חוברת ט'

מאמר מבואר

מאמר אשרי תבחר ותקרב תשט"ז

קונטרס ח"י ניסן תנש"א

שנת חמשת אלפי שבע מאות שישים ושמונה לבריאה

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

מפתח

פתח דבר . . . . . ?
מבוא . . . . . ?
תוכן המאמר . . . . . ?
פתח דבר להוצאה ראשונה דהמאמר . . . . . ?
מאמר מבואר . . . . . ?
מילואים . . . . . ?

מערכת "מאמר מבואר":
עריכת הביאור: אסף חנוך פרומר
הגהה: הרב אורי למברג, הרב שניאור זלמן העכט

יוצא לאור ע"י: איגוד תלמידי הישיבות,
ישיבת תות"ל המרכזית, בית משיח – 770

770 Eastren Parkway Brooklyn NY
Tel/Fax: 718–773–4939

©

בס"ד

פתח דבר

בשבח והודי' להשי"ת, הננו בזה להוציא לאור את החוברת **התשיעית** בסדרת "מאמרים מבוארים", מאמרי כ"ק אדמו"ר מה"מ עם ביאור.

בחוברת הנוכחית – מאמר לברית מילה, אשרי תבחר ותקרב תשט"ז.

◆ ◆ ◆

במבוא באה סקירה מפורטת אודות המאמר וזמן אמירתו; וכן על אופן עריכת הביאור.

תודתינו נתונה לכל העוזרים והמסייעים בעריכה – הן בהשגת החומר הדרוש, והן בהגהה והערות מחכימות. יבואו כולם על הברכה.

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

◆ ◆ ◆

ויהי רצון שנזכה לשמוע את "עיקר ושלימות הגילוי דתורה חדשה מאתי תצא" – בהתגלות כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח, יבוא ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו, תיכף ומיד ממש, נאו.

מערכת "מאמר מבואר"

איגוד תלמידי הישיבות

שע"י ישיבת תות"ל המרכזית – 770

מבוא

"קדוש היכלך" – מילים אלו בפסוק המהוה את דיבור-המתחיל של המאמר, מבטאות יותר מכל את המעמד הנשגב והאלוקי, של אמירת מאמר דא"ח – ביחידות, בהיכל קדשו של רבינו.

אף כי בהזדמנויות מספר אמר כ"ק אד"ש מאמרים בהיכל קדשו לפני קבוצה מצומצמת של שומעים (או בשנת תשל"ח, כאשר מפאת מצב בריאותו ישב בחדרו והדברים הועברו באמצעות הרמקול לבית-המדרש) – הרי זכות גדולה ונפלאה זו של אמירת מאמר ליחיד, אין לה אח וריע בכל שנות נשיאותו[1].

ואכן, ה"חד במסורה", בולט במאמר דידן מכל צד ופינה: באופן אמירתו, בתוכנו, ובזמן הוצאתו-לאור.

באופן אמירתו:

הרי אמור – מאמר שנאמר ביחידות בפני "חסיד שבכהונה", הרב אפרים אליעזר הכהן (ז"ל) יאלעס. מסכת קשרים מופלאה ושמיימית הייתה לגאון ומקובל זה עם הרבי, וכבר נדפסו הדברים במקומם בספר "שמן ששון מחבריך". המאמר נאמר "אור ליום ו' ערב שבת קודש פרשת חיי שרה, כ"ו מרחשון ה'תשט"ז" – אשר היה "וואַכנאַכט" "ליל שימורים" קודם הברית בו ניעורים כל הלילה, של נכדו של הרב יאלעס, אבינועם יחזקאל הכהן.

הרב יאלעס עצמו רשם הנחה ובה "ראשי פרקים" מהמאמר – אשר שימשה מאוחר יותר הבסיס למאמר שהוגה ע"י רבינו (הנחה זו כוללת, כרגיל, אי-אלו פרטים שאינם בנוסח המוגה[2]). בסיום המאמר, הוסיף כ"ק אדמו"ר שליט"א נוסח ברכה מיוחד לרב יאלעס – בהמשך לנאמר בסיומו אשר ברית מילה היא למעלה לגמרי מסדר השתלשלות – "וזה לכל אחד מישראל, ובכהנים משרתי ה' דכהני שלוחי דרחמנא נינהו[3] ושלוחו של אדם כמותו[4], אזי מגיעים למעלה מעלה עד אין-סוף".

בתוכנו:

בשיחות קדשו של רבינו, מצינו ריבוי עצום של שיחות וביאורים בעניני מצוה זו. אך מעטים **המאמרים** בהם עוסק רבינו בענייני מצוה זו. למעשה, מאמר זה הוא המאמר **המוגה היחיד** מרבינו העוסק בעניני ברית מילה[5]. בנוסף אליו, מצינו רק עוד "דיבור המתחיל" אחד שהתחלתו בענייני הברית

---

1) אף כי אצל רבותינו נשיאנו שלפניו, מצינו ראינו שאמרו דא"ח ביחידות לבניהם וכיו"ב.

2) לדוגמא: בביאור מדריגת עולם הבריאה, בחינת "בית" – שעניינו שכל מציאותו הוא ביטול – העיר מהדיעה בהלכה ש"ביתא כמאן דמליא דמיא" (שבת ה, א. עירובין עו, ב. ק, א). כמו כן, הי' שקו"ט בנוגע למה שמוזכר במאמר (לפנינו הוא בהערה 46) שספירת הבינה היא בחינת "שמיני" – שעל כך שאל הרב יאלעס שהרי בינה היא כנגד עולם הבריאה. ותוכן המענה הי' שזה תלוי האם מדובר במדריגת הבינה היורדת להשפיע במידות, או מדריגת הבינה כפי שהיא מאוחדת עם ספירת החכמה "תרין ריעין דלא מתפרשין".

3) יומא יט, א.

4) משנה ברכות לד, ב. קידושין מא, ב. ובלקוטי תורה ויקרא א. ג – מפרש זה על "שלוחו של אדם – העליון - כמותו". הובא ונתבאר במקומות רבים בתורת רבינו – ראה שיחת ש"פ חיי-שרה תשנ"ב סעיף ז ואילך. ובכ"מ.

5) יש לציין כי **על פי השמועה**, כאשר הודיעו לכ"ק אד"ש שא' מאנ"ש חזר מאמר זה (עוד בטרם שהוגה) בסעודת

- 'אני הנה בריתי אתך' תשד"מ - ומספר חלקים בודדים במאמרים נוספים (כמו במאמר "ברוך שעשה ניסים" תש"כ במחנה קיץ "גן ישראל", בסעיפים ב'-ד'. ושם הוא בארוכה לפי ערך).

פרט נוסף מייחד את המאמר דידן, שהוא אינו מיוסד באופן ישיר על אחד ממאמרי רבותינו נשיאנו שלפניו, כי אם "בנין חדש" ושלם בתורת רבינו, תופעה נדירה בכלל ובפרט באותם שנים!

בזמן הוצאתו לאור:

מאמר זה יצא לאור מוגה בשנת תנש"א בתור קונטרס "ח"י ניסן תנש"א". התאריך ח"י ניסן (יום ב' דחול-המועד פסח בחו"ל) - הוא יום הולדתו של הרה"ג וכו' המקובל ר' לוי יצחק אביו של רבינו (בשנת תרל"ח), ויום הברית של רבינו עצמו (שנולד בי"א ניסן תרס"ב).

את חשיבותו של יום זה כיום הולדת אביו, הזכיר הרבי עצמו מספר פעמים. כבר בשנת תשי"א אנו מוצאים כי הרבי נותן מעות עבור קניית יין ומורה לערוך התוועדות ביום זה, ובמשך כמה שנים עורך את הכינוסים לילדי צבאות ה' בחול המועד פסח – בח"י ניסן, ובהזדמנות זו מזכיר את יום הולדת אביו, מספר עליו סיפורים וכו'.

אך את מעלתו של יום זה כ"יום הברית" – ובכלל את חשיבות "יום הברית" כתאריך מיוחד גם בשנים שלאחריו – למדו החסידים מיחסו של כ"ק אדמו"ר שליט"א ליום הברית של כ"ק חמיו אדמו"ר הריי"צ, אשר נולד בי"ב תמוז (תר"מ) ונכנס לבריתו של אברהם אבינו בי"ט תמוז. עניין זה, התחדש ככל הנראה ע"י הרבי בעצמו. לעתים, כאשר תאריך זה חל בשבת, הוזכר העניין בעת ההתוועדות (ראה לדוגמא אריכות גדולה ונפלאה בשיחת ש"פ פינחס י"ט תמוז תשמ"ט), ופעם אחת אף התוועד ביום זה כשחל בחול (בי"ט תמוז תשכ"ח, אז גם מלאו 75 שנים ליום השביעי של חגיגת הבר-המצוה של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ. המאמר שנאמר בהתוועדות זו – וחזקת והיית לאיש - הוגה ע"י הרבי ויצא לאור בשנת תשמ"ט ב"קונטרס י"ט תמוז").

יצויינו במיוחד דברי רבינו בהתוועדות ט"ו תמוז תשמ"ה[6] במעלת יום הברית, אשר הזכיר במפורש כי עניין זה "מאיזו סיבה שתהי' לא דובר אודותיו בשנים שלפני זה":

בימים הסמוכים לי"ב תמוז הראשון שבו נולד כ"ק מו"ח אדמו"ר – הי' גם יום הברית, "תחלת כניסת נפש זו הקדושה"[7], ביום השמיני לי"ב תמוז, כלומר, י"ט תמוז, וביום זה היתה שמחה גדולה – נאמר מאמר חסידות, והתקיימה התוועדות כו'.

ו"הימים האלה נזכרים ונעשים"[8], כלומר, שבבוא יום הברית מידי שנה בשנה, אזי נפעלים מחדש אותם העניינים שהיו בפעם הראשונה, ואדרבה – באופן של עילוי והוספה, "מחיל אל חיל"[9]. ומובן, שכן הוא גם בשנים שלאחרי ההסתלקות – שהרי "הוא בחיים"[10], ולא עוד, אלא שמשנה לשנה ניתוסף בענין החיים, ובמילא – גם ב"כניסת נפש זו הקדושה" שביום הברית.

ובהתאם לכך, הרי בבוא יום הברית בשנה זו, יום הברית הק"ו – מובן גודל השמחה ביום זה, הן אצל כ"ק מו"ח אדמו"ר – בעל הברית, והן אצל כל החסידים, שהרי "הנשיא הוא הכל"[11].

ברית-מילה של בנו – הגיב כ"ק אד"ש בשביעות רצון גלוי'. ובהמשך לזה, הוכנס המאמר להגהת הרבי.

6) מתשמ"ה טו תמוז ח"ד ע' 2515

7) שו"ע אדה"ז או"ח מהדו"ב סוס"ד.

8) אסתר ט, כח. וראה רמ"ז בס' תיקון שובבים. הובא ונת' בס' לב דוד (להחיד"א) פכ"ט.

9) תהלים פד, ח. וראה ברכות ומו"ק בסופן. שו"ע אדה"ז או"ח ר"ס קנה.

10) תענית ה, ב.

11) פרש"י חוקת כא, כא.

ולכן, יש להשתדל שבבוא יום הברית, י"ט תמוז, בשנה זו, ימצאו היתר על פי שולחן־ערוך לעשות ענין של שמחה בג' השבועות, כמו: ברית מילה, פדיון הבן, וכיו"ב, וכאשר ישתתפו בשמחה זו, ידגישו שהטעם הפשוט והעיקרי – ע"פ הלכה – הוא אמנם כך וכך, אבל ביחד עם זה, מכיוון שחיים עם נשיא הדור, חוגגים גם את יום הברית הק"ו של נשיא הדור, ולכן, במעמד זה יחזרו דברי חסידות מבעל הברית.

והעיקר – שיתוסף בשמחה של תורה ובשמחה של מצוה, ועל אחת כמה וכמה הוספה בענין המעשה עצמו – קיום כל הוראותיו של נשיא דורנו, אשר "הוא בחיים", ופועל שגם זרעו יהי' בחיים.

[אמנם, לשון הגמרא הוא "מה זרעו בחיים אף הוא בחיים", אבל הפירוש אינו ש"זרעו בחיים" פועל ש"אף הוא בחיים", כי אם ענין של ראי' ובירור בלבד, כלומר, הראי' והבירור שנוסף עוד יותר בחיותו של נשיא דורנו בעלמא דין, היא – כאשר רואים שכתוצאה מזה ניתוסף חיות אצל "זרעו" ("זרעו בחיים") הנמצאים בעלמא דין גם בגופם, שמזה יודעים שניתוסף בחיותו של נשיא הדור, עד כדי כך, שכתוצאה מזה ניתוסף בלימוד תורתו וקיום תקנותיו, באופן דהולך ומוסיף ואור].

★ ★ ★

הציר המרכזי בתוכן המאמר הוא: על פי דברי הזוהר ישנם בפסוק "אשרי תבחר גו'" ארבע מדריגות - ב' חצרות, בית והיכל - אשר עניינם ברוחניות הוא ארבע מדריגות בעבודת האדם, שכנגד ארבעת העולמות: אצילות בריאה יצירה עשיה. כל אלה באים **כהקדמה** לברית מילה, בה נמשך גילוי אלוקי "**שלמעלה** מסדר השתלשלות". אם כן, לפנינו מאמר יסודי ביותר, המפרט את כללות סדר השתלשלות בעולמות ובנפש האדם.

ובמה מתבטא ברוחניות ההבדל בין הדרגות השונות והמעלה של "עולם" רוחני אחד לגבי משנהו? הנה כפי שיתבאר בארוכה במאמר - הדבר המציין ומייחד מדריגה ומעלה בקדושה ורוחניות, הוא דרגת ה"**ביטול**" לאלקות שלה!

להבנת הדברים בצורה יסודית, כדאי להקדים:

מהותו של ה"ביטול" עליו מדובר בחסידות, אינו רק שלילת רגש של גאוה וגבהות הרוח, כי אם - ביטול פנימי של עצם תחושת ה"אני", הרגשת המציאות העצמית הקיימת וטבועה בכל נברא.

ביטול זה בא מצד ההכרה בענין "אחדות השם" כפירושו בתורת החסידות "על פי עומק יסוד הבעל-שם-טוב"[12]: אשר לא רק שאין עוד אלוקים זולתו חלילה, כי אם יתירה מזו – שמבלעדו יתברך אין באמת עוד שום **מציאות** אחרת, כי הבריאה **בטלה לגמרי** לגבי האור האלוקי המהוה ומחיה אותה.

ובלשון הצמח צדק בספר המצוות שלו בביאור מצות אחדות ה'[13]:

"שעל פי האמת אין הנבראים בחינת יש ודבר כמו שנראים אנחנו בעינינו כי זהו אצלינו לפי שאיננו רואים חיות האלוקות, אבל לגבי חיות אלקות המחי' אותנו אנחנו בטילים במציאות ובבחינת אפס ממש . . ולכן צריך להיות בחינת אין ואפס וכמותר בעולם ולא לומר אני אלא לעשות מאני אין (עש איז ניטאָ קיין איך) . . וזהו התולדה היוצאת ממצוה זו שבהאמנת היחוד שאין עוד מלבדו

12) דרך מצותיך, מצות אחדות ה' פרק ג' (ע' סב).

13) דרך מצותיך שם.

כנ"ל, אם כן צריך להיות האדם אַיִן כמו שהוא באמת, וזהו אמיתית החסידות".

בהמשך דבריו שם מסביר, שזהו עיקר ההבדל בין צד הקדושה לסטרא אחרא, שבעוד הקדושה עניינה ביטול, הרי בסטרא אחרא אף "שיש שם גם כן תורה" אמנם "הכל בחינת יש ודבר כו'". נקודה זו, אשר גדר ה"קדושה" הוא – מה שבטל אליו יתברך, נתבארה כבר בספר התניא קדישא, פרק ו':

וצד הקדושה אינו אלא השראה והמשכה מקדושתו של הקב"ה, ואין הקב"ה שורה אלא על דבר שבטל אצלו יתברך בין בפועל ממש כמלאכים עליונים, בין בכח ככל איש ישראל למטה שבכחו להיות בטל ממש לגבי הקב"ה במסירת נפשו על קדושת ה' . . אבל כל מה שאינו בטל אצלו יתברך אלא הוא דבר נפרד בפני עצמו, אינו מקבל חיות מקדושתו של הקב"ה מבחינת פנימית . . .

ובביטוי חד ונוקב כותב בפרק מ"ג בתניא:

ואי לזאת הרי השמים והארץ וכל צבאם בטלים במציאות ממש בדבר ה' ורוח פיו וכלא ממש חשיבי ואין ואפס ממש . . ואל יוציא אדם עצמו מהכלל שגם גופו ונפשו ורוחו ונשמתו בטלים במציאות בדבר ה'

הא למדת, כי מהו קדושה – ביטול לקב"ה בתכלית, שזהו הכלי להשראת קדושתו יתברך על אותו דבר. ומעלות ומדריגות בקדושה הם – עד כמה הדבר בטל יותר לאלקות. וכן להיפך: ככל שלנברא יש יותר תפיסת מקום ומציאות, "הרגשת היש" – אף אם זו מציאות רוחנית טהורה שאין בה כל רע ופגם - הרי זה בהכרח מעלים ומסתיר על האמת האלוקית ש"אין עוד מלבדו".

ועל זה סובב והולך תוכן המאמר – לבאר את מדריגות הביטול בנפש האדם ודוגמתם בעולמות. וכללות העניין מיוסד על המבואר בחסידות במקומות רבים, כי בביטול ישנו בחינת "ביטול היש", ובחינת "ביטול במציאות". "ביטול היש" הינו שייך גם בנפש הבהמית - **למרות** שהיא מרגישה את מציאותה היא **מבינה** כי עליה להתבטל לאלקות; אך "ביטול במציאות" הוא רק בנפש האלקית – הבטלה לאלקות מעצם מהותה, וכל חפצה ורצונה הוא לידבק ולהתכלל באלקות אף שבכך תתבטל ממציאותה (כמבואר בארוכה בתניא פרק יט).

★

חלקו הראשון של המאמר, מבאר את ארבעת המדריגות האמורות בפסוק כפי שהם בנפש האדם. בחלק זה, המיוסד על החילוק בהלכות שבת בין חצר המוקפת מחיצות וחצר מקורה - מוקדשת אריכות מיוחדת לביאור ה"שמירה יתירה" הדרושה ל"נפש השכלית" הנמשלת לעוף:

דווקא משום שאין בנפש זו תאוות וגסות הרע (ולכן, מבחינה מסויימת, זיכוכה מושג בקלות יותר), ולא עוד, אלא שהיא "פורחת" ומשיגה ענינים רוחניים ואלוקיים – יכול הדבר להביא לטעות כי אין בנפש זו כל רע. כך, יכול אדם להיות שלם במעשיו דיבורו ומחשבתו, ואף ילמד וישיג במוחו עניני אלוקות – אך עדיין לא החל לזכך את כוחותיו הפנימיים! לשם כך עליו להרגיש עד כמה אלוקות **נעלה ומופלא** מהשגת השכל – בדוגמת "גג" השומר את העוף הפורח – דבר המביאו להכרה שבאמת השכל מגביל כל דבר אלוקי שהוא תופס; הכרה זו הכרחית כדי שיוכל לגשת אל הקודש ולעשות גם את פנימיות נפשו "רשות היחיד" ליחידו של עולם.

בחלק השני של המאמר מתבארות המדריגות שבפסוק כפי שהם בעולמות למעלה. בחלק זה יתבאר כי הביטול שבכל עולם - קשור בקשר הדוק עם דרגת ה"דחילו ורחימו", יראת ואהבת ה' שיש למלאכים ונשמות שבו. ביאור רחב מוקדש למדריגת עולם הבריאה, אשר מצד אחד הוא "בטל במציאות", כי **כולו** ביטול ואין בו שום ענין שאינו בטל, אך לאידך – הביטול קשור עם **השגה ושכל** שהם עצמם "יש"

ומציאות מוגבלת, ולכן הביטול הנובע מהם הוא "ביטול היש". על פי יסוד זה, שבאמת ישנם **ב' אופנים** לפרש את המושג "ביטול במציאות", יתווך סתירה לכאורה בביאור מדריגת עולם זה.

מכללות העניין יעלה, כי עולם הבריאה יש בו מצד אחד שייכות יתירה דווקא לעולם **האצילות, יותר** מאשר לעולמות בריאה ויצירה - כמודגש גם בכך שבריאה ואצילות הם כנגד המדריגות של **נפש האלקית**, ויצירה ועשיה הם כנגד הנפש הבהמית והשכלית. מענין לציין כי במקום אחר[14] מעיר על כך, שהעניין בא לידי ביטוי בניגון רבינו הזקן בן ד' הבבות, לפי ביאורו של כ"ק אדמו"ר הרש"ב –

שהטעם מה שבבא הג' נמשכת לא לבבא הב' כי אם לבבא הד', הוא לפי ש"עולם הבריאה איז נאָהענטער מיט איהר שייכות צו עולם האצילות ווי צו עולם היצירה" [="עולם הבריאה קרוב יותר בשייכותו לעולם האצילות מאשר לעולם היצירה].

★ ★ ★

אופן עריכת הביאור כבר פורטה במבוא לחוברות הקודמות. בראש העמוד בא במלואו המאמר המוגה וההערות שבו כפי שנדפסו ב"ספר המאמרים מלוקט" חלק ה', ובחלקו השני של הדף – הביאור. ההערות לביאור **אינן** מקבילות להערות שבמאמר, ולכן כשנסמן להערה במאמר – נכתב במפורש "ראה הערה פלונית במאמר".

כאשר הביאור מתבסס על מקומות שלא צויינו במפורש במאמר, צויין המקור לכך בהערות לביאור.

---

14) לקו"ש ח"ו ע' 117 – נסמן בהערה 33 במאמר. ביאור כ"ק אדמו"ר הרש"ב הובא במכתב כ"ק אדמו"ר הריי"צ שנדפס ב"התמים" ח"ה ע' סא [רמג].

תוכן המאמר

בפסוק "אשרי תבחר גו'" ארבע מדריגות: **חצריך** שהם **ב'** דרגות בחצר, **ביתך**, **היכלך** - כנגד ד' עולמות אצילות בריאה יצירה עשיה, שהם כללות ההשתלשלות. ולכן אומרים לפני הברית (וכן לומדים בלילה שלפני הברית מאמר הזוהר על) פסוק זה, שנרמזו בו ארבעת המדריגות דהשתלשלות, שזה הכלי לגילוי של ברית מילה שהוא למעלה מהשתלשלות.

מדריגות אלה בעולמות יובנו מעניינם בעבודה **בנפש האדם**:

חצר היא מקום **בעלי-חיים**, ובה ב' סוגים: חצר שאינה מקורה לשמירת **בהמה**; וחצר מקורה לשמירת **עופות**. בהמה מורה על גסות הרע ונפש הבהמית עצמה (ולכן שחיטתה בב' סימנים), ומכיוון שהרע ניכר די בשמירה רגילה. ואילו עוף מורה על דקות הרע ונפש השכלית (ולכן שחיטתו בסימן אחד); מאידך, עוף צריך לשמירה **יתירה** - כי דקות הרע אינו ניכר כל כך, ועוד, שמצד תכונתו "לפרוח" ולהשיג אף באלוקות אין ניכר הרע שבשכל עצמו (שגם כשמשיג ענייני אלקות הוא מגביל אותם). ולכן צריך לשמרו ע"י גג - שמרגיש שאלוקות **מופלא** משכל אנושי.

"שמירת בהמה" בעבודה הוא להשמר שלא להכשל **בפועל** בג' הלבושים מחשבה דיבור ומעשה, ומכיוון שהמעשה הוא העיקר, לכן מדאורייתא חצר עם מחיצות נחשבת כ"רשות היחיד" ליחידו של העולם. "שמירת עוף" הוא זיכוך **כחות הפנימיים** של האדם, השכל והמידות, שלא יהיו בגסות (אף כשנזהר מחטא לגמרי כ"בינוני") - שזהו עניינם של דברי סופרים, ולכן דווקא חצר מקורה **בגג**, המורה על שמירת נפש השכלית וזיכוך המידות - נחשבת תמיד גם מדרבנן כרשות היחיד.

אמנם, נפש הבהמית והשכלית הם רק דרגת "חי", שהוא "**ביטול היש**" – שמרגיש שהוא מציאות אלא שבטל. אך נפש האלקית היא בחינת "אדם" מלשון "אדמה לעליון", שעניינו "**ביטול במציאות**" – שבטל בכל מציאותו לגמרי. בביטול זה ב' מדריגות: כפי שהנפש האלקית מצד עצמה, ביטול במציאות ממש. וכפי שמצטמצמת ומתלבשת בנפש הבהמית, הוא דוגמת ביטול היש (גם בדרגה זו ב' בחינות: **בפנימיותה** היא אלוקות וביטול במציאות (שלכן יכולה להפך הנפש הבהמית), והביטול של **כוחותיה** הוא ביטול היש).

וביאור ד' אופני הביטול **בעולמות**:

עשי' ויצירה הם "**מציאות**" ממש (שיש בה הרגשת היש והיא מעלמת על אלקות), ולכן הם ב"ביטול היש" בלבד. לכן בעולם היצירה מקום המלאכים שעבודתם "דחילו ורחימו **טבעיים**", מצד טבע **הנברא**. ונקראים "חצריך" שעניינו שמירה, להיותם מציאות שיכול להסתעף מזה ענינים הצריכים שמירה (בעבודה בפועל, עשי', או במידות, יצירה).

בריאה היא "**אפשרות המציאות**", היינו שאין לו "הרגשת היש" אלא כל מציאותו היא "ביטול במציאות". ולכן שם הוא מקום המלאכים והצדיקים שעבודתם ב"דחילו ורחימו **שכליים**", מצד שכן מחייב הענין **האלקי**. ולכן נקרא בפסוק **בית**, המרמז על "כתפארת **אדם** לשבת **בית**" - שהאופן הנעלה ביותר של גילוי אלוקות בנבראים, הוא שהביטול הוא כל מציאותם. ונאמר על זה הלשון "**טוב** ביתך", שהוא מצד ההשגה שאלוקות הוא טוב.

אך מכיוון שהביטול דבריאה הוא מצד **השגה**, אם כן הביטול עצמו הוא "מציאות". רק **באצילות**, שהוא "**אפיסת המציאות**" (וגם הספירות שבו אינן מציאות לעצמם כלל) – הוא אמיתית הביטול במציאות, מצד **שמאיר** ש"הוא לבדו ואין זולתו" (ולכן באצילות מדור הצדיקים הגדולים שביטולם בבחינת "**מרכבה**" שלמעלה מהשכל). ולכן נקרא "**קדוש** היכלך" - גילוי אלוקות **שלמעלה** מהשכל (קדוש ומובדל), ומצד בחינה זוד "והוי' בהיכל קדשו הס (לכן **מתבטל**) מפניו כל הארץ".

[החילוק בין בריאה לאצילות (ובין ב' מדריגות הנפש האלקית), הוא בהתאם לב' פירושים שישנם בחילוק בין ביטול היש וביטול במציאות: (א) האם הביטול **בכל** מציאותו או שעדיין הוא יש - ולפירוש זה בריאה הוא ביטול במציאות, כי כל מציאותו ביטול. (ב) החילוק בביטול עצמו, אם הוא **מצד** השגת הנברא או שהוא מצד אלוקות - ולפירוש זה ביטול במציאות הוא רק באצילות].

מילה היא בחינה שלמעלה מהשתלשלות, למעלה מארבעת העולמות ולמעלה גם מד' אותיות שם הוי' המהוים העולמות – "מי יעלה לנו השמימה" **ראשי**-תיבות מילה ו**סופי**-תיבות הוי'. אך להגיע לגילוי שלמעלה מהשתלשלות, צריך להיות תחילה שלימות בהשתלשלות; כמרומז במאמר חז"ל שהמילה היא ביום השמיני "כדי שיעבור עליו שבת אחת", שצריך להיות תחילה שבעה ימים הרומזים להשתלשלות, וע"י זה מגיעים לבחינת "שמיני". ומרומז גם בפסוק "התהלך לפני **והוי'** (ע"י והי' אותיות הוי', השתלשלות, בא לבחינת) **תמים**", שהוא שלימות יתירה שלמעלה מהשתלשלות.

- פתח דבר להוצאה הראשונה דהמאמר -

בס״ד.

פתח דבר

לקראת יום הבהיר ח״י ניסן, יום הולדתו של כבוד קדושת הרה״ג והרה״ח וכו׳ המקובל מוהר״ר לוי יצחק ז״ל שניאורסאהן, אביו של – יבלח״ט – כ״ק אדמו״ר שליט״א (בשנת תרל״ח). ותחילת שנת הצדי״ק לכניסת כ״ק אדמו״ר שליט״א לבריתו של אאע״ה, לאורך ימים ושנים טובות —

הננו מוציאים לאור את המאמר ד״ה אשרי תבחר ותקרב גו׳ שאמר כ״ק אדמו״ר שליט״א באור ליום ועש״ק פ׳ חיי שרה, כ״ו מרחשון ה׳תשט״ז.

מערכת ״אוצר החסידים״

ועש״ק ועחה״פ, שנת ה׳תנש״א (**ה**י׳ **ת**הא **ש**נת **א**ראנו **נ**פלאות),
שנת הצדי״ק להולדת כ״ק אדמו״ר שליט״א,
ברוקלין נ.י.

בס"ד. אור ליום ועש"ק פ' חיי שרה, כ"ו מרחשון ה'תשט"ז*

אשרי תבחר ותקרב ישכון חצריך נשבעה בטוב ביתך קדוש היכלך[1], הנה פסוק זה אומרים לפני ברית מילה כדאיתא בסידור סדר המילה. והמקור לזה הוא מ"ש בזהר[2] חסידי קדמאי כו' כד מקריבין בנייהו לקרבנא דא פתחי ואמרי אשרי תבחר ותקרב ישכון חצריך וכו'. [והגם שבזהר שם חסידי קדמאי כו', כתב זה אדמו"ר הזקן בסידורו[3], שהוא דבר השוה לכל נפש]. וביאור השייכות דפסוק זה לברית מילה הוא, דבפסוק זה נמנים ד' ענינים, חצריך לשון רבים שתי בחינות חצר[4], ביתך והיכלך. וסדר הענינים בהפסוק הוא מלמטה למעלה. כדאיתא בזהר שם, בקדמיתא חצריך לבתר ביתך ולבתר היכלך, דא פנימאה

*) מאמר זה אמר כ"ק אדמו"ר שליט"א (בחדרו הק') ב"וואכנאכט" אצל נכדו של הרה"ג והרה"ח הוו"ח אי"א נו"נ מוה"ר אפרים אליעזר [ז"ל] הכהן יאלעס. המו"ל.

1) תהלים סה, ה.

2) ח"א צד, ב. הובא בט"ז יו"ד הל' מילה סי' רסה ס"ק יב. וראה גם של"ה מס' חולין קטז, ב.

3) וכ"ה בכו"כ סידורים.

4) ראה זהר שם "חצריך ודאי תרי".

סעיף א'

ד' מדריגות בפסוק. טעם הקדמתו לברית מילה

אשרי תבחר ותקרב ישכון חצריך נשבעה בטוב ביתך קדוש היכלך, הנה פסוק זה אומרים לפני ברית מילה כדאיתא בסידור סדר המילה.

והמקור לזה הוא מה שכתוב בזהר: חסידי קדמאי כו' כד מקריבין בנייהו לקרבנא דא פתחי ואמרי אשרי תבחר ותקרב ישכון חצריך וכו'.

[=חסידים הראשונים כו' כאשר מקריבים בניהם לקרבן זה (לברית מילה הנחשבת כהקרבת קרבן[1]) פתחו ואמרו אשרי תבחר וגו'].

[והגם שבזהר שם חסידי קדמאי כו', שהכוונה לזקני כפר טרשא בימיהם, שידעו סודות התורה ונהגו על פי קבלה[2], בכל זאת

כתב זה אדמו"ר הזקן בסידורו, שהוא דבר השוה לכל נפש[3] היינו שאמירת פסוק זה כהקדמה לברית ותוכנו בעבודה – שייך לכל אחד].

וביאור השייכות דפסוק זה לברית מילה הוא, דבפסוק זה נמנים ד' ענינים, "חצריך" לשון רבים שתי בחינות חצר, "ביתך" ו"היכלך".

וסדר הענינים בהפסוק הוא מלמטה למעלה. כדאיתא בזהר שם, בקדמיתא חצריך לבתר ביתך

1) ויק"ר פכ"ז, י – שמילה בשמיני היא דוגמת קרבן בהמה מיום השמיני והלאה. ובטושו"ע סרס"ה ס"ק ט', שצריך האב לעמוד ליד המוהל כשם שצ"ל עמידה על הקרבן (ובביאורי הגר"א ציין למדרש הנ"ל). וברמ"א שם סקי"א ממהרי"ל – שהמילה כקטורת (עיי"ש הנפק"מ להלכה). וראה גם סידור אדה"ז נוסח הרבונו של עולם שאחר המילה: כאלו הקרבתיהו לפני כסא כבודך כו'.

2) ראה זהר ומפרשיו שם.

3) ראה הקדמת שער הכולל ס"ז: "חבר את הסדור הזה . . כדי שיהי' יד הכל ממשמשין בו ויוכשר גם לאנשים שאינם יודעים לכוין את הסודות רק פירוש המילות לבד . . גם דקדק שלא להביא בזה הסדור רק ענינים היותר מוכרחים עפ"י הגמרא (או הפוסקים שלמדו דבריהם מן הגמרא) והיותר מוכרחים עפ"י הזוהר וכתבי האריז"ל שבזה כל ישראל שוים . . העולה מזה שכל דבר שאין כל ישראל שוים בחיובו . . אינו שייך לסדור המסודר לכל". וראה לקו"ש חל"ט ע' 44 ואילך בארוכה.

מן דא ודא לעילא מן דא. ויש לומר, שד' ענינים אלה הם כנגד ד' עולמות אבי"ע (כדלקמן סעיף ו). ולכן אומרים פסוק זה קודם הברית, כי ע"י המילה הוא המשכה שלמעלה מהשתלשלות, ובכדי שתהי' המשכה זו צ"ל תחלה השלימות דהשתלשלות (ד' עולמות) כדלקמן (סעיף ז).

ולבתר היכלך, דא פנימאה מן דא ודא לעילא מן דא.

[=קודם חצריך לאחר מכן ביתך ולאחר מכן היכלך, זה פנימי מזה וזה נעלה מזה].

ויש לומר, שד' ענינים אלה הם כנגד ד' עולמות אצילות בריאה יצירה עשיה (כד לקמן סעיף ו).

ומלמטה למעלה: חצריך (ב' חצרות) – רומז על עשיה יצירה, ביתך – בריאה, היכלך – אצילות.

ולכן אומרים פסוק זה קודם הברית, כי ע"י המילה הוא המשכה שלמעלה מהשתלשלות, ובכדי שתהי' המשכה זו צריך להיות תחלה השלימות דהשתלשלות (ד' עולמות) כדלקמן (סעיף ז).

סיכום הסעיף: ד' מדריגות בפסוק – חצריך (לשון רבים) שהם ב' דרגות בחצר, ביתך, היכלך – כנגד ד' עולמות אצילות בריאה יצירה עשיה, שהם כללות ההשתלשלות. אמירת פסוק זה קודם ברית מילה – כי מילה היא למעלה מהשתלשלות ולפניה צריך להיות שלימות ההשתלשלות.

נושאים ומושגים בסעיף: ברית מילה דוגמת קרבן. ◆ סידור אדמו"ר הזקן שוה לכל נפש.

ב) **והענין** הוא, דהחילוק בין חצר ובית (כפשוטם) הוא, דבית הוא דירת אדם ובחצר נמצאים הבהמות והעופות, כדאיתא במשנה[5] הי' מעמיד בהמה בחצר כו' ומגדל תרנגולים[6]. ובחצר עצמו שני סוגים, חצר מקורה וחצר שאינו מקורה. דהחילוק בין חצר מקורה וחצר שאינו מקורה הוא גם בהלכה, דחצר שאינו מקורה (כשהוא יותר מסאתיים) מדאורייתא הוא רשות היחיד אבל מדברי סופרים הוא ככרמלית לפי שדומה לרשות הרבים[7], וחצר מקורה הוא רשות היחיד גם

5) ב"ב נ"ז, א.

6) ביאוה"ז להצ"צ ע' ח. ושם, דזוהי השייכות דחצר לחציר*, כי חציר הוא מאכל בהמה.

7) שו"ע אדה"ז או"ח הל' שבת ר"ס שנח. וש"נ. בשו"ע אדה"ז שם ס"ה "וחצר אפילו יש בו כמה מילין מותר לטלטל בכולו" – כי שם מדבר בחצר שהוקף לדירה, שהוא כמו בית. והגדר ד"חצר" הוא – חצר שאינו מוקף לדירה. ולהעיר מזה שהשיעור דבית סאתיים בקרפף הוא כי חצר המשכן (שלא הי' מוקף לדירה) הי' בית סאתיים וטלטלו בכולו (שו"ע שם ס"ב–ג) – הרי שהגדר דחצר הוא חצר שאינו מוקף לדירה, וכשהוא יותר מסאתיים הוא (מד"ס) ככרמלית.

* ס' השרשים – הובא בביאוה"ז שם. ובביאוה"ז שם מוסיף "בישעי' סימן ל"ד (פסוק יג) מצינו חצר נקרא חציר".

סעיף ב'

ב' בחינות חצר: לשמירת בהמות - נפש הבהמית; לשמירת עופות - נפש-השכלית

והענין הוא, דהחילוק בין חצר ובית (כפשוטם) הוא, דבית הוא דירת אדם ובחצר נמצאים הבהמות והעופות, כדאיתא במשנה הי' מעמיד בהמה בחצר כו' ומגדל תרנגולים.

ליתר פירוט: החצר נועדה **לשמור** את בעלי–החיים, אמנם הבית לא נועד לשמירת האדם אלא כדי שהוא **ידור** בו. ואם כן המדריגות בפסוק נחלקות לשתים: בית והיכל שהם דירת אדם, וחצר שהיא מקום לבעלי חיים.

ובחצר עצמו שני סוגים, חצר מקורה וחצר שאינו מקורה.

דהחילוק בין חצר מקורה וחצר שאינו מקורה הוא גם בהלכה, דחצר שאינו מקורה (כשהוא יותר מפאתיים) מדאורייתא [מדין תורה] **הוא רשות היחיד אבל מדברי סופרים הוא ככרמלית לפי שדומה לרשות הרבים** [ראה בהערה 4], **וחצר**

4) הגדר של "כרמלית" באופן כללי הוא, רשות **שמדאורייתא** אינה נחשבת **לא** כרשות היחיד כי **אין** לה מחיצות גמורות, וגם **לא** כרשות הרבים, כי אינה מיועדת להילוך רבים [ומכאן אחד הפירושים ב"כרמלית", "כארמלית" (כאלמנה), שאינה בתולה ואינה נשואה] – ולכן דינה כ"מקום פטור" שמותר לטלטל בתוכו וממנו לרשות הרבים ורשות היחיד. אמנם כשהיא גדולה מד' על ד' טפחים – עשו לה חכמים, מפאת דמיונה לרשות הרבים, דין של רשות מיוחדת: אסור לטלטל בתוכה כברשות הרבים וכן לא ממנה לשאר הרשויות.

שונה הדבר בחצר: להיותה **מוקפת מחיצות** הריהי נחשבת מהתורה **כרשות היחיד** גמורה (ולכן המכניס מרשות הרבים לתוכה חייב, ומדין תורה מותר לטלטל בתוכה או ממנה לרשות היחיד אחרת). אלא, במקרה שהחצר גדולה מסאתיים (שטח של 5000 אמה מרובעות) ולא הוקפה לדירת אדם ואינה מקורה – הרי מפאת הדמיון לרשות הרבים, הוסיפו בה חכמים **גם** את האיסורים של "כרמלית" (כלומר שאסור לטלטל בתוכה, או ממנה לרשות היחיד אחרת). לעומת זאת, חצר מקורה (או המיועדת למגורי אדם) – תיחשב גם מדברי סופרים כרשות היחיד גמורה גם לקולא (ראה הנסמן והמבואר בהערה 7 במאמר, ובשו"ע אדה"ז סי' שמה סעיף יט).

מקורה הוא רשות היחיד גם מדברי סופרים.

והחילוק ביניהם בפשטות, דשמירת הבהמות היא גם בחצר שאינו מקורה [וצריך רק שהחצר יהי' מוקף מחיצות], ושמירת העופות (שיכולים לפרוח על גבי המחיצות) הוא בחצר מקורה דוקא[5].

ויתבאר לקמן בפנימיות הענינים, כי מהחילוק באופן שמירתם, נובע החילוק ההלכתי ביניהם: הטעם לזה שחצר מקורה נחשבת תמיד "רשות היחיד" (שעניינו רשות השייכת ל"יחידו של עולם"[6], בשונה מ"רשות הרבים" שהיא מקום של פירוד והתחלקות ואינה כלי להשראת הקדושה) – הוא **מכיוון** שיש בו הענין הרוחני של "שמירת עופות". ואילו חצר שאינו מקורה, **מכיוון** שעניינו ברוחניות הוא רק "שמירת בהמות" – לפעמים אינו נחשב כרשות היחיד.

ויש לבאר זה על פי מה דאיתא בגמרא: בהמה שנבראת מן היבשה הֻכְשְׁרָה [שחיטתה] בשני סימנים כו' [הקנה והושט], עוף שנברא מן הרקק הכשרו בסימן אחד [מספיק לשחוט רק אחד מהם].

תוכנה הפנימי של שחיטה הוא העלאה, כמרומז במאמר חז"ל[7] "אין ושחט אלא ומשך", היינו משיכה והעלאה של הנברא למקום שאינו יכול להגיע לשם מצד עצמו (ובשחיטה כפשוטה: ע"י שחיטת ואכילת מין החי הוא עולה ומתכלל במין האדם). לכן, בהמה שנבראה מן היבשה – מיסוד העפר שהוא הכבד והמגושם[8] מבין כל היסודות – הריהי בדרגה נמוכה יותר, וזקוקה להעלאה גדולה יותר המתבצעת ע"י שחיטת **שני** סימנים (הקנה והושט), ואילו עוף שנברא מעפר ומים ביחד – שיסוד המים קל יותר ואינו חומרי כעפר[9] – הריהו פחות מגושם, ולכן[10] שחיטתו והעלאתו בסימן אחד.

ומבואר במקום אחר [הנמשל מזה בעבודת האדם], דבהמה שנבראת מן העפר (יבשה) שלכן יש לה חיות בריא וחזק, רומז על נפש הבהמית כמו שהיא בתוקף הגסות. ולכן הכשרה הוא בשני

5) להעיר שבמשנה שמביא לפנ"ז לענין שחצר הוא מקום בעלי–חיים, נמנים גם בהמה וגם תרנגולים – עופות.

6) ראה לקו"ש חי"א ע' 68 ואילך בארוכה.

7) חולין ל, ב.

8) רמב"ם הל' יסודי התורה פרק ד' הלכה ב'.

9) וכפי שמתבטא בתכונתם ש"מים מאחד הנפרדים, וכחילוק תערובת לח בלח או יבש ביבש", ולכן, גם בעופות שנבראו מהרקק "עופות טהורים מרובים מטמאים . . משא"כ בהמות" (רשימת כ"ק אד"ש "שחיטה. וישי. ש"ת"). כמו כן, במים קיים טבע התנועה "דניידי ואזלי", משא"כ בעפר – ראה ספר הערכים חב"ד כרך ג' ערך אור מים רקיע ע' תז ובהערות 35, 38.

10) כן פירש בחידושי אגדות מהרש"א בחולין שם. וראה ברשימת כ"ק אד"ש שנסמנה בהערה הקודמת.

מד"ס[8]. והחילוק ביניהם בפשטות, דשמירת הבהמות היא גם בחצר שאינו מקורה [וצריך רק שהחצר יהי' מוקף מחיצות], ושמירת העופות (שיכולים לפרוח ע"ג המחיצות) הוא בחצר מקורה דוקא.

ויש לבאר זה ע"פ מה דאיתא בגמרא[9] בהמה שנבראת מן היבשה הכשרה בשני סימנים כו' עוף שנברא מן הרקק הכשרו בסימן אחד. ומבואר במק"א[10], דבהמה שנבראת מן העפר (יבשה) שלכן יש לה חיות בריא וחזק[11], רומז על נפש הבהמית כמו שהיא בתוקף הגסות. ולכן הכשרה הוא בשני סימנים.

8) ראה תוספות ד"ה אלא עירובין צ, א.

9) חולין כז, ב.

10) ראה לקו"ש ח"ד ע' 1294 ואילך.

11) פרש"י חולין שם ד"ה מן היבשה.

ועוף שנברא מן הרקק, מים ועפר, רומז על נפש הבהמית כמו שהיא בדקות. ולכן הכשרו בסימן אחד. ובפרטיות יותר, בהמה היא נפש הבהמית (עצמה), שהיא ממדריגות תחתונות דנוגה[12] (גסות שלה), ועוף הוא נפש השכלית שהיא ממדריגות עליונות דנוגה[12] (דקות שלה), שלכן היא ממוצע[13] בין נפש הבהמית ונפש

12) סה"מ ה'ש"ת ע' 93. ה'תש"ב ע' 107.

13) לקו"ת בחוקותי מז, ג. קיצורים והערות לתניא ע' פ"ו. ובכ"מ.

סימנים. ועוף שנברא מן הרקק, מים ועפר, רומז על נפש הבהמית כמו שהיא בדקות. ולכן הכשרו בסימן אחד.

כלומר: תוקף הגסות דנפש הבהמית דורש יותר עבודה כדי לפעול בו זיכוך, אך כשהיא בדקות יותר ולא בגסות כל כך, צריך פחות עבודה ויגיעה כדי לזככה[11].

◆

לקמן יבאר, כי החילוק ברוחניות בין "בהמה" ו"עוף" הוא לא בדקות וגסות של **אותו סוג** רע, כי אם, שבעוף יש תכונה נוספת **ושונה** – תכונת הפריחה, שיש בה גם מעלה וגם חיסרון:

ובפרטיות יותר, בהמה היא נפש הבהמית (עצמה), שהיא ממדריגות תחתונות דנוגה (גסות שלה),

נפש הבהמית אצל יהודי שרשה[12] ב"קליפת נוגה" שהיא מעורבת מטוב ורע, וניתן להעלותה לקדושה או חלילה להיפך, להורידה לפי שעה בעניני איסור. אמנם, בקליפה זו עצמה כמה מדריגות: מהמדריגות התחתונות שלה, נמשכת הנפש הבהמית עצמה, היינו המידות והתאוות שלה לענייני העולם. ולכן נקראת "בהמית", שאין לה שום שייכות לענין רוחני.

ועוף הוא נפש השכלית שהיא ממדריגות עליונות דנוגה (דקות שלה), שלכן היא ממוצע בין נפש הבהמית ונפש האלקית.

"נפש השכלית"[13] מהותה **השכל האנושי** שבאדם. מכיוון שהנפש הבהמית עסוקה רק כיצד למלאות תאוותיה, ואין לה כל "שפה משותפת" עם הנפש האלקית – מהוה איפוא הנפש השכלית ממוצע, אשר באמצעות כח ההתבוננות שבה, ניתן לזכך את מידות הנפש הבהמית.

אף שבנפש השכלית אין **תאוה** לגשמיות, מכל מקום הריהי קשורה במהותה עם נפש **הבהמית** (שלכן לפעמים נכללות שתיהן בשם "נפש הבהמית") – מכיוון שקיימת בה "הרגשת היש"[14], התחושה שהיא מציאות בפני עצמה, ואינה בביטול לאלוקות כמו נפש האלקית. לאידך, מכיוון שמהותה הוא **שכל** המסוגל לתפוס גם עניינים **רוחניים** – הריהי "מתרגמת"[15] וממשיכה אותם להבנת הנפש הבהמית, שבדרך זו "מסכימה" לעבודת ה'.

לסיכום: "גסות דנוגה" היא הנפש הבהמית, התאוות שלה; ואילו "דקות דנוגה" הוא השכל האנושי והרגשת היש הקיימת בו.

11) עניינם בעבודה של שחיטת שני סימנים או סימן אחד – נתבאר ברשימת כ"ק אד"ש שבהערה הקודמת.

12) תניא לקוטי–אמרים פרק ז'.

13) בכמה מקומות מבואר שאין זו נפש **נוספת**, כי אם מדריגות שונות של נפש הבהמית – ראה קיצורים והערות לתניא לצמח–צדק ע' פח: "נפש הבהמית **שהיא גם כן** נפש השכלית וזהו **נפש א'** לדעת הרמב"ם פרק א' מהשמונה פרקים והבחיי" (בראשית ב, ז. הועתקו דבריו שם ע' פה. עיין שם באריכות). ולפעמים נתבאר באופן אחר קצת – ראה המובא והנסמן בלקוטי פירושים לתניא (חיטריק) פרק א' סל"ז. וראה גם מאמר 'כי ישאלך' תש"מ: "כמבואר בדרושים המבארים ענין ב' או ג' נפשות". ואכ"מ.

14) ראה בפתיחה לסעיף ד'.

15) ראה בהנסמן בהערה הבאה.

האלקית[12]. וזהו שהעוף פורח באויר (מזמן לזמן), דיש לבאר זה בשני אופנים. שהפריחה באויר (דהעוף) היא מצד נפש השכלית עצמה. כי טבע השכל (גם השכל דנפש השכלית הגם שהוא שכל טבעי, שכל דנוגה, מ"מ, כיון שהוא שכל, טבעו) הוא להיות נמשך למה שלמעלה ממנו[14]. ועוד ענין בזה, שע"י ההתלבשות דנפש האלקית בנפש השכלית, יכולה היא להשיג ענייני אלקות שלמעלה מעולם. אלא שגם אז היא רק מסכימה להשגה דנפש האלקית אבל היא נשארת במהותה — שכל אנושי[15].

14) ראה סה"מ ה'ש"ת שם ע' 94.

15) ראה סה"מ ה'תש"ב שם ע' 107—8.

וכעת ימשיך לבאר מדוע נפש השכלית נמשלת לעוף:

וזהו שהעוף פורח באויר (מזמן לזמן), דיש לבאר זה בשני אופנים.

(א) שהפריחה באויר (דהעוף) היא מצד נפש השכלית עצמה. כי טבע השכל (גם השכל דנפש השכלית הגם שהוא שכל טבעי, שכל דנוגה, מכל מקום, כיון שהוא שכל, טבעו) הוא להיות נמשך למה שלמעלה ממנו.

– כלומר, לא רק לשכל שהוא יכול להפיק ממנו תועלת, אלא לשכל **רוחני** שהוא באמת "**למעלה** ממנו" – שאינו קשור למציאותו ואין לו כל שייכות למעשה[16]. ומשיכה זו לעניינים שכליים קיימת בטבע הנפש השכלית **עצמה**.

(ב) ועוד ענין בזה, שע"י ההתלבשות דנפש האלקית בנפש השכלית, יכולה היא להשיג ענייני אלקות שלמעלה מעולם.

בסיועה של נפש האלקית מצליחה הנפש השכלית להגיע **לדרגה** נעלית יותר של פריחה: להשיג לא רק את הרוחניות **שבעולם**, אלא גם אלקות שלמעלה מהעולם.

אלא שגם אז היא רק מסכימה להשגה דנפש האלקית אבל היא נשארת במהותה — שכל אנושי.

בין הנפש השכלית לבין הנפש האלוקית קיים פער שאינו ניתן למעבר: הנפש השכלית מבינה אלוקות רק משום שכך **הנפש האלוקית** הסבירה לה; היא "מסכימה" לדבריה ואף יכולה לחזור עליהם [בדומה[17] לתלמיד מתחיל, המבין את דברי הרב ואף חוזר עליהם כפי ששמעם, אך אינו מסוגל להסבירם במילים **שלו**] – אך אין בכוחה להשיג **בעצמה**, כלומר ע"י שימוש בכללי השכל האנושי, השכלה אלוקית. לצורך "פריחה" והתעלות זו, היא תזדקק תמיד ל"עזרתה"– התלבשותה של הנפש האלוקית.

פרט זה קיים, כמוסבר במקום אחר, גם במשל העוף – בעובדה שהוא צריך לנוח על גבי הארץ מדי פעם, שזה מורה שככל שהוא מתעלה, עדיין הוא נשאר קשור לארציות[18].

[לסיכום החילוק בין שני הביאורים בענין ה"פריחה" של נפש השכלית: לפי הביאור הראשון, הפריחה

16) כן משמע בד"ה בעשור לחודש תשל"ב ס"ג (סה"מ תשל"ב ע' 155).

17) כן מובא בלקו"ש חכ"ז ע' 27. – והמבואר שם, שמצד החידוש דחסידות כו' גם נפש השכלית בעצמה יכולה להבין ענין אלקי – אינו סותר למבואר כאן, כי הרי עדיין "נשארת **במהותה** שכל **אנושי**", אלא שהענינים בחסידות **נמשכו** בצורה כזאת שיכולה להבינם.

18) לקו"ש ח"ד ע' 1295. ונרמז גם במאמר כאן, שמדגיש שהעוף פורח באויר (רק) "מזמן לזמן".

ויש לומר, דזה ששמירת בהמות הוא גם בחצר שאינו מקורה ושמירת העופות הוא דוקא בחצר מקורה (אף שעופות הם בדקות יותר), כי דקות דנוגה אינו ניכר כ"כ, ולכן צריך לשמירה יתירה. ולהוסיף, דכמו שבגשמיות, הטעם על זה שהעופות אינם נשמרים בחצר שאינו מקורה הוא לפי שיכולים לפרוח (ע"ג המחיצות), עד"ז הוא ברוחניות, דזה שנפש השכלית צריכה לשמירה יתירה הוא לפי שיש בה התכונה דפריחה באויר. והיינו, דכיון שהשכל דנפש השכלית נמשך למה שלמעלה ממנו [ויתירה מזו, שהוא משיג (ע"י התלבשות נה"א בנפש השכלית) עניני אלקות שלמעלה מעולם], לכן, בכדי למצוא הרע שבשכל הוא דוקא ע"י ההתבוננות שאלקות הוא מופלא משכל אנושי

נובעת **מצד** הנפש השכלית **עצמה**, שבטבעה היא **נמשכת** לכך. ואילו לפי הביאור השני, אף שעצם הפריחה היא **לדרגא** נעלית יותר, היא מתאפשרת רק בסיוע הנפש האלוקית כאשר הנפש השכלית רק "מסכימה" לכך. ומכיוון שענין ה"פריחה" (התעלות ע"י השגה, אך בכל זאת נשארת במהותה) קיים בכל המדריגות דנפש השכלית - יובן יותר מדוע היא זקוקה תמיד לשמירה יתירה, כדלקמן].

◆

בהתאם לביאור ש"עוף" מרמז לנפש השכלית - שהיא בדקות יותר מנפש הבהמית ואף יש לה תכונת ה"פריחה", השגה ברוחניות ואלוקות - יש להבין: הלוא אדרבה, ביאור זה מצביע על **מעלה** בנפש השכלית, ומדוע היא נזקקת **משום כך** לשמירה **יתירה**, כמו עוף ביחס לבהמה? וזהו שממשיך ומבאר:

ויש לומר, דזה ששמירת בהמות הוא גם בחצר שאינו מקורה ושמירת העופות הוא דוקא בחצר מקורה (אף שעופות הם בדקות יותר), כי דקות דנוגה אינו ניכר כל כך, ולכן צריך לשמירה יתירה.

ענין התאוה של נפש הבהמית – ברור שהוא שלילי ושהאדם צריך לשבר תאוותיו, אמנם ב"הרגשת היש" (של נפש השכלית) כשלעצמה אין האדם רואה כל כך פגם, ובזה צריך לעבודה יתירה כדי לגלות ולבער את דקות הרע.

ולהוסיף, דכמו שבגשמיות, הטעם על זה שהעופות אינם נשמרים בחצר שאינו מקורה הוא לפי שיכולים לפרוח (על גבי המחיצות), על דרך זה הוא ברוחניות, דזה שנפש השכלית צריכה לשמירה יתירה הוא לפי שיש בה התכונה דפריחה באויר. והיינו, דכיון שהשכל דנפש השכלית נמשך למה שלמעלה ממנו [ויתירה מזו, שהוא משיג (ע"י התלבשות נפש האלקית בנפש השכלית) עניני אלקות שלמעלה מעולם],

דווקא משום שבנפש השכלית יש תכונה "לפרוח", להתרומם מעל ענין המידות והתאוות (הדורש מחיצות) ולתפוס ענין שכלי בטהרתו – היא יכולה לטעות שבעולם השכל כשלעצמו אין כל רע; אדרבה, מכיוון שהשכל מושך אותה לעניינים נעלים, נדמה לה כי השכל הוא רק טוב (ואינה מבחינה בישות בדקות המיתוספת מצד ריבוי ההשגה). ובפרט כאשר משיגה עניני אלוקות – שהשגה זו בודאי הינה "טוב" לאמיתתו – היא יכולה לטעות שמכיוון שהשיגה זאת בשכל, אזי כביכול **השכל מצד עצמו** הוא דבר נעלה שאינו זקוק לשום הגבלה ושמירה.

והעצה להשמר מכך היא – שגם השגת השכל עצמו תהיה חדורה בביטול, כפי שממשיך ומבאר:

לכן, בכדי למצוא הרע שבשכל הוא דוקא ע"י ההתבוננות שאלקות הוא מופלא משכל אנושי [היינו שגם הענינים דאלקות המושגים

[היינו שגם הענינים דאלקות המושגים בשכל אנושי, אין השכל משיג אותם כמו שהם לאמיתתם, כי כיון שהם אלקות, הרי הם בלי גבול, וכמו שהשכל תופס אותם, בהכרח שהוא מגבילם[16]], וע"י שנפש השכלית (עוף) מרגישה הפלאת אלקות שלמעלה מהשכל, מקורה בגג, עי"ז נתברר דקות הרע שבה[17], נשמרת.

16) וראה סה"מ מלוקט ח"ג ע' קלה הערה 29, שזהו מהטעמים על זה שגם הענינים דאלקות המושגים בשכל צריכים להיות באופן של אמונה.

17) וראה עד"ז הוספות לתו"א תשא (קיא, ד).

בשכל אנושי, אין השכל משיג אותם כמו שהם לאמיתתם, כי כיון שהם אלקות, **הרי הם** בלי גבול, **וכמו שהשכל תופס אותם, בהכרח שהוא מגבילם],**

וזה גורם שגם כאשר הוא משיג עניני אלקות – נרגש בשכל שמצד עצמו הריהו "מציאות" המעלים ומסתיר על אלקות (שלכן משיג העניינים בצורה מוגבלת ולא לאמיתתם), וצריך בירור וזיכוך.

[ומוסיף בהערה 16:

שזהו מהטעמים על זה שגם הענינים דאלקות המושגים בשכל צריכים להיות באופן של אמונה.

כי לכאורה: הניחא בעניינים **שלא ניתן** להבין בשכל ואפשר לקלוט אותם רק ע"י אמונה, אך בדברים **שאפשר** להשיגם – לשם מה דרושה בהם אמונה? והטעם הוא כאמור: אף ענייני אלוקות המתלבשים בשכל, השכל האנושי מגביל אותם, ועל מנת שהם "יונחו" בנפש **לאמיתתם**, נדרשת אמונה – שעניינה: תפיסת אלקות כמו שהוא, בלי עירוב מציאות האדם].

וע"י שנפש השכלית (עוף) מרגישה הפלאת אלקות שלמעלה מהשכל, מקורה בגג, **עי"ז נתברר דקות הרע שבה, נשמרת.**

כשם שע"י התבוננות בהפלאת האלוקות יכול האדם **"למצוא** הרע שבשכל" (המעלים ומגביל), הנה בכך גם נפעל **תיקון** הרע: ההכרה שיש דבר **שלמעלה מהבנתה** (מקורה בגג) – היפך תשוקת השכל הרוצה להבין הכל – שובר את הרגשת היש שלה; הרגשת "הפלאת אלקות שלמעלה מהשכל" – מביאה אותה איפוא להודות במגבלות המציאות **שלה**[19]. ולכן, התבוננות שבאמת כל הדברים המושגים בשכל, אינם בערך כלל להפלאה האמיתית דאלוקות אשר "לית מחשבה תפיסא בי' כלל" – היא הדרך לכך שהשכל עצמו **מתבטל** אל הלמעלה מן השכל, ונפעל בו בירור וזיכוך.

[נמצא, שהשמירה יתירה שע"י "גג" לנפש השכלית – הרגשת הפלאת אלוקות – היא הן כדי **למצוא ולהכיר** את דקות הרע שבנפש השכלית, והן לצורך **התיקון** שלו].

19) אולי אפשר לומר באופן אחר קצת, שהכוונה במאמר היא שכאשר נרגש בשכל הפלאת אלקות שלמעלה ממנו – הנה עניני **אלוקות עצמם** פועלים בו בירור וזיכוך (ולא רק מצד ההכרה השכלית שלו שיש דברים שלמעלה ממנו).

סיכום הסעיף: בחצר, שהיא מקום בעלי–חיים, ב' סוגים: חצר שאינה מקורה – דינה מדברי סופרים ככרמלית (אם גדולה מסאתיים), ומיועדת לשמירת בהמה; וחצר מקורה – גם מדרבנן דינה כרשות היחיד ומיועדת לשמירת עופות. בהמה מורה על גסות הרע, נפש הבהמית עצמה (ולכן שחיטתה בב' סימנים), ואילו עוף מורה על דקות הרע, נפש השכלית (ולכן שחיטתו בסימן אחד). לאידך, עוף זקוק לשמירה יתירה, כי דקות הרע אינו ניכר כל כך, ובפרט מצד תכונתו "לפרוח" ולהשיג מה שלמעלה ממנו, גם ענייני אלוקות (ואין ניכר הרע שבשכל האנושי עצמו) – ולכן מציאת דקות הרע ותיקונו היא ע"י שמרגיש שאלוקות מופלא משכל אנושי, היינו שגם כשמשיג ענייני אלקות הוא מגביל אותם.

נושאים ומושגים בסעיף: נפש הבהמית ונפש השכלית ◆ גסות ודקות דנוגה (תאוות והרגשת היש). ◆ השגה בהגבלה, אמונה למעלה מהגבלה.

[בקשר למה שנתבאר, שדווקא משום שגסות הרע דנפש הבהמית ניכר יותר, אין היא זקוקה לשמירה יתירה כעוף – כדאי לציין עניין **דומה**:

בא' השיחות[20] בהם דיבר כ"ק אד"ש – בהתרגשות גדולה ובבכיות כו' – אודות בקשת ותביעת הגאולה, הדגיש, כי זה שהנפש–הבהמית צועקת שרצונה בגאולה אין זה חידוש כל כך – כי מאחר והיא יודעת את מצבה והגשמתה כעת, **רצונה** לצאת ממצב זה, "זי וויל ניט זיין קיין בהמה"! [=אין היא רוצה להיות בהמה]. אולם, הנפש האלוקית שהיא חלק אלוקה ממעל ממש, וקשורה בכל מצב לקדושה – אצלה זהו **חידוש** שאף היא זועקת שרצונה בגאולה].

20) שיחת הושענא–רבה תשד"מ – התוועדויות תשד"מ ח"א ע' 291.

ג) **ועפ"ז** יש לבאר זה שהדין שחצר שאינו מקורה הוא ככרמלית הוא מדברי סופרים, כי שמירת הבהמה (בעבודת האדם) היא בעיקר בנוגע למחשבה דיבור

סעיף ג'

חצר שאינה מקורה - שמירת הלבושים; חצר מקורה - זיכוך השכל והמידות

נתבאר לעיל, החילוק באופן השמירה בין "חצר שאינה מקורה" ו"חצר מקורה" (שמירת בהמה או עוף, והנמשל בזה ברוחניות). נותר עדיין לבאר בפנימיות חילוקם **בהלכה**: מדוע חצר שבהמה נשמרת בה - דינה כרשות היחיד רק מדאורייתא, ואילו חצר מקורה שעוף נשמר בה - דינה כרשות היחיד גם מדרבנן.

להבנת הביאור שבסעיף זה ראוי להקדים[21]:

עניינם בפשטות של הגדרים והסייגים שעשו חז"ל הוא - שמירה יתירה[22] שלא יבוא לידי איסור דאורייתא ("להרחיק את האדם מן העבירה"[23]). אמנם תוכנה הפנימי של "שמירה" זו הוא:

מצד גודל ההגשמה שבעולם הזה, הנה אף כשעושים בו מצוה בפועל, יתכן והאור האלוקי של המצוה לא יחדור בגשמי בפנימיותו, ויתירה מזו, ישאר בחומריותו וימשוך את האדם לעשות היפך רצון העליון. ולכן הוסיפו חז"ל גדרים וסייגים, שתוכנם - המשכת אור נעלה יותר, כדי **לזכך ולהעלות** את חומריות העולם, שיהי' כלי לאלוקות. וע"י זה ממילא מתבטלת האפשרות להגיע לידי עבירה מצד חומריות העולם.

ובעומק יותר[24], הטעם שתקנות אלה הם דוקא ע"י החכמים **מקבלי** התורה: בציוויים מדאורייתא, מודגש בעיקר דרגת התורה כפי שהיא מצד (למעלה) "**נותן** התורה" - ובזה מודגש בעיקר שהתחתון צריך **להתבטל** ולקיים גזירת העליון, ולא הזיכוך שנפעל בתחתון. אמנם, תקנות חכמים בתורה שבעל-פה - הריהם במדריגת התורה הקשורה **במקבלי** התורה, ולכן מתבטא בהם פעולת התורה **לזכך ולשנות** את מציאות התחתון עצמו, שגם במציאותו יאיר בו אלקות[25].

ובעבודת הנפש: קיום המצוות **בפועל** - שע"י זה **ממשיך** האור האלוקי - הוא ב"לבושי" האדם, מחשבה דיבור ומעשה. אמנם, כדי שהאדם יהי' **כלי** לאור הנמשך ע"י קיום המצוות שיאיר בפנימיותו - זהו בעיקר ע"י זיכוך והעלאת כוחות נפשו, השכל והמדות (שבזה מתרחק **ממילא** משייכות לדברים שמחוץ לתחום הקדושה). וכיצד מגיע האדם לכך? - ע"י תקנות **סופרים**, שפועלים שהאדם יהי' מיוחד עם האור האלוקי של המצוות.

ועל פי זה יש לבאר זה שהדין שחצר שאינו מקורה הוא ככרמלית הוא מדברי סופרים,

כי שמירת הבהמה (בעבודת האדם) היא בעיקר בנוגע למחשבה דיבור ומעשה,

כי[26] נפש הבהמית עניינה חיות **הגוף**, שבו הוא

---

21) ראה תו"מ התוועדויות חי"א ע' 105 ואילך. ובכ"מ.

22) וכלשון חז"ל בדרשתם על הפסוק "**ושמרתם** את משמרתי" – "עשו **משמרת למשמרתי**" (מו"ק ה, סע"א. עה"פ בס"פ אחרי).

23) ברכות בתחילתה.

24) לקו"ש חכ"ו שיחה א' לפ' וארא.

25) ראה לקו"ש שם, שמבאר בזה החילוק בין מצות ודיני אכילת מצה **שמדאורייתא**, ותקנת **חכמים** של ד' כוסות: המצה היא לחם **עוני** (שאין בו טעם כמצה עשירה) ועד שאפילו "בלע מצה יצא" – כי עניינה הגאולה כפי שהיא מצד (**המשפיע**) הקב"ה, שזה פועל **ביטול** התחתון. ואילו ד' כוסות הם ביין שיש בו **טעם** ומעורר שירה – כי עניינם הרגשת החירות והגאולה ע"י **המקבל**, בני ישראל.

26) כן משמע בלקו"ש שבהערה 10 במאמר – שזהו החילוק בין נפש הבהמית לנפש השכלית (ועפ"ז גם בביאור לפסקא הבאה). ועל פי זה מובן בפשטות, מדוע אין נכלל בשמירת נה"ב גם **זיכוך** המידות כמו בנפש השכלית (ולכאורה אדרבה, שהרי ממנה באות התאוות) – כי להיותה חיות **הגוף**, גם הזיכוך **שלה** הוא כאשר אינו מוציא תאוותו **בפועל**.

ומעשה, שמצד התאוות דנפש הבהמית אפשר שיכשל באיזה איסור ח"ו, ושמירת הבהמה היא ע"י שגודר את החצר (המקום שבו נמצאת הבהמה) במחיצות, היינו שלא לעשות מה שהוא רוצה ורק מה שצריך לעשות[18]. ושמירת העוף (בעבודת האדם) שהוא בנוגע לדקות דנוגה (כנ"ל) הוא בעיקר בנוגע לכחות הפנימיים, שכל ומדות. שמצד הישות והגאוה שבו[19] (מזה שהוא בעל שכל, ראית איש חכם בעיניו[20]), אין מספיק שגודר את החצר במחיצות, כי גם כשהוא מוגדר בהמחשבה דיבור ומעשה שלו, ועד שהוא בדרגת בינוני שלא עבר עבירה מימיו[21], מ"מ, מצד הגאוה והגסות שבו, השכל והמדות שבו הם בגסות, ולכן צריך שהחצר שלו יהי' מקורה בגג, שיורגש

18) ראה סה"מ תרפ"ח ע' נג. ובכ"מ.

19) בלקו"ת צו יג, ג, שישות וגאוה הוא מקור לכל מיני רע, הן בנוגע למעשה בפועל והן בנוגע לכחות הפנימיים – ראה בארוכה סה"מ ה'תש"ב ע' 52 ואילך. ובכ"מ. ולכן שמירת העופות הוא ע"י שני הענינים: לגדור מחיצות וקירוי גג.

20) משלי כו, יב.

21) תניא רפי"ב.

המחשבה דיבור ומעשה של האדם – ולכן שמירתה ותיקונה נפעל בעיקר ע"י שנשמר בפועל במחשבה דיבור ומעשה בפועל, כפי שממשיך

שמצד התאוות דנפש הבהמית אפשר שיכשל באיזה איסור חס ושלום, ושמירת הבהמה היא ע"י שגודר את החצר (המקום שבו נמצאת הבהמה) במחיצות, היינו שלא לעשות מה שהוא רוצה ורק מה שצריך לעשות.

היינו העבודה ד"אתכפיא" – שכופה את רצונותיו ואינו עובר **בפועל** (גם לא במחשבה) על ציווי ה'. ולגבי "בהמה" – הנפש הבהמית – זוהי שמירה מספקת, שלא תביא תאוותיה **לפועל** ע"י הגוף.

ושמירת העוף (בעבודת האדם) שהוא בנוגע לדקות דנוגה (כנ"ל) הוא בעיקר בנוגע לכחות הפנימיים, שכל ומדות.

כי נפש השכלית אינו חיות הגוף, ולכן, אין נשמר במה שמתקן את ענייני הגוף כי אם ע"י זיכוך השכל והמדות[27], כפי שממשיך

שמצד הישות והגאוה שבו (מזה שהוא בעל שכל, [וכלשון הפסוק] רָאִיתָ איש חכם בעיניו), אין מספיק שגודר את החצר במחיצות,

כי גם כשהוא מוגדר בהמחשבה דיבור ומעשה שלו, ועד שהוא בדרגת "בינוני" שלא עבר עבירה מימיו, מכל מקום, מצד הגאוה והגסות שבו, השכל והמדות שבו הם בגסות, ולכן צריך שהחצר שלו יהי' מקורה בגג, שיורגש בו הפלאת האלקות כנ"ל.

– וע"י זה מזכך גם את שכלו ומידותיו, שלא יהיו בגסות.

◆

ומעתה יובן, מדוע "חצר שאינו מקורה" – שמירת **הלבושים** – נחשב מדאורייתא רשות היחיד, ואילו "חצר מקורה" – זיכוך **כוחות הנפש** – נחשב גם מדרבנן כרשות היחיד.

---

27) להעיר מהמבואר, שב**מצוות** – העיקר הוא קיומן **בפועל**, אך בלימוד התורה, כיוון שעניינו הוא ששכל האדם יבין בהתאם לרצון האלוקי – הרי בזה **הביטול** הוא תנאי עיקרי, שאם לא כן, עלול להטות שכלו עד למצב של מגלה פנים בתורה שלא כהלכה וכיו"ב (לקו"ש חי"ט ע' 38).

בו הפלאת האלקות כנ"ל. וכיון שהעיקר הוא המעשה[22], לכן, מדאורייתא גם חצר שאינו מקורה הוא רשות היחיד, יחידו של עולם, אלא שמדברי סופרים [שענינם הוא להגבי' ולהעלות את האדם, שיהי' כלי לאלקות גם מצד שכלו ומדותיו[23]], בכדי שהאדם יהי' רשות היחיד ליחודו ית' הוא ע"י שמקורה בגג.

22) אבות פ"א מי"ז.

23) שהם עיקר האדם, משא"כ המחדומ"ע הם רק "לבושים" (תניא רפ"ד. ובכ"מ).

וכיון שהעיקר הוא המעשה,

כלומר: קיום המצוות **בפועל**[28]

לכן, מדאורייתא גם חצר שאינו מקורה הוא רשות היחיד, שעניינה בפנימיות מקום שהוא כלי לגילוי הקב"ה שהוא יחידו של עולם,

אלא שמדברי סופרים [שענינם הוא להגבי' ולהעלות את האדם, שיהי' כלי לאלקות גם מצד שכלו ומדותיו], בכדי שהאדם **יהי' רשות היחיד ליחודו יתברך הוא ע"י שמקורה בגג.**

המחשבה דיבור ומעשה הם כלי–שרת בלבד לכוחות האדם, ואינם ממהות הנפש עצמה (ולכן[29] נקראים "לבושים": אף שהאדם מתגלה באמצעות הלבוש (– השכל והמדות מתגלים במחשבה דיבור וכו'), אך הלבוש אינו ממהות האדם, ויכול ללבשו ולפשטו[30]). "עיקר האדם" ומהותו – הם כוחותיו הפנימיים, השכל והמידות. ולכן, אף כאשר האדם שלם ב"לבושים" (והם בחינת "רשות היחיד" ליחידו של עולם) – אין זה הוכחה שזיכך גם את כוחותיו הפנימיים, וזוהי המטרה של "דברי סופרים", זיכוך כוחות האדם עצמו שיהי' כלי לאלוקות[31]. ולכן, רק כאשר מזכך את כוחותיו הפנימיים, המוחין והמידות, הריהו "רשות היחיד" גם מדברי סופרים.

◆

[בהערה 19 מוסיף ביאור בענין שמירת העופות.

בלקוטי–תורה (צו יג, ג), שישות וגאוה הוא מקור לכל **מיני רע, הן בנוגע למעשה בפועל והן בנוגע לכחות הפנימיים . . ולכן שמירת העופות הוא ע"י שני הענינים: לגדור מחיצות וקירוי גג.**

על פי המבואר בלקוטי–תורה, שמצד ישות וגאוה יכול האדם להמשך גם אחר תאוותיו **במעשה בפועל** (ולא רק ב"הרגשת היש" וגסות המידות) – מובן פרט נוסף בהשוואה לשמירת עוף:

כשם שלשמירת עוף בפשטות צריך **גם** גג **וגם** מחיצות – כן הוא בנמשל בנפש: מצד שגאוה וישות יכולים להביא האדם להכשל בפועל במחשבה דיבור ומעשה – צריך לגדור אותם במחיצות, היינו העבודה דאתכפיא שלא לעשות נגד רצון ה'; אבל ישות בדקות יותר, שיכולה להיות גם אצל בינוני שלא עובר עבירה מימיו – צריכה שמירה של גג, כדי לזכך את כוחותיו הפנימיים שיהיו כלים לאלוקות].

28) ובפנימיות הענינים: דווקא בקיום המצוות שע"י הלבושים, אפשר להתקשר לעצמותו ומהותו ית', דבר שאי אפשר לעשות ע"י השכל והמידות של הנפש, כי "לית מחשבה תפיסא בי'" (תניא פרק ד').

29) ראה בביאורים על תניא ריש פרק ד'.

30) ראה מאמר 'ונחה עליו' תשי"ד סעיף ב': "וזהו שמחשבה דיבור ומעשה הם לבושים נפרדים . . כי הדיבור והמעשה אפשר לפושטם, עת לדבר ועת לחשות מלדבר, וגם המחשבה שהיא בתמידות, הרי אפשר להחליף המחשבה במחשבה אחרת בלי שום יגיעה. משא"כ השכל והמדות, להיותם מיוחדים עם הנפש, בכדי לשנות אותם צריך ליגיעה. ויתירה מזו, דישנם ענינים בשכל ומדות שאי אפשר לשנותם (גם ע"י יגיעה)". – סה"מ מלוקט ח"ב ע' רצב.

31) ראה ביאור דומה בלקו"ש חכ"ו שנסמן לעיל.

סיכום הסעיף: שמירת בהמה ברוחניות – שמירת הלבושים דמחשבה דיבור ומעשה, ומכיוון שמדאורייתא המעשה הוא העיקר, חצר עם מחיצות נחשבת כ"רשות היחיד" ליחידו של העולם. אמנם שמירת עוף הוא הזיכוך של כחות הפנימיים דהאדם, שכלו ומידותיו, שלא יהיו בגסות (אף כאשר נזהר מחטא לגמרי כ"בינוני"), שזהו עניינם של דברי סופרים, ולכן רק חצר מקורה בגג (המורה על שמירת נפש השכלית, זיכוך המידות) נחשב גם מדרבנן כרשות היחיד.

נושאים ומושגים בסעיף: "ישות" מקור הרע, ב' אופנים בזה: שנוגע למעשה, או שפועל רק גסות המידות.

בקשר למה שהוסבר, שגם אצל הנזהר בתכלית במחשבה דיבור ומעשה תיתכן גסות המידות, דבר שתיקונו ע"י "דברי סופרים" – יש להעיר מסיפור כ"ק אדמו"ר הריי"צ[32]:

בזמן אדמו"ר האמצעי היה יהודי נגיד גדול ושמו ר' משה מענק'ס משקלוב. הוא היה ראשון לכל ענין של צדקה וגמ"ח והידר בכך מאוד, מעולם לא התכעס ולא התקצף גם אם הוצרך ליתן כמה פעמים על ענין אחד, ונהג להקדים פני תלמידי חכמים בהדרת הכבוד. אבל, הוא היה יקר ונכבד בעיני עצמו. גסותו לא הייתה בדרישת כבוד ויקר מאת זולתו לדבר בשבח עצמו, כי אם היתה גסות הרוח באין אומר ודברים, ובכל תנועותיו ניכר ונראה כי האיש הוא גדול ונכבד ויקר בעיני עצמו.

כאשר ביקר אדמו"ר האמצעי לראשונה בשקלוב, בא ר' משה לקבל את פניו, ואחר כך נכנס אליו כמה פעמים ליחידות. ואחרי אשר נסע כ"ק אדמו"ר האמצעי משקלוב, הרגישו כי שינוי גדול נעשה בר' משה מענק'ס – לא נעשה חסיד, אבל גסות רוחו פקעה ממנו, ויהי לפלא.

והתבטא על כך כ"ק אדמו"ר הצמח צדק: למה תתפלאו, הלא אמרו רז"ל "אמר מלכא עקר טורא" – דהצדיק בדיבורו עוקר גסות הרוח!

---

32) ספר המאמרים קונטרסים ח"ג ע' כא. אג"ק שלו ח"ד ע' קפב.

ד) **והנה** כיון שהשכל דנפש השכלית מצד עצמו הוא בחינת יש, ויתירה מזה שהוא מקליפת נוגה, לכן, גם לאחרי שהשכל דנפש השכלית משיג ריחוק הערך שלו לגבי אלקות [שההשגה שלו בהענינים דאלקות היא בהגבלה ובהגשמה ואינו משיג את הענינים כמו שהם לאמיתתם], שעי"ז היא באה לידי ביטול, הביטול שלה אינו בערך כלל להביטול דנפש האלקית. דבנפש האלקית, הביטול שלה היא בעצם מציאותה, ובנפש השכלית, הביטול שלה היא דבר נוסף על מציאותה, ובעצם היא

סעיף ד'

ביטול הנפש האלוקית: כפי שמתלבשת בנפש הבהמית, וכפי שהיא בעצמה

עד כאן נתבארו שתי הדרגות הראשונות בפסוק, ב' סוגי חצר הרומזות לשמירת נפש הבהמית ונפש השכלית. כעת יבאר את שתי המדריגות הנעלות, שהם שני אופני עבודה וביטול של הנפש האלוקית.

ראוי להזכיר שוב מה שהוסבר במבוא: ענין ה"ביטול" המדובר בחסידות, אינו רק שלילת גאוה וגבהות הרוח וכדומה, כי אם פנימי יותר: ביטול של עצם "הרגשת היש" וה"אני" הקיים בכל נברא. ביטול זה נובע מהכרה באחדות ה' במשמעה לפי תורת החסידות: שהמציאות היחידה הוא הקב"ה, ובאמת אין עוד מלבדו, כי כל העולמות בטלים כנגדו ונכללים באורו (וכפי שנתבאר במקום אחר בסדרה זו[33]). מכך מובן, כי "ביטול" זה צריך להיות בכל המדריגות - לא מיבעי כאשר קיימת תחושת "ישות" מגושמת כצורתה בעולם הזה, כי אם גם "מציאות" רוחנית שכולה קדושה - אף היא מציאות, ויש לפעול בה ביטול.

ובענין הביטול - ב' דרגות כלליות: "ביטול היש" (השייך בנפש הבהמית והשכלית), ו"ביטול במציאות" - שהוא רק בנפש האלוקית, כפי שיוסבר עניינם לקמן.

והנה כיון שהשכל דנפש השכלית מצד עצמו הוא בחינת "יש", ויתירה מזה שהוא מקליפת נוגה, לכן, גם לאחרי שהשכל דנפש השכלית משיג ריחוק הערך שלו לגבי אלקות [שההשגה שלו בהענינים דאלקות היא בהגבלה ובהגשמה ואינו משיג את הענינים כמו שהם לאמיתתם], שע"י זה היא באה לידי ביטול, הביטול שלה אינו בערך כלל להביטול דנפש האלקית.

ובמה מתבטא החילוק בין הביטול דנפש השכלית לביטול הנפש האלוקית?

דבנפש האלקית, הביטול שלה היא בעצם מציאותה, ובנפש השכלית, הביטול שלה היא דבר נוסף על מציאותה, ובעצם היא בחינת יש.

גם כאשר האדם פועל ביטול וזיכוך במידותיו (ולא רק שכופה את עצמו בנוגע לעשי' בפועל, כמו בעבודה עם נפש הבהמית) – בכל זאת, אין הוא עוקר מכל וכל את עצם הרגשת היש הטבועה בנפשו. הוא בטל מפני **שהבין** שכך ראוי להיות, **למרות** תחושתו הטבעית[34]. וכלשונו באחד המאמרים[35]: "הביטול הוא מצד **עבודתו**

33) "מאמרים מבוארים" ע' 290–1 – בביאור למאמר "להבין ענין כתיבת ס"ת" תש"ל.

