

שיעורי חסידות

במאמר

"ונחה עליו רוח הוי"י"

תשכ"ה

מבואר בלשון צחה וברורה

מתוך שיעוריו של הרה"ח הרב אשר פרקש שליט"א

ערב חג הפסח ה'תשפ"ג - שנת הקהל

פתח דבר

הננו מוציאים לאור קובץ ביאורים על המאמר "ונחה עליו רוח הוי' גוי' תשכ"ה. מאמר זה מיוסד בכללותו על המשך חג הפסח תש"ט שהם מאמרי חודש אלול תרפ"ד עם "דיבור המתחיל" אחרים, והוא המשך "נפלא" בענין משיח, המבאר איך העבודה בזמן הזה היא הכנה לימות המשיח. ההמשך הוא מיוסד על המשך מאמרי חג הפסח תרס"ח. פרטי הביאור בענין כוונת הצמצום - מיוסד על מאמרי חג הפסח תרע"ה (מהמשך בשעה שהקדימו תער"ב).

מעלה מיוחדת במאמר דין בזה שהוא "מוגה", עובדה המחייבת לדייק ולדקדק בכל טיבה ואות. העניינים מובאים במאמר זה באופן מסודר להפליא, והוא כעין סיכום נושא הצמצום והכוונה שבו. המאמר מתחיל בפסוקים מהפטרת אחרון של פסח שהיא מנבואת ישעיהו הנביא על ימות המשיח.

(להעיר, המשך הכתוב "רוח חכמה ובינה רוח עצה וגבורה רוח דעת ויראת ה'" המדבר בנוגע למלך המשיך עצמו, מבואר במאמר ד"ה ונחה עליו גוי' תשי"ד (מוגה) המבאר את כל פרטי פסוק זה).

ביאורי המאמר הם ע"פ שיעוריו של הרה"ח ר' אשר שיחי פרקש - משפיע ראשי בשיבה גדולה חב"ד ארגנטינה. נכתב בשעתו ע"י אחד התלמידים ונערך מחדש והוכן לדפוס ע"י מכון "סיכום מאמרי הרבי". ויה"ר שנזכה לשמוע "תורה חדשה" מאמרים ושיחות מפי כ"ק אדמו"ר.

ערב חג הפסח, ה'תשפ"ג - שנת הקהל

מכון "סיכום מאמרי הרבי"

ונחה עליו רוח הוי' גו' - אחרון של פסח ה'תשכ"ה

בס"ד. אחרון של פסח ה'תשכ"ה

ונחה עליו רוח הוי' גו' והריחו ביראת הוי' גו' וגר זאב עם כבש גו'

דברי נבואה אלו מופיעים בנבואת ישעי' בין הפסוקים המדברים אודות מלך המשיח **עצמו** לבין עניניו הקשורים **להנהגתו**, בפשטות קאי פסוק זה אדלעיל מיניה, היינו שזה חלק מעניניו של מלך המשיח עצמו. אבל לפי פירוש הגמרא בסנהדרין בפסוק "והריחו ביראת הוי'" שמדבר במעלת משיח ד"מורח ודאין", שהוא ישפוט ע"פ ריח, משמע שזה קשור להנהגתו של מלך המשיח המדובר בפסוקים שלאחריו, בגמרא שם מסופר בנוגע לבר כוזיבא שאמר על עצמו שהוא משיח, ואמרו לו חכמים, שבאם משיח הוא, צריך שיהיה בו מעלו זו ד"מורח ודאין", וכשראו שאין בו מעלה זו הרגוהו.

לכן הביא הרבי הענין ד"מורח ודאין", שדוקא לפי-זה יוצא שמדבר בענין הנהגתו ולא במשיח בעצמו.

ומבואר בזה (במאמרי אחש"פ תשי"א) שענין הריח הו"ע של מקיף, לכן הריח מגיע עד לעצם הנפש וממשיך אותו בגלוי, זו הסיבה שכאשר אדם מתעלף ר"ל, מעוררים אותו ע"י ריח חזק, כי ע"ז ממשיכים את עצם הנפש מבחינת מקיף, וזהו גם הענין שהנפש נכנסת דרך האף - "ויפח באפיו נשמת חיים", וכן יציאת הנפש בשעת המיתה הוא דרך האף.

וזהו מעלת משיח ד"מורח ודאין", היינו שבכוחו להגיע לעצם הנפש, לבחינה כזו שאין ביכולת להגיע אלי' "למראה עיניו" או "למשמע אזניו" בלבד, שהרי אדם נראה בחיצוניות כרשע ובו בעת עצם נשמתו קדושה וטהורה, וכפי שמצינו בר' אלעזר בן דורדייא, שכל ימיו היה רשע ולבסוף עשה תשובה, וכן להיפך, ר' יוחנן כהן גדול שימש בכהונה שמונים שנה, משמע שהיה צדיק, כי אם לא היה ראוי לא היה מוציא את שנתו, מ"מ בסוף ימיו נעשה צדוקי, כי העצם שלו היה בקליפות. וזהו מה שע"י חוש הריח יגיע משיח לעצם נפש האדם.

"וגר זאב עם כבש":

הטעם להוספת פסוק זה דוקא: בפשטות פסוק זה אינו קשור למלך המשיח עצמו, אלא הוא חלק בתיאור פרטי מצב העולם בזמן דימות המשיח, ומחדש הרבי שבאמת גם ענינים אלו נפעלים ע"י הנהגתו של מלך המשיח עצמו.

ומבאר כ"ק מו"ח אדמו"ר במאמרו ד"ה זה שבפסוקים אלו מתאר הנביא ביאת משיח צדקנו שיבוא לגאלנו בב"א, ואומר בזה כמה דברים בנוגע למלך המשיח והנהגתו. בתחילה מבאר מעלת מלך המשיח עצמו - ונחה עליו רוח הוי' וגו', ואח"כ מבאר את הנהגתו - והריחו ביראת הוי' וגו' [שגם והריחו הו"ע בהנהגתו, דמורח ודאין], ולאח"ז מוסיף וגר זאב עם כבש וגו', שהנהגת המשיח תהי' באופן כזה שיפעול גילוי אלקות בכל

ונחה עליו רוח הוי' גו' - אחרון של פסח ה'תשכ"ה

העולם, לא רק בסוג המדבר אלא גם בסוג החי (זאב ונמר וכו') ואפילו בסוג הדומם, וכמו שממשיך בכתוב כי מלאה הארץ דיעה את הוי', שגם הארץ הגשמית (דומם) תהי' מלאה דיעה את הוי'.

בקשר לפעולה בסוג הדומם מביא במאמר ראי' מהפסוק "ומלאה הארץ דיעה את הוי'", שגם הארץ הגשמית שהיא דומם תהיה "מלאה דיעה את הוי'".

והנה הרמב"ם בסיום ספרו הי"ד מביא פסוק זה, ומדבריו שם משמע שהפסוק קאי על סוג המדבר דוקא, שבנ"א יעסקו בידיעת ה'. ענין זה תלוי במחלוקת הרמב"ן והרמב"ם, הרמב"ן סובר שכל הפסוקים המדברים על ימות המשיח הם כפשוטם, הרמב"ם לעומתו סובר שהם רק "משל וחידה", לכן הרמב"ם מפרש את הפסוק "ומלאה הארץ" דוקא על מין המדבר שבהם שייך ענין הדעת. אמנם בקבלה וחסידות פסקו כהרמב"ן, לכן ע"פ חסידות הפסוק מדבר על הגילוי בסוג הדומם.

והנה בלקו"ש חכ"ז מבואר שבאמת גם הרמב"ם מודה שיש ענין של שינוי הטבע בימות המשיח, אלא שזה דוקא בתקופה השנייה של ימות המשיח, משא"כ בתקופה הראשונה עולם כמנהגו נוהג. ולכאורה עפ"י יש לשאול מדוע הרמב"ם היה צריך לפרש שהפסוק "וגר זאב" הוא משל וחידה, הול"ל דקאי על התקופה השנייה.

אבל ע"פ הנ"ל שגם הפסוקים "וגר זאב וכו'" נפעלים ע"י הנהגת מלך המשיח בעצמו, מובן שבהכרח לפרש שפסוקים אלו שייכים דוקא להתקופה הראשונה, דהרי הנהגותיו ופעולותיו של המלך המשיח כבר יהיו בתקופה הראשונה, ולכן מוכרח הרמב"ם לפרש על תקופה זו שהם רק משל וחידה, כי לדעתו לא יהיה אז שינוי הטבע.

לענין השלישי בפעולת גילוי אלוקות בעולם ע"י הנהגתו של המלך המשיח, מביא הרבי שזה יפעל על סוג המדבר, סוג החי וסוג דומם. ונשאלת השאלה מדוע הרבי לא הביא גם סוג הצומח, דאם הוא כבר מפרט הו"ל לפרט גם סוג הצומח.

הביאור הוא, בגילוי אלוקות שיהיה בעולם ישנם ג' שלבים ובכל אחד מהם ישנו חידוש על השלב שלפניו:

השלב הראשון, הוא הגילוי שיהיה בסוג המדבר, וזה כולל גם את אוה"ע, ויש בזה חידוש, שהרי בזמן הגלות אין שום גילוי אלוקות ורק לעתיד "יכירו ודעו כל באי עולם כי אתה הוא האלוקים לברך לכל ממלכות הארץ", אבל זה דבר מובן, כי בהיות האדם בר שכל הרי הוא שייך לענין של הכרה באלוקות.

השלב השני הוא, שגם בסוג החי יהיה גילוי אלוקות, החידוש בזה הוא שאף שאינם בעלי שכל, כי שכל ענינו הכרה, ולא שייך בהם הכרה באלוקות, אעפ"כ גם בהם יהיה גילוי אלוקות, וההסבר בזה, היות שגם להם יש נפש רוחנית, במילא שייכים הם לענין האלוקות אלא שעכשיו אינם מרגישים האלוקות שבנפשם הרוחני, אבל עצם נפשות הבע"ח שייך גם הוא לאלוקות, במילא מובן שהגילו שבהם הוא ע"י נפשם.

ונחה עליו רוח הוי' גו' - אחרון של פסח ה'תשכ"ה

השלב השלישי, הוא בנוגע לדומם, שבו אין שום ענין רוחני ולכאורה אינו שייך כלל לגילוי אלוקות. ע"ד שמצינו בנוגע לחמשה חושים, בארבעה מהם (ראיה, שמיעה, ריח וטעם) ישנם פסוקים המתארים דברים אלו "כביכול" להקב"ה, "וירא ה'", "וישמע ה'" וכיו"ב, אבל לגבי חוש המישוש לא נמצא תואר כזה, והטעם לזה הוא, כי בנוגע להד' חושים הנ"ל הנה לבד ענינו הגשמי שבגוף ישנו גם ענין רוחני, וכוננת פסוקים אלו הוא שיש להקב"ה את הרוחניות והמעלה שבו אבל לא את צד הגשמי שבו כי הוא חסרון, משא"כ חוש המישוש הרי כל ענינו הוא רק גשמיות, ואין בו תנועה רוחנית כלל, ולכן חוש המישוש לא שייך למעלה אפילו באופן של "כביכול". כמו"כ נבין גם בכללות סוג הדומם, שלכאורה א"א להיות בו גילוי אלוקות. וזה החידוש, שהגילוי של משיח יפעל גם בסוג הדומם, אף שאין בו שום ענין רוחני. והטעם לזה, כיון שיהיה אז לא רק גילוי אוא"ס אלא גם גילוי העצמות, ולגבי עצמות אין צורך שתהיה תנועה רוחנית בהדבר כדי שיוכל להתגלות בו.

