאוזן (ולכן גם תפליין של ראש נקראים "טוטפות").

ותפילין של יד הם רק לבוש [ומפרש בהערה 53 במאמר "שלא כתוב בהם פאר"¹⁴²],

והביאור בזה על פי פנימיות העניינים:

כי בריאה יצירה עשיה הם לבושים, ועשר ספירות האצילות נקראים בשם תיקונן, התיקונן הוא כמו תכשיטים.

נאמר בהקדמת התיקוני זוהר ("פתח אליהו"): "אנת הוא דאפיקת עשר תקונין וקרין להון עשר ספירן" [=אתה שהמשכת עשרה "תכשיטים" וקראת להם עשר ספירות]. ובהמשך שם: "גופין תקינת לון דאתקריאו גופין לגבי לבושין דמכסין עליהן" [=התקנת להם גופים הנקראים גופים לגבי הלבושים המכסים עליהם].

ומבואר בחסידות, כי הספירות שבעולם האצילות נמשלים לתכשיטים וכן לגופים, ואילו הספירות כפי שהם בעולמות ב"ע נקראים "לבושים". וההסבר בזה – "מבשרי אחזה אלוהה":

באדם למטה, הן גופו הגשמי¹⁴³ והן הלבושים (הבגדים שעליו) אין הם מהותו ועצמותו, אלא רק "לבוש" של הנשמה. אלא שהגוף הוא "לבוש המיוחד" – שהגוף עצמו נעשה דבר חי, וכל עניינו הוא שהנפש וכל כוחותיה מתגלים על ידו. לעומת זאת הבגדים, הם דבר נפרד לגמרי, שאפשר ללבושם ולפושטם, והם מכסים ומעלימים על האדם המלוכש בהם.

תכונה דומה לזו של הגוף, שהנפש מתגלה על ידו – ישנה גם בתכשיטים, שכן, אין הם סתם לבושים, אלא מוסיפים נוי ופאר באדם הלובש אותם; וכשם שהנפש "מתתקנת" ונשלמת ע"י הגוף (שכוחותיה באים לידי ביטוי דווקא ע"י איברי הגוף), כך גם התכשיט שאדם לובש "מתקשט בו ומתפעל ממנו, והרי הוא מתאחד עם תכשיט זה כאילו הוא מגופו ממנו"¹⁴⁴.

ובנמשל: הספירות של עולם האצילות הרי הם מאוחדות בתכלית עם האור האלוקי המאיר ומתגלה בהם, בבחינת "גופים" ו"תכשיטים"; ואילו בעולמות ב"ע, הנבראים ואף ה"כלים" של הספירות – מעלימים ומסתירים על האור שבתוכם, בדוגמת לבוש.

(141) משנה שבת פרק ו' בתחילתה ובגמרא (143) כמו שכתוב "עור ובשר תלבישני" (אויב שם, י, יא).

(142) ראה בהערות הקודמות. (144) לשון הרבי הרש"ב במאמר.

ולכן: תפילין של ראש שהם המשכה לאצילות – נקראים פאר ותכשיט, ואילו תפילין של יד שהם ההמשכה בעולמות בי"ע – נקראים לבוש.

ביאור הקשר בין תפילין של ראש ליעקב ותפילין של יד ליוסף

ועל פי האמור מובן, כיצד ההמשכות של "תפילין של ראש" ו"תפילין של יד" מקבילות לעניינם של יעקב ויוסף, כפי שממשיך:

וְזֶהוּ שֶׁיַּעֲקֹב הוּא תְּפִלִּין־שֶׁל־רֹאשׁ וְיוֹסֵף תְּפִלִּין־שֶׁל־יָד, כִּי יַעֲקֹב הוּא בְּרִית הַתִּיבּוֹן שְׁמִבְרִית וּמַחְבֵּר אֲוֵר־אֵין־סוֹף עִם הַנְּאֻצִּים,

שהוא בוקע את חושך הצמצום וממשיך את אור הקו באצילות (כמו תפילין של ראש שמחברים את אור המאציל בעולם האצילות).

וְיוֹסֵף הוּא מַחְבֵּר [כְּמוֹ שֶׁכְּתוּב "בֵּן פְּזֻרְתָּ יוֹסֵף", "פְּזֻרְתָּ" – אֲוֵתִיזַת תּוֹפֵר, תּוֹפֵר וּמַחְבֵּר] אֲוֵר־אֵין־סוֹף עִם הַנְּבֻרָאִים.

היינו שממשיך את האור מעולם האצילות לעולמות בי"ע.

סדר הנחת התפילין, בהקדמת הסבר המושגים "יחודא עילאה" ו"יחודא תתאה"

להבנת המדובר בקטע דלקמן, יש להקדים:

בדרושים אחרים מבואר¹⁴⁵, החילוק בין "תפילין של יד" ל"תפילין של ראש" – בעבודת האדם:

"תפילין של יד" – הוא הדרגא בביטול לאלוקות, הנקראת "יחודא תתאה" (יחוד תחתון). והוא, כאשר נרגש באדם האור האלוקי המהווה ומחיה את העולמות ("ממלא כל עלמין"), שע"י זה בא להכרה אשר העולמות הנראים לנו כמציאות ו"יש" – אינם מציאות אמיתית בפני עצמם, וכל מציאותם היא רק מצד הכח האלוקי המהווה אותם. אמנם, ביטול זה אינו תכלית הביטול, שכן אור הממלא נותן תפיסת מקום לנברא, ולכן מאיר ומתלבש בכל נברא לפי ערכו (בנברא עליון מאיר ומתגלה יותר, בנברא תחתון מאיר באופן מצומצם ומועט).

על פסוק זה (שה"ש מה, א ואילך). – נזכר ונתבאר בעת אמירת המאמר.

145) אוה"ת להצ"צ על הפסוק שימני כחותם על לבך כחותם על זרועך (אוה"ת שה"ש כרך ב' עמ' תשל"א). ומיוסד על דרוש רבינו הזקן בלקו"ת

ואילו "תפילין של ראש", הוא הדרגא הנקראת "יחודא עילאה" – כאשר נרגש באדם האור האלוקי שלמעלה מהעולמות ("סובב כל עלמין"), שלגביו אין שום תפיסת מקום לעולמות, שהריהו מאיר בכל מקום ומקום **בשוח**; ולכן כל העולמות בטלים לגמרי מכל וכל ממש כמו קודם שנברא העולם.

[וזה מקביל למה שהוסבר לעיל, שתפילין של ראש הוא כנגד ההמשכה בעולם האצילות – כי באצילות נרגש האור האלוקי שלמעלה מהעולמות, ולכן שם נרגש כיצד אין **שום מציאות** כלל מבלעדו יתברך; ואילו תפילין של יד הוא ההמשכה בעולמות בי"ע – שם נרגש רק האור האלוקי המתלבש בעולמות להחיותם, ולכן בדרגא זו יתכן רק ביטול ה"ישות" שבהם מצד ההתבוננות באור האלוקי שמהוה אותם].

ועל פי זה מוסבר בדרושים, מדוע יש להקדים הנחת תפילין של יד לתפילין של ראש – כי הסדר בעבודת האדם צריך להיות בסדר והדרגה מלמטה למעלה: קודם להגיע למדריגת "יחודא תתאה", ואחר כך הוא מתעלה ונהיה כלי לדרגת "יחודא עילאה".

אמנם לקמן יוסיף בעומק יותר:

הקדמת "תפילין של יד" היא לא רק מצד **סדר העבודה** (ש"מלמטה למעלה" צריך להקדים עבודת יחודא תתאה, אלא), גם מצד **מעלתם** לגבי תפילין של ראש, **בדרגת האור שנמשך מלמעלה**. כי מצד מעלת העבודה של "יחודא תתאה" ותפילין של יד – לכן גם **ההמשכה** על ידם היא ממקום **נעלה יותר**.

וְצִרְיָךְ לְחֵבִיךָ, וְכִיּוֹן שְׂפָכְכִי שֶׁתִּהְיֶה תְּמַשְׁכָּה בְּבִרְיָאָה יִצְרָחָה עֲשִׂיָּה צְרִיכָה לְהִיּוֹת תְּחִלָּה הִתְמַשְׁכָּה בְּאֲצִילוֹת, לָמָּה מְקַדִּימִין הַנְּחַת תְּפִלִּין שֶׁל יָד לְתִפְלִין שֶׁל רֹאשׁ.

