






תשורה



מוזכרת משמחת הנישואין של
נחום מנחם מענדל הכהן וחווה טובה
כהנא

ה' אדר תשע"ח, כפר חב"ד





פתח דבר

אנו מודים להשי"ת על כל הטוב אשר גמלנו, ובחסדו הגדול זיכנו בנישואי צאצאינו החתן התמים הרב **נחום מנחם מענדל הכהן** שי' עב"ג הכלה המהוללה מרת **חווה טובה** תחי'.

התודה והברכה מובעת בזה לבני משפחתנו, ידידנו ומכירינו שבאו מקרוב ומרחוק להשתתף בשמחתנו כדי לשמוח אתנו יחדיו, ולברך את הזוג יחיו, ואותנו כולנו, בברכת מזל טוב, וחיים מאושרים בגשמיות וברוחניות.

על יסוד הנהגת כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ בחתונת כ"ק אדמו"ר והרבנית הצדקנית זי"ע - מוגשת בזה לאורחינו הנכבדים תשורה ייחודית, הכוללת אסופת שיעורים בחסידות, שנמסרו ע"י המשפיע הגה"ח ר' **שניאור זלמן גופין** במסגרת שיעורי ליל שישי לתלמידי שיעור ד' בישיבת תות"ל המרכזית בכפר חב"ד בשנת תשע"ה, והועלו על הכתב ע"י החתן שיחי'.

הא-ל הטוב, הוא יתברך, יברך את כבודו ואנשי ביתו יחיו, בתוך כלל אחב"י יחיו, בברכות מאלופות מנפש ועד בשר, ובמיוחד בברכה העיקרית שנזכה ללכת משמחה זו לשמחה העיקרית "שמחת עולם על ראשם", בביאת משיח צדקנו, תומ"י ממש.

ה' אדר תשע"ח
כפר חב"ד, אה"ק

משפחת ליפקין

מרחביה

משפחת כהנא

כפר חב"ד

אקדמת מילין



קובץ זה שלפניכם כולל עניינים בחסידות שנתבארו בשיעורים, שנמסרו ע"י המשפיע הרה"ג הרה"ח ר' זלמן גופין שי' בליל שישי בביתו.

השיעורים נמסרו לתלמידי שיעור ד' בישיבת תורת"ל המרכזית כפ"ח, בשנת הלימודים התשע"ה. הקובץ אינו מכיל את כל השיעורים שנמסרו במהלך השנה, אלא רק שמונה בלבד - מליל שישי ט' אלול ה'תשע"ד, ועד לליל שישי י' טבת ה'תשע"ה.

השיעורים נכתבו ונערכו ע"י החתן ועל אחריותו בלבד.

תקוותנו שהדברים נכתבו בצורה הנכונה ובאופן הראוי, וכבר אמר דוד המלך בתהילים - "שגיאות מי יבין".

בקשתנו שטוחה בפני כל מי שיש לו הארות או הערות על הנכתב בקובץ, להגישם ולהביאם, למען נוכל לתקן ולהוסיף את הדברים בהזדמנויות הבאות אי"ה.

תפילותינו שהדפסת קובץ זה והוצאתו לאור, תהיה בבחינת 'המכה בפטיש' של הפצת המעיינות חוצה, ובזכותה נזכה לגאולה האמתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, וכ"ק רבינו נשיאנו בראשנו, תכף ומיד ממש.

ההורים

תוכן עניינים



שיעור ראשון.....6

במה עדיף יהודי בעל־תשובה, על פני יהודי צדיק?

שיעור שני.....11

מה ההבדל בין סילוק המלכות שבראש השנה, לסילוק המלכות שבכל שבת רגילה? • מה העניין בזה שכל שנה מחדש לביל ראש השנה, הפנימיות של האור מסתלקת ומה שמאיר ומחיה את העולם זה רק חיצוניות האור בלבד?

שיעור שלישי.....16

האם יתכן מצב כזה שאלקות (אוא"ס) יאיר בתוך העולמות? • מהם ג' השלבים בירידתו של הרב, אל התלמיד שבאין ערוך אליו?

שיעור רביעי.....23

מהם ג' השלבים בנמשל, בירידה של אוא"ס לנבראים כאן למטה בעוה"ז?

שיעור חמישי.....26

מהו האור החדש שלא היה גם קודם הצמצום, ואיך יתכן שהוא יאיר כאן בעוה"ז הגשמי? • מדוע בכדי להמשיך עצמות אוא"ס, צריכים לקיים תורה ומצוות, הוא הרי לא צריך שום כלי מוכן אליו בכדי להתגלות במקום כל-שהוא? • איך יתכן עניין של הגבלה באור הבלי-גבול? • מהם שני העניינים שישנם בקיום המצוות? • מדוע המעשה הוא העיקר?

שיעור שישי.....34

ממה מתהווה חומר הנבראים, וממה מתהווה הצורה? • מהם שני הפירושים במשמעות המילה "חומר" ביחס לנבראים?

שיעור שביעי.....41

מה הפירוש שמקיימי המצוות נקראים "עושין רצונו של מקום" עפ"י חסידות? • מה הם ששת הדרגות שישנם בגדר של מציאות? • מה הכוונה "רצון פשוט"?

שיעור שמיני.....50

ידיעה או בחירה? • מה ההבדל בין ידיעה שלפני המעשה, לידיעה שלאחר המעשה? • מה הפירוש א"ק?



שיעור ראשון

מעלת בעל־תשובה שעבודתו בדרך מלמטה למעלה

"ובקשתם משם את הוי' אלוקיך ומצאת כי תדרשנו בכל לבבך ובכל נפשך" (דברים, ואתחנן ד' פ' כ"ט). והנה במאמר "אני לדודי" (המשך "כי עמך הסליחה" תש"ט) מבאר אדמו"ר הריי"צ על המילים "ובקשתם משם", ד"שם" הכוונה על הקליפות והסט"א שהם נקראים שם¹. שגם משם, מהמקום של הקליפות, יבקש וידרוש כו'. "כי הוי' הוא אלקים, דהוי' ואלקים כולא חד, ומצאת כי כן הוא, רק כי תדרשנו, בדרישה וחקירה, בכל לבבך כו', דאלקות יכולים למצוא בכל מקום ובכל דבר כו' והיינו דבכל מקום שהוא (גם אם ח"ו עומד במצב גרוע ושפל במאוד, אל יאמר נואש ח"ו, וכאשר ישים אל ליבו), יכול למצוא ענין אלוקי לעורר נפשו בזה. והוא כאשר יתבונן... איך שהוא רחוק מה' בתכלית הריחוק, כמו עוברי רצונו, והרי גם לעוברי רצונו נמשך להם חיות, ומאיין נמשך להם שפע חיות להיות להם חיות וקיום, הכול הוא מרצונו ית'... וה"ה היפך רצונו לגמרי, ואיך נמשך להם איזה חיות? אך על זה אמרו, כמה

1. כי לשון - "זה" הוא דבר שיכולים להראות עליו. וא"א לומר כך אלא רק על הקב"ה כמ"ש - "זה א-לי ואנוהו", כי מלא כל הארץ כבודו, - אבל מקום ומשכן הקליפות נקרא "שם" כלומר - עמוק מאוד למטה.

אך אפיים לפניו, שמבחינת ארך אפיים נמשך ונשתלשל ממדרגות עליונות דרך נפילה להחיות העכו"ם, אף שהם עוברי רצונו. . שמקבלים מבחינת א"א שלא ע"י השתלשלות כו". ואם לעוברי רצונו כך, לעושי רצונו על אחת כמה וכמה שיושפע בחינת רצון העליון שהוא למעלה מעלה מגדר השתלשלות. וההתבוננות הזאת תביא אותנו לעשות תשובה.

הקדמה זו מהווה פתיחה לשיעור שלפנינו, בו עוסקים במעלתו של יהודי שנמצא במקום הקליפות והסט"א, ומשם ע"י התבוננות הוא חוזר בתשובה (מתוך המקום הנמוך שבו הוא נמצא). שליהודי זה יש מעלה גדולה, מכיוון שחזרתו בתשובה היא בדרך מלמטה למעלה.

תמצית מהלך השיעור:

ההבדל שישנו בנוגע להכרה באלקות בין יהודי צדיק, ליהודי שר"ל עבר עבירות ונמצא במקום נמוך מאוד / מקשה מאחר ובמקום הקליפות מאיר הבל"ג של אלקות, מדוע שאותו יהודי שנמצא שם ירצה לעשות תשובה / מביא את המקור לביאור. ולצורך ביאור העניין מקדים משל מאב וכן / ביאור העניין (עפ"י המשל הנ"ל) / עפ"י כל הנ"ל מביא את מעלת הבעל תשובה, שעבודתו היא בדרך מלמטה למעלה.

א.

ההבדל שישנו בנוגע להכרה באלקות בין יהודי צדיק ליהודי שר"ל עבר עבירות

יהודי שהולך בדרך התורה והמצוות ולא עשה עבירות, מכיר בכך שכאשר הוא עושה מצוות הוא קרוב אל הקב"ה ונמצא ברשותו, וזאת מפני שמקיים את רצונו ית'. ולאידך, כאשר ח"ו הוא יעשה עבירה ר"ל, הוא יעבור לרשות אחרת ח"ו (כביכול), מחוץ לאלקות ולקדושה. למקום הקליפות והסט"א שהן נגד ה', ור"ל הוא יהיה רחוק מהקב"ה. כלומר: שמדובר כאן על דרגה באלקות כפי שזה מצד סדר השתלשלות שזה באופן מדוד ומוגבל. וממילא, אם הוא מקיים תורה ומצוות הוא נמצא עם הקב"ה, ואם ח"ו לא, ר"ל הוא נפרד מאלקות.

והנה, הגמרא במכות (כ"ד ע"א) מספרת: "וכבר היה ר"ג ורבי אלעזר בן עזריה ורבי יהושע ורבי עקיבא מהלכין בדרך, ושמעו קול המונה של רומי מפלטה [מרחוק] מאה ועשרים מיל והתחילו בוכין, ורבי עקיבא משחק. אמרו לו מפני מה אתה משחק? אמר להם ואתם מפני מה אתם בוכים? אמרו לו הללו כושיים שמשתחוים לעצבים ומקטרים לעבודת כוכבים, יושבין בטח והשקט, ואנו בית הדום רגלי אלוקינו שרוף באש, ולא נבכה?! אמר להן לכך אני מצחק, ומה לעוברי רצונו כך, לעושי רצונו על אחת כמה וכמה!"

יהודי שר"ל עבר עבירות וירד למטה למקום הקליפות. ורואה שיש הרבה שפע בקליפות. כאשר יתבונן במחשבתו מהיכן ריבוי השפע שיש בקליפות, והרי כל החיות והשפע מגיע מאלקות, הוא מיד יגיע להכרה באלקות שלמעלה ממדידה והגבלה, שזהו בחינת "ארך אפיים". שמצד בחינת "ארך אפיים" יש גילוי אלקות באופן לא מוגבל והקב"ה משפיע גם לקליפות עוברי רצונו, כי בבחינה זו אין הגבלות וכולם מקבלים.

כלומר: שמצד זה שאותו יהודי נמצא למטה במקום נמוך מאוד, יש ביכולתו (על-ידי ההתבוננות הראויה) להגיע להכרה באלקות שלמעלה ממדידה והגבלה, שמצד דרגה זו, יש גם היכן שהוא נמצא כעת במקום הקליפות והסט"א, הרבה שפע וחיות.

ב.

הקושיה: לצאת מגילוי אלקות?

לאור ההסבר האמור נשאלת שאלה. לכאורה מדוע שאותו יהודי ירצה לעשות תשובה, הרי במקום הקליפות מאיר הבל"ג של אלקות, שפע אלוקי שמגיע מבחינת- "ארך אפיים"?

ג.

הקדמת הביאור: משל מאב ובן

[המקור לביאור הוא בספר המאמרים - אעת"ר במאמר - "שובה ישראל" וזה לשונו שם במאמר (עמוד י"ח)] - "והתשובה מגיע בבחינת פנימיות הכתר ממש שלמעלה גם מהרצון דמצוות כו', וכמו"כ הוא בבחינת אוא"ס שלפני הצמצום דהתשובה מגיע בבחינת פנימיות ועצמות אוא"ס שלמעלה גם מהרצון דמצוות כו', והו"ע קדושתו שלמעלה מקדושתכם; קדושתכם הוא בחינת הקדושה דתו"מ כו', וכמו ואנשי קודש תהיון לי שע"י התו"מ מתקדשים נש"י בקדושתו ית' וכש"א אשר קדשנו במצוותיו כו', אבל קדושתו הוא בחינת קדושת העצמית שלמעלה מקדושתכם כו'. וזהו שורש ענין התשובה שמגיע בבחינת קדושתו העצמית ולכן נמשך עי"ז להיות נושא עוון ועובר על פשע כו', אמנם גם בבחינת פנימיות אוא"ס שממשיכים ע"י התשובה, אין הכוונה ששם לא יש כלל בחינת הרצון דמצוות, רק העניין הוא - דבעצמות אוא"ס אין הרצון הכרחי, דהיינו שאינו מוכרח ח"ו ברצונו כו', דהנה השל"ה כתב - דענין הרצון למעלה הוא שפועל ברצון לא בהכרח ח"ו, והו"ע מה שעלה ברצונו ית' לברוא את העולם היינו ברצון ובנדבה בלי הכרח כו' שכן הוא בכללות באוא"ס ב"ה שאינו מוכרח בהרצון וכ"ש בבחינת פנימיות אוא"ס כו', ולכן נמשך משם גם סליחת עוונות כו', וכמו עד"מ מלך המצווה דבר ע"י שליח, הרי השליח א"א לו לשנות מציווי המלך ומרצונו, אבל המלך עצמו ביכולתו לשנות - כי השליח הוא מוכרח בהרצון, משא"כ המלך אינו מוכרח בו כו' (דעפ"ז מבואר במ"א דענין הגבול למעלה אינו גבול אמיתי מפני שאין ההגבלה הכרחית רק מה שמגביל א"ע כו'), וכמו"כ יובן למעלה דאוא"ס ב"ה אינו מוכרח בהרצון דמשו"ז יכול להיות סליחת עוונות ע"י התשובה כו'".

העניין יובן בהקדים משל מאב ובן, שהאב מחנך את בנו ומלמד אותו כיצד להתנהג בהתאם לדרך היהדות והחסידות. ישנם דברים כאלו שאותם האב רוצה שהבן יעשה (עניינים שהם חובה עפ"י שו"ע וכיו"ב) ומצווה אותו עליהם בצורה מפורשת וגלויה. וישנם דברים אחרים שאותם ג"כ האב היה מאוד שמח שהבן יעשה, אך לפועל הוא לא אומר לו על זה שום דבר. ולא מצווה אותו עליהם. (עניינים של חומרות והידורים).

וכאן נדרש להבין, מה ההבדל בין הדברים האלו שהאב מצווה את בנו עליהם לאותם דברים שהאב לא מצווה אותו לעשותם. הרי את כל הדברים האב רוצה שהבן יעשה, אז למה על דברים מסוימים הוא מצווה אותו בצורה מפורשת ועל דברים אחרים לא?

והביאור בזה: דברים כאלו שהרצון של האב בהם הוא באופן של המשכה שהוא נמשך אליהם, (רצון אותיות צינור=המשכה) שהאב משתעבד כביכול לאותם דברים והוא מגביל את עצמו בהם, הם למעשה רצונו הגלוי, ולכן הוא מצווה לבנו לעשותם. ואם הבן לא יעשה אותם, הרי שהוא לא יהיה עם האב בקירוב. וזאת מכיוון שהוא לא עושה את מה שהאב דורש ממנו שהוא יעשה. ואם הוא כן עושה, הוא עם אביו בקירוב.

נמצא: שבדברים שהאב מצווה לבנו, הוא מוגבל ומשועבד. ולכן אם הבן יעשה אותם הוא יהיה עם האב ואם לא, הוא לא יהיה אתו. הוא יתרחק ממנו.

משא"כ באותם דברים שהאב לא מצווה אותם לבנו, אין זה משום שהוא לא רוצה שהבן יעשה אותם, אלא מכיוון שאין לו בדברים האלו המשכה גלויה, הם רצונו הפנימי בלבד. וזאת הסיבה שהוא לא אומר אותם לבנו באופן גלוי, כי הוא לא משועבד ומוגבל בדברים האלו. נמצא: שבדברים האלו שהאב לא מצווה לבנו, האב לא מגביל את-עצמו בהם. וממילא בין אם הבן יעשה אותם ובין אם הוא לא יעשה אותם, הוא יישאר קרוב אל האב באותה מידה.

אכן, בן לא חכם יגיד שאין לו צורך לעשות את אותם רצונות שהאב לא מצווה עליהם באופן גלוי. ומדוע? הוא יעשה חשבון פשוט: הרי בין אם אעשה את הרצונות האלו, ובין אם לא, אשאר קרוב אל אבי באותה מידה בדיוק. משא"כ בן חכם הוא מבין שהגם שבכל-מקרה הוא יישאר קרוב אל האב, גם אם הוא לא יקיים את אותם הרצונות, אבל הרצונות האלו זה מה שהאב רוצה שהוא יעשה! הדברים האלו שהאב לא אומר לו בצורה גלויה לעשות אותם, הוא רוצה אותם. ואדרבה זהו רצונו הפנימי של האב. ולכן בן חכם יעשה את הרצונות האלו, כדי לגרום לאביו נחת רוח.

ד.

ביאור העניין

וכעת נעבור בחזרה לנמשל: בתורה ומצוות אין אמנם ב' סוגים, שאת אחד מהם הקב"ה רוצה בצורה גלויה, ואת השני באופן פנימי שלא בהמשכה. אלא בשונה מהמשל שברצונות יש ב' סוגים.

בנמשל יש כביכול אצל הקב"ה (בעל הרצונות) ב' בחינות. וכדלקמן.

א - מצד סדר השתלשלות כפי שאלקות בא במדידה והגבלה. שהקב"ה כביכול הגביל את-עצמו בתורה ומצוות (הרצונות שלו) בבחינת רצון מוכרח. ולכן יהודי שמקיים תורה ומצוות (עושה את הרצון של הקב"ה), הוא נמצא ברשותו של הקב"ה. הוא קרוב אליו. ולעומת-זאת יהודי שר"ל לא מקיים תורה ומצוות, הוא עובר כביכול לרשות אחרת. הוא מתרחק מהקב"ה, ויורד למקום הקליפות והסט"א.

ב - מצד למעלה מסדר השתלשלות "אריך אנפין", שזהו כפי שאלקות הוא בבחינת א"ס ולא מוגבל. שבבחינה זו הקב"ה לא הגביל את-עצמו ברצונותיו שהם התורה והמצוות. ולכן גם יהודי כזה שר"ל לא מקיים תורה ומצוות הוא לא מתרחק בגלל זה מהקב"ה, והוא גם יכול לקבל חיות ושפע ועוד בריבוי גדול.

יהודי שעבר עבירות ר"ל ונמצא כעת למטה במקום הקליפות. אם הוא חכם ומתבונן בשכלו, הוא מגיע להבנה, שנכון שמצד הבלי-גבול של הקב"ה גם הקליפות ומי שעובר על רצונו ית', יכול לקבל חיות ושפע מהקב"ה. אבל את המצוות הקב"ה רוצה, ואילו את העבירות הקב"ה לא רוצה! וממילא ההבנה הזאת תגרום לו לחזור בתשובה ולקיים תורה ומצוות, מכיוון שהתורה והמצוות הם רצונו של הקב"ה.

ה.

עפ"י כל הנ"ל מבאר את מעלת הבעל תשובה שעבודתו היא בדרך מלמטה למעלה.

נמצא: שלבעל תשובה שמגיע מלמטה (ממקום נמוך מאוד), יש מעלה על יהודי צדיק שעובד את ה' באופן הרגיל. והיא בשתיים: א. זה שהוא מקיים כעת תורה ומצוות זה לא בגלל שע"י הקיום הוא יתקרב לקב"ה יותר, אלא כי זה מה שהקב"ה רוצה. ב. זה שהוא לא עובר כעת עבירות והוא מואס ברע זה לא בגלל התוצאה שנגרמת מהעבירה, ריחוק ח"ו מהקב"ה. אלא הוא מואס בעצם העבירה מכיוון שהקב"ה לא רוצה אותה.

וזוהי מעלת הבעל-תשובה שאצלו סדר העבודה הוא באופן של מלמטה למעלה.



נקודת השיעור: יש מעלה בעבודתו של יהודי ששב אל ה' מלמטה (מקום הקליפות והסט"א) למעלה. כי דווקא הוא, מצד הימצאותו במקום של הקליפות ששם יש שפע רב, מסוגל להגיע (ע"י התבוננות) להכרה בבלי-גבול של הקב"ה. ומזה יבוא לקיום תורה ומצוות לא בגלל התוצאות שנגרמות מקיום מצווה או ח"ו מאי קיומה, אלא בגלל שהוא מבין שהתורה ומצוות הם רצונו וחפצו האמיתי של הקב"ה.