המורם מכל האמור, היות סוג הצומח בעל נפש רוחנית והחיות שבה ניכרת, לכן גילוי אלוקות שבו דומה להחידוש של סוג החי, ולכן אין צורך לפרט אותו.

ומדייק בהמאמר, דצריך להבין, דמכיון שיהי' אז מלאה הארץ דיעה את הוי', למה יצטרכו למלך.

לכאורה אינו מובן שאלתו כאן, הרי כבר נתבאר לעיל שכל הפעולות בעולם, כולל "ומלאה הארץ דיעה את ה'" הם נמשכים מהנהגת המלך המשיח בעצמו, וא"כ גילוי זה תלוי במלך המשיח, ואיך שייך לצייר גילויים אלו בלי מלך המשיח.

גם יש לדייק במה שמביא בקושי" את הפסוק "ומלאה הארץ גו'" ולא "וגר זאב גו'" או פסוק אחר. והביאור, אין כוונתו לשאול למה צריכים בן אדם שיהיה מלך עלינו ולא מספיק ש"והיה הוי' למלך", דזה מבואר במ"א שלענין "דירה בתחתונים" צ"ל ענין של נשיא "מקרב אחיך תשים עליך מלך", וכמו שמצינו גבי משה רבינו, ועד"ז הוא כל ענין הסנהדרין. אלא השאלה היא בענין הנשיא גופא, למה צריך שיהי' באופן של מלך דוקא, ענין של התנשאות על העם. דהנה פעולת המלך על העם בשני דברים: א. ביכולת המלך להעניש וכו', דבר המונע גזל וחמס כמארז"ל "אלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו". ב. פועל ביטול בעם, לא רק ביטול היש אלא גם ביטול במציאות. לפי זה צ"ב הרי נתבאר לעיל דלע"ל יהיה גילוי אלוקות גם בסוג הדומם, א"כ יהיו כל הענינים מתוקנים ממילא ע"י הגילוי, ולמה יש צורך במלך.

הדיוק בזה שמביא את הפסוק "ומלאה הארץ" בקשר לגילוי אלוקות בדומם, כי אילו היה גילוי רק בצח"מ ולא בדומם, עדיין היה נתינת מקום לענין של מלך, כי היות שישנם ענינים בעולם שלא מרגישים אלוקות, הר"ז יכול לפעול חלישות בהביטול שלהם, ומובן הצורך במלך. אבל אם הפסוק "ומלאה הארץ" בא לחדש שגם בהדומם יהיה גילוי אלוקות, הנה עפ"ז ניתן לשאול דלכאורה אין שום צורך בענין של מלך.

ונחה עליו רוח הוי' גוי' - אחרון של פסח ה'תשכ"ה

ונקודת הביאור בזה דמלוכה הו"ע ההתנשאות, מה שהמלך מובדל ומרומם מהעם. וגם הציוויים של המלך (אף שלכאורה הם תנועה דקירוב, שהמלך מתקרב אל העם להנהיגם כרצונו) הם באופן דרוממות והבדלה, בדרך פקודה וגזירה. וכן הוא גם מצד העם, דמה שהם מקיימים ציווי המלך הוא לא מפני שהם יודעים ומשיגים את טעם הציווי, כי אם, מצד יראת ואימת המלך, שתהא אימתו עליך. ונמצא, שגם ההשפעה מהמלך להעם הוא באופן דהתנשאות והבדלה. וזהו ההפרש שבין השפעה דרב להשפעה דמלך, דענין השפעה דרב הוא מה שהרב מתקרב להתלמיד (שמצמצם את שכלו לפי"ע כלי התלמיד) באופן שהתלמיד ישיג את השכל, משא"כ השפעה דמלך היא מובדלת מהעם, למעלה מהשכל שלהם.

החילוק הכללי בין השפעה דרב והשפעה דמלך: בהשפעה דרב העיקר הוא שהתלמיד יקבל את ההשפעה באופן פנימי, ובהשפעה דמלך העיקר הוא שיתקיים רצונו של המלך. בפרטיות יש בכל אחד מהם ג' שלבים, הן לגבי מלך והן לגבי רב. לגבי מלך (א) המלך הוא מרומם בעצם על העם. (ב) השפעתו אל העם, היינו ציווי, הם באופן של ריחוק והבדלה, בדרך פקודה וגזירה. (ג) העם מקיימים את רצונו של המלך מצד יראת המלך ולא מצד שכל וטעם. לגבי רב, (א) ענינו של הרב הוא לקרב את התלמיד. (ב) השפעתו אל התלמיד הוא באופן של קירוב. (ג) התלמיד מקבל את ההשפעה באופן פנימי. וזה גם החילוק בין אור לשפע, אור אינו מתייחס עם המקבלים אלא הוא מאיר מצד עצמו מבלי לחלק איפה הוא מאיר אם הוא ארמון המלך או אשפה, משא"כ שפע ענינו הוא להשפיע להמקבל לפי ערכו.

והשרש דב' ענינים אלו (השפעה דרב ודמלך) הוא גם בתורה, די'ש בה (דוגמת) שני ענינים אלו. די'שנם ענינים בתורה שנתלבשו בשכל, אבל עצם התורה היא למעלה מהשכל.

באגה"ק סימן י"ט מבאר אדה"ז החילוק בין התורה כפי שהיא למעלה לתורה כפי שירדה למטה, למעלה היא בבחינת פנימיות חכמה דאצילות, ומשם ירדה התורה למטה בבחינת אחוריים עד לעולם העשיה. יוצא שגם עצם התורה כמו שהיא למעלה ה"ה בגדר שכל וחכמה, והחילוק בין התורה כפי שהוא למעלה והתורה כפי שהוא למטה הוא רק באיזה דרגה של שכל הוא נמצא, ובכללות הם בערך זה לזה. אבל במאמרים של הרבי מבואר שמצוות קשורים עם דרגת הרצון. דהיינו כתר שלמעלה מחכמה. ולפי"ז יוצא שעצם התורה ה"ה למעלה מגדר השכל, והחילוק בין התורה כמו שהיא למעלה לכמו שהיא למטה הוא חילוק באין ערוך, דהרי אף ששכל הוא מעלת האדם, אבל ה"ה מוגבל, משא"כ רצון הוא בל"ג, היינו שמצד דרגה זו האמת של התורה אינו מצד איזה סיבה אלא שכן הוא בעצם.

ונחה עליו רוח הוי' גוי' - אחרון של פסח ה'תשכ"ה

וזה מתאים עם המבואר כאן שעצם התורה היא למעלה מהשכל, היינו למעלה מגדר שכל. ולעתיד לבוא, יתגלו שני הענינים. דזהו מה שמשיח נק' בשם רב ובשם מלך, היינו, דנוסף על זה שמשיח ילמד תורה לכל ישראל וישפיע לכולם טוב מעם ודעת בסודות, בפנימיות התורה, שמצד השפעה זו נק' משיח בשם רב, הנח הוא בעצמו ישיג הרבה יותר לאין קץ ממה שישפיע בהשגה, וההשפעה דענינים אלו תהי' בבחי' מקיף, בדוגמת השפעה דמלך.

בעבודת השם ישנם ב' אופנים בכללות: א) עבודה באופן של הבנה והשגה, ב) עבודה באופן של קבלת עול. הצורך בעבודה באופן של קבלת עול הוא, כי מצד העבודה ע"פ הבנה והשגה אפשר לטעות, מכיון שהאדם הוא יש ונפרד מאלוקות, יתכן מצב שלא יבין מספיק את הכוונה העליונה ושייך שיהיה לו נפילות בעבודתו, וע"י קבלת עול הוא מובטח שלא ליפול.

לכן, כאשר יקוים היעוד "ומלאה הארץ דעה את הוי'", שכל האדם יהיה חדור לגמרי רק באלוקות, לכאורה לא יהיה צורך בעבודה דקבלת העול, כי שכל האדם יהי' קשור עם אלוקות. וזה החידוש במה שמשיח יהיה גם בבחינת מלך, דהיינו שישפיע באופן של מקיף שהו"ע של קבלת עול, אלא היות שיהיה אז גילוי הענינים שלמעלה מהשכל בבחינת ראי' וזה גופא יהי' באופן פנימי, לכן כללות הענין של מקיף ואמונה יהיה בבחינת נעלית יותר, כמבואר לקמן.

ויש להוסיף לכאורה, דע"פ הידוע שלימוד התורה דמשיח (מה שילמד את כל העם) יהי' באופן דראי' שלמעלה מהשגה.

בלקו"ת פרשת צו מקשה אדה"ז, איך יתכן שמשיח ילמד תורה את כל העם ביחד, ובפרט שיקומו עם רב בתחה"מ, וביניהם סוגים שונים מן הקצה אל הקצה, מהאבות ומשה רבינו עד לפשוט שבפשוטים. ומתוך שם שהלימוד שלו יהיה באופן של ראייה, ובוה שייך שילמד את כולם בבת אחת.

מובן מזה, דהענינים שישפיע באופן דמלך הם ענינים כאלו שאינם יכולים לבוא בגילוי אפילו בראי' שלמעלה מהשכל

להעיר שבמאמר ד"ה והמשכילים יזיירו תש"כ מבואר שהחילוק בין ענין ה"רב" שבמשיח לענין ה"מלך" שבו הוא, שענינו של רב הוא השפעה בהבנה והשגה וענינו של מלך הוא השפעה בדרך ראייה למעלה מהשגה, אבל כאן מפורש ששני השפעות אלו נכללים בענין "רב", וענין "מלך" הוא השפעת דרגה שאינה יכולה להתגלות אפילו בבחינת ראייה שלמעלה מהשכל.

ונחה עליו רוח הוי' גו' - אחרון של פסח ה'תשכ"ה

והנה בהחילוק בין ראייה והשגה יש כו"כ ענינים, ראייה תופס את מהות הדבר הנראה, משא"כ הבנה תופסת רק את המציאות; ראייה היא בכללות הדבר ושמיעה הוא בהפרטים; ראייה היא בהתאמות ושמיעה אינה בהתאמות, אבל מהמבואר כאן יוצא שעיקר החילוק הוא שראייה היא באופן דמלמעלה למטה, שמראים את הדבר לו, משא"כ שמיעה היא מלמטה למעלה, שהאדם מצ"ע תופס את הענין בשכלו.

משמע לפ"ז שראייה היא ענין של רוממות ומלוכה, וכנ"ל שמלוכה היא ע"ד 'אור' שהוא גילוי מלמעלמ"ט, ולכן היא מפרש שם שראי' קשור עם מלוכה.

החידוש כאן הוא, שבאמת גם ראייה אף היא למעלה מהשגה, אעפ"כ היא בגדר השגה, דמזה גופא שאפשר לומר שהוא למעלה מהשגה מובן שהוא שייך לכללות הענין של השגה אלא שבפועל א"א להשיגו (ע"ד המבואר בשער היחודה"א פ"ט). ולכן היא נכלל בהדרגה של 'רב' ולא 'מלך' כי אי"ז תכלית הענין של הבדלה ורוממות. וזהו מה שמלך המשיח יהיה באופן של מלך, שהוא ישפיע גם דברים שהם למעלה לגמרי מגדר ההשגה הכולל גם ראי', אלא יהיה באופן של מקיף ורוממות.

