

מבוא השער

לשער היחוד והאמונה



הרב יצחק שפירא

עריכה: אביחי אביעזר

בעזרת ה'

מבוא השער

לשער היחוד והאמונה



הרב יצחק שפירא

עריכה: אביחי אביעזר



תוכן העניינים

הקדמה

7

פרק א -

הצמצום כמשל נפשי ולא רק גשמי

8

פרק ב -

מציאות העולם הגשמי מצד עצמה לא מסתירה על האלוקות כלל

18

פרק ג -

שם אדנות

26

נספח -

שם אדנות בבריאה ושם אלוקים יורד להחיות את עולמות בי"ע

54





פרק א

הצמצום כמשל נפשי ולא רק גשמי

הצמצום לא כפשוטו

כתוב בספר 'עץ חיים':

דע כי תחילת הכל היה כל המציאות אור פשוט, ונקרא 'אין סוף', ולא היה שם שום חלל ושום אויר פנוי, אלא הכל היה אור האין סוף. וכשעלה ברצונו הפשוט להאציל הנאצלים... אז צמצם עצמו באמצע האור שלו, בנקודת המרכז אמצעית שבו, ושם צמצם עצמו אל הצדדים והסביבות ונשאר חלל בינתיים... עד שנמצא עולם האצילות וכל העולמות נתונים תוך החלל הזה, ואור האין סוף מקיפו בשוה מכל צדדיו.

וכתב בספר התניא בשער היחוד והאמונה:

יש להבין שגגת מקצת חכמים בעיניהם ה' יכפר בעדם ששגו וטעו בעיונם בכתבי האריז"ל, והבינו ענין הצמצום המוזכר שם כפשוטו שהקב"ה סילק עצמו ומהותו חס ושלוש מהעולם הזה רק שמשגיח מלמעלה בהשגחה פרטית על כל היצורים כולם אשר בשמים ממעל ועל הארץ מתחת. והנה מלבד שאי אפשר כלל לומר ענין הצמצום כפשוטו שהוא ממקרי הגוף על הקב"ה הנבדל מהם ריבוא רבבות הבדלות עד אין קץ, אף גם זאת לא בדעת ידברו ...

כלומר מעבר לקושיות נוספות שיש לאדמו"ר הזקן על מי שאומר שהצמצום הוא כפשוטו, הקושיה הראשונה היא שאי אפשר לומר שהצמצום הוא כפשוטו כי זה ממקרי הגוף.

בדרך כלל, כאשר באים להסביר את הדיון שמביא פה אדמו"ר הזקן בינו לבין ה'חכמים בעיניהם', מדברים על הדיון כנמשל ולא כמשל. הנמשל הוא ה' והנוכחות שלו בעולם; האומרים שהצמצום הוא כפשוטו באים לומר שה' צמצם את עצמו,

1. שער א ענף ב.

2. פרק ז.



ואילו האומרים שהצמצום לא כפשוטו אומרים שה' נמצא בעולם, והנמשל לא לגמרי דומה למשל הגשמי, כי אין באמת מקום ריק.

אבל בדברי אדמו"ר הזקן נראה שהוא רוצה לומר שהוא מסביר אחרת את המשל של האר"י, ולא רק את הנמשל. אדמו"ר הזקן רוצה לומר שמי שהבין מדברי האר"י שה' צמצם את עצמו כפשוטו, לא רק שלא הבין את הנמשל טוב, אלא גם לא הבין טוב את המשל.

אם נבין טוב איך אדמו"ר הזקן מבין את המשל של האר"י, זה יעזור להבין טוב גם איך הוא מסביר את הנמשל.

הצמצום כמשל נפשי

אדמו"ר הזקן אומר שהצמצום הוא משל נפשי³ ולא רק גשמי, וכפי שכתוב בתורה אור⁴:

ולכן נקרא צמצום זה מקום פנוי וחלל וכו', פירוש שהוא חלל וריק מן האור, שאין בו אור והתגלות כלל, אלא נשאר בכח במאור, וכמשל הנפש שבבואה לגוף... וכן איש חכם...

ובליקוטי תורה⁵:

ולזהבין ביאור לשון אור אין סוף, שהוא כמשל זיו השמש שאינו פועל שום שינוי בשמש עצמה, אך שזהו משל גשמי. אמנם יובן כמו כן ענין אור וזיו על דרך משל מנפש אדם המחיה את הגוף.

וכן בספר התניא⁶:

... וגם עתה כן הוא לבדו בלי שום שינוי כלל, מפני שכל הנבראים בטלים אצלו במציאות ממש, כביטול אותיות הדבור והמחשבה במקורן ושרשן הוא מהות הנפש ועצמותה... וכמו שכתוב גם כן במקום אחר משל גשמי⁷ לזה מענין ביטול זיו ואור השמש במקורו הוא גוף כדור השמש.

3. ועיין בספר 'סוד ה' ליראיו', כללי השערים פרק א: "מבשרי אחזה אלוך - המשל הפנימי ביותר שעל ידו אפשר לבוא פנימה אל תוך שערי ההתבוננות בסודות האלוקות... הוא נפש האדם המלוכשת באברי גופו".

4. בפרשת וירא, ד"ה "פתח אליהו" (יג, ג).

5. הוספות לספר ויקרא, ד"ה "להבין מה שכתוב באוצרות חיים" (נא, א).

6. פרק לג.

7. כלומר מעבר למשל הנפשי מ'מהות הנפש ועצמותה' יש גם משל גשמי. במילים 'כמו שכתוב גם כן משל גשמי לזה במקום אחר' אדמו"ר הזקן לא התכוון להסביר שלהבדיל מהנמשל הרוחני המשל הוא



המשל של האר"י הוא אור שנוצר בתוכו מקום פנוי, ללא אור, שבו יכולים להתקיים העולמות. אם המשל הוא משל גשמי בלבד - לאחר הצמצום האור נמצא במקום אחד והעולמות במקום אחר, ובעצם גם האור וגם העולמות שוכנים בתוך מקום אחד גדול, שבחלק ממנו נמצא אור ובחלק ממנו אין אור.

אבל אם המשל הגשמי הזה הוא עצמו משל למשל נפשי - התפקיד של המקום במשל מתהפך לחלוטין: המשל הנפשי הוא אדם שמצמצם את האור שלו, את הגילוי שלו ואת הנוכחות שלו על מנת לתת מקום לחבירו. למשל, כאשר איש ואישה מתחתנים הם מחליטים לפנות מקום בלב זה לזה, ולפנות יחד מקום לילדים שלהם, מתוך החלטה וידיעה שבשביל זה הם צריכים לצמצם את ההתעסקות שלהם בענייני עצמם. כאשר זה המשל, המקום נמצא בתוך הנפש, ולא הנפש בתוך המקום. בתוך האדם יש מקום בו הוא בוחר להתגלות ומקום בו הוא בוחר לצמצם את עצמו ולתת מקום לאחרים, אבל ברור לכל ששני ה'מקומות' הללו קיימים בתוכו, ולא שהוא והאחרים נמצאים בתוך מקום אחד.

המשל בא לתאר איך בתחילה הנפש מבטאת את עצמה, וכאשר היא רוצה לתת מקום למשהו שהוא כביכול מחוץ לה, היא מצמצמת את האור של עצמה ונוצר 'חלל פנוי'. אלא שבסופו של דבר הכל נשאר בתוך הנפש, ואין מקום שבו היא לא מופיעה. היא מתבטאת גם על ידי הגילויים שלה וגם על ידי ההסתרה של הגילויים שלה, ושניהם יחד מתרחשים באותו ה'מקום'. וכך גם ה', כאשר הוא מצמצם את עצמו ונותן 'מקום בלב' לעולם, אין זה אומר שהוא לא נמצא גם ב'מקום' הזה.

אבל אם המשל הוא משל גשמי בלבד, כלומר המשל הוא לאור שממלא מקום פיזי, וה' צמצם את האור על מנת לעשות מקום פיזי לעולמות - יוצא שהמקום נושא את

גשמי, אלא שבנוסף למשל הנפשי שהוא הביא צריך להביא גם משל גשמי, ושני המשלים (הגשמי והנפשי) נצרכים, כפי שיוסבר בפנים.

העולמות ואת ה', וכביכול הוא קודם לה' חס ושלוש, וזה היפך מה שאמרו חז"ל: "הוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו"^{8,9}.

לפי זה, אדמו"ר הזקן רוצה להגיד שהמשל הגשמי הוא משל למשל הנפשי, האור הגשמי הוא משל לגילויים של הנפש לעצמה, ורק לאחר מכן המשל הנפשי יכול להיות משל לאלוקות. אבל המשל הגשמי לא יכול לעמוד בפני עצמו כמשל לאלוקות.

גם באר"י בעצמו נראה שאור אין סוף הוא גם משל נפשי, ולא רק משל גשמי של אור. שכן האר"י אומר שבתחילה היה אור אין סוף אחד פשוט, אחר כך ה' צמצם את האור לצדדים ובתוך החלל הפנוי ה' המשיך קו שדרכו האיר אור אין סוף בכל הספירות של עולם האצילות. האור שמאיר מאור אין סוף בספירות נקרא על ידי האר"י נשמה

8. אם המקום הוא מקום נפשי, כמו שהסביר אדמו"ר הזקן, אזי שלושת המרכיבים במשל של האר"י הם אכן משל: גם האור, גם החושך (העדר האור) וגם המקום. האור הוא הגילוי של הנפש לעצמה, הצמצום של האור הוא ההסתרה של הנפש את עצמה על מנת לתת מקום לזולת, כאשר ה'מקום' הזה הוא גם כן חלק מהנפש, והכל זה משל לקב"ה. אבל אם המשל הוא רק גשמי, האור הוא משל לקב"ה, והעדר האור הוא משל להעדר מציאות של הקב"ה, ואילו המקום נשאר גם כמשל וגם כמשל מקום כמובנו הפשוט.

אדמו"ר הזקן דן עם דעה שעל פיה הקב"ה נמצא במקום זה ולא נמצא במקום זה (ועיין בשיטה א' בנושא הצמצום שהובאה באגרות קודש של הרבי מלובאוויטש חלק א' אגרת יא). אמנם יש דעה נוספת בנושא, שאומרת שכל מה שהאר"י דיבר זה רק על הגילויים של ה' ולא על ה' בעצמו, וה' צמצם את האור שלו בלבד, אמנם הצמצום באור אכן היה צמצום כפשוטו. במסגרת הזו אנו דנים במשל ולא בנמשל, ולכאורה גם בעלי הדעה הזו לא הבינו את המשל של האר"י כמו אדמו"ר הזקן, שכן עדיין המשל הוא אור גשמי ומקום גשמי, ואם כן המקום נשאר מקום כמובנו הפשוט גם כמשל וגם כנמשל (ועיין בשיטה ב' באגרת הנ"ל). גם אי אפשר לומר שהמקום עצמו הוא משל לקב"ה שנושא בתוכו גם את האור וגם את העדר האור. שכן המקום הוא לא מקור אור, ולכן המקום לא יכול להיות משל לה' שמגלה את עצמו.

9. אדמו"ר הזקן מסביר שהאור הוא משל לגילויים של ה' ולא לה' בעצמו, והמשל לה' הוא המאור, מקור האור, והוא לא מוזכר באר"י, והוא נושא בתוכו גם את האור וגם את העדר האור. אך עדיין המשל הגשמי לא מספיק. שכן אין מציאות גשמית כזו של מאור שנושא בתוכו גם אור וגם העדר אור. רק כאשר המשל הוא משל נפשי אפשר לדבר על מאור (נפש) שנושא בתוכו גם את האור וגם את העדר האור (כלומר גם את הגילויים של הנפש וגם את מה שהיא מסתירה את עצמה ומפנה מקום לזולת). וזה מה שאדמו"ר הזקן מסביר בסוף פרק ג' של שער היחוד והאמונה, ששם הוא מסביר למה המשל הגשמי של זיו השמש בשמש לא מספיק. שכן אם המשל לצמצום הוא משל גשמי, המשל אומר שיש שמש, ויש מקום מחוץ לשמש שבו ניתן לראות את האור של השמש כמשהו ממשי, שלא בטל לגוף השמש, ושם נמצאים העולמות. ואם כן, הנמשל של השמש הוא הקב"ה, והנמשל של המקום בו השמש לא קיימת הוא מקום בו הקב"ה לא נמצא, והנמשל של האור שמחוץ לשמש הוא העולמות. וזה לא יכול להיות, כי אם כך המקום קודם לקב"ה ונושא אותו כפי שנכתב למעלה. אבל כיוון שאין מקום שנושא את הקב"ה, נמצא שאין מקום מחוץ לשמש וגם העולמות הן בתוך השמש, ולציוור כזה אין משל גשמי: "רק שבזה אין המשל דומה לנמשל לגמרי לכאורה, שבמשל אין המקור (השמש) במציאות כלל בחלל העולם ועל הארץ שנראה שם אורו ליש גמור, מה שאין כן כל הברואים הם במקורם (ה') תמיד רק שאין המקור נראה לעיני בשר, ולמה אינן בטלים במציאות למקורם?" ולכן הוא מביא (בפרק ד') משל נפשי של מידות הלב - חסד וגבורה (ועיין בהערות 20-21).



והספירה עצמה נקראת כלי, כלומר שגם האר"י מתייחס למשל הגשמי של האור כמשל למשל נפשי, וכמו שכתוב למשל בעץ חיים¹⁰:

הרי מפורש היות י' ספירות בצורת אדם בעל רמ"ח אברים הנקרא כלים, ובתוכם העצמות של האורות הנקרא 'נשמת אדם', והכל כדמיון אדם התחתון שיש בו גוף ונשמה - כך אדם העליון כלול מ' ספירות שהם עצמות וכלים. והנה ענין בחינת העצמות הזוה הם בחינת אורות פנימיים המאירים תוך הכלים, כדמיון הנשמה אשר תוך הגוף של האדם ומאירה בו כמו שכתוב נר ה' נשמת אדם. וזכור כלל זה כי בכל מקום שתמצא בחבורינו זה לשון "אורות" הכוונה על הנשמה הפנימית שבו ולא על הכלים עצמן.

ואם האור אין סוף כפי שהוא מאיר בעולם האצילות הוא משל לנפש כמו שהיא בתוך הגוף, ממילא גם האור אין סוף שלפני הצמצום גם הוא משל נפשי, והוא כמשל הנפש קודם בואה לגוף¹¹, כמו שיבואר לקמן.

המשל הגשמי בא להסביר את המשל הנפשי

אף על פי שהמשל הנפשי הוא טוב ומכוון, וכמו שכתוב 'מבשרי אחזה אלוך', אף על פי כן האר"י ואדמו"ר הזקן השתמשו גם במשל גשמי. שכן ניתן לדבר על הנפש בשני מצבים: הנפש כפי שהיא לעצמה, לפני שהיא מתלבשת בגוף, שאז היא חלק מה', והנפש כפי שהיא מלובשת בגוף ומחיה אותו. הנפש כפי שהיא לעצמה לא יכולה להוות בשבילנו משל לאלוקות, כי אנחנו לא יכולים להבין אותה. אנחנו מכירים את הנפש רק כפי שהיא מלובשת בגוף, וקשה לנו להבין את הנפש כפי שהיא בפני עצמה¹². בנוסף, לפני שהנפש מלובשת בגוף היא חלק מה', ואין לה כלל מציאות בפני עצמה, וזו סיבה נוספת לכך שהיא לא יכולה להוות משל¹³.

10. שער ב, ענף ג.

11. וכמו שאומר אדמו"ר הזקן במאמר פתח אליהו (תורה אור יד, ב): "ולכן נקרא צמצום זה מקום פנוי וחלל כו' פירוש שהוא חלל וריק מן האור שאין בו אור והתגלות כלל אלא נשאר בכח במאור וכמשל הנפש שכבואה לגוף נראה גילוי החיות שבה שמחיה את הגוף אבל קודם בואה לגוף אע"פ שיש בה כח החיות להחיות את הגוף בהתלבשותה בו מכל מקום הרי החיות ההוא בכח ולא בפועל כל זמן שלא נתלבשה עדיין בגוף להחיותו ולהוציא גילוי החיות מכח אל הפועל ומההעלם אל הגילוי".

12. וכמו שאומר המהר"ל בהקדמה לגבורות ה': 'ואולי יאמרו אם אין עצמותו שכל וגשם חס ושלום לומר עליו, אם כן מהו יתברך, נשיב להם וכי הנשמה שבגוף האדם יוכל לעמוד על אמתתה כל שכן וכל שכן בורא הכל שאין לשאול עליו קושיא זאת כי לא יראני האדם וחי'.

13. אם נדבר על הנפש כפי שהיא חלק מה' זה לא יעזור, שכן אנחנו לא יכולים להבין אותה כפי שאנחנו לא יכולים להבין את ה'. ואם נרצה לדבר על הנפש כפי שהיא מציאות לעצמה (ולא כפי שהיא חלק מה') - אין לנפש מציאות לעצמה לפני שהיא מתלבשת בתוך גוף (גשמי או רוחני).

מצד שני, הנפש כפי שהיא מלובשת בגוף לא מספיקה בתור משל טוב לה'. שכן כאשר הנפש מלובשת בגוף היא חשה את המציאות שלה עם כל התכונות שלה כעובדה קיימת. לא רק התכונות הפיזיות של הנפש כמו כח הראיה והשמיעה וחוש המישוש וכדומה קיימות בנפש בגלל כניסתה לגוף, אלא אפילו התכונות הנפשיות כמו אהבה ורחמים וכדומה, הנפש חווה אותן כתכונות מחוייבות לה בגלל כניסתה לגוף. לכן אם הנפש תהיה המשל היחידי לה' יצטייר לנו כאילו גם אצל ה' המידות הכרחיות לו, והן לא מתוך בחירה חס ושלום.

כאשר הנפש נכנסת לגוף היא 'מתפעלת ממקרי הגוף' בלשון החסידות. כלומר לא רק שהיא חווה את עצמה כעובדה מוגמרת ועם תכונות קיימות בעקבות הכניסה לגוף, אלא הכניסה לגוף כל כך מעצבת אותה עד שמבחינתה מה שקורה לגוף קורה לה.

כאשר הנפש מחיה את הגוף היא מתפעלת ממנו, וזה ההבדל בין משל הנפש למשל האור: אם נשווה את משל הנפש למשל האור, כשם שהנפש נכנסת לגוף ומחיה אותו, כך אור השמש נכנס לחדר, למשל, ומאיר את החדר. השמש מקבילה במשל הזה לעצם הנפש, ואור השמש שנכנס לחדר מקביל לנפש כפי שהיא מתלבשת בגוף. אבל בשונה מהנפש שנכנסת לגוף - השמש לא משתנית בכך שהאור שלה נכנס להאיר את החדר. אף אחד לא מעלה בדעתו לחשוב שאם השמש מאירה את החדר היא מחוייבת לחדר ונהיית חלק ממנו, וכל שכן שאף אחד לא חושב שאם יעשו חור בקיר של החדר וכדומה, השמש תחוש בזה או שיהיה גם בה חיסרון. אבל כאשר הנפש נכנסת לגוף להחיות אותו, הנפש נכנסת להיות חלק מהגוף, עד כדי כך שהיא מרגישה שמה שקורה לגוף קורה לה. על מנת שיהיה ברור שהעולמות הם חלק מה' ולא ה' חלק מהעולמות - השתמש האר"י במשל גשמי של אור¹⁴.

וכפי שאומר אדמו"ר הזקן במאמר 'להבין עניין הצמצום'¹⁵:

להבין ביאור לשון אור אין סוף שהוא כמשל זיו השמש שאינו פועל שום שינוי בשמש עצמה. אך שזהו משל גשמי. אמנם יובן כמו כן ענין אור וזיו על דרך משל מנפש אדם המחיה את הגוף... אלא שאף על פי כן התפשטות החיות מהנפש אף על פי שהוא כעין אור וזיו, אף על פי כן אינו דומה לו מכל וכל. כי מכל מקום הנפש עצמה מתפעלת ממקרי הגוף ומשתנית על ידי שינויו בקור וחום, ולא כמו אור וזיו השמש שאינו פועל שינוי כלל

14. האור מיוחד משאר הדברים הגשמיים, שכן התחושה היא שמצד אחד יש לו מציאות ומצד שני אין לו מציאות. מצד אחד אם יש אור אפשר לראות ואם אין אור לא רואים, אבל מצד שני אם נאסוף אותו ונחזיר אותו למקורו לא יתווסף במקור כלום (ככל שהפיזיקה מתקדמת משל האור הופך להיות משל טוב יותר ויותר, ואין כאן המקום להאריך).

15. ליקוטי תורה, הוספות לספר ויקרא, נב, ג.



בעצם השמש. והיינו מפני שהנפש עצמה מוכרחת להתלבש גם כן בהגוף ואזי דוקא נמשך התפשטות החיות ממנה בבחי' אור וזיו להחיות הגוף וכיון שהיא עצמה מלובשת בגוף לכן מתפעלת ממקרי הגוף. אבל למעלה בו יתברך הנה הוא יתברך קדוש ומובדל ואינו מתלבש כלל בעולמות... ע"כ בזה הוא מכוון יותר למשל אור השמש שהוא הארה שאינו נוגע כלל לעצם מאור השמש. רק האור מעין המאור.

הנפש מהווה משל טוב, אלא שאנחנו לא יכולים לצייר לעצמנו את הנפש קודם בואה לגוף. כל פעם שאנחנו מדברים על הנפש, אנחנו מיד מציירים אותה לעצמנו כפי שאנחנו מכירים אותה - נפש בתוך גוף. ממילא אנחנו מדברים על 'נפש שמוכרחת להתלבש בתוך גוף' בלשון אדמו"ר הזקן, ולא על נפש שבוחרת להיכנס לגוף, ובצורה כזאת היא לא יכולה להיות משל טוב לה'.

