

בס"ד, ראש השנה

תקעו בחודש שופר בכסה ליום חגיגו, וארז"ל (ר"ה ד"ח) איזה חג שהחודש מתכסה בו הוי אומר זה ר"ה, דר"ה הוא חג שהחודש מתכסה בו. דהנה חודש תשרי נקרא בכתוב בשם חודש השביעי, וכמ"ש (ויקרא כג. כד) בחודש השביעי באחד לחודש יהיה לכם שבתון זכרון תרועה מקרא קודש, וכתוב (במדבר כט. א) ובחודש השביעי באחד לחודש וגו' יום תרועה יהיה לכם. וכן במועדי יום הכפורים וחג הסוכות נזכר בחודש השביעי. וצ"ל מפני מה אומר תחילה בחודש סתם ואח"כ נותן בו סימן שהוא בכסה, שהחודש מתכסה בו, ולכאורה הוי ל' למימר בתחילה תקעו בחודש השביעי ולא ה' צריך אל הסימן דבכסה. ועוד צריך להבין, דמהמשך הענין מובן דבכסה קאי על כללות החודש, והיינו דהחדש הזה שהכתוב קוראו חודש השביעי הנה הוא קוראו חודש סתם, ושלא לטעות באיזה חודש הוא. הנה מכנה אותו בשם חודש של שופר, שזהו מעיקר המצוה בר"ה, ומענין דיום הכיפורים* ויום חגיגו קאי על חג הסוכות שמע"צ ושמח"ת, שהם כל המועדים שבחודש השביעי ובאמצע אומר בכסה להורות דכללות החודש הזה הוא בכסה, ועם היות שהוא בכסה, הנה כסה זה אין פירושו העלם וכיסוי שהרי כתוב ונאמר בין שופר ובין ליום חגיגו, דזה מורה על אמיתות ענין ופירוש בכסה, דאין ענינו הכיסוי וההעלם, ולפי"ז יהי' שיעור הכתוב, תקעו בחודש שהוא חודש סתמי, היינו דבעיקרו הוא חודש השביעי, ולעוצם גודל מעלתו נקרא חודש סתם, לפי שענינו ידוע במצותו שהוא שופר, בכסה קאי על יום הכיפורים, ליום חגיגו קאי על חג הסוכות שמע"צ ושמח"ת. וצ"ל מהו"ע דכללות החודש השביעי נקרא בכסה והתחלתו הוא מהחג שהחודש מתכסה בו. גם צ"ל משארז"ל (ר"ה ד"ז ע"ב), אמר רבה, אמר הקב"ה, אמרו לפני בר"ה מלכיות זכרונות ושופרות, מלכיות כדי שתמליכוני עליכם, זכרונות שיבוא זכרונכם לפני לטובה, ובמה בשופר דמזה שאומר אמרו לפני מלכיות כדי שתמליכוני עליכם הרי מובן דבאמירת פסוקי מלכיות נמשך בחינת המלוכה העליונה, ואח"כ באומרו ובמה בשופר הרי ההמשכה דבחינת המלוכה הוא על ידי השופר דוקא. וצ"ל מפני מה האמירה לבד אינו מספיק וצריכים תקיעת שופר בפועל דוקא. ועם היות דמצות היום בשופר בפועל מ"מ צריכים גם האמירה דפסוקי מלכיות. ועוד יותר יפלא דהגם דעיקר המצוה הוא תקיעת שופר מ"מ צריכים לומר פסוקי שופרות ג"כ. וצריכים להבין מהו מעלת השופר דכל ענינו הוא קול, ומהו המעלה בקול. ולהבין כ"ז יש להקדים תחלה מ"ש (ש"א ב. ג), אל תרבו תדברו גבהה גבהה יצא עתק מפיכם כי א"ל דעות ה' ולו נתכנו עלילות, ואיתא בזח"ג (באדר"ז) דרצ"א ע"א כי א"ל דעות הוי' דעות ודאי, הוא הדעת, בדעת כל פלטרי אתמליין, דכתיב (משלי כ"ד) ובדעת חדרים ימלאו, דעה

ומענין דיום הכפורים : אולי הכונה, כי תקיעת שופר ענינה תשובה, וכמו"ש ברמב"ם (הל' תשובה פ"ג ה"ד), ונתבאר בכ"מ בדא"ח (המשך רס"ו) בתחלתו. תקעו תרצ"א. ועוד), וראה לקמן שמפרש בכסא על יוהכ"פ.

אחרא לא אתגלייא דהא טמירא אויל בגווי' ואתכליל בי', וזהו כי א"ל דעות הוי' דעות ודאי לשון רבים שהן ב' דעות. ולכאורה הרי הדעת הוא תוקף וחזק, דוהו אחד ההבדלים בין כח ההבנה לדעת, דכל הבנה לבד זאת שבאה בריבוי אופנים בסברות שונות הנה עוד זאת הרי כל סברא וסברא הרי יש בה פנים נוטים לכאן ויש פנים נוטים לכאן, ואינו דבר מוחלטי, לפי שבכל פנים שבהסברא יש בה עריבות ונעימות שכלי שאינו מניח מקום לזולתה, ובעיונו בהפנים השנים גם בה יש עריבות גדולה ולזאת לא יוכל להחליט באחת מהם, משא"כ כח הדעת דאחרי התעמקו בהענין הוא נוטה לאחת הפנים ומחליט אשר כן הוא כפי הפנים הנה דוקא, והחלטתו הוא בתוקף גדול, דוהו אחד הענינים דמות הדעת מה שהחלטתו הוא בתוקף גדול. ולכן כל מי שהוא גדול בדעה דעתו תקיפה יותר, אם כן לכאורה איך שייך לומר דעות לשון רבים ועל זה אומר דעות ודאי שהוא לשון רבים והוא דעת, אלא דבי' גופא יש ב' ענינים, הא' בדעת כל פלטרי אתמליין, פלטרי הם היכלות דכתיב בדעת חדרים* ימלאו חדר ר"ת חסד דין רחמים, והם המדות חג"ת שהם עיקרי המדות, דנו"ה הן ענפי המדות אבל חג"ת הן עיקרי המדות, הנה בדעת חדרים ימלאו דהתחלקות המדות הם מן הדעת. וכידוע דמות הדעת מתחלק לב' מוחין שהם ה' חסדים וה' גבורות, דהמוחין חו"ב הם עדיין למעלה מהתחלקות, וכמו שאנו רואין במוחש דשכל וסברא אחת יכולה היא לחייב ב' מדות הפכים, והיינו שיש בהשכל כמה אופנים בסברות שונות, ובכל סברא הרי יש בה פנים נוטים לכאן ופנים נוטים לכאן, ושכל בכללותו הוא עילה שמחייב ומכריח את העלול, שהם המדות, ולזאת הנה כל אחת הפנים שבהסברא מחייבת איזה מדה כפי מהות הסברא ההיא לזכות או להפכו, ואשר על כן בהבנה אין בה דבר מוחלטי, וההטי' לאחת הפנים הוא על ידי מוח הדעת דוקא, ונקרא דעת נוטה, מפני שדעת הוא ענין הכרה, והיינו דעל ידי ההכרה בפנימיות ועומק הפנים שבהסברות הנה על ידי זה הוא ההטי' וההחלט באחד הפנים אם בחסד או בהפכו, דכל זה הוא על ידי שהדעת נכנס בעומק פנימיות הסברות להכיר ולהעמיק באמיתותן ואז דוקא הנה הוא בא לידי הכרה איך להטות אם לכאן או לכאן, ואחרי כן באה ההחלטה בתוקף גדול. א"כ הרי מוח הדעת נכנס גם בעומק ופנימיות הסברא הנשללת גם כן, והיינו דבעוד שהוא מתעמק בפנימיות הסברות, הרי ההעמקה הוא בכולן בשוה, ובעת ההעמקה הנה או הסברות נעשים חריפים ובהירים יותר מכמו קודם ההעמקה, ואם קודם ההעמקה הרי בהסברות יכול להיות ב' מדות הפכים, הנה בעת ההעמקה שמתגלה ומאיר עומק פנימיות הסברא הרי מובן שנראה וניכר יותר ההפכיות של ב' המדות היוצאים מסברא אחת, ואז דוקא הוא הכרת הדעת באמיתות הסברא ונוטה ומחליט באחת המדות דוקא, וזהו בדעת כל פלטרי אתמליין, דעל ידי הדעת דוקא הוא שמתגלה עומק ופנימיות כל אור ההשכלה בהמשכל ההוא, והב' הוא דעה אחרא דלא אתגלייא דהא טמירא אויל בגווי' ואכלל בי', והוא בחינת דעת עליון, דגם בחינה ומדריגה זו הוא ג"כ בבחינת

גילוי כי כל ענין הדעת הוא גילוי. דזהו ביאור המאמר כי כשאין הכתר נמנה הדעת נמנה, והיינו להיות שהכתר הוא בבחינת סתימות והעלם הנה נמנה הדעת שהוא בחי' הגילוי, הרי דגם דעת עליון הוא גילוי, רק שהוא דעת הנעלם, שהוא נעלם באופן הגילוי שלו מכמו שהוא הגילוי דדעת הגלוי. וזהו כי א"ל דעות הוי', שהם ב' דעות דעת תחתון ודעת עליון, דד"ת הוא שבו ועל ידו הוא עיקר הגילוי בהמדות, וכידוע שהדעת נקרא מפתחא דכליל שית, ובדעת חדרים ימלאו שהוא אור וחיות המדות, וד"ע עם היותו ג"כ בחינת גילוי מ"מ אמנם להיות דטמיר אויל בגווי' דאופן הגילוי שלו אינו דומה לדעת הגלוי ונקרא בשם נעלם לכן אומר בו ולא אתגליי', שהוא טמיר ונעלם ולא אתגלי.

(ב) **ולחבין** זה, הענין הוא, דהנה ידוע דמקודם כללות ההשתלשלות וכללות ההשתלשלות מריש כל דרגין עד סוף כל דרגין יש ג' מדריגות כוללים, והן יש ואין ויש', היש הראשון הוא עצם המשפיע קודם שבא ממנו איזה השפעה בהשפעת אור וגילוי, והיש השני הוא המקבל, והאין הוא הממוצע ביניהם, דכן הוא בכללות ההשתלשלות דכל אופן השפעה הוא בדרך ואופן משפיע ומקבל, וידוע בההשפעה מן המשפיע אל המקבל הוא דלא כל עצמות המשפיע בא בהשפעה כי אם הארה ממנו, דזהו כללות ההפרש בין אופן הגילויים והמשכות ההשפעות דעכשיו, לאופן הגילויים בהמשכת ההשפעות והענינים דלעתיד, דלעתיד הנה כל ההמשכות וההשפעות לא יהיו בדרך ואופן משפיע ומקבל, וזהו דכתיב (ירמיה לא, לג) ולא ילמדו עוד איש את רעהו וגו', דלימוד זהו ההשפעה הבאה מעליון לתחתון, דהעליון משפיע לתחתון, אבל לעתיד הנה לא ילמדו עוד איש את רעהו שלא יהי' בדרך משפיע ומקבל, דהנה על זמן דלעתיד כתיב (הושע ו, ב) ביום השלישי יקימנו ונחיה לפניו, דיום הוא אור וגילוי, ביום השלישי בהגילוי דאופן השלישי, דהנה בכללות ענין אופן דרך הגילויים ישנם ג' אופנים אור וגילוי האור והגילוי דעוה"ז דבשרשו הוא אופן הגילוי דעלמא דאתגליא, האור והגילוי דעולם הבא דענינו הוא אופן הגילוי דעלמא דאתכסיא, ואופן האור והגילוי דלעתיד, וזהו יחינו מיומים שהוא האור והגילוי דב' ימים דעוה"ז ועוה"ב, דבכל המדריגות האלו מריש כל דרגין עד סוכ"ד אופן האור והגילוי הוא בדרך משפיע ומקבל אבל ביום השלישי שהוא האור והגילוי דלעתיד הנה אז לא יהי' בדרך משפיע ומקבל, כי אז יקימנו ונחיה לפניו, שהעצמות ממש יתגלה ויהי' השגת המהות ממש, דזהו ונחיה לפניו בבחינת חיות פנימי בפנימיות ועצמות א"ס ב"ה, ואין זה בדרך משפיע ומקבל, דמשפיע ומקבל הוא שנמשך רק הארה בלבד, אבל בהגילוי

ביאור המאמר : ראה משנת חסידים מס' בריאת א"ק פ"א מ"ד. תו"א מג"א ביאור לד"ה יביאו לבוש מלכות.

נקרא מפתחא : זח"ב קעו, א. וראה לקו"ת ואתחנן תוס' ביאור לד"ה וידעת פ"ב, יש ואין ויש : ראה בכ"ז : תורת חיים ויגש פ"ו, שם פ' בשלח ד"ה תפול עליהם (ע' 533 ואילך). שערי אורה ד"ה יביאו לבוש פכ"ד ואילך, וככה תרליז פמ"ב ואילך. ד"ה שמח תשמח תרגומו, ד"ה כי תבואו בהמשך תרס"ו, ועוד.

דלעתיד הוא מה שכביכול העצמות נמשך, אין זה בדרך משפיע ומקבל, אבל עכשיו הנה כל ההשפעות הוא בדרך משפיע ומקבל, וכל השפעה מהמשפיע אל המקבל הנה לא כל עצמות המשפיע בא בהשפעה כי אם הארה ממנו, ולכאורה הרי גם עכשיו יש השפעה עצמית כמו השפעת הטפה, דהבן הוא מעצמות מוח האב, הנה זהו באמת למעלה מענין דמשפיע ומקבל, שהיא המשכה מן העצם שלמעלה מההתפשטות. ובהמדריגות דלמע' הוא ההמשכה שמבחינת ד"ע, דגם גילוי זה יהי' לעתיד לבוא באופן ודרך הגילויים וההמשכות דלע"ל. אמנם עכשיו הוא בדרך המשכה מן העצם, היינו שהוא בחינה אחרונה שבעצמות, וגם אם נאמר דהמשכה זו דבחינה אחרונה שבעצמות הנה גם זה הוא המשכת העצם, ועם היות דאינו אלא רק מקצת מן העצם אבל עם זה הלא ידוע שהעצם הנה גם מקצת מן העצם גם הוא כמו כולו, וכמאמר* דכשאתה תופס במקצת מן העצם הרי אתה תופס בכולו, א"כ הרי גם עתה דכל הגילויים הם בדרך משפיע ומקבל הרי ישנו השפעה עצמית, אבל באמת הנה עתה הרי מהות העצם ממש אינו בבחינת גילוי ואינו אלא רק מה שתופסים בהעצם, אבל לא שהעצם הוא בבחינת גילוי, וכמ"ש רבינו נ"ע בסש"ב* בביאור ענין לית מחשבה תפיסא בך כלל, דאינו שייך ענין תפיסא כלל כ"א כאשר תפיסא ומתלבשת בתורה ומצותיה וכו', דאז הנה תפיסא אבל אינו ענין הגילוי כלל, להיות כי עכשיו הנה ענין הגילוי וכל השפעה בגילוי הוא רק הארה בלבד, אבל לעתיד יהי' גילוי העצמות ממש ולא יהי' בדרך משפיע ומקבל. והעצמות הוא בחינת היש העצמי שלמעלה מהשפעה וגילוי, היינו עצם המשפיע קודם שבא ממנו איזה השפעה בהשפעת אור וגילוי, והגילוי מן העצם הוא האין הממוצע בין המשפיע והמקבל, ובשרש הראשון הנה היש הראשון הוא בחי' עצמות אין סוף שהוא אמיתית היש והיינו שמציאותו מעצמותו בלי שום עילה וסיבה אחרת שקדמה לו ח"ו. דהנה כל מה שנתהווה אינו מציאות אמיתי, לא מבעי דמציאות היש שאינו מציאות באמת, רק שנדמה ליש ודבר מה, אבל באמת הוא רק בחינת העלם והסתר שמעלים על אור אלקי, וכמ"ש בסש"ב ח"ב פ"ג וד' דכל נברא אינו רק כמו אור וזיו המתפשט ממקורו, ורק על ידי ההעלם שהאור אלקי מעלים עצמו מהנברא הנה עי"ז הנברא נראה ליש ומציאות דבר, דוה"ע הוי' ואלקים דשם אלקים מסתיר על שם הוי', וכמ"ש כי שמש ומגן הוי' אלקים, דכמו המגן שהוא נרתק השמש שמכסה על השמש הנה כמו"כ שם אלקים מכסה על שם הוי', ועל ידי זה נראים הנבראים ליש ומציאות דבר, והרי השם אלקים אינו הסתר אמיתי ח"ו דשם אלקים הוא אלקות ממש כמו שם הוי', ואין עצם מסתיר על עצם*, ולכן הנה שם הוי' מאיר על ידי שם

וכמאמר דכשאתה : מאמר הבעש"ט הובא בד"ה השמים כסאי (סוף המשך תרס"ו).

בסש"ב : ס"ד.

שמציאותו מעצמותו : אגרת הקדש ס"ך.

ואין .. עצם : בכ"מ בדא"ח מובא לדוגמא ע"ז — פס"ד בשו"ע אר"ח סצ"א ס"ד

דהנחת ידו על ראשו לא חשיב כיסוי.

אלקים, דוהו פירוש כי שמש ומגן הוי' אלקים, דכשם שבהשמש ומגן הנה זה מה שהמגן מכסה על השמש הוא כשביל טובת הנבראים שיוכלו לקבלו, דלולי הנרתק לא היו יכולים לקבל עצם השמש, הנה כמו כן הוא בזה מה דשם אלקים מכסה על שם הוי' הוא בכדי שיהי' אפשר להתקבל, אם כן השם הוי' מאיר על ידי שם אלקים, וכמ"ש במ"א בארוכה. ובמילא מובן דאין הנבראים מציאות יש ודבר, ורק להיות שהנבראים הרי אינו נרגש בהם האור ה"ה מציאות יש ודבר בהרגשתם, אבל באמת אינם מציאות דבר ויש כלל. וגם זה מה שהנבראים מרגישים עצמם ליש ודבר, הנה גם ישות זו של הנבראים זהו גופא מה שנשתל' מההעלם דשם אלקים, דהנה כל ישות הנברא הוא מפני שמעלים על החיות שבו, וסיבת וטעם הדבר מפני מה ישות הנברא מעלים על החיות מקורו הוא לפי דשם אלקים מעלים על שם הוי', אבל באמת הרי השם אלקים אינו מעלים על שם הוי' כנ"ל. כמו כן הנה הנבראים הנה באמת הם בטלים במציאות ואינם דבר בפ"ע כלל, וכמ"ש בס"כ שם, וגם אם נאמר דמאחר שלגבי הנבראים הרי שם אלקים מעלים. וא"כ ה"ה מציאות דבר, אשר כן הוא בהידיעה דדעת תחתון דלמטה יש ולמעלה אין, דלמטה הוא היש הנרגש במקום זמן, ולמעלה אין שאינו מושג בהשגה גמורה בדעת הנבראים והיש הוא בטל אל האין, אבל מ"מ הוא מציאות דבר מה. אבל באמת גם לפי דיעה זו דד"ת הרי סוכ"ס הרי גם מציאות זה אינו מציאות אמיתי וכמ"ש הרמב"ם בהלכות יסוה"ת פ"א הלכה ד' הוא שהנביא אומר והוי' אלקים אמת הוא לבדו האמת ואין לאחר אמת כאמיתותו. והוא שהתורה אומרת אין עוד מלבדו כמותו. והיינו דגם אם נאמר שהנברא הוא ג"כ מציאות מ"מ אינו מציאות אמיתי שהרי מציאותו הוא מהתעלמות מקורו, ואם היה מקורו מתגלה הי' מתבטל מציאותו לגמרי.

ג) וביאור ענין זה, הנה ארו"ל (ברכות ד"ס ע"ב) כי שמע קול תרנגולא לימא ברוך הנותן לשכוי בינה. דלכאורה אינו מובן למה נקבעה ברכה זו על קריאת התרנגול דכי שמע קול תרנגולא לימא ברוך הנותן לשכוי בינה, דאז דוקא הוא חיוב הברכה, ובתוס' שם וה"ה כי לא שמע (קול תרנגולא אלא שהוא זמן קריאתו מברך אז ברכה זו), דאין ברכה זו אלא להבחנה על הנאת אורה שהתרנגול מבחין והוא נהנה מן האור, וכמארז"ל (סנהדרין דצ"ח ע"ב) בהמשל להתרנגול אומר שהאור שלי הוא, דהא גופא קשיא מפני מה התרנגול מבחין בין לילה ויום ומפני מה הוא נהנה לאור. אך הענין הוא דהנה כל הנבראים דלמטה הרי יש להם שרשם למעלה, וכמאמר* אין לך עשב מלמטה שאין לו מזל מלמעלה* המכה בו ואומר לו גדל, וכתבי* גבוה מעל גבוה שומר וגבוהים עליהם, והנה

וכמ"ש במ"א : להעיר מרה' החלצו פי"ח ואילך. ד"ה על כן יאמרו תרצ"א ס"ד ואילך. ועוד.

וכמאמר אין : ראה ב"ר פי"י, ה. וחי' רנא, א. וחי' קעא, ב. וחי' פו, א. אנה"ק ס"כ (קל"ב, א.).

וכתיב גבוה : קהלת ה, ז.

מה שלמטה הוא תרנגול גשמי הנה למעלה בשרש שרשו בעולם היצירה הוא מלאך גבריאל, ובשרשן באצילות הוא בחינת ה' גבורות דאימא המעוררים בחינת המלכות דאצילות לעלות מירידתה בבי"ע. דהנה כתיב (משלי לא טו) ותקם בעוד לילה ותתן טרף לביתה וגו' וקאי על מלכות דאצילות שיורדת בכל לילה לבי"ע לתת טרף, לביתה. והיינו דחיצוניות המלכות דרגליה יורדות לבי"ע לברר בירורים הנה על ידי זה נותנת מוון וחיות לנבראים דבי"ע, וזמן ירידתה הוא בלילה עד חצות. דהנה איתא בזהר^י דתרעין דגן עדן אסתימו בלילה, וזהו בחינת פנימי המלכות שהיא בבחינת עליה וסילוק למעלה, וכידוע דבג"ע מאיר בחי' ג' ראשונות דמלכות, דזהו ההפרש בין גן עדן לעולמות, דבעולמות מתלבשים בחי' ז"ת דמלכות, ובג"ע הם ג"ר דמלכות. ולכן הנה בעולמות הוא בחי' העלם, ואופן ידיעת הנבראים שלמטה והשגתו הוא רק בדרך ידיעת המציאות בלבד, ובג"ע הנה אופן הגילוי הוא גילוי המהות. ולכן הנהגת ואופן ידיעות והשגות של הנשמות בג"ע הוא בדרך השגת המהות, אבל בלילה תרעין דג"ע אסתימו. וענין הסתימות מורה על העליה וסילוק, והיינו דאז בחי' עלית הפנימי דמלכות, וכמו באדם הרי בעת השינה הנה אז פנימי הכחות והתושים נעלים הם בהתעלמות ונשאר רק קיסטא דחיותא שהוא חיות הגוף בכללותו, והדוגמא מזה הוא בספי' המלכות, דהפנימי הוא בבחינת עליה ואז חיצוני המלכות יורדת לברר בירורים דבי"ע, דהא בהא תליא, דמפני שפנימי המלכות מתעלם הנה חיצוני המלכות יורדת לברר בירורים בעולמות בי"ע, ויובן זה עד"מ מכחות הנפש, דהנה כללות כל הכחות נחלקים לב' מדריגות כוללים, כחות מקיפים וכחות פנימים, דההפרש ביניהם הוא גם כזה דהכחות מקיפים אין להם איברים פרטים בגוף האדם, וכמו הכחות דענג ורצון שהם מקיפים ואין להם כלים פרטים, והכחות פנימים כמו שכל ומדות הנה לבד זאת דגם הם גופא מתחלקים לפנימים וחיצונים, וכמו השכל שהוא בכללותו פנימי, והמדות שהם בכללותם חיצונים, הנה עוד זאת שיש בהם כחות מכוסים כמו אברי הנשימה ומוון וכחות גלויים כמו דיבור ותנועה, והנה בעת שהאדם ער הרי אופן פעולת הכחות חיצונים הוא על פי הדרכת והנהגת הכחות פנימי, ובעת השינה שהכחות פנימים מתעלמים אז הוא פעולת הכחות חיצונים כפי טבע מהותן העצמי. דהנה בכל כח וכח מכחות הנפש יהי' איוזה שיהי' בין כח מקיפי ובין פנימי או חיצוני, בין כח מגולה או מכוסה. הרי יש בכל אחד מהם ג' אופנים שונים שהם בג' זמנים. הא' הוא טבע מהותו העצמי של הכח ההוא כפי שהטביע בו הבורא ב"ה, הב' הוא מה שרוכב על כח זולתו, והג' הוא מה שמורכב מכח זולתו, דהב' האופנים האלו דרוכב ומורכב הרי הכחות נעשים מוגדרים ומוגבלים על ידי הרכבה זו. כי ההפרש בין כח רוכב לכח מורכב הוא רק באופן ההגדרה וענין ההגבלה, דכח רוכב

איתא בזהר : ראה זח"א צב, א. קעב, א. רמב, ב. ועיין בכ"ז תו"א פ' לך ד"ה והבדילה הפרוכת. סהמ"צ מצות מילה פ"ד.
וכידוע דבג"ע : ראה ד"ה ועתה אם שמוע תר"ס, בהעלותך עת"ו. באהי לגני תרצ"ב, ד"ה זכרנו היתש"א. ועוד.

ההגדרה וההגבלה הוא רק בהז"ת שלו, ובכח מורכב הנה ההגדרה וההגבלה שלו הוא גם בהג' ראשונות שלו, אבל הצד השווה שבהן הוא דעל ידי הרכבה זו הרי הכח מוגדר ומוגבל כפי עצם* מהות טבעו העצמי, ופעולת כל כח הרי עיקר הוא כאשר הוא בעצמו בלתי מוגדר ומוגבל מכח זולתו. ויובן זה בהכחות הגלויים דדיבור ומעשה הרי ענין הדיבור הוא להוציא אותיות במבטא, וזה כל ענינו לדבר, והיינו דלא זו בלבד מה שאינו מתעניין במה שהוא מדבר אלא אף גם אינו מתחשב עם נושא ותוכן הדיבור כי א"ז מענינו של דיבור כי אם כל ענינו הוא לדבר, ולבטאות אותיות במבטא דוקא, ולכן נקרא גיב שפתים, אבל כאשר הדיבור בא על פי השכל ומדות הנה או נחלש כחו העצמי על ידי ההגדרה וההגבלה דשכל ומדות וכן הוא בכח המעשה, ובעת שהאדם ער הנה הכחות פנימים דשכל ומדות שעל פי השכל הם בהתגלות, והרכבתם השפעתם ופעולתם בהכחות חיצונים פועל בהם חלישות שמתבטלים, אבל בעת השינה דהכחות פנימים הם בהתעלמות או הכחות חיצונים הן בהתגלות כמו שהן במהותן העצמי, ולכן הנה עיקר פעולתם הוא בלילה דוקא בעת השינה, שעושה כמה תנועות שונות שביום לא יעשה כן. וכן בענין הדיבור שמדבר מתוך השינה, מדבר דברים בלי המשך כלל, להיותו רק גיב שפתים הבא מפעולתו של הכח כמו שהוא בטבע מהותו העצמי ובלתי מוגדר ומוגבל מאיזה כח הרכב ומגבילו בהרכבתו, ומטעם זה הנה לפעמים מספר מתוך שנתו דברים של סוד דלהיות אשר בעת השינה הכח המגדיר ומגביל מתעלם. וכח הדיבור הנה בעצם מהותו הוא רק לדבר ולגלות מבלי התחשב עם התוכן ונושא ותוצאות הגילוי, ובהסרת המעכב הנה הוא מגלה גם סוד פנימי. ולכן הנה גם זה בא בלי סדר במקדם ומאוחר כמבואר ענינו במ"א, וכל זה הוא לפי הכלל דכאשר הכחות פנימי' מתעלמים או הכחות חיצונים בהתגלות, והדוגמא מזה יובן למע' בספירת המלכות, בהפנימי' וחיצוני' שבה, דכאשר פנימי' המלכות היא בכחינת עלי' וסילוק או הנה חיצוני' המלכות יורדת לבי"ע לברר בירורים. וזהו ותקם בעוד לילה ותתן טרף לביתה, דכללות הבירורים נק' בשם טרף, שהם הבירור בהרפ"ח ניצוצות שנפלו בשבה"כ דתהורפ"ח עם הכולל בגי' טרף, ותקם בעוד לילה דומן ירידת חיצוני' המלכות לבי"ע הוא בלילה עד חצות.

(ד) והנה התחלת עבודת היום הוא מחצות לילה, דאיתא בזהר* בפלגות לילא קוב"ה אתא לאשתעשעא עם צדיקא בגינתא דעדן, ואז הנה ה"ג דאימא מעוררים את בחי' המלכות בבחי' הפנימי' והחיצוני' שלה, דחיצוניות אשר רגליה יורדות לברר בירורים דבי"ע תעלה באצילות ופנימי' המלכות תתגלה מההעלמה אשר נעלמה בעילוי' וסילוקה בזמן דתרעין דג"ע

ומוגבל כפי : הלי צ"ע קצת. ואולי נפלה טעות בהעתקה (גוף כתי"ק הכאמר — אינו) וצ"ל : מוגבל שלא כפי.
דאיתא בזהר : זח"א ע"כ, א. פב, ב. קלו, רע"ב. קצת, ב. רלא, ב. ועוד.

אסתימו, וכן מלאך גבריאל מעורר את הנשמות שיתענגו ויהנו מזיו השכינה שבג"ע התחתון ועליון, דהנה בתחילת הלילה אשר תרעין דג"ע סתימין אז גם בנשמות הוא בחינת העלם, ופירוש העלם זה ענינו העלי' בעילוי נפלא ונשגב למאד, ויובן זה במכש"כ מההעלם דזמן השינה שכחות הנפש הם בהתעלמות, הנה העלם זה הוא עילוי ועלי' נפלאה מה שהנשמה עולה למעלה ושואבת לה חיים מאינן חיי' דלעילא, וכמבואר בענין בידך אפקיד רוחי ר"ת באר, דכשם שהבאר הרי נביעת המים חיים הוא מתתא לעילא, הנה כמו כן עלית הנשמות בעת השינה דהכחות פנימים והחושים נעלים מתעלמים הוא בעילוי אחר עילוי, כמ"ש במ"א, ומכ"ש בזמן היות הנשמות אחרי עלותם מעלמא דין דאתמר בהו גדולים צדיקים דהעלם זה הוא עליה בעילוי נפלא ונשגב למאד, והענין הוא דהנה תכלית ירידת הנשמה בגוף הוא ירידה צורך עליה, והעלי' הוא מה שנעשית בבחינת מהלך, דהנה כל המדריגות שלמעלה מראש כל דרגין דפרצופים עליונים עד סוף כל דרגין בעולם המלאכים, הנה גם המדריגות היותר עליונים נק' בשם עמידה, דהמלאכים הגם שהם משיגים השגות אלקות כל אחד לפי מדריגתו ומעלתו, דזהו ענין עבודתם באמירת ברוך וכו' ומתבטלים בהשגתם מפני עוצם הגילוי, ומ"מ כתיב בהו ויעמידם לעד לעולם שנק' בשם עמידה, ואפילו השרפים דעמידתם הוא בעולם הבריאה דעולם הברי' הוא עולם הכסא, ואיתא בת"ז דאימא עילאה מקנא בכורסא שהוא גילוי בחינת בינה דאצילות, דבינה דאצילות מאירה בעולם הבריאה, והנבראים דעולם הבריאה הם משיגים נפלאים, וכמ"ש במ"א דהברואים דבריאה משיגים את האין דאצילות, ולכן הנה המלאכים דעולם הבריאה נק' בשם שרפים שהם נשרפים בביטול השגתם, דזהו עצמו הוראה על אופן מעלת השגתם, דביטול בהשגה הרי ענינו הוא התעצמות עם דבר המושג, ומ"מ הנה אחר כל זה איתמר בהו שרפים עומדים וכו' דכל ההשגה הגדולה הלזו היא גי' נקראת בשם עמידה, ואפילו הנשמות כשהם למעלה טרם ירידתם למטה הגם שעומדים שם בהעבודה דאהבה ויראה, מ"מ נקראים בשם עמידה, דאלי' אמר על נשמתו קודם שירדה למטה חי הוי' אלקי ישראל אשר עמדתי לפניו, ובוהר איתא כל נשמתא ונשמתא הוה קיימא בדיוקנאה קמי' מלכא קדישא, וידוע דמלכא קדישא הוא בחי' ז"א דאצילות, וז"א דאצילות בסדר העולמות הוא בכלל עולמות א"ס, והיינו דהן הנשמות דבין והן הנשמות דמ"ה בהיותם למעלה קודם ירידתם למטה להתלבש בגוף נק' בשם עומדים, לפי דכל האורות והגילויים מרכ"ד עד סוכ"ד הוא רק כפי הנקצב ע"פ מאמר קו המדה שהוא גילוי אור הקו המודד מדידות בהאור והגילוי בכל מדריגה ומדריגה כפי מעלתה, ודוקא על ידי ירידת

כמ"ש במ"א : להעיר מפע"ח שער קשעהמ"ס, סידור האריו"ל שם.

ואיתא בת"ז : תיקון וא"ו.

וכמ"ש במ"א : להעיר מלקו"ת אמור ד"ה ונקדשתי פ"ה, ד"ה והברית התיכון

תרצ"א, ועור.

ובוהר איתא כל : מובא בכ"מ בדא"ח, ולע"ע לא מצאתיו בל' זה, וראה זח"ג

קד, ב, זח"א צ, סע"ב, רכו, ב, רלג, ב, זח"ב צו, ב, זח"ג סא, ב.

הנשמה למטה ועוסקת בתומ"צ הנה נעשה יתרון בהנשמה שנעשית בבחינת מהלך, וכל הילוך הוא על ידי נסיגה לאחור קודם ההילוך, וכמו שאנו רואים במוחש דקודם שעושה האדם צעד לפניו צריך תחלה לסוג לאחור והוא קיבוץ הכח לצעוד, ורק להיותו תנועה קלה טבעית היא בלתי נכרת ונרגשת כל כך. וכן הוא בענין ההשגה דבכדי לעלות להשגה עליונה יותר הוא על ידי קדימת ההתעצמות בההשגה התחתונה. והנה העוה"ז והעוה"ב הנה באותו הנהגה שהאדם מתנהג בעוה"ז כן הוא לעוה"ב. דהנה שם צדיק הוא זכאי, ובין בעלי עסקים ובין יושבי אהל כאשר מתנהגים על פי התורה, וכמו הבעלי עסקים שמתפללים בציבור, וקובעים עתים לתורה, פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית וכל עניני עסקם הוא על פי התורה הם זכאים ונק' בשם צדיקים, ועבודת הנשמות בג"ע הוא בלימוד דיני התורה ובבירור אופני הבירורים בהעבודה שלמטה אשר בזה הוא כל התעסקותם של הנשמות בההיכלות ובהשיבות שבג"ע במשך כל הזמן דתרעין דג"ע פתיחין, ובלילה דתרעין דג"ע איסתימו נעשה ההעלם בנשמות שהוא העליה בקליטת האור והגילוי, והיינו דאז הוא עבודת הנשמה בעצמה עם עצמה לקלוט בבחינת פנימיות והתעצמות בכל הגילויי אורות שנתגלו לה במשך היום מתחלת העבודה דחצות הלילה ביום שלפניו, מה שקליטה והתעצמות זו היא הכנה להגילוי החדש שיתגלה להנשמה בחצות בזמן דקוב"ה אתא לאשתעשעא עם צדיקא בגינתא דעדן, וכמשל ההילוך הנ"ל דהליכה באה על ידי נסיגה לאחור תחלה, דזהו הנותן כח בהילוך חדש, כן הוא בהנשמה דעל ידי קליטתה את האורות והגילויים והתעצמותם בהם הנה על ידי זה הוא טיב ההילוך בהגילוי החדש, דזהו ג"כ אחד הענינים שמתחדש בהנשמה על ידי ירידתה למטה, והוא העבודה בכח עצמה והתעצמות בהאור המושג, והיינו דעבודת הנשמה עצמה בעצמה דעי"ז נעשה הכנה טובה לקבל גילוי החדש. וזהו קוב"ה אתא לאשתעשעא שהוא גילוי אור עליון מהגילוי שבג"ע, דגן עדן הוא ענין תענוג הנשמות שיושבין ונהנין מזיו השכינה, דזהו שכר התורה ומצות של עבודתם בעלמא דין, והוא רק זיו תורתן ועבודתן, וצדקתם עומדת לעד בהגילוי דעולם התחי', כמ"ש במ"א. אבל זה מה דקוב"ה אתא לאשתעשעא הוא עוד גילוי נעלה יותר, והוא בזמן דפלגות דלילא דוקא, דקוב"ה הוא בחינת ז"א, ולמעלה יותר הנה קוב"ה הוא עצמות המאציל ב"ה, וזהו שאומר אתא לאשתעשעא, שאינו ענין הגילוי כי אם ענין השעשועים, שהוא בחי' שעשועים עצמי' והוא בחינת כתר, ולהיות שהנשמות עסוקים בעבודתם והם מובלעים בהתעצמות דזהו ענין העלי' בעילוי נפלא ונשגב במאד, על כן צריכים מעורר לעורר הנשמות להיות בבחי' כלי לקבל אור וגילוי החדש, וזהו דמלאך גבריאל מעורר את הנשמות לבוא להתענג בגן עדן התחתון ועליון.

(ה) **אמנם** צריכים להבין למה צריכים הנשמות בג"ע למעורר, שיעורר אותם לבוא להתענג על הוי' דאתא לאשתעשעא עם צדיקא, דלכאורה

דלאחר שמאיר גילוי נפלא ועצום כזה דשעשועים עצמיים הרי גילוי כזה לכאורה בכחו ויכולתו לעורר בעצמו ובפרט בנשמות הגבוהות בהיותם בג'ע דודאי הדבר שהם עלולים להתעורר מכל גילוי נעלה, ובפרט גילוי נפלא ועצום כזה. אם כן למה צריכים למעורר. ואם אחר כל זה צריכים למעורר צ"ל למה לא תהי' ההתעוררות על ידי הנשמות עצמן, דנשמה עליונה תעורר נשמה תחתונה ממנה, ולמה באה ההתעוררות ע"י מלאך, שהרי הנשמות גבוהים ממלאכים, והמעורר הוא מלאך גבריאל דוקא. ויובן זה מהמוחש דכחות הנפש באדם למטה עד"מ מי שהוא חכם גדול ביותר, ואופן שקידתו במושכלות הוא במסירה ונתינה עצמית. אשר זהו כל מהותו ועצמותו ממש, והיינו דהתעסקותו במושכלות אינו מצד אהבת ההשכלה וטיב כשרונותיו לבד, כי אם זהו כל מהותו ועצמותו ממש גם מצד שארי הכחות ג"כ, אשר כולם כאחד מסורים ונתונים בשעבוד גמור להיות מועילים כל אחד מהם באשר הוא להיות בעור כלי המוח וכלי השכל, להשכיל ולהבין מה שהוא עוסק בו, דהנה נודע דגדר ההשכלה היא גדר המנוחה, ולכן רוב החכמים מתבודדים כמבואר בענין השבטים שהיו מתבודדים, דעניני עולם לא יבלבלום, דהשבטים היו נשמות דעולם הבריאה, ונת"ל דגם המלאכים דעולם הבריאה הם בעלי השגה גדולה, ומכ"ש הנשמות שהם גבוהים במעלתם העצמי על מדרי' המלאכים, ועם היותם בעלי השגה מופלאים מ"מ בחרו להיות רועי צאון בכדי שיוכלו להתבודד. וטעם הדבר הוא לפי דגדר ההשכלה הוא גדר המנוחה, וכל כח הרי יש לו ענינו הפרטי העין לראות והאוזן לשמוע היד לפעול וכו', הנה מי שהוא חכם גדול בעצם מהותו אשר זהו כל עצמותו, הנה הכחות פרטים הרי לא זו בלבד שהם במנוחה מפעולותיהם הפרטים שלא יבלבלו לחושי ההשכלה אלא עוד זאת שהם מועילים, הנה חכם כזה ודאי הוא אשר כל דבר שכל וחכמה מבין אותו לעומקו על בוריו, ולעצום גודל שקידתו במושכלות מבין גם ברמו, וכמאמר* ודי לחכימא ברמיזא. ועוד יותר אשר מהרמו נעשה אצלו מושכל רחב בריבוי פרטים ומסודר בכמה הצעות דברים כמ"ש (משלי ט, ט) תן לחכם ויחכם עוד וגו', וכל כך גדלה רוחב חכמתו להיות חכם בעצם בכח חכמתו, דכל רמז שכלי הוא מבינה היטב לעומקו ופנימיותו. וכמו שאנו רואין במוחש דגם כששואלין אותו איזה דבר חכמה הנה גם אם השואל אינו יכול לפרט דבר שאלתו, ה"ה יודע את הענין ומבין שאלתו, ומבאר לו הענין על בוריו לאמיתתו, הנה חכם כזה הרי ההשכלה חביבה לו ביותר, וכל דבר שהוא נעלה יותר הנה הוא יותר יקר אצלו, ויש לו חוש טוב ודק להבחין בדקות המושכלות ולהתפעל עליהם בהתפעלות שכלו בביטול כל מהותו ממש מפני הרגש העילוי שבהשכלה ההיא, ער האט א גרויסען געפיהל און א טיפען דערהער אין די רייכקייט וואס איז אין דעם מושכל. והנה מובן דכל גילוי שכלי מעורר אותו להיות דידיעת ההשכלה והשגתה הנה זהו מהותו העצמי, ומכל מקום אנו רואים במוחש דכאשר החכם הגדול עוסק באיזה מושכל פנימי

כמבואר בענין : ראה תורת חיים פי יחיד ד"ה בן פורת.

וכמאמר וזי : מדרש משלי כב, זח"ג רכט, ב, רפ, ב, תי"ז תי"ח (לה, א), חס"ט

(קו, ב, קסו, א), תי"ח סוף ת"ג.

בפנימיות מהותו ועצמותו, הנה אז גם אם יגלו לו עומק שכלי עמוק יותר, לא יתעורר, וגם אם יתעורר הנה לא יוכל להנתק. אפריסען זיך מעומק עיונו בהמושכל שהוא קשור בו, ורק על ידי התעוררות של קול או התפעלות של מדה אפשר לעוררו ולנתקו מעיונו, וככל אריכות המשל הזה יובן בענין התעסוקות הנשמות בזמן ההעלם הנ"ל שהוא הוא התעסוקות הנשמה לקלוט בבחינת פנימיות והתעצמות בכל הגילויים הנפלאים שקבלה הנשמה בהעבודה דלימוד התורה כנ"ל במשך כל העת דתרעין דג"ע פתיחין, ולזאת כשמגיע פלגות ליליא וקוב"ה אתא לאשתעשעא עם צדיקא עם היותו גילוי נפלא ביותר מ"מ צריכה התעוררות, והתעוררות הוא על ידי מלאך דוקא בדוגמת דבר ההתעוררות החכם המופלג שהוא על ידי קול או התפעלות מדה כנ"ל. ולזאת הנה מלאך גבריאל הוא המעורר את הנשמות להיות מוכנים לקבל האור והגילוי דשעשועים העצמי'.

ו) **והנה** עלמא תתאה כגונא דעלמא עילאה* דגם בעוה"ז הנה התחלת עבודת היום הוא מחצות לילה, וכמו שאמר דוד חצות לילה אקום להודות לך וגו' הנה אז הרי התרנגול דשרשו ממלאך גבריאל קורא לעורר את האדם שיקום לעבודת הבורא, וכדאיתא בזהר* שהתרנגול קורא שלא בטובתו להיות דתרין שלהובי דאשא מוקדין לי' תחת גדפוהי ומחמת זה קורא, ונמצא כי ברכת הנותן לשכוי בינה שהוא על השרש ומקור שבספי' הבינה ומלכות דאצילות הוא דוקא בזמן קריאת התרנגול, להיות כי זמן קריאתו הוא בזמן ההתעוררות דה"ג דאימא שמעוררים את בחינת המלכות בהפנימיות וחיצוניות שבה כנ"ל. ובביע' הוא בזמן שגבריאל מעורר נשמות הצדיקים כנ"ל. ומובן כמה השתלשלות מדרי' צ"ל באצילות גופא מבחינת ה' גבו' דאימא עד שיהי' בחינת מקור להתהוות מלאך גבריאל, והתהוותו הוא בדרך בריאה יש מאין דוקא, ואח"כ כמה רבבות השתלשלות הוא עד שישתלשל ממלאך גבריאל ההתהוות דתרנגול הגשמי. ובכדי שיתהווה מציאות גשמי הנה באמת לא יועיל גם ריבוי רבבות מדריגות דהשתל', דענינו הוא כמו שלשלת ארוכה של ריבוי טבעות אשר סוף סוף הנה אחת קשורה ואחרונה במה שקדום לזה, וכמ"ש וידבר שלשת אלפים משל דשלמה מצד עוצם גודל חכמתו הי' ביכולתו לגלות גם שכל עמוק ביותר שזהו הג' אלפים משלים, שבהם ועל ידם הוריד את עומק השכל להסבירו גם לבר דעת קטן, אשר אחר כל זה הנה סוף סוף זהו חכמת שלמה ממש, וכמו כן יובן דבכמה פעמים ריבוא רבבות מדריגות השתלשלות לא יועיל שיתהווה דבר גשמי, ובכדי שיהי' התהוות הגשמי' הוא רק בדרך בריא' יש מאין, וכמאמר בעל העיקרים דהתהוות הגשמיות מהרוחניות אין לך בריאה יש מאין גדול מזה, ובבריאה יש מאין הנה כשם שהאין צריך להיות תמיד בהיש להתוהו ולהחיותו דזהו קיומו, וכמ"ש רבינו נ"ע* בשם הבעש"ט נ"ע

כגונא דעלמא עילאה : זח"א לת, א. שם רה"ב.
וכדאיתא בזהר : ח"ב קצו, א. זח"ג כב, ב. קעא, ב.
וכמ"ש רבינו נ"ע : תניא ח"ב פ"א.

בפירוש הכתוב לעולם הו' דברך נצב בשמים, דהדבר הו' שבעשרה מאמרות צריך להיות תמיד בכל נברא כפי ענינו. וכמו כן צריך להיות העלם הבורא מהנברא, דאם ה' מתגלה בהיש הגשמי מקורו ושרשו הרי ה' מתבטל מציאותו לגמרי מכל וכל. ומובן היטב שבאם ה' מתגלה בהתרנגול הגשמי מקורו ושרשו כמו שהוא במדרי' דבי"ע, ומכש"כ כמו שהוא באצילות בה' גבורות דמלכות וה' גבורות דבינה הרי ה' התרנגול מתבטל לגמרי מציאותו, והוא במכל שכן מהא דמצינו בביטול המלאכים וכמאמר הושיט הקב"ה אצבעו הקטנה ביניהן ושרפן, דהיינו שהי' הגילוי מבחינת מלכות יותר מחוק הקצוב נתבטלו על ידי זה, הנה מכל שכן שהדבר גשמי מתבטל, ובאמת הנה הביטול דדבר הגשמי הוא עוד יותר מכמו הביטול דמדרי' רוחני' כמו האור דבמדרי' הרוחני' הנה מדריגה אחת מתבטלת לגבי גילוי אור נעלה יותר, וכמאמר' כתר א' עילאה אף על גב דאיהו אור קדמון אור צה אור מצוחצח אוכם הוא קדם עילת העילות שמתבטל לגבי' בתכלית הביטול, ומ"מ ענין הביטול הוא על דרך שרגא בטיהרא, והוא דלגבי אור השמש הנה אור הנר מתבטל לגבי', הנה ביטול זה הוא רק בהתפשטות האור של הנר ולא בעצם שהרי עצם האור אינו מתבטל רק שאינה מאירה. ולכן אמרו רז"ל (חולין ד"ס ע"ב) שרגא בטיהרא מאי אהני, דבעת שאור השמש מאיר אז מתבטל פעולת אור הנר, וכמאמר (מדרש תהלים לו) אם אדם מדליק נר בשעת אורה מה הנאה יש לו, דלגבי אור היום מתבטל אור הנר, וכמאמר (מכילתא פ' יתרו) כלום אור הנר מהני שלא במקום חושך, אבל באור היום אין אור הנר מהנה כלל והוא בהעדר תפיסת מקום, אם כן הביטול הוא רק בהתפשטות בלבד, אבל עצם האור אינו מתבטל בעצם המהות שלו, וגם לפי המבואר במ"א דהביטול דהעדר תפיסת מקום הוא ביטול בעצם המהות, הנה באמת הרי גם ביטול זה אין זה מה שמתבטל מציאותו לגמרי, להיות אין ואפס שהרי אדרבה בהביטול דהעדר תפיסת מקום הנה על ידי הביטול נעשה כלי טובה יותר לקבל אור פנימי יותר, אבל בהביטול מציאות היש, הרי המציאות מתבטל לגמרי בעצם מהותו, שלא יהי' נשאר מציאות היש כלל כי אם ה' אין ואפס ממש והי' כלא ה' כלל, וכמאמר רבינו ג"ע היתה חזורת' לאין ואפס ממש כמו לפני ששת ימי בראשית ממש, ואם כן הרי מציאות כל הנבראים הוא רק מצד העלמת מקורם, ואם ה' מקורם מתגלה עליהם היו נעשים אין ואפס לגמרי, וא"כ גם בעת אשר מקורם אינו מתגלה עליהם וה' נמצאים ליש ודבר הרי אינם מציאות אמיתי, ונקראים כזב, שאינו אמת, דשקר הוא היפך האמת, וכזב אינו היפך האמת אבל אינו אמת, דאמת הוא מה שיש לו קיום נצחי, אבל בדבר שיש בו הפסק נק' כזב וכמאמר (פרה פ"ח מ"ט)

דהיינו : ראה בסידור הערה לתיקון חצות.

וכמאמר כתר א' : ת"ז ת"ע קרוב לסופו (קלה, ב).

המבואר במ"א : ראה ד"ה וידבר ג' המסות תרע"ד ואילך (בהמשך בששה"ק

תרע"ב).

רבנו ג"ע : תניא ח"ב פ"א.

המים המכזבין, שמכזבים (נפסקים) אחת לשבוע, פירוש פעם בשבע שנים הרי הן פסולין לקידוש מי חטאת, הרי דגם בשעה שהולכין בטוב אינם נקראים מים חיים ופסולין, ונק' נהרות המכזבין, ואם כן מוכן דגם בנבראים מאחר שיכולין להתבטל הרי גם בעת שישנם אינם מציאות אמיתית.

והנה בר"ה הרי כל דבר הבריאה מראש כל דרגין עד סוף כל דרגין חוזר לקדמותו, וכידוע בענין סילוק חיות כל העולמות בר"ה, ולכן הנה מצות היום בשופר שהו"ע הקול, דקול דוקא מעורר וכנ"ל בענין ההתעורר, החכם שהוא על ידי קול ועל ידי התפעלות, וגם קול מעורר הכוונה, וזהו תקעו בחודש שופר דעל ידי העבודה דתקיעת שופר שהאדם מוציא את עצמו, ער נעמט זיך ארויס מכל הגבלותיו שהוא ענין התשובה בעת תק"ש בקול פנימי מעומקא דליבא הנה קול זה מעורר למעלה מעלה עד רום המעלות להיות עומד מכסא דין ויושב על כסא רחמים ומרחם על עמו ונחלתו.



א.

בס"ד, שבת תשובה.

כי חלק הוי' עמו יעקב חבל נחלתו. ופרש"י ומי הוא חלקו ומי הוא חלקו עמו, ומי הוא עמו יעקב חבל נחלתו. והנה השמות אשר נקראו בהם בני השם היותר מעולה ומשובח הוא שם ישראל והשני לו יעקב, ושם עם הוא אינו לשבח ואדרבה, כמ"ש (במדבר י"א א') ויהי העם וגו', דתיבת עם הוא מל' גחלים עוממות. דעוד מעט ויכבו, וכינוי זה בבני הוא לכאוי' להפחותים והגרועים ביותר, וצ"ל דבאומרו כי חלק הוי' הזכיר שם הכינוי עם, דוקא, ומהו השייכות עם הנאמר אחריו יעקב חבל נחלתו, ועם היות דחבל נחלה הוא מעלה אבל מעלת החלק הוא גדול יותר, וצ"ל דבשם יעקב אומר המעלה דחבל ובשם עמו אומר המעלה דחלק.

ולחבין כ"ז יש להקדים תחלה משנת"ל דכל הנבראים יש להם שרש למעלה, והתהוות הגשמי הוא רק בדרך בריאה יש מאין, ולא בדרך השתלשלות, דגם בכמה פעמים רבוא רבבות מדרי' השתלשלות לא הי' מתהווה מאין רוחני יש גשמי, והתהוות הגשמי מן הרוחני הוא רק בדרך בריאה יש מאין, דבבריאה יש מאין הרי כשם שהאין המהווה צ"ל תמיד בהיש להוותו ולקיימו, הנה כמו"כ צריך להיות העלם הבורא מהנברא, אי"כ כל ענין מציאותו של הנברא הוא רק התעלמות מקורו בלבד ואין לו קיום מצד עצמו.

ז) והנה כ"ז הוא במציאות היש שאינו מציאות אמיתי, דטעם הדבר הוא להיותו גשמי ואין לו קיום מצ"ע, א"כ לפי זה הרי הרוחני שיש לו קיום מצ"ע, וכמו ענין האור שהוא רוחני ויש לו קיום מצד עצמו, הי' מקום לומר שהוא מציאות אמיתי מצ"ע. אמנם באמת הנה גם בחי' האור והיינו האורות והגילויים דאור אין סוף ב"ה אין מציאותם אמיתי מצ"ע, ועוד יותר גם אפילו בחי' האור שהוא בבחי' גילוי העצם הרי גם אור זה אינו אמיתי מצ"ע, דמציאות אמיתי מצ"ע הוא רק עצמי, שהעצמי הוא בלתי משתנה ובלתי מתחלף לעולם. דענין המציאות בכלל הרי ענינו שישנו, ער איז פראן, ובמה הוא ישנו, בזה שנגרש לנו (ער לאוט זיך פילן) באחד מהחמשה חושים דמישוש ראי' שמיעה ריח וטעם, והוא מציאות היותו לישנו, אבל עם זה הנה גם היותו ישנו, הנה זה שישנו אינו הוראה כלל שהוא מציאות אמיתי, ויכול להיות שישנו ואינו מציאות אמיתי. ויש לנו הכרח מופתי דגם אם ישנו ע"י הרגש אחד החושים הנ"ל ומ"מ אינו מציאות אמיתי, שהרי גם הנפסד שאנו רואין אותו בעת ביטולו הפרדתו והפסידו שנעשה אין ואפס ממש כלא הי' כלל, הרי הי' זמן דגם הוא הי' תווה, ואז הי' במצב ישנו הנרגש באחד החושים הנ"ל שהי' נראה לנו במציאות דבר

ואדרבה כמ"ס : להעיר מספרי הובא בפרש"י עה"ת שם.
מל' גחלים עוממות : שער היחוד והאמונה רפ"ו. ונתבאר בארוכה בדיה מן המיצר תר"ס.

ויש ממש, ומ"מ כשבא עת פקודתו להפסד פקע ישותו ומציאותו והי' כלא הי', הרי ההפסדות הללו מגלה לנו למפרע דגם בהיותו הווה וישנו הרי אמיתית מציאותו איננו כלל זה מה שנרגש לנו באחד החושים הנ"ל, להיות דגם מה שנראה לישנו אינו מכריח כי הוא מציאות ומכל שכן שהוא מציאות אמיתי. וענין המציאות הוא הפסדות העלמי ולכן הנה בהכרח שישתנה מזמן לזמן, דשינוי זה מורה על חלישות היותו. אבל העצמי אינו משתנה וזה מורה על אמיתית היותו, היינו שהוא מציאות אמיתי מצ"ע, אבל האור הנה גם בחי' גילוי העצם דעם היות שיש לו קיום מצ"ע אבל עם זה אינו מציאות אמיתי מצד עצמו כ"א מן המאור, וכשם שהוא מאיר בהתגלות המאור אור וגילוי מן העצם כך יכול להיות שלא יתגלה ולא יאיר כלל, שהרי אין סוף ב"ה הוא למעלה מעלה עד אין קץ ולמטה מטה עד אין תכלית, ופירוש* מעלה ומטה הוא גילוי והעלם, דאור אין סוף ב"ה ביכולתו להאיר וביכולתו שלא להאיר, והיכולת להאיר ושלא להאיר הם ב' קוין שקולים כבי' באוא"ס ב"ה, וזהו אור אין סוף ב"ה למעלה מעלה עד אין קץ, דכשם שבבחי' האור והגילוי יש גילויים נעלים ונפלאים עד אין קץ וסוף כלל, הנה כמור"כ בהלמטה מטה שהוא היכולת שלא להאיר יש ג"כ ענינים נפלאים, וזה מה שעל הגילויים הנפלאים שביכולתו להאיר אומר התואר עד אין קץ ועל הענינים הנפלאים דלמטה מטה שביכולתו שלא להאיר אומר התואר עד אין תכלית, הוא להורות על תוכן נושא הענינים דגילוי והעלם, דהגילוי אין לו קץ וההעלם אין לו תכלית, פי' דכשם שאין אנו יכולים לשער כלל גודל עוצם הפלאות ענין הגילויים עד אין קץ במה שביכולתו להאיר, כך אין ביכולתנו כלל לדעת תכלית כוונת ההעלם במה שביכולתו שלא להאיר, וזהו התוארים עד אין קץ ועד אין תכלית, דכשם שאין יודעין ענין הקץ כן אין יודעין ענין התכלית, אבל כללות ענינים הוא דלהאיר ושלא להאיר הם ב' קוין שקולים, ולזאת הנה גם כשהאור מאיר בבחי' גילוי מן העצם הרי האור המאיר הנה אמיתית מציאותו אינו מצ"ע כ"א מצד המאור, והיינו דעם היות שהאור בעת שהוא נמשך ומתגלה מן המאור הרי הוא בבחי' קיום עצמי, דזהו ביאור פירוש המלות מה שאנו אומרים בתפלה הוא קיים ושמו קיים וכו', דשמו שהוא אור הוא בקיום עצמי, הנה זהו רק מצד הדבקות במקורו, דאור הוא שדבוק במקורו, והמקור היינו העצמי הוא אמיתי מצד עצמו, ע"כ הנה גם האור הוא בבחי' קיום עצמי, הנה כל זה הוא מצד המאור, אבל האור מצד עצמו אינו אמיתי, שהרי אפשר שיתבטל ולא יאיר, והא שאנו מחלקים בהאור עצמו בין מציאותו לקיומו, דמציאותו אינו אמיתי מצ"ע וקיומו הוא מצ"ע, ולכאורה הרי מציאות וקיום הוא דבר אחד, אשר אי אפשר לחלק ביניהם, והא כהא תליא, דכל מציאות הוא קיים בשעה שהוא נמצא, ואם הוא קיים הרי בהכרח שיש לו מציאות, וא"כ במה אפשר לחלק ולומר דהמציאות אינו מצד עצמו, והקיום הוא מצד עצמו, דהרי לכאורה ענין הקיום

ופירוש : ראה בכ"ז ד"ה ויולך הוי' בהמשך תרס"ו. מאמר פורים השי"ת (קונטרס עה) פ"ב ואילך.

הוא תולדות המציאות כאלו נאמר דמציאות וקיומו הוא כמו עילה ועלול דהמציאות עילה והקיום עלול, ובכל עילה ועלול הרי יש בהם הכרח כפול, דכל עילה מוכרח להיות ממנו עלול ומכריח את העלול, וכל עלול מוכרח מן העילה ומורה על העילה, ולפי זה מובן דמציאות וקיומו אחוזים זה בזה בהתקשרות כזו שאין מקום כלל לחלק ביניהם, א"כ במה אפשר לחלק בין המציאות והקיום בכלל, ובפרט שיהי' איזה יתרון בהקיום שהוא תולדות המציאות על עילתו שהוא המציאות, דמציאות אינו אמיתי מצ"ע והקיום הוא אמיתי מצ"ע, דלכאורה הרי סברא זו עצמה שמחייבת דהמציאות אינו אמיתי מצ"ע הרי היא עצמה מחייבת גם בהקיום שיהי' אינו אמיתי מצ"ע, דהנה טעם הדבר מפני מה כל מציאות אינו אמיתי מצ"ע הוא לפי שא"א לשום מציאות נברא בלי ממציא המציאות ההוא, דאין דבר עושה את עצמו, א"כ הרי כל ענין המציאות הוא רק אותו הפועל והעושה את המציאות, אשר כן הוא במוחש בהיש דכל מציאות היותו הוא האין האלקי המהווה אותו וממציאו ליש ודבר, הנה טעם זה ישנו בקיום ג"כ, דסדרו הוא אשר תחלה הוא המציאות ואחרי כן הקיום, וא"כ במה יש יתרון בהקיום על המציאות, דלכאורה הרי כשם שבמציאות הרי א"א מציאותו בלי קדימת ממציא, הנה כמו כן הוא גם בקיום דאי אפשר היותו קיים בלי קדימת המציאות.

ח) אך הענין הוא, דיש הפרש בין מציאות גשמי למציאות רוחני, דהמציאות הרוחני הנה. עם היות דגדר הגדרת מציאותו בכללותו הוא משתווה למציאות גשמי, דגם הוא מוגדר בהגדרותיו, ואחד מהם הוא מה שגם לו יש מי שממציא מציאותו, בדוגמת דבר כמו שהוא כמציאות גשמי, אבל עם זה אינו משתווה כלל למציאות גשמי, דהגשם גם הדק ביותר הוא מוגדר בהגדרת מקום וזמן, מה שהמקום הוא מוגבל ב"ק גשמי, והזמן מוגדר כעבר הווה ועתיד, ונתפס בהשגתנו במוחש, אבל לא כן הוא במציאו' הרוחני, דעם היותו ג"כ מוגדר בהגדרותיו, אבל אינו כלל בהגדרות אלו דמקום וזמן כמו שהוא בתפיסתנו, כ"א הוא בא אצלנו בהשערה בדרך ידיעת המציאות על ידי גילויים שונים, שהגילויים ההם מאמיתים לנו היות הדבר כן, אף גם אם אנו אינם יכולים לתפוס הענינים בדרך השגת המהות כלל, וטעם הדבר הוא, מפני דכל ענין רוחני נתפס אצלנו רק בהשערה בדרך ידיעת המציאות בלבד, ועם היות דידיעתנו בהמציאות הוא על ידי גילויים מופתים של אותו המציאות, א"כ הרי זה ידיעה ברורה ומופתית, כי כל פעולה מאמתת אמיתית היות הפועל והעושה הפעולה ההיא, אבל עם זה הנה ידיעה זו איננה נותנת לנו שום מושג במהות עצמות הפועל, כי אם במהות מציאותו בלבד, ולכל היותר במציאות מהותו, אבל לא בעצם מהותו. דבמהות ומציאות הרי בכל אחד מהם יש מהות ומציאות, והוא דישוב מציאות המציאות ומהות המציאות, וישנו מציאות המהות ומהות המהות, והנה כאשר אנו רואים איזה דבר נפעל הרי היותו וישותו של הדבר ההוא מכריח אותנו לומר דישובו מי שפעל ועשה דבר זה, והגם ידיעה זו היא ידיעה שטחית,

אבל הוא מושכל ראשון, דהלא אין דבר עושה את עצמו, ומאחר שישנו דבר הרי בהכרח שיש מציאות שפעל ועשה הדבר ההוא, וידיעה שטחית זו היא ידיעת מציאות המציאות, דמציאות זו אנו רואין או מרגישים באחד מהחושים אשר לבד זאת שאנו יודעים דהמציאות מה שאנו רואין או מרגישים הוא אינו מציאות אמיתי, הרי בו ועל ידו אנו יודעים דישנו אותו המציאות שפעל ועשה מציאות זו, וכאשר משכיל להבין בהדבר הנפעל ונעשה ומבין בפרטי ענינו, אז הוא ידיעה פנימית יותר, ומתחיל לחקור ולדרוש במהותו של אותו המציאות הפועל ועושה את הדבר הזה מה הוא ואיך הוא. והנה על ידי חקירתו זאת הגם שבא לידי הכרה במעלתו של הפועל בהנפעל, עם כל זה הוא עדיין ידיעת המציאות בלבד, רק שהוא הידיעה במהות המציאות, עד שעי' העמקת דעתו בהענין ההוא כמה פעמים הוא בא לידי הכרה שכלית דוהו רק מהותו של המציאות הממציא את הפעולה, אבל אינו עדיין כלל מציאות מהותו. ובהתבוננו בהעמקת הדעת בענין זה ישכיל ויבין דמציאות המהות נפלא ממהות המציאות יותר באין ערוך מכמו הפלאתו של מהות המציאות ממציאות המציאות. ובא לידי השגה גמורה דמהות המהות אי אפשר להשיגו כלל, והשגה זו מעמידו על האמת, והוא לצאת מכל המצרים וגבולים של ההשגות וידיעות הבאים משכל אנושי המוגדר במופתים חושים וגולמים, להיות מסור ונתון אל השכל האלקי הבא בהרגש, אין גיפיל, ואז מרגיש בחושי נפשו כי המדרגה היותר עליונה שבשכל אנושי, שהיא ההתעצמות עם המושכל, היא רק המדרי' הראשונה* בשכל אלקי. ובהרגשתו בא לידי העילוי דתכלית הידיעה שלא נדעה בגדרי שכל אנושי כלל כי אם בא בהרגש פנימי עצמי, הוא ההתקשרות במהות העצמי הנעלם מכל רעיון*. וכך הי' התחלת קירובו של אברהם אבינו ע"ה בהכרת אלקות דהלוך ונסוע מדרגא לדרגא, מהידיעה ידיעת מציאות המציאות עד עלותו לתכלית העילוי להיות מרכבה ממש לאלקות. וזהו דאיתא במד"ר (בראשית פל"ט) אר"י משל לאחד שהי' עובר ממקום למקום וראה בירה אחת דולקת, אמר תאמר (האפשר הדבר שיתכן לומר) שהבירה הזו בלא מנהיג וכו', כך לפי שהי' אבינו אברהם אומר תאמר שהעולם הזה בלא מנהיג. דלכאורה אינו מובן, מה מחדש ר"י במשל זה על הנמשל. ומה הוא פרטי ענינו שהי' עובר ממקום למקום, ושהבירה דולקת. אך הענין הוא, דבזה בא לבאר סדר ואופן הכרתו של אברהם אבינו ע"ה באלקות, שהי' בסדר עלי' מתחתון לעליון ממנו, היינו מהנפעל אל הפועל, וראה בירה אחת דולקת, דכל פעולה הנה לבד זאת שיש הפועל העושה הפעולה ההיא, הנה עוד זאת הרי בהכרח הוא שכח הפועל יהי' תמיד בהנפעל ההוא, שהרי כחו של הנפעל הוא נכלה ונחלש מזמן לזמן, ואם לא יהי' כח הפועל השוקד בו הרי יופסד, וזהו וראה בירה אחת דולקת, פי' דמהפעולות דבריאה בא לידי מציאות המציאות

המדרי' הראשונה : ראה המשך ר"ה השי"ת (קונטרס סט) פי"א ואילך.
הנעלם מכל רעיון .. אברהם אבינו : ראה תורה אור ר"פ לך, תוי"ח שם.
לקרית ג"פ שם. לקרית תצא ביאור לר"ה ולא אבה. ועוד.

דבורא עולם ב"ה, ומידיעה זו התעלה בידיעת והשגת מהות המציאות בכל מציאות נברא. דזה מובן מטענתו עם נמרוד (כמבואר שם פל"ח) דאמר נמרוד לאברהם נסגוד לנורא, אמר אברהם אם כן ראוי יותר המים שהם מכבים אש, והסכים לו. ואמר אברהם א"כ הרי העננים מעולים מהמים שהם נושאים את המים, והסכים לו. ואמר אברהם א"כ הרי הרוח חזק מהעננים ויש לו עילוי במה שמפזרן, והסכים לו. ואמר אברהם הרי האדם מעולה ומשובח מן הרוח, שהאדם מלא נקבים והרוח נשאר בקרבו, אם כן הרי האדם הוא בריאה היותר נעלה ומשובח, ואינו אלא נברא הוה ונפסד, אשר ע"כ מובן במכ"ש דכל הנבראי' האלו הם הווים ונפסדים. דכל השגות האלו הם שלשלת של ידיעות והבנות המעלה ומגבי' את השכל מדרגא לדרגא בסדר שכלים מסודרים מתחתון לעליון, לחקור ולידע במהות מציאותו של האור וחיות אלקי הפועל והעושה את פעולת הבריאה בכל נברא ונברא וטבעו. אבל כל זה הוא רק ידיעת החיוב בלבד. אבל באמת הנה לא זהו כל העצמות ב"ה מה שהעולם נברא ממנו וחי ממנו, דבריאת העולמות הוא רק מן הארה והארה דהארה בלבד, והידיעה דמציאות המהות הוא נפלא מהידיעה דמהות המציאות באין ערוך כלל להפלאות של הידיעה דמהות המציאות לגבי הידיעה דמציאות המציאות, דהידיעה דמהות המציאות ע"ה נפלא בערך לגבי הידיעה דמציאות המציאות, דהידיעה דמציאות המציאות באלקות הוא נראה לכל, אלע ווייסן די מציאות פון געטליכקייט, כמאמר שם שמים שגור בפי כל, כמו שאנו רואין במוחש כי על כל דבר טוב אומרים גילויבט השי"ת, ועל דבר לא טוב מקוים להשי"ת, דער אויבערשטער וועט העלפן, אבל הידיעה דמהות המציאות בא דוקא בהשגה עיונית ביגיעת נפש וביגיעת בשר, ומ"מ היא השכלה מקובלת גם בשכל אנושי, ולא כן בידיעת מציאות המהות שהוא למעלה מגדר השגתנו לגמרי כי כל ידיעתנו הוא רק בידיעת המציאות ולא בהשגת המהות, לא מבעי במהות המהות אלא אפילו גם במציאות המהות וטעם הדבר הוא לפי שאין לנו שום מושג בדבר רוחני גם כשהוא מוגדר בהגדרות כעין גשמי, והיינו שהשגתנו בזה הוא רק בדרך ידיעת המציאות בלבד.

ט) **והנה** הגם דכל ידיעתנו והשגתנו הוא רק בדרך ידיעת המציאות בלבד אבל מחסד ה' עלינו הנה בידיעתנו זו אנו יכולין לשער בהידיעה דמציאות המהות בעילוי אחר עילוי בהידיעות דחיוב ושלילה. דהנה מבשרי* אחזה אלוקה, דכל אדם יודע שיש בו נפש המחי' אותו, והגם דהאדם אינו רואה את הנפש המחי' את הגוף, ומכל מקום יודע הוא ברור דיש בו נפש המחי' את גופו ומקיימו, וגם יודע לחלק בין אותו החיות שהנפש מחי' את הגוף על פי הגזירה העליונה דמפליא לעשות מקשר רוחניות בגשמיות, לאותו החיות מה שהטביע הקב"ה בהגוף, והוא מה שהגוף חי מחיות עצמו

לא זהו : ראה תורה אור למגלת אסתר ד"ה חייב אינש (השני) פ"ה : לא זה הוא עיקר כו'.
דנהה מבשרי : ראה ג"כ ד"ה לך אמר (קונטרס פא).

מבלעדי הנפש המחי' את הגוף, ויש לנו הכרח שכלי אשר מבלעדי הנפש המחי' את הגוף הנה הגוף יש לו חיות אלקי בעצמו, שהרי בצאת הנפש מן הגוף הרי נשאר הגוף בקיומו בכל תבניתו תמונת אבריו כמו שהוא בעת שהנפש מחי' את הגוף, שמוזה מוכרח לומר שהבורא ב"ה יצר את גוף האדם ונתן בו חיות עצמי מלבד הנפש שמחי' את הגוף, דאל"כ הרי בצאת הנפש מן הגוף הנה באותו רגע ממש הי' צ"ל הפרדת אברי הגוף והפסדות וכליון הגוף, ואנו רואין שאינו כן, אלא דגם בצאת הנפש מן הגוף הרי הגוף נשאר קיים במציאותו ואינו נפרד ונפסד משך זמן ידוע, אם כן בהכרח לומר דגם בעת שהנפש מלוכש בגוף להחיותו הנה גם אז ישנו אותו החיות שהטביע הבורא ב"ה בהגוף עצמו, ומ"מ בהכרח שיש הפרש באותו החיות של הגוף עצמו בין אותו הזמן שהנפש מחי' את הגוף לאותו הזמן שהנפש מסתלק מהגוף, ולכן אנו רואין במוחש דגם בעת החולי ר"ל בא' מאברי הגוף ח"ו באופן כזה אשר חיות הנפש מסולק מהאבר ההוא, מ"מ אינו דומה ח"ו ור"ל לעת צאת הנפש מן הגוף, אשר זה מכריח לומר שישנו יחס וקשר בין חיות הנפש וחיות הגוף, כלומר דיחוסם אינו רק לפי שהם שניהם שוכנים ומתלבשים באבר אחד, אלא לפי שיש להם יחס פנימי כללי, ולכן הנה גם בעת אשר בסבת קלקול האבר ר"ל החיות של הנפש מסולק ממנו, והאבר חי רק בחיות גופו בלבד, מ"מ אינו דומה כלל ח"ו לזמן צאת הנפש מן הגוף, דאז הרי במשך הזמן נפסד, ועכשיו הוא קיים רק שחיות הנפש מסולק ממנו. וטעם הדבר הוא לפי שחיות הנפש וחיות הגוף יש להם קשר ויחס פנימי, ולכן הנה גם אם חיות הנפש הפרטי של האבר ההוא מסולק ממנו אבל כללות החיות המחי' ישנו גם בו בהעלם, אשר כל ההשגות האלו יודע האדם ומשיגם בהשגה פרטית ע"י הגילויים של הנפש בכחותיו הפרטים דענג ורצון שכל ומדות וג' לבושי במחשבה דבור ומעשה, ובטיב עיונו ובהעמקת דעתו בפרטי טבע הכחות יחוסם והרכבתם בא לידיעה מושגת בגדרי הזמן ומקום רוחני, דהנה אנו"ר במוחש, דכאשר האדם מבין בשכלו באיזה ענין הטוב לפניו, הנה כשמתבונן בטובת הדבר ההוא מתענג על זה שהסכימה חכמתו להשיג או לעשות הדבר ההוא, ונולד אצלו רצון שיבוא הדבר הנרצה לו בפועל, והיינו דכמו שחכמתו חייבה היות הדבר ההוא טוב לפניו, הנה כן יש לו רצון ותשוקה לאותו הדבר שיבא בפועל, שהחכמה מנהגת הרצון ומביאו למדות שבלב לצייר כפי מדתו באיזה אופן יהי' הדבר ההוא, אשר המדות האלו מעוררים מחשבתו לחשב ולהרהר איך לגמור בפועל זה שעלה ברצונו מה שהסכימה חכמתו אשר הדבר ההוא טוב לפניו, ופעולת כל דבר אינה נגמרת אלא על ידי הרהור מחשבתו, וכן הוא בגילוי דבר שכל וחכמה עמוקה בכתב, שהיד כותבת מה שעלה בעומק שכלו בכל פרטי הסברות של המושכל ההוא, אשר בה בשעה הרי יש לו ענג גדול מהשגת ההשכלה העמוקה ההיא, ויש לו תשוקה גדולה לבאר זה בכתב ברור מילולו דבר דבור על אופן בסדר מסודר, דזהו דוקא על ידי עיון והרהור מחשבתו בעת כתיבתו למצוא אותן הפתגמים והאותיות המכוונות אשר בהן ועל ידן יתגלה השכל העמוק ברור ושלא יפול שום טעות גם באחת הסברות, והיינו שממציא בכח מחשבתו והרהורו

אותיות כאלו שהם יתאימו אל המושכל העמוק ההוא, ויכילו כל פרטי פרטיות סברותיו בעוצם חריפותו. והנה בכל אחת מהשני הפעולות האלה, הן בההבאה לפועל הדבר הטוב לפניו, והן בביאור גילוי שכל עמוק בכתב, הרי כל כחות הנפש והחושים היותר נעלים ועקרים משתתפים בו, והיינו דלבד זאת דהמות והלב מתאחדים ופועלים שניהם כאחד, ואופן התאחדותם הוא אשר כל אחד מושפע מזולתו שהוא הפכי בעצם מהותו, דמות ולב מהותן העצמי מים ואש, השכל קר והמדות חם, והתחלקותם הרי אינה מצד הכלים דכלי המוח וכלי הלב בלבד, כי אם גם בעצם מהותן, דהשכל קר ומתון, והמדות חם ומתפעל. ובהתאחדותן זה הנה השכל הקר מושפע ממהות המדות, להיות חם ובווער בחפץ ותשוקה אל הדבר הטוב לו, או בהתעוררות הנפש ורצון לגלות עומק המושכל, והלב המתפעל מושפע ממהות השכל המתון לסדר ענינו בהשגת הטוב לו או בעיון המחשבה וההרהור למצוא הביטויים והאותיות המבטא היותר מתאימים לגילוי עומק בהירות הסברות של השכל עמוק. הנה עוד זאת הרי הכחות פנימיים דמוח ולב המשתתפים בפעולות אלו, הנה עם היות אשר כל אחד מהם הוא מציאות לעצמו, מכל מקום עם זה הרי כולם כאחד שוכנים המה במקום אחד, והיינו דהשכל, הענג, הרצון, המחשבה, ההתעוררות והתשוקה, הנה כולם כאחד בהרכבתם זה על זה, והתמזגותם זה עם זה, מתלבשים בכח המעשה בפועל, הרי דכמה כחות שהם נתפסים בגדר מקום כל אחד בציור מצויר לעצמו, עם זה הרי כולם כאחד מתאחדים במקום אחד.

(י) וטעם הדבר* הוא לפי דמציאות רוחני עם היותו גם הוא מוגדר בהגדרותיו כעין גדר מציאות הגשמי, אבל עם זה הרי מציאות הרוחני אינו ממהות וערך הגשמי כלל, דהגשמי כל ענינו הוא מה שסותר ואינו נותן מקום לזולתו, והיינו דלבד זה מה שהוא תופס מקום לעצמו, הרי עיקר ענין תפיסת מקומו הוא מה שאינו נותן מקום לזולתו וסותר אותו, ובזה הוא כל מציאות, דזהו מדת הגסות רוח, מה שמציאותו גם בעצמו אינו מצד מעלת עצמו, כ"א זה שסותר את זולתו, ואינו נותן לו שום מקום ובזה הוא מציאותו. דכך הוא ענינו של היש ומציאות לסתור לזולתו. אבל מציאות הרוחני נותן מקום לזולתו, כי לא זו בלבד דאין ענינו בסתירת זולתו, אלא דהוא גם נותן מקום לזולתו, להיותו אינו תופס מקום בעצמו, אלא שהוא מוגדר גם בהגדרה דמקום, וההגדרה דמקום אינו מקום ממש, כי אם מקום רוחני, וכמ"ש ב"א בענין מקום האדם דזה הוא ענינו של האדם, והוא ביאור ענין הוא מקומו של עולם, דאלקות הוא ענינו של העולם, שהוא ית' המהוה ומקיימו, וזהו מקום רוחני, שהוא רק הגדר דמקום, ולכן הנה רוחני גם בהבטל מציאותו יש לו קיום מצ"ע, ומהאי טעמא יכול להיות התלבשותו של כמה כחות במקום א', לפי שהתלבשות דבר רוחני אינו דומה לדבר גשמי, כי הדבר גשמי תופס מקום מוגדר ב"ק גשמיים, דאז

וטעם הדבר : ראה לקו"ת פ' נצבים ביאור לר"ה שוש אשיש. קונטרס לימוד החסידות סי' ואל"ף.

העליון המתלבש בהתחתון נעשה התחתון למטה ממנו בריחוק מקום ממש, לפי שהגשמי אופן מציאותו הרי אינו בזה מה שהוא ישנו בלבד, אלא דמציאותו הוא בסתירת זולתו, ולכן העליון בהתלבשותו בהתחתון הנה בהתלבשות זאת ה"ה מרחיק את התחתון ועושה אותו מטה בריחוק מקום, משא"כ הרוחני הרי אינו תופס מקום מצ"ע רק שנתפס ונקלט בגדר מקום, והיינו שהמקום ההוא אינו אלא כלי ומשכן להשראת הרוחני בו, ולכן יכול להיות השראת כמה מיני כחות והתלבשותן בכלי אחד, אמנם בזה משתווה מציאותן של הרוחני למציאות הגשמי דכשם שהמציאות הגשמי הוא בא בסבת הפועלו כן הוא גם במציאו' רוחני, דמציאותו הוא בא בסבת מקורו המהווה אותו. ולכן הנה כשם שמציאות הגשמי אינו מציאות מצד עצמו כ"א שמציאותו הוא הכח השוקד בו להוותו ולהחיותו הנה כמו"כ הוא במציאות הרוחני שאינו אמיתי מצד עצמו כי אם מצד מקורו שהוא העצמי, אבל להיותו רוחני שאינו תופס מקום לעצמו הרי קיומו הוא מצד עצמו. דהנה אור הוא רוחני ויש בו ג' ענינים. מציאות, קיום, וגילוי. והאור עם היותו רוחני, מכל מקום הוא מציאות דבר מה באיזה תואר וציור במה שהוא, דהרי אינו דומה אור החכמה לאור הבינה, ואור החסד לאור הגבורה, דכל אחד מהם הוא מציאות פרטי. עוד זאת דבכל אחד מהם הרי קדמו ההעדר, אלא שהוא מציאות רוחני, ויש לו קיום, היינו דלבד זאת מה דכל מציאות האור יש לו קיום בעת היותו, הנה עוד זאת ברוחני שיש לו קיום מצד עצמו, היינו דמציאותו* גם של הרוחני גם כן אינו מצד עצמו כי אם מצד המקור, אבל קיומו של מציאות הרוחני הוא מצ"ע, דבזה נבדל מציאות הרוחני ממציאות גשמי, דמציאות גשמי הרי מציאותו יש לו קיום רק בעת היותו לבד, ובהבטל מציאותו בטל קיומו, וקיומו הוא רק תולדות והמשך מציאות היותו בלבד, אבל אין לו קיום מצד עצמו כלל, אבל מציאות הרוחני הנה קיומו אין זה שהוא תולדות מציאותו והמשכתו הבא ממקורו, כ"א קיומו הוא מצד עצמו, ולכן הנה גם בהבטל מציאותו קיומו נשאר, דמציאותו בא בסבת מקורו, ואינו מצד עצמו, לכן יכול להתבטל, אבל קיומו הוא מצד עצמו יכול הוא שיהי' גם בהבטל מציאותו. ובוה יובן דקדוק לשון רבינו ג"ע בפ"ט* בהמשל דאור האש באמרו, ואף שעל ידי זה יכבה ולא יאיר כלום למטה, וגם למעלה בשרשו יתבטל אורו במציאות בשרשו. ובפ"ג דשער היחוד והאמונה בהמשל דאור וזיו השמש אומר הלשון, בטל במציאות ונחשב לאין ואפס ממש, ואינו נקרא בשם יש כלל כשהוא במקורו. ובפ"ט בהמשל דאור הנפש אומר הלשון, הגם שתהי' אין ואפס ותתבטל שם במציאות לגמרי ולא ישאר ממנה מאומה ממהותה

דמציאותו .. אינו מצ"ע .. אבל קיומו .. הוא מצ"ע : אולי יש למצוא מעין דוגמא לזה בתורה ודני'. והוא : חיוב דמחצית השקל הוא על היחיד. צריך הוא למוסרו לקופה יפה יפה כדי שתהא נעשית מציאות חדשה והפכית דממון צבור, ולא דהשתתפות של כמה יחידים. שלכן מנחת צבור נאכלת אף אם גם הכהנים שוקלין (שקלים פ"א ה"ג, ועייג"כ הוריות ו, א). ובכל זה יש קיום לשייכות היחיד עם מחצית השקל שנחן, שהרי בקש משה (במדבר רבה פ"ה, ח) אל תפן אל מנחתם. וצ"ע. בפ"ט : בתניא ח"א.

ועצמותה הראשון, דהשני מיני אור דאור האש ואור השמש, הנה שניהם בעלי מציאות גשמי, ומ"מ הם חלוקים בענינם, דאור האש הוא מציאות גשמי, דבהבטל מציאותו מתבטל קיומו, ואור השמש הגם שגם הוא מציאות גשמי, אבל יש לו קיום כעין נצחי, שהם קיימים באיש, ולכן אומר דאינו נקרא בשם יש כלל כשהוא במקורו, אבל איזה קיום יש לו, ובאור הנפש שהוא מציאות רוחני דיש לו קיום מצד עצמו גם בהבטל מציאותו, אומר הלשון ותתבטל שם במציאות לגמרי ולא ישאר ממנה מאומה ממהותה ועצמותה הראשון, היינו ביטול המציאות, אבל נשארת היא בבחינת אין ואפס שהיא הדביקות, להיות דאור יש לו קיום מצד עצמו. והנה ענין הג' שבאור שהוא גילוי הנה זה דגדר האור הוא גדר הגילוי בכחות הנפש הוא בכחות הגלויים, ולמעלה הוא בהאור דהשתלשלות, אבל בהאור שלמעלה מהשתלשלות ובכחות הנעלמים ובפרט העצמיים יכול להיות אור ולא יאיר באור נגלה כלל, ועם זה הרי יש לו קיום מצד עצמו. אמנם קיום זה הוא דוקא אחרי היותו מציאות, והמציאות הוא מצד מקורו, נמצא שאינו מציאות אמיתי, רק העצמות יתברך ויתעלה שמציאותו מעצמותו הוא המציאות האמיתי.

וע"פ זה יובן מ"ש כי חלק הוי' עמו, דכל זה מה שהאורות והגילויים בכלל, ואפילו האור שהוא בבחינת גילוי מן העצם הרי אמיתת מציאותם אינו מצד עצמם, לפי דכללות כולם ענין הארה, אבל הנשמות הם חלק העצמות כביכול, וחלק הוי' עמו, דגם בעם, שמור בפנימיותם הנקודה עצמית דיחידה, ולא זו בלבד שישנה, אלא עוד זאת שיכולה להתעורר ולהתגלות, אבל גילוי זה תלוי ביעקב חבל נחלתו, שהו"ע ההנהגה על פי התורה. וזהו שפירש רש"י ומי הוא חלקו עמו, דגם באלו המכונים בשם עם שמור בהם הנקודה הפנימי, אמנם בכדי שיתעורר הנקודה פנימי בגילוי הוא על ידי יעקב חבל נחלתו, בהנהגה על פי התורה דאז נעשים ישראל כלים אמיתים לקבל שפע רב טוב.

בס"ד, מוצאי יוהכ"פ.

יחיינו מיומים ביום השלישי יקימנו ונחי' לפניו (הושע ו'), יחיינו מיומים הם ב' ימים דראש השנה, כי ר"ה לעולם ב' ימים, אפילו בזמן שהיו מקדשין החודש על פי הראי', ביום השלישי הוא יו"כ. דהנה ב' ימים דר"ה הם עליות העולמות בהפנימי' והחיצוני' שלהם, דבר"ה עם חשיכה או הוא התחלת העלי' וסילוק, ועיקרו בתפלת ערבית, וההמשכה כללית הוא אחר תקיעת שופר בתפלת מוסף, דביום ראשון הוא העליה וההמשכה בפנימי' העולמות, וביום ב' הוא העלי' וההמשכה בחיצוני' העולמות כמבואר בפע"ח שער ר"ה ספ"ד, וביום השלישי הוא יו"כ דאז הוא קיום היינו החתימה על ההמשכות שהוקצבו בר"ה. ואחר תפלת נעילה אומרים שמע ישראל פעם אחת ובשכמל"ו ג' פעמים והוי' הוא האלקים ז' פעמים, להיות כי ביו"כ לפני הוי' תטהרו, והאדם נעשה מוכשר לכל אופני עבודה, ולזאת אומרים שמע ישראל שהוא העבודה דיתודא עילאה, דעיקרו באיחוד החב"ד, והגם דחב"ד הם ג' מוחין פרטים, וכן הוא בעבודה דתחלה צ"ל השכלת הנקודה ואח"כ ההבנה וההשגה, ואז דוקא הוא ההכרה בהעמקה דמות הדעת, ונת"ל דמות הדעת נכנס בעומק פנימי' הסברו' שהו"ע חיבור ההשג' עם הנקוד' א"כ הרי צ"ל כל הג' מוחין חב"ד שהם ג' מוחין פרטי', אבל אחר כל זה הלא העיקר הוא איחוד ג' מוחין חב"ד, ובשכמל"ו שהוא יחודא תתאה אומרים ג"פ, דבעיקרו הוא בהמדות, והמדות עיקרם חג"ת שהם שרשי המדות אשר מהם מסתעפים הענפים דנו"ה. והוי' הוא האלקים זהו העבודה בפועל והיינו שזהו מה שצריך להיות בפועל בכל מדה ומדה ממדות נפשו בכל פרטי עניניו גם בעניני עולם, לכן אומרים זה ז"פ להורות דענין זה יהי' קבוע בכל מדה ומדה ממש, להיות שבוה, היינו בידיעה זו דהוי' הוא האלקים תלוי כל העבודה בעבודת הבריורים, ובתכלית ירידת הנשמה למטה. אמנם צ"ל דלכאורה הי' ראוי לומר אלקים הוא הוי', דאז הי' מובן הכוונה פנימי' דהוי' ואלקים כולא חד, דאלקים הוא הטבע, והוי' למעלה מן הטבע, והאמת הוא דטבע עצמו הוא למעלה מן הטבע, א"כ הי' ראוי לומר אלקים הוא הוי' ומהו אומרו הוי' הוא האלקים. ומהו האלקים דמורה על בחי' אצולה ונפלאה.

ולזהבין כל זה יש להקדים תחלה משנת"ל דכללות ענין המציאות, לא מבעי מציאות הגשמי דמציאותו אינו אמיתי מצד עצמו, דכל ענינו הוא רק התעלמות מקורו, וכנ"ל דכשם שהאין צ"ל תמיד בהיש להוותו ולקיימו

לעולם ב' ימים : לשון הלקו"ת דרושי ר"ה ד"ה יחיינו. — ואין הכוונה שבכל שנה ושנה ר"ה הוא ב' ימים, אלא שלעולם גם בזמן שמקדשין ע"פ הראי' אירע אשר ר"ה הי' ב' ימים. — וראה ירושלמי עירובין פ"ג ה"ט : בשני יו"ט של ר"ה שהן מתקנת נביאים הראשונים. ובסוטה מח, ב : מאן נביאים הראשונים כו'.
דבר"ה הוא : להעיר ג"כ מאגה"ק סי"ד.

כן צריך להיות העלם הכורא מהנכרא, ואם כן כל מציאותו הוא רק התעלמות מקורו, ואפילו מציאות הרוחני ע"ה דקיומו מצד עצמו, ונתבאר ההפרש בין מציאות לקיום, דמציאות גשמי הרי הקיום הוא תולדות המציאות, ובמציאות רוחני הקיום אינו תולדות המציאות והיינו דהרוחני יש לו קיום מצד עצמו אבל מציאותו אינו אמיתי מצד עצמו.

(יא) **ובזה** יובן מ"ש הרמב"ם פ"א ה"ד מהלכות יסוה"ת הוא שהנביא אומר והוי' אלקים אמת, הוא לבדו האמת ואין לאחר אמת כאמיתתו, והוא שהתורה אומרת אין עוד מלבדו, כלומר אין שום מציאות אמת מלבדו כמותו. דלכאורה הוי' כופל הענינים וכופל הלשון, דבאמרו הוא לבדו האמת הנה גם שכל אנושי מכריח דאין אחר אמת, וזהו מהות ענינו של האמת שהוא מה שהוא, וישנו רק הוא ואין זולתו, והיינו דאם אינו כן אינו אמת דזהו מה שתיבת אמת צרופה מג' אותיות שהם הראש אמצע וסוף* דכל הא"ב, דהא' הוא תחלת הא"ב ות' סוף הא"ב ומ' אמצעית הא"ב, להורות דמהות ענינו של האמת הוא מה שהמשכה הראשונה בא בשלימותה עד סוף בהפועל, דבספ' העליונות הג' אותיות אמת הם חב"ד חג"ת נה"י. וכן הוא גם בכחות הנפש, דהאור שכל המובן ומושג במוחין חכמה ובינה יגיעו על ידי מוח הדעת בלב במדות חג"ת להתעורר במדת האהבה או במדת היראה כפי נושא המושכל ההוא, ולבא פליג לכל שייפין בהעבודה בפועל וכמאמר* ואין חכם כבעל הנסיון, מי שמביא את דבר חכמתו בפועל, דאז הרי הנסיון בפועל מאמת את אמיתת חכמתו שהיא אמת, דזהו אמת שהמשכה באה בפועל, וכמו בהא דמונותיו* של אדם קצובים לו מראש השנה, הרי אומר מוונותיו לשון רבים שהן מזון רוחני ומזון גשמי, כמבואר בענין* משפט לאלקי יעקב, דכשם שיש דין ומשפט על קצבת המזון גשמי שהוקצב להאדם במשך שנה זו, הנה כמו כן משפט לאלקי יעקב, שיש דין ומשפט על קצבת העבודה פנימית בתורה ועבודה. אמנם כל זה הוא במה שמונותיו של אדם קצובים לו מלמעלה, אבל בהמשכה בפועל הנה זה תלוי בעבודת האדם, דלפעמים הרי אין זה נמשך בפועל, וכמו שהוא במזון הרוחני, דיש מי שהוא משכיל ומבין השכלה בהשגה טובה באלקות, אבל ההשגה נשארה במוח תבונתו בלבד, ואינה באה אל הלב שיהי' מזה התעוררות אהוי"ה, או דגם אשר השגתו מאירה בלבבו להתפעל עלי' אבל אינו מגיע בפועל טוב, אשר כמו כן הוא בהמשכת המזון גשמי דבסיבת העדר כלים טובים, וכמ"ש* אין עוד כלי, דאז ויעמוד השמן, דכלים טובים הם הכלים שע"פ התורה באמונה ובטחון, ואז הכלים ממשיכים אור הפרנסה, וכמ"ש וברכך הוי' אלקיך בכל אשר תעשה, אבל כאשר אין כלים, שהכלים

הראש אמצע וסוף : ירושלמי סנהדרין פ"א ה"א, דב"ר פ"א. ת"ז תי' סג.
 וכמאמר ואין : ראה ג"כ ד"ה לך אמר (קונטרס פא) פ"ב.
 בהא דמונותיו : ביצה טו, א. וראה לקו"ת ס"פ קרח. עטרת ראש בתחילתו
 פ"ג. קונטרס ומעין מ"ז ואילך, ובכ"מ.
 כמבואר בענין : ראה לקו"ת סו"ה תקעו בחדש — הראשון והשני.
 וכמ"ש אין עוד : מלכים ב' ד, ו.

אינם טהורים ע"פ תורה או ההמשכה ח"ו נפסקת או נמשכת למקום שאינו, דלהיות אמת הוא מה שנמשך מהתחלתו עד סופו, אם כן באמרו הוא לבדו האמת הרי אין מקום לאחר כלל, ומהו אומרו ואין לאחר אמת כאמיתתו, אשר מדיוק לשונו ואין לאחר אמת כאמיתתו מובן דישינו דבר ומציאות ממש אשר הדבר ההוא מורה על סיבת מציאותו שהוא אמת גמור, אם כן הרי יש מקום להשכל לומר שהדבר ההוא מאחר דסיבת מציאותו הוא אמת גמור הנה הוא גם כן אמת כאמיתתו, הנה בא להשמיענו דהגם שהדבר ההוא מורה על סיבת מציאותו שהוא אמת, הנה לא זו בלבד שהדבר בעצמו הוא אינו אמת, אלא דגם סיבת מציאותו הגם שהוא אמת אבל בכ"ז אינו אמת כאמיתתו, וצ"ל מי הוא האחר שיכולים לטעות בו ולומר שהוא אמת הגמור עד שצריך לשלול אותו בשלילה גמורה באמרו הוא לבדו האמת, ולזאת הנה האחר אשר מצד מציאות מהותו יכולים לטעות בו שהוא אמת, אבל עם זה הנה אמת זה אינו כלל כאמיתתו ית' וצ"ל מהו האמת דאינו אמת גמור, ובמה יבדל אמת זה מאמיתת האמת, ולאחר כל זה הנה עוד לא הסתפק בהודעה זו ואומר, והוא שהתורה אומרת אין עוד מלבדו כלומר אין שום מצוי אמת מלבדו כמותו, וצ"ל מה האמור בזה מוסיף על האמור תחילה, דהרי כבר הודיע שהוא לבדו האמת, וגם ביאר כי זה שנמצא איוה מהות מציאות אשר מצד עניניו נראה דסיבת מציאותו הוא אמת, מ"מ הנה אמת זה אינו כאמיתתו ית', הנה מה עוד מוסיף באמרו אין שם מצוי אמת מלבדו כמותו, דמכללות הענין מובן דיש כאן ג' ענינים, חיוב וב' שלילות, הוא לבדו האמת הוא חיוב, ואין לאחר אמת כאמיתתו שלילה א' ואין שום מצוי אמת מלבדו כמותו הוא שלילה ב', ובעניני הב' שלילות מובן דשלילה השני' אין שום מצוי אמת מלבדו כמותו היא שלילה ית' דקה ומעולה מהשלילה הראשונה באמרו ואין לאחר אמת כאמיתתו. וצ"ל מהו ענינים ומהו ההפרש ביניהם.

(ב) אך הענין הוא דנתבאר לעיל דכל מה שנתהווה בין שהוא מציאות גשמי ובין שהוא מציאות רוחני, בין שהוא גברא ובין שהוא נאצל הרי כללות כולם הנה מציאות היותם מה שהם אינו אמיתי מצד עצמם דהרי כולם נתהוו, והתהוותם הוא על ידי המאציל הבוראם המהווים והממציאם, אם כן הנה לבד זאת שנאצלו נבראו נתהוו ונמצאו, היינו שקדמם ההעדר, הרי כללות מציאות מהותם תלוי במי שהאצילם הבורא ב"ה שהוא ית' המהווים והממציאם, ואשר על כן עם היות שיש בנמצאים שהן במעלת קיום נצחי בזמן היותם כמו צבא מעלה וצבא השמים שהן קיימין באיש, דזהו מעלתן של צבא מעלה וצבא השמים על צבא הארץ, דצבא הארץ הם רק קיימין במין אבל לא באיש, וצבא מעלה ושמים קיימין גם באיש, וישנם נאצלים ונמצאים שיש בהם גם מעלת קיום עצמי, כמו האור דקיומו מצד עצמו, הנה בכל זה הרי מהות מציאותם הנה אמיתתם אינו מצד עצמו, שהרי הקיום שלהם הן הנצחי בצבא מעלה והן העצמי באור הוא רק מצד רצונו ית' אשר הבדיל צבא השמים מצבא הארץ, דצבא הארץ הנה קיומן רק במין ולא באיש, וצבא השמים

יהי' קיומן באיש, ובעת קיומן יהיו כעין נצחיים, שיהיו חוקים כיום הבראם*, דצבא הארץ הנה לבד זאת דקיומן הוא רק במין ולא באיש, דהאישים הווים ונפסדים, הנה עוד זאת בצבא הארץ דההפסידות שלהם הוא בעת קיומם גם כן, והוא מה שנחלשים מזמן לזמן, אבל בצבא השמים הנה הם כיום הבראם, ואשר הטביע בהאור טבע הדביקות, ואשר יהי' אופן הדביקות של האור במקורו בבחינת דביקות ניכרת דוקא, דזהו ההפרש בין אופן דביקות האור לאופן דביקות הכלים דהכלים דע"ס הם ג"כ בבחינת דביקות במקורם, אלא דאופן דביקותם הוא בבחי' בלתי ניכרת, ובאור אופן הדביקות הוא בדביקות נכרת, והיינו דגם האור שהוא בבחי' קיום עצמי, הנה בעת היותו אינו מציאות אמיתי מצד עצמו כלל, רק העצמות ית' ויתעלה הוא לבדו האמת שהוא האמת הגמור היינו אמיתת עצמי, וזהו תואר יש אמיתי, דהנה לכאורה בהשקפה ראשונה הרי תואר אין הוא מעולה מתואר יש, דיש הוא כינוי למציאות דבר מה, דכשאומרים ישנו, עס איז פראגן, הרי בהכרח שיצטייר בו צורת מה, והגבלת הגדרת איך, כלומר מה ישנו ואיך ישנו, וזאס איז דער פראגן און ווי איז דער פראגן, הרי המה והאיך הן המה המציירים מגבילים ומגדירים אותו המציאות מה שישנו, אבל תואר אין הוא תואר שלילי, היינו שאינו מובן ומושג כלל, דזהו פי' אין שאינו מובן ומושג לנו, וענינו של השלילה הוא פירוש וביאור על תוכן הנושא, כלומר דכל מה שאנחנו יכולים להשכיל ולהבין בתואר ישנו כפי הנתפס ומתקבל בשכלנו אין הענין כן בתואר אין, ופירוש דבאין הנה כל זה הוא באופן שלילי בדוגמת דבר כמו ענין רוחני שאינו מערכו ומהותו דענין גשמי, ואם כן הרי תואר אין שהוא שלילי הי' מתאים יותר להיות תואר העצמות כבי', ועם היות דגם הרוחני הוא מציאות דבר מה, וכנ"ל דבאור ספירות העליונים הרי אור ספירת החכמה אינו דומה לספירת הבינה, ואור החסד אינו דומה לאור הגבורה, דלבד זאת שהם אורות פשוטים, וכנ"ל דכל אור הרי יש בו ג' הענינים דמציאות קיום וגילוי, הנה לבד זאת הרי כל אחד מהם קדמו ההעדר, וכמו שהוא ההפרש בהספירות העליונות הן במוחין חו"ב והן בהמדות דחו"ג, הרי כמו כן הוא גם בהאור קדמון ואור צח ומצוחצח דכתרא עילאה, דכתר עליון עם היותו מכוסה ומופלא גם מבחי' מוחין חו"ב, מ"מ הרי גם בהם, היינו באור קדמון ואור צח ומצוחצח יש הפרש ביניהם, דהבדל זה עצמו הוא מציאות מהותם, אם כן גם הרוחני המעולה הוא ג"כ מציאות דבר מה, אמנם אחר כל זה הרי על כל פנים תואר אין לכאורה יותר מתאים לכוונתו בשם תואר על העצמו' מכמו תואר יש, ואם כן מהו התואר יש על העצמות. אך הענין דהנה תואר אין עם היותו מתאים על* היותו מתאר יותר ענין ההפלאה ברוחניותו, שהאין עם מעלתו הרוחניות

כיום הבראם : ירושלמי ברכות פ"א ה"א. — ראה בכ"ז סי' החקירה להצ"צ בתחילתו, המשך מים רבים תרל"ו פל"ג.
 אורות פשוטים : כן הוא בההעקה (גוף כתי"ק המאמר לא מצאתי, לע"ע).
 וצ"ע. — ואולי צ"ל : אורות פרטים. או : אורות נפרדים.
 מתאים על : אולי צ"ל : מתאים ע"י.

הוא יותר מתאים בזה שבו ועל ידו אפשר לשער השערת הפלאת אוא"ס ב"ה, אבל כל ענינו הוא שאינו, וזה מה שהוא אינו הרי אין זה מצד מקורו, כ"א הוא בהרגש עצמו, ער אליין פילט שאינו. היינו שזהו מפני הדביקות במקורו, ובאמת המעלה הוא בישנו ולא במה שאין מפני איזה טעם שהוא, ע"כ התואר על העצמות כבי' הוא יש, אמנם בהכנת ענין יש הרי שכלנו יכול לטעות בו, ולכן בא התואר יש האמיתי, דער אמת פון פראן, עס איז פראן אזא אופן פראן וואָס ער אליין זאָגט אז ניט ער איז דער פראן, נאר פראן איז דער וואָס איז איהם ממציא מהווה ומקיים, יש האמיתי איז דער אמת פון פראן, היינו אמיתת המציאות שזהו עצמות אין סוף ב"ה, ואופן המציאות של אמיתת המציאות ברוך הוא הוא שמציאותו הוא בבחי' בלתי מציאות נמצא בהמציאות המושג לנבראים, היינו שאינו באותה המציאות ח"ו הנתפס בכלי שכלנו, דהמציאות המושג לנו ואפילו זה מה שבא בהשערה דהשערה בחושי ההשכלה גם בהכרה שלילית ונפלאה היא מציאות דבר, כי גם זה מה שאור קדמון חלוק מהאור צח ומצוחצח הוא להיותם מציאות נבדלים זה מזה בתוארי עליון ותחתון, וטעם הדבר הוא להיותם מה שנתהוו וקדמם ההעדר, ומציאות האמיתי שהוא אמיתת המציאות הרי אין זה מה שנתהווה בדרך ואופן התהוותם של כל הנמצאים בהנאצלים*, וא"כ אינו בבחי' מציאות, רק דמציאותו הוא אמיתת היותו מה שהוא, וואָס ער איז, און וואָס איז ער זאת אינם משיגים גם הנאצלים הראשונים, ועם זה הנה הוא ית' ידוע לכל, וכמאמר שם שמים שגור בפי כל, וזהו שנקרא יש האמיתי, היינו אמיתת היותו ית'.

(ג) **והנה** יש השני הוא היש שנתהווה, דענין ישותו הוא שהוא בבחי' מציאות דבר, ולא מיבעי דיש גשמי הוא מציאות נתפס בגדרי הו"ק גשמים דמקום, ומוגבל בהעבר הזה ועתיד דומן, שהוא מציאות גשמי הסותר את זולתו, אלא דגם הרוחני שנותן מקום לזולתו מפני העדר תפיסת מקום בעצמו, הוא ג"כ מציאות, והיינו דהן יש הנברא והן יש הנאצל הם בבחי' מציאות דבר, ועם היות דמציאותם הוא רק מצד התעלמות מקורם, ועתידיים להתבטל, וא"כ זה שאינם מציאות מצד עצמם כ"א מצד מקורם הרי זה מעלה בעצם מהות מציאותם, אבל מ"מ הרי נתהוו בבחי' מציאות דבר שהוא יש, והאין הוא הממוצע בין היש הנברא והנאצל ובין יש האמיתי, וביאור הענין הוא, דהנה ידוע דאמיתת ההתהוות הוא רק בכח העצמות ב"ה, וכמ"ש רבינו באה"ק סי' כ' דמהותו ועצמותו של המאציל עליון ב"ה שמציאותו הוא מעצמותו ואינו עלול מאיזה עילה שקדמה לו ח"ו לכן הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט ממש בלי שום עילה וסבה אחרת קודמת ליש הזה, הרי דכח התהוות היש, דהיינו שיהי' מציאו' דבר שאינו נראה ונרגש מקורו כלל, דזהו כל מציאותו מה שאינו נרגש מקורו, שבאם הי' נראה או גם נרגש בו מקורו או הרי לא הי' התהוותו כלל במציאות יש ודבר מה, כ"א דוקא על ידי שאינו נרגש בו מקורו כלל

הנה עי"ז הוא נעשה מציאות יש. דבזה חלוק הגשמי ממציות רוחני כמו אור, דמציאות גשמי אם ה' נראה ונרגש בו מקורו לא ה' התהוותו כלל באותה המציאות שהוא, כ"א דוקא ע"י שאינו נרגש בו מקורו כלל הנה עי"ז הוא נעשה במציאות דבר, ובאמת הלא במציאות יש גשמי הרי אין זה לבד מה שאין נרגש בו מקור אלא אף זאת שהוא מעלים על מקורו, וכנ"ל דהנבראים ישותם מכסה על אור חיותם, ולא עוד מה שהוא בעצמו מעלים על מקורו, אלא דגם האור והחיות המחי' אותם מתעלם מהם, וכנ"ל בענין העלם הבורא מהנברא דבזה חלוק מציאות הגשמי מרוחני כמו אור, דמציאות הרוחני היינו האור הוא דוקא ע"י גילוי מקורו והרגש, מקורו, והיינו שע"י דביקות האור בהמאור הנה עי"ז דוקא הוא האור, וכמו באור השמש מהשמש הוא דוקא כאשר יש מאור השמש אז ישנו להאור, אבל כשיהי' דבר המפסיק אז לא יאיר האור, ובמציאות היש הוא להיפך, דבגילוי מקורו עליו וכשיהי' בהנברא הרגש מקורו לא יהי' במציאות יש כלל, כ"א דוקא ע"י התעלמות מקורו כלומר הבורא המהווה מהנברא המתהווה, ובנבראים גופא הנה בפרטיות יותר הוא ההפרש בין נבראים דעלמא דאתכסיא לנבראים דעלמא דאתגליא, דנבראים דעדאת"כ הם גם כן מציאות, אבל מציאותם הוא האור והחיות המחי' אותם, ולכן הנה חיותם הוא דוקא כשהן בתוך מקורם, ונבראים דעדאת"ג מציאותם שהם יש, הנה חיותם הוא דוקא כשהן נפרדים ממקורם, והתהוות כזאת הוא דבר נפלא ביותר, והוא שיהי' דבר במציאות מוגבל בו"ק גשמים ומוגדר בעניניו היינו שהוא מציאות ממשי לא רוחני כמלאכים או גם אפילו כגלגלים, כ"א מציאות ממש בדצח"מ גשמיים, ולא זו בלבד שאינו נראה ונרגש כלל איזה מקור מאין נעשה ונתהווה, אלא עוד זאת שיהי' בהרגש כזה שהוא מציאות עצמי, ועם זה הנה הגשמי הלזה הרי בהכרח שיש בו תוכן פנימי המעולה ביותר, דזה מורה על פנימיות סבת מציאותו, והראי' הוא מהאדם שהוא הבראה התיכונה שכלול מעליונים ותחתונים, ורואין אנו במושח דהאדם הרי המוח שבראשו הוא גשמי במציאות ממשי, עם זה הנה הגשם הלזה הרי הוא כלי להשגות היותר נעלות שבאלקות, אשר מזה מובן בכללות ענין המציאות דגם עם היותו גשמי ממש מ"מ יש בו תוכן פנימי המעולה ביותר, אשר התהוות כזו הוא רק בכח העצמות דוקא שמציאותו הוא מעצמותו ית' ויתעלה.

יד) והנה מהאי טעמא הנה בחי' העצמות ית' אין אנו יכולים לכנות בשום תואר ח"ו, רק מה שאנו קוראים אותו בשם בורא, דכל תואר הרי מתאר ומגביל את המתואר במדתו מה שהוא, והיינו אשר לפי ענין התואר יובן ענינו בהמתואר, והגם דהמתואר הוא נעלה ונשגב מהמתאר, ולכן הנה יש בתוארים שהם רק בדוגמת משל ונמשל, שהנמשל מעולה ומועתק בהעתקה גמורה מהמשל, ומ"מ הנה נותן תואר בהמתואר שמגבילן בכללותו כפי מה שהוא. והעצמות ב"ה דמציאותו מעצמותו הרי הוא מחוייב המציאות, והאופן דמחוייב המציאות הוא דנמצא בבחי' בלתי מציאות נמצא דנבראים, ע"כ אין אנו יכולים לתאר אותה, ולכן אין אנו יכולים לתאר את העצמות גם בשם תואר כללי, ומכש"כ שאין אנו יכולים לתאר

את העצמות כבי' בשם מאור, שהרי שם מאור מורה דעצם המהות הוא בחי' אור, רק שהוא עצמי, דלכן נקרא בשם מאור להורות שהוא עצמי, ולא אור המאיר שזה הארה לבד, אמנם המאור עם היותו עצם המהות דאור ולא אור המאיר, אבל על כל פנים הרי יש לו שייכות אל האור, וזה אינו שייך בעצמות, וכמאמר לא זהו כל העצמות מה שהאור נמצא ממנו, והאור אינו מורה על העצמות ממש שהרי גם בהמדרי' שאינם רק גילויים ולא עצמות ממש שייך גילוי אור מהם, ובאמת גילוי האור הוא מהמדרי' היותר שפלה ותחתונה שבאור אין סוף ב"ה, וכנ"ל בענין הג' שבאור שהוא גילוי הנה עיקרו במדרי' ההשתל', ונת"ל דגם הגילוי מן העצם הוא בחינה אחרונה שבאור אין סוף ב"ה, ולכן אי אפשר לתאר אותו ית' בשם מאור, ורק ענין הבריאה וההתהוות זה מורה על אמיתת העצמות, וזה מכריח ענין העצמות, משום דלהיות התהוות היש, דהיינו מציאות דבר בפני עצמו הוא רק בכח העצמות שמציאותו מעצמותו, וא"כ ענין הבריאה מכריח בחי' העצמות כאלו נאמר דנותן לנו איזה מושג כללי בהכרת ענין העצמות, שהוא מה שמציאותו מעצמותו, שנמצא בבחי' בלתי מציאות נמצא, שזהו אמיתת היותו ית', וזהו שאנו יכולים לכוונת אותו ית' רק בשם בורא, פירוש דזה מה שאנו מכנים את העצמות בשם בורא הרי אין זה תואר ח"ו, רק מורה על אמיתת העצמות, היינו אמיתת היותו, ואופן המציאות דאמיתות המציאות, ונמצא דהיש הנברא דוקא מכריח את בחי' יש האמיתי, והיינו דהיש הגשמי הנה סבת מציאותו הוא כח העצמות ב"ה, דהוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט בלי שום עילה וסבה אחרת קודמת ליש הזה. אמנם בכדי שיהי' התהוות היש הרי אינו בערך שיהי' מבחי' העצמות ממש, כי אם על ידי האור והגילוי מן העצמות, וכמאמר רבינו דהאור להיותו בבחי' דביקות בהמאור ה"ה כעין המאור, ויש בהאור כח המאור שמציאותו מעצמותו, וע"כ האור הוא מהווה. וזהו שהאור הוא ממוצע בין יש האמיתי ליש הנברא, והיינו דע"י אמצעיית האור בא כח העצמות, ווערט אראפגיטראגן דער כח העצמות להוות יש מאין ואפס המוחלט. ולפי"ז יובן דכח העצמות הוא בהתהוות מציאות היש יותר מכמו שהוא בהאור. דהנה בהאור הלא לא זהו כל העצמות מה שהאור נמצא ממנו, והאור אינו מורה על העצמות, ומכש"כ שאינו מכריח ענין העצמות, ומציאות היש זהו דוקא מצד אמיתת העצמות, והוא המורה והמכריח אמיתת היותו, וכח העצמות הוא דוקא במציאות היש ועם היות שהאור הוא מעין המאור, ויש בו כח העצמות, אבל כל זה הוא מצד הדביקות האור בהמאור, ובהתהוות היש הרי בעצם ישותו הנה בזה דוקא הוא כח העצמות, נמצא דביש ואין שהוא האור הרי יש בכל אחד מהם מעלה ממעלת העצמו' ב"ה. בהאור הוא המעלה שהוא מעין המאור, ובהיש הנה המעלה דסבת מציאותו הוא כח העצמות. וזהו שפי' הרמב"ם בענין השלילות שהם ב' שלילות, הא' הוא דאין לאחר אמת כאמיתתו, וקאי על כח העצמות הבורא את היש מאין ואפס המוחלט, דעם היות שהוא אמת גמור, אבל עם זה הנה אין אמת זה דהתהוות כאמיתתו העצמי', דנתבאר לעיל דהאור אין סוף למעלה מעלה עד אין קץ ולמטה מטה עד אין תכלית, הרי דביכולתו להאיר וביכולתו שלא

להאיר הם ב' קוין שקולין באוא"ס, א"כ כללות ענין הבריאה עם היותה דסבתה הוא אמת גמור אבל אינו כאמיתתו שהוא בהב' קוין בשוה, וכנ"ל דלא זהו כל העצמות מה שהעולם נברא ממנו וחי ממנו, ואין זה רק מה שאנחנו מכנים אותו ית' בשם בורא, לפי דענין הבריאה נותן לנו איזה קירוב מושג באמיתת המציאות, היינו אז מיר זאלין האבין א קצת מושג וואס הייסט דער אמת פון פראן, אבל לא זהו כל העצמות, והשלילה הב' הוא שלילת האור, דהגם שהאור הוא כעין המאור ובבחי' דביקות בהמאור עד שבכחו להוות, הנה בא להשמיענו דגם זה אינו אמת כאמיתתו העצמית ית' ויתעלה, והאור אינו אלא דבו ועל ידו בא כח העצמות, היינו שהוא האמצעי בלבד, אמנם להיות עניני אחיות ודביקות האור בהמאור הם בהתקשרות גדולה כזו אשר גילוי האור בא דוקא בגילוי והרגש מקורו כנ"ל, לכן אומר בשלילה זו הלשון אין שם אמת מצוי כו', דהבנת השגה זו הוא בא בעיון דוקא, ואינו דומה לשלילה הא' שמובן במושג גמור דאין לאחר אמת, דכח ההתהוות הרי מהווה גשמי, הנה, זה מה שמתהווה גשמי מצד האחד מורה על העצמות, דזה מה שיהי' התהוות כזו הוא רק בכח העצמות ב"ה שמציאותו מעצמותו ית', אמנם מצד השני מובן דלא זהו כל העצמות כו', אבל בשלילה שני' דאור רוחני ודבוק במקורו, שהוא כעין מקורו, ומ"מ אין זה כאמיתתו, הנה הבנת השגה זו אינו בא אלא על ידי עיון רב בהעמקת הדעת דוקא, ולכן אומר הלשון מצוי, שבא ע"י טיב העיון דוקא.

ועפ"ז יש לבאר מ"ש הוי' הוא האלקים. דהנה יו"כ הוא מעין הגילוי דלע"ל, שיתגלה מעלת היש בעצמותו ומהותו העצמי, מה שהוא, ולכן הנה גם האבות ומשה רבינו ע"ה וכל הצדיקים שהם בג"ע התחתון ועליון ועולים בעילוי אחר עילוי, יקומו בתחיית המתים להתלבש בגוף, בכדי לקבל התענוג הנפלא בהגילויים דלע"ל שיהי' בגוף דוקא, שיתגלה מעלת עצמות מהותו העצמי כפי שהוא, והגילויים דלע"ל הוא ע"י העבודה דעכשיו, והנה יו"כ נקרא בכסה, דאז מתגלה בכל אדם הכחות פנימים ועצמים שמכוסים בשארי הזמנים, וכידוע דבתפלת נעילה או הוא התעוררות הנקודה פנימית, הנה אז אומרים הוי' הוא האלקים, דכל ענין הבריאה מורה על העצמות, דהוא לבדו הוא ואין זולתו ית', וכשם דבהגילויים דלע"ל הנה אז דוקא יתגלה מעלת היש, הנה כמו כן הוא בהשמות דהוי' ואלקים, דאז יתגלה מעלת השם דשם אלקים, להיות דכל הגילויים דלע"ל הוא ע"י העבודה דעכשיו, והיינו דע"י עבודה דעכשיו בתורה וקיום המצות, הנה ביום השלישי יקימנו ונחי' לפניו בבחי' חיות פנימי.