וזהו מה שלע"ל יהיה גילוי לא רק מבחינת ממלא ולא רק מבחינת סובב אלא גם גילוי עצמות שלמעלה לגמרי מגדר גילוי, וכמבואר להלן בהמשך המאמר הענין בזה.

ואעפ"כ, מצד זה שמישיח יהי' (גם) מלך, יגלה לישראל גם ענינים אלו, אלא שהגילוי דענינים אלו יהי' בדרך מקיף.

(ב)

וממשיך בהמאמר, דכל זה (היינו הן ההשפעה דרב והן ההשפעה דמלך) בא דוקא על ידי הקדמת העבודה דזמן הגלות.

הרבי מדייק לכתוב "זמן הגלות" ולא "זמן הזה", המשמעות ד"זמן הזה" היא על כל הזמן עד ימות המשיח, כולל גם זמן בית ראשון ושני, שאז היה גילוי אלוקות בעולם, וגם הזמן דבריאת העולם כאשר "עולם על מילואו נברא", שגם זמנים אלו הם הכנה לימות המשיח, כי הרי זהו התכלית של בריאת העולמות, אבל זמן הגלות כשלעצמו אינו קשור לכאורה לימות המשיח, ואדרבה זמן הגלות הוא היפך הענין של ימות המשיח, לכן מדייק הרבי לכתוב "זמן הגלות" כי החידוש במאמר זה הוא שזמן הגלות דווקא היא ההכנה לימות המשיח.

ובזה גופא חידוש גדול יותר במה שזמן הגלות היא הכנה להענין של 'רב' מאשר היותו ההכנה לענין של 'מלך', כי מלך ענינו מקיף, ובזמן הגלות אנו שייכים לעניני מקיף דהיינו מסירות-נפש שלמעלה מן השכל, כמבואר בהמשך הסעיף, אבל הענין של רב הוא השפעה פנימית, ובזמן הגלות אנחנו לא שייכים לגילוי אלוקות באופן פנימי והחידוש הוא שזמן

ונחה עליו רוח הוי' גו' - אחרון של פסח ה'תשכ"ה

הגלות היא הכנה גם לבחי' רב, כמבואר בהמשך המאמר.

ולחבין השייכות של העבודה בזמן הגלות להגילוי דלע"ל, מקדים בהמאמר, שמצד גודל וריבוי ההעלמות וההסתרים שבזמן הגלות, עיקר העבודה בזמן הגלות הוא בדרך נצחון, להיות חזק בקיום התומ"צ בפועל ממש, מבלי להתחשב עם שום מונע ומעכב. דבכללות הו"ע העבודה דמס"נ שלמעלה מטו"ד, דענין המס"נ הוא שאינו נכנס בשום שקו"ט, כי אם, שאי אפשר כלל להיות באופן אחר.

עניין זה הוא דווקא מצד העצם, כמבואר בד"ה "ואתה תצווה" תשמ"א (מוגה) שמצד האמונה ד"מזלייהו חזי" היינו ראית אלוקות, אינו מוכרח שימסור נפשו, כי אף שראיה היא בהתאמתות גדולה, מ"מ הרי זה בגדר סיבה, היינו שזה רק מכאן ולהבא, אבל האמונה שמצד העצם אינה ענין של סיבה, אלא שכך הוא בעצם וא"א להיות באופן אחר, ולא רק מכאן ולהבא, אלא שתמיד היה כן מצד העצם, אלא שעד עכשיו היה בהעלם ועכשיו נתגלה. הדיוק הוא "אי אפשר" ולא רק "אינו רוצה", הוא כנ"ל, שמצד דרגה זו אין אפשרות כלל לענין אחר.

והענין הוא, דבזמן הבית היו כל ישראל במדריגה עליונה, דנוסף על זה שהיו בעלי השגה גדולה, הנה בעלייתם לרגל היתה אצלם גם ראי' באלקות (שלמעלה מהשגה) כמ"ש שלש פעמים בשנה יראה גו' וכשם שבא ליראות כך בא לראות, משא"כ בזמן הגלות כתיב אני ישנה וארז"ל בגלותא, דכמו שבשניה כפשוטה מתעלמים כל כחות הפנימיים, מתחיל מבח השכל, שבעת השניה מסתלק כח השכל ולא נשאר אלא כח המדמה, ועיקר ההתעלמות (שמצד השניה) הוא בכח הראי' (ועד שזה ניכר גם באברי הגוף, שבעת השניה נסגרים העינים), כמו"כ הוא גם בהשניה דגלות, דעיקר ההעלם דגלות הוא מה שבזמן הגלות לא ישנה הראי' באלקות, אותותינו לא ראינו, וגם ההשגה באלקות (שישנה גם בזמן הגלות) אינה בערך כלל להשגה שבזמן הבית, ועד שההשגה שבזמן הגלות (לגבי ההשגה שבזמן הבית) היא בדוגמת כח המדמה שבשניה. ומצד זה, גם האהוי"ר (שבזמן הגלות) אינה כדבעי. דנוסף לזה שבזמן הגלות א"א להיות הביטול דהשתחוואה (ביטול פנימי) שבא דוקא מצד הראי' באלקות, וכמ"ש ואין אנו יכולים לעלות וליראות

ולהשתחוות לפניך, דמכיון שאין אנו יכולים לעלות וליראות במילא אין אנו יכולים (גם) להשתחוות להיות בבחי' ביטול פנימי, הנה גם הביטול חיצוני (ביטול דכריעה), שבא מצד השגת אלקות (שישנו, בכללות, גם בזמן הגלות), אינו כדבעי, מכיון שגם ההשגה באלקות שבזמן הגלות אינה השגה אמיתית, ועיקר העבודה שבזמן הגלות הוא בדרך נצחון, כנ"ל.

החילוק בין ביטול דהשתחוואה לביטול דכריעה, הוא ע"ד החילוק בין ביטול היש לביטול במציאות, ביטול היש הוא ביטול שמצד המטה, היינו עפ"י השגת כלי התחנות, ובמילא יש בזה כמה וכמה דרגות, דלפי מה שהשיג והבין כך יהיה הביטול, נמצא שזה ביטול חיצוני, היינו שמציאות האדם נשאר כמו שהוא, אלא שהוא בתנועה של ביטול, וזהו ענין הכריעה שהגוף אינו בפישוט ידים ורגלים, אלא הגוף נשאר עומד בקומתו ורק הראש והרגל מתכופים.

משא"כ ביטול במציאות הוא ביטול מלמעלה למטה, היינו ע"י ראייה, שאין זה לפי גדר התחנות, אלא כפי שהוא מצ"ע, ביטול זה פועל על עצם הנפש, שהוא יתבטל לגמרי, וביטול זה הוא ביטול פנימי, וזהו ענין השתחוואה בפישוט ידים ורגלים שענינו הוא שהראש והלב והרגל הם בשווה, דהיינו שלא נשאר לו שום מציאות, אלא הוא בטל לגמרי.

ובזמן הגלות גופא, הנה מדור לדור מתמעטים המוחין והלבבות, כמרז"ל לבן של ראשונים כו' ואנו כמלא נקב מחט סידקית, ובפרט בדרא דעקבתא דמשיחא שנתרבו ההעלמות וההסתרים (נוסף לזה שנתמעטו המוחין). ולכן בזמן הזה נוגע עוד יותר ענין הנצחון והמס"נ שלמעלה מטו"ד. וגם הבעלי מוחין הנמצאים עכשיו צריכים להניח שכלם ולא לילך אחרי הטעם ודעת (כי מצד השכל אפשר לנטות ח"ו מדרך האמת, ובפרט עכשיו שנתרבו ההעלמות וההסתרים, כנ"ל), רק לעמוד חזק שלא לנטות ח"ו מהשו"ע אפילו כקוצו של יו"ד, עבודה בדרך נצחון ומס"נ שלמעלה מהשכל.

(ג)

והנה הטעם על זה שההעלם וההסתר דהגלות (כולל גם ההעלם וההסתר דדרא דעקבתא דמשיחא) הוא רק על כחות הפנימיים

ונחה עליו רוח הוי' גוי' - אחרון של פסח ה'תשכ"ה

דהנשמה ולא על מדת הנצח, מבאר בהמאמר, שזהו לפי ששרש הנצח הוא בעצם הנפש, דכמו"כ הוא למעלה, ששרש הנצח הוא בפנימיות הכתר, ובפנימיות הכתר לא שייך ענין השינוי. וכמ"ש וגם נצח ישראל לא ישקר ולא ינחם כי לא אדם הוא להנחם.

הפסוק "וגם נצח ישראל וגו'" בא בהמשך לסיפור מלחמת שאול בעמלק, שמואל הנביא ציווהו "והמתה מאיש עד אשה מעולל עד יונק משור עד שה וגמל עד חמור", אבל שאול לא עשה כן אלא "ויחמל שאול והעם על אגג ועל מיטב הצאן והבקר וגו'", ואמר הקב"ה לשמואל "נחמתי כי המלכתי את שאול למלך", ושמואל אמר לשאול "הנה שמוע מזבח טוב .. מאסת את דבר הוי' וימאסך ממלך". לבקשת שאול "עתה שא נא חטאתי" השיב שמואל: "וגם נצח ישראל לא ישקר ולא ינחם כי לא אדם הוא להנחם".

ומבואר ע"ז בחסידות שישנם ב' דרגות, יש דרגת "אדם" ויש דרגת "לא אדם", בדרגת אדם שהוא ענין הבנה והשגה שייך להיות נחמה שהוא רצה לעשות תשובה ולהמשיך להיות מלך, במענה שמואל "קרע הוי' את ממלכותך.. ונתנה לרעך הטוב ממך וגם נצח ישראל לא ישקר ולא ינחם כי לא אדם הוא להנחם", מודיע לו שהקב"ה (שהוא נצח ישראל) לא ינחם על זה ש"וימאסך ממלך", כי הוא למעלה מענין נחמה (ושינוי) דבר השייך בבני-אדם דווקא.

לכאורה יש סתירה בפסוקים אלו: דהנה כאשר חטא שאול אמר הקב"ה "נחמתי", משמע ששייך ענין של נחמה ושינוי למעלה, ולאחר שחטא אומר לו שמואל "כי לא אדם הוא להנחם".

ומבואר בזה, שיש חילוק בין מדרגת "אדם" למדרי' "לא אדם", במדרגת "אדם" שהוא ענין ההבנה והשגה שייך נחמה ושינוי, אבל במדרגת "לא אדם" שהוא למעלה מהבנה והשגה לא שייך ענין של נחמה ושינוי, ועבודתו של שאול הייתה רק עפ"י טעם ודעת, ולכן הוא הגיע רק לדרגת "אדם", ובמילא שייך שיהיה אצלו נחמה ושינוי, אבל עבודתו של דוד המלך הייתה למעלה מטעם ודעת, "ודוד עבדי" לכן הגיע לבחי' "לא אדם", שלא שייך אצלו ענין של נחמה ושינוי.

דענין הנחמה והשינוי שייך רק בבחינת אדם, השתלשלות, ומכיון ששרש הנצח הוא בבחינת לא אדם, למעלה מהשתלשלות, לכן אין שייך בו שינוי, וישנו בגילוי גם בזמן הגלות. ולא עוד, אלא שבזמן הגלות, ובפרט בעקבתא דמשיחא, כח הנצחון והמס"נ הוא בגילוי יותר מבזמן הבית.

"נצח" יש בו ב' פירושים: א. לשון נצחון, ב. לשון נצחיות. ב' הפירושים קשורים ביניהם, כי ענין הנצחון הוא לעמוד חזק נגד מונע ומעכב, לכן הוא גם נצחי, כי שום דבר

ונחה עליו רוח הוי' גו' - אחרון של פסח ה'תשכ"ה

לא יכול להזיז אותו, דהנה מי שעבודתו היא במידת החסד, למשל, הרי הוא יעמוד על מעמדו רק בעת שיש לו התעוררות והרגש של אהבה בגלוי, אבל אם מאיזה סיבה לא תהיה לו התעוררות והרגש הרי אז הוא לא יעמוד בעבודתו, וכן בכל שאר המידות, חוץ מנצח, שעניינו הוא שהאדם יעמוד חזק בכל מצב, במילא לא שייך בו שינוי.

ולכן אע"פ שבזמן הגלות מצד העלמות והסתרים אין לנו אהבה ויראה שהם קשורים עם מידות חסד וגבורה, אע"כ יש לנו את מדת הנצח שהוא מסירת נפש, ואדרבה כח זה הוא בגילוי יותר בזמן הגלות מאשר בזמן הבית כמבואר לקמן ס"ט.

וי"ש לומר, דמה שמבאר בהמאמר (ובארוכה) במעלת שרש הנצח הוא (גם) כדי לבאר הטעם על זה שהגילוי דלע"ל בא דוקא ע"י הקדמת העבודה דזמן הגלות. דלהיות שהעבודה בזמן הגלות היא בדרך נצחון, דשרש הנצח הוא מפנימיות הכתר, בחינת ישות חושך סתרו שלמעלה מגילוי, לכן ע"י העבודה דזמן הגלות יתגלו לע"ל גם הענינים שלמעלה מהשגה וראי' (למעלה גם מההשגה וראי' דלעתידי), ורק שמשיה יגלה אותם באופן דמלוכה, כנ"ל.

"שרש הנצח הוא בפנימיות הכתר":

בסוף המשך באתי לגני ה'ש"ת מבאר ענין הנצחון על המנגד, שכל תכלית המלחמה, היינו ההשכלה ותכסיסי המלחמה, הוא להוציא נצחוננו, ובשביל ניצוח המנגד מבזבז המלך את כל האוצרות של הון יקר שנאסף ונקבץ במשך כמה דורות ומעולם לא השתמש בהן והיתה כמוסה וחתומה מעין כל רואה, ורק לניצוח המלחמה הוא מבזבז את כל האוצרות, כי מדת הנצחון שרשה למעלה מרצון ועונג. בסוף ה"המשך" שם מבאר שאוצר העליון הוא ענין עצם האור, ולמעלה מזה הוא ענין פנימיות ועצמות א"ס ב"ה, שמה מוכן שהשורש של מדת הנצח הוא בעצמות א"ס ב"ה.

בפרק י"א שם מבאר שיש ב' ענינים במלחמה: א. לשלול שלל ולבוז לו. ב. להוציא נצחוננו שיהיה כרצונו וחפצו וזהו עיקר ענין המלחמה. ומבואר ע"ז בד"ה באתי לגני תשכ"ט, שזה שהמלך פותח את כל האוצרות בעת המלחמה הוא דוקא עבור ענין הנצחון ולא כ"כ בשביל השלל וכו'. הטעם לזה, כי שלל ובוז ענינים כיבוש, ושייך בזה ענין של חשבון, אם משתלם לבזבו ע"ז כסף או לא, ואפילו אם בפועל יחליט שמשתלם לבזבו את כל האוצרות, מ"מ אין זה תכלית הענין של בזבוז האוצרות באופן שלמעלה משכל וחשבון. משא"כ הנצחון הוא ענין שלמעלה משכל וחשבון, לזה המלך מוכן לבזבו את כל האוצרות בלי חשבון כלל, והוא מפני שמדת הנצחון קשורה עם עצם הנפש שלמעלה מטעם ודעת.

עד"ז למעלה, זה שניתן לנו האוצר שלמעלה, דהיינו המשכת העצמות כנ"ל, הוא דוקא כדי לנצח את המנגד ולא כדי לעשות את העולם דירה לו ית' בתחתונים. כי עשיית "דירה

ונחה עליו רוח הוי' גו' - אחרון של פסח ה'תשכ"ה

בתחתונים" הוא ענין של כיבוש, דהיינו שכל עבודתו אינה אלא בשביל מטרה אחרת, שהוא לכבוש את העולם שיהיה דירה לו ית', והוא ענין של **אתהפכא**, ובמילא שייך שם ענין של חשבון. אלא שהיות וענין דירה בתחתונים מושרש בעצמות, והוא "נוגע" להעצמות, לכן גם מצד החשבון "שווה" להקב"ה להמשיך את העצמות עבור ענין זה של דירה בתחתונים. אבל כל זה אינו אמיתית הענין של בזבוז האוצר שלמעלה, אלא ענין הנצחון אינו ענין של כיבוש, אלא כל עניינו הוא רק לנצח את המנגד, היינו שהנצחון גופא הוא מטרה לעצמו, זה ענין של **אתכפיא**, ובזה לא שייך שום חשבונות, זהו אמיתית הענין של בזבוז האוצרות.

(ד)

וממשיך בהמאמר, דביאור דבר זה (מה שהגילוי דלעתיד בא דוקא ע"י העבודה שבזמן הגלות) יובן מענין ירידת הנשמה למטה, שהירידה היא לצורך עלי'.

הכלל "ירידה צורך עליה" הוא דבר המובן גם ע"פ שכל, כמו למשל אדם שיש לו בית הרי הוא לא יהרוס אותו אם אין לו כוונה לבנות בית חדש שיהיה יותר גדול ויפה מהבית הראשון, דאל"כ למה לו להרוס, מה תועלת יש בו, אלא שההריסה היא לצורך הבנין החדש. א"כ אינו מובן, למה צריכים להגיע לדמיון מירידת הנשמה בגוף שהיא לצורך עליה, בכדי לבאר שגם ירידת הגלות היא לצורך עליה, הרי זה דבר המובן בשכל הפשוט.

ומבואר בזה בד"ה באתי לגני תשל"א (מוגה), דהכלל הזה מתאים דוקא למצב שהירידה היא **בכוונה**, כמו ירידת הנשמה בגוף, שהקב"ה עושה את זה בכוונה, ובמילא מוכרח שזה לצורך עליה, משא"כ ירידת הגלות "מפני חטאינו גלינו מארצנו", הרי ענין החטא הוא היפך רצון העליון, ורק מצד כח הבחירה ביכולת האדם לבחור בהיפך הרצון והיפך הכוונה שבשבילם נברא, הרי בזה אין הכרח שהירידה היא לצורך עליה.

במילא מובן הטעם שמדמה כאן את הירידה של הגלות לירידה של הנשמה, שהרי בלי הדמיון הזה לא היינו אומרים שירידת הגלות היא לצורך עליה, שהרי הירידה לא הייתה ע"פ רצון העליון.

אבל לפי"ז צריך ביאור להיפך, איך יתכן לומר שירידת הגלות היא לצורך עליה, הרי אין זה כפי רצון העליון כנ"ל.

ומבואר במאמר הנ"ל, שבאמת גם הענין של חטאים הוא בכוונה, וכדאי את במדרש עה"פ "נורא עלילה על בני אדם", עלילה נתלה בו (באדם הראשון) שהוא הביא את ענין המיתה לעולם, שהרי התורה קדמה לעולם אלפיים שנה וכתוב בה "זאת התורה אדם כי ימות באוהל", ומבואר ע"ז בחסידות דענין זה אינו רק בנוגע להמיתה שבאה ע"י חטא עה"ד, אלא גם בנוגע לחטא בעצמו, זה שלפעמים גובר היצה"ר על האדם הוא לפי

ונחה עליו רוח הוי' גו' - אחרון של פסח ה'תשכ"ה

שמלמעלה הסיתו עליו את היצה"ר להחטיאו.

ונמצא מובן שכל ענין הגלות הוא באמת ע"פ הכוונה, א"כ בהכרח לומר שהכוונה בהירידה היא לצורך עליה, שע"י העבודה בזמן הגלות נגיע לגילוי של משיח, שהוא נעלה יותר מהגילוי שבזמן הבית.

דמזה מובן גם בהירידה דגלות, שהיא לצורך עלי'. שע"י העבודה בזמן הגלות דוקא יהי' הגילוי דלעתיד שהוא נעלה יותר מהגילוי שהי' בזמן הבית. ויש לומר, דהוספת ביאור זה (שכוונת הירידה דהגלות היא מלכתחילה לצורך עלי') [הכוונה בהוספת תיבת "מלכתחילה" הוא לדייק שענין הירידה שלאחר העליה אינו ענין בפני-עצמו, שאחרי שכבר נ'פלו' בגלות אז הקב"ה יעלה ויוציא אותנו מהגלות, אלא ש"מלכתחילה" היתה הירידה בגלות ככוונה שע"י תהיה עליה לאחר, וכנ"ל. שזה הפנימיות של הירידה גופא. ענין זה נוגע לכללות הביאור בהמשך המאמר כדלקמן] הוא בכדי לבאר הטעם על זה שגם הגילוי דמשיח שיגלה בתור רב, בהשגה וראי', בא דוקא ע"י העבודה דזמן הגלות (אף שענין ההשגה ומכ"ש הראי' הי' דוקא בזמן הבית, כנ"ל). ויובן זה מענין הירידה שבכללות ההשתלשלות, דתחילת הירידה הוא צמצום הראשון, וידוע דפעולת הצמצום היא הן באוא"ם הבל"ג והן בהאור שבבחינת גבול (האור שלהאיר העולמות).

באור שלפני הצמצום יש (בכללות) ב' מדרגות, אור הגבול ואור הבל"ג. החילוק בין ב' אורות אלו אינו בעצם מציאותם, שהרי גם אור הגבול הוא בבחי' בל"ג, היינו שנרגש בו הבל"ג של אלוקות, ע"ד שכל השייך להתלמיד כפי שהוא כלול עדיין בשכל הרב, שהבל"ג של שכל הרב נרגש בשכל התלמיד, החילוק ביניהם הוא רק בעניינם, עניינו של אור הבל"ג הוא גילוי העצם כמו שהוא, ועניינו של אור הגבול הוא להאיר בתוך העולמות באופן שהתחתון ירגיש אותו. זה מה שמוסיף (במוסגר) "האור שלהאיר העולמות", שזהו ההגדרה של אור הגבול כפי שהוא לפני הצמצום.

דפעולת הצמצום באור הבל"ג הוא מה שנתעלם ונכלל במקורו, ואינו מאיר בגילוי במקום החלל, היינו דפעולת הצמצום באור זה הוא לא בהאור גופא.

בהשקפה ראשונה נראה הפירוש "נתעלם ונכלל במקורו" הוא, שהאור נסתלק ממקום החלל ואינו נמצא שם עוד, היינו שצמצום הוא כפשוטו. וזה היה הטעות של אלו הסוברים שהצמצום הוא כפשוטו, שהם הבינו שהאור נתעלם לגמרי. אבל לשיטת תורת חסידות חב"ד הצמצום אינו כפשוטו, כי המאור שהוא העצמות נמצא בכל מקום, ואם יש מאור יש

ונחה עליו רוח הוי' גו' - אחרון של פסח ה'תשכ"ה

גם אור, אלא שפעולת הצמצום באור הבל"ג היא רק בגילוי של האור, שלפני הצמצום הוא היה בהתגלות גם במקום החלל, כי גם לפני הצמצום יש ענין של חלל דהיינו כוח הגבול שבעצמות, ומצד שלימות העצמות יש בו גם כוח הגבול, אלא שבהגבול הזה היה נרגש הבל"ג שבהאור, ולאחר הצמצום נתעלם אור הבל"ג, היינו שבמקום החלל אינו נרגש הבל"ג של האור.

אמנם באמת אף שמצד החלל אין אור הבל"ג נמצא בגילוי, מ"מ מצד העצמות ה"ה נמצא גם במקום החלל בגילוי. ע"ד משל מרב ותלמיד, כאשר הרב מסביר ענין לתלמיד הנה התלמיד מקבל רק אותיות מוגבלות וכדי שיקבל גם את האור שנמצא בהעלם בתוך האותיות הוא צריך להתייגע, אבל מצד הרב הרי גם כשהוא אומר את השכל להתלמיד באותיות מצומצמות הוא רואה בהם את כל עומק הסוגיא עם כל הסברות, היינו שבאותם האותיות שהתלמיד רואה בהם שכל מצומצם, הרב רואה בהם שכל עמוק ביותר.

עד"ז למעלה, שאף שבמקום החלל מצ"ע אינו נרגש שום גילוי של אור הבל"ג, אעפ"כ מצד העצמות ה"ה נמצא שם בגילוי.

ובאמת הוא הרבה יותר מאשר במשל דרב ותלמיד, כי במשל, זה ששכל הרב לא נרגש בהתלמיד, הוא שנשאר בהבדלה ואינו מאיר בו בגילוי, משא"כ מצד אוא"ס הנה בידעתו הוא מאיר בגילוי גם עכשיו בתוך הצמצום ויחד עם זה אין הדבר נרגש מצד התחתון, וכדלקמן.

וי"ל הטעם, דמכיון שאור זה הוא למעלה מערך העולמות, אין ביכולת הצמצום לפעול בו ירידה והגבלה, וכל פעולת הצמצום באור זה הוא שלא יאיר במקום החלל.

מה הכוונה בהוספת מילים אלו, מה חסר בהבנה בלי זה.

הביאור הוא, דהנה הטעם לזה שאור הבל"ג לא נמשך בגילוי גם לאחר הצמצום אינו בגלל שהוא אינו יכול להיות בגילוי במקום החלל, דאדרבה, מצידו הוא יכול להיות בגילוי גם במקום החלל, כמו שהיה קודם הצמצום, כנ"ל, אלא הטעם הוא שצמצום אינו יכול לפעול בו ירידה והגבלה ובמילא הוא לא יהיה שם בגילוי מצד החלל.

במשל דרב ותלמיד הרי שכל הרב נחשב לבל"ג לגבי שכל התלמיד, לכן צריך הרב להעלים על שכלו ולגלות לתלמידו שכל מצומצם, דאל"כ לא יקבל התלמיד השפעה באופן פנימי, אבל מ"מ גם שכל הרב הוא 'מציאות' לגבי שכל התלמיד, היינו ששניהם הם מציאות של שכל, אלא שזה מוגבל וזה בלתי מוגבל, ובמילא גם שכל הרב שייך להתלמיד, שהרי אם ישפיע הרב שכל לפי-ערכו ולא יצמצם את עצמו הנה אף שהתלמיד לא יבין באופן פנימי, אבל עכ"פ זה יפעל בו באופן מקיף ענין של ביטול, ע"ד החילוק בין השגה לראיה, שניהם שייכים להתחתון המקבל, ויש מעלה בכל אחד על השני, המעלה של השגה היא שהתחתון מקבלו באופן פנימי, והחיסרון שבו שאין העליון נמצא בגילוי כמו שהוא בפ"ע,

ונחה עליו רוח הוי' גו' - אחרון של פסח ה'תשכ"ה

והמעלה של ראיה היא שהעליון נמצא בגילוי כמו שהוא לעצמו, והחיסרון הוא שהתחתון אינו מקבל באופן פנימי, אבל מ"מ שניהם הם בגדר המקבל, עד"ז שכל הרב שהוא בגדר התלמיד.

ולכן הטעם לזה ששכל הרב אינו נמצא בגילוי אצל התלמיד אינו בגלל שהתחתון אינו יכול לקבל את שכל הרב, שהרי הוא יכול לקבלו באופן של מקיף וביטול, אלא הטעם הוא שהרב רוצה שהתלמיד יבין באופן פנימי, שזה כל עניינו של הרב, להשפיע את שכלו להתלמיד.

משא"כ למעלה באור הבל"ג, אור זה הוא למעלה מערך העולמות, ולכן אדרבה מצ"ע הוא יכול להיות בגילוי במקום החלל וביחד עם זה הרי החלל מצ"ע אינו משיג אותו, כיון שאין ביכולת הצמצום לפעול בו ירידה והגבלה, ואעפ"כ זה נחשב כירידה לגבי אור הבל"ג, כי הא גופא שהחלל אינו מרגיש אותו, נחשב זה כירידה בדקות עכ"פ.

משא"כ פעולת הצמצום בהאור שלהאיר העולמות הוא בהאור גופא, ובכמה ענינים, א' שלפני הצמצום הי' אור זה מעורב וכלול באור הבל"ג וע"י הצמצום נבדל בפ"ע, שע"ז ירד ממעלתו, ב' דע"י שנמשך דרך דילוג הצמצום שלא בהדרגה הוא בא בבחינת התחלקות עשר ספירות [וכמבואר בארוכה, דענין הספירות שבאור הוא לא רק מצד הכלים כי אם, שענין הספירות הוא גם מצד האור], ג' דע"י הצמצום מתלבש (אח"כ) האור בהכלים שע"ז הוא בא בהגשמה, שנעשה כמו הכלים.

"א' שלפני הצמצום הי' אור זה מעורב וכלול באור הבל"ג וע"י הצמצום נבדל בפ"ע, שע"ז ירד ממעלתו":

ענין זה יובן ע"פ המשל של הרב ותלמיד, נתבאר לעיל שגם בשכל הרב כמו שהוא לעצמו נכלל שכל התלמיד אלא שהוא באופן נעלה הרבה יותר, היינו שנרגש בו הבל"ג של שכל הרב.

הביאור בזה, התכללות שכל התלמיד בשכל הרב הוא בשני שלבים: א. שכל התלמיד כפי שהוא, נמצא בהתכללות בתוך שכל הרב, היינו ששכל התלמיד נשאר במציאותו, אלא שנכלל בתוך שכל הרב. ב. שכל התלמיד אינו ענין בפ"ע, אלא כל עניינו הוא שלימות שכל הרב. ע"ד גבורה שבחסד, אב המכה את בנו להדריכו בדרך הטוב הרי כל עניינה של גבורה זו היא חסד, שהרי האב לא בא להענישו סתם, אלא לפעול עליו שילך בדרך הטוב, שהוא ענין של חסד.

עד"ז יובן למעלה, אור הבל"ג כפי שהוא לפני הצמצום א. הוא בהתכללות באור הבל"ג. ב. הוא באופן של בל"ג כי כל עניינו הוא שלימותו של אור הבל"ג.

וזהו דיוק הלשון "וע"י הצמצום נבדל בפ"ע שע"ז ירד ממעלתו", שהצמצום פעל ב'

ונחה עליו רוח הוי' גו' - אחרון של פסח ה'תשכ"ה

דברים, הבדלה וירידה. א. הבדלה, היינו שאור הגבול הוא ענין בפ"ע ואין עניינו שלימות של אור הבל"ג, אלא עניינו הוא להאיר לעולמות, אבל האור עדיין היה בהתכללות באור הבל"ג, ב. ירידה הוא יותר מזה, שהאור יצא מהתכללותו בהאור הבל"ג.

"ב' דע"י שנמשך דרך דילוג הצמצום שלא בהדרגה הוא בא בכחינת התחלקות עשר ספירות [וכמבואר בארוכה, דענין הספירות שבאור הוא לא רק מצד הכלים כי אם, שענין הספירות הוא גם מצד האור]":

נחלקו המקובלים אם התחלקות הספירות הוא מצד הכלים, והאור נשאר בפשיטותו, או שהתחלקות הוא בהאור עצמו. כאן מדובר לפי השיטה שהתחלקות הספירות הם גם מצד האור. יוצא ע"פ המבואר כאן, שזה שיש עשר ספירות בהאור הוא דוקא באור שלאחר הצמצום, היינו שהצמצום פעל שיהיה התחלקות עשר ספירות בהאור. אמנם לכאורה מה הקשר של ענין הצמצום עם התחלקות האור.

ומבואר ע"ז בד"ה ויהי הענן העת"ר (בהמשך תער"ב) שהתחלקות היתה ע"י הדילוג של הצמצום, שהרי הצמצום הוא התחברות ב' הפכים, מצד אחד הצמצום הוא תנועה של העלם וסילוק, ומצד שני יש גם כוונה בהצמצום לגילוי, שהרי לאחר הצמצום נמשך הקו, וע"י התחברות ב' תנועות אלו נהיה שבירה בהאור שזה גרם לענין של התחלקות.

ע"ד משל שני חכמים, אחד אומר סברא וחבירו מקשה על סברתו, הנה הראשון נופל עי"ז מסברתו, אבל מ"מ אינו נופל מסברתו לגמרי, שהרי סברתו עדיין היא סברא, אלא שהוא צריך למצוא עוד סברא כדי ליישב את סברתו הראשונה, ולהיות שהסברא השניה באה ע"י קושיא וסתירה על הסברא הראשונה, ה"ה סברא קטנה בערך הסברא הראשונה, והיינו שמהסברא הגדולה "מתפרר" הסברא הקטנה בכדי לתרץ וליישב את הסברא הגדולה.

לדוגמא בענין של "יאוש שלא מדעת" אביי אמר "לא הוי יאוש" ורבא מקשה עליו מברייתא, ואביי מתרץ שיש חילוק בין הדין הכללי למה שכתוב בברייתא היא. והנה סברתו הראשונה של אביי היא סברא כללית, וע"י קושייתו של רבא נהייה העלם ושבירה לרגע אצל אביי, וזה הביא את אביי לסברא קטנה, לחלק בהכלל של "יאוש שלא מדעת", שבכאן הדין הוא כך וכך, ובכאן הדין הוא כך וכך.

עד"ז יובן למעלה, מכיון שבהצמצום יש עניין של הפכים, שהעלם של הצמצום הוא היפך ענין הגילוי שבאור הקו, עי"ז נעשה שבירה בהאור וזה גרם להתחלקות של עשר ספירות.

אמנם באמת התחלקות עשר ספירות בהאור לא התחילה ע"י הצמצום, שהרי גם בהאור שלפני הצמצום היה עשר ספירות, אלא ששם הם היו בתכלית הביטול וההתכללות, היינו שלא האיר בהם הציור הפרטי שמחלק בין ספירה לספירה, אלא האיר בהם הנקודה הכללית של כל הספירות, שהוא, שכל הספירות הם רק ביטוי השלימות של האלוקות "בגין דישתמודעון ביה", והצמצום פעל שיאיר בספירות הנקודה שמחלקת בין ספירה אחת לשניה, שזהו אמיתית ההתחלקות של כל הספירות.

ונחה עליו רוח הוי' גו' - אחרון של פסח ה'תשכ"ה

"ג' דע"י הצמצום מתלבש (אח"כ) האור בהכלים שע"ז הוא בא בהגשמה, שנעשה כמו הכלים":

הוספה זו על הענין שלפניו, הוא, שאף שהאור היה בבחי' התחלקות, מ"מ הוא עדיין ענין באלקות, משא"כ אחרי שהאור נתגשם, ה"ז כבר ענין חוץ מאלקות.

ע"ד משל מחקירה דקה בשכל מופשט, כמו "כוח ופועל" או "גברא וחפצא" וכדומה, הרי הסברות בעצמם הם מופשטים, ואם מוצאים מזה נפק"מ לפועל, ה"ז ענין של התחלקות בהשכל המופשט, אבל מ"מ זה נשאר עדיין בגדר שכל, משא"כ ענין המשל הוא יציאה מעולם השכל, שהרי המשל הוא רק סיפור.

עד"ז הוא באור הגבול, שע"י שהתלבש בכלים, הרי זה פעל בו הגשמה, היינו ענין שחוץ מאלקות.

(ה)

והנה עד"ז הוא גם בההעלם דירידת הנשמה למטה (שכל ההעלמות שרשם הוא מההעלם (דצמצום) הראשון), שיש בו שני ענינים, דוגמת שני ענינים הנ"ל שבצמצום הראשון. א', שבהיות הנשמה למעלה, כל כחותי' האירו בגילוי, ובירידתה למטה, הם בהעלם. דהעלם הזה אינו מה שהגוף מעלים, כי אם, שענינים אלו דהנשמה נשארים למעלה ואינם מתלבשים בהגוף, בדוגמת מה שאור הבל"ג אינו מאיר במקום החלל. וב', שגם ענינים אלו שמתלבשים בהגוף, הם בהגשמה, בדוגמת ההעלם שבאור הקו שמצד הכלים.

בחסידות מבואר ענין "נשמה שנתת בי טהורה היא", שהדיוק הוא "טהורה היא" ולא "טהורה היתה" כי גם לאחרי שהנשמה ירדה ונתלבשה בגוף גשמי עדיין נשארה חלק מהנשמה בבחי' "טהורה" כפי שהיא באצילות. ובכללות הוא החילוק בין נר"נ לח"י, שנר"נ ירדה ונתלבשה בגוף, וח"י נשארה בעולם האצילות.

ב' הענינים הללו שיש בירידת הנשמה לגוף הם בב' דרגות אלו, הירידה במדרגת ח"י, היא שלפני שירדה הנשמה למטה הייתה דרגה זו בגילוי באופן פנימי, וכשירדה הנשמה בגוף נשארה מדרגה זו בבחי' מקיף, כי דרגה זו אינה שייכת להתלבש בגוף, שהרי היא שם באופן של "חבוקה ודבוקה כן יחידה ליחדך", אבל הירידה בדרגת נר"נ היא שנתלבשה בגוף ונפה"ב, שע"ז היא גם מתגשמת כפי אופן הגוף ונפה"ב, שתמורת זה שאלוקות יהיה אצלה בפשיטות, הנה כעת המציאות הוא בפשיטות, ועתה היא צריכה להבין אלוקות מתוך העולם ואין ביכולתה להבין אלוקות כמו שהוא למעלה מהעולם.

ונחה עליו רוח הוי' גו' - אחרון של פסח ה'תשכ"ה

ועד"ז הוא גם בהעלם דגלות, שיש בו דוגמת שני ענינים אלו. א', מה שבזמן הגלות לא ישנם הגילויים דביהמ"ק, והוא מה שמשהרב ביהמ"ק אין אנו יכולים לעלות וליראות, שלא ישנה ראי' באלקות. וב' שגם ההשגה שבזמן הגלות אינה השגה אמיתית, שזהו (לא רק מצד זה שלא ישנם הגילויים דביהמ"ק, אלא גם) מצד ההעלם והסתר דגלות, שמעלים ומסתיר על השגת אלקות.

החילוק בין אור הבל"ג לאור הגבול, הוא שאור הבל"ג גילוי הוא לפי אופן המשפיע, לעומת אור הגבול שמתגלה לפי אופן המקבל. בדומה לזה ב' הירידות של הנשמה וב' הירידות דזמן הגלות, גם בהם הירידה הראשונה הייתה בדרגה שהוא כפי אופן העליון, בנוגע להנשמה הנה דרגת ח"י מלכתחילה היא בבחי' בל"ג למעלה מגדרי הגוף, ובירידתה למטה לא נפעל שינוי בדרגה זו, אלא נשארה בל"ג, במילא ה"ה נשארה למעלה מהגוף בבחי' מקיף.

כמו כן בנוגע לירידה של הגלות, עניין הראיה הוא עניין של גילוי לפי אופן הנראה מלמעלה למטה, ובירידה לגלות הרי בדרגה זו לא היתה ירידה, אלא רק שלא נמשכה בתוך הגלות, והיא נשארה למעלה מהענין של גלות.

אבל הירידה השנית הייתה בדרגה שנמשכה כפי אופן התחתון, כי דרגות נר"נ שבנפש האלקית עניינם הוא להמשך בתוך הגוף באופן פנימי, וע"י הירידה של הנשמה למטה ה"ז פעל ירידה בהנר"נ עצמם שיהיו באופן של הגשמה. וכ"ה בענין ההשגה, שכל עניינו של השגה הוא שהמקבל יבין בכלי שכלו, מלמטה למעלה. וע"י הירידה בזמן הגלות נתגשמה ההשגה באלקות.

בענין הראשון דהירידה של הנשמה ושל הגלות הוא מביא רק את הפרט השלישי המבואר לעיל בסעיף ד', ענין ה"הגשמה", ולא את שני הפרטים הראשונים, היינו ענין "הירידה והתחלקות", ובאמת גם פרטים אלו שייכים הן גבי ירידת הנשמה למטה, והן גבי העלם הגלות.

דהנה בנוגע לנר"נ שבנפה"א הרי כשהיא הייתה למעלה בהתכללות בתוך דרגת ח"י של הנשמה היא הייתה בדרגה נעלית הרבה יותר, וגם היא הייתה שם באופן של פשיטות, דאף שגם שם יש בה עשר ספירות, אבל מ"מ לא נרגש בהם הנקודה המחלקת בין כל ספירה לספירה, אלא הנקודה הפנימית שלהם הכוללת אותם יחד, וע"י ירידת הנשמה למטה נעשה בו ירידה והתחלקות.

וכן בנוגע להעלם הגלות, דהנה בזמן הבית היתה השגה באלקות באופן הרבה יותר נעלה, מכיון שהיה אז גם ראייה באלקות, הרי זה פעל על השגתם שיהיה גם הוא באופן של ראייה, וגם באופן של הפשטה, וע"י ירידת הגלות נפעל ירידה והתחלקות בהשגתם.

ונחה עליו רוח הוי' גו' - אחרון של פסח ה'תשכ"ה

אבל מ"מ עיקר ההדגשה הוא בענין ההגשמה, בפרט הזה כל ג' הירידות, באור שלפני הצמצום, בהגשמה ובהשגה שבזמן הבית, הם המשך זה לזה.

דהנה ההגשמה שהיתה באור ע"י התלבשותה בכלים הוא רק בנוגע להציור, שלפני שנתלכשה בכלים היא היתה בהפשטה [לא בהפשטה לגמרי, שהרי הפרט השני הוא התחלקות, והחילוק הוא שהפרט השני הוא התחלקות בהאור עצמו, דהיינו העשר ספירות כפי שהם בהקו, ששם הם עניין של עשר נקודות בלי אורך ורוחב, והענין השלישי הוא שהעשר ספירות נתלכשו בכלים, דהיינו עשר ספירות דאצילות, ששם הם ענין של עשר ספירות באורך ורוחב, היינו עם התכללות ופרצופים], ואח"כ בהתלבשותה בכלי נהיה בה עשר ספירות מחולקים, שעד ההתלבשות בהכלים אף שהיה כבר עניין של ספירות, מ"מ הרי כל ספירה לא היתה שלימות לעצמה, אלא חלק משלימות הבל"ג, וע"י התלבשותם בכלים כל ספירה נהייתה שלימות בפ"ע, וזה נחשב להגשמה ביחס להבל"ג, אבל מ"מ הרי זה נשאר בגדר האלוקות, שהרי הכלים דאצילות הם אלוקות ד"איהו וגרמוהי חד".

עד"מ מרב ותלמיד, שאף שהרב מצמצם את שכלו במילים קצרים לפי-ערך התלמיד, הרי זה עדיין בגדר שכל.

בירידת הנשמה לגוף, היינו מעולם האצילות לעולמות ב"ע, נהיה בה הגשמה יותר גדולה, כי עולמות ב"ע אינם אלוקות אלא הם מציאות יש ודבר נפרד מאלוקות, והם מעלימים על אלוקות, שזהו היפך ממה שהיתה בעולם האצילות, ועי"ז הנשמה נהייתה יותר בהגשמה, אבל מ"מ עולמות ב"ע אינם העלם לגמרי על אלוקות, שהרי אפשר להבין אלוקות (באופן של התחדשות) מתוך העולמות.

ע"ד הענין של 'משל', כשהרב מלביש את השכל במשל וסיפור, הרי זה כבר יציאה מעולם השכל, אבל המשל אינו מסתיר על השכל, אדרבה כל ענין המשל הוא שע"ז יבין התלמיד את השכל, במילא אין זה העלם לגמרי על השכל. עד"ז הוא בעולמות ב"ע שיש ענין של "מבשרי אחזה אלוקה", שיכולים להבין אלוקות מתוך מציאות העולמות.

והירידה של הגלות היא הגשמה עוד יותר מזה, שהגלות מסתיר על אלוקות באופן שבחיצוניות נראה שא"א להשיג אלוקות בשום אופן. עד"מ ענין של 'חידה', שבחיצוניות נראה שאין בזה שום הבנה בשכל, והוא העלם לגמרי על השכל.

עד"ז יובן שהגלות שנראה כהעלם לגמרי על אלוקות. אבל באמת גם הגלות אינו העלם לגמרי על אלוקות, ע"ד החידה שהיא באמת ענין עמוק בשכל, אלא שצריכים לגלות אותו, וכמבואר בהמשך המאמר שבאמת הפנימיות של הצמצום הוא גילוי.

(1)

והנה ידוע דכוונת הצמצום הוא בכדי שהגילוי דאוא"ס יהי גם בעולמות. דקודם הצמצום, כשהי' אוא"ס ממלא מקום החלל, לא הי' אפשר להיות מציאות העולמות, ובמילא לא הי' הגילוי בעולמות, וע"י הצמצום נתחדש שהגילוי דאוא"ס יהי' גם בעולמות.