על מנת להבין שגם לאחר שהנפש נכנסה לגוף, עדיין יש בה בחינה בה היא קודם שנכנסה לגוף - מביאים המקובלים את משל האור¹⁶. כשם שלאחר שהאור יוצא מהמאור (מהשמש וכדומה) עדיין המאור נשאר כמו שהוא והוא לא משתנה, כך יש בנפש בחינה שהגוף לא משנה אותה. ומצד הבחינה הזו אף על פי שהנפש מחיה את הגוף, היא לא מוכרחת להיות בגוף, ויש בחינה שהיא עושה זאת מבחירה¹⁷.

רק לאחר שהבנו את משל האור, אנחנו יכולים להבין שגם לאחר שהנפש נכנסת לגוף עדיין יש בה בחינה שהיא כמו קודם בואה לגוף, והיא לא חווה את התכונות שלה כמוכרחות. מצד הבחינה הזאת הנפש משתמשת בתכונות שלה 'כגרזן ביד החוצב בו', וכפי שאומר אדמו"ר הזקן במאמר ד"ה 'פתח אליהו' בתורה אור לפרשת וירא¹⁸:

וכמו כן יובן על דרך זה ענין השכל והמדות של הנפש, שהן גם כן רק בחינת תקונין ולבושין שהנפש מתקנת ומתלבשת בהן, והן כלי הנפש שבהן ועל ידן פועלת הנפש כגרזן ביד החוצב בו. לאהוב במדת האהבה ולהשכיל בחכמה כו' שכל זה וכיוצא בזה הוא רק פעולת הנפש והתפשטותה שאינן אלא ממנה לזולתה אבל הנפש מצד עצמה היא למעלה מכל הבחינות הללו.

16. עולה מהדברים שהמשל הגשמי בא לעשות הפשטה למשל הנפשי. מצד אחד אמנם הנפש מופשטת יותר מאור, כיוון שהאור הוא גשמי. אבל מצד שני הנפש מתלבשת בגוף, והגוף (כפי שהוא, ללא הנפש) מגושם יותר מאשר אור (עיי' הערה 14), והוא עלול לתת לנו תחושה שגם הנפש היא מגושמת, וממילא גם המשל לה' עלול להיות מגושם. לכן הביאו המקובלים את משל האור, על מנת שנבין טוב יותר את משל הנפש.

17. וכפי שמוכר בחסידות בשם חכמינו: במי נמלך, בנשמותיהן של צדיקים (ועמך כולם צדיקים). - ראה למשל במאמר של הרבי מלובאוויטש לשבת פרשת תזריע, ראש חודש ניסן ה'תשכ"ה. (ובלשון חז"ל במדרש רות רבה פרשה ב, ג: "אלו נפשותיהם של צדיקים שבהם נמלך הקב"ה לבראת את עולמו").

18. יג, ג.

כאשר התורה מדברת על הקב"ה, היא מתארת אותו במשל נפשי, כלומר היא מייחסת לו תארים ותכונות נפשיות. אך אנחנו עלולים לחשוב שהתורה דיברה על הנפש כפי שהיא בתוך הגוף, בעוד באמת הנפש מורכבת משני המצבים יחד. יש בנפש חלק שבו היא מתלבשת בגוף, ויש בה חלק נוסף, שהוא העיקר, שלא מתלבש בתוך הגוף. ובגלל שני החלקים האלו של הנפש, ה' משתמש בה כמשל. על מנת שלא נחשוב שהמשל עליו דיברה התורה הוא רק על נפש כפי שהיא נראית לנו כאשר היא בתוך הגוף, הביאו המקובלים את משל האור. המשל של האור בא להסביר לנו ולהזכיר לנו שיש לנפש חלק נוסף ועיקרי: החלק בו היא לא מתלבשת בתוך הגוף. וכפי שכתוב בשער היחוד והאמונה¹⁹:

אך מכל מקום הזאיל ודברה תורה כלשון בני אדם לשכך את האזן מה שהיא יכולה לשמוע, לכך ניתן רשות לחכמי האמת לדבר בספירות בדרך משל, וקראו אותן אורות כדי שעל ידי המשל הזה יובן לנו קצת ענין היחוד של הקדוש ב"ה ומדותיו, שהוא בדרך משל כעין יחוד אור השמש שבתוך גוף כדור השמש עם גוף השמש שנקרא מאור.

כלומר גם הספירות חכמה, חסד, גבורה וכדומה הם משל²⁰, כיוון שהם מייחסים לקב"ה תכונות נפשיות²¹. על מנת שלא נחשוב שהמשל הנפשי מדבר רק על הנפש לאחר בואה לגוף, הביאו חכמי האמת משל נוסף, משל האור, על מנת להסביר את המשל הנפשי שבו דיברה התורה כלשון בני אדם.

הצמצום לא כפשוטו

עולה מהדברים, שכאשר אדמו"ר הזקן אומר שהצמצום עליו דיבר האר"י הוא לא כפשוטו, הוא לא מתכוון לומר שהמשל לא לגמרי מכוון לנמשל, ואי אפשר להבין לגמרי את הנמשל מתוך המשל. הוא התכוון לומר שהמושגים מקום וצמצום וסילוק

19. תחילת פרק י.

20. כלומר כשאדמו"ר הזקן אמר "לכך ניתן רשות לחכמי האמת לדבר בספירות בדרך משל" - הוא מתכוון שהספירות, כמו חסד וגבורה, הם משל, ובמשל הזה דיברה התורה, ועליו הוסיפו המקובלים את משל האור. המילה "משל" הראשונה מתכוונת למשל הנפשי, וה"משל" השני ("כדי שעל ידי המשל הזה") מדבר על המשל הגשמי, משל האור.

21. שכן את המידות האדם מכיר מהנפש שלו כפי שהיא מלובשת בגוף, ועל ידם הוא מכנה כינויים גם לה'. וכמו שכתוב בשער היחוד והאמונה פרק ח: "כי האדם מצייר בשכלו כל המושכלות שרוצה להשכיל ולהבין - הכל כמות שהם בו. כגון שרוצה לצייר בשכלו מהות הרצון או מהות החכמה או דעת או מהות מדת חסד ורחמים וכיוצא בהן - הוא מצייר כולן כמות שהן בו. אבל באמת הקב"ה הוא רם ונשא וקדוש שמו, כלומר שהוא קדוש ומובדל ריבוא רבבות עד אין קץ ותכלית מדרגות הבדלות למעלה מעלה מערך וסוג ומין כל התשבחות והמעלות שיוכלו הנבראים להשיג ולצייר בשכלם".

הם אמנם מושגים מהעולם הגשמי, אבל בלשון הקודש משתמשים בהם גם כשם המושאל לתאר מצב נפשי.

וכפי שכתוב בפרשת חוקת²²: "ותקצר נפש העם בדרך", ומפרש רש"י:

"וכל דבר הקשה על אדם נופל בו לשון קצור נפש, כאדם שהטורח בא עליו ואין דעתו רחבה לקבל אותו הדבר, ואין לו מקום בתוך לבו לגור שם אותו הצער".

כלומר המושגים 'קצר' ו'ארוך' הם מושגים שמגיעים מהעולם הגשמי, אבל התורה משתמשת בהם כשם המושאל לתאר את הנפש.

כאשר אדמו"ר הזקן אומר שהצמצום לא כפשוטו, הוא מתכוון לומר שכמו שרש"י פירש שהמילה 'ותקצר' בפסוק 'ותקצר נפש העם בדרך' היא לא כפשוטו, אלא היא משתמשת במושג מהעולם הגשמי לתאר מצב נפשי - כך המילה 'צמצום' היא אמנם מושג מהעולם הגשמי, אבל האר"י משתמש בה כשם המושאל לתאר מצב נפשי. וכן כאשר האר"י אומר שנוצר 'מקום פנוי' הכוונה למקום בשם המושאל, כפי שרש"י כותב פה 'ואין לו מקום בתוך ליבו לגור שם אותו הצער'. ברור לכל, שאין כוונת דברי רש"י שהמקום בתוך הלב נהיה קטן יותר מבחינה פיזית, אלא שזו השאלה של מושג גשמי לתאר מצב נפשי. כשם שזה ברור בדברי רש"י, כך ברור לאדמו"ר הזקן שכאשר האר"י אמר 'צמצום' ו'מקום' הוא התכוון לומר שזה לא כפשוטו. כלומר אפשר להבין בדברי האר"י ש'האור', שהוא משל שהאר"י מביא להבנת סדר ההשתלשלות - מצטמצם ומסתלק כמו שמסתלק אור גשמי ממקום גשמי. אבל אדמו"ר הזקן מסביר ש'האור' ו'הצמצום' ו'המקום' הם מושגים מהעולם הגשמי שמשמשים פה בשם המושאל לתאר מצב נפשי, והמצב הנפשי הוא המשל שמתוכו אפשר להבין את סדר ההשתלשלות.

לכך התכוון אדמו"ר הזקן במילים בהם פתחנו²³:

יש להבין שגגת מקצת חכמים בעיניהם, ה' יכפר בעדם, ששגו וטעו בעיונם בכתבי האריז"ל, והבינו ענין הצמצום המוזכר שם כפשוטו שהקב"ה סילק עצמו ומהותו חס ושלום מהעולם הזה, רק שמשגיח מלמעלה בהשגחה פרטית על כל היצורים כולם אשר בשמים ממעל ועל הארץ מתחת. והנה מלבד שאי אפשר כלל לומר ענין הצמצום כפשוטו שהוא ממקרי הגוף על הקב"ה הנבדל מהם ריבוא רבבות הבדלות עד אין קץ, אף גם זאת לא בדעת ידברו....

22. במדבר כא, ד.

23. שער היחוד והאמונה פרק ז.

להבין שהצמצום כפשוטו פירושו להבין אותו כמושג גשמי, שהוא ממקרי הגוף. אבל האר"י התכוון להשתמש במושג גשמי בהשאלה, על מנת לתאר מצב נפשי, וזו כוונת דברי אדמו"ר הזקן שהצמצום לא כפשוטו.

הגוף לא מתהווה מהנפש

אלא שגם לאחר שמשל האור מסביר את משל הנפש, עדיין לא מובן איך התהווה הגוף הגשמי. ממשל הנפש כפי שהוסבר עד פה אפשר לטעות ולחשוב שכשם שהגוף הוא מציאות חיצונית לנפש ולא מתהווה ממנה, כך העולם הוא מציאות חיצונית לקב"ה, חס ושלום. וכפי שכתוב בשער היחוד והאמונה²⁴:

לפי שהנשמה אינה מהוה הגוף מאין ליש אבל הקב"ה המהוה את הכל מאין ליש הכל בטל במציאות אצלו... ולכן הוצרך הכתוב להזהיר... שלא תעלה על דעתך שהשמים וכל צבאם והארץ ומלואה הם דבר נפרד בפני עצמו, והקדוש ברוך הוא ממלא כל העולם כהתלבשות הנשמה בגוף, ומשפיע כח הצומח בארץ וכח התנועה בגלגלים ומניעים ומנהיגם כרצונו כמו שהנשמה מניעה את הגוף ומנהיגתו כרצונה. אך באמת אין המשל דומה לנמשל כלל כי הנשמה והגוף הם באמת נפרדים זה מזה בשרשם כי אין התהוות שרש הגוף ועצמותו מנשמתו אלא מטפות אביו ואמו וגם אחרי כן אין גידולו מנשמתו לבדה אלא על ידי אכילת ושתית אמו כל תשעה חדשים ואחר כך על ידי אכילתו ושתיתו בעצמו מה שאין כן השמים והארץ שכל עצמותם ומהותם נתהווה מאין ואפס המוחלט רק בדבר ה' ורוח פיו יתברך וגם עדיין נצב דבר ה' לעולם ושופע בהם תמיד בכל רגע ומהוה אותם תמיד מאין ליש כהתהוות האור מהשמש בתוך גוף כדור השמש עצמו דרך משל ואם כן הם בטלים באמת במציאות לגמרי לגבי דבר ה' ורוח פיו יתברך המיוחדים במהותו ועצמותו יתברך כמו שיתבאר לקמן כביטול אור השמש בשמש.

בפרקים הבאים יוסבר, בעזרת ה', איך המשלים של הנפש והאור משמשים כמשל גם להיווצרות הגוף והגשמיות.

24. פרק ו.





פרק ב

מציאות העולם הגשמי מצד עצמה לא מסתירה על האלוקות כלל

בתחילת שער היחוד והאמונה אדמו"ר הזקן מקשה קושיה:

וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ
מתחת אין עוד. וצריך להבין: וכי תעלה על דעתך שיש אלהים נשרה במים
מתחת לארץ שצריך להזהיר כל כך והשבות אל לבבך?

את התשובה אדמו"ר הזקן כותב בפרק ו, והיא הציטוט שהובא בסוף פרק א:

ולכן הוצרך הכתוב להזהיר וידעת היום והשבות אל לבבך וגו', שלא תעלה
על דעתך שהשמים וכל צבאם והארץ ומלואה הם דבר נפרד בפני עצמו
והקדוש ברוך הוא ממלא כל העולם כהתלבשות הנשמה בגוף.

היה אפשר לחשוב שה' רק מחיה את השמים והארץ אבל הם דבר נפרד ממנו, כפי
שהנשמה מחיה את הגוף אבל הגוף הוא דבר נפרד מהנשמה. לכן בא הכתוב להזהיר
ולומר שהשמים והארץ ומלואה לא נפרדים מה'. אם אנחנו צריכים להיזהר לא לחשוב
שה' והעולמות הם כמו נשמה וגוף - מה אנחנו כן צריכים לחשוב על העולמות?

שם הויה

מסביר אדמו"ר הזקן שההתהוות של המציאות נעשית על ידי שני השמות שהוזכרו
בתחילת הפסוק, הויה ואלוקים, ושני השמות הללו מופיעים כשתי מידות ממידותיו
של הקב"ה, כלומר שתי צורות התייחסות של ה': שם הויה מידת החסד ושם אלוקים
מידת הגבורה. תחילה הוא מסביר ששם הויה מהווה את כל המציאות מאין ליש.
ובלשונו של אדמו"ר הזקן²⁵:

דשם הויה פירושו שמהווה את הכל מאין ליש... ופירוש הגדול' היא מדת
חסד והתפשטות החיות בכל העולמות וברואין לאין קץ ותכלית להיות
ברואים מאין ליש בחסד חיים.

25. שער היחוד והאמונה פרק ד.



אלא שמצד שם הויה בלבד, אף על פי שהוא מהווה עולמות וברואים לאין קץ מאין ליש, כל הברואים הללו עדיין היו בטלים לחלוטין לקב"ה, שכן היה מורגש בהם המקור שלהם ולא המציאות שלהם בפני עצמם.

וכפי שכתוב בשער היחוד והאמונה פרק ג:

כל נברא ויש הוא באמת נחשב לאין ואפס ממש לגבי כח הפועל ורוח פיו שבנפעל המהוה אותו תמיד ומוציאו מאין ממש ליש... אילו ניתנה רשות לעין לראות ולהשיג את החיות ורוחניות שבכל נברא השופע בו ממוצא פי ה' ורוח פיו, לא היה גשמיות הנברא וחומר ומומשו נראה כלל לעינינו כי הוא בטל במציאות ממש לגבי החיות והרוחניות שבו, מאחר שמבלעדי הרוחניות היה אין ואפס ממש... והמשל לזה הוא אור השמש המאיר לארץ ולדרים שהוא זיו ואור המתפשט מגוף השמש ונראה לעין כל מאיר על הארץ ובחלל העולם. והנה זה פשוט שאור וזיו הזה ישנו גם כן בגוף וחומר כדור השמש עצמו שבשמים... רק ששם במקומו ממש נחשב הזיו הזה לאין ואפס ממש כי בטל ממש במציאות לגבי גוף כדור השמש שהוא מקור האור והזיו הזה... רק בחלל העולם תחת כל השמים ועל הארץ שאין כאן גוף כדור השמש במציאות נראה כאן האור והזיו הזה ליש ממש לעין כל ונופל עליו כאן שם יש באמת. מה שאין כן כשהוא במקורו בגוף השמש אין נופל עליו שם יש כלל רק שם אין ואפס כי באמת הוא שם לאין ואפס ממש שאין מאיר שם רק מקורו לבדו שהוא גוף השמש המאיר ואפס בלעדו. וכדברים האלה ממש בדמותם כצלמם הם כל הברואים לגבי שפע האלהי מרוח פיו השופע עליהם ומהוה אותם והוא מקורם והם עצמם אינם רק כמו אור וזיו מתפשט מן השפע ורוח ה' השופע ומתלבש בתוכם ומוציאם מאין ליש ולכן הם בטלים במציאות לגבי מקורם כמו אור השמש שבטל במציאות ונחשב לאין ואפס ממש ואינו נקרא בשם יש כלל כשהוא במקורו.

הצמח צדק מבאר שברואים שבטלים למקורם הם כדוגמת 'נשמות דאצילות'²⁶:

שהתהווה הנמצא הוא ממדת גדולתו וחסדו אלא שמכל מקום היה בטל במציאות כביטול הזיו²⁷. וזהו ענין הנשמות דאצילות שהן נשמות ממש ובטלים כזיו כו' לפיכך הן בחינת אלקות²⁸.

26. שורש מצוות התפילה פרק לא.

27. הכוונה לביטול זיו השמש בתוך השמש.

28. ועיין באיגרת הקודש כ: "וכן נשמת האדם שיצאו מזיווג דזו"נ דאצילות קודם שירדו לבריאה-יצירה- עשיה אינן בכלל יש ודבר נפרד בפני עצמו, אלא הן מעין בחינת אלקות בצמצום עצום וכעין הכלים די' ספירות דאצילות שהן בבחינת גבול על ידי צמצום אור האין סוף הוא הקו המלוכש בנפש-רוח-נשמה שלהם".

מצד שם הויה בלבד כל הברואים לאין קץ הם כמו 'נשמות דאצילות', ללא מציאות משל עצמם²⁹. על מנת להבין מה זה נשמה דאצילות, ננסה לתאר לעצמנו נשמה ללא גוף. בדרך כלל אנחנו חווים את הנשמה כפי שהיא מחיה את הגוף, כלומר הגוף הוא המציאות הממשית והנשמה נופחת בממשות הזו חיים. על כן קשה לנו לצייר נשמה ללא גוף, שכן הגוף נראה לנו מציאותי וממשי, ונשמה ללא גוף נראית לנו ערטילאית מכדי שנוכל אפילו לצייר אותה. אבל מצד שני ברור לנו שקיימת מציאות של נשמה ללא גוף, כיוון שכאשר הנשמה עוזבת את הגוף הגוף נותר דומם וחסר חיים. הסיבה שהנשמה נראית לא מציאותית היא, שהיא בטלה לחלוטין לה' וברור לה שאין לה מציאות משל עצמה. היא קיימת ויחד עם זה היא בטלה לגמרי, ולא נראית כמציאות כלל. לכן הסביר אדמו"ר הצמח צדק שמצד שם הויה בלבד היו כל הברואים כמו נשמות דאצילות³⁰, כלומר שהם לא היו נראים כמציאות בפני עצמם, אלא היו קיימים ויחד עם זאת בטלים לחלוטין לה'.

לכן כותב אדמו"ר הזקן בשער היחוד והאמונה פרק ו' "שהחיים נמשכים משם הויה, והעוד, שהוא הגוף הטפל, משם אלוקים" החיים הם הנשמה כפי שמוכן מההקשר שם, וכפי שכתוב גם באיגרת התשובה פרק ד "נשמת האדם... היא חלק שם הויה ברוך הוא", ולעומת זאת הגוף שנראה כדבר בפני עצמו נמשך משם אלוקים.

שם אלוקים

שם הוי-ה הוא "מדת חסד והתפשטות החיות בכל העולמות וברואים לאין קץ". מהי המדה ששיכת לשם אלוקים? מסביר אדמו"ר הזקן³¹:

...מדת גבורתו של הקב"ה היא מדת הצמצום ומניעת התפשטות החיות מגדולתו מליירד ולהתגלות על הנבראים להחיות ולקיימם בגילוי כי אם בהסתר פנים, שהחיות מסתתר בגוף הנברא וכאילו גוף הנברא הוא דבר בפני עצמו ואינו התפשטות החיות והרוחניות... אלא הוא דבר בפני עצמו. ואף שבאמת אינו דבר בפני עצמו... מכל מקום הן הן גבורותיו של הקדוש

29. עיין שם בשורש מצוות התפילה ל'צמח צדק' פרק לא, שהביא את ההסבר הזה לשם הויה כתירוץ לקושיה איך יכול להיות ששם הויה מהווה את הכל מאין ליש, אם רק שם אלוקים נותן לנבראים תחושה של דבר בפני עצמו. הוא מתרץ את מה שכתוב בפנים, שללא שם אלוקים כל המציאות היתה יש בטל כמו נשמות דאצילות, ורק שם אלוקים נותן להם את היכולת להיראות כדבר בפני עצמו.

30. ועיין בקונטרס ההתפעלות בתחילת פרק ג' ששם אדמו"ר האמצעי מדבר על ההבדל בין העונג של הנשמה בגן עדן לעונג של הנשמה כפי שהיא בתוך הגוף (ומשווה את זה להבדל שבין עונג גשמי לעונג רוחני כמו כבוד וכדומה), וזה יכול לעזור להבין את הכתוב פה. אמנם מה שכתוב שם לא דומה לגמרי למה שכתוב פה, כי שם מדובר על נשמות כפי שהן בעולם הבריאה או היצירה - גן עדן העליון או התחתון - שיש להן גוף רוחני, ופה מדובר על נשמות דאצילות.

31. בהמשך פרק ד ובתחילת פרק ו.

