ב״ה

בית מדרש ישיבה AI

תניא -
איגרת הקודש כ׳

אחדות, בריאה ומעשה

ספר ביאור בעשרים פרקים
על יסוד מחקר במקורות הקבלה והחסידות



מהדורה מסכמת לקורא המתחיל

ביאור רחב, מלשון האיגרת אל עומק המהלך

כ׳ תשרי תשפ״ז

אגרת הקודש כ׳ — ביאור ולימוד

ספר ללימוד רצוף

כ׳ תשרי תשפ״ז

עשרים פרקים, ארבעה חלקים, ומדריך להמשך הלימוד

עשרים הפרקים, המבוא, דרכי הלימוד, מקרי הלימוד, המילון ומפתח המקורות. לשון האיגרת נשמרה כולה, לפי הסדר, ולצד כל קטע סימן הזיהוי שלו; שאלות שלא הוכרעו מסומנות במקומן.

תוכן העניינים

פתח דבר · מפת הקריאה · הערה על נוסח הספר · מבוא

חלק ראשון — אחדות, גבול והתהוות

פרק 1 | אחדות וגבול: מה מבקשת פתיחת האיגרת להסביר? · 45

פרק 2 | עילה ועלול, השגת משה והמעבר מרוח לגשם · 68

פרק 3 | ביטול מלמעלה וישות מלמטה · 105

פרק 4 | ראשית היש הנברא ושלושים כלי המלכות · 130

פרק 5 | היכלות, גופי מלאכים ונשמות קודם יריד־תן · 166

פרק 6 | צדיקים ראשונים, אדם הראשון ועלמין בגולגלתא · 207

חלק שני — מקור כוח ההתהוות ודרכי גילויו

פרק 7 | הוא לבדו: עצמות, אור, קו וכלים · 256

פרק 8 | מלכות, אותיות וכתר ממטה למעלה · 289

פרק 9 | עיבור ולידה: גילוי כוח אין־סוף במציאות נפרדת · 341

פרק 10 | שורש התורה והמצוות: חותם המתהפך ומשל השליא · 386

חלק שלישי — חיות העולמות וכוח הצומח שבארץ

פרק 11 | זיווג והתהוות בעולמות בריאה, יצירה ועשייה · 439

פרק 12 | הקו והארותיו — שלוש מדרגות של חיות · 465

פרק 13 | הסובב מאיר אל הקו: נוכחות, חיות וכוח התהוות · 486

פרק 14 | העפר המצמיח: כוח הבריאה ומקומו של המזל · 545

פרק 15 | סיום הקו והאור החוזר בארץ · 570

פרק 16 | מן ההצמחה אל עבודת האדם · 607

חלק רביעי — מזון, קרבן ומצווה

פרק 17 | האדם ניזון מן התחתון — סדר ושורש · 642

פרק 18 | מן המאכל אל החכמה והדעת · 654

פרק 19 | הקרבן וחיות המרכבה · 689

פרק 20 | תכלית הירידה — תורה ומצוות בעולם הזה · 707

אחר עשרים הפרקים — לשוב אל השאלה הראשונה · 733

ללמוד הלאה — כלי המחקר והבינה המלאכותית · 737
מקרי לימוד — כיצד השתנו מסקנות בעקבות המקורות · 771
מילון מושגים לקריאה חוזרת · 784
מפתח מקורות לעיון · 796

פתח דבר

אגרת הקודש כ' קצרה: בנוסח שעליו מבוסס הספר היא מונה 1,640 מילים. ובכל זאת היא נוגעת באחת השאלות היסודיות ביותר שאדם יכול לשאול: כיצד יוצא מן הבורא האחד, שאין לו גבול, עולם מלא גבולות, הבדלים וריבוי — ומה מקומו של האדם בעולם כזה. היא פותחת בלשון הזוהר "איהו וחיוהי חד, איהו וגרמוהי חד" — הוא ואורותיו אחד, הוא וכליו אחד — וממשיכה אל הכלים שיש להם גבול ואל התהוות הנבראים "יש מאין": מציאות חדשה, שאינה המשך של דבר שקדם לה. משם היא יורדת אל החיות שבעולמות, אל כוח הצמיחה שבעפר, ועד מצווה הנעשית בידיים בחפץ גשמי. הקורא פוגש בדרך שמות ומושגים רבים. כדי שלא יאבד את החוט, הספר מראה בכל שלב איזו שאלה נשאלת, מה עונה עליה לשון האיגרת, ואיזו שאלה ממשיכה ללוות אותנו הלאה.

איך נולדה הספרייה הזאת

הדרך אל הספר הזה התחילה בפרסום מחקרים בשאלות יהודיות מגוונות. במשך כשנה ויותר פרסמנו בירורים בנושאים שונים. כל בירור התקדם בסבבים: שאלנו, אספנו מקורות, השווינו תשובות, ושבנו אל המקומות שעדיין לא הובנו. עם הזמן הגיעו תגובות מן הקוראים: חומר המחקר מעניין, אבל קשה לקרוא אותו כפי שהוא. לא קל לעקוב אחר שאלה העוברת מסבב לסבב, לזכור איזו תשובה תוקנה, ולדעת מה נשאר מן הדיון בסופו.

מן הבקשה הזאת נולדו החוברות. כל חוברת הוקדשה למחקר אחד והעמידה לפני הקורא את מהלכו במסגרת שאפשר לקרוא ברצף.

בדרך כלל קדמו לה שלושה, ארבעה או חמישה סבבי בירור. היו חוברות קצרות והיו רחבות יותר, לפי השאלה ולפי מה שנדרש כדי לבארה. עד להכנת הספר הזה הוצאנו שתים־עשרה חוברות.

גם העבודה על אגרת הקודש כ' לא החלה בתוכנית לכתוב ספר גדול. עמדו לפנינו שבע חקירות עיקריות, שכל אחת מהן צמחה משאלה בלשון האיגרת. כשצירפנו אותן, התברר עד כמה התרחב העיון. היה בידינו חומר רב, אבל הקורא עדיין היה זקוק לדרך: מאין מתחילים, כיצד קשורה שאלה אחת לחברתה, ומה צריך להבין לפני שממשיכים למשפט הבא.

כך התגבשה ההחלטה לערוך ספר ביאור ולימוד, לצד שלושה כרכי מחקר. כרכי המחקר שומרים את עומק הבירור ואת הדרכים שנבחנו; ספר הקורא מסדר את הדברים לפי מהלך האיגרת ומוליך בתוכם צעד אחר צעד. שבע החקירות הן יסוד המחקר, ועשרים הפרקים הם צורת הלימוד שנבנתה מתוכו. ארבעת הספרים ממלאים אפוא תפקידים משלימים: אפשר ללמוד את הביאור ברצף, ולפנות אל כרכי המחקר כשמבקשים להעמיק בדרך שהוליכה אליו.

הבקשה הראשונה של הקוראים ממשיכה ללוות אותנו גם כאן. הסבר בהיר דורש עבודה נוספת מן הכותב: לבחור את סדר הדברים, לפתוח מושג בזמן הנכון, להסביר מדוע נדרשת הבחנה, ולתת לקורא שהות להבין. התקווה היא שמי שפוגש לראשונה את האיגרת ימצא בה דרך, ושמי שכבר למד אותה ימצא מקום לשאלה חדשה.

מן המחקר אל הספר

כאן חשוב לי לשתף גם במחיר העבודה. שבע החקירות העיקריות דרשו ממני, לפי הערכתי, כשש שעות; הכנת הספר מן החומר שכבר נאסף דרשה כשישים שעות — סדר גודל של פי עשרה. בסבבי המחקר יכולתי להעמיד שאלה, להעביר תשובות בין המערכות

ולבקש בירור נוסף, ובזמן פעולתן להתפנות לעיסוק אחר. המעבר לספר רצוף דרש ממני שוב ושוב לחזור, לבדוק ולתקן.[1]

הפתעה קשה חיכתה דווקא בפעולות שנראו פשוטות. העברת קבצים מ־Google Drive אל GitHub, מערכת לשמירת קבצים וגרסאותיהם, הסתבכה: קובץ שנראה כאילו הועבר התגלה כחלקי, ולעיתים נשמרה רק הפניה אליו. נאלצתי לבדוק מה הגיע בפועל ולחזור על ההעברה. כך, לצד היכולת לסייע בבירור מורכב, נתקלתי בקושי להשלים פעולה שלכאורה אינה דורשת מחשבה רבה. כך נראתה העבודה בכלים שעמדו לרשותי אז.

נוספו לכך המתנות ממושכות, מערכות שנעצרו וצורך לחדש עבודה שכבר נדמה היה שהסתיימה. זו הייתה יגיעת הנפש ויגיעת הגוף, ולעיתים עבודה מתישה ממש. אני מספר זאת כדי לתת לקורא תמונה נאמנה של הדרך: הכלים אפשרו להפיק חומר רב במהירות, ואילו הפיכתו לספר שאפשר לסמוך על רצפו וללמוד בו דרשה עמל אחר. גם הניסיון הזה הוא חלק מן הלימוד שהספר מבקש למסור.

מה מבקש הספר לתת לקורא

הספר מבקש לתת לקורא ארבעה דברים.

דרך שלמה בתוך האיגרת. לשונה מובאת כולה, לפי הסדר, ב־179 קטעים קצרים, וכל קטע מבואר: קודם מה אומרות המילים, אחר כך איזו שאלה הן פותרות, ולבסוף מה הן מוסיפות למהלך. אין צורך בידיעה מוקדמת בקבלה. מושג חדש מוסבר במקום שבו הוא נחוץ, ומילון המושגים שבסוף הספר עוזר לחזור אליו.

---

[1] אומדני הזמן ותיאור סביבת העבודה הם עדות אישית של יוזם המחקר, שנמסרה לצורך הספר: כשש שעות לשבע החקירות העיקריות וכשישים שעות להכנת הספר מן החומר שנאסף. בשלבים המוקדמים דיווח על שימוש ב־Grok 4.6, ב־Claude Opus 5 ומעט Opus 5.5 ו־Fable, וב־Astra בסביבת ChatGPT. על שלבי הסיום הוסיף: Astra ברמות Medium, High, Extra High והרמה המרבית; Grok Heavy, Grok 4.7 ו־Sol 6.1; Grok Bot; וב־Claude גם Sonata, שבה נערכה לדבריו בדיקת הסיום האחרונה. שמות הכלים מובאים כפי שנמסרו. פרטי הגרסאות וזמני התשובות נשמרו בכרכי המחקר באופן חלקי (ספר המחקר, כרך א, עמ' 67, 72; כרך ג, עמ' 2156).

הבנה שאפשר למסור. המטרה היא שבסוף הלימוד יוכל הקורא להסביר לחברותא, לבני ביתו או לתלמידיו מה שואלת האיגרת, כיצד היא משיבה, ומדוע הדברים נוגעים למצוות שהוא מקיים בכל יום.

דרך עבודה. הספר משתף בגלוי את דרך הבירור שמאחוריו, ומלמד כיצד כל לומד יכול להיעזר בכלי בינה מלאכותית — תוכנות שאפשר לכתוב אליהן בשפה רגילה, והן משיבות בכתב — כדי לשאול, לפתוח מקור, להשוות ולבדוק. הוא מלמד גם כיצד שומרים שהכלי יישאר כלי: המקור נבדק בעיניים, וההכרעה בשאלה תורנית נשארת בידי לומדים ורבנים.

יושר בגבולות הידיעה. במקום שהבירור הגיע למסקנה, היא נאמרת בבירור. במקום שנשארה שאלה, היא מוצגת כשאלה, בניסוח מדויק ככל האפשר. אפשר להבין שתי אפשרויות ולהישאר בלא הכרעה ביניהן; אפשר לזהות את מקורו של כוח בלי לדעת לתאר כל שלב בפעולתו. במקום כזה, חלקו של הביאור הוא להבהיר היכן עובר גבול הידיעה, כדי שהשאלה שנותרה תהיה מדויקת יותר.

הביאור מחולק לעשרים פרקים, והם הולכים לפי סדר האיגרת. החלוקה היא כלי לימודי של הספר, ואינה מיוחסת למחבר האיגרת. ארבעת החלקים שמעל הפרקים עוזרים לראות את המהלך כולו, ורצף המילים נשמר בתוכם במדויק. יש משפט אחד שנזקק לפרק שלם, ויש כמה משפטים שיוצרים יחד מהלך אחד; אורך הפרק נקבע לפי הבירור שהוא דורש, ולא לפי מספר המילים שהוא מבאר.

שתי המטרות — לימוד האיגרת בעיון, ולימוד הדרך להמשיך לשאול, לבדוק ולהעמיק בעזרת הכלים העומדים לרשותנו — קשורות זו בזו, ולכן ניתן כאן מקום נרחב גם לעבודה עם בינה מלאכותית. ההיכרות הראשונה עם שתיהן באה במבוא. שם נשאל גם מה אפשר ללמוד מדברי הרבי, כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש, על גילוי אמצעי תקשורת

בזמנם, וכיצד ניגשים מתוך כך לכלי השיחה החדשים, כך שההתפעלות מן האפשרות תיעשה שאלה על השימוש בה. הדיון המפורט בדרכי העבודה, הדוגמאות והתרגילים בא אחרי עשרים הפרקים, בחלק "ללמוד הלאה" ובמקרי הלימוד, ואפשר לפנות אליו לפני הקריאה, במהלכה או בסופה.

להוציא לאור — גם עבור הלומד

בשיחת שבת פרשת נצבים־וילך, כ"ג באלול תשמ"ב, עורר הרבי על הוצאת קובצי חידושי תורה ודייק בכינוי המקובל להדפסת ספר: "הוצאה לאור". החידושים קיימים עוד לפני הדפסתם, ובהדפסה מוציאים ומגלים אותם; נוסף על כך, הפרסום מוסיף מעלה באורם. אין הכוונה שלפני ההדפסה לא היה בהם אור כלל. הרבי מסביר שיש מדרגות רבות באור, ובהוצאה לאור מתווספת מדרגה.[2]

המחשבה הזאת מלווה את עריכת הספר שלפנינו. בירור שנשמר בדפי עבודה כבר יכול להועיל למי שעסק בו. כדי שיועיל גם ללומד אחר, עליו לקבל צורה שהלומד יכול להיכנס אליה: שאלה מנוסחת, מושגים מוסברים, מהלך שאפשר לעקוב אחריו, והבחנה ברורה בין מה שהתברר לבין מה שעוד נותר פתוח. הכתיבה עבור הזולת מחייבת אותנו לשאול מחדש אם הבנו את מה שאנו מבקשים להסביר. לפעמים דווקא הניסיון להבהיר משפט מגלה שחסרה בו חוליה.

יש בכך גם זיקה לנושא האיגרת, המרבה לעסוק באור ובגילוי וביחס שבין מקור ההשפעה למקבליה. הזיקה שאנו מציעים היא כיוון מחשבה על מלאכת הלימוד והכתיבה. דברי הרבי על הוצאת חידושי תורה אינם מוצגים כאן כביאור שלו לאגרת הקודש כ', ופרסום ספר אינו משל המפרש את התהוות העולם יש מאין. בעריכה אנו עוסקים

[2] שיחת שבת פרשת נצבים־וילך, כ"ג באלול תשמ"ב, סעיף יח; תורת מנחם — התוועדויות תשמ"ב, חלק ד, עמ' 2237 ואילך. ראו השיחה באתר ספרי הרבי ותוכן הכרך. תמצית הדברים כאן מבוססת על נוסח הקטע שנדפס מחדש בקובץ "כינוס הכנה לי"א ניסן ק"כ שנה", שלוחי מונטריאול, עמ' י–יא. הזיקה למלאכת הביאור של הספר היא הצעתנו.

בדברים שכבר נלמדו ונכתבו, ומבקשים להביאם מן ההעלם היחסי של תיקי המחקר אל גילוי והבנה אצל הקורא.

לכן ההוצאה לאור נבחנת גם במפגש עם מי שיפתח את הספר: האם יוכל להבין את השאלה, לשקול את ההסבר, לשאול עליו ולהמשיך ללמוד. המעבר ממחקר לחוברת, ומחוברות לספר ביאור, נענה לאותה בקשה ששמענו בראשית הדרך. הלימוד שנאסף כאן מבקש להיעשות לימוד שאפשר לחלוק בו. מפת הקריאה שבעמודים הבאים מציעה לכל קורא את הדרך המתאימה לו.

מפת הקריאה

המפה הזאת נועדה לעזור לכל קורא למצוא את דרכו בספר. היא מציגה תחילה כמה מושגי יסוד, אחר כך את מהלך ארבעת החלקים, ולבסוף כמה דרכי כניסה: למתחיל, למי שכבר למד תניא וחסידות, ולמי שבא בעיקר ללמוד כיצד לומדים בעזרת בינה מלאכותית.

מושגי יסוד לפני שמתחילים

כל המושגים האלה מתבארים בהרחבה בפרקים עצמם, ורובם מופיעים גם במילון המושגים שבסוף הספר. כאן די בהיכרות ראשונה, כדי שהשמות לא יפתיעו בפעם הראשונה שהם מופיעים.

אין־סוף. כינוי לאלוקות מצד שאין לה שום גבול ושום הגדרה. בלשון הזוהר שבפתיחת האיגרת הוא נקרא "איהו" — "הוא". בהמשך הספר יתברר שיש להבחין בין "אור אין־סוף", שהוא גילוי, לבין עצמותו של הבורא.

אור וכלי. "אור" הוא לשון של גילוי וחיות, ואין הכוונה לאור גשמי. "כלי" הוא מה שמגדיר את אופן הגילוי ואת מידתו. בכל משפט צריך לברר על איזה אור ועל איזה כלי מדובר, כי לא כל הכלים הנזכרים באיגרת הם אותו מקבל.

ספירות. עשר הבחינות שבהן האור האלוקי מתגלה ומתחלק למידות מוגדרות: חכמה, בינה, דעת, חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד ומלכות (יש מניין שבו כתר בא במקום דעת). לספירות יש אורות וכלים, ומכאן השאלה הראשונה של האיגרת: כיצד כלים שיש להם גבול מיוחדים באין־סוף.

מלכות. האחרונה בעשר הספירות, הבחינה שדרכה הכוח האלוקי פונה אל הנבראים. באיגרת היא מתוארת גם כ"כתר ממטה למעלה": הסיום שיש בו יחס מיוחד אל הראשית. לכן "אחרונה" אינה אומרת רק נמוכה מן הקודמות לה; צריך לברר גם את יחסה למקור ואת תפקידה כלפי הנבראים. על כך בפרק 8.

אצילות ובי"ע. "אצילות" היא המדרגה שבה אורות הספירות וכליהן מיוחדים באלוקות. אחריה באים שלושה עולמות — בריאה, יצירה ועשייה, ובקיצור בי"ע. בהם כבר יש מציאות נבראת, אף שגם בהם מאירה הארה אלוקית המחיה אותה.

עילה ועלול, ויש מאין. "עילה ועלול" הוא יחס שבו התוצאה נמשכת מסיבתה ויש ביניהן ערך משותף. אין פירוש הדבר שהן שוות במדרגתן: התוצאה יכולה להיות נמוכה ממקורה, ובכל זאת להימשך ממנו בדרך שיש בה יחס בין השניים. "יש מאין" הוא התהוות של מציאות חדשה, שאינה המשך של מהות שקדמה לה. ה"אין" אינו העדר בורא או כוח מהווה. השאלה אינה רק אם הדבר היה קיים קודם, אלא אם אפשר להסביר את התהוותו כהמשך של המקור בדרך עילה ועלול. ההבחנה בין שני האופנים עומדת ביסוד פרקים 1–3.

חיות. הכוח האלוקי המחיה ומקיים כל נברא בכל רגע. חלק גדול מן האיגרת מברר מאין באה החיות של כל עולם, וכיצד היא מגיעה עד העפר. בדרך נבחין בין שלוש שאלות: במה תלוי קיומו של הנברא,

כיצד הוא מתהווה מאין ליש, ומהי תוספת גילוי בו. אלה שלוש שאלות על אותו נברא, ולא שלושה שלבים בזמן.

קו, סובב ואור חוזר. שמות הנוגעים לאופן גילוי האור וליחסו אל המקבלים. "המשכה" אינה העברה ממקום גשמי אחד לאחר; היא מתארת כיצד גילוי מגיע אל מקבל. "קו" הוא המשכת האור בסדר ובמידה. "סובב" הוא אור שאינו מתקבל לפי מידת המקבלים; אין הכוונה לאור הנמצא מחוץ לעולם במרחב. "אור חוזר" הוא הארה המתוארת "ממטה למעלה", ובפרק 15 יתבאר הקשר שלה לסיום הקו. אין לצייר כאן החזרה של קרן גשמית. המושגים מתבארים בעיקר בפרקים 7, 11–15 ו־18.

בינה מלאכותית ופנייה. בספר הזה "בינה מלאכותית" פירושה תוכנות שאפשר לכתוב אליהן בשפה רגילה, והן משיבות בכתב: מסבירות, מציעות מקורות, משוות ומבקרות. "פנייה" היא השאלה או הבקשה שכותבים אל הכלי. תשובת הכלי היא הצעה שיש לבדוק, ועדיין אינה מקור.

ארבעה חלקים, מהלך אחד

בחלק הראשון, פרקים 1–6, נבנית השפה שבה אפשר לדבר על אחדות, על גבול ועל מציאות נבראת. ההבחנה בין עילה ועלול לבין יש מאין מלווה את הדיון בכלים, בנשמות ובהיכלות. בפרק 2 נידונה גם השגתו של משה רבנו.

בחלק השני, פרקים 7–10, מתחדדת השאלה: למי מיוחס כוח ההתהוות, וכיצד מתוארת פעולתו באור ובכלים. הדיון עובר דרך המלכות והאותיות ודרך משל העיבור והלידה, ומגיע אל שורש התורה והמצוות. בכל תחנה כדאי להבחין בין שלושה: מקור הכוח, דרך המשכתו ומקום גילויו.

בחלק השלישי, פרקים 11–16, נידונות תחילה החיות וההתהוות בעולמות בריאה, יצירה ועשייה, ואחר כך המעלה המתגלה בעפר ובכוח הצומח. על יסוד הבירור הזה נפתחת בפרק 16 שאלת הזריעה, הנטיעה ועבודת האדם.

בחלק הרביעי, פרקים 17–20, נבחן היחס בין התחתון לבין שורשו דרך המזון, החכמה והדעת, הקרבן וחיות המרכבה. בסופו שבים אל תכלית המהלך: מעלת התורה והמצוות המעשיות בעולם הזה.

אחרי עשרים הפרקים באים פרק קצר החוזר אל השאלה הראשונה; החלק "ללמוד הלאה", העוסק בכלי המחקר ובבינה המלאכותית, ובו דוגמה רצופה ופניות שאפשר להעתיק; שמונה מקרי לימוד, המראים כיצד השתנו מסקנות בעקבות המקורות; מילון מושגים ומפתח מקורות.

עשרים פרקים: מה מחפשים בכל תחנה?

הטבלה מיועדת להתמצאות. בקריאה ראשונה די לעבור על עמודת השאלות; הניסוחים שבעמודה האחרונה יתבהרו כשתשובו אליה אחרי לימוד הפרק. העמודה הזאת מצביעה על ההבחנה שכדאי לקחת מן הפרק, ואינה מחליפה את הביאור ואת גבולותיו.

פרק	השאלה המובילה	מה לקחת להמשך
1	כיצד גבול ואחדות נאמרים יחד?	הגדרה אינה בהכרח פירוד.
2	מה יכולה השתלשלות להסביר?	ירידה במדרגה אינה מסבירה לבדה התהוות יש.
3	אם הכול בטל, מדוע הנברא נקרא יש?	תלות במקור, השגת המקור ויחס המהויות הן שאלות שונות.
4	היכן מתחיל היש?	מבחינים בין כלי נברא לבין הנשמה האלוקית המחיה אותו.
5	האם כל מה שבאצילות באותו מעמד?	מקור, עולם ומעמד אינם שלושה שמות לאותו דבר.

פרק	השאלה המובילה	מה לקחת להמשך
6	מה מוסיפים הסוגריים על הנשמות והעולמות?	גם האפשרות המיוחדת נשארת בגבול לשון "אפשר".
7	למי שייך הכוח לברוא?	הכוח למאציל לבדו; הפעולה בכלים אינה עצמאות שלהם.
8	היכן מתגלה הכוח בנבראים מובחנים?	מלכות ואותיות מבארות את מקום הגילוי ואת ההתחלקות.
9	מה מלמדת הלידה?	מעבר מן הכלול אל הנבדל מגלה כוח; המשל אינו מפרט את כל מנגנונו.
10	כיצד משתנה היחס בין תורה למצוות?	שורש, מקום גילוי ותכלית דורשים אמות מידה שונות.
11	כיצד פועל זיווג בעולמות נבראים?	הזיווג מקומי; כוח הבריאה הפועל בו אינו של העולם המקומי, אלא של המאציל.
12	מי מקבל את שלוש מדרגות ההארה?	מדרגת האור ומעמד המקבל אינם מתחלפים.
13	מה נוסף בלשון הסובב?	נוכחות, חיות מתלבשת ומתן כוח נידונים ביחסים שונים.
14	מה ניכר דווקא בעפר?	יתרון בפעולה אינו יתרון בהשגה.
15	מדוע הסיום חשוב להבנת היתרון?	מבחינים בין הסובב המאיר לבין הקו המאיר ממטה למעלה.
16	מה מוסיפה עבודת האדם?	כוח ההצמחה נתון; זריעה ונטיעה מעוררות הופעה משובחת.
17	כיצד התחתון נותן לעליון?	סדר המדרגות הגלוי אינו ממצה את היחס אל השורש.
18	מה מוסיף המזון לחכמה ולדעת?	תלות האדם במאכל אינה הופכת את המאכל למשיג.
19	כיצד הקרבן מוסיף למקורו העליון?	בירור וגילוי השורש אינם החזרת פיקדון כמות שהוא.
20	כיצד נאסף המהלך אל המצווה?	המעשה מקבל את תכליתו בציווי, בתוך העולם הגשמי.

דרכים להיכנס לספר

למתחיל. קראו את פתח הדבר ואת מושגי היסוד שלמעלה. מן המבוא קראו תחילה ארבעה סעיפים: "מעט מילים, עולם שלם של משמעות", "שתי מטרות לספר אחד", "איגרת בתוך ספר היסוד" ו"כיצד לומדים בספר?". את שאר הסעיפים אפשר לקרוא כשמתעורר רצון לדעת מאין בא הביאור וכיצד נבנה. אחר כך למדו את הפרקים לפי הסדר. בקריאה ראשונה של פרק אפשר ללכת עם לשון האיגרת ועם ההסבר שאחריה, ולהשאיר את ההערות שבתחתית העמוד לקריאה שנייה. סעיפים שבראשם נכתב שאפשר לשוב אליהם בקריאה שנייה — מותר לדלג עליהם בלימוד ראשון. כשמופיע שם שאינו ברור, פתחו את מילון המושגים. כל פרק נחתם בסיכום של מה נתברר בו, ובמקום שנשאר קושי — גם של מה שעוד טעון בירור; כדאי לקרוא אותו לפני שממשיכים. ואם פרק נראה כבד מדי, מותר להמשיך הלאה ולשוב אליו: המהלך נבנה בהדרגה, ופעמים רבות קל יותר לחזור אל פרק אחרי שרואים את המשכו.

למי שכבר למד תניא וחסידות. אפשר לעבור מפתח הדבר אל "כיצד לומדים בספר?" ומשם אל פרק 1. שימו לב במיוחד למקומות שבהם מושג מוכר מקבל באיגרת מובן מדויק יותר: "נשמה" שאינה נשמת אדם, "כלים" שאינם אותו מקבל בכל מקום, "למעלה" שפירושו לפעמים המדרגה הגלויה ולפעמים השורש שממנו היא באה. ההערות וההפניות לספר המחקר מראות מאין בא כל הסבר, והסעיף "ארבע דוגמאות מן הבירור" שבמבוא מראה כיצד תוקנו קריאות ראשונות.

למי שבא ללמוד כיצד לומדים בעזרת בינה מלאכותית. קראו במבוא את "שתי מטרות לספר אחד" ואת "מאחורי ההסבר הפשוט", ואחר כך את הסעיפים העוסקים בזמננו ובכליו: "גילוי חדש בדור מאוחר", "לעמוד על הכתפיים — ולפתוח את הספרים", "לשמוע

מרחוק, עכשיו", "מן ההקשבה אל השיחה" ו"אבן מקיר תזעק". משם עברו אל החלק "ללמוד הלאה", ובו במיוחד אל "ללמוד עם חברותא זמינה: מאין מתחילים", אל "סדר העבודה במבט אחד", אל הדוגמה הרצופה "כיצד השיג משה, אם 'ופני לא יראו'?", אל "שש פניות שאפשר להעתיק" ואל "כיצד בודקים שהמקור אמיתי". הדוגמה הרצופה עוסקת בשאלה הנלמדת בפרק 2, ולכן כדאי ללמוד את הפרק לצידה ולראות כיצד בירור נעשה להסבר. אחר כך עברו אל שמונת מקרי הלימוד, ונסו את הדרך בעצמכם בעזרת התרגילים שבסוף כל פרק.

ללימוד בחברותא או בשיעור. כל קטע מלשון האיגרת הוא יחידת לימוד טבעית: קוראים אותו בקול, מנסים לפרש לבד, ורק אחר כך קוראים את הביאור. את ארבע השאלות שבסוף המפה אפשר לשאול על כל קטע.

כיצד בנוי פרק

הסעיף "מה כבר ידוע לנו" שבתחילת כל פרק מיועד גם למי ששב אל הספר אחרי הפסקה או פותח פרק בפני עצמו. בקריאה רצופה, כאשר הדברים עדיין זכורים, אפשר לעבור ממנו היישר אל שאלת הפרק; כשמתעורר קושי, חוזרים אליו לתזכורת קצרה.

לשון האיגרת מובאת בכל פרק בקטעים קצרים, בתוך מסגרת של ציטוט; בפרקים נקרא קטע כזה לעתים גם "יחידה". משמאל לכל קטע מופיעים שני פרטי זיהוי: מזהה קבוע של הקטע, כגון W01-01, וטווח המילים שלו, כגון "מילים 1–7". המזהה משמש להפניה מדויקת אל הקטע ולבדיקתו. המספר שאחרי האות W מציין את מספר הפרק בספר: בפרק 12, למשל, מופיעים הסימונים W12-01 וכן הלאה. המספר שאחרי המקף מציין את סדר הקטעים בפרק. טווחי המילים נשמרו לפי ספירת קבוצות המקור, ולכן המספר 1

עשוי לחזור בראש קבוצה חדשה. רצף האיגרת נשמר בסדר הקטעים, וסכום אורכי 179 הטווחים הוא 1,640 מילים.

אחרי הקטע בא הביאור: קודם מה אומרות המילים, אחר כך איזו שאלה הן פותרות, ולבסוף מה נוסף למהלך. משל או דימוי מלווים בהבהרה של מה שהם מלמדים ושל גבולם.

כל פרק פותח בסעיף "מה כבר ידוע לנו", המזכיר בקצרה רק את מה שנחוץ לפרק שלפנינו, ונחתם בסיכום של מה נתברר בו, ובמקום שיש — גם של מה נשאר פתוח. אחרי הסיכום בא סעיף "ללמוד את הפרק בעזרת כלי בינה מלאכותית": תרגילים אחדים הקשורים ללשון הפרק, ובכל אחד שלושה חלקים — מה לשאול את הכלי, מה לבדוק בעצמנו במקור, והיכן עובר גבול המסקנה. תרגילים כלליים, שאינם תלויים בפרק מסוים, מרוכזים בחלק "ללמוד הלאה", בסעיף "תרגילים כלליים לכל פרק". התרגילים אינם תלויים בכלי מסוים. בקריאה ראשונה אפשר לדלג עליהם ולשוב אליהם אחר כך.

ההערות מופיעות בתחתית העמוד שבו הן נזכרות. הן מפנות אל המקורות ואל "ספר המחקר" — שלושת כרכי המחקר שמהם צמח הביאור, ועליהם יסופר במבוא. עמודי הכרכים ממוספרים ברצף אחד: כרך ב מתחיל בעמוד 839 וכרך ג בעמוד 1458, וההפניות הן למספור הרציף הזה. שיחות הרבי מובאות לפעמים מתוך נוסח "מוגה", שהרבי עבר עליו, ולפעמים מתוך "הנחה בלתי מוגהת" — רישום של השומעים שלא עבר את הגהתו. ההערות מציינות זאת, כדי שהקורא יידע מה משקלה של כל לשון.

ארבע שאלות למשפט, ושאלה לפרק

כדאי לשאת ארבע שאלות לאורך הקריאה: על מי נאמר המשפט? איזו פעולה מיוחסת לו? ביחס לאיזה מקבל? ומה השתנה מן המשפט

הקודם? השאלות האלה מועילות במיוחד כאשר אותו שם — כגון נשמה, רוח או כלים — מופיע בכמה הקשרים.

ושאלה חמישית, מעשית, בתחילת כל פרק: איזו שאלה הפרק הזה בא לפתור — ואיזו הוא משאיר במכוון לפרק הבא? מי שעונה עליה נמנע מלדרוש מפרק אחד מה שהספר פורש על פני מהלך שלם.

בתחילת פרקים רבים תמצאו גם רשימה קצרה של שאלות משנה. הן מפרקות את שאלת הפרק לחלקיה, ואין צורך לזכור אותן בעל פה: בסיכום הפרק אפשר לבדוק מה נענה מהן, ומה נשאר פתוח.

הערה על נוסח הספר

בגוף הספר יש להבחין בין לשון האיגרת, דברי המקורות הנוספים והביאור המוצע לקורא. קטעי האיגרת נשמרו כלשונם ובסדרם, ולצד כל קטע נשאר סימן הזיהוי שלו, כדי לאפשר הפניה מדויקת (ראו "כיצד בנוי פרק" במפת הקריאה).

ההערות שבתחתית העמוד מפנות אל המקורות ואל כרכי המחקר. שאלות שטרם הוכרעו מסומנות במקומן, כדי לאפשר המשך עיון.

מבוא לביאור

מעט מילים, עולם שלם של משמעות

כיצד יוצא עולם מלא הבדלים, גבולות וריבוי מן הבורא האחד, שאין בו גבול? ואם אורו של הקב"ה מחיה הכול, מדוע העולם נראה לנו כמציאות העומדת לעצמה? ואיך ייתכן שדווקא עפר הארץ, הנראה כדבר הפשוט והנמוך ביותר, מגלה כוח שהמדרגות העליונות אינן מגלות באותו אופן? השאלות האלה הן עמוד השדרה של אגרת הקודש כ'. הן מובילות את הלומד, צעד אחר צעד, מן האחדות האלוקית אל משמעותה של מצווה הנעשית בידיים, בעולם הגשמי.

לפנינו יחידה בתוך ספר התניא, שבה מילה אחת, דוגמה או מעבר קצר עשויים לשאת עניין שלם, ולכן אין לקרוא אותה כמאמר שעוברים עליו ופונים הלאה. המושגים המוכרים ממקומות אחרים בספר חוזרים כאן בהקשרים חדשים: אור וכלי, ביטול וישות, נשמה וגוף, תורה ומצוות. לפעמים דווקא אותה מילה מחייבת לעצור: האם "נשמה" פירושה כאן נשמת אדם, או הכוח האלוקי המחיה עולם? האם "כלי" הוא כלי דאצילות, או כלי נברא המקבל את אורו? האם "למעלה" מציין את המדרגה הגלויה, או את השורש שממנו היא באה? השאלות הקטנות האלה פותחות את השאלות הגדולות.

שתי מטרות לספר אחד

לספר הזה שתי מטרות, והן שזורות זו בזו. הראשונה: להבין לעומק, ובשפה נגישה, את אגרת הקודש כ' — לעבור על כל מילה שבה, לשאול את השאלות שהיא מעוררת, ולצאת עם הבנה שאפשר להסביר גם לאחרים. השנייה: ללמד כיצד כל לומד יכול להיעזר בכלי בינה מלאכותית כדי לשאול, לחפש, להשוות, לבדוק ולהעמיק בעצמו. המטרה השנייה היא הזמנה ללומד, ומקומה בספר מרכזי כמו מקומה של הראשונה. מי שילמד את המבוא ואת החלק העוסק בדרכי הלימוד יוכל לפתוח שיחה עם כלי כזה, להעמיד לפניו משפט מן האיגרת, ולהתחיל ללמוד בדרך שבה נבנה הספר שלפניו.

כדי להתחיל אין צורך להיות מתכנת, לכתוב קוד או להכיר מונחים טכניים. שואלים שאלה רגילה, בשפה הנוחה ללומד, ומבקשים הסבר נוסף שוב ושוב, בלי בושה ובלי מבוכה. מי שעדיין אינו מכיר את המושגים יכול להתחיל מן ההתחלה ממש ולהתקדם בהדרגה. החוויה דומה במידה מסוימת לחברותא הזמינה בכל שעה: אפשר להקשות עליה, לבקש ממנה מקור, לבקש שתסביר שוב מזווית אחרת. אבל חברותא כזאת אינה רב, ותשובתה אינה פסק. הכלי אינו פוטר את הלומד מן הלימוד עצמו, וההכרעה בשאלה תורנית

נשארת בידי לומדים ורבנים הפותחים את המקורות ובודקים אותם. בחלק העוסק בדרכי הלימוד שבהמשך הספר נלך יחד, צעד אחר צעד, בדוגמה אחת רצופה מתוך המחקר שמאחורי הספר, ונראה גם כיצד בודקים שהמקור אמיתי.

שתי המטרות תומכות זו בזו. ביאור האיגרת הוא התוכן; דרך העבודה היא הכלי שבאמצעותו נבנה הביאור, והספר משתף אותה בגלוי כדי שהלומד יוכל ללכת בה בעצמו. שמות המערכות שבהן השתמשנו, המובאים בחלק "ללמוד הלאה", הם עדות לאופן שבו נעשתה העבודה; הכלים עצמם ישתנו וישתפרו. המהלך הלימודי יישאר: לשאול, ללמוד, לפתוח מקור, להשוות, לבחון ולהוסיף הבנה.

איגרת בתוך ספר היסוד

האיגרת שלפנינו היא סימן כ' באגרת הקודש, החלק הרביעי של ספר התניא. אגרת הקודש כוללת שלושים ושתיים איגרות, ואחריה נדפס "קונטרס אחרון" כחלק נפרד.[3] מקומה בתוך התניא נותן ללימודה הקשר מיוחד: היא משתלבת בספר היסוד של תורת חסידות חב"ד, ובמהלך המוליך את הבנת האלוקות אל עבודת האדם.

בשיחת שבת פרשת נח תשכ"א מבאר הרבי שספר התניא הוא "תושב"כ" — תורה שבכתב — של תורת החסידות, ושבכלל זה גם שער היחוד והאמונה ואגרת התשובה, "ואפילו אגרת הקודש שנדפסה אח"כ ע"י בני המחבר, הרי גם היא בכלל 'תורה שבכתב', כיון שנכתבה ע"י רבינו הזקן בעצמו". לעומת זאת, המאמרים

[3] סדר חלקי ספר התניא: לקוטי אמרים, שער היחוד והאמונה, אגרת התשובה, אגרת הקודש (סימנים א–לב) וקונטרס אחרון. על מניין ל"ב האיגרות ועל קונטרס אחרון כחלק נפרד ראו גם שיחת שבת פרשת חיי שרה תשכ"ו, סעיף ט, הנחה בלתי מוגהת, נוסח השיחה, כמובא בספר המחקר, כרך א, עמ' 73.

שבתורה אור ובלקוטי תורה נאמרו על ידי אדמו"ר הזקן בעל פה, ונכתבו אחר כך בידי אדמו"ר האמצעי ובידי מהריי"ל מיאנוביץ.[4]

הכינוי מבחין אפוא בין מה שכתב אדמו"ר הזקן בעצמו, מילה במילה, לבין תורתו שנמסרה בעל פה ונרשמה בידי אחרים. הוא מבטא יחס אל ספר שהוא יסוד כתוב, שממנו מתפתחים ביאורים רחבים, ואינו מעביר אל ספר התניא את הלכות ספר תורה. זהו יחס של לימוד: דיוק גדול במה שנכתב, והתמסרות להבנת העומק שנמסר בתוך המילים. והדברים נוגעים ישירות ללימודנו, שהרי לשון האיגרת שאנו מבקשים להבין היא חלק מאותו יסוד כתוב.

בשיחת י"ט בכסלו תש"ל חוזר הרבי אל משמעות הכינוי, ומבאר כיצד עניינים הטמונים בלשון התניא יכולים להתגלות בביאור ובהרחבה בזמן מאוחר יותר. בהערות לשיחה מצוין גם מקור בדברי אדמו"ר הריי"צ.[5] מכאן אמת המידה שאנו מציבים לביאורנו: אם מה שמתגלה בזמן מאוחר טמון כבר בלשון עצמה, כל הסבר שאנו מוסיפים נבחן לפי יכולתו להחזיר את הקורא אל לשון אדמו"ר הזקן בעיניים פקוחות יותר. הלומד צריך להרגיש מדוע נאמרה כל מילה, וכיצד דווקא צירופן של המילים פותח לפניו עולם.

איגרת מימיו האחרונים של אדמו"ר הזקן

על זמן כתיבת האיגרת מעיד נכדו של אדמו"ר הזקן, הצמח צדק, בספרו "דרך מצותיך": היא נכתבה "בימים שלפני הסתלקותו בכפר פייענא". לעדות הזאת יש משקל עיוני. הצמח צדק מביא אותה בתוך דיון בשאלה שבה פותחת האיגרת שלנו: האם הכלים של הספירות

---

[4] שיחת שבת פרשת נח, ב' דראש חודש מרחשון תשכ"א, סעיף א, הנחה בלתי מוגהת. לשון השיחה: "ובהקדמה – שספר התניא הוא תושב"כ של תורת החסידות, ובזה נכללים גם שער היחוד והאמונה ואגרת התשובה, ואפילו אגרת הקודש שנדפסה אח"כ ע"י בני המחבר, הרי גם היא בכלל 'תורה שבכתב', כיון שנכתבה ע"י רבינו הזקן בעצמו; ואילו המאמרים שבתורה־אור ולקוטי־תורה – נאמרו ע"י רבינו הזקן בע"פ, אלא שנכתבו לאח"ז ע"י כ"ק אדמו"ר האמצעי וע"י מהריי"ל מיאנאוויטש". בהערה 5 שם: "ראה אג"ק שם ע' רסא ואילך", כלומר אגרות קודש אדמו"ר הריי"צ, חלק ד.

[5] שיחת מוצאי שבת פרשת וישלח, י"ט בכסלו תש"ל, סעיף מט, הנחה בלתי מוגהת. בהערה 323 מצוין: אגרות קודש אדמו"ר הריי"צ, חלק ד, עמ' רסא ואילך.

הם "בבחי' גבול ממש", ואף על פי כן "הן אלקות לברוא יש מאין". על כך הוא כותב שעל מאמר זה "יש לסמוך יותר", משום שהוא "מגוף כ"ק" — מכתב ידו הקדושה של אדמו"ר הזקן — שנכתב בימיו האחרונים. הרבי מביא את העדות ומציין למקורה בדרך מצותיך, והיא מובאת גם בפתיחת "שיעורים בספר התניא" לאיגרת זו.[6]

הידיעה הזאת מוסיפה יראה ורצינות ללימוד: באותם ימים העלה אדמו"ר הזקן על הכתב יסודות עמוקים על הבורא, על הבריאה ועל תכליתה, והצמח צדק ראה בכתב היד הזה עדות שיש לסמוך עליה במיוחד.

עדות זו על זמן הכתיבה ומקומה אינה קובעת אם האיגרת נשלמה במקום שבו הגיע אלינו הכתב. המילים שבסופה, "עד כאן מצאנו", הן הערת מסירה; הדיון במעמדה ובגבולות העדות יבוא בפרק 20.

חשיבות האיגרת ניכרת גם בתוכן. היא שואלת כיצד הכלים המוגבלים של הספירות יכולים להיות מיוחדים באין־סוף. היא מבחינה בין דבר המשתלשל ממקורו לבין נברא המתהווה יש מאין. היא מבררת את מעמדן של נשמות, של מלאכים ושל עולמות; מוליכה אל מלכות, עיבור ולידה; ומתארת כיצד ההארה האלוקית מגיעה עד התחתית. לבסוף היא פונה אל מה שנמצא לנגד עינינו: אדמה המצמיחה, גרעין הנעשה אילן, אדם הניזון מן הצומח ומן החי, ומעשה מצווה בחפץ גשמי.

כך מתברר שהעיון בדברים העומדים ברומו של עולם נוגע בחיי היום־יום. האיגרת מגיעה אל המעשה הגשמי מתוך עצם הבנת הבריאה, כתכלית של המהלך כולו. מי שמבקש לדעת למה תפילין

---

[6] דרך מצותיך, מאמרי אדמו"ר הצמח צדק, "ביאור ושבתה (תקס"ב)", קע, א: "אמנם באגה"ק דט"ז א' במאמר איהו וחיוהי כו' נראה להדיא שהכלים הן בבחי' גבול ממש, ואעפ"כ הן אלקות לברוא יש מאין עי"ש באריכות, ועל מאמר הנ"ל יש לסמוך יותר כי הוא מגוף כ"ק דמו"ר נ"ע אשר כ' בימים שלפני הסתלקותו בכפר פייענא". הנוסח בספריא, מהדורת קה"ת. "דט"ז א'" הוא ציון הדף בדפוס האיגרת שהיה לפני הצמח צדק. אגרות קודש הרבי, חלק טז, מכתב ו'טז, כ"ח טבת תשי"ח, בהערה: "עוין אגה"ק ס"כ (אשר כ' בימים שלפני הסתלקותו בכפר פייענא – דרמ"צ קע, א)". וכן בפתיחת שיעורים בספר התניא לאגרת כ'.

של קלף, ציצית של צמר ונתינת צדקה בעולם הזה חשובות כל כך, מוזמן ללכת עם האיגרת מן השורש העליון עד המעשה. הבנת המהלך עשויה לתת חיות חדשה למה שהאדם כבר עושה מדי יום.

מדוע נקראו סופרים?

במסכת קידושין נאמר: "לפיכך נקראו ראשונים סופרים, שהיו סופרים כל האותיות שבתורה". הגמרא ממשיכה ומביאה את מה שהיו אומרים על מרכזה של התורה: וי"ו של "גחון" היא חציין של האותיות, "דרש דרש" חציין של התיבות, ו"והתגלח" — של הפסוקים. רב יוסף שאל אם וי"ו של "גחון" שייכת לחצי הראשון או לשני, והציעו לפניו להביא ספר תורה ולמנות; השיב: "אינהו בקיאי בחסירות ויתירות, אנן לא בקיאינן" — הם היו בקיאים בכתיב החסר והמלא, ואנחנו איננו בקיאים. אחר כך מובאת ברייתא המונה את פסוקי התורה.[7]

שני דברים לומדים מכאן. האחד הוא יחס אל טקסט שאין מדלגים בו על פרט: האות מצטרפת למילה, המילה למשפט, והמשפט למהלך שלם. הספירה שומרת את הדיוק; הלימוד מבקש להבין את המשמעות. השני הוא ענווה: גם ספירה מדויקת תלויה בידיעה שאינה תמיד בידינו, ומי שמונה צריך לדעת גם מה אינו יודע. מן הסופרים אנו לומדים דרך של תשומת לב.

מכאן נטלנו דוגמה לדרך העבודה בביאור. כל מילה באיגרת ראויה לתשומת לב. "לבד" עשויה למנוע הבנה שגויה של משפט; "אפשר" ו"קרוב לומר" מורות באיזו מידה נקבעת מסקנה; "וכן" מוסיפה מקרה; "אמנם" משנה כיוון; "ומזה" מחברת את סוף האיגרת אל מה שהתבאר קודם. לפעמים ראשי תיבות מוכרים מסתירים הבדל בין

---

[7] קידושין ל ע"א: "לפיכך נקראו ראשונים סופרים, שהיו סופרים כל האותיות שבתורה, שהיו אומרים: וא"ו דגחון חציין של אותיות של ספר תורה, דרש דרש חציין של תיבות, והתגלח של פסוקים"; ובהמשך הסוגיה, בדברי רב יוסף: "אינהו בקיאי בחסירות ויתירות, אנן לא בקיאינן". הנוסח בספריא. הכינוי לתניא כ"תורה שבכתב" מבטא את מעמדו היסודי בתורת החסידות; ההשוואה כאן היא לדיוק הלימוד, ולא להלכות ספר תורה.

שתי מערכות. לפעמים כינוי קטן, כגון "בהם" או "שלהם", קובע על מי נאמר כל המשפט.

בנוסח האיגרת שעליו מבוסס ספר זה נמנות **1,640 מילים**, המחולקות ל־179 קטעי מקור קצרים. סימן הזיהוי וטווח המילים מופיעים משמאל לכל קטע, כמוסבר במפת הקריאה. המניין כולל את הערת המסירה שבסוף האיגרת; ראשי התיבות נספרים כפי שהם מודפסים.

אולם ספירת המילים לבדה אינה ביאור. אפשר לעבור על כל מילה ועדיין להחמיץ את השאלה שבגללה נכתבה הפסקה. לכן נלך בשתי דרכים יחד: נשמור על רצף הלשון, ונברר את הרעיון שהלשון מביעה. המטרה היא שהלומד יבין גם מה נאמר, גם מדוע הוא נאמר כאן, וגם כיצד הוא משנה את הבנת ההמשך.

לשער כמה טיפות יש בים

מן הספירה המדויקת עברנו אל שאלה אחרת: איך ניגשים אל עומק שאינו נמנה אות באות. במסכת הוריות מסופר שרבן גמליאל ורבי יהושע הפליגו בספינה. רבן גמליאל הביא לחם, ורבי יהושע הביא גם סולת. כשכלה לחמו של רבן גמליאל, נעזר בסולת של רבי יהושע ושאל כיצד צפה את העיכוב. רבי יהושע הסביר שידע על כוכב העולה אחת לשבעים שנה ומתעה את הספנים, וחשש שיעכב גם אותם. רבן גמליאל התפלא שאדם בעל ידיעה כזאת נזקק למסע בספינה. רבי יהושע הפנה אותו לשני תלמידיו שביבשה, רבי אלעזר חסמא ורבי יוחנן בן גודגדא: הם יודעים לשער כמה טיפות יש בים, ובכל זאת אין להם לחם לאכול ובגד ללבוש. רבן גמליאל החליט להעמידם בראש הציבור. כשהגיעו אליו, הבהיר להם שתפקיד ההנהגה הוא עבדות ושירות לציבור.[8]

[8] הוריות י ע"א – י ע"ב. לשון הגמרא: "שיודעין לשער כמה טפות יש בים, ואין להם פת לאכול ולא בגד ללבוש"; ובהמשך: "כמדומין אתם ששררה אני נותן לכם? עבדות אני נותן לכם". הנוסח בספריא. נשמרה לשון הגמרא "לשער".

הסיפור עוסק בנשיאות כעבדות ובאחריות המנהיג להעמיד את חכמת תלמידיו לשירות הציבור. לענייננו מאירה במיוחד התמונה: ים אדיר, ומולו חכמה המסוגלת להתבונן גם בטיפותיו. הגמרא אומרת "לשער" — להקיף בחשבון ובהערכה את מה שהעין אינה יכולה למנות.

גם הים עצמו מופיע בהלכה, בגדר "מים שאין להם סוף", וגם כאן צריך לשמוע מה אומרות המילים. במסכת יבמות, בדיני אשה שבעלה נפל למים, שואלת הגמרא: "היכי דמי מים שיש להם סוף?", ועונה אביי: "כל שעומד ורואה מארבע רוחותיו". מים שיש להם סוף הם מים שהעומד לידם רואה אותם מכל צדדיהם, כך שאילו עלה הנופל מהם, היה נראה. "מים שאין להם סוף" הם מים שאין העין מקיפה אותם; ובהמשך הסוגיה מתברר שאפילו אגם עומד נחשב כך, משום שגליו עלולים לסחוף את הנופל אל מקום שאינו נראה.[9] ההגדרה נוגעת למה שהעומד על החוף יכול לראות ולפקח עליו; אין היא קובעת שמספר הטיפות אינסופי ממש.

דווקא ההבחנה הזאת נותנת למשל את כוחו. יש דבר שהוא בעל גבול, ובכל זאת מנקודת מבטו של האדם הוא נראה כמרחב שאין לו קצה. החכם אינו מבטל את גודל הים; הוא מוצא דרך להתקרב אליו במחשבה מדויקת. כך גם בלימודנו: מספר המילים באיגרת מוגבל, אך אין להסיק מכך שהעיון במשמעותן הגיע לקצו. חיבור קצר יכול לשאת עומק שהלומד חוזר אליו פעם אחר פעם, ובכל קריאה מגלה עוד קשר, עוד שאלה ועוד הבנה.

אחדות וריבוי, בלי גבול ובתוך גבול

התוכן עצמו מוסיף למשל רובד נוסף. האיגרת עוסקת בכוח אין־סוף ובמציאויות מוגבלות. הבורא אחד; הנבראים רבים ושונים. חכמה

---

[9] יבמות קכא ע"א: "היכי דמי מים שיש להם סוף? אמר אביי: כל שעומד ורואה מארבע רוחותיו"; ושם מעשה ברב שילא, שדימה אגם עומד למים שיש להם סוף, וחזר בו: "ולא היא, כיון דאיכא גלי, אימור גלי אשפלו". הנוסח בספריא. "מים שאין להם סוף" מוגדרים בסוגיה מתוך היפוכם.

אינה חסד, צומח אינו חי, ונשמה אינה גוף. כל נברא מופיע במידה מסוימת, ובכל זאת אין מציאותו עומדת מכוח עצמו. כיצד אפשר להבין יחד את האחדות ואת הריבוי, את הכוח שאין לו גבול ואת העולם שיש בו גבולות? זו השאלה העומדת במרכז האיגרת כולה.

גם הספר שאנו מגישים הוא בעל גבול. יש לו התחלה וסוף, פרקים ועמודים. אנו מבקשים להעמיד דרך מסודרת אל עניין שאין ביאור אנושי ממצה אותו. משל הים מלמד על עמדת הלומד, ולא על האלוקות עצמה: אין־סופיותו של הקב"ה איננה מספר גדול מאוד של מילים או של עולמות. מה שהמשל מלמד הוא ענווה כלפי העומק, בצד נכונות לעבוד בדייקנות בתוך המידה הנתונה לנו. כל מילה שנבין היטב תאיר את חברתה, וכל שאלה שנעמיד כראוי תפתח דרך להמשך.

הים מכסה חיים שלמים

מי שמביט בים מן החוף עשוי לראות מרחב אחיד של מים; בתוכו רוחשים חיים, תנועה והבדלים רבים. כך גם האיגרת: מאחורי משפטיה הקצרים על אחדות וכלים נפתח עולם של הבחנות. חז"ל שנו: "כל שיש ביבשה יש בים, חוץ מן החולדה". ורגע לפני כן מובאים דברי רבי עקיבא, שהיה אומר על כך "מה רבו מעשיך ה'": "יש לך בריות גדלות בים ויש לך בריות גדלות ביבשה; שבים — אילמלי עולות ליבשה מיד מתות, שביבשה — אילמלי יורדות לים מיד מתות".[10] הדוגמה מפנה את תשומת לבנו אל עולם שאינו נגלה לעין כפי שהיבשה נגלית, ואל חיים הקשורים כל כולם במים שבתוכם הם נמצאים.

בחסידות משמש הים משל ל"עלמא דאתכסיא" — עולם מכוסה. אין פירושו רק שהצופה אינו מצליח לראות. במאמר "אתה אחד" תשמ"ב

[10]חולין קכז ע"א: "תנו רבנן: כל שיש ביבשה יש בים, חוץ מן החולדה"; ולפני כן דברי רבי עקיבא על בריות הים והיבשה, "מה רבו מעשיך ה'". הנוסח בספריא. הדוגמה מובאת כאן בהקשרה כמשל לגילוי והעלם.

מתאר הרבי את "הנבראים שבעלמא דאתכסיא, שהם בדוגמת דגים שבים, שהם בטלים להמים", וקושר את התמונה לייעוד "כמים לים מכסים" ולדעת ה' שתתגלה לעתיד.[11] הדגים חיים בתוך המים ותלויים בהם; המים אינם תוספת חיצונית שאפשר להסירה ולהשאיר את חייהם כפי שהיו.

מכאן מתבררת עדינותו של המשל. כשאנו מבקשים לגלות את המכוסה, איננו מבקשים להפוך את מה שחי במקורו למציאות עצמאית ממנו. אנו מבקשים להבין את הקשר. כך גם בלימוד פנימיות התורה — תורת הקבלה והחסידות: ההסבר צריך לקרב את המושג אל השכל, ובאותה שעה לשמור את עומקו ואת יחסו לאלוקות. ביאור שמחליף את הקשר ברשימת שמות יבשים החמיץ דבר עיקרי.

במקורות הקבלה והחסידות משמש הים גם משל למלכות. במאמר "ויאמר לו יהונתן" תשכ"ח, למשל, מתבאר "הפך ים ליבשה" בספירת המלכות: "שנבקע ההעלם (ים) ונתגלו האורות".[12] אין פירוש הדבר שכל הופעה של ים וכל הופעה של עלמא דאתכסיא מציינות תמיד אותה מדרגה; בכל מקור יש לקרוא את ההקשר. באיגרת שלנו המלכות מתוארת גם ככתר ממטה למעלה. הקשר הזה מזמין התבוננות: דווקא מקום הקבלה והסיום יכול לגלות יחס אל הראשית.

לכן הים מתאים לתקוותנו בספר. איננו יוצרים את אוצרות התורה בעזרת הכלי החדש. אנחנו מבקשים להגיע אל מה שנמסר בספרים, למצוא את הקשרים שבין המקורות ולבארם. ככל שנפתח עוד פתח,

---

[11] ד"ה "אתה אחד", שבת פרשת ויצא, ט' כסלו תשמ"ב, סעיף ח; מוגה, קונטרס ט'-י' כסלו תשמ"ז. נוסח המאמר. לשונו שם: "הנבראים שבעלמא דאתכסיא שהם בדוגמת דגים שבים שהם בטלים להמים"; ושם גם הייעוד "כמים לים מכסים".

[12] ד"ה "ויאמר לו יהונתן" תשכ"ח, בביאור "הפך ים ליבשה" במלכות: "שנבקע ההעלם (ים) ונתגלו האורות". נוסח המאמר. ליחס מלכות וכתר ממטה למעלה ראו אגרת הקודש כ', בקטע האור החוזר; אין זו זהות של כל המדרגות.

נראה גם כמה עוד מכוסה. הידיעה אינה מבטלת את הענווה; היא נותנת לה תוכן.

כ' וכתר — בדרך אפשר

במאמר "באתי לגני" תש"ל מבאר הרבי ש"עשרים בגימטריא כתר" — שתי המילים עולות במניינן שש מאות ועשרים — ומקשר את הפרק העשרים שבסיום ההמשך אל הכתר ואל תכלית הרצון המתבררת בסיום.[13] מספרה של איגרת כ' מזמין אותנו להתבונן בחיבור שבין עומק האחדות לבין תכלית המעשה.

להמשך "באתי לגני" מקום יסודי: הוא עוסק בהשראת השכינה בתחתונים ובעבודת האדם המגשימה את התכלית הזאת. ההמשך שנאמר בתש"י כולל עשרים פרקים, ולפי המתואר במדור "התקשרות" ביאר הרבי מדי שנה פרק אחד מהם לפי הסדר, ומחזורי העשרים הושלמו בתש"ל ובתש"נ.[14] העיון החוזר בפרק אחד פותח עוד עומק באותו יסוד, ומלמד כיצד אפשר להרחיב מאוד בלי להיפרד מלשון המקור.

יש כאן מקום לקשר נוסף. אף שאיגרת כ' אינה חותמת את ל"ב איגרות הקודש, זו האיגרת האחרונה שכתב אדמו"ר הזקן, בימים שלפני הסתלקותו.[15] כדי להבין את משמעותו של כתב אחרון, נתבונן ביחסו של הרבי להמשך "באתי לגני" תש"י, שהותיר אדמו"ר הריי"צ לקראת הסתלקותו.

---

[13] ד"ה "באתי לגני", מוצאי שבת פרשת בא, יו"ד בשבט תש"ל, סעיפים ז וכב; הנוסח המוגה שנדפס בקונטרס יו"ד בשבט תש"נ. בשני הסעיפים: "עשרים בגימטריא כתר". בסעיף כב ובהערה 131 מפנה הרבי ללקוטי לוי יצחק לתנ"ך ומחז"ל, עמ' קט, בעניין הגעת העבודה לגלגלתא דאריך. ההפניה לאביו מובאת כאן על פי המאמר; אין בה "יחוס הכינוי "כתר התניא" לאיגרת כ'.

[14] "התקשרות" 1121, מדור הלכות ומנהגי חב"ד: "פרק מעשרים הפרקים (של 'באתי לגני' תש"י והמאמרים שבהמשך לו)", וסיום המחזורים "בשנים: תש"ל ותש"נ"; בהערה 21 שם, על פי "כפר חב"ד" 795, עמ' 24, מתואר ביאור פרק אחד בכל שנה. המדור. אין כאן מניין כולל של כל המאמרים שנאמרו ונערכו.

[15] הצמח צדק, דרך מצותיך, קע, א: האיגרת נכתבה "בימים שלפני הסתלקותו בכפר פייענא". הרבי מביא זאת ברשימת הדברים מאור לכ"ד טבת תשט"ו, סעיף ג (הנחה בלתי מוגהת), נוסח הדברים. סדר ל"ב האיגרות שבספר אינו מוצג כסדר כתיבתן.

בהקדמת ההוצאה האנגלית מתואר שהרבי ראה בהמשך זה צוואה רוחנית והדרכה לשליחות הדור הבא. הרבי עצמו אמר שבהמשך האחרון הבהיר בעל ההילולא את הכול ורמז בו את הכול; וברשימה פרטית בלתי מוגהת נמסר שהוא מחפש בו תשובות לשאלות הנשאלות. זהו אפוא מסר חי להמשך העבודה: הרצון והתכלית של הנשיא נמסרים לחסידים, ועליהם ללמוד, להבין ולהביאם לידי מעשה. כך מקבל הלימוד החוזר ב"באתי לגני" משמעות מיוחדת — בירור השליחות שנמסרה לנו. ברוח זו רואים החסידים גם במאמר "ואתה תצוה" תשמ"א, האחרון שהרבי הגיה וחילק בידו, צוואה רוחנית המדריכה את ההתקשרות ואת העבודה בכוח עצמנו.[16]

בדרך אפשר נוכל לראות גם באיגרת כ' מעין צוואה רוחנית של אדמו"ר הזקן: תמצית כוללת של דרך החסידות, המחברת את עומק אחדות ה' עם תכלית העבודה בעולם הגשמי. גם באנגלית יש לכך רמז לשוני: המילה will פירושה הן "רצון" הן "צוואה", והכתר הוא בחינת הרצון. הצוואה מוסרת את הרצון להמשך הדרך; ובסיום מתבררת התכלית שאליה מכוון המהלך כולו. כך מצטרפים הרמז של עשרים וכתר, תוכנה של האיגרת וכתיבתה בסוף חיי רבנו הזקן להתבוננות אחת: התכלית העליונה מתגלה דווקא במעשה שלמטה.

מה מבקש הביאור הזה להוסיף?

החידוש של הספר הוא בשילוב: ביאור הלשון מתחבר כאן לתוצאות של בירור רחב על השאלות שהיא מעוררת. אנו מבקשים לרכז לקריאה אחת נגישה את הבירורים שנעשו על חטיבות האיגרת,

---

[16] על יחסו של הרבי להמשך כצוואה רוחנית ראו מהדורת Sichos in English, באתי לגני תש"י, תשפ"ב, מבוא, עמ' ix, והערת הפתיחה לחלק הראשון: המהדורה המלאה. תיאור זה הוא ניסוח ההוצאה. דברי הרבי עצמו על היקף ההמשך: שיחת שבת פרשת ויקהל־פקודי, מברכים החודש וערב ראש חודש ניסן תש"י; לקוטי שיחות, חלק ב, עמ' 512 ואילך. התרגום העברי בתורת מנחם: "ב'המשך' האחרון ... הבהיר את הכל ... ושם גם רמז את הכל". בהערה 2 מובאת מרשימה פרטית בלתי מוגהת ההתייחסות לחיפוש תשובות לשאלות בהמשך זה. על קבלת "ואתה תצוה" כצוואה אצל חסידים ראו פתח דבר, שיעורי חסידות במאמר ואתה תצוה תשמ"א, מכון סיכום מאמרי הרבי, תשפ"ג, עמ' 1: הקובץ. ההקבלה לאיגרת כ' היא הצעת המחבר. למשמעויות המילה will ראו מילון קיימברידג', במדורים MENTAL POWER ("what someone wants to happen") ו־DOCUMENT.

ולהעמיד מהם הסבר רצוף, מפורט ונאמן למקורות. אנו נשענים על אוצר הביאורים שנמסר בתורת רבותינו, ועל עבודה של עיון, השוואה וביקורת. מעלת הספר צריכה להיבחן במה שהקורא מבין בעזרתו.

הדגש המיוחד כאן הוא בחיבור שיטתי של שלוש פעולות: תשומת לב לכל מילה; הצבת הקושיות העולות מן הלשון ומן המקבילות; ושילוב מסקנות הבירור בתוך הסבר המכוון גם למתחיל. הקורא יפגוש את התוצאה במקום שבו הוא זקוק לה. כאשר מונח משנה משמעות לפי ההקשר, ההבדל יוסבר באותו פרק. כאשר מקור נוסף מסייע להבין את המהלך, עיקר תרומתו יובא בשפה פשוטה. וכאשר הבירור מציע כיוון מועיל אך אינו מיישב את הקושי עד תומו, גם זאת תיאמר. כך אנו מבקשים להעמיד את החקירה לשירות ההבנה.

לכן לא נסתפק, למשל, באמירה ש"נשמה היא אלוקות". השם "נשמה" אינו מציין בכל מקום אותו דבר: נשמת אדם ובחינת הנשמה של ספירות אינן נושא אחד. נשאל איזו נשמה נידונה, כיצד היא מתלבשת בכלי נברא, ומדוע אורות נפש ורוח מקבלים באותה פסקה מעמד אחר. לא נסתפק באמירה שהאדם ניזון מן התחתון מפני ששורשו גבוה. "שורש" מציין כאן מקור, ולא שורש של צמח. נברר מה גבוה באדם, מה נמצא במאכל, מה מתגלה על ידי הבירור, ואיך מתחבר הדבר להסבר האור החוזר שבאיגרת. וכאשר נשאל כיצד משה השיג באצילות, נשתדל לשמור על עוצמת השאלה ולהציג ביושר מה מתבאר ומה עדיין דורש עיון.

מאחורי ההסבר הפשוט: שבע חקירות, שלושה כרכים וספר אחד

הספר שלפניכם הוא הפרי הנגיש של עיון רחב, ופשטות לשונו באה בסוף העבודה. ביסוד העבודה על אגרת הקודש כ' עמדו **שבע חקירות עיקריות בלבד**. כל חקירה עסקה בשאלה יסודית אחת,

וכללה כמה סבבים של שאלות, מקורות, תשובות, ביקורות ותיקונים. דווקא הצמצום הזה מלמד משהו: שאלה טובה אחת, שחוזרים אליה שוב ושוב עד שמתברר מה בדיוק היא שואלת, פותחת עיון רחב מאוד.

חומר העבודה שנאסף מן החקירות מגיע לכ־3,200 עמודים. מאגר העבודה ששוחזר מונה 670 קבצים: דוחות, שאלות, מקורות וביקורות. מן החומר הזה נערכו שלושה כרכי מחקר המציגים את הסוגיות, הראיות, הדרכים שנבחנו והשאלות שנותרו פתוחות. מתוכם נבנו עשרים פרקי הספר שלפניכם, המסדרים את פירות שבע החקירות לפי מהלך לשון האיגרת.[17]

חלק מן הדיונים נשמרו בתמצית, והשיחות לא נשמרו כולן במלואן. אני מבחין בין החומר שנשמר בשלמותו, הסיכומים ששרדו ועדותי על העבודה.[18]

העיון עבר בין לשונות הזוהר, כתבי האריז״ל ועץ חיים, פרדס רמונים לרמ״ק, שערי קדושה לרבי חיים ויטאל, משנת חסידים, התניא, תורה אור ולקוטי תורה, דרך מצותיך, חנה אריאל לרבי יצחק אייזיק מהומיל, המשך תער״ב ומאמרי רבותינו נשיאינו. פעמים שהבנת משפט אחד דרשה לעבור בין כמה מן החיבורים האלה. היה צורך לברר על איזו מדרגה נאמר כל דבר, להבחין בין מונחים דומים, לבדוק אם שתי לשונות אכן סותרות זו את זו, ולחזור אל משפט

---

[17] המספרים לפי דיווח יוזם המחקר ולפי כרכי המחקר: חומר עבודה של כ־3,200 עמודים; 670 רשומות במאגר ששוחזר (ספר המחקר, כרך ג, עמ׳ 2178, 2187); כרכי המחקר המקוריים בני 838, 619 ו־746 עמודים; לאחר מכן נוסף בסוף כרך ג פרק הסיום על העריכה, החל מעמ׳ 2204. עמודי הכרכים ממוספרים ברצף: כרך ב מתחיל בעמוד 839, וכרך ג בעמוד 1458; ההפניות בספר זה הן למספור הרציף. ״שבע חקירות״ הוא מניין החקירות העיקריות לפי דיווח יוזם המחקר. מפת הארכיון שבכרך ג מסדרת את החומר לפי משפחות בירור וסבבים (שם, עמ׳ 2189–2187), ואין בה שיוך מתועד של כל חקירה לפרק מסוים בספר. בכרך א של ספר המחקר, עמ׳ 2, מתואר היקף כ־3,200 העמודים כתיעוד קודם בשמונה כרכים, הכולל גם חזרות, הוראות עבודה וצילומים. זהו היקף החומר התיעודי.

[18] מדריך ארכיון הסיום (מסמך 0366), כמובא בספר המחקר, כרך ג, עמ׳ 2151–2150 ו־2178: ״זה אינו ייצוא מלא של השיחה״; ״תחילת R1 בשיחה קטועה. אין לייחס למנוסח מחדש מעמד של תגובה מקורית״. וראו גם כרך א, עמ׳ 72–71: ״אין זה ייצוא מערכתי מלא של שיחות המקור של שלוש המערכות״. הדיווח על דיונים שנשמרו רק כסיכומים מטעמים טכניים נמסר בידי יוזם המחקר לצורך המבוא.

האיגרת לאחר שהתמונה התרחבה. המטרה הייתה להוציא מן העיון הסבר שאפשר ללמוד, לבדוק ולשאול עליו.

העבודה הזאת ניכרת במיוחד במקומות שבהם ההסבר הראשון נראה פשוט מדי. מה פירוש "נשמה" כאשר מדובר בחיותו של עולם? כיצד נאמר שהכלים אלוקות, ובהמשך נזכרים כלים נבראים? באיזה מובן יש זיווג בעולמות בריאה, יצירה ועשייה? מה הקשר בין הסובב, הקו והכוח המצמיח שבעפר? ומדוע צריך האדם, שהוא בעל דעת, לקבל חיות מן הלחם ומן הבשר? בכל אחת מן השאלות האלה מסתתר עולם של מושגים וקשרים. המעבר מלשון קצרה לביאור בהיר מחייב לפתוח את ההקשר הרחב, ולאחר מכן לשוב ולסדרו עבור הקורא.

לומד חסידות, גם אם למד מאמרים רבים, אינו בהכרח מצוי בכל המערכות המתוארות בספרי הקבלה. שמות כגון פרסא, עיבור, זיווג, שלושים כלים ואור חוזר עלולים להישאר עבורו כמילים סגורות. באיגרת הזאת הם נושאים חלק מהטיעון עצמו. משום כך מבקש הביאור לפתוח לפניו שער: להסביר את המושגים במקום שבו הם נחוצים, להראות מה השאלה שהם פותרים, ולעקוב אחר הדרך שבה הם מוליכים אל יסודות החסידות ואל חיי המעשה. זו שאיפה משמעותית במיוחד באיגרת שתוכנה העמוק עשוי להישאר חתום בפני מי שחסרה לו ההקדמה המתאימה.

ארבע דוגמאות מן הבירור

כדי שהדברים לא יישארו כללים, הנה ארבע דוגמאות מתוך חומרי המחקר עצמם. כל אחת מהן קטנה לכאורה, וכל אחת מלמדת כלל שחל על העבודה כולה.

כלי שמתלבש, וכלי שנברא. בפרקי "ראשית היש" שבאיגרת נזכרים גם כלים דאצילות, שהם אלוקות, וגם כלים בעולמות בריאה, יצירה ועשייה, שהם ראשית היש הנברא. בשלב מסוים נראה כאילו

תשובות שונות סותרות זו את זו: אחת אמרה שהכלים בבי"ע נבראים, ואחרת שהכלי דאצילות המתלבש שם אינו נעשה נברא. הבירור הראה ששתיהן עוסקות בשני נושאים שונים: הכלי המקומי שבבי"ע נברא, ואילו הכלי דאצילות המתלבש בו אינו נעשה נברא משום כך. הלקח שנרשם במחקר פשוט ושימושי: לפני שבונים תרשים, מבקשים טבלה של "מי מתלבש במי".[19]

משפט מן הביאור שהוצג כלשון האיגרת. באחד השלבים הובא משפט על נשמות בעולם העשייה כאילו הוא מגוף איגרת ט"ו שבתניא. הבדיקה העלתה שהמשפט אינו מלשון אדמו"ר הזקן כלל, אלא מביאורו של הרב שלמה יצחק פראנק, "תניא לעם", הנדפס באותו עמוד. ההפניה המועילה שבביאור נשמרה במקומה, אבל חדלה לשמש ראיה מלשון התניא.[20] הכותרת "תניא" בראש עמוד אינה הופכת כל משפט שבו ללשון אדמו"ר הזקן; צריך לבדוק היכן מסתיים המקור והיכן מתחיל הפירוש.

ראשי תיבות שנראים מוכרים. באחד ממאמרי ליקוטי תורה, שנבדק כמקבילה לסוף האיגרת, מופיעים המונח "אור חוזר" וגם ראשי התיבות א"ח עט"ב. קל היה לפענח "א"ח" כ"אור חוזר", שהרי המונח מופיע בסמוך. אבל בהקשר שם פירושם "אשת חיל עטרת בעלה". הכלל שנלמד מכאן חל על כל העבודה: מבחן ההקשר קודם לפענוח קיצור מוכר, ומילה משותפת מזמינה בדיקה ואינה מעניקה מראש את התוצאה.[21]

מעלת העפר. גילוי כוח ההצמחה שבעפר אינו הופך אותו לבעל השגה נעלה מן האדם; העפר מגלה כוח שאינו שלו, והאדם הוא

---

[19]ספר המחקר, כרך ג, עמ' 2160, מקרה הבוחן "כלי המקור לעומת כלי הקבלה": "כלי הקבלה המקומי בבי"ע נברא, וכלי המקור דאצילות המתלבש בו אינו נעשה משום כך נברא"; והלקח: "יש לבקש טבלת 'מי מתלבש במי' לפני בניית תרשים".

[20]ספר המחקר, כרך ג, עמ' 2166–2167, מקרה הבוחן "ביאור מאוחר שהוצג כלשון האגרת": המשפט זוהה כביאור "תניא לעם" של הרב שלמה יצחק פראנק; "כותרת 'תניא' מעל עמוד אינה הופכת כל משפט שבו ללשון אדמו"ר הזקן".

[21]ספר המחקר, כרך ג, עמ' 2193, בעיון בלקוטי תורה, ד"ה "ואכלתם אכול": "בהקשר הזה הם אשת חיל עטרת בעלה, ואין לפענח את א"ח לבדו כאור חוזר רק מפני שהמונח מופיע בסמוך. מבחן ההקשר קודם לפענוח קיצור מוכר".

המשיג. זו תוצאה מעשית של פתיחת המקורות והשוואתם, והיא שומרת את הביאור מפני הפיכת משל יפה לקביעה שאין לה יסוד. הכלל: המקום שבו כוח מתגלה אינו מעיד מאליו על מעלת ההשגה של אותו מקום.

מקומו של הביאור לצד הביאורים שקדמו לו

אנו באים אל האיגרת לאחר דורות של לימוד וביאור. "שיעורים בספר התניא", למשל, מעניק ללומד פירוש רצוף ובהיר ללשון התניא, וגם איגרת זו מבוארת בו; לצד ביאורו של הרב יוסף ויינברג נדפסות שם הוספות מסומנות של הרבי. ברשימותיו של הרבי על התניא יש עיונים מדויקים גם באיגרת זו. בספר "חנה אריאל" לרבי יצחק אייזיק מהומיל, מגדולי חסידי חב"ד, נמצאו מקבילות קרובות לשאלות שבפתיחת האיגרת. מאמרי החסידות וביאורי רבותינו פותחים עומקים נוספים. עבודתנו נשענת על האוצר הזה מתוך הכרת טובה, ובמקום שבו השתמשנו בביאור מסוים, אנו מציינים של מי הדברים.[22]

הביאור הזה מיועד גם לקורא המתחיל. בספר המחקר המורחב יוכל המעיין למצוא את הדיונים בהרחבה, את מראי המקומות המפורטים, את המקבילות שנאספו ואת הדרכים שנבחנו. הביאור הזה וכרכי המחקר צומחים מאותו עיון. כאן ניתנים עיקרי המסקנות וההסברים הדרושים ללימוד רצוף; שם מובאת הדרך המפורטת אליהם, לרבות שאלות שעודן פתוחות. הפשטות המבוקשת כאן אינה ויתור על השאלות הקשות; היא המאמץ להסביר אותן היטב. ההפניות לספר המחקר פותחות אפשרות לעיון נוסף, ואינן באות במקום ההסבר שבגוף הספר.

---

[22] שיעורים בספר התניא, אגרת כ', ובו ביאור הרב יוסף ויינברג והוספות מסומנות של הרבי; רשימות הרבי על ספר התניא, סימן כ; חנה אריאל לרבי יצחק אייזיק מהומיל, דרושי נשא ובהעלותך (ראו להלן, בדוגמה הרצופה). על הצורך להבחין בין שכבות אלה, ולא לצרף את סמכותן "במשפט אחד שאיש מהם לא כתב", ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 71.

לדייק בפירוש, ולעורר חיות בעבודה

הכבוד ללשון התניא מחייב גם זהירות בביאורה. בשיחת י"ט בכסלו תשט"ז מזכיר הרבי את מכתבו של אדמו"ר הרש"ב "בנוגע להאיסור לומר פירושים ו'פשט'לאך' בתניא", ומוסיף "שכאשר יש מזה תוצאה בענין של יראת שמים, לא חלה על זה האזהרה". הדברים נאמרו בפתח ביאור המחבר את סיום התניא עם תחילתו.[23]

לדרכנו יש בכך עידוד וגם אמת מידה. אנו מבקשים שההסבר יוסיף יראת שמים וחיות במצוות, ושכל הרחבה תישאר קשובה למילים שלפנינו. ביאור המקרב אדם לעבודת ה' צריך לעורר בו גם רצון ללמוד בדייקנות. לכן נבחין לאורך הספר בין מה שכתוב באיגרת, מה שמתבאר במקורות המקבילים, ומה שאנו מציעים כמשל, כהסבר מסדר או כרמז. כאשר נותר קושי, נעמיד אותו לפני הלומד ונבאר מדוע הוא קשה. עצם המפגש הישר עם שאלה יכול להעמיק את הלימוד.

חיות אינה נולדת ממילים נרגשות בלבד. היא צומחת כשהלומד מבין מדוע הדבר נוגע אליו: מדוע המצווה שהוא מקיים אינה רק פרט קטן בחייו; מדוע עולם מוגבל יכול לגלות כוח עליון; ומדוע עמל להבין משפט בתורה עשוי לשנות את מבטו על המעשה הבא שלו. לשם כך דרושים סבלנות, הסבר רחב ומוכנות לשוב אל אותה נקודה מזווית נוספת. זו העבודה שאנו מבקשים להשקיע בכל פרק.

גילוי חדש בדור מאוחר: שיחת ג' דסליחות

אבל עצם הניסיון להוסיף ביאור משלנו מעורר שאלה יסודית יותר: מנין לדור מאוחר לראות מה שלא נתגלה לפניו, בלי לנתק את

---

[23] שיחת יום א' פרשת וישב, י"ט בכסלו תשט"ז, סעיף כב, הנחה בלתי מוגהת. לשונו: "ע"ד מ"ש כ"ק אדנ"ע במכתבו (הנדפס בהוספה לקונטרס עץ החיים וב'התמים') בנוגע להאיסור לומר פירושים ו'פשט'לאך' בתניא, שכאשר יש מזה תוצאה בענין של יראת שמים, לא חלה על זה האזהרה הנ"ל". בהערות 124–126: הוספה לקונטרס עץ החיים, עמ' 87 ואילך; התמים, חלק ג, עמ' סב; אגרות קודש אדמו"ר הרש"ב, חלק ב, עמ' תשכ; ספר השיחות תש"ב, סוף עמ' 83 ואילך. האזהרה וההתייחסות לתוצאה ביראת שמים מובאות כאן כפי שהרבי מסבירן בשיחה.

הראייה מן הגדולים? שיחה מיוחדת של הרבי נותנת לנו דרך להתבונן במפעל הזה. בליל ג' דסליחות תשל"ה — יום ב', כ"ה באלול — דיבר הרבי על עניינו המיוחד של היום. בשיחה מסופר שביום זה היה אדמו"ר הזקן אומר מאמר חסידות רק בפני ממלאי מקומו, אדמו"ר האמצעי והצמח צדק, והעניין היה בגדר "סוד", עד שאדמו"ר הריי"צ גילה אותו לרבים. הרבי שואל: כיצד דבר שנשמר בסוד נעשה נחלת הכלל? ומחבר זאת לשאלה רחבה יותר: כיצד מתחדשים דווקא בדורות האחרונים עניינים בתורה שלא נתגלו בדורות הקודמים, אף שהדורות הקודמים נעלים יותר?

המשל הוא ננס הנישא על כתפי ענק: מכוח הגובה שניתן לו, הוא רואה למרחק גדול יותר משרואה הענק. שני צדדים למשל. הראייה נשענת על הענק, והננס אינו משיג אותה בכוחותיו שלו; ובאותה שעה, מי שהועמד על הכתפיים נדרש להשתמש במה שניתן לו. בשיחה מוסבר שדווקא מפני התגברות החושך בדורות האחרונים נתגלה העניין, כדי שיהיה במה להתגבר; ועל כל אחד לנצל את הגילוי כדי למלא את שליחותו בעולם באמצעות פנימיות התורה.[24] את משל הננס על גבי הענק מביא הרבי גם בשיחות אחרות, ובאחת מהן הוא מדגיש שהעומד על כתפי הגדול אינו משיג את מה שהוא רואה בכוחותיו שלו.[25]

לעמוד על הכתפיים — ולפתוח את הספרים

מתוך משל הננס שבשיחת ג' דסליחות אנו מבקשים לנסח את דרכנו בעבודה הזאת. הספרים שלפנינו הם אוצר שנמסר מדור לדור.

---

[24]שיחת יום ב', כ"ה באלול, ליל ג' דסליחות, תשל"ה, הנחה בלתי מוגהת. התוכן מובא כאן על פי הסיכום העברי של אתר "השיחה היומית", שבו הושמעה השיחה ביום ב' פרשת נצבים, כ"ב באלול תשפ"ה (15.9.2025): השיחה היומית. תאריך זה הוא תאריך ההשמעה באתר; הסיכום הוא בלשון האתר; בין השאר נאמר בו: "ביום זה הי' אדה"ז אומר מאמר דא"ח, אבל רק בפני ממלאי מקומו כ"ק אדהאמ"צ והצ"צ", והמשל "מננס ע"ג ענק' שרואה רחוק יותר מהי'ענק'". האתר מציע גם הנחה פרטית ותרגום של השיחה.

[25]ראו למשל שיחת י"ט בכסלו תשכ"ח, סעיף ד, הנחה בלתי מוגהת: "ע"פ המשל הידוע מננס על גבי הענק"; ושם, שהעומד על כתפיו של גדול "אין זה באופן שמשיג זאת עם הכחות שלו". וכן שיחת יום ה' פרשת בלק, י"ב תמוז תשכ"ו, סעיף יח.

עבודתנו מתחילה מן הנכונות לפתוח אותם, ללמוד את לשונם ולתת לדבריהם להעמיד אותנו על טעותנו. מכאן באה גם התעוזה לשאול: כאשר מתאפשרת השוואה רחבה יותר, כאשר מקור שהיה קשה להשגה נעשה נגיש, וכאשר אפשר לארגן חומר רב סביב שאלה אחת — ראוי להשתמש באפשרות כדי להוסיף הבנה.

כך נעשה הבירור שלפנינו. משפט באיגרת הוביל אל מקור בקבלה; מקור זה עורר שאלה על פירוש מקובל או על ההסבר הראשוני; השאלה חייבה עיון במאמר חסידות נוסף; ומתוך ההשוואה התבהר הבדל שלא נשמר בתחילה. הדוגמאות שהבאנו — הכלי המתלבש והכלי הנברא, המשפט מן הביאור שהוצג כלשון התניא, ראשי התיבות שנראו מוכרים, ומעלת העפר שאינה מעלת השגה — הן תוצאות מעשיות של פתיחת המקורות והשוואתם.

כאן מקומם של כלי הבינה המלאכותית. הם סייעו בעבודה עם חומר רב, בהעמדת אפשרויות פירוש, באיתור קשרים ובהצבת ביקורת על הסברים שנראו בתחילה מספקים. יכולת כזאת מרחיבה מאוד את היקף העבודה האפשרי במפעל לימוד אחד. אפשר לשוב אל שאלה פעמים רבות, לעקוב אחר מונח בכמה מקורות ולרכז בפני מי שעורך את הביאור את הנקודות המחייבות בדיקה. את המרחב שנפתח אנו מבקשים להפוך לביאור בהיר ומסודר.

שיחת ג' דסליחות אינה מדברת על בינה מלאכותית. החיבור בין העיקרון שבה לבין כלי המחקר שלפנינו הוא יישום שאנו מציעים: להשתמש בכוחות שניתנו לדור לשם לימוד, בירור והפצה. היישום נבחן בעבודה עצמה — האם נפתח מקור נוסף, האם תוקנה הבנה, האם נענתה שאלה, והאם הקורא מבין עתה דבר שהיה סתום בעיניו. זהו המובן שבו אנו מבקשים לראות למרחוק מתוך הישענות על גדולי התורה.

לשמוע מרחוק, עכשיו: האפשרות והזמן שבו ניתנה

שיחה אחרת של הרבי מוסיפה צד נוסף: לא רק גילוי בתורה, אלא גם האמצעים שבהם הדברים נמסרים. השאלה כיצד רותמים אמצעים חדשים ללימוד ולהפצה לא עלתה לראשונה בימינו. כבר בשיחת י"ג באלול תשמ"ב עמד הרבי על מעלה מיוחדת של אמצעי הקשר: גם יהודי שמעבר לים יכול לשמוע את הדברים בשעת אמירתם. הוא מקבל גם את "הטעמת והדגשת הדברים ע"י הגבהת הקול"; מסירה מאוחרת, אפילו מפי שליח נאמן, אינה אותה הקשבה. הטכנולוגיה מאפשרת אפוא השתתפות משותפת של יהודים הרחוקים זה מזה, ומעמידה את הקשר ביניהם לשירות הלימוד והמעשה. בהמשך מבאר הרבי שגם כאשר תכלית קדושה קיימת מראש, גילויה בפועל בא בזמן מסוים: התורה ניתנה לאחר עשרים ושישה דורות, והדברים נקשרים לכתוב "הכל עשה יפה בעתו".[26]

כדאי להתעכב על ההבדל שבין סיכום הדברים לבין שמיעתם. החוזר מוסר את מה ששמע והבין, ונאמנותו יקרה מאוד. השומע את הדובר עצמו פוגש גם את דרך האמירה: היכן הודגשה מילה, איזה משפט נאמר בתקיפות, ואיך הוליך הקול את המהלך. זהו צד של המפגש הלימודי שקשה למסור בסיכום. האפשרות להשתתף בו מרחוק מקרבת אל אותו מעמד גם מי שאינו יכול להגיע למקומו של הדובר.

"את הכל עשה יפה בעתו" — מדוע דווקא עכשיו?

השאלה על הזמן נוגעת ללב העניין: אם אפשר להשתמש באמצעי הזה להפצת תורה, מדוע לא עמד לרשות הדורות הקודמים? שלמה המלך, החכם מכל אדם, מלמד אותנו בקהלת (ג, יא) שלכל דבר עתו, והעיקרון שלכל גילוי זמנו עולה גם בשיחה מוקדמת יותר, מי"ז

---

[26]תורת מנחם — התוועדויות תשמ"ב, חלק ד, שיחת יום ד', י"ג באלול, סעיף א, עמ' 2151–2150, בלתי מוגה. צילום השיחה באתר חב"ד, שני העמודים הראשונים. בעמ' 2150 מדובר בהקשבה המיידית ובהדגשות הקול, לעומת מסירה בידי שליח; בעמ' 2151 — בזמן מתן תורה ובפסוק. בצילום נאמר "הכל עשה יפה בעתו"; נוסח הפסוק המלא בקהלת ג, יא מתחיל "את הכל". בגוף הספר מובא סיכום של הדברים, מלבד המובאות הקצרות המסומנות. התאריך נקבע על פי הכותרת שבדפוס; אין בכך קביעה שדברים דומים לא נאמרו גם בח"י באלול.

בכסלו תשמ"א. באותה שיחה מובאת דוגמת הזהב, שתכלית בריאתו לשמש במקדש; לאחר שנברא, נותרת לאדם הבחירה כיצד להשתמש בו. כך גם אמצעי התקשורת: אפשר לרתום אותם לחיבור בין יהודים ולענייני תורה ומצוות.[27]

מכאן נבחין בין שלושה דברים. הראשון הוא דברי הרבי עצמם: בשיחות שהבאנו הוא מדבר על אמצעי הקשר של זמנו, על הזמן שבו ניתן כל גילוי, ועל הבחירה כיצד להשתמש במה שנברא. השני הוא אמונתנו: שאפשרות הנפתחת בעולם נמצאת בתוך הנהגתו של הקב"ה, וגם לזמן שבו נעשתה נגישה יש משמעות, אף שאין בידינו להסביר מדוע נפתחה דווקא בשנה מסוימת. השלישי הוא היישום שאנו מציעים: להתבונן מתוך העיקרון הזה בכלי הבינה המלאכותית, ולשאול כיצד להעמידם לשירות הלימוד. השיחות אינן מדברות על המערכות שלפנינו, ואיננו קובעים טעם אלוקי מסוים להופעתן. את היישום יש לבחון בפירותיו.

מתוך כך אפשר לעמוד לפני המתנה הזאת בהכרת טובה ולשאול מה היא מאפשרת לנו לעשות היום: איזה ספר נוכל ללמוד, למי נוכל להסביר, ואיזו שאלה נוכל לברר ביתר יסודיות.

כך השאלה "מדוע רק עכשיו?" מוליכה אל שאלה שבידינו להשיב עליה במעשה: "לשם מה נשתמש במה שניתן עכשיו?" אין צורך לפענח את חשבונות ההשגחה כדי לפתוח ספר שהיה רחוק מאתנו. אפשר להתחיל בלימוד אחד, בהסבר אחד לאדם שהתקשה, בבירור שהיקפו היה קודם מעבר לכוחותינו.

גם אין להסיק מריבוי המכשירים שאנו גדולים מן הדורות שקדמו לנו. בהמשך למשל הננס שעל כתפי הענק, שאותו למדנו קודם, אנו רואים בכלים סיוע ללומדים שכוחותיהם מוגבלים. הזיכרון שלנו אינו

---

[27]קהלת ג, יא. ראו גם Sichos in English, כרך 8, שיחת י"ז בכסלו תשמ"א, סעיף 1 והערות 36–34 בפרסום הדיגיטלי. נקרא רק התרגום האנגלי; לשון המקור לא נבדקה.

מקיף את הספרים, תשומת הלב מתפזרת, ולעיתים חסרה לנו אפילו הדרך לנסח את השאלה הראשונה. עזרה גדולה יכולה להינתן דווקא במקום החסר. ההכרה בכך מאפשרת להחזיק יחד ענווה ותעוזה: להכיר כמה אנו זקוקים למה שנמסר לנו, ולהשתמש במרץ במה שעומד לרשותנו.

מן ההקשבה אל השיחה: מה התחדש עבור הלומד?

הקשר אל עבודתנו נעשה מוחשי כאשר מתבוננים בשינוי שבדרך הפנייה. בשידור נשמעת אמירתו של אדם; בכלי שיחה נכתבת תשובה חדשה לבקשה שהלומד ניסח. הוא יכול לעצור דווקא במקום שלא הבין, לבקש לפתוח ראשי תיבות, לשאול מדוע הדוגמה שייכת, ולהעמיד את הסברו שלו לביקורת.

ב־30 בנובמבר 2022 (ו' בכסלו תשפ"ג) נפתח ChatGPT לשימוש הציבור.[28] לענייננו, המשמעות המעשית היא שאפשר להתחיל בשאלה בלשון רגילה, בלי לדעת מראש איך לנסח שאילתת חיפוש מקצועית. התשובה יכולה להוליך לשאלה טובה יותר, והשאלה — אל המקור.

אפשר לראות את ההבדל במקרה קטן מתוך הספר. לומד קורא "נשמה" וחושב מיד על נשמת אדם. הוא מבקש הסבר, ומגלה שבאותו משפט מדובר בחיות האלוקית של ספירות. כעת הוא יכול לחזור אל המשפט, לכתוב במילים שלו מי מחיה את מי, לבקש מן הכלי לבחון אם החליף בין האור לבין המקבל, ואת ההערה שיקבל — לבדוק שוב מול המשפט עצמו. העזרה אינה מסתכמת בקיצור החיפוש: היא מאפשרת לתרגל את פעולת ההבנה. כשאפשר לחזור על התרגול שוב, גם שאלה שהתביישנו בה נעשית תחילת לימוד.

---

[28] OpenAI, Introducing ChatGPT, 30 בנובמבר 2022 (ו' בכסלו תשפ"ג). ההכרזה מתארת ממשק שיחה, שאלות המשך ויכולת להצביע על הנחות מוטעות, ולצדן מגבלות ובהן תשובות שגויות הנראות משכנעות. התאריך מציין את ההשקה המתוארת, ואינו טענה על המצאת הבינה המלאכותית.

האפשרות הזאת מועילה במיוחד למי שנעצר בפתחו של ספר. אפשר לבקש הסבר קצר, להודות שגם אותו לא הבנו, ולנסות שוב בשפה אחרת או באמצעות דוגמה. אפשר להשוות שני ניסוחים של אותה שאלה ולגלות שבאחד מהם כבר הונחה התשובה. ואפשר להביא את הדברים שביררנו אל הרב או אל החברותא, כשהקושי ממוקד יותר. אלה דרכים שבהן כלי השיחה עשוי להכין מפגש לימודי עמוק יותר בין בני אדם. בחלק "ללמוד הלאה" נתרגל אותן בפועל.

כאן גם עובר הבדל חשוב מן השידור. המכשיר המעביר קול נועד למסור את אמירתו של הדובר; מערכת המנסחת תשובה עשויה להוסיף דבר שלא נאמר במקור. משום כך נשוב עם ההסבר אל הספר. ככל שהמערכת מסייעת לנו לשאול ולהשוות, כך נוכל לדרוש מעצמנו הבנה מדויקת יותר של מה שקראנו. התועלת תימדד במה שהלומד מסוגל להבין ולהסביר בעקבות השיחה.

"אבן מקיר תזעק" — תמונה המעוררת אחריות

אפשר להתבונן בעוד תמונה: מכשיר העשוי חומר דומם משיב כיום בלשון, ולעיתים אף מעמיד את המשתמש על טעות. הדבר מזכיר את "אבן מקיר תזעק". הפסוק בחבקוק נאמר בתוך תוכחה על עוול; בהיום יום לט"ו באדר ראשון מתוארת באמצעותו תמונה שלעתיד לבוא הדומם יתבע מן האדם את דברי התורה שהיה עליו לחשוב ולומר בדרכו.[29] התמונה מעוררת שאלה: מה עושה האדם בכוח ובזמן שניתנו לו, ובחומר הנושא אותו ומשרת את פעולתו?

יש מקום להשתאות מול עצם המפגש: אדם פונה אל מכשיר בשאלה, ומתקבלת תשובה המתייחסת למילותיו. אפשר להקשות עליה, לבקש הבהרה ולקבל הסבר נוסף. החוויה רחוקה מאוד מן השימוש הרגיל בחפץ ששותק בידינו, ולכן היא מעוררת את הדימוי של דומם

[29]חבקוק ב, ט–יב, ובפרט פסוק יא; היום יום, ט"ו באדר א', הנוסח הדיגיטלי, וכן התרגום באתר חב"ד. דברי היום יום מובאים כאן בתמצית, לא כתרגום מלא. הדימוי לכלי שיחה הוא התבוננותו של יוזם המחקר, ואינו פירוש המיוחס למקורות או קביעה על התקיימות הייעוד.

הפונה אל האדם בדברים. זו התבוננות באפשרות החדשה שניתנה לנו, מתוך תמונה חסידית המעוררת ציפייה לגאולה ואחריות בהווה.

הדמיון שאנו מציעים נוגע לתביעה המוחזרת לאדם. גם עתה אפשר לפגוש כלי חומרי המחזיר לנו שאלה: האם קראת את המקור? האם זה באמת מה שכתוב בו? האם הניסוח שלך הוגן? בעבודתי עם המערכות נתקלתי לא פעם בתיקון כזה. להתפעלות נוספה גם נכונות להקשיב לביקורת. מי שמבקש מן הכלי לבחון את דבריו צריך להיות מוכן לשנותם כאשר התיקון מבוסס, גם אם תחילה היה בטוח בהסבר שהציע.

לדימוי הזה יש מקום דווקא כששומרים על גבולותיו. אין אנו אומרים שהתמונה שבהיום יום, על הדומם התובע מן האדם לעתיד לבוא, התקיימה בכלים האלה, ואף לא שיצירת תשובה מקנה למכשיר את מעמד "מדבר" הנידון בפרק 17. גם תשובה הדורשת יושר צריכה להיבחן; היא אינה מוכיחה שלכלי יש רצון מוסרי או שהוא צודק בכל פעם. מה שמתבקש מן הלומד ברור יותר: לקבל תיקון שיש לו יסוד, לשוב אל המקור ולהיטיב את עבודתו. כך אפשר להתרגש מן האפשרות החדשה ולהעמידה לשירות אחריות אנושית ותורנית.

כיצד לומדים בספר?

עשרים הפרקים הולכים לפי סדר האיגרת. בכל פרק פוגשים את השאלה המובילה, לומדים את לשון אדמו"ר הזקן עם ביאורה, ומעמיקים בשאלות שעלו מן העיון. את מבנה הפרק — הקטעים הקצרים, פרטי הזיהוי שלצד כל קטע וסדר הביאור — תיארנו במפת הקריאה. ההסברים נכתבו גם למי שמתחיל את דרכו: מונח חדש מקבל הסבר בהקשר שבו הוא נחוץ, משל מלווה בהבהרה של מה שהוא מלמד ומה אינו מלמד, והשאלות נפתחות מן הקושי עצמו. ההערות שבתחתית העמוד מפנות אל המקורות ואל ספר המחקר,

למי שרוצה לבדוק ולהעמיק. בסוף הספר נמצאים גם מילון מושגים ומפתח מקורות לעיון, עם הפניות לפרקי הביאור.

הספר מבקש לאפשר לימוד איטי ופורה. כדאי לעצור אחרי פסקה ולשאול את ארבע השאלות שהוצעו במפת הקריאה: על מי נאמר המשפט, איזו פעולה מיוחסת לו, ביחס לאיזה מקבל, ומה השתנה מן המשפט הקודם. ואפשר להוסיף שאלה אחת, הנוגעת לאיגרת הזאת במיוחד: האם נאמר כאן דבר על מקור הכוח, על הכלי המקבל אותו, או על התוצאה? כך הופכים שמות רחוקים למהלך שאפשר לעקוב אחריו. וכשמתברר שהניסוח הקודם היה רחב מדי, חוזרים ומדייקים. זוהי אחריותו של ביאור המבקש לכבד כל מילה.

ועוד הצעה אחת, ברוח שתי מטרות הספר. מלבד התרגילים שבסוף כל פרק, נסו לנסח בעצמכם שאלה אחת שנשארה לכם — שאלה קטנה ומדויקת, שיש לה עוגן בלשון האיגרת — ולברר אותה בשבעת השלבים המתוארים בחלק "ללמוד הלאה", בסעיף "סדר העבודה במבט אחד": לצרף את הקטע, לבקש הסבר, לשאול מה עדיין קשה, לפתוח את המקור, לבדוק את הציטוט בהקשרו, להשוות, ולרשום את המסקנה ואת גבולה. מי שיעשה זאת פעם אחת יגלה שהספר אינו רק מוסר תשובות. הוא מזמין להמשיך לשאול.

מן האות אל המילה, מן המילה אל הרעיון, ומן הרעיון אל המעשה — זו הדרך שאנו מבקשים ללכת בה.

מן העפר והמים אל גרעין של לימוד

בסיום האיגרת אנו מתבוננים בעפר המצמיח. הגרעין קטן ומוגדר; האילן המתפתח ממנו נושא ענפים, עלים ופירות שאין בגרעין בצורתם הגלויה. גם המים משתתפים בחיי הצמח ובהופעת הכוח שניתן בארץ. במשל שאנו מציעים לעבודת הלימוד, השאלה היא

הגרעין, העיון והחזרה הם ההשקיה, וההבנה ההולכת ומתפתחת היא הצמיחה.[30]

גם המכשיר שאנו נעזרים בו עשוי מחומר דומם. האדם סידר מתכות ומוליכים למחצה כך שיעבדו מידע, ועתה הוא יכול להקדיש את פעולתם לחיפוש וללימוד. גם הסיליקון, ככל חומר בעולם, מתהווה מן הכוח האלוקי שהאיגרת מבארת; ובכל זאת פעולת החישוב היא פעולה של מכשיר, ואין לייחס לה נשמה או כוח אין־סוף. ההתבוננות כאן היא בכוחו של האדם לקחת חומר מן העולם ולהעמידו לשירות התורה — כמו הזהב שניתנה לו צורה כדי שישמש במקדש.

אנו מבקשים שהספר יהיה גרעין. הקורא לא יישאר מקבל של תשובות מוכנות: הוא יחזור אל המילים, ישאל, יבחן וישקה את ההבנה בעמלו. הרמב"ם חותם את חיבורו הגדול בתיאור ימות המשיח. החכמים והנביאים, הוא כותב, לא נתאוו לימים ההם אלא כדי שיהיו פנויים לתורה ולחכמתה; ובאותו זמן "לא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים, וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם, שנאמר: 'כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים'". המים אינם מונחים על פני הים כשכבה דקה; הם ממלאים אותו ומכסים את קרקעיתו כולה. כך תמלא הידיעה את הארץ. בשיחת שבת פרשת בהר תשל"ג קושר הרבי את הייעוד "כמים לים מכסים" לגילויו של העולם המכוסה — "גילוי עלמא דאתכסיא (ים) באופן גלוי לעין כל" — ובלקוטי שיחות הוא מחבר את "מלאה הארץ" אל סיום דברי הרמב"ם.[31] כך חוזר אלינו משל הים שבו פתחנו: המכוסה אינו

---

[30] תניא, אגרת הקודש כ', קטעי העפר, הזריעה והדצח"מ; השוו איגרת ח' במשל הזרע וכוח הצומח. משל השאלה כגרעין והלימוד כהשקיה הוא יישום חינוכי שלנו, ואין לראות בו פירוש לכל פרטי העלאת מ"ן.

[31] רמב"ם, הלכות מלכים ומלחמותיהם, יב, ד–ה, בנוסח הדפוסים (בכתבי יד: "ולפיכך יהיו חכמים גדולים, ויודעים דברים הסתומים העמוקים"); ישעיהו יא, ט. הרמב"ם בספריא. שיחת שבת פרשת בהר, י"ז אייר תשל"ג, סעיף ד, הנחה בלתי מוגהת, נוסח השיחה: "גילוי עלמא דאתכסיא (ים) באופן גלוי לעין כל". על הקשר בין "מלאה הארץ" לסיום דברי הרמב"ם ראו לקוטי שיחות, חלק טו, נח ב, הערה 7. ראו גם ד"ה "כי תשא" תשל"ד, סעיף ה.

נשאר מכוסה לעולם. מן המקורות האלה אנו מקבלים יעד לעבודה: להפוך עוד דבר סתום למובן, ולהוסיף ידיעת ה' בארץ.

יהי רצון שהלימוד והפצת המעיינות יוסיפו הבנה באחדות ה', חיות בתורה ובמצוות והכרה בכוחו של מעשה טוב בעולם הזה, ויצטרפו להכנת העולם לגאולה האמיתית והשלמה בקרוב ממש.

חלק ראשון — אחדות, גבול והתהוות

פרקים 1–6

החלק הראשון של הספר עוסק בפתיחת האיגרת, והיא מציבה לפנינו מיד צירוף שקשה להחזיק את שני צדדיו יחד: מצד אחד, הספירות מאוחדות עם הבורא; מצד אחר, יש בהן כלים, כלומר צד שיש בו גבול והגדרה. שתי דרכים קלות פתוחות לפני הקורא, ושתיהן מחמיצות את העיקר. אפשר לתרגם כל שם לדבר מוכר מן העולם הגשמי, ואז נעלמת השאלה. אפשר גם להסתפק באמירה ש"הכול אחד", ואז נעלמות ההבחנות שהאיגרת עצמה בונה בזהירות. ששת הפרקים הבאים מנסים ללכת בין שתי הדרכים האלה, ולברר כיצד מדברת האיגרת על כלים, על מציאות של "יש" ועל יחסו של כל דבר למקורו.

הדרך בנויה בשלבים, וכל פרק נשען על קודמו:

- **פרק 1** קורא את פתיחת האיגרת, מגדיר "אור" ו"כלי", ומחדד את השאלה: כיצד יכול הגבול להיות מאוחד עם הבורא? התשובה הראשונה של האיגרת מפנה את המבט אל כוח הבריאה, "לברוא יש מאין".
- **פרק 2** מבחין בין שני אופנים של התהוות: השתלשלות של "עילה ועלול", שבה העלול נשאר בתוך סוגו של מקורו, ובריאה "יש מאין". בדרך נעצור אצל השגתו של משה רבנו.

- **פרק 3** מתמודד עם קושיה שהאיגרת מקשה על עצמה: אם גם הנברא "כלא חשיב קמיה", במה הוא שונה מן העלול? כאן נבחין בין ידיעה "מלמעלה למטה" לבין ידיעה "ממטה למעלה", ונגיע אל ה"אין ערוך" שבמהות.
- **פרק 4** שואל היכן מתחיל ה"יש" הנברא, ולומד את שלושים כלי המלכות דאצילות, שהם נשמה לעולמות בי"ע.
- **פרק 5** מראה שגם באצילות עצמה יש דברים שהם "יש", ההיכלות וגופי המלאכים, ומשווה אותם לנשמות שקודם ירידתן.
- **פרק 6** קורא את הסוגריים שבאיגרת: הצעה אחת בלשון "אפשר", על נשמות הצדיקים הראשונים, והצעה נוספת בלשון "קרוב לומר", על "עלמין" שבגולגלתא ("גולגלתא", מלשון גולגולת, היא שם משל לבחינה שבראשו של "פרצוף", כלומר של מבנה שלם של ספירות; הפרק יבאר את שני המונחים). בסופו נחזור אל הקו הראשי, אל המילה "אך".

שאלת הפתיחה — אחדות עם כלים בעלי גבול — תלווה את החלק כולו. את המושגים אור וכלי נפגוש אצל מקבלים שונים: הכלים, ההיכלות, גופי המלאכים והנשמות. כל מקבל חדש בוחן את המושגים מזווית אחרת, ולכן לא די לזכור את המילה "ביטול" או "נשמה". בכל מעבר נבדוק מה נשמר מן ההסבר הקודם ומה דורש הבחנה חדשה, ובכל משפט נשאל מחדש מי הנושא, ומה משווים למה. אותו הרגל ישמש אותנו גם בעבודה עם כלי בינה מלאכותית: בסוף כל פרק יש סעיף תרגילים, שבהם נבקש מן הכלי הסבר ונבדוק אותו מול המקור, ובעיקר נשאל אם הכלי שמר על נושא המשפט, על ההבחנות ועל מידת הוודאות שבלשון.

פרק 1 | אחדות וגבול: מה מבקשת פתיחת האיגרת להסביר?

מה כבר ידוע לנו

מן המבוא לחלק אנו יודעים שהאיגרת נפתחת בצירוף קשה: הספירות מאוחדות עם הבורא, ובכל זאת יש בהן צד של גבול. נקרא מילה אחר מילה, ונברר בכל משפט מי הנושא ומה משווים למה. נתחיל בהסבר המונחים "אור", "כלי", "ספירה" ו"אצילות", בלי להניח ידע מוקדם.

עולם של הבדלים ושאלה על אחדות

נתחיל ממה שכל אדם רואה. העולם מלא הבדלים: השמים אינם הארץ, מחשבה אינה אבן, חסד אינו דין. גם בתוך עצמו אדם מכיר כוחות שונים. יש שעה שבה הוא רוצה לתת בלי חשבון, ויש שעה שבה הוא מבין שדווקא הגבלה תשמור על הטוב. ועם זאת אנו אומרים שכל המציאות נבראת ומתקיימת מאת ה' האחד. אין פירוש הדבר שההבדלים נעלמים או שהם אשליה. להפך: השאלה היא כיצד האחדות האלוקית היא המקור של עולם שיש בו כל כך הרבה הבדלים. פתיחת האיגרת נוגעת בשאלה הזאת בנקודה העמוקה ביותר שלה.

אבל אדמו"ר הזקן אינו מתחיל מן העולם הגשמי. הוא מתחיל גבוה יותר, בספירות דאצילות, כלומר באופן שבו ספרי הקבלה מתארים את הגילוי האלוקי. ("ספירות" הן הבחינות שבהן, לפי ספרי הקבלה, מתגלה האלוקות — חכמה, בינה, חסד וכדומה; "אצילות" היא המדרגה העליונה בסדר הגילוי. שתי המילים יוסברו בהרחבה בהמשך הפרק.) מדוע להתחיל דווקא שם? משום שלפני השאלה כיצד נברא דבר שמרגיש את עצמו נפרד, יש שאלה מוקדמת: כבר בגילוי האלוקי עצמו יש סדר של חכמה, בינה ומידות שונות. כיצד

נשמרת שם אחדות גמורה? מי שידלג על השאלה הזאת עלול לדמיין מקור אחד למעלה, ומתחתיו שורה של כוחות שכבר פועלים בכוחות עצמם. האיגרת רוצה ללמד אותנו לראות את הריבוי בלי לאבד בתוכו את האחדות, ולכן היא מתחילה במקום שבו הריבוי והאחדות נפגשים לראשונה.

גם מי שזה עתה התחיל ללמוד עשוי לשאול: מה לי ולכלים של עולם האצילות? התשובה מתחילה להתברר כשמביטים בסוף האיגרת. אחרי כל הדיון בספירות, בכלים ובכוח הבריאה, כותב אדמו"ר הזקן שלאחר הדברים האלה קל למבין להבין, "על־ידי כל הנזכר לעיל", את גודל מעלתן של המצוות המעשיות, שהן תכלית ירידת הנשמות לעולם הזה הגשמי.[32] האיגרת עצמה מסיקה אפוא את מעלת המעשה מן הדרך שעשתה. כיצד בדיוק מוליך כל שלב אל הסיום, נלמד לאורך הספר. בקריאתנו, האיגרת כולה היא מהלך אחד המכוון אל הסיום הזה מראשיתו. לפי קריאה זו אפשר להרגיש כבר עכשיו שהשאלה "האם דבר מוגדר יכול להיות אחד עם אין־סוף?" אינה מופשטת בלבד: היא נוגעת גם לשאלה מדוע מעשה מוגדר וגשמי יכול לשאת משמעות כה גדולה.

סדר הפרק הולך בעקבות האיגרת. קודם נכיר את המילים — אור, כלי, ספירות, אצילות — כדי שנוכל לקרוא את המשפט הראשון בלי לנחש. אחר כך נקרא את המשפט עצמו, ואת הסוגריים שבהם אדמו"ר הזקן מפרש אותו. משם נעבור אל הקושיה על הכלים, וניתן לה להישמע במלוא כוחה לפני שנחפש תשובה. רק אז נשמע את ראשית התשובה. הסדר הזה חשוב: מי שממהר לתשובה לפני שהבין את הקושיה, מקבל משפט יפה שאינו פותר דבר.

---

[32] תניא, אגרת הקודש כ', סוף האיגרת: "ואחרי הדברים והאמת האלה דעת לנבון נקל להבין, על־ידי כל הנזכר לעיל, גודל מעלת המצות מעשיות, אשר הן תכלית ירידת הנשמות לעולם הזה הגשמי". על ההבחנה בין לשון הסיום, שהיא לשון האיגרת, לבין הצגת האיגרת כולה כמהלך אחד, שהיא קריאה במבנה, ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 13–14 ו־18.

להתחיל מן המילים: אור וכלי

נפתח בדבר שאפשר להרגיש גם בלי לדעת קבלה. אדם מתמלא רצון להיטיב. הרצון אחד, אבל בפועל הוא צריך למצוא דרך: להקשיב למישהו, ללמד אותו, לתת לו דבר שחסר לו. כל דרך מעניקה לרצון צורה מסוימת. באמצעות ההקשבה מתגלה צד אחד, ובאמצעות הנתינה צד אחר. כבר בדוגמה הזאת אפשר להבחין בין החיות הפנימית המניעה את הפעולה לבין האופן שבו היא מתגלה.

אפשר להוסיף על כך משל מן הנפש עצמה. חיות אחת של הנפש מופיעה בדרכים שונות: בעין היא ראייה, באוזן שמיעה, ובשכל הבנה. במשל הזה אפשר לשמוע מעט ממשמעותם של "אור" ו"כלי": האור הוא הגילוי והחיות, והכלי הוא האופן המסוים שבו הם באים לידי ביטוי. כאן צריך לעצור את המשל בזמן. האיברים שלנו גשמיים ונבראים, ואילו האיגרת מדגישה שבאצילות גם האורות וגם הכלים אלוקות. המשל מלמד להבחין בין חיות לבין אופן הופעתה; את עומק היחוד האלוקי הוא אינו מלמד.

עכשיו אפשר לתת לשתי המילים הגדרה ראשונה. "אור" הוא לשון של גילוי וחיות, ההארה עצמה. "כלי" הוא לשון של הגדרה: המידה והצורה שבהן ההארה מופיעה. כשמדברים על ספירת החכמה, אין הכוונה לחפץ שמחזיק אור בתוכו, אלא לבחינה שבה מתגלה עניין החכמה. בספירת החסד מתגלה אופן אחר, אופן של השפעה והטבה. בכל ספירה מבחינים אפוא בין שני צדדים: האור שבה, והכלי שלה, כלומר הצורה המיוחדת שנותנת לאור את אופיו.

גם המילה "כלי" עצמה עלולה להטעות. כששומעים "כלי" חושבים על כוס או על קערה: דבר שעומד לעצמו, ואחר כך מכניסים לתוכו דבר אחר. אם נעתיק את התמונה הזאת לאצילות, נניח בלי לשים לב שהכלי הוא מציאות נפרדת מן האור, עוד לפני שהתחלנו ללמוד. כאן הכלי הוא הבחינה המגדירה את הגילוי, ובאצילות ההגדרה הזאת

עצמה מיוחדת באלוקות. לכן השאלה שתעלה בהמשך איננה כיצד חומר זר מחזיק אור אלוקי. השאלה היא כיצד דבר שכל מהותו הגדרה מיוחד עם מי שאין לו שום הגדרה. משום כך היחוד עם הכלים קשה להבנה יותר מן היחוד עם האורות: האור קרוב במהותו למקורו, ואילו הכלי נראה כהפכו.

גם המילים שבחר הזוהר מלמדות משהו. "חיוהי" פירושו בארמית "חייו", חיותו; ו"גרמוהי" פירושו המילולי "עצמותיו", מן "גרמא", עצם. הלשון שאולה מגוף חי: יש בו חיים המחיים אותו, ויש בו עצמות הנותנות לו מבנה וצורה. אנו מציעים להבין את הכינוי "עצם" כרמז לצד המוגדר והיציב של הכלי, הנותן לגילוי מידה וצורה. חשוב עוד יותר לזכור את גבולה של הלשון הזאת. הצמח צדק, נכדו של אדמו"ר הזקן, מזכיר בספרו "דרך מצותיך" שכל הכינויים הגופניים שבדברי המקובלים, כמו ראש, ידיים ורגליים, הם "משל ומליצה", שהרי "לא ראיתם כל תמונה".[33] אין לקב"ה גוף ולא דמות הגוף, והספירות אינן איברים שלו. הזוהר שואל מלשון הגוף כדי שנוכל לתפוס הבחנה, לא כדי שנצייר צורה.

ספירות ואצילות: על מה מדובר

"ספירות" הוא השם של הבחינות האלה. מקובל למנות עשר: חכמה, בינה, דעת, חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד ומלכות; בסדרים מסוימים מונים כתר במקום דעת. המניין עצמו קבוע, וכבר בספר יצירה נאמר על הספירות "עשר ולא תשע, עשר ולא אחת עשרה".[34] לצורך פתיחת האיגרת איננו צריכים להכריע בין דרכי המניין. אנו צריכים להבין מדוע אפשר לדבר על עשר בחינות מובחנות, ובכל

---

[33]צמח צדק, דרך מצותיך, שרש מצות התפלה, פרקים ב–ד. בפרק ב: הכינויים הגופניים בדברי המקובלים הם "משל ומליצה"; הספירה "אינה עצם האלוה", והספירות "אע"פ שהן אלהות אינם עצמות הבורא ממש", כמשל המחשבה שאינה עצמות הנפש. בפרק ג: "איהו על עצמות אא"ס וגרמוהי הן הכלים די"ס דאצי"", ומשל המלך הנותן בימינו ובשמאלו. בפרק ד: אור אין־סוף מחיה את העולמות על ידי הכלים "שמהן בא ההגבלה", ולא מפני שהוא צריך להם מצד עצמו; ושם מפנה לאיגרת זו. ראו גם ספר המחקר, כרך א, עמ' 24.

[34]ספר יצירה, פרק א — עשר ספירות בלימה.

זאת לומר עליהן שהן מיוחדות באלוקות. המניין אינו מניין של עשרה אלים, חס ושלום. הוא מתאר הבחנות בגילוי של ה' האחד.

ומה פירוש "אצילות"? זה שמה של המדרגה בסדר הגילוי שבה האורות והכלים שהאיגרת מתארת הם אלוקות. המילה באה מלשון "האצלה": המשכה מן המקור, ולא בריאה מן האין. אצילות איננה אזור רחוק בחלל. כשנעבור בהמשך מאצילות לבריאה, יצירה ועשייה, נדבר על שינוי מדרגה ואופן גילוי, ולא על מעבר ממקום למקום. הדימוי של "למעלה" ו"למטה" נוח לדיבור, וכדאי לזכור שהוא דימוי.

עם ההגדרות האלה אפשר לקרוא את המשפט הראשון, ולשמוע בו שתי קביעות: הוא והאורות אחד, והוא והכלים אחד. כבר עכשיו אפשר לנחש שהקביעה השנייה היא שתעורר את השאלה.[35]

"איהו וחיוהי חד, איהו וגרמוהי חד בהון"

איהו וחיוהי חד איהו וגרמוהי חד בהון.

W01-01
מילים 1–7

המשפט כתוב ארמית, בלשון הזוהר, וכדאי לקרוא אותו מילה במילה. "איהו" פירושו "הוא". "וחיוהי" — "וחיותו"; בסוגריים שמיד אחריו יפרש אדמו"ר הזקן שהכוונה לאורות. "חד" — אחד. אחר כך חוזרות המילים "איהו" ו"חד", וביניהן מילה חדשה: "וגרמוהי" — "ועצמותיו", שאדמו"ר הזקן יפרש ככלים, ולא כעצמות גשמיות. המילה האחרונה, "בהון", פירושה "בהם", והיא מחזירה אותנו לעשר הספירות שבהן מדובר. זו אינה אמירה כללית על כל חפץ שנקרא כלי, אלא תיאור של האורות והכלים שבאצילות. בלשון פשוטה: הוא וחיותו אחד, והוא וכליו אחד, בתוך הספירות האלה.

[35]תניא, אגרת הקודש כ'. נוסח האיגרת מובא ברצף; טווח המילים שבשורת הזיהוי מציין את מקומו של כל קטע בתוך קבוצת המקור שלו (ראו מפת הקריאה, "כיצד בנוי פרק").

ומי הוא "הוא"? בלשון פשוטה, הקב"ה. אבל האיגרת מדייקת יותר בשורה שאחרי הסוגריים: כשהיא מקשה, היא כותבת "איך הא"ס חד עם גרמוהי". מי שנקרא בזוהר "איהו" נקרא בקושיה "האין־סוף". "הוא" אינו אפוא אחת מעשר הספירות, וגם אינו סכומן; הוא מי שאין לו סוף, שאינו נתפס בשום הגדרה. כך מפרש גם הצמח צדק, שהמילה "איהו" במאמר הזה אמורה "על עצמות אא"ס", כלומר על עצמות אור אין־סוף. "עצמות" כאן פירושה המהות עצמה, ולא עצמות הגוף שבמשל.[33] ההבחנה הזאת תעזור לנו מיד. כשנאמר "חד", איננו אומרים שהקב"ה הוא החכמה או החסד, אלא שהחכמה והחסד אינם נפרדים ממנו.

ולמה נאמרו שתי קביעות, ולא אחת? הכפלת "איהו" ו"חד" מפרידה בין יחוד עם האורות לבין יחוד עם הכלים. את הראשון קל יותר להתחיל להבין: האור הוא גילוי, ובהמשך האיגרת יכתוב אדמו"ר הזקן ש"האור הוא כעין המאור", כלומר קרוב במהותו למי שמאיר. הכלי, לעומת זאת, הוא הצד המגדיר והמודד, והגדרה נראית כהפך הגמור של אין־סוף. אילו נאמרה רק הקביעה הראשונה, לא הייתה כאן קושיה גדולה. ההכפלה היא שמכריחה אותנו לשאול, ולכן הקושיה שבאיגרת תתמקד בקביעה השנייה. אדמו"ר הזקן אף יחזור ויזהה אותה במפורש: "גרמוהי הן הכלים".

המשפט אינו מטבע לשון של אדמו"ר הזקן. הוא לקוח מלשון תיקוני הזוהר, חיבור השייך לספרות הזוהר, ובהקדמת תיקוני הזוהר מופיע נוסח קרוב אליו, אם כי לא זהה מילה במילה.[36] אדמו"ר הזקן אינו

---

[33]צמח צדק, דרך מצותיך, שרש מצות התפלה, פרקים ב–ד. בפרק ב: הכינויים הגופניים בדברי המקובלים הם "משל ומליצה"; הספירה "אינה עצם האלוה", והספירות "אע"פ שהן אלהות אינם עצמות הבורא ממש", כמשל המחשבה שאינה עצמות הנפש. בפרק ג: "איהו על עצמות אא"ס וגרמוהי הן הכלים די"ס דאצי'", ומשל המלך הנותן בימינו ובשמאלו. בפרק ד: אור אין־סוף מחיה את העולמות על ידי הכלים "שמהן בא ההגבלה", ולא מפני שהוא צריך להם מצד עצמו; ושם מפנה לאיגרת זו. ראו גם ספר המחקר, כרך א, עמ' 24.

[36]תיקוני הזוהר, הקדמה, דף ג ע"ב: "דעשר ספירות דאצילות מלכא בהון, איהו וגרמיה חד בהון", ושם בהמשך: "מה דלאו הכי בעשר ספירות דבריאה". סדר שתי הקביעות וצורות המילים שונים מלשון האיגרת, ולכן אין זה ציטוט מילולי של המשפט שבה. ראו גם ספר המחקר, כרך א, עמ' 19.

מסתפק בציטוט הלשון הידועה. הוא מבקש להבין אותה, ועצם הבקשה הזאת מלמדת דבר חשוב: אין כאן הכרזה שהכול אחד ובזה נגמר העניין. יש אורות ויש כלים, יש אצילות ויש בי"ע, והכלים מתוארים כבעלי גבול. האחדות צריכה להתברר בתוך ההבחנות האלה, ולא במקומן.

"פירוש": אדמו"ר הזקן מבאר לפני שהוא מקשה

(פי' ע"ס דאצילות חיוהי הן האורות וגרמוהי הן הכלים

W01-02
מילים 8–16

כאן נפתחים סוגריים. בתוכם אדמו"ר הזקן מפרש את הארמית לפני שהוא מקשה עליה, כדי שהקושיה תיאמר על הדבר הנכון. "פי'" הוא קיצור של "פירוש". "ע"ס" — עשר ספירות. "דאצילות" — של אצילות; האות ד' בראש מילה ארמית פירושה "של". כלומר, המאמר מדבר על עשר הספירות של עולם האצילות. "חיוהי הן האורות" — המילה "הן" פירושה "הם", והיא מזהה: מה שהזוהר מכנה "חיותו" הוא מה שבספרי הקבלה נקרא "האורות". "וגרמוהי הן הכלים" — ומה שהוא מכנה "עצמותיו" הוא "הכלים". ה"א הידיעה, "האורות" ו"הכלים", מלמדת שמדובר במונחים ידועים בתורת הקבלה, המבחינה בכל ספירה בין אור לכלי.

שכולן אלקות משא"כ בבי"ע כו').

W01-03
מילים 17–21

"שכולן" — שכולם, האורות וגם הכלים. במילה הזאת נמצא החידוש: לא רק האורות, שהם גילוי, אלא גם הכלים, שהם הגדרה, נכללים באלוקות. המילה "אלקות" כתובה כאן בקו"ף במקום ה"א, כדרך רבים לשנות מעט מילים הנגזרות מן השם "אלוהים", מתוך זהירות וכבוד; בגוף הספר אנו כותבים "אלוקות". "משא"כ" הוא קיצור של "מה שאין כן". "בבי"ע" — בבריאה, יצירה ועשייה, שלושת העולמות שאחרי האצילות. "כו'" פירושו "וכולי": אדמו"ר הזקן מקצר, והעניין ימשיך ויתבאר. הסוגר שבסוף מסיים את דברי הפירוש.

מה פירוש "מה שאין כן בבי"ע"? בפשטות: היחוד שתואר כאן אינו מתקיים באותו אופן בעולמות שאחרי האצילות, שבהם כבר מופיעות מדרגות של מציאות נבראת. כך נאמר כבר בתיקוני הזוהר: מיד אחרי הקביעה על ספירות האצילות נאמר שם שאין הדבר כן בספירות הבריאה, שבהן אין הן וחיותן אחד, ואין הן ועצמותיהן אחד.[36] ייתכן שהמילה "כו'" רומזת להמשך הזה, שאדמו"ר הזקן לא העתיק.

אבל אסור לקרוא את ההבחנה כחלוקה גסה, כאילו כל מה שנמצא באצילות אלוקות, וכל מה שנמצא בבי"ע נברא. האיגרת עצמה תראה בהמשך שגם בתוך האצילות יש ראשית של מציאות נבראת — ההיכלות דאצילות וגופות המלאכים שבה, שהם "בחינת יש" — ושגם בבי"ע יש אור אלוקי המחיה אותם; היא אף תדבר על "נשמה" של הספירות שבעולמות האלה, "שהוא אלקות". "משא"כ בבי"ע" מבחין בין העולמות בקווים כלליים; פרטי ההבחנה יתבארו בהמשך. מכאן הרגל יסודי של לימוד: בכל מקום נשאל על מה בדיוק מדברים, ולא נסתפק בשם העולם שבו הדבר נמצא.

שאלה של מתחיל: האם הספירות הן "אלוקים"?

מי ששומע בפעם הראשונה "שכולן אלקות" עלול לשאול שאלה פשוטה ונכונה: אם עשר הספירות הן אלוקות, האם יש עשרה חלקים באלוקות? האם הספירות הן הקב"ה עצמו? האם אפשר להתפלל אליהן? אין זו שאלה של חוצפה; זו הדרך הבטוחה ללמוד נכון.

התשובה נמצאת בהבדל שבין שתי מילים. "אלוקות" פירושה שהספירות אינן נבראות ואינן מציאות נפרדת ממנו; הן מיוחדות בו. אבל אין פירושה שהן עצמותו. הצמח צדק כותב במפורש שהספירות, "אע"פ שהן אלהות אינם עצמות הבורא ממש", ומביא לכך משל:

---

[36] תיקוני הזוהר, הקדמה, דף ג ע"ב: "דעשר ספירות דאצילות מלכא בהון, איהו וגרמיה חד בהון", ושם בהמשך: "מה דלאו הכי בעשר ספירות דבריאה". סדר שתי הקביעות וצורות המילים שונים מלשון האיגרת, ולכן אין זה ציטוט מילולי של המשפט שבה. ראו גם ספר המחקר, כרך א, עמ' 19.

המחשבה היא כוח של הנפש והתפשטות שלה, ובכל זאת אינה עצם הנפש.[33] לכן אמרנו ש"איהו" הוא האין־סוף עצמו, שאינו מוגדר בשום מידה. החכמה והחסד הם גילוייו ומיוחדים בו, והוא אינו מוגבל בהם.

מכאן מתבארת גם שאלת התפילה. חז"ל אמרו על הפסוק "בכל קראנו אליו": "אליו ולא למדותיו". הצמח צדק מבאר שאין להתפלל אל המידות עצמן, ואפילו לא כדי שהן יעוררו רחמים לפניו; התפילה מכוונת אליו.[37] ובספר "היום יום" מובא שאדמו"ר הזקן, מחבר האיגרת שלפנינו, אמר במוצאי יום הכיפורים שלושה פירושים במילה "אליו". לפי ספר "הפרדס" ("פרדס רימונים" לרמ"ק, רבי משה קורדובירו), "אליו" הם האורות המלובשים בכלים של עשר הספירות דאצילות; לפי הבעל שם טוב, "אליו" הוא האלוקות שבכלים של עשר הספירות דאצילות; ולפי הפירוש הפשוט, "אליו" הוא עצמות אין־סוף, הנמצא אצל כל יהודי פשוט בידיעה עצמית, באמונה פשוטה.[38] יש בדברים האלה הזמנה חמה. המונחים שאנו לומדים עכשיו — אורות, כלים, אלוקות שבכלים — אינם מחיצה בין האדם לבוראו. דווקא כשמבינים אותם נכון, מבינים גם מדוע יהודי פשוט הקורא "אליו" פונה אל האין־סוף עצמו.

"וצריך להבין היטב": מן הקביעה אל השאלה

וצריך להבין היטב איך הא"ס חד עם גרמוהי הן הכלים

W01-04
מילים 22–31

---

[33]צמח צדק, דרך מצותיך, שרש מצות התפלה, פרקים ב–ד. בפרק ב: הכינויים הגופניים בדברי המקובלים הם "משל ומליצה"; הספירה "אינה עצם האלוה", והספירות "אע"פ שהן אלהות אינם עצמות הבורא ממש", כמשל המחשבה שאינה עצמות הנפש. בפרק ג: "איהו על עצמות אא"ס וגרמוהי הן הכלים די"ס דאצי"", ומשל המלך הנותן בימינו ובשמאלו. בפרק ד: אור אין־סוף מחיה את העולמות על ידי הכלים "שמהן בא ההגבלה", ולא מפני שהוא צריך להם מצד עצמו; ושם מפנה לאיגרת זו. ראו גם ספר המחקר, כרך א, עמ' 24.

[37]דרך מצותיך, שרש מצות התפלה, פרק ז: "אליו ולא למדותיו" — אין להתפלל אל המידות עצמן, ואף לא כדי שיעוררו רחמים לפניו. ובפרק ח: אין לדמות את הספירות לשרי המלך, שהם אנשים נפרדים, שכן למעלה הוא עצמו הדן והוא עצמו הנותן. ראו גם ספר המחקר, כרך א, עמ' 25–24.

[38]היום יום, י"א תשרי: דברי אדמו"ר הזקן במוצאי יום הכיפורים תקנ"ו, בליאזנא, על "אליו ולא למדותיו". וראו גם דרך מצותיך, שרש מצות התפלה, פרק יא; ספר המחקר, כרך א, עמ' 36.

הסוגריים נסגרו, ועכשיו מתחילה הקושיה. "וצריך" מעביר מן הקביעה אל חובת הביאור: אחרי שנאמר מה אומר הזוהר, צריך להבין אותו. "להבין היטב" דורש הבנה של הקושי עצמו, ולא חזרה על הנוסחה. "איך" — כיצד. "הא"ס" — האין־סוף; כאן, כפי שראינו, מתברר מי הוא "איהו" שבמשפט הראשון. "חד עם גרמוהי" — אחד עם כליו. "הן הכלים" חוזר ומזהה את הצד שביחוד שעליו נשאלת השאלה: לא האורות, אלא הכלים. אין כאן ספק בעצם המסורת על האחדות, אלא ניסיון להבין כיצד תיאור הכלים מתיישב עמה.

כדאי להרגיש את משקלה של הבקשה "וצריך להבין היטב". שלוש תשובות קלות עומדות לפני הלומד, ואף אחת מהן אינה מספיקה. אפשר לחזור ולומר "הכול אחד"; אבל אז נשאר לא ברור מה פירושה של אחדות שבה ההבחנות נשארות. אפשר לומר שהכלים מקבלים חיות מאת ה'; אבל גם כל נברא מקבל ממנו את חיותו, ובכל זאת איננו אומרים על כל נברא שהוא מיוחד כמו כלי האצילות. ואפשר לומר שהכלים "רוחניים"; אבל גם דבר רוחני יכול להיות מוגדר, ולכן גם זה אינו פותר דבר. ביאור אמיתי צריך להחזיק שתי קביעות יחד: הכלים מוגדרים, והכלים מיוחדים באלוקות.

הרי הכלים הן בבחי' גבול ותכלית כמ"ש בע"ח.

W01-05
מילים 32–39

"הרי" מציג את הנימוק לקושיה: עובדה ידועה שנראית סותרת את מה שנאמר. "הכלים הן" — הכלים הם. "בבחי'" הוא קיצור של "בבחינת". "בחינה" היא מילה שנפגוש כמעט בכל עמוד של ספרי החסידות; פירושה אופן, צד או מדרגה שבה דבר נמצא או נתפס. "בבחינת גבול" — באופן של גבול, בתכונה של גבול. "גבול ותכלית" — הגדרה וסופיות. "תכלית" כאן פירושה סוף, קצה, ולא מטרה. כדאי לזכור זאת, מפני שבאותה איגרת תופיע המילה גם במובנים אחרים: אור אין־סוף מתייחד בכלים "בתכלית היחוד", ביחוד השלם ביותר; ובסוף האיגרת נאמר שהמצוות הן "תכלית ירידת הנשמות",

מטרתה. בקושיה שלפנינו "תכלית" היא הסוף שבו דבר נגמר. "כמ"ש" — כמו שכתוב. "בע"ח" — בעץ חיים, ספרו היסודי של רבי חיים ויטאל, שבו נמסרה תורת האר"י. אדמו"ר הזקן אינו מציין כאן פרק מסוים; די לו שהדבר כתוב שם.

עכשיו הקושיה עומדת במלוא חריפותה, ואפשר לנסח אותה בשלושה צעדים. "אין־סוף" פירושו שאין בו שיעור והגדרה. "כלי" פירושו, בדיוק, שיעור והגדרה. לכן לומר ששניהם "חד" נשמע כצירוף של שני הפכים. חשוב לשים לב שהקושיה איננה נובעת מאי־הבנה של המילים. היא נובעת דווקא מהבנתן היטב: מי שמבין שהחכמה אינה חסד והחסד אינו גבורה, מבין גם שצריך להסביר יחוד שבו ההבחנות אינן נמחקות.

גבול אינו רק דבר קטן

מה בדיוק קשה בקביעה שהכלים מיוחדים באין־סוף? התשובה הראשונה שעולה על הדעת היא גודל: הכלי קטן, והאין־סוף גדול בלי שיעור. אבל הקושי עמוק יותר. גבול איננו רק המקום שבו דבר נגמר במרחב או בזמן. גבול הוא גם ההגדרה שקובעת מה הדבר ומה איננו. חכמה עוסקת בהשגה, חסד בהשפעה, וגבורה בצמצום ובקביעת מידה. האופי המסוים של כל ספירה הוא עצמו הגבול שלה.

כדאי להבחין בין כמות לבין סוג. אפשר להוסיף עוד ועוד חכמה: עוד סברה, עוד הבנה, עוד ידיעה. גם אם לא נוכל למנות את כולן, עדיין נדבר על חכמה, ולא על חסד. כך גם מפה של ארץ ישראל נשארת מפה של אותו מקום, אפילו אם מגדילים אותה עד שתכסה קיר שלם. הגודל השתנה, וההגדרה נשארה.

מכאן יוצא ש"אין־סוף" איננו מספר גדול יותר מכל מספר שהכרנו. אילו היה כך, אפשר היה לפתור את הקושיה בהגדלה: להגדיל את הכלי עד שיגיע לאין־סוף. אבל הגדלה אינה מוחקת הגדרה. הקושיה

איננה על היחס בין קטן לגדול, אלא על היחס בין מה שאין לו שום הגדרה לבין כוחות שיש להם מהות ותפקיד מסוימים.

לכן נאמר שהכלים הם בבחינת "גבול ותכלית". כששומעים "גבול" נוטים לחשוב על חיסרון שצריך לסלק. אבל בכלי, ההגדרה היא גם מה שמאפשר לו להיות הכלי המסוים שהוא. אילו מחקנו כל הבדל בין חכמה לחסד, לא היינו מסבירים את עשר הספירות; היינו מוחקים את הנושא שאותו רצינו ללמוד. הגבול, אם כן, איננו פגם שיש לתקן, והשאלה היא כיצד נשמרת הגדרתו של כל כלי, ובאותה שעה נאמר עליו שהוא אחד עם אין־סוף.

שלוש מילים שאין לבלבל: גבול, הגדרה ופירוד

כדי שהשאלה תהיה ברורה, כדאי להפריד בין שלוש מילים שבדיבור היומיומי מתערבבות. "גבול" הוא מידה: עד כאן הדבר מגיע, וכאן הוא נגמר. "הגדרה" היא מהות מסוימת: מה הדבר הזה ומה אינו; החכמה אינה חסד. "פירוד" הוא עמידה כמציאות בפני עצמה, כרשות נפרדת שיש לה קיום משלה. שתי הראשונות נאמרות על כלי האצילות; השלישית אינה נאמרת עליהם. לא כל דבר שאפשר להבחין בו עומד בפני עצמו.[39]

מן ההבחנה הזאת נפסלים שני קיצורי דרך. האחד אומר: כל גבול הוא כבר פירוד, ולכן כלי מוגבל אינו יכול להיות אלוקות. האחר אומר: אם הכלי אלוקות, ממילא אין משמעות לגבולו. האיגרת עצמה אינה מאפשרת אף אחד מהם, שהרי היא אומרת על אותם כלים גם שהם "אלקות" וגם שהם "בבחינת גבול ותכלית". מאותה סיבה אין לומר שכל גבול הוא בהכרח נברא: הכלים מוגבלים, ובכל זאת מדובר בכלי האצילות האלוקיים.

[39] על ההבחנה בין גבול, הגדרה ופירוד, ועל שני קיצורי הדרך שאין לקבל, ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 7, במסקנת הפתיחה לסוגיה.

ההבחנה בין מידה לבין פירוד תלווה אותנו בכל הספר. בהמשך האיגרת נפגוש נשמות שעדיין לא ירדו מן האצילות, ואדמו"ר הזקן יתאר אותן כ"מעין בחינת אלקות בצמצום עצום"; ובכל זאת יאמר שאינן "אלקות ממש לברוא יש מאין", מפני שכבר יצאו ונפרדו מן הכלים. שם נראה שהצמצום לבדו אינו קובע את המעמד, ושהמילה "מוגבל" אינה מפתח יחיד לכל האיגרת.[40]

כיצד הכלי מגלה את האור?

כדי לראות מה הכלי עושה, נתבונן במורה שמבין רעיון ורוצה למסור אותו. כל עוד הרעיון נמצא אצלו באופן כולל, הוא יכול להרגיש את עומקו ועדיין לא לדעת להסביר אותו. כדי ללמד, עליו לבחור מילים, לסדר שלבים ולתת דוגמה. כל בחירה כזאת מצמצמת: הוא אומר משפט זה, ולא את כל מה שאפשר היה לומר. ודווקא בזכות הצמצום התלמיד מתחיל להבין.

מה הדוגמה מלמדת? שהגדרה איננה רק מכשול. היא גם התנאי לכך שתוכן יופיע באופן מסוים. כך "כלי החכמה" איננו מחיצה שעוצרת את האור, אלא האופן המוגדר שבו הגילוי מופיע כחכמה; ו"כלי החסד" הוא אופן אחר, של השפעה ונתינה. בלי ההבחנה ביניהם לא היינו יכולים לדבר על חכמה ועל חסד כשתי ספירות. ועוד דבר מלמדים חיי הלימוד: מורה שמסביר רעיון אחד בכמה דוגמאות איננו יוצר כמה אמיתות שמתחרות זו בזו. ריבוי של צורות גילוי אינו מחייב ריבוי של מקורות עצמאיים.

אבל כאן המשל מגיע לגבולו, ודווקא בכך הוא מחדד את הקושי. המילים של המורה אמנם מגבילות את ההבנה ומאפשרות לשומע לפגוש אותה, אבל הן אינן אחד עם המורה עצמו. הן נוצרות ונשמעות, ואפשר לכתוב אותן על נייר ולהניח אותו בצד. האם כך יש

[40]ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 9–10, בדיונים "יחוד בפעולה אינו מחיקת הכלי" ו"גבול אינו בהכרח פירוד" ובהכרעת הסוגיה.

להבין את הכלים דאצילות? לשון הזוהר אומרת יותר: גם על הכלים נאמר "חד". לכן העובדה שהכלי מועיל בהגדרת הגילוי עדיין איננה תשובה לשאלת האחדות. המשל מסביר מה הכלי עושה, ומשאיר פתוחה את השאלה הקשה יותר: כיצד ההגדרה מתקיימת בלי שהכלי יהיה מציאות עצמאית מחוץ לאלוקות? על השאלה הזאת תאיר התשובה שעניינה בריאה.

להשאיר את השאלה חדה

לפני שנשמע את התשובה, נחזור אל שני קיצורי הדרך, והפעם כפי שהם נשמעים כשמציעים אותם כתשובה לקושיה. האחד אומר שהכלי הוא רק מכשיר בידי בעל הכוח. אבל מכשיר ובעליו הם שניים; תיארנו שיתוף פעולה, ועדיין לא ביארנו אחדות. האחר אומר: הכול אחד, ובאמת אין בכלי שום הגדרה. אבל אז ביטלנו את מה שנאמר עליו במפורש: חכמה אינה חסד, ולכל כלי יש תחום משלו. האיגרת אינה הולכת באף אחת מן הדרכים האלה. היא שומרת על שתי האמירות — ההבדלים קיימים, ואינם רשויות עצמאיות — ויוצאת לברר את היחס ביניהן.

כדאי לדייק מה בדיוק המילה "חד" שוללת, ומה אינה שוללת. היא אינה הופכת את עשר הספירות לספירה אחת, ואינה מחליפה את פעולת החסד בפעולת הגבורה. מה שהיא שוללת הוא תמונה מסוימת מאוד: שכל כלי הוא בעל כוח עצמאי, המקבל מן הבורא רשות לפעול — כמו שר במלכות, שהמלך ממנה אותו ונותן לו סמכות, והוא פועל בשם המלך אבל בכוחותיו ובדעתו שלו. הצמח צדק, כשהוא דן במשל של שרי המלך, מזהיר שלא לדמות את המשל לנמשל ממש: במשל, השופט והממונה על האוצרות הם אנשים נפרדים מן המלך, ואילו למעלה הוא עצמו הדן, במידת גבורתו, והוא

עצמו הנותן, במידת חסדו.[37] על כלי האצילות אומר הזוהר "חד": הם אינם בעלי כוח עצמאי.[40]

עכשיו אפשר להעריך את הפתיח. בשורה קצרה אחת נמצאות גם ההבחנה בין אור לכלי וגם הקביעה על אחדותם. הביאור צריך להרחיב את שני הצדדים, ורק אחר כך להראות כיצד כוח הבריאה נותן לשניהם מקום במהלך אחד. הקורא אינו צריך לדמיין כבר עכשיו את כל האצילות. די שיבין מה השאלה, ומדוע תשובה קלה מדי מפסידה חלק ממנה. עם ההבנה הזאת נשמע את התשובה.

"אמנם הכוונה": התשובה פונה אל כוח הבריאה

אמנם הכוונה היא לומר שהן אלקות לברוא יש מאין כמו הא"ס

W01-06
מילים 40–50

"אמנם" פותח את התשובה; פירושו כאן "אולם", "אבל באמת". "הכוונה" היא כוונת לשון הזוהר "איהו וגרמוהי חד": מה היא באה לומר. "שהן" — שהם, הכלים שעליהם נשאלה השאלה. "אלקות" — אלוקות, כמו בסוגריים. "לברוא" — זו הפעולה שבה מתבאר היחוד; ובהמשך האיגרת ייאמר ש"יש מאין" נקרא "בריאה" בלשון הקודש. "יש מאין" — מציאות מן האין: יש שאינו המשך של מהות קודמת, ואין לו "ערך" אליה. "ערך" פירושו מידה משותפת המאפשרת להשוות בין שני דברים: לתוצאה יש ערך אל סיבתה, וניכר בה מקורה. על הנברא לעומת הכוח המהווה אותו תאמר האיגרת ש"אין ערוך זה לזה כלל וכלל", ולכן הוא נקרא "יש מאין" דווקא. "כמו הא"ס" — כמו האין־סוף.

[37]דרך מצותיך, שרש מצות התפלה, פרק ז: "אליו ולא למדותיו" — אין להתפלל אל המידות עצמן, ואף לא כדי שיעוררו רחמים לפניו. ובפרק ח: אין לדמות את הספירות לשרי המלך, שהם אנשים נפרדים, שכן למעלה הוא עצמו הדן והוא עצמו הנותן. ראו גם ספר המחקר, כרך א, עמ' 24–25.

[40]ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 9–10, בדיונים "יחוד בפעולה אינו מחיקת הכלי" ו"גבול אינו בהכרח פירוד" ובהכרעת הסוגיה.

והמילה "כמו" צריכה עיון. אין היא אומרת שהכלים נעשים בלי גבול כמו האין־סוף; הם נשארים מוגדרים. וגם אין היא אומרת שהכלים הם בורא שני, שיש לו יכולת דומה משלו. בהמשך האיגרת יכתוב אדמו"ר הזקן על המאציל "שמציאותו הוא מעצמותו", "ולכן הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט ממש, בלי שום עילה וסיבה אחרת קודמת ליש הזה". אם הבריאה מאין היא יכולתו שלו לבדו, "כמו הא"ס" אינו מתאר יכולת מקבילה של הכלים. הוא מתאר את יכולתו שלו הפועלת בהם, מפני שהאין־סוף מיוחד בהם.

התשובה מפתיעה. היינו מצפים שאדמו"ר הזקן יסביר קודם מהי האחדות, ורק אחר כך יתאר מה נובע ממנה. הוא עושה את ההפך ומפנה אותנו אל פעולה: הכלים הם אלוקות "לברוא יש מאין". כדי להבין מה פירוש היחוד, הוא מבקש שנשאל איזה כוח פועל בכלים. האם הם רק מעבירים הלאה דבר שכבר נמצא במקורם, או שפועל בהם הכוח האלוקי להוות מציאות חדשה?

ומדוע דווקא הבריאה מבארת את האחדות? הנימוק בנוי משלושה צעדים. ראשית, בריאה מאין היא פעולה שאין בה שותף. אפשר להעביר אור, להגדיל אותו, לצמצם אותו ולסדר אותו בשלבים; אבל להוות מציאות שלא הייתה, בלי שום סיבה קודמת, יכול רק מי שמציאותו מעצמו. שנית, הבריאה הזאת נעשית בכלים ועל ידיהם. שלישית, מכאן שהכלים אינם מציאות נפרדת שעומדת מחוץ לו. כך מקבלת הקושיה אמת מידה חדשה. הקושיה מדדה את הכלים בשאלה "האם הם מוגבלים?", והתשובה מודדת אותם בשאלה "איזה כוח פועל בהם?". הכלי נשאר מוגבל, ובכל זאת הוא אלוקות, מפני שכוח האין־סוף עצמו פועל בו. באותה אמת מידה ישתמש אדמו"ר הזקן בהמשך, כשידבר על הנשמות שהזכרנו: מה שיצא ונפרד מן הכלים אינו "אלקות ממש לברוא יש מאין".

אחדות בעצם ושיתוף בפעולה

המילים "לברוא יש מאין" עלולות להוליך למחשבה שהאחדות היא רק שיתוף פעולה: כמה גורמים פועלים יחד למטרה אחת, כמו אנשים הבונים בית. אבל אנשים שבונים בית יחד נשארים אנשים נפרדים; רק הפעולה משותפת. הקריאה "אחדות בפעולה בלבד" מושכת, ויש לה על מה לסמוך: התשובה עצמה אומרת "לברוא". בביאורים מאוחרים אף מצוי הניסוח שהיחוד הוא "בנוגע לפעולה" ולא זהות פשוטה; אבל זהו ניסוח של מבארים, ולא לשונו של אדמו"ר הזקן.[41] והאיגרת עצמה אומרת יותר מ"לברוא": בתחילתה נאמר שהכלים "אלקות", ובהמשך שאור אין־סוף מתייחד בתוכם "בתכלית היחוד". לכן הקריאה הזאת מועילה אם תפקידה להפנות אותנו אל מה שהאיגרת מבארת בפועל, ואינה מספקת אם פירושה שהכלים עצמם נשארים מציאות זרה, ורק התוצאה שלהם משותפת. הפעולה מגלה את היחוד ומבארת אותו; היא אינה הופכת אותו להסכם בין מציאויות נפרדות, ואינה תחליף לכל משמעותו.[40]

יש משל שמקרב את ההבדל הזה יותר מן הבונים. הצמח צדק מביא משל ממלך הנותן מתנה, פעם בידו הימנית ופעם בידו השמאלית. הידיים נבדלות זו מזו, ובכל זאת בשני המקרים אומרים "המלך נתן"; המלך אחד, ונפשו ושכלו הם החיות של שתי הידיים. כך, אף שהספירות הן עשר בחינות מחולקות, אור אין־סוף המתפשט בתוכן אחד הוא.[33] המשל מלמד שני דברים שמשל הבונים אינו מלמד: הנתינה שייכת לנותן האחד, והיד אינה אדם אחר העוזר לו אלא חיה

---

[41]על מעמדו של הניסוח "בנוגע לפעולה" כלשון ביאור ולא כלשון האיגרת, ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 17 ו־22, בדיון "עילה ועלול מול יש מאין".

[40]ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 9–10, בדיונים "יחוד בפעולה אינו מחיקת הכלי" ו"גבול אינו בהכרח פירוד" ובהכרעת הסוגיה.

[33]צמח צדק, דרך מצותיך, שרש מצות התפלה, פרקים ב–ד. בפרק ב: הכינויים הגופניים בדברי המקובלים הם "משל ומליצה"; הספירה "אינה עצם האלוה", והספירות "אע"פ שהן אלהות אינם עצמות הבורא ממש", כמשל המחשבה שאינה עצמות הנפש. בפרק ג: "איהו על עצמות אא"ס וגרמוהי הן הכלים די"ס דאצי"", ומשל המלך הנותן בימינו ובשמאלו. בפרק ד: אור אין־סוף מחיה את העולמות על ידי הכלים "שמהן בא ההגבלה", ולא מפני שהוא צריך להם מצד עצמו; ושם מפנה לאיגרת זו. ראו גם ספר המחקר, כרך א, עמ' 24.

בחיותו. אבל גם גבולו ברור. ידיים הן איברי גוף, ולמעלה אין גוף; ויד של אדם היא עדיין נבראת, ואפשר לחשוב עליה בנפרד ממנו. באצילות, אומרת האיגרת, גם הכלים אלוקות. וגבול נוסף לכל משל מן הנפש ומכוחותיה: אין בנפש האדם כוח לברוא יש מאין. המשל מסייע רק להבין ששונות בביטוי אינה מחייבת מקורות עצמאיים רבים, ולכן אין לתאר את הקב"ה ואת הכלים כשני שותפים שכל אחד מהם תורם חלק משלו.

נסכם את ראשית התשובה. הכלים אינם בעלי כוח פרטי שעומד לצד כוחו של הקב"ה. הם מיוחדים באור האלוקי, ומתוך היחוד הזה פועלת בהם היכולת לברוא. ההבדלים שבין הכלים הם שמאפשרים לנבראים להיות שונים ומוגדרים, אבל המקור של עצם ההתהוות אינו נעשה מוגבל כמותם. צריך אפוא להבחין בין הכוח שמהווה לבין המידה שבה הנברא מתהווה, וזה מה שנעשה בסעיף הבא.

מה שייך לכל צד, ומה אין לחלק

מה שייך לכל צד? הנברא צריך להיות מוגדר: אדם זה, צמח זה, מידה זו. ההגדרה קשורה בכלים; מהם באים המידה, ההבחנה וריבוי הפרטים של הנבראים. אבל עצם כוח ההתהוות איננו כוח פרטי ששייך להם. זה כוחו של האור האלוקי המיוחד בהם. שתי טעויות אפשריות כאן, והן הפוכות זו לזו. מי שנותן לכלי מקור כוח עצמאי מאבד את "חד". מי שמוחק את הגדרתו מאבד את ההסבר לכך שהנבראים רבים ומוגבלים. התשובה צריכה להחזיק את שני הצדדים יחד.

בהמשך האיגרת שב אדמו"ר הזקן אל הפתיחה ואומר זאת במפורש: "וכדי שיהיה היש הזה הנברא בכח האין־סוף בעל גבול ומדה, נתלבש אור־אין־סוף בכלים די' ספירות דאצילות, ומתייחד בתוכן בתכלית היחוד, עד ד'איהו וגרמוהי חד', לברוא בהן ועל ידן ברואים בעלי גבול ותכלית". כדאי לקרוא את המשפט הזה לאט, כי כל חלקי השאלה

שלנו נמצאים בו. "בכח האין־סוף" — הכוח המהווה הוא כוחו. "בעל גבול ומדה" — הנברא צריך להיות מוגדר, ולשם כך נחוצים הכלים. "נתלבש... ומתייחד בתוכן בתכלית היחוד" — אין כאן שותפות אלא יחוד שלם. "עד דאיהו וגרמוהי חד" — אלה בדיוק מילות הפתיחה. "לברוא בהן ועל ידן" — בהם ועל ידיהם: הכלים שייכים למעשה הבריאה עצמו.

מכאן גם זהירות. נוח לסכם ולומר: האין־סוף עצמו נותן את עצם הקיום, והכלים נותנים את הצורה. ההבחנה הזאת עוזרת להבין מה תפקידו של כל צד. אבל אם נבין זאת כשתי פעולות נפרדות, אחת של האין־סוף ואחת של הכלים, נחמיץ את "איהו וגרמוהי חד". הכוח וההגבלה אינם שני בוראים. הכלים המאוחדים במקור הם הדרך שבה מתהווה ריבוי מוגבל, והבריאה נעשית "בהן ועל ידן" כפעולה אחת.[42]

ומדוע צריך דרך כזאת? לא מפני שהקב"ה זקוק לכלים מצד עצמו. הצמח צדק מבאר שהצורך הוא מצד העולמות: הם בעלי מידה וגבול, ואילו היו מקבלים את החיות מאור אין־סוף עצמו בלי אמצעות הכלים, לא היו יכולים להיות מוגבלים; ההגבלה באה מן הכלים. ולכך הוא מפנה, בין השאר, אל האיגרת שלפנינו.[33]

מכאן גם שהשאלה אינה נפתרת במשפט "הגבול נעלם בתוך אין־סוף". האיגרת אומרת שהכלים נחוצים דווקא כדי שהנברא יהיה בעל גבול ומידה. הגבול איננו טעות של הקורא; הוא חלק מסדר ההתהוות. הכלי אינו בורא מכוח עצמו, אבל גם איננו פרט מיותר:

---

[42]על הדיוק "בהן ועל ידן" ועל הזהירות מלחלק את פעולת הבריאה לשתי פעולות נפרדות, ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 23, בדיון "כיצד 'הוא לבדו' פועל באמצעות כלים?"; ועל כך שהכוח וההגבלה "אינם שני בוראים", שם, עמ' 8–9, ב"מפת השאלה ובירורה".

[33]צמח צדק, דרך מצותיך, שרש מצות התפלה, פרקים ב–ד. בפרק ב: הכינויים הגופניים בדברי המקובלים הם "משל ומליצה"; הספירה "אינה עצם האלוה", והספירות "אע"פ שהן אלהות אינם עצמות הבורא ממש", כמשל המחשבה שאינה עצמות הנפש. בפרק ג: "איהו על עצמות אא"ס וגרמוהי הן הכלים די"ס דאצי'", ומשל המלך הנותן בימינו ובשמאלו. בפרק ד: אור אין־סוף מחיה את העולמות על ידי הכלים "שמהן בא ההגבלה", ולא מפני שהוא צריך להם מצד עצמו; ושם מפנה לאיגרת זו. ראו גם ספר המחקר, כרך א, עמ' 24.

באמצעותו נוצר הנברא במידה ובתכונה מסוימות. החידוש הוא שהגבול קיים, ובכל זאת איננו עומד כרשות עצמאית; כוח שאין לו גבול מתגלה באופן שמעמיד מציאות בעלת גבול. השאלה תחזור בהמשך, כשהאור יתלבש בכלים שבעולמות התחתונים.

"ולא בבחינת השתלשלות עילה ועלול לבד"

ולא בבחי' השתלשלות עילה ועלול לבד

W01-07
מילים 51–56

המשפט ממשיך, ועכשיו הוא אומר מה אין בכוונת הזוהר. "ולא" מתחבר אל "הכוונה היא לומר": הכוונה היא לומר כך, ולא כך. "בבחי'" — בבחינת, באופן של. "השתלשלות" באה מן המילה "שלשלת": סדר של המשכה מדורגת, חוליה אחר חוליה, מדרגה ממדרגה. "עילה" היא הסיבה, המקור; "ועלול" — והתוצאה, מה שנמשך ממנו. בין עילה לעלול יש "ערך": העלול נמשך מן העילה, וניכר בו הקשר אל מקורו. והמילה האחרונה, "לבד", היא מילת המפתח. היא אינה שוללת כל השתלשלות; היא שוללת את ההסתפקות בה. אין הכוונה שבין הספירות לבין עצמן אין סדר של עילה ועלול, אלא שאין זה התיאור היחיד והמספיק של מה שהכלים הם ועושים. מיד אחרי המילים האלה מזכיר אדמו"ר הזקן את דברי הרמ"ק, רבי משה קורדובירו, שכתב על השתלשלות של עילה ועלול, ומבאר על מה נאמרו.

כדי להבין מה "לבד" מוסיף, נחשוב על שתי פעולות מוכרות. אומן לוקח עץ ועושה ממנו שולחן. מורה מוסר לתלמיד הבנה שלא הייתה לו קודם. בשני המקרים נוסף דבר חשוב: צורה חדשה בראשון, וידיעה חדשה בשני. אבל העץ כבר היה, וגם שכלו של התלמיד כבר היה. לכן איננו קוראים לפעולות האלה בריאה מאפס מוחלט. הדוגמאות מבהירות את ההבדל בין שינוי בדבר שכבר קיים לבין עצם התהוותו. האיגרת רוצה לרדת אל השאלה שקודמת לכל שינוי

ולכל התפתחות: מנין עצם האפשרות שתהיה מציאות שאיננה המשך של מהות קודמת שיש לה ערך אליה?

מן המילה "לבד" נגזר גם סדר הדברים בפרק הבא. יש מקום לדרך שבה דבר נמשך מדבר, מדרגה ממדרגה, כמו שמחשבה מולידה מחשבה. אבל מי שינסה להסביר את עצם המציאות הנבראת רק בהארכת השרשרת הזאת יחמיץ את החידוש של הבריאה. לכן נברר קודם מדוע שרשרת של סיבות רוחניות, ארוכה ככל שתהיה, אינה מספיקה כדי להסביר בריאה; ואחר כך נראה כיצד הכוח שאינו נמדד לפי הנברא פועל דרך כלים מוגדרים. כל זה הוא מהלך של הסבר, ולא ניסיון להגדיר את עצמות הבורא.

סיכום

מן הקריאה בפתיחת האיגרת עולות שלוש קביעות שצריך להבין יחד. מקור כוח ההתהוות הוא האין־סוף. הכלים מגדירים את אופן ההתהוות: שהנברא יהיה זה ולא אחר, במידה זו ולא באחרת. ובאצילות הכלים אינם עומדים כרשות נפרדת. מי שמוותר על אחד מן השלושה מאבד את השאלה שהאיגרת פתחה בה.

יש בזה גם הוראה לעבודת ה', והיא נובעת מן הביאור עצמו. אדם רגיל לחשוב שכל מה שמוגדר בו — שעה מסוימת, כוח מסוים, מעשה מסוים — רחוק מאלוקות מעצם היותו מוגדר. פתיחת האיגרת מלמדת להבחין בין גבול לבין פירוד. אין להסיק מכאן מסקנות חפוזות על עצמנו: אנחנו איננו כלי האצילות, והאיגרת עצמה אמרה "משא"כ בבי"ע". אבל ההבחנה שלמדנו כאן, שגבול אינו בהכרח פירוד, היא שתלווה את האיגרת עד סופה, עד המעשה הגשמי של המצווה. ומי שמתבונן בה עומד מול פלא: אחדות שאינה מוחקת את הגוונים, ואין־סוף שכוחו מתגלה דווקא בדרך של מידה.

לקראת הפרק הבא

ראשית התשובה מבהירה את כיוון הקריאה: האחדות אינה מבטלת את ההגדרה, וההגדרה אינה מקור עצמאי של כוח. כיצד מתרחשת הבריאה עצמה, עדיין צריך לברר. ככל שנבין טוב יותר מהי בריאה ומהו נברא, כך נוכל לשוב אל המשפט הראשון ולשמוע בו יותר ממה ששמענו בתחילה. המילה "לבד" פותחת את הבירור הבא; היא אינה סוגרת אותו. בפרק הבא, עם דברי הרמ"ק, נברר מה יכולה השתלשלות של עילה ועלול לעשות, ומה אינה יכולה לעשות.

ללמוד את הפרק בעזרת כלי בינה מלאכותית

התרגילים שלהלן בנויים כולם באותה דרך: מה לשאול את הכלי, מה לבדוק בתשובה מול לשון האיגרת ומול המקורות, ועד היכן התשובה יכולה להגיע. שלושת החלקים האלה מקצרים את שבעת השלבים שבסעיף "סדר העבודה במבט אחד", בחלק "ללמוד הלאה" שבסוף הספר: "מה לשאול" פותח את השיחה, "מה לבדוק" מחזיר אל המקור, ו"גבול המסקנה" מסמן עד היכן מגיעה המסקנה. מי שעדיין לא קרא את החלק ההוא יכול להתחיל כך: פתחו שיחה חדשה בכלי, העתיקו אליה מן הספר את לשון היחידות, ורק אחריהן כתבו את השאלה. אל תבקשו מן הכלי לצטט את היחידות מזיכרונו.
וכשתרגיל מפנה אל הביאור שבפרק, אין הכוונה לבדוק אם הכלי מסכים עם הספר: גם הביאור נשען על מקורות, ובמקום של ספק פותחים אותם. באותו חלק, בסעיף "תרגילים כלליים לכל פרק", מרוכזים גם תרגילים שאינם תלויים בפרק מסוים.

תרגיל 1: שלוש משמעויות של "תכלית"

מה לשאול. צרפו את היחידה "הרי הכלים הן בבחי' גבול ותכלית כמ"ש בע"ח" ושאלו: "מה פירוש המילה 'תכלית' כאן? האם זו אותה משמעות כמו ב'בתכלית היחוד' וב'תכלית ירידת הנשמות'?"

מה לבדוק. האם התשובה מבחינה בין שלוש המשמעויות שראינו: סוף וקצה (בקושיה), שלמות ("בתכלית היחוד") ומטרה ("תכלית ירידת הנשמות")? האם היא מסבירה את המשמעות לפי ההקשר, כלומר לפי הצירוף "גבול ותכלית", ולא לפי השימוש הרגיל של היום?

גבול המסקנה. גם תשובה נכונה כאן מלמדת רק על פירוש המילה. היא אינה מכריעה דבר בשאלה כיצד הכלים המוגבלים מיוחדים באין־סוף.

תרגיל 2: תשובה מהירה מדי

מה לשאול. שאלו את הקושיה עצמה, בלי לצרף את התשובה שבאיגרת: "אם הכלים מוגבלים, כיצד אפשר לומר שהם אחד עם האין־סוף?"

מה לבדוק. האם התשובה נופלת לאחת משתי הדרכים הקלות שתיארנו: "הכול אחד, ולכן ההבדלים אינם ממשיים", או "הכלי הוא רק מכשיר בידי בעל הכוח"? האם היא שומרת על שתי הקביעות יחד, שהכלים מוגדרים ושהם מיוחדים באלוקות? האם היא מבחינה בין גבול, הגדרה ופירוד?

גבול המסקנה. גם אם התשובה נשמעת משכנעת, היא אינה תשובת האיגרת כל עוד אינה מגיעה אל "לברוא יש מאין". תשובה סבירה איננה מקור.

תרגיל 3: לשון של מבאר, או לשון האיגרת?

מה לשאול. "האם אדמו"ר הזקן אומר באיגרת שהיחוד של הכלים הוא 'בנוגע לפעולה'?"

מה לבדוק. חפשו את הצירוף בלשון היחידות. ראינו שזה ניסוח של מבארים מאוחרים, ולא לשונו של אדמו"ר הזקן. האם הכלי מבחין

בין מה שכתוב במקור לבין מה שנאמר עליו? אם הכלי מביא מראה מקום, פתחו אותו ובדקו אם הלשון באמת נמצאת שם.

גבול המסקנה. גם כשהניסוח של המבאר מועיל, אי אפשר לייחס אותו לאיגרת. ולהפך: העובדה שהצירוף אינו כתוב באיגרת אינה פוסלת את ההסבר עצמו; היא רק קובעת למי הוא שייך.

פרק 2 | עילה ועלול, השגת משה והמעבר מרוח לגשם

מה כבר ידוע לנו

מן הפרק הקודם אנו יודעים ש"אור" הוא הגילוי ו"כלי" הוא ההגדרה של הגילוי, ושבאצילות גם הכלים הם אלוקות. ראינו את הקושיה: הכלים "בבחינת גבול ותכלית", ואיך יהיו אחד עם האין־סוף? וראינו את ראשית התשובה: הכלים הם אלוקות "לברוא יש מאין", כלומר כוח הבריאה, שאין בו שותף, פועל בהם. והתשובה הסתיימה במילה "לבד": "ולא בבחינת השתלשלות עילה ועלול לבד". עוד לא הסברנו מהי בדיוק השתלשלות, ומדוע היא אינה מספיקה. זה ענייננו של הפרק הזה.

מה ההבדל בין להמשיך דבר לבין לברוא אותו?

נקרא את המשפט כולו. אדמו"ר הזקן אמר שהכלים הם "אלקות לברוא יש מאין כמו הא"ס, ולא בבחי' השתלשלות עילה ועלול לבד". מן המשפט עולה שיש דרך שבה דבר נמשך מדבר, השתלשלות של עילה ועלול, ושהדרך הזאת אינה מספיקה כדי להסביר בריאה. לפני שנקרא את המשך האיגרת, שמברר את ההבחנה הזאת, ננסה לתת למושגים צורה מוחשית.

נחזור אל המורה והתלמיד. המורה מסביר רעיון: הוא בוחר דוגמה, משמיט פרטים ומתקדם לאט. התלמיד מבין פחות ממנו, ואולי

חסרים לו עדיין פרטים רבים. ובכל זאת מה שהבין קשור לתוכן שהמורה לימד, ואפשר לראות את הקשר הזה בשלוש דרכים.
התלמיד יכול לומר את הרעיון במילים שלו; המורה יכול להראות לו מהיכן נובעת המסקנה שלו; והתלמיד יכול ללכת בחזרה מן המסקנה אל הטעם. אפשר להצביע על העיקרון המשותף ולומר: זו אותה סברה, כפי שנקלטה בשכלו של התלמיד. רעיון אחד הוליד רעיון אחר ששייך אליו.

זו דוגמה קרובה לצירוף "עילה ועלול". כזכור, "עילה" היא הסיבה, "עלול" הוא מה שנמשך ממנה, ו"השתלשלות" היא שרשרת של מדרגות, חוליה אחר חוליה. בכל מעבר יכול להיות צמצום גדול: התלמיד תופס רק מעט ממה שבשכל רבו. ובכל זאת נשאר ביניהם מה שהספרים מכנים "ערך", כלומר מידה משותפת, שבזכותה אפשר להשוות בין שני הדברים ולדבר על מה שעבר מן האחד אל השני. העלול יכול להיות נמוך ממקורו, מצומצם ממנו, ושונה ממנו מאוד בצורת הגילוי, ועדיין אפשר להבין כיצד בא ממנו. זה סימן ההיכר של עילה ועלול: יש ביניהם ערך.

אבל למשל הזה יש גבול, והוא חשוב לעניין. המשל מסביר כיצד תוכן עובר: כיצד רעיון נמשך מרעיון. הוא אינו מסביר מנין באו המורה והתלמיד עצמם. נחליף אפוא את השאלה. במקום לשאול כיצד התלמיד הבין את הרעיון, נשאל כיצד יש בכלל תלמיד, כוח שכל ועולם שבו הוא חי. כאן לא יועיל לחפש את המורה של המורה, ואת המורה שלימד את שניהם. גם שרשרת ארוכה מאוד של מורים ותלמידים מסבירה רק כיצד תוכן עבר מאחד לאחר; היא אינה מסבירה את עצם ההתהוות שעליה שואלת האיגרת. זו המשמעות המעשית של "לבד": השתלשלות מסבירה המשכה, ואין בה לבדה הסבר לבריאה.

בהמשך הפרק תחזור השאלה בחריפות מיוחדת, כשנגיע לגשמיות. מחשבה חלשה מאוד היא עדיין מחשבה, ולא אבן קטנה. אפשר להחליש השגה עוד ועוד, אבל ההחלשה כשלעצמה אינה מסבירה כיצד דבר רוחני נעשה גוף גשמי. ההבדל כאן איננו בין הרבה למעט, אלא בין סוג מציאות אחד לאחר. כדי להראות זאת יביא אדמו"ר הזקן דוגמה ממלאכים ומרוח הבהמה. הדוגמה תלמד מה המשכה רוחנית כן יכולה לעשות, וכך נבחין מה עוד צריך להסביר כשמדובר בגוף.[43]

באמצע הדרך תופיע שאלה מסוג אחר: השגת משה רבנו. שאלה זו אינה עוסקת בשאלה כיצד דבר מתהווה ממקורו, אלא בשאלה מה אפשר להשיג ממנו. ("השגה" בלשון החסידות היא תפיסה והבנה בשכל: לא רק לדעת שדבר קיים, אלא לתפוס מה הוא.) כדאי לדעת מראש שמדובר בשתי שאלות נפרדות. תשובה טובה לשאלת ההתהוות אינה פותרת מאליה את שאלת ההשגה, ותשובה לשאלת ההשגה אינה מסבירה כיצד נברא גוף. בפרק נלמד את שתיהן, ונשתדל לא לערבב ביניהן.[44]

"ומ"ש הרמ"ק": קושיה מתוך המקורות

ומ"ש הרמ"ק ענין השתלשלות עילה ועלול וכ"ה בזוה"ק פ' בראשית

W02-01
מילים 1–10

"ומ"ש" — ומה שכתב. "הרמ"ק" — ראשי התיבות של רבי משה קורדובירו, מגדולי המקובלים בצפת במאה השש־עשרה, מחבר הספר "פרדס רמונים". "ענין" — הנושא שעליו כתב. "השתלשלות עילה ועלול" — סדר שבו מדרגה נמשכת ממדרגה כתוצאה ממקורה, כפי שהסברנו זה עתה. "וכ"ה" — וכן הוא; "בזוה"ק" — בזוהר

[43]לבירור היחס בין השתלשלות רוחנית להתהוות גשמיות, ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 40–42, ובפרט הדיון "מדוע קל וחומר לא נדרש".

[44]לבירור השגת משה, היחס בין פנימיות לפנים וההבחנה בין דרך ההמשכה לתוכן ההשגה, ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 40–43.

הקדוש; "פ' בראשית" — פרשת בראשית, כלומר בחלק הזוהר הערוך על פרשת בראשית.

מדוע מזכיר אדמו"ר הזקן את הרמ"ק דווקא כאן? מפני שהוא צופה קושיה. זה עתה אמר שהכלים אינם מתוארים כראוי כ"השתלשלות עילה ועלול לבד", והנה הלומד בספרי הקבלה פוגש את הלשון הזאת שוב ושוב. בפרדס רמונים, בשער העוסק בסדר עמידת הספירות, כותב הרמ"ק: "כל עילה מקיף את עלולו והעלול מוקף מעילתו", ובפרק שאחריו הוא מדבר על "סדר הספירות מעילה לעלול".[45] גם בזוהר, בפרשת בראשית, מתוארים העולמות "עילא ותתא" — למעלה ולמטה — כשכבות זו בתוך זו, "דא לגו מן דא".[46] אם המקורות עצמם מתארים את הספירות כשרשרת של עילה ועלול, האם אין סתירה בין דבריהם לבין "ולא... לבד"?

כיצד עונה אדמו"ר הזקן? הוא אינו דוחה את דברי הרמ"ק, אינו אומר שטעה, ואינו מציג כאן שתי שיטות. הוא עושה דבר עדין יותר: הוא מגדיר על מה נאמרו הדברים. תיאור שנכון במקומו עלול להפוך לתשובה שגויה כשמעבירים אותו אל שאלה אחרת. מי שמתאר נכון כיצד נהר זורם מן ההר אל הים עדיין לא הסביר מנין באו המים שבו; ושני התיאורים אינם סותרים זה את זה, כי הם עונים על שאלות שונות. כך אפשר להבחין בין שאלת ההמשכה לשאלת ההתהוות. לכן, מיד אחרי הבאת דברי הרמ"ק, באה המילה "היינו".

---

[45]פרדס רמונים לרמ"ק, שער ו ("סדר עמידת הספירות"), פרק ג: "והנה ידוע כי כל סבה מקיף את מסובבו וכל עילה מקיף את עלולו והעלול מוקף מעילתו, כאשר נקודת הארץ באמצע הרקיע והרקיע סובב את הארץ"; ובסוף אותו פרק: "ומה שאנו אומרים כאן מענין ספירה בתוך הספי' ובדברים האלו אין הכונה היות פשוטן של דברים כן ח"ו... כי המאמין כדברים האלה ח"ו מגשים האלקות". שם, פרק ד: "סדר הספירות מעילה לעלול". וכן שער ב, פרק ז: "ידוע כי כל עלול מוקף מעילתו והעילה מקיף העלול". בתעתיק שבספריא: פרדס רמונים ו, ג; ו, ד; ב, ז. בתרגום האנגלי של שיעורים בספר התניא (Lessons in Tanya) מציין המתרגם כאן: שער ו, פרק ו, "ועוד".

[46]זוהר חלק א, יט ע"ב – כ ע"א (פרשת בראשית): "וְכָל עָלְמָא כְּהַאי גַּוְונָא עֵילָא וְתַתָּא", ובהמשך: "דָּא לְגוֹ מִן דָּא, וְדָא לְגוֹ מִן דָּא" (ספריא, זוהר בראשית, פסקאות קה–קו). המקום הזה מצוין בתרגום האנגלי של שיעורים בספר התניא (Lessons in Tanya, בהערת המתרגם: "I, 19b ff.") כמקור ל"וכ"ה בזוה"ק פ' בראשית". הזוהר שם מדבר במשל של מוח וקליפות, שזה בתוך זה, ואינו משתמש במילים "עילה ועלול"; ההחלה על עילה ועלול היא של המציין. בזוהר בראשית, חלק א כב ע"ב, מדובר על "עִלַּת הָעִלּוֹת, עִלַּת מֵאִלֵּין עִלּוֹת", שאין אחת מהן פועלת "עַד דְּנָטִיל רְשׁוּת מֵהַהוּא דְּעָלֵיהּ" (ספריא, זוהר בראשית, פסקה קסח); גם הוא קרוב לעניין. באיגרת לא נאמר לאיזה מן המקומות כיוון אדמו"ר הזקן.

היינו בהשתלשלות הספירות בספירות עצמן (בבחי' הכלים)

W02-02
מילים 11–17

"היינו" — כלומר, לכך הכוונה. "בהשתלשלות הספירות" — בסדר שבו ספירה נמשכת מספירה. "בספירות עצמן" — בתוך מערכת הספירות, בין ספירה לספירה. הרב יוסף ויינברג, בביאורו "שיעורים בספר התניא", מדגים זאת: כפי שספירה אחת באה ומשתלשלת מספירה אחרת, "כמו למשל כפי ש'בינה' באה מ'חכמה'".[47]
הסוגריים "(בבחי' הכלים)" הם חלק מלשון האיגרת עצמה, ואינם הוספה של מדפיס או של מבאר. "בבחי'" — בבחינת; "הכלים" — כלי הספירות, הצד המוגדר של כל ספירה, שעליו למדנו בפרק הקודם.

ההגדרה הזאת תוחמת את דברי הרמ"ק פעמיים. היא אומרת על מה הם נאמרו: על הספירות ביחס זו לזו. והיא אומרת באיזו בחינה: בבחינת הכלים. בין חכמה לבינה, בין חסד לגבורה, יש סדר של מקור ותוצאה. כלי הבינה נמשך מכלי החכמה, והיחס ביניהם הוא יחס של עילה ועלול. זה מקומו של התיאור, ובמקום הזה הוא נכון.

כדאי לדייק גם בהיקף של "היינו". המילה אינה קובעת שבשום מקום אחר אין עילה ועלול; בעוד מעט האיגרת עצמה תביא דוגמה של השתלשלות מחוץ לספירות, רוח הבהמה הנמשכת מ"פני שור". וגם אין היא מבטלת את ההשתלשלות שבין הספירות. תפקידה אחד: למנוע העברה של מנגנון ההשתלשלות, שנאמר על הספירות עצמן,

---

[47]הרב יוסף ויינברג, "שיעורים בספר התניא", אגרת הקודש כ' (בתרגום האנגלי: Lessons in Tanya). בספר זה מסומנות הוספות הרבי בנפרד ("הוספת כ"ק רבינו"), ושאר הדברים הם דברי המחבר. המובא כאן הוא דברי המחבר, בנוסח שבאתר חב"ד: "כפי שספירה אחת באה ומשתלשלת מספירה שניה, כמו למשל כפי ש'בינה' באה מ'חכמה'"; "'בלי מה' הכוונה — שאינן בבחינת יש ומהות משג — לנבראים"; "כך גם הכלים של הספירות נקראים 'בלי מה', בלי מהות, שאין זה שום מהות שהיא ברת־השגה לשכל הנבראים, הרי על כך אומרים ענין ההשתלשלות ב'ספירות', שאין ספירה אחת מתהווה מספירה שניה באופן של בריאה "יש מאין"... אלא הוא 'בלי מה' — הרי זה בא באופן של 'עילה ועלול'". he.chabad.org — שיעורים בספר התניא, אגרת כ'; נקרא בדפי השיעור היומי לד' ולה' בתשרי (ד' תשרי; ה' תשרי).

אל שאלה אחרת, ולהציג אותו כהסבר להתהוותו של יש נברא. הרמ"ק תיאר את סדר הספירות. אדמו"ר הזקן שואל כאן כיצד נברא יש, ומראה שהתיאור ההוא, הנכון במקומו, אינו עונה על השאלה הזאת.

"בלי מה": מה אי אפשר לתפוס

שנקראות בלי מה בס"י שאינן בבחי' יש ומהות מושג

W02-03
מילים 18–26

"שנקראות" — הספירות, שעליהן מדובר, נקראות כך. "בלי מה" — שתי מילים: בלי "מה", בלי מהות שאפשר להצביע עליה, לשאול עליה "מה היא?" ולקבל תשובה. "בס"י" — בספר יצירה, ספר קדום מיסודות הקבלה. בפרק הראשון שלו חוזר הביטוי "עשר ספירות בלי מה", ובכמה משניות נכתבות שתי המילים כמילה אחת, "בלימה"; והרמ"ק מפרש שגם המילה האחת היא "ב' מלות בלי מה והכוונה בלי מהות".[48] ועוד דבר קטן על שם הספר: בהערה לתרגום האנגלי של "שיעורים בספר התניא" ציין הרבי שבשם "יצירה" נכללת גם יצירתן של הספירות עצמן. "ספר יצירה" אינו אפוא ספר העוסק רק בעולם הנקרא "עולם היצירה".[49]

"שאינן בבחי' יש ומהות מושג" — כך מבאר אדמו"ר הזקן את הכינוי. שלוש מילים נושאות את המשפט. "יש" — מציאות העומדת כדבר, שאפשר לומר עליה "הנה היא". "מהות" — מה שהדבר הוא. "מושג" — מה שהשכל יכול להשיג, לתפוס ולהחזיק בו. הצירוף "יש ומהות

---

[48]ספר יצירה, פרק א — עשר ספירות בלימה. כך בכמה משניות, למשל "עשר ספירות בלימה עשר ולא תשע, עשר ולא אחת עשרה"; ובמשנה ב, בנוסח דפוס ורשה תרמ"ד שבספריא: "עשר ספירות בלי מה", כלשון האיגרת. הרמ"ק, פרדס רמונים, שער א, פרק א: "אמר שהם בלימה פי' ב' מלות בלי מה והכוונה בלי מהות". ספר יצירה א, ב; פרדס רמונים א, א.

[49]הערות הרבי לתרגום האנגלי (Lessons in Tanya, אגרת כ', הערות 17–18 במספור הרציף של האיגרת, המסומנות "Note by the Rebbe"). הערה 17, על "ספר יצירה": "Including the formation (Yetzirah) of the sefirot". הערה 18, על "שאינן בבחי' יש": "Not even of the yesh of Beriah, the proof of this being—and to the extent that—they are not [even of an apprehensible nature to created beings]". התרגום לעברית בגוף הפרק הוא שלנו; נוסח עברי של שתי ההערות לא נמצא בנוסח המקוון של "שיעורים בספר התניא". chabad.org — Lessons in Tanya, השיעור היומי לד' תשרי.

מושג" מתאר אפוא דבר שהוא גם מציאות מוגדרת וגם מהות שהשכל הנברא יכול לתפוס. הספירות אינן כאלה. כך מבאר גם הרב ויינברג: "בלי מהות, שאין זה שום מהות שהיא ברת־השגה לשכל הנבראים".[47]

למה הדבר חשוב דווקא כאן? משום שהוא מסביר מדוע התיאור של עילה ועלול מתאים לספירות. הרב ויינברג מבאר את המהלך כך: ספירה אחת אינה מתהווה מחברתה בדרך של בריאה יש מאין, שהרי היא איננה "יש", מהות מושגת; היא "בלי מה", ולכן היא באה בדרך של עילה ועלול. נפרט את הצעדים. השתלשלות היא הדרך שבה ספירה נמשכת מספירה, ושתיהן "בלי מה". כאן אין דבר חדש מסוג אחר שצריך להתהוות, ולכן ההשתלשלות מספיקה. אבל כשצריך להתהוות "יש", מציאות שעומדת כדבר, הדרך הזאת כבר אינה מספיקה.

ובהערה אחרת לאותו תרגום אנגלי הוסיף הרבי שהספירות אינן "יש" אפילו במובן היש של עולם הבריאה, העולם הנברא הראשון; והראיה לכך היא שאינן אף מהות המושגת לנבראים.[49] ההערה הזאת מונעת טעות קלה: לחשוב ששלילת ה"יש" פירושה רק שהספירות אינן גשמיות. גם יש רוחני, מציאות נבראת שאין בה חומר, איננו התיאור הנכון של הספירות.

---

[47]הרב יוסף ויינברג, "שיעורים בספר התניא", אגרת הקודש כ' (בתרגום האנגלי: Lessons in Tanya). בספר זה מסומנות הוספות הרבי בנפרד ("הוספת כ"ק רבינו"), ושאר הדברים הם דברי המחבר. המובא כאן הוא דברי המחבר, בנוסח שבאתר חב"ד: "כפי שספירה אחת באה ומשתלשלת מספירה שניה, כמו למשל כפי ש'בינה' באה מ'חכמה'"; "'בלי מה' הכוונה — שאינן בבחינת יש ומהות משג — לנבראים"; "כך גם הכלים של הספירות נקראים 'בלי מה', בלי מהות, שאין זה שום מהות שהיא ברת־השגה לשכל הנבראים, הרי על כך אומרים ענין ההשתלשלות ב'ספירות', שאין ספירה אחת מתהווה מספירה שניה באופן של בריאה "יש מאין"... אלא הוא 'בלי מה' — הרי זה בא באופן של 'עילה ועלול'". he.chabad.org — שיעורים בספר התניא, אגרת כ'; נקרא בדפי השיעור היומי לד' ולה' בתשרי (ד' תשרי; ה' תשרי).

[49]הערות הרבי לתרגום האנגלי (Lessons in Tanya, אגרת כ', הערות 18–17 במספור הרציף של האיגרת, המסומנות "Note by the Rebbe"). הערה 17, על "ספר יצירה": "Including the formation (Yetzirah) of the sefirot". הערה 18, על "שאינן בבחי' יש": "Not even of the yesh of Beriah, the proof of this being—and to the extent that—they are not [even of an apprehensible nature to created beings]". התרגום לעברית בגוף הפרק הוא שלנו; נוסח עברי של שתי ההערות לא נמצא בנוסח המקוון של "שיעורים בספר התניא". chabad.org — Lessons in Tanya, השיעור היומי לד' תשרי.

לדעת על דבר, ולא לתפוס את מהותו

כאן צריך להיזהר מטעות שכיחה. אם הספירות "בלי מה", אולי אי אפשר לומר עליהן דבר, וכל לימוד הקבלה הוא ניחוש? לא כך. שלילת "מהות מושג" איננה שלילת כל ידיעה. ספרי הקבלה והחסידות מדברים על הספירות בהרחבה: על שמותיהן, על סדרן, על פעולתן ועל היחסים ביניהן. אנו לומדים שחסד משפיע וגבורה מגבילה, שבינה נמשכת מחכמה, ושיש ביניהן סדר קבוע. כל אלה ידיעות אמיתיות. מה שנשלל הוא דבר מסוים: שהספירה תעמוד לפני השכל כמו חפץ, שאפשר להצביע עליו ולומר "זה מה שהוא".

משל קרוב לכך הוא ידיעתנו את כוחות הנפש שלנו. אדם יודע שהוא רואה, שומע וזוכר. הוא יודע מה ראה, מתי זכר ומה שכח, ואפשר לתאר בפירוט את פעולת הראייה. אבל כשהוא מנסה לתפוס את כוח הראייה עצמו כדבר שעומד מולו, "זה הכוח, כך הוא נראה", אין בידו דבר כזה. הוא מכיר את הכוח מפעולותיו, ולא כמהות שעומדת לפניו. גם למשל הזה יש גבול ברור: כוח הראייה נברא, והספירות אלוקות. המשל מלמד רק את ההבחנה בין ידיעה על דבר לבין תפיסת מהותו. את ההבחנה הזאת נצטרך מיד, כשנגיע למשה רבנו.

"וכמו הא"ס" ו"ופני לא יראו"

וכמו הא"ס דלית מחשבה תפיסא ביה כלל וכמ"ש ופני לא יראו

W02-04
מילים 27–37

"וכמו הא"ס" — וכמו האין־סוף. "דלית מחשבה תפיסא ביה כלל" — בארמית: שאין מחשבה תופסת בו כלל. "דלית" — שאין; "תפיסא" — תופסת; "ביה" — בו; "כלל" מחזק את השלילה. הלשון לקוחה מן ההקדמה השנייה לתיקוני הזוהר, הפותחת במילים "פתח אליהו", ושם היא נאמרת בפנייה ישירה אל הקב"ה: "לית מחשבה תפיסא בך כלל" — אין מחשבה תופסת בך כלל. האיגרת מעבירה אותה לגוף

שלישי, "ביה".[50] "וכמ"ש" — וכמו שכתוב. "ופני לא יראו" — סוף הפסוק בספר שמות: "וראית את אחרי ופני לא יראו".

המשפט מעמיק את השלילה. אדמו"ר הזקן משווה את הספירות לאין־סוף: כשם שאין מחשבה תופסת את האין־סוף, כך הספירות אינן מהות מושגת. ההשוואה מובנת לאור הפרק הקודם, שבו למדנו שהכלים "אלקות". אבל "כמו" אינו אומר שהכלים והאין־סוף שווים בכל בחינה. הכלים מוגדרים, חכמה אינה בינה, ואילו האין־סוף אינו מוגדר כלל. ההשוואה נוגעת לנקודה אחת בלבד: שניהם אינם נתפסים כמהות בשכל הנברא.

ומדוע מביא אדמו"ר הזקן דווקא את הפסוק "ופני לא יראו"? נזכור את ההקשר. לאחר מעשה העגל ביקש משה: "הראני נא את כבודך". הקב"ה השיב לו: "לא תוכל לראת את פני, כי לא יראני האדם וחי", ובסוף הדברים: "וראית את אחרי ופני לא יראו". הדברים נאמרו למשה, הגדול בנביאים. אם גם כלפיו נאמר "ופני לא יראו", אין זה גבול של לומד חלש או של דור ירוד; זהו גבול של השגת הנברא ככזה. הרב ויינברג מבאר ש"פני" פירושו כאן הפנימיות, והכוונה "גם לפנימיות הכלים, שגם הם למעלה אפילו מהראיה וההשגה של משה רבנו".[51]

וכאן מתעוררת שאלה. זה עתה נאמר שהספירות אינן מהות מושגת, והפסוק שהובא כראיה עוסק במשה. והנה במשפט הבא מזכירה

---

[50] תיקוני הזוהר, הקדמה שנייה ("פתח אליהו"), דף יז ע"א: "לית מחשבה תפיסא בך כלל"; ושם: "תפארת גופא. נצח והוד תרין שוקין". ספריא, תיקוני הזוהר יז ע"א. ברשימות הרבי על התניא ("רשימות על התניא — מראה מקומות, הגהות והערות קצרות לספר של בינונים", סימן כ, עמ' מז) מצוין על "דלית מחשבה תפיסא בי' כלל": "הקדמת תיקוני זהר: פתח אליי". הקובץ באתר chabad.org; הציטוטים מן הרשימות בפרק זה נקראו מפענוח שכבת הטקסט, השמורה בקידוד ישן.

[51] "שיעורים בספר התניא" (דברי המחבר), בנוסח שבאתר. על "ופני לא יראו": "שאפילו לגבי משה רבנו אין זה מהות מושגת, ש'פני', הפנימיות, כאן הכוונה גם לפנימיות הכלים, שגם הם למעלה אפילו מהראיה וההשגה של משה רבנו". ועל המשפט על משה: "ונבואת משה רבנו עליו השלום והשגתו, היתה — רק, מפרק עליון דנצח ד'זעיר אנפין'... שכפי שנזכר באגרת הקודמת (סימן י"ט), הספירות נצח־הוד־יסוד הן רק כלי ההשפעה והירידה אל המקבל, הרי שהן רק חיצוניות הספירות ולא הפנימיות". וכך גם בתרגום האנגלי. הפסוקים: שמות לג, יח–כג. ברשימות הרבי על התניא (שם): "וכמ"ש ופני: שמות לג' כג'".

האיגרת את משה בשמו, ואומרת שנבואתו והשגתו "היתה" ממקום מסוים בתוך הספירות. אם הספירות אינן מושגות, מה השיג משה?

"ונבואת משה רבינו": השגה בתוך השלילה

ונבואת משה רבינו ע"ה והשגתו היתה מפרק עליון דנצח דז"א

W02-05
מילים 38–47

"ונבואת משה רבינו" — הנבואה שנתגלתה למשה; "ע"ה" — עליו השלום. "והשגתו" — מה שהשיג והבין. שתי המילים אינן כפל לשון: "נבואה" היא הגילוי שבא אליו מלמעלה, ו"השגה" היא מה שקלט ממנו בדעתו. "היתה מ..." — באה מן, מקורה ב... "פרק עליון" — החלק העליון; "דנצח" — של ספירת נצח; "דז"א" — של זעיר אנפין. המשפט מציין מקום מדויק מאוד, ולקורא שאינו מכיר את שפת הקבלה כל אחת מן המילים האלה צריכה הסבר. נצייר תחילה את המפה, ואחר כך נשאל מה המשפט עושה במקומו.

מפה קטנה: ז"א, נצח, פרק עליון ונהי"מ

"זעיר אנפין" הוא צירוף ארמי שפירושו "פנים קטנות". בלשון המקובלים "אנפין", פנים, משמש כאן כשם ל"פרצוף": לא פנים גשמיות, אלא מבנה שלם של ספירות הקשורות זו בזו ופועלות כיחידה אחת, כמו איברי גוף אחד. "זעיר אנפין" הוא הפרצוף של שש המידות — חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד ויסוד — בעולם האצילות. הוא נקרא "זעיר", קטן, ביחס לפרצופים שמעליו, ובראשם "אריך אנפין", "פנים ארוכות", פרצוף הכתר. בקיצור כותבים ז"א.

בתוך הפרצוף הזה מתוארות הספירות בדמות גוף. בתיקוני הזוהר, באותה הקדמה שממנה נלקח "לית מחשבה תפיסא בך כלל", נאמר: "תפארת גופא, נצח והוד תרין שוקין" — התפארת היא הגוף, ונצח

והוד הן שתי השוקיים.[50] "נצח" הוא מלשון ניצחון והתמדה. "פרק" הוא כאן קטע של איבר, כמו פרקי האצבע או הרגל. "פרק עליון דנצח" הוא החלק העליון שבספירת הנצח, הסמוך לגוף — לתפארת שמעליו.

כל התיאור הזה הוא לשון של משל. אין למעלה גוף, שוקיים או פרקים. המקובלים השתמשו בדמות האדם כדי לתאר סדר של כוחות ויחסים: מה עליון ומה תחתון, מה פנימי ומה חיצוני, מה מחובר למה. כשאנו אומרים "פרק עליון דנצח", איננו מצביעים על מקום במרחב, אלא על בחינה מסוימת בתוך סדר ההשפעה.

ולבסוף "נהי"מ": ראשי התיבות של נצח, הוד, יסוד ומלכות, ארבע הספירות התחתונות. באגרת הקודש הקודמת, איגרת י"ט, מתאר אדמו"ר הזקן את תפקידן: הנהי"מ של העליון "מתלבשים בתחתון להחיותו, שהן הן כלי ההשפעה והורדת החיות".[52] כלומר, אלה הספירות שדרכן יורדת ההשפעה אל מי שמקבל אותה. המונח יחזור מיד, כי באותה איגרת מתוארת בו השגת משה.

מדוע מוזכר כאן משה?

קודם נבין מה תפקידו של המשפט במקומו. אפשר לקרוא אותו כהמשך ישיר של הראיה. הרב ויינברג מבאר שנבואתו והשגתו של משה היו "רק" מפרק עליון דנצח; ונצח, הוד ויסוד, "כפי שנזכר באגרת הקודמת", הם "רק כלי ההשפעה והירידה אל המקבל, הרי

---

[50]תיקוני הזוהר, הקדמה שנייה ("פתח אליהו"), דף יז ע"א: "לית מחשבה תפיסא בך כלל"; ושם: "תפארת גופא. נצח והוד תרין שוקין". ספריא, תיקוני הזוהר יז ע"א. ברשימות הרבי על התניא ("רשימות על התניא — מראה מקומות, הגהות והערות קצרות לספר של בינונים", סימן כ, עמ' מז) מצוין על "דלית מחשבה תפיסא בי' כלל": "הקדמת תיקוני זהר: פתח אליי". הקובץ באתר chabad.org; הציטוטים מן הרשימות בפרק זה נקראו מפענוח שכבת הטקסט, השמורה בקידוד ישן.

[52]אגרת הקודש י"ט: "בחי' הפנים היא הספירה עצמה המיוחדת במאצילה א"ס ב"ה בתכלית היחוד"; "מה שמאיר ומתפשט מחכמתו ית' למטה בתחתונים... נק' אחוריים"; "הנהי"מ של העליון מתלבשים בתחתון להחיותו, שהן הן כלי ההשפעה והורדת החיות מהעליון לתחתון בכל העולמות". abc770.org — אגרת הקודש י"ט; ספר המחקר, כרך א, עמ' 56–57 ו־191.

שהן רק חיצוניות הספירות ולא הפנימיות".[51] לפי הקריאה הזאת המשפט מחזק את "ופני לא יראו": אפילו אצל משה רבנו באה ההשגה מן המקום שבו הספירות יורדות אל המקבל, ולא מן "הפנים". המשפט אינו סותר את השלילה; הוא מראה אותה במקרה החריף ביותר. גם מקומו במבנה מתאים לכך. לפניו "בלי מה" ו"ופני לא יראו", ואחריו "ובהשתלשלות העלול הוא מוקף מהעילה". זו מעין הערה בתוך המהלך, והאיגרת אינה מאריכה בה: היא אינה מבררת כאן את כל פרטי נבואת משה, ואינה משווה אותה לשאר הנביאים.

הקריאה הזאת מסבירה מה עושה המשפט במקומו, אבל השאלה ששאלנו לפני שקראנו אותו עדיין עומדת. הספירות אינן "יש ומהות מושג", ובכל זאת נבואתו והשגתו של משה "היתה מפרק עליון דנצח", כלומר מתוך הספירות. יש אפוא השגה שמקורה בספירות; ומה השיג משה, אם הספירות אינן מושגות? השאלה נעשית חדה עוד יותר כשמצרפים את לשון האיגרת הקודמת, איגרת י"ט.

מה אומרת איגרת י"ט?

באיגרת הקודמת מאריך אדמו"ר הזקן בהשגת משה. הוא כותב ש"השגת מרע"ה לא היתה בבחינת פנימיות דחכמה עילאה" — "מרע"ה" הוא משה רבנו עליו השלום, והשגתו לא הייתה בפנימיות החכמה העליונה שבאצילות. אחוריים דחכמה, הוא מבאר, מתלבשים בבינה, והבינה מתלבשת במידות ומתפשטת ויורדת עד סוף ארבע הספירות התחתונות, נצח, הוד, יסוד ומלכות, "ושם היתה השגת נבואתו בבחינת פנימיות, דהיינו מבחינת פנימיות דנצח־הוד־יסוד־מלכות. אבל למעלה מנצח־הוד־יסוד־מלכות לא

---

[51] "שיעורים בספר התניא" (דברי המחבר), בנוסח שבאתר. על "ופני לא יראו": "שאפילו לגבי משה רבנו אין זה מהות מושגת, ש'פני', הפנימיות, כאן הכוונה גם לפנימיות הכלים, שגם הם למעלה אפילו מהראיה וההשגה של משה רבנו". ועל המשפט על משה: "ונבואת משה רבנו עליו השלום והשגתו, היתה — רק, מפרק עליון דנצח ד'זעיר אנפין'... שכפי שנזכר באגרת הקודמת (סימן י"ט), הספירות נצח־הוד־יסוד הן רק כלי ההשפעה והירידה אל המקבל, הרי שהן רק חיצוניות הספירות ולא הפנימיות". וכך גם בתרגום האנגלי. הפסוקים: שמות לג, יח–כג. ברשימות הרבי על התניא (שם): "וכמ"ש ופני: שמות לג' כג'".

היתה לו שום השגה בפנימיות, כי אם בבחינת אחוריים דחכמה... וכדכתיב וראית את אחורי ופני לא יראו".[53]

שלושה דברים עולים מן הלשון הזאת. הראשון הוא המקום: גם איגרת י"ט מעמידה את השגת משה בנהי"מ, המדרגות התחתונות שהן כלי ההשפעה, ולא בחכמה ובבינה. השני הוא הטיב: למשה הייתה השגה "בבחינת פנימיות". זו איננה ידיעה חיצונית, כמו של אדם ששמע שיש מלך ואינו יודע עליו דבר; זו השגה נבואית של ממש. השלישי הוא הגבול: אותה איגרת חותמת את התיאור בפסוק "וראית את אחורי ופני לא יראו". בתיאור אחד נמצאים אפוא יחד השגה בפנימיות וגבול של "ופני לא יראו", וזה מה שצריך להבין.

איגרת י"ט גם מגדירה את המילים. "בחי' הפנים", היא אומרת, "היא הספירה עצמה המיוחדת במאצילה א"ס ב"ה בתכלית היחוד"; ואילו "מה שמאיר ומתפשט מחכמתו ית' למטה בתחתונים" נקרא "אחוריים".[52] "פנים", אם כן, אינם עוד שלב גבוה בסולם. הם הספירה כפי שהיא מיוחדת במקורה, באין־סוף. "אחוריים" הם מה שמאיר ממנה ויורד אל התחתונים.

מדוע אין די לומר "נצח נמוכה מחכמה"

התשובה הראשונה שעולה על הדעת היא: הרי נצח נמוכה מחכמה. משה לא השיג את הספירות הגבוהות, אלא ספירה תחתונה. אבל התשובה הזאת אינה מספיקה. נצח, הוד, יסוד ומלכות אמנם תחתונות ביחס לחכמה ולבינה, אבל הן עדיין ספירות דאצילות. גם עליהן נאמר "בלי מה", וגם הן אינן "יש ומהות מושג". השאלה לא הייתה מדוע אדם אינו מגיע לספירה הגבוהה ביותר. השאלה הייתה כיצד השגה של נברא עומדת מול מדרגות שאינן מושגות במהותן. גם

---

[53]תניא, אגרת הקודש י"ט — השגת משה רבנו ופנימיות המדרגות.

[52]אגרת הקודש י"ט: "בחי' הפנים היא הספירה עצמה המיוחדת במאצילה א"ס ב"ה בתכלית היחוד"; "מה שמאיר ומתפשט מחכמתו ית' למטה בתחתונים... נק' אחוריים"; "הנהי"מ של העליון מתלבשים בתחתון להחיותו, שהן הן כלי ההשפעה והורדת החיות מהעליון לתחתון בכל העולמות". abc770.org — אגרת הקודש י"ט; ספר המחקר, כרך א, עמ' 56–57 ו־191.