בהמשך יו"ט של ר"ה תרס"ו מובא דברי העמק המלך' שמביא בשם רבו האריז"ל כל ענין הצמצום והחלל וגילוי הקו, ומוסיף על זה שע"י עבודתנו אנו ממשיכים תוספת אורות מאוא"ס שלפני הצמצום, עד שלעתיד יהיה גילוי אוא"ס במקום החלל כמו שהיה קודם הצמצום.

שואל ע"ז כ"ק אדמו"ר (מהרש"ב) נ"ע, לכאורה אינו מובן מה החידוש בזה, הרי גם קודם הצמצום היה אוא"ס ממלא מקום החלל.

ומבאר, שהחידוש הוא שקודם הצמצום "לא היה מקום לעמידת העולמות", משא"כ לעתיד החידוש יהיה שגילוי אוא"ס יהיה בתוך העולמות.

יוצא לפי"ז לכאורה, שהחידוש דלעתיד לא יהיה במדרגה שנמשך, כי גם לעתיד יהיה אותו גילוי של אוא"ס שהיה כבר בגילוי לפני הצמצום, החידוש הוא רק בזה שלעתיד הגילוי לא יהי' סתירה לעולם. ירדת אוא"ס למטה יהי' ע"ד מ"ש בתניא בנוגע לירידת הנשמה "הנשמה עצמה אינה צריכה תיקון כלל וכו' ולא הוצרכה להתלבש בעוה"ז כו' רק להמשיך אור לתקנם", ע"ד"ז בנוגע להאור, תכלית ירידתה אינה בשביל העליה של האור, אלא שיהיה גילוי אלוקות בעולם.

אבל באמת צריך לומר שגם בהאור יהיה עליה, דזה גופא שהאור יוכל להתגלות בתוך העולמות אף שלפני הצמצום לא היה מקום לעמידת העולמות, הוא דוקא ע"י שיהיה עליה בהאור, דהרי בחיצוניות ענין האור הוא היפך הענין של עולמות, ובמילא העולם לא יכול לקבל גילוי אוא"ס, אלא שע"י שיתגלה ענין יותר פנימי בהאור, האור יוכל להתגלות בתוך העולמות, וכמבואר בהמשך המאמר.

ויוזן זה בהקדים הידוע (בענין ההעלם דהצמצום, מה שאור הבל"ג נתעלם ונכלל במקורו), דקודם הצמצום, כאשר אוא"ס הי' ממלא את מקום החלל (היינו שהאיר בו אוא"ס הבל"ג) הי' אלקות בפשיטות ומציאות בהתחדשות, וע"י סילוק האור, נעשה מציאות בפשיטות ואלקות בהתחדשות. ובהחילוק דשני ענינים אלו בעבודת האדם, כמה מדריגות. בכללות הוא החילוק בין ראיית אלקות להשגת אלקות.

החילוק בין ראייה להשגה הוא, בהשגה האדם תופס את הענין כפי שהוא מבין, ולא

ונחה עליו רוח הוי' גו' - אחרון של פסח ה'תשכ"ה

דוקא שהוא הבין את הענין כפי שהוא באמת, אלא שלעת עתה הוא הבין כך וכך, ובמילא הענין מונח אצלו באופן כך וכך, אבל מיד שיבוא מישירו ויקשה לו על הבנתו, אז הענין ישתנה אצלו. משא"כ ענין הראיה, שהוא גילוי של הענין כפי הוא לאמיתתו, א"א לשכנע אותו שהענין אינו כפי שהוא ראה אותו, שהרי הענין בעצמו התגלה אצלו.

נמצא שנקודת החילוק בין ראייה להשגה היא, אם הענין נמצא אצלו בהתחדשות או בפשיטות, דפירוש 'התחדשות' הוא שאפשר שיהיה ג"כ באופן אחר, והפירוש 'פשיטות' הוא שא"א להיות באופן אחר.

דכאשר הידיעה באלקות היא באופן דראי', אפילו בראי' דחכמה ועאכו"כ בראי' דנבואה שהיא ראי' ממש, הידיעה היא בפשיטות שאין צריך לראיות והוכחות על זה, משא"כ כשהידיעה באלקות היא מצד הכרח השכל, היא בדרך התחדשות. אבל בפרטיות, הענין דאלקות בפשיטות יהי' לע"ל, משא"כ עכשיו גם הגילוי דנבואה הוא בדרך התחדשות.

הרמב"ם כותב שהנביא צריך כמה תנאים כדי שנבואה תחול עליו, וגם כשיש לו את כל התנאים, הרי זה דוקא בעיתים מזומנים, כשהוא מכוון דעתו, מוכח מזה שאף שנבואה הוא ענין של ראייה, ונתבאר לעיל שראיה הוא ענין של פשיטות, מ"מ נבואה אינה אמיתית הענין של פשיטות, כי הטבע אינו יכול לקבל את הנבואה, אלא היה צריך להיות הפשטת הגשמי וביטול החושים.

ע"ד שהיה בשעת קריעת ים סוף, דאף שכולם ראו אלוקות ועד ש"ראתה שפחה על הים מה שלא ראו נביאים", מ"מ זה לא היה בפשיטות אצלם, אלא בדרך נס, כי ההנחה הפשוטה שלהם נשארה שטבע המים להיות נוזל, וכאשר ראו את המים עומדים כנד וכחומה, היה זה לפלא.

שהרי בדברים גשמיים יכול לראות כל אחד ואין בזה הפלאה כלל, משא"כ ענין הנבואה הוא דוקא במי שהוא ראוי לזה, דאין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה גבור במדותיו וכו', וכן הוא בראי' דחכמה שהיא רק ביחודי סגולה, הרי שגילוי הנבואה עכשיו הוא בדרך חידוש ולא בדרך פשיטות, והוא מה שאומרים עליו חידוש שהוא נביא. והוא מפני שכללות הגילוי עכשיו, גם הגילוי דנבואה, הוא מאור הקו שאחר הצמצום. משא"כ לע"ל שאז יהי' הגילוי דאוא"ם שקודם הצמצום, תהי' הנבואה כמו דבר טבעי ממש, שלכן יהי' בכאו"א, גם בילדים וילדות, כמ"ש אשפוך את רוחי על כל בשר וניבאו בניכם ובנותיכם.

(ז)

ועד"ז הי' גם בראיית אלקות שהיתה בבית המקדש, דזה שהגילוי דראי' שבביהמ"ק הי' בכאו"א, יראה כל זכורך, הוא מפני שבביהמ"ק האיר גילוי אוא"ס שקודם הצמצום, אלא שאעפ"כ, גם הגילוי דביהמ"ק לא הי' כמו דבר טבעי ממש. דמכיון שהגילוי הי' רק בביהמ"ק [ולא כמו ראיית דברים גשמיים שאין צריך לזה מקום מיוחד], הרי מובן, דזה שבביהמ"ק הי' ראיית אלקות הי' מצד איזו סיבה, מצד גילוי דאוא"ס שהאיר בביהמ"ק, משא"כ לע"ל תהי' ראיית אלקות כמו דבר טבעי ממש, כמ"ש וראו כל בשר גו', דהתכונות של עיני בשר יהיו באופן כזה שיראו אלקות.

ע"פ המבואר בסעיף ו-ז יוצא שישנם ג' דרגות בראיית אלוקות:

א. ראייה של נבואה או של חכמה, וזה מוגבל דוקא למי שהוא נביא או חכם גדול, מדרגת גילוי זה הוא הקו. והנה קו עניינו הוא אור, (בשונה מהשגה שעניינה שפע) בד"כ האור דבוק בהמאור ולכן נרגש בו ש"אין עוד מלבדו", ולכן לגבי האור אין מקום לעמידת העולמות, אבל הקו מכיון שנמשך אחרי הצמצום אינו בסתירה למציאות העולמות, אלא העולמות הם קיימים, והאור מאיר בו כמו דבר נוסף. וא"כ האלוקות אינו בפשיטות בתוך העולמות, כי בכדי להרגיש את האור צריך להתפשט בכל ענייני העולם. זהו מה שהראיה דנבואה וחכמה הם מאור הקו.

ב. ראיית אלוקות בבית המקדש, דרגה זו של גילוי היא מאוא"ס שלפני הצמצום, דהנה לגבי אוא"ס העולמות אינם קיימים, שהרי הוא גילוי לפי אופן הא"ס, אבל מ"מ גם גילוי זה הוא מוגבל, שאף שכל ישראל ראו אלוקות במוחש בבית המקדש, ("יראה כל זכורך", "כשם שבא ליראות כך בא לראות"), מ"מ היה זה דוקא במקום בית המקדש, אבל מחוץ לבית המקדש לא היה גילוי אלוקות, הגילוי לא תפס את כל העולם, אלא רק חלק קטן ממנו, והטעם לזה הוא, כי הגילוי היה באופן של 'מלמעלה למטה' שאינו לפי גדרי העולם, דמצד גדרי העולם אלוקות הוא בהתחדשות, אלא שבבית המקדש היה פלא, לכן היה שייך שהגילוי יהיה רק בביהמ"ק ולא בכל העולם.

ג. ראיית אלוקות שיהיה לע"ל, אז אלוקות יהיה נרגש בכל העולם כולו גם מלמטה למעלה, כי יהיה אז גילוי מעצמות המאור, ומצד העצמות העולמות אינם סתירה לגביו ית', ואדרבה גם העולם הוא אלוקות, שדוקא מצד האור שעניינו הוא גילוי, העולמות הם העלם על אלוקות, אבל מצד עצמות המאור גם ההעלם הוא אלוקות.

עפ"ז יבואר דיוק הלשון (לעיל סעיף ד') "שנתעלם ונכלל במקורו", דלכאורה ע"פ

ונחה עליו רוח הוי' גוי' - אחרון של פסח ה'תשכ"ה

המבואר לעיל בענין "צמצום שלא כפשוטו" יוצא שהאור נמצא גם במקום החלל, וההעלם הוא רק בזה שהחלל אינו מרגיש את האור, וא"כ הלשון "נכלל במקורו" אינו מובן, דהרי לא היה שום שינוי בהיחס של האור להמאור, אלא בנוגע למקום החלל, ומהו ענין ההתכללות הזאת.

ולפי הנ"ל יובן שענין ההתכללות הזאת היא חלק מהכוונה של הצמצום בשביל הגילוי (המבואר לקמן), דע"י שהאור נתעלם ונכלל בהדרגה של המאור, ה"ז פעל בהאור את הענין של אלוקות בפשיטות כפי שהוא מצד עצמות המאור כנ"ל, שע"י האור יכול להיות בגילוי בתוך העולם מצד העולם גופא.

הערה 58: בפשטות הענין של "ונגלה גוי'" יתכן שיבוא מצד העליון באופן שהתחתון לא יקבל, עד"מ מאור השמש, לפעמים, כשהיא בתוקף הגילוי, אין העולם יכול לסבול אור כזה, כמבואר במאמר ד"ה וידעת תרנ"ז "שכל גילוי העצם הוא העלם לגבי הזולת", אבל מ"מ "אמיתית הענין" ד"ונגלה" הוא שהוא "בגילוי בכל מקום", היינו שגם "ונגלה" הוא בכל העולם, ולא רק בבית המקדש וכדומה. וע"ז שואל הרבי מהי ההוספה ב"וראו כל בשר" על "ונגלה", הרי שניהם הם בכל העולם.

וע"ז מתרץ שהחידוש הוא שגם "הבשר הגשמי יראה (לא רק מצד הגילוי דכבוד הוי', אלא גם) מצד הבשר גופא". יוצא לפי זה, שהחילוק בין ראייה שמצד אוא"ס לראייה שמצד עצמות אינו בזה שאוא"ס מתגלה רק בחלק מהעולם והעצמות מתגלה בכל העולם, אלא החילוק הוא באופן הגילוי אם הוא מצד העליון או מצד התחתון.

[אלא מכיון שהגילוי דאוא"ס הוא מצד העליון לכן שייך שהעליון יתגלה רק במקום אחד, משא"כ אם הגילוי מצד העצמות שהוא גילוי מצד התחתון, הרי אם זה יתגלה בעולמות זה יהיה בכל העולמות בשוה].

(ח)

וצריך להבין, הרי הגילוי דאוא"ס הבל"ג ומציאות העולמות הם שני הפכים, שלכן כשהי' אוא"ס ממלא את מקום החלל לא הי' אפשר להיות התהוות העולמות ובכדי שיהי' מקום לעולמות הוצרך להיות סילוק האור, ומכיון שהתהוות המציאות העולמות היא דוקא מסילוק האור (היפך ענין הגילוי), היאך אפשר שהמציאות דעולמות (ועאכו"כ המציאות דבשר גשמי) תהי' באופן שבמציאותה יהי' בה גילוי אלקות.

ההדגשה בענין בשר הגשמי, הוא, כי דווקא בו הוא הפלא איך הוא באופן שיש במציאותו בו גילוי אלוקות, הרי עולמות עליונים שייכים לעניינים רוחניים, וע"ד המבואר לעיל בנוגע להחילוק בין דומם לצח"מ, עד"ז י"ל כאן, שהעולמות העליונים הם יותר

ונחה עליו רוח הוי' גו' - אחרון של פסח ה'תשכ"ה

שייכים לגילוי אלוקות מהבשר הגשמי.

והענין בזה, דמכיון שכוונת הצמצום היא בשביל הגילוי (שהגילוי יהי גם במציאות העולמות, כנ"ל), הרי שפנימיות הצמצום [ובמילא גם העולמות שנתהוו מהצמצום] אינו סותר לגילוי, ואדרבא, זהו (ענין הגילוי) ענינו הפנימי דהצמצום. אלא שבכדי לגלות הפנימיות דהצמצום, זה נעשה ע"י העבודה דישראל ובפרט בזמן הגלות (כדלקמן סעיף ט).

ההבנה הפשוטה בענין "ירידה לצורך עליה" היא, שהירידה היא ענין לעצמו, ענין של העלם על אלוקות, אלא שענינו וכוונתו הוא שלאחר זה יהיה גילוי. החידוש במאמר זה הוא שגם הירידה גופא עניינה הוא גילוי, היינו שהירידה וההעלם בחיצוניות הוא היפך הענין של גילוי, ולכן הגילוי שיהיה לעתיד הוא היפך המצב דזמן הגלות. אבל בפנימיות גם ההעלם הוא גילוי, ולכן זה שלע"ל יהיה גילוי אלוקות אינו הפכי מהמצב של זמן הגלות.

ועפ"ז יובן מה שמוסיף בהמאמר שהירידה היא לצורך עלי', שבזה מבאר (כנ"ל סעיף ד) דזה שע"י העבודה דזמן הגלות יהי הגילוי דלע"ל הוא לא רק הגילוי דהענינים שלמעלה מהשגה וראי' (שמשיח יגלה אותם מצד זה שהוא מלך), אלא גם הענינים דהשגה וראי', שמשיח יגלה אותם בתור רב, שגם הגילוי דענינים אלו הוא ע"י העבודה דזמן הגלות, כי זה שלע"ל יהי' וראו כל בשר גו' מצד הטבע והתכונות דבשר גופא, הוא דוקא ע"י שמגלים הכוונה הפנימית דהירידה, שהירידה היא צורך עלי'. [הערות 61-59 בהמאמר, חשובות ביותר בהבנת כל עניני פרק זה]

(ט)

והנה ענין זה (שהצמצום הוא בשביל הגילוי) מתגלה (בעיקר) ע"י העבודה דזמן הגלות. דהנה הירידה דגלות, היא לצורך עלי' (בדוגמת מה שהצמצום הוא בשביל הגילוי). אלא שבענין זה (הירידה דגלות) מיתוסף, שגם בזמן הגלות גופא רואים בפועל איך שההעלם דהגלות מעורר את כח המס"נ. והענין הוא כמבואר בהמאמר, דבזמן הגלות, ובפרט בדרא דעקבתא דמשיחא, כח המס"נ הוא בגילוי יותר מבזמן הבית.

ונחה עליו רוח הוי' גו' - אחרון של פסח ה'תשכ"ה

ומביא משל על זה מכת הרצון שבנפש האדם, שעם היותו כח מקיף, שלכן הוא נמצא בכל האברים, מ"מ, עיקר גילוי הרצון הוא בהעקביים, שלכן נקל יותר לאדם להכניס עקבו במים רותחים מכמו לתת מים רותחים על ראשו.

"עיקר גילוי הרצון הוא בהעקביים":

בד"כ מבואר בחסידות שלכל כח פרטי יש אבר מיוחד בגוף שבו הוא מתלבש, למשל כח השכל במוח, כוח הראיה בעין וכו', משא"כ כוחות כלליים, כמו רצון ותענוג, אין להם אבר מיוחד בגוף. והטעם לזה הוא, שכל אבר שהוא כלי לכח פרטי גם תכונותיו הגשמיות הם בהתאם לזה. למשל, כלי המוח יש לו תכונות מאוד עדינות ע"ד תכונת השכל שהיא מאוד עדינה, כמו"כ העין לגבי כח הראיה וכו', ולכן הכוחות כלליים שאין בהם תכונות פרטיים, אלא הם ענין הרגש כללי, אין להם אבר וכלי מיוחד בגוף, אלא נמצאים בכל הגוף בשוה. לפי"ז יוצא שזה שהעקביים הם כלי להרצון, אינו בגלל שהם כלי לזה, אלא בגלל שאין בהם שכל שיעלים עליו שלא יתגלה בו רצון, ולכן בהעקב שאין בו שכל, יש בו התגלות הרצון. (ועיין הערה 63).

אבל כאן מבואר שבאמת יש כלי ואבר מיוחד גם לכוח הרצון, והוא בעקביים (כך מפורש בהערה 63). הביאור בזה הוא, דאף שאין העקביים כלי להרצון באופן חיובי, וכנ"ל שאין בהרצון תנועה פרטית שיצטרך לכלי מיוחד, אבל מ"מ יש ענין מיוחד בכוח הרצון שהוא ענין שלילי, היינו שעניינו של רצון הוא שהאדם רוצה משהו, אף שאין בהדבר ההוא שום מעלה מצד עצמו, מ"מ הוא רוצה אותו כי הוא נמשך לזה, לא מפני שהדבר ממשיך אותו אליו. ענין זה לא נמצא בשום אבר רק בעקביים, לכל האברים יש תכונות ומעלות מיוחדות, משא"כ העקביים אין בהם שום תכונה ומעלה מיוחדת לעצמם, לכן דווקא העקביים הם כלי (באופן שלילי) לכח הרצון.

עד"ז יובן בהנמשל דזמן הגלות, שכח המס"נ נמצא בגילוי דוקא בהזמן ד"עקבתא דמשיחא", דהיינו ענין העקב שאין בו שום מעלה, עד"ז בהזמן ד"עקבתא דמשיחא" אין לנו ראייה, וגם ההשגה אינה כדבעי, לכן דוקא עכשיו יש גילוי של כח המס"נ. וע"ד מה שכתוב בתניא, שדווקא היש הגשמי נתהווה בכח העצמות מכיון ששם נרגש "מהותו ועצמותו" שאין בו שום גילוי אלוקות, לכן הרי הם "כלי" לעצמות.

דכמו"כ הוא גם בהציור קומה דכנס"י, שכח המס"נ (כח בלתי מוגבל, שלמעלה מהתלבשות בכלים) הוא בגילוי יותר באנשים פשוטים (בחינת עקביים) מבבעלי מוחין. ועד"ז הוא בהציור קומה דכללות כל הדורות, שעיקר גילוי כח המס"נ הוא בדרא דעקבתא דמשיחא. דהסיבה לזה מה שהעלם הגלות מעורר ומגלה כח המס"נ (אף שהעלם וגילוי הם שני

הפכים) הוא מפני ששרש ההעלם דגלות הוא ההעלם דצמצום הראשון, שכוונתו הוא בשביל הגילוי. וע"י העבודה דמס"נ בזמן הגלות, עי"ז מתגלה בפועל ענין הפנימי דההעלם (דהעלם הגלות, ועד לשרשו ההעלם דצמצום הראשון), שענינו הוא בשביל הגילוי.

(י"ד)

וע"פ כל הנ"ל יובן ג"כ מה שבהעבודה דזמן הגלות, ובפרט בדרא דעקבתא דמשיחא, ישנם ב' ענינים, לימוד פנימיות התורה בהבנה והשגה דוקא, וביחד עם זה העבודה דמס"נ.

באמת גם הענין השני ישנו בלימוד פנימיות התורה גופא, לבד מענין ההבנה והשגה יש עוד ענין בלימוד פנימיות התורה, באופן של ראייה, כמבואר בכמה מקומות בחסידות שיש ענין להתבונן עד שהדבר יהיה אצלו בהתאמתו גדולה, עד שיבוא לענין של ראייה.

נקודת הביאור במאמר זה הוא ענין "צמצום בשביל הגילוי". ישנו עוד ענין בכוונת הצמצום, והוא "צמצום בשביל ההעלם", המבואר בכמה מקומות בחסידות.

ובאמת ב' ענינים אלו קשורים זה בזה, זה שפנימיות הצמצום הוא גילוי, הוא מצד היכולת של העצמות, "שיכלתו להאיר ויכלתו שלא להאיר" שווים, כי שניהם נמצאים בשלימות העצמות, ובמילא בדרגה זו אין מעלה בגילוי על העלם או להיפך. נמצא ששני הכוונות בהצמצום מגיעים מאותו דרגה.

כי בפנימיות התורה שתתגלה לעתיד ישנם שתי מדריגות, מה שאפשר לבוא בהשגה, ועצם פנימיות התורה שלמעלה מהשגה (ולמעלה גם מראי). ומכיון שכל הגילויים דלעתיד תלויים במעשינו ועבודתינו עכשיו, לכן דורשים מכאן"א ב' העבודות, ההתעסקות בלימוד החסידות (מעין תורתו של משיח) בהבנה והשגה, וביחד עם זה העבודה דמס"נ, מסירת הרצון, שע"י ב' עבודות אלו יהי גילוי המשיח בב' האופנים דרב ומלך, בקרוב ממש.



ונחה עליו רוח הוי' גו' - אחרון של פסח ה'תשכ"ה

לזכות

הילד אליהו חיים שיחי'

לרגל הכנסו לבריתו של אברהם אבינו,

ביום שלישי ו' ניסן ה'תשפ"ג - "שנת הקהל"

ולזכות הוריו הרה"ח ר' פנחס טודרוס ומרת שרה שיחיו

אלטהויז

ויה"ר שכשם שנכנס לברית כן יכנס לתורה לחופה ולמעשים
טובים ויגדלוהו יחד עם כל יוצאי חלציהם מתוך נחת והרחבה
בגשמיות וברוחניות