ברוך הוא אשר כל יכול לצמצם החיות והרוחניות הנשפע מרוח פיו ולהסתירו שלא יבטל גוף הנברא במציאות... והנה שם אלוקים הוא שם מדת הגבורה והצמצום, ולכן הוא גם כן בגימטריה הטבעי, לפי שמסתיר האור שלמעלה והמהווה ומחיה העולם, ונראה כאילו העולם עומד ומתנהג בדרך הטבע, ושם אלהים זה הוא מגן ונרתק לשם הוי"ה, להעלים האור והחיות הנמשך משם הוי"ה ומהווה מאיך ליש שלא יתגלה לנבראים ויבטלו במציאות.

שם אלוקים מסתיר את אור ה' וגורם שיהיה נברא שלא מודע למקורו ולא לעצמו, ונראה כקיים בלי קשר למקור שמהווה אותו. למרות שמצד הקב"ה שם אלוקים לא מסתיר, וכמו שצוטט מפרק ד':

ואף שבאמת אינו דבר בפני עצמו... מכל מקום הן הן גבורותיו של הקדוש ברוך הוא אשר כל יכול לצמצם החיות והרוחניות הנשפע מרוח פיו ולהסתירו שלא יבטל גוף הנברא במציאות...

וכן בפרק ו':

שגם הארץ החומרית שנראית יש גמור לעין כל היא אין ואפס ממש לגבי הקדוש ברוך הוא כי שם אלהים אינו מעלים ומצמצם אלא לתחתונים ולא לגבי הקב"ה מאחר שהוא ושמו אלהים אחד ולכן גם הארץ ומתחת לארץ הן אין ואפס ממש לגבי הקב"ה ואינן נקראות בשם כלל.

אף על פי שבאמת גוף הנברא וחומריו וממשו לא מודע למקורו ולא לעצמו, מקורו מודע אליו, ומודעות זו היא קיומו של הנברא. נמצא שהנברא קיים, אך מה שגורם לקיומו לא מתגלה בו, ונקרא מקיף מעליו, כמו שביאר אדמו"ר הזקן בפרק מח בתניא³²:

הנה הארץ הלזו הגשמיות... אין מתלבש בתוכה בבחינת גילוי ההשפעה, רק חיות מעט מזער, בחינת דומם וצומח לבד. וכל אור אין סוף ברוך הוא נקרא טובב עליה, אף שהוא בתוכה ממש, מאחר שאין השפעתו מתגלית בה יותר, רק משפיע בה בבחינת הסתר והעלם. וכל השפעה שבבחינת הסתר נקרא מקיף מלמעלה, כי עלמא דאתכסיא הוא למעלה במדרגה מעלמא דאתגליא. ולקרב אל השכל יותר הוא בדרך משל, כמו האדם שמצייר בדעתו איזה דבר שראה או שרואה. הנה אף שכל גוף עצם הדבר ההוא וגבו ותוכו ותוך תוכו כולו מצוייר בדעתו ומחשבתו, מפני שראהו כולו או שרואהו, הנה נקראת דעתו מקפת הדבר ההוא כולו, והדבר ההוא מוקף בדעתו ומחשבתו. רק שאינו מוקף בפועל ממש, רק בדמיון מחשבת

32. הרבי מציין גם כן את הפרק הזה כדן בנושא של הצמצום, באיגרת על הצמצום באגרות קודש חלק א איגרת יא.



האדם ודעתו. אבל הקב"ה, דכתיב ביה "כי לא מחשבותי מחשבותיכם" וכו', הרי מחשבתו ודעתו, שיודע כל הנבראים, מקפת כל נברא מראשו ועד תחתיתו ותוכו ותוך תוכו, הכל בפועל ממש. למשל, כדור הארץ הלזו, הרי ידיעתו יתברך מקפת כל עובי כדור הארץ, וכל אשר בתוכו ותוך תוכו עד תחתיתו, הכל בפועל ממש, שהרי ידיעה זו היא חיות כל עובי כדור הארץ כולו והתהוותו מאיך ליש.

כאשר אדם חושב על חפץ מסויים, המחשבה על החפץ היא חלק מהחיות של האדם, והיא לא דומם חסר חיות. אלא שהחפץ הנמצא בידיעת האדם הוא דמיון, ולא מציאות ממשית. אבל אצל ה', כאשר ה' חושב על חפץ מסויים, החפץ הוא לא רק חלק מהחיות שלו, אלא עצם זה שה' חושב על החפץ זה קיומו של החפץ, ואין לחפץ קיום אחר. נמצא שאצל האדם החפץ גורם למחשבה של האדם, ואצל הקב"ה המחשבה גורמת שיהיה חפץ.

ה' הסתיר את עצמו על ידי שם אלוקים ומידת הגבורה, ובזה פעל שסיבת הקיום של הנברא לא תהיה גלויה בתוכו, וממילא נוצר גוף הדומם שלא מודע לא למקורו ולא לעצמו, וקיומו הוא רק מזה שה' יודע אותו. כמו שממשיך שם אדמו"ר הזקן להסביר שהתהוות גוף הנברא היא על ידי צמצומים:

...שלא היה מתהווה כמוות שהוא עתה בעל גבול ותכלית וחיות מועטת מאד, כדי בחינת דומם וצומת, אם לא על ידי צמצומים רבים ועצומים, שצמצמו האור והחיות שנתלבש בכדור הארץ להחיותו ולקיימו בבחינת גבול ותכלית, ובבחינת דומם וצומת בלבד... הרי ידיעה זו, מאחר שהיא בבחינת אין סוף, אינה נקראת בשם מתלבשת בכדור הארץ, שהוא בעל גבול ותכלית, אלא מקפת וסובבת. אף שידיעה זו כולל כל עוביו ותוכו בפועל ממש, ומהווה אותו על ידי זה מאיך ליש.

כל הקיום של גוף עולם הזה וחומר וממשו הוא מידיעת ה' אותו. כמו שחפץ שנמצא בידיעה של האדם נמצא שם כי האדם רצה לחשוב עליו, ובלי שהאדם ירצה לחשוב עליו אין לו קיום - כך ה' רוצה לחשוב על העולם, ומזה מתהווה העולם.

וכמו שכותב אדמו"ר הצמח צדק³³:

והנה מתחילה יש להקדים ענין הסובב מהו כי אף על פי שהוא בבחינת העלם ומקיף, באמת הוא המחיה את הנמצאים על ידי הקפה זאת... דהיינו מה שעלה במחשבה לפניו לברוא כל הנמצאים דאצילות-בריאה-יצירה-עשייה והסכים לזה, שמחשבה והסכמה זו הם נקראים רצון, שרוצה בהתהוותם, ומזה גופא הם מתהווים.

33. דרך מצוותיך, מצוות אחדות ה' דף ס.

על פי כל האמור אפשר להבין את דברי אדמו"ר הזקן שהנשמה נמשכת משם הויה³⁴ והגוף משם אלוקים. הנשמה שהיא חלק הויה ממש מודעת גם לעצמה וגם למקורה המהווה אותה, ואילו הגוף נמשך משם אלוקים שמצמצם את האור, ועל כן הוא לא מודע לא לעצמו ולא למקורו, והקיום שלו הוא רק מכך שה' יודע אותו.

כעת ניתן להבין את דברי אדמו"ר הזקן בשער היחוד והאמונה³⁵:

ואם כן ממילא תדע ש'בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד', פירוש שגם הארץ החומרית שנראית יש גמור לעין כל היא אין ואפס ממש לגבי הקב"ה, כי שם אלוקים אינו מעלים ומצמצם אלא לתחתונים ולא לגבי הקב"ה... ולכן גם הארץ ומתחת לארץ הן אין ואפס ממש לגבי הקב"ה ואינן נקראות בשם כלל.

הכתוב בא להזהירנו שלא נחשוב שהארץ הלזו הגשמית היא באמת יש ודבר בפני עצמו, כי לגבי הקב"ה היא אין ואפס ממש. כיוון שכל מציאותו של הדומם היא רק ידיעת ה' אותה ואין לו ממש משל עצמו, כפי שכתוב בתניא פרק מח, לכן המציאות של הדומם היא אין ואפס ממש שהרי לגבי הקב"ה הוא רק מה שה' יודע אותו ולגבי עצמו אין לו כלל קיום שהרי אין הוא יודע מקיומו.

וכן מובנים דברי אדמו"ר הזקן שהובאו בפרק הקודם, שהכתוב בא להזהירנו שלא נחשוב שה' מחיה את העולמות כמו שהנשמה מחיה את הגוף:

שלא תעלה על דעתך שהשמים וכל צבאם והארץ ומלוואה הם דבר נפרד בפני עצמו והקב"ה ממלא כל העולם כהתלבשות הנשמה בגוף, ומשפיע כח הצומח בארץ וכח התנועה בגלגלים ומניעים ומנהיגם כרצונו, כמו שהנשמה מניעה את הגוף ומנהיגתו כרצונה. אך באמת אין המשל דומה לנמשל כלל, כי הנשמה והגוף הם באמת נפרדים זה מזה בשרשם, כי אין התהוות שורש הגוף ועצמותו מנשמתו אלא מטיפות אביו ואמו, וגם אחרי כן אין גידולו מנשמתו לבדה אלא על ידי אכילת ושתית אמו כל תשעה חודשים, ואחר כך על ידי אכילתו ושתיתו בעצמו. מה שאין כן השמים והארץ שכל עצמותם ומהותם נתהוו מאין ואפס המוחלט רק בדבר ה' ורוח פיו יתברך, וגם עדיין ניצב דבר ה' לעולם ושופע בהם תמיד בכל רגע ומהווה אותם תמיד מאין ליש... ואם כן הם בטלים באמת במציאות לגבי דבר ה' ורוח פיו יתברך... .

34. פה אדמו"ר הזקן מדבר על כל נשמה, גם נשמה שזקוקה לעבודה כדי לגלות שהיא חלק הויה ממש נמשכת משם הויה.

35. פרק ו.



לעומת מה שנאמר על ה', מחשבתו של האדם לא מייצרת מציאות אלא דמיון. אם האדם יצייר לעצמו חפץ כלשהו, למשל, לא יוצר שום דבר במציאות, והחפץ יישאר בדמיונו של האדם בלבד. על כן אין אפשרות שמחשבתו של האדם תהווה את גופו, ולכן הנשמה רואה את הגוף כמשהו חיצוני לה. אבל אצל הקב"ה הידיעה לבדה מהווה את כל מציאות עולם הזה הגשמי, והמציאות הגשמית היא לא משהו חיצוני³⁶.

ובלשונו של ספר התניא שם:

...רק שאינו מוקף בפועל ממש רק בדמיון מחשבת האדם ודעתו. אבל הקב"ה דכתיב ביה כי לא מחשבותי מחשבותיכם כו' הרי מחשבתו ודעתו שיוודע כל הנבראים מקפת כל נברא ונברא מראשו ועד תחתיתו ותוכו ותוך תוכו הכל בפועל ממש.

נמצא שנשמות דאצילות בטלות לה' בגלל שהן מודעות למקורן, וגוף עולם הזה וחומר וממשו בטל לקב"ה שכן אף על פי שאין לו מודעות למקורו, אין לו גם מודעות לעצמו, וקימו הוא רק מכך שה' יודע אותו³⁷.

36. לכן כאשר אדמו"ר הזקן מדבר על ההסתרה שמצד שם אלוקים הוא אומר שהמציאות רק נראית כאילו היא מציאות בפני עצמה. למשל בתחילת פרק ו': "לפי שמסתיר האור שלמעלה המהוה ומחיה העולם ונראה כאילו העולם עומד ומתנהג בדרך הטבע". וכן בסוף פרק ו': "שיהיו נראים השמים והארץ וכל צבאם כאילו הם דבר בפני עצמו". ולעומת זאת כאשר הוא מדבר מצד שם אדנות, בפרק ז', הוא כותב: "ונמצא כי מידה זו ושם זה הן המהוין ומקיימין העולם להיות עולם כמות שהוא עכשיו, יש גמור ודבר נפרד בפני עצמו ואינו בטל במציאות ממש", והוא לא כותב שזה נראה כאילו. כיוון שלמציאות הגשמית שמתהווה על ידי שם אלוקים אין קיום משל עצמה וכל קיומה הוא רק מידיעת ה' אותה, ולעומת זאת על ידי שם אדנות ה' מהווה את המודעות של האנשים לעצמם כבעלי מציאות עצמאית כביכול, וכפי שיוסבר בפרק הבא.

בצורת הדיבור של היום, הביטוי 'כאילו' משמעו מציאות מדומה ולא אמיתית, אבל אדמו"ר הזקן לא מתכוון לומר שהמציאות הגשמית היא לא אמיתית. אדמו"ר הזקן מתכוון לומר שה' ברא מציאות שבעתיד, כאשר יברא האדם, היא תיראה בעיניו כנפרדת, אף על פי שקודם שנברא האדם המציאות לא נראית כך, ורק המודעות של האדם לעצמו גורמת למציאות להיראות נפרדת (וכפי שיוסבר יותר בפרק הבא). למשל, כאשר אדם יוצר משהו, הרבה פעמים הוא לא פנוי להתפעל ממה שהוא עשה, כיוון שהחפץ עדיין חלק ממנו, והוא לא מסתכל עליו מבחוץ. אבל כאשר יראה את החפץ מישהו אחר, הוא יראה את הכלי כפי שהוא בפני עצמו, ויוכל להתפעל ממנו. כל עוד אף אחד אחר לא ראה את החפץ שהאדם עשה, האדם רואה את החפץ כדבר שאילו מישהו אחר יראה אותו הוא יתפעל ממנו. כך קודם שנברא האדם העולם היה חלק מהקב"ה לגמרי, ולא היתה לו מציאות נפרדת, ורק המודעות הנפרדת של האדם גורמת לו לראות את העולם כדבר נפרד מה'. ה' יצר מציאות כזו, שאילו היה שם אדם הוא היה רואה אותה כדבר נפרד, ולזה מתכוון אדמו"ר הזקן באומרו 'נראים השמים והארץ וכל צבאם כאילו הם דבר בפני עצמו'. כלומר על ידי שם אדנות שמהווה את המודעות של האדם לא נוצרה מציאות גשמית חדשה, אלא היכולת להסתכל על המציאות כעל משהו חיצוני ונפרד מה'.

37. כשם שהקירות והרהיטים הדוממים לא מפריעים לאדם להרגיש שהוא בעל הבית, כי אין להם מודעות לעצמם, ורק אם נכנס לבית אדם אחר בעל מודעות, הוא יכול לערער על בעלותו. אלא שהמשל הזה הוא כמו משל של נשמה וגוף, שלא יכולים להיות משל לקב"ה, כיוון שהנשמה לא מתהווה מהגוף

על פי כל מה שהוסבר, נוכל להבין טוב יותר את דברי אדמו"ר הזקן שהובאו בתחילת הפרק. בפרק ג' של שער היחוד והאמונה כתוב:

כל נברא ויש הוא באמת נחשב לאין ואפס ממש לגבי כח הפועל ורוח פיו שבנפעל המהווה אותו תמיד ומוציאו מאין ממש ליש... אילו ניתנה רשות לעיין לראות ולחשיג את החיות ורוחניות שבכל נברא השופע בו ממוצא פי ה' ורוח פיו, לא היה גשמיות הנברא וחומריו וממשו נראה כלל לעינינו כי הוא בטל במציאות ממש לגבי החיות והרוחניות שבו, מאחר שמבלעדי הרוחניות היה אין ואפס ממש.

הביטוי 'נחשב לאין ואפס' היה יכול להתפרש כיחסיות. הנברא הוא כל כך קטן ביחס לבורא עד שהיחס ביניהם הופך את הנברא לאין, כמו היחס בין אחד לאין סוף (היחס בין אחד לאינסוף הוא אין, שהרי כל מספר שתכפיל בו את האחד עדיין יהיה רחוק מהאינסוף באינסוף). אבל על פי מה שהוסבר כאן הכוונה היא אחרת: מצד הקב"ה כל המציאות היא חלק ממנו, ומצד הנברא אין לנברא מציאות משל עצמו, כי הנברא לא מודע לקיומו כלל. ממילא כל המציאות היא עדיין חלק מהקב"ה לגמרי. ואם כן כוונת המילים שהנברא "נחשב לאין ואפס ממש" ביחס לבורא, היא לא שיש לנברא חשיבות משל עצמו, ורק ביחס לקב"ה הוא אין. אלא הכוונה היא שאין לנברא מציאות כלל משל עצמו, והוא חלק מהקב"ה.

לעינינו גשמיות הנבראים היא יש גמור

נשמה דאצילות יודעת שה' הוא מקורה ולכן היא בטלה, וגם כאשר היא רואה את המציאות היא מודעת לזה שכל הקיום של המציאות הוא מה שה' יודע אותה. אבל נשמה שאיננה נשמה דאצילות, כאשר היא יורדת ומתלבשת במציאות, לא רואה כך את המציאות. כלפי עצמה היא יכולה לחוות שמקורה בה' (כל נשמה לפי עניינה ולפי מדרגתה), אבל כשהיא רואה את המציאות היא לא רואה שכל קיומה של המציאות הוא מה שה' יודע אותה, ומשום כך היא רואה את המציאות כעומדת בפני עצמה, וכמו שאומר אדמו"ר הזקן³⁸:

כך כל הברואים אין נופל עליהם שם יש כלל אלא לעיני בשר שלנו, שאין אנו רואים ומשיגים כלל את המקור שהוא רוח ה' המהווה אותם, ולכן נראה לעינינו גשמיות הנבראים וחומרם וממשם שהם יש גמור.

(והרהיטים לא מתהווים מבעל הבית), ולעומת זאת גוף המציאות וחומרם וממשה מציאותם הוא רק מכך שה' יודע אותם.

38. שער היחוד והאמונה, סוף פרק ג.



בפרק הבא יוסבר למה אף על פי שהמציאות הממשית לא נפרדת מה', למרות זאת לעינינו היא כן נראית נפרדת³⁹.

39. בפרק הזה מתואר שם אלוקים כהתגלות ה' בבחינת 'טובב כל עלמין', שכן על ידי בחינת 'טובב כל עלמין' סיבת קיום הנברא לא מתגלית בתוכו והוא לא מודע לה, ולכן בחינת 'טובב כל עלמין' היא המקור לכל הצמצומים (שנמשכים משם אלוקים), כפי שמוסבר בפרק מח בתניא, שצוטט בפנים. אמנם יש מקומות בחסידות שבהם שם אלוקים מתואר כהתגלות ה' בבחינת 'ממלא כל עלמין' (ביחס לשם הויה שהוא התגלות ה' בבחינת 'טובב'), אבל יש גם מקומות שבהם שם אלוקים מתואר כהתגלות בבחינת 'טובב'. ראה, למשל, בליקוטי תורה לפרשת ואתחנן דף ד, ד:

הויה הוא בחינת גילוי, האלהים בחינת הסתר וצמצום. כי כמו שיש בחינת הסתר וצמצום בבחינת ממלא כל עלמין, בחינת עליות וירידות לפי זמנים מתחלפים כנ"ל, כך יש בבחינת טובב כל עלמין בחינת הויה זה גילוי, ובחינת אלהים היינו הסתר וצמצום בהתגברות זה לעומת זה.

הסיבה שלפעמים שם אלוקים מתואר כ'טובב' ולפעמים כ'ממלא', היא שלפעמים מתייחסים לשם אלוקים לפני שיש מקום וזמן, ואז מתייחסים לשם אלוקים כאל חלק משם הויה, כמו שכתוב ה' הוא האלוקים, ואם כן כמו ששם הויה הוא 'טובב', כך שם אלוקים הוא 'טובב'. כך אנחנו מתייחסים לשם אלוקים בפרק הזה. אבל ברוב הפעמים מתייחסים לשם אלוקים לאחר שכבר יש מקום וזמן וגשמיות וכו', ואז שם אלוקים הוא 'ממלא', כמו ששם אדנות הוא 'ממלא' (כמו שאדמו"ר הזקן כותב פה, שכאשר שם אלוקים הוא בבחינת 'ממלא' הוא בא בבחינת זמנים מתחלפים). כך נתייחס לשם אלוקים בעזרת ה' בפרק הבא.





שם אדנות

שם אדנות מהווה את העולם להיות כמו שהוא עכשיו, עולם בעל מקום וזמן

בתחילת פרק ז' בשער היחוד והאמונה מתחיל אדמו"ר הזקן לדבר על שם אדנות:

כי הנה סיבת וטעם הצמצום וההסתר הזה שהסתיר והעלים הקדוש ברוך הוא את החיות של העולם כדי שיהיה העולם נראה דבר נפרד בפני עצמו, הנה הוא ידוע לכל כי תכלית בריאת העולם הוא בשביל התגלות מלכותו יתברך דאין מלך בלא עם. פרוש עם מלשון עוממות, שהם דברים נפרדים וזרים ורחוקים ממעלת המלך. כי אילו אפילו היו לו בנים רבים מאד לא שייך שם מלוכה עליהם וכן אפילו על שרים לבדם, רק ברוב עם דווקא הדרת מלך. ושם המורה על מדת מלכותו יתברך הוא שם אדנות, כי הוא אדון כל הארץ. ונמצא כי מדה זו ושם זה הן המהוין ומקיימין העולם להיות עולם כמות שהוא עכשיו יש גמור ודבר נפרד בפני עצמו ואינו בטל במציאות ממש. כי בהסתלקות מדה זו ושם זה חס ושלום היה העולם חוזר למקורו בדבר ה' ורוח פיו יתברך ובטל שם במציאות ממש ולא היה שם עולם עליו כלל. והנה גדר ובחי' שם עולם נופל על בחינת מקום ובחינת זמן.