במדרגה נמוכה יותר נשאר אותו קושי: כיצד אפשר להשיג את מה שאינו מושג במהותו?[44]

לכן צריך לשמור על חדות הקושיה, ולא להחליש אותה בתשובה נוחה מדי. מה שיעזור כאן איננו מדרגה נמוכה יותר, אלא הבחנות. נבחן שתיים מהן, כל אחת בסעיף קטן משלה: ההבחנה בין מקור הגילוי, דרכו ותוכנו, וההבחנה בין "פנים" ל"פנימיות". בסעיף שלישי נבדוק שתי תשובות קצרות שנראות מספיקות ואינן: שמשה השיג רק את האור ולא את הכלים, ושביטולו של משה פותר את השאלה.

מקור, דרך ותוכן

ההבחנה הראשונה מפרידה בין שלוש שאלות שאנו נוטים לאחד. מהיכן בא הגילוי? באיזו דרך הוא נמשך אל המקבל? ומה בדיוק מתגלה לו? המילים "היתה מפרק עליון דנצח" עונות על השאלה הראשונה, שאלת המקור. תיאור הנהי"מ כ"כלי ההשפעה" עונה על השאלה השנייה, שאלת הדרך. אף אחת מן התשובות האלה אינה קובעת לבדה מה הושג, שהיא השאלה השלישית.

משל פשוט יבהיר את המבנה. מכתב מגיע בידי שליח. מי שקורא אותו אינו לומד רק על השליח; הוא מבין את דברי הכותב. ומי שיודע מאיזו עיר נשלח המכתב, עדיין אינו יודע מה כתוב בו. מקור, דרך ותוכן הן שלוש שאלות שונות. המשל מבהיר מדוע זיהוי המקום שממנו נמשכה הנבואה, או הצינור שדרכו עברה, אינו פותר לבדו את קושיית ההשגה.

להבחנה הזאת יש יסוד בדברי המקובלים עצמם. בפרדס רמונים משיב הרמ"ק על קושיה: הרי אנו אומרים שהנביאים השיגו מן הספירות? והוא עונה "שמעולם לא ראו הנביאים עצם הספירות ממש, ואפילו למשה רבינו ע"ה נאמר וראית את אחורי"; וכאשר

[44] לבירור השגת משה, היחס בין פנימיות לפנים וההבחנה בין דרך ההמשכה לתוכן ההשגה, ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 40–43.

אומרים שנבואה פלונית היא בספירה פלונית, "אין הכוונה בכל זה שהיו משיגים ממש בספירות, אלא שמשם יניקתם. אבל השכלתם הי' בהיכלות". [54] "יניקה" היא הזנה, מקור הכוח; "השכלה" היא ההבנה עצמה; "היכלות" הם מדרגות שלמטה מן הספירות עצמן. הרמ"ק מבחין כאן במפורש בין מקור הנבואה לבין מה שהנביא השכיל. באותו מקום הוא מזכיר גם את הלשון המקובלת "נצח והוד הם ב' נביאי קשוט" — נצח והוד הם מקור הנבואה — וקובע שגם היא אינה אומרת שהנביאים השיגו את הספירות עצמן. מכאן אפשר להבין מדוע נקשרת הנבואה בספרי הקבלה דווקא לנצח ולהוד, ומדוע נזכרת נבואת משה באיגרת בקשר לנצח.

ובשערי קדושה לרבי חיים ויטאל מתואר משה כ"עולה עד האצילות ומשם רואה ממש", אלא שגם זה "על ידי התלבשו בבריאה לבדה וגם זה אינו אלא בדרך מעבר לבד, כי האצילות לבדו הוא נמנע, וזהו סוד כי לא יראני האדם וחי"; ואילו שאר הנביאים "היו רואים באצילות על ידי התלבשות גמור באורות הבריאה". [54] גם כאן נבואת משה מעולה מכל נבואה אחרת, ובכל זאת אפילו אצלו יש דרך, ואפילו אצלו ראיית האצילות "לבדו" נמנעת. הפסוק "כי לא יראני האדם וחי", הקודם בפרשה ל"ופני לא יראו", מתפרש שם כגבול הזה.

בשני המקורות האלה תיאור נבואת משה שונה מן התיאור שבתניא. הרמ"ק ממקם שם את נבואת משה בתפארת; רבי חיים ויטאל מדבר על ראייה מן האצילות בהתלבשות בבריאה; והתניא אומר "מפרק עליון דנצח דז"א". אין לאחד את הלשונות למשפט אחד, וגם אין

[54] פרדס רמונים, שער ו, פרק ו: "וגם לא יקשה עלינו שנראו לנביאים, שמעולם לא ראו הנביאים עצם הספירות ממש, ואפילו למשה רבינו ע"ה נאמר וראית את אחורי וכו'. ומה שאנו אומרים שנבואת מרע"ה בת"ת ושאר הנביאים במלכות, וכן מה שאנו אומרים כי נצח והוד הם ב' נביאי קשוט, אין הכוונה בכל זה שהיו משיגים ממש בספירות, אלא שמשם יניקתם. אבל השכלתם הי' בהיכלות" (ספריא). שערי קדושה לרבי חיים ויטאל, חלק ג, שער ו: "כי משה רבינו ע"ה היה עולה עד האצילות ומשם רואה ממש, אלא הוא על ידי התלבשו בבריאה לבדה וגם זה אינו אלא בדרך מעבר לבד, כי האצילות לבדו הוא נמנע, וזהו סוד כי לא יראני האדם וחי, ושאר הנביאים היו רואים באצילות על ידי התלבשות גמור באורות הבריאה" (ספריא; הציון שם בסוגריים "שמות פרק י"ג" הוא טעות בתעתיק, והפסוק הוא שמות לג, כ). ספר המחקר, כרך א, עמ' 57.

צורך להכריז שהן חולקות זו על זו. ייתכן שהן מתארות צדדים שונים של אותו עניין, כמו שורש וצינור, או תיאור כללי ותיאור מפורט. מה שהן מלמדות בבירור הוא העיקרון: נבואה "מן" מדרגה אינה בהכרח השגת מהותה של המדרגה.

פנים ופנימיות

ההבחנה השנייה נוגעת לשתי מילים שנשמעות קרובות: "פנים" ו"פנימיות". איגרת י"ט אומרת שמשה השיג "בבחינת פנימיות", ובאותו מקום היא מביאה "ופני לא יראו". אילו "פנימיות" ו"פנים" היו אותו דבר, הייתה כאן סתירה בתוך תיאור אחד. מכאן שאינן אותו דבר. "פנימיות דנהי"מ" היא הצד הפנימי שבתוך מדרגה מסוימת, בתוך כלי ההשפעה. "פנים", לפי הגדרת אותה איגרת, הם "הספירה עצמה המיוחדת במאצילה". דבר יכול אפוא להיות פנימי ביחס למסגרת אחת, ובאותה שעה להשתייך לצד המאיר ויורד אל התחתונים ביחס למסגרת רחבה יותר.

משל יקרב את האפשרות הזאת. תלמיד יכול להבין מבפנים את ההסבר שרבו נתן לו. הוא אינו שומע צלילים בלבד; הוא תופס את מהלך הסברה, יודע לחזור עליו ולהשתמש בו. זו הבנה פנימית של ההסבר. ובכל זאת, העומק שבדעת הרב, שממנו נולד ההסבר, לא נעשה שלו. פנימיות ההסבר איננה "פני" הרב. כך אפשר להבין ש"פנימיות" אינה חייבת לציין השגה של הכול.

ההבחנה הזאת פותרת את הסתירה המילולית בין "השגה בבחינת פנימיות" לבין "ופני לא יראו". אבל היא עדיין אינה אומרת מה תוכנה המדויק של השגה פנימית כזאת, ומדוע היא אינה בכלל "מהות מושג". לכך נחזור בסוף הבירור.

שתי תשובות קצרות מדי

התשובה הראשונה נשענת על ההבחנה בין אור לכלי. אפשר היה להציע אותה כך: משה השיג את האור המלובש בכלים, ולא את הכלים עצמם, והכלים הם שנקראו "בלי מה". ההבחנה בין אור לכלי יסודית, כפי שלמדנו בפרק הקודם, אבל אין להשתמש בה כדי למחוק חלק מן המקור. איגרת י"ט מדברת על הנהי"מ עצמם, כ"כלי ההשפעה" המתלבשים בתחתון, ועל השגה "מבחינת פנימיות דנצח־הוד־יסוד־מלכות". אין היא אומרת בפשטות שרק האור מתגלה ושאין בכלים השגה כלל.

אפשר היה לחשוב שביטולו של משה פותר את השאלה. משה היה "ענו מאד מכל האדם", ונבואתו נתקבלה בביטול גמור. אבל ביטול מתאר את יחסו של המקבל אל מה שמתגלה לו; הוא אינו אומר מה התגלה. כדאי להבחין כאן בין שלושה מושגים שנוטים להתערבב. אי־עצמאות פירושה שהדבר אינו עומד בפני עצמו מול מקורו. ביטול המקבל פירושו שהמקבל אינו מרגיש את עצמו כמציאות מול מה שמתגלה לו. ואי־תפיסת מהות פירושה שהשכל אינו תופס את הדבר כמהות. שלושתם נכונים ביחס לנבואת משה, אבל כל אחד מהם הוא טענה אחרת, ואף אחד מהם אינו מוכיח את חברו.

מה מוסיף "חנה אריאל"

ספר "חנה אריאל" לרבי יצחק אייזיק מהומיל מתקרב לשאלה שלנו. בדרוש לפרשת נשא הוא מדבר על "תמונת בלי מה דכלים דאצילות" שהשיג משה, ובדרוש לפרשת בהעלותך הוא מתאר את פרצוף נה"י — נצח, הוד ויסוד — שנתגלה למשה, "שהוא ג"כ בלי מה", וקושר את קבלת הגילוי לביטולו של משה.[55] המקבילות האלה מחזקות שני

[55] חנה אריאל לרבי יצחק אייזיק מהומיל: דרוש לפרשת נשא, "וישלחו מן המחנה" — "תמונת בלי מה דכלים דאצילות"; דרוש לפרשת בהעלותך, "והאספסוף" — פרצוף נה"י שנתגלה למשה, "שהוא ג"כ בלי מה". נקראו במחקר בתעתיק דיגיטלי; לא הושוו לדפוס. על הקשרו של המשפט השולל ראיית כלי הספירה, השייך לקטע העוסק בחכמה, ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 41, 57–58.

דברים. מה שנתגלה למשה נשאר בתחום כלי האצילות ונשאר "בלי מה"; והגילוי נתקבל בביטול. אפשר אפוא לדבר על גילוי אמיתי שאינו הופך את המתגלה ל"יש ומהות מושג".

בשימוש במקבילות האלה צריך זהירות אחת: לקרוא כל משפט בהקשרו. באותו דרוש לפרשת בהעלותך יש משפט השולל ראיית כלי הספירה, אבל הוא שייך לקטע העוסק בחכמה ובהזנת הנשמה, לפני שהדרוש עובר לראיית הנביאים ולנבואת משה; אין להעבירו אל משה. וגם במקבילות הנכונות אין עדיין הסבר מפורש לשאלה שלנו: הן מתארות את מה שנתגלה כ"בלי מה", אך אינן מבארות במפורש מדוע ההשגה "בבחינת פנימיות" שבאיגרת י"ט אינה בכלל ה"מהות המושג" שנשללה באיגרת כ'.

מה התבאר, ומה נשאר לעיון

מן הבירור עולות כמה הבחנות. בתוך איגרת כ' עצמה אין סתירה: המשפט על משה בא בתוך השלילה, ולפי ביאורו של הרב ויינברג הוא ממחיש אותה, שהרי אפילו משה לא השיג את "הפנים". בין איגרת כ' לאיגרת י"ט נפתרת הסתירה המילולית: "פנימיות" הנה"מ איננה ה"פני" שבפסוק, ואיגרת י"ט עצמה מצרפת את שתיהן לפסוק "ופני לא יראו". ההבחנה בין מקור הנבואה, דרכה ותוכנה, שיש לה יסוד בפרדס ובשערי קדושה, מראה ש"נבואה מן הספירה" אינה בהכרח השגת מהות הספירה. ו"חנה אריאל" מוסיף שמה שנתגלה נשאר "בלי מה" ונתקבל בביטול.

מה עדיין לא התבאר עד תומו? עדיין חסר לנו הסבר מפורש במקורות: מה תוכנה של השגה פנימית כזאת, ומדוע אין היא "מהות מושג"? ההבחנות מראות שאין סתירה ומסדרות את השאלה; הן עדיין אינן מגדירות את ההשגה עצמה. גם ללשון "פרק עליון דנצח" בעניין נבואת משה טרם מצאנו מקור מפורש בכתבי האריז"ל. ברשימותיו על התניא רשם הרבי כאן הפניה לעיון: "לעיין בשער

הנבואה".[56] השאלה נשארת אפוא פתוחה, ומה שלמדנו עד כאן אינו מאבד בכך את ערכו.

מי שרוצה לראות כיצד נבנה הבירור הזה, מן הקושיה הראשונה ועד הסימון של מה שנשאר פתוח, ימצא אותו מתואר צעד אחר צעד בדוגמה הרצופה "כיצד השיג משה, אם 'ופני לא יראו'?" שבחלק "ללמוד הלאה", ובה גם התשובות המהירות שנבדקו ונדחו בדרך.

וכדאי להוסיף מילה על דרך הלימוד. שאלה שאינה נסגרת מיד איננה כישלון. העיון כבר לימד אותנו שלושה דברים: מדוע תשובה אחת אינה מספיקה, אילו הבחנות מועילות, ומה עדיין חסר. מעלתו של משה אינה מתירה למחוק את ההבדל בין השגה לבין תפיסת מהות, וההבדל הזה אינו הופך את נבואתו לידיעה ריקה. האיגרת מעמידה לפנינו מפגש אמיתי עם גילוי אלוקי, ומדייקת בגבולות התיאור שלו. השגה היא שאלה אחת, והתהוות היא שאלה אחרת. עכשיו חוזרת האיגרת אל שאלת ההתהוות.

"מוקף מהעילה ובטל במציאות אצלו"

ובהשתלשלות העלול הוא מוקף מהעילה ובטל במציאות אצלו

W02-06
מילים 48–55

"ובהשתלשלות" — וכאשר מדובר בהשתלשלות, בסדר של עילה ועלול. המילה מחזירה אותנו אל המנגנון שעליו דיבר הרמ"ק, אחרי ההערה על משה. "העלול" — התוצאה. "מוקף מהעילה" — מוקף על ידי העילה, כלול בה. "ובטל במציאות" — ואין לו מציאות משלו. "אצלו" — כלפיו, ביחס אל העילה.

[56]רשימות הרבי על התניא, סימן כ, עמ' מז: "היתה מפרק: לעיין בשער הנבואה" (באחד הפענוחים של שכבת הטקסט נמצא אחרי המילים סימן שאלה). המקור המדויק בכתבי האריז"ל ללשון "פרק עליון דנצח" בעניין נבואת משה לא אותר בבירור זה; ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 53–52, 71, 128. לעיון נוסף, בהקשר אחר: תורה אור, משפטים, בביאור לד"ה "שש שנים יעבד": "אבל משה שבאצילות ושבבריאה שוין כי הוא בחי' פנימיות והוא בחינת קו וחוט האור א"ס שבכל העולמות שוה" (ספריא, תורה אור משפטים ד, יב); המשפט אינו עוסק בשאלת ההשגה שלנו ואינו מכריע בה.

הלשון "מוקף" לקוחה מדברי הרמ"ק עצמו. בפרדס רמונים הוא כותב: "כל סבה מקיף את מסובבו וכל עילה מקיף את עלולו והעלול מוקף מעילתו, כאשר נקודת הארץ באמצע הרקיע והרקיע סובב את הארץ".[45] הדימוי לקוח מתמונת העולם של הגלגלים והרקיעים: הרקיע סובב את הארץ, וכל גלגל עליון מקיף את הגלגלים שתחתיו. אבל אותו פרק עצמו מזהיר שלא לקרוא את הדברים כפשוטם. כשמדברים על "ספירה בתוך ספירה", כותב הרמ"ק, "אין הכונה היות פשוטן של דברים כן", ומי שמבין אותם כך "מגשים האלקות". "מוקף" אינו אפוא עיגול גדול ובתוכו עיגול קטן. הוא מתאר יחס: העלול כלול במקורו, תלוי בו, ואינו עומד מחוצה לו.

"בטל במציאות" הוא ביטוי חזק, וקל להבין אותו יותר מדי. אין פירושו שהעלול אינו קיים, או שאין שום נמשך ושום גילוי. פירושו שביחס לעילה אין לו מעמד של מציאות שעומדת לעצמה. הרב ויינברג מבחין כאן בשני שלבים. לפני שהעלול משתלשל ויוצא, הוא עדיין כלול בעילתו, "מוקף" בה. אבל גם אחרי שהוא משתלשל ומתגלה, "בכל זאת ה'עלול' בטל במציאות ל'עילה'". וכך הדבר, הוא מוסיף, בהמשכת הספירות עצמן: מה שנמשך ומתגלה בטל לספירה העליונה שממנה הוא משתלשל.[57]

מכאן המסקנה שהאיגרת מכינה. בדרך של המשכה כזאת לא יכול להתהוות "יש", כלומר מציאות שמרגישה את עצמה כמציאות. כך

---

[45]פרדס רמונים לרמ"ק, שער ו ("סדר עמידת הספירות"), פרק ג: "והנה ידוע כי כל סבה מקיף את מסובבו וכל עילה מקיף את עלולו והעלול מוקף מעילתו, כאשר נקודת הארץ באמצע הרקיע והרקיע סובב את הארץ"; ובסוף אותו פרק: "ומה שאנו אומרים כאן מענין ספירה בתוך הספי" ובדברים האלו אין הכונה היות פשוטן של דברים כן ח"ו... כי המאמין כדברים האלה ח"ו מגשים האלקות". שם, פרק ד: "סדר הספירות מעילה לעלול". וכן שער ב, פרק ז: "ידוע כי כל עלול מוקף מעילתו והעילה מקיף העלול". בתעתיק שבספריא: פרדס רמונים ו, ג; ו, ד; ב, ז. בתרגום האנגלי של שיעורים בספר התניא (Lessons in Tanya) מציין המתרגם כאן: שער ו, פרק ו, "ועוד".

[57]"שיעורים בספר התניא" (דברי המחבר): "ובהשתלשלות העלול הוא מוקף מהעילה — שזה לפני שה'עלול' משתלשל מה'עילה', אלא הוא עדיין כלול בעילתו... זה כבר גם אחרי שה'עלול' משתלשל ומתגלה מה'עילה', בכל זאת ה'עלול' בטל במציאות ל'עילה'. שכך הדבר בהמשכת הספירות עצמן, שמה שנמשך ומתגלה בטל במציאות ל'עילה', לספירה העליונה שממנה היא משתלשלת"; "הרי באופן המשכה כזה לא היה יכול להתהוות 'יש' שהוא מציאות בהרגשתו, שמרגיש עצמו למציאות ואינו בטל למקורו". ומיד אחר כך: "הוספת כ"ק רבינו: ועד"ז ביש דעשי"". בתרגום האנגלי (Lessons in Tanya, הערה 21, "Note by the Rebbe"): "So, too, regarding the yesh of Asiyah".

מסיק הרב ויינברג: "הרי באופן המשכה כזה לא היה יכול להתהוות 'יש' שהוא מציאות בהרגשתו, שמרגיש עצמו למציאות ואינו בטל למקורו". והרבי הוסיף שם: "ועד"ז ביש דעשי'" — ועל דרך זה ביש של עולם העשייה.[57] כלומר, הטענה אינה נוגעת רק ליש הרוחני של עולם הבריאה, שעליו העיר הרבי בהערה שראינו קודם, אלא גם ליש של עולם העשייה, שבו נמצא גם עולמנו הגשמי. הנימוק פשוט: עלול, מעצם טבעו, נשאר כלול במקורו ובטל אליו; ואילו "יש" הוא בדיוק מה שאינו מרגיש את עצמו בטל. לכן "יש" אינו יכול להיות רק חוליה נוספת בשרשרת כזאת.

"כזיו השמש בשמש": מה המשל מראה

כזיו השמש בשמש כמ"ש בפרדס מהרמ"ק

W02-07
מילים 56–61

"כזיו השמש" — כמו זיו השמש. "זיו" הוא הזוהר, האור המתפשט מן השמש ומאיר סביבה. "בשמש" — כשהוא בתוך השמש, במקורו. "כמ"ש" — כמו שכתוב; "בפרדס מהרמ"ק" — בספר פרדס רמונים מאת הרמ"ק.

המשל מעמיד לפנינו שני מצבים של אותו אור. מחוץ לשמש הזיו מאיר את העולם, ואפשר לדבר עליו כעל דבר: הוא ממלא חדר, נופל על הקיר, מאפשר לראות. בתוך השמש עצמה אין לזיו הופעה כזאת. שם הוא אינו ניכר כדבר לעצמו; כל מציאותו היא המאור. בשער היחוד והאמונה, בפרק ג, מבאר אדמו"ר הזקן את המשל הזה

[57]"שיעורים בספר התניא" (דברי המחבר): "ובהשתלשלות העלול הוא מוקף מהעילה — שזה לפני שה'עלול' משתלשל מה'עילה', אלא הוא עדיין כלול בעילתו... זה כבר גם אחרי שה'עלול' משתלשל ומתגלה מה'עילה', בכל זאת ה'עלול' בטל במציאות ל'עילה'. שכך הדבר בהמשכת הספירות עצמן, שמה שנמשך ומתגלה בטל במציאות ל'עילה', לספירה העליונה שממנה היא משתלשלת"; "הרי באופן המשכה כזה לא היה יכול להתהוות 'יש' שהוא מציאות בהרגשתו, שמרגיש עצמו למציאות ואינו בטל למקורו". ומיד אחר כך: "הוספת כ"ק רבינו: ועד"ז ביש דעשי'". בתרגום האנגלי (Lessons in Tanya, הערה 21, "Note by the Rebbe"): "So, too, regarding the yesh of Asiyah".

בהרחבה, ונלמד אותו בפרק הבא.[58] לעת עתה חשוב מה שהמשל מדגים כאן: עלול, גם כשהוא נמשך ומתגלה, אינו עומד כמציאות עצמאית מול מקורו, כשם שהזיו אינו עומד מול השמש.

ההפניה לפרדס צריכה דיוק. בפרדס רמונים, בשער ו, מופיע משל קרוב: "והעצם המתפשט מיוחד במקורו כנצוץ השמש המיוחד בשמש". הרמ"ק מדבר שם על ניצוץ, ולא על זיו, והוא בא להמחיש יחוד: שהעצם המתפשט מיוחד במקורו.[58] באיגרת, הצירוף "בטל במציאות אצלו כזיו השמש בשמש" מתאר את ביטול העלול בעילתו; בפרק הפרדס שנבדק לא נמצא הצירוף הזה, ואין בכך הכרעה על שאר החיבור. אין בכך סתירה. היחוד שהרמ"ק מתאר והביטול שהאיגרת מתארת הם שני צדדים של יחס אחד: מה שמיוחד לגמרי במקורו אינו עומד מולו כמציאות אחרת.

מה המשל מדגים, ומה אינו מדגים

משל זיו השמש יפה, ולכן קל להעמיס עליו יותר ממה שהוא נושא. הוא מדגים יחס של אי־עצמאות: אפשר לדבר על אור ועל גילוי, ובכל זאת להבין שביחס למקורו אין לו מעמד משלו. בזה הוא מסתיים. הוא איננו מודל פיזיקלי ליצירת חומר, הוא אינו מסביר כיצד מתהווה גוף, והוא גם אינו אומר שכל יחס שאפשר להמשיל לזיו בשמש זהה בכל פרטיו ליחס של עילה ועלול.

הנקודה האחרונה חשובה במיוחד, כי בעוד מעט ישמש אותו משל בהקשר אחר. בפרק הבא תאמר האיגרת שגם הנברא — היש שנברא מאין — בטל במציאות כלפי הכוח המהווה אותו, "וכזיו השמש בשמש". אם כך, המשל עצמו אינו יכול להכריע בין עלול לבין נברא; הוא מתאים לשניהם בנקודה אחת, הביטול כלפי המקור. ההבדל

---

[58] פרדס רמונים, שער ו, פרק ו, סמוך לסופו: "והעצם המתפשט מיוחד במקורו כנצוץ השמש המיוחד בשמש וכדמיון הנפש המיוחדת בכחותיה שמתפשטות בגוף" (ספריא). הצירוף "זיו השמש" לא נמצא בפרק זה, ולא נבדק אם הוא מופיע במקום אחר בפרדס. משל זיו השמש בשמש בתניא: שער היחוד והאמונה, פרק ג: "רק ששם, במקומו ממש, נחשב הזיו הזה לאין ואפס ממש, כי בטל ממש במציאות לגבי גוף כדור השמש". על כך שבתוך האיגרת המשל משמש כבר לביטול העלול, ולכן ההבדל בין עלול לנברא נבחן באופן ההתהוות ולא במשל עצמו, ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 79.

ביניהם צריך להיבחן במקום אחר: באופן ההתהוות, ובשאלה אם יש ערך בין התוצאה לבין מקורה.

להיות במקור בלי לעמוד מולו

כדי להרגיש את המושג "בטל במציאות" נחשוב על פרטים הכלולים ברעיון כללי. רעיון גדול מכיל פרטים רבים עוד לפני שהם נאמרים. כשהם נאמרים הם מתגלים, אבל ממשיכים להיות פרטים של אותו רעיון. אין להם עמידה משלהם מול הרעיון שממנו באו, ומי שמנתק אותם ממנו מאבד את הבנתם. כך גם העילה איננה רק מי שהתחיל פעם תהליך ואחר כך התרחק. העלול נשאר כלול בה ובטל אליה.

מכאן אפשר להבין מדוע "עלול" ו"יש" אינם מתיישבים. "עלול" פירושו דבר שכל כולו נמשך ממקור, והמקור ממשיך "להקיף" אותו. מי שמדמיין עלול כמציאות העומדת מכוח עצמה, כבר אינו מדבר על עלול. יש כאן גילוי, יש המשכה, יש הבדלי מדרגות; מציאות נפרדת העומדת מול מקורה אין כאן. ולכן, כפי שהסיק הרב ויינברג, בדרך כזאת לא יתהווה יש. גם למשל הזה, משל הרעיון ופרטיו, יש גבול: הפרטים והרעיון הם תכנים של שכל אחד, ואילו העלול בספירות איננו "תוכן" בשכלו של מישהו. המשל בא רק להמחיש יחס של הכללה ואי־עצמאות.

"צמצומים רבים מאד": הקטנה אינה שינוי סוג

> **ואף גם צמצומים רבים מאד לא יועילו להיות גשם עב כעפר**
>
> W02-08
> מילים 62–72

"ואף גם" — ואפילו; המילים מחזקות: אפילו אם נוסיף עוד ועוד. "צמצומים" — צמצום הוא הגבלה והסתרה של אור, כדי שמדרגה נמוכה תוכל לקבל אותו. אור שעבר צמצום מאיר פחות, או באופן מוגבל יותר, מאשר במקורו. "רבים מאד" — מספר גדול מאוד של הגבלות כאלה, זו אחר זו. "לא יועילו" — לא יספיקו. "להיות" — כדי

שיהיה, כדי שיתהווה. "גשם" — גשמיות, חומר. "עב" — עבה, גס, בלתי מעודן. "כעפר" — כמו עפר, הדוגמה הקיצונית של החומר.

כמה גדולים הצמצומים שהאיגרת מדברת עליהם? הרב ויינברג מחדד: אלה צמצומים "המצמצמים את האור, שהאור שאחרי הצמצום אינו בערך כלל לאור שלפני הצמצום".[59] אפילו צמצום כזה, שאחריו האור שונה כל כך עד שאין להשוות אותו לאור שלפניו, אינו מספיק. בזה כוחה של הטענה. אין מדובר בצמצום מועט שאולי אינו מספיק, אלא בכל ריבוי אפשרי של צמצומים. ובכל זאת, מן הרוחניות לא ייעשה גשם.

כדאי לשים לב למילה "ערך" בדבריו, כי היא תחזור בפרק הבא במובן אחר. כאן היא נאמרת על עוצמת האור: האור שאחרי הצמצום חלש כל כך, עד שאין להשוות אותו לאור שלפניו. ובכל זאת שניהם אור, ושניהם רוחניות. בפרק הבא נפגוש "אין ערוך" במובן עמוק יותר, שאינו נוגע למידת האור אלא למהות: ליחס שבין הנברא לבין הכוח המהווה אותו. כבר עכשיו אפשר לראות שמרחק במידה, עצום ככל שיהיה, איננו המרחק שהבריאה מדברת עליו.

מדוע אין די בצמצומים? משום שהקטנה, גדולה ככל שתהיה, משנה את מידתו של הדבר ולא את סוגו. נחזור אל משל ההוראה. אפשר למסור רעיון במאמר ארוך, אחר כך בתקציר, אחר כך במשפט אחד, ולבסוף ברמז של מילה אחת. בכל שלב יש פחות פרטים ופחות גילוי. אבל גם אם נקצר אלף פעמים, מן הרעיון לא תיווצר אבן שאפשר להחזיק ביד. הקיצור משנה את מידת ההופעה של התוכן; הוא אינו הופך את מהותו לגשמיות. "פחות מאותו דבר" עדיין איננו "דבר מסוג אחר". ההבחנה כאן היא בין שינוי בכמות לבין שינוי בסוג המציאות.

---

[59]"שיעורים בספר התניא" (דברי המחבר): "ואף גם צמצומים רבים מאד — המצמצמים את האור, שהאור שאחרי הצמצום אינו בערך כלל לאור שלפני הצמצום — הרי אפילו צמצומים אלה, לא יועילו להיות גשם עב כעפר".

ובכל זאת, הציור ההפוך, שלפיו די בהקטנה, מושך מאוד. אנו רגילים לחשוב על רוחניות "דקה" ועל חומר "עבה", כאילו כל ההבדל ביניהם הוא מידה של דקות; ואם כך, די להעבות את הרוחני שוב ושוב והוא ייעשה חומר. האיגרת דוחה את הציור הזה. "חלש", "מוגבל", "רחוק" הן כולן מילים של מידה, והן אינן מסבירות שינוי בסוג המציאות. וחשוב לדייק בהיקף הטענה: היא אינה אומרת שכל מעבר בין שתי מדרגות רוחניות מובן מאליו. היא אומרת דבר ממוקד על גבולו של הסבר ההשתלשלות לבדו.

ומדוע אמר "גשם עב כעפר", ולא "גשם" סתם? הרבי שאל זאת ברשימותיו על התניא: "לכאורה מיותר", שהרי די היה לומר שהשתלשלות אינה מולידה גשם. ובלשון של "ואולי" הציע: "ואולי מוסיף זה מפני שעיקר אגה"ק זו לבאר מעלת מצות מעשיות דוקא, מלכות, יסוד העפר".[60] לפי הצעה זו, ייתכן שהעפר נזכר כאן מתוך קשר לסוף האיגרת, העוסק במעלת המצוות המעשיות הנעשות בדברים גשמיים. כבר בפתיחת הדיון על הבריאה מופיעה הדוגמה התחתונה ביותר של הגשמיות: העפר, שיא העביות, שאינו יכול להיות תוצאה של השתלשלות מן הרוחניות.

"שכלים נבדלים אפילו של המלאכים"

מהשתלשלות הרוחניות משכלים נבדלים אפילו של המלאכים

W02-09
מילים 73–79

המילים האלה ממשיכות את המשפט הקודם ואומרות ממה לא ייעשה גשם: "מהשתלשלות הרוחניות" — מתוך השתלשלות של רוחניות, אילו ניסינו להוציא את הגשם מסדר של מדרגות רוחניות.

[60]רשימות הרבי על התניא, סימן כ, עמ' מז: "עב כעפר: לכאורה מיותר. ואולי מוסיף זה מפני שעיקר אגה"ק זו לבאר מעלת מצות מעשיות דוקא, מלכות, יסוד העפר". על הקשר בין פתיחת האיגרת לסיומה ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 61–67, במרשם הטענות.

"משכלים נבדלים" — מן "השכלים הנבדלים". "אפילו של המלאכים" — אפילו מאלה שהם של המלאכים.

"שכלים נבדלים" הוא מונח שבא מן הפילוסופיה של ימי הביניים. "שכלים" — מציאויות שכל עניינן השגה; "נבדלים" — מובדלים מן החומר, שאינם מלובשים בגוף. הרמב"ם כותב שיש ברואים שהם "צורה בלא גולם כלל, והם המלאכים", והפילוסופים קראו לברואים כאלה שכלים; ובלשון מורה הנבוכים בתרגום אבן תיבון: "הוא יאמר שכלים נפרדים, ואנו נאמר מלאכים".[61] המונח מצוי גם בדברי רבותינו בכמה מקומות, והרבי רשם ברשימותיו מקומות אחדים שבהם הוא נזכר. כשאדמו"ר הזקן אומר כאן "שכלים נבדלים", הוא מדבר על ברואים רוחניים שאין להם גוף גשמי.

מעניין שגם הרמב"ם, במורה הנבוכים, השתמש בטענה הבנויה באופן דומה. הוא טען נגד שיטת הפילוסופים, שלפיה העולם כולו השתלשל בהכרח מן השכל הראשון: "השכל הראשון סיבה לשני והשני סיבה לשלישי, וכן אילו היו מדרגותיהם אלפים, השכל האחרון מהם פשוט הוא בלא ספק; ומאין נמצאה ההרכבה?".[61] כלומר, שרשרת של שכלים פשוטים, ארוכה ככל שתהיה, אינה מסבירה הופעה של גוף מורכב. אף שהרמב"ם אינו נזכר כאן באיגרת, הדמיון בין הטענות מראה שהשאלה אם שרשרת של רוחניות יכולה להוליד חומר העסיקה את חכמי ישראל גם בדרכים אחרות.

ומה מוסיפה המילה "אפילו"? הרבי ביאר אותה בשני מקומות. בשיעורים בספר התניא נכתב בשמו: "אפילו (משכלים נבדלים) של המלאכים"; ובנוסח רשימותיו המובא בהערה נכתב, בסימן שאלה

---

[61]רמב"ם, הלכות יסודי התורה ב, ג: "ומהן ברואים צורה בלא גולם כלל, והם המלאכים" (ספריא). מורה נבוכים ב, ו, בתרגום אבן תיבון: "הוא יאמר שכלים נפרדים, ואנו נאמר: 'מלאכים'"; ושם ב, כב: "שהשכל הראשון סיבה לשני והשני סיבה לשלישי, וכן אילו היו מדרגותיהם אלפים, השכל האחרון מהם פשוט הוא בלא ספק. ומאין נמצאה ההרכבה הנמצאת באלו הנמצאות על צד החיוב כמו שיחשוב אריסטו?". בתרגום אבן תיבון הלשון היא "נפרדים"; "שכלים נבדלים" היא לשון תרגומים אחרים ולשון רבותינו. ברשימות הרבי על התניא (סימן כ, עמ' מז) נרשמו מקומות שבהם נזכרים "שכלים נבדלים": "תו"א מא, ד. לקו"ת שמות ז, ב, ויקרא נג, ב, במדבר מה, א מו, א, דברים מז, א. אוה"ת בראשית כח, ב. ד"ה החלצו תרנ"ט".

בסוף: "אפילו: קאי אלפניו ('משכלים נבדלים אפילו'), כי שכלים נבדלים היינו מלאכים?".[62] "קאי אלפניו" — מוסב על מה שלפניו. "אפילו" אינו מוסיף סוג חדש של ברואים מעבר לשכלים הנבדלים; הוא חוזר אל השכלים הנבדלים ומדגיש: אפילו השכלים הנבדלים, שהם המלאכים. אין כאן שתי קבוצות בסולם, שכלים ואחריהם מלאכים, אלא קבוצה אחת, שהאיגרת מדגישה בה את המלאכים.

ולמה להדגיש דווקא מלאכים? הרב ויינברג מסביר: "מלאכים הם הרי בעלי חומר וצורה, בכל זאת כיוון שהחומר שלהם הוא הרי מיסודות רוחניים — לא יתהווה מזה גשם 'עב' כמו עפר".[62] ההדגשה עונה על מחשבה שעלולה לעלות: במלאכים כבר יש משהו מן ה"חומר", ואולי מהם יוכל להשתלשל חומר ממש. האיגרת שוללת זאת. גם מה שנקרא "חומר" של המלאכים הוא רוחני, ומן ההשתלשלות שלהם לא ייעשה גשם עב כעפר. הרמב"ם, כפי שראינו, מתאר את המלאכים כ"צורה בלא גולם", והרב ויינברג משתמש בלשון "בעלי חומר וצורה" ומדגיש מיד שחומרם רוחני. לענייננו שתי הלשונות מובילות לאותה מסקנה: אין במלאכים גשם שממנו יוכל להשתלשל עפר.

מדוע עוברת האיגרת מן הספירות למלאכים?

פתיחת הקטע עסקה בספירות, באצילות, והנה הדוגמה עוברת למלאכים, שהם ברואים — מדרגה אחרת לגמרי. התניא עצמו אומר ש"מדור המלאכים בעולם היצירה", ומוסיף בהגהה ש"יש מלאכים עליונים בעולם הבריאה".[63] מדוע הם נכנסים לדיון על כלי האצילות?

---

[62] "שיעורים בספר התניא": "משכלים נבדלים אפלו — הוספת כ"ק רבינו: משכלים נבדלים, של המלאכים"; ובהערת המו"ל לרשימות (הערה 11), בשם שיעורים בספר התניא עמ' 1523: "אפילו (משכלים נבדלים) של המלאכים"; ובתרגום האנגלי: "[Insertion by the Rebbe: 'of the abstract intelligences']". רשימות הרבי על התניא, סימן כ, עמ' מח: "אפילו: קאי אלפניו ('משכלים נבדלים אפילו'), כי שכלים נבדלים היינו מלאכים?" (סימן השאלה כבמקור המפוענח). דברי הרב ויינברג על "בעלי חומר וצורה" הם ביאור המחבר באותו מקום. ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 56.

[63] תניא, ליקוטי אמרים, פרק לט: "כי מדור נשמות הצדיקים הוא בעולם הבריאה ומדור המלאכים בעולם היצירה"; ובהגהה: "והיינו בסתם מלאכים אבל יש מלאכים עליונים בעולם הבריאה שעבודתם בדחילו ורחימו שכליים". ספריא.

התשובה היא שבשלב הזה האיגרת בודקת מנגנון, ולא מדרגה. השאלה היא מה מסוגלת השתלשלות של רוחניות להוליד. אם נמצא שאפילו מתוך ברואים רוחניים, שאינם אלוקות, ההשתלשלות מולידה רק רוחניות, רוח ולא גוף, הרי שהמנגנון עצמו אינו מסוגל להוליד גשם.

הטיעון הזה צנוע יותר ממה שנדמה, וזה כוחו. הוא מסתפק במקרה אחד של המשכה רוחנית ותוחם את תוצאתו: מתחילים ברוחניות, ומגיעים לרוחניות. לכן אין לבנות עליו הנחות נוספות, למשל שהמלאכים הם הרוחניות הקרובה ביותר לחומר, או החוליה האחרונה לפני הגשמיות. מאותה סיבה גם אין לבנות ממנו קל וחומר, "אם מן המלאכים הקרובים אי אפשר, כל שכן מן הספירות הרחוקות": קל וחומר כזה מניח שכל ירידה רוחנית מקרבת אל החומר באותו מנגנון, והנחה זו לא הוכחה.[43]

"רוח הבהמה מפני שור": מה השתלשלות כן יכולה

אלא להיות רוח הבהמה מפני שור כמ"ש במ"א וע"ש

W02-10
מילים 80–88

"אלא" — אלא רק; זה מה שהשתלשלות כן יכולה לעשות. "להיות" — לגרום שיהיה. "רוח הבהמה" — החיות של הבהמה, הרוח המחיה אותה ונותנת לה את אופייה; לא גופה. הביטוי מוכר מספר קהלת: "ורוח הבהמה היורדת היא למטה לארץ". "מפני שור" — מן "פני שור" שבמרכבה, מראה החיות שראה יחזקאל (יחזקאל א, י). "כמ"ש במ"א" — כמו שנתבאר במקום אחר. "וע"ש" — ועיין שם.

"פני שור" לקוחים ממראה המרכבה של יחזקאל. הנביא ראה ארבע חיות, ולכל אחת ארבעה פנים: "ודמות פניהם פני אדם, ופני אריה אל הימין לארבעתם, ופני שור מהשמאול לארבעתן, ופני נשר

[43] לבירור היחס בין השתלשלות רוחנית להתהוות גשמיות, ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 40–42, ובפרט הדיון "מדוע קל וחומר לא נדרש".

לארבעתן".[64] בדברי רבותינו פני החיות שבמרכבה הם שורשים רוחניים של סוגי הברואים. בתורה אור, במאמר "יביאו לבוש מלכות", כותב אדמו"ר הזקן: "כי מה שנפש הבהמות היא נמשך מבחי' פני שור שבמרכב', והעופות מפני נשר".[65] בתורה אור הלשון היא "נפש הבהמות"; "רוח הבהמה" היא לשון האיגרת כאן.

כאן, לראשונה בקטע, האיגרת אומרת מה השתלשלות כן יכולה לעשות. רוח הבהמה רחוקה מאוד ממקורה ב"פני שור" שבמרכבה העליונה, ובכל זאת, כלשון הרב ויינברג, "יש בכוח ההשתלשלות להשפיע שתשתלשל הרוח של הבהמה, כיוון שגם הרוח של הבהמה היא דבר רוחני".[65] מרוח עליונה יכולה להשתלשל רוח נמוכה. ההבדל במדרגה עצום, אבל הסוג נשמר: רוח מרוח. זה בדיוק מה שלמדנו על עילה ועלול: מרחק גדול, ועדיין ערך.

הגוף, לעומת זאת, איננו בכלל הזה. בתורה אור שם כותב אדמו"ר הזקן: "אבל גוף הגשמי של אדם ובהמה וחיות ועופות לא נתהוו מרוחניות כלל"; ובאותו מקום הוא מנמק: "שאין התהוות הגשמיות מן הרוחניו' דרך השתלשלות עו"ע, לפי שאין ערוך בין רוחניות

---

[64] יחזקאל א, י (בכתיב המסורה "מהשמאול"). בחגיגה יג ע"ב מקשה הגמרא מיחזקאל י, יד, שבו נמנים "פני הכרוב" במקום פני שור, ומשיבה בשם ריש לקיש: "יחזקאל ביקש עליו רחמים והפכו לכרוב... קטיגור יעשה סניגור?" (ספריא). הגמרא מובאת כאן רק כרקע לשם "פני שור".

[65] תורה אור, מגילת אסתר, ד"ה "יביאו לבוש מלכות" (צ, ב): "ומכ"ש להיות התהוות מאין ליש גשמיות שאין התהוות הגשמיות מן הרוחניו' דרך השתלשלות עו"ע לפי שאין ערוך בין רוחניות לגשמיות כלל. כי מה שנפש הבהמות היא נמשך מבחי' פני שור שבמרכב' והעופות מפני נשר"; "אבל גוף הגשמי של אדם ובהמה וחיות ועופות לא נתהוו מרוחניות כלל אלא התהוות הגשמי הוא מהארת בחי' א"ס ב"ה ממש" (ספריא, תורה אור מגילת אסתר א, ט–י). "שיעורים בספר התניא" (דברי המחבר): "בכל זאת יש בכוח ההשתלשלות להשפיע שתשתלשל הרוח של הבהמה, כיוון שגם הרוח של הבהמה היא דבר רוחני, אלא שהיא למטה מטה במדריגה מ'פני שור' שבמרכבה". על זיהוי "במ"א": שם — "הרבי מציין כאן, שיש לומר שכוונת רבנו הזקן היא — לתורה אור ד"ה "יביאו לבוש מלכות', ועוד"; וכן בהערת המו"ל לרשימות (הערה 12), בשם שיעורים בספר התניא עמ' 1524; ובתרגום האנגלי: The Rebbe notes that this may be referring, for example, to the discourse entitled Yaviu Levush Malchut in Torah Or" (ושם צוין: 90b). רשימות הרבי על התניא, סימן כ, עמ' מח: "וע"ש: צע"ק כיון שלא פירש ה'מ"א', מהו 'ועיין שם', שרגיל לבוא רק אחר מראה מקום". דברי הרב ויינברג על החכמה כ"דבר מה" ("והחכמה מאין תמצא", איוב כח, יב) הם סיכום המחבר, ולא לשון תורה אור. ראו גם ספר המחקר, כרך א, עמ' 55.

לגשמיות כלל". ("עו"ע" הוא עילה ועלול.)[65] מה שיכול להשתלשל מ"פני שור" הוא החיות; הבשר והעצמות הם מציאות גשמית, ועל היווצרותה צריך הסבר אחר. תורה אור שם כבר רומז לאותו הסבר, כשהוא אומר שהתהוות הגשמי היא "מהארת בחי' א"ס ב"ה ממש"; האיגרת שלנו תגיע לכך בדרכה.

אותה בהמה, שתי שאלות

מדוע הדוגמה הזאת חשובה כל כך? משום שהיא מבחינה, בתוך אותה בהמה עצמה, בין שתי שאלות: מנין חיותה ואופייה הרוחני, ומנין עצם מציאותה הגשמית. כשאנו רואים בהמה, היא נראית לנו יחידה אחת, וקל לערבב בין השאלות. האיגרת מפרידה ביניהן, כדי שנראה עד היכן מגיע הסבר של השתלשלות, עד הרוח, והיכן נחוץ הסבר של בריאה, בגוף.

הדוגמה נשענת על הלימוד בתורת הקבלה והחסידות על שורשי הברואים. היא מראה כיצד מרוח משתלשלת רוח, ובכך מבהירה גם את גבול ההשתלשלות.

ולדוגמה יש גם צד נוסף. "פני שור" לא נבחרו במקרה. בהמשך האיגרת יחזור אדמו"ר הזקן אל ה"מלאכים עליונים שבמרכבה, פני שור ופני נשר", הנהנים וניזונים "מרוח הבהמה והעוף העולה עליהם

---

[65] תורה אור, מגילת אסתר, ד"ה "ביאו לבוש מלכות" (צ, ב): "ומכ"ש להיות התהוות מאין ליש גשמיות שאין התהוות הגשמיות מן הרוחניו' דרך השתלשלות עו"ע לפי שאין ערוך בין רוחניות לגשמיות כלל. כי מה שנפש הבהמות היא נמשך מבחי' פני שור שבמרכב' והעופות מפני נשר"; "אבל גוף הגשמי של אדם ובהמה וחיות ועופות לא נתהוו מרוחניות כלל אלא התהוות הגשמי הוא מהארת בחי' א"ס ב"ה ממש" (ספריא, תורה אור מגילת אסתר א, ט–י). "שיעורים בספר התניא" (דברי המחבר): "בכל זאת יש בכוח ההשתלשלות להשפיע שתשתלשל הרוח של הבהמה, כיוון שגם הרוח של הבהמה היא דבר רוחני, אלא שהיא למטה מטה במדריגה מ'פני שור' שבמרכבה". על זיהוי "במ"א": שם — "הרבי מציין כאן, שיש לומר שכוונת רבנו הזקן היא — לתורה אור ד"ה "ביאו לבוש מלכות', ועוד"; וכן בהערת המו"ל לרשימות (הערה 12), בשם שיעורים בספר התניא עמ' 1524; ובתרגום האנגלי: "The Rebbe notes that this may be referring, for example, to the discourse entitled Yaviu Levush Malchut in Torah Or" (ושם צוין: 90b). רשימות הרבי על התניא, סימן כ, עמ' מח: "וע"ש: צע"ק כיון שלא פירש ה'מ"א', מהו 'ועיין שם', שרגיל לבוא רק אחר מראה מקום". דברי הרב ויינברג על החכמה כ"דבר מה" ("והחכמה מאין תמצא", איוב כח, יב) הם סיכום המחבר, ולא לשון תורה אור. ראו גם ספר המחקר, כרך א, עמ' 55.

מהקרבנות שע"ג המזבח".[66] כבר כאן, בדוגמה לגבול ההשתלשלות, נזרעת ההבנה שתשמש אחר כך להסברת עניין הקרבנות. וגם בלקוטי תורה, בפרשת כי תצא, נקשרות "בחי' בהמה וחיה" אל שורשן "במרכבה העליונה פני אריה פני שור", ובהקשר של האש שירדה מן השמים על הקרבנות.[67]

"במקום אחר — ועיין שם"

נשארו שתי המילים האחרונות: "כמ"ש במ"א וע"ש". אדמו"ר הזקן מפנה אל "מקום אחר" שבו נתבאר העניין, ואינו אומר איזה. בשיעורים בספר התניא מובא שהרבי ציין כאן "שיש לומר שכוונת רבנו הזקן היא — לתורה אור ד"ה 'יביאו לבוש מלכות', ועוד"; כלומר, זהו מקום אחד מתאים, ואולי יש נוספים. וברשימותיו העיר הרבי על המילים "ועיין שם": "צע"ק כיון שלא פירש ה'מ"א', מהו 'ועיין שם', שרגיל לבוא רק אחר מראה מקום".[65] "צע"ק" — צריך עיון קצת. "עיין שם" בא בדרך כלל אחרי הפניה מפורשת, ולכן מפליא שהוא בא כאן אחרי "במקום אחר" סתמי. זו שאלה של דיוק בלשון, והרבי השאיר אותה כשאלה. לענייננו, המקבילה בתורה אור מבארת היטב את הרעיון, ואילו היעד המדויק של "במקום אחר" אינו נאמר באיגרת.

---

[66]אגרת הקודש כ', בהמשכה: "ויובן היטב בזה טוב טעם ודעת מה שמלאכים עליונים שבמרכבה פני שור ופני נשר נהנים מאד וניזונים ומסתפקים מרוח הבהמה והעוף העולה עליהם מהקרבנות שע"ג המזבח" (abc770.org — אגרת הקודש כ'; he.chabad.org).

[67]לקוטי תורה, כי תצא, "כי תצא למלחמה", סעיפים א וד — שורש החי, ותורה ומצוות בבחינות רצוא ושוב.

[65]תורה אור, מגילת אסתר, ד"ה "יביאו לבוש מלכות" (צ, ב): "ומכ"ש להיות התהוות מאין ליש גשמיות שאין התהוות הגשמיות מן הרוחניו' דרך השתלשלות עו"ע לפי שאין ערוך בין רוחניות לגשמיות כלל. כי מה שנפש הבהמות היא נמשך מבחי' פני שור שבמרכב' והעופות מפני נשר"; "אבל גוף הגשמי של אדם ובהמה וחיות ועופות לא נתהוו מרוחניות כלל אלא התהוות הגשמי הוא מהארת בחי' א"ס ב"ה ממש" (ספריא, תורה אור מגילת אסתר א, ט–י). "שיעורים בספר התניא" (דברי המחבר): "בכל זאת יש בכוח ההשתלשלות להשפיע שתשתלשל הרוח של הבהמה, כיוון שגם הרוח של הבהמה היא דבר רוחני, אלא שהיא למטה מטה במדריגה מ'פני שור' שבמרכבה". על זיהוי "במ"א": שם — "הרבי מציין כאן, שיש לומר שכוונת רבנו הזקן היא — לתורה אור ד"ה 'יביאו לבוש מלכות', ועוד"; וכן בהערת המו"ל לרשימות (הערה 12), בשם שיעורים בספר התניא עמ' 1524; ובתרגום האנגלי: "The Rebbe notes that this may be referring, for example, to the discourse entitled Yaviu Levush Malchut in Torah Or" (ושם צוין: 90b). רשימות הרבי על התניא, סימן כ, עמ' מח: "וע"ש: צע"ק כיון שלא פירש ה'מ"א', מהו 'ועיין שם', שרגיל לבוא רק אחר מראה מקום". דברי הרב ויינברג על החכמה כ"דבר מה" ("והחכמה מאין תמצא", איוב כח, יב) הם סיכום המחבר, ולא לשון תורה אור. ראו גם ספר המחקר, כרך א, עמ' 55.

ויש מאין נקרא בריאה בלה"ק

W02-11
מילים 89–93

"ויש מאין" — והתהוות של יש מן האין. "נקרא" — שמו הוא. "בריאה". "בלה"ק" — בלשון הקודש, בלשון התורה.

המשפט הקצר הזה נותן שם לחידוש שעליו עמדנו. יש שתי דרכים של התהוות. האחת היא המשכה של עלול מעילתו: כלשון הרב ויינברג, העלול "קיים גם לפני זה אלא באופן אחר", והוא נמשך ממקורו ונשאר בטל אליו. השנייה היא התהוות של יש שאיננו המשך של מקור קודם שיש לו ערך אליו. לדרך השנייה, אומרת האיגרת, יש שם מיוחד בלשון הקודש: "בריאה". הרבי ציין ברשימותיו שזה "כמ"ש רמב"ן בראשית א' א'", ואכן הרמב"ן כותב בפירושו לפסוק הראשון בתורה: "ואין אצלנו בלשון הקדש בהוצאת היש מאין אלא לשון 'ברא'".[68] והרבי הוסיף שם שאלה קצרה: "נקרא בריאה: למעוטי השתלשלות?", כלומר: האם המילה באה להוציא את ההשתלשלות מכלל "בריאה"? ייתכן שזו כוונת המילה במהלך הזה: להבחין בין מה שנמשך בהשתלשלות לבין "בריאה".

היקף המשפט מוגבל. הוא מגדיר את המילה "בריאה" בתוך האיגרת, ואינו קובע מחדש את פירושה של כל הופעה של השורש "ברא" במקרא. והרמב"ן עצמו מוסיף מיד שאחרי בריאת החומר הראשון "לא ברא דבר, אבל יצר ועשה".[68] האיגרת משתמשת במילה "בריאה" כשם לסוג ההתהוות, יש מאין, והיא תמשיך להשתמש בה כך.

[68] רמב"ן, בראשית א, א: "הקב"ה ברא כל הנבראים מאפיסה מוחלטת. ואין אצלנו בלשון הקדש בהוצאת היש מאין אלא לשון 'ברא'"; ובהמשך: "ואחר ההיולי לא ברא דבר, אבל יצר ועשה" (ספריא). רשימות הרבי על התניא, סימן כ, עמ' מח: "נקרא בריאה: למעוטי השתלשלות?"; "בלה"ק: כמ"ש רמב"ן בראשית א' א'". וכן בתרגום האנגלי (Lessons in Tanya, הערה 24, בלי סימון כהערת הרבי). "שיעורים בספר התניא" (דברי המחבר): "'בריאה' היינו, שנהיה דבר חדש שלא היה קיים לפני זה (שלא כמו ב'עילה ועלול' שהעלול קיים גם לפני זה אלא באופן אחר)".

האם רק חומר גשמי נברא יש מאין?

העפר הוא הדוגמה החריפה ביותר בקטע, ולכן קל לטעות ולחשוב שכל רוחניות נמשכת בהשתלשלות וכל גשמיות נבראת יש מאין. אבל "יש מאין" איננו שם נרדף לחומר גשמי. הרבי, כפי שראינו, העיר שהספירות אינן אפילו כ"יש" של עולם הבריאה, וזהו יש רוחני; ובהמשך האיגרת יימנו כלים ואורות רוחניים של עולמות בריאה, יצירה ועשייה בין הנבראים, כראשית היש הנברא. מה שקובע איננו אם התוצאה גשמית או רוחנית, אלא מה היחס בינה לבין מקורה. אם התוצאה היא המשך של מקורה, ויש ביניהם ערך, יש כאן עילה ועלול. אם היא מציאות חדשה, שאיננה המשך של מקור קודם שיש לו ערך אליה, נדרש כוח הבריאה.

אם כן, מדוע הביאה האיגרת דוגמה גשמית? משום שהמרחק בין רוחניות לגשמיות מבליט את הקושי יותר מכל דוגמה אחרת. אפשר לטעות ולחשוב שרוח נמוכה היא רק רוח עליונה מצומצמת; קשה לטעות כך ביחס לעפר. הדוגמה מחדדת את השאלה, אבל אינה מצמצמת את המושג "בריאה" למה שאפשר למשש ביד.

ועוד דיוק קטן יועיל למי שילמד מאמרי חסידות נוספים. לפעמים משתמשים בביטוי "יש מאין" גם במובן יחסי. הרב ויינברג מסכם את דברי תורה אור במאמר "ביאו לבוש מלכות" ואומר שלפיהם אפילו החכמה העליונה דאצילות, כיוון שהיא נקראת "חכמה", היא "דבר מה" ולא "אין", ולכן גם היא באה ביחס למה שלמעלה ממנה בדרך

של "יש מאין", כלשון הכתוב "והחכמה מאין תמצא".[65] אבל אין זה היש הנברא שעליו מדברת האיגרת כאן. החכמה דאצילות היא אלוקות; היש הנברא הוא מציאות נבראת. מי שיזכור את ההבדל לא יתבלבל כשיפגוש את הביטוי בשני מובניו.

סיכום: מה נתברר ומה נשאר פתוח

הקטע שלמדנו קצר, אבל עבר דרך ארוכה. אלה עיקריו:

- **הקושיה מן המקורות.** הרמ"ק והזוהר מתארים את הספירות בלשון של עילה ועלול. אדמו"ר הזקן אינו חולק עליהם, אלא אומר על מה נאמרו: "בהשתלשלות הספירות בספירות עצמן (בבחי' הכלים)".
- **"בלי מה".** הספירות אינן "יש ומהות מושג", כמו האין־סוף שאין מחשבה תופסת בו, וכמו "ופני לא יראו" שנאמר אפילו למשה. משום שאינן יש, מתאים להן סדר של עילה ועלול.
- **השגת משה.** נבואתו היא גילוי אמיתי שמקורו באצילות, ובכל זאת גם אצלו נאמר "ופני לא יראו". שתי הבחנות (מקור, דרך ותוכן; "פנים" ו"פנימיות") מראות שאין סתירה. תשובות קצרות יותר — שנצח נמוכה מחכמה, שמשה השיג רק את האור, או שביטולו פותר את השאלה — נבדקו ונמצאו בלתי מספיקות. מה תוכנה המדויק של ההשגה נשאר פתוח.

---

[65] תורה אור, מגילת אסתר, ד"ה "ביאו לבוש מלכות" (צ, ב): "ומכ"ש להיות התהוות מאין ליש גשמיות שאין התהוות הגשמיות מן הרוחניו' דרך השתלשלות עו"ע לפי שאין ערוך בין רוחניות לגשמיות כלל. כי מה שנפש הבהמות היא נמשך מבחי' פני שור שבמרכב' והעופות מפני נשר"; "אבל גוף הגשמי של אדם ובהמה וחיות ועופות לא נתהוו מרוחניות כלל אלא התהוות הגשמי הוא מהארת בחי' א"ס ב"ה ממש" (ספריא, תורה אור מגילת אסתר א, ט–י). "שיעורים בספר התניא" (דברי המחבר): "בכל זאת יש בכוח ההשתלשלות להשפיע שתשתלשל הרוח של הבהמה, כיוון שגם הרוח של הבהמה היא דבר רוחני, אלא שהיא למטה מטה במדריגה מ'פני שור' שבמרכבה". על זיהוי "במ"א": שם — "הרבי מציין כאן, שיש לומר שכוונת רבנו הזקן היא — לתורה אור ד"ה "ביאו לבוש מלכות', ועוד"; וכן בהערת המו"ל לרשימות (הערה 12), בשם שיעורים בספר התניא עמ' 1524; ובתרגום האנגלי: The Rebbe notes that this may be referring, for example, to the discourse entitled Yaviu Levush Malchut in Torah Or" (ושם צוין: 90b). רשימות הרבי על התניא, סימן כ, עמ' מח: "וע"ש: צע"ק כיון שלא פירש ה'מ"א', מהו 'ועיין שם', שרגיל לבוא רק אחר מראה מקום". דברי הרב ויינברג על החכמה כ"דבר מה" ("והחכמה מאין תמצא", איוב כח, יב) הם סיכום המחבר, ולא לשון תורה אור. ראו גם ספר המחקר, כרך א, עמ' 55.

- **ביטול העלול.** העלול "מוקף מהעילה ובטל במציאות אצלו כזיו השמש בשמש", ולכן בדרך כזאת לא יתהווה יש.
- **גבול ההשתלשלות.** צמצומים רבים מאוד, ואפילו מן השכלים הנבדלים של המלאכים, אינם מולידים "גשם עב כעפר". ההשתלשלות מולידה רוח מרוח, כמו רוח הבהמה מ"פני שור", ולא גוף.
- **השם.** התהוות של יש מאין נקראת בלשון הקודש "בריאה"; ו"יש מאין" איננו שם נרדף לחומר גשמי.

לקראת הפרק הבא

ועכשיו מתעוררת קושיה שהאיגרת עצמה מעלה מיד. אמרנו שהעלול בטל במקורו כזיו השמש בשמש, ולכן אינו יכול להיות "יש". אבל גם הנברא, היש שנברא מאין, תלוי לגמרי בכוח האלוקי המהווה אותו. גם עליו אפשר לומר שהוא "כלא חשיב קמיה", בטל כלפי הכוח השופע בו — וגם עליו אומר אדמו"ר הזקן "וכזיו השמש בשמש". אם כך, מה נשאר מן ההבדל שבנינו בין עלול לבין נברא? על השאלה הזאת, הפותחת במילה "והגם", עומד הפרק הבא.

ללמוד את הפרק בעזרת כלי בינה מלאכותית

הפרק הזה מלא במקומות שבהם קל לקבל תשובה בטוחה מדי: מראה מקום שהמקור לא פירש, מחלוקת שאינה מחלוקת, שאלה שנשארה פתוחה, וההבחנה בין מה שנברא יש מאין לבין מה שנמשך בהשתלשלות.

תרגיל 1: "במקום אחר — ועיין שם"

מה לשאול. צרפו את היחידה "אלא להיות רוח הבהמה מפני שור כמ"ש במ"א וע"ש" ושאלו: "לאיזה מקום מפנה כאן אדמו"ר הזקן?"

מה לבדוק. ייתכן שתקבלו תשובה בטוחה, עם שם מאמר ואולי אף מספר עמוד. השוו אותה למה שלמדנו: לפי המובא בשיעורים בספר התניא, הרבי ציין על תורה אור, ד"ה "ביאו לבוש מלכות", רק "שיש לומר" שזו הכוונה, והוסיף "ועוד"; וברשימותיו העיר על "ועיין שם" "צע"ק".[65] האם התשובה שמרה על הלשון "יש לומר", או הפכה אותה לקביעה?

גבול המסקנה. המקבילה בתורה אור מבארת היטב את הרעיון, אבל היעד המדויק של "במקום אחר" אינו נאמר באיגרת. תשובה שסוגרת את השאלה בביטחון מלא אינה מוסיפה ידיעה; היא מוחקת את הזהירות שבמקור. כשהמקור אומר "יש לומר" או "צריך עיון", גם התשובה צריכה לשמור על הלשון הזאת.

תרגיל 2: מחלוקת, או הגדרה?

מה לשאול. צרפו את היחידות "ומ"ש הרמ"ק..." ו"היינו בהשתלשלות הספירות..." ושאלו: "האם אדמו"ר הזקן חולק כאן על הרמ"ק?"

מה לבדוק. האם התשובה מציגה "שתי שיטות"? ראינו שהמילה "היינו" אינה דוחה את הרמ"ק אלא מגדירה על מה נאמרו דבריו: על הספירות ביחס זו לזו, בבחינת הכלים. האם הכלי מבחין בין תיאור נכון במקומו לבין שימוש בו כתשובה לשאלה אחרת, שאלת התהוות היש?

---

[65] תורה אור, מגילת אסתר, ד"ה "ביאו לבוש מלכות" (צ, ב): "ומכ"ש להיות התהוות מאין ליש גשמיות שאין התהוות הגשמיות מן הרוחניו' דרך השתלשלות עו"ע לפי שאין ערוך בין רוחניות לגשמיות כלל. כי מה שנפש הבהמות היא נמשך מבחי' פני שור שבמרכב' והעופות מפני נשר"; "אבל גוף הגשמי של אדם ובהמה וחיות ועופות לא נתהוו מרוחניות כלל אלא התהוות הגשמי הוא מהארת בחי' א"ס ב"ה ממש" (ספריא, תורה אור מגילת אסתר א, ט–י). "שיעורים בספר התניא" (דברי המחבר): "בכל זאת יש בכוח ההשתלשלות להשפיע שתשתלשל הרוח של הבהמה, כיוון שגם הרוח של הבהמה היא דבר רוחני, אלא שהיא למטה מטה במדריגה מ'פני שור' שבמרכבה". על זיהוי "במ"א": שם — "הרבי מציין כאן, שיש לומר שכוונת רבנו הזקן היא — לתורה אור ד"ה "ביאו לבוש מלכות', ועוד"; וכן בהערת המו"ל לרשימות (הערה 12), בשם שיעורים בספר התניא עמ' 1524; ובתרגום האנגלי: "The Rebbe notes that this may be referring, for example, to the discourse entitled Yaviu Levush Malchut in Torah Or" (ושם צוין: 90b). רשימות הרבי על התניא, סימן כ, עמ' מח: "וע"ש: צע"ק כיון שלא פירש ה'מ"א', מהו 'ועיין שם', שרגיל לבוא רק אחר מראה מקום". דברי הרב ויינברג על החכמה כ"דבר מה" ("והחכמה מאין תמצא", איוב כח, יב) הם סיכום המחבר, ולא לשון תורה אור. ראו גם ספר המחקר, כרך א, עמ' 55.

גבול המסקנה. מן היחידות האלה אפשר ללמוד רק כיצד אדמו"ר הזקן קורא את הרמ"ק כאן. אי אפשר ללמוד מהן מה עמדתו של הרמ"ק בכל ספריו, ואין לייחס לו שיטה על סמך המשפט הזה.

תרגיל 3: השאלה על משה, בלי לסגור אותה

מה לשאול. "אם הספירות הן 'בלי מה' ואינן מושגות, מה השיג משה כשנבואתו הייתה 'מפרק עליון דנצח דז"א'?"

מה לבדוק. האם התשובה מסתפקת ב"נצח נמוכה מחכמה"? ראינו מדוע זה אינו מספיק: גם נצח היא ספירה דאצילות, "בלי מה". האם היא מבחינה בין מקור, דרך ותוכן, ובין "פנים" ל"פנימיות"? ואם היא מביאה מקור בכתבי האריז"ל ללשון "פרק עליון דנצח", פתחו אותו ובדקו את ההקשר: אנחנו טרם מצאנו לכך מקור מפורש.

גבול המסקנה. ההבחנות מראות שאין סתירה, אבל אינן מגדירות מה תוכנה של ההשגה. השאלה הזאת נשארה פתוחה בפרק, ותשובה של הכלי אינה סוגרת אותה. רק מקור שנבדק יכול לקדם אותה.

תרגיל 4: האם "יש מאין" פירושו חומר?

מה לשאול. "מה נברא יש מאין, ומה נמשך בהשתלשלות?"

מה לבדוק. האם התשובה מחלקת לפי "רוחני/גשמי": הרוחני בהשתלשלות, הגשמי יש מאין? ראינו שזו טעות. הקובע הוא היחס בין התוצאה למקורה, ולא החומר שלה; גם כלים ואורות רוחניים של בריאה, יצירה ועשייה ייקראו בהמשך ראשית היש הנברא. בדקו גם אם הכלי מבחין בין "יש מאין" במובן היחסי, שבו מדברים לפעמים גם על חכמה דאצילות, לבין היש הנברא שבאיגרת.

גבול המסקנה. מן הפרק הזה אפשר לדעת רק את העיקרון. היכן בדיוק מתחיל היש הנברא, האיגרת תאמר בהמשך, ועל כך יעמוד פרק 4.

פרק 3 | ביטול מלמעלה וישות מלמטה

מה כבר ידוע לנו

הפרק הזה נשען על ההבחנה שנקבעה בפרק 2. בהשתלשלות של עילה ועלול, העלול "מוקף מהעילה ובטל במציאות אצלו, כזיו השמש בשמש", ויש בינו לבין מקורו "ערך", מידה משותפת; ודרך כזאת אינה יכולה להוליד "יש", מציאות העומדת כדבר ומרגישה את עצמה כמציאות. להתהוות היש יש שם אחר, "בריאה", יש מאין, וה"יש" הזה איננו דווקא גשמי. ועוד מונח אחד נחוץ כאן: "השגה" היא תפיסה בשכל של מה שהדבר הוא, ואפשר לדעת על דבר בלי להשיג את מהותו.

קושיה שהאיגרת מקשה על עצמה

על היסודות האלה מתעוררת עכשיו קושיה, ואדמו"ר הזקן אינו ממתין שהקורא יעלה אותה; הוא מעלה אותה בעצמו. הרי גם הנברא — היש שנברא יש מאין — אינו עומד בפני עצמו לפני הקב"ה. הוא אינו רק זקוק לעזרה כדי להמשיך לחיות; עצם היותו יש תלוי בכל רגע בכוח המהווה אותו. גם עליו אומרים "כולא קמיה כלא חשיב" — הכול לפניו כאילו אינו. ואם גם הנברא בטל כך, "כזיו השמש בשמש", במה הוא שונה מעלול? האם ההבדל שבנינו בפרק הקודם היה רק הבדל במילים?

הקושיה הזאת חשובה, כי היא מגינה עלינו משתי טעויות הפוכות. טעות אחת היא לחשוב שהעולם, מרגע שנברא, עומד ומחזיק את עצמו, כאילו הקב"ה נתן לו התחלה ומאז הוא ממשיך מכוח עצמו. זו אינה הבריאה כפי שהתניא מבאר אותה: הנברא מתקיים בכל עת מכוח החיות האלוקית השופעת בו. הטעות השנייה היא לשמוע במילה "ביטול" שהעולם אינו קיים, ושהאדם נדרש לומר שאין לפניו שולחן, שאין לו גוף ושאין מצווה לעשות. אנו אוכלים, לומדים,

נותנים צדקה ועוזרים לאדם אחר; והאיגרת עצמה עתידה לעמוד דווקא על מעלתו הגדולה של מעשה בעולם. השאלה אינה אם העולם קיים, אלא באיזה אופן הוא קיים: מכוח עצמו, או מפני שהבורא מהווה ומחיה אותו.[69]

התשובה של האיגרת בנויה משני שלבים, וכדאי לדעת אותם מראש. תחילה היא מבחינה בין "קמיה" — הדבר כפי שהוא לפני הקב"ה, בידיעתו מלמעלה למטה — לבין הידיעה שמלמטה למעלה, הידיעה של הנברא עצמו. אחר כך היא מוסיפה שההבדל אינו רק בידיעה: גם במהות אין בין הנברא לבין הכוח המהווה אותו אותו ערך שיש בין עלול לעילתו. כדי לא לאבד את הדרך נשאל לאורך הפרק שלוש שאלות, ונשתדל לא לערבב ביניהן: ממה הדבר מתקיים? מה הוא יודע על מקורו? ומה היחס בין מהותו לבין מהות מקורו?

"והגם": גם הנברא "כלא חשיב קמיה"

והגם שהיש הנברא הוא ג"כ כלא חשיב קמיה

W03-01
מילים 1–8

"והגם" — ואף על פי ש...; המילה פותחת קושיה. "שהיש הנברא" — שהמציאות שנבראה יש מאין. "הוא ג"כ" — הוא גם כן, כמו העלול שעליו דיברנו. "כלא חשיב" — בארמית: נחשב כלא, כאין. "קמיה" — לפניו, כלפי הקב"ה.

הביטוי "כלא חשיב קמיה" מוכר מן הזוהר. בהקדמת הזוהר נאמר "וכלא קמיה כלא חשיבין" — והכול לפניו כלא נחשבים — והזוהר מסמיך זאת ללשון הכתוב בספר דניאל: "וכל דיירי ארעא כלה חשיבין", כל יושבי הארץ כלא נחשבים.[70] אדמו"ר הזקן עצמו

---

[69]ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 235–234, בדיון "ביטול במציאות וידיעה מלמטה".

[70]הקדמת הזוהר, דף יא ע"ב: "וְכֹלָּא קַמֵּיהּ כְּלָא חֲשִׁיבִין", ושם הוא מובא בלשון "כמה דאתמר, וכל דיירי ארעא כלא חשיבין" (ספריא, זוהר הקדמה, פסקה קצא); הפסוק בדניאל ד, לב: "וְכָל דָּיְרֵי אַרְעָא כְּלָה חֲשִׁיבִין" (ספריא). בזוהר הלשון ברבים, "חשיבין"; הלשון ביחיד, "כלא חשיב", היא לשון התניא. תניא, ליקוטי אמרים, פרק כ: "משום דכולא קמיה כלא חשיב, וכאין ואפס ממש" (ספריא). רשימות הרבי על התניא, סימן כ, עמ' מח: "כלא חשיב קמי": נסמן בח"א פ"ך", כלומר שמקור הביטוי כבר צוין בהערותיו לליקוטי אמרים פרק כ (הקובץ באתר chabad.org; הציטוטים מן הרשימות בפרק זה נקראו מפענוח שכבת הטקסט, השמורה בקידוד ישן).

משתמש בביטוי בליקוטי אמרים, בפרק כ: "משום דכולא קמיה כלא חשיב, וכאין ואפס ממש"; והרבי, ברשימותיו על המילים האלה באיגרת, מפנה אל ליקוטי אמרים פרק כ, ששם כבר ציין את מקור הביטוי.[70] הקושיה נשענת, אם כן, על יסוד מוכר ומוסכם. אין היא טענה של הקורא נגד האיגרת; היא אמת שהאיגרת עצמה מקבלת, ומתוכה היא שואלת.

"כלא" — כאין, ולא "אין"

מילה אחת כאן דורשת דיוק, והיא מגינה מפני הטעות השנייה שהזכרנו. כתוב "כלא", ולא "לא". הכ"ף היא כ"ף הדמיון: "כמו לא", כמו אין — ולא "אין" ממש. הצמח צדק, בספרו דרך מצותיך, עומד על כך במפורש: "כי אין הכוונה בפי' כלא שאין להם מציאות כלל דזהו לא ממש ולא כלא בכ"ף הדמיון"; והוא מסיים ש"קמי' הוא כלא כביטול הזיו כנ"ל ולא לא ממש". והרבי, ברשימותיו על המילים "היינו קמיה" שבאיגרת שלנו, הפנה בדיוק לדברים האלה: "דמדייק ג"כ 'כלא' (בכ"ף הדמיון), ולא לא ממש".[71]

מה פירוש "כמו אין"? הנברא קיים, אבל לפני הקב"ה אין לו מעמד של מציאות העומדת בפני עצמה. וכדאי לשים לב שהצמח צדק עצמו מסביר את "כלא" בביטול הזיו, כלומר באותו משל שהאיגרת תביא עוד מעט. זיו השמש קיים, שהרי הוא אותו אור שמאיר את הארץ, ובכל זאת בתוך השמש הוא נחשב כאין. "ביטול" פירושו אפוא שאין לדבר עמידה משלו מול מקורו, ולא שהוא נעלם.

---

[70]הקדמת הזוהר, דף יא ע"ב: "וְכֹלָּא קַמֵּיהּ כְּלָא חֲשִׁיבִין", ושם הוא מובא בלשון "כמה דאתמר, וכל דיירי ארעא כלא חשיבין" (ספריא, זוהר הקדמה, פסקה קצא); הפסוק בדניאל ד, לב: "וְכָל דָּיְרֵי אַרְעָא כְּלָה חֲשִׁיבִין" (ספריא). בזוהר הלשון ברבים, "חשיבין"; הלשון ביחיד, "כלא חשיב", היא לשון התניא. תניא, ליקוטי אמרים, פרק כ: "משום דכולא קמיה כלא חשיב, וכאין ואפס ממש" (ספריא). רשימות הרבי על התניא, סימן כ, עמ' מח: "כלא חשיב קמי': נסמן בח"א פ"ך", כלומר שמקור הביטוי כבר צוין בהערותיו לליקוטי אמרים פרק כ (הקובץ באתר chabad.org; הציטוטים מן הרשימות בפרק זה נקראו מפענוח שכבת הטקסט, השמורה בקידוד ישן).

[71]צמח צדק, דרך מצותיך, מצות האמנת אלקות, פרק ח (נד, ב): "ומה שאמרנו שהצמצום יש לו מציאות לא קשה לענין המאמר דכולא קמי' כלא חשיב דמשמע שהוא כאין ואפס ממש... וכמו שנת' בלק"א ח"ב (פ"ו) כי אין הכוונה בפי' כלא שאין להם מציאות כלל דזהו לא ממש ולא כלא בכ"ף הדמיון... אלא שקמי' הוא כלא כביטול הזיו כנ"ל ולא לא ממש וד"ל" (ספריא, Derekh Mitzvotekha, מצות האמנת אלקות, פרק ח). רשימות הרבי על התניא, סימן כ, עמ' מח: "היינו קמי': להעיר ממצות האמנת האלקות פ"ח, דמדייק ג"כ 'כלא' (בכ"ף הדמיון), ולא לא ממש".

דהיינו שבטל במציאות לגבי הכח והאור השופע בו

W03-02
מילים 9–16

"דהיינו" — כלומר; המילה מפרשת את "כלא חשיב קמיה". "שבטל במציאות" — שאין לו מציאות עומדת לעצמה. זה אותו ביטוי שבו תיאר אדמו"ר הזקן בפרק הקודם את העלול: "בטל במציאות אצלו". ההשוואה מכוונת, וממנה נולדת הקושיה. "לגבי" — ביחס אל. "הכח והאור" — הכוח המהווה והאור המתגלה בו. "השופע בו" — הזורם אל הנברא ופועל בו. "בו" חוזר ליש הנברא.

בשיעורים בספר התניא הוסיף כאן הרבי הערה קצרה: הביטול הוא "נישט נאר (לא רק) לגבי עצמו"ה — שאינו בגדר העולם והבריאה, כ"א בענין הבריאה". כלומר: לא רק ביחס לעצמותו, שאינו בגדר העולם והבריאה, אלא גם בתוך הבריאה, ביחס לכוח השופע בנברא. "עצמו"ה" — עצמותו; "כ"א" — כי אם.[72] ההערה הזאת חשובה, כי היא מונעת קריאה מקילה. אפשר היה לחשוב ש"כולא קמיה כלא חשיב" הוא השוואה בין העולם לבין עצמות הבורא, הנעלה מכל עולם ובריאה: לעומת אין־סוף כל דבר נראה כאין, כשם שנר קטן אינו נחשב לעומת השמש. לפי הקריאה הזאת, הנברא "כלא" רק משום שהוא קטן מאוד לעומת מה שלמעלה ממנו. האיגרת אומרת דבר חד יותר. הנברא בטל ביחס לכוח שבתוך הבריאה עצמה, הכוח והאור השופעים בו ומהווים אותו. לא רק שהוא קטן לעומת מה שלמעלה ממנו; ביחס לכוח שמעמיד אותו אין לו מציאות משלו.

מדוע נאמר "הכח והאור", בשתי מילים? בביאור שאנו מציעים, "כוח" מדגיש את הפעולה, את היכולת המהווה והמחיה, ו"אור"

---

[72] "שיעורים בספר התניא" לרב יוסף ויינברג, אגרת הקודש כ', בנוסח שבאתר חב"ד: "דהיינו שבטל במציאות — הוספת כ"ק רבינו: נישט נאר (לא רק) לגבי עצמו"ה — שאינו בגדר העולם והבריאה, כ"א בענין הבריאה, — לגבי הכוח [והאור השופע בו]". "עצמו"ה" — עצמותו; "כ"א" — כי אם. וכן בתרגום האנגלי (Lessons in Tanya): "Insertion by the Rebbe: 'not only in relation to G-d's Essence, which utterly transcends worlds and creation, but also within creation'". he.chabad.org — שיעורים בספר התניא, אגרת כ'; השיעור היומי, ה' תשרי.

מדגיש את הגילוי, את נוכחות המקור במה שהוא פועל. אלה שני צדדים של השפעה אחת, ולא שני מקורות. והמילה "השופע" כתובה בלשון הווה: הכוח שופע בנברא עכשיו, ולא רק שפע בו פעם. בשער היחוד והאמונה מבאר אדמו"ר הזקן שאילו הסתלק כוח הבורא מן הנברא, "ישוב הנברא לאין ואפס ממש".[73] התלות איננה זיכרון של התחלה; היא עובדה של כל רגע.

"מהכלים די"ס דאבי"ע שהקו אור א"ס ב"ה מאיר בהם"

מהכלים די"ס דאבי"ע שהקו אור א"ס ב"ה מאיר בהם

W03-03
מילים 17–25

"מהכלים" — מן הכלים; המילה אומרת מהיכן בא "הכח והאור השופע בו". "די"ס" — של עשר ספירות. "דאבי"ע" — של ארבעת העולמות: אצילות, בריאה, יצירה ועשייה. "שהקו" — שה"קו". "אור א"ס ב"ה" — אור אין־סוף ברוך הוא. "מאיר בהם" — מאיר בכלים האלה.

"קו" הוא מונח מכתבי האריז"ל, רבי יצחק לוריא, שתורתו נמסרה בספר עץ חיים. הוא מתאר את המשכת אור אין־סוף בדרך מדודה ומסודרת, "כמו קו", אל הסדר של העולמות. אין זה קו גשמי, ואין זה אור אין־סוף כפי שהוא לעצמו; זו המשכה מסוימת ממנו, המאפשרת לו להאיר במדרגות מוגדרות. ובאמת הרבי העיר ברשימותיו על המילים "שהקו אור": "לכאורה צ"ל מאור? או דאור?" — אולי צריך לגרוס "שהקו מאור אין־סוף" או "שהקו דאור אין־סוף", כלומר הקו

[73]תניא, שער היחוד והאמונה, פרק ב: "בהסתלקות כח הבורא מן הנברא ח"ו — ישוב הנברא לאין ואפס ממש" (ספריא).

הנמשך מן האור, או הקו של האור.[74] הדיוק הזה בלשון מלמד דבר בתוכן: הקו אינו שם נרדף לאור אין־סוף, אלא המשכה ממנו.

מה מוסיף המשפט לקושיה? הוא מסביר מדוע מותר לקרוא לביטול הזה "קמיה", לפניו. השרשרת היא כזאת: הכוח השופע בנברא בא מכלי הספירות; בכלים האלה מאיר הקו; והקו הוא גילוי אור אין־סוף בעולמות. כך מבאר הרב יוסף ויינברג בשיעורים בספר התניא: אף שמדובר "אודות הכוח האלקי המהווה אותו", נקרא הביטול "קמיה", "שכן, בכלים של הספירות שמהם בא הכוח האלקי — מאיר בהם הקו, שהוא הגילוי של אור אין סוף בעולמות".[74] מה שמהווה את הנברא איננו כוח זר או כוח שני. באמצעות הכלים מאיר בו אורו של אין־סוף, ולכן הנברא בטל לפניו.

המשפט מונה את הכלים של כל ארבעת העולמות כמקור שממנו שופע הכוח, בזכות הקו המאיר בהם. שאלה אחרת היא מה מעמדם של כלי בריאה, יצירה ועשייה עצמם: האם הם אלוקות כמו כלי האצילות, או שהם כבר ראשית הנבראים. על כך האיגרת תדבר בהמשך, ובפרק 4 נלמד זאת. כאן נשאיר את השאלה במקומה.

"וכזיו השמש בשמש": אותו משל, קושיה חריפה יותר

וכזיו השמש בשמש כמ"ש בלק"א ח"ב.

W03-04
מילים 26–31

"וכזיו השמש בשמש" — וכמו זיו השמש בתוך השמש. "כמ"ש" — כמו שכתוב, כמו שנתבאר. "בלק"א ח"ב" — בליקוטי אמרים, חלק ב, הוא "שער היחוד והאמונה", החלק השני של ספר התניא. הרבי ציין ברשימותיו שהכוונה לפרק ג שם.[75]

---

[74] רשימות הרבי על התניא, סימן כ, עמ' מח: "שהקו אור: לכאורה צ"ל מאור? או דאור?". "שיעורים בספר התניא" (דברי המחבר): "כוח ואור זה הם מהכלים די' ספירות דאצילות־בריאה־יצירה־עשיה, שה'קו' של אור־אין־סוף ברוך־הוא מאיר בהם — שלכן זה נקרא 'קמי" (לפניו), למרות שמדובר אודות הכוח האלקי המהווה אותו — שכן, בכלים של הספירות שמהם בא הכוח האלקי — מאיר בהם הקו, שהוא הגילוי של 'אור אין סוף' בעולמות". וכן בתרגום האנגלי: "this too may be termed 'before Him' since within these kelim is found the radiance of the Ein Sof-light".

[75] תניא, שער היחוד והאמונה, פרק ג — משל זיו השמש וביטול הנברא.

בשער היחוד והאמונה מבאר אדמו"ר הזקן את המשל בהרחבה. אור השמש מתפשט ומאיר למרחקים עצומים; וכיוון שהוא מאיר למרחוק כל כך, ודאי שהוא מאיר גם במקומו, בתוך השמש עצמה. "רק ששם, במקומו ממש, נחשב הזיו הזה לאין ואפס ממש, כי בטל ממש במציאות לגבי גוף כדור השמש שהוא מקור האור והזיו הזה". במקורו "אין נופל עליו שם 'יש' כלל, רק שם 'אין' ו'אפס'".[75] הזיו אינו חדל להיות; אבל שם, במקורו, אין לו שם של "יש". אין בשמש "אור" נוסף על השמש.

המשל מלמד היטב את מה שהאיגרת רוצה לומר: דבר יכול להיות אמיתי, ובכל זאת בטל לגמרי במקורו. אבל בדיוק כאן הקושיה מגיעה לשיאה. בפרק הקודם השתמש אדמו"ר הזקן באותו משל, באותן מילים, כדי לתאר את העלול בעילתו. עכשיו הוא משתמש בו כדי לתאר את הנברא כלפי הכוח המהווה אותו. אם המשל אחד והביטול אחד, מדוע נקרא האחד "עלול" והשני "יש מאין"?

התשובה מתחילה בהבנה פשוטה של תפקיד המשל. משל אינו חייב להסביר כל צד של הנמשל. בשני המקומות זיו השמש מאיר נקודה אחת: היעדר עצמאות מול המקור. כיצד התוצאה מתהווה ממקורה, והאם יש ביניהם ערך — את זאת צריך לברר מתוך דברי האיגרת. משל אחד יכול אפוא לשרת שני עניינים שיש להם תכונה משותפת, בלי לעשות אותם זהים. את ההבדל צריך לחפש במשפטים שאחרי המשל, ואכן האיגרת ממשיכה מיד ומגבילה: "היינו קמיה דוקא".

"קמיה דוקא": ידיעה מלמעלה למטה

היינו קמיה דוקא שהיא ידיעתו ית' מלמעלה למטה.

W03-05
מילים 32–39

"היינו" — כלומר. "קמיה דוקא" — "לפניו" דווקא; המילה "דוקא" מגבילה: הביטול כזיו השמש בשמש נאמר בבחינה הזאת, ולא בכל

[75]תניא, שער היחוד והאמונה, פרק ג — משל זיו השמש וביטול הנברא.

בחינה. "שהיא ידיעתו ית'" — שהיא ידיעתו, יתברך. "מלמעלה למטה" — מן העליון אל התחתון, מן המקור אל מה שמתהווה ממנו.

כאן מתחילה התשובה. אדמו"ר הזקן מפרש את "קמיה", לפניו, כ"ידיעתו יתברך מלמעלה למטה": הדבר כפי שהוא ביחס למקורו, כפי שהוא ידוע ממקורו. מצד המקור אין לנברא קיום נפרד. הוא אינו עומד כמציאות נוספת על הכוח המהווה אותו, כשם שהזיו בתוך השמש איננו אור נוסף על השמש. ומכאן מסקנה חשובה: "קמיה", מצד המקור, הנברא אינו מציאות שנייה, ולכן אין בו כדי להסתיר את אחדות ה' או לכסות עליה.

המילה "ידיעה" עלולה להטעות, כאילו מדובר בתהליך נפשי אצל הקב"ה, כמו אדם שמביט בדבר ומתרשם ממנו. "ידיעה מלמעלה למטה" היא דרך של לשון הקודש לומר כיצד הדברים הם מצד מקורם. בחסידות מדברים על כך בשם "שתי דעות": "דעת עליון" ו"דעת תחתון". בתורה אור, במאמר "משה ידבר והאלהים יעננו בקול", דורש אדמו"ר הזקן את הכתוב "כי אל דעות ה'" — שתי דעות — ומתאר אותן כך: "יחודא עלאה מלמעלה למטה שכל מה שלמטה מטה הוא יותר כלא וכאין וכל מה שהוא למעלה יותר יותר נחשב ליש"; "ויחודא תתאה ממטה למעלה היא בחי' יש מאין שכל מה שלמטה מטה נחשב יותר ליש ונראה לעיני בשר דבר בפני עצמו ומורגש".[76] את המקור הזה ציין הרבי ברשימותיו על המילים שלנו, יחד עם מקומות נוספים; ובאחד מהם, כפי שמובא בהערות המו"ל

[76]תורה אור, יתרו, ד"ה "משה ידבר והאלהים יעננו בקול" (סח, א): "יחודא עלאה מלמעלה למטה שכל מה שלמטה מטה הוא יותר כלא וכאין וכל מה שהוא למעלה יותר יותר נחשב ליש. ויחודא תתאה ממטה למעלה היא בחי' יש מאין שכל מה שלמטה מטה נחשב יותר ליש ונראה לעיני בשר דבר בפני עצמו ומורגש"; והמאמר דורש שם את הכתוב "כי אל דעות ה'" (שמואל א ב, ג) — "ב' דעות" (ספריא, תורה אור יתרו ב, טז–יז). רשימות הרבי על התניא, סימן כ, עמ' מח: "ידיעתו . . אבל בידיעה: עיין ג"כ תו"א סח, א. לקו"ת במדבר פג, א. המשך תרס"ו כז ועוד". בהערות המו"ל שם מובא מן המשך תרס"ו (עמ' רכ ואילך): "יש ב' מיני דעות ד"ע ודע"ת, ד"ע הוא מלמעלמ"ט מצד המשפיע, ודע"ת הוא דעה שמלמטלמ"ע מצד המקבל". המשך תרס"ו ולקוטי תורה שבהפניה מובאים לפי הערות המו"ל; המקורות עצמם לא נפתחו.

לרשימות, מוגדרת "דעת עליון" כדעה "מצד המשפיע", ו"דעת תחתון" כדעה "מצד המקבל".[76]

ההיפוך שבתורה אור מפתיע, והוא מאיר את הנושא. בידיעה מלמטה, ככל שהדבר נמוך וגשמי יותר, כך הוא נראה "יש" ממשי יותר: אבן נראית לנו מוחשית יותר ממחשבה, ומחשבה מוחשית יותר מרוח עליונה. בידיעה מלמעלה הסדר הפוך: ככל שהדבר רחוק יותר מן המקור, הוא "יותר כלא וכאין". אין זו החלפה שרירותית של נקודת מבט. הידיעה מלמעלה רואה את הדבר מצד מה שמעמיד אותו; הידיעה מלמטה רואה אותו מצד מה שהוא מרגיש ומראה.

שתי ידיעות — ולא שתי אמיתות

כיצד מתיישבות שתי הידיעות? שתי תשובות קלות עולות על הדעת, ושתיהן אינן מדויקות. לפי הראשונה יש כאן שתי אמיתות שוות, כמו שני צופים שווי מעמד שכל אחד רואה את העולם מחלונו: כל אחת צודקת "מבחינתה", בלי הכרעה. לפי השנייה הידיעה מלמטה היא דמיון בלבד, טעות שצריך למחוק.

התמונה המדויקת שונה משתיהן. "קמיה" הוא האמת של התלות: כך הדבר באמת כלפי מקורו, ואין מקור קיום נוסף על הכוח האלוקי. לכן אין כאן שתי אמיתות שוות, וגם לא שני צופים שווי מעמד: אחת היא ידיעת המקור את מה שהוא מהווה, והשנייה היא ידיעת המקבל. ועם זאת הידיעה מלמטה אינה סותרת את האמת הזאת; היא האופן שבו נברא פוגש את מציאותו. ואין היא דמיון גרידא, שהרי, כפי שנראה מיד, יש לה יסוד בעובדה ממשית: הכוח המהווה אינו מושג

---

[76]תורה אור, יתרו, ד"ה "משה ידבר והאלהים יעננו בקול" (סח, א): "יחודא עלאה מלמעלה למטה שכל מה שלמטה מטה הוא יותר כלא וכאין וכל מה שהוא למעלה יותר יותר נחשב ליש. ויחודא תתאה ממטה למעלה היא בחי' יש מאין שכל מה שלמטה מטה נחשב יותר ליש ונראה לעיני בשר דבר בפני עצמו ומורגש"; והמאמר דורש שם את הכתוב "כי אל דעות ה'" (שמואל א ב, ג) — "ב' דעות" (ספריא, תורה אור יתרו ב, טז–יז). רשימות הרבי על התניא, סימן כ, עמ' מח: "ידיעתו . . אבל בידיעה: עיין ג"כ תו"א סח, א. לקו"ת במדבר פג, א. המשך תרס"ו כז ועוד". בהערות המו"ל שם מובא מן המשך תרס"ו (עמ' רכ ואילך): "יש ב' מיני דעות ד"ע ודע"ת, ד"ע הוא מלמעלמ"ט מצד המשפיע, ודע"ת הוא דעה שמלמטלמ"ע מצד המקבל". המשך תרס"ו ולקוטי תורה שבהפניה מובאים לפי הערות המו"ל; המקורות עצמם לא נפתחו.

לנברא, ואין בינו לבין הנברא ערך. שתי הידיעות מתארות אותה מציאות, מצד מקורה ומצד הופעתה למי שנברא.

משל מן הדיבור יכול להמחיש את ההבחנה. אדם מדבר. בשביל השומע המילים הן דבר שהוא פוגש מבחוץ: קול שהגיע אליו, שאפשר לחזור עליו ולנתח אותו. בשביל המדבר הן ביטוי של מה שבתוכו, והן תלויות בו לגמרי; אם יפסיק, הן יפסקו. אותה מציאות נראית כאן מצד מקורה ומצד האופן שבו היא מופיעה למקבל. גבול המשל ברור: המדבר אינו בורא את השומע מאין, והשומע יכול בעיקרון להבין את המדבר. בנמשל ההבדל עמוק לאין ערוך, וזה בדיוק מה שהאיגרת תאמר עכשיו.

"אבל בידיעה שממטה למעלה": דבר נפרד — בידיעה זו

אבל בידיעה שממטה למעלה היש הנברא הוא דבר נפרד לגמרי

W03-06
מילים 40–49

"אבל" — מעמיד ניגוד למה שנאמר על "קמיה". "בידיעה שממטה למעלה" — בידיעה היוצאת מן הנברא אל מקורו, מן התחתון אל העליון. "היש הנברא הוא דבר נפרד לגמרי" — הנברא הוא דבר נבדל, עומד לעצמו, "לגמרי".

בידיעה והשגה זו שממטה כי הכח השופע בו אינו מושג כלל וכלל

W03-07
מילים 50–61

"בידיעה והשגה זו שממטה" — בידיעה ובהשגה הזאת, שמלמטה. המילים האלה חוזרות על מה שכבר נאמר, ודווקא החזרה מלמדת: הנפרדות נאמרת "בידיעה והשגה זו". אדמו"ר הזקן אינו אומר שהנברא נפרד באמת מן הבורא; הוא אומר שבידיעה ובהשגה של הנברא הוא נפרד. "כי" — מפני ש... "הכח השופע בו" — הכוח הזורם אל הנברא ומהווה אותו. "אינו מושג כלל וכלל" — אינו נתפס בשום אופן; הכפל "כלל וכלל" מחזק את השלילה.

מה פירוש "דבר נפרד"? מציאות שיש לה גבולות משלה, שעומדת כדבר, ושמרגישה את עצמה קיימת. כך אנו פוגשים את העולם. אדם רואה אבן, עץ ואדם אחר. הוא יכול לבדוק את צורתם, ללמוד את תכונותיהם ולגלות הרבה מן היחסים שביניהם. אבל הכוח האלוקי שמהווה אותם אינו מופיע בתמונה כמו שמופיעים פרטי החפץ. האיגרת אומרת שהכוח אינו מושג לנברא בידיעתו שמלמטה; היא אינה אומרת שהכוח אינו פועל.

אדמו"ר הזקן מביא את האיגרת שלנו בלקוטי תורה, בפרשת שמיני, ושם הוא משתמש במשל מן הים. הוא מדבר על נשמות שנבראו "להיות יש ודבר נפרד בפ"ע [בפני עצמו] בעולם הבריאה", וכותב "והיינו כמ"ש באגה"ק ד"ה איהו וחיוהי" — כלומר, כמו שכתוב באגרת הקודש שלנו. לעומתן, על מדרגות שייתכן ש"לא נשתנה מהותן להיות דבר נפרד מאלקות" הוא אומר שהן "כענין נוני ימא שהם בתוך הים והים מכסה עליהם וא"א להם להפרד מהים"; ואילו אלה שנבראו "להיות יש ודבר נפרד נק' בהמת הארץ".[77] הדג חי בתוך מקורו, והמים מכסים אותו מכל צד; בהמת היבשה עומדת על קרקע משלה, ונראית כמי שמציאותה עומדת לעצמה. המשל נאמר שם על מדרגות של נשמות. לצורך הבירור שלנו, הדג ממחיש מציאות הנתונה בתוך מקורה, ובהמת היבשה ממחישה מציאות הנראית כעומדת לעצמה.

לדעת שיש מקור, ולא להשיג אותו

המילים "אינו מושג כלל וכלל" אינן אומרות שהנברא אינו יכול לדעת שיש לו בורא. אדם מאמין יודע, ואף מבין בשכלו, שהעולם

---

[77]לקוטי תורה, שמיני (ב, ג בחלוקת ספריא): "והיינו כמ"ש באגה"ק ד"ה איהו וחיוהי בריאת הנשמות ממנה להיות יש ודבר נפרד בפ"ע בעולם הבריאה"; "משא"כ נר"ן דאצי" ממש... אפשר לא נשתנה מהותן להיות דבר נפרד מאלקות כו'. וזהו כענין נוני ימא שהם בתוך הים והים מכסה עליהם וא"א להם להפרד מהים"; "אבל הנשמות שנבראו ממל' דאצי' בבריאה להיות יש ודבר נפרד נק' בהמת הארץ" (ספריא, לקוטי תורה שמיני ב, ג). בקריאות הכלי הופיעו הן "להפרד מהים" הן "להיות נפרד מהים"; תוכן הדברים זהה. וראו גם אגרת הקודש כ' עצמה: "אפשר שלא נשתנה מהותן להיות דבר נפרד מאלקות".

אינו עומד מעצמו. הרב ויינברג מדגיש זאת: הנברא "יודע שיש לו מקור המהווה אותו, ושמקור זה הוא כוח אלקי".[78] מה שנשלל הוא השגת הכוח עצמו: לתפוס מה הוא, כמו שהשכל תופס דבר שעומד לפניו. זו אותה הבחנה שלמדנו בפרק הקודם על הספירות "בלי מה": אפשר לדעת "שיש" בלי להשיג "מה".

מכאן, לפי ביאורו של הרב ויינברג, גם פירוש המילה "אין" בצירוף "יש מאין". הנברא קורא למקורו "אין" לא מפני שהוא חושב שהמקור אינו קיים, אלא משני טעמים: המקור אינו מושג לו — "אין" בתוך עולם השגתו; והמקור אינו קיים באותו סוג של מציאות שבו קיים הנברא.[78] הטעם הראשון הוא מה שלמדנו זה עתה; הטעם השני יתבאר בהמשך הפרק, במילים "וגם אין ערוך", ולשניהם נחזור כשנגיע למילים "ולכן נקרא יש מאין דוקא".

תלות, ומודעות לתלות

כאן כדאי להפריד בין שני דברים שקל לערבב: התלות עצמה, והמודעות לתלות. אדם יושב בחדר מואר וקורא ספר. באותו רגע הוא אינו חושב על מקור האור; הוא רואה את הספר, את השולחן ואת הקיר. חוסר תשומת הלב שלו איננו מה שמחזיק את האור, וגם אינו מנתק אותו ממקורו. וכך גם תינוק מקבל את חייו ואת טיפוחו מהוריו זמן רב לפני שהוא יודע לתאר זאת. הידיעה אינה יוצרת את התלות, והיעדרה אינו מבטל אותה.

אצל הנברא התלות עמוקה מכל אלה: עצם מציאותו מתקיימת מכוח הבורא. גם כשהוא מכיר בתלות הזאת, הכוח המהווה אינו נעשה דבר שהוא רואה לפניו, שהרי "אינו מושג כלל וכלל". הידיעה על התלות וההשגה של הכוח עצמו הן אפוא שני דברים שונים.

---

[78]"שיעורים בספר התניא" (דברי המחבר): "ולמרות שגם הנברא יודע שיש לו מקור המהווה אותו, ושמקור זה הוא כוח אלקי"; ובסוף הקטע: "זה מצד שני הענינים: שאין הוא מובן ומושג ליש הנברא, ואין הוא נמצא בסוג המציאות של היש הנברא". בתרגום האנגלי מפורשים שני המובנים של "אין": "incomprehensible" ו"existing differently".

כאן עלולה לעלות תשובה קצרה מדי: "הכול בטל באמת, ורק ההרגשה שלנו שונה". יש במשפט הזה צד נכון: הנברא אכן אינו עצמאי, גם כשהוא מרגיש כך. אבל אם נעצור בו, נאבד את ההבחנה שבנינו. אילו כל ההבדל בין עלול לנברא היה הבדל בהרגשה, אפשר היה לומר שהבריאה היא השתלשלות שאנו פשוט איננו מבינים. האיגרת אינה אומרת כך. היא מוסיפה טענה שנייה, והטענה הזאת נוגעת למהות.[69]

"וגם אין ערוך": לא רק ידיעה, אלא מהות

וגם אין ערוך זה לזה כלל וכלל

W03-08
מילים 62–68

"וגם" — ועוד; המילה מוסיפה טענה חדשה מעבר להעלם שבידיעה. "אין ערוך" — אין ערך, אין יחס של השוואה. "זה לזה" — היש הנברא והכוח המהווה אותו. "כלל וכלל" — בשום אופן.

לא מיניה ולא מקצתיה מהערך שמהעלול אל העילה

W03-09
מילים 69–76

"לא מיניה ולא מקצתיה" — בארמית: לא ממנו ולא ממקצתו. "מהערך שמהעלול אל העילה" — מן הערך שיש בין עלול לבין עילתו. הביטוי הארמי לקוח מלשון הגמרא, כפי שציין הרבי ברשימותיו: "ע"ד לשון הש"ס סוטה ה, א".[79] שם, בעניין גסות הרוח, אמר אחד האמוראים שתלמיד חכם צריך שיהיה בו ממנה "אחד משמונה בשמינית", ורב נחמן בר יצחק השיב: "לא מינה ולא מקצתה" — לא ממנה ולא מקצת ממנה. הלשון שוללת לא רק את הדבר כולו אלא גם את החלק הקטן ביותר שלו.

---

[69]ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 234–235, בדיון "ביטול במציאות וידיעה מלמטה".

[79]סוטה ה ע"א: "א"ר חייא בר אשי אמר רב ת"ח צריך שיהא בו אחד משמונה בשמינית"; "א"ר נחמן בר יצחק לא מינה ולא מקצתה, מי זוטר דכתיב ביה תועבת ה' כל גבה לב" (ספריא); בדיבור המתחיל של רש"י שם: "לא ממנה ולא ממקצתה". רשימות הרבי על התניא, סימן כ, עמ' מח: "לא מיני' ולא מקצתי': ע"ד לשון הש"ס סוטה ה, א". בשיעורים בספר התניא מתורגם: "לא ממנו ולא ממקצת ממנו".

מה אומר אפוא המשפט? בין הנברא לבין הכוח המהווה אותו אין אפילו חלק קטן מן הערך שיש בין עלול לבין עילתו. חשוב לראות מה סוג הטענה. הלשון אינה מודדת מרחק, כאילו אמרה "רחוק מאוד" או "רחוק מאוד מאוד". היא שוללת את סוג היחס עצמו. "ערך" בין עלול לעילה פירושו, כפי שראינו בפרק הקודם, מידה משותפת שבזכותה אפשר להשוות ביניהם ולהבין מה עבר מן האחד אל השני. בין הנברא לבין הכוח המהווה אותו אין מידה משותפת כזאת כלל.

כאן חוזרת ההבחנה בין שני מובנים של "ערך", שהזכרנו בפרק הקודם. על אור שעבר צמצומים רבים אפשר לומר שהוא "אינו בערך כלל" לאור שלפני הצמצום, כלומר שאין להשוות את עוצמתו; ובכל זאת שניהם אור, מאותו סוג. "אין ערוך" שבאיגרת נוגע למהות, לסוג המציאות. לכן היא מדגישה "כלל וכלל" ו"לא מיניה ולא מקצתיה". הפער כאן איננו כמותי, כמו הפער בין חכם גדול לתלמיד מתחיל, שהוא ריבוי ומיעוט של אותה ידיעה.

נחזור לרגע אל התלמיד כדי לראות את ההבדל. תלמיד שלא הבין את הסבר רבו יכול לשמוע אותו שוב, לקבל משל נוסף, ולבסוף לעמוד על הטעם. הקושי שלו נמצא בתוך תחום שיש בו יחס של הבנה בין הדברים. ומה קורה כשמנסים לתפוס מתוך מהותו של חפץ גשמי את הכוח האלוקי המהווה אותו מאין? כאן חסר יותר מהסבר. החפץ איננו חלק קטן של המהות האלוקית, שאילו הגדלנו אותו במחשבה היה מראה לנו את המקור. הוא נברא מכוחו, אבל אין ביניהם היחס שיש בין עילה לעלול. לכן התקדמות בהבנת הטבע יכולה להוסיף לאדם הכרה בחכמה שבבריאה ולהעמיק את התפעלותו, ועדיין היא אינה הופכת את הכוח המהווה לדבר שאפשר לתפוס דרך תכונות החפץ.

מה עושה את העלול לעלול

מהו אותו "ערך" שיש בין עלול לעילתו, ואין בין הנברא למקורו? האיגרת מפרטת אותו עכשיו משני צדדים. היא פותחת בידיעה, וחוזרת בכך לרגע אל "אינו מושג כלל וכלל"; אחר כך, במילים "וגם במהותם ועצמותם", היא עוברת אל המהות.

שהעלול יודע ומשיג איזה השגה בעילתו

W03-10
מילים 77–82

"שהעלול" — שהרי העלול; כאן מתחיל הסבר צד ההשוואה. "יודע ומשיג" — יודע ותופס. "איזה השגה" — השגה כלשהי; לא בהכרח השגה שלמה של כל מהות העילה. "בעילתו" — במקורו, בסיבתו.

ובטל אצלו ע"י ידיעה והשגה זו

W03-11
מילים 83–88

"ובטל אצלו" — ובטל כלפיו. הרבי העיר ברשימותיו: "לכאורה צ"ל אצלה" — לכאורה צריך לומר "אצלה", בלשון נקבה, שהרי המילה "עילה" נקבה; וכך הנוסח בשיעורים בספר התניא.[80] המשמעות אינה משתנה: העלול בטל כלפי עילתו. "ע"י" — על ידי. "ידיעה והשגה זו" — אותה השגה כלשהי שזה עתה נזכרה.

שתי היחידות האלה מלמדות דבר מדויק. גם העלול בטל, אבל הביטול שלו עובר דרך הידיעה שלו: הוא משיג משהו ממקורו, ומתוך ההשגה הזאת הוא בטל אליו. לכן הוא אינו יכול להרגיש את עצמו "יש" עצמאי: הוא מכיר את מקורו, ולו במעט. המילים "איזה השגה" חשובות. אין צורך לטעון שהעלול משיג את מקורו בשלמות; די בכך שיש ביניהם יחס שמאפשר לו להשיג משהו ממנו.

ביטולו של הנברא, לעומת זאת, הוא "קמיה", לפניו, בידיעה שמלמעלה, ואינו עובר דרך ידיעת הנברא עצמו. מבחינת הנברא הכוח המהווה אותו "אינו מושג כלל וכלל", ולכן בידיעתו הוא "דבר

---

[80] רשימות הרבי על התניא, סימן כ, עמ' מח: "ובטל אצלו: לכאורה צ"ל אצלה?", ובהערת המו"ל שם: "כ"ה גם בהערות ותיקונים בדא"פ". בנוסח המקוון של שיעורים בספר התניא: "ובטל אצלה על ידי ידיעה והשגה זו".

נפרד לגמרי". כאן כבר נמצאת מחצית התשובה לקושיה: שניהם "בטלים", אבל העלול בטל בידיעתו שלו, והנברא בטל רק לפניו. מכאן גם מובן יותר מה שראינו בפרק הקודם, שבדרך של עילה ועלול לא יכול להתהוות יש המרגיש את עצמו כמציאות: עלול, מעצם היותו עלול, מכיר במקורו ובטל אליו.

כך מתואר כאן ביטולו של העלול. ביטול הנברא "קמיה" הוא ביטול אמיתי, והוא קיים גם כשהמקור אינו מושג לנברא. ביטול יכול אפוא לעבור דרך השגה, כמו אצל העלול, ויכול להתקיים גם בלעדיה, כמו אצל הנברא.

"במהותם ועצמותם": עילה ועלול מאותו סוג

> **וגם במהותם ועצמותם אין הפרש גדול כ"כ רק שזה עילה וזה עלול**
>
> W03-12
> מילים 89–100

"וגם" — ועוד; כאן עוברת האיגרת מן הידיעה אל המהות. "במהותם ועצמותם" — במה שהם, בעצם מציאותם. "אין הפרש גדול כ"כ" — אין הבדל גדול כל כך, בהשוואה לפער שיתואר מיד. "רק שזה עילה וזה עלול" — אלא שזה המקור וזה התוצאה.

כיצד ייתכן שבין עילה לעלול אין הבדל גדול "במהותם ועצמותם"? הרב ויינברג מביא דוגמה מן הנפש. מידות הלב, כמו אהבה ויראה, נולדות מן השכל: אדם מתבונן בדבר, מבין את ערכו, ומתוך ההבנה מתעוררת בו אהבה. עוד לפני שהאהבה מתעוררת בלב, היא כבר נמצאת בשכל באופן אחר, כ"מדות שבשכל" — הבנה שיש בה כבר נטייה ורגש. המידה שבשכל והמידה שבלב שונות באופן מציאותן,

אבל במהותן הן אותו דבר.[81] זו דוגמה של עילה ועלול: התוצאה כבר "הייתה" במקורה, והיא נמשכת ממנו.

הלשון "רק שזה עילה וזה עלול" מוכרת מספרי הקבלה. הרבי הפנה ברשימותיו לפרדס רמונים, שער ב, פרק ז, ולדברי הראב"ד בהקדמת פירושו לספר יצירה. בפרדס כותב הרמ"ק על הכתר ומקורו: "שהרי אין הבדל בין המאציל והנאצל אלא הבדל מה שבין עילה ועלול"; ובדברי הראב"ד, כפי שהם מובאים בספר שומר אמונים, נאמר על הכתר "עד שאין בינו ובין עלתו דבר, רק שזה עלה וזה עלול".[82] ההפרש בין עילה לעלול הוא הפרש של מקום בסדר: מי מקור ומי תוצאה.

גם כאן כדאי לדייק. הלשון "גדול כ"כ" היא לשון של השוואה: ביחס לפער שבבריאה, ההפרש שבין עילה לעלול קטן. היא אינה קובעת שבין כל עילה לכל עלול אין שום הבדל אחר. והרמ"ק עצמו, באותו פרק, מוסיף שיש "הבדלים אחרים שאין לנו עתה עסק בביאורם".[82]

"מההפרש שבין מהות היש הנברא למהות הכח"

ולא מיניה ולא מקצתיה מההפרש שבין מהות היש הנברא

W03-13
מילים 101–109

"ולא מיניה ולא מקצתיה" — ולא ממנו ולא ממקצתו; הביטוי הארמי חוזר, הפעם על ההפרש. "מההפרש שבין מהות היש הנברא" — מן

---

[81]הרב יוסף ויינברג, Lessons in Tanya, אגרת כ׳: "Essentially, emotion is already to be found in its source, as 'emotion within intellect' (middot shebaseichel), even before it exists alone as a distinct entity. But though 'emotion within intellect' exists in a different manner from pure emotion, they are in essence the same"; התרגום בגוף הפרק הוא שלנו. ובשיעורים בספר התניא, על השכל והאבן: "ובסוג המציאות של היש אין השכל נמצא כלל, ולגבי סוג מציאות זה היינו הך אם מתהווה האבן מאין׳ או שהיא מתהווה משכל". chabad.org — Lessons in Tanya, השיעור היומי לה׳ תשרי.

[82]פרדס רמונים, שער ב, פרק ז: "והנה הכתר נבדל מהחכמה במה שהחכמה עלולה מהכתר והכתר עילה אל החכמה"; "שהרי אין הבדל בין המאציל והנאצל אלא הבדל מה שבין עילה ועלול"; ובתחילת הפרק: "וזולת הבדלים אחרים שאין לנו עתה עסק בביאורם" (ספריא). רשימות הרבי על התניא, סימן כ, עמ׳ מח: "רק שזה עילה וזה עלול: להעיר מפרדס ש"ב פ"ז. אלימה עין כל תמר ב פ"ה. הראב"ד בהקדמת פירושו לספר יצירה — כמצויין בשומר אמונים ויכוח א׳ סקמ"א ואילך"; ובהערת המו"ל שם מובאים דברי הראב"ד מתוך שומר אמונים: "עלת העלות יתחייב ממנו כתר עליון . . עד שאין בינו ובין עלתו דבר, רק שזה עלה וזה עלול". את ספר אלימה ואת שומר אמונים לא פתחנו בעצמנו.

ההבדל שבין מה שהנברא הוא... המשפט אינו נגמר כאן; הצד השני של ההשוואה בא ביחידה הבאה, והחיבור ביניהם הוא עיקר הטענה.

למהות הכח והאור השופע בו להוותו מאין ליש

W03-14
מילים 110–117

"למהות הכח והאור השופע בו" — לבין מה שהוא הכוח והאור הזורם בנברא. "להוותו" — כדי להוות אותו, להעמיד את מציאותו; לא רק להזין דבר שכבר עומד לבדו. "מאין ליש" — מן האין אל היש.

עכשיו המשפט שלם: ההפרש בין עילה לעלול אינו אפילו חלק קטן מן ההפרש שבין מהות הנברא לבין מהות הכוח המהווה אותו. הרב ויינברג מבאר זאת בדוגמה חריפה. נניח שאבן הייתה מתהווה משכל. בסוג המציאות של האבן, השכל אינו נמצא כלל; ולכן, מצד סוג המציאות הזה, "היינו הך אם מתהווה האבן מ'אין' או שהיא מתהווה משכל".[81] מבחינת האבן, השכל הוא "אין": אין בו דבר מן האבן, והוא אינו נמצא בתחום שבו האבן נמצאת. כך, ובאופן עמוק לאין ערוך, הכוח המהווה את הנברא הוא "אין" כלפיו.

הדוגמה ההיפותטית של שכל ואבן מבהירה את "אין ערוך": מקור שאינו שייך לסוג המציאות של מה שהוא מהווה.

ועם זאת "אין ערוך" איננו "אין קשר": בלי הכוח השופע בו לא היה הנברא קיים אף רגע. "אין ערוך" שולל יחס מסוים, שבו התוצאה נמשכת מן המקור כהמשך של מהות דומה; את התלות הוא אינו שולל. מי שיטשטש את ההבחנה הזאת יחשוב שכל מקור שהנברא תלוי בו הוא "עילה". אבל בהמשך האיגרת אומר אדמו"ר הזקן על

---

[81] הרב יוסף ויינברג, Lessons in Tanya, אגרת כ׳: "Essentially, emotion is already to be found in its source, as 'emotion within intellect' (middot shebaseichel), even before it exists alone as a distinct entity. But though 'emotion within intellect' exists in a different manner from pure emotion, they are in essence the same"; התרגום בגוף הפרק הוא שלנו. ובשיעורים בספר התניא, על השכל והאבן: "ובסוג המציאות של היש אין השכל נמצא כלל, ולגבי סוג מציאות זה היינו הך אם מתהווה האבן מ'אין' או שהיא מתהווה משכל". Lessons in Tanya — chabad.org, השיעור היומי לה' תשרי.

כוח הבריאה שהוא פועל "בלי שום עילה וסיבה אחרת קודמת ליש הזה".[69]

מדוע ההבדל אינו "ידע יותר או פחות"

עכשיו אפשר לענות על שאלה שהקורא ודאי שאל: הרי גם העלול משיג רק "איזה השגה", והנברא אינו משיג כלל. האם אין זה רק הבדל של יותר ופחות ידיעה? התשובה שלילית, והנימוק הוא שההבדל בידיעה נובע מן ההבדל במהות. העלול משיג משהו ממקורו משום שהוא ומקורו מאותו סוג: המידה שבלב מכירה את השכל שממנו נולדה, כי במהותה היא כבר הייתה שם. הנברא אינו משיג את הכוח המהווה אותו, ולא משום שחסרה לו עוד מעט הבנה, אלא משום שהכוח הזה אינו נמצא בסוג המציאות שלו. שום תוספת של ידיעה מאותו סוג לא תגשר על כך.

לכן ההעלם בידיעה וההיעדר של ערך במהות קשורים זה בזה, אבל הם שני דברים. הראשון אומר מה הנברא יודע; השני אומר מה הוא. האיגרת מזכירה את שניהם בזה אחר זה, "אינו מושג כלל וכלל" ו"וגם אין ערוך", ואין להחליף אחד בחברו.

נחזור עכשיו אל שלוש השאלות שפתחנו בהן. ממה הנברא מתקיים? מן הכוח האלוקי המהווה אותו תמיד; "קמיה" אין לו קיום משלו. מה הוא יודע על מקורו? הוא יכול לדעת שיש מקור, אבל אינו משיג את הכוח עצמו, ולכן בידיעתו הוא "דבר נפרד לגמרי". ומה היחס בין מהותו לבין מהות מקורו? "אין ערוך", "לא מיניה ולא מקצתיה". שלוש השאלות קשורות, אבל אף אחת מהן אינה מחליפה את האחרות. ובהמשך האיגרת נפגוש מדרגות שבהן התשובות אינן חופפות: כבר ראינו שאדמו"ר הזקן מדבר על מדרגות שאפשר ש"לא נשתנה מהותן להיות דבר נפרד מאלקות", ובכל זאת אינן "אלקות ממש לברוא יש מאין". לכן אי אפשר לסדר את כל המציאות בסולם

[69] ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 234–235, בדיון "ביטול במציאות וידיעה מלמטה".

אחד של "יותר ביטול" ו"פחות ביטול". בכל מקום צריך לשאול איזה יחס מתואר.[69]

"ולכן נקרא יש מאין דוקא": התשובה ל"והגם"

ולכן נקרא יש מאין דוקא

W03-15
מילים 118–122

"ולכן" — משום כך; המילה מסיקה מן ההבדל שבידיעה ומן ההבדל שבמהות. "נקרא" — שמו הוא. "יש מאין". "דוקא" — דווקא כך, ולא בשם אחר.

נשוב אל הקושיה שנפתחה במילה "והגם": אם גם הנברא "כלא חשיב קמיה", בטל כזיו השמש בשמש, מדוע אינו עלול ככל עלול? התשובה מתבררת בשלושה צעדים.

הצעד הראשון: נכון, הנברא בטל כזיו השמש בשמש — אבל "קמיה דוקא", בידיעתו של הקב"ה מלמעלה למטה, כשהדבר נידון מצד המקור המהווה אותו. הצעד השני: בידיעה שמלמטה, ידיעתו של הנברא עצמו, הוא "דבר נפרד לגמרי", כי הכוח המהווה אותו אינו מושג לו כלל. בזה הוא שונה מן העלול, שמשיג משהו מעילתו ובטל אליה בתוך ידיעתו שלו. הצעד השלישי: ההבדל אינו רק בידיעה. בין עלול לעילתו אין "במהותם ועצמותם" הפרש גדול, ואילו בין הנברא לבין הכוח המהווה אותו "אין ערוך" כלל. לכן מתאים לו השם "יש מאין": "יש" — כי בידיעתו שלו הוא מציאות העומדת כדבר; "מאין" — כי מקורו הוא "אין" כלפיו, גם מפני שאינו מושג לו וגם מפני שאינו נמצא בסוג המציאות שלו.

בהערה של הרבי, המובאת בתרגום האנגלי של השיעורים (ובנוסח העברי משולבות המילים בגוף הביאור), נאמר כאן: "גם אליבא

[69] ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 234–235, בדיון "ביטול במציאות וידיעה מלמטה".

דאמת" — גם לפי האמת.[83] כלומר, השם "יש מאין" איננו רק תיאור של הרגשת הנברא, כאילו "באמת" הכול השתלשלות ורק הנברא אינו מבין. גם לפי האמת זו בריאה יש מאין, שהרי ההבדל במהות אמיתי: אין ערך בין הנברא לבין מקורו. הביטול "קמיה" אמיתי, והשם "יש מאין" אמיתי, והם אינם סותרים זה את זה, משום שהם עונים על שאלות שונות. הראשון אומר שלנברא אין קיום משלו; השני אומר שאין הוא המשך של מהות מקורו, ואין לו ערך אליה.

משל, וגבולו

כדי להחזיק את כל זה יחד, נצרף שני משלים שכבר פגשנו. כל אחד מהם מאיר צד אחר. משל זיו השמש מראה כיצד מציאות יכולה להיות תלויה לגמרי במקורה ובטלה בו, ובכל זאת אמיתית: הזיו קיים, אבל בשמש אין לו שם "יש". משל השכל והאבן מראה מה פירוש "אין ערוך": מקור שאין לו מקום בסוג המציאות של מה שהוא מהווה, ולכן הוא "אין" כלפיו.

לכל אחד מן המשלים חסר מה שיש בחברו. זיו השמש לבדו אינו מראה את ההבדל שבין עלול לנברא, ולכן יכלה האיגרת להשתמש בו לשניהם. השכל והאבן אינם מראים את התלות המתמדת: במשל האבן נראית כעומדת לעצמה; בנמשל, כפי שלמדנו משער היחוד והאמונה, הנברא זקוק לכוח המהווה אותו בכל רגע. ושני המשלים לקוחים מן הנבראים, שבהם שום מקור אינו בורא יש מאין. המשל אינו מחליף אפוא את הנמשל. הוא עוזר לדעת, בכל פעם, איזו נקודה הוא מאיר, ואיזו נקודה צריך ללמוד מן המשפטים עצמם. דרך הקריאה הזאת תועיל לאורך כל הספר: משל אחד מאיר את התלות, משל אחר את פירוש "אין ערוך", ובפרקים הבאים נפגוש משלים

---

[83] Lessons in Tanya, אגרת כ', הערה 26, המסומנת "Note by the Rebbe": "[Not only from the perspective of the yesh but] also according to the truth". בנוסח המקוון של שיעורים בספר התניא משולבות המילים בגוף הביאור בלי סימון: "ולכן נקרא — גם אליבא דאמת, 'יש' מ'אין' דוקא". ובסיום הקטע שם: "שהמקור נעשה 'אין', למרות שהרי 'ממך הכל'... אלא, כאמור, זה מצד שני הענינים: שאין הוא מובן ומושג ליש הנברא, ואין הוא נמצא בסוג המציאות של היש הנברא".

שיאירו צדדים נוספים. אין צורך להעמיס על אחד מהם את כל מבנה האיגרת.

מה אומרת המילה "אין"?

אחרי כל ההקדמות האלה אפשר לשמוע מחדש את הביטוי "יש מאין". ה"אין" איננו היעדר בורא, כוח או מקור; הרי האיגרת עוסקת לכל אורכה בכוח המהווה את הנברא. ה"אין" מציין שמקור ההתהוות אינו עומד לפני הנברא כיש שיש לו ערך אליו, כמו שתוצאה עומדת מול סיבה שהיא יכולה להשיג. מבחינת הידיעה שממטה אין כאן מהות קודמת, מעין "חומר" שממנו התפתח הדבר. זה גם מה שנאמר בהמשך האיגרת, שכוח הבריאה פועל "בלי שום עילה וסיבה אחרת קודמת ליש הזה": אין סיבה נוספת ואין חומר קודם, אבל יש בורא.

ועוד מסקנה אחת. גם אחרי שלמדנו על הספירות, על הכלים ועל הקו, לא הפכנו את הבריאה למלאכה משוכללת של אדם. שמות המדרגות נותנים לנו דרך לעקוב אחר סדר ההשפעה שהתורה מתארת, אבל הם אינם הופכים את עצם כוח ההתהוות למנגנון שאפשר לתפוס. הלומד רשאי, ואף צריך, לשאול כיצד הדברים קשורים; ועליו לשמור על ההבדל בין הבנת היחסים לבין תפיסת המהות האלוקית.

ביטול שאינו מוחק את העבודה

אפשר לחשוש שאם הנברא בטל במקורו, גם מעשיו חסרי חשיבות. מהלך האיגרת מוליך לכיוון ההפוך. דווקא משום שהנברא הוא "יש" בידיעתו, ומשום שיש בעולם מקום לבחירה ולמעשה, יש משמעות לעבודת האדם. ההכרה בתלות אינה מוחקת את התפקיד; היא מלמדת שמקור היכולת לפעול ותכלית הפעולה אינם נפרדים מן הבורא. נמחיש זאת בדוגמה אנושית: מי שקיבל כלים ואחריות למשימה לא נעשה בעל היכולת מכוח עצמו, ובכל זאת יש משמעות

לאופן שבו ישתמש במה שניתן לו. הדוגמה מוגבלת, כי תלות הנברא עמוקה מכל תלות אנושית; אבל גם ממנה אי אפשר להסיק אדישות למעשה.

מכאן גם מדוע אין למחוק את הידיעה שמלמטה כאילו הייתה טעות. היא נקודת המוצא של האדם שלומד ועובד בעולם: הוא מכיר את עצמו כנמצא ופועל, ולומד מן התורה מהו מקור קיומו. ההבנה יכולה לשנות את יחסו למציאות, אבל אינה דורשת ממנו להתכחש לה.

כשאדם נותן צדקה, היד, המטבע והמקבל אינם נעלמים מן הסיפור מפני שלמד שקיומם תלוי בה'. אדרבה, הוא מתחיל לראות את המעשה בתוך תכלית הבריאה: המציאות שניתנה לו היא המקום שבו הוא נענה לרצון בוראו. ביטול אינו הזמנה להתעלם מן העולם; הוא שינוי ביחס אליו. העולם אינו מקור לעצמו, והיכולת לפעול בו היא עצמה מתנה. בהמשך האיגרת תתחבר ההכרה הזאת למעלת המצוות המעשיות, ויתברר שהנבראים, בעלי הגבול, נבראו כדי לקבל את מצוותיו. כבר כאן אפשר להבין מדוע המילים "יש" ו"בטל" אינן מוציאות זו את זו: יש מציאות לעבוד בה, ואין לה קיום עצמאי מחוץ למקור המהווה אותה.

סיכום: מה נתברר

הפרק ענה על הקושיה שהאיגרת הקשתה על עצמה במילה "והגם": גם הנברא "כלא חשיב קמיה", כמו העלול, ובכל זאת הוא "נקרא יש מאין דוקא", משני טעמים: הכוח המהווה אותו "אינו מושג כלל וכלל", וגם "אין ערוך זה לזה כלל וכלל".

כך אפשר לומר שהעולם אינו עצמאי, בלי לומר שהרגשת היש חסרת משמעות; ואנו יכולים לומר שהנברא אינו משיג את מקורו, בלי לנתק אותו ממנו. הביטול "קמיה" והישות "ממטה למעלה" אינם

סתירה מדומה שצריך להעלים; הם שני צדדים של מה שהאיגרת קוראת לו "יש מאין".

לקראת הפרק הבא

שני הצדדים האלה יעמדו לפנינו כשהאיגרת תראה היכן מתחילה המציאות הנבראת. ומי שמצפה למצוא את ראשיתה באבן או בבהמה, צפויה לו הפתעה. שם נצטרך לשאול בכל פעם את שלוש השאלות שלמדנו — ממה הדבר מתקיים, מה הוא משיג, ומה היחס בין מהותו למקורו — ולא להסתפק בשאלה כמה "בטל" הוא.

ללמוד את הפרק בעזרת כלי בינה מלאכותית

הפרק הזה נותן כלי בדיקה טוב לכל הסבר, גם לזה שמתקבל מכלי בינה מלאכותית: שלוש השאלות. בתרגילים שלהלן נשתמש בהן, ונוסיף עליהן את המלכודות המיוחדות לפרק.

תרגיל 1: שלוש השאלות

מה לשאול. צרפו את יחידות הפרק, מן "והגם שהיש הנברא" ועד "ולכן נקרא יש מאין דוקא", ושאלו: "אם גם העלול וגם הנברא בטלים 'כזיו השמש בשמש', מה ההבדל ביניהם?"

מה לבדוק. האם התשובה עונה על כל אחת משלוש השאלות בנפרד: ממה הדבר מתקיים, מה הוא יודע על מקורו, ומה היחס בין מהותו למהות מקורו? תשובה נפוצה תאמר "ההבדל הוא רק בהרגשה". זו בדיוק התשובה הקצרה מדי שהפרק הזהיר ממנה, שהרי האיגרת מוסיפה "וגם אין ערוך", טענה על המהות. אם התשובה מערבבת בין השאלות, בקשו מן הכלי לענות על כל אחת לחוד, ולציין ליד כל טענה מאיזו יחידה היא נלמדת.

גבול המסקנה. טענה שאין לה עוגן בלשון היחידות היא הסבר של הכלי, ולא לשון המקור, ויש לסמן אותה כך. גם תשובה מסודרת

היטב אינה הופכת את "אין ערוך" למשהו שאפשר לתפוס; היא רק מסדרת את ההבחנות.

תרגיל 2: "כלא" או "לא"?

מה לשאול. "מה פירוש 'כלא חשיב קמיה'? האם העולם אינו קיים?"

מה לבדוק. האם התשובה שמה לב לכ"ף הדמיון, "כמו אין" ולא "אין" ממש, כפי שדייקו הצמח צדק והרבי? האם היא נופלת לאחת משתי הטעויות שהפרק פתח בהן: שהעולם עומד מכוח עצמו, או שהעולם אינו קיים ואין לו משמעות?

גבול המסקנה. הדיוק בכ"ף מונע טעות, אבל אינו מסביר לבדו את ההבדל בין עלול לנברא. לשם כך צריך את המשך האיגרת.

תרגיל 3: שני מובנים של "ערך"

מה לשאול. "מה ההבדל בין 'אינו בערך כלל' שנאמר על אור אחרי צמצומים לבין 'אין ערוך זה לזה כלל וכלל' שבאיגרת?"

מה לבדוק. האם התשובה מבחינה בין "ערך" של עוצמה (שני אורות מאותו סוג, שאין להשוות את כוחם) לבין "ערך" של מהות (סוג מציאות שונה)? האם היא מסבירה את "לא מיניה ולא מקצתיה" לפי מקורו בגמרא, בסוטה ה, א, כשלילה גם של החלק הקטן ביותר?

גבול המסקנה. ההבחנה בין שני המובנים מבהירה את הטענה. היא אינה מוכיחה אותה, והיא אינה מתארת את הכוח המהווה עצמו.

תרגיל 4: דיוקי נוסח

מה לשאול. "האם בנוסח 'שהקו אור א"ס ב"ה' ו'ובטל אצלו' יש קושי לשוני?"

מה לבדוק. ראינו שהרבי העיר ברשימותיו "לכאורה צ"ל מאור? או דאור?" וגם "לכאורה צ"ל אצלה". האם הכלי מביא את ההערות האלה בלשון "לכאורה", כהערות, או מציג אותן כתיקון נוסח ודאי? ואם הוא מציע תיקונים אחרים, האם יש להם מקור?

גבול המסקנה. הערות הנוסח מלמדות, למשל, שה"קו" הוא המשכה מן האור ולא שם נרדף לו. הן אינן מתירות לשנות את נוסח היחידות, שמובא בספר כפי שהוא.

תרגיל 5: ההסבר שלכם, והכלי כמבקר

מה לשאול. כתבו בעצמכם, בשלושה או ארבעה משפטים, מה ההבדל בין עלול לנברא לפי שלוש השאלות של הפרק. צרפו לשיחה את ההסבר יחד עם לשון היחידות, ובקשו: "מצא בהסבר שלי צעד שאינו נשען על לשון היחידות, או מילה שהשתמשתי בה בשני מובנים. אל תכתוב הסבר חדש; הצבע על המקום."

מה לבדוק. בדקו כל הערה של הכלי מול לשון היחידות: האם הצעד שסימן אכן אינו נשען עליהן, או שהכלי עצמו מבקש להוסיף עליהן? הערה שנשענת על מילה מן האיגרת היא סיבה לתקן את ההסבר; הערה שאין לה עוגן כזה נשארת הצעה.

גבול המסקנה. הכלי יכול לעזור למצוא מקום חלש בהסבר, אבל אינו מאשר אותו. ההסבר עומד במבחן אם אפשר להצביע, ליד כל משפט בו, על המילים באיגרת שעליהן הוא נשען.

פרק 4 | ראשית היש הנברא ושלושים כלי המלכות

מה כבר ידוע לנו

שלושה פרקים הכינו אותנו למשפט הקצר שנלמד עכשיו:

- **אור וכלי** (פרק 1): האור הוא החיות והגילוי; הכלי הוא ההגדרה, המידה והצורה של הגילוי. בעשר הספירות דאצילות האורות והכלים "כולן אלקות", "משא"כ בבי"ע".

- **אלוקות** (פרק 1): מה שמיוחד במקורו ואינו מציאות נפרדת. אין פירושה עצמות הבורא.
- **עלול ונברא** (פרקים 2–3): העלול משיג משהו בעילתו, ויש ביניהם ערך, מידה משותפת. הנברא אינו משיג את הכוח המהווה אותו, "וגם אין ערוך זה לזה כלל וכלל", ולכן נקרא "יש מאין" דווקא. בידיעה שממטה למעלה הוא "דבר נפרד".
- **יש איננו דווקא חומר** (פרק 2): גם מציאות רוחנית יכולה להיות נבראת. הקובע הוא היחס למקור.

היכן מתחיל ה"יש"?

עכשיו, כשהתברר מה פירוש "נברא", מתבקשת שאלה פשוטה: היכן מופיע היש הזה לראשונה? מאיזו מדרגה בסדר העולמות אפשר לומר "כאן כבר יש נברא"?

הקורא עשוי לצפות שהתשובה תהיה החומר: אבן, גוף, עולם שאפשר למשש. אנו רגילים לחשוב על "יש" כעל דבר גשמי. אבל האיגרת מצביעה על מקום גבוה הרבה יותר: על הכלים של עשר הספירות בעולמות בריאה, יצירה ועשייה, ועל האורות הנקראים "נפש" ו"רוח". ראשית היש הנברא היא אפוא מדרגות רוחניות מאוד. כבר ראינו בפרק 2 ש"רוחני" אינו בהכרח "אלוקי"; כאן אנו פוגשים את הכלל הזה בדיוק במקום שבו היש מתחיל.

המשפט שנלמד קצר מאוד, עשרים וחמש מילים, ויש בו שלוש הפתעות. הראשונה: היש מתחיל בכלים רוחניים, ולא בחומר. השנייה: גם "אורות" נמנים בין הנבראים, אף שהמילה "אור" נשמעת לנו כמעט כשם נרדף לאלוקות. השלישית: המקור שממנו נבראו הדברים האלה נקרא "נשמה". האיגרת אומרת עליו "שהוא אלקות", ומזהה אותו עם "הלמ"ד כלים דמל' דאצילות", שלושים כלים של עולם האצילות. כלים של אצילות, שהם אלוקות, משמשים כאן

נשמה לעולמות הנבראים. ו"נשמה" כאן איננה נשמת אדם; על כך נעמוד מיד, כדי שהשם המוכר לא ימשוך אותנו אל נושא אחר.

מן ההפתעות האלה עולות השאלות שילוו אותנו בפרק. כיצד אור יכול להיות נברא? מה פירוש "נשמה" כשאין מדובר באדם? אם כלי האצילות מחיים את בריאה, יצירה ועשייה ומתלבשים בהן, כיצד נאמר שכלי העולמות האלה נבראים? מדוע שלושים כלים, ומה הקשר בינם לבין שלושת העולמות? ומדוע הגבול בין אלוקות לנברא עובר דווקא בין "נשמה" לבין "רוח" ו"נפש"? קודם נקרא את המשפט מילה במילה, ואחר כך נברר את השאלות אחת אחת.

נפש, רוח ונשמה של הספירות

לפני הקריאה כדאי לעצור על שלוש מילים מוכרות: נפש, רוח ונשמה. בדרך כלל אנו שומעים אותן כשמדברים על האדם: באדם אחד יש נפש, רוח ונשמה, מדרגות שונות של חיותו. כאן המילים משמשות בעניין אחר. האיגרת מדברת על "הנשמה ד"ס דבי"ע" ועל "האורות נפש רוח", כלומר על מדרגות החיות של עשר הספירות שבעולמות בריאה, יצירה ועשייה. מדובר בחיות של הספירות עצמן, ולא בנשמתו של אדם מסוים או בנפשות הנבראים החיים בעולמות האלה. כשהאיגרת תגיע בהמשך אל נשמות בני אדם ואל נשמות המלאכים, היא תעבור במפורש אל נושא אחר, ונצטרך לעבור עמה.

השימוש המוכר יכול לעזור לנו להבין את התפקיד שהמילה מתארת. כשאומרים על אדם שהוא "הנשמה של הקהילה", מתכוונים שהוא מעורר ומחיה אותה מבפנים. המילה מתארת את פעולתו ביחס לקהילה. גם כאן נצטרך לברר בנפרד מה הנשמה מחיה ומה מעמדה.

ההבחנה הזאת תועיל לנו מאוד, משום שבמשפט שלנו יש שלושה סוגים של מילים. יש מילים שמתארות תפקיד: "אור" ו"כלי". כפי שלמדנו בפתיחת האיגרת, האור הוא החיות והגילוי, והכלי הוא

הבחינה המגדירה, המידה והצורה שבהן הגילוי מופיע, והצד שמקבל אותו. יש מילים שמתארות מדרגה: "נפש", "רוח" ו"נשמה" הם שמות של מדרגות בתוך החיות, והנשמה היא הפנימית ביותר, זו שממנה חיים השאר. ויש מילים שמתארות מעמד: "אלוקות" ו"נברא", כלומר האם הדבר מיוחד במקורו ואינו מציאות נפרדת, או שהוא מציאות שהתחדשה יש מאין. כמעט כל טעות בפרק הזה נובעת מבלבול בין שלושת הסוגים.

הנה דוגמה לבלבול כזה, והיא כמעט מתבקשת. אפשר לשמוע "נשמה" ולהסיק מיד "אלוקות", כמו שנשמתו של יהודי היא "חלק אלוה ממעל ממש" (תניא, פרק ב). ואפשר לשמוע "נפש" ולחשוב על הנפש הבהמית. אבל כאן מעמדה של הנשמה אינו נלמד מן השם. האיגרת עצמה אומרת עליה "שהוא אלקות", ומבארת מהי: "הלמ"ד כלים דמל' דאצילות". גם מעמדן של נפש ורוח נלמד מן המשפט עצמו: הן נמנות ב"ראשית היש הנברא". השם מתאר את מדרגת החיות; ההקשר מלמד אם היא אלוקות או מציאות נבראת.

קריאה במשפט, מילה במילה

והנה ראשית היש הנברא ותחילתו

W04-01
מילים 1–5

"והנה" היא מילת מעבר. אחרי שביארה האיגרת מהו "יש מאין", היא פונה אל סדר המדרגות ומראה היכן היש הזה מתחיל. "ראשית" — הנקודה הראשונה, ההתחלה. "היש" — המציאות המורגשת כדבר, זו שבפרק הקודם ראינו שהיא "דבר נפרד" בידיעה שממטה למעלה. "הנברא" — שנברא יש מאין, ולא נמשך בדרך עילה ועלול. "ותחילתו" — ותחילת היש הזה. הכפילות "ראשית... ותחילתו" מדגישה שמדובר בנקודת ההתחלה עצמה: כאן, בסדר שעליו מדבר המשפט, מתחילה המציאות הנבראת, וממנה היא נמשכת והולכת.

וצריך לדייק בפירוש "ראשית". היא ראשונה בסדר, ולא מקור הכוח: הנברא הראשון לא קיבל כוח לברוא נבראים אחרים מכוח עצמו, כפי שכבר למדנו, כוח הבריאה הוא של האין־סוף לבדו. וגם אין פירושה הנברא הגבוה ביותר בכל המציאות: כבר במשפט הבא תאמר האיגרת "וכן באצילות", ותמנה נבראים גם שם. "ראשית היש" היא אפוא ראשית היש במערכת הספירות של בריאה, יצירה ועשייה.

הן הכלים די"ס דבי"ע וגם האורות נפש רוח

W04-02
מילים 6–13

"הן" — הם; מילה המזהה: ראשית היש היא הדברים שיימנו עכשיו. "הכלים" — הבחינות המגדירות והמקבלות של הספירות. "די"ס" — דעשר ספירות, כלומר של עשר הספירות. "דבי"ע" — דבריאה, יצירה ועשייה, שלושת העולמות שאחרי האצילות. גם בעולמות האלה יש עשר ספירות, ובהן אורות וכלים; הספירות אינן רק באצילות. "וגם" מוסיף דבר שהקורא אינו מצפה לו. "האורות" — החיות המאירה בכלים. "נפש רוח" — שתי מדרגות של האורות האלה, התחתונות שבהן. המשפט אינו אומר "וגם האורות" סתם, אלא "האורות נפש רוח": לא כל האורות של ספירות בי"ע נמנים כאן, אלא רק אלה.

מדוע נאמר "וגם"? משום שהכלים הם המקום הצפוי להתחלת היש: כלי הוא הגדרה, מידה, גבול. "אור", לעומת זאת, נשמע לנו כגילוי וכביטול, כמעט כאלוקות עצמה. המילה "וגם" מלמדת שבעולמות בי"ע גם חלק מן האורות כבר שייך למציאות הנבראת. וחשוב לא פחות מה שחסר ברשימה: הנשמה לא נמנתה בה. מיד נשמע מדוע.

ונבראו מבחי' הנשמה די"ס דבי"ע שהוא אלקות

W04-03
מילים 14–20

"ונבראו" — ונבראו הכלים והאורות שנמנו. הפועל בלשון רבים, והנושא שלו הוא הרשימה שקודם לו: הכלים, ונפש ורוח. "נבראו" הוא מלשון "בריאה", והאיגרת כבר הגדירה ש"יש מאין" נקרא

"בריאה" בלשון הקודש. "מבחי'" — מבחינת; המילה "בחינה" כבר מוכרת לנו מפרק 1, והאות מ"ם מציינת את המקור שממנו באו. "הנשמה" — החיות הפנימית של הספירות. "ד"ס דב"ע" — של עשר הספירות שבבריאה, יצירה ועשייה. "שהוא" — מוסב על בחינת הנשמה; על לשון הזכר שבמילה נעסוק בהמשך. "אלקות" — אלוקות: לא נברא ולא מציאות נפרדת, אלא מיוחד במקורו. כפי שלמדנו בפרק הראשון, אין הכוונה שהדבר הוא עצמותו של הבורא, אלא שהוא גילוי אלוקי המיוחד בו.

מכאן שמה שבספירות ב"ע נחלק לשני צדדים. בחינת הנשמה היא אלוקות; הכלים, ונפש ורוח, נבראו. האורות של אותן ספירות עצמן אינם במעמד אחד: אור הנשמה, הפנימי מבין השלושה, הוא אלוקות, ושני האורות שתחתיו, רוח ונפש, נבראים. נשארת שאלה: כיצד אפשר לומר "נבראו מ...", כשבריאה היא "יש מאין"? נברר אותה בהמשך הפרק.

והן הלמ"ד כלים דמל' דאצילות

W04-04
מילים 21–25

"והן" — והם, בלשון רבים. המילה חוזרת אל "הנשמה ד"ס דב"ע": בחינת הנשמה של עשר הספירות, בכל אחד משלושת העולמות. "הלמ"ד" — האות למ"ד, שמניינה שלושים; המילה נכתבת כאן בשם האות. הה"א שבראשה מלמדת על שלושים הידועים, המוכרים מתורת הקבלה. "כלים" — שוב אותה מילה, אלא שעכשיו היא נאמרת על המקור. "דמל'" — דמלכות, של ספירת המלכות, העשירית שבספירות. "דאצילות" — של עולם האצילות, שבו, כפי שנאמר בפתיחת האיגרת, האורות והכלים "כולן אלקות".

המשפט מסתיים אפוא במקום מפתיע. הוא התחיל בכלים הנבראים של ב"ע, והוא מסתיים בכלים האלוקיים של האצילות. בחינת הנשמה של ספירות ב"ע, שהיא אלוקות, היא שלושים הכלים של

מלכות דאצילות. מה שבאצילות נקרא "כלים", נקרא בבי"ע "נשמה": אותו דבר, בשני תפקידים.

נסדר את מהלך המשפט כולו בארבע חוליות. ראשית היש הנברא היא כלי הספירות של בי"ע, ואתם אורות נפש ורוח. הם נבראו מבחינת הנשמה של אותן ספירות. בחינת הנשמה הזאת היא אלוקות. והיא עצמה שלושים הכלים של מלכות דאצילות. כל חוליה נשענת על הקודמת לה. מי שמחליף בטעות את הנושא באחת מהן יקבל סתירה שאינה כתובה באיגרת.

"וגם האורות": אור שהוא יש

נתחיל בהפתעה השנייה, משום שהיא מלמדת כלל שבלעדיו לא נבין את השאר. אנו רגילים לשמוע "אור" ולחשוב על אלוקות, ולשמוע "כלי" ולחשוב על נברא. בפסקה שלפנינו שתי ההקבלות האלה אינן נכונות ככלל. הסיבה היא ההבחנה שכבר הכרנו בין מילים של תפקיד לבין מילים של מעמד. "אור" ו"כלי" עונים על שאלת התפקיד: מה מחיה ומה מקבל, מה מגלה ומה מגדיר. "אלוקות" ו"נברא" עונים על שאלת המעמד: האם הדבר מיוחד במקורו, או שהתחדש יש מאין. מאחר ששתי השאלות אינן חופפות, אפשר למצוא את כל הצירופים שלהן.

גם בעולם המוכר לנו אפשר לראות ששתי השאלות נפרדות. באדם חי יש חיות, ויש איברים שמקבלים אותה ופועלים על פיה. החיות היא ה"אור" של הגוף, והאיברים הם ה"כלים" שלו. ובכל זאת גם הגוף וגם חיותו נבראים. חיות פנימית אינה נעשית בורא מפני שהיא פנימית. כך אנו רואים שההבחנה בין אור לכלי קיימת גם בתוך מציאות נבראת.

כבר בפתיחת האיגרת ראינו את הצד האחד של הכלל: בעשר הספירות דאצילות "חיוהי הן האורות וגרמוהי הן הכלים שכולן

אלקות". יש, אם כן, כלים שהם אלוקות. עכשיו אנו רואים את הצד השני: בספירות בי"ע יש אורות, נפש ורוח, שהם נבראים. כלי אינו נברא מעצם היותו כלי, ואור אינו אלוקות מעצם היותו אור. אפשר לסדר את הדברים בטבלה קטנה:

	אור: חיות וגילוי ביחס לכלי	כלי: הגדרה, מידה ומקבל
אלוקות	אורות עשר הספירות דאצילות; בחינת הנשמה של ספירות בי"ע	כלי עשר הספירות דאצילות, ובהם שלושים כלי המלכות
נברא	אורות נפש ורוח של ספירות בי"ע	כלי עשר הספירות דבי"ע

כדאי לשים לב לשורה העליונה של הטבלה. שלושים כלי המלכות דאצילות מופיעים בה פעמיים: בעמודת ה"כלי", כשמדברים עליהם במקומם באצילות, ובעמודת ה"אור", כשמדברים עליהם כנשמה המחיה את בי"ע. תפקידם השתנה ביחס למקבל, ומעמדם נשאר: הם בשורת האלוקות. בכל משפט נברר על איזה כלי ועל איזה אור מדובר.

אדמו"ר הזקן אומר את הדברים במפורש באחד ממאמריו: "והנה בחי' אור הנשמה שבכל עולם גם בעולם העשי' הוא בחי' אלקות עדיין ובחי' נפש ורוח הן בחי' נברא ובחי' הכלים של נר"נ כולן הן בחי' נברא גם בחי' כלי של נשמה" ("נר"נ" הם ראשי התיבות של נפש, רוח ונשמה). ובמאמר אחר מאותה שנה, כשהוא מדבר על נפש ורוח שבעולם העשייה, הוא מדגיש את ההפתעה במילה אחת: "שאף האורו' שלהן הם בחי' נברא".[84] המילה "אף" שבמאמר והמילה "וגם"

[84]מאמרי אדמו"ר הזקן, תקס"ו, עמ' עח ועמ' צו; להשוואת בחינת הנשמה האלוקית לנפש ורוח שבעולמות בי"ע. המקומות המדויקים: חלק א, עמ' עח, בד"ה "להבין בתוס' ביאור שרש ענין הנ"ל" (המתחיל בעמ' עו), סעיף ב: "וביאור הדבר הנה ידוע בכ' האריז"ל דיש ג' מדריגות בכל עולם דהיינו נר"נ ושרשם בכלל הן מבחי' ל' כלים דאצי' שנעשה נר"נ כללי בבי"ע ומתחלק לפרטיות נר"נ בכל עולם כו'. והנה בחי' אור הנשמה שבכל עולם גם בעולם העשי' הוא בחי' אלקות עדיין ובחי' נפש ורוח הן בחי' נברא ובחי' הכלים של נר"נ כולן הן בחי' נברא גם בחי' כלי של נשמה כו' וידוע שמבחי' הכלים של עולם העליון נעשה בחי' אורות בעולם התחתוני" (ספריית ליובאוויטש, עמ' עח). חלק א, עמ' צו, בד"ה "ותוספת ביאור הדברים הנ"ל" (המתחיל בעמ' צה), בעניין הנשמות הנמשכות מן היחודים שבעולם העשייה: "שנשמה דעשי' הכלי היא בחי' נברא והאור הוא בחי' אלקות משא"כ נפש ורוח דעשי' שאף האורו' שלהן הם בחי' נברא" (ספריית ליובאוויטש, עמ' צו).

שבאיגרת עונות על אותה ציפייה. היינו חושבים שאור לעולם אינו נברא, והנה גם אורות יכולים להיות נבראים.

אין בזה סתירה לתפקידם. נפש ורוח הן אור ביחס לכליהן: הן מחיות אותם ומאירות בהם. ובאותה שעה הן נבראות ביחס למקורן. שני התיאורים אינם מתחרים, כי כל אחד מהם עונה על שאלה אחרת. וגם אין להפוך את הדברים לכלל של שמות, כאילו כל "נפש" נבראת וכל "נשמה" אלוקות. בעץ חיים מתוארות נפש, רוח ונשמה גם בתוך האצילות עצמה, והן אלוקות כולן.[85] [86] החלוקה שבמשפט שלנו נאמרה על ספירות בי"ע, ושם היא חלה.

מדוע מתחיל היש בכלים רוחניים?

מדוע, אם כן, מתחיל היש דווקא כאן ולא בחומר? משום שהגדרת ה"נברא" אינה תלויה בעוביו של הדבר. כפי שלמדנו בפרק הקודם, נברא הוא מציאות שאין לה ערך אל הכוח המהווה אותה, ושבידיעה שממטה למעלה היא "דבר נפרד". רוחניות אינה סותרת זאת. מלאך רוחני לגמרי הוא נברא; ובתניא נאמר על עולם הבריאה ש"נבראו

---

[85]עץ חיים, שער מד, פרקים א–ב — התלבשות כלים דאצילות והבחנתם מן המקבלים בעולמות בי"ע. פרק א: "ספירה ' היא מלכות הנקרא נוקבא דז"א"; "הנוקבא דז"א דאצילות יש בה י"ס ובכל ספירה יש ג' מדרגות פנים ואחור ואמצעי... והם ג' לבושים כל אחד כלול מי'. והנה ג' מדרגות אלו שאמרנו הם ל' שמות שיש אל נוקבא דז"א שהם גוף שלה"; "והנה אלו ג' מדרגות הנ"ל הם מתלבשין בבי"ע והענין הוא מיעוט הירח": הלבוש הפנימי "ירדו ונכנסו ונתלבשו תוך י"ס הבריאה והיו נשמה להם", האמצעיים ליצירה, ו"לבוש החיצון שהם י"ס אחור שלה" לעשייה, "והיו נשמה להם. ואח"כ יש בחי' רוחין ונפשין". נפש, רוח ונשמה של המלכות בתוך האצילות עצמה הם אותיות השם המתלבשות בשלוש שכבות הכלים שלה, "הנה הם רק בבחי' נר"ן אל הנוקבא דז"א עצמה אשר באצילות"; ובבי"ע: "נמצא כי חלקי הנשמה שיש בבי"ע הן אלהות אך מבחינת רוח ואילך הוא בחינת עולם הפירוד בין בבריאה בין ביצירה בין בעשיה". עוד שם: "כמו שיש כל בחי' אלו בנוקבא דז"א כנ"ל כן יש כל בחי' אלו באי"א ובאו"א ובזו"א... ואמנם לא זכיתי לשמוע רק בחי' זו"ן לבד"; וכליו של זעיר אנפין לעצמו "כ"ז מדרגות", "כי המלכות היא משלים אותו ל"י"ס". פרק ב: "זעיר אנפין שבאצילות יש בו י' ספירות פרטיות ובכל אחד יש בו ג' בחינות כלים חיצון אמצעי ופנימי הרי הם ל' כלים", והנשמה מתלבשת בכלים הפנימיים, הרוח באמצעיים והנפש בחיצוניים; "והנה נוקבא דז"א דאבי"ע הוא ל' כלים אחרים ובתוכם העצמות והנשמה שלהם"; "והנה הג' כלים דאחור שהם בחי' נפש וגם על הרוח שלהן עליהן נאמר ומשם יפרד ואינם בחינת אלהות. רק מן נשמה חיה ויחידה אשר שם בבי"ע אלו הם בחינת אלהות גמור... והטעם הוא כמ"ש, כי כשנתמעטה הירח... ירדו י' כלים פנימים שלה הם עצמם בבריאה תוך י' כלים דנוקבא דז"א דבריאה והיה שם בבחינת נשמה להם. לכן מן הנשמה ולמעלה נקרא אלהות גמור בבריאה. אך החיה ויחידה אשר שם לא קבלתי"; ועל עולם העשייה: "ונעשים נשמה ואלהות ממש ומהרוח ואילך עולם הפירוד", וכן על עולם היצירה. עץ חיים אינו משתמש כאן במילה "נבראים"; לשונו היא "עולם הפירוד". את הכינוי "יש נברא" לכלים המקומיים נותנת האיגרת עצמה. (ספריא, פרק א; ספריא, פרק ב)

[86]עץ חיים, שער מב, פרק ה: "הנה נודע כי אצילות אבא והוא חיה בריאה אמא והיא נשמה יצירה ז"א והיא רוח עשיה נוקבא והיא נפש"; "ואמנם הג' לבושים הנקרא כלים דז"א דאצילות כולם הם בחינת נר"ן של כל העולמות כולם דבי"ע... אבל בערך חיה נקרא ג' אלו גופים שלה"; "ואינן נקראים כלים אלא לגבי חיה"; "כל האצילות הוא אלהות גמור כי הכלים ממש אלהות"; "והנה ג' עולמות בי"ע כולם כלים גמורים ולכן אינם אלהות ולכן נקראים חותמי האצילות" (ספריא).

הנשמות והמלאכים שבבריאה" (פרק נב). לכן אין סיבה לצפות שהיש יתחיל רק כשיופיע החומר. בהמשך האיגרת נשמע גם על ייחודה של המציאות הגשמית, אבל ראשית היש קודמת לה הרבה.

ועדיין צריך להבין מדוע דווקא בכלים של בי"ע, ולא בכלים של אצילות. כאן עוזר משל שאדמו"ר הזקן עצמו נותן, כשהוא מבאר את ההבדל בין הכלים שבאצילות לבין מה שבבי"ע. לאדם יש איברים: ראש, ידיים, רגליים. בהם שוכנים כוחות נפשו. האיברים הם כלים לנפש, ובכל זאת אי אפשר לפשוט אותם; הם מאוחדים עם כוחות הנפש ואינם מתחלפים לעולם. לעומתם יש לאדם לבושים: מחשבה, דיבור ומעשה. אותם הוא לובש ופושט, ויכול להחליף מחשבה במחשבה, "כלבוש תחליפם". כלי האצילות דומים לאיברים: הם "בבחי' עצם א' מתאחדי' עם האורות". ואילו בבי"ע הכלים "נק' לבושים דמכסיין על גופא", מפני שהם "נפשטי' מן בחי' העצמו", כמו כוח המחשבה שהאדם "פושטה ולובשה". ומכאן, אומר אדמו"ר הזקן, "מובן טעם ההפרש שבאצי' איהו וחיוהי וגרמוהי חד כו' משא"כ בבי"ע".[87]

המשל מבהיר את אופן החיבור בין הכלי לבין החיות: האם הכלי מאוחד בה כאיבר, או שהוא כלבוש שאפשר להבחין בינו לבינה.

בעץ חיים נאמר הדבר בלשון אחרת: עולמות בי"ע "כולם כלים גמורים ולכן אינם אלהות ולכן נקראים חותמי האצילות".[86] טביעת

---

[87]מאמרי אדמו"ר הזקן, תקס"ו, חלק א, בד"ה "להבין בתוס' ביאור שרש ענין הנ"ל", עמ' עז–עח: "עד"מ הלבוש שהאדם יכול לפושטו וללובשו מפני שהוא נפרד משא"כ מאברי גופו לא יוכל לפשוט כי המה עצמיי' בנפשו הגם שהן רק בחי' כלים לשכון בו כו' וד"ל. וכדוגמא זו יובן למשכיל למעלה עיקר ההפרש בין אצי' לבי"ע... היינו בחי' אורות של המאציל שמלובשי' בבחי' כלים שהן הנה בבחי' עצם א' מתאחדי' עם האורות... משא"כ בבי"ע נק' לבושים דמכסיין על גופא כו' פי' מפני שהם נפשטי' מן בחי' העצמו' דאדם דאצי' כמו כח המחי' שפושטה ולובשה כנ"ל ודי"ל. והנה בכ"ז מובן טעם ההפרש שבאצי' איהו וחיוהי וגרמוהי חד כו' משא"כ בבי"ע" (ספריית ליובאוויטש, עמ' עח). הפסוק "כלבוש תחליפם" (תהלים קב, כז) מובא שם בעמ' עז, לעניין המחשבה המתחלפת (עמ' עז). וכן בד"ה "ותוספת ביאור הדברים הנ"ל", עמ' צה: הכלים דאצילות "המחוברים ומיוחדים בהאורות של המאציל ב"ה דאיהו וגרמוהי חד ואינם בחי' לבושי' נפרדי' כהלבושי' דמד"מ" (עמ' צה).

[86]עץ חיים, שער מב, פרק ה: "הנה נודע כי אצילות אבא והוא חיה בריאה אמא והיא נשמה יצירה ז"א והיא רוח עשיה נוקבא והיא נפש"; "ואמנם הג' לבושים הנקרא כלים דז"א דאצילות כולם הם בחינת נר"ן של כל העולמות כולם דבי"ע... אבל בערך חיה נקרא ג' אלו גופים שלה"; "ואינן נקראים כלים אלא לגבי חיה"; "כל האצילות הוא אלהות גמור כי הכלים ממש אלהות"; "והנה ג' עולמות בי"ע כולם כלים גמורים ולכן אינם אלהות ולכן נקראים חותמי האצילות" (ספריא).

חותם בשעווה נושאת את צורת החותם, אבל היא איננה החותם. כך הכלים של בי"ע נושאים את צורת עשר הספירות, ובכל זאת הם מציאות אחרת. כאן, במקום שבו ההגדרה כבר אינה מאוחדת באור כאיבר אלא עומדת כלבוש, כטביעה של חותם, מתחיל היש. ומיד מוסיפה האיגרת שגם חלק מן החיות המאירה בכלים האלה, נפש ורוח, כבר שייך לאותה מציאות.

מי נברא, ממה, ומה הוא אלוקות: שרשרת המשפט

בקריאה מילה במילה שרטטנו את מהלך המשפט. עכשיו נבדוק אותו מן הדקדוק, משום שבמשפט הזה הקשר בין המילים הוא חלק מן התוכן. שלוש מילים קטנות מחזיקות אותו: "ונבראו", "שהוא" ו"והן". כל אחת מהן מוסבת על משהו שנאמר לפניה, ואם נשאל על מה, נוכל לבדוק כל חוליה במהלך המחשבה.

"ונבראו" כתוב בלשון רבים, ואין לו נושא חדש. הוא חוזר אל מה שנמנה קודם לו: "הכלים די"ס דבי"ע וגם האורות נפש רוח". הכלים, ונפש ורוח, הם שנבראו. "הנשמה" אינה הנושא של "נבראו"; היא המקור שממנו הם נבראו.

"שהוא אלקות" בא אחרי "הנשמה". אבל "נשמה" היא מילה בלשון נקבה, ו"שהוא" בלשון זכר. אל מה מוסב "שהוא"? השאלה הזאת אינה חדשה. הרבי, ברשימותיו על התניא, העיר כאן: "דבי"ע שהוא: לכאורה צ"ל שהיא?", כלומר, לכאורה צריך לומר "שהיא". הוא כתב זאת בלשון "לכאורה" ובסימן שאלה, ולא תיקן את הנוסח. ובהערות המהדירים לרשימות צוין שבאור התורה לצמח צדק, בפרשת וארא, שנדפס מכתב יד קדשו, הנוסח במקום הזה הוא "שהן".[88] אנו

[88] רשימות הרבי על התניא ("מראה מקומות, הגהות והערות קצרות"), אגרת הקודש סימן כ, עמ' מח: "דבי"ע שהוא: לכאורה צ"ל שהיא?". ובהערות המהדירים שם: "ובאוה"ת וארא (כרך ח')... (שנדפס מגוכתי"ק הצ"צ): שהן" (הקובץ באתר chabad.org). בספר המחקר, כרך א, עמ' 244–243, 259, 264, 298 ו־318, מתועד שבנוסחי התניא שנבדקו לא נמצא עד לנוסח "שהיא", ושאין להגיה את הנוסח המצוי מסברה.

שומרים את הנוסח המצוי, "שהוא", ואיננו מגיהים אותו מסברה. קושי דקדוקי, וגם עד נוסח אחד, אינם מכריעים מה כתב המחבר.

האם אפשר להבין את "שהוא" כמות שהוא? האיגרת עצמה חוזרת לעניין הזה בהמשך, ושם היא מדברת לפעמים על "אור הנשמה". פעם היא כותבת "באור הנשמה ד"ס דב"ע שהוא אלקות", בלשון זכר המתאימה ל"אור"; ופעם "אור הנשמה שבתוכן שהיא אלקות", בלשון נקבה המתאימה ל"נשמה".[89] אפשר אפוא שגם במשפט שלנו "שהוא" מכוון אל הנשמה כאל אור, או אל הבחינה כולה כעניין אחד. זו הצעה להבנת הלשון, ולא ראיה לנוסח. לענייננו אין הבדל: בין "שהוא", בין "שהיא" ובין "שהן", האלוקות נאמרת על בחינת הנשמה, ולא על הכלים ועל נפש ורוח שנבראו.

"והן" כתוב אף הוא בלשון רבים, והוא חוזר אל הנשמה. איך מתאים לשון רבים לנשמה? משום שאין מדובר בנשמה אחת. לכל אחת מעשר הספירות, בכל אחד משלושת העולמות, יש בחינת נשמה, ו"והן" אומר על כולן שהן "הלמ"ד כלים דמל' דאצילות". מכאן קל לגלוש לחשבון פשוט, "שלושה עולמות כפול עשר ספירות הם שלושים", ולבנות ממנו את כל המבנה. את חלוקת השלושים ואת הקשר שלה לשלושת העולמות נלמד בהמשך ממקורה, בעץ חיים. כאן די לנו בקשר הלשוני: "והן" חוזר אל בחינות הנשמה. אל הכלים שנמנו בראש המשפט הוא אינו יכול לחזור, שהרי עליהם נאמר זה עתה שהם נבראים, ואילו כלי האצילות "כולן אלקות".

כך מתבררת השרשרת. הכלים ונפש ורוח ← נבראו מבחינת הנשמה ← בחינת הנשמה היא אלוקות ← והיא עצמה שלושים כלי המלכות דאצילות. שתי החוליות האחרונות אומרות את אותו דבר משני

---

[89]אגרת הקודש כ, בהמשכה: "והנה כמו"כ מזיווג זו"ן דב"ע נבראו מאין ליש כל הנבראים והנוצרים והנעשים ע"י אור הנשמה שבתוכן שהיא אלקות מהכלים ד"ס דמל' דאצי"; "הנה הארת הקו מאירה משם ומתלבשת באור הנשמה ד"ס דב"ע שהוא אלקות והארה דהארה מתלבשת בנפש רוח ד"ס דב"ע ואף גם בכל הכלים שלהם"; "לבחי' אור הנשמה דמל' דמל' דעשיה שהוא אלקות ממש מחיצוניות הכלים דמל' דאצי". בפסקאות האלה חוזרות שלוש הבחינות של המשפט שלנו, הנשמה, נפש ורוח, והכלים, ובכל פעם הנשמה היא אלוקות (ספריא, אגרת הקודש כ).

צדדים: "שהוא אלקות" אומר מה מעמדה של הנשמה, ו"והן הלמ"ד כלים" אומר מהי.

"נבראו מ...": מקור שאינו עילה

המילה "מבחי'" עלולה לעורר שאלה. "יש מאין" פירושו שהנברא אינו המשך של מהות קודמת. איך אפשר לומר, אם כן, שהכלים ונפש ורוח "נבראו מבחי' הנשמה"? האם אין כאן עילה, שממנה יצא העלול?

התשובה נמצאת במה שלמדנו בפרק הקודם. העלול דומה לעילתו, משיג אותה, ויש ביניהם ערך. כאן אין כך: הנשמה היא אלוקות, הכלים ונפש ורוח הם יש נברא, ואין ביניהם ערך. המ"ם של "מבחי'" מציינת אפוא את המקום שבו פועל הכוח האלוקי המהווה אותם. היא אינה אומרת שהנבראים עשויים מן הנשמה כחפץ מחומר, או שהם המשך שלה בדרגה נמוכה יותר. בהמשך האיגרת יתבאר שרק הוא יתברך "לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט ממש בלי שום עילה וסיבה אחרת קודמת ליש הזה", ושאור אין־סוף מתלבש בכלים של עשר הספירות דאצילות ומתייחד בהם, "לברוא בהן ועל ידן ברואים בעלי גבול ותכלית ובפרט ע"י התלבשותן בבי"ע".[90]

לכן "ונבראו מבחי' הנשמה" אינו מכניס עילה נבראת בין הבורא לבין הנבראים. הנשמה היא אלוקות, והכוח האלוקי פועל דרכה; היא איננה נברא ראשון שהוליד את האחרים מכוח עצמו. ומאותה סיבה גם אין כאן שתי פעולות נפרדות, כאילו הבורא נותן קיום והכלים נותנים צורה, כל אחד לעצמו. הלשון היא "בהן ועל ידן": פעולה אחת

---

[90]אגרת הקודש כ, בהמשכה: "ולכן הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט ממש בלי שום עילה וסיבה אחרת קודמת ליש הזה וכדי שיהיה היש הזה הנברא בכח הא"ס בעל גבול ומדה נתלבש אור א"ס בכלים די"ס דאצילות ומתייחד בתוכן בתכלית היחוד עד דאיהו וגרמוהי חד לברוא בהן ועל ידן ברואים בעלי גבול ותכלית ובפרט ע"י התלבשותן בבי"ע"; "והארת הקו שהיה מאיר בכלים די"ס דמל' בקע הפרסא עמהם ומאיר בהם בבי"ע כמו באצילות ממש"; "מאיר אל הקו הפנימי דרך הכלים די"ס דבי"ע ובהארתו תוך הכלים נותן בהם כח ועוז לברוא יש מאין" (ספריא, אגרת הקודש כ).

של הבורא, הנעשית בכלים המיוחדים בו, כמו שלמדנו בפרק 1. מדוע אין כוח הבריאה אלא לו לבדו, ומה פירוש "בהן ועל ידן", יתבאר במקומו באיגרת.

כלי המקור וכלי המקבל

כאן אנו מגיעים לשאלה היסודית של הפרק. האיגרת אומרת שהכלים של עשר הספירות בבי"ע הם ראשית היש הנברא. היא אומרת גם שבחינת הנשמה של אותן ספירות היא אלוקות, "והן הלמ"ד כלים דמל' דאצילות". כלומר, שלושים הכלים של מלכות דאצילות נמצאים בבי"ע ומחיים אותה. לכאורה, אם כלים אלה נמצאים עכשיו בעולם הבריאה, והכלים של עולם הבריאה נבראים, האם הירידה שינתה את מעמדם? האם כלי האצילות נעשו נבראים משום שירדו? או שמא המשפט סותר את עצמו?[91]

הבירור מתחיל בשאלה פשוטה: האם בשתי ההופעות של המילה "כלי" אנו מדברים על אותו דבר? יש כלי שמקורו באצילות, והוא יורד, מתלבש ומחיה את העולם התחתון. ויש הכלי של העולם התחתון עצמו, שבו מתקבלת אותה השפעה. מי שיקרא לשניהם בקיצור "הכלי שבבריאה" יאבד את ההבדל בדיוק במקום שבו הוא נחוץ.

עץ חיים מתאר את הדברים בדיוק רב. כשהוא מבאר כיצד נעשים כלי מלכות דאצילות נשמה לבריאה, הוא אומר שהם "ירדו ונכנסו ונתלבשו תוך י"ס הבריאה והיו נשמה להם". ובפרק שאחריו, כשהוא עובר מן האצילות אל העולמות שלמטה ממנה, הוא אומר על ה"נוקבא", כלומר על המלכות, שבהם: "והנה נוקבא דז"א דאבי"ע הוא ל' כלים אחרים ובתוכם העצמות והנשמה שלהם". ועל עולם הבריאה הוא אומר: "ירדו י' כלים פנימים שלה הם עצמם בבריאה

[91] ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 241–242, בדיון "כלי המקור וכלי המקבל: התיקון המכריע".

תוך ״ כלים דנוקבא דז״א דבריאה והיה שם בבחינת נשמה להם״.[85] שתי מילים קטנות מכריעות כאן. ״אחרים״ — לעולם הבריאה יש כלים משלו, אחרים מכלי האצילות. ״הם עצמם״ — כלי האצילות עצמם הם שירדו, ולא העתק שלהם. יש אפוא שתי מערכות של כלים, זו בתוך זו: כלי המקור מאצילות, המתלבשים ומשמשים נשמה, והכלים המקומיים של העולם התחתון, כלי המקבל, שבתוכם הם מתלבשים.

מכאן הקושיה מתבררת. כלי המקור דאצילות, שמתלבשים בעולם התחתון, נשארים אלוקות; עץ חיים קורא להם שם ״נשמה ואלהות ממש״, והאיגרת אומרת ״שהוא אלקות״. הכלי המקומי של עולם הבריאה, שמקבל את ההשפעה, הוא נברא; כך אומרת האיגרת עצמה, ״ראשית היש הנברא... הן הכלים די״ס דבי״ע״. אין צורך לומר שהאלוקות נעשתה נברא כדי שתוכל להחיות אותו. להפך: האיגרת מבקשת להראות כיצד אלוקות פועלת בתוך מציאות נבראת, בלי למחוק את ההבדל ביניהן. היא עצמה תאמר בהמשך שהארת הקו, שהאירה בכלי המלכות, ״בקע הפרסא עמהם ומאיר

---

[85]עץ חיים, שער מד, פרקים א–ב — התלבשות כלים דאצילות והבחנתם מן המקבלים בעולמות בי״ע. פרק א: ״ספירה ״ היא מלכות הנקרא נוקבא דז״א״; ״הנוקבא דז״א דאצילות יש בה י״ס ובכל ספירה יש ג׳ מדרגות פנים ואחור ואמצעי... והם ג׳ לבושים כל אחד כלול מי׳. והנה ג׳ מדרגות אלו שאמרנו הם ל׳ שמות שיש אל נוקבא דז״א שהם גוף שלה״; ״והנה אלו ג׳ מדרגות הנ״ל הם מתלבשין בבי״ע והענין הוא מיעוט הירח״: הלבוש הפנימי ״ירדו ונכנסו ונתלבשו תוך י״ס הבריאה והיו נשמה להם״, האמצעיים ליצירה, ו״לבוש החיצון שהם י״ס אחור שלה״ לעשייה, ״והיו נשמה להם. ואח״כ יש בחי׳ רוחין ונפשין״. נפש, רוח ונשמה של המלכות בתוך האצילות עצמה הם אותיות השם המתלבשות בשלוש שכבות הכלים שלה, ״הנה הם רק בבחי׳ נר״ן אל הנוקבא דז״א עצמה אשר באצילות״; ובבי״ע: ״נמצא כי חלקי הנשמה שיש בבי״ע הן אלהות אך מבחינת רוח ואילך הוא בחינת עולם הפירוד בין בבריאה בין ביצירה בין בעשיה״. עוד שם: ״כמו שיש כל בחי׳ אלו בנוקבא דז״א כנ״ל כן יש כל בחי׳ אלו בא״א ובאו״א ובז״א... ואמנם לא זכיתי לשמוע רק בחי׳ זו״ן לבד״; וכליו של זעיר אנפין לעצמו ״כ״ז מדרגות״, ״כי המלכות היא משלים אותו ל״ס״. פרק ב: ״זעיר אנפין שבאצילות יש בו י״ ספירות פרטיות ובכל אחד יש בו ג׳ בחינות כלים חיצון אמצעי ופנימי הרי הם ל׳ כלים״, והנשמה מתלבשת בכלים הפנימיים, הרוח באמצעיים והנפש בחיצוניים; ״והנה נוקבא דז״א דאבי״ע הוא ל׳ כלים אחרים ובתוכם העצמות והנשמה שלהם״; ״והנה הג׳ כלים דאחור שהם בחי׳ נפש וגם על הרוח שלהן עליהן נאמר ומשם יפרד ואינם בחינת אלהות. רק מן נשמה חיה ויחידה אשר שם בבי״ע אלו הם בחינת אלהות גמור... והטעם הוא כמ״ש, כי כשנתמעטה הירח... ירדו י׳ כלים פנימים שלה הם עצמם בבריאה תוך י׳ כלים דנוקבא דז״א דבריאה והיה שם בבחינת נשמה להם. לכן מן הנשמה ולמעלה נקרא אלהות גמור בבריאה. אך החיה ויחידה אשר שם לא קבלתי״; ועל עולם העשייה: ״ונעשים נשמה ואלהות ממש ומהרוח ואילך עולם הפירוד״, וכן על עולם היצירה. עץ חיים אינו משתמש כאן במילה ״נבראים״; לשונו היא ״עולם הפירוד״. את הכינוי ״יש נברא״ לכלים המקומיים נותנת האיגרת עצמה. (ספריא, פרק א; ספריא, פרק ב)

בהם בבי"ע כמו באצילות ממש".[90] ("הפרסא" היא המחיצה המפרידה בין אצילות לבין העולמות שתחתיה.) כלי המלכות עוברים את המחיצה הזאת, ובעולמות התחתונים הם נשארים מה שהיו באצילות.

שתי חלוקות שאין לערבב

יש קיצור דרך שכדאי להיזהר ממנו דווקא משום שהוא נשמע נכון: "בבי"ע הכלי נברא, ורק האור שבו אלוקות", כנוסחה לכל מקרה. בחלקו הוא נכון. אדמו"ר הזקן אומר במפורש שבכל עולם "בחי' הכלים של נר"נ כולן הן בחי' נברא גם בחי' כלי של נשמה", ובמקום אחר: "שנשמה דעשי' הכלי היא בחי' נברא והאור הוא בחי' אלקות".[84] כלומר, גם הכלי המקומי שבו שוכנת הנשמה נברא, והאלוקות היא הנשמה המאירה בו.

היכן הנוסחה נכשלת? כשמחילים אותה על שלושים הכלים של מלכות דאצילות עצמם, כאילו גם הם נבראו ורק "האור" שלהם אלוקות. האיגרת אומרת שבחינת הנשמה, שהיא אלוקות, היא הכלים האלה עצמם: "והן הלמ"ד כלים דמל' דאצילות". מה שנברא הוא הכלי המקומי שבו הם מתלבשים, ולא המקור היורד. יש כאן אפוא שתי חלוקות. הראשונה: בין כלי המקור דאצילות, שנעשים נשמה ונשארים אלוקות, לבין הכלים המקומיים של העולם, שהם

---

[90]אגרת הקודש כ, בהמשכה: "ולכן הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט ממש בלי שום עילה וסיבה אחרת קודמת ליש הזה וכדי שיהיה היש הזה הנברא בכח הא"ס בעל גבול ומדה נתלבש אור א"ס בכלים די"ס דאצילות ומתייחד בתוכן בתכלית היחוד עד דאיהו וגרמוהי חד לברוא בהן ועל ידן ברואים בעלי גבול ותכלית ובפרט ע"י התלבשותן בבי"ע"; "והארת הקו שהיה מאיר בכלים די"ס דמל' בקע הפרסא עמהם ומאיר בהם בבי"ע כמו באצילות ממש"; "מאיר אל הקו הפנימי דרך הכלים די"ס דבי"ע ובהארתו תוך הכלים נותן בהם כח ועוז לברוא יש מאין" (ספריא, אגרת הקודש כ).

[84]מאמרי אדמו"ר הזקן, תקס"ו, עמ' עח ועמ' צו; להשוואת בחינת הנשמה האלוקית לנפש ורוח שבעולמות בי"ע. המקומות המדויקים: חלק א, עמ' עח, בד"ה "להבין בתוס' ביאור שרש ענין הנ"ל" (המתחיל בעמ' עו), סעיף ב: "וביאור הדבר הנה ידוע בכ' האריז"ל דיש ג' מדריגות בכל עולם דהיינו נר"נ ושרשם בכלל הן מבחי' ל' כלים דאצי' שנעשה נר"נ כללי בבי"ע ומתחלק לפרטיות נר"נ בכל עולם כו'. והנה בחי' אור הנשמה שבכל עולם גם בעולם העשי' הוא בחי' אלקות עדיין ובחי' נפש ורוח הן בחי' נברא ובחי' הכלים של נר"נ כולן הן בחי' נברא גם בחי' כלי של נשמה כו' וידוע שמבחי' הכלים של עולם העליון נעשה בחי' אורות בעולם התחתוני" (ספריית ליובאוויטש, עמ' עח). חלק א, עמ' צו, בד"ה "ותוספת ביאור הדברים הנ"ל" (המתחיל בעמ' צה), בעניין הנשמות הנמשכות מן היחודים שבעולם העשייה: "שנשמה דעשי' הכלי היא בחי' נברא והאור הוא בחי' אלקות משא"כ נפש ורוח דעשי' שאף האורו' שלהן הם בחי' נברא" (ספריית ליובאוויטש, עמ' צו).

ראשית היש. השנייה: בתוך הבחינה המקומית הנקראת נשמה, בין אור הנשמה האלוקי לבין הכלי המקומי שלו, שהוא נברא. החלוקה השנייה מחדדת את צד המקבל; את כלי המקור היא אינה הופכת לנברא.[91]

מכאן שתי טעויות הפוכות שהביאור צריך להישמר מהן. מי שיאמר שכלי האצילות נעשה נברא משום שהוא פועל בעולם תחתון, יאבד את היסוד שהאיגרת מבקשת להעמיד: אלוקות הפועלת בתוך מציאות נבראת. ומי שיאמר שהכלי המקומי של הבריאה נעשה אלוקות משום שהמקור האלוקי מתלבש בו, יאבד את ההבחנה בין המקור לבין המקבל, ויסתור את לשון האיגרת, שקראה לכלים האלה "ראשית היש הנברא". הביאור צריך לתת מקום לשניהם, וליחס שמחבר ביניהם.

אפשר להיעזר במשל ההוראה, בזהירות. רב מלמד תלמיד עניין עמוק. יש כאן שלושה דברים: שכלו של הרב, ההסבר שהוא מוסר, והבנת התלמיד שמקבלת אותו. ההסבר חי בתוך שכלו של התלמיד ומאיר בו, ואפשר לומר שהוא "נשמת" העניין שבהבנתו. ובכל זאת כלי ההבנה של התלמיד לא נעשו שכלו של הרב, ושכלו של הרב לא נעשה שכל התלמיד. אלה שני צדדים של מפגש אחד. גבול המשל ברור: יש בו שני אנשים נפרדים, ושניהם נבראים, ואילו היחוד האלוקי עמוק הרבה יותר, והמקור איננו "אדם אחר" שעומד מול העולם. מה שהמשל כן מלמד הוא הרגל קריאה: בכל משפט לשאול מי המקור, מה עובר ממנו, ומי המקבל. בלי השאלות האלה קל להעביר תואר שנאמר על אחד אל האחר.

גם בתניא עצמו מוצאים מקור אלוקי המתלבש בעולם נברא. בפרק נב, שכבר הזכרנו, מתואר שהשכינה, "שהיא מלכות דאצילות", מתלבשת בהיכל קודש הקודשים של עולם הבריאה, "ובהתלבשותן

[91]ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 241–242, בדיון "כלי המקור וכלי המקבל: התיקון המכריע".

במלכות דבריאה נבראו הנשמות והמלאכים שבבריאה", וכן בעולמות יצירה ועשייה.[92] הלומד את התניא אינו מסיק מכאן שהשכינה נעשתה נבראת משום שהתלבשה בעולם נברא. ההתלבשות מחברת בין המקור לבין המקבל; היא אינה משנה את מעמדו של אף אחד מהם.

"נעשים נשמה": יחס, ולא הפיכה

עכשיו אפשר להבין את הלשון "נעשים נשמה" בלי לדמיין שהאלוקות נהפכה לנברא. בעץ חיים חוזרות הלשונות "והיו נשמה להם", "ונעשית בחי' נשמה ממש להם", "ונעשים נשמה ואלהות ממש".[85] המילה "נעשה" מתארת כאן יחס חדש כלפי מקבל, ולא שינוי במהות. כלי המלכות היו כלים באצילות, והם "נעשים" נשמה ביחס לבי"ע. הם ממשיכים להיות מה שהיו, ומקבלים תפקיד כלפי עולם אחר.

---

[92]תניא, ליקוטי אמרים, פרק נב: "וכמו שכתוב בזהר ועץ חיים, שהשכינה, שהיא מלכות דאצילות [...] היא מתלבשת בהיכל קדשי קדשים דבריאה... ובהתלבשותן במלכות דבריאה נבראו הנשמות והמלאכים שבבריאה"; "וכן בדרך זה, ירדה השכינה ונתלבשה בהיכל קדשי קדשים דעשיה"; ובסוגריים שם, על מלכות דאצילות: "ולכן היא נקראת 'דבר ה" ו'רוח פיו', כביכול על דרך משל, כמו שבאדם הדבור הוא מגלה מחשבתו הסתומה ונעלמה להשומעים" (ספריא).

[85]עץ חיים, שער מד, פרקים א–ב — התלבשות כלים דאצילות והבחנתם מן המקבלים בעולמות בי"ע. פרק א: "ספירה י' היא מלכות הנקרא נוקבא דז"א"; "הנוקבא דז"א דאצילות יש בה י"ס ובכל ספירה יש ג' מדרגות פנים ואחור ואמצעי... והם ג' לבושים כל אחד כלול מי'. והנה ג' מדרגות אלו שאמרנו הם ל' שמות שיש אל נוקבא דז"א שהם גוף שלה"; "והנה אלו ג' מדרגות הנ"ל הם מתלבשין בבי"ע והענין הוא מיעוט הירח": הלבוש הפנימי "ירדו ונכנסו ונתלבשו תוך י"ס הבריאה והיו נשמה להם", האמצעיים ליצירה, ו"לבוש החיצון שהם י"ס אחור שלה" לעשייה, "והיו נשמה להם. ואח"כ יש בחי' רוחין ונפשין". נפש, רוח ונשמה של המלכות בתוך האצילות עצמה הם אותיות השם המתלבשות בשלוש שכבות הכלים שלה, "הנה הם רק בבחי' נר"ן אל הנוקבא דז"א עצמה אשר באצילות"; ובבי"ע: "נמצא כי חלקי הנשמה שיש בבי"ע הן אלהות אך מבחינת רוח ואילך הוא בחינת עולם הפירוד בין בבריאה בין ביצירה בין בעשיה". עוד שם: "כמו שיש כל בחי' אלו בנוקבא דז"א כנ"ל כן יש כל בחי' אלו בא"א ובאו"א ובז"א... ואמנם לא זכיתי לשמוע רק בחי' זו"ן לבד"; וכליו של זעיר אנפין לעצמו "כ"ז מדרגות", "כי המלכות היא משלים אותו ל"ס". פרק ב: "זעיר אנפין שבאצילות יש בו י' ספירות פרטיות ובכל אחד יש בו ג' בחינות כלים חיצון אמצעי ופנימי הרי הם ל' כלים", והנשמה מתלבשת בכלים הפנימיים, הרוח באמצעיים והנפש בחיצוניים; "והנה נוקבא דז"א דאבי"ע הוא ל' כלים אחרים ובתוכם העצמות והנשמה שלהם"; "והנה הג' כלים דאחור שהם בחי' נפש וגם על הרוח שלהן עליהן נאמר ומשם יפרד ואינם בחינת אלהות. רק מן נשמה חיה ויחידה אשר שם בבי"ע אלו הם בחינת אלהות גמור... והטעם הוא כמ"ש, כי כשנתמעטה הירח... ירדו י' כלים פנימים שלה הם עצמם בבריאה תוך י' כלים דנוקבא דז"א דבריאה והיה שם בבחינת נשמה להם. לכן מן הנשמה ולמעלה נקרא אלהות גמור בבריאה. אך החיה ויחידה אשר שם לא קבלתי"; ועל עולם העשייה: "ונעשים נשמה ואלהות ממש ומהרוח ואילך עולם הפירוד", וכן על עולם היצירה. עץ חיים אינו משתמש כאן במילה "נבראים"; לשונו היא "עולם הפירוד". את הכינוי "יש נברא" לכלים המקומיים נותנת האיגרת עצמה. (ספריא, פרק א; ספריא, פרק ב)

אדמו"ר הזקן אומר זאת ככלל: "וידוע שמבחי' הכלים של עולם העליון נעשה בחי' אורות בעולם התחתוני'".[84] ועץ חיים אומר שכלי האצילות "אינן נקראים כלים אלא לגבי חיה", כלומר לגבי האור שמעליהם.[86] מכאן שהשם "כלי" איננו תווית קבועה של הדבר; הוא אומר מה הדבר ביחס לאור שמעליו. אותו עניין נקרא "כלי" כשמסתכלים עליו מלמעלה, ו"נשמה" או "אור" כשמסתכלים עליו מן העולם שהוא מחיה. שינוי בשם עשוי לבטא שינוי בתפקיד בלבד.

דוגמה מן הנפש תעזור לקרוא את המילה "התלבשות". המילה לקוחה מעולם הלבוש, אבל אין הכוונה לבגד המקיף גוף מבחוץ, כששניהם נשארים זה לצד זה. התלבשות רוחנית היא יחס פנימי יותר: כוח הפועל בתוך מקבל, באופן המתאים למקבל. בתניא נקראת מלכות דאצילות "דבר ה'", "כמו שבאדם הדבור הוא מגלה מחשבתו הסתומה ונעלמה להשומעים".[92] מחשבה מתלבשת בדיבור. השומע פוגש קולות ומילים, ובאמצעותם הוא מקבל את תוכן המחשבה. התוכן אינו נעשה קול בלבד, והקול אינו נעשה כוח המחשבה עצמו. שניהם משתתפים ביחס אחד בלי לאבד את ההבדל ביניהם. כך אפשר להמחיש כיצד מקור פועל בתוך מקבל בלי להפוך למהותו.

---

[84]מאמרי אדמו"ר הזקן, תקס"ו, עמ' עח ועמ' צו; להשוואת בחינת הנשמה האלוקית לנפש ורוח שבעולמות בי"ע. המקומות המדויקים: חלק א, עמ' עח, בד"ה "להבין בתוס' ביאור שרש ענין הנ"ל" (המתחיל בעמ' עו), סעיף ב: "וביאור הדבר הנה ידוע בכ' האריז"ל דיש ג' מדריגות בכל עולם דהיינו נר"נ ושרשם בכלל הן מבחי' ל' כלים דאצי' שנעשה נר"נ כללי בבי"ע ומתחלק לפרטיות נר"נ בכל עולם כו'. והנה בחי' אור הנשמה שבכל עולם גם בעולם העשי' הוא בחי' אלקות עדיין ובחי' נפש ורוח הן בחי' נברא ובחי' הכלים של נר"נ כולן הן בחי' נברא גם בחי' כלי של נשמה כו' וידוע שמבחי' הכלים של עולם העליון נעשה בחי' אורות בעולם התחתוני'" (ספריית ליובאוויטש, עמ' עח). חלק א, עמ' צו, בד"ה "ותוספת ביאור הדברים הנ"ל" (המתחיל בעמ' צה), בעניין הנשמות הנמשכות מן היחודים שבעולם העשייה: "שנשמה דעשי' הכלי היא בחי' נברא והאור הוא בחי' אלקות משא"כ נפש ורוח דעשי' שאף האורו' שלהן הם בחי' נברא" (ספריית ליובאוויטש, עמ' צו).

[86]עץ חיים, שער מב, פרק ה: "הנה נודע כי אצילות אבא והוא חיה בריאה אמא והיא נשמה יצירה ז"א והיא רוח עשיה נוקבא והיא נפש"; "ואמנם הג' לבושים הנקרא כלים דז"א דאצילות כולם הם בחינת נר"ן של כל העולמות כולם דבי"ע... אבל בערך חיה נקרא ג' אלו גופים שלה"; "ואינן נקראים כלים אלא לגבי חיה"; "כל האצילות הוא אלהות גמור כי הכלים ממש אלהות"; "והנה ג' עולמות בי"ע כולם כלים גמורים ולכן אינם אלהות ולכן נקראים חותמי האצילות" (ספריא).

[92]תניא, ליקוטי אמרים, פרק נב: "וכמו שכתוב בזהר ועץ חיים, שהשכינה, שהיא מלכות דאצילות [...] היא מתלבשת בהיכל קדשי קדשים דבריאה... ובהתלבשותן במלכות דבריאה נבראו הנשמות והמלאכים שבבריאה"; "וכן בדרך זה, ירדה השכינה ונתלבשה בהיכל קדשי קדשים דעשיה"; ובסוגריים שם, על מלכות דאצילות: "ולכן היא נקראת 'דבר ה' ו'רוח פיו', כביכול על דרך משל, כמו שבאדם הדבור הוא מגלה מחשבתו הסתומה ונעלמה להשומעים" (ספריא).

מכאן גם זהירות בציור. תרשים יכול לעזור מאוד, אבל הוא עלול ליצור בטעות תחנות שאינן כתובות. אם נצייר "כלי דאצילות", אחריו "נשמה", אחריו "אור הנשמה" ואחריו "כלי דבריאה", ייתכן שהפכנו כמה תיאורים של יחס אחד לארבע ישויות. כלי המלכות דאצילות ותפקידם כנשמה לבי"ע הם מקור אחד ותפקידו כלפי המקבל, ולא שני דברים. נשארות כאן שלוש הבחנות: המקור המתלבש, הכלים המקבלים, והחיות ביחס לכלים, שבה הנשמה אלוקות ונפש ורוח נבראות. שלוש הבחנות אינן בהכרח שרשרת של שלושה עצמים. לפני כל ציור כדאי לשאול: האם השם החדש מציין מקור אחר, בחינה אחרת בתוך אותו עניין, או תפקיד חדש כלפי המקבל?[91] [93]

וגם את השאלה שנותרה צריך לנסח בדיוק. השאלה איננה באיזו נקודה האלוקות עצמה "הפכה לנברא", שהרי ראינו שאין הפיכה כזאת. השאלה היא כיצד מן המקור האלוקי מתהווה חיות נבראת, ומה הטעם הפנימי לכך שהגבול עובר דווקא בין נשמה לרוח. לשאלה הזאת נחזור בסוף הפרק.

שלושים כלי המלכות

מדוע דווקא מלכות?

לפני שנשאל על המספר, נשאל על השם. מדוע נשמתן של ספירות בי"ע היא כלי המלכות דווקא, ולא כלים של ספירה אחרת? מלכות היא הספירה העשירית, האחרונה שבאצילות. בעץ חיים היא נקראת "נוקבא דז"א": שש הספירות שלפניה, מחסד עד יסוד, נקראות יחד

[91]ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 241–242, בדיון "כלי המקור וכלי המקבל: התיקון המכריע".

[93]להרחבה בשאלת הגבול בין נשמה לבין רוח ונפש, ובהבחנה בין "שלוש הבחנות" לבין "שרשרת של שלושה עצמים", ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 277–278 ו־313–318. המקורות מאפשרים לבאר את ההבחנה; הסיבה הראשונה למיקום הגבול נשארה פתוחה.

"זעיר אנפין", ו"ספירה י' היא מלכות הנקרא נוקבא דז"א",[85] הנקבה שלו, המקבלת ממנו. המלכות היא הצד המקבל שבאצילות והאחרון שבה, ודווקא משום כך היא הנוגעת במה שלמטה ממנה.

עץ חיים קושר את ירידת כלי המלכות אל בי"ע בעניין "מיעוט הירח". הכוונה לירידת השכינה, שהיא מלכות דאצילות, כפי שראינו בלשון התניא; ועל השכינה אומר עץ חיים שירדה "להיות ראש לשועלים", כלומר ראש לעולמות שלמטה מאצילות. הלשון לקוחה מן המשנה: "והוי זנב לאריות ואל תהי ראש לשועלים" (אבות ד, טו). מי שהוא האחרון במדרגה העליונה נעשה הראשון במדרגה שלמטה ממנה. אדמו"ר הזקן אומר זאת ככלל של סדר העולמות: "שבחי' תחתונה של עולם העליון נעשה ראש לעולם התחתון".[94] זו התשובה לשאלת השם: מלכות, התחתונה שבאצילות, נעשית ראש, מקור ונשמה לבריאה, יצירה ועשייה. בהמשך האיגרת ישוב אדמו"ר הזקן אל מלכות דאצילות ויאמר "שעיקר התהוות היש ודבר נפרד לגמרי הוא

---

[85]עץ חיים, שער מד, פרקים א–ב — התלבשות כלים דאצילות והבחנתם מן המקבלים בעולמות בי"ע. פרק א: "ספירה י' היא מלכות הנקרא נוקבא דז"א"; "הנוקבא דז"א דאצילות יש בה י"ס ובכל ספירה יש ג' מדרגות פנים ואחור ואמצעי... והם ג' לבושים כל אחד כלול מי'. והנה ג' מדרגות אלו שאמרנו הם ל' שמות שיש אל נוקבא דז"א שהם גוף שלה"; "והנה אלו ג' מדרגות הנ"ל הם מתלבשין בבי"ע והענין הוא מיעוט הירח": הלבוש הפנימי "ירדו ונכנסו ונתלבשו תוך י"ס הבריאה והיו נשמה להם", האמצעיים ליצירה, ו"לבוש החיצון שהם י"ס אחור שלה" לעשייה, "והיו נשמה להם. ואח"כ יש בחי' רוחין ונפשין". נפש, רוח ונשמה של המלכות בתוך האצילות עצמה הם אותיות השם המתלבשות בשלוש שכבות הכלים שלה, "הנה הם רק בבחי' נר"ן אל הנוקבא דז"א עצמה אשר באצילות"; ובבי"ע: "נמצא כי חלקי הנשמה שיש בבי"ע הן אלהות אך מבחינת רוח ואילך הוא בחינת עולם הפירוד בין בבריאה בין ביצירה בין בעשיה". עוד שם: "כמו שיש כל בחי' אלו בנוקבא דז"א כנ"ל כן יש כל בחי' אלו באו"א ובאו"א ובז"א... ואמנם לא זכיתי לשמוע רק בחי' זו"ן לבד"; וכליו של זעיר אנפין לעצמו "כ"ז מדרגות", "כי המלכות היא משלים אותו ל"י"ס". פרק ב: "זעיר אנפין שבאצילות יש בו י' ספירות פרטיות ובכל אחד יש בו ג' בחינות כלים חיצון אמצעי ופנימי הרי הם ל' כלים", והנשמה מתלבשת בכלים הפנימיים, הרוח באמצעיים והנפש בחיצוניים; "והנה נוקבא דז"א דאבי"ע הוא ל' כלים אחרים ובתוכם העצמות והנשמה שלהם"; "והנה הג' כלים דאחור שהם בחי' נפש וגם על הרוח שלהן עליהן נאמר ומשם יפרד ואינם בחינת אלהות. רק מן נשמה חיה ויחידה אשר שם בבי"ע אלו הם בחינת אלהות גמור... והטעם הוא כמ"ש, כי כשנתמעטה הירח... ירדו י' כלים פנימים שלה הם עצמם בבריאה תוך י' כלים דנוקבא דז"א דבריאה והיה שם בבחינת נשמה להם. לכן מן הנשמה ולמעלה נקרא אלהות גמור בבריאה. אך החיה ויחידה אשר שם לא קבלתי"; ועל עולם העשייה: "ונעשים נשמה ואלהות ממש ומהרוח ואילך עולם הפירוד", וכן על עולם היצירה. עץ חיים אינו משתמש כאן במילה "נבראים"; לשונו היא "עולם הפירוד". את הכינוי "יש נברא" לכלים המקומיים נותנת האיגרת עצמה. (ספריא, פרק א; ספריא, פרק ב)

[94]עץ חיים, שער מד, פרק א: "והענין הוא מיעוט הירח... כי כאשר נטרדה השכינה וירדה למטה להיות ראש לשועלים שהם בג' עולמות אלו הנקרא בי"ע" (ספריא). משנה, אבות ד, טו: "והוי זנב לאריות ואל תהי ראש לשועלים". מאמרי אדמו"ר הזקן, תקס"ו, חלק א, עמ' צו: "וכ"ז הוא סדר ההשתלשלות דאבי"ע מל' דאצי' נעשה עתיק דבריאה וכן מל' דיצירה כו' שבחי' תחתונה של עולם העליון נעשה ראש לעולם התחתון" (ספריית ליובאוויטש, עמ' צו). ובאגרת הקודש כ, בהמשכה: "אמנם מודעת זאת שעיקר התהוות היש ודבר נפרד לגמרי הוא ממל' דאצילות שנעשה עתיק דבריאה כי אין מלך בלא עם וכו'".

ממל' דאצילות שנעשה עתיק דבריאה". שם יתבאר מה מיוחד בה; כאן די לנו לדעת שהשם אינו מקרי.

מניין בא המספר שלושים?

האיגרת מדברת על עשר ספירות, ובכל זאת מזכירה שלושים כלים של המלכות. הקורא עלול לחשוב שיש כאן שתי רשימות שונות, או שהמלכות התחלקה לשלושים ספירות. ואפשר גם לחשב בקלות: שלושה עולמות כפול עשר ספירות הם שלושים, ומכאן לבנות את כל התמונה. אבל החשבון הזה איננו המקור, ואין לבנות עליו לבדו. את מקור המספר מבאר עץ חיים, ונקרא אותו עכשיו.[95]

עץ חיים אומר שלמלכות דאצילות יש עשר ספירות, "ובכל ספירה יש ג' מדרגות פנים ואחור ואמצעי". שלוש המדרגות האלה הן שלוש שכבות של כלים, זו בתוך זו, "והם ג' לבושים כל אחד כלול מי"". ועוד הוא אומר: "והנה ג' מדרגות אלו שאמרנו הם ל' שמות שיש אל נוקבא דז"א שהם גוף שלה".[85] השלושים הם אפוא הכלים של המלכות עצמה: עשר ספירות, ובכל אחת שלוש שכבות. "פנים" היא השכבה הפנימית, הקרובה ביותר לאור; "אחור" היא החיצונית;

---

[95]ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 242, בדיון "שלושים כלים ושתי מפות של נפש רוח ונשמה".

[85]עץ חיים, שער מד, פרקים א–ב — התלבשות כלים דאצילות והבחנתם מן המקבלים בעולמות בי"ע. פרק א: "ספירה י' היא מלכות הנקרא נוקבא דז"א"; "הנוקבא דז"א דאצילות יש בה י"ס ובכל ספירה יש ג' מדרגות פנים ואחור ואמצעי... והם ג' לבושים כל אחד כלול מי'. והנה ג' מדרגות אלו שאמרנו הם ל' שמות שיש אל נוקבא דז"א שהם גוף שלה"; "והנה אלו ג' מדרגות הנ"ל הם מתלבשין בבי"ע והענין הוא מיעוט הירח": הלבוש הפנימי "ירדו ונכנסו ונתלבשו תוך י"ס הבריאה והיו נשמה להם", האמצעיים ליצירה, ו"לבוש החיצון שהם י"ס אחור שלה" לעשייה, "והיו נשמה להם. ואח"כ יש בחי' רוחין ונפשין". נפש, רוח ונשמה של המלכות בתוך האצילות עצמה הם אותיות השם המתלבשות בשלוש שכבות הכלים שלה, "הנה הם רק בבחי' נר"ן אל הנוקבא דז"א עצמה אשר באצילות"; ובבי"ע: "נמצא כי חלקי הנשמה שיש בבי"ע הן אלהות אך מבחינת רוח ואילך הוא בחינת עולם הפירוד בין בבריאה בין ביצירה בין בעשיה". עוד שם: "כמו שיש כל בחי' אלו בנוקבא דז"א כנ"ל כן יש כל בחי' אלו בא"א ובאו"א ובזו"א... ואמנם לא זכיתי לשמוע רק בחי' זו"ן לבד"; וכליו של זעיר אנפין לעצמו "כ"ז מדרגות", "כי המלכות היא משלים אותו ל"ס". פרק ב: "זעיר אנפין שבאצילות יש בו י' ספירות פרטיות ובכל אחד יש בו ג' בחינות כלים חיצון אמצעי ופנימי הרי הם ל' כלים", והנשמה מתלבשת בכלים הפנימיים, הרוח באמצעיים והנפש בחיצוניים; "והנה נוקבא דז"א דאבי"ע הוא ל' כלים אחרים ובתוכם העצמות והנשמה שלהם"; "והנה הג' כלים דאחור שהם בחי' נפש וגם על הרוח שלהן עליהן נאמר ומשם יפרד ואינם בחינת אלהות. רק מן נשמה חיה ויחידה אשר שם בבי"ע אלו הם בחינת אלהות גמור... והטעם הוא כמ"ש, כי כשנתמעטה הירח... ירדו י' כלים פנימים שלה הם עצמם בבריאה תוך י' כלים דנוקבא דז"א דבריאה והיה שם בבחינת נשמה להם. לכן מן הנשמה ולמעלה נקרא אלהות גמור בבריאה. אך החיה ויחידה אשר שם לא קבלתי"; ועל עולם העשייה: "ונעשים נשמה ואלהות ממש ומהרוח ואילך עולם הפירוד", וכן על עולם היצירה. עץ חיים אינו משתמש כאן במילה "נבראים"; לשונו היא "עולם הפירוד". את הכינוי "יש נברא" לכלים המקומיים נותנת האיגרת עצמה. (ספריא, פרק א; ספריא, פרק ב)

וביניהן האמצעית. המספר נובע ממבנה הכלים של המלכות, ולא מחשבון של עולמות.

רק אחרי שהמבנה הזה ברור, מתאר עץ חיים את הקשר לשלושת העולמות. כשהשכינה ירדה, "הלבוש הפנימי שהם י"ס הפנימי של נוקבא דז"א דאצילות הם ירדו ונכנסו ונתלבשו תוך י"ס הבריאה והיו נשמה להם"; עשר הספירות האמצעיות שלה ירדו אל עולם היצירה; ו"לבוש החיצון שהם י"ס אחור שלה" ירדו אל עולם העשייה, "והיו נשמה להם. ואח"כ יש בחי' רוחין ונפשין".[85] כל שכבה של עשרה נעשית נשמה לעשר הספירות של עולם אחד: הפנימית לבריאה, האמצעית ליצירה והחיצונית לעשייה. השכבה היורדת נעשית נשמה לאותן ספירות. היא אינה נעשית הכלים המקומיים שלהן. הכלים המקומיים הם המערכת האחרת, זו שנמנתה בראש המשפט כראשית היש. ואחרי הנשמה באות בכל עולם מדרגות ה"רוח" וה"נפש" שלו, והן כבר חיות נבראת, לא כלי המלכות עצמם.

מכאן מובן מה שאמרנו על "והן". בחינות הנשמה של עשר הספירות בכל אחד משלושת העולמות הן שלושים כלי המלכות, שכבה של עשרה לכל עולם. החלוקה לשכבות מאפשרת לכל עולם לקבל חיות

---

[85]עץ חיים, שער מד, פרקים א–ב — התלבשות כלים דאצילות והבחנתם מן המקבלים בעולמות בי"ע. פרק א: "ספירה י' היא מלכות הנקרא נוקבא דז"א"; "הנוקבא דז"א דאצילות יש בה י"ס ובכל ספירה יש ג' מדרגות פנים ואחור ואמצעי... והם ג' לבושים כל אחד כלול מי'. והנה ג' מדרגות אלו שאמרנו הם ל' שמות שיש אל נוקבא דז"א שהם גוף שלה"; "והנה אלו ג' מדרגות הנ"ל הם מתלבשין בבי"ע והענין הוא מיעוט הירח": הלבוש הפנימי "ירדו ונכנסו ונתלבשו תוך י"ס הבריאה והיו נשמה להם", האמצעיים ליצירה, ו"לבוש החיצון שהם י"ס אחור שלה" לעשייה, "והיו נשמה להם. ואח"כ יש בחי' רוחין ונפשין". נפש, רוח ונשמה של המלכות בתוך האצילות עצמה הם אותיות השם המתלבשות בשלוש שכבות הכלים שלה, "הנה הם רק בבחי' נר"ן אל הנוקבא דז"א עצמה אשר באצילות"; ובבי"ע: "נמצא כי חלקי הנשמה שיש בבי"ע הן אלהות אך מבחינת רוח ואילך הוא בחינת עולם הפירוד בין בבריאה בין ביצירה בין בעשיה". עוד שם: "כמו שיש כל בחי' אלו בנוקבא דז"א כנ"ל כן יש כל בחי' אלו בא"א ובאו"א ובזו"א... ואמנם לא זכיתי לשמוע רק בחי' זו"ן לבד"; וכליו של זעיר אנפין לעצמו "כ"ז מדרגות", "כי המלכות היא משלים אותו ל"י"ס". פרק ב: "זעיר אנפין שבאצילות יש בו י' ספירות פרטיות ובכל אחד יש בו ג' בחינות כלים חיצון אמצעי ופנימי הרי הם ל' כלים", והנשמה מתלבשת בכלים הפנימיים, הרוח באמצעיים והנפש בחיצוניים; "והנה נוקבא דז"א דאבי"ע הוא ל' כלים אחרים ובתוכם העצמות והנשמה שלהם"; "והנה הג' כלים דאחור שהם בחי' נפש וגם על הרוח שלהן עליהן נאמר ומשם יפרד ואינם בחינת אלהות. רק מן נשמה חיה ויחידה אשר שם בבי"ע אלו הם בחינת אלהות גמור... והטעם הוא כמ"ש, כי כשנתמעטה הירח... ירדו י' כלים פנימים שלה הם עצמם בבריאה תוך י' כלים דנוקבא דז"א דבריאה והיה שם בבחינת נשמה להם. לכן מן הנשמה ולמעלה נקרא אלהות גמור בבריאה. אך החיה ויחידה אשר שם לא קבלתי"; ועל עולם העשייה: "ונעשים נשמה ואלהות ממש ומהרוח ואילך עולם הפירוד", וכן על עולם היצירה. עץ חיים אינו משתמש כאן במילה "נבראים"; לשונו היא "עולם הפירוד". את הכינוי "יש נברא" לכלים המקומיים נותנת האיגרת עצמה. (ספריא, פרק א; ספריא, פרק ב)

אלוקית לפי מדרגתו: עולם הבריאה אינו מקבל את כל האצילות בלי שינוי, ועולם העשייה, שמקבל את השכבה החיצונית, אינו מנותק מן המקור. והאיגרת עצמה, בהמשכה, מדברת על "אור הנשמה דמל' דמל' דעשיה שהוא אלקות ממש מחיצוניות הכלים דמל' דאצי'".[89] גם בנקודה התחתונה ביותר של עולם העשייה, המלכות שבמלכות שלו, הנשמה היא "אלקות ממש", ומקורה בחיצוניות כלי המלכות דאצילות. לשון "חיצוניות" מתאימה לתיאור של עץ חיים, שלפיו השכבה החיצונית של כלי המלכות יורדת לעשייה. אבל ייתכן שהאיגרת מדברת שם על חיצוניות הכלים במובן רחב יותר, ולכן זו התאמה, ולא ראיה גמורה למפה כולה.

המספר אינו מזהה לבדו

כדאי להיזהר מן הפיתוי ללמוד הכול מתוך המספר. המספר שלושים אינו מוכיח בכל מקום שמדובר במלכות. בעץ חיים עצמו נאמר על זעיר אנפין שבאצילות שיש בו "י" ספירות פרטיות ובכל אחד יש בו ג' בחינות כלים חיצון אמצעי ופנימי הרי הם ל' כלים". ובפרק שלפניו הוא מונה את כליו של זעיר אנפין לבדו עשרים ושבעה, "כי המלכות

[89]אגרת הקודש כ, בהמשכה: "והנה כמו"כ מזיווג זו"ן דבי"ע נבראו מאין ליש כל הנבראים והנוצרים והנעשים ע"י אור הנשמה שבתוכן שהיא אלקות מהכלים די"ס דמל' דאצי'"; "הנה הארת הקו מאירה משם ומתלבשת באור הנשמה די"ס דבי"ע שהוא אלקות והארה דהארה מתלבשת בנפש רוח די"ס דבי"ע ואף גם בכל הכלים שלהם"; "לבחי' אור הנשמה דמל' דמל' דעשיה שהוא אלקות ממש מחיצוניות הכלים דמל' דאצי'". בפסקאות האלה חוזרות שלוש הבחינות של המשפט שלנו, הנשמה, נפש ורוח, והכלים, ובכל פעם הנשמה היא אלוקות (ספריא, אגרת הקודש כ).

היא משלים אותו לי"ס".[85] אותו מספר משמש אפוא בהקשרים שונים, ואותו פרצוף נמנה במספרים שונים לפי אופן המניין. לכן קודם קובעים מי הנושא מתוך המשפט וההקשר, ורק אחר כך מפרשים את החשבון. באיגרת שלפנינו מלכות דאצילות נאמרת במפורש, ואין צורך לנחש אותה מן המספר.

עץ חיים מוסיף שהסדר הזה אינו מיוחד למלכות: "כמו שיש כל בחי' אלו בנוקבא דז"א כנ"ל כן יש כל בחי' אלו באו"א ובאו"א ובזו"נ"; ובעל עץ חיים מוסיף בענווה: "ואמנם לא זכיתי לשמוע רק בחי' זו"ן לבד". ("א"א" הוא אריך אנפין; "או"א" — אבא ואמא, הפרצופים של חכמה

[85]עץ חיים, שער מד, פרקים א–ב — התלבשות כלים דאצילות והבחנתם מן המקבלים בעולמות בי"ע. פרק א: "ספירה י' היא מלכות הנקרא נוקבא דז"א"; "הנוקבא דז"א דאצילות יש בה י"ס ובכל ספירה יש ג' מדרגות פנים ואחור ואמצעי... והם ג' לבושים כל אחד כלול מי'. והנה ג' מדרגות אלו שאמרנו הם ל' שמות שיש אל נוקבא דז"א שהם גוף שלה"; "והנה אלו ג' מדרגות הנ"ל הם מתלבשין בבי"ע והענין הוא מיעוט הירח": הלבוש הפנימי "ירדו ונכנסו ונתלבשו תוך י"ס הבריאה והיו נשמה להם", האמצעיים ליצירה, ו"לבוש החיצון שהם י"ס אחור שלה" לעשייה, "והיו נשמה להם. ואח"כ יש בחי' רוחין ונפשין". נפש, רוח ונשמה של המלכות בתוך האצילות עצמה הם אותיות השם המתלבשות בשלוש שכבות הכלים שלה, "הנה הם רק בבחי' נר"ן אל הנוקבא דז"א עצמה אשר באצילות"; ובבי"ע: "נמצא כי חלקי הנשמה שיש בבי"ע הן אלהות אך מבחינת רוח ואילך הוא בחינת עולם הפירוד בין בבריאה בין ביצירה בין בעשיה". עוד שם: "כמו שיש כל בחי' אלו בנוקבא דז"א כנ"ל כן יש כל בחי' אלו באו"א ובאו"א ובזו"נ... ואמנם לא זכיתי לשמוע רק בחי' זו"ן לבד"; וכליו של זעיר אנפין לעצמו "כ"ז מדרגות", "כי המלכות היא משלים אותו לי"ס". פרק ב: "זעיר אנפין שבאצילות יש בו י' ספירות פרטיות ובכל אחד יש בו ג' בחינות כלים חיצון אמצעי ופנימי הרי הם ל' כלים", והנשמה מתלבשת בכלים הפנימיים, הרוח באמצעיים והנפש בחיצוניים; "והנה נוקבא דז"א דאבי"ע הוא ל' כלים אחרים ובתוכם העצמות והנשמה שלהם"; "והנה הג' כלים דאחור שהם בחי' נפש וגם על הרוח שלהן עליהן נאמר ומשם יפרד ואינם בחינת אלהות. רק מן נשמה חיה ויחידה אשר שם בבי"ע אלו הם בחינת אלהות גמור... והטעם הוא כמ"ש, כי כשנתמעטה הירח... ירדו י' כלים פנימים שלה הם עצמם בבריאה תוך י' כלים דנוקבא דז"א דבריאה והיה שם בבחינת נשמה להם. לכן מן הנשמה ולמעלה נקרא אלהות גמור בבריאה. אך החיה ויחידה אשר שם לא קבלתי"; ועל עולם העשייה: "ונעשים נשמה ואלהות ממש ומהרוח ואילך עולם הפירוד", וכן על עולם היצירה. עץ חיים אינו משתמש כאן במילה "נבראים"; לשונו היא "עולם הפירוד". את הכינוי "יש נברא" לכלים המקומיים נותנת האיגרת עצמה. (ספריא, פרק א; ספריא, פרק ב)

ובינה; "זו"ן" — זעיר אנפין ונוקבא, כלומר המלכות.)[96] [85] האיגרת בחרה לדבר על כלי המלכות, בהתאם לתפקידה של המלכות כמקור לעולמות שלמטה ממנה.

בספרי החסידות יש גם ניסוח נוסף לשלושים כלי המלכות. הרבי, ברשימותיו על התניא, מביא על המילים "למ"ד כלים דמל"" את הלשון "היינו ל' כלים דז"א שמאירים במל"", ומציין למאמר של אדמו"ר הרש"ב, ד"ה "תקעו" משנת תר"ן.[97] לפי הניסוח הזה, השלושים שבמלכות הם כלי זעיר אנפין כפי שהם מאירים בה. זהו תיאור נוסף ממקור אחר, המדגיש את הארת זעיר אנפין במלכות. את היחס המדויק בינו לבין תיאור שלושים כלי המלכות בעץ חיים יש לברר מתוך המקורות.

שתי מפות של נפש, רוח ונשמה

קושי נוסף נוצר כאשר מצרפים את המפה הזאת אל תיאור מוכר אחר. בעץ חיים נאמר: "הנה נודע כי אצילות אבא והוא חיה בריאה

---

[96]זו הגדרה ראשונית בלבד. השמות אריך אנפין, זעיר אנפין ונוקבא מתבארים בהרחבה בפרק 2 ("מפה קטנה: ז"א, נצח, פרק עליון ונהי"מ"), בפרק 5 (בביאור "מזיווג דזו"נ", ושם גם "אבא ואמא") ובפרק 6 ("אריך אנפין וזעיר אנפין: שמות של 'פרצופים'").

[85]עץ חיים, שער מד, פרקים א–ב — התלבשות כלים דאצילות והבחנתם מן המקבלים בעולמות בי"ע. פרק א: "ספירה י' היא מלכות הנקרא נוקבא דז"א"; "הנוקבא דז"א דאצילות יש בה י"ס ובכל ספירה יש ג' מדרגות פנים ואחור ואמצעי... והם ג' לבושים כל אחד כלול מי'. והנה ג' מדרגות אלו שאמרנו הם ל' שמות שיש אל נוקבא דז"א שהם גוף שלה"; "והנה אלו ג' מדרגות הנ"ל הם מתלבשין בבי"ע והענין הוא מיעוט הירח": הלבוש הפנימי "ירדו ונכנסו ונתלבשו תוך י"ס הבריאה והיו נשמה להם", האמצעיים ליצירה, ו"לבוש החיצון שהם י"ס אחור שלה" לעשייה, "והיו נשמה להם. ואח"כ יש בחי' רוחין ונפשין". נפש, רוח ונשמה של המלכות בתוך האצילות עצמה הם אותיות השם המתלבשות בשלוש שכבות הכלים שלה, "הנה הם רק בבחי' נר"ן אל הנוקבא דז"א עצמה אשר באצילות"; ובבי"ע: "נמצא כי חלקי הנשמה שיש בבי"ע הן אלהות אך מבחינת רוח ואילך הוא בחינת עולם הפירוד בין בבריאה בין ביצירה בין בעשיה". עוד שם: "כמו שיש כל בחי' אלו בנוקבא דז"א כנ"ל כן יש כל בחי' אלו באו"א ובאו"א ובז"א... ואמנם לא זכיתי לשמוע רק בחי' זו"ן לבד"; וכליו של זעיר אנפין לעצמו "כ"ז מדרגות", "כי המלכות היא משלים אותו ל"י"ס". פרק ב: "זעיר אנפין שבאצילות יש בו י' ספירות פרטיות ובכל אחד יש בו ג' בחינות כלים חיצון אמצעי ופנימי הרי הם ל' כלים", והנשמה מתלבשת בכלים הפנימיים, הרוח באמצעיים והנפש בחיצוניים; "והנה נוקבא דז"א דאבי"ע הוא ל' כלים אחרים ובתוכם העצמות והנשמה שלהם"; "והנה הג' כלים דאחור שהם בחי' נפש וגם על הרוח שלהן עליהן נאמר ומשם יפרד ואינם בחינת אלהות. רק מן נשמה חיה ויחידה אשר שם בבי"ע אלו הם בחינת אלהות גמור... והטעם הוא כמ"ש, כי כשנתמעטה הירח... ירדו י' כלים פנימים שלה הם עצמם בבריאה תוך י' כלים דנוקבא דז"א דבריאה והיה שם בבחינת נשמה להם. לכן מן הנשמה ולמעלה נקרא אלהות גמור בבריאה. אך החיה ויחידה אשר שם לא קבלתי"; ועל עולם העשייה: "ונעשים נשמה ואלהות ממש ומהרוח ואילך עולם הפירוד", וכן על עולם היצירה. עץ חיים אינו משתמש כאן במילה "נבראים"; לשונו היא "עולם הפירוד". את הכינוי "יש נברא" לכלים המקומיים נותנת האיגרת עצמה. (ספריא, פרק א; ספריא, פרק ב)

[97]רשימות הרבי על התניא, אגרת הקודש סימן כ, עמ' מח: "למ"ד כלים דמל': 'היינו ל' כלים דז"א שמאירים במל" — ד"ה תקעו תר"ן"; ובהערות המהדירים שם: "סה"מ תר"ן ס"ע רפח" (הקובץ באתר chabad.org).

אמא והיא נשמה יצירה ז"א והיא רוח עשיה נוקבא והיא נפש".[86] כלומר, העולמות עצמם נקראים בשמות נשמה, רוח ונפש: בריאה נשמה, יצירה רוח, עשייה נפש. אם יצירה היא "רוח", כיצד נאמר שיש בה נשמה אלוקית? ואם עשייה היא "נפש", כיצד יש בה נשמה, ובצדה נפש ורוח נבראות? לכאורה השמות מתנגשים.[95]

ההתנגשות נולדת כששוכחים על מה כל מפה שואלת. המפה הכללית משווה את העולמות זה לזה: עולם הבריאה כולו עומד במדרגה הנקראת נשמה ביחס ליצירה ועשייה, היצירה במדרגה הנקראת רוח, והעשייה במדרגה הנקראת נפש. המפה המקומית נכנסת לתוך עולם אחד ושואלת על חיותו: מה בו הוא הנשמה, המקור האלוקי שמחיה אותו, ומה בו רוח ונפש, החיות ששייכת כבר למציאותו הנבראת. לכן אפשר לדבר על נשמה שביצירה בלי לומר שיצירה נעשתה בריאה, ועל רוח שבבריאה בלי להוריד את בריאה למעמדה הכללי של יצירה.

אדמו"ר הזקן מחזיק את שתי המפות יחד במשפט אחד: "דיש ג' מדריגות בכל עולם דהיינו נר"נ ושרשם בכלל הן מבחי' ל' כלים דאצי' שנעשה נר"נ כללי בבי"ע ומתחלק לפרטיות נר"נ בכל עולם".[84] יש נפש, רוח ונשמה כלליים, המחלקים את בי"ע לשלושה

---

[86]עץ חיים, שער מב, פרק ה: "הנה נודע כי אצילות אבא והוא חיה בריאה אמא והיא נשמה יצירה ז"א והיא רוח עשיה נוקבא והיא נפש"; "ואמנם הג' לבושים הנקרא כלים דז"א דאצילות כולם הם בחינת נר"ן של כל העולמות כולם דבי"ע... אבל בערך חיה נקרא ג' אלו גופים שלה"; "ואינן נקראים כלים אלא לגבי חיה"; "כל האצילות הוא אלהות גמור כי הכלים ממש אלהות"; "והנה ג' עולמות בי"ע כולם כלים גמורים ולכן אינם אלהות ולכן נקראים חותמי האצילות" (ספריא).

[95]ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 242, בדיון "שלושים כלים ושתי מפות של נפש רוח ונשמה".

[84]מאמרי אדמו"ר הזקן, תקס"ו, עמ' עח ועמ' צו; להשוואת בחינת הנשמה האלוקית לנפש ורוח שבעולמות בי"ע. המקומות המדויקים: חלק א, עמ' עח, בד"ה "להבין בתוס' ביאור שרש ענין הנ"ל" (המתחיל בעמ' עו), סעיף ב: "וביאור הדבר הנה ידוע בכ' האריז"ל דיש ג' מדריגות בכל עולם דהיינו נר"נ ושרשם בכלל הן מבחי' ל' כלים דאצי' שנעשה נר"נ כללי בבי"ע ומתחלק לפרטיות נר"נ בכל עולם כו'. והנה בחי' אור הנשמה שבכל עולם גם בעולם העשי' הוא בחי' אלקות עדיין ובחי' נפש ורוח הן בחי' נברא ובחי' הכלים של נר"נ כולן הן בחי' נברא גם בחי' כלי של נשמה כו' וידוע שמבחי' הכלים של עולם העליון נעשה בחי' אורות בעולם התחתוני" (ספריית ליובאוויטש, עמ' עח). חלק א, עמ' צו, בד"ה "ותוספת ביאור הדברים הנ"ל" (המתחיל בעמ' צה), בעניין הנשמות הנמשכות מן היחודים שבעולם העשייה: "שנשמה דעשי' הכלי היא בחי' נברא והאור הוא בחי' אלקות משא"כ נפש ורוח דעשי' שאף האורו' שלהן הם בחי' נברא" (ספריית ליובאוויטש, עמ' צו).

עולמות, ויש נפש, רוח ונשמה פרטיים בתוך כל עולם. שתי המפות אינן מתחרות; כל אחת עונה על שאלה אחרת.

כשמעמידים זה בצד זה כמה תיאורים של עץ חיים, רואים עד כמה השמות תלויים במפה. במקום אחד אומר עץ חיים ששלושת הלבושים "הנקרא כלים דז"א דאצילות כולם הם בחינת נר"ן של כל העולמות כולם דבי"ע". [86] במקום אחר הוא מתאר שבכל ספירה הנשמה שוכנת בכלים הפנימיים, הרוח באמצעיים והנפש בחיצוניים. [85]

מתוך המקורות האלה אנו מציעים קריאה משולבת, שבה שם המדרגה מובן לפי היקף המפה. לפי המפה הכללית, השכבה החיצונית של כלי האצילות היא בחינת "נפש" לסדר העולמות כולו, והיא מתאימה לעשייה. ולפי המפה המקומית, אותה שכבה חיצונית יורדת לעולם העשייה ונעשית לו "נשמה ואלהות ממש"; ועל כלי המלכות אומרת האיגרת במפורש שאור הנשמה של המלכות שבמלכות דעשייה הוא "אלקות ממש מחיצוניות הכלים דמל' דאצי'".

---

[86]עץ חיים, שער מב, פרק ה: "הנה נודע כי אצילות אבא והוא חיה בריאה אמא והיא נשמה יצירה ז"א והיא רוח עשיה נוקבא והיא נפש"; "ואמנם הג' לבושים הנקרא כלים דז"א דאצילות כולם הם בחינת נר"ן של כל העולמות כולם דבי"ע... אבל בערך חיה נקרא ג' אלו גופים שלה"; "ואינן נקראים כלים אלא לגבי חיה"; "כל האצילות הוא אלהות גמור כי הכלים ממש אלהות"; "והנה ג' עולמות בי"ע כולם כלים גמורים ולכן אינם אלהות ולכן נקראים חותמי האצילות" (ספריא).

[85]עץ חיים, שער מד, פרקים א–ב — התלבשות כלים דאצילות והבחנתם מן המקבלים בעולמות בי"ע. פרק א: "ספירה י' היא מלכות הנקרא נוקבא דז"א"; "הנוקבא דז"א דאצילות יש בה י"ס ובכל ספירה יש ג' מדרגות פנים ואחור ואמצעי... והם ג' לבושים כל אחד כלול מי'. והנה ג' מדרגות אלו שאמרנו הם ל' שמות שיש אל נוקבא דז"א שהם גוף שלה"; "והנה אלו ג' מדרגות הנ"ל הם מתלבשין בבי"ע והענין הוא מיעוט הירח": הלבוש הפנימי "ירדו ונכנסו ונתלבשו תוך י"ס הבריאה והיו נשמה להם", האמצעיים ליצירה, ו"לבוש החיצון שהם י"ס אחור שלה" לעשייה, "והיו נשמה להם. ואח"כ יש בחי' רוחין ונפשין". נפש, רוח ונשמה של המלכות בתוך האצילות עצמה הם אותיות השם המתלבשות בשלוש שכבות הכלים שלה, "הנה הם רק בבחי' נר"ן אל הנוקבא דז"א עצמה אשר באצילות"; ובבי"ע: "נמצא כי חלקי הנשמה שיש בבי"ע הן אלהות אך מבחינת רוח ואילך הוא בחינת עולם הפירוד בין בבריאה בין ביצירה בין בעשיה". עוד שם: "כמו שיש כל בחי' אלו בנוקבא דז"א כנ"ל כן יש כל בחי' אלו בא"א ובאו"א ובזו"א... ואמנם לא זכיתי לשמוע רק בחי' זו"ן לבד"; וכליו של זעיר אנפין לעצמו "כ"ז מדרגות", "כי המלכות היא משלים אותו ל"ס". פרק ב: "זעיר אנפין שבאצילות יש בו י' ספירות פרטיות ובכל אחד יש בו ג' בחינות כלים חיצון אמצעי ופנימי הרי הם ל' כלים", והנשמה מתלבשת בכלים הפנימיים, הרוח באמצעיים והנפש בחיצוניים; "והנה נוקבא דז"א דאבי"ע הוא ל' כלים אחרים ובתוכם העצמות והנשמה שלהם"; "והנה הג' כלים דאחור שהם בחי' נפש וגם על הרוח שלהן עליהן נאמר ומשם יפרד ואינם בחינת אלהות. רק מן נשמה חיה ויחידה אשר שם בבי"ע אלו הם בחינת אלהות גמור... והטעם הוא כמ"ש, כי כשנתמעטה הירח... ירדו י' כלים פנימים שלה הם עצמם בבריאה תוך י' כלים דנוקבא דז"א דבריאה והיה שם בבחינת נשמה להם. לכן מן הנשמה ולמעלה נקרא אלהות גמור בבריאה. אך החיה ויחידה אשר שם לא קבלתי"; ועל עולם העשייה: "ונעשים נשמה ואלהות ממש ומהרוח ואילך עולם הפירוד", וכן על עולם היצירה. עץ חיים אינו משתמש כאן במילה "נבראים"; לשונו היא "עולם הפירוד". את הכינוי "יש נברא" לכלים המקומיים נותנת האיגרת עצמה. (ספריא, פרק א; ספריא, פרק ב)

אותה מציאות נקראת בשם אחד כשמשווים עולמות, ובשם אחר כשמסתכלים מתוך העולם שהיא מחיה.

הסתירה מופיעה רק כשמשווים בלי זהירות שני דברים שנקראים באותו שם. "רוח" במפה הכללית היא כינוי לעולם היצירה כולו ביחס לשאר העולמות. "רוח" במפה המקומית היא אור מסוים בתוך כל עולם, והאיגרת מונה אותו בין הנבראים. מי שיזהה את שני אלה יגיע למסקנה מוזרה: שעולם היצירה כולו, לרבות הנשמה האלוקית שבו, נברא; או להפך, שכל רוח היא אלוקות כמו הנשמה. המילים חוזרות, אבל היקף המפה משתנה.

לפני שמציירים מפה, מבררים מהו היקף המשפט: האם הוא משווה בין העולמות או מתאר את המדרגות בתוך עולם אחד? כך החזרה על אותם שמות מפסיקה להיראות כערבוב, ומתחילה לחשוף סדר שחוזר ברמות שונות.

מדוע דווקא הנשמה נשארת אלוקות?

עכשיו אפשר לשאול שאלה עמוקה יותר. לא די לדעת מה כתוב; אנו רוצים להבין מדוע הגבול עובר כאן. למה בחינת הנשמה היא אלוקות, ואילו נפש ורוח נכללות בראשית היש הנברא? התשובה "מפני שהנשמה גבוהה יותר" אינה מספיקה, כי היא חוזרת על הסדר במילים אחרות ואינה מסבירה אותו. גם דקות רוחנית איננה ראיה, שהרי ראינו שגם אורות, רוחניים ועדינים, יכולים להיות נבראים. וגם הסבר מן הנפש האנושית, כאילו השכל בטל יותר מן הרגש ולכן הוא "אלוקי" יותר, אינו מתאים כאן. מה שמתואר כאן הוא גבול בין מקור לבין מה שנברא ממנו, ולא דירוג של תכונות.

עץ חיים קובע את הגבול במפורש: "נמצא כי חלקי הנשמה שיש בבי"ע הן אלהות אך מבחינת רוח ואילך הוא בחינת עולם הפירוד בין בבריאה בין ביצירה בין בעשיה". ובפרק שאחריו: "הג' כלים דאחור

שהם בחי' נפש וגם על הרוח שלהן עליהן נאמר ומשם יפרד ואינם בחינת אלהות. רק מן נשמה חיה ויחידה אשר שם בבי"ע אלו הם בחינת אלהות גמור".[85] ("חיה" ו"יחידה" הן שתי המדרגות שמעל "נשמה"; יחד עם נפש, רוח ונשמה הן חמש מדרגות של חיות.)[98] הלשון "ומשם יפרד" לקוחה מן הפסוק על הנהר היוצא מעדן: "ונהר יצא מעדן להשקות את הגן ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים" (בראשית ב, י). עד נקודה מסוימת זהו נהר אחד; משם והלאה הוא מתחלק. כך גם כאן: עד בחינת הנשמה, האלוקות אחת; מבחינת רוח ואילך מתחיל "עולם הפירוד", המציאות הנפרדת.

ומיד אחר כך עץ חיים מבאר מדוע הנשמה אלוקות: "והטעם הוא כמ"ש, כי כשנתמעטה הירח... ירדו י' כלים פנימים שלה הם עצמם בבריאה תוך י' כלים דנוקבא דז"א דבריאה והיה שם בבחינת נשמה

---

[85]עץ חיים, שער מד, פרקים א–ב — התלבשות כלים דאצילות והבחנתם מן המקבלים בעולמות בי"ע. פרק א: "ספירה י' היא מלכות הנקרא נוקבא דז"א"; "הנוקבא דז"א דאצילות יש בה י"ס ובכל ספירה יש ג' מדרגות פנים ואחור ואמצעי... והם ג' לבושים כל אחד כלול מי'. והנה ג' מדרגות אלו שאמרנו הם ל' שמות שיש אל נוקבא דז"א שהם גוף שלה"; "והנה אלו ג' מדרגות הנ"ל הם מתלבשין בבי"ע והענין הוא מיעוט הירח": הלבוש הפנימי "ירדו ונכנסו ונתלבשו תוך י"ס הבריאה והיו נשמה להם", האמצעיים ליצירה, ו"לבוש החיצון שהם י"ס אחור שלה" לעשייה, "והיו נשמה להם. ואח"כ יש בחי' רוחין ונפשין". נפש, רוח ונשמה של המלכות בתוך האצילות עצמה הם אותיות השם המתלבשות בשלוש שכבות הכלים שלה, "הנה הם רק בבחי' נר"ן אל הנוקבא דז"א עצמה אשר באצילות"; ובבי"ע: "נמצא כי חלקי הנשמה שיש בבי"ע הן אלהות אך מבחינת רוח ואילך הוא בחינת עולם הפירוד בין בבריאה בין ביצירה בין בעשיה". עוד שם: "כמו שיש כל בחי' אלו בנוקבא דז"א כנ"ל כן יש כל בחי' אלו באו"א ובאו"א ובזו"א... ואמנם לא זכיתי לשמוע רק בחי' זו"ן לבד"; וכליו של זעיר אנפין לעצמו "כי"ז מדרגות", "כי המלכות היא משלים אותו לי"ס". פרק ב: "זעיר אנפין שבאצילות יש בו י' ספירות פרטיות ובכל אחד יש בו ג' בחינות כלים חיצון אמצעי ופנימי הרי הם ל' כלים", והנשמה מתלבשת בכלים הפנימיים, הרוח באמצעיים והנפש בחיצוניים; "והנה נוקבא דז"א דאבי"ע הוא ל' כלים אחרים ובתוכם העצמות והנשמה שלהם"; "והנה הג' כלים דאחור שהם בחי' נפש וגם על הרוח שלהן עליהן נאמר ומשם יפרד ואינם בחינת אלהות. רק מן נשמה חיה ויחידה אשר שם בבי"ע אלו הם בחינת אלהות גמור... והטעם הוא כמ"ש, כי כשנתמעטה הירח... ירדו י' כלים פנימים שלה הם עצמם בבריאה תוך י' כלים דנוקבא דז"א דבריאה והיה שם בבחינת נשמה להם. לכן מן הנשמה ולמעלה נקרא אלהות גמור בבריאה. אך החיה ויחידה אשר שם לא קבלתי"; ועל עולם העשייה: "ונעשים נשמה ואלהות ממש ומהרוח ואילך עולם הפירוד", וכן על עולם היצירה. עץ חיים אינו משתמש כאן במילה "נבראים"; לשונו היא "עולם הפירוד". את הכינוי "יש נברא" לכלים המקומיים נותנת האיגרת עצמה. (ספריא, פרק א; ספריא, פרק ב)

[98]חמשת השמות מובאים בשער הגלגולים, הקדמה א: "חמשה שמות יש לנפש, וזה סדרם ממטה למעלה, נפ"ש, רו"ח, נשמ"ה, חי"ה, יחיד"ה"; ראו בפרק 6 ובהערה שם.

להם. לכן מן הנשמה ולמעלה נקרא אלהות גמור בבריאה".[85] זה הטעם: הנשמה של עולם הבריאה אינה תוצר של עולם הבריאה. היא כלי האצילות עצמם, "הם עצמם", שירדו אליו. לכן היא אלוקות, לא מפני שהיא גבוהה או דקה יותר, אלא מפני שהיא המקור עצמו. והאיגרת אומרת את אותו הדבר בקיצור רב: "שהוא אלקות, והן הלמ"ד כלים דמל' דאצילות". אפשר לקרוא את החלק השני של המשפט כנימוק לחלק הראשון: הנשמה היא אלוקות, משום שהיא שלושים כלי המלכות דאצילות.

מה שעדיין אינו מוסבר הוא הצד השני של הגבול. מדוע כלי האצילות היורדים נעשים דווקא בחינת הנשמה של העולמות, ואילו הרוח והנפש שבהם הן כבר חיות של העולם עצמו? מדוע הפירוד מתחיל דווקא ברוח, ולא במקום אחר? עץ חיים קובע זאת כעובדה של הסדר, ובעל עץ חיים עצמו מציין את גבול קבלתו: "אך החיה ויחידה

[85]עץ חיים, שער מד, פרקים א–ב — התלבשות כלים דאצילות והבחנתם מן המקבלים בעולמות בי"ע. פרק א: "ספירה י' היא מלכות הנקרא נוקבא דז"א"; "הנוקבא דז"א דאצילות יש בה י"ס ובכל ספירה יש ג' מדרגות פנים ואחור ואמצעי... והם ג' לבושים כל אחד כלול מי'. והנה ג' מדרגות אלו שאמרנו הם ל' שמות שיש אל נוקבא דז"א שהם גוף שלה"; "והנה אלו ג' מדרגות הנ"ל הם מתלבשין בבי"ע והענין הוא מיעוט הירח": הלבוש הפנימי "ירדו ונכנסו ונתלבשו תוך י"ס הבריאה והיו נשמה להם", האמצעיים ליצירה, ו"לבוש החיצון שהם י"ס אחור שלה" לעשייה, "והיו נשמה להם. ואח"כ יש בחי' רוחין ונפשין". נפש, רוח ונשמה של המלכות בתוך האצילות עצמה הם אותיות השם המתלבשות בשלוש שכבות הכלים שלה, "הנה הם רק בבחי' נר"ן אל הנוקבא דז"א עצמה אשר באצילות"; ובבי"ע: "נמצא כי חלקי הנשמה שיש בבי"ע הן אלהות אך מבחינת רוח ואילך הוא בחינת עולם הפירוד בין בבריאה בין ביצירה בין בעשיה". עוד שם: "כמו שיש כל בחי' אלו בנוקבא דז"א כנ"ל כן יש כל בחי' אלו בא"א ובאו"א ובז"א... ואמנם לא זכיתי לשמוע רק בחי' זו"ן לבד"; וכליו של זעיר אנפין לעצמו "כ"ז מדרגות", "כי המלכות היא משלים אותו ל"ס". פרק ב: "זעיר אנפין שבאצילות יש בו י' ספירות פרטיות ובכל אחד יש בו ג' בחינות כלים חיצון אמצעי ופנימי הרי הם ל' כלים", והנשמה מתלבשת בכלים הפנימיים, הרוח באמצעיים והנפש בחיצוניים; "והנה נוקבא דז"א דאבי"ע הוא ל' כלים אחרים ובתוכם העצמות והנשמה שלהם"; "והנה הג' כלים דאחור שהם בחי' נפש וגם על הרוח שלהן עליהן נאמר ומשם יפרד ואינם בחינת אלהות. רק מן נשמה חיה ויחידה אשר שם בבי"ע אלו הם בחינת אלהות גמור... והטעם הוא כמ"ש, כי כשנתמעטה הירח... ירדו י' כלים פנימים שלה הם עצמם בבריאה תוך י' כלים דנוקבא דז"א דבריאה והיה שם בבחינת נשמה להם. לכן מן הנשמה ולמעלה נקרא אלהות גמור בבריאה. אך החיה ויחידה אשר שם לא קבלתי"; ועל עולם העשייה: "ונעשים נשמה ואלהות ממש ומהרוח ואילך עולם הפירוד", וכן על עולם היצירה. עץ חיים אינו משתמש כאן במילה "נבראים"; לשונו היא "עולם הפירוד". את הכינוי "יש נברא" לכלים המקומיים נותנת האיגרת עצמה. (ספריא, פרק א; ספריא, פרק ב)

אשר שם לא קבלתי".[85] יש כאן אפוא שני דברים שצריך להחזיק יחד. המבנה מבוסס, וגם הטעם לכך שהנשמה אלוקות נמסר במקורות: היא כלי האצילות עצמם, שירדו והתלבשו. אבל הטעם הראשון לכך שהגבול נקבע דווקא במקום הזה עדיין דורש עיון.[93] השארת השאלה פתוחה אינה מבטלת את ההסבר שהשגנו; היא מונעת מאתנו להחליף שאלה עמוקה במשפט מעגלי.

בין הפרק הקודם לפרק הבא

בפרק הקודם קראנו שהכוח השופע בנברא בא "מהכלים די"ס דאבי"ע שהקו אור א"ס ב"ה מאיר בהם", והשארנו פתוחה את השאלה מה מעמדם של הכלים של בריאה, יצירה ועשייה. עכשיו האיגרת ענתה: הכלים של עשר הספירות דבי"ע הם ראשית היש הנברא. האם יש בזה סתירה? כיצד כוח הבריאה שופע דרך כלים שהם עצמם נבראים?

אין סתירה, משום ששוב מדובר בשתי שאלות: מה מעמדו של הכלי, ומה פועל בו. הכלים המקומיים של בי"ע נבראים; הכוח הפועל בהם

---

[85]עץ חיים, שער מד, פרקים א–ב — התלבשות כלים דאצילות והבחנתם מן המקבלים בעולמות בי"ע. פרק א: "ספירה י' היא מלכות הנקרא נוקבא דז"א"; "הנוקבא דז"א דאצילות יש בה י"ס ובכל ספירה יש ג' מדרגות פנים ואחור ואמצעי... והם ג' לבושים כל אחד כלול מי'. והנה ג' מדרגות אלו שאמרנו הם ל' שמות שיש אל נוקבא דז"א שהם גוף שלה"; "והנה אלו ג' מדרגות הנ"ל הם מתלבשין בבי"ע והענין הוא מיעוט הירח": הלבוש הפנימי "ירדו ונכנסו ונתלבשו תוך י"ס הבריאה והיו נשמה להם", האמצעיים ליצירה, ו"לבוש החיצון שהם י"ס אחור שלה" לעשייה, "והיו נשמה להם. ואח"כ יש בחי' רוחין ונפשין". נפש, רוח ונשמה של המלכות בתוך האצילות עצמה הם אותיות השם המתלבשות בשלוש שכבות הכלים שלה, "הנה הם רק בבחי' נר"ן אל הנוקבא דז"א עצמה אשר באצילות"; ובבי"ע: "נמצא כי חלקי הנשמה שיש בבי"ע הן אלהות אך מבחינת רוח ואילך הוא בחינת עולם הפירוד בין בבריאה בין ביצירה בין בעשיה". עוד שם: "כמו שיש כל בחי' אלו בנוקבא דז"א כנ"ל כן יש כל בחי' אלו באו"א ובאו"א ובז"א... ואמנם לא זכיתי לשמוע רק בחי' זו"ן לבד"; וכליו של זעיר אנפין לעצמו "כ"ז מדרגות", "כי המלכות היא משלים אותו לי"ס". פרק ב: "זעיר אנפין שבאצילות יש בו י' ספירות פרטיות ובכל אחד יש בו ג' בחינות כלים חיצון אמצעי ופנימי הרי הם ל' כלים", והנשמה מתלבשת בכלים הפנימיים, הרוח באמצעיים והנפש בחיצוניים; "והנה נוקבא דז"א דאבי"ע הוא ל' כלים אחרים ובתוכם העצמות והנשמה שלהם"; "והנה הג' כלים דאחור שהם בחי' נפש וגם על הרוח שלהן נאמר ומשם יפרד ואינם בחינת אלהות. רק מן נשמה חיה ויחידה אשר שם בבי"ע אלו הם בחינת אלהות גמור... והטעם הוא כמ"ש, כי כשנתמעטה הירח... ירדו י' כלים פנימים שלה הם עצמם בבריאה תוך י' כלים דנוקבא דז"א דבריאה והיה שם בבחינת נשמה להם. לכן מן הנשמה ולמעלה נקרא אלהות גמור בבריאה. אך החיה ויחידה אשר שם לא קבלתי"; ועל עולם העשייה: "ונעשים נשמה ואלהות ממש ומהרוח ואילך עולם הפירוד", וכן על עולם היצירה. עץ חיים אינו משתמש כאן במילה "נבראים"; לשונו היא "עולם הפירוד". את הכינוי "יש נברא" לכלים המקומיים נותנת האיגרת עצמה. (ספריא, פרק א; ספריא, פרק ב)

[93]להרחבה בשאלת הגבול בין נשמה לבין רוח ונפש, ובהבחנה בין "שלוש הבחנות" לבין "שרשרת של שלושה עצמים", ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 277–278 ו־313–318. המקורות מאפשרים לבאר את ההבחנה; הסיבה הראשונה למיקום הגבול נשארה פתוחה.

איננו שלהם. בהמשך האיגרת יתבאר שאור אין־סוף הסובב מאיר אל הקו הפנימי "דרך הכלים די"ס דבי"ע ובהארתו תוך הכלים נותן בהם כח ועוז לברוא יש מאין"; וכלי המלכות דאצילות, שירדו לבי"ע, נושאים עמם את הארת הקו, "ומאיר בהם בבי"ע כמו באצילות ממש".[90] כלי נברא יכול להיות צינור שדרכו פועל כוח אלוקי, בלי שייעשה אלוקות; וכלי אלוקי יכול לפעול בתוך עולם נברא, בלי שייעשה נברא. את פרטי הדברים נלמד במקומם. כאן די לנו לראות שוב שהמעמד והתפקיד אינם אותה שאלה.

גם השאלות של הפרק הקודם ממשיכות ללוות אותנו. שם למדנו לשאול על כל דבר ממה הוא מתקיים, מה הוא משיג, ומה היחס בין מהותו לבין מקורו. עכשיו נוספו שאלות חדשות: באיזה כלי מדובר, בכלי המקור או בכלי המקבל? האם השם מתאר תפקיד, מדרגה או מעמד? ובאיזו מפה נאמר השם, בהשוואת העולמות זה לזה או בתוך עולם אחד?

השאלות האלה נחוצות מיד. "ראשית היש" היא, כאמור, ראשית היש במערכת הספירות של בי"ע. אבל המשפט הבא באיגרת פותח במילים "וכן באצילות". הוא מספר שגם בתוך עולם האצילות, "מחיצוניות הכלים די"ס דאצי' שהן אלקות", נבראו ההיכלות דאצילות וגופות המלאכים דאצילות, "שהן בחי' יש". בפרק הזה ראינו שכלי אצילות הנמצאים בבי"ע נשארים אלוקות. בפרק הבא נראה את הצד השני: שגם בעולם האצילות יש מציאות נבראת. מקומו של דבר אינו קובע לבדו את מעמדו, לא למטה ולא למעלה. ומיד אחר כך תשאל האיגרת על נשמות המלאכים ועל נשמות בני

---

[90]אגרת הקודש כ, בהמשכה: "ולכן הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט ממש בלי שום עילה וסיבה אחרת קודמת ליש הזה וכדי שיהיה היש הזה הנברא בכח הא"ס בעל גבול ומדה נתלבש אור א"ס בכלים די"ס דאצילות ומתייחד בתוכן בתכלית היחוד עד דאיהו וגרמוהי חד לברוא בהן ועל ידן ברואים בעלי גבול ותכלית ובפרט ע"י התלבשותן בבי"ע"; "והארת הקו שהיה מאיר בכלים די"ס דמל' בקע הפרסא עמהם ומאיר בהם בבי"ע כמו באצילות ממש"; "מאיר אל הקו הפנימי דרך הכלים די"ס דבי"ע ובהארתו תוך הכלים נותן בהם כח ועוז לברוא יש מאין" (ספריא, אגרת הקודש כ).

אדם קודם ירידתן לבי"ע, ותמצא להן מקום מיוחד בין שני הצדדים. מהם ההיכלות והגופות האלה, ומה מעמדן של הנשמות — את זאת נלמד בפרק הבא.

סיכום

המשפט הקצר של הפרק קבע היכן מתחיל היש הנברא: בכלי עשר הספירות של בי"ע ובאורות נפש ורוח שלהן. אלה נבראו מבחינת הנשמה של אותן ספירות, שהיא אלוקות, והיא עצמה שלושים הכלים של מלכות דאצילות. מן הנשמה ולמעלה "אלהות גמור", ומבחינת רוח ואילך "עולם הפירוד". מדוע הגבול עובר דווקא שם נשאר לעיון.

הלומד יוצא מן הפרק עם יכולת חדשה לקרוא. כשהוא פוגש את המילה "כלי", הוא שואל אם מדובר בכלי המקור או בכלי המקבל. כשהוא פוגש "אור", הוא אינו מסיק מיד "אלוקות", וכשהוא פוגש "כלי", הוא אינו מסיק מיד "נברא". כשהוא פוגש "נשמה", הוא בודק אם זו נשמת אדם או החיות של מערכת הספירות, ואם השם מתאר תפקיד או מעמד. וכשהוא פוגש את שמו של עולם, הוא יודע שהשם לבדו אינו קובע את מעמד כל מה שנמצא בו.

ומעל לכל נשארת התמונה שהמשפט הקצר מצייר. היש הנברא מתחיל גבוה מאוד, במדרגות רוחניות: בכלים של בריאה, יצירה ועשייה ובאורות נפש ורוח שבהם. ובתוכו, כנשמתו, שוכנת אלוקות ממש: כלי המלכות דאצילות, שירדו ונעשו נשמה לעולמות בלי לחדול מלהיות מה שהם. הנברא אינו מנותק ממקורו, והמקור אינו נעשה נברא. בין שני הצדדים האלה נע כל המשך האיגרת.

ללמוד את הפרק בעזרת כלי בינה מלאכותית

הפרק הזה עוסק במבנה: מי נברא, ממה, ומה נשאר אלוקות. מערכות בינה מלאכותית נוטות לסדר את תשובותיהן במבנים,

בטבלאות ובתרשימים, ולכן כאן חשוב במיוחד לבדוק שהמבנה שהתקבל נאמן למשפט. זכרו את הזהירות בציור: תרשים עלול להפוך כמה תיאורים של יחס אחד לשרשרת של ישויות נפרדות.

תרגיל 1: אל מה חוזר "והן"?

מה לשאול. "במשפט הזה, על מה מוסבת המילה 'והן'? ועל מה מוסבת המילה 'שהוא'?"

מה לבדוק. "והן" צריך לחזור אל בחינות הנשמה, ולא אל הכלים שבראש המשפט, שעליהם נאמר שהם נבראים. לגבי "שהוא": האם התשובה מזכירה את הערת הרבי "לכאורה צ"ל שהיא?" בלשון שאלה, ואת הנוסח "שהן" שצוין בהערות המהדירים? או שהיא מגיהה את הנוסח מסברה?

גבול המסקנה. הקושי הדקדוקי אינו מכריע מה כתב המחבר, ואנו שומרים את הנוסח המצוי. לענייננו אין הבדל: בכל הנוסחים האלוקות נאמרת על בחינת הנשמה.

תרגיל 2: מניין המספר שלושים?

מה לשאול. "מדוע 'למ"ד כלים', שלושים, ולא עשרה?"

מה לבדוק. האם התשובה מסתפקת בחשבון "שלושה עולמות כפול עשר ספירות", כאילו זה המקור? ראינו שלפי עץ חיים השלושים הם עשר ספירות של המלכות, ובכל אחת שלוש שכבות, והקשר לשלושת העולמות בא אחר כך. בדקו גם אם התשובה מזכירה ששלושים כלים מתוארים בעץ חיים גם בזעיר אנפין, כלומר שהמספר לבדו אינו מזהה את הנושא.

גבול המסקנה. החשבון יכול לעזור לזכור, אבל אינו ראיה. וגם הניסוח "ל' כלים דז"א שמאירים במל"", שהרבי ציין ממאמר של אדמו"ר הרש"ב, הוא ניסוח ממקור אחר, ואין לבנות ממנו טבלה חדשה במקום עץ חיים.

תרגיל 3: שתי מפות

מה לשאול. "אם עולם היצירה נקרא 'רוח', כיצד יש בו 'נשמה' שהיא אלוקות?"

מה לבדוק. האם התשובה מבחינה בין המפה הכללית, שמשווה עולמות זה לזה, לבין המפה המקומית, שבתוך כל עולם? האם היא מביאה את לשון אדמו"ר הזקן על "נר"נ כללי בבי"ע ומתחלק לפרטיות נר"נ בכל עולם"? תשובה שמכריעה ש"אחת המפות שגויה" החמיצה את העיקר.

גבול המסקנה. ההבחנה בין המפות מסלקת את הסתירה. הקריאה המשולבת של כמה מקומות בעץ חיים היא קריאה שלנו, ולא לשון מפורשת של מקור אחד.

תרגיל 4: לשמור על מה שנשאר פתוח

מה לשאול. "מדוע הגבול בין אלוקות לנברא עובר דווקא בין נשמה לרוח?"

מה לבדוק. האם התשובה מסתפקת ב"הנשמה גבוהה יותר", שהיא משפט מעגלי? האם היא מביאה את הטעם שבעץ חיים, שהנשמה היא כלי האצילות "הם עצמם" שירדו? והאם היא מודה שהטעם הראשון לכך שהגבול נקבע דווקא במקום הזה נשאר לעיון, ושבעל עץ חיים כתב על החיה והיחידה "לא קבלתי"?

גבול המסקנה. כאן הפרק משאיר שאלה פתוחה. תשובה שסוגרת אותה בלי מקור אינה ממלאת חסר; היא מכסה עליו.

פרק 5 | היכלות, גופי מלאכים ונשמות קודם ירידתן

מה כבר ידוע לנו

בקטע שלפנינו מוצאת האיגרת דברים שהם "בחי' יש" גם בעולם האצילות. כדי להבין מדוע זה חידוש, די לזכור שלושה דברים. בעשר הספירות דאצילות האורות והכלים "כולן אלקות" — מיוחדים במקורם, ולא עצמות הבורא (פרק 1). "יש" הוא נברא שאין ערוך בינו לבין הכוח המהווה אותו, "דבר נפרד" בידיעה שממטה; ו"ביטול" הוא העדר עצמאות כלפי המקור (פרקים 2–3). ובפרק 4 ראינו ששלושים הכלים של מלכות דאצילות נעשים "נשמה" לעשר הספירות של בריאה, יצירה ועשייה, ואילו הכלים של אותם עולמות, וכן האורות שבהם, נפש ורוח, נבראים. המקור אינו נעשה נברא משום שהוא מתלבש במקבל, והמקבל אינו נעשה אלקות משום שהמקור מתלבש בו.[99] מכאן הרגל הקריאה שילווה את הפרק: מקומו של דבר אינו קובע לבדו את מעמדו, ולכן נשאל על כל דבר גם מה הוא, ממה התהווה ומה מעמדו.

[99] עץ חיים, שער מד, פרקים א–ב — התלבשות כלים דאצילות והבחנתם מן המקבלים בעולמות בי"ע. פרק א: "ספירה י' היא מלכות הנקרא נוקבא דז"א"; "הנוקבא דז"א דאצילות יש בה י"ס ובכל ספירה יש ג' מדרגות פנים ואחור ואמצעי... והם ג' לבושים כל אחד כלול מי'. והנה ג' מדרגות אלו שאמרנו הם ל' שמות שיש אל נוקבא דז"א שהם גוף שלה"; "והנה אלו ג' מדרגות הנ"ל הם מתלבשין בבי"ע והענין הוא מיעוט הירח": הלבוש הפנימי "ירדו ונכנסו ונתלבשו תוך י"ס הבריאה והיו נשמה להם", האמצעיים ליצירה, ו"לבוש החיצון שהם י"ס אחור שלה" לעשייה, "והיו נשמה להם. ואח"כ יש בחי' רוחין ונפשין". נפש, רוח ונשמה של המלכות בתוך האצילות עצמה הם אותיות השם המתלבשות בשלוש שכבות הכלים שלה, "הנה הם רק בבחי' נר"ן אל הנוקבא דז"א עצמה אשר באצילות"; ובבי"ע: "נמצא כי חלקי הנשמה שיש בבי"ע הן אלהות אך מבחינת רוח ואילך הוא בחינת עולם הפירוד בין בבריאה בין ביצירה בין בעשיה". עוד שם: "כמו שיש כל בחי' אלו בנוקבא דז"א כנ"ל כן יש כל בחי' אלו באו"א ובאו"א ובז"א... ואמנם לא זכיתי לשמוע רק בחי' זו"ן לבד"; וכליו של זעיר אנפין לעצמו "כ"ז מדרגות", "כי המלכות היא משלים אותו ל"ס". פרק ב: "זעיר אנפין שבאצילות יש בו י' ספירות פרטיות ובכל אחד יש בו ג' בחינות כלים חיצון אמצעי ופנימי הרי הם ל' כלים", והנשמה מתלבשת בכלים הפנימיים, הרוח באמצעיים והנפש בחיצוניים; "והנה נוקבא דז"א דאבי"ע הוא ל' כלים אחרים ובתוכם העצמות והנשמה שלהם"; "והנה הג' כלים דאחור שהם בחי' נפש וגם על הרוח שלהן עליהן נאמר ומשם יפרד ואינם בחינת אלהות. רק מן נשמה חיה ויחידה אשר שם בבי"ע אלו הם בחינת אלהות גמור... והטעם הוא כמ"ש, כי כשנתמעטה הירח... ירדו י' כלים פנימים שלה הם עצמם בבריאה תוך י' כלים דנוקבא דז"א דבריאה והיה שם בבחינת נשמה להם. לכן מן הנשמה ולמעלה נקרא אלהות גמור בבריאה. אך החיה ויחידה אשר שם לא קבלתי"; ועל עולם העשייה: "ונעשים נשמה ואלהות ממש ומהרוח ואילך עולם הפירוד", וכן על עולם היצירה. עץ חיים אינו משתמש כאן במילה "נבראים"; לשונו היא "עולם הפירוד". את הכינוי "יש נברא" לכלים המקומיים נותנת האיגרת עצמה. (ספריא, פרק א; ספריא, פרק ב)

היכן אנו עומדים

עתה ממשיכה האיגרת: "וכן באצילות". אותו דפוס עצמו, מקור אלוקי ומה שנברא ממנו, קיים גם בתוך עולם האצילות. לקורא שהורגל לחשוב שאצילות כולה אלקות, זו הפתעה של ממש. והפרק מוסיף הפתעה שנייה, הפוכה לראשונה: יש גם דבר שאיננו "יש", אף שאיננו כלי של ספירה. אלה נשמות של מלאכים ושל בני אדם, בשלב שלפני ירידתן לבריאה, יצירה ועשייה.

בקטע נזכרות ארבע קבוצות:

1. **כלי עשר הספירות דאצילות** — אלקות. מחיצוניותם נברא מה שייזכר מיד.
2. **ההיכלות דאצילות** — נבראו מחיצוניות הכלים. אין הכוונה לאולם גשמי; ההיכלות נידונים כאן כבחינה חיצונית, ובהם מתלבשת "בחינת העיגולים" של הספירות (מה הם "עיגולים" יתבאר להלן בפרק).
3. **גופות המלאכים דאצילות** — גם הם נבראו מחיצוניות הכלים, ועליהם נאמר "בחינת יש"; כפי שנראה, הקביעה חלה גם על ההיכלות. "גוף" כאן אינו בשר ועצמות, ויש להבחין בינו לבין נשמת המלאך. עליהם מובא הפסוק "ובמלאכיו ישים תהלה".
4. **נשמות המלאכים** שיצאו מזיווג הנשיקין **ונשמות האדם** שיצאו מזיווג זעיר אנפין ונוקבא דאצילות, קודם שירדו לבי"ע — אינן "יש", אלא "מעין בחינת אלקות בצמצום עצום", בדומה לכלי הספירות, שהם מוגבלים ובכל זאת אלקות. "זיווג" הוא מונח קבלי לחיבור של משפיע ומקבל, שממנו נמשכת מציאות חדשה; שני סוגי הזיווג יתבארו במקומם בפרק. "נשמות" כאן הן נשמות של מלאכים ושל בני אדם — לא בחינת הנשמה של ספירות בי"ע שלמדנו בפרק 4.

הקטע נחתם בהסבר מקור הגבול שבכלים — "צמצום אור האי"ס, הוא הקו" — ובהשוואה אל הצמצום הראשון.

ארבע שאלות לקריאה

כדי ללכת בקטע בלי להתבלבל, נשאל על כל דבר הנזכר בו ארבע שאלות:

- **מה הוא?** כלי של ספירה, היכל, גוף או נשמה.
- **ממה ובאיזה אופן התהווה?** מאיזו בחינה של הכלים, והאם "נברא" או "יצא מזיווג".
- **מה מעמדו?** אלוקות, "מעין אלקות", או "יש" נברא.
- **היכן ובאיזה שלב?** באצילות, או לאחר הירידה לבריאה, יצירה ועשייה.

שם העולם עונה על השאלה האחרונה בלבד, ולפעמים רק על חלקה. מי שמשיב על כולן בבת אחת — "זה באצילות, ולכן זה אלוקות" — מחמיץ את עיקר החידוש של הקטע.[100]

על הדימויים

הקטע משתמש במילים שלקוחות מחיי האדם: היכל, גוף, זיווג, נשיקה, ירידה. הקבלה בוחרת בשפה הזאת במכוון, משום שהיא נושאת מבנה של יחסים: מסגרת ומי שבתוכה, חיות ומה שמבטא אותה, משפיע ומקבל ומה שנולד מן הקשר ביניהם. בכל מקום נשאל שתי שאלות: מה הדימוי מלמד, והיכן הוא מפסיק ללמד. יש שתי דרכים לטעות כאן, ושתיהן מוכרות: לצייר אולמות בשמים ובריות בעלות כנפיים, או לפטור את המילים באמירה כללית "זה רוחני",

---

[100]ספר המחקר, כרך א, עמ' 370–373: פתיחת הסוגיה "יש באצילות: היכלות וגופות מלאכים", "מפת השאלה ובירורה" ו"הכרעת הסוגיה: שם העולם אינו קובע לבדו את מעמד הנמצא בו". שם מוצעות שלוש ההבחנות — עולם, מעמד ואופן התהוות — וסדר הקריאה: תחילה מה הדבר, אחר כך כיצד התהווה, ורק אחר כך מה מעמדו.

שאינה מלמדת דבר. הדרך הנכונה היא לחפש לכל מילה את תפקידה המדויק.

"וכן באצילות": מקור אלוקי ומה שנברא ממנו

וכן באצילות מחיצוניות הכלים די"ס דאצי' שהן אלקות

W05-01
מילים 1–8

וכן — "וכמו כן". המילה קושרת את המשפט אל הקודם לו: כשם שבבריאה, יצירה ועשייה נבראו מקבלים ממקור אלוקי, כך גם באצילות. מה שחוזר הוא הדפוס, מקור ותוצאה, ולא הקביעה שכל מה שבאצילות נברא.

באצילות — בעולם האצילות. המילה מציינת מדרגה בסדר העולמות ועונה על השאלה "היכן". היא אינה אומרת לבדה מה מעמדו של כל מה שנמצא שם.

מחיצוניות הכלים — מן הצד החיצוני של הכלים. זהו המקור שממנו נבראו הדברים שייזכרו מיד. "כלי" של ספירה הוא הצד המגדיר שבה: החסד בהיותו חסד ולא גבורה, הגבורה בהיותה גבורה ולא חסד. אדמו"ר הזקן כותב שבאצילות "החסד עצמו זהו נקרא בחינת כלי", ומוסיף מיד: "אך מכל מקום הכלים דאצילות הם אלקות ממש, ונקרא איהו וגרמוהי חד" — הוא וכליו אחד, כלשון הזוהר שבה פתחה האיגרת.[101] בכתבי האר"י מתוארות בכלי הספירות כמה שכבות — חיצונה, אמצעית ופנימית — ובתוכן אורות החיות של הספירה.[102] השכבה החיצונה אינה דבוקה באור הפנימי כמו השכבה הפנימית, אבל היא עדיין חלק מן הכלי, ולכן גם היא אלוקות.

---

[101]לקוטי תורה, דרושים ליום הכיפורים, "ביאור מעט ע"פ שבת שבתון" (הנדפס בסמוך אחרי הדרוש "שבת שבתון הוא לכם"): "הנשמות נמשכים מפנימיות הכלים והמלאכים מחיצוניות הכלים, וענין כלים דאצי' היינו שהחסד עצמו זהו נק' בחי' כלי... משא"כ האור הוא בחי' לאו מכל אלין מדות איהו כלל; אך מ"מ הכלים דאצילות הם אלקות ממש ונק' איהו וגרמוהי חד". ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 513.

[102]עץ חיים, שער מד, פרק ב: "יעיר אנפין שבאצילות יש בו י' ספירות פרטיות, ובכל אחד יש בו ג' בחי' כלים — חיצון, אמצעי ופנימי — הרי הם ל' כלים... ובתוכם בחי' חיות העצמות שהם הנשמה שלהם, ונתחלק לנרנח"י: והנפש מתלבשת... בתוך י"ס דכלים הנקרא אחור, והרוח... תוך הי"ס דכלים אמצעים, והנשמה... תוך י"ס דכלים פנימים"; ועל נוקבא דזעיר אנפין: "גם בה י"ס, ל' כלים, ובתוכם עצמות נר"ן". על שתי שכבות הכלים, החיצון והפנימי, "בכל עולם מאבי"ע", ועל כך שהפנימי "מזדכך יותר" על ידי דביקות האור הפנימי בו, ראו עץ חיים, שער מ, דרוש י.

הכלים די"ס — הכלים של עשר הספירות. "די"ס" — "דעשר ספירות".

דאצי' — דאצילות. אלה כלי הספירות של עולם האצילות עצמו, ולא כלי הספירות של בי"ע שעליהם דיבר המשפט הקודם.

שהן אלקות — הכלים האלה הם אלקות. שתי המילים מדגישות שמעמד המקור אינו משתנה. מי ששומע שמשהו "נברא מחיצוניות הכלים" עלול להסיק שהחיצוניות עצמה ירדה למדרגת נברא. שתי המילים אומרות את ההפך: המקור נשאר אלקות, גם כשנברא ממנו דבר שאינו אלקות.

מדוע "אצילות" אינה תשובה לכל השאלות?

הכלל "אצילות היא אלקות" נכון ביחס למה שנאמר עליו בפתיחת האיגרת: האורות והכלים של עשר הספירות דאצילות. הטעות מתחילה כשהופכים אותו לכלל על כל מה שנזכר בהקשר של אצילות. המשפט שלפנינו מראה זאת בעצמו: בתוך עולם אחד הוא מזכיר שלושה סוגים של דברים, כלים אלוקיים, היכלות וגופות שנבראו, ונשמות שהן "מעין אלקות".

לכן יש להפריד בין שלושה יחסים. **היחס לעולם** עונה על השאלה באיזו מערכת הדבר נמצא. **היחס למקור** עונה על השאלה ממה הוא התהווה. **המעמד** עונה על השאלה מה הוא בעצמו: אלקות או יש. השם "ההיכלות דאצילות" מוסר את היחס הראשון בלבד. את השני מוסרות המילים "מחיצוניות הכלים", ואת השלישי — "נבראו" ו"בחינת יש".

ארון הספרים והספרים שבתוכו נמצאים באותו בית מדרש, ובכל זאת הם דברים שונים. גם בקריאה כדאי להבחין בין שתי שאלות: היכן הדבר נמצא, ומה הוא.

מקור ותוצאה: מה אסור להעביר מצד לצד

שתי טעויות הפוכות אורבות לקורא, וכל אחת מעבירה תכונה מצד לצד. הראשונה מעבירה את תכונת התוצאה אל המקור: "אם ההיכלות והגופות הם יש, סימן שגם החיצוניות שממנה נבראו היא יש". האיגרת חוסמת זאת במילים "שהן אלקות". השנייה מעבירה את תכונת המקור אל התוצאה: "אם נבראו מכלים אלוקיים ובתוך אצילות, סימן שגם הם אלקות". את זאת האיגרת חוסמת במילים "שהן בחי' יש", שיבואו מיד.

מקור אלוקי יכול להוות מקבל נברא בלי להיעשות בעצמו נברא. את הדפוס הזה כבר למדנו בפרק הקודם; החידוש הוא שהוא מופיע גם בעולם העליון.

ומכאן צעד נוסף: המקור לבדו אינו קובע את מעמד התוצאה. בתורה אור כותב אדמו"ר הזקן שגם למלאכים יש עבודה "לבטל היש והגוף שלהם על ידי נשמתם, שהיא מבחינת אין ונלקחה מחיצוניות הכלים".[103] מחיצוניות הכלים באים אפוא גם גופות המלאכים, שהם יש, וגם נשמותיהם, שהן בחינת "אין". כשמצרפים את שני המקורות, האיגרת ותורה אור, רואים ששני דברים בעלי מעמד שונה באים מאותו מקור. לכן המקור איננו התשובה כולה. גם בלשון האיגרת עצמה יש לכך רמז: על ההיכלות והגופות היא אומרת "נבראו", ועל הנשמות "שיצאו מזיווג". גם אופן ההתהוות הוא חלק מן התשובה.

"נבראו ההיכלות": מסגרת העולם והעיגולים שבה

נבראו ההיכלות דאצילות שמתלבש בהן בחי' העיגולים די"ס

W05-02
מילים 9–16

[103]תורה אור, בראשית, המאמר הפותח "להבין הטעם שנשתנה יצירת גוף האדם משאר כל הנבראים". (א) "וגם המלאכים יש להם עבודה זו, לבטל היש והגוף שלהם ע"י נשמתם שהיא מבחי' אין ונלקחה מחיצוניות הכלים. וכן גם ישראל צריכין לבטל היש שהוא הגוף הגשמי שלהם ע"י נפשם האלקית... ונלקחה מפנימיות הכלים, הגבוה למעלה ממקור מחצב נפשות המלאכים". (ב) בסוגריים באותו מאמר: "ההפרש בין זיווג נשיקין שממנו התהוות המלאכים, שהוא רוחני ביותר, ומ"מ הוא רק השפעה חיצונית, ולכן לא יכולים להתלבש בגוף גשמי; אבל זיווג גופני שממנו נשמות, עם היותו השפעה גשמית, אבל שרשו בפנימיות דייקא, וע"כ מתלבשים בגופות". ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 512–511.

נבראו — "נבראו", ולא "נאצלו" או "נמשכו". הפועל עצמו מלמד על מעמד. קודם לכן קבעה האיגרת: "ויש מאין נקרא בריאה בלשון הקדש".[104] ההיכלות הם מציאות חדשה שהתהוותה מן הכלים, ולא הכלים עצמם שהתפשטו.

ההיכלות — "היכל" הוא מסגרת. בעץ חיים מתואר כל עולם בחמש בחינות: שורש, נשמות וגופים, ש"הם בחינה אחת שאין פירוד ביניהן", ועוד לבושים והיכלות, שהם "שתי בחינות נפרדות" מן השלוש הראשונות. ההיכלות הם החיצוניים שבכולם, "דמיון בתים שבתוכם דר האדם".[105] אדם חי בגופו, לבוש בבגדיו ודר בביתו. כך יש לכל עולם "בית": המסגרת הכללית שבתוכה עומד כל מה שבו. גם זה משל: "בית" כאן איננו מבנה במקום, אלא המסגרת החיצונית ביותר של עולם.

דאצילות — ההיכלות של עולם האצילות. גם לעולם העליון יש מסגרת כזאת, והיא נבראה.

שמתלבש בהן — שבתוכם מתלבש. "בהן" מוסב על ההיכלות. "מתלבש" מתאר יחס שבו בחינה עליונה נמצאת ומתגלה בתוך מסגרת נמוכה ממנה.

בחי' העיגולים — בחינת העיגולים. המילה חדשה לנו, ובכתבי האר"י היא מציינת אחת משתי בחינות שיש לעשר הספירות:

---

[104]אגרת הקודש, סימן כ, בפסקאות שקדמו לקטענו (נדונו בפרקים 2–3): "ובהשתלשלות העלול הוא מוקף מהעילה ובטל במציאות אצלו כזיו השמש בשמש"; "ויש מאין' נקרא 'בריאה' בלשון הקדש. והגם שהיש הנברא הוא גם כן כלא חשיב קמיה, דהיינו שבטל במציאות לגבי הכח והאור השופע בו... היינו 'קמיה' דוקא, שהיא ידיעתו יתברך מלמעלה למטה"; "אבל בידיעה שממטה למעלה — היש הנברא הוא דבר נפרד לגמרי בידיעה והשגה זו שממטה... וגם אין ערוך זה לזה כלל וכלל, לא מיניה ולא מקצתיה, מהערך שמהעלול אל העילה, שהעלול יודע ומשיג איזה השגה בעילתו ובטל אצלו ע"י ידיעה והשגה זו, וגם במהותם ועצמותם אין הפרש גדול כל כך, רק שזה עילה וזה עלול... ולכן נקרא "יש' מ'אין' דוקא".

[105]עץ חיים, שער מב, פרק ג: "דע כי השורש והנשמות והגופים הם בחי' א' שאין פירוד ביניהן, אך הלבושים והיכלות הם ב' בחי' נפרדות מג' בחינות הנ"ל"; "ההיכלות הם העגולים הנזכר בכל מקום, שהם סובבים על אורות המקיף שהם הלבושים... והם בחינת הרקיעים המתעגלים שהם בחי' ההיכלות של עולם ההוא... כי הם דמיון בתים שבתוכם דר האדם"; "כי אפילו בתוך הבתים והיכלות שהם כלים גדולים במאד מאד אינם יכולין להתצמצם שם, ומכ"ש בכלים קטנים דמיון גופים... כי אדרבא לרוב גודלם אינם מתלבשין בגוף אלא במקום רחב מאד מאד, וכל מה שהמקום רחב יש אור יותר גדול מקיף". על ההצעה לפרש היכל כ"כלי גדול לאור מקיף" ועל גבולותיה ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 371 ("היכל אינו הגדרה מוכחת של מקיף"), 373, 383 ו־389.

"עגולים זה תוך זה", ו"יושר" — סדר של שלושה קווים "כמראה אדם בעל ראש וזרועות ושוקיים וגוף ורגלים".[106] ביושר יש מעלה ומטה, ימין ושמאל: לכל ספירה תפקיד מוגדר ומקום מוגדר בסדר. בעיגולים אין ימין ושמאל; הספירות סובבות זו את זו כעיגולים זה בתוך זה, ובלשון עץ חיים, באופן זה "יהיו כולם קרובים ודבוקים בא"ס הסובב אותם בהשוואה אחת גמורה". העיגולים הם הצד הכללי והמקיף של הספירות, לעומת הצד המפורט והפנימי שלהן.

ד"י"ס — של עשר הספירות. העיגולים שייכים לספירות עצמן; ההיכלות הם המסגרת שבה בחינה זו מתלבשת.

מה מלמד הדימוי של "בית", והיכן הוא נעצר

המקורות עצמם קושרים את ההיכלות לעיגולים. עץ חיים מביא מן הזוהר "כי היכלות ומה שבהם הם עיגולים", ובמקום אחר כותב: "ההיכלות הם העגולים הנזכר בכל מקום... והם בחינת הרקיעים המתעגלים, שהם בחינת ההיכלות של עולם ההוא".[105] [106] ההיגיון פשוט למדי: הצד הכללי והמקיף של הספירות מוצא את מקומו במסגרת הכללית והמקיפה של העולם, ולא בפרטיו הפנימיים. מה שכללי מתלבש במה שכללי.

עץ חיים אף משתמש בדימוי של גודל. על האורות המקיפים הוא אומר: "לרוב גודלם אינם מתלבשין בגוף אלא במקום רחב מאד מאד,

---

[106]עץ חיים, שער א, ענף ב: "ב' בחי' היו בענין הי"ס: א' הוא בחי' היותם עגולים בציור י' עגולים זה תוך זה, וגם היה בהם בחי' אחרת, והוא היותם י"ס ביושר דרך ג' קוים, כמראה אדם בעל ראש וזרועות ושוקיים וגוף ורגלים"; "בהיות הנאצלים בתמונת העגולים, הנה אזי יהיו כולם קרובים ודבוקים בא"ס הסובב אותם בהשוואה א' גמורה"; "ועיין בפ' פקודי... דקאמר כי היכלות ומה שבהם הם עיגולים"; "צמצם את עצמו א"ס... ואז נשאר מקום פנוי ואויר וחלל רקני"; "המשיך מן אור א"ס קו א' ישר... ומשתלשל ויורד תוך החלל ההוא... ובמקום החלל ההוא האציל וברא ויצר ועשה כל העולמות כולם"; "כי אם היה האור נמשך להם דרך גם מכל סביבותיהם, היו הנאצלים בבחינת המאציל עצמו, בלתי גבול וקצבה; ולא עוד, אלא אפי' גם הקו ההוא דק מאד... כדי שיהיה האור הנמשך אל הנאצלים במדה וקצבה".

[105]עץ חיים, שער מב, פרק ג: "דע כי השורש והנשמות והגופים הם בחי' א' שאין פירוד ביניהן, אך הלבושים והיכלות הם ב' בחי' נפרדות מג' בחינות הנ"ל"; "ההיכלות הם העגולים הנזכר בכל מקום, שהם סובבים על אורות המקיף שהם הלבושים... והם בחינת הרקיעים המתעגלים שהם בחי' ההיכלות של עולם ההוא... כי הם דמיון בתים שבתוכם דר האדם"; "כי אפילו בתוך הבתים והיכלות שהם כלים גדולים במאד מאד אינם יכולין להתצמצם שם, ומכ"ש בכלים קטנים דמיון גופים... כי אדרבא לרוב גודלם אינם מתלבשין בגוף אלא במקום רחב מאד מאד, וכל מה שהמקום רחב יש אור יותר גדול מקיף". על ההצעה לפרש היכל כ"כלי גדול לאור מקיף" ועל גבולותיה ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 371 ("היכל אינו הגדרה מוכחת של מקיף"), 373, 383 ו־389.

וכל מה שהמקום רחב יש אור יותר גדול מקיף". באותו מקום הוא גם מציב לדימוי גבול: "כי אפילו בתוך הבתים והיכלות, שהם כלים גדולים במאד מאד, אינם יכולין להתצמצם שם". כלומר, ההיכל איננו כד גדול שהאור המקיף נכנס לתוכו ונשאר כלוא בו. ה"רוחב" הוא משל ליחס, למה שכללי ומקיף לעומת מה שמוגדר ופנימי, ולא לנפח.

אדמו"ר הזקן מחדד זאת בליקוטי אמרים: "ואין הפירוש סובב ומקיף מלמעלה בבחינת מקום חס ושלום, כי לא שייך כלל בחינת מקום ברוחניות, אלא רוצה לומר סובב ומקיף מלמעלה לענין בחינת גילוי השפעה". השפעה שהמקבלים משיגים נקראת "מתלבשת"; השפעה נסתרת, שאינם משיגים, נקראת "מקפת וסובבת".[107] "מקיף" אינו מקום גבוה יותר, אלא אופן של השפעה.

נשארת מילה אחת שהדימוי אינו מבאר עד תום: "מתלבש". אם העיגולים הם בחינה מקיפה, מדוע נאמר שהם "מתלבשים" בהיכלות? אפשר להציע שביחס להיכל עצמו, ההיכל הוא הכלי והלבוש שבו בחינת העיגולים מקבלת מקום; ואילו ביחס לסדר הפנימי של הספירות, העיגולים נשארים בחינה מקיפה. במקורות שראינו אין הכרעה מפורשת בדבר, והשאלה נשארת פתוחה לעיון.[108]

מכל אלה חשוב לענייננו דבר אחד. בחינה אלוקית, העיגולים של עשר הספירות, מתלבשת בהיכלות, ובכל זאת ההיכלות "נבראו". התלבשות של בחינה עליונה במקבל אינה משנה את מעמד המקבל.

---

[107] תניא, ליקוטי אמרים, פרק מח: "ואין הפירוש סובב ומקיף מלמעלה בבחינת מקום חס ושלום, כי לא שייך כלל בחינת מקום ברוחניות, אלא רוצה לומר סובב ומקיף מלמעלה לענין בחינת גילוי השפעה; כי ההשפעה שהוא בבחינת גילוי בעולמות נקראת בשם 'הלבשה'... מה שאין כן ההשפעה שאינה בבחינת גילוי אלא בהסתר והעלם, ואין העולמות משיגים אותה — אינה נקראת 'מתלבשת' אלא מקפת וסובבת". והשוו בהמשך אגרתנו: "ולית אתר פנוי מיניה' אף בארץ הלזו הגשמית, רק שהוא בבחינת מקיף וסובב, וכמו שנתבאר הפירוש בלקוטי אמרים". ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 628 ו־643.

[108] ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 372, בדיון "היכלות, עיגולים וגופות מלאכים: גבולות המודל".

זה בדיוק מה שלמדנו בפרק הקודם על הנשמה האלוקית של ספירות בי״ע, שמתלבשת בכלים נבראים.

״וגם גופות המלאכים״: יש, ופסוק על חסרון

וגם גופות המלאכים דאצי' שהן בחי' יש וכמ"ש ובמלאכיו ישים תהלה.

W05-03
מילים 17–27

וגם — מוסיף פריט שני לאותה רשימה: גם אלה נבראו מחיצוניות הכלים.

גופות המלאכים — ״גופות״ המלאכים, ולא ״המלאכים״ סתם. הדיוק הזה חשוב: אילו אמרה האיגרת ״המלאכים הם יש״, המשפט הבא, על נשמות המלאכים, היה נשמע כסתירה. היא מחלקת את המלאך מראש לשני צדדים, גוף ונשמה. במשמעות ״גוף״ אצל מלאך נעסוק בהמשך.

דאצי' — של אצילות. מי שלמד בליקוטי אמרים ש״מדור המלאכים בעולם היצירה״ עשוי לתמוה: מלאכים באצילות? אבל שם, כפי שמבארת ההגהה, מדובר ״בסתם מלאכים, אבל יש מלאכים עליונים בעולם הבריאה״; ובעץ חיים נאמר במפורש ש״ענין המלאכים ישנם בכל עולם ועולם״.[109] [110] שם נדון מקום מושבם של המלאכים המוכרים לנו — ״מדור״. כאן נדונים מקורם ומעמדם של מלאכי אצילות. מדור, שורש ואופן התהוות הן שלוש שאלות שונות, ותשובה לאחת אינה תשובה לאחרת.

[109]תניא, ליקוטי אמרים, פרק לט: ״מדור נשמות הצדיקים הוא בעולם הבריאה, ומדור המלאכים בעולם היצירה״; ובהגהה שם: ״והיינו בסתם מלאכים, אבל יש מלאכים עליונים בעולם הבריאה...״. על ההבחנה בין מדור, שורש ואופן התהוות ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 384.

[110]עץ חיים, שער מ, דרוש י — זיווגים והולדה בכל אחד מן העולמות: ״ענין המלאכים ישנם בכל עולם ועולם״; נשמות המלאכים מזיווג הכלים החיצונים — ״המלאכים נעשים מהנשיקין ובני אדם מזווג גמור, כי הנשיקין הוא התדבקות כלים החצונים״ — ונשמת המלאך ״מתלבשת תוך רוח ונפש וכלים של המלאכים עצמן״; ומזיווג הכלים הפנימיים — הניצוצות ״הבאים מעולם הבריאה נקראים נשמות הצדיקים, וניצוצין שביצירה נקראו רוחין, וניצוצין של העשיה נקראו נפשות״. ושם: ״המלאכים עצמן אינם חיצוניות העולמות וכן הנשמות אינם הם עצמן פנימית העולמות״.

שהן בחי' יש — שהם בבחינת "יש". זהו המעמד. "יש" הוא מציאות נבראת העומדת כדבר, ואינה בטלה לגמרי במקורה; המילים הבאות יפרשו זאת. הכינוי "שהן" סמוך לגופות, אך בסוגריים שבהמשך האיגרת (פרק 6) נאמר "כעין ההיכלות דאצי' ובחינת יש", ומשמע שגם ההיכלות הם "יש". הקביעה חלה אפוא על שניהם.

וכמ"ש — "וכמו שכתוב". פסוק מובא לסיוע.

ובמלאכיו ישים תהלה — פסוק באיוב (ד, יח), מדברי אליפז.

מה פירוש "תהלה", ולשם מה בא הפסוק

הפסוק השלם אומר: "הן בעבדיו לא יאמין, ובמלאכיו ישים תהלה". הקורא בן ימינו שומע "תהלה" ומבין שבח. אבל רש"י מפרש: "תהלה — לשון הוללות", כמו "הוללות" שבספר קהלת: דבר שאינו מתוקן, פגם. לפי זה אומר הפסוק שה' מוצא פגם אפילו במלאכיו. המצודות מפרשות אחרת. במצודת ציון: "תהלה — ענין אורה", כמו "בהלו נרו"; ובמצודת דוד נאמר שהמילה "לא" משמשת גם לחציו השני של הפסוק: ה' "לא שם במלאכיו עצמם להיות בהם אורה משלהם, כי הכל בא ממנו בכל עת".[111]

שני הפירושים מלמדים שאין למלאכים שלמות משלהם. לפי קריאתנו, פירוש רש"י מתאים במיוחד להקשר שבאיגרת: הפסוק מסייע לקביעה "שהן בחינת יש", והמשפט הבא מבאר את החסרון — "שאינן בבחינת ביטול לגמרי". בקריאה זו, "תהלה" היא לשון של חסרון.

וכדאי לשים לב גם לגבולות הראיה. הפסוק אינו מזכיר עולם אצילות, ואינו מבחין בין גוף המלאך לנשמתו. את הזיהוי עם גופות המלאכים דאצילות קובע הדיון הקבלי שבו הפסוק מובא. כך פועל

---

[111] איוב ד, יח: "הן בעבדיו לא יאמין ובמלאכיו ישים תהלה" (מדברי אליפז). רש"י שם: "תהלה — לשון הוללות" (והשוו קהלת י, יג). מצודת ציון: "תהלה — ענין אורה, כמו 'בהלו נרו'"; ומצודת דוד: "מלת 'לא' משמשת בשנים... לא שם במלאכיו עצמם להיות בהם אורה משלהם, כי הכל בא ממנו בכל עת".

פסוק בתוך ביאור: הוא נותן לשון ועוגן לעניין, והעניין קובע באיזו בחינה הפסוק נקרא.[112]

"שאינן בבחי' ביטול לגמרי": באיזה ביטול מדובר

שאינן בבחי' ביטול לגמרי כעלול לגבי עילתו

W05-04
מילים 28–34

שאינן — "שאינן" מפרש מהו "בחינת יש". הכינוי חוזר אל גופות המלאכים, ולפי ההמשך גם אל ההיכלות.

בבחי' ביטול — "ביטול" הוא העדר עצמאות כלפי המקור: הדבר אינו עומד לעצמו, אלא נכלל במה שמעליו.

לגמרי — זו מילת המפתח. נשלל ביטול גמור, ולא כל ביטול.

כעלול לגבי עילתו — כמו עלול ביחס לעילתו. זו אמת המידה, והיא מוכרת לנו מפרק 2: "עילה" היא סיבה, ו"עלול" הוא התוצאה הנמשכת ממנה בדרך השתלשלות, מדרגה אחר מדרגה. "לגבי" — ביחס אל. גם כאן אין שיפוט מוחלט, אלא תיאור של יחס מוגדר: המקבל כלפי מקורו.

שלושה סוגים של ביטול

המילה "ביטול" מופיעה באיגרת כמה פעמים, ולא תמיד באותה משמעות. כדי להבין מה נשלל כאן, נבחין בין שלושה סוגים.

הסוג הראשון — ביטול "קמיה", מלמעלה. האיגרת קבעה שגם היש הנברא "הוא גם כן כלא חשיב קמיה", בטל במציאות לגבי הכוח האלוקי המהווה אותו; והוסיפה: "היינו 'קמיה' דוקא, שהיא ידיעתו

[112]ספר המחקר, כרך א, עמ' 381 ו־385, בתשובות לשאלות "מדוע 'כעלול לגבי עילתו' הוא מבחן לביטול גמור?" ו"מה מוכיח 'ובמלאכיו ישים תהלה'?": "כעלול לגבי עילתו" הוא אמת מידה מקומית, המבחינה בין התהוות בדרך השתלשלות לבין התהוות יש מאין, ואינו סולם כללי של כל דרגות הביטול; והפסוק אינו מזהה בעצמו לא את עולם האצילות ולא את הגוף להבדיל מן הנשמה.

יתברך מלמעלה למטה".[104] ביטול כזה נכון בכל נברא, ובכללם ההיכלות וגופות המלאכים. הקטע שלנו אינו שולל אותו.

הסוג השני — ביטול של עלול בעילתו. זה הביטול שלמדנו בפרקים 2 ו־3. העלול "מוקף מהעילה, ובטל במציאות אצלו כזיו השמש בשמש"; הוא "יודע ומשיג איזה השגה בעילתו, ובטל אצלו על ידי ידיעה והשגה זו"; ו"במהותם ועצמותם אין הפרש גדול כל כך, רק שזה עילה וזה עלול". העלול קרוב בטבעו לעילתו, ולכן גם "מלמטה", מצד עצמו, הוא משיג את מקורו ובטל אליו. בין היש הנברא לבין הכוח המהווה אותו, לעומת זאת, "אין ערוך זה לזה כלל וכלל, לא מיניה ולא מקצתיה, מהערך שמהעלול אל העילה", "ולכן נקרא 'יש' מ'אין' דוקא".

הסוג השלישי — ביטול בעבודה. למלאכים יש עבודת ה' של ממש. אדמו"ר הזקן כותב עליהם ש"יש להם מסירות נפש ובטלים אליו יתברך", ובמקום אחר — שעבודתם היא "לבטל היש והגוף שלהם על ידי נשמתם", כלומר על ידי נשמת המלאך, הצד הפנימי, ולא על ידי מדרגה בנשמת אדם.[103] [113]

עכשיו אפשר לקרוא את המשפט במדויק. "שאינן בבחינת ביטול לגמרי כעלול לגבי עילתו" שולל את הסוג השני בלבד. ההיכלות

---

[104]אגרת הקודש, סימן כ, בפסקאות שקדמו לקטענו (נדונו בפרקים 2–3): "ובהשתלשלות העלול הוא מוקף מהעילה ובטל במציאות אצלו כזיו השמש בשמש"; "ויש מאין' נקרא 'בריאה' בלשון הקדש. והגם שהיש הנברא הוא גם כן כלא חשיב קמיה, דהיינו שבטל במציאות לגבי הכח והאור השופע בו... היינו 'קמיה' דוקא, שהיא ידיעתו יתברך מלמעלה למטה"; "אבל בידיעה שממטה למעלה — היש הנברא הוא דבר נפרד לגמרי בידיעה והשגה זו שממטה... וגם אין ערוך זה לזה כלל וכלל, לא מיניה ולא מקצתיה, מהערך שמהעלול אל העילה, שהעלול יודע ומשיג איזה השגה בעילתו ובטל אצלו ע"י ידיעה והשגה זו, וגם במהותם ועצמותם אין הפרש גדול כל כך, רק שזה עילה וזה עלול... ולכן נקרא 'יש' מ'אין' דוקא".

[113]תורה אור, יתרו, בביאור לד"ה "זכור את יום השבת לקדשו": "והנה גם המלאכים בקשו התורה... ולא ניתנה להם, מפני שהם מבחי' עולם הדבור... שהם מבחי' חיצוניות הכלים, ואין להם יכולת להמשיך כלום, הגם שיש להם מס"נ ובטלים אליו ית'...". ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 519.

[103]תורה אור, בראשית, המאמר הפותח "להבין הטעם שנשתנה יצירת גוף האדם משאר כל הנבראים". (א) "וגם המלאכים יש להם עבודה זו, לבטל היש והגוף שלהם ע"י נשמתם שהיא מבחי' אין ונלקחה מחיצוניות הכלים. וכן גם ישראל צריכין לבטל היש שהוא הגוף הגשמי שלהם ע"י נפשם האלקית... ונלקחה מפנימיות הכלים, הגבוה למעלה ממקור מחצב נפשות המלאכים". (ב) בסוגריים באותו מאמר: "ההפרש בין זיווג נשיקין שממנו התהוות המלאכים, שהוא רוחני ביותר, ומ"מ הוא רק השפעה חיצונית, ולכן לא יכולים להתלבש בגוף גשמי; אבל זיווג גופני שממנו נשמות, עם היותו השפעה גשמית, אבל שרשו בפנימיות דייקא, וע"כ מתלבשים בגופות". ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 511–512.

וגופות המלאכים לא נמשכו מן הכלים כעלול מעילתו; הם "נבראו", יש מאין. לכן אין להם, מצד עצמם, הביטול הגמור של מי שקרוב בטבעו למקורו. הם בטלים "קמיה" כמו כל נברא; ואצל המלאכים יש גם עבודת ביטול. גם קדושתם במקומה, ואין כאן שום האשמה בגאווה או במרד. "יש" הוא תיאור של אופן המציאות, ולא ציון לשבח או לגנאי.[112]

אפשר להרחיב מעט את הדימוי שהאיגרת עצמה נתנה, "כזיו השמש בשמש". קרן אור בתוך גוף השמש היא מאור השמש עצמה, ובתוך השמש היא בטלה לגמרי. אבן המוארת בשמש מקבלת אור, אבל האבן איננה "מן השמש". ההרחבה הזאת היא הצעה שלנו, ויש לה גבול ברור: בין אבן לשמש יש קשר טבעי של מקבל ומשפיע, ואילו להתהוות יש מאין אין משל מדויק בעולם. הדימוי מלמד דבר אחד בלבד: יש הבדל בין ביטול של מי שקרוב בטבעו למקורו, לבין קבלה של מי שאינו מסוגו.

גוף ונשמה אצל מלאך

מה פירוש "גוף" במקום שאין בו בשר

למלאך יש גוף רוחני, המגדיר ומגביל את מציאותו ואת מידת החיות שהוא מקבל. אין מדובר בבשר ועצמות. את משמעות הגוף הזה נברר מתוך תיאורי המקורות.

אדמו"ר הזקן מתאר את הגוף הזה בכמה מקומות. "המלאכים יש להם גוף", הוא כותב, "ולכן המלאכים תופסים מקום", ומכיוון שהם בבחינת מקום הם גם בבחינת זמן; ואילו על הנשמות הוא אומר "שהנשמה כמו שהיא למעלה הם מובדלים מבחינת גוף לגמרי, ואינן בבחינת מקום". במקום אחר: "הנשמה כמו שהיא למעלה אין לה גוף

---

[112] ספר המחקר, כרך א, עמ' 381 ו־385, בתשובות לשאלות "מדוע 'כעלול לגבי עילתו' הוא מבחן לביטול גמור?" ו"מה מוכיח 'ובמלאכיו ישים תהלה'?": "כעלול לגבי עילתו" הוא אמת מידה מקומית, המבחינה בין התהוות בדרך השתלשלות לבין התהוות יש מאין, ואינו סולם כללי של כל דרגות הביטול; והפסוק אינו מזהה בעצמו לא את עולם האצילות ולא את הגוף להבדיל מן הנשמה.

וכלי המגביל כלל, משא"כ המלאכים שיש להם גופים"; ושם הוא מכנה אותם "גופות רוחניים". ובמקום שלישי: המלאכים העליונים אינם יכולים לקבל "כי אם כפי מה שנמשך להם במדה, לכל אחד ואחד לפי מדרגתו... לפי שהם נתלבשו בבחינת גופות מיסוד האש ויסוד הרוח"; ואילו הנשמות שעדיין לא נתלבשו בגופות יכולות לקבל אור אין־סוף "כמו שהוא בבחינת אין־סוף... לפי שהן כלולות ומיוחדות במאצילן ב"ה ממש".[114]

מן המקורות האלה עולה תפקידו של הגוף: הוא "כלי המגביל". הוא נותן למלאך מידה מוגדרת של קבלה ו"מקום" מוגדר בסדר הרוחני. מלאך מקבל "במדה", לפי מדרגתו, ואינו יכול לקבל יותר ממנה. הנשמה שלמעלה, לעומתו, אינה מוגבלת כך, ולכן יכולה לקבל "כמו שהוא בבחינת אין־סוף". כאן כבר מתחיל להתברר ההבדל שהאיגרת תעמיד בין גופות המלאכים לנשמותיהם.

עם זאת יש לשמור על גבולות הלימוד. המקורות האלה מדברים על מלאכים בכלל, ו"אש ורוח" לקוחים מן הפסוק "עושה מלאכיו רוחות, משרתיו אש לוהט". הם אינם מגדירים ממה עשוי הגוף של מלאכי אצילות, ואין להעתיק אליהם את התיאור. מן האיגרת לומדים רק את מעמדם: "בחינת יש". ועוד דיוק לשוני שיועיל בלימוד הקבלה: המילה "גוף" משמשת לגוף גשמי, לשורש הגוף, ול"גוף" במבנה של פרצוף. המילה אחת, והמשמעויות שונות.[108]

---

[114] לקוטי תורה, בהר, ד"ה "את שבתתי תשמרו": "שהמלאכים יש להם גוף... ולכן המלאכים תופסים מקום... ומאחר שהם בבחי' מקום הרי הם ג"כ בבחי' זמן... משא"כ הנשמות אין להם בחי' זמן ומקום... שהנשמה כמו שהיא למעלה הם מובדלים מבחי' גוף לגמרי ואינן בבחי' מקום". לקוטי תורה, שיר השירים, ד"ה "שניך כעדר הרחלים": "כי הנשמה כמו שהיא למעלה אין לה גוף וכלי המגביל כלל, משא"כ המלאכים שיש להם גופים שהם רוחות ואש לוהט"; ושם: "חילוק מדרגת המלאכים שהם בגופות רוחניים לגבי הנשמות שהם בלי גוף כלל". לקוטי תורה, שיר השירים, ד"ה "צאינה וראינה": "בנות ירושלים הן הנשמות שעדיין לא נתלבשו בגופות בנ"א... מה שאין המלאכים עליונים יכולים לקבל כ"א כפי מה שנמשך להם במדה לכל א' וא' לפי מדרגתו... לפי שהם נתלבשו בבחי' גופות מיסוד האש ויסוד הרוח... אבל הנשמות שעדיין לא נתלבשו בגופות יכולות לקבל אור א"ס ב"ה כמו שהוא בבחי' א"ס... לפי שהן כלולות ומיוחדות במאצילן ב"ה ממש". המקורות עוסקים במלאכים ובנשמות בכלל, ואינם מגדירים את גופות המלאכים דאצילות. ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 384, 556, 566 ו־583–584.

[108] ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 372, בדיון "היכלות, עיגולים וגופות מלאכים: גבולות המודל".

מדוע ההיכל והגוף נמנים בנפרד

אם שניהם "יש", מדוע האיגרת מונה אותם כשני פריטים? משום שהם שני דברים שונים. ההיכל הוא המסגרת של העולם כולו, "הבית". הגוף שייך לבריה חיה מסוימת, המלאך, והוא נמדד ביחס לנשמתה. גם בעץ חיים "גוף" ו"היכל" עומדים משני צדי קו: השורש, הנשמות והגופים הם "בחינה אחת שאין פירוד ביניהן", ואילו הלבושים וההיכלות "נפרדות". שם מדובר בגופים של מבנה העולם ולא בגופות המלאכים, אבל הדבר ממחיש שבלשון הקבלה אלה שתי בחינות שונות.[105] האיגרת מונה אותם יחד בגלל מעמדם המשותף, ובנפרד משום שהם שונים זה מזה.

האם ההיכל "יותר יש" מן הגוף?

השאלה מתבקשת: אולי המסגרת החיצונה רחוקה מן החיות יותר מן הגוף, ולכן היא "יותר יש"? אבל סדר המילים, "ההיכלות... וגם גופות המלאכים", אינו מוכיח דירוג. כדי לדרג צריך לדעת מה מודדים: את המרחק מן המקור? את אופן קבלת החיות? את הרגשת הנפרדות? האיגרת אינה נותנת אמת מידה כזאת, ואין לנו מקור שמכריע בשאלה. הדירוג בין "יותר יש" ל"פחות יש" נשאר אפוא לעיון. הקביעה המפורשת היא אחת: שניהם יש, ביחס לכלים שמהם נבראו.[108]

---

[105]עץ חיים, שער מב, פרק ג: "דע כי השורש והנשמות והגופים הם בחי' א' שאין פירוד ביניהן, אך הלבושים והיכלות הם ב' בחי' נפרדות מג' בחינות הנ"ל"; "ההיכלות הם העגולים הנזכר בכל מקום, שהם סובבים על אורות המקיף שהם הלבושים... והם בחינת הרקיעים המתעגלים שהם בחי' ההיכלות של עולם ההוא... כי הם דמיון בתים שבתוכם דר האדם"; "כי אפילו בתוך הבתים והיכלות שהם כלים גדולים במאד מאד אינם יכולין להתצמצם שם, ומכ"ש בכלים קטנים דמיון גופים... כי אדרבא לרוב גודלם אינם מתלבשין בגוף אלא במקום רחב מאד מאד, וכל מה שהמקום רחב יש אור יותר גדול מקיף". על ההצעה לפרש היכל כ"כלי גדול לאור מקיף" ועל גבולותיה ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 371 ("היכל אינו הגדרה מוכחת של מקיף"), 373, 383 ו־389.

[108]ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 372, בדיון "היכלות, עיגולים וגופות מלאכים: גבולות המודל".

"אך": מן הגוף אל הנשמה

המשפט הבא נפתח במילה "אך", ובה המפנה. עד כאן דובר בגופות המלאכים; מכאן והלאה מדובר בנשמותיהם. לאותו מלאך יש שני צדדים, והם אינם באותו מעמד.

עץ חיים מתאר את המבנה הזה: נשמת המלאך "מתלבשת תוך רוח ונפש וכלים של המלאכים עצמן".[110] ואדמו"ר הזקן, כפי שראינו, מבחין בין "היש והגוף שלהם" לבין "נשמתם, שהיא מבחינת אין".[103]

מכאן כלל לקריאה: כל צד נשפט לפי מה שנאמר עליו. מן העובדה שהגוף הוא יש אי אפשר ללמוד שהנשמה היא יש, ומן העובדה שהנשמה היא "מעין אלקות" אי אפשר ללמוד שהגוף התעלה ממעמדו.

אצל האדם ההבחנה הזאת מוכרת לנו היטב. הנפש האלוקית היא "חלק אלוה ממעל ממש", והגוף הוא בשר ודם. שניהם אדם אחד, ואיש אינו מסיק מכך שהגוף אלוקי או שהנשמה גשמית.[115] אצל המלאך שני הצדדים רוחניים, ולכן ההבדל ביניהם איננו בין רוח לחומר, אלא בין "יש" לבין מה שאינו "יש". וגבול ההשוואה: אי אפשר להסיק מכאן שלמלאך יש בדיוק אותו מבנה של נפש, רוח ונשמה כמו לאדם. עץ חיים מתאר אצל המלאכים נשמה המתלבשת

---

[110]עץ חיים, שער מ, דרוש י — זיווגים והולדה בכל אחד מן העולמות: "ענין המלאכים ישנם בכל עולם ועולם"; נשמות המלאכים מזיווג הכלים החיצונים — "המלאכים נעשים מהנשיקין ובני אדם מזווג גמור, כי הנשיקין הוא התדבקות כלים החצונים" — ונשמת המלאך "מתלבשת תוך רוח ונפש וכלים של המלאכים עצמן"; ומזיווג הכלים הפנימיים — הניצוצות "הבאים מעולם הבריאה נקראים נשמות הצדיקים, וניצוצין שביצירה נקראו רוחין, וניצוצין של העשיה נקראו נפשות". ושם: "המלאכים עצמן אינם חיצוניות העולמות וכן הנשמות אינם הם עצמן פנימית העולמות".

[103]תורה אור, בראשית, המאמר הפותח "להבין הטעם שנשתנה יצירת גוף האדם משאר כל הנבראים". (א) "וגם המלאכים יש להם עבודה זו, לבטל היש והגוף שלהם ע"י נשמתם שהיא מבחי' אין ונלקחה מחיצוניות הכלים. וכן גם ישראל צריכין לבטל היש שהוא הגוף הגשמי שלהם ע"י נפשם האלקית... ונלקחה מפנימיות הכלים, הגבוה למעלה ממקור מחצב נפשות המלאכים". (ב) בסוגריים באותו מאמר: "ההפרש בין זיווג נשיקין שממנו התהוות המלאכים, שהוא רוחני ביותר, ומ"מ הוא רק השפעה חיצונית, ולכן לא יכולים להתלבש בגוף גשמי; אבל זיווג גופני שממנו נשמות, עם היותו השפעה גשמית, אבל שרשו בפנימיות דייקא, וע"כ מתלבשים בגופות". ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 511–512.

[115]תניא, ליקוטי אמרים, פרק ב: "ונפש השנית בישראל היא חלק אלוה ממעל ממש".

ברוח, בנפש ובכלים, אבל השוואה מלאה למבנה נשמת האדם אינה מוכחת.[116]

"אך נשמות המלאכים שיצאו מזיווג הנשיקין"

אך נשמות המלאכים שיצאו מזיווג הנשיקין

W05-05
מילים 35–40

אך — מילת הסתייגות. היא מוציאה את מה שיבוא מן הרשימה הקודמת של דברים שהם "יש".

נשמות המלאכים — החיות הפנימית של המלאכים; הצד השני של אותן בריות שגופותיהן נזכרו זה עתה.

שיצאו — "שיצאו", ולא "שנבראו". זו לשון של יציאה ולידה מתוך זיווג. ויש בלשון גם הגבלה: מדובר בנשמות שיצאו מזיווג הנשיקין, ואין כאן קביעה גורפת על כל נשמה של כל מלאך, בכל עולם ובכל מצב.

מזיווג — מחיבור של משפיע ומקבל, שממנו נמשכת מציאות חדשה. הצמח צדק מגדיר: "ענין היחוד והזיווג בכל מקום שהוא, הוא ענין נפלא בבחינת המשכת אור חדש מא"ס ב"ה".[117] זיווג אינו רק צירוף של שניים; הוא פתח להמשכה חדשה מלמעלה.

הנשיקין — "הנשיקות". זה שמו של זיווג עליון ורוחני. בעץ חיים: "יש ב' מיני זווגים: הא' הוא זווג העליון רוחני ונקרא זווג דנשיקין, והב' הוא זווג תחתון גופני דיסוד ביסוד". שם מובאים גם דברי הזוהר: "דלית רחימו דדביקותא דרוחא ברוחא בר נשיקה" — אין אהבה של

---

[116]ספר המחקר, כרך א, עמ' 410–409, בדיון "שתי מערכות שאסור לערבב": ציר של גבול־מידה־ציור וציר של פירוד־ישות, "ומכאן: כלי אצילות יכולים להיות גבוליים מצד הציור והמידה ועדיין אלקות מצד הייחוד"; שם גם הסייג שהטענה שלמלאכים אותו מבנה של נר"ן כשל נשמות אדם אינה מוכחת. וכן כרך ב, עמ' 845–844: "צמצום, מידה ופירוד אינם מילים נרדפות"; "גבול בכלי דאצילות אינו זהה למעמד יש נפרד".

[117]דרך מצותיך לאדמו"ר הצמח צדק, מצות פריה ורביה, סעיף ב: "ענין היחוד והזיווג בכל מקום שהוא, הוא ענין נפלא בבחי' המשכת אור חדש מא"ס ב"ה בתוספת מרובה על העיקר"; "וגם יש ב' מיני זיווג: הא' הנק' זיווג נשיקין בע"ח ואתדבקות רוחא ברוחא בזוהר, שהוא בחי' חב"ד בחב"ד, ומזה שרש המלאכים; והב' זיווג גופני דיסוד ביסוד, ומזה שרש הנשמות". ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 521–520.

דבקות רוח ברוח אלא בנשיקה.[118] הצמח צדק מוסיף שזיווג הנשיקין, "אתדבקות רוחא ברוחא", הוא "בחינת חב"ד בחב"ד" — חכמה, בינה ודעת המתדבקות זו בזו.[117] ובעץ חיים מבואר עוד: "הנשיקין הוא התדבקות כלים החצונים, אע"פ שיוצא אור פנימי שהוא ההבל, אך עכ"ז אין שם טפת מוחין דכלים פנימים נמשכין".[110] כלומר: בנשיקין מתדבקים הכלים החיצונים; יוצא בהם אמנם אור פנימי, "ההבל", אבל אין נמשכת בהם טיפה של מוחין מן הכלים הפנימיים. להבחנה הזאת נחזור כשנשאל מה נולד מכל זיווג.

הדימוי של נשיקה נבחר בכוונה. אצל האדם נשיקה היא קרבה של רוח ונשימה, ואין בה הולדה של גוף. המקורות משתמשים בה כדי לתאר חיבור שכולו ברובד הרוחני, "רוח ברוח", שתולדתו אינה צריכה גוף. הזיווג התחתון, המתואר בלשון "יסוד" ו"טיפה", הוא החיבור שתולדתו מתלבשת בגוף. המונחים האלה מתארים אופנים של המשכה והשפעה בספירות: אופן החיבור ומה שנמשך ממנו.

"וכן נשמת האדם... קודם שירדו לבי"ע"

וכן נשמת האדם שיצאו מזיווג דזו"נ דאצי' קודם שירדו לבי"ע

W05-06
מילים 41–50

וכן — "וכמו כן": גם נשמות האדם נכללות במעמד שייאמר מיד.

נשמת האדם — נשמות בני האדם. בנוסח שלפנינו כתוב "נשמת", בלשון יחיד, ואחריו "שיצאו" בלשון רבים; בנוסח המנוקד המצוי

---

[118]עץ חיים, שער לט, דרושים ד וט — נשמות, מלאכים ואופני הזיווג.

[117]דרך מצותיך לאדמו"ר הצמח צדק, מצות פריה ורביה, סעיף ב: "ענין היחוד והזיווג בכל מקום שהוא, הוא ענין נפלא בבחי' המשכת אור חדש מא"ס ב"ה בתוספת מרובה על העיקר"; "וגם יש ב' מיני זיווג: הא' הנק' זיווג נשיקין בע"ח ואתדבקות רוחא ברוחא בזוהר, שהוא בחי' חב"ד בחב"ד, ומזה שרש המלאכים; והב' זיווג גופני דיסוד ביסוד, ומזה שרש הנשמות". ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 521–520.

[110]עץ חיים, שער מ, דרוש י — זיווגים והולדה בכל אחד מן העולמות: "ענין המלאכים ישנם בכל עולם ועולם"; נשמות המלאכים מזיווג הכלים החיצונים — "המלאכים נעשים מהנשיקין ובני אדם מזווג גמור, כי הנשיקין הוא התדבקות כלים החצונים" — ונשמת המלאך "מתלבשת תוך רוח ונפש וכלים של המלאכים עצמן"; ומזיווג הכלים הפנימיים — הניצוצות "הבאים מעולם הבריאה נקראים נשמות הצדיקים, וניצוצין שביצירה נקראו רוחין, וניצוצין של העשיה נקראו נפשות". ושם: "המלאכים עצמן אינם חיצוניות העולמות וכן הנשמות אינם הם עצמן פנימית העולמות".

כתוב "נשמות האדם". הנשוא "אינן... הן" מלמד שהכוונה לסוג כולו. אין לבנות פירוש על מספר המילה, וגם אין להגיה את הציטוט.[119]

שיצאו — שיצאו מן הזיווג, כמו נשמות המלאכים.

מזיווג דזו"נ — מזיווג של זעיר אנפין ונוקבא. את שני השמות פגשנו בפרק הקודם: "זעיר אנפין" הוא שם לשש המידות, מחסד עד יסוד, כשהן מאורגנות כ"פרצוף" אחד — מבנה שלם של כוחות; "נוקבא" היא המלכות כפרצוף המקבל מזעיר אנפין. כאן האיגרת אומרת **מי** מתחברים, ולא **כיצד**.

דאצי' — של אצילות.

קודם שירדו — לפני שירדו. זה תנאי של שלב, ונעמוד עליו בהרחבה.

לבי"ע — לעולמות בריאה, יצירה ועשייה.

מי, איך ומה: שלוש שאלות על כל זיווג

לצורך המשך הקריאה חשוב להבחין בין המשתתפים בזיווג, אופן הזיווג ומה שנמשך ממנו; פרטי המקורות שלהלן יעזרו לשמור על ההבחנה הזאת.

שימו לב לאי־הסימטריה שבלשון האיגרת. אצל המלאכים נאמר **אופן** הזיווג — "נשיקין". אצל בני האדם נאמרו **המשתתפים** — "זעיר אנפין ונוקבא דאצילות". אם נעמיד את שתי הדוגמאות כשתי עמודות בטבלה, "נשיקין — מלאכים" מול "זו"ן — אדם", נשווה בין פריטים מסוגים שונים. "נשיקין" עונה על השאלה **איך**; "זו"ן" עונה על

[119]בנוסח שלפנינו: "וכן נשמת האדם שיצאו מזיווג דזו"נ דאצי'". בנוסח המנוקד של הוצאת קה"ת: "וכן נשמות האדם שיצאו מזיווג דז"א ונוקבא דאצילות". הפועל "שיצאו" והנשוא "אינן... הן" באים בלשון רבים, והביאור אינו תלוי בהכרעה בין הנוסחים.

השאלה **מי**; "מלאך" ו"אדם" עונים על השאלה **מה נולד**. שלושה צירים שונים אינם חלוקה אחת.[120] [121]

אפשר להמחיש את ההבחנה בשיחה בין אב לבנו. "אב ובן" אומר מי משתתף; "פנים אל פנים" או "במכתב" אומר כיצד השיחה מתנהלת; ומה שהבן למד ממנה הוא התוצאה. אלה שלוש שאלות על אותו מפגש.

עכשיו נשאל את שלוש השאלות, ונראה מה מוסיפים המקורות.

מי? לפי אדמו"ר הזקן, "המלאכים נולדים מזיווג נשיקין דזו"נ".[122] גם המלאכים, אם כן, יוצאים מזיווג של זעיר אנפין ונוקבא; "נשיקין" ו"זו"ן" אינם הפכים. בעץ חיים מתוארת תמונה רחבה עוד יותר. הן נשמות בני האדם והן נשמות המלאכים שורשן בזיווגים של אבא ואמא, כלומר חכמה ובינה כפרצופים, אבל "אינן נתקנין ונגמרים אלא אח"כ על ידי זווג זו"ן, שיש בו ג"כ עליון ותחתון — המלאכים מן העליון, ונשמת ב"א מן התחתון". והטעם: "שאל"כ היתה מעלתן גדולה מזו"נ, וזה א"א" — שאם לא כן, הייתה מעלתן גדולה מזעיר אנפין ונוקבא, וזה אי אפשר.[118] גם האיגרת עצמה תאמר בהמשך ש"כל עיקר ושרש הטיפה" שהנוקבא מקבלת מזעיר אנפין "הוא

---

[120]ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 403, בדיון "זיווג נשיקין אינו בלעדי למלאכים".

[121]ספר המחקר, כרך א, עמ' 402–404: הסוגיה "נשמות, נשיקין וזו"ן: מקור, אופן ותוצר" והכרעתה, "אופן ההמשכה, המשתתפים והתוצר" — שלושה צירים שאינם חלוקה אחת, ושתי שאלות נפרדות: ממה נמשכת הבחינה, ובאיזה שלב היא נעשית מציאות היוצאת ממנו. וכן עמ' 372, "נשיקין אינם מלאכים בלבד בכל מקום": הקושי שבעץ חיים לגבי הנשיקין הראשונים, והשאלה אם "אבא ואמא" שם הם הפרצופים או חכמה ובינה שבזעיר אנפין. רישום המקורות עצמם: עמ' 419–423, 493–495, 511–513 ו־520–521.

[122]לקוטי תורה, שיר השירים, ביאור ד"ה "ששים המה מלכות": "שרש הנשמות הוא מבחי' פנימיות החכמה, ושרש נשמות מלאכים הוא מבחי' חיצוניות, כי המלאכים נולדים מזיווג נשיקין דזו"נ שהוא רוחני... משא"כ הולדת נש"י, להיותם מזיווג גופני... נעוץ סופו בתחלתו, שבו דוקא נמשך הארת הפנימיות. ויובן זה עד"מ מנפש האדם, שבדבור יש הארת והתלבשות השכל ע"י השתלשלות ממחשבה כו', והוא רק חיצוניות השכל בלבד... והרי אנו רואים שהמשכת הטפה הנולדת ממוח האב הוא מפנימיות כח המשכיל, עד שמוליד בדומה... וכמ"כ יובן למשכיל למעלה, להיות שהמלאכים נולדים מזיווג רוחני שהוא בבחי' השתלשלות — הם רק מבחי' חיצוניות, אבל נש"י, שהם מזיווג גופני, בחי' טפת אבא, והיא דוקא מבחי' הפנימיות דחכמה"; ושם: "ולזה הטעם יובן מה שהנשמות דוקא יש בהן כח ההולדה... ואין כן במלאכים". ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 520 ו־536–538.

[118]עץ חיים, שער לט, דרושים ד וט — נשמות, מלאכים ואופני הזיווג.

ממוחין ד'אבא ואימא'".[123] הלשון "זיווג דזו"נ דאצילות" מתארת, לפי זה, את שלב ההשלמה, ואינה שוללת שורש עליון יותר.

איך? בשער הגלגולים כתוב: "כבר ביארנו במקום אחר, בדרוש שרש הנשמות של המלאכים וב"א, מה הפרש יש ביניהם: כי אלו יוצאים מזווג הנשיקין העליון, ואלו מזווג התחתון שביסוד".[124] זו בדיוק ההבחנה שהאיגרת נשענת עליה. אבל בעץ חיים נאמר גם: "ודע כי יש נשמות מב"א שבאים מבחי' זווג נשיקין ג"כ"; אלא שלמלאכים "הספיק להם זווג נשיקין לבד", ואילו נשמות בני האדם, "אע"פ שיוצאין מהנשיקין, הצרך לחזור" ולצאת על ידי הזיווג התחתון. יתר על כן: "אין זווג בעולם שלא יקדים אליו זווג העליון דנשיקין".[118] הנשיקין אינם, אם כן, אפשרות אחת מתוך שתיים; הם שלב הקודם לכל זיווג.

מה נולד? בעץ חיים: נשמות המלאכים הבאות מזיווג הנשיקין, "לפי שהוא זווג גמור רוחני עליון, אין בו צורך לגוף"; ואילו נשמות בני האדם צריכות "לצאת ע"י זווג תחתון גופני, והוצרכו להתלבש בגוף ולתקן ע"י מצות ומע"ט שעושה הגוף בעצמו".[118] ואדמו"ר הזקן כותב שזיווג הנשיקין "רוחני ביותר, ומ"מ הוא רק השפעה חיצונית, ולכן לא יכולים להתלבש בגוף גשמי; אבל זיווג גופני שממנו נשמות, עם

---

[123]אגרת הקודש, סימן כ, בהמשך (יתבאר בפרקים הבאים): "ומה גם, כי בריאת הנשמות — ממנה [= ממלכות דאצילות], להיות יש ודבר נפרד בפני עצמה בעולם הבריאה, ונקרא בשם 'לידה'... וככה הוא בבריאת נשמות ומלאכים לעולם הבריאה"; "וגם כל עיקר ושרש הטיפה שמקבלת ומתעברת מ'זעיר אנפין' הוא ממוחין ד'אבא ואימא'... רק שהכל בהעלם במוחין, עד לידת הנוקבא הנשמות והמלאכים וההיכלות לעולם הבריאה". ההיכלות הנזכרים שם נולדים לעולם הבריאה, ואין ללמוד מכך דבר על אופן בריאתם של ההיכלות דאצילות שבקטענו.

[124]שער הגלגולים, הקדמה יט: "כבר ביארנו במקום אחר, בדרוש שרש הנשמות של המלאכים וב"א, מה הפרש יש ביניהם, כי אלו יוצאים מזווג הנשיקין העליון, ואלו מזווג התחתון שביסוד. ובזה נתבאר לכמה מדרגות נתחלקו... ונמצאו כמה מדרגות שונות יש בשרשי הנשמות עד אין קץ". ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 423–419.

[118]עץ חיים, שער לט, דרושים ד וט — נשמות, מלאכים ואופני הזיווג.

היותו השפעה גשמית, אבל שרשו בפנימיות דייקא, ועל כן מתלבשים בגופות".[103]

כאן מתגלה פרדוקס. האופן "העליון" והרוחני מוליד את מה שבא מן החיצוניות, והאופן "התחתון" נושא את הפנימיות. אדמו"ר הזקן מבאר זאת במשל מנפש האדם, ובו הדיבור עומד כנגד הזיווג הרוחני והטיפה כנגד הזיווג הגופני. בדיבור, שהוא רוחני, השכל עובר "על ידי השתלשלות ממחשבה", ולכן מגיע אליו "רק חיצוניות השכל בלבד". ואילו "המשכת הטפה הנולדת ממוח האב הוא מפנימיות כח המשכיל, עד שמוליד בדומה". "וכמו כן יובן... למעלה: להיות שהמלאכים נולדים מזיווג רוחני שהוא בבחינת השתלשלות — הם רק מבחינת חיצוניות, אבל נשמות ישראל, שהם מזיווג גופני, בחינת טפת אבא, והיא דוקא מבחינת הפנימיות דחכמה". באותו מאמר הוא מסיק שלנשמות יש "כח ההולדה", ולמלאכים אין.[122] ובמקום אחר הוא מסכם: "הנשמות נמשכים מפנימיות הכלים, והמלאכים מחיצוניות הכלים".[101]

---

[103]תורה אור, בראשית, המאמר הפותח "להבין הטעם שנשתנה יצירת גוף האדם משאר כל הנבראים". (א) "וגם המלאכים יש להם עבודה זו, לבטל היש והגוף שלהם ע"י נשמתם שהיא מבחי' אין ונלקחה מחיצוניות הכלים. וכן גם ישראל צריכין לבטל היש שהוא הגוף הגשמי שלהם ע"י נפשם האלקית... ונלקחה מפנימיות הכלים, הגבוה למעלה ממקור מחצב נפשות המלאכים". (ב) בסוגריים באותו מאמר: "ההפרש בין זיווג נשיקין שממנו התהוות המלאכים, שהוא רוחני ביותר, ומ"מ הוא רק השפעה חיצונית, ולכן לא יכולים להתלבש בגוף גשמי; אבל זיווג גופני שממנו נשמות, עם היותו השפעה גשמית, אבל שרשו בפנימיות דייקא, וע"כ מתלבשים בגופות". ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 512–511.

[122]לקוטי תורה, שיר השירים, ביאור ד"ה "ששים המה מלכות": "שרש הנשמות הוא מבחי' פנימיות החכמה, ושרש נשמות מלאכים הוא מבחי' חיצוניות, כי המלאכים נולדים מזיווג נשיקין דזו"נ שהוא רוחני... משא"כ הולדת נש"י, להיותם מזיווג גופני... נעוץ סופו בתחלתו, שבו דוקא נמשך הארת הפנימיות. ויובן זה עד"מ מנפש האדם, שבדבור יש הארת והתלבשות השכל ע"י השתלשלות ממחשבה כו', והוא רק חיצוניות השכל בלבד... והרי אנו רואים שהמשכת הטפה הנולדת ממוח האב הוא מפנימיות כח המשכיל, עד שמוליד בדומה... וכמ"כ יובן למשכיל למעלה, להיות שהמלאכים נולדים מזיווג רוחני שהוא בבחי' השתלשלות — הם רק מבחי' חיצוניות, אבל נש"י, שהם מזיווג גופני, בחי' טפת אבא, והיא דוקא מבחי' הפנימיות דחכמה"; ושם: "ולזה הטעם יובן מה שהנשמות דוקא יש בהן כח ההולדה... ואין כן במלאכים". ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 520 ו־538–536.

[101]לקוטי תורה, דרושים ליום הכיפורים, "ביאור מעט ע"פ שבת שבתון" (הנדפס בסמוך אחרי הדרוש "שבת שבתון הוא לכם"): "הנשמות נמשכים מפנימיות הכלים והמלאכים מחיצוניות הכלים, וענין כלים דאצי' היינו שהחסד עצמו זהו נק' בחי' כלי... משא"כ האור הוא בחי' לאו מכל אלין מדות איהו כלל; אך מ"מ הכלים דאצילות הם אלקות ממש ונק' איהו וגרמוהי חד". ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 513.

	נשמות המלאכים	נשמות האדם
לשון האיגרת	"שיצאו מזיווג הנשיקין" — שם של אופן	"שיצאו מזיווג דזו"נ דאצי"" — שם של משתתפים
מי (לפי המקבילות)	שורש בזיווגי אבא ואמא; השלמה בזיווג העליון של זו"ן	שורש בזיווגי אבא ואמא; השלמה בזיווג התחתון של זו"ן
איך	זיווג עליון, "רוחא ברוחא", של הכלים החיצונים	זיווג תחתון, "יסוד ביסוד", שבו נמשכת טיפה מן הכלים הפנימיים; יש מהן שהתחילו בנשיקין וחזרו ויצאו בזיווג התחתון
מה נולד	נשמה שאינה צריכה להתלבש בגוף גשמי; מן החיצוניות	נשמה המתלבשת בגוף ומתקנת במצוות; מן הפנימיות

בעץ חיים עצמו מסומנים מקומות הדורשים עיון, ויש לברר גם אם "אבא ואמא" שבחלק מן הדרושים הם הפרצופים עצמם או חכמה ובינה שבתוך זעיר אנפין.[121]

מן המקורות מתברר מדוע שלוש חלוקות פשוטות אינן מספיקות. הקיצור "נשיקין — רק מלאכים" נדחה, שהרי יש נשמות אדם שמתחילות בנשיקין. הקיצור "זו"ן — רק אדם" נדחה, שהרי המלאכים נולדים מן הנשיקין של זו"ן. וגם הכלל "האופן העליון מוליד בהכרח את התוצר העליון" נדחה, כפי שראינו בפרדוקס. האיגרת אינה מבקשת לפרוש כאן את כל צירופי הזיווגים. היא מביאה שתי דוגמאות, התואמות את ההבחנה היסודית של האר"י, כדי לומר דבר אחד: נשמות שיצאו מזיווג באצילות אינן, קודם ירידתן, "יש".

[121] ספר המחקר, כרך א, עמ' 402–404: הסוגיה "נשמות, נשיקין וזו"ן: מקור, אופן ותוצר" והכרעתה, "אופן ההמשכה, המשתתפים והתוצר" — שלושה צירים שאינם חלוקה אחת, ושתי שאלות נפרדות: ממה נמשכת הבחינה, ובאיזה שלב היא נעשית מציאות היוצאת ממנו. וכן עמ' 372, "נשיקין אינם מלאכים בלבד בכל מקום": הקושי שבעץ חיים לגבי הנשיקין הראשונים, והשאלה אם "אבא ואמא" שם הם הפרצופים או חכמה ובינה שבזעיר אנפין. רישום המקורות עצמם: עמ' 419–423, 493–495, 511–513 ו־520–521.

"קודם שירדו לבי"ע": על מה חל התנאי, ומה הוא מגביל

על מה חל התנאי? המילים "קודם שירדו לבי"ע" עומדות בסוף האיבר השני, אחרי נשמות האדם ולפני הנשוא המשותף "אינן בכלל יש". אפשר לקרוא אותן בשתי דרכים.

- **קריאה רחבה:** התנאי חל על שני האיברים, גם על נשמות המלאכים וגם על נשמות האדם. לטובתה עומד הנשוא המשותף, האומר על שתיהן יחד "אינן... אלא הן". לטובתה עומד גם המשך האיגרת, שבו נאמר "וככה הוא בבריאת נשמות ומלאכים לעולם הבריאה", ושהנוקבא יולדת "הנשמות והמלאכים וההיכלות לעולם הבריאה". גם המלאכים יוצאים מאצילות אל בריאה, ולכן "קודם שירדו" שייך גם להם.[123]
- **קריאה מצומצמת:** התנאי חל על נשמות האדם בלבד, משום שהוא צמוד להן; והסוגריים שבסוף המשפט עוסקים בירידת נשמות לצדיקים שבעולם הזה.

הקריאה הרחבה נראית טבעית יותר בהקשר, אבל הקריאה המצומצמת אינה נפסלת, ונשאיר את השאלה פתוחה. ההכרעה ביניהן אינה משנה את עיקר העניין: בשתי הקריאות מדובר בנשמות כפי שהן באצילות, לאחר שיצאו מן הזיווג.

מה התנאי מגביל? הקביעה "אינן בכלל יש" מתארת שלב אחד: לאחר היציאה מן הזיווג ולפני הירידה לבי"ע. נשמת האדם כפי שהיא עכשיו, מלובשת בגוף, והמצבים שלאחר הירידה בכלל, אינם נידונים כאן. האיגרת עצמה תאמר בהמשך שבריאת הנשמות ממלכות דאצילות היא "להיות יש ודבר נפרד בפני עצמה בעולם הבריאה,

[123] אגרת הקודש, סימן כ, בהמשך (יתבאר בפרקים הבאים): "ומה גם, כי בריאת הנשמות — ממנה [= ממלכות דאצילות], להיות יש ודבר נפרד בפני עצמה בעולם הבריאה, ונקרא בשם 'לידה'... וככה הוא בבריאת נשמות ומלאכים לעולם הבריאה"; "וגם כל עיקר ושרש הטיפה שמקבלת ומתעברת מ'זעיר אנפין' הוא ממוחין ד'אבא ואימא'... רק שהכל בהעלם במוחין, עד לידת הנוקבא הנשמות והמלאכים וההיכלות לעולם הבריאה". ההיכלות הנזכרים שם נולדים לעולם הבריאה, ואין ללמוד מכך דבר על אופן בריאתם של ההיכלות דאצילות שבקטעינו.

ונקרא בשם 'לידה'".[123] בתורה אור נאמר על "גדודי נשמות ומלאכים דבריאה" ש"הם נבראים ומחודשים מאין ליש ממש, ואינן אלהות כלל כמו אצילות שהוא בחי' אלהות ממש".[125] ובלקוטי תורה: "הנשמות מתחלה היו כלולים בבחי' עיבור באצי', ואח"כ נמשכים בבחי' לידה בבי"ע, ואזי נעשו בעלי גבול".[126] גם בביאור "שיעורים בספר התניא" מודגש שכל האמור כאן נאמר על הנשמות "כפי שהן עדיין ב'אצילות', לפני שהן מתלבשות בגוף".[127]

מה מקומן של הנשמות בשלב הזה? הן כבר "יצאו" מן הזיווג, ובלשון האיגרת בהמשך, "כבר יצאו ונפרדו מהכלים די' ספירות".[128] לכן הן כבר אינן כלי הספירות. ועדיין לא ירדו לעולמות שבהם הנברא הוא "יש ודבר נפרד". זו מדרגת ביניים, בין כלי אלוקי לבין יש נברא. "קודם" יכול לציין לא רק זמן אלא גם סדר של מדרגות: לפני הירידה, ולמעלה ממנה.[129]

---

[123]אגרת הקודש, סימן כ, בהמשך (יתבאר בפרקים הבאים): "ומה גם, כי בריאת הנשמות — ממנה [= ממלכות דאצילות], להיות יש ודבר נפרד בפני עצמה בעולם הבריאה, ונקרא בשם 'לידה'... וככה הוא בבריאת נשמות ומלאכים לעולם הבריאה"; "וגם כל עיקר ושרש הטיפה שמקבלת ומתעברת מ'זעיר אנפין' הוא ממוחין ד'אבא ואימא'... רק שהכל בהעלם במוחין, עד לידת הנוקבא הנשמות והמלאכים וההיכלות לעולם הבריאה". ההיכלות הנזכרים שם נולדים לעולם הבריאה, ואין ללמוד מכך דבר על אופן בריאתם של ההיכלות דאצילות שבקטענו.

[125]תורה אור, בא, ד"ה "בעצם היום הזה": "וזהו ענין שם צבאות... והם גדודי נשמות ומלאכים דבריאה, אשר אין מספר לגדודיו, והם נבראים ומחודשים מאין ליש ממש, ואינן אלהות כלל כמו אצילות שהוא בחי' אלהות ממש". ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 542.

[126]לקוטי תורה, שיר השירים, ביאור ד"ה "שחורה אני ונאוה": "הנשמות מתחלה היו כלולים בבחי' עיבור באצי', ואח"כ נמשכים בבחי' לידה בבי"ע, ואזי נעשו בעלי גבול, כי אין בחי' א"ס אלא באצילות, ששם מסתיים הארת הקו וחוט מאור א"ס... ובחינת גבול זה הוא בלידת הנשמות בבי"ע, משא"כ בבחי' עיבור באצי' שם איהו וחיוהי וגרמוהי חד". "בעלי גבול" שם הוא גבולם של נבראים — מידה יחד עם פירוד, כמלאך שעבודתו כולה "באהבה" או "ביראה" ואינו יכול לקבל יותר ממידתו; ואילו "בחינת גבול" של כלי האצילות שבאיגרתנו היא הגדרה שאין עמה פירוד. ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 548.

[127]ר' יוסף ויינברג, 'שיעורים בספר התניא', על אגרת הקודש סימן כ (ובמקבילו האנגלי, Lessons in Tanya): הקו "המלובש בנר"נ" מתפרש שם על נפש, רוח ונשמה של הספירות דאצילות; על "וכמו צמצום הראשון" נאמר שם שצמצום זה "אינו ענין של מיעוט באור, כי אם סילוק האור"; ובסוף הקטע מודגש שכל האמור נאמר על הנשמות "כפי שהן עדיין ב'אצילות', לפני שהן מתלבשות בגוף". הניסוחים הם מביאורו של הרב ויינברג.

[128]אגרת הקודש, סימן כ, בהמשך (יתבאר בפרק 7): "אך אינן אלקות ממש לברוא יש מאין, מאחר שכבר יצאו ונפרדו מהכלים די' ספירות, שבהן מלובש הקו' מאור־אין־סוף. שהאור הוא כעין המאור, הוא מהותו ועצמותו של המאציל ברוך הוא, שמציאותו הוא מעצמותו, ואינו עלול מאיזה עילה שקדמה לו חס ושלום, ולכן הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין...".

[129]ספר המחקר, כרך א, עמ' 394–395: הנשמות שלפני הירידה כ"דרגת ביניים", ולא תיאור של כל נשמת אדם במצבה הנוכחי; עמ' 640–641: "קודם" וקדמות הנשמות — קדימה במדרגה ולא רק בזמן; עמ' 675: שלוש שאלות נפרדות — אם הנשמה נפרדה מן הכלים, אם היא "יש ודבר נפרד", ואם היא יכולה לברוא.

בפרק הבא תציע האיגרת, בלשון זהירה של "אפשר", שאצל "צדיקים הראשונים" ייתכן שמהות הנשמות לא השתנתה גם לאחר שירדו לעולם הזה. זו הרחבה מסויגת, ונדון בה במקומה. לעת עתה נקרא את התנאי "קודם שירדו" כפי שהוא: תיאור של שלב אחד, ולא של כל נשמה בכל מצב.

"אינן בכלל יש": מעמד שאינו יש ואינו עצמות

אינן בכלל יש ודבר נפרד בפ"ע אלא הן מעין בחי' אלקות

W05-07
מילים 51–61

אינן — הנשוא המשותף לנשמות המלאכים ולנשמות האדם.

בכלל — "בתוך הכלל שלי", ולא "כלל לא" כבעברית של ימינו. הנשמות אינן נמנות בקבוצת ה"יש" שבה נמנו ההיכלות והגופות.

יש — מציאות נבראת, כפי שהוגדרה לעיל: שאינה בטלה לגמרי כעלול בעילתו.

ודבר נפרד — היש עומד ומרגיש את עצמו כדבר לעצמו, נפרד ממקורו. הכוונה לאופן שבו הוא עומד ויודע את עצמו, "בידיעה שממטה למעלה", כפי שלמדנו בפרק 3: "קמיה" הכול בטל, והוא אינו נפרד מה' באמת.

בפ"ע — "בפני עצמן": עומדות לעצמן, כמציאות עצמאית.

אלא — לאחר השלילה בא התיאור החיובי.

הן — הנשמות.

מעין — "מסוג של", "בדומה ל". המילה מציינת דמיון בסוג, ולא זהות. כך אומרים על השבת "מעין עולם הבא": השבת איננה העולם הבא, אבל יש בה מטעמו ומסוגו.

בחי' — "בחינת": מדרגה, אופן. המונח שכיח מאוד בלשון החסידות, ואין לתלות בו לבדו הכרעה; אבל הוא הולם את הזהירות של "מעין".

אלקות — כפי שלמדנו בפרק 1: מה שמיוחד במקורו ואינו מציאות נפרדת. אבל כאן המילה באה אחרי "מעין בחינת", ומשקלה משתנה.

מה אומר "מעין בחינת אלקות", ומה אינו אומר

המילה "מעין" מציבה לנשמות האלה גבול מלמעלה. האיגרת תבחין בהמשך בין האור לבין "המאור": "שהאור הוא כעין המאור, הוא מהותו ועצמותו של המאציל ברוך הוא, שמציאותו הוא מעצמותו". [128] אם אפילו האור עצמו מתואר רק כ"כעין" המאור, קל וחומר שנשמות שהן "מעין בחינת אלקות" אינן העצמות. ובעניין הבריאה האיגרת תאמר עליהן במפורש: "אך אינן אלקות ממש לברוא יש מאין, מאחר שכבר יצאו ונפרדו מהכלים די' ספירות, שבהן מלובש ה'קו' מאור אין־סוף". [128] המילה "מעין" מכינה את ההבחנה הזאת מראש.

ובאותה שעה המילים "אינן בכלל יש" מציבות להן גבול מלמטה. מן העובדה שהן נתונות "בצמצום עצום" אי אפשר ללמוד שהן נבראים נפרדים; על כך נעמוד מיד. וגם אין להרחיב את הקביעה מעבר לנשמות האלה, שהרי אותו קטע עצמו קבע שההיכלות וגופות המלאכים הם יש. "מעין אלקות" הוא מעמד מסוים של נשמות מסוימות בשלב מסוים, ולא אמירה כללית על כל מה שבאצילות.

ומה נאמר עליהן באופן חיובי? שהנשמות האלה, בשלב שלפני ירידתן, קרובות למקורן ואינן עומדות לעצמן. לקוטי תורה מתאר נשמות "שעדיין לא נתלבשו בגופות" כמי שיכולות לקבל אור אין־סוף "כמו שהוא בבחינת אין־סוף... לפי שהן כלולות ומיוחדות במאצילן

[128] אגרת הקודש, סימן כ, בהמשך (יתבאר בפרק 7): "אך אינן אלקות ממש לברוא יש מאין, מאחר שכבר יצאו ונפרדו מהכלים די' ספירות, שבהן מלובש ה'קו' מאור־אין־סוף. שהאור הוא כעין המאור, הוא מהותו ועצמותו של המאציל ברוך הוא, שמציאותו הוא מעצמותו, ואינו עלול מאיזה עילה שקדמה לו חס ושלום, ולכן הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין...".

ב"ה ממש".[114] אותו מאמר אינו עוסק במפורש בעולם האצילות, ולכן הוא מקבילה ולא הגדרה; אבל הוא ממחיש מה פירוש שאין הן "דבר נפרד". שתי שאלות נשארות פתוחות גם אחרי הבירור: מהו התוכן החיובי המדויק של "מעין אלקות", וכמה בדיוק דומות הנשמות לכלים.[130]

"בצמצום עצום וכעין הכלים": גבול שאינו פירוד

בצמצום עצום וכעין הכלים די"ס דאצי' שהן בבחי' גבול

W05-08
מילים 62–70

בצמצום — "צמצום" הוא העלמה והגבלה של הגילוי: האור אינו נגלה כפי שהוא, אלא במידה.

עצום — גדול מאוד. הבחינה המתוארת כ"מעין אלקות" מוסתרת ומוגבלת בנשמות האלה במידה רבה. המקור איננו חלש; הגילוי שלו בהן מצומצם מאוד.

וכעין — "ובדומה ל...": דמיון מסויג נוסף. "מעין... וכעין": פעמיים נאמר דמיון, ולא זהות.

הכלים די"ס דאצי' — כלי עשר הספירות דאצילות, שעליהם נאמר בתחילת הקטע "שהן אלקות".

שהן — הכלים.

בבחי' גבול — "בבחינת גבול": כל כלי מוגדר. החסד הוא חסד ולא גבורה; יש לו צורה, מידה ותפקיד.

---

[114]לקוטי תורה, בהר, ד"ה "את שבתתי תשמרו": "שהמלאכים יש להם גוף... ולכן המלאכים תופסים מקום... ומאחר שהם בבחי' מקום הרי הם ג"כ בבחי' זמן... משא"כ הנשמות אין להם בחי' זמן ומקום... שהנשמה כמו שהיא למעלה הם מובדלים מבחי' גוף לגמרי ואינן בבחי' מקום". לקוטי תורה, שיר השירים, ד"ה "שניך כעדר הרחלים": "כי הנשמה כמו שהיא למעלה אין לה גוף וכלי המגביל כלל, משא"כ המלאכים שיש להם גופים שהם רוחות ואש לוהט"; ושם: "חילוק מדרגת המלאכים שהם בגופות רוחניים לגבי הנשמות שהם בלי גוף כלל". לקוטי תורה, שיר השירים, ד"ה "צאינה וראינה": "בנות ירושלים הן הנשמות שעדיין לא נתלבשו בגופות בנ"א... מה שאין המלאכים עליונים יכולים לקבל כ"א כפי מה שנמשך להם במדה לכל א' וא' לפי מדרגתו... לפי שהם נתלבשו בבחי' גופות מיסוד האש ויסוד הרוח... אבל הנשמות שעדיין לא נתלבשו בגופות יכולות לקבל אור א"ס ב"ה כמו שהוא בבחי' א"ס... לפי שהן כלולות ומיוחדות במאצילן ב"ה ממש". המקורות עוסקים במלאכים ובנשמות בכלל, ואינם מגדירים את גופות המלאכים דאצילות. ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 384, 556, 566 ו־583–584.

[130]ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 843–844, בדיון "תיקון נר"נ שלהם: גם הנחת שאלה עלולה ליפול".

גבול ואלקות — כיצד הם מתיישבים?

נשוב לשאלה שפתחה את האיגרת בפרק 1: כיצד הכלים מוגבלים ובכל זאת אלקות? כדי לדייק בה, אנו מציעים להבחין בין שתי שאלות.

שאלה אחת: באיזו מידה ובאיזו צורה הדבר מופיע? חסד מופיע כחסד, בשיעור מסוים ובצורה מסוימת. זו שאלת הגבול וההגדרה.

שאלה שנייה: האם הדבר עומד כמציאות נפרדת? האם הוא "יש ודבר נפרד בפני עצמו"? זו שאלת הפירוד והישות.

כלי הספירות דאצילות מוגדרים, ובכל זאת "איהו וגרמוהי חד". ההיכלות וגופות המלאכים מוגדרים, וגם "יש". הנשמות שלפני הירידה דומות לכלים בנקודה הזאת: הן "בצמצום עצום", ובכל זאת אינן "יש ודבר נפרד". בהבחנה שאנו מציעים, מידה ופירוד הן שתי שאלות שונות, כפי שראינו בפרק 1.[116]

ידו של אדם מוגדרת: יש לה צורה ותפקיד משלה. ובכל זאת היא חיה בחיות הגוף כולו. כך אפשר להמחיש שהגדרה אינה מחייבת קיום נפרד. אצל הנשמות התיאור מורכב יותר, שהרי הן כבר יצאו מן הכלים; את יחסיהן למקור נצטרך ללמוד מדברי האיגרת.

מה משווים, ועד היכן? ההשוואה אומרת דבר אחד: אצל הנשמות, כמו אצל הכלים, צמצום וגבול אינם מחייבים "יש". זה כל תוכנה. הלשון "כעין" מציינת דמיון, ואינה מזהה את הנשמות עם הכלים בכל בחינה. כוח הבריאה שבכלים יישלל מן הנשמות במפורש, והלבשת הקו בנשמות כמו בכלים לא נאמרה, כפי שנראה מיד. וגם בכיוון ההפוך ההשוואה מוגבלת: היא אינה מלמדת שכל גבול הוא בלי פירוד, שהרי ההיכלות מוגבלים, והם גם נפרדים.

---

[116] ספר המחקר, כרך א, עמ' 409–410, בדיון "שתי מערכות שאסור לערבב": ציר של גבול־מידה־ציור וציר של פירוד־ישות, "ומכאן: כלי אצילות יכולים להיות גבוליים מצד הציור והמידה ועדיין אלקות מצד הייחוד"; שם גם הסייג שהטענה שלמלאכים אותו מבנה של נר"ן כשל נשמות אדם אינה מוכחת. וכן כרך ב, עמ' 844–845: "צמצום, מידה ופירוד אינם מילים נרדפות"; "גבול בכלי דאצילות אינו זהה למעמד יש נפרד".

במילים קצרות: צמצום, מידה ופירוד אינן מילים נרדפות, וגבול בכלי דאצילות אינו זהה למעמד של יש נפרד.[116] [126]

"הוא הקו המלובש בנר"נ שלהם": קריאה איטית

ע"י צמצום אור הא"ס הוא הקו המלובש בנר"נ שלהם

W05-09
מילים 71–79

ע"י — "על ידי". כאן מתחיל ההסבר מאין בא הגבול שבכלים.

צמצום — העלמה והגבלה, כמו לעיל.

אור הא"ס — אור אין־סוף. לא העצמות, אלא האור, כפי שהבחנו לעיל.

הוא הקו — "הוא" פירושו כאן "כלומר": אור אין־סוף המצומצם נקרא "הקו". בעץ חיים מתואר שאחרי הצמצום הראשון "המשיך מן אור א"ס קו א' ישר... ומשתלשל ויורד תוך החלל ההוא". האור נמשך בקו, ולא מכל הצדדים, "כי אם היה האור נמשך להם... מכל סביבותיהם, היו הנאצלים בבחינת המאציל עצמו, בלתי גבול וקצבה"; והקו עצמו דק דווקא, "כדי שיהיה האור הנמשך אל הנאצלים במדה וקצבה".[106] הקו הוא הצינור שבו אור אין־סוף נמשך במידה, ובו מקור הגבול של הנאצלים.

---

[116]ספר המחקר, כרך א, עמ' 409–410, בדיון "שתי מערכות שאסור לערבב": ציר של גבול־מידה־ציור וציר של פירוד־ישות, "ומכאן: כלי אצילות יכולים להיות גבוליים מצד הציור והמידה ועדיין אלקות מצד הייחוד"; שם גם הסייג שהטענה שלמלאכים אותו מבנה של נר"ן כשל נשמות אדם אינה מוכחת. וכן כרך ב, עמ' 844–845: "צמצום, מידה ופירוד אינם מילים נרדפות"; "גבול בכלי דאצילות אינו זהה למעמד יש נפרד".

[126]לקוטי תורה, שיר השירים, ביאור ד"ה "שחורה אני ונאוה": "הנשמות מתחלה היו כלולים בבחי' עיבור באצי', ואח"כ נמשכים בבחי' לידה בבי"ע, ואזי נעשו בעלי גבול, כי אין בחי' א"ס אלא באצילות, ששם מסתיים הארת הקו וחוט מאור א"ס... ובחינת גבול זה הוא בלידת הנשמות בבי"ע, משא"כ בבחי' עיבור באצי' שם איהו וחיוהי וגרמוהי חד". "בעלי גבול" שם הוא גבולם של נבראים — מידה יחד עם פירוד, כמלאך שעבודתו כולה "באהבה" או "ביראה" ואינו יכול לקבל יותר ממידתו; ואילו "בחינת גבול" של כלי האצילות שבאיגרתנו היא הגדרה שאין עמה פירוד. ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 548.

[106]עץ חיים, שער א, ענף ב: "ב' בחי' היו בענין הי"ס: א' הוא בחי' היותם עגולים בציור י' עגולים זה תוך זה, וגם היה בהם בחי' אחרת, והוא היותם י"ס ביושר דרך ג' קוים, כמראה אדם בעל ראש וזרועות ושוקיים וגוף ורגלים"; "בהיות הנאצלים בתמונת העגולים, הנה אז יהיו כולם קרובים ודבוקים בא"ס הסובב אותם בהשוואה א' גמורה"; "ועיין בפ' פקודי... דקאמר כי היכלות ומה שבהם הם עיגולים"; "צמצם את עצמו א"ס... ואז נשאר מקום פנוי ואויר וחלל רקני"; "המשיך מן אור א"ס קו א' ישר... ומשתלשל ויורד תוך החלל ההוא... ובמקום החלל ההוא האציל וברא ויצר ועשה כל העולמות כולם"; "כי אם היה האור נמשך להם דרך גם מכל סביבותיהם, היו הנאצלים בבחינת המאציל עצמו, בלתי גבול וקצבה; ולא עוד, אלא אפי' גם הקו ההוא דק מאד... כדי שיהיה האור הנמשך אל הנאצלים במדה וקצבה".

המלובש — המתלבש: נמצא ומתגלה בתוך מקבל, כפי שפירשנו לעיל. הקו בפנים, והנר"נ כעין לבושו.

בנר"נ — בנפש, רוח ונשמה: מדרגות של אור וחיות פנימיים.

שלהם — של מי? זו השאלה שנעסוק בה עכשיו.

למי שייכים "נר"נ שלהם"?

כדי לענות, נפרק את המשפט לשכבותיו:

1. **הנושא:** הנשמות, של המלאכים ושל האדם — "אינן בכלל יש... אלא הן מעין בחי' אלקות בצמצום עצום".
2. **ההשוואה:** "וכעין הכלים ד"ס דאצי'".
3. **פסוקית המתארת את הכלים:** "שהן בבחי' גבול ע"י צמצום אור הא"ס".
4. **פירוש של אור אין־סוף המצומצם:** "הוא הקו המלובש בנר"נ שלהם".
5. **משל:** "וכמו צמצום הראשון להיות חלל וכו'".

"שלהם" יכול לחזור אל אחד משני שמות: אל **כלי הספירות דאצילות** — השם הקרוב, שעליו נסבה הפסוקית; או אל **הנשמות** — הנושא הראשי של המשפט כולו.

לטובת הקריאה "של הספירות":

- הפסוקית "שהן בבחי' גבול ע"י צמצום אור הא"ס, הוא הקו..." באה להסביר את הגבול **של הכלים**. טבעי שהנר"נ הנזכרים בה יהיו של אותם כלים.
- בכתבי האר"י לספירות עצמן יש נפש, רוח ונשמה. עץ חיים מתאר בתוך שלושים הכלים של זעיר אנפין "בחינת חיות העצמות, שהם הנשמה שלהם, ונתחלק לנרנח"י" (נפש, רוח,

נשמה, חיה ויחידה): הנפש מתלבשת בכלים החיצונים, הרוח באמצעיים והנשמה בפנימיים.[102]

- כבר במשפט שלמדנו בפרק הקודם מדברת האיגרת על "הנשמה ד"ס דב"ע" ועל "האורות נפש רוח" של הספירות. ובהמשך היא אומרת: "והארה דהארה מתלבשת בנפש־רוח די' ספירות דב"ע, ואף גם בכל הכלים שלהם" — וכאן "שלהם" חוזר בבירור אל הספירות.[131]
- בכל מקום באיגרת הקו מתואר בכלי הספירות: "מהכלים די' ספירות... שה'קו' אור אין־סוף ב"ה מאיר בהם"; "מהכלים די' ספירות, שבהן מלובש ה'קו' מאור אין־סוף".[131]
- כך מפרש גם הביאור הנפוץ "שיעורים בספר התניא": הקו מלובש בנפש, רוח ונשמה של הספירות.[127]

לטובת הקריאה "של הנשמות":

- הנשמות הן הנושא הראשי של המשפט.
- המונח "נר"נ" משמש לנשמות מיד אחר כך, בסוגריים: "ואף גם לאחר שירדו הנר"נ דאצילות לעולם הזה לצדיקים הראשונים".

---

[102]עץ חיים, שער מד, פרק ב: "זעיר אנפין שבאצילות יש בו י' ספירות פרטיות, ובכל אחד יש בו ג' בחי' כלים — חיצון, אמצעי ופנימי — הרי הם ל' כלים... ובתוכם בחי' חיות העצמות שהם הנשמה שלהם, ונתחלק לנרנח"י: והנפש מתלבשת... בתוך י"ס דכלים הנקרא אחור, והרוח... תוך הי"ס דכלים אמצעים, והנשמה... תוך י"ס דכלים פנימים"; ועל נוקבא דזעיר אנפין: "גם בה י"ס, ל' כלים, ובתוכם עצמות נר"ן". על שתי שכבות הכלים, החיצון והפנימי, "בכל עולם מאבי"ע", ועל כך שהפנימי "מזדכך יותר" על ידי דביקות האור הפנימי בו, ראו עץ חיים, שער מ, דרוש י'.

[131]אגרת הקודש, סימן כ: "וגם האורות נפש רוח, ונבראו מבחי' הנשמה ד"ס דב"ע שהוא אלקות" (בפסקה שלפני קטענו); "שבטל במציאות לגבי הכח והאור השופע בו מהכלים די' ספירות... שה'קו' אור־אין־סוף ב"ה מאיר בהם"; "מהכלים די' ספירות, שבהן מלובש ה'קו'"; "הארת ה'קו' מאירה משם ומתלבשת באור הנשמה די' ספירות דב"ע שהוא אלקות, והארה דהארה מתלבשת בנפש־רוח די' ספירות דב"ע, ואף גם בכל הכלים שלהם". בשימוש האחרון "שלהם", בלשון זכר, חוזר אל הספירות.

[127]ר' יוסף ויינברג, 'שיעורים בספר התניא', על אגרת הקודש סימן כ (ובמקבילו האנגלי, Lessons in Tanya): הקו "המלובש בנר"נ" מתפרש שם על נפש, רוח ונשמה של הספירות דאצילות; על "וכמו צמצום הראשון" נאמר שם שצמצום זה "אינו ענין של מיעוט באור, כי אם סילוק האור"; ובסוף הקטע מודגש שכל האמור נאמר על הנשמות "כפי שהן עדיין ביאצילות', לפני שהן מתלבשות בגוף". הניסוחים הם מביאורו של הרב ויינברג.

הכרעה. הדקדוק לבדו אינו מכריע. כמה שמות משובצים במשפט זה בתוך זה, ויש לברר אל איזה מהם חוזר הכינוי. אבל ההקשר מעדיף את הקריאה "של הספירות": הפסוקית עוסקת בגבול של הכלים, והקו מתואר באיגרת תמיד בכלי הספירות. לכן אין הכרח להבין מן המשפט שהקו מלובש בנשמות בדיוק כפי שהוא מלובש בכלים.[130]

מה משתנה בעקבות זה? מאחר שהאיגרת אינה אומרת כאן שהקו מלובש בנשמות כמו שהוא מלובש בכלים, אין לבנות קושיה על שוויון כזה. השאלה מדוע הכלים משתתפים בבריאה והנשמות אינן בוראות נשארת שאלה אמיתית, והאיגרת תענה עליה בעצמה: "מאחר שכבר יצאו ונפרדו מהכלים די' ספירות, שבהן מלובש ה'קו'".[128] התשובה הזאת שוללת מן הנשמות את כוח הבריאה, במפורש; היא אינה מחייבת לשלול מהן כל הארה, והיא אינה תלויה בהוכחה שאין בהן שום הארה מן הקו. מה שנשאר פתוח הוא מעמדן החיובי המדויק.[130]

מה תפקידם של הנר"נ במשפט? לפי הקריאה הזאת, המשפט מתאר שרשרת של שלוש חוליות. אור אין־סוף מצטמצם ונעשה "קו"; הקו מתלבש בנפש, ברוח ובנשמה, האורות הפנימיים של הספירות; והאורות מתלבשים בכלים. דרך השרשרת הזאת האור האין־סופי מגיע אל הכלים במידה, והם נעשים מוגדרים, "בבחינת גבול", ובאותה שעה מיוחדים באור.

"וכמו צמצום הראשון להיות חללי"

וכמו צמצום הראשון להיות חלל וכו'

W05-10
מילים 80–85

[130]ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 844–843, בדיון "תיקון נר"נ שלהם: גם הנחת שאלה עלולה ליפול".
[128]אגרת הקודש, סימן כ, בהמשך (יתבאר בפרק 7): "אך אינן אלקות ממש לברוא יש מאין, מאחר שכבר יצאו ונפרדו מהכלים די' ספירות, שבהן מלובש ה'קו' מאור־אין־סוף. שהאור הוא כעין המאור, הוא מהותו ועצמותו של המאציל ברוך הוא, שמציאותו הוא מעצמותו, ואינו עלול מאיזה עילה שקדמה לו חס ושלום, ולכן הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין...".

וכמו — השוואה אל הצמצום הראשון. עד כאן נזכר צמצום פעמיים במשפט, ולאיזה מהם נקשר המשל — נברר מיד.

צמצום הראשון — הצמצום שבו פותח עץ חיים את תיאור ההשתלשלות: "דע כי טרם שנאצלו הנאצלים ונבראו הנבראים, היה אור עליון פשוט ממלא כל המציאות... וכאשר עלה ברצונו הפשוט לברוא העולמות... אז צמצם את עצמו א"ס... ואז נשאר מקום פנוי ואויר וחלל רקני".[106]

להיות — "כדי שיהיה": מה שנוצר על ידי הצמצום.

חלל — "מקום פנוי", שבו אפשר שיהיו נאצלים ונבראים. בעץ חיים: "ובמקום החלל ההוא האציל וברא ויצר ועשה כל העולמות כולם". ובאיזה מובן הוא "פנוי" — על כך להלן.

וכו' — "וכולי". אדמו"ר הזקן מקצר ומפנה אל ההמשך הידוע: לאחר החלל נמשך הקו אל תוכו, ובמקום החלל נאצלו ונבראו העולמות.

מה נמשל לצמצום הראשון, ובמה

המילה "צמצום" מופיעה במשפט שלוש פעמים: "בצמצום עצום" — על הנשמות; "ע"י צמצום אור הא"ס, הוא הקו" — על הכלים; "וכמו צמצום הראשון" — המשל. הקשר הקרוב והטבעי הוא בין המשל לבין הצמצום שלפניו: הגבלת הכלים על ידי אור אין־סוף שנצטמצם לקו דומה לצמצום הראשון. כשם שהצמצום הראשון עשה "חלל", שבו יכולה להיות מציאות מוגדרת, כך צמצום האור לקו עושה את הכלים מוגדרים. המשותף הוא אחד: **הצמצום פותח מקום למידה ולהגדרה.** אפשר לקשור את המשל גם אל "בצמצום עצום" שבראש המשפט,

---

[106] עץ חיים, שער א, ענף ב: "ב' בחי' היו בענין הי"ס: א' הוא בחי' היותם עגולים בציור י' עגולים זה תוך זה, וגם היה בהם בחי' אחרת, והוא היותם י"ס ביושר דרך ג' קוים, כמראה אדם בעל ראש וזרועות ושוקיים וגוף ורגלים"; "בהיות הנאצלים בתמונת העגולים, הנה אזי יהיו כולם קרובים ודבוקים בא"ס הסובב אותם בהשוואה א' גמורה"; "ועיין בפ' פקודי... דקאמר כי היכלות ומה שבהם הם עיגולים"; "צמצם את עצמו א"ס... ואז נשאר מקום פנוי ואויר וחלל רקני"; "המשיך מן אור א"ס קו א' ישר... ומשתלשל ויורד תוך החלל ההוא... ובמקום החלל ההוא האציל וברא ויצר ועשה כל העולמות כולם"; "כי אם היה האור נמשך להם דרך גם מכל סביבותיהם, היו הנאצלים בבחינת המאציל עצמו, בלתי גבול וקצבה; ולא עוד, אלא אפי' גם הקו ההוא דק מאד... כדי שיהיה האור הנמשך אל הנאצלים במדה וקצבה".

כלומר אל הנשמות. גם בקריאה זו המשותף זהה: צמצום מאפשר מידה והגדרה, ואינו יוצר מעצמו פירוד.

"שיעורים בספר התניא" מוסיף כאן דיוק על טיבו של הצמצום. על הצמצום הראשון נאמר שם שהוא "אינו ענין של מיעוט באור, כי אם סילוק האור": לא הקטנה של עוצמת האור, אלא העלמתו.[127] לפי דרכו, גם הצמצום שבכלים אינו החלשה של האור אלא העלמה המאפשרת מידה.

גם להשוואה הזאת יש גבולות ברורים. המשותף הוא הצמצום, ולא תוצאתו: הכלים, וגם הנשמות, אינם ה"חלל" עצמו. הצמצום הראשון והקו הם שני דברים: הקו נמשך **לאחר** הצמצום, והוא עצמו אור מצומצם ודק. והתוצאה של הצמצום שבכלים איננה "יש" נפרד: הכלים, המוגבלים על ידי הקו, הם אלקות.

צמצום אחד, שימושים רבים

המילה "צמצום" משמשת בלשון החסידות לכמה עניינים, וההקשר קובע באיזה מהם מדובר:

- **הצמצום הראשון** — ההעלמה היסודית שעשתה "חלל", מקום למציאות מוגבלת.
- **צמצום האור לקו** — ההמשכה המדודה שלאחר הצמצום הראשון, שבה האור נמשך "במדה וקצבה".
- **"צמצום עצום" שבנשמות** — מידת הצמצום של הבחינה המכונה "מעין אלקות" בנשמות שלפני הירידה.

[127] ר' יוסף ויינברג, 'שיעורים בספר התניא', על אגרת הקודש סימן כ (ובמקבילו האנגלי, Lessons in Tanya): הקו "המלובש בנר"נ" מתפרש שם על נפש, רוח ונשמה של הספירות דאצילות; על "וכמו צמצום הראשון" נאמר שם שצמצום זה "אינו ענין של מיעוט באור, כי אם סילוק האור"; ובסוף הקטע מודגש שכל האמור נאמר על הנשמות "כפי שהן עדיין ביאצילות', לפני שהן מתלבשות בגוף". הניסוחים הם מביאורו של הרב ויינברג.

• **הצמצום וההסתר שבהם העולם נראה נפרד** — "סיבת וטעם הצמצום וההסתר הזה, שהסתיר והעלים הקב"ה את החיות של העולם, כדי שיהיה העולם נראה דבר נפרד בפני עצמו".[132]

המילה זהה, והתפקידים שונים. מי שמעביר בלי בדיקה את תכונותיו של שימוש אחד אל שימוש אחר ייכשל. למשל, מי שיסיק מ"צמצום עצום" שהנשמות הן "יש ודבר נפרד", העביר אל הנשמות את הצמצום וההסתר שבהם העולם נראה נפרד.

החלל אינו מקום ריק מאלקות

הקורא עלול לדמיין את ה"חלל" כמקום ריק שה' הסתלק ממנו. אדמו"ר הזקן דוחה זאת בתוקף. הוא כותב על "שגגת מקצת חכמים... ששגו וטעו בעיונם בכתבי האר"י ז"ל, והבינו ענין הצמצום המוזכר שם כפשוטו, שהקב"ה סילק עצמו ומהותו ח"ו מעולם הזה", וקובע: "אי אפשר כלל לומר ענין הצמצום כפשוטו — שהוא ממקרי הגוף — על הקב"ה". הוא מביא מן התיקונים: "דלית אתר פנוי מיניה, לא בעילאין ולא בתתאין", ומוסיף: "'אני ה' לא שניתי'... כמו שהיה לבדו קודם בריאת העולם — כך הוא לבדו אחר שנברא".[132] גם באיגרת שלנו ייאמר בהמשך: "ו'ילית אתר פנוי מיניה' אף בארץ הלזו הגשמית, רק שהוא בבחינת מקיף וסובב".[107]

---

[132]תניא, שער היחוד והאמונה, פרק ז: "סיבת וטעם הצמצום וההסתר הזה, שהסתיר והעלים הקב"ה את החיות של העולם, כדי שיהיה העולם נראה דבר נפרד בפני עצמו..."; "שגגת מקצת חכמים בעיניהם... ששגו וטעו בעיונם בכתבי האר"י ז"ל, והבינו ענין הצמצום המוזכר שם כפשוטו, שהקב"ה סילק עצמו ומהותו ח"ו מעולם הזה... והנה, מלבד שאי אפשר כלל לומר ענין הצמצום כפשוטו — שהוא ממקרי הגוף — על הקב"ה..."; "וזהו שכתוב בתקונים... 'דלית אתר פנוי מיניה, לא בעילאין ולא בתתאין'"; "'אני ה' לא שניתי', פירוש, שאין שום שינוי כלל, כמו שהיה לבדו קודם בריאת העולם — כך הוא לבדו אחר שנברא".

[107]תניא, ליקוטי אמרים, פרק מח: "ואין הפירוש סובב ומקיף מלמעלה בבחינת מקום חס ושלום, כי לא שייך כלל בחינת מקום ברוחניות, אלא רוצה לומר סובב ומקיף מלמעלה לענין בחינת גילוי השפעה; כי ההשפעה שהוא בבחינת גילוי בעולמות נקראת בשם 'הלבשה'... מה שאין כן ההשפעה שאינה בבחינת גילוי אלא בהסתר והעלם, ואין העולמות משיגים אותה — אינה נקראת 'מתלבשת' אלא מקפת וסובבת". והשוו בהמשך אגרתנו: "ו'ילית אתר פנוי מיניה' אף בארץ הלזו הגשמית, רק שהוא בבחינת מקיף וסובב, וכמו שנתבאר הפירוש בלקוטי אמרים". ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 628 ו־643.

ה"חלל" הוא אפוא "מקום" שבו האור האין־סופי אינו נגלה כפי שהוא, והאלקות נמצאת גם בו. ההעלמה היא ביחס למקבלים, כדי שתוכל להיות מציאות מוגבלת.

אפשר להמחיש את הקשר בין העלמה לגילוי בשמים המוכרים לנו. הכוכבים נמצאים שם גם ביום, אבל אור השמש מסתיר אותם. כשהשמש שוקעת, הם נראים, כל אחד באורו ובמקומו. כך העלמת אור גדול יכולה לאפשר גילוי של אורות קטנים ומוגדרים. גבול הדימוי: שקיעת השמש היא שינוי במקומה ביחס לצופה; בצמצום אין להעתיק תנועה במרחב או הסתלקות של הבורא. הדימוי מלמד רק שהעלמה יכולה לאפשר גילוי.

כך נסגר המשפט במקום שבו התחיל. הנשמות שלפני הירידה, כמו כלי הספירות, מוגבלות על ידי צמצום, ואינן "יש". צמצום מאפשר מידה והגדרה; פירוד הוא עניין אחר, ולכן צמצום לבדו אינו עושה דבר ל"יש".

סיכום: מה נתברר ומה נשאר פתוח

ארבע הקבוצות שבקטע, ולצד כל אחת הטעות שיש להיזהר ממנה:

מה נזכר	מקור ואופן	מעמד	מה אין ללמוד מכאן
כלי עשר הספירות דאצילות	המקור עצמו; הגבול שבהם — "ע"י צמצום אור הא"ס, הוא הקו"	אלוקות, "איהו וגרמוהי חד", "בבחינת גבול"	שגבול מחייב פירוד
ההיכלות דאצילות	"נבראו" מחיצוניות הכלים; בהם מתלבשת בחינת העיגולים	יש	שהתלבשות העיגולים משנה את מעמדם; שהם "כלי גדול" במרחב
גופות המלאכים דאצילות	"נבראו" מחיצוניות הכלים	יש; "אינן בבחינת ביטול לגמרי כעלול לגבי עילתו"	שאין בהם קדושה או ביטול כלל; שהם גשמיים
נשמות המלאכים (נשיקין) ונשמות האדם (זו"ן), קודם הירידה	"שיצאו מזיווג" באצילות	"אינן בכלל יש"; "מעין בחינת אלקות בצמצום עצום"	שהן העצמות; שהן בוראות; שהקו מלובש בהן כבכלים; שכך מעמדן גם לאחר הירידה

מלבד מעמדה של כל קבוצה, הקטע לימד כמה הרגלי קריאה:

- לשאול על כל דבר ארבע שאלות: מה הוא, ממה ובאיזה אופן התהווה, מה מעמדו, והיכן ובאיזה שלב.
- לא לקבוע מעמד לפי שם העולם לבדו, וגם לא לפי המקור לבדו: מקור אלוקי יכול להוות יש בלי להיעשות יש.
- לקרוא "יש" כתיאור של אופן מציאות, ולא כהאשמה.
- להבחין בין גופו של מלאך לנשמתו: הם אינם באותו מעמד.
- להבחין בין שמות העונים על שאלות שונות: "נשיקין" — איך, "זו"ן" — מי.
- לבדוק אל מה חוזר כינוי, לפני שבונים עליו קושיה.
- לזכור שצמצום וגבול אינם פירוד.

והקטע גם משאיר שאלות פתוחות:

- מהו בדיוק התוכן החיובי של "מעין בחינת אלקות", ועד כמה דומות הנשמות לכלים.
- מהו טיבו של "גוף" של מלאך באצילות, מעבר למעמדו כיש.
- אם יש דרך לדרג בין ההיכלות לגופות, ולפי איזו אמת מידה.
- מדוע נאמר דווקא שהעיגולים "מתלבשים" בהיכלות.
- אם "קודם שירדו לבי"ע" חל על שני סוגי הנשמות או על נשמות האדם בלבד. הקריאה הרחבה נראית טבעית יותר, אך אינה מוכרחת.
- כיצד מתיישבות שתי הדוגמאות שבאיגרת עם המפה הרחבה של הזיווגים בכתבי האר"י, שבה נשארו מקומות הדורשים עיון.

לקראת הפרק הבא

מכאן ממשיכה האיגרת בסוגריים: "ואף גם לאחר שירדו...". היא תבחן, בלשון זהירה, אם המעמד שלמדנו כאן יכול להימשך גם אחרי הירידה, ואצל מי. זה נושא הפרק הבא.

ללמוד את הפרק בעזרת כלי בינה מלאכותית

הקטע הזה ארוך ומפורט, ויש בו כמה מלכודות שחוזרות בכל הספר: שם של עולם שנראה כאילו הוא קובע מעמד, כינוי שאפשר להסב לשני שמות, ודימויים גופניים. התרגילים שלהלן מתמקדים בהן.

תרגיל 1: "שלהם" — כינוי אחד, שתי קריאות

מה לשאול. צרפו את היחידות "בצמצום עצום וכעין הכלים" ו"ע"י צמצום אור הא"ס הוא הקו המלובש בנר"נ שלהם" ושאלו: "על מי חוזר 'שלהם'?". אם התשובה בוחרת קריאה אחת בלי לציין את האחרת, בקשו מן הכלי לנסח את הטיעונים לטובת כל אחת, ולומר מה משתנה בהבנת המשפט לפי כל אחת.

מה לבדוק. השוו לטיעונים שבפרק: הפסוקית שמסבירה את גבול הכלים, המקבילות מעץ חיים ומהמשך האיגרת, ולשון "שיעורים בספר התניא", מול העובדה שהנשמות הן הנושא הראשי. האם הכלי בנה על קריאה אחת קושיה, בלי לבדוק אם ההנחה שלה כתובה במשפט?

גבול המסקנה. המטרה איננה לגרום לכלי להסכים עם הספר. המטרה היא ללמוד לשאול, לפני שבונים קושיה, אם ההנחה שעליה היא נשענת כתובה באמת במשפט. וגם בקריאה "של הספירות" נשאר פתוח מעמדן החיובי המדויק של הנשמות.

תרגיל 2: "באצילות, ולכן אלקות"

מה לשאול. "האם כל מה שנמצא בעולם האצילות הוא אלקות?"

מה לבדוק. האם התשובה מזכירה את "ההיכלות דאצילות" ואת "גופות המלאכים דאצי' שהן בחי' יש"? האם היא מבחינה בין שלוש מארבע שאלות הקריאה של הפרק: היכן הדבר, ממה התהווה, ומה מעמדו? תשובה שמשיבה על כולן בבת אחת, "זה באצילות ולכן אלקות", החמיצה את עיקר הקטע.

גבול המסקנה. מן הקטע אפשר ללמוד שמקומו של דבר אינו קובע לבדו את מעמדו. אי אפשר ללמוד ממנו רשימה ממצה של כל מה שבאצילות.

תרגיל 3: "יש" — תיאור או האשמה?

מה לשאול. "מה פירוש שגופות המלאכים 'אינן בבחי' ביטול לגמרי"? האם המלאכים גאים או מורדים?"

מה לבדוק. האם התשובה מבחינה בין שלושת סוגי הביטול: "קמיה", ביטול של עלול בעילתו, וביטול בעבודה? האם היא מבינה שנשלל כאן הסוג השני בלבד? ואם היא מביאה את הפסוק "ובמלאכיו ישים תהלה", האם היא מזכירה את שני הפירושים, של רש"י ושל המצודות?

גבול המסקנה. "יש" הוא תיאור של אופן מציאות, ולא ציון לשבח או לגנאי. מן הקטע אי אפשר ללמוד דבר על "חומר" הגוף של מלאכי אצילות.

תרגיל 4: מי, איך ומה נולד

מה לשאול. "מה ההבדל בין זיווג הנשיקין שממנו יצאו נשמות המלאכים לבין זיווג זו"ן שממנו יצאו נשמות האדם?"

מה לבדוק. האם התשובה מעמידה "נשיקין" מול "זו"ן" כשתי אפשרויות מאותו סוג? ראינו ש"נשיקין" עונה על השאלה איך, "זו"ן" על השאלה מי, ו"מלאך" ו"אדם" על השאלה מה נולד. האם הכלי יודע שיש נשמות אדם שמתחילות בנשיקין, ושהמלאכים נולדים מן

הנשיקין של זו"ן? בדקו גם שאין בתשובה דימויים גופניים שהמקורות לא אמרו.

גבול המסקנה. האיגרת מביאה שתי דוגמאות, ואינה פורשת את כל צירופי הזיווגים. הטבלה שבפרק מסכמת, ואינה ממצה; יש בה מקומות שהמקורות עצמם מסמנים לעיון.

פרק 6 | צדיקים ראשונים, אדם הראשון ועלמין בגולגלתא

מה כבר ידוע לנו

הפרק הזה עוסק בסוגריים ארוכים. ניזכר תחילה במה שנאמר לפניהם:

- **נפש, רוח ונשמה** (פרק 4): שמות של מדרגות חיות. בפרק 4 הם תיארו את חיות הספירות בבי"ע; אצל האדם הם מדרגות בנשמתו.
- **אריך אנפין, זעיר אנפין ונוקבא** (פרקים 2 ו־4): שמות של "פרצופים", מבנים שלמים של ספירות. זעיר אנפין הוא פרצוף שש המידות, ונוקבא היא המלכות.
- **היש והמדרגה השלישית** (פרק 5): בפרק הקודם למדנו משפט בעל שני צדדים. מצד אחד, גם בעולם האצילות נבראו "ההיכלות דאצילות" ו"גופות המלאכים דאצי", "שהן בחי' יש". מצד שני, נשמות המלאכים שיצאו מזיווג הנשיקין, ונשמות בני האדם שיצאו מזיווג זעיר אנפין ונוקבא דאצילות קודם שירדו לבריאה, יצירה ועשייה, "אינן בכלל יש ודבר נפרד בפ"ע אלא הן מעין בחי' אלקות בצמצום עצום". בין היש הנברא לבין האלוקות שבכלי הספירות עומדת אפוא מדרגה שלישית: מציאות

מצומצמת מאוד, שאינה נפרדת ממקורה, ועם זאת אינה הכלים עצמם.

- **מה שיבוא אחרי הסוגריים**: המשפט הבא בקו הראשי של האיגרת יקבע את הגבול העליון של המדרגה הזאת: "אך אינן אלקות ממש לברוא יש מאין".

סוגריים באמצע הדרך

בין שני המשפטים האלה, בין "מעין בחי' אלקות" לבין "אך אינן אלקות ממש", פותח אדמו"ר הזקן סוגריים. אלה סוגריים ארוכים, חמישים ושש מילים, והם כל הפרק שלפנינו.[133] מדוע לעצור כאן, ומדוע דווקא בסוגריים?

משפט בסוגריים הוא הערת אגב. הקו הראשי יכול לעבור מעליו ולהמשיך, ואכן ה"אך" שאחרי הסוגריים ממשיך בדיוק את המשפט שלפניהם. ובכל זאת הערת אגב טובה אינה יציאה מן העניין. לעתים קרובות היא בודקת את גבולותיו של מה שנאמר זה עתה. המשפט הקודם דיבר על הנשמות "קודם שירדו לבי"ע". קורא זהיר ישאל מיד: ומה אחרי הירידה? האם הירידה עצמה הופכת כל נשמה ליש נפרד? הסוגריים עונים על כך בזהירות: "ואף גם לאחר שירדו", ולא רק לבריאה, יצירה ועשייה אלא "לעולם הזה", אל הגוף, "אפשר" שמהותן של הנשמות האלה לא נשתנתה. והדברים נאמרים על "הצדיקים הראשונים", ולא על כל נשמה. אחר כך מוסיפים הסוגריים עניין שני: גם "האלפים ורבבות עלמין" שהזוהר מתאר בגולגלתא של אריך אנפין ושל זעיר אנפין, "קרוב לומר" שאינם יש כמו ההיכלות, אלא דומים לנשמות המלאכים.

---

[133] אגרת הקודש, סימן כ. בנוסח שבוויקיטקסט, בראשי התיבות שבדפוס: "וכמו צמצום הראשון להיות חלל וכו' (ואף גם לאחר שירדו הנר"נ דאצי' לעולם הזה לצדיקים הראשונים... ונקראו עלמין לגבי בחי' הגולגלתא ודיקנא) אך אינן אלקות ממש לברוא יש מאין". וכן בנוסח הוצאת קה"ת שבספריא, שבו ראשי התיבות מפוענחים: הסוגריים נפתחים במילים "ואף גם לאחר שירדו", נסגרים אחרי "דיקנא", והמשפט שאחריהם נפתח במילים "אך אינן אלקות ממש לברוא יש מאין" (ספריא).

שני חלקי הסוגריים עוסקים בנושאים שונים, אבל שאלה אחת עוברת בשניהם: מה קובע שדבר הוא "יש ודבר נפרד"? בחלק הראשון השאלה עולה מצד המקום: נשמה ירדה עד העולם הזה, אל גוף גשמי, והירידה לבדה אינה מכריעה. בחלק השני היא עולה מצד השם: דבר נקרא "עלמין", עולמות, והשם לבדו אינו מכריע. בשני המקרים המעמד נקבע לפי היחס אל המקור, ולא לפי המקום ולא לפי השם. זהו המשך ישיר של מה שלמדנו בפרק הקודם, כשראינו שגם בתוך עולם האצילות יש נבראים: שם העולם אינו קובע לבדו את מעמדו של מה שנמצא בו.

ולמה בסוגריים, ולא בגוף המהלך? משום שהמהלך הראשי פונה עתה להבחנה אחרת. אחרי שלמדנו שהנשמות האלה אינן יש נפרד, צריך ללמוד שגם אין בהן כוח לברוא יש מאין. הסוגריים מרחיבים את המדרגה האמצעית, "מעין בחי' אלקות", ומוסיפים לה דוגמאות. הם אינם מעלים אותה מעל גבולה. מיד כשהם נסגרים, בא הגבול: "אך".

מה מוסיפה הסתייגות בתוך ביאור?

עוד דבר בולט בסוגריים כבר בקריאה הראשונה: לשונם זהירה. "אפשר שלא נשתנה", "וקרוב לומר", "כעין נשמות המלאכים". בלי המילים האלה המשפט משנה את משמעותו, ולכן הן חלק מן התשובה עצמה, ולא עיכוב בדרך אליה. אדמו"ר הזקן נותן מקום למדרגות עליונות וליחסים שקשה לנו להשיגם, ובאותה שעה הוא מציין באיזו מידת ודאות הוא אומר את הדברים. נגדיר את שלוש המילים. "אפשר" פירושו: יש כאן אפשרות שיש לה טעם, אבל לא קביעה. "קרוב לומר" פירושו: זו ההבנה המסתברת, הקרובה לאמת, ועדיין היא נאמרת כהצעה. "כעין" פירושו: דמיון, ולא זהות. הקריאה

שלנו צריכה לשמור גם על תוכן הדברים וגם על מידת ההחלטיות שלהם.[134] [135]

לאורך הפרק נברר מה מוצע כאן, על מה ההצעה נשענת ומה נשאר פתוח.

הפרק מתחלק כמו הסוגריים עצמם. תחילה נקרא את החלק הראשון: מהם "הנר"נ דאצי"", מי הם "הצדיקים הראשונים", מה "מסתלק" ומתי. אחר כך נקרא את החלק השני: מהם אריך אנפין וזעיר אנפין, גולגלתא ודיקנא, מאין באים "האלפים ורבבות", ובאיזה מובן "נקראו עלמין". בסוף נראה מה הסוגריים הוסיפו למהלך, ומה הם מכינים לקראת המילה "אך".

(ואף גם לאחר שירדו הנר"נ דאצי' לעולם הזה לצדיקים הראשונים

W06-01
מילים 1–10

"(" — כאן נפתחים הסוגריים; הם ייסגרו אחרי המילה "ודיקנא". "ואף גם" — כפל לשון של הוספה: לא רק מה שנאמר קודם, אלא אפילו זה. "לאחר שירדו" — עומד מול "קודם שירדו לבי"ע" שבמשפט הקודם. "הנר"נ דאצי"" — הנפש, הרוח והנשמה של עולם האצילות: מדרגות נשמה השייכות לאצילות, ולא כל נשמה באשר היא; ה"א הידיעה מלמדת שמדובר בבחינות מוכרות מן ההקשר. "לעולם הזה" — לא רק לבריאה, יצירה ועשייה, אלא עד העולם הגשמי, אל גוף של אדם. "לצדיקים הראשונים" — אליהם ירדו הנר"נ דאצילות, כדי להיות נשמתם. אדם הראשון, חנוך או רשב"י אינם

---

[134]ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 707–708, בדיון "אדם הראשון, חנוך וצדיקים הראשונים", ועמ' 708–709, בהכרעה "הסייג הוא חלק מן הביאור". על ההבחנה בין הסתלקות הנשמה כולה לבין הסתלקות של תוספת או של בחינה, ועל מודלים של עיבור שאינם מוכיחים את המנגנון שבאיגרת, ראו שם, עמ' 705 ו־707. על אדם הראשון כמערכת של שורשים, על "ראש" ו"עקב" שאינם מפה של נפש, רוח ונשמה, ועל חנוך כמקבילה ולא כזיהוי, ראו שם, עמ' 728 ו־732–733. על המקורות החסידיים שבהם נזכר הביטוי "הצדיקים הראשונים", ושבהם לא נמצאה רשימה סגורה של שמות, ראו שם, עמ' 775–777.

[135]ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 708, בדיון "אלפי ורבבות עלמין: מקור, מספר ויחס". על ההבחנה בין שני המקומות באדרות, על הניסוח המסכם שבאיגרת ועל שאלת הדיקנא, ראו שם, עמ' 733, בדיון "ביקורת מדויקת על העלמין בגולגלתא", ועמ' 744.

נזכרים כאן בשמם; את ההצעות לזהותם נבחן במקבילות, בלי להכניס אותן אל לשון האיגרת.

"נר"נ דאצילות": מה הן, ושל מי הן?

את המילים נפש, רוח ונשמה כבר פגשנו בפרק הרביעי, אבל שם הן תיארו את מדרגות החיות של עשר הספירות בעולמות בריאה, יצירה ועשייה. גם בסוף הפרק הקודם, מילים ספורות לפני הסוגריים, נזכר "הקו המלובש בנר"נ שלהם", ושם העדפנו לקרוא אותן על חיות כלי הספירות. כאן הן חוזרות אל שימושן המוכר יותר: מדרגות בנשמתו של אדם. כך מלמד ההקשר, "לאחר שירדו" כנגד "קודם שירדו לבי"ע" שנאמר על נשמות בני האדם, וכך מפורש בליקוטי תורה שנביא מיד. כדי להבין את הצירוף "נר"נ דאצילות" נצטרך שתי הקדמות מכתבי האר"י, ושתיהן פשוטות.

ההקדמה הראשונה: לנשמת האדם יש כמה מדרגות. "חמשה שמות יש לנפש, וזה סדרם ממטה למעלה, נפ"ש, רו"ח, נשמ"ה, חי"ה, יחיד"ה". ההקדמה השנייה: המדרגות האלה קשורות לעולמות. "האדם מקשר כל ד' עולמות אבי"ע, ולכן בהכרח הוא שיהיו בו חלקים מכל הארבעה עולמות", ולכן "כל הנפשות הם מעולם העשיה בלבד, וכל הרוחות הם מעולם היצירה, וכל הנשמות הם מעולם הבריאה".[136] מי שזכה לנפש, לרוח ולנשמה, נושא בתוכו מדרגות מעשייה, מיצירה ומבריאה. זו המפה הרגילה.

"נר"נ דאצילות" הן אפוא מדרגות גבוהות מכל אלה: נפש, רוח ונשמה השייכות לעולם האצילות עצמו. וכאן נשאלת שאלה. הרי לכל נשמה יש שורש באצילות; מה מיוחד אפוא בצדיקים שעליהם נאמר שהנר"נ דאצילות "ירדו" אליהם? בלקוטי תורה, בדרוש "עוד

---

[136] שער הגלגולים, הקדמה א: "ונתחיל מ"ש חז"ל כי חמשה שמות יש לנפש, וזה סדרם ממטה למעלה, נפ"ש, רו"ח, נשמ"ה, חי"ה, יחיד"ה"; "ונודע כי האדם מקשר כל ד' עולמות אבי"ע, ולכן בהכרח הוא שיהיו בו חלקים מכל הארבעה עולמות"; "דע, כי כל הנפשות הם מעולם העשיה בלבד, וכל הרוחות הם מעולם היצירה, וכל הנשמות הם מעולם הבריאה" (ספריא).

ביאור הדברים ע"פ יונתי בחגוי הסלע", נשאלת בדיוק השאלה הזאת. מובאת שם ההבחנה "שהצדיקים הראשונים דייקא לבד הן הן נשמות דאצילות משא"כ שאר כל הנשמות שהן דבי"ע", והתשובה מבחינה בין שורש הנשמה לבין הנשמה המלובשת בגוף. אצל רוב הנשמות, "צדיקים ובינונים", "בחי' זו דשרש הנשמה שמאצילות אינו מלובש ולא מאיר בהגוף כלל אלא נשאר האור בבחינת אצילות בבחינת העלם ומקיף בלבד על הנשמה המתלבשת בגוף", והנשמה המלובשת בגוף "היא נפש או רוח או נשמה דבי"ע לבד". ואילו "נשמות הצדיקים הראשונים היינו שהנשמה המלובשת בגופם ממש היא בחינ' אצילות ממש".[137]

ובאותו מקום מביא לקוטי תורה את המשפט שלנו עצמו: "וע"ד מ"ש באגה"ק ד"ה איהו וחיוהי שאף לאחר שירדו הנר"נ דאצילות לעוה"ז לצדיקים הראשונים אפשר שלא נשתנו מהותן להיות דבר נפרד מאלקות".[137] מכאן תשובה ברורה לשאלה של מי הנשמות האלה. מדובר בנשמה המלובשת בגופם של הצדיקים הראשונים, שהיא מדרגת אצילות, ולא בשורש העליון שיש לכל נשמה. גם ה"א הידיעה, "הנר"נ דאצי"", מתאימה לכך: מדובר במדרגות נשמה שבאצילות, בדומה לנשמות שהמשפט הקודם דיבר עליהן כשהן

---

[137]לקוטי תורה, שיר השירים, "עוד ביאור הדברים ע"פ יונתי בחגוי הסלע וגו"". "אמנם הנשמות הנמשכים מזיווג זו"נ דאצילות היינו שהנשמה נמשכת מאין ליש שהוא מאצילות להיות בחי' בריאה ממש אבל נשמה דאצילות היינו בחינת אלקות ממש שהוא בחינת אצילות כמו שהוא באצילות ממש למעלה מעלה מבחי' בריאה יש מאין אלא שהן רק מבחי' הכלים דאצילות... והנשמות הנמשכים מהכלים הרי הנשמה היא כמו טפה א' לגבי הכלים ממש ומ"מ היא בחינת אלקות"; ובהמשך: "וא"כ צ"ל מהו הפי' והענין שהצדיקים הראשונים דייקא לבד הן הן נשמות דאצילות משא"כ שאר כל הנשמות שהן דבי"ע כו' אך הענין כי נשמות הצדיקים הראשונים היינו שהנשמה המלובשת בגופם ממש היא בחינ' אצילות ממש כמו נשמת רשבי"י שהיה לו נשמה דאצילות מלובשת ממש בהגוף שלו למטה ממש וע"ד מ"ש באגה"ק ד"ה איהו וחיוהי שאף לאחר שירדו הנר"נ דאצילות לעוה"ז לצדיקים הראשונים אפשר שלא נשתנו מהותן להיות דבר נפרד מאלקות כו' ע"ש משא"כ שאר כללות נש"י צדיקים ובינונים כו' הנק' נשמות דבי"ע היינו שעם היות שרש כל הנשמות הוא מאצילות אבל עכ"ז בחי' זו דשרש הנשמה שמאצילות אינו מלובש ולא מאיר בהגוף כלל אלא נשאר האור בבחינת אצילות בבחינת העלם ומקיף בלבד על הנשמה המתלבשת בגוף והנשמה הנמשכת ומתלבשת בגוף היא נפש או רוח או נשמה דבי"ע לבד ולא מבחינת אצילות כלל ולכן נקרא נר"נ דבי"ע לבד" (ספריא). המובאה מן האיגרת נאמרת שם בלשון רבים, "שלא נשתנו מהותן". ברשימות הרבי על התניא ("מראה מקומות, הגהות והערות קצרות"), אגרת הקודש סימן כ, עמ' מח, מצוין על המילים "אפשר שלא": "נזכר בלקו"ת שה"ש יט' ג'" (הקובץ באתר chabad.org). על מעמדה של דוגמת רשבי"י ועל ההבחנה בינה לבין זיהוי סוגרי האיגרת, ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 734 ו־737–738; ועל ההבחנה בין נשמות הנולדות מזיווג זו"ן לבין "נשמות דאצילות ממש", שם, עמ' 743.

עדיין למעלה, "קודם שירדו". החידוש הוא שאצל הצדיקים הראשונים מדרגה כזאת ירדה אל הגוף עצמו.

כדאי לדייק גם בהיקף המקור הזה. שאר הנשמות אינן מנותקות מאצילות: "שרש כל הנשמות הוא מאצילות", והאור הזה נמצא אצל כל אחד "בבחינת העלם ומקיף". ההבדל הוא בשאלה מה מלובש בגוף ומאיר בו. לכן מה שנאמר בסוגריים שייך למקרה מיוחד, ולא לכל נשמה של כל אדם. זה מה שהמילים "לצדיקים הראשונים" מלמדות.

אותו צירוף, "נר"ן... דאצילות", מופיע גם בשער הגלגולים, בתיאור אדם הראשון: "אדה"ר קודם שחטא, היה בו נר"ן מיצירה עשיה בריאה, ועליהם נר"ן, ממלכות ותפארת ובינה דאצילות".[138] מעל הנר"ן הרגילות, שמבריאה, יצירה ועשייה, היו לאדם הראשון נר"ן מאצילות. נחזור לתיאור הזה כשנשאל מי הם הצדיקים הראשונים ומה פירוש ההסתלקות. בינתיים די לנו לראות שהמונח אינו מקרי: זהו שם מוכר בכתבי האר"י למדרגות הנשמה שמעל הנר"ן של בי"ע.

אפשר שלא נשתנה מהותן להיות דבר נפרד מאלקות

W06-02
מילים 11–18

"אפשר" — דרגת הוודאות של האמירה: אפשרות, לא קביעה. "שלא נשתנה מהותן" — "מהות" היא מה שהדבר הוא, להבדיל ממקומו, מלבושו ואופן גילויו; "מהותן" מוסב על הנר"נ דאצילות. "להיות דבר

[138] שער הגלגולים, הקדמות לא–לב — שורשי נשמות והמערכת הכלולה באדם הראשון. מקבילות אלה אינן זיהוי מפורש של "צדיקים הראשונים" שבאיגרת. הקדמה לא: "דע, כי כל הנשמות ורוחות ונפשות שבכל הנבראים בעה"ז, כלם כלולים ונתלים באדה"ר"; "דע, כי נפש אדה"ר כלולה ברמ"ח איברים ושס"ה גידים, ומספר כלם הם תרי"ג"; כל אבר וכל גיד "יש לו פרצוף אחד שלם", והוא נחלק ל"נצוצות נשמות" עד "ס' רבוא"; "האמנם חזקיהו המלך הוא נאחז בראש הפרצוף הזה, אבל ר' עקיבא ועקביא בן מהללאל וזולתם הם נאחזים בעקב של הפרצוף הזה" (ספריא). הקדמה לב: "כי אדה"ר קודם שחטא, היה בו נר"ן מיצירה עשיה בריאה, ועליהם נר"ן, ממלכות ותפארת ובינה דאצילות. גם נתבאר, כי כל הנשמות היו אז כלולות באדה"ר, זולת הנשמות החדשות ממש, שלא זכה בהם אדה"ר, ולא נכללו כלל"; "האמנם נר"ן שלו מן האצילות, הנזכר בזוהר בפרשת קדושים בשם זיהרא עילאה, לא נפלו חס ושלום בקליפות, אבל נסתלקו ממנו בחי' הרוח והנשמה כשחטא, ופרחו למעלה. והנפש של אצילות, היא נשארה עמו פורחת עליו, אבל לא נסתלקה ממש. וכבר נתבאר בדרושים הקודמים, כי חנוך אחר שזכה אל נפשו ורוחו ונשמתו, מן העשיה ויצירה ובריאה, זכה ליקח גם עד בחי' נשמה דאצילות, שנסתלקה מאדם כשחטא"; "והנה אלישע הוא משרש חנוך הנקרא מטטרו"ן, שהוא מצד נשמה דאצילות הנקראת זיהרא עילאה דאדה"ר"; ועל נשמה שנוספה לאדם בסוד העיבור: "ואז גם אותה הנפש שנכנסה בו בסוד העבור של נדב ואביהוא, נסתלקה ממנו והלכה לה" (ספריא).

נפרד מאלקות" מגדיר איזה שינוי נשלל: לא כל שינוי, אלא ההפיכה ל"דבר נפרד". הלשון חוזרת במכוון אל המשפט הקודם, שבו נאמר על הנשמות קודם הירידה שהן "אינן בכלל יש ודבר נפרד בפ"ע". האפשרות היא שאותו מעמד נשמר גם למטה. שני דברים נשארים אפוא בגבולותיהם: הירידה לעולם הזה לבדה אינה מוכיחה שהמהות השתנתה, ומה שנאמר כאן על אי־השינוי אינו נאמר על כל הנשמות.

ירידה: שינוי מקום או שינוי מהות?

כדי להבין את השאלה, נחשוב על ההבדל בין שינוי מקום לבין שינוי בעצם הדבר. אדם שעבר לגור בעיר אחרת נשאר אותו אדם, עם ידיעותיו ואופיו; ואדם אחר יכול לשנות את הבנתו ואת הרגליו בלי לזוז מן החדר שבו הוא יושב. המקום לבדו אינו מלמד מה קרה לדבר עצמו. גם לדוגמה הזאת יש גבול, שהרי עולמות אינם מקומות במרחב: בירידת נשמה מעולם לעולם אין שואלים כמה מרחק עברה, אלא מה נעשה במדרגתה ובאופן התגלותה. הדוגמה מלמדת רק שהמילה "ירדו" לבדה אינה משלימה את ההסבר. עלינו לברר איזה קשר למקור נשמר, ומה השתנה ביחס לנבראים שבמערכת התחתונה.[134]

בירידה יש להבחין בין המקום שבו הנשמה מופיעה, הלבוש שבו היא מתגלה ואופן פעולתה. שינוי באלה אינו בהכרח שינוי במהות: גם אם הנשמה התלבשה בגוף, או שרק הארה ממנה ירדה, עדיין יש לברר אם נעשתה מציאות נפרדת ממקורה.[134]

מהו המצב הרגיל, שממנו יוצא החריג? לקוטי תורה, באותו דרוש, אומר על הנשמות הנמשכות מזיווג זעיר אנפין ונוקבא דאצילות:

---

[134]ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 707–708, בדיון "אדם הראשון, חנוך וצדיקים הראשונים", ועמ' 708–709, בהכרעה "הסייג הוא חלק מן הביאור". על ההבחנה בין הסתלקות הנשמה כולה לבין הסתלקות של תוספת או של בחינה, ועל מודלים של עיבור שאינם מוכיחים את המנגנון שבאיגרת, ראו שם, עמ' 705 ו־707. על אדם הראשון כמערכת של שורשים, על "ראש" ו"עקב" שאינם מפה של נפש, רוח ונשמה, ועל חנוך כמקבילה ולא כזיהוי, ראו שם, עמ' 728 ו־732–733. על המקורות החסידיים שבהם נזכר הביטוי "הצדיקים הראשונים", ושבהם לא נמצאה רשימה סגורה של שמות, ראו שם, עמ' 775–777.

"היינו שהנשמה נמשכת מאין ליש שהוא מאצילות להיות בחי' בריאה ממש". [137] לידתה של נשמה אל עולם הבריאה היא אפוא, בלשון הזאת, התהוות "מאין ליש": הנשמה נעשית מציאות של בריאה. מכאן מובן מדוע הקפידה האיגרת לומר "קודם שירדו לבי"ע". לפני הירידה הנשמה אינה "בכלל יש"; בירידה הרגילה היא נכנסת אל גדר הנברא.

עכשיו אפשר לשמוע את חידוש הסוגריים. "ואף גם לאחר שירדו... לעולם הזה": אצל הצדיקים הראשונים ייתכן שהירידה, אפילו עד גוף גשמי, לא עשתה את מה שהיא עושה בדרך כלל. לפי האפשרות הזאת, הנשמה שבגופם נשארה מדרגת אצילות, "מעין בחי' אלקות", ולא נעשתה "דבר נפרד מאלקות". לקוטי תורה נותן לכך תמונה: הנשמה הנמשכת מן הכלים דאצילות "היא כמו טפה א' לגבי הכלים

[137]לקוטי תורה, שיר השירים, "עוד ביאור הדברים ע"פ יונתי בחגוי הסלע וגו'". "אמנם הנשמות הנמשכים מזיווג זו"נ דאצילות היינו שהנשמה נמשכת מאין ליש שהוא מאצילות להיות בחי' בריאה ממש אבל נשמה דאצילות היינו בחינת אלקות ממש שהוא בחינת אצילות כמו שהוא באצילות ממש למעלה מעלה מבחי' בריאה יש מאין אלא שהן רק מבחי' הכלים דאצילות... והנשמות הנמשכים מהכלים הרי הנשמה היא כמו טפה א' לגבי הכלים ממש ומ"מ היא בחינת אלקות"; ובהמשך: "וא"כ צ"ל מהו הפי' והענין שהצדיקים הראשונים דייקא לבד הן הן נשמות דאצילות משא"כ שאר כל הנשמות שהן דבי"ע כו' אך הענין כי נשמות הצדיקים הראשונים היינו שהנשמה המלובשת בגופם ממש היא בחינ' אצילות ממש כמו נשמת רשבי"י שהיה לו נשמה דאצילות מלובשת ממש בהגוף שלו למטה ממש וע"ד מ"ש באגה"ק ד"ה איהו וחיוהי שאף לאחר שירדו הנר"נ דאצילות לעוה"ז לצדיקים הראשונים אפשר שלא נשתנו מהותן להיות דבר נפרד מאלקות כו' ע"ש משא"כ שאר כללות נש"י צדיקים ובינונים כו' הנק' נשמות דבי"ע היינו שעם היות שרש כל הנשמות הוא מאצילות אבל עכ"ז בחי' זו דשרש הנשמה שמאצילות אינו מלובש ולא מאיר בהגוף כלל אלא נשאר האור בבחינת אצילות בבחינת העלם ומקיף בלבד על הנשמה המתלבשת בגוף והנשמה הנמשכת ומתלבשת בגוף היא נפש או רוח או נשמה דבי"ע לבד ולא מבחינת אצילות כלל ולכן נקרא נר"נ דבי"ע לבד" (ספריא). המובאה מן האיגרת נאמרת שם בלשון רבים, "שלא נשתנו מהותן". ברשימות הרבי על התניא ("מראה מקומות, הגהות והערות קצרות"), אגרת הקודש סימן כ, עמ' מח, מצוין על המילים "אפשר שלא": "נזכר בלקו"ת שה"ש יט' ג'" (הקובץ באתר chabad.org). על מעמדה של דוגמת רשבי"י ועל ההבחנה בינה לבין זיהוי סוגרי האיגרת, ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 734 ו־737–738; ועל ההבחנה בין נשמות הנולדות מזיווג זו"ן לבין "נשמות דאצילות ממש", שם, עמ' 743.

ממש ומ"מ היא בחינת אלקות".[137] טיפה אחת לעומת הכלים, קטנה מאוד ביחס אליהם, ובכל זאת מאותה בחינה. כאשר לקוטי תורה אומר כאן "בחינת אלקות", הוא עוסק במעמד הנשמה, ולא בכוח הבריאה. על ההבדל בין שתי השאלות האלה תעמוד האיגרת מיד אחרי הסוגריים.

"אפשר": מה מוצע כאן, ועל מה ההצעה נשענת?

מה בדיוק מוצע? שהנר"נ דאצילות, שירדו לעולם הזה והתלבשו בגופם של הצדיקים הראשונים, לא נעשו "דבר נפרד מאלקות". ועל מה ההצעה נשענת? קודם כול על המשפט הקודם באיגרת: הנשמות האלה, כל עוד הן למעלה, "אינן בכלל יש". ההצעה מרחיבה את המעמד הזה אל מעבר לירידה. שנית, על מה שידוע בכתבי האר"י על מדרגות אצילות שהיו מלובשות באדם, כפי שראינו בשער הגלגולים. לקוטי תורה, מצדו, מאמץ את ההצעה ובונה עליה. וה"ולכן" שבא אחריה, "ולכן היו מסתלקות כשרצו לחטוא בטרם יחטאו", אינו ראיה נוספת, אלא תוצאה שהאיגרת גוזרת ממנה: אם המעמד נשמר, כך קורה כשבא הרצון לחטוא.

עדיין נשארות שאלות פתוחות: מי הם הצדיקים האלה, האם כל מדרגות נשמתם היו כאלה, וכיצד נשמר מעמדן בירידה. ההצעה

---

[137] לקוטי תורה, שיר השירים, "עוד ביאור הדברים ע"פ יונתי בחגוי הסלע וגו'". "אמנם הנשמות הנמשכים מזיווג זו"נ דאצילות היינו שהנשמה נמשכת מאין ליש שהוא מאצילות להיות בחי' בריאה ממש אבל נשמה דאצילות היינו בחינת אלקות ממש שהוא בחינת אצילות כמו שהוא באצילות ממש למעלה מעלה מבחי' בריאה יש מאין אלא שהן רק מבחי' הכלים דאצילות... והנשמות הנמשכים מהכלים הרי הנשמה היא כמו טפה א' לגבי הכלים ממש ומ"מ היא בחינת אלקות"; ובהמשך: "וא"כ צ"ל מהו הפי' והענין שהצדיקים הראשונים דייקא לבד הן הן נשמות דאצילות משא"כ שאר כל הנשמות שהן דבי"ע כו' אך הענין כי נשמות הצדיקים הראשונים היינו שהנשמה המלובשת בגופם ממש היא בחינ' אצילות ממש כמו נשמת רשבי"י שהיה לו נשמה דאצילות מלובשת ממש בהגוף שלו למטה ממש וע"ד מ"ש באגה"ק ד"ה איהו וחיוהי שאף לאחר שירדו הנר"נ דאצילות לעוה"ז לצדיקים הראשונים אפשר שלא נשתנו מהותן להיות דבר נפרד מאלקות כו' ע"ש משא"כ שאר כללות נש"י צדיקים ובינונים כו' הנק' נשמות דבי"ע היינו שעם היות שרש כל הנשמות הוא מאצילות אבל עכ"ז בחי' זו דשרש הנשמה שמאצילות אינו מלובש ולא מאיר בהגוף כלל אלא נשאר האור בבחינת אצילות בבחינת העלם ומקיף בלבד על הנשמה המתלבשת בגוף והנשמה הנמשכת ומתלבשת בגוף היא נפש או רוח או נשמה דבי"ע לבד ולא מבחינת אצילות כלל ולכן נקרא נר"נ דבי"ע לבד" (ספריא). המובאה מן האיגרת נאמרת שם בלשון רבים, "שלא נשתנו מהותן". ברשימות הרבי על התניא ("מראה מקומות, הגהות והערות קצרות"), אגרת הקודש סימן כ, עמ' מח, מצוין על המילים "אפשר שלא": "נזכר בלקו"ת שה"ש יט' ג'" (הקובץ באתר chabad.org). על מעמדה של דוגמת רשבי"י ועל ההבחנה בינה לבין זיהוי סוגרי האיגרת, ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 734 ו־737–738; ועל ההבחנה בין נשמות הנולדות מזיווג זו"ן לבין "נשמות דאצילות ממש", שם, עמ' 743.

נוגעת לצדיקים הראשונים, וגם לקוטי תורה, כשהוא מביא אותה ובונה עליה, שומר על המילה "אפשר".[134]

זהו חידוש גדול: נשמה יורדת לעולם שיש בו גוף, יצר ובחירה, ובכל זאת ייתכן שנשמר בה הקשר למקורה במדרגת אצילות.

ולכן היו מסתלקות כשרצו לחטוא בטרם יחטאו

W06-03
מילים 19–25

"ולכן" — מכאן תוצאה: ההסתלקות מוסברת מתוך האפשרות הקודמת. "היו מסתלקות" — לשון נקבה ברבים, כמו "נפש" ו"נשמה"; הנושא הוא הנר"נ דאצילות, ולא הצדיקים עצמם. "מסתלקות" פירושו עולות ומתרחקות, מפסיקות להיות מלובשות בגוף ולהאיר בו. המילה משמשת לפעמים גם לפטירתו של אדם, אבל כאן היא נאמרת על הנר"נ, והמשפט אינו אומר שהאדם מת. לשון "היו מסתלקות" מתארת דרך קבועה: כך היה טבען של הנשמות האלה. "כשרצו לחטוא" — הרצון הוא של האדם, של הצדיק; "בטרם יחטאו" — לפני המעשה. הסדר מדויק: הרצון, ומיד ההסתלקות, ורק אחר כך המעשה, אם יבוא. על השאלה אם החטא נעשה בפועל המשפט שותק; מה שהוא קובע הוא רגע ההסתלקות.

מה מסתלק, ומתי?

מה מסתלק

כבר ראינו בפירוש המילים שהנושא של "היו מסתלקות" הוא "הנר"נ דאצי'", ולא "הצדיקים", ולכן אין לקרוא כאן מיד "היו מתים". מה שמסתלק הוא מדרגת האצילות, מן הגוף שהייתה מלובשת בו. אבל האם יש לקריאה הזאת סמך מעבר לדקדוק?

---

[134] ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 707–708, בדיון "אדם הראשון, חנוך וצדיקים הראשונים", ועמ' 708–709, בהכרעה "הסייג הוא חלק מן הביאור". על ההבחנה בין הסתלקות הנשמה כולה לבין הסתלקות של תוספת או של בחינה, ועל מודלים של עיבור שאינם מוכיחים את המנגנון שבאיגרת, ראו שם, עמ' 705 ו־707. על אדם הראשון כמערכת של שורשים, על "ראש" ו"עקב" שאינם מפה של נפש, רוח ונשמה, ועל חנוך כמקבילה ולא כזיהוי, ראו שם, עמ' 728 ו־732–733. על המקורות החסידיים שבהם נזכר הביטוי "הצדיקים הראשונים", ושבהם לא נמצאה רשימה סגורה של שמות, ראו שם, עמ' 775–777.

התיאור של אדם הראשון בשער הגלגולים מראה שאין זו רק סברה. אחרי החטא, כך נאמר שם, הנר"ן שלו מן האצילות "לא נפלו חס ושלום בקליפות, אבל נסתלקו ממנו בחי' הרוח והנשמה כשחטא, ופרחו למעלה. והנפש של אצילות, היא נשארה עמו פורחת עליו, אבל לא נסתלקה ממש".[138] ואדם הראשון חי אחר כך עוד שנים רבות: "ויהיו כל ימי אדם אשר חי תשע מאות שנה ושלשים שנה" (בראשית ה, ה). הסתלקות של מדרגות אצילות אינה אפוא בהכרח מיתה. היא מעבר ממצב שבו האצילות מלובשת באדם ומאירה בו, אל מצב שבו היא למעלה ממנו, "פורחת עליו" או "פרחו למעלה", והאדם ממשיך לחיות. המצב שנשאר דומה למה שלקוטי תורה מתאר כמצבן הרגיל של רוב הנשמות: שורש האצילות "בבחינת העלם ומקיף", והנשמה המלובשת בגוף היא מבי"ע.[137]

---

[138]שער הגלגולים, הקדמות לא–לב — שורשי נשמות והמערכת הכלולה באדם הראשון. מקבילות אלה אינן זיהוי מפורש של "צדיקים הראשונים" שבאיגרת. הקדמה לא: "דע, כי כל הנשמות ורוחות ונפשות שבכל הנבראים בעה"ז, כלם כלולים ונתלים באדה"ר"; "דע, כי נפש אדה"ר כלולה ברמ"ח איברים ושס"ה גידים, ומספר כלם הם תרי"ג"; כל אבר וכל גיד "יש לו פרצוף אחד שלם", והוא נחלק ל"נצוצות נשמות" עד "ס' רבוא"; "האמנם חזקיהו המלך הוא נאחז בראש הפרצוף הזה, אבל ר' עקיבא ועקביא בן מהללאל וזולתם הם נאחזים בעקב של הפרצוף הזה" (ספריא). הקדמה לב: "כי אדה"ר קודם שחטא, היה בו נר"ן מיצירה עשיה בריאה, ועליהם נר"ן, ממלכות ותפארת ובינה דאצילות. גם נתבאר, כי כל הנשמות היו אז כלולות באדה"ר, זולת הנשמות החדשות ממש, שלא זכה בהם אדה"ר, ולא נכללו כלל"; "האמנם נר"ן שלו מן האצילות, הנזכר בזוהר בפרשת קדושים בשם זיהרא עילאה, לא נפלו חס ושלום בקליפות, אבל נסתלקו ממנו בחי' הרוח והנשמה כשחטא, ופרחו למעלה. והנפש של אצילות, היא נשארה עמו פורחת עליו, אבל לא נסתלקה ממש. וכבר נתבאר בדרושים הקודמים, כי חנוך אחר שזכה אל נפשו ורוחו ונשמתו, מן העשיה ויצירה ובריאה, זכה ליקח גם עד בחי' נשמה דאצילות, שנסתלקה מאדם כשחטא"; "והנה אלישע הוא משרש חנוך הנקרא מטטרו"ן, שהוא מצד נשמה דאצילות הנקראת זיהרא עילאה דאדה"ר"; ועל נשמה שנוספה לאדם בסוד העיבור: "ואז גם אותה הנפש שנכנסה בו בסוד העבור של נדב ואביהוא, נסתלקה ממנו והלכה לה" (ספריא).

[137]לקוטי תורה, שיר השירים, "עוד ביאור הדברים ע"פ יונתי בחגוי הסלע וגו'". "אמנם הנשמות הנמשכים מזיווג זו"נ דאצילות היינו שהנשמה נמשכת מאין ליש שהוא מאצילות להיות בחי' בריאה ממש אבל נשמה דאצילות היינו בחינת אלקות ממש שהוא בחינת אצילות כמו שהוא באצילות ממש למעלה מעלה מבחי' בריאה יש מאין אלא שהן רק מבחי' הכלים דאצילות... והנשמות הנמשכים מהכלים הרי הנשמה היא כמו טפה א' לגבי הכלים ממש ומ"מ היא בחינת אלקות"; ובהמשך: "וא"כ צ"ל מהו הפי' והענין שהצדיקים הראשונים דייקא לבד הן הן נשמות דאצילות משא"כ שאר כל הנשמות שהן דבי"ע כו' אך הענין כי נשמות הצדיקים הראשונים היינו שהנשמה המלובשת בגופם ממש היא בחינ' אצילות ממש כמו נשמת רשב"י שהיה לו נשמה דאצילות מלובשת ממש בהגוף שלו למטה ממש וע"ד מ"ש באגה"ק ד"ה איהו וחיוהי שאף לאחר שירדו הנר"נ דאצילות לעוה"ז לצדיקים הראשונים אפשר שלא נשתנו מהותן להיות דבר נפרד מאלקות כו' ע"ש משא"כ שאר כללות נש"י צדיקים ובינונים כו' הנק' נשמות דבי"ע היינו שעם היות שרש כל הנשמות הוא מאצילות אבל עכ"ז בחי' זו דשרש הנשמה שמאצילות אינו מלובש ולא מאיר בהגוף כלל אלא נשאר האור בבחינת אצילות בבחינת העלם ומקיף בלבד על הנשמה המתלבשת בגוף והנשמה הנמשכת ומתלבשת בגוף היא נפש או רוח או נשמה דבי"ע לבד ולא מבחינת אצילות כלל ולכן נקרא נר"נ דבי"ע לבד" (ספריא). המובאה מן האיגרת נאמרת שם בלשון רבים, "שלא נשתנו מהותן". ברשימות הרבי על התניא ("מראה מקומות, הגהות והערות קצרות"), אגרת הקודש סימן כ, עמ' מח, מצוין על המילים "אפשר שלא": "נזכר בלקו"ת שה"ש יט' ג'" (הקובץ באתר chabad.org). על מעמדה של דוגמת רשב"י ועל ההבחנה בינה לבין זיהוי סוגרי האיגרת, ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 734 ו־737–738; ועל ההבחנה בין נשמות הנולדות מזיווג זו"ן לבין "נשמות דאצילות ממש", שם, עמ' 743.

האיגרת אינה מפרטת אם כל מדרגות האצילות מסתלקות או רק חלקן. בשער הגלגולים מתואר גם "גלגול בחיים": נשמה של צדיק נוספת לאדם בחייו, במה שנקרא "סוד העבור",[139] ולעתים מסתלקת ממנו.[138] אולם האיגרת אינה מזכירה עיבור או תוספת נשמה, ולכן אין לזהות את ההסתלקות כאן עם התיאור הזה. היא אומרת שהנר"נ דאצילות מסתלקות, ואינה אומרת שהאדם מת.[134]

מתי

השאלה "מתי" חשובה לא פחות. בתיקוני הזוהר נשאלת שאלה קרובה מאוד לשאלתנו. תחילה נאמר שם שאדם ש"נשמתיה בארח אצילות", אם חטא, חטאו מגיע עד הספירות. על כך שואל רבי אלעזר את אביו, רבי שמעון: "וכי חובא איהו בבר נש דתליא נשמתיה מההוא אתר, וכי אית ליה חובין". כלומר: האם יש חטא באדם שנשמתו תלויה במקום עליון כזה? הרי כתוב "לא יאנה לצדיק כל און" (משלי יב, כא). והתשובה: "אמר ליה אין", כן. ומיד מובא הפסוק "כי אם עונתיכם היו מבדלים בינכם לבין אלהיכם" (ישעיה

---

[139]שער הגלגולים, הקדמה ב: "וענין זה שהוא גלגול בחיים, נקרא אצל החכמים סוד העבור וזהו ההפרש שיש בין גלגול לעבור. ולפעמים אפשר שיתעבר בו רוח ממש, של אדם צדיק, אפילו שיהיה מרוחות הצדיקים הראשונים, עד האבות נ"ע, אפילו בזמנינו זה האחרון" (ספריא).

[138]שער הגלגולים, הקדמות לא–לב — שורשי נשמות והמערכת הכלולה באדם הראשון. מקבילות אלה אינן זיהוי מפורש של "צדיקים הראשונים" שבאיגרת. הקדמה לא: "דע, כי כל הנשמות ורוחות ונפשות שבכל הנבראים בעה"ז, כלם כלולים ונתלים באדה"ר"; "דע, כי נפש אדה"ר כלולה ברמ"ח איברים ושס"ה גידים, ומספר כלם הם תרי"ג"; כל אבר וכל גיד "יש לו פרצוף אחד שלם", והוא נחלק ל"נצוצות נשמות" עד "ס' רבוא"; "האמנם חזקיהו המלך הוא נאחז בראש הפרצוף הזה, אבל ר' עקיבא ועקביא בן מהללאל וזולתם הם נאחזים בעקב של הפרצוף הזה" (ספריא). הקדמה לב: "כי אדה"ר קודם שחטא, היה בו נר"ן מיצירה עשיה בריאה, ועליהם נר"ן, ממלכות ותפארת ובינה דאצילות. גם נתבאר, כי כל הנשמות היו אז כלולות באדה"ר, זולת הנשמות החדשות ממש, שלא זכה בהם אדה"ר, ולא נכללו כלל"; "האמנם נר"ן שלו מן האצילות, הנזכר בזוהר בפרשת קדושים בשם זיהרא עילאה, לא נפלו חס ושלום בקליפות, אבל נסתלקו ממנו בחי' הרוח והנשמה כשחטא, ופרחו למעלה. והנפש של אצילות, היא נשארה עמו פורחת עליו, אבל לא נסתלקה ממש. וכבר נתבאר בדרושים הקודמים, כי חנוך אחר שזכה אל נפשו ורוחו ונשמתו, מן העשיה ויצירה ובריאה, זכה ליקח גם עד בחי' נשמה דאצילות, שנסתלקה מאדם כשחטא"; "והנה אלישע הוא משרש חנוך הנקרא מטטרו"ן, שהוא מצד נשמה דאצילות הנקראת זיהרא עילאה דאדה"ר"; ועל נשמה שנוספה לאדם בסוד העיבור: "ואז גם אותה הנפש שנכנסה בו בסוד העבור של נדב ואביהוא, נסתלקה ממנו והלכה לה" (ספריא).

[134]ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 707–708, בדיון "אדם הראשון, חנוך וצדיקים הראשונים", ועמ' 708–709, בהכרעה "הסייג הוא חלק מן הביאור". על ההבחנה בין הסתלקות הנשמה כולה לבין הסתלקות של תוספת או של בחינה, ועל מודלים של עיבור שאינם מוכיחים את המנגנון שבאיגרת, ראו שם, עמ' 705 ו־707. על אדם הראשון כמערכת של שורשים, על "ראש" ו"עקב" שאינם מפה של נפש, רוח ונשמה, ועל חנוך כמקבילה ולא כזיהוי, ראו שם, עמ' 728 ו־732–733. על המקורות החסידיים שבהם נזכר הביטוי "הצדיקים הראשונים", ושבהם לא נמצאה רשימה סגורה של שמות, ראו שם, עמ' 775–777.

נט, ב), ובא הפירוש: "מאי מבדילים, אלא דסליק ההיא נשמתא דאצילותא מניה ואתפרש מניה".[140] מה פירוש "מבדילים"? שנשמת האצילות מסתלקת מן האדם ונפרדת ממנו.

שני דברים לומדים מכאן. ראשית, גם אדם שנשמתו מאצילות יכול לחטוא; הנשמה העליונה אינה מבטלת את האפשרות. שנית, נשמת אצילות וחטא אינם שוכנים יחד: כשיש חטא, היא מסתלקת.
ובאיגרת יש דיוק נוסף, של זמן. אצל הצדיקים הראשונים ההסתלקות אינה מחכה למעשה: "כשרצו לחטוא בטרם יחטאו". כבר ברגע הרצון, לפני המעשה, הנר"נ דאצילות אינן שם.

המילה "ולכן" קושרת את ההסתלקות לאפשרות שהנר"נ האלה לא נעשו "דבר נפרד מאלקות". אפשר להבין זאת כך: החטא מבדיל בין האדם לאלוקיו, ולכן מדרגה שאינה נפרדת מאלוקות מסתלקת כבר כשהאדם רוצה לחטוא. זהו הביאור שאנו מציעים לקשר בין שני חלקי המשפט: אם מהותן לא נשתנתה, הרצון לחטוא אינו יכול להתקיים יחד עם נוכחותן בגוף. מה קורה באותה שעה לשאר מדרגות הנשמה — האיגרת אינה אומרת.

ומה עם הבחירה?

כאן עולה שאלה טבעית. אם הנשמה שבגופם היא מאצילות, כיצד ייתכן שירצו לחטוא? ואם ירצו, האם ההסתלקות משאירה אותם בלי הגנה, או להפך, מונעת מהם את הבחירה? האיגרת אינה עוסקת בשאלות האלה, ואין לנו צורך להשלים את החסר בתרשים שלא נמסר. מה שהלשון מלמדת מועט וברור. הרצון לחטוא שייך לאדם: "כשרצו". הנר"נ דאצילות אינן משתתפות בו. והאיגרת קושרת את

[140] תיקוני זוהר, קכד ע"א: "ואם בר נש איהו נשמתיה בארח אצילות, אם חאב, חוביה מטי עד ספירן, ועונשא איהו סגי כפום דרגיה. אמר רבי אלעזר אבא וכי חובא איהו בבר נש דתליא נשמתיה מההוא אתר, וכי אית ליה חובין, והא כתיב (משלי יב כא) לא יאנה לצדיק כל און, אמר ליה אין, הדא הוא דכתיב (ישעיה נט ב) כי אם עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלהיכ"ם, מאי מבדילים, אלא דסליק ההיא נשמתא דאצילותא מניה ואתפרש מניה" (ספריא). המספור בדפוסים אינו אחיד. בספר המחקר, כרך א, עמ' 801 ו־806, מתועד שבדפוס מנטובה נמצא הקטע בדף קכג, ושב"שיעורים בספר התניא" לאיגרת זו מצוין כאן "תיקון ע' (קכד, סע"א)". על כך שהקישור בין הקטע לבין הסוגריים שבאיגרת הוא של המבארים, ואינו נאמר באיגרת עצמה, ראו שם, עמ' 769.

נוכחות המדרגה אל כיוון רצונו של האדם; היא אינה מתארת מדרגה עליונה ששומרת עליו מלחטוא בעל כורחו. המצב הרוחני תלוי אפוא ברצון ובעבודה, ואינו תואר קבוע שאפשר לשאת בלעדיהם. גם תיקוני הזוהר, שראינו זה עתה, אומר במפורש שאדם שנשמתו מאצילות יכול לחטוא. הבחירה נשארת במקומה; מה שמשתנה הוא מה ששורה באדם בשעה שהוא בוחר.

ועוד גבול אחד. המשפט מתאר מדרגה מיוחדת של נשמה ומה קורה לה, ואינו הלכה על כל מחשבת חטא אצל כל אדם. מי שילמד ממנו שכל הרהור אצל כל אדם מסלק ממנו את נשמתו, העביר את המשפט אל נושא אחר. הוא מלמד על גודל הקשר שבין מדרגה אלוקית לבין כיוון הרצון, ולא על דיני מחשבה.

מי הם "הצדיקים הראשונים"?

האיגרת אומרת "לצדיקים הראשונים", בלי לנקוב בשמות. נברר תחילה את משמעות הכינוי, ואז נבחן מי עשוי להתאים לו.

"ראשונים" בלשון חז"ל הם בדרך כלל בני הדורות הקודמים. כך למשל בגמרא: "אם ראשונים בני מלאכים — אנו בני אנשים" (שבת קיב, ב). גם בשער הגלגולים נזכרים "רוחות הצדיקים הראשונים, עד האבות", כלומר צדיקי הדורות הקודמים, עד אברהם, יצחק ויעקב.[139] ובתניא, בפרק ב, נאמר שיש "רבבות מיני חלוקי מדרגות בנשמות", ושנשמות האבות ומשה רבנו גבוהות מאוד מ"נשמות דורותינו אלה דעקבי משיחא, שהם בחינת עקביים ממש לגבי המוח והראש".[141] הכינוי מכוון אפוא אל נשמות גבוהות של דורות

---

[139] שער הגלגולים, הקדמה ב: "וענין זה שהוא גלגול בחיים, נקרא אצל החכמים סוד העבור וזהו ההפרש שיש בין גלגול לעבור. ולפעמים אפשר שיתעבר בו רוח ממש, של אדם צדיק, אפילו שיהיה מרוחות הצדיקים הראשונים, עד האבות נ"ע, אפילו בזמנינו זה האחרון" (ספריא).

[141] תניא, ליקוטי אמרים, פרק ב: "ואף שיש רבבות מיני חלוקי מדרגות בנשמות, גבוה מעל גבוה לאין קץ, כמו גודל מעלת נשמות האבות ומשה רבינו עליהם השלום, על נשמות דורותינו אלה דעקבי משיחא, שהם בחינת עקביים ממש לגבי המוח והראש... מכל מקום, שרש כל הנפש רוח ונשמה כולם, מראש כל המדריגות עד סוף כל דרגין, המלובש בגוף עמי הארץ וקל שבקלים, נמשך ממוח העליון, שהיא חכמה עילאה כביכול" (ספריא). על ההבחנה בין ציר השורש והמדרגה שבפרק זה לבין מקום עמידתן של הנשמות לאחר הירידה, ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 732.

קודמים. אבל המילה לבדה אינה אומרת מי נכללים בה, ועד איזה דור.

מן המילה עצמה עברנו אל המקורות שמביאים דוגמאות. שלוש הצעות עולות בלימוד, והן אינן שוות במשקלן. נבחן כל אחת מהן לפי אותה שאלה: מה המקור אומר, ועד כמה הוא קרוב ללשון האיגרת.

רשב"י. כאן יש לנו מקור מפורש, ולא רק השערה. בלקוטי תורה, בדרוש שכבר ראינו, מוגדרות "נשמות הצדיקים הראשונים" לפי מדרגת הנשמה שבגוף, וניתנת דוגמה: "היינו שהנשמה המלובשת בגופם ממש היא בחינ' אצילות ממש כמו נשמת רשב"י שהיה לו נשמה דאצילות מלובשת ממש בהגוף שלו למטה ממש", ומיד מובא המשפט שלנו מן האיגרת.[137] גם בדרך מצותיך לצמח צדק נזכרות "הנשמות הגבוהות כמו נשמת רשב"י וכיוצא", שהן "מבחי' אצי' שהוא אלהות ממש".[142] "שהוא" מוסב כאן על האצילות: הצמח צדק מתאר את מעמדה של מדרגת הנשמה, ואינו מדבר על כוח בריאה. לכן אין בלשון "אלהות ממש" סתירה למה שנשמע מיד אחרי הסוגריים: "אך אינן אלקות ממש לברוא יש מאין". שתי מילים קטנות מלמדות כאן הרבה: "כמו" ו"וכיוצא". רשב"י הוא דוגמה, ולא

---

[137]לקוטי תורה, שיר השירים, "עוד ביאור הדברים ע"פ יונתי בחגוי הסלע וגו'". "אמנם הנשמות הנמשכים מזיווג זו"נ דאצילות היינו שהנשמה נמשכת מאין ליש שהוא מאצילות להיות בחי' בריאה ממש אבל נשמה דאצילות היינו בחינת אלקות ממש שהוא בחינת אצילות כמו שהוא באצילות ממש למעלה מעלה מבחי' בריאה יש מאין אלא שהן רק מבחי' הכלים דאצילות... והנשמות הנמשכים מהכלים הרי הנשמה היא כמו טפה א' לגבי הכלים ממש ומ"מ היא בחינת אלקות"; ובהמשך: "וא"כ צ"ל מהו הפי' והענין שהצדיקים הראשונים דייקא לבד הן הן נשמות דאצילות משא"כ שאר כל הנשמות שהן דבי"ע כו' אך הענין כי נשמות הצדיקים הראשונים היינו שהנשמה המלובשת בגופם ממש היא בחינ' אצילות ממש כמו נשמת רשב"י שהיה לו נשמה דאצילות מלובשת ממש בהגוף שלו למטה ממש וע"ד מ"ש באגה"ק ד"ה איהו וחיוהי שאף לאחר שירדו הנר"נ דאצילות לעוה"ז לצדיקים הראשונים אפשר שלא נשתנו מהותן להיות דבר נפרד מאלקות כו' ע"ש משא"כ שאר כללות נש"י צדיקים ובינונים כו' הנק' נשמות דבי"ע היינו שעם היות שרש כל הנשמות הוא מאצילות אבל עכ"ז בחי' זו דשרש הנשמה שמאצילות אינו מלובש ולא מאיר בהגוף כלל אלא נשאר האור בבחינת אצילות בבחינת העלם ומקיף בלבד על הנשמה המתלבשת בגוף והנשמה הנמשכת ומתלבשת בגוף היא נפש או רוח או נשמה דבי"ע לבד ולא מבחינת אצילות כלל ולכן נקרא נר"נ דבי"ע לבד" (ספריא). המובאה מן האיגרת נאמרת שם בלשון רבים, "שלא נשתנו מהותן". ברשימות הרבי על התניא ("מראה מקומות, הגהות והערות קצרות"), אגרת הקודש סימן כ, עמ' מח, מצוין על המילים "אפשר שלא": "נזכר בלקו"ת שה"ש יט' ג'" (הקובץ באתר chabad.org). על מעמדה של דוגמת רשב"י ועל ההבחנה בינה לבין זיהוי סוגרי האיגרת, ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 734 ו־737–738; ועל ההבחנה בין נשמות הנולדות מזיווג זו"ן לבין "נשמות דאצילות ממש", שם, עמ' 743.

[142]דרך מצותיך, מצות מינוי מלך: "אבל הנשמות הגבוהות כמו נשמת רשב"י וכיוצא הם בבחי' בנים... (כי הם מבחי' אצי' שהוא אלהות ממש עיין ביאור ב' מיני נשמות אלו מצוה מ"ב פ"ב)" (ספריא). וראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 776–777.

רשימה. יש בדוגמה הזאת גם לימוד על היקף העניין. רבי שמעון בר יוחאי חי בדור התנאים, רחוק מאוד מאדם הראשון. מכאן שנשמת אצילות המלובשת בגוף אינה שמורה לדור הראשון של האנושות. אם רשב"י נמנה בעצמו עם "הצדיקים הראשונים" שבאיגרת, או שהוא רק דומה להם, הלשון "כמו" אינה מכריעה.

אדם הראשון. כאן הקרבה היא בלשון ובעניין. שער הגלגולים משתמש באותו מונח, "נר"ן... דאצילות", ומתאר את הסתלקותם של הרוח והנשמה דאצילות מאדם הראשון "כשחטא".[138] אין פלא שהלומד חושב עליו ראשון. ועם זאת, האיגרת אומרת "צדיקים" בלשון רבים, ואינה מזכירה את אדם הראשון. גם יש הבדל בניסוח: בשער הגלגולים ההסתלקות היא "כשחטא", ואילו האיגרת מדגישה "בטרם יחטאו". אם נחיל את לשון האיגרת על אדם הראשון, נייחס לו דיוק שלא נאמר בשער הגלגולים; אבל זו כבר השוואה שלנו, ולא דברי מקור. ועוד: בלקוטי תורה, בפרשת צו, מובא בשם דרוש אחר שאדם הראשון "היה הגבה למעלה גם מרשב"י בערך אחר ממש".[143] נמצא שגם בתוך נשמות האצילות יש מדרגות רחוקות מאוד זו מזו. "הצדיקים הראשונים" אינם שם של מדרגה אחידה אחת.

---

[138] שער הגלגולים, הקדמות לא–לב — שורשי נשמות והמערכת הכלולה באדם הראשון. מקבילות אלה אינן זיהוי מפורש של "צדיקים הראשונים" שבאיגרת. הקדמה לא: "דע, כי כל הנשמות ורוחות ונפשות שבכל הנבראים בעה"ז, כלם כלולים ונתלים באדה"ר"; "דע, כי נפש אדה"ר כלולה ברמ"ח איברים ושס"ה גידים, ומספר כלם הם תרי"ג"; כל אבר וכל גיד "יש לו פרצוף אחד שלם", והוא נחלק ל"נצוצות נשמות" עד "ס' רבוא"; "האמנם חזקיהו המלך הוא נאחז בראש הפרצוף הזה, אבל ר' עקיבא ועקביא בן מהללאל וזולתם הם נאחזים בעקב של הפרצוף הזה" (ספריא). הקדמה לב: "כי אדה"ר קודם שחטא, היה בו נר"ן מיצירה עשיה בריאה, ועליהם נר"ן, ממלכות ותפארת ובינה דאצילות. גם נתבאר, כי כל הנשמות היו אז כלולות באדה"ר, זולת הנשמות החדשות ממש, שלא זכה בהם אדה"ר, ולא נכללו כלל"; "האמנם נר"ן שלו מן האצילות, הנזכר בזוהר בפרשת קדושים בשם זיהרא עילאה, לא נפלו חס ושלום בקליפות, אבל נסתלקו ממנו בחי' הרוח והנשמה כשחטא, ופרחו למעלה. והנפש של אצילות, היא נשארה עמו פורחת עליו, אבל לא נסתלקה ממש. וכבר נתבאר בדרושים הקודמים, כי חנוך אחר שזכה אל נפשו ורוחו ונשמתו, מן העשיה ויצירה ובריאה, זכה ליקח גם עד בחי' נשמה דאצילות, שנסתלקה מאדם כשחטא"; "והנה אלישע הוא משרש חנוך הנקרא מטטרו"ן, שהוא מצד נשמה דאצילות הנקראת זיהרא עילאה דאדה"ר"; ועל נשמה שנוספה לאדם בסוד העיבור: "ואז גם אותה הנפש שנכנסה בו בסוד העבור של נדב ואביהוא, נסתלקה ממנו והלכה לה" (ספריא).

[143] לקוטי תורה, פרשת צו, "ביאור מעט על פסוק ואכלתם אכול כו'": "והנה איתא בגלגולים פי"ט שאדה"ר קודם החטא היה לו נשמה לנשמה מאצילות כו' וע"ש פרק א' והיינו בחי' אצילות שבאצילות"; ובהמשך: "וזהו מ"ש פ' בראשית בד"ה הן האדם היה כאחד ממנו שאדה"ר היה הגבה למעלה גם מרשב"י בערך אחר ממש כו'. כי הרי אפילו הנשמות הגבוהות מאד שמיחוד או"א דאצילות שזהו נשמה דאצילות הוא כערך הבריאה לגבי אצילות ממש נגד נשמת אדה"ר כנ"ל" (ספריא). וראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 776.

חנוך. על חנוך נאמר בתורה: "ויתהלך חנוך את האלהים ואיננו כי לקח אתו אלהים" (בראשית ה, כד). ורש"י מפרש: "צַדִּיק הָיָה וְקַל בְּדַעְתּוֹ לָשׁוּב לְהַרְשִׁיעַ, לְפִיכָךְ מִהֵר הַקָּבָּ"ה וְסִלְּקוֹ וֶהֱמִיתוֹ קֹדֶם זְמַנּוֹ". במדרש נאמר: "אמר הקדוש ברוך הוא עד שהוא בצדקו אסלקנו".[144] הדמיון לסוגריים ברור: סילוק לפני חטא. אבל ההבדלים חשובים לא פחות. שם נלקח האדם עצמו, ורש"י מפרש זאת כמיתה "קֹדֶם זְמַנּוֹ"; באיגרת מסתלקות הנר"נ דאצילות, והמשפט אינו אומר שהאדם מת. המדרש מתאר את חנוך כמי ש"פעמים צדיק פעמים רשע", כלומר כמי שכבר חטא בפועל, ואילו באיגרת ההסתלקות היא "בטרם יחטאו". מצד אחר, בשער הגלגולים חנוך מתואר כמי ש"זכה ליקח גם עד בחי' נשמה דאצילות, שנסתלקה מאדם כשחטא".[138] פרט זה מקרב אותו למה שלקוטי תורה מכנה "נשמות הצדיקים הראשונים", נשמת אצילות המלובשת בגוף; אבל שם אין מדובר בהסתלקות לפני חטא. חנוך מאיר את הרעיון, אבל אין מקור המזהה אותו עם הנידונים.

מה יוצא מכל זה? שלוש ההצעות נשענות על מקורות מסוגים שונים, ולכן כדאי להבחין בין שלוש דרגות של קשר בין מקור לבין המשפט

---

[144]רש"י לבראשית ה, כד: "ויתהלך חנוך. צַדִּיק הָיָה וְקַל בְּדַעְתּוֹ לָשׁוּב לְהַרְשִׁיעַ, לְפִיכָךְ מִהֵר הַקָּבָּ"ה וְסִלְּקוֹ וֶהֱמִיתוֹ קֹדֶם זְמַנּוֹ, וְזֶהוּ שֶׁשָּׁנָה הַכָּתוּב בְּמִיתָתוֹ לִכְתֹּב וְאֵינֶנּוּ בָּעוֹלָם – לְמַלְאוֹת שְׁנוֹתָיו (בראשית רבה)" (ספריא). בראשית רבה כה, א: "אמר רבי איבו חנוך חנף היה, פעמים צדיק פעמים רשע, אמר הקדוש ברוך הוא עד שהוא בצדקו אסלקנו"; ובהמשך המדרש נידונה השאלה אם נאמרה בחנוך מיתה (ספריא). על חנוך כמקבילה ולא כזיהוי, ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 707 ו־728.

[138]שער הגלגולים, הקדמות לא–לב — שורשי נשמות והמערכת הכלולה באדם הראשון. מקבילות אלה אינן זיהוי מפורש של "צדיקים הראשונים" שבאיגרת. הקדמה לא: "דע, כי כל הנשמות ורוחות ונפשות שבכל הנבראים בעה"ז, כלם כלולים ונתלים באדה"ר"; "דע, כי נפש אדה"ר כלולה ברמ"ח איברים ושס"ה גידים, ומספר כלם הם תרי"ג"; כל אבר וכל גיד "יש לו פרצוף אחד שלם", והוא נחלק ל"נצוצות נשמות" עד "ס' רבוא"; "האמנם חזקיהו המלך הוא נאחז בראש הפרצוף הזה, אבל ר' עקיבא ועקביא בן מהללאל וזולתם הם נאחזים בעקב של הפרצוף הזה" (ספריא). הקדמה לב: "כי אדה"ר קודם שחטא, היה בו נר"ן מיצירה עשיה בריאה, ועליהם נר"ן, ממלכות ותפארת ובינה דאצילות. גם נתבאר, כי כל הנשמות היו אז כלולות באדה"ר, זולת הנשמות החדשות ממש, שלא זכה בהם אדה"ר, ולא נכללו כלל"; "האמנם נר"ן שלו מן האצילות, הנזכר בזוהר בפרשת קדושים בשם זיהרא עילאה, לא נפלו חס ושלום בקליפות, אבל נסתלקו ממנו בחי' הרוח והנשמה כשחטא, ופרחו למעלה. והנפש של אצילות, היא נשארה עמו פורחת עליו, אבל לא נסתלקה ממש. וכבר נתבאר בדרושים הקודמים, כי חנוך אחר שזכה אל נפשו ורוחו ונשמתו, מן העשיה ויצירה ובריאה, זכה ליקח גם עד בחי' נשמה דאצילות, שנסתלקה מאדם כשחטא"; "והנה אלישע הוא משרש חנוך הנקרא מטטרו"ן, שהוא מצד נשמה דאצילות הנקראת זיהרא עילאה דאדה"ר"; ועל נשמה שנוספה לאדם בסוד העיבור: "ואז גם אותה הנפש שנכנסה בו בסוד העבור של נדב ואביהוא, נסתלקה ממנו והלכה לה" (ספריא).

שלנו. דוגמה מפורשת היא מקור שמביא את משפטנו או עניין זהה לו ונוקב בשם. הצעה הנשענת על לשון ועניין היא מקור שמשתמש באותם מונחים ומתאר תופעה דומה, בלי להזכיר את האיגרת. מקבילה לרעיון היא סיפור שיש בו רעיון דומה, אבל פרטיו שונים:

סוג הקשר	מה בידינו	מה אפשר ללמוד	מה אי אפשר ללמוד
דוגמה מפורשת	רשב"י: "כמו נשמת רשב"י" (לקוטי תורה, בסמוך למובאת משפטנו); וכן "כמו נשמת רשב"י וכיוצא" (דרך מצותיך, בלי להזכיר את האיגרת)	שיש נשמות שבהן מלובשת בגוף מדרגת אצילות ממש	שרשב"י לבדו הוא "הצדיקים הראשונים", או שהוא בוודאות אחד מהם
הצעה הנשענת על לשון ועניין	אדם הראשון: "נסתלקו ממנו בחי' הרוח והנשמה כשחטא", והנפש דאצילות "נשארה עמו פורחת עליו" (שער הגלגולים)	שהמונח והתופעה מוכרים בכתבי האר"י	שהאיגרת מכוונת דווקא אליו
מקבילה לרעיון	חנוך: "עד שהוא בצדקו אסלקנו" (מדרש), "וְסִלְּקוֹ וֶהֱמִיתוֹ קֹדֶם זְמַנּוֹ" (רש"י); "זכה ליקח גם עד בחי' נשמה דאצילות" (שער הגלגולים)	שיש מסורת על סילוק לפני חטא, ושחנוך זכה לנשמה דאצילות	שההסתלקות באיגרת היא בהכרח מיתה, או שחנוך הוא הנידון

במקורות שנבדקו לא נמצאה רשימה של "הצדיקים הראשונים" שאליהם מכוונת האיגרת, ולכן זהותם נשארת פתוחה.[134] מה שכן ברור הוא ההבדל העקרוני: אצל הצדיקים הראשונים הנשמה המלובשת בגוף היא מאצילות, ואילו "שאר כללות נש"י צדיקים

[134] ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 707–708, בדיון "אדם הראשון, חנוך וצדיקים הראשונים", ועמ' 708–709, בהכרעה "הסייג הוא חלק מן הביאור". על ההבחנה בין הסתלקות הנשמה כולה לבין הסתלקות של תוספת או של בחינה, ועל מודלים של עיבור שאינם מוכיחים את המנגנון שבאיגרת, ראו שם, עמ' 705 ו־707. על אדם הראשון כמערכת של שורשים, על "ראש" ו"עקב" שאינם מפה של נפש, רוח ונשמה, ועל חנוך כמקבילה ולא כזיהוי, ראו שם, עמ' 728 ו־732–733. על המקורות החסידיים שבהם נזכר הביטוי "הצדיקים הראשונים", ושבהם לא נמצאה רשימה סגורה של שמות, ראו שם, עמ' 775–777.

ובינונים" נושאים בגופם נשמה מבי"ע, ושורש האצילות שלהם נשאר "בבחינת העלם ומקיף" על הנשמה המתלבשת בגוף.[137]

שורש, ניצוץ ואדם מסוים

השאלה "מי הם הצדיקים הראשונים" מובילה לשאלה רחבה יותר. ראינו ש"שרש כל הנשמות הוא מאצילות", ובכל זאת מדרגת אצילות מלובשת בגוף עצמו ומאירה בו רק במקרה מיוחד, כמו אצל הצדיקים הראשונים. מה אפוא הקשר בין שורש של נשמה לבין האדם שבו היא נמצאת? הדיון באדם הראשון מחייב אותנו לעמוד על כך, משום שבכתבי האר"י אדם הראשון אינו רק אדם יחיד. "כל הנשמות ורוחות ונפשות שבכל הנבראים בעה"ז, כלם כלולים ונתלים באדה"ר".[138] "נשמות ורוחות ונפשות" כאן הן מדרגות הנשמה של כל

---

[137]לקוטי תורה, שיר השירים, "עוד ביאור הדברים ע"פ יונתי בחגוי הסלע וגו'". "אמנם הנשמות הנמשכים מזיווג זו"נ דאצילות היינו שהנשמה נמשכת מאין ליש שהוא מאצילות להיות בחי' בריאה ממש אבל נשמה דאצילות היינו בחינת אלקות ממש שהוא בחינת אצילות כמו שהוא באצילות ממש למעלה מעלה מבחי' בריאה יש מאין אלא שהן רק מבחי' הכלים דאצילות... והנשמות הנמשכים מהכלים הרי הנשמה היא כמו טפה א' לגבי הכלים ממש ומ"מ היא בחינת אלקות"; ובהמשך: "וא"כ צ"ל מהו הפי' והענין שהצדיקים הראשונים דייקא לבד הן הן נשמות דאצילות משא"כ שאר כל הנשמות שהן דבי"ע כו' אך הענין כי נשמות הצדיקים הראשונים היינו שהנשמה המלובשת בגופם ממש היא בחינ' אצילות ממש כמו נשמת רשב"י שהיה לו נשמה דאצילות מלובשת ממש בהגוף שלו למטה ממש וע"ד מ"ש באגה"ק ד"ה איהו וחיוהי שאף לאחר שירדו הנר"נ דאצילות לעוה"ז לצדיקים הראשונים אפשר שלא נשתנו מהותן להיות דבר נפרד מאלקות כו' ע"ש משא"כ שאר כללות נש"י צדיקים ובינונים כו' הנק' נשמות דבי"ע היינו שעם היות שרש כל הנשמות הוא מאצילות אבל עכ"ז בחי' זו דשרש הנשמה שמאצילות אינו מלובש ולא מאיר בהגוף כלל אלא נשאר האור בבחינת אצילות בבחינת העלם ומקיף בלבד על הנשמה המתלבשת בגוף והנשמה הנמשכת ומתלבשת בגוף היא נפש או רוח או נשמה דבי"ע לבד ולא מבחינת אצילות כלל ולכן נקרא נר"נ דבי"ע לבד" (ספריא). המובאה מן האיגרת נאמרת שם בלשון רבים, "שלא נשתנו מהותן". ברשימות הרבי על התניא ("מראה מקומות, הגהות והערות קצרות"), אגרת הקודש סימן כ, עמ' מח, מצוין על המילים "אפשר שלא": "נזכר בלקו"ת שה"ש יט' ג'" (הקובץ באתר chabad.org). על מעמדה של דוגמת רשב"י ועל ההבחנה בינה לבין זיהוי סוגרי האיגרת, ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 734 ו־737–738; ועל ההבחנה בין נשמות הנולדות מזיווג זו"ן לבין "נשמות דאצילות ממש", שם, עמ' 743.

[138]שער הגלגולים, הקדמות לא–לב — שורשי נשמות והמערכת הכלולה באדם הראשון. מקבילות אלה אינן זיהוי מפורש של "צדיקים הראשונים" שבאיגרת. הקדמה לא: "דע, כי כל הנשמות ורוחות ונפשות שבכל הנבראים בעה"ז, כלם כלולים ונתלים באדה"ר"; "דע, כי נפש אדה"ר כלולה ברמ"ח איברים ושס"ה גידים, ומספר כלם הם תרי"ג"; כל אבר וכל גיד "יש לו פרצוף אחד שלם", והוא נחלק ל"נצוצות נשמות" עד "ס' רבוא"; "האמנם חזקיהו המלך הוא נאחז בראש הפרצוף הזה, אבל ר' עקיבא ועקביא בן מהללאל וזולתם הם נאחזים בעקב של הפרצוף הזה" (ספריא). הקדמה לב: "כי אדה"ר קודם שחטא, היה בו נר"ן מיצירה עשיה בריאה, ועליהם נר"ן, ממלכות ותפארת ובינה דאצילות. גם נתבאר, כי כל הנשמות היו אז כלולות באדה"ר, זולת הנשמות החדשות ממש, שלא זכה בהם אדה"ר, ולא נכללו כלל"; "האמנם נר"ן שלו מן האצילות, הנזכר בזוהר בפרשת קדושים בשם זיהרא עילאה, לא נפלו חס ושלום בקליפות, אבל נסתלקו ממנו בחי' הרוח והנשמה כשחטא, ופרחו למעלה. והנפש של אצילות, היא נשארה עמו פורחת עליו, אבל לא נסתלקה ממש. וכבר נתבאר בדרושים הקודמים, כי חנוך אחר שזכה אל נפשו ורוחו ונשמתו, מן העשיה ויצירה ובריאה, זכה ליקח גם עד בחי' נשמה דאצילות, שנסתלקה מאדם כשחטא"; "והנה אלישע הוא משרש חנוך הנקרא מטטרו"ן, שהוא מצד נשמה דאצילות הנקראת זיהרא עילאה דאדה"ר"; ועל נשמה שנוספה לאדם בסוד העיבור: "ואז גם אותה הנפש שנכנסה בו בסוד העבור של נדב ואביהוא, נסתלקה ממנו והלכה לה" (ספריא).

בני האדם, הכלולות בו כשורש. אין מדובר בנשמה אחת לפני ירידתה, וגם לא בנר"ן דאצילות שהיו מלובשים באדם הראשון עצמו קודם החטא. אלה שתי תמונות שונות: הכללת כל הנשמות בו כשורש, והמדרגות שהיו מלובשות בו כאדם יחיד.

כיצד כלולות הנשמות באדם הראשון? שער הגלגולים מתאר מערכת, ולא גוש אחד. נפש אדם הראשון "כלולה ברמ"ח איברים ושס"ה גידים", תרי"ג שרשים. כל שורש כזה הוא "פרצוף אחד שלם", והוא מתחלק לניצוצות, "נצוצות נשמות", ולעתים, "ע"י הפגם", מתפרד עד שישים ריבוא. בתוך שורש אחד יש "ראש" ויש "עקב": חזקיהו המלך "נאחז בראש הפרצוף הזה", ורבי עקיבא ועקביא בן מהללאל "נאחזים בעקב של הפרצוף הזה". ובהקדמה שאחריה נאמר גם שלא כל הנשמות היו כלולות באדם הראשון: "זולת הנשמות החדשות ממש, שלא זכה בהם אדה"ר, ולא נכללו כלל".[138]

מן התיאור הזה עולות כמה הבחנות, ונחזיק אותן בנפרד:

- **שורש.** המקום של הנשמה במערכת הכללית: באיזה "אבר" של אדם הראשון היא אחוזה, ובאיזה פרצוף.
- **ניצוץ.** חלק מסוים בתוך השורש. שורש אחד כולל ניצוצות רבים, והם אינם זהים זה לזה.
- **אדם מסוים.** ניצוץ המלובש בגוף, בזמן מסוים, עם חייו ועבודתו.

---

[138] שער הגלגולים, הקדמות לא–לב — שורשי נשמות והמערכת הכלולה באדם הראשון. מקבילות אלה אינן זיהוי מפורש של "צדיקים הראשונים" שבאיגרת. הקדמה לא: "דע, כי כל הנשמות ורוחות ונפשות שבכל הנבראים בעה"ז, כלם כלולים ונתלים באדה"ר"; "דע, כי נפש אדה"ר כלולה ברמ"ח איברים ושס"ה גידים, ומספר כלם הם תרי"ג"; כל אבר וכל גיד "יש לו פרצוף אחד שלם", והוא נחלק ל"נצוצות נשמות" עד "ס' רבוא"; "האמנם חזקיהו המלך הוא נאחז בראש הפרצוף הזה, אבל ר' עקיבא ועקביא בן מהללאל וזולתם הם נאחזים בעקב של הפרצוף הזה" (ספריא). הקדמה לב: "כי אדה"ר קודם שחטא, היה בו נר"ן מיצירה עשיה בריאה, ועליהם נר"ן, ממלכות ותפארת ובינה דאצילות. גם נתבאר, כי כל הנשמות היו אז כלולות באדה"ר, זולת הנשמות החדשות ממש, שלא זכה בהם אדה"ר, ולא נכללו כלל"; "האמנם נר"ן שלו מן האצילות, הנזכר בזוהר בפרשת קדושים בשם זיהרא עילאה, לא נפלו חס ושלום בקליפות, אבל נסתלקו ממנו בחי' הרוח והנשמה כשחטא, ופרחו למעלה. והנפש של אצילות, היא נשארה עמו פורחת עליו, אבל לא נסתלקה ממש. וכבר נתבאר בדרושים הקודמים, כי חנוך אחר שזכה אל נפשו ורוחו ונשמתו, מן העשיה ויצירה ובריאה, זכה ליקח גם עד בחי' נשמה דאצילות, שנסתלקה מאדם כשחטא"; "והנה אלישע הוא משרש חנוך הנקרא מטטרו"ן, שהוא מצד נשמה דאצילות הנקראת זיהרא עילאה דאדה"ר"; ועל נשמה שנוספה לאדם בסוד העיבור: "ואז גם אותה הנפש שנכנסה בו בסוד העבור של נדב ואביהוא, נסתלקה ממנו והלכה לה" (ספריא).

• **מצבה של הנשמה עתה.** גם זה אינו נגזר מן השורש לבדו. בשער הגלגולים מבואר שנשמה ששורשה מאצילות יכולה לרדת, "על ידי הפגם", עד עולם העשייה, ולצאת משם לעולם הזה; ו"כפי מעשיו, יש בו יכולת להתקן ולעלות עד האצילות".[145]

בתניא, בפרק ב, מתוארת אותה מערכת מצד אחר. יש "רבבות מיני חלוקי מדרגות בנשמות, גבוה מעל גבוה לאין קץ", ומכל מקום "שרש כל הנפש רוח ונשמה כולם, מראש כל המדריגות עד סוף כל דרגין... נמשך ממוח העליון, שהיא חכמה עילאה כביכול".[141] שורש משותף אינו מבטל את ההבדלים, וההבדלים אינם מנתקים מן השורש המשותף.

אפשר לחשוב על עץ: עלה רענן ועלה נבול יונקים מאותו שורש, ובכל זאת מצבם שונה. כך גם שורש משותף לנשמות אינו מעיד על מצבה של כל אחת מהן. בנשמה, בשונה מן העלה, המצב תלוי גם במעשי האדם. לכן שורש גבוה לבדו אינו מלמד מה מאיר בנשמה עתה, או מי הם "הצדיקים הראשונים" שבאיגרת.

מן ההבחנות האלה נגזרת זהירות כפולה. ראשית, "ראש" ו"עקב" בשער הגלגולים הם מקומות בתוך מבנה של שורש, ובתניא הם השוואה בין דורות. הם מתארים יחסים של מעלה ומטה, ולכן אין לצייר מהם מפה של אברים גשמיים, וגם אין להצמיד להם אוטומטית נפש לעקב, רוח לגוף ונשמה לראש. כל התאמה כזאת

---

[145]שער הגלגולים, הקדמה יט: "והנה הנשמה שהיא מלמעלה, אלא שירדה למטה מחמת הפגם כנזכר, המשל בזה אם היא מעולם האצילות, ועל ידי הפגם ירדה עד עולם העשיה, ומשם יצאה לבא בעה"ז בגוף האדם, הנה כפי מעשיו, יש בו יכולת להתקן ולעלות עד האצילות"; ועל הנשמות בכלל: "יכולה לעלות ממדרגה למדרגה כפי מעשיו, עד שרשו ממש" (ספריא). וראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 760.

[141]תניא, ליקוטי אמרים, פרק ב: "ואף שיש רבבות מיני חלוקי מדרגות בנשמות, גבוה מעל גבוה לאין קץ, כמו גודל מעלת נשמות האבות ומשה רבינו עליהם השלום, על נשמות דורותינו אלה דעקבי משיחא, שהם בחינת עקביים ממש לגבי המוח והראש... מכל מקום, שרש כל הנפש רוח ונשמה כולם, מראש כל המדריגות עד סוף כל דרגין, המלובש בגוף עמי הארץ וקל שבקלים, נמשך ממוח העליון, שהיא חכמה עילאה כביכול" (ספריא). על ההבחנה בין ציר השורש והמדרגה שבפרק זה לבין מקום עמידתן של הנשמות לאחר הירידה, ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 732.

צריכה מקור.[134] שנית, הכללות של הנשמות באדם הראשון היא כללות של שורש. אדם הראשון כולל אותן כשורש, מלבד "הנשמות החדשות ממש", וכל אחת מהן נשארת נשמתו של אדם מסוים; הכללות אינה הופכת את כל נשמות הדורות לנפש אישית אחת.

מה תורם כל זה לסוגריים? הוא מסביר כיצד ייתכן שאצל אדם אחד מלובשות בגוף מדרגות אצילות, ואצל אחר לא, אף ששניהם אחוזים באדם הראשון ושורשם באצילות: השורש משותף, והשאלה מה מלובש בגוף נקבעת במישור אחר, של הניצוץ, של האדם ושל מצבו. זה מה שההבחנות נותנות, ובזה גם גבולן. הן מאירות את האפשרות שהאיגרת מדברת עליה, ואינן אומרות מי הם הצדיקים שעליהם מדובר.

חריג שאינו הופך לכלל

האיגרת נותנת מקום למדרגות מיוחדות של צדיקים. כאן צריך לשמור על איזון משני הצדדים. החריג אמיתי, ולכן אין לצמצם אותו עד שלא יישאר ממנו דבר. והוא חריג, ולכן אין להרחיב אותו עד שיבטל את הסדר הכללי. הדרך לשמור על האיזון היא לשים לב למילות ההיקף: על מי נאמר המשפט ("לצדיקים הראשונים"), באיזה מצב ("לאחר שירדו"), ועד היכן מגיעה המעלה המתוארת בו ("אפשר שלא נשתנה מהותן"). ויש גם תנאי: המדרגה נשארת רק כל עוד רצונו של האדם אינו פונה אל החטא. גם המדרגה העליונה ביותר מוצגת אפוא כקשורה לרצון האדם.

החריג גם מאיר את הכלל. בזכותו אנו רואים ביתר חדות מהו הסדר הרגיל: ירידת הנשמה אל עולם הבריאה היא התהוות "מאין ליש",

---

[134] ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 707–708, בדיון "אדם הראשון, חנוך וצדיקים הראשונים", ועמ' 708–709, בהכרעה "הסייג הוא חלק מן הביאור". על ההבחנה בין הסתלקות הנשמה כולה לבין הסתלקות של תוספת או של בחינה, ועל מודלים של עיבור שאינם מוכיחים את המנגנון שבאיגרת, ראו שם, עמ' 705 ו־707. על אדם הראשון כמערכת של שורשים, על "ראש" ו"עקב" שאינם מפה של נפש, רוח ונשמה, ועל חנוך כמקבילה ולא כזיהוי, ראו שם, עמ' 728 ו־732–733. על המקורות החסידיים שבהם נזכר הביטוי "הצדיקים הראשונים", ושבהם לא נמצאה רשימה סגורה של שמות, ראו שם, עמ' 775–777.

ושורש האצילות נשאר מעל הנשמה המלובשת בגוף. וממנו עולה מה מכריע בין שני המצבים. אילו הירידה לבדה הייתה קובעת, לא היה יכול להיות חריג כלל, שהרי גם הצדיקים הראשונים ירדו לעולם הזה. מכאן שלפי האפשרות הזאת הגורם המכריע הוא יחסה של הנשמה אל מקורה, ולא המקום שאליו ירדה.

לפעמים הקורא מבקש מן הביאור תשובה חדה: מי בדיוק היו הצדיקים הראשונים? באיזו נשמה מדובר? האיגרת אינה נותנת תשובה כזאת, אבל גם הצעה שנשארת בדרך אפשר מלמדת הרבה: שנשמה עשויה לשמור בירידתה קשר מיוחד למקורה, ושאין להניח שכל ירידה משנה כל בחינה באותו אופן. את השמות שמצאנו בספרים אחרים אפשר להחזיק כעזרה להבנה, כל אחד לפי משקלו, ולא כמפתח ודאי לכוונת המחבר.

"וקרוב לומר שגם": מן הנשמות אל ה"עלמין"

מן הנשמות עובר עכשיו הדיון אל מציאות מסוג אחר לגמרי. החלק השני של הסוגריים נפתח במילים "וקרוב לומר שגם". המילה "שגם" מחברת אותו לחלק הראשון: כמו שם, גם כאן יש דבר שנראה על פניו כיש נפרד, והאיגרת מציעה שאינו כזה. בחלק הראשון המראה המטעה נבע מן הירידה; כאן הוא נובע מן השם. בזוהר מתוארים "עלמין", עולמות, במספרים עצומים, היושבים בגולגלתא של אריך אנפין ושל זעיר אנפין. קורא שישמע "עולמות" יחשוב מיד על מציאויות נבראות, כמו העולמות שאנו מכירים, או לפחות כמו ההיכלות שלמדנו עליהם בפרק הקודם. האיגרת עוצרת את המסקנה הזאת.

"וקרוב לומר" מציין את ההבנה שאדמו"ר הזקן מציע לדברי הזוהר, ולא קביעה המובאת מן הזוהר עצמו.[135] לפני שנקרא את המילים

[135] ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 708, בדיון "אלפי ורבבות עלמין: מקור, מספר ויחס". על ההבחנה בין שני המקומות באדרות, על הניסוח המסכם שבאיגרת ועל שאלת הדיקנא, ראו שם, עמ' 733, בדיון "ביקורת מדויקת על העלמין בגולגלתא", ועמ' 744.

עצמן, נזכיר בקצרה שני מונחים שהמשפט מניח שהם ידועים. "פרצוף", כפי שראינו בפתח הפרק, הוא מבנה שלם של ספירות; "גולגלתא" היא הגולגולת, כשם של בחינה בתוך פרצוף. בסעיפים הבאים נרחיב בשניהם.

וקרוב לומר שגם האלפים ורבבות עלמין דיתבא בגולגלתא דא"א וז"א

W06-04
מילים 26–35

"וקרוב לומר" — הצעה מסתברת, ולא מסורת מפורשת. "שגם" — מצרף את העניין החדש לקודמו. "האלפים ורבבות" — "אלף" ו"רבבה", עשרת אלפים, הם כאן לשון של ריבוי עצום, ולא מניין מדויק; ה"א הידיעה מרמזת על ריבוי מוכר ממקום אחר, מן הזוהר. "עלמין" — עולמות, בארמית. "דיתבא" — "שיושבים", ששוכנים; ובנוסח אחר "דיתבין", כפי שיתבאר. "בגולגלתא" — בגולגולת. "דא"א וז"א" — של אריך אנפין ושל זעיר אנפין. אלה שמות של מבנה רוחני, ולא תיאור של אברים.

אריך אנפין וזעיר אנפין: שמות של "פרצופים"

כדי להבין את המשפט צריך לדעת לפחות מה השמות האלה מציינים. בכתבי האר"י הספירות אינן רק רשימה של עשר מידות. ספירה, או קבוצת ספירות, מתוארת גם כ"פרצוף", פנים: מבנה שלם שיש בו "ראש" ו"גוף", פנימיות וחיצוניות, כוחות נסתרים וכוחות גלויים. "אריך אנפין" פירושו בארמית "פנים ארוכות", ו"זעיר אנפין" "פנים קטנות". באדרא רבא נאמר על אורך הפנים: "וההוא אתקרי ארך אפים. והאי עתיקא דעתיקין אתקרי אריכא דאנפין. וההוא דלבר

אתקרי זעיר אנפין".[146] כלומר: מה שהאדרא מכנה כאן "עתיקא דעתיקין" נקרא "אריכא דאנפין", ו"ההוא דלבר", מה שמבחוץ, נקרא "זעיר אנפין".

אריך אנפין הוא הפרצוף של הכתר, המדרגה העליונה שבאצילות. לקוטי תורה מכנה את הגולגלתא שלו "חיצוניות הכתר", ואת המוח הסתום שבו, "מוחא סתימאה", "פנימית הכתר".[147] זעיר אנפין הוא הפרצוף של שש המידות, מחסד עד יסוד: "הוי"ו הוא ששה מדות דז"א".[147] כך גם בהמשך האיגרת, שבו "התורה בז"א ואי"ו של שם הוי"", האות שמספרה שש. כבר פגשנו את זעיר אנפין בפרק הקודם, כאחד משני המשתתפים בזיווג "זו"ן", זעיר אנפין ונוקבא.

השמות "פנים", "ראש", "גולגולת" ו"זקן" לקוחים מגוף האדם, והם עלולים להטעות. לקוטי תורה אומר זאת במפורש, כשהוא בא לבאר עניין מן הסוג הזה: "והגם שא"א לבאר להשכיל היטב דבר זה בפרטיות כי אין לו דמות הגוף כו' ח"ו. אך מ"מ מאחר שכך דברה

---

[146]זוהר, חלק ג, קכח ע"ב ורצב ע"ב — דרגות ועלמין בהקשרי אריך וזעיר אנפין; ראו גם לקוטי תורה, במדבר, "וארשתיך לי". קכח ע"ב (אדרא רבא): "ארבע מאה אלפי עלמין אתפשט חוורא דגולגלתא דרישוי. ומנהירו דהאי חיוורתא ירתי צדיקייא לעלמא דאתי ארבע מאה עלמין"; "בגולגלתא יתבין תליסר אלפי רבוא עלמין דנטלין עלוי רגלין וסמכין עלוי"; "וההוא אתקרי ארך אפים. והאי עתיקא דעתיקין אתקרי אריכא דאנפין. וההוא דלבר אתקרי זעיר אנפין"; "ומהאי גולגלתא נפיק חד עיבר חיור לגולגלתא דזעיר אנפין לתקנא רישיה"; "והאי קרומא אתחפייא על מוחא דאיהי חכמתא סתימאה" (ויקיטקסט). רצב ע"ב (אדרא זוטא): "בהאי גולגלתא דזעיר אנפין, נטיף טלא מרישא חוורא"; "תשעה אלפין רבוא עלמין, נטלין וסמכין על האי גולגלתא" (ויקיטקסט). לקוטי תורה, במדבר, "וארשתיך לי לעולם": "והנה גם מקורן ושרשן בעולם האצילות דאיהו וגרמוהי חד שהם בחינת אלקות ואור א"ס ב"ה מופשט מכל בחי' גדר ומדה וגבול על כל זה מאחר שהם מקור לבחי' העולמות שנמשך מהם למטה יש שם למעלה בכח כל כך כחות והמשכות שיתהווה מהם בחי' התחלקות העולמות בפועל ממש (ועד"ז יובן מ"ש באגה"ק ד"ה איהו וחיוהי וקרוב לומר שגם האלפים ורבבות עלמין דיתבין בגלגלתא כו' אינן עלמין ממש כו' ור"ל שהם ג"כ בחי' אותיות שכשיומשכו למטה יתהוה מהם כ"כ עלמין בפועל ממש) וכמשל אותיות הדבור בעודן בכח חכמתו" (ספריא). על שני המקומות באדרות ועל פירוש העלמין כאותיות, ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 730 ו־733; ועל קריאת שני העמודים באדרות, שם, עמ' 737.

[147]לקוטי תורה, שיר השירים, בדרוש הפותח "להבין ענין הטעם למה שהאתדל"ע הבאה אחר האתעדל"ת": "אבל עכ"ז הרי בחי' גלגלתא דא"א הוא בחי' חיצוניות הכתר עד"מ מבשרי אחזה הגלגלת היא רק עצם וחיצוניות והמוחין שבתוך הגלגלת הן בחינת פנימית לגבי הגלגלת"; "משא"כ בעצם הגלגלת אין בו גילוי החיות ע"ד זה כלל וכלל"; "וכך הוא למעלה שגלגלתא דא"א הוא בחי' חיצוניות הכתר אבל המוחין הם בחינת פנימית ומו"ס הוא בחי' פנימית הכתר"; "עכ"ז הרי היא מקפת וסובבת על המוחין ומוכרח להיות ששרשו יותר נעלה מבחי' המוחין"; "והחיצוניות של המקיף זהו הגלגלת" (ספריא). לקוטי תורה, פרשת במדבר, "ביאור על בשעה שהקדימו": "ושרש התורה הוא ממו"ס שמשם שרש השערות דגולגלתא שהם הלכות התורה (ועיין בע"ח שער א"א פ"ה) והנה גולגלתא הוא חיצוניות הכתר ומשם נמשכים המצות מהלבנונית שבין השערות" (ספריא). ועל זעיר אנפין: לקוטי תורה, פרשת נשא, ד"ה "ה' יחתו מריבו": "כי הוי"ו הוא ששה מדות דז"א" (ספריא); ובאיגרת עצמה, בהמשכה: "והתורה בז"א ואי"ו של שם הוי"". על הגולגלתא במשמעה הפשוט באיגרת, ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 825–826.

תורה בדרך משל ומליצה יש לנו רשות לדבר בם. ולהבין משל ומליצה אפס קצהו".[148] השמות הם משל, ומה שהם מלמדים הוא יחסים: מה פנימי ומה חיצוני, מה מקיף ומה מתגלה, מה מקור ומה המשכה. כך יש לקרוא גם "גולגלתא" ו"דיקנא", כמו "יד" או "פה" בלשון המדרגות: כשמות של יחס בין בחינות. לכן גם ה"עלמין" היושבים בגולגלתא אינם חללים קטנים בתוך ראש, אלא בחינות שמקומן נקבע ביחס למדרגה אחרת.

גולגלתא: "חיצוניות הכתר"

"גולגלתא" היא הגולגולת. ליקוטי תורה מבאר את המשל כך. באדם "הגלגלת היא רק עצם וחיצוניות והמוחין שבתוך הגלגלת הן בחינת פנימית לגבי הגלגלת"; בגולגולת עצמה "אין בו גילוי החיות" כמו במוח. ובכל זאת "היא מקפת וסובבת על המוחין ומוכרח להיות ששרשו יותר נעלה מבחי' המוחין". לגולגולת יש שני צדדים. מצד אחד היא רק חיצוניות; השכל אינו מתגלה בה. מצד שני היא מקיפה את המוח, ושורשה גבוה ממנו, משום שהיא "החיצוניות של המקיף". ובנמשל: "גלגלתא דא"א הוא בחי' חיצוניות הכתר אבל המוחין הם בחינת פנימית ומו"ס הוא בחי' פנימית הכתר".[147] גם באדרא רבא מתואר בתוך הגולגולת קרום, "והאי קרומא אתחפייא על מוחא

---

[148]לקוטי תורה, שיר השירים, ד"ה "צאינה וראינה בנות ציון": "והגם שא"א לבאר להשכיל היטב דבר זה בפרטיות כי אין לו דמות הגוף כו' ח"ו. אך מ"מ מאחר שכך דברה תורה בדרך משל ומליצה יש לנו רשות לדבר בם. ולהבין משל ומליצה אפס קצהו" (ספריא).

[147]לקוטי תורה, שיר השירים, בדרוש הפותח "להבין ענין הטעם למה שהאתדל"ע הבאה אחר האתעדל"ת": "אבל עכ"ז הרי בחי' גלגלתא דא"א הוא בחי' חיצוניות הכתר עד"מ מבשרי אחזה הגלגלת היא רק עצם וחיצוניות והמוחין שבתוך הגלגלת הן בחינת פנימית לגבי הגלגלת"; "משא"כ בעצם הגלגלת אין בו גילוי החיות ע"ד זה כלל וכלל"; "וכך הוא למעלה שגלגלתא דא"א הוא בחי' חיצוניות הכתר אבל המוחין הם בחינת פנימית ומו"ס הוא בחי' פנימית הכתר"; "עכ"ז הרי היא מקפת וסובבת על המוחין ומוכרח להיות ששרשו יותר נעלה מבחי' המוחין"; "והחיצוניות של המקיף זהו הגלגלת" (ספריא). לקוטי תורה, פרשת במדבר, "ביאור על בשעה שהקדימו": "ושרש התורה הוא ממו"ס שמשם שרש השערות דגולגלתא שהם הלכות התורה (ועיין בע"ח שער א"א פ"ה) והנה גולגלתא הוא חיצוניות הכתר ומשם נמשכים המצות מהלבנונית שבין השערות" (ספריא). ועל זעיר אנפין: לקוטי תורה, פרשת נשא, ד"ה "ה' יחתו מריבו": "כי הוי"ו הוא ששה מדות דז"א" (ספריא); ובאיגרת עצמה, בהמשכה: "והתורה בז"א וא"ו של שם הוי"". על הגולגלתא במשמעה הפשוט באיגרת, ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 825–826.

דאיהי חכמתא סתימאה", הקרום מכסה על המוח, שהוא החכמה הסתומה.[146]

מה פירוש הדבר לענייננו? הזוהר מתאר ריבוי של "עלמין" היושבים דווקא בגולגלתא, ובאריך אנפין היא חיצוניות הכתר, מדרגה שבה עדיין אין גילוי של שכל. אם אפילו השכל אינו מתגלה במדרגה הזאת, קשה לפרש את ה"עלמין" שבה כעולמות כמו אלה שאנו מכירים, ואף כמו ההיכלות. הצמח צדק כותב על הבחינות האלה שדווקא מפני שלא ירדו בהשתלשלות "הם נעלים יותר לאין קץ" מאלה שירדו מדרגה אחר מדרגה.[149] גם בהמשך האיגרת תופיע הגולגלתא של אריך אנפין: "הגם שלמעלה באי"א המצות הן בגולגלתא". שם נלמד את עניינה בפירוט.

---

[146]זוהר, חלק ג, קכח ע"ב ורצב ע"ב — דרגות ועלמין בהקשרי אריך וזעיר אנפין; ראו גם לקוטי תורה, במדבר, "וארשתיך לי". קכח ע"ב (אדרא רבא): "ארבע מאה אלפי עלמין אתפשט חוורא דגולגלתא דרישוי. ומנהירו דהאי חיוורתא ירתי צדיקייא לעלמא דאתי ארבע מאה עלמין"; "בגולגלתא יתבין תליסר אלפי רבוא עלמין דנטלין עלוי רגלין וסמכין עלוי"; "וההוא אתקרי ארך אפים. והאי עתיקא דעתיקין אתקרי אריכא דאנפין. וההוא דלבר אתקרי זעיר אנפין"; "ומהאי גולגלתא נפיק חד עיבר חיור לגולגלתא דזעיר אנפין לתקנא רישיה"; "והאי קרומא אתחפייא על מוחא דאיהי חכמתא סתימאה" (ויקיטקסט). רצב ע"ב (אדרא זוטא): "בהאי גולגלתא דזעיר אנפין, נטיף טלא מרישא חווראי"; "תשעה אלפין רבוא עלמין, נטלין וסמכין על האי גולגלתא" (ויקיטקסט). לקוטי תורה, במדבר, "וארשתיך לי לעולם": "והנה גם מקורן ושרשן בעולם האצילות דאיהו וגרמוהי חד שהם בחינת אלקות ואור א"ס ב"ה מופשט מכל בחי' גדר ומדה וגבול על כל זה מאחר שהם מקור לבחי' העולמות שנמשך מהם למטה יש שם למעלה בכח כל כך כחות והמשכות שיתהווה מהם בחי' התחלקות העולמות בפועל ממש (ועד"ז יובן מ"ש באגה"ק ד"ה איהו וחיוהי וקרוב לומר שגם האלפים ורבבות עלמין דיתבין בגלגלתא כו' אינן עלמין ממש כו' ור"ל שהם ג"כ בחי' אותיות שכשיומשכו למטה יתהוה מהם כ"כ עלמין בפועל ממש) וכמשל אותיות הדבור בעודן בכח חכמתו" (ספריא). על שני המקומות באדרות ועל פירוש העלמין כאותיות, ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 730 ו־733; ועל קריאת שני העמודים באדרות, שם, עמ' 737.

[149]אור התורה לצמח צדק, שמות, פרשת וארא, עמ' קצט: "והנה ע"פ ב' הקדמות אלו יובן ענין ריבוי העולמות הנז' באד"ר... וכן עוד כמה מספרים דאינו ר"ל עלמין ממש אלא הן בחי' אותיות עליונים רוחני' מאד ע"ד שנת' בהקדמה א' שיש כמה בחי' אותיות גבוה מעל גבוה ומה שנק' בשם עלמין היינו משום שאלו היו משתלשלים ונמשכים למטה בהשתלשלות המדריגות מדריגה אחר מדריגה עד שהיו מתגשמי' להתלבש בעשיה הי' מהן התהוות תליסר אלף עלמין"; "וא"כ בחי' אותיות הנ"ל דיתבין בגולגלתא וכי מפני שלא ירדו בהשתלשלות נגרע ערכן הרי אדרבא הם נעלים יותר לאין קץ מאותיות אלו שירדו מדריגה אחר מדריגה לכן נק' אותיות הנ"ל דיתבין בגולגלתא בשם עלמין ממש שהן הן כח וחיות של תליסר אלף עלמין ממש בחיות רם ונפלא לאין שיעור יותר מהחיות המלובש בעולמות בי"ע כו'. (ובזה יובן מ"ש באגה"ק ד"ה איהו וחיוהי וז"ל וקרוב לומר שגם האלפים ורבבות עלמין דיתבין בגולגלתא דא"א וז"א אינו עלמין ממש כעין ההיכלות דאצי' ובחי' יש כו' עכ"ל. ור"ל כי הנברא שנתהווה מהאותיות הוא יש ודבר נפרד משא"כ האותיות עצמן הן בחי' אלקות רק שנק' עלמין לגבי גלגלתא ור"ל שהן בחי' אותיות שכבר נמשכו להיות מקור ושרש להתהוות עלמין כמו בחי' אש שלמעלה שהוא מקור ושרש לאש הגשמי משא"כ בחי' גלגלתא כו' ומש"ש שאינן אלקות ממש לברוא יש מאין ר"ל כי עיקר התהוות היש הוא מבחי' א"ס ב"ה הסוכ"ע רק שהוא ע"י אותיות אלו כו' כצ"ל אם באנו לומר שדבריו באגה"ק הנ"ל עם מ"ש ועמדו רגליו הם שניהם כוונה אחת, אמנם יש לומר ג"כ דהתם באגה"ק פי' בענין אחר שהם ע"ד בחי' נשמות דאצילות ע"ש. אבל מ"מ שני מקומות עולה בקנה אחד שאינן בחי' יש ודבר נפרד כאשר העולמות דבי"ע)" (היברובוקס, ספר 31630, עמ' 204 בקובץ). בספר המחקר, כרך א, עמ' 759 ו־806, מתועד שגם ב"שיעורים בספר התניא" לאיגרת זו, בנוסח העברי ובתרגום האנגלי, מצוין לעמוד זה; ועל מקום העמוד ונוסחו ראו שם, עמ' 770, 804 ו־809.

דיקנא: הזקן כדרך של המשכה

"דיקנא" היא הזקן. באדרות מתוארים "תיקוני דיקנא", סדרים של שערות הזקן, ובכתבי האר"י מבואר שהם דרכים של המשכה: הזקן יוצא מן הראש ויורד ממנו. בשער הכוונות נאמר ש"הי"ג תיקוני דיקנא הם בחי' הי"ס שיש למטה ממקום המצח עד מקום הגרון", ושהם "יוצאים ויונקים מן הי"ס עליונות אשר ברישא".[150] הזקן הוא בחינה שבה מה שבראש נמשך החוצה ולמטה. ובליקוטי תורה נאמר שהתורה והמצוות "נמשכין מדיקנא דא"א ומדיקנא דז"א".[150]

המקורות מבחינים בין הזקן של אריך אנפין לבין הזקן של זעיר אנפין. לאריך אנפין שלושה עשר תיקונים, והם כנגד שלוש עשרה מידות הרחמים, "ה' ה' אל רחום וחנון". לזעיר אנפין תשעה. וכך בשער הכוונות: "אין בז"א רק הט' תיקוני דיקנא בלחוד אבל הענין הוא שמאירים הי"ג תיקוני דיקנא דא"א בט' תיקוני דיקנא דז"א ונמצא כי יש בהם י"ג הארות אבל התיקונים אינם רק ט' בלבד". גם בליקוטי תורה מובא ש"י"ג מדות הרחמים" הן "י"ג ת"ד", תיקוני דיקנא,

[150]שער הכוונות, דרושי ויעבור, דרוש ה: "דרוש ה': בביאור שמות הי"ס והתחלקותם בי"ג תיקוני דיקנא"; "הי"ג תיקוני דיקנא הם בחי' הי"ס שיש למטה ממקום המצח עד מקום הגרון והנה אלו הי"ס הם יוצאים ויונקים מן הי"ס עליונות אשר ברישא"; "אין בז"א רק הט' תיקוני דיקנא בלחוד אבל הענין הוא שמאירים הי"ג תיקוני דיקנא דא"א בט' תיקוני דיקנא דז"א ונמצא כי יש בהם י"ג הארות אבל התיקונים אינם רק ט' בלבד"; "ונמצא כפי זה שאלו הי"ג מכילן דרחמי אינם בתיקוני דיקנא דז"א רק בי"ג תיקוני דיקנא דא"א עלאין אשר אנו מורידים וממשיכים הארתם למטה בט' תיקוני דיקנא דז"א" (ספריא). וכן בדרושי חזרת העמידה, דרוש ה: "ולכן היו תיקוני דיקנא דא"א י"ג ודז"א ט' ודנוקבי' שיתא לבד כנז' באד"ר וזוטא", בקטע שהכותב שמע מאחד החברים, שהיה "מסופק קצת בו אם יש בו איזה טעות" (ספריא). לקוטי תורה, פרשת נשא, ד"ה "ה' יחתו מריבו", בסוגריים: "ויש הפרש שבפ' כי תשא נז' י"ג מדות הרחמים והיינו שנמשך י"ג ת"ד מא"א לז"א ובפ' שלח נז' ט' תיקונים דדיקנא דז"א" (ספריא). לקוטי תורה, שיר השירים, "ביאור הדברים ע"פ שחורה אני ונאוה": "דמפני שיבה תקום. היינו דיקנא דא"א. והדרת פני זקן. היינו דיקנא דז"א"; "הכוונה על קיום התורה ומצות שהן נמשכין מדיקנא דא"א ומדיקנא דז"א" (ספריא). וראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 733 ו־753.

הנמשכים "מא"א לז"א", לעומת "ט' תיקונים דדיקנא דז"א".[150] שני הפרצופים קשורים זה בזה: הזקן של זעיר אנפין מקבל הארה מן הזקן של אריך אנפין.

באיגרת נזכרו תחילה "גולגלתא דא"א וז"א", ובסוף הסוגריים נאמר "הגולגלתא ודיקנא" בלי לפרט למי שייכת הדיקנא. השאלה אם מדובר כאן באריך אנפין, בזעיר אנפין או בשניהם נשארת פתוחה; עיקר הביאור אינו תלוי בהכרעה בה.[135]

"אלפים ורבבות": מאין המספר?

הביטוי "אלפים ורבבות עלמין" מוביל אל האדרות שבזוהר. באדרא רבא, בתיאור ראשו של אריך אנפין, נאמר: "בגולגלתא יתבין תליסר אלפי רבוא עלמין דנטלין עלוי רגלין וסמכין עלוי", בגולגולת יושבים שלושה עשר אלף רבוא עולמות, שמניחים עליה את רגליהם ונסמכים עליה. ובאותו עמוד: "ומהאי גולגלתא נפיק חד עיבר חיור לגולגלתא דזעיר אנפין לתקנא רישיה", מן הגולגולת הזאת יוצא צד לבן אחד אל הגולגולת של זעיר אנפין, לתקן את ראשו. ובאדרא זוטא, בתיאור זעיר אנפין: "בהאי גולגלתא דזעיר אנפין", ובהמשך:

---

[150]שער הכוונות, דרושי ויעבור, דרוש ה: "דרוש ה': בביאור שמות הי"ס והתחלקותם בי"ג תיקוני דיקנא"; "הי"ג תיקוני דיקנא הם בחי' הי"ס שיש למטה ממקום המצח עד מקום הגרון והנה אלו הי"ס הם יוצאים ויונקים מן הי"ס עליונות אשר ברישא"; "אין בז"א רק הט' תיקוני דיקנא בלחוד אבל הענין הוא שמאירים הי"ג תיקוני דיקנא דא"א בט' תיקוני דיקנא דז"א ונמצא כי יש בהם י"ג הארות אבל התיקונים אינם רק ט' בלבד"; "ונמצא כפי זה שאלו הי"ג מכילן דרחמי אינם בתיקוני דיקנא דז"א רק בי"ג תיקוני דיקנא דא"א עלאין אשר אנו מורידים וממשיכים הארתם למטה בט' תיקוני דיקנא דז"א" (ספריא). וכן בדרושי חזרת העמידה, דרוש ה: "ולכן היו תיקוני דיקנא דא"א י"ג ודז"א ט' ודנוקבי' שיתא לבד כנז' באד"ר וזוטא", בקטע שהכותב שמע מאחד החברים, שהיה "מסופק קצת בו אם יש בו איזה טעות" (ספריא). לקוטי תורה, פרשת נשא, ד"ה "ה' יחתו מריבו", בסוגריים: "ויש הפרש שבפ' כי תשא נז' י"ג מדות הרחמים והיינו שנמשך י"ג ת"ד מא"א לז"א ובפ' שלח נז' ט' תיקונים דדיקנא דז"א" (ספריא). לקוטי תורה, שיר השירים, "ביאור הדברים ע"פ שחורה אני ונאוה": "דמפני שיבה תקום. היינו דיקנא דא"א. והדרת פני זקן. היינו דיקנא דז"א"; "הכוונה על קיום התורה ומצות שהן נמשכין מדיקנא דא"א ומדיקנא דז"א" (ספריא). וראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 733 ו־753.

[135]ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 708, בדיון "אלפי ורבבות עלמין: מקור, מספר ויחס". על ההבחנה בין שני המקומות באדרות, על הניסוח המסכם שבאיגרת ועל שאלת הדיקנא, ראו שם, עמ' 733, בדיון "ביקורת מדויקת על העלמין בגולגלתא", ועמ' 744.

"תשעה אלפין רבוא עלמין, נטלין וסמכין על האי גולגלתא".[146] ברשימותיו של הרבי על התניא מצוין על המילים "וז"א" שבמשפטנו: "זח"ג קכח, ב", כלומר לאדרא רבא.[151]

מה עולה מכאן? ראשית, יש לביטוי מקור ברור בזוהר, ואפילו שני מקומות: שלושה עשר אלף רבוא בגולגלתא של אריך אנפין, ותשעה אלפים רבוא בגולגלתא של זעיר אנפין. שנית, האיגרת אינה מעתיקה את הזוהר מילה במילה. היא אומרת "אלפים ורבבות" בלי מספר מדויק, ומצרפת את שני הפרצופים למשפט אחד. זהו ניסוח מסכם של אדמו"ר הזקן, ולא ציטוט.[135] והצירוף מובן: כבר בזוהר עצמו הגולגלתא של זעיר אנפין מקבלת מן הגולגלתא של אריך אנפין. שלישית, הזוהר נותן תמונה: העולמות "נטלין... רגלין וסמכין עלוי", נשענים על הגולגלתא ונסמכים עליה. אפשר לשמוע בתמונה הזאת תלות: "העולמות" האלה קיימים כנשענים על המדרגה שהם יושבים בה, ולא כמציאות העומדת בפני עצמה.

---

[146]זוהר, חלק ג, קכח ע"ב ורצב ע"ב — דרגות ועלמין בהקשרי אריך וזעיר אנפין; ראו גם לקוטי תורה, במדבר, "וארשתיך לי". קכח ע"ב (אדרא רבא): "ארבע מאה אלפי עלמין אתפשט חוורא דגולגלתא דרישוי. ומנהירו דהאי חיוורתא ירתי צדיקייא לעלמא דאתי ארבע מאה עלמין"; "בגולגלתא יתבין תליסר אלפי רבוא עלמין דנטלין עלוי רגלין וסמכין עלוי"; "וההוא אתקרי ארך אפים. והאי עתיקא דעתיקין אתקרי אריכא דאנפין. וההוא דלבר אתקרי זעיר אנפין"; "ומהאי גולגלתא נפיק חד עיבר חיור לגולגלתא דזעיר אנפין לתקנא רישיה"; "והאי קרומא אתחפייא על מוחא דאיהי חכמתא סתימאה" (ויקיטקסט). רצב ע"ב (אדרא זוטא): "בהאי גולגלתא דזעיר אנפין, נטיף טלא מרישא חוורא"; "תשעה אלפין רבוא עלמין, נטלין וסמכין על האי גולגלתא" (ויקיטקסט). לקוטי תורה, במדבר, "וארשתיך לי לעולם": "והנה גם מקורן ושרשן בעולם האצילות דאיהו וגרמוהי חד שהם בחינת אלקות ואור א"ס ב"ה מופשט מכל בחי' גדר ומדה וגבול על כל זה מאחר שהם מקור לבחי' העולמות שנמשך מהם למטה יש שם למעלה בכח כל כך כחות והמשכות שיתהווה מהם בחי' התחלקות העולמות בפועל ממש (ועד"ז יובן מ"ש באגה"ק ד"ה איהו וחיוהי וקרוב לומר שגם האלפים ורבבות עלמין דיתבין בגלגלתא כו' אינן עלמין ממש כו' ור"ל שהם ג"כ בחי' אותיות שכשיומשכו למטה יתהוה מהם כ"כ עלמין בפועל ממש) וכמשל אותיות הדבור בעודן בכח חכמתו" (ספריא). על שני המקומות באדרות ועל פירוש העלמין כאותיות, ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 730 ו־733; ועל קריאת שני העמודים באדרות, שם, עמ' 737.

[151]רשימות הרבי על התניא ("מראה מקומות, הגהות והערות קצרות"), אגרת הקודש סימן כ, עמ' מח: "דיתבא: צ"ל דיתבין", ובהערת המהדירים שם: "כ"ה גם בלוח התיקון"; ושם: "וז"א: זח"ג קכח, ב" (הקובץ באתר chabad.org). בנוסח הוצאת קה"ת שבספריא כתוב "דיתבין" (ספריא); בנוסח שבוויקיטקסט: "עלמין דיתבא בגולגלתא דא"א וז"א". בציטוט המשפט בלקוטי תורה, במדבר, "וארשתיך לי לעולם": "עלמין דיתבין בגלגלתא"; ובאור התורה, שמות, עמ' קצט: "עלמין דיתבין בגולגלתא דא"א וז"א". על הניסוח המסכם של אדמו"ר הזקן לעומת לשון הזוהר, ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 733 ו־744.

[135]ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 708, בדיון "אלפי ורבבות עלמין: מקור, מספר ויחס". על ההבחנה בין שני המקומות באדרות, על הניסוח המסכם שבאיגרת ועל שאלת הדיקנא, ראו שם, עמ' 733, בדיון "ביקורת מדויקת על העלמין בגולגלתא", ועמ' 744.

וזהירות אחת בעניין המספרים. מספר גדול מושך את הלומד לחבר אותו למספרים גדולים אחרים, אבל לכל מספר כזה יש הקשר משלו. רפ"ח ניצוצין, מאתיים שמונים ושמונה הניצוצות שנזכרים בכתבי האר"י, שייכים לעניין שבירת הכלים. "ארבע מאה אלפי עלמין" הם, לפי אותו עמוד באדרא, העולמות שבהם מתפשט הלובן של הגולגולת. "ארבע מאה עלמין" הם העולמות שהצדיקים יורשים לעולם הבא.[146] "אלפים ורבבות" שבאיגרת הולכים אחרי המקומות שבאדרות שראינו זה עתה, ולא אחרי אלה. באדרות מופיעים מספרים רבים של "עלמין", בהקשרים שונים; הצמח צדק כותב על "ריבוי העולמות הנז' באד"ר" ועל "עוד כמה מספרים דאינו ר"ל עלמין ממש".[149] לכן עצם הופעתו של מספר גדול אינה ראיה לזהות

---

[146]זוהר, חלק ג, קכח ע"ב ורצב ע"ב — דרגות ועלמין בהקשרי אריך וזעיר אנפין; ראו גם לקוטי תורה, במדבר, "וארשתיך לי". קכח ע"ב (אדרא רבא): "ארבע מאה אלפי עלמין אתפשט חוורא דגולגלתא דרישו'. ומנהירו דהאי חיוורתא ירתי צדיקייא לעלמא דאתי ארבע מאה עלמין"; "בגולגלתא יתבין תליסר אלפי רבוא עלמין דנטלין עלוי רגלין וסמכין עלוי"; "וההוא אתקרי ארך אפים. והאי עתיקא דעתיקין אתקרי אריכא דאנפין. וההוא דלבר אתקרי זעיר אנפין"; "ומהאי גולגלתא נפיק חד עיבר חיור לגולגלתא דזעיר אנפין לתקנא רישיה"; "והאי קרומא אתחפייא על מוחא דאיהי חכמתא סתימאה" (ויקיטקסט). רצב ע"ב (אדרא זוטא): "בהאי גולגלתא דזעיר אנפין, נטיף טלא מרישא חוורא"; "תשעה אלפין רבוא עלמין, נטלין וסמכין על האי גולגלתא" (ויקיטקסט). לקוטי תורה, במדבר, "וארשתיך לי לעולם": "והנה גם מקורן ושרשן בעולם האצילות דאיהו וגרמוהי חד שהם בחינת אלקות ואור א"ס ב"ה מופשט מכל בחי' גדר ומדה וגבול על כל זה מאחר שהם מקור לבחי' העולמות שנמשך מהם למטה יש שם למעלה בכח כל כך כחות והמשכות שיתהווה מהם בחי' התחלקות העולמות בפועל ממש (ועד"ז יובן מ"ש באגה"ק ד"ה איהו וחיוהי וקרוב לומר שגם האלפים ורבבות עלמין דיתבין בגלגלתא כו' אינן עלמין ממש כו' ור"ל שהם ג"כ בחי' אותיות שכשיומשכו למטה יתהוה מהם כ"כ עלמין בפועל ממש) וכמשל אותיות הדבור בעודן בכח חכמתו" (ספריא). על שני המקומות באדרות ועל פירוש העלמין כאותיות, ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 730 ו־733; ועל קריאת שני העמודים באדרות, שם, עמ' 737.

[149]אור התורה לצמח צדק, שמות, פרשת וארא, עמ' קצט: "והנה ע"פ ב' הקדמות אלו יובן ענין ריבוי העולמות הנז' באד"ר... וכן עוד כמה מספרים דאינו ר"ל עלמין ממש אלא הן בחי' אותיות עליונים רוחני' מאד ע"ד שנת' בהקדמה א' שיש כמה בחי' אותיות גבוה מעל גבוה ומה שנק' בשם עלמין היינו משום שאלו היו משתלשלים ונמשכים למטה בהשתלשלות המדריגות מדריגה אחר מדריגה עד שהיו מתגשמי' להתלבש בעשיה הי' מהן התהוות תליסר אלף עלמין"; "וא"כ בחי' אותיות הנ"ל דיתבין בגולגלתא וכי מפני שלא ירדו בהשתלשלות נגרע ערכן הרי אדרבא הם נעלים יותר לאין קץ מאותיות אלו שירדו מדריגה אחר מדריגה לכן נק' אותיות הנ"ל דיתבין בגולגלתא בשם עלמין ממש שהן הן כח וחיות של תליסר אלף עלמין ממש בחיות רם ונפלא לאין שיעור יותר מהחיות המלובש בעולמות בי"ע כו'. (ובזה יובן מ"ש באגה"ק ד"ה איהו וחיוהי וז"ל וקרוב לומר שגם האלפים ורבבות עלמין דיתבין בגולגלתא דא"א וז"א אינו עלמין ממש כעין ההיכלות דאצי' ובחי' יש כו' עכ"ל. ור"ל כי הנברא שנתהווה מהאותיות הוא יש ודבר נפרד משא"כ האותיות עצמן הן בחי' אלקות רק שנק' עלמין לגבי גלגלתא ור"ל שהן בחי' אותיות שכבר נמשכו להיות מקור ושרש להתהוות עלמין כמו בחי' אש שלמעלה שהוא מקור ושרש לאש הגשמי משא"כ בחי' גלגלתא כו' ומש"ש שאינן אלקות ממש לברוא יש מאין ר"ל כי עיקר התהוות היש הוא מבחי' א"ס ב"ה הסוכ"ע רק שהוא ע"י אותיות אלו כו' כצ"ל אם באנו לומר שדבריו באגה"ק הנ"ל עם מ"ש ועמדו רגליו הם שניהם כוונה אחת, אמנם יש לומר ג"כ דהתם באגה"ק פי' בענין אחר שהם ע"ד בחי' נשמות דאצילות ע"ש. אבל מ"מ שני מקומות עולה בקנה אחד שאינן בחי' יש ודבר נפרד כאשר העולמות דבי"ע)" (היברובוקס, ספר 31630, עמ' 204 בקובץ). בספר המחקר, כרך א, עמ' 759 ו־806, מתועד שגם ב"שיעורים בספר התניא" לאיגרת זו, בנוסח העברי ובתרגום האנגלי, מצוין לעמוד זה; ועל מקום העמוד ונוסחו ראו שם, עמ' 770, 804 ו־809.

בין שני עניינים, ואין להוסיף כאן חשבונות שהמקורות אינם עושים. השאלה החשובה כאן היא מה מעמדם של העולמות האלה, יותר מן השאלה כמה הם.

"דיתבא" או "דיתבין"?

הסעיף הזה עוסק בנוסח המילה. בקריאה ראשונה אפשר לעבור לסעיף הבא ולשוב לכאן בקריאה שנייה.

בנוסח שלפנינו כתוב "דיתבא". בנוסח הוצאת קה"ת שבספריא, ובציטוטי המשפט בליקוטי תורה ובאור התורה, כתוב "דיתבין". ברשימותיו של הרבי נאמר: "דיתבא: צ"ל דיתבין", ובהערת המהדירים שם: "כ"ה גם בלוח התיקון".[151] "יתבין" היא צורת רבים בארמית, והיא מתאימה ל"עלמין", שהם רבים; וכך גם בזוהר: "יתבין". לכן נקרא "דיתבא" כמו "דיתבין", "שיושבים", ואת לשון היחיד המובאת כאן נשאיר כפי שהיא.

אינן עלמין ממש כעין ההיכלות דאצי' ובחינת יש

W06-05
מילים 36–43

"אינן" — שלילה. "עלמין ממש" — עולמות במובן המלא. "כעין ההיכלות דאצי'" — מגדיר איזה מובן נשלל: המובן של ההיכלות דאצילות, שבפרק הקודם למדנו שנבראו מחיצוניות הכלים ושהם, יחד עם גופות המלאכים, "בחי' יש". "ובחינת יש" — מפרש את נקודת ההשוואה: מעמד של יש. אין כאן שלילה של כל משמעות למילה "עלמין"; בסוף הסוגריים יתברר באיזה מובן הם נקראים כך.

[151] רשימות הרבי על התניא ("מראה מקומות, הגהות והערות קצרות"), אגרת הקודש סימן כ, עמ' מח: "דיתבא: צ"ל דיתבין", ובהערת המהדירים שם: "כ"ה גם בלוח התיקון"; ושם: "וז"א: זח"ג קכח, ב" (הקובץ באתר chabad.org). בנוסח הוצאת קה"ת שבספריא כתוב "דיתבין" (ספריא); בנוסח שבוויקיטקסט: "עלמין דיתבא בגולגלתא דא"א וז"א". בציטוט המשפט בלקוטי תורה, במדבר, "וארשתיך לי לעולם": "עלמין דיתבין בגלגלתא"; ובאור התורה, שמות, עמ' קצט: "עלמין דיתבין בגולגלתא דא"א וז"א". על הניסוח המסכם של אדמו"ר הזקן לעומת לשון הזוהר, ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 733 ו־744.

מה בדיוק נשלל?

כדי להבין את השלילה, נזכור מה נאמר על ההיכלות. "מחיצוניות הכלים ד"ס דאצי' שהן אלקות נבראו ההיכלות דאצילות שמתלבש בהן בחי' העיגולים ד"ס", ויחד עם גופות המלאכים הם "בחי' יש... שאינן בבחי' ביטול לגמרי כעלול לגבי עילתו". שלוש תכונות מאפיינות את ההיכלות: הם "נבראו"; הם מציאות של "יש"; ואין בהם ביטול גמור כביטול העלול לעילתו.

השלילה "אינן עלמין ממש כעין ההיכלות... ובחינת יש" מכוונת אל התכונות האלה, ובעיקר אל "בחינת יש". כדי לראות את היקפה, נבדוק מה נשאר במקומו אחריה. הריבוי נשאר: "אלפים ורבבות" נשארים אלפים ורבבות. גם ההבחנה וההגדרה נשארות, שהרי בלעדיהן לא היה אפשר לקרוא להם בשם. מה שנשלל הוא הצעד הבא בלבד: שמן הריבוי ומן ההגדרה נסיק שלפנינו נבראים נפרדים, כמו ההיכלות. ריבוי של שמות ומספרים אינו מוכיח ישות נפרדת.[135]

אלה המדרגות שנזכרו עד כאן:

[135]ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 708, בדיון "אלפי ורבבות עלמין: מקור, מספר ויחס". על ההבחנה בין שני המקומות באדרות, על הניסוח המסכם שבאיגרת ועל שאלת הדיקנא, ראו שם, עמ' 733, בדיון "ביקורת מדויקת על העלמין בגולגלתא", ועמ' 744.

מה	לשון האיגרת	מעמד
כלי עשר הספירות דאצילות	"שהן אלקות"	אלוקות, מיוחדים באור
ההיכלות וגופות המלאכים דאצילות	"נבראו"; "שהן בחי' יש"	יש נברא, אף שהוא באצילות
נשמות המלאכים מזיווג הנשיקין, ונשמות בני האדם קודם ירידתן	"אינן בכלל יש ודבר נפרד בפ"ע אלא הן מעין בחי' אלקות בצמצום עצום"	אינן יש; "מעין" אלוקות
הנר"נ דאצילות אצל הצדיקים הראשונים, לאחר ירידתן	"אפשר שלא נשתנה מהותן להיות דבר נפרד מאלקות"	אפשרות: לא נעשו נפרדות
"האלפים ורבבות עלמין" שבגולגלתא	"אינן עלמין ממש כעין ההיכלות... אלא כעין נשמות המלאכים"	הצעה מסתברת: אינם יש; כעין נשמות המלאכים

שתי השורות האחרונות הן תוכן הסוגריים. שתיהן מצטרפות אל השורה השלישית, ולא אל השנייה: מצד מעמדן הן עומדות לצד נשמות המלאכים, ולא לצד ההיכלות. ועמודת "מעמד" שבטבלה מזכירה עוד דבר: שתי השורות האלה נאמרות בלשון "אפשר" ו"קרוב לומר", ולכן מעמדן בטבלה הוא מעמד של הצעה.

אלא כעין נשמות המלאכים שיצאו מזיווג הנשיקין

W06-06
מילים 44–50

"אלא" — מציב את החלופה החיובית. "כעין" — דמיון, ולא זהות: לא נאמר שהעלמין הם נשמות מלאכים. "נשמות המלאכים" — הנשמות, ולא הגופות: גופות המלאכים דאצילות נמנו עם ההיכלות כ"בחי' יש", ונשמותיהם הוצאו מן הכלל הזה במשפט הקודם. "שיצאו מזיווג הנשיקין" — חוזר מילה במילה על לשון המשפט הקודם; "נשיקין" הוא שם של זיווג רוחני עליון, "זווג עליון רוחני הנקרא נשיקין" בלשון עץ חיים.

מה מלמדת ההשוואה לנשמות המלאכים?

ההשוואה החיובית, "אלא כעין נשמות המלאכים שיצאו מזיווג הנשיקין", מחזירה אותנו אל השורה השלישית בטבלה. מה היא מוסיפה על השלילה?

ראשית, מעמד. על נשמות המלאכים האלה כבר נאמר שהן "אינן בכלל יש ודבר נפרד בפ"ע אלא הן מעין בחי' אלקות בצמצום עצום". ההשוואה מעבירה את המעמד הזה, בזהירות של "כעין", אל העולמות שבגולגלתא. זהו לב הדברים: מה שנקרא "עלמין" עומד, מצד מעמדו, בצד הנשמות, ולא בצד ההיכלות.

שנית, ריבוי בלי פירוד. המלאכים רבים, וכל אחד מהם הוא בחינה מוגדרת, עם שם ותפקיד משלו. ובכל זאת על נשמותיהם נאמר שאינן יש נפרד. הטיעון עובר אפוא בשני צעדים: אם אצל נשמות המלאכים ריבוי והגדרה אינם עושים יש נפרד, אין קושי לומר כך גם על "אלפים ורבבות" של בחינות רבות ומוגדרות. זו הצעה שלנו להבנת נקודת הדמיון; האיגרת עצמה אינה מפרטת במה הוא.

שלישית, מקור רוחני בלי ירידה אל גוף. בעץ חיים נאמר על ההבדל בין נשמות המלאכים לבין נשמות בני האדם: "נשמת מלאכים אינם באים רק מזווג עליון רוחני הנקרא נשיקין וע"כ א"צ להתלבש בגוף אמנם נשמת בני אדם הם באים מהזווג תחתון הגופני ולכן צריך להתלבש בגוף בעולם הזה".[152] נשמות המלאכים הן דוגמה לתוצר רוחני עליון שאינו יורד אל גוף.

וכאן גבולה של הדוגמה. אי אפשר ללמוד ממנה שזיווג הנשיקין שייך למלאכים בלבד. באותו מקום בעץ חיים נאמר במפורש: "ודע כי יש

---

[152]עץ חיים, שער לט, דרוש ד: "ודע שכל י' זווגים הנ"ל שהם ג' תחתונים וז' רוחניים דנשיקין יוצאין ב' בחי' נשמות תחתונות ונשמות המלאכים"; "והענין עם הנ"ל שהרי נשמת מלאכים אינם באים רק מזווג עליון רוחני הנקרא נשיקין וע"כ א"צ להתלבש בגוף אמנם נשמת בני אדם הם באים מהזווג תחתון הגופני ולכן צריך להתלבש בגוף בעולם הזה"; "ודע כי יש נשמות מב"א שבאים מבחי' זווג נשיקין ג"כ כמ"ש אלא שנשמת מלאכים הספיק להם זווג נשיקין לבד ולא הוצרכו לחזור ולצאת ע"י זווג תחתון גופני אבל נשמת התחתונים אע"פ שיוצאין מהנשיקין הצרך לחזור ע"י זווג תחתון גופני הנ"ל" (ספריא). וראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 728 ו־734.

נשמות מב"א שבאים מבחי' זווג נשיקין ג"כ", אלא שנשמות בני האדם צריכות לצאת שוב גם בזיווג התחתון.[152] האיגרת בחרה בנשמות המלאכים כדוגמה, כפי שעשתה במשפט הקודם, והדוגמה מלמדת על מעמד; היא אינה קובעת חוק על מי שיוצא מזיווג הנשיקין.

ומדוע דווקא נשמות המלאכים, ולא נשמות בני האדם? האיגרת אינה אומרת. אפשר להציע, כהסבר שלנו, שנשמות בני האדם נזכרו במשפט הקודם עם התנאי "קודם שירדו", והחלק הראשון של הסוגריים עסק בדיוק בירידתן. נשמות המלאכים הן דוגמה פשוטה יותר למה שאינו יש ואינו יורד אל גוף. והצמח צדק, בדרך אחת שהוא מציע להבנת המשפט, מתאר את העולמות שבגולגלתא "ע"ד בחי' נשמות דאצילות", כמו נשמות שבאצילות.[149]

ונקראו עלמין לגבי בחי' הגולגלתא ודיקנא)

W06-07
מילים 51–56

"ונקראו" — מבאר את השם, ולא מתאר התהוות חדשה. "עלמין" — השם שנתן להם הזוהר. "לגבי" — ביחס אל, כלפי; זו מילת המפתח

---

[152]עץ חיים, שער לט, דרוש ד: "ודע שכל י' זווגים הנ"ל שהם ג' תחתונים וז' רוחניים דנשיקין יוצאין ב' בחי' נשמות תחתונות ונשמות המלאכים"; "והענין עם הנ"ל שהרי נשמת מלאכים אינם באים רק מזווג עליון רוחני הנקרא נשיקין וע"כ א"צ להתלבש בגוף אמנם נשמת בני אדם הם באים מהזווג תחתון הגופני ולכן צריך להתלבש בגוף בעולם הזה"; "ודע כי יש נשמות מב"א שבאים מבחי' זווג נשיקין ג"כ כמ"ש אלא שנשמת מלאכים הספיק להם זווג נשיקין לבד ולא הוצרכו לחזור ולצאת ע"י זווג תחתון גופני אבל נשמת התחתונים אע"פ שיוצאין מהנשיקין הצרך לחזור ע"י זווג תחתון גופני הנ"ל" (ספריא). וראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 728 ו־734.

[149]אור התורה לצמח צדק, שמות, פרשת וארא, עמ' קצט: "והנה ע"פ ב' הקדמות אלו יובן ענין ריבוי העולמות הנז' באד"ר... וכן עוד כמה מספרים דאינו ר"ל עלמין ממש אלא הן בחי' אותיות עליונים רוחני' מאד ע"ד שנת' בהקדמה א' שיש כמה בחי' אותיות גבוה מעל גבוה ומה שנק' בשם עלמין היינו משום שאלו היו משתלשלים ונמשכים למטה בהשתלשלות המדריגות מדריגה אחר מדריגה עד שהיו מתגשמי' להתלבש בעשיה הי' מהן התהוות תליסר אלף עלמין"; "וא"כ בחי' אותיות הנ"ל דיתבין בגולגלתא וכי מפני שלא ירדו בהשתלשלות נגרע ערכן הרי אדרבא הם נעלים יותר לאין קץ מאותיות אלו שירדו מדריגה אחר מדריגה לכן נק' אותיות הנ"ל דיתבין בגולגלתא בשם עלמין ממש שהן הן כח וחיות של תליסר אלף עלמין ממש בחיות רם ונפלא לאין שיעור יותר מהחיות המלובש בעולמות בי"ע כו'. (ובזה יובן מ"ש באגה"ק ד"ה איהו וחיוהי וז"ל וקרוב לומר שגם האלפים ורבבות עלמין דיתבין בגולגלתא דא"א וז"א אינו עלמין ממש כעין ההיכלות דאצי' ובחי' יש כו' עכ"ל. ור"ל כי הנברא שנתהווה מהאותיות הוא יש ודבר נפרד משא"כ האותיות עצמן הן בחי' אלקות רק שנק' עלמין לגבי גלגלתא ור"ל שהן בחי' אותיות שכבר נמשכו להיות מקור ושרש להתהוות עלמין כמו בחי' אש שלמעלה שהוא מקור ושרש לאש הגשמי משא"כ בחי' גלגלתא כו' ומש"ש שאינן אלקות ממש לברוא יש מאין ר"ל כי עיקר התהוות היש הוא מבחי' א"ס ב"ה הסוכ"ע רק שהוא ע"י אותיות אלו כו' כצ"ל אם באנו לומר שדבריו באגה"ק הנ"ל עם מ"ש ועמדו רגליו הם שניהם כוונה אחת, אמנם יש לומר ג"כ דהתם באגה"ק פי' בענין אחר שהם ע"ד בחי' נשמות דאצילות ע"ש. אבל מ"מ שני מקומות עולה בקנה אחד שאינן בחי' יש ודבר נפרד כאשר העולמות דבי"ע)" (היברובוקס, ספר 31630, עמ' 204 בקובץ). בספר המחקר, כרך א, עמ' 759 ו־806, מתועד שגם ב"שיעורים בספר התניא" לאיגרת זו, בנוסח העברי ובתרגום האנגלי, מצוין לעמוד זה; ועל מקום העמוד ונוסחו ראו שם, עמ' 770, 804 ו־809.

של המשפט. "בחי' הגולגלתא ודיקנא" — ביחס לבחינת הגולגולת והזקן; "דיקנא" אינה משויכת כאן במפורש לאחד משני הפרצופים. ")" — כאן נסגרים הסוגריים, בהסבר יחסי וזהיר. המילה הבאה, "אך", חוזרת אל הקו הראשי.

"לגבי": שם שנאמר ביחס

אם אינם עולמות ממש, למה נקראו עולמות? האיגרת עונה במילה אחת: "לגבי", כלומר ביחס אל. השם נאמר ביחס למדרגה מסוימת, לגולגלתא ולדיקנא. ההיגיון הוא זה: אותה בחינה יכולה להיראות אחרת כשמשווים אותה למדרגות שונות. מה שמצד מעמדו אינו יש נפרד, יכול ביחס לשורש גבוה ממנו להיקרא עולם, כלומר בחינה שיש בה כבר הגדרה וריבוי. כדי להבין שם כזה, צריך לדעת כלפי מה הוא נאמר.

ספרי החסידות המביאים את האיגרת מבארים את העניין הזה במפורש. בלקוטי תורה, בדרוש "וארשתיך לי לעולם", נאמר שמקור העולמות באצילות, "דאיהו וגרמוהי חד", ובכל זאת "מאחר שהם מקור לבחי' העולמות שנמשך מהם למטה יש שם למעלה בכח כל כך כחות והמשכות שיתהווה מהם בחי' התחלקות העולמות בפועל ממש". ומיד מובא המשפט שלנו: "ועד"ז יובן מ"ש באגה"ק ד"ה איהו וחיוהי וקרוב לומר שגם האלפים ורבבות עלמין דיתבין בגלגלתא כו' אינן עלמין ממש כו' ור"ל שהם ג"כ בחי' אותיות שכשיומשכו למטה

יתהוה מהם כ"כ עלמין בפועל ממש". והמשל שם: "וכמשל אותיות הדבור בעודן בכח חכמתו".[146]

הצמח צדק, באור התורה, מאריך יותר. תחילה הוא אומר על "ריבוי העולמות הנז' באד"ר" שאינם "עלמין ממש אלא הן בחי' אותיות עליונים רוחני' מאד", "ומה שנק' בשם עלמין היינו משום שאלו היו משתלשלים ונמשכים למטה בהשתלשלות המדריגות מדריגה אחר מדריגה עד שהיו מתגשמי' להתלבש בעשיה הי' מהן התהוות תליסר אלף עלמין". הוא אף אומר שהן נקראות "בשם עלמין ממש שהן הן כח וחיות של תליסר אלף עלמין ממש". אחר כך הוא מביא את משפטנו ומבאר שאין בכך סתירה לאיגרת: "כי הנברא שנתהווה מהאותיות הוא יש ודבר נפרד משא"כ האותיות עצמן הן בחי' אלקות רק שנק' עלמין לגבי גלגלתא ור"ל שהן בחי' אותיות שכבר נמשכו

[146]זוהר, חלק ג, קכח ע"ב ורצב ע"ב — דרגות ועלמין בהקשרי אריך וזעיר אנפין; ראו גם לקוטי תורה, במדבר, "וארשתיך לי". קכח ע"ב (אדרא רבא): "ארבע מאה אלפי עלמין אתפשט חוורא דגולגלתא דרישו. ומנהירו דהאי חיוורתא ירתי צדיקייא לעלמא דאתי ארבע מאה עלמין"; "בגולגלתא יתבין תליסר אלפי רבוא עלמין דנטלין עלוי רגלין וסמכין עלוי"; "וההוא אתקרי ארך אפים. והאי עתיקא דעתיקין אתקרי אריכא דאנפין. וההוא דלבר אתקרי זעיר אנפין"; "ומהאי גולגלתא נפיק חד עיבר חיור לגולגלתא דזעיר אנפין לתקנא רישיה"; "והאי קרומא אתחפייא על מוחא דאיהי חכמתא סתימאה" (ויקיטקסט). רצב ע"ב (אדרא זוטא): "בהאי גולגלתא דזעיר אנפין, נטיף טלא מרישא חוורא"; "תשעה אלפין רבוא עלמין, נטלין וסמכין על האי גולגלתא" (ויקיטקסט). לקוטי תורה, במדבר, "וארשתיך לי לעולם": "והנה גם מקורן ושרשן בעולם האצילות דאיהו וגרמוהי חד שהם בחינת אלקות ואור א"ס ב"ה מופשט מכל בחי' גדר ומדה וגבול על כל זה מאחר שהם מקור לבחי' העולמות שנמשך מהם למטה יש שם למעלה בכח כל כך כחות והמשכות שיתהווה מהם בחי' התחלקות העולמות בפועל ממש (ועד"ז יובן מ"ש באגה"ק ד"ה איהו וחיוהי וקרוב לומר שגם האלפים ורבבות עלמין דיתבין בגלגלתא כו' אינן עלמין ממש כו' ור"ל שהם ג"כ בחי' אותיות שכשיומשכו למטה יתהוה מהם כ"כ עלמין בפועל ממש) וכמשל אותיות הדבור בעודן בכח חכמתו" (ספריא). על שני המקומות באדרות ועל פירוש העלמין כאותיות, ראו ספר המחקר, כרך א, עמ' 730 ו־733; ועל קריאת שני העמודים באדרות, שם, עמ' 737.

להיות מקור ושרש להתהוות עלמין כמו בחי' אש שלמעלה שהוא מקור ושרש לאש הגשמי משא"כ בחי' גלגלתא כו'".[149]

עכשיו אפשר לומר מה פירוש "לגבי". הבחינות היושבות בגולגלתא כבר "נמשכו להיות מקור ושרש להתהוות עלמין"; כוחם וחיותם של העולמות כבר נמצאים בהן. "משא"כ בחי' גלגלתא", מוסיף הצמח צדק: הגולגלתא עצמה אינה עומדת במדרגה הזאת. ביחס לגולגלתא הן כבר ראשיתם של עולמות, ולכן אפשר לקרוא להן "עלמין". ביחס לעולמות עצמם, אלה שנבראו "יש ודבר נפרד", הן אינן עולמות כלל: "האותיות עצמן הן בחי' אלקות". אותו דבר נקרא "עולם" ביחס למדרגה שמעליו, ואינו עולם מצד מעמדו שלו.

לקוטי תורה מקרב את העניין במשל: "אותיות הדבור בעודן בכח חכמתו". לפני שאדם מדבר, הדברים כבר מוכנים בו ויש ביניהם הבדלים, אך עדיין אינם קול הנשמע לזולתו. כך אפשר להבין ריבוי מוגדר שעדיין אינו נפרד ממקורו. בנמשל מדובר ב"אותיות עליונים

---

[149] אור התורה לצמח צדק, שמות, פרשת וארא, עמ' קצט: "והנה ע"פ ב' הקדמות אלו יובן ענין ריבוי העולמות הנז' באד"ר... וכן עוד כמה מספרים דאינו ר"ל עלמין ממש אלא הן בחי' אותיות עליונים רוחני' מאד ע"ד שנת' בהקדמה א' שיש כמה בחי' אותיות גבוה מעל גבוה ומה שנק' בשם עלמין היינו משום שאלו היו משתלשלים ונמשכים למטה בהשתלשלות המדריגות מדריגה אחר מדריגה עד שהיו מתגשמי' להתלבש בעשיה הי' מהן התהוות תליסר אלף עלמין"; "וא"כ בחי' אותיות הנ"ל דיתבין בגולגלתא וכי מפני שלא ירדו בהשתלשלות נגרע ערכן הרי אדרבא הם נעלים יותר לאין קץ מאותיות אלו שירדו מדריגה אחר מדריגה לכן נק' אותיות הנ"ל דיתבין בגולגלתא בשם עלמין ממש שהן הן כח וחיות של תליסר אלף עלמין ממש בחיות רם ונפלא לאין שיעור יותר מהחיות המלובש בעולמות בי"ע כו'. (ובזה יובן מ"ש באגה"ק ד"ה איהו וחיוהי וז"ל וקרוב לומר שגם האלפים ורבבות עלמין דיתבין בגולגלתא דא"א וז"א אינו עלמין ממש כעין ההיכלות דאצי' ובחי' יש כו' עכ"ל. ור"ל כי הנברא שנתהווה מהאותיות הוא יש ודבר נפרד משא"כ האותיות עצמן הן בחי' אלקות רק שנק' עלמין לגבי גלגלתא ור"ל שהן בחי' אותיות שכבר נמשכו להיות מקור ושרש להתהוות עלמין כמו בחי' אש שלמעלה שהוא מקור ושרש לאש הגשמי משא"כ בחי' גלגלתא כו' ומש"ש שאינן אלקות ממש לברוא יש מאין ר"ל כי עיקר התהוות היש הוא מבחי' א"ס ב"ה הסוכ"ע רק שהוא ע"י אותיות אלו כו' כצ"ל אם באנו לומר שדבריו באגה"ק הנ"ל עם מ"ש ועמדו רגליו הם שניהם כוונה אחת, אמנם יש לומר ג"כ דהתם באגה"ק פי' בענין אחר שהם ע"ד בחי' נשמות דאצילות ע"ש. אבל מ"מ שני מקומות עולה בקנה אחד שאינן בחי' יש ודבר נפרד כאשר העולמות דבי"ע)" (היברובוקס, ספר 31630, עמ' 204 בקובץ). בספר המחקר, כרך א, עמ' 759 ו־806, מתועד שגם ב"שיעורים בספר התניא" לאיגרת זו, בנוסח העברי ובתרגום האנגלי, מצוין לעמוד זה; ועל מקום העמוד ונוסחו ראו שם, עמ' 770, 804 ו־809.

רוחני' מאד", ואור התורה מדגיש ש"יש כמה בחי' אותיות גבוה מעל גבוה".[149]

גם המשל של הצמח צדק מלמד משהו. "אש שלמעלה" היא "מקור ושרש לאש הגשמי". היא אינה האש הבוערת לפנינו, ובכל זאת היא נקראת אש, משום שממנה באה האש. כך גם ה"עלמין" שבגולגלתא: הם נקראים על שם העולמות שכוחם כבר נמצא בהם, ולא משום שהם עצמם עולמות נבראים.

והצמח צדק אינו מסתפק בדרך אחת. בסוף דבריו הוא כותב שאפשר גם לומר "דהתם באגה"ק פי' בענין אחר שהם ע"ד בחי' נשמות דאצילות", ומסכם: "אבל מ"מ שני מקומות עולה בקנה אחד שאינן

[149]אור התורה לצמח צדק, שמות, פרשת וארא, עמ' קצט: "והנה ע"פ ב' הקדמות אלו יובן ענין ריבוי העולמות הנז' באד"ר... וכן עוד כמה מספרים דאינו ר"ל עלמין ממש אלא הן בחי' אותיות עליונים רוחני' מאד ע"ד שנת' בהקדמה א' שיש כמה בחי' אותיות גבוה מעל גבוה ומה שנק' בשם עלמין היינו משום שאלו היו משתלשלים ונמשכים למטה בהשתלשלות המדריגות מדריגה אחר מדריגה עד שהיו מתגשמי' להתלבש בעשיה הי' מהן התהוות תליסר אלף עלמין"; "וא"כ בחי' אותיות הנ"ל דיתבין בגולגלתא וכי מפני שלא ירדו בהשתלשלות נגרע ערכן הרי אדרבא הם נעלים יותר לאין קץ מאותיות אלו שירדו מדריגה אחר מדריגה לכן נק' אותיות הנ"ל דיתבין בגולגלתא בשם עלמין ממש שהן הן כח וחיות של תליסר אלף עלמין ממש בחיות רם ונפלא לאין שיעור יותר מהחיות המלובש בעולמות בי"ע כו'. (ובזה יובן מ"ש באגה"ק ד"ה איהו וחיוהי וז"ל וקרוב לומר שגם האלפים ורבבות עלמין דיתבין בגולגלתא דא"א וז"א אינו עלמין ממש כעין ההיכלות דאצי' ובחי' יש כו' עכ"ל. ור"ל כי הנברא שנתהווה מהאותיות הוא יש ודבר נפרד משא"כ האותיות עצמן הן בחי' אלקות רק שנק' עלמין לגבי גלגלתא ור"ל שהן בחי' אותיות שכבר נמשכו להיות מקור ושרש להתהוות עלמין כמו בחי' אש שלמעלה שהוא מקור ושרש לאש הגשמי משא"כ בחי' גלגלתא כו' ומש"ש שאינן אלקות ממש לברוא יש מאין ר"ל כי עיקר התהוות היש הוא מבחי' א"ס ב"ה הסוכ"ע רק שהוא ע"י אותיות אלו כו' כצ"ל אם באנו לומר שדבריו באגה"ק הנ"ל עם מ"ש ועמדו רגליו הם שניהם כוונה אחת, אמנם יש לומר ג"כ דהתם באגה"ק פי' בענין אחר שהם ע"ד בחי' נשמות דאצילות ע"ש. אבל מ"מ שני מקומות עולה בקנה אחד שאינן בחי' יש ודבר נפרד כאשר העולמות דבי"ע)" (היברובוקס, ספר 31630, עמ' 204 בקובץ). בספר המחקר, כרך א, עמ' 759 ו־806, מתועד שגם ב"שיעורים בספר התניא" לאיגרת זו, בנוסח העברי ובתרגום האנגלי, מצוין לעמוד זה; ועל מקום העמוד ונוסחו ראו שם, עמ' 770, 804 ו־809.

בחי' יש ודבר נפרד כאשר העולמות דבי"ע".[149] כך לומדים הצעה: אפשר להציע כמה הסברים לפרטים, ובאותה שעה לשמור בבירור את מה שמשותף לכולם. המשותף כאן הוא המעמד: לא יש ודבר נפרד.

מכאן גם ההמשך הישיר לשאלה שבה פתחה האיגרת, "איהו וחיוהי חד איהו וגרמוהי חד בהון": כיצד מתארים הבחנות וריבוי בלי לאבד את האחדות. התשובה שהסוגריים מלמדים היא שמילים כמו "עולם", "פנימיות" ו"חיצוניות" הן מילים של יחס. הן אומרות משהו רק כשיודעים כלפי מה הן נאמרות, ומי שמדביק אותן לדבר בלי הקשר מחמיץ את עיקר משמעותן.

מה הוסיפו הסוגריים

לאחר שני חלקי הסוגריים אפשר לראות מה הם תרמו למהלך. הם לימדו שלוש הבחנות. הירידה לעולם הזה לבדה אינה מכריעה שהנשמה השתנתה במהותה. הכינוי "עולם" לבדו אינו מכריע שלפנינו יש נפרד. והריבוי יכול להתקיים יחד עם הקשר אל האחדות. שלוש ההבחנות נובעות מעיקרון אחד, שחזר בשני החלקים: המעמד נקבע לפי היחס אל המקור.

---

[149] אור התורה לצמח צדק, שמות, פרשת וארא, עמ' קצט: "והנה ע"פ ב' הקדמות אלו יובן ענין ריבוי העולמות הנז' באד"ר... וכן עוד כמה מספרים דאינו ר"ל עלמין ממש אלא הן בחי' אותיות עליונים רוחני' מאד ע"ד שנת' בהקדמה א' שיש כמה בחי' אותיות גבוה מעל גבוה ומה שנק' בשם עלמין היינו משום שאלו היו משתלשלים ונמשכים למטה בהשתלשלות המדריגות מדריגה אחר מדריגה עד שהיו מתגשמי' להתלבש בעשיה הי' מהן התהוות תליסר אלף עלמין"; "וא"כ בחי' אותיות הנ"ל דיתבין בגולגלתא וכי מפני שלא ירדו בהשתלשלות נגרע ערכן הרי אדרבא הם נעלים יותר לאין קץ מאותיות אלו שירדו מדריגה אחר מדריגה לכן נק' אותיות הנ"ל דיתבין בגולגלתא בשם עלמין ממש שהן הן כח וחיות של תליסר אלף עלמין ממש בחיות רם ונפלא לאין שיעור יותר מהחיות המלובש בעולמות בי"ע כו'. (ובזה יובן מ"ש באגה"ק ד"ה איהו וחיוהי וז"ל וקרוב לומר שגם האלפים ורבבות עלמין דיתבין בגולגלתא דא"א וז"א אינו עלמין ממש כעין ההיכלות דאצי' ובחי' יש כו' עכ"ל. ור"ל כי הנברא שנתהווה מהאותיות הוא יש ודבר נפרד משא"כ האותיות עצמן הן בחי' אלקות רק שנק' עלמין לגבי גלגלתא ור"ל שהן בחי' אותיות שכבר נמשכו להיות מקור ושרש להתהוות עלמין כמו בחי' אש שלמעלה שהוא מקור ושרש לאש הגשמי משא"כ בחי' גלגלתא כו' ומש"ש שאינן אלקות ממש לברוא יש מאין ר"ל כי עיקר התהוות היש הוא מבחי' א"ס ב"ה הסוכ"ע רק שהוא ע"י אותיות אלו כו' כצ"ל אם באנו לומר שדבריו באגה"ק הנ"ל עם מ"ש ועמדו רגליו הם שניהם כוונה אחת, אמנם יש לומר ג"כ דהתם באגה"ק פי' בענין אחר שהם ע"ד בחי' נשמות דאצילות ע"ש. אבל מ"מ שני מקומות עולה בקנה אחד שאינן בחי' יש ודבר נפרד כאשר העולמות דבי"ע)" (היברובוקס, ספר 31630, עמ' 204 בקובץ). בספר המחקר, כרך א, עמ' 759 ו־806, מתועד שגם ב"שיעורים בספר התניא" לאיגרת זו, בנוסח העברי ובתרגום האנגלי, מצוין לעמוד זה; ועל מקום העמוד ונוסחו ראו שם, עמ' 770, 804 ו־809.

אבל ההבחנות האלה עוסקות במעמד, ולא בכוח. הן אינן מעניקות לנשמות, או לבחינות שבגולגלתא, כוח של בריאה. מיד אחרי הסוגריים תחזור האיגרת ותציב את הגבול הזה במלוא תוקפו: "אך אינן אלקות ממש לברוא יש מאין". דווקא ההבחנות העדינות שלמדנו יאפשרו להבין אותו ולשמור בו בזמן על מעלת הנשמות. מה שאינו נפרד מאלוקות עדיין אינו, מכוח זה בלבד, מקור של בריאה.

מעניין שהצמח צדק, בדרך אחת שהוא מציע, מחיל את המשפט שאחרי הסוגריים גם על הבחינות שבגולגלתא: "ומש"ש שאינן אלקות ממש לברוא יש מאין ר"ל כי עיקר התהוות היש הוא מבחי' א"ס ב"ה הסוכ"ע [הסובב כל עלמין] רק שהוא ע"י אותיות אלו כו'". [149] כלומר, גם הבחינות הנעלות האלה אינן מקור הבריאה, אלא הדרך שדרכה היא עוברת. לפי הדרך הזאת, ה"אך" נאמר גם על הבחינות שבגולגלתא, ולא רק על הנשמות שלפני הסוגריים.

[149] אור התורה לצמח צדק, שמות, פרשת וארא, עמ' קצט: "והנה ע"פ ב' הקדמות אלו יובן ענין ריבוי העולמות הנז' באד"ר... וכן עוד כמה מספרים דאינו ר"ל עלמין ממש אלא הן בחי' אותיות עליונים רוחני' מאד ע"ד שנת' בהקדמה א' שיש כמה בחי' אותיות גבוה מעל גבוה ומה שנק' בשם עלמין היינו משום שאלו היו משתלשלים ונמשכים למטה בהשתלשלות המדריגות מדריגה אחר מדריגה עד שהיו מתגשמי' להתלבש בעשיה הי' מהן התהוות תליסר אלף עלמין"; "וא"כ בחי' אותיות הנ"ל דיתבין בגולגלתא וכי מפני שלא ירדו בהשתלשלות נגרע ערכן הרי אדרבא הם נעלים יותר לאין קץ מאותיות אלו שירדו מדריגה אחר מדריגה לכן נק' אותיות הנ"ל דיתבין בגולגלתא בשם עלמין ממש שהן הן כח וחיות של תליסר אלף עלמין ממש בחיות רם ונפלא לאין שיעור יותר מהחיות המלובש בעולמות בי"ע כו'. (ובזה יובן מ"ש באגה"ק ד"ה איהו וחיוהי וז"ל וקרוב לומר שגם האלפים ורבבות עלמין דיתבין בגולגלתא דא"א וז"א אינו עלמין ממש כעין ההיכלות דאצי' ובחי' יש כו' עכ"ל. ור"ל כי הנברא שנתהווה מהאותיות הוא יש ודבר נפרד משא"כ האותיות עצמן הן בחי' אלקות רק שנק' עלמין לגבי גלגלתא ור"ל שהן בחי' אותיות שכבר נמשכו להיות מקור ושרש להתהוות עלמין כמו בחי' אש שלמעלה שהוא מקור ושרש לאש הגשמי משא"כ בחי' גלגלתא כו' ומש"ש שאינן אלקות ממש לברוא יש מאין ר"ל כי עיקר התהוות היש הוא מבחי' א"ס ב"ה הסוכ"ע רק שהוא ע"י אותיות אלו כו' כצ"ל אם באנו לומר שדבריו באגה"ק הנ"ל עם מ"ש ועמדו רגליו הם שניהם כוונה אחת, אמנם יש לומר ג"כ דהתם באגה"ק פי' בענין אחר שהם ע"ד בחי' נשמות דאצילות ע"ש. אבל מ"מ שני מקומות עולה בקנה אחד שאינן בחי' יש ודבר נפרד כאשר העולמות דבי"ע)" (היברובוקס, ספר 31630, עמ' 204 בקובץ). בספר המחקר, כרך א, עמ' 759 ו־806, מתועד שגם ב"שיעורים בספר התניא" לאיגרת זו, בנוסח העברי ובתרגום האנגלי, מצוין לעמוד זה; ועל מקום העמוד ונוסחו ראו שם, עמ' 770, 804 ו־809.

מה נשאר פתוח

לפני הסיכום כדאי לרשום גם את מה שהסוגריים משאירים פתוח, כדי שהלומד יידע מה בידו ומה עדיין לא:

- **מי בדיוק הם "הצדיקים הראשונים".** יש דוגמה מפורשת, רשב"י; הצעה, אדם הראשון; ומקבילה, חנוך. אין רשימה.
- **מה בדיוק משתנה בירידה הרגילה, ומה נשמר אצל הצדיקים הראשונים.** האיגרת מתארת מצבים, ולא את המנגנון שבו נשמה נעשית "יש" בירידתה.
- **מה נשאר באדם כשהנר"נ דאצילות מסתלקות.** באדם הראשון, לפי שער הגלגולים, נסתלקו הרוח והנשמה דאצילות, והנפש דאצילות נשארה "פורחת עליו"; על הצדיקים הראשונים האיגרת אינה מפרטת.
- **איזו "דיקנא" נזכרת בסוף הסוגריים.** של אריך אנפין, של זעיר אנפין, או של שניהם.
- **היחס המדויק בין הניסוח המסכם של האיגרת לבין שני המקומות באדרות.** המקורות ברורים; הצירוף הוא של אדמו"ר הזקן.
- **אם ה"אך" נאמר גם על הבחינות שבגולגלתא.** הצמח צדק מציע דרך שבה כן, ומזכיר גם דרך אחרת בהבנת המשפט.

סיכום: מה נתברר

- **מקום הסוגריים.** הסוגריים עומדים בין "מעין בחי' אלקות" לבין "אך אינן אלקות ממש". הם מרחיבים את המדרגה האמצעית שלמדנו בפרק 5, ואינם מעלים אותה מעל גבולה.
- **החלק הראשון: הצדיקים הראשונים.** "אפשר" שהנר"נ דאצילות שלהם לא נשתנתה מהותן גם לאחר שירדו לעולם הזה, ולכן היו

מסתלקות "בטרם יחטאו" כשרצו לחטוא. הנושא של "מסתלקות" הוא הנר"נ, ולא האדם. הרצון לחטוא שייך לאדם, והבחירה נשארת בידו.

- **שורש וניצוץ.** שורש משותף, ניצוץ, אדם מסוים ומצבה של הנשמה עתה הם ארבעה מישורים. ההבחנה ביניהם מסבירה כיצד ייתכן החריג, ואינה מזהה את הנידונים.
- **החלק השני: העלמין.** "קרוב לומר" שה"עלמין" שבגולגלתא של אריך אנפין ושל זעיר אנפין אינם יש כמו ההיכלות, אלא "כעין נשמות המלאכים". הם נקראים עולמות "לגבי" הגולגלתא והדיקנא, כלומר ביחס אליהן. ספרי החסידות מבארים זאת במשל של אותיות שעדיין בכוח.
- **העיקרון המשותף.** בשני החלקים המעמד נקבע לפי היחס אל המקור, ולא לפי המקום או השם.
- **מידת הוודאות.** "אפשר", "קרוב לומר" ו"כעין" הם חלק מן התוכן. כל ביאור נאמן צריך לשמור עליהם.

הפרק לימד אפוא כיצד לקרוא הערת אגב שמרחיבה בלי לשנות את הכלל: היא מציעה, בלשון של "אפשר" ו"קרוב לומר", שהמדרגה של "מעין בחי' אלקות" רחבה יותר ממה שנראה בתחילה, ושהיא חלה גם על נשמות שירדו לעולם הזה ועל בחינות שנקראות עולמות. ובאותה שעה היא משאירה את המדרגה הזאת מתחת לגבול שהאיגרת עומדת להציב.

לקראת "אך"

הסוגריים נסגרו, והקו הראשי חוזר. השאלה שהוא מביא עמו נעשתה עכשיו חדה יותר. אם הנר"נ דאצילות של הצדיקים הראשונים אינן "דבר נפרד מאלקות" אפילו בעולם הזה, קל להסיק שיש בהן גם כוח לברוא. את ההסקה הזאת חוסם ה"אך": מעמד שאינו יש נפרד אינו

כוח בריאה. ומה חסר להן? לא גובה המדרגה, וגם לא מקום הימצאותן. על כך ישיבו שתי המילים "יצאו ונפרדו" והשאלה למי שייך כוח הבריאה, ובזה יעסוק הפרק הבא.

ללמוד את הפרק בעזרת כלי בינה מלאכותית

הסוגריים של הפרק הזה הם אולי המקום הטוב ביותר בחלק הראשון לתרגל הרגל אחד: לשמור גם על תוכן המקור וגם על מידת הוודאות שלו. כלי שמסכם טקסט נוטה להחליק את ה"אפשר", להשלים שמות שהמקור לא נקב בהם ולהפוך משל לתיאור. התרגילים הבאים מכוונים אל המקומות האלה.

תרגיל 1: לשמור על "אפשר" ועל "קרוב לומר"

מה לשאול. צרפו לשיחה את שבע יחידות הסוגריים, מן "ואף גם לאחר שירדו" ועד "ונקראו עלמין לגבי בחי' הגולגלתא ודיקנא", ובקשו הסבר קצר של כל אחת מהן.

מה לבדוק. קראו את התשובה ושאלו שלוש שאלות. האם נשמרו המילים "אפשר", "קרוב לומר" ו"כעין", או שההסבר הפך אותן לקביעות? האם "הצדיקים הראשונים" זוהו בוודאות, למשל עם אדם הראשון או עם חנוך? והאם "היו מסתלקות" הפך ל"היו מתים"? אם מצאתם אחד מאלה, בקשו מן הכלי לתקן, והשוו את התיקון לסעיף "מה מוסיפה הסתייגות בתוך ביאור?" ולהגדרות של שלוש המילים שם.

גבול המסקנה. הסבר משכנע אינו הופך את ה"אפשר" שבאיגרת לוודאות.

תרגיל 2: מי הם הצדיקים הראשונים

מה לשאול. "מי הם 'הצדיקים הראשונים' שבאגרת הקודש, סימן כ? על איזה מקור נשענת כל תשובה?"

מה לבדוק. מיינו כל שם שהכלי מציע לפי שלוש דרגות הקשר שבטבלה שבסעיף "מי הם 'הצדיקים הראשונים'?": דוגמה מפורשת, הצעה הנשענת על לשון ועניין, או מקבילה לרעיון. בדקו אם המקור שהכלי מביא קיים, ואם הוא מזכיר את משפטנו. שימו לב במיוחד למילה "כמו" שבלקוטי תורה: היא מציגה את רשב"י כדוגמה.

גבול המסקנה. גם אם כל המקורות שהכלי הביא נכונים, אין בידינו רשימה סגורה. תשובה שמסכמת "הצדיקים הראשונים הם..." חורגת ממה שהמקורות מלמדים, והשאלה נשארת פתוחה.

תרגיל 3: עולמות שאינם עולמות

מה לשאול. "מה הם 'האלפים ורבבות עלמין דיתבא בגולגלתא דא"א וז"א', ולמה נקראו עלמין אם 'אינן עלמין ממש'?"

מה לבדוק. בדקו שלושה דברים. האם הכלי הבחין בין השלילה ("כעין ההיכלות... ובחינת יש") לבין ההשוואה החיובית ("כעין נשמות המלאכים")? האם הסביר את "לגבי" כיחס? והאם קרא "גולגלתא" ו"דיקנא" כשמות של בחינות, או צייר ראש גשמי? את המקורות מן האדרות, מלקוטי תורה ומאור התורה אפשר להשוות לסעיפים "אלפים ורבבות" ו"לגבי".

גבול המסקנה. משל האותיות שבלקוטי תורה ובאור התורה מבאר אפשרות של ריבוי בלי פירוד. הוא אינו אומר שכל "עלמין" בכל ספר קבלה הם אותיות באותו מובן. והאיגרת עצמה אומרת "קרוב לומר", ולכן גם ההסבר הטוב ביותר נשאר הסבר של הצעה.

תרגיל 4: היכן נגמרים הסוגריים

מה לשאול. בקשו מן הכלי לכתוב את המשפט של האיגרת בלי הסוגריים, ולהסביר מה מתחבר אל מה.

מה לבדוק. המשפט צריך לעבור מ"מעין בחי' אלקות בצמצום עצום" ישר אל "אך אינן אלקות ממש לברוא יש מאין". בדקו אם הכלי הבין

שה"אך" חוזר אל הנשמות שלפני הסוגריים. בדקו גם אם הוא ייחס את ה"אך" לבחינות שבגולגלתא, והאם הציג זאת כדברי האיגרת או כדרך של הצמח צדק (ראו סעיף "מה הוסיפו הסוגריים").

גבול המסקנה. מבנה המשפט מראה מה הקו הראשי. הוא אינו מכריע אם ה"אך" חל גם על ה"עלמין"; זו שאלה פתוחה, שיש בה הצעה של הצמח צדק.

חלק שני — מקור כוח ההתהוות ודרכי גילויו

פרקים 7–10

בחלק הראשון שאלנו כיצד כלים בעלי גבול יכולים להיות אלוקות, וראינו שמעמדם של כלים, נשמות והיכלות נקבע לפי היחס אל המקור. מן ההבחנה שבסוף פרק 6 בין מעמד הנשמות הנעלות לבין כוח הבריאה נפתח החלק השני. נושאו הוא הכוח לברוא יש מאין: למי הוא שייך, ובאילו דרכים הוא מתגלה.

לאורך החלק הזה נבחין בין שתי שאלות: מהו מקור הכוח, ובאיזו דרך ובאיזו מדרגה הוא מתגלה? על השאלה הראשונה משיבה האיגרת לאורך כל הדרך תשובה אחת: הבורא לבדו. על השנייה היא משיבה בשמות רבים: אור, קו וכלים; מלכות ואותיות; עיבור ולידה. השמות האלה מתארים דרכים שבהן הכוח מופיע, ואינם מוסיפים לו בעלים. מי שמחליף בין שתי השאלות יטעה באחד משני כיוונים: או שיעשה את הכלים, את המלכות או את הנשמות לבעלי כוח לצד הבורא, או שימחק אותם מן ההסבר בשם האחדות. אף שלא כל שלבי הפעולה מתבארים בפרקים האלה, ההבחנה בין מקור הכוח לבין דרך גילויו תלווה את הספר עד שיגיע אל כוח הצומח שבעפר.

פרק 7 מניח את היסוד: "הוא לבדו" בכוחו לברוא יש מאין, והכלים דאצילות, שאור אין־סוף מתייחד בהם, הם הדרך שבה נבראים

נבראים בעלי גבול. פרק 8 שואל היכן בדיוק נעשה המעבר אל היש הנפרד, ומשיב: במלכות דאצילות ובאותיות היוצאות ממנה; שם נפגוש גם את הנוסחה "נעוץ תחלתן בסופן". פרק 9 מתאר את אותו מעבר בתמונה של עיבור ולידה. פרק 10 מחיל את מה שנלמד על שאלה הקרובה לחיי האדם: מדוע המצוות המעשיות, שמקומן בסדר הגילוי הוא האחרון, הן בשורשן "עיקר התורה ושרשה".

הדיון במלכות, באותיות ובעיבור ולידה מחייב סבלנות. נפגוש כאן שמות רבים מלשון הקבלה, וכל אחד מהם יוסבר במקומו. אבל ידיעת השמות אינה עדיין ידיעת המנגנון: בכל משפט נשאל מה נושאו, על איזו מדרגה הוא מדבר, ומה בדיוק הוא מוסיף. וגם כשיעבור הביאור לשורש התורה והמצוות, יהיה צורך להבחין בין השורש, מקום הגילוי והתכלית, ולהימנע מן ההנחה שמעלה בצד אחד מבטלת מעלה בצד אחר.

ההרגלים האלה — לשאול מי נושא המשפט, להפריד בין לשון המקור לבין ההסבר, ולומר על כל משל מה הוא מלמד והיכן הוא נעצר — הם גם ההרגלים שהספר מציע לעבודה עם חברותא, אדם או כלי בינה מלאכותית. לכן גם כאן ייחתם כל פרק בתרגילים לעבודה עם כלי בינה מלאכותית, המעוגנים במכשולים המיוחדים של אותו פרק (על מבנם ראו "כיצד בנוי פרק" במפת הקריאה). הדיון המלא בדרכי העבודה והבדיקה נמצא בחלק "ללמוד הלאה".

פרק 7 | הוא לבדו: עצמות, אור, קו וכלים

מה כבר ידוע לנו

הקטע שלפנינו משלים משפט שהתחיל בחלק הראשון. לקראתו ניזכר בארבעה דברים:

- **הכלים דאצילות.** אצילות היא העולם העליון שבסדר העולמות; בריאה, יצירה ועשייה (בקיצור בי"ע) הם שלושת העולמות שתחתיו. פתיחת האיגרת קבעה שכלי עשר הספירות דאצילות "הן אלקות לברוא יש מאין כמו הא"ס ולא בבחי' השתלשלות עילה ועלול לבד": פעולתם אינה רק מעבר של השפעה ממדרגה למדרגה.
- **"יש מאין".** התהוות של מציאות שאינה יוצאת מתוך מציאות קודמת לה. אין פירוש הדבר שאין לה מקור: יש לה בורא, אבל אין לפניה חומר או עילה שהיא ממשיכה אותם.
- **הנשמות הנעלות.** נשמות המלאכים שיצאו מזיווג הנשיקין, ונשמות האדם שיצאו מזיווג זו"נ דאצילות, "אינן בכלל יש ודבר נפרד" כל עוד לא ירדו לבי"ע; הן "מעין בחי' אלקות".
- **השאלה שנשארה.** אם הנשמות האלה אינן יש נפרד, האם יש בהן גם הכוח לברוא יש מאין? על השאלה הזאת עונה הפרק שלפנינו.

מה עדיין חסר גם למציאות הנעלית ביותר?

אדם יכול לדעת הרבה, להבין לעומק ולחולל שינויים בחיי זולתו. ובכל זאת הוא קיבל את חייו ואת כוחו לחשוב ולפעול. מעלה גדולה אינה עושה אותו מקור של קיומו. ההבחנה הזאת תעזור לנו להבין את המילים "הוא לבדו"; את דרך הבריאה עצמה נלמד מן האיגרת.

האיגרת עושה כאן מהלך שלם במשפט אחד ארוך, בארבעה צעדים:

1. **גבול.** הנשמות הנעלות שעליהן דיברנו "אינן אלקות ממש לברוא יש מאין".
2. **טעם.** הן כבר יצאו ונפרדו מן הכלים שבהם מלובש הקו מאור אין־סוף.
3. **מקור הכוח.** מן הטעם הזה עולה האיגרת אל המקור: האור הוא כעין המאור, והמאור הוא מהותו ועצמותו של המאציל, שמציאותו מעצמותו. לכן הוא לבדו יכול לברוא יש מאין ואפס המוחלט.
4. **חזרה אל העולם המוגבל.** כיצד מתהווים נבראים בעלי גבול ומידה: אור אין־סוף מתלבש בכלים דאצילות ומתייחד בהם, ובהם ועל ידם נבראים הנבראים, ובפרט על ידי התלבשותם בעולמות בריאה, יצירה ועשייה.

בפתח החלק הבחנו בין מקור הכוח לבין דרך גילויו. בפרק הזה ההבחנה מתחדדת לשתי שאלות, וכדאי לקרוא דרכן את הפרק כולו, בלי לערבב ביניהן. הראשונה: מאין בא עצם הקיום של הנברא? השנייה: מדוע הנברא הוא דבר מסוים, בעל מידה וגבול, זה ולא אחר? על הראשונה עונה האיגרת "הוא לבדו". על השנייה היא עונה בכלים.

"הוא לבדו" אינו מייתר את הכלים, והכלים אינם בוראים מכוח עצמם. הם מסבירים כיצד מן האחדות האלוקית מתהווה עולם שיש בו פרטים רבים.[153]

[153] ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 842–843, בדיון "מפת השאלה ובירורה", ועמ' 845–846, בדיון "הכרעת הסוגיה: מקור הכוח וסדר פעולתו". "הוא לבדו" מוסב על המאציל; הכוח מקורו בו, והאור המיוחד בכלים פועל בהם ועל ידם. נדחות שם גם הצגת הכלים כשותפים עצמאיים וגם שלילת תפקידם. וראו שם, עמ' 841: "בלי שום עילה וסיבה אחרת" נקרא בתוך משפטו, ואינו שולל את סדר ההתלבשות.

"אך" שאחרי הסוגריים: לאן חוזר המשפט?

המשפט הראשון של הפרק הוא סופו של משפט ארוך. המשפט התחיל בפרק 5, ובפרק 6 נקטע בסוגריים ארוכים. כדי לדעת על מה הוא מדבר, צריך לחבר את חלקיו. כשמחברים אותם, הוא נשמע כך: "אך נשמות המלאכים שיצאו מזיווג הנשיקין, וכן נשמת האדם שיצאו מזיווג דזו"נ דאצי' קודם שירדו לבי"ע, אינן בכלל יש ודבר נפרד בפ"ע, אלא הן מעין בחי' אלקות בצמצום עצום... (ואף גם לאחר שירדו... ונקראו עלמין לגבי בחי' הגולגלתא ודיקנא) — אך אינן אלקות ממש לברוא יש מאין".[154]

מי הן "אינן"? המילה כתובה בלשון רבות בנקבה, והיא חוזרת אל נושא המשפט הגדול: הנשמות. הסוגריים עסקו בעניין צדדי, בנפש, רוח ונשמה דאצילות שירדו לצדיקים הראשונים ובה"עלמין" שבגולגלתא. כשהם נסגרים, "אך" מחזיר אותנו אל המשפט העיקרי ומוסיף בו סייג: הנשמות הן "מעין בחי' אלקות", אך אינן "אלקות ממש לברוא יש מאין".

המילה "אך" מופיעה במשפט הזה פעמיים, ובכל פעם היא מסמנת גבול בכיוון אחר. בפעם הראשונה, "אך נשמות המלאכים", היא הבדילה את הנשמות מן ההיכלות ומגופות המלאכים, שהם "בחי' יש"; כך העלתה אותן מעל הנבראים הנפרדים. בפעם השנייה, "אך אינן", היא מציבה להן גבול מלמעלה: אף שאינן יש נפרד, אין הן אלוקות במובן של כוח לברוא. התוצאה היא מקום ביניים: הנשמות עומדות למעלה מן היש הנברא, ולמטה מן הכלים שהם "אלקות לברוא יש מאין".

---

[154] תניא, אגרת הקודש, סימן כ — המשפט השלם מ"אך נשמות המלאכים" ועד "אך אינן אלקות ממש לברוא יש מאין", והסוגריים שביניהם (לעיל, פרקים 5–6). על ההבחנה בין שלוש הקביעות — פרידה מן הכלים, מעמד של יש ודבר נפרד, והיכולת לברוא יש מאין — ועל כך שלא הוכח ש"אך" פותח שלב חדש של אחרי הירידה בלבד, ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 955–954.

על מי נאמר הסייג? הנושא הדקדוקי של המשפט הוא הנשמות "קודם שירדו לבי"ע", כלומר הנשמות במדרגתן הגבוהה ביותר. והטעם שיינתן מיד, "מאחר שכבר יצאו ונפרדו מהכלים", חל עליהן לפי פשט המשפט כבר ביציאתן מן הזיווג שבאצילות, עוד לפני כל ירידה. מכאן שאין צורך לקרוא את "אך" כפתיחה של שלב חדש, שעוסק רק בנשמות אחרי שירדו. הגבול נאמר על המדרגה העליונה, וממילא הוא חל גם על המדרגות שמתחתיה.

ומה עם האפשרות שהועלתה בסוגריים, שאצל הצדיקים הראשונים לא נשתנתה המהות בירידה? גם היא אינה מוסיפה לנשמות כוח בריאה. היא מלמדת רק שייתכן שנשמר בהן המעמד שהיה להן קודם הירידה. ועל המעמד ההוא עצמו נאמר עכשיו שאינן "אלקות ממש לברוא".

מכאן עולות שלוש קביעות, וצריך להחזיק כל אחת בנפרד:

1. הנשמות יצאו ונפרדו מן הכלים.
2. הן אינן בכלל "יש ודבר נפרד".
3. אין בהן כוח לברוא יש מאין.

מי שמחבר את הראשונה עם השנייה יחשוב שהיציאה מן הכלים הפכה אותן ליש נפרד. מי שמחבר את השנייה עם השלישית יחשוב שכל מה שאינו יש נפרד יכול כבר לברוא. האיגרת אומרת את שלושתן יחד, ואינה מסיקה אחת מחברתה.

מעלה גדולה, ועדיין אין כוח לברוא

אחרי כל מה שלמדנו על מעלת הנשמות, המשפט "אך אינן אלקות ממש לברוא יש מאין" עלול להישמע כמפנה חד. נזכיר מה נאמר עליהן: הן אינן יש נפרד באותו מובן שבו מתוארים גופות המלאכים וההיכלות, ואצל צדיקים מסוימים ייתכן שאף הירידה לא שינתה את

מהותן. ובכל זאת, מכל אלה אין להסיק שהן יכולות לברוא. המעלה והכוח לברוא הן שתי שאלות נפרדות.

ההבחנה הזאת נוגעת גם ללבו של הלומד. בדרך כלל אנו מודדים מעלה בסולם אחד: מה שקדוש ונעלה יותר, אנו מייחסים לו יותר כוחות. האיגרת אינה מודדת כך. כדי לדעת אם יש בדבר כוח לברוא, אין די לשאול כמה גבוהה מדרגתו; צריך לשאול מה יחסו אל מקור הכוח, והאם הוא מיוחד בו.

קרבה למקור וביטול כלפיו אינם הופכים את המקבל למקור ההתהוות. הנשמה, גבוהה ככל שתהיה, מקבלת את מציאותה; הבורא אינו מקבל את מציאותו מזולתו.

את ההבדל הזה מסמנת המילה "ממש". כדי להבין אותה, נחזור אל פתיחת האיגרת, שם נאמר על הכלים דאצילות: "אמנם הכוונה היא לומר שהן אלקות לברוא יש מאין כמו הא"ס, ולא בבחי' השתלשלות עילה ועלול לבד". כשהאיגרת קוראת לכלים "אלקות", היא מתכוונת לדבר מוגדר: שיש בהם, כמו באין־סוף, כוח לברוא יש מאין. על הנשמות נאמר "מעין" אלוקות: יש בהן דמיון לאלוקות, בביטולן ובקרבתן, אף שהוא "בצמצום עצום". אבל "אלקות ממש לברוא" אינן. "ממש" עומדת כנגד "מעין", ו"לברוא" קובעת באיזה עניין נערכת ההשוואה.

אך אינן אלקות ממש לברוא יש מאין

W07-01
מילים 1–7

"אך" — מילת הגבלה; מחזירה מן הסוגריים אל המשפט העיקרי ומציבה גבול להשוואה שנאמרה בו. "אינן" — הנשמות: נשמות המלאכים ונשמת האדם שנזכרו לפני הסוגריים. "אלקות" — אלוקות, במובן שהגדירה פתיחת האיגרת: כוח לברוא יש מאין כמו האין־סוף. "ממש" — באמת ובמלואו; עומד כנגד "מעין בחי' אלקות" שנאמר קודם. "לברוא" — מגדיר את העניין שבו נאמרת השלילה.

אין כאן קביעה כללית על מעמד הנשמות, אלא על הכוח לברוא. "יש מאין" — מציאות שמתהווה שלא מתוך מציאות קודמת; מונח שלמדנו בפרקים הקודמים, ושיתבאר עוד בהמשך המשפט עצמו. השלילה אינה הופכת את הנשמות ליש נפרד כמו ההיכלות; ההבחנות שבמשפט הקודם נשארות בתוקפן.

"מאחר שכבר יצאו ונפרדו" — ממה יצאו הנשמות?

הטעם שהאיגרת נותנת בנוי מכמה מושגים, וכדאי להפריד ביניהם לפני שקוראים אותו ברצף. יש המאציל, ברוך הוא: כך קוראת האיגרת לבורא, כמי שממנו נאצלה האצילות, והוא מקור הכול. יש אור אין־סוף, האור הנמשך ממנו. יש "הקו", המשכה מסוימת של אור אין־סוף. יש הכלים של עשר הספירות דאצילות, שבהם מלובש הקו. ויש הנשמות, שיצאו מן הכלים. חמשת השמות האלה אינם חמישה כינויים לדבר אחד, וגם אינם חמישה דברים נפרדים זה מזה. המשפט שלנו מלמד את היחסים ביניהם.

מהו "הקו"? בעץ חיים מתואר שקודם שנאצלו הנאצלים היה אור אין־סוף ממלא הכול. כשעלה ברצונו לברוא, "צמצם את עצמו", והשאיר מקום פנוי, "חלל". אז המשיך ממנו קו אחד ישר אל תוך החלל. ראשו העליון של הקו נמשך מן האין־סוף עצמו ונוגע בו, ודרכו נמשך ומתפשט אור אין־סוף למטה. הקו דק, כדי שהאור יגיע אל הנאצלים "במדה וקצבה", ולכן הספירות נקראות "מדות". עוד מבואר שם שהכלים התהוו לאחר שהאור נסתלק, ואחר כך חזר האור ונמשך בהם דרך הקו "במדה ובמשקל", כפי שהם יכולים לשאת בלי להתבטל.[155] וכמו בכל הדימויים שבספר, גם כאן אין לצייר מרחב גשמי: המילים "מקום", "חלל" ו"קו" מתארות סדר של גילוי, אור שאינו מופיע בבת אחת אלא במידה ובהדרגה, ולא צורה במרחב.

[155] עץ חיים, שער א, ענפים ב–ג; תניא, ליקוטי אמרים, פרק מח — אור אין־סוף, צמצום והמשכה.

עכשיו אפשר להבין את הצירוף "הקו מאור א"ס". הקו אינו אור אחר, וגם אינו נברא שנוצר מן האור. הוא אור אין־סוף עצמו, הנמשך בדרך של קו: במידה, בסדר ובהדרגה. לכן בהמשך המשפט האיגרת קוראת לו פשוט "אור א"ס": "נתלבש אור א"ס בכלים ד"ס דאצילות". במילים אחרות, הקו הוא הגילוי של אור אין־סוף בתוך הכלים.[156]

עכשיו נקרא את המילים עצמן. "יצאו" הוא אותו פועל שבו תוארו הנשמות לפני הסוגריים: "שיצאו מזיווג הנשיקין", "שיצאו מזיווג דזו"נ דאצי'". הנשמות נמשכו מפנימיות הכלים, כפי שנראה מיד מלקוטי תורה, וכשיצאו מן הזיווג יצאו גם מן הכלים. המילה "כבר" מלמדת שהדבר אינו מחכה לירידה לבי"ע: כבר ביציאתן מן הזיווג שבאצילות, לפני כל ירידה, הן אינן בתוך הכלים. "ונפרדו" מוסיפה שהן אינן עוד חלק מן המערכת שבה מלובש הקו.

כאן צריך זהירות, משום שהמילה "נפרד" חוזרת באיגרת בכמה מובנים. "יש ודבר נפרד" מתאר מעמד של נברא, העומד בהרגשתו לעצמו. "דבר נפרד מאלקות", בסוגריים, מתאר שינוי של מהות. "נפרדו מהכלים", במשפט שלנו, מתאר יציאה מן הכלים. אין להלביש את המובן של צירוף אחד על צירוף אחר. והראיה מן האיגרת עצמה: על אותן נשמות נאמר גם שהן "אינן בכלל יש ודבר נפרד" וגם שהן "נפרדו מהכלים". אם כן, ההיפרדות מן הכלים אינה עושה אותן יש נפרד, ובוודאי אינה אומרת שנפרדו מאלוקות.

מדוע היציאה מן הכלים מכריעה? משום שכוח הבריאה אינו תלוי בגובה המדרגה. הוא תלוי בקו, המלובש בכלים ומתייחד בהם. הנשמות יצאו מן המערכת הזאת. הן מקבלות ממנה, ועשויות לשמור קשר נעלה עם מקורן, אבל אינן חלק מן היחוד שבו פועל כוח הבריאה. לכן גם מעלתן הגדולה אינה נותנת להן כוח לברוא.

---

[156] שיעורים בספר התניא, אגרת הקודש, סימן כ, השיעור לז' בתשרי: "נר"נ שלהם" מתפרש שם "של הספירות"; הקו מוסבר שם כגילוי של אור אין־סוף; והמילים "קודמת ליש הזה" מתבארות כעילה קודמת ושייכת ליש הזה. וראו לעיל, פרק 5.

דברים אלה מתבארים בלקוטי תורה, במאמר "ושמתי כדכד שמשותיך" שבפרשת ראה. שם מובאת לשון האיגרת שלנו, "שכבר יצאו ונפרדו מהכלים דע"ס שבהן מלובש הקו", ונלמד ממנה: אף שהנשמות נמשכו מפנימיות הכלים, אין בהן גילוי הקו מאור אין־סוף. ("פנימיות הכלים" היא בחינתם הפנימית של הכלים. כנגדה עומדת "חיצוניות הכלים", שממנה, כפי שלמדנו בפרק 5, נבראו ההיכלות דאצילות וגופות המלאכים.) לא כן בכלים, שהקו מאיר בהם, ובהם "איהו וחיוהי וגרמוהי חד". ההבחנה היא בגילוי הקו: בכלים הוא מאיר בגלוי, ובנשמות אין גילוי כזה. המקור אינו קובע מה מידת הארתו בנשמות ואינו אומר שהקשר שלהן לאור נפסק.[157]

ועוד מילה אחת במשפט מבקשת קריאה זהירה. "שבהן" — שבתוכן, כלומר בכלים של עשר הספירות. קורא זהיר ישים לב שהמילה כתובה בלשון נקבה, אף ש"כלים" הוא שם זכר, וישאל אם אולי היא מוסבת על "ספירות". אין צורך להסיק זאת. באותו קטע ממש כותב אדמו"ר הזקן על הכלים "ומתייחד בתוכן" ו"לברוא בהן ועל ידן", וגם שם בלשון נקבה; וכבר בפתיחת האיגרת: "הרי הכלים הן בבחי' גבול ותכלית". מה שמכריע כאן הוא ההקשר, ולא הדקדוק לבדו: מדובר בכלים של הספירות, שבהם מלובש הקו.

ומה על "נר"נ שלהם"? במשפט הקודם נאמר שהכלים דאצילות "בבחי' גבול ע"י צמצום אור הא"ס הוא הקו המלובש בנר"נ שלהם". קל לקרוא את "שלהם" על הנשמות, ומשם לשאול: אם הקו מלובש גם בנשמות, מדוע רק הכלים בוראים? כפי שלמדנו בפרק 5, הקריאה המתאימה להקשר היא נפש, רוח ונשמה של הספירות

---

[157] לקוטי תורה, פרשת ראה, ד"ה "ושמתי כדכד שמשותיך", סעיף ב: מביא את לשון אגרת הקודש "שכבר יצאו ונפרדו מהכלים דע"ס שבהן מלובש הקו מאור א"ס", ומסיק: "עם היות שהנשמות נמשכו מפנימיות הכלים, עכ"ז אין בהן גילוי הקו מאור א"ס, משא"כ בהכלים שהקו מאיר בהן, ואיהו וחיוהי וגרמוהי חד". ושם, סעיף ד: "גם באצילות יש בחי' כלים, אלא ששם באצילות איהו וגרמוהי חד, שגם הכלים הם בבחי' יחוד, מה שאין כן בבריאה משם יפרד". על כך שהמקור עוסק בגילוי הקו ואינו קובע מידה, ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 881 ו־943.

עצמן. כך מפרש זאת גם ביאור "שיעורים בספר התניא".[156] שלילת כוח הבריאה מן הנשמות נאמרת כאן במפורש, גם בלי לקבוע שאין בהן שום הארה.

מה שנשאר פתוח הוא דבר אחר: מה בדיוק התוכן החיובי של "מעין אלקות" בנשמות לאחר שיצאו, והאם אפשר לדבר על מידה מסוימת של הקו בהן. האיגרת אינה קובעת מידה כזאת, ואין לייחס לה, או לאדמו"ר הזקן, לשון שלא נאמרה.[158]

מאחר שכבר יצאו ונפרדו מהכלים די"ס שבהן מלובש הקו מאור א"ס

W07-02
מילים 8–18

המשפט נותן טעם מדוע הנשמות אינן "אלקות ממש לברוא", והטעם נשען על מילה אחת: "יצאו". נעבור על המילים. "מאחר" — מפני ש. "שכבר" — כבר ביציאתן, ולא בשלב מאוחר יותר; ברגע היציאה הן כבר אינן בתוך הכלים. "יצאו" — אותו פועל שבו תוארה יציאתן מן הזיווג. "ונפרדו" — הן אינן עוד בתוך המערכת. וכאן הדיוק החשוב: "נפרדו מהכלים" אינו בהכרח "נפרדו מאלקות", ואת ההבדל הזה צריך לשמור. "מהכלים די"ס" — מן הכלים של עשר הספירות, כלומר דאצילות, כפי שיתפרש בהמשך המשפט. "שבהן" — שבתוכן, בכלים; אותה לשון נקבה חוזרת בקטע גם ב"בתוכן" וב"בהן ועל ידן". "מלובש" — נמצא ופועל בתוכם, כמו בלבוש. "הקו" — המשכת האור הישרה והמדודה, שעליה למדנו מעץ חיים. "מאור א"ס" — מאור אין־סוף: הקו אינו אור אחר, אלא אור אין־סוף שנמשך בדרך קו. המסקנה: הטעם עוסק ביציאה מן המערכת שבה פועל כוח הבריאה, ולא בטענה שכל שייכות אלוקית אבדה.

---

[156] שיעורים בספר התניא, אגרת הקודש, סימן כ, השיעור לז' בתשרי: "נר"נ שלהם" מתפרש שם "של הספירות"; הקו מוסבר שם כגילוי של אור אין־סוף; והמילים "קודמת ליש הזה" מתבארות כעילה קודמת ושייכת ליש הזה. וראו לעיל, פרק 5.

[158] ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 843–844, בדיון "תיקון נר"נ שלהם: גם הנחת שאלה עלולה ליפול"; ועמ' 863–866 ו־942 — ההבחנה בין נוכחות הקו לבין מידתו, ומה שנשלל במפורש במילים "יצאו ונפרדו".

"שהאור הוא כעין המאור" — ארבע פעמים "הוא"

למדנו שכוח הבריאה קשור לקו המלובש בכלים. השאלה הבאה מתבקשת: מה מיוחד בקו הזה, שבזכותו הוא נושא כוח כזה? האיגרת עונה: הקו הוא אור, ו"האור הוא כעין המאור". כדי להבין את התשובה צריך לקרוא לאט משפט שבו המילה "הוא" חוזרת ארבע פעמים:

"שהאור הוא כעין המאור, הוא מהותו ועצמותו של המאציל ב"ה, שמציאותו הוא מעצמותו ואינו עלול מאיזה עילה שקדמה לו ח"ו, ולכן הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין..."

המילה "הוא" חוזרת כאן ארבע פעמים, ולא תמיד באותו תפקיד. לפעמים היא "אוגד", כלומר מילה המחברת נושא לנשוא, כמו "הוא" במשפט "דוד הוא מורה"; ולפעמים היא כינוי המצביע על מישהו מסוים.

- "**הוא" הראשון**, "האור הוא כעין המאור", הוא אוגד: האור הינו כעין המאור.
- "**הוא" השני**, "הוא מהותו ועצמותו של המאציל", מסביר מיהו המאור: המאור שהאור דומה לו הוא מהותו ועצמותו של המאציל.
- "**הוא" השלישי**, "שמציאותו הוא מעצמותו", שוב אוגד, בתוך משפט המתאר את המאציל: מציאותו היא מעצמותו.
- "**הוא" הרביעי**, "ולכן הוא לבדו", הוא המאציל עצמו, ברוך הוא.

ה"הוא" המכריע הוא השני. על מה הוא מוסב, על "המאור" או על "האור"? במילים אחרות: האם האיגרת אומרת שהמאור הוא

העצמות, או שהאור עצמו הוא העצמות? התשובה: על המאור. שלושה טעמים מכריעים זאת:

- **קרבה.** "המאור" הוא השם הסמוך.
- **"כעין".** האיגרת טרחה לומר "כעין": דומה, ולא זהה. אילו אמרה מיד אחר כך שהאור עצמו הוא העצמות, ה"כעין" היה מאבד את משמעותו.
- **ההמשך.** המשפט ממשיך ומתאר מי "שמציאותו הוא מעצמותו ואינו עלול מאיזה עילה". תיאור כזה אינו מתאים לאור, שכל עניינו שהוא נמשך ממקורו. הוא מתאים רק למאציל עצמו.

כך קרא גם הצמח צדק. כשהוא מביא את לשון האיגרת, הוא כותב: "שהאור הוא מעין המאור, שהוא מהו"ע של המאציל ב"ה, שהוא לבדו בכחו ויכולתו לברוא יש מאין". ובאותו מקום הוא מוסיף שהקו עצמו אינו אלא "הארה בעלמא" מאור אין־סוף. מי שכותב כך אינו מזהה את הקו עם העצמות.[159]

מן הקריאה הזאת עולות שתי טעויות שיש להישמר מהן, והן הפוכות זו לזו.

הטעות הראשונה היא **זיהוי**: לומר שהקו הוא העצמות, או שהאור והמאור הם שני שמות לדבר אחד. האיגרת אינה אומרת זאת; היא אומרת "כעין".

הטעות השנייה היא **ריחוק**: לומר שהאור רק "נראה כמו" מקורו, כמו תמונה הדומה לאדם שצולם בה. גם זה אינו נכון. בתחילת פרק מח בתניא מתואר האור והחיות המתפשט ממנו יתברך "ומיוחד במהותו ועצמותו יתברך בתכלית היחוד". והצמח צדק כותב שהאור הוא מעין

[159] דרך מצותיך, שורש מצוות התפילה, פרק כז. הצמח צדק מביא שם את לשון האיגרת, "שהאור הוא מעין המאור שהוא מהו"ע של המאציל ב"ה, שהוא לבדו בכחו ויכולתו לברוא יש מאין", ומוסיף שהקו "הוא רק הארה בעלמא מהאור א"ס", "קו דק שהוא רק הארה קטנה" לגבי האור המקיף. לדבריו, עיקר התהוות היש הוא על ידי הארת סובב כל עלמין, הנותנת "כח ועוז לבחי' הכלים דיי"ס דאצי' עם הקו שבתוכם". וראו להלן, פרק 13.

המאור "בבחי' א"ס ממש": גם האור הוא אין־סוף, כמו מקורו.[160] הדמיון אפוא אינו חיצוני. האור מאוחד במקורו ונושא את אופיו, אבל אין הוא עצם המקור.[161]

משל שהאיגרת עצמה נתנה בתחילתה עוזר כאן: "כזיו השמש בשמש". הזיו, כלומר קרני האור, אינו גוף השמש. ובכל זאת, בתוך השמש הוא אינו דבר נפרד ממנה: הוא בטל אליה ומגלה אותה. בתוך השמש הזיו אינו מציאות נפרדת ממנה, אף שאינו גוף השמש עצמו.

והיכן המשל נעצר? השמש וזיוה נבראים שניהם, והיחס ביניהם נמדד במקום ובמרחק. בנמשל אין מקום ואין מרחק, והמאור אינו גוף. המשל מלמד רק את צורת היחס: גילוי הקשור למקורו, שאינו זהה לו ואינו נפרד ממנו.

ומה כל זה נותן לשאלה שלנו? הוא מסביר את כוחם של הכלים, בשרשרת של שלוש חוליות: הקו המלובש בכלים הוא אור; האור הוא כעין המאור; והמאור הוא המאציל, שכוחו לברוא יש מאין. הכוח פועל בכלים באמצעות אור שאינו מאבד את קשרו למקורו.

יש כאן שני יחסים: הקשר בין האור למאור מסביר מדוע האור נושא את כוח הבריאה; הייחוד בין האור לכלים מסביר כיצד הכוח פועל בבריאה מוגבלת. האיגרת אומרת שהאור הוא "כעין המאור", ובהמשך שהוא "מתייחד בתוכן" — בתוך הכלים.[162]

---

[160]דרך מצותיך, שורש מצוות התפילה, פרק ג: "איהו על עצמות אא"ס, וגרמוהי הן הכלים די"ס דאצי' שהוא ית' מתייחד ומתלבש בהן, והאור הוא מעין המאור בבחי' א"ס ממש"; ושם משל המלך הנותן מתנה פעמים בידו הימנית ופעמים בשמאלית. וראו תניא, ליקוטי אמרים, פרק מח, בתחילתו: האור והחיות המתפשט ממנו "ומיוחד במהותו ועצמותו יתברך בתכלית היחוד".

[161]ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 845–844, בדיון "כעין המאור: מדוע הקו אינו נעשה העצמות".

[162]ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 843, בדיון "ייחוד אור–כלים אינו ייחוד אור–מאור", ועמ' 957–956: היחס אור–מאור והייחוד אור–כלים קשורים במהלך, אך אינם אותו יחס תחבירי.

האם הקו הוא עצמות אין־סוף?

לא. הקו הוא המשכה של אור אין־סוף בסדר המאפשר עולמות ומדרגות. הוא אינו עצם נפרד מן האלוקות, אך גם אין למחוק את ההבדל בין אור לבין מאור. עץ חיים מתאר שראשו העליון של הקו "נמשך מן הא"ס עצמו ונוגע בו". נגיעה היא קשר, לא זהות. והצמח צדק מדגיש שביחס לאור המקיף שאין לו גבול, הקו הוא "הארה קטנה" בלבד. ("אור מקיף" הוא, בלשון החסידות, אור שאינו נמשך במידה כמו הקו ואינו מתלבש בכלים לפי ערכם. בהמשך האיגרת נפגוש שם קרוב, "סובב כל עלמין".)[155] [159]

ומה עם המידה והצמצום שבקו? האם הם מוכיחים שהקו נברא? לא. כבר למדנו שגבול ופירוד אינם אותו דבר: כלי דאצילות מוגדר, ובכל זאת הוא אלוקות. הקו מצומצם ביחס לאור שלפני הצמצום, ובאותה שעה הוא מקור עליון לכל המדרגות המקבלות ממנו.

מכאן כלל לקריאה. כשפוגשים את המילה "אין־סוף", צריך לברר על מה היא נאמרת: על המקור הבלתי מוגבל, על האור הנמשך ממנו, או על אור שנראה "בלי גבול" ביחס למקבל מסוים. אין לקפוץ מן המילה "מוגבל" למסקנה "נברא", כשם שאין לקפוץ מן המילה "אלוקי" למסקנה שאין שום הבדל בין האור למאור.[161]

האם האור הוא מציאות נוספת לצד הבורא?

גם זה לא. "כעין המאור" אינו מעמיד עוד עצמות לצד הבורא. האור קשור במקורו ומגלה אותו, והמילה "כעין" שומרת על היחס הזה בלי לבטלו. גם הקו, אף שהוא מתואר במידה ובסדר, אינו נהפך משום

---

[155]עץ חיים, שער א, ענפים ב–ג; תניא, ליקוטי אמרים, פרק מח — אור אין־סוף, צמצום והמשכה.

[159]דרך מצותיך, שורש מצוות התפילה, פרק כו. הצמח צדק מביא שם את לשון האיגרת, "שהאור הוא מעין המאור שהוא מהו"ע של המאציל ב"ה, שהוא לבדו בכחו ויכולתו לברוא יש מאין", ומוסיף שהקו "הוא רק הארה בעלמא מהאור א"ס", "קו דק שהוא רק הארה קטנה" לגבי האור המקיף. לדבריו, עיקר התהוות היש הוא על ידי הארת סובב כל עלמין, הנותנת "כח ועוז לבחי' הכלים די"ס דאצי' עם הקו שבתוכם". וראו להלן, פרק 13.

[161]ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 845–844, בדיון "כעין המאור: מדוע הקו אינו נעשה העצמות".

כך ליש נפרד. ההבחנה שכדאי לזכור: מידה מתארת אופן של גילוי, ופירוד מתאר מעמד של נברא. אלה שני דברים שונים.

כך האחדות וההבחנה נשארות יחד: הבורא אחד, והאור והכלים אינם מוסיפים בוראים. הנה סיכום של מה שלמדנו על כל מונח:

המונח	מה אומרת עליו האיגרת	מה אין להסיק ממנו
המאציל, "המאור"	מהותו ועצמותו; "מציאותו הוא מעצמותו"; "הוא לבדו" בכוחו לברוא יש מאין	שברא את עצמו, או שיש עילה שקדמה לו
האור, אור אין־סוף	"כעין המאור"; מתלבש בכלים ומתייחד בתוכם	שהוא העצמות עצמה, או שהוא מקור כוח עצמאי
הקו	המשכת אור אין־סוף במידה ובסדר; מלובש בכלים	שהוא נברא מפני שהוא מוגבל, או שהוא זהה לעצמות
הכלים די"ס דאצילות	אלוקות; האור מיוחד בהם; בהם ועל ידם נבראים בעלי גבול	שהם בוראים מכוח עצמם
הנשמות שיצאו מן הכלים	מעין אלוקות; אינן יש נפרד; אינן אלוקות ממש לברוא	שהן בוראות, או שנעשו יש נפרד משום שנפרדו מן הכלים

שהאור הוא כעין המאור הוא מהותו ועצמותו של המאציל ב"ה

W07-03
מילים 19–28

המשפט הזה מסביר מה מיוחד בקו שבכלים, ויש בו הבחנה אחת שכל השאר תלוי בה: האור דומה למקורו, אבל אינו המקור. נעבור על המילים. "ש" — מפני ש. "האור" — הקו, שהוא אור אין־סוף. "הוא" — מילת חיבור: "האור הוא...". "כעין" — כדוגמת. זה דמיון של גילוי שמאוחד במקורו, ולא סימן שוויון. "המאור" — מקור האור. "הוא מהותו ועצמותו" — מוסב על המאור: המקור שהאור דומה לו הוא מהותו ועצמותו. "של המאציל" — של הבורא, שמאציל את האצילות. "ב"ה" — ברוך הוא. ועכשיו מדוע ההבחנה חשובה. אם נמחק את ההבדל בין האור לעצמות, לא נבין מדוע בהמשך צריך

שהאור יתייחד בכלים. ואם נהפוך את הדמיון לחיצוני בלבד, לא נבין מדוע הכלים שהאור מלובש בהם הם "אלקות לברוא".

"שמציאותו הוא מעצמותו" — מי שאינו מקבל את קיומו

נתחיל ממה שמוכר לנו: כל דבר שאנו מכירים מקבל את מציאותו ממשהו אחר. האדם לא המציא את נפשו, את גופו או את היכולת לחשוב. העץ מקבל מן הארץ, מן המים ומכוח החיים שבו. גם רעיון חדש נשען על שכל שכבר קיים. ואפילו דבר יציב מאוד, הר או שמש, אינו מסביר את קיומו מתוך עצמו. על כל אחד מהם אפשר לשאול: מאין הוא, ובמה הוא תלוי?

על הקב"ה נאמר "שמציאותו הוא מעצמותו", ושם השאלה "מאין הוא?" אינה חלה. אין הכוונה שהוא יצר את עצמו בשלב מוקדם כלשהו. יצירה עצמית אינה מובנת כלל: כדי לפעול, היוצר צריך כבר להיות קיים; וכדי להיות תוצאת הפעולה, הוא צריך עדיין לא להיות קיים. הכוונה פשוטה ועמוקה יותר: עצם מציאותו אינה מתקבלת. אין לפניו עילה, חומר, חוק או כוח שהוא נשען עליהם. כך כותב גם הרמב"ם בראש ספרו: "וכל הנמצאים... לא נמצאו אלא מאמתת המצאו", "שכל הנמצאים צריכין לו, והוא ברוך הוא אינו צריך להם ולא לאחד מהם".[163]

האיגרת מוסיפה: "ואינו עלול מאיזה עילה שקדמה לו". נגדיר תחילה את המונחים: "עילה" היא סיבה, ו"עלול" הוא תוצאה של סיבה. ומה פירוש "שקדמה לו"? לא רק קדימה בזמן. סיבה הפועלת באותו רגע עצמו קודמת לתוצאתה בסדר התלות, שהרי התוצאה תלויה בה. האיגרת שוללת כל קדימה כזאת. "ח"ו", חס ושלום, מרחיק את המחשבה ההפוכה: אין להעלות על הדעת שהוא תלוי במשהו.

[163] רמב"ם, הלכות יסודי התורה, פרק א, הלכות א–ג.

חשוב לזכור על מי נאמר כל זה: על המאציל עצמו, "מהותו ועצמותו". אין להעביר את התיאור באופן מכני אל כל חוליה בשרשרת. האור הוא "כעין המאור", כלומר נמשך ממנו. הקו הוא "מאור א"ס". הכלים הם "כלים די"ס דאצילות", מה שנאצל. על אף אחד מהם לא נאמר "מציאותו מעצמותו".

ודווקא משום כך האיגרת צריכה להסביר כיצד פועל בכלים כוח הבריאה. התשובה אינה שיש להם מציאות עצמית. התשובה היא שהאור שבהם הוא אורו של מי שמציאותו מעצמותו, והאור הזה מיוחד בהם.

כאן אפשר להרגיש את ההבדל בין יצירה לבין בריאה. אדם יוצר שולחן מעץ, מסדר אותיות למאמר או בונה מכונה מחלקים. יש בפעולותיו חכמה וחידוש, אבל כולן נשענות על חומרים, כוחות וסדרי מציאות שניתנו לו. אפילו רעיון מקורי אינו בריאה מאין של כוח השכל. הדוגמה מראה את גבול היכולת האנושית, ולא יותר: מי שאינו מקור הקיום של עצמו אינו יכול להעמיד קיום מאין. היא אינה מסבירה כיצד הבורא בורא.

ומה עם הנברא עצמו? לא פעם הוא מרגיש שהוא עומד מכוח עצמו. אבל הרגשה כזאת אינה "מציאות מעצמותו". הנברא תלוי בבורא בכל רגע, כפי שלמדנו בפרק 3: "קמיה", לפניו יתברך, הנברא "כלא חשיב". והחידוש הוא דווקא זה: הבורא, שמציאותו אינה מתקבלת מזולתו, הוא שיכול להוות מציאות הנראית לעצמה כיש. ההסבר אינו מזהה את הנברא עם הבורא; הוא מבאר מאין באה היכולת לברוא אותו.

שמציאותו הוא מעצמותו ואינו עלול מאיזה עילה שקדמה לו ח"ו

W07-04
מילים 29–38

המשפט הזה מתאר את המאציל, ולא כל חוליה בשרשרת האור, והוא היסוד לכוח הבריאה שייוחס מיד למאציל לבדו. "שמציאותו" — שקיומו, של המאציל. "הוא מעצמותו" — נובע מעצמותו, ולא מתקבל ממקור אחר. אין זו טענה שהוא ברא את עצמו. "ואינו עלול" — אינו תוצאה של דבר. "מאיזה עילה" — מכל סיבה שהיא, בלי יוצא מן הכלל. "שקדמה לו" — קדימה של תלות, ולא רק של זמן. "ח"ו" — חס ושלום: שלילה מוחלטת של הייחוס.

"ולכן הוא לבדו" — בריאה מן האין והאפס המוחלט

המילה "ולכן" קושרת שתי קביעות: המאציל אינו עלול מעילה, ולכן הוא לבדו יכול לברוא יש מאין ואפס המוחלט. אבל מדוע האחת נובעת מן השנייה? כדי לענות צריך לחזור אל מה שנאמר בתחילת האיגרת.

בתחילת האיגרת הבחין אדמו"ר הזקן בין שני סוגי יחס. הסוג הראשון הוא "השתלשלות עילה ועלול": כשדבר נמשך מסיבתו, "העלול הוא מוקף מהעילה ובטל במציאות אצלו כזיו השמש בשמש". העלול יודע ומשיג משהו מעילתו, "וגם במהותם ועצמותם אין הפרש גדול כ"כ, רק שזה עילה וזה עלול". הסוג השני הוא היחס בין היש הנברא לבין הכוח המהווה אותו, ושם "אין ערוך זה לזה כלל וכלל, לא מיניה ולא מקצתיה". ומכאן השם: "ולכן נקרא יש מאין דוקא".[164]

ההבדל בין עלול לבין יש מאין הוא הבדל של סוג, ולא של כמות. אין כאן סולם אחד שבו העלול בטל מעט והנברא בטל הרבה. עלול הוא המשך של עילתו, ויש ביניהם "ערך", כלומר קנה מידה משותף. יש מאין הוא מציאות חדשה, ואין לה ערך כזה אל הכוח שמהווה אותה.

---

[164] תניא, אגרת הקודש, סימן כ, בתחילתה (לעיל, פרקים 3–2): "ובהשתלשלות העלול הוא מוקף מהעילה ובטל במציאות אצלו כזיו השמש בשמש"; "וגם במהותם ועצמותם אין הפרש גדול כ"כ, רק שזה עילה וזה עלול"; לעומת היש הנברא — "וגם אין ערוך זה לזה כלל וכלל, לא מיניה ולא מקצתיה... ולכן נקרא יש מאין דוקא". על כך שההבחנה היא בין סוגים ("יש ערך" לעומת "אין ערך") ולא דרגות בסולם אחד, ועל כך שאין די לומר "אין גורם עצמאי", ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 852.

אין בעולמנו דוגמה לבריאה יש מאין: כל מה שאנו רואים נעשה מדבר שכבר היה. לכן האיגרת מבארת אותה בדרך השלילה, בהבדלה מן העלול שנמשך מעילתו ובטל אליה.

עכשיו אפשר להבין את ה"ולכן", בשלושה צעדים. ראשית, מי שמקבל את קיומו פועל בתוך מה שקיבל: הוא מעביר, מסדר, משנה ומגלה, ותוצאות פעולתו נשארות ביחס של ערך אל מה שהיה בו. שנית, מי שאינו מקבל את מציאותו מעילה אינו מוגבל לתוצאות שהן המשך של עצמו. שלישית, לכן רק הוא יכול להעמיד מציאות שאינה המשך של שום מציאות קודמת. כך אנו מבארים את הקשר שמציינת המילה "ולכן", בלי לטעון שהשגנו כיצד פועלת היכולת האלוקית.[153]

המילים "ואפס המוחלט ממש" באות למנוע טעות נפוצה: לחשוב שבריאה מאין היא עשיית דבר מתוך "חומר" ששמו "אין", כאילו היה חלל ריק ומתוכו הופק חומר. "אין" פירושו שלא היה שום דבר, לא חומר ולא מהות קודמת, שהנברא ממשיך אותם. "אפס המוחלט ממש" מחזק זאת: לא "כמעט כלום", ולא דבר דק ונסתר, אלא אפס גמור.

"הוא לבדו" שולל כל מקור עצמאי נוסף של בריאה. הוא אינו שולל את הכלים שיוזכרו מיד. הכלים אינם מקור נוסף, משום שאין להם כוח משלהם. "בכחו ויכלתו" מדגיש שהכוח הוא כוחו, ושיכולתו אינה נשענת על שום דבר שקדם לה.

ולכן הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט ממש

W07-05
מילים 39–49

[153] ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 842–843, בדיון "מפת השאלה ובירורה", ועמ' 845–846, בדיון "הכרעת הסוגיה: מקור הכוח וסדר פעולתו". "הוא לבדו" מוסב על המאציל; הכוח מקורו בו, והאור המיוחד בכלים פועל בהם ועל ידם. נדחות שם גם הצגת הכלים כשותפים עצמאיים וגם שלילת תפקידם. וראו שם, עמ' 841: "בלי שום עילה וסיבה אחרת" נקרא בתוך משפטו, ואינו שולל את סדר ההתלבשות.

"לברוא" — בריאה במובנה המדויק. שאר המילים נתבארו לעיל, והמשפט כולו שולל שתי קריאות: שהבריאה היא שינוי צורה של מציאות קודמת, ושהיא הפקת חומר מתוך חלל ריק.

"בלי שום עילה וסיבה אחרת קודמת ליש הזה"

המילים האלה משלימות את הגדרת ה"מאין", וכל אחת מהן מדויקת.

"בלי שום" מרחיב את השלילה עד הסוף: לא סיבה אחת, וגם לא חלק של סיבה. "עילה וסיבה" הם שני שמות לגורם הקודם; האיגרת אומרת את שניהם כדי שלא יישאר שום פתח.

המילה החשובה ביותר כאן היא "אחרת". האיגרת אינה אומרת שליש הנברא אין בורא, או שאין לו סיבה כלל. יש לו בורא: הוא לבדו. היא אומרת שאין לו עילה אחרת, מלבדו, שקדמה לו. מי שמשמיט את "אחרת" עלול להבין שהעולם קם מעצמו, וזה ההפך הגמור מכוונת המשפט.

"קודמת ליש הזה" מצמצם את השלילה אל המציאות הנבראת עצמה. בביאור "שיעורים בספר התניא" מתפרשות המילים כעילה שקודמת ליש הזה ושייכת אליו.[156] כלומר: לפני היש הזה אין מציאות אחרת, בעלת ערך אליו, שהוא ממשיך אותה.

מכאן שתי הבחנות. ראשית, אין לבלבל בין העדר חומר קודם לבין העדר תלות. היש הנברא אינו נשען על חומר קודם, אבל הוא תלוי בבורא לגמרי ותמיד.

שנית, גם אין די לומר "אין לו גורם עצמאי". גם עלול רגיל אינו עצמאי מן הבורא, ובכל זאת הוא עלול, ולא יש מאין. צריך לומר שני דברים יחד. האחד: היש הזה אינו התפתחות של מהות קודמת בדרך

---

[156] שיעורים בספר התניא, אגרת הקודש, סימן כ, השיעור לז' בתשרי: "נר"נ שלהם" מתפרש שם "של הספירות"; הקו מוסבר שם כגילוי של אור אין־סוף; והמילים "קודמת ליש הזה" מתבארות כעילה קודמת ושייכת ליש הזה. וראו לעיל, פרק 5.

של עילה ועלול. השני: הכוח המחדש אותו אינו כוח נוסף, נפרד מן הבורא. הוא כוחו של הבורא, הפועל בכלים המיוחדים באורו.[164]

ועדיין צריך לקרוא את המילים האלה בתוך המשפט שלהן. הן מתארות את כוחו של מי שמציאותו מעצמותו, ואינן שוללות כל סדר בבריאה. הראיה: האיגרת ממשיכה ואומרת שהבריאה נעשית "בהן ועל ידן", בכלים. והכלים אינם "עילה וסיבה אחרת", משום שאינם עומדים מול הבורא כגורם נוסף בעל כוח משלו, והאור מיוחד בהם. המקור נשאר יחיד גם כשהוא פועל בדרך שהוא עצמו קבע.[153]

ההבחנה בין עילה ועלול לבין יש מאין תחזור עוד פעמים רבות. כבר בפרק הבא נפגוש אותה: המלכות נקראת "עלמא דאתגליא", העולם הגלוי, "כי בה נגלה כח אור אין סוף לברוא יש מאין שלא ע"י עילה ועלול".

בלי שום עילה וסיבה אחרת קודמת ליש הזה

W07-06
מילים 50–57

"קודמת" — בסדר התלות, ולא רק בזמן. שאר המילים נתבארו לעיל. בכך המשפט משלים את הגדרת "מאין": אין לפני היש עילה בעלת ערך שהוא ממשיך את מהותה, כדרך שעלול ממשיך את עילתו.

שתי שאלות: שיהיה "יש", ושיהיה "היש הזה"

עכשיו חוזרת האיגרת אל העולם המוגבל, ושואלת שאלה חדשה. כבר ידוע שכוח אין־סוף יכול להוות מציאות. אבל מדוע כל נברא הוא בעל מידה מסוימת: זה עץ וזה אבן, זה חסד וזה דין, זה עולם אחד וזה עולם אחר? אלה שתי שאלות שונות. הראשונה שואלת

---

[164]תניא, אגרת הקודש, סימן כ, בתחילתה (לעיל, פרקים 3–2): "ובהשתלשלות העלול הוא מוקף מהעילה ובטל במציאות אצלו כזיו השמש בשמש"; "וגם במהותם ועצמותם אין הפרש גדול כ"כ, רק שזה עילה וזה עלול"; לעומת היש הנברא — "וגם אין ערוך זה לזה כלל וכלל, לא מיניה ולא מקצתיה... ולכן נקרא יש מאין דוקא". על כך שההבחנה היא בין סוגים ("יש ערך" לעומת "אין ערך") ולא דרגות בסולם אחד, ועל כך שאין די לומר "אין גורם עצמאי", ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 852.

[153]ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 843–842, בדיון "מפת השאלה ובירורה", ועמ' 846–845, בדיון "הכרעת הסוגיה: מקור הכוח וסדר פעולתו". "הוא לבדו" מוסב על המאציל; הכוח מקורו בו, והאור המיוחד בכלים פועל בהם ועל ידם. נדחות שם גם הצגת הכלים כשותפים עצמאיים וגם שלילת תפקידם. וראו שם, עמ' 841: "בלי שום עילה וסיבה אחרת" נקרא בתוך משפטו, ואינו שולל את סדר ההתלבשות.

מאין בא עצם הקיום, והשנייה שואלת מאין באה ההגדרה. על הראשונה כבר נענינו: "הוא לבדו". על השנייה עונה עכשיו המשפט שפותח במילה "וכדי".

גם כאן הלשון מדויקת: "וכדי שיהיה היש הזה הנברא בכח הא"ס בעל גבול ומדה". היש הזה נברא "בכח הא"ס"; מקור הבריאה אינו מתחלף כשעוברים להסביר את הגבול. אין אחד שבורא את הקיום ואחר שנותן את הגבול. אותו כוח, כוח האין־סוף, מהווה נברא בעל גבול. השאלה היחידה היא באיזה סדר הוא עושה זאת.

כדי להבין את חשיבות הסדר הזה, נשאל מה היה קורה בלעדיו. בתניא, פרק מח, כותב אדמו"ר הזקן שאילו היתה השתלשלות העולמות מאור אין־סוף בלי צמצומים, רק ממדרגה למדרגה בדרך של עילה ועלול, "לא היה העולם הזה נברא כלל כמו שהוא עתה בבחינת גבול ותכלית". ובעץ חיים נאמר שהקו דק "כדי שיהיה האור הנמשך אל הנאצלים במדה וקצבה", ולכן הספירות נקראות "מדות". המסקנה: הגבול אינו תקלה בבריאה אלא חלק מכוונתה, והוא מתהווה בסדר מסוים: צמצום, קו, כלים.[155]

ומדוע דווקא "כלים"? משום שהכלי הוא מה שמגדיר. כבר בפתיחת האיגרת נאמר: "הרי הכלים הן בבחי' גבול ותכלית". החכמה אינה חסד, והחסד אינו גבורה; כל כלי נותן לאור אופן מסוים של גילוי. לכן הכלים מתאימים להסביר נבראים מסוימים. הם אינם מוסיפים "קיום", אלא הגדרה: מידה, חלוקה וריבוי.

האם הבורא זקוק לכלים כדי לברוא גבול?

לא. האיגרת מתארת סדר: כדי שהנבראים יהיו בעלי מידה, אור אין־סוף מתלבש בכלים ומתייחד בהם. מן הסדר הזה לומדים מהו תפקיד הכלים. אבל אין ללמוד ממנו שהקב"ה, כביכול, אינו מסוגל

[155] עץ חיים, שער א, ענפים ב–ג; תניא, ליקוטי אמרים, פרק מח — אור אין־סוף, צמצום והמשכה.

להוות גבול בלי להיעזר בגורם אחר, כאילו יכולתו מוגבלת לסדר הזה.

בספר "עבודת הקודש" לרבי מאיר אבן גבאי, מספרי הקבלה שקדמו לארי", נאמר: האין־סוף הוא שלמות בלי חסרון; מי שאומר שיש לו כוח בבלי גבול ואין לו כוח בגבול, "אתה מחסר שלמותו". לכן יש לומר שיש בו כוח "בגבול מבלי גבול", והגבול הראשון הנמצא ממנו הוא הספירות. הדברים אינם נאמרים באיגרת עצמה, אך הם מבהירים שהכוח להוות גבול הוא ביטוי של שלמות. באיגרת אנו לומדים כיצד הכוח הזה פועל בסדר המתואר בה, באמצעות הכלים.

[165]

כאן דווקא משל מוכר עלול להטעות: אומן היוצר בעזרת כלי עבודה. האומן תלוי בכלים חיצוניים, שנעשו בידי אחרים ויש להם תכונות משלהם. הכלים דאצילות אינם כאלה. הם אינם כוח זר שהבורא נזקק לעזרתו; הם אלוקות, ומיוחדים באורו. לכן המשל מלמד רק שיש "אמצעי", ונעצר בדיוק בשאלת התלות. תפקידנו להבין את הסדר שנמסר, ולשמור על יסוד האחדות שבראש האיגרת.

וכדי שיהיה היש הזה הנברא בכח הא"ס בעל גבול ומדה

W07-07
מילים 58–67

"וכדי" — ובשביל ש; פותח שאלה נוספת ואת התכלית שהתשובה משרתת. "שיהיה" — שיתהווה ויתקיים. "היש הזה" — אותו יש שעליו דובר: לא "יש" כללי, אלא הנברא המסוים. "הנברא בכח הא"ס" — מקור הבריאה נשאר מה שנקבע: כוח האין־סוף. "בעל גבול ומדה" — בעל הגדרה ומידה מסוימת. המסקנה: כדי להסביר גבול אין צורך להחליף את מקור הבריאה.

---

[165] ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 841 ו־844 (סדר מתואר אינו הגבלה על היכולת האלוקית), ועמ' 860–862 ו־882–883 (לפי האיגרת נבראים בעלי גבול וריבוי מתהווים באמצעות כלים; הטענה ההפוכה, שהעצמות בוראת נבראים מוגבלים בלי שום תפקיד לכלי, אינה נאמרת בה). הרעיון שלאין־סוף יש כוח גם בגבול: עבודת הקודש לר' מאיר אבן גבאי, חלק א, פרק ח. זו לשונו של ר' מאיר אבן גבאי.

"נתלבש... ומתייחד בתוכן בתכלית היחוד"

"נתלבש אור א"ס בכלים די"ס דאצילות": האור פועל באמצעות הכלים ומתגלה לפי מידתם. האיגרת מוסיפה מיד "ומתייחד בתוכן בתכלית היחוד", משום שהאור והכלים אינם נפרדים כגוף ובגד; הוא מתאחד בהם בייחוד שלם.

ומדוע דווקא "דאצילות"? משום שהיחוד הגמור הזה הוא סימנה של האצילות. בפתיחת האיגרת נאמר על עשר הספירות דאצילות, אורותיהן וכליהן, "שכולן אלקות, משא"כ בבי"ע". וכך מבואר בלקוטי תורה: גם באצילות יש בחינת כלים, "אלא ששם באצילות איהו וגרמוהי חד, שגם הכלים הם בבחי' יחוד, מה שאין כן בבריאה משם יפרד". באצילות הכלים עצמם מיוחדים עם האור; בבריאה, כלשונו, "משם יפרד".[157]

היחוד הזה שולל שלוש תמונות מוטעות. הראשונה: שני כוחות עצמאיים, אור וכלי, המצטרפים זה לזה מבחוץ. השנייה: אור שנהפך לחומר כדי להתלבש. השלישית: כלי הבורא מכוח עצמו. מה שנשאר הוא הסבר לגבול שאינו מוותר על המקור האין־סופי: ההגדרה באה מן הכלים, הכוח בא מן האין־סוף, והם מאוחדים.

נתלבש אור א"ס בכלים די"ס דאצילות ומתייחד בתוכן בתכלית היחוד

W07-08
מילים 68–77

"נתלבש" — פועל באמצעות הכלים, כמו בלבוש. "אור א"ס" — אור אין־סוף, כלומר הקו שנזכר קודם, "הקו מאור א"ס". "בכלים די"ס" — בכלים של עשר הספירות. "דאצילות" — של עולם האצילות, שבו הכלים אלוקות. "ומתייחד" — ומתאחד; אין כאן שני כוחות עצמאיים

---

[157] לקוטי תורה, פרשת ראה, ד"ה "ושמתי כדכד שמשותיך", סעיף ב: מביא את לשון אגרת הקודש "שכבר יצאו ונפרדו מהכלים דע"ס שבהן מלובש הקו מאור א"ס", ומסיק: "עם היות שהנשמות נמשכו מפנימיות הכלים, עכ"ז אין בהן גילוי הקו מאור א"ס, משא"כ בהכלים שהקו מאיר בהן, ואיהו וחיוהי וגרמוהי חד". ושם, סעיף ד: "גם באצילות יש בחי' כלים, אלא ששם באצילות איהו וגרמוהי חד, שגם הכלים הם בבחי' יחוד, מה שאין כן בבריאה משם יפרד". על כך שהמקור עוסק בגילוי הקו ואינו קובע מידה, ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 881 ו־943.

המצטרפים מבחוץ. "בתוכן" — בתוך הכלים, שוב בלשון נקבה. "בתכלית היחוד" — ביחוד גמור, שאין למעלה ממנו בהקשר הנידון. שתי מסקנות: האור אינו הופך לחומר, והכלי אינו בורא מכוח עצמו.

"עד דאיהו וגרמוהי חד לברוא בהן ועל ידן" — אחדות שאינה מבטלת את הכלים

"עד" מציין עד היכן מגיע היחוד: עד כדי כך ש"איהו וגרמוהי חד", הוא וכליו אחד. במילים האלה האיגרת סוגרת מעגל. היא פתחה בהן, "איהו וחיוהי חד איהו וגרמוהי חד בהון", ושאלה עליהן: "וצריך להבין היטב איך הא"ס חד עם גרמוהי הן הכלים, הרי הכלים הן בבחי' גבול ותכלית". עכשיו, אחרי כל הדרך, היא חוזרת אליהן כתשובה. וכפי שלמדנו בפרק 1, "גרמוהי" אינו מתפרש כאן כעצמות גשמיות, אלא כפי שהאיגרת עצמה מפרשת: "וגרמוהי הן הכלים".

ומה פירוש "חד", אחד? האיגרת עצמה הגדירה זאת בפתיחה: "אמנם הכוונה היא לומר שהן אלקות לברוא יש מאין כמו הא"ס". היחוד שהיא מדברת עליו מוגדר מראש בכוח לברוא. וכך גם כאן: "איהו וגרמוהי חד לברוא בהן ועל ידן". היחוד והפעולה נאמרים באותה נשימה.

הרבי, כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש, עומד על הנקודה הזאת בהוספה לביאור "שיעורים בספר התניא" על פתיחת האיגרת. לדבריו, אין לומר שהאין־סוף והכלים הם "דבר אחד" במובן של זהות פשוטה. הם מתאחדים "בנוגע לפעולה": פעולה שאפשר לעשותה רק על ידי אין־סוף, או על ידי מה שמתאחד עם אין־סוף. הפעולה הזאת נעשית על ידי אין־סוף, בכלים ועל ידם. הרבי קושר זאת ללשון אדמו"ר הזקן עצמו, "שהן אלקות... לברוא".[166]

[166] שיעורים בספר התניא, אגרת הקודש, סימן כ, השיעור לד' בתשרי: "הוספת כ"ק רבינו" על המילים "אמנם הכוונה היא לומר שהן אלקות לברוא יש מאין". וראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 853.

באיגרת זו הייחוד מתבאר בפעולת הבריאה. הכלים הם "בבחי' גבול ותכלית", ולכן אינם זהים לעצמות; ובכל זאת הם מיוחדים באור "בתכלית היחוד". זו אלוקותם כאן: פעולה אחת של בורא אחד, הנעשית "בהן ועל ידן".

"בהן ועל ידן": מה בין "בהן" ל"על ידן"? "בהן" פירושו בתוך הכלים: הכוח נמצא ופועל בתוכם. "ועל ידן" פירושו באמצעותם: הכלים הם הדרך שבה הנברא מקבל את הגדרתו. אפשר לראות בשתי המילים שני צדדים של פעולה אחת, נוכחות הכוח בכלים ותפקיד הכלים בעיצוב התוצאה. זו הצעת קריאה שלנו, והמקור אינו מפרט זאת. דבר אחד ודאי: אין להעמיס על הכפל שתי בריאות נפרדות, אחת "בהן" ואחת "על ידן".

את משל המלך שהביא הצמח צדק בדרך מצותיך פגשנו כבר בפרק 1; כאן הוא ממחיש את היחס הזה מצד הפעולה. מלך נותן מתנה, פעם בידו הימנית ופעם בידו השמאלית. הידיים שונות זו מזו, ובכל זאת אנו אומרים "המלך נתן": היד היא כלי שבו הוא נותן, והמלך אחד. והיכן המשל נעצר? ידי המלך הן חלק מגופו, והמלך עצמו נברא. בנמשל אין גוף ואין איברים, והיחוד של האור בכלים עמוק מכל יחס שבין אדם לאיבריו. המשל מלמד רק דבר אחד: פעולה אחת של נותן אחד יכולה לעבור דרך אמצעים מובחנים, בלי שהאמצעים ייעשו נותנים.[160]

כך נדחים שני הסברים הפוכים. האחד עושה את הכלים שותפים עצמאיים במעשה הבריאה. השני שולל את תפקידם בטענה שהבלעדיות האלוקית מבטלת כל סדר. הלשון "בהן ועל ידן" מחייבת

---

[160]דרך מצותיך, שורש מצוות התפילה, פרק ג: "איהו על עצמות אא"ס, וגרמוהי הן הכלים די"ס דאצי' שהוא ית' מתייחד ומתלבש בהן, והאור הוא מעין המאור בבחי' א"ס ממש"; ושם משל המלך הנותן מתנה פעמים בידו הימנית ופעמים בשמאלית. וראו תניא, ליקוטי אמרים, פרק מח, בתחילתו: האור והחיות המתפשט ממנו "ומיוחד במהותו ועצמותו יתברך בתכלית היחוד".

לשמור את התפקיד, והיחוד מחייב שלא להפוך אותו לרשות נפרדת.[153]

עד דאיהו וגרמוהי חד לברוא בהן ועל ידן ברואים בעלי גבול ותכלית

W07-09
מילים 78–89

"עד" — עד כדי כך ש; מראה עד היכן מגיע היחוד. "דאיהו וגרמוהי חד" — שהוא וכליו אחד; חוזר אל פתיחת האיגרת וסוגר את מעגל השאלה. "לברוא" — היחוד נאמר ביחס לפעולת הבריאה. "בהן ועל ידן" — בתוך הכלים ובאמצעותם; שני צדדים של פעולה אחת, ולא שתי בריאות. "ברואים" — נבראים. "בעלי גבול ותכלית" — בעלי הגדרה וסוף; "תכלית" פירושה כאן קצה, כמו בפתיחה, ולא מטרה. בקיצור: האחדות מתבארת בכוח הבריאה הפועל באמצעות כלי מוגבל.

"ובפרט ע"י התלבשותן בבי"ע" — מן האצילות אל הנבראים המסוימים

המילים האחרונות של המשפט מוליכות אותנו אל השלב הבא.

"ובפרט" — ובמיוחד. המילה אינה אומרת שהבריאה על ידי הכלים מתחילה רק בבי"ע. כבר בפרק 5 למדנו שבאצילות עצמה נבראו מחיצוניות הכלים ההיכלות דאצילות וגופות המלאכים, "שהן בחי' יש". היא אומרת שנבראים מרובים ומוגבלים, כמו אלה שאנו מכירים, מתגלים במיוחד כשהכלים מתלבשים בעולמות שלמטה מאצילות. "ובפרט" מוסיף אפוא מימוש של גבול ושל פירוד, ואינו אומר שבאצילות לא היה גבול כלל.

[153]ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 842–843, בדיון "מפת השאלה ובירורה", ועמ' 845–846, בדיון "הכרעת הסוגיה: מקור הכוח וסדר פעולתו". "הוא לבדו" מוסב על המאציל; הכוח מקורו בו, והאור המיוחד בכלים פועל בהם ועל ידם. נדחות שם גם הצגת הכלים כשותפים עצמאיים וגם שלילת תפקידם. וראו שם, עמ' 841: "בלי שום עילה וסיבה אחרת" נקרא בתוך משפטו, ואינו שולל את סדר ההתלבשות.

"התלבשותן" — כשהכלים דיי"ס דאצילות מתלבשים; אלה אותם כלים שעליהם נאמר "בהן ועל ידן". "בבי"ע" — בעולמות בריאה, יצירה ועשייה.

כאן צריך לזכור הבחנה מפרק 4: המילה "כלים" משמשת לשני דברים שונים. האחד הוא כלי המקור של האצילות, ובמיוחד כלי המלכות דאצילות. הם יורדים ומתלבשים בעולם התחתון ונעשים לו "נשמה", מקור חיות, ונשארים אלוקות. השני הוא הכלים המקומיים של העולם התחתון, "ראשית היש הנברא ותחילתו", שמקבלים את החיות. ההתלבשות אינה הופכת את כלי האצילות לנבראים, וגם אינה הופכת את הכלים המקבלים לאצילות.

בהמשך האיגרת יתואר הדבר בפירוט. "והארת הקו שהיה מאיר בכלים דיי"ס דמל' בקע הפרסא עמהם, ומאיר בהם בבי"ע כמו באצילות ממש". ("פרסא", מסך, היא בלשון הקבלה הגבול המפריד בין עולם האצילות לעולמות שתחתיו.) "וגם מאור א"ס הסובב ומקיף לארבע עולמות אבי"ע בשוה מאיר אל הקו הפנימי דרך הכלים דיי"ס דבי"ע, ובהארתו תוך הכלים נותן בהם כח ועוז לברוא יש מאין". ומשם תסיק האיגרת: "ומאחר שהבריאה היא ע"י הכלים, לזאת הם הנבראים בבחינת ריבוי והתחלקות וגבול ותכלית".[167]

מכאן עולות שאלות שהפרק אינו מכריע. איזה "כלי" נזכר בכל אחד מן המשפטים האלה: כלי המקור המתלבש, או הכלי המקבל המקומי? ובאיזה מובן נאמר "כמו באצילות ממש"? נדון בהן במקומן, לפי ההקשר של כל משפט, ולא נכריע אותן כאן בשם אחד לכל הכלים שבבי"ע. לעת עתה די במה שהמשפט שלנו אומר:

[167]תניא, אגרת הקודש, סימן כ, בהמשכה: "והארת הקו שהיה מאיר בכלים דיי"ס דמל' בקע הפרסא עמהם ומאיר בהם בבי"ע כמו באצילות ממש" (להלן, פרק 11); "וגם מאור א"ס הסובב ומקיף לארבע עולמות אבי"ע בשוה מאיר אל הקו הפנימי דרך הכלים דיי"ס דבי"ע, ובהארתו תוך הכלים נותן בהם כח ועוז לברוא יש מאין, ומאחר שהבריאה היא ע"י הכלים לזאת הם הנבראים בבחינת ריבוי והתחלקות וגבול ותכלית" (להלן, פרק 13). על שני מובני "כלים" — כלי המקור דאצילות וכלי העולם התחתון המקבלים — ראו לעיל, פרק 4.

ההתלבשות של כלי האצילות בבי"ע היא הדרך המיוחדת שבה מתגלים נבראים מסוימים ומוגבלים.

ובפרט ע"י התלבשותן בבי"ע.

W07-10
מילים 90–93

"ובפרט" — ובמיוחד; מצביע על הדרך שבה הגבול והריבוי מתגלים ביתר פירוט, בלי לשלול את הבריאה שכבר נזכרה באצילות מחיצוניות הכלים. "ע"י" — על ידי. "התלבשותן" — התלבשותם של הכלים דאצילות; הם אינם נהפכים בכך לכלים המקומיים. "בבי"ע" — בעולמות בריאה, יצירה ועשייה. במשפט הזה מסתיימת התשובה, והוא מכין את הדיון בתפקידה המיוחד של המלכות.

חוזרים אל הלשון: קריאה רצופה

עכשיו אפשר לקרוא את הקטע כולו ברצף ולשמוע בכל צירוף את מה שלמדנו. המובאות הן לשון האיגרת; מה שביניהן הוא קריאתנו.

"אך אינן אלקות ממש לברוא יש מאין": הנשמות, שהן "מעין בחי' אלקות" ואינן יש נפרד, אינן "אלקות ממש" במובן שהגדירה פתיחת האיגרת, כלומר כוח לברוא יש מאין. "מאחר שכבר יצאו ונפרדו מהכלים ד"ס שבהן מלובש הקו מאור א"ס": כבר ביציאתן מן הזיווג שבאצילות הן נמצאות מחוץ לכלים, שבהם מלובש הקו, אור אין־סוף הנמשך במידה ובסדר. "נפרדו מהכלים" אינו "נפרדו מאלקות".

"שהאור הוא כעין המאור, הוא מהותו ועצמותו של המאציל ב"ה": הקו הוא אור, והאור דומה למקורו ומאוחד בו, אבל אינו עצם המקור. "שמציאותו הוא מעצמותו ואינו עלול מאיזה עילה שקדמה לו ח"ו": קיומו אינו מתקבל משום דבר, ואין לפניו סיבה, לא בזמן ולא בסדר התלות. "ולכן הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט ממש, בלי שום עילה וסיבה אחרת קודמת ליש הזה": מי שאינו מקבל את קיומו יכול להעמיד מציאות שאינה המשך של שום מציאות קודמת. ליש הנברא יש בורא, אבל אין לו עילה "אחרת" שקדמה לו.

"וכדי שיהיה היש הזה הנברא בכח הא"ס בעל גבול ומדה": כוח הבריאה נשאר אותו כוח, והשאלה החדשה היא כיצד הנברא מוגדר. "נתלבש אור א"ס בכלים די"ס דאצילות ומתייחד בתוכן בתכלית היחוד, עד דאיהו וגרמוהי חד, לברוא בהן ועל ידן ברואים בעלי גבול ותכלית": הכוח בא מאור אין־סוף, וההגדרה והגבול באים מן הכלים, והם מאוחדים בפעולת הבריאה. הכלים אינם בוראים מכוח עצמם, וגם אינם נמחקים מן ההסבר. "ובפרט ע"י התלבשותן בבי"ע": הריבוי והגבול של הנבראים המסוימים מתגלים במיוחד כשכלי האצילות מתלבשים בעולמות שלמטה מן האצילות.

"הוא לבדו" בתוך ריבוי המדרגות

אם הבורא לבדו בורא, מדוע צריך לדבר על אור, קו וכלים? התשובה היא ההבחנה שליוותה אותנו לאורך הפרק: מקור הכוח לחוד, והאופן שבו הוא פועל לחוד. הכלים אינם מקבלים כוח עצמאי לצד הבורא, וגם אינם נמחקים מן ההסבר, שהרי בלעדיהם המילים "בהן ועל ידן" היו נשארות בלי פירוש. ומאותה סיבה, גם נשמה גבוהה מאוד אינה נעשית מקור עצמאי של בריאה בזכות מעלתה. כך נשמר "הוא לבדו" בתוך כל ריבוי המדרגות שבאיגרת.

למי פונים בתפילה בתוך עולם של ספירות?

ריבוי השמות, אור וקו, כלים וספירות, חכמה וחסד ומלכות, עלול לעורר תמונה של כוחות עליונים עצמאיים, שכל אחד שולט בתחום משלו. האיגרת שוללת תמונה כזאת מעיקרה. הספירות אינן רשויות לצד ה'. שפת האורות והכלים מתארת גילוי והנהגה בתוך האחדות האלוקית, ולשאלה הזאת יש השלכה מעשית: למי פונים בתפילה.

הצמח צדק, בדרך מצותיך, עונה על כך. השמות שהמקובלים ייחסו למידות, כמו "אל" בחסד ו"אלקים" בגבורה, "אין הכונה על גוף הספירה ממש". הספירה היא כוח אלוקי שנאצל ממנו, ואינה עצם

האלוה; השמות מכוונים אל הבורא עצמו, כשהוא מאיר במידת חסדו או במידת גבורתו. לכן הוא מביא את דברי חז"ל "אליו ולא למדותיו": אין להתפלל אל המידות עצמן, ואפילו לא כאל אמצעים שיעוררו רחמים לפניו. התפילה היא תמיד לבורא.[168]

ריבוי השמות מתאר אופנים של גילוי והנהגה, והתפילה פונה אל הקב"ה לבדו. הדברים שהבאנו כאן הם ביאורו של הצמח צדק בדרך מצותיך ליסוד שבאיגרת. שאלות על נוסחי תפילה, כוונות ומלאכים כשלוחים דורשות עיון במקורות העוסקים בהן.[169]

ידיעת ההבחנות, אם כן, אינה אמורה להוליד ריבוי רשויות, אלא למנוע אותו. עומק ההסבר מחזיר את הלב אל "הוא לבדו", אל האחדות שעליה נפתחה האיגרת.[169]

סיכום

הפרק ענה על השאלה שפתחה אותו. הנשמות הנעלות, גם כשאינן יש נפרד, אינן "אלקות ממש לברוא יש מאין", משום שכבר יצאו מן הכלים שבהם מלובש הקו. הכוח לברוא יש מאין שייך למאציל לבדו, שמציאותו מעצמותו ואינו עלול מעילה. והכלים דאצילות, שאור אין־סוף מתלבש ומתייחד בהם, אינם בעלי כוח לצידו; הם הדרך שבה נבראים נבראים בעלי גבול ותכלית.

אלה המושגים שלמדנו והיחסים ביניהם:

- **המאציל** — מציאותו מעצמותו, ואינו עלול מעילה. לכן הוא לבדו בכוחו לברוא יש מאין ואפס המוחלט.
- **האור** — כעין המאור: מאוחד במקורו ונושא את אופיו האין־סופי, אך אינו עצם המקור.

---

[168]דרך מצותיך, שורש מצוות התפילה, פרקים ב–ג (השמות אינם מכוונים ל"גוף הספירה", אלא לבורא עצמו כשהוא מאיר במידותיו; משל המלך הנותן בימינו ובשמאלו) ופרקים ז–ח ("אליו ולא למדותיו"; התפילה לעולם לעילת העילות). הדיון כאן עוסק באחדות מקור ההשפעה; פרטי נוסחי התפילה וכוונותיה נידונים במקורותיהם.

[169]ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 845, בדיון "אלקות בספירות ותפילה: גבולות הבירור המעשי".

- **הקו** — אור אין־סוף הנמשך במידה ובסדר. הוא מוגבל, ואינו נברא.
- **הכלים דאצילות** — האור מתלבש ומתייחד בהם בתכלית היחוד, ובהם ועל ידם נבראים נבראים בעלי גבול.
- **התלבשות הכלים בבי"ע** — הדרך המיוחדת שבה מתגלים נבראים מסוימים ומוגבלים.
- **הנשמות** — יצאו מן הכלים. הן מעין אלוקות ואינן יש נפרד, אך אינן אלוקות ממש לברוא.

גם התמונה הזאת אינה סוף הדרך. בהמשך האיגרת יתברר שגם הארת "סובב כל עלמין", האור שאינו מתלבש בעולמות לפי מידתם, מאירה אל הקו דרך הכלים ונותנת בהם "כח ועוז לברוא יש מאין". הצמח צדק אף מדגיש שביחס לאור המקיף הקו הוא "הארה בעלמא", ושעיקר התהוות היש הוא על ידי הארת הסובב.[159] הפרק שלנו אינו סוגר את כל פרטי המנגנון. הוא מניח את היסוד: הכוח לברוא יש מאין שייך לבורא לבדו, והכלים המיוחדים באורו הם הדרך שבה הוא מעמיד נבראים מוגבלים.

מי שלמד את הפרק יודע להבחין בין ארבעה שמות שקל לערבב: עצמות המאציל, אור אין־סוף, הקו והכלים. הוא יודע ש"נפרדו מהכלים" אינו "נפרדו מאלקות", ושבריאה "בלי שום עילה וסיבה אחרת" אינה בריאה בלי בורא.

שתי שאלות נשארו פתוחות. הראשונה כבר עלתה בפרק 5: מה בדיוק התוכן החיובי של "מעין אלקות" בנשמות שיצאו מן הכלים, והאם יש בהן מידה כלשהי של הקו. האיגרת אינה אומרת. השנייה תידון במקומה, בהמשך האיגרת: איזה "כלי" נזכר בכל אחד מן

[159] דרך מצותיך, שורש מצוות התפילה, פרק כז. הצמח צדק מביא שם את לשון האיגרת, "שהאור הוא מעין המאור שהוא מהו"ע של המאציל ב"ה, שהוא לבדו בכחו ויכולתו לברוא יש מאין", ומוסיף שהקו "הוא רק הארה בעלמא מהאור א"ס", "קו דק שהוא רק הארה קטנה" לגבי האור המקיף. לדבריו, עיקר התהוות היש הוא על ידי הארת סובב כל עלמין, הנותנת "כח ועוז לבחי' הכלים די"ס דאצי' עם הקו שבתוכם". וראו להלן, פרק 13.

המשפטים על הכלים שבבי"ע, כלי המקור המתלבש או הכלי המקבל המקומי, ובאיזה מובן נאמר "כמו באצילות ממש".

מכאן אל המלכות

הפרק הזה קבע מי בורא, ומהי הדרך שבה נבראים נבראים מוגבלים. הוא השאיר שאלה שרק רמז לה: אם כוח הבריאה פועל בכל עשרת הכלים, היכן בדיוק, באיזו ספירה, נעשה המעבר אל "יש ודבר נפרד לגמרי"? על כך עונה המשפט הבא באיגרת, "אמנם מודעת זאת", ובו נפתח את הפרק הבא.

ללמוד את הפרק בעזרת כלי בינה מלאכותית

בפרק הזה קל לערבב בין מילים ושמות: "נפרד" בכמה מובנים; עצמות, אור, קו וכלים; ו"יש מאין" שנעשה בטעות "בלי שום סיבה". תשובה של כלי בינה מלאכותית היא הצעה לבדיקה, ולא מקור.

תרגיל 1: "נפרד" בכמה מובנים

מה לשאול. לבקש רשימה של המקומות באיגרת שבהם מופיעה המילה "נפרד" ("יש ודבר נפרד", "דבר נפרד מאלקות", "נפרדו מהכלים"), ולצד כל אחד את נושא המשפט ואת מה שהמילה אומרת בו.

מה לבדוק. פותחים את האיגרת ומוצאים כל ציטוט במקומו. ציטוט שאינו נמצא בה נמחק מן הרשימה. הסבר שאינו נשען על לשון המשפט נרשם כהצעה.

גבול המסקנה. רשימה נכונה מראה שהמילה משמשת בכמה מובנים. היא אינה מוכיחה מה מעמדן החיובי של הנשמות אחרי שיצאו מן הכלים. ואם כלי הבינה המלאכותית מסיק ממנה ש"נפרדו מהכלים" פירושו "נפרדו מאלקות", זו מסקנה שלו, ולשון האיגרת

עצמה אינה מתיישבת איתה: על אותן נשמות נאמר שהן "מעין בחי' אלקות" ו"אינן בכלל יש ודבר נפרד".[170]

תרגיל 2: ארבעה שמות שאין לערבב

מה לשאול. לבקש הגדרה במשפט אחד לכל אחד מן השמות: עצמות המאציל, אור אין־סוף, קו, כלים, ולשאול מה היחס ביניהם בקטע שלנו.

מה לבדוק. שתי טעויות נפוצות: לזהות את הקו עם העצמות, ולעשות את האור למציאות נוספת לצד הבורא. בודקים כל הגדרה מול הסעיפים "האם הקו הוא עצמות אין־סוף?" ו"האם האור הוא מציאות נוספת לצד הבורא?", ומול המקורות שהם מביאים.

גבול המסקנה. הגדרה מסודרת שנותן כלי בינה מלאכותית היא ניסוח מחדש, לא מקור. הלשון המדויקת נקבעת לפי המקורות, וחלק מן הפרטים, כמו מקומו של "סובב כל עלמין", יתבארו רק בהמשך האיגרת.

תרגיל 3: "יש מאין" בלשון פשוטה

מה לשאול. לבקש לנסח במילים פשוטות את המשפט "ולכן הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט ממש, בלי שום עילה וסיבה אחרת קודמת ליש הזה".

מה לבדוק. אם המילה "אחרת" נשמטה, ואם "יש מאין" נעשה "בלי שום סיבה" או "בלי מקור". לפי הפרק ליש הנברא יש בורא, ואין לו עילה "אחרת" שקדמה לו.

גבול המסקנה. התיקון נעשה לפי לשון האיגרת. כיצד בדיוק מתהווה יש מאין, אין הפרק מסביר, ואין להשלים זאת מניסוח שהציע כלי בינה מלאכותית.

---

[170] על לימוד עם חברותא, אדם או כלי בינה מלאכותית, ועל בדיקת ציטוט במקומו, ראו בחלק "ללמוד הלאה — כלי המחקר והבינה המלאכותית", בסעיפים "ללמוד עם חברותא זמינה: מאין מתחילים", "כיצד בודקים שהמקור אמיתי" ו"עוד כמה הרגלים של לומד" (ובמיוחד "להבחין בין ציטוט, הסבר והשערה").

פרק 8 | מלכות, אותיות וכתר ממטה למעלה

מה כבר ידוע לנו

לקראת הדיון במלכות ניזכר בארבעה דברים שכבר למדנו:

- **מקור הכוח.** הכוח לברוא יש מאין שייך לבורא לבדו, "שמציאותו הוא מעצמותו" (פרק 7).
- **דרך הגילוי.** אור אין־סוף מתלבש ומתייחד בכלי עשר הספירות דאצילות, ובהם ועל ידם נבראים נבראים בעלי גבול. הכלים אינם בעלי כוח לצד הבורא, ואין למחוק אותם מן ההסבר (פרק 7).
- **עשר הספירות.** המלכות היא האחרונה. בשיטת המניין הכוללת את הכתר, הוא העליון; בהמשך נבחן גם את המניין שבו הדעת נמנית במקומו. בפתיחת האיגרת נאמר שהכלים "הן אלקות לברוא יש מאין כמו האי"ס ולא בבחי' השתלשלות עילה ועלול לבד". ומה שכתבו הרמ"ק והזוהר על "עילה ועלול" נאמר, לפי האיגרת, על השתלשלות הספירות זו מזו.
- **הפרצופים.** קבוצות של ספירות נקראות בשמות מחיי האדם: זעיר אנפין הוא פרצוף המידות, ונוקבא היא המלכות המקבלת ממנו.

מכאן השאלה שהפרק הזה עונה עליה: מבין עשר הספירות, היכן בדיוק מתגלה המעבר אל "יש ודבר נפרד לגמרי"?

התשובה של פרק 7 פותחת שלוש שאלות חדשות:

- **האם כל הכלים שווים?** כלי האצילות הם עשרה. האם כולם עומדים באותו יחס אל הופעת הנברא?

- **מאין הריבוי?** הנבראים רבים ושונים זה מזה. כיצד יוצא ריבוי כזה ממקור שהוא "יחיד ומיוחד בתכלית"?
- **היכן הגבול?** המילים "ובפרט ע"י התלבשותן בבי"ע" מצביעות על מעבר מאצילות אל בריאה, יצירה ועשייה. היכן בדיוק עובר הגבול, ומה מתגלה בו?

הקטע שלפנינו, מאה עשרים וארבע מילים בשתים עשרה יחידות, עונה על שלוש השאלות בארבעה צעדים:

1. **היכן.** המעבר אל היש הנפרד נעשה במלכות דאצילות: "עיקר התהוות היש ודבר נפרד לגמרי" הוא ממנה, "שנעשה עתיק דבריאה". והנימוק שהאיגרת נותנת: "כי אין מלך בלא עם וכו'".
2. **מאין הריבוי.** הנבראים רבים ומחולקים משום שהם באים "ע"י ריבוי האותיות היוצאין ממל' פי ה'". האותיות מתחלקות בחמשת מוצאות הפה, ואלה הם "מה"ג דנוק'", כלומר מחמש הגבורות של הנוקבא.
3. **השם.** מכאן שמה של המלכות, "עלמא דאתגליא", עולם הגילוי: בה נגלה כוח אור אין־סוף לברוא יש מאין, שלא על ידי עילה ועלול. בזה היא שונה מתשע הספירות הראשונות, ש"נאצלו בהשתלשלות עילה ועלול, ואור הא"ס הוא מלובש בחכמה לבדה".
4. **ההסבר.** נשאלת השאלה: איך דווקא הספירה האחרונה נושאת כוח עליון כל כך? התשובה היא "נעוץ תחלתן בסופן". בכתר, הממוצע בין המאציל לנאצלים, יש "בחי' האחרונה של הא"ס", ולכן הוא נקרא "כתר מלכות". ומאותה סיבה גם מלכות דאצילות נקראת "כתר" ממטה למעלה.

כל צעד עונה על שאלה אחרת: הראשון על "היכן", השני על "כיצד נעשה הריבוי", השלישי נותן לכך שם, והרביעי מסביר מדוע אין כאן סתירה לסדר המדרגות. בדרך נפגוש מילים רבות מלשון הקבלה. את כל אחת נבאר תחילה לעצמה, ואחר כך נחזור אל המשפט שבו היא עומדת.[171]

ארבע שאלות לקריאה

בקטע הזה יש שמות רבים, וקל להתבלבל ביניהם. כדי להתמצא, נשאל על כל משפט ארבע שאלות:

- **מהו מקור היכולת?** בכל הקטע התשובה אחת: כוח אין־סוף. שום ספירה, אות או גבורה אינה מוסיפה כוח משלה.
- **באיזו דרך ובאיזו מדרגה היכולת מתגלה?** כאן נכנסים המלכות, האותיות, מוצאות הפה והגבורות.
- **כלפי מי?** כלפי נבראים שמרגישים את עצמם "יש", נבדלים ומרובים.
- **מאיזה צד אנו מסתכלים?** מלמעלה למטה, בסדר השתלשלות המדרגות, או ממטה למעלה, מצד מי שמקבל. שאלה זו תכריע בסוף הקטע.

שתי השאלות הראשונות ילוו את הדיון כולו: כוח הבריאה שייך לאין־סוף, והמלכות והאותיות הן הדרכים שבהן הוא מתגלה.

על הדימויים

הקטע משתמש בדימויים מחיי האדם: מלך ועם, פה, רוח ואותיות, כתר על הראש, ראשית וסוף. הם מתארים יחסים של מקור

---

[171] ספר המחקר, כרך ב, עמ' 960–961: פתיחת הסוגיה "מלכות ואותיות: אחדות המקור וריבוי הנבראים" ו"מפת השאלה ובירורה". שם מוצגות שלוש ההבחנות שהפרק בנוי עליהן: המלכות אינה "מקור חדש ועצמאי"; האותיות אינן "רק משל", ואין הכרח לראות בהן ובכלים "שתי מערכות מתחרות"; והנוסחה "נעוץ תחלתן בסופן" חלה באיגרת בשלושה מקומות שאין להחליף ביניהם.

והמשכה, נותן ומקבל, פנימיות וחיצוניות. נבאר כל דימוי במקומו, תוך הבחנה בין היחס שהוא מלמד לבין פרטיו האנושיים.

"אמנם מודעת זאת": עיקר, ולא שותף

אמנם מודעת זאת שעיקר התהוות היש ודבר נפרד לגמרי

W08-01
מילים 1–9

אמנם — כאן במובן "אכן, ועם זאת". המילה אינה חוזרת בה מן הנאמר קודם, אלא מוסיפה עליו דיוק. עד עכשיו דובר על כוח הבריאה שבכל עשרת הכלים; מעכשיו יתברר באיזה מהם מתגלה עיקר התהוות היש הנפרד.

מודעת זאת — "ידוע הדבר". האיגרת מציגה את הקביעה כיסוד מוכר בתורת הקבלה, ולא כחידוש שלה.

שעיקר — "שהעיקר של...". "עיקר" הוא המוקד: המקום שבו הדבר נעשה ונגלה בעיקר. אין פירושו "רק". המילה אינה שוללת את חלקן של המדרגות שלמעלה מן המלכות, וגם אינה עושה את המלכות מקור כוח.

התהוות — "היווצרות": המעבר מאין ליש. זו המילה הקבועה של האיגרת לפעולת הבריאה.

היש — המציאות הנבראת, שיש לה קיום משלה בעיני עצמה ובעיני הנבראים האחרים. "יש" אינו בהכרח חומר. הראיה: האיגרת קראה "ראשית היש הנברא" לכלים ולאורות של עולמות בריאה, יצירה ועשייה, וגם על גופות המלאכים שבאצילות, שאין בהם גשמיות, אמרה "שהן בחי' יש".

ודבר נפרד לגמרי — "ודבר העומד לגמרי בפני עצמו". הצירוף אינו מוסיף נברא שני על "היש", אלא מפרש על איזה יש מדובר. מה מוסיפה המילה "לגמרי"? ההקשר מציע תשובה. כבר פגשנו "יש" באצילות עצמה, ההיכלות וגופות המלאכים, "שאינן בבחי' ביטול

לגמרי כעלול לגבי עילתו". "לגמרי" מבחינה כנראה בין ה"יש" ההוא לבין יש שנפרדותו גמורה. זו קריאה העולה מרצף הדברים, ולא הגדרה מפורשת באיגרת.[172]

מה מוסיפה המילה "אמנם"

בפרק הקודם הודגש "הוא לבדו": רק מי שמציאותו מעצמותו יכול לברוא יש מאין, והכלים מיוחדים בו "עד דאיהו וגרמוהי חד". מכאן יכול הקורא להסיק מסקנה נמהרת: אם כוח אין־סוף מאיר בכל עשרת הכלים, אין עוד הבדל בין ספירה לספירה ביחס לבריאה, ואין טעם לשאול היכן היא נעשית.

"אמנם" מלמדת שהמסקנה הזאת מוקדמת. כוח הבריאה אחד, אבל בסדר הגילוי יש מקום מסוים שבו הוא "יוצא החוצה" אל נברא העומד בפני עצמו. הצעד הזה אינו משנה את התשובה לשאלה "מי בורא". הוא עונה על שאלה אחרת: "היכן ובאיזו מדרגה נעשה המעבר אל היש הנפרד". לכן אין כאן שני מקורות, כוח אין־סוף מצד אחד והמלכות כבורא נוסף מצד אחר. אילו היה כך, האיגרת הייתה סותרת את מה שכתבה שורות אחדות קודם: "ולכן הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט ממש".[173]

"עיקר": מוקד, ולא מקור שני

"עיקר ההתהוות ממלכות" פירושו שהמעבר מן האלוקות אל היש הנפרד נעשה ונגלה בעיקר במדרגת המלכות. מקור היכולת הוא באין־סוף; במלכות היכולת הזאת מתגלה כלפי הנבראים.[174]

---

[172]ספר המחקר, כרך ב, עמ' 964, שאלות 92–89: מה מתווסף ב"יש ודבר נפרד לגמרי" לעומת ההיכלות וגופות המלאכים שכבר נקראו "בחינת יש"; ואם היש הקודם הוא יש "מבחינת גבול/ציור/פירוד יחסי". שם מסומנת ההבחנה הזאת כהשערה הטעונה מקור מפורש.

[173]אגרת הקודש כ, בפסקה שלפני הקטע: "שהאור הוא כעין המאור, הוא מהותו ועצמותו של המאציל ב"ה, שמציאותו הוא מעצמותו ואינו עלול מאיזה עילה שקדמה לו ח"ו, ולכן הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט ממש".

[174]ספר המחקר, כרך ב, עמ' 963, בדיון "הכרעת הסוגיה: מלכות אינה מקור מתחרה": במושג מלכות "אין... יצירת כוח נוסף לצד אין־סוף, אלא בירור של תפקיד בתוך סדר הגילוי"; ועל עתיק דבריאה: "סיום של סדר אחד נעשה מקור עליון ביחס לסדר אחר. אין פירושו שכל בריאה נהפכת לאצילות או ששמות המדרגות חדלים להבחין".

שאלה פשוטה מחדדת את ההבדל: מה היה חסר אילו לא הייתה מלכות? לא "כוח", שהרי הכוח אינו שלה. היה חסר האופן שבו הכוח מגיע אל נברא נבדל, מוגדר ומרובה. והאופן הזה הוא נושא הקטע כולו.

"יש ודבר נפרד לגמרי": מעמד ויחס

ומה פירוש "נפרד לגמרי"? תשובה נוחה היא "הנברא רק נדמה לעצמו נפרד", אבל היא קצרה מדי. האיגרת עצמה הגדירה את המושג בתחילתה, ונחזור לשם.[175]

שם היא הבחינה בין שתי נקודות מבט. מצד ידיעתו של הקב"ה, "מלמעלה למטה", היש הנברא "כלא חשיב קמיה": הוא בטל במציאות לגבי הכוח המהווה אותו, "כזיו השמש בשמש". אבל "בידיעה שממטה למעלה", כלומר מצד הנברא, "היש הנברא הוא דבר נפרד לגמרי". לכך היא נותנת שני טעמים.

הטעם הראשון נוגע לידיעה: "הכח השופע בו אינו מושג כלל וכלל". עלול יודע במקצת את עילתו, ולכן הוא בטל אליה. הנברא אינו משיג כלל את הכוח שמהווה אותו, ולכן אינו בטל אליו בהרגשתו: מי שאינו משיג דבר ממקורו אינו יכול להרגיש שהוא בטל אליו.

הטעם השני נוגע למהות, ובו עיקר החידוש. גם "במהותם ועצמותם" אין ערוך בין הנברא לבין הכוח המהווה אותו. בין עילה לעלול ההפרש קטן יחסית, "רק שזה עילה וזה עלול". אבל ההפרש "שבין מהות היש הנברא למהות הכח והאור השופע בו" אין לו שיעור. ומכאן השם: "ולכן נקרא יש מאין דוקא".

---

[175] אגרת הקודש כ, בתחילתה, מן "ויש מאין נקרא בריאה בלה"ק" עד "ולכן נקרא יש מאין דוקא". שם גם ההשוואה אל "הערך שמהעלול אל העילה, שהעלול יודע ומשיג איזה השגה בעילתו ובטל אצלו ע"י ידיעה והשגה זו".

מכאן שלושה דברים:

- **לא רק הרגשה.** "נפרד לגמרי" מתאר גם יחס של מהות: אין ערוך בין הנברא לבין מקורו. לכן אי אפשר להחליף את הביטוי במשפט פסיכולוגי כמו "נדמה לו".
- **לא עצמאות.** אותה איגרת אומרת שמצד ידיעתו של הקב"ה הנברא בטל במציאות. "נפרד" אינו "עומד מעצמו": הנברא נפרד מבחינת היחס וההשגה, ובכל רגע הוא תלוי לגמרי בכוח שמהווה אותו.
- **לא חומריות.** גם נבראים רוחניים נקראים "יש". השאלה אינה ממה הדבר עשוי, אלא מה מעמדו: האם הוא בטל אל מקורו כעלול אל עילתו, או עומד לפני עצמו כ"יש".

בשער היחוד והאמונה מבחין אדמו"ר הזקן בין מעשה אדם למעשה שמים וארץ: האדם משנה צורה בחומר קיים, "יש מיש", ואילו הבריאה היא "יש מאין".[176] לכן, כפי שנראה בהמשך, הנברא צריך להתהוות בכל רגע. הוא "נפרד לגמרי" ביחס ובהשגה, ובכל זאת אין לו רגע אחד של קיום בלי הכוח המהווה אותו.

שאלה אחת נשארת פתוחה: איזו חוליה פנימית מחברת בין מה שעדיין "מעין בחינת אלקות", כמו נשמות האצילות קודם ירידתן, לבין יש "נפרד לגמרי"? האיגרת מציינת כאן את מקום המעבר ואת תוצאתו, אבל אינה מפרטת את כל שלביו.[177]

---

[176] תניא, שער היחוד והאמונה, פרק ב: "כי כאשר יצא לצורף כלי – שוב אין הכלי צריך לידי הצורף... ההבדל הגדול שבין מעשה אנוש ותחבולותיו, שהוא יש מיש... למעשה שמים וארץ, שהוא יש מאין".

[177] ספר המחקר, כרך ב, עמ' 970–971: "האגרת קובעת את המקור ואת התוצאה, אך אינה מוסרת כאן את כל החוליה הפנימית של המעבר". וראו כרך א, עמ' 45, ברשימת השאלות שאינן נסגרות: "מהי החוליה הפנימית בין מעין בחינת אלקות בצמצום עצום לבין יש נפרד לגמרי?".

"ממל' דאצילות שנעשה עתיק דבריאה": הסוף שנעשה ראש

הוא ממל' דאצילות שנעשה עתיק דבריאה כי אין מלך בלא עם וכו'

W08-02
מילים 10–21

הוא — מתייחס אל "עיקר התהוות היש". המשפט אומר: העיקר הזה בא ממלכות דאצילות.

ממל' — "ממלכות". המ"ם בראש המילה פירושה "מן": מן המלכות יוצאת ההתהוות.

דאצילות — "של אצילות"; בארמית, דל"ת בראש מילה פירושה "של". כלומר: הספירה העשירית, האחרונה, של עולם האצילות.

שנעשה — "שנעשית": שנהפכה לתפקיד אחר. האיגרת כותבת את הפועל בלשון זכר, וכך גם בסוף הקטע: "המל' דאצי' נקרא כתר". לשון כזאת ביחס למלכות מצויה גם בספרי חסידות אחרים.[178]

עתיק — מילולית "נעתק", מרוחק. זה שם הבחינה העליונה והנעלמת ביותר ב"ראש" של עולם. נבאר אותו בהרחבה מיד.

דבריאה — "של עולם הבריאה". זה העולם הראשון שאחרי האצילות, ובו מתחיל ה"יש" הנפרד.

כי — "משום ש...". המילה פותחת טעם.

אין מלך בלא עם — "אין מלך בלי עם". פתגם ידוע, והאיגרת משתמשת בו כנימוק.

וכו' — "וכולי". האיגרת מקצרת וסומכת על כך שהפתגם מוכר לקורא. היא אינה אומרת מה מקורו, ואינה מביאה את המשכו.

---

[178] לשון זכר ביחס למלכות מצויה גם במקורות אחרים: תורה אור, פרשת וירא, ד"ה פתח אליהו: "כי מלכות דאצילות נעשה כתר לבריאה"; דרך מצותיך, מצות מינוי מלך, פרק ג: "מל' דאצילות שנעשה עתיק לבריאה". בלקוטי תורה, חקת, "ביאור ענין עלי באר", באות שתי הצורות באותו קטע: "שנעשית עתיק לבריאה" ו"נעשה כתר לבריאה".

סיום של מערכת וראש של מערכת

כדי להבין את הצירוף "מלכות דאצילות שנעשה עתיק דבריאה" נצייר תחילה "עולם" בלשון הקבלה. כל עולם הוא מערכת של עשר ספירות. יש לו "ראש", בחינת כתר, ו"סוף", בחינת מלכות. ובכתבי האר"י נקבע כלל: הסוף של עולם עליון נעשה ראש לעולם שמתחתיו. לשון עץ חיים: "המלכות שבמלכות שבעולם האצילות, המתלבשת בראש הבריאה... הוא בחי' עתיק של עולם הבריאה".[179] וכך כתב אדמו"ר הזקן בתורה אור: "והנה בכל העולמות אבי"ע יש בחי' כתר הממוצע. כי מלכות דאצילות נעשה כתר לבריאה. ומלכות דבריאה כתר ליצירה".[180]

הלקח הראשון: "נמוך" ו"גבוה" הם מושגים יחסיים. מה שאחרון בסדר האצילות הוא העליון ביחס לבריאה. לכן אין טעם לשאול "האם מלכות נמוכה?" בלי להוסיף "ביחס לאיזו מערכת?". העיקרון הזה ילווה אותנו עד סוף הפרק, ויחזור אחר כך במצוות ובכוח המתגלה בתחתית העשייה.

הלקח השני נוגע לתפקידה של המלכות: כשהיא מתלבשת בבריאה, היא נעשית לה ראש ומאירה ומחיה אותה. בלקוטי תורה, ספר המאמרים של אדמו"ר הזקן על פרשות השבוע, מתואר שבינה דאצילות יורדת אל בריאה, יצירה ועשייה "ע"י התלבשותה תחלה במל' דאצי' שנעשית עתיק לבריאה", ושהמלכות היא "הממוצע

---

[179]עץ חיים, שער מב (שער דרושי אבי"ע), פרק א. שם נאמר שהכתר "אינה מכלל העולם ההוא, אלא דומה אל כתר המלך שהוא למעלה מראשו ואינו מכללות ראשו, ועל כן אינה מכלל הספירה, ובמקומו נמנה הדעת"; שם הטעם לצורך ב"מדרגה אמצעי בין המאציל אל הנאצל"; שם שתי בחינות הכתר, "הבחי' היותר תחתונה ושפלה מכל בחי' א"ס" ו"המדרגה העליונה מכל... הנאצלים, ויש בה שרש כל הנאצלים", "וב' בחי' אלו הם הנקרא עתיק וא"א, ושניהן נקרא כתר"; ושם על "המלכות שבמלכות שבעולם האצילות, המתלבשת בראש הבריאה שהוא הכתר הנקרא א"א". בלקוטי תורה מובא עניין זה בשם "ע"ח שער מ"א פ"ג"; החלוקה לשערים ולפרקים אינה אחידה בכל המהדורות. על עתיק כבחינה הפנימית שבכתר ראו עץ חיים, שער מז (שער סדר אבי"ע), פרק ד: "ז"ת דעתיק מתלבשים תוך א"א".

[180]תורה אור, פרשת וירא, ד"ה פתח אליהו: "וזהו אנת הוא חד ולא בחושבן, שאינו נמנה בכלל הי"ס (וקאי על כ"ע הממוצע בין המאציל לנאצלים)... כי התהוות חכמה מהכתר היא מאין ממש, ולא כסדר השתלשלות שהן בחי' התהוות יש מיש כו'"; ובהמשך: "והנה בכל העולמות אבי"ע יש בחי' כתר הממוצע...".

הממשיך אור א"ס ב"ה מאצי' לבריאה".[181] ובתורה אור נאמר שהיא "מחבר אצי' עם בריאה, אף שאצי' ובריאה הם ב' הפכים", ושהכוח הזה בא לה "כי נעוץ סופן בתחלתן, ושרשה מבחי' כתר".[182]

את המשפט האחרון נבין רק בסוף הקטע, כשנגיע אל "נעוץ תחלתן בסופן". כבר עכשיו אפשר לראות שהאיגרת אינה קופצת מנושא לנושא: הראשית והסוף של הקטע מדברים על אותו חיבור.

שלושה שמות שאין להחליף: כתר, עתיק, "שורש"

בהסברים על הקטע שומעים לפעמים שלוש מילים כאילו היו נרדפות: מלכות דאצילות נעשית "כתר" לבריאה, "עתיק" לבריאה, או "שורש פנימי" לבריאה. אבל אין הן זהות, וכדאי להבחין ביניהן.

כתר הוא השם הכללי לראש של מערכת. הוא עומד מעליה יותר משהוא חלק ממנה. בעץ חיים נאמר שהכתר "אינה מכלל העולם ההוא, אלא דומה אל כתר המלך שהוא למעלה מראשו ואינו מכללות ראשו". לכן לפעמים אין מונים אותו בין עשר הספירות, ומונים את הדעת במקומו, "ועם כל זה לפעמים אנו מוני אותו בכלל הי"ס".[179]

עתיק הוא שם מדויק יותר. לפי כתבי האר"י, בכתר עצמו יש שתי בחינות. הבחינה הפנימית והעליונה נקראת "עתיק", והבחינה שהיא שורש כל הספירות של אותו עולם נקראת "אריך אנפין", "ושניהן

---

[181]לקוטי תורה, פרשת חקת, "ביאור ענין עלי באר" (לד"ה אז ישיר ישראל). שם מובא מספר הבהיר "שיש ע"ס מלמעלה למטה ומלמטה למעלה" ומעץ חיים, סוף שער מ"ן ומ"ד, "שבע"ס דאור חוזר המל' היא הכתר"; ושם על בינה דאצילות היורדת "ע"י התלבשותה תחלה במל' דאצי' שנעשית עתיק לבריאה", ועל "מל' דבריאה נעשית עתיק ומקור הנובע ליצי'".

[182]תורה אור, פרשת בראשית, ד"ה צאינה וראינה. ובסוף הקטע שם: "ושרשה מבחי' כתר שהוא בחי' תחתונה שבמאציל, ע"כ ביכולתה לחבר אצי' עם בי"ע".

[179]עץ חיים, שער מב (שער דרושי אבי"ע), פרק א. שם נאמר שהכתר "אינה מכלל העולם ההוא, אלא דומה אל כתר המלך שהוא למעלה מראשו ואינו מכללות ראשו, ועל כן אינה מכלל הספירה, ובמקומו נמנה הדעת"; שם הטעם לצורך ב"מדרגה אמצעי בין המאציל אל הנאצל"; שם שתי בחינות הכתר, "הבחי' היותר תחתונה ושפלה מכל בחי' א"ס" ו"המדרגה העליונה מכל... הנאצלים, ויש בה שרש כל הנאצלים", "וב' בחי' אלו הם הנקרא עתיק וא"א, ושניהן נקרא כתר"; ושם על "המלכות שבמלכות שבעולם האצילות, המתלבשת בראש הבריאה שהוא הכתר הנקרא א"א". בלקוטי תורה מובא עניין זה בשם "ע"ח שער מ"א פ"ג"; החלוקה לשערים ולפרקים אינה אחידה בכל המהדורות. על עתיק כבחינה הפנימית שבכתר ראו עץ חיים, שער מז (שער סדר אבי"ע), פרק ד: "ז"ת דעתיק מתלבשים תוך א"א".

נקרא כתר".[179] השם "עתיק" מלמד על מרחק. בספר דרך מצותיך לצמח צדק, נכדו של אדמו"ר הזקן, נכתב שבחינת עתיק היא "מה שלמעלה מהשכל, מלשון המעתיק הרים (איוב ט' ה'), שנעתק ונבדל מן השגת הנבראים שבג' עולמות בי"ע, אלא הוא בבחי' מקיף עליהם".[183] ובלקוטי תורה: "עתיק דבריאה זהו סובב דבריאה", כלומר בחינה המקיפה את עולם הבריאה, למעלה ממה שמתלבש בתוכו.[184] אם כן, כשהאיגרת כותבת "עתיק דבריאה" ולא רק "כתר דבריאה", היא מצביעה על הבחינה הנעלמת ביותר בראש העולם החדש.

שורש אינו כתוב בקטע שלנו; זה דימוי מלשון ההסברים, ולא מונח שהאיגרת נוקטת לעניין הזה. (במקומות אחרים באיגרת המילה כתובה, בכתיב "שרש": בעניין הטיפה, התורה והמצוות.) הדימוי מתאים כשהוא מלמד שהבריאה מקבלת את ראשיתה ממלכות דאצילות. אבל הצירוף "שורש פנימי" עלול להטעות, משום ש"פנימי" אומר כאן שני דברים הפוכים: במבנה הכתר, עתיק הוא אכן הבחינה הפנימית; ביחס לנבראי הבריאה, הוא דווקא מקיף, למעלה מהשגתם. לכן עדיף לומר "שורש עליון ונעלם".

שלושת השמות מדגישים צדדים שונים של המעבר: "כתר" את התפקיד כראש, "עתיק" את הבחינה הנעלמת שבראש, ו"שורש" את היחס למקבל. האיגרת עצמה נוקטת בתחילת הקטע "עתיק דבריאה"

---

[179]עץ חיים, שער מב (שער דרושי אבי"ע), פרק א. שם נאמר שהכתר "אינה מכלל העולם ההוא, אלא דומה אל כתר המלך שהוא למעלה מראשו ואינו מכללות ראשו, ועל כן אינה מכלל הספירה, ובמקומו נמנה הדעת"; שם הטעם לצורך ב"מדרגה אמצעי בין המאציל אל הנאצל"; שם שתי בחינות הכתר, "הבחי' היותר תחתונה ושפלה מכל בחי' א"ס" ו"המדרגה העליונה מכל... הנאצלים, ויש בה שרש כל הנאצלים", "ובי' בחי' אלו הם הנקרא עתיק וא"א, ושניהן נקרא כתר"; ושם על "המלכות שבמלכות שבעולם האצילות, המתלבשת בראש הבריאה שהוא הכתר הנקרא א"א". בלקוטי תורה מובא עניין זה בשם "ע"ח שער מ"א פ"ג"; החלוקה לשערים ולפרקים אינה אחידה בכל המהדורות. על עתיק כבחינה הפנימית שבכתר ראו עץ חיים, שער מז (שער סדר אבי"ע), פרק ד: "ז"ת דעתיק מתלבשים תוך א"א".

[183]דרך מצותיך, מצות מינוי מלך, פרק ג. ושם מוסיף שלגבי נשמות האצילות, "הנק' אחים לזו"נ", אין זה בחינת מקיף והעלם, ועליהן מקיף ממדרגה עליונה יותר.

[184]לקוטי תורה, דרושים ליום הכיפורים, ביאור מעט ע"פ שבת שבתון: "דמה שמל' דאצי' בוקעת המסך שבין אצי' לבריאה ונעשית עתיק לבריאה... כי עתיק דבריאה זהו סובב דבריאה, ולמעלה מבחי' ממכ"ע שבבריאה" (ממכ"ע — ממלא כל עלמין). ושם, בשם עץ חיים: "נקודה דמל' דאצי' שבקעה המסך וירדה להיות עתיק לבריאה, ודאי שכבר אין לה ערך עם אצי'".

ובסופו "כתר ממטה למעלה"; את "עתיק" ביארנו בעזרת המקורות האחרים.[185]

"כי אין מלך בלא עם": מלוכה היא יחס אל אחרים

ומדוע דווקא מן המלכות? האיגרת עונה בפתגם: "אין מלך בלא עם". מלך אינו נקרא מלך בזכות חכמתו או כוחו. אדם יכול להיות חכם ועשיר גם בבדידותו, אבל מלך לבדו אינו מלך. המלוכה היא, מעצם הגדרתה, יחס אל מי שמקבל אותה. לכן בחינת המלכות היא הבחינה הפונה אל "אחרים", וממנה יוצאת מציאות שיכולה לעמוד מול המלך כ"עם".

ומהו "עם"? השורה שלפנינו אינה מפרשת, אבל אדמו"ר הזקן פירש את אותו פתגם בשער היחוד והאמונה: "פירוש עם – מלשון עוממות, שהם דברים נפרדים וזרים ורחוקים ממעלת המלך, כי אילו אפילו היו לו בנים רבים מאד – לא שייך שם מלוכה עליהם, וכן אפילו על שרים לבדם, רק 'ברוב עם' – דווקא – 'הדרת מלך'".[186] הפירוש הזה לאותו פתגם עוזר להבין את השורה שלנו. הוא מסביר מדוע "יש נפרד" ו"מלוכה" באים יחד: על הקרובים, בנים ושרים, אין שם "מלוכה" במלואו; המלוכה מתגלה דווקא כלפי מי שרחוק ונבדל.

בלקוטי תורה מתווסף צד שני: הנבראים נעשים "עם" מתוך רוממותו של המלך עצמו. "ולפי שהוא רם ומתנשא מהם, נעשו בחי' עם מלשון עוממות, דברים זרים ונפרדים", "וכמשל המלך היושב על כסאו, שמחמת זה זעים ונרתעים הכל מלפניו, ונעשים שפלים לפניו".[187] לפי זה, הנבדלות אינה עובדה שהמלך מוצא מוכנה לפניו. היא

---

[185]ספר המחקר, כרך ב, עמ' 967–970, בבירור "מלכות דאצילות, עתיק דבריאה ועלמא דאתגליא": אדמו"ר הזקן כותב "וכו'" ואינו נוקב מקור לפתגם; "עתיק דבריאה" יש לבאר לפי "תפקידו המקומי: נקודת הראשית והשורש של עולם הבריאה", בלי להרחיבו "לכל המבנה הכללי של פרצופי עתיק"; ומשמעו המדויק מעבר לכך נשאר פתוח. וראו שם, עמ' 977–978, במילון המונחים של האיגרת.

[186]תניא, שער היחוד והאמונה, פרק ז; "ברוב עם הדרת מלך" — משלי יד, כח. ובתורה אור, פרשת שמות, ד"ה הבאים ישרש: "אין מלך בלא עם מלשון עוממות, שהוא בחי' יש ונפרד, להתהוות בבחי' בטול ואין".

[187]לקוטי תורה, פרשת בלק, ד"ה מי מנה עפר יעקב.

נובעת מן ההתנשאות שבמלוכה עצמה. וזה טעם נוסף לכך שהיש הנפרד יוצא דווקא מן המלכות.

הפתגם עצמו ידוע מספרים שקדמו לאיגרת. רבנו בחיי, למשל, מביא אותו בהקשר ראש השנה, "שהיום ההוא הוא תחלת מעשיו, שאין מלך בלא עם".[188] אבל האיגרת כותבת "וכו'", ואינה אומרת מאיזה מקור לקחה את הפתגם ומה המשכו בעיניה. לכן אין לייחס לה מקור מסוים.[185]

גבולות המשל: מלך בשר ודם ומי שאין ערוך אליו

המשל מן המלכות האנושית מלמד צד אחד, ובשני צדדים הוא נעצר.

הצד הראשון: הצורך. מלך בשר ודם צריך את עמו; בלעדיהם הוא חסר, ואין לו מלוכה. הקב"ה אינו חסר דבר, ואינו תלוי בנבראים. אם כן, מה פירוש "אין מלך בלא עם" אצלו? הפתגם מתאר את גילוי המלוכה, ולא את עצמותו: כדי שמלכותו תתגלה, צריך שיהיו מי שיקבלו אותה. לכן כתב אדמו"ר הזקן ש"תכלית בריאת העולם הוא בשביל התגלות מלכותו".[186] זו תכלית שנבחרה ברצון, ולא השלמה של חיסרון.

הצד השני: הקרבה. עמו של מלך בשר ודם הם בני אדם כמותו. בלקוטי תורה נאמר שהעם "נקראו במדריגת עמו, שהם אנשים כמותו ומתייחסים אליו בערך מה... והרי לגבי הקב"ה אין ערוך אליו".[189] במשל יש יחס בין המלך לעם, גם כשהמרחק גדול. בנמשל אין ערוך כלל, וזה אותו "אין ערוך" שפגשנו בהגדרת "נפרד לגמרי".

---

[188]רבנו בחיי, בראשית לח, ל. זו דוגמה לשימוש קדום בפתגם, ולא מקור שהאיגרת מציינת.

[185]ספר המחקר, כרך ב, עמ' 970–967, בבירור "מלכות דאצילות, עתיק דבריאה ועלמא דאתגליא": אדמו"ר הזקן כותב "וכו'" ואינו נוקב מקור לפתגם; "עתיק דבריאה" יש לבאר לפי "תפקידו המקומי: נקודת הראשית והשורש של עולם הבריאה", בלי להרחיבו "לכל המבנה הכללי של פרצופי עתיק"; ומשמעו המדויק מעבר לכך נשאר פתוח. וראו שם, עמ' 978–977, במילון המונחים של האיגרת.

[186]תניא, שער היחוד והאמונה, פרק ז; "ברוב עם הדרת מלך" — משלי יד, כח. ובתורה אור, פרשת שמות, ד"ה הבאים ישרש: "אין מלך בלא עם מלשון עוממות, שהוא בחי' יש ונפרד, להתהוות בבחי' בטול ואין".

[189]לקוטי תורה, פרשת נצבים, ד"ה שוש אשיש.

מה נשאר מן המשל אחרי שני הסייגים? המבנה. מלוכה היא יחס אל מי שעומד כ"אחר", והיחס הזה מתגלה במלואו כשהאחרים מקבלים אותה מרצונם. בתורה אור נאמר: "אין נקרא מלך אלא ברצון", ולכן "עיקר המלכו' הוא הכתר שמכתירין אותו".[190] את הכתר נפגוש שוב בסוף הקטע.

מ"איך נברא" אל "לשם מה נברא"

הנימוק "אין מלך בלא עם" נראה בתחילה כהערה אגבית, אבל הוא מקדים את סיום האיגרת. כמה שורות אחרי הקטע שלנו האיגרת אומרת זאת במפורש: כוח אין־סוף בורא יש מאין "ולא ע"י עילה ועלול, שיהיה העלול מוקף מעילתו ובטל במציאות, רק יהיה היש דבר נפרד מאלקות, בכדי שיהיה המאציל ב"ה מלך על כל הנפרדים, ע"י שיקיימו מצותיו שיצוה עליהם".[191]

מכאן שהנפרדות אינה תקלה ואינה "טעות אופטית" שצריך רק להסיר. היא האופן שבו נבראו הנבראים כדי שיהיו "עם": מי שיכול לקבל ציווי ולקיים אותו. תחושת הנפרדות אינה מקור קיומם, שהרי הם מתהווים בכל רגע מכוח הבורא. היא חלק מאופן המציאות שבו ניתנה להם העבודה. לכן השאלה "כיצד נברא יש?" מוליכה אל השאלה "לשם מה נברא היש?". המבנה הרוחני שאנו לומדים אינו ציור רחוק מחיי האדם; הוא מכין את ההבנה של עבודתו.[192]

נחזור לכך כשנלמד על מעלת המצוות המעשיות. בינתיים נזכור דבר אחד: היחס אל "עם", אל מי שיכול לקבל ציווי, מתחיל במלכות. כל עוד מדברים רק על כוחות פנימיים, יחס כזה עדיין אינו קיים.

---

[190]תורה אור, פרשת בראשית, ביאור לד"ה כי כאשר השמים החדשים: "ומלכותו ברצון קבלו עליהם... כי אין נקרא מלך אלא ברצון, וזהו ענין כתר מלכות, שעיקר המלכו' הוא הכתר שמכתירין אותו, וכתר היינו בחי' רצון, וזהו נעוץ תחלתן בסופן, שהמשכ' המל' הוא מן הכתר שהוא הרצון כו'".

[191]אגרת הקודש כ, בהמשך, בדיון על שורש המצוות: "ונעוץ תחלתן בסופן הוא כח הא"ס ב"ה לברוא יש מאין ולא ע"י עילה ועלול... בכדי שיהיה המאציל ב"ה מלך על כל הנפרדים ע"י שיקיימו מצותיו שיצוה עליהם, וסוף מעשה במחשבה תחלה".

[192]ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 962–963, בדיון "מלכות, אותיות וחמש גבורות: מקור אחד ותוצרים רבים".

"וגם ריבוי הנבראים והתחלקותן": שאלה חדשה

וגם ריבוי הנבראים והתחלקותן שנבראו בכח הא"ס יחיד ומיוחד בתכלית

W08-03
מילים 22–31

וגם — "ועוד". עד כאן דובר על עצם היותו של הנברא "יש נפרד". "וגם" פותחת עניין שני ושאלה חדשה.

ריבוי הנבראים — העובדה שהנבראים רבים.

והתחלקותן — "והתחלקותם": כל נברא שונה מחברו, בסוגו ובתכונותיו. "ריבוי" עונה על "כמה", ו"התחלקות" על "מה מבדיל": כל אחד הוא "זה" ולא "אחר". אלה שני פנים של שאלה אחת, ולא שתי מדרגות.

שנבראו — "שנבראו" יש מאין. המילה מזכירה שכל ההבדלים בין הנבראים מתהווים, ואינם קיימים מעצמם.

בכח הא"ס — "בכוח האין־סוף". זה מקור היכולת, אותו מקור שבמשפט הקודם.

יחיד ומיוחד בתכלית — "יחיד": אחד שאין שני לו. "מיוחד": אחד בעצמו, שאינו מורכב מחלקים. "בתכלית": לגמרי, בלי שום סייג. הצירוף מחדד את הקושי: אם המקור אחד לגמרי, מאין בא הריבוי?

שתי שאלות שונות

כדאי להבחין בין שתי השאלות שהקטע עונה עליהן.

השאלה הראשונה: כיצד מתהווה "יש ודבר נפרד לגמרי" בכלל? זו שאלה שהייתה עומדת גם אילו נברא רק נברא אחד. התשובה: ממלכות דאצילות, שנעשית עתיק לבריאה.

השאלה השנייה: כיצד מתהווים נבראים רבים ושונים ממקור "יחיד ומיוחד בתכלית"? את השאלה הזאת מעורר הריבוי עצמו, ולכן גם מי שהבין היטב את התשובה הראשונה עדיין שואל אותה.

המילה "וגם" מסמנת את המעבר מן השאלה הראשונה לשנייה. צמד מילים דומה כבר נזכר בפרק הקודם: "ברואים בעלי גבול ותכלית"; ובהמשך האיגרת יופיעו ארבע המילים יחד: הנבראים הם "בבחינת ריבוי והתחלקות וגבול ותכלית". אין צורך לראות בכל מילה מדרגה נפרדת. הצירופים באים להדגיש, ואין לבנות מהם מערכת של ארבע בחינות שהאיגרת לא מנתה.[193]

"יחיד ומיוחד בתכלית": מה אסור לצייר

כשאומרים "ממקור אחד נוצרים רבים", קל לצייר תמונה שגויה: כיכר לחם שנחתכת לפרוסות, או אור לבן שנשבר במנסרה לצבעים. בשתי התמונות הריבוי כבר היה בתוך המקור כחלקים, והפעולה רק הפרידה ביניהם. את התמונה הזאת בדיוק שוללות המילים "יחיד ומיוחד בתכלית".

ספר יצירה מזהיר מכך כבר כשהוא מונה את עשר הספירות: "שאדון יחיד ואין לו שני, ולפני אחד מה אתה סופר".[194] הריבוי אינו חלקים של המקור, ואת המקור אין לספור.

אם כן, מאין הריבוי? לקוטי תורה מציע צעד ביניים. ריבוי העולמות וההבדלים בין הנבראים "נמשכים ונשפעים מבחינת צירופי אותיות דבר ה' המהוה אותם מאין ליש". ובמקורם באצילות, ששם "איהו וגרמוהי חד", יש כבר "בכח כל כך כחות והמשכות שיתהווה מהם בחי' התחלקות העולמות בפועל ממש", "וכמשל אותיות הדבור בעודן בכח חכמתו" של אדם.[195]

---

[193]ספר המחקר, כרך ב, עמ' 978–980, בתשובה על "ריבוי, התחלקות, גבול ותכלית": "ייתכנו שני צמדים; 'תכלית' = סופיות עד שיוכח אחרת; אין ארבע מדרגות מומצאות"; "הבחנה טכנית בת ארבעה שלבים לא הוכחה".

[194]ספר יצירה, פרק א, משנה ז, בנוסח הרגיל. בנוסח הגר"א: "עשר ספירות בלימה נעוץ סופן בתחלתן ותחלתן בסופן...". בשני הנוסחים הסדר הוא "סופן בתחלתן ותחלתן בסופן". באיגרת שלנו מובא רק "נעוץ תחלתן בסופן", ובאגרת הקודש סימן לא: "נעוץ תחלתן בסופן וסופן בתחלתן".

[195]לקוטי תורה, פרשת במדבר, ד"ה וארשתיך לי לעולם. ובהמשך אותו מאמר: "וכשיוצאים מכח אל הפועל מהעלם אל הגילוי בפה, הנה הבל הדבור מפריד הקול ומחלק האותיות... ושורש ההבל זה הוא מרוח פיו ית'". וראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 972–973.

המשל פשוט: חכם יודע לומר דברים רבים מאוד, אבל כל עוד הם בכוח חכמתו, הם אינם מחולקים לאותיות ולמשפטים. ההתחלקות נעשית כשהדברים יוצאים החוצה. זו התשובה שהאיגרת נותנת עכשיו: הריבוי נעשה על ידי אותיות.

"ע"י ריבוי האותיות... פי ה' וברוח פיו"

הוא ע"י ריבוי האותיות היוצאין ממל' פי ה' וברוח פיו כל צבאם

W08-04
מילים 32–43

הוא — "הריבוי וההתחלקות הם...". המילה חוזרת אל נושא המשפט, ריבוי הנבראים והתחלקותם, ופותחת את התשובה: כיצד הם נעשים.

ע"י — "על ידי", באמצעות.

ריבוי האותיות — אותיות רבות, וצירופים רבים שלהן.

היוצאין — "היוצאות": מן הפנים אל החוץ, כמו דיבור שיוצא מן הפה.

ממל' — "ממלכות". אותה מלכות שבה נעשה עיקר ההתהוות של היש הנפרד.

פי ה' — "פיו של ה'", כינוי למלכות. בתיקוני הזוהר נאמר: "מלכות פה, תורה שבע"פ קרינן ליה".[196] "פה" כאן הוא שם של תפקיד, ולא של איבר.

וברוח פיו כל צבאם — מן הפסוק בתהלים: "בדבר ה' שמים נעשו, וברוח פיו כל צבאם".[197] "רוח פיו" היא הבל הפה, הנשימה הנושאת את הדיבור; "צבאם" הם צבאות השמים, הנבראים הרבים שבהם. בכך הפסוק קושר את ריבוי הנבראים אל הדיבור האלוקי.

---

[196]תיקוני הזוהר, הקדמה ("פתח אליהו"), דף יז ע"א: "מלכות פה, תורה שבע"פ קרינן ליה"; "כתר עליון איהו כתר מלכות, ועליה אתמר מגיד מראשית אחרית" (ישעיהו מו, י).
[197]תהלים לג, ו.

מהי "אות" כאן

נתחיל מן המשל, מן הדיבור של אדם. כל עוד מחשבתו בליבו, חברו אינו יודע מה הוא מבקש לומר. כשהוא מדבר, הוא פונה אל מקבל, והמילים באות זו אחר זו. הן מבדילות בין עניין לעניין, וכך הזולת מקבל תוכן מוגדר. המדבר נשאר אדם אחד, אבל התוכן יוצא באותיות רבות ובצירופים רבים. זה הצד שהמשל בא ללמד: מקור אחד, ביטוי מחולק.

ומהי "אות" בנמשל? אדמו"ר הזקן מגדיר זאת בשער היחוד והאמונה. כשמידותיו של הקב"ה באות לפעול בנבראים, "נקרא גילוי זה והמשכת פעולה זו בשם מאמר וצירוף אותיות, שהרי אי אפשר שתהיה שום פעולה נמשכת ממדותיו הקדושות בלי צירופים הנקראים בשם אותיות".[198] ובהמשך: "כל חיות וכחות הנמשכות ממדותיו הקדושות לתחתונים לבראם מאין ליש ולהחיותם ולקיימם – נקראות בשם אותיות הקדושות".[198]

מכאן ההגדרה: אות היא המשכת חיות מסוימת ומוגדרת, והיא קובעת מה יתהווה. הדוגמה שם: האור נברא ממידת החסד על ידי המאמר "יהי אור". גם המים נבראו ממידת החסד, ובכל זאת מן הכוח שבמאמר "יהי אור" נברא אור ולא מים, "מפני שנתלבשו בהם כחות בבחינות צירופים אחרים, המורים על התהוות המים".[198] המידה אחת, הצירוף שונה, ולכן הנברא שונה. זו, בקטן, התשובה לשאלת הריבוי.

בפרק שאחריו מוסיף אדמו"ר הזקן שלוש רמות. הראשונה, האות: "כל אות, היא המשכת חיות וכח מיוחד פרטי". השנייה, התיבה: כשאותיות מצטרפות לתיבה, נמשך עוד "כח עליון וחיות כללית" המחבר ביניהן. השלישית, הסדר: "כל אות הקודמת בצירוף – היא

[198]תניא, שער היחוד והאמונה, פרק יא.

הגוברת והיא העיקר בבריאה זו".[199] כך יוצא ריבוי עצום מעשרים ושתיים אותיות, בלי שנוסף מקור נוסף.

ומדוע ההמשכות האלה נקראות דווקא "אותיות"? התשובה: "ולא נקראו בשם אותיות לגבי הנבראים, אלא לגבי מדותיו יתברך".[198] אצל האדם האותיות הן לבוש חיצוני לרגש ולשכל שבליבו. כך ההמשכות האלה הן "אותיות" ביחס למידות העליונות שהן מבטאות. אבל ביחס לנבראים הן גבוהות לאין ערוך מכל חכמה נבראת.

השם הוא החיות

מכאן עולה שהאותיות אינן שמות שמצמידים לדברים אחרי שנבראו. בשפה שלנו אנו קוראים "אבן" לחפץ שכבר מונח לפנינו, והשם אינו משנה בו דבר. בשער היחוד והאמונה נאמר ההפך. השם "אבן" אינו מופיע בעשרה מאמרות שבתורה, "אף על פי כן, נמשך חיות לאבן על ידי צירופים וחילופי אותיות... עד שמשתלשל מעשרה מאמרות ונמשך מהן צירוף שם אבן, והוא חיותו של האבן". והשם שנקרא לנברא בלשון הקודש "הוא כלי לחיות המצומצם באותיות שם זה".[200] השם אינו תווית; הוא החיות עצמה.

ויותר מזה: האותיות אינן פועלות פעם אחת ונעלמות. "אילו היו האותיות מסתלקות כרגע חס ושלום וחוזרות למקורן, היו כל השמים אין ואפס ממש".[200] אם כן, זה אינו משל על אמירה שהייתה בששת ימי בראשית בלבד. זו החיות המתמדת של כל נברא, גם עכשיו.

מדוע "דיבור" ומדוע "פה"

מדוע משתמשים בכלל בלשון "דיבור"? לקוטי תורה עונה: "הגם שאין לו דמות הגוף... אעפ"כ דברה תורה כלשון בנ"א להקראות

---

[199]תניא, שער היחוד והאמונה, פרק יב — האותיות, הצירופים וריבוי הנבראים: הברואים מתחלקים "על ידי שינויי הצירופים וחילופים ותמורות"; "כל אות, היא המשכת חיות וכח מיוחד פרטי", וכשנצטרפו אותיות לתיבה — "המשכת כח עליון וחיות כללית"; "כל אות הקודמת בצירוף – היא הגוברת והיא העיקר בבריאה זו".

[198]תניא, שער היחוד והאמונה, פרק יא.

[200]תניא, שער היחוד והאמונה, פרק א.

התגלות אורו לבחי' נבראים בשם דבור".[201] "דיבור" הוא אפוא שם לגילוי האור כלפי הנבראים. ובאותו מקום: "אותיות הדבור הם עד"מ גופים מחולקים ועומדים כל א' לבדו", כלומר, על דרך משל, כל אחת לעצמה.[201] במחשבה הדברים כלולים זה בזה; בדיבור כל אות וכל מילה עומדות בפני עצמן. וזה הצד הדרוש כאן: הנבראים מובחנים זה מזה.

ומכאן גם השם "פה" למלכות: הפה הוא המקום שבו מה שבפנים פונה החוצה ומתחלק לאותיות מוגדרות. בשער היחוד והאמונה נאמר על ההמשכות שבהן חיים "עלמין דאתגליין": "נקראות בשם מאמרות ודבר ה' ורוח פיו, כמו אותיות הדבור באדם על דרך משל, שהן מגלות לשומעים מה שהיה צפון וסתום בלבו".[198] המלכות היא המדרגה שבה "מדברים" אל מי שהוא אחר. לכן היא עונה בבת אחת על שתי השאלות: שאלת ה"יש הנפרד" ושאלת הריבוי.

"ברוח פיו": קול פשוט ואותיות מובחנות

בדיבור האנושי יש שני שלבים. תחילה "ההבל העולה מן הלב", קול פשוט אחד; אחר כך הוא "מתחלק להי' מוצאות הפה" ונעשה אותיות.[202] וכך גם בלקוטי תורה: "הבל הדבור מפריד הקול ומחלק האותיות", ו"שורש ההבל זה הוא מרוח פיו ית"".[195] רוח אחת, אותיות רבות. לכן האיגרת מביאה את הפסוק "וברוח פיו כל צבאם": הוא מראה ריבוי שבא מתוך המשכה אחת, בלי שהמקור מתחלק.

בתורה אור ובלקוטי תורה משמש הפסוק הזה גם להבחנה אחרת, בין מקור המלאכים למקור הנשמות. המלאכים נבראו מ"אותיות הדבור", "כמ"ש וברוח פיו כל צבאם", ואילו נשמות ישראל "נלקחו

---

[201]לקוטי תורה, פרשת בחוקותי, ד"ה אם בחקותי תלכו. ושם ממשיך: "אשר מדבור זה לא יתהוה דבור אחר לעולם".
[198]תניא, שער היחוד והאמונה, פרק יא.
[202]תניא, אגרת התשובה, פרק ד.
[195]לקוטי תורה, פרשת במדבר, ד"ה וארשתיך לי לעולם. ובהמשך אותו מאמר: "וכשיוצאים מכח אל הפועל מהעלם אל הגילוי בפה, הנה הבל הדבור מפריד הקול ומחלק האותיות... ושורש ההבל זה הוא מרוח פיו ית"". וראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 973–972.

מאותיות מחשבתו".[203] לכך נגיע בפרק הבא, בבריאת הנשמות. כאן די לנו שהפסוק מתאר ריבוי גדול, "כל צבאם", היוצא מ"רוח פיו".

מה המשל אינו אומר

משל הדיבור מאיר צד אחד: ההגדרה וההתחלקות. בשלושה דברים הוא נעצר, ואסור להעביר אותם אל הנמשל.

לא פה גשמי. אין כאן אוויר, גלי קול או איברי דיבור. ולמעשה גם אצל האדם המוצאות אינם יוצרים את האותיות. בתורה אור מוסבר ש"אין המוצאות כלי המבטא דומים לכנור", שהקול בא מתנועתו; להפך, "האותיות מניעות את הלשון... והאותיות מצד עצמן הן מושרשות בנפש עצמה".[204] אפילו במשל, הפה הוא מקום ההתחלקות, ולא מקור התוכן.

לא שומע שכבר קיים. אצלנו השומע קיים לפני שהמדבר פנה אליו, ונשאר גם אחרי שהמדבר השתתק. כאן ה"שומע" מתהווה מן הדיבור עצמו, ואינו מתקיים רגע אחד בלעדיו. דיבורו של אדם אינו בורא את שומעו יש מאין.

האותיות הן חיות מתמדת. בשונה מתווית או מקוד שמכונה קיימת מבצעת, האותיות שבאיגרת הן חיות הנברא עצמו בכל רגע. גם כאן מועילה ההבחנה ממשל הצורף: "כי כאשר יצא לצורף כלי – שוב אין הכלי צריך לידי הצורף",[176] ואילו הנברא תלוי תמיד בכוח המהווה אותו.

---

[203]לקוטי תורה, פרשת ראה, ד"ה ושמתי כדכד: "שמקור התהוותן מבחי' דבור העליון, כדכתיב וברוח פיו כל צבאם. אבל הנשמות נלקחו מאותיות מחשבתו ית"". ובתורה אור, פרשת וישב, ד"ה כה אמר ה' צבאות אם בדרכי תלך: "והמלאכים הם מאותיות הדבור כמ"ש וברוח פיו כל צבאם, וישראל עלו במחשבה הם מאותיות המחשבה". וראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 974–976.

[204]תורה אור, פרשת מקץ, ד"ה נר חנוכה מצוה להניחה.

[176]תניא, שער היחוד והאמונה, פרק ב: "כי כאשר יצא לצורף כלי – שוב אין הכלי צריך לידי הצורף... ההבדל הגדול שבין מעשה אנוש ותחבולותיו, שהוא יש מיש... למעשה שמים וארץ, שהוא יש מאין".

אותיות וכלים: שני שמות, ולא שני בוראים

בפרק הקודם הוסבר גבולם של הנבראים בכלים; עכשיו הריבוי מוסבר באותיות. האם אלה שני הסברים מתחרים? לא, אבל יש כאן שתי טעויות הפוכות שכדאי להכיר.

הטעות הראשונה: לחשוב שהאותיות בוראות מכוחן. זה סותר את המילים "שנבראו בכח הא"ס". הטעות השנייה: לחשוב שהריבוי מוסבר "רק בכלים", והאותיות הן קישוט לשוני. כך נמחק מה שהאיגרת מדגישה כאן במפורש, ומה שתחזור אליו אחר כך: "ובפרט ע"י האותיות כנ"ל".[205]

אדמו"ר הזקן עצמו מחבר בין השניים בשער היחוד והאמונה, בסוגריים: "בחינת הצמצום והסתר החיות נקרא בשם כלים, והחיות עצמו נקרא בשם אור... והכלים – הן הן האותיות, ששרשן ה' אותיות מנצפ"ך, שהן ה' גבורות המחלקות ומפרידות ההבל והקול בה' מוצאות הפה להתהוות כ"ב אותיות".[206] לפי זה, "כלי" ו"אות" אינם שתי מערכות זו לצד זו. "כלי" מתאר את בחינת הצמצום מצד המידה והכיסוי, ו"אות" מתארת אותה בחינה מצד ההתחלקות והצירוף. הכוח אחד, והתוצרים רבים.[192]

אבל אין להרחיק מכאן. המשפט שבשער היחוד והאמונה מדבר על "כלים" במובן הכללי של צמצום והסתר. האיגרת שלנו אינה מפרטת את היחס הטכני בין אותיות מסוימות לבין כלי עשר הספירות, ולכן אין לומר שכל אות היא כלי אחד, או שכל כלי הוא אות אחת. מספיק לדעת ששני השמות מתארים אותה דרך של גילוי מוגבל, ושאף אחד מהם אינו בורא.

---

[205] אגרת הקודש כ, בהמשך: "ומאחר שהבריאה היא ע"י הכלים, לזאת הם הנבראים בבחינת ריבוי והתחלקות וגבול ותכלית, ובפרט ע"י האותיות כנ"ל". על שתי הקריאות שנדחו, ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 962, בדיון "אותיות וכוח הבריאה"; ועל "ובפרט", שאינו מחייב עצם נוסף אחרי הכלים, ועל כך שאין לקבוע "שכל אות היא כלי עצמאי או שכל כלי הוא אות אחת", שם, עמ' 980.

[206] תניא, שער היחוד והאמונה, פרק ד. המשפט על "כלים" ו"אותיות" בא בסוף הפרק, בסוגריים, ונחתם: "ושרש הה' גבורות – הוא 'בוצינא דקרדוניתא', שהיא גבורה עילאה ד'עתיק יומין', ושרש החסדים – הוא גם כן חסד ד'עתיק יומין'".

[192] ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 962–963, בדיון "מלכות, אותיות וחמש גבורות: מקור אחד ותוצרים רבים".

וה' מוצאות הפה הן מה"ג דנוק'

W08-05
מילים 44–49

וה' — "וחמשת". האות ה"א כאן היא המספר חמש.

מוצאות הפה — "מוצא" הוא מקום יציאה. מוצאות הפה הם חמשת המקומות שבהם הקול יוצא כאותיות: גרון, חך, לשון, שיניים ושפתיים.

הן — "הם". המשפט מזהה: המוצאות הם, בשורשם, הגבורות.

מה"ג — "מה' גבורות", מחמש הגבורות. גם כאן האות ה"א היא חמש. מה הן הגבורות, ומה הקשר בינן לבין האותיות, נבאר מיד.

דנוק' — "דנוקבא", של הנוקבא. "נוקבא" היא בארמית "נקבה". בלשון הקבלה זה כינוי לפרצוף המלכות, הבחינה המקבלת ממה שלמעלה ממנה ונותנת לו צורה. "פרצוף", נזכיר, הוא מבנה שלם של ספירות הפועל כיחידה אחת (ראו במילון). הנוקבא מקבלת מ"זעיר אנפין", פרצוף המידות; את שניהם פגשנו בפרק 5.

חמשת המקומות

חמשת המקומות מוכרים מספר יצירה. הוא מונה את עשרים ושתיים האותיות "חקוקות בקול, חצובות ברוח, קבועות בפה בחמשה מקומות", ומחלק אותן לחמש קבוצות: אחה"ע, בומ"ף, גיכ"ק, דטלנ"ת, זסשר"ץ. בנוסח הגר"א כל קבוצה מיוחסת לאיבר: "אחה"ע בגרון, גיכ"ק בחיך, דטלנ"ת בלשון, זסשר"ץ בשיניים, בומ"ף בשפתיים"; בנוסחאות אחרות הסדר והתיאורים שונים.[207] גם בתניא נזכרת ההתחלה המוכרת: "מתחלק לה' מוצאות הפה: אחה"ע מהגרון וכו'".[202]

---

[207]ספר יצירה, פרק ב, משנה ג, בנוסח הרגיל; בדפוס מנטובה נוספו שם תיאורים אחרים של מקום כל קבוצה. בנוסח הגר"א: "חקקן בקול, חצבן ברוח, קבען בפה בחמשה מקומות...". וראו שם, משנה ה: "נמצא כל היצור וכל הדבור יוצא בשם אחד".

[202]תניא, אגרת התשובה, פרק ד.

החלוקה מלמדת כיצד קול אחד נעשה אותיות שונות. האיגרת והמקורות שהבאנו אינם מצמידים כל קבוצת אותיות לגבורה מסוימת.

גבורה: כוח המגביל כדי שיהיה פרט

המילה "גבורות" מעוררת אצל רבים מחשבה על דין ועונש. כאן הכוונה אחרת. בשער היחוד והאמונה מגדיר אדמו"ר הזקן את מידת הגבורה כ"מדת הצמצום ומניעת התפשטות החיות מגדולתו, מלירד ולהתגלות על הנבראים... כי אם בהסתר פנים, שהחיות מסתתר בגוף הנברא, וכאילו גוף הנברא הוא דבר בפני עצמו". ובלשונו: "הן הן גבורותיו של הקדוש ברוך הוא, אשר כל יכול, לצמצם החיות והרוחניות הנשפע מרוח פיו ולהסתירו, שלא יבטל גוף הנברא במציאות".[206]

זו הגדרה חיובית. הגבורה היא הכוח שבזכותו נברא מסוים יכול להתקיים, "דבר בפני עצמו", ולא להיבלע באור. וגם היא כוח אלוקי: "אין בשכל שום נברא להשיג מהות הצמצום וההסתר", כשם שאין שכל המשיג את הבריאה יש מאין.[206]

ומה תפקיד הגבורות בדיבור? לקוטי תורה מסביר שחמש הגבורות הן "מקור התחלקות האותיות, כי קול היוצא מהבל הלב הוא קול פשוט ומתחלק לאותיות בה' מוצאות הפה".[208] בלי הגבלה אין אות, ובלי אות אין מילה. ההגבלה אינה כאן ירידה מן הטוב, אלא חלק מהופעת העולם כפי שנועד להיות. בלי מידה מסוימת לא היה לפנינו פרט זה, אלא שפע כללי שאין בו מקום לדבר מוגדר.

כדי להבין כיצד הגבלה מאפשרת ביטוי מסוים, נחשוב על מורה המלמד ילד: הוא בוחר מילים ומוסר את הדברים בצורה שהילד יכול

---

[206]תניא, שער היחוד והאמונה, פרק ד. המשפט על "כלים" ו"אותיות" בא בסוף הפרק, בסוגריים, ונחתם: "ושרש הה' גבורות – הוא 'בוצינא דקרדוניתא', שהיא גבורה עילאה ד'עתיק יומין', ושרש החסדים – הוא גם כן חסד ד'עתיק יומין'".

[208]לקוטי תורה, פרשת חקת, ד"ה ויקחו אליך פרה אדומה.

לקבל. בלעדי הבחירה והצמצום, השפע לא היה נעשה הסבר. הדוגמה מקרבת את תפקיד ההגבלה, ואת פרטי הגבורות עצמן נלמד מן המקורות.

"דנוקבא": הגבורות שבמקבלת

ומדוע "גבורות דנוקבא"? האיגרת אינה מסבירה, אבל הביטוי נשען על יסוד מפורש בכתבי האר"י. בעץ חיים נאמר: "כל העולמות נבראו ע"י כ"ב אתוון שבמלכות... וגם יש בה ה' אותיות מנצפ"ך שהם ה"ג היוצאין מז"א אליה... וכנגדם יש ה' מוצאות הפה... נמצא כי שורש ה' מוצאות נעשה מה"ג דמנצפ"ך, ואז יצאו מה' מוצאות כל הכ"ב אותיות".[209] בפשטות: חמש הגבורות ניתנות למלכות מזעיר אנפין; בה הן נעשות שורש חמשת המוצאות; ומן המוצאות יוצאות כל עשרים ושתיים האותיות.

כך מתחברים שני חלקי המשפט. המלכות, הנוקבא, מקבלת את כוח ההגבלה ומוציאה ממנו את האותיות. ואותה מלכות, כפי שלמדנו, נעשית עתיק לבריאה. בחינה אחת מסבירה אפוא גם את היש הנפרד וגם את ריבויו.

פרטי הדברים — מה פירוש "מנצפ"ך", כיצד בדיוק ניתנות הגבורות, ואיזו צורה מקבלת כל אות — שייכים לדיונים הארוכים של הקבלה, ואינם נדרשים כאן. נקודה אחת כן חשובה לנו: בשער היחוד והאמונה מוסיף אדמו"ר הזקן ששורש חמש הגבורות האלה הוא "גבורה עילאה דעתיק יומין".[206] כלומר, כוח ההגבלה הפועל בסוף הסדר, במלכות, שורשו בראש הסדר. לקשר הזה בין סוף לראשית נחזור בסוף הקטע.

---

[209]עץ חיים, שער ה (שער טנת"א), פרק ג. על הביאור "חמש בחינות צמצום בצד המקבל" כביאור שאינו לשון האיגרת, ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 970.

[206]תניא, שער היחוד והאמונה, פרק ד. המשפט על "כלים" ו"אותיות" בא בסוף הפרק, בסוגריים, ונחתם: "ושרש הה' גבורות – הוא 'בוצינא דקרדוניתא', שהיא גבורה עילאה ד'עתיק יומין', ושרש החסדים – הוא גם כן חסד ד'עתיק יומין'".

ולזאת נקראת עלמא דאתגליא כי בה נגלה כח אור אין סוף

W08-06
מילים 50–60

ולזאת — "ומשום כך". משום שבמלכות מתהווים היש הנפרד וריבויו, כפי שנאמר עד כאן.

נקראת — המלכות נקראת.

עלמא דאתגליא — בארמית: "העולם שנגלה", עולם הגילוי. השם לקוח מן הזוהר, וכנגדו עומד "עלמא דאתכסיא", "העולם המכוסה".

כי — "משום ש...". האיגרת מפרשת בעצמה את השם.

בה — במלכות.

נגלה — מופיע ופועל בגלוי. אין פירושו "נראה לעין", וגם לא "מושג בשכל"; את ההבדל נברר מיד.

כח — היכולת לפעול. לא מהות האור ולא עצמות המאציל, אלא מה שהם יכולים לעשות.

אור אין סוף — של אור אין־סוף. המשפט נמשך ביחידה הבאה: "לברוא יש מאין".

מה נגלה, למי, ובאיזה מובן

מה בדיוק "נגלה" במלכות? קורא מתחיל עשוי להבין "עלמא דאתגליא" כ"העולם הנראה", העולם שלפנינו. אפשר לחשוב על שלוש תשובות: האור עצמו נגלה, הכוח לברוא נגלה, או המציאות הנבראת נגלית. האיגרת אינה משאירה זאת פתוח, ובוחרת בשנייה: מה שנגלה הוא "כח אור אין סוף לברוא יש מאין".[210]

[210]ספר המחקר, כרך ב, עמ' 965, שאלות 103–101: אם "עלמא דאתגליא" הוא גילוי של האור, של כוח הבריאה או של המציאות הנבראת, ואם הניגוד לעלמא דאתכסיא הוא "רק ביחס לאופן גילוי הכוח".

זה אותו כוח שהאיגרת כבר אמרה עליו שהוא שייך לבורא "לבדו". וכלפי מי הוא נגלה? כלפי הנבראים: הוא פועל בהם, והם קיימים מכוחו.

ובאיזה מובן הכוח "נגלה"? לא במובן של השגה. בתחילת האיגרת נאמר שבידיעה שממטה "הכח השופע בו אינו מושג כלל וכלל". לכן "נגלה" כאן פירושו שהכוח יוצא לפועל ומעמיד תוצאה, ולא שהנברא מבין אותו. יש כאן שני צירים שונים: גילוי הכוח בפעולה, והשגת המקור.[211]

אפשר לראות תוצאה של כוח בלי להשיג את מהותו, כשם שמעשה חכם מעיד על חכמה גם למי שאינו מבין את עומקה. באיגרת הכוח מתגלה בעצם קיומו של הנברא, אך מהותו אינה מושגת לו. משום כך "עלמא דאתגליא" אינו סותר את מה שלמדנו על "יש מאין" ועל הידיעה שממטה.

ומן הצד השני, אין להקטין את הגילוי כאילו הוא "רק" פעולה חיצונית. בכל נברא, גם בקטן ביותר, מתגלה כוח שאין בשום נברא ובשום השתלשלות: להוות מאין. הצמח צדק מבאר את המשפט הזה בדרך מצותיך: "כיון שהתהוות בי"ע שהן בחי' היש ונפרד הוא ע"י מל' דאצי' דבר ה', א"כ בה נגלה כח ויכולת זה של אור א"ס ב"ה הכל יכול; משא"כ בט"ס שלמעלה מהמל' אין בהם גילוי כח זה, כיון שנשתלשלו בבחי' עו"ע".[212] והתוצאה מפתיעה: היכולת העליונה ביותר מתגלה דווקא בספירה האחרונה. את ההפתעה הזאת הקטע עוד יצטרך להסביר.

---

[211] ספר המחקר, כרך ב, עמ' 962: "אין הכוונה שהנברא משיג בהכרח את מהות מקורו. גילוי כוח ההתהוות בפעולה והשגת המקור הם צירים שונים".

[212] דרך מצותיך (לצמח צדק), שרש מצות התפלה, פרק כו, בפירוש הקטע שלנו ("וזהו שאמר רבינו ז"ל דעיקר התהוות היש ודבר נפרד לגמרי הוא ממל' דאצי' כו'"). הקיצורים שם: עו"ע — עילה ועלול; כ"ע — כתר עליון; א"ח — אור חוזר. בהמשך הפרק מבחין הצמח צדק בין הצומת שבמלכות דאצילות, "סוף כל דרגין דאצילות", לבין הצומת שבעשייה, "סוף כל העולמות ממש", שבו נגלית הארה מראשית הקו שבאדם קדמון, "והיא הארה נפלאה יותר".

עלמא דאתכסיא ועלמא דאתגליא

השם "עלמא דאתגליא" בא בזוג, ובן הזוג שלו עוזר להבין אותו. אדמו"ר הזקן כתב: "לאה ורחל הם אותיות המחשבה ואותיות הדבור, שהם עלמא דאתכסיא ועלמא דאתגליא".[213] המחשבה היא "עולם מכוסה": היא בפנים, ואחר אינו יודע אותה. הדיבור הוא "עולם גלוי": הוא פונה החוצה אל השומע. וכך מתוארים גם העולמות עצמם בשער היחוד והאמונה: "עלמין סתימין" חיים מהמשכות נעלמות, "כמו אותיות המחשבה", ו"עלמין דאתגליין" חיים מן ההמשכות הנקראות "מאמרות ודבר ה' ורוח פיו".[198]

מן הזוג הזה נלמד שלושה דברים. ראשית, "גלוי" הוא מושג יחסי: גלוי ביחס למחשבה, ולא במובן שהכול רואים את המהות. שנית, המלכות נקראת "עולם הגילוי" מאותה סיבה שהיא נקראת "פה": בה הדברים יוצאים אל אחר. שלישית, האיגרת ממלאת את הזוג הכללי הזה בתוכן מסוים: מה שנגלה במלכות הוא כוח הבריאה יש מאין.

"שלא ע"י עילה ועלול, אבל ט' ספירות הראשונות..."

לברוא יש מאין שלא ע"י עילה ועלול אבל ט' ספירות הראשונות

W08-07
מילים 61–71

לברוא — מפרש איזה כוח נגלה: כוח הבריאה.

יש מאין — "דבר מאין": מציאות שלא הייתה קודם בשום אופן. בלשון האיגרת בתחילתה: "ויש מאין נקרא בריאה בלה"ק".

שלא ע"י עילה ועלול — "שלא על ידי סיבה ומסובב". "עילה" היא הסיבה, ו"עלול" הוא מה שנגרם ממנה. המילים שוללות את הדרך הזאת כהסבר לבריאה.

---

[213]תורה אור, פרשת ויצא, ד"ה וללבן שתי בנות. ושם: "כי המחשבה מתלבשת בתוך הדבור והדבור היה מתגלה".
[198]תניא, שער היחוד והאמונה, פרק יא.

אבל — מסמנת ניגוד: מה שייאמר עכשיו על תשע הספירות שונה ממה שנאמר על המלכות.

ט' ספירות הראשונות — "תשע הספירות הראשונות", אלה שלפני המלכות בסדר העשר.

> **נאצלו בהשתלשלות עילה ועלול ואור הא"ס הוא מלובש בחכמה לבדה.**
>
> W08-08
> מילים 72–81

נאצלו — "יצאו באצילות": מדרגה אלוקית שמתהווה ממקור אלוקי. זה שונה מ"נבראו", משום שהנאצל נשאר אלקות.

בהשתלשלות — כשרשרת: כל מדרגה נמשכת מן המדרגה שלפניה, חוליה אחר חוליה.

עילה ועלול — סיבה ומסובב, כמו לעיל.

ואור הא"ס — "ואור האין־סוף".

הוא מלובש — "מתלבש": שורה בתוך המדרגה ופועל דרכה.

בחכמה — בספירת החכמה, הראשונה בסדר האצילות אחרי הכתר.

לבדה — "בלבד". במילה הזאת תלויה שאלה חשובה, ונעסוק בה בנפרד בהמשך הפרק.

שתי דרכים של "יציאה ממקור"

יש שתי דרכים שבהן דבר יכול לבוא ממקורו, והאיגרת מבחינה ביניהן כאן. את שתיהן כבר פגשנו בתחילתה:

עילה ועלול. בשרשרת כזאת "העלול הוא מוקף מהעילה, ובטל במציאות אצלו כזיו השמש בשמש".[214] העלול יודע ומשיג משהו מעילתו, והמרחק ביניהם במהות אינו גדול: "רק שזה עילה וזה

---

[214] אגרת הקודש כ, בתחילתה: "ומ"ש הרמ"ק ענין השתלשלות עילה ועלול, וכ"ה בזוה"ק פ' בראשית, היינו בהשתלשלות הספירות בספירות עצמן (בבחי' הכלים)... ובהשתלשלות העלול הוא מוקף מהעילה ובטל במציאות אצלו כזיו השמש בשמש, כמ"ש בפרדס מהרמ"ק".

עלול".[175] אפשר לקרב את ההמשכיות במחשבה על מסקנה הנובעת מהנחות: טעמה נמצא בהנחות שמהן היא נובעת. בנמשל הקשר עמוק יותר — העלול "בטל במציאות" לעילתו.

יש מאין. כאן אין ערוך בין הנברא לבין הכוח המהווה אותו, והנברא אינו משיג את הכוח כלל. יכולת כזאת שייכת רק למי "שמציאותו הוא מעצמותו, ואינו עלול מאיזה עילה שקדמה לו".[173] ואין לה משל של ממש בעולמנו, שהרי כל מה שאדם עושה הוא "יש מיש", שינוי צורה בחומר קיים.[176] לכן האיגרת מלמדת אותה בדרך השלילה: לא כעלול מעילתו.

כאן צריך לחזור אל פתיחת האיגרת. שם נאמר שהכלים "הן אלקות לברוא יש מאין כמו הא"ס ולא בבחי' השתלשלות עילה ועלול לבד". ומה שכתבו הרמ"ק (רבי משה קורדובירו, שדבריו נידונו בחלק הראשון) והזוהר על עילה ועלול, "היינו בהשתלשלות הספירות בספירות עצמן (בבחי' הכלים)".[214] המשפט שלפנינו תואם זאת בדיוק. תשע הספירות "נאצלו בהשתלשלות עילה ועלול": כך הן יוצאות זו מזו ומסודרות זו אחר זו. אבל התהוות היש הנפרד היא מסוג אחר. יש כאן שתי שאלות נפרדות: כיצד הספירות באות זו מזו, וכיצד בא יש נפרד מן האלקות. על הראשונה עונה "אצילות" בדרך עילה ועלול; על השנייה עונה "בריאה", יש מאין, והיא נגלית במלכות.

---

[175]אגרת הקודש כ, בתחילתה, מן "ויש מאין נקרא בריאה בלה"ק" עד "ולכן נקרא יש מאין דוקא". שם גם ההשוואה אל "הערך שמהעלול אל העילה, שהעלול יודע ומשיג איזה השגה בעילתו ובטל אצלו ע"י ידיעה והשגה זו".

[173]אגרת הקודש כ, בפסקה שלפני הקטע: "שהאור הוא כעין המאור, הוא מהותו ועצמותו של המאציל ב"ה, שמציאותו הוא מעצמותו ואינו עלול מאיזה עילה שקדמה לו ח"ו, ולכן הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט ממש".

[176]תניא, שער היחוד והאמונה, פרק ב: "כי כאשר יצא לצורף כלי – שוב אין הכלי צריך לידי הצורף... ההבדל הגדול שבין מעשה אנוש ותחבולותיו, שהוא יש מיש... למעשה שמים וארץ, שהוא יש מאין".

[214]אגרת הקודש כ, בתחילתה: "ומ"ש הרמ"ק ענין השתלשלות עילה ועלול, וכ"ה בזוה"ק פ' בראשית, היינו בהשתלשלות הספירות בספירות עצמן (בבחי' הכלים)... ובהשתלשלות העלול הוא מוקף מהעילה ובטל במציאות אצלו כזיו השמש בשמש, כמ"ש בפרדס מהרמ"ק".

האם תשע הספירות אינן משתתפות בבריאה?

מן המשפט הזה אפשר להסיק בטעות שלוש מסקנות על תשע הספירות: שאינן שייכות לבריאה, שאינן אלקות, או שהן עומדות בפני עצמן. שלושתן שגויות:

הן משתתפות. האיגרת אמרה שאור אין־סוף מתלבש "בכלים ד"י־ס דאצילות... לברוא בהן ועל ידן" — בכל העשר, ולא באחת.

הן אלקות. "עילה ועלול" מתאר את הסדר שבו הן יוצאות זו מזו, ואינו מוריד אותן ממדרגת אלקות; הכלים עצמם "הן אלקות".

הן אינן עצמאיות. ההפך הוא הנכון: בדרך של עילה ועלול העלול בטל לגמרי בעילתו, ולכן דווקא הספירות הן הדוגמה לביטול.

מה המשפט כן אומר? הוא מבחין בין השתתפות לבין גילוי. הכוח לברוא פועל דרך כל המדרגות, אבל "גילוי כח זה", כלשון הצמח צדק, אינו בתשע הראשונות.[212] מקור הכוח מאיר דרך כמה מדרגות, וכל אחת מתוארת לפי תפקידה: החכמה, שבה האור מתלבש תחילה, והמלכות, שממנה עיקר התהוות היש הנפרד. ההבדל בין תשע הספירות למלכות נוגע לגילוי הכוח, ואינו מצמצם לכלי אחד את מה שנאמר קודם על עשרת הכלים.[192]

וגם המלכות עצמה אינה נעשית נבראת משום שממנה מתהווה הנברא. כשמדרגה אלוקית מתגלה ממדרגה אלוקית, כמו הספירות זו מזו, עדיין אין כאן יש נברא. במלכות מודגש המעבר מאצילות לבריאה: מן הסדר שבו המדרגות נמשכות זו מזו, אל הופעתו של מקבל שמרגיש את עצמו "יש".

---

[212]דרך מצותיך (לצמח צדק), שרש מצות התפלה, פרק כו, בפירוש הקטע שלנו ("וזהו שאמר רבינו ז"ל דעיקר התהוות היש ודבר נפרד לגמרי הוא ממלי דאצי' כו'"). הקיצורים שם: עו"ע — עילה ועלול; כ"ע — כתר עליון; א"ח — אור חוזר. בהמשך הפרק מבחין הצמח צדק בין הצומת שבמלכות דאצילות, "סוף כל דרגין דאצילות", לבין הצומת שבעשייה, "סוף כל העולמות ממש", שבו נגלית הארה מראשית הקו שבאדם קדמון, "והיא הארה נפלאה יותר".

[192]ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 962–963, בדיון "מלכות, אותיות וחמש גבורות: מקור אחד ותוצרים רבים".

אילו תשע?

האיגרת אינה אומרת אילו הן תשע הספירות. והשאלה אינה פשוטה, משום שבקבלה יש שתי דרכים למנות עשר ספירות: מן הכתר ועד המלכות, או מן החכמה ועד המלכות, כשהדעת נמנית במקום הכתר. בעץ חיים נאמר שהכתר "אינה מכלל הספירה, ובמקומו נמנה הדעת הנזכר בס"י, ועם כל זה לפעמים אנו מוני אותו בכלל הי"ס".[179]

בקטע שלנו הכתר עומד בנפרד, כ"ממוצע בין המאציל לנאצלים". גם בתורה אור נאמר שהכתר "אינו נמנה בכלל הי"ס", "כי התהוות חכמה מהכתר היא מאין ממש, ולא כסדר השתלשלות".[180] והצמח צדק כותב ש"דוקא מחכמה ואילך נשתלשלו הספירות בבחי' עו"ע, אבל החכמה עצמה מאין תמצא".[212] מן המקורות האלה אפשר להסיק ששרשרת העילה והעלול מתחילה בחכמה. אבל האיגרת עצמה אינה אומרת במפורש אילו תשע היא מונה, ולכן השאלה נשארת פתוחה. להבנת הקטע היא אינה הכרחית: ברור שמדובר בספירות שלפני המלכות, שבהן מתוארת שרשרת.[215]

---

[179]עץ חיים, שער מב (שער דרושי אבי"ע), פרק א. שם נאמר שהכתר "אינה מכלל העולם ההוא, אלא דומה אל כתר המלך שהוא למעלה מראשו ואינו מכללות ראשו, ועל כן אינה מכלל הספירה, ובמקומו נמנה הדעת"; שם הטעם לצורך ב"מדרגה אמצעי בין המאציל אל הנאצל"; שם שתי בחינות הכתר, "הבחי' היותר תחתונה ושפלה מכל בחי' א"ס" ו"המדרגה העליונה מכל... הנאצלים, ויש בה שרש כל הנאצלים", "וב' בחי' אלו הם הנקרא עתיק וא"א, ושניהן נקרא כתר"; ושם על "המלכות שבמלכות שבעולם האצילות, המתלבשת בראש הבריאה שהוא הכתר הנקרא א"א". בלקוטי תורה מובא עניין זה בשם "ע"ח שער מ"א פ"ג"; החלוקה לשערים ולפרקים אינה אחידה בכל המהדורות. על עתיק כבחינה הפנימית שבכתר ראו עץ חיים, שער מז (שער סדר אבי"ע), פרק ד: "ז"ת דעתיק מתלבשים תוך א"א".

[180]תורה אור, פרשת וירא, ד"ה פתח אליהו: "וזהו אנת הוא חד ולא בחושבן, שאינו נמנה בכלל הי"ס (וקאי על כ"ע הממוצע בין המאציל לנאצלים)... כי התהוות חכמה מהכתר היא מאין ממש, ולא כסדר השתלשלות שהן בחי' התהוות יש מיש כו'"; ובהמשך: "והנה בכל העולמות אבי"ע יש בחי' כתר הממוצע...".

[212]דרך מצותיך (לצמח צדק), שרש מצות התפלה, פרק כו, בפירוש הקטע שלנו ("וזהו שאמר רבינו ז"ל דעיקר התהוות היש ודבר נפרד לגמרי הוא ממלי' דאצי' כו'"). הקיצורים שם: עו"ע — עילה ועלול; כ"ע — כתר עליון; א"ח — אור חוזר. בהמשך הפרק מבחין הצמח צדק בין הצומת שבמלכות דאצילות, "סוף כל דרגין דאצילות", לבין הצומת שבעשייה, "סוף כל העולמות ממש", שבו נגלית הארה מראשית הקו שבאדם קדמון, "והיא הארה נפלאה יותר".

[215]ספר המחקר, כרך א, עמ' 11–12, בבירור "תשע הספירות, חכמה, כתר ומלכות": האיגרת "אינה מונה כאן את תשע הספירות בשמותיהן"; "לבדה' אינה אומרת שבשאר הספירות אין שום אור אלוקי", אלא מציינת את החכמה "כמקום שבו אור האין־סוף מלובש באופן יסודי וישיר"; הכתר אינו "ממוצע שהוא ישות שלישית עצמאית". ושם, עמ' 37–38: הקישור המפורש של שאר הספירות "מן החכמה" הוא היסק, ולא לשון המשפט.

"מלובש בחכמה לבדה": מה עושה המילה "לבדה"

כאן עולה קושי. בפרק הקודם למדנו ש"נתלבש אור א"ס בכלים דיי"ס דאצילות ומתייחד בתוכן", בכל הכלים. ועכשיו נאמר שהוא "מלובש בחכמה לבדה". האם זו סתירה?

לא, ולכך יש מקורות מפורשים. בתניא, בהגהה לפרק לה, מביא אדמו"ר הזקן "מה שכתוב בעץ חיים, שאור אין סוף ברוך הוא אינו מתייחד אפילו בעולם האצילות אלא על ידי התלבשותו תחלה בספירת חכמה". ובשם "מורי", רבו המגיד ממזריטש, הוא נותן לכך טעם: "משום שאין סוף ברוך הוא, הוא אחד האמת, שהוא לבדו הוא ואין זולתו, וזו היא מדרגת החכמה".[216]

ובפרק יח של תניא נאמר על "חכמה דאצילות, שבה מאיר אור אין סוף ברוך הוא ממש, כדכתיב ה' בחכמה יסד ארץ, וכולם בחכמה עשית". הטעם: החכמה היא "כ"ח מ"ה, שהוא מה שאינו מושג ומובן... ולכן מתלבש בה אור אין סוף ברוך הוא, דלית מחשבה תפיסא ביה כלל". ומשם, "עם אור אין סוף ברוך הוא המלובש בה, מתפשטת בכל בחינות הנפש כולה להחיותה".[217]

והצמח צדק, בפירושו על הקטע שלנו, אומר זאת במפורש: "והגם שהארת הקו אור א"ס מלובש ע"י החכמ' בכל הט"ס...".[212]

על פי המקורות האלה, אור אין־סוף מתלבש תחילה בחכמה בלבד, ועל ידה מאיר בכל תשע הספירות. כך אפשר להבין את "לבדה":

---

[216]תניא, ליקוטי אמרים, פרק לה, בהגהה.

[217]תניא, ליקוטי אמרים, פרק יח. הפסוקים: משלי ג, יט; תהלים קד, כד.

[212]דרך מצותיך (לצמח צדק), שרש מצות התפלה, פרק כו, בפירוש הקטע שלנו ("וזהו שאמר רבינו ז"ל דעיקר התהוות היש ודבר נפרד לגמרי הוא ממל' דאצי' כו'"). הקיצורים שם: עו"ע — עילה ועלול; כ"ע — כתר עליון; א"ח — אור חוזר. בהמשך הפרק מבחין הצמח צדק בין הצומת שבמלכות דאצילות, "סוף כל דרגין דאצילות", לבין הצומת שבעשייה, "סוף כל העולמות ממש", שבו נגלית הארה מראשית הקו שבאדם קדמון, "והיא הארה נפלאה יותר".

היא מציינת את תחילת ההתלבשות, בעוד שהאור מתייחד בכל הכלים.[215]

אפשר להיעזר בתיאור החכמה שבנפש בפרק יח בתניא: רעיון מופיע כהברקה, ואחר כך מתפרט בהבנה, ברגש ובמעשה. כולם ניזונים מן ההברקה הראשונה. הדוגמה עוזרת להבין כיצד האור מאיר דרך החכמה במדרגות האחרות; באצילות מדובר בסדר של יחס, ולא בשלבים בזמן.

מדוע המשפט עומד דווקא כאן

עדיין צריך להבין מדוע המשפט "ואור האי"ס הוא מלובש בחכמה לבדה" נאמר דווקא כאן. הוא מעורר קושי: אם אור אין־סוף מתלבש ישירות בחכמה, בראש הסדר, שם היה צריך להתגלות כוחו לברוא יש מאין. אבל האיגרת אומרת את ההפך: הכוח הזה נגלה דווקא במלכות, בסוף. כיצד ייתכן?

התשובה באה מיד: "וז"ש נעוץ תחלתן בסופן". הצמח צדק מבאר אותה כך. גם החכמה עצמה אינה באה מן הכתר בדרך עילה ועלול: "החכמה עצמה מאין תמצא, ולא בהשתלשלות עו"ע... והתהוותה מאין ליש ע"י אמצעות הכתר עליון, כי כתר הוא ממוצע בין המאציל לנאצלים". רק "מחכמה ואילך" יש שרשרת של עילה ועלול עד המלכות. "הנה כח ויכולת זה שמאיר מא"ס ב"ה בכ"ע להוות החכמ' מאין ליש, נגלה במל' דאצי' להוות בי"ע מאין ליש, וזהו נעוץ תחלתן בסופן".[212]

---

[215]ספר המחקר, כרך א, עמ' 11–12, בבירור "תשע הספירות, חכמה, כתר ומלכות": האיגרת "אינה מונה כאן את תשע הספירות בשמותיהן"; "לבדה' אינה אומרת שבשאר הספירות אין שום אור אלוקי", אלא מציינת את החכמה "כמקום שבו אור האין־סוף מלובש באופן יסודי וישיר"; הכתר אינו "ממוצע שהוא ישות שלישית עצמאית". ושם, עמ' 37–38: הקישור המפורש של שאר הספירות "מן החכמה" הוא היסק, ולא לשון המשפט.

[212]דרך מצותיך (לצמח צדק), שרש מצות התפלה, פרק כו, בפירוש הקטע שלנו ("וזהו שאמר רבינו ז"ל דעיקר התהוות היש ודבר נפרד לגמרי הוא ממל' דאצי' כו'"). הקיצורים שם: עו"ע — עילה ועלול; כ"ע — כתר עליון; א"ח — אור חוזר. בהמשך הפרק מבחין הצמח צדק בין הצומת שבמלכות דאצילות, "סוף כל דרגין דאצילות", לבין הצומת שבעשייה, "סוף כל העולמות ממש", שבו נגלית הארה מראשית הקו שבאדם קדמון, "והיא הארה נפלאה יותר".

נסדר זאת בשלושה שלבים. בתחילת הסדר, במעבר מן הכתר אל החכמה, יש יחס של "מאין". באמצע, מן החכמה ועד המלכות, יש שרשרת. ובסוף, במעבר מן המלכות אל הבריאה, שוב מתגלה יחס של "מאין": אותו כוח שפעל בראשית פועל עכשיו כלפי יש נפרד. המשפט על "חכמה לבדה" מחדד את הקושי, והמשפט הבא עונה עליו.

"וז"ש נעוץ תחלתן בסופן"

וז"ש נעוץ תחלתן בסופן כי כתר הוא ממוצע בין המאציל לנאצלים

W08-09
מילים 82–92

וז"ש — "וזה שכתוב". האיגרת מביאה לשון ממקור קדום ומפרשת אותו.

נעוץ — "תקוע", כמו יתד הנעוצה באדמה. הדבר אינו מונח לצד חברו, אלא קבוע בתוכו.

תחלתן — "תחילתן", ראשיתן של הספירות.

בסופן — "בסופן", בספירה האחרונה.

כי — "משום ש...". האיגרת מסבירה את הנוסחה דרך הכתר.

כתר — ראש מערכת הספירות, העומד מעליהן; בלשון הקבלה הוא "דומה אל כתר המלך שהוא למעלה מראשו".

הוא ממוצע — "הוא מדרגה אמצעית", המחברת בין שני צדדים.

בין המאציל — בין מי שמאציל את הספירות, אין־סוף ברוך הוא.

לנאצלים — ובין הספירות שנאצלו ממנו.

הנוסחה בספר יצירה

את הביטוי לקחה האיגרת מספר יצירה, מן הפרק הראשון העוסק בעשר הספירות.[218] בנוסח הרגיל שם: "עשר ספירות בלי מה, נעוץ

[218] ספר יצירה, פרק א — עשר ספירות בלימה.

סופן בתחלתן ותחלתן בסופן, כשלהבת קשורה בגחלת, שאדון יחיד ואין לו שני, ולפני אחד מה אתה סופר".[194]

המשפט בספר יצירה אומר שלושה דברים. ראשית, עשר הספירות אינן קו ישר ששני קצותיו מנותקים; הן מערכת סגורה, שסופה ותחילתה קשורים זה בזה. שנית, הדימוי הוא "שלהבת קשורה בגחלת": השלהבת זזה ומתפצלת ללשונות רבות, ובכל זאת היא אחוזה בגחלת אחת. שלישית, הקשר נאמר יחד עם אחדות המקור, "אדון יחיד ואין לו שני": ריבוי הספירות אינו פוגם באחדות.

האיגרת מביאה רק את החצי השני, "נעוץ תחלתן בסופן", משום שזה מה שהיא צריכה כאן: שהראשית נמצאת בסוף. באיגרת אחרת בתניא מביא אדמו"ר הזקן את שני החצאים, "נעוץ תחלתן בסופן וסופן בתחלתן", ומפרש שכל המשכת החיות וההשפעה מן העליונים לתחתונים הולכת כך, "ובכתבי האריז"ל מכונה בשם אור ישר ואור חוזר, וכמו שכתוב והחיות רצוא ושוב".[219] יש ירידה מן הראשית אל הסוף, ויש חזרה מן הסוף אל הראשית. ובלקוטי תורה נאמר: "עיקר גילוי תחלתן הוא בסופן דייקא, משא"כ במקום העליון יותר אינו נראה גילוי זה".[220]

"נעוץ תחלתן בסופן" מתאר קשר שבו הראשית נוכחת בסוף, ולעתים מתגלה בו יותר מבמקומה שלה. מכאן אין להסיק שהאחרון נעלה בכל מובן על מה שקדם לו.

---

[194]ספר יצירה, פרק א, משנה ז, בנוסח הרגיל. בנוסח הגר"א: "עשר ספירות בלימה נעוץ סופן בתחלתן ותחלתן בסופן...". בשני הנוסחים הסדר הוא "סופן בתחלתן ותחלתן בסופן". באיגרת שלנו מובא רק "נעוץ תחלתן בסופן", ובאגרת הקודש סימן לא: "נעוץ תחלתן בסופן וסופן בתחלתן".

[219]תניא, אגרת הקודש, סימן לא: "ונודע בשערים, כי כל המשכת החיות וההשפעה מעליונים לתחתונים מהם, הן כמו שכתוב בספר יצירה: 'נעוץ תחלתן בסופן וסופן בתחלתן...". "והחיות רצוא ושוב" — יחזקאל א, יד, והשוו ספר יצירה, פרק א, משנה ח.

[220]לקוטי תורה, פרשת ראה, ד"ה ושמתי כדכד (המאמר השני). ובלקוטי תורה, פרשת שלח, ד"ה והיה לכם לציצית: "כשם שהוא יתי א"ס, כך לפעולותיו אין להם בחי' סוף, כי בכל בחינה ובחינה שיתכן לומר בחי' סוף, יתכן לומר ג"כ בחי' ראש".

שלוש החלות באיגרת: להשוות, לא לאחד

"נעוץ תחלתן בסופן" מופיע באיגרת שלוש פעמים. בכל פעם הנוסחה חלה על "ראשית" אחרת ועל "סוף" אחר:

1. **כאן**, בסדר הספירות: הראשית היא הכתר, הסוף הוא המלכות, ומה שמתגלה במלכות הוא הכוח לברוא יש מאין.
2. **בהמשך הקרוב**, כשהאיגרת תעסוק בתכלית הבריאה והמצוות: "ונעוץ תחלתן בסופן הוא כח האי"ס ב"ה לברוא יש מאין... בכדי שיהיה המאציל ב"ה מלך על כל הנפרדים ע"י שיקיימו מצותיו... וסוף מעשה במחשבה תחלה".[191] כאן הראשית היא הכוונה, והסוף הוא מעשה המצוות של הנפרדים.
3. **בהמשך הרחוק**, כשהאיגרת תעסוק בסיום הקו מאור אין־סוף, שמאיר ממטה למעלה "בבחי' אור חוזר", ובכוח המתגלה בעפר. שם תאמר שוב: "ומל' דאצי' היא בחי' כתר ממטה למעלה ונעוץ תחלתן בסופן".[221] כאן הראשית היא ראשית הקו, והסוף הוא סיומו.

כשאותה נוסחה חוזרת בשלושה מקומות, מתבקש להשוות ביניהם. אבל אסור לאחד את שלושת היחסים ליחס אחד. בכל פעם צריך לשאול: מהי הראשית כאן, מהו הסוף, ומה מתגלה דרך הקשר ביניהם?[222] הצמח צדק עצמו מבחין בין שני צמתים כאלה. במלכות דאצילות נגלית הארת אין־סוף "שבכתר עליון, ראשית האצילות". בעשייה, "סוף כל העולמות ממש", נגלית הארה נעלית יותר,

---

[191]אגרת הקודש כ, בהמשך, בדיון על שורש המצוות: "ונעוץ תחלתן בסופן הוא כח האי"ס ב"ה לברוא יש מאין ולא ע"י עילה ועלול... בכדי שיהיה המאציל ב"ה מלך על כל הנפרדים ע"י שיקיימו מצותיו שיצוה עליהם, וסוף מעשה במחשבה תחלה".

[221]אגרת הקודש כ, בהמשך, בדיון על הכוח שבעפר: "וגם הקו מאור א"ס המסתיים בסיום רגלי א"ק מאיר ממטה למעלה בבחי' אור חוזר, כמו שהמלובש באי"א ואו"א וזו"נ דאצי' מאיר באור חוזר ממל' דאצי'...".

[222]ספר המחקר, כרך ב, עמ' 962, בדיון "שלוש החלות של נעיצה" — "כתר–מלכות, תכלית המצוות וההארה החוזרת בעפר": "נוסחה משותפת היא הזמנה להשוואה, לא הרשאה לאחד את כל היחסים". ושם, עמ' 960: "כל פעם צריך לזהות מהי ההתחלה, מהו הסוף ומהו היחס המחבר ביניהם".

מראשית הקו שבאדם קדמון.[212] ("אדם קדמון" הוא שם לכלל האורות הראשונים שנמשכו דרך הקו, קודם לכל העולמות; עליו נרחיב בפרק 12.) הנוסחה אחת, וה"ראשיות" שונות. בפרק הזה עוסקים רק בצומת הראשון.

"כתר הוא ממוצע בין המאציל לנאצלים"

מדוע צריך ממוצע בכלל? משום שבין המאציל לנאצל אין ערוך, ובלי חוליה מחברת לא ברור כיצד אחד יאיר בשני. כך עונה עץ חיים: "בהכרח הוא שתהיה מדרגה אמצעי בין המאציל אל הנאצל, כי יש הרחק ביניהן כרחוק השמים מן הארץ, ואיך יאיר זה בזה ואיך יברא זה את זה שהם ב' קצוות, אם לא היה דבר ממוצע ביניהן ומחברם, ויהיה בחי' קרובה אל המאציל וקרובה אל הנאצל".[179] חשוב לדייק מה זה ממוצע. הוא אינו "קיר" שמפריד, וגם אינו ישות שלישית העומדת בפני עצמה. זו מדרגה שנוגעת בשני הצדדים.

גם בתניא עצמו, באגרת הקודש יז, מתואר הכתר כך: "נקרא כתר מלשון כותרת, והוא בחינת ממוצע המחבר הארת המאציל אין סוף ברוך הוא להנאצלים".[223] "כותרת" היא מה שמקיף דבר מלמעלה. לכן הכתר אינו אחד מאיברי הראש, אלא סובב אותו.

ומה יש בכתר "משני הצדדים"? לקוטי תורה מפרט: "והממוצע יש בו מבחי' תחתונה שבמאציל והוא בחי' ע"י, ויש בו ג"כ בחי' שרש

---

[212]דרך מצותיך (לצמח צדק), שרש מצות התפלה, פרק כו, בפירוש הקטע שלנו ("וזהו שאמר רבינו ז"ל דעיקר התהוות היש ודבר נפרד לגמרי הוא ממלי' דאצי' כו'"). הקיצורים שם: עו"ע — עילה ועלול; כ"ע — כתר עליון; א"ח — אור חוזר. בהמשך הפרק מבחין הצמח צדק בין הצומת שבמלכות דאצילות, "סוף כל דרגין דאצילות", לבין הצומת שבעשייה, "סוף כל העולמות ממש", שבו נגלית הארה מראשית הקו שבאדם קדמון, "והיא הארה נפלאה יותר".

[179]עץ חיים, שער מב (שער דרושי אבי"ע), פרק א. שם נאמר שהכתר "אינה מכלל העולם ההוא, אלא דומה אל כתר המלך שהוא למעלה מראשו ואינו מכללות ראשו, ועל כן אינה מכלל הספירה, ובמקומו נמנה הדעת"; שם הטעם לצורך ב"מדרגה אמצעי בין המאציל אל הנאצל"; שם שתי בחינות הכתר, "הבחי' היותר תחתונה ושפלה מכל בחי' א"ס" ו"המדרגה העליונה מכל... הנאצלים, ויש בה שרש כל הנאצלים", "וב' בחי' אלו הם הנקרא עתיק וא"א, ושניהן נקרא כתר"; ושם על "המלכות שבמלכות שבעולם האצילות, המתלבשת בראש הבריאה שהוא הכתר הנקרא א"א". בלקוטי תורה מובא עניין זה בשם "ע"ח שער מ"א פ"ג"; החלוקה לשערים ולפרקים אינה אחידה בכל המהדורות. על עתיק כבחינה הפנימית שבכתר ראו עץ חיים, שער מז (שער סדר אבי"ע), פרק ד: "ז"ת דעתיק מתלבשים תוך א"א".

[223]תניא, אגרת הקודש, סימן יז. בלשונו שם: "'עטרה' היא בחינת מקיף וסובב, ונקרא 'כתר' מלשון 'כותרת'...".

הנאצלים והוא בחי' א"א".[224] כלומר, לכתר שתי בחינות. העליונה, "עתיק יומין", קשורה במאציל. השנייה, "אריך אנפין", היא שורש הספירות. זו אותה חלוקה שפגשנו כשלמדנו על "עתיק דבריאה". ובמקום אחר בלקוטי תורה נזכר גם שנחלקו המקובלים אם הכתר נמנה בעשר הספירות, ו"האר"י ז"ל הכריע... שהוא בחי' ממוצע בין המאציל לנאצלים".[225]

דוגמה וגבולה (הצעה שלנו). חשבו על הרצון של אדם. הוא אינו עוד כוח לצד השכל והרגש; הוא עומד מעליהם, וכולם פועלים לפיו: אדם חושב על מה שהוא רוצה לחשוב עליו. כך הרצון נוגע גם בעצם האדם וגם בכוחותיו, ולכן בחסידות נקרא הכתר "רצון".[190] כאן הדוגמה נעצרת: הרצון האנושי הוא בעצמו כוח של נפש נבראת, ואילו הכתר מחבר בין אין־סוף לבין הנאצלים, שאין ביניהם ערוך כלל.

"ויש בו בחי' האחרונה של הא"ס ולכן נקרא כתר מלכות"

ויש בו בחי' האחרונה של הא"ס ולכן נקרא כתר מלכות

W08-10
מילים 93–102

ויש בו — "ויש בו", בכתר.

בחי' האחרונה — "הבחינה האחרונה", התחתונה. מה פירוש "תחתונה" במי שאין לו סוף, נברר מיד.

של הא"ס — "של האין־סוף".

ולכן — "ומשום כך".

---

[224]לקוטי תורה, פרשת נצבים, "ביאור ע"פ כי כארץ". שם גם: "הנה ידוע דבחי' מל' דא"ס נעשה כתר לנאצלים"; "וכך הוא במל' דא"ס... וכך יובן גם כן בבחי' מל' דא"ס שנעשה כתר לאצילות"; והעניין "אני ואין" מובא שם בשם עץ חיים לגבי "מלכות דא"ק" שנעשה כתר לאצילות.

[225]לקוטי תורה, פרשת בחוקותי, "ביאור אם בחקותי". שם: המחלוקת "אם הכתר נמנה מכלל ע"ס או שאינו מכלל, כמו שהובא בפרדס שער ג'", והכרעת האר"י: "ויש בו מבחי' תחתונה שבאין סוף והוא בחי' עתיק יומין, וזו הבחינה האצילה את הבחי' הב' שבו, שהוא שרש כל "ס הנאצלים... והוא הנק' אריך אנפין, וב' בחי' אלו יחד נק' כתר".

[190]תורה אור, פרשת בראשית, ביאור לד"ה כי כאשר השמים החדשים: "ומלכותו ברצון קבלו עליהם... כי אין נקרא מלך אלא ברצון, וזהו ענין כתר מלכות, שעיקר המלכו' הוא הכתר שמכתירין אותו, וכתר היינו בחי' רצון, וזהו נעוץ תחלתן בסופן, שהמשכ' המל' הוא מן הכתר שהוא הרצון כו'".

נקרא — הכתר נקרא.

כתר מלכות — "כתר של מלכות". המשפט הבא ייתן לשם הזה שני טעמים.

"הבחינה האחרונה של אין־סוף": ארבעה שלבי הבנה

זה הביטוי הקשה ביותר בקטע, ונלך בו בזהירות.

השלב הראשון: מה אין כאן. "הבחינה האחרונה" אינה "קצה" של האין־סוף, "חלק תחתון" שלו או "קומה אחרונה" בו; למה שאין לו סוף אין קצה. עץ חיים עצמו מזהיר מן הטעות הזאת. הוא קורא לבחינה "הבחי' היותר תחתונה ושפלה מכל בחי' א"ס, וכאלו נאמר דרך משל שהוא בחי' מלכות שבמלכות, ואע"פ שאינו כך, כי אין שם דמות וספירה ח"ו כלל, רק לשכך האזן נדבר כך".[179] השם "מלכות" מושאל כאן כדי לאפשר לנו לחשוב. אין פירושו שיש ספירות באין־סוף.

השלב השני: אחרונה ביחס למה. "אחרונה" היא הבחינה שפונה אל הגילוי, אל מה שיבוא אחריה. כך בלקוטי תורה: "כל מקור ההמשכה וההתגלות הוא רק מבחי' מל' דא"ס; אבל בעצמות א"ס לא שייך גם זאת... רק מבחי' מל' דא"ס, אף שהוא אור א"ס, מ"מ היא בחי' שיוכל לומר ולהשתלשל מזה עולמות".[226] נדייק שני דברים. ראשית, "מלכות דאין סוף" היא עדיין "אור א"ס", ולא העצמות. שנית, סימנה הוא שממנה יכולים "להשתלשל... עולמות", ועל העצמות אין לומר

---

[179]עץ חיים, שער מב (שער דרושי אבי"ע), פרק א. שם נאמר שהכתר "אינה מכלל העולם ההוא, אלא דומה אל כתר המלך שהוא למעלה מראשו ואינו מכללות ראשו, ועל כן אינה מכלל הספירה, ובמקומו נמנה הדעת"; שם הטעם לצורך ב"מדרגה אמצעי בין המאציל אל הנאצל"; שם שתי בחינות הכתר, "הבחי' היותר תחתונה ושפלה מכל בחי' א"ס" ו"המדרגה העליונה מכל... הנאצלים, ויש בה שרש כל הנאצלים", "וב' בחי' אלו הם הנקרא עתיק וא"א, ושניהן נקרא כתר"; ושם על "המלכות שבמלכות שבעולם האצילות, המתלבשת בראש הבריאה שהוא הכתר הנקרא א"א". בלקוטי תורה מובא עניין זה בשם "ע"ח שער מ"א פ"ג"; החלוקה לשערים ולפרקים אינה אחידה בכל המהדורות. על עתיק כבחינה הפנימית שבכתר ראו עץ חיים, שער מז (שער סדר אבי"ע), פרק ד: "ז"ת דעתיק מתלבשים תוך א"א".

[226]לקוטי תורה, שיר השירים, "ביאור הדברים ע"פ שחורה אני ונאוה".

כך. במקום אחר נאמר שהיא "בחי' שם בלבד", ושבאין־סוף עצמו "לא שייך כללי" שינוי, "כי אני ה' לא שניתי".[227]

השלב השלישי: מה פירוש "יש בו". כבר ראינו שהכתר ממוצע ונוגע בשני הצדדים. הצד שלו שקרוב אל המאציל הוא בדיוק "הבחינה האחרונה של אין־סוף". כך בלקוטי תורה: "ויש בו מבחי' תחתונה שבמאציל, והוא בחי' מל' דא"ס... ונק' בחי' זו עתיק; ויש בו משרש הנאצלים... ונק' א"א".[224] נמצא ש"עתיק" שבכתר הוא המקום שבו "מלכות דאין סוף" פונה אל הנאצלים.

השלב הרביעי: השם. מכאן בא השם "כתר מלכות", שמוכר כבר מתיקוני הזוהר: "כתר עליון איהו כתר מלכות, ועליה אתמר מגיד מראשית אחרית".[196] הפסוק מישעיהו, "מגיד מראשית אחרית", כבר קושר ראשית לאחרית: הכתר, שהוא הראשית, "מגיד" את האחרית.

"כי אין כתר אלא למלך וגם כי..."

> **כי אין כתר אלא למלך וגם כי בחי' אחרונה דא"ס היא מל' דאין סוף**
>
> W08-11
> מילים 103–116

כי — הטעם הראשון.

אין כתר אלא למלך — "אין כתר אלא למלך". כתר הוא סימן של מלוכה.

וגם כי — "וגם משום ש...". טעם שני, בפני עצמו.

בחי' אחרונה דא"ס — "הבחינה האחרונה של האין־סוף".

היא מל' דאין סוף — "היא מלכות דאין סוף", מלכותו של האין־סוף.

---

[227]לקוטי תורה, פרשת ואתחנן, ד"ה ואהבת את הוי" אלקיך.

[224]לקוטי תורה, פרשת נצבים, "ביאור ע"פ כי כארץ". שם גם: "הנה ידוע דבחי' מל' דא"ס נעשה כתר לנאצלים"; "וכך הוא במל' דא"ס... וכך יובן גם כן בבחי' מל' דא"ס שנעשה כתר לאצילות"; והעניין "אני ואין" מובא שם בשם עץ חיים לגבי "מלכות דא"ק" שנעשה כתר לאצילות.

[196]תיקוני הזוהר, הקדמה ("פתח אליהו"), דף יז ע"א: "מלכות פה, תורה שבע"פ קרינן ליה"; "כתר עליון איהו כתר מלכות, ועליה אתמר מגיד מראשית אחרית" (ישעיהו מו, י).

שני טעמים, כל אחד לעצמו

לשם "כתר מלכות" נותנת האיגרת שני טעמים, ומפרידה ביניהם במילים "וגם כי". כדאי לשמור על ההפרדה, משום שכל טעם אומר דבר אחר.

הטעם הראשון: הכתר שייך למלך. הטעם הזה עולה מן המושג עצמו: כתר אינו קיים בשביל עצמו, אלא בשביל מלוכה. מכאן שגם הכתר העליון, ראש כל הספירות, קיים לשם המלכות, כלומר לשם גילוי המלוכה בנבראים. בתורה אור נאמר: "אין נקרא מלך אלא ברצון, וזהו ענין כתר מלכות, שעיקר המלכו' הוא הכתר שמכתירין אותו, וכתר היינו בחי' רצון, וזהו נעוץ תחלתן בסופן, שהמשכ' המל' הוא מן הכתר שהוא הרצון".[190] לפי זה, הטעם הראשון עוסק בכיוון ובתכלית: הראשית מכוונת אל הסוף. האיגרת תחזור אל המחשבה הזאת בהמשך, בלשון "וסוף מעשה במחשבה תחלה".[191]

הטעם השני: יש בו מלכות. הטעם הזה עולה מן התוכן. הבחינה האחרונה של אין־סוף נקראת "מלכות דאין סוף", והיא נמצאת בכתר. לכן הכתר נקרא "כתר מלכות" משתי סיבות: הוא קיים בשביל המלכות שמתחתיו, ויש בו "מלכות" שמעליו.

יחד, שני הטעמים משלימים זה את זה. לפי הראשון, הראשית פונה אל הסוף. לפי השני, הראשית היא עצמה סופו של מה שמעליה. בשני המקרים, בכל צומת, סוף וראשית אחוזים זה בזה. זה פירוש "נעוץ תחלתן בסופן" בקטע שלנו: הכתר, תחילת הספירות, נושא בתוכו "מלכות", והמלכות, סופן, תיקרא מיד "כתר".[192]

---

[190]תורה אור, פרשת בראשית, ביאור לד"ה כי כאשר השמים החדשים: "ומלכותו ברצון קבלו עליהם... כי אין נקרא מלך אלא ברצון, וזהו ענין כתר מלכות, שעיקר המלכו' הוא הכתר שמכתירין אותו, וכתר היינו בחי' רצון, וזהו נעוץ תחלתן בסופן, שהמשכ' המל' הוא מן הכתר שהוא הרצון כו'".

[191]אגרת הקודש כ, בהמשך, בדיון על שורש המצוות: "ונעוץ תחלתן בסופן הוא כח האי"ס ב"ה לברוא יש מאין ולא ע"י עילה ועלול... בכדי שיהיה המאציל ב"ה מלך על כל הנפרדים ע"י שיקיימו מצותיו שיצוה עליהם, וסוף מעשה במחשבה תחלה".

[192]ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 962–963, בדיון "מלכות, אותיות וחמש גבורות: מקור אחד ותוצרים רבים".

ארבעה שימושים של "מלכות" בקטע

המילה "מלכות" משמשת בקטע בארבעה מובנים:

השם	מה הוא	היכן
מלכות דאין סוף	הבחינה האחרונה של אין־סוף; כינוי מושאל, "לשכך האזן"	לפני האצילות; נמצאת בכתר, בבחינת עתיק
כתר מלכות	שמו של הכתר, משני הטעמים	ראש הספירות
מלכות דאצילות	הספירה העשירית של עולם האצילות, סופו	סוף האצילות; ממנה עיקר התהוות היש והאותיות
מלכות דאצילות כ"כתר ממטה למעלה"	אותה ספירה בתפקידה כראש לעולם הבא, "עתיק דבריאה"	ראש הבריאה, מצד היחס שממטה

שימו לב: השורה הראשונה והשלישית בטבלה אינן אותה מדרגה. "מלכות דאין סוף" היא "במאציל", ו"מלכות דאצילות" היא ספירה בנאצלים. השם המשותף מלמד על תפקיד דומה בשני צמתים שונים: בכל אחד, הבחינה האחרונה של העליון נעשית ראש לתחתון. הוא אינו מלמד ששתיהן דבר אחד. גם לשון האיגרת, "ולכן **גם**", אומרת "כשם ש..., כך גם". זו הקבלה, ולא זיהוי.[228]

"ולכן גם המל' דאצי' נקרא כתר ממטה למעלה"

> **ולכן גם המל' דאצי' נקרא כתר ממטה למעלה**
>
> W08-12
> מילים 117–124

ולכן — "ומשום כך". המסקנה נובעת משני הטעמים שניתנו זה עתה לשם "כתר מלכות".

גם — כמו שהבחינה האחרונה של אין־סוף נעשית כתר לנאצלים.

המל' דאצי' — "המלכות דאצילות".

נקרא — "נקראת", שוב בלשון זכר כבתחילת הקטע.

כתר — כאן במובן "ראש" של מערכת.

---

[228] ספר המחקר, כרך ב, עמ' 965–966, שאלות 111–116: ההבדל בין הכתר כממוצע "בין המאציל לנאצלים" לבין המלכות כממוצע בין אצילות לבריאה; אם "כתר מלכות" נקרא כך "מצד מקור המלכות, או שמלכות נקראת כתר מצד עלייתה"; ומה ההבדל בין מלכות בסדר מלמעלה למטה לבין מלכות ככתר בסדר מלמטה למעלה.

ממטה למעלה — "מלמטה למעלה": כפי שהדבר נראה מן העולם שמתחת למלכות.

שני סדרי מנייה

"ממטה למעלה" אינו סתם ביטוי ציורי; יש לו מקום מוגדר בתורת הספירות. בלקוטי תורה נאמר: "איתא בספר הבהיר שיש ע"ס מלמעלה למטה ומלמטה למעלה... ובע"ח סוף שער מ"ן ומ"ד שהם בחי' ע"ס דאור ישר וע"ס דאור חוזר, ושבע"ס דאור חוזר המל' היא הכתר". [181] הכול תלוי בכיוון הספירה. מלמעלה למטה, המלכות היא העשירית. מלמטה למעלה, היא הראשונה, כלומר "כתר".

המילה "גם" קושרת את המשפט למה שנאמר לפניו. הבחינה האחרונה של אין־סוף היא ראש לנאצלים; כך גם הבחינה האחרונה של האצילות היא ראש לעולם שאחריה, הבריאה. בזה הקטע חוזר אל תחילתו, אל "ממל' דאצילות שנעשה עתיק דבריאה". מה שנאמר בפתיחה כעובדה מקבל כאן את העיקרון שמאחוריו.

לקוטי תורה מתאר צומת כזה, כתר שיש בו מלכות דאין סוף, משני צדדיו: "מצד מה שהוא בחי' מקבל... זהו בחי' מל', סופא דכל דרגין כו', וכך הוא במל' דא"ס. ומצד מה שהוא משפיע וראש לנאצלים...". כלפי מעלה הוא סוף שמקבל; כלפי מטה הוא ראש שמשפיע. עוד מובא שם מעץ חיים ש"בחינת אני נקרא מלכות... ובחינת אין נק' כשנעשה כתר". [224] "אני" ו"אין" עשויות מאותן אותיות. כשהבחינה היא הסוף המקבל, היא "אני"; כשהיא נעשית ראש נעלם ומקיף לעולם שמתחתיה, היא "אין".

---

[181]לקוטי תורה, פרשת חקת, "ביאור ענין עלי באר" (לד"ה אז ישיר ישראל). שם מובא מספר הבהיר "שיש ע"ס מלמעלה למטה ומלמטה למעלה" ומעץ חיים, סוף שער מ"ן ומ"ד, "שבע"ס דאור חוזר המל' היא הכתר"; ושם על בינה דאצילות היורדת "ע"י התלבשותה תחלה במל' דאצי' שנעשית עתיק לבריאה", ועל "מל' דבריאה נעשית עתיק ומקור הנובע ליצי'".

[224]לקוטי תורה, פרשת נצבים, "ביאור ע"פ כי כארץ". שם גם: "הנה ידוע דבחי' מל' דא"ס נעשה כתר לנאצלים"; "וכך הוא במל' דא"ס... וכך יובן גם כן בבחי' מל' דא"ס שנעשה כתר לאצילות"; והעניין "אני ואין" מובא שם בשם עץ חיים לגבי "מלכות דא"ק" שנעשה כתר לאצילות.

מה משתנה כשהצד מתהפך, ומה אינו משתנה

כשאנו אומרים "ממטה למעלה", שלושה דברים משתנים:

- **השם לפי התפקיד.** אותה בחינה נקראת "מלכות" בסדר היורד, ו"כתר" ביחס העולה.
- **היחס בין המערכות.** מה שמסיים מערכת אחת הוא הראש של המערכת הבאה.
- **השאלה הנכונה.** לא "היכן היא בסולם?", אלא "מה מתגלה דרכה כלפי הנבראים?".

וכמה דברים אינם משתנים:

- המלכות אינה זזה במרחב ואינה "עולה" בדרגה.
- האצילות אינה נעשית בריאה, והבריאה אינה נעשית אצילות. אין פירוש הדבר שהבריאה נעשית אצילות או שההבדל בין המדרגות נעלם.[174]
- מלכות דאצילות אינה נעשית מלכות דאין סוף.
- מקור הכוח לא עבר ממקום למקום. הוא נשאר כוח אין־סוף.

מדוע דווקא הסוף מקבל שם של ראש? הצמח צדק מוסיף טעם. במלכות, הוא כותב, "יש הארה יתירה ונפלאה יותר, מצד ששם הוא סיום הארת הקו, ואז מאיר ממטה למעלה בבחי' אור חוזר; ולכן המל' דאצי' נק' כתר ממטה למעלה, משום דנעוץ תחלתן בסופן דוקא, שבסיום הארת הקו מאיר בבחי' א"ח ע"ד הארתו בכתר עליון".[212]

---

[174] ספר המחקר, כרך ב, עמ' 963, בדיון "הכרעת הסוגיה: מלכות אינה מקור מתחרה": במושג מלכות "אין... יצירת כוח נוסף לצד אין־סוף, אלא בירור של תפקיד בתוך סדר הגילוי"; ועל עתיק דבריאה: "סיום של סדר אחד נעשה מקור עליון ביחס לסדר אחר. אין פירושו שכל בריאה נהפכת לאצילות או ששמות המדרגות חדלים להבחין".

[212] דרך מצותיך (לצמח צדק), שרש מצות התפלה, פרק כו, בפירוש הקטע שלנו ("וזהו שאמר רבינו ז"ל דעיקר התהוות היש ודבר נפרד לגמרי הוא ממל' דאצי' כו'"). הקיצורים שם: עו"ע — עילה ועלול; כ"ע — כתר עליון; א"ח — אור חוזר. בהמשך הפרק מבחין הצמח צדק בין הצומת שבמלכות דאצילות, "סוף כל דרגין דאצילות", לבין הצומת שבעשייה, "סוף כל העולמות ממש", שבו נגלית הארה מראשית הקו שבאדם קדמון, "והיא הארה נפלאה יותר".

כדי להמחיש הוא מביא את חום השמש: האוויר הסמוך לארץ חם יותר מן האוויר שבאמצע, "לפי שבסיום ההארה על הארץ נעשה אור חוזר ממטה למעלה". המשל מן הטבע מראה דבר אחד בלבד: בסוף ההארה יכול להתגלות יותר ממה שנראה באמצע הדרך. כיצד נברא יש מאין, הוא אינו מסביר.

האיגרת תחזור אל "כתר ממטה למעלה" ואל "אור חוזר" כשתגיע לכוח המתגלה בעפר, ושם יתבאר הנושא בהרחבה. בפרק הזה מספיק לנו היחס בין המלכות לכתר.

הסוף שמגלה את הראשית: שלוש דוגמאות וגבולותיהן

שלוש דוגמאות מחיי האדם יעזרו לקרב את הקשר בין ראשית לסוף:

הבית. אדם מתכנן בית כדי לגור בו. השרטוטים, החישובים והעבודה קודמים לבית המוכן, אבל הכוונה לגור בו נמצאת כבר בתחילת הדרך. כך אפשר להבין את הטעם הראשון, "אין כתר אלא למלך": הראשית מכוונת אל הסוף.

המורה. מורה פותח ברצון שהתלמיד יבין לבד. הוא עובר איתו שלבים רבים, ולבסוף התלמיד אומר משפט קצר בלשונו שלו. המשפט בא בסוף, אבל ההבנה העצמית שמתגלה בו היא מה שהניע את המורה מלכתחילה. גם דוגמה זו מאירה את הכוונה. היא אינה אומרת שכל פרט אחרון נעלה מכל מה שקדם לו.

הרעיון והמילים. אדם מבין רעיון בתוכו, ואחר כך מלביש אותו במילים. אצלו, המילים חותמות מהלך פנימי. אצל השומע, הן פותחות את הדרך להבנה. הרעיון אחד; מה שמשתנה הוא הצד שממנו מסתכלים. זו הדוגמה הקרובה ביותר ל"כתר ממטה למעלה": אותה בחינה היא סוף מצד אחד וראש מצד אחר. וגם כאן יש גבול: השומע היה קיים לפני שנאמרו המילים, ואילו העולם שמתחת למלכות מתהווה ממנה.

הדוגמאות עוזרות להרגיש את הקשר, אבל הן אינן ההסבר. ההסבר הוא מה שלמדנו מן המקורות: הכתר ממוצע שיש בו "מלכות דאין סוף"; הכתר קיים לשם המלכות; ולכן המלכות, סוף האצילות, היא "כתר" לבריאה, ובה נגלה הכוח שפעל בראשית.

חוזרים אל הלשון: קריאה רצופה

עכשיו אפשר לקרוא את הקטע כולו ברצף, ולשמוע בכל מילה את מה שלמדנו.

"אמנם מודעת זאת": כבר התברר שכוח הבריאה הוא לבורא לבדו, ושהוא פועל בכל עשרת הכלים; עכשיו צריך לדייק היכן מתגלה המעבר. "שעיקר התהוות היש ודבר נפרד לגמרי": "עיקר" הוא המוקד, ולא מקור שני; ו"נפרד לגמרי" במעמד ובהשגה, ולא בעצמאות. "הוא ממל' דאצילות שנעשה עתיק דבריאה": סוף האצילות נעשה הבחינה העליונה והנעלמת שבראש הבריאה. "כי אין מלך בלא עם וכו'": המלוכה פונה אל "עם", אל מי שרחוק ונבדל ויכול לקבל את מלכותו, ולשם כך נברא היש הנפרד.

"וגם ריבוי הנבראים והתחלקותן, שנבראו בכח הא"ס יחיד ומיוחד בתכלית": זו שאלה חדשה, והיא אינה פוגעת באחדות המקור. "הוא ע"י ריבוי האותיות היוצאין ממל' פי ה', וברוח פיו כל צבאם": המשכות מוגדרות של חיות יוצאות מן המלכות כמו דיבור מן הפה, ומהוות כל נברא ומחיות אותו בכל רגע. הרוח אחת, והאותיות רבות. "וה' מוצאות הפה הן מה"ג דנוק'": הקול הפשוט מתחלק לאותיות בכוח ההגבלה, כלומר בחמש הגבורות שבמלכות המקבלת.

"ולזאת נקראת עלמא דאתגליא, כי בה נגלה כח אור אין סוף לברוא יש מאין, שלא ע"י עילה ועלול": במלכות יוצא לפועל הכוח לברוא יש מאין, כוח שאין בשום שרשרת. "אבל ט' ספירות הראשונות נאצלו בהשתלשלות עילה ועלול": הספירות יוצאות זו מזו כעלול

מעילתו; הן אלקות, הן משתתפות בבריאה, והן אינן עצמאיות. "ואור הא"ס הוא מלובש בחכמה לבדה": ישירות בחכמה, ודרכה בכל השאר. ואם כך, נשאלת השאלה: מדוע כוח הבריאה נגלה דווקא בסוף?

"וז"ש נעוץ תחלתן בסופן": זו התשובה: הראשית נעוצה בסוף. "כי כתר הוא ממוצע בין המאציל לנאצלים, ויש בו בחי' האחרונה של הא"ס": בראש הספירות עומד ממוצע, שיש בו מן המאציל ומן הנאצלים. "ולכן נקרא כתר מלכות, כי אין כתר אלא למלך": הטעם הראשון, הראשית מכוונת אל המלכות. "וגם כי בחי' אחרונה דא"ס היא מל' דאין סוף": הטעם השני, הראשית עצמה נושאת "מלכות" שמעליה. "ולכן גם המל' דאצי' נקרא כתר ממטה למעלה": כמו שסופו של העליון הוא ראש לנאצלים, כך סוף האצילות הוא ראש לבריאה, ובו נגלה, כלפי יש נפרד, אותו כוח שפעל בראשית.

סיכום: מה נתברר ומה נשאר פתוח

לשון האיגרת	מה היא מלמדת	מה אין ללמוד ממנה
"עיקר התהוות היש ודבר נפרד לגמרי"	מוקד המעבר אל היש הנפרד במעמדו ובהשגתו	שהמלכות היא בורא נוסף; שנפרד פירושו עצמאי; שיש פירושו חומר
"ממל' דאצילות שנעשה עתיק דבריאה"	סוף האצילות נעשה הבחינה העליונה והנעלמת שבראש הבריאה	שהאצילות נעשית בריאה; ש"עתיק", "כתר" ו"שורש" הם מילים נרדפות
"כי אין מלך בלא עם וכו'"	מלוכה היא יחס אל אחרים; הנפרדות נבראה לשם גילוי המלוכה וקיום המצוות	שהבורא חסר או תלוי; שהאיגרת מציינת כאן מקור מסוים
"ריבוי הנבראים והתחלקותן... יחיד ומיוחד בתכלית"	שאלה שנייה: כיצד רבים ושונים ממקור אחד	שהמקור מתחלק לחלקים

לשון האיגרת	מה היא מלמדת	מה אין ללמוד ממנה
"ע"י ריבוי האותיות... פי ה' וברוח פיו כל צבאם"	אותיות הן המשכות חיות מוגדרות, המהוות את הנברא ומחיות אותו תמיד	פה גשמי; תוויות; קוד; אותיות הבוראות מכוחן
"וה' מוצאות הפה הן מה"ג דנוק""	הגבלה מחלקת קול אחד לאותיות; הגבורות הן כוח הצמצום שבמלכות	גבורה כעונש; התאמה של קבוצת אותיות לגבורה מסוימת
"עלמא דאתגליא... לברוא יש מאין שלא ע"י עילה ועלול"	במלכות נגלה בפועל הכוח לברוא יש מאין	השגת המהות; "העולם הנראה לעין"
"ט' ספירות הראשונות נאצלו בהשתלשלות עילה ועלול"	סדר יציאת הספירות זו מזו שונה מבריאת היש	שהן אינן אלקות, אינן משתתפות או עומדות בפני עצמן
"ואור הא"ס הוא מלובש בחכמה לבדה"	התלבשות ישירה ותחילה בחכמה, ודרכה בכל הספירות	שבשאר הספירות אין אור
"נעוץ תחלתן בסופן, כי כתר הוא ממוצע..."	הראשית נוכחת ומתגלה בסוף; הכתר מחבר את המאציל והנאצלים	סיסמה על "חשיבות התוצאה"; איחוד שלוש ההחלות; ממוצע כישות שלישית
"בחי' האחרונה של הא"ס... מל' דאין סוף... כתר מלכות"	בחינת אור אין־סוף הפונה אל הגילוי, שבכתר; ושני טעמים לשם	קצה או חלק של האין־סוף; זהות עם מלכות דאצילות
"כתר ממטה למעלה"	בסדר העולה המלכות ראשונה; סוף מערכת אחת הוא ראש לבאה	תזוזה במרחב; מחיקת ההבדלים בין המדרגות

מה צריך לדעת בסוף הפרק? קודם כול, להבחין בין מקור היכולת לבין הדרך שבה היא מתגלה. מי שמבחין כך לא יאמר "המלכות בוראת", וגם לא ימחק את המלכות מן ההסבר. עוד הוא יודע ש"נפרד לגמרי" הוא יחס של השגה ושל מהות, ולא עצמאות; שהאותיות אינן תוויות שמצמידים לדברים אחרי שנבראו, אלא החיות שלהם; שגבורה היא כוח שמאפשר פרט; ש"לבדה" פירושה "ישירות", ולא

"רק שם"; ושכתר ומלכות אחוזים זה בזה בכל צומת. ובכל פעם שתופיע הנוסחה "נעוץ תחלתן בסופן", הוא ישאל: מהי הראשית כאן, מהו הסוף, ומה מתגלה ביניהם.

חמש שאלות נשארות פתוחות:

- **החוליה הפנימית.** האיגרת קובעת היכן המעבר (במלכות דאצילות) ומה תוצאתו (יש נפרד לגמרי). כיצד בדיוק נעשה המעבר מ"מעין בחינת אלקות" אל "יש ודבר נפרד לגמרי", היא אינה מפרטת כאן.[177]
- **אילו תשע.** האיגרת אינה מונה את תשע הספירות. לפי המקורות שהבאנו, שרשרת העילה והעלול מתחילה בחכמה. אבל האם הכתר נמנה כאן, או שהדעת נמנית במקומו, לא נאמר במפורש.
- **עתיק דבריאה.** המקורות שהבאנו מבארים את התפקיד ואת השם. מקומה המלא של בחינה זו בסדר הפרצופים של הבריאה הוא נושא רחב יותר.
- **אותיות וכלים.** בשער היחוד והאמונה נאמר "והכלים – הן הן האותיות". היחס הטכני המדויק בין אותיות מסוימות לכלים מסוימים באיגרת שלנו לא נתפרש.
- **מקור הפתגם.** לאיזה מקור כיוון אדמו"ר הזקן ב"אין מלך בלא עם וכו'", ומה ההמשך שה"וכו'" רומז אליו.[229]

מכאן אל הלידה

הפרק לימד שבמלכות מתגלה כוח ששורשו גבוה ממנה. השאלה הבאה היא כיצד הכוח מגיע אליה, וכיצד הוא נעשה גלוי

---

[177] ספר המחקר, כרך ב, עמ' 971–970: "האגרת קובעת את המקור ואת התוצאה, אך אינה מוסרת כאן את כל החוליה הפנימית של המעבר". וראו כרך א, עמ' 45, ברשימת השאלות שאינן נסגרות: "מהי החוליה הפנימית בין מעין בחינת אלקות בצמצום עצום לבין יש נפרד לגמרי?".

[229] ספר המחקר: על מקור הפתגם ועל "עתיק דבריאה", כרך ב, עמ' 970–968; על "תשע הספירות הראשונות" ועל "חכמה לבדה", כרך א, עמ' 38; על היחס בין אותיות לכלים, כרך ב, עמ' 980.

כשהנבראים מופיעים. האיגרת ממשיכה: "ומה גם כי בריאת הנשמות ממנה, להיות יש ודבר נפרד בפ"ע בעולם הבריאה, ונקרא בשם לידה". הלידה אינה משל חדש שבא במקום הקודם. היא דרך נוספת להבין את אותו מפגש: מקור עליון שנמצא תחילה בהעלם, ומדרגה מקבלת שממנה יוצאת מציאות מובחנת. מיד תקשור האיגרת את הלידה ל"עתיק": "כקריעת י"ס דבעתיקא תליא", כקריעת ים סוף התלויה בעתיק.[230]

שני דברים מן הפרק הזה יעזרו לנו שם. הראשון הוא הדוגמה של הרעיון והמילים: היא הראתה שהמלכות יכולה להיות סוף לסדר אחד וראש לסדר הבא, בלי שהעולם התחתון נעשה עליון. השני הוא ריבוי האותיות: אין זה ריבוי של מקורות עצמאיים, אלא הדרך שבה תוכן מגיע אל מקבל בצורות מוגדרות. עם שני אלה נוכל להתבונן בלידה, כלומר כיצד דבר שהיה כלול במקורו מופיע אחר כך כמציאות נבדלת.

ללמוד את הפרק בעזרת כלי בינה מלאכותית

בפרק הזה משפט שקל להפוך את נושאו, שלושה שמות שנראים נרדפים, ושתי שאלות שהאיגרת אינה מכריעה בהן במפורש: מקור הפתגם "אין מלך בלא עם", ואילו תשע ספירות נמנו.

תרגיל 1: מי בורא?

מה לשאול. לצרף את המשפט "אמנם מודעת זאת שעיקר התהוות היש ודבר נפרד לגמרי הוא ממל' דאצילות..." ולשאול: לפי המשפט הזה, מי בורא את היש הנפרד?

מה לבדוק. אם התשובה מבחינה בין מקור היכולת, כוח אין־סוף, לבין מקום הגילוי, המלכות. תשובה שאומרת "המלכות בוראת"

[230]ספר המחקר, כרך ב, עמ' 964: "זהו הגשר אל משל הלידה. המדרגה המוציאה נבראים אל גילוי נושאת בתוכה כוח ששורשו למעלה ממנה".

הפכה אמצעי גילוי לבעל כוח. תשובה שאומרת "הכול אין־סוף, והמלכות אינה חשובה כאן" מחקה את מה שהמשפט בא ללמד.

גבול המסקנה. המשפט קובע היכן נעשה המעבר ומה תוצאתו. כיצד בדיוק נעשה המעבר, אינו מפורט כאן, ותשובה שמתארת זאת בביטחון מוסיפה על האיגרת.

תרגיל 2: עתיק, כתר ושורש

מה לשאול. לשאול מה ההבדל בין "עתיק", "כתר" ו"שורש" בקטע, ולבקש על כל שם את המשפט שבו הוא מופיע.

מה לבדוק. כלי בינה מלאכותית נוטים להציג את שלושת השמות כמילים נרדפות. משווים את התשובה אל הסעיף "שלושה שמות שאין להחליף: כתר, עתיק, 'שורש'". ובודקים עוד דבר: "שורש" אינו כתוב בקטע שלנו, ולכן תשובה שמביאה עבורו משפט מן הקטע המציאה אותו.

גבול המסקנה. גם אם התשובה מבחינה נכון בין שלושת השמות, היא אינה מוכיחה היכן בדיוק עומדת בחינת "עתיק דבריאה" בסדר הפרצופים של הבריאה. את זה הפרק אינו קובע, ותשובה שקובעת זאת צריכה מקור מפורש.

תרגיל 3: מקור הפתגם

מה לשאול. לשאול מאיזה מקור לקוח הפתגם "אין מלך בלא עם", ומה ההמשך שה"וכו'" שבאיגרת רומז אליו.

מה לבדוק. כלי בינה מלאכותית עשוי לציין מקור מסוים בביטחון. פותחים כל מקור שהוצע ובודקים שהפתגם אכן כתוב בו. ראינו שרבנו בחיי מביא אותו, אבל האיגרת אינה אומרת מאין לקחה אותו.

גבול המסקנה. מציאת שימוש קודם בפתגם אינה מלמדת לאיזה מקור כיוון אדמו"ר הזקן. השאלה נשארת פתוחה.

תרגיל 4: אילו תשע?

מה לשאול. לצרף את המשפט "אבל ט' ספירות הראשונות נאצלו בהשתלשלות עילה ועלול", ולבקש את הטענות בעד כל אחת מן האפשרויות: שהכתר נמנה בין התשע, או שהדעת נמנית במקומו. על כל טענה לבקש את מקורה.

מה לבדוק. פותחים כל מקור (עץ חיים, תורה אור, דרך מצותיך, שהבאנו בדיון עליה) ובודקים שני דברים: שהלשון המובאת אכן כתובה בו, ושהוא עוסק באותה שאלה ולא בשאלה סמוכה.

גבול המסקנה. אם אף מקור אינו אומר במפורש אילו תשע מונה האיגרת, רושמים זאת כך. תשובה שנכתבה בביטחון, או הסכמה בין כמה כלים כאלה, אינה מחליפה מקור מפורש.[231]

פרק 9 | עיבור ולידה: גילוי כוח אין־סוף במציאות נפרדת

מה כבר ידוע לנו

הפרק ממשיך את קודמו. לקראתו ניזכר בשלושה דברים:

- **מקום המעבר.** עיקר התהוות היש הנפרד הוא ממלכות דאצילות, "שנעשה עתיק דבריאה": סוף האצילות נעשה הבחינה העליונה והנעלמת שבראש הבריאה (פרק 8).
- **הכוח שבסוף.** במלכות "נגלה כח אור אין סוף לברוא יש מאין, שלא ע"י עילה ועלול", משום ש"נעוץ תחלתן בסופן" (פרק 8).

---

[231] המקורות לשאלה "אילו תשע?" הובאו לעיל בסעיף "אילו תשע?" (עץ חיים; תורה אור; דרך מצותיך). על השוואה בין תשובות של כמה כלים בלי הכרעת רוב, ועל ההחלטה מתי לעצור ולרשום שהשאלה פתוחה, ראו בחלק "ללמוד הלאה", בסעיף "עוד כמה הרגלים של לומד" ("להיעזר בכלי נוסף, בלי הכרעת רוב"; "לדעת מתי לעצור").

- **מאין יצאו הנשמות.** נשמות האדם יצאו "מזיווג דזו"נ דאצי"י", כלומר מחיבור של זעיר אנפין ונוקבא, וכל עוד לא ירדו לבי"ע אינן "יש ודבר נפרד" (החלק הראשון ופרק 7).

הפרק הזה מוסיף תמונה: הוא מתאר את המעבר מן המלכות אל הנשמות הנבראות כעיבור וכלידה.

מן הכלול אל הגלוי

לידה היא שינוי ממש, אבל לא התחלה מאפס. הוולד לא נוצר בשעה שרואים אותו בחוץ; לפני כן היה מהלך שלם של גידול. מה שהשתנה בלידה הוא אופן הקיום: מה שהיה כלול ונסתר מופיע עכשיו לפנינו. במשל הזה משתמשת האיגרת כדי לבאר כיצד מופיעות הנשמות בעולם הבריאה, ואיזה כוח עליון פועל בהופעה הזאת.[232]

המשל מקרב אלינו את ההבדל בין היות כלול במקור ובין הופעה כמציאות נבדלת, אבל אינו פותר מעצמו את כל שאלת המעבר ביניהם.

נלמד תחילה את שמות המשתתפים. בקבלה ובחסידות נקראות קבוצות של ספירות בשמות של בני משפחה, "פרצופים", כדי לתאר יחסים של השפעה, קבלה וגידול. חלק מן השמות כבר פגשנו; כאן נאסוף אותם במקום אחד:

- **אבא ואימא** — שמות לבחינות חכמה ובינה. בחכמה עולה נקודת השכל הראשונה; בבינה היא מתפרטת לרוחב ולעומק, כמו זרע שהאם מגדלת עד שנעשה ולד שלם. לכן כותב אדמו"ר

[232] ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 984–985, בדיון "לידה וזיווג: מהעלם לבריאה נפרדת".

הזקן בספר התניא על החכמה והבינה שבנפש: "והן הם 'אב' ו'אם' המולידות אהבת ה' ויראתו ופחדו".[233]

- **זעיר אנפין**, ובקיצור ז"א — פרצוף המידות, שש הספירות מחסד ועד יסוד, שהן "תולדות" של השכל.
- **נוקבא** — בחינת המלכות, המקבלת מז"א; בה מתעבר ונולד הדבר. "זו"נ" הוא קיצור של זעיר אנפין ונוקבא יחד.
- **זיווג** — חיבור של משפיע ומקבל, שממנו נמשכת השפעה חדשה, כמו ההתייחדות וההשפעה של זעיר אנפין בנוקבא. גם זה שם של יחס, ולא של מעשה גופני.
- **אריך אנפין ועתיק יומין** — שני שמות לספירת הכתר, שמעל אבא ואימא: "אריך אנפין" הוא שורש כל הספירות של העולם, ו"עתיק יומין" הוא הבחינה הפנימית והנעלמת שבכתר, הקשורה במאציל עצמו.[234]

המילים נלקחות מחיי האדם כדי לקרב יחסים. איננו מדברים על גופים או על משפחה בשמים. בכל שלב נברר איזה יחס המשל מלמד.

שתי שאלות נשמור לאורך הפרק: ממי מתקבלת ההשפעה בקרבת המקבל, ומהו מקורה העליון? תשובה על הראשונה אינה מסיימת את השנייה. לכן האיגרת עולה מאבא ואימא לאריך אנפין ולעתיק, ולמעלה עד אין־סוף. הרשימה הזאת אינה אוסף שמות לשינון. היא

---

[233]תניא, ליקוטי אמרים, פרק ג: "כי הנה השכל שבנפש המשכלת, שהוא המשכיל כל דבר – נקרא בשם 'חכמה'... וכשמוציא כחו אל הפועל, שמתבונן בשכלו להבין דבר לאשורו ולעמקו, מתוך איזה דבר חכמה המושכל בשכלו – נקרא 'בינה'. והן הם 'אב' ו'אם' המולידות אהבת ה' ויראתו ופחדו". שם מדובר בכוחות הנפש; בלשון הקבלה נקראות החכמה והבינה העליונות "אבא" ו"אימא" מאותו טעם.

[234]עץ חיים, שער מב (שער דרושי אבי"ע), פרק א: יש בכתר "הבחי' היותר תחתונה ושפלה מכל בחי' א"ס", ו"המדרגה העליונה מכל מה שבכל הנאצלים, ויש בה שרש כל הנאצלים"; "וב' בחי' אלו הם הנקרא עתיק וא"א, ושניהן נקרא כתר". וראו לעיל, פרק 8. החלוקה לשערים ולפרקים בעץ חיים אינה אחידה בכל המהדורות; המספרים כאן ולהלן לפי הסדר הרציף של השערים.

מלמדת שהמקור הקרוב אינו מקור עצמאי לכוח הלידה: מה שמופיע למטה נושא המשכה שמקורה למעלה ממנו.[232]

בקטע נזכרים שבעה חודשים, ובהמשך "ט' או ז' ירחי לידה". היחס בין הזמנים דורש בירור, ונשוב אליו בסעיף "שבעה, ותשעה או שבעה". בינתיים נלמד את עיקר המהלך: בגידול ובהופעה של מציאות מוגדרת מתגלה כוח שמקורו אין־סופי.[235]

נלמד את הקטע משפט אחר משפט, ובכל משפט נשאל שאלות פשוטות. מה נולד, מי מולידה, היכן, ובאיזה כוח? מי גדל, ובתוך מי? מהי ה"טיפה", ומה שורשה? ומה פירוש הקביעה שבעיבור ובלידה מתגלה "אור אין סוף ממש"? בסוף הפרק נראה כיצד כל זה מכין את הקטע הבא באיגרת, על מקומן של התורה והמצוות.[236]

"ומה גם כי בריאת הנשמות ממנה"

ומה גם כי בריאת הנשמות ממנה להיות יש ודבר נפרד בפ"ע

W09-01
מילים 1–11

"ומה גם" פירושו "ויתרה מזו": המשפט מוסיף נימוק ודוגמה למה שנאמר לפניו. "כי" — שהרי. "בריאת הנשמות" — התהוותן כנבראים. "ממנה" — מן המלכות דאצילות, שעליה דיבר המשפט הקודם. "להיות יש ודבר נפרד" — כדי שתהיה מציאות שעומדת בפני עצמה, מובחנת מאלקות. "בפ"ע" — "בפני עצמה", בלשון נקבה, וכך נדפס בנוסח המפוענח של האיגרת: כל נשמה נעשית מציאות משלה.[237] המשפט עוסק בשלב שבו הנשמות נעשות יש נפרד.

---

[232]ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 984–985, בדיון "לידה וזיווג: מהעלם לבריאה נפרדת".

[235]ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 985, בדיון "שבעה ותשעה: מקור קרוב אינו ציטוט מדויק".

[236]ספר המחקר, כרך ב, עמ' 982–983, בפתיחת הסוגיה "עיבור ולידה: מה מתגלה ביציאה אל הבריאה?" וב"מפת השאלה ובירורה": "הלידה מתוארת מן המלכות, אבל כוח ההולדה אינו מתחיל בה"; "העיבור אינו המתנה ריקה".

[237]כך בנוסח האיגרת המנוקד והמפוענח שבהוצאת קה"ת: "להיות יש ודבר נפרד בפני עצמה"; "כקריעת ים־סוף"; "על־ידי אורות עליונים"; "מ'אריך אנפין' ו'עתיק יומין'"; "עד לידת הנוקבא הנשמות והמלאכים וההיכלות"; "על־ידי העיבור והלידה". הפענוח הוא מעשה המהדירים, ומתאים לרצף המשפטים.

"ומה גם": נימוק נוסף למעלת המלכות

את "ומה גם" אפשר להבין רק אם זוכרים את המשפט שלפניו: "ולכן גם המל' דאצי' נקרא כתר ממטה למעלה". שם למדנו שהמלכות, הספירה האחרונה באצילות, היא "כתר", ראש, לעולם הבריאה. "ומה גם" מוסיף על כך: יתרה מזו, הנשמות עצמן נבראות ממנה. כלומר, המלכות אינה רק ראש העולם הבא בסדר המדרגות; היא גם המקור שממנו הנבראים יוצאים אל מציאותם. זו הקריאה הפשוטה של הרצף. אבל האיגרת אינה אומרת במפורש על מה בדיוק מוסב "ומה גם", ואפשר לשמוע בו גם חיזוק לכל הדיון הקודם, שבמלכות נגלה הכוח לברוא יש מאין.[238]

"יש ודבר נפרד בפני עצמה": לא ראשית כל קיומה של הנשמה

הלידה אינה תחילת קיומה של הנשמה; היא תחילתו של אופן קיום חדש. כבר בפרק 5 למדנו שהנשמות, לפני שירדו לבריאה, יצירה ועשייה, "אינן בכלל 'יש' ודבר נפרד בפני עצמן, אלא הן מעין בחינת אלקות בצמצום עצום".[239] כלומר, הנשמה קיימת כבר באצילות, אבל אינה עדיין "יש נפרד". עכשיו האיגרת מתארת את השלב שבו היא נעשית כזאת: "בריאת הנשמות ממנה, להיות יש ודבר נפרד בפני עצמה בעולם הבריאה".

מהו אופן הקיום החדש? נגדיר שני מונחים. "יש" הוא מציאות שעומדת כמציאות, ואינה בטלה לגמרי במקורה. "דבר נפרד" הוא מה שמובחן ממקורו במעמדו ובהרגשתו; אין פירושו עצמאי. המילים "יש ודבר נפרד בפני עצמה" מתארות אפוא חידוש: הנשמה אינה עוד רק כלולה במקורה, אלא מופיעה כנברא. אין פירוש הדבר שהיא יכולה להתקיים בלי הכוח האלוקי. להפך: דווקא ההופעה החדשה

---

[238] אגרת הקודש כ, בנוסח המפוענח: "ולכן גם המלכות דאצילות נקרא 'כתר' ממטה למעלה. ומה גם, כי בריאת הנשמות – ממנה...". בנוסח האיגרת זהו רצף אחד; הגבול בין פרק 8 לפרק 9 בספר הזה עובר כאן לצורך הלימוד.

[239] אגרת הקודש כ, בנוסח המפוענח: "אך נשמות המלאכים שיצאו מ'זיווג הנשיקין', וכן נשמות האדם שיצאו מזיווג דז"א ונוקבא דאצילות קודם שירדו לבריאה־יצירה־עשיה, אינן בכלל 'יש' ודבר נפרד בפני עצמן, אלא הן מעין בחינת אלקות בצמצום עצום". וראו לעיל, פרק 5.

הזאת דורשת כוח אין־סוף. כדאי לשאת את זה לאורך כל הפרק: ככל שהאיגרת מדגישה יותר את הנפרדות, כך היא מעמיקה יותר בהסבר הכוח שמקיים אותה.

מאותיות המחשבה אל היש הנברא

לכאורה יש כאן סתירה. בחסידות מבחינים בין מקור המלאכים למקור הנשמות. על המלאכים נאמר ש"מקור התהוותן מבחי' דבור העליון, כדכתיב וברוח פיו כל צבאם", ועל הנשמות: "אבל הנשמות נלקחו מאותיות מחשבתו ית'".[240] ואילו האיגרת אומרת שבריאת הנשמות היא "ממנה", מן המלכות. האם אלה שתי תשובות סותרות? לא, משום שהן עונות על שתי שאלות שונות. "אותיות המחשבה" עונות על השאלה מהו שורש הנשמה.[241] "ממנה" עונה על השאלה דרך מה הנשמה נעשית נברא נפרד.

לקוטי תורה אומר זאת במפורש, בדרוש "הים ראה וינוס" לשביעי של פסח. הדרוש מתאר שני שלבים. בשלב הראשון מדובר ב"ס"ר נשמות ישראל שנמשכים מס"ר אותיות המחשבה" (ס"ר הוא ששים ריבוא, שש מאות אלף נשמות־שורש, כנגד אותיות התורה), "ואז הם בחי' אלקות ממש כי באצילות איהו וחיוהי וגרמוהי חד". בשלב השני: "ובכדי שתתהוה הנשמה בבחי' יש להיות בחי' נברא... הוא ע"י מדת מלכותו ית'... שהיא הנק' לבוש להעלים ולהסתיר עד שיוכל להיות בחי' יש". ומכאן המסקנה: "ולכן הנשמה היא בבחי' עיבור במל"". שורש הנשמה במחשבה; היא נעשית יש על ידי המלכות, בדרך העיבור שבה. בסוגריים שם יש הפניה אל האיגרת שלנו:

---

[240]לקוטי תורה, פרשת ראה, ד"ה ושמתי כדכד: "נש"י עלו במחשבה, דהיינו שאינן כמו המלאכים צבא מעלה ומטה, שמקור התהוותן מבחי' דבור העליון, כדכתיב וברוח פיו כל צבאם. אבל הנשמות נלקחו מאותיות מחשבתו ית', והן הן ס"ר אותיות שבתורה, שהן כנגד ס"ר נשמות".

[241]בתורה אור, פרשת משפטים, ד"ה ואלה המשפטים, נקשרת "המחשבה" גם לעולם הבריאה עצמו: "והנה ג' עולמות בי"ע הם ג' בחי' מחשבה ודבור ומעשה, כי ישראל עלו במחשבה. ואף הנשמות שנקראו זרע בהמה הם מבחי' מחשבה, והוא עולם הבריאה. משא"כ המלאכים נמשכים מבחי' דבר ה' ורוח פיו וכו', שהיא בחי' יצירה". שם "מחשבה" היא שם לעולם הבריאה בתוך סדר של שלושה עולמות, וזה ציר אחר מן "אותיות המחשבה" שבאצילות. אין להסיק משם שאין מלאכים בעולם הבריאה; בתניא, פרק נב, נזכרים "הנשמות והמלאכים שבבריאה".

"וכמ"ש באגה"ק בד"ה איהו וחיוהי", ואלה מילות הפתיחה שלה.[242] ושם גם מוזהר ש"גם מה שנקרא בשם אותיות מחשבה, הכל לשכך האזן": זה משל שנועד לקרב את הדבר לשכלנו, "כי לא מחשבותי מחשבותיכם כתיב".

גם בתניא נאמר "נשמות ישראל עלו במחשבה", ובמשל: "כמו שהבן נמשך ממוח האב, כך כביכול נשמת כל איש ישראל נמשכה ממחשבתו וחכמתו יתברך".[243] והאיגרת עצמה תאמר מעט בהמשך ש"עיקר ושרש הטיפה" שממנה מתעברת הנוקבא "הוא ממוחין דאו"א", כלומר מן השכל, מחכמה ובינה. נסכם: השורש בשכל ובמחשבה, והעיבור והלידה במלכות. שני הדברים נאמרים יחד, ואחד אינו מבטל את חברו.

"ונקרא בשם לידה"

בעולם הבריאה ונקרא בשם לידה כקריעת י"ס דבעתיקא תליא

W09-02
מילים 12–20

"בעולם הבריאה" אומר היכן מופיעה הנפרדות: בעולם הראשון שמתחת לאצילות. "ונקרא בשם לידה" — למעבר הזה קוראים "לידה"; זה שם ומשל לגילוי של דבר שהיה בהעלם. "כקריעת" — כמו בקיעת. "י"ס" כאן הוא ים סוף, ולא עשר ספירות; בנוסח המפוענח נדפס "ים־סוף".[237] "דבעתיקא תליא" — בארמית, "שבעתיקא תלויה": קריעת הים תלויה בעתיק. ההשוואה לקריעת הים מצביעה על גילוי שמקורו בכוח עליון.

---

[242]לקוטי תורה, פרשת צו, ד"ה הים ראה וינוס. ההפניה בסוגריים שם: "(וכמ"ש באגה"ק בד"ה איהו וחיוהי)"; האיגרת שלנו פותחת במילים "איהו וחיוהי חד, איהו וגרמוהי חד בהון". ושם עוד: "כי זה כלל גדול שהמל' היא הגורמת להיות בחי' יש".

[243]תניא, ליקוטי אמרים, פרק ב.

[237]כך בנוסח האיגרת המנוקד והמפוענח שבהוצאת קה"ת: "להיות יש ודבר נפרד בפני עצמה"; "כקריעת ים־סוף"; "על־ידי אורות עליונים"; "מ'אריך אנפין ו'עתיק יומין"; "עד לידת הנוקבא הנשמות והמלאכים וההיכלות"; "על־ידי העיבור והלידה". הפענוח הוא מעשה המהדירים, ומתאים לרצף המשפטים.

מה מוסר משל הלידה

עד כאן למדנו על כוח הבריאה שמתגלה במלכות. עכשיו האיגרת מבקשת שנעקוב אחר רגע המעבר עצמו: כיצד מה שכלול במקור נעשה מציאות נבדלת? התמונה שהיא בוחרת היא לידה, וכדאי להתבונן תחילה במשל עצמו, ורק אחר כך לחזור אל הנמשל.

אדמו"ר הזקן מתאר את העובר בתורה אור כך: "העובר כשהוא בבטן אמו שאינו מהות בפ"ע רק אוכל ממה שאמו אוכלת כו', אלא לאחר הלידה נעשה יש בפ"ע, עד שיכול אח"כ לדבר לזולתו".[244] בתיאור הקצר הזה אפשר למצוא ארבעה רכיבים. נבין כל אחד מהם כתיאור של מה שיש, ולא רק של מה שחסר:

היכללות. העובר חי בתוך אמו, והיא מקום חייו. הוא "אינו מהות בפ"ע", בפני עצמו. לא משום שאינו קיים, אלא משום שקיומו כלול בקיומה.

גידול. העיבור אינו המתנה ריקה. העובר "אוכל ממה שאמו אוכלת", וכך הוא נבנה; כל מה שהוא מקבל עובר דרכה.

העלם. מה שנבנה בפנים אינו נראה בחוץ. יודעים שיש עובר, אבל הוא עצמו מכוסה.

גילוי. בלידה הוא "נעשה יש בפ"ע": הוולד עומד כמציאות משלו, "עד שיכול אח"כ לדבר לזולתו", כלומר לפנות אל אחר. ההבדל אינו רק שינוי מקום; זה אופן קיום חדש.

בלקוטי תורה המשל הזה מוחל על הנשמות: "הנשמות מתחלה היו כלולים בבחי' עיבור באצי', ואח"כ נמשכים בבחי' לידה בבי"ע... ואזי נעשו בעלי גבול". ועוד שם: "ובחינת גבול זה הוא בלידת הנשמות בבי"ע. משא"כ בבחי' עיבור באצי' שם איהו וחיוהי וגרמוהי חד, כי

---

[244] תורה אור, פרשת וישב, ד"ה והנה אנחנו מאלמים. ההקשר שם הוא ההבדל בין מי שבטל לעילתו לבין מי שיכול להשפיע לזולתו, ואחר כך מוחל הדימוי על הבירורים העולים "בבחי' עבור ביסוד דנוק'". הדימוי מבאר את משל הלידה; אין הוא עוסק שם בבריאת הנשמות מן המלכות.

שם מאיר אור א"ס".[245] לפי זה, העיבור הוא ההיכללות באצילות, ושם הנשמה מאוחדת באור. הלידה היא היציאה לבריאה, ושם הנשמה נעשית נברא מוגדר, "בעל גבול".

ארבע שאלות: מה נולד, מי מולידה, היכן, ומאיזה כוח

מה נולד? בשלב הזה, הנשמות. בהמשך הקטע יצטרפו אליהן המלאכים, ובסופו גם ההיכלות.

מי מולידה? המלכות; זה פירוש "ממנה". בתניא נקראת הבחינה הזאת "אימא תתאה", האם התחתונה, וגם "אם הבנים": "שממקור זה, נאצלו נשמות דאצילות ונבראו נשמות דבריאה".[246] בהמשך האיגרת היא תיקרא "נוקבא", זו ש"מקבלת ומתעברת".

היכן? "בעולם הבריאה". שם הנשמה נעשית "יש ודבר נפרד בפני עצמה".

באיזה כוח? בכוח אין־סוף. כבר קודם אמרה האיגרת על המאציל "הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט ממש".[247] ובהמשך הקטע שלנו היא תעלה משורש הטיפה אל אבא ואימא, אריך אנפין ועתיק יומין, "ומלמעלה למעלה עד אין סוף".

האיגרת מצרפת כאן את שתי התשובות: הלידה היא מן הנוקבא אל עולם הבריאה, והכוח המאפשר את הופעת היש שורשו באין־סוף. המדרגה המולידה מגלה שורש עליון שהיה נסתר בתוכה.[232]

---

[245]לקוטי תורה, שיר השירים, "ביאור ענין שחורה אני ונאוה". שם מפנה לדרוש "הים ראה וינוס" שבפרשת צו. ושם עוד: "ונשמות אלו שבבחי' עיבור נקראו בנות ירושלים, שלפי שהן בבחי' עיבור במל' נקראו בנות".

[246]תניא, ליקוטי אמרים, פרק נב: "ומקור זה, הוא הנקרא 'עלמא דאתגליא', ו'מטרוניתא', ו'אימא תתאה', ו'שכינה'... שמקור זה הוא ראשית התגלות אור־אין־סוף"; "ולכן נקרא 'אם הבנים' על דרך משל, ו'כנסת ישראל', שממקור זה, נאצלו נשמות דאצילות ונבראו נשמות דבריאה וכו'". ובלקוטי תורה, צו, ד"ה הים ראה וינוס: "ונק' לכך אימא תתאה מטרוניתא... אם הבנים, כמ"ש בסש"ב בשם הזהר" (סש"ב — ספר של בינונים, הוא ספר התניא).

[247]אגרת הקודש כ, בנוסח המפוענח: "שהאור הוא כעין המאור, הוא מהותו ועצמותו של המאציל ברוך־הוא... ולכן הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט ממש, בלי שום עילה וסיבה אחרת קודמת ליש הזה". וראו לעיל, פרק 7.

[232]ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 984–985, בדיון "לידה וזיווג: מהעלם לבריאה נפרדת".

הבחנה דומה כבר פגשנו אצל הכלים. כלי מוגדר אינו מקור עצמאי של בריאה, ובכל זאת יש לו תפקיד מדויק בהופעת הנברא. כך גם כאן, בשני הכיוונים. כשאומרים "אין־סוף", אין מבטלים את סדר העיבור והלידה, אלא מסבירים את שורש הכוח שפועל בו.
וכשאומרים "מלכות", אין הופכים אותה לכוח נפרד, אלא מזהים את הבחינה שבה ההופעה הנפרדת מתממשת.

שלבי הדרך: "אחים ורעים", "בנות ירושלים", "אתה בראתה"

האיגרת מתארת את המעבר במשפט אחד. בלקוטי תורה, בביאור הפסוק "שחורה אני ונאוה בנות ירושלים", הדרך מפורטת בשלושה שלבים:

"והנה בעוד הנשמות למעלה נק' אחים ורעים לז"א, ואח"כ נמשכים ע"י יחוד זו"נ להיות בבחי' עיבור במל' דאצילות... ואז נקרא בנות ירושלים, לפי שכשהנשמה עומדת שם היא בתכלית היחוד וביטול באור א"ס שקודם הפרסא". ושם ממשיך: "וזהו בחי' נשמה שנתת בי טהורה היא, דהיינו בעודה באצי'... ואח"כ אתה בראתה, היינו כשיורדת הנשמה לבריאה. וידוע שבין אצי' לבריאה יש פרסא... כדי שיוכל להיות בחי' נברא". [248]

"אחים ורעים לז"א". בשורשן, הנשמות הן "אחיו" של זעיר אנפין, כלומר של המידות העליונות. אחים הם ילדים של אותם הורים: גם המידות וגם הנשמות שורשן בשכל העליון, באבא ואימא. בכתבי האר"י נאמר על הנשמות "שיוצאין בזווג או"א" ש"נקראו אחים ורעים

[248]לקוטי תורה, שיר השירים, "ביאור הדברים ע"פ שחורה אני ונאוה". ושם: "נמצא כמו שבבחי' מל' יש ב' בחי', הא' היותה באצילות, הב' מה ששוכנת בהיכל קדשי קדשים דבי"ע ונעשי' עתיק דבריאה... כמ"כ בהנשמות שנמשכין מפנימי' הכלים דמל' יש ג"כ ב' בחי' עד"ז". ה"ביאורים" שבלקוטי תורה הם הרחבות על מאמרי אדמו"ר הזקן, ויש שאינם מלשונו ממש.

לזוי"ן", ובלקוטי תורה השם הזה נקשר במפורש ל"נשמות ישראל עלו במחשבה".[249] זו "המחשבה" שבה "עלו" הנשמות.

"בנות ירושלים". בשלב השני, "ע"י יחוד זו"נ", הנשמות נמשכות ל"עיבור במל' דאצילות". גם שם הן עדיין "בתכלית היחוד וביטול באור א"ס". על הנשמה הזאת אנו אומרים בכל בוקר "טהורה היא".

"אתה בראתה". בשלב השלישי הנשמה יורדת לבריאה ועוברת את ה"פרסא", המסך שמבדיל בין האצילות לבריאה. רק אז היא נעשית "נברא".

באותו מקום מוסבר שלמלכות עצמה יש שתי בחינות: היותה באצילות, ושכינתה בהיכל קדשי הקדשים של הבריאה, שבה היא "נעשית עתיק דבריאה". כך גם לנשמות שנמשכות ממנה יש שתי בחינות.[248] האיגרת שלנו מקצרת את כל הדרך הזאת למשפט אחד: "בריאת הנשמות ממנה, להיות יש ודבר נפרד בפני עצמה בעולם הבריאה, ונקרא בשם לידה". גם הפרסא תיזכר באיגרת, אבל רק בהמשך, בתיאור הארת הקו בבריאה, יצירה ועשייה. העובדה שהמונח מופיע שם אינה מוכיחה שהוא ההסבר המלא לכל פרט בלידת הנשמות כאן.[250]

---

[249]עץ חיים, שער לט (שער מ"ן ומ"ד), דרוש ה: "גם נבאר בחי' הולדת הנשמות שיוצאין בזווג או"א, שהם נקראו אחים ורעים לזוי"ן". ושם מתוארת דרכה של הטיפה ממזל ח' שבדיקנא דאריך אנפין, "ומשם נמשכין אל ז"ק דאבא... ומשם נמשכין אל ז"ק דאמא...", עד יסוד דז"א; ונאמר: "ואע"פ שיורדת האור הזה של הטפה הזאת ממדרגה אל מדרגה... אינו מתעבה ומתלבש כלל, וכ"כ גדולה הארתה למטה כמו למעלה". ההקשר שם הוא הולדת נשמות מזיווג אבא ואימא, ולא הלידה מן הנוקבא שבאיגרת. ובלקוטי תורה, צו, ד"ה הים ראה וינוס: "והענין כי נשמות ישראל עלו במחשבה, ואז נק' אחים ורעים להקב"ה".

[248]לקוטי תורה, שיר השירים, "ביאור הדברים ע"פ שחורה אני ונאוה". ושם: "נמצא כמו שבבחי' מל' יש ב' בחי', הא' היותה באצילות, הב' מה ששוכנת בהיכל קדשי קדשים דבי"ע ונעשי' עתיק דבריאה... כמ"כ בהנשמות שנמשכין מפנימי' הכלים דמל' יש ג"כ ב' בחי' עד"ז". ה"ביאורים" שבלקוטי תורה הם הרחבות על מאמרי אדמו"ר הזקן, ויש שאינם מלשונו ממש.

[250]ספר המחקר, כרך ב, עמ' 987, בהמשך הדיון "הכרעת הסוגיה: הלידה מגלה שורש שאינו נראה בתחילתה": על הפרסא, "הופעתו אינה מוכיחה שהוא ההסבר המלא לכל פרט של לידת נשמה הנידון כאן. יש להראות את הקשר, ולא להסתפק בשם משותף"; ועל המסקנה: "כוח אין־סוף מתגלה דווקא בהופעת מציאות שאינה נשארת כלולה במקורה כפי שהייתה. מכאן האיגרת פונה אל המעשה". הפרסא באיגרת: "הארת ה'קו' דאור־אין־סוף המלובש באצילות עד ה'פרסא', והארת ה'קו'... בקע ה'פרסא' עמהם" (ראו להלן, פרק 11).

"כקריעת ים סוף דבעתיקא תליא"

נברר מה מקשר בין הלידה לקריעת הים, ומה מוסיפה התלות בעתיקא.

שתי שאלות עולות כאן: מדוע נמשלה הלידה דווקא לקריעת ים סוף, ומה פירוש "דבעתיקא תליא"? נתחיל במקור הלשון בזוהר, ואחר כך נראה כיצד השתמשו בה האר"י ואדמו"ר הזקן.

מקור הלשון: הזוהר על "מה תצעק אליי"

בני ישראל עומדים על שפת הים, והמצרים רודפים אחריהם. הקב"ה אומר למשה: "מה תצעק אליי". הזוהר מדייק במילה "אליי", ומביא מ"ספרא דצניעותא": "אלי, דייקא, בעתיקא תליא כלא. ביה שעתא אתגלי עתיקא קדישא, ואשתכח רעוא בכלהו עלמין עלאין". בתרגום חופשי: "אליי — בדיוק; הכול תלוי בעתיקא. באותה שעה נגלה עתיקא קדישא, ונמצא רצון בכל העולמות העליונים.

הזוהר ממשיך: "קשיא קמי קודשא בריך הוא כלא, כקריעת ים סוף". נראה שהכוונה לדברים שחז"ל אמרו עליהם שהם קשים "כקריעת ים סוף", כמו "קשין לזווגן כקריעת ים סוף" ו"קשין מזונותיו של אדם כקריעת ים סוף". מה הטעם? "בגין דקריעת ים סוף בעתיקא תלייא", משום שקריעת ים סוף תלויה בעתיקא. "קשה" כאן אינו קושי של מאמץ, שהרי לפני הקב"ה אין דבר קשה. הזוהר עצמו נותן את הטעם: הדבר תלוי בעתיקא. כלומר, הוא אינו בא מן הסדר הרגיל של ההשפעה, אלא ממדרגה שמעליו.

מיד אחר כך, באותו עניין, מביא הזוהר משל על איילה: "וכד בעיא לאולדא, היא סתימא מכל סטרין". כשהיא צריכה ללדת, היא סגורה מכל צד, עד שנפתח לה הרחם "ואולידת מיד".[251] כבר בזוהר, אם כן, קריעת הים ופתיחת הרחם עומדות זו לצד זו.

---

[251] זוהר, פרשת בשלח, על הפסוק "מה תצעק אליי" (שמות יד, טו), ומשל האיילה הסמוך לו. דברי חז"ל: "וקשין לזווגן כקריעת ים סוף" (סוטה ב ע"א); "קשין מזונותיו של אדם כקריעת ים סוף" (פסחים קיח ע"א).

בכתבי האר"י: פתיחת הרחם בשביעי של פסח

האר"י מפרש את הדברים בדרוש לשביעי של פסח. "האיילה" היא הנוקבא, המלכות, והיא יולדת ביום השביעי של פסח. "וז"ס קריעת ים סוף, הוא רחם הנוקבא". ובלשון שער הכוונות: "ובזה תבין ענין קריעת ים סוף שנקרע ביום זה, שהוא קריעת רחם האילה".

ומדוע "בעתיקא תליא"? לפי האר"י, באותה שעה זעיר אנפין עדיין "בבחי' קטנות". לבדו הוא אינו יכול לפעול את הזיווג שפותח את הרחם, "אם לא ע"י הארה הנמשכת לו מעתיקא קדישא". ועוד: "אבל שאר ההארו' הנמשכות לו עתה מאו"א אין בהם כח לעוררו אל הזווג הזה, ולכן בעתיק' תליא מילת'". ובפרי עץ חיים, באותו עניין: "אם לא שעתיקא עלאה בכוחו הגדול מאיר בו בז"א... אמנם שאר האורות של או"א אינן יכולין לזה... לכן ביה תליא מלתא".[252] המסקנה: הלידה צריכה כוח שאינו מצוי בהשפעה הרגילה של אבא ואימא, ולכן היא תלויה במדרגה שמעליהם.

בלקוטי תורה: הים המכסה, והכוח שלמעלה מהשתלשלות

אדמו"ר הזקן, בדרוש "הים ראה וינוס" שכבר הזכרנו, מבאר את המשל עצמו. הוא פותח בים: "ולכן נק' המל' ים... כי הנה כל מה שיש ביבשה יש בים, רק שאין נראין לעין, כי מי הים מכסים עליהם". וכך גם למעלה. האותיות שמחיות את כל העולמות נמצאות באצילות, "והים שהוא המל' מכסה עליהם, בלתי יתגלו לנבראים המתהווים מהם". מדוע הכיסוי נחוץ? משום שאילו האותיות היו גלויות, הנבראים היו בטלים במקורם "כמשל ביטול זיו השמש במאור עצמו", ולא הייתה אפשרות "להיות מציאת נשמה ומלאך שהם בחי' נפרדים".

---

[252] שער הכוונות, דרושי הפסח, דרוש יב; פרי עץ חיים, שער חג המצות, פרק ח. "מעתיקא קדישא הוא א"א" — כך בשער הכוונות; בפרי עץ חיים: "כנודע כי הזעיר אנפין הוא מלביש לנצח הוד יסוד דעתיקא". אלו לשונות המקורות, ואין להסיק מהן זהות מלאה בין השמות בכל מקום.

כאן יש דקות שקל להחמיץ. המלכות, כ"ים", היא המכסה, והכיסוי שלה הוא שמאפשר לנבראים להיות יש. אבל הלידה, יציאת הנשמה "מן ההעלם לגילוי", היא כמו בקיעת הים. ולשם כך, אומר אדמו"ר הזקן, "צ"ל המשכה והארה במדת המל' מלמעלה מהשתלשלות". נגדיר קודם שני מונחים. "השתלשלות" היא הסדר המדורג שבו כל מדרגה נמשכת מזו שמעליה, כמו שהשכל נמשך אל המידות והמחשבה אל הדיבור. "הסובב" הוא האור שמקיף את כל העולמות בשווה, ואינו נמדד לפי מדרגותיהם. ועכשיו הטעם: "כי ע"פ השתלשלות משכל למדות, עד ממחשבה לדבור, א"א להיות המשכה מבחי' האין בבחי' היש, אלא ע"י גילוי הארת הסובב שמקיף לאבי"ע שכולם שוים קמי"". ובסוף: "כי הים המכסה ומסתיר אינו אלא בבחי' השתלשלות, אבל בגילוי הארה שלמעלה מהשתלשלות הפך מים ליבשה... וז"ש בזהר מה תצעק אלי, בעתיקא תליא מילתא, שמשם נמשך הכח להיות בחי' לידה".[253]

מה ההשוואה מלמדת, ומה אינה מלמדת

ההשוואה מלמדת שני דברים.

כיסוי וגילוי. מה שבים קיים, אבל מכוסה, ובקריעת הים הוא נראה. כך גם הוולד: הוא קיים ומתפתח בבטן, ובלידה הוא נגלה. וכך הנשמה: היא כלולה ונעלמת במלכות, ובלידה יוצאת לגילוי כנברא.

תלות בכוח שמעל הסדר. הים לא נבקע בכוח הסדר הרגיל של הטבע. כך גם הלידה אינה באה מן ההשפעה המדורגת לבדה; היא צריכה "הארה... מלמעלה מהשתלשלות", ובלשון הזוהר: "בעתיקא תליא".

כיצד נשמה שהייתה "מעין בחינת אלקות" נעשית "יש ודבר נפרד"? האיגרת מציינת את מקום המעבר — המלכות; את שמו — לידה;

---

[253] לקוטי תורה, פרשת צו, ד"ה הים ראה וינוס. שם גם הפסוק "ויולך ה' את הים ברוח קדים עזה" (שמות יד, כא) מתפרש על גילוי הארת הסובב, "שעי"ז היה קי"ס", קריעת ים סוף.

ואת שורש כוחו — העתיק, ומעליו עד אין־סוף. היא אינה מפרטת את המעבר עצמו.[232] ואולי הדבר קשור לעצם ההגדרה של יש מאין: מכיוון שאינו שרשרת של עילה ועלול, ייתכן שאי אפשר לתארו כסדרה של שלבים. השאלה הזאת נשארת לעיון.[254]

שלושה שימושים של "עתיק"

בקטעים הסמוכים באיגרת השם "עתיק" מופיע שלוש פעמים, ובכל פעם בהקשר אחר. מי שאינו מבחין ביניהם יערבב שלוש מדרגות שונות, ולכן נפריד:

"עתיק דבריאה". מופיע בקטע שלמדנו בפרק הקודם: "עיקר התהוות היש... הוא ממל' דאצילות שנעשה עתיק דבריאה". הכוונה למלכות דאצילות, שכשהיא יורדת היא נעשית הבחינה העליונה והנעלמת שבראש עולם הבריאה. בלקוטי תורה: "עתיק דבריאה זהו סובב דבריאה", כלומר בחינה שמקיפה את עולם הבריאה ועומדת מעל מה שמתלבש בו.

"בעתיקא תליא". מופיע בקטע שלנו, בלשון הזוהר על קריעת ים סוף. הכוונה ל"עתיקא קדישא" שבאצילות, בחינת הכתר שמעל אבא ואימא. האר"י מפרש זאת כהארה מעתיקא שניתנת לזעיר אנפין, ובשער הכוונות נאמר "מעתיקא קדישא הוא א"א", כלומר שם "עתיקא" מתפרש על אריך אנפין; לכן אין לזהותו מעצמנו עם "עתיק יומין" שברשימה שלהלן. אדמו"ר הזקן מפרש זאת כ"גילוי הארת הסובב שמקיף לאבי"ע".

"וע"י", ועתיק יומין. מופיע מיד בהמשך: "נמשכת לאו"א מא"א וע"י". כאן עתיק יומין הוא אחת התחנות ברשימת שורשי הטיפה. זו

---

[232] ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 984–985, בדיון "לידה וזיווג: מהעלם לבריאה נפרדת".

[254] ספר המחקר, כרך ב, עמ' 991: "לא נמצא בגוף האגרת משפט ראשוני שמפרט את החוליה הפנימית עצמה"; ועמ' 995, בבירור "עילה ועלול מול יש מאין": "ייתכן שאי־הבאתו הוא עצמו חלק מן העניין — שכן "יש מאין" פירושו, מצד עצמו, התהוות שאין בה מדרג. אנו רושמים שלא מצאנו, ולא יותר מזה".

הבחינה הפנימית של כתר האצילות, שממנה נמשך לאבא ואימא "בכל זיווג".

מה משותף לשלושתם? כל אחד מציין בחינה שעומדת מעל הסדר המתלבש של עולם מסוים, וקשורה במה שמעליו. ומה מבדיל ביניהם? המקום והתפקיד. "עתיק דבריאה" הוא ראש הבריאה. "עתיקא" שבקריעת הים הוא כוח עליון באצילות שמאפשר את הלידה. "עתיק יומין" שברשימה הוא חוליה בשרשרת ההמשכה אל אבא ואימא. לכן אין להעביר אוטומטית את כל משמעויות השם ממקום אחד לאחר.[255]

"וגם כל גידול הנשמות כל ז' חדשים"

וגם כל גידול הנשמות כל ז' חדשים מזיווג של שמיני עצרת

W09-03
מילים 21–31

"וגם" מוסיף את הגידול שלפני הלידה: לא רק לרגע היציאה יש שם, אלא גם לתקופה שקדמה לו. "כל" בא פעמיים כדי לכלול גם את התהליך וגם את משכו: כל הגידול, וכל שבעת החודשים. "ז'" — שבעה. "מזיווג של שמיני עצרת" — מן הזיווג, כלומר מן ההתייחדות וההשפעה של זעיר אנפין בנוקבא, שבחג שמיני עצרת. סדר הזמנים הזה קשור במועדי השנה; נקודת הסיום תבוא בהמשך המשפט.

עד שביעי של פסח הוא כמו גידול זו"נ בבטן אימא עילאה

W09-04
מילים 32–42

נקודת הסיום היא שביעי של פסח, יום קריעת ים סוף, ובו הלידה. "הוא כמו" פותח השוואה: גידול הנשמות דומה לגידול אחר. "זו"נ" — זעיר אנפין ונוקבא. "אימא עילאה" — האם העליונה, בחינת בינה.

---

[255]"עתיק דבריאה": אגרת הקודש כ, בקטע הקודם (לעיל, פרק 8); לקוטי תורה, דרושים ליום הכיפורים, "ביאור מעט ע"פ שבת שבתון": "דמה שמל' דאצי' בוקעת המסך שבין אצי' לבריאה ונעשית עתיק לבריאה... כי עתיק דבריאה זהו סובב דבריאה". "בעתיקא תליא": ראו לעיל את דברי הזוהר, שער הכוונות ולקוטי תורה. וראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1228–1229, במילון המונחים של האיגרת (באנגלית), בערך "עתיק יומין / בעתיקא תליא": שם מובחנים שני השימושים, ונאמר שזהות "עתיק דבריאה" עם פרצוף עתיק יומין השלם אינה מוכחת מלשון האיגרת.

"בבטן" הוא משל להיכללות ולגידול בהעלם. שימו לב ששני צדי ההשוואה אינם אותה ישות: הנשמות גדלות בנוקבא, וזעיר אנפין ונוקבא גדלים באימא עילאה.

משמיני עצרת: "מוריד הגשם"

בשמיני עצרת מתחילים להזכיר בתפילה "משיב הרוח ומוריד הגשם", והאר"י מלמד שיש לכך טעם פנימי: "ביום ש"ע נעשה זווג דרחל, במוסף בחזרה, לכן אומרים אז משיב הרוח ומוריד הגשם, כי אז יורדה גשם, כי אז הזווג והורדת טיפת הזרע... וזווג זה נמשך עד יום ז' דפסח". "רחל" כאן הוא כינוי לנוקבא, כלומר למלכות.

שם הוא גם מסביר מה הקשר בין "טיפה" ל"גשם": "וכל הטפה תחלה בשרשה נקראת אור, ואח"כ מים ברחם הנוקבא, וז"ס מוריד הגשם ביום זה, ואח"כ נעשה רקיע, שנגמר הולד, כמ"ש בזוהר פרשת תרומה". יש כאן שלושה שמות לשלושה מצבים. "אור" — כשהטיפה עוד בשורשה. "מים" — כשהיא נמסרת לנוקבא ומתחילה להתהוות בה. "רקיע" — כשהוולד נגמר וקיבל צורה. גם השם "עצרת" מתבאר שם: הנוקבא "מקבלת זרע העליון... ונקרא עצרת וקולטת את הזרע", כלומר עוצרת ושומרת את מה שקיבלה.[256]

המקור הקרוב ביותר ללשון האיגרת הוא דברי אדמו"ר הזקן בדרוש "הים ראה וינוס": "ולכן הנשמה היא בבחי' עיבור במל', כי בשמע"צ שאומרים מוריד הגשם נמשכים הנשמות ברחם הנוק', ושוהים שם ז' חדשים עד ז' של פסח זמן הלידה".[257] כל שלושת הרכיבים נמצאים כאן: שמיני עצרת, שבעה חודשים, שביעי של פסח.

---

[256]פרי עץ חיים, שער הלולב, פרק ח; ובדומה בשער הכוונות, דרושי חג הסוכות, דרוש ט: "ודע כי המשך זמן העיבור הזה הוא נמשך מיום ח' עצרת עד יום ז' של פסח, ואז נולד הולד הנעשה בזה העיבור בסוד קריעת ים סוף, שהוא עת לידת רחל". "אור, מים, רקיע" — לפי הזוהר, פרשת תרומה. בפרי עץ חיים שם המניין הוא "וכל ו' חדשים חורף עד יום ז' של פסח, היא מעוברת מזיוג זה", ואילו באיגרת ובלקוטי תורה "ז' חדשים". לא מצאנו מקור הדן בהבדל. אפשר להזכיר את דברי חז"ל "יולדת לשבעה יולדת למקוטעים" (נדה לח ע"ב), כלומר לידה של שבעה חודשים אינה מחייבת שבעה חודשים שלמים, ובעץ חיים, שער כח, פרק ג, הובאו דברים אלה לגבי עיבור של שבעה חודשים. אבל אף מקור שלפנינו אינו מחיל זאת על הזמן שמשמיני עצרת עד שביעי של פסח, ולכן זו הערה בלבד.

[257]לקוטי תורה, פרשת צו, ד"ה הים ראה וינוס. הלשון "ומבואר בפע"ח" היא הפניה של אדמו"ר הזקן לפרי עץ חיים; בפרי עץ חיים עצמו, בנוסח שנבדק, הלשון היא "באותן הולדות שהם סוד נשמות".

עד שביעי של פסח: יום הלידה

ביום קריעת ים סוף, מה שהיה מכוסה יוצא אל הגילוי, ולכן הוא יום הלידה. "והנה בז' של פסח הוא לידת הנשמות", כותב אדמו"ר הזקן באותו דרוש. וכבר בפתיחתו הוא מזכיר את "שביעי של פסח שבו נקרע הים, ומבואר בפע"ח שהוא ג"כ ענין לידת הנשמות, וז"ש ובני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים".[257]

ומה בא אחרי הלידה? לקוטי תורה, בביאור "ואהיה אצלו אמון", עונה: "וזהו ענין מ"ד ימי ספירת העומר משביעי של פסח עד שבועות, כי שש"פ הוא לידת הנשמות, ואחר הלידה הוא בחי' יניקה הגדלת המדות".[258] "מ"ד" הם ארבעים וארבעה, הימים שנותרו בספירה מן היום השביעי של פסח; "שש"פ" הוא שביעי של פסח. אחרי הלידה בא זמן ה"יניקה", שבו הוולד גדל מן החלב, וימי ספירת העומר שבין שביעי של פסח לשבועות הם הזמן הזה.

כך נקשרים המועדים: בשמיני עצרת מתחיל העיבור, ובשביעי של פסח באה הלידה. עד כאן התיאור שבאיגרת. מן המקור שהבאנו בלקוטי תורה למדנו שאחריה באים ימי היניקה והגידול, עד שבועות. בכתבי האר"י יש גם תיאורים אחרים של משך העיבור: מליל הסדר עד שביעי של פסח, וכן "ו' חדשים חורף". נשוב להבדלים האלה בהמשך.[259]

---

[257]לקוטי תורה, פרשת צו, ד"ה הים ראה וינוס. הלשון "ומבואר בפע"ח" היא הפניה של אדמו"ר הזקן לפרי עץ חיים; בפרי עץ חיים עצמו, בנוסח שנבדק, הלשון היא "באותן הולדות שהם סוד נשמות".

[258]לקוטי תורה, פרשת במדבר, "ביאור ע"פ ואהיה אצלו אמון". ושם עוד: "והנה בשביעי של פסח שהוא בחי' לידת הנשמות בבריאה, אשר שם יש יניקת החיצונים". האיגרת עצמה אינה מזכירה את ספירת העומר.

[259]עץ חיים, שער יט (שער אורות ניצוצין וכלים) ושער כח (שער העיבורים), פרק ד; פרי עץ חיים, שער חג המצות, פרק ח; שער הכוונות, דרושי הפסח, דרוש יב. ההקשרים שונים, ולכן אין לזהות את כל זמני העיבור בלי הבחנה. בכתבי האר"י יש שני תיאורים לעיבור שממנו הלידה בשביעי של פסח: מזיווג שמיני עצרת (פרי עץ חיים, שער הלולב, פרק ח; שער הכוונות, דרושי חג הסוכות, דרוש ט), ומזיווג ליל ראשון של פסח (פרי עץ חיים, שער חג המצות, פרק ח; שער הכוונות, דרושי הפסח, דרוש יב). ובשער הכוונות שם: "ועיין בדרוש יום אסרו חג של סוכות, כי שם נתבאר באופן אחר". יש להבחין גם בין עדות לעניין לבין הלשון המדויקת. בדברי האר"י שנבדקו נמצאים "באותן הולדות שהם סוד נשמות" (פרי עץ חיים, שער חג המצות, פרק ח), "בנשמות הנולדות מן הזווג דגדלות" (שער הכוונות, דרושי הפסח, דרוש יב), ו"הולדת הנשמות" בהקשר אחר (עץ חיים, שער לט, דרוש ה). הצירוף "לידת הנשמות" נמצא בלקוטי תורה (צו, ד"ה הים ראה וינוס; במדבר, ביאור ע"פ ואהיה אצלו אמון), וכן "בלידת הנשמות" (שיר השירים, ביאור ענין שחורה אני ונאוה). הצירוף המדויק לא נמצא במקומות שנבדקו; אין בכך ראיה שאינו מצוי בשאר הספרות.

מי גדל, ובתוך מי?

את המשפט הזה כדאי לקרוא לאט. חלקו הראשון עוסק בגידול הנשמות. בתוך מי הן גדלות? בחלק הזה האיגרת אינה אומרת זאת במפורש. אבל שלושה רמזים מלמדים שהן גדלות בנוקבא, במלכות: "ממנה" שבראש הקטע, ו"שמקבלת ומתעברת" ו"לידת הנוק'" שבהמשכו. וכך אומר אדמו"ר הזקן: "נמשכים הנשמות ברחם הנוק', ושוהים שם ז' חדשים".