שיעור שני

עליית המלכות בר"ה ובשבת

תמצית מהלך השיעור:

ההבדל בין עליית המלכות בר"ה, לעליית המלכות בשבת. / שואל מה ההבנה בזה (שחיצוניות האור ועולה עם הכלים, ופנימיות האור בלי הכלים) ומבאר זאת בשני אופנים. אופן ראשון בפשטות והשני בעומק יותר. / מביא משל גשמי לעניין הזה שבחיצוניות האור אם הוא לא יאיר בכלי, הוא גם לא יהיה קיים. / מבאר את הפירוש במילים "כי אילו היו האותיות מסתלקות כרגע ח"ו" ואומר שהכוונה לדבר הוי' שבא להחיות את הנברא, שהוא ע"ד חיצוניות האור בעניין הזה שכל קיומו תלוי בזה שהוא מחייה את הנברא. ועפי"ז מסביר מדוע בשבת העלייה של האור היא עם הכלים. / מביא שני משלים למצב העולם בר"ה כאשר פנימיות האור מסתלק ועולה למעלה. / שואל מה העניין בזה (שבלי ר"ה יישאר בעולם רק קיסטא דחיותא). / לצורך ביאור העניין מקדים משל של בן חכם ישמח אב. / מביא משל לעניין הזה שכל עוד שאין צורך בגילוי הקשר העצמי, הוא לא יתגלה. / מסיים את המשל. ומבאר את הנמשל מזה בנוגע לר"ה.

א.

ההבדל בין עליית המלכות בר"ה, לעליית המלכות בשבת.

בר"ה האור מסתלק מהכלים ועולה למעלה. כלומר: שבאור יש עלייה גדולה, אבל הכלים נשארים למטה. וזאת מאחר שימה שעולה באור זה הפנימיות שלו ולא החיצוניות. משא"כ בשבת האור

* השיעור ליל שישי ט"ז אלול התשע"ד.

עולה למעלה עם הכלים. כלומר: הכלים ממשיכים לקבל את חיותם מהאור אע"פ שהוא בבחינת עלייה למעלה בדרגה גבוהה, וזאת מאחר שאין זו עליית הפנימיות של האור אלא רק החיצונית בלבד.

ב.

שואל מה ההבנה בזה (שחיצוניות האור עולה עם הכלים, ופנימיות האור בלי הכלים) ומבאר זאת בשני אופנים. אופן ראשון בפשטות והשני בעומק יותר.

וכאן נדרש להבין מה ההסבר בזה, מדוע אם זו עליית החיצוניות של האור הוא ממשיך להשפיע ולהאיר בהכלים, ולעומת-זאת אם זו עליית הפנימיות של האור, האור מסתלק מהכלים והם נשארים למטה בלי השפעה וחיות?

הביאור בזה בפשטות: חיצוניות האור עניינו להמשיך חיות ואור להכלי. וכיוון שכך, ברגע שהוא יסתלק מהכלי ולא יאיר בו, הכלי יישאר בלי חיות ויתבטל ממציותו. ולכן מוכרח (לצורך קיום הכלי) שהכלי יעלה עם האור ביחד (והיינו: שימשיך להשפיע לו חיות). משא"כ פנימיות האור מכיוון שאין עניינו להחיות את הכלי, והכלי נשאר קיים גם אם הוא לא מאיר בו, לכן הוא מסתלק למעלה בלי הכלי והכלי נשאר למטה.

הביאור בעומק יותר: זה שנפש מתלבשת בגוף ומחייה אותו (או זה שאור מאיר בכלי) אפשר לומר סיבת הדבר בשני אופנים: א. בשביל הגוף כדי שיהיה לו קיום. ב. זהו לצורך הנשמה עצמה, כדי שיהיה לה קיום ואחיזה כאן בעולם.

ושני האופנים האלו נכונים: תלוי על איזו בחינה בנפש מדברים. בחינת חיצוניות הנפש מחייה את הגוף בשביל שלה עצמה יהיה קיום ואחיזה כאן בעולם. ע"ד התפשטות החיות שלא שייך שזה יהיה (ההתפשטות) בלי גוף, וכמו"כ נפש החיונית ג"כ כל עניינה זה הגוף וכלי הגוף אין לה קיום. משא"כ פנימיות הנפש אמנם היא גם פועלת בגוף, אבל היא לא צריכה את הגוף לצורך שלה עצמה. כל פעולתה בגוף זה רק בשביל הגוף שהוא יהיה קיים.

ועפ"ז מובן מדוע חיצוניות האור עולה עם הכלי ופנימיות האור מסתלק מהכלי: חיצוניות האור מכיוון שהוא צריך את הכלי לצורך הקיום והאחיזה שלו עצמו כאן בעולם, ממילא הוא לא יכול להסתלק מהכלי, כי הוא עצמו לא יהיה קיים. משא"כ פנימיות האור מכיוון שכל פעולתו בהכלי זה רק לצורך הכלי ולא לצורך עצמו, ממילא יש לו היכולת להסתלק מהכלי ולעלות למעלה, בעוד הכלי נשאר למטה.

ג.

מביא משל גשמי לעניין הזה שבחיצוניות האור אם הוא לא יאיר בכלי הוא גם לא יהיה קיים.

משל גשמי לעניין הזה שבחיצוניות האור אם הוא לא יאיר בכלי הוא גם לא יהיה קיים: למשל כוס, זה דבר שתופס מקום בעולם. שהרי ישנו החלל הגשמי שבו הוא נמצא ונתפס. ברגע

שהחלל הזה לא יהיה קיים יותר בעולם, גם הכוס לא תהיה קיימת יותר. וכך זה גם בנמשל בנוגע לחיצוניות האור. מכיוון שכל הקיום שלו כאן בעולם זה באמצעות האחיזה שלו - בכלי (בנברא) שבו הוא מאיר. ברגע שהוא לא יאיר בו וממילא לא יהיה לאותו הכלי קיום, גם לחיצוניות האור כבר לא יהיה קיום.

ד.

מבאר את הפירוש במילים "כי אילו היו האותיות מסתלקות כרגע ח"ו" ואומר שהכוונה לדבר הוי' שבא להחיות את הנברא שהוא ע"ד חיצוניות האור, בעניין הזה שכל קיומו תלוי בזה שהוא מחייה את הנברא. ועפ"ז מסביר מדוע בשבת העלייה של האור היא עם הכלים.

עפ"י הנ"ל יובן מה שכתוב בשער היחוד והאמונה פרק א' "כי אילו היו האותיות מסתלקות כרגע ח"ו וחוזרות למקורן, היו כל השמים אין ואפס ממש והיו כלא היו כלל, וכמו קודם מאמר יהי רקיע כו' ממש". דלכאורה אינו מובן מדוע הוא כותב ח"ו? במידה והאותיות (הדבר הוי') יסתלקו מהנבראים, באמת הנבראים לא יהיו קיימים, אלא יהיו אין ואפס. ומה ח"ו יש בזה?

אלא הביאור הוא: שברגע שהדבר הוי' לא יאיר בנבראים ויסתלק מהם, גם הוא עצמו לא יהיה קיים (כדיבור של הקב"ה שבא להחיות את הנברא). ולכן אומר ע"ז ח"ו שהרי דבר אלו קינו יקום לעולם וצריך להיות נצחי לעולם ועד.

וכאן נדרשים להבין מה באמת ההסבר בזה. מדוע אם הוא מפסיק להחיות את הנברא גם הוא עצמו אין לו קיום. אמנם לנברא באמת אין קיום ברגע שהדבר הוי' מפסיק להחיות אותו, אבל הדבר הוי' עצמו נשאר קיים תמיד לעולם ועד?

אלא עפ"י הנ"ל יובן - שכיוון שהדבר הוי' עניינו להחיות את הנברא, כשם שבחיצוניות האור מכיוון שכל ענינו זה בשביל הכלי, אם הוא לא מאיר בכלי גם הוא איננו קיים. כך גם הדבר הוי', ברגע שהוא לא מאיר בהנברא ומחיה אותו (שזה כל עניינו), אז גם לו עצמו אין קיום ואחיזה בעולם.

עפ"י כל זה יובן מדוע בשבת האור מסתלק למעלה עם הכלים. כי בשבת ההסתלקות היא בחיצוניות האור, וכיוון שכך כשהאור מסתלק למעלה הוא חייב להסתלק עם הכלים ביחד (והיינו: להעלות אותם אתו ביחד למעלה).

ה.

מביא שני משלים למצב העולם בר"ה כאשר פנימיות האור מסתלק ועולה למעלה.

בר"ה ההסתלקות היא בפנימיות האור (שלא זקוק למציאות הנברא בשביל הקיום שלו) ומה שנשאר בעולם זה רק חיצוניות האור. משל למה הדבר דומה, לאדם שעובד בלי רצון ותענוג, שאז הפנימיות שלו לא מונחת בעבודה ורק החיצוניות שלו מונחת שם. וכך גם בנמשל מה שפועל בעולם ומחיה אותו זה רק חיצוניות האור, הפעולה החיצונית כביכול של הקב"ה. אבל הקב"ה בעצמו, פנימיות האור, מסתלק למעלה ולא מאיר בעולם.

משל נוסף למצב העולם בליל ר"ה - כמו אדם ישן, שבעת השינה הגוף נשאר בשלימות אבל חיות הנפש היא מועטת מאוד. וכך גם בנמשל החיות המאירה בעולם בליל ר"ה, היא קיסטא דחיותא חיות חיצונית ומועטת.

ו.

שואל מה העניין בזה שבלייל ר"ה יישאר בעולם רק קיסטא דחיותא.

מה העניין בזה שכל שנה בליל ראש השנה הפנימיות של האור מסתלקת, ומה שמאיר ומחיה את העולם, זה רק חיצוניות האור (קיסטא דחיותא)?

ז.

לצורך ביאור העניין מקדים משל של בן חכם ישמח אב.

העניין יובן בהקדים משל של בן חכם ישמח אב. וזהו המשל: אבא שמרגיש שהבן שלו חכם בנוגע לעצם העניין של אב, כלומר, שהבן שלו מבין מה זה אב ומהי מידת הקשר שלו לבן. דבר כזה גורם לאבא הרבה שמחה ונחת רוח. והיכן האב רואה את החכמה הזאת אצל הבן?

במקרה שהאבא מסתתר ומתרחק מהבן, והבן לא יכול לראות אותו. אם הבן הוא בן לא חכם הוא יחשוב שהאבא עזב אותו ולא רוצה לראות אותו יותר ולכן הוא נעלם והתרחק ממנו. לעומת-זאת אם הבן הוא חכם והוא מבין מה זה אב ועד כמה שהוא קשור לבנו, הוא יודע שמצד הקשר העצמי של האב (שלמעלה מגילויים) עם הבן, הוא אף פעם לא יעזוב אותו. וזה שהוא נעלם ממנו, זה כדי שהוא יחפש אחריו. ובחיפוש של הבן אחרי האבא, הוא מביא לידי ביטוי את הקשר העצמי שלו עם אביו שלא תלוי בשום דבר. (גם לא בגילויים הכי נעלים ונפלאים).

ח.

מביא משל לעניין הזה שכל עוד שאין צורך בגילוי הקשר העצמי, הוא לא יתגלה.

המורם מהנ"ל, אשר הקשר העצמי יכול לבוא לידי ביטוי, דווקא במצב כזה שאין גילויים ויש ריחוק והעלם. משא"כ כשיש גילויים הקשר העצמי נשאר בהעלם. וזאת מכיוון שכל עוד אין צורך בגילוי של הקשר העצמי (מאחר והגילויים קיימים) הוא לא יתגלה. והמשל לכך, מאדם שצריך לדחוף שולחן גדול וכבד, בשביל להצליח להזיז את השולחן הוא יגלה בעצמו כוחות שבמצב רגיל לא קיימים אצלו בגלוי, ועל-ידי-זה הוא יצליח להזיז את השולחן. וכאשר יאמרו לו שבאותם כוחות שהוא השתמש להזזת השולחן שישתמש גם להזזת אוויר סתם, הוא לא יוכל לגלות אותם. כי ברגע שאין צורך בכוחות האלו הם לא באים לידי גילוי.

ט.

מסיים את המשל. ומבאר את הנמשל מזה בנוגע לר"ה.

כעת נשוב למשל של בן חכם ישמח אב. אחרי שהבן החכם מצא את האב, והאב נמצא כעת

בקירוב אליו. באיזו רמה של קירוב מדובר כאן כעת? ברור שזאת רמה אחרת לגמרי של קירוב ממה שהיה קודם. כעת זה קירוב שמצד הקשר העצמי שבין האבא לבן. והקירוב הזה שמצד הקשר העצמי הגיע לידי גילוי אחרי שהבן חיפש את האב בזמן שבו הוא היה באופן של העלם והסתר ולא היו גילויים. וזהו הפירוש בן חכם ישמח אב: שהחכמה הזאת של הבן בנוגע למהותו של אב ומידת התקשרותו לבנו, שבאה לידי ביטוי בזמן של העלם והסתר, היא גורמת לאב את השמחה הכי גדולה.

והנמשל מזה בנוגע לר"ה: שמטרת ההסתלקות של פנימיות האור מהעולם זה כדי שהקשר העצמי של הקב"ה עם בני ישראל יבוא לידי ביטוי. וזה כל עניינו של ההסתר (שהוא הסתר לא רק לגבינו כמו במשך כל השנה, אלא הסתר אמיתי בנוגע לפנימיות החיות שמסתלק למעלה) שבנ"י יחפשו את הקב"ה.

למעשה, תקיעת השופר בר"ה זה הרגע הנשגב שבו הבן מוצא את אביו. זה הרגע שבו נעשה קירוב בין בני"י להקב"ה מצד הקשר העצמי. רק שבר"ה ועשי"ת הקשר העצמי הוא בכיסוי והעלם עדיין ("בכסא"). ובחג הסוכות ("ליום חגיגנו") הוא בא לידי גילוי.



נקודות השיעור: א. יש הבדל בין עליית המלכות בר"ה, לעליית המלכות בכל שבת רגילה. וההבדל הוא: שבר"ה מסתלק פנימיות האור ובעולם נשאר רק חיצוניות האור בלבד, ובכל שבת להיפך - החיצוניות של האור מסתלק ומה שנשאר בעולם זה רק הפנימיות בלבד. והנפקא מינה בנוגע לכלים. **ב.** המטרה בהסתלקות של פנימיות האור מהעולם בר"ה היא, שע"י כך יבוא לידי ביטוי הקשר העצמי שישנו בין הקב"ה לבנ"י. רק שבר"ה הקשר העצמי הזה עדיין נמצא בהעלם ("בכסא"). ובחג הסוכות הוא בא לידי גילוי ("ליום חגיגנו").



שיעור שלישי

גילוי אוא"ס בעולמות

(תרס"ו - המאמר הראשון [עמוד ו'])

תמצית מהלך השיעור:

מקשה איך יתכן שיאיר גילוי אלקות בתוך העולמות, זה הרי תרתי דסתרי / מביא ב' שיטות המבארות את העניין. הצד השווה שבשתיהן שיש סתירה בין מציאות העולם, לגילוי אלקות / מביא את שיטת החסידות שסוברת שבאמת אין סתירה בין מציאות העולם לגילוי אלקות / מביא משל מרב ותלמיד לעניין הזה שכל הסתירה בין גילוי אלקות למציאות העולם, זה רק מצד הנבראים בהרגשתן. ומבאר את הנמשל בנוגע לאוא"ס והנבראים / מסכם את הביאור באופן כללי לזה שאוא"ס מאיר בתוך מקום החלל, שלכאורה זה סותר / מביא הקדמה לביאור העניין באופן יותר רחב ופרטני, מהסבר של הרבי הרש"ב במאמרים. שם מוסבר כיצד התלמיד יכול להגיע לעומק ופנימיות שכל הרב. וההסבר הוא שזה מצד ב' סיבות / שואל מה הפשט בכל ההסבר הנ"ל. לכאורה קשה להבין את זה. ומתחיל לבאר שכל הירידה הזאת של הרב לתלמיד נעשית בג' שלבים / לאחר שמבאר את שני השלבים הראשונים בירידת הרב אל התלמיד, מבאר מדוע השלב השני עדיין לא מספיק וזקוקים להגיע לשלב השלישי / מבאר את השלב השלישי. ולאחר-מכן מסכם את כל שלושת השלבים שהיו במשל. ועפי"ז מסביר את הנמשל באופן כללי / מסכם שמכל העניין שדובר עד כאן, אנחנו מבינים את אופן ירידת הרב אל התלמיד (במשל). אבל בנוגע לירידה של אוא"ס לנבראים (בנמשל), ואופן עליית התלמיד אל הרב (במשל), וכן עליית הנבראים

* משיעור ליל שישי י"ג אלול התשע"ה.

להכרה באמת של אוא"ס שכולה קמיה כלא חשיב ביטול במציאות (בנמשל), זה לא הוסבר כאן ויבואר בע"ה לקמן.

א.

כיצד יתכן גילוי אוא"ס בעולם. ב' שיטות והקושי שבהן

איך יתכן שיהיה גילוי של אוא"ס בתוך העולמות. לכאורה זה הרי תרתי דסתרי? בביאור העניין באופן כללי מצינו ב' שיטות.

שיטה א': באמת לא שייך שיהיה גילוי של אוא"ס בעולמות. ומוכרחים לומר שהעולמות הם דמיון. כל הקיום שלהם הוא דמיוני בלבד. ולפי זה נמצא שבאמת אין עולם שאוא"ס מאיר בו. כי כל העולם הזה שנראה למציאות יש, הוא באמת לא קיים.

בחסידות השיטה הזו נשללת לגמרי. וח"ו לומר כך שהעולם זה דמיון. (כי בשלמא בנוגע לעולם מצד עצמו. אבל איך אפשר לומר דמיון על מצוות שנעשים בעולם הזה. כמו: תפילין, ציצית, וכי"ב. ועוד, הרי כל הכוונה של בריאת העולם זה דירה בתחתונים בעוה"ז הגשמי למטה דווקא.) אלא צ"ל שהעולם הוא כן מציאות (רק - כפי שמבאר האריז"ל - שנעשה צמצום וסילק אורו הגדול על הצד). וממילא הדרא קושיה לדוכתא, איך יתכן שיהיה גילוי של אוא"ס בתוך העולמות?

שיטה ב': הצמצום שנעשה באוא"ס הוא כפשוטו. אוא"ס הסתלק לצד ובאמת הוא לא מאיר בעולמות במקום החלל, ונמצא שהעולמות הם כביכול חוץ מהקב"ה. כלומר: שהקב"ה רק משגיח מלמעלה על העולמות אבל לא נמצא בהם-בתוכם. משל למה הדבר דומה, למלך שיושב בהיכל מלכותו ומסתכל מהחלון על מקום האשפה ומשגיח על מה שקורה שם, שהוא בעצמו לא נמצא שם. ומה שכתב האריז"ל שאוא"ס חזר והאיר לאחר הצמצום בעולמות, היינו לשיטתם שגם כאן הכוונה על ההשגחה שלו על מה שקורה בעולמות, אבל לא על ההימצאות שלו בעצמו במקום החלל.

נמצא: ששתי השיטות האלו סוברות שקיימת סתירה בין מציאות העולם לגילוי אלקות. ולכן: או שאין עולם באמת [שיטה א']. או שאין גילוי אלקות ממש בתוך העולם, בתוך מקום החלל, אלא הוא רק משגיח מלמעלה. [שיטה ב'].

ב.

שיטת החסידות שמתרצת העניין

אכן בזה יש לתורת החסידות הבנה אחרת. לפי שיטת החסידות: צמצום לא כפשוטו. ו"סילק" פירושו, העלים. כלומר: שהקב"ה (אוא"ס) כן נמצא בעצמו בתוך העולמות (בתוך מקום החלל), רק שהוא מעלים ע"ז באופן כזה שהנבראים מצדם לא יכולים להרגיש את הנוכחות הזאת של

הקב"ה כאן בעולם. ולכן הם מרגישים את-עצמם למציאות יש.

נמצא: שכל הסתירה בין העולם לגילוי אלקות, זה אך ורק מצד הנבראים בהרגשתם. אבל באמת מצד הקב"ה אין שום סתירה, וישנו גילוי אלקות (גילוי של אוא"ס) גם בתוך העולמות. וע"י תורה ומצוות נעשים בני ישראל כלים וניתנת להם היכולת להכיר באמת הזאת של אלקות.

ג.

משל לעניין מרב ותלמיד

משל לעניין הזה שכל הסתירה בין גילוי אלקות למציאות העולמות הוא רק מצדינו בהרגשה שלנו, אבל מצד הקב"ה (מצד האמת) אין שום סתירה: מרב שמלמד תלמיד שאינו בערכו כלל. הרב הוא יהודי בעל-מדרגה שהתענוג שלו זה תענוג אלוקי. ואש ומים אצלו זה מידת חסד ומידת הגבורה דאצילות. עולם המושגים שלו שונה לגמרי משל התלמיד. וכאשר רב כזה בא להסביר לתלמידו מה זה חסד וגבורה דאצילות, הוא חייב להעלים לגמרי על העניין של חסד דאצילות כפי שזה אצלו (באין ערוך), ולהסביר לו את זה ברמה שהוא (התלמיד) יוכל להבין ולקלוט. ולשם כך הוא ישתמש במשל גשמי. ולדוגמא, מים ואש.

ולכאורה זה ירידה גדולה אצל הרב. שכעת, כשהוא מסביר לתלמיד את העניין הזה של חסד דאצילות באמצעות משל גשמי של מים, הוא מונח למעשה באותה שעה במים. ולא בחסד דאצילות! והביאור בזה: שבאמת זאת לא ירידה אצל הרב. כי אצל הרב כשהוא מדבר על המים בגשמיות כאן למטה, הוא בשעת מעשה מונח בחסד דאצילות. וזה כלל לא בסתירה אצלו! רק אצל התלמיד שהוא מוגבל, אצלו אש ומים בגשמיות עומד בסתירה לחסד וגבורה דאצילות. ומאחר שמצד האמת אין שום סתירה בין הדברים, לכן יש אפשרות שגם התלמיד יגיע בסופו של דבר להכרה של חסד דאצילות כפי שזה מצד האמת, דהיינו: כפי שהרב מבין את זה. (שמצד הרב זה לא סותר למים כאן למטה בגשמיות). ע"כ המשל.

וכך גם בנמשל: מצד האמת אין סתירה בין גילוי אלקות לעולמות, ואוא"ס מאיר גם במקום החלל. כל הסתירה היא רק מצד הנבראים בהרגשתם. ולכן יש אפשרות שגם הנבראים יגיעו להכרה באמת הזאת ע"י תורה ומצוות. (מאחר והסתירה היא לא סתירה אמיתית).

ד.

סיכום הביאור

ע"כ הביאור (באופן יותר כללי), לזה שאוא"ס מאיר בתוך מקום החלל שלכאורה זה תרת"י דסתרי? אלא שלפי הנ"ל מובן, שבאמת אין סתירה אמיתית בין גילוי אוא"ס לעולמות ומצד האמת אוא"ס מאיר גם בתוך מקום החלל. אלא שהנבראים בהרגשה שלהם לא יכולים להרגיש את זה. ומכיוון שהסתירה היא לא אמיתית, לכן יש אפשרות שהנברא מצדו (מלמטה למעלה)

יגיע גם הוא להכרה באמת הזאת שיש גילוי אלקות בתוך העולם, ובעצם הכול זה אלקות.

ה.

מביא הקדמה לביאור העניין באופן יותר רחב ופרטני, מהסבר של הרבי הרש"ב במאמרים. שם מוסבר כיצד התלמיד יכול להגיע לעומק ופנימיות שכל הרב. וההסבר הוא שזה מצד ב' סיבות.

כהקדמה לביאור העניין באופן יותר פרטני, כיצד בדיוק נעשית הירידה של הרב אל התלמיד (שלגבי הרב זאת לא ירידה אמיתית כנ"ל), ולאידך העלייה של התלמיד אל שכלו הרחב והעמוק של הרב (דהיינו: השלב שבו גם התלמיד מכיר באמת כפי שהיא אצל הרב):

יש להביא את מה שהרבי הרש"ב מסביר במאמרים בנוגע לזה שהתלמיד יכול להגיע לעומק שכלו של הרב. דלכאורה איך זה יתכן, הרי הרב והתלמיד הם באין-ערוך? מסביר הרבי הרש"ב: שזה נעשה באמצעות תהליך מסויים.

והתהליך הוא כזה: בתחילה הרב משפיע לתלמידו שכל קצר ומצומצם המתאים לרמה שלו. ואח"כ אחרי שהתלמיד מתייגע בשכל הקצר הזה במשך ארבעים שנה, הוא יכול להגיע להשגה גם בשכלו הרחב של הרב. והוא מצד ב' סיבות: א. אותו שכל קצר ומצומצם שהרב השפיע לו בהתחלה זה גם שכלו של הרב, וממילא מונח בזה כל העומק והפנימיות של שכל הרב. ולכן אם יתייגע בזה התלמיד משך זמן ארוך (40 שנה) יוכל להגיע אל העומק והפנימיות שבזה. (כלומר: שזה מצד אור השכל עצמו). ב. מצד הזיכרון שנפעל בכלי מוחו בעת שעוסק בעניין שהרב דיבר איתו. (ולהדגיש שהזיכרון שמביא להשגה בשכלו הרחב של הרב הוא דווקא כאשר היגיעה והעסק הוא בהעניין שבו דיבר הרב ולא בעניינים אחרים). ועל-ידי כך נעשים חושי התלמיד כחושי הרב.

ו.

שואל מה הפשט בכל ההסבר הנ"ל. לכאורה קשה להבין את זה. ומתחיל לבאר שכל הירידה הזאת של הרב לתלמיד נעשית בג' שלבים.

וכאן נדרש להבין, מה הפירוש בזה: א. שע"י היגיעה בשכל הקצר שהרב משפיע לו בהתחלה, (מצד אור השכל) יגיע אל עומק ופנימיות השכל (לאחר 40 שנה)? ב. שע"י יגיעתו בהעניין נעשה זיכרון בכלי מוחו, וחושי התלמיד נעשים כחושי הרב? ועוד ועיקר, משמע שבאמצעות ב' הסיבות האלו ביחד (הן אור השכל, והן הזיכרון בכלי המוח) באים אל עומק ופנימיות השכל של הרב. ולכאורה זה לא מובן איך זה בדיוק עובד האם זה סוג של שותפות כזאת? (שכל הרב זה הרי באין-ערוך לשכל התלמיד, וא"כ איך כל זה נעשה?)

הביאור בזה איך בדיוק עובד התהליך הזה, (שהרב יורד לרמתו של התלמיד [ובכלל-זאת לגבי זה לא ירידה אמיתית] ושהתלמיד יכול לעלות מצדו אל שכלו הרחב והעמוק של הרב מכיוון שאין סתירה אמיתית בין המים בגשמיות [ההבנה של התלמיד] לחסד דאצילות [העניין כפי שהוא

אצל הרב) הוא כזה:

ישנם שלושה שלבים בירידה של שכל הרב אל התלמיד שמתרחשים בשעה שהרב מתכוון להסביר את השכל לתלמידו, עוד לפני שהוא מסביר לו את זה בפועל (שההסבר בפועל הוא כבר אחרי שלושת שלבים אלו): **בשלב הראשון** כשהרב בא להסביר לתלמיד את עניין החסד דאצילות והוא רוצה להמשיך לו את העניין בדוגמא של מים בגשמיות, אצל הרב אותם מים שעליהם הוא מדבר זה באמת חסד דאצילות. ונמצא שזה לא כפי שזה יתקבל אצל התלמיד, בתור מים כפשוטו ממש בגשמיות. **בשלב השני** הרב מצייר לעצמו את המים כפי שזה אצל התלמיד¹. כלומר: לא כפי שזה אצלו חסד דאצילות, אלא מים בגשמיות ממש. וזה בכוחו של הרב מצד הבל-גבול של אלקות שבא לידי ביטוי גם במים כפשוטו. שלכן יכול לדבר על מים בגשמיות כפשוטו וזה לא בסתירה אצלו לחסד דאצילות, כי הוא רואה איך שהחסד דאצילות יורד ובא לידי ביטוי באותם מים.

ז.

לאחר שמבאר את שני השלבים הראשונים בירידת הרב אל התלמיד. מבאר מדוע השלב השני עדיין לא מספיק וזקוקים להגיע לשלב השלישי.

אמנם בשלב השני הרב כבר מדבר על המים כפי שזה אצל התלמיד בגשמיות כפשוטו, אבל זה עדיין באופן של מלמעלה למטה. כלומר: הרב רואה (כנ"ל) איך שאלקות (חסד דאצילות) מצד הבל"ג שלו יורד ובא לידי ביטוי גם במים כפשוטם בגשמיות ממש. ונמצא שמדובר כאן באמת על חסד דאצילות! רק שבא לידי ביטוי במים כפשוטם. ואילו אצל התלמיד ההבנה בעניין היא באופן של מלמעלה למעלה. כלומר: מים כפשוטם ממש ולא כביטוי של חסד דאצילות. וא"כ נמצא שגם בשלב הזה, הרב לא מסביר לתלמיד את עניין החסד דאצילות כפי שזה ברמה של התלמיד, כפי שהתלמיד מצדו יכול ומסוגל להבין. ולכן כדי שההסבר שהרב מסביר לתלמיד יהיה ממש ברמה של התלמיד, הרב מתקדם שלב נוסף בהכנה ללימוד עם התלמיד, והוא השלב השלישי והאחרון.

ח.

מבאר את השלב השלישי. לאחר-מכן מסכם את כל שלושת השלבים שהיו במשל, ועפ"ז מסביר את הנמשל באופן כללי.

שלב שלישי: הרב חושב ומצייר לעצמו את החסד דאצילות כפי שזה אצל התלמיד ממש. באופן של מלמעלה למעלה. כלומר: הרב רואה את המים לא כפי שהם קשורים (וכביטוי) לחסד דאצילות, אלא מים כפשוטם ממש. הוא רואה את הבנת התלמיד כפי שהתלמיד מצדו מבין. ולכאורה בשלב הזה, קיימת סתירה בין הבנת התלמיד (מים כפשוטם בגשמיות) להבנה

1. וההכרח של הרב לצייר את המים כפי שזה אצל התלמיד, הוא משום שבלעדי כך התלמיד לא יהיה מסוגל להבין. וכך גם בנמשל (שמובא בהמשך) ההכרח בירידה של אוא"ם לנבראים. הוא כדי שיתהוו הנבראים.

האמתית של הרב, שזה חסד דאצילות. בשלב הזה הרי המים שמדברים עליהם זה כפי שהם כדבר נפרד מאלקות וכאורה? אלא צ"ל שזה לא כך, אין כאן שום סתירה. וההסבר הוא כזה: זה גופא שאפשר להסתכל על המים כפי שהם בפשטות בגשמיות, זה מצד האמת של שכל הרב, שיש בכוחו להעלים ולהסתיר על האמת האמתית, ושזה יראה כאילו זה מים בפשטות כדבר נפרד. כלומר: מצד כוח ההעלם שלו הוא יכול לדבר על העניין בדיוק כפי שזה אצל התלמיד מלמטה למעלה (מים בפשטות), וביחד עם זה לא סותר לאמת האמתית שלו, שהמים האלו הם למעשה חסד דאצילות.

נמצא לסיכום: שישנם ג' שלבים בירידה של הרב אל התלמיד: שלב א': הוא ממשיל לו משל מדבר גשמי לצורך הבנת העניין. אבל אצל הרב זה עדיין עניין אלוקי לגמרי. (כלומר: הן מצד הגברא והן מצד החפצא, הרב והתלמיד אינם שווים). שלב ב': הוא חושב על הדבר הגשמי כפי שהתלמיד חושב עליו, ולא בתור עניין אלוקי. אבל זה רק בנוגע לחפצא, שהדבר עצמו הוא גשמי. אבל בנוגע לגברא, הרי שאצל הרב כל הדבר הגשמי הזה הוא ביטוי לעניין אלוקי. וממילא נמצא שעדיין חלוקים הרב והתלמיד בנוגע לגברא (איך כל אחד מהם מסתכל על הדבר הגשמי הזה). שלב ג': בשלב הזה הרב כבר מדבר על הדבר הגשמי באופן של מלמטה למעלה. כלומר: כפי שזה אצל התלמיד ממש. שלא רק שהחפץ הוא גשמי, אלא גם הוא כגברא מסתכל על זה כדבר גשמי כפשוטו ממש. וזה גופא מצד האמת וכוח ההעלם שלו.

עפי"ז נבין גם בנמשל (בשלב זה הביאור בנמשל הוא באופן כללי בלבד): שאו"ס יורד להיות ולקיים את הנבראים, יש בזה כבי' גם-כן ג' שלבים (כנ"ל במשל), ובשלב השלישי (והאחרון) הקב"ה כמו-שהוא, או"ס כמו-שהוא באמת שלו הבלתי מוגבלת, יורד כלי-כך עד כדי נתינת מקום לנבראים גם כפי שהם הנבראים רואים את עצמם. שזה באופן של מלמטה למעלה (כנ"ל במשל).

וזה נעשה באמצעות כוח הגבול של או"ס. שמצד כוח-הגבול שלו, אלקות יכול להיות גם במקום כזה שאין בו גילוי אלקות. ולכאורה הוא לא קשור איתו ולא מבטא אותו. ובכל זאת גם שם הוא יכול להיות [הביאור באופן פרטני בשלושת השלבים בנמשל, בירידת או"ס אל הנבראים - יבואר לקמן].

ט.

מסכם שמכל העניין שדובר עד כאן, אנחנו מבינים את אופן ירידת הרב אל התלמיד (במשל). אבל בנוגע לירידה של או"ס לנבראים (בנמשל), ואופן עליית התלמיד אל הרב (במשל), וכן עליית הנבראים להכרה באמת של או"ס שכולה קמיה כלא חשיב ביטול במציאות (בנמשל), זה לא הוסבר כאן ויבואר לקמן.

ומהמשל הנ"ל באופן ירידת הרב אל התלמיד שזה נעשה בג' שלבים, נוכל להבין, א. בנוגע לנמשל

(שאוא"ס יורד אל הנבראים) שזה גם־כן נעשה בשלושה שלבים. ב. וכמו כן בנוגע לתלמיד (במשל) איך שהוא מלמטה למעלה, יכול להגיע להכרה באמת של שכל הרב. ג. איך בנמשל בנוגע לנבראים כאן למטה, הם יכולים להגיע מלמטה למעלה, להכרה באמת של אלקות שהכול זה אלקות ואין ח"ו שום דבר נפרד.

כל ההבנה בזה (מהו הנמשל בנוגע לאוא"ס שיורד מלמעלה למטה; מה הם השלבים כפי שהם מלמטה למעלה - במשל ובנמשל; ואיך זה מתקשר לב' הסיבות של יגיעה ארבעים שנה באור השכל וזיכוך הכלים שעל-ידם התלמיד מסוגל להגיע לעומק ופנימיות שכל הרב) תוסבר לקמן³.



נקודת השיעור: האם יתכן מצב כזה שאלקות (אוא"ס) יאיר בתוך העולמות. בתחילה מבאר את העניין באופן כללי ומביא ע"כ ג' שיטות כאשר השיטה השלישית היא שיטת החסידות שסוברת שאכן אוא"ס יכול להאיר בעולם ואין זה סתירה. ובהמשך מתחיל לבאר את העניין באופן פרטי יותר.

3. לקמן, שיעור רביעי.



שיעור רביעי

גילוי אוא"ס בעולמות (המשך)

(תרס"ו - המאמר הראשון [עמוד ו'])

הקדמה: בשיעור הקודם הובא משל מרב ותלמיד, ובמשל שם הוסבר שהירידה של הרב אל התלמיד נעשית בג' שלבים. בשיעור הזה יבואר כיצד בנמשל, דהיינו: בירידה של אוא"ס אל הנבראים (אל העולמות) ישנם גם את אותם ג' שלבים. רק שבנמשל הסדר בביאור ג' השלבים הוא שונה: השלב השלישי במשל הוא השלב הראשון שיבואר בנמשל, ואחריו יבואר השלב השני במשל, ורק לאחריו יבואר השלב הראשון במשל, שבנמשל הוא השלב השלישי והאחרון.

תמצית מהלך השיעור:

מתחיל לבאר את ג' השלבים בנמשל, בירידה של אוא"ס לנבראים. ואומר שבשני השלבים הראשונים מדובר על אוא"ס כמו שהוא לאחר הצמצום. ממשיך ומבאר את השלב השלישי בנמשל, ואומר שבשלב הזה מדובר כבר על אוא"ס כמו שהוא לפני הצמצום. מבאר את ג' השלבים שישנם בעליית התלמיד אל הרב במשל, ובעליית הנבראים להכרה באמת של אלקות בנמשל. מסביר ששני השלבים הראשונים בעליית התלמיד אל הרב, הם למעשה אותם ב' סיבות שמביאות את התלמיד אל שכל הרב (מצד אור השכל, ומצד זיכוך כלי המוח).

א.

מתחיל לבאר את ג' השלבים בנמשל, בירידה של אוא"ס לנבראים. ואומר שבשני השלבים הראשונים מדובר על אוא"ס כמו שהוא לאחר הצמצום.

השלב הראשון (בנמשל) בירידה של אוא"ס להוות את העולם הוא השלב שבו אוא"ס רואה את הנבראים כפי שהם רואים ומרגישים את-עצמם, באופן של מלמטה למעלה. ומהשלב הזה מתהווים הכלים דאצילות שהם מרגישים את-עצמם למציאות יש. **השלב השני בנמשל:** אוא"ס רואה אמנם את מציאות העולם כפי שהנבראים רואים אותו כמציאות ממשית וגשמית, אבל הוא רואה איך שכל המציאות הזאת שנבראה משמשת ובטילה לכוונה האלוקית. ומהשלב הזה נעשה התהוות אור הקו שעניינו לעשות ביטול ביש הנברא. דהיינו: שמצד אחד היש קיים, אבל לאיך הוא בטל לכוונה האלוקית ומסייע לה. מציאות של יש שמגלה אלקות.

ע"כ שני השלבים הראשונים שבהם אוא"ס יורד לראות את גשמיות ומציאות העולם כפי שהנבראים רואים אותו. (רק שבזה גופא ישנו חילוק בין ב' השלבים. שבשלב השני את החפץ הגשמי עצמו הוא רואה כפי שהנבראים רואים אותו כחפץ גשמי כפשוטו, אבל מצד הגברא והיינו, בהסתכלות שלו על החפץ, הוא רואה איך שאותו חפץ בטל לאלקות. ולא כפי שהנבראים רואים אותו כמציאות יש ממש.) נמצא: שבשני השלבים האלו מדובר על אוא"ס כפי שהוא חזר והאיר לאחר הצמצום.

ב.

ממשיך ומבאר את השלב השלישי בנמשל. ואומר שבשלב הזה מדובר כבר על אוא"ס כמו שהוא לפני הצמצום.

השלב השלישי: בשלב הזה מדובר כבר על אוא"ס כפי שהוא לפני הצמצום שיורד ומאיר בעולמות בתוך מקום החלל. שבשלב הזה כל מציאות העולם לא נחשבת בעיניו למציאות בפני-עצמה כלל וכלל! אלא הכול זה אלקות. וממילא השלב הזה פועל בנבראים ביטול במציאות.

(ע"כ הביאור בנמשל באופן הירידה של אוא"ס אל הנבראים. שיש בזה ג' שלבים כמו במשל בירידת הרב אל התלמיד.)

ג.

מבאר את ג' השלבים שישנם בעליית התלמיד אל הרב במשל. ובעליית הנבראים להכרה באמת של אלקות בנמשל.

כעת יבואר מה הם ג' השלבים בעליית התלמיד אל הרב (במשל) ועליית הנבראים להכרה באמת של אלקות (בנמשל):

שלב ראשון: (במשל) - התלמיד מבין שההסתכלות שלו עצמו על האש והמים, זה שהוא רואה

אותם כמציאות גשמית כפשוטו ממש, זה גופא בא מהרב מכוח ההעלם שלו. (בנמשל) - הנבראים מגיעים להכרה שהטבע עצמו כמו שהוא בגשמיותו כמציאות יש מגיע באמת מאלקות. מצד כוח הגבול שישנו באוא"ס. שלב שני: (במשל) - התלמיד מבין שהאש והמים האלו נבראו לא כדברים נפרדים בפני-עצמם, אלא בשביל לסייע לעבודת ה'. ולכן צריכים להשתמש בהם לשם שמים. (ביטול היש). (בנמשל) - הנבראים מגיעים להכרה שכל הגשמיות של העולם שנברא כמציאות יש, הוא באמת בטל אל האין האלוקי וצריכים להשתמש בו לשם שמים. ועי"ז מגלים את האמת שבו שהוא למעשה בטל לאלקות ולא מציאות נפרדת בפני-עצמו. שלב שלישי: (במשל) - התלמיד מגיע לשכל הרב בעצמו. כפי שהרב מבין. שהאמת היא שהאש והמים הגשמיים כאן למטה זה באמת חסד וגבורה דאצילות. (בנמשל) - הנבראים מכירים בכך שכל מציאותם ומציאות העולם מצד האמת (אוא"ס שלפני הצמצום) לא קיימת בכלל, והכול זה אלקות. וזה מביא אותם לביטול במציאות.

ד.

מסביר ששני השלבים הראשונים בעליית התלמיד אל הרב הם למעשה אותם ב' סיבות שמביאות את התלמיד אל שכל הרב.

עפ"י כל הנ"ל נבין מה הפירוש בב' הסיבות שמביאות את התלמיד אל שכל הרב. (א) זיכוך הכלים שנעשה אצלו במשך הזמן כאשר מתעסק בעניין שבו דיבר הרב. ב. יגיעה ארבעים שנה באור השכל. שמצד אור השכל מגיע לשכלו הרחב של הרב. והביאור בזה: זיכוך הכלים שנעשה אצל התלמיד, זה למעשה השלב הראשון שעליו דובר קודם בעליית התלמיד אל הרב. שהוא מבין (בנמשל) שהטבע עצמו מגיע מאלקות (מצד כוח הגבול שבאוא"ס). ויגיעה ארבעים שנה באור השכל, זה השלב השני בעליית התלמיד אל הרב. שהוא מבין (בנמשל) שהטבע עצמו הוא ביטוי של אלקות ולכן צריכים להשתמש בו לשם שמים (ביטול היש). ואח"כ ע"י ב' השלבים האלו (זיכוך הכלים, ויגיעה באור השכל) הוא מגיע לשלב השלישי שזה שכל הרב עצמו. (וזאת מכיוון שהשלב השני גופא שהתלמיד מסתכל על הטבע כפי שזה לשם שמים, זה נובע מצד האמת של הרב. ומצד זה יש לתלמיד את הנתנית-כוח לעלות לשלב השלישי, שזוהי האמת האמתית כפי שזה אצל הרב.) שבנמשל זה אוא"ס שלפני הצמצום, שמצדו כולה קמיה כלא חשיב. ביטול במציאות.



נקודת השיעור: המשך הביאור באופן פרטני, לכך שאוא"ס יכול להאיר בתוך העולמות.



שיעור חמישי

גילוי אור חדש - שלא היה גם קודם הצמצום - בעולמות

(תרס"ו - המאמר הראשון [עמוד ו'])

הקדמה: בכדי להסביר מה החידוש בזה שע"י תורה ומצוות ממשיכים את האוא"ס שלפני הצמצום בתוך מקום החלל (כפי שהוא לאחר הצמצום), שלכאורה זה לא חידוש כי הרי זה כבר היה עוד קודם הצמצום (אוא"ס במקום החלל). מביא על זה ב' ביאורים במאמר. ביאור ראשון: שנכון שגם לפני הצמצום היה אוא"ס ממלא מקום החלל, אבל אז לא היה אפשרות למציאות של עולמות שבהם יאיר אוא"ס. משא"כ לאחר הצמצום, ע"י תורה ומצוות ממשיכים את אותו אוא"ס שלפני הצמצום [אבל] בתוך מציאות העולמות. [וכפי שהוסבר בשני השיעורים הקודמים איך יתכן הדבר.] ביאור שני: שע"י תורה ומצוות ממשיכים אור עליון שלמעלה גם מהאור שהאיר במקום החלל קודם הצמצום. אור כזה שהוא חדש לגמרי.

השיעור שלפנינו עוסק בהסברת הביאור השני במאמר. כדלקמן.

תמצית מהלך השיעור:

שואל ג' שאלות בהבנת העניין של האור החדש (שלא היה גם לפני הצמצום), שנמשך בעולם ע"י קיום תורה ומצוות. לצורך הבנת העניין, מקדים את הפירוש בזה שבאוא"ס

שלפני הצמצום לא היה מקום לעמידת עולמות ואת מה שנמצא מהפירושו. / מבאר שאותו אור חדש שלא היה גם קודם הצמצום, הוא פשוט לגמרי בתכלית הפשיטות. ולכן הוא יכול להתגלות היכן שהוא רוצה (גם אם זה מקום שלא מגלה את עניינו ואדרבה מעלים ומכסה). ולעומת זאת אוא"ס שהיה קודם הצמצום מאחר ויש לו ציור מסוים, לכן רק במקום כזה שמתאים לציור שלו (שהוא מגלה את עניינו) הוא מתגלה ומאיר. (וכל מקום אחר מבחינתו אינו תופס מקום בכלל). / מביא שני משלים לעניין הזה שכל דבר מתגלה רק במה ששייך ומתאים לציור והקו שלו. (וכל דבר שלא מתאים, הוא לא נותן לו מקום בכלל). ומבאר את הנמשל מזה בנוגע לאוא"ס שלפני הצמצום. / אומר שהעניין הזה שישנו באוא"ס שלפני הצמצום שרק במקום כזה שמתאים לציור שלו הוא מתגלה, מובא בפרק ל"ג בתניא. / מקשה מדוע לצורך ההמשכה של עצמות אוא"ס כאן בעולם (שהוא פשוט בתכלית הפשיטות) צריכים לקיים תורה ומצוות. / לצורך הבנת העניין מקדים ומבאר מה העניין בקיום המצוות. ואומר שע"י הביאור ב' העניינים שישנם בקיום המצוות, מובן ההבדל בין תפילין שמונחים על השולחן לתפילין שמונחים על היד והראש. / מסביר שההבדל בין שני העניינים שישנם בקיום המצוות, הוא גם בנוגע להמשכה שנמשכת ע"י הקיום. / מבאר שהמטרה בקיום המצוות לצורך ההמשכה של עצמות אוא"ס כאן בעולם, זה מילוי רצונו ית'. / אומר שעפ"י כל העניין הנ"ל, יובן החידוש במאמר "לולב וערבה" תרס"ו. (לגבי המאמר שלפניו "שובה ישראל"). / שואל מה הראיה מזה שמכיוון שההמשכה היא בכל מקום בשווה, מוכח שזו המשכת העצם. הרי גם ההמשכה של ההארה (מהעצם) היא בכל מקום בשווה. / מבאר את ההבדל בין המשכת עצם העונג להמשכת הארת העונג. ועפ"י מובן החידוש שישנו במאמר "לולב וערבה". / מקשה מדוע גילוי העצמות הוא דווקא למטה בעוה"ז הגשמי. / מבאר שעצמות אוא"ס מתגלה דווקא למטה בעוה"ז הגשמי, מכיוון שהוא הכלי האמתי לגילוי העצמות. / עפ"י הביאור הנ"ל שדווקא עולם הזה הגשמי הוא הכלי האמתי לגילוי העצמות, מובן מה המעלה בקיום מצוות מעשיות על פני אהבה ויראה.

א.

שואל ג' שאלות בהבנת העניין של האור החדש (שלא היה גם לפני הצמצום) שנמשך בעולם ע"י קיום תורה ומצוות. ולהבנת העניין מקדים הפירוש בזה שקודם הצמצום לא היה מקום לעמידת העולמות

צריך להבין: א. מהו אותו אור חדש שלא היה גם קודם הצמצום? ב. מה הפירוש שהוא לא היה אפילו קודם הצמצום, הוא לכאורה כן היה באיזה דרגה מסוימת? ג. איך העולמות יכולים לקבל ולהכיל את האור הזה?

בכדי להבין את כל הנ"ל, צריכים להקדים מהו הפירוש בזה שבאוא"ס שלפני הצמצום לא היה מקום לעמידת עולמות?

והפירוש בזה: שלא היה מקום לעולמות כאלו, שהם בתור מציאות לעצמם. כלומר: מציאות שמעלימה על אלקות. אבל עולמות כאלו שכל עניינם ומהותם זה לגלות אלקות, לגלות את אוא"ס, כן היה להם מקום. כלומר: שגם באוא"ס שקודם הצמצום היה מקום לעולמות אבי"ע, אבל רק כפי שהם מגלים אלקות. דהיינו: שאלקות מתגלה בהם ועל-ידם. והם למעשה גילוי שלימות כוחותיו של הבורא ב"ה. המורם מהנ"ל: שהדרגה המדוברת כאן באוא"ס שלפני הצמצום, שאוא"ס כן נותן מקום לעולמות (אמנם כפי שהם מגלים אותו, אבל סוף כל סוף נותן להם מקום) זהו שורש הממלא כ"ע.

ב.

מבאר שאותו אור חדש שלא היה גם קודם הצמצום הוא פשוט לגמרי בתכלית הפשיטות ולכן הוא יכול להתגלות היכן שהוא רוצה (גם אם זה מקום שלא מגלה את עניינו ואדרבה מעלים ומכסה) ולעומת זאת אוא"ס שהיה קודם הצמצום מאחר ויש לו ציור מסוים לכן רק במקום כזה שמתאים לציור שלו (שהוא מגלה את עניינו) הוא מתגלה ומאיר. (וכל מקום אחר מבחינתו אינו תופס מקום בכלל).

עפי"ז נבין כעת מהו אותו אור חדש שלא היה גם קודם הצמצום. שזהו פנימיות ועצמות אוא"ס שלא מתייחס (לא נותן מקום) בכלל לעולמות, גם לא לעולמות שלפני הצמצום שמגלים אותו. כלומר: מדובר כאן על השורש של אור הסובב כ"ע שהוא אור פשוט לגמרי בתכלית הפשיטות בלי שום ציור וגדר, ולא שייך לשאול מהו, מה הגדר שלו. כיוון שאין לו שום הגדרות. וגם בנוגע למקום שבו הוא נמצא אין בזה שום הגדרה מסוימת כי הוא יכול להימצא בכל מקום שהוא רוצה, גם בעולמות כאלו שאינם מגלים אותו. נמצא: שהאור הזה מתגלה ונמשך במקום כזה שאליה הוא רוצה להימשך, ובו הוא רוצה להתגלות. (וזה לא משנה לו בכלל אם אותו המקום מגלה אותו או לא. ויתכן שאדרבה לא רק שאותו המקום לא מגלה אלקות הוא עוד מעלים ומכסה עליו. ומ"מ ברגע שזה רצונו להימשך בכזה מקום, הוא נמשך לשם ונמצא שם).

משא"כ האוא"ס שלפני הצמצום שעליו דובר קודם (שורש הממלא כ"ע) שהוא כן נותן מקום לעולמות (לעולמות כאלו שמגלים אותו): הוא נמשך ומתגלה אך ורק במקום כזה שלא מסתיר ומכסה עליו, ואדרבה מגלה אותו. וזאת מכיוון שיש לו ציור מסוים, וממילא מה שמתאים עם הציור שלו הוא נמשך אליו ומה שלא מתאים עם הציור שלו מבחינתו אין לו שום תפיסת מקום.

ג.

מביא שני משלים לעניין הזה שכל דבר מתגלה רק במה ששייך ומתאים לציור והקו שלו (וכל דבר שלא מתאים הוא לא נותן לו מקום בכלל) ומבאר את הנמשל מזה בנוגע לאוא"ס שלפני הצמצום.

מה הנמשל לזה שאם יש לדבר כל-שהוא ציור מסוים, כל דבר אחר שלא מתאים עם הציור שלו לא

יהיה קיים מבחינתו: א. מאדם שהוא חכם. וזה הציור שלו שהוא אחד כזה שמתעסק כל הזמן רק בדברי חכמה. אצל אחד כזה, כל דבר שלא קשור לחכמה הוא לא ימשך אליו ולא יתייחס לזה כלל. ומבחינתו הדבר הזה לא קיים כלל בעולמו. כי זה פשוט לא מתאים עם הציור שלו. ב. משל נוסף מאדם שהוא איש החסד. וכל הציור שלו שהוא אחד שמתעסק כל הזמן בגמילות חסדים. אצלו כל דבר שלא קשור עם עניין של חסד (או קו החסד) ובטח כאשר מדובר על עניין כזה שהוא ממש היפך החסד, הוא לא קיים מבחינתו.

וכפי שרואים באלקות, בנוגע לאור הבל"ג. שהקו שלו זה להיות בלי-גבול. ולכן כל דבר שזה לא הקו שלו, דהיינו: כל דבר שהוא גבול, מבחינתו לא קיים והוא לא מאיר בו. במילים אחרות: הוא מוגבל בבלי-גבול שלו (בקו הזה של הבל"ג-גבול) ולכן הוא לא יכול להתגלות בגבול. ובנמשל- בנוגע לאוא"ס שלפני הצמצום (שורש הממלא כ"ע): מכיוון שיש לו קו וציור מסוים, לכן כל דבר שמתאים עם הציור שלו (עולם שמגלה אותו) הוא נמשך אליו ומתגלה בו. אך כל דבר שלא מתאים עם הציור שלו (עולם שמסתיר על אלקות) הוא לא יאיר בו ולא ימשך אליו. כי מבחינתו העולם הזה לא קיים במציאות.

ד.

אומר שהעניין הזה שישנו באוא"ס שלפני הצמצום, שרק במקום כזה שמתאים לציור שלו הוא מתגלה מובא בפרק ל"ג בתניא.

העניין הזה שאוא"ס שלפני הצמצום מתגלה ומאיר רק בעולמות כאלו שמגלים אותו ולא מעלימים על אלקות, מובא בפרק ל"ג בתניא. שם כותב אדמו"ר הזקן כן: "ויצייר בשכלו ובניתו עניין יחודו ית' האמתי איך הוא ממלא כל עלמין עליונים ותחתונים ואפי' מלא כל הארץ הלזו הוא כבודו ית' וכולא קמיה כלא חשיב ממש והוא לבדו הוא בעליונים ותחתונים ממש כמו שהיה לבדו קודם ששת ימי בראשית וגם במקום הזה שנברא בו עולם הזה השמים והארץ וכל צבאם היה הוא לבדו ממלא המקום הזה וגם עתה כן הוא לבדו בלי שום שינוי כלל". ולכאורה מה הפירוש שגם במקום הזה שנברא בו עולם הזה וכו' היה הוא לבדו ממלא המקום הזה, הרי מדובר קודם בריאת העולם ואיזה מקום היה, שאת המקום הזה היה הוא לבדו ממלא?

ההסבר הוא: קודם בריאת העולם הכוונה למצב של קודם הצמצום, וממילא באוא"ס שלפני הצמצום הרי כן היה מקום לעולמות, אך רק לעולמות כאלו שלא מפריעים לגילוי של אוא"ס ואדרבה הם ביטוי וגילוי שלו. ונמצא: שהיה מקום של עולמות גם קודם הצמצום אבל הוא לבדו היה ממלא המקום הזה, כי כל העולמות האלו שהיו, היו ביטוי שלו, של האוא"ס. אבל בנוגע לעולמות כאלו שאינם מגלים אלקות (עולם מלשון העלם), ע"ז נאמר שבאוא"ס שקודם הצמצום לא היה מקום לעמידת עולמות. כלומר: לאותם עולמות שלאחר הצמצום שמכסים ומסתירים על אלקות. וכדי שאוא"ס שקודם הצמצום כן יוכל להתגלות ולהאיר גם בעולמות כפי שהם לאחר הצמצום, צריכים לזכך את העולם, וזה נעשה ע"י תורה ומצוות. (וכפי שהוסבר בארוכה בשיעורים

(הקודמים).

ה.

מקשה מדוע בכדי להמשיך עצמות אוא"ס בעולם זקוקים לקיום תורה ומצוות

עצמות אוא"ס מאיר ומתגלה (כנ"ל) היכן שהוא רוצה, מכיוון שהוא פשוט בתכלית הפשיטות. ולכן הוא לא צריך דווקא עולם מזוכך שמגלה אלקות בשביל להתגלות בו, אלא הוא יכול להתגלות גם בעולם הזה הגשמי שמכסה ומסתיר על אלקות.

ואיך בני"מ משיכים אותו כאן למטה בעוה"ז? ע"י קיום תורה ומצוות. ולכאורה צריך להבין, מדוע צריך את הקיום של התורה והמצוות בשביל ההמשכה של עצמות אוא"ס כאן בעולם? (בשלמא בנוגע לאוא"ס שקודם הצמצום, כיוון שהוא צריך עולם מזוכך שמגלה אותו כדי שהוא יוכל להאיר בו, והרי מה פועל את הזיכוך - קיום תורה ומצוות, מובן מדוע צריכים לקיים תורה ומצוות כדי שאוא"ס שקודם הצמצום ימשך כאן בעולם. אבל כשמדובר בנוגע להמשכה של עצמות אוא"ס שאין צורך בעולם מזוכך כדי שהוא ימשך, לא מובן מדוע צריכים את התורה והמצוות שהם דווקא יפעלו את ההמשכה כאן בעולם?)

ו.

לצורך הבנת העניין מקדים מהו עניין קיום המצוות

בכדי להבין זאת, צריך להקדים ולבאר מה בכלל העניין בקיום המצוות? והביאור הוא שישנם ב' עניינים בקיום המצוות:

א. זיכוך הגשמיות: שע"י קיום של מצווה פועלים זיכוך בדבר הגשמי שבו נעשית המצווה, וע"י כך מבררים את העולם. ב. המשכת רצון העליון: כל מצווה ומצווה היא רצון העליון. וממילא ברגע שמקיימים מצווה משיכים את רצון העליון כאן בעולם.

לפי האמור יובן ההבדל בין תפילין שמונחים על השולחן, לתפילין שמונחים על היד ועל הראש של יהודי: וכפי שהסביר פעם כ"ק אדמו"ר, שתפילין שמונחים על השולחן הם תשמיש של קדושה. הקלף הגשמי שממנו עשו את התפילין הזדכך והתברר והפך לדבר קדוש. אבל המשכת רצון העליון אין כאן. משא"כ תפילין שיהודי מניח אותם על הזרוע והראש שלו, בנוסף לברור והזיכוך של הדבר הגשמי, הוא ממשיך את רצון העליון כאן למטה בעולם הזה הגשמי. "נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני".

ז.

מסביר שההבדל בין שני העניינים בקיום המצוות הוא גם בנוגע להמשכה שנמשכת על ידם

מבחיאור הנ"ל בשני העניינים שישנם בקיום המצוות נמצא כך: שמצד העניין הראשון בקיום המצוות (זיכוך הגשמיות), המטרה של קיום המצווה הוא להמשיך את אוא"ס שקודם הצמצום.

כלומר: כדי שיהיה אפשרי שאוא"ס שקודם הצמצום ימשך בעוה"ז הגשמי, צריכים לקיים את המצוות. שהרי על-ידם פועלים זיכוך בעולם, והוא נעשה כלי ראוי לגילוי הזה של אוא"ס שקודם הצמצום ואוא"ס יוכל להימשך בו. לעומת זאת מצד העניין השני שבקיום המצוות (המשכת רצון העליון בעולם), המטרה של קיום המצווה היא כדי להמשיך אור חדש לגמרי שלא היה גם קודם הצמצום (עצמות אוא"ס). כלומר: שהעניין בקיום המצוות הוא לא כדי שעי"ז שיקיימו את המצוות יפעלו זיכוך בעולם וממילא עצמות אוא"ס יוכל להימשך בעולם. כי הרי עצמות אוא"ס לא צריך שום כלי מוכן אליו, ויותר מכך לא ניתן לעשות כלי אליו. אלא העניין הוא אחר לגמרי: לעשות את הרצון של הקב"ה. למלאות את רצון העצמות כפי שהוא רוצה. ובדרך ממילא הוא ימשך כאן בעולם. כי הוא נמשך (כנ"ל) היכן שנמצא הרצון שלו.

ח.

המטרה בקיום המצוות - מילוי רצונו ית'

עפי"ז מובן מדוע לצורך ההמשכה של עצמות אוא"ס כאן בעולם, צריכים לקיים תורה ומצוות: הקיום הוא לא כדי שהעולם יהיה מבורר ומזוכך יותר, וממילא עצמות אוא"ס יוכל להימשך בו. אלא המטרה בקיום המצוות היא כדי לעשות נחת-רוח לקב"ה, למלאות את פנימיות רצונו ית'. וברגע שעושים את הרצון שלו, עצמות אוא"ס נמשך כאן בעולם. כי במקום ששם נמצא הרצון שלו - שם הוא נמצא.

ט.

עפ"י הנ"ל יובן החידוש במאמר "לולב וערבה" תרס"ו

עפ"י כל העניין הנ"ל יובן מה החידוש שישנו במאמר "לולב וערבה" (תרס"ו) על המאמר שלפניו, "שובה ישראל".

העניין הוא: במאמר "שובה ישראל" מבאר הרבי הרש"ב שהפירוש בפסוק "רחבה מצותך מאוד" הוא שע"י קיום המצוות ממשיכים את האוא"ס שקודם הצמצום, שזה הארת העונג וחיצוניות הרצון. ובמאמר "לולב וערבה" מבאר שהפירוש בפסוק הנ"ל הוא שע"י קיום המצוות ממשיכים את עצם העונג שלמעלה ופנימיות הרצון. וממשיך ואומר מהי הראיה לכך שזה המשכה של עצם (ולא רק הארה), מזה שההמשכה הזאת נמשכת בכל מקום בשווה, וזה מראה על-כך שזה המשכה של העצם.

י.

שואל מה הראיה מזה שמכיוון שההמשכה היא בכל מקום בשווה, מוכח שזו המשכת העצם. הרי גם ההמשכה של ההארה (מהעצם) היא בכל מקום בשווה.

וכאן נדרש להבין: מה באמת ההבדל בין הארת העונג לעצם העונג, הרי גם אוא"ס שקודם הצמצום (הארת העונג, שעליו דיבר במאמר "שובה ישראל") נמשך בכל מקום בשווה, בעליונים

ובתחתונים, ועד לעוה"ז הגשמי. וא"כ מה ההבדל ביניהם, אם שניהם (גם עצם העונג וגם ההארה שלו) נמשכים בכל מקום בשווה?

יא.

מבאר את ההבדל בין המשכת עצם העונג להמשכת הארת העונג.

ההסבר הוא כזה: לפי מה שנתבאר לעיל (אות ז') ישנן שתי מטרות בקיום המצוות: א. לזכך את העולם ולעשות אותו כלי לקבלת או"ס. ב. לעשות את רצון העליון וע"י כך להמשיך את העצמות.

וזה ההבדל בין עצם העונג להארת העונג: כדי להמשיך את הארת העונג צריכים לזכך את העולם, ע"י קיום של מצווה. כלומר: ע"י זה שמקיימים מצווה בחפץ מסוים מזככים אותו, וממילא נמשך או"ס שקודם הצמצום. וזה שהוא נמשך בכל מקום בשווה (למרות שצריכים כלי מוכן ומזוכך לצורך ההמשכה), זה מכיוון שלגביו כל העולם מזוכך וכלי אליו. מבחינתו אין מושג שנקרא - עולמות תחתונים, אלא הכל זה עולמות עליונים, והכל זה רק אלקות. (רק לגבינו שיש צמצום, ישנו ההבדל הזה בין העולמות שישנם עולמות עליונים שהם מזוככים יותר ואלקות מאיר בהם יותר, וישנם עולמות תחתונים שהם פחות מזוככים וההעלם על אלקות אצלם גדול יותר). וממילא מכיוון שמבחינתו כל העולמות כלים אליו, לכן הוא יכול להאיר ולהתגלות בכל מקום בשווה. [אבל מ"מ הוא צריך שהעולמות יהיו כלים אליו, רק שבפועל כולם כלים אליו.]

משא"כ עצם העונג, כדי להמשיך אותו צריכים לעשות את הרצון שלו שזה קיום המצוות. כלומר: ע"י זה שמקיימים מצווה שהיא פנימיות רצונו ית', ממשיכים את עצם העונג גם כאן למטה בעולם הזה הגשמי. והסיבה לכך שהוא נמשך בכל מקום בשווה (גם בעוה"ז הגשמי), איננה בגלל שעוה"ז מזוכך וכלי מתאים אליו, אלא כי המצווה היא הרצון שלו. ולכן למרות שעולם הזה הוא נמוך מאוד ואינו כלי לאלקות, הוא נמשך בו מצד שהוא נמשך ברצון שלו.

לסיכום: זה שהארת העונג נמשך בכל מקום בשווה, הוא מכיוון שמבחינתו כל מקום הוא כלי לאלקות (גם העולמות התחתונים מגלים אלקות בדיוק כמו העולמות העליונים) בשונה מכך עצם העונג: זה שהוא נמשך בכל מקום בשווה גם בעולמות התחתונים שהם מעלימים על אלקות והם לא כלי מזוכך אליו, כי הוא לא מוגבל בשום דבר ויכול להימשך היכן שהוא רוצה. וכאשר מקיימים מצווה עושים את רצונו, וממילא הוא נמשך.

יב.

מקשה מדוע גילוי העצמות הוא דווקא למטה בעוה"ז הגשמי.

לפי הנ"ל שעצמות (עצם העונג) אינו מוגבל בשום דבר (פשוט בתכלית הפשיטות) ויכול להימשך היכן שהוא רוצה: מדוע אם-כן גילוי העצמות הוא דווקא למטה בעוה"ז הגשמי?

יג.

מבאר שעצמות אוא"ס מתגלה דווקא למטה בעוה"ז הגשמי מכיוון שהוא הכלי האמתי לגילוי העצמות.

הביאור הוא כזה: מכיוון שכאן למטה בעוה"ז הגשמי, אין לנבראים התחתונים שום תכונות ומעלות מיוחדות (שיגרמו לכך שהם יהיו כלים לגילוי אלקות), לכן דווקא כאן למטה מתגלה העצמות. וביאור העניין: במקום כזה שהוא כלי לגילוי אלקות ע"ד עולמות העליונים, בוודאי שהעצמות יכול להימשך בו. אבל לא יהיה נרגש בו העניין הזה שבאמת אין דבר שיכול לשמש כלי לגילוי העצמות. מה שמורגש אצל הנבראים העליונים זה שהסיבה שההמשכה של העצמות נמשך אצלם, נובעת מכך שהם כלים מתאימים אליו. כלומר: יש להם הרגשה של יחס וקירבה לעצמות, ולכן הם לא יכולים להיות כלים באמת לגילוי העצמות. משא"כ דווקא כאן למטה, עולם הזה הגשמי הוא הכלי האמתי לגילוי העצמות. מכיוון שכאן למטה אצל הנבראים התחתונים נרגש שאין שום כלים ולא שייך כלים כשמדובר על גילוי העצמות. וזה בדיוק הכלי האמתי לגילוי העצמות, שאין שום כלים, אלא הוא נמשך היכן שהרצון שלו נמצא.

יד.

עפ"י הביאור הנ"ל שדווקא עולם הזה הגשמי הוא הכלי האמתי לגילוי העצמות. מובן מה המעלה בקיום מצוות מעשיות על פני אהבה ויראה.

וזוהי גם המעלה של קיום מצוות מעשיות על פני אהבה ויראה. שבאהבה ויראה יהודי יכול לחשוב שזה שהעצמות נמשך, זה מצד הקרבה שלו אליו. (שהוא אוהב את ה' וירא ממנו ומצד זה הוא כלי מתאים ומזוכך לכך שהעצמות יימשך בו.) משא"כ במצווה מעשית נרגש שזה שהעצמות נמשך כאן בעולם, זה לא בגלל שיש כאן איזה כלי שממשיך אותו, אלא אך ורק בגלל שזה רצונו וחפצו האמתי של עצמות אין סוף ברוך הוא.



נקודת השיעור: מהו אותו אור חדש שלא היה גם קודם הצמצום, עליו מדבר הרבי הרש"ב במאמר הראשון בתרס"ו, ואיך יתכן שהוא יכול להימשך ולהאיר כאן בעולם.

נקודות נוספות שנתבארו במהלך השיעור: א. ההבדל בין האור החדש (עצמות אוא"ס) לבין אוא"ס שהאיר גם קודם הצמצום. **ב.** מדוע לצורך ההמשכה של עצמות אוא"ס בעולם, צריכים לקיים תורה ומצוות, הוא הרי פשוט בתכלית הפשוטות. **ג.** ב' העניינים שישנם בקיום המצוות. **ד.** ההבדל בין הארת העונג לעצמות העונג. **ה.** החידוש במאמר "לולב וערבה" (תרס"ו) לגבי המאמר שלפניו "שובה ישראל". **ו.** מדוע גילוי העצמות הוא דווקא כאן למטה בעוה"ז הגשמי. **ז.** מה המעלה בקיום מצוות מעשיות על פני אהבה ויראה.



שיעור שישי

התהוות הצורה והחומר של הנבראים - מניין?

(מאמר "פתח אליהו" [י"ט כסלו ה'תשט"ו])

פתיחה: כתוב אחד אומר "כל אשר חפץ ה' עשה". כלומר: שכל הנבראים נתהוו מהרצון של הקב"ה. וכתוב שני אומר "בדבר ה' שמים נעשו". כלומר: שכל הנבראים נתהוו מהדיבור של הקב"ה. הא כיצד? על כך, ישנם ב' ביאורים של אדמו"ר הזקן בתורה-אור. ביאור אחד בתורה-אור על חנוכה. וביאור שני בתורה-אור על פורים. ושני הביאורים לכאורה הפוכים זה מזה. אכן הרבי מבאר שאין סתירה בין הביאורים, מכיוון שכל מאמר מדבר על צד אחד בעניין. בתו"א על חנוכה "פתח אליהו" מדבר על הצד שקשור עם חג החנוכה. ובתו"א על פורים מדבר על הצד שקשור עם חג הפורים.

תמצית מהלך השיעור:

מביא את הביאור של אדמו"ר הזקן בתורה-אור על חנוכה (על הסתירה בין הכתובים), ומביא ממאמר "פתח אליהו" של הרבי את ההסבר מדוע יש צורך שהחומר והצורה יתהוו משני דברים שונים. / מביא את הביאור של אדמו"ר הזקן בתורה-אור על פורים (על הסתירה בין הכתובים). / מסכם ששני הביאורים הנ"ל (מתו"א על חנוכה ופורים), סותרים לכאורה זא"ז. / לצורך ביאור הסתירה בין ב' הביאורים הנ"ל, מקדים את ב' הפירושים שישנם במשמעות המילה חומר. / מבאר שבתו"א על פורים (ששם הוסבר שהחומר מתהווה מהרצון של הקב"ה), מדובר על חומר בפירוש הראשון. / מביא משל לעניין הזה

* משיעור ליל שישי י"ב כסלו ה'תשע"ה.

שבפועל ממש ההתהוות של הנברא (שאז נעשה הציור הפרטי שלו) היא מהממלא כ"ע (ולא מהסובב כ"ע). ומסביר את הנמשל / מבאר שבתו"א על חג החנוכה (ששם הוסבר שהחומר מתהווה מהדיבור של הקב"ה), מדובר על חומר בפ"ה השני / מסכם שבתו"א על פורים מדבר על עצם התהוותו של יש הנברא שזה מתהווה מהרצון (סובב כ"ע). ובהתהוות בפועל, התכונה הפרטית שלו (הצורה שלו) היא מתהווה מהדיבור (ממלא כ"ע). ועל עצם החומר שלו, אינו מדבר שם במאמר. משא"כ בתו"א על חנוכה מדבר על החומריות של הנברא, עצם החומר. שזה מתהווה מהדיבור. (ממלא כ"ע שמעלים על המקור). ואילו התכונה הפרטית שלו (הצורה שלו), זה באמת מתהווה מהרצון. שבמשמעות כאן זהו ממלא כ"ע. ועל עצם התהוותו בשורש, אינו מדבר שם במאמר. / מקשה שלפי הנ"ל נמצא שהרצון שפועל ביטול בנבראים הוא הממלא כ"ע, שהוא זה שנותן מקום לנבראים. / מבאר שזה כל החידוש. שדווקא הממלא שנותן מקום לנבראים, הוא הרצון שממנו מתהווה התכונה הפרטית של הנברא. כי רק כך מתאפשר לפעול ביטול בנבראים. (מכיוון שנמצא מזה שכל התפיסת מקום שלהם זה גם לא מצ"ע). / מסביר את מה שנמצא מהביאור במאמרי תו"א של חנוכה ופורים, בנוגע לעבודת ה' של יהודי. / מסביר את הקשר שבין כל ביאור לחג בו הוא נאמר.

א.

מביא את הביאור של אדמו"ר הזקן בתורה- אור על חנוכה (על הסתירה בין הכתובים), ומביא ממאמר "פתח אליהו" של הרבי את ההסבר מדוע יש צורך שהחומר והצורה יתהוו משני דברים שונים.

בתו"א על חג החנוכה מבאר אדמו"ר הזקן, שהחומר של הנברא, כלומר: עצם חומר הרקיע (למשל), מתהווה מהדיבור של הקב"ה. אבל הצורה של החומר, כלומר: זה שהרקיע עגול וכיו"ב, אינו מפורט בעשרה מאמרות, אלא מתהווה מהרצון של הקב"ה. ומבאר כ"ק אדמו"ר ממאמר "פתח אליהו" שהסיבה לכך שהחומר והצורה שלו, מתהווים משני דברים שונים היא כדי שיהיה ביטול היש.

והביאור הוא: החומר זה המציאות יש של הנברא, והוא מתהווה מהדיבור, כיוון שדיבור מהווה מציאות בפני-עצמו שנפרד מהאדם ויוצא החוצה אל הזולת. משא"כ הצורה של הנברא, היינו, הביטול לאלקות שקיים בתוכו. וזה מתהווה מהרצון של הקב"ה, כיוון שרצון (באדם) זה לא דבר שנפרד מהנפש אלא הוא הטייה של הנפש עצמה. ועד"ז למעלה הרצון אינו מציאות לעצמו אלא גילוי של העצם.

ומזה נמצא: שאם ההתהוות הייתה רק מהרצון של הקב"ה, העולם היה בטל במציאות. (ולא זו תכלית הכוונה בבריאת העולם. אלא הכוונה היא שהעולם כן יהיה מציאות של יש, והאדם

יפעל בו ביטול). ולאידך גיסא אם ההתהוות הייתה רק מהדיבור של הקב"ה, העולם היה מציאות יש כזה שלא שייך לפעול בו ביטול כלל. וזאת הסיבה שההתהוות של העולם (החומר והצורה שבנבראים) היא גם מהדיבור וגם מהרצון של הקב"ה, שאז מצד אחד יש עולם שהוא מצ"ע מציאות יש, ואעפ"כ אפשר לפעול בו ביטול שהוא ביטול היש.

ב.

מביא את הביאור של אדמו"ר הזקן בתורה-אור על פורים (על הסתירה בין הכתובים).

והנה, בתו"א על חג הפורים מבאר אדמו"ר הזקן כך: שהחומר של הנברא מתהווה מהרצון של הקב"ה, וצורת החומר מתהווה מהדיבור של הקב"ה. כלומר: היות והחומר זה היש הגשמי שנברא יש מאין: שמרוחניות נעשה דבר גשמי, נצרך כאן לצורך ההתהוות של החומר דווקא את הרצון של הקב"ה. כיוון שהרצון זה אור השובב כ"ע, אוא"ס שלא מוגבל ומבחינתו גשמיות ורוחניות שווים, והוא יכול להיות גם בגשמיות וגם ברוחניות במידה שווה, ולכן על-ידו דווקא מתהווה יש גשמי מאין רוחני. משא"כ הצורה של החומר, והיינו: החילוקים וההבדלים שישנם בין הנבראים השונים שלכל אחד מהם יש את הציור הפרטי שלו, זה מתהווה דווקא מהדיבור של הקב"ה. כיוון שדיבור זה אור הממלא כ"ע, שהוא אור מוגבל שנחלק ומתלבש בכל נברא באופן פרטי לפי עניינו. וממנו דווקא מתהווים הצורות השונות בנבראים.

ג.

מסכם ששני הביאורים הנ"ל (מתו"א על חנוכה ופורים), סותרים לכאורה זא"ז.

סיכום העניין: בתו"א על חג החנוכה מבאר שחומר הנבראים מתהווה מהדיבור של הקב"ה, והצורה מהרצון. ולעומת זאת בתו"א על חגהפורים מבאר שחומר הנבראים מתהווה מהרצון של הקב"ה, והצורה מהדיבור. וא"כ נמצא לכאורה ששני הביאורים סותרים זא"ז?

ד.

לצורך ביאור הסתירה בין ב' הביאורים הנ"ל, מקדים את ב' הפירושים שישנם במשמעות

המילה חומר.

והביאור הוא: בנוגע לחומר הנבראים, כדי להבין האם הוא מתהווה מהדיבור של הקב"ה (כמו שמבואר בתו"א על חג החנוכה) או מהרצון (כמו שמבואר בתו"א על חג הפורים), נדרש קודם כל להבין מה המשמעות בכלל של חומר הנברא, מה זה בדיוק חומר הנבראים?

ויש בזה ב' פירושים: א. עצם הדבר. כלומר: חומר הנברא זה עצם זה שיש נברא. (שנברא יש מאין). ב. חומר מלשון חומריות. כלומר: חומר הנברא פירושו החומריות והגסות שיש בנברא. ולפי ב' הפירושים האלו במשמעות המילה חומר, נבין כעת מדוע בתו"א על חג הפורים מבואר שהחומר מתהווה מהרצון, ואילו בתו"א על חג החנוכה מבואר שהחומר מתהווה מהדיבור של הקב"ה.

ה.

מבאר שבתו"א על פורים (ששם הוסבר שהחומר מתהווה מהרצון של הקב"ה), מדובר על חומר בפירוש הראשון.

בתו"א על חג הפורים מדובר על החומר במשמעות של עצם חומר הנברא (הפירוש הראשון בחומר), עצם זה שיש מציאות של יש שנתהווה מאין. וזה דבר שיכול להיעשות רק בכוח הסובב כ"ע, שהוא בלי-גבול וביכולתו להוות מושג של מציאות יש. (אבל בפועל ממש לא מתהווה מציאות יש בלי ציור פרטי ותכונה פרטית של אותו יש, שזה מגיע מהממלא כ"ע). ולכן מבואר שם, שהחומר מתהווה מהרצון של הקב"ה. כי הרצון זהו הסובב כ"ע שרק בכוחו ויכולתו (מצד הבלי-גבול שלו) להוות יש מאין.

משא"כ הצורה של הנברא - הציור הפרטי של הנברא (שבציור הזה הוא נחלק מכל שאר הנבראים) הנעשה בנברא כאשר הוא מתהווה בפועל ממש, שאז הוא מתהווה עם ציור מסוים והגדרה מסוימת (גשמי ולא רוחני וכיו"ב) - הנה זה מתהווה מהדיבור של הקב"ה מהממלא כ"ע, שהוא מתלבש בכל נברא באופן פרטי, והוא עושה את החילוקים בין הנבראים. שלנברא הזה יש תכונה כזאת ולשני יש תכונה אחרת וכו'.

ו.

מביא משל לעניין הזה שבפועל ממש ההתהוות של הנברא (שאז נעשה הציור הפרטי שלו) היא מהממלא כ"ע (ולא מהסובב כ"ע). ומסביר את הנמשל.

המשל לעניין הזה שמהסובב כ"ע (למרות שבכוחו ויכולתו להוות יש מאין), בפועל ממש לא יתהווה עדיין מציאות יש, וההתהוות בפועל זה דווקא ע"י הממלא כ"ע הוא משלמה המלך: שמפני היותו חכם בל"ג¹, יוכל להסביר עניינים של חכמה אפילו לשוטים. כלומר: הוא יכול לדבר דבר חכמה גם לא בעולם של חכמה, אלא בעניינים גשמיים ממש שגם שוטים מבינים אותם. אבל מה יקרה אם הוא לא יכיר בכך שיש שוטים בעולם, אז למרות שהיכולת שלו להוריד את דבר החכמה גם לעולם שלהם קיימת במאה אחוז, אבל בפועל ממש הוא לא יוכל להסביר להם. (כי הוא פשוט לא מכיר במציאות שלהם).

וכך גם בנמשל בנוגע לסובב כ"ע, בלי הממלא כ"ע הוא לא יכול להוות בפועל ממש מציאות של יש (למרות שהיכולת קיימת אצלו ודווקא אצלו), כי לצורך התהוות היש בפועל מוכרח שיהיה יחס ושייכות לציור הפרטי של אותו נברא פרטי, והשייכות הזאת לציור הפרטי של הנברא נעשית ע"י הממלא כ"ע. וממילא נמצא לסיכום, שהממלא כ"ע מהווה בפועל את הנברא, בכוח הסובב כ"ע.

1. בשונה מכל שאר החכמים שהם מוגבלים בחכמתם. שלכן גם חכם שהוא גדול, ויש ביכולתו להוריד את דבר החכמה למקום (לציור) מאוד נמוך שמובן גם לאיש פשוט, גם הוא זקוק עדיין (לצורך השפעת החכמה) לאדם שהוא כלי לחכמה הזאת (עכ"פ כפי שהיא בציור נמוך מאוד). אבל לשוטים שהם בכלל לא כלים לחכמה, הוא לא יוכל להשפיע את אותו דבר חכמה.]

ז.

מבאר שבתו"א על חג החנוכה (ששם הוסבר שהחומר מתהווה מהדיבור של הקב"ה), מדובר על חומר בפירוש השני.

אמנם, בתו"א על חג החנוכה מדובר על החומר שהוא מלשון חומריות (הפירוש השני במשמעות המילה חומר), והיינו: החומריות והגסות של הנברא. ולכן שם מבואר שהחומר מתהווה מהדיבור של הקב"ה. כי דיבור הוא זה שמסתייר ומעלים על המקור שמהווה, וע"י כך הוא מגשם ויוצר פירוד בנבראים. משא"כ הצורה, שזהו הציור הגשמי או התכונה הגשמית הפרטית שיש לכל נברא (שבציור הזה הוא נחלק מכל שאר הנבראים כנ"ל), זה מתהווה מהרצון של הקב"ה. כי ההתחלקות בין הנבראים נעשית ע"י הרצון שהוא הממלא כ"ע. (שמתלבש בכל נברא ונברא באופן פרטי כנ"ל). ונמצא: שהדיבור והרצון שמדוברים בתו"א על חג החנוכה, שניהם זה ע"ד הדיבור המדובר בתו"א על חג הפורים, שזהו הממלא כ"ע. והיינו: שבחנוכה מדובר רק על הממלא כ"ע בלבד. [שהוא פועל גם העלם על המקור, ומזה נוצר החומריות של הנברא. וגם את ההתחלקות בין הנבראים, שמזה נוצר הציור הפרטי של הנברא.] ואילו על הסובב כ"ע, לא מדובר שם בכלל.

ח.

מסכם שבתו"א על פורים מדבר על עצם התהוותו של יש הנברא (בשורש) שזה מתהווה מהרצון (סובב כ"ע). ובהתהוות בפועל, התכונה הפרטית שלו (הצורה שלו) היא מתהווה מהדיבור (ממלא כ"ע). ועל עצם החומר שלו, החומריות, אינו מדבר שם במאמר. משא"כ בתו"א על חנוכה מדבר על החומריות של הנברא, עצם החומר. שזה מתהווה מהדיבור. (ממלא כ"ע שמעלים על המקור). ואילו התכונה הפרטית שלו (הצורה שלו), זה באמת מתהווה מהרצון. שבמשמעות כאן זהו ממלא כ"ע. ועל עצם התהוותו בשורש, אינו מדבר שם במאמר.

לסיכום: בתו"א על חג הפורים הביאור הוא בנוגע לעצם ההתהוות של היש הנברא מהאין, וממילא מובן שהחומר המדובר שם הוא עצם החומר של הנברא. וזה מתהווה מהרצון של הקב"ה (הסובב כ"ע). וזה שמבואר שם גם בנוגע לצורת הנבראים (הציור הפרטי של כל נברא) שזה מתהווה מהדיבור של הקב"ה (ממלא כ"ע), זה מכיוון שגם הצורה של הנברא היא חלק בלתי נפרד מהתהוותו בפועל של היש מהאין, כי לא יכול להיות התהוות בפועל של הנברא בלי שיהיה לו צורה פרטית כנ"ל.

לעומת זאת בתו"א על חג החנוכה הביאור הוא לא בנוגע לעצם ההתהוות של היש מהאין, אלא בנוגע לחומריות והגסות שיש בנברא. שזה מתהווה מהדיבור של הקב"ה (שמעלים על המקור). וכן מבואר שם בנוגע לצורה הפרטית של הנברא (שזה הביטול שיש בתוכו), שזה מתהווה מהרצון. (שהוא הממלא כ"ע [במשמעות כאן] שעושה את החילוקים בין הנבראים).

ט.

מקשה שלפי הנ"ל נמצא שהרצון שפועל ביטול בנבראים, הוא הממלא כ"ע שנותן מקום לנבראים.

המורם מכל הנ"ל שהרצון המוזכר בתו"א על חג החנוכה הוא למעשה ממלא כ"ע. ולכאורה איך זה יתכן לומר שהרצון שהוא זה שפועל ביטול בנבראים (שכל העניין שהם נבראו זה רק כדי להשלים את הרצון של הקב"ה) הוא ממלא כ"ע, בשעה שהממלא כ"ע הוא זה שנותן מקום לנבראים?

י.

מבאר שזה כל החידוש שדווקא הממלא שנותן מקום לנבראים, הוא הרצון שממנו מתהווה התכונה הפרטית של הנברא. כי רק כך מתאפשר לפעול ביטול בנבראים. (מכיוון שנמצא שכל התפיסת מקום שלהם זה גם לא מצ"ע).

והביאור הוא: שעם היות שהממלא כ"ע הוא זה שנותן מקום לנבראים, מ"מ זהו הרצון שממנו מתהווה הצורה הפרטית של הנברא שגורמת לו לביטול. כי זה באמת כל החידוש במאמר "פתח אליהו" (תשט"ו)²: שהרצון הוא דווקא החיות האלוקי שמתלבש בכל נברא באופן פרטי ומחייב אותו לפי עניינו (ממלא כ"ע). שאז יש לנבראים באמת תפיסת מקום לגבי החיות הפרטית המתלבשת בהם, והם נעשים למציאות יש. אבל לאידך היתרון כאן הוא שמכיוון שההתהוות היא ע"י הרצון, נמצא שכל התפיסת מקום הזאת של הנבראים, זה רק מפני שכך עלה ברצונו ית' שיהיה תפיסת מקום לנבראים ולכן הוא מתלבש בנבראים ומחייב כל נברא לפי עניינו, אבל לא שמצ"ע הם תופסים מקום. [וזה כל העניין של ההנהגה הטבעית שהיא בדעת תחתון. שהרצון של הקב"ה עצמו בהנהגה הזאת הוא להנהיג את העולם באופן כזה שהעולם יהיה מציאות למטה יש. (בשונה מהנהגה ניסית דעת עליון, שהרצון הוא להנהיג את העולם באופן שהעולם יהיה כלא חשיב למטה אין.)]

לפי האמור לעיל נמצא שאם הנבראים היו מתהווים רק מהרצון והדיבור (מוזכרים בתו"א על חג הפורים) והדיבור שמוזכר בתו"א על חג החנוכה, לא היה בהם ביטול. כי כל הביטול שיש בנבראים זה מגיע מהרצון (שמוזכר בתו"א על חג החנוכה) שהוא זה שמהווה את הצורה הפרטית שבכל נברא. שע"ז שדווקא הרצון הוא זה שמהווה את הצורה הפרטית של הנברא, אין לנבראים שום תפיסת מקום מצ"ע. אלא כל התפיסת מקום שלהם זה אך ורק כי כך עלה ברצונו ית' שיהיה להם תפיסת מקום (שיהיו מציאות של יש). ועי"ז אפשרי לפעול ביטול היש בנבראים. (בשונה ממצב בו הדיבור לבד [ולא הרצון] היה מהווה את הצורה הפרטית של הנברא (כמובא בתו"א על חג הפורים), שאז לא היה אפשרי לפעול בנברא ביטול.)

2. סעיף ט' במאמר.

יא.

מסביר את מה שנמצא מהביאור במאמרי תו"א על חנוכה ופורים, בנוגע לעבודת ה' של יהודי.
בעבודת ה': שיהודי בא לפעול ביטול לאלקות בנברא הגשמי, מה נדרש ממנו כדי לפעול את הביטול:

לפי הביאור בתו"א על חג החנוכה, שהחומר (היש והגסות) של הנברא מתהווה מהדיבור של הקב"ה, והצורה (הנפש והתכונה הפרטית) מהרצון, נדרש ממנו להגביר את הצורה על החומר. והיינו: לגלות בנברא את הנפש שבו, את הפנימיות שלו, שזה בעצם הרצון של הקב"ה שמבחינתו הנברא באמת בטל, ועי"ז הוא יפעל ביטול ביש הנברא.

משא"כ לפי הביאור בתו"א על חג הפורים, שהחומר (עצם ההתהוות של היש מהאין) מתהווה מהרצון של הקב"ה שהוא הסובב כ"ע, והצורה (התכונה הפרטית של הנברא) מתהווה מהדיבור, לא צריך להגביר את הצורה על החומר. אלא רק לגלות את האמת של החומר עצמו. והיינו: לגלות את האמת של הגוף עצמו שהוא מתהווה מהרצון של הקב"ה (הסובב כ"ע) שמבחינתו הנברא באמת בטל, ועי"ז פועלים ביטול ביש הנברא.

יב.

מסביר את הקשר שבין כל ביאור, לחג בו הוא נאמר.

ועפי"ז ניתן לבאר (בדרך אפשר) את הקשר שבין כל ביאור לחג שבו הוא נאמר: בחג החנוכה שהיוונים רצו לקחת את הנפש של בני", את הטהרה והקדושה של תורה ומצוות, את זה שהתורה היא תורת ה' וכו', מובא הביאור שקשור עם הגברת הצורה על החומר, הגברת הנפש על הגוף.

משא"כ בחג הפורים שהמן רצה ליטול את הגוף של בני", את הגשמיות שלהם, מובא הביאור שקשור עם גילוי האמת של הגוף עצמו, של החומר עצמו, שהוא מתהווה מהרצון של הקב"ה שזה הסובב כ"ע, שרק בכוחו ויכולתו להוות יש גשמי מאין רחני.



נקודת השיעור: ישנה סתירה בין שני כתובים האם התהוות הנבראים היא מהדיבור של הקב"ה או מהרצון. וע"כ מביא שני ביאורים של אדמו"ר הזקן בתו"א שנראים לכאורה כסותרים זה את זה. ואת ההסבר של הרבי על הסתירה הזאת, שמאחר וכל ביאור מדבר על צד אחר בעניין, שקשור עם החג בו נאמר אותו ביאור, לכן אין סתירה בין הביאורים. ומוסיף בדא"פ הסבר על הקשר שבין כל ביאור לחג בו הוא נאמר.

נקודות נוספות שנתבארו במהלך השיעור: א. מדוע יש צורך שהחומר והצורה יתהוו משני דברים שונים. **ב.** שני פירושים במשמעות המילה חומר. **ג.** החידוש שמופיע במאמר "פתח אליהו" של הרבי, שדווקא הממלא כ"ע שנותן מקום לנבראים, הוא הרצון שממנו מתהווה התכונה הפרטית של כל נברא ונברא.



שיעור שביעי

"עושין רצונו של מקום"

(תרס"ו מאמר - "לולב וערבה") [עמוד מ']

תמצית מהלך השיעור:

מבאר מהו הפשט בזה ש"מקיימי המצוות נקראים עושין רצונו של מקום". עפ"י נגלה ועפ"י חסידות. מביא את ביאורו של הרבי הרש"ב שמסביר מדוע צריכים את מקיימי המצוות לצורך הרצון. מקשה ב' שאלות על האמור לעיל. והשאלה העיקרית היא שלכאורה אין צורך בקיום המצוות של בני"ב בשביל עצם קיומו של העולם. מצטט מההלכות הראשונות ברמב"ם. ומביא את השאלות שהרבי שואל בהדרן על הנאמר בהלכות אלו ברמב"ם. מביא את ההסבר שהרבי מסביר בהדרן הנ"ל, כשלפני ההסבר עצמו מקדים הרבי הקדמה ארוכה. הרבי חוזר לדברי הרמב"ם בתחילת ספרו, ומסביר אותם. ואחרי כל ההקדמה, הרבי מסיים ומשלים את ההסבר בדברי הרמב"ם. מקשה ב' שאלות בהבנת ההסבר בדברי הרמב"ם בתחילתו המופיע בהדרן הנ"ל. לצורך הבנת העניין מקדים שישנם שש דרגות בגדר של מציאות. וכהקדמה לכך מבאר מהי בכלל ההגדרה של מציאות אמיתית. מבאר את ג' הדרגות שישנם במציאות אמיתית, ואת היחס של ג' דרגות אלו לעולמות. מבאר את ג' הדרגות שישנם במציאות שאינה אמיתית. לאחר ההקדמה מששת הדרגות שישנם בגדר של מציאות. מסיים ומשלים את ההבנה בהסבר המופיע בהדרן הנ"ל בדברי הרמב"ם בתחילתו. מקשר את ההסבר בדברי הרמב"ם, עם העניין של "עושין רצונו של מקום" בתרס"ו. ומקדים לכך את הפירוש ברצון פשוט. מסיים את העניין בתרס"ו, ומתיר את כל השאלות.

א.

מבאר מהו הפשט בזה ש"מקיימי המצוות, נקראים עושין רצונו של מקום" על פי גגלה ועל פי חסידות.

"מקיימי המצוות נקראים עושין רצונו של מקום". מה הפשט בזה? עפ"י גגלה הפשט הוא שיהודים שמקיימים תורה ומצוות, עושים את מה שהקב"ה רוצה שהם יעשו. אבל עפ"י פנימיות התורה, הפירוש עושין רצונו של מקום הוא שע"י קיום המצוות, בנ"י עושים כבי' אצל הקב"ה את הרצון לקיים את העולם.

ב.

מביא את ביאור הרבי הרש"ב, מדוע צריכים את מקיימי המצוות לצורך הרצון.

שואל הרבי הרש"ב מדוע צריך שבנ"י יעשו (ע"י קיום המצוות) רצון אצל הקב"ה להמשיך ולקיים את העולם. הרי כבר בבריאת העולם (עוד לפני מ"ת) היה רצון אצל הקב"ה לברוא את העולם? ומביא ראיות ע"כ: א. ממ"ש "בראשית ברא" והתרגום מפרש ש"בראשית" הכוונה "בקדמין", וקדמין זה כתר, ובחסידות מוסבר שכתר זה רצון. רואים אם-כן שהקב"ה ברא את העולם ברצון. ב. ממ"ש "כי אמרתי עולם חסד יבנה", דהיינו אמירה ברצון. (ומביא ראיות נוספות וגם מהזוהר ומהע"ח). ונמצא מכל הראיות, שכבר בבריאת העולם היה רצון אצל הקב"ה לברוא את העולם. וא"כ בשביל מה צריכים את מקיימי המצוות לצורך עשיית הרצון אצל הקב"ה? וההסבר הוא, שע"י קיום המצוות נעשה מחדש הצמצום, שעל-ידו ניתן האפשרות שיהיה רצון אצל הקב"ה לקיים את העולם שהוא באין-ערוך כלל אליו ית'.

ג.

מקשה ב' שאלות על האמור לעיל, והעיקרית - שלכאורה אין צורך בקיום המצוות של בני" בשביל עצם קיומו של העולם.

הרבי הרש"ב הביא ראיות ע"ז שהיה רצון אצל הקב"ה לברוא את העולם כבר בבריאת העולם. ולכאורה בשביל מה צריכים ראיות ע"ז, ברור שכל מה שהקב"ה עושה ובורא זה אך ורק ברצונו. וממילא ברור שהיה כבר רצון בבריאת העולם? ושאלה נוספת ועיקרית: כפי שהוסבר לעיל ע"י קיום המצוות של בני" נמשך רצון חדש להמשיך ולקיים את העולם. ולכאורה זה לא מובן, הרי כל העניין של תורה ומצוות זה בשביל להמשיך תוספת אור בעולם, אך לא בשביל עצם קיומו של העולם. שהרי זה שהעולם תמיד נשאר קיים, זה מצד הכריתת ברית של הקב"ה לנח לאחר המבול שיותר הוא לא יחריב את העולם¹, וא"כ מדוע צריך את קיום המצוות לצורך עצם קיומו של העולם?

1. הובא במאמר הראשון - "יו"ט של ר"ה" - ס"ו (עמוד י"א).

ד.

מצטט מההלכות הראשונות ברמב"ם. ומביא את השאלות שהרבי שואל בהדרן על הנאמר בהלכות אלו ברמב"ם.

והנה הרמב"ם (הלכה ראשונה בספר היד החזקה) כותב "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון, והוא ממציא כל הנמצא, וכל הנמצאין מן שמים וארץ ומה שביניהן לא נמצא אלא מאמיתת המצאו". ובהלכה ב' ממשיך הרמב"ם וכותב: "ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי, אין דבר אחר יכול להימצאות" וכו'.

והנה הרבי בהדרן³ שואל: מה הפירוש שמתארים את הקב"ה בתואר "מצוי", לכאורה זה כמו התואר שלנו של הנבראים, שאנחנו הרי גם מצויים, ומה הכוונה בתואר זה? וגם קשה, מהו הלשון "מצוי" ראשון? הרי ראשון משמע שיש עוד דברים רק שהוא הראשון, והיינו: שיש איזה ערך לכאורה בין הממציא לבין הנמצאין? ובנוסף לב' שאלות אלו, שואל הרבי על הלשון בהלכה ב' "ואם יעלה על הדעת". שלכאורה צ"ל כתוב ואם יחשוב או ואם ידמה אדם וכו'?

ה.

מביא את ההסבר שהרבי מסביר בהדרן הנ"ל, כשלפני ההסבר עצמו הרבי מקדים הקדמה ארוכה.

הרבי מסביר בהדרן הנ"ל שהרמב"ם בהלכות האלו בא להסביר לנו, מה המטרה בסדר השתלשלות. הרי הקב"ה לא מוגבל ויכול היה לעשות את עוה"ז הגשמי גם בלי סדר השתלשלות, ומה כל העניין בזה? אלא ההסבר הוא: ובהקדים, הקב"ה הוא בלתי מציאות נמצא. כלומר: הוא לא מציאות כזאת שנמצאה ונהייתה באיזה שלב ח"ו, אלא הוא תמיד היה. לעומת זאת הנבראים הם כן מציאות נמצא, והיינו: שלפני שהקב"ה היווה אותם הם לא היו קיימים, וכאשר הקב"ה ברא אותם אז הם נהיו. כלומר: שמציאותם היא מציאות מחודשת שנהייתה ולא תמיד הייתה. וזה לא נוגע רק לעבר, אלא יש לזה משמעות עכשווית. שמכיוון שאנחנו הנבראים מציאות נמצא, זה שאנחנו עכשיו נמצאים זה בא לשלול את ההעדר (והיינו: שאנחנו קיימים ולא - לא קיימים), וזה שצריך לשלול את ההעדר, זה אומר שיש אפשרות כזאת שאנחנו לא נימצא באמת ונהיה העדר. ואדרבה זה שאנחנו העדר, זאת האמת שלנו וזה הדבר הטבעי והרגיל, וזה שאנחנו קיימים הוא החידוש.

אם כן עצם המציאות שלנו זו מציאות של יש (עוד לפני הרגש המציאות), מכיוון שבאופן טבעי אנחנו לא אמורים להיות. וזה כמו עד"מ הר שלגבי כל הסביבה שלו שהיא מישור הוא חריג, הוא דבר משונה שבולט בנוף, ולכן הוא ביטוי למציאות יש. וכך גם אנחנו המציאות שלנו היא מציאות מחודשת מציאות של יש.

משא"כ אצל הקב"ה שהוא בלתי מציאות נמצא, (והיינו: שהמציאות שלו זה לא כדי לשלול איזה העדר ח"ו כי זה כמובן לא שייך אצלו) אצלו כל עניין המציאות זה עניין אחר לגמרי ממשמעות

המציאות שלנו כנבראים. אצלו הבסיס הוא שהוא מציאות. כי הוא נמצא בעצם. בשונה מאתנו שאצלנו הבסיס הוא שאנחנו לא נמצאים, העדר, ורק בבריאית העולם כשהקב"ה החליט שהוא רוצה שנהיה, הוא ברא אותנו.

ולכן כשאדם בא ושואל את עצמו מה זה העולם הזה, בשביל מה הוא נברא, ומדוע יש צורך בקיומו? זה נכון לשאול כך רק לגבי הנבראים שהם מציאות נמצא והאמת היא שהם לא היו צריכים להיות קיימים, ולכן השאלה היא באמת מוצדקת ונכונה: לשם מה הם נבראו? לשם איזה מטרה הקב"ה ברא את העולם הזה עם כל הנבראים שבו? אבל כשמדברים על הקב"ה שהוא בלתי מציאות נמצא, אין שום מקום ח"ו לשאלה הזאת. הקב"ה נמצא כי הוא בעצם נמצא, הוא המציאות האמתית והיחידה שקיימת.

ו.

הרבי חזון לדברי הרמב"ם בתחילת ספרו, ומסביר אותם. ואחרי כל ההקדמה הרבי מסיים ומשלים את ההסבר בדברי הרמב"ם.

וכעת נחזור בחזרה לדברי הרמב"ם בתחילת ספרו, שם הוא כותב "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון". ומה הכוונה מצוי ראשון, מציאות כזאת שהיא בערך וביחס לכל הנבראים. והפשט בזה, שמדובר כאן על מצב כזה שבו הקב"ה ירד וצמצם את-עצמו כבי' להיות בבחינת מציאות ומקור לנבראים, והיינו: שהקב"ה בחר לברוא את הנבראים מתוך קירבה ויחס. ואח"כ ממשיך הרמב"ם וכותב: "ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי", והיינו: שאדם יחשוב (יעלה בדעתו) שמכיוון שהקב"ה בעצמותו הוא יותר גבוה, הוא הרי בלתי מציאות נמצא, ממילא זה לא נכון לבוא ולומר שהוא ירד להיות בבחינת מצוי ראשון להיות מקור לעולמות, תהיה בעיה. ומהי הבעיה? שאם הוא צודק במחשבה שלו, כותב הרמב"ם: "אין דבר אחר יכול להימצאות". כלומר: ברגע שנאמר שהקב"ה לא ירד להיות בבחינת מקור לעולמות, אם-כן אין לנבראים שום מציאות אמיתית. וכל העולמות זה רק דמיון בעלמא.

ומה הבעיה בזה שכל מה שנברא זה רק דמיון? ובמילים אחרות: מדוע זה "יסוד היסודות ועמוד החכמות" לדעת שכן יש מצוי ראשון, שהקב"ה כן ירד להיות בבחינת מצוי ראשון - מקור לעולמות? העניין הוא: שאם כל העולם הזה הוא רק דמיון, אם-כן גם תורה ומצוות ח"ו זה דמיון. ולכן זה יסוד מאוד גדול כפי שהרמב"ם כותב לדעת שהעולם הזה הוא לא דמיון, והקב"ה כן הגביל את עצמו וכו' להיות מקור לעולמות. בכדי שעל-ידי זה יהיה עולם, ויהיו נבראים, ויקיימו בעולם הזה תורה ומצוות, ועי"ז ימשיכו גילוי אלקות בעולם.

ועפ"י כל ההקדמה הזאת נבין כעת מהו העניין בסדר השתלשלות: הקב"ה עשה את כל סדר ההשתלשלות כדי להיות בבחינת מצוי ראשון, להיות בבחינת מציאות ומקור לנבראים. ועי"ך העולם לא יהיה דמיון, אלא מציאות שנבראה ע"י הקב"ה, ואז כל העניין בקיום תורה ומצוות

יהיה קיים בשלמות.

ז.

מקשה ב' שאלות בהבנת ההסבר בדברי הרמב"ם בתחילתו המופיע בהדרן הנ"ל.

א. הקב"ה הוא הרי כל יכול, וממילא לכאורה העולם יכול היה להיות עולם שאינו דמיוני, גם בלי סדר ההשתלשלות? ב. ובכלל מה הפשט שאומרים שהעולם היה דמיון (שהוא לא היה קיים)? הרי גם דמיון זה דבר מסוים שנעשה, רק שהאדם רואה את הדבר בצורה לא נכונה. והיינו: שנדמה לו שזה דבר פלוני ולמעשה זה באמת דבר אחר, אבל מ"מ זה דבר שנעשה וקיים במציאות העולם?

ח.

לצורך הבנת העניין מקדים שישנם שש דרגות בגדר של מציאות. וכהקדמה לכך מבאר מהי בכלל ההגדרה של מציאות אמיתית.

כדי לתרץ את השאלות האמורות נקדים הקדמה: ישנם ו' דרגות בגדר של מציאות. ג' דרגות במציאות אמיתית (אמת), וג' דרגות במציאות שאינה אמיתית (שקר).

כהקדמה לששת הדרגות, נצטרך להבין קודם מהי ההגדרה בכלל של מציאות אמיתית: ההגדרה בכלל של מציאות אמיתית זה רק אלקות. כמו שנאמר "והוי' אלקים אמת וכו'". ולכן כל דבר שדבוק באלקות (בעצמות אוא"ס) הוא אמת. והשאלה היא עד כמה הדבר דבוק באלקות: דבר כזה שדבוק לגמרי באופן של אור מעין המאור, שהוא עצמו אין לו שום מציאות וכל מציאותו זה רק דביקותו בהמאור, בדבר הזה נרגש האמת שהיא אמת מצ"ע. והיינו: אמת לאמיתו (עצמות אוא"ס). ודבר כזה שהוא לא כ"כ דבוק בהמאור, ויש לו עדיין מציאות לעצמו ג"כ, אצלו לא נרגש האמת האמתית (שהיא אמת מצ"ע), אלא אמת שהיא נחשבת אמת מצד דביקותה שלה באמת האמתית. (דביקות של ההארה במאור).

ט.

מבאר את ג' הדרגות שישנם במציאות אמיתית. ואת היחס של ג' דרגות אלו לעולמות.

ג' הדרגות במציאות אמיתית הם:

א - אמת לאמיתו: שזה הולך על הקב"ה כפי שהוא בעצמותו (עצמות אוא"ס), שהוא בלתי מציאות נמצא (כנ"ל).

ב - אמת: שזה הולך על אוא"ס שדבוק במקורו במאור, והדביקות הזאת במקורו זה כל מציאותו. והיינו: שכל עניינו זה גילוי של המאור. ולכן באור הזה מורגש כל האמת של אלקות. והיינו: האמת של עצמות אוא"ס. איך שהוא בלתי מציאות נמצא וכו', אך זאת רק מכיוון שהוא דבוק במאור, ולא מצד עצמו. (זה המאור שבא לידי גילוי [ביטוי] באור). ולכן זה לא אמת לאמיתו. מכיוון

שהאמת הזאת שאלקות הוא בלתי מציאות נמצא זאת לא האמת של האור בעצמו. אלא זאת האמת של המאור. האור מצ"ע הוא הרי כן מציאות נמצא. רק מצד דביקותו בהמאור, נרגש שם האמת הזו שישנה בעצמות אוא"ס שהוא בלתי מציאות נמצא. וההגדרה של האור הדבוק במקורו בחסידות היא "מציאות אמתית מצ"ע מצד הדביקות".

ג - שפת אמת: שזה הולך על אור הנבדל, שהוא גם דבוק באלקות אבל באופן של רצוא ושוב. ואצלו הדביקות זה כדבר נוסף עליו, כיוון שהוא מציאות לעצמו והאמת של אלקות (האמת האמתית) לא נרגשת אצלו. וההגדרה שבה הוא מוגדר בחסידות היא "מציאות אמתית מצד הדביקות". והיינו: שיש בו אמת מכיוון שהוא דבוק באלקות באוא"ס, אבל לא אמת כזאת שהיא אמת מצ"ע, שזהו רק האמת לאמתו של עצמות אוא"ס שהוא אמת מצ"ע. והאמת האמתית הזאת הרי לא נרגשת אצלו.

מה היחס של אותם ג' דרגות הנ"ל שישנם במציאות אמתית, כלפי העולמות: בדרגה של שפת אמת, היחס הוא יחס של דעת תחתון. והיינו: שיש מציאות לעולמות אבל ע"י עבודה פועלים בהם ביטול היש לאין. בדרגה של אמת, היחס הוא יחס של דעת עליון. והיינו: שכל העולמות בטלים לגמרי ביטול במציאות, וכלא חשיב ממש. ובעצמות אוא"ס היחס לעולמות הוא, שאין שום דבר חוץ ממנו "אין עוד מלבדו", וזה דרגה של יחיד.

י.

מבאר את ג' הדרגות שישנם במציאות שאינה אמתית.

ג' הדרגות במציאות שהיא לא אמת הם: א. מציאות שאינה אמתית, שזה הולך על העולמות. ב. העדר המציאות או מציאות של העדר, שזה הולך על הקליפות. ג. דמיון. ההסבר בג' הדרגות:

דרגה ראשונה מציאות שאינה אמתית שזה הולך על העולמות: זה עד"מ כמו הנהרות שמכזבין אחת לשבע שנים, שהם פסולים למי חטאת משום שאין בהם אמת. והראיה שאין בהם אמת- שאין בהם נצחיות, מכך שהם מכזבין. וכך זה גם העולמות, הם מציאות שאינה אמתית מכיוון שהם יכולים להתבטל והם אמורים להתבטל אחרי שש אלפי שנים. והסיבה שהנהר נפסק היא מכיוון שאין אצלו חיבור למקור. וכך גם העולמות אין להם חיבור ודביקות במקורם שזה אלקות, ולכן הם כמו אותם נהרות המכזבין, מציאות שאינה אמתית. ומ"מ הם מציאות. וזאת מאחר שהם מקבלים חיות מחיצוניות הרצון. שהמשל לחיצוניות הרצון הוא מאדם שרוצה בעסק שלו. הוא מעוניין שהמפעל שאותו הוא מנהל יהיה קיים ויצליח, אבל כל הרצון שלו בזה זה רק חיצוניות הרצון. כי בעצם הוא מעוניין ברווח שיהיה לו מאותו עסק ולא בעסק עצמו, רק כדי להרוויח הוא צריך שיהיה לו עסק. ונמצא שכל רצונו בהעסק זה רק חיצוניות הרצון. וכך זה גם בנוגע לעולמות. זה שהקב"ה רצה שהם יהיו קיימים ולכן הוא ברא אותם, זה לא פנימיות רצונו

ית' וחפצו האמיתי, אלא זה רק חיצוניות הרצון של הקב"ה. ונמצא שאמנם יש רצון אצל הקב"ה לברוא ולקיים את העולם, ומצד הרצון הזה הם באמת קיימים והם מציאות, אבל מכיוון שזה רק חיצוניות הרצון, לכן הם לא מציאות שדבוקה באלקות ומבטאת אלקות, אלא מציאות נפרדת שאינה דבוקה באלקות (במקורה ושורשה), וזוהי מציאות שאינה אמתית.

דרגה שנייה העדר המציאות או מציאות של העדר שזה הולך על הקליפות: הפירוש הוא, שהחיות של הקליפות מגיע מאחוריים של הרצון, מהאי-רצון. והפשט הוא: עד"מ מיהודי הונגרי שבנה בעיירה שלו שני בתי-כנסת אחד בנוסח שלו והשני בנוסח ובמנהגים הפוכים מהמנהגים שלו. וכששאלו אותו לשם מה אתה בונה ב' בתי כנסת? השיב אותו יהודי: בית כנסת אחד בניתי בשביל ששם אני אבוא להתפלל ג' פעמים ביום. והבית כנסת השני, זה בשביל ששם הרגל שלי לא תדרוך אף פעם... והיינו: שאת הבית כנסת השני הוא בנה, בשביל לשלול אותו ולא להיות בו. וכך זה גם בנמשל, הקב"ה עשה את הקליפות כדי לשלול אותם ולגלות את אי-הרצון בהם. ונמצא, שהמציאות של הקליפות היא העדר. וזה כל עניינם לא להיות. זה המטרה שלשמה הם נבראו כדי שיבטלו אותם, ובביטול שלהם בא לידי ביטוי זה שהקב"ה לא רוצה אותם. אבל סוף כל סוף יש בהם מציאות. יש להם מקור באלקות מהאי-רצון של הקב"ה. וכל מציאותם זה ההעדר, זה הרעיון הזה שהם לא יהיו קיימים.

דרגה שלישית היא: דמיון. שזה לגמרי לא מציאות, גם לא מציאות של העדר.

יא.

לאחר ההקדמה מששת הדרגות שישנם בגדר של מציאות, מסיים ומשלים את ההבנה בהסבר המופיע בהדרן הנ"ל בדברי הרמב"ם בתחילתו.

וכעת נחזור בחזרה לרמב"ם: הרמב"ם כותב בהלכה ב', "ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי, והיינו: שאדם יחשוב (יעלה בדעתו) שמכיוון שהקב"ה בעצמותו הוא יותר גבוה, הוא הרי בלתי מציאות נמצא, ממילא זה לא נכון לבוא ולומר שהוא ירד להיות בבחינת מצוי ראשון, דהיינו: להיות מקור לעולמות. ובמילים אחרות: שאין אצל הקב"ה שום רצון לעולמות גם לא חיצוניות הרצון. ואם זה כך מה שיקרה, ממשיך הרמב"ם ואומר, זה "ש(אין דבר אחר יכול להימצאות", כלומר: ברגע שנאמר שהקב"ה לא ירד להיות מקור לעולמות, אין להם שום מציאות אמתית לכל הנבראים וכל העולמות זה רק דמיון בעלמא.

ולכאורה מה הפשט בזה שלא יהיו עולמות וזה הכל רק דמיון, הרי הקב"ה הוא כל יכול? אלא הפשט הוא: ברור ופשוט שהקב"ה יכול לברוא עולמות גם בלי סדר השלשלות ובלי מקור לעולמות ובלי שום רצון גם לא חיצוניות הרצון, מצד הכל יכול. אבל אז העולמות היו נבראים באופן כזה שאין להם שום קשר לאלקות. ואז גם ידעת המציאות באלקות לא היה, כי לא היה שום קשר בין נברא לבורא. והיינו: שהכל היה דמיון (ולא מציאות, גם לא מציאות של העדר) וממילא יוצא שלא היה עניין ח"ו בתורה ומצוות. [במאמר המוסגר: אם העולם היה נברא מצד

הכל יכול, בכל מקרה העולם לא היה מציאות. כי מצד הקב"ה, הכל זה הוא ואין שום דבר אחר ולכן אין צורך בתורה ומצוות. ומצד המטה, הכל היה דמיון בלי שום קשר לאלקות ולא היה אפשרות לתורה ומצוות. (והיינו: שהמצב היה או בתכלית האחדות או בתכלית הפירוד). ולכן הקב"ה עשה את העולם ע"י סדר השתלשלות, שהעולם יהיה קשור עם אלקות, ויהיה אפשרות לקיים תורה ומצוות כאן בעולם ולהמשיך גילוי אלקות.

י.ב.

מקשר את ההסבר בדברי הרמב"ם, עם העניין של "עושיין רצונו של מקום" בתרס"ו. ומקדים לכך את הפירוש ברצון פשוט.

כעת נראה איך כל ההסבר הזה ברמב"ם, קשור לעניין של "עושיין רצונו של מקום" - תרס"ו: מה הפשט ברמב"ם "ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי" היינו: שהקב"ה ברא את העולם בלי רצון, בלי מקור פרטי וקרוב, אלא רק מצד הכל יכול. אבל זה לא הפשט שאין בכלל שום רצון, כי זה ודאי שהקב"ה ברא את העולם ברצונו. אלא איזה רצון זה? רצון פשוט.

מה הפשט רצון פשוט: העניין יובן בהקדים מה ההגדרה בכלל של רצון באדם.

א. הטייה והמשכה של הנפש לדבר מסוים. ב. תנועה חדשה שהיא כדבר נוסף על הנפש. והיינו: שיש את הנפש עצמה, ויש את ההתעוררות שלה לדבר מסוים. ג. זה לא בהכרח.

וכעת נבין מהו רצון פשוט: שהדבר שהוא עושה ומתעסק בו, אינו בהכרח אצלו. והיינו: שכל ההגדרה של רצון פשוט זה רק בכדי לשלול את ההכרח. אבל כל שאר ההגדרות של רצון שיש באדם, (הטיית הנפש, ותנועה חדשה) הם לא קיימות ברצון פשוט.

וממילא כשמדברים על עצמות אוא"ס שברא את העולם בלי שום רצון, הכוונה בלי רצון בהגדרות של רצון כפי שזה אצלנו. אבל ודאי שהבריאה היא ברצונו ית', רק שזה ברצון פשוט שהכוונה שהוא אינו מוכרח ח"ו בבריאה. (רצון במובן הזה שאינו הכרחי). וזאת האמת של עצמות אוא"ס שהכל הוא יכול לעשות, והכל הוא יכול לרצות, ואינו מוכרח בשום דבר ח"ו. וממילא אם הקב"ה היה בורא את העולם מצד הכל יכול, לא היה שום יחס ושייכות בין אלקות לנבראים. כי אע"פ שכל הבריאה זה ברצונו ית', אבל זה רצון פשוט שלא יוצר שום יחס ושייכות לנבראים. ואז כל העולם היה דמיון, ולא היה לו שום קשר לאלקות. ולא היה עניין ח"ו בתורה ומצוות. וזה הפשט שבנ"י המקיימים תורה ומצוות נקראים "עושיין רצונו של מקום". הם פועלים שיהיה רצון של ערך ושייכות לנבראים ולא רצון פשוט, והיינו: רצון של הטיה והמשכה לעולמות.

י.ג.

מסיים את העניין בתרס"ו. ומתרחץ את כל השאלות.

וע"ז בא הרבי הרש"ב במאמר, ומקשה: מדוע צריכים ע"י תורה ומצוות לפעול רצון של שייכות,

של סדר השתלשלות. כבר בבריאת העולם היה רצון של הטיה והמשכה, ומביא ראיות ע"כ. ולכאורה קשה מה צריכים ראיות ע"כ? ברור שהיה רצון בבריאת העולם, כי הרי כל מה שהקב"ה עושה זה ברצונו?

אלא שהיה מקום לחשוב שהרצון שהיה בבריאת העולם, זה היה רצון פשוט. וע"ז מביא הרבי הרש"ב את הראיות להוכיח שזה היה רצון של הטיה והמשכה. ונכון שהעולם יכול היה להתקיים גם בלי מקיימי המצוות, מצד הכריתת ברית דנח. אבל אז לא יהיה יחס בין הבורא לנברא, וכל העולם היה רק דמיון בעלמא. ולכן צריכים דווקא את מקיימי המצוות, שעל-ידם, ע"י הקיום תורה ומצוות שלהם, נעשה רצון של יחס ושייכות לנבראים, ואז העולם הוא עולם של מציאות וקשר עם אלקות.



נקודת השיעור: ביאור הפשט שמקיימי המצוות נקראים "עושיין רצונו של מקום" (עפ"י חסידות), באמצעות ביאור נפלא של הרבי בהלכות הראשונות ברמב"ם. (מתוך הדרן בתשל"ה). ומאריך בהבנת הביאור.

נקודות נוספות שנתבארו במהלך השיעור: א. ההגדרה של מציאות אמתית. **ב.** שש דרגות בנדר של מציאות. **ג.** מה הפשט, רצון פשוט.



שיעור שמיני

"ידיעה ובחירה"

(ספר "היד החזקה" לרמב"ם הלכות תשובה)

תמצית מהלך השיעור:

מביא את הסתירה הקיימת בין שני הכתובים "הכל צפוי", "והרשות נתונה". (האם יש בחירה חופשית או שאין). מביא את שיטות הרמב"ם והראב"ד בסוגיה זו. מביא את אחד ההסברים בסוגיה של ידיעה ובחירה שמסביר שבאמת יש בחירה חופשית. ו"הכל צפוי" פירושו ידיעה שלאחר המעשה (ע"ד חוזה עתידות). "הכל צפוי" עפ"י חסידות פירושו ידיעה שלפני המעשה. (לצורך ההסבר בידיעה שקודם המעשה, מביא מדרך מצוותיך לרבי "הצמח צדק" בנוגע למושג של זמן. ומאריך בהסברת הדברים). ונמצא מזה שהידיעה של הקב"ה כן מכריחה את המעשה של האדם, וא"כ הסתירה בין הכתובים חוזרת. מביא את ההסבר של אדמו"ר הזקן בתורה-אור על הסוגיה הזאת של ידיעה ובחירה. ואדמו"ר הזקן מתרץ את הסתירה עפ"י שיטתו שתי סוגי ידיעות אצל הקב"ה. דעת עליון ודעת תחתון. לצורך ההבנה בסוג הידיעה של ד"ע שהיא ידיעה בדרך ממילא, מסביר מה הפירוש א"ק. מסביר מה הנפקא מינה בין ב' סוגי הידיעות. ועפ"י מובן התירוץ על הסתירה בין הכתובים. שואל צריך להבין מה הפירוש בזה שהבחירה היא מצד דעת תחתון. לכאורה בדיוק להפך הבחירה היא מצד דעת עליון, ומסביר זאת. אומר שבנוסף לכך שעדיין צריך להבין את הפשט בהסבר הנ"ל. צריכים גם להבין מה ההסבר האמתי והמושלם על הסוגיה

הזאת של ידיעה ובחירה. (כי אחרי כל התירוצים, זה עדיין לא מובן). מביא את ההסבר האמתי בסוגיה של ידיעה ובחירה. ומקשה שלפי ההסבר הזה, לכאורה מיותר כל התירוץ שמופיע בחסידות שיש שתי סוגי ידיעות אצל הקב"ה, ד"ע וד"ת. אומר שאת העניין הזה (שאומרים תירוצים אע"פ שלכאורה הם מיותרים מאחר ויש הסבר אמיתי על כל הדברים שהקב"ה הוא נמנע הנמנעות), מצינו גם בנוגע לעניין הזה שלקליפה יש כוח לנגד לקדושה, אע"פ שהיא מקבלת את חיותה מהקדושה. וזה מובא במאמר "באתי לגני" של הרבי. ומביא את ההסבר של כ"ק אדמו"ר "הצמח צדק" על כל העניין. אומר שעפ"י הסבר כ"ק אדמו"ר "הצמח צדק" שהובא לעיל, מובן מדוע בחסידות מביאים הסבר על הסוגיה של ידיעה ובחירה שיש שתי סוגי ידיעות וכו' למרות שההסבר האמתי הוא שהקב"ה "נושא הפכים". כי רק כך יוצא ש"הנושא הפכים" הוא באלקות גופא. חוזר לשיטת הרמב"ם (לעיל בתחילת השיעור), ומסביר שהפירוש בתשובה שלו הוא שהקב"ה "נושא הפכים". וממילא יש גם ידיעה וגם בחירה ביחד וזה לא סותר.

א.

מביא את הסתירה הקיימת בין שני הכתובים "הכל צפוי" ו"הרשות נתונה" (האם יש בחירה חופשית או אין).

במשנה נאמר "הכל צפוי והרשות נתונה". "הכל צפוי" משמעותו שהקב"ה יודע כבר מלכתחילה את כל מה שיהיה אח"כ, ואת כל מה שהאדם יעשה בהמשך. "והרשות נתונה" משמעותו שיש לאדם בחירה חופשית, להחליט איך להתנהג ומה לעשות. נשאלת איפה השאלה: האם לאדם יש בחירה חופשית, או שמכיוון שהקב"ה יודע מלכתחילה את כל מה שהוא יעשה, נמצא שאין לו בחירה חופשית?

ב.

מביא את שיטות הרמב"ם והראב"ד בסוגיה זו.

הרמב"ם כותב: שהתשובה היא "שלא מחשבותיי מחשבותיכם". בשכל שלנו אנחנו לא יכולים להבין את העניין הזה וצריכים רק להאמין שזה כך באמת. מצד אחד הקב"ה יודע לכתחילה את כל מה שהאדם יעשה, ומצד שני יש לאדם בחירה חופשית, אם לבחור ברע או בטוב.

הראב"ד: משיג על הרמב"ם ואומר, שהיה עדיף אם הרמב"ם בכלל לא היה מעלה את הנושא הזה של ידיעה ובחירה ומעורר את השאלה. והראב"ד כן מנסה להסביר את העניין הזה של ידיעה ובחירה, ומביא הסבר על העניין.

ישנו סיפור מר' מענדל פוטרפס בקשר לעניין הזה, וזה דבר המעשה: ר' חטש'ע פייגין ישב פעם עם התלמידים שלו בישיבת תומכי-תמימים ולמד איתם את הסוגיה הזאת של ידיעה ובחירה ואת שיטות הרמב"ם והראב"ד. והוא שאל אותם, איזה תשובה נראית לכם יותר טובה, של הרמב"ם או של הראב"ד? והתלמידים השיבו: ששיטת הראב"ד נראית להם יותר, מאחר והוא בכלל-זאת

מנסה למצוא איזה הסבר כל-שהוא על העניין. אמר להם ר' חטש'ע אתם טועים. התשובה של הרמב"ם שלא מחשבותיי מחשבותיכם היא התשובה הטובה יותר, כי היא התשובה האמתית. וזה לא התחמקות לומר שא"א להבין את הקב"ה, אלא זאת ההבנה האמתית והנכונה.

ג.

מביא את אחד ההסברים בסוגיה של ידיעה ובחירה שמסביר שבאמת יש בחירה חופשית. ו"הכל צפוי" פירושו ידיעה שלאחר המעשה (ע"ד חוזה עתידות).

מה ההסברים שישנם על העניין הזה של ידיעה ובחירה: אחד ההסברים הוא: (יש גם במכתבים של הרבי את הכיוון הזה של ההסבר), שהידיעה של הקב"ה לא קובעת את הבחירה של אותו אדם, אלא היא תוצאה של הבחירה שלו. והיינו: ידיעה שלאחר מעשה. והדוגמא לזה: מאדם שהוא חוזה עתידות, והוא אומר שאדם פלוני יעשה דבר כזה וכזה בעוד חודש ימים. והרי זה לא הפירוש שהידיעה הזאת של החוזה עתידות מכריחה את אותו אדם לעשות את אותו מעשה בעוד חודש, אלא שהחוזה עתידות יודע מה אותו אדם יבחר בעוד חודש לעשות. אבל מי שיבחר בעוד חודש לעשות את אותו המעשה, יהיה אותו אדם בעצמו, בבחירה שלו. וכך זה גם בנמשל, זה שהקב"ה יודע את כל מה שהאדם הזה יעשה, זאת לא ידיעה שמכריחה את אותו אדם לבחור דווקא במעשה הזה. אלא זאת ידיעה מוקדמת של הבחירה של אותו אדם. והיינו: שהקב"ה יודע מראש, מה אותו אדם הולך לבחור בבחירתו החופשית.

ד.

"הכל צפוי" עפ"י חסידות פירושו ידיעה שלפני המעשה. (לצורך ההסבר בידיעה שקודם המעשה, מביא מדרך מצוותיך לרבי "הצמח צדק" בנוגע למושג של זמן, ומאריך בהסברת הדברים). ונמצא שהידיעה של הקב"ה כן מכריחה את המעשה של האדם, וא"כ הסתירה בין הכתובים חוזרת.

"הכל צפוי", בעומק יותר (כפי שזה עפ"י חסידות), פירושו: שהידיעה של הקב"ה היא לא רק ידיעה מוקדמת בזמן, והיינו: שהקב"ה יודע עוד לפני שהאדם עשה את המעשה, מה אותו אדם הולך לעשות בבחירתו החופשית. (ע"ד חוזה עתידות כדלעיל, שידיעה כזאת נקראת ידיעה שלאחר המעשה). אלא זאת ידיעה שלפני המעשה, והיינו: שהידיעה של הקב"ה היא מוקדמת גם במדרגה. היא בעצם גבוהה יותר מהמעשה של אותו אדם, והיא זאת שגורמת לו לעשות את המעשה, וממנה הוא מקבל חיות לעשות את המעשה.

בדרך מצוותיך לרבי "הצמח צדק" במצוות "האמנת אלקות" מוסבר על העניין הזה של הזמן. והוא מסביר שם, שזמן הולך בצורה של כלל ופרט. וכמו בחיות האלוקי שיוּרד מלמעלה למטה. באצילות זה נקודה אחת כללית של חיות, ובבריאה הנקודה הזאת של החיות נחלקת לפרטים וכך החיות נעשית מצומצמת יותר, וביצירה החיות עוד יותר נחלקת לפרטים בכדי שהחיות עוד יותר תצמצמן וכך הנבראים של עולם היצירה יוכלו לקבל את החיות וכך הלאה. עד"מ חבית

של יין גדולה, יש אחד כזה שיכול לשתות את כל החבית כמו שהיא בבת אחת. אבל לא כולם מסוגלים לשתות כזאת כמות גדולה של יין בבת אחת. ובשבילם צריך לחלק את היין שבחבית לכמה חביות קטנות, ורק כך הם יהיו מסוגלים לשתות מהיין. וישנם כאלו שגם זה לא מספיק להם, ובשביל שהם יוכלו לשתות מהיין צריכים לקחת את החבית הקטנה ולשפוך את תכולתה לתוך כמה בקבוקים קטנים, ורק אז הם יהיו מסוגלים לשתות מהיין. וכך זה גם בנמשל: ככל שהנבראים נמוכים יותר החיות שמגיעה אליהם צריכה להיות מצומצמת יותר.

ועד"ז בנוגע לזמן, מה שבעולם העליון זה רגע כמימרא, אצל הנבראים התחתונים זה שעה שלימה. [במאמר המוסגר, ר' לייזר גורביץ' מצא פעם רש"י בגמרא שאומר שישנו בעל-חי קטן מאוד שמה שאצלו זה רגע אחד, אצלו זה שבע שנים. יחידות הזמן שלו קטנות באין-ערוך מן אדם. (כמו במקום, שהמושג של מקום אצל חידק הוא מושג אחר לגמרי מכפי שזה אצל בני-האדם, וזה בכלל לא נתפס במושגים של בן-אדם)]. ומה שאצלנו זה חמש עשרה שנה, בעולם היצירה זה שבוע-שבועיים.

ועפ"ז הוא מסביר את הסיפור עם המכתב שנשלח מהבעש"ט לגיסו ר' גרשון מקיטוב. שם במכתב הוא כתב לו שהוא פגע בכבודו של איזה תלמיד חכם, והוא התפלל בשבילו שהוא יהיה רק עני אבל יישאר בחיים. והוא מבקש ממנו להיזהר להבא לא לפגוע בתלמידי חכמים. ור' גרשון כתב לגיסו הבעש"ט בחזרה מכתב, שכל מה שהוא כותב על זה שהוא פגע בכבוד של חכם והוא נהיה עני וכו' זה הכל אמת, אבל התאריך שהבעש"ט ציין בראש המכתב זה עוד לפני שקרה בכלל כל הסיפור עם אותו חכם וכו'.

וההסבר הוא: שהבעש"ט ראה את המקרה הזה כפי שהוא בעולם היצירה ששם זה חמש עשרה שנה קדימה, ושם כבר התרחש כל הסיפור. והידיעה הזאת, שהבעש"ט ידע עוד לפני שהמעשה התרחש כאן בעולם הזה הגשמי, זאת ידיעה שלאחר המעשה. מכיוון שלא הידיעה היא זאת שגרמה והכריחה את המעשה, אלא הוא רק ידע מראש מה שגיסו יבחר לעשות, אבל הוא לא גרם לו באמצעות הידיעה הזאת שהוא יעשה. זה רק תוצאה של המעשה. אבל אצל הקב"ה זאת ידיעה שקודם המעשה, ידיעה שקובעת ומכריחה את המעשה. וא"כ זאת ידיעה שכן סותרת את הבחירה של האדם לכאורה?

ה

מביא את הסבר אדמו"ר הזקן בתורה-אור על הסוגיה הזאת של ידיעה ובחירה. ואדמו"ר הזקן מתרץ את הסתירה עפ"ז שישנם שתי סוגי ידיעות אצל הקב"ה. דעת עליון ודעת תחתון.

אדמו"ר הזקן בתו"א¹ מסביר כך: ישנם שני סוגי ידיעות אצל הקב"ה: א. "יודע הכל" (דעת תחתון). ב. "גלוי וידוע" (דעת עליון).

מה הפירוש בשתי הידיעות האלו: "יודע הכל" פירושו, ידיעה שמגיעה מתוך עשייה ופעולה

1. פ' וירא" (ד"ה "ארדה נא").

בדבר שאותו הוא יודע. והיינו: שהידיעה היא ע"י התלבשותו של הקב"ה בנבראים. וזה העניין של ממלא כ"ע, שאלקות מתלבש בכל נברא באופן פרטי באופן של יחס וקירבה. וזה הכוונה בכל הפסוקים "עיני הוי'", "אוזני הוי'", דקאי על הכלים שבהם הקב"ה מתלבש בכדי לדעת מה קורה בעולמות. "גלוי וידוע" פירושו, ידיעה בדרך ממילא. והיינו: שהקב"ה נשאר כפי שהוא בעצמותו בלי התלבשות בשום כלים, והוא יודע הכל. וזה הולך על בחינת א"ק (אדם קדמון) שעליו נאמר "ממכון שבתו השגיח אל כל יושבי הארץ". שכפי שהוא במקומו ("ממכון שבתו") הוא משגיח. וההמשך הוא, "היוצר יחד ליבם". [ופירש ר' מענדל פטרס] כל הלבבות נמצאים יחד בהיוצר. הכל נמצא אצלו וידוע אצלו, בדרך ממילא. (בבחינה הזאת של א"ק).

ו.

לצורך ההבנה בסוג הידיעה של ד"ע שהיא ידיעה בדרך ממילא, מסביר מה הפירוש א"ק.

בכדי להבין טוב יותר את הידיעה הזאת שהיא בדרך ממילא, נצטרך להבין קודם כל מה הפירוש בכלל א"ק? על א"ק [אדם קדמון] נאמר שבמחשבה הקדומה דא"ק, הקב"ה סוקר הכל בסקירה אחת, מראש כל דרגין עד סוף כל דרגין. זאת מחשבה אחת כללית שממנה נבראו אח"כ כל הנבראים הפרטיים. ונמצא, שבמחשבה הקדומה דא"ק נמצא כל סדר ההשתלשלות על כל פרטיו. וכידוע הסיפור עם התולעת והעלה (שהעלה נפל מהעץ והתגלגל עד לתולעת כדי שהיא תאכל אותו ותוכל לייצר משי), שכבר במחשבה הקדומה דא"ק היה כל העניין הזה שהעלה ייפול מהעץ ויתגלגל לתולעת. והיינו: שהחיות של כל הנבראים בכל המקומות ובכל הזמנים, נמצאת בנקודה אחת במחשבה הקדומה דא"ק. וזאת ידיעה שקודם המעשה שגורמת את המעשה, ולכן כל מה שקורה זה ידוע בדרך ממילא, כי הכל מגיע ומתחיל ממנו.

ז.

מסביר מה הנפקא מינה בין ב' סוגי הידיעות. ועפ"ז מובן התירוץ על הסתירה בין הכתובים.

מה ההבדל בין ב' סוגי הידיעות: א. האם הידיעה של הקב"ה גורמת לו להתפעלות: בד"ת ("ידוע הכל") הידיעה (ממה שקורה אצל הנבראים) גורמת לו להתפעלות. וזה מה שכתוב "ויצעקו בני" אל ה', וידע אלקים", שפירושו ידיעה בדעת תחתון. (כי בד"ע הוא ידע בוודאי גם לפני צעקות, מה שקורה אצלם). משא"כ בד"ע הידיעה לא גורמת לשום התפעלות ח"ו אצל הקב"ה. [במאמר המסוגר: במאמר הראשון בהמשך תרס"ו מובא מה שמבקשים בר"ה שהקב"ה יזכור אותנו וכו', ושם הכוונה באמת שהקב"ה יזכור אותנו בד"ת, והיינו: שיתפעל ממה שקורה אצלנו]. ב. לאידך גיסא, האם הידיעה של הקב"ה מכריחה אותנו וגורמת לנו להתפעל. בד"ת ("ידוע הכל"), הידיעה (ממה שקורה אצל הנבראים) מכריחה את הנבראים להתנהג בהתאם לאותה ידיעה, וזאת מאחר שהידיעה הזאת מורגשת אצל הנבראים. משא"כ בד"ע שהידיעה אינה מורגשת אצל הנבראים, היא אינה מכריחה אותם ויש להם בחירה חופשית מצדם. וזה הפירוש במה שמובא בתניא² "צדיק ורשע לא קאמר". שהפירוש הוא, אם הוא יהיה צדיק או רשע בד"ע זה כבר ידוע, אבל

לא קאמר. כי אמירה זה כבר ידיעה בד"ת, וממילא זה ישלול את הבחירה. ונמצא: שבד"ע מכיוון שהאדם לא מרגיש את הידיעה הזאת, מבחינתו (בהרגשתו) יש לו בחירה חופשית.

נמצא לסיכום: ד"ע- זה אמנם ידיעה שקודם המעשה, אבל היא אינה מכריחה את המעשה. ד"ת- זה אמנם ידיעה שמחייבת ומכריחה את המעשה, אבל היא לאחר המעשה.

עפ"י ההקדמה שישנם ב' סוגי ידיעות אצל הקב"ה, נבין כעת מה ההסבר על ידיעה ובחירה איך זה לא סותר אחד לשני. וההסבר הוא: שידיעה (זה שלאדם אין אפשרות לבחור, מכיוון שכל מה שהוא יעשה ידוע כבר למעלה) זה מצד דעת עליון, שאמנם הוא אינו מכריח את המעשה אבל הוא קודם המעשה. ובחירה (שלאדם יש אפשרות לבחור בטוב או ברע) זה מצד דעת תחתון, מכיוון שאמנם הוא מכריח את המעשה, אך הוא לאחר המעשה.

ח.

שואל שצריך להבין מה הפירוש בזה שהבחירה היא מצד דעת תחתון. לכאורה בדיוק להפך הבחירה היא מצד דעת עליון, ומסביר זאת. אומר שבנוסף לכך שעדיין צריך להבין את הפשט בהסבר הנ"ל, צריכים גם להבין מה ההסבר האמתי והמושלם על הסוגיה הזאת של ידיעה ובחירה. (כי אחרי כל התירוצים, זה עדיין לא מובן).

זה שהבחירה היא מצד ד"ת זה דבר שדורש ביאור: לכאורה הבחירה היא דווקא מצד ד"ע, שהיא איננה מכריחה את האדם להתנהג בהתאם להידיעה, וממילא האדם יכול לבחור בעצמו איך הוא רוצה להתנהג, והיינו: שיש לו בחירה חופשית?

אלא כשאומרים שהבחירה של האדם היא מצד ד"ת, זה כדי להבהיר שבחירת האדם זה לא מצד שנתנו לאדם חופש פעולה לעשות מה שהוא רוצה. אלא ד"ת נותן לך אפשרות לבחור. והיינו: שלבחירה יש שורש באלקות עצמו. וצריך להבין הפשט בזה. וגם צריך להבין, מה באמת ההסבר על העניין הזה של ידיעה ובחירה. הרי אחרי כל התירוצים וכו' עדיין נשאר קשה, כי הרי מצד ד"ע הקב"ה יודע כבר מראש כל מה שהאדם יעשה בהמשך, וממילא נמצא שבאמת אין לו בחירה. (אלא א"כ בחירה זה רק דמיון, והיינו: בהרגשתו של האדם בלבד, ואת זה הרמב"ם שולל ואומר שבחירה זה דבר אמיתי). וא"כ מה ההסבר האמתי על כל העניין הזה?

ט.

מביא את ההסבר האמתי בסוגיה של ידיעה ובחירה. ומקשה שלפי ההסבר הזה לכאורה מיותר כל התירוץ שמופיע בחסידות. שיש שתי סוגי ידיעות אצל הקב"ה. ד"ע וד"ת.

התירוץ האמתי הוא: שהקב"ה נמנע הנמנעות ונושא הפכים. ומצד זה יכול להיות שני הדברים גם יחד, גם ידיעה וגם בחירה. וכעת צריך להבין, שבביל מה א"כ מובא כל התירוץ הזה בחסידות שיש שני סוגי ידיעות אצל הקב"ה וכו', הרי ההסבר האמיתי הוא, שהקב"ה נמנע הנמנעות ונושא הפכים?

י.

אומר שאת העניין הזה (שאומרים תירוצים אע"פ שלכאורה הם מיותרים, מאחר ויש הסבר אמתי על כל הדברים שהקב"ה הוא נמנע הנמנעות) מצינו גם בנוגע לעניין הזה שיש לקליפה כוח לנגד לקדושה, אע"פ שהיא מקבלת את חיותה מהקדושה. וזה מובא במאמר "באתי לגני" של הרבי. ומביא את ההסבר של כ"ק אדמו"ר "הצמח צדק" על כל העניין.

הרבי מסביר במאמר "באתי לגני" תשל"ד, שזה שלקליפות יש חיות מקדושה ואעפ"כ הם יכולים לנגד לאלקות, זה מצד נמנע הנמנעות. ולמרות ההסבר הזה, מובאים הרבה פעמים הסברים וראיות בחסידות שהקב"ה צריך בכל רגע להחיות את הנברא, אחרת הנברא לא יהיה קיים, וא"כ ברור ומוכח שהקליפה מקבלת חיות מהקדושה ומ"מ יש באפשרותה להתנגד תקדושה.

ולכאורה בשביל מה צריכים את כל ההסברים האלו, מצד נמנע הנמנעות הקב"ה יכול לעשות כל מה שהוא רוצה? אלא מסביר הרבי "הצמח צדק" כך, שמדברים מצד הקב"ה מצד הבורא באמת ההסבר האמתי על כל הדברים הוא נמנע הנמנעות. אבל שמדברים מצד הנברא, הנברא מצ"ע אין בו את העניין הזה של נמנע הנמנעות ח"ו. וממילא שאומרים שלקליפה יש כוח לנגד לקדושה (למרות שהיא מקבלת את חיותה מהקדושה), מדברים על כוח ההתנגדות שיש בקליפה מצ"ע (ולא על האפשרות שניתנה לה מצד אלקות להיבראות מהקדושה והיינו: לקבל ממנה חיות, ויחד עם זה לנגד לה וכו') וע"ז אי-אפשר לומר שזה מצד שהיא נמנע הנמנעות ח"ו, שהיא כביכול גם יכולה לקבל חיות מהקדושה, וגם לנגד. ולכן מביאים הסברים וראיות לכל העניין הזה.

יא.

אומר שעפ"י הסבר כ"ק אדמו"ר "הצמח צדק" שהובא לעיל, מובן מדוע בחסידות מביאים הסבר על הסוגיה של ידיעה ובחירה שיש שתי סוגי ידיעות וכו' למרות שההסבר האמתי הוא שהקב"ה "נושא הפכים", כי רק כך יוצא ש"הנושא הפכים" הוא באלקות גופא.

וכעת נחזור בחזרה לעניין של ידיעה ובחירה. כשאנחנו אומרים שכל העניין הזה של ידיעה ובחירה זה מצד נמנע הנמנעות, פירושו של דבר הוא שכל מה שהאדם יעשה הקב"ה באמת יודע, וביחד עם זה יש לאדם את האפשרות לבחור במה שהוא רוצה. והיינו: שהקב"ה נתן לאדם חופש פעולה לעשות ככל העולה על רוחו לפי בחירתו. ונמצא שכל הבחירה הזאת של הנברא היא לכאורה מצ"ע.

אבל כשבאים ואומרים בחסידות שהעניין הזה של ידיעה ובחירה זה מצד ד"ע וד"ת, פירושו של דבר: שאמנם באמת כל העניין הזה של ידיעה ובחירה הוא מצד נמנע הנמנעות, אבל הנושא הפכים הוא באלקות גופא. שמצד ד"ע אין בחירה באמת, ומצד ד"ת יש לאדם בחירה חופשית. והיינו: שהשורש לבחירת האדם הוא באלקות וזה לא חופש פעולה שניתן לו, אלא כל בחירתו היא מצד זה שהקב"ה ירד וצמצם את-עצמו לדרגה של ד"ת, לדרגה של נבראים, כדי שאותו

נברא יוכל לבחור. וממילא אם השורש של הבחירה הוא באלקות גופא, נמצא: ששני ההפכים (ה"נושא הפכים") הוא באלקות גופא [בשתי בחינות שונות באלקות] (ולא בנבראים מצ"ע ח"ו). שמצד הבחינה של ד"ע, אין לאדם את האפשרות לבחור. וזאת מאחר שהקב"ה יודע מראש את כל מה שהוא הולך לעשות. ומצד הבחינה של ד"ת, יש לו אפשרות לבחור, כי מצד הבחינה הזאת, כל הידיעה היא רק לאחר המעשה.

יב.

חוזר לשיטת הרמב"ם (לעיל בתחילת השיעור), ומסביר שהפירוש בתשובה שלו הוא שהקב"ה "נושא הפכים", וממילא יש גם ידיעה וגם בחירה ביחד וזה לא סותר.

י"ב. כעת נחזור בחזרה לדברי הרמב"ם שהובאו בתחילת השיעור: שהרמב"ם כותב שהתשובה על העניין הזה של ידיעה ובחירה, היא "שלא מחשבותי מחשבותיכם". הפירוש בזה הוא: שהקב"ה הוא נושא הפכים, נמנע הנמנעות, וממילא אנחנו לא יכולים להבין אותו. וזה מה שר' חטש'ע פייגין אמר לתלמידים שלו, שהתשובה של הרמב"ם היא התשובה הטובה יותר, כי היא התשובה האמתית. וזה לא התחמקות, אלא זה שא"א להבין את הקב"ה, זאת ההבנה האמתית והנכונה.



נקודת השיעור: ישנה סתירה בין שני כתובים - האם כל מה שהאדם יעשה ידוע מראש, וא"כ אין לו בחירה חופשית, או שכן יש לו בחירה חופשית להחליט איך להתנהג. והתירוץ האמתי הוא שהקב"ה נושא הפכים. וזה גם הפירוש בשיטת הרמב"ם בסוגיה זו של ידיעה ובחירה. וזה שבחסידות מובא ע"כ תירוץ שיש שני סוגי ידיעה אצל הקב"ה וכו' זה רק כדי להבהיר, ש"הנושא הפכים" הוא באלקות גופא.

נקודות נוספות שנתבארו במהלך השיעור: א. ידיעה שלפני המעשה וידיעה שלאחר המעשה. **ב.** מה הפירוש א"ק.

לזכות

החתן התמים הרב נחום מנחם מענדל הכהן

והכלה מרת **חווה טובה** שיחיו

כהנא

לרגל יום נישואיהם בשעתומ"צ

יום ג', ה' באדר תשע"ח



ולזכות הוריהם וזקניהם

הרה"ת ר' **יעקב יהושע הכהן** וזוגתו מרת **נחמה** שיחיו **כהנא**

הרה"ת ר' **ברוך** וזוגתו מרת **דבורה** שיחיו **ליפקין**

הרה"ת ר' **שמשון** הכהן וזוגתו מרת **יונת** שיחיו **כהנא**

מרת **ציפורה** תחי' **גולדברג**

הרה"ח ר' **יעקב משה** וזוגתו מרת **מינה** שיחיו **ליפקין**

הרה"ח ר' **שמואל** וזוגתו מרת **רבקה** שיחיו **שנור**