34) ראה לשונו במקום אחר: "ביטול היש, היינו **שמרגיש** כי יש הנהו, אבל מבין בשכלו כי בטל הוא . . אבל כל זה הוא בהבנתו ולא בהרגשתו" (אג"ק ח"ב ע' קיז).

35) מאמר 'והוא עומד עליהם' תשי"ג סעיף ז'. ובכמה מקומות נקרא "ביטול העשוי" – ראה מאמרי אדמו"ר האמצעי קונטרסים ע' רצ ("ונקרא **ביטול העשוי** לפי שעה . . [כמו] חכם גדול שמשפיע לרבים חכמה רבה שמתבטל לפני רב הגדול ממנו, אך אין זה ביטול אמיתי בעצם כי במקומו עומד להשפיע ולהיות ראש לתלמידיו . . רק שלפני רב הגדול ממנו יבטל ויכניע עצמו"). שיחת ש"פ ראה תשי"ג ס"ד (תו"מ התוועדויות כרך ט' ע' 147), עיין שם. וראה גם

בחינת יש. וזהו שגם חצר המקורה בגג הוא חצר שהוא מקום שבו נמצאים בעלי חיים (כנ"ל סעיף ב) ולא דירת אדם, כי אדם בגימטריא מ"ה[24] הוא הביטול דנפש האלקית שנקראת אדם על שם אדמה לעליון[25], משא"כ הביטול דנפש הבהמית ודנפש השכלית שהוא ביטול היש, הוא בחינת חי שלמטה מאדם.

24) נסמן בסה"מ מלוקט ח"ד ע' רה הערה 29. ולהעיר מביאוה"ז שבהערה 6, שבית שייך לאדם בגימטריא מ"ה, וחצר לבהמה בגימטריא ב"ן (נסמן בסה"מ שם הערה 27).

דוקא, אבל בעצם הוא יש". ואם כן יש כאן ב' דברים: מציאות ה"יש" של נפש השכלית (עדינה ככל שתהי'), ודבר נוסף – הביטול לאלוקות **שנפעל** בה.

אמנם בנפש האלוקית – **כל מציאותה** היא מה שנמשכת ובטלה לאלוקות, ואין לה שום מציאות מבלעדי זאת.

וזהו שגם חצר המקורה בגג הוא חצר מקום שבו נמצאים בעלי חיים (כנ"ל סעיף ב) ולא דירת אדם, כי אדם בגימטריא מ"ה [=45] **הוא הביטול דנפש האלקית שנקראת אדם על שם אֲדָמָה לְעֶלְיוֹן,**

נפש האלקית נקראת אדם מצד ב' טעמים: (א) אדם בגימטריא "מה" המורה על ביטול, כמו שכתוב[36] לגבי משה ואהרן "ונחנו מה" – והנפש האלוקית תמיד בביטול לאלוקות. (ב) פירוש תיבת אדם עצמה הוא מלשון "אדמה לעליון"[37], שהוא דומה כביכול לקב"ה, כלומר: הנשמה גם כשהיא נעשית נברא ויורדת למטה – הריהי נשארת אלוקות בעצם מהותה (ככתוב[38] "**נר הוי'** נשמת אדם"), ומאוחדת בתכלית בשרשה ומקורה, ועד שבכוחה להפך גם את הנפש הבהמית[39].

מה שאין כן הביטול דנפש הבהמית ודנפש השכלית שהוא ביטול היש,

כי מציאותה שלה אינה "דומה לעליון" (ואדרבה: קיימת בה הרגשת היש הסותרת לגילוי אלוקות), והביטול לאלוקות הוא דבר נוסף עליה. ולכן ביטול זה

הוא בחינת חי שלמטה מאדם.

ביאור הדברים:

יתרון[40] שכל האדם על החי (מלבד קיומו של השכל כערך בפני עצמו, ולא רק כמכשיר לקיום הפיזי) – הוא בעיקר בכך שלאדם ושכלו אופי **הפכי** מזה של בעל חי: ביכולתו לרתום את כל ענייניו הגשמיים, כאכילה ושתיה ודומיהן, לכלי–שרת **של השכל**, כדי שיוכל להתקדם בענינים שכליים ורוחניים מעלה מעלה, עד כדי **השתנות** עצמית בבחינת "בריה חדשה", "אדמה לעליון". דבר זה אינו קיים אצל בהמה; אמנם תוך ניצול **רצונה** למזון וכדומה ניתנת ל"אילוף" והקניית **הרגלים** מסויימים – אך אינה מסוגלת בשום אופן לסגל לעצמה **תכונות** הנוגדות את טבעה.

דברים אלה נכונים גם ביחס לנפש השכלית, כי אף שיש בה תכונת ה"פריחה" ומשיכה לשכל רוחני – עם זאת, כפי שנתבאר, ככל שתתעלה בהשגתה ואף תפעל בעצמה ביטול, עדיין "**נשארת במהותה** שכל אנושי" (ולא אלוקי), כמו בעל חי **שאינו** מתעלה ומשתנה באמת ע"י השגתו (ולכן כאמור נמשלה לעוף, החייב לנוח מדי פעם על הארץ כדי לנוח).

ולכן, לסיכום, המדריגות של "בית והיכל" שהם דירת **אדם** – הם רק בנפש האלוקית.

◆

'תוכן קצר' משיחת ליל א' דחג הפסח תשמ"ח.

36) בשלח טז, ז–ח.

37) ראה במילואים.

38) משלי כ, כז.

39) ראה הנסמן בהערה 25 במאמר.

40) על פי מכתבים כללים דימי הסליחות תשכ"ט וי"א ניסן תשמ"ה (נדפסו גם ב'תורת מנחם אגרות מלך' ח"א ע' סז, ח"ב ע' רעו).

והנה גם בהביטול דנפש האלקית, שתי מדריגות בכללות. דהנה ידוע[26] שבכדי שנפש האלקית תפעול בנפש הבהמית ובנפש השכלית הוא ע"י שהשכל והמדות דנפש האלקית באים במדידה והגבלה באופן שיהיו שייכים לנפש השכלית וגם לנפש הבהמית, ועד שמתלבשים בהשכל והמדות דנפש השכלית ונפש הבהמית. ונמצא, שבהשכל ומדות דנה"א, שתי מדריגות. כמו שהם מצד עצמם וכמו שנתלבשו בנפש השכלית והבהמית. וע"פ המבואר במק"א[27] דהכח שיש בנה"א לפעול בירור וזיכוך נה"ב הוא לפי

25) נסמן בסה"מ שם ע' רז הערה 49.

26) סה"מ ה'תש"ח ע' 14 ואילך. ה'שי"ת ע' 45 ואילך. ובכ"מ.

27) סה"מ ה'תש"ח שם ע' 17. ובכ"מ.

והנה גם בהביטול דנפש האלקית, שתי מדריגות בכללות.

דהנה ידוע שבכדי שנפש האלקית תפעול בנפש הבהמית ובנפש השכלית הוא ע"י שהשכל והמדות דנפש האלקית באים במדידה והגבלה באופן שיהיו שייכים לנפש השכלית וגם לנפש הבהמית, ועד שמתלבשים בהשכל והמדות דנפש השכלית ונפש הבהמית.

לנפש הבהמית והשכלית אין השגה ישירה בעניינים אלוקיים, שכן להיותה נפש טבעית – אין בתחום הכרתה מושגים על–שכליים כמו "בריאה יש מאין" וכיו"ב; זאת בניגוד לנפש האלוקית, שהשגתה היא **רק** בעניינים כפי שהם בשרשם הרוחני. לפיכך, כאשר הנפש האלוקית רוצה לפעול על הנפש הבהמית באמצעות התבוננות בענין אלוקי – עליה "לרדת" לעולם המושגים שלה[41] ולהסביר לה באמצעות "ענינים והצעות [משלים] מעניני העולם שמהם משיג את הענין האלקי"[42]; הנפש הבהמית מצדה זקוקה גם אז ליגיעה רבה כדי להפשיט הענינים מגשמיותן, ורק כך היא קולטת את ה"תוך" והנמשל כפי שהוא באלקות.

41) בלשון המאמר מפרט ב' ענינים–שלבים בירידת השכל דנפש האלקית – שיהיו "שייכים" לנפש השכלית והבהמית, ועד "שמתלבשים" בהם. והחילוק ביניהם בקצרה: רב המצמצם את שכלו כדי שיובן לתלמיד מתחיל, תחילה עליו "לסלק" את כל העומק כפי שהוא מבינו ולהשאר עם **נושא** שהתלמיד יהיה **מסוגל** להבינו. רעיון שכלי זה כבר "שייך" להבנת התלמיד, אך כדי שהוא אכן יבין אותו בפועל, על הרב **להסבירו** באותיות כאלו ש"יתלבשו" במוחו של התלמיד **ויובנו** על ידו.

42) סה"מ תש"ח שנסמן בהערה 26 במאמר.

ונמצא, שבהשכל ומדות דנפש האלוקית, שתי מדריגות: כמו שהם מצד עצמם וכמו שנתלבשו בנפש השכלית והבהמית.

בעוד שבנפש האלוקית עצמה מאירה האמת האלוקית כפי שהיא, הרי במדריגה בה היא מצטמצמת כדי לפעול על הנפש הבהמית – יש כבר התייחסות לגדרי המציאות והעולם; זו אמנם נפש **אלוקית** שמהותה ביטול (ולא מציאות של "יש" כמו הנפש השכלית), אבל היא מדברת בשפה ובמונחים של ה"עולם" אותו היא צריכה לברר ולהעלות. ברור אם כן, שבדרגא **זו** אין מאיר הביטול העצמי שלה, אלא ביטול כזה שגם העולם יכול להכיל.

באופן מעמיק יותר – קיימות שתי הבחינות גם בדרגה בה היא מתלבשת בנפש הבהמית, כפי שממשיך. ובהקדים:

ועל פי המבואר במקום אחר דהכח שיש בנפש–האלוקית לפעול בירור וזיכוך נפש–הבהמית הוא לפי שנפש–האלוקית היא אלקות בעצם מהותה,

ההסברים השכליים עמם פונה הנפש האלוקית

שנה"א היא אלקות בעצם מהותה, יש לומר, שגם בהשכל ומדות דנה"א כמו שנתלבשו בנה"ב שני הענינים. דבגילוי (כמו שהן לגבי נפש השכלית והבהמית) הם במדידה והגבלה, והביטול שלהם הוא דוגמת ביטול היש[28] (שלכן הם פועלים בנפש השכלית והבהמית), ובפנימיות הם אלקות[29], והביטול שלהם הוא ביטול במציאות.

28 ראה להלן בשוה"ג להערה 31.

29 בסה"מ ה'תש"ח שם (ע' 22), דעבודת הנשמה לברר את נה"ב היא בחינת חיות המתפשט בגוף, ועבודת הנשמה עצמה היא בחינת חי בעצם. וראה ד"ה תפלה למשה ה'תשכ"ט (לעיל ע' ריז ואילך) ס"ז, דזה שהחיות המתפשט בכחו להחיות את הגוף הוא לפי שהמהות והעצם שלו הוא בחינת חי בעצם.

לנפש הבהמית, כשלעצמם אין בכוחם לשנות ולבטל את **טבע** הנפש הבהמית שהוא – ישות ותאוות. שכן, בעצם העובדה[43] שהיא מנהלת עמה דיון שכלי, היא **נותנת** תפיסת מקום מסויימת לנפש הבהמית. לפיכך, **ביטול** הישות של הנפש הבהמית וזיכוכה – אפשרי רק ע"י כח האין–סוף האלקי שהוא המהות של הנפש האלוקית. ה"התלבשות" בגדרי הנפש הבהמית נועדה איפוא רק ליצור נקודת–מגע ואפשרות **לזיכוך** (ולא שבירת) הנפש הבהמית; אך עצם הפעולה והמעבר ממצב של "ישות" ל"ביטול" – מגיע מהכח האלוקי הטמון בנפש האלוקית. ולפיכך:

יש לומר, שגם בהשכל ומדות דנפש–האלוקית כמו שנתלבשו בנפש–הבהמית **שני הענינים: דבגילוי (כמו שהן לגבי נפש השכלית והבהמית) הם במדידה והגבלה, והביטול שלהם הוא דוגמת ביטול היש (שלכן הם פועלים בנפש השכלית והבהמית), ובפנימיות הם אלקות, והביטול שלהם הוא ביטול במציאות.**

הנפש הבהמית מושתתת על תפיסת ותחושת המציאות, ולכן כדי לברר ולזכך אותה חייבים להשתמש במונחים הקשורים במציאות, בהוכחות שכליות וכדומה, ולהציב לה דגם **שהיא** מסוגלת לעמוד בו – של "מציאות" הפועלת בעצמה ביטול. הצורך של הנפש האלוקית "להתלבש" ולדבר בשפה זו, יוצר בה רמה מסויימת בה קיים דמיון לביטול הנפש הבהמית: ביטול הקיים בתוך מציאות.

אולם **גם אז**, הנפש האלוקית **בפנימיותה** נשארת במהותה: ביטול מוחלט לאלוקות, שאינו דבר נוסף על מציאותה, כי אם הוא הוא המציאות עצמה. ואדרבה: **זו** הסיבה שהיא יכולה לפעול על הנפש הבהמית.

◆

אם כן, נתבארו עד כה ארבע מדריגות בעבודה בנפש האדם: (א) ה"שמירה" והביטול של נפש **הבהמית**, בנוגע **ללבושים** מחשבה דיבור ומעשה. (ב) שמירת הנפש **השכלית**, זיכוך **המוחין והמידות**. ב' הנ"ל הם רק "ביטול היש" בחינת "חי"; אך "ביטול במציאות" שהוא בחינת "אדם" – הוא רק בנפש האלוקית, וגם בזה ב' מדריגות: (ג) נפש האלוקית **כפי שמתלבשת בנפש הבהמית**, שהוא "דוגמת ביטול היש". (ד) כפי שהיא **מצד עצמה ובפנימיות** – ביטול במציאות ממש.

43) ראה ביאור דומה במאמר 'פדה בשלום' תשל"ט הערה 27: "שכללות ענין השכל (גם השכל דנפש האלקית) הוא בדרך שקלא וטריא שנותן מקום גם להההיפך", ובפרט כאשר ישנה בפועל "גם ירידת השכל דנפש האלקית בהשכל דנפש הבהמית" (סה"מ מלוקט ח"ג ע' כז).

סיכום הסעיף: ביטול נפש השכלית הוא רק ביטול היש, דרגת "חי", ורק בנפש האלוקית הוא ביטול במציאות, בחינת אדם (בגימטריא מ"ה), מלשון "אדמה לעליון". בביטול הנפש האלוקית ב' מדריגות: כפי שהיא מצד עצמה, ביטול במציאות ממש. וכפי שמתלבשת בנפש הבהמית במדידה והגבלה, ביטול שהוא דוגמת ביטול היש (גם בדרגת התלבשותה בנפש הבהמית, בפנימיותה היא אלוקות, והביטול של כוחותיה הוא ביטול במציאות).

נושאים ומושגים בסעיף: בחינת "חי" ובחינת "אדם". ◆ אדם בגימטריא מ"ה.

ה) **ויש** לומר, שד' ענינים הנ"ל – שתי הדרגות דחצר שהם הבירור דנפש הבהמית והשכלית, ושני הענינים בהכחות דנפש האלקית כמו שהם בגילוי וכמו שהם בעצם מהותם – הם דוגמת ד' העולמות אבי"ע. והענין הוא, דעשי' ויצירה הם מציאות, ובריאה היא רק אפשרות המציאות, ואצילות היא אפיסת המציאות[30].

30) ראה בארוכה סה"מ תרפ"ו ע' כח ואילך. תרצ"ט ע' 222 ואילך. ובכ"מ.

סעיף ה'

עשי' ויצירה "ביטול היש", בריאה ואצילות - ב' אופנים ב"ביטול במציאות"

לאחר שביאר את ד' המדריגות בפסוק כפי שהם **בנפש**, יבאר בסעיף זה את הבחינות של "ביטול היש" ו"ביטול במציאות" - במדריגתם **בעולמות** העליונים, דבר המשתקף במדריגת המלאכים והנשמות שבהם. בין השאר, נושא שנזכר בסעיף הקודם בקיצור נמרץ, יבואר כאן בפירוט - מהו אבן החילוק בין המדריגות השונות של "ביטול במציאות".

ויש לומר, שד' ענינים הנ"ל – שתי הדרגות דחצר שהם: (א) **הבירור דנפש הבהמית** (ב) **והשכלית, ושני הענינים בהכחות דנפש האלקית** (ג) **כמו שהם בגילוי** (ד) **וכמו שהם בעצם מהותם – הם דוגמת ד' העולמות אצילות בריאה יצירה עשיה.**

והענין הוא, דעשי' ויצירה הם מציאות, ובריאה היא רק אפשרות המציאות, ואצילות היא אפיסת המציאות.

בעולם הראשון והנעלה ביותר, אצילות, אין עדיין מציאות או התהוות כלשהי של נבראים, כי אם **גילוי אלוקות**. הסיבה היחידה שאצילות הוא "עולם" היא, שלגבי האור הבלתי מוגבל לגמרי שלמעלה מאצילות – הרי באור שבעשר ספירות דאצילות יש כבר איזו הגדרה וצמצום.

בעולמות השלישי והרביעי, יצירה ועשיה, קיימת כבר "מציאות יש" ממש, בהגדרתה לפי תורת החסידות: העלם והסתר על אלוקות. אף שזהו עולם נעלה ביותר, שהמלאכים שבו (כפי שיפורט בהמשך) הם בעלי השגות נעלות באלוקות ונמצאים תמיד באהבה ויראה – עם זאת, קיימת בו הסתרה כלשהי על האור האלוקי. בהתאם להגדרה שבסעיף הקודם, יש בו שני דברים: מציאות העולם, והשגת האור האלוקי; וקיימת ביניהם התמודדות – תחושת המציאות העצמית סותרת לביטול הנובע מהאור האלוקי, ולהיפך.

אמנם העולם השני, בריאה, מוגדר "אפשרי המציאות": הוא **לא** "אין" והתפשטות **אלוקות**, אבל לאידך – אינו "מציאות **יש**" המסתירה על אלוקות [הדבר נובע מקרבתו לעולם האצילות, שלכן ה"אין", הגילוי האלוקי שבאצילות מאיר גם בו]. עולם הבריאה הוא רק "אפשרי", שלב ראשוני המהוה ממוצע בין "אין" מוחלט ו"יש" ממשי; מתהוה בו רק אפשרות ופונטציאל, נתינת מקום למציאות שתיווצר בהמשך.

[בחסידות[44] מובא משל למושג "אפשרות המציאות" מחקיקה על גבי אבן טובה: למעשה לא "נוצרה" כאן שום מציאות (ומפאת בוהקה של האבן הטובה אף החקיקה עצמה אינה ניכרת), כי אם – **האפשרות** שכאשר האבן תטביע את חותמה על חומר אחר, תיווצר בו הצורה הזו[45]].

לפיכך, מה שקיים בעולם הבריאה הוא – **נבראים שזהותם** והגדרתם היא: **ביטול** לאלוקות! בנבראים אלה לא קיימת סתירה בין "הרגשת המציאות" לבין "הרגשת החיות" – שכן שניהם היינו הך: מציאות

44) ציון במשפט תרס"ב. ובכ"מ.

45) ראה הרחבה במילואים.

ומהחילוקים שבין עשי' ויצירה (מציאות) ובריאה (אפשרות המציאות) הוא, שהביטול שבעשי' ויצירה הוא ביטול היש[31], דכיון שעשי' ויצירה הם מציאות, הביטול שבהם הוא דבר נוסף על מציאותם. והביטול שבבריאה, שהיא רק אפשרות המציאות, הוא ביטול במציאות[31], היינו שכל מציאותו הוא ביטול[32]. וזהו[33]

31) סה"מ ה'תש"ז ע' 118 ואילך.

ברוב המקומות, שביטול במציאות הוא באצילות וביטול היש הוא בבי"ע. ויש לומר, שהחילוק בין "ביטול היש" ל"ביטול במציאות" אפשר לפרש בשני אופנים: (א) "ביטול היש" הוא שבעצם הוא יש והביטול הוא דבר נוסף על מציאותו, ו"ביטול במציאות" הוא שהביטול הוא בעצם מציאותו – וענין זה ד"ביטול המציאות" שייך גם בבריאה, ראה בארוכה סה"מ ה'תש"ז שם. (ב) "ביטול היש" הוא שהביטול עצמו הוא בחינת "יש", לפי שהוא בא מצד מציאותו (ההשגה וההרגש) של הנברא, ו"ביטול במציאות" הוא שהביטול מצד האלקות, שלכן הוא ביטול אמיתי – ובנוגע לענין זה, הביטול שבבריאה הוא ביטול היש, להיותו בא מצד השגת הנבראים*.

32) כ"ה בסה"מ שם ע' 119. 33) ראה עד"ז לקו"ש ח"ו ע' 116 ואילך. 34) תניא פל"ט.

* ועד"ז הוא בהשכל והמדות דנה"א כמו שמלובשים בנה"ב, שהביטול שלהם הוא (לא שמאיר בהם הענין דהוא לבדו ואין זולתו כמו שהוא מצד אלקות, אלא) לפי שכן נרגש בהשכל והמדות דהנשמה (שלכן פועל זה על נה"ב); אבל הרגש זה אינו דבר נוסף עליהם, כי ענינם של השכל ומדות דנה"א הוא (לא שכל ומדות סתם, אלא) השגת **אלקות** והרגשת **אלקות**.

הנבראים בעולם הבריאה **מתבטאת בכך** שהם חשים את ביטולם לאלוקות. בחסידות מובאת לכך דוגמא מדגים בים, שמובלעים במקורם ומיד כשפורשים מתים, ועד שישנה דעה[46] שדג אינו חוצץ בטבילה – משום שהמציאות **שלהם** היא מים (לא כמו אדם החי **מ**לחם או אויר, אך אין זו **המציאות** שלו[47]).

מהצורות השונות של המציאות בעולמות – נובע גם אופן הביטול בעולמות אלה:

ומהחילוקים שבין עשי' ויצירה (מציאות) ובריאה (אפשרות המציאות) הוא, שהביטול שבעשי' ויצירה הוא "ביטול היש", דכיון שעשי' ויצירה הם מציאות, הביטול שבהם הוא דבר נוסף על מציאותם.

כשם שבעבודת האדם, כאשר הוא מרגיש את מציאותו יכול להגיע רק לביטול היש, שכן הביטול **נוצר** ומיתוסף בו כתוצאה **מעבודתו** (ולא שזו מהותו מלכתחילה) – כך גם בעולמות: בדרגה של "מציאות" ממש יתכן רק ביטול היש, היינו **שלמרות** מציאותם, הם מתבטלים.

והביטול שבבריאה, שהיא רק אפשרות המציאות, הוא "ביטול במציאות", היינו שכל מציאותו הוא ביטול.

כפי שנתבאר, בניגוד לשאר העולמות, בהם יש ב' ענינים – תחושת המציאות וגם הרגשת החיות האלוקית המביאה לביטול – הרי בעולם הבריאה **לא** קיימת מציאות ממש, אלא רק "**אפשרות** המציאות", כלומר **שהמציאות** עצמה **היא** – הרגשת הביטול. ולכן הביטול מקיף וחודר את המציאות כולה[48].

◆

לקמן יסביר כי דרגת הביטול שבכל עולם, מתבטאת בדרגת האהבה והיראה שיש לנבראים שבו. לשם כך יש להקדים ביאור קצר של המושגים "דחילו ורחימו טבעיים" ו"שכליים":

46) ראה מקוואות פ"ו מ"ז (ובתויו"ט שם). זבחים כב, א.

47) ראה המבואר בשיחת י"ג תשרי תשל"ח (שיחות קודש תשל"ח (הוצאה החדשה) חלק א' ע' 43, 117). **וש"נ.**

48) ליתר ביאור בתיבות "שכל מציאותו הוא ביטול" – ראה לקמן בביאור בפיסקא המתחלת "חשוב להבהיר".

שיצירה הוא מדור המלאכים שעבודתם בדחילו ורחימו טבעיים, ובריאה הוא מדור נשמות הצדיקים שעבודתם היתה בדו"ר שכליים (וגם המלאכים שעבודתם בדו"ר שכליים מקומם הוא בבריאה)[34]**, כי דו"ר טבעיים הם הטבע (המציאות) של הנברא,**

מבואר בתניא[49], שיש אהבה מסותרת[50] בלב כל יהודי הנקראת "אהבה **טבעית**", להיותה "כמו נשמת החי שאינו בעל שכל ובחירה, וכל מדותיו שהן יראתו מדברים המזיקים אותו ואהבתו לדברים הנאהבים אצלו הן רק **טבעיים אצלו** ולא מבינתו ודעתו". עצם אהבה זו היא "כמו **טבע** בנפשותינו", וההתבוננות בשכל היא רק כדי להביאה לידי **גילוי**. בדומה לכך, יש מלאכים שעבודתם בדחילו ורחימו טבעיים, כמבואר שם שלכן "נקראים המלאכים בשם חיות ובהמות . . לפי שאינם בעלי בחירה ויראתם ואהבתם היא **טבעית** להם". גם אצלם אין האהבה נוצרת כתוצאה מהשגתם (אף שיש להם השגה), אלא כן הוא טבע מציאותם.

אמנם יש אהבה ויראה שאינן קיימות בטבע היהודי, אלא הוא **יוצר** אותם ע"י עבודתו, כאשר הוא מתבונן **בשכלו** בגדלות ה', וע"י כך בא ל"אהבה ויראה שכליים".

[משל למה הדבר דומה: אדם בעל רגש והתפעלות הנוטה מטבעו למידת האהבה, ובאמצעות ההתבוננות הריהו מטה את אהבתו לאלוקות - הרי עצם האהבה היא "טבעית", אלא שהשכל רק סיפק את "תוכן" האהבה, שתהי' לה' לבדו. לעומת זאת, אדם שאינו נוטה בטבעו לאהבה, צריך השכל לעורר ולגלות אצלו את כללות הרגש הזה - שמכיוון שצריך לאהוב את ה', הוא בא לידי אהבה. אצלו אין האהבה קשורה עם מציאותו וטבעו, אלא נובעת מהתבוננות השכל].

לפיכך[51], החילוק אינו רק באופן **התעוררות** האהבה, אלא במהות האהבה עצמה:

עניין המוחין הוא תפיסת מושכל כפי שהוא **לאמיתתו**, ולא את השלכותיו לגבי מציאות האדם; הוא במובן מסויים "משתחרר" מגדרי מציאותו ומשיג את הדבר כמו שהוא. אמנם יחס המידות לכל דבר הוא להיפך - כיצד הדבר משפיע עליו, על האדם. ולכן, דחילו ורחימו שהם תולדות **השכל** (שיסודם אינו בטבע ומציאות האדם) - הריהם בביטול כמו המוחין, כלומר ש**באהבה עצמה** נרגש (לא טובתו הפרטית של האדם), כי אם שכן מחייב **העניין**. אך אהבה **טבעית** הקשורה עם מציאות האדם, הרי בהתאם לתכונת המידות: נרגש בה בעיקר מה ש"קרבת אלקים **לי** טוב".

וזהו שיצירה הוא מדור המלאכים שעבודתם ב"דחילו ורחימו טבעיים", ובריאה הוא מדור נשמות הצדיקים שעבודתם היתה ב"דחילו ורחימו שכליים" (וגם המלאכים שעבודתם בדחילו ורחימו שכליים מקומם הוא בבריאה),

השייכות בין "דחילו ורחימו **טבעיים**" הנובעים מטבע המדות לעולם **היצירה** – הוא כמבואר בתניא, מכיוון ששם מאירות **מדותיו** של הקב"ה; ואילו "דחילו ורחימו **שכליים**" של צדיקים[52] הנובעים מהמוחין – שייכות לעולם **הבריאה**, בה מאירה ספירת **הבינה**. אמנם, בהתאם למבואר כאן, מקשר דרגות אלו, לדרגת **הביטול** שבכל עולם:

---

49) פל"ט, כנסמן בהערה 34 במאמר.

50) ראה ספר הערכים חב"ד כרך א', הערה 1 לערך "אהבת ה' – אהבה מסותרת" (במילואים ע' תשב).

51) בהבא לקמן ראה לקו"ש חל"ט ע' 92–4.

52) בתניא מבואר, שגם נשמות שעבודתם בדו"ר טבעיים עולות בשבת ויו"ט לעולם הבריאה – משום שיש להם את יכולת **הבחירה**, שאינה קיימת אצל מלאכים; ולכן, אף **שדרגת האהבה** שהגיעו אליה היא רק "אהבה טבעית", הרי השגתה הייתה כרוכה **בבחירתם ועבודתם** בכפיית הרע (כלומר: עבודה שלמעלה מטבעם) – ומשום כך הם זוכים לעלות לעולם הבריאה בשבת. מה שאין כן מלאכים, אשר **רק** באם יש להם דו"ר **שכליים** הם עולים לעולם הבריאה.

ודו"ר שכליים הוא שהאהוי"ר הם לא מצד טבעו ומציאותו אלא לפי שהענין האלקי שהשיג מחייב שצריך לאהוב את ה' ולירא ממנו. אלא[33] שאעפ"כ, כיון שבבריאה הו"ע ההשגה, והביטול שבבריאה הוא מפני שהשכל מחייב שלגבי אלקות אין מקום למציאות, הרי גם הביטול הוא מציאות, ואמיתית הענין דביטול במציאות הוא באצילות,

כי דחילו ורחימו טבעיים הם הטבע (המציאות) של הנברא[53]**, ודחילו ורחימו שכליים הוא שהאהבה ויראה הם לא מצד טבעו ומציאותו אלא לפי** שהענין האלקי **שהשיג מחייב שצריך לאהוב את ה' ולירא ממנו.**

מכיוון שבעולם היצירה הוא "ביטול היש", היינו שיש בו מציאות אלא שהיא בטלה – מתבטא הדבר במדריגת האהבה של המלאכים ביצירה: קיומה של האהבה אצלם הוא מפני שכך **הוטבע** בהם; באהבה זו נרגש שהיא תוצאה של **מציאותם וטבעם**, ולא של הענין האלוקי המחייב זאת. (אף שכפשוט, כל מושג האהבה אצלם הוא מלכתחילה **רק** באלקות, והוא "מציאות" וטבע של קדושה נעלית ביותר, השונה לחלוטין מאופן המציאות בעולם הזה).

[וכנ"ל במשל: אדם בעל רגש, שאצלו "טוב" פירושו – דבר שניתן להתרגש ממנו ולאהבו, אינו מסוגל לתאר "טוב" שיתבטא רק בשכל, או ברגש יראה וכדומה. הוא רק רותם את רגש האהבה – לאהבת ה', ע"י התבוננות שאלקות הוא טוב וכו'. עצם מציאות האהבה היא מצד טבעו ומציאותו, ורק שהתוכן שלה היא בענינים אלוקיים].

אמנם בעולם הבריאה, שאין בו "שני דברים", כי אם המציאות עצמה היא הביטול – ביטול במציאות – מתבטא הדבר במדריגת הנשמות והמלאכים שבו, שהם בדחילו ורחימו שכליים: האהבה אינה תוצאה של מציאותם, כי אם **נרגש בה** שהיא נובעת **מהשכל האלקי**. [וכנ"ל: אדם שאינו להוט אחר רגש, אלא מתבונן מהו טוב **באמת**, ומכיוון שאלוקות הוא תכלית הטוב, **לכן** ראוי לעבדו בכל הכוחות כולל באהבה שבלב. אדם כזה אינו "משכלל" מציאות הקיימת אצלו, כי אם להיפך, השכל האלוקי **יוצר** את עצם מציאות האהבה. ולכן היא **אהבה** מסוג שונה – שנרגש בה **הענין האלוקי** המחייב אותה].

◆

אלא שאף–על–פי–כן, כיון שבבריאה הוא ענין ההשגה, והביטול שבבריאה הוא מפני שהשכל מחייב שלגבי אלקות אין מקום למציאות, הרי גם הביטול הוא מציאות[54]**,**

כפי שנתבאר, עולם הבריאה הוא "נברא", ולא "אור אלוקי" כמו באצילות. אף שזו מציאות שאינה סותרת לביטול (כמו ה"ישות" בשאר העולמות), אלא כולה מבטאת רק ביטול – בכל זאת, הביטול בא בתבנית מסויימת של השגה **שכלית**, המובנת בגדרי המציאות; הביטול הוא מפני **שהשכל** מחייב כך[55]. כאשר, כביכול, שאר העולמות מבקשים מעולם הבריאה הסבר מדוע עליהם להתבטל, אין הוא שולל[56] את עצם הדיון

53) ליתר ביאור בתיבות "הטבע (המציאות) של הנברא" – ראה לקמן בביאור בפיסקא המתחלת "חשוב להבהיר".

54) ליתר ביאור בתיבות אלה – ראה לקמן.

55) בסגנון אחר: בעולם השכל, גם כשמדובר במסקנה אמיתית ומוכחת – יש יתרון אם היא מאומתת ע"י שתי הוכחות או ע"י שלוש הוכחות. ובדומה לכך כאן, אף שזו השגה אלוקית (ולא שכל אנושי המבין אלקות) – יש דרגות והתחלקות באופן ההשגה ובאהבה הנובעת ממנה; ככל שהסיבה גדולה יותר – הביטול גדול יותר, ולאידך, אי אפשר שיהי' ביטול בלי גבול – כיון שהסיבה עצמה מוגבלת.

56) ראה **על דרך זה** בהמובא לעיל הערה 43 [בכך גם יובן ההבדל בין עולם הבריאה לבין עולם האצילות: בעוד שבעולם הבריאה, אף שהוא שכל אלוקי בטהרתו, אבל עצם ההשגה והשקלא–וטריא בשכל מהוה נתינת מקום כלשהי למציאות – הרי בעולם האצילות מושללת **מלכתחילה** כל אפשרות למציאות, כי שם מאירה האמת האלוקית כפי שהיא ש"הוא לבדו ואין זולתו"].

שהביטול באצילות הוא לא מצד השגת השכל אלא מצד האלקות, שהוא לבדו הוא ואין זולתו. ולכן בעולם האצילות אין שייך המציאות דמלאכים[35] (גם לא מלאכים שכליים), ועולם האצילות הוא מדור לצדיקים הגדולים שהיו בבחינת מרכבה שלמעלה מהשכל[36], ביטול

35) ראה הקדמת פע"ח בסופה "מי נתן מלאך כו' באצילות".

השכלי בנושא זה, אלא להיפך – מוכיח להם כי **בשכל** ניתן להגיע למסקנה שאלוקות הוא המציאות האמיתית. ולכן, כשם שהשכל עצמו הוא איזו שהיא מציאות (בעל הגדרה וגבול מסוימים), גם הביטול שמחמתו אינו בתכלית.

ואמיתית הענין דביטול במציאות הוא באצילות, שהביטול באצילות הוא לא מצד השגת השכל אלא מצד האלקות, שהוא לבדו הוא ואין זולתו.

בעולם האצילות לא זקוקים **להשגה שכלית** ש"הוא לבדו ואין זולתו" – כי שם **מאיר** האור האלוקי בעצמו, אשר לגביו ממילא הכל בטל. ואם כן אין כאן שום "סיבה" לביטול, אלא **מלכתחילה** הכל בטל.

ולכן בעולם האצילות אין שייך המציאות דמלאכים (גם לא מלאכים שכליים), ועולם האצילות הוא מדור לצדיקים הגדולים שהיו בבחינת מרכבה שלמעלה מהשכל, ביטול במציאות.

כמו ביטול מרכבה לרוכב – שהביטול שלה אינו מצד ה"השגה" שלה וכיו"ב, שמשיגה ורוצה להיות בטילה להרוכב, אלא מצד הרוכב, היינו שמלכתחילה[57] יש כאן **רק** את רצון הרוכב.

[לסיכום: בעולם היצירה יש "מציאות" משלו והרגשת עצמו. בבריאה אין אמנם את "הרגשת היש" כי כל המציאות היא ביטול, אבל סוף סוף זוהי "מציאות" (של השגה ושכל, ולכן יש "שפה משותפת" בין בריאה לעולמות שמתחתיו). באצילות אין כלל "מציאות", אלא רק גילוי אלקות].

חשוב להבהיר: מהמבואר עד כה עולה, כי למושג "מציאות" במאמר - משמעויות שונות ואף הפוכות, בעיקר ביחס לעולם הבריאה:

בביאור מדריגת עולם **היצירה** - אומר כי "דחילו ורחימו טבעיים הם הטבע (**המציאות**) של הנברא" - כאשר המילה "מציאות", המזוהה כאן עם "טבע", באה **להמעטת** הענין: זו מציאות עצמית של **נברא** בעל **הרגשת היש** (כלומר: מציאות שהיא היפך של ביטול); ולכן, גם הדחילו ורחימו אצלו הם "טבעיים" - הוא חש כך כי **טבעו** להתפעל מעניינים אלה, וכביכול לא מפני שהדבר **מחוייב** מבחינה עניינית. מנקודת מבט זו, הדו"ר בבריאה הם "**לא** מצד טבעו ומציאותו" של הנברא, אלא "לפי שהענין **האלקי** שהשיג **מחוייב**".

בביאור מדריגת עולם **הבריאה** - אומר שהוא "ביטול במציאות, היינו **שכל מציאותו** הוא ביטול" - כאשר הביטוי "כל מציאותו" משמעו **להגדלת** הענין: **אין** כאן שום "מציאות **יש**" עצמית (ולא תכונות הנובעות ממנה, "טבע הנברא") - אלא "**כל** מציאותו" היא אך ורק דרך לבטא ביטול לאלקות בשפת וגדרי ה"מציאות". לכן, אין הדו"ר מצד טבעו, אלא "שכליים", "לפי **שהענין האלקי** שהשיג מחייב".

לאידך גיסא: גם "מציאות" כזו, שהיא אכן **סוג אחר ונעלה** יותר מה"מציאות" שבעולם **היצירה** - היא חסרון בהשוואה ל"אין" **שבאצילות**, כדבריו לעיל: "כיון שבבריאה הוא ענין ההשגה . . הרי גם הביטול הוא **מציאות**", ויבואר ביתר הדגשה לקמן, שהביטול בבריאה "בא מצד **מציאותו** (**ההשגה וההרגש**) של הנברא" (הפוך לכאורה מהנ"ל

57) ראה ביאור ענין ביטול דמרכבה במאמר "יהי הוי' אלקינו עמנו" תשכ"ד, ובביאור עליו ב"מאמרים מבוארים" ע' 37.

במציאות. והגם שגם באצילות יש עשר ספירות (שכל ומדות), הרי הספירות דאצילות אינם מציאות (לעצמם) כלל, דאיהו וחיוהי חד איהו וגרמוהי חד[37].

36) תניא פל"ט (נג, א).

37) תיקו"ז בהקדמה. ע"ח שער מז (שער סדר אבי"ע) פי"ב.

שהביטול בבריאה הוא "**לא** מצד טבעו ומציאותו" אלא מצד הענין האלקי!). וההסבר בזה:

הדו"ר בבריאה הם אכן מפני שכך מחייב הענין האלקי (ולא מצד "טבע" הנברא הסובייקטיבי כביכול), ברם, כאן הדיון - **באלו כלים** מאירה אותה אמת אלוקית? ועל כך התשובה: ב"מציאותו (ההשגה והדהרגש) של הנברא"; היא באה **בכלי** המוחין והמידות של נברא, ולכן **מוגבלת** למידה בה נברא יכול לקלוט אותה. ההשגה אכן אינה בוררת מה "טוב **לי**" (דבר שקיים רק ב"מציאות יש") - אך משתמשת במושגים והגדרות של "**טוב**" המובנים בשכל הנבראים. ה"מציאות" כאן מובנה: גדר וגבול של נברא (ובעניינו: השגה ורגש) - ביחס לעולם האצילות, בו "**אין שייך** מציאות" והוא **רק** גילוי אלקות].

◆

בפיסקא הבאה בא לתרץ שאלה: אם "הביטול באצילות הוא לא מצד השגת השכל" (שבזה מתבטא החילוק בינו לעולם הבריאה) – אם כן מהו ענין המוחין והמידות הקיימות בעולם האצילות?

והגם שגם באצילות יש עשר ספירות (שכל ומדות), הרי הספירות דאצילות אינם מציאות (לעצמם) כלל, דאיהו וחיוהי חד איהו וגרמוהי חד [=הוא (האין–סוף) והאורות של הספירות אחד, הוא (האין–סוף) והכלים[58] של הספירות אחד].

השכל[59] שבעולם הבריאה הוא השגה של **נבראים**, שיש בו הגבלה (ולכן גם הביטול הנובע ממנו מוגבל, כנ"ל). אמנם, הספירות שבעולם האצילות – **אינן** "מציאות", אלא רק ביטוי של הכח **האלוקי**; הן מאוחדות בתכלית עם אור–אין–סוף ואין בהן הגבלה.

[ליתר הסברה: כתב בספר 'עבודת הקודש'[60] בביאור עניינם של עשר הספירות: "כשם שיש לו כח בבלתי בעל–גבול, כך יש לו כח בגבול, שאם לא תאמר כן אתה מחסר בשלימותו". כלומר, עשר הספירות הוא גילוי "כח הגבול" של הקב"ה.

ונתבאר בחסידות[61] פירוש דבריו: מה ששוללים מאלוקות כל גבול והגדרה – הוא מפני החסרון שבהם, דמכיוון שהקב"ה הוא אין–סוף ואחדות הפשוטה, לא שייך לומר עליו שום גדר, אפילו לא גדר רוחני. אמנם, כשם שאי אפשר להגדיר את הקב"ה בשום הגדרה – כך אי אפשר לומר שהוא "מוגדר" בזה שהוא אין–סוף בלבד, ואינו שייך לענין של גבול[62]. ולכן, כשם שהוא ית' אין סוף ובלי גבול, כך יש לו גם הכח לצמצם עצמו ולהאיר בגבול; כלומר, הכוונה היא **להמעלה** שבזה – שבאלוקות יש כל מיני השלימות, הן את מה שמהוה מעלה ב"בלי גבול" ואת מה שמהוה מעלה ב"גבול". [בשונה מהנבראים – שכאשר קיימת מעלה אחת, הרי זה גופא **הגדרה** ששוללת מעלה הפכית].

זהו ההבדל המהותי בין עולם הבריאה לספירות שבעולם האצילות:

עולם הבריאה הוא מציאות נברא, וממילא, השכל

58) "גרמוהי תרגום של עצָמוֹת שזהו עיקר בנין הגוף . . והיינו בחינת הכלים, שזהו עיקר המציאות והגבול שבאצילות" – המשך תער"ב קיצור לפרק קנג. – כלומר: אורות וכלים נמשלו ל"חיוהי וגרמוהי" – נשמה (חיות) וגוף (עצמות).

59) ע"פ המבואר בד"ה אתה הוא ה'ש"ת, סה"מ ה'ש"ת ע' לג–לד.

60) חלק א' פרק ח'.

61) ראה ספר המאמרים תרס"ח ע' ריד ואילך. המשך תער"ב ח"ב ע' תתקמ.

62) דוגמה לדבר: יש חכם המשיג השכלות עמוקות ביותר, אך אין ביכולתו להסבירם לאיש פשוט. אך לגבי שלמה המלך החכם מכל אדם נאמר, "וידבר שלשת אלפים משל" – היינו שהיה ביכולתו לצמצם ולהוריד השכל כמה אלפי מדריגות, עד שיוכל להיות מובן לאיש פשוט ביותר (תורה אור לך לך יא, ג).

והמידות שבו הם נבראים בעלי הגבלה וגדרים ד"מציאות" (אף שמציאות זו חדורה כולה בביטול לאלוקות). לעומת זאת, מה שבעולם האצילות יש שכל ומידות – הוא רק הארת "כח הגבול" של **הקב"ה**, שביכלתו להתגלות גם בחכמה, בבינה, בחסד וכו'. ולכן, בפנימיות ובאמת אין זו הגבלה כלל[63], אלא גילוי נוסף של האין–סוף האמיתי, שיכול להתגלות גם בעשר ספירות].

לסיכום: בעולם הבריאה הביטול הוא מחמת ההשגה ואינו ביטול בתכלית, אך אמיתית הביטול הוא באצילות, מצד שמאיר (גם בספירות) ש"הוא לבדו ואין זולתו".

◆

בהערה שלפנינו, מחדד את הביאור, מדוע לפעמים נאמר שעולם הבריאה הוא "ביטול במציאות", ולפעמים נאמר שבבריאה הוא "ביטול היש" ואילו "ביטול במציאות" הוא רק באצילות. הדבר נובע משני פירושים שונים במושג "ביטול במציאות":

ברוב המקומות [בחסידות], **שביטול במציאות הוא באצילות, וביטול היש הוא בבריאה יצירה עשיה.**

דלא כמבואר בפנים (ובספר המאמרים תש"ו) שגם בריאה הוא ביטול במציאות.

ויש לומר, שהחילוק בין "ביטול היש" ל"ביטול במציאות" אפשר לפרש בשני אופנים:

(א) "ביטול היש" הוא שבעצם הוא יש והביטול הוא דבר נוסף על מציאותו, ו"ביטול במציאות" הוא שהביטול הוא בעצם מציאותו – וענין זה ד"ביטול המציאות" שייך גם בבריאה, ראה בארוכה ספר המאמרים ה'תש"ו שם.

לפירוש אחד, החילוק בין שני אופני הביטול, הוא – עד כמה הביטול חדור בדבר. דהיינו, "ביטול היש" משמעו: ביטול **רק** של הישות (**למרות** שהוא חש את מציאותו), ואילו "ביטול במציאות" משמעו: שהמציאות עצמה מזוהה לחלוטין עם הביטול ומבטאת אותו, עד שלא ניתן לחלק בין ה"ביטול" לבין ה"מציאות" – ביטול **ב**מציאות. מבחינה זו, עולם הבריאה הוא "ביטול במציאות", מאחר שהנבראים שבו "ביטולן **הוא** חיותן", כלשונו בספר המאמרים שם.

(ב) "ביטול היש" הוא שהביטול עצמו הוא בחינת "יש", לפי שהוא בא מצד מציאותו (ההשגה וההרגש) של הנברא[64], ו"ביטול במציאות" הוא שהביטול מצד האלקות, שלכן הוא ביטול אמיתי – ובנוגע לענין זה, הביטול שבבריאה הוא ביטול היש, להיותו בא מצד השגת הנבראים.

אך לפי פירוש השני, החילוק הוא – במהות **הביטול עצמו**: כאשר הוא מיוסד על מה שיכול להיות מובן ומושג **לנברא** (אף שההשגה עצמה היא **באלקות**) – הריהו ביטול **הנוצר** מ"יש", ולכן, כשם שהנברא והשגתו מוגבלים, גם הביטול הנובע מכך מוגבל ואינו ביטול מוחלט. אך כאשר הביטול הוא מצד התגלות אור אלוקי[65] **כפי שהוא**, השולל מעיקרו כל מציאות – הרי הביטול הוא בתכלית, שהמציאות בטלה **מכל וכל** ואין לה תפיסת מקום כלל. בהתאם לפירוש זה, מכיוון שהביטול שבעולם הבריאה מושתת על השגה, אי אפשר להגדירו "בטל במציאות", ורק באצילות הוא

---

63) ראה הגהות לפתח אליהו תרנ"ב ע' כא–ב. וראה גם המבואר במאמר 'ונחה עליו' תשי"ד סעיף ב' ואילך בארוכה.

64) ליתר ביאור בתיבות אלה – ראה לעיל בביאור בפיסקא המתחלת "חשוב להבהיר".

65) ויומתק על פי ביאורו במקום אחר בחילוק שבין ב' אופני הביטול בעבודת האדם: "לדרגא של ביטול במציאות – ביטול מכל וכל, בדוגמת שמן הנכלה לגמרי – אין האדם יכול לבוא בכח עצמו, ע"י עבודה והתבוננות ברוממות הא–ל ושפלות האדם, משום שככל שהאדם יבטל את עצמו, הרי זה עדיין בגדר ביטול היש, שהוא **מכניע** את עצמו ומבטל את ישותו כלפי הקב"ה, אך הוא נשאר "דבר בפני עצמו". ה"מציאות" שלו אינה יכולה להביא **לביטול** המציאות. הענין של ביטול במציאות בא דוקא ע"י גילוי מלמעלה: בשעה שבאדם מתגלה אור אלקי – ומצד **הקב"ה** הרי אין מקום כלל למציאות כלשהי זולתו ח"ו – אזי **בדרך ממילא** מתבטלת מציאות האדם" (לקוטי שיחות חלק כד ע' 21, בתרגום חפשי).

וזהו שד' ענינים הנ"ל שבעבודת האדם הם דוגמת ד' העולמות אבי"ע, דהביטול בנפש הבהמית ובנפש השכלית, שהביטול הוא דבר נוסף על מציאותם, הוא ע"ד הביטול דעשי' ויצירה. [ולהוסיף, דזה שחצר צריך שמירה הוא לפי שעשי' ויצירה הם מציאות, ולכן הדברים שנשתלשלו מהם צריכים שמירה. וענין חצריך לשון רבים

"אמיתית הענין דביטול במציאות".

ומוסיף בשולי הגליון להערה, שב' אופנים אלו – הם גם בביטול של הכוחות של נפש האלוקית כפי שמלובשים בנפש הבהמית:

ועל דרך זה הוא בהשכל והמדות דנפש האלוקית כמו שמלובשים בנפש הבהמית, שהביטול שלהם הוא (לא שמאיר בהם הענין דהוא לבדו ואין זולתו כמו שהוא מצד אלקות, אלא) לפי שכן נרגש בהשכל והמדות דהנשמה (שלכן פועל זה על נפש הבהמית);

כלומר ביטול זה אינו **נובע** מ"כמו שהוא מצד אלקות" בטהרתו, אלא עד כמה שהדבר נרגש בתוך המציאות – **בשכל ובמידות** של הנשמה, ולכן גם הנפש הבהמית משתכנעת מכך. לפיכך, אין זה עונה להגדרה של "ביטול במציאות" לפי הפירוש השני.

אבל הרגש זה אינו דבר נוסף עליהם, כי ענינם של השכל ומדות דנפש האלוקית הוא (לא שכל ומדות סתם, אלא) השגת אלקות **והרגשת** אלקות**.**

ומכיוון **שכל המציאות** היא בביטול – הרי לפי הפירוש **הראשון** זהו "ביטול במציאות".

◆

מכאן ואילך, בסיום הסעיף ובסעיף הבא – חוזר לבאר ההשוואה בין ד' המדריגות בעולמות לבין ד' המדריגות כפי שהם בנפש האדם, וכיצד נרמזו בתיבות הפסוק "חצריך, ביתך, היכלך".

וזהו שד' ענינים הנ"ל שבעבודת האדם הם דוגמת ד' העולמות אצילות בריאה יצירה עשיה,

דהביטול בנפש הבהמית ובנפש השכלית, שהביטול הוא דבר נוסף על מציאותם, הוא על דרך הביטול דעשי' ויצירה.

ואם כן מבואר מהו הדמיון בין דרגת **הביטול** שאפשר לפעול בנפש הבהמית והשכלית ובין עולמות עשי' ויצירה.

אך נותר עדיין להבין: מדוע נקראים עולמות אלה בשם "חצריך", שעניינה הוא **שמירת** הבהמות שלא יזיקו – ברור מדוע הדבר נחוץ ביחס **לנפש הבהמית** ותאוותיה, אמנם כיצד שייך המושג **שמירה** – בדרגת **הקדושה** הרוחנית שבעולמות יצירה ועשי'? וזהו שממשיך ומבאר בחצאי–ריבוע:

[ולהוסיף, דזה שחצר צריך שמירה הוא לפי שעשי' ויצירה הם מציאות, ולכן הדברים שנשתלשלו מהם צריכים שמירה.

האור האלוקי שבעולמות עשי' ויצירה, מאפשר "מציאות" בעלת הרגשת היש – ולכן יכול להסתעף מהם ענינים בלתי רצויים, וכדי לשלול זאת צריכים **שמירה**. כלומר: הצורך בשמירה אינו רק מצד הנפש הבהמית והשכלית כפי שהם **למטה**, אלא נובע בדקות משרשם **הרוחני**: העובדה שתיתכן בהם הרגשת היש ועד להיפך רצון העליון – הוא מפני **ששרשם** בבחינה שהיא "מציאות", **שהביטול** שבה אינו בתכלית, **ולכן** יכול להסתעף מזה הענינים כפי שהם למטה הדורשים שמירה (מה שאין כן בעולמות שלמעלה מהם, אין הביטול בא כ"שמירה", אלא רק כעליה בטוב וקדושה גופא).

הלכך, השמירה מתחילה כבר **בעבודה דקדושה** הקשורה עם עולמות אלה, שזה שולל הסתעפות ענינים בלתי רצויים, כפי שממשיך:

וענין חצריך לשון רבים הוא, כי העבודה

הוא, כי העבודה שמצד עולם העשי', עיקרה הוא מעשה בפועל, שלזה מספיק השמירה שע"י מחיצות – חצר שאינו מקורה, והעבודה שמצד יצירה עיקרה הוא מדות, שלזה צריך השמירה דגג – חצר מקורה]. והשכל והמדות דנפש האלקית שמתלבשים בנה"ב, שהביטול שבהם אינו דבר נוסף על מציאותם אבל הוא דוגמת ביטול היש – הוא ע"ד הביטול דבריאה, והביטול דנה"א עצמה (כולל גם הביטול דדרגת הנשמה המלובשת בנה"ב כמו שהיא בפנימיותה) שהוא ביטול במציאות – הוא ע"ד הביטול דאצילות.

שמצד עולם העשי', עיקרה הוא מעשה בפועל, שלזה מספיק השמירה שע"י מחיצות – חצר שאינו מקורה, והעבודה שמצד יצירה עיקרה הוא מדות, שלזה צריך השמירה דגג – חצר מקורה].

וכל זה הוא בחינת ביטול היש, ובב' הדרגות שלו: אתכפיא בנוגע למעשה בלבד אף שיש בו תאוות (כבנפש הבהמית), או גם זיכוך המידות אף שהוא בחינת יש (כמו הביטול דנפש השכלית).

והשכל והמדות דנפש האלקית שמתלבשים בנפש–הבהמית, שהביטול שבהם אינו דבר נוסף על מציאותם

[ולכן מצד זה נחשב כביטול במציאות, כי המציאות עצמה עניינה ביטול]

אבל [לאידך, להיותו מצד ההשגה] **הוא דוגמת ביטול היש – הוא על דרך הביטול** דעולם ה**בריאה**,

והביטול דנפש–האלוקית עצמה (כולל גם כנ"ל סעיף ד' **הביטול דדרגת הנשמה המלובשת בנפש–הבהמית כמו שהיא בפנימיותה) שהוא ביטול במציאות – הוא על דרך הביטול דאצילות.**

שהוא מצד אלוקות, שהוא לבדו ואין זולתו.

סיכום הסעיף: דוגמת ד' המדריגות בנפש ישנם בעולמות: עשי' ויצירה הם מציאות, והם בביטול היש בלבד (ולכן בעולם היצירה מקום המלאכים שעבודתם "דחילו ורחימו טבעיים", מצד טבע הנברא). ונקראים "חצריך" שעניינו שמירה, להיותם מציאות שיכול להסתעף מזה ענינים הצריכים שמירה (בעבודה בפועל, עשי', או במידות, יצירה)

בריאה היא "אפשרות המציאות", שכל מציאותו הוא ביטול (ולכן שם הוא מקום המלאכים והצדיקים שעבודתם ב"דחילו ורחימו שכליים", מצד שכן מחייב <u>הענין האלקי</u>). אך גם הביטול דבריאה הוא מצד השגת <u>השכל</u>, ואם כן הביטול עצמו הוא "מציאות", ורק באצילות, שהוא "אפיסת המציאות" (וגם הספירות שבו אינן מציאות לעצמם כלל) – הוא עיקר הביטול במציאות, שהוא מצד שמאיר שם ש"הוא לבדו ואין זולתו" (ולכן באצילות מדור הצדיקים הגדולים שביטולם בבחינת "מרכבה" שלמעלה מהשכל).

מבאר ב' פירושים בחילוק שבין "ביטול היש וביטול במציאות" – (א) האם הביטול בכל מציאותו או שעדיין הוא יש, ולפירוש זה בריאה הוא ביטול במציאות, (ב) החילוק בביטול עצמו, אם הוא מצד השגת הנברא או שהוא מצד אלוקות, ולפירוש זה ביטול במציאות הוא רק באצילות.

נושאים ומושגים בסעיף: ◆ אפשרות המציאות ואפיסת המציאות ◆ דחילו ורחימו "טבעיים" ו"שכליים". ◆ ביטול דמרכבה.

ו) **וזהו** בקדמיתא חצריך לבתר ביתך ולבתר היכלך, בקדמיתא חצריך (לשון רבים, חצר שאינו מקורה וחצר מקורה) הוא הבירור והזיכוך דנה"ב ונפש השכלית, שגם לאחרי הבירור והזיכוך שלהם הם בדרגת בעלי חיים. לבתר ביתך הוא גילוי נפש האלקית כמו שמתלבשת בנפש השכלית והבהמית, שהביטול שלה הוא דוגמת הביטול שבבריאה. ונק' בית, כי כמו שבית הוא מקום מושב האדם כמ"ש[38] כתפארת אדם לשבת בית, כך עולם הבריאה (עולם הכסא[39]) הוא מקום מושב אדם העליון, שעיקר דירתו של אדם העליון בנבראים[40] הוא כשהביטול שלהם לאלקות הוא באופן שזה (הביטול)

38) ישעי' מג, ד.

39) פרדס שער טז (שער אבי"ע) פ"ג. ע"ח שער מו (שער כסא הכבוד) פ"א. שם פ"ה. שער מז (שער סדר אבי"ע) פ"ה. דרושים נחמדים למהר"ם שי"ף (בסוף מס' חולין) ד"ה ההפרש שבין ישראל למלאכים.

40) היינו שגם לאחרי הביטול שלהם הם בגדר מציאות.

סעיף ו'

בית - גילוי אלוקות בנבראים. היכל - גילוי שמצדו מתבטל כל המציאות

בהמשך לסעיף הקודם, בו סיכם הביאור של ב' מדריגות ה"חצר" בנפש ובעולמות, מסיים בסעיף זה את ביאור ב' המדריגות האחרונות בפסוק - הביטול דבריאה ואצילות, ושייכותם ל"בית" ו"היכל".

וזהו פירוש לשון הזוהר **"בקדמיתא חצריך לבתר ביתך ולבתר היכלך",**

"בקדמיתא חצריך" (לשון רבים, חצר שאינו מקורה וחצר מקורה) הוא הבירור והזיכוך דנפש—הבהמית ונפש השכלית, שגם לאחרי הבירור והזיכוך שלהם הם בדרגת בעלי חיים.

כפי שנתבאר לעיל סעיף ד'

"לבתר ביתך" הוא גילוי נפש האלקית כמו שמתלבשת בנפש השכלית והבהמית, שהביטול שלה הוא דוגמת הביטול שבבריאה.

ונקרא בית, כי כמו שבית הוא מקום מושב האדם כמו שכתוב "כתפארת אדם לשבת בית", כך עולם הבריאה (עולם הכסא) הוא מקום מושב "אדם העליון",

"אדם העליון"[66] מרמז על דרגת האלקות כפי שנצטמצמה בעשר ספירות של עולם האצילות (שמהם נשתלשלו עשר כחות הנפש שבאדם). וכאשר בחינת "אדם" יורדת ומתגלה בעולם הבריאה – אזי נקרא "אדם שעל **הכסא**" [ראה בהערה[67]]. וההדגשה כאן היא על **המעלה** שבזה – **שכל עניינו** של עולם הבריאה הוא היותו "כסא" ו"בית" להתגלות אדם העליון, כפי שממשיך:

שעיקר דירתו של אדם העליון בנבראים [שגדר "נבראים" הוא כלשונו בהערה 40 במאמר: **היינו שגם לאחרי הביטול שלהם הם בגדר מציאות].**

66) ראה לדוגמה בפרשת ויקרא בדרוש הידוע "אדם כי יקריב" פרק ב' (ב, ג). וראה גם תו"א עו, א. עז, ב. ספר הערכים חב"ד כרך א' ערך "אדם העליון", ובהערה 8 (במילואים ע' תרפב).

67) בענין ה"כסא" מודגשים ב' ענינים: (א) שע"י זה הוא **מתגלה** בנבראים – כמו מלך היושב על הכסא והעם רואין אותו (כמבואר באג"ק שבהערה 70). (ב) שזה בא ע"י **צמצום** מסויים, היינו שאלקות נשפל ויורד, בדוגמת ישיבה (מקומות שבהערה הקודמת. ולכן גם נקרא "כסא" – מלשון כיסוי, היינו שכדי להתגלות בנבראים צריך האור להצטמצם ולהתכסות. לקו"ש ח"א ע' 176).

הוא כל מציאותם. ולבתר היכלך הוא גילוי הנשמה שלמעלה מהתלבשות בנה"ב (כולל גם הפנימיות דדרגת הנשמה המלובשת בנה"ב), שהביטול שלה הוא ביטול במציאות כהביטול דאצילות[41]. ונק' היכלך, דענין היכלך הוא כמ"ש[42] והוי' בהיכל קדשו הס מפניו כל הארץ, שלגבי הוי' בהיכל קדשו מתבטל (הס) כל ענין המציאות (כל הארץ), ועד שאין שייך גם אפשרות המציאות.

41) ועפ"ז יומתק לשון הכתוב "בטוב ביתך קדוש היכלך", כי הביטול שבבריאה הוא מצד השגה – ההרגש שאלקות הוא טוב, והביטול שבאצילות הוא מצד האלקות למעלה מהשכל – קדוש היכלך, קדוש ומובדל.

42) חבקוק ב, כ.

הוא כשהביטול שלהם לאלקות הוא באופן שזה (הביטול) הוא כל מציאותם.

כלומר: מהו האופן הנעלה ביותר של "בית" ו"דירה" להקב"ה **בגדרי הבריאה** – כאשר הביטול הוא כל המציאות דהנברא. [וזהו ענין של בית–דירה לאמיתתו, שהאדם לא רק נמצא בתוכו, כי אם שמשתקף במציאותו וכל פרטיו של הבית שייכותו לאדם זה, הדר ומתגלה בו[68]].

אבל הביטול שבעולם האצילות הוא למעלה מזה, גילוי אלוקי **שלמעלה ממציאות** הנבראים.

"**ולבתר היכלך**" [שהוא מקום פנימי יותר בבית[69]] **הוא גילוי הנשמה שלמעלה מהתלבשות בנפש–הבהמית (כולל גם הפנימיות דדרגת הנשמה המלובשת בנפש–הבהמית), שהביטול שלה הוא ביטול במציאות כהביטול דאצילות.**

ונקרא היכלך, דענין היכלך הוא כמו שכתוב "והוי' בהיכל קדשו הס מפניו כל הארץ", שלגבי הוי' בהיכל קדשו מתבטל (הס) כל ענין המציאות (כל הארץ), ועד שאין שייך גם אפשרות **המציאות.**

בא' ממכתביו[70] מבאר רבינו, כי עולם הבריאה הוא בדוגמת המקום בפלטרין שהמלך יוצא אליו ויושב על כסא מלכותו והעם יכולים לראותו (ולכן נקרא "עולם הכסא"). אבל עולם האצילות הוא בדוגמת המלך כפי שהוא לעצמו, במקום שאין רואים אותו והוא נעלם מעין כל חי. כלומר, אין שייך שם שום נוכחות של מציאות, גם לא כזו (של שרי המלך וכיו"ב) המבטאת ביטול[71].

ומצד בחינה זו – "הס מפניו כל הארץ", ש"הס" מלשון שתיקה רומז על **ביטול בתכלית**, מצד שמאיר האמת שאין עוד מלבדו. (כי בעולם הבריאה, אף שכל מציאותו היא ביטול – בכל זאת יש בו **מציאות** מלאכים המשיגים את בוראם ובאים לאהבה ויראה **ואומרים** קדוש וכו' (ולא שתיקה), אבל בעולם האצילות הוא ביטול בתכלית, שאין כאן כל ביטוי למציאות, כמו "מרכבה", שאין לה מלכתחילה כל רצון, כמבואר בסעיף הקודם).

ובהערה 41 מוסיף על פי זה ביאור בלשון הכתוב דידן:

ועל פי זה יומתק לשון הכתוב "בטוב **ביתך** קדוש **היכלך**", **כי הביטול שבבריאה הוא מצד השגה – ההרגש שאלקות הוא** טוב ("בטוב ביתך"), **והביטול שבאצילות הוא מצד האלקות למעלה מהשכל** – קדוש **היכלך, קדוש ומובדל.**

68) ראה קונטרס "בך יברך ישראל" סי"ב (סה"ש תשנ"ב ע' 354).

69) לקוטי לוי יצחק על ס' הזהר ח"ב ע' קיג.

70) אג"ק ח"ב ע' שעד–ה.

71) דאף שגם דרגה זו קשורה למעלתו כ"מלך" על עם, אבל זהו כפי שהמלך מצייר **במחשבתו פנימה** את צרכי העם (ובדוגמת מה שנתבאר לעיל, שבעולם האצילות יש ספירות דשכל ומידות, אך הם גילוי "כח הגבול" של **הקב"ה**, ולא בריאת יש ודבר).

כלומר: **לא** שהוא משיג בשכלו שיש ענין שלמעלה מהשכל – כי אם שמאיר אור אלוקי נעלה ביותר **שאין שייך** לתפסו בשכל (דהיינו שהביטול בא מצד האור ולא מצד ההשגה), ולכן נאמר על זה הלשון "קדוש" ומובדל.

סיכום הסעיף: לאחר זיכוך נפש הבהמית והשכלית (דרגת חי), מגיע לגילוי נפש האלקית כפי שמתלבשת בנפש השכלית והבהמית – שהביטול שלה דוגמת עולם הבריאה, "כתפארת אדם לשבת בית", שהביטול הוא כל המציאות. ולאחר מכן מגיעים לדרגת נפש האלקית כפי שהיא מצד עצמה – ביטול במציאות לגמרי כמו באצילות, שהוא מצד האור ולא מצד ההשגה, בחינת "והוי' בהיכל קדשו הס (מתבטל) מפניו כל הארץ", שבטל גם אפשרות המציאות.

נושאים ומושגים בסעיף: ◆ אדם העליון ◆ עולם הכסא.

ז) **וזהו** שקודם ברית מילה אומרים הפסוק אשרי תבחר ותקרב גו', כי ד' העולמות אבי"ע הם בכלל סדר ההשתלשלות, ומילה היא למעלה מהשתלשלות. וכמרז"ל[43] עה"פ[44] למנצח על השמינית על מילה שניתנה בשמיני, ומבואר בלקו"ת (ד"ה למנצח על השמינית[45]) דזה שהשירה של דוד היתה על זה שמילה ניתנה בשמיני, הוא, כי שמיני הוא בחינת א"ק שלמעלה מאצילות[46]. ולכאורה יש להוסיף, דמילה היא למעלה לא רק מד' העולמות אלא גם מד' האותיות דשם הוי' (לשון מהווה[47]) שמהם מתהווים ד' העולמות[48]. וכמ"ש בתו"א[49] ע"פ[50] מי יעלה לנו

43) מנחות מג, ב.

44) תהלים יב, א.

45) תזריע כ, ד ואילך.

46) ולהעיר, שגם בספירות, שמיני היא ספירת הבינה, דבבינה הוא גילוי עתיק ועד שהבינה עצמה נקראת בשם עתיקא (ראה ספר הליקוטים – דא"ח צ"צ ערך בינה ע' קלא ואילך. וש"נ).

47) שעהיוה"א רפ"ד. וראה זח"ג רנז, סע"ב. פרדס שער א (שער עשר ולא תשע) פ"ט. 48) ראה לקו"ת מסעי צה, א.

49 לך לך ד"ה בעצם היום הזה נמול אברהם וגו' (יג, סע"ב ואילך). 50 נצבים ל, יב.

סעיף ז'

מילה בחינת "שמיני" שלמעלה מסדר השתלשלות ולמעלה משם הוי'

לאחר שביאר ד' המדריגות שבפסוק זה, מבאר מה שייכותו בהקדמה לברית מילה.

ז) וזהו שקודם ברית מילה אומרים הפסוק אשרי תבחר ותקרב גו' [שבו מבוארים ד' עולמות אבי"ע], **כי ד' העולמות אצילות בריאה יצירה עשי' הם בכלל סדר ההשתלשלות, ומילה היא למעלה מהשתלשלות.**

ולכן מהוה העבודה שבסדר השתלשלות – הקדמה למילה שלמעלה ממנו.

וכמאמר רז"ל על הפסוק "למנצח על השמינית" – "על מילה שניתנה בשמיני", ומבואר בלקוטי–תורה (דיבור המתחיל למנצח על השמינית) דזה שהשירה של דוד היתה על זה שמילה ניתנה בשמיני, **הוא, כי שמיני הוא בחינת אדם–קדמון שלמעלה מאצילות.**

המספר[72] שבע קשור עם האור האלוקי כפי שנצטמצם להוות העולמות וסדר השתלשלות, הקשור בעיקר עם שבע המידות (ולכן הענינים דסדר השתלשלות הם במספר שבע – שבעת ימי השבוע וכו'), ואילו "שמונה" רומז לבחינה שלמעלה לגמרי מסדר השתלשלות (הנקרא[73] "אדם קדמון")[74].

ולכאורה יש להוסיף, דמילה היא למעלה לא רק מד' העולמות אלא גם מד' האותיות דשם הוי' (לשון מהווה) שמהם מתהווים ד' העולמות.

72) ביאור הענין ש"שמיני" הוא למעלה מהשתלשלות – ראה בהרחבה בהמבואר והנסמן בהדרן על הרמב"ם תנש"א סעיף ח' (ספר השיחות תנש"א ע' 105 ואילך).

73) ראה הסבר המושג במילואים.

74) בהערה 46 במאמר מבאר, כי (בנוסף למבואר בפנים ששמיני הוא "אדם קדמון" **שלמעלה לגמרי** מהספירות, יש גם) בחינת "שמיני" **בספירות עצמן** – ספירת הבינה (בחינת המוחין) שלמעלה משבעת המידות. ומסביר שם, שזה שבינה נקראת "שמיני" הוא לא רק ביחס למידות – כי אם מצד שמתגלה בה בחינת "עתיק" (התענוג) שלמעלה לגמרי מהספירות, שלכן היא בעצמה נקראת עתיק. – ראה במקומות שציין בהערה זו.

השמימה, שהוא ראשי תיבות מילה וסופי תיבות הוי'[51], דזה שמילה הוא ראשי תיבות והוי' הוא סופי תיבות הוא לפי שמילה היא למעלה מהוי'. אבל בכדי שתהי' המשכת הגילוי שלמעלה מהשתלשלות ע"י המילה, צריך להיות תחלה השלימות דהשתלשלות, כמארז"ל[52] כדי שיעבור עליו שבת אחת, דשבת הוא השלימות דהשתלשלות ועי"ז אפשר להגיע להגילוי שלמעלה מהשתלשלות (מילה בשמיני). ויש לומר, דזהו מ"ש[53] התהלך לפני והי' תמים, שבתחלה צריך להיות והי' אותיות הוי' ועי"ז באים אח"כ לבחי' תמים, הגילוי שע"י מילה.

51) תקו"ז תיקון כב (סה, ב. סו, א). תיקון ע (קלא, רע "א).

52) ראה זח"ג מד, א (ברע"מ), ויק"ר פכ"ז, י. וראה לקו"ת תזריע שם כא, א.

53) לך לך יז, א.

כלומר: למעלה גם גם מדרגת **האור האלוקי** שמאיר בעולמות אלה.

וכמו שנתבאר בתורה–אור על פסוק "מי יעלה לנו השמימה", שהוא ראשי–תיבות מילה וסופי–תיבות הוי', דזה שמילה הוא ראשי–תיבות והוי' הוא סופי–תיבות הוא לפי שמילה היא למעלה מהוי'.

כי גם שם הוי' מורה על המשכה בציור ואופן מסויים (כמו שנתבאר בכמה מקומות[75] ששם הוי' רומז לעשר ספירות, אות יו"ד רומז על חכמה וכו', ובכללות יותר – על ד' העולמות), אבל ע"י מילה נמשך אור–אין–סוף הבלי גבול לגמרי.

◆

אבל בכדי שתהי' המשכת הגילוי שלמעלה מהשתלשלות ע"י המילה, צריך להיות תחלה השלימות דהשתלשלות, כמאמר רז"ל "כדי שיעבור עליו שבת אחת", דשבת הוא השלימות דהשתלשלות וע"י זה אפשר להגיע להגילוי שלמעלה מהשתלשלות (מילה בשמיני).

ישנם גילויים מלמעלה **הנמשכים ע"י** עבודת האדם באתערותא דלתתא (כמו הגילוי דשבת, הנמשך ע"י עבודת הבירורים בכל השבוע "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת"). אך הגילוי הנעלה שבמצות מילה אין בכח עבודת האדם **להמשיכו**, כי אם, הוא נמשך **מעצמו** מלמעלה – "אתערותא דלעילא שאין אתערותא דלתתא מגעת לשם". אמנם, המשכה זו מלמעלה באה דוקא אחר "שיעבור עליו שבת אחת" – כשישנה שלימות ההמשכה שבסדר השתלשלות ע"י עבודת התחתון, שאז הוא מוכשר לקבל גילוי האור שלמעלה מהשתלשלות[76], שזהו ענין המילה[77].

ויש לומר, דזהו מה שכתוב "התהלך לפני וֶהי' תמים" (שפסוק זה נאמר לאברהם כהקדמה למצות מילה), **שבתחלה צריך להיות והי' אותיות הוי' ועי"ז באים אח"כ לבחינת תמים, הגילוי שע"י מילה.**

היינו שתיבת "והיה" נמשכת לתיבה שלפניה: "התהלך לפני והיה", שתתהלך ותגיע לכל הבחינות

75) תניא אגרת התשובה פרק ד'. ובכמה מקומות.

76) ראה לקוטי–תורה שיר השירים כד, א: "אתערותא דלעילא שלמעלה מאתערותא דלתתא . . אעפ"כ אינה שורה ומתגלה אלא כשיש שלימות במעשה התחתונים . . שתחילה יש אתערותא דלתתא עד היכן שהיא מגעת ושנמשך האתערותא דלתתא שעל ידה, אז נמשך גם כן בבחינת פנימי ממקום שאין אתערותא דלתתא מגעת שם כלל". ובכמה מקומות נתבאר, שזהו פירוש מאמר הזהר (ח"ג צ, ב) "קוב"ה שריא באתר שלים" (מאמר 'ויאמר גו' לך לך' תשל"ח בסופו. סה"מ מלוקט ח"א ע' רפו). וראה בלקו"ת שם שזהו ענין מילה בשמיני, כמבואר בפנים.

77) ועליו רק להסיר הערלה **המונעת** ומעכבת אותו מלהתגלות – ראה מאמר 'ברוך שעשה נסים' תש"כ סעיפים ב–ד (תו"מ התוועדויות כרך כח, ע' 225 ואילך).

ולכן אומרים קודם הברית הפסוק אשרי תבחר ותקרב ישכון חצריך נשבעה בטוב ביתך קדוש היכלך [וגם בלילה שלפני הברית (שאז הוא התחלת ההכנה להברית) נוהגים ללמוד מאמר הזהר ע"פ זה[54]], כי העבודה בד' הענינים שבפסוק זה שהם כנגד ד' העולמות וד' אותיות שם הוי' היא ההכנה והכלי להגילוי שלמעלה מהשתלשלות.

54) כמבואר בסידור בית יעקב (להר"י ע מ ד י ן). ובכ"מ.

של שם ה–ו–י–ה אותיות "והיה" – **ואז** תהי' "תמים", הגילוי **שלמעלה** מהוי' הנמשך ע"י המילה [כי "תמים" פירושו[78] לא רק "שלם" במובן של שלילת החסרון, אלא תמימות ושלימות **יתירה** (כמו שנת העיבור הנקראת "שנה **תמימה**", כי אינה רק שנה מלאה של י"ב חודש, אלא **שנוסף** בה חודש העיבור); ובענייננו: לא רק שלימות הגילוי שבסדר השתלשלות, אלא גם הגילוי שלמעלה משם הוי'].

ולכן אומרים קודם הברית הפסוק אשרי תבחר ותקרב ישכון חצריך נשבעה בטוב ביתך קדוש היכלך [וגם בלילה שלפני הברית (שאז הוא התחלת ההכנה להברית) נוהגים ללמוד מאמר הזהר על פסוק זה],

כי העבודה בד' הענינים שבפסוק זה שהם כנגד ד' העולמות וד' אותיות שם הוי' היא ההכנה והכלי להגילוי שלמעלה מהשתלשלות.

סיכום הסעיף: מילה היא למעלה מהשתלשלות, בחינת שמיני, למעלה מד' העולמות ולמעלה גם מד' אותיות דשם הוי' המהוים העולמות – "מי יעלה לנו השמימה" ראשי–תיבות מילה וסופי–תיבות הוי'. אבל כדי שיהי' הגילוי שלמעלה מהשתלשלות, צריך להיות תחילה שלימות בהשתלשלות (כמרומז במאמר חז"ל "כדי שיעבור עליו שבת אחת"). וזהו הפירוש "התהלך לפני והוי' (אותיות הוי', השתלשלות, וע"י זה) תמים", למעלה מהשתלשלות.

ולכן אומרים לפני הברית (וכן נוהגים בלילה שלפני הברית ללמוד מאמר הזוהר על) הפסוק אשרי תבחר גו', שנרמזו בו ד' המדריגות דהשתלשלות, שזה הכלי לגילוי שלמעלה מהשתלשלות.

נושאים ומושגים בסעיף: ◆ הוי' – עשר ספירות. ◆ אדם קדמון. ◆ הוי' לשון מהוה. ◆ "תמים" – שלימות שלמעלה מהשתלשלות.

78) ראה לקו"ש ח"ל ע' 44 ואילך בארוכה.

מילואים

סעיף ד':

"אדמה לעליון" הוא ל' הפסוק (ישעי' יד, יד) אף שפירושו הפשוט של הפסוק הוא באופן שלילי, שמוכיח את מלך בבל שעשה מעצמו עבודה זרה; אך לפי הפירוש הפנימי, המובא כבר בספרי קבלה – הנה זה מורה שתיבת אדם משמעה (לא רק עפר מן האדמה, אלא גם) "אֶדַמֶּה לעליון", אשר כן הוא באמת בנשמות ישראל מצד דביקותן באלקות, כבפנים. ורגיל אופן לימוד זה (שימוש בלשון הכתוב לכונה אחרת ואף הפוכה) בחז"ל ובפרט בספרי קבלה וחסידות – ראה לקו"ש ח"ד ע' 1139 הערה 2. חט"ז ע' 237 הערה 59. קובץ מכתבים שבסוף תהלים הערה 6. ובכ"מ.

סעיף ה':

ליתר ביאור: במקביל ל"בריאה יצירה עשיה" הרוחניים, קיימים גם בהתהוות העולם הגשמי השלבים של "חומר, צורה, תיקון". החומר בתבניתו המוכרת ונראית לנו, הוא כבר השלב הסופי הנקרא "תיקון" – חומר ממשי ומוגדר, הנוצר מתרכובת של כמה יסודות, שכל אחד מהם הוא "צורה" מסויימת של חומר. אך כל אלה אינם קיימים עדיין בשלב הראשוני, שהוא – מעבר מהעדר מוחלט של מציאות חומר גשמי ל"אפשרות המציאות", ולכן נקרא גם "חומר הפשוט". ובלשון הרמב"ן בפירושו על התורה (בראשית א, א): "הוציא מן האפס הגמור המוחלט יסוד דק מאד אין בו ממש אבל הוא כח ממציא מוכן לקבל הצורה ולצאת מן הכח אל הפועל".

בא' המאמרים מובא על כך משל: כח הצמיחה שישנו בארץ (שממנו יכולים לצאת כל מיני צמחים) – הוא בחינת "חומר" ו"אפשרות המציאות", ואילו הגרעין המגדיר איזה צמח יצמח בפועל – הוא ה"צורה". הצמח הנראה לעינינו הוא ה"תיקון" (סה"מ תרס"ג ח"ב ע' קפא). – השלב של "חומר" בבריאת העולם הגשמי, הוא משל על עולם הבריאה ברוחניות.

סעיף ז':

אדם קדמון: ידוע אשר למעלה מעשר הספירות שבכל עולם (שתחילתן בספירת החכמה), קיימת בחינת ה"כתר", שהיא הרצון להתהוות אותו עולם (ולכן נקרא "כתר", כמו כתר הנמצא מעל הראש, להורות שהוא למעלה גם מבחינת המוחין). בדומה לכך, ישנו רצון כללי על כללות סדר ההשתלשלות – דהיינו, רצון כללי ונעלם (שאין בו התחלקות), שממנו נמשכים אח"כ הרצונות הפרטיים (אבל אין זה רצון פרטי על דבר מסויים, כמו הכתר שבכל עולם בפרט). ולכן נאמר על זה הלשון בחסידות שזהו "רצון לרצות" – רצון שיהי' לו רצון לעולמות.

[והדוגמא לזה: אדם הרוצה לבנות בית, בתחילה מצייר לעצמו כללות הבית, שרצון זה אינו מתמקד בפרט מסויים (אף שכלולים בו כל הפרטים), כי אם, כל הפרטים הם בהשוואה אחת – מילוי רצונו שיהי' בית (כי כאשר הוא עוסק בפועל בבניית הבית, יש רצון פרטי על כל פרט, וקיימים חילוקי דרגות בין הפרטים השונים בהתאם לחשיבותם. אבל כאשר חושב על כללות הבית, הרי הקישוט הכי יפה והענין הכי נמוך הם בהשוואה אחת)].

ולכן נקרא "אדם קדמון", דשתי תיבות אלה מורים על ב' ההפכים שבו: מצד אחד הוא כבר בחינה שלאחרי הצמצום, ולכן נקרא "אדם" (כנ"ל בביאור לסעיף הקודם, שמורה על המשכת וירידת האור האלוקי באופן של ספירות), אבל מצד שני הוא "קדמון", נעלה וקדום לכל סדר ההשתלשלות ואין בו התחלקות (ולכן אמרו חז"ל על בחינה זו ש"כולן נסקרין בסקירה אחת", שהקב"ה צופה ומביט עד סוף כל הדורות בסקירה אחת, בלי התחלקות). – בכל הנ"ל ראה: ערך "אדם קדמון" בספר הליקוטים להצמח–צדק, ובספר הערכים חב"ד כרך א', ובהנסמן שם.