הקב"ה מקיים מצוות וישראל מוסיפין בהן

וַיֵּשׁ לְמִר הַבִּיאוֹר בְּזֶה עַל־פִּי הַיְדוּעַ שֶׁתְּמַצְווֹת דְּהַקְדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא שְׁנַעֲשִׂים עַל־יְדֵי שִׂישְׁרָאֵל מְקִיָּמִים אֶת הַמְצְווֹת הֵם נַעֲלִים יוֹתֵר מִהַמְצְווֹת דְּהַקְדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא כְּמוֹ שֶׁהֵם מַצִּד עֲצָמָם.

על הפסוק "מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל", נאמר במדרש: "מידת בשר ודם מורה לאחרים לעשות והוא אינו עושה כלום, והקב"ה מה שהוא

עושה הוא אומר לישראל לעשות ולשמור" ("ולכן נקראו (דבריו) חוקיו ומשפטיו שכביכול הוא עצמו משמרן"¹⁴⁶). כלומר, שהקב"ה עצמו מקיים המצוות. ומבואר בחסידות¹⁴⁷, אשר "בודאי אין בחינת תפילין שמניח הקב"ה כמו תפילין גשמיים שלנו בקלף גשמי, אלא בחינת אורות עליונים" – דהיינו, שקיום המצוות של הקב"ה הוא המשכת תוספת שפע וגילוי אלקי בעולמות, בכל מצוה ומצוה לפי תוכנה המיוחד.

אמנם בזה גופא – קיום המצוות של הקב"ה – יש ב' פירושים¹⁴⁸ ועניינים:

(א) שבתחילה הקב"ה מקיים את המצוות, וזה נותן כוח לישראל שיקיימו את המצוות. ובחינה זו נקראת בקבלה "אתערותא דלעילא שקודם לאתערותא דלתתא" (התעוררות מלמעלה שקודמת להתעוררות מלמטה). ואח"כ ישנו עניין שני –

(ב) שע"י ישראל מקיימים את המצוות הנה נמשך כן למעלה וגורמים שהקב"ה יקיים את המצוות, "אתערותא דלעילא שע"י אתערותא דלתתא" (התעוררות והמשכה מלמעלה שע"י התעוררות מלמטה). וזהו "עיקר"¹⁴⁹ הכוונה במעשה המצוות למטה באדם, שע"י זה נמשך כן למעלה, להיות הקב"ה מקיים המצוות.

ומבאר רבינו הזקן בתורה אור¹⁵⁰, שהמצוות שהקב"ה מקיים כתוצאה מכך שישראל מקיימים את המצוות – נעלות יותר מהמצוות שהקב"ה מקיים מצד עצמו (כנתינת כח לעבודתם של ישראל). כי ע"י ההתעוררות מלמטה, נמשכים המצוות שלמעלה "בתוספת אורות".

עניין זה – ההוספה במצוות שלמעלה ע"י קיום המצוות למטה – הוא בכל המצוות, אך במצוות תפילין הוא בהדגשה מיוחדת, כפי שממשיך:

וַיֵּשׁ לְהוֹסִיף, דְּבִמְצֻנַת תְּפִילִין, עֲנִיָּן זֶה הוּא בְּיוֹתֵר. דְּבִמְיֻנָּן שׁ"תְּפִילִין דְּמֵאֲרֵי
עֲלָמָא מַה פְּתִיב בְּהוּ בּו' וּמִי פְּעֻמָּד יִשְׂרָאֵל גּוֹי אֶחָד פְּאָרְץ, דְּקוּדְשָׁא-בְּרִידָה
הוּא מְשַׁתְּכֵיחַ בְּשִׁבְחֵיהּ דְּיִשְׂרָאֵל

נאמר בגמרא במסכת ברכות, שהקב"ה מניח תפילין. ועל כך שואלים: התפילין של אדון העולם מה כתוב בהם? ועונים, שכתוב בהם הפסוק "ומי כעמך ישראל גוי

מקיימים מצוות גורמים כו'. – המשך תרס"ו עמ' תיט. פדה בשלום תשל"ח סעיף ד' והערה 42 (סה"מ מלוקט ח"ב עמ' ו).
(149) תו"א מקץ לה, ג.
(150) שם.

(146) פירוש הרד"ל על המדרש שם (שמו"ר פ"ל, ט).

(147) סידור עם דא"ח רפ, ב.

(148) כלומר, מאמר חז"ל שהועתק בפנים אודות קיום המצוות של הקב"ה, מפרשים לפעמים בחסידות כפירוש הב' – שע"י ישראל

אחד בארץ"; ובהמשך הגמרא מבואר, כי אף שפסוק זה הוא לכאורה שבחם של עם ישראל, הרי "הקב"ה משתבח בשבחם של ישראל" – וכמבואר במפרשים שם¹⁵¹ כי "נקראים התפילין פאר והוא שהקב"ה מניח תפילין כו' להתפאר בנחלתו ישראל".

כלומר: מלכתחילה כל תוכנה של קיום מצות תפילין אצל הקב"ה – שהוא מקבל כביכול שבח מישראל ועבודתם, ולכן

– הרי בזה נוגע עוד יותר העבודה הישראלית, הנחת התפילין הישראלית.

הטעם להקדמת תפילין של יד מצד מעלתו

על פי האמור, כי בהמשכה מלמעלה שע"י מצות תפילין נוגעת יותר העבודה של ישראל – יתבאר מדוע ההמשכה שע"י תפילין של יד נעלית יותר: מכיוון שבעבודת האדם גופא, עיקר עניין העבודה הוא בדרגת "יחודא תתאה", שהיא בתפילין של יד. כפי שממשיך:

וְלִבְנֵי מַקְדִּימֵי הַנִּחָת תְּפִלִּין-שְׁלֵי־יָד לְתִפְלִין-שְׁלֵי־רֹאשׁ, כִּי הַמַּעֲלָה דְּעֵבֻדָּה הִיא בְּעִיקָרָהּ דְּיִחְוּדָא תַתָּא (בְּרִיאַת הַיְצִירָה-עֲשִׂיָּה),

וכפי שמפרט ומסביר בהערה 62:

כִּי הָעֵבֻדָּה דְּיִחְוּדָא-עִילָאָה הִיא עַל-יְדֵי שְׁמַאִיר גִּילּוֹי אֹרַח בְּנִפְשׁוֹ, וְהָעֵבֻדָּה דְּיִחְוּדָא-תַתָּאָה הִיא מִצַּד הָאָדָם הָעוֹבֵד, וְלִבְנֵי מַעֲלַת הָעֵבֻדָּה (בְּכַח עֲצָמוֹ) הִיא בְּעִיקָרָהּ דְּיִחְוּדָא-תַתָּאָה.

פירוש הדברים: העבודה של "יחודא עילאה" – שהיא בחינת "אצילות" – לאמיתתה, שייכת בעיקר בנשמות גבוהות, שהאור האלוקי מאיר בנפשם (מלמעלה), ומצד גילוי אור זה הריהם מגיעים בדרך ממילא לביטול בתכלית, ומרגישים כיצד באמת הכל בטל באמת לפניו יתברך בתכלית. (וכמו אדם העומד לפני מלך גדול ביותר, שבדרך ממילא תיפול עליו אימה ופחד – מצד גילוי המלך¹⁵²).

אמנם, עיקר העניין של "עבודה בכח עצמו" – היא ברוב הנשמות, שאין האור האלוקי מאיר בנפשם, ואדרבה, מרגישים את מציאותם העצמית. וזאת היא עבודתם – להכניע ולבטל את יישותם ורצונותיהם הזרים, ולעורר ביגיעתם ובחירתם העצמית

(בסגנון המשל) שיהיה ראוי לעמוד בפני המלך,

אבל עצם היראה בשעה שרואה את המלך אינה "עבודתו" בכח עצמו, אלא מצד גילוי המלך.

(151) מהרש"א.

(152) ואף שגם להגיע לזה נדרשת עבודה ויגיעה גדולה של האדם, הנה בזה עיקר העבודה

את הרצון והאהבה אליו יתברך כפי יכולתם ומדריגתם. (וכמו עבד פשוט שאין לו שום השגה במעלת וגדלות המלך ואינו בערך להתפעל מזה כלל, ואף על פי כן, מכניע ומבטל עצמו בקבלת עול לעבודת המלך).

ולכן, במצות תפילין, עיקר עניין העבודה – מתבטא בהנחת תפילין של יד, שהיא בחינת "יחודא תתאה"; מה שאין כן "תפילין של ראש" עיקרם הוא מה (שע"י הקדמת העבודה של "יחודא תתאה" נעשה האדם "כלי" ולכן) נמשך מלמעלה בחינת "יחודא עילאה".

ומכיוון שתפילין של יד היא עיקר העבודה – הרי זה מגיע ומעורר במדריגה נעלית יותר (וכאמור, שדווקא ע"י עבודתם של ישראל מיתוסף במצוות כפי שהם נמשכים מלמעלה, לפני העבודה), ובמילא גם ההמשכה מלמעלה שע"י זה היא נעלית יותר, כפי שממשיך:

וְלִבְּנֵי הָעֶבְרָה דִּיחֻדָּא־תַתָּא מְנַעַת לְמַעְלָה יוֹתֵר מִהָעֶבְרָה דִּיחֻדָּא־עִלָּא (אצילות),

ובפרטיות בנוגע למצוות תפילין –

וְהַחֹסֶפֶה שְׁנַעֲשִׂית בְּ"תַפִּילִין דְּמֵאֲרֵי עֲלָמָא" [הַמְשַׁכֵּת אֹר־אֵין־סוֹף בְּאֲצִילוֹת (תַּפִּילִין־שֶׁל־רֹאשׁ) וּבְרִיאָה־יִצִּירָה־עֲשִׂיהָ (תַּפִּילִין־שֶׁל־יָד)] עַל־יְדֵי הַנָּחַת תַּפִּילִין דִּישְׁרָאֵל, הִיא בְּעִיקָרָהּ עַל־יְדֵי הַנָּחַת תַּפִּילִין־שֶׁל־יָד.

כלומר, שע"י תפילין של יד נעשה תוספת גם בהמשכת אור אין סוף באצילות. ומכיוון שהחוספה בהמשכה מלמעלה היא יותר בתפילין של יד – יחודא תתאה – לכן מקדימים הנחתם.

ע"י ישראל מיתוסף במצוות של הקב"ה – מצד שורש הנשמות

לקמן יבאר בעומק יותר מדוע עיקר החוספה בהמשכה מלמעלה היא בהנחת תפילין של יד. להבנת העניין יש להקדים:

לכאורה, האמור לעיל שישראל "מוסיפין עליו" במצוות של הקב"ה – תמוה ביותר בהשקפה ראשונה; וכי מה שייך "להוסיף" במצוות של הקב"ה עצמו?

אך באמת, השאלה אינה רק על הוספת האורות "למעלה", במצוות הקב"ה – כי אם גם על כללות העניין שעבודת התחתונים בקיום המצוות "מעוררת" את הקב"ה להמשיך אור אלוקי לעולמות – והרי הקב"ה הוא רם ומתנשא לגמרי מכל יחס ושייכות לנבראים, ואיך שייך לומר כאילו עבודתם מצד עצמם יש לה איזו תפיסת מקום לגביהם?

הנה על זה מבואר בחסידות¹⁵³, שבאמת כל ה"כלל" אשר "באתערותא דלתתא אתערותא דלעילא", שעבודת התחתונים תעורר המשכת אור אלוקי למטה – אינו דבר מוכרח חלילה למעלה. כי אם, סדר זה – הוא רק **מצד ולאחר שכך עלה ברצונו הפשוט** של הקב"ה, שההמשכות מלמעלה יבואו ע"י עבודת האדם. דהיינו, שהקב"ה כביכול "צמצם עצמו" והתלבש במדרגה כזו בה יהיה תפיסת מקום לעבודת הנבראים.

יתר על כן: רצון זה של הקב"ה, הוא לא רק סיבה לכך שעבודת התחתונים תעורר ותמשיך אור אלוקי (**לאחר** שנבראו) – אלא הסיבה והשורש להתהוות העולמות והנבראים מלכתחילה! שכן, לפני שנבראו עולמות "אדם אין לעבוד", שלא היה בכלל מי שיעורר את הקב"ה ולא היה שייך כל המושג של "אתערותא דלתתא". זה גופא **שתהיה מציאות** של נבראים שבעבודתם ימשיכו אור אלוקי – הוא **מפני** שהוא יתברך "חפץ חסד", שחפץ בעניין החסד – כלומר שתהיה המשכת האור לעולמות בעלי גבול, ויהיה זה ע"י עבודת הנבראים עצמם, ו"חפץ" זה היה הסיבה לכך שנמשכו כל האורות והגילויים העליונים ונתהוו כל העולמות.

אמנם, מצד מה נתעורר הגילוי של "חפץ חסד" להוות עולמות? הנה על זה נאמר במדרש¹⁵⁴ "במי נמלך בנשמותיהם של צדיקים". שקודם בריאת העולמות הקב"ה נמלך ו"התייעץ" כביכול עם נשמות ישראל¹⁵⁵. אלא שדברים אלו גופא טעונים ביאור: הרי אז טרם נתהוו גם נשמות ישראל, והכיצד "נמלך" עמהם? ומבואר בחסידות פירוש הדברים – שעלה במחשבתו¹⁵⁶ ("מחשבה עצמית") העונג שיקבל מעבודת נשמות

(156) מכיוון שמחשבה זו מושרשת בעצמותו, נקראת "מחשבה עצמית" – שאינה כמו מחשבה סתם, כמו מחשבה באדם שהיא בחינת "לבוש" של הנפש (ולזה נמשל למעלה עולם הבריאה הנקרא "עולם המחשבה"); אלא מחשבה "עצמית", שנטועה ומושרשת בעצמותו יתברך; היינו שאין זה מחשבה עם "סיבה" (כמו מחשבה סתם המשתלשלת מהשכל והמידות

(153) לקו"ת שמע"צ פג, ב ואילך. דרמ"צ קס, א. ד"ה ארון עולם תש"ג פ"ו. ועוד.
(154) בראשית רבה פ"ח, ז. רות רבה פ"ב, א (ג). והוא על הפסוק "עם המלך במלאכתו ישובו שם" (דה"א ד, כג).
(155) כי הכוונה "בנשמותיהם של צדיקים" היא, כמובא בדרושים, לכל נשמות ישראל, "ועמך כולם צדיקים" (ישעיה ס, כא).

ישראל, ועונג זה הוא הסיבה כביכול שגרמה להיות "חפץ חסד". ובלשון כ"ק אדמו"ר האמצעי¹⁵⁷, שבחינת "חפץ חסד" (שהוא הסיבה להתהוות העולמות) מקבל, מתעורר, ונמשך מ"העונג הנעלם שעלה במחשבה תחילה".

נמצא, כי שורש נשמות ישראל הוא בבחינת "עלו במחשבה" שבעצמותו יתברך שלמעלה לגמרי מכל הגילויים, אשר בדרגה זו, כביכול, היה העונג ממה שעובדים עבודתם בעולם הזה. ולכן, עבודת בני ישראל בעולם – מעוררת בחינה זו, שלמעלה מכל הגילויים.

וזהו הפירוש שישראל פועלים עילוי במצוות של הקב"ה: בחינת "הקב"ה מקיים מצוות" – הוא לאחר שכבר "נמלך" והחליט לתת תפיסת מקום להתהוות העולמות ולהמשיך להם אור וכו'; אמנם, בני ישראל מושרשים במדריגה נעלית יותר, בחינת "עלו במחשבה" (שלמעלה מבחינת "הקב"ה נמלך"), ולכן הם מוסיפים אפילו בגילויים הכי נעלים (ובלשון אדמו"ר האמצעי: "כי שורש מעשה התחתונים למעלה מאתעירותא דלעילא זו שמצד עצמו").

לעיל נתבאר המעלה בהמשכה שע"י תפילין של יד מצד המעלה בעבודתן של ישראל. לקמן יוסיף עוד ביאור – שמעלה זו נובעת מצד שורשם של נשמות ישראל.

ולבאר זה יקדים – כיצד יתכן שע"י קיום המצוות נפעל עילוי במצוות של הקב"ה:

וְהַנֶּהָּ זֶה שְׁעָלֵי יְיָ קִיּוּם הַמִּצְוֹת דִּישְׂרָאֵל מִיתְּוֹסָף עִלּוּי בְּהַמִּצְוֹת דְּהַקְדוּשָׁה בְּרוּךְ הוּא

הוא, כי "ישראל עלו במחשבה", שהפירוש בזה מחשבה עצמית שלמעלה מכל הגילויים (גם מהגילוי השפץ חסד שהוא השרש והסיבה לכל הגילויים),

כולל גם העניין ש"הקב"ה מקיים מצוות"

וְלִבְנֵי עַלֵי יְיָ הַעֲבֹדָה (קִיּוּם הַמִּצְוֹת) דִּישְׂרָאֵל מִיתְּוֹסָף עִלּוּי בְּהַמִּצְוֹת דְּהַקְדוּשָׁה בְּרוּךְ הוּא.

בהערה 64 במאמר. וראה גם ד"ה יבחר לנו את נחלתינו תשכ"ג סעיף ז' (סה"מ מלוקט ח"ה עמ' ח').

157) שערי אורה שער הפורים פרק ל' (צז, ב). ומשם הביאור שבפנים.

(גילויי הנפש) ומהווה כלי להם), אלא מחשבה הקשורה עם עצם מציאות החושב (ובדוגמת אדם החושב על עניין הנוגע לעצם חייו וכל כולו נתון בזה, שהמחשבה אינה דבר בפני עצמו אלא השתקפות של העצם ממש). – ראה הנסמן

ע"י תפילין של יד מתגלה יותר ה"מחשבה עצמית"

ומצד טעם כללי זה בעניין העילוי שנפעל ע"י עבודת ישראל, מובן מדוע בפרט במצוות תפילין יש מעלה לתפילין של יד:

וְעַל־פִּי־זֶה יִשׁ לֹמֵר עוֹד טַעַם עַל זֶה שֶׁהַהוֹסָפָה שֶׁע"י עבודת ישראל ב"תפילין
דְּמֵאֲרֵי עֲלֵמָא" הִיא בְּעִיקָר עַל־יְדֵי הַנֶּחֱת תַּפִּילִין־שְׁלֵי־יָד,

כִּי הַמְשָׁכָה בְּבִרְיָאָה־יְצִירָה־עֲשִׂיָּה (תַּפִּילִין־שְׁלֵי־יָד) מְנַעֶת בְּהַעֲצָם שְׁלֵמָעֲלָה
מְשֻׁרֵשׁ תַּחֲשָׁפָה וְחִגְלוֹי (בְּנֻכָּר־לְעִיל סְעִיף ה'), שֶׁבְּכָל־לֵוֹת הוּא בְּחִינַת
מְחֻשָּׁבָה עֲצָמִית הַנֻּכָּרֶת־לְעִיל.

כפי שנתבאר לעיל (סעיפים ד-ה), האפשרות להמשיך את האור בעולמות ב"ע – שבזה נפרץ לגמרי גדרי הגילוי, שבא בהתלבשות במקום שאינו כלי אליו – בא מבחינה שלמעלה לגמרי משורש הגילוי, בחינת "מחשבה תחילה".

ולפי זה נמצא, כי היכן ניכר במיוחד מה שישראל מוסיפים עילוי במצוות שלמעלה – מצד שרשם ב"מחשבה העצמית" (דרגת העצם שבו "נתאוה" ועלה העונג בעניין עבודת התחתונים) – הרי זה דווקא כאשר ממשיכים את האור האלוקי עד למטה מטה, בעולמות בריאה יצירה עשיה, בחינת "סוף מעשה".

וההמשכה בעולמות ב"ע – נפעלת ע"י תפילין של יד דווקא. ולכן מובן, שהקדמת הנחתן היא גם מצד מעלת ההמשכה שעל־ידם.

סיכום הסעיף: תפילין הוא התחברות. תפילין של ראש – המשכה בעשר ספירות דאצילות (הנקראות "תיקונין" תכשיטים, ולכן תש"ר נקראים פאר); כנגד יעקב שהוא בריח התיכון המחבר אור אין סוף עם הנאצלים. תפילין של יד – המשכה במלכות (ידכה, יד כהה) שממשיך לנבראים בב"ע, כנגד יוסף, שהוא "בן פורת יוסף" – תופר ומחבר אור אין סוף ונבראים.

והטעם להקדמת תפילין של יד (אף שלכאורה ההמשכה היא קודם באצילות, ע"י תש"ר), הוא: מפני שבהמשכה לב"ע, הוא עיקר העבודה של ישראל (יחודא תתאה, שלא כיחודא עילאה שהיא ע"י גילוי אור מלמעלה), ולכן על ידי תש"י נעשה עילוי גדול יותר במצוות של הקב"ה ובפרט ב"תפילין דמארי עלמא" שבהם משתבח הקב"ה בשבח של ישראל. ועוד, שכללות ההוספה של ישראל במצוות של

הקב"ה הוא מצד **שרשם** ב"מחשבה העצמית", וזה מתגלה דווקא ע"י ההמשכה לבי"ע, שעל ידה מתגלה העצם שלמעלה משרש ההשפעה (כנ"ל בסעיף הקודם).

נושאים ומושגים בסעיף: ♦ עשר ספירות דאצילות "תיקונין", תכשיטים ♦ יחודא עילאה ויחודא תתאה ♦ ישראל מוסיפין במצוות של הקב"ה ♦ ישראל עלו במחשבה, "מחשבה עצמית" ♦ ההמלכה בנשמות ישראל – השורש לכל הגילויים ♦ חפץ חסד

סעיף ז'

ביאור הדיוקים שבתחילת המאמר,
והקשר בין תוכן המאמר לעבודת "יוסף שבדורנו"

לקמן יתרחץ הדיוקים שבתחילת המאמר:

וְנִחֵהוּ "וְחֻזְקָתָ וְהִיִּיתָ לְאִישׁ", הִנֵּה שָׁכֵן י"ג שָׁנָה נַעֲשֶׂה אִישׁ עַל־פִּי מִבֶּעַר,
ודייק מהו העניין לברך ולצוות "והיית לאיש" ע"י עבודתו, כאשר ממילא נעשה
"איש", בר דעת, בגיל י"ג שנה. ומתרחץ דעניין זה:

הוא עֲנֵן שֶׁמֶצֶד לְמַעַלָּה, מִצֵּד שֶׁתִּקְרֹשׁ בְּרוּךְ־הוּא הַמְכִּיעַ הַמְכַּבֵּעַ בְּהַבְרִיאָה,
וּמִכִּיּוֹן שֶׁעִיקַר הַמַּעַלָּה דָּכָל עֲנֵן הוּא בְּשָׂחוֹא בָּא עַל־יְדֵי עֲבוּדַת הָאָדָם
(בְּנֻכְר־לְעִיל בְּאֻרֻכָּה),

— אשר ע"י קיום המצוות של האדם ועבודתו נפעל עילוי בהמשכות מלמעלה
(קיום המצוות) כפי שישנן מצד עצמן לפני עבודת האדם —

לְבֵן צְרִיד־לְהִיּוֹת "וְחֻזְקָתָ וְהִיִּיתָ לְאִישׁ", שִׁיְהִיָּה לְאִישׁ (גַּם) עַל־יְדֵי עֲבוּדָתוֹ.
ומבאר הדיוק השני:

וְעַל־פִּי־וְהָ יֵשׁ לְבָאָר גַּם הַדִּיּוּק דִּ"וְחֻזְקָתָ וְהִיִּיתָ לְאִישׁ", דְּאִישׁ מוֹרָה עַל
הַמְדוּת,

ודייק מדוע מדגישים בבר-מצוה את תואר "איש" המורה על המידות —
אִתּוֹ שֶׁהַמַּעַלָּה דָּכָן י"ג שָׁנָה הִיא בְּהַמוּחִין, שִׁישׁ לוֹ עֶצֶם הַמוּחִין שֶׁלְמַעַלָּה
מִעֲנֵן הַמְדוּת,

ועל פי האמור יתורץ:

כִּי הַמַּעַלָּה דְעֲבוּדַת הָאָדָם שֶׁמִּנְעַת בְּמַחֲשָׁבָה הַעֲצָמִית הִיא בְּעִיקַר בְּהַעֲבוּדָה
דְּהַמִּשְׁכַּת עֶצֶם הַמוּחִין (שֶׁלְמַעַלָּה מִעֲנֵן הַמְדוּת) בְּהַמְדוּת,

כלומר: מבחינת ההמשכה מלמעלה, אכן נשלמים אז אצלו "עצם המוחין". אבל
עניין העבודה שצריך לעורר אצלו, הוא "המשכת עצם המוחין — במידות".

כלומר: לא זו בלבד שיוכח ויברר מידותיו בהתאם לדרגת השכל השייך למידות (חיצוניות השכל); אלא יתירה מזו – פועל על המידות עצמן "לקלוט" ולהיות בהתאם לדרגת "עצם המוחין" (פנימיות השכל) שלמעלה לגמרי מהמידות¹⁵⁸. [וכאמור, עניינו במצות תפילין – הוא בחינת "תפילין של יד", שהוא שעבוד הלב והמדות לעבודתו יתברך]. ודווקא עבודה זו מגעת לדרגה נעלית יותר, בבחינת "מחשבה העצמית" שלמעלה.

ועניין זה בעבודת האדם – המשכת "עצם המוחין במידות" – מקביל לעניינו בעולמות העליונים:

על־הָרָקָה מִבּוֹאֵר לְעֵיל בְּעֵינֵי יוֹסֵף שְׁמִמְשִׁיךְ גִּילּוֹי הָאֲצִילוֹת (שְׁלִמְעֵלָה מִשְׁרָשׁ הַנְּבָרָאִים) בְּבְרִיאָה־יְצִירָה־עֲשִׂיָּה.

הקשר לעבודת "יוסף שבדורנו"

וַיֵּשׁ לְקִשָּׁר כָּל־זֶה עִם עֲבוֹדָתוֹ שֶׁל בְּבוֹד־קִדְשָׁת מוֹרֵי־נְחָמִי אַדְמוֹ"ר, יוֹסֵף שְׁבַדוֹרְנוֹ, שְׁחֵמָאֵמֶר הַפּוֹר־הַמַּתְחִיל "וְחֻקָּת וְהִיָּת לְאִישׁ" נֶאֱמַר בְּסִיּוֹם וְחוֹתֵם חֲגִיגַת הַכֹּהֵן מִצָּנָה שְׁלֹו,

ומבאר כיצד פעולתו של יוסף הצדיק – המשכת אלוקות גם בעולמות ב"ע ובאופן של התלבשות, השתקפה בעבודת כ"ק אדמו"ר הריי"צ

שְׁעֲבוֹדָתוֹ הָעִיקָרִית הָיְתָה "יְפּוּצוֹ מַעֲיִנוֹתֶיךָ חוּצָה",

כמסופר באיגרת הבעל־שם־טוב הידועה, שכאשר עלה בראש־השנה תק"ז להיכל המשיח, שאל את המשיח "אימתי קאתי מר?" [=אימתי יבוא האדון?] וענה מלך המשיח: "לכשיפוצו מעיינותיך חוצה". היינו, כאשר לימוד החסידות יתפשט בכל העולם, אזי יבוא מלך המשיח.

ומדייק ומפרש בכוונת הדברים:

שְׁנֵם בְּחוּצָה חֲכִי תַחְתּוֹן שְׂאִין חוּצָה לְמַטָּה מִמֶּנּוּ

חיצוני, אלא, שבכל מעשה שהוא מאיר תוקף השכל. "ובלשון החסידות: מצד מוחין דגדלות (עצם המוחין) נמשך אור השכל כמו שהוא בכל הכוחות כפי שהם במקומם, עד למעשה". עיי"ש בארוכה.

158) ראה בארוכה לקוטי־שיחות חלק י"ח שיחה ב' לפ' שלח סעיף ז', שכאשר האדם שקוע בתלמוד בכל עצם מהות נפשו, אזי [השכל לא רק פועל על המידות, שמחליט לעשות כפי מסקנת שכלו, כמו בעת שהוא שקוע בתלמוד רק באופן

יומָשְׁבוּ (נוסָף עַל מִים שְׁנֵמֶשְׁכִּים מִחֲמַעֲיָנוֹת, גַּם) הַמַּעֲיָנוֹת עֲצָמָם.

כלומר: (1) הכוונה ב"חוצה" היא במובן הכי רחוק של המושג – "שאינ חוצה למטה ממנו", שאפילו בו יגיעו מעיינות תורת החסידות.

(2) לא רק שמעיינות תורת החסידות ישפיעו ויפעלו על החוצה, כי אם שמעיינות החסידות עצמם יגיעו חוצה (עם כל העומק וכו' שישנם בדברי החסידות עצמם), שאז דווקא נפעלת "טהרת" והפיכת החוצה באופן הנעלה ביותר (ראה בהערה¹⁵⁹).

והחל מהתגלות תורת החסידות ע"י הבעש"ט, היו בעבודה זו כמה וכמה שלבים, ובשני הפרטים האמורים: א) שמעיינות החסידות הגיעו גם ל"חוצה" יותר נמוך, ב) ובאופן שהמעין עצמו, העניינים העמוקים של תורת החסידות, מגיעים כפי שהם לכל מקום.

ובשלימות מיוחדת היה זה אצל הרבי הרי"צ – שזו הייתה "עבודתו העיקרית" – שדאג לכך שגם יהודים פשוטים יוכלו להבין רזין דאורייתא, לא רק באופן שמלובשים בסיפורים וכו'¹⁶⁰. וכן הורה לתרגם עבור חסידות לשפות אחרות.

ומוסיף בהערה 68 פרט עיקרי נוסף בימי חייו של הרבי הרי"צ, שגם בו נראה הדמיון בין יוסף הצדיק ל"יוסף שבדורנו":

וְעַד לְחֻצוֹתָי הַחֲצִי כְּדוֹר הַתַּחְתּוֹן. וַיֵּשׁ לוֹמַר שֶׁהוּא עַל דֶּרֶךְ יוֹסֵף שֶׁהָיָה בְּמִצְרַיִם הַמִּצֵּר שֶׁבְּהַאֲרָן.

ידוע¹⁶¹ פתגמו של אדמו"ר הזקן ש"בחצי כדור התחתון לא היה מתן תורה בגלוי". ופירוש הדברים: אף שמתן תורה היה בכל ולכל העולם כולו בשוה (כמאמר חז"ל¹⁶² שבמתן תורה "העולם היה שותק ומחרש" וכו'); עם זאת, גילו הקדושה מלמעלה במתן-תורה חדר באופן פנימי בעיקר בחצי כדור העליון (המזרחי, שבו ארץ ישראל¹⁶³), ולכן היה בו נתינת כח מיוחדת מלמעלה לקיום התורה והמצוות.

(160) ראה בארוכה לקו"ש ח"ג שיחה ליו"ד שבט. הובא בקיצור במילואים (ישנו בסוף הקובץ).

(161) בהבא לקמן ראה שיחת ט' אדר תש"נ (סה"ש תש"נ עמ' 236) ובהנסמן שם.

(162) שמו"ר ספכ"ט.

(163) "אשר כיוון שארצנו הק' היא למעלה מכל הארצות, הרי חצי כדור זה הוא התחתון" (אג"ק ח"ח עמ' קב). כלומר: כאשר מחשיבים את ארץ ישראל כנקודה העליונה בכדור הארץ –

(159) ובמקום אחר ביאר, שזהו בדוגמת החילוק בין מים שצאו מן המעיין אבל נפסק חיבורם למקורם, שדינם כמקוה רגיל (מטהרים דווקא בארבעים סאה, כשהם מכוונסים ועוד), ובין מי מעיין המחברים למקורם, שאז יש להם דין מעין עם כל מעלותיו – מטהרים כל הטומאות; מטהרים בכל שהוא, ועוד. – ראה באריכות לקוטי-שיחות חלק ד' פ' שופטים סעיף ז' ובהערות שם. וראה גם אג"ק ח"ד עמ' סד.

אמנם בחצי כדור התחתון (המערבי, שבו יבשת אמריקה) – לא חדר באופן פנימי הגילוי האלוקי מלמעלה של מתן תורה¹⁶⁴.

אמנם, הרבי הריי"צ העתיק את מקום מושבו ל"חצי כדור התחתון" – לאמריקה, שהוא המקום הנמוך ביותר מבחינה רוחנית. ובזה היה דומה ליוסף הצדיק, שירד מארץ ישראל למצרים, ששמה מורה על כך שהיא מקום של "מיצר" והעלם על גילוי אלקות. אמנם, בירידה זו הייתה בבחינת "מתן תורה בחצי כדור התחתון" – שכן מאז הפך המקום למרכז של גילוי והפצת פנימיות התורה, שהוא עיקר העניין של מתן תורה. ובזה מתבטא עוד יותר כיצד ב"חוצה הכי תחתון שאין חוצה למטה ממנו" – הביא הרבי הריי"צ את המעיינות עצמם של פנימיות התורה.

שִׁוּ (הַפְּצַת הַמַּעֲיָנוֹת חוּצָה) הִיא הַהֲכָנָה וְהַפְּלִי לְאֵתִי [=לביאת] בְּקֶרֶב מִמֶּשׁ מִרְיָא מְלֵכָא מְשִׁיחָא [=האדון זה מלך המשיח].

סיכום הסעיף: מתוך הדיוקים שבתחילת המאמר: עיקר המעלה היא שכל דבר נמשך ע"י עבודה, ולכן מברכים "והיית לאיש", שיהיה זה ע"י עבודתו ולא רק מצד מה שנעשה כן מלמעלה בגיל י"ג. וגם, עיקר העבודה היא בהמשכת המוחין למידות, ולכן מברכים דווקא "והיית לאיש", המורה על המידות.

וכללות הביאור במאמר קשור לעבודת יוסף שבדורנו, שהפך המעיינות עצמם של תורת החסידות עד לחוצה הכי תחתון, שזה הכנה וכלי לביאת משיח צדקנו.



ארץ הקודש, מהווה קדושתה תוספת נתינת כח והתעוררות לאדם לקיים המצוות. ואילו בחוץ לארץ הוא מקום נמוך יותר מבחינה רוחנית, ולכן צריך שם האדם לתוספת אומץ בקיום התורה והמצוות. – ע"פ המבואר במאמר כ"ק אדמו"ר הצ"צ שהובא באג"ק כ"ק אדמו"ר הריי"צ ח"ב עמ' תצז (אגרת זו נדפסה גם בסה"מ תש"ח עמ' 232 ואילך).

בהתאם לדברי חז"ל (קידושין סט, א. סנהדרין פז, א) – נמצא שחצי כדור המזרחי הוא העליון, וחצי כדור המערבי הוא התחתון.

164 הדבר דומה להבדל בין קדושת ארץ ישראל לקדושת חוץ לארץ: אף שכללות החיוב לקיים תורה ומצוות הוא בשניהם ללא הבדל (מלבד עניינים התלויים מלכתחילה בקדושת הארץ, כפשוטו), מכל מקום ארץ ישראל להיותה

הוא פסק על עצמו

בהתאם לדברי רבינו בכמה מקומות, הרי בהסברו אודות עבודתו המיוחדת של כ"ק אדמו"ר הריי"צ בהפצת המעיינות עצמם ועד לחוצה הכי תחתון – "ע"י זה פסק בעל המאמר את הדין על עצמו"¹⁶⁵.

ואכן, בעבודתו הגדולה של רבינו, נראית במוחש ההוספה בעניין הפצת המעיינות – הן בדרגת "המעיינות עצמם", והן בדרגת ה"חוצה הכי תחתון" שאליו מגיעים המעיינות¹⁶⁶.

וכפי שהעיד רבינו על עצמו¹⁶⁷, כי עם הגעתו לארצות-הברית¹⁶⁸ "התחילה תנופה חדשה בהחזקת והפצת התורה והיהדות והפצת המעיינות"¹⁶⁹ – בהיקף וממדים גדולים ורחבים באין ערוך [הדפסת ספרי חסידות¹⁷⁰ וספרי רבותינו נשיאנו¹⁷¹, תרגום חסידות לשפות נוספות, יסוד מבצעי המצוות ו"בתי חב"ד" בכל העולם ועוד].

ובעצם כבר מתחילת נשיאותו¹⁷², אך בהדגשה מיוחדת בשנים הכי אחרונות – הבהיר אשר פעולות אלה אינן רק בתור כ"הכנות" לגאולה (דבר שנשלם בדורות הקודמים)¹⁷³, או כסגולה לקרב הגאולה – אלא כדי להמשיך ולגלות את הגאולה

(169) לשון הפתח דבר לקונטרס כ"ח סיון תנש"א (סה"מ מלוקט ח"ה עמ' שה). ושם, שאז ייסד כ"ק אדמו"ר הריי"צ את "המוסדות המרכזיים "מחנה ישראל", "קה"ת", ו"מרכז לענייני חינוך", ומסרם להנהלת כ"ק אדמו"ר שליט"א".

(170) כגון הדפסת ספר התניא בפעם הראשונה בחצי כדור התחתון, בארה"ב, בשנת תשי"ד (ראה בפתח דבר מרבינו לחוברת הוספות שבסוף ספר התניא).

(171) בשיחה שקודם אמירת המאמר, הזכיר רבינו את העובדה שכעת נסתיימה הדפסתו מחדש של שולחן-ערוך רבינו הזקן בחצי כדור התחתון, עם כמה הוספות, כולל תשובות של רבינו הזקן בעצמו כו'.

(172) ראה המאמר שנאמר בהתוועדות בה קיבל הנשיאות באופן גלוי – "באתי לגני" תשי"א סעיף ג', וב"מאמר מבואר" עליו.

(173) ראה שיחת ש"פ ויגש תשנ"ב סעיף יב (התווע' תשנ"ב ח"ב עמ' 174). ושם מדגיש שזה

(165) לשון קדשו במאמר הידוע "ואתה תצוה" תשמ"א סעיף ז' (סה"מ מלוקט ח"ו עמ' קלג), שהוגה בתור קונטרס פורים קטן תשנ"ב, וחילקו בידו הק' לכל אור"א מאנשים נשים וטף. (166) ובדרך אפשר יומתק על פי מה שנוכר בקיצור במאמר אדמו"ר הרשב" (והובא לעיל), שהשלמת עניינו של יוסף בפועל הייתה ע"י משה, שעל ידו הייתה נתינת התורה בעולם הזה. וראה במילואים.

(167) ראה שיחת כ"ח סיון תנש"א (סה"ש תנש"א ח"ב עמ' 635 ואילך). שיחת ש"פ משפטים תשנ"ב (סה"ש תשנ"ב עמ' 362 ואילך), וראה שם הערות 25-6.

(168) וכפי שהתבטא רבינו בא' השיחות, כי את ההנהגה לצעוק לפתע בעיצומו של יום "עד מתי", "היתכן שמשיח צדקנו עוד לא בא" – "גם אני לא שמעתי זאת מאבי . . . ובוודאי לא מזקני . . . ואף ממני עצמי לא שמעתי זאת לפני בואי לארצות הברית (איני יודע הטעם לזה אבל כך היא המציאות)". – התוועדות תשמ"ח ח"ג עמ' 118.

והתגלות מלך המשיח בגשמיות וחומריות העולם בפועל ממש, וכן ללמוד ענייני הגאולה לא רק כ"סגולה" לזירוז ביאתה אלא גם ובעיקר כדי להתחיל "לחיות עם הזמן" דימות המשיח¹⁷⁴.

ובשנים האחרונות גילה, אשר החלה¹⁷⁵ כבר הפעולה בעולם של מלך המשיח, מנחם שמו, אפילו על (ה"תחתון ביותר" –) אומות העולם, דבר שהביא להכרזת המעצמות על ביטול הנשק, שזהו סימן ברור¹⁷⁶ לתחילת קיום הנבואה אודות זמן הגאולה "וכתתו חרבותם לאתים".

ומזה חיזוק עצום להוסיף ביתר שאת ויתר עז בתקופה זו, בלימוד החסידות והפצת המעיינות בממדים הכי רחבים, ובפרט תורתו של נשיא הדור משיח שבדור – ובאופן של¹⁷⁷ בקיעה ופריצת כל הגדרים – כדי לסיים העבודה, ולפעול התגלות מלך המשיח תיכף ומיד ממש.

(175) ראה בארוכה שיחת ש"פ משפטים תשנ"ב (סה"ש תשנ"ב עמ' 362 ואילך).
(176) וראה הלשון בראשי פרקים מתולדות רבינו שבתחילת לוח היום יום: "תשנ"ב... מודיע שבימינו אלו נתקיימה הנבואה ד"וכתתו חרבותם לאתים". "עכ"ל.

(177) ראה שיחת ש"פ לך תשד"מ סעיפים כט' לא. משיחת ש"פ לך תשמ"ח הערה 74.

"כפי שדובר ועוררו כמ"פ לאחרונה". וראה גם ש"פ ויצא תשנ"ב סעיף יח, שצריך רק "לפקוח את העיניים" ולראות שהכל מוכן לגאולה ויושבים כבר לשולחן של סעודת שור הבר ולויתן ביחד עם משיח צדקנו שישנו בכל דור "ובדורנו נשיא דורנו".

(174) שיחת ש"פ בלק תנש"א ס"ט (התוועדות תנש"א ח"ד עמ' 41).

מילואים

שייך להערה 12:

אודות הנוכח באמירת המאמר לגבי האפשרות של "בר דעת" קודם י"ג שנה:

לגבי עצם העניין – ראה צל"ח ברכות לא, ב: "אף שקטן אינו בר עונשין, זה שחכים טובא בר עונשין הוא לפי חכמתו". והובאו דבריו ודנו בהם בכמה ספרים, ואכ"מ. ונציין רק להשקו"ט בזה בהתוועדויות תשמ"ח ח"ב סוף עמ' 557 ואילך (יצויין גם כי דברי הר"פ הירשפרונג שם בפירוש הגמרא אודות תשובת חנה לעלי – מובאים בשם השפת-אמת בס' פרדס יוסף שמיני י, ב, סוף אות כח [ואין מקורם במהרש"ם כמ"ש שם, אף שבספריו דן לגבי חיוב עונש ביד"ש לפחות מבין כ' שחכים טובא, ראה תכלת מרדכי פ' בשלח אות יז]).

ובשייכות לחתן הבר-מצוה כ"ק אדמו"ר הריי"צ שאודותו נאמר המאמר – יש לציין: תחילת הנחת תפילין (בצנעא) שלו הייתה ב' שנים לפני שמלאו לו י"ג שנים, בי"א תמוז תרנ"א. ורק בגלוי החל להניח בי"א אייר תרנ"ג (וכך אכן המנהג לרבים להתחיל להניח תפילין חודשיים קודם הבר-מצוה). – ראה בכל זה: סה"מ תרנ"ב-תרנ"ג עמ' שלא. סה"מ תשי"א (לכ"ק אדמו"ר הריי"צ) עמ' 171. "קונטרס בר מצוה תרנ"ג" (קה"ת נ.י. תשס"ו).

שייך לעמ' 47:

בסעיף ב', "ואתה מחיה את כולם" המשכת חיות אלוך בגלוי לעולמות ע"י הקו:

בעת אמירת המאמר נוסף כאן קטע, בו ביאר רבינו דיוק לשון כ"ק אדמו"ר הרש"ב במאמרו. וזה לשונו (מתוך הנחה בלתי מוגה):

"והענין בזה, כפי שמבאר במאמר, דהנה כתיב אלה תולדות יעקב יוסף, וידוע הקושיא, דהוה לי' למימר ראובן, מהו יוסף. אך הענין, דהנה יעקב הוא בריח התיכון המבריח מן הקצה אל הקצה, מקצה השמים דלעילא ועד קצה השמים דלתתא (עכ"ל). ויש לבאר הכוונה בזה, שאין זה כמבואר בכמה מקומות¹ שהלשון "מן

(1) ראה תו"א וישב כט, ד (ומשם הציטוטים לקמן). אוה"ת חנוכה ח"ה תתקלג, ב.

הקצה אל הקצה" מורה שזהו עניין שיש לו הגבלה מלמעלה ויש לו הגבלה מלמטה כו', שהרי עניין זה אינו שבחו של יעקב כפי שהוא בתכלית השבח והשלימות, ולכן מבאר שהכוונה ב"מן הקצה אל הקצה" היא למעליותא – מקצה השמים (דלעילא) ועד קצה השמים (דלתתא), שזהו תכלית העילוי שישנו בענין השמים, שזהו מה שנמשך ע"י יעקב שהוא המברית כו'."

פירוש הדברים:

בכמה מקומות מבואר כי הבחינה שממנה נמשך התהוות העולמות, הרי "לגבי² אין סוף ברוך שכשמו כן הוא אין לו סוף כו', נקרא כל כללות החיות בשם קטנות שאין ערוך אליו יתברך", ועל בחינה זו נאמר "מן הקצה אל הקצה, ומאחר שיש קצה בראש וקצה בסוף הרי יש לו בחינת גבול, והרי זה בבחינת קטן לגבי אין סוף ברוך הוא". כלומר: לפירוש זה התיבות "מן הקצה אל הקצה" מדגישות את ההגבלה שבדבר, שזו חיות מצומצמת מאוד שבאין ערוך לגביו יתברך.

אך כאן מבאר שאין הכוונה לפירוש זה, כי אם לפירוש שהקו ממשיך ומחבר תכלית העילוי שישנו בשמים עד דרגא הכי תחתונה – "מן הקצה אל הקצה" למעליותא (כמבואר לקמן, שהקו ממשיך בעולמות שנתהוו מהצמצום את אור הבלי גבול שלפני הצמצום).

[ולהעיר, שגם מקטע זה מובן שהכוונה ב"חיות" כאן, היא (לא לחיות הגשמית המצומצמת שבנבראים, כי אם) לגילוי האור האלוקי בעולמות, ובזה גופא – המשכת אור הבלי-גבול בהם].

שייך להערה 54:

המובא מתקו"ז "והוא נביעו איהו כנשמתא לגופא", כדי להדגיש שהפירוש כאן ב"ואתה מחיה את כולם" הוא לעניין החיות ולא לעניין ההתהוות:

להעיר, שבעת אמירת המאמר הביא בפירוש את תחילת לשון התקוני-זוהר, וזה לשונו בהנחה הבלתי מוגה:

"וזהו מה דאיתא בפתח אליהו שהקו הוא כמיא דאשקי לאילנא כו', והוא נביעו איהו כנשמתא לגופא דאיהי חיים לגופא. שמזה עצמו מובן שישנו המציאות דגופא לפני זה, והקו ממשיך בחינת חיים לגופא. ועד"ז מ"ש כמיא דאשקי לאילנא, היינו שישנו כבר המציאות דאילנא, והקו ממשיך בו חיות כמיא דאשקי לאילנא, וכמו כן

(2) תו"א שבהערה הקודמת.

יובן בנוגע לענייננו, דישנו המציאות דעולמות שנמשך מאת עשית את השמים ואת הארץ, שכמו שהוא מצד עצמו הוא חסר ה', ואחר כך נעשה ואתה מחיה את כולם, ואתה מלא ה"א, שממשיך בחינת חיים לגופא כמיא דאשקי לאילנא, שזהו עניין נעלה יותר בקו גופא שעל ידו נמשך מבחי' אתה הוא הוי' לבדך".

— וראה בהמשך תער"ב ח"ג עמ' א'מ ש"כמיא דאשקי לאילנא ואתרבי" קאי על פנימיות הקו שממשיך תוספת אורות לעולמות, ע"ד עניין התענוג שפועל התרחבות וגידול כו'. וכן משמע כוונתו כאן, שקאי על גילוי האור האלוקי, שבנוסף ל"מציאות העולמות" הכולל גם החיות שבהם מצ"ע.

[אמנם בתער"ב שם מפרש שהמשך הלשון בתקו"ז "וההוא נביעו איהו כנשמתא לגופא" — "זהו בחינת חיצוניות הקו והיינו מה שמאיר באצילות בסוד שורש". אמנם כאן ברור שמפרש תיבות אלו (ואדרבה, רק הן המובאות במאמר בתרנ"ג ובמאמר רבינו המוגה) — על החיות שנמשך מפנימיות הקו (היינו תוספת גילוי אלוקות בעולם, כמפורש בתרנ"ג)].

שייך להערה 68:

אודות המשל לעניין הבקיעה, מחריפות המשקה בוקעת החבית:

במאמר הרבי הרש"ב וכן בעת אמירת הדרוש דידן (כמופיע בהנחה הבלתי-מוגה), ובעוד דרושים (בן פורת יוסף עזר"ת), נאמר שהבקיעה היא מחמת חריפות המשקה. אמנם בכמה מאמרים מובא המשל באופן אחר קצת — שבקיעת החבית היא מצד ריבוי המשקה שבתוכה "כאשר תתמלא ביותר ולא תוכל להחזיק המילוי, תבקע בבקעים וסדקים ויצא המשקה דרך שם" (ראה סידור עם דא"ח רנח, א. ובכ"מ). וצריך בירור וחיפוש, היש בהנ"ל חילוק גם בתוכן המשל והנמשל.

[עוד להעיר כי בחלק מהדרושים הנ"ל (שמובא המשל מחבית מלאה סתם) משמע קצת מהלשון, שההדגשה במשל היא — שלאחר הבקיעה יוצאים מהחבית המלאה רק מעט טיפות, אך לא שהבקיעה נגרמת מחמת מילוי החבית (ראה מאמרי אדה"ז תקס"ח ח"ב עמ' תרפה, אוה"ת ויחי שפט, ב). ויל"ע בכ"ז].

שייך להערה 160:

בסוף המאמר — הקשר לעבודת "יוסף שבדורנו":

כפי שנזכר בקיצור בסיום המאמר, ביאור זה במעלתו של יוסף — נאמר בקשר עם הברמצוה של "יוסף שבדורנו", כ"ק אדמו"ר הריי"צ. ואכן בכמה

הזדמנויות³ ביאר רבינו ביתר הרחבה, כיצד החידוש האמור של יוסף הצדיק – הפצת המעיינות עצמם עד לחוצה הכי תחתון (ובסגנון המאמר לעיל: המשכת אלוקות בהתלבשות גם במקום שאינו כלי) – השתקף בעבודת כ"ק אדמו"ר הרי"צ, וחידושו בדרך הפצת המעיינות ביחס לרבותינו נשיאנו שקדמוהו. ונקודת הדברים כפי שנתבארה באחת השיחות⁴:

תחילת הפצת פנימיות התורה לכלל ישראל הייתה ע"י הבעל שם טוב, שהפיץ את תורת החסידות גם לאנשים פשוטים – באופן שאמר להם סיפורים, אימרות קצרות, שבהם היו טמונים רזי תורה. אלא, שהאנשים הפשוטים קלטו רק את הסיפור או האימרה, ולא את הפנימיות והסודות שנרמזו בכך.

תלמידו הרב המגיד ממעזריטש, כבר הפיץ את תורת החסידות באופן גלוי, לא ע"י שהלביש זאת בסיפורים וכדומה; אמנם, היה זה רק עבור תלמידיו שהיו גדולי תורה, ולא עבור הכל.

הנהגת של תלמידו וממלא מקומו, רבינו הזקן בעל התניא, וכן הרביים ממלאי מקומו – הייתה להלביש את ענייני החסידות בשכל, שגם שכל אנושי יוכל להשיג את תורת החסידות. ובזה התבטא החידוש של חסידות חב"ד, לגלות חסידות לכלל ישראל, לא רק ליחיד סגולה או השייכים לזה מצד מעלת עבודתם.

אך סוף כל סוף, עדיין לא הייתה תורת החסידות "נגישה" לגמרי לכולם. ההבנה בתורת החסידות – הייתה מנת חלקם של בעלי שכל, ואילו אנשים פשוטים הסתפקו בהנהגה בדרכי החסידות. וגם בנוגע לעצם פירסום תורת החסידות ודרכיה נותר חילוק בין חסידים ללא-חסידים; חוג החסידים אמנם גדל והתרחב, אך עדיין היו כאלו שלא השתייכו לעדת החסידים ותורת החסידות לא הגיעה אליהם.

אמנם, בהנהגת הרבי הרי"צ התחדש, שהפיץ ואמר חסידות לכולם ממש, ללא כל הגבלות, והיה חוזר מאמרי חסידות בכל מקום היותו, מבלי הבט אם זהו קהל חסידי או לא, ואף אם לאנשי המקום היה חסר בקיום התורה והמצוות. ויתירה מזו: הוא השקיע מאמצים רבים כדי לאפשר לימוד והבנת חסידות גם לאלו שהיו חסרי כל מושג בתורה ויהדות ואף התקשו לקרוא בלשון הקודש, ולכן תירגם ענייני חסידות לשפות שונות, לאידיש ואף לאנגלית וצרפתית כו'.

ובזה היה גודל חידושו: מצד אחד הוא המשיך חסידות לכולם ממש אף לאנשים פשוטים ביותר (בדוגמת הבעל שם טוב), אך מצד שני, אף שהשתמש באותיות ובעניינים לפי ערכם – היה זה באופן שיוכלו להבין ה"סוד" והפנימיות שבדבר.

(4) לקו"ש ח"ג שיחה ליו"ד שבט.

(3) ראה לקו"ש ח"ג פרשת ויחי בארוכה.

תיאור מוחשי זה של עבודת הרבי הרי"צ – הוא הוא העניין שנתבאר לעיל
בחידוש של הארת הקו בעולמות ב"ע: שגם במקומות שאינם כלי לאור, בא האור
שבבחינת התלבשות!

שייך להערה 166:

המובא בביאור ממאמר אדמו"ר הרש"ב, אשר השלמת פעולת יוסף היתה
ע"י משה, וכן לגבי בעל המאמר כו':

להעיר מהמבואר (מעין זה ובאופן אחר קצת) בכמה שיחות:

היציאה ממצרים ע"י משה רבינו – התאפשרה ע"י שבט אשר, שכן שרח בת
אשר הראתה למשה היכן קבור יוסף, ובלעדי זאת לא היו יכולים לצאת ממצרים,
שהרי יוסף השביע שיעלו עצמותיו כשייצאו ממצרים. וכן הוא גם בנוגע לגאולה
העתידה, שע"י עניינו ובחינתו של אשר (השייך ל"א ניסן, "ביום עשתי עשר יום
נשיא לבני אשר", שהוא יום הולדת של רבינו) נתגלה ונמשך העצמיות של יוסף
(שיחת ש"פ וארא תשמ"ו הערה 66 ובשוה"ג שם (לקו"ש חכ"ו עמ' 317), שיחת
ש"פ וארא תשמ"ט הערה 7 ובשוה"ג הא' (התוועדויות תשמ"ט ח"ב עמ' 203)).

לזכות חברי המערכת, העוסקים והמסייעים
בהוצאה-לאור של "מאמר מבואר":

אברהם יעקב בנימין בן פנינה

אורי בן רחל

אסף חנוך בן דבורה

ברוך בן שיינא חנה

לוי בן לאה מרים בלומא

מנחם מענדל עזרא בן אורלי חיה

שמואל אלכסנדר סענדער בן מלכה פערל

שניאור זלמן צבי הירש בן טילא העניא

שיחיו

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 מלך המשיח שליט"א באוסטרלי'

במשך חמישים שנה

נלב"ע ד' תמוז תשס"ח

ת.נ.צ.ב.ה

•

ולזכות

הרבנית מרת **דבורה תחי' גראנער**

לאריכות ימים ושנים טובות

מתוך בריאות הנכונה ולנח"ר מכל יוצאי חלצי'

ותזכה בתוככי כלל ישראל לקבל פני משיח צדקנו בקרוב ממש

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