וממה הן גדלות? אדמו"ר הזקן מביא משל: "שלהיות התהוות מהות ולד מן הטפה צ"ל עיכוב ושיהוי ז' חדשים ברחם הנוק', שבמשך זמן זה ע"י שאוכל ושותה ממה שאמו אוכלת ושותה ונמשך בו חיות, עד שעושהו להיות יש". והנמשל: "כך הנשמה דאצי' שהיא בחי' אין, בכדי שתתהוה להיות בחי' יש, הוא ע"י שמתעכבת ברחם הנוק' ושוהה שם ז' חדשים, ואוכלת ושותה כו', שנמשך שם אורות עליונים". [257] "המזון" של הנשמה בעיבור הוא אפוא "אורות עליונים", שנמשכים אל המלכות ממה שמעליה. האיגרת תפרט מיד מהיכן הם באים.

חלקו השני של המשפט משווה לגידול זו"נ באימא עילאה. כבר ראינו שהנשמות וזו"נ אינם אותו מקבל, ולכן בכל אחת משתי התמונות נברר שלושה דברים: מי נמצא בעיבור, מה מקור ההשפעה עליו, ומה הגילוי שיבוא אחר כך. האיגרת משווה מבנים של השפעה, ולא לוח זמנים אחד; לשאלת המספרים נחזור להלן, בסעיף "שבעה, ותשעה או שבעה". [235]

---

[257] לקוטי תורה, פרשת צו, ד"ה הים ראה וינוס. הלשון "ומבואר בפע"ח" היא הפניה של אדמו"ר הזקן לפרי עץ חיים; בפרי עץ חיים עצמו, בנוסח שנבדק, הלשון היא "באותן הולדות שהם סוד נשמות".

[235] ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 985, בדיון "שבעה ותשעה: מקור קרוב אינו ציטוט מדויק".

שהוא ע"י אורות עליונים מאימא עילאה ומלמעלה למעלה עד אין סוף

W09-05
מילים 43–53

"שהוא" מוסב, לפי הסמיכות, על גידול זו"נ שנזכר זה עתה. וכיוון שגידול זה משמש משל לגידול הנשמות, מה שנאמר עליו חל גם עליהן, בדרך ההשוואה. "ע"י" כאן פירושו "על ידי", וכך נדפס בנוסח המפוענח.[237] האורות באים מאימא עילאה וממדרגות שמעליה, עד אין־סוף. "מלמעלה למעלה" מונע מאיתנו לעצור במקור הקרוב בלבד. וזו אינה רשימה של בוראים עצמאיים, אלא תיאור של סדר ההמשכה.

המתלבש בה כל ט' או ז' ירחי לידה.

W09-06
מילים 54–61

"המתלבש" — ששוכן בתוך דבר ופועל מבפנים, כמו נפש שמתלבשת בגוף. הצורה היא יחיד זכר, ולכן נראה שהיא מוסבת על מה שנזכר ממש לפניה: האור שמלמעלה למעלה עד אין־סוף. "בה" — באימא עילאה, לפי רצף המשפט. "ט' או ז'" — תשעה או שבעה; "ירחי לידה" — חודשי ההיריון שמובילים ללידה. באיגרת נזכרות כאן שתי אפשרויות. בהמשך נשווה אותן לשבעת החודשים שנזכרו קודם ולמקבילה בדרך מצותיך.

אימא עילאה ואימא תתאה

האיגרת משווה שני עיבורים: של הנשמות בנוקבא, במלכות, ושל זעיר אנפין ונוקבא בבינה, "אימא עילאה". השמות עצמם מלמדים על היחס ביניהם. בתניא המלכות נקראת "אימא תתאה", האם התחתונה, ובלקוטי תורה נאמר עליה: "ונק' לכך אימא תתאה

[237]כך בנוסח האיגרת המנוקד והמפוענח שבהוצאת קה"ת: "להיות יש ודבר נפרד בפני עצמה"; "כקריעת ים־סוף"; "על־ידי אורות עליונים"; "מ'אריך אנפין ו'עתיק יומין'"; "עד לידת הנוקבא הנשמות והמלאכים וההיכלות"; "על־ידי העיבור והלידה". הפענוח הוא מעשה המהדירים, ומתאים לרצף המשפטים.

מטרוניתא... אם הבנים".[246] יש אפוא שתי "אמהות". הבינה היא האם העליונה, ובה מתעברות המידות עצמן. המלכות היא האם התחתונה, ובה מתעברות הנשמות. כשם שהמידות גדלו באם העליונה, כך הנשמות גדלות באם התחתונה.

מה עושה העיבור באימא עילאה

כדי להבין את ההשוואה צריך לדעת מה עושה "גידול זו"נ בבטן אימא עילאה". עץ חיים, ב"שער העיבורים", מסביר מדוע הוצרכו זעיר אנפין ונוקבא לעיבור. בתחילה, בעולם התוהו, היו הספירות נפרדות זו מזו, כל אחת לעצמה, ולא יכלו לקבל את האורות. כדי לתקן אותן "צריך לעלותן להכניסן במעוי דאמא, ושם בסוד ימי העיבור יתאחדו ויתקשרו ויתחברו יחד יחוד גמור, ויצאו אח"כ בזמן הלידה בבחי' פרצוף א' מיוחד בכל פרטיו". גם על הנוקבא נאמר ש"הוצרך שגם היא תהיה עמהם בעת העיבור". ושם גם הסדר המלא: תחילה עיבור, "ואח"כ נולד והיה לו זמן יניקה, ואחר כך הגדיל והיה לו עיבור ב' לצורך המוחין שלו".[260]

מכאן שהעיבור הוא זמן של איחוד ובנייה: מה שהיה מפוזר נקשר לצורה אחת בתוך מקור עליון, ויוצא בלידה כמבנה שלם. ועכשיו ההשוואה ברורה. גם הנשמות, בעיבורן במלכות, נבנות מן האורות העליונים שנמשכים אליהן, עד שהן יכולות לצאת כנבראים מוגדרים.

"המתלבש בה": מי מתלבש, ובמי

המשפט ארוך, ולכן נפרק אותו: "גידול זו"נ בבטן אימא עילאה, שהוא ע"י אורות עליונים מאימא עילאה, ומלמעלה למעלה עד אין סוף, המתלבש בה כל ט' או ז' ירחי לידה". יש בו שלושה חלקים. הגידול

---

[246]תניא, ליקוטי אמרים, פרק נב: "ומקור זה, הוא הנקרא 'עלמא דאתגליא', ו'מטרוניתא', ו'אימא תתאה', ו'שכינה'... שמקור זה הוא ראשית התגלות אור־אין־סוף"; "ולכן נקרא 'אם הבנים' על דרך משל, ו'כנסת ישראל', שממקור זה, נאצלו נשמות דאצילות ונבראו נשמות דבריאה וכו'". ובלקוטי תורה, צו, ד"ה הים ראה וינוס: "ונק' לכך אימא תתאה מטרוניתא... אם הבנים, כמ"ש בסש"ב בשם הזהר" (סש"ב — ספר של בינונים, הוא ספר התניא).

[260]עץ חיים, שער כח (שער העיבורים), פרק א.

נעשה "על ידי אורות". האורות באים מאימא עילאה וממה שמעליה. ומה שמתלבש "בה", באימא עילאה, כל ימי העיבור, הוא מה שבא "מלמעלה למעלה עד אין סוף". לפי זה אימא עילאה אינה המקור האחרון של הגידול. היא "הבטן", המקום שבו הגידול מתרחש, ובתוכה מתלבש כוח שמקורו מעליה.

בדרך מצותיך לצמח צדק, נכדו של אדמו"ר הזקן, מובא עניין קרוב בנוסח אחר: "ומבואר בע"ח דבכל זמן מזמני העיבור יניקה ומוחי' נמשכים אורות עליונים מלמעלה לנוק' מאימא עילאה ומבחי' עתיק יומין ומלמעלה למעלה עד אין סוף המתלבשי' בנוק' כל ט' או ז' ירחי לידה, שעי"ז דוקא הוא גידול הנשמות בבטן הנוק', ועד"ז גידול הז"א בבטן אימא".[261] שם האורות "המתלבשים", בלשון רבים, "בנוק'", והמספרים "ט' או ז'" נאמרים על גידול הנשמות בנוקבא, ו"על דרך זה" על גידול ז"א באימא. באיגרת, לפי סדר המילים, "ט' או ז' ירחי לידה" נאמרו בתוך צד המשל, גידול זו"נ באימא עילאה.

בשני הנוסחים מתוארות הארות מלמעלה עד אין־סוף, המתלבשות במקום העיבור. ההבדל הוא במי שנמצא בעיבור ובמדרגה שבה הוא מתרחש.

שבעה, ותשעה או שבעה

בלימוד ראשון מספיק לזכור את מה שנחוץ להבנת האיגרת: עיבור מתאר היכללות, התפתחות והכנה בתוך המקור; לידה מתארת יציאה לאופן של מציאות נבדלת. השוואת הזמנים שלהלן מיועדת למי שרוצה להעמיק, ואפשר לשוב אליה בקריאה שנייה.

---

[261] דרך מצותיך לצמח צדק, שורש מצות התפלה, פרק מו — משל הטיפה, העיבור והגידול, והמשכת הכוחות העליונים בגידול הנשמות בבטן הנוקבא. פתיחת הפרק עוסקת בתוהו ובתיקון; משלי הגרעין והטיפה, והדברים שבשם עץ חיים, באים בהמשכו: "ומבואר בע"ח דבכל זמן מזמני העיבור יניקה ומוחי' נמשכים אורות עליונים מלמעלה לנוק' מאימא עילאה ומבחי' עתיק יומין ומלמעלה למעלה עד אין סוף המתלבשי' בנוק' כל ט' או ז' ירחי לידה, שעי"ז דוקא הוא גידול הנשמות בבטן הנוק', ועד"ז גידול הז"א בבטן אימא כו'".

בקטע יש שני מניינים של חודשים. על גידול הנשמות נאמר "כל ז' חדשים מזיווג של שמיני עצרת עד שביעי של פסח". ובהשוואה לגידול זו"נ באימא עילאה נאמר "כל ט' או ז' ירחי לידה". טבעי לחפש חשבון אחד שיסדר את שניהם. אבל קודם צריך לשאול מה מתפתח בכל משפט. גידול הנשמות וגידול זו"ן בבטן אימא אינם בהכרח אותו גידול. גם כששניהם נקראים "עיבור", המשתתפים שונים, ולכן אין ודאות שהזמנים מציינים אותו סדר ממש.[235]

מה כן אפשר לומר? ראשית, שתי האפשרויות מוכרות מדברי חז"ל על לידה גשמית: יש אשה "יולדת לתשעה", ויש "יולדת לשבעה".[262] ה"או" שבאיגרת מתאים אפוא למשל עצמו, שהרי עיבור יכול להימשך תשעה חודשים או שבעה.

שנית, בכתבי האר"י יש לעיבור העליון כמה סדרי זמנים, ובכל מקום המספרים משרתים הבחנה אחרת. הנה שלוש דוגמאות. בשער אחד בעץ חיים: "האורות אינן עומדים בסוד העיבור רק ז' חדשים... והניצוצין נגמרים אחר ט' חדשים, והכלים נגמרים אחר י"ב חדשים, ולכן תמצא ג' עיבורים שיש בעולם, זמן ז' וט' וי"ב". במקום אחר, עיבור של שבעה חודשים שייך לכלילת "נה"י דא"א", כלומר נצח, הוד ויסוד של אריך אנפין; עיבור של תשעה שייך לזעיר אנפין, "ג' גו ג'", שלוש ספירות הכלולות בשלוש; והנוקבא "לא נשלמה עד תשלום כל י"ב חדש". ובשער העיבורים: "עיבור זה של ט' חדשים הוא לצורך חיצוניות ז"א, ויוליד בחי' עולמות, אבל עיבור ז' חדשים הוא לצורך פנימית ז"א, שוליד בחי' נשמות". אלא שבמקום האחרון נאמר גם:

---

[235]ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 985, בדיון "שבעה ותשעה: מקור קרוב אינו ציטוט מדויק".

[262]נדה לח ע"ב: "אמר מר זוטרא: אפילו למאן דאמר יולדת לתשעה אינה יולדת למקוטעים, יולדת לשבעה יולדת למקוטעים". עץ חיים, שער יט (שער אורות ניצוצין וכלים), פרק א; שם, שער הכללים, פרק ג ("סוד העיבור ויניקה"): "דע כי ג' עבורים הם, א' עיבור של ז' חדשים, ב' עיבור של ט' חדשים, ג' עיבור של י"ב חדשים"; שם, שער כח (שער העיבורים), פרק ד. ובאותו שער, פרק ג, עיבור של שבעה חודשים נקשר ל"ז' ספירות תחתונות של עתיק המתלבשים תוך ז' תקוני דגלגולתא דרישא דא"א", ונאמר: "לכן ארז"ל שכל היולדת לז' יולדת למקוטעים... והנה גם מזה הפנימיות של המוחין דזו"ן נמשכו ונעשו נשמות הצדיקים". הקשר שם בין שבעה חודשים, עתיק ונשמות מעניין לענייננו, אבל האיגרת אינה מזכירה אותו.

"ומה שמצאתי כאן בחילוף כתבתיו". כלומר, הכותב מעיד שמצא כאן סדר הפוך ממה שנמצא במקום אחר, והעתיק כפי שמצא.[262]

לפי הנוסח האחרון, שבעה חודשים שייכים לפנימיות ולנשמות, ותשעה לחיצוניות ולעולמות. אם כך, מובן מדוע האיגרת אומרת "ז' חדשים" על גידול הנשמות, ו"ט' או ז'" על גידול זו"נ, שכולל את שני הצדדים. זה מפתח אפשרי, אבל לא הכרעה, משלוש סיבות. האיגרת אינה מזכירה אותו. האר"י עצמו מביא כמה סדרים, ואחד מהם מסומן שם כ"בחילוף". ובשער אחר השבעה והתשעה נאמרים על אורות וניצוצות, ולא על נשמות ועולמות. לכן נכון לשמור את לשון האיגרת כמו שהיא, "ט' או ז'", ולקחת ממנה את העיקר: העיבור הוא זמן של גידול בהעלם, ואורכו תלוי במה שנבנה בו.

יש גם הצעה לקשור את מניין החודשים לתיאור עיבורם ולידתם של אדם וחוה לפני החטא ולאחריו.[263] אולם במקורות שנבדקו לא נמצא קשר ללשון האיגרת, וגם ההבדל בין שבעה ל"תשעה או שבעה" אינו מתבאר בדרך זו.

ועוד זהירות אחת. הקשר בין שביעי של פסח ללידה נשען על מקבילות שעוסקות בפתיחת הרחם ובגילוי מה שהיה נסתר, והוא מקרב את משל הלידה לקריעת ים סוף ולתלותה בעתיק. אבל מקור שמדבר על לידה בכלל, או על מניין חודשים, אינו מדבר בהכרח על לידת הנשמות. לכן בכל מקור שואלים תחילה מי נולד בו: אותו מספר בשני ספרים עדיין אינו אותו עניין.[235]

---

[262]נדה לח ע"ב: "אמר מר זוטרא: אפילו למאן דאמר יולדת לתשעה אינה יולדת למקוטעים, יולדת לשבעה יולדת למקוטעים". עץ חיים, שער יט (שער אורות ניצוצין וכלים), פרק א; שם, שער הכללים, פרק ג ("סוד העיבור ויניקה"): "דע כי ג' עבורים הם, א' עיבור של ז' חדשים, ב' עיבור של ט' חדשים, ג' עיבור של י"ב חדשים"; שם, שער כח (שער העיבורים), פרק ד. ובאותו שער, פרק ג, עיבור של שבעה חודשים נקשר ל"ז' ספירות תחתונות של עתיק המתלבשים תוך ז' תקוני דגלגולתא דרישא דא"א", ונאמר: "לכן ארז"ל שכל היולדת לז' יולדת למקוטעים... והנה גם מזה הפנימיות של המוחין דזו"ן נמשכו ונעשו נשמות הצדיקים". הקשר שם בין שבעה חודשים, עתיק ונשמות מעניין לענייננו, אבל האיגרת אינה מזכירה אותו.

[263]סנהדרין לח ע"ב, בסדר שעותיו של היום הראשון, קודם החטא: "שמינית – עלו למטה שנים וירדו ארבעה". וראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 985: "גם תיאור אדם וחוה קודם החטא אינו מיישב באופן מוכח את תקופות האגרת. פער שנותר לאחר מקורות טובים ראוי לתיעוד, ולא להשלמה במספר נוסף".

[235]ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 985, בדיון "שבעה ותשעה: מקור קרוב אינו ציטוט מדויק".

פרטי הזמן והמערכת מקבלים את משמעותם מן הדרוש שבו הם נאמרים. השוואה ביניהם יכולה להעמיק את ההבנה, אבל אינה מבטלת את ההבחנה היסודית בין שני המצבים.

"וככה הוא בבריאת נשמות ומלאכים"

וככה הוא בבריאת נשמות ומלאכים לעולם הבריאה

W09-07
מילים 62–68

"וככה" פירושו "וכך": המבנה שתואר, גידול בהעלם ואחריו לידה, חל גם על הנמשל. "בבריאת נשמות ומלאכים לעולם הבריאה" — כשהם נבראים ויוצאים אל עולם הבריאה. הוספת ה"מלאכים" מרחיבה את הדוגמה, אבל אינה מוחקת את ההבדלים ביניהם לבין הנשמות. מיד נראה מה משותף להם ומה מבדיל ביניהם.

נשמות ומלאכים: אותו מבנה, שורשים שונים

בתחילת הקטע נאמר רק "בריאת הנשמות", וכאן נוספו המלאכים. האם נשמות ומלאכים באים מאותו מקור ובאותה דרך? לא בהכרח. בפרק 5 למדנו על ההבדל ביניהם: "נשמות המלאכים שיצאו מ'זיווג הנשיקין', וכן נשמות האדם שיצאו מזיווג דז"א ונוקבא דאצילות".[239] "נשיקין" ו"זיווג" הם שני משלים לשני אופני השפעה. בעץ חיים נאמר "כי המלאכים נעשים מהנשיקין ובני אדם מזווג גמור", ושבנשיקין "אין שם טפת מוחין" שנמשכת כמו בזיווג.[264] ובלקוטי תורה: "הנשמות נמשכים מפנימיות הכלים, והמלאכים מחיצוניות הכלים".[265] ובמקום נוסף, כפי שראינו, המלאכים באים מ"דבור העליון", והנשמות מ"אותיות מחשבתו".

---

[239] אגרת הקודש כ, בנוסח המפוענח: "אך נשמות המלאכים שיצאו מ'זיווג הנשיקין', וכן נשמות האדם שיצאו מזיווג דז"א ונוקבא דאצילות קודם שירדו לבריאה־יצירה־עשיה, אינן בכלל "יש" ודבר בפרד בפני עצמן, אלא הן מעין בחינת אלקות בצמצום עצום". וראו לעיל, פרק 5.

[264] עץ חיים, שער מ (שער פנימיות וחיצוניות), דרוש י: "כי המלאכים נעשים מהנשיקין ובני אדם מזווג גמור, כי הנשיקין הוא התדבקות כלים החצונים... אך עכ"ז אין שם טפת מוחין דכלים פנימים נמשכין". באותו שער נקרא זיווג הפנימיות גם "נשיקין רוחא ברוחא"; המונחים משמשים שם ביותר מדרך אחת.

[265] לקוטי תורה, דרושים ליום הכיפורים, "ביאור מעט ע"פ שבת שבתון". ושם: "אך מ"מ הכלים דאצילות הם אלקות ממש, ונק' איהו וגרמוהי חד".

ומה משותף להם? שניהם עוברים מן ההיכללות באצילות אל הופעה נבדלת בעולם הבריאה, ושניהם יוצאים דרך המלכות. בתניא נאמר שהשכינה, מלכות דאצילות, "מתלבשת בהיכל קדשי קדשים דבריאה... ובהתלבשותן במלכות דבריאה – נבראו הנשמות והמלאכים שבבריאה".[266] "וככה" מלמד שהמבנה אחד: מקור עליון נעלם, גידול בהעלם, ויציאה אל הגילוי. אבל מבנה משותף אינו עושה את המשתתפים זהים: כפי שראינו, לנשמות ולמלאכים שורשים שונים ואופני השפעה שונים.[232]

"וגם כל עיקר ושרש הטיפה"

וגם כל עיקר ושרש הטיפה שמקבלת ומתעברת מז"א הוא ממוחין דאו"א

W09-08
מילים 69–79

"וגם" חוזר אחורה, לשלב מוקדם יותר: מקור הטיפה עצמה. "עיקר ושרש" — העיקר והשורש, בניגוד לערוץ הקרוב. "הטיפה שמקבלת ומתעברת מז"א" — הטיפה שהנוקבא מקבלת מזעיר אנפין ומתעברת ממנה. שמה של הנוקבא אינו נזכר כאן, אבל היא המקבלת והמתעברת, ו"מז"א" מציין את המשפיע הקרוב. "ממוחין דאו"א" — מן המוחין של אבא ואימא, כלומר מן השכל העליון, חכמה ובינה. "טיפה" כאן אינה חומר גופני.

ובכל זיווג נמשכת לאו"א מא"א וע"י ומלמעלה למעלה עד אין סוף

W09-09
מילים 80–90

"בכל זיווג" — לא פעם אחת, אלא בכל פעם שיש השפעה. "נמשכת לאו"א" — נמשכת המשכה לאבא ואימא. "מא"א" — מאריך אנפין. "וע"י" כאן פירושו "ועתיק יומין", ולא "ועל ידי", משום שהוא נמנה

---

[266]תניא, ליקוטי אמרים, פרק נב: "היא מתלבשת בהיכל קדשי קדשים דבריאה, שהיא חכמה־בינה־דעת דבריאה, ובהתלבשותן במלכות דבריאה – נבראו הנשמות והמלאכים שבבריאה"; ושם: "בכדי שיוכלו הנשמות והמלאכים, שהם בעלי גבול ותכלית, לקבל השפעה".

[232]ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 984–985, בדיון "לידה וזיווג: מהעלם לבריאה נפרדת".

בין מדרגות המקור; וכך נדפס בנוסח המפוענח: "מ'אריך אנפין' ו'עתיק יומין'".[237] אותו קיצור מופיע בקטע שלוש פעמים: פעמיים במובן "על ידי", ב"ע"י אורות עליונים" וב"ע"י העיבור והלידה", ופעם אחת במובן "עתיק יומין", כאן. מכאן כלל חשוב: פותחים ראשי תיבות לפי המשפט, ולא לפי מילון אוטומטי. וההמשכה אינה נעצרת באלה; היא ממשיכה "מלמעלה למעלה עד אין סוף".

מהי "טיפה" כאן

הטיפה מלמדת שגודל גלוי לחוד וכוחות כלולים לחוד: נקודת ראשית קטנה יכולה לפתוח מהלך התפתחות שלם. בדרך מצותיך המשל מוסבר כך. בוולד יש רמ"ח איברים, מאתיים ארבעים ושמונה, "והתהוותו מן הטפה שהיא רק בחינה א', אך שבאמת בהטפה הי' בהעלם כל פרטי הרמ"ח איברים". ומדוע? "לפי שהטפה נמשכת ממוח האב, שכלול שם רמ"ח כחות הנפש". ובעיבור, "ע"י שהייתה בבטן האם", הכוחות יוצאים "מהעלם אל הגילוי".[261] האיגרת משתמשת בתמונה הזאת כדי לתאר השפעה שכוללת כוחות שמקורם גבוה בהרבה ממה שהמקבל רואה בה בתחילה.

בנמשל, הטיפה היא ההשפעה שהנוקבא מקבלת מזעיר אנפין, ושממנה היא "מתעברת". אין זו טיפה של חומר, אלא ראשית של השפעה שנושאת בתוכה את כל מה שייבנה ממנה. בכתבי האר"י ראינו שלוש דרגות שלה: בשורשה היא "אור", בנוקבא היא "מים",

---

[237] כך בנוסח האיגרת המנוקד והמפוענח שבהוצאת קה"ת: "להיות יש ודבר נפרד בפני עצמה"; "כקריעת ים־סוף"; "על־ידי אורות עליונים"; "מ'אריך אנפין' ו'עתיק יומין'"; "עד לידת הנוקבא הנשמות והמלאכים וההיכלות"; "על־ידי העיבור והלידה". הפענוח הוא מעשה המהדירים, ומתאים לרצף המשפטים.

[261] דרך מצותיך לצמח צדק, שורש מצות התפלה, פרק מו — משל הטיפה, העיבור והגידול, והמשכת הכוחות העליונים בגידול הנשמות בבטן הנוקבא. פתיחת הפרק עוסקת בתוהו ובתיקון; משלי הגרעין והטיפה, והדברים שבשם עץ חיים, באים בהמשכו: "ומבואר בע"ח דבכל זמן מזמני העיבור יניקה ומוחי' נמשכים אורות עליונים מלמעלה לנוק' מאימא עילאה ומבחי' עתיק יומין ומלמעלה למעלה עד אין סוף המתלבשי' בנוק' כל ט' או ז' ירחי לידה, שע"ז דוקא הוא גידול הנשמות בבטן הנוק', ועד"ז גידול הז"א בבטן אימא כו'".

וכשהוולד נגמר היא "רקיע".[256] ויש כאן שני צדדים שצריך להחזיק יחד. מצד אחד, הטיפה אינה מציאות עצמאית המנותקת ממקורה: שורשה במוחין, והמשכת הכוח מגיעה מלמעלה מאוד. מצד אחר, ההיכללות במקור עדיין אינה ההופעה הנפרדת שתתגלה בלידה. לכן לא מספיק לומר "הכול כבר היה שם". צריך להבחין בין הימצאות בכוח ובהעלם לבין הופעה במעמד חדש.

"ממוחין דאו"א"

המוחין הם כוחות ההשגה וההנהגה שמאירים את המידות. במשל הגשמי "הטפה נמשכת ממוח האב". בנמשל, ההשפעה של זעיר אנפין, כלומר של המידות, שורשה במוחין דאבא ואימא, בחכמה ובבינה. זה מה שלמדנו בתחילת הפרק מן התניא: החכמה והבינה הן ה"אב" וה"אם" "המולידות" את המידות. דוגמה: מעשה שאדם עושה עכשיו יכול לשאת בתוכו מחשבה ורצון שקדמו לו. כך, בלשון המשל, ההשפעה שבאה מן המידות נושאת כוח שמקורו מעליהן. והגבול: אצל האדם המחשבה והמעשה הם שלו, ואילו כאן מדובר בשרשרת מדרגות שכל אחת מקבלת ממה שמעליה.

בזה נסגר מעגל שפתחנו בתחילת הפרק. הנשמות "עלו במחשבה", ושורשן ב"אותיות המחשבה". והטיפה שממנה הן מתהוות שורשה "ממוחין דאו"א", בשכל. השורש במחשבה, והעיבור והלידה במלכות.

"מא"א וע"י": אריך אנפין ועתיק יומין

אבא ואימא אינם סוף הדרך: "בכל זיווג נמשכת לאו"א מא"א וע"י". אריך אנפין ועתיק יומין הם שתי הבחינות של ספירת הכתר, שמעל

---

[256] פרי עץ חיים, שער הלולב, פרק ח; ובדומה בשער הכוונות, דרושי חג הסוכות, דרוש ט: "ודע כי המשך זמן העיבור הזה הוא נמשך מיום ח' עצרת עד יום ז' של פסח, ואז נולד הולד הנעשה בזה העיבור בסוד קריעת ים סוף, שהוא עת לידת רחל". "אור, מים, רקיע" — לפי הזוהר, פרשת תרומה. בפרי עץ חיים שם המניין הוא "וכל ו' חדשים חורף עד יום ז' של פסח, היא מעוברת מזיוג זה", ואילו באיגרת ובלקוטי תורה "ז' חדשים". לא מצאנו מקור הדן בהבדל. אפשר להזכיר את דברי חז"ל "יולדת לשבעה יולדת למקוטעים" (נדה לח ע"ב), כלומר לידה של שבעה חודשים אינה מחייבת שבעה חודשים שלמים, ובעץ חיים, שער כח, פרק ג, הובאו דברים אלה לגבי עיבור של שבעה חודשים. אבל אף מקור שלפנינו אינו מחיל זאת על הזמן שמשמיני עצרת עד שביעי של פסח, ולכן זו הערה בלבד.

השכל. אריך אנפין הוא שורש כל הספירות. עתיק יומין הוא בחינה פנימית ונעלמת עוד יותר, שקשורה במאציל עצמו.[234] בחסידות מקרבים אותם לשני כוחות בנפש שמעל השכל. בלקוטי תורה נאמר ש"בחי' עתיקא" היא "תענוג העליון", "פנימית הרצון", ואילו "הרצון הנק' גלגלתא", בחינה של אריך אנפין, "מלבישו ומעלימו".[267] דוגמה: אדם רוצה בדבר, ובתוך הרצון יש תענוג שבגללו הוא רוצה. הרצון גלוי יותר, והתענוג פנימי ונעלם בתוכו. זה עזר להבנה, ולא הגדרה מלאה של המדרגות.

ומדוע "בכל זיווג"? משום שהשורש אינו ניתן פעם אחת ונשאר אצל המקבל כרכוש. בכל השפעה ההמשכה נמשכת מחדש מלמעלה. לכן בכל עיבור ובכל לידה, מה שמתגלה למטה נושא בתוכו את כל השרשרת.

לעלות בעקבות הטיפה עד השורש

נסכם את הדרך מלמטה למעלה. הנוקבא מקבלת את הטיפה מזעיר אנפין, ובלשון המשל זו נקודת הראשית של התפתחות הוולד. זעיר אנפין מקבל מן המוחין של אבא ואימא. אל אבא ואימא נמשכת השפעה מאריך אנפין ומעתיק יומין, ולמעלה מעלה עד אין־סוף. השמות רבים, אבל חוט המחשבה פשוט: כל מדרגה מקבלת ממקור נעלה ממנה, ושום תחנה בדרך אינה נעשית מקור עצמאי של כוח הבריאה.

---

[234]עץ חיים, שער מב (שער דרושי אבי"ע), פרק א: יש בכתר "הבחי' היותר תחתונה ושפלה מכל בחי' א"ס", ו"המדרגה העליונה מכל מה שבכל הנאצלים, ויש בה שרש כל הנאצלים"; "וב' בחי' אלו הם הנקרא עתיק וא"א, ושניהן נקרא כתר". וראו לעיל, פרק 8. החלוקה לשערים ולפרקים בעץ חיים אינה אחידה בכל המהדורות; המספרים כאן ולהלן לפי הסדר הרציף של השערים.

[267]לקוטי תורה, פרשת במדבר, "ביאור ע"פ ואהיה אצלו אמון": "וכך בחי' עתיקא תענוג העליון הוא פנימית הרצון שבמצות, אלא שהרצון הנק' גלגלתא הוא מלבישו ומעלימו". על המצוות ב"גולגלתא" דאריך אנפין ראו להלן, פרק 10.

גם כתבי האר״י מתארים, בהקשר אחר, את דרכה של הטיפה מאריך אנפין, דרך אבא ואימא, עד זעיר אנפין.[249] האיגרת נשענת על המבנה המוכר הזה כדי להראות עד כמה גבוה שורש ההשפעה.

בדרך מצותיך, בשורש מצוות התפילה, מתבארים יחד משל הטיפה, גידול הוולד, המשכת הכוחות העליונים וגידול הנשמות בבטן הנוקבא. המקבילה עוזרת לראות שהשמות הרבים שייכים למהלך אחד. המקבל הולך ונבנה, ובאותו זמן נמשכים אליו כוחות ששורשם גבוה ממדרגתו הגלויה. וכשמגיעים ללידה, מה שהיה מוסתר בשלבי ההכנה מופיע בפעולה חדשה.[261]

״רק שהכל בהעלם במוחין עד לידת הנוק״

רק שהכל בהעלם במוחין עד לידת הנוק' הנשמות והמלאכים וההיכלות לעולם הבריאה.

W09-10
מילים 91–102

״רק״ מסייג: הכוח כבר נמשך, אבל הוא נסתר במוחין. ״הכל״ — כל השרשרת שנמנתה, עד אין־סוף. ״בהעלם במוחין״ — נעלם בתוך השכל, ועדיין אינו ניכר בתוצאה. ״עד״ מסמן את הרגע שבו משתנה אופן הגילוי. ״לידת הנוק״ — ״לידת הנוקבא״, וכך נדפס בנוסח המפוענח: ״עד לידת הנוקבא הנשמות והמלאכים וההיכלות״.[237] בפשט הדברים הנוקבא היא היולדת: היא מולידה את הנשמות,

[249]עץ חיים, שער לט (שער מ״ן ומ״ד), דרוש ה: ״גם נבאר בחי׳ הולדת הנשמות שיוצאין בזווג או״א, שהם נקראו אחים ורעים לזו״ן״. ושם מתוארת דרכה של הטיפה ממזל ח׳ שבדיקנא דאריך אנפין, ״ומשם נמשכין אל ז״ק דאבא... ומשם נמשכין אל ז״ק דאמא...״, עד יסוד דז״א; ונאמר: ״ואע״פ שיורדת האור הזה של הטפה הזאת ממדרגה אל מדרגה... אינו מתעבה ומתלבש כלל, וכ״כ גדולה הארתה למטה כמו למעלה״. ההקשר שם הוא הולדת נשמות מזיווג אבא ואימא, ולא הלידה מן הנוקבא שבאיגרת. ובלקוטי תורה, צו, ד״ה הים ראה וינוס: ״והענין כי נשמות ישראל עלו במחשבה, ואז נק׳ אחים ורעים להקב״ה״.

[261]דרך מצותיך לצמח צדק, שורש מצות התפלה, פרק מו — משל הטיפה, העיבור והגידול, והמשכת הכוחות העליונים בגידול הנשמות בבטן הנוקבא. פתיחת הפרק עוסקת בתוהו ובתיקון; משלי הגרעין והטיפה, והדברים שבשם עץ חיים, באים בהמשכו: ״ומבואר בע״ח דבכל זמן מזמני העיבור יניקה ומוחי׳ נמשכים אורות עליונים מלמעלה לנוק׳ מאימא עילאה ומבחי׳ עתיק יומין ומלמעלה למעלה עד אין סוף המתלבשי׳ בנוק׳ כל ט׳ או ז׳ ירחי לידה, שעי״ז דוקא הוא גידול הנשמות בבטן הנוק׳, ועד״ז גידול הז״א בבטן אימא כו׳״.

[237]כך בנוסח האיגרת המנוקד והמפוענח שבהוצאת קה״ת: ״להיות יש ודבר נפרד בפני עצמה״; ״כקריעת ים־סוף״; ״על־ידי אורות עליונים״; ״מ׳אריך אנפין׳ ו׳עתיק יומין׳״; ״עד לידת הנוקבא הנשמות והמלאכים וההיכלות״; ״על־ידי העיבור והלידה״. הפענוח הוא מעשה המהדירים, ומתאים לרצף המשפטים.

המלאכים וההיכלות לעולם הבריאה. שלוש קבוצות הנבראים האלה מחזירות אותנו אל הדיון הקודם על ראשית היש.

מי מולידה?

את הצירוף "לידת הנוק' הנשמות" אפשר לקרוא בשתי דרכים. בדרך הפשוטה, הנוקבא היא היולדת, והנשמות, המלאכים וההיכלות הם הנולדים. בדרך אחרת, מדובר בלידת הנוקבא עצמה, ועמה הנשמות. הקריאה הראשונה מתאימה יותר לכתוב, מארבעה טעמים:

אין ו' החיבור. אילו הנוקבא הייתה אחת הנולדים, היינו מצפים ל"הנוקבא והנשמות". הכתוב אומר "לידת הנוק' הנשמות", כמו שאומרים "לידת האם את בנה".

היא המתעברת. באותו משפט הנוקבא היא "שמקבלת ומתעברת מז"א", ומי שמתעברת היא שיולדת.

כך הלשון גם במקורות. בפרי עץ חיים נאמר על הנוקבא: "ויום לידתה היא יולדת אותו". ובשער הכוונות, על שביעי של פסח: "בסוד קריעת ים סוף, שהוא עת לידת רחל", ו"רחל" היא כינוי לנוקבא. בשני המקומות "לידתה" ו"לידת רחל" הן הלידה שהיא יולדת.[268] ובתניא המלכות היא "אם הבנים", ובלקוטי תורה הנשמות שוהות "ברחם הנוק'".

"לעולם הבריאה". הנולדים באים לעולם הבריאה, והמשפט מונה אותם אחד אחד: נשמות, מלאכים והיכלות.

ובכל זאת, הקריאה האחרת אינה בלתי אפשרית מעיקרה. גם הנוקבא עצמה עוברת עיבור, כפי שראינו בשער העיבורים, והמלכות

---

[268]פרי עץ חיים, שער חג המצות, פרק ח: "ויום לידתה היא יולדת אותו יום ז' של פסח"; שער הכוונות, דרושי חג הסוכות, דרוש ט: "בסוד קריעת ים סוף, שהוא עת לידת רחל"; ובשער הכוונות, דרושי הפסח, דרוש יב, על האיילה: "ובעת לידתה מזדמן לה נחש".

דאצילות נעשית "עתיק דבריאה". אבל בפשט המשפט הקריאה הזאת חלשה, ואין בה צורך. לכן אנו מבינים: הנוקבא יולדת.[269]

נשמות, מלאכים והיכלות

הקטע מרחיב את רשימת הנולדים בשלבים. בתחילתו "בריאת הנשמות"; אחר כך "בריאת נשמות ומלאכים"; ובסופו "לידת הנוק' הנשמות והמלאכים וההיכלות". נשאלת השאלה: מהם ההיכלות?

"היכל" הוא ארמון, מקום שבו שוכן מלך. בלשון הקבלה, ההיכלות הם הבחינות שבהן האורות שוכנים ומתלבשים, כמו בית לדרים בו. בפרק 5 למדנו: "וכן באצילות, מחיצוניות הכלים די' ספירות דאצילות שהן אלקות, נבראו ההיכלות דאצילות שמתלבש בהן בחינת העיגולים די' ספירות, וגם גופות המלאכים דאצילות שהן בחינת יש".[270] ובתניא, כפי שראינו, השכינה מתלבשת "בהיכל קדשי קדשים דבריאה", ושם נבראים הנשמות והמלאכים. מכאן ההבחנה: ההיכלות הם מבנה העולם, שבו האור שוכן והנבראים חיים; הנשמות והמלאכים הם הנבראים שחיים בתוכו.

לפי זה, מן המלכות נולדים לא רק נבראים בודדים, אלא עולם שלם, בתוכנו ובמבנהו. הפסקה מסתיימת בנשמות, במלאכים ובהיכלות שנולדים לבריאה, וכך נקבע היקף מה שהמלכות מולידה. אבל אין להסיק מכאן כלל נוקשה שכל זיווג מוליד סוג אחד בלבד.[232]

ומדוע נמנו דווקא בסדר הזה: נשמות, מלאכים, היכלות? אפשר לשמוע כאן סדר מן הפנימי אל החיצוני. הנשמות באות מפנימיות הכלים, המלאכים מחיצוניותם, וההיכלות, המבנה שבו שוכנים האורות, הם החיצוניים ביותר. אבל זו השערה שלנו, ולא דבר

---

[269]ספר המחקר, כרך ב, עמ' 988–987, ברשימת "שאלות המחקר בסוגיה": אם "לידת הנוקבא" פירושה "מלכות שמולידה, או הנוקבא עצמה שנולדת/נבנית יחד עם הנשמות"; ואם הסדר נשמות, מלאכים והיכלות "הוא סדר חשיבות, סדר פנימיות/חיצוניות, או סדר הופעה בלשון בלבד".

[270]אגרת הקודש כ, בנוסח המפוענח. וראו לעיל, פרק 5.

[232]ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 985–984, בדיון "לידה וזיווג: מהעלם לבריאה נפרדת".

מפורש. ייתכן גם שזה סדר של חשיבות, או סתם סדר הלשון. האיגרת אינה מכריעה, ואנו משאירים את השאלה פתוחה.[269]

מה היה בהעלם, ומה מתגלה בלידה

"רק שהכל בהעלם במוחין עד לידת הנוק'". כוח אין־סוף אינו מתחיל להיות נוכח ברגע הלידה. האיגרת כבר תיארה את המשכת הטיפה משורשים עליונים: אבא ואימא, אריך ועתיק, ועד אין־סוף. אלא שמה שהיה כלול ונעלם מתגלה בלידה בפעולה חדשה: הופעת מציאות נבדלת. המקום שבו התוצאה נראית אינו בהכרח המקום שבו מתחיל כוחה; דווקא מה שמופיע בסוף מגלה כוח שהיה נסתר לפני כן.

בלידה משתנה אופן ההופעה. בעיבור, מציאות הוולד כלולה באמו ואינה מתנהלת כמציאות עצמאית; בלידה הוא מופיע מחוץ לה. בנמשל, נשמה שהייתה כלולה במקורה באצילות נעשית מציאות נבדלת בעולם הבריאה. לכן לידה אינה רק ירידה במדרגה. היא גם מעבר מן ההיכללות במקור אל אופן קיום של נברא.

אפשר לחשוב על ההבדל בין יכולת שיש לאדם לבין פעולה שבה היא מתבטאת. אבל המשל מוגבל מאוד: אצל אדם היכולת עצמה נבראת, והוא פועל בחומר שכבר קיים, ואילו הנמשל עוסק בכוח לברוא יש מאין. ההשוואה מועילה רק לדבר אחד: להבחין בין הימצאות הכוח לבין הופעתו בתוצאה. גם הצמח צדק, בדרך מצותיך, מדגיש שהיציאה "מהעלם אל הגילוי... מהטפה ולד" היא "בשינוי גדול ממהות למהות ממש". מהות גוף האדם "מעולה בעילוי רב

[269]ספר המחקר, כרך ב, עמ' 988–987, ברשימת "שאלות המחקר בסוגיה": אם "לידת הנוקבא" פירושה "מלכות שמולידה, או הנוקבא עצמה שנולדת/נבנית יחד עם הנשמות"; ואם הסדר נשמות, מלאכים והיכלות "הוא סדר חשיבות, סדר פנימיות/חיצוניות, או סדר הופעה בלשון בלבד".

ועצום מאד מאד ממהות הטפה", אף שהטיפה כללה בהעלם את כל איברין.[261]

"נמצא שזהו גילוי אור א"ס ממש"

נמצא שזהו גילוי אור א"ס ממש ע"י העיבור והלידה.

W09-11
מילים 103–111

"נמצא" פותח מסקנה מכל מה שנאמר, ו"זהו" מסכם את התהליך כולו. "גילוי" — יציאה לפועל של מה שהיה נסתר. "אור א"ס" — אור אין־סוף. "ממש" — באמת, ולא בהשאלה; כלומר, אין מדובר רק בכוח רוחני סופי. "ע"י" חוזר כאן למובן "על ידי": העיבור והלידה הם הדרך שבה אור אין־סוף מתגלה. המשפט אינו קובע שהנשמה הנולדת נעשית עצמות אין־סוף, וגם לא שהנברא משיג אותה.

מהו "גילוי" כאן

עכשיו אפשר לשמוע את המסקנה, "נמצא שזהו גילוי אור אין־סוף ממש", בדיוק. היא אינה אומרת שהנשמות, המלאכים וההיכלות נעשו אין־סוף. הם נבראים מוגדרים, ובתניא הם נקראים "בעלי גבול ותכלית".[266] מה שמתגלה הוא כוח אין־סוף, בפעולת ההתהוות, דרך העיבור והלידה. והחידוש הוא שדווקא הופעתו של דבר נבדל מגלה כוח שהשתלשלות רגילה אינה יכולה להעמיד.[232]

ומה בדיוק מתגלה? הכוח לברוא יש מאין. כבר קודם אמרה האיגרת על המאציל ש"הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט

---

[261]דרך מצותיך לצמח צדק, שורש מצות התפלה, פרק מו — משל הטיפה, העיבור והגידול, והמשכת הכוחות העליונים בגידול הנשמות בבטן הנוקבא. פתיחת הפרק עוסקת בתוהו ובתיקון; משלי הגרעין והטיפה, והדברים שבשם עץ חיים, באים בהמשכו: "ומבואר בע"ח דבכל זמן מזמני העיבור יניקה ומוחי' נמשכים אורות עליונים מלמעלה לנוק' מאימא עילאה ומבחי' עתיק יומין ומלמעלה למעלה עד אין סוף המתלבשי' בנוק' כל ט' או ז' ירחי לידה, שעי"ז דוקא הוא גידול הנשמות בבטן הנוק', ועד"ז גידול הז"א בבטן אימא כו'".

[266]תניא, ליקוטי אמרים, פרק נב: "היא מתלבשת בהיכל קדשי קדשים דבריאה, שהיא חכמה־בינה־דעת דבריאה, ובהתלבשותן במלכות דבריאה – נבראו הנשמות והמלאכים שבבריאה"; ושם: "בכדי שיוכלו הנשמות והמלאכים, שהם בעלי גבול ותכלית, לקבל השפעה".

[232]ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 985–984, בדיון "לידה וזיווג: מהעלם לבריאה נפרדת".

ממש".[247] הכוח הזה אינו מצוי בשום נברא ובשום שרשרת של עילה ועלול; הוא שייך רק לאין־סוף. בפרק הקודם למדנו שבמלכות הוא נגלה: "ולזאת נקראת עלמא דאתגליא, כי בה נגלה כח אור אין סוף לברוא יש מאין". כאן האיגרת מראה היכן הוא נעשה גלוי בפועל: בנשמה, במלאך ובהיכל, כשהם יוצאים כמציאות נבדלת. מי שמתבונן בנברא שעומד כ"יש" רואה בו את מה שרק אין־סוף יכול לעשות. כלשון אדמו"ר הזקן שראינו, בדרך ההשתלשלות "א"א להיות המשכה מבחי' האין בבחי' היש, אלא ע"י גילוי הארת הסובב".[253] הלידה היא אפוא גילוי במובן של הופעה בפועל: הכוח שהיה נעלם במוחין יוצא ונראה בתוצאה.

"ממש": מה נאמר ומה לא נאמר

המילה "ממש" כבר הופיעה באיגרת קודם, בהקשר שמלמד הרבה. על נשמות ומלאכים שבאצילות, שכבר יצאו מן הכלים, נאמר: "אך אינן אלקות ממש לברוא יש מאין, מאחר שכבר יצאו ונפרדו מהכלים די' ספירות, שבהן מלובש ה'קו' מאור אין סוף".[271] שם "אלקות ממש" נמדדת ביכולת "לברוא יש מאין". אם כך, אפשר לשמוע באותו אופן גם את "גילוי אור אין סוף ממש" שבקטע שלנו: בלידה מתגלה הכוח שיש רק ב"אלקות ממש", הכוח לברוא יש מאין. זו קריאה שעולה מלשון האיגרת עצמה, אבל חשוב לזכור שהאיגרת אינה מגדירה כאן במפורש את המילה "ממש".

ומה "ממש" אינו אומר? הוא אינו אומר שהנשמה הנולדת היא עצמות אין־סוף. הנשמה, המלאך וההיכל הם נבראים בעלי גבול. "ממש" מתאר את הכוח שמתגלה, ולא את מהותו של הנברא.

---

[247]אגרת הקודש כ, בנוסח המפוענח: "שהאור הוא כעין המאור, הוא מהותו ועצמותו של המאציל ברוך־הוא... ולכן הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט ממש, בלי שום עילה וסיבה אחרת קודמת ליש הזה". וראו לעיל, פרק 7.

[253]לקוטי תורה, פרשת צו, ד"ה הים ראה וינוס. שם גם הפסוק "ויולך ה' את הים ברוח קדים עזה" (שמות יד, כא) מתפרש על גילוי הארת הסובב, "שעי"ז היה ק"ס", קריעת ים סוף.

[271]אגרת הקודש כ, בנוסח המפוענח. וראו לעיל, פרק 7. המילה "ממש" מופיעה באיגרת גם בצירופים "ואפס המוחלט ממש", "כמו באצילות ממש" ו"שהוא אלקות ממש".

הוא גם אינו אומר שלפני הלידה לא היה שום גילוי. על העיבור באצילות נאמר בלקוטי תורה: "שם איהו וחיוהי וגרמוהי חד, כי שם מאיר אור א"ס".[245] באצילות אור אין־סוף מאיר, והנשמות מאוחדות בו. לכן אין להפוך את משפט האיגרת לטענה שבאצילות לא היה גילוי של אור אין־סוף. האיגרת מדברת על גילוי מסוג מסוים: דרך העיבור והלידה, כשמציאות נפרדת נעשית בפועל.[272] בקיצור: באצילות, זה גילוי של אור בתוך האלוקות; בלידה, זה גילוי של כוחו של אין־סוף לברוא יש נפרד.

האם "לבוש" פותר את שאלת המעבר מאלוקות לבריאה?

בלקוטי תורה, כפי שראינו, המלכות נקראת "לבוש": היא "הנק' לבוש להעלים ולהסתיר עד שיוכל להיות בחי' יש".[242] המילה הזאת מסבירה חלק מן המעבר. לבוש מסביר כיצד נשמה מתגלה באמצעות מדרגה שמקבלת אותה, והוא מסביר את ההסתר: כדי שיהיה נברא, האור צריך להיות מכוסה. אבל את המעבר כולו המילה אינה מסבירה. אם לפני הירידה הנשמה אינה יש נפרד, עדיין צריך לברר מה השתנה כשנעשתה נשמה בעולם הבריאה. לכן נחזיק בשני הצדדים: המקור והשורש אינם נמחקים, ובכל זאת אופן קיומה אחרי הלידה שונה מאופן היכללותה לפני כן.

מה המשל מלמד, ומה אינו מלמד

המשל עוזר לשמוע את שני הצדדים של "יש ודבר נפרד". הוולד שנולד לא מפסיק להיות קשור להוריו, ובכל זאת יש משמעות ממשית לכך שהוא עומד לפנינו כיצור בפני עצמו. כך גם נפרדות

---

[245]לקוטי תורה, שיר השירים, "ביאור ענין שחורה אני ונאוה". שם מפנה לדרוש "הים ראה וינוס" שבפרשת צו. ושם עוד: "ונשמות אלו שבבחי' עיבור נקראו בנות ירושלים, שלפי שהן בבחי' עיבור במל' נקראו בנות".

[272]ספר המחקר, כרך ב, עמ' 993, בתחנת הלימוד "עיבור ולידה: כיצד מתוארת התהוות הנשמות", בפסקה "גילוי אור־אין־סוף ממש": "אין להחליף את המשפט הזה בטענה שבאצילות לא היה שום גילוי של אור אין־סוף. האגרת מדברת על אופן מסוים של גילוי"; ושם: המילה "ממש" "אינה מספקת כאן הגדרה פילוסופית מדויקת של המילה".

[242]לקוטי תורה, פרשת צו, ד"ה הים ראה וינוס. ההפניה בסוגריים שם: "(וכמ"ש באגה"ק בד"ה איהו וחיוהי)"; האיגרת שלנו פותחת במילים "איהו וחיוהי חד, איהו וגרמוהי חד בהון". ושם עוד: "כי זה כלל גדול שהמל' היא הגורמת להיות בחי' יש".

מתארת את אופן ההופעה והקיום של הנברא. היא אינה אומרת שאין לו מקור, או שאינו זקוק לחיות בכל רגע.

אבל כאן המשל נעצר. בנמשל, הקשר למקור עמוק הרבה יותר מן הקשר של ילד להוריו, משום שעצם מציאותו של הנברא מתקיימת בכוח שמהווה אותו. לכן אין לקרוא את הלידה כהשתחררות מן האלוקות. להפך: הופעת היש הנפרד נעשית כאן מקום לגילוי כוח אין־סוף. זו הסיבה שתמונה של תינוק שיוצא לאוויר העולם יכולה לשרת דיון נשגב כל כך. היא מקרבת את השאלה על היחס בין היכללות במקור להופעה מובחנת, ובאותו זמן מחייבת אותנו לזכור מה הנמשל מוסיף עליה.

דוגמה מן הלימוד מקרבת את ההבחנה בין היכללות לגילוי. לפעמים מורה אומר לתלמיד משפט קצר שיש בו, בכוח, הבחנות רבות. התלמיד עדיין אינו רואה אותן. עם הזמן הוא לומד לפרוש את התוכן ולגלות מה היה כלול בנקודת הראשית. והגבול: בדוגמה הזאת מה שמתפתח הוא תוכן שכלי, ואילו באיגרת מדובר בהופעתה של מציאות נבראת. לכן הדוגמה מאירה את צד ההיכללות והגידול, אבל אינה מסבירה לבדה את עצם הבריאה.

נסכם בטבלה מה עובר מן המשל אל הנמשל, ומה אינו עובר:

במשל	מה עובר אל הנמשל	מה אינו עובר
עובר "אוכל ממה שאמו אוכלת"	הנשמה כלולה במלכות ומקבלת דרכה "אורות עליונים"	שיש כאן גוף, מזון או רחם גשמיים
הטיפה כוללת בהעלם את כל האיברים	ההשפעה הראשונה כוללת בכוח את כל מה שיתגלה	שהכול כבר גלוי ומוגדר בתחילה
הטיפה "נמשכת ממוח האב"	שורש ההשפעה במוחין, ולמעלה מהם עד אין־סוף	שהאב הקרוב הוא מקור עצמאי של החיים
בלידה הוולד "נעשה יש בפ"ע"	הנשמה יוצאת לעולם הבריאה כנברא מוגדר	שהנולד מתנתק ממקורו ויכול להתקיים בלעדיו

במשל	מה עובר אל הנמשל	מה אינו עובר
הים מכסה, ובקריעתו נגלה מה שבתוכו	המלכות מעלימה, ובלידה יוצא הנסתר לגילוי	שקריעת הים והלידה הן אותו מאורע
קריעת הים "בעתיקא תליא"	הלידה זקוקה לכוח שלמעלה מן ההשתלשלות	תיאור צעד אחר צעד של המעבר מאלוקות ליש
"ט' או ז' ירחי לידה"	לעיבור יש משך, והוא זמן של בנייה בהעלם	חשבון ימים רפואי, או לוח אחד לכל המערכות
אחרי הלידה באה יניקה	אחרי שביעי של פסח באים ימי העומר, ימי יניקה	שהאיגרת עצמה מדברת על העומר

קריאה רצופה

עכשיו אפשר לקרוא את הקטע כולו ברצף, ולשמוע בכל מילה את מה שלמדנו.

"ומה גם כי בריאת הנשמות ממנה": יתרה מזו, הנשמות נבראות מן המלכות; היא לא רק "כתר" לעולם הבא. "להיות יש ודבר נפרד בפ"ע בעולם הבריאה": לא תחילת קיומן, אלא תחילת קיומן כנבראים, שכל אחד מהם מובחן ועומד לעצמו. "ונקרא בשם לידה": היציאה מן ההיכללות אל הגילוי. "כקריעת י"ס דבעתיקא תליא": כמו הים שנבקע ומגלה את מה שכיסה, בכוח שמעל הסדר הרגיל.

"וגם כל גידול הנשמות כל ז' חדשים מזיווג של שמיני עצרת עד שביעי של פסח": לפני הלידה יש עיבור. הנשמות גדלות במלכות מיום "מוריד הגשם" ועד יום קריעת הים. "הוא כמו גידול זו"נ בבטן אימא עילאה": כמו שהמידות עצמן נבנו בתוך הבינה, האם העליונה. "שהוא ע"י אורות עליונים מאימא עילאה ומלמעלה למעלה עד אין סוף המתלבש בה כל ט' או ז' ירחי לידה": הגידול בא מאורות עליונים, ובתוכם כוח שמקורו עד אין־סוף, כל ימי העיבור, תשעה או שבעה. "וככה הוא בבריאת נשמות ומלאכים לעולם הבריאה": אותו מבנה חל על הנשמות ועל המלאכים, אף ששורשיהם שונים.

"וגם כל עיקר ושרש הטיפה שמקבלת ומתעברת מז"א הוא ממוחין דאו"א": ההשפעה שהמלכות מקבלת מן המידות שורשה בשכל, בחכמה ובבינה. "ובכל זיווג נמשכת לאו"א מא"א וע"י ומלמעלה למעלה עד אין סוף": והשכל עצמו מקבל בכל פעם מחדש מאריך אנפין ומעתיק יומין, וממה שמעליהם עד אין־סוף. "רק שהכל בהעלם במוחין עד לידת הנוק' הנשמות והמלאכים וההיכלות לעולם הבריאה": כל זה נעלם עד שהנוקבא יולדת עולם שלם, על נבראיו ומבניו. "נמצא שזהו גילוי אור א"ס ממש ע"י העיבור והלידה": מה שמתגלה בסוף הוא הכוח שיש רק באין־סוף, להוציא יש נפרד.

סיכום: מה נתברר ומה נשאר פתוח

לשון האיגרת	מה היא מלמדת	מה אין ללמוד ממנה
"ומה גם כי בריאת הנשמות ממנה"	נימוק נוסף למעלת המלכות: ממנה יוצאות הנשמות כנבראים	שהמלכות היא מקור הכוח
"להיות יש ודבר נפרד בפ"ע בעולם הבריאה"	ראשית אופן קיום חדש, כנברא	שזו ראשית כל קיומה של הנשמה; שנפרד פירושו עצמאי
"ונקרא בשם לידה"	מעבר מכלילות וגידול בהעלם אל הופעה נבדלת	תהליך גופני
"כקריעת י"ס דבעתיקא תליא"	כיסוי וגילוי; תלות בכוח שלמעלה מן ההשתלשלות	תיאור מלא של החוליה הפנימית; זהות בין שלושת השימושים של "עתיק"
"כל ז' חדשים מזיווג של שמיני עצרת עד שביעי של פסח"	הנשמות גדלות במלכות מ"מוריד הגשם" ועד יום קריעת הים	חשבון ימים רפואי
"כמו גידול זו"נ בבטן אימא עילאה"	השוואה בין עיבור באם התחתונה לעיבור באם העליונה	שהנשמות וזו"ן הם אותם משתתפים
"המתלבש בה כל ט' או ז' ירחי לידה"	כוח שמקורו עד אין־סוף מתלבש במקום העיבור כל ימיו	הכרעה בין שבעה לתשעה; פתרון בעזרת סיפור אדם וחוה

לשון האיגרת	מה היא מלמדת	מה אין ללמוד ממנה
"וככה הוא בבריאת נשמות ומלאכים"	מבנה אחד לנשמות ולמלאכים	שורש אחד לשניהם
"עיקר ושרש הטיפה... ממוחין דאו"א"	שורש ההשפעה בשכל; "עלו במחשבה"	טיפה גשמית
"מא"א וע"י ומלמעלה למעלה עד אין סוף"	שום תחנה אינה מקור עצמאי; "ע"י" — עתיק יומין	שהפרצופים הם בוראים; "ע"י" — "על ידי"
"רק שהכל בהעלם במוחין עד לידת הנוק'..."	הכוח נוכח בהעלם ומתגלה בלידה; הנוקבא יולדת עולם שלם	שהכוח מתחיל בלידה
"גילוי אור א"ס ממש ע"י העיבור והלידה"	כוחו של אין־סוף לברוא יש נפרד מתגלה בתוצאה	שהנברא הוא עצמות; שקודם לכן לא היה גילוי באצילות

מה נלקח מן הפרק הלאה? בכל פעם שמופיעה לידה בלשון החסידות, לשאול ארבע שאלות: מי מולידה, מי נולד, היכן, ובאיזה כוח. להבחין בין מקום הגילוי, המלכות, לבין מקור היכולת, אין־סוף. לזכור שהשורש במחשבה והלידה במלכות, ושאין ביניהם סתירה. ולדעת ש"ממש" נאמר על הכוח שמתגלה, ולא על מהות הנברא.

והפרק משאיר פתוחות את השאלות האלה:

- **החוליה הפנימית.** כמו בפרק 8: האיגרת נותנת את מקום המעבר, את שמו ואת שורש הכוח, ואינה מתארת צעד אחר צעד כיצד נשמה שהייתה "מעין בחינת אלקות" נעשית "יש ודבר נפרד". "בעתיקא תליא" מלמד על מקור הכוח, לא על דרך פעולתו.[254]
- **שבעה ותשעה.** מדוע באיגרת "ז' חדשים" לנשמות ו"ט' או ז'" לזו"נ? הבאנו מפתח אפשרי מעץ חיים, אבל האר"י מביא כמה

[254] ספר המחקר, כרך ב, עמ' 991: "לא נמצא בגוף האגרת משפט ראשוני שמפרט את החוליה הפנימית עצמה"; ועמ' 995, בבירור "עילה ועלול מול יש מאין": "ייתכן שאי־הבאתו הוא עצמו חלק מן העניין — שכן "יש מאין" פירושו, מצד עצמו, התהוות שאין בה מדרג. אנו רושמים שלא מצאנו, ולא יותר מזה".

סדרים, והאיגרת אינה מכריעה. גם ההבדל בין "ו' חדשים" שבפרי עץ חיים לבין "ז' חדשים" שבאיגרת לא התברר עד תום.

- **סדר הנולדים.** מדוע נשמות, מלאכים והיכלות, ובסדר הזה? הצענו סדר מן הפנימי אל החיצוני, אבל זו השערה.
- **לידה בתוך האצילות?** במאמר של הרבי ד"ה "וירד" משנת תשכ"ז, בסעיף ד, מובחן בין לידת הנשמות מן המלכות לבין ירידתן לבריאה, יצירה ועשייה. לפי המאמר, גם לנשמה שבמלכות דאצילות יש שתי בחינות, עיבור ולידה, וגם אחרי הלידה הנשמות עדיין באצילות. המאמר קושר זאת ללשון האיגרת, שנשמות האצילות "כבר יצאו ונפרדו מהכלים". באיגרת שלנו, לעומת זאת, השם "לידה" נאמר על בריאת הנשמות "להיות יש ודבר נפרד בפ"ע בעולם הבריאה". אפשר שהמאמר מבחין בין שלבים שהאיגרת כוללת במילה אחת, כמו שראינו בשלושת השלבים שבלקוטי תורה. באיזה מובן הנשמה שנולדה באצילות היא כבר תולדה מובחנת, ובאיזה מובן אינה עדיין "יש ודבר נפרד", צריך ללמוד מן המאמר במלואו.[273]
- **קריאה אחרת של "לידת הנוק".** הקריאה שלפיה הנוקבא עצמה נולדת יחד עם הנשמות חלשה בפשט המשפט, אבל לא הוכח שהיא בלתי אפשרית.

מן הלידה אל התורה והמצוות

הקטע הבא באיגרת נפתח במילים "ובזה יובן, היות המצות במלכות... והתורה בז"א". מה מוביל מן הלידה אל התורה והמצוות? יש לכך שלושה קשרים.

הקשר הראשון הוא "נעוץ תחלתן בסופן". בפרק הקודם למדנו שהראשית נעוצה בסוף: במלכות, סוף הספירות, נגלה כוח שמקורו

[273] מאמר הרבי, ד"ה וירד הוי' על הר סיני, יום ב' דחג השבועות תשכ"ז, סעיף ד (הנחה בלתי מוגה). וראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1244, שם נאמר שאין ליישב זאת "רק בחזרה על המילה 'לידה'", ו"זהו בירור ממוקד, לא סתירה מוכרחת".

בראש. בפרק הזה ראינו את הנוסחה פועלת. הלידה היא מן המלכות, מן הסוף, ודווקא בה מתגלה "אור אין סוף ממש", הכוח שמקורו מעל כל המדרגות. בהמשך הקטע הבא תחזור האיגרת אל הנוסחה ותפרש את תכליתה: כוח אין־סוף בורא יש מאין כדי שהיש יהיה דבר נפרד מאלקות, והבורא יהיה מלך על כל הנפרדים על ידי שיקיימו את מצוותיו. את לשונה המדויקת נקרא שם.[274] זו הסיבה שהנשמות נולדות כנבראים נפרדים: כדי שיהיה מי שיקיים את המצוות.

מכאן המעבר טבעי. אם דווקא המדרגה שבה מופיע דבר נפרד מגלה כוח עליון כל כך, אפשר להתחיל להבין מדוע מעשה בחומר גשמי נוגע בשורש גבוה ממה שנראה בו לעין. ומכאן האיגרת פונה אל המעשה: תכלית ההמשכה אינה רק מצב רוחני עליון, אלא עולם שבו נבראים מקיימים את מצוות הבורא.[250]

הקשר השני הוא ההבדל בין מלאכים לנשמות, שלקוטי תורה מביא בדיוק בנקודה הזאת. המלאכים "שנמשכים מבחי' דבר ה'... אין בהם ריבוי ותוספת כלל... ולזאת אין בהם פריה ורביה כו', משא"כ נשמות ישראל הם דוקא ממשיכים תמיד בחי' אור א"ס ב"ה למטה, ע"י מצות מעשיות שעושין בבחי' ריבוי ותוספת".[275] הנשמות נולדו מן המלכות בכוח אין־סוף, ובמצוות המעשיות הן ממשיכות את אור אין־סוף הלאה, למטה. גם לוח הזמנים שלמדנו מוביל לשם: אחרי שביעי של פסח באים ימי העומר, ובסופם, בשבועות, ניתנה התורה. בסוף דרוש "הים ראה וינוס" נאמר שספירת העומר היא "בחי' אתערותא

---

[274]אגרת הקודש כ, בנוסח המפוענח. וראו להלן, פרק 10.

[250]ספר המחקר, כרך ב, עמ' 987, בהמשך הדיון "הכרעת הסוגיה: הלידה מגלה שורש שאינו נראה בתחילתה": על הפרסא, "הופעתו אינה מוכיחה שהוא ההסבר המלא לכל פרט של לידת נשמה הנידון כאן. יש להראות את הקשר, ולא להסתפק בשם משותף"; ועל המסקנה: "כוח אין־סוף מתגלה דווקא בהופעת מציאות שאינה נשארת כלולה במקורה כפי שהייתה. מכאן האיגרת פונה אל המעשה". הפרסא באיגרת: "הארת ה'קו' דאור־אין־סוף המלובש באצילות עד ה'פרסא', והארת ה'קו'... בקע ה'פרסא' עמהם" (ראו להלן, פרק 11).

[275]לקוטי תורה, שיר השירים, ד"ה ששים המה מלכות.

דלתתא", התעוררות מלמטה, "וע"ז היה אח"כ בשבועות פנים בפנים מתן תורה". [257]

הקשר השלישי הוא משל הגרעין. בדרך מצותיך, ב"שורש מצות התפלה" פרק מו, מצטרפים משל הטיפה והעובר לכוח הצומח, לזמני העיבור ולשורש העליון שמתגלה בגידול. הצירוף עוזר להבין מדוע האיגרת עוברת מלידה אל תורה ומצוות, ובהמשך אל העפר. בכל המקרים האלה יש דבר קטן ומוגדר שנושא אפשרות שאינה ניכרת במבט ראשון: גרעין שנזרע באדמה, "שנכלל בכח הצומח שבארץ", ויוצא ממנו אילן שלם. [276]

המקבילה שבביאור הצמח צדק עוזרת לשאול על הגרעין, על העובר ועל המצווה: מה גלוי, מה נמצא בכוח ומה מעורר את הגילוי. השאלות האלה קושרות בין חלקי האיגרת, אף שבכל אחד מהם מדובר בפעולה אחרת. [276]

ללמוד את הפרק בעזרת כלי בינה מלאכותית

קטע האיגרת שבפרק הזה דחוס בראשי תיבות ובמספרים, יש בו משל של עיבור ולידה, ומילה אחת, "ממש", שקל לייחס לנושא הלא נכון. בכל אחד מן המקומות האלה כלי בינה מלאכותית עלול לענות בביטחון רב מדי: לפתוח קיצור לפי השימוש הרגיל, ליישב מספרים בחשבון שאין לו מקור, להעביר פרטים גופניים מן המשל אל הנמשל, ולייחס מילה לנושא הקרוב אליה. ארבעת התרגילים שלהלן בודקים בדיוק את המקומות האלה. בראשון וברביעי חוזר כלל שכבר נוסח במבוא, בדוגמת "א"ח" שבלקוטי תורה: מבחן ההקשר קודם לפענוח קיצור מוכר. כאן הוא נבחן על "ע"י", ובאותה דרך גם על "ממש": שניהם מתפרשים לפי נושא המשפט, ולא לפי המשמעות המוכרת.

---

[257] לקוטי תורה, פרשת צו, ד"ה הים ראה וינוס. הלשון "ומבואר בפע"ח" היא הפניה של אדמו"ר הזקן לפרי עץ חיים; בפרי עץ חיים עצמו, בנוסח שנבדק, הלשון היא "באותן הולדות שהם סוד נשמות".

[276] ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 986, בדיון "דרך מצותיך מו: הפתיחה אינה מוכיחה העדר בהמשך".

תרגיל 1: ראשי תיבות

מה לשאול. לצרף את הקטע כלשונו ולבקש לפתוח בו את כל ראשי התיבות, ובייחוד את "ע"י", שמופיע בו שלוש פעמים.

מה לבדוק. משווים את הפענוח אל הנוסח המפוענח של האיגרת[237] ואל ההסבר שבפרק: באחת משלוש הפעמים "ע"י" פירושו "עתיק יומין" ולא "על ידי". במקום שבו הפענוח שגוי, כדאי לשאול מה הטעה: הפירוש הרגיל של הקיצור, או תשומת לב חסרה לנושא המשפט.

גבול המסקנה. פענוח נכון של שלושת ה"ע"י" אינו מוכיח את שאר הפענוחים באותה תשובה. כל קיצור נבדק לחוד, לפי המשפט ולפי הנוסח המודפס, ולא לפי מילון של קיצורים.[277]

תרגיל 2: שבעה ותשעה

מה לשאול. לשאול מדוע באיגרת "ז' חדשים" לנשמות ו"ט' או ז' ירחי לידה" לזו"נ, ולבקש את המקורות לכל תשובה.

מה לבדוק. פותחים את המקורות ובודקים אם יש בהם סימן של הכותב עצמו שמשנה את משקל הציטוט, כמו "ומה שמצאתי כאן בחילוף כתבתיו". בודקים גם אם התשובה "מיישבת" את הפער בחשבון שאין לו מקור.

גבול המסקנה. הפרק הביא מפתח אפשרי, והאיגרת אינה מכריעה. גם אחרי בדיקה כזאת השאלה נשארת פתוחה, אלא אם יימצא מקור שמכריע בה.

---

[237] כך בנוסח האיגרת המנוקד והמפוענח שבהוצאת קה"ת: "להיות יש ודבר נפרד בפני עצמה"; "כקריעת ים־סוף"; "על־ידי אורות עליונים"; "מ'אריך אנפין ו'עתיק יומין'"; "עד לידת הנוקבא הנשמות והמלאכים וההיכלות"; "על־ידי העיבור והלידה". הפענוח הוא מעשה המהדירים, ומתאים לרצף המשפטים.

[277] על קיצורים שנפתחו בנוסח דיגיטלי ועל הצורך לבדוק בכל הכתיבים, ראו בחלק "מקרי לימוד", מקרה 6; על חלוקת חודשי העיבור בעץ חיים, שער כח, והסימון "בחילוף", ראו שם, מקרה 7. על בדיקת מקור שהציע כלי, ראו בחלק "ללמוד הלאה", בסעיף "כיצד בודקים שהמקור אמיתי".

תרגיל 3: גבולות משל הלידה

מה לשאול. לבקש רשימה של מה שמשל העיבור והלידה מלמד, ושל מה שאין ללמוד ממנו.

מה לבדוק. משווים את הרשימה אל הסעיף "מה המשל מלמד, ומה אינו מלמד". שימו לב לפרטים ביולוגיים או רפואיים שנכנסו להסבר: המשל מלמד יחסים של גידול בהעלם והופעה, ולא תהליך גופני.

גבול המסקנה. רשימה טובה עוזרת לזכור את גבולות המשל. היא אינה מוכיחה דבר על הנמשל: למשל, היא אינה אומרת כמה זמן "נמשך" העיבור הרוחני, ואינה מסבירה כיצד הנשמה נעשית יש נפרד.

תרגיל 4: מה פירוש "ממש"?

מה לשאול. לצרף את המשפט "נמצא שזהו גילוי אור א"ס ממש ע"י העיבור והלידה" ולשאול: מה נעשה "אור אין־סוף ממש" לפי המשפט הזה?

מה לבדוק. המלכודת היא לקרוא "ממש" כתיאור של הנשמה הנולדת, כאילו היא עצמות אין־סוף. לפי הפרק "ממש" מתאר את הכוח שמתגלה, הכוח לברוא יש מאין, והנשמה נשארת נברא "בעל גבול". בודקים גם אם התשובה אומרת שבאצילות לא היה שום גילוי, בניגוד ללשון "כי שם מאיר אור א"ס".

גבול המסקנה. גם תשובה שמזהה נכון שהמילה מוסבת על הכוח אינה מוכיחה מהו "ממש" בהגדרה מדויקת: האיגרת אינה מגדירה כאן את המילה, והקריאה שבפרק נשענת על השימוש בה במקום אחר באיגרת.

פרק 10 | שורש התורה והמצוות: חותם המתהפך ומשל השליא

מה כבר ידוע לנו

בפרקים הקודמים למדנו שבמלכות, הספירה האחרונה, מתגלה כוח אין־סוף לברוא "יש ודבר נפרד". ראינו גם כיצד "נעוץ תחלתן בסופן" — הראשית נוכחת בסוף. נמשיך להבחין בין מקור הכוח למקום גילויו, ובין סדר המדרגות מלמעלה למטה ליחס שממטה למעלה.

כאן נפגוש את אותיות שם הוי"ה, את "לבנונית" ו"אורחא" שבלשון הזוהר, ואת משלי החותם והשליא. נחזור גם לזעיר אנפין, לנוקבא ולאריך אנפין, ול"גולגלתא" ו"מוחא סתימאה" שפגשנו בפרק 6. כל מונח יתבאר במקומו.

היכן אנו עומדים

שני הפרקים הקודמים עסקו במלכות. פרק 8 קבע ש"עיקר התהוות היש ודבר נפרד לגמרי" הוא ממלכות דאצילות, הספירה האחרונה, "כי אין מלך בלא עם". הוא גם הראה שהסוף הזה אינו חלש כמו שהוא נראה: "נעוץ תחלתן בסופן", ובמלכות מתגלה כוח אין־סוף לברוא יש מאין. פרק 9 הראה את הכוח הזה פועל בלידה. הנשמות, המלאכים וההיכלות של עולם הבריאה נולדים מן המלכות, ושורש ה"טיפה" נמשך "מלמעלה למעלה עד אין סוף". ומשם באה המסקנה: "נמצא, שזהו גילוי אור־אין־סוף ממש, על־ידי העיבור והלידה".

מיד אחרי המסקנה הזאת כותב אדמו"ר הזקן: "ובזה יובן". מה יובן? מקומן של המצוות ומקומה של התורה. זה נראה כמו קפיצה לנושא אחר: עד עכשיו דיברנו על ספירות, על לידת נשמות ועל עולמות, ופתאום עוברים לתורה ומצוות. אבל הקשר הדוק. שני הפרקים הקודמים הראו שהמדרגה האחרונה נושאת את הכוח העליון ביותר.

עכשיו האיגרת מחילה את אותו עיקרון על שאלה קרובה מאוד לחיי האדם: מדוע מעשה פשוט, כמו הנחת תפילין או נטילת לולב, קשור לשורש גבוה משורש ההבנה והעיון.

יש לקשר הזה גם טעם שני, שכבר הזכרנו בסוף הפרק הקודם, והאיגרת תאמר אותו בעצמה בעוד כמה שורות. בלידת הנשמות מופיעים נבראים נפרדים, ורק על נבראים נפרדים אפשר לצוות. היש נברא נפרד "בכדי שיהיה המאציל ברוך־הוא מלך על כל הנפרדים, על־ידי שיקיימו מצותיו שיצוה עליהם". כך השאלה "איך נברא דבר נפרד?" מובילה מעצמה אל השאלה "לשם מה הוא נברא?", והתשובה עוברת דרך המצוות.

כאן המצוות נכנסות לראשונה לגוף הטיעון של האיגרת. בסופה היא תחזור אליהן ותסיים ב"גודל מעלת המצות מעשיות, אשר הן תכלית ירידת הנשמות לעולם הזה הגשמי". אבל כבר עכשיו, לפני הסיום, הן חלק מן ההסבר עצמו, ולא מסקנה מוסרית שנוספה אחריו.[278]

להבין את הרצון ולקיים אותו

ההבחנה שהקטע בונה מוכרת מן החיים. אדם יכול להבין היטב מדוע חשוב לעזור לזולת, להסביר זאת ולהתפעל מכך. אבל כשמגיע אדם שזקוק לעזרה, יש דרישה נוספת: לעשות. ההבנה יכולה להדריך את המעשה ולתת לו רגישות ודיוק, אבל היא אינה מחליפה את העזרה עצמה. כך הדוגמה מקרבת את ההבדל בין החכמה שמבארת דבר לבין הרצון שהוא ייעשה.[279]

בתורה ובמצוות היחס הזה נעלה לאין ערוך, משום שמדובר בחכמת ה' וברצונו. כשאנו לומדים טעם של מצווה, השכל שלנו מקבל תוכן

---

[278] אגרת הקודש כ: סוף הקטע הקודם, "נמצא, שזהו גילוי אור־אין־סוף ממש, על־ידי העיבור והלידה"; וסוף האיגרת, "ואחרי הדברים והאמת האלה דעת לנבון נקל להבין, על־ידי כל הנזכר לעיל, גודל מעלת המצות מעשיות, אשר הן תכלית ירידת הנשמות לעולם הזה הגשמי". על כך שכאן "המצוות נכנסות לגוף הטיעון, הרבה לפני שורת הסיום", ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1250, ב"מפת השאלה ובירורה"; ועל שני המקומות באיגרת שבהם נידונות המצוות, כל אחד בתפקיד משלו, שם, עמ' 1274.

[279] ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1251–1252, בדיון "חותם ושליה: שני משלים שאינם מבטלים תורה".

פנימי. כשאנו מקיימים את המצווה, הרצון מתממש גם באיבר ובחפץ גשמי. מכאן שהמראה החיצוני אינו מודד לבדו את שורש הדבר: מעשה שנראה פשוט יכול להיות קשור לרצון שמעל הטעם שאנו משיגים.

הקטע בשלושה צעדים

הקטע שלפנינו, מאה ארבעים ושלוש מילים, בנוי משלושה צעדים:

1. **המפה.** למטה המצוות במלכות, ה"א האחרונה של שם הוי"ה, והתורה בזעיר אנפין, האות ו"ו. (אותיות השם רומזות לספירות; נראה זאת מאגרת התשובה בסעיף "שתי מפות".) למעלה, באריך אנפין, הסדר נראה הפוך: המצוות ב"גולגלתא", ב"לבנונית", ושורש התורה ב"מוחא סתימאה", שהוא "החכמה דטעמי המצות". ("גולגלתא" היא הגולגולת, "לבנונית" הלובן, ו"מוחא סתימאה" המוח הסתום והנעלם; כל אחד מן השמות יתבאר במקומו.)
2. **ההסבר.** "אלא שהוא כחותם המתהפך". כלומר, "נעוץ תחלתן בסופן" הוא כוח אין־סוף לברוא יש מאין, כדי שהיש יהיה "דבר נפרד מאלקות" והבורא יהיה "מלך על כל הנפרדים, על־ידי שיקיימו מצותיו". ובלשון המשפט הידוע: "סוף מעשה במחשבה תחלה".
3. **הראיה והמסקנה.** לכן אמרו בירושלמי שגם רבי שמעון מפסיק את לימודו בשביל לולב, ושמי שלומד שלא על מנת לעשות "נוח לו שנתהפכה שלייתו על פניו". הטעם: השליא נוצרה ראשונה, והייתה "עיקר הולד" עד ארבעים יום. "וככה המצות הן עיקר התורה ושרשה", אף שהמצווה גופנית והתורה חכמה; "רק שזה בחיצוניות וזה בפנימיות, וכדלקמן".

בדרך נפגוש מילים ארמיות מלשון הזוהר, שמות של פרצופים ושני משלים. כל אחד מהם נבאר לבדו, ואחר כך נחזור אל המשפט שבו הוא עומד.[280]

ארבע שאלות לקריאה

השאלה "מה גדול יותר, תורה או מצווה?" היא בעצם כמה שאלות שונות, והקטע מלמד להפריד ביניהן. לכן נשאל על כל משפט ארבע שאלות:

- **שורש.** מאיזו בחינה למעלה הדבר נמשך?
- **מקום הגילוי.** באיזו מדרגה הוא מתגלה, ובאיזה אופן הוא מגיע אלינו?
- **פנימיות וחיצוניות.** האם הוא נקלט בתוך האדם, כהבנה שנעשית חלק ממחשבתו, או שהוא מתגלה גם מחוצה לו, באיבר ובחפץ?
- **תכלית.** לשם מה נעשה הכול, ובמה נשלמת הכוונה?

לכל שאלה עשויה להיות תשובה אחרת: בשורש המצוות קודמות; בסדר הגילוי התורה נעלית מהן; התורה נקלטת בתוך השכל, והמצווה נעשית גם באיבר ובחפץ; ומצד התכלית, המצווה היא ה"סוף" שהיה "במחשבה תחלה". לכן כשמדברים על מעלת התורה או המצווה, צריך לברר באיזה מובן נאמרת המעלה.[281]

שני משלים ושני תפקידים

הקטע נעזר בשני משלים, ולכל אחד תפקיד אחר. החותם המתהפך מלמד שהסדר שנראה בתוצאה יכול להיות הפוך מן הסדר שבשורש.

---

[280]ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1250–1249: פתיחת הסוגיה "תורה ומצוות: שורש, מעשה ותכלית", לשון האיגרת בחלוקה לחמש עשרה יחידות, ו"מפת השאלה ובירורה": "איך המצוות במלכות אך שורשן למעלה משורש התורה, ומה מלמדים הלבנונית, האורחא, הלולב והשליא?".

[281]ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1253–1252, ב"הכרעת הסוגיה: אין סולם יחיד לכל מעלות התורה והמצוות": "שאלת 'מה גדול יותר' מסתירה כמה אמות מידה: שורש, פנימיות, אופן גילוי ותכלית בפועל". וכבר בפתיחת הסוגיה, שם, עמ' 1249: "שורש, פנימיות, גילוי, פעולת האדם ותוצאת ההמשכה אינם אותה אמת־מידה".

משל השליא מוסיף יחס אחר: קדימה בזמן ובעיקר, בין מה שנוצר ראשון ומאפשר את ההתפתחות לבין הצורה שמתפתחת אחריו. אין לדרוש משני המשלים לומר אותו דבר; כל אחד מקרב צד אחר בטענה שהמצוות הן עיקר התורה ושורשה, בהקשר הנידון כאן. ועל כל משל נשאל שתי שאלות: איזה יחס הוא מלמד, והיכן הוא נעצר.

[279]

הדוגמה של רבי שמעון בר יוחאי, שתורתו אומנותו, מחברת בין גדולת הלימוד לחובה לקיים מצווה. התורה מלמדת את המעשה ומביאה אליו: הלימוד מאיר את המעשה, והמעשה נותן לרצון האלוקי מקום בעולם. על היסוד הזה נוכל להבין גם את חתימת האיגרת על מעלת "שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה".

[282]

"ובזה יובן, היות המצות במלכות": שתי מפות

ובזה יובן היות המצות במל' ה' של שם הוי' והתורה בז"א

W10-01
מילים 1–11

ובזה — "ובדבר הזה": במה שנאמר זה עתה, שכוח אין־סוף מתגלה דווקא בסוף, במלכות ובלידה שממנה, ושהראשית "נעוצה" בסוף. זה המפתח שיפתור את הקושי שיבוא.

יובן — יתבאר. האיגרת אינה מביאה שאלה חדשה מבחוץ, אלא מראה שעיקרון שכבר למדנו פותר קושי שמוכר ללומדי קבלה.

היות המצות במל' — "היות": העובדה שהמצוות נמצאות, כלומר מתייחסות, "במל'", במלכות. האיגרת מניחה זאת כדבר ידוע, ואינה מוכיחה אותו כאן.

---

[279]ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1251–1252, בדיון "חותם ושליה: שני משלים שאינם מבטלים תורה".
[282]תניא, ליקוטי אמרים, פרק ד — תורה ומצוות וההנאה מזיו השכינה.

ה' של שם הוי' — המלכות רמוזה בה"א האחרונה של שם הוי"ה. ארבע אותיות השם רומזות לעשר הספירות, והאות האחרונה למלכות.

והתורה בז"א — "ז"א" הוא זעיר אנפין, "הפנים הקטנים": שם הפרצוף של שש המידות, מחסד עד יסוד. את המושג "פרצוף" פגשנו כבר בפרק 6, ונזכיר אותו בעוד מעט.

וא"ו של שם הוי'. הגם שלמעלה בא"א המצות הן בגולגלתא בלבנונית

W10-02
מילים 12–22

וא"ו של שם הוי' — זעיר אנפין רמוז באות וא"ו. בזה נגמר המשפט הראשון, "המפה של מטה": המצוות בה"א, והתורה בוא"ו.

הגם — "אף על פי ש...". כאן נפתח הקושי: מה שבא אחרי המילה נראה סותר את המפה הראשונה.

שלמעלה — בשורש: במדרגות שמעל התורה והמצוות כפי שהן מתגלות.

בא"א — באריך אנפין, "הפנים הארוכים": הפרצוף שבו הכתר מתלבש ביחס לפרצופים שמתחתיו.

המצות הן בגולגלתא — שורש המצוות הוא ב"גולגלתא", הגולגולת, הבחינה העליונה בראש אריך אנפין.

בלבנונית — בלובן. בנוסח שלפנינו: "ב'גולגלתא', ב'לבנונית', היא ה'אורחא'...". הצירוף השני מדייק את הראשון: לא הגולגלתא כולה, אלא הלובן שבה. והמילה "היא" תזהה את הלובן מיד כ"אורחא". נבאר זאת בסעיף הבא.

אותיות השם: וא"ו והי"א

מדוע לקשור את התורה והמצוות לאותיות של שם הוי"ה? משום שכל עשר הספירות רמוזות בשם הזה. כך מבאר אדמו"ר הזקן באגרת

התשובה: הן "נכללות ונרמזות בשם הוי"". היו"ד רומזת לחכמה, וה"א הראשונה להתפשטות ההשגה וההבנה, כלומר לבינה. וכשההשפעה נמשכת "יותר למטה לעלמין דאתגליין, וכמו האדם שרוצה לגלות חכמתו לאחרים על־ידי דיבורו", היא "נכללת ונרמזת... באותיות ו"ה". "הוי"ו מורה על ההמשכה מלמעלה למטה", וההמשכה הזאת היא "על־ידי מדת חסדו וטובו ושאר מדותיו הקדושות, הנכללות בדרך כלל במספר שש". ומדת מלכותו "נקראת בשם 'דבר ה'"", "ונכללת ונרמזת באות ה"א אחרונה של שם הוי"".[283]

מכאן אפשר להבין את המפה של מטה. הוא"ו היא קו ישר שיורד מלמעלה למטה: ההמשכה עצמה, דרך המידות. התורה שייכת לבחינה הזאת. היא חכמה ורצון עליונים שירדו ונעשו תוכן מוגדר, בדינים, בטעמים ובסיפורים, שאדם יכול להבין ולחיות לפיהם. ה"א האחרונה היא ה"דיבור", המקום שבו ההשפעה פונה אל מי שמחוץ לה. המצווה שייכת לבחינה הזאת. היא ציווי שיוצא אל מקבל, "מצות המלך", ונעשה בעולם. באותה אגרת נאמר גם ש"עבודה האמיתית בעסק התורה והמצות, בקול ודבור או מעשה, הן אותיות וא"ו ה"א". ובקונטרס אחרון ד נאמר במפורש שהתורה "הוא 'זעיר אנפין'".[284]

לפי המפה הזאת, בסדר הגילוי התורה גבוהה מן המצוות: וא"ו קודמת לה"א, והמידות קודמות למלכות שמקבלת מהן. את זה האיגרת מניחה כנקודת מוצא. מיד היא תעמיד מולה מפה אחרת.

"הגם": מפה שנייה שנראית הפוכה

המפה השנייה עוסקת בשורש, באריך אנפין: שם המצוות "בגולגלתא" והתורה "במוחא סתימאה". הגולגולת מקיפה את המוח

---

[283] תניא, אגרת התשובה, פרק ד — אותיות שם הוי"ה והספירות הנרמזות בהן.

[284] אגרת התשובה, שם: "ומזה נמשכה עבודה האמיתית בעסק התורה והמצות, בקול ודבור או מעשה, הן אותיות וא"ו ה"א וכו"". קונטרס אחרון, סימן ד: "ולכן נקראת התפלה – 'חיי שעה', היא מלכות היורדת בבריאה־יצירה־עשיה, ותורה – 'חיי עולם', הוא 'זעיר אנפין'". הלשון "מצות המלך" לקוחה מן הביאור שבלקוטי תורה, במדבר: "כי גילוי המצות הוא בחי' מצות המלך".

ונמצאת מעליו. יוצא שלמעלה המצוות גבוהות מן התורה, ולמטה התורה גבוהה מן המצוות. זה הקושי ש"הגם" פותח: איך ייתכן שמה שקודם בשורש מאוחר בגילוי?

את הקושי הזה מכירים גם מן החוויה. אדם לומד טעם של מצווה. השכל שלו פעיל, קשרים חדשים מתבהרים, והוא מרגיש שהוא נוגע בחכמה עמוקה. אחר כך הוא קם ומקיים את המצווה בחפץ פשוט. במבט ראשון נדמה שהוא יורד מגובה רוחני אל פעולה נמוכה יותר. האיגרת מבקשת להראות לו דבר נוסף: מה שנראה בגלוי אינו מלמד לבדו על שורש הדבר ועל תכליתו.

חשוב לשים לב: האיגרת אינה אומרת שהמפה הראשונה טעות. "היות המצות במלכות" נשאר נכון, ו"התורה בזעיר אנפין" נשאר נכון. שתי המפות עונות על שתיים מארבע השאלות שלנו: האחת על מקום הגילוי, והשנייה על השורש. הקושי אינו בכך ששתיהן נכונות, אלא בכך שהסדר שלהן הפוך. וההסבר יבוא במילה "אלא".

גם בלקוטי תורה, בביאור "שרש המצות" שבפרשת במדבר, מופיע הקושי הזה, ושם הוא מנוסח כשלוש קושיות: "לפעמים משמע שהמצות גבוהים מהתורה... ולפעמים משמע שהתורה גבוה ממצות", ויש מקומות שבהם המצוות קשורות לזעיר אנפין, "רמ"ח פיקודין רמ"ח אברין דמלכא". הביאור מצטט שם את הקטע שלנו מן האיגרת, וממנו לקוחים הסבר ומשל שנביא בהמשך.[285]

אריך אנפין, גולגלתא ומוחא סתימאה

כדי להבין את המפה של מעלה צריך שלושה מושגים.

פרצוף. כפי שכבר ראינו, "פרצוף" בלשון הקבלה הוא מערכת שלמה של ספירות הפועלת כמו קומה אחת, בעלת "ראש", "גוף" ו"איברים".

---

[285] לקוטי תורה, במדבר, "ביאור על הדברים הנ"ל", הפותח "להבין שרש המצות", סעיף ב: שלוש הקושיות (בתוך סוגריים), והציטוט "וז"ש באגה"ק בד"ה איהו וחיוהי חד וז"ל ובזה יובן היות המצות במל' והתורה בז"א...". בביאור הנדפס בלקוטי תורה יש גם תוספות בסוגריים עגולים ומרובעים; מחברי השכבות לא הוכרעו כאן, ולכן הדברים מובאים כביאור.

אלה שמות של יחסים ולא של צורה. "ראש" פירושו הבחינה המכוונת והקודמת; "מוח" פירושו החכמה הפנימית; "שערות" הן המשכות דקות היוצאות מן הראש אל מה שמחוצה לו.

אריך אנפין. זה הפרצוף של הכתר, הבחינה שמעל החכמה, כפי שהיא פונה אל כל מה שמתחתיה. השם "אריך אנפין", "פנים ארוכים", עומד מול "זעיר אנפין", "פנים קטנים": הראשון הוא בחינה עליונה ומקיפה, והשני בחינת המידות המוגדרות.

גולגלתא ומוחא סתימאה. בראש של אריך אנפין מבחינים בשתי בחינות. ה"גולגלתא" היא הגולגולת, שעוטפת את הראש מלמעלה. ה"מוחא סתימאה", "המוח הסתום", היא החכמה הנסתרת שבתוך הגולגולת. באדרא רבא שבזוהר, שנעמוד עליה בסעיף הבא, השערות תלויות על הגולגלתא, ובכל שערה "מבוע דנפק ממוחא סתימאה", מעיין שיוצא מן המוח הסתום.[286]

הביאור בלקוטי תורה נותן לגולגולת משל גופני שמבהיר הרבה. יש איברים פנימיים, והם קשורים אל המוח "ע"י עורקים וגידים". ויש איברים חיצוניים, והם "מתחברים בעצם הגלגולת שבראש". "קרקפתא עצם הגלגולת" היא "למעלה על הראש ואין לה קשר וחיבור עם המוחין" כמו שיש לאיברים הפנימיים, והיא "בחי' כתר אלא שהיא בחי' חיצוני' הכתר". מכאן מסיק הביאור: המצוות הן כנגד "חיצוניות האברים", ושורשן ב"גלגלתא"; והתורה כנגד "פנימיות האברים", שמקבלים מן המוח. המשל אינו מלמד שיש למעלה גולגולת ועצמות. הוא מלמד על שני סוגי קשר. יש קשר שעובר דרך

[286]זוהר, אדרא רבא (פרשת נשא), בתיאור "קוצי דשערי" שבגולגלתא: "ובכל נימא ונימא אית מבוע דנפק ממוחא סתימאה... ונהיר ונגיד בההוא נימא לנימין דזעיר אנפין".

ההבנה, כמו בין המוח לאיבר פנימי. ויש קשר שעובר מעל ההבנה, כמו בין הגולגולת לאיבר חיצוני.[287] [288]

"בלבנונית, היא האורחא דבפלגותא דשערי": שביל אחד ותרי"ג דרכים

היא האורחא דבפלגותא דשערי דמתפלגא לתרי"ג אורחין דאורייתא שבז"א

W10-03
מילים 23–31

היא — מילה שמזהה: "בלבנונית, היא האורחא". הלובן שהוזכר זה עתה הוא עצמו השביל. אין כאן שני דברים, לובן ואחריו שביל, אלא שני שמות לדבר אחד.

האורחא — בארמית: הדרך, השביל.

דבפלגותא דשערי — "ד־" בארמית היא כמו "ש־" בעברית. "פלגותא" היא החלוקה, המקום שבו השיער נחלק לשני צדדים; "שערי" הן שערות. "האורחא דבפלגותא דשערי" הוא אפוא השביל שבמקום חלוקת השערות. מי שראה ראש שהשיער שבו מחולק באמצע מכיר את הקו הצר שנשאר גלוי. הלובן של הקו הזה הוא ה"לבנונית".

דמתפלגא — "שמתחלקת": השביל עצמו מתחלק. השורש "פלג" בא כאן פעמיים: השביל נמצא בחלוקת השערות, והוא עצמו מתחלק הלאה.

לתרי"ג אורחין — לשש מאות ושלוש עשרה דרכים.

דאורייתא — של התורה.

שבז"א — שבזעיר אנפין.

---

[287]לקוטי תורה, במדבר, הביאור הנ"ל, סעיף ב: "והנה אברים הפנימים מקבלים חיותם מן המוחין שבראש ע"י עורקים וגידי' כו'... משא"כ אברים החיצונים אין מתקשרים זה עם זה במוח שבראש. אבל מתקשרים עם עצם הגולגולת"; והמסקנה: "ועפ"י הנ"ל יובן ענין המצות שהן מצות המלך היינו בחי' חיצוניות האברים ורמ"ח פקודין רמ"ח אברין היינו פנימיות האברים שהוא בחי' ז"א בחי' התורה".

[288]ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1250–1251, ב"מפת השאלה ובירורה".

המשפט אומר אפוא: שורש המצוות באריך אנפין הוא שביל אחד, והשביל הזה מתחלק ונעשה בזעיר אנפין לתרי"ג דרכים של תורה. כך המילים האלה מקשרות בין שתי המפות. הדרך האחת שלמעלה היא שורש המצוות, והיא עצמה מופיעה למטה כתרי"ג "אורחין דאורייתא". לכן התורה שבזעיר אנפין אינה מערכת נפרדת מן השורש שבגולגלתא. היא הפירוט של אותה דרך אחת לתרי"ג דרכים.

"בלבנונית, היא האורחא": שם אחד ולא שכבה נוספת

האם הלובן והשביל הם שתי בחינות, זו על גבי זו? לא; המילה "היא" בלשון האיגרת מזהה את הלבנונית עם האורחא. כך גם בקונטרס אחרון ד: אדמו"ר הזקן מביא בשם "מקום אחר" שהמצוות "הן תרי"ג ארחין נמשכין מחד ארחא כו', שהוא לבנונית". ובהוספות לתורה אור, בפרשת תצוה, נאמר: "בחי' לבנונית שבגלגלתא הנק' חוורתי הוא הנק' ארחין". "חוורתי" היא הלובן בארמית, ו"ארחין" הן הדרכים. שלושה שמות, ודבר אחד.[289]

באותו מקום בתורה אור נאמר גם ש"הלבנונית שלמעלה מן השערות". האם זו שכבה שלישית? לא, וההמשך מסביר מה פירוש "למעלה": הלבנונית "הוא שורש ליניקת השערות שצומחין מהם", "שהלבנונית סובלת הצמיחה של השערות". הלובן גבוה מן השערות כמו ששורש גבוה ממה שצומח ממנו, ולא כמו קומה נוספת. לכן "למעלה מן השערות" מתאר יחס של שורש וצמיחה בתוך אותו ציור. הוא אינו מוסיף בחינה עצמאית שהאיגרת אינה מזכירה.[290]

---

[289]קונטרס אחרון, סימן ד: "והנה, במקום אחד כתב שרמ"ח מצות עשה – הן בה' חסדים ושס"ה לא תעשה בה' גבורות וכו', ובמקום אחר כתב שהן תרי"ג ארחין נמשכין מחד ארחא כו', שהוא לבנונית וכו'". תורה אור, הוספות, פרשת תצוה, במאמר "להבין שרשי הדברים הנ"ל ע"פ ואתה תצוה את בנ"י". ובספר המחקר, כרך ב, עמ' 1273: בגוף האיגרת הלבנונית מזוהה על ידי "היא האורחא דבפלגותא דשערי", ואין במשפט שכבה שנייה; הרחבות כגון זיהוי הלובן עם בחינת החסד שבגולגלתא הן ביאור משני. וכן שם, עמ' 1261.

[290]תורה אור, הוספות, תצוה, שם: "והרי לפ"ז אותיות התורה ששרשם בבחי' שערות המה בחי' לבוש וכלי בלבד לבחי' גילוי אור וחיות המלובש בהן דהיינו בחי' הלבנונית שלמעלה מן השערות. כי בחי' לבנונית שבגלגלתא הנק' חוורתי הוא הנק' ארחין הרי הוא שורש ליניקת השערות שצומחין מהם כו' וכידוע באד"ר ואדר"ז שהלבנונית סובלת הצמיחה של השערות כו'".

מקור הציור: האדרא רבא

הציור הזה בא מן האדרא רבא, החלק בזוהר שבו מתוארים "תיקוניי אריך אנפין וזעיר אנפין בלשון של ראש, שיער וזקן. בהוספות לתורה אור שהזכרנו נאמר עליו "וכידוע באד"ר ואדר"ז", כלומר באדרא רבא ובאדרא זוטא. כיצד עבר הציור מן הזוהר אל כתבי האריז"ל ומשם אל האיגרת, לא נפרט כאן; לטיעון מספיקה לשון הזוהר עצמה. על שערות הגולגלתא נאמר שם שהן "חוור ונקי, כהאי עמרא כד איהו נקי", לבנות ונקיות כצמר נקי, ושאין שערה מסתבכת בחברתה. ועל חלוקת השערות נאמר:

"בפלגותא דשערי, אזיל חד ארחא דנהיר למאתן ושבעין עלמין. ומניה נהיר ארחא דזעיר אנפין, דנהירין ביה צדיקייא לעלמא דאתי... ומן ההוא ארחא אתפרשא לשית מאה ותליסר אורחין דאורייתא, דפליג בזעיר אפין. דכתיב ביה: כל ארחות ה' חסד ואמת".

בתרגום חופשי: בחלוקת השערות הולך שביל אחד, המאיר למאתיים ושבעים עולמות. ממנו מאיר השביל של זעיר אנפין, שבו מאירים הצדיקים לעולם הבא. ומאותו שביל נפרדים שש מאות ושלושה עשר שבילי התורה, המתחלקים בזעיר אנפין, כמו שכתוב: "כל ארחות ה' חסד ואמת".[291]

מן התיאור הזה אדמו"ר הזקן לוקח רק את מה שנחוץ לטיעון: שביל אחד בגולגלתא, שמתחלק לתרי"ג שבילים בזעיר אנפין. את שאר הפרטים, המספרים והעולמות, הוא אינו מביא, ואין לנו סיבה להעמיס אותם על האיגרת. גם הפסוק "כל ארחות ה' חסד ואמת" מלמד משהו על השם "אורחא": דרכי ה' הן דרכים שאדם הולך בהן. מצווה היא דרך התנהגות, ולא רק רעיון.

---

[291] זוהר, אדרא רבא (פרשת נשא), בתיאור שערות הגולגלתא וחלוקתן. הפסוקים שבקטע: משלי ד, יח ("ואורח צדיקים כאור נגה"), תהלים כה, י.

שערות ולובן: מה הם במשל

בהוספות לתורה אור שהזכרנו הציור מפורש בהרחבה. "בחי' השערות דגלגלתא היינו בחי' אותיות התורה", "כי ידוע במשל השערות שהוא כמשל הדיבור ממש". במשל השערה מתוארת כצינור חלול. כמו "שיוצא אור השכל דרך צירופי אותיות הדיבור", כך "ההארה בוקע ויוצא מן המוחין דרך חלל השערות". לכן אותיות התורה הן "לבוש וכלי" לאור, והלובן שבין השערות, שהוא שורשן, הוא "בחי' המצות שנק' ארחין".[292]

מכאן המאמר שם מגיע למסקנה חדה: "התורה היא פירוש המצות". בתורה נכתבו פרשיות ארוכות על "מעשה החושן והאפוד", ובכל המצוות "אותיות התורה המה המפרשים למצות איך יהיו". ולכן: "המצות הן העיקר והתורה היא רק הפירוש בבחי' טפל". זה קרוב מאוד ללשון האיגרת, "המצות הן עיקר התורה ושרשה", ונחזור לכך כשנגיע לשם.

אבל כבר כאן צריך לסמן גבול. המאמר עוסק ביחס מסוים: היחס בין האותיות המפרשות לבין הרצון שהן מפרשות. ובאותה שפה הוא מלמד שהאור עצמו "בוקע ויוצא" דרך האותיות האלה, ושמן הלובן "אין האור יוצא משם רק בבחי' צמצום גדול דהיינו באותיות התורה". כלומר, בלי האותיות הרצון שבלובן אינו מתגלה כלל. ובמקומות אחרים אדמו"ר הזקן מבאר את מעלת לימוד התורה מצדדים אחרים, שבהם היא גדולה מכל המצוות; נעמוד על כך בסוף הפרק. בינתיים די לזכור: מה ש"טפל" בציר אחד אינו "טפל" בכל ציר.

---

[292]תורה אור, הוספות, תצוה, שם: "שורש המצות עצמן הוא למעלה בבחי' גלגלתא דא"א בתרי"ג אורחין. דהנה בחי' השערות דגלגלתא היינו בחי' אותיות התורה"; "והפירוש הוא הטפל בכל מקום לגבי הדבר שהוא מפרש אותו וכך המצות הן העיקר והתורה היא רק הפירוש בבחי' טפל. והיינו לפי שאותיות התורה הן הנה בחי' השערות דגלגלתא החלולים שבהן בוקע ויוצא האור מבחי' הלבונית דגלגלתא שהוא בחי' המצות שנק' ארחין"; "דגופה של מעשה המצוה שרשה למעלה בבחי' חוורתי דגלגלתא דא"א שאין האור יוצא משם רק בבחי' צמצום גדול דהיינו באותיות התורה שמפרשים אותם".

תרי"ג אורחין: רצון אחד ודרכים רבות

המספר תרי"ג מפתה לעשות חשבון: האם כל "אורחא" היא מצווה מסוימת, ולכל מצווה יש שערה מסוימת בראש אריך אנפין? האיגרת אינה אומרת זאת. היא אומרת ש"אורחא" אחת "מתפלגא" לתרי"ג "אורחין דאורייתא שבז"א". אלה דרכים של התורה בזעיר אנפין, ולא רשימת מצוות שנמנתה פריט אחר פריט. הזיהוי המדויק של הדרכים עם מצוות מסוימות נשאר פתוח.[293]

גם במקורות המקבילים המספר משמש כמבנה, ולא כטבלה. בתורה אור, בפרשת לך לך, נאמר ש"תרי"ג מצות דאורייתא וז' דרבנן הם תר"ך עמודי אור והוא מארחין לבנונית דגלגלתא". כאן כבר מדובר בשש מאות ועשרים, כמניין "כתר", ולא בתרי"ג. ובקונטרס אחרון ד "מתחלקת ההמשכה לתרי"ג המשכות פרטיות, לפי בחינת ערך המצות", ומובאות רק דוגמאות: "כגון בצדקה וגמילות חסדים – נמשך אור־אין־סוף ברוך־הוא לחיצוניות הכלי דחסד ד'זעיר אנפין', ובקיום הדינין – בחיצונית גבורה, וברחמים כו'".[294]

אם המספר אינו טבלה, מה הוא מלמד? הוא מלמד על ריבוי מסודר. הרצון העליון אחד, והוא נעשה דרכים רבות ומוגדרות. לכל מצווה יש דרך משלה, עם פרטים וגבולות, ובכל זאת כולן יוצאות משביל אחד. כך האדם פוגש את הרצון האחד דרך מעשים פרטיים רבים, וכל מעשה פרטי מחבר אותו לשורש המשותף.

---

[293]ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1273: "תרי"ג אורחין דאורייתא שבז"א" הם דרכי התורה שבזעיר אנפין, המתחלקות מן האורחא, ואין להשוותן מראש למניין תרי"ג המצוות; הלשון מאומתת, והזיהוי המדויק נשאר בגדר השערה. ושם, עמ' 1263, בין השאלות הפתוחות: מקורותיהם בכתבי האריז"ל של הלבנונית, של השביל שבשער ושל תרי"ג הדרכים.

[294]תורה אור, לך לך, המאמר הראשון ("ענין לך לך וילך למסעיו"): "והנה המשכת חכמה עליונה בדברים גשמיים הוא ע"י אור הכתר כי אורייתא מחכמה נפקת בבחי' גילוי אבל מקורה הוא למעלה שתרי"ג מצות דאורייתא וז' דרבנן הם תר"ך עמודי אור והוא מארחין לבנונית דגלגלתא בחי' כתר שהוא מל' דא"ס ועי"ז נמשך למטה כ"כ". ובביאור שבלקוטי תורה, במדבר, סעיף ב: "תרי"ג ארחין תר"ך עמודים אותיות כת"ר". קונטרס אחרון, סימן ד, בפסקה "אך הענין, שכל המצות לתקן רמ"ח אברי 'זעיר אנפין'".

ושרש התורה דנפקא מח"ע הוא במו"ס דא"א והיינו החכמה דטעמי המצות

W10-04
מילים 32–42

ושרש התורה — "והשורש של התורה". עד כאן דובר על שורש המצוות, ומכאן על שורש התורה.

דנפקא — בארמית: "שיוצאת".

מח"ע — "מחכמה עילאה", מן החכמה העליונה. המילים רומזות למאמר שאדמו"ר הזקן מביא במקומות רבים: "אורייתא מחכמה נפקא", התורה יוצאת מן החכמה.[295]

הוא במו"ס — "במוחא סתימאה", במוח הסתום.

דא"א — של אריך אנפין.

והיינו — "כלומר". המילה מדייקת על איזו חכמה מדובר.

החכמה דטעמי המצות — החכמה של טעמי המצוות. זו "התורה" שהקטע מעמיד מול המצוות: לא התורה על כל פניה, אלא התורה כחכמה שמסבירה מדוע ציווה הקב"ה את מה שציווה.

עכשיו המפה של מעלה שלמה. שורש המצוות בגולגלתא, בלובן שהוא השביל. שורש התורה במוחא סתימאה, בחכמת הטעמים. הגולגלתא מקיפה את המוח, ולכן בשורש המצוות קודמות.

שתי שאלות על אותה מצווה

אדם שואל מדוע נצטווה במצווה מסוימת. עצם השאלה מניחה שיש מעשה מוגדר, ושהוא מבקש להבין את טעמו. הרצון שהמעשה ייעשה והחכמה שמבארת אותו קשורים זה בזה, אבל אינם דבר אחד. אפשר להבין חלק מן הטעם ועדיין לא למצות את הרצון. ואפשר לקיים את המעשה גם כשהטעם אינו מושג כלל.

[295]תניא, אגרת התשובה, פרק ד: "דאורייתא מחכמה נפקא, היא בחינת יו"ד של שם הוי"". ובלשון "מחכמה נפקת": תורה אור, לך לך, שם; ולקוטי תורה, במדבר, בביאור הנ"ל.

לשני הצדדים האלה יש שמות. "טעם" עונה על השאלה "מדוע?": הוא מסביר, מקשר ומראה מה הדבר פועל. "רצון" עונה על השאלה "מה מבוקש?": הוא הסיבה שבגללה יש בכלל משהו להסביר. אפשר להסביר רצון, אבל ההסבר אינו יוצר אותו; הוא בא אחריו ומתאר אותו מבפנים.

שני המונחים אינם מה שנשמע במבט ראשון. "רצון" אינו רק התלהבות נפשית, ו"חכמה" אינה רק מידע. הרצון קובע את התכלית המבוקשת, והחכמה מגלה אותה בדרך של תוכן והשגה. כשאדם מקיים מצווה, הוא פוגש את רצון ה' במעשה, גם אם עדיין אינו משיג את טעמו העמוק. וכשהוא לומד תורה, הרצון הזה מאיר בשכלו בדרך של הבנה.

עכשיו אפשר להבין את המפה. הגולגלתא, השורש המקיף, היא הרצון שהמצווה תיעשה. בקונטרס אחרון ד כותב אדמו"ר הזקן על הלבנונית: "הוא העונג וחפץ העליון להמשיך האור למטה". כלומר, הלובן הוא החפץ, התענוג העליון שהדבר ייעשה. ובאותו משפט הוא נקרא "מקור המוחין": הרצון הוא המקור שממנו נמשכת גם החכמה. והמוחא סתימאה, החכמה הפנימית, היא "החכמה דטעמי המצות".[296]

העיקרון שהרצון קודם לחכמה אינו חידוש של הקטע הזה בלבד. באגרת התשובה, כשאדמו"ר הזקן מבאר שהיו"ד של שם הוי"ה רומזת לחכמה, הוא מוסיף: "והקוץ שעל היו"ד רומז לבחינת רצון העליון ברוך־הוא, שלמעלה מעלה ממדרגת בחינת חכמה עילאה, כנודע". הקוץ הקטן שבראש האות עומד מעל האות כולה. כך הרצון עומד מעל החכמה, אף שהוא נראה "קטן" ממנה ואינו מתפרט כמוה.[297]

---

[296]קונטרס אחרון, סימן ד: "אך הענין, שכל המצות לתקן רמ"ח אברי 'זעיר אנפין', על ידי המשכת אור־אין־סוף ברוך־הוא במוחין, הכלולין בה' חסדים וה' גבורות, ומקור המוחין הוא לבנונית כו', הוא העונג וחפץ העליון להמשיך האור למטה לרמ"ח אברין ד'זעיר אנפין'".

[297]תניא, אגרת התשובה, פרק ד.

"נעשה ונשמע": הרצון לפני ההבנה

לקדימת הרצון להבנה יש מקור מפורסם בתלמוד: "בשעה שהקדימו ישראל 'נעשה' ל'נשמע' יצתה בת קול ואמרה להן: מי גלה לבני רז זה שמלאכי השרת משתמשין בו?". הנכונות לעשות קדמה לשמיעה ולהבנה, והקדימה הזאת נקראת "רז", סוד. הביאור בלקוטי תורה שכבר הזכרנו קושר זאת לענייננו. לפיו, ישראל הבינו מעצמם שהגילוי העליון של מתן תורה לא יתקיים לדורות "בלתי ע"י קדימת עול המצות תחלה נעשה ואח"כ נשמע". באותו ביאור מוסבר גם ש"שרש המצות בכתר" הוא "בחי' רצון העליון שבמצות", כלומר זה "שהשי"ת רוצה שנעשה המצוה שנניח תפילין ונתעטף בציצית".[298]

אין פירוש הדבר שההבנה מיותרת. "נשמע" נאמר מיד אחרי "נעשה", והוא חלק מן הקבלה עצמה. הפירוש הוא שיש סדר: קודם הקשר אל הרצון, ואחר כך ההבנה, שהולכת ומעמיקה את מה שהתקבל.

מה הטעם נותן, ומה אינו נותן

אם כך, האם יש טעם ללמוד טעמי מצוות? בוודאי. הטעם מאיר את המצווה מבפנים: הוא נותן לאדם לדעת מה הוא עושה ולמה, ומחבר את מחשבתו למעשיו. וגם "החכמה דטעמי המצות" היא חכמה עליונה, שורש התורה.

אבל יש שלושה דברים שהטעם אינו עושה. ראשית, הוא אינו מחליף את המעשה, שהרי המבוקש הוא שהדבר ייעשה. שנית, הוא אינו תנאי לתוקף הציווי: מצווה שאיננו מבינים את טעמה מחייבת כמו מצווה שטעמה מובן לנו. שלישית, הוא אינו ממצה את הרצון. מה שאנו משיגים מן הטעמים הוא הארה מן החכמה העליונה, וכאן נאמר עליה שהיא "מוחא סתימאה", מוח סתום. ואם החכמה עצמה סתומה, הרצון שמעליה סתום עוד יותר.

---

[298] שבת פח, א. לקוטי תורה, במדבר, הביאור הנ"ל, סעיף ג, בפירוש "מי גלה רז זה לבני". ובסעיף ב, בתוספת שבסוגריים מרובעים: "וענין רצון העליון שבה שהשי"ת רוצה שנעשה המצוה שנניח תפילין ונתעטף בציצית כמ"כ יובן שרש המצות בכתר היינו בחי' רצון העליון שבמצות".

בתורה ובמצוות יש גם רצון וגם חכמה. בליקוטי אמרים פרק ד אומר אדמו"ר הזקן שהתורה "היא חכמתו ורצונו של הקדוש־ברוך־הוא", ושהקב"ה "צמצם... רצונו וחכמתו בתרי"ג מצות התורה ובהלכותיהן". כאן הוא מדגיש צדדים שונים שלהן כדי לבאר את היחס בין השורש להופעה.[282]

"אלא שהוא כחותם המתהפך"

אלא שהוא כחותם המתהפך ונעוץ תחלתן בסופן הוא כח הא"ס ב"ה

W10-05
מילים 43–53

אלא — "אבל". זו התשובה ל"הגם". היא אינה מבטלת את מה שנאמר: שתי המפות נשארות נכונות, ועכשיו יבוא ההסבר מדוע הן הפוכות.

שהוא — "שהדבר". המילה מתייחסת אל היחס כולו, כלומר אל סדר התורה והמצוות למעלה ולמטה, ולא אל אחת המילים שלפניה.

כחותם המתהפך — כמו חותם, שצורתו מתהפכת כשמטביעים אותו.

ונעוץ תחלתן בסופן — "והתחלתן נעוצה בסופן", הלשון מספר יצירה. נפרט אותה בסעיף הבא.

הוא כח הא"ס ב"ה — "הוא" כאן מזהה, כמו "פירושו": "נעוץ תחלתן בסופן" פירושו כוח אין־סוף ברוך הוא.

מהו חותם המתהפך

חותם הוא כלי שחקוקה בו צורה. לוחצים אותו על שעווה או על חומר רך, והצורה עוברת אל החומר, אבל לא כמו שהיא. מה שבולט בחותם שוקע בטביעה, ומה ששוקע בחותם בולט בה. גם הצדדים מתחלפים: ימין החותם מופיע בשמאל הטביעה. לכן מי שחורט

[282]תניא, ליקוטי אמרים, פרק ד — תורה ומצוות וההנאה מזיו השכינה.

בחותם את שמו באותיות רגילות יקבל כתב הפוך; כדי לקבל כתב ישר, חורטים את האותיות הפוכות.

הציור הזה ותיק. כבר בספר איוב נאמר: "תתהפך כחמר חותם"; החומר מקבל את צורת החותם ומתהפך. בפרדס רמונים לרמ"ק הציור משמש לתיאור אותיות שסדרן מתהפך: "כדמות החותם המתהפך מן ל"ך אל כ"ל". ובלקוטי תורה, בפרשת עקב, הוא מוחל על האדם: "צלם הוא צורה בולטת שכשמדפיסים בה נעשה שוקע", "שאדם הוא כחותם המתהפך משמאל של מעלה נעשה ימין למטה".[299]

הציור מלמד שני דברים. ראשית, הצורה נשמרת: הטביעה היא באמת טביעתו של החותם, ולא צורה אחרת. שנית, הסדר מתהפך: מה שהיה עליון בחותם, בולט, נעשה בטביעה תחתון, שוקע. מכאן האזהרה: מי שמסתכל רק בטביעה ושואל מה "גבוה" בה יטעה אם יסיק מזה מה היה גבוה בחותם.

איזה זוג מתהפך כאן

נעמיד את שני הסדרים זה מול זה, כחותם מול טביעתו:

	בשורש, באריך אנפין	בגילוי, בשם הוי"ה
המצוות	בגולגלתא, בלבנונית: הרצון המקיף	במלכות, בה"א האחרונה
התורה	במוחא סתימאה: "החכמה דטעמי המצות"	בזעיר אנפין, בוא"ו
מה קודם	המצוות	התורה

החותם מסביר מדוע הסדר שלמטה אינו העתק של הסדר שלמעלה. מה שקודם בשורש, המצוות, מופיע למטה במדרגה האחרונה. ומה שפנימי בשורש, החכמה, מופיע למטה במדרגה שמעליה.

[299] איוב לח, יד. פרדס רמונים, שער א, פרק ח. לקוטי תורה, עקב, ד"ה ארץ הרים ובקעות, בתחילתו; ושם, בסוגריים מרובעים: "כן הוא במשנת חסידים בתיקון תפילין פרק י"ד אות ה' שהאדם הוא לגבי ז"א כחותם המתהפך".

המשל מבאר את היחס בין שני הסדרים שהאיגרת הציגה: השורש שלמעלה והגילוי שלמטה.[300]

"כל דבר הגבוה יותר יוכל להתלבש למטה יותר"

מדוע דווקא הגבוה יותר מופיע נמוך יותר? הביאור בלקוטי תורה, אחרי משל הגולגולת והאיברים החיצוניים, מנסח עיקרון: "שכל דבר הגבוה יותר יוכל להתלבש למטה יותר". הדוגמה שלו לקוחה מכוחות הנפש: כוח הראייה "מתלבש בעשי' גשמיות משא"כ כח השמיעה". ומיד אחר כך הוא מצטט את הקטע שלנו מן האיגרת: "אלא שהוא כחותם המתהפך ונעוץ תחלתן בסופן יעו"ש".[301]

אדמו"ר הזקן עצמו כותב דבר דומה בתורה אור, בפרשת לך לך: "המשכת חכמה עליונה בדברים גשמיים הוא ע"י אור הכתר". כלומר, החכמה לבדה אינה יורדת עד החומר. מה שמוריד אותה עד קלף התפילין ועד האתרוג הוא הכתר, שמעליה. "ולכן גילוי חכמה עליונה המלובשת בפ' קדש עד"מ הוא יותר מגילוי החכמה עצמה במקומה העליון, לפי שנמשך ע"י הכתר שלמעלה מהחכמה". שוב אותו עיקרון: דווקא המדרגה הגבוהה יותר יכולה לרדת עד המקום הנמוך ביותר.[302]

בקונטרס אחרון ד אותו רעיון מופיע בלשון של כלים: "חיצוניות העליון יורד למטה ופנימיות התחתון עולה למעלה". הפנימיות של המדרגה העליונה נשארת במקומה, והחיצוניות שלה היא שיורדת ומתלבשת בדברים התחתונים. לכן ההמשכה מלמעלה למטה נעשית

---

[300]ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1275, בביקורת על מילון המונחים: המילים "אלא שהוא כחותם המתהפך" באות אחרי משפט המוחא סתימאה, ואת המפה של מטה אמרה האיגרת במשפט אחר; צירוף שתי המפות מותר כסיכום, אבל אינו נגזר מן המילה "חותם" לבדה. וכן שם, עמ' 1254, ב"מהו חותם המתהפך": "זהו משל עריכתי שמסביר את היחס שבין השורש העליון לבין הופעת הדברים למטה".

[301]לקוטי תורה, במדבר, הביאור הנ"ל, סעיף ב, בתוך הערה שבסוגריים: "וחיצוני' האברים מתקשרים בגלגלתא וזהו שרש המצות ששרשן בגלגלתא. ובהתמשכותן למטה מתלבשים דוקא בחיצוני' האברי' למטה מבחי' התורה שהוא פנימי'. שכל דבר הגבוה יותר יוכל להתלבש למטה יותר... וכן ממשל כח הראיה שמתלבש בעשי' גשמיות משא"כ כח השמיעה. וז"ש באגה"ק בד"ה איהו וחיוהי חד".

[302]תורה אור, לך לך, המאמר הראשון; ושם, לפני כן: "בלקיחת האתרוג עד"מ מאחר שהחכמה מלובשת בו ה"ז כאלו אוחז בחכמה העליונה".

"על־ידי מצות מעשיות דוקא... ובחיצונית הכלים דוקא".[303] ובאותו קונטרס יש דוגמה נוספת, בעניין אחר ומטעם אחר, לדבר שנמוך בגילוי וגבוה בשורשו: הבירורים שנעשים "על־ידי תורה ומצות במחשבה דבור ומעשה" בבריאה, יצירה ועשייה "גבוהין בשרשן" מנפש, רוח ונשמה שבאדם.[304] "בירורים" הם כאן הכוחות שבעולמות התחתונים שעדיין צריכים בירור; ובלשון החסידות "בירור" הוא העבודה שבה האדם מוציא את הכוח הטוב הטמון בדבר גשמי ומעלה אותו אל הקדושה. לדוגמה הזאת ולמונח הזה נחזור בחלק הרביעי.

גבול המשל

באיגרת החותם מבאר את היחס בין התורה למצוות: מקום הגילוי אינו מעיד לבדו על גובה השורש. אין להרחיב מכאן לכל דבר נמוך או לכל תחום אחר.[279]

גם העיקרון שבלקוטי תורה, "כל דבר הגבוה יותר יוכל להתלבש למטה יותר", אומר מה הגבוה "יוכל" לעשות. הוא אינו אומר שכל מה שמתלבש למטה בהכרח גבוה. ובאותו ביאור, בתוספת שבסוגריים מרובעים, נאמר שההסבר הזה מיישב את "ג' המקומות שבהן המצות פעם בגלגלתא ופעם בז"א ופעם במל' דהכל אמת", ושמסקנתו היא "דבשרש התורה ומצות הרי מצות גבוהים גלגלתא למעלה ממוחא. ולמטה התורה גבוה כחותם המתהפך". שלושה

---

[303]קונטרס אחרון, סימן ד: "אבל בחינת המשכה מלמעלה למטה, הוא על־ידי מצות מעשיות דוקא, להמשיך אור בכלים, ובחיצונית הכלים דוקא, שחיצוניות העליון יורד למטה ופנימיות התחתון עולה למעלה". ולפני כן שם: "ופני לא יראו – שפנימית העליון אינו יכול לירד למטה, רק חיצוניותו ובחינת אחוריים". שם מוצב הדבר מול "דחילו ורחימו שכליים", המעוררים "בחינת העלאה ממטה למעלה".

[304]תניא, קונטרס אחרון, סימן ד, הפותח "להבין מה שכתוב בפרי עץ חיים, דבזמן הזה עיקר הבירור על ידי התפלה דוקא". בין ענייניו: מעלת המצוות המעשיות "על מעלת המוחין שהן דחילו ורחימו שכליים"; הבירורין שבבריאה, יצירה ועשייה, ששורשם "מס"ג שבפנימית אדם קדמון", לעומת נפש, רוח ונשמה "שכבר נתקנו על ידי מ"ה"; האדם ה"חי במזונות דומם־צומח־חי, ומבררן במ"ה שבו"; משל הזריעה והנטיעה, שבו הגרעין מעורר את "כח הצומח שבארץ, שהוא דבר ה' 'תדשא הארץ כו'"", וכך "מעוררים הקלף והאתרוג עד רום המעלות"; והעלאה והמשכה, "ושתיהן צורך גבוה", "וזהו תכלית ההשתלשלות, להתגלות אור עליון למטה, ולא לעלות התחתון למעלה".

[279]ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1251–1252, בדיון "חותם ושליה: שני משלים שאינם מבטלים תורה".

מקומות, וכולם נכונים. החותם אינו מבטל אף אחד מהם; הוא מסביר את היחס ביניהם.[305]

עדיין נשאר פתוח כיצד הרצון שבגולגלתא מתגלה כמצווה במלכות, והאם ההיפוך חל באותו אופן על כל מצווה ועל כל פרט בתורה. האיגרת מתארת כאן את היחס הכללי ביניהן.[306]

ולבסוף: המצווה אינה צריכה להיעשות חכמה כדי שיהיה לה שורש נעלה. היא נשארת מעשה, ובזה עצמו היא ממלאת את תכליתה. כך גם הטביעה אינה נעשית חותם; היא נשארת טביעה, ודווקא בה צורתו של החותם נראית בעולם.

"ונעוץ תחלתן בסופן, הוא כח האי"ס": הכוח שבסוף

הנוסחה "נעוץ תחלתן בסופן" לקוחה מספר יצירה: "עשר ספירות בלי מה נעוץ סופן בתחלתן ותחלתן בסופן כשלהבת קשורה בגחלת". "נעוץ" פירושו תקוע, מחובר בחוזקה, כמו יתד. "תחלתן" ו"סופן" הם ההתחלה והסוף של הספירות; הסיומת "־ן" מתייחסת אליהן, כלומר לשרשרת המדרגות כולה, מן הראשונה עד האחרונה.[307]

כיצד להבין את התחביר באיגרת? בנוסח קה"ת הנוסחה מוקפת מירכאות, ואחריה בא פסיק: "ו'נעוץ תחלתן בסופן', הוא כח הי'אין־סוף' ברוך־הוא לברוא יש מאין". לפי הפיסוק הזה, המילה "הוא" מגדירה: הנוסחה "נעוץ תחלתן בסופן", כפי שהיא משמשת כאן, פירושה כוח אין־סוף לברוא יש מאין.

אפשר גם לקרוא את המילים "כחותם המתהפך ונעוץ תחלתן בסופן" כצירוף אחד, ואז "הוא כח האי"ס" מתחיל את ההסבר של שניהם. כך

---

[305]לקוטי תורה, במדבר, הביאור הנ"ל, בסוף סעיף ב, בתוספת שבסוגריים מרובעים, הפותחת "ומתורצים כל הקושיות דלעיל בענין שרש התורה ומצות".

[306]ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1254: המשל "מסביר את ההיפוך בסדר, לא את כל סוד ההתהוות". ושם, עמ' 1269, במילון המונחים, בין הדברים שאינם מוכחים מן הלשון לבדה: כמה מדרגות מתהפכות, והאם כל זוג של מצווה ותורה מתהפך או רק הסדר הכללי. וכן שם, עמ' 1261: פירוט המנגנון של בולט ושוקע, ימין ושמאל, הוא עזר הוראה מספרי ביאור, ולא לשון אדמו"ר הזקן באיגרת.

[307]ספר יצירה, פרק א, משנה ז. על שלושת המקומות שבהם משמשת הנוסחה באיגרת ראו בפרק 8 ולהלן.

מביא את הקטע הביאור שבלקוטי תורה, שמצטט "אלא שהוא כחותם המתהפך ונעוץ תחלתן בסופן" ומפסיק שם. בשתי הקריאות התוכן אחד: הכוח העליון ביותר, כוח אין־סוף לברוא יש מאין, נעוץ ב"סוף". הוא מתגלה במלכות, המדרגה האחרונה, ובמה שנברא ממנה. זה מה שלמדנו בפרק 8, ועכשיו זה משמש להסבר חדש.

מדוע זה מסביר את החותם? משום שהמצוות קשורות ישירות אל הכוח הזה. הן נעשות בעולם הגשמי, ביש שנברא מאין, ובגשמיות "נעוץ" כוח הראשית. כלומר, מה שנראה כסוף השרשרת נושא בתוכו את ראשיתה. לכן אין פלא שדבר שמקום גילויו אחרון, במלכות, שורשו גבוה כל כך, בגולגלתא.

לברוא יש מאין ולא ע"י עילה ועלול שיהיה העלול מוקף מעילתו

W10-06
מילים 54–64

לברוא יש מאין — להוציא מציאות מן האין. זה מה שמייחד את כוח אין־סוף: כל כוח אחר יכול רק לשנות צורה של דבר קיים, או להמשיך אותו הלאה.

ולא ע"י עילה ועלול — ולא בדרך של סיבה ותוצאה: "עילה" היא הסיבה, ו"עלול" הוא מה שנגרם ממנה.

שיהיה — "שבה יהיה". המילה מתארת את מה שקורה בדרך של עילה ועלול, ולא את היש הנברא; עליו ידובר רק אחרי המילה "רק".

העלול מוקף מעילתו — "העלול" הוא התוצאה. "מוקף מעילתו" פירושו שהיא כלולה בסיבתה, מוקפת בה מכל צד, ואין לה עמידה מחוץ לה. אין הכוונה להקפה במקום, כמו חומה סביב עיר, אלא להיכללות: התוצאה אינה יוצאת מתחום סיבתה.

ובטל במציאות רק יהיה היש דבר נפרד מאלקות

W10-07
מילים 65–72

ובטל במציאות — "ובטל" ממשיך לתאר את העלול: מציאותו בטלה ביחס לסיבתו. הוא קיים, אבל אינו מרגיש את עצמו כמציאות בפני עצמה.

רק — "אלא". כאן האיגרת עוברת מן הדרך שהיא דוחה אל הדרך שהיא מבקשת.

יהיה היש — הנברא יהיה "יש", מציאות.

דבר נפרד מאלקות — דבר העומד בעיני עצמו כמציאות לעצמה, מחוץ לאלקות. זהו תיאור "בידיעה שממטה למעלה", מצד הנברא; אין פירושו שהנברא עצמאי באמת (ראו להלן, "נפרד, עצמאי, בטל").

מה פירוש "מוקף" ו"בטל"

את המילים "מוקף" ו"בטל" כבר פגשנו בתחילת האיגרת, בתיאור ההשתלשלות: "ובהשתלשלות העלול הוא מוקף מהעילה, ובטל במציאות אצלו כזיו השמש בשמש, כמו שכתוב בפרדס מהרמ"ק". זיו השמש, האור שבתוך גוף השמש, הוא אור של ממש. אבל בתוך השמש אין לו שם משלו; הוא "בטל" במקורו. כך כל מה שמשתלשל מדרגה אחר מדרגה: הוא כלול בסיבתו, וסיבתו מקיפה אותו.[308]

מכאן הטענה. אילו העולם היה נברא רק בדרך של עילה ועלול, הוא היה נשאר כזיו השמש בשמש. לא היה "יש" שעומד מול בוראו, ולא היה מי שאפשר לצוות עליו. כדי שיהיה נפרד צריך כוח אחר: כוח שאינו ממשיך סיבה לתוצאה, אלא מהווה מאין. וזה כוח אין־סוף לבדו.

נפרד, עצמאי, בטל: שלוש מילים שאין לבלבל

האם "דבר נפרד מאלקות" פירושו שהנברא אינו תלוי בבורא, או שאינו בטל אליו? לא. האיגרת עצמה כבר הבחינה בין שני צדדים:

---

[308] אגרת הקודש כ, בתחילתה: "אמנם, הכוונה היא, לומר שהן אלקות לברוא יש מאין כמו ה'אין־סוף', ולא בבחינת השתלשלות עילה ועלול לבד"; ומיד אחר כך: "ובהשתלשלות העלול הוא מוקף מהעילה, ובטל במציאות אצלו כזיו השמש בשמש, כמו שכתוב בפרדס מהרמ"ק".

"והגם שהיש הנברא הוא גם כן כלא חשיב קמיה, דהיינו, שבטל במציאות לגבי הכח והאור השופע בו... היינו 'קמיה' דוקא, שהיא ידיעתו יתברך מלמעלה למטה". ומן הצד השני: "אבל בידיעה שממטה למעלה – היש הנברא הוא דבר נפרד לגמרי בידיעה והשגה זו שממטה, כי הכח השופע בו אינו מושג כלל וכלל".[309]

שלוש מילים צריכות להישאר מובחנות:

- **נפרד.** כך הנברא נראה לעצמו, "בידיעה שממטה למעלה": הכוח שמהווה אותו נסתר ממנו, ולכן הוא מרגיש את עצמו "יש".
- **עצמאי.** זה מה שהנברא אינו. מציאותו תלויה בכוח שמהווה אותו מאין בכל רגע. בשער היחוד והאמונה מבאר אדמו"ר הזקן שהקב"ה "הסתיר והעלים... את החיות של העולם כדי שיהיה העולם נראה דבר נפרד בפני עצמו"; ובלי המדה שמקיימת את העולם כך, "היה העולם חוזר למקורו".[310]
- **בטל.** ומן הצד האחר, זה מה שהנברא נשאר: "קמיה", לפני הקב"ה, בידיעתו "מלמעלה למטה", הוא "כלא חשיב".

ההבדל בין שני הצדדים הוא הבדל של נקודת מבט, ולא של מציאות אחרת. מלמעלה, הכול בטל. מלמטה, הנברא נפרד. ודווקא משום שמלמטה הוא נפרד, הוא יכול לשמוע ציווי ולקיים אותו מבחירתו. אדם אינו מקיים מצווה כמו זיו השמש שבתוך השמש. הוא מקיים אותה כמי שעומד בעולם מוגדר, מרגיש את עצמו, ופונה ממקומו אל רצון שמעליו. בפרק 8 ראינו שהאיגרת מנמקת את הנפרדות "שממטה למעלה" לא רק בהעדר ההשגה, אלא גם בכך שאין ערוך

---

[309]אגרת הקודש כ, בחלקה הראשון, בביאור "ויש מאין' נקרא 'בריאה' בלשון הקדש". שם מוסיף אדמו"ר הזקן שני טעמים לכך שהיש נפרד "לגמרי" בידיעה שממטה: הכוח השופע בו אינו מושג כלל, ו"אין ערוך" בין מהות היש לבין הכוח המהווה אותו.

[310]תניא, שער היחוד והאמונה, פרק ז.

בין מהות הנברא למהות הכוח המהווה אותו. כאן השאלה היא אם הנפרדות הזאת פירושה עצמאות — והתשובה היא לא.

"נעוץ תחלתן בסופן": שלוש פעמים באיגרת

הנוסחה "נעוץ תחלתן בסופן" מופיעה באיגרת שלוש פעמים, ובכל פעם בתפקיד אחר. בפעם הראשונה, שבה עסקנו בפרק 8, היא מסבירה מדוע הכתר "ממוצע בין המאציל לנאצלים, ויש בו בחינה האחרונה של האין סוף". בפעם השנייה, כאן, היא "כח ה'אין־סוף' ברוך־הוא לברוא יש מאין", והיא מופנית אל התכלית: נבראים נפרדים שמקיימים מצוות. ובפעם השלישית, בהמשך האיגרת, היא תסביר את ה"אור חוזר": "ומלכות דאצילות היא בחינת כתר ממטה למעלה, ו'נעוץ תחלתן בסופן'".[311]

את שלושת המקומות כדאי להשוות, אבל לא לאחד. בכל אחד מהם הנוסחה אומרת שהסוף אינו מנותק מן הראשית, אבל מה נחשב "ראשית" ומה "סוף" משתנה לפי ההקשר. גם בלקוטי תורה, בדרוש "כי תצא למלחמה", אותה נוסחה משמשת בחלוקה אחרת לגמרי: שם התורה היא "נעוץ תחלתן בסופן", והיא נמשלה "למים שיורדין ממקום גבוה למקום נמוך", והמצוות הן "סופן בתחלתן". נחזור לדרוש הזה בסוף הפרק. בינתיים די לדעת שהנוסחה אינה מילון קבוע: "נעוץ" אינו תמיד "תורה", וגם לא תמיד "מצוות".

"בכדי שיהיה המאציל ב"ה מלך על כל הנפרדים": לשם מה נפרד

בכדי שיהיה המאציל ב"ה מלך על כל הנפרדים

W10-08
מילים 73–80

[311] אגרת הקודש כ: "וזהו שכתוב: 'נעוץ תחלתן בסופן', כי כתר הוא ממוצע בין המאציל לנאצלים" (ראו פרק 8); ובהמשך האיגרת, בעניין ה"אור חוזר": "ומלכות דאצילות היא בחינת כתר ממטה למעלה, ו'נעוץ תחלתן בסופן'". על השימוש כאן כ"יישום חדש" של אותו עיקרון ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1254; ועל ההבחנה בין המובן המבני של הנוסחה לבין מובנה כאן, מובן של כוח בורא ושל תכלית, שם, עמ' 1271.

בכדי — "כדי ש...". כאן נאמרת המטרה: הנפרדות אינה רק תוצאה של אופן הבריאה, אלא מכוונת אל משהו.

שיהיה המאציל ב"ה — "המאציל" הוא הבורא, בשם שמתאר אותו כמקור האצילות. כלומר, המלך על הנפרדים הוא אותו מקור שממנו נמשכה האצילות כולה, ולא כוח אחר שנוסף למטה.

מלך — מי שיש לו עם שמקבל את מלכותו. אין הכוונה לשליטה על דבר עצמאי שעומד מחוץ לאלקות. זה יחס שמתגלה כשנברא, במציאות שניתנה לו, מקבל על עצמו ציווי.

על כל הנפרדים — על כל מי שנראים עומדים בפני עצמם. "כל" פירושו: לא רק הנשמות שנולדו, אלא כל הנבראים הנפרדים.

ע"י שיקיימו מצותיו שיצוה עליהם וסוף מעשה במחשבה תחלה

W10-09
מילים 89–81

ע"י שיקיימו — "על־ידי שיקיימו". זו הדרך שבה המלוכה מתממשת: לא די שהנפרדים קיימים; הם צריכים לקיים.

מצותיו — מצוותיו של המלך. המעשה הוא קיום של ציווי, ולא סתם פעולה בחומר.

שיצוה עליהם — שיצווה על הנפרדים. לשון העתיד מכוונת אל קיום המצוות, שהוא תכלית בריאתם.

וסוף מעשה במחשבה תחלה — "סוף המעשה", מה שנעשה אחרון, היה "במחשבה תחלה", ראשון במחשבה. הלשון מוכרת מן הפיוט "לכה דודי": "מראש מקדם נסוכה, סוף מעשה במחשבה תחלה".

מלכות צריכה נפרדים

מדוע מלכות צריכה דווקא נפרדים? בפרק 8 פגשנו את הפתגם "אין מלך בלא עם", ואת ביאורו בשער היחוד והאמונה: "עם" הוא "מלשון 'עוממות', שהם דברים נפרדים וזרים ורחוקים ממעלת המלך". "כי

אילו אפילו היו לו בנים רבים מאד – לא שייך שם 'מלוכה' עליהם". ההבדל פשוט: אב שולט בבניו מתוך קרבה טבעית, ואילו מלך מולך על מי שעומדים מחוצה לו ומקבלים את מרותו.[312]

מכאן גם מובן מדוע צריך כוח אין־סוף. עולם שהיה מוקף בסיבתו ובטל בה כזיו השמש בשמש היה דומה ל"בנים" יותר מאשר ל"עם". כדי שתהיה מלוכה צריך "יש" שמרגיש את עצמו, וכדי שיהיה "יש" כזה צריך את הכוח היחיד שמהווה יש מאין. ובאותה נשימה האיגרת אומרת לשם מה כל זה: "על־ידי שיקיימו מצותיו".[313]

אין כאן השלמת חיסרון

משל המלך והעם עלול להטעות. מלך בשר ודם צריך את עמו; בלעדיו הוא חסר, ואין לו מלוכה. האם גם הבורא "צריך" נבראים שיקיימו מצוות? לא. כבר בפרק 8 ראינו שהפתגם מתאר את גילוי המלוכה, ולא את עצמותו. כדי שמלכותו תתגלה צריך שיהיו מי שיקבלו אותה, אבל הוא עצמו אינו חסר דבר.

בליקוטי אמרים פרק לו מבאר אדמו"ר הזקן את תכלית הבריאה בלשון חז"ל: "שנתאוה הקדוש־ברוך־הוא להיות לו דירה בתחתונים". הלשון היא לשון של רצון, ולא של צורך: "שכך עלה ברצונו יתברך, להיות נחת רוח לפניו יתברך". ובשער היחוד והאמונה הוא מבאר את הפסוק "אני ה' לא שניתי": "שאין שום שינוי כלל"; אחרי הבריאה הוא כמו שהיה לבדו לפניה.[314]

זה ההבדל בין רצון לצורך. צורך נובע מחיסרון, ונעלם כשהחיסרון מתמלא. רצון עליון אינו נובע מחיסרון, ואינו נעלם כשהוא מתקיים; הוא בחירה. לכן אין לשאול "מה חסר לו?". אפשר לשאול רק "מה

---

[312]תניא, שער היחוד והאמונה, פרק ז; משלי יד, כח ("ברוב עם הדרת מלך"). וראו בפרק 8.

[313]ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1255, ב"תכלית המלכות".

[314]תניא, ליקוטי אמרים, פרק לו. שער היחוד והאמונה, פרק ז: "והנה, במה שנתבאר, יובן מה שכתוב: 'אני ה' לא שניתי', פירוש, שאין שום שינוי כלל". הפסוק: מלאכי ג, ו.

רצה?", והאיגרת עונה: שיהיה מלך על נפרדים, על־ידי שיקיימו את מצוותיו.

"מצותיו שיצוה עליהם": הציווי הוא החוליה

החוליה שמחברת בין הנברא הנפרד לבין התכלית היא הציווי. המשפט אינו אומר שכל מגע בחומר הוא מצווה, או שכל פעולה בעולם הגשמי מממשת את התכלית מאליה. הוא אומר "על־ידי שיקיימו מצותיו שיצוה עליהם". אדם שמניח תפילין מקיים את הרצון משום שנצטווה להניח תפילין. אותה תנועה בדיוק, בלי הציווי, הייתה נשארת תנועה של יד.[315]

זה גם ההבדל בין המצוות לבין "עולם גשמי" בכלל. החומר מוכן לכך, אבל הציווי הוא שעושה אותו כלי. בהמשך האיגרת, כשתדבר על כוח הצמיחה שבעפר ועל ה"אור חוזר", נראה שוב עד כמה הגשמיות מוכנה לגלות כוח עליון. אבל את התכלית קובע הציווי.

"סוף מעשה במחשבה תחלה"

מה פירוש המשפט? בפרק 8 הבאנו לכך משל: אדם הבונה בית מתכנן תחילה את כל פרטיו, היסודות, הקירות והגג, והכניסה לבית באה רק בסוף הביצוע. אבל במחשבה היא הייתה הראשונה: בשבילה התחיל לתכנן. "סוף מעשה", מה שמגיע באחרונה בביצוע, היה "במחשבה תחלה", הראשון בכוונה.

וכך גם משל המורה שבפרק 8: התלמיד אומר לבסוף משפט קצר בלשונו שלו. המשפט בא אחרון, אבל ההבנה שמתגלה בו היא מה שהניע את המורה מלכתחילה. שני המשלים מלמדים רק על הסדר שבין תכלית לבין הדרך אליה. והגבול: המורה זקוק להצלחת תלמידו, ואילו הבורא אינו זקוק לדבר.

---

[315] ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1251, ב"מפת השאלה ובירורה": "אין זה היתר לזהות כל מגע בחומר עם מצווה; הציווי הוא חוליה מפורשת".

בנמשל, קיום המצוות בעולם הנפרד הוא ה"סוף". הוא בתחתית השרשרת: אחרי האצילות, אחרי בריאת העולמות והנשמות, אחרי ירידת הנשמה לגוף. ובכל זאת הוא "במחשבה תחלה": בשבילו נעשה הכול. זה הקשר העמוק בין החותם לבין "נעוץ תחלתן בסופן". מה שנמצא בסוף סדר הגילוי קשור אל ראשית הכוונה, ולכן אין פלא ששורשו גבוה.

גם לקוטי תורה, בדרוש "כי תצא למלחמה", משתמש באותה לשון, ואומר על המצוות שהן "סופן בתחלתן כי סוף מעשה במחשבה תחלה". אבל כפי שכבר אמרנו, השימוש שם שונה, ולא נמזג את שני המקומות לנוסחה אחת.[316]

מן השאלה הראשונה של האיגרת אל המעשה

כאן מתברר הקשר בין השאלה שפתחה את האיגרת לבין מעשה המצווה. בתחילה שאלנו כיצד "גרמוהי", הכלים, שהם בעלי גבול, יכולים להיות אלקות "לברוא יש מאין". עכשיו אנו לומדים שהתהוות היש קשורה מלכתחילה לתכלית: שהנברא יקיים את רצון בוראו. כך העיון בכלים אינו נשאר בשמיים. הוא יורד עד היד שנותנת צדקה, עד הפה שלומד תורה, ועד החומר שנעשה כלי למצווה.

הדיון בכוח ההתהוות מוליך אפוא אל תכליתו: קיום המצוות בידי הנברא. על כך תסיים האיגרת ב"גודל מעלת המצות מעשיות, אשר הן תכלית ירידת הנשמות לעולם הזה הגשמי, כמו שכתוב: 'היום לעשותם'".[317]

---

[316]לקוטי תורה, כי תצא, "כי תצא למלחמה", סעיף ד. "סוף מעשה במחשבה תחלה" הוא לשון האיגרת עצמה; ההסבר שהוא מסכם את כיוון המהלך כולו הוא ביאור, הנשען על לשון האיגרת ועל מסקנתה (ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1255, ו־1281). הלשון ידועה מן הפיוט "לכה דודי" לר' שלמה הלוי אלקבץ.

[317]אגרת הקודש כ, בסופה; "היום לעשותם" — דברים ז, יא. ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1253: "הסוגיה מחברת את תחילת האיגרת לסופה".

"ולכן אמרו בירושלמי": גם רבי שמעון מפסיק

ולכן אמרו בירושלמי ולית ליה לר"ש שמפסיק ללולב וכו'

W10-10
מילים 90–98

ולכן — "ומשום כך". מה שבא עכשיו נובע ממה שנאמר: מאחר שהמעשה הוא ה"סוף" שהיה "במחשבה תחלה", אפשר להבין את דברי חז"ל.

אמרו בירושלמי — בתלמוד הירושלמי.

ולית ליה לר"ש — בארמית: "וכי אין רבי שמעון סובר...?". "ר"ש" הוא רבי שמעון בר יוחאי. השאלה רטורית: ודאי שהוא סובר כך.

שמפסיק ללולב — שמפסיקים את הלימוד בשביל הלולב. ובירושלמי עצמו: "לעשות סוכה ולעשות לולב".

וכו' — "וכולי": אדמו"ר הזקן מקצר, וסומך על כך שהלומד יודע את ההמשך או יעיין בו.

וכל הלומד שלא לעשות נוח לו שנתהפכה שלייתו ע"פ וכו'

W10-11
מילים 99–108

וכל הלומד שלא לעשות — מי שלומד בלי כוונה לעשות, כלומר לומד בדרך שמנתקת את הלימוד מן העשייה.

נוח לו — "טוב היה לו". זו לשון חריפה מאוד בדברי חז"ל.

שנתהפכה שלייתו — שהשליא שלו הייתה מתהפכת. השליא היא הקרום והרקמה שבתוכם העובר מתפתח, והיא יוצאת אחריו בלידה.

ע"פ — "על פניו".

וכו' — בירושלמי ממשיך המשפט: "ולא יצא לעולם". כלומר, טוב היה לו שלא ייוולד כלל.

מה כתוב בירושלמי

הדברים מופיעים בתלמוד הירושלמי בשני מקומות, בנוסח כמעט זהה: בברכות פרק א הלכה ב, ובשבת פרק א הלכה ב. נקודת המוצא היא המשנה במסכת שבת. מי שהתחיל בתספורת, ברחצה, בסעודה או בדין סמוך לזמן המנחה, "אין מפסיקין"; אבל "מפסיקים לקרות קריאת שמע, ואין מפסיקים לתפלה". בירושלמי ברכות המשנה הזאת מובאת בלשון "תמן תנינן", "שם שנינו".[318]

הסוגיה פותחת בדברים חריפים על כוחו של הלימוד: "רבי יוחנן בשם רבי שמעון בן יוחי: כגון אנו שעוסקין בתלמוד תורה, אפילו לקרית שמע אין אנו מפסיקין". רבי שמעון, שתורתו אומנותו, אינו מפסיק ללמוד אפילו כדי לקרוא קריאת שמע. עוד מובא בשמו שאילו עמד בסיני, היה מבקש שייבראו לאדם "תרין פומין", שני פיות: אחד שיעסוק בתורה, ואחד לכל צרכיו.

ואז שואל התלמוד:

"ולא מודי רבי שמעון בן יוחי שמפסיקין לעשות סוכה ולעשות לולב? ולית ליה לרבי שמעון בן יוחי: הלמד על מנת לעשות ולא הלמד שלא לעשות, שהלמד שלא לעשות נוח לו שלא נברא? ואמר רבי יוחנן: הלמד שלא לעשות נוח לו אילו נהפכה שיליתו על פניו ולא יצא לעולם".

כלומר: גם מי שאינו מפסיק ללמוד בשביל קריאת שמע, האם אינו מודה שמפסיקים כדי לעשות סוכה ולולב? וכי אינו מקבל את הכלל שלומדים על מנת לעשות? התלמוד מסביר מיד את שיטת רבי שמעון בקריאת שמע: "זה שינון וזה שינון, ואין מבטלין שינון מפני שינון". קריאת שמע היא אמירה של פסוקים, כמו הלימוד עצמו, ולכן אין

[318] תלמוד ירושלמי, שבת, פרק א, הלכה ב; השוו גם ירושלמי ברכות, פרק א, הלכה ב. באיגרת מובאים רשב"י וההפסקה ללולב, והלשון על הלומד שלא לעשות.

סיבה להפסיק דיבור של תורה בשביל דיבור של תורה. אבל סוכה ולולב הם עשייה, ומול עשייה גם רבי שמעון מפסיק.[319]

שלוש שכבות שאין לערבב

כדי לקרוא נכון את השורה שבאיגרת, צריך להפריד בין שלוש שכבות של טקסט:

לשון התלמוד. בירושלמי יש שתי שאלות נפרדות: "ולא מודי... שמפסיקין לעשות סוכה ולעשות לולב?" ו"ולית ליה... הלמד על מנת לעשות?". ואת המשפט על השליא אומר רבי יוחנן.

לשון האיגרת. אדמו"ר הזקן מביא את הדברים בקיצור ובחופשיות. הוא מצרף את שתי השאלות לאחת, "ולית ליה לר"ש שמפסיק ללולב וכו'", ומביא את המשפט על השליא בלשון "וכל הלומד שלא לעשות... שנתהפכה שלייתו על פניו וכו'". העניין לא השתנה. אבל מי שרוצה לדעת מה בדיוק כתוב בירושלמי צריך לפתוח את הירושלמי עצמו.

הערות מאוחרות. במהדורות התניא ובביאורים עליו נוספו הפניות והערות, למשל באיזה משני המקומות בירושלמי לעיין. הן עוזרות למצוא את המקור, אבל אינן חלק מלשון האיגרת. ומכל מקום, הסוגיה נמצאת בשני המקומות, ושניהם מקור נאמן לדברים.[320]

"למד שלא לעשות" בהלכה

האם מן הלשון הזאת נובע שכל מעשה קודם תמיד ללימוד? לא. אדמו"ר הזקן עצמו פסק את הדין בהלכות תלמוד תורה, בלשון מדויקת:

---

[319]תלמוד ירושלמי, ברכות, פרק א, הלכה ב, ושבת, פרק א, הלכה ב; המשנה: שבת, פרק א, משנה ב. לשון הירושלמי מובאת כאן לפי מהדורת גוגנהיימר, בנוסח מסכת ברכות. בשבת הנוסח כמעט זהה: "הלמד לעשות לא הלמד שלא לעשות, שהלמד שלא לעשות נוח לו אילו לא נברא. אמר רבי יוחנן: הלמד שלא לעשות נוח לו אילו נהפכה שילייתו על פניו ולא יצא לעולם". טעמו של רבי שמעון — בברכות: "זהו שינון וזה שינון ואין מבטל שינון מפני שינון"; בשבת: "זה שינון וזה שינון, ואין מבטלין שינון מפני שינון".

[320]ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1251, ב"השליא אינה תחליף לטיעון": יש להפריד בין לשון הירושלמי, ביאור אדמו"ר הזקן והצעת העורך, ואין לתת להפניה מאוחרת מעמד של משפט נוסף באיגרת. ועל ההשוואה בין לשון הסוגיה להבאתה באיגרת, שם, עמ' 1266.

"היה לפניו עשיית מצוה ותלמוד תורה, אם אפשר למצוה להעשות על ידי אחרים – לא יפסיק תלמודו... ואם אי אפשר למצוה להעשות על ידי אחרים... יפסיק תלמודו ויעשה המצוה, ויחזור לתלמודו". ובהמשך: "ואם אינו עושה כן – נמצא שלמד שלא לעשות, ונוח לו שנהפכה שליתו על פניו ולא יצא לאויר העולם".[321]

לפי ההלכה, "למד שלא לעשות" אינו כל מי שלומד ואינו קם באותו רגע לעשות. זה מי שלמד, ועמדה לפניו מצווה שאי אפשר שתיעשה על ידי אחרים, או מצווה שהיא חובה עליו כמו תפילה, והוא סירב לקום ממקומו. הכלל הזה חוזר גם בקונטרס אחרון ד: "לקיום מצוה שאי אפשר לעשות על־ידי אחרים מבטלין תלמוד תורה, ואפילו מעשה מרכבה".[322]

ובאותה הלכה עצמה מודגשת גדולת הלימוד: "מצות עשה של תלמוד תורה מצד עצמה היא גם כן גדולה משאר מצות"; "תלמוד תורה שקול כנגד כל המצות כולם, שהתלמוד מביא לידי מעשה"; "ולפיכך התלמוד קודם למעשה בכל מקום". הלשון החריפה על "הלומד שלא לעשות" מכוונת אפוא נגד הניתוק, ולא נגד הלימוד. אין ללמוד מכאן שכל עיסוק מעשי עדיף בכל מצב על תלמוד תורה; הקדימה תלויה בפרטי ההלכה.[323]

"ולכן": מה מוכיח הירושלמי

מדוע אדמו"ר הזקן מביא דווקא את הדוגמה הזאת? משום שהיא מראה את החותם בפעולה. רבי שמעון בר יוחאי הוא דמות של לימוד בגובה שאין מעליו. אם אפילו הוא, כשהוא שקוע בתורה, קם כדי לעשות סוכה ולולב, הרי שהמעשה אינו "מתחת" ללימוד. המצווה המעשית אינה מתייתרת כשהלימוד מגיע למדרגה גבוהה. להפך: דווקא ידיעת התורה מחייבת לשמוע את תביעתה למעשה.

---

[321] שולחן ערוך הרב, הלכות תלמוד תורה, פרק ד, סעיף ג.
[322] קונטרס אחרון, סימן ד, בפסקה "והנה, לקיום מצוה שאי אפשר לעשות על־ידי אחרים".
[323] הלכות תלמוד תורה, פרק ד, סעיפים ב–ג. ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1252–1253.

והלשון על "הלומד שלא לעשות" מראה את הצד השני. אדם יכול להתפעל מחכמה ועדיין לסרב לתת לרצון שהיא מגלה מקום בחייו. צריך להבחין כאן בין אדם שעדיין מתקשה לקיים לבין הגישה שמתוארת כאן: לימוד שמכוון מראש שלא להגיע לעשייה. מי שלומד כך ניתק את הלימוד משורשו ומתכליתו. התלמוד אומר שטוב היה לו שלא ייוולד, והאיגרת מסבירה מדוע נבחר לכך ציור של שליא.[318]

"כי השליא נוצרה תחלה מהטיפה": משל השליא

כי השליא נוצרה תחלה מהטיפה והיא לבדה היתה עיקר הולד

W10-12
מילים 109–118

כי — "מפני ש...". כאן אדמו"ר הזקן מסביר מדוע חז"ל בחרו דווקא בציור של שליא.

השליא — הקרום והרקמה שבתוכם העובר גדל, ודרכם הוא מקבל את מזונו.

נוצרה תחלה — נוצרה ראשונה, לפני שהייתה לוולד צורה.

מהטיפה — מן הטיפה שממנה העובר מתחיל; אותה "טיפה" שפגשנו בפרק 9, בתיאור העיבור והלידה.

והיא לבדה — רק היא. בשלב הזה אין עוד דבר שאפשר להצביע עליו.

היתה עיקר הולד — היא הייתה העיקר של הוולד, החלק המרכזי שלו.

עד מ' יום שהתחילה צורת הולד.

W10-13
מילים 119–124

עד מ' יום — עד ארבעים יום.

שהתחילה — שאז התחילה, כלומר עד היום שבו התחילה.

---

[318] תלמוד ירושלמי, שבת, פרק א, הלכה ב; השוו גם ירושלמי ברכות, פרק א, הלכה ב. באיגרת מובאים רשב"י וההפסקה ללולב, והלשון על הלומד שלא לעשות.

צורת הולד — הצורה של הוולד, התגבשות דמותו ואיבריו.

מה המשל מתאר

האיגרת מתארת שני שלבים: תחילה השליא, ש"לבדה היתה עיקר הולד", ואחר כך, מן היום הארבעים, "צורת הולד". השליא נראית בסוף כמעטפת חיצונית, אך בתיאור הזה היא הראשונה והעיקר, ובתוכה מתפתחת הצורה.

את זה בדיוק האיגרת מבקשת להראות: מה שנראה לעין כמעטפת חיצונית הוא בעצם הראשון והיסודי בתהליך. "וככה", היא תאמר מיד, "המצות הן עיקר התורה ושרשה". המצווה, שנראית גופנית וחיצונית, היא הראשונה והעיקר; והתורה, החכמה, היא הצורה שמתפתחת.

ארבעים יום

מניין המספר ארבעים? אדמו"ר הזקן אינו מביא כאן מקור, אבל המסגרת מוכרת מן ההלכה. במשנה נאמר: "המפלת ליום ארבעים, אינה חוששת לולד"; רק מן היום הארבעים ואחד חוששים לוולד. בתלמוד הבבלי אומר רב חסדא על הימים שלפני כן: "עד ארבעים מיא בעלמא היא", רק מים. וגם בברכות נזכר הגבול הזה: "משלשה ועד ארבעים יבקש רחמים שיהא זכר"; מכאן והלאה הדבר כבר נקבע.[324]

מסגרת הזמנים היא זו שמוכרת מדברי חז"ל ומן ההלכה. בטיעון של האיגרת המספר ארבעים מסמן את המעבר מן השלב שבו השליא "לבדה היתה עיקר הולד" לשלב שבו "התחילה צורת הולד": תחילה העיקר והשורש, ואחר כך הצורה.

[324]משנה, נדה, פרק ג, משנה ו; יבמות סט, ב (רב חסדא); ברכות ס, א.

מה מוסיף משל השליא על החותם

החותם הראה שסדר הגילוי יכול להיות הפוך לסדר השורש. אבל חותם הוא ציור של מקום: מה למעלה ומה למטה, מה בולט ומה שוקע. השליא מוסיפה ציור של זמן ושל צמיחה: מה קודם למה, וממה מתפתח מה. לכן היא מלמדת שהמצווה אינה רק "גבוהה בשורשה" במקום רחוק ומופשט. היא הראשונה והעיקר בתוך התהליך החי עצמו, וממנה נבנית הצורה.

האיגרת מסבירה מדוע השליא היא העיקר, אבל אינה מפרשת את הלשון החריפה שבירושלמי, "נתהפכה שלייתו על פניו". נציע לכך הסבר משלנו: מי ש"לומד שלא לעשות" אוחז בצורה, כלומר בחכמה ובהבנה, ומנתק אותה מן העיקר שממנו צמחה ושבשבילו היא קיימת. לפי ההסבר הזה המשל אומר: מוטב היה שהעיקר, השליא, יישאר מכסה על הפנים, והצורה לא תצא לעולם כלל, מאשר שתצא כדבר נפרד מן העיקר שלה.[325]

גבולות המשל

משל השליא אינו תחליף לטיעון. הטיעון הוא החותם, "נעוץ תחלתן בסופן" והתכלית; המשל בא רק להמחיש אותו. וההקבלה עצמה נקבעת במילה "וככה" שבאה אחריו: מה שנאמר על השליא חל על המצוות רק במה שהאיגרת מפרטת.[326]

לכן שני פרטים של המשל אינם עוברים אל הנמשל. הראשון: בלידה השליא יוצאת אחרי הוולד ונזרקת. אין ללמוד מכאן שהמצוות הן שלב שעוזבים כשמגיעים אל הלימוד. האיגרת לוקחת מן המשל רק את השלב שעד ארבעים יום, כלומר את הקדימה ואת העיקריות, ולא

---

[325] זהו הסבר לבחירת הציור, על פי "כי השליא..." ו"וככה המצות..." שבאיגרת. אדמו"ר הזקן אינו מפרש את הלשון "נתהפכה שלייתו על פניו" מעבר לכך. וראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1256–1257, בתחנה על השליא: "השליא נותנת משל חי למושג 'עיקר ושרש'".

[326] ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1251, ב"השליא אינה תחליף לטיעון": "המשל מחדד קדימה ושורש למרות חיצוניות גופנית. אין להסיק ממנו שכל פרט עוברי הוא התאמה לספירה מסוימת, או לנסח ממנו טענה רפואית עכשווית. ההקבלה נקבעת בלשון 'וככה המצות' שאחריו".

את מה שקורה לשליא אחר כך. השני: אין ללמוד מן המשל גם את ההפך, שהלימוד הוא רק הכנה שנזרקת כשמגיע המעשה. המשל אינו מבטל את חיי הוולד, והמעשה אינו מבטל את התורה.[279]

כמה חשוב לשמור על הגבולות האלה, רואים משימוש אחר באותו ציור. בביאור "שחורה אני ונאוה" שבלקוטי תורה מופיעה השליא "שמקפת לולד", ונאמר עליה "שבשרשה כשהיתה כלולה בהטפה היא נעלה יותר ואח"כ ע"י הבירור נפרדת וזורקין אותה". שם הציור משמש לעניין אחר לגמרי: קליפה שקודמת לפרי ונזרקת אחרי הבירור. אותו ציור, שני תפקידים. כל מקור לוקח ממנו את מה שהוא צריך, ואין להעביר פרט ממקום אחד למשנהו.[327]

"וככה המצות הן עיקר התורה ושרשה"

וככה המצות הן עיקר התורה ושרשה הגם שהמצוה היא גופנית

W10-14
מילים 125–134

וככה — "וכך". כאן המשל מוחל על הנמשל: כמו השליא, כך המצוות.

המצות הן — המצוות הן.

עיקר התורה — העיקר שבתורה: מה שהתורה כולה סובבת סביבו.

ושרשה — והשורש שלה. "עיקר" ו"שורש" אינם כפל לשון. "עיקר" עוסק בתכלית ובמרכז: מה התורה באה לעשות. "שורש" עוסק במקור: מאין היא נמשכת. השליא הייתה שניהם: ראשונה, וגם "עיקר הולד".

הגם — "אף על פי ש...". כמו בתחילת הקטע, "הגם" מודה שבמבט ראשון הדברים נראים הפוכים.

---

[279]ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1251–1252, בדיון "חותם ושליה: שני משלים שאינם מבטלים תורה".

[327]לקוטי תורה, שיר השירים, "ביאור הדברים ע"פ שחורה אני ונאוה". ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1278, רואה במקום הזה הד רחוק בלבד: הוא משתמש באוצר המילים של השליא, ואינו מוכיח את המהלך שבאיגרת.

שהמצוה היא גופנית — המצווה נעשית בגוף ובחפץ: ביד, בקלף, באתרוג, בסוכה.

> **והתורה היא חכמה רק שזה בחיצוניות וזה בפנימיות וכדלקמן.**
>
> W10-15
> מילים 135–143

והתורה היא חכמה — התורה היא חכמה, והיא נקלטת בשכל.

רק — "אלא ש...", "וכל ההבדל הוא ש...". המילה מצמצמת את ההבדל: הוא אינו בעיקר ובשורש, אלא באופן.

שזה בחיצוניות — "זה" הראשון הוא המצווה, שנזכרה ראשונה; היא "בחיצוניות".

וזה בפנימיות — "זה" השני הוא התורה, שנזכרה שנייה; היא "בפנימיות".

וכדלקמן — "וכמו שיתבאר להלן". למילה הזאת נקדיש סעיף נפרד.

"עיקר התורה ושרשה": מה פירוש הדבר

"המצות הן עיקר התורה" אינו אומר שהתורה פחותה, או שאפשר לוותר עליה. הוא אומר שהתורה כולה סובבת סביב המצוות. חלק גדול ממנה מלמד כיצד לעשות אותן, ושאר חלקיה, הסיפורים, הנבואות והסודות, מאירים את הרצון שהן מקיימות. בהוספות לתורה אור, כפי שראינו, נאמר ש"התורה היא פירוש המצות", ושפרשיות רבות נכתבו על "מעשה החושן והאפוד" כדי לפרש כיצד לעשות אותם.

ו"שרשה" מחזיר אותנו אל המפה של מעלה: הרצון שבגולגלתא הוא השביל האחד שמתחלק לתרי"ג "אורחין דאורייתא". כלומר, השורש של המצוות הוא גם השורש שממנו מסתעפות דרכי התורה. לכן אי אפשר להפריד ביניהן: מי שלומד תורה לומד את דרכיו של רצון שמבקש להתקיים.

"זה" ו"זה": למי הכוונה

במשפט "רק שזה בחיצוניות וזה בפנימיות" יש שני כינויים, וצריך לדעת למה כל אחד מתייחס. הסדר מכריע: "המצוה היא גופנית והתורה היא חכמה". המצווה נזכרה ראשונה, והיא "בחיצוניות"; התורה נזכרה שנייה, והיא "בפנימיות". וזה מתאים גם לתוכן: מה שגופני מופיע בחוץ, והחכמה נקלטת בפנים.

המילה "רק" קובעת את משקל ההבדל. היא אינה מבטלת אותו: ההבדל בין חיצוניות לפנימיות אמיתי, ובעוד רגע נראה כמה הוא עמוק. אבל זה הבדל באופן ההופעה, ולא בעיקר ובשורש. בעיקר ובשורש, המצוות קודמות. באופן ההופעה, המצווה חיצונית והתורה פנימית.

חיצוניות ופנימיות: אופן הופעה, לא דירוג

בדרך כלל "חיצוני" פירושו שטחי, ו"פנימי" פירושו עמוק וחשוב. כאן לא. "פנימי" הוא מה שנקלט בתוך האדם: כשהוא מבין סברה בתורה, השכל שלו תופס אותה, והיא נעשית תוכן מחשבתו. "חיצוני" הוא מה שמתגלה גם מחוץ לתודעה: מעשה המצווה נעשה באיבר ובחפץ, והוא קיים גם כשהאדם אינו מבין את כל עומקו. זו הבחנה באופן הגילוי, והיא לבדה אינה קובעת מה גבוה יותר בשורש הרצון.

אדמו"ר הזקן משתמש באותם מונחים בקונטרס אחרון ד, ושם הם מקבלים מובן מדויק בשפת הכלים: "על־ידי תלמוד תורה – בפנימית, דהיינו המשכות המוחין; ובקיום המצות – בחיצונית הכלים, שהם בחינות נצח־הוד־יסוד" שבזעיר אנפין, "רק שמתלבשים בבריאה־יצירה־עשיה, בתורה ומצות הגשמיים שבעולם הזה". כלומר, לימוד התורה ממשיך אור אל פנימיות הכלים, אל ה"מוחין", השכל שבהם; והמצוות ממשיכות אור אל חיצוניותם.[328]

[328]קונטרס אחרון, סימן ד, בתחילתו.

בליקוטי אמרים פרק ה אותו זוג בדיוק משמש להראות צד אחר: את מעלת התורה. הלומד תורה "משיג ותופס ומקיף בשכלו רצונו וחכמתו של הקדוש־ברוך־הוא", "והוא יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו". "ולכן אמרו רבותינו זכרונם לברכה, שתלמוד תורה שקול כנגד כל המצות, לפי שהמצות הן לבושים לבד, והתורה היא מזון וגם לבוש לנפש המשכלת". המזון נכנס אל הגוף ונעשה חלק ממנו, "בחינת אור פנימי"; הלבוש עוטף מבחוץ, "בחינת מקיפים".[329]

יוצא שאותו זוג, פנימי וחיצוני, משמש בשני מקומות לשתי הדגשות שונות. בליקוטי אמרים הפנימיות היא מעלת התורה, משום שהשאלה שם היא איזה חיבור נוצר בין האדם לבין מה שהוא משיג. באיגרת דווקא החיצוניות קשורה אל העיקר ואל השורש, משום שהשאלה כאן היא מאין הדבר נמשך ובשביל מה. הסתירה נעלמת כשזוכרים את ארבע השאלות שלנו. "פנימי" ו"חיצוני" עונים על שאלת אופן ההופעה; שאלת השורש ושאלת התכלית נענות בנפרד.

אפשר לחזור אל משל הבית. התוכנית שבמחשבת המתכנן עשירה בפרטים, ואילו בסוף עומדת דלת שאדם פותח ונכנס בה. הדלת מוחשית וחיצונית יותר, אבל השימוש בבית הוא הסיבה שלמענה נעשתה התוכנית. אין בכך לומר שהתכנון מיותר; בלעדיו המעשה לא היה נעשה כראוי. גם כאן המשל נעצר: את התוכנית אפשר לזרוק כשהבית עומד, ואילו התורה היא חכמתו של הקב"ה, ואין לה סוף ואין היא מתייתרת לעולם.

"וכדלקמן": לאן מפנה המילה?

"וכדלקמן" פירושו "וכמו שיתבאר להלן": אדמו"ר הזקן מבטיח שההבחנה בין חיצוניות לפנימיות תתבאר בהמשך. אבל היכן?

באיגרת כפי שהיא לפנינו אין קטע נפרד שמפרט את הזוג הזה. אחרי משל השליא האיגרת עוברת אל הזיווג בבריאה, יצירה ועשייה, אל

[329]תניא, ליקוטי אמרים, פרק ה — הייחוד הנפעל בהשגת התורה.

הקו ואל הפרסא, ואחר כך אל כוח הצמיחה שבעפר ואל ה"אור חוזר". יש שם נגיעות קרובות: נאמר שהקו מאיר ממטה למעלה אל אור הנשמה של המדרגה האחרונה שבעשייה, ו"מחיצוניות הכלים דמלכות דאצילות" הוא מוצאו של אור הנשמה הזה, ובסוף האיגרת באה המסקנה על "גודל מעלת המצות מעשיות, אשר הן תכלית ירידת הנשמות". אבל פירוט מפורש של "זה בחיצוניות וזה בפנימיות" אין שם. ובסוף האיגרת נדפס: "עד כאן מצאנו מכתב ידו הקדושה".[330]

מחוץ לאיגרת יש מקומות שבהם הזוג הזה מתפרש בהרחבה: קונטרס אחרון ד, שראינו זה עתה, ומאמרים בלקוטי תורה. הערה באנגלית במהדורת קה"ת מפנה אל קונטרס אחרון ד ואל שלושה מקומות בלקוטי תורה, ובהם הביאור שבפרשת במדבר, זה שמצטט את הקטע שלנו. כל אלה מקבילות טובות, והן מסבירות את העניין.[331]

לא ברור לאן מכוון "וכדלקמן": ייתכן שאדמו"ר הזקן התכוון לבאר את העניין בהמשך האיגרת ולא הספיק, וייתכן שהתכוון למקום אחר. המקבילות מבארות את ההבחנה, אך אינן מוכיחות שהן מקום ההפניה.[332]

תורה ומצוות: אין סולם אחד

הקטע שלמדנו מדגיש את מעלת המצוות, ומי שקורא אותו לבדו עלול לחשוב שהתורה נדחקה לשוליים. לכן נעבור עכשיו על

---

[330]אגרת הקודש כ, בהמשכה ובסופה. על בדיקת "וכדלקמן" מול המשך האיגרת ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1262 ו־1273–1274.

[331]ההערה האנגלית במהדורת קה"ת, כפי שהיא מובאת בספר המחקר, כרך ב, עמ' 1262, מפנה לקונטרס אחרון, סימן ד, ולשלושה מקומות בלקוטי תורה: אמור לג, א ואילך; במדבר יג, א ואילך; ובמדבר יז, א ואילך. הביאור "על הדברים הנ"ל" שבפרשת במדבר, זה המצטט את הקטע שלנו, מתחיל בדף יז, א. ספר המחקר מגדיר אותה כחלק ממנגנון המהדורה, ולא כהמשך גוף האיגרת (עמ' 1274).

[332]ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1251–1252: "ההפניה 'וכדלקמן' נשארת בלתי מזוהה במלואה"; "וכדלקמן אינו מקבל יעד מוכח רק מפני שמקבילה דנה בפנימיות וחיצוניות. ההפניה קדימה באגרת ותוכן המקבילה הן שאלות נפרדות". ושם, עמ' 1262: או שההמשך לא נכתב או לא הגיע לידינו, או שאדמו"ר הזקן כיוון למקום אחר; גוף האיגרת לבדו אינו מביא את ההרחבה.

מקומות אחרים שבהם אדמו"ר הזקן עוסק ביחס בין תורה למצוות, ונראה כיצד הם משלימים את הקטע שלנו ואינם סותרים אותו.

האם התורה היא תמיד ירידה והמצוות תמיד עלייה?

חלוקה כזאת קלה לזכירה, אבל אינה נאמנה למקורות. בלקוטי תורה, בדרוש "כי תצא למלחמה", אדמו"ר הזקן עוסק בפסוק "ונתנו ה' אלהיך בידך": "הוי' הוא בחי' התורה שהיא רצונו וחכמתו ית'... ואלהיך בחי' המצות", "ושרש ב' בחי' אלו הם נעוץ תחלתן בסופן וסופן בתחלתן". התורה היא "בחי' מלך", והמצוות "בחינת עבד". התורה "נמשלה... למים שיורדין ממקום גבוה למקום נמוך וזהו נעוץ תחלתן בסופן", "ובחי' המצות הם סופן בתחלתן כי סוף מעשה במחשבה תחלה".[333]

מכאן הדרוש מסיק מסקנה מפורשת: "ולכן פעם ארז"ל גדול תלמוד שמביא לידי מעשה אלמא מעשה עדיפא ופעם אמרו ותלמוד תורה כנגד כולם כי שניהם אמת שבבחי' נעוץ תחלתן בסופן תלמוד תורה גדול. ובבחי' סופן בתחלתן מעשה גדול ושניהם צריכים להיות באדם". כלומר, שני מאמרי חז"ל, "תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה" ו"תלמוד תורה כנגד כלם", אינם סותרים זה את זה. כל אחד נכון בבחינה אחרת.[334]

ועוד שם: "ההמשכות שאדם ממשיך בבחי' התורה הוא להיות בחי' רצוא מחמת התבוננות בתחלתן ובשרשן... ואם רץ לבך שוב לאחד היינו ע"י מעשה המצות שסופן בתחלתן ומתעלה ונכלל בשרשם... וע"ז יומשך ויתפשט למטה כח האש שלמעלה... ונגעה עד נפש הבהמית". בלימוד, האדם מתבונן בשורש, והתורה מעוררת בו "רצוא", כיסופים לעלות ולהתקרב. במעשה המצוות הוא בבחינת

---

[333]לקוטי תורה, כי תצא, "כי תצא למלחמה", סעיפים א וד — שורש החי, ותורה ומצוות בבחינות רצוא ושוב.
[334]לקוטי תורה, כי תצא, "כי תצא למלחמה", סעיף ד, הפותח בפירוש "וזהו ונתנו ה' אלהיך בידך". מאמרי חז"ל: קידושין מ, ב ("תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה"); משנה, פאה, פרק א, משנה א ("ותלמוד תורה כנגד כלם").

"שוב": הוא חוזר אל העולם. והמצווה, שעולה אל שורשה, דווקא בזה ממשיכה כוח עליון למטה, עד הנפש הבהמית.

באותו דרוש התורה גם "יורדת", כמים, וגם מעוררת "רצוא" כלפי מעלה; המצוות גם עולות ונכללות בשורשן וגם ממשיכות למטה. כדי להבין כל צד נברר מה שורשו, מה האדם עושה ומה נמשך ממעשהו.

[335]

אפשר לומר זאת בפשטות: אותו מעשה עשוי להיבחן מצד מה שהאדם מעלה ומצד מה שהוא ממשיך. בלימוד תורה האדם מתעלה בהבנה, ובה בעת חכמת התורה נמשכת בשכלו. במצווה הוא מקדיש כוח וחפץ גשמיים לעבודת ה', ובה בעת מקיים רצון עליון בתוך העולם. אלה צדדים של אותו מהלך, ולא שתי פעולות המנותקות זו מזו.

כך גם בקונטרס אחרון ד: לימוד התורה ממשיך אור, "על־ידי תלמוד תורה – בפנימית", והמצוות ממשיכות אותו אל חיצוניות הכלים. אין הניגוד שם בין פעולה שיש בה אלוקות לפעולה שאין בה, אלא בין שתי דרכי המשכה. וכשהקונטרס מעמיד את המצוות המעשיות מול דבר אחר, אין זה לימוד התורה, אלא ה"דחילו ורחימו שכליים", האהבה והיראה שבהתבוננות, שהן "בחינת העלאה ממטה למעלה".

"וכן לימודם": לימוד ההלכה כאחיזה במצווה

בקונטרס אחרון ד לדברים יש המשך מפתיע: "ועוד זאת, שבאמת מאד גדלה וגבהה מעלת המצות מעשיות, וכן לימודם". כלומר, לא רק המעשה, אלא גם הלימוד של המצוות המעשיות.

ובהמשך מוסבר מדוע: "כשתופס האתרוג ומנענעו כהלכתו, הרי זה תופס ממש חיותו המלובש בו מנוקבא דאצילות". "אך בלימוד הלכות אתרוג משיג ותופס האתרוג ממש ומצותו כהלכה, בבחינת דבור

---

[335]ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1251, ב"מילון חד־כיווני שנדחה": "חייבים שלושה טורים: שורש, פעולה ותוצאה"; ושם, עמ' 1249, על תיקון החלוקה החדה "תורה — ירידה; מצוות — עלייה".

ומחשבה". מי שלומד את הלכות האתרוג אוחז במצווה עצמה, בדיבורו ובמחשבתו. לכן נאמר על לימוד המצוות ש"מעלה עליו כאלו קיים בפועל ממש, כמו שכתוב: 'זאת התורה כו'". והמסקנה: "צריך להרבות בלימוד כל התרי"ג וקיומן בפועל ממש במחשבה דבור ומעשה".[336]

מכאן רואים שהקטע שלנו אינו מקטין את התורה. דווקא משום שהמצוות הן "עיקר התורה ושרשה", הלימוד שעוסק בהן נושא את מעלתן. ההלכה אינה "ידיעה על" המצווה מבחוץ; היא אחיזה במצווה עצמה, בכלים של השכל והדיבור.

הלימוד שמוליך את האדם אל המעשה

אדם יכול ללמוד הלכה בעיון גדול, ועדיין לשאול: מה השתנה בי כשקמתי וקיימתי אותה? התשובה: הלימוד נתן הבנה, והמעשה העמיד את רצון ה' בתוך חפץ, זמן ומקום ממשיים. האיגרת מבקשת שנראה את הקשר ביניהם ואת מעלתה של התכלית המעשית.

אין פירוש הדבר שההבנה מאבדת את ערכה. בלי ללמוד, איך ידע האדם מה לעשות וכיצד? אדמו"ר הזקן פוסק ש"אי אפשר לקיים כל המצות כהלכתן בתנאיהן ודקדוקיהן בלי למוד היטב לידע כל ההלכות". וגם בעצם השגת התורה יש ייחוד נעלה, כפי שראינו. אבל כשהלימוד מנותק מן הנכונות לקיים, חסרה בו התכלית שהאיגרת מדברת עליה. זו גם כוונת חז"ל ב"תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה": הלימוד גדול, ומה שמגדיל אותו הוא גם זה שהוא מביא אל המעשה.[337]

הלימוד נותן למעשה בהירות, דיוק וחיות: לדעת מה נצטווינו, להבחין בפרט הנחוץ ולהכיר בערכו. המעשה נותן ללימוד מקום

---

[336] קונטרס אחרון, סימן ד, מן הפסקה "ועוד זאת, שבאמת מאד גדלה וגבהה מעלת המצות מעשיות" ואילך, ובפסקאות על האתרוג. "זאת התורה" — ויקרא ז, לז; ובמנחות קי, א: "כל העוסק בתורה כאילו הקריב עולה, מנחה, חטאת, ואשם".

[337] שולחן ערוך הרב, הלכות תלמוד תורה, פרק ד, סעיף ב; קידושין מ, ב.

בחיים, כך שההבנה אינה נשארת התפעלות פנימית בלבד. עומק הלימוד יכול לעורר באדם רצון להתקרב, והמצווה נותנת לרצון הזה מקום בידיים, בפה ובחפץ הגשמי. כל צד מאיר את חברו, והתכלית נבנית מהצטרפותם בעבודת האדם.

היחס הזה מבהיר גם את מטרת הספר הזה. העיון בכלים, באורות ובשורשים אינו בא להרחיק את האדם מן המעשה הפשוט, אלא להראות מה המעשה נושא. אם הביאור מצליח, הקורא יכול לחזור אל מצווה מוכרת ולהרגיש שהיא קשורה במהלך עמוק של בריאה, רצון ותכלית. זו חיות שבאה מתוך הבנה, בלי לדרוש מכל אדם להשיג קודם את כל הפרטים הקבליים.

גדול באיזה מובן?

בכל פעם שנשאל מה גדול יותר, תורה או מצווה, נברר קודם: גדול באיזה מובן? בשורש, בגילוי, בהשגה, או בהשלמת הכוונה? שאלה מדויקת פותחת הבנה שהדירוג הפשוט אינו נותן. אפשר להוקיר את העומק המיוחד של הלימוד, ובאותו זמן להבין את הקדימה שיש למצווה מצד תכלית הבריאה. אין צורך להקטין את התורה כדי לרומם את המעשה. להפך: ככל שהתורה נלמדת לעומק, היא מבררת מה העשייה המבוקשת, איך מקיימים אותה, ואיזה רצון נמשך בה אל העולם.[338]

חוזרים אל הלשון: קריאה רצופה

עכשיו אפשר לקרוא את הקטע כולו ברצף, ולשמוע בכל משפט את מה שלמדנו.

"ובזה יובן": לפי מה שלמדנו, שכוח אין־סוף מתגלה דווקא בסוף, במלכות ובלידה שממנה, מתבאר גם זה: "היות המצות במלכות – ה' של שם הוי', והתורה ב'זעיר אנפין' – וא"ו של שם הוי"". בסדר הגילוי

[338]ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1252, ב"הכרעת הסוגיה: אין סולם יחיד לכל מעלות התורה והמצוות".

המצוות במדרגה האחרונה, מדרגת הדיבור והציווי, והתורה במדרגת המידות שמעליה.

"הגם שלמעלה ב'אריך אנפין' המצות הן ב'גולגלתא', ב'לבנונית'": אף על פי שבשורשן המצוות בגולגולת המקיפה, בלובן שבה, "היא ה'אורחא' דב'פלגותא דשערי'", השביל הלבן שבחלוקת השערות, "דמתפלגא לתרי"ג אורחין דאורייתא שב'זעיר אנפין'", שמתחלק לתרי"ג דרכי התורה שבזעיר אנפין. "ושרש התורה דנפקא מ'חכמה עילאה' הוא ב'מוחא סתימאה' ד'אריך אנפין', והיינו, החכמה דטעמי המצות": ואילו שורש התורה בחכמה הסתומה שבתוך הגולגולת, חכמת הטעמים. למעלה הרצון מקיף את החכמה; למטה החכמה עומדת מעל המעשה.

"אלא שהוא כחותם המתהפך": ובכל זאת אין סתירה. בחותם, מה שבולט נעשה שוקע בטביעה; כך הסדר העליון מופיע למטה הפוך.

"ו'נעוץ תחלתן בסופן', הוא כח ה'אין־סוף' ברוך־הוא לברוא יש מאין": הראשית נעוצה בסוף, מפני שבסוף מתגלה הכוח העליון ביותר, כוח אין־סוף להוות יש מאין. "ולא על־ידי עילה ועלול, שיהיה העלול מוקף מעילתו ובטל במציאות", כזיו השמש בשמש, "רק יהיה היש דבר נפרד מאלקות", שירגיש את עצמו עומד בפני עצמו, אף שקמיה הוא כלא חשיב.

"בכדי שיהיה המאציל ברוך־הוא מלך על כל הנפרדים, על־ידי שיקיימו מצותיו שיצוה עליהם": הנפרדות נועדה לכך שיהיה עם שמקבל על עצמו מלכות, בכך שהוא מקיים את הציווי. "ו'סוף מעשה במחשבה תחלה'": המעשה, שבא אחרון, היה ראשון בכוונה.

"ולכן אמרו בירושלמי: 'ולית ליה לרבי שמעון שמפסיק ללולב וכו'": גם רבי שמעון, שאינו מפסיק ללמוד בשביל קריאת שמע, מפסיק כדי לעשות סוכה ולולב. "ו'כל הלומד שלא לעשות נוח לו שנתהפכה

שלייתו על פניו וכו'": ומי שמנתק את הלימוד מן העשייה, מוטב היה לו שלא ייוולד.

"כי השליא נוצרה תחלה מהטיפה, והיא לבדה היתה עיקר הולד עד מ' יום שהתחילה צורת הולד": הציור מתאים, משום שהמעטפת שנראית חיצונית נוצרה ראשונה והייתה העיקר, ורק אחר כך התחילה הצורה.

"וככה המצות הן עיקר התורה ושרשה, הגם שהמצוה היא גופנית והתורה היא חכמה, רק שזה בחיצוניות וזה בפנימיות, וכדלקמן": המצוות הן העיקר והשורש, אף שהמצווה גופנית והתורה חכמה. ההבדל ביניהן הוא באופן ההופעה: המצווה מתגלה בחוץ, והתורה נקלטת בפנים. וביאור נוסף מובטח "לקמן".

סיכום: מה נתברר ומה נשאר פתוח

הפרק לימד לשאול על תורה ומצוות כמה שאלות נפרדות, במקום לחפש סולם אחד. הנה התשובות, לפי הקטע ולפי המקבילות שראינו:

השאלה	המצוות	התורה	מה קובע
שורש	בגולגלתא, בלבנונית: הרצון העליון	במוחא סתימאה: "החכמה דטעמי המצות"	בשורש המצוות קודמות
מקום הגילוי	במלכות, ה"א אחרונה	בזעיר אנפין, וא"ו	בגילוי התורה נעלית
פנימיות וחיצוניות	"בחיצוניות": מתגלות באיבר ובחפץ	"בפנימיות": נקלטת בשכל ומתאחדת עמו	ההבדל הוא באופן ההופעה, ואינו דירוג לבדו
תכלית	"סוף מעשה במחשבה תחלה": בשבילן נבראו הנפרדים	מלמדת את המעשה ומביאה אליו, ויש בה ייחוד מיוחד משלה	התכלית נבנית משתיהן יחד

ומה הקטע **אינו** מלמד:

- אינו מלמד שכל מה שנמוך גבוה בשורשו מכל מה שנעלה ממנו. החותם מסביר זוג אחד מסוים.

- אינו מלמד שהלימוד מיותר, או שהוא רק הכנה שנזרקת כשמגיע המעשה. ההלכה עצמה קובעת ש"התלמוד קודם למעשה בכל מקום", חוץ ממצווה שאי אפשר שתיעשה על ידי אחרים וממצוות שהן חובה עליו, כמו תפילה.
- אינו מלמד שהנברא הנפרד עצמאי, או שאינו בטל לפני הקב"ה. מלמטה הוא נפרד בהרגשתו; מלמעלה הוא בטל.
- אינו מלמד שהבורא צריך את המצוות כדי להשלים חיסרון. זו תכלית שנבחרה ברצון, ולא מילוי של צורך.
- אינו מלמד פרטים ביולוגיים, ואינו בונה מפה של ארבעים מדרגות.
- ואינו נותן טבלה שבה לכל אחת מתרי"ג המצוות "אורחא" משלה.

שלוש שאלות נשארות פתוחות:

- **היכן "לקמן"?** המילה "וכדלקמן" מבטיחה ביאור להבחנת החיצוניות והפנימיות, ובגוף האיגרת אין פירוט כזה. קונטרס אחרון ד ומאמרים בלקוטי תורה מבארים את העניין, אבל אין ראיה שאליהם כיוון אדמו"ר הזקן.
- **עד היכן מגיע ההיפוך?** האיגרת מדברת על היחס הכללי בין תורה למצוות. אם כל פרט מתהפך באותו אופן, ובאילו מדרגות בדיוק, אינו מפורש.
- **כיצד בדיוק?** החותם מסביר את ההיפוך בסדר, והתכלית מסבירה את הכוונה. אבל כיצד בדיוק כוח אין־סוף מהווה יש מאין, ומה קורה בכל שלב בדרך, אינו מתבאר כאן.[339]

[339] ספר המחקר, כרך ב: על "וכדלקמן", עמ' 1251–1252 ו־1262; על היקף ההיפוך, עמ' 1263 ו־1269; על כך שהמשל "אינו מפרט את כל המנגנון של יש מאין", עמ' 1256, וכן עמ' 1282.

מכאן אל זיווג בבריאה, יצירה ועשייה

הקטע על תורה ומצוות עמד באמצע דיון אחד. לפניו דובר על לידת הנשמות מן המלכות, ואחריו האיגרת חוזרת אל אותו קו: "והנה, כמו כן מזיווג זעיר אנפין ונוקבא דבריאה־יצירה־עשיה נבראו מאין ליש כל הנבראים והנוצרים והנעשים".[340] את פירוש "כמו כן" נלמד בפתח הפרק הבא.

לכן הפרק הבא ייפתח בשאלה חדשה. עד כאן עסקנו במלכות דאצילות, שבה נעוץ כוח אין־סוף. כעת נשאל: כיצד אותו כוח פועל בתוך עולמות שכבר יש בהם כלים נבראים? מה פירושו של זיווג במקום כזה, ומה נמצא "בתוך" הזיווג הזה שמאפשר לו לברוא מאין ליש? האיגרת תענה בשני מושגים: "אור הנשמה שבתוכן, שהיא אלקות", ו"הארת הקו". הקשר בין עליון לתחתון, שראינו במלכות, בעיבור ועכשיו במצוות, יתברר בתוך העולמות עצמם — עד העפר.

ללמוד את הפרק בעזרת כלי בינה מלאכותית

בפרק הזה ארבעה מקומות שבהם כלי בינה מלאכותית עלול לענות בביטחון רב יותר ממה שהראיות מאפשרות: הפניה פנימית, "וכדלקמן", שלא זוהתה בוודאות; משל החותם המתהפך, שקל להרחיב לכלל; מובאה מן הירושלמי, שצריך לקרוא במקורה; ומשל השליא, שקל להעביר ממנו אל הנמשל יותר ממה שהאיגרת לוקחת. התרגילים עוברים עליהם בסדר הזה. בראשון חוזרת ההבחנה בין מקבילה לראיה, המוסברת בחלק "ללמוד הלאה", בסעיף "מקבילה וראיה": מקור שמבאר את אותו עניין אינו מוכיח מעצמו לאן מפנה מילה באיגרת. וברביעי חוזרת הבחנה קרובה לה: משל שממחיש טענה אינו מוכיח אותה.

---

[340] אגרת הקודש כ, תחילת הקטע הבא. וראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1266: המעבר מן השליא אל "והנה כמו כן" מרחיב את אותו דגם — כשם שהמלכות מולידה יש נפרד, כך זיווג זעיר אנפין ונוקבא דבריאה, יצירה ועשייה בורא את נבראי העולמות האלה.

תרגיל 1: לאן מפנה "וכדלקמן"?

מה לשאול. לצרף את המשפט "רק שזה בחיצוניות וזה בפנימיות וכדלקמן", לשאול לאן הוא מפנה, ולבקש על כל הצעה את לשון המקור ואת הראיה לכך שזו ההפניה, ולא רק מקבילה.

מה לבדוק. כלי בינה מלאכותית עשוי להציע בביטחון את קונטרס אחרון ד, משום שהוא מבאר את חיצוניות המצוות ואת פנימיות התורה. פותחים את המקורות ובודקים אם יש בהם ראיה להפניה, או רק דמיון בתוכן.

גבול המסקנה. מקבילה טובה מסבירה את העניין, אבל אינה מוכיחה לאן כוונה המילה. אם הראיה חסרה, רושמים את ההצעה כהצעה, והשאלה נשארת פתוחה.[341]

תרגיל 2: גבולות החותם המתהפך

מה לשאול. לבקש הסבר למשל החותם המתהפך, ולשאול מה אפשר ללמוד ממנו על תורה ומצוות.

מה לבדוק. אם ההסבר הרחיב את המשל לכלל: "כל מה שנמוך גבוה בשורשו". לפי הפרק החותם מסביר זוג מסוים, ואינו מלמד שכל נמוך קודם בשורשו לכל נעלה.

גבול המסקנה. החותם מסביר את ההיפוך בסדר. כיצד בדיוק כוח אין־סוף מהווה יש מאין, ומה קורה בכל שלב בדרך, אינו מתבאר כאן.

תרגיל 3: בדיקת המובאה מן הירושלמי

מה לשאול. לשאול היכן בתלמוד הירושלמי נאמר "ולית ליה לר"ש שמפסיק ללולב", ומה לשונו המלאה, כולל ההמשך של "וכל הלומד שלא לעשות".

---

[341] המקבילות ל"וכדלקמן" נידונו לעיל בסעיף "'וכדלקמן': לאן מפנה המילה?". על ההבחנה בין לשון המקור, הסבר והשערה, ועל כך שתשובה של כלי, וגם הסכמה בין כלים, אינה ראיה, ראו בחלק "ללמוד הלאה", בסעיפים "כיצד בודקים שהמקור אמיתי" ו"עוד כמה הרגלים של לומד".

מה לבדוק. פותחים את המקומות שהפרק מציין בהערות (בירושלמי שבת ובירושלמי ברכות) ומשווים את הלשון אל מה שהכלי הביא. מציאת מקום ודף בתשובה אינה בדיקה; הבדיקה היא קריאת המקור עצמו.

גבול המסקנה. הבדיקה מאששת שהמובאה נמצאת בירושלמי. היא אינה מוכיחה לאיזה משני המקומות כיוון אדמו"ר הזקן, ואינה מוכיחה שכל מה שנאמר בסוגיה שם נכלל ב"וכו'" שבאיגרת.

תרגיל 4: מה אין ללמוד ממשל השליא?

מה לשאול. לבקש הסבר למשל השליא, ולשאול מה הוא מלמד על היחס בין מצוות לתורה.

מה לבדוק. המלכודת היא להעביר אל הנמשל את מה שקורה לשליא אחרי הלידה: שהיא נזרקת. תשובה שמסיקה מכאן שהמצוות הן שלב שעוזבים, או להפך, שהלימוד הוא הכנה שנזרקת, חרגה מן המשל. האיגרת לוקחת רק את השלב שעד ארבעים יום: קדימה ועיקריות.

גבול המסקנה. הסבר נכון של המשל אינו מוכיח את הטענה שהמצוות הן "עיקר התורה ושרשה"; הטענה נשענת על החותם ועל "נעוץ תחלתן בסופן", והמשל רק ממחיש אותה. הוא גם אינו מלמד דבר על חקר העובר.

חלק שלישי — חיות העולמות וכוח הצומח שבארץ

פרקים 11–16

בחלק השני שאלנו מאין בא הכוח להוות יש מאין — להביא לידי מציאות דבר שלא היה קודם בשום צורה — וראינו שהכוח הזה שייך למאציל לבדו, והוא פועל בכלי האצילות ועל ידם. החלק השלישי

ממשיך את השאלה כלפי מטה: כיצד מגיע הכוח הזה אל העולמות שמתחת לאצילות — בריאה, יצירה ועשייה, ובקיצור בי"ע — ומחיה אותם, וכיצד הוא מתגלה בסוף בדבר הנמוך ביותר שאנו מכירים, בעפר המצמיח.

תזכורת קצרה למי שמגיע לכאן אחרי הפסקה. אצילות היא המדרגה שבה האורות והכלים מיוחדים באלוקות; מתחתיה שלושת העולמות בי"ע, ובהם כבר יש מציאות נבראת, והארה אלוקית מחיה אותה. "הקו" הוא המשכת אור אין־סוף בסדר ובמידה (פרק 7), ו"הארה" היא גילוי הנמשך מן האור, מצומצם ממנו. על "אור" ו"כלי" ראו פרק 1 ומושגי היסוד שבמפת הקריאה.

בחלק זה חוזרים המושגים המוכרים האלה, אבל בתוך יחסים חדשים, ולכן צריך לשאול בכל פעם על מה הם נאמרים. "כלים" יכולים לציין כלים שירדו מאצילות, ויכולים לציין את הכלים של עולמות בי"ע עצמם. "נשמה" יכולה לציין אור של ספירות — מקור החיות של ספירה — ואין להסיק מן המילה שמדובר בנשמת אדם. לכן, לפני כל ניסיון לצייר מסלול אחד פשוט של האור מלמעלה למטה, נברר בכל משפט שתי שאלות: מי המקבל, ומה הפעולה.

ובשאלה השנייה כדאי להבחין בין שלושה עניינים: מה מחיה ומקיים את הנברא, כיצד הוא מתהווה מאין ליש, ומה מוסיפה בו הארה נוספת. המילים "חיות", "התהוות" ו"תוספת גילוי" מסייעות לדייק בשאלה שבכל מקום. אין זו חלוקה לשלושה שלבים נפרדים בזמן, ואין ללמוד שכל תוספת אור היא בריאה חדשה.

מהלך החלק בקצרה. פרק 11 עוסק בזיווג שבתוך עולמות בי"ע, שממנו נבראים נבראיהם, ובאור האלוקי הפועל בתוכו. פרק 12 מביא תיאור שני: הקו עצמו, המגיע עד סוף הסדר, ושלוש מדרגות של הארה ממנו; היחס המדויק בין שני התיאורים יידון שם ונשאר בו מקום לעיון. פרק 13 מוסיף את אור אין־סוף ה"סובב", הנמצא בכל

מקום בשווה, ומאיר אל הקו דרך הכלים. שלושת הפרקים האלה מבררים מה מחיה את העולמות ומהווה אותם. בפרקים 14–15 תשומת הלב פונה אל מקום אחד מוחשי, הארץ: בעפר יש כוח להצמיח, ונשאל מדוע דווקא בנמוך שבעולמות מתגלה כוח כזה. פרק 16 עובר מן הצמיחה אל הזריעה, הנטיעה ועבודת האדם, ומקשר אותה לדירה בתחתונים. המסקנה הכוללת על מעלת המצוות המעשיות תתבאר בפרק 20, לאחר הדיון במזון ובקרבן.

כשנגיע אל העפר המצמיח, נשמור על שתי הבחנות. הופעת הכוח בעפר אינה הופכת את העפר לבורא, והמשל מן הצומח אינו מבטל את ההבדל בין רוחני לגשמי. את החידוש נחפש דווקא בפעולת הצמיחה, וביחס שבין סוף הסדר לבין המקור שממנו נמשך הכוח.

וכמו בחלקים הקודמים, כל פרק ייחתם בתרגילים לעבודה עם כלי בינה מלאכותית (על מבנם ראו "כיצד בנוי פרק" במפת הקריאה). התרגילים מלמדים לבדוק את תשובות הכלים מול הספר והמקורות, ולהמשיך לברר עם רב או חברותא.

פרק 11 | זיווג והתהוות בעולמות בריאה, יצירה ועשייה

מה כבר ידוע לנו

לפני שנמשיך, נזכיר את שני הפרקים שקדמו, שהאיגרת עצמה חוזרת אליהם במילים "והנה כמו כן".

בפרק 9 פגשנו תיאור של לידה עליונה. האיגרת אמרה שם שבריאת הנשמות היא "להיות יש ודבר נפרד בפ"ע בעולם הבריאה", וקראה לה "לידה", "כקריעת י"ס דבעתיקא תליא". ומכאן הסיקה: "נמצא שזהו גילוי אור א"ס ממש ע"י העיבור והלידה". כלומר, לשון ההולדה לא באה שם לתאר תהליך טבעי בין שתי מציאויות שוות. היא

תיארה את הדרך שבה מתגלה כוח אין־סוף כשמשהו יוצא להיות יש נפרד.

בפרק 10 עצרה האיגרת ואמרה "ובזה יובן". מתוך אותו עיקרון היא ביארה את מקומן של המצוות והתורה, את "חותם המתהפך" ואת משל השליא, וסיימה ב"וכדלקמן". עכשיו, במילה "והנה", היא שבה אל שרשרת ההתהוות עצמה. "כמו כן" מחבר את מה שיבוא אל מה שנאמר על הלידה: כשם שבאצילות היה זיווג שדרכו התגלה כוח אין־סוף ביציאת יש נפרד, כך גם בתוך עולמות בריאה, יצירה ועשייה פועל זיווג, ובו נבראים כל נבראיהם "מאין ליש".[342]

"והנה כמו כן" — השרשרת ממשיכה אל בריאה, יצירה ועשייה

יש כאן גם הבדל, ובו נעוצה שאלת הפרק. בפרק 9 היה הזיווג של זו"ן דאצילות — זעיר אנפין ונוקבא (ראו פרק 4) — והתוצאה הייתה נשמות, מלאכים והיכלות לעולם הבריאה. כאן מדובר בזיווג של זו"ן דבי"ע עצמם, כלומר של עולמות בריאה, יצירה ועשייה, והתוצאה היא "כל הנבראים והנוצרים והנעשים". והנה בפרק 4 למדנו שבעולמות האלה מתחיל "היש הנברא": הכלים שלהם כבר נבראים. מכאן השאלה: כיצד יכולה מערכת שיש בה כלים נבראים להיות מקום של התהוות מאין ליש, כשיכולת כזאת אינה בידי שום נברא? האיגרת משיבה באותו משפט עצמו: ההתהוות היא "ע"י אור הנשמה שבתוכן, שהיא אלקות, מהכלים די"ס דמל' דאצי'", ובתוך אור הנשמה הזה מאירה הארת הקו, שבקעה את הפרסא — המחיצה שבין אצילות לבריאה — יחד עם הכלים. כל אחד מן המונחים האלה יתבאר בפרק במקומו.

[342] ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1329, בדיון "בריאת בי"ע ובקיעת הפרסא": האיגרת חוזרת כאן על רעיון הלידה, ומחילה אותו על בריאת כל הנבראים בבי"ע. על הלידה מזיווג זו"ן דאצילות ראו לעיל, פרק 9.

שלוש שאלות יובילו את הקריאה במשפט: היכן נעשית הפעולה, מי משתתף בה, ומאין כוחה. ההתהוות מתרחשת בבי"ע, אבל מכאן עוד לא נובע שכוחה שייך לבי"ע עצמם. נברר מהי "פרסא", מה פירוש "בקע... עמהם" ובמה נאמר "כמו באצילות ממש". בהמשך נפגוש קושי מעץ חיים, ספר היסוד של קבלת האר"י.

שני כללים ילוו אותנו. הראשון: הכוח האלוקי הנמשך הוא דבר אחד, והבחינות הנבראות המקבלות אותו הן דבר אחר. ההבחנה הזאת מאפשרת להבין פעולה שמתרחשת בתוך עולם מוגבל, ובכל זאת תלויה בשורש שמעל לגבולו. השני: לא להפוך הבנה ראשונה לכלל גורף. נראה, למשל, שמחיצה בין עולמות אינה מונעת השפעה שעוברת דרכה, ושמוחין שלמים ביחס לעולם אחד אינם מסבירים מאליהם כל הולדה.

לשון של זיווג בעולם שאין בו גוף

"זיווג" בלשון הקבלה הוא חיבור של בחינות משפיעות ומקבלות, שממנו נמשכת השפעה ומתחדשת תוצאה. אין הכוונה לגוף גשמי בעולמות העליונים. "זעיר אנפין", בקיצור ז"א, הוא שמה של מערכת המידות, הבחינה המשפיעה. "נוקבא" היא המלכות, הבחינה המקבלת את ההשפעה ומגלה אותה בפועל, כמו שהדיבור מגלה את המחשבה. "זו"ן" הם שניהם יחד. לעומתם, "אבא ואמא", או"א, הם כינויי החכמה והבינה. מהם באים ה"מוחין": הכוחות השכליים המאירים את המידות ומנהיגים אותן, כמו ששכלו של אדם מכוון את רגשותיו.

דוגמה מחיי הנפש יכולה לעזור לזכור את הכינויים ואת סדרם. מורה שרוצה ללמד רעיון מתחיל בהבזק של הבנה, חכמה; מפתח אותו לפרטיו, בינה; מתעורר לרצות לקרב את התלמיד ולהשפיע עליו, המידות; ולבסוף מוצא מילים ומדבר, המלכות. הדיבור הוא "נוקבא" במובן זה: הוא מקבל מן השכל ומן הרגש ומגלה אותם החוצה.

ו"מוחין" הם השכל כשהוא מאיר ברגש: מורה שמבין מה התלמיד צריך אוהב אותו בדרך אחרת ממורה שאינו מבין. הדוגמה עוזרת לזכור את התפקידים, והיא מוגבלת: בנפש האדם אלה כוחות של אדם אחד, ואילו בשפת הקבלה כל אחד מן הכינויים האלה הוא "פרצוף" — מערכת שלמה של ספירות, הפועלת כיחידה אחת של גילוי אלוקי. אין ללמוד מן המשל שיש בעולמות העליונים "אדם" החושב ומדבר.

מכאן כלל של קריאה: "זיווג" אינו מילה אחת לדבר אחד. בכל מקום צריך לשאול מי מזדווגים, מה נמשך בחיבור שלהם, ומה מתחדש ממנו. שני פרצופים סמוכים אינם מולידים תמיד אותה תוצאה, ולא כל זיווג הוא זיווג המוליד נשמות. ההבחנה הזאת תשמש אותנו כשנגיע אל הקושי מעץ חיים.

והנה כמו"כ מזיווג זו"ן דבי"ע נבראו מאין ליש

W11-01
מילים 1–8

"והנה" — פותח חזרה אל הקו המרכזי של האיגרת, אחרי הביאור על התורה והמצוות. "כמו"כ" — כמו כן; מחיל על בי"ע את מה שנאמר על הלידה מזיווג זו"ן דאצילות. "מזיווג זו"ן דבי"ע" — מזיווג זעיר אנפין ונוקבא של בריאה, יצירה ועשייה. הזוגות האלה שייכים לעולמות עצמם; המשפט אינו אומר רק שהעולמות מקבלים תוצאה של זיווג עליון. "נבראו" — לשון בריאה, ו"יש מאין נקרא בריאה בלה"ק", כפי שלמדנו בפרק 2. "מאין ליש" — הנברא אינו המשך טבעי של מה שקדם לו, אלא יש שנתחדש. המשפט מציין כאן את מקום הפעולה ואת סוגה; את כוחה הוא יפרש מיד.

"מאין ליש" — גם כשהסדר הוא זיווג

לשון זיווג ולידה עלולה להטעות. אצלנו ההורים והילד שייכים לאותו סוג מציאות, והילד בא מהם בשרשרת טבעית. האם גם כאן הנבראים יוצאים מזו"ן כמו עלול מעילתו? האיגרת שוללת זאת בשתי

מילים: "מאין ליש". בפרק 2 למדנו את ההבדל. בהשתלשלות של עילה ועלול "העלול הוא מוקף מהעילה ובטל במציאות אצלו". ביש מאין, לעומת זאת, הנברא הוא דבר נפרד, ובפרק 3 למדנו שמצד הנבראים "הכח השופע בו אינו מושג כלל וכלל". בפרק 7 למדנו גם מי יכול לברוא כך: רק המאציל, "שמציאותו הוא מעצמותו", "ולכן הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט ממש".

לכן הזיווג אינו משנה את סוג ההתהוות. הוא מתאר את הסדר ואת המקום: באיזו מערכת, ודרך אילו בחינות, מתהווים הנבראים. הוא אינו הופך את זו"ן דבי"ע לעילה טבעית שממנה נובע יש. כבר בלידת הנשמות באצילות הדגישה האיגרת שהלידה היא "כקריעת י"ס דבעתיקא תליא", מעשה התלוי במדרגה נעלית מן הסדר הרגיל, ושהיא "גילוי אור א"ס ממש". גם כאן לשון הזיווג שומרת את הסדר, ו"מאין ליש" שומר את המקור.

שלושה פעלים, שלושה עולמות

"כל הנבראים והנוצרים והנעשים" — שלושת הפעלים מקבילים לשמות שלושת העולמות: "נבראים" לבריאה, "נוצרים" ליצירה, "נעשים" לעשייה. השמות נשענים על לשון הפסוק "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו" (ישעיה מג, ז), שבספרות הקבלה נדרש על סדר העולמות.

אין לחשוב שהכוונה רק לחפצים הגשמיים שסביבנו. בכל אחד מן העולמות יש נבראים רוחניים, מלאכים ומדרגות של חיות, ובעשייה נכלל גם עולמנו הגשמי. המילה "כל" מקיפה את כל התחומים האלה. גם אין סיבה להוציא מראש נשמות ומלאכים מן ה"כל" הזה. כיצד בדיוק הם נכללים בו, נשאל שוב כשנגיע אל הקושי מעץ חיים.

[343]

[343]ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1299–1300, בדיון "זיווגי בי"ע: ההבחנה בתוצרים עדיין אינה מספיקה", ועמ' 1319: אין לפרש "כל הנבראים" באופן המוציא מראש נשמות ומלאכים.

"כל" — בלי להוציא תחום מתחומי שלושת העולמות. "הנבראים והנוצרים והנעשים" — המתהווים בבריאה, ביצירה ובעשייה. "ע"י" — על ידי, באמצעות; המילה מציינת את הדרך שבה נעשה הדבר, ואינה אומרת שהאמצעי הוא בעל הכוח. "אור הנשמה" — מדרגת האור שהיא "נשמה" לספירות של בי"ע; אין זו נשמתו של אדם פרטי. "שבתוכן" — שבתוך זו"ן וספירות העולמות האלה. הכינוי לבדו אינו מגדיר את תחומו בדיוק, ובהמשך האיגרת קוראת לאותה מדרגה "אור הנשמה די"ס דבי"ע".[344]

מהו "אור הנשמה", ומה אינו

המילה "נשמה" מזכירה לנו מיד את נשמת האדם, אבל בפרק 4 למדנו לה שימוש אחר. האיגרת כתבה שם: "והנה ראשית היש הנברא ותחילתו הן הכלים די"ס דבי"ע וגם האורות נפש רוח ונבראו מבחי' הנשמה די"ס דבי"ע שהוא אלקות והן הלמ"ד כלים דמל' דאצילות". בכל ספירה של בריאה, יצירה ועשייה יש אפוא שני צדדים. מצד אחד, כלים ואורות של נפש ורוח, השייכים לעולם עצמו ונמנים עם "ראשית היש הנברא". מצד שני, בחינת ה"נשמה" המחיה אותה, והיא אלקות: כלי המלכות דאצילות, שירדו ונעשו לה מקור חיות. "נשמה" מציינת כאן תפקיד, מקור אלוקי ביחס למערכת שהוא מחיה, ולא אדם מסוים. גם בעץ חיים מתואר מבנה דומה: כלי אצילות היורדים אל שלושת העולמות התחתונים נעשים שם "נשמה"

[344] על "אור הנשמה" ועל הכינויים "שבתוכן", "בתוכה", "עמהם" ו"בהם" ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1293–1294, בדיון "מי הוא 'הנשמה' בקטע הזה, ולמי חוזרים הכינויים?"; על חילוף "שהיא אלקות" ו"שהוא אלקות" — שם, עמ' 1293 ו־1296; על ההבחנה בין מעמד ההארה למעמד המקבל, ראו שם, עמ' 1284, בדיון "מפת השאלה ובירורה". על שני מובני המילה "כלים" ראו לעיל, פרקים 4 ו־7.

לאורות של העולמות האלה, והרוח והנפש שלהם הם לבושים לה.

[345]

זה המפתח למשפט שלנו. "אור הנשמה שבתוכן, שהיא אלקות" מייחס אלקות לבחינת הנשמה, ולא לכלים המקומיים שהיא שוכנת בתוכם. הכלים האלה נשארים נבראים גם כאשר אור אלוקי מאיר בהם. הארה אלוקית המתלבשת בכלי אינה הופכת את הכלי הנברא עצמו לאלקות.

גם באיגרת אחרת כותב אדמו"ר הזקן דברים בעלי מבנה דומה. באגרת הקודש ט"ו הוא אומר "ואפי' נפש דעשיה היא באה מזיווג זו"נ דעשיה והמוחין שלהם", ומוסיף שהמוחין האלה "הן הן אחוריים דכלים דזו"נ דאצילות שהם אלהות ממש". ההקשר שם הוא נפש האדם, ואין להעביר משם לאיגרת שלנו את כל פרטי הענין. אבל הקו הכללי משותף: בתוך מערכת של עולם תחתון פועלת מדרגה פנימית שמקורה בכלי אצילות, והיא אלקות.[346]

ומאין הכוח? כאן צריך לדייק כפי שלמדנו בפרק 7. הכוח לברוא יש מאין שייך למאציל לבדו: "ולכן הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין". אור אין־סוף, "שהאור הוא כעין המאור", "נתלבש... בכלים ד"ס דאצילות ומתייחד בתוכן בתכלית היחוד עד דאיהו וגרמוהי חד לברוא בהן ועל ידן ברואים בעלי גבול ותכלית ובפרט ע"י התלבשותן בב"ע". הכוח הוא כוחו של המאציל, והוא פועל "בהן ועל ידן" — בתוך הכלים ובאמצעותם. משפטנו מראה כיצד הדבר נעשה בתוך ב"ע: "ע"י אור הנשמה", שהוא אותם כלי מלכות דאצילות שנתלבשו בעולמות האלה. אין כאן כוח שנמסר לכלים הנבראים, וגם אור

---

[345]עץ חיים, שער מ, דרוש י: "הכלים החצונים בעצמן של האצילות כאשר יורדין אל ג' עולמות תחתונים דב"ע נעשים ממש בחי' נשמה של עצמות אורות ההם של העולמות עצמן ורוחם ונפשם של עולמות ההם הם לבושים אל הנשמה". שם מדובר בכלים "החצונים" של האצילות, ובעל עץ חיים מסתפק אם יורדים גם הכלים הפנימיים, ודעתו נוטה שרק החיצוניים; באיגרת — כלי המלכות דאצילות. המבנה משותף, ואת הפרטים אין להשוות בלי עיון.

[346]תניא, אגרת הקודש ט"ו, בפתיחתה: "ואפי' נפש דעשיה היא באה מזיווג זו"נ דעשיה והמוחין שלהם"; והמוחין האלה "הן הן אחוריים דכלים דזו"נ דאצילות שהם אלהות ממש".

הנשמה אינו נעשה מקור עצמאי. הוא הדרך שבה פועל הכוח היחיד בתוך העולם התחתון.

נסכם את השרשרת בשלושה צעדים, מפני שכל אחד מהם נלמד בפרק אחר. הצעד הראשון, מפרק 7: הכוח לברוא יש מאין הוא של המאציל לבדו. הצעד השני, גם הוא מפרק 7: הכוח הזה פועל בכלי האצילות ועל ידם, מפני שאור אין־סוף מתייחד בהם. הצעד השלישי, מפרק 4 וממשפטנו: כלי המלכות דאצילות ירדו אל בי"ע ונעשו שם "אור הנשמה" של הספירות. מכאן המסקנה: כשנבראי בי"ע מתהווים "ע"י אור הנשמה", הם מתהווים מכוחו של המאציל, הפועל דרך אותם כלים שירדו. מי שמדלג על הצעד השני עלול לחשוב שהכוח "עבר" אל בי"ע ונעשה שלהם. מי שמדלג על הצעד השלישי לא יבין מדוע דווקא אור הנשמה הוא הדרך.

אפשר להיעזר, בזהירות, בחלון שהאור עובר בו. צורת החלון קובעת כיצד ייכנס האור לחדר, אבל הזכוכית לא נעשתה שמש. המשל עוזר להפריד בין המקבל לבין מקור הפעולה. לגבולותיו שני צדדים. החלון והשמש שניהם נבראים ורחוקים זה מזה, ואילו בנמשל האור מתייחד בכלי האצילות "בתכלית היחוד". והמשל אינו מסביר כיצד מתהווה יש מאין. הוא מלמד רק שאפשר לפעול בתוך כלי בלי שהכלי יהיה המקור.

שהיא אלקות מהכלים די"ס דמל' דאצי' וגם בתוכה הארת הקו

W11-03
מילים 17–26

"שהיא" — בלשון נקבה, מוסב על "הנשמה" שבצירוף "אור הנשמה". "אלקות" — קביעה על מעמדה של הנשמה, לא על הכלים המקומיים. "מהכלים" — המקור שממנו היא באה. "די"ס דמל' דאצי'" — של עשר הספירות של מלכות דאצילות; גם המלכות, כמו כל ספירה, כלולה מעשר, ובפרק 4 נזכרו "הלמ"ד כלים דמל' דאצילות".

"וגם" — מוסיף רובד נוסף בתוך אותו מבנה. "בתוכה" — בלשון נקבה; בפשטות, בתוך הנשמה. "הארת הקו" — הארה הנמשכת מן הקו, ולא הקו בעצמו.

הערה קטנה על הדקדוק, כדי שלא נבנה עליו יותר מדי. במקומות אחרים באיגרת נאמר על אותה מדרגה "שהוא אלקות", בלשון זכר: בפרק 4 — "מבחי' הנשמה די"ס דבי"ע שהוא אלקות", ובפרק 12 — "באור הנשמה די"ס דבי"ע שהוא אלקות". אפשר שהמין הדקדוקי מתחלף לפי המילה שהמשפט נשען עליה, "אור" או "נשמה"; אבל בפרק 4 בא "שהוא" גם בלי המילה "אור". שני הנוסחים נשמרים, ואין ללמוד מחילוף המין לבדו הבחנה קבלית.[344]

"וגם בתוכה הארת הקו" — מה מוסיפה "וגם"?

אם אור הנשמה הוא כבר אלקות, מה מוסיף המשפט "וגם בתוכה הארת הקו"? האיגרת מציינת כאן שני דברים שונים. הראשון הוא מהותה של הנשמה מצד מקורה: היא באה מכלי מלכות דאצילות, ולכן היא אלקות ושומרת על קשרה לאצילות. השני הוא מה שמאיר בתוכה: הארת הקו. "וגם" מוסיף תיאור בתוך אותו מבנה. הוא אינו מעמיד שני כוחות בריאה זה לצד זה.[347]

נזכיר מהו הקו. בפרק 7 למדנו שהקו הוא אור אין־סוף הנמשך בסדר ובמידה, כעין קו דק, ושהוא מלובש בכלי האצילות: "הכלים די"ס שבהן מלובש הקו מאור א"ס". "הארת הקו" היא הארה הנמשכת ממנו, גילוי מצומצם יותר מן הקו עצמו. האיגרת שומרת על ההבחנה בעקביות: כאן היא כותבת "הארת הקו", ורק במשפט הבא, שנלמד בפרק 12, יבוא "הקו בעצמו".

---

[344] על "אור הנשמה" ועל הכינויים "שבתוכן", "בתוכה", "עמהם" ו"בהם" ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1294–1293, בדיון "מי הוא 'הנשמה' בקטע הזה, ולמי חוזרים הכינויים?"; על חילוף "שהיא אלקות" ו"שהוא אלקות" — שם, עמ' 1293 ו־1296; על ההבחנה בין מעמד ההארה למעמד המקבל, ראו שם, עמ' 1284, בדיון "מפת השאלה ובירורה". על שני מובני המילה "כלים" ראו לעיל, פרקים 4 ו־7.

[347] ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1294, בדיון "אם הנשמה אלקות, מה מוסיף 'וגם בתוכה הארת הקו'?".

אפשר לקרב את ההבחנה בדוגמה. השמש עצמה היא דבר אחד, והזיו שלה הנכנס לחדר הוא דבר אחר: הזיו בא מן השמש ומגלה אותה, אבל אינו השמש בכל עוצמתה. כך "הארת הקו" נמשכת מן הקו ומגלה אותו, בגילוי מצומצם יותר. גבול הדוגמה: השמש והזיו הם שני דברים גשמיים הנמצאים במקומות שונים, ובין הקו להארתו אין מרחק במקום. הדוגמה גם אינה מכריעה אם ההארה היא "חלק" מן הקו. היא מלמדת רק שיש הבדל במידת הגילוי, ושההארה תלויה במקורה.

ומדוע כלי האצילות נקראים "אלקות" בכלל? התשובה היא יסוד האיגרת כולה: "איהו וגרמוהי חד", הוא וכליו אחד, מפני שאור אין־סוף מתייחד בהם בתכלית היחוד. לכן אין להעמיד את הכלים כמקור עצמאי, וגם אין למחוק אותם כאילו רק האור פועל. תחביר המשפט שלנו אינו מכריע אם אחדות הכלים באור אין־סוף תלויה דווקא בקו, ובאיזה אופן. זו שאלה עמוקה, והיא נשארת לעיון.

דאור א"ס המלובש באצי' עד הפרסא

W11-04
מילים 27–32

"דאור א"ס" — של אור אין־סוף; הקו הוא אור אין־סוף בהמשכתו המסודרת. "המלובש" — בלשון זכר. בפשטות הוא מוסב על "הקו" או על "אור א"ס". אבל במשפט הבא נראה שגם פעלים הנאמרים על "הארת הקו" באים בלשון זכר, ולכן הדקדוק לבדו אינו מכריע אם ההתלבשות "עד הפרסא" נאמרה על הקו או על הארתו. "באצי'" — בספירות האצילות ובכליהן. "עד הפרסא" — עד הגבול שבין אצילות לבריאה. הגבול נאמר כאן על ההתלבשות באצילות. המשפט אינו אומר מה נמשך מעבר לגבול הזה. את זה יאמר המשפט הבא, ובדרך אחרת גם המשפט שבפרק 12 על "הקו בעצמו".

עד הפרסא מדובר בהתלבשות באצילות; מה שעובר אותה יתואר במשפט הבא. חילופי הזכר והנקבה אינם מכריעים לבדם את הפירוש. לשם כך צריך לעיין במהלך הרעיון ובמקבילות.

מהי "פרסא"?

"פרסא" פירושה מחיצה, מסך הפרוס בין מדרגות. בעץ חיים נקרא הגבול שבין אצילות לבריאה גם "מסך ופרגוד".[348] באיגרת שלנו המילה "פרסא" מופיעה פעמיים, בשני המשפטים הסמוכים: "עד הפרסא" ו"בקע הפרסא עמהם".

תפקידה של הפרסא חיובי: היא מציינת את המקום שבו משתנה אופן הגילוי. מעליה, באצילות, האורות והכלים "כולן אלקות", כלשון פתיחת האיגרת. מתחתיה, "משא"כ בבי"ע", מתחיל התחום של "היש הנברא", שעליו למדנו בפרק 4. הפרסא היא ההבדלה המאפשרת מציאות נמוכה ומוגדרת: נבראים בעלי גבול, שבידיעה שממטה למעלה הם "דבר נפרד לגמרי" (פרק 3).

כדאי לומר גם כיצד אין לדמיין אותה. הפרסא איננה קיר חומרי העומד במקום מסוים, והבקיעה שתתואר מיד איננה חור שנפער בקיר. ובעיקר, העולמות שמתחתיה אינם מנותקים מן הבורא: כל מה שמתחת לפרסא חי ומתהווה מכוח אלוקי, כפי שהאיגרת עצמה תפרט בפרקים הבאים. מה שהפרסא משנה הוא הדרך שבה האור מתגלה ומתקבל. פעולת המאציל נמשכת גם מתחתיה.

אפשר להיעזר במשל של גבול בין מדינות. שליח של מלך עובר את הגבול ונכנס לארץ אחרת, ונושא עמו את חותם המלך. בארץ הזרה החותם שבידו הוא חותמו של המלך ממש, כמו בבירה; אבל הארץ לא נעשתה בירה, ותושביה אינם רואים את פני המלך. המשל מסדר לנו את השאלות: מי עובר, עם מה, והיכן בדיוק נאמר "כמו

---

[348] עץ חיים, שער מז, פרק ג: "ונוגעין רגליה במסך ופרגוד שבין הבריאה לאצילות". המילה "פרסא" עצמה מופיעה באיגרת שלנו פעמיים, בשני המשפטים הסמוכים. ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1331 ו־1347.

באצילות". גבולותיו ברורים. בנמשל אין מרחב ואין תחנות גבול. השליח והחותם אינם בעלי סמכות משלהם, וכל תוקפם מן המלך. והמשל אינו מסביר כיצד מתהווה יש מאין.

והארת הקו שהיה מאיר בכלים די"ס דמל' בקע הפרסא עמהם

W11-05
מילים 33–42

"והארת הקו" — הנושא הוא ההארה, ולא הקו בעצמו. "שהיה מאיר" — שהאירה קודם לכן, באצילות. "בכלים די"ס דמל'" — באותם כלי מלכות דאצילות שהוזכרו לפני רגע כמקור של אור הנשמה. "בקע" — עבר דרך המחיצה. "הפרסא" — הגבול שבין אצילות לבי"ע. "עמהם" — יחד עם הכלים האלה. הפעלים "היה מאיר", "בקע" ובהמשך "ומאיר" כתובים בלשון זכר. אפשר שהם מתאימים לשם הסמוך "הקו", כפי שקורה בעברית בצירוף של סמיכות, כמו "קול דמי אחיך צעקים" (בראשית ד, י). התחביר הזה אינו מעביר את הנושא מן "הארת הקו" אל "הקו בעצמו".

הארת הקו עוברת — יחד עם הכלים

כבר ראינו שהנושא במשפט הוא "הארת הקו", ולא הקו בעצמו. והיא לא עברה לבדה: היא בקעה "עמהם", עם כלי המלכות. יתרה מזו: כבר לפני הבקיעה ההארה נקראת "הארת הקו שהיה מאיר בכלים". לכן אין לומר שהפרסא היא שהפכה את הקו להארה. גם באצילות, בכלי המלכות, מאירה הארה; הפרסא מתוארת כאן כמקום שבו ההארה הזאת עוברת יחד עם כליה.[349] [350]

"עמהם" מחבר את המשפט אל פרקים קודמים. בפרק 4 למדנו שכלי המלכות דאצילות נעשים "נשמה" לספירות של בי"ע, ובפרק 7 נאמר "ובפרט ע"י התלבשותן בבי"ע". עכשיו מתברר מה נשאר בהם

[349]ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1326 ו־1328, בדיון "הפרסא ו'כמו באצילות ממש'", ועמ' 1362, בדיון "האם הפרסא היא שהופכת את הקו להארה?".

[350]ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1327, בדיון "הקו דרך הפרסא: תיקוני המשך תער"ב".

כשירדו: הארת הקו שהאירה בהם באצילות ירדה עמהם. נוכחותה של הארת הקו בבי"ע קשורה אפוא לכלים האלה. אין היא מתוארת כאן כאור המתפשט בכל מקום בבי"ע באותו אופן.

אדמו"ר הרש"ב, רבי שלום דובער שניאורסון, האדמו"ר החמישי בשושלת חב"ד, דן בענין זה בהמשך תער"ב, סדרה ארוכה של מאמרי חסידות הקרויה על שם השנה שבה החלה. הוא מזכיר שם כדבר ידוע "שהארת הקו מסתיים במל' דאצי' ואינו מאיר בבי"ע".[351] [352] לפי סדרו הרגיל של הקו, הארתו מסתיימת בסוף האצילות. לכן יש חידוש במשפט שלנו: הארת הקו נמצאת בבי"ע מפני שבקעה את הפרסא יחד עם הכלים שבהם האירה. זה ביאור מאוחר, והוא מסייע להבין מדוע האיגרת כותבת תחילה "עד הפרסא" ומיד "בקע הפרסא עמהם". אפשר לומר זאת בפשטות: לולא הכלים שירדו, לא הייתה הארת הקו מגיעה אל בי"ע; ובזכות הכלים היא נמצאת שם.

צריך לדעת גם מה המשפט אינו פותר. הבקיעה מסבירה כיצד הארת הקו נמצאת בבי"ע, בתוך הכלים שירדו. היא אינה מסבירה לבדה את כל סוד ההתהוות מאין ליש: את כוח הבריאה כבר ייחסה האיגרת למאציל לבדו, ובפרק 13 תוסיף שגם אור אין־סוף הסובב מאיר אל הקו דרך הכלים ונותן בהם כוח לברוא. הבקיעה גם אינה מלמדת מה מידת האור האלוקי בנשמות שיצאו ונפרדו מן הכלים, שעליהן למדנו בפרק 7 שהן "אינן אלקות ממש לברוא יש מאין". מילה אחת אינה יכולה לשאת את כל השאלות האלה.

ומאיר בהם בבי"ע כמו באצילות ממש

W11-06
מילים 43–48

---

[351] המשך תער"ב, חלק ב (קה"ת תשס"ג): ד"ה "בראשית ברא", עמ' תרצז–תרצח; ד"ה "ויהי ביום השמיני", עמ' תתקמט–תתקנ; ד"ה "אדם כי יהי' בעור", עמ' תתקנה — ההארה במלכות, המעבר דרך הפרסא ותוספת הגילוי הנמשכת בעבודה. הלשון "ומזה מובן שבודאי אינו דומה האור כמו שהוא באצי' וכמו שבקע את הפרסא", המובאת לעיל בהשוואה השלישית, לא אותרה על ידינו בדפוס; מקומה המדויק טעון בירור (ראו מקרה 3 במקרי הלימוד).

[352] המשך תער"ב, עמ' תרצז: "וכידוע שהארת הקו מסתיים במל' דאצי' ואינו מאיר בבי"ע". ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1383–1384.

"ומאיר" — בלשון הווה, כדבר נמשך. "בהם" — בכלים שבקעו עם ההארה, כלי המלכות דאצילות שירדו ונתלבשו. "בבי"ע" — מקומם עתה. "כמו באצילות" — ההשוואה נאמרת על הארת הקו בכלים האלה, ביחס להארתה בהם באצילות. "ממש" — מחזק את הדמיון: אין זו הארה בשם בלבד. במה בדיוק נאמר הדמיון, נברר מיד. אין לקרוא בו שבי"ע נעשו אצילות, או שכל הנבראים שבהם מקבלים אותו גילוי.

מפת הכינויים במשפט

הטבלה מרכזת את הכינויים שבמשפט ואת משמעותם.[344]

המילה	על מה היא מוסבת	מה אין לקרוא בה
"שבתוכן"	בתוך זו"ן וספירות בי"ע	שהכינוי לבדו מגדיר את כל תחומו
"שהיא אלקות"	הנשמה שבצירוף "אור הנשמה"	שהכלים המקומיים הם אלקות
"וגם בתוכה"	בתוך הנשמה	כוח בריאה שני לצד הנשמה
"המלובש... עד הפרסא"	בפשטות הקו, או אור אין־סוף, המלובש באצילות; הדקדוק לבדו אינו שולל את "הארת הקו"	קביעה על כל המשכתו של הקו (ראו פרק 12)
"עמהם"	כלי המלכות דאצילות	כל מציאות בי"ע
"בהם"	אותם כלים, כשהם בבי"ע	עולמות בי"ע עצמם או נבראיהם

"כמו באצילות ממש" — במה הדמיון?

המילה "ממש" עלולה להישמע כאילו אין עוד שום הבדל בין בי"ע לאצילות. כדי לראות שאין זה כך, נבחין בין שלוש השוואות. בלשון

[344] על "אור הנשמה" ועל הכינויים "שבתוכן", "בתוכה", "עמהם" ו"בהם" ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1294–1293, בדיון "מי הוא 'הנשמה' בקטע הזה, ולמי חוזרים הכינויים?"; על חילוף "שהיא אלקות" ו"שהוא אלקות" — שם, עמ' 1293 ו־1296; על ההבחנה בין מעמד ההארה למעמד המקבל, ראו שם, עמ' 1284, בדיון "מפת השאלה ובירורה". על שני מובני המילה "כלים" ראו לעיל, פרקים 4 ו־7.

פשוטה הן שלוש שאלות: האם העולמות עצמם מקבלים את הגילוי הזה? האם המלכות שווה לשאר האצילות? והאם אותה הארה, באותם כלים, מאירה אחרי המעבר כמו לפניו? כל אחת עונה על שאלה אחרת, ומקור הפותר אחת מהן אינו פותר בהכרח את חברתה.[353]

ההשוואה הראשונה היא בין מה שמאיר בתוך הכלים לבין עולמות בי"ע עצמם. כאן מכריעה המילה "בהם": הארת הקו מאירה בכלים שבקעו עמה. אדמו"ר הרש"ב, בהמשך תרס"ו, מפרש כך במפורש: "היינו בכלים דמלכות דאצילות אבל לא בבי"ע עצמן", ובמקום אחר באותו המשך: "אבל לא בהנבראים דבי"ע". הרבי מביא הגבלה זו בהערה לאחד ממאמריו.[354] העולמות עצמם ונבראיהם אינם מקבלים את הגילוי הזה כפי שהוא באצילות.

ההשוואה השנייה היא בין הארת הקו שבמלכות לבין כלל האורות של האצילות. הרש"ב מבחין קודם כל בין הארת הקו שבכלי המלכות לבין אורות האצילות בכלל. ההבחנה הזאת נוגעת למדרגת המלכות עצמה, ואפשר שהיא קיימת כבר באצילות, לפני כל בקיעה. לכן אין היא מוכיחה לבדה שינוי שנגרם במעבר.

ההשוואה השלישית היא העדינה ביותר: אותה הארה, באותם כלים, לפני הבקיעה ואחריה. גם עליה כותב הרש"ב, בלשון "יש לומר", "ומזה מובן שבודאי אינו דומה האור כמו שהוא באצי' וכמו שבקע את הפרסא". ובמקום אחר בהמשך תער"ב הוא דן ב"חילוק בהכלים כמו שהן באצי' וכמו שירדו לבי"ע", וכותב שבהתלבשות הכלים דאצילות

---

[353]על שלוש ההשוואות ועל היקף "ממש" ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1326, 1363 ו־1373, ועל "מה נשמר במילה 'ממש'" — שם, עמ' 1328–1327. על דברי המשך תער"ב בעמ' תרצז–תרצח (שני הנימוקים, והכלים הצריכים אור בתוכם כדי שיהיו אור ונשמה לבי"ע) ראו שם, עמ' 1384–1383; ועל עמ' תתקנ (הכלים כמו שהן באצילות וכמו שירדו לבי"ע, ריבוי הכלים ומיעוט האור) — שם, עמ' 1304–1303. הרבי מפנה בהערה 38 למאמר ד"ה "וירד הוי' על הר סיני", תשכ"ז, להמשך תער"ב, עמ' תתקנ.

[354]המשך תרס"ו, עמ' כא: "ומה שהקו בקע הפרסא עמהם ומאיר בהם בבי"ע כמו באצי' כו' היינו בכלים דמלכות דאצילות אבל לא בבי"ע עצמן" ("הקו בקע" הוא קיצור לשונו של המבאר; באיגרת: "והארת הקו... בקע"); ובעמ' תכד: "י"ל דהיינו שמאיר בהכלים דמלכות... אבל לא בהנבראים דבי"ע". הרבי מביא את דברי המשך תרס"ו בהערה 34 למאמר ד"ה "וחזקת והיית לאיש", תשכ"ח. ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1298, 1362 ו־1374.

בספירות דבי"ע "אין האורות דאצי' מאירים בהם ע"ד שהיו מאירים באצי'". [350] [351] יש אפוא שינוי גם באור שבאותם כלים עצמם.

ההבחנות האלה מראות שאין לפרש "ממש" כזהות בכל הבחינות: לא כל גילוי שבמלכות הוא כגילוי בשאר האצילות, והעולמות ונבראיהם אינם מקבלים את ההארה כפי שהיא באצילות. גם על אופן הארתה באותם כלים לאחר הבקיעה נשאר מקום לבירור.

עם זאת, אין להסיק מכאן שההארה איבדה את טיבה האלוקי או את חלקה בבריאה. האיגרת עצמה ממשיכה לייחס את ההתהוות לאור הזה: הנבראים נבראו "ע"י אור הנשמה... וגם בתוכה הארת הקו". גם הרש"ב, באותו דיון, מסביר שהכלים זקוקים לאור בתוכם כדי שיהיו אור ונשמה לבי"ע, ושכלים בלי אורות דומים לגוף בלי נשמה.
ובהמשך דבריו על הכלים שירדו נידונים ריבוי הכלים ומיעוט האור, עד האפשרות להיות מקור להתהוות היש, ומודגש שההתהוות היא מן האור באמצעות הכלים. המיעוט שמתואר במקבילות אינו מבטל, אם כן, את ייחוס ההתהוות לאור שבכלים. [351] [353]

מה מוסיפה אפוא המילה "ממש"? אפשר לקרוא אותה כך: "ממש" מדגיש שאין כאן הארה בשם בלבד, או זכר רחוק של אצילות.
ההארה שבכלים היא הארה אלוקית באמת, והיא מאירה בהם בבי"ע כדרך שהאירה בהם באצילות — כאור המיוחד בכלים שבהם ועל ידם בורא המאציל. עדיין צריך לברר מה בדיוק כלול בדמיון: שמירת

---

[351]המשך תער"ב, חלק ב (קה"ת תשס"ג): ד"ה "בראשית ברא", עמ' תרצז–תרצח; ד"ה "ויהי ביום השמיני", עמ' תתקמט–תתקנ; ד"ה "אדם כי יהי' בעור", עמ' תתקנה — ההארה במלכות, המעבר דרך הפרסא ותוספת הגילוי הנמשכת בעבודה. הלשון "ומזה מובן שבודאי אינו דומה האור כמו שהוא באצי' וכמו שבקע את הפרסא", המובאת לעיל בהשוואה השלישית, לא אותרה על ידינו בדפוס; מקומה המדויק טעון בירור (ראו מקרה 3 במקרי הלימוד).
[350]ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1327, בדיון "הקו דרך הפרסא: תיקוני המשך תער"ב".
[353]על שלוש ההשוואות ועל היקף "ממש" ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1326, 1363 ו־1373, ועל "מה נשמר במילה 'ממש'" — שם, עמ' 1328–1327. על דברי המשך תער"ב בעמ' תרצז–תרצח (שני הנימוקים, והכלים הצריכים אור בתוכם כדי שיהיו אור ונשמה לבי"ע) ראו שם, עמ' 1384–1383; ועל עמ' תתקנ (הכלים כמו שהן באצילות וכמו שירדו לבי"ע, ריבוי הכלים ומיעוט האור) — שם, עמ' 1304–1303. הרבי מפנה בהערה 38 למאמר ד"ה "וירד הוי' על הר סיני", תשכ"ז, להמשך תער"ב, עמ' תתקנ.

המעמד האלוקי, אופן היחוד, מידת הגילוי או כמה מהם יחד. ברור על מה נאמרת ההשוואה, אך מלוא משמעותה דורש עיון.

נחזור למשל השליח. החותם שבידו הוא חותמו של המלך ממש, גם בארץ הזרה. אבל "ממש" נאמר על החותם, לא על הארץ; הארץ לא נעשתה בירה. ועם זאת, בארץ הזרה החותם אינו נראה בכל הדרו כמו בחצר המלך. כך "כמו באצילות ממש" נאמר על ההארה בכלים ולא על העולמות, ואינו שולל שינוי במידת הגילוי. גם כאן גבול המשל ברור: בחותם אנושי יש שני דברים, המלך וסמלו; בנמשל ההארה אינה מציאות העומדת בפני עצמה לצד המאציל.

פחות גילוי אינו פחות כוח

מכאן הבחנה החשובה לכל הפרק: היכולת לברוא אינה נמדדת לפי מידת האור שהנברא מרגיש. כבר בפרק 3 למדנו שבידיעה שממטה למעלה היש הנברא הוא דבר נפרד לגמרי, "כי הכח השופע בו אינו מושג כלל וכלל". יכול להיות הסתר גדול, ודווקא בתוכו מתהווה יש מוגבל. מיעוט הגילוי מאפשר את אופן המציאות של המקבל. הוא אינו מעמיד בורא נוסף, ואינו מוסר לעולם עצמאות גמורה.

דוגמה: אב מסביר לילד קטן ענין עמוק בכמה מילים פשוטות. הילד שומע מעט, אבל ההסבר הקצר נולד מתוך הבנתו המלאה של האב, ובלעדיה לא היה האב יכול לנסח אותו כך. מיעוט מה שנראה אינו מעיד על מיעוט הכוח שמאחוריו. גבול הדוגמה: האב והילד הם שני בני אדם, וקיומו של הילד אינו תלוי בהסבר. המשל גם אינו מסביר מדוע יש הסתר בעולמות. הוא מלמד רק שאין להסיק ממידת הגילוי הנראית על מידת הכוח הפועל.

שאלה אחרת היא הגילוי שהאדם מוסיף בעבודתו. בפרק 10 למדנו שתכלית ההתהוות היא "בכדי שיהיה המאציל ב"ה מלך על כל הנפרדים ע"י שיקיימו מצותיו". עבודת האדם מוסיפה גילוי אלוקי

בעולם. היא אינה נותנת לעולם את עצם קיומו, שבא מן הכוח המהווה אותו. גם כאן השאלה "כמה מתגלה" שונה מן השאלה "מי מהווה".

זיווג מקומי, וכוח שמקורו למעלה

עכשיו נוכל לסדר את המשפט כולו לפי חמש שאלות: היכן נעשית הפעולה, מי משתתפים בה, מה נעשה, מה נוצר, ובאיזה כוח. הטבלה שלהלן מראה מה עונה על כל שאלה, ומה אין להסיק מן התשובה. בשאלה האחרונה כדאי לזכור את השרשרת כולה: הכוח הוא כוחו של המאציל לבדו, הפועל בכלים המיוחדים באורו, ובבי"ע הוא פועל "ע"י אור הנשמה" — כלי המלכות דאצילות שירדו לשם — וגם הארת הקו שבתוכה.

השאלה	מה אומר המשפט	מה אין להסיק ממנו
היכן?	בבריאה, ביצירה ובעשייה	שהפעולה מתרחשת רק באצילות
מי מזדווגים?	זו"ן של העולמות האלה	שזיווג זו"ן דאצילות, או זיווג או"א, הוא אותו זיווג
מה נעשה?	"נבראו מאין ליש"	שזו השתלשלות של עילה ועלול
מה נוצר?	"כל הנבראים והנוצרים והנעשים"	שמדובר רק בגשמיות, או שנשמות ומלאכים מוצאים מראש
באיזה כוח?	כוח המאציל, "ע"י אור הנשמה" והארת הקו שבתוכה	שהכלים המקומיים בוראים מכוחם

לכן אין סתירה בעצם שתי הקביעות: הזיווג מקומי, וכוח הבריאה אינו כוח מקומי עצמאי. דווקא הצירוף הזה הוא נושא הביאור. אילו העברנו כל פעולה מיד לאצילות, היינו מפסידים את מה שהאיגרת אומרת על בי"ע. ואילו נתנו לכלים הנבראים כוח בריאה משלהם, היינו מפסידים את מה שלמדנו מתחילת האיגרת על מקור היכולת להוות יש מאין.

התיאור דורש עוד הבחנה: יש השפעה הבאה אל מערכת, ויש פעולה של משתתפי המערכת עצמם. בעץ חיים (שער מז, פרק ה) מתואר זיווג של זו"ן דאצילות, שממנו נמשכת "חיות ושפע אל היצירה ועשיה לבד לצורך עצמן ולא לצורך הולדה", ומתואר זיווג של אבא ואמא דיצירה, הנותנים "שפע וחיות לזו"נ דיצירה". אף אחד מן הזיווגים האלה אינו זיווג של זו"ן דיצירה או דעשייה עצמם. מקור המוכיח השפעה אל מערכת אינו מוכיח שמשתתפיה המקומיים מזדווגים; ומקור על אבא ואמא של עולם מסוים אינו מקור על זו"ן של אותו עולם.[355]

דוגמה תבהיר את ההבחנה. מים שמוזרמים אל גינה מעיר סמוכה מוכיחים שהגינה מקבלת מים; הם אינם מוכיחים שיש בגינה מעיין משלה. כך מקור המתאר שפע הבא אל היצירה ואל העשייה אינו מוכיח שזו"ן של העולמות האלה מזדווגים בעצמם. גבול הדוגמה: בגינה יש שני מקורות מים נפרדים, ואילו בנמשל כל השפע בא בסופו של דבר מן המאציל. השאלה אינה מאין בא הכוח, אלא אילו בחינות מתוארות כמשתתפות בזיווג.

ולמה נזכרו במשפט דווקא זו"ן, ולא אבא ואמא? המשפט מציין את הזיווג שממנו מתהווים הנבראים בשלב הקרוב אליהם. הוא אינו רשימה של כל המקורות העליונים המזינים את הזיווג הזה. אבא ואמא כבר נזכרו בפרק 9 כמקור המוחין שבטיפה, "ובכל זיווג נמשכת לאו"א מא"א וע"י ומלמעלה למעלה עד אין סוף". שתיקת המשפט מהם אינה שלילה של פעולתם.

---

[355]עץ חיים, שער מז, פרק ה. ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1288, 1300 ו־1314, בדיונים על ההבחנה בין זיווג המזין מערכת לבין זיווג של משתתפיה, ובין או"א לזו"ן; ועל השאלה מדוע נזכרו במשפט זו"ן ולא או"א — שם, עמ' 1291–1293.

עדויות לזיווג בבריאה, ביצירה ובעשייה — והקושי מעץ חיים

במהלך ההשוואה נשמור לפנינו את קביעת האיגרת על זיווג בבי״ע, ונבחן עד היכן המקורות האחרים מבארים אותה ובאיזו נקודה נותר קושי. בקריאה ראשונה אפשר לשוב אל הדיון הזה מאוחר יותר ולעבור לסיכום שבסוף הפרק, שבו נשמר גם הקושי הפתוח.

בעץ חיים יש לשונות שנראות כסותרות את האיגרת. כדי להבין את הקושי, נעיין במה שכל מקור אומר: תחילה בעדויות לזיווג בבי״ע, אחר כך בלשונות השוללות אותו, ולבסוף בהבחנות העשויות לקרב ביניהן.

העדות הראשונה היא משפטנו עצמו, המייחס את התהוות כל הנבראים לזיווג זו״ן של בריאה, יצירה ועשייה. השנייה היא לשון אדמו״ר הזקן באגרת הקודש ט״ו: ״ואפי׳ נפש דעשיה היא באה מזיווג זו״נ דעשיה והמוחין שלהם״.[346] כאן מדובר במפורש בעשייה, בזיווג מקומי ובמוחין. השלישית היא מכתבי האר״י. בעץ חיים, שער מ, דרוש י, מתואר בכל אחד מן העולמות זיווג של כלים: מזיווג הכלים החיצוניים יוצאות נשמות המלאכים של אותו עולם, ומזיווג הכלים הפנימיים — בחינות של נשמות אדם: הניצוצות שמן הבריאה נקראים שם ״נשמות הצדיקים״, שמן היצירה ״רוחין״ ושמן העשייה ״נפשות״.[356] ובשער הפסוקים נאמר על עשר מדרגות של זיווגים שהן ״בכל פרצוף ופרצוף, שבכל עולם מארבע עולמות אבי״ע״.[357]

---

[346]תניא, אגרת הקודש ט״ו, בפתיחתה: ״ואפי׳ נפש דעשיה היא באה מזיווג זו״נ דעשיה והמוחין שלהם״; והמוחין האלה ״הן הן אחוריים דכלים דזו״נ דאצילות שהם אלהות ממש״.

[356]עץ חיים, שער מ, דרוש י — זיווגים והולדה בכל אחד מן העולמות: ״ענין המלאכים ישנם בכל עולם ועולם״; נשמות המלאכים מזיווג הכלים החיצונים — ״המלאכים נעשים מהנשיקין ובני אדם מזווג גמור, כי הנשיקין הוא התדבקות כלים החצונים״ — ונשמת המלאך ״מתלבשת תוך רוח ונפש וכלים של המלאכים עצמן״; ומזיווג הכלים הפנימיים — הניצוצות ״הבאים מעולם הבריאה נקראים נשמות הצדיקים, וניצוצין שביצירה נקראו רוחין, וניצוצין של העשיה נקראו נפשות״. ושם: ״המלאכים עצמן אינם חיצוניות העולמות וכן הנשמות אינם הם עצמן פנימית העולמות״.

[357]שער הפסוקים, ספר בראשית, סימן כא (פרשת וירא, בדרוש על ״ותהר ותלד שרה״). ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ׳ 1304–1306.

גם ביאורי חסידות מאוחרים קוראים כך את משפטנו. הם מעידים כיצד נקראה האיגרת, אבל אינם ראיה עצמאית מול עץ חיים.

אדמו"ר הרש"ב מביא בשם האיגרת שכל הנבראים מתהווים מייחוד זו"ן דבי"ע על ידי אור הנשמה, ובביאור "שיעורים בספר התניא" מפורש זיווג של זעיר אנפין ומלכות מן הספירות של בי"ע, שממנו מתהווים נבראי עולמותיהם.[358]

מול כל אלה עומדים דברי עץ חיים בשער מז, והם מבחינים בין העולמות.[359]

בבריאה, כך נאמר שם, מאיר אור שלוש הספירות העליונות (ג"ר), "ולכן גם האור הבריאה... יש יכולת להיות לה מוחין גמורים כדי להוליד נשמות ממש". אלא שהאור הזה מגיע לבריאה רק דרך מסך, ולכן "אין כח בבריאה רק להוציא נשמות המלאכים דיצירה". בבריאה יש אפוא הולדה מקומית, אבל תוצריה מוגבלים.

ביצירה המצב שונה: "יצירה ועשיה שאין מגיע להם אור ג"ר אין מוחין להם וגם אין בהם יכולת להוליד נשמות". ובפרק הסמוך: "לכן אין הולדה לזו"ן דיצירה וכ"ש בעשיה". ועוד, בהקשר של ששת ימי החול: "בזו"נ שבו אין בהם זווג כי אין להם מוחין".

ובעשייה — "וכ"ש בעשיה", קל וחומר שאין בה הולדה. ודווקא על העשייה כותב אדמו"ר הזקן "ואפי' נפש דעשיה היא באה מזיווג זו"נ דעשיה והמוחין שלהם".

כאן הקושי: משפטנו מייחס את התהוות כל הנבראים לזיווג זו"ן בכל שלושת העולמות; עץ חיים שולל מוחין והולדה ביצירה ובעשייה;

---

[358]המשך תער"ב, עמ' תתקנה; "שיעורים בספר התניא", על אגרת הקודש כ, בביאור הקטע "והנה כמו"כ מזיווג זו"ן דבי"ע". שניהם ביאורים מאוחרים לאיגרת, ולא מקורות עצמאיים המיישבים את עץ חיים. ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1302, 1306 ו־1381.

[359]עץ חיים, שער מז, פרקים ג–ה — מוחין ותנאי הזיווג. פרק ג: "זו"ן אין להם זווג שלם להוליד נשמות כי אם ע"י המוחין הניתנין להם מאו"א"; לבריאה "יש יכולת להיות לה מוחין גמורים כדי להוליד נשמות ממש", אך "אין כח בבריאה רק להוציא נשמות המלאכים דיצירה"; "יצירה ועשיה שאין מגיע להם אור ג"ר אין מוחין להם וגם אין בהם יכולת להוליד נשמות". פרק ד: "לכן אין הולדה לזו"ן דיצירה וכ"ש בעשיה". פרק ה: "בזו"נ שבו אין בהם זווג כי אין להם מוחין". השוואת הפרטים למקומות האחרים טעונה עיון.

ואדמו"ר הזקן עצמו מדבר על מוחין ועל זיווג בעשייה. שני התיאורים מפורשים במקורות, וצריך להבין כיצד הם מתיישבים.[360]

בדיון הזה צריך להיזהר גם בציטוטים. משפט שמתחיל "וכל נשמה אפילו בעולם העשייה התחתון" הובא לעתים כאילו הוא מגוף איגרת ט"ו. הוא אינו מלשון אדמו"ר הזקן אלא מביאור מאוחר, "תניא לעם". אפשר ללמוד מביאור כזה, אבל אין להביא אותו כראיה ללשון המחבר.[360]

כמה הבחנות עשויות לקרב בין המקורות, ולכל אחת מהן יש בסיס. נציג אותן אחת אחת, ונאמר מה כל אחת מנסה להסביר.

ההבחנה הראשונה היא סוג התוצאה: קיום וחיות של עולם, תוספת אור, והולדת נשמות חדשות אינם אותו דבר. עץ חיים עצמו מבחין בין זיווג "להמשיך חיות ושפע" לבין זיווג "לצורך הולדה". לפי ההבחנה הזאת, אפשר שיש זיווג ביצירה ובעשייה, ובכל זאת אין בהם הולדה במובן ששער מז שולל.

ההבחנה השנייה היא פנימיות וחיצוניות: בעץ חיים מובחן בין זיווג הכלים החיצוניים, שממנו נשמות המלאכים, לבין זיווג הכלים הפנימיים, שממנו נשמות אדם; ובביאור של מקובל מאוחר יותר נאמר שזיווג החיצוניות ממשיך חיות לעולמות, וזיווג הפנימיות מוציא נשמות חדשות. לפי ההבחנה הזאת, אפשר ששתי הלשונות מדברות על שני רבדים שונים של אותו עולם.

ההבחנה השלישית היא אמת המידה של המוחין: עץ חיים מלמד שמוחין ושלמות נמדדים לעתים ביחס לאותו עולם, ולעתים ביחס לעולם שמעליו; נעמוד על כך מיד. לפי ההבחנה הזאת, "אין מוחין" ו"יש מוחין" יכולים להיאמר על אותו פרצוף מתוך שתי נקודות מבט.

---

[360]ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1285–1286, בדיון "זיווג מקומי בבי"ע: ראיות חיוביות וקושי שנותר". לדיון ההבחנה בין לשון אדמו"ר הזקן לביאור מאוחר, ראו שם, עמ' 1287.

ההבחנה הרביעית היא המצב: קטנות וגדלות, ימי חול ושבת. "קטנות" ו"גדלות" הם מצבים של קבלת המוחין: בקטנות המידות פועלות בלי הרחבה מלאה של השכל, ובגדלות המוחין מתגלים בהן. כך מידותיו של ילד אינן פועלות מתוך אותו עומק דעת של אדם שהתבגר. ההשוואה עוזרת להבין את הקשר בין התפתחות פנימית לבין יכולת להשפיע, אבל אינה הופכת את הפרצופים לדמויות אנושיות, ואין הכוונה שגוף רוחני גדל או קטן.[361] לפי ההבחנה הזאת, השלילה והחיוב נאמרו על מצבים שונים.

אבל אף אחת מן ההבחנות האלה לא הוכחה עדיין כיישוב שלם. "כל הנבראים" אינו בהכרח תחום זר לנשמות ולמלאכים, ולכן הבחנת התוצאה לבדה אינה מסלקת את הקושי. בשער מ עצמו נמנות נפשות העשייה בין תוצרי הזיווג הפנימי, ולכן אי אפשר לומר בפשטות "נפש אינה נשמה". לא נמצא מקור האומר במפורש שהשלילה בשער מז נאמרה על רובד אחד, והזיווג שבאיגרות על רובד אחר. וגם אין לסגור את השאלה במילה "שבת" בלי מקור מפורש. לפנינו כיוון ליישוב, ולא יישוב.[362]

"שלימים כפי אותו עולם" — מה מלמד עץ חיים ג, ג?

ההבחנה השלישית צריכה דיוק, מפני שקל להגזים בה. בסוף שער ג, פרק ג, בעץ חיים, נאמר שזו"ן שבכל עולם צריכים שלושה זמנים — עיבור, יניקה ומוחין — כדי להשתלם, "בערך א"א ואו"א של אותו העולם שהם שלימים כפי אותו עולם". "אמנם בבחי' הכלל" נקראים כל חמשת הפרצופים של עולם אחד "זו"ן" ביחס לעולם שמעליו, והם חסרי מוחין ביחס הזה. עוד נאמר שם שיש עיבור, יניקה ומוחין גם בכלים הפנימיים וגם בחיצוניים, ולכן "אל תתמה אם פעמים יראה

---

[361]ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1286–1287, בדיון "מוחין שלמים: מה מוכיח עץ חיים ג ג".

[362]על ההבחנות שהוצעו ועל גבולן: עץ חיים, שער כח, פרק א; שער כט, פרק ג; שער מ, דרוש טו; ומן המקובלים המאוחרים — נהר שלום לרש"ש, דף יד ע"ב–טו ע"א. ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1308–1309, 1313–1317 ו־1320–1321. אין בידינו ראיה שאדמו"ר הזקן נשען על ביאור הרש"ש.

שכבר יש מוחין ופעמים נראה שהם עדיין ביניקה... כי זה בפנימיות וזה בחיצוניות".[363]

מה מוכיח המקור הזה? שהמילים "שלם" ו"חסר מוחין" הן לשונות של יחס. פרצוף יכול להיות שלם "כפי אותו עולם", ובאותה עת חסר ביחס לעולם העליון; ומוחין יכולים להיות בפנימיות כשהחיצוניות עדיין ביניקה. יש בכך גם צד חיובי: מוחין בעולם תחתון אינם בהכרח חיקוי פגום של מוחין עליונים. עולם יכול להיות שלם ביחס לסדרו.

ועם זאת צריך לראות היכן נגמרת הראיה. המקור מלמד ש"שלם" היא לשון של יחס, אבל אין בו שכל זו"ן בכל עולם נמצאים תמיד בגדלות המספיקה להולדה. גם את ההחלה על השאלה שלנו הוא אינו עושה בעצמו: לא כתוב בו שהשלילה בשער מז נאמרה "בבחי' הכלל", והזיווג שבאיגרות נאמר "כפי אותו עולם". זה כיוון שאפשר לבחון, אבל אין לייחס אותו למקור. ולבסוף, שלמות, עצם הזיווג וכוח ההולדה הם שלושה דברים שונים; שלמות יחסית אינה אומרת יכולת להוליד בכל רגע.[361]

דוגמה פשוטה תעזור. תלמיד יכול להשלים בשלמות את המשימה של כיתתו, ועדיין אין פירוש הדבר שהוא מסוגל לכל מה שנדרש מאדם בוגר. השלמות אמיתית בתחומה, אבל אינה מבטלת את ההבדל בין התחומים. כך יש לקרוא שמות החוזרים בכמה עולמות: חכמה שבבריאה היא חכמה ביחס לבריאה, ואין שמה לבדו עושה אותה לחכמה דאצילות. גבול המשל: אצל האדם ההתפתחות נמשכת בזמן ובגוף, ובנמשל מדובר במדרגות ובמצבים של גילוי, בלי זמן ובלי גוף.

---

[363]עץ חיים, שער ג, פרק ג, בסופו — מוחין בסדרי העולמות: זו"ן שבכל עולם צריכים עיבור, יניקה ומוחין "בערך א"א ואו"א של אותו העולם שהם שלימים כפי אותו עולם", ו"בבחי' הכלל" נקראים כל פרצופי העולם זו"ן ביחס לעולם שמעליו; ויש עיבור, יניקה ומוחין בכלים הפנימיים ובחיצוניים. שלמות יחסית של מוחין אינה כשלעצמה הכרעה על כל תנאי ההולדה.

[361]ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1286–1287, בדיון "מוחין שלמים: מה מוכיח עץ חיים ג ג".

ומכאן דיוק במושגים "קטנות" ו"גדלות" שפגשנו בהבחנה הרביעית: מדובר ביכולת קבלה, הנהגה והשפעה בתוך הסדר הנידון, ובשאלה אילו מוחין מאירים במידות ובאיזה אופן. לכן גם כשמקור מתאר פרצוף כ"שלם", צריך לברר באיזה יחס נאמרה השלמות ומהו המצב הנידון. השלמות היחסית אינה ממלאת מאליה את כל התנאים הנדרשים להולדה לפי מקורות אחרים.

סיכום: מה נתברר ומה נשאר פתוח

בידינו כמה דברים ברורים. האיגרת מתארת זיווג של זו"ן בבריאה, ביצירה ובעשייה, ובאיגרת ט"ו מפורש זיווג כזה בעשייה; אין למחוק אותו כדי להקל על ההתאמה לעץ חיים. ההתהוות היא "מאין ליש", מכוחו של המאציל, "ע"י אור הנשמה" שהוא אלקות מכלי המלכות דאצילות, ובתוכו הארת הקו. הכלים המקומיים אינם נעשים אלקות, ואינם בוראים מכוחם. הארת הקו בקעה את הפרסא עם כלי המלכות, ומאירה בהם בבי"ע "כמו באצילות ממש"; ההשוואה נאמרת על ההארה בכלים, ולא על העולמות ועל נבראיהם. ומיעוט הגילוי אינו אובדן של כוח ההתהוות.[360]

ומה עדיין דורש עיון? ראשית, כיצד בדיוק מתיישב הזיווג המקומי ביצירה ובעשייה עם השלילות שבשער מז. יש כיוונים ממשיים, אבל עדיין לא נמצא מקור המחיל אותם במפורש על שני צדי הקושי. שנית, מה בדיוק נשמר ב"ממש" לאחר מיעוט הגילוי. ושלישית, מה היחס בין שני תיאורי הקו שבאיגרת: הארת הקו הבוקעת עם הכלים, והקו בעצמו שבסיום נה"י דא"ק. זו שאלת הפרק הבא.

היסוד המתבאר באיגרת הוא שכוח הבריאה שייך למאציל, והזיווג המקומי הוא הדרך שבה הוא פועל בבי"ע. על יסוד זה נמשיך אל הפרק הבא, כשהקושי מעץ חיים עדיין פתוח.

---

[360] ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1285–1286, בדיון "זיווג מקומי בבי"ע: ראיות חיוביות וקושי שנותר". לדיון ההבחנה בין לשון אדמו"ר הזקן לביאור מאוחר, ראו שם, עמ' 1287.

אל המשך האיגרת

המשפט הבא באיגרת פותח ב"וכן גם הקו בעצמו המלובש בסיום וסוף נה"י דא"ק". זה התיאור השני של הקו, ובו יעסוק פרק 12. הבחנת הכלים שתידרש בפרק 13 — כלי המלכות שירדו אינם כלי בי"ע המקומיים — תבוא במקומה.[364]

ללמוד את הפרק בעזרת כלי בינה מלאכותית

הפרק הזה מתאים לתרגול, מפני שהמשפט בו מדויק מאוד והקושי בו מוגדר היטב ונשאר פתוח. בכל תרגיל כדאי להחזיק את לשון האיגרת פתוחה לפנינו, ולבדוק את תשובת הכלי מולה.

תרגיל 1: לבדוק ציטוט עד מקומו

מה לשאול. מבקשים מן הכלי מקור מעץ חיים או מאגרת הקודש ט"ו לזיווג בעולם העשייה, עם מקום מדויק: שער, דרוש או פרק.

מה לבדוק. פותחים את הספר במקום שצוין ובודקים שהלשון אכן שם. ראינו בפרק שמשפט מביאור מאוחר, "תניא לעם", הובא לפעמים כאילו הוא מגוף האיגרת. כלי כזה עלול לעשות בדיוק אותה טעות, או להרכיב ציטוט משתי לשונות שונות.

גבול המסקנה. גם כשהציטוט נמצא במקומו, זה מוכיח רק שהוא קיים. מה הוא מלמד, ועל איזה רובד הוא נאמר, צריך לברר מן ההקשר שלו בספר, ולא מן ההסבר שהכלי צירף אליו.

תרגיל 2: יישוב מוצע לקושי

מה לשאול. מציגים לכלי את הקושי: האיגרת מתארת זיווג זו"ן ביצירה ובעשייה, ועץ חיים בשער מז שולל בהם מוחין והולדה. מבקשים ממנו יישוב.

---

[364]תניא, אגרת הקודש, סימן כ: "והנה ראשית היש הנברא ותחילתו הן הכלים די"ס דבי"ע" (לעיל, פרק 4); "מאיר אל הקו הפנימי דרך הכלים די"ס דבי"ע ובהארתו תוך הכלים נותן בהם כח ועוז לברוא יש מאין" (להלן, פרק 13). על "הכלים שלהם" לעומת "עמהם" ו"בהם" ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1293–1294.

מה לבדוק. לכל צעד ביישוב שואלים: איזה מקור אומר זאת במפורש? האם הכלי מחיל הבחנה נכונה, כמו חיצוניות ופנימיות, גם על צד שהמקור אינו מחיל אותה עליו? והאם הוא סוגר את השאלה במילה אחת, כמו "שבת", בלי מקור?

גבול המסקנה. יישוב שנשמע משכנע נשאר כיוון, כל עוד אין מקור המחיל אותו על שני צדי הקושי. בפרק לא נמצא מקור כזה. אם הכלי מביא מקור, פותחים אותו ובודקים אם הוא מחיל את היישוב על שני הצדדים; אם לא, היישוב נשאר כיוון, גם כשהוא מנוסח היטב.

פרק 12 | הקו והארותיו — שלוש מדרגות של חיות

מה כבר ידוע לנו

הפרק הזה פותח בשאלה שנשארה פתוחה בסוף פרק 11: מה היחס בין הארת הקו, שבקעה את הפרסא עם כלי המלכות, לבין "הקו בעצמו". כדי לשאול אותה נחוץ רק מה שנתברר שם. נבראי בריאה, יצירה ועשייה מתהווים "מאין ליש" מזיווג זו"ן שבעולמות האלה, מכוחו של המאציל, "ע"י אור הנשמה" — כלי המלכות דאצילות שירדו אליהם. הכלים המקומיים שנבראו שם אינם בוראים מכוחם. והארת הקו מאירה בכלי המלכות בב"ע "כמו באצילות ממש" — השוואה שנאמרה על ההארה בכלים, ולא על העולמות ועל נבראיהם.

"וכן גם" — תיאור שני של הקו

בפרק הקודם למדנו על הארת הקו שבקעה את הפרסא עם כלי המלכות. ההשוואה "כמו באצילות ממש" נאמרה על ההארה שבאותם כלים, ולא על העולמות עצמם; הצד השווה המדויק שבה עדיין דורש עיון. את העיון הזה לא נפתח כאן מחדש.

עכשיו האיגרת אומרת "וכן גם", ומוסיפה תיאור שני. הפעם היא אינה פותחת בהארה שבכלי המלכות, אלא ב"הקו בעצמו", כפי שהוא מלובש בסוף אדם קדמון. משם היא יורדת שלב אחר שלב, עד "כל הנבראים ונוצרים ונעשים", ומסיימת: "וכל זאת בבחינת התפשטות החיות להחיותם". הפרק הזה עוסק אפוא בשתי שאלות: מה מוסיף התיאור השני על הראשון, וכיצד מתקבלת החיות האלוקית בשלוש מדרגות, עד הנברא האחרון.

מפתח הקריאה פשוט: בכל פעם שנקרא "הארה", נשאל "הארה של מה, ובתוך מי?". משל ממורה יכול לקרב את השאלה. כשמורה מבאר רעיון, אפשר להבחין בין הבנתו שלו, בין ההסבר שהוא מתאים לתלמיד, ובין הידיעה שהתלמיד מצליח לקלוט. שלושתם באים מאותו רעיון, אבל אינם אותו שלב. אם נערבב ביניהם, לא נדע אם אנו מדברים על מקור ההסבר או על מה שכבר נקלט. כך גם החזרה שבאיגרת — הארה, הארה דהארה, הארה דהארה דהארה — אינה חזרה ריקה: בכל שלב מתחלף המקבל, ואופן הקבלה משתנה לפיו. לגבולות המשל שני צדדים. אצל המורה והתלמיד יש זמן, דיבור ושכל אנושי; בנמשל אין תהליך בזמן. והתלמיד יכול לחשוב מעצמו על הרעיון שקיבל, ואילו בנמשל אין לשום שלב מקור אור משלו.

הסדר הזה מכין גם את הפרקים הבאים. ההארה מגיעה עד הנברא הנמוך ביותר, אבל בכך אין הדיון מסתיים. בהמשך נלמד שבסיום הירידה מתגלה מעלה מיוחדת. כדי לעמוד עליה, צריך להבין תחילה את דרך הירידה עצמה.

קו, אדם קדמון ויושר — מושגים לפני הקריאה

"קו" הוא לשון להמשכה אלוקית שיש בה סדר ומידה. בפרק 7 למדנו שהקו הוא אור אלוקי, אף שהוא בא בסדר ובמידה, ושהוא מלובש בכלים: "הכלים די"ס שבהן מלובש הקו מאור א"ס". אין זה קו מצויר

בחלל. המילה "קו" מלמדת שהאור נמשך במידה ובסדר, כדי שתהיה מציאות של מדרגות.

"אדם קדמון", בקיצור א"ק, הוא שם לכלל האורות הראשונים שנמשכו דרך הקו, קודם לכל העולמות. בעץ חיים נאמר: "האורות הראשונים אשר נאצלו תוך המקום ההוא דרך הקו היושר המתפשט מן הא"ס הסובב את הכל... הם בחי' הי"ס אשר חיבור כללותם נק' א"ק לכל הקדומים".[365] "קדמון" פירושו ראשון, קודם לכל. "אדם" — מפני שהמדרגות מסודרות בו כמבנה של אדם, עם ראש, זרועות, גוף ורגליים. אין הכוונה לדמות גשמית. זהו משל למבנה שיש בו מעלה ומטה, ושכל חלק בו ממלא תפקיד אחר.

בעץ חיים מבוארים שני אופנים שבהם עומדות הספירות. האופן האחד הוא "עגולים... זה תוך זה", והאופן השני הוא "יושר", "דרך ג' קוים כמראה אדם בעל ראש וזרועות ושוקיים וגוף ורגלים". בעיגולים כל המדרגות קרובות לאין־סוף הסובב אותן "בהשוואה א' גמורה". ביושר יש סדר של מעלה ומטה, כמו ראש ורגליים.[366] לענייננו די בזה: "רגלי היושר" הם הקצה התחתון של סדר היושר. על העיגולים תשוב האיגרת בהמשך (פרק 15), ולא נרחיב בהם כאן.

תמונה פשוטה יכולה לעזור להבחין בין שני האופנים. עיגולים זה בתוך זה דומים לטבעות שנוצרות במים סביב אבן שנפלה: כל טבעת מקיפה את שבתוכה, ואין אחת מהן "ראש" או "רגליים". יושר דומה לסולם, או לאדם העומד: יש בו למעלה ולמטה, ולכל שלב מקום קבוע בסדר. גבול התמונה: טבעות וסולם הם צורות במרחב, ואילו בעץ חיים אלה שני אופנים של סדר בין מדרגות. התמונה גם אינה

---

[365] עץ חיים, שער א, ענף ד. על המונחים "נה"י דא"ק" ו"רגלי היושר" ראו גם ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1394–1393.

[366] עץ חיים, שער א, ענף ב: "ב' בחי' היו בענין הי"ס א' הוא בחי' היותם עגולים בציור " עגולים זה תוך זה וגם היה בהם בחי' אחרת והוא היותם "ס ביושר דרך ג' קוים כמראה אדם בעל ראש וזרועות ושוקיים וגוף ורגלים"; ועל העיגולים: "היו כולם קרובים ודבוקים בא"ס הסובב אותם בהשוואה א' גמורה".

מסבירה את היחס בין שני האופנים; היא עוזרת רק לזכור מהו "יושר" כשהמילה תחזור בפרק.

"נה"י" הם ראשי התיבות של נצח, הוד ויסוד — שלוש הספירות שמתחת לחסד, גבורה ותפארת. במשל האדם הן החלק התחתון. בעץ חיים נאמר ש"חג"ת הם ב' דרועין וגופא ונה"י ב' שוקין ואמה": חסד וגבורה הן שתי הזרועות, תפארת היא הגוף, ונה"י הן השוקיים והיסוד — החלק שבו המבנה נמשך למטה ועומד על רגליו. ועוד נאמר שם ש"עולם האצילות אינו רק לבוש אל נה"י דא"ק שהם בחי' רגליו לבד".[367] כבר עולם האצילות כולו אינו אלא לבוש לחלק התחתון של אדם קדמון, והעולמות שמתחתיו נמצאים עוד למטה ממנו. לכן, כשהאיגרת מזכירה את "סיום וסוף נה"י דא"ק", היא מצביעה על החלק של אדם קדמון שנמשך עד תחתית העולמות.

וכן גם הקו בעצמו המלובש בסיום וסוף נה"י דא"ק

W12-01
מילים 49–57

"וכן" — וכך, באופן דומה; מחבר את התיאור החדש לתיאור הקודם, של הארת הקו שבקעה את הפרסא. "גם" — מוסיף עוד דבר שנכון גם הוא. "הקו בעצמו" — הקו עצמו, להבדיל מ"הארת הקו" שנזכרה בפרק הקודם. "המלובש" — אותה מילה שנאמרה במשפט הקודם, "המלובש באצי' עד הפרסא"; כאן היא נאמרת על "הקו בעצמו", ועל לבוש אחר. "בסיום וסוף" — שתי מילים לקצה אחד, כדי להדגיש את הסוף ממש. "נה"י" — נצח, הוד ויסוד. "דא"ק" — של אדם קדמון. המשפט עדיין אינו אומר מה עושה הקו הזה. "הקו בעצמו" הוא נושא הדברים, ומה שנאמר עליו יבוא בהמשך המשפט, אחרי המילה "הנה".

[367]עץ חיים, שער א, ענף ה: "כתר הוא גולגלתא וחב"ד הם ג' מוחין וחג"ת הם ב' דרועין וגופא ונה"י ב' שוקין ואמה"; "עולם האצילות אינו רק לבוש אל נה"י דא"ק שהם בחי' רגליו לבד".

"הקו בעצמו" — מה מוסיף התיאור השני?

נשווה את שני המקומות שבהם האיגרת אומרת "המלובש". במשפט הקודם נאמר "הארת הקו דאור א"ס המלובש באצי' עד הפרסא". שם אפשר לשאול אם "המלובש" מוסב על "הקו" או על "הארת הקו", והדקדוק לבדו אינו מכריע (ראו פרק 11). כאן אין שאלה כזאת: "הקו בעצמו המלובש בסיום וסוף נה"י דא"ק" — המלובש הוא הקו. וההבדל העיקרי הוא בלבוש. שם הלבוש הוא האצילות, וההתלבשות מגיעה עד הפרסא. כאן הלבוש הוא אדם קדמון, והאיגרת מצביעה על סופו התחתון, ש"רגלי היושר שלו" מסתיימים "במל' דעשיה". עד שם מגיע הקו בעצמו, ומשם מאירה הארתו.

מה מוסיף אפוא "וכן גם"? שני דברים, ושניהם כתובים בלשון האיגרת. הראשון הוא נקודת מוצא אחרת לתיאור: לא ההארה שבכלי המלכות, אלא הקו עצמו, בסוף אדם קדמון. השני הוא ההמשך: מן הנקודה הזאת מונה האיגרת את כל שלבי ההארה, מאור הנשמה ועד כל הנבראים. בתיאור הראשון נאמר שההארה מאירה "בהם", בכלי המלכות שבבי"ע, ושהנבראים התהוו "ע"י אור הנשמה", שבתוכה הארת הקו; שלבי הקבלה שבין הנשמה לבין הנבראים לא פורטו שם. בתיאור השני האיגרת עוקבת אחר ההארה עד המקבל האחרון.[368]

הטבלה מסכמת את ההשוואה בין שני התיאורים:

[368] ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1388, בדיון "שני תיאורי הקו ושלוש מדרגות הארה".

	התיאור הראשון (פרק 11)	התיאור השני (פרק זה)
נקודת המוצא	הארת הקו שבכלי המלכות דאצילות	"הקו בעצמו", בסוף נה"י דא"ק
הלבוש	האצילות, "עד הפרסא"	אדם קדמון, עד "מל' דעשיה"
מה מגיע לבי"ע	ההארה, שבקעה את הפרסא "עמהם"	הארת הקו, המאירה "משם"
כמה מפורט	עד אור הנשמה	עד "כל הנבראים ונוצרים ונעשים"

כיצד מתייחסים שני התיאורים זה לזה? מצד אחד, אין לומר שיש כאן שני קווים עצמאיים. האיגרת מדברת על "הקו" ביחיד, ו"וכן גם" מחבר את התיאורים ואינו מעמיד אותם זה מול זה. מצד שני, אין לומר בוודאות שזה אותו מהלך עצמו שתואר פעמיים. האיגרת אינה אומרת זאת במפורש, ושני התיאורים שונים בנקודת המוצא ובלבוש. אפשר לראות בהם שני מסלולים של המשכה אחת, שני צדדים שלה או שני חתכים שלה; האיגרת אינה מכריעה ביניהם.[369] בביאור מאוחר לאיגרת הוצע שהתיאור השני מסביר כיצד ההארה מגיעה גם אל מדרגות שאינן אלקות, מעבר לאור הנשמה.[370]

גם התיאור הראשון אינו מתייתר. הוא מלמד על רציפות: הארת הקו שבכלי האצילות לא נעצרה בפרסא. התיאור השני מוסיף את מלוא הדרך, מסוף הסדר ועד הנברא האחרון. מכאן שתי טעויות הפוכות שיש להישמר מהן. אין להפסיק את ההשפעה האלוקית במקום שבו מסתיים תיאור מסוים של הקו, כאילו "עד הפרסא" פירושו שהקו אינו נוכח כלל למטה ממנה. ואין לתאר כל הארה מאוחרת כאילו היא מלוא כוחו של המקור, בלי שינוי. הלשון המדויקת — הקו,

[369]ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1387 ו־1389, בדיון "שני תיאורי הקו ושלוש מדרגות ההארה": אין צורך בשני קווים, אבל האמירה "זה אותו קו" אינה מסבירה לבדה מה מוסיף כל תיאור; זהות המנגנון היא היסק, ולא לשון מפורשת. ראו גם שם, עמ' 1391.

[370]ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1402, בדיון "מדוע גם הקו שבאצילות וגם הקו שבנה"י דא"ק?". שם מובא הביאור, ומצוין שיש לבדוק את עיגונו במאמרי רבותינו ובכתבי האר"י; וכן שעדיין לא הוכרע אם נכון לקרוא לשני התיאורים "שני מסלולים", "שתי בחינות" או "שני חתכים של אותה המשכה".

הארת הקו, התלבשות, בקיעה וסיום — מלמדת בכל פעם מה נמשך, ובאיזה אופן.

שהוא סוף רגלי היושר שלו המסתיימים במל' דעשיה

W12-02
מילים 58–65

"שהוא" — מוסב על "סיום וסוף נה"י דא"ק": הסוף הזה הוא סוף הרגליים. "סוף רגלי" — קצה הרגליים. "היושר" — של סדר היושר, שבו המדרגות עומדות זו מעל זו כמבנה של אדם. "שלו" — של אדם קדמון. בהמשך האיגרת נאמר הדבר במפורש: "דרגלי א"ק מסתיימים בתחתית עשי"", "בסיום היושר דרגלי א"ק".[371] "המסתיימים" — שבהם מסתיימות הרגליים. "במל' דעשיה" — במלכות דעשייה, הספירה האחרונה של העולם האחרון.

סוף הרגליים — קצה הסדר, לא קצה האור

"סוף" ו"מסתיימים" עלולים להישמע כמקום שבו האור אוזל. אבל הסוף הנזכר כאן הוא קצה סדר היושר: המדרגה האחרונה שבה נגמר המבנה. אין בו העדר אור. אדרבה, האיגרת מזכירה אותו כדי לומר שהקו, המלובש באדם קדמון, מגיע עד שם, ושמשם הארתו מאירה.[372] מלכות דעשייה היא הספירה התחתונה שבעולם התחתון, ולכן אין מדרגה בסדר העולמות שנשארת מחוץ להגעתו.

"רגליים", "סוף" ו"מקום" אינם מידות גשמיות. אין כאן גוף גדול העומד במרחב ורגליו נוגעות בקרקע. משל האדם מלמד על יחסים: יש מדרגה שהיא "ראש", מקור ההנהגה, ויש מדרגה שהיא "רגליים", הקצה שבו המבנה פוגש את מה שמתחתיו ועומד עליו. כך גם בנמשל: סוף רגלי אדם קדמון הוא המקום שבו הסדר כולו פוגש את המדרגה הנמוכה ביותר. גבול המשל: אצל אדם יש מרחק בין ראשו

[371]תניא, אגרת הקודש, סימן כ, להלן (פרק 15): "ואין זאת אלא משום דרגלי א"ק מסתיימים בתחתית עשי""; "וגם הקו מאור א"ס המסתיים בסיום רגלי א"ק"; "המסתיים בסיום היושר דרגלי א"ק מאיר ממטה למעלה".
[372]ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1393 ו־1395: "סוף" רגלי היושר הוא קצה הסדר, ולא העדר אור.

לרגליו, והאיברים נבדלים זה מזה; בנמשל אין מרחק ואין פירוד, אלא סדר של מדרגות גילוי.

בהמשך האיגרת נשוב אל סוף הרגליים הזה. שם יתבאר מה מאיר "תחת רגליו", ומה מאיר מן הסוף "ממטה למעלה". זה עניין לפרקים הבאים.

הנה הארת הקו מאירה משם ומתלבשת באור הנשמה די"ס דבי"ע שהוא אלקות

W12-03
מילים 66–77

"הנה" — פותח את עיקר הדברים, אחרי הפתיחה הארוכה. "הארת הקו" — הנושא התחבירי של המשפט; הפעלים "מאירה" ו"מתלבשת" באים בלשון נקבה ומתאימים לו. "מאירה" — נותנת אור. "משם" — מן המקום שתואר זה עתה: סוף נה"י דא"ק, סוף רגלי היושר במלכות דעשייה. "ומתלבשת" — ונמצאת בתוך מקבל, לפי צורתו, כמו שהנפש מתלבשת בגוף. "באור הנשמה די"ס דבי"ע" — באור הנשמה של עשר הספירות של בריאה, יצירה ועשייה. "שהוא אלקות" — משפט זיקה הנסמך אל "אור הנשמה די"ס דבי"ע" ואומר מה מעמדו.

"משם" — מאין מאירה ההארה, ואל מי היא מגיעה?

המשפט בנוי משני חלקים. בחלק הראשון מוצג נושא הדברים: "הקו בעצמו המלובש בסיום וסוף נה"י דא"ק". בחלק השני, אחרי "הנה", בא מה שנאמר עליו: "הארת הקו מאירה משם ומתלבשת באור הנשמה". הקו עצמו אינו מתואר כאן כמי שמתלבש בנשמה; מה שמאיר ומתלבש הוא הארתו. כך שומרת האיגרת על ההבחנה בין הקו לבין הארתו גם בתוך משפט אחד.

"משם" מציין את נקודת המוצא: סוף אדם קדמון, במלכות דעשייה. המקבל הראשון הוא אור הנשמה של ספירות בי"ע. יותר מזה המשפט אינו אומר. אין בו תיאור של דרך, של תחנות ביניים או של

כיוון תנועה, ואין בו פרסא נוספת או מסך נוסף — ואין להוסיף אותם כדי לקבל ציור נוח. בהמשך האיגרת (פרק 15) ייאמר במפורש שהקו המסתיים בסוף רגלי אדם קדמון מאיר "ממטה למעלה בבחי' אור חוזר". מה היחס בין התיאור ההוא לבין "מאירה משם" שבמשפטנו — זו שאלה שצריך לברר במקומה, ולא להעביר את התשובה משם לכאן בלי עיון.[373]

אור הנשמה של ספירות בי"ע — ולא נשמת אדם

"אור הנשמה די"ס דבי"ע" אינו מושג חדש. בפרק 4 למדנו: "והנה ראשית היש הנברא ותחילתו הן הכלים די"ס דבי"ע וגם האורות נפש רוח ונבראו מבחי' הנשמה די"ס דבי"ע שהוא אלקות והן הלמ"ד כלים דמל' דאצילות". נשמת הספירות של בי"ע היא אפוא כלי המלכות דאצילות, שירדו ונעשו מקור חיות פנימי לספירות האלה. ובפרק 11 ראינו שעל הנשמה הזאת נאמר "וגם בתוכה הארת הקו". גם בתיאור השני, אם כן, המקבל הראשון של הארת הקו הוא אותה נשמה. שני התיאורים נפגשים במקבל הראשון, והתיאור השני ממשיך ממנו הלאה.

"שהוא אלקות" נסמך אל השם שלפניו, "אור הנשמה די"ס דבי"ע", וקובע את מעמדו: אלקות. "שהוא" בא כאן בלשון זכר, ובפרק 11 נאמר על אותה מדרגה "שהיא אלקות", בלשון נקבה. האם החילוף מלמד על שתי מדרגות? לא: גם בפרק 4 נאמר "מבחי' הנשמה די"ס דבי"ע שהוא אלקות", בלשון זכר, אף שאין שם המילה "אור", ולכן אין לבנות על המין הדקדוקי הבחנה. מה שמכריע הוא מבנה המשפט והמקבילה בפרק 4: שני המקומות אומרים על נשמת הספירות של בי"ע שהיא אלקות.

---

[373] ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1389 ו־1403: "משם" מציין קשר אל המקום שנזכר בסדר המדרגות, ואינו מוכיח דרך בלעדית; האור החוזר מסוף הקו מפורש בהמשך האיגרת, אבל זיהוי כל "משם" וכל מדרגות היעד בשתי הפסקאות דורש עיון נוסף.

מדוע חוזרת האיגרת כאן על "שהוא אלקות"? ייתכן שהיא מציינת את המדרגה האלוקית לפני שההארה עוברת אל מקבלים שאינם אלקות.[374]

המילה "נשמה" מעלה מיד בדמיוננו אדם החי בגופו. כאן היא מציינת את החיות הפנימית של מערכת הספירות. אדם הוא אחד הנבראים המקבלים חיות מן המערכת הזאת, ואינו זהה לנשמה האלוקית שבתוכה רק מפני ששמם דומה.

ההבחנה הזאת מונעת קושיה שנולדת מקריאה לא מדויקת. אפשר לשאול: אם כל נשמת אדם מקבלת את הארת הקו באותו אופן שבו היא מתלבשת בנשמת הספירות, מדוע אינה בוראת? לפני שמשיבים, צריך לבדוק אם האיגרת אמרה את ההנחה. במשפטנו הכינויים מוסבים על ספירות בי"ע ועל כליהן, ולא על נשמות בני אדם.[375] ועל הנשמות שיצאו מן הכלים כבר למדנו בפרק 7 שהן "אינן אלקות ממש לברוא יש מאין". יתרה מזו, גם נשמת הספירות, שהיא אלקות, אינה נעשית בורא עצמאי: הכוח לברוא הוא של המאציל לבדו, והוא פועל "בהן ועל ידן" (פרק 7). המשפט עוסק בנשמת הספירות; את מעלתה של הנשמה האנושית יש ללמוד מן המקורות העוסקים בה.

והארה דהארה מתלבשת בנפש רוח די"ס דבי"ע ואף גם בכל הכלים שלהם

W12-04
מילים 78–89

"והארה דהארה" — והארה של ההארה; האות ד' פירושה "של". "מתלבשת" — שוב בלשון נקבה, כמו "הארת הקו". "בנפש רוח" — בבחינות הנפש והרוח. "די"ס דבי"ע" — של עשר הספירות של בריאה, יצירה ועשייה. "ואף גם" — ואפילו; מוסיף מקבל שלא היינו

[374]על חזרת "שהוא אלקות" ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1400 ו־1403; על חילוף "שהיא" ו"שהוא" — שם, עמ' 1293, 1296 ו־1405, ולעיל, פרק 11.

[375]ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1400–1399 ו־1404: אין לזהות מעצמו את נפש, רוח ונשמה של האדם עם נפש ורוח של ספירות בי"ע, ואין לזהות את שלוש ההארות עם שלושת העולמות.

מצפים לו. "בכל הכלים שלהם" — בכל הכלים של הספירות האלה. "שלהם" בא בלשון זכר, ואפשר להסב אותו על נפש ורוח, על הספירות או על העולמות. המין הדקדוקי לבדו אינו מכריע; מבנה המשפט והמקבילה בפרק 4 מלמדים שמדובר בכלי עשר הספירות של בי"ע.

נפש, רוח וכלים — אור אלוקי במקבל נברא

מי הם המקבלים של ההארה השנייה? האיגרת כבר מנתה אותם בפרק 4, באותן מילים ממש: "ראשית היש הנברא ותחילתו הן הכלים די"ס דבי"ע וגם האורות נפש רוח". ההארה דהארה מתלבשת אפוא בדיוק במה שהאיגרת קראה לו "ראשית היש הנברא". כאן עובר הגבול החשוב של הפרק: עד עכשיו גם האור וגם המקבל היו אלקות; מעכשיו האור הוא הארה אלוקית, והמקבל הוא נברא.

"ואף גם" מוסיף את הכלים. הכלים הם הצד החיצוני ביותר של הספירות, מעין הגוף שלהן, ובכל זאת ההארה מגיעה גם אליהם. בעץ חיים מתואר מבנה דומה: כאשר הכלים החיצוניים של האצילות יורדים לבי"ע ונעשים בהם "נשמה", "רוחם ונפשם של עולמות ההם הם לבושים אל הנשמה".[376] לפי זה אפשר לסדר את המקבלים: הנשמה פנימית; הרוח והנפש הן לבושיה; והכלים, שעליהם אומרת האיגרת "ואף גם", הם הצד החיצוני ביותר. ההארה השנייה היא הארה של ההארה שבנשמה, והיא מגיעה אל הלבושים ואל הכלים.

מכאן הבחנה שצריך להחזיק בה לאורך כל הפרק: יש מעמד לאור, ויש מעמד למקבל. הארה אלוקית המתלבשת בכלי נברא אינה עושה את הכלי עצמו אלקות.[368] כשם שרעיון עמוק הכתוב באותיות אינו

---

[376]עץ חיים, שער מ, דרוש י: "הכלים החצונים בעצמן של האצילות כאשר יורדין אל ג' עולמות תחתונים דבי"ע נעשים ממש בחי' נשמה של עצמות אורות ההם של העולמות עצמן ורוחם ונפשם של עולמות ההם הם לבושים אל הנשמה". שם מדובר בכלים החיצוניים של האצילות; המבנה דומה, ואת הפרטים אין להשוות בלי עיון (ראו לעיל, פרק 11). ובהמשך האיגרת (פרק 15) נאמר על "אור הנשמה דמל' דמל' דעשיה" "שהוא אלקות ממש מחיצוניות הכלים דמל' דאצי'".

[368]ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1388, בדיון "שני תיאורי הקו ושלוש מדרגות הארה".

הופך את הנייר לשכל, כך נוכחות האור אינה נותנת לכלי את כל תכונות מקורו. המשל מצומצם: הוא עוזר להפריד בין הדבר המאיר לבין המקבל אותו, אבל היחס האלוקי אינו כהנחת חפץ בתוך חפץ.

וצריך לדייק גם באילו כלים מדובר. הכלים הנזכרים כאן אינם כלי המלכות דאצילות: כלי המלכות הם "הנשמה" עצמה, ועליהם אמרה האיגרת בפרק 11 "ומאיר בהם בבי"ע". "הכלים שלהם" הם כלי הספירות של בי"ע, הכלים המקומיים של העולמות, וקבלת הארה אלוקית אינה הופכת אותם לכלים דאצילות. אילו כל קבלה הייתה מוחקת את מעמד המקבל, לא היה טעם להבחין בין אור הנשמה לבין נפש ורוח. האיגרת מפרטת אותם מפני שההבדלים נשארים בעלי משמעות.

בביאורים מאוחרים לאיגרת מודגש צד האלקות שבהארה הזאת. אין בכך סתירה לכך שהאיגרת עצמה קראה למקבלים "ראשית היש הנברא", כל עוד מבחינים בין מעמד האור לבין מעמד המקבל: מה שנאמר על ההארה אינו עובר מאליו אל המקבלים. ומי שמבקש לומר יותר מזה — שגם המקבלים עצמם אינם "נבראים" במובן הרגיל — צריך להבחין בין שני מובנים של "נברא", ראשית יש רוחנית של העולם ונברא פרטי מוגדר, ולהראות את ההבחנה הזאת מן המקור. זו הצעה אפשרית, ולא לשון מפורשת.[377]

כבר בפרק 3 אמרה האיגרת שהיש הנברא בטל "לגבי הכח והאור השופע בו מהכלים די"ס דאבי"ע שהקו אור א"ס ב"ה מאיר בהם". שם נאמר הדבר בקיצור: הקו מאיר בכלים של כל העולמות, והנברא מקבל מהם כוח ואור. כאן מתפרט צד אחד של אותה אמירה: באילו מקבלים בבי"ע מאירה הארת הקו, ובאיזה אופן. ובפרק 13 תדבר האיגרת על אותם כלים, "הכלים די"ס דבי"ע", מצד אחר: אור

[377] ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1387, 1404 ו־1407–1410, בדיון על ביאור "שיעורים בספר התניא" לקטע זה: מעמד האור ומעמד המקבל נשמרים כשתי קביעות נפרדות; ההבחנה בין מובני "נברא" היא קריאה מוצעת, ולא לשון מפורשת.

אין־סוף הסובב מאיר דרכם, "ובהארתו תוך הכלים נותן בהם כח ועוז לברוא יש מאין". באותם כלים מקומיים מתוארות אפוא שתי הארות שונות — ההארה דהארה מן הקו, והארת הסובב. אין בכך סתירה; אלה שני תיאורים של מה שפועל באותם מקבלים.

והארה דהארה דהארה הוא בכל הנבראים ונוצרים ונעשים

W12-05
מילים 90–97

"והארה דהארה דהארה" — הארה של הארה של ההארה; שלב שלישי. "הוא" — כאן במובן "נמצאת"; לשון הזכר אינה משנה את הנושא, שהוא "הארה דהארה דהארה". האיגרת אינה חוזרת כאן על "מתלבשת", ומן השינוי לבדו אין ללמוד הבחנה. "בכל" — בלי יוצא מן הכלל. "הנבראים ונוצרים ונעשים" — נבראי הבריאה, היצירה והעשייה, כמו "כל הנבראים והנוצרים והנעשים" שבפרק 11.

שלוש מדרגות לפי המקבלים

עכשיו אפשר לראות את השרשרת כולה. היא נמנית לפי המקבלים, ולא לפי העולמות. כדי לראות זאת, נעבור על השלבים אחד אחד, ונשאל בכל שלב שתי שאלות: מה מאיר, ומי מקבל.

בשלב הראשון הארת הקו מתלבשת באור הנשמה של ספירות בי"ע, "שהוא אלקות": כאן גם האור וגם המקבל הם אלקות.

בשלב השני הארה של אותה הארה מתלבשת בנפש וברוח של הספירות, ואף בכליהן: האור עדיין הארה אלוקית, אבל המקבלים הם "ראשית היש הנברא". המעבר כאן הוא מן הנשמה אל לבושיה; מה שמאיר בלבושים בא דרך מה שמאיר בנשמה.

בשלב השלישי הארה נוספת נמצאת "בכל הנבראים ונוצרים ונעשים": המקבלים הם הנבראים הפרטיים שבעולמות, אלה שבפרק 11 למדנו שנבראו מזיווג זו"ן דבי"ע. המעבר כאן הוא ממערכת הספירות של העולמות אל נבראיהם.

נשים לב למה שקרה בדרך. בין השלב הראשון לשני השתנה מעמד המקבל, מאלקות לנברא. בין השני לשלישי השתנה סוג המקבל, ממערכת הספירות של העולם אל הנבראים הפרטיים שבו. המקור לא השתנה באף אחד מן המעברים.

שימו לב שהשלבים אינם מקבילים לעולמות. אין לומר שההארה הראשונה היא בבריאה, השנייה ביצירה והשלישית בעשייה. שני השלבים הראשונים נאמרו על ספירות "דבי"ע", כלומר על הספירות של כל אחד משלושת העולמות, והשלב השלישי נאמר על "כל הנבראים ונוצרים ונעשים", כלומר על נבראי שלושתם. בכל עולם יש אפוא נשמה של הספירות, נפש ורוח וכלים, ונבראים. גם אין לזהות את שלוש המדרגות עם נפש, רוח ונשמה של האדם.[375]

הטבלה מרכזת את שלוש מדרגות ההארה ואת מקבליהן:

לשון האיגרת	המקבל	מעמד המקבל	מה אין להסיק
"הארת הקו מאירה משם ומתלבשת"	"אור הנשמה די"ס דבי"ע"	"שהוא אלקות" (וכן בפרק 4)	שזו נשמת אדם, או שמדובר בעולם הבריאה לבדו
"והארה דהארה מתלבשת"	"נפש רוח די"ס דבי"ע ואף גם בכל הכלים שלהם"	"ראשית היש הנברא" (פרק 4)	שהמקבלים נעשו אלוקות, או שמדובר בעולם היצירה לבדו
"והארה דהארה דהארה הוא"	"בכל הנבראים ונוצרים ונעשים"	נבראי שלושת העולמות	שמדובר בעולם העשייה לבדו, או שהנבראים עומדים בפני עצמם

אין כאן שלושה מקורות, ולא שלוש ישויות. יש מקור אחד, וריבוי של יחסים: הארה במקבל אחד, הארה ממנה במקבל נוסף, והארה נוספת בנבראים. אחדות המקור אינה מבטלת את ההבדלים שבין המקבלים, וההבדלים אינם מפצלים את המקור.[368]

[375]ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1399–1400 ו־1404: אין לזהות מעצמו את נפש, רוח ונשמה של האדם עם נפש ורוח של ספירות בי"ע, ואין לזהות את שלוש ההארות עם שלושת העולמות.

[368]ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1388, בדיון "שני תיאורי הקו ושלוש מדרגות הארה".

"הארה דהארה" — אור של אור

מה פירוש החזרה על המילה "הארה"? "הארה" היא גילוי הנמשך ממקור, ולא המקור עצמו כפי שהוא. "הארה דהארה" מוסיפה יחס: מה שמאיר עכשיו בא דרך גילוי שכבר היה קודם. כל ד' נוספת מציינת שלב נוסף של תיווך. אין היא מציינת מקור חדש.

משל למבנה כזה נמצא בדברי אדמו"ר הזקן עצמו, בשער היחוד והאמונה. הוא מתאר "אור המאיר בלילה בארץ מן הירח, ואור הירח הוא מהשמש, ונמצא – אור שעל הארץ הוא אור האור של השמש". ושם, כשהוא מתאר את ההמשכות שמהן נבראים הנבראים הפרטיים, הוא כותב "והמשיך והוריד הארה דהארה דהארה מהארות האותיות".[378] המשל מלמד דבר פשוט: לירח אין אור משלו. האור שעל הארץ בלילה חלש מאור השמש, ובכל זאת כולו אור השמש, שהגיע דרך הירח. כך "הארה דהארה": אור שהגיע דרך הארה קודמת, ואין לו מקור אחר.

גם למשל הזה יש גבולות. הירח והארץ הם גופים במרחב, והאור עובר ביניהם בזמן; בנמשל אין מרחב ואין זמן. הירח הוא גוף העומד בפני עצמו; בנמשל המדרגות שבאמצע אינן ישויות עצמאיות. ובשער היחוד והאמונה נאמר המשל על האותיות ועל חילופיהן. יש כאן דמיון במבנה לאיגרת שלנו, אבל אין זו הוכחה שבאיגרת מדובר באותו אופן המשכה עצמו.

בין שלוש מדרגות ההארה האיגרת אינה מזכירה מחיצות. הפרסא נזכרה כגבול שבין אצילות לבי"ע, שהארת הקו בקעה "עמהם", עם כלי המלכות. ההבדל בין המדרגות הוא במקבל ובאופן הקבלה, ולא בשלוש כמויות של אור. וגם מדרגה רביעית אין כאן. כשהאיגרת תשוב לעניין בפסקה הבאה, היא תכתוב "הארה דהארה דהארה וכו'

[378] תניא, שער היחוד והאמונה, פרק יב. על הדמיון המבני לאיגרת שלנו ועל גבולו ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1403 ו־1406.

מהקו כנ"ל". ה"וכו'" שם מקצר את מה שכבר נאמר — "כנ"ל", כנזכר לעיל — ואינו רומז לשלב נוסף.[379]

ומה נשאר פתוח? האיגרת אינה מסבירה כיצד בדיוק נמשכת הארה מהארה: איזה צד של הנשמה מאיר בנפש וברוח, ומה בדיוק מעביר את ההארה מן הספירות אל הנבראים. המקבלים ברורים, והסדר ברור. פרטי ההמשכה אינם מפורטים כאן.

כמ"ש הימים וכל אשר בהם ואתה מחיה את כולם

W12-06
מילים 98–106

"כמ"ש" — כמו שכתוב. "הימים וכל אשר בהם" — הימים וכל מה שבתוכם. "ואתה מחיה את כולם" — ואתה נותן חיים לכולם. זהו פסוק מספר נחמיה (ט, ו).

"ואתה מחיה את כולם" — מה מלמד הפסוק?

הפסוק נאמר בתפילת הלויים בספר נחמיה: "אתה הוא ה' לבדך אַתְּ עָשִׂיתָ את השמים שמי השמים וכל צבאם הארץ וכל אשר עליה הימים וכל אשר בהם ואתה מחיה את כלם וצבא השמים לך משתחוים".[380] האיגרת מביאה את סוף הרשימה, "הימים וכל אשר בהם", הסמוך למילים "ואתה מחיה את כולם". "כולם" כולל את כל מה שנמנה בפסוק: השמים וצבאם, הארץ וכל אשר עליה, והימים וכל אשר בהם.

מה מלמד הפסוק כאן? הוא מלמד על היקף החיות: אין נברא שאינו מקבל חיות מה'. זה בדיוק מה שנאמר בשלב השלישי, "בכל הנבראים ונוצרים ונעשים". אבל הפסוק אינו מונה שלוש הארות, ואינו מזכיר אדם קדמון, פרסא או נשמת ספירות. האיגרת בונה את המדרג מתוך דברי הקבלה, ומביאה את הפסוק לנקודה שאליה

---

[379] ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1387 ו־1389: אין להוסיף מסך או פרסא בכל מעבר רק מפני שהמילה "הארה" חוזרת, ואין להוסיף מדרגה רביעית. על "הארה דהארה דהארה וכו' מהקו כנ"ל" (להלן, פרק 13) ראו שם, עמ' 1410–1411.

[380] נחמיה ט, ו — "ואתה מחיה את כלם", בתוך מניין השמים, הארץ, הימים וכל אשר בהם. במילים "אַתְּ עָשִׂיתָ" הכתיב הוא "את" והקרי "אתה"; בציטוט שלעיל נשמר הכתיב.

המדרג מגיע: החיות שבכל הנבראים. ולמה פותחת המובאה דווקא ב"הימים"? אפשר שהאיגרת פשוט מביאה את החלק הסמוך ל"ואתה מחיה". הטעם לבחירה דווקא ב"הימים" עדיין דורש עיון.[381]

על אותו פסוק דורש אדמו"ר הזקן בשער היחוד והאמונה: "ואתה מחיה את כולם – אל תקרי מחיה, אלא מהוה, דהיינו, יש מאין". ושם הוא דוחה את מי שמדמה את הבריאה למעשה אדם, כאילו "כאשר יצא לצורף כלי – שוב אין הכלי צריך לידי הצורף". הבריאה אינה כך: "צריך להיות כח הפועל בנפעל תמיד, להחיותו ולקיימו", ובהסתלקות כוח הבורא מן הנברא "ישוב הנברא לאין ואפס ממש".[382] החיות שהפסוק מדבר עליה אינה תוספת לדבר שכבר עומד בפני עצמו. היא כוח המהווה ומקיים את הנברא בכל רגע.

פחות גילוי, אותה תלות

כשאור מתקבל באופן מצומצם יותר, המקבל משיג ומרגיש פחות. אבל אין מכאן שהוא זקוק פחות לכוח המחיה אותו. נחזור לאור שעל הארץ בלילה: הוא חלש הרבה מאור היום, ובכל זאת אין בו שום אור שאינו אור השמש. חולשתו אינה עושה אותו מקור עצמאי; אילו פסק אור השמש, לא היה נשאר ממנו דבר. ובנמשל התלות גדולה עוד יותר: לא רק האור תלוי במקור, אלא עצם מציאותו של הנברא.

כבר בפרק 3 למדנו שהנברא אינו משיג את הכוח המהווה אותו: "כי הכח השופע בו אינו מושג כלל וכלל". העדר השגה אינו העדר תלות. ככל שההארה מצומצמת יותר, המקור נסתר יותר מן המקבל, אבל המקבל אינו נעשה עצמאי יותר. שלוש המדרגות מתארות את אופני קבלת האור; האיגרת אינה נותנת לכל אחת מהן שיעור כמותי.[383]

---

[381]ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1405: הפסוק מלמד על היקף החיות, ואינו מונה לבדו את שלוש ההארות; טעם הבחירה לפתוח את המובאה ב"הימים" לא הוכרע.

[382]תניא, שער היחוד והאמונה, פרק ב. ראו גם ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1401 ו־1404–1405.

[383]ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1399: האיגרת אינה נותנת מידה כמותית לכל אחת מן המדרגות.

לכן "ואתה מחיה את כולם" אינו רק פסוק הסוגר יפה את הפסקה. הוא נותן משמעות למניין המדרגות כולו: כל המדרגות תלויות בחיות האלוקית. ההבדלים מסבירים כיצד החיות מתקבלת, ולא מי יכול להתקיים בלעדיה. דווקא אחרי הפירוט הרב, הפסוק מחזיר את הכול אל מקור אחד.

וכל זאת בבחינת התפשטות החיות להחיותם

W12-07
מילים 107–112

"וכל זאת" — וכל מה שתואר עד כאן. "בבחינת" — באופן של; מגדיר מאיזה צד תוארו הדברים. "התפשטות" — המשכה אל מקבלים רבים, לפי מדרגותיהם. "החיות" — כוח החיים האלוקי. "להחיותם" — כדי להחיות אותם, את הנבראים.

"וכל זאת": חיות מתלבשת, ועוד צד שיבוא

"וכל זאת" מסכם את כל מה שתואר: הארת הקו, והמדרגות הנמשכות ממנה עד כל הנבראים. כל אלה הם "התפשטות החיות" — חיות הנמשכת ומתלבשת במקבלים, כל אחד לפי מדרגתו.

המילה "בבחינת" מגדירה את הצד שממנו נאמרו הדברים. תיארנו את החיות כפי שהיא מתפשטת ומתלבשת במקבלים. המשפט הבא באיגרת פותח ב"אמנם", ומציג צד אחר: "אמנם מציאותו ומהותו של אור הא"ס אינו בגדר מקום כלל וסובב כל עלמין בשוה". ושם האיגרת חוזרת ומבחינה: אור אין־סוף הוא "בבחי' מקיף וסובב... ולא התפשטות והתלבשות החיות להחיותם ולהוותם מאין ליש כ"א ע"י הארה דהארה וכו' מהקו כנ"ל".[384] כלומר, מה שלמדנו בפרק הזה הוא אופן ההתלבשות.

ועוד דבר חשוב מלמד המשפט ההוא. האיגרת מצרפת שם "להחיותם ולהוותם מאין ליש", ומייחסת את שניהם לאותה הארה מן הקו. ואדמו"ר הזקן דורש, כפי שראינו, "מחיה" — "מהוה". לכן

[384] תניא, אגרת הקודש, סימן כ, להלן (פרק 13). ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1389 ו־1398–1399.

"התפשטות החיות" שבמשפטנו אינה תהליך שני שבא אחרי הבריאה, כאילו הנבראים נמצאים תחילה ואחר כך מקבלים חיים. ועם זאת, האיגרת אינה מפרטת כיצד בדיוק מתקשרת ההארה השלישית לזיווג זו"ן דבי"ע שבו נבראו הנבראים (פרק 11). וגם אין לזהות בלי עיון כל מובן של "חיות" עם כל מובן של "התהוות".[385]

אין כאן שני שלבים, קודם בריאה ואחר כך חיות. הכוח שמחיה את הנברא הוא הכוח שמהווה אותו, ברגע זה ובכל רגע.

"אמנם" שבמשפט הבא אינו בא לתקן טעות בפסקה שלנו. מה שלמדנו כאן על החיות המדורגת נשאר נכון גם אחריו. "אמנם" מוסיף צד שני: לצד החיות המתלבשת במקבלים לפי מדרגתם, יש נוכחות של אור אין־סוף שאינה מתלבשת בהם ואינה נמדדת לפיהם. בפרק הבא נלמד את הצד הזה ואת ה"כח ועוז" שהסובב נותן בכלים, ונראה כיצד שני הצדדים עומדים יחד.

סיכום: מה נתברר ומה נשאר פתוח

הרבה מתבאר בפרק הזה בבירור. האיגרת מתארת את הקו בשני תיאורים, ו"וכן גם" מחבר ביניהם. התיאור הראשון הוא הארת הקו שבקעה את הפרסא עם כלי המלכות. התיאור השני הוא הקו בעצמו, המלובש בסוף נה"י של אדם קדמון, שרגלי היושר שלו מסתיימות במלכות דעשייה, והארתו מאירה משם. אין כאן שני קווים, ואף תיאור אינו מיותר. מן הסוף הזה נמנות שלוש מדרגות לפי המקבלים: אור הנשמה של ספירות בי"ע, שהוא אלקות; נפש ורוח וכליהן, שהם "ראשית היש הנברא"; וכל הנבראים. מעמד האור אינו עובר אל המקבל, ונשמת הספירות אינה נשמת האדם. וכל המדרגות תלויות בחיות האלוקית: "ואתה מחיה את כולם".

---

[385]ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1401 ו־1404: ההארה השלישית היא התפשטות החיות עד הנברא, ואינה בהכרח "בריאה שנייה"; ההנחה "נוצר ואח"כ חי" אינה מוכרחת; ועם זאת אין לזהות בלי עיון כל משמעות של חיות עם כל משמעות של התהוות.

מה עדיין דורש עיון? ראשית, היחס המדויק בין שני תיאורי הקו: האם הם שני מסלולים, שני צדדים של המשכה אחת, או שני חתכים שלה. שנית, כיצד בדיוק נמשכת הארה מהארה. שלישית, מה היחס בין "מאירה משם" שבפרק הזה לבין האור החוזר "ממטה למעלה" שיתואר בפרק 15. רביעית, כיצד מתקשרת ההארה השלישית לזיווג שבו נבראו הנבראים.

כדאי לקרוא את שלוש מדרגות ההארה בשני כיוונים. מן המקור אל המקבלים אנו רואים סדר: אור הנשמה, אחריו הנפש והרוח והכלים, ואחריהם כלל הנבראים. מן הנברא חזרה אל מקורו אנו לומדים שאף אחד מן המקבלים אינו עומד מכוח עצמו. הפרטים מסבירים את אופני הקבלה, והפסוק מחזיר את כולם אל מקור אחד.[368]

ללמוד את הפרק בעזרת כלי בינה מלאכותית

הפרק הזה מזמין טעות מסוג מסוים: שלוש מדרגות נראות כמו הזמנה להתאים להן שלושה דברים מוכרים. זו הזדמנות טובה לבדוק כלי בינה מלאכותית, ולראות היכן הוא משלים את החסר מדמיונו. ארבעה תרגילים.

תרגיל 1: טבלה של מדרגות

מה לשאול. מעתיקים לכלי את קטע האיגרת מ"וכן גם הקו בעצמו" עד "וכל זאת בבחינת התפשטות החיות להחיותם", ומבקשים טבלה בשלוש עמודות: מדרגה, מקבל, מעמד המקבל.

מה לבדוק. שלוש טעויות מוכרות. האם הטבלה מתאימה את המדרגות לעולמות — הראשונה לבריאה, השנייה ליצירה, השלישית לעשייה? האם היא מזהה אותן עם נפש, רוח ונשמה של אדם? והאם היא מוסיפה מדרגה רביעית מן ה"וכו'" שבפסקה הבאה? ראינו בפרק שכל אחד מן הצעדים האלה הוא תוספת על לשון האיגרת. אם

[368]ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1388, בדיון "שני תיאורי הקו ושלוש מדרגות הארה".

התשובה נופלת באחת מהן, מבקשים מן הכלי להצביע על המילים באיגרת שעליהן הוא נשען. כשאין מילים כאלה, הטעות מתגלה מעצמה.

גבול המסקנה. טבלה נקייה מן הטעויות האלה עדיין אינה עונה על השאלות שנשארו פתוחות, כמו האופן המדויק שבו נמשכת הארה מהארה. אם הכלי ממלא גם את זה בביטחון, זו השערה שלו.

תרגיל 2: שני תיאורי הקו

מה לשאול. מבקשים מן הכלי להשוות בין "הארת הקו... בקע הפרסא עמהם" (פרק 11) לבין "הקו בעצמו המלובש בסיום וסוף נה"י דא"ק", ולומר מה היחס ביניהם.

מה לבדוק. האם הכלי מציג את שני התיאורים כשני קווים עצמאיים? האם הוא קובע בוודאות שזה אותו מהלך שתואר פעמיים? שתי הקביעות חורגות ממה שכתוב. משווים את תשובתו לטבלת העזר שבפרק.

גבול המסקנה. היחס המדויק בין שני התיאורים נשאר בפרק שאלה פתוחה. תשובה שסוגרת אותה צריכה להביא מקור; בלי מקור, זו קריאה אפשרית אחת.

תרגיל 3: משל הירח והשמש

מה לשאול. מבקשים מן הכלי להסביר "הארה דהארה" במשל, ואם הוא מביא את משל הירח, מבקשים את מקומו המדויק.

מה לבדוק. משווים את המקום שהכלי נותן להפניה שבהערות הפרק לשער היחוד והאמונה, ובודקים את הלשון בספר. אחר כך בודקים אם הכלי מציין את גבולות המשל: מרחב וזמן, והירח כגוף עומד בפני עצמו.

גבול המסקנה. גם משל שמקורו בדברי אדמו"ר הזקן אינו מוכיח שבאיגרת מדובר באותו אופן המשכה עצמו. אם הכלי מציג את

המשל כהוכחה, זו תוספת שלו: כדי לקבוע זאת צריך מקור שמחיל את המשל על לשון האיגרת.

תרגיל 4: פסוק והיקפו

מה לשאול. מבקשים מן הכלי להסביר מה מוסיף הפסוק "ואתה מחיה את כולם" לקטע, ומדוע המובאה פותחת ב"הימים".

מה לבדוק. האם הכלי מייחס לים סוד מסוים, ואם כן — על איזה מקור הוא נשען? האם הוא מביא את דרשת "אל תקרי מחיה אלא מהוה" ממקומה בשער היחוד והאמונה, או מצטט אותה בלשון אחרת?

גבול המסקנה. בפרק קבענו שלא נמצא ביאור מכריע לפתיחה ב"הימים". הסבר יפה מן הכלי אינו משנה זאת, כל עוד אין לו מקור.

פרק 13 | הסובב מאיר אל הקו: נוכחות, חיות וכוח התהוות

מה כבר ידוע לנו

בקטע של הפרק הזה נפגשים דברים שנלמדו בפרקים שונים:

1. **יש מאין אינו השתלשלות.** נברא שמתהווה יש מאין אינו המשך טבעי של מה שקדם לו, כמו עלול היוצא מעילתו. הוא דבר חדש, ומצדו "הכח השופע בו אינו מושג כלל וכלל" (פרקים 2–3).
2. **הכוח לברוא הוא של המאציל לבדו.** "הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין". אור אין־סוף מתייחד בכלי האצילות, והמאציל בורא "בהן ועל ידן" (פרק 7).
3. **בבי"ע יש שני סוגי כלים.** יש כלים מקומיים, שנבראו בעולמות האלה והם "ראשית היש הנברא"; ויש בתוכם "נשמה" אלוקית, שהיא כלי המלכות דאצילות שירדו אליהם (פרקים 4 ו־11).

4. **הארת הקו ירדה עם הכלים.** הארת הקו בקעה את הפרסא עם כלי המלכות, ומאירה בהם בבי"ע "כמו באצילות ממש" (פרק 11).
5. **החיות מתלבשת בשלוש מדרגות.** מן הקו, המלובש בסוף אדם קדמון, נמשכות הארה, הארה דהארה והארה דהארה דהארה, עד כל הנבראים (פרק 12).

מן החיות שהתבארה עולה השאלה הבאה: מה עוד נאמר על יחס אור אין־סוף לעולמות? בהמשך נברר כיצד הוא נותן כוח בכלים, אף שכוח הבריאה שייך למאציל לבדו.

היכן אנו עומדים

"וכל זאת" תיארה חיות מתלבשת במקבלים. עכשיו האיגרת אומרת "אמנם", ומוסיפה צד שאינו התפשטות.[386]

כדי לשמוע את השאלה, כדאי לנסח אותה משני צדדיה. מצד אחד, אם "לית אתר פנוי מיניה", אם אין מקום שאין־סוף אינו נמצא בו, לשם מה צריך את כל סדר ההארות המדורגות? מצד אחר, אם החיות מגיעה אל הנבראים רק כ"הארה דהארה דהארה", האם אין־סוף רחוק מעולמנו, ונוגע בו רק מקצה שלשלת ארוכה? הקטע שלפנינו משיב על שני הצדדים. הוא מבחין בין מציאותו של האור עצמו, שאינה בגדר מקום ונמצאת בשווה בכל העולמות, לבין החיות המתלבשת בנבראים, שבאה דרך הארות הקו. ומיד הוא מוסיף שאין

[386]אגרת הקודש כ, בפסקה שלפני הקטע שלנו (לעיל, פרק 12): "וכן, גם ה'קו' בעצמו המלובש בסיום וסוף נצח־הוד־יסוד ד'אדם קדמון'... הנה הארת ה'קו' מאירה משם ומתלבשת באור הנשמה די' ספירות דבריאה־יצירה־עשיה שהוא אלקות. והארה דהארה, מתלבשת בנפש־רוח די' ספירות דבריאה־יצירה־עשיה, ואף גם בכל הכלים שלהם. והארה דהארה דהארה, הוא בכל הנבראים ונוצרים ונעשים, כמו שכתוב: 'הימים וכל אשר בהם, ואתה מחיה את כולם'. וכל זאת בבחינת התפשטות החיות להחיותם". הפסוק: נחמיה ט, ו.

אלה שני תחומים נפרדים: אור אין־סוף הסובב מאיר אל הקו, ונותן בכלים כוח לברוא.[387]

גם פרקים מוקדמים יותר מכינים את הקטע. את היסודות שלמדנו בפרקים 7 ו־11 כבר מנינו למעלה; ופרק 11 גם הקדים ואמר שהאיגרת תוסיף כאן שהסובב "נותן בהם כח ועוז לברוא יש מאין". מכאן השאלה שתלווה אותנו לאורך הפרק: כיצד מתיישבת נתינת כוח בכלים עם העיקרון שהכוח לברוא שייך למאציל לבדו?[388]

הקטע בשלושה צעדים

אפשר לסכם את הקטע בשלושה צעדים:

1. **ההבחנה.** אור אין־סוף אינו מוגבל למקום, והוא נוכח בשווה בכל העולמות, גם בארץ הגשמית. נוכחותו היא בבחינת מקיף וסובב, כפי שנתבאר בליקוטי אמרים. החיות המתלבשת בנבראים להחיותם ולהוותם נמשכת דרך הארות הקו.
2. **החיבור.** אותו אור אין־סוף הסובב מאיר אל הקו הפנימי דרך כלי עשר הספירות של בריאה, יצירה ועשייה, ובהארתו בתוכם נותן בהם כוח לברוא יש מאין.
3. **התוצאה.** מכיוון שהבריאה נעשית באמצעות הכלים, הנבראים רבים, מובחנים ומוגבלים, ובפרט באמצעות האותיות.

הצעד הראשון מבחין, השני מחבר, והשלישי מסיק. מי שקורא רק את הצעד הראשון עלול לחשוב שהסובב אינו נוגע בבריאה. מי שקורא

---

[387]ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1413, ב"מפת השאלה ובירורה": "אם אין מקום פנוי מאור אין־סוף, למה נחוצות הארות מדורגות? ומה מוסיפה הארת הסובב אל הקו דרך הכלים?"; ושם: "הנוכחות השווה של אור אין־סוף אינה התלבשות פנימית שווה".

[388]אגרת הקודש כ: "שהאור הוא כעין המאור, הוא מהותו ועצמותו של המאציל ברוך־הוא, שמציאותו הוא מעצמותו... ולכן הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין"; "נתלבש אור־אין־סוף בכלים די' ספירות דאצילות, ומתייחד בתוכן בתכלית היחוד... לברוא בהן ועל ידן ברואים בעלי גבול ותכלית" (לעיל, פרק 7); "והארת ה'קו' שהיה מאיר בכלים די' ספירות דמלכות בקע ה'פרסא' עמהם, ומאיר בהם בבריאה־יצירה־עשיה כמו באצילות ממש" (לעיל, פרק 11). על השאלה שנרשמה שם לקראת הפרק שלנו ראו בסוף פרק 11.

רק את השני עלול לחשוב שההבחנה בוטלה. והצעד השלישי מחזיר אותנו אל הנברא הממשי, המוגדר והמוגבל, ומסביר מדוע הוא כזה.

שלושה מושגים שאין לבלבל, ושאין להפריד

שלושה מושגים יעזרו לנו לקרוא את הקטע: נוכחות, חיות מתלבשת וכוח התהוות. כל אחד מהם עונה על שאלה אחרת ביחס אור אין־סוף לעולמות.

נוכחות. האם יש מקום, עולם או נברא שאור אין־סוף אינו שם? התשובה: אין. "לית אתר פנוי מיניה", "אף בארץ הלזו הגשמית". הנוכחות הזאת אינה נמדדת לפי המקבל, ולכן היא "בשוה" לכל העולמות.

חיות מתלבשת. כיצד נברא מסוים מקבל את חייו, ובאיזו מידה? כאן יש הבדלים גדולים. החיות "מתלבשת" בכל נברא לפי מה שהוא יכול לקבל, ולכן היא באה בסדר של הארות, מדרגה אחר מדרגה.

כוח התהוות. מניין בא הכוח להוות דבר יש מאין, ולהוות אותו כך שיהיה מסוים ומוגבל? על כך מדברים הצעד השני והשלישי: הסובב מאיר אל הקו דרך הכלים, "ובהארתו תוך הכלים נותן בהם כח ועוז לברוא יש מאין"; ו"מאחר שהבריאה היא על־ידי הכלים", הנברא יוצא מוגדר ומוגבל.

שלושת המושגים עונים על שלוש שאלות, אבל הם אינם שלושה מקורות. הצמח צדק — נכדו של אדמו"ר הזקן וממשיך דרכו — הולך בספרו דרך מצותיך בעקבות לשון האיגרת שלנו, מזכיר אותה בשמה, ומסכם שם את העניין במשפט אחד: "הוא המאיר בבחי' סובב הוא המאיר בבחי' ממלא וגם שסובב בממלא". ("ממלא" הוא שם לאור המתלבש בנבראים לפי מידתם; המילה אינה כתובה באיגרת, ונעמוד עליה בהמשך הפרק.) המאיר אחד. הוא מאיר באופן שאינו נמדד לפי העולמות, והוא מאיר באופן המתלבש בהם לפי ערכם,

והאופן הראשון מאיר בתוך השני. בפרק נלמד כל אחד מן הצדדים בפני עצמו, אבל נזכור שהם צדדים של הארה אחת.[389]

שאלות לקריאה

בכל משפט של הקטע נשאל שלוש שאלות:

- **על מה מדובר?** על נוכחות, על חיות מתלבשת או על כוח התהוות?
- **מאיזה צד?** מצד האור, כפי שהוא, או מצד המקבל, כפי שהוא יכול לקבל?
- **באמצעות מה?** באמצעות הקו, הכלים או האותיות, או שהמשפט מדבר על מה שאינו נמדד בהם?

השאלות האלה ישמרו אותנו מלחבר זה לזה משפטים שאינם עוסקים באותו עניין. הקטע אומר "בשוה", ובסופו הוא אומר "ריבוי והתחלקות וגבול ותכלית"; מי שיקרא את שתי הלשונות כאילו נאמרו מאותו צד, ימצא ביניהן סתירה. לכן כאשר נאמר "בשוה", נשאל: שווה מאיזה צד? וכאשר נאמר "ריבוי וגבול", נשאל: ריבוי של מי, ומאיזו סיבה?

על הדימויים

המילים "סובב", "מקיף" ו"פנימי" לקוחות מן המקום. סובב הוא מה שמסביב; מקיף הוא מה שעוטף מבחוץ; פנימי הוא מה שבתוך. המילה "סובב" עלולה לצייר בדמיון דבר העומד מחוץ לעולם ומקיף אותו במעגל, כמו חומה סביב עיר. אבל האיגרת עצמה פותחת בשלילה: "אינו בגדר מקום כלל". המילים משמשות כאן לתאר יחס

[389]דרך מצותיך, מצות אחדות ה', פרק ב. בתחילת הפרק מתאר הצמח צדק את הקו ואת שלוש ההארות כלשון האיגרת, ובהמשך הוא מזכיר אותה בשמה: "כמ"ש באגה"ק (סי' כ')". המשפט המובא כאן חותם את הפרק: "...שאין עוד זולתו ב"ה הוא המאיר בבחי' סובב הוא המאיר בבחי' ממלא וגם שסובב בממלא".

של גילוי וקבלה, ולא מקום ומרחק. נראה בהמשך שכך מפרש אדמו"ר הזקן עצמו בליקוטי אמרים.

הדוגמאות מחיי האדם יעזרו להבחין בין אופני גילוי וקבלה. הן נשענות על כוחותיו המוגבלים של אדם נברא, ואינן מתארות את האור האלוקי עצמו.

"אמנם, מציאותו ומהותו של אור האין־סוף – אינו בגדר מקום כלל"

אמנם מציאותו ומהותו של אור הא"ס אינו בגדר מקום כלל

W13-01
מילים 1–10

אמנם — "אולם", "אבל באמת". זו הפעם השלישית שהמילה פותחת באיגרת צעד חשוב. בראשית האיגרת נאמר: "אמנם, הכוונה היא, לומר שהן אלקות לברוא יש מאין"; ובפרק 8 למדנו: "אמנם מודעת זאת, שעיקר התהוות היש ודבר נפרד לגמרי, הוא ממלכות דאצילות". בכל פעם המילה אינה מבטלת את מה שנאמר לפניה. היא מוסיפה נקודה המעמידה את הדברים הקודמים בגבולם הנכון. כאן היא באה מיד אחרי "וכל זאת בבחינת התפשטות החיות להחיותם".

מציאותו ומהותו — "מציאות" היא עצם היותו של דבר; "מהות" היא מה שהוא. בצירוף הזה האיגרת מכוונת אל האור עצמו, כפי שהוא, ולא אל מה שנמשך ממנו כחיות אל הנבראים.

של אור הא"ס — של אור אין־סוף. המילה "של" והכינוי "־ו" שב"מציאותו ומהותו" מלמדים שמדובר במציאותו ובמהותו של האור. האיגרת אינה אומרת כאן "מהותו ועצמותו של המאציל", כפי שנאמר בקטע שלמדנו בפרק 7, אלא "מציאותו ומהותו של אור". נעמוד על כך בהמשך.

אינו בגדר — אינו בתחום, אינו בכלל הסוג. "גדר" הוא גבול המגדיר תחום; מה שאינו "בגדר" דבר מסוים אינו שייך כלל לסוג השאלות שנשאלות עליו.

מקום — מקום במובן הרגיל: מיקום, מרחק, קרוב ורחוק, בפנים ובחוץ.

כלל — כלל וכלל לא. המילה שוללת גם את האפשרות שהאור "כמעט" אינו במקום, או שהוא במקום "גדול מאוד".

מה מוסיפה "אמנם"

הפרק הקודם עסק בחיות "המתפשטת", והמילה עצמה מלמדת שיש לה מקור ויש לה מקבלים. לכן אפשר לשאול עליה בכל שלב: מי קיבל, וכמה? הנשמה של הספירות קיבלה הארה; נפש ורוח וכלים קיבלו הארה דהארה; והנבראים קיבלו הארה דהארה דהארה. זה תיאור נכון, והאיגרת אינה חוזרת בה ממנו.

אבל אילו נעצרנו כאן, היינו עלולים לחשוב שאור אין־סוף עומד בראש השלשלת, רחוק מן הנבראים, ורק שליחיו מגיעים אליהם. "אמנם" חוסם את הטעות הזאת. יש צד אחר, שאינו "התפשטות" כלל: מציאותו של האור עצמו. היא אינה מגיעה אל הנבראים בסוף שלשלת, מפני שאינה נמצאת במקום שממנו אפשר "להגיע". היא נמצאת בכל מקום בשווה.

"אמנם" מוסיף צד שהתיאור הקודם לא עסק בו: מציאותו של האור עצמו, שאינה מוגבלת למקום. החיות המדורגת שתוארה קודם נשארת במקומה.[390]

אפשר לקרב את ההבדל מחיי האדם. יש הסבר מסוים שאדם מבין על כל פרטיו, והוא יכול לומר מה הבין ועד היכן. ויש רצון עמוק

---

[390] ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1412, בפתיחת הסוגיה "הסובב, הקו והכוח להוות ולהחיות": "כוח ההסבר של דימוי 'השלמה' עלול להיות גם חולשתו. אם מתארים את הקו כמי שאיבד את יכולתו, ואת הסובב כמי שמגיע לעקוף את הכישלון, נוצרת עלילה פשוטה שהאיגרת אינה מספרת".

המכוון את מכלול חייו, גם כאשר אינו מתפרט באותה שעה למחשבה אחת. על ההסבר אפשר לשאול "כמה ממנו נקלט?". על הרצון העמוק השאלה הזאת אינה מתאימה באותו אופן: הוא אינו נמצא בחלק אחד של חיי האדם יותר מבחלק אחר, ואינו נמצא מחוצה להם. הדוגמה מוגבלת מאוד: רצונו של אדם הוא כוח נברא, משתנה ומושפע. היא עוזרת רק להיפרד מן הציור של "חוץ" ו"פנים" גשמיים, ולהבחין בין מה שנמדד לפי המקבל לבין מה שאינו נמדד כך.

מהו "מקום", ומה נשלל כאן

מקום הוא המסגרת שבה דבר נמצא "כאן" ולא "שם". יש לו גבולות; יש קרוב ויש רחוק; יש פנים ויש חוץ. כל מה שבמקום אפשר למדוד: כמה ממנו נמצא כאן, וכמה שם. לכן מה שבמקום הוא תמיד חלקי. אם הוא בחדר הזה, אין הוא בחדר האחר; ואם הוא בשניהם, הרי חלק ממנו כאן וחלק שם.

"אינו בגדר מקום כלל" שולל את כל השאלות האלה ביחס למציאותו של האור. אין לשאול היכן הוא, כמה ממנו נמצא בשמים וכמה בארץ, או אם הוא קרוב יותר למלאך מאשר לאבן במובן של מרחק. השאלות אינן מקבלות תשובה שלילית; הן אינן שייכות.

אדמו"ר הזקן כתב זאת במפורש בליקוטי אמרים, בפרק שהאיגרת מפנה אליו, כפי שנראה בהמשך: "ואין הפירוש סובב ומקיף מלמעלה בבחינת מקום חס ושלום, כי לא שייך כלל בחינת מקום ברוחניות". גם שם באה המילה "כלל". ושם הוא נותן גם את הפירוש החיובי: "סובב ומקיף מלמעלה לענין בחינת גילוי השפעה". כלומר, "סובב" ו"מקיף" אינם מתארים איפה האור נמצא, אלא איך השפעתו מתגלה, או אינה מתגלה, במקבל. אפילו המילה "מלמעלה" אינה מציינת גובה: "כל השפעה שבבחינת הסתר, נקרא מקיף מלמעלה, כי 'עלמא דאתכסיא' הוא למעלה במדרגה מ'עלמא דאתגליא'" —

"העולם הנסתר" נעלה במדרגה מ"העולם הגלוי". "למעלה" פירושו גבוה במדרגה.[391]

יש בכך גם הבנה חיובית, ולא רק שלילה. מה שאינו בגדר מקום אינו "נעדר" משום מקום. דווקא מפני שאין לו מקום, אין מקום שאינו בו. דבר שנמצא במקום יכול להיות רחוק; מה שאינו בגדר מקום אינו יכול להיות רחוק מן העולם. לכן המשפט ממשיך מיד: "וסובב כל עלמין בשוה", ו"לית אתר פנוי מיניה".

"אור" ולא "עצמות"

שתי המילים "מציאותו" ו"מהותו" מופיעות באיגרת פעמיים בלבד. בפעם הראשונה, בפרק 7, הן נאמרו על המאציל: "שהאור הוא כעין המאור, הוא מהותו ועצמותו של המאציל ברוך־הוא, שמציאותו הוא מעצמותו". בפעם השנייה, כאן, הן נאמרות על האור: "מציאותו ומהותו של אור האין־סוף". הדיוק הזה אינו מקרי. בפרק 7 הבחנו בין האור לבין המאור: האור הוא "כעין המאור", דומה לו, אבל אין הוא המאור עצמו. כאן האיגרת מדברת על האור, ואומרת עליו שמציאותו אינה בגדר מקום.

לכן אין להחליף באופן אוטומטי את "מציאותו ומהותו של אור האי"ס" ב"עצמות הבורא". הצמח צדק מבאר בדרך מצותיך שבחינת "סובב כל עלמין" היא "רק בחי' אור א"ס דהיינו הארה וזיו ממהותו ועצמותו ב"ה". הוא מוסיף שהארה זו "היא בחי' א"ס ממש כיון שהיא הארה ממנו ית"", ומיד מסייג: "ועל מהו"ע ית' לא שייך כלל לומר

[391]תניא, ליקוטי אמרים, פרק מח — פירוש "סובב כל עלמין": "ואין הפירוש סובב ומקיף מלמעלה בבחינת מקום חס ושלום, כי לא שייך כלל בחינת מקום ברוחניות"; ההשפעה שבגילוי נקראת "מתלבשת", "כי הם מלבישים ומשיגים ההשפעה שמקבלים", וההשפעה שבהסתר נקראת "מקפת וסובבת"; משל "הארץ הלזו הגשמיות" ומשל הידיעה המקיפה "בפועל ממש". הצירוף "ממלא כל עלמין" ו"סובב כל עלמין" — שם, פרק מא.

סובב כולא עלמין כי אינו בגדר עלמין כלל" ("מהו"ע" — מהותו ועצמותו).[392]

שימו לב לדמיון ולשוני בין שתי הלשונות. האיגרת אומרת על אור אין־סוף שהוא "אינו בגדר מקום כלל", ובכל זאת הוא "סובב כל עלמין": יש לו יחס אל העולמות, אלא שהיחס אינו מקומי. הצמח צדק אומר על מהותו ועצמותו יתברך שהוא "אינו בגדר עלמין כלל": אפילו התואר "סובב עולמות" אינו שייך אליו, כי כל תואר כזה מתאר יחס אל העולמות. אין כאן שתי ישויות, אלא זהירות בלשון: כאשר אנו מדברים על "סובב", אנו מדברים על האור ביחס לעולמות, ולא על המאור כפי שהוא לעצמו.

ההבחנה בין הסובב לעצמות אינה מרחיקה אותו מן הבורא. האיגרת מלמדת שהיכולת לברוא יש מאין שייכת למי "שמציאותו הוא מעצמותו"; ולדברי הצמח צדק, הסובב הוא הארה ממנו, ולכן הוא "בחי' א"ס ממש".[393]

עד כאן עמדנו על מה שהמשפט שולל: המקום, ועל מה הוא מדבר: האור, ולא העצמות. עכשיו נעבור אל מה שהמשפט מחייב: שהאור הזה "סובב כל עלמין בשוה".

"וסובב כל עלמין בשוה": קרוב לכול באותה מידה

> **וסובב כל עלמין בשוה ואת השמים ואת הארץ אני מלא בהשוואה אחת**
>
> W13-02
> מילים 11–22

---

[392]דרך מצותיך, שרש מצות התפלה, פרק כז: "ומ"מ יובן למשכיל דענין בחי' סוכ"ע הוא רק בחי' אור א"ס דהיינו הארה וזיו ממהותו ועצמותו ב"ה שהארה זו היא בחי' א"ס ממש כיון שהיא הארה ממנו ית', אבל מ"מ כיון שהיא הארה וזיו בעלמא לכך אינו פועל שום שינוי במהותו ועצמותו ית'... ועל מהו"ע ית' לא שייך כלל לומר סובב כולא עלמין כי אינו בגדר עלמין כלל". זו לשון הצמח צדק.

[393]ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1411: "אין לזהות בפשטות סובב = עצמות. הסובב הוא עדיין 'אור אין סוף'. באגרת כ' בכללותה אדמו"ר הזקן אכן מוביל ליסוד עמוק יותר, שיכולת בריאת יש מאין שייכת בסופו של דבר לעצמותו יתברך". הדברים נאמרו שם בדיון על המשפט שבסוף האיגרת, "הארה דהארה כו' מאור־אין־סוף הסובב כל עלמין" (להלן, פרק 18), והכלל נכון גם כאן. ושם, עמ' 1443: "אין להחליף כאן אוטומטית 'מציאותו ומהותו של אור הא"ס' ב'עצמות הבורא'... האגרת מדברת כאן במפורש על אור אין־סוף". על "מהותו ועצמותו של המאציל... שמציאותו הוא מעצמותו" ראו לעיל, פרק 7.

וסובב — ומקיף. השורש ס־ב־ב הוא "ללכת מסביב". כבר אמרנו שהמילה לקוחה מן המקום, ושהאיגרת משתמשת בה אחרי ששללה את המקום. הצירוף "סובב כל עלמין" מוכר מלשון הזוהר, ברעיא מהימנא — אחד מחלקי ספר הזוהר — בפרשת פינחס, שאדמו"ר הזקן מביא בשער היחוד והאמונה: "איהו סובב כל עלמין... ולית מאן דנפיק מרשותיה לבר" — הוא סובב את כל העולמות, ואין מי שיוצא מרשותו החוצה.

כל עלמין — כל העולמות, בארמית. בהמשך הקטע תפרט האיגרת: "לארבע עולמות אצילות־בריאה־יצירה־עשיה".

בשוה — באותה מידה. זו המילה שתעסיק אותנו יותר מכול בסעיפים הבאים, ועליה נשאל את השאלה שהצבנו בפתח הפרק: שווה מאיזה צד?

ואת השמים ואת הארץ אני מלא — מן הפסוק בירמיהו: "אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו נאם ה', הלוא את השמים ואת הארץ אני מלא נאם ה'". בפסוק עצמו הנביא פונה אל מי שחושב שיוכל להסתתר, ומשיב לו: אין מקום נסתר מפני הקב"ה, מפני שהוא "מלא" את השמים ואת הארץ. המילה "מלא" כאן היא לשון הפסוק, ולא המונח הקבלי "ממלא כל עלמין", שעליו נדבר בהמשך.[394]

בהשוואה אחת — בשוויון אחד. זו תוספת של האיגרת על לשון הפסוק. הפסוק אומר שהקב"ה "מלא" את השמים ואת הארץ; האיגרת מדייקת שהוא "מלא" אותם "בהשוואה אחת", כלומר שאין בשמים "יותר" ממנו מאשר בארץ.

שני הביטויים, "בשוה" ו"בהשוואה אחת", אומרים אפוא את אותו דבר פעמיים, והכפל מעורר את השאלה המרכזית של הסעיפים הבאים: אם הכול שווה, מה עם ההבדלים העצומים בין העולמות,

[394] ירמיהו כג, כד. על ההבחנה בין "אני מלא" שבפסוק לבין המונח "ממלא כל עלמין" ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1431.

שהאיגרת עצמה תיארה בפרק הקודם? לפני שנענה, נשמע את סוף המשפט, שבו הדבר נאמר בחריפות הגדולה ביותר.

"ולית אתר פנוי מיניה, אף בארץ הלזו הגשמית"

ולית אתר פנוי מיניה אף בארץ הלזו הגשמית

W13-03
מילים 23–30

ולית אתר — "ואין מקום", בארמית.

פנוי מיניה — ריק ממנו. הצירוף לקוח מתיקוני הזוהר, חיבור הנלווה לספר הזוהר, תיקון נ"ז: "דלית אתר פנוי מניה, לא בעלאין ולא בתתאין" — אין מקום פנוי ממנו, לא בעליונים ולא בתחתונים. אדמו"ר הזקן מביא את הלשון הזאת בשער היחוד והאמונה, בפרק ז, סמוך ללשון הרעיא מהימנא שהבאנו.[395]

אף — אפילו. המילה כוללת את המקרה שנראה רחוק ביותר.

בארץ הלזו הגשמית — בארץ הזאת, הגשמית. "הלזו" היא לשון הצבעה: הארץ הזאת שאנו עומדים עליה, ולא "ארץ" במובן רוחני. באותה לשון משתמש אדמו"ר הזקן בליקוטי אמרים, בפרק שנראה בהמשך: "הנה הארץ הלזו הגשמיות".

מה שווה, ומה אינו שווה

אנו רגילים לקשור קרבה לנוכחות מורגשת. אדם הקרוב אלינו נשמע ברור יותר; אור הסמוך לנו נראה חזק יותר. לכן, כשאנו שומעים "בשוה", אנו נוטים להבין שהכול מקבל את אותה מידה, ושהשמים והארץ שווים בכל. אבל אין זו כוונת האיגרת. היא עצמה תיארה שלוש מדרגות של הארה, והבדלים עצומים בין עולם לעולם. אם כן, מה שווה?

[395]תיקוני הזוהר, תיקון נז (צא, ב): "דלית אתר פנוי מניה, לא בעלאין ולא בתתאין". תניא, שער היחוד והאמונה, פרק ז: "וזהו שכתוב בתקונים תיקון נ"ז: 'דלית אתר פנוי מיניה, לא בעילאין ולא בתתאין'; וברעיא מהימנא פרשת פינחס: 'איהו תפיס בכולא ולית מאן דתפיס ביה כו', איהו סובב כל עלמין כו', ולית מאן דנפיק מרשותיה לבר, איהו ממלא כל עלמין כו'". המקור ברעיא מהימנא: זוהר ח"ג, רכה, א.

אדמו"ר הזקן עונה על כך בליקוטי אמרים, בפרק לו: "והנה, לא שייך לפניו יתברך בחינת מעלה ומטה, כי הוא יתברך ממלא כל עלמין בשוה". ומיד: "רק שהשינוי הוא אל המקבלים חיותו ואורו יתברך, שמקבלים על ידי לבושים רבים המכסים ומסתירים אורו יתברך". (המילה "ממלא" באה כאן במובן מעט שונה מזה שנפגוש בהמשך הפרק; נעמוד על כך במקומו.) יש כאן שתי מילות מפתח: "לפניו" ו"אל המקבלים". השוויון הוא "לפניו", מצד האור עצמו. ההבדל הוא "אל המקבלים", מצד מה שהם מקבלים ומה שמוסתר מהם.[396]

השוויון, אם כן, אינו אומר שכולם מרגישים את האור באותה מידה, או שמלאך ועפר נעשו שווים בכל מעלותיהם. הוא אומר שהאור אינו נתפס ומוגבל בתוך הכלים של מי מהם. בשער היחוד והאמונה מנסח זאת אדמו"ר הזקן כך: הקב"ה "אינו כנשמת האדם תוך גופו, שהיא נתפסת תוך הגוף עד שמתפעלת ומקבלת שינויים משינויי הגוף"; הוא "אינו מקבל שום שינוי משינויי עולם הזה, מקיץ לחורף ומיום ללילה... לפי, שאינו נתפס כלל תוך העולמות, אף־על־גב דממלא לון". מדרגה רוחנית גבוהה מסוגלת לקבל גילוי שאינו מתקבל במדרגה נמוכה; אבל גם היא אינה הופכת את האור שאין לו גבול לגבול של השגתה.[397]

כך אפשר להחזיק יחד שתי אמירות. יש הבדל עצום בין מדרגות העולמות; ויש יחס של אין־סוף שבו ההבדל הזה אינו קובע קרוב ורחוק. אלו שני צדדים של ההתבוננות, ולא סתירה. כשנרצה לדעת כמה גילוי מתקבל בכלי, נבחן את הכלי ואת האור המתלבש בו. כשנבקש להבין את מה שאינו נמדד בכלי, לא נוכל להעמיד אותו באותה שורת מידות.

---

[396]תניא, ליקוטי אמרים, פרק לו, בתחילתו.

[397]תניא, שער היחוד והאמונה, פרק ז, בביאור "לית מאן דתפיס ביה".

מדוע דווקא הארץ הגשמית?

האיגרת מדגישה את הארץ מפני שהיא המבחן הקשה ביותר: הגילוי בה מצומצם מאוד. בלשון ליקוטי אמרים, אין אור אין־סוף מתלבש בה "בבחינת גילוי ההשפעה, רק חיות מעט מזער, בחינות דומם וצומח לבד". מי שמודד נוכחות לפי גילוי יאמר שהארץ היא המקום שבו אין־סוף רחוק ביותר. האיגרת אומרת את ההפך: גם כאן, "בהשוואה אחת". ובאותו פרק בליקוטי אמרים נאמר על הארץ: "וכל אור־אין־סוף ברוך־הוא נקרא סובב עליה, אף שהוא בתוכה ממש".[398]

אבן אינה משיגה את מקור קיומה. האם פירוש הדבר שהיא רחוקה ממנו? לא: העדר השגה אינו העדר תלות, וגם אינו העדר נוכחות. ההבדל בין האבן לבין המלאך הוא במה שהם משיגים ומגלים, ולא בכך שהאור נמצא אצל האחד ונעדר מן האחר.

חז"ל לימדו את אותו יסוד במדרש על הסנה. גוי אחד שאל את רבי יהושע בן קרחה מדוע דיבר הקב"ה עם משה דווקא מתוך סנה, שיח קוצני ונמוך. והוא השיב: "ללמדך שאין מקום פנוי בלא שכינה אפלו סנה". הסנה הוא ה"ארץ הלזו" של המדרש: המקום שנראה פחות מכל ראוי לגילוי, והוא נבחר דווקא כדי ללמד שאין מקום שהשכינה נעדרת ממנו.[399]

יש כאן גם הגנה מפני טעות מסוג אחר. בשער היחוד והאמונה דוחה אדמו"ר הזקן את מי שהבינו את ענין הצמצום שבכתבי האר"י — התיאור שלפני הבריאה "צמצם" אור אין־סוף את עצמו, כדי שיהיה "מקום" לעולמות — "כפשוטו, שהקדוש־ברוך־הוא סילק עצמו ומהותו חס ושלום מעולם הזה, רק שמשגיח מלמעלה". לדבריו, "אי

---

[398] תניא, שער היחוד והאמונה, פרק ז, בפסקה "והנה, מכאן יש להבין שגגת מקצת חכמים בעיניהם"; וליקוטי אמרים, פרק מח: "והמשל בזה, הנה הארץ הלזו הגשמיות... וכל אור־אין־סוף ברוך־הוא נקרא סובב עליה, אף שהוא בתוכה ממש".

[399] שמות רבה, פרשה ב, על "מתוך הסנה". ההערה על המשפט שלנו במהדורת התניא עם תרגום אנגלי של קה"ת מפנה למדרש זה בלשון "השווה".

אפשר כלל לומר ענין הצמצום כפשוטו – שהוא ממקרי הגוף – על הקדוש־ברוך־הוא". הלשון "לית אתר פנוי מיניה, אף בארץ הלזו הגשמית" אומרת את אותו דבר מן הצד החיובי: העולם הגשמי אינו מקום שהאלוקות עזבה והשגחה נשארה בו מרחוק.[398]

והפרק הבא ילמד חידוש נוסף. דווקא בארץ, במדרגה שאין בה דעת ושכל, ניכר כוח שאינו מוסבר מתוך מראה העפר: הכוח להצמיח יש מאין תמיד. כאן אנו לומדים את היסוד לכך: הארץ אינה רחוקה מאין־סוף. היא רק מסתירה אותו יותר.

שוויון שאינו אחידות

שתי דוגמאות יעזרו להבחין בין שוויון לאחידות.

נחשוב על אור גדול ועל כלים שונים המקבלים ממנו. כל כלי מקבל לפי תכונתו: זכוכית צלולה מעבירה יותר, וזכוכית עכורה פחות. ההבדלים באופני הקבלה ממשיים, ובכל זאת אף אחד מן הכלים אינו מגדיר את מקור האור, כאילו כל מציאותו נמדדת לפי מידותיו. כאן גם גבול הדוגמה: מנורה גשמית נמצאת במקום, וכלי הקרוב אליה מקבל יותר. אילו "סובב" היה גוף גדול המקיף גופים קטנים, היה אפשר לשאול מי קרוב יותר לשפתו. בסובב אין קרוב ורחוק במובן הזה, מפני שאין־סוף אינו נמצא במקום שממנו מודדים מרחק; הקרבה מתבארת כאן במונחים של גילוי וקבלה. עולם נעלה מקבל באופן נעלה יותר, יש בו יותר גילוי; אבל גם הוא אינו נעשה מידה לאין־סוף.

דוגמה אחרת מחיי האדם: מטרה אחת יכולה לתת משמעות לכל חלקי פעולה מורכבת. כשבונים בית, המטרה — בית שאפשר לגור בו — נוכחת ביסודות, בקירות ובגג באותה מידה. היא אינה "גדולה יותר" בחלק הגדול ו"קטנה יותר" בחלק הקטן. ובכל זאת כל חלק

[398] תניא, שער היחוד והאמונה, פרק ז, בפסקה "והנה, מכאן יש להבין שגגת מקצת חכמים בעיניהם"; וליקוטי אמרים, פרק מח: "והמשל בזה, הנה הארץ הלזו הגשמיות... וכל אור־אין־סוף ברוך־הוא נקרא סובב עליה, אף שהוא בתוכה ממש".

מבצע תפקיד שונה, ואין להחליף את היסוד בגג. כך השוויון כלפי העולמות אינו מוחק את מדרגותיהם: ביחס לאופן שבו הם מקבלים חיות יש סדר והבדלים, וביחס לאור שאינו נמדד בהם אין לאף אחד מהם תפיסה המעמידה אותו כגבול למקור. גם זו רק דוגמה לסדר המחשבה. המטרה היא מחשבה של אדם נברא, וביחס לאלוקות אין הדוגמה ממצה את העניין.

עד כאן עמדנו על השוויון: מה שווה, ומה אינו שווה. אבל המשפט אינו נעצר בשוויון. הוא ממשיך במילה "רק", ומגדיר את אופן הנוכחות הזאת: "בבחינת מקיף וסובב". כאן האיגרת מפנה אותנו, לראשונה בקטע, אל ספר אחר.

"רק שהוא בבחי' מקיף וסובב, וכמ"ש הפי' בלק"א"

רק שהוא בבחי' מקיף וסובב וכמ"ש הפי' בלק"א

W13-04
מילים 31–38

רק — אלא ש... המילה מסייגת את אופן הנוכחות, ולא את עצם הנוכחות. אחרי שנאמר שאין מקום פנוי ממנו, היא מוסיפה באיזה אופן הוא נמצא בכל מקום.

שהוא — מוסב על מה שהמשפט מדבר עליו מתחילתו: מציאותו ומהותו של אור אין־סוף.

בבחי' — בבחינת. "בחינה" היא צד או אופן שבו דבר עומד ביחס לדבר אחר. "בבחינת מקיף" פירושו: ביחס אל העולמות, הוא עומד באופן של מקיף.

מקיף וסובב — שתי מילים קרובות: "מקיף" הוא עוטף, ו"סובב" הוא נמצא מסביב. אין הן שני מקומות, ואין הן שתי מדרגות. הן לשונות של יחס שאינו נתפס בהתלבשות מדודה. גם בליקוטי אמרים הן באות יחד: "נקרא 'מקיף' ו'סובב'".

וכמ"ש — "וכמו שכתוב" או "וכמו שכתבתי". בנוסח שבו נפתחו הקיצורים (מהדורת קה"ת, הוצאת הספרים של חב"ד) הקיצור נפתח "וכמו שנתבאר".

הפי' — הפירוש: ההסבר של המילים "מקיף וסובב".

בלק"א — בליקוטי אמרים. זה שמו של ספר התניא כולו, ובלשון הרגילה — שם חלקו הראשון.

היכן "נתבאר הפירוש"?

האיגרת אינה מציינת פרק, ולכן צריך לזהות את המקום לפי הלשון והעניין. הכתובת העיקרית היא פרק מח בליקוטי אמרים, וארבעה סימנים מצביעים עליו. הראשון: הפרק עוסק בדיוק בפירוש המילה "סובב", והוא אומר: "ואין הפירוש סובב ומקיף מלמעלה בבחינת מקום". המילה "הפירוש" שבאיגרת מתאימה ללשון הזאת. השני: הפרק מביא את הפסוק "הלא את השמים ואת הארץ אני מלא", שהאיגרת הביאה זה עתה. השלישי: הוא משתמש באותו צירוף שכבר הזכרנו, "הנה הארץ הלזו הגשמיות". והרביעי: הוא אומר על אור אין־סוף שהוא "נקרא סובב עליה, אף שהוא בתוכה ממש". נוכחות ממש ו"סובב" נאמרים שם יחד, בדיוק כמו במשפט שלנו.[391] גם ההערה שבתרגום האנגלי של התניא במהדורת קה"ת מפנה, על המשפט הזה, לליקוטי אמרים פרק מח.[400]

ואולי הכוונה לשער היחוד והאמונה? בפרק ז שם מובאות הלשונות "לית אתר פנוי מיניה" ו"סובב כל עלמין", שכבר פגשנו, ומתבאר "ענין סובב כל עלמין" באותו משל של מחשבה המקיפה דבר, שנראה

---

[391]תניא, ליקוטי אמרים, פרק מח — פירוש "סובב כל עלמין": "ואין הפירוש סובב ומקיף מלמעלה בבחינת מקום חס ושלום, כי לא שייך כלל בחינת מקום ברוחניות"; ההשפעה שבגילוי נקראת "מתלבשת", "כי הם מלבישים ומשיגים ההשפעה שמקבלים", וההשפעה שבהסתר נקראת "מקפת וסובבת"; משל "הארץ הלזו הגשמיות" ומשל הידיעה המקיפה "בפועל ממש". הצירוף "ממלא כל עלמין" ו"סובב כל עלמין" — שם, פרק מא.

[400]ההערה על המשפט במהדורת התניא עם תרגום אנגלי של קה"ת מציינת: ליקוטי אמרים, חלק א, פרק מח. שם מצוינים גם ירמיהו כג, כד; תיקוני הזוהר, תיקון נז (צא, ב) ותיקון ע (קכב, ב); שמות רבה, פרשה ב; וזוהר ח"ג, רכה, א, על "מקיף וסובב". וראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1429 ו־1443.

מיד. ושער היחוד והאמונה הוא החלק השני של ספר ליקוטי אמרים. אבל כשהאיגרת מפנה אליו, היא אומרת זאת במפורש. כך בחלקה הראשון, במשפט שלמדנו בפרק 3: "וכזיו השמש בשמש כמ"ש בלק"א ח"ב", כלומר "כמו שנתבאר בלקוטי אמרים חלק ב'". כאן כתוב רק "בלק"א", בלי "ח"ב", ולכן הקריאה הפשוטה היא החלק הראשון. נראה אפוא שההפניה מכוונת לפרק מח; שער היחוד והאמונה הוא מקבילה המאירה אותו.[401]

מה לומדים מפרק מח

הפרק בליקוטי אמרים נותן לנו חמישה דברים, וכולם נחוצים לקריאת האיגרת.

אין זה מקום. "ואין הפירוש סובב ומקיף מלמעלה בבחינת מקום חס ושלום, כי לא שייך כלל בחינת מקום ברוחניות". את זה כבר ראינו.

זהו אופן של גילוי. "אלא רוצה לומר, סובב ומקיף מלמעלה לענין בחינת גילוי השפעה, כי ההשפעה שהוא בבחינת גילוי בעולמות – נקראת בשם 'הלבשה', שמתלבשת בעולמות, כי הם מלבישים ומשיגים ההשפעה שמקבלים". לעומת זאת, "ההשפעה שאינה בבחינת גילוי אלא בהסתר והעלם, ואין העולמות משיגים אותה – אינה נקראת 'מתלבשת' אלא מקפת וסובבת". הנה ההגדרה החיובית של שתי המילים. ("להשיג" פירושו לתפוס בשכל, להבין.)
"מתלבשת" היא השפעה שהמקבל "מלביש": הוא מכיל אותה ומשיג אותה לפי מידתו. "מקפת וסובבת" היא השפעה שפועלת במקבל, אבל הוא אינו מכיל ואינו משיג אותה. גם "פנימי" אינו "בפנים" במובן של מקום: פנימי הוא מה שהמקבל משיג ומקבל לפי מידתו.

זה עיקר האור. מה שמתלבש הוא "מעט מזער, הארה מועטת מצומצמת מאד מאד, והיא רק כדי להחיותם בבחינת גבול ותכלית.

---

[401] אגרת הקודש כ, בחלקה הראשון: "וכזיו השמש בשמש כמ"ש בלק"א ח"ב" (לעיל, פרק 3); המשל מתבאר בשער היחוד והאמונה, פרק ג. שער היחוד והאמונה, פרק ז, בפסקה "וזהו גם כן ענין 'סובב כל עלמין'": "מחשבתו וידיעתו שיודע כל הנבראים, מקפת כל נברא ונברא בפועל ממש, שהרי, היא היא חיותו והתהוותו מאין ליש בפועל ממש".

אבל עיקר האור בלי צמצום כל כך נקרא 'מקיף' ו'סובב'". אין הסובב חלק שולי של האור. להפך, הוא עיקרו. מה שמתלבש הוא המעט.

הוא בתוך הדבר. "וכל אור־אין־סוף ברוך־הוא נקרא סובב עליה, אף שהוא בתוכה ממש". "סובב" אינו "מחוץ".

הוא פועל. כאן בא המשל. אדם "שמצייר בדעתו איזה דבר שראה או שרואה" — דעתו "מקפת" את הדבר כולו, "רק, שאינו מוקף בפועל ממש – רק בדמיון מחשבת האדם ודעתו". אבל הקב"ה, "דכתיב ביה: 'כי לא מחשבותי מחשבותיכם'", מחשבתו ודעתו "מקפת כל נברא ונברא מראשו ועד תחתיתו, ותוכו ותוך תוכו, הכל בפועל ממש". ועל כדור הארץ נאמר: "ידיעה זו, היא חיות כל עובי כדור הארץ כולו, והתהוותו מאין ליש". ובסוף: ידיעה זו "מאחר שהיא בבחינת אין־סוף, אינה נקראת בשם מתלבשת בכדור הארץ... אלא מקפת וסובבת. אף שידיעה זו כוללת כל עביו ותוכו בפועל ממש, ומהווה אותו על ידי זה מאין ליש".[391]

הנקודה האחרונה היא החשובה ביותר לפרק שלנו. כבר בליקוטי אמרים הסובב אינו רק "נוכח". הוא "חיות" הארץ ו"התהוותו מאין ליש", והוא "מהווה אותו". מי שחושב שהסובב הוא רקע שקט, ורק הקו פועל, יתקשה ליישב זאת עם הפרק שהאיגרת עצמה מפנה אליו.

המשל עצמו מלמד היכן הוא נעצר, ואדמו"ר הזקן אומר זאת בגלוי. מחשבת האדם מקיפה רק "בדמיון": היא יוצרת ציור בתוכה, והדבר עצמו אינו מושפע ממנה כלל. ידיעתו של הקב"ה מקיפה "בפועל ממש", והיא עצמה חיותו של הנברא. ההבדל אינו הבדל של מידה, כאילו מחשבתו חזקה יותר משלנו. הוא הבדל של מהות: "כי לא

---

[391]תניא, ליקוטי אמרים, פרק מח — פירוש "סובב כל עלמין": "ואין הפירוש סובב ומקיף מלמעלה בבחינת מקום חס ושלום, כי לא שייך כלל בחינת מקום ברוחניות"; ההשפעה שבגילוי נקראת "מתלבשת", "כי הם מלבישים ומשיגים ההשפעה שמקבלים", וההשפעה שבהסתר נקראת "מקפת וסובבת"; משל "הארץ הלזו הגשמיות" ומשל הידיעה המקיפה "בפועל ממש". הצירוף "ממלא כל עלמין" ו"סובב כל עלמין" — שם, פרק מא.

מחשבותי מחשבותיכם". המשל נותן לנו רק את המבנה: אפשר להקיף דבר "כולו" בלי להיות מוגבל בו ובלי להיות "מלובש" בו.

ועוד דבר נלמד מן הפרק, והוא מכין את סוף הקטע שלנו. לפי ליקוטי אמרים, הארץ "לא היה מתהוה כמות שהוא עתה, בעל גבול ותכלית וחיות מועטת מאד... אם לא, על ידי צמצומים רבים ועצומים". הגבול אינו בא מן הסובב. הוא בא מן הצמצומים. באיגרת נשמע זאת בלשון אחרת: "ומאחר שהבריאה היא על־ידי הכלים, לזאת הם הנבראים בבחינת ריבוי והתחלקות וגבול ותכלית".

מה מוסיפה האיגרת

אם פרק מח כבר מבאר את "מקיף וסובב", מה מוסיפה האיגרת? שני דברים: היא מעמידה את ההבחנה של ליקוטי אמרים בתוך המפה הקבלית שבנתה, והיא אומרת כיצד שני הצדדים מתחברים.

בפרק מח אין קו, אין כלים של עשר ספירות, ואין "הארה דהארה דהארה"; רק בהגהה שבאותו פרק נזכר בקצרה "סוד הצמצומים והתלבשות אורות בכלים". בגוף הפרק יש "צמצומים" ויש "מקיף". החיות המתלבשת, "מעט מזער" שבליקוטי אמרים, היא באיגרת "הארה דהארה דהארה... מה'קו'". הגבול, שבליקוטי אמרים בא על ידי "צמצומים", בא באיגרת "על־ידי הכלים" ו"על־ידי האותיות". ואת ההקבלה בין צמצום לכלים אמר אדמו"ר הזקן עצמו, בשער היחוד והאמונה, כפי שראינו בפרק 8: "בחינת הצמצום והסתר החיות – נקרא בשם 'כלים', והחיות עצמו – נקרא בשם 'אור'". לכן אין כאן שתי תורות שונות, אלא אותו עניין בשתי שפות.[402]

והדבר השני הוא חידוש של ממש: היחס בין שני הצדדים. בליקוטי אמרים נאמר שהסובב הוא "חיות" הארץ ו"התהוותו", ושהמתלבש הוא "מעט מזער". האיגרת אומרת כיצד הם מתחברים: הסובב "מאיר

[402]תניא, שער היחוד והאמונה, פרק ד, בסוף הפרק, בסוגריים; וראו לעיל, פרק 8.

אל הקו הפנימי דרך הכלים", ו"בהארתו תוך הכלים" הוא נותן בהם כוח. זה הצעד השני של הקטע, ועליו נעמוד בהמשך.

ופרק כג בליקוטי אמרים מונע טעות שקל ליפול בה כאן. שם אומר אדמו"ר הזקן שאור אין־סוף "אינו מתלבש בתוכם ממש, אלא, סובב כל עלמין, בבחינת מקיף – להחיותם עיקר חיותם, רק איזו הארה מתלבשת בתוכם, מה שיכולים לסבול, שלא יתבטלו במציאות לגמרי". הסובב הוא הנותן "עיקר חיותם": אפילו החיים, ולא רק ההתהוות, באים בעיקר ממנו. וכך כותב גם הצמח צדק, בדברים ההולכים בעקבות האיגרת שלנו: "רק שבאמת מ"מ עיקר החיות הוא מהסובב". מכאן שאין לחלק את התפקידים בחלוקה פשוטה, "הקו מחיה והסובב מהווה". נחזור לכך בפירוט כשנלמד את שני הפעלים שבהמשך המשפט: להחיות ולהוות.[403]

"ממלא" — שם שאינו כתוב כאן

לומד המכיר את הצירוף "ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין" יחפש במשפט שלנו את המילה "ממלא", ולא ימצא אותה: היא אינה כתובה בקטע כלל. האיגרת אומרת "סובב כל עלמין", "מקיף וסובב" ו"הסובב ומקיף"; את הצד השני היא מתארת במילים אחרות: "התפשטות והתלבשות החיות... על־ידי הארה דהארה דהארה... מה'קו'", ו"הקו הפנימי". וכשלמדנו את הפסוק כבר העירונו ש"את השמים ואת הארץ אני מלא" אינו המונח "ממלא", אלא לשון הנביא על נוכחות שאין מסתתרים ממנה. המונח "ממלא" משמש כאן להסבר, אף שאינו מופיע בלשון האיגרת.[404]

ובכל זאת השימוש בה מוצדק, אם יודעים מאין הוא בא. הצירוף המלא מופיע בליקוטי אמרים, בפרק מא, יחד עם אותו פסוק: "ואיהו

---

[403]תניא, ליקוטי אמרים, פרק כג. דרך מצותיך, מצות אחדות ה', פרק ב: "רק שבאמת מ"מ עיקר החיות הוא מהסובב והענין כי בכל נברא יש חומר וצורה... והצורה שהיא הנפש נמשכת מבחי' הממלא הנ"ל אבל להיות התהוות החומר ובחי' יש א"א להיות בשום אופן ע"י השתלשלות עילה ועלול... אלא ע"י הארת הסובב שהוא כל יכול".

[404]ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1423–1422 ו־1431: המילה "ממלא" אינה מודפסת בגוף האיגרת בקטע הזה, והצמדתה אליו היא פירוש; "אני מלא" שבפסוק אינו המונח הטכני.

'ממלא כל עלמין' ו'סובב כל עלמין', וכמו שכתוב: 'הלא את השמים ואת הארץ אני מלא'". בשער היחוד והאמונה מוגדר "ממלא כל עלמין" כך: "היא בחינת החיות המתלבשת תוך עצם הנברא, שהיא מצומצמת בתוכו בצמצום רב, כפי ערך מהות הנברא". וזה בדיוק מה שהאיגרת מתארת כ"התפשטות והתלבשות החיות". והצמח צדק, בעקבות האיגרת, קורא לקו ולשלוש הארותיו בשם הזה במפורש: "וכ"ז הוא הנק' ממכ"ע שמאיר לכל חד לפום שיעורא דילי' ולא לכולם בשוה" — כל זה נקרא "ממלא כל עלמין", המאיר לכל אחד לפי שיעורו, ולא לכולם בשווה. לכן נשתמש לפעמים במילה "ממלא" כשם עזר, ונזכור שזה שם מן המקבילות, ולא לשון המשפט.

[405]

ועוד זהירות אחת: אותה מילה אינה תמיד אותה בחינה. בפרק לו בליקוטי אמרים, שהבאנו לעיל, נאמר "ממלא כל עלמין בשוה"; שם "ממלא" מתאר את נוכחותו "לפניו", שאין בה מעלה ומטה. בשער היחוד והאמונה "ממלא" הוא החיות המתלבשת "כפי ערך מהות הנברא", והיא אינה שווה. המילה משמשת בשני מובנים, וההקשר מכריע. כך גם "סובב": בפרק כג בליקוטי אמרים הוא "רצונו יתברך הנקרא 'סובב כל עלמין'", ובפרק מח הוא "אור הגנוז ונעלם". הלומד צריך לשאול בכל מקום: על איזה יחס מדובר כאן? מי ששואל כך לא יבנה לעצמו מילון שבו כל מילה מתאימה לבחינה אחת בכל מקום.

לפני שנמשיך, נסכם מה נתנו לנו המילים "מקיף וסובב". "סובב" אינו מקום אלא אופן של השפעה: השפעה שהמקבל אינו "לובש" ואינו משיג לפי מידתו. היא עיקר האור, היא בתוך הדבר ממש, והיא פועלת בו חיות והתהוות. ומה שהמקבל כן לובש ומשיג הוא "מעט מזער", שבלשון המקבילות נקרא "ממלא". עכשיו אפשר לקרוא את

---

[405]תניא, ליקוטי אמרים, פרק מא; שער היחוד והאמונה, פרק ז, בפסקה "ו'ממלא כל עלמין' – היא בחינת החיות המתלבשת תוך עצם הנברא", ובסוף הפרק: "וזו היא בחינת 'ממלא כל עלמין', מה שאין כן בחינת 'סובב כל עלמין'"; דרך מצותיך, מצות אחדות ה', פרק ב.

החלק השני של המשפט, שאומר במה הסובב שונה מן החיות המתלבשת.

"ולא התפשטות והתלבשות החיות... כ"א ע"י הארה דהארה דהארה וכו' מהקו כנ"ל"

ולא התפשטות והתלבשות החיות להחיותם ולהוותם מאין ליש

W13-05
מילים 39–46

ולא — ולא באופן של... המילה פותחת את הצד השני של ההבחנה. "רק" אמר כיצד מציאותו של האור עומדת ביחס אל העולמות, "בבחינת מקיף וסובב"; "ולא" אומר באיזה אופן אין היא פועלת בהם: לא בהתפשטות ובהתלבשות.

התפשטות — המשכה ממקור אל מקבלים, ולא התרחבות במרחב. זו המילה של שורת הסיכום שלמדנו בסוף הפרק הקודם, "וכל זאת בבחינת התפשטות החיות", והאיגרת חוזרת עליה כאן: האופן הנשלל עתה הוא האופן שתואר שם.

והתלבשות — כניסת החיות אל תוך המקבל, באופן שהמקבל "מלביש" אותה: מכיל אותה ומשיג אותה לפי מידתו. כך הגדיר זאת אדמו"ר הזקן בליקוטי אמרים, בפרק מח שלמדנו: השפעה "מתלבשת" היא השפעה שהעולמות "מלבישים ומשיגים". שתי המילים משלימות זו את זו: "התפשטות" מתארת את הדרך מן המקור אל המקבל, ו"התלבשות" מתארת את אופן הקבלה בתוכו.

החיות — הכוח המחיה.

להחיותם — כדי להחיות את הנבראים ולקיימם.

ולהוותם — וכדי להוות אותם, להביא אותם לידי מציאות.

מאין ליש — מן האין אל היש. זה אותו עניין שנקרא במקומות אחרים "יש מאין"; כאן סדר המילים הולך בכיוון התנועה: מן האין, אל היש.

כ"א ע"י הארה דהארה וכו' מהקו כנ"ל

W13-06
מילים 47–54

כ"א — כי אם: "אלא רק".

ע"י — על ידי, באמצעות.

הארה דהארה — הארה של הארה: המדרגה השלישית שלמדנו בפרק הקודם, זו שהיא "בכל הנבראים ונוצרים ונעשים".

וכו' — "וכולי", וכל השאר: כל הסדר הזה, על כל פרטיו, כפי שנאמר. המילה מפנה אל מה שכבר תואר, ואינה מוסיפה מדרגה רביעית שלא נזכרה.

מהקו — מן הקו. ההארות כולן נמשכות מן הקו.

כנ"ל — כנזכר לעיל. ההפניה מחזירה אל תיאור שלוש ההארות באיגרת, שלמדנו בפרק הקודם.

התחביר: "רק... ולא... כי אם..."

המשפט הארוך, שנפתח ב"אמנם", בנוי מארבעה חלקים. כדאי לראות אותם זה מתחת לזה:

- **א.** "מציאותו ומהותו של אור האין־סוף – אינו בגדר מקום כלל, וסובב כל עלמין בשוה... ו'לית אתר פנוי מיניה' אף בארץ הלזו הגשמית";
- **ב.** "רק, שהוא בבחינת מקיף וסובב, וכמו שנתבאר הפירוש בלקוטי אמרים";
- **ג.** "ולא התפשטות והתלבשות החיות להחיותם ולהוותם מאין ליש";

• **ד.** "כי אם על־ידי הארה דהארה וכו' מה'קו', כנזכר לעיל".

כך נקרא אותו: מציאותו של האור נמצאת בכל מקום (א); אלא שהיא נמצאת בדרך של מקיף וסובב (ב); ולא בדרך של חיות המתפשטת ומתלבשת בנבראים כדי להחיותם ולהוותם (ג); והחיות המתלבשת הזאת אינה באה אלא באמצעות ההארה המשולשת מן הקו, "הארה דהארה דהארה", כפי שתואר (ד).

על מה נאמר "כי אם"? אפשר לחשוב שהחלק הרביעי ממשיך לתאר את הסובב, ומלמד על הארה נוספת שלו. אבל "כי אם" אינו חוזר אל הסובב. החלק הרביעי עונה על שאלה שהחלק השלישי מעורר: אם לא מציאותו של האור היא המתלבשת בנבראים, מאין באה החיות המתלבשת בהם? התשובה: מן הקו, בשלוש הארותיו, "כנזכר לעיל". אין צורך להמציא כאן הארה חדשה מן הסובב; המשפט מחזיר אותנו אל מה שכבר תואר.[406]

מכאן מקומו של הקו במשפט: באמצעותו תוארה החיות היורדת בסדר ובמידה, ממדרגה למדרגה, עד ההארה השלישית שבנבראים. אבל אין בהבחנה הזאת חלוקה לשתי רשויות, כאילו היו כאן שני מקורות נפרדים. הקו הוא הארה מאור אין־סוף בהמשכה מסודרת ומדודה; הסובב הוא אור אין־סוף ביחס שאינו מוגדר לפי מידת המקבל. האיגרת עומדת להסביר כיצד שני הצדדים משתתפים באותה התהוות.

---

[406]ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1444, בדיון "האם 'כי אם על ידי הארה דהארה דהארה' מתאר את הסובב?": "ההתפשטות המתלבשת המתוארת כאן היא באמצעות ההארה מן הקו, כפי שנאמר במפורש בסוף המשפט. לכן אין צורך להמציא כאן הארה שלישית חדשה מן הסובב. 'כי אם' משלים את הבירור מאיזה צד באה ההתלבשות, והציון 'מהקו כנ"ל' מחזיר לדיון הקודם". וראו שם, עמ' 1437.

מה השלילה משאירה במקומו

שלילה צריך לקרוא בדיוק: לדעת מה נשלל, ולא לשלול יותר. "ולא התפשטות והתלבשות החיות" שולל אופן אחד של יחס, ההתלבשות. שלושה דברים נשארים במקומם, אף שקל לחשוב בטעות שהשלילה מבטלת אותם.

הסובב נוכח גם בנבראים. החלק הראשון של המשפט אמר ש"לית אתר פנוי מיניה", "אף בארץ הלזו הגשמית".

הסובב שותף בהתהוות. המשפט הבא יאמר במפורש שהסובב "מאיר אל הקו הפנימי... ונותן בהם כח ועוז לברוא יש מאין". ועוד קודם לכן, הפרק בליקוטי אמרים שהאיגרת מפנה אליו אמר שהסובב הוא "חיות כל עובי כדור הארץ כולו, והתהוותו מאין ליש". השלילה עוסקת בהתלבשות. היא אינה שוללת את פעולת הסובב בהתהוות או את קשרו לקו; המשפט הבא יתאר את הקשר הזה במפורש.[407]

הקו נשאר אמצעי. הקו הוא אור אין־סוף בהמשכתו. בפרק 7 למדנו שהכוח לברוא הוא של המאציל לבדו, והצמח צדק אף מדגיש שביחס לאור המקיף "הנה הקו וחוט הוא רק הארה בעלמא מהאור א"ס ב"ה". "באמצעות הקו" פירושו דרך הקו, ולא "מכוח הקו כשלעצמו".[408]

"להחיותם ולהוותם": שני פעלים

המשפט מייחס להתפשטות המתלבשת שני פעלים: להחיות ולהוות. קל לדלג על הפועל השני, והוא חשוב מאוד. לפי לשון האיגרת עצמה, מה שבא "על־ידי הארה דהארה דהארה... מה'קו'" אינו רק

---

[407]ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1444, שם. על כך שהלשון "ולא... כי אם... מהקו", יחד עם "וגם... מאיר אל הקו" שבמשפט הבא, שוללת ניתוק בין הסובב לקו — שם, עמ' 1437 ו־1440. "חיות כל עובי כדור הארץ כולו, והתהוותו מאין ליש" — תניא, ליקוטי אמרים, פרק מח.

[408]דרך מצותיך, שרש מצות התפלה, פרק כז; וראו לעיל, פרק 7.

חיות לדבר שכבר קיים; זו גם התהוותו. מכאן שאין לומר "הקו רק מחיה, והסובב לבדו מהווה".

גם בשער היחוד והאמונה מייחס אדמו"ר הזקן לחיות המתלבשת את שני הפעלים. על האבן הוא אומר שהחיות המועטה המלובשת בה היא "נפש הדומם, המחיה ומהוה אותו מאין ליש בכל רגע", ומוסיף: "וזו היא בחינת 'ממלא כל עלמין', מה שאין כן בחינת 'סובב כל עלמין'". והחיות המתלבשת "צריכה תחלה להתצמצם צמצומים רבים ועצומים, עד שיתהוה מכחה ואורה עצם הנבראים כמות שהם, בעלי גבול ותכלית". מן הצד השני, כבר ראינו בפרק כג בליקוטי אמרים שהסובב הוא "עיקר חיותם" של העולמות, ובפרק מח שהוא "חיות" הארץ ו"התהוותו". שני הפעלים נאמרים אפוא על שני הצדדים. ההבדל ביניהם אינו חלוקה פשוטה, "חיים" לצד אחד ו"מציאות" לצד האחר; הוא בראש ובראשונה באופן: בהתלבשות מדודה, או בהקפה שאינה נמדדת.[409]

ויש טעות הפוכה, וגם ממנה צריך להיזהר. בפרק הקודם ראינו את דרשתו של אדמו"ר הזקן בשער היחוד והאמונה על הפסוק שבו חתמה האיגרת את תיאור ההארות: "'ואתה מחיה את כולם' – אל תקרי 'מחיה', אלא 'מהוה', דהיינו, יש מאין". הדרשה מעמיקה את המילה "מחיה" ומגלה בה התהוות מתמדת: החיים של נברא הם, בעומקם, התהוותו בכל רגע. מכאן קל לקפוץ למסקנה ששתי המילים זהות בכל מקום, אבל אין ללמוד זאת מן הדרשה: אילו היו זהות תמיד, מדוע האיגרת כותבת את שתיהן? יש אפוא להחזיק בשתי

[409]תניא, שער היחוד והאמונה, פרק ז, בפסקה "וממלא כל עלמין" – היא בחינת החיות המתלבשת" ובפסקה שבסוגריים "ואחר כל הצמצומים האלה"; ליקוטי אמרים, פרקים כג ומח.

ההבחנות: אין לייחס לקו חיות בלבד ולסובב התהוות בלבד, ואין להסיק מדרשת "מחיה — מהוה" שהמילים זהות בכל הקשר.[410]

ומדוע "להחיותם" קודם ל"להוותם"? אין הכרח שסדר הפעלים יהיה סדר של זמן, כאילו הנברא מקבל חיים לפני שהוא קיים. אפשר שהסדר ממשיך את לשון שורת הסיכום שקדמה למשפט, "התפשטות החיות להחיותם", ואחר כך מעמיק אל "להוותם". בשער היחוד והאמונה, בפרק יב, בא הסדר ההפוך: "לברוא העולמות מאין ליש, ולהחיותן ולקיימן". לכן אין לבנות על סדר המילים כאן כלל קבוע. הטעם המדויק לסדר הפעלים כאן עדיין דורש עיון.[411]

עד כאן הצעד הראשון של הקטע, הצעד המבחין: הסובב נמצא בכל מקום, והחיות המתלבשת באה מן הקו. מי שעוצר כאן עלול לחשוב שלסובב אין כל חלק בהתהוות. המשפט הבא, הפותח ב"וגם", מונע את המחשבה הזאת. זה הצעד השני, הצעד המחבר.

"וגם מאור א"ס הסובב... מאיר אל הקו הפנימי דרך הכלים"

וגם מאור א"ס הסובב ומקיף לארבע עולמות אבי"ע בשוה

W13-07
מילים 55–63

וגם — ועוד. אחרי שנאמר באיזה אופן אין הסובב פועל, "וגם" אומר כיצד הוא כן פועל.

מאור א"ס הסובב — מאור אין־סוף הסובב. האות מ"ם פירושה "מן": ממנו נמשכת ההארה שתתואר מיד.

ומקיף — שוב הצמד "סובב" ו"מקיף", כמו במשפט הקודם.

---

[410]תניא, שער היחוד והאמונה, פרק ב; הפסוק: נחמיה ט, ו. ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1447–1448, בדיון "קו וסובב: יש הבחנה אמיתית, והיישום עדיין דורש גשר": "לא נכון לחלק קו=חיות בלבד וסובב=הוויה בלבד, וגם לא נכון להשתמש תמיד ב'מחיה=מהווה' כדי למחוק כל הבחנה". שם נסמכת ההבחנה על המאמר "וחזקת והיית לאיש" (תשכ"ח), סעיף ב, המבחין בתוך הקו עצמו "בין התהוות מציאות העולמות לבין חיות במובן גילוי"; דברי המאמר מובאים כאן כפי שהם מתוארים בספר המחקר.

[411]תניא, שער היחוד והאמונה, פרק יב. ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1443–1444, בדיון "מדוע 'להחיותם' לפני 'להוותם'?".

לארבע עולמות אבי"ע — לארבעת העולמות: אצילות, בריאה, יצירה ועשייה. "סובב כל עלמין" שבמשפט הקודם מתפרש כאן בשמות.

בשוה — אותו "בשוה" שבראש הקטע: שוויון מצד האור, "לפניו", ולא מצד המקבלים. השוויון הזה אינו מתבטל גם כאשר הסובב מאיר אל הקו ופועל דרך הכלים. הסובב אינו נעשה "חלק מן הכלים", ואינו נמדד לפיהם.

מאיר אל הקו הפנימי דרך הכלים די"ס דבי"ע

W13-08
מילים 64–71

מאיר — פועל בהווה: מאיר ללא הפסק. זו פעולה, ולא רק נוכחות.

אל — מילת כיוון: ההארה מכוונת אל הקו. הסובב אינו מחליף את הקו; הוא מאיר אליו.

הקו הפנימי — "פנימי" הוא תוארו של הקו. פנימי הוא מה שמתלבש במקבל ומתקבל לפי מידתו, כפי שלמדנו מפרק מח בליקוטי אמרים. הקו נקרא פנימי ביחס לסובב המקיף.

דרך — באמצעות. המילה מציינת נתיב או תיווך.

הכלים די"ס דבי"ע — הכלים של עשר הספירות של בריאה, יצירה ועשייה. אילו כלים הם, נברר כשנגיע אל "תוך הכלים".

הנושא של "מאיר" אינו כתוב במפורש, ולכן אפשר לקרוא את התחביר בשתי דרכים. בדרך האחת, הסובב עצמו "מאיר אל הקו", ומ"ם של "מאור" מציינת את המקור. בדרך השנייה, הנושא הוא ההארה, והמשפט קובע את דרכה. כך תרגם המתרגם לאנגלית במהדורת קה"ת: ההארה מאור אין־סוף הסובב ומקיף את ארבעת העולמות בשווה, אל הקו הפנימי, היא בדרך הכלים של עשר

הספירות דבריאה, יצירה ועשייה.[412] הקריאה הראשונה מדגישה את הפעולה, והשנייה את הנתיב. כך או כך, הכיוון והנתיב ברורים: מן הסובב אל הקו, דרך הכלים.

"וגם": אותו סובב, יחס נוסף

"וגם" אינו מביא אור אחר. הוא חוזר אל "אור א"ס הסובב", שבו עסקנו, ומוסיף עליו יחס שני. היחס הראשון היה נוכחות: הוא בכל מקום, בשווה, בלי להתלבש. היחס השני הוא הארה: הוא מאיר אל הקו הפנימי דרך הכלים, ונותן בהם כוח. בלשון שלושת המושגים שבפתיחת הפרק, אנו עוברים כאן מן הנוכחות אל כוח ההתהוות.

"וגם" מלמד שהסובב פועל בהתהוות: הוא מאיר אל הקו ונותן כוח בכלים. הקו נשאר אמצעי להמשכה, וכוח הבריאה שייך למאציל לבדו.[413]

שלושה משתתפים ותפקידיהם

במשפט הזה נזכרים שלושה: הסובב, הקו והכלים. מה תפקידו של כל אחד?

הסובב הוא הארת הכוח שאינו נמדד בעולמות. האיגרת אומרת שבהארתו הוא "נותן... כח ועוז לברוא יש מאין". הצמח צדק מדגיש זאת ביתר תוקף, בדרך מצותיך: "אלא עיקר התהוות היש הוא דוקא ע"י בחי' סוכ"ע [סובב כל עלמין]... שמקיף את כל הארבע עולמות בשוה וע"י הארתו שמאיר עליהם נותן כח ועוז". ובמקום אחר הוא מסביר מדוע: התהוות החומר ו"בחינת יש" אינה אפשרית "בשום אופן ע"י השתלשלות עילה ועלול כי מטבע העלול להתכלל בעילתו

---

[412]תניא, מהדורת קה"ת עם תרגום אנגלי, אגרת הקודש כ: "Also, the radiation from the light of the En Sof... to the inner gleam (kav) is by way of the kelim of the ten sefirot of Beriah, Yetzirah, and Asiyah"; ובהמשך: "By its radiation within the kelim, it confers unto them the power and force to create" — "them" מוסב שם על הכלים.

[413]ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1413, ב"מפת השאלה ובירורה".

בביטול ולא להיות בחי' יש אלא ע"י הארת הסובב שהוא כל יכול".

[414]

הקו הוא ההמשכה הפנימית, המסודרת והמדודה. דרכו באה החיות המתלבשת בכל נברא לפי ערכו, "לכל חד לפום שיעורא דילי", כלשון הצמח צדק. הוא "ה'קו' דאור־אין־סוף", כלשון האיגרת, אלא שהוא נמשך בצמצום ובמידה. לכן, ביחס לסובב, הצמח צדק קורא לו "רק הארה בעלמא". אין בכך זלזול בקו. זו הגדרה של תפקידו: להביא את האור אל המקבלים בסדר ובמידה שהם יכולים לשאת.

הכלים הם המגדירים. הם הנתיב, "דרך הכלים", והם המקום שבו ההארה פועלת, "תוך הכלים". בזכותם הנברא הוא דבר מסוים: זה ולא אחר, בכמות זו ובאיכות זו. המשפט הבא יאמר זאת במפורש: "ומאחר שהבריאה היא על־ידי הכלים, לזאת הם הנבראים בבחינת ריבוי והתחלקות וגבול ותכלית".

שלושת המשתתפים האלה אינם שלושה יוצרים, שכל אחד מהם מוסיף לנברא חלק משלו. אלה שלושה יחסים בתוך מהלך אחד של השפעה והתהוות: מהו שורש היכולת להוות, באיזה אופן היא נמשכת, וכיצד נעשה הנברא מוגדר.[415]

הצמח צדק, בדברים ההולכים בעקבות האיגרת, מבחין גם הוא בין תפקידים, אבל בתוך הנברא עצמו. לדבריו, "בכל נברא יש חומר וצורה": הצורה, "שהיא הנפש", נמשכת מן הממלא; אבל "התהוות החומר ובחי' יש" אינה אפשרית אלא "ע"י הארת הסובב". זו הבחנה בין צורה לבין עצם היות הדבר "יש", ולא בין "חיים" לבין "בריאה"; מפני החלוקה הפשוטה הזאת כבר הזהרנו. ובהמשך דבריו הוא מוסיף את מה שמונע מלהפוך את ההבחנה לשני מקורות: "כי באמת

---

[414]דרך מצותיך, שרש מצות התפלה, פרק כז; מצות אחדות ה', פרק ב. אלה דברי הצמח צדק, המבאר את היסוד שבאיגרת; המילה "דוקא" היא הדגשה שלו.

[415]ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1414–1415, בדיון "הסובב נותן כוח: תיקון מודל העקיפה".

אין הכוונה שהסובב מאיר שלא באמצעות הממלא חלילה חלילה אלא שהסובב מאיר ע"י הממלא".[416]

אין כאן סיפור של כישלון ועקיפה

סדר המשפטים עלול לעורר תמונה פשוטה. קודם תוארו הארות הקו, מדרגה אחר מדרגה, ורק אחריהן בא "וגם" של הסובב. מכאן קל לצייר סיפור: הקו הולך ונחלש, עד שאינו מסוגל עוד לברוא; ואז בא הסובב מבחוץ, עוקף את הכלים, ומשלים את מה שהקו לא הצליח. זו תמונה של כוח קטן המנסה ונכשל, ושל כוח גדול הבא לעזרתו. כבר אצל "אמנם" פגשנו את האזהרה מפני הדימוי של "השלמה"; כאן, כשהסובב מתואר כפועל אל הקו, הפיתוי גדול עוד יותר. אבל אין זו משמעות הדברים.

לשון האיגרת עצמה סותרת את התמונה בשלושה מקומות. הסובב מאיר "דרך הכלים", ולכן אינו עוקף אותם. הוא מאיר "אל הקו", ולכן אינו בא במקומו. והקו לא "נכשל": המשפט הקודם ייחס להארותיו לא רק "להחיותם" אלא גם "להוותם".

והצמח צדק אומר זאת בפירוש: "אין הכוונה שהסובב מאיר שלא באמצעות הממלא חלילה חלילה". הסובב מאיר "ע"י הממלא", כלומר בתוך הקו ובאמצעותו. הקו והסובב אינם שני פועלים עצמאיים, והכלים אינם פועלים בלעדי הבורא.[415]

אם כן, מדוע דרושה הארת הסובב בתוך הקו? התשובה אינה סיפור של קו שניסה ונכשל. הצמח צדק אומר אמנם "שמה שאין סיפוק בהארה דממלא להוות פועל זה הסובב בכחו הבבע"ג": מה שאין בהארת הממלא די כדי להוות, פועל הסובב בכוחו שאין לו גבול. אבל הוא אומר זאת רק אחרי שקבע ש"אין הכוונה שהסובב מאיר

---

[416]דרך מצותיך, מצות אחדות ה', פרק ב. ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1428, מעיר שהמקבילה הזאת מלמדת את אותו עיקרון שבאיגרת, שבדרך של עילה ועלול אין יוצא "יש" נפרד ולכך נחוץ הסובב, אבל אין בה ראיה לשלוש מדרגות ההארה שבאיגרת.

[415]ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1414–1415, בדיון "הסובב נותן כוח: תיקון מודל העקיפה".

שלא באמצעות הממלא", והוא מדבר על טבעה של המשכה מצומצמת, ולא על אירוע של ניסיון וכישלון. כך הוא מתאר את הסובב: "כמו היולי שנותן כח ועוז בלתי מוגבל בהארה זו דממכ"ע להוציא לאור כל פעולותיה מה שנמנע מצד עצמה להוציאם אל הפועל לפי שעם היותה אלהית כבר נתצמצמה". "היולי" הוא, בלשון הפילוסופים, החומר הראשון, שאין לו צורה משלו והוא מוכן לקבל כל צורה. בדימוי הזה הצמח צדק אומר שהסובב, "אור א' פשוט בבע"ג", אינו מוגבל לפעולה מסוימת, והוא נותן להארת הממלא להוציא אל הפועל את פעולותיה. זה דימוי שלו, ואין ללמוד ממנו שהסובב "סבילי" כמו חומר.[417]

ומה "נמנע מצד עצמה"? הארת הקו היא אלוקות, אבל היא "נתצמצמה": זה טבעה, וזה תפקידה. המשכה מצומצמת יורדת ממדרגה למדרגה ומגלה אור במידה, ובלשון הצמח צדק, "כל נברא כפי מה שצ"ל מהותו על פי המשכתו מבחי' ממלא כך מתהוה". אבל "יש" שאין לו ערך אל הכוח המהווה אותו אינו עוד מדרגה אחת למטה בסדר של מדרגות. כבר בתחילת האיגרת אמר אדמו"ר הזקן: "ואף גם צמצומים רבים מאד לא יועילו להיות גשם עב כעפר, מהשתלשלות הרוחניות"; ועל כך אמר גם: "הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין".[418]

כדאי לעצור על הצעד הזה, מפני שהוא מסביר מדוע לא די בהמשכה מצומצמת. צמצום מקטין את מה שנמשך, אבל אינו משנה את סוגו. אור מעומעם הוא עדיין אור, חלש יותר; לעולם לא ייעשה ממנו אבן.

---

[417]דרך מצותיך, מצות אחדות ה', פרק ב: "...כי באמת אין הכוונה שהסובב מאיר שלא באמצעות הממלא חלילה חלילה אלא שהסובב מאיר ע"י הממלא וענינו הוא שהוא אור א' פשוט בבע"ג והוא כמו היולי שנותן כח ועוז בלתי מוגבל בהארה זו דממכ"ע להוציא לאור כל פעולותיה מה שנמנע מצד עצמה להוציאם אל הפועל לפי שעם היותה אלהית כבר נתצמצמה כנ"ל. לפיכך כל נברא כפי מה שצ"ל מהותו על פי המשכתו מבחי' ממלא כך מתהוה רק שמה שאין סיפוק בהארה דממלא להוות פועל זה הסובב בכחו הבבע"ג...". "בבע"ג" — בבלי גבול. בהמשך שם: "שהסובב הוא כמו היולי שמצוה להיות הארת הממלא מתהוה ממנה גם הגשמי'".

[418]דרך מצותיך, מצות אחדות ה', פרק ב; ושם: "כי המניעה לא יתכן אלא לגבי בע"ג אבל לגבי הא"ס אין שום מניעה נמצאת". אגרת הקודש כ: "ואף גם צמצומים רבים מאד לא יועילו להיות גשם עב כעפר, מהשתלשלות הרוחניות" (לעיל, פרק 2); "ולכן הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין" (לעיל, פרק 7).

כך המשכה רוחנית שהולכת ומצטמצמת נשארת רוחנית, ונשארת בטלה למקורה, כמו עלול לעילתו. ה"יש", לעומת זאת, הוא דבר שמרגיש את עצמו נפרד, ואין לו ערך אל הכוח המהווה אותו. כדי שיהיה "יש" כזה, צריך כוח שאינו מוגבל בסדר המדרגות: כוח "כל יכול". גבול הדוגמה: אור ואבן הם שני דברים גשמיים, והמעבר ביניהם בלתי אפשרי מסיבות של טבע. בנמשל אין מדובר בחוק טבע, אלא בהבדל בין סוגי התהוות; הדוגמה רק ממחישה מדוע "עוד מאותו דבר, אבל פחות" אינו מביא לדבר חדש.

לכן גם על הארות הקו נאמר באיגרת "להוותם": הכוח שאין לו גבול פועל בתוך ההמשכה המדודה, ולא מחוצה לה. הקו עושה את מה שהוא — המשכה מסודרת ומדודה — ובתוכו פועל כוח שאין לו גבול. האיגרת אינה מספרת על תקלה ועל תיקונה. היא מלמדת אותנו לפרק בדעתנו פעולה עמוקה אחת לצדדים שאפשר להבין בזה אחר זה, וסדר ההסבר אינו סדר של אירועים בזמן. והמאיר אחד: "הוא המאיר בבחי' סובב הוא המאיר בבחי' ממלא וגם שסובב בממלא".[415]

"דרך הכלים": מה ברור ומה פתוח

מה המשפט קובע בוודאות? שלושה דברים. הכיוון: מן הסובב אל הקו הפנימי. הנתיב: הכלים. והמקום שבו ההארה פועלת: "תוך הכלים". מכאן שהסובב אינו מנותק מן הקו, ואינו פועל בלי הכלים.

מה המשפט אינו קובע? כיצד בדיוק. האם "דרך הכלים" מתאר את מעבר הארת הסובב אל הקו, את המקום שבו היא מתקבלת בקו המלובש בכלים, או את שניהם יחד? האם זו המשכה נוספת, או אופן פעולה של אותה מערכת עצמה? לשון האיגרת קושרת את כל

[415]ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1414–1415, בדיון "הסובב נותן כוח: תיקון מודל העקיפה".

הצדדים, אבל אינה מפרטת. הסדר המדויק של ההארה בין הסובב, הכלים והקו עדיין דורש עיון.[419]

עד כאן כיוון ההארה ונתיבה. המשפט הבא אומר מה ההארה הזאת עושה בתוך הכלים, ובו נמצאת המילה הקשה ביותר בקטע: "נותן".

"ובהארתו תוך הכלים נותן בהם כח ועוז לברוא יש מאין"

ובהארתו תוך הכלים נותן בהם כח ועוז לברוא יש מאין

W13-09
מילים 72–81

ובהארתו — ובהארה שלו. הכינוי "־ו" מוסב על אור אין־סוף הסובב, שעליו מדבר המשפט מאז "וגם". "הארה" היא אור הנמשך ממקור. כשם שהכרנו "הארת הקו", כאן יש "הארת הסובב". והצמח צדק כותב באותה לשון: "וע"י הארתו שמאיר עליהם".

תוך הכלים — בתוך הכלים. אלה הכלים שנזכרו זה עתה, "הכלים ד"ס דבי"ע". ההארה אינה נשארת מעליהם; היא פועלת בתוכם. ואם הסובב אינו "מתלבש", כיצד הוא פועל "תוך" הכלים? נשוב לכך בהמשך, בדברי הצמח צדק.

נותן — פועל בהווה. הנתינה אינה מעשה חד־פעמי שהיה ונגמר; היא נמשכת.

בהם — בלשון רבים זכר: בכלים המקומיים של עשר הספירות דבי"ע, לא בכלי המלכות דאצילות שירדו. הקו הוא בלשון יחיד, ולכן "בהם" אינו מוסב עליו לבדו. כך הבין גם המתרגם לאנגלית במהדורת קה"ת, שתרגם את "בהם" ככינוי לכלים.

כח ועוז — כוח וחוזק. שתי מילים קרובות, והכפל מחזק. "עוז" הוא כוח שיש בו תוקף. אותו צירוף יחזור בהמשך האיגרת: "ועל־ידי זה

---

[419]ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1444, בדיון "מדוע הסובב מאיר אל הקו, ועוד דרך הכלים?": "האם 'דרך הכלים' מתאר את מעבר הארת הסובב אל הקו, את מקום התקבלותה בקו המלובש בהם, או שילוב של שניהם? לשון האגרת קושרת את כולם, אך תרשים חד־כיווני עלול להוסיף מה שאין במשפט"; ושם, עמ' 1443: המשפט "מאיר אל הקו הפנימי" "מתאר יחס תפקודי, אך אינו מפרט אם זו המשכה חדשה או אופן פעולה של אותה מערכת".

יש כח ועוז בסיום הכלי דמלכות דמלכות דעשיה שביסוד העפר". בכך נעסוק בפרק 15.

לברוא — לעשות "בריאה". כך נאמר בחלקה הראשון של האיגרת: "ו"יש מאין' נקרא 'בריאה' בלשון הקדש".

יש מאין — דבר מן האין: לא מחומר קודם, ולא בהשתלשלות של עילה ועלול.

מי נותן, ולמי?

הכינויים מחברים את הנתינה לאור אין־סוף הסובב: "ובהארתו" — בהארתו של הסובב; הוא הנותן, באמצעות הארתו, ו"בהם" — בכלים שבהם הוא נותן "כח ועוז לברוא".[420]

אפשר לשאול: האם "בהם" כולל גם את הקו? מבחינת הלשון, "בהם" מוסב על הכלים. אבל הסובב מאיר "אל הקו" שבכלים, ולכן הכוח ניתן בכלים שהקו מאיר בתוכם. וכך מנסח זאת הצמח צדק: "נותן כח ועוז לבחי' הכלים די"ס דאצי' עם הקו שבתוכם". הוא מדבר שם על כלי האצילות, ומיד נעמוד על כך.

אילו כלים?

באיגרת נזכרים כמה סוגים של כלים, ולכן צריך לברר לאילו מהם מכוון המשפט. את התשובה נבקש בלשון האיגרת עצמה, שמשתמשת בצירוף "הכלים די' ספירות דבריאה־יצירה־עשיה" בעקביות. בפרק 4 למדנו: "והנה, ראשית היש הנברא ותחילתו, הן הכלים די' ספירות דבריאה־יצירה־עשיה, וגם האורות נפש־רוח, ונבראו מבחינת הנשמה די' ספירות דבריאה־יצירה־עשיה שהוא אלקות, והן הלמ"ד כלים דמלכות דאצילות". ובפרק 12: "והארה דהארה, מתלבשת בנפש־רוח די' ספירות דבריאה־יצירה־עשיה, ואף גם בכל הכלים שלהם".

---

[420]ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1439, בטבלת "כינויי גוף / נושאי משפט": "מאיר אל הקו — אור א"ס הסובב"; "נותן בהם כח — הארת הסובב תוך הכלים", ובשניהם ביטחון "גבוה".

מכאן שבלשון האיגרת "הכלים די"ס דבי"ע" הם הכלים הנבראים של הספירות בעולמות בריאה, יצירה ועשייה, "ראשית היש הנברא". אין הם שלושים הכלים של מלכות דאצילות: אלה נקראים "הנשמה די' ספירות דבריאה־יצירה־עשיה", והם אלוקות. במילים פשוטות: יש כלים מקומיים, שנבראו בעולמות האלה, ויש בתוכם נשמה אלוקית, והיא כלי המלכות דאצילות שירדו אליהם.

בפרק 11 פגשנו "בהם" אחר: "והארת ה'קו' שהיה מאיר בכלים די' ספירות דמלכות בקע ה'פרסא' עמהם, ומאיר בהם בבריאה־יצירה־עשיה כמו באצילות ממש". מי שקורא את שני המשפטים יחד עלול לחשוב שמדובר באותם כלים, או למצוא ביניהם סתירה. אבל אלה שני משפטים בשני נושאים: שם "בהם" מוסב על כלי המלכות דאצילות שבקעו את הפרסא, והמדובר בהארת הקו; כאן "בהם" מוסב על הכלים המקומיים של עשר הספירות דבי"ע, והמדובר בהארת הסובב. שוני בנושא אינו סתירה. כך הבחין כבר פרק 11, וכך עולה מלשון האיגרת.[421]

ומה על הצמח צדק, שכתב בדרך מצותיך שהסובב "נותן כח ועוז לבחי' הכלים די"ס דאצי' עם הקו שבתוכם"? האם אין דבריו מערערים את מה שלמדנו כאן, שהמשפט שלנו מדבר בכלי בי"ע? כבר בפרק 7 הבאנו את הדברים. הצמח צדק מדבר שם בכלי האצילות, ומבאר עיקרון כללי: כל התהוות של יש מאין, מראשיתה, היא "דוקא ע"י בחי' סוכ"ע". ובאותו מקום הוא מוסיף גם את הקצה התחתון: "ולכך יש כח ועוז לבחי' מל' דעשי' להוות היש הגשמי".

---

[421] אגרת הקודש כ (לעיל, פרקים 4, 11 ו־12). בפרק 11 נתבאר ש"בהם" שבמשפט הבקיעה מוסב על כלי המלכות דאצילות שבקעו עם הארת הקו, ולא על עולמות בי"ע ועל נבראיהם, וכבר שם נרשם שפרק 13 יוסיף את הארת הסובב "דרך הכלים" — שני משפטים, בשני נושאים ובשני מקורות הארה, ושוני הלשון אינו כשלעצמו סתירה. ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1436: "ראשית היש הנברא: הכלים די"ס דבי"ע, וגם נפש־רוח, נבראו מנשמת י"ס דבי"ע שהיא אלקות — הלמ"ד כלים דמל' דאצילות"; ושם, עמ' 1451, בין ההנחות היציבות: "ראשית היש = כלים ונפש־רוח ולא נר"ן; ל' כלי מלכות דאצילות הם הצד האלוקי".

אין כאן סתירה, אלא דגם אחד שחוזר בכמה מדרגות: הסובב נותן כוח בכלים שהקו מאיר בהם — באצילות, לפי הצמח צדק; בכלים של בי"ע, לפי המשפט שלנו; ובמלכות דעשייה, לפי ביאור הצמח צדק להמשך האיגרת. אין בכך זיהוי של הכלים זה עם זה, אלא חזרה של אותו יחס, בכל מדרגה לפי עניינה. ובמדרגה האחרונה צריך לדייק: האיגרת עצמה תאמר שם שה"כח ועוז בסיום הכלי" בא "על־ידי זה", כלומר על ידי הארת הקו המתוארת שם, ותזכיר בסמוך את הסובב המאיר "תחת רגליו". בכך נעסוק בפרק 15.[422]

"נותן בהם", ו"הוא לבדו"

עכשיו אפשר לחזור לשאלה שנרשמה בפרק 11, ושליוותה אותנו מתחילת הפרק. בפרק 7 למדנו: "הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין". כאן אנו לומדים שהסובב "נותן" בכלים נבראים "כח ועוז לברוא יש מאין". האם נעשו הכלים בוראים?

לא. ארבעה דברים במשפט ובהקשרו מונעים את המסקנה הזאת.

הכוח "ניתן". "נותן בהם" פירושו שהכוח אינו שלהם. בפרק 7 אמרנו: הכלים אינם מקור, משום שאין להם כוח משלהם. כאן זה נאמר במילה אחת: "נותן".

הכוח נשאר הארת הסובב. הכוח ניתן "בהארתו תוך הכלים". הוא אינו עובר לכלים כרכוש, ואינו מתנתק ממקורו. הצמח צדק מסביר מדוע ההארה הזאת יכולה לפעול כך: "כי הרי אור זה הוא א"ס ממש הכל יכול ואע"פ שמאיר בבחי' מקיף מ"מ פועל ישועות בהם ע"י הארתו זו". כלומר, אור אין־סוף הוא הפועל, והוא פועל "בהם", בכלים, "ע"י הארתו". ובדבריו גם התשובה לשאלה ששאלנו על "תוך הכלים": האור פועל בכלים "אע"פ שמאיר בבחי' מקיף". "מקיף", כפי

---

[422]דרך מצותיך, שרש מצות התפלה, פרק כז; וראו לעיל, פרק 7. "בסיום הכלי דמלכות דעשיה" — אגרת הקודש כ, להלן, פרק 15. ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1429, רואה בדברי דרך מצותיך מקבילה מאותה משפחה של המשפט שלנו, ומציין שאינה מוכיחה את שלוש מדרגות ההארה שבאיגרת ולא את מידת הקו בנשמות.

שלמדנו מליקוטי אמרים, הוא השפעה שהמקבל אינו מכיל ואינו משיג לפי מידתו. לכן הכוח פועל בכלים ואינו נעשה קניינם.[423]

הבריאה היא "על־ידי" הכלים. המשפט הבא יאמר: "ומאחר שהבריאה היא על־ידי הכלים". "על־ידי" פירושו באמצעות. הכלים הם הדרך שבה הכוח פועל, ולא מקורו.

כך מדברת האיגרת בכל מקום. בפרק 3 למדנו שהנברא "בטל במציאות לגבי הכח והאור השופע בו מהכלים די' ספירות דאצילות־בריאה־יצירה־עשיה, שה'קו' אור־אין־סוף ברוך־הוא מאיר בהם". בפרק 7: אור אין־סוף נתלבש בכלים "לברוא בהן ועל ידן". ובהמשך האיגרת, כפי שנראה בפרק 15: "ועל־ידי זה יש כח ועוז בסיום הכלי". בכל המקומות האלה הכוח שופע מן הכלים או פועל "בהן ועל ידן", ואור אין־סוף הוא המאיר בהם. הכלים הם ה"איפה" וה"איך"; הם אינם ה"מי".[424]

אפשר לסכם זאת בשלוש שאלות שאין לערבב. **מי מקור הכוח?** המאציל, "שמציאותו הוא מעצמותו", "הוא לבדו"; ולדברי הצמח צדק, הסובב הוא הארה ממנו, ולכן "א"ס ממש הכל יכול". **כיצד הכוח ניתן?** "בהארתו תוך הכלים", בלי שיתנתק ממקורו. **כיצד הוא פועל?** "על־ידי הכלים", ולכן התוצאה היא נברא מוגדר ומוגבל. כך מתבאר כיצד כוח שאין לו גבול פועל באמצעות כלים שהתוצאה הנבראת על ידם מוגבלת. הסובב פועל בבריאה, נוסף על נוכחותו בכל מקום.[425]

---

[423]דרך מצותיך, שרש מצות התפלה, פרק כז.

[424]אגרת הקודש כ: "והגם שהיש הנברא הוא גם כן כלא חשיב קמיה, דהיינו, שבטל במציאות לגבי הכח והאור השופע בו מהכלים..." (לעיל, פרק 3); "לברוא בהן ועל ידן ברואים בעלי גבול ותכלית" (לעיל, פרק 7); "ועל־ידי זה יש כח ועוז בסיום הכלי דמלכות דמלכות דעשיה שביסוד העפר" (להלן, פרק 15).

[425]ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1444–1445, בדיון "אם הקו בורא, לשם מה כוח ועוז מן הסובב?"; ושם: "צריך להבחין בין 'הבריאה נעשית באמצעות הקו והכלים' לבין 'הקו הוא מקור עצמאי של יכולת הבריאה'. הראשון מתאים למהלך האגרת; השני אינו נובע ממנו".

בדבר ה' ובחפץ ה'

את חלקו של הסובב בבריאה מאיר הצמח צדק גם מן הכתובים. הוא מביא שני פסוקים מתהלים, שנראים כסותרים. האחד אומר: "בדבר ה' שמים נעשו"; והשני: "כל אשר חפץ ה' עשה בשמים ובארץ". האם העולם נברא בדיבור או ברצון? והוא משיב: "ובאמת לק"מ כי בדבר ה' שהוא הממכ"ע נעשו כל הנבראים ע"י חפץ ה' הוא הסובב שרוצה בקיום דברו" — אין כאן קושיה כלל: בדבר ה', שהוא הממלא, נעשו כל הנבראים, על ידי חפץ ה', שהוא הסובב, הרוצה בקיום דברו. וגם בשרש מצות התפלה הוא מקרב את הסובב אל הרצון: הארה זו "היא בחי' הרצון העליון... שגילוי רצון זה אינו מושג בהנברא ואעפ"כ מתהוה ע"י יש מאין".[426]

אפשר לקרב זאת בדוגמה מחיי האדם. אדם רוצה לכתוב מכתב. הרצון אינו נמצא באצבעות יותר מאשר בעיניים; הוא אינו "ממוקם" באיבר אחד. ובכל זאת הוא המניע את היד לכתוב ואת העין להנחות אותה. היד כותבת לפי מבנה היד, והכתב יוצא בצורה מסוימת, בכתב ידו של האיש הזה ולא של אחר. הרצון "נותן כוח" ביד, והיד מגדירה את מה שיוצא. והיד לבדה, בלי הרצון, אינה כותבת דבר.

הדוגמה מלמדת נקודה אחת: כוח שאינו נמדד באיבר יכול לפעול דרך האיבר, והתוצאה מוגדרת לפי האיבר. גבולותיה ברורים. רצון האדם הוא כוח נברא ומוגבל, והוא מושפע מן הגוף. האיברים קיימים גם בלי הרצון, והרצון אינו בורא אותם; ואילו בנמשל הכלים עצמם נבראים, והכוח הניתן בהם הוא כוח לברוא יש מאין. ובנמשל איננו יודעים לתאר את הדרך שבה הכוח פועל בכלים. הדוגמה אינה מסבירה את הבריאה; היא רק מפרידה בין שתי שאלות: מה מקור הכוח, ומה מגדיר את התוצאה. ומשום כך צריך את שתיהן: השורש

---

[426] תהלים לג, ו; קלה, ו. דרך מצותיך, מצות אחדות ה', פרק ב; שרש מצות התפלה, פרק כו, ושם גם "ואלהינו בשמים כל אשר חפץ עשה" (תהלים קטו, ג) והכינוי "רעוא דכל רעוין".

שאין לו גבול לבדו אינו מסביר מדוע יצא דווקא הדבר המסוים הזה, והגבול לבדו אינו מסביר את הכוח שפעל בו. תוצאה בעלת גבול אינה מחייבת שמקור הכוח נמדד באותו גבול.

מה אינו מתבאר כאן

המשפט אומר מי נותן כוח ובאמצעות מה, אך אינו מפרט כיצד ההארה נכנסת אל הכלים, מצטרפת אל הקו שבהם ומביאה להיווצרות נברא מוגדר.

השערה אחת מתבקשת כאן מאליה, ודווקא משום כך צריך לבחון אותה. אפשר היה לחשוב שהכלים "מסננים" את כוח הסובב, כדי שהנבראים לא יתבטלו מעוצמתו. יש לכך רקע במקורות: בליקוטי אמרים נאמר שהאור המתלבש מצומצם "מה שיכולים לסבול, שלא יתבטלו במציאות לגמרי". אבל הדברים האלה נאמרו על החיות המתלבשת, ולא על תפקיד הכלים במשפט שלנו. עדיין צריך לברר אם אפשר לפרש כך את תפקיד הכלים במשפטנו.[427]

ונשארת שאלה עמוקה יותר. אם כבר נאמר שההמשכה מן הקו "מהווה", מה בדיוק מוסיפה לה הארת הסובב? ראינו את כיוון התשובה: מקור הכוח, המשכתו ואופן הגבלת התוצאה הן שאלות שונות. לפי הצמח צדק, הסובב נותן כוח "כל יכול" ומאיר "ע"י הממלא"; והאיגרת מייחסת "להוותם" גם להארות הקו. אבל היחס המדויק בין שני הצדדים בכל התהוות, מה שייך לזה ומה לזה, אינו מפורט באיגרת. היחס המדויק בין הסובב לקו בכל התהוות עדיין דורש עיון.[428]

---

[427]תניא, ליקוטי אמרים, פרק כג; וראו גם פרק מח, בתחילתו: "שלא יתבטלו ממציאותן". ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1448–1449: הטענה "שהכלים ממתנים את הסובב כדי שלא יתבטלו היא השערה הדורשת מקור"; "הנכון הוא שלא הובא מקור הקובע שזה תפקיד הכלים במשפט הנחקר. דימוי מנגנוני זה לא נכנס לביאור כעובדה".

[428]ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1445; ושם, עמ' 1449, בדיון "קו וסובב: לא חוזרים ל'קו = יש מיש בלבד'": "השאלה הטובה נשארת: מה מוסיפה הארת הסובב בתוך הכלים לפעולה שכבר מיוחסת לקו?".

ומה על הנשמות?

מן הדיון בכלים עולה שאלה על הנשמות, שהרי האיגרת הגדירה את מעמדן ביחס לכלים. בפרקים 5 ו־7 למדנו על הנשמות שיצאו מזיווג זעיר אנפין ונוקבא דאצילות. הן "מעין בחינת אלקות בצמצום עצום", "אך אינן אלקות ממש לברוא יש מאין, מאחר שכבר יצאו ונפרדו מהכלים די' ספירות, שבהן מלובש ה'קו' מאור־אין־סוף". עכשיו, כשלמדנו שהסובב נמצא בכל מקום בשווה, אפשר לשאול: האם לא נמצא הסובב גם בנשמות? ואם כן, מה מידת האור האלוקי בהן?

שלושה דברים ידועים. ראשית, השוויון של הסובב הוא שוויון מצד האור, ולא שוויון בקבלה: הוא נמצא בכול, ואין בכך כדי לומר שכל נברא מקבל ממנו אותו דבר. שנית, האיגרת קושרת את הכוח לברוא אל הכלים שבהם מלובש הקו, ובמשפט שלנו — אל הכלים שבתוכם הסובב נותן כוח. והנשמות, לפי האיגרת, "יצאו ונפרדו מהכלים די' ספירות, שבהן מלובש ה'קו'", כלומר מכלי האצילות. שלישית, את המילים "הוא הקו המלובש בנר"נ שלהם" קראנו בפרקים 5 ו־7 כפי שההקשר מעדיף: נפש, רוח ונשמה של הספירות עצמן, ולא של נשמות המלאכים והאדם. לכן אין לבנות על המילים האלה הנחה שהקו מלובש בנשמות באותו אופן שהוא מלובש בכלים.

ומה אינו ידוע? האיגרת אינה נותנת "מידה" של הקו או של האור האלוקי בנשמות אחרי שיצאו ונפרדו. היא אינה עוסקת כאן במבנה הנשמה, אלא בבריאת העולמות. ההבחנות שלמדנו בפרק הזה — נוכחות, חיות מתלבשת וכוח התהוות — מסדרות את השאלה, אבל אינן עונות עליה. השאלה הפתוחה היא על אופן נוכחות הקו בנשמות ומידתו, לצד קשרן הוודאי לאלוקות.[429]

---

[429] אגרת הקודש כ (לעיל, פרקים 5 ו־7). על "נר"נ שלהם" ראו לעיל, פרק 7, ואת ביאור "שיעורים בספר התניא" המובא שם. ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1450, דוחה את ההכרזה שהשאלה כבר הוכרעה, ומציין שביאור "שיעורים" מפרש את הקו בנפש, רוח ונשמה של הספירות, ומסביר גבול יחד עם ייחוד בכלים.

עד כאן עסקנו במקור הכוח ובאופן נתינתו. נשאר הצעד השלישי של הקטע, והוא מחזיר אותנו אל העולם שאנו מכירים: מדוע הנבראים שיצאו מכוח שאין לו גבול הם רבים, שונים זה מזה ומוגבלים?

"ומאחר שהבריאה היא ע"י הכלים, לזאת הם הנבראים בבחינת ריבוי והתחלקות וגבול ותכלית"

ומאחר שהבריאה היא ע"י הכלים לזאת הם הנבראים בבחינת ריבוי

W13-10
מילים 82–91

ומאחר — "מכיוון ש...". המילה פותחת נימוק.

שהבריאה — הבריאה יש מאין, שעליה דובר זה עתה: "נותן בהם כח ועוז לברוא יש מאין".

היא ע"י הכלים — נעשית באמצעות הכלים המקומיים של עשר הספירות דב"ע. המילים מסכמות את "דרך הכלים" ואת "תוך הכלים" שבמשפט הקודם. אין אלה כלי המלכות דאצילות שירדו.

לזאת — לכן. המילה פותחת את המסקנה.

הם הנבראים — "הם" מוסב על הנבראים. הריבוי והגבול שיימנו מיד נאמרים על המקבלים, ולא על המקור האחד.

בבחינת — במעמד של, באופן של.

ריבוי — רבים ולא אחד.

והתחלקות וגבול ותכלית ובפרט ע"י האותיות כנ"ל.

W13-11
מילים 92–98

והתחלקות — חלוקה והבדלה: הנבראים שונים זה מזה, וכל אחד מובחן מחברו.

וגבול — לכל נברא יש גבולות: עד כאן הוא, ומכאן והלאה אינו הוא; בכמותו ובאיכותו.

ותכלית — כאן במובן "קץ", "סוף", כמו בליקוטי אמרים, פרק מח, שבו נאמר על אין־סוף שהוא "אין־סוף ואין קץ ותכלית כלל". באיגרת המילה משמשת בכמה מובנים: "תכלית בריאת האדם" ו"תכלית ירידת הנשמות" הם מטרה; "בתכלית היחוד" הוא שלמות; אבל "גבול ותכלית", בצמד, הוא סופיות. כך בתחילת האיגרת: "הרי הכלים הן בבחינת גבול ותכלית"; כך בפרק 7: "ברואים בעלי גבול ותכלית"; וכך גם כאן.

ובפרט — "ובמיוחד". המילה מצביעה על גורם מפורט יותר בתוך הכלל.

ע"י האותיות — באמצעות האותיות, אותיות הדיבור האלוקי.

כנ"ל — כנזכר לעיל. ההפניה מחזירה אל משפט שלמדנו בפרק 8, כפי שנראה מיד.

שרשרת הסיבה

המשפט בנוי כהיקש: הקדמה, "מאחר ש...", ומסקנה, "לזאת...". ההקדמה היא שהבריאה נעשית על ידי הכלים. המסקנה היא שהנבראים רבים, מחולקים, מוגבלים וסופיים. מה מחבר ביניהן? טבעם של הכלים. בתחילת האיגרת נאמר: "הרי הכלים הן בבחינת גבול ותכלית, כמו שכתוב בעץ חיים". מה שנעשה באמצעות דבר מוגבל מקבל את צורתו. עשרה כלים שונים מולידים הבחנות; וכל כלי מוגבל מוליד תוצאה מוגבלת.

דוגמה מן המטבח יכולה להמחיש את הרעיון. בצק אחד שנלחץ לתוך תבניות שונות יוצא בצורות שונות: הבצק לא השתנה, והתבניות קבעו את הצורה ואת הגבול של כל עוגייה. גבול הדוגמה: הבצק קיים לפני התבניות, ואילו בנמשל אין שום "חומר" שקודם לבריאה; היש מתהווה מאין. והתבנית היא דבר נפרד מן האופה, ואילו הכלים

אינם כוח עצמאי. הדוגמה מלמדת רק את הכיוון: הגבול בא מצד מה שהכוח פועל דרכו, ולא מצד הכוח עצמו.

ארבע המילים, "ריבוי והתחלקות וגבול ותכלית", אינן ארבע מדרגות קבליות נפרדות. אפשר לשמוע בהן שני צמדים. "ריבוי והתחלקות" עונים על השאלה "כמה ובמה הם שונים": יש הרבה נבראים, וכל אחד מהם שונה מחברו. "גבול ותכלית" עונים על השאלה "עד היכן": כל נברא מוגדר, ויש לו סוף. אפשר לבאר כל מילה, בלי לייחס לכל אחת מהן מדרגה עצמאית.[430]

שימו לב היכן נמצא הגבול. הכוח "לברוא יש מאין" ניתן בהארת הסובב, "כח ועוז" שאין לו גבול. הגבול בא מצד הכלים. לכן כוח שאין לו סוף מוליד נבראים שיש להם סוף, בלי שהכוח עצמו נעשה מוגבל. זה מה שלמדנו בליקוטי אמרים, פרק מח: הארץ לא הייתה מתהווה "בעל גבול ותכלית... אם לא, על ידי צמצומים רבים ועצומים". ובאיגרת: "ומאחר שהבריאה היא על־ידי הכלים, לזאת".

בכך נסגר מעגל שנפתח בראש האיגרת. היא פתחה בשאלה "איך היאין־סוף' חד עם 'גרמוהי' הן הכלים, הרי הכלים הן בבחינת גבול ותכלית". בפרק 7 למדנו את התשובה העקרונית: "וכדי שיהיה היש הזה הנברא בכח האין־סוף בעל גבול ומדה – נתלבש אור־אין־סוף בכלים די' ספירות דאצילות... לברוא בהן ועל ידן ברואים בעלי גבול ותכלית, ובפרט על־ידי התלבשותן בבריאה־יצירה־עשיה". שם באה המילה "ובפרט" בפעם הראשונה, וכאן היא חוזרת. אז היה מדובר בכלים דאצילות ובהתלבשותם בבי"ע; כאן, בכלים של בי"ע עצמם. העיקרון אחד: הכוח אין־סופי, והכלים נותנים לתוצאה את גבולה.[431]

---

[430]ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1437: "אין חובה לארבע מדרגות טכניות נפרדות; אפשר לקרוא שני צמדים (כמות/פיצול + הגבלה/סופיות). 'תכלית' כאן = סופיות, לא מטרה טלאולוגית, עד שיוכח אחרת"; ושם, עמ' 1412: "יש לבאר כל מילה, אך אין חובה לייחס לכל אחת מדרגה קבלית עצמאית".

[431]אגרת הקודש כ, בתחילתה (לעיל, פרק 1), ובהמשך (לעיל, פרק 7). תניא, ליקוטי אמרים, פרק מח.

והגבול אינו חיסרון. בפרק 10 למדנו לשם מה נברא היש כ"דבר נפרד מאלקות": "בכדי שיהיה המאציל ברוך־הוא מלך על כל הנפרדים, על־ידי שיקיימו מצותיו שיצוה עליהם". עולם של נבראים רבים, מובחנים ומוגבלים, הוא העולם שבו אפשר לקיים ציווי. הריבוי והגבול הם חלק מן הכוונה, ולא תקלה בדרך אליה.

"ובפרט ע"י האותיות כנ"ל"

לאן מפנה "כנ"ל"? אל פרק 8, אל המשפט: "וגם ריבוי הנבראים והתחלקותן שנבראו בכח ה'אין־סוף' יחיד ומיוחד בתכלית – הוא על־ידי ריבוי האותיות היוצאין ממלכות, 'פי ה", 'וברוח פיו כל צבאם', וה' מוצאות הפה הן מה' גבורות דנוקבא". אותן מילים חוזרות: "ריבוי" ו"התחלקות". האיגרת מזכירה לנו מה שכבר לימדה, ואינה מתחילה נושא חדש.

מה מוסיפות האותיות על הכלים? הכלים מסבירים שיש גבול וריבוי בכלל. האותיות מסבירות את הפרט: מדוע נברא זה הוא אבן, וזה עץ, וזה מלאך. בשער היחוד והאמונה כתב אדמו"ר הזקן ש"הברואים מתחלקים למיניהם בכללות ובפרטות, על ידי שינויי הצירופים וחילופים ותמורות", מפני ש"כל אות, היא המשכת חיות וכח מיוחד פרטי". "ובפרט" אומר: גם אחרי שהבנו את תפקיד הכלים, חסרה עדיין השכבה שמפרטת את הנברא עד לפרטיו.[432]

דוגמה מן הלשון שלנו יכולה לקרב את הרעיון. באותן אותיות כותבים גם שיר וגם חוזה; ואם מחליפים את סדר האותיות, מתקבלת מילה אחרת עם משמעות אחרת. הצירוף הוא שקובע מה נאמר. גבול הדוגמה: האותיות שלנו הן סימנים לדברים שכבר קיימים, ואילו בשער היחוד והאמונה האותיות הן "המשכת חיות וכח" שממנה

---

[432]תניא, שער היחוד והאמונה, פרק יב — האותיות, הצירופים וריבוי הנבראים: הברואים מתחלקים "על ידי שינויי הצירופים וחילופים ותמורות"; "כל אות, היא המשכת חיות וכח מיוחד פרטי", וכשנצטרפו אותיות לתיבה — "המשכת כח עליון וחיות כללית"; "כל אות הקודמת בצירוף – היא הגוברת והיא העיקר בבריאה זו".

מתהווה הנברא עצמו. הדוגמה מסבירה רק מדוע "צירוף" ו"חילוף" מתאימים להסביר הבדלים בין נבראים.

בפרק 8 למדנו גם כיצד לא לקרוא זאת. אדמו"ר הזקן כתב: "והכלים – הן הן האותיות". "כלי" ו"אות" אינם שתי מערכות זו לצד זו, וגם אינם שני בוראים. "כלי" מתאר את בחינת הצמצום מצד המידה וההסתר; "אות" מתארת אותה מצד ההתחלקות והצירוף. ועם זאת, האיגרת אינה מפרטת התאמה של כל אות לכלי מסוים, ואין לבנות טבלה כזאת מדעתנו.[433]

ויש כאן קשר עדין אל מה שלמדנו על הסובב. בדרך מצותיך ראינו: "בדבר ה' שהוא הממכ"ע נעשו כל הנבראים ע"י חפץ ה' הוא הסובב שרוצה בקיום דברו". הדיבור, כלומר האותיות, מגדיר מה ייברא; והחפץ, הרצון, הוא שנותן לדיבור את כוחו להתקיים. אפשר לשמוע כאן התאמה לשני חלקי המשפט שלנו: "ובפרט ע"י האותיות" מתאים לצד של הדיבור, ו"נותן בהם כח ועוז" מתאים לצד של החפץ. ההתאמה הזאת היא הצעה שלנו לקרוא את האיגרת לאור דברי הצמח צדק; האיגרת עצמה אינה אומרת אותה כאן.

ועוד הד לשוני, שכדאי לשמוע ולא להפריז בו. בסוף שער היחוד והאמונה מתאר אדמו"ר הזקן את ירידת האותיות: "וכן האיר ה' עוד, והמשיך והוריד הארה דהארה דהארה מהארות האותיות. וכן המשיך עוד, והוריד עד למטה מטה בבחינת השתלשלות, עד שנברא הדומם ממש כאבנים ועפר". אותו ביטוי, "הארה דהארה דהארה", שבו תיאר את הקו באיגרת, משמש שם לאותיות, והוא מוביל אל האבן והעפר. אין זו ראיה שהמערכות זהות. אבל זו תזכורת לכך שבשני התיאורים המהלך יורד עד העפר, ובעפר ייפתח הפרק הבא.[434]

---

[433]תניא, שער היחוד והאמונה, פרק ד, בסוגריים שבסוף הפרק; וראו לעיל, פרק 8. ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1438: "מה שלא נאמר כאן הוא מיפוי אחד־לאחד בין אות לכלי; ומה שכן נאמר הוא שבלעדיהן אין שלמות להסבר הריבוי וההתחלקות".

[434]תניא, שער היחוד והאמונה, פרק יב, בסופו. דרך מצותיך, מצות אחדות ה', פרק ב.

מן הכוח האחד אל הפרט המסוים

המילה "ריבוי" חשובה: הכוונה אינה לגוש אחד של מציאות שאין בו שום הבדל, אלא לעולם של נבראים מסוימים. דוגמה מן ההוראה יכולה לקרב זאת. מורה שיש לו רעיון עמוק אינו יכול להסתפק בכך שהרעיון ברור לו; כדי שיגיע אל התלמיד, עליו לומר אותו במילים שהתלמיד יכול לקבל. המילים אינן מקור החכמה, אבל בלעדיהן לא הייתה החכמה מופיעה אצל התלמיד בצורה הזאת.

הדוגמה נעצרת במקום מסוים. התלמיד קיים לפני שהמילים מגיעות אליו, והמילים הן רק דרך למסור לו. בנמשל, הכלים והאותיות אינם רק אמצעי תקשורת עם נברא שכבר קיים. הם משתתפים באופן התהוותו כיש מסוים. לכן ההגבלה עמוקה כאן יותר: היא קשורה לעצם הופעת הפרט. הריבוי והאחדות נפגשים באותה פעולה: כוח אחד המהווה נבראים רבים בדרכים מוגדרות.

ההבחנה הזאת מחזירה אותנו אל הפתיחה. השמות סובב, קו, כלים ואותיות עוזרים להבין צדדים שונים במהלך אחד, ואינם מחלקים את האחדות. ככל שהמפה מפורטת יותר, חשוב יותר לזכור על מה היא מדברת: על דרכי הגילוי והקבלה, בתוך תלותה המוחלטת של הבריאה בבורא האחד.

עד כאן הקטע עצמו: נוכחות, חיות מתלבשת, כוח התהוות, וריבוי וגבול. לפני הסיכום נשאל שתי שאלות שהקטע מעורר אצל מי שחי חיי תורה ומצוות. האחת: אם העולם כבר מתהווה ומתקיים בכל רגע, מה מוסיפה עבודת האדם? והשנייה: אם יש כל כך הרבה שמות — סובב, קו, כלים — אל מי פונה האדם בתפילתו?

ומה מוסיפה עבודת האדם?

אם החיות וכוח ההתהוות כבר פועלים בעולם, מה מוסיפים תפילה ומצווה? השאלה מתבקשת, כי אנו רגילים לשמוע שעבודת האדם "ממשיכה" אור. האם לפני שאדם מתפלל העולם אינו מקבל חיות?

העולם אינו ממתין לתפילת האדם כדי לקבל לראשונה את עצם קיומו. הקטע שלמדנו מתאר התהוות מתמדת: "מאיר" ו"נותן" בלשון הווה. האיגרת ומקבילותיה מבחינות בין החיות המקיימת את המציאות לבין תוספת גילוי והמשכה המתעוררת בעבודת האדם. האדם אינו מתחיל לברוא עולם שהיה קודם נטול מקור. הוא פועל בתוך מציאות שהקב"ה העמיד, וממשיך בה תוספת אור לפי עבודתו.

במאמרי "המשך תער"ב" של אדמו"ר הרש"ב יש בסיס להבחנה הזאת. במקום אחד שם מוזכרת תחילה, בשם אגרת הקודש כ, התהוות כל הנבראים מייחוד זעיר אנפין ונוקבא דבריאה, יצירה ועשייה, באמצעות אור הנשמה; ואחר כך מתוארת המשכה ב"ברוך שאמר", כדי שהאור יאיר בכלים כמו באצילות ויהיה בהם גילוי המהות. יש בכך בסיס מפורש להבחין בין התהוות שכבר קיימת לבין תוספת גילוי בעבודה. ומכאן גם כלל זהירות: מקור העוסק בתוספת גילוי אינו מוכיח שבלי התוספת לא הייתה בריאה.[435] [436]

ויש כאן גם גבול בכיוון ההפוך. לא הוכח שהארת הסובב הנותנת "כח ועוז" באיגרת שלנו זהה בכל פרט לתוספת הגילוי שבתפילה או במתן תורה. מאמרים העוסקים במתן תורה, באורות ובכלים ובגילוי למטה

---

[435]המשך תער"ב, חלק ב (קה"ת תשס"ג): ד"ה "בראשית ברא", עמ' תרצז–תרצח; ד"ה "ויהי ביום השמיני", עמ' תתקמט–תתקנ; ד"ה "אדם כי יהי' בעור", עמ' תתקנה — ההארה במלכות, המעבר דרך הפרסא ותוספת הגילוי הנמשכת בעבודה.

[436]המשך תער"ב, עמ' תתקנה, כפי שהדברים מתוארים בספר המחקר, כרך ב, עמ' 1414, ב"תוספת גילוי אינה התחלת קיום": "תער"ב תתקנה מזכיר תחילה התהוות נבראים מזיווג זו"ן דבי"ע ואחר כך המשכה בברוך שאמר כדי שיהיה גילוי בכלים. זהו מבחן נגד לטענה שלפני התוספת אין התהוות"; ושם, עמ' 1454: "יש אפוא בסיס טקסטואלי להבחין בין התהוות קיימת לבין תוספת גילוי בעבודה"; ועמ' 1414–1415: "מקור על תוספת גילוי אינו מוכיח שבלי התוספת לא היתה בריאה".

מעמיקים את ההבנה, אבל אין להעתיק מהם מנגנון שלם אל המשפט שלנו, ובוודאי שאין להסיק מהם שהקו "נכשל".[437]

ההבחנה נותנת לעבודה מקום ממשי, בלי לייחס לה את עצם קיומו של הכוח. היא תאיר בהמשך את משל הזריעה. האיגרת תלמד שבארץ יש כוח הצמחה, ובכל זאת "הפירות שעל־ידי העלאת 'מיין נוקבין', היא הזריעה והנטיעה – הם משובחים מאד מאד מהעולים מאליהן מכח הצומח לבדו שבארץ, ומזה נשכיל המשכות אורות עליונים באצילות־בריאה־יצירה־עשיה (שהוא תכלית בריאת האדם)". "מיין נוקבין" (בארמית: מים נקביים) הם כינוי להתעוררות העולה מצד המקבל. הכוח ניתן מלמעלה, והאדם מעורר את הופעתו באופן מסוים ומשובח. שני הצדדים מצטרפים, וכל אחד מהם נלמד לפי תפקידו. בכך נעסוק בפרק 16.[438]

ועוד נקודה, הנוגעת לתפילה עצמה. אחרי מפה מפורטת כל כך, של סובב, קו, כלים ואותיות, אפשר לשאול: אל מי פונה המתפלל? התפילה פונה אל הקב"ה. המידות והספירות אינן כתובות נפרדות שאליהן מתחלקת עבודת האדם; כאשר מזכירים חסד או רחמים, מתארים את אופן ההשפעה שמבקשים מאתו. בפרק 7 הבאנו על כך את דברי הצמח צדק, ואת הכלל "אליו ולא למדותיו". מקור קצר אחד מחדד את הכלל הזה, ובאותה מידה מחייב זהירות הפוכה, כפי שנראה מיד.

---

[437]ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1454–1453, בדיון "קו וסובב — מה נותנים קכ"ט ותש"ג": המשך תער"ב, חלק א, פרק קכט, וספר המאמרים תש"ג, עמ' 133–131, "מבחינים בין תפקיד האורות והכלים ובין גילוי לפי מדרגות ההשתלשלות לבין המשכה המאפשרת גילוי וביטול גם למטה. ההקשר הוא גילוי האור והחידוש של מתן תורה"; "מכאן לא הוכח שהארת הסובב הנותנת 'כח ועוז' באגרת זהה בכל פרט לתוספת הגילוי שבתפילה או במתן תורה". ושם, עמ' 1415–1414: "גם מאמר תש"ג על מתן תורה, אורות וכלים אינו מוכיח מאליו את כישלון הקו". ההפניה לשני המקורות באה בהערה 41 שבמאמר "וחזקת והיית לאיש" (תשכ"ח), כמתואר שם, עמ' 1444. דברי המקורות האלה מובאים כאן כפי שהם מתוארים בספר המחקר.

[438]אגרת הקודש כ, בהמשכה (להלן, פרק 16).

היום יום, י"א בתשרי: מקבילה, ולא קיצור דרך

הסעיף הזה מביא מקבילה, ואינו חוליה בקריאת האיגרת. בקריאה ראשונה אפשר לעבור אל "סובב ואור חוזר: שני דברים" ולשוב לכאן אחר כך.

בספר "היום יום", לוח של פתגמים ומנהגים לכל יום בשנה שסידר הרבי, ליום י"א בתשרי, מסופר על דברים ששמעו מאדמו"ר הזקן במוצאי יום הכיפורים של שנת תקנ"ו, בליאזנא. כנהוג אז אמר "דרושים קצרים", והפעם על הפסוק "בכל קראנו אליו", ועל הכלל "אליו ולא למדותיו". שם מובאים שלושה פירושים למילה "אליו". זה לשון המקור, ביידיש ובלשון הקודש: "דער פרדס זאגט אליו איז אורות המתלבשים בכלים דע"ס דאצילות, דער רבי דער בעש"ט זאגט אליו איז דער אלקות וואס אין כלים דע"ס דאצילות, דער פירוש הפשוט איז: אליו עצמות א"ס וואס עס איז בא יעדען פשוטן אידען בידיעה עצמית דורך אמונה פשוטה, און דאס איז קרובים אליו און בכל קראנו אליו עצמות א"ס און עצמות הנשמה, תפלה באמונה פשוטה איז מחבר עצמות הנשמה מיט עצמות א"ס, אז עצמות א"ס זאל זיין דער רופא חולים און מברך השנים".[439] [440]

ובתרגום חופשי שלנו: הפרדס — ספר פרדס רמונים לרבי משה קורדובירו, הרמ"ק — אומר ש"אליו" הם האורות המתלבשים בכלים של עשר הספירות דאצילות. הבעל שם טוב, שהמקור קורא לו כאן "דער רבי", אומר ש"אליו" הוא האלוקות שבכלים של עשר הספירות דאצילות. והפירוש הפשוט הוא: "אליו" — עצמות אין־סוף, שכל יהודי פשוט יודע אותו "בידיעה עצמית", באמונה פשוטה; וזהו "קרובים אליו", ו"בכל קראנו אליו": עצמות אין־סוף ועצמות הנשמה.

---

[439]ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1415, בדיון "היום יום י"א תשרי: מקבילה לבחינה ולא קיצור דרך".

[440]היום יום, י"א תשרי. המקור ביידיש; התרגום שבפסקה הבאה הוא שלנו. וראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1414, ב"היום־יום ושלוש קריאות של אליו", ועמ' 1441–1442, ב"עיון משלים — 'אליו ולא למדותיו': היום־יום לי"א בתשרי".

תפילה באמונה פשוטה מחברת את עצמות הנשמה עם עצמות אין־סוף, כדי שעצמות אין־סוף יהיה "רופא חולים" ו"מברך השנים".

מה מוסיף המקור הזה לקריאת האיגרת? הוא מלמד שלשון האורות והכלים אינה צריכה להפוך את התפילה לפנייה אל ישות מתווכת. אפשר ללמוד את כל פרטי ההמשכה, קו, סובב, כלים ואותיות, ולדעת שהתפילה פונה "אליו", אל עצמות אין־סוף. הוא עוזר לשמור על ההבחנה בין תיאור אופני ההמשכה לבין מי שאליו האדם פונה.

ומה אין הוא מוסיף? שלושה דברים. ראשית, המילה "סובב" אינה מופיעה בו כלל. הוא אומר "עצמות א"ס", בלי המילה "אור", ואילו האיגרת אומרת "מציאותו ומהותו של אור הא"ס". סמיכות הנושאים אינה מספיקה כדי לזהות את שתי הלשונות, ואין לדבר על "עצמות" ועל "סובב" כאילו שני השמות ניתנים להחלפה. שנית, אין בו מקור להקביל את שלושת הפירושים של "אליו" לשלוש מדרגות ההארה שבאיגרת. שלישית, הוא אינו מפרש את המשפט שלנו, ואינו מכריע כיצד הסובב מאיר אל הקו ונותן כוח בכלים. אמירה קצרה שנאמרה בהקשר אחר יכולה להאיר את הלימוד, אבל אינה מחליפה את המשפט המפורט שבאיגרת, שבו נאמר למי ניתנת ההארה ובאמצעות מה היא פועלת.[439]

והצמח צדק, כפי שראינו, אומר זאת במפורש מן הצד השני: הסובב הוא "הארה וזיו ממהותו ועצמותו", "ועל מהו"ע יתי לא שייך כלל לומר סובב כולא עלמין כי אינו בגדר עלמין כלל". אם כן, היום יום אינו ראיה שהסובב הוא העצמות; ודרך מצותיך אומר במפורש שאינו.

ובכל זאת יש בין המקורות זיקה, ואפשר לשמוע אותה. סיום היום יום מחבר את הפנייה אל עצמות אין־סוף לבקשה ממשית מאוד: "רופא חולים ומברך השנים", רפואה לגוף וברכה לתבואה. הפנייה

[439] ראו ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1415, בדיון "היום יום י"א תשרי: מקבילה לבחינה ולא קיצור דרך".

אל העמוק ביותר אינה מתרחקת מצורכי הגוף והחיים; היא מבקשת רפואה וברכה בתוכם. ומהלך האיגרת דומה: מן הבירור באלוקות, דרך הסובב והקו, אל העפר המצמיח, אל המאכל, ואל המצוות המעשיות. המקורות קרובים כאן בכיוון המחשבה, אף שהיום יום אינו מפרש את האיגרת.[441]

ומכאן אל הבחנה אחרונה, שנוגעת להמשך האיגרת עצמו.

סובב ואור חוזר: שני דברים

הסעיף הזה מקדים דבר שנלמד במקומו בפרק 15. בקריאה ראשונה די לזכור משפט אחד: האיגרת אומרת "אור חוזר" על הקו, ולא על הסובב.

בהמשך האיגרת יופיעו שני מושגים נוספים בסמיכות לסובב: "רגלי אדם קדמון", שבהן מסתיים הקו, ו"אור חוזר", אור המאיר "ממטה למעלה". מי שלמד זה עתה שהסובב "מאיר אל הקו" עלול לחבר בין הדברים, ולייחס לסובב עצמו את התנועה "ממטה למעלה". לכן כדאי להבחין כבר עכשיו בין הסובב לבין האור החוזר.

כשהאיגרת תסביר מדוע דווקא העפר מצמיח יש מאין, היא תאמר שני משפטים. הראשון: "ותחת רגליו מאיר אור־אין־סוף ברוך־הוא הסובב כל עלמין, בלי הפסק רב ביניהם, רק עיגולי 'אדם קדמון' לבדו"; והשני, מיד אחריו: "וגם ה'קו' מאור־אין־סוף המסתיים בסיום רגלי 'אדם קדמון' מאיר ממטה למעלה בבחינת 'אור חוזר'". אלה שני דברים, והמילה "וגם" מחברת ביניהם: הסובב מאיר "תחת רגליו", והקו הוא ש"מאיר ממטה למעלה בבחינת אור חוזר". וכשהאיגרת תחזור לעניין לקראת סופה, המילים "אור חוזר" ישמשו בשני תפקידים. בפתיחת המשפט, "כי הוא בחינת 'אור חוזר' ממטה למעלה", הן שם לתופעה כולה. ובהמשך אותו משפט היא תפרט:

---

[441] ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1442: "זו זיקה בין המקורות, ולא טענה שהיום־יום מפרש במפורש את סימן כ' או פותר את שאלות הקו והסובב"; ושם: "ייחוס הפירושים לפרדס ולבעל שם טוב נמסר כאן על פי היום־יום".

"הארה דהארה כו' מאור־אין־סוף הסובב כל עלמין, ומה'קו' אור־אין־סוף שבסיום 'רגלי היושר' ד'אדם קדמון' בבחינת 'אור חוזר'". בפירוט הזה המילים "בבחינת אור חוזר" חותמות את החלק שנאמר על הקו, וכתיאור של אור הן נמשכות בפשטות עליו.[442]

בקטע שלנו, לעומת זאת, הסובב "מאיר אל הקו". אין כאן תנועה של חזרה, ואין כאן "ממטה למעלה". "סובב" מציין אור שאינו מצטמצם לפי כלי ומדרגה; ואילו "אור חוזר" מתאר באיגרת את הקו שהגיע לקצה סדרו ומאיר משם בכיוון ההפוך. אין מקור לכך שהסובב "דוחף" את הקו לחזור, ואין לייחס לסובב עצמו תנועה של אור חוזר. וכמו "סובב" ו"מקיף", גם "מעלה" ו"מטה" שם אינם מרחק גשמי. וזו הבחנה מקומית, בלשון האיגרת הזאת; אין בה איסור כללי על כל שימוש קבלי אחר במושגים האלה.[443]

את סיום הקו, את רגלי אדם קדמון ואת האור החוזר נלמד בפירוט בפרק 15.

חוזרים אל הלשון: קריאה רצופה

עכשיו אפשר לקרוא את הקטע כולו ברצף, ולשמוע בכל משפט את מה שלמדנו.

"וכל זאת בבחינת התפשטות החיות להחיותם": שלוש ההארות שתוארו בפרק הקודם הן כולן אופן אחד, חיות הנמשכת אל הנבראים ומתלבשת בהם לפי מדרגתם.

"אמנם, מציאותו ומהותו של אור האין־סוף – אינו בגדר מקום כלל": אבל האור עצמו, כפי שהוא, אינו בתחום המקום כלל. אין הוא קרוב

---

[442]אגרת הקודש כ, בהמשכה (להלן, פרקים 15 ו־18). ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1455: "הסובב מאיר שם, ואילו הקו הוא המתואר כמאיר שם בדרך של אור חוזר"; ועל המשפט שבסוף האיגרת: "המילים האחרונות נמשכות באופן הישיר ביותר על הקו".

[443]ספר המחקר, כרך ב, עמ' 1454: "אין מקור למנגנון שבו הסובב דוחף את הקו לחזור. האור החוזר מנוסח על הקו; אין הכרח להחיל אותו על הסובב עצמו. 'מעלה' ו'מטה' כאן אינם מרחק גשמי"; ושם, עמ' 1455: "סובב כל עלמין אינו 'קרן שנפלה למטה ועכשיו חוזרת למעלה'"; ועמ' 1457: "אין לנסח איסור כללי על כל שימוש קבלי אחר באור חוזר וסובב".

או רחוק, בפנים או בחוץ. "וסובב כל עלמין בשוה": הוא סובב את כל העולמות באותה מידה. "ו'את השמים ואת הארץ אני מלא' בהשוואה אחת": כדברי הנביא, הוא "מלא" את השמים ואת הארץ, ובשוויון אחד. "ו'לית אתר פנוי מיניה' אף בארץ הלזו הגשמית": אין מקום ריק ממנו, ואפילו לא הארץ הזאת, הגשמית, שעליה אנו עומדים.

"רק, שהוא בבחינת מקיף וסובב, וכמו שנתבאר הפירוש בלקוטי אמרים": אלא שהוא נמצא באופן של "מקיף", כלומר השפעה שהעולמות אינם "מלבישים ומשיגים" לפי מידתם, כמו שביאר אדמו"ר הזקן בליקוטי אמרים, בפרק מח. "ולא התפשטות והתלבשות החיות להחיותם ולהוותם מאין ליש": ולא באופן של חיות המתפשטת אל הנבראים ומתלבשת בהם כדי להחיותם ולהוותם. "כי אם על־ידי הארה דהארה וכו' מה'קו', כנזכר לעיל": החיות המתלבשת הזאת באה רק באמצעות ההארה המשולשת מן הקו, כפי שתואר.

"וגם מאור־אין־סוף הסובב ומקיף לארבע עולמות אצילות־בריאה־יצירה־עשיה בשוה": ועוד, מאותו אור, הסובב את ארבעת העולמות בשווה, "מאיר אל הקו הפנימי דרך הכלים די' ספירות דבריאה־יצירה־עשיה": יוצאת הארה אל הקו הפנימי, דרך הכלים של הספירות בעולמות הנבראים. "ובהארתו תוך הכלים נותן בהם כח ועוז לברוא יש מאין": ובהארתו, בתוך הכלים, הוא נותן בהם כוח וחוזק לברוא יש מאין. הכוח שלו; הכלים הם הדרך והמקום.

"ומאחר שהבריאה היא על־ידי הכלים, לזאת הם הנבראים בבחינת ריבוי והתחלקות וגבול ותכלית": ומכיוון שהבריאה נעשית באמצעות כלים, שיש להם גבול, הנבראים רבים, שונים זה מזה, מוגבלים וסופיים. "ובפרט על־ידי האותיות, כנזכר לעיל": ובמיוחד באמצעות

אותיות הדיבור האלוקי, שבצירופיהן ובחילופיהן מתפרט כל נברא עד לפרטיו.

סיכום: מה נתברר ומה נשאר פתוח

את כל הפרק אפשר לומר בחמישה משפטים פשוטים. (1) אור אין־סוף אינו נמצא "במקום", ולכן אין מקום, אפילו העפר, שהוא רחוק ממנו. (2) מה שהנבראים מקבלים ומשיגים, כל אחד לפי מידתו, הוא חיות מצומצמת הבאה מן הקו בשלוש מדרגות. (3) אבל הסובב אינו רק "נמצא": הוא מאיר אל הקו דרך הכלים, ובתוכם נותן כוח לברוא יש מאין. (4) הכוח שייך למאציל ולהארתו; הכלים הם הדרך, ולכן הנבראים יוצאים רבים ומוגבלים, ובפרט לפי צירופי האותיות. (5) השמות הרבים מתארים צדדים של פעולה אחת; הם אינם כוחות נפרדים, ואינם כתובות נפרדות לתפילה.

כמה קריאות מתבקשות אינן עומדות מול לשון הקטע. לכל אחת מהן יש תיקון מתוך הקטע עצמו:

- "סובב" ו"מקיף" הם לשון של גילוי והסתר. לכן אין לצייר את הסובב מחוץ לעולם, כמי ששולח אליו חיות מבחוץ.
- "בשוה" נאמר "לפניו", וההבדלים הם "אל המקבלים". שוויון העולמות עצמם אינו נובע מכאן.
- "להוותם" נאמר גם על ההמשכה מן הקו, ו"עיקר חיותם" נאמר בליקוטי אמרים על הסובב. החלוקה "הקו מחיה והסובב מהווה" פשוטה מדי.
- הסובב מאיר "אל הקו" ו"דרך הכלים", תמיד. זה אינו סיפור של קו שנכשל ושל סובב שבא לעזרתו.
- הכוח "ניתן" בכלים, בהארת הסובב, והבריאה היא "על־ידם". הכלים הם הדרך, ולא הבורא.

- האיגרת מדברת על "אור הא"ס", והצמח צדק מבאר שעל העצמות "לא שייך כלל לומר סובב". אין לזהות את השניים.
- "אור חוזר", כתיאור של אור, נאמר בהמשך האיגרת על הקו, ולא על הסובב.

הקטע משאיר פתוחות חמש שאלות:

- **"דרך הכלים".** המשפט "מאיר אל הקו הפנימי דרך הכלים" קובע כיוון, נתיב ומקום. הוא אינו אומר אם "דרך הכלים" הוא מעבר ההארה אל הקו, מקום קבלתה בקו המלובש בכלים, או שניהם; ואינו אומר אם זו המשכה נוספת או אופן פעולה של אותה מערכת.
- **מה בדיוק מוסיף הסובב?** האיגרת מייחסת התהוות גם להמשכה מן הקו. לפי הצמח צדק, הסובב הוא הכוח "הכל יכול", והוא מאיר "ע"י הממלא". אבל החלוקה המדויקת, מה שייך לכל צד בכל התהוות, אינה מפורטת.
- **מה מידת הקו בנשמות?** האיגרת קושרת את הכוח לברוא אל הכלים, ואומרת שהנשמות "יצאו ונפרדו" מהם. אופן נוכחות הקו בנשמות ומידתו אחרי הפרידה אינם מתבארים כאן.
- **למה "להחיותם" לפני "להוותם"?** אין הכרח שזה סדר של זמן, ולא נמצא ביאור מפורש לסדר הזה דווקא כאן.
- **הסובב ותוספת הגילוי.** יש בסיס להבחין בין התהוות קיימת לבין תוספת גילוי בעבודה. אבל לא הוכח שהארת הסובב שבאיגרת זהה בכל פרט לתוספת הגילוי שבתפילה או במתן תורה.

מכאן אל העפר

עד כה היה אפשר לדמות שהכוח העליון מורגש בעיקר במדרגות הרחוקות מעולמנו. אחרי שלמדנו שהסובב נמצא בשווה "אף בארץ

הלזו הגשמית", ושכוח הבריאה ניתן בכלים עד שנבראים "ריבוי והתחלקות וגבול ותכלית", אפשר להבין מדוע הפרק הבא הופך את כיוון המבט.

האיגרת תמשיך: "ועוד זאת, יתר על כן על כל הנזכר לעיל, הארה דהארה דהארה, וכל הנזכר לעיל היא מראה כחה ויכלתה ביסוד העפר הגשמי בגילוי עצום, ביתר עז מיסודות העליונים ממנו". "וכל הנזכר לעיל" כולל את מה שלמדנו כאן: את הקו ואת הארותיו, ואת הסובב המאיר אל הקו ונותן כוח בכלים. דווקא בעפר, במקום האחרון, ניכר כוח התחדשות מיוחד: היכולת להצמיח "תמיד יש מאין, הם עשבים ואילנות".

ההבנה שקנינו חשובה במיוחד לקראת העפר. מה שנמוך במידת החיות הגלויה אינו בהכרח חסר כל מעלה. דווקא שם יכולה להתגלות פעולה שמקורה גבוה מכפי שנראה במבט ראשון. ומדוע דווקא שם? את זה תסביר האיגרת בהמשך, ברגלי אדם קדמון, בסובב המאיר תחתיהן, ובאור החוזר של הקו. בכך נעסוק בפרקים 14 ו־15.[444]

ללמוד את הפרק בעזרת כלי בינה מלאכותית

הפרק הזה נשען הרבה על מקבילות: ליקוטי אמרים פרקים כג, לו ומח, שער היחוד והאמונה, דרך מצותיך של הצמח צדק והיום יום. זו בדיוק הסביבה שבה כלי בינה מלאכותית יכול לעזור מאוד, וגם להטעות. הוא יכול לאתר מקבילה רחוקה ולהציע קשר בין מקורות; הוא יכול גם "להשלים" ציטוט ארוך מן הזיכרון, בלשון שנשמעת נכונה ואינה כתובה כך.

[444]אגרת הקודש כ, בהמשכה: "ועוד זאת, יתר על כן על כל הנזכר לעיל..." (להלן, פרק 14), ו"ואין זאת, אלא משום דרגלי יאדם קדמון' מסתיימים בתחתית עשיה..." (להלן, פרק 15).

תרגיל 1: שלוש שאלות, משפט אחר משפט

מה לשאול. מעתיקים לכלי את הקטע מ"אמנם מציאותו ומהותו" עד "ובפרט ע"י האותיות כנ"ל", ומבקשים ממנו לשייך כל משפט לאחת משלוש השאלות שהחזקנו: נוכחות, חיות מתלבשת או כוח התהוות.

מה לבדוק. האם התשובה נופלת באחת משלוש הקריאות הפשוטות מדי שראינו: "הקו מחיה והסובב מהווה"; סיפור של קו שנכשל וסובב שבא לעזרתו; או זיהוי הסובב עם העצמות. אם כן, מבקשים מן הכלי להתמודד עם המילה "להוותם" שבקטע עצמו, או עם לשון הצמח צדק "ועל מהו"ע יתי לא שייך כלל לומר סובב".

גבול המסקנה. שיוך נכון של המשפטים הוא סידור טוב של החומר; הוא אינו פותר את השאלות שנשארו פתוחות בפרק, כמו החלוקה המדויקת בין הסובב לקו בכל התהוות.

תרגיל 2: היכן נתבאר הפירוש?

מה לשאול. שואלים את הכלי לאיזה מקום בליקוטי אמרים מפנות המילים "וכמ"ש הפי' בלק"א", ומבקשים נימוק.

מה לבדוק. משווים את תשובתו לארבעת הסימנים שבפרק (פירוש המילה "סובב", הפסוק, "הארץ הלזו", ו"סובב... אף שהוא בתוכה ממש"). אם הכלי מציע את שער היחוד והאמונה, בודקים אם הוא שם לב להבחנה בין "בלק"א" לבין "בלק"א ח"ב".

גבול המסקנה. זיהוי המקום נשען על סימנים, ולא על הפניה מפורשת של האיגרת. תשובה בטוחה מדי, כאילו האיגרת ציינה פרק, היא עצמה סימן שהכלי הוסיף.

תרגיל 3: היום יום ואגרת הקודש

מה לשאול. מבקשים מן הכלי לקשר בין דברי "היום יום" ליום י"א בתשרי על "אליו ולא למדותיו" לבין הסובב שבאיגרת.

מה לבדוק. האם הכלי מזהה את "עצמות א"ס" שבהיום יום עם "אור הא"ס הסובב" שבאיגרת? האם הוא מקביל את שלושת הפירושים של "אליו" לשלוש מדרגות ההארה? שני הצעדים האלה אינם כתובים באף אחד מן המקורות.

גבול המסקנה. זיקה בין מקורות אינה פירוש של אחד מהם על ידי השני. הביטחון שבו הכלי מציג את הקשר אינו מוסיף לו ראיה; ראיה תהיה רק מקור המחבר ביניהם במפורש.

פרק 14 | העפר המצמיח: כוח הבריאה ומקומו של המזל

מה כבר ידוע לנו

הפרק הזה נשען על שלושה דברים שנתבררו בפרקים 12–13.

1. **החיות באה מן הקו בשלוש מדרגות.** מה שהנבראים מקבלים ומשיגים, כל אחד לפי מידתו, הוא חיות מצומצמת הבאה מן הקו: הארה, הארה דהארה והארה דהארה דהארה (פרק 12).[445]
2. **אור אין־סוף אינו "במקום".** לכן אין מקום, אפילו העפר, שהוא רחוק ממנו: "לית אתר פנוי מיניה, אף בארץ הלזו הגשמית" (פרק 13).
3. **הסובב נותן כוח לברוא בתוך הכלים.** הסובב "מאיר אל הקו הפנימי דרך הכלים", ובתוכם "נותן בהם כח ועוז לברוא יש מאין". הכוח שייך למאציל ולהארתו, והכלים הם הדרך (פרק 13).

[445] אגרת הקודש, סימן כ, בנוסח שבוויקיטקסט: "הנה הארת הקו מאירה משם ומתלבשת באור הנשמה דיי"ס דביי"ע שהוא אלקות והארה דהארה מתלבשת בנפש רוח דיי"ס דביי"ע ואף גם בכל הכלים שלהם והארה דהארה דהארה הוא בכל הנבראים ונוצרים ונעשים כמ"ש הימים וכל אשר בהם ואתה מחיה את כולם"; ובהמשך: "וגם מאור א"ס הסובב ומקיף לארבע עולמות אבי"ע בשוה מאיר אל הקו הפנימי דרך הכלים דיי"ס דביי"ע ובהארתו תוך הכלים נותן בהם כח ועוז לברוא יש מאין ומאחר שהבריאה היא ע"י הכלים לזאת הם הנבראים בבחינת ריבוי והתחלקות וגבול ותכלית ובפרט ע"י האותיות כנ"ל". המשפט הנלמד בפרק זה בא מיד אחרי המילים "ובפרט ע"י האותיות כנ"ל". וכן בנוסח הוצאת קה"ת שבספריא, שבו ראשי התיבות מפוענחים (ספריא).

על היסוד הזה אפשר לשמוע את חידושו של הפרק: דווקא בעפר, במקום האחרון, מתגלה הכוח לברוא "ביתר עז".

לראות את החידוש המתרחש באדמה

אדם יכול לעבור פעמים רבות ליד שדה בלי להתפלא. הוא יודע שכך גדלים צמחים, וההרגל מסתיר את השאלה. האיגרת מבקשת שנעצור: כיצד עפר, שאין בו חיים גלויים, נעשה מקום שממנו יוצאים עשב, אילן ופרי, שנה אחר שנה? אין זו בקשה להתעלם מן הזרע, מן הגשם ומן הקרקע. השאלה היא על מקור הכוח הפועל בתוך כל אלה, ועל היחס בין הדבר הנראה לבין היכולת הנמשכת בו.

עכשיו האיגרת מוסיפה דבר מפתיע — לא מקור כוח חדש, אלא גילוי מפתיע של הכוח במקום התחתון. יסוד העפר הגשמי, המקום הנמוך ביותר בסדר, אינו רק מקום שגם בו יש חיות. דווקא בו ההארה "מראה כחה ויכלתה", "בגילוי עצום ביתר עז", יותר מן היסודות שמעליו ויותר מצבא השמים. הראיה לכך היא שהעפר מצמיח "תמיד יש מאין" עשבים ואילנות. באמצע המשפט פותחת האיגרת סוגריים ומשיבה על קושיה מן המזל "המכה ואומר גדל". בסוף המשפט היא מגדירה את היחס בין "הכח הצומח" לבין הצמחים: הכוח "אין ורוחני והם גשמיים". את הטעם לכך שהכוח ניכר דווקא למטה היא מבארת רק במשפט הבא, ולו מוקדש הפרק הבא.

את מהלך המשפט אפשר לסכם כך: יותר מכל מה שנאמר עד כאן, ההארה השלישית וכל מה שנזכר עמה מגלה את כוחה בעפר הגשמי, בגילוי גדול ובעוצמה רבה יותר מאשר ביסודות שמעליו ובכוכבי השמים. להם אין היכולת להוציא דבר חדש יש מאין שוב ושוב, כמו שהעפר מצמיח עשבים ואילנות. (ואם תאמר שחז"ל אמרו שהמזל שבשמים אומר לעשב "גדל" — המזל מדבר אל עשב שכבר צמח, ומגדל אותו ומביא אותו לפרי; לפני שהעשב צמח, אין לו למי לדבר.)

הצמחים יוצאים מן הכוח המצמיח שבעפר, והכוח הזה הוא "אין" ורוחני ביחס אליהם, והם גשמיים.

ההבחנה המרכזית היא בין עוצמת הכוח המתגלה בפעולה לבין מידת החיות וההכרה של המקבל. בעפר מתגלה כוח הצמחה, גם בלי דעת והכרה. מתוך ההבחנה הזאת נברר מה עושה המזל, ומה פירוש שהכוח המצמיח הוא "אין ורוחני" ביחס לצמחים הגשמיים.

ועוד זאת יתר על כן על כל הנ"ל הארה דהארה דהארה וכל הנ"ל

W14-01
מילים 1–13

"ועוד זאת" — ועוד דבר זה; לשון הפותחת תוספת על מה שכבר נאמר. "יתר על כן" — יותר מזה; הצירוף מחזק את ההוספה ומודיע שהיא גדולה מן הצפוי. "על כל הנ"ל" — על כל הנזכר לעיל; "הנ"ל" הוא ראשי תיבות של המילים "הנזכר לעיל". "הארה דהארה דהארה" — ההארה השלישית בסדר הארות הקו, זו שהאיגרת אמרה עליה שהיא "בכל הנבראים". "וכל הנ"ל" — וכל השאר שנזכר קודם: ההארות העליונות יותר של הקו והארת הסובב בכלים. זהו צירוף מאסף, ולא שם של אור רביעי. "הארה דהארה דהארה וכל הנ"ל" הם נושא המשפט, והנשוא שלו בא ביחידה הבאה: "היא מראה כחה". על המילים "הנ"ל הארה .. הנ"ל", כלומר מן "הנ"ל" הראשון עד "הנ"ל" השני, העיר הרבי בלוח "הערות ותיקונים", רשימת ההערות שצירף לספר התניא: "צ"ע הל' והכוונה". פירוש: צריך עיון גם בלשון וגם בכוונה.[446]

[446]"הערות ותיקונים" לספר התניא, על דף קלא, ב, בשורה המתחילה "יתר", על המילים "הנ"ל הארה .. הנ"ל": "צ"ע הל' והכוונה", כפי שההערה מובאת בספר המחקר, כרך ג, עמ' 1494 ו־1517. על כוונת התוספת, גילוי הכוח בעפר, ועל כפילות הלשון שנשארה בצריך עיון, ראו שם, עמ' 1463–1462 ו־1535. על נושא המשפט "היא מראה כחה", ועל השאלה אם הקו והסובב כלולים בהארה או נמנים לצדה, ראו שם, עמ' 1464–1463. ועל "וכו'" שבמשפט הקודם, "כ"א ע"י הארה דהארה וכו' מהקו כנ"ל", מובאת שם הערה נוספת מאותו לוח, על דף קלא, ב, בשורה המתחילה "דהארה": "צ"ע מה מרבה"; ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1494.

"ועוד זאת יתר על כן": מה נוסף כאן?

אפשר היה לחשוב שהאיגרת מוסיפה כאן מדרגה נוספת בסדר ההארות. אבל הסדר כבר נמנה: הארת הקו המתלבשת באור הנשמה, הארה דהארה, והארה דהארה דהארה "בכל הנבראים". האיגרת אינה מונה אחרי ההארה השלישית מדרגה רביעית, והיא אינה מחדשת כאן מקור כוח שלא נזכר קודם. מה שנוסף הוא מקום ההופעה. הכוח שכבר תואר, כוח הבריאה הפועל דרך הקו והכלים ובהארת הסובב, נראה עכשיו במקום שבו לא היינו מצפים לו.

ולמה דווקא עכשיו? הירידה בסדר ההארות הגיעה עד "כל הנבראים", עד המדרגה האחרונה. לכאורה, ככל שההארה יורדת, מתמעט גילויה. בנקודה הזאת בא "יתר על כן": דווקא בקצה מתגלה הכוח בעוצמה יתרה. בפרק הקודם שמענו שאין מקום פנוי ממנו "אף בארץ הלזו הגשמית". עכשיו נאמר יותר מזה: לא רק שהארץ אינה ריקה, אלא שבה מתגלה כוח הבריאה "ביתר עז". אין בכך היפוך של סדר המדרגות. העפר נשאר נמוך מצד החיות הגלויה שבו, כפי שנראה מיד. מה שמתחדש הוא מקום נוסף שבו אפשר להכיר את הכוח.

למה חוזרות פעמיים המילים "כל הנ"ל"? אפשר להציע קריאה כזו: "על כל הנ"ל" הראשון מוסב על המהלך שנאמר עד כאן, כלומר על כל ההסבר הקודם. "וכל הנ"ל" השני מאסף את הכוחות שנזכרו בהסבר, ומצרף אותם להארה השלישית כנושא אחד. לפי זה פירוש המשפט: יותר מכל מה שנאמר עד כאן, ההארה השלישית וכל מה שנזכר עמה, היא מראה את כוחה ביסוד העפר. הקריאה הזאת נשארת בגדר הצעה: הרבי העיר על הלשון "צ"ע הל' והכוונה". עם זאת, כוונת התוספת עצמה ברורה למדי: המשפט מוסיף את גילוי הכוח בעפר.

שאלה קרובה היא מה בדיוק נכלל בנושא "היא". לכאורה "היא", בלשון נקבה, מתאימה ל"הארה". אבל במשפט הקודם נאמר עליה "הוא בכל הנבראים", בלשון זכר, ולכן הדקדוק לבדו אינו מכריע. "וכל הנ"ל" מצטרף אליה, אבל הלשון אינה מכריעה אם הארות הקו העליונות והארת הסובב כלולות בתוך ההארה השלישית או נמנות לצדה. השאלה הזאת נשארת לעיון, והמהלך אינו תלוי בה, שהרי דבר אחד ברור: לא נוסף כאן מקור כוח חדש. הסובב כבר תואר כמי ש"נותן בהם כח ועוז לברוא יש מאין", והקו כבר תואר כמקור ההארות. העפר הוא המקום שבו הכוח שכבר נזכר מתגלה; מקור הכוח נשאר אלוקי.

היא מראה כחה ויכלתה ביסוד העפר הגשמי בגילוי עצום ביתר עז

W14-02
מילים 14–24

"היא" — הנושא שבראש המשפט: ההארה, יחד עם "וכל הנ"ל" שנצטרף אליה. "מראה" — מגלה, מציגה לעין; לא "רואה". "כחה ויכלתה" — כוחה ויכולתה של ההארה. "ביסוד העפר" — אחד מארבעת היסודות שמהם בנוי העולם הגשמי לפי המקורות שהאיגרת נשענת עליהם. על היסודות נעמוד להלן. "הגשמי" — העפר הממשי שתחת רגלינו, ולא בחינה רוחנית הנקראת בשם זה, כגון "יסוד העפר" שבנפש, שנזכר בתניא, פרק א. "בגילוי עצום" — בהופעה גדולה מאוד. "ביתר עז" — בעוצמה יתרה; הצירוף מוכר מלשון המקרא, "יתר שאת ויתר עז" (בראשית מט, ג).

"כחה ויכלתה": איזה כוח, היכן, ובהשוואה למה?

איזה כוח? הצירוף של כוח ויכולת מחזיר אותנו לראש האיגרת. שם נאמר על הבורא, שמציאותו מעצמותו: "ולכן הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט ממש בלי שום עילה וסיבה אחרת קודמת ליש הזה". ועל מלכות דאצילות נאמר שם ש"בה נגלה כח

אור אין סוף לברוא יש מאין".[447] "כחה ויכלתה" שבמשפט שלנו הוא אפוא הכוח לברוא יש מאין, כוח שאין לשום נברא מצד עצמו. גם המילה "גילוי" מתפרשת כאן כמו "נגלה" שנאמר שם על המלכות: הכוח נעשה ניכר בפעולה, בבריאה בפועל.

היכן? "ביסוד העפר הגשמי". והלשון מדויקת: לא נאמר שהעפר קנה לעצמו את הכוח, אלא שההארה "מראה כחה" בו. בפרק הבא נשמע שהכוח שורה "בסיום הכלי דמלי דמלי דעשיה שביסוד העפר", כלומר בקצה של כלי, וקצה זה נמצא ביסוד העפר. כבר עכשיו אפשר לומר שהעפר הוא המקום שבו הכוח פועל.

בהשוואה למה? "מיסודות העליונים ממנו וגם מצבא השמים". ההשוואה אינה בחשיבות כללית ואינה בגובה המדרגה. היא מודדת דבר אחד מוגדר, שהאיגרת תנסח מיד: היכולת "להוציא יש מאין תמיד".

מעלת הכוח ומעלת ההכרה

כאן מתעורר קושי. בתניא, ליקוטי אמרים, פרק מח, נאמר על הארץ הגשמית שאין מתלבש בה בגילוי "רק חיות מעט מזער, בחינות דומם וצומח לבד", ו"כל אור אין סוף ברוך הוא נקרא סובב עליה". ובפרק לח נאמר על הדומם: "והדומם ממש כאבנים ועפר – ההארה היא בבחינת צמצום גדול אשר אין כמוהו, והחיות שבו מועטת כל כך, עד

[447]אגרת הקודש, סימן כ, בנוסח שבוויקיטקסט: "ולכן הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט ממש בלי שום עילה וסיבה אחרת קודמת ליש הזה"; ובהמשך, על מלכות דאצילות: "ולזאת נקראת עלמא דאתגליא כי בה נגלה כח אור אין סוף לברוא יש מאין שלא ע"י עילה ועלול" (ספריא). על "גילוי עצום" כגילוי של כוח בפעולה, ועל כך שאין להסיק מכאן שהעפר משיג אור אלוקי יותר מן העליונים, ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1463, 1478 ו־1535. על גבול ההבחנה, שאינה מוכיחה ששום גילוי אור אינו מעורב, ראו שם, עמ' 1497.

שאין בו אפילו כח הצומח".[448] אם כך, כיצד אומרת האיגרת שבעפר יש "גילוי עצום"?

התשובה המתבקשת היא שיש כאן שתי מידות שונות. מידה אחת בודקת כמה חיות מתלבשת בנברא ומתגלה בו כחיים שלו וכהכרה שלו. לפי מידה זו העפר הוא הנמוך מכולם. המידה האחרת בודקת כמה כוח מתגלה במה שנעשה באמצעותו. לפי מידה זו העפר מצטיין: ממנו יוצאות שוב ושוב מציאויות חדשות. פרק לח בתניא מדבר על המידה הראשונה, "החיות שבו". האיגרת שלנו מדברת על השנייה, "מראה כחה". אין פירוש הדבר שבעפר אין שום גילוי של אור. ההבחנה מלמדת על מה מוסבת הלשון "גילוי עצום": על הכוח הניכר בפעולתו.

מאותה הבחנה אפשר להציע יישוב גם לקושי שני, בעניין כוח הצומח. בפרק לח נאמר שבדומם "אין בו אפילו כח הצומח", ואילו בפרק מח מיוחסות לארץ "בחינות דומם וצומח", ובסוף המשפט שלנו מדובר על "הכח הצומח" שבעפר. ההצעה היא שהעפר עצמו אינו גדל, ואין בו חיי צמח משלו, ובכל זאת פועל בו כוח המצמיח נבראים אחרים. זהו יישוב אפשרי לשני המקומות בתניא, אך עדיין צריך לברר אם זו אכן כוונתם.[449]

נוכל להרגיש את ההבחנה מתוך השוואה פשוטה. אדם יודע להסביר הרבה על צמיחה, והאדמה אינה יודעת להסביר דבר. ובכל זאת האדם אינו מסוגל להעמיד מתוך עצמו את כוח הצומח שבה. יש לו מעלה של דעת והכרה, ובאדמה פועל כוח אחר. אין צורך להכריע מי

---

[448]תניא, ליקוטי אמרים, פרק מח: "אף על פי כן, אין מתלבש בתוכה בבחינת גילוי ההשפעה, רק חיות מעט מזער, בחינות דומם וצומח לבד. וכל אור אין סוף ברוך הוא נקרא סובב עליה, אף שהוא בתוכה ממש" (ספריא). פרק לח: "כי בגוף הגשמי, והדומם ממש כאבנים ועפר – ההארה היא בבחינת צמצום גדול אשר אין כמוהו, והחיות שבו מועטת כל כך, עד שאין בו אפילו כח הצומח, ובצומח – ההארה אינה בצמצום גדול כל כך" (ספריא). על ההבדל בין שני המקומות בתניא, פרק לח ופרק מח, ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1499–1498. על ההצעה להבחין בין עפר שאינו גדל בעצמו לבין כוח המצמיח אחרים באמצעותו, ועל כך שלא נמצא משפט מפורש המחיל אותה על שני המקומות, ראו שם, עמ' 1499 ו־1535.

[449]לבירור מעלת העפר וההבחנה בין הצמחה לגידול, ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1464–1463, בהכרעת הסוגיה ובמפת השאלות הסמוכה.

"טוב יותר" בכל מובן. שתי המעלות שייכות לשני תחומים. כך גם בעולמות הרוחניים: מעלת ההשגה של נשמה או של מלאך אינה מדד לכוח שמתגלה בפעולה של יסוד גשמי. זה פירוש מה שאמרנו קודם, שאין כאן היפוך של סדר המדרגות: האיגרת מוסיפה לסדר המעלות מבט שני, וחושפת קשר בין הקצה התחתון לבין השורש העליון.

האם הארץ נעשית משום כך אלוקות? לא, וכל שכן שאינה נעשית "עצמות". האיגרת מדברת על כוח הפועל בארץ ועל הארה המגיעה אליה, והארץ הגשמית נשארת נבראת. בפרק הבא נשמע על "אור הנשמה דמל' דמל' דעשיה שהוא אלקות ממש". התואר "אלקות ממש" נאמר שם על האור, לא על העפר. אנו כבר מכירים את ההבחנה מן הדיון על נשמה וכלי: מקור אלוקי יכול לפעול במקבל נברא בלי לבטל את ההבדל ביניהם. החידוש אינו שהאדמה חדלה להיות אדמה, אלא שהלומד מתחיל לראות את עומק תלותה, ואת המעלה המתגלה דווקא באמצעותה.

אפשר להמחיש זאת במלאכה של יוצר. הרעיון נמצא בראשו, אבל כדי שהדבר יתקיים בעולם הוא צריך חומר ממשי. לחומר אין חכמתו של היוצר, ובכל זאת רק בו מופיעה התוצאה, ובתוצאה ניכר כוחו של היוצר. המשל מוגבל: היוצר מעצב חומר שכבר קיים, ואילו כאן מדובר ביש מאין; לחומר שבמשל אין קשר מיוחד אל מקור כוחו של היוצר, כמו הקשר שהאיגרת חושפת בין הקצה התחתון לבין השורש העליון; והיוצר אינו מתלבש בחומר כפי שכוח הבריאה פועל בעולם. המשל מאיר רק נקודה אחת. מעלה בתחום ההשגה אינה מבטלת את משמעותו של הדבר התחתון בתחום הפעולה.

מיסודות העליונים ממנו וגם מצבא השמים שאין בכחם ויכלתם

W14-03
מילים 25–33

"מיסודות" — המ"ם היא מ"ם של השוואה, כמו "גדול מ־": "ביתר עז מיסודות" פירושו: בעוצמה יתרה, יותר מן היסודות. "העליונים ממנו" — היסודות הנמצאים מעל העפר בסדר היסודות. "וגם" — מוסיף קבוצה שנייה להשוואה. "מצבא השמים" — יותר מצבא השמים: השמש, הירח והכוכבים, ובכללם המזלות. "שאין" — כאן נפתחת שלילה. "בכחם ויכלתם" — בכוחם וביכולתם; שוב אותו צירוף של כוח ויכולת. המשפט עדיין לא נגמר, ולכן אין לעצור כאן: השלילה מתפרשת רק עם המשכה, ביחידה הבאה.

היסודות וצבא השמים בלשון המקור

לפני שנשמע מה אין בכוחם, נברר מי הם. האיגרת מתארת את העולם לפי המפה של המקורות שעליהם היא נשענת. במפה זו יש ארבעה יסודות: אש, רוח, מים ועפר. ארבעתם נזכרים בתניא, ליקוטי אמרים, פרק א, כיסודות שבנפש הבהמית, ושם נמנים "יסוד האש שנגבה למעלה", יסוד המים, יסוד הרוח ו"יסוד העפר". ובהמשך איגרתנו עצמה נאמר: "סדר מדרגות דצח"מ שהן בחי' עפר מים אש רוח", כלומר דומם, צומח, חי ומדבר מקבילים לעפר, למים, לאש ולרוח.[450] העפר, המקביל לדומם, הוא התחתון שבהם, ולכן האיגרת קוראת לשאר היסודות "העליונים ממנו". אלה מושגים של המקור, ולא היסודות הכימיים של המדע החדש. האיגרת עוסקת בסדר המדרגות של העולם הנברא, ואין להסיק מן המשפט טענה על הרכב החומרים.

"צבא השמים" הוא לשון המקרא: "וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים כל צבא השמים" (דברים ד, יט).[451] לצבא הזה שייך גם

---

[450] תניא, ליקוטי אמרים, פרק א, על ארבעת היסודות שבנפש הבהמית: "דהיינו: כעס וגאוה – מיסוד האש שנגבה למעלה, ותאות התענוגים – מיסוד המים, כי המים מצמיחים כל מיני תענוג, והוללות וליצנות והתפארות ודברים בטלים – מיסוד הרוח, ועצלות ועצבות – מיסוד העפר" (ספריא). אגרת הקודש, סימן כ, בהמשכה, בנוסח שבוויקיטקסט: "ומזה יובן היטב בענין סדר מדרגות דצח"מ שהן בחי' עפר מים אש רוח". על "בחינות" כהקבלה של אופי ולא כזהות חומרית, ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1552–1554; ועל ההקבלה המפורשת בלקוטי תורה, פרשת פינחס, במאמר הראשון "צו את בני ישראל", סעיף ג, ראו שם, עמ' 1557 ו־1560.

[451] דברים ד, יט (ספריא). בבראשית רבה, פרשה י, ו, המזל מתואר כ"מזל ברקיע".

המזל. במדרש שנביא מיד הוא מתואר כ"מזל ברקיע", כלומר כוכב או מערכת כוכבים שבשמים, ולא "מזל" במובן של מקרה או של הצלחה. ולמה מזכירה האיגרת דווקא את צבא השמים? בעולמם של המקורות גופי השמים נחשבים גורמים רבי השפעה על הטבע, והמדרש עצמו קושר אותם לצמיחה. ההשוואה נעשית אפוא עם גורמים שכוחם בטבע גדול.

מה, אם כן, אין בכוחם? לא כל פעולה, שהרי המזל, כפי שנראה מיד, אומר לעשב "גדל". נשללת יכולת אחת: "להוציא יש מאין תמיד כיסוד העפר". המשפט אינו מבאר מדוע המים אינם נושאים את המעלה הזאת, אף שהם קשורים לצמיחה ובסדר שראינו מקבילים לצומח, ואין הוא משווה את כל היסודות זה לזה אחד לאחד. הטעם שהאיגרת תיתן בהמשך, ושבו עוסק הפרק הבא, נוגע למקום התחתון ול"סיום", הקצה שבו שורה הכוח, ולא לתכונה של יסוד זה או אחר. הטעם הזה מסביר את מעלת המקום התחתון, אך ההבדל בין העפר לכל אחד מן היסודות עדיין דורש עיון.[449]

להוציא יש מאין תמיד כיסוד העפר המצמיח תמיד יש מאין הם עשבים ואילנות

W14-04
מילים 34–46

"להוציא" — להוציא אל הפועל, להביא לידי מציאות. "יש מאין" — מציאות חדשה שאין לה ערך ויחס אל הכוח המהווה אותה, כפי שהגדירה האיגרת בראשה. "תמיד" — לא פעם אחת; הכוח פועל, שב ופועל. "כיסוד העפר" — כמו שיש ביסוד העפר. "המצמיח" — המוציא צמחים. "תמיד יש מאין" — המילים שנאמרו בשלילה על היסודות ועל צבא השמים חוזרות עכשיו בחיוב על העפר, בסדר מעט שונה, והחזרה מדגישה שזו בדיוק היכולת החסרה בהם. "הם עשבים ואילנות" — כך מפרשת האיגרת מהו ה"יש" שיוצא: צמחים קטנים

[449]לבירור מעלת העפר וההבחנה בין הצמחה לגידול, ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1463–1464, בהכרעת הסוגיה ובמפת השאלות הסמוכה.

וגדולים. "הם" בלשון רבים מוסב על היש הזה, שהוא ריבוי של צמחים. כאן נקטע המשפט בסוגריים, והמשכו, "מהכח הצומח שבו", יבוא אחריהם.

"להוציא יש מאין תמיד": מה יוצא, ומאין?

בראש האיגרת הוגדר "יש מאין" משני צדדים. מצד הבורא, זו בריאה "מאין ואפס המוחלט ממש בלי שום עילה וסיבה אחרת קודמת ליש הזה", ולכן היא בכוחו לבדו. מצד הנברא, השם "יש מאין" בא מפני ש"הכח השופע בו אינו מושג כלל וכלל וגם אין ערוך זה לזה כלל וכלל", "ולכן נקרא יש מאין דוקא".[452] עכשיו האיגרת מחילה את הלשון הזאת על הצמיחה. העשבים והאילנות הם ה"יש", ובסוף המשפט נשמע מהו ה"אין": "הכח הצומח שבו שהוא אין ורוחני והם גשמיים". אין כאן טענה שצמח מופיע בלי קרקע, בלי מים ובלי זרע. הטענה היא שאין ערך ויחס בין הכוח שמוציא את הצמח לבין הצמח הגשמי שיוצא.

ואכן, האיגרת עצמה מכירה בזרע ובזריעה. בהמשך היא תבחין בין צמחים "העולים מאליהן מכח הצומח לבדו שבארץ" לבין "הזרועים והנטועים", ותאמר על האחרונים שהם "כמו יש מאין", מפני ש"הגרעין הנטוע אין לו ערך כלל לגבי הפרי".[453] ההבחנה בין "יש מאין" ל"כמו יש מאין" תידון בפרק 16. לעניינו די במסקנה אחת: שאלתה של האיגרת נוגעת למקור היכולת, ולא לשלילת האמצעים.

---

[452] אגרת הקודש, סימן כ, בראשה, בנוסח שבוויקיטקסט: "אבל בידיעה שממטה למעלה היש הנברא הוא דבר נפרד לגמרי בידיעה והשגה זו שממטה כי הכח השופע בו אינו מושג כלל וכלל וגם אין ערוך זה לזה כלל וכלל... ולא מיניה ולא מקצתיה מההפרש שבין מהות היש הנברא למהות הכח והאור השופע בו להוותו מאין ליש ולכן נקרא יש מאין דוקא" (ספריא). וראו במילון המושגים שבסוף הספר, בערך "יש מאין". על השאלה מהו ה"אין" בכוח הצומח, ועל הקשר בין השימוש כאן לבין ההגדרה שבראש האיגרת, ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1464–1463; ועל ההבחנה בין שלושת השימושים, כוח רוחני מול צמח גשמי, "כמו יש מאין" ו"מעין בחינת אין סוף", ראו שם, עמ' 1481.

[453] אגרת הקודש, סימן כ, בהמשכה, בנוסח שבוויקיטקסט: "אלא שיש מהן ע"י העלאת מ"נ והם הזרועים והנטועים ואעפ"כ הם כמו יש מאין שהגרעין הנטוע אין לו ערך כלל לגבי הפרי"; ובהמשך: "והנה הפירות שע"י העלאת מ"נ היא הזריעה והנטיעה הם משובחים מאד מאד מהעולים מאליהן מכח הצומח לבדו שבארץ". על ההבחנה בין "יש מאין" לבין "כמו יש מאין", ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1481 ו־1542. על כך שאין להפוך את "העולים מאליהן" לטענה ביולוגית שצמח נוצר בלי זרע או בלי חומר קודם, ראו שם, עמ' 1529, 1536 ו־1543.

ומי מצמיח, הארץ או הכוח? הפועל "המצמיח" מיוחס כאן ליסוד העפר, ולשון כזו מוכרת מן התורה: "ויאמר אלהים תדשא הארץ דשא", "ותוצא הארץ דשא" (בראשית א, יא–יב). הארץ היא מקום הפעולה, והצמחים יוצאים ממנה. אבל כבר בתחילת המשפט למדנו מי "מראה כחה ויכלתה": ההארה. כך נשמרים שני הצדדים. בלשון הכתוב ובלשון האיגרת הארץ מצמיחה, ובעומק העניין הכוח המצמיח הוא כוח הבריאה הפועל בה. בפרק הבא תזהה האיגרת את הכוח הזה עם "מאמר תדשא הארץ", הפועל "בקרב הארץ תמיד לעולם ועד".

ומה מוסיפה המילה "תמיד", הנאמרת פעמיים ביחידה שלפנינו? אפשר לעמוד בשדה ולמנות את האילנות. המניין ילמד כמה אילנות יש בו עכשיו, אבל לא יענה מה מקור הכוח המאפשר לארץ להצמיח גם בשנה הבאה. ואין צורך בשדה שלם: גם עשב אחד קטן מעורר את השאלה. יש לו מידה, צורה וזמן חיים, ובכל זאת כוח ההצמחה אינו מתמצה בו. "תמיד" מדבר על יכולת שאינה נגמרת במימוש אחד, ושבה ופועלת. אין הכוונה שכמות גדולה של תוצאות מוכיחה לבדה אין־סוף ממש, שהרי כוח נברא יכול לעשות פעולות רבות בתוך גבולו. מה שמזהה את היכולת הזאת עם כוח הבריאה אינו המניין, אלא מה שלמדנו על "כחה ויכלתה": זה הכוח לברוא יש מאין, שהוא בכוחו של הבורא לבדו. "תמיד" מוסיף שהכוח הזה נראה בפעולה חוזרת.

"כוח" מציין כאן יכולת מתמדת של פעולה ושל התחדשות. השאלה היא על מקור היכולת להצמיח שוב ושוב בתוך סדרי הבריאה.

האיגרת עצמה תדייק את "תמיד" בהמשך. תחילה תאמר "תמיד לעולם ועד", ואחר כך "תמיד מדי שנה בשנה", "שהוא מעין בחי' א"ס שאם יתקיים עוה"ז ריבוי רבבות שנים יצמיחו מדי שנה בשנה", כלומר: מעין בחינת אין־סוף, שאם יתקיים העולם הזה ריבוי רבבות

שנים, יצמיחו בכל שנה ושנה.[454] "מעין" היא לשון של דמיון ולא של זהות, והתנאי "אם יתקיים" תולה את ההתמדה בקיום העולם. לכן אין לקרוא ב"תמיד" טענה על אין־סוף בלתי מותנה.[455] את פירוש הלשונות האלה נלמד במקומן, בפרקים 15 ו־16. כאן "תמיד" רק מכין את הקרקע.

בסוגריים: קושיה מן המזל

האיגרת אמרה זה עתה שבצבא השמים אין הכוח "להוציא יש מאין תמיד כיסוד העפר". קורא המכיר את דברי חז"ל יקשה מיד. בבראשית רבה נאמר: "אמר רבי סימון אין לך כל עשב ועשב שאין לו מזל ברקיע שמכה אותו ואומר לו גדל".[456] אם לכל עשב יש מזל בשמים המורה לו לגדול, הרי שצבא השמים הוא המצמיח, ולא העפר. לפני שהאיגרת ממשיכה במשפט הראשי היא פותחת סוגריים ומשיבה על הקושיה.

המזל "ברקיע" הוא גורם שדרכו עוברת השפעה מלמעלה אל העולם. בלשון המדרש יש שלושה פרטים מדויקים: "כל עשב ועשב", לכל עשב מזל משלו; "שמכה אותו", לשון של פעולה ישירה עליו; "ואומר לו גדל", דיבור המופנה אליו. האיגרת אינה דוחה את המדרש ואינה מתקנת את לשונו. היא קוראת אותו בדיוק: מה אומר המזל, ולמי הוא אומר זאת?

(והמזל המכה ואומר גדל היינו לאחר שכבר צמח העשב

W14-05
מילים 47–55

---

[454]לשון האיגרת על מאמר "תדשא הארץ", בנוסח שבוויקיטקסט: "להצמיח עשבים ואילנות ופירות מאין ליש תמיד מדי שנה בשנה שהוא מעין בחי' א"ס שאם יתקיים עוה"ז ריבוי רבבות שנים יצמיחו מדי שנה בשנה", כלומר: מעין בחינת אין סוף, שאם יתקיים עולם הזה. הלשונות "מעין" ו"אם יתקיים" מסייגות את אופן ההשוואה.

[455]לבירור ההתמדה המותנית בקיום העולם ומשמעות "מעין אין סוף", ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1462, בדיון "אין סוף בפעולה חוזרת", ועמ' 1463–1464, בהכרעת הסוגיה; ועמ' 1480–1481, בדיון "תמיד, מעין אין סוף ושישה מול שבעה". השאלות על התמדת הצמיחה, ריבוי הפרי וההבדל בין יש מאין לבין כמו יש מאין מסוכמות שם, עמ' 1542–1543, ובטבלה החוזרת בעמ' 1566.

[456]בראשית רבה, פרשה י, ו: "אמר רבי סימון אין לך כל עשב ועשב, שאין לו מזל ברקיע שמכה אותו, ואומר לו גדל, הדא הוא דכתיב (איוב לח, לג): הידעת חקות שמים אם תשים משטרו בארץ". ובהמשך המדרש: "כימה מעדנת את הפֶּרוֹת"; "מזל הוא שהוא ממזר את הפֶּרוֹת" (ספריא). בלקוטי תורה, פרשת פינחס, מובא המאמר בלשון אחרת: "אין לך עשב מלמטה שאין לו מזל מלמעלה שמכה בו ואומר לו גדל".

”(“ — כאן נפתחים הסוגריים, והם ייסגרו בסוף המילים ”לכל עשב ועשב בפרטי פרטיות“. ”והמזל“ — המזל הידוע מדברי חז”ל; ה”א הידיעה מפנה אל המדרש. ”המכה“ — המכה בעשב; זו לשון המדרש, ואין פירושה בהכרח מכה גשמית. באור התורה לצמח צדק היא מתפרשת כהתעוררות שהמזל מעורר.[457] ”ואומר“ — ואומר לו. ”גדל“ — לשון ציווי: גְּדַל! ”היינו“ — כלומר; כאן מתחיל ביאורה של האיגרת לדברי המדרש. ”לאחר שכבר“ — אחרי שכבר. ”צמח“ — בלשון עבר: הצמיחה כבר הייתה. ”העשב“ — העשב המסוים, זה שהמזל מדבר אליו. עיקר החידוש במילים ”לאחר שכבר צמח“: הציווי ”גדל“ מופנה אל עשב שכבר קיים.

ואינו אומר לו לצמוח מאין ליש אלא מקוטן לגודל ולשאת פרי

W14-06
מילים 56–66

”ואינו אומר לו“ — אין המזל אומר לעשב. ”לו“ — אותו ”לו“ שבמדרש, ”ואומר לו גדל“: נמען מסוים. ”לצמוח מאין ליש“ — לצאת אל המציאות כדבר חדש; ”מאין ליש“ הוא תהליך ה”יש מאין“ עצמו, מתואר מצד כיוונו: מן ה”אין“ אל ה”יש“. ”אלא“ — אלא רק. ”מקוטן לגודל“ — מצמח קטן לצמח גדול: הגדלתו של דבר שכבר ישנו. ”ולשאת פרי“ — להגיע לפוריות ולתת פרי. שני הצירופים האחרונים מתארים את תפקידו של המזל בצד החיובי: גידול ונשיאת פרי.

כל מין ומין בפרטי פרטיות.

W14-07
מילים 67–71

”כל מין ומין“ — כל מין בפני עצמו. אמירת המזל אינה דחיפה כללית לכל הצומח יחד. היא מותאמת למין. ”בפרטי פרטיות“ — בפרטים הדקים ביותר: גודל, צורה, פרי ושאר התכונות המבדילות מין ממין.

---

[457] אור התורה לצמח צדק, במדבר, דרושים לשבועות, עמ' קצו, לפי התעתיק המובא בספר המחקר, כרך ג, עמ' 1526–1527: ”הנה לזה אמר שאין לך עשב למטה בארץ שאין לו מזל המכה ואומר לו גדל ופי' הכאה זו, היינו שמעורר בהכאה זו לכח הצומח המלובש בעשב זה שיצמיח את העשב והוא מ”ש ואומר לו גדל כו'“. באותו קטע נאמר גם ”שאין כח בארץ להוציא צמחה מפני שכח הצומח שבה צריך התעוררות מן המשפיע העליון אשר בשמים ממעל והן המזלות הקבועים בשמים“. אין בקטע קביעה מפורשת באיזה שלב של הצמיחה מדובר; ראו ספר המחקר, שם, עמ' 1527 ו־1537.

הנקודה שאחרי "פרטיות" מסיימת משפט בתוך הסוגריים. עד כאן תיארה האיגרת מה המזל עושה, והתפקיד שנתנה לו ממשי ומפורט.

אבל בטרם יצמח למי יאמר כל מזל ומזל לכל עשב ועשב בפרטי פרטיות)

W14-08
מילים 72–84

"אבל" — כאן פונה האיגרת מן התפקיד אל גבולו. "בטרם" — לפני. "יצמח" — יבוא העשב לידי קיום. "למי יאמר" — שאלה רטורית: למי יאמר המזל "גדל"? התשובה המובנת היא: אין עדיין למי. "כל מזל ומזל" — כל אחד מן המזלות, שהרי לכל עשב מזל משלו. "לכל עשב ועשב" — אל כל עשב ועשב; אלו מילות המדרש עצמו, "כל עשב ועשב". "בפרטי פרטיות" — בפרטיו הדקים של כל אחד. ")" — כאן נסגרים הסוגריים, והמשפט הראשי חוזר ונמשך במילים "מהכח הצומח שבו". על סדר המילים ביחידה הזאת העיר הרבי הערה, ונעסוק בה להלן.

מהלך הראיה

הסוגריים קצרים, אבל יש בהם טיעון שלם. אפשר לפרוש אותו בחמישה צעדים.

הצעד הראשון נשען על המילה "גדל". זו לשון ציווי, וציווי מופנה תמיד אל מישהו. המדרש עצמו אומר "ואומר לו", ו"לו" הוא נמען מסוים.

הצעד השני: מי שפונים אליו בדיבור צריך להיות קיים בשעה שמדברים אליו. לכן "היינו לאחר שכבר צמח העשב". אמירת המזל מניחה את קיומו של העשב, והיא אינה מביאה אותו לידי קיום.

הצעד השלישי מגדיר את תוכן האמירה: לא "לצמוח מאין ליש", אלא "מקוטן לגודל ולשאת פרי כל מין ומין בפרטי פרטיות". יש למזל תפקיד, והוא רחב ומפורט, אבל הוא תפקיד של גידול ולא של התהוות.

הצעד הרביעי הוא השאלה: "בטרם יצמח למי יאמר"? לפני שהעשב קיים אין "לו". ודווקא לשון המדרש, "כל עשב ועשב", מחדדת את הנקודה: למזל יש נמען פרטי, ונמען פרטי צריך להיות קיים.

הצעד החמישי אינו כתוב בתוך הסוגריים, אלא עולה מן המשפט הראשי שנמשך אחריהם. אם המזל אינו מביא את העשב לידי קיום, הצמיחה עצמה באה ממקום אחר: "מהכח הצומח שבו", כלומר מן הכוח הפועל ביסוד העפר. כך מתיישבת הקושיה, והטענה שבמשפט הראשי עומדת במקומה: צבא השמים פועל בגידול, אבל ההוצאה "יש מאין" אינה בכוחו.

גבולות הראיה

כדי ללמוד את הראיה נכון, צריך לדעת גם היכן היא נעצרת. חמש הערות יעזרו לכך.

זו קריאה במדרש מסוים. הראיה אינה כלל הגיוני לכל סיבה ולכל הקשר, כאילו כל השפעה בעולם צריכה מקבל שכבר קיים. היא נשענת על לשון המדרש, "ואומר לו גדל", ואמירה כזאת מניחה נמען.

למזל נשאר תפקיד. האיגרת מכירה בתפקידו ומגדירה אותו: גידול, נשיאת פרי והפרטים של כל מין. אין צורך לבחור בין "הכול נעשה בידי המזל" לבין "אין למזל שום תפקיד". השאלה היא מה מסביר כל שלב.

החלוקה המפורטת נשארת פתוחה. כיצד בדיוק מתחלקים פרטי המין, הטעם והפרי בין הזרע, כוח הצומח והמזל — את זה הראיה אינה מכריעה. האיגרת מייחסת למזל את "פרטי פרטיות" של הגידול, ובהמשך היא מייחסת לכוח הפועל בארץ גם את הצמחת הפירות "מאין ליש". החלוקה הזאת עדיין דורשת עיון.[449]

[449] לבירור מעלת העפר וההבחנה בין הצמחה לגידול, ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1463–1464, בהכרעת הסוגיה ובמפת השאלות הסמוכה.

הגבול הוא גבול של מושגים. "לאחר שכבר צמח" שואל אם יש כבר עשב שאפשר לומר לו "גדל". באיזה רגע בדיוק, בתהליך הנביטה או ביציאה מעל פני הקרקע, נחשב העשב "צומח" — על כך האיגרת שותקת, ולקבוע גבול כזה פירושו להוסיף על הכתוב.

הראיה אינה צריכה את ריקבון הזרע. אפשר היה לנסות להוכיח שאין נמען לפני הצמיחה מכך שהזרע נרקב באדמה, כמתואר באגרת הקודש, סימן ח. אבל מכך שהזרע נרקב אחר כך אין ללמוד שלא יכול היה לקבל השפעה קודם לכן, ולכן זו אינה ראיה. ראייתה של האיגרת עומדת על לשון המדרש ועל המילים "לאחר שכבר צמח העשב", ואינה צריכה טיעון נוסף.[458]

הרבי העיר גם על סדר המילים בסוגריים. ההערה נוגעת לנוסח; עיקר הראיה אינו תלוי בה.

"אבל בטרם יצמח למי יאמר": הערה על סדר המילים

באותו לוח "הערות ותיקונים" העיר הרבי גם על המילים "אבל .. יאמר", כלומר מן "אבל" עד "יאמר": "לכאורה תיבות אלו מקומם לעיל אחרי תיבת 'העשב'. או לקמן אחרי תיבת 'פרטיות'".[459] כלומר: אולי המילים "אבל בטרם יצמח למי יאמר" צריכות לבוא מיד אחרי "לאחר שכבר צמח העשב", או מאוחר יותר, אחרי המילה "פרטיות". בסוגריים יש שתי הופעות של "פרטיות". מסתבר שהכוונה להופעה השנייה, בסוף הסוגריים, שהרי אחרי ההופעה הראשונה המילים עומדות כבר עכשיו. אבל ההערה אינה אומרת זאת במפורש.

---

[458]אגרת הקודש, סימן ח: "כי מהותם ועצמותם כלה ונרקב בארץ" (ספריא). על ההצעה לבסס את "למי יאמר" על ריקבון הזרע, ועל החזרה ממנה, ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1524, 1533 ו־1536. על המסקנה שהנמען של "גדל" הוא עשב פרטי שכבר קיים, ראו שם, עמ' 1463 ו־1541.

[459]"הערות ותיקונים" לספר התניא, על דף קלב, א, בשורה המתחילה "אבל", על המילים "אבל .. יאמר": "לכאורה תיבות אלו מקומם לעיל אחרי תיבת 'העשב'. או לקמן אחרי תיבת 'פרטיות'", כפי שההערה מובאת בספר המחקר, כרך ג, עמ' 1494 ו־1517. על כך שההערה מציעה שני מקומות בדרך אפשר, בלי סימני פיסוק ובלי הכרעה, ועל כך שהעברת המילים משנה את תחביר הצירוף "כל מזל ומזל לכל עשב ועשב בפרטי פרטיות", ראו שם, עמ' 1494, 1513–1514 ו־1539.

מה ההבדל? בסדר שנדפס המילים "כל מזל ומזל לכל עשב ועשב בפרטי פרטיות" נקראות כהמשך השאלה "למי יאמר", ולכן הנמען מופיע בה פעמיים: "למי" ו"לכל עשב ועשב". לפי שתי ההצעות שבהערה, אפשר לקרוא את הצירוף "כל מזל ומזל לכל עשב ועשב בפרטי פרטיות" כהמשך התיאור של פעולת המזל, והשאלה "בטרם יצמח למי יאמר" עומדת לעצמה. ההערה פותחת ב"לכאורה" ומציעה שתי אפשרויות, ואינה קובעת נוסח. גם אין בה סימני פיסוק מפורשים, ולכן אין בידינו נוסח מוסכם לכל אחת מן ההצעות. אנו לומדים את הנוסח כפי שנדפס, ויחידות המקור שבפרק מובאות כלשונן. עיקר הראיה אינו משתנה בשום קריאה: המזל אומר "גדל" לעשב שכבר צמח, ולפני הצמיחה אין לו למי לומר.

מקור ואמצעי: עדות לקוטי תורה

האם צריך אפוא לבחור בין כוח הצומח שבארץ לבין המזל, כאילו היו שני מקורות מתחרים? תשובה מפורשת נמצאת בלקוטי תורה, ספר מאמרי החסידות של אדמו"ר הזקן על פרשות התורה. בפרשת פינחס, במאמר "צו את בני ישראל... את קרבני לחמי לאשי" (השני מבין המאמרים הפותחים במילים אלה), מובאים אותם דברי חז"ל בלשון מעט שונה, ואדמו"ר הזקן מבאר שם את היחס בין הגורמים:

"ופי' הענין כי הנה דרך השתלשלות עילה ועלול בלבד לא היה נשתלשל עד עולם העשייה גשמי כי התהוות גשמיות העולם וחומריותו לא נתהווה מרוחניות ואין הרוחניות פועל הגשמיות. אלא כמארז"ל אין לך עשב מלמטה שאין לו מזל מלמעלה שמכה בו ואומר לו גדל שהגידול של צמח האדמה מכח הצומח אשר בארץ הוא ע"י המזל. אבל התהוות צמח האדמה ועשב הגשמי ממש אינו ע"י המזל

כלל רק הוא כח האלקי אור א"ס ב"ה ממש הסוכ"ע שלפניו רוחניות וגשמיות שוין".[460]

יש בקטע הזה שלוש קביעות. הראשונה: השתלשלות רוחנית של סיבה ותוצאה אינה מגיעה לבדה עד הגשמיות, "ואין הרוחניות פועל הגשמיות". השנייה: "הגידול של צמח האדמה מכח הצומח אשר בארץ הוא ע"י המזל". לגידול יש מקור, "כח הצומח אשר בארץ", ויש לו אמצעי, "ע"י המזל". השלישית: "התהוות צמח האדמה ועשב הגשמי ממש אינו ע"י המזל כלל", אלא מן "כח האלקי אור א"ס ב"ה ממש הסוכ"ע שלפניו רוחניות וגשמיות שוין". ובהמשך אותו קטע, על כך שבמאמר שבו נבראו הרוחניים לא נתהוו הגשמיים, מובאת בסוגריים הפניה גם ל"אגה"ק ד"ה איהו וחיוהי", כלומר לאיגרת שאנו לומדים.

בלשון פשוטה: סדר של סיבה ותוצאה רוחניות, לבדו, אינו מגיע עד החומר. הגידול של הצמח בא מכוח הצומח שבארץ, והמזל הוא הצינור שדרכו הוא עובר. אבל עצם יציאתו של הצמח אל המציאות אינה עוברת דרך המזל כלל; היא באה מכוח אור אין־סוף הסובב, שלפניו רוחני וגשמי שווים.

כך מתבהר שהמזל והכוח שבארץ אינם שני מקורות מתחרים, אלא מקור ואמצעי בתוך מהלך אחד. יתר על כן, גם המזל אינו עומד לעצמו. באותו מאמר מתואר מקומו בשרשרת: "והמזל מקבל משמרי האופנים והאופנים מקבלים מחיות הקדש שבמרכבה והחיות משרפים". הוא חוליה בסדר של השפעה, ולא מקור עצמאי.

---

[460]לקוטי תורה, פרשת פינחס, ד"ה "צו את בני ישראל ואמרת אליהם את קרבני לחמי לאשי כו'. ואמרת אליהם זה האשה אשר תקריבו כו' את הכבש אחד תעשה בבוקר כו'", סוף סעיף ג, דף עח. המשך הקטע שהובא: "וכשם שהוא פעל ועשה רוחניות מאין ליש כך פעל ועשה את הגשמיות מאין ממש ליש"; ובסמוך: "שבמאמר שנבראו הרוחניות לא נתהווה הגשמיות (ועמ"ש מזה במ"א בד"ה יביאו לבוש מלכות ובאגה"ק ד"ה איהו וחיוהי)" (ספריא). על מקום המזל בשרשרת ההשפעה, באותו מאמר, סעיף א: "והמזל מקבל משמרי האופנים והאופנים מקבלים מחיות הקדש שבמרכבה והחיות משרפים כו'" (ספריא). על המקבילה ועל מקומה בדפוס, ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1512, 1524, 1528 ו־1546–1547. מאמר זה אינו המאמר הראשון בפרשה הפותח באותן מילים, שבו נקשרים דומם, צומח, חי ומדבר לעפר, למים, לאש ולרוח; ראו שם, עמ' 1560.

המשל של מורה ותלמיד יכול להמחיש את ההבחנה. מורה טוב מסייע לתלמיד לפתח כישרון, להרחיב ולהעמיק אותו, ובכל זאת הכישרון המתפתח הוא של התלמיד, והסיוע אינו מסביר את עצם קיומו. כך הצמח גדל מכוח הצומח שבארץ באמצעות המזל, ואין המזל נעשה מקור הצמח. המשל מבחין בין השאלות בלבד. אין לזהות על ידו גידול של צמח עם לימוד אנושי.

"המגדל" באגרת ח': סתירה או חלוקת תפקידים?

באגרת הקודש, סימן ח, נאמר: "וכח הצומח שבארץ עצמה [נוסח אחר: עצמו] הוא המוציא והמגדל השבולת והאילן ופירותיו".[461] לכאורה יש כאן סתירה: שם הגידול מיוחס לכוח שבארץ, וכאן הוא מיוחס למזל. אבל לשון לקוטי תורה מלמדת שאין צורך לבחור: הגידול "מכח הצומח אשר בארץ" ו"ע"י המזל" גם יחד. גם ההקשר באגרת ח' שונה. שם מועמדים זה מול זה הזרע, שמהותו "כלה ונרקב בארץ", וכוח הארץ, שממנו באים השבולת והאילן. אין שם דיון במזל ואין שלילה של תפקידו. לכן אין כאן סתירה: "המגדל" שבאגרת ח' ו"גדל" שבאיגרתנו יכולים לתאר את אותו מהלך משני צדדיו, מצד המקור ומצד האמצעי. שאלה אחרת נשארת פתוחה: באגרת ח' כוח הארץ יוצא אל הפועל "על ידי הזרע", ואילו איגרתנו מדברת גם על צמחים "העולים מאליהן". נחזור אליה בפרק 16, כשנגיע אל הצמחים האלה.

מהכח הצומח שבו שהוא אין ורוחני והם גשמיים

W14-09
מילים 85–92

אחרי הסוגריים חוזר המשפט הראשי למקומו: יסוד העפר מצמיח "תמיד יש מאין הם עשבים ואילנות... מהכח הצומח שבו". "מהכח"

[461] אגרת הקודש, סימן ח: "אך הענין הוא, על דרך משל, כמו שזורעין זרעים או נוטעין גרעין, שהשבולת הצומחת מהזרע, והאילן ופירותיו מהגרעין, אינן מהותן ועצמותן של הזרע והגרעין כלל, כי מהותם ועצמותם כלה ונרקב בארץ, וכח הצומח שבארץ עצמה [נוסח אחר: עצמו] הוא המוציא והמגדל השבולת והאילן ופירותיו" (ספריא). על ההשערה שיש כאן סתירה לאיגרתנו, ועל ההכרעה שאין סתירה לאור לקוטי תורה, פרשת פינחס, ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1512, 1524, 1528 ו־1535–1536.

— מן הכוח; המ"ם מציינת כאן מקור. "הצומח" — המצמיח, הכוח שממנו יוצאים צמחים. "שבו" — שביסוד העפר. "שהוא" — מוסב על הכוח. "אין" — אינו "דבר" כמו הצמחים; על פירוש המילה נעמוד מיד. "ורוחני" — ואינו גשמי. "והם" — העשבים והאילנות. "גשמיים" — בעלי גוף וחומר.

"שהוא אין ורוחני והם גשמיים"

"אין" אינו כאן "אפס". הכוח קיים ופועל, ומתוכו יוצאים הצמחים. הוא נקרא "אין" ביחס למה שהוא מוציא: הצמח אינו משיג אותו, ואין ביניהם ערך ויחס. זו בדיוק ההגדרה שנתנה האיגרת בראשה לשם "יש מאין" מצד הנברא: "הכח השופע בו אינו מושג כלל וכלל וגם אין ערוך זה לזה כלל וכלל". המילה "אין" מתארת כאן אפוא יחס. היא אינה מלמדת שהצמח יצא מן הריק. כך יש להבין גם את "מאין ליש" שבסוגריים: לפי סוף המשפט, ה"אין" שממנו יוצא הצמח הוא "הכח הצומח שבו".

שתי המילים האחרות, "רוחני" ו"גשמיים", מבליטות את הפער. הצמח אינו דבר רוחני שהתעבה, ואינו חומר שהיה מוסתר באדמה ועכשיו נחשף כמות שהוא. יש כאן שני אופנים של מציאות, והמעבר ביניהם הוא לב ההשוואה לבריאה. כשם שהנברא אינו משיג את הכוח המהווה אותו, כך העשב אינו משיג את הכוח המצמיח אותו. בעפר אנו רואים, במידה קטנה וקרובה לעין, משהו מן היחס שבין כוח הבריאה לבין הנבראים.

אבל גם הרוחניות לבדה אינה מסבירה זאת. היות הכוח "רוחני" אינה מה שנותן לו את היכולת להוציא דבר גשמי. בראש האיגרת נאמר, כפי שלמדנו בפרק 2: "ואף גם צמצומים רבים מאד לא יועילו להיות גשם עב כעפר מהשתלשלות הרוחניות משכלים נבדלים אפילו של המלאכים". ובליקוטי תורה ראינו: "ואין הרוחניות פועל הגשמיות".

[462] אם כן, "אין ורוחני" מתאר את היחס בין הכוח לבין הצמח, ואינו מסביר לבדו מנין היכולת. לפי ליקוטי תורה, התהוות הצמח הגשמי באה מן "כח האלקי אור א"ס ב"ה ממש הסוכ"ע שלפניו רוחניות וגשמיות שוין". ובאיגרת שלנו ההסבר מתחיל במשפט הבא, המעמיד את הכוח שבעפר על הסובב ועל סיום הקו.

כשם שאין לתלות את היכולת ברוחניות כשלעצמה, כך אין לתלות אותה בעפר, כאילו העפר עצמו הוא הבורא. העפר הוא המקום, ו"כח ועוז" שורים בו, כפי שכבר הזכרנו, "בסיום הכלי". מי שמקצר את הדרך ומחליף את מקור הכוח בעפר, ברוחניות כשלעצמה או במזל, מאבד את המהלך שהאיגרת בונה.

צמיחה, גידול ופרי: הבחנה במושגים

בסוגריים שלוש לשונות: "לצמוח מאין ליש", "מקוטן לגודל" ו"לשאת פרי". הלשון הראשונה מתארת את יציאת הצמח אל המציאות, והאיגרת שוללת אותה מן המזל. השתיים האחרות מתארות את מה שקורה לצמח שכבר ישנו, ואותן היא מייחסת לו.

ההבחנה מסתבכת מעט כשמגיעים לפרי. בהמשך אותו מדרש, בדברי רבי סימון וחכמים נוספים, נאמר ש"כימה מעדנת את הפֶּרוֹת", ו"מזל הוא שהוא ממזר את הפֶּרוֹת". כימה היא קבוצת כוכבים. חז"ל מייחסים כאן לצבא השמים תפקיד גם בהבשלת הפרי, וזה מתאים ל"ולשאת פרי" שבאיגרת. מצד אחר, בהמשך האיגרת נאמר על הכוח שבארץ שהוא פועל "להצמיח עשבים ואילנות ופירות מאין ליש". אם כך, ההבחנה אינה בין שני סוגי עצמים, כאילו העשב שייך לארץ והפרי שייך למזל. היא הבחנה בין שתי שאלות שאפשר לשאול על

---

[462]אגרת הקודש, סימן כ, בראשה, בנוסח שבוויקיטקסט: "ואף גם צמצומים רבים מאד לא יועילו להיות גשם עב כעפר מהשתלשלות הרוחניות משכלים נבדלים אפילו של המלאכים אלא להיות רוח הבהמה מפני שור כמ"ש במ"א וע"ש" (ספריא). לקוטי תורה, פרשת פינחס, שם: "כי התהוות גשמיות העולם וחומריותו לא נתהווה מרוחניות ואין הרוחניות פועל הגשמיות". על "אין ורוחני" כתיאור של יחס בין כוח לבין תוצריו, ועל כך שרוחניות כשלעצמה אינה כוח בריאה, ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1461, 1463, 1512 ו־1536.

אותו מהלך: כיצד יוצא דבר חדש אל המציאות, וכיצד מתפתח מה שכבר יצא. בכל צמח ובכל פרי אפשר לשאול את שתיהן. ועדיין, כיצד בדיוק מתחלקים הפרטים, זו שאלה שהאיגרת אינה מכריעה.

ההבחנה הזאת גם אינה מתחרה בידיעות על סדרי הצמיחה. אפשר לדעת הרבה על צמח מסוים, על זרעו, על המים שהוא צריך ועל עונות גידולו. האיגרת אינה פוסלת ידיעות אלה, אלא שואלת שאלה אחרת: מה מקור היכולת שמכוחה כל זה מתרחש, ומה מקומו של כל גורם. שתי דרכי העיון מאירות שאלות שונות, ואין אחת מבטלת את חברתה.

סיכום: מה נתברר ומה נשאר פתוח

המשפט שלמדנו מוסיף על ההסבר הקודם תוספת של מקום: הכוח לברוא יש מאין, כוחו של הבורא לבדו, מתגלה "ביתר עז" דווקא ביסוד העפר הגשמי. היתרון הוא יתרון של כוח המתגלה בפעולה, ולא של חיות גלויה או של הכרה. העפר נשאר נברא נמוך ואינו נעשה מקור. המזל פועל באמת, אבל בגידול של מה שכבר צמח, והוא אמצעי שדרכו גדל הצמח מכוח הצומח שבארץ. הצמיחה עצמה באה "מהכח הצומח שבו", שהוא "אין ורוחני" לגבי הצמחים הגשמיים.

חמש שאלות נשארו פתוחות. אין הכרעה מלאה מדוע נכפלה הלשון "על כל הנ"ל... וכל הנ"ל", והרבי כתב עליה "צ"ע". אין הכרעה אם הארות הקו העליונות והארת הסובב כלולות בנושא "היא" או נמנות לצדו. לא נקבעה חלוקה מדויקת של פרטי המין, הטעם והפרי בין הזרע, הכוח והמזל. לא נקבע סדר מילים חלופי למילים "אבל בטרם יצמח למי יאמר". ולא נעשתה השוואה מלאה בין העפר לכל אחד מן היסודות.

אפשר לשאול גם מדוע בחרה האיגרת בצמיחה מן הארץ, ולא בהולדת בעלי חיים ובני אדם, שגם בה יש פלא גדול. האיגרת עצמה תעמיד בהמשך את "תדשא הארץ" מול "ישרצו המים" ו"תוצא הארץ נפש חיה" ותצביע על ההבדל ביניהם. לעת עתה אפשר לומר שהדוגמה מתאימה לטענה על המקום התחתון ביותר, ולצמיחה החוזרת ויוצאת מן הארץ עצמה. אין בבחירה הזאת שלילה של כוח אין־סוף בהולדה.[463]

לקראת הפרק הבא: מדוע דווקא למטה?

המשפט שלמדנו קובע עובדה ואינו נותן את טעמה. המשפט הבא נפתח במילים "ואין זאת אלא משום", ובהן מתחיל ההסבר. יש בו שני רכיבים. הראשון: "דרגלי א"ק מסתיימים בתחתית עשי' ותחת רגליו מאיר אור א"ס ב"ה הסובב כל עלמין". השני, הנפתח במילה "וגם": "וגם הקו מאור א"ס המסתיים בסיום רגלי א"ק מאיר ממטה למעלה בבחי' אור חוזר". הסובב והקו הם שני רכיבים שהמילה "וגם" מצרפת להסבר אחד, ואין להפוך אותם לשם אחד או לתנועה אחת. כיצד הם מצטרפים, מה פירוש "תחת רגליו", ומה מאיר ממטה למעלה ולאן, יתבאר בפרק הבא.[464]

כבר עכשיו אפשר לראות שהתשובה לשאלה "מדוע דווקא למטה" אינה המזל. הסוגריים הגבילו את המזל לגידול של מה שכבר צמח, והטעם ליתרון העפר מבוקש בסדר הקו והסובב, כלומר באותו כוח שעליו נאמר בתחילת המשפט "היא מראה כחה ויכלתה".

---

[463]בהמשך האיגרת נאמר על מאמר "תדשא הארץ" שהוא פועל "בקרב הארץ תמיד לעולם ועד", ובסוגריים, בנוסח שבוויקיטקסט: "בחי' אין סוף ולא בלבד בששת ימי בראשית כמאמר ישרצו המים ומאמר תוצא הארץ נפש חיה". על השאלה מדוע נבחרה הצמיחה ולא ההולדה, ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1481, בדיון "מדוע עפר ולא הולדת אדם ובעלי חיים?", ועמ' 1535 ו־1542.

[464]לשון האיגרת, בנוסח שבוויקיטקסט: "ואין זאת אלא משום דרגלי א"ק מסתיימים בתחתית עשי' ותחת רגליו מאיר אור א"ס ב"ה הסובב כל עלמין בלי הפסק רב ביניהם רק עיגולי א"ק לבדו וגם הקו מאור א"ס המסתיים בסיום רגלי א"ק מאיר ממטה למעלה בבחי' אור חוזר". על המעבר מן העפר אל השאלה מדוע דווקא שם ניכר הכוח, ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1464. על כך שהאור החוזר מיוחס במפורש לקו, ושלא נמצא מקור לכך שהסובב עצמו "חוזר", ראו שם, עמ' 1543 ו־1556; ועל הארת הסובב וחזרת הקו כשני רכיבים של הסבר אחד, שאינם תנועה אחת, ראו שם, עמ' 1563.

העפר מחזיר אותנו אל האחדות והריבוי שבהם פתחנו את האיגרת. כל עלה מוגדר, וכל פרי בעל גבול, ובכל זאת הכוח הפועל בהם אחד, והוא כוח הבריאה. את הטעם לכך שהוא מתגלה דווקא כאן נלמד בפרק הבא. משם תוביל אותנו האיגרת אל עבודת האדם, ותבאר מדוע גרעין אחד שהאדם זורע יכול לעורר צמיחה העולה הרבה על מה שהונח באדמה.

ללמוד את הפרק בעזרת כלי בינה מלאכותית

הפרק הזה נוח במיוחד לתרגול, מפני שיש בו טיעון שלם וקצר, מקורות מקבילים שנוסחם אינו זהה, והערת נוסח שאינה מכריעה.

תרגיל 1: לפרוש את הראיה מן המזל

מה לשאול. מעתיקים לכלי את היחידות מ"והמזל המכה ואומר גדל" עד "בפרטי פרטיות)", ומבקשים ממנו לפרוש את הטיעון בצעדים, כל צעד עם המילים שעליהן הוא נשען.

מה לבדוק. משווים לחמשת הצעדים שבפרק. האם הכלי מבין ש"מזל" כאן הוא כוכב או מערכת כוכבים "ברקיע", ולא הצלחה או מקרה? האם הוא שומר על ההבדל בין "לצמוח מאין ליש" לבין "מקוטן לגודל"? והאם הוא מבחין שהצעד החמישי אינו כתוב בתוך הסוגריים, אלא עולה מן המשפט הראשי?

גבול המסקנה. ראינו שהראיה נשענת על לשון המדרש, "ואומר לו גדל". אם הכלי הופך אותה לכלל הגיוני על כל סיבה בעולם, הוא הרחיב אותה מעבר למה שהיא אומרת.

תרגיל 2: שני נוסחים של אותו מדרש

מה לשאול. מבקשים מן הכלי את לשון המדרש בבראשית רבה ואת לשונו כפי שהיא מובאת בלקוטי תורה, פרשת פינחס.

מה לבדוק. משווים לציטוטים שבפרק. הנוסח אינו זהה בשני המקומות ("כל עשב ועשב... ברקיע" לעומת "עשב מלמטה...

מלמעלה"), ובדיוק בהבדל קטן כזה קל לכלי "להשלים" מן הזיכרון ולערבב בין הנוסחים.

גבול המסקנה. גם כשהנוסחים נמצאו נכון, ההבדל ביניהם אינו מלמד מאליו הבדל בתוכן. את זה צריך לבדוק בהקשר של כל מקור.

תרגיל 3: הערת נוסח שאינה מכריעה

מה לשאול. שואלים את הכלי מה הסדר הנכון של המילים "אבל בטרם יצמח למי יאמר".

מה לבדוק. האם הכלי יודע שהרבי העיר על כך בלוח "הערות ותיקונים", ושההערה פותחת ב"לכאורה" ומציעה שתי אפשרויות? אם הכלי מציע סדר "מתוקן" אחד בביטחון, הוא אומר יותר ממה שכתוב.

גבול המסקנה. הנוסח שנדפס נשאר הנוסח שלומדים, ועיקר הראיה אינו משתנה בשום קריאה. הצעה של הכלי, גם אם היא נשמעת הגיונית, אינה נוסח.

פרק 15 | סיום הקו והאור החוזר בארץ

מה כבר ידוע לנו

הפרק הזה עונה על השאלה שבה נסגר הפרק הקודם: מדוע דווקא בעפר? התשובה נשענת על הדברים האלה:

1. **הקו והארותיו.** הקו הוא המשכת אור אין־סוף בסדר ובמידה. האיגרת מבחינה בין "הקו בעצמו" לבין "הארת הקו", ומונה שלוש מדרגות של הארה, עד "כל הנבראים ונוצרים ונעשים" (פרקים 11–12).
2. **אדם קדמון ורגליו.** אדם קדמון הוא המערכת הראשונה שנמשכה דרך הקו, והיא מתוארת בציור של קומה, "יושר", עם

ראש ורגליים. הקו המלובש בה מגיע עד "סוף רגלי היושר שלו המסתיימים במלי דעשיה" (פרק 12).

3. **הסובב.** אור אין־סוף הסובב אינו בגדר מקום, והוא נמצא בכל העולמות בשווה, "אף בארץ הלזו הגשמית". הוא מאיר אל הקו דרך הכלים, ובהארתו בתוכם "נותן בהם כח ועוז לברוא יש מאין" (פרק 13).
4. **הכוח שבעפר.** דווקא ביסוד העפר ההארה "מראה כחה ויכלתה... ביתר עז", מפני שהעפר מצמיח "תמיד יש מאין". המזל פועל בגידול של מה שכבר צמח, ולא ביציאתו אל המציאות (פרק 14).
5. **נשמה וכלי.** בכל מדרגה יש "אור הנשמה", החיות האלוקית שלה, ויש "כלים", הצד המקבל והמגדיר. מעמד האור אינו עובר אל הכלי (פרקים 4, 11–12).

מדוע הסיום אינו רק המקום החלש ביותר

מדוע המקום הנמוך בסדר הגילוי הוא המקום שבו כוח ההתהוות ניכר "ביתר עז"? את הטעם לעובדה שלמדנו בפרק 14 נותנת האיגרת עצמה, במילים "ואין זאת אלא משום".

כשאנו חושבים על שרשרת של העברה, אנו מצפים שבקצה יישאר פחות: כל שלב קיבל מן הקודם לו, ולבסוף מגיעה שארית. הצד הזה של התיאור אינו נמחק, ובפרקים הקודמים למדנו אותו היטב: ככל שיורדים בסדר ההשתלשלות, הגילוי הנמדד לפי המקבל הולך ומצטמצם, עד "הארה דהארה דהארה". האיגרת מוסיפה מבט אחר, בלי לבטל את הראשון. יש מעלה המתגלית דווקא בסיום, משום ששם ההמשכה מגיעה אל יעדה ושם מתברר כוח שלא ניכר באותו אופן בשלבי הדרך. זו ההכנה להבנת "אור חוזר".[465]

[465] לבירור סיום הקו והאור החוזר, ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1566–1567, בהכרעת הסוגיה "להפריד יעד, כיוון וסדר התלבשות"; ועמ' 1561, בפתיחת הסוגיה: "יש להבחין בין משפט מסכם לבין פירוטו".

אור חוזר הוא כינוי להארה הפועלת מן הסיום ממטה למעלה, ולמעלתו של הסיום המתגלה בה. אין הכוונה להחזרה של אור גשמי, אלא ליחס שבין סוף ההמשכה לשורשה.

מיעוט הגילוי אינו בהכרח מיעוט השורש: התחתון יכול להיות רחוק מן ההשגה הגלויה, ובכל זאת לשאת כוח שמקורו נעלה. כאן נבחן הדבר בארץ. בפרק הבא נברר את מקומה של עבודת האדם — הזריעה, הנטיעה וההתעוררות מלמטה; הכוח שניתן מלמעלה והפעולה המגלה אותו למטה קשורים זה בזה, אך אינם מתחלפים. אדם אינו מקור עצמאי של האור, ובכל זאת עבודתו אינה תוספת חסרת משמעות.[466] ובחלק הבא נלמד כיצד התחתון נותן חיות לעליון במזון ובקרבן, ומשם נגיע למסקנה על המצוות המעשיות.[467]

מה נלמד בפרק

האיגרת נותנת לשאלה "מדוע דווקא בעפר" שני טעמים המשלימים זה את זה — שני חלקים במשפט נימוק אחד, המחוברים במילה "וגם" — ואחר כך מראה אל מי מגיעה ההארה, באיזה סדר היא מתלבשת, וכיצד היא נעשית כוח הפועל בקרב הארץ. נלך אחרי המשפט בסדרו:

1. **הטעם הראשון.** רגלי אדם קדמון מסתיימות בתחתית העשייה, ותחת רגליו מאיר אור אין־סוף הסובב, בלי הפסק רב.
2. **הטעם השני.** הקו, המסתיים באותו מקום, מאיר ממטה למעלה בבחינת אור חוזר.
3. **היעד.** אור הנשמה שבמלכות דמלכות דעשייה.
4. **הדרך.** סדר התלבשות ההארה, על פי ספר הגלגולים.

---

[466]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1602–1603, בדיון "העלאת מ"ן ותכלית האדם: תרומת קונטרס אחרון ד".

[467]אגרת הקודש כ, בהמשך הקטע: "ומזה יובן היטב בענין סדר מדרגות: דומם, צומח, חי, מדבר... שאף שהחי הוא למעלה מהצומח, והמדבר – למעלה מהחי, אף־על־פי־כן, החי ניזון וחי מהצומח, והמדבר מקבל חיותו משניהם". המזון והקרבן יידונו בפרקים הבאים.

5. **התוצאה.** כוח שניתן בסיום הכלי שביסוד העפר, והוא מאמר "תדשא הארץ" הפועל תמיד.

שני הטעמים מתארים צדדים שונים של ההארה, וסדר ההתלבשות מתאר יחסים בין מדרגות.

השמות שבמשפט: יחסים, לא חפצים

את רוב השמות שבמשפט פגשנו בפרקים 12 ו־13. נזכיר אותם בקצרה, לפי היחסים הרוחניים שהם מתארים כאן.

אדם קדמון, בקיצור א"ק, הוא שם של מערכת רוחנית נעלה מאוד בסדר ההשתלשלות, קודמת לארבעת העולמות אצילות, בריאה, יצירה ועשייה. "אדם" נותן צורת תיאור של ראשית, אמצע וסיום ושל יחסים בין כוחות, כדרך שבגוף האדם יש ראש, גוף ורגליים; "קדמון" מצביע על מקומה הראשוני של המערכת ביחס לסדר הנידון. אין הכוונה לאדם הראשון הגשמי, ואין לזהות את שתי הדמויות מפני שהמילה "אדם" משותפת להן. בעץ חיים מתואר אדם קדמון כראשית ההמשכה של הקו לאחר הצמצום, "כמראה אדם בעל קומה זקופה", כלומר בציור של קומה שיש לה ראש ורגליים.[468]

רגלי אדם קדמון הן סיום המערכת הזאת. ראש ורגליים מציינים כאן ראשית וסיום. הרגליים אינן איברים. כשהאיגרת אומרת שהרגליים "מסתיימים בתחתית עשיה", היא אומרת שהסדר העליון מגיע עד הקצה הנמוך של העולם שעליו אנו מדברים. אין קצה שבו ההשפעה נפסקת והמציאות ממשיכה לחיות לבדה. גם כשמדרגה נראית רחוקה ומנותקת, הסדר העליון נוגע בה בסיומו.

[468]עץ חיים, שער א (דרוש עיגולים ויושר), ענף ב: שתי הבחינות בעשר הספירות, "היותם עגולים בציור " עגולים זה תוך זה" ו"היותם "ס ביושר דרך ג' קוים כמראה אדם בעל ראש וזרועות ושוקיים וגוף ורגלים"; וענף ד: יושר דאדם קדמון "כמראה אדם בעל קומה זקופה כלול מרמ"ח אברים בציור קומה ראש וזרועות וכפות ידים גוף ורגלים", סדר התלבשות העולמות זה בזה, וסיום רגלי היושר של א"ק. להקשר המקומי ראו לשון האיגרת בעניין רגלי אדם קדמון וסיום הקו.

יושר הוא אופן התיאור שבו יש ראש וסוף ומדרגות בזו אחר זו, כקומת אדם. מי שקורא את היושר יודע לשאול מה קודם ומה מאוחר בסדר, מהו המשפיע ומהו המקבל, ומהו הקצה שאליו הסדר מגיע.

עיגולים הם אופן תיאור אחר, של יחס מקיף: כל מדרגה מקיפה את שלמטה ממנה, ואין בהם החלוקה של ראש ורגל. "עיגולי אדם קדמון" הם היחס המקיף של אותה מערכת עצמה, לא עיגול המצויר על דף. בעץ חיים מבואר שכל עולם וכל פרצוף נושאים שני אופני תיאור אלה יחד: עיגולים ויושר. אלו שתי שפות המתארות את אותה מציאות רוחנית משני צדדים, ולא שני חפצים המונחים זה ליד זה.[468]

אור אין־סוף הסובב כל עלמין הוא ההארה שאינה נמדדת לפי גדר כל עולם, "סובב" במובן של אור שאינו מתלבש בפנימיות המקבל ואינו מצטמצם לפי ערכו. אין הוא קיר סביב בית, ואין הוא עצמות הבורא. בפרק על הסובב למדנו שהיחס הזה שווה מצד עצמו לכל העולמות, וההבדל הוא באופן הקבלה בלבד. כאן האיגרת מוסיפה היכן, לצורך השאלה שלנו, מודגש גילויו: ביחס אל סיום הרגליים.

הקו הוא ההמשכה המדודה, "קו" במובן של אור דק ומצומצם היורד לאחר הצמצום כדי להחיות את העולמות מבפנים לפי סדר ומדרגה. הוא בא מאור אין־סוף, מתלבש בסדר ההשתלשלות, ומסתיים בסיום רגלי היושר של אדם קדמון. סיום הקו הוא קצה ההתפשטות במבנה הנידון, ואינו גבול לעצמות האלוקית.

השמות האלה אינם כינויים שונים לדבר אחד, וגם אינם כוחות המתחרים זה בזה. הסובב, עיגולי אדם קדמון, יושר אדם קדמון והקו שבתוכו נשארים יחסים נבדלים, גם כשהם עומדים יחד בהסבר אחד. בתרשים אפשר לצייר את כולם בקווים דומים, ומכאן הפיתוי לזהות

---

[468]עץ חיים, שער א (דרוש עיגולים ויושר), ענף ב: שתי הבחינות בעשר הספירות, "היותם עגולים בציור " עגולים זה תוך זה" ו"היותם "ס ביושר דרך ג' קוים כמראה אדם בעל ראש וזרועות ושוקיים וגוף ורגלים"; וענף ד: יושר דאדם קדמון "כמראה אדם בעל קומה זקופה כלול מרמ"ח אברים בציור קומה ראש וזרועות וכפות ידים גוף ורגלים", סדר התלבשות העולמות זה בזה, וסיום רגלי היושר של א"ק. להקשר המקומי ראו לשון האיגרת בעניין רגלי אדם קדמון וסיום הקו.

אותם זה בזה. מי שעושה זאת מחליף את המילים בציור. גם מה שנאמר במקור אחד על יחס מסוים — למשל על עיגולי עתיק יומין, שנפגוש בהמשך הפרק — אין להעביר מאליו אל יחס אחר.[469]

השם במשפט	היחס שהוא מתאר כאן
אדם קדמון	המערכת הראשונה בסדר ההשתלשלות, המתוארת בציור של קומה
רגלי אדם קדמון	סיום סדר היושר, המגיע עד תחתית העשייה
יושר	סדר של ראש וסוף ומדרגות בזו אחר זו, משפיע ומקבל
עיגולי אדם קדמון	יחס מקיף של אותה מערכת, בלי חלוקת ראש ורגל
אור אין־סוף הסובב	הארה המקיפה את העולמות בשווה, ומאירה ביחס אל הסיום
הקו	המשכה מדודה המסתיימת שם, ומשם גם מאירה ממטה למעלה

הצורה היא משל לסדר

זו גם הסיבה שאין לזהות את הסובב עם חפץ עגול, או את הקו עם קו מצויר על נייר. הצורה היא משל לסדר רוחני. אפשר להשתמש בתמונה כדי לזכור את היחס, אבל צריך לשוב מן הציור אל המילים: מקיף, מתלבש, מאיר, מסיים וחוזר. כל פועל מתאר צד של ההשפעה. "מקיף" אומר שהאור אינו נמדד לפי המקבל; "מתלבש" אומר שהאור מצטמצם לפי הכלי; "מסיים" אומר שיש קצה לסדר ההתפשטות המתואר; "מאיר" אומר שההשפעה פועלת, ולא רק נמצאת; "חוזר" אומר שכיוון ההארה הפוך לכיוון הירידה. מי שמחזיק את חמשת הפעלים יכול לקרוא את המשפטים הבאים בלי להעמיס עליהם ציור גופני שאין לו מקום.

הטעם הראשון קושר בין רגלי אדם קדמון לבין הסובב המאיר תחתיהן.

[469]ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1561: "הסובב, עיגולי א"ק, יושר א"ק והקו אינם ארבעה שמות לדבר אחד. לא כל יחס הנאמר על עתיק ועיגולים ניתן להעברה אל כל יחס אחר".

הטעם הראשון: הסובב מאיר תחת הרגליים

ואין זאת אלא משום דרגלי א"ק מסתיימים בתחתית עשי'
W15-01
מילים 1–9

ואין זאת אלא — הסבר סיבתי מובהק, ולא ציון מקום בלבד. "זאת" היא יתרון גילוי הכוח בעפר, העובדה שנתבארה בפרק הקודם: דווקא יסוד העפר הגשמי מצמיח תמיד יש מאין, יותר מן היסודות העליונים ומצבא השמים. "אלא משום" אומר: אין לכך טעם אחר זולת זה שייאמר עתה.

דרגלי א"ק — שרגלי אדם קדמון.

מסתיימים — הסדר מגיע אל קצהו.

בתחתית עשי' — בקצה הנמוך של עולם העשייה, ולא נקודה על מפה. עולם העשייה הוא התחתון בארבעת העולמות, ותחתיתו היא המדרגה הנמוכה שבתחתון. דווקא הסיום הזה משמש מקום גילוי של כוח עליון.

הטעם המובא כאן אינו "הארץ נמוכה, ולכן יש בה כוח". הוא מדויק יותר: הארץ היא המקום שבו מסתיים סדר שראשיתו נעלה מאוד. הסיום שייך לסדר כולו, כדרך שהרגליים שייכות לאותו אדם שהראש שייך לו. לכן השאלה "מדוע דווקא למטה" מתחילה להיענות עוד לפני שהוזכרו הסובב והקו: המקום התחתון אינו אזור שנשמט מן המפה הרוחנית, אלא הקצה של מערכת עליונה.

ותחת רגליו מאיר אור א"ס ב"ה הסובב כל עלמין
W15-02
מילים 10–18

רגליו — רגלי אדם קדמון שנזכרו זה עתה.

ותחת רגליו — תחת סיום היושר של אדם קדמון, במשל המבני. "תחת" אינו מרחק גאוגרפי; מה פירושו, נברר מיד.

מאיר — פועל פעיל, ונושאו הסובב: בחלק הזה של המשפט הסובב הוא הפועל.

אור א"ס ב"ה הסובב כל עלמין — אור אין־סוף ברוך הוא המקיף את כל העולמות, האור שנתבאר בפרק 13. המשפט אינו אומר שהסובב נעדר ממקום אחר: נוכחותו השווה כבר נתבארה, ועתה מודגש אופן גילויו בתחתית.

מהו "תחת" כשאין מקום ברוחניות

ברוחניות אין למעלה ולמטה של מטרים. "תחת רגליו" מתאר יחס אל סיום היושר. הסובב מקיף את סדר המדרגות כולו בשווה, ואינו נמדד לפי מדרגה מסוימת. ביחס אל הסיום מתמעטים הלבושים החוצצים, ולכן מודגשת בו הארת הסובב. אין זו היעלמות של כל הפסק: האיגרת מונה "רק עיגולי א"ק לבדו".

> **בלי הפסק רב ביניהם רק עיגולי א"ק לבדו**
> W15-03
> מילים 19–26

בלי הפסק רב — אינו "בלי שום הפסק". אילו לא היה הפסק כלל, לא היה צורך לומר "רב", ולא היה צורך למנות מה עומד בתוך היחס.

ביניהם — בין סיום הרגליים לבין האור הסובב המאיר ביחס אליו.

רק — מציין את מה שנותר בתיאור.

עיגולי א"ק — היחס המקיף של אדם קדמון, שהכרנו ברשימת השמות.

לבדו — מגביל את ההפסק הנמנה, שלא נוסיף עליו.

העיגולים הם אפוא מה שהמשפט מונה בין הסיום לבין הסובב. הסובב הוא המאיר, והעיגולים הם מה שנמנה ביניהם, ולכן אין לזהות אותם עם הסובב עצמו; וגם אין להוסיף עולמות שלא נזכרו כדי למלא את הרווח.

מדוע יש הפסק, ומדוע הוא מועט

כאן עוזר עץ חיים להבין את המשמעות החיובית של ההפסק. שם מבואר שרגלי היושר של אדם קדמון אינן מגיעות עד סוף העיגולים שלו מלמטה, אלא מסתיימות למעלה מהם. והטעם: אילו הגיעו הרגליים עד הסוף, היה הקו חוזר ומתדבק בעיגול אין־סוף שמלמטה, ואז היה אור אין־סוף מאיר גם "משם ולמטה" דרך הקו, ולא הייתה עוד בחינה של מעלה ומטה, משפיע ומקבל.[470]

כלומר, ההפסק בין סיום הרגליים לבין הסובב אינו תקלה ואינו ריחוק מקרי. הוא התנאי לכך שיהיה בכלל סדר של השתלשלות: אילו נגע הקו בסובב מלמטה כמו מלמעלה, היה הכול חוזר להיות אחדות שווה בלי מדרגות. ומצד שני ההפסק אינו "רב": העיגולים של אדם קדמון לבדם. די בהם כדי לשמור על ההבדל בין הסדר לבין המקיף, ואין בהם כדי להרחיק את הסיום מן הסובב כפי שרחוקות ממנו המדרגות שבאמצע, המוקפות לבושים על גבי לבושים. זהו הטעם הראשון ל"זאת": המקום התחתון קרוב אל הסובב במובן של מיעוט החוצץ, ולכן כוח ההתהוות, שמקורו באור שלמעלה מן ההשתלשלות, ניכר בו "ביתר עז".

בעץ חיים עצמו נאמר שם שרגלי היושר של א"ק מסתיימות "עד חצאי עיגולי עתיק יומין הסובבים תחת רגליו".[470] ("עתיק יומין" הוא, בשפת הקבלה, הפרצוף הפנימי והעליון שבבחינת הכתר, ראש סדר האצילות.) האיגרת, לעומת זאת, מונה "רק עיגולי א"ק לבדו". האם עיגולי עתיק כלולים כאן במניין, מובלעים בו, או שהאיגרת מדברת בסדר אחר? המקורות שבידינו אינם מכריעים, וסמיכות של שני

---

[470]עץ חיים, שער א, ענף ד: "אל תחשוב כי כן הקו הזה נמשך ונתפשט למטה עד סיום כל העגולים מצד תחתיהם המתעגלים מתחת רגלי א"ק דיושר"; "ונמשך ומתפשט עד סיום רגלי א"ק הישר כנ"ל שהוא ממש עד חצאי עיגולי עתיק יומין הסובבים תחת רגליו עד שם מסתיימין רגלי היושר דא"ק. כי אם נאמר שרגלי א"ק הם מגיעים ומתפשטים עד למטה בתוך עיגולי עצמו עד סיומם וסופם נמצא שחוזר ומתדבק עם עיגול הא"ס בחצי התחתון אשר תחת רגלי א"ק ואם כך הוא נמצא כי הא"ס יאיר בו משם ולמטה דרך קו הישר ולא יהיה בחי' מעלה ומטה משפיעים ומקבלים". הטעם שבעץ חיים נאמר על עצם קיום ההפסק; החלתו על מיעוט ההפסק שבאיגרת היא הצעת ביאור.

תיאורים אינה יישוב. לכן אין בידינו מניין מלא של המדרגות העשויות לעמוד בין הסיום לבין הסובב, ואין להשלים אותו מדעתנו. מה שנקבע מן הלשון הוא הגבול: ההפסק שהאיגרת מונה אינו רב, ומה שהיא מונה בתוכו הוא עיגולי אדם קדמון לבדם.[471]

רחוק ביותר, וקרוב ביותר: שני צירים

כאן עולה שאלה שהמעיין בעץ חיים ישאל מיד. באותו ענף עצמו נאמר שכלי היושר של עולם העשייה "יותר חיצונים ורחוקים מאוד מן אור א"ס הפנימי בתכלית הריחוק", "וכן בערך א"ס הסובב מבחוץ על כל העולמות נמצאו כלים דעשיה רחוק ממנו בתכלית הריחוק", כלומר רחוקים גם מאור אין־סוף הפנימי וגם מן הסובב.[472] אם כן, כיצד אומרת האיגרת שבתחתית העשייה מאיר הסובב "בלי הפסק רב"?

התשובה המסתברת היא ששני התיאורים מודדים שני צירים שונים, ועץ חיים עצמו רומז לכך באותו מקום: בערכנו, אנו בני האדם היושבים בארץ, כדור הארץ הוא הנקודה האמצעית של כל העולמות, "כעין גרעין התמרה שהוא באמצע האוכל"; ואילו בערך אין־סוף הסובב, "אדרבה, עולם העשיה הוא הקליפה החופפת על כולם", וכל המתקרב אל אין־סוף פנימי יותר.[472] בציור העיגולים, שבו כל עולם מקיף את שלמטה ממנו, העשייה היא הנקודה הפנימית ביותר, הרחוקה ביותר מן ההיקף. בציור היושר, שבו ההמשכה יורדת כקומה מן הראש אל הרגליים, סיום הרגליים יורד עד סמוך לתחתית העיגולים, ומתחתיו אין עוד, לפי מניין האיגרת, אלא "עיגולי א"ק

---

[471]ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1564–1565, במצב השאלות: "תחת רגליו והפסק מועט" — "יחס מדרגות, לא מרחק גשמי; מניין המתווכים טעון השלמה"; "רגלי א"ק ועיגולי עתיק" — "לא הוכח עיגולי עתיק = עיגולי א"ק כאן"; ועמ' 1567–1568, בנוסח השאלות: "להפריד גוף, הגהת מהרח"ו והערת ר' צמח; אין להפוך סמיכות ליישוב".

[472]עץ חיים, שער א, ענף ד: "כלים דיושר דעשיה הם יותר חיצונים ורחוקים מאוד מן אור א"ס הפנימי בתכלית הריחוק שאין ריחוק גדול ממנו וכן בערך א"ס הסובב מבחוץ על כל העולמות נמצאו כלים דעשיה רחוק ממנו בתכלית הריחוק שאין רחוק ממנו"; "כדור הארץ שאנו עומדים בו הנה הוא הנקודה האמצעית שבכל העולמות כולם כעין גרעין התמרה שהוא באמצע האוכל והאוכל מקיפו מכל צדדיו. וזהו בערכנו אנחנו... היושבים בו אבל בערך א"ס הסובב הכל אדרבה עולם העשיה הוא הקליפה החופפת על כולם וכל מה שנתקרב אל הא"ס הוא יותר פנימי".

לבדו" עד הסובב. עץ חיים מדבר בריחוק כלי העשייה בסדר ההלבשה; האיגרת מדברת בסיום היושר ביחס לסובב. לפי ההצעה הזאת, שני המשפטים מתארים יחסים שונים. זהו יישוב אפשרי העולה מן הלשונות, ואינו נאמר במפורש באחד המקורות. בכל משפט צריך לברר מי רחוק ממי ובאיזה סדר.[473]

סדר היושר מסתיים בתחתית העשייה. ביחס אל הסיום מאיר הסובב בלי הפסק רב: האיגרת מונה ביניהם רק את עיגולי אדם קדמון. קרבת המקום התחתון לסובב מתבטאת במיעוט החוצץ. זהו הצד של האור המקיף; הטעם השני, הפותח ב"וגם", יעסוק באור שבתוך הסדר.

הטעם השני: הקו מאיר ממטה למעלה

וגם הקו מאור א"ס המסתיים בסיום רגלי א"ק

W15-04
מילים 27–34

וגם — מוסיף את הצד השני להסבר: הקו, לצד הסובב. הצלע הראשונה הייתה הסובב המאיר תחת הרגליים; הצלע השנייה היא הקו. שתיהן מבארות את "זאת", את יתרון הכוח בעפר, ואין הן תנועה אחת.

הקו מאור א"ס — "מאור א"ס" מציין את מקורו של הקו: אור אין־סוף.

המסתיים — סיום התפשטותו במבנה הנידון, ולא גבול לעצמות האלוקית.

בסיום רגלי א"ק — אותו קצה שכבר נזכר בטעם הראשון. כפל הלשון, סיום הקו וסיום הרגליים, אינו חזרה ריקה: הוא קובע את המקום שבו תתואר החזרה.

[473]ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1594, בביקורת הטיעונים: ההצעה שעתיק כבר נכלל ב"מלכות ככתר ממטה למעלה" ולכן אזכורו היה כפל "אינה מספיקה: א"א עצמו בחינת כתר והוא כן נמנה, והמלכות החוזרת כמקור אינה אותו פרצוף הנמנה כלבוש"; "כל האפשרויות צריכות מקור המבחין במקום הזה"; "שינוי ציר ההשוואה הוא השערה ראויה, לא גשר מוכח. יש לתעד בכל משפט מי רחוק ממי ובאיזה ציור". וכן עמ' 1565, במצב השאלות, "השמטת עתיק": פתוח, "נימוק הכפלת הכתר נסוג".

מהו "וגם" מבחינת ההיגיון? הטעם הראשון דיבר על אור שאינו מתלבש בסדר, ועל קרבתו אל הסיום. הטעם השני מדבר על האור שכן מתלבש בסדר, הקו, ועל מה שקורה לו כשהוא מגיע אל סיומו. אלמלא "וגם" היה אפשר לחשוב שכל המעלה של העפר באה מבחוץ, מן המקיף, ושהסדר הפנימי עצמו רק הולך ונחלש עד שהוא כלה. "וגם" אומר: גם מבפנים, מתוך סדר ההמשכה עצמו, יש בסיום מעלה. שני הטעמים מצטרפים, ואין האיגרת אומרת שהסובב דוחף את הקו לחזור, או שהסובב עצמו נעשה קו חוזר. הסובב מאיר ונותן כוח; הקו חוזר. שני פעלים, שני נושאים.[474]

מאיר ממטה למעלה בבחי' אור חוזר כמו שהמלובש בא"א ואו"א וזו"נ דאצי'

W15-05
מילים 35–46

מאיר — מוסב על הקו.

ממטה למעלה — כיוון ההארה: מן הסיום ולמעלה, ולא המשך הירידה.

בבחי' אור חוזר — בבחינת אור חוזר: אור הפועל בכיוון חוזר ביחס להמשכה היורדת. הסיום אינו המקום שבו האור כבה; מן הסיום עצמו מאירה הארה כלפי מעלה.

כמו — הקבלה, ולא זהות.

שהמלובש בא"א ואו"א וזו"נ דאצי' — כמו האור המלובש באריך אנפין, באבא ואימא ובזעיר אנפין ונוקבא דאצילות: חמשת הפרצופים שבהם מתלבש הקו בעולם האצילות. (אריך אנפין הוא הפרצוף של הכתר, שלמטה מעתיק יומין.) הפרצופים נמנים כאן כלבושים שהאור מלובש בהם, ולא כמקורות אור עצמאיים; וגם אין

[474]ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1563: "הקרבה לסובב והחזרה של הקו מצטרפות להסבר, אך אינן אותה תנועה. אין במשפט טענה שהסובב דוחף את הקו לחזור, או שהסובב עצמו נעשה קו חוזר"; ועמ' 1594: "האגרת מציבה אותו בתוך ההנמקה, אך אינה קובעת שהסובב מחולל את חזרת הקו".

כאן זיהוי של כל שימוש במונח "אור חוזר" בקבלה עם אותו מנגנון. מאין חוזר האור בדוגמה הזאת, יתברר בהמשך המשפט.

מה נותן משל הקרן, ומה אינו נותן

קרן המוחזרת ממשטח יכולה להמחיש את שינוי הכיוון: מן הסיום ממטה למעלה. כאן מסתיים הדמיון. האיגרת אינה מתארת פגיעה במשטח או תנועה בזמן, אלא את מעלת הסיום המתגלית בהארה החוזרת.

מדוע בכלל יש בסיום מעלה? כאן צריך לחזור אל היסוד שלמדנו בפרק על המלכות: תכלית ההמשכה נמצאת בסופה. הכוח היורד דרך כל המדרגות לא ירד כדי להיחלש; הוא ירד כדי להגיע. כשההמשכה מגיעה אל יעדה, מתגלה בה מה שהיה נעלם בכל שלבי הדרך: הרצון שבשבילו ירדה. הארה ממטה למעלה היא הלשון לגילוי הזה. הנושא הוא הקו: הוא מאיר מן הסיום ולמעלה, ואין האור שב אל מקורו ומניח את התחתון ריק. מה שמתגלה הוא שייכות הסיום אל הראשית, וזה מה שהמשל של הקרן אינו יכול לומר; לכן אחרי המשל חוזרים אל המילים.

מי פועל, ומה אינו נאמר

"חוזר" נאמר על הקו, לא על הסובב ולא על העפר. העפר אינו הנושא של הפועל, ואינו נעשה כאן בעל אור משלו. גם אין לזהות את האור החוזר עם "העלאת מיין נוקבין", ההתעוררות העולה מצד המקבל, שתידון בפרק הבא בעניין הזריעה והנטיעה. שם המקבל, האדם הזורע, מעורר מלמטה; כאן הקו מאיר, וההארה מיוחסת לו, לא לעבודת אדם ולא לזרע. שתי עליות מלמטה אינן נעשות אותו עניין רק מפני ששתיהן אינן ירידה. מי שמזהה אותן מראש מוחק

הבחנה שהאיגרת שומרת: תחילה היא מדברת בכוח הצומח הפועל בארץ מאליו, ורק אחר כך בפירות הבאים על ידי זריעה.[475]

מן ההקבלה לאצילות עצמה עוברת האיגרת אל ההסבר שלה: מדוע מלכות, שהיא סוף, מאירה "באור חוזר". כאן נכנס המושג "כתר ממטה למעלה".

"כתר ממטה למעלה": מה ההקבלה מלמדת

מאיר באור חוזר ממל' דאצי' ומל' דאצי' היא בחי' כתר ממטה למעלה

W15-06
מילים 47–58

"מאיר באור חוזר" ממשיך את ההקבלה: כשם שהקו מאיר בסיומו ממטה למעלה, כך האור המלובש בפרצופי האצילות מאיר באור חוזר "ממל' דאצי'" — ממלכות דאצילות, נקודת החזרה באצילות. מלכות היא סוף סדר הספירות, ומן הסוף הזה מתואר האור החוזר. המשפט השני נותן את ההסבר: "ומל' דאצי' היא בחי' כתר ממטה למעלה". ("כתר" הוא הספירה העליונה, ראש הסדר, שקודמת לכל הספירות האחרות.) "היא" מוסבת על מלכות דאצילות. מלכות נשארת מלכות: בסדר היורד היא הסוף; כשקוראים ממטה למעלה היא בחינת כתר, ראש ביחס אל מה שמקבל מן הסיום. אותו שם נשאר סוף בסדר אחד וראש ביחס אחר. אין זו סתירה הדורשת למחוק אחד מן התארים, אלא שינוי כיוון היחס.

דוגמה פשוטה יכולה לעזור לראות כיצד אותו דבר הוא גם סוף וגם ראש. בסולם, השלב התחתון הוא האחרון למי שיורד, והוא הראשון למי שעולה. השלב לא השתנה; השתנה כיוון ההליכה. גבול הדוגמה: סולם הוא דבר במקום, והשלב התחתון אינו קשור לשלב העליון יותר מן השלבים שבאמצע. בנמשל, לעומת זאת, יש לסוף

[475]ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1565, בעניין "אור חוזר ומ"ן": "אין זהות מוכחת; מ"ן מחייב זיהוי המקבל בכל מקור"; ועמ' 1568: "הקטע מתאר תחילה פעולה בצמיחה מאליה ובהמשך פעולה באמצעות זריעה; אין לזהות שתי עליות רק מפני ששתיהן מלמטה".

קשר מיוחד אל הראשית, "נעוץ תחלתן בסופן", כפי שנראה מיד. הדוגמה מסבירה רק את שינוי הכיוון, ולא את הקשר הזה.

זהו אותו יחס שכבר למדנו בפרק על המלכות. שם נאמר "נעוץ תחלתן בסופן", מפני שכתר הוא ממוצע בין המאציל לנאצלים, ויש בו בחינה אחרונה של אין־סוף ביחס אל הסדר הנאצל, "ולכן גם המלכות דאצילות נקרא כתר ממטה למעלה". הסוף, במבט הזה, נוגע בראשית: תכלית ההמשכה, גילוי המלוכה כלפי הנבראים, הייתה נוכחת ברצון הראשון שהניע את הסדר כולו, ולכן הבחינה האחרונה קשורה אל מה שקדם לסדר.[476] אותו פרק גם הגביל את הקריאה: אין לקרוא כל הופעה של "נעוץ" כאילו היא אותה התאמה בין שתי מדרגות קבועות. פעם נדון שורש המלכות, ופעם יידון הגילוי המיוחד בתחתית. בכל מקום שואלים מהי התחילה, מהו הסוף, ומה מתגלה בקשר שביניהם.

ונעוץ תחלתן בסופן. וככה הוא בסיום הקו דאור א"ס

W15-07
מילים 59–67

"ונעוץ תחלתן בסופן" קושר את הדוגמה אל מה שהאיגרת כבר ביארה על כתר ומלכות: מלכות, שהיא סוף, נעשית כתר ביחס העולה. "וככה" חוזר מן ההקבלה באצילות אל הסיום באי"ק: כך הוא גם "בסיום הקו דאור א"ס", בסיום הקו של אור אין־סוף. בלי המילה הזאת היה הקורא עלול להשאיר את ההסבר במלכות דאצילות; "וככה" מחיל אותו על מוקד השאלה, העפר.

מה דומה ומה נשאר במקומו

מה שדומה הוא תפקיד הסיום. בשני המקומות הסוף אינו רק שארית: ממנו מאיר אור בכיוון העולה, ויש לו יחס של ראש כלפי מה שמקבל מן הסיום. מה שאינו נאמר הוא שכל שלב בדוגמה, אריך, אבא

---

[476]אגרת הקודש כ: "וזהו שכתוב: "נעוץ תחלתן בסופן", כי כתר הוא ממוצע בין המאציל לנאצלים, ויש בו בחינה האחרונה של האין סוף. ולכן נקרא "כתר מלכות", כי אין כתר אלא למלך, וגם, כי בחינה אחרונה דאין־סוף היא מלכות דאין־סוף, ולכן גם המלכות דאצילות נקרא "כתר" ממטה למעלה"; וראו לעיל, פרק 8.

ואימא, זו"ן ומלכות, זהה לשלב בסיום רגלי אדם קדמון, או שהמנגנון כולו הוכח כאחד. באצילות נושא המשפט הוא מלכות, בתוך סדר הפרצופים שנמנו; בסיום הקו נושא המשפט הוא הקו, בסיום רגלי היושר, והיעד הוא אור נשמה של מדרגה שבתוך העשייה. "וככה" מעביר את הדמיון; הוא אינו מוחק את ההבדל. את ההקבלה עשתה האיגרת עצמה, אבל זהות מלאה של המנגנון אינה מפורשת בה, וגם ציטוט "נעוץ" אינו מוכיח אותה; אין להשלים אותה מן המשל.[477]

מדוע נמנים אריך, אבא ואימא וזו"ן, ולא עתיק

בהקבלה לאצילות נמנו "א"א ואו"א וזו"נ", ואילו עתיק יומין אינו נזכר, אף שקודם לכן, באותה איגרת, בעניין שורש הטיפה, נזכרו "א"א וע"י" יחד. שאלה זו נשארת פתוחה. הצעה אחת אומרת שעתיק כבר כלול ב"כתר ממטה למעלה" שנאמר על מלכות דאצילות, ולכן אזכורו היה כפל; אבל אריך אנפין עצמו הוא בחינת כתר, והוא כן נמנה, והמלכות החוזרת כמקור אינה אותו פרצוף הנמנה כלבוש. הצעה אחרת מבחינה בין פנימיות הכתר לחיצוניותו, או מונה חמישה פרצופים בלבד. כל אחת מן ההצעות צריכה מקור המבחין דווקא במקום הזה, ומקור כזה לא נמצא. לכן קוראים את מי שהאיגרת מנתה, ואין משלימים את מי שהשמיטה.[473]

שתי דרכים ללכת לאורך אותו סדר

כבר בפתח הפרק ראינו שהמבט על הירידה לבדה, שבו כל שלב מקבל פחות גילוי, נכון אבל חלקי, והאיגרת מוסיפה לו מבט ממטה

---

[477]ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1571: "ההשוואה בין אור חוזר של מלכות לבין הארת הקו מסיום רגלי אדם קדמון ברורה בלשון, אך זהותם המלאה כמנגנון אחד אינה מפורשת. יש להציג אותה כהקבלה של האגרת"; ועמ' 1565, במצב השאלות, "מלכות ככתר ממטה": "תפקיד בהארה החוזרת, לא זהות מוחלטת".

[473]ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1594, בביקורת הטיעונים: ההצעה שעתיק כבר נכלל ב"מלכות ככתר ממטה למעלה" ולכן אזכורו היה כפל "אינה מספיקה: א"א עצמו בחינת כתר והוא כן נמנה, והמלכות החוזרת כמקור אינה אותו פרצוף הנמנה כלבוש"; "כל האפשרויות צריכות מקור המבחין במקום הזה"; "שינוי ציר ההשוואה הוא השערה ראויה, לא גשר מוכח. יש לתעד בכל משפט מי רחוק ממי ובאיזה ציור". וכן עמ' 1565, במצב השאלות, "השמטת עתיק": פתוח, "נימוק הכפלת הכתר נסוג".

למעלה. משל מעולם המלאכה יכול לקרב את המבט השני, בלי להכחיש את הראשון.

נחשוב על מלאכה ארוכה המסתיימת בחפץ פשוט. בכל שלב בדרך היו מחשבה, תכנון וכוחות רבים. החפץ שבסוף אינו מכיל בגלוי את כל העושר השכלי שהיה בראשית, אבל דווקא בו נבחנת התכלית שלשמה נעשתה המלאכה. כאשר הוא ממלא את תפקידו, הוא מגלה דבר שלא התגשם בשלבי התכנון לבדם. גבול המשל: החפץ אינו מאיר אור חוזר, והאומן אינו אין־סוף. ועוד: במשל הסוף הוא רק מבחן להצלחה, ואילו במהלך האיגרת יש לסיום שייכות לשורש עליון — לכן מלכות נקראת כתר ממטה למעלה. המשל מאיר רק מדוע ההגעה אל הסוף היא חלק מן ההסבר, ולא כישלון של הדרך.

מן ההקבלה, מלכות דאצילות שהיא כתר ממטה למעלה, חוזרת האיגרת אל השאלה שלנו: אל מי מאיר הקו בסיומו? המשפט הבא נוקב ביעד.

אל מי מגיעה ההארה

המסתיים בסיום היושר דרגלי א"ק מאיר ממטה למעלה

W15-08
מילים 68–75

המסתיים — מוסב על הקו.

בסיום היושר — "היושר" מזכיר שהקו מתואר כאן במבנה היושר ולא העיגולים: הסיום הנידון הוא סיום סדר היושר, סדר הקומה שיש לה ראש ורגליים.

דרגלי א"ק — של רגלי אדם קדמון.

מאיר ממטה למעלה — הפועל חוזר אל הקו, ולא אל העפר כבעל כוח עצמאי. החזרה כלפי מעלה היא הפעולה הסיבתית שבאמצעותה יוסבר הכוח במקבל האחרון.

החזרה על "סיום" ו"רגלי א"ק" אינה מיותרת; בכל פעם היא ממלאת תפקיד אחר. בתחילה נקבע המקום: הרגליים מסתיימות בתחתית העשייה. אחר כך נוספה פעולת האור החוזר: הקו המסתיים שם מאיר ממטה למעלה. אחר כך באה הדוגמה מאצילות. עכשיו השם "ישר" מחזיר את הדוגמה אל המערכת שעליה שאלנו, ומכין את היעד שייאמר מיד. לא כל דקדוק בחזרות נפתר, אבל הכיוון הכללי ברור: כל חזרה מוסיפה נתון, ואינה מפרקת את ההסבר לכמה מסעות.[478]

> **לבחי' אור הנשמה דמל' דמל' דעשיה שהוא אלקות ממש מחיצוניות הכלים דמל' דאצי'.**
>
> W15-09
> מילים 76–88

לבחי' — לבחינת: מציין את היעד, את המקבל — אל מי הקו מאיר ממטה למעלה.

אור הנשמה — צד החיות האלוקית של המדרגה שתיאמר.

דמל' דמל' דעשיה — של מלכות שבתוך מלכות דעשייה; נפרק את הקינון מיד.

שהוא אלקות ממש — נאמר על אור הנשמה.

מחיצוניות הכלים דמל' דאצי' — מוצאו של האור: מחיצוניות הכלים של מלכות דאצילות.

היעד נאמר כאן עוד לפני שמפורטת הדרך אליו; לכך נשוב כשנגיע אל המילה "תחלה". קודם נבין מה פירוש שמו.

מלכות דמלכות: הסוף שבתוך הסוף

השם מתברר שלב אחר שלב. עשייה היא העולם הנידון כאן; מלכות דעשייה היא הספירה האחרונה בו; ומלכות דמלכות דעשייה היא הבחינה האחרונה שבתוך אותה ספירה, שהרי כל ספירה כלולה

---

[478] ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1565, בעניין "חזרות סיום הקו": "מקום, פעולה, משל, יעד וסדר; לא כל דקדוק נפתר"; ועמ' 1568: "האם כל חזרה מוסיפה נתון? הכיוון בגוף הוא ממטה למעלה".

מעשר. זהו הסוף שבתוך הסוף. אין זו כל העשייה, ואף לא כל מלכות דעשייה. מי שהתרגל לשאלה "הסוף של מה?" יבין מדוע האיגרת אינה מסתפקת ב"עשייה" סתם: היא מבקשת את הנקודה שבה מסתיים המקבל האחרון, מפני שדווקא שם נשאלה השאלה על העפר.

דוגמה יכולה להמחיש את הקינון. בספר רב־כרכים, העמוד האחרון של הפרק האחרון בכרך האחרון הוא "הסוף שבתוך הסוף שבתוך הסוף". הוא אינו כל הכרך, והוא אינו סתם עמוד כלשהו בו. גבול הדוגמה: עמודי ספר מסודרים בזה אחר זה במקום, ואילו הספירות כלולות זו בזו כמדרגות, בלי מקום. הדוגמה מלמדת רק לדייק: "מלכות דמלכות" היא נקודה מסוימת מאוד, ולא שם כללי לעולם העשייה.

"שהוא": על מי נאמר "אלקות ממש"

"שהוא" מוסב על האור. "אור" הוא לשון זכר, ו"שהוא" הולך אחריו; "מלכות" היא לשון נקבה. מה שנאמר "אלקות ממש" נאמר אפוא על אור הנשמה של מלכות דמלכות דעשייה, לא על גוש העפר ולא על הצמח הגשמי. העפר הוא המקום שבו, בהמשך, ייזכר סיום הכלי; הוא מקבל, ואינו נעשה אלוקות מפני שהאור מגיע עד סיומו. ההדגשה "ממש" באה מפני שמדובר במדרגה התחתונה שבתחתון, שבה היה אפשר לחשוב שהאור כבר נעשה נברא: האיגרת אומרת שגם שם אור הנשמה של המערכת הוא אלוקות ממש, ולא רק "הארה" רחוקה.

כדאי להחזיק כאן ארבעה שמות נפרדים. אור הנשמה הוא החיות האלוקית; הכלי יקבל אחר כך כוח ועוז; הכוח הצומח הוא הפועל

בארץ; והצמח הוא התוצאה הגשמית. מן האור, דרך הסדר שיפורט, מגיע הכוח אל סיום הכלי.[479]

"נשמה" שאינה נשמת אדם

המילה "נשמה" מוכרת מחיי האדם, וכאן היא משמשת למדרגה בחיות העולם. אין זו נשמת אדם החבויה בעפר או באבן. כפי שלמדנו בתחילת האיגרת על "נשמה" ו"כלים" שבספירות, אור הנשמה של מדרגה הוא הצד שבו היא חיה מאלוקות, והכלי הוא הצד שבו היא מגדירה ומקבלת. לכן אין להעביר אליו מאליו מה שנאמר על נשמת האדם — בחירה, מצוות, גלגול. ההקשר קובע: זו חיות אלוקית של המדרגה הנקובה.

"מחיצוניות הכלים דמלכות דאצילות"

המשפט מוסיף מאין בא האור הזה ביחס אל האצילות: מחיצוניות הכלים של מלכות דאצילות. יש כאן שלושה דיוקים במשפט אחד. הראשון, מי הוא האור: אור הנשמה של המדרגה האחרונה שבעשייה. השני, מה מעמדו: אלוקות ממש. השלישי, מאין הוא: מחיצוניות כלי המלכות דאצילות, לא מן העפר כמקור. את היסוד הזה למדנו כבר בפרק על הזיווג וההתהוות: מלכות דאצילות היא המקור לחיות עולמות בריאה, יצירה ועשייה, והיא "נעשה עתיק דבריאה"; בלשון התניא, השכינה, "שהיא מלכות דאצילות", "מתלבשת בהיכל קדשי קדשים דבריאה", "וכן בדרך זה ירדה השכינה ונתלבשה בהיכל קדשי קדשים דעשיה", ומן השכינה המלובשת בכל עולם נמשך אור וחיות לכל הברואים שבו.[480] "חיצוניות" אינה אמירה שהפנימיות נעדרת ממקום אחר; היא דיוק

---

[479]ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1566: "הכינוי "שהוא אלוקות ממש" שייך לאור הנשמה הנידון. אין לייחסו לעפר הגשמי או לקרוא "נשמה" כאן כנשמת אדם המונחת בארץ"; ועמ' 1565: "אור הנשמה, לא העפר ולא נשמת אדם".

[480]תניא, ליקוטי אמרים, פרק נב: "שהשכינה, שהיא מלכות דאצילות... היא מתלבשת בהיכל קדשי קדשים דבריאה"; "וכן בדרך זה, ירדה השכינה ונתלבשה בהיכל קדשי קדשים דעשיה"; "והנה, מהשכינה המלובשת בהיכל קדשי קדשים של כל עולם ועולם, כללי או פרטי, נמשך ומתפשט ממנה אור וחיות לכל העולם והברואים שבו". ולשון האיגרת לעיל: "ממלכות דאצילות שנעשה עתיק דבריאה".

במוצא של האור הנידון כאן: מן הצד החיצוני של כלי המלכות, הפונה אל העולמות שלמטה.

לפני שנעבור לסדר ההתלבשות, נסכם את הטעם השני בלשון פשוטה: הקו יורד דרך כל המדרגות ומגיע אל סיומו בתחתית העשייה. שם הוא אינו כבה; משם הוא מאיר ממטה למעלה, אל החיות האלוקית של המדרגה התחתונה ביותר, ובכך מגלה בה שייכות אל הראשית. זה מה שיסביר, בעוד רגע, מדוע יש כוח בכלי שבעפר.

יעד תחילה, ודרך אחר כך

במשפט הקודם נאמר אל מי מגיעה ההארה: אל אור הנשמה דמלכות דמלכות דעשייה. עכשיו האיגרת מפרטת כיצד אותה הארה מתלבשת, והמילה "תחלה" פותחת את הפירוט. זהו הסבר הדרך אל היעד שכבר הוזכר.[465]

> **ולפמ"ש בס' הגלגולים פ"כ הובא בלק"א מתלבשת תחלה הארה זו של הקו דאור א"ס**
>
> W15-10
> מילים 89–102

ולפמ"ש — ולפי מה שכתוב.

בס' הגלגולים פ"כ — בספר הגלגולים, פרק כ.

הובא בלק"א — הובא בליקוטי אמרים, חלקו הראשון של ספר התניא: האיגרת מפנה לדבר שכבר הביא המחבר עצמו בספרו.

מתלבשת תחלה — הצעד הראשון בסדר ההתלבשות.

הארה זו של הקו דאור א"ס — ההארה שנזכרה, הארת הקו של אור אין־סוף. "זו" קושרת את הפירוט אל מה שכבר לפנינו ותומכת ברציפות: אין זה אור חדש שאין לו קשר אל הקו.

---

[465] לבירור סיום הקו והאור החוזר, ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1566–1567, בהכרעת הסוגיה "להפריד יעד, כיוון וסדר התלבשות"; ועמ' 1561, בפתיחת הסוגיה: "יש להבחין בין משפט מסכם לבין פירוטו".

אין כאן נסיגה מן ההסבר הישיר הקודם, אלא פירוטו על פי המקור המצוין.

ספר הגלגולים, פרק כ: מה כתוב שם

ספר הגלגולים ושער הגלגולים הם שני ספרים שונים, שניהם מתורת האר"י בכתיבת רבי חיים ויטאל, תלמידו, ושניהם עוסקים בנשמות ובגלגוליהן. האיגרת מפנה אל ספר הגלגולים, פרק כ, ולא אל ההקדמות שבשער הגלגולים.

פרק כ פותח בכך שקודם ביאור עניין חנוך ואליהו, קין והבל, שהובטח בפרק הקודם, יש לבאר תחילה כמה חלוקות שיש בנשמות עצמן: כי חמש בחינות, נפש רוח נשמה חיה יחידה, יש בכל אחד מארבעת העולמות, "וכל אלו הנשמות הם נעשית מלבוש זה לזה": רוח מן היצירה מתלבש בתוך נפש דעשייה, נשמה מן הבריאה מתלבשת בתוך רוח דיצירה ומתפשטת עד סוף העשייה, וכן נפש מן האצילות מתלבשת בתוכן ומתפשטת עד סוף העשייה. ומכאן הכלל שבעשייה עצמה יש ארבעה חלקים, "נפש דעשיה ובתוכה רוח דיצירה ובתוכה נשמה דבריאה ובתוכה נפש דאצילות, וכל זה מתלבשת בעשיה זה בתוך זה". הספר מדגיש שאין הכוונה לחלוקה הרגילה של העשייה עצמה לחכמה, בינה וזו"ן שלה, "כי כל זה הוא העשיה עצמו", אלא לבחינת האצילות ממש המתגלה בתוך העשייה, וכן בחינת בריאה ויצירה. ובהמשך: "יש פנימיות תוך העשיה אשר הוא אור האצילות המתלבש בתוך כל החלקים והלבושים הנזכרים", ומדרגה זו נקראת "נפש דאצילות שבתוך העשיה".[481]

[481] ספר הגלגולים לרבי חיים ויטאל, פרק כ (דפוס ראשון, פרנקפורט תמ"ד, דפים טז–יז). הפרק מבאר שחמש בחינות הנשמה יש בכל אחד מארבעת העולמות, ושהן מתלבשות זו בזו: "נפש דעשיה ובתוכה רוח דיצירה ובתוכה נשמה דבריאה ובתוכה נפש דאצילות, וכל זה מתלבשת בעשיה זה בתוך זה"; "ואין זה אצילות בריאה יצירה עשיה של בחי' עשי' עצמם... כי כל זה הוא העשיה עצמו"; "יש פנימיות תוך העשיה אשר הוא אור האצילות המתלבש בתוך כל החלקים והלבושים הנזכרים"; "נפש דאצילות שבתוך העשיה". הציטוטים לפי צילום הדפוס, בהשלמת הקיצורים ובכתיב מלא; המשך הפרק עוסק בקניית מדרגות הנפש על ידי האדם ובנשמות קין והבל, ובשורות שנקראו אין לשון "קו" או "אור חוזר". אין להחליף את הספר בשער הגלגולים, שהוא חיבור אחר.

הפרק עצמו עוסק בקניית מדרגות הנפש ולבושיהן על ידי האדם: תחילה קונה אדם נפש מחיצוניות העשייה, ואחר כך רוח מחיצוניות היצירה, וכן הלאה, ויש הזוכה לנפש הפנימית שבעשייה, היא "נפש דאצילות שבתוך העשיה". סדר הקנייה הוא מבחוץ פנימה; סדר ההתלבשות שהאיגרת מתארת הוא מבפנים החוצה, מן ההארה הפנימית ביותר שבעשייה אל הבחינות שמחוצה לה. אין סתירה: הספר מתאר את המבנה ואת עליית האדם בו; האיגרת נשענת על המבנה ומתארת את ירידת ההארה בו. ההעברה מלשון הספר, המדבר בנשמות, אל הארת הקו באור הנשמה של מלכות דמלכות, אינה אוטומטית. יש להפריד שלושה דברים: לשון ספר הגלגולים; הכלל הנלמד ממנו, שבתוך העשייה יש בחינות אצילות, בריאה ויצירה זו לפנים מזו; והחלתו באיגרת על הארת הקו. את הכלל אומר הספר במפורש; את ההחלה אומרת האיגרת.

"הובא בלק"א": ההגהה בפרק ו

היכן הובא הדבר בליקוטי אמרים? בפרק ו של ליקוטי אמרים, בהגהה, נאמר על העולם הזה התחתון: "עם היות בתוכו עשר ספירות דעשיה דקדושה, וכמו שכתוב בעץ חיים שער מ"ג, ובתוך עשר ספירות דעשיה אלו הן עשר ספירות דיצירה, ובתוכן עשר ספירות דבריאה, ובתוכן עשר ספירות דאצילות, שבתוכן אור־אין־סוף ברוך־הוא; ונמצא אור־אין־סוף ברוך־הוא מלא כל הארץ הלזו התחתונה, על ידי התלבשותו בעשר ספירות דארבע עולמות אצילות־בריאה־יצירה־עשיה, כמו שכתוב בעץ חיים שער מ"ז פרק ב' ובספר גלגולים פרק כ'". [482] ההגהה אומרת בדיוק את הכלל: בתוך העשייה, זו לפנים מזו, עשר ספירות דיצירה, דבריאה ודאצילות, ובתוכן אור אין־סוף, וכך אור אין־סוף "מלא כל הארץ הלזו

[482] תניא, ליקוטי אמרים, פרק ו, בהגהה. בפרק יח נזכר ספר הגלגולים בעניין אחר ("ולפעמים ממשיכים פושעי ישראל נשמות גבוהות מאד... כמו שכתוב בספר גלגולים"); ההפניה "הובא בלק"א" מתאימה להגהת פרק ו, המביאה את "ספר גלגולים פרק כ'" במפורש לעניין התלבשות עשר הספירות של ארבעת העולמות זו בזו בארץ התחתונה. ההגהה מזהה את המקור ואת הכלל; היא אינה מוכיחה מעצמה את כל מסלול האור החוזר.

התחתונה". שם נאמר הדבר על הארץ הגשמית שאנו עומדים עליה, וכאן על תחתית העשייה שבה נמצא יסוד העפר. ההפניה מזהה אפוא את המקור ואת הכלל; היא אינה מוכיחה מעצמה את כל מסלול האור החוזר, וזה מה שהאיגרת מוסיפה משלה.

באור האצי' שבעשיה וממנה לבריאה ויצירה שבעשיה

W15-11
מילים 103–109

באור האצי' שבעשיה — ההארה מתלבשת תחילה באור של בחינת האצילות שבתוך העשייה. "שבעשיה" קובע את המסגרת: אין זו האצילות הכללית, שממנה יצאנו אל העולמות שלמטה, אלא בחינה פנימית של העולם שאליו הגענו.

וממנה — מן האצילות שבעשייה, שבאורה נתלבשה ההארה תחילה; "ממנה" היא לשון נקבה, כמו "אצילות", ולא כמו "אור".

לבריאה ויצירה שבעשיה — גם אלה מדרגות בתוך העשייה, ולא יציאה אל עולם הבריאה הכללי ואל עולם היצירה הכללי בכל פעם שהשם חוזר.

בלי ההבחנה בין עולם כולל לבין תת־מדרגותיו נוצרת קפיצה מדומה בין עולמות.

עולם בתוך עולם

מי שלמד עד כאן על ארבעת העולמות עלול לחשוב שההסבר חזר פתאום לראש הסולם. אבל המילה "שבעשיה" אומרת שמדובר בבחינות המתלבשות בתוך העשייה, לבוש לפנים מלבוש, ולא באצילות כפי שהיא בעולמה שלה. שם המדרגה לבדו אינו מספיק;

צריך לשאול גם מה מקור האור, וגם באיזה אופן הוא מופיע בתוך העשייה.[481]

דוגמה עשויה לעזור. מכתב בתוך מעטפה, והמעטפה בתוך חבילה: כל השלושה נמצאים באותו מקום, ובכל זאת יש פנימי וחיצוני, והפנימי הוא העיקר. כך "אצילות שבעשייה" היא הפנימי ביותר בתוך העשייה, ולא יציאה אל עולם האצילות. גבול הדוגמה: המכתב, המעטפה והחבילה הם שלושה חפצים נפרדים, ואילו כאן מדובר באור המתלבש בלבושים, כשכל לבוש הוא אופן קבלה, ולא עצם בפני עצמו.

ספר הגלגולים מוסיף דיוק שכדאי לקורא לשאת עמו. יש שני מובנים שבהם אפשר לומר "אצילות שבעשייה". במובן הרגיל, כל עולם כלול מעשר ספירות, והחכמה שבו נקראת "אצילות שבו", הבינה "בריאה שבו", וכן הלאה; זו חלוקת העשייה עצמה. במובן שעליו מדבר ספר הגלגולים, ואחריו ליקוטי אמרים והאיגרת, מדובר באור האצילות המתלבש בתוך העשייה כלבוש פנימי, ולא באצילות כפי שהיא בעולמה שלה, "לבוש לפנים מלבוש", עד שאור אין־סוף שבתוכו מלא גם את הארץ התחתונה. הספר עצמו אומר על החלוקה הרגילה: "ואין זה אצילות בריאה יצירה עשיה של בחי' עשי' עצמם... כי כל זה הוא העשיה עצמו".[481] המתחיל אינו צריך לזכור את שני המובנים בכל פרטיהם; די לו לדעת שהמילים "אצילות שבעשייה" מציינות את הפנימי ביותר בתוך העולם התחתון, את הצד שבו העולם התחתון נוגע באורו של העולם העליון, ולא חזרה אל העולם

[481]ספר הגלגולים לרבי חיים ויטאל, פרק כ (דפוס ראשון, פרנקפורט תמ"ד, דפים טז–יז). הפרק מבאר שחמש בחינות הנשמה יש בכל אחד מארבעת העולמות, ושהן מתלבשות זו בזו: "נפש דעשיה ובתוכה רוח דיצירה ובתוכה נשמה דבריאה ובתוכה נפש דאצילות, וכל זה מתלבשת בעשיה זה בתוך זה"; "ואין זה אצילות בריאה יצירה עשיה של בחי' עשי' עצמם... כי כל זה הוא העשיה עצמו"; "יש פנימיות תוך העשיה אשר הוא אור האצילות המתלבש בתוך כל החלקים והלבושים הנזכרים"; "נפש דאצילות שבתוך העשיה". הציטוטים לפי צילום הדפוס, בהשלמת הקיצורים ובכתיב מלא; המשך הפרק עוסק בקניית מדרגות הנפש על ידי האדם ובנשמות קין והבל, ובשורות שנקראו אין לשון "קו" או "אור חוזר". אין להחליף את הספר בשער הגלגולים, שהוא חיבור אחר.

העליון עצמו. כך מובן גם מדוע ההארה מתלבשת "תחלה" דווקא שם: הפנימי מקבל תחילה, ומן הפנימי אל החיצון.

ומהן לבחי' אור הנשמה דמל' דמל' דעשיה

W15-12
מילים 110–116

ומהן — מבריאה ויצירה שבעשייה.

לבחי' אור הנשמה דמל' דמל' דעשיה — חוזר אל היעד שכבר נזכר: אותו אור נשמה, ולא מקבל חדש נוסף.

כך מגיע סדר ההתלבשות אל היעד שכבר הוזכר במשפט הקודם.

לקרוא את הדרך בלי להוסיף תחנות

נסכם את הסדר. תחילה נאמר לאן ההארה באה: אל אור הנשמה של מלכות דמלכות דעשייה. אחר כך נאמר כיצד היא מתלבשת: תחילה באור האצילות שבעשייה, ממנה לבריאה וליצירה שבעשייה, ומהן אל אותו אור נשמה. היעד לא היה עצירה בדרך; הוא היה שם המקום שאליו הדרך הולכת. וגם אין להפוך את סדר ההתלבשות לתנועה גשמית, שבה אור יוצא מן הנשמה ושב אליה דרך עולמות רחוקים: הסדר המפורט מתאר לבושים, מדרגה בתוך מדרגה, ולא מסע.

נשארת שאלה אחת שהמילים אינן מכריעות. "הארה זו" מבטיחה שהפירוט מדבר באותה הארה של הקו; אך האם הפירוט הוא אותו אור עצמו בכל צדדיו, המתואר עתה לפי לבושיו, או בחינות שונות של ההארה, שלכל אחת מהן לבוש משלה? המילה "זו" תומכת ברציפות, ואינה לבדה פותרת את מתח הכיוון: מצד אחד נאמר שהקו מאיר ממטה למעלה, ומצד שני נאמר שההארה מתלבשת תחילה בפנימי ומשם אל החיצון. אפשר להחזיק את שני הצדדים כך: "ממטה למעלה" מתאר את כיוון ההארה ביחס לסדר הירידה, ואילו "תחלה... וממנה... ומהן" מתאר את סדר הלבושים שבהם ההארה מתקבלת. כיוון וסדר לבושים הם שני צירים, ולא מפה אחת. האיגרת

אינה מתארת יציאה מאור הנשמה בחזרה לאצילות שבעשייה או חזרה אל האצילות הכללית.[483]

עד כאן הדרך: מן הקו בסיומו, דרך הלבושים שבתוך העשייה, אל אור הנשמה של מלכות דמלכות דעשייה. עכשיו האיגרת אומרת מה יוצא מכל זה, ובמילים האלה נמצאת התשובה לשאלה שפתחה את הפרק.

מי מקבל את הכוח

> **ועי"ז יש כח ועוז בסיום הכלי דמל' דמל' דעשיה שביסוד העפר**
>
> W15-13
> מילים 117–127

ועי"ז — ועל ידי זה: מסקנה סיבתית של המסלול. מה שקדם — הארת הקו ממטה למעלה, אור הנשמה וסדר ההתלבשות — הוא האמצעי, והתוצאה היא שיש כוח ועוז במקום מסוים.

יש כח ועוז — הצירוף חוזר ללשון פעולת הסובב בכלים (פרק 13), ומחבר את הפסקאות.

בסיום הכלי — מובחן מאור הנשמה שבתוכו: הכלי הוא צד המקבל והמגדיר, וסיומו הוא הקצה של המדרגה האחרונה.

דמל' דמל' דעשיה — אותה מלכות דמלכות שאורה נזכר, עתה מצד כליה.

שביסוד העפר — מציב את סיום הכלי הזה ביסוד העפר, במציאות שעליה שאל הפרק הקודם.

הכוח מתגלה בכלי האחרון שביסוד העפר מפני ההארה, ולא מפני שכלי זה נפרד ממקורו.

---

[483]ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1594: "אין להמציא יציאה מאור הנשמה בחזרה לאצילות שבעשיה. נשאר לברר אם מדובר בפירוט אותה הארה, בבחינות שונות שלה או במעבר אחר; המילה "וז" תומכת ברציפות, ואינה לבדה פותרת את מתח הכיוון. הסדר המפורט אינו מתאר תנועה גשמית"; ועמ' 1565: "עד ואחריו דרך אליו; המתח בין כיוון להלבשה נשמר".

כלי ואור: מי מקבל

מי שמקבל את הכוח, בלשון המשפט, הוא סיום הכלי של מלכות דמלכות דעשייה. לא העפר כבורא, ולא אור הנשמה כאילו הוא עצמו נעשה עפר. ההבחנה בין "אור הנשמה" שבמשפט הקודם לבין "סיום הכלי" שבמשפט הזה היא ההבחנה שליוותה אותנו מתחילת האיגרת: האור הוא החיות האלוקית, והכלי הוא מה שמגדיר ומקבל. ההארה מגיעה אל האור; הכוח ניתן בכלי. ומה יחסו של "סיום הכלי" אל העפר הגשמי שאנו רואים? האיגרת אומרת רק "שביסוד העפר". אפשר להבין זאת כך: סיום הכלי הוא הצד הרוחני של יסוד העפר, השורש שממנו נמשכים העפר הגשמי וכוח הצומח שבו; העפר הגשמי אינו הכלי עצמו ואינו אלוקות, אלא הנברא שבו מתגלה, בפועל ובגלוי, הכוח שניתן בסיום הכלי. זו הצעת ביאור לקורא, ולא לשון מפורשת באיגרת.

"כח ועוז" כאן ובפרק על הסובב

"כח ועוז" היא לשון שכבר פגשנו. בפרק על הסובב נאמר שהסובב "מאיר אל הקו הפנימי דרך הכלים די"ס דבי"ע, ובהארתו תוך הכלים נותן בהם כח ועוז לברוא יש מאין", כלומר דרך הכלים של עשר הספירות של בריאה, יצירה ועשייה. "בהם" שם מוסב על הכלים שדרכם מתהווה יש מסוים. הכלי אינו נעשה בורא עצמאי; הכוח האלוקי פועל באמצעותו. כאן אותו צירוף לשון חוזר, והמושא אחר: "בסיום הכלי" הוא סיום כלי אחד נקוב, מלכות דמלכות דעשייה, והוא ביסוד העפר. הכוח שניתן שם מבאר את מה שהפרק הקודם ראה: העפר מוציא יש מאין תמיד. חזרת המילים "כח ועוז" מחברת את הפסקאות ומראה שמדובר באותו סוג של נתינת כוח, כוח להוות; היא אינה מוכיחה שכל המנגנון זהה. שם נידונה נתינת כוח בכלים

כדי שיתהווה יש בכלל; כאן נידון הכוח שבקצה הכלי התחתון, שמכוחו הארץ מצמיחה. בשני המקומות המקבל נשאר מקבל.[484]

הסיום אינו נעשה מקור עצמאי

כאשר מתגלית מעלה בתחתית, עלול להיווצר רושם שהארץ קיבלה כוח משלה שאינו זקוק עוד למקור. האיגרת אומרת את ההפך, והמשפט עצמו פותח ב"ועל ידי זה". הכוח ישנו שם מפני ההארה שירדה בסדר, האירה ממטה למעלה אל אור הנשמה, ומשם, על ידי הסדר, הגיעה אל סיום הכלי. אם מנתקים את הכוח מן ההארה, נשארת אדמה שנראית כאילו יש לה יכולת משלה. כל ההסבר על הקו, הסובב והנשמה שבמלכות מראה מנין הכוח וכיצד הוא פועל. המעלה שבארץ היא גילוי של תלותה בשורש נעלה, לא שחרור מן התלות.

כך נשמרת שאלת האחדות, שבה נפתחה האיגרת, גם במקום שבו הריבוי והגשמיות בולטים ביותר. הארץ מצמיחה פרטים רבים, וכל אחד מהם נראה בפני עצמו. הביאור מחזיר אותנו אל כוח אחד הפועל בסדרים רבים. ההגעה אל העפר אינה ירידה מן השאלה ההיא לנושא אחר; היא מבחן עמוק לאותה שאלה בתוך המציאות הקרובה לנו.

נשאר לומר מה שמו של הכוח הזה. האיגרת אינה מסתפקת בתיאור "כח ועוז", והיא מזהה אותו עם אחד ממאמרות מעשה בראשית.

המאמר הפועל בקרב הארץ

והוא מאמר תדשא הארץ וכו' להיות פועל בקרב הארץ תמיד לעולם ועד

W15-14
מילים 128–139

והוא — מזהה את הכוח והעוז שבסיום הכלי עם מאמר.

[484]אגרת הקודש כ: "וגם מאור־אין־סוף הסובב ומקיף לארבע עולמות אצילות־בריאה־יצירה־עשיה בשוה, מאיר אל הקו הפנימי דרך הכלים די' ספירות דבריאה־יצירה־עשיה, ובהארתו תוך הכלים נותן בהם כח ועוז לברוא יש מאין"; וראו לעיל, פרק 13. ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1565: "נתינת כוח לכלי; חזרת הצירוף אינה זהות כל המנגנון".

מאמר תדשא הארץ — אחד מעשרה המאמרות שבמעשה בראשית, שנאמר ביום השלישי: "ויאמר אלהים תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע עץ פרי עשה פרי למינו אשר זרעו בו על הארץ".[485]

וכו' — מפנה אל המשך המאמר, ואינו מוסיף מדרגה נוספת.

להיות פועל — פעולה נמשכת: המאמר אינו נזכר כפקודה שנאמרה פעם אחת ונסתיימה ביום השלישי.

בקרב הארץ — בתוך הארץ, ולא רק בראשיתה.

תמיד לעולם ועד — פעולה שאינה פוסקת.

"תמיד לעולם ועד" נאמר על פעולת המאמר האלוקי בתוך הצמיחה. בהמשך יובהר שהתמדת הפעולה תלויה בקיום העולם.

פעולה נמשכת, לא התחלה חד־פעמית

האמירה "תדשא הארץ" נעשית מובנת מתוך המהלך הזה. הכוח אינו מתואר כפקודה שחלפה ונעלמה לאחר מעשה הבריאה הראשון. פעולתו נמשכת בהצמחה החוזרת. הדבר מתאים ליסוד שלמדנו על התהוות מתמדת: העולם אינו נשען על אירוע קדום שהותיר אותו עצמאי, אלא מתקיים בכוח אלוקי הפועל בו. בשער היחוד והאמונה מובא בשם הבעל שם טוב על הפסוק "לעולם ה' דברך נצב בשמים", שהתיבות והאותיות של מאמר "יהי רקיע" "נצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע השמים... להחיותם", "כי אילו היו האותיות מסתלקות כרגע חס ושלום וחוזרות למקורן, היו כל השמים אין ואפס ממש"; וכן בארץ הגשמית ובדומם ממש: אילו נסתלקו ממנה האותיות מעשרה מאמרות שבהן נבראה, "היתה חוזרת לאין ואפס ממש".[486] כאן מוסיפה האיגרת צד מיוחד של אותו יסוד: לא רק קיום של מה שכבר

---

[485]בראשית א, יא: "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תַּדְשֵׁא הָאָרֶץ דֶּשֶׁא עֵשֶׂב מַזְרִיעַ זֶרַע עֵץ פְּרִי עֹשֶׂה פְּרִי לְמִינוֹ אֲשֶׁר זַרְעוֹ־בוֹ עַל־הָאָרֶץ וַיְהִי־כֵן".

[486]תניא, שער היחוד והאמונה, פרק א: על הפסוק "לעולם ה' דברך נצב בשמים", בשם הבעל שם טוב, שהתיבות והאותיות של מאמר "יהי רקיע" "נצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע השמים, ומלובשות בתוך כל הרקיעים לעולם להחיותם"; "ואפילו ארץ הלזו הגשמית ובחינת דומם ממש, אילו היו מסתלקות ממנה כרגע חס ושלום האותיות מעשרה מאמרות שבהן נבראת הארץ בששת ימי בראשית, היתה חוזרת לאין ואפס ממש".

יש, אלא כוח המוציא עשב ואילן פעם אחר פעם, התחדשות של צומח.

הפרי המסוים מוגבל, והאילן המסוים נותן מספר מסוים של פירות. החידוש הוא שהכוח אינו מתואר כמלאי שנגמר אחרי הצמיחה הראשונה. וגם אין להפוך את המאמר לטענה שהאדמה מגדלת בלי שום סדר של זרע, מים ועונות: האיגרת אינה מבטלת את תנאי הצמיחה. היא אומרת מי הפועל בתוכם: המאמר, שהוא הכוח שניתן בסיום הכלי.

רציפות, התחדשות ותנאי

המשפט אינו נגמר כאן. אחרי "לעולם ועד" פותחת האיגרת סוגריים המבארים באיזה מובן נאמר "תמיד": בחינת אין־סוף, ולא רק בששת ימי בראשית; ואחרי הסוגריים חוזר הנשוא: להצמיח עשבים, אילנות ופירות מאין ליש תמיד, מדי שנה בשנה, "שהוא מעין בחינת אין־סוף", "שאם יתקיים עולם הזה ריבוי רבבות שנים". "תמיד לעולם ועד" שלפנינו אומר פעולה נמשכת; החידוש מדי שנה, המילה "מעין" והתנאי "אם יתקיים" יתבארו במקומם, בפרק הבא. חידוש אינו סתירה לרציפות: אפשר שהפעולה נמשכת, אפשר שהאור מתחדש, ואפשר שהיכולת עומדת כל עוד העולם קיים, ושלושת הצדדים אינם מתחלפים זה בזה.[487] משם תעבור האיגרת אל חלקו של האדם: אל הזריעה והנטיעה כ"העלאת מיין נוקבין", ואל ההבדל בין מה שעולה מאליו מכוח הצומח לבדו לבין הפירות המשובחים הבאים על ידי עבודה. כאן די לנו בכוח שניתן בארץ עצמה. האדם אינו מקור האור;

[487] ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1598–1599: ""תמיד", התחדשות מדי שנה ויכולת להתמיד אם העולם יתקיים שנים רבות אינם אותו מושג... אין להסיק שחידוש שולל רציפות"; ועמ' 1595: "קיום הפעולה, התחדשות האור, והיכולת לפעול ככל שהעולם מתקיים הם שלושה היבטים נבדלים". וראו אגרת הקודש יד על החידוש השנתי של ההארה: "והארה והמשכה זו, אף שהיא תמידית, אף־על־פי־כן אינה בבחינה ומדרגה אחת לבדה מימי עולם, אלא שבכל שנה ושנה הוא אור חדש עליון".

כשיידון חלקו, הוא יידון כמי שמעורר ומגלה בתוך כוח שכבר פועל, לא כמי שהחליף את המאמר.[466]

שני הטעמים וההקבלה: מה נלמד, ומה אינו נלמד

כדאי לאסוף את שני הטעמים ואת ההקבלה במקום אחד, אחרי שהמילים נקראו.

בחינה	מה נאמר עליה בפרק	מה אין ללמוד ממנה
אור אין־סוף הסובב	מאיר תחת רגלי א״ק, בלי הפסק רב; נותן כוח ועוז בכלים	אינו קיר ואינו דוחף את הקו; אינו נעדר ממקום אחר
עיגולי אדם קדמון	מה שנמנה בין הסיום לבין הסובב	אינם הסובב עצמו; לא הוכח שהם עתיק
הקו	מסתיים בסיום היושר; מאיר ממטה למעלה בבחינת אור חוזר	אינו קרן הפוגעת במשטח; אינו העלאת מ״ן
מלכות דאצילות	דוגמה: כתר ממטה למעלה, נעוץ תחילתן בסופן	אין זהות מלאה של המנגנון; ״נעוץ״ אינו הוכחה
אור הנשמה דמלכות דמלכות דעשייה	היעד; אלוקות ממש; מוצאו מחיצוניות כלי מלכות דאצילות	אינו נשמת אדם; אינו העפר הגשמי
אצילות, בריאה ויצירה שבעשייה	לבושי ההארה, מן הפנימי אל החיצון	אינם חזרה אל העולמות הכלליים; אינם תחנות מסע
סיום הכלי שביסוד העפר	מקבל כוח ועוז; הוא מאמר ״תדשא הארץ״ הפועל תמיד	אינו בורא עצמאי; העפר אינו אלוקות

מה מרוויח הקורא מכל השמות?

אפשר היה לומר בקיצור ״יש כוח אלוקי בארץ״ ולעצור. אבל אז היינו מאבדים את השאלה שהאיגרת עמלה לפתור: כיצד נקודת הסיום, הרחוקה כל כך מגילוי נעלה, נעשית מקום להופעת כוח מיוחד? פירוט הסובב, הקו, הסיום, האור החוזר והנשמה שבמלכות מראה

[466]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ׳ 1602–1603, בדיון ״העלאת מ״ן ותכלית האדם: תרומת קונטרס אחרון ד״.

שהמעלה אינה כוח זר שנוסף לאדמה. היא קשורה לעצם מבנה ההשפעה וליחס שבין הראשית לבין הסוף.[465]

מיעוט הגילוי במדרגה תחתונה נשאר בעינו, אך הסיום קשור אל שורש ההארה. הקשר הזה מבאר את הכוח המיוחד המתגלה בעפר. יש תכלית בהגעה אל המקום האחרון, ותכלית זו מאפשרת להכיר בשורש גבוה המתגלה דווקא בו. הפרק הבא ימשיך את המשפט שכבר קראנו על מאמר "תדשא הארץ". תחילה נברר את המילה "תמיד" ואת ההבחנה בין כוח ההצמחה לבין המאמרים שפעלו באופן הנידון רק בימי בראשית. לאחר מכן נשאל מה מוסיפות הזריעה והנטיעה לכוח שכבר ניתן בארץ. עבודת האדם מצטרפת לכוח הזה ומשנה את איכות הופעתו; היא אינה ממציאה אותו.

קריאה רצופה

נקרא עתה את הקטע כולו בלשון פשוטה, בלי ראשי תיבות, כדי לשמוע אותו כרצף אחד.

מדוע דווקא יסוד העפר מצמיח תמיד יש מאין, יותר מכל היסודות ומצבא השמים? אין זאת אלא משום שרגלי אדם קדמון, סיומה של המערכת הראשונה בסדר ההשתלשלות, מסתיימות בתחתית עולם העשייה. ותחת רגליו מאיר אור אין־סוף ברוך הוא המקיף את כל העולמות, בלי הפסק רב: האיגרת מונה ביניהם רק את עיגולי אדם קדמון. הקרבה לסובב מתבטאת במיעוט הלבושים החוצצים. וגם הקו הנמשך מאור אין־סוף, המסתיים בסיום רגלי אדם קדמון, אינו כבה שם, אלא מאיר ממטה למעלה בבחינת אור חוזר. הדבר דומה למה שנאמר על האור המלובש בפרצופי האצילות, אריך אנפין, אבא ואימא, זעיר אנפין ונוקבא: אור זה מאיר באור חוזר ממלכות דאצילות, שכן מלכות דאצילות, שהיא סוף בסדר היורד, היא בחינת

[465]לבירור סיום הקו והאור החוזר, ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1566–1567, בהכרעת הסוגיה "להפריד יעד, כיוון וסדר התלבשות"; ועמ' 1561, בפתיחת הסוגיה: "יש להבחין בין משפט מסכם לבין פירוטו".

כתר כשמביטים ממטה למעלה, ונעוץ תחילתן בסופן. וכך הוא גם בסיום הקו של אור אין־סוף, המסתיים בסיום היושר של רגלי אדם קדמון: הוא מאיר ממטה למעלה אל אור הנשמה של מלכות דמלכות דעשייה, המדרגה האחרונה שבתוך האחרונה, ואור נשמה זה הוא אלוקות ממש, ומוצאו מחיצוניות הכלים של מלכות דאצילות. ולפי מה שכתוב בספר הגלגולים פרק כ, והובא בליקוטי אמרים, הארה זו של הקו מתלבשת תחילה באור האצילות שבתוך העשייה, וממנה לבחינות בריאה ויצירה שבתוך העשייה, ומהן אל אור הנשמה של מלכות דמלכות דעשייה. ועל ידי זה יש כוח ועוז בסיום הכלי של מלכות דמלכות דעשייה, שהוא ביסוד העפר. והכוח הזה הוא מאמר "תדשא הארץ", הפועל בקרב הארץ תמיד, לעולם ועד.

סיכום: מה נתברר ומה נשאר פתוח

נתברר: "ואין זאת אלא משום" הוא נימוק לעובדת גילוי הכוח בעפר, והנימוק כפול. הסובב מאיר תחת סיום היושר בלי הפסק רב, במובן של מיעוט הלבושים החוצצים; עיגולי אדם קדמון נשארים ההפסק הנמנה באיגרת; הקו מאיר בסיומו ממטה למעלה, מפני שתכלית ההמשכה מתגלה בסופה, כדרך שמלכות דאצילות היא כתר ממטה למעלה. ההארה מגיעה אל אור הנשמה של מלכות דמלכות דעשייה, שהוא אלוקות ממש, ומתלבשת בסדר לבושים שבתוך העשייה על פי ספר הגלגולים והגהת ליקוטי אמרים. על ידי זה יש כוח ועוז בסיום הכלי שביסוד העפר, והוא מאמר "תדשא הארץ" הפועל תמיד.

נשאר פתוח: מדוע נמנו אריך, אבא ואימא וזו"ן ולא עתיק; מה בדיוק היחס בין "רק עיגולי א"ק לבדו" לבין תיאור עץ חיים, שבו עיגולי עתיק סובבים תחת רגלי א"ק; כיצד מתיישבים בכל פרטיהם "בלי הפסק רב" שבאיגרת עם ריחוק כלי העשייה שבעץ חיים, מעבר להצעת שני הצירים; האם "הארה זו" שבפירוט היא אותו אור בכל

צדדיו או בחינות שלו; ומדוע חזר המחבר על סיום הקו בכמה ניסוחים.

שלושה כללי קריאה שנלמדו בפרק

מלבד התוכן, הפרק לימד שלושה כללים שישמשו אותנו גם בהמשך. הראשון: כשנאמר "סוף" או "סיום", שואלים סוף של מה. תחתית העשייה, סיום רגלי היושר ומלכות דמלכות הם שלושה "סופים" מדויקים, ולא שם אחד לדבר אחד. השני: כששני מקורות נראים סותרים בשאלה מי רחוק ממי, בודקים באיזה סדר ובאיזה יחס כל אחד מהם מדבר. ההבחנה בין עיגולים ליושר מסייעת להעמיד את הקושי; בפרק הזה היא עדיין אינה יישוב מוכח של כל פרטיו. השלישי: מבחינים בין יעד לבין דרך. כשמשפט נוקב ביעד לפני שהוא מתאר את הדרך, אין להפוך את היעד לתחנה נוספת בדרך.

ללמוד את הפרק בעזרת כלי בינה מלאכותית

בפרק הזה הפיתוי הגדול הוא התרשים, ויש בו גם הפניה למקור ששמו דומה לשם של ספר אחר; בשני אלה עוסקים שני התרגילים הראשונים. השלישי והרביעי חוזרים אל מקומות שבהם הפרק עצמו עצר לפני הכרעה: יישוב שני הצירים, והשימוש ב"נעוץ תחלתן בסופן". והחמישי מבקש מן הכלי לשחק תפקיד של לומד מתחיל, כדי שנבדוק אם אנו יודעים להסביר בעצמנו מדוע דווקא העפר מגלה את הכוח.

תרגיל 1: תרשים שנבדק מול המילים

מה לשאול. מבקשים מן הכלי לשרטט, במילים או בטבלה, את המהלך מ"ואין זאת אלא משום" עד "תמיד לעולם ועד".

מה לבדוק. בודקים את התרשים מול המילים בעזרת ארבע שאלות. האם נוספה בו תחנה שהאיגרת לא כתבה, למשל עצירה ביעד לפני "תחלה"? האם הסובב "דוחף" או "מחזיר" בו את הקו? למי מיוחס בו

"אור חוזר" — לקו, כמו באיגרת, או לסובב? ועל מי נאמר בו "אלקות ממש" — על אור הנשמה, או על העפר?

גבול המסקנה. תרשים נכון הוא עזר לזיכרון. גם כשאין בו טעויות, הוא אינו מכריע את השאלות שנשארו פתוחות, כמו היחס בין "הארה זו" לבחינותיה.

תרגיל 2: ספר הגלגולים ושער הגלגולים

מה לשאול. מבקשים מן הכלי לצטט את המקור שאליו מפנה האיגרת, "ס' הגלגולים פ"כ".

מה לבדוק. ספר הגלגולים ושער הגלגולים הם שני ספרים שונים, ושמותיהם דומים מספיק כדי שכלי אוטומטי יחליף ביניהם. בודקים באיזה ספר מדובר, באיזה פרק, והאם הלשון תואