

בס"ד, ש"פ נח.

אין ערוך לך ואין זולתך אפס בלתיך ומי דומה לך, אין ערוך לך הוי' אלקינו בעוה"ז ואין זולתך מלכנו לחיי העולם הבא. דחשיב כאן מדריגות געלות בהגילויים דלע"ל, אשר מכללות הענין הוא דההכרה בעצמות א"ס איך שהוא בבחי' אין ערוך הוא דוקא בעולם הזה, ולכאורה הרי עוה"ז הוא עולם היותר שפל הנה כאן הוא דוקא ההכרה בבחי' אין ערוך. וצ"ל דבכל הגילויים מזכיר הכינויים מלכנו גואלנו מושיענו ובעוה"ז מזכיר השמות הוי' אלקים.

ולאבין כל זה צריך להקדים תחלה משנת"ל דבהאין הממוצע בין יש האמיתי ויש המתהווה והנברא יש ג' שיטות. שיטה א' דכללות האין הוא אור א"ס שלפני הצמצום, והאין מתחלק לשנים הם: עצם האור והתפשטות האור, דעצם האור הוא האין דיש האמיתי והתפשטות האור הוא האין דיש המתהווה. ושיטה הב' דהב' מדרי' באין הנה בכללותם הם טובב וממלא, דבשרשם הוא כללות האור שלפני הצמצום, שהוא האין דיש האמיתי, ואור הקו שהוא האין דיש המתהווה והנברא. ושיטה השלישית דכללות האין הוא אור פנימי, ולכאורה הוא אור הקו שיש בו מעלה ומטה, והם ב' בחינות אין, דקצהו העליון נוגע ודבוק באור א"ס הוא האין דיש האמיתי, וקצהו התחתון שמתרחק ממקורו הוא האין דיש המתהווה.

כב) אמנם באמת צ"ל דהשיטה השלישית בענין האין הממוצע בין יש האמיתי ויש הנברא שהוא אור"פ, הנה הכוונה הוא דכשם שבהאור שלפני הצמצום היינו בהאור הבל"ג, וכן צ"ל דלפני הצמצום הי' הבל"ג בהתגברות, ומ"מ הרי גם באור זה יש בחי' עצם והתפשטות, דבחי' עצם האור הוא כמו העצם, דכשם שהעצם אינו בבחינת התפשטות והמשכה בעצם כן הוא גם בעצם האור, ובחינת התפשטות הוא שבבחינת המשכה, ובה שייך שמתמעט בהמשכתו. דהנה עצם והתפשטות יובן בכללותו כמו הב' מוחין חו"ב, דחכמה היא נקודה, וכל נקודה אינה נמשכת, וכמו המעין שהוא תמיד רק במקורו, ומכיון שהמים יוצאים מן המעין כבר הם נהר, וחכמה נק' מעין, להיות דחכמה עיקרה שהיא נקודה ונקודה אינה נמשכת. ובינה נק' נהר, והנהר עם היות שיש בה מעינות, ונמשכת באורך רב, והיא עמוקה, אבל עיקר מעלת הנהר שהוא בהתרחבות גדולה, וכן הוא בכח הבינה שהיא התפשטות, ולכן ענינה הוא אריכות ההסבר דוקא, לפרט כל נקודה שכלית ולחלקה לריבוי חלקים, וכל חלק לריבוי ענפים בגדרים מיוחדים, דכל ענף וענף הוא גדר מיוחד, וכל ענף לריבוי סעיפים, ובכל סעיף כמה סברות, ובכל סברא כמה פנים שונים בחלקי הבונה והסותר,

שכל זה הוא ענינה של הבינה לפרט כל דבר השגה לבררו וללבנו, ולכן נקראת רחובות הנהר, כמו עדימ הנהר שמתרחב בהרחבה גדולה ביותר וממלא על כל גדותיו, דוהו עיקר מעלת הנהר, וכמאמר (נדרים ד"מ ע"א) נהרא מכיפי מתברך, ופירש"י שנובע מגדותיו, והר"ן פירש מכיפי מסלעו, כלומר ממקורו הוא מתגדל, ומסתייע מהא דאמרו (תענית כ"ה ע"ב) אין לך טפח מלמעלה שאין תהום יוצא לקראתו ג' טפחים, והתהום הוא סלעו היינו מקורו של המים, ולכאורה הרי גדותיו הוא המרחב וסלעו הוא עומק, והרי רוחב ועומק הם ב' ענינים חלוקים זה מזה, אבל באמת הנה העומק דוקא מביא את המרחב, והא בהא תליא, וזהו ההפרש בין עצם להתפשטות, דהעצם נקודה שאינה נמשכת וההתפשטות הוא התרחבות, ולכן הנה נקודה אינו שייך ריבוי ומיעוט שנאמר אשר ראשית הנקודה היא מרובה באור שכל לגבי אמצעיתה וסופה, משא"כ בהתפשטות דבינה דאור השכל מתחלק במעלתו בחלקי ההכנה ההיא, דאינו דומה אור השכל שבסברא להאור שכל שבענף, והענף אינו דומה להחלק, ובהחלקים גופא הרי יש בהם הבדל בריבוי ומיעוט, דלהיות דכללות ענין ההשגה הוא התפשטות, ובאור המתפשט הרי כל מה שהוא נמשך יותר מתמעט בהמשכתו, הנה כמו שהוא בעצם וההתפשטות דהאור שלפני הצמצום, היינו בהשיטה הא' דאין הממוצע בין יש האמיתי ויש המתהווה הוא עצם האור והתפשטות האור, דעצם האור הוא אין דיש האמיתי והתפשטות האור הוא האין דיש המתהווה, הנה כן הוא גם בהשיטה השלישית דכללות האין הוא אור פנימי, ואור פנימי זה מתחלק לשנים, היינו דבכללות האור יש ב' מדריגות, והוא בחי' עצם האור שהוא בבחי' דביקות ממש בעצמות אין סוף, ולא רק דביקות שעל ידי הצמצום, כמו הקו בכלל שנוגע ודבוק באור א"ס אבל הוא ע"י הצמצום, משא"כ בהאור עצמי שהוא בבחי' דביקות ממש ובבחי' עצמות א"ס ב"ה, כמשיית א"יה, והוא אור עצמי שאינו בבחי' המשכה וגילוי בעצם, והיינו דבאור הזה לא יש חלוקי מדריגות, ואינו שייך בו שמתמעט בהמשכתו ממדרי' למדרי', ובחי' התפשטות האור הוא האור שבבחי' המשכה וגילוי, דכללות האור הזה הוא בבחי' שייכות אל העולמות, ולכן הנה גם בא"ק יש בחי' כלים, רק שהם בבחינת שרש נשמות, ואינו דומה לעקרדים דשם התחלת הוויות הכלי כנ"ל, אבל בא"ק הוא רק שרש נשמות דגופות שהם הכלים, אבל בא"ק עצמו הרי שרש זה נק' מ"מ בחי' כלים דא"ק, דהאור הזה הנה כמו שהוא נמשך הוא בא בבחי' התחלקות, עד שהוא בערך להיות מקור ליש, אשר ב' מדריגות אלו בהאור פנימי, הוא בחי' פנימי האור וחיצוני האור, שהם חלוקים זה מזה בעצם מהותן, ויובן במכש"כ מענין הכלים בהפנימי והחיצוני שלחם, דפנימי הכלים הוא עצם ומהות הכלי מה שהוא כלי לקבלה, והיינו דכל ענינה הוא לקבל לעצמה, ואין ענינה כלל להשפיע חוץ לעצמה, דחיצוני הכלי הוא לפעול ולהשפיע, שזהו חוץ לעצמה, משא"כ פנימי הכלי הוא רק מה שהוא כלי לקבלה שהוא רק לעצמה, והיינו דזהו מהותו של הכלי מה שהוא רק כלי לקבלה, וכמו עדימ

הכוס שנותנים בו יין או שאר משקין, הרי הפנימי שלו הוא התוך שבו שהוא החלל ומקום פנוי אשר בו מקבל את היין בתוכו, הרי התוך הוא העיקר, ובלעדי התוך לא הי' כלי כלל, וכל ענין התוך הוא רק לעצמו, ומה שעיי הכוס שותים את היין הוא רק חיצוני' הכלי בלבד, שהרי איננה עצמות ומהות הכלי כ"א חיצוניות בלבד, והיינו שזהו פעולת הכלי מה שהיא פועלת חוץ לעצמה, ולכן הנה לגבי טומאה יש הפרש בין תוכו של הכלי וגבו, דההפרש הוא בין הפנימי' וחיצוני' שבהכלי, דהפנימי' הוא עצמות הכלי ומהותה, וחיצוני' היא פעולת הכלי שהיא רק חיצוני' הכלי, ועם היות שכללות ענין כוונת הכלי היא הפעולה שעיי, כמו בענין הכוס הרי עיקר הכוונה היא הפעולה, מ"מ הנה לבד זאת אשר לולי שהי' בה תוך לקבל את הדבר הניתן בה הנה לא הי' אפשר להיות גם פעולתה, הנה כל זה הוא ביחס הכלי אל זולתה, אבל בהכלי עצמה הנה התוך והקבלה זהו העצמות שלה ופעולתה היא החיצוני'. והיינו שבכלי יש מהות ומציאות, שהמהות הוא עצמות הכלי ופנימיותה, והמציאות היא פעולת הכלי וחיצוניותה. והדוגמא מזה למעלה, דפנימיות הכלי היא מה שהיא כלי לקבל בתוכה את האור שלמעלה עדין מבחי' השפעה וגילוי חוץ לעצמותה, וכמ"ש כוס ישועות אשא, ואיתא בוח"א דר"ן ע"א דהא בהאי כוס אתנגידו ברכאן מאינון ישועות דלעילא והוא גטיל לון וכניס לון לגבי, דפי' גטיל לון וכו' הוא מה שהכלי מקבלת את האור בפנימיותה, וכשם שבכלים גשמים הרי יש מה שהכלי מקבל, ויש מה שנבלע בדפנות הכלי, הנה דוגמתה למעלה דנטיל לון וכניס לון כו', דזהו עצם ומהות הכלי, וההשפעה והגילוי זהו חיצוני' הכלי, הרי דפנימיות וחיצוניות שבכלים חלוקים בעצם מהותן.

(כג) **אמנם** צ"ל בעומק יותר ההפרש בין הפנימי' וחיצוני', דמאחר דפנימי' וחיצוני' יש להם שייכות זל"ז, דהרי זהו הפנימיות דחיצוניות זה, וכן החיצוניות הוא דפנימיות זה, ומ"מ הנה הם חלוקים בעצם מהותם, ולכן הרי המלאכים ששרשן מחיצוניות הכלים הרי כל ענינם הוא מה שהם שלוחי השפע, וטעם הדבר הוא דלהיות שחיצוני' הכלים הוא בחי' השפעה מה שחוץ לעצמותו של הכלי, ע"כ המלאכים דשרשם מחיצוניות הכלים גם הם הנה עצם מהותם הוא מה שהם שלוחי השפע, דזהו כל מהותם מה שהם שלוחים, ומציאותם הוא מה שאומרים שירה. והיינו דבמלאכים יש גם כן מהות ומציאות, וממציאות מהותם הוא שבא מהות מציאותם, דמהותם הוא השליחות, ולכן נק' בשם מלאך שהוא שליח, והוא דבר ה' בהשליחות ההיא, אשר זהו כל מהותו ממש, וממציאות מהותם נעשה מהות מציאותם באמירת השירה בהתפעלות גדולה שמתבטלים ממציאותם לגמרי, דאמירת השירה לגבי השליחות ודבר ה' הוא כמו חיצוני' לגבי מהות פנימי. וטעם הדבר הוא לפי דשרש המלאכים הוא מחיצוניות הכלים, וחיצוניות הכלים הרי עיקרם הוא ההשפעה והגילוי חוץ לעצמותם דוקא, והנשמות הנה המשכתם הוא עיי פנימי' הכלים דוקא, ולכן הרי כל עיקר ענינם של הנשמות שהם כלים לאלקות, ולא מיבעי בעצם הנשמה שהיא כלי פנימי' לאלקות, כדאיתא במד"ר חמשה שמות נקראו לה גרין חי' יחידה, ונקראת

יחידה להיותה מקבלת מבחי' יחיד, אלא דגם הארת הנשמה כמו שבאה בהתלבשות בגוף ונהי' היא כלי לאלקות, וכמ"ש ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, וארז'ל בתוכו לא נאמר אלא בתוכם בתוך כל אחד ואחד, דכל אחד ואחד מישראל הוא מקדש, וכתוב מכן לשבתך פעלת ה', שהנשמות גם כמו שהם בירידתם למטה מתלבשים בגוף ונהי' הם מכן לשבתו ית', ועוד יותר דכל ענין ירידתו למטה הוא בשביל להאיר את העולמות באור התורה והעבודה בקיום המצות, כמ"ש נר הוי' נשמת אדם, דנשמתו של אדם הוא נר ה', וכמו הנר כשמאיר הרי לא זו בלבד שהאדם רואה שלא יכשל בדברים המזיקים אלא עוד זאת שהולך בדרך רחבה וישרה, כמ"כ הוא הנר הנשמה, שגם מעט אור דוחה חושך הרבה, וכתוב ותורה אור, שהתורה מאירה לו להאדם בכל עניניו והנהגותיו גם בעניני העולם כשהם על פי דיני התורה ודרכי התורה, וכמ"ש דרכי' דרכי נועם וגו', אשר כל זה הוא לפי שהנשמות הנה המשכתן הוא ע"י פנימי' הכלים, והפנימי' דכלים שהוא עצם מהותה הרי כל ענינה שהיא כלי לקבלה, לזאת הנה הנשמות שהמשכתן הוא ע"י פנימי' הכלים ה"ה כלים טובים לאלקות, שזהו כל עצם מהותן שהם כלים פנימי' לקבל הפנימיות והעצמיות, והיינו דמציאות מהותם של הנשמות הוא שהם כלים לקבלה את פנימיות ועצמות האור עצמי, ומוזה בא מהות מציאותם להאיר את העולם באור התורה, והכוונה בזה הוא דבעצם ענין ירידת הנשמות והיותן למטה הנה מאיר אור פנימי בעולם, ולכן הרי גם השפעות גשמי' הנמשך ע"י הוא בכדי להמשיך עי' גילוי אלקות בעולם, וכמו באברהם אבינו ע"ה אשר נשמתו האירה כמו כפי הכוונה העליונה בירידת הנשמה למטה, ולכן נאמר בי' התהלך לפני והי' תמים, הלך לפנימיותי והי' תמים למטה כמו שהוא למעלה, שזהו פירוש התהלך היינו כמו שהנהגתי בפנימיותי כבי' למעלה כן תהי' למטה אתה בהנהגתך למטה, וזהו תמים שלמטה יהי' כמו למע', גיי נאך מיינע פנימיות און הי' תמים. וזהו שפירש"י הדבק בעבודתי, שהעבודה שלמעלה הוא גילוי אור, וכן היו כל עניניו של אברהם אבינו ע"ה לפרסם אלקותו ית' בעולם, שזהו הלך ונסוע הנגבה, ואופן עבודתו הי' בדרך דביקות, היינו להיות למטה כמו שהוא למעלה, וזהו שהי' מרכבה לאלקות וכל ענין המרכבה שהוא בטל אל הרוכב, ולכן הנהגת עבודתו היתה בהכנסת אורחים ולהשפיע לכל, אבל בזה גופא, הי' כוונה אלקית להמשיך גילוי אלקות בעולם, וכמאמר עד אברהם הי' העולם מתנהג באפלה בא אברהם התחיל להאיר, ולכאורה הרי גם עד אברהם היו צדיקים גדולים ואיך כל זה נקרא אפלה ואברהם התחיל להאיר. אלא לפי שאברהם אבינו ע"ה הי' למטה כמו שהוא למעלה, והוא פתח הצינור דמסירת נפש, כמ"ש במ"א, דכ"ז הוא לפי שגם למטה האירה נשמתו כפי סדר הכוונה העליונה בירידת הנשמה למטה, והיינו דעצם היותן של הנשמות למטה הנה ממשיכים אור פנימי בעולם, וטעם הדבר הוא להיותם כלים פנימיים לאלקות, והמשכתן הוא על ידי פנימיות הכלים, הרי דחיצוני' ופנימי' הכלים חלוקים בעצם

מהותן, הנה גם הנחת השמות בהכלים כמו כלי החכמה כלי החסד הרי הכלים חלוקים בזה, דשם חכמה וחסד בחיצוניות הכלי הוא רק שם הכינוי והפעולה, אבל בפנימיות הכלים הנה שם חכמה וחסד הוא שם התואר, וכמו עד"מ שם חכם, הנה שם זה הוא תואר, כי מה שנקרא חכם אינו על שם החכמה ושכל שישנו במציאות במוחו, דמי שהוא יודע הרבה ענייני שכל שלמד וקבל מרבותיו, וכן גם זה מה שהשכיל בעצמו, הנה עם היות שנקרא בשם חכם אבל אז הוא רק שם הכינוי בלבד, ואם לומד עם אחרים שמלמדן חכמה ושכל הוא שם הפעולה, ששמות הללו חלים רק על דברים אשר כבר ישנם במציאות, בלי הבדל בין שהוא מציאות גלוי כמו זה שמלמד חכמה ושכל לתלמידיו או מציאות בלתי גלוי לזולתו שהם החכמות והשכלים אשר במוחו ועודם נסתרים מידיעת זולתו שהזולת אינו יודע אותם עדיין, וכשם שהידיעה שהזולת יודע את חכמתו שלמד אותו החכם הרי ידיעה זו אינה משנה מהותה של החכמה והשכל, הנה כמו כן העדר הידיעה שהזולת יודע אינו משנה המציאות כלל, רק שחלוקים בשמותם, דעל שם השכל הגלוי נקרא חכם שהוא שם הפעולה ועל שם השכל המכוסה נקרא חכם שהוא שם הכינוי, אבל כללות שניהם הנה הם חלים על מציאות דבר אשר כבר ישנו, אמנם קריאת שם חכם בעצם, היינו אמיתת השם שהוא שם התואר, הוא שמתאר עצם כלי מוחו וכלי שכלו שהם כלים טובים בעצם לקבל כל דבר חכמה ושכל, והיינו דהשכל והחכמה שהחכם כלי לקבלם הנה לא זו בלבד שאינו עדיין חכמה ושכל ממש, אלא שאינו עדיין שום שכל מצוייר, ואינו אלא כמו כח היולי לקבל כל דבר שכל וחכמה, והיינו שכל דבר נקודה שכלית איזו שתהי' הנה איש זה מצד עצם טיב כלי מוחו וכלי שכלו יוכל לקבלם, ועל שם זה נקרא חכם שהוא שם התואר על עצם טיב כלי חכמתו בכלי המוח והשכל, ויכול להיות שכל כך יהי' עומקה של הנקודה ההיא, אשר לא זו בלבד דלעוצם גודל הפלאת העומק שבה לא תוכל לבוא לידי גילוי לזולתה, אלא אף לעצמו אי אפשר כלל שיבא בשכל מצוייר, ואינו אלא אשר מצד טיב עצם כלי שכלו הוא כלי לקבל נקודה שכל עצמי כזה, וכמו שאנו יודעים בחכמים מופלאים שיכול להיות אשר משך שנים רבות הונח בכלי שכלם נקודה שכלית שהם בעצמם בעמקי כלי שכלם יודעים אותה ועם זה אין ביכולתם להביאה בשכל מצוייר גם לעצמם.

(כד) והנה מכל זה אנו רואים שגם בכלים שהכלים הנה בעצם מהותם הם בגדר מציאות, שזהו ההפרש בהגדרים אור וכלי, דהאור עצם מהותו בגדר מהות, והכלי עצם מהותו בגדר מציאות, והיינו שגם המהות של הכלים הוא מציאות דבר מה, ועם היות שגם בכלים יש מהות ומציאות, ומ"מ הרי גם המהות שהוא פנימיות הכלי הוא מציאות דבר מה, ומ"מ הנה הפנימי של הכלי מובדל בערך מחיצוניות הכלי, אשר מזה יובן במכל שכן בההפרש בין פנימי וחיצוני, שבאור פנימי גופא, דפנימי האור הוא עצם האור וחיצוני האור הוא אור מתפשט, וזהו דהאין בכללותו הוא אור פנימי, דאור פנימי זה מתחלק לשנים, עצם

האור הוא האין דיִש האמיתי, וחיצוניִ האור הוא האין דיִש המתהווה, וזהו דהאין הנה הגם שנקרא בשם אחד אין, הנה אין פירושו שזה כמו שהוא לגבי המשפיע לכמו שהוא לגבי המקבל, דיִש האמיתי הוא המשפיע שמשפיע הכל, כמ"ש כי ממך הכל וגו', וכמ"ש במ"א דעש"ז נקרא בשם תחלה שהוא תחלת הכל, וכמ"ש הרמב"ם וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמיתת המצא, וזהו פירוש אין שלגבי יש האמיתי פירושו אין ממש, שאינו תופס מקום כלל, שגם עצם האור אינו תופס מקום כלל וכלל לגבי עצמות, דלהיותו בחי' אור ולא עצמי הרי הוא רק הארה לבד, שאינו מהות דבר לעצמו, ואינו תופס מקום כלל, ולכן הנה אני ה' לא שניתי, שלא יש שום שינוי כלל בין קודם ההתהוות לאחר ההתהוות. ולכאורה יפלא, והלא נאצלו הנאצלים ונבראו הנבראים, ואיך הוא לא שניתי. אך הענין הוא לפי שכל מה שנאצל ונתהווה הכל הוא מהארה לבד, שאינה תופסת מקום כלל לגבי העצמות, ולכן הנה באמת אין שום שינוי כלל, וכמו שאנו אומרים אתה הוא קודם שנברא העולם ואתה הוא לאחר שנברא העולם בהשואה גמורה, וא"כ פירוש אין הוא שהאור והגילוי מן העצמות הוא בבחי' אין ממש לגבי העצמות, שאינו תופס מקום כלל. אך בחי' האין המקור על המקבלים, היינו בחי' יש נברא, הנה זה מה שנקרא אין לגבי היש הרי אין זה מצד העדר תפיסת מקום, וזה שייך רק לגבי העצמות, אבל לגבי יש המתהווה אינו שייך לומר שהוא בבחי' העדר תפיסת מקום, שהרי ממנו הוא התהוותו, ונקרא אין של היש, היינו שהוא מקור המהות את היש. אמנם זה מה שהוא נקרא בשם אין לגבי היש הוא מב' טעמים. הא' שהוא לא בבחי' דבר ומציאות כמו היש שהוא במציאות ממש, והיינו דהמקור המהותי הוא בבחי' לא דבר. אמנם גם בזה אינו שהוא בבחי' לא דבר כלל, שהרי הוא בערך היש להיות בבחי' מקור אליו, וא"כ הרי בהכרח שהוא בבחי' דבר מה עד ששייך לומר עליו שהוא מקור. ועם היות שההתהוות הוא בדרך אין ערוך, דהלא התהוות היש אי אפשר להיות בבחינת קירוב הערך רק בבחינת ריחוק הערך, שזהו מה שהנבראים עצמם מכריחים שהמקור הוא אין, דכאשר אננו מציאות יש מוכרח להיות שהתהוותו הוא מבחי' אין. מ"מ הנה גם זה מוכרח לומר שאינו בבחי' אין לגמרי, דמאחר שהוא מקור ליש הלא בהכרח שהוא בבחי' שייכות ובבחי' ערך אל היש, וכן הוא בהדעה דד"ת דהיינו דעת המקבל שהוא מאין ליש, היינו שהמקור הוא לא דבר, אבל לא שהוא בחי' אין ממש. דהנה הנברא אינו יכול להשיג כלל בחי' אין ממש, בבחי' העדר המציאות, אך עם זה הנה זאת הוא משיג שבהכרח לומר שהמקור הוא בחי' אין, אבל זהו רק מה שאינו בבחי' מציאות כמו מציאות הנברא. ועש"ז קורא אותו אין. וטעם הב' שנקרא אין לגבי היש, לפי שאינו מושג בהיש, כי הנבראים מוכרחים לקריאת שם, כי כל דבר שאין לו שם הרי אין לו שום תפיסת בחושי הנבראים, והיינו שהשם הוא הבית יד אשר בו ועל ידו יכולים הנבראים לאחוז בו בתפיסתם, ולהיותו

בלתי מושג להנבראים מה הוא ולתת לו שם ה"ה מוכרחים וא"כ א"א לכנותו בשום שם רק לקרותו בשם אין. וע"ד קריאת שם מן, דטעם השם הוא לפי שלא ידעו מה הוא, והיינו שהדבר שבלתי אפשר לכנותו בשום שם הנה הנבראים קוראים אותו בשם אין, והנברא להיותו נברא אינו משיג את האין אלקי, כי האין האלקי מסתתר ממנו, ועי"ז הוא בבחי' נברא, דלולי זאת והיינו דאם הנברא ה' משיג את האין האלקי אז הלא לא ה' בחי' נברא כלל. וכידוע בהב' ענינים הפכים שישנם בענין בריאת היש מאין, שהתהוות הוא בדרך אין ערוך שהוא בבחינת ריחוק, ועם זה צריך להיות הקירוב גם כן, שהוא בחינת התלבשות כח הפועל בהנפעל, ומכל מקום הנה התלבשות זאת הוא שהכח האלקי מתעלם ומסתתר מהנברא. שזהו ההפרש בין עילה ועלול ויש מאין, דהתהוות העלול מן העילה הוא על ידי התלבשות העילה בהעלול, והיינו דעל ידי שהעילה מתגלה אל העלול ועל ידי שהעלול משיג את העילה הנה על ידי זה דוקא הוא התהוות העלול, אבל יש מאין הוא להיפך, דאם יהי' התגלות האין בהיש שיהי' מושג בהיש לא יהי' התהוות הנברא בבחינת יש. ולכן הנה עולם הבריאה שהוא בבחי' קירוב לאצילות, ומאיר שם האין בגילוי יותר, אינו בבחינת יש ממש, רק בבחי' אפשרות המציאות, ובכדי שיהי' בבחי' יש ממש הוא דוקא על ידי ההסתר דכח האלקי. וזהו דבנין המלכות הוא מהנבראים. דוקא, וכמ"ש כבוד מלכותך יאמרו וגבורתך ידברו גבורתך הן ה"ג דז"א לצמצם ולהעלים האור, להיות בנין המלכות בבחינת צמצום ומיעוט האור בכדי שיוכל להיות מקור ליש, וכן הוא בבחינת מל' גופא שמעלמת את האור שלא יתגלה על הנברא, ולא יהי' מושג בהנברא, בכדי שיהי' בבחי' יש ומציאות. וזהו מה שהאין של היש הנברא נקרא אין, אין זה שהוא בחי' אין בעצם, רק שנקרא אין על שם שאינו מושג בנבראים. והיינו דבהב' ענינים שבמל' בענין ההתהוות שבבחי' ריחוק ובבחי' קירוב, הנה קריאת שם אין אינו אמיתי ממש, דבבחי' ריחוק השם אין הוא רק לפי שהוא לא דבר דבי"ע, ובבחי' קירוב השם אין על שם שאינו. וזהו כי א"ל דעות הוי' שהם ב' הדעות דעת עליון ודעת תחתון, העת המשפיע ודעת המקבל. דדעת עליון הוא דעת המשפיע שלמעלה יש ולמטה אין, היינו שהאור הוא אין ממש לגבי העצמות דכולא קמי' כלא חשיב, ואינם עולים בשם כלל, ודעתו, תחתון הוא דעת המקבלים שמאין ליש, ונקרא מקור המתווה בשם אין, על שם שהוא לא דבר בבחי' ומדרי' דבר הנבראים, ועי"ש שאינו מושג בנבראים.

ועפ"ז יובן מה שאנו אומרים אין ערוך לך הוי' אלקינו בעולם הזה, דעי' עוה"ז דוקא מכירין את העצמות כבי', והיינו דההכרה בהאין ערוך

מהנבראים : כן הוא בהעתקה (גכתי"ק המאמר לא מצאתי, לעי"ע). וכנראה שהוא סעות המעתיק וצ"ל מהנברות.

שאינו, וזהו : כן הוא בהעתקה. וכנראה שהוא סעות המעתיק, וצ"ל : שאינו מושג, וזהו.

הוא בעולם הזה דוקא, לפי שהבריאה היא הוראה על הבורא ית', וכנ"ל.*
 דשם בורא אינו תואר ח"ו בהעצמות, כי אם כינוי, להיות דהוא לבדו
 בכחו ויכולתו לברא יש מאין ואפס המוחלט. ומזכיר כאן הוי' אלקינו,
 להיות דזהו כל ענין העבודה ביחוד הוי' ואלקים בעוה"ז דוקא. אמנם
 הכרה זו היא הכרה עצמית כנ"ל, ע"ד התינוק המכיר את אביו שאינו
 הכרה דהשגה, והכרה דהשגה יהי' בהגילויים דלעתיד לבא. וזהו אין ערוך
 כו' ומי דומה לך, והיינו דעל ידי העבודה דעכשיו ביחוד הוי' אלקים,
 הנה עיי' יגיעו להכיר הגילויים דלעתיד לבא בהכרת השגת המהות.

בס"ד, ש"פ לך.

ויאמר ד' אל אברם לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ
 אשר אראך. הנה אברהם הוא שכלי הנעלם מכל רעיון, ומובן
 כי נאמר כאן ב' ענינים, הא' הוא סדר בענין שכל הנעלם מכל רעיון,
 והב' הוא ההילוך והיציאה משכל הנעלם מכל רעיון אל מדריג' ארץ
 אשר אראך. וצ"ל מהו שכל הנעלם מכל רעיון, דהלא כללות ענין השכל
 הוא גילוי הגלוי לכל, דאם אינו גלוי ומובן לכל אז הוא חסרון. וכידוע
 בענין הלימוד שיש מי שהוא מלמד בר פועל, והיינו שכל דבר לימוד
 הוא מסבירו לתלמידו בטוב טעם עד שהתלמידים יודעים ומבינים השכל
 ההוא, ויש מי שהוא לעצמו יודע את הענין בטוב אבל להסבירו לתלמידו
 אינו יכול, ולפעמים יכול להיות שהוא חכם גדול ומ"מ להסביר לזולתו
 אינו יכול, שאז הרי השכל כאלו חסר, שעיקר ענין השכל הוא כשהוא
 בגילוי, וכל ענין ההשכלה הוא כשהוא מעיין בהמושכל בעומק רב, א"כ
 מהו"ע שכל הנעלם מכל רעיון, מהו ההפלאה בזה שהוא נעלם בכלל ועוד נעלם
 מכל רעיון, משמע דזה הוא הפלאתו של שכל זה מה שהוא נעלם מכל רעיון.
 ועוד מהו אל הארץ אשר אראך, דמכללות הענין דאברהם שהוא מדריג'
 שכל הנעלם מכל רעיון כאלו נאמר לו צא ממדריגתך זו דשכל הנעלם
 מכל רעיון ובוא אל מדריג' הארץ אשר אראך.

ולזהבין כ"ז ילקיט משנתל בענין יש ואין ויש, שהיש הראשון הוא
 בחי' יש אמיתי והיינו בחי' עצמות א"ס שהוא אמיתת היותו
 ית', ויש השני הוא יש המתהווה ויש הנברא, והאין הוא הממוצע ביניהם,
 והאין נחלק לשנים, א' בחי' האין דיש האמיתי, והב' האין דיש המתהווה
 והנברא. ובאין זה נתבאר ג' שיטות, א' דאין הוא אור מקיף היינו כללות
 האוא"ס שלפני הצמצום, האין דיש האמיתי עצם האור, והאין דיש המתהווה

וכנ"ל : פרק יד (קונטרס פג).

כנ"ל : ראה פרק ח (קונטרס מג).

הוא שכל : ראה חו"א ר"פ לך. תו"ח ולקו"ת לג"מ שם.

התפשטות האור. ב' כללות האין הוא מב' עניניו, דהאין דיש האמיתי הוא כללות האור שלפני הצמצום, והאין דיש המתהווה והנברא הוא אור הקו, ובכללות הם הב' מדרי' סוכ"ע וממכ"ע, והג' דכללות האין הוא אור פנימי, האין דיש האמיתי הוא עצם האור, והאין דיש המתהווה והנברא הוא התפשטות האור, וזהו כי א"ל דעות הוי', ב' הדעות דדעת עליון ודעת תחתון, דעת המשפיע ודעת המקבל.

כה) אמנם ממ"ש כי א"ל דעות הוי' מובן דהב' דעות ד"ע וד"ת הן באלקות גופא, דהוי' הוא בבחי' אור, וכידוע בענין הוי' ואלקים שהם אור וכלי דשם הוי' הוא אור ושם אלקים כלי, ואשר זהו כל ענין העבודה ביחוד הב' שמות דהוי' ואלקים ע"י לימוד התורה וקיום המצות, דע"ז הוא שנעשה יחוד האורות וכלים בע"ס דאצי', וכשאומר כי א"ל דעות הוי' מובן דהב' דעות ד"ע וד"ת הן בהאור גופא, והיינו שכל זה שנבאר לעיל הנה הב' דעות הם בהאין שנחלק לשנים, דבהאין דיש האמיתי שהוא המשפיע הוא בבחי' ד"ע שהוא מיש לאין דכולא קמי' כל"ח, שגם עצם האור וגם האור שבבחי' גילוי מן העצם אינם תופסים מקום כלל לגבי העצמות ית', והאין דיש המתהווה והנברא שהוא המקבל הוא בבחי' ד"ת שהוא מאין ליש, שהנברא מרגיש עצמו למציאות, א"כ ב' הדעות דד"ע וד"ת הם דעת המשפיע ודעת המקבל, אשר לפי"ז הנה עם היות דהשם אין הוא בשניהם בשוה, ומ"מ הנה הפירוש אין אינו שוה כמו שהוא אצל המשפיע וכמו שהוא אצל המקבל, דבד"ע הפי' אין הוא אפס ואין, ובד"ת הפי' אין הוא לא דבר ואינו מושג. אמנם ממ"ש כי א"ל דעות הוי' מובן שבהאין עצמו היינו בהאור גופא יש ב' דעות אלו דד"ע וד"ת, דד"ע הוא בהאור כמו שנמשך מן העצמות, שהוא בבחי' אין בעצם מהותו מצד עצמו, היינו דמה שהוא אין הרי אין זה מה שהעצמות רואה אותו לאין, כ"א שהאור גופא הוא בבחי' אין בעצמו, שאינו בבחינת תפיסת מקום כלל בעצמו שזהו בהאור מצד טבע הדביקות שבו, דלהיות שהאור הוא דבוק בהעצמות על כן הוא בבחי' אין בעצם. והנה מה שהאור הוא בבחי' אין אין הכוונה בזה שהוא בבחי' ביטול, הנה ביטול זה יש לבאר ולהבין בכמה אופנים באופן הביטול, הא' שאופן הביטול של האור הוא באופן העדר תפיסת מקום, והוא דלהיות שהאור הוא בבחינת דביקות במקורו הרי נרגש בו מקורו, דעל ידי זה גופא מתבטל בעצמו בבחינת העדר תפיסת מקום בעצמו, וכנ"ל. דביטול אורות הרי מדרי' אחת מתבטלת לגבי אור נעלה יותר, וכמאמר כתר א"ע"ג דאיהו אור קדמון אור צח אור מצוחצח אולם הוא קדם עילת העילות, דפי' אולם הוא שחרות, וכמו שחורות כעורב, דכשם שבגוונים הרי גוון שחור הוא היפך הלבן, כמ"כ הרי השחרות הוא היפך האור, וזהו אולם הוא דלא זו בלבד שאינו אור,

מב' עניניו : של האור. — ראה לעיל פי"ט.
וכנ"ל : פרק וא"ו (קונטרס פב).

כ"א שהוא עוד היפך האור, דאור הוא גילוי, ואוכם פירושו דבערך עילת העילות אינו ענין הגילוי כלל, וכמאמר כל נהוראין מתחשכאין קמ"י, דאין הפירוש שהם חושך ממש, אלא שזהו דוגמת דבר כמו ביום ולילה שהם אור וחשך, ליכטיג און פינסטער, הרי החשך הוא היפך האור, כן הוא בהתואר אור שהוא גילוי הנה 'אוכם הוא הפכו, כלומר שאינו מענין הגילוי כלל. ויובן זה ע"ד הכלל הידוע דגילוי לגבי עצמו הוא העלם לגבי הזולת, וגילוי לגבי הזולת הוא העלם לגבי עצמו. דהכוונה לעצמו ולזולתו הוא משפיע ומקבל, דגילוי להמשפיע הוא העלם להמקבל, והגילוי למקבל הוא העלם למשפיע. דמובן דאינו דומה הכוונה בתוכן הנושא פ"י גילוי והעלם כמו שהוא לגבי המשפיע לכמו שהוא לגבי המקבל. דהנה עם היות שהשכלה והתחכמות והבנה והשגה הרי יש להם סדר מסודר בחוק קבוע בענין ואופן התגלותם, מכל מקום הרי ענין השכלת והשגת המשפיע בעצמו עם עצמו הוא באופן אחר לגמרי מכמו שהוא אופן השגת המקבל והבנתו איך שהמקבל מקבל דבר שכל והבנה, והיינו שלבד זאת שזה משפיע וזה מקבל, שהמשפיע והמקבל חלוקים במעלת כחות הגלויים בהשכלה והשגה, הנה זהו רק בריבוי ומיעוט בלבד, שהמשפיע יודע ריבוי השכלות וריבוי השגות, והמקבל יודע רק מעט, וריבוי ומיעוט הוא רק כמות בלבד, ועם היות שבהשכלה הרי הכמות מתיחס עם האיכות, וכנ"ל* בענין רוחב ההשגה דבינה שמתפרר לריבוי חלקים ענפים וסעיפים וסברות, שכ"ז הוא מהמעין דחכ', והיינו שכל אריכות ההסבר דבינה הוא בנקודת החכ', הרי דהכמות דבינה מתיחס עם האיכות דחכמה, מ"מ הנה הריבוי ומיעוט הוא כמות, וכל ענין ההשכלה הוא האיכות ולא הכמות, אם כן הריבוי ומיעוט דמשפיע ומקבל, הנה זה מה שהמשפיע יודע ריבוי עניני השכלה וריבוי אופני השגה, הרי זה לבד אינו עדיין מעלת המשפיע על המקבל, כ"א מעלתו העצמי של המשפיע הוא גוף ועצם אופן השכלת והשגת המשפיע, מה שהוא באופן אחר לגמרי מכמו שהוא השגת והשכלת המקבל, דבהמשפיע העיקר הוא ההשכלה וההשגה בהעצם, ולזאת הנה אופן השכלתו והשגתו הוא אשר מהנקודה בא להתפשטות, והמקבל עיקר הבנתו הוא רק בהתפשטות בלבד, ולכן הנה אופן השגתו הוא אשר מן הבנת הפרטים הוא נמשך אל הנקודה, דההפרש הוא בין יודע ליודע, דיודע הוא מה שיודע עצם הדבר, ומידיעת העצם הוא יודע כל המסתעף מעצם זה, וידוע הוא מה שהעצם הדבר אינו יודע כלל רק שמהתפשטות וכל מה שמסתעף מהם יודע שיש דבר עצמי אשר ממנו באה הסתעפות זו. וזהו גילוי לגבי המשפיע פירושו עצמי העלם לגבי המקבל שאין לו שום בית יד להאחז בו כלל, גילוי לגבי המקבל שהוא רק ההתפשטות בלבד הוא העלם לגבי המשפיע, שאינו תופס מקום כלל לגבי הגילוי העצמי, א"כ הרי כללות האפשרות של המקבל בענין קבלת ההשגה וההשכלה הנה לגבי העצמי דמשפיע היינו כמו שהוא בעצמו מקבל לעצמו נחשב כדוגמת החשך לגבי אור. וזהו

אולם הוא קדם עה"ע, שאינו נחשב לאור, וכמו שרגא בטיהרא, דאור הנר מתבטל לגבי אור השמש עד שאינו נחשב לאור, וכנ"ל* דאין זה שאין אור הנר כלל, דהרי הנר דולק ביום כמו שהוא דולק בלילה, כ"א שלגבי אור השמש אין זה מענין האור כלל. וזהו כל נהוראין מתחשכאין קמי', הרי קורא אותן נהוראין, שהם בחי' אור, אלא שקמי' הם מתחשכאין דאינם מענין האור כלל, וע"ד העדר תפיסת מקום הקטן לגבי הגדול שאינו תופס מקום כלל בעצמו, הנה כמו"כ הוא בהאור וידבוק בהעצם הנה מצד הרגש העצמות ה"ה מתבטל בעצמותו שאינו תופס מקום בעצמו כלל. וזהו דאופן ביטול האור הוא באופן הביטול דהעדר תפיסת מקום.

(כו) **אמנם** צ"ל איך אפשר לבאר דהביטול דאין היינו דביטול האור הנה אופן הביטול הוא באופן דהעדר תפיסת מקום, דהלא יודע דהביטול דהעדר תפיסת מקום שייך רק בהגילויים ולא בהעצמות. דהביטול דהעדר תפיסת מקום הוא דוקא ע"י הכרת ההפלאה, וזה שייך רק בגילוי אור, דאור קטן מתבטל לגבי גילוי אור גדול ממנו, שהוא ע"ד הביטול דחכם קטן לגבי חכם גדול, שזהו דוקא כאשר החכם קטן יודע הפלאת חכמתו של החכם גדול, שאז דוקא הוא מתבטל לגבי', שהרי אם אינו יודע כלל הפלאת חכמתו אינו מתבטל כלל, כ"א כאשר יודע הפלאת וגודל חכמתו אז הוא מתבטל בהעדר תפיסת מקום בעצמו, אשר כמו"כ הוא למעלה, דכתרא עילאה אולם הוא קדם עילת העילות, שהכוונה הוא על גילוי אור הקו בכלל, ואור הקו הוא בחי' גילוי אור, ובגילויים הנה אור קטן מתבטל לגבי אור נעלה ממנו, אבל העצמות ית' הוא למעלה מבחי' גילוי, וא"כ איך שייך לומר בזה שהביטול הוא בבחי' העדר תפיסת מקום, דהלא כל ביטול שבבחי' העדר תפיסת מקום הוא רק ע"י ידיעת ההפלאה, ואינו אלא בגילוי אור ולא בהעצמות ית'. אך יש לבאר דהנה באופן המצאת מציאות האור מן העצמות הרי יש דבר וענין אשר מצד זה הנה הביטול של האור הוא באופן הביטול דהעדר תפיסת מקום, והוא זה מה דכללות בחי' האור מן העצמות אין זה בבחי' ריחוק מן העצמות, ועם היות שהעצמות אינו בבחי' מקור לאור, רק שהאור נמצא מן העצמות, והאור הוא באין ערוך לגבי העצמות, להיותו הארה שאינו עצם כלל, והארה היא באין ערוך לגבי העצם, כי הארה אינו מהות דבר כ"א התפשטות, והעצמי הוא מהות דבר, ובפרט בחי' העצמות שמובדל בערך לגמרי מן האור, עד שלגבי העצמות הנה האור אינו גם גילוי העצמות, והיינו דבחי' עצמות ממש אינו בא בהאור, ווא"ס עצמות איז ווערט גיט אַראָפּ געטראָגען אין אור, וא"כ הרי האור הוא באין ערוך לגמרי לגבי העצמות, וכנ"ל* שזהו אין ערוך לך בעוה"ז, שמהתהוות היש אנו יודעים הענין דאין ערוך, ועי"ז אנו יודעים דגם האור הוא באין ערוך לגבי

וכנ"ל : סי'.

וכנ"ל : ראה סי'ד (קונטרס טג) ותחלת וסוף המאמר דש"ס נח.

עצמות, דמהאור לבד לא היינו יודעים הענין דאין ערוך, דאור אינו מכריח הענין דאין ערוך, דבאור הרי יכול להיות שיהי' בערך מקורו, וכמו בהגילויים הרי האור בערך מקורו, א"כ הרי ענין האור אינו מכריח הענין דאין ערוך, ורק ממציאות היש אנו יודעים הענין דאין ערוך, שהרי בכדי שיהי' מציאות יש זהו מבחי' העצמות דוקא, הרי שהענין דיש מכריח הענין דאין ערוך, וע"י ידיעה זו דאין ערוך דיש הנה מזה אנו יודעים דגם האור הוא מן העצמות ושאינן ערוך כלל לגבי העצמות, ועם היות דכמו שהיש הוא באין ערוך לגבי העצמות הנה כמו"כ גם האור הוא באין ערוך, מ"מ מציאותו של האור מן העצמות אינו בדרך אין ערוך כמו מציאות היש, וכנ"ל* דמה שהעצמות נקרא בורא הוא דאמיתת ענין הבריאה וההתהוות הוא מן העצמות הנה זהו בדרך אין ערוך, היינו שההתהוות הוא בדרך אין ערוך לבד מה שהיש עצמו הוא אין ערוך, אבל התהוות האור מן העצמות אינו בדרך אין ערוך, והיינו דהאור הוא אין ערוך כלל לגבי העצמות אבל התהוותו אינו בדרך אין ערוך, ועם היות שאין זה בדרך קירוב העצמות, מ"מ אינו ג"כ בדרך אין ערוך. ויובן זה מכחות הנפש דרצון ושכל, דהנה רצון ושכל שניהם כחות בנפש, ועם היות שהשכל הוא מהכחות פנימי' והרצון הוא מהכחות מקיפי', מ"מ הנה השכל הוא כח שהוא חוץ לעצמות הנפש, ורצון הוא כח שאינו חוץ לעצמות הנפש, שהרי כל ענין השכל הוא ההשכלה וההבנה בדבר שהוא חוץ להנפש, וכל ענין הרצון הוא הטיית הנפש והמשכתו לאותו הדבר שהוא רוצה בו, ועם היות דהדבר שהוא רוצה בו ה"ה ג"כ חוץ להנפש, וכנ"ל* בענין ההסכם שפועל בהנפש להיות מתחבר לדבר זולתו, א"כ מהו ההפרש ביניהם. אך הענין הוא, דהנה כח הוא פועל, הנה כח השכל הרי פעולתו הוא בהדבר המושכל להשכילו ולהבינו, וכח הרצון פעולתו בהנפש להיות נוטה ונמשך להדבר שהוא רוצה בו. וכן יובן ההפרש בהכחות שכל ורצון בענין מציאות* מהכחות העצמי' שלהם, דהנה כל כח גלוי בין פנימי בין מקיפי יש העלמו של הכח והעצמי שלו, דבכחות הנפש הרי יש בהם סדר, וסדרן מלמטה למעלה הם כחות הגלוי' כחות הנעלמים וכחות העצמי', ובכחות העצמי' יש ב' דרגות, כחות עצמי' מגלי כחות הנעלמי' והגלוי', וכחות עצמי' הנטועים ומושרשים בעצם הנפש, הנה יש הבדל והפרש בין הכחות שכל ורצון בענין מציאותם מהכחות העצמי' שלהם, והוא שכח השכל בא בדרך נבדל, וכח הרצון הוא בדרך התאחדות. דהנה ידוע שכל השכלים הרי יש מקור ושרש מאין המה נמשכים ומתגלים, ויש סדר קבוע באופן המשכתם והתגלותם, אשר בכללות הם ב' דרכים שונים בענין התגלות השכל, ההתגלות דשכל בדרך אור ישר, וההתגלות בדרך אור חוזר. דהנה שרש הראשון של כל חתחכמות ושכל הוא מכח השכל ההיולי העצמי הנטוע ומושרש בעצם הנפש, וגילוי

וכנ"ל : סייד.

וכנ"ל : פטי' (קונטרס סד).

מציאות : כנראה הוא טעות המעתיק, וצ"ל מציאותם. וכן הוא לקמן.

השכל בא. מכח המשכיל שנק' מזל מחכים. ובוזה הוא ההפרש בשני דרכי ההשכלה וההתחכמות בכל דבר שכל וחכמה שתהי', דהדרך דאורי' הנה המשכת השכל הוא מכח המשכיל שבנפש, דכח המשכיל הוא גילוי מן הנפש שנמשך להיות מקור לשכל, וכח זה אינו שכל עדיין, כ"א גילוי מן הנפש שהוא בחי' המשכה נעלמה, והיינו שהוא מה שכבר נמשך מן הנפש להיות מקור לשכל שיבא בגילוי, רק שהוא בהעלם עדיין, אבל ממנו נמשכים כל הגילויים דשכל והתחכמות בדבר מה, ולכן נקרא מזל מחכים, דמזל הוא השפעה נעלמת ומחכים הוא פועל דבר, דזהו ענינו דכח המשכיל שאינו שכל עדיין, אבל עם זה הרי כל הגילויים שכלי' נמצאים ממנו דוקא, אבל כח השכל ההיולי העצמי הנטוע ומושרש בעצם הנפש אינו בבחי' המשכה כלל, ואינו בגדר מקור לשכל גלוי, אמנם בדרך השני שהוא בדרך אור חוזר הרי מגיע בכח השכל ההיולי העצמי, והיינו דהמשכה וההתגלות דשכל בדרך אור ישר הוא מכח המשכיל, וההתגלות דשכל בדרך אור חוזר הוא מכח השכל ההיולי העצמי.

(כו) **אמנם** צ"ל עומק ההפרש בין שני דרכי ההשכלה, דהלא כללות ענין ההשכלה הוא ע"י יגיעה דוקא, שזהו"ע עצמים בתורה, דתורה שהיא חכמה ושכל באה ע"י יגיעה דוקא, ולכן אנו רואים במוחש דגם מי דעצם כשרונותיו בכלי המוח וכלי השכל הם בינונים, הנה ע"י יגיעה הוא בא לידי מעלות גבוהות בהשכלה והשגה, אף גם ממה שמשיג בהשקפה ראשונה מי שהוא בעל כשרונות מעולים בכלי מוחו ושכלו. וטעם הדבר הוא לפי שכללות ענין ההשכלה הוא ע"י יגיעה דוקא, א"כ מהו ההפרש אם אופן גילוי השכל הוא בדרך אורי' או שהוא בדרך אורי'. ובמוחש אנו רואים דגילויים שכליים שבדרך אור חוזר הם נעלים הרבה יותר, לא מיבעי בכמות, וכנ"ל דבהשכלה הרי הכמות מתיחס אל האיכות, אלא אף גם באיכות מכמו שהוא בדרך אורי'. וכמו באחד הלומד איזה סוגיא ומבינה היטב, דאופן לימודו הוא שלומד פעם שתיים ושלש עד שיודע את הסוגיא היטב לכל פרטי' ועניני', שכולם מאירים אצלו בהצטיירות המושכל ההוא, ומכיון שיודע סוגיא זו או הוא לומד סוגיא אחרת, ויש מי אשר אופן לימודו הוא שכאשר יודע את הסוגיא היטב כנ"ל הנה אז עוד מייגע א"ע ביגיעה גדולה להמצא קושיות והעלמות וסתירות בסברותיו הקודמות שלמד בהסוגיא עד שנעשה כולה מוקשה, ומייגע עצמו ביגיעת בשר ויגיעת נפש לתרץ את קושיותיו, וחוזר ומקשה וחוזר ומתרץ, אשר כל אופן ואופן הוא שיטה חדשה בהסוגיא, והיינו שבכל אופן ואופן הוא נכנס יותר לעומק פנימי' הסוגיא ההיא, ואז דוקא הרי נעשה אצלו נביעה רבה בהענין, ומתחדשים אצלו בזה ענינים חדשים שלא היו אצלו בהשערה כלל בתחלה כשלמד את הסוגיא והבינה היטב, אשר לולא היגיעה בהקושיות והפירוקים לא הי' מגיע כלל לידי ידיעה גדולה כזו, הן בהסוגיא ההיא, והן בהתייחסותה לסוגיות אחרות. ויובן זה ע"פ משל גשמי, דהנה גחלת יש בה אש רק שהוא טמון

בתוך הגחלת ובלתי ניכר כלל, וע"י הפחה במפוח בכח גדול יוצא האש לגילוי בלהב, אמנם להוציא אש מצור התלמיש הוא ע"י הכאה דוקא, דבכללות ישנם ג' הבדלים בין הגחלת לצור, דבגחלת האש הוא במציאות ובצור אינו במציאות. בגחלת המציאות והאש ב' דברים ובצור המציאות והאש דבר אחד. בגחלת יוצא אש מתפשט ומתלהב ובצור אש מבריק ומתנוצץ. וכמו"כ יובן בכללות ענין ההשכלה שבאה ע"י יגיעה, אך ביגיעה גופא יש ב' אופנים, הא' יגיעה בהבנת הענין ע"י הסברים שונים בסברות המשתלשלים זמ"ז. והב' היגיעה ע"י קושיות ופירוקים. דב' דרכי היגיעה הם בהב' שרשי ההשכלה דכח המשכיל וכח השכל ההיולי העצמי. והיינו דכללות כח השכל הוא כח שחוץ לעצם הנפש, והוא כח נבדל, לכן הגה גם המצאת מציאות השכל ממקורו הוא ג"כ בדרך נבדל ממנו, שכן הוא בהשכלים הנמצאים מכח המשכיל שהן בדרך נבדל, שהרי כח המשכיל אינו מושג וגם אינו מורגש בהמצאת השכלים ממנו, רק שמורגש שהשכל נמשך מאיזה מקור, ואינו כמו דבר הנמצא בלי הרגש מקורו, דזהו ההפרש בין מציאות יש למציאות השכל, שמציאות יש אינו מרגיש בלל שיש מקור המהווה, ומציאות השכל מרגיש שיש מקור מאין הוא נמשך, אבל גם זה אינו הרגש מציאות מקורו ואינו אלא מה שמרגיש שיש מקור שמשם נמשך, וכן בעצם התהוות השכל, היינו מציאת השכל, הרי אין זה על ידי הרגש מקורו. דזהו ההפרש בין שכל לעו"ע, דבעו"ע הרי התהוות העלול הוא ע"י גילוי וקירוב העילה, והתהוות השכל מלמעלה מן השכל הוא ע"ד בריאה יש מאין, ובפרט המצאת מציאת השכלים מכח המשכיל ההיולי העצמי, שהן בדרך נבדל מן העצם. ואשר ע"כ היגיעה בדרך אר"י דוקא שהוא כעין הכאה בכח מוציא עמקי ההשכלה ממקורה ושרשה העצמי. וכ"ז הוא בכח השכל שהוא כח נבדל, הרי התגלות השכלים הוא ע"י כח נבדל, כעין הפחה והכאה. משא"כ כח הרצון, שהוא כח מה שאינו חוץ להנפש, אדרבה הוא התפשטות הנפש, הרי לא זו בלבד דגילויי הרצונות מהרצון הם באופן אחר מכמו גילויי השכלים מכח המשכיל, אלא אף גם זאת שכח הרצון הבא מכח הרצון העצמי הנטוע ומושרש בעצם הנפש אינו בדרך נבדל ממנו. דהנה גם בכח הרצון יש ב' דרכים כמו בדרכי ההשכלה, והוא רצון דאור ישר ורצון דאור חוזר, דרצון דאור"ח הוא כמו רצון הבא בהכרח, וע"ד כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, שרצון זה הבא בכפי' הוא בא מהרצון העצמי, ולכן מועיל גם בדבר שצריך להיות ע"פ תורה לרצונו דוקא. וכמו בגט, ואיך הוא ע"י כפי'. וכתב הרמב"ם* דמאחר שע"פ תורה הוא צריך לרצות הנה באמת הוא רוצה, דכל ענין שהוא ע"פ תורה הנה כל אחד מישראל מצד עצם הנפש הוא רוצה בזה, וא"כ הרי הכפי' מביא רצון הגלוי הבא מרצון העצמי. וכן הוא בעבודה דהרצון הבא בדרך קבלת עול הוא בא מהרצון העצמי דוקא, והוא ע"י בחי' דעת הנעלם שבנפש לקשר עצמו גם בדבר שמצד כחות הגלויים אינו רוצה, ונעשה

בדרך אר"י : כנראה הוא סעות המעתיק, וצ"ל בדרך אור"ח.
וכתב הרמב"ם : הלי גירושין ספ"ב.

מלא רוצה לרוצה, ואדרבה הרצון הבא בדרך קבלת עול הוא אח"כ בתוקף ההתגלות בנפש הרבה יותר מהרצון הגלוי הבא בתחלה בדרך אורי, וטעם הדבר הוא לפי שהרצון דקב"ע הוא בא מכח הרצון ההיולי העצמי דהגילויים משם הם דוקא בכח אור חוזר, ומובן דאופן גילוי הרצון הוא רק מה שהרצון נמצא מכח הרצון ההיולי העצמי, ולא שהכח העצמי הוא בבחי' מקור אליו כמו העילה אל העלול, ומ"מ הנה אופן מציאותו של הרצון מהכח העצמי אינו בדרך נבדל ממנו, עם היות שהכח העצמי מובדל ממנו, וטעם הדבר להיות דכללות כח הרצון אינו כח שחוצ' לעצמות הנפש, ע"כ הנה מציאותו מן העצם הוא ג"כ לא בבחי' ריחוק. ועד"ז יובן באופן המצאת מציאות האור מן העצמות, דעם היות שהעצמות מובדל בערך מן האור, ואינו שייך לומר בהעצמות שהוא בבחי' קירוב להמציא דבר, מ"מ מציאות האור מן העצמות הוא לא בבחי' ריחוק, ולכן שייך לומר בהאור דע"י הרגש העצמות ה"ה מתבטל בעצמותו, שאינו בבחי' תפיסת מקום בעצמו כלל, ולהיות שזהו במדרי' הגבוהות ביותר ע"כ הנה זה מה שהאור אינו בבחי' ריחוק מן העצמות, ה"ז מספיק שע"י הרגש העצמות הוא בבחי' העדר תפיסת מקום בעצמו לגמרי, שמתבטל לגמרי בעצם מהותו.

ועפ"ז יובן מ"ש ויאמר ה' אל אברהם לך לך, שכל הנעלם מכל רעיון שהוא כח השכל ההיולי העצמי הנטוע ומושרש בעצם הנפש, שגם בזה יש סדר ואופן כמו שבא בגילוי ע"י העבודה ויגיעה דאורי"ת. אמנם עיקר המעלה הוא אל הארץ אשר אראך. דארץ הוא רצון, וארץ אשר אראך הרצון העצמי הנטוע בעצם הנפש, שגילוי רצון זה הוא ע"י העבודה בדרך קבלת עול. דהנה באברהם נאמר ושמם שמו אברהם ומצאת את לבבו נאמן לפניך, דושמת שמו אברהם הוא אשר מאברם שהוא שכל הנעלם מכל רעיון ניתוסף לו אות ה', כמ"ש במ"א שהוא ה' עילאה דבינה, והיינו דכח השכל ההיולי העצמי האיר לו בגילוי. אבל עיקר המעלה הוא שלבבו נאמן. וזהו לך לך כו' אל הארץ אשר אראך, גילוי רצון העצמי, שזהו ע"י העבודה דקבלת עול דוקא.

בס"ד, ש"פ ח"י.

אין ערוך לך ה"א בעוה"ז, ואין זולתך מלכנו לחיי העוה"ב. דמעה"ז שהוא מציאות יש אנו יודעים הענין דאין ערוך, דמציאות רוחני כמו האור לא היינו יודעים הענין דאין ערוך, אמנם מציאות הרוחני כמו אור אנו יודעים הענין דאין זולתך. וזהו אין ערוך לך ואין זולתך דקאי על מציאות דגשמי ורוחני, דמציאות הגשמי אנו יודעים הענין דאין ערוך, וממציאות הרוחני אנו יודעים הענין דאין זולתך. ופי' האבודרהם ואין זולתך מלכנו לחיי העוה"ב דהיינו לע"ל, ואמר מלכנו ע"ש הכתוב והי' ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהי' הוי' אחד ושמו אחד.

ולתבין כל זה יש להקדים תחלה משנת"ל דהב' דעות ד"ע וד"ת הוא בהאור גופא, דדעת עליון הוא בהאור כמו שנמשך מן העצמות שהוא בבחי' אין בעצמו. והיינו דאין זה מה שהאור א"ס ב"ה רואה אותו לאין ואפס כ"א גם האור בעצמו הוא בחי' אין, ופי' אין הוא בחי' ביטול, ונת' כי הביטול הלזה של האור אפשר לבארו בכמה אופנים באופן הביטול, וביאר אופן הא' דביטול האור הוא ע"ד הביטול דהעדר תפיסת מקום.

(כח) **והנה** יש עוד אופן בהביטול של האור, דהביטול הזה נוגע בהמציאות של האור, והוא אופן הב' בביטול האור. ועם היות דאופן הב' בענין ביטול האור הוא ג"כ מצד דביקות האור במקורו כמו שהוא באופן הא' בהביטול דהעדר תפיסת מקום, אבל עם זה הנה אופן הב' הוא חלוק מאופן הא' בזה דהביטול דאופן הב' נוגע בהמציאות של האור. והענין הוא להיות דהמצאת מציאות האור ממקורו הוא על ידי הדביקות במקורו, שאם לא יהי' דבוק במקורו או אם יהי' איזה הפסק בינו ובין מקורו לא יהי' בבחינת אור. וכמו באור השמש, הרי המצאת מציאות האור הוא דוקא כאשר מאור השמש הוא בהתגלות והיינו דעל ידי התגלות מקור האור ועל ידי דביקותו של האור במקורו הנה על ידי שניהם יחדיו ישנו להאור. וזהו שאנו אומרים התגלות מקור האור, הנה אין הכוונה בהתגלות זו ענין ההמשכה כי אם הכוונה הוא שהמקור שהוא מאור השמש הוא בהתגלות היינו שישנו בגילוי, וואס ער איז פאראן בגלוי. הרי דבכדי שיהי' אור השמש הוא ע"י שמקורו בהתגלות. והגם דשמש הוא מאור דאור, ומאור הוא עצמי, והעצמי בכל מקום שהוא אם בגלוי או מכוסה ה"ה עצמי, מ"מ הנה ביחס אל אור הגלוי הוא דוקא כאשר המאור הוא בהתגלות, אבל בעת שגופו של השמש גסתר כמו בעת שקיעתו, הנה עם היות דבגוף ועצם

המאור הרי אין שינוי כלל אם הוא מכוסה ונסתר או מגולה. מ"מ הנה בעת שקיעת החמה אין האור מאיר, וכן גם כאשר מאור השמש בגלוי רק ישנם ענינים המסתירים הנה הם מבדילים בין השמש והאור, ואין האור מאיר, הרי דבכדי שיהי' גילוי האור באור המאיר הוא ע"י ב' דברים הא' שהמקור יהי' בגילוי, והב' דביקות האור בהמאור. וכמו כן יובן בענין האור למעלה, שע"י התגלות מקורו וע"י דביקות האור בהמאור נמצא האור. ומה שאנו אומרים התגלות המקור, אין הכוונה בהתגלות זו ענין המשכה, כ"א מה שהוא בגלוי. ומה שאנו אומרים דביקות האור בהמאור הכוונה הרגש מקורו, והיינו דבהאור נרגש דכל מציאותו הוא רק מצד מקורו ומבלעדי מקורו אינו בבחי' מציאות כלל. וזה"ע הביטול של האור שאינו מציאות לעצמו כ"א כל מציאותו הוא רק מצד מקורו. שזהו ההפרש בין מציאות הגשמי למציאות רוחני כמו האור, דמציאות היש להיות דהמצאת מציאותו הוא בדרך אין ערוך, והיינו דאין זה מהי' שהיש אינו בערך העצמות, כ"א שההתהוות היא בדרך אין ערוך, והיינו דאופן התהוותו הוא דוקא שלא בבחי' דביקות במקורו ה"ה בבחי' מציאות בעצמו, משא"כ האור הנה לבד זאת שהתהוותו אינו בדרך אין ערוך אלא גם בבחי' קירוב, וכנ"ל. דאינו קירוב ממש אבל אינו בבחי' ריחוק הנה לבד זאת הרי אופן המציאות דמציאות אור הוא שמרגיש את מקורו, שהוא בהיפך ענין היש, דיש הוא שאינו מרגיש את מקורו, ומציאות האור מרגיש את מקורו, והיינו דבהאור נרגש בו איך שכל מציאותו הוא רק מצד מקורו ואשר ע"כ אינו בבחינת מציאות בעצמו, ובהו יובן עומק ההפרש בין הביטול באופן הב' להביטול דאופן הא' בהעדר תפיסת מקום, דעם היות דהביטול דהעדר תפיסת מקום הוא ביטול נעלה, מ"מ הרי אין זה שמציאותו מתבטל, היינו שהביטול נוגע בהמציאות שלו, שהרי אינו אלא שלגבי אור נעלה יותר הוא מתבטל אבל לא שמתבטל בעצמו בהמציאות. וכמו במשל אור הנר שמתבטל לגבי השמש הרי הביטול הוא רק בהאור ולא בהנר עצמו, שהדוגמא מזה בחכם קטן שמתבטל לפני חכם גדול, הנה רק לפני החכם גדול הוא מתבטל, אבל עם זה הרי הביטול הזה אינו נוגע בעצם המציאות שלו. והמשל בזה כמו שרי המלוכה שהם יושבים ראשונה במלכות, אשר כל עניני המדינה נחתכים ומתנהגים על פיהם, ובידם להמית ולהחיות ולקבוע חוקים ולעשות משפטים, הנה השרים האלו בעמדם לפני המלך או מושל המדינה הרי הם מתבטלים בביטול כל מהותם בהעדר תפיסת מקום כלל בעמדם לפני המלך, ועם זה בצאתם את פני המלך או המושל ובבואם איש איש מהם על משמרתו בהנהגת עניני המלוכה הרי כל אחד מהם הוא בהרגש מציאותו כאשר הי', ולפעמים הוא עוד ביתר עז, להיות דכללות ענין הביטול דהעדר תפיסת מקום אינו נוגע בהמציאות, הכוונה בזה שמתחכם יותר אל ביטול המהות, משא"כ

דאין זה מה כו' : כי מלתא דפשיטא הוא. — ואולי הכוונה דאין זה רק מה. במקורו ה"ה : כנראה טעה המעתיק וצ"ל : במקורו, ולכן ה"ה. או : במקורו, וח"ה. וכנ"ל : פכ"ו — כ"ז.

הביטול באופן הב' מה שאינו מציאות לעצמו כלל כ"א כל מציאותו הוא מצד מקורו, הנה ביטול זה נוגע בהמציאות ממש. ויובן זה במוחש כמו שהוא בעבודה, דביטול זה בנבראים הוא ההרגש שכל ענין קיום המציאות וחיות הנבראים הוא רק מצד רצונו ית'. דהנה כתיב בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ, דכל הנבראים מתחלקים לצבא השמים וצבא הארץ, דצבא הארץ קיימים במין וצבא השמים קיימים באיש, שכ"ז הוא ברצונו ית'. וזהו ב' אופני ההתבוננות במ"ש מה רבו מעשיך הוי', וכתיב מה גדלו מעשיך הוי', דמה רבו מעשיך הוי' הוא ההתבוננות בריבוי הנבראים דצבא הארץ, דעם היות דגם בצבא הארץ ישנם ברואים גדולים, מ"מ הנה העיקר דצבא הארץ הוא הריבוי ולא ענין הגודל, דעיקר ענין הגדלות בנבראים גדולים הוא בצבא השמים, והיינו דבצבא השמים הרי יש ב' ענינים ריבוי וגדלות, ובצבא הארץ הגם שגם בהם יש נבראים גדולים ביותר אבל עיקרם הוא הריבוי בכל אחד מהד' חלקי דומם צומח חי מדבר, דלבד הריבוי בכל מין פרטי, וכמו בחלק הדומם במין האכנים הרי יש בזה ריבוי מופלג במינים ממינים שונים מאבנים פשוטות, בחילוקי מינים רבים בהם גופא, עד אבנים טובות ובעלי סגולה שונות, כמו אבני החן וההצלחה ואבני החכמה וההשכלה, ולהיפך אבני גורמי צרות ויסורים ח"ו, הנה לבד זאת הנה גם בכל אחד מהמינים הרי בכל הריבוי שישנו בהמין ההוא עצמו, הנה האחד מהם אינו דומה לחבירו באותו המין גופא, וכן הוא בצומח וחי, דבמין אחד ממש הנה בהריבוי שלו אין אחד מהם דומה לזולתו, כמו באילן אחד הנה לבד זאת שהענפים היוצאים מן האילן ההוא אין אחד מהם דומה לחבירו, הנה גם העלים עם היות אשר כולם כאחד נושאים בעצמם תואר אחד כללי, אשר בתוארם זה הם נבדלים העלים של אילן תפוחים מהעלים של אילן אגוזים, הנה בכל זה הרי העלים בעצמם הם חלוקים זמ"ז באופן אשר לא ימצאו שני עלים שוים לגמרי ממש, בדוגמת דבר כמו במין המדבר הרי אין פרצופיהן שווין, וכמארו"ל (סנהדרין פ"ד מ"ה) ומלך מלכי המלכים הקב"ה טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון ואין אחד מהם דומה לחבירו, כן הוא גם בהעלים, וכן הוא בכל מציאות פרטי שבכל מין פרטי מהד' חלקי דצח"מ, שהריבוי הלזה הרי כאו"א יש לו חיות פרטי לפי ענין גופו, ואותו התועלת הנרצה בהנברא ההוא לכללות ענין הבריאה. וזהו מה רבו מעשיך הוי', שהם ריבוי מיני הנבראים עד אין קץ ושיעור כלל, וכולם מושגחים בהשגחה פרטית.

(כט) **אמנם** כ"ז הוא צבא הארץ שבהם נאמר מה רבו מעשיך הוי', דעם היות שישנם גם נבראים גדולים ביותר אבל העיקר הוא הריבוי, אבל בצבא השמים כתיב מה גדלו מעשיך הוי' מאד עמקו מחשבותיך. דמצבא הארץ דכתיב בהו מה רבו מעשיך הוי' אנו יודעים שכולם בחכמה עשית. ואיתא בזה"ר כולם בחכמה עשית בבינה, שהתחלת ההתהוות הוא

מספירת החכמה, וכמ"ש בראשית ברא אלקים, דבראשית ת"י בחוכמתא, וארז"ל בראשית נמי מאמר הוא, שהוא מאמר כללי על כללות ענין הבריאה, וכללות הידיעה היא דמלאה הארץ קניניך, שהכל הוא אלקות. שכל ענין הריבוי הנה לבד זאת שמורה על הבורא ב"ה, הוא מכריח ומבאר הענין שהשגחה פרטית. אבל בצבא השמים כתיב מה גדלו מעשיך הוי', שהם גדולי הנבראים, הנה מהם אנו יודעים כי מאד עמקו מחשבותיך. דהנה כתיב השמים מספרים כבוד א"ל, ואי' במד"ת משל לגבור שנכנס למדינה ואינן יודעין מה גבורתו, הי' שם פקח אחד אמר מן אבנא דהוא מתגושש בה אתם יודעים את גבורתו, כך השמים מספרים כבוד א"ל, דשמים שהם הנבראים הגדולים מספרים, זיי דערציילען כבוד א"ל, אמנם אופן הסיפור דצבא השמים אינו דומה להסיפור דצבא הארץ, והיינו דצבא הארץ וצבא השמים שניהם מספרים כבוד א"ל, אלא שהם חלוקים באופן וענין סיפורם. דצבא הארץ מספרים ומגלים דמלאה הארץ קניניך, דהכל הוא אלקות, והיינו דלבד זאת שהבריאה מורה על הבורא יחיד ית', הנה מכריח ומבאר ענין השגחה פרטית בכל המיני ברואים ויצורים היותר קטנים וחלושים, אשר בהם ועל ידם ישכיל ויבין האדם אשר ההשגחה העליונה היא עצמה החיות האלקי המחי' את כל הנבראים, והאדם רואה בעצמו ובכל הנבראים של הבריאה כולה אלקות במוחש ממש. והנה ידיעה זו הגם שהיא ידיעה גדולה ורחבה באלקות, בכל זה היא רק ידיעה מוחשית במופתי המישוש, שאינה בערך כלל לגבי ידיעה עיונית. וכמו חכמת המעשה לגבי חכמת הנפש, דבעשי' ובפועל ישנם ג"כ חכמות עמוקות ושכלים גדולים אשר כולם מתאמתים במופתים בעשי' ופועל, שלא יוכלו להכחיש גם ממי' שאינו מבין החכמה ההיא, וחכמות הרוחני' כמו חכמת הנפש וסגולותיו, אשר עם היות אשר גם בהם ישנם ענינים המתאמתים במופתים מוחשים, אבל בכל אופן לא יהיו מוחשים כמוחש מופתי חכמת המעשה והפועל. כי כשם שחכמת העשי' הגם שהיא רוחנית לגבי גוף הפועל והמעשה הבאה בהחכמה ההיא, אבל עם זה היא מוגבלת ומוגדרת בהגבלות וגדרים גשמי' לפי ערך מעלת החכמה, להיותה חכמה דעשי' ופועל, וכל חכמה היא גדורה בגדרה הכללי מה שהיא, ולכן הנה בחכמת הנפש אף גם בהענינים שהם באים במוחש בדוגמת מופתי המישוש בגשם, הרי מ"מ אחר כ"ז נשארים ברוחניותם הנפשית, להיות שזהו גדרו שהוא גדר רוחני, ואם יהי' לא כן אז הרי הוא אינו מה שהוא באמת. וכמו כחות הנפש עם היותם כחות רוחני' מ"מ מתאמתים במופתים מוחשים, והמופתים אינם לא רק בענין מציאותם בלבד כ"א גם בענין איכותם, ואחר כ"ז הכחות עצמם נשארים ברוחניותם. וטעם הדבר להיות כי כל מציאות רוחני הגם שיש לו מציאות כדוגמת מציאת הגשם, מ"מ התאמתותו במופת אינו כפי ענין כמותו כי אם כפי ענין איכותו. וכמו כן יובן במציאות הרוחני' גופא כמו שכל, שיש הפרש בין שכל בחכמת המעשה לשכל

יוכלו להכחיש גם ממי' : כנראה צ"ל : יוכלו להכחיש גם מי. או : יוכלו להכחיש (ה' חרוקה. כי קמוצה. ו' צור"י) גם ממי.

בחכמת הנפש, והגם ששניהם מתאמתים במופתים, ובשניהם הנה המופתים הם מוחשים, אבל עם זה הם חלוקים באופן המוחש, דבחכמת המעשה המופת יהי' מוחשי במציאותו של המושג, ובחכמת הנפש המופת הוא במהותו של המושג. וזהו שמצבא השמים אשר מהם אנו יודעים מה גדלו מעשיך הוי', שהידיעה היא כי מאד עמקו מחשבותיך, הנה ידיעה זו היא ידיעה עיונית לגבי הידיעה מוחשת דמלאה הארץ קניניך, בדוגמת דבר כמו חכמת הנפש לגבי חכמת המעשה. וזהו השמים מספרים כבוד א"ל. דצבא הארץ וצבא השמים שניהם מספרים כבוד א"ל, אלא שהם חלוקים בענין ואופן סיפורם, דצבא הארץ מספרים ומגלים דמלאה הארץ קניניך, שהכל הוא אלקות, וצבא השמים מספרים ומגלים כי מאד עמקו מחשבותיך, דאלקות הוא הכל. ובזה יובן* מה שפירש בוח"ב דקל"ו ע"ב מספרים מאי מספרים אי תימא כמאן דמשתעי ספור דברים, לאו הכי אלא דנהרין ונצצין בנציצו דנהורא עילאה. נהרין ונצצין הם ב' אופני אור, נהרין הוא אור המאיר, ונצצין הוא אור המתנוצץ, דהסיפור דשמים הם בב' אופנים דגילוי הא' באור המאיר ובאור* המתנוצץ. ונת"ל* בענין המשל דגחלת צור החלמיש, דהוצאת האש מהגחלת הוא ע"י יגיעה דהפחה, והאש היוצא הוא אש המתפשט מאיר ומתלהב, והוצאת האש מהצור הוא ע"י הכאה בכח, והאש היוצא הוא אש המבריק ומתנוצץ, אשר הדוגמא מזה בהשכלה והתחכמות הוא בשני דרכי ההתגלות השכל, בדרך או"י ובדרך או"ח. שב' הדרכים ממשיכים משני מקורי ההשכלה וההתחכמות, כח השכל ההיולי העצמי הנטוע ומושרש בעצם הנפש, וכח המשכיל שהוא גילוי הנפש שבא בהמשכה געלמת להיות מקור לשכל גלוי. וזהו השמים מספרים. דמספרים אין הכוונה כמאן דמשתעי ספור דברים, שהוא הידיעה המוחשית דמלאה הארץ קניניך, אלא דנהרין ונצצין בהב' אופני ודרכי ההשכלה דאו"י ואו"ח. דהנה כתיב* שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה המוציא במספר צבאם לכלם בשם יקרא מרוב אונים ואמין כח איש לא נעדר. דשאו מרום עיניכם ר"ת שמע, שהוא כמו שמע ישראל א איד דער הערט דהוי' אלקינו דכחנו הוי', שנש"י הם למעלה מן הטבע וההנהגה אתם הוא בדרך למעלה מן הטבע, ה' אחד, אחדות הבורא ב"ה. בכל הנבראים, היינו דכל הנבראים מורים על האחדות, הנה ההשגה מזה הוא בשאו מרום עיניכם, דכאשר מוציא עצמו מן הגשמי החומרי או הנה הוא בא לידי ראיית האמת דמי ברא אלה שהם צבא הארץ. והמוציא במספר צבאם הוא הידיעה וההשגה בצבא השמים, והיינו דכללות הבריאה אפילו צבא הארץ שהם קיימים רק במין ולא באיש, הם ג"כ מכריחים אשר מלבד החיות

ובזה יובן : ראה ג"כ סידור ע"פ זה. פיה"מ מהדו"ב פ"ה.

המאיר ובאור : כנראה טעה המעתיק, וצ"ל : חסאיר וחב' באור.

ונת"ל : סכ"ז.

דחנה כתיב : בהבא לקמן ראה ג"כ סי' החקירה להצ"צ ח"א. רשימות ע"פ זה מהצ"צ (נדפסה בוס"ס הוספות לס' דרך אמונה. פאלטאחא, תרע"ג). המשך מים רבים תרל"ו ס"ל.

האלקי המלוכש בכל נברא להחיותו, הנה ישנו אור וחיות אלקי בלי גבולי שהוא המנהיג ומחי' את כל הנבראים, כי החיות האלקי המלוכש בכל נברא הוא מוגבל, שהרי בגוף מוגבל אי אפשר שהחיות שבו יהי' בלתי מוגבל, וא"כ הרי הי' צריך להיות הפסק ושינוי, ומוזה שהם קיימין במין ה"ז הוראה דלבד החיות הפרטי שבא בהתלבשות בכל נברא הרי יש בו אור וחיות בלי גבולי, שכל זה אנו יודעים גם מצבא הארץ, אמנם זה מובן ומושג יותר מצבא השמים.

(ל) וביאור הענין הוא, דהנה כתיב אלה תולדות השמים והארץ בהבראם וגו', דהשמים וכל הגלגלים וצבא מעלה ה"ה כיום הבראם ממש, כדאיתא בירושלמי, והיינו דהגם דצבא השמים הם ג"כ נבראים מוגבלים, ומורכבים מגוף ונפש מוגבל, והם אפשרי ההפסד כמו צבא הארץ ממש, וכהכלל הידוע* דכל האפשרי במין אי אפשר שלא יבא, דכן הוא דבצבא הארץ מאחר דהכוונה העליונה בהם אשר יופסדו בסדר ואופן ההפסידות דגשמי, הנה לבד זאת דהם נפסדים באיש, הנה גם בזה שאינם נפסדים, פי' בזה שהם קיימים במין, הנה מ"מ הרי הם נחלשים, וכל זה הנא להיותם אפשרי ההפסד מצ"ע, משא"כ בצבא השמים שהכוונה העליונה בהם שיהיו קיימים באיש, הנה אף גם עם היותם בעלי גוף מורכב ואפשרי ההפסד, מ"מ הנה לא זו בלבד שהם קיימים באיש דאיש לא נעדר בהם, אלא אף גם זאת דאופן קיומם הוא מה שהם חזקים כיום הבראם בלי שום שינוי והפסק כלל, ומה שארז"ל שית אלפי שנין הוי עלמא וחד חרוב, הרי דסוף סוף יופסדו, הנה ההפסידות הלזו היא מצד רצון הבורא שיהי' כך, והיינו דהפסידות זו מה שיופסדו בזמן אחד אין זה מענין ההפסידות דהוה ונפסד, כי ההפסידות דהוה ונפסד הוא אשר מראשית הויתו מתחיל להפסד, וכמ"ש הבחיי* שהתינוק מיום הולדו מתחיל להתייבש, והיינו שההפסידות היא תמידית, וכנ"ל* דכל ענין המציאות של היש הוא הפסידות העלמי, וצבא השמים שהם חזקים כיום הבראם, ובכל עת קיומם ברצון הבורא ב"ה אין בהם גם שינוי וחלישות כלל, דכשם שבענין הילוכם של השמש והירח והגלגלים הנה מיום שנתלו המאורות* עד היום אין בהם שינוי, כן הוא בכחם, דכחם עתה ככחם אז, א"כ הרי זה אשר לע"ל

בירושלמי : ריש ברכות.

וכהכלל הידוע : ראה מ"ג ח"ב פ"ג עיון ג'. עיקרים מ"ב פ"ה. רשימה שאו מרומ הנ"ל. — וצ"ע השיכות כאן.

וכמ"ש תבחי' : אולי הכונה למש"כ בפי' עה"ת בראשית א, כח. וכנ"ל : פי' (קונטרס טג).

מיום שנתלו המאורות : ראה ירושלמי ריש ברכות הנ"ל (וכ"ה גם בב"ר פ"ב, יג) אשר תולדות השמים בכל שעה ושעה הן נראין כשעת יצקתן*. ומוסיף ע"ז ר' עזרי' אשר מ"ם נכנס ויום יוצא שבת נכנס ושבת יוצא . . . בהבראם ביום עשות ה"א ארץ ושמים — היינו שגם אופן הילוך תולדות השמים, אשר בזה תלוי המשך היום והשבת וכו', לא גשנתה ונחלש כלל והוא כמו בהבראם וביום עשות אותם היא — (ולתנם נדחקו המפרשים בכחנת דברי ר' עזרי').

יופסדו, הנה הפסידות זו אין זה ענין ההפסידות, כ"א שכך הוא רצון הבורא ב"ה המקיים וכשהי' רצון שיופסדו יופסדו במילא. וזהו דכתיב שאו לשמים עיניכם והביטו אל הארץ מתחת כי שמים כעשן נמלחו וגו', ופרש"י דהגם שהם חזקים כיום הבראם הנה בבוא הרצון שיופסדו יופסדו ברבע אחד. אשר מזה עצמו מובן דאוסן קיומם עתה הוא בכח בלי גבולי, המחי' ומקיים אותם תמיד. דהנה הגלגלים הם גופים רבים, אשר כל אחד מהם יש לו הילוך וסבוב מיוחד מחבירו, ועם זה הרי כולם מכוונים לסדר אחד, להיות עתים וחמנים קבועים ומוגבלים דיום ולילה קיץ וחורף ושינוי אירים דקור וחום בארבע תקופות השנה, אשר בהכרח שישנו מי שהוא קושרם ומכריחם להנהיגה הזאת. ובהכרח לומר שהמקשר והמכריח אינו הנפש והכח שבתוך כל גלגל וכוכב, שהכח והנפש אשר בתוך כל גלגל וכל כוכב אי אפשר לו להנהיג רק אותו הגלגל ואותו הכוכב אשר הוא בתוכו, ולא שיתקשר ויתחבר על ידי זה עם גלגל זולתו, ולא עי'ן יהי' הסדר והמשטר שישמור כל אחד סיבובו ויהי' שוקד על מקומו המיוחד לו, שיהי' נשמר הסדר תמיד בעולם ויפעלו כולם פעולה אחת תמידית. ולכאורה יש מקום לומר שהקושרם ומייחדם הוא הגלגל העליון הנק' גלגל היוםי שכל הגלגלים קבועים בו, וא"כ נאמר דנפש הגלגל הזה הוא הסובבם כולם כאיש אחד על כוונה אחת. אבל באמת אי אפשר לומר כן, דהנה אמת הדבר אשר כל הגלגלים סובבים על הגלגלי היוםי, אבל עם זה הרי אין זה שהם דבוקים ואדוקים בו כמו אברי האדם בגוף האדם, דבגוף האדם כל האברים אדוקים יחדו וכולם יחדו הם גוף אחד, אבל בהגלגלים אינו כן, שכל אחד ואחד מהם הוא גוף בפ"ע, והראי' שהם חלוקים זה מזה בסיבובם, וכמ"ש הרמב"ם בפ"ג מהיסודות ה"ב גלגלים סובבים ממערב למזרח, ומהם סובבים ממזרח למערב, וידוע בהשבעה כוכבי לכת דכל אחד מהם יש לו מהלך ידוע ומוחלט בפ"ע, מהלך שאינו דומה למהלך חבירו, וא"כ איא שיהיו כולם גוף אחד, דא"כ איך יסובב קצתו כך וקצתו כך, ובהיפך זמ"ז דזה מסבב ממזרח למערב וזה ממערב למזרח, א"כ בהכרח שהם גופים מובדלים זמ"ז, אלא שבקיבוץ כולם הם כאיש אחד, דגלגל זה כמו הראש וגלגל זה כמו העין, וכענין האברים בגוף האדם הנה כל אחד פועל פעולה מיוחדת, וכולם יחד הם אדם אחד,

והנה בבראשית רבה פ"י, ד דרש ר' אפס דהמזלות היו "מהלכין דרך קצרה ובמהירות משחטא (אדם הראשון) סיבבן דרך ארוכה ובמהירות" — ועי' צ"ל דמדרשות חלוקות הן.

ובסדר"א פ"ז, ברכות (נס, ב, ע"יש בפרש"י), תודיה לתקופות (ר"ה ת, א), רמב"ם הל' קדושת פ"ט ה"ג ובכמה ראשונים מוכח דלא נשתנה הילוך החמה והלבנה — וכשיטת הירושלמי, ודלא כהמדרש ב"ר.

(ולתקיר מערות דבש ח"א דא דורוש טו, ואין משיבין על הדורש) — ואכ"מ.

וזהו דכתיב: ישע"י נא, ו.

ופרש"י: אולי צ"ל: דפירוש.

זחנה הגלגלים: באריכות עדכ"ז בס' החקירה להצ"ח ח"א פ"ט ואילך.
על הגלגל: כנראה צ"ל: ע"י הגלגל.

כן הוא בהגלגלים ג"כ בדוגמא כזאת, אלא שבגוף האדם הרי כל האברים דבוקים בו, משא"כ בהגלגלים הם גופים מובדלים זמ"ו, וא"כ אי אפשר לומר דנפש גלגל היומי הוא המסבבם, דהלא כל נפש מסבב את הגלגל שלו לפי חוקו אשר הטביע בו הבורא ית', אם ממערב למזרח או ממזרח למערב, וא"כ איך יסובבו כולם תמיד בסדר אחד ולכוונה אחת בלי שום שינוי כלל, כי א"א לגופים מובדלים שאין להם קישור וחיבור אחד לזולתו לא בגופם ולא בנפשם שיתאחדו כולם אל כוונה אחת, כמו שאי אפשר לאנשים נבדלים ורחוקים זה מזה שיבואו כולם למקום אחד בזמן אחד, או דכל אחד מהם יפעול פעולה מיוחדת ותתחבר עם פעולת זולתו, וע"י כולם יצורף פעולה אחת, דא"א הדבר כ"א כשיש מנהיג שמסדרם, אשר הוא חוץ מהם והוא המסדרם. וכן הוא בהגלגלים, דכל גלגל דנפשו מנהיג את גלגלו לבד, ואין לו שום קישור וחיבור עם נפש גלגל זולתו שגם הוא מנהיג את גלגלו לבד, ואעפ"כ הרי כולם מתנהגים ומתנענעים לכוונה אחת, עד שבין כולם יחד יושלם ההנהגה של קיום העולם, וא"כ בהכרח לומר שהקושרם יחד אינו הם, כ"א כח עליון נבדל מכולם, והוא כח הבלתי בעל גבול הקושרם ומייחדם, שאעפ"כ שהם גופים נבדלים זה מזה מ"מ הנה הכח הבכ"ע מחברם יחד לכוונה אחת. וזהו השמים מספרים, שמהשמים שהם גדולי הנבראים דקיימין באיש הנה אנו יודעים את כח הברי גבול. א"כ כל קיום הנבראים הוא מצד רצון הבורא ית', וכאשר הנברא מרגיש אשר כל מציאותו וקיומו הוא רק רצון הבורא יהי' בבחי' ביטול בעצמו, וה"ו כדוגמת הביטול בהאור מזה שאין מציאותו מעצמו כ"א מקורו, רק שבנבראים הנה הביטול הזה נקרא ביטול היש, ובהאור שהוא מציאות רוחני נקרא ביטול בהמציאות שלו.

וז"ל אין ערוך לך בעוה"ו, דמהעוה"ו שהוא מציאות יש הנה לבד זאת שאנו יודעים הענין דאין ערוך, הנה מצבא הארץ אנו יודעים דמלאה הארץ קנייניך, דהכל הוא אלקות. ואין זולתך מלכנו לחיי העוה"ב, שכללותו הוא בחי' אור שהוא מציאות רוחני, הנה מזה אנו יודעים כי מאד עמקו מחשבותיך, דאלקות הוא הכל, ובא בהשגה גמורה מצבא השמים. ובאמת הנה גם מצבא הארץ ג"כ אפשר לידע כי ישנו אור אלקי בלי גבולי, אבל מצבא השמים מושג יותר, ועיקר הגילוי יהי' לעיל, דאז הרי בהגשמי ממש יהי' נראה האמת כמו שהוא. דזהו ביום ההוא יהי' הוי' אחד ושמו אחד, שיהי' נראה האחדות האמיתי דאלקות הוא הכל.

בס"ד, ש"פ תולדות.

אפס בלתי גואלנו לימות המשיח. דבהגילויים דלעתיד לבא תהי' ההכרה בההשגה דהביטול דאפס בלתי, ואז נראה דהוא יתברך גואלנו תמיד. דהנה ענין הגלות הוא בשני ענינים, שהשקר מכסה על האמת, והשקר נדמה לאמת. שהם ב' ענינים דבירורים ונסיונות* דבכל ענינים הגשמי' יש בהם ניצוצי טוב, וכללות ענין הגשמי הוא מה שהשקר מכסה על האמת. ולזאת הנה העבודה היא בדרך בירור, והיינו לדחות ולהסיר את השקר ולברר את הניצוץ בכל דבר גשמי כפי ענינו, דע"ז הנה מעלה את הניצוץ הטוב שעולה למקומו. אמנם בענין הנסיונות אין בהם ניצוץ טוב כלל, והוא רק מה שהשקר נדמה לאמת, ע"כ העבודה היא בדרך שבירה ודחי' ולא בדרך בירור. ומפני ריבוי ההעלמות וההסתרים דזה"ג אין אנו רואים כי הוא ית' גואלינו תמיד. ולע"ל נראה דהוא ית' גואלינו תמיד.

ולהבין זה, וגם להבין שייכות ענינים אלו דאפס בלתי וגואלנו לענין התפלה בכלל ותפלת שבת בפרט, ילהק"ת מה שנתבאר לעיל דהאור הנמשך מן העצמות הוא בבחי' אין בעצמו. ופי' אין הוא ביטול, ונת' דהביטול דאור יש לבארו ולהבינו בכמה אופנים. הא' דביטול האור הוא ע"ד הביטול דהעדר תפיסת מקום, והב' דביטול האור הוא ע"ד הביטול דואין זולתך.

לא) והנה יש עוד אופן בביטול, והוא האופן השלישי בביטול האור דביטול זה הוא ביטול עליון הרבה מהביטול דאין זולתך, דהביטול דאין זולתך הוא מה שנוגע בהמציאות שלו. דבענין האור הוא מה שבלעדי העצמות אין מציאות אור, והיינו דמציאות האור הוא ע"י העצמות דוקא, דמ"מ יש מציאות שאינו העצמות רק שמציאותו הוא ע"י העצמות, וענין הביטול הוא רק בזה מה שאינו מציאות לעצמו, אשר בזה הוא יתרון הביטול באופן הב' שהוא הביטול דאין זולתך לגבי הביטול באופן הא' שהוא הביטול דהעדר תפיסת מקום. דהביטול דהעדר תפיסת מקום אינו נוגע בעצם המציאות שלו, כ"א בהתפשטות לבד, וגם זה הוא רק לשעה, והיינו דרק לשעה מתבטל ההתפשטות שלו, וכמו ביטול אור הנר לגבי אור השמש, שהביטול הוא רק בהתפשטות שאינו ניכר ובשקיעת החמה האור ניכר. או כחכם שאינו מדבר לפני מי שגדול ממנו. דבאמת הרי הביטול אינו נוגע בעצם ההתפשטות ג"כ, וכנ"ל במשלי דשרי. המלוכה

דבירורים ונסיונות : להעיר מד"ה כי מנסה תש"ח (קונטרס ג). ועי"ג כ"ה אחרי ה"א תלכו (לקו"ת פ' ראה ובס"ס דרך מצותיך להצ"צ) ודיה והאלקים נסה את אברהם הש"ת. ואילך.
וכנ"ל במשל : פכ"ח (קונטרס פו).

בעמדם לפני המלך הרי מתבטלים בהעדר תפיסת מקום, ובבואם למקומם הרי הם כמו שהיו בתחלה, א"כ הרי כללות הביטול הוא רק בהתפשטות ולפי שעה בלבד. משא"כ בהביטול דאופן הב', שהביטול נוגע בהמציאות שלו, ופועל בו חקיקה פנימית, וכנ"ל באריכות* בענין ההרגש בהנבראים דכל ענין קיום המציאות וחיות הנבראים הוא רק מצד רצונו ית'. אמנם לאחר כ"ז הרי מכל מקום ישנו איזה מציאות, רק שהמציאות שלו הוא ע"י מקורו. והאופן הג' בענין הביטול הוא שגם עם העצמות לא יש רק בחי' העצמות, והוא הביטול דמדריגת אפס בלתי, שגם עם העצמות אין מציאות אור כלל כי אם העצמות לבד. וביאור דבר זה הוא, דבענין ביטול הנבראים כתב רבינו נ"ע (ח"ב פ"א) הנה כתיב לעולם ה' דברך נצב בשמים ופי' הבעש"ט ז"ל כי דברך שאמרת יהי רקיע בתוך המים וגו' תיבות ואותיות אלו הן נצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע השמים ומלוכשות בתוך כל הרקיעים לעולם להחיותם כדכתיב ודבר אלקינו יקום לעולם ודבריו חיים וקיימים לעד כו' כי אילו היו האותיות מסתלקות כרגע ח"ו וחוזרות למקורן היו כל השמים אין ואפס ממש והיו כלא היו כלל וכמו קודם מאמר יהי רקיע כו' ממש. ומבאר בפרטי* ענין ביטול הנבראים אשר המורם מכל האמור הוא דגם בעת מציאות* הנה מהו מציאותו באמת הוא רק הכח האלקי המהווה אותו והיש הוא בטל במציאות ממש. ומוסיף לבאר (בפ"ג) מאחר שמבלעדי הרוחניות ה' אין ואפס ממש כמו קודם ששת ימי בראשית ממש, דהרוחניות הוא כח האלקי שהן האותיות דעשרה מאמרות אם בדרך ישר או בחילוף ותמורה כו', כמ"ש שם בארוכה. הנה מבלעדי רוחניות זו דהאותיות דעשרה מאמרות ה' אין ואפס ממש. ועוד זאת כי והרוחניות השופע* עליו ממוצא פי הוי' ורוח פיו הוא לבדו המוציאו תמיד מאפס ואין ליש ומהווה אותו א"כ אפס בלעדו באמת. דבכללות ענין זה ביאר רבינו נ"ע הכרח ענין ביטול הנבראים להיות כי מבלעדי הרוחניות ה' אין ואפס, א"כ העיקר הוא הכח האלקי המהווה. ועוד זאת כי הרוחניות השופע עליו הנה הוא לבדו המוציאו תמיד מאין ואפס ליש וכו' באמת. פי' דלבד הכרח ביטול הנבראים להיות כי מבלעדי הרוחניות היו אין ואפס, הנה מזה שהרוחניות השופע כו' הוא לבדו המוציאו תמיד מאפס ואין ליש הנה זה מכריח עוד באופן שהוא נעלה יותר על אופן הביטול הקודם המוכרח מטעם כי מבלעדו היו אין ואפס. וזהו אומרו א"כ אפס בלעדו באמת. והכוונה היא דרבינו נ"ע מבאר כאן ב' אופני ביטול. האופן הא' הוא מ"ש כי מבלעדי כו' ואפס, והוא הביטול הב' שנת"ל. ואופן הב' הוא מ"ש והרוחניות השופע וכו' באמת. ופי' באמת היינו לאחר הסרת השקר שמכסה על האמת. דכללות ענין הגשם הוא כיסוי על האמת הגמור שהיש הוא בטל במציאות. וכן הוא בהאור דהביטול דאפס בלעדו שהוא ביטול במציאות, ואינו נמצא רק העצמות. אמנם במציאות יש דלהיות דהכוונה העליונה בשביל עבודת הבירורים

וכנ"ל באריכות : שם פכ"ח.

בעת מציאות : כנראה הוא טעות המעתיק וצ"ל : בעת מציאותו.

והרוחניות השופע . . בלעדו באמת : לשון התניא ח"ב פ"ג.

היא שיהי' נראה ליש ודבר, צריכים לומר דמה שנמצא במציאות יש הוא בטל במציאות ממש, אבל האור עם היותו מציאות רוחני מ"מ הוא בחי' אין לא בבחי' מציאות כלל כ"א כל מציאותו הוא העצמות. וזהו אפס בלתי, שגם עם העצמות לא יש רק בחי' העצמות. והוא האופן הג' במדרי' הביטול דאור, דגם ביטול זה הוא מחמת שמציאות האור הוא רק ע"י הדביקות בהעצמות. ע"כ הביטול בהאור הוא שאינו בבחי' מציאות כלל, רק כל המציאות הוא העצמות. ונמצא דג' אופני הביטול דאור עם היות שכולם הם מפני דכללות ענין האור הוא ע"י דביקות במקורו, מכל מקום ה"ה חלוקים זה מזה, דאופן הא' שהוא הביטול דהעדר תפיסת מקום הנה הביטול הוא בההתפשטות ולא במציאותו, והביטול באופן הב' שהביטול הוא גם במציאות האור, והיינו שכל מציאותו הוא מצד מקורו, א"כ הרי ישנו איזה מציאות, רק שאינו דבר לעצמו כ"א מצד מקורו, והביטול דאופן הג' הוא ביטול במציאות דאפס בלעדו.

(לב) **אמנם** צ"ל בעומק יותר ההפרש בין הביטול דאופן הג', שהוא הביטול דאפס בלעדו, דגם עם העצמות לא יש רק בחי' העצמות, להביטול באופן הב' שהוא הביטול דאין זולתו, דכל מציאותו הוא רק מצד מקורו שהוא העצמות. דמאחר ששייך לומר ביטול הרי בהכרח שיש איזה מציאות דבר מה שהוא בטל, דאם לא כן הרי אינו שייך לומר שהוא בטל ה"ה אותו הדבר ממש. ואם הדבר שבטל הוא איזה מציאות רק שהוא עצמות הנה במה נחלק מציאות זו הבטל ממציות העצמות שמציאות הנחלק בטל אליו. והיינו דאחר היות האור גילוי מן העצם, היינו שהוא חלק מן העצם הנה אז מובן במה הוא חלק מאופן הב', לפי שהוא (אופן הב') רק מה שבא בסבת העצם וכל סבה ומסובב הרי המסובב בצד אחד מתייחס אל הסיבה, לפי שלולי הסבה לא הי' מציאותו כלל, ומצד השני להיותו מסובב ה"ה מציאות לעצמו, וענין הביטול הוא מה שמרגיש את סבתו, וא"כ הרי באמת הנה כל מציאותו הוא הסבה המסבבו ומביא אותו, אבל כאשר האור הוא חלק מן העצמות, דזהו פי' מה שגם עם העצמות לא יש רק העצמות, הנה לכאורה אינו מובן במה נחלק מציאות זה הבטל מאותו המציאות כולה שהוא בטל אליו. אך הענין הוא, כי הנה נת"ל (בד"ה כי חלק ה') כי כל אור יש בו ג' ענינים, מציאות קיום וגילוי. דמציאות הוא האור כמו שהוא כלול עדיין בהמאור, וממציאות זו נמשך הקיום והגילוי. וביאור הענין הוא, דהנה ידוע שיש ג' מדרי' באורות. מדרי' הא' הן האורות כמו שהן כלולים באור אין סוף ב"ה שלפני הצמצום, והן העשר ספירות הגנוזות במאציל, דע"ז אמר אנת הוא חד, דפי' חד הוא בחי' יחיד בעצם, והיינו דע"ס הגנוזות הן מיוחדות ממש באור א"ס, וגם הע"ס הן בתכלית היחוד ממש. וכידוע ההפרש בין אחד ליחיד, דאחד הוא התאחדות הפרטים, והיינו

זחנה ידוע : ראה תו"א ס"ס נח. תו"ח נח ד"ה ויהי כל הארץ מ"א ואילך.
 ד"ה פתח אליהו תשיב. ובכ"מ. ועייג"כ לעיל סכ"ו.
 וכידוע ההפרש : ראה אמרי בינה שער הק"ש פ"ח. סהמ"צ להצ"צ כמסומן
 במפתח שם. ובכ"מ.

מה שנעשה אחד לאחר שכבר נתגלו והיו פרטים נבדלים, ואחרי כן חוזרים ונכללים במקורן, הנה כשחוזרין ומתאחדים הנה התאחדות זו היא רק התאחדות הפרטים לבד, ונקרא בשם התואר אחד. אבל התואר יחיד הוא שמיחד בעצם ממש. ויובן זה עד"מ מכח התנועה. דהנה בכל כח מכחות הנפש הרי יש הכח כללי שהוא היולוי, ובו כחות פרטים כלליים, היינו דכל כח הפרטי כולל כמה פרטים שהם ג"כ כחות רוחניים עדיין, אבל כבר הם פרטים ממש. אשר כן הוא גם בכח התנועה שהוא כח כללי, והוא מה שכל חי מתנענע, והוא כח היולוי על כל המיני תנועות שונות ומשונות הן בכמות והן באיכות, וידוע דכל היולוי הוא מושלל מכל הגילויים שבאים ממנו, אשר כן הוא גם בכח התנועה הכללי שעם היותו היולוי על כל המיני תנועות בכמות ובאיכות הנה הוא מושלל מכל מיני הגילויים הבאים ממנו, ויש כחות פרטים כלליים שמהם באים הכחות פרטים לפעול ולעשות אותן התנועות בכמה אופנים וציורים שונים, דכל תנועה הוא ציור פרטי משונה מזולתו, ובא מכח התנועה הפרטי שבא מכח התנועה הכללי שבחלק ההוא שבכללותו מתחלק בג' חלקי הגוף ראש גוף ורגל. שהם כחות פרטים כלליים. שבחלק הראש התנועה בקריצת עיניו קמיטת מצחו עקימת שפתיו נטיית ראשו אנה ואנה, ובחלק הגוף התנועה בכל האברים בכלל ובידיו בפרט בכמה פרטים שונים, הגבהת משא קלה או כבדה כתיבה וציור, וכל עבודת מלאכה ופועל, וברגל תנועת ההילוך ריקוד קפיצה ודילוג. שכל תנועה היא ע"י התפשטות כח מכח התנועה שבחלק ההוא העושה ציורי תנועה באופנים שונים ומשונים, והיינו שלפי צורך עבודתו ופעולתו בהפועל ההוא, הנה באופן כזה יהי גילוי התפשטות הכח מכח התנועה בשביל לפעול ולעשות העבודה והפועל ההוא, דבהכרח הדבר שבכח התנועה שבחלק א' מחלקי הגוף הנה גם הוא יתחלק לחלקים רבים בתנועות שהם ציורים שונים, וכמו בכתיבה הרי אינו דומה התנועה בכתיבו אות א' לכמו שכותב אות ב', שכל תמונה הוא ציור תנועה אחרת, וכן הוא בכל דבר של פועל ועבודה שבא בציורי תנועה שונים. וכל התנועות הללו עם היותם באים מהכח התנועה הפרטי, אבל עם זה הרי בהכרח שבאים מכח התנועה הכללי, להיותו הוא החי המתנענע, והוא כח היולוי על כל מיני תנועות באופנים וציורים שונים ומשונים, אלא שזה עצמו בא ע"י הכחות פרטים, ובהכרח הדבר שלא כל הכח כולו כמו שיוצא מכח הכללי הפרטי בא בגילוי בהתנועה הפרטית, היינו דגם אחרי עשותו התנועה נשאר מעט מה שלא בא בפועל. הנה כאשר הוא נח ממלאכת עבודתו ופעולתו הרי התפשטות כח התנועה הנשאר שלא בא לפועל הרי הוא חוזר לכוונו הפרטי הכללי, הנה או נעשה אחד, להיות דהתאחדות זו הרי אינה אלא התאחדות הפרטי, והיינו לבד זאת דאחד מורה על דבר שלם המצטרף מפרטים, כמ"ש ויהי ערב ויהי בקר יום אחד שיום שלם כולל כלול* מהפרטים דלילה ויום, ואז נקרא בשם התואר אחד, הנה התואר אחד מורה על התאחדות הפרטים. אבל

יחיד הוא שמייוחד בעצם, שאין שם הענין דכלל ופרט, והוא כמו כח התנועה הפרטי קודם שפועל ועושה שהוא מיוחד בכח התנועה הכללי. ועם היות שכת התנועה הוא נבדל משארי הכחות, שהוא עומד מוכן לפעול. דהנה נת"ל* דכחות הנפש הם אברי הנפש כמו האברים בגוף, ובגוף הרי בשר העקב עם היותו גם הוא כלי לאור וחיות הנפש כמו חומר המוח ומכל מקום אינו דומה כלל, ועם היות דחומר המוח הוא מעולה כל כך עד שמתאחד עם כלי השכל ממש, עד שע"י ריבוי התעסקות במושכלות נעשה הגדלה וצמיחה שמתגדל חומרו ממש, ומ"מ הוא חומרי ולא רוחני הנה כן הוא באברי הנפש, דעם היות דכח התנועה הוא כח היותר אחרון בכחות הנפש, מ"מ הוא כח רוחני, אלא שאינו דומה לכח היותר עליון שבאברי הנפש שהוא כח השכל, דבהתגלות השכל בא* ע"י יגיעה לפי שבא מלא מציאות אל מציאות, ומלא מציאות הוא ע"י יגיעה כדוגמת הוצאת האש מצור החלמיש שהוא ע"י הכאה בכח. ובכח התנועה שהוא כח האחרון באברי הנפש, עם היות שהוא ג"כ מלא מציאות אל מציאות, הוא בא שלא ע"י יגיעה. וטעם הדבר לפי שהוא כבר מציאות העומד מוכן לפעול, אבל עם זה הוא כח רוחני שגם הפרטים מיוחדים בהכלל ביחוד גמור. והדוגמא מזה יובן למעלה בע"ס הגנוזות במאצילן שהם כלולים בעצמות המאציל ב"ה בבחי' יחוד בלי שום מציאות לעצמן כלל. וזהו אנת הוא חד בבחי' יחיד, ולא בחושבן, דהגם שהם ע"ס מ"מ אינם בחושבן עשר, להיותם בטלים ומיוחדים באור אין סוף ב"ה, וגם הם בבחי' אחדות ממש זה עם זה, ואינו שייך לומר שם חשבון הע"ס. והמדרי' הב' באורות הוא המשכת והתגלות האורות לאחר הצמצום, שהן הפרשת הארה מאור א"ס המאציל בבחי' ספי' פרטי, דכל ספירה וספירה יש לה קיומה וענינה לעצמה במציאות ניכרת, ואינו דומה למדרי' הא' דעם היותן ע"ס אבל ולא בחושבן כנ"ל, ואינן אלא רק מציאות בלבד, אבל במדרי' הב' ה"ה ספי' פרטי מה שכל אחת מהן יש לה ענינה וקיומה הפרטי במה שהיא, ומ"מ איתמר בהו ע"ס בלי מה, שהן בלי מהות עדיין. ועם היותן בלי מה, הם מ"מ קיימים בקיום פרטי במה שהוא. וזהו אנת הוא חכים ולא בחכמה ידיעא, דלהיותה בחי' החכמה לכן נקראת חכים, אבל אינה חכמה ידיעא להיותה בלי מה עדיין. והמדריגה הג' באורות הן האורות המתלבשים בכלים, שבאים בבחי' תפיסא והתלבשות ממש בכלים, עד שנעשים כפי מהות הכלים, שהוא ענין הגילוי.

(ג) וזהו הג' מדריגות באורות. הא' הן האורות כמו שהן כלולים במקורן ואינו אלא מציאות בלבד. ופי' ענין מציאות זו הוא מה שאינו

דהנה נת"ל : סט"ז (קונטרס סד).

השכל בא : ראה לעיל סכ"ו — כ"ז (קונטרס סו).

מציאות בלבד : אולי הוא טעות המעתיק וצ"ל : מציאות אחת בלבד. וראה

תרי"א ס"פ נח (יו"ד, ע"ד) : דבר א' ממש. — וראה לקמן. רפ"ג ששם צ"ל : מציאות בלבד.

לא העצמי, להיותו כלול בהעצם, וכל כלול ה"ה מציאות, אבל כל מציאותו הוא רק מה שאינו העצמי, וכשם שאינו העצמי הנה כמו כן אינו כמהות זולתו, פי' דכשם שאינו כמהות הדבר שהוא כלול בו הנה כמו כן אינו כמהות עם מי שהוא כלול, א"כ כללות מציאותו הוא מה שאינו לא הא ולא הא, ומ"מ ה"ה מציאות, ובהכרח דבמה שהוא הנה הוא יסודי ועקרי, והיינו דעם היותו אינו בלתי מציאות כלל דהרי משום זה שייך בו לומר שהוא כלול, ועם היותו מציאות מ"מ אינו עדיין אותו המציאות שיהי' סותר לזולתו וזולתו יהי' סותר לו, אבל עם זה הנהו כבר אותו המציאות אשר במה שהוא הוא יסודי ועקרי, דזהו מציאותו ומהותו. והב' הם האורות המתגלים, ועם היותן מציאות פשוטות עדיין, אבל הם קיימים בציר מפורט כל ספירה במה שהיא. והג' הם אורות גלויים מתלבשים בכלים מכלים שונים, כל ספירה וספירה בהכלי פרטית שלה. ומובן דהמדרי' הג' אינו בערך כלל לגבי האור כמו שהוא במדרי' מציאותו, היינו האופן הא' שבאורות. וכמו בכחות הנפש בכח השכל שבא בהשגה גמורה בהבנת דבר גשמי בחכמת המעשה, הרי אור שכל זה דחכמת המעשה אינה בערך כלל לגבי אותו אור השכל שבחכמת הנפש, ומכל שכן לגבי עצם אור השכל כמו שהוא עדיין בכח השכל ההיולי העצמי הנטוע ומושרש בעצם הנפש. אמנם זהו בהאורות בכלל, וכן הוא בכל אור בפרט, דיש בו ג' ענינים הנ"ל, מציאות קיום וגילוי. שבכללותן הן ג' בחי' נקודה קו ושטה דנקודה הוא בחי' העצמות שלמעלה עדיין מבחי' המשכה וגילוי, וכמו הנקודה שאין בה עדיין התפשטות אורך ורוחב, וכמו אות יו"ד שה' נקודה, ועם היות דביו"ד הרי במילואו יש בו ו"ד שהם אורך ורוחב, דו' מורה על האורך וד' מורה על הרוחב. אמנם זהו בהמילוי שהוא העלם. והיינו דבהנקודה הכל בפשיטות עדיין, ולכן הנה נקודת השכל באפשר להסבירה בכמה אופנים להיותה בבחי' פשיטות עדיין, והקו הוא המשכה וגילוי, רק שהוא בחי' המשכה היולית עדיין, והיינו דהקו עם היות ש' בו פרטים בהתגלות, מ"מ ה"ה בבחי' פשיטות עדיין ובבחי' התאחדות. דהנה ענין הקו בדרך כלל. הוא בחי' האורך שהוא בחי' הגילוי. אמנם בזה גופא יש ב' אופנים. הא' מה שפרט אחד בא בהמשכה והתגלות ממדרי' למדרי', וכמו בהשפעת השכל מגדול לקטן, דאיתו הענין הפרטי שמשפיע לו מלבישו במשל או באיזה ענין מה שהוא בערך המקבל, והיינו דע"י המשלים והענינים יבין את הענין הפרטי ההוא, אשר כל ענינו של המשפיע הוא להוריד את המושכל בהפרט ההוא מדרגא לדרגא ומלבישו בעוד משל עד שיהי' הענין מובן גם לבעל שכל קטן ביותר. והב' שהקו הוא רק התגלות הפרטים שבנקודה, והיינו דכל התעסקותו הוא בגילוי הפרטים, ולא בהבאת הפרט לידי השגה והבנה, והוא ע"ד המשנה שהם ענינים פרטים שאינם בבחי' השגה עדיין, עד שמתבארים

שאינו לא העצמי : לכאורה צ"ל : שאינו העצמי. וכמושי"כ בשורה שלאח"י.
 כמהות עם : כנראה הכונה : כמהות (בפ"ע) עם. ואולי הוא סעות המעתיק
 וצ"ל : כמהות אחר עם.

אח"כ בגמרא בריבוי סברות והשגות שונות, אבל המשניות עצמן הן התגלות הפרטים שבהנקודה, והיינו תורה שבכתב, דכל מצוה ומצוה כמו שהיא בתורה שבכתב היא בקיצור ונקודה, והמשניות הם מגלים פרטי הנקודה, וההפרש בין ב' אופנים אלו, דבאופן הא' הרי הקו הוא המשכה וגילוי פרטי מוגבל כמו שבא ויורד מדרגא לדרגא עד שיוכל להתקבל לבעל שכל קטן ביותר, והאופן הב' עם היותו קו שהוא אורך אבל הוא כעין קו העשוי מנקודות, והיינו דעם היותו קו המגלה פרטי הנקודה, אבל גם הפרטים הם בבחי' פשיטות ובבחי' היולי עדיין, כמו פרטי המשנה, הגם שהם התגלות הנקודה דתורה שבכתב אבל גם הם פשוטים עדיין, אשר זהו השקלא וטריא בהסברו' שבגמ' להגביל הפרטי' המבוארי' בהמשנ', והיינו דכל הפרטים הרי ישנם כמו שכלולים בהנקודה, והקו מגלה הפרטים, אבל עם זה הנה הפרטים המתגלים ע"י הקו העשוי מנקודות הם בפשיטות עדיין, ומ"מ הרי אינם בדומה להפשיטות של הפרטים כמו שהם בהנקודה. ויובן זה עד"מ חכם גדול שהוא מופלא בחכמה, הרי מבין ומשכיל בכל דבר חכמה בהפשטה שבה, ובפרט מי שכל עיקר התעסקותו במושכלות הוא בשכל מופשט, וכנ"ל בההפרש דחכמת המעשה וחכמת הנפש שהם גדרים מיוחדים דהלבשה והפשטה, ובחכמת הנפש גופא מעיין בעומק חכמתו בענין הנפש במציאות מהותו ולא במהות מציאותו, דמהות מציאות זהו כמו שהוא ביחס אל הכחות, ונת"ל דבנפש הנה הכחות הם אברי הנפש בדוגמת אברי הגוף, ושייך בו מעלה ומטה, אבל מציאות מהותו הוא למעלה מהתייחסותו אל הכחות, והוא שכל מופשט, והגדר דשכל מופשט הוא דב' שכלים גם הפכים יכולים להתערב, ועם היות דשכלים מופשטים יכולים להתערב, עם זה הרי בכל אחד ואחד מהם הרי יש בהם הפרטים שלהם, הנה כאשר החכם מופלא יגלה המושכל ההוא כמו שהוא אצלו הרי גם הפרטים שבהמושכל הם פשוטים עדיין כפשיטות הנקודה, אבל עם זה הנה הנקודה היא רק מציאות הדבר בלבד, ומציאותו הוא רק באופן שלילי כנ"ל והפרטים עם היותם ג"כ פשוטים אבל כבר הם קיימים בקיום עצמי מה שהם, כלומר שהם בציור מוגבל שהם פרטי מושכל מופשט זה אלא שהם עדיין פרטים פשוטים שגם הם יכולים להתבאר באופנים שונים. והשטח הוא גילוי האור שבא בפרט ובמוגבל, שהוא באופן כך וכך דוקא, וכבר הנהו מציאות פרטי אשר זולתו סותרו והוא סותר לוולתו. וזהו אפס בלתך. דאופן הג' בביטול האור שהוא אפס בלתך הוא נעלה הרבה יותר מהביטול באופן הב' שהוא הביטול דואין זולתך. דהנה הג' אופני ביטול הם בג' עניני האור. דבהביטול דהעדר תפיסת מקום הוא הביטול בהתפשטות לבד, דבענין האור הוא הביטול בהגילוי שהו"ע השטח, דכל ענין הגילוי הוא בשטח בלבד. וכמו ההפרש בין גילוי אור נר קטן או נר גדול ואבוקה, דנר קטן הנה גילוי אורו הוא רק בסמוך אליו ממש, ונר גדול הנה גילוי אורו הוא במרחב גדול יותר, והאבוקה מאירה למרחוק, וכל ענין הקירוב והריחוק הוא רק ענין שטחי, והיינו דהביטול הוא רק בהתפשטות לבד. והביטול באופן הב' הוא שהביטול נוגע גם בהמציאות שהו"ע הקו אשר הוא קיומו של האור,

והיינו דכל קיומו של האור הוא מצד מקורו, אבל לעצמו אינו מציאות כלל, כמו הקו שהוא התגלות פרטי הנקודה. והביטול באופן הג' שהוא הביטול דאפס בלתך, הנה ביטול זה הוא בנקודת האור שהוא עצם המציאות מהות האור, שהוא בבחי' גילוי מן העצם בהיותו עוד כלול בהעצם. א"כ מה שישנו הוא רק העצם בלבד. והיינו דכללות ענין ביטול האור הוא מפני התגלות המקור ודביקות האור בהמאור, אלא דבביטול זה יש ג' אופנים, שהם הביטול בג' הענינים דמציאות ונקודה, קו וקיום ושטח וגילוי שבאור.

וע"פ פי זה יובן מ"ש אפס בלתך גואלנו לימות המשיח. דרבינו נ"ע מבאר (בפלא"ו) שימות המשיח הם תכלית ושלמות ברה"ע הוזה (ובפלא"ו) מבאר דתכלית השלימות של ימות המשיח תלוי במעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות, להיות דבזמן הגלות הרי יש ב' מיני עבודה בעבודת הבירורים והעבודה דנסיונות, ובכדי שתהי' העבודה כדבעי הוא על ידי הקדמת העבודה דתפלה, שהתפלה סולם המקשר כל ענינים הגשמי' לאלקות ותפלת שבת הוא מעין הגילוי דלע"ל, כידוע בענין' מזמור שיר ליום השבת, הנה ע"י העבודה בתפלת שבת דמיני' מתברכין כולהי יומין, באים לידי גילוי האמת כי הוא ית' גואלינו תמיד.

(ע"כ נמצא מהמשך זה)