ולכאורה זה לא ברור: עד עכשיו אדמו"ר הזקן הסביר ששם אלוקים גורם שהעולם

ייראה ליש ודבר בפני עצמו, וכפי שהוא כותב בתחילת פרק ו':

והנה שם אלוקים הוא שם מדת הגבורה והצמצום, ולכן הוא גם כן בגימטריה הטבע, לפי שמסתיר האור שלמעלה המהוה ומחיה העולם, ונראה כאילו העולם עומד ומתנהג בדרך הטבע.

וכן בסוף פרק ו':

רק שהן הן גבורותיו במדת הגבורה והצמצום להסתיר ולהעלים החיות השופע בהם שיהיו נראים השמים והארץ וכל צבאם כאילו הם דבר בפני עצמו.

אם כן, למה בפרק ז הוא אומר ש"מידה זו ושם זה (מידת המלכות ושם אדנות) הן המהוין ומקיימן העולם להיות עולם כמות שהוא עכשיו, יש גמור ודבר נפרד בפני עצמו ואינו בטל במציאות ממש"? מה מוסיף שם אדנות על שם אלוקים?

על שאלה זו שמעתי את הרב גינזבורג עונה בקצרה:

שם אלקים מהווה את גוף הנברא וחומריותו ושם אדנות את המקום והזמן.

וכפי שאפשר לראות כמה פעמים בפרק ז בשער היחוד והאמונה שאדמו"ר הזקן מדגיש שמשם אדנות נוצרו המקום והזמן:

כי בהסתלקות מידה זו ושם זה (שם אדנות) חס ושלוים היה העולם חוזר למקורו בדבר ה' ובטל שם במציאות ממש ולא היה שם עולם עליו כלל. והנה גדר ובחינת שם עולם נופל על בחינת מקום ובחינת זמן דווקא.

וכן

והנה כל בחינות אלו (של זמן ומקום) איך להן שייכות במידות הקדושות העליונות כי אם במדת מלכותו יתברך לבדה.

וכן

ולפי שמדת מלכותו יתברך מיוחדת במהותו ועצמותו יתברך בתכלית היחוד... הלכך גם בחינת המקום והזמן בטלים במציאות ממש לגבי מהותו ועצמותו.

וכן כאשר אדמו"ר הזקן מסביר שם בפרק ז על יחודא תתאה ויחודא עילאה, יחוד שם אדנות בשם הויה ושם הויה בשם אדנות, הוא מתאר איך בחינת המקום והזמן בטלים לה' בשתי צורות:

וזהו שילוב שם אדנות בשם הויה, כי שם הויה מורה שהוא למעלה מן הזמן... וכן למעלה מבחינת מקום... והנה אף על פי שהוא יתברך למעלה מהמקום והזמן אף על פי כן הוא נמצא גם למטה במקום וזמן, דהיינו שמתגיד במדת מלכותו שממנה נמשך ונתהווה המקום והזמן וזהו יחודא תתאה.

התהוות הזמן

על מנת להסביר איך משם אדנות נוצרים המקום והזמן, נסביר קודם איך מתהווה הזמן: האדם נתון כל כולו בהווה, ברגע הנתון, שכן רק הרגע הזה קיים. הוא חי את הרגע בו הוא חי בלבד, והוא לא יכול, כמובן, לחיות לא את העבר ולא את העתיד, שכן העבר כבר עבר והעתיד עדיין לא הגיע, וכך זה גם ברגע שקדם לו וברגע שאחריו. הוא היה נתון ברגעים כאלו בעבר ויהיה נתון ברגעים כאלו בעתיד, אבל כל פעם הוא נתון כל כולו רק בהווה, ברגע הנתון, והעבר והעתיד לא קיימים. המציאות הממשית היא



ההווה, הרגע שהאדם נתון בו כל כולו, ומצד המציאות הממשית קיים כל פעם רגע אחד בלבד, ומשום שהאדם נתון כל כולו בהווה ההווה הוא ממש.

אבל יחד עם זה האדם לא מתעלם מכך שהיו רגעים שהוא היה נתון בהם, והם אלו שבנו את העבר, וגם יהיו רגעים כאלו והם אלו שיבנו את העתיד. העולם שאנחנו נתונים בו נוצר מכך שיחד עם זה שהאדם נתון כל כולו בהווה הוא לא מתעלם מהרגעים שהיו ושיהיו, ועל ידי זה נוצר הזמן.

והנה, אף על פי שהממשות נוצרת מכך שהאדם נתון כל כולו ברגע ההווה בלבד, אם האדם היה חי רק את ההווה ומתעלם מן העבר והעתיד, הוא היה כל כולו נתון בהווה ועובר לרגע נוסף שגם בו הוא נתון כל כולו. ואם כן גם להווה הוא לא היה יכול להתייחס כמשהו חשוב, שהרי ברגע שהוא יהיה נתון כל כולו ברגע הבא, לא יישאר כלום מהרגע הנוכחי. יותר מזה, בגלל שהוא נתון כל כולו בתוך הרגע הנוכחי, אפילו לרגע הנוכחי הוא לא יכול להתייחס.

כלומר המודעות לעבר ולעתיד גורמת שהיחס שונה גם בהווה, והעולם כמו שאנו מכירים אותו נבנה מכך שאנחנו גם נתונים כל כולנו ברגע ההווה וזה מה שיוצר את הממשות, אבל גם לא מתעלמים מן העבר והעתיד, וזה נותן יחס וחשיבות לא רק לעבר ולעתיד אלא גם להווה, וכך מתהווה הזמן.⁴⁰ על מנת להתייחס לעבר-הווה-עתיד על האדם להתנשא מעל הרגע הנוכחי, ולהבין שאף על פי שהוא נתון בהווה, הוא יכול גם להסתכל על המציאות מלמעלה, ולהתייחס גם לעבר ולעתיד, ולא רק לחיות כל כולו ברגע הנתון.

מה שהאדם נתון כל כולו ברגע ההווה, נמשך משם אלוקים, ממה שהקב"ה מחלק את אורו לחלקים רבים, עד כדי כך שהוא כביכול נתון בחלקים רבים המחולקים זה מזה. לכן שם אלוקים הוא בלשון רבים, וכמו שכותב אדמו"ר הזקן⁴¹:

מה שהוא אלוקים חיים, שנמשך ממנו חיות להיות מתלבש בכל נברא בפנימיותו ממש, ולכן אלוקים לשון רבים על שם ריבוי התחלקות החיות לכל נברא.

כלומר הקב"ה מתלבש בחלקים רבים, כשכל חלק עומד בפני עצמו, והוא כל כך מתלבש בכל חלק בפני עצמו עד שכאילו הוא רבים, ולכן הוא נקרא 'אלוקים' לשון רבים. נמצא שמצד שם אלוקים ההווה קיים, אבל העבר והעתיד לא קיימים⁴².

40. ועיין ב'אמרי בינה' שער קריאת שמע אות לח שהזמן מתהווה מהנפש: "אם כן סיבת התהוות הזמן בא בהכרח על פי סיבה הראשונה... והוא בחי' נפש" [ועיין בהערה 43].

41. ליקוטי תורה לפרשת אמור לג, א.

42. האדם לא יכול לתפוס איך ה' הוא גם אחדות פשוטה וגם נתון ומרוכז כל כולו כביכול בכל חלק בפני עצמו. אבל אף על פי שאנחנו לא יכולים להבין זאת, יש לנו חוש בזה, שכן גם הנפש של האדם היא

מה שהאדם לא רק נתון ברגע ההווה, אלא גם לא מתעלם מכך שיהיו רגעים שיבנו את העתיד והיו רגעים שבנו את העבר - נמשך משם אדנות. הכאן והעכשיו נמשך משם אלוקים והמרחב והזמן משם אדנות⁴³.

ה' מתנשא מהמציאות על ידי שם אדנות ומידת המלכות

ההתנשאות של האדם מעל הרגע בו הוא נתון בשביל להתייחס לעבר-הווה-עתיד, נמשכת מההתנשאות של ה' מעל המציאות על ידי מידת המלכות. כלומר אף על פי שבשם אלוקים ה' מתלבש לגמרי בכל חלק של הבריאה, על ידי מידת מלכותו הוא גם מתנשא מעל החלקים ומתייחס אליהם ולא רק נתון בתוכם כביכול, וזה מה שיוצר את הזמן. מצד אחד ההתנשאות גורמת שה' כביכול לא יהיה נתון בתוך הנבראים ממש, וזה נקרא שהוא אדון עליהם ומלך שלהם. אבל מצד שני דווקא ההתנשאות יוצרת את החשיבות שלהם, שכן על ידה ה' מתייחס אליהם כקיימים כביכול מעצמם. שם אדנות פירושו שדווקא על ידי ההתנשאות כביכול של ה' מתוך הנבראים "בשביל התגלות מלכותו יתברך" - דווקא על ידי כך נוצר העולם "כמות שהוא עכשיו יש גמור

כזאת. האדם מודע לכך שמצד אחד הנפש שלו כוללת בתוכה את כל האפשרויות שעל ידן היא תבטא בימי חייו, כלומר יש בה בחינה של ילד ובחינה של מבוגר ובחינה של זקן וכו'. אבל מצד שני כאשר הוא ילד הוא רק ילד, וכאשר הוא זקן הוא רק זקן וכו', ובכל תחנה בחייו האדם חש שהוא נתון בה לחלוטין. ובכל אופן ברור לאדם שבכל המצבים נתונה אותה הנפש, וזו לא כל פעם נפש אחרת. לכן הנפש היא משל לה': כשם שהאדם יודע שהנפש היא גם אחדות פשוטה וגם נתונה בכל פעם בתחנה אחרת מתחנות חייו, אבל הוא לא יכול לתפוס איך שני הדברים הללו מסתדרים יחד - כך הוא לא יכול לתפוס איך ה' הוא גם אחדות אחת פשוטה, וגם הוא 'אלוקים לשון רבים'. וכמו שאומר המהר"ל שהובא בהערה 12: 'וכי הנשמה שבגוף האדם יוכל לעמוד על אמתתה כל שכן וכל שכן בורא הכל שאין לשאול עליו קושיא זאת כי לא יראני האדם וחי: השכל הוא רק פרט מתוך הנפש, ועל כן הדעת נותנת שהוא לא יוכל לתפוס את הנפש על אמיתתה.

43. בכמה מקומות בחסידות מוסבר (באריכות באמרי בינה שער קריאת שמע אות לח והלאה) שהתהוות הזמן היא מבחינת רצוא ושוב ומטי ולא מטי, שיש התפשטות של האור בעולמות והסתלקות של האור למקורו. הקשר בין ההסבר הזה למה שהוסבר בשער היחוד והאמונה שהזמן מתהווה משם אדנות, הוא שהפעולה של 'מטי', התפשטות האור, דומה למה שנוצר משם אלוקים, והפעולה של 'לא מטי', הסתלקות האור למעלה, דומה להתנשאות של שם אדנות על מנת להתייחס לנבראים ולתת להם ערך. [אך ההקבלה איננה הקבלה גמורה. ב'מטי ולא מטי' האור מסתלק למקורו לגמרי ולא מתייחס לעולמות כלל, ולעומת זאת בשם אדנות, במידת המלכות, האור מסתלק מעל הנבראים על מנת לתת להם מקום וחשיבות, שיהיה מלך ועם, ולא על מנת להסתלק למקורו. לכן התהוות הזמן על ידי 'מטי ולא מטי' דומה יותר לתנועה בין שם אלוקים לשם הויה: הפעולה של 'מטי', התפשטות האור, מהווה את הרגע הנוכחי, והפעולה של 'לא מטי' גורמת את הסתלקות האור חזרה למקורו, בלי שתהיה כלל בחינת זמן. ההצטברות של כל הרגעים שנוצרו מ'מטי ולא מטי' על ידי שם אדנות מהווה את הזמן כפי שאנחנו מכירים אותו. ההיווצרות של מימד הזמן על ידי 'מטי ולא מטי' (לעומת מימד המקום שלא נוצר על ידי 'מטי ולא מטי') יוצרת הבדל בין הצורה שבני האדם חווים את הזמן לבין הצורה שבני האדם חווים את המקום. שכן אף על פי שהאדם נתון במקום אחד, הוא יודע שגם שאר המקומות קיימים במקביל. לעומת זאת במימד הזמן האדם נתון ברגע מסוים, ושאר הרגעים לא קיימים (אף על פי שהאדם מודע לכך שהיו רגעים אחרים ויהיו רגעים אחרים)].



ודבר נפרד בפני עצמו ואינו בטל במציאות ממש... והנה גדר ובחינת שם עולם נופל על בחינת מקום ובחינת זמן". שכן על ידי ההתנשאות ה' מתייחס לנבראים ומחשיב אותם ונותן להם מקום. וכמו שכתוב בליקוטי תורה⁴⁴:

'מה שכתוב ברבות מקץ [ריש פרשה צ'] ובפרשת קדושים [סוף פרשה כ"ד] 'מן 'אני' של בשר ודם אתה למד 'אני' של הקב"ה כו', על ידי שאמר פרעה ליוסף 'אני פרעה' זכה לכל הכבוד הזה, לכשיבוא אני של הקב"ה כו' אני ראשון ואני אחרון על אחת כמה וכמה...'. - מן אני של בשר ודם אתה למד אני של הקב"ה. כי הנה אני פרעה מורה על רוממות והתנשאות, שכל העם שפלים ובטלים לפניו והם עבדים אליו והוא המרומם מהם, וזהו ענין אני פרעה בחי' רוממות, ולכן מזה נמשך אשר ומבלעדיך לא ירים כו'... אם כן מזה אתה למד אני של הקב"ה שהרי במדת מלכותו יתברך העולמות מתהווים ממש, שעל ידי מחשבת אנא אמלוך מזה לבד העולמות נתהוו'.

ההתנשאות של פרעה היא זאת שיוצרת את המעמד של יוסף. כאשר פרעה אומר 'אני פרעה' הוא מתכוון לומר אני היחיד שקיים באמת, וכל מצרים כאילו בלועה בתוכי, ועל כן אני יכול להחליט את מי אני רוצה להחשיב, ואני יכול לקחת אפילו עבד ולשים אותו משנה למלך, ואף אחד במצרים לא יוכל לעשות אחרת ממה שיאמר יוסף. המחשבה של פרעה שאין בכל מצרים (או בכל העולם) אף אחד שיש לו קיום אמיתי חוץ ממנו, היא זאת שמאפשרת לו להתייחס לכל אחד לפי ערכו (בעיני פרעה), והיא זאת שיוצרת את החשיבות של יוסף.

מההתנשאות של פרעה נוכל ללמוד על מידת מלכותו של ה' בקל וחומר. שכן המצרים לא נתהוו על ידי פרעה, אלא היתה להם מציאות משלהם. ומה שפרעה חשב שכולם כלולים בתוכו, נבע מכך שבהבל פיו הוא היה יכול לחרוץ את גזר דינו של איש ואף של אומה שלימה, אבל בסופו של דבר זה דמיון, וכפי שאומר עליו הנביא באירוניה 'אשר אמר לי יאורי ואני עשיתיני'⁴⁵. ואף על פי שהמציאות של מצרים לא באמת כלולה בתוכו, אף על פי כן ההתנשאות שלו מחשיבה את יוסף ומהווה את מעמדו כמשנה למלך. ההתנשאות של האדם לחשוב שהוא יחיד, ואין עוד מציאות למישהו חוץ ממנו היא דמיונית, כיוון שהאנשים הפחותים ממנו לא נתהוו ממנו. ואם ההתנשאות של האדם, למרות שהיא דמיונית יכולה ליצור חשיבות, ההתנשאות של הקב"ה שהיא לא דמיונית, שכן הברואים באמת נתהוו ממנו על ידי שמות הויה ואלוקים, על אחת כמה וכמה. ההתנשאות של הקב"ה היא זו שמחשיבה את הברואים, וכל ברוא על פי מה שהיא מחשיבה אותו כך הוא ערכו.

44. פרשת שלח, מז, ד.

45. יחזקאל כט, ג.

כאשר שמים לב שהתהוות הברואים נוצרת מההתנשאות של ה', ברור שהיות העולם 'יש' ודבר בפני עצמו' לא בא בסתירה לכך שה' מהווה את העולם, אלא להיפך לגמרי: כל החשיבות של הברואים באה מכך שה' רצה להתייחס אליהם, ולכן התנשא מעליהם ונתן להם חשיבות, וכל החשיבות של הברואים באה מכך שה' נתן להם ערך⁴⁶.

וביתר ביאור ב'המשך תער"ב'⁴⁷:

אנו רואין שהמרומם דוקא בבחינת רוממות אמיתי אינו מבטל שום דבר ואדרבה נותן מקום וערך לכל דבר כו'... אך הענין הוא דזה שיש לו מקום ונותן לו מקום אין זה שהדבר מצד עצמו יש לו מקום וערך כי אם מה שנותנים לו ערך, דעם היות שאין לו שום ערך ותפיסא כלל וכלל לגבי הרוממות, ובאמת הרי הוא בטל במציאות לגמרי לגבי הרוממות כנ"ל, מכל מקום טבע הרוממות האמיתי כאשר בא בבחינת התפשטות והתגלות שנותן מקום לכל דבר, וגם לדבר הקטן ביותר נותן לו ערך ומקום כמו לדבר הגדול כו'⁴⁸.

הרוממות של הקב"ה נקראת בלשון הרבי הרש"ב 'רוממות עצמית'⁴⁹ (או 'רוממות אמיתית'), כי מציאותו מעצמו. לעומת זאת לנפש האדם אין מציאות מעצמה, ולכן הרוממות שלה לא יכולה להיות רוממות עצמית. אלא שכיוון שהנפש היא חלק מה', יכול להיות לה חוש ברוממות העצמית של ה'.

46. על פי מה שמוסבר פה, שההתנשאות של ה' מהמציאות מחשיבה את הברואים, אפשר להבין טוב יותר את מה שנכתב למעלה, שההתנשאות של האדם מעל הרגע בו הוא נתון מחשיבה את ההווה.

47. אות רלה, חלק ראשון עמוד תעה.

48. ההתייחסות של ה' לנבראים מאפשרת להם להתייחס ולתת מקום גם זה לזה, וכפי שממשיך שם הרבי הרש"ב (בסוף אות רלו) "ובתקון, על ידי שם מ"ה, נעשה ההתכללות בהספירות שנותנים מקום זה לזה, ועוד זאת להיות מקבילים זה מזה שזהו תכלית השלימות והוא על ידי המשכה מבחינת הוד מלכות". ריבוי הנבראים וההתייחסות שלהם זה לזה יוצרים את העולם שלנו כפי שאנחנו מכירים אותו, כמכלול של אנשים ורגעים ומקומות שמתייחסים זה לזה. עם נוצר מריבוי אנשים שמתקשרים ביניהם, ואם המלך היה מתייחס רק לכל אחד בפני עצמו, ולא גם לכלול כמכלול לא היה עם וממילא לא היה ניתן לקרוא לו מלך. כך זה גם ביחס למקום וזמן. אם היה רק את שם אלוקים, הרגעים והמקומות לא היו מתייחסים זה לזה, כי ה' היה בורא ונותן כביכול בכל רגע ובכל מקום בפני עצמו. במידת המלכות ה' מתנשא מעל האנשים ומעל הרגעים והמקומות: ההתנשאות של ה' מעל האנשים מאפשרת להם להתייחס זה לזה, וזה מה שגורם להם לקרוא לו 'המלך', וההתנשאות של ה' מעל הרגעים והמקומות מאפשרת להם להתייחס זה לזה וליצור הקשרים של מרחב וזמן, וזה מה שהופך את המציאות ל'עולם'. בעולם האצילות המידות מתייחסות זו לזו, אבל הן לא שוכחות שה' מתייחס אליהם, ומזה הקיום שלהם, וזה מה שמאפשר להם להתייחס זו לזו. אמנם, בעולם שלנו שבו ה' הסתיר את עצמו, ההתייחסות של האנשים זה לזה גורמת להם לשכוח שהעולם נוצר מההתייחסות של ה', וכפי שיוסבר בהערה 62.

49. עיין שם בהמשך תער"ב חלק ראשון אות רל. ועיין שם באריכות, שמי שאין לו רוממות עצמית, נצרך לרומם את עצמו מעל זולתו בשביל הרוממות שלו, ולכן הוא לא נותן ערך וחשיבות לזולתו, אלא להיפך, מרגיש מאויים מהזולת.

התהוות המקום

כשם שהזמן נתהווה משם אדנות שבא לאחר שם אלוקים, גם המקום נתהווה כך. אדם נמצא כל פעם במקום אחד בלבד, שכן הוא לא יכול להיות בשני מקומות בו זמנית, ואם לא היה קיים הזמן הוא היה לעולם באותו מקום. אם הרגעים לא יהיו קשורים זה לזה, והאדם לא יוכל להתייחס לזמן כמכלול של רגעים, אלא בכל רגע יהיה נתון ברגע אחד ללא קשר לרגעים אחרים - גם למקומות אחרים הוא לא יוכל להתייחס. שכן ברגע הזה הוא נתון במקום הזה ולא בשום מקום אחר, והרגע בו הוא היה נתון במקום אחר לא קיים מבחינתו, וממילא יש לו רק את המקום בו הוא נמצא.

אלא שיחד עם זה האדם לא מתעלם מכך שברגעים אחרים הוא היה במקומות אחרים ויהיה במקומות אחרים, והמודעות לכך שהוא יכול להיות במקום אחר, שהדרך אליו נמשכת כך וכך זמן, יוצרת את המרחקים ואת המקום כמרחב. אם האדם היה מתעלם מכך שברגעים אחרים הוא יכול להיות במקומות אחרים שמקיימים יחסי מרחק וזמן עם המקום בו הוא נתון כרגע, לא רק המקומות האחרים היו חסרי משמעות אלא גם המקום בו הוא נתון. שכן החשיבות של המקום נמדדת לפי היכולת של האדם לצאת ממנו ולהגיע אליו, ואם האדם היה נתון במקום אחד בלבד, הוא לא היה מייחס חשיבות לכך שהוא נמצא במקום, והוא כלל לא היה מכנה זאת 'מקום'. על מנת להיות מודע לבחינת המקום על האדם להתנשא מעל המציאות בה הוא נתון ברגע הנוכחי, ולהסתכל על הרגע הנוכחי ועל המקום הנוכחי כחלק ממכלול שלם ובכך לתת לרגע הנוכחי ולמקום הנוכחי חשיבות.

מה שהאדם נמצא רק במקום אחד ולא בשני מקומות נמשך משם אלוקים, שעל ידו ה' מחלק את אורו לחלקים רבים ונתון בהם לחלוטין, כביכול (כשם שנכתב לגבי הזמן). והמודעות של האדם לכך שקיימים מקומות אחרים ברגעים אחרים נמשכת מההתנשאות של ה' מהמציאות על ידי שם אדנות.

לכן שם אלוקים קודם לשם אדנות. שכן ה' קודם מהווה את המציאות הגשמית על ידי שם אלוקים, ורק לאחר מכן מתנשא מעליה ומתייחס אליה על ידי שם אדנות. ההתייחסות של ה' למציאות הגשמית גם כמכלול, ולא רק כהרבה פרטים מחולקים שאין ביניהם קשר - היא זו שיוצרת את העולם שאנחנו מכירים, עולם בעל מקום וזמן. כל עוד המציאות הגשמית לא התהוותה על ידי שם אלוקים, אין לה' מעל מה להתנשא ועל מה להסתכל כמכלול, כיוון שעדיין לא קיים שום דבר גשמי.

אין כלל בחינת מקום ברוחניות

לאחר שהוסבר ששם אדנות מהווה את המקום, צריך להסביר טוב יותר את המושג מקום:

בפרק מח בספר התניא כתוב ש"לא שייך כלל בחינת מקום ברוחניות", כלומר שאי אפשר לומר על רוחניות, כגון אהבה או שנאה וכדומה, שהיא נמצאת במקום מסויים ולא במקום אחר. אלא שלכאורה צריך להבין זאת: שהרי חכמינו אומרים על הקב"ה⁵⁰ "שהוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו", ומשמע שיש מושג מקום אצל הקב"ה, ואם כן, מה כוונת אדמו"ר הזקן במילים "לא שייך כלל בחינת מקום ברוחניות"?

אבל לפי החלוקה שהוזכרה בפרק א בין מקום פיזי למקום נפשי הדברים מובנים: בדרך כלל כאשר אנחנו אומרים 'מקום' אנחנו מתכוונים לומר שיש מקום שאנחנו נמצאים בתוכו. לעומת זאת כאשר אומרים 'מקום נפשי', כאשר האדם 'נותן מקום' בנפש - המקום קיים בתוך הנפש של האדם, כמובן, ולא האדם בתוך המקום. וזו הכוונה 'אין מקום ברוחניות'. מקום גשמי נושא את האנשים, ולעומת זאת במילים 'מקום נפשי' הכוונה היא שהנפש נושאת את המקום, ולא המקום את הנפש. במילים 'הוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו' חכמינו מתכוונים לומר שיש שני מושגים של מקום: מקום פיזי שהדברים נמצאים בתוכו ומקום נפשי, כלומר שהמקום נמצא בתוך הנפש.

אלא שאם ההסבר לדברי חכמינו "שהוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו" הוא שאצל הקב"ה המקום הוא נפשי, עדיין יהיה קשה: הרי גם אצל בני האדם יש מקום נפשי, ואם כן, האם יהיה נכון לומר גם על בני האדם שהם מקומו של עולם ואין העולם מקומם?

אלא שיש הבדל בין המקום הנפשי אצל הקב"ה למקום הנפשי אצל בני האדם: ההתייחסות של בני האדם לא יוצרת את המציאות הממשית, ולעומת זאת ההתייחסות של ה' כן מייצרת מציאות ממשית. ה' ברא מציאות ממשית, את גוף הנברא וחומריותו על ידי שם אלוקים, ואחר כך הוא גם התנשא מעל המציאות על ידי שם אדנות, וכך נוצרה גם מציאות ממשית שהיא חלק מה' וגם התייחסות נפשית כביכול למקום, שגם היא בתוך ה'. אבל אצל בני האדם ההתייחסות הנפשית אכן קיימת בתוכם, אבל המציאות הממשית לא. המציאות החומרית לא התהוותה מההתייחסות של בני האדם אליה. על כן אם בני האדם יתייחסו למקום כאל מציאות נפשית שקיימת בתוכם, הם יציירו לעצמם מציאות דמיונית ולא ממשית. כשם שנכתב למעלה על פרעה שהוא

50. בראשית רבה, סח, ט.



חושב שהמציאות של המצרים היא מציאות נפשית שקיימת בתוכו, וזה כמוכן דמיון, שכן המצרים לא מתהווים מההתייחסות של פרעה אליהם, גם אם פרעה היה רוצה לחשוב כך. שכן כאשר פרעה אומר 'אני פרעה' ומתנשא מעל הנתינים שלו, הוא מתכוון שיש נתינים קיימים והוא מנסה להתגבר עליהם ולהתייחס אליהם כאילו הם לא קיימים. לעומת זאת כל עוד ה' לא מתנשא אין שום מציאות נפרדת ממנו, וגוף הנברא וחומריותו בטלים אליו לחלוטין, כיוון שכל קיומם הוא מכך שהוא נותן דעתו עליהם כפי שהוסבר למעלה, ורק ההתנשאות של ה' מחשיבה את הנבראים ונותנת להם מקום וערך.

לכן כאשר בני האדם מתייחסים למקום הפיזי, הם מתייחסים אליו כאל מה שנושא אותם והם חיים בתוכו, כיוון שהם לא ייצרו אותו. אבל הקב"ה מתייחס למקום הפיזי כאל משהו שקיים בתוכו, כי הוא ייצר אותו. לכן אמרו חכמינו על הקב"ה ש'הוא מקומו של עולם', לעומת האדם שהעולם הוא מקומו.

אבל אף על פי כן אמרו חכמינו גם 'צמצם שכינתו בין בדי ארון'. כלומר אף על פי שהמקום ביחס לה' הוא כמו מקום נפשי ביחס לאדם, כלומר המקום נמצא בתוך ה' ולא ה' בתוכו - אף על פי כן ה' הכניס את עצמו לתוך המקום, והתייחס אליו כמו שבני אדם מתייחסים למקום פיזי, ואמר שהוא נמצא בתוך המקום, כביכול כמו שבני אדם נמצאים בתוך המקום. וכפי שכבר צוטט למעלה משער היחוד והאמונה⁵¹:

והנה אף על פי שהוא ית' למעלה מהמקום והזמן אף על פי כן הוא נמצא גם למטה במקום וזמן.

הבחירה של ה' להחשיב את המקום עד כדי כך שהוא כביכול נמצא בתוכו, דומה לאדם שהמציא משחק. האדם שהמציא את משחק השחמט, לדוגמה, היה יכול להמציא את הכללים כרצונו, שכן הוא ממציא אותם. אבל אחר כך, כאשר הוא בא לשחק בו, הוא מתכוון לומר שהמשחק כל כך חשוב ומעניין בעיניו, שהוא רוצה להיכנס תחת החוקים של המשחק ולהתחייב לכללים שלו. כך אף על פי שה' לא מחוייב למקום ולא נמצא בתוכו חס ושלום, אלא הוא ממציא אותו בכל רגע, כמו אדם שממציא בתוכו מקום נפשי - אף על פי כן ה' רצה גם להחשיב את המקום שהוא ממציא ולהיכנס לתוכו⁵².

סיכום:

נסכם את היחסים שראינו עד כה בין השמות:

51. פרק ז.

52. ועיין בפרק נא בספר התניא.

שמות	ספירות	פעולות	משל הדיבור ⁵³	תוצאה
הויה	חסד	התפשטות	הבל	נשמות דאצילות
אלקים	גבורה	צמצום, חילוק והפרדה בין הנבראים	אותיות	חומריות, גשמיות
אדנות	מלכות	קיבוץ הנבראים לעולם מאורגן	צירופים	עולם - מקום, זמן

אין מלך בלא עם

עד כאן הוסבר איך משם אדנות נוצרים המקום והזמן. אבל עוד לפני שאדמו"ר הזקן אומר שמשם אדנות נוצרים המקום והזמן, הוא אומר ששם אדנות הוא מידת מלכותו של ה', ואין מלך בלא עם. כלומר שמשם אדנות נוצרו האנשים⁵⁴:

הנה הוא ידוע לכל כי תכלית בריאת העולם הוא בשביל התגלות מלכותו יתברך, דאין מלך בלא עם. פירוש 'עם' מלשון עוממות, שהם דברים נפרדים וזרים ורחוקים ממעלת המלך. כי אילו אפילו היו לו בנים רבים מאוד לא שייך שם מלוכה עליהם וכן אפילו על שרים לבדם. רק ברוב עם דווקא הדרת מלך. ושם המורה על מדת מלכותו יתברך הוא שם אדנות, כי הוא אדון כל הארץ.

המשל של גחלים עוממות, שעל ידו אדמו"ר הזקן מסביר את שם אדנות, הוא בעצם המשך המשל של 'זיו השמש בשמש', שעל ידו אדמו"ר הזקן מסביר את שם הויה. כלומר יש כאן תהליך של האור והאש, מלהיות בלוע במקורו כזיו השמש בשמש, ועד להיותו נתון בתוך גחלת עוממת, וכפי שיוסבר:

כאשר ה' מהווה את העולם על ידי שם הויה בלבד, כל הברואים לאין קץ בלועים בה' ובטלים אליו ולא עולים בשם כלל, כמו זיו השמש בשמש שהוא חלק מהשמש עצמה. כפי שנכתב למעלה, ברואים כאלו הם כעין 'נשמות דאצילות' שלא נכנסו לתוך גוף (אפילו לגוף רוחני שנפרד מה'), כמו בעולם היצירה והבריאה), שמודעות לחלוטין למקורן, ולכך שכל החיות והמציאות שלהן היא מה' לגמרי, ואין להן מציאות משל עצמן.

53. למשל הדיבור עדיין לא התייחסנו במאמר, ונתייחס אליו בעזרת ה' במהדורות הבאות. אף על פי כן, לא השמטנו את העמודה הזאת מן הטבלה, מתוך מחשבה שהיא יכולה לעזור להתבוננות גם בלי הסברה.

54. שער היחוד והאמונה פרק ז.



אבל ה' רצה שהנשמות יהיו בתוך גופים שמתהווים על ידי שם אלוקים. מצד הנשמה טבעה להיות קשורה למקורה ומתחיה ממנו, ומצד הגוף הטבע הוא להתחיות ממציאות העולם, ולהיות קשור למציאות זו כאילו היא מקורו. על כן הנשמה חשה שמצד אחד היא נתונה בתוך גוף, ומצד שני היא מחפשת את מקורה ונוטה אליו והיתה רוצה לחזור ולהישאב אליו ולהיות שוב כזיו השמש בשמש. וכמו שכתוב בספר התניא⁵⁵:

שישראל הקרויים אדם, נשמתם היא למשל כאור הנר, שמתנענע תמיד למעלה בטבעו, מפני שאור האש חפץ בטבע ליפרד מהפתילה ולידבק בשרשו למעלה, ביסוד האש הכללי שתחת גלגל הירח⁵⁶, כמו שכתוב בעץ חיים. ואף שעל ידי זה יכבה ולא יאיר כלום למטה, וגם למעלה בשרשו יתבטל אורו במציאות בשרשו, אף על פי כן בכך הוא חפץ בטבעו.

המשל לנשמה כאשר היא בתוך גוף הוא להבה שקשורה לפתילה, והיא לא זיו השמש שבטל לשמש ואין לו כלל מציאות משלו (וכמו שכתוב בתניא פרק לה, שגוף האדם נמשל לפתילה). כיוון שהלהבה אחוזה בפתילה, הביטול שלה הוא לא כביטול זיו השמש בשמש, אלא היא רק נוטה לשרשה ורוצה להגיע אליה⁵⁷.

55. פרק יט.

56. יש הבדל בין אש כפי שהיא בשמש, מעל גלגל הירח, לבין האש כפי שהיא בעולמנו, מתחת לגלגל הירח. בשמש האש היא המקור של עצמה, ולעומת זאת בעולם שלנו אין משהו שהוא אש מצד עצמו, אלא צריך לקחת חומרי בערה ולהפוך אותם לאש. לכן בעולם שלנו התכונה הבולטת והניכרת של האש היא הכיליון, כיוון שהאש נוצרת מכיליון של החומר והיא לא מקור לעצמה, ולעומת זאת בשמש התכונה העיקרית היא האור ולא הכיליון. 'יסוד האש הכללי שתחת גלגל הירח' הוא המעבר מאש שהיא מקור לעצמה לבין אש שאין לה מקור משל עצמה. כיוון שהנשמה אחוזה בגוף, בבערה שלה ניכר ובלט בעיקר הרצון לעזוב את הגוף ולכלות אותו (לעומת נשמות דאצילות שבטלות כזיו השמש בשמש, והביטול הזה הוא לא כיליון, כיוון שהם חלק מהשמש). על כן אדמו"ר הזקן אומר שהמשיכה שלה היא לכיוון יסוד האש הכללי שתחת גלגל הירח, ולא לשמש.

57. בחסידות מובא משל נוסף של אש, שאף על פי שהוא לא נוגע ישירות לעניינינו, אף על פי כן כדאי להביא אותו פה על מנת להשלים את התמונה ולהעשיר אותה: מובא בחסידות משל של אבוקה ששואבת את אור הנרות (ראה למשל תורה אור כג, א, וכן עיין ליקוטי תורה לפרשת תזריע, ד"ה 'שוש תשיש'), שמבוסס על מאמר חז"ל 'למה צדיקים דומין בפני שכינה כנר בפני האבוקה' (פסחים ח, א). כלומר האש יונקת את האוויר מסביבה, ולכן היא מושכת אליה אש קטנה ממנה, וכך נשמות הצדיקים שנמשלות לנר נמשכות לזיו השכינה שנמשל לאבוקה. המשל הזה דומה למשל הנר שהובא בפנים מספר התניא פרק יט, אך שונה ממנו בשני דברים: במשל הנר והאבוקה ישנה אש גלויה ונראית, לעומת יסוד האש הכללי שתחת גלגל הירח שהוא לא אש גלויה (והוא כלל לא אש אלא יסוד הכיליון, כפי שהוסבר בערה הקודמת); מההבדל הזה נוצר גם ההבדל השני, שבמשל הנר והאבוקה הנר נשאב לאבוקה, כי יש מה ששואב אותו, והוא לא רק שואף למעלה. שני ההבדלים הללו הם בעצם הבדל אחד. בגן עדן השכינה מתגלה (והגילוי הזה נקרא זיו השכינה, שנמשל לאבוקה, לעומת השכינה שמשולה לאור השמש עצמה) ולכן נשמות הצדיקים נשאבות אליה, כמו שכתוב 'הצדיקים יושבים ונהנים מזיו השכינה'. לעומת זאת בעולם שלנו שהשכינה לא גלויה, נר ה' שהוא נשמת האדם לא נשאב לאש גלויה, אלא שואף ומחפש

כלומר החיות שיש בעולם משולה לאור ולאש. אם נמשיך עם המשל הזה, אפילו בדומם יש חיות, אך חיות זו דומה לניצוץ שניתז מהאש⁵⁸. כפי שנכתב למעלה, החומר הדומם לא מודע למקורו ולא לעצמו, והקיום שלו הוא מכך שה' יודע אותו. כך גם ניצוץ הוא חלק מן האש, אבל הוא לא 'יודע' זאת, כלומר אין בתוכו שום דבר שיכול להפוך אותו לאש גלויה. ניצוצות זה האש כפי שהיא מחולקת להרבה חלקים קטנים, כך שאף על פי שהן האש בעצמה, האש כל כך מצומצמת בתוכם, והניצוצות כל כך מחולקים אחד מהשני, עד שאי אפשר לחזור וללבות אותן לאש. קודם נכתב שמצד שם אלוקים קיימים רק הכאן והעכשיו, וכל רגע וכל מקום עומד בפני עצמו ולא מייצר קשרים ומערכות יחסים עם הרגעים האחרים והמקומות האחרים. כך זה גם ניצוצות: חלקיקי האש מאוד קטנים ומאוד מחולקים זה מזה, ועל כן כל ניצוץ נותר ניצוץ בפני עצמו ולא יכול להפוך לאש^{59, 60}.

את מקורו, בלי שהמקור יהיה גלוי. על כן נטית הנשמה למקורה דומה בעולם שלנו לכיליון ולמסירות נפש, ולא להישאבות לאש גדולה יותר, וכפי שכתוב בהערה הקודמת.

58. ניצוץ לא יכול להפוך להיות אש, והוא משל לכל דבר שלא זוכר את מקורו ולא יכול לשוב אל מקורו בכחות עצמו, וזוקק למשהו חיצוני שיעלה אותו: באוכל יש ניצוצות של קדושה שלא יכולים לחזור למקורן בלי שיהודי יברך עליהם ויאכל אותם לשם שמים; בין הגויים יש ניצוצות של קדושה, שהן נשמות הגרים, ובשביל לעלות לקדושה הם צריכים בית דין של ישראל שיגייר אותם; וכן יהודי שנמצא במצב שאור ה' לא מאיר לו וזוקק לרחמי שמים בשביל לחוש את אור ה' המחיה אותו מכוונה ניצוץ. וכפי שכתוב בתנאי פרק מה: "...לעורר תחילה רחמים רבים לפני ה' על ניצוץ אלוקות המחיה נפשו אשר ירד ממקורו חיי החיים אין סוף ברוך הוא... ונתלבש במשכא דחויא הרחוק מאור פני המלך בתכלית ההרחק...".

אף על פי שכל ניצוץ לא יכול לחזור למקורו בכחות עצמו, אין הכוונה שכל הניצוצות הן באותה רמה, אלא כל ניצוץ נקרא ניצוץ ביחס למקור אליו הוא אמור לחזור: הניצוץ שבאוכל לא יודע שיש ה', והוא נכלל ביהודי שאוכל אותו, שהוא כן יודע שיש ה'. לעומת זאת הגויים יודעים שיש ה' (דקרו ליה אלקא דאלקיא), אבל לא יכולים לקיים מצוות, כלומר לא יכולים להחזיר את הרצון של ה' לעולם. ויהודי מכוונה ניצוץ אפילו כשהוא מקיים מצוות, אבל לא חש שהנוכחות של ה' נוסכת בו חיות והתלהבות.

59. לכן השימוש בגשמיות לעבודת ה' נקרא בלשון חכמי האמת 'העלאת ניצוצות'. לצורך המחשה, נתייחס לבחור שבא לשמח בחתונה של חבר: הבחור כמוכן גם אוכל בחתונה, אבל בדרך כלל בעיקר מה שמעניין אותו זה לשמוח עם חברו וחתן ולשמח אותו, והאוכל נועד להיות חלק מהשמחה של החתונה. אם זוהי הכוונה של הבחור, במקום שהאוכל ימשוך אותו למטה ויעשה אותו כבד יותר, האוכל הופך את הבחור להיות שמח יותר ועוזר לו לשמוח בחתונה של החבר. למציאות כזו, שחומר גשמי עוזר לאדם להתלהב יותר בקיום המצוות קוראים חכמי האמת 'העלאת ניצוצות'. הם לא רואים זאת רק כגשמיות שעוזרת ודוחפת את הרוחניות. הם רואים שהגשמיות היא עצמה ניצוץ אלוקות, שכן אלוקים בגימטריה הטבע, וכל גשמיות העולם היא ניצוצות שנתהוו משם אלוקים. לכן כאשר משתמשים בגשמיות לשם ה' היא עולה למקורה, והיא כבר לא סתם גשמיות שמושכת את האדם למטה, אלא ניצוץ אלוקי שמושך את האדם למעלה.

60. וראה ב'תורה אור' בהוספות למגילת אסתר (דף קיז, ד) שניצוצות נמשכים משם אלוקים: "ריבוי התהוות הנבראים הלא הוא רק על ידי בחינת צירופי אותיות הרבים... עד דצירופי אותיות דשם אלקים היותר אחרונים מהוים דברים התחתונים כמו אותיות לחם מהוה הלחם וכיצא... ועי"ז יוכל להושיע להעלות כל פרטי הניצוצות גם אותן היותר אחרונים בהשתלשלות כמו המאכל הגשמי ששרשו בצירופי אותיות לחם גם הוא יתעלה ויוכלל באחדות ה'".



כאמור, בשביל להסביר את שם אדנות, אדמו"ר הזקן משתמש במשל של גחלים עוממות, ששונות גם מנר וגם מניצוץ. מצד אחד גחלת עמומה איננה נר, והאש בה לא גלויה. כלומר אם המשל לנשמה שמודעת למקורה ומחפשת לחזור אליו הוא נר, גחלת עמומה לא מודעת למקורה ולא מחפשת כל הזמן את הדרך לחזור אליו. אבל מצד שני גחלת היא גם לא ניצוץ, שכן להבדיל מניצוץ שלא יכול לחזור ולהיות לאש, גחלת עמומה יכולה לחזור ולבעור. וכמו שכתוב בליקוטי תורה⁶¹:

והוא כמו למשל הגחלים שיש גחלים בוערות שהאש מתלהט בהן בגילוי, ויש גחלים עוממות שאין מתלהט בהן האש כי אם יש בהם רק ניצוץ אחד בהעלם. אך עם כל זה כיון שעל כל פנים יש בהם ניצוץ אחד לזאת כשמנפחים את הניצוץ שבהם בחזקה אזי הוא מתלהט בהגחלת בבחינת גילוי כו'. כמו כן הוא גם כן בענין נפש האלהית שבאדם, שיש שיסוד האש האלהי שבלבו הוא מתגבר יותר בבחינת גילוי כמשל גחלים בוערות כו' ויש שיסוד האש האלהי שבלבו הוא בהעלם שהוא כמו גחלים עוממות שרק ניצוץ אחד יש בהם ובבחינת העלם, אבל ניצוץ אחד יש בכל אחד ואחד מישראל. ולזה הוא העצה לנפחו בחזקה שאז מתלהט ומתלהב ומתפשט בהגחלת כולו בבחינת גילוי וכמו כן בנפש האלהית שבאדם שצריכים להבעיר הניצוץ שיש ביסוד האש שבלב שיתגלה בבחינת גילוי על ידי שמנפחים בו.

כלומר גחלת עמומה נמצאת בין נר לניצוץ: נר הוא משל לנשמה שמודעת למקורה, ועל כן המודעות שלה היא לא מודעות נפרדת, אלא היא מודעת לעצמה כחלק ממקורה. ניצוץ הוא משל לחומריות שקיומה הוא רק מידיעת ה' אותה, אבל היא עצמה אין לה מודעות לא למקורה ולא לעצמה. וגחלת עמומה היא באמצע: היא משל לנבראים שמודעים לעצמם אבל לא מודעים למקורם.

האש שנמצאת בגחלת בהסתר ויכולה לחזור ולבעור, היא משל למודעות של הנבראים לעצמם שיכולה להידלק ולהפוך להיות מודעות לקב"ה. כל עוד המודעות של הנבראים היא רק לעצמם, הם דומים לגחלת עמומה שיש בה אש, אבל היא לא גלויה והיא לא קשורה למקורה. אלא שהמודעות הזו עצמה יכולה להפוך להיות מודעות לה'. האש שבתוך הגחלת 'שוכחת' שיש לה מקור למעלה, והיא לא נמשכת ולא עולה אליו. אבל היא לא שוכחת לגמרי, שהרי אם היא תתלהב היא תחזור ותבער ותשאף למעלה. המשל של הגחלים העוממות בא לומר שאף על פי שלאדם יש מודעות נפרדת, המודעות הזו היא כמו אש שאצורה בתוך גחלת ומחפשת הזדמנות

61. לפרשת אמור, לב, ג.

לפרוץ ולבעור שוב. כך המודעות הנפרדת של האדם היא הכלי והיכולת והמניע שלו להיות מודע לקב"ה.

המודעות נוצרת מחיבור הנשמה לגוף

המודעות של האדם לעצמו ולא למקורו, שמשולה לגחלת עמומה, נוצרת מהחיבור בין הנשמה לגוף. ה' ברא את הנשמה וברא גם את הגשמיות, וכאשר כל אחד מהם בפני עצמו ברור שה' הוא המקור שלהם. כי לנשמה יש מודעות חזקה ובהירה למקורה, וממילא היא מכירה את עצמה כחלק מהמקור, ולא כדבר נפרד, ולגשמיות אין מודעות לא למקורה ולא לעצמה, ולכן אין לה מודעות נפרדת, והקיום שלה הוא רק מידיעת ה' אותה. אבל בחיבור בין הנשמה לגוף גם האדם שותף, גם בעצם ההולדה וגם במשך החיים. ה' מטיל על האדם להשתתף בדאגה לקיומו, ואם האדם לא ידאג לעצמו הוא לא יוכל להתקיים. האדם מוכרח להיות מודע לעצמו על מנת להתקיים, בעוד המודעות של האדם לכך שה' הוא המקור שלו לא מוכרחת לקיום של האדם. לכן האדם תופס את המציאות שלו כנובעת מכחו ומכח העולם שמספק לו מזון ושאר צרכים⁶². זוהי כוונת אדמו"ר הזקן במה שהוא אומר שהברואים בעולם הזה הם "נפרדים וזרים ורחוקים" - אנשים שעסוקים בקיומם ולא בה', ובזה הם נפרדים ממקורם. כשם שלמעלה נכתב שההתנשאות של ה' יוצרת מקום וזמן ונותנת להם

62. האדם מרגיש שהעולם מקיים אותו לא רק בגלל שהעולם מספק לו את צרכיו. האדם מרגיש שהעולם והאנשים שבו הם אלו שהופכים את הקיום שלו לאמיתי, וכפי שיוסבר:

אם היה קיים בעולם רק אדם אחד הוא לא היה חווה את המציאות כבעלת ממשות נפרדת. שכן בדרך כלל אנחנו תופסים את המציאות שמחוץ לנו כמציאות ממשית ואת הרצונות והרגשות והמחשבות שלנו כערטילאיות. למשל, אם אדם מצייר במחשבתו חפץ מסויים, הוא לא חושב שזה יוצר חפץ ממשי, אלא מבין שהחפץ הזה קיים בדמיונו בלבד. אם היה קיים בעולם רק אדם אחד לא היתה לו דרך להבדיל בין העולם כפי שהוא בדמיונו, לעולם כפי שהוא מחוץ לו, והיה נראה לו שאין שום משמעות לשאלה האם העולם קיים באמת או שהוא קיים בידיעתו בלבד. אבל כאשר קיים אדם נוסף, המודעות של שני האנשים מאמתת להם את התחושה שקיימת מציאות מחוץ להם. שכן בצורה כזו האדם מודע לכך שיש מישהו נוסף שיודע על קיומה של המציאות והיא לא קיימת בידיעה שלו עצמו בלבד, וזה נותן למציאות ממשות. שהרי כל אחד יכול לראות את המציאות, אבל הוא לא יכול לדעת איך השני מסתכל עליה, ואם שניהם חושבים על המציאות אותו דבר, סימן שהמציאות היא ממשית, ולא קיימת רק במחשבתם.

למעלה נכתב שהזמן והמקום נוצרו משם אדנות, שכן על ידי שם אלוקים מתהווים הרבה רגעים ומקומות חלוקים זה מזה לחלוטין. שלא מתייחסים זה לזה ואין משמעות לעתיד ולעבר, וממילא אין משמעות גם להווה. כלומר על ידי שם אלוקים המציאות עדיין בלועה לחלוטין בה', ולא תופסת את עצמה כבעלת קיום עצמאי. רק כאשר ה' מתנשא מעל המציאות על ידי שם אדנות, ומתייחס להקשרים שבין הרגעים ובין המקומות, רק אז נוצר המרחב והזמן. באותה צורה גם אם היה קיים במציאות רק אדם אחד (או הרבה אנשים שכל אחד חי לעצמו לחלוטין ואין ביניהם קשר) המציאות לא היתה משדרת לו שיש לה ולו קיום נפרד מה'. רק ההתייחסות של האנשים זה לזה מאמתת להם את המציאות שלהם.



חשיבות, כך גם פה ההתנשאות של ה' מן העולם נותנת לאנשים חשיבות ועצמאות, עד כדי כך שהם שותפים בקיומם⁶³.

אבל המודעות של האדם לא כוללת רק את הצורך של האדם לדאוג לעצמו. שהרי גם בעלי החיים דואגים לעצמם, ואם הם לא ידאגו לעצמם הם לא יוכלו להתקיים, ואף על פי כן ה'מודעות' שלהם שונה מאשר המודעות של האדם. כניסת הנשמה לתוך הגוף גורמת להתנשאות של הנשמה מעל הגוף, וגורמת לאדם לא להיות נתון רק בקיום שלו ובצרכים שלו כמו בעלי חיים, אלא גם להיות מודע לעצמו. כשם שבהתנשאות של ה' מעל העולם הוא מסתכל על הרגעים ועל המקומות כמכלול של מרחב וזמן, ולא רק רגעים ומקומות שאין ביניהם קשר - כך ההתנשאות של הנשמה מעל הגוף גורמת שהאדם יוכל להסתכל על עצמו, ולהסתכל על החיים שלו כמכלול, ולא להיות נתון רק ברגע הנתון ובצורך לשרוד. בני האדם שונים מבעלי החיים גם בתפיסת הזמן והמקום שלהם: בעלי החיים לא מסוגלים לתפוס שיש מקומות אחרים שהם לא חיים בהם או רגעים אחרים שיש בהם חיים אחרים, שהם לא מודעים אליהם. אבל האדם מסוגל להתנשא מעל המציאות בה הוא נתון ולדעת שיש מקומות אחרים שהוא לא נתון בהם, והיו רגעים אחרים שבהם היו חיים אחרים, ויהיו רגעים אחרים שבהם יהיו חיים אחרים⁶⁴.

התחושה של בני האדם שהמציאות 'קיימת באמת' משכיחה מהם את ה', שהוא גם המקור של המציאות וגם המקור שלהם. נמצא שיש שני דברים במציאות שמשכיחים מהאדם את ה': הדבר הראשון הוא הצורך של האדם לדאוג לקיומו על ידי שהמציאות מספקת לו את צרכיו. הדבר השני הוא הנוכחות של אנשים נוספים בסביבתו של האדם, שמאמתים לו את הקיום של המציאות ושלו.

63. וזה לשון אדמו"ר הזקן בלקוטי תורה פרשת 'כי תצא' (ד, ד):

כל העולמות מקבלים חיותם ושפעם וקיומם מבחי' מלכותו בלבד שהוא בחינת התפשטות והארה ממנו ולחוץ. וכמו למשל מבשרי אחזה אלוה שגם באדם התחתון הנה השכל והמדות הם עצמותו ומהותו, ובחינת התנשאות שבו אינו אלא ממנו ולחוץ שאינו נוגע אל עצמותו אלא להתנשא על זולתו והוא בחי' ומדרגה אחרונה שבו. כך הנה התפשטות בחינת מלכותו יתברך אינה אלא זיו והארה ממנו יתברך אל הנבראים ואין מלך בלא עם.

כפי שהוסבר למעלה, כל עוד ה' לא מתנשא, כל העולם בלוע בתוכו ולא נקרא נפרד, וממילא אין מי שיכול להיקראות עם וה' לא ייקרא מלך. רק ההתנשאות של ה' יוצרת ברואים 'ממנו ולחוץ' בעלי מודעות נפרדת, שיכולים לקרוא לה' 'מלך'. קצת משל לזה אפשר להביא מבעל מפעל ששכר פועלים שיעבדו אצלו. כל עוד הוא 'משיך לעשות את כל העבודות במפעל בעצמו, הפועלים לא יעבדו, ויהיו כאילו חלק מהמפעל כמו המכונות הרהיטים וכו'. רק כאשר בעל המפעל יתנשא, ויחליט שהוא אומר לפועלים מה לעשות, ומאפשר להם להתנהל בינם לבין עצמם בשיתוף פעולה וליזום - רק אז הפועלים יתפכו להיות פועלים בעלי מודעות ויכולת בחירה והחלטה וכו'.

64. כלומר היכולת של האדם להתייחס למקום וזמן מגיעה בשלושה שלבים: בתחילה על ידי ההתנשאות של ה' מעל המציאות, ה' מתייחס לעולם כמכלול של מרחב וזמן, ולא רק כרגעים נפרדים ומקומות נפרדים. לאחר מכן ההתנשאות של ה' מעל המציאות גורמת שגם לאדם תהיה את מידת ההתנשאות, ולבסוף ההתנשאות של האדם גורמת שהאדם יוכל להתייחס למקום וזמן, והוא לא יהיה נתון רק ברגע הנוכחי.

הבדל נוסף בין צורת התפיסה של בעלי החיים למודעות של בני האדם הוא היכולת להיות מודע לסביבה. כאשר בעלי חיים שמים לב שבעל חיים אחר או אדם אחר מסתכלים עליהם - הם שמים לב רק לשאלה האם זה נוגע אליהם: האם הם צריכים להיזהר ולהתרחק או להתקרב ולקבל אוכל וכדומה. אבל כאשר בני אדם שמים לב לכך שאנשים אחרים מסתכלים עליהם, הם יכולים לתפוס את עצם ההסתכלות מנקודת מבטו של הזולת, גם אם היא לא נוגעת אליהם כלל. כשם שהאדם יכול להתנשא מעל המציאות בה הוא נתון, ולתפוס את החיים שלו כמכלול - כך הוא יכול להתנשא מעל זווית הראיה שלו, ולתפוס שיש מסביבו עוד אנשים, וכל אחד מסתכל עליו בצורה אחרת. לכן בני אדם יכולים ליצור קשרי אנוש זה עם זה, וליהנות אחד מהשני או להעלב אחד מהשני וכדומה, כי כל אחד יכול לתפוס את צורת ההסתכלות של השני. בנוסף, היכולת של האדם לתפוס שאחרים מסתכלים עליו, מאפשרת לו גם להסתכל על עצמו ולחוות את עצמו ולנתח את מה שעובר עליו. לא רק להיות נתון בתוך החיים שחולפים, אלא גם להתנשא מעליהם ולהסתכל עליהם מהצד, כמו שאחרים מסתכלים עליו.

החלק החשוב ביותר במודעות של האדם הוא היכולת של האדם להיות מודע לה'. כחלק מהמודעות של האדם לעצמו ולסביבתו הוא מודע לכך שיש לו הורים שילדו אותו, והוא לא הוליד את עצמו. היכולת של האדם לתפוס מה היה לפני שהוא נולד, והיכולת לתפוס את צורת ההסתכלות של הזולת, גורמת שהאדם יכיר את ההורים שלו כמי שהולידו אותו ורצו אותו. היכולת של האדם לתפוס שיש מי שהוליד אותו מאפשרת לו להיות מודע לה' כמי שבורא את העולם ואותו. כשם שהיכולת לתפוס את צורת ההסתכלות של הזולת מאפשרת לו לראות איך ההורים שלו מסתכלים עליו, כך האדם יכול לתפוס גם איך ה' מסתכל עליו, ולהיות מודע למקורו.

לכן המודעות של האדם דומה לגחלת. כל עוד האדם מודע לעצמו בלבד הוא נפרד מה', ולא גלוי שהמודעות שלו נבראה בשביל שהוא יוכל להכיר את ה', הוא דומה לגחלת עמומה שהאש לא גלויה בה. אבל גחלת עמומה יכולה לחזור ולבעור, והמודעות של האדם לעצמו יכולה ואמורה להפוך להיות מודעות לה', אם האדם יחליט שהוא רוצה בזה ורוצה להשקיע בזה. ה' העלים את עצמו על מנת שהברואים

לשם ההמחשה, אצל בעלי חיים אין מודעות לזמן כפי שיש לאדם. הם נתונים בזמן, שהרי הם ערים בזמן מסויים וישנים בזמן מסויים ופרים ורבים על פי עונות השנה וכדומה, אבל הם לא מתרפקים על העבר ואין להם ציפיות מן העתיד, וממילא גם להווה הם לא לגמרי מודעים, אלא נתונים בו. כלומר אף על פי שמצד ה' הזמן קיים, שכן קיימים יום ולילה ועונות השנה, בעלי החיים לא מודעים אליו. המודעות של האדם שנמשכת ממידת ההתנשאות של ה' מאפשרת לאדם להיות מודע לזמן ולא להיות רק נתון ברגע בו הוא נתון.



יוכלו לבחור להיות מודעים אליו, והמודעות שלהם לה' לא תהיה רק טבע אצלם. הנשמה והגוף שמרכיבים את האדם גורמים שהמודעות לה' תהיה גם טבע (מצד הנשמה) וגם בחירה, וכפי שיבואר יותר לקמן.

מגחלת עמומה לגחלת בווערת

תהליך בריאת העולם הוסבר כאן על ידי שלושה משלים של אש שהולכת ומצטמצמת: זיו השמש בשמש, להבה של נר וניצוץ, כאשר שלושת המשלים האלו הם חלק מהאש ממש, אלא שבכל מדרגה האש נעשית מצומצמת יותר. גחלת עמומה, לעומת זאת, היא חומר בערה שהאש טמונה בו בהעלם. איך נוצר חומר בערה מצמצום של האש? למעלה הוסבר שכאשר ה' מתנשא מעל המציאות על ידי שם אדנות, הוא מקנה לאדם את האפשרות לא להיות נתון רק בעצמו אלא להתייחס גם לסביבתו. כאשר האדם מתייחס לסביבתו הוא חש שהוא חי, והגוף שהוא נתון בו והמציאות שהוא נתון בה הם חסרי חיים יחסית אליו. לו יש מודעות, ועל כן הוא חש שהוא חי, והוא נתון בגוף ובמציאות שאין להם מודעות.

מצד שם אלוקים, כל עוד ה' לא התנשא מעל המציאות, הקיום של המציאות הגשמית הוא מכך שה' יודע אותה, והמציאות דומה לניצוצות רבים שכולם הם חלק מהאש, אף על פי שהם לא מודעים לכך. אבל לאחר שה' התנשא מעל המציאות על ידי שם אדנות, והאדם יכול להתייחס לעצמו ולסביבתו, כל המציאות הגשמית נראית בעיניו כחסרת חיים, כי הוא רואה מציאות שלא מודעת לעצמה והוא לא רואה שקיומה הוא מכך שה' יודע אותה.

עד עכשיו התייחסנו למודעות של הברואים לקב"ה ולעצמם, אבל על ידי שם אדנות האדם מודע לא רק לעצמו אלא גם לסביבתו. אלא שלעצמו הוא מודע כבעל מודעות ובעל חיות ולכן הוא נמשל לניצוץ, ולגוף ולמציאות הוא מודע כחסרי מודעות וממילא כחסרי חיות, ולכן הם נראים ככול עץ⁶⁵. אלא שכיוון שהוא רואה את עצמו

65. גם כאשר האדם מודע לה' כחלק מההתפתחות שלו, הוא עלול להתייחס אליו כאל חלק מהסביבה שלו. הוא נולד לתוך עולם שבו יש אדמה ושמים צמחים חיות וגם בורא עולם. הוא עלול לתפוס את ה' כדבר שנמצא בסביבתו ולכן צריך להתייחס אליו, ולא כאל מה שמחיה אותו. בצורה כזו גם ה' נעשה כאילו חלק מהמציאות, חלק מכול העץ. האדם לא מתייחס לה' כאל אש ואל עצמו כלהבה שמתפשטת מהאש, אלא מתייחס לעצמו כאל מציאות חיה, ולעולם וגם לקב"ה כאל מציאות חסרת חיות. למעלה נכתב שהאדם רואה את עצמו כדבר חי שמחיה את הגוף. האדם רואה את הגוף שלו כדבר חסר חיים מצד עצמו, וכן את המציאות בה הוא נתון כחסרת חיות מצד עצמה. את המציאות שבה האדם נתון מהווים גם האנשים שסביבו, וגם אליהם האדם מתייחס כחסרי חיות יחסית אליו. אמנם לאדם ברור שלאנשים סביבו יש חיות, אבל יש הבדל בין המודעות של האדם לחיות שיש בתוכו, לבין המודעות שיש לאדם לחיות שיש באנשים שסביבו. הוא אמנם יכול להבין שכמו שבו יש חיות כך יש

כחלק מהמציאות ונדמה לו שהמציאות מקיימת אותו - הניצוץ נסתר ובלוע בתוך הגחלת. האדם רואה את עצמו כחלק מהמציאות, וכיוון שהמציאות נראית לו כקיימת מעצמה ללא קשר למקורה, נראה לו שגם הוא לא קשור למקורו. ממילא אפילו הניצוץ שיש בו נראה כאילו הוא לא קיים.

מכיוון שבתפיסה הראשונית של האדם הוא לא מודע לכך שהחיות של כל המציאות היא מה', לכן אף על פי שמצד ה' המציאות היא כמו ניצוצות שהם חלקים של אש, מצד המודעות של האדם המציאות היא כמו גחלת עמומה, כמו חומר בערה שאין בו אש גלויה.

על מנת שהגחלת תתלכה, על האדם האדם להתאמץ לשים לב שאף על פי שיש לו מודעות הוא לא מקיים את עצמו, ולו ולמודעות שלו יש מקור. ה' ברא את המודעות שלו על מנת שהיא תהפוך להיות מודעות לה' מתוך בחירה. כאשר האדם שם לב לזה, מתברר לו שהמודעות שלו היא ניצוץ שיכול להפוך לאש, כלומר ממודעות ללא קשר לה' היא יכולה להפוך להיות קשורה לה'. ממילא הוא יכול לשים לב שגם שאר המציאות, שהיתה נראית לו עד עכשיו כחסרת חיות, היא באמת ניצוץ שיכול ואמור להיות קשור לה'. כך הגחלת כולה הופכת להיות ממצבור של ניצוצות, שנראים לאדם כמו בול עץ, לאש בוערת.

נסכם את המשלים בטבלה:

משל האש	הנמשל בנפש	שם ומידה של ה'
זיו השמש בשמש	נשמות דאצילות - מודעות למקורן ומודעות לעצמן כחלק ממקורן.	מתהווה על ידי שם הויה ומידת החסד וההתפשטות.
נר	נשמה בגוף - מצד הנשמה המקור הוא ה', ומצד הגוף המקור הוא המציאות.	

חיות גם בשאר האנשים, אבל הוא לא חש את החיות שלהם כמו שהוא חש את החיות שבתוכו. לחיות שיש באנשים סביבו הוא יכול לשים לב רק כאשר הוא חושב על כך, בעוד את החיות שלו הוא חש כל הזמן, והוא לא צריך להתאמץ ולצאת מעצמו בשביל זה. וכך יוצא שגם האנשים הם חלק מהמציאות של הגחלת.

כשם שכך האדם חש ביחס לאנשים סביבו, כך הוא חש גם ביחס לקב"ה. האדם חש את החיות שבו כל הזמן, ואילו לנוכחות ה' הוא יכול לשים לב רק כאשר הוא מתאמץ להתבונן בכך. לכן כל עוד האדם לא מתבונן הוא מרגיש שהוא חי, והמציאות שבה הוא נתון - שכוללת את הגוף שלו, את הסביבה, את האנשים וגם את הקב"ה - חסרת חיים יחסית אליו.



משל האש	הנמשל בנפש	שם ומידה של ה'
ניצוץ	ידיעת ה' את הגשמיות שהיא גורמת את קיומה, בעוד הגשמיות עצמה לא מודעת לא למקורה ולא לעצמה.	מתהווה על ידי שם אלוקים ומידת הגבורה והצמצום.
גחלת עמומה שיכולה לחזור ולבעור	נבראים שמודעים לעצמם אבל לא למקורם, והמודעות הזו עצמה יכולה ואמורה להפוך להיות מודעות לה'.	מתהווה על ידי שם אדנות ומידת המלכות וההתנשאות.
מתחת לטבלה		
גחלת כחומר בערה, שהניצוץ לא נראה בה	המציאות כפי שהאדם תופס אותה בתחילה, כקיימת בזכות עצמה ומקימת אותו, וגם הוא חלק ממנה.	מתהווה על ידי המודעות של האדם.

למעלה נכתב שגחלת ממוקמת בין ניצוץ לנר. מצד אחד אין בה אש גלויה כמו בנר, ומצד שני היא יכולה לחזור ולהתלבות, לא כמו ניצוץ. לכן גחלת היא משל למודעות של בני האדם שנמשכת משם אדנות. בני האדם מצד אחד לא מודעים למקורם (בטבע הראשון שלהם) כמו נשמות דאצילות שמתהוות משם הויה, ומצד שני הם מודעים לעצמם, שלא כמו הגשמיות שמתהווה משם אלוקים, ולא מודעת לא לעצמה ולא למקורה.

אבל גחלת היא לא רק למעלה מניצוץ אלא גם מתחתיו. שכן ניצוץ הוא חלק מן האש ממש, ואילו גחלת עמומה היא חומר בערה שיש בו אש בהעלם⁶⁶. וכך גם הגשמיות, שמתהווה משם אלוקים, מבחינה מסויימת קרובה יותר לה' מאשר בני אדם ללא מודעות לה'. כי המודעות של בני האדם לעצמם משכיחה מהם את הנוכחות של ה', ולעומת זאת הגשמיות, שאין לה מודעות לעצמה, לא מסתירה על ה'⁶⁷. כלומר מצד אחד המודעות של האדם היא רוחנית יחסית לגשמיות שהיא חומרית וגסה, אבל מצד שני המודעות של האדם בצורתה הגולמית מסתירה על נוכחות ה' יותר מאשר הגשמיות⁶⁸.

66. להבדיל מניצוץ, שאף על פי שאינו אש, גם אין בו משהו שהוא לא אש, אלא אין בו ממש (ועל כן הוא לא מוקצה, כדברי הפוסקים באורח חיים סימן רסה, ד). לעומת גחלת שהיא גוש דומם, גם על ניצוץ וגם על להבה כתוב שאין בהם ממש (ראה משנה מסכת ביצה ה, ה ובמפרשים על המקום).

67. ועיין בהערה 36 שמשם אלוקים "נראים השמים והארץ וכל צבאם כאילו הם דבר בפני עצמו". ולעומת זאת מצד שם אדנות "הן המהוין ומקיימין העולם להיות עולם כמות שהוא עכשיו, יש גמור ודבר נפרד בפני עצמו ואינו בטל במציאות ממש".

68. כיוצא בזה נכתב למעלה שמצד שם אלוקים קיים הרגע הנוכחי שבו האדם נתון, ומה שהאדם לא מתעלם מכך שיהיו רגעים נוספים בעתיד והיו רגעים כאלו בעבר נמשך משם אדנות. מצד אחד הרגע

מודעות לה' מתוך בחירה

היחס בין ספירת המלכות לבין הספירות שמעליה נקרא בלשון הקבלה והחסידות 'אור ישר' ו'אור חוזר'. כלומר מצד סדר ההשתלשלות ספירת המלכות היא הספירה האחרונה, וכל הספירות מאירות לה. אבל כיוון שספירת המלכות היא הספירה האחרונה, היא מחזירה את האור מלמטה למעלה, ועכשיו כל הספירות מקבלות ממנה בחזרה 'אור חוזר'. וכפי שכתוב באיגרת הקודש⁶⁹:

...שהמלוכב באריך אנפין ואבא ואמא וז"א ונוקביה דאצילות מאיר באור חוזר ממלכות דאצילות, ומלכות דאצילות היא בחינת כתר ממטה למעלה, ונעוץ סופן בתחילתן.

ב'אור ישר', על ידי שמות הויה ואלוקים, ה' בורא את העולם, וב'אור חוזר', על ידי שם אדנות, ה' בורא את היחס של הבריאה אליו, את התגובה של הנבראים. כל המידות עד מידת המלכות מתארים את ההתייחסות של ה' לעולם, אבל במידת המלכות ה' אומר שהוא מצפה לתגובה, ובלי התגובה הוא לא יהיה מלך, שכן 'אין מלך בלא עם', והעם הם הממליכים ועושים את המלך להיות מלך. וכמו שכתוב בליקוטי תורה⁷⁰:

'אין מלך בלא עם', ולא שייך לפניו לתברך להיות נקרא שמו מלך, כי על מי הוא מלך, שהרי הוא מהווה את הכל והיה הוה ויהיה בשוה בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד. אלא ע"י עבודתנו אנו ממשיכים מלכותו עלינו וכמאמר אמרו לפני מלכיות כדי שתמליכוני עליכם.

כלומר אף על פי שעד עכשיו נכתב שהמודעות של האדם, והזמן והמקום, מתהווים מההתנשאות של ה' ומספירת המלכות - אף על פי כן תכלית ההתנשאות של ה' היא לא מה שהוא מתנשא מצד עצמו, אלא מה שהוא מחכה שאנחנו נמליך וננשא אותו. כאשר אנחנו ממליכים את ה' לא רק ה' מתנשא על ידנו, אלא גם ה' מנשא אותנו להיות אלו שמנשאים אותו. וכפי שאמרו חכמינו ש"הארון נושא את נושאו"⁷¹: במעבר הירדן בזמן יהושע בן נון ארון הברית נשא את הכהנים שנשאו אותו מצד אחד של נהר הירדן לצידו השני. כלומר מצד אחד לארון יש בדים על מנת שישאו אותו

הנוכחי הוא הממשי, והרגעים שהיו והרגעים שיהיו לא קיימים עכשיו כלל, אלא רק במחשבתו של האדם. אבל מצד שני המודעות של האדם לזמן היא זאת שנותנת משמעות גם לרגע הנוכחי, שכן אחרת הוא היה חולף כהרף עין בלי להותיר רושם. כלומר יש בחינה ששם אלוקים הוא למעלה משם אדנות, ויש בחינה ששם אדנות הוא למעלה משם אלוקים.

69. סימן כ.

70. דרושים לשמיני עצרת, פז, ג.

71. סוטה לה, א.



בהם, והוא לא מתרומם לבד. אבל מצד שני, כאשר הכהנים מרימים את הארון, לא רק הכהנים נושאים את הארון אלא גם ובעיקר הארון נושא את הכהנים.

לכן ספירת המלכות מתוארת בחסידות כמראה, וכפי שכתוב בתורה אור⁷²:

והנה השכינה נקראת בכתוב בשם מראה. כמו שכתוב במראה אליו אתודע. והענין שהוא על דרך משל כמו המראה הגשמית שפעולתה להראות לאדם מה שמלאחוריו והיינו על ידי שהזכוכית מצופה בצפוי כסף שהוא מכסה ומסתיר על הזכוכית ומונע את הראות בלתי תוכל להתפשט עוד להלאה. ומחמת העכוב והמניעה נעשה אור חוזר עד שתפול הראות גם לאחוריו (והוא מבח הזכוכית והצפוי) מה שלא היה יכול לראות אם לא היה צפוי זה. אך מכל מקום היינו דוקא כשהיא מצופה ומכוסה בכסוי דק וקלוש כמו הכסף אבל כשהיא מכוסה בכיסוי עב וחשוך לא יראה בה כלום. וכך יובן הנמשל. והוא כי הנה שם הוי"ה הוא בבחינת המשכה מלמעלה למטה כנ"ל ובחי' מלכותו יתברך שהוא הנקרא בשם אלקים היינו בחינת צמצום והסתר שבה מסתתרת ומתעלמת ההארה בלתי תתפשט ותתגלה עוד כנ"ל. ומחמת צמצום והעלם זה נעשה אור חוזר שעטרת בעלה וכתב והיה אור הלבנה כאור החמה כו'. והיינו כמשל המראה שעל ידי הכיסוי המסתיר ומונע התפשטות ההארה נעשה אור חוזר עד למרחק ודי למבין⁷³.

זו הסיבה שמצד אחד שם אדנות הוא למטה משמות הויה ואלוקים, ומצד שני יש בחינה שהוא למעלה משם אלוקים וגם משם הויה. שכן מלמעלה למטה, ב'אור ישר', שמות הויה ואלוקים קודמים לשם אדנות, והם לא מהווים מודעות נפרדת מה' כמו המודעות שמתהווה משם אדנות. אבל מצד שני, מצד ה'אור החוזר', ספירת המלכות היא 'כתר ממטה למעלה' כפי שציטט למעלה מאיגרת הקודש כ. יש בחינה שהתגובה

72. ליקוטי תורה לפרשת בראשית, ה, א.

73. אמנם צריך להבין למה אדמו"ר הזקן מכנה את ספירת המלכות פה (ובעוד מקומות) בשם אלוקים ולא בשם אדנות: אפשר להתייחס למראה כמורכבת משני חלקים, ואפשר להתייחס למראה כמורכבת משלושה חלקים. כפי שכותב אדמו"ר הזקן המראה מורכבת מזכוכית ומציפוי כסף, אלא שמכל אחד משני המרכיבים האלו לבדו לא נעשה מראה. אם היתה רק זכוכית האדם היה רואה את מה שמשתקף בעדה ולא את עצמו, ואם היה רק כסף האדם לא היה רואה כלום. רק מההרכבה של שני הדברים הללו נוצר דבר שלישי - ההשתקפות של האדם במראה. האור שעובר דרך הזכוכית הוא משל לשם הויה, האור שנחסם על ידי ציפוי הכסף הוא משל לשם אלוקים, והאור החוזר שנעשה מההרכבה של ציפוי הכסף על הזכוכית הוא משל לשם אדנות.

בשביל שיהיה אור חוזר צריך קודם להסתיר את האור הישר, שלא ישתקף ב'אספקלריא מאירה', בזכוכית שקופה. שכן אם האור יעבור ולא ייחסם, לא יהיה מקום למודעות נפרדת, שיכולה להחזיר את האור. אמנם מודעות נפרדת מתהווה משם אדנות, אבל כיוון שמשם אדנות יכול להיווצר אור חוזר ומודעות נפרדת רק על ידי ההסתרה של שם אלוקים, לכן לפעמים אדמו"ר הזקן אומר שההתהוות של האור החוזר היא משם אלוקים. אלא שאז הוא מתייחס לשם אלוקים בדומה לשם אדנות, ואומר שפירוש שם אלוקים הוא לשון שררה. וכמו שכותב אדמו"ר הזקן במאמר שמצוטט בפנים (בתורה אור ה, א): "וזהו פי' שם אלקים לשון שררה, כי אין מלך בלא עם".

שמתקבלת מהמציאות הנפרדת מאירה יותר מהמציאות הגשמית שמתהווה על ידי שם אלוקים, שכן הברואים שמתהווים על ידי שם אדנות יכולים להיות מודעים לה, מה שאין כן הגשמיות. ויש בחינה שהתגובה שמתקבלת מהמציאות הנפרדת מאירה אפילו יותר מנשמות דאצילות שמתהוות משם הויה (לפני שהן נכנסו לתוך גוף), שכן נשמות בגוף מודעות לה' מתוך בחירה, מה שאין כן נשמות ללא גוף שמודעות לה' כחלק מהטבע שלהן ולא מתוך בחירה.

למעלה הובא ציטוט מהצמח צדק שאומר שנשמות דאצילות הם גם נשמות וגם בטלות לחלוטין לה' כמו זיו השמש בשמש, ואין להן מציאות משל עצמן. אבל המשל של זיו השמש בשמש בא בעיקר כדי לתאר איך אור אין סוף כלול בעצמות ה', כלומר איך האור כלול במאור. וכמו שכתוב בליקוטי תורה⁷⁴:

מה שאנו קורין אין סוף אין רוצה לומר לתאר מהותו ועצמותו יתעלה חס ושלים כי לו דומיה תהלה רק שהוא לבחינת שמו יתברך שאין לו סוף כו'. וביאור הענין כי שמו הוא בחינת אור וזיו על דרך משל הנמשך מן המאור ברצונו הטוב, וקודם שנברא העולם היה הוא ושמו בלבד שהיה האור כלול במאור והיה בחינת אין לגמרי, כמו במאור השמש הזיו כלול בבחינת אין לגמרי.

כלומר כמו שלזיו השמש אין מציאות ואין שם כאשר הוא בתוך השמש, וכמו שהגילויים של האדם, והשם שלו, לא נחשבים ביחס לעצם הנפש - כך לאור אין סוף אין מציאות משל עצמו, והוא כלול בעצמות ה'.

אלא שהמשל של זיו השמש בשמש לא מספיק, שכן זיו השמש נמשך מן השמש בדרך ממילא, בלי בחירה ורצון. וכמו שכתוב ב'דרך מצוותיך'⁷⁵:

אך מכל מקום אין המשל דזיו השמש דומה לנמשל כלל, שהרי זיו השמש נמשך מהשמש ממילא בלי בחירה ורצון מהשמש עצמה, שכך נברא השמש שיתפשט ממנה זיו אף שלא ברצונה. אבל למעלה בו יתברך הנה התפשטות הארה זו תלוי ברצונו הפשוט להמשיך ממנו הארה זו, וברצונו למנוע התפשטותה אזי היה כלא היה והיו מתבטלים כל הנמצאים כמו קודם אצילות ובריאת העולמות כו', אלא שהוא ית' פועל ברצון ובחירה להאיר ולהמשיך ממנו הארה זו כו'.

כאשר הנשמה בתוך גוף, אור ה' לא מאיר בה בדרך ממילא כמו בנשמות דאצילות, אלא על ידי בחירה. העובדה שהאדם יכול לבחור בה' ויכול שלא לבחור בה' משקפת

74. לפרשת פקודי, דף ז עמודה ב.

75. שער התפילה, קלה, ב.



שגם ה' לא מתגלה בדרך ממילא כמו זיו השמש מהשמש, אלא הוא בחר להתגלות. לכן ספירת המלכות נמשלה למראה. כמו שהמראה משקפת את מה שמאיר בה, כך הנשמה בגוף, שמתהווה משם אדנות ומספירת המלכות, משקפת בבחירה שלה את הבחירה של ה'⁷⁶.

בכל נברא יש שני מיני חיות

עד עכשיו הוסבר שעל ידי שם אדנות מתהווה אדם בעל מודעות, אך באמת שם אדנות נצרך לכל הנבראים. אמנם ה' ברא את העולם על ידי שם אלוקים, אך הוא ברא אותו על ידי דיבור, ודיבור הוא ספירת המלכות ושם אדנות⁷⁷. כלומר כמו שבאדם יש נפש וגוף, והגוף מתהווה משם אלוקים והנפש משם אדנות - כך זה גם בכל הדומם-צומח-חי. בכל נברא ובכל פרט בעולם יש את גשמיות הנברא שמתהווה משם אלוקים ואת הנפש והחיות שלו שמתהווים משם אדנות.

הנשמה היא דבר אחד שמתפשט בפרטים רבים ומאגד אותם לחיות כאורגן אחד שלם. כשם שבאדם הנשמה מחיה את הגוף ועושה אותו לאורגן אחד, כך גם בחי ובצומח ואפילו בדומם יש חיות רוחנית שמאגדת את הפרטים שבו לתפקד כאורגן⁷⁸.

וכמו שכתוב בשער היחוד והאמונה⁷⁹ בשם האר"י⁸⁰:

שגם בדומם ממש, כמו אבנים ועפר ומים, יש בחינת נפש וחיות רוחני.

וכן כתוב בכתר שם טוב⁸¹:

76. כמו שבמראה האדם רואה גם את מה שיש מאחוריו, כך הנשמה בגוף משקפת בבחירה שלה בה' את מה שקדם להארה, את מה שגרם להארה, שה' בחר לגלות את עצמו.

77. כמו שכתוב ב"פתח אליהו": "מלכות - פה".

78. בכל הדומם-צומח-חי-מדבר יש נפש וחיות רוחנית שמאגדת את הפרטים לאורגן שלם, אבל רמת החיות לא שווה בכלום, כמובן. האדם, להבדיל מבעלי החיים, מודע לחיות שבו ויודע שהוא צריך לדאוג לעצמו, ואם הוא לא ידאג לעצמו אף אחד לא יעשה זאת במקומו. בעלי החיים גם הם דואגים לעצמם, אבל הם עושים זאת כאינסטינקט ולא מתוך מודעות. על הצמחים קשה לומר שהם דואגים לעצמם, כיוון שהם חיים ממילא, ולא נדרש מהם לעשות פעולות ממשיות בשביל 'לחיות' כפי שנדרש מבעלי החיים. אבל אף על פי כן הצמח מתפקד כאורגן, כלומר כל הפרטים שבו מתחברים לצמח אחד שצומח ומוציא פרי ונובל וכו'. אצל הדומם קשה לראות אפילו את התפקוד כאורגן, שכן הוא לא זז ולא מתפתח, והוא נראה כאילו אין בו חיות כלל. אף על פי כן מגלים לנו חכמי פנימיות התורה, האר"י והבעל שם טוב ואדמו"ר הזקן, שאפילו בדומם יש חיות פנימית שעושה שהוא יתפקד כאורגן (גם הדומם מסודר ומורכב מאטומים ומולקולות, כלומר שאפשר לראות גם את הדומם מתפקד כאורגן).

79. פרק א.

80. עץ חיים שער מ"ן ומ"ד פרק ג.

81. כתר שם טוב הוצאת קה"ת, חלק ראשון, אות נג.

ונודע כי כל ניצוץ שבתוך דומם וצומח כו' יש בו קומה שלימה מן רמ"ח איברים ושס"ה גידים.

כלומר גם בדומם יש בחינת גוף ונשמה, שהנשמה מחיה את כל הפרטים (רמ"ח איברים ושס"ה גידים), ומאגדת אותם וגורמת להם לתפקד כ'קומה שלימה' - כדבר שלם.

הגוף מתהווה מבחינת 'סובב כל עלמין', והנפש והחיות שיש בכל נברא מתהווים מבחינת 'ממלא כל עלמין'. וכמו שכתוב בליקוטי תורה⁸²:

והנה ידוע דיש ב' מיני המשכות מאור אין סוף ברוך הוא: בחינת ממלא כל עלמין ובחינת סובב כל עלמין, ונקראים פנימיים ומקיפים... ונמצא כל נברא בפרט וכל העולמות בכלל יש בהם שני מיני חיות: האחד הנמשך ומתלבש בתוכיותם, והוא מבחינת ממלא כל עלמין... והשני הוא בחינת המקיף מבחינת סובב כל עלמין⁸³.

גוף הנברא מתהווה משם אלוקים, ונמשך מבחינת סובב על עלמין, כפי שנכתב בפרק ב', וקיומו הוא רק מידיעת ה' אותו. וכמו שכתוב שם בליקוטי תורה "כי על ידי שעלה ברצונו (של ה') להיות התהוות העולם, על ידי זה ממש נתהווה העולם, אף שאין הרצון מלובש כלל בהנברא". והנפש והחיות הרוחנית שיש לכל נברא מתהווים משם אדנות, מבחינת ממלא כל עלמין⁸⁴.

82. בבאור לד"ה "אחרי ה' אלוקים תלכו" בפרשת ראה, דף כ, ד.

83. בתוך המאמר נכתב שמשם אלוקים שהוא שם ספירת הגבורה, מתהווים נבראים שהחיות שלהם נמשכת רק מבחינת סובב כל עלמין ולא מבחינת ממלא כל עלמין. ולכאורה זה לא מובן, שהרי הגבורה היא מעשר ספירות ולא מהאור המקיף, וכמו שכתוב שם בליקוטי תורה במפורש "שהרי הוא (בחינת סובב כל עלמין, בחינת מקיף) בחינת אין סוף, ואפילו בעשר ספירות דאצילות אינו מתלבש". אך כבר בשער היחוד והאמונה ביאר (בסוף פרק ד) שהכלים מתהווים משם אלוקים, ושורש הכלים הוא מגבורה דעתיק, מהגבורה שבפנימיות הכתר, שנקראת בוצינא דקרדוניתא, וגם פה במאמר אדמו"ר הזקן כותב שהכתר הוא המקור לנבראים שמתהווים מבחינת 'סובב כל עלמין'.

84. על פי האמור כאן (ולאורך המאמר), דווקא החלקים התחתונים של הבריאה, גוף הנברא וחומרם וממשו שאין להם מודעות לעצמם - דווקא הם נמשכים ממקום גבוה, מבחינת סובב כל עלמין. ההבנה הזו קשורה למה שאומר אדמו"ר הזקן במקומות רבים שהצומח והדומם מגיעים ממקום גבוה יותר מהאדם, ולכן הם מחיים אותו (את הצומח האדם אוכל, ומהדומם האדם בונה את ביתו וחי בתוכו). המקום הגבוה הוא עולם התווה שקדם לעולם התיקון ונשבר, והניצוצות שנפלו ממנו מחיים את הצומח והדומם שבעולם שלנו.

על מנת להבין זאת נקדים ונאמר שאפשר להקביל את שלושת השמות שעליהם דובר במאמר, שם הויה, שם אלוקים ושם אדנות, לשלושת העולמות עליהם מדבר האר"י: עולם העקודים עולם הנקודים (שהוא עולם התווה) ועולם הברודים (שהוא עולם התיקון).

מובא בכתבי האר"י שבתחילה נברא עולם העקודים, שבו כל האורות עקודים בתוך כלי אחד. לאחר מכן נברא עולם הנקודים, שבו יש כבר עשר כלים, אבל אין קשר ביניהם, והעולם הזה (שנקרא גם עולם התווה) נשבר. לאחר מכן נברא עולם הברודים, שנקרא גם עולם התיקון (ובו נתקנים שבוי הכלים



אבל אף על פי שכל נברא מורכב מגוף ונפש, כלומר גם משם אלוקים וגם משם אדנות, שם אדנות לא מוזכר בכריאת העולם. עד שבא אברהם אבינו. כמו שאומרים חכמינו⁸⁵:

מעולם התוהו). בעולם התיקון הכלים מקיימים ביניהם תקשרות ומערכות יחסים, כך שכל ספירה כוללת בתוכה את כל הספירות, ולכן היא נקראת 'פרצוף'.
על עולם העקודים כותב אדמו"ר הזקן בתור האור במאמר ד"ה "ויאמר ה' הן עם אחד" (לפרשת נח, דף א.י):

ולכן נקראים בשם עשר ספירות הגנוזות. ויובן על דרך משל: כי הנה כחות הנפש המתלבשים באברי הגוף הרי הם מתחלקים כל כח מהות בפני עצמו ובאבר מיוחד בפני עצמו. כח הראיה בעין וכח השמיעה באוזן וכח המעשה בידים. וכן בכחות עליונים מהן כח השכל במוח וכח המדות בלב. והנה כל כחות אלו נמשכים ומתפשטים מן הנפש האחת שהיא עצם אחד, ואם כן החילוקי כחות הנ"ל כשהיו עדיין כלולים בהנפש ודאי היו כולם בהתכללות אחת ממש בלי שום התחלקות וכמו שהנפש היא עצם אחד. ואיך הוא זה, והלא אנו רואים ראייה ושמיעה הם שני בחינות שונות זו מזו. אלא ודאי משום כשהיו בחינות כחות אלו ננפש הם בבחינה דקה ורוחנית יותר לאין שיעור מכשהם אחר כך בגוף החומרי עד ששם הם כולם מיוחדים כאלו הם רק דבר אחד ממש. ועל דרך זה יובן הנמשל שענין עשר ספירות דאצילות שהם כל בחינה בכלי בפני עצמה, חכמה בחינה בפני עצמה וחסד בפני עצמו כו' אבל בשרשן בבחינת עשר ספירות הגנוזות הם בעילוי יותר דק ונעלה לאין קץ עד ששם הם כולם רק דבר אחד ממש וזהו שהן עקודים בכלי אחד ממש.

כלומר עולם העקודים הוא כמו נפש ללא גוף, ולכן כל הכחות שלה גנוזים בתוכה וחלק ממנה ואין להם מציאות משל עצמם. דבר זה מקביל למה שנכתב במאמר על שם הויה שממנו מתהווים נשמות דאצילות שהם כמו נפש בלי גוף (ראה עמוד 20).

על עולם הנקודים כותב שם אדמו"ר הזקן בהמשך המאמר:

והנה בעולם הנקודים היתה שבירת הכלים שזהו ענין עולם התהו והיינו לפי שהיו רק בבחינת נקודות כל אחת בחינה בפני עצמה ואחר כך עולם הברודים הוא עולם התקון שנעשו בבחינת פרצופים שהוא להיות בחינת התכללות... והרי זה מעלה יתירה מבחינת נקודים שהיתה רק כל בחינה בפני עצמה חסד לבדו וגבורה לבדו. אבל בתקון יש בחינת התכללות והתחברות.

מה שאדמו"ר הזקן כותב על עולם הנקודים שבו כל בחינה בפני עצמה, מתאים למה שנכתב במאמר על שם אלוקים, שנקרא בלשון רבים כי הוא מחלק את אורו להרבה הרבה נקודות של אור שאין קשר ביניהם. ואחר כך עולם הברודים שהוא בחינת התכללות, מתאים למה שנכתב על שם אדנות שהוא התייחסות והתקשרות והתאגדות של חלקי האור זה לזה.

על פי זה ברור שהגשמיים שמתהווה משם אלוקים מצד אחד שורשה ממקום גבוה, מעולם התוהו, והיא מתהווה מאור אין סוף הסובב כל עלמין, ומצד שני בעולם שלנו היא מציאות תחתונה יותר כיוון שאין לה מודעות לא למקורה ולא לעצמה, שכן עולם הנקודים, עולם התוהו, נפל ונשבר.

כמו כן יובן טוב יותר מה שנכתב למעלה בהערה 36, שכאשר אדמו"ר הזקן מדבר על ההסתרה שמצד שם אלוקים, הוא אומר שהמציאות רק נראית כאילו היא מציאות בפני עצמה. הוסבר שם שבמילה 'כאילו' אדמו"ר הזקן לא מתכוון לומר שהמציאות היא מציאות מדומה ולא אמיתית (כפי שמתכוונים לומר בלשון ימינו כאשר אומרים 'כאילו'), אלא שה' ברא מציאות שבעתיד, כאשר יברא האדם, המציאות הזו תיראה לו כנפרדת. ההסבר הזה מתאים למה שמוכר בכתבי האר"י שכאשר הכלים של עולם התוהו נפלו, הם נפלו למקום שיהיה בעתיד עולמות בריאה-יצירה-עשיה (שכן כאשר עולם התוהו נשבר עדיין לא נוצר עולם האצילות של עולם התיקון, ועל אחת כמה וכמה שעדיין לא נבראו העולמות התחתונים בריאה-יצירה-עשיה. ראה עץ חיים שער ט פרק ג: "רצוני לומר במקום שהיה עתיד להיות עולם הבריאה אחר כך, כי הרי עדיין לא נברא עולם הבריאה").

85. ברכות ז, ב.

אמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יוחי: מיום שברא הקב"ה את העולם לא היה אדם שקראו להקב"ה אדון עד שבא אברהם וקראו אדון, שנאמר⁸⁶ "ויאמר אדני אלהים במה אדע כי אירשנה".

המודעות לכך שלכל נברא יש נפש יכולה להיות קיימת באדם בלבד, והיא מתגלה על ידי אברהם אבינו, ולכן כל העולם נברא בזכותו. כמו שאומרים חכמינו⁸⁷:
"אלה תולדות השמים והארץ בהבראם"⁸⁸: בהבראם - באברהם, בזכותו של אברהם.

כמו שנכתב למעלה⁸⁹, המשמעות של הביטוי "אין מלך בלא עם"⁹⁰ פירושה שה' תולה את מלכותו בברואיו, ומצפה שיכירו במלכותו וימליכו אותו עליהם, ואת זה יכול לעשות רק האדם. לכן בבריאת העולם מוזכר רק שם אלוקים ולא שם אדנות. שכן שם אלוקים הוא בבחינת 'אור ישר', כפי שנכתב למעלה, כלומר הוא מגיע מלמעלה, ועל ידו ה' בורא את העולם. לעומת שם אלוקים, שם אדנות הוא בבחינת 'אור חוזר', שכן מטרתו של שם אדנות היא לגלות את האור שחוזר מלמטה, מהנבראים, על ידי כך שהם מכירים במלכותו של ה'. נמצא ששם אדנות היה שותף בבריאה, אבל השלמות שלו והגילוי שלו לא הופיעו בעולם עד שבא אברהם אבינו. רק כאשר הבריאה מכנה את ה' בשם אדון רק אז הוא נעשה מלך, שהרי "אין מלך בלא עם".

86. בראשית טו, ב.

87. בראשית רבה, יב, ט.

88. ברשית ב, ד.

89. בעמוד 47.

90. שהובא למעלה בשם שער היחוד והאמונה פרק ז, כפירוש לשם אדנות.





שם אדנות בבריאה ושם אלוקים יורד להחיות את עולמות בי"ע

בעץ חיים שער מ"ד פרק ה' האר"י כותב שבכל אחד מעולמות בי"ע יש לז"א ולנוקבא שלושים כלים שמחולקים לשלוש קבוצות של עשר: פנימיים אמצעיים וחיצוניים (לא כולל האורות המקיפים), וכל עשר כלים כאלו מחיה שם אחר משמות ה'91. והנה שם אדנות הוא בכלים הפנימיים של עולם הבריאה (ולא למטה מזה), וכמו שכתוב בשער הכוונות בדרושי העמידה דרוש א':

כי הנה סוד שם אדני הוא כאן בבריאה כמו שכתוב אצלנו בשער שמות הספירות (שער מד פרק ה) וכנזכר בהקדמת ספר התיקונים (:): כי שם אדני הוא בבריאה משום דתמן לאו איהו וכינויה חד כו'.

ולעומת זאת שם אלוקים נמצא בכל הכלים החיצוניים של עולמות בי"ע, גם בז"א וגם בנוקבא. וכמו שאומר האר"י שם בעץ חיים שער מ"ד פרק ז':

כל צירוף שם אלקים שיש בבי"ע הם ק"ך, כי הרי מתחיל מזו"ן דבריאה הרי כ' ואחר כך ביצירה יש נ', כ' דאבא ואמא וי' דאריך אנפין וי' דז"א וי' דנוקבא, ואחר כך נ' צרופים אחרים בעשיה על דרך הנ"ל, שהם י' באריך

.91

נוקבא	ז"א		
אקיה	הויה	פנימיים	בריאה
אדנות	אדנות	אמצעיים	
אלוקים	אלוקים	חיצונים	
אלוק	יק"ו	פנימיים	יצירה
מילוי שם אלוק	שד-י	אמצעיים	
אלוקים	אלוקים	חיצונים	
הויה	אלוק	פנימיים	עשיה
מילוי שם הויה	א-לי	אמצעיים	
אלוקים	אלוקים	חיצונים	

אנפין וכ' באבא ואמא וי' בז"א וי' דנוקבא הרי הכל הם ק"ך צרופים שיש בשם אלהים.

ולכאורה צריך להסביר זאת. שכן אלוקים הוא השם של מידת הגבורה ושם אדנות הוא השם של מידת המלכות (כפי שהוזכר למעלה בשם שער היחוד והאמונה), ומידת הגבורה קודמת למידת המלכות בהשתלשלות הספירות. ואם כן, למה שם אלוקים מחיה את הכלים החיצוניים של העולמות התחתונים, ושם אדנות מחיה את הכלים הפנימיים של העולמות העליונים?

על פי מה שהוסבר למעלה שמבחינה אחת שם אלוקים הוא למעלה משם אדנות, ומבחינה אחרת שם אדנות הוא למעלה משם אלוקים זה מובן:

שם אלוקים הוא המודעות של ה', כביכול, לכל העולמות, ומודעות זו של ה' לעולמות היא המקיימת אותם, ומצד זה שם אלוקים יורד להחיות את עולמות ב"ע. שם אדנות מהווה את המודעות של האדם, את הופעת ה' בשכל ובבחירה של האדם, ומצד זה הוא נמצא בעולם הבריאה. כאשר המודעות של האדם הופכת להיות מודעות לה' היא עולה לעולם האצילות.

כוונות האר"י לברכת 'שים שלום'

כתוב בשער הכוונות⁹²:

גם נבאר ענין הנ"ל של שמא שלים דהויה ואלקים הנזכר בפרשת פקודי, שצריך האדם בתפלתו לחבר שמא שלים הזה, שלא יש שמא שלים אלא שני שמות אלו. והענין הוא כי עד עתה בכל ברכות העמידה בעת הזכרת ההויה, לא היתה כוונתינו אלא בחיבור ב' שמות ידוד ואדני, כי אדני נרמז באות ה' תתאה של ההויה. והנה זה החיבור של ידוד ואדני הוא חיבור זו"ן בלבד. ואמנם אנו צריכין גם כן להאיר ולהשפיע גם לכל העולמות שהעלינו על ידי תפילתינו...⁹³

ולכן בראשי תיבות 'המברך את עמו ישראל' תכוין שהוא בגימטריה אלקים ותכוין שהם היכלי הבריאה ותכוין לחברם עם היכלי האצילות הנקרא

92. בדרושי העמידה דרוש ו.

93. בקטע המדולג (כיוון שאין לו שייכות ישירה לענייננו) כתוב: "וכבר ביארנו שהעשיה נכללת ביצירה והיצירה בבריאה באופן שאין היכר בעולמות עשיה ויצירה אלא בעולם הבריאה לבדו שבו נכללו שני עולמות עשיה ויצירה... וכבר הודעתך שהבריאה נקראת כסא הכבוד ונקרא אלקים שהוא בגימטריה הכסא ועיקר שם אלקים הוא בהיכלות הבריאה".

ההכללה של עולמות העשיה והיצירה בעולם הבריאה נעשית על ידי הכוונות שלנו לפני תפילת העמידה, ששם אנחנו מודעים לכך שכל העולמות הם ניצוצות משם אלוקים, ועל ידי כך הם נעשים כסא לה'.



ידוד והוא שם ההויה שבברכה זו של המברך את עמו ישראל בשלום. ואז מזדווגין היכלין תתאין בעילאין שהם היכלי הנוקבא בדכורא וזה סוד מה שכתוב בזהר ששם זה נקרא שמא שלים, לפי שהוא כולל כל העולמות כנזכר, ואין לך שם כולל כל העולמות אלא שם זה ולכן נקרא שמא שלים:

אם כן, בכל החתימות של הברכות בתפילת שמונה עשרה אנחנו מייחדים שמות הויה ואדנות, שהם ייחוד זו"ן בעולם האצילות. לאחר מכן, בסוף התפילה, בסוף ברכת 'שים שלום' אנחנו מייחדים שמות הויה ואלוקים, ואז מתחברים היכלי עולם הבריאה (יחד עם עולמות יצירה ועשיה שכלולים בו⁹⁴) עם עולם האצילות.

אבל אף על פי שהאר"י אמר שקודם מייחדים את שמות הויה ואדנות ואחר כך את שמות הויה ואלוקים, בהמשך דבריו שם הוא אומר שיש גם כוונה נוספת:

דע כי ז"א מתחלק לג' מדרגות: מדרגה העליונה הוא כתר שבו. והב' היא בחי' ג' מוחין חב"ד שבו. והג' היא גופא דילה שהם ו"ק וג' בחינות אלו נעשים בתפלת העמידה כמו שנבאר... ואחר אשר נעשה תיקון הכתר שבו על ידי ד' כריעות והזקיפות הנגמרות בסוף ברכת מודים אז אנו אומרים ברכת שים שלום כו' וחותמין 'ברוך אתה ה' המברך את עמו ישראל בשלום אמן, ואז אנו מחברים חיבור השני של הויה ואלקים הנרמזים בחתימה זו כנ"ל כי שם ההויה הרי הוא מפורשת ושם אלקים נרמז בראשי תיבות 'המברך את עמו ישראל' שהוא גימטריה אלקים. וענין חיבור הזה להוריד הארת המוחין למטה במקום המוחין עצמן שהוא בחב"ד דז"א אשר מדרגה זו היא בחינה שנית דז"א כנזכר, כי כמו שהכתר להיותו עליון מן המוחין כולל כל מה שיש במוחין כנזכר כן גם כן המוחין במקומם להיותם עליונים מן ו"ק הגוף הם כוללים כל מה שיש בגופו וכנודע... אחר שנגמרה מדרגת המוחין במקומם אנו ממשיכים אותם ההארות עד שאר גופא דז"א בו"ק ואז נעשה חיבור ידוד באדני...

וכפי שכתב שם קודם:

ובאומרך 'המברך א'ת ע'מו י'שראל - תכוין בראשי תיבות שהם כמנין אלהים... ובאומרך "בשלום" תכוין אל שם יאהדונה".

אם כן, על פי הכוונה הזו של האר"י, מייחדים קודם את שמות הויה ואלוקים במילים 'המברך את עמו ישראל' וייחוד זה מתקן את המוחין בהיותם שורש למידות, ואחר כך מייחדים את שמות הויה ואדנות במילה 'בשלום', וייחוד זה מאיר במידות שמתחברות במלכות.

94. ראה הערה קודמת.

סדר זה שונה מהסדר שהאר"י אמר קודם. בתחילה האר"י כתב שבכל התפילה מייחדים את שמות הויה ואדנות, שהם ייחוד ז"ן באצילות, ורק אחר כך מייחדים את שמות הויה ואלוקים, על מנת להאיר ולהשפיע גם לעולמות בריאה-יצירה-עשיה. ופה האר"י אומר שקודם מייחדים את שמות הויה ואלוקים, וייחוד זה מתקן את המוחין של ז"א, ורק לאחר מכן מייחדים את שמות הויה ואדנות, וייחוד זה מתקן את המידות של ז"א.

אם כן, בכוונה הראשונה ייחוד שמות הויה ואדנות הוא ייחוד ז"ן בעולם האצילות, וייחוד שמות הויה ואלוקים מאיר לעולמות התחתונים, ובכוונה השניה ייחוד שמות הויה ואלוקים מתקן את המוחין של ז"א, וייחוד שמות הויה ואדנות מתקן את המידות שמתחברות במלכות. וכפי שנכתב במאמר שמבחינה אחת שם אלוקים הוא לפני שם אדנות, ומבחינה אחרת שם אלוקים הוא אחרי שם אדנות.⁹⁵

בכוונה השניה שם אלוקים הוא כפי שהוא לפני שם אדנות, והוא מה שה' יודע את המציאות, וכל קיומה של המציאות הוא רק מה שה' יודע אותה (וכפי שנכתב בתוך המאמר בפרק ב.). לכן האר"י כותב ששם אלוקים זה הוא המוחין של ז"א (שהרי הידיעה היא במוחין).⁹⁶ לעומת זאת בכוונה הראשונה שם אלוקים הוא כפי שהוא לאחר שם אדנות. כלומר לאחר שעל ידי שם אדנות אנחנו רואים את הגשמיות בעינינו כ"ש גמור ודבר נפרד בפני עצמו"⁹⁷, ייחוד שמות הויה ואלוקים בא לומר שגם כל המציאות הנפרדת - באמת היא לא נפרדת, אלא כל הגשמיות היא חלק משם אלוקים. בכוונה

95. או בלשון אחרת יש את שם אלוקים כפי שהוא חלק משם הויה, שאז הוא בבחינת 'סובב כל עלמין', ויש את שם אלוקים כפי שהוא לאחר שם אדנות, שאז הוא בבחינת 'ממלא כל עלמין'. וכפי שנכתב בהערה 39 בסוף פרק ב.

96. ועל המוחין הללו האר"י כותב שהן שורש למידות. כי המידות הן ההתייחסות לזולת, למציאות חיצונית כביכול שה' מתייחס אליה, והמוחין הן אלו שגורמים שתהיה מציאות חיצונית, על ידי ידיעתן אותה.

97. שער היחוד והאמונה, פרק ז.



הזו שם אלוקים נמצא בעולמות התחתונים, וייחוד שמות הויה ואלוקים בא לקשר את העולמות התחתונים לעולם האצילות^{98, 99}.

98. לכאורה היה אפשר להקשות קושיה: הרי על פי כוונות האר"י שהובאו למעלה, קודם מכוונים את שם אלוקים כפי שהוא לאחר שם אדנות, ורק לאחר מכן את שם אלוקים כפי שהוא לפני שם אדנות, ולכאורה היה צריך להיות הפוך! שהרי במילים "ברוך אתה ה' המברך את עמו ישראל" - מכוונים ש"ברוך אתה ה'" הוא ייחוד ז"ן באצילות ו"המברך את עמו ישראל" הוא ייחוד שמות הויה ואלוקים שמטרתו להעלות גם את העולמות התחתונים. ורק לאחר מכן, כאשר אומרים "המברך את עמו ישראל בשלום", מכוונים ש"המברך את עמו ישראל" זה ייחוד הויה ואלוקים שנמצא במוחין של ז"א, ו"בשלום" זה ייחוד הויה ואדנות שנמצא במידות. ולכאורה היה צריך קודם לכוון את שם אלוקים שלפני שם אדנות, ורק לאחר מכן את שם אלוקים שנמצא לאחר שם אדנות!

אלא שמצדינו הסדר הוא הפוך: אנחנו קודם רואים את העולמות התחתונים ומקשרים אותם לה', ורק לאחר מכן אנחנו יכולים להיות מודעים ולהתבונן בכך שמצד ה' הקיום של כל המציאות הוא רק מכך שה' יודע אותה. לאחר מכן, במילה "בשלום" גם המודעות שלנו עולה למקום שבו כל המציאות היא חלק מה', ולכן אנחנו מכוונים שוב ייחוד שמות הויה ואדנות.

99. המעייין בתוך דברי האר"י יוכל לראות שישנם שם שלושה ייחודים: ייחוד שמות הויה ואהי-ה, ייחוד שמות הויה ואלוקים, וייחוד שמות הויה ואדנות. שלושת הייחודים הללו מקבילים למה שנכתב במאמר על שמות הויה, אלוקים ואדנות. שלושת הייחודים הללו נקראים 'ייחוד גדול', וכפי שכתוב שם: ואז הוא ייחוד גדול שבכולם, ואז הנוקבא נקרא נר ה' בסוד שלשה ייחודים הללו העולים בנימטריה נ"ר, ואז הנקבה נקרא נר מצוה ומאירה אור גדול...

כי על ידי שלושת הייחודים הללו העולם כולו הופך מגחלים עוממות, כלומר ממקום שנראה יש ודבר בפני עצמו, למקום שכולו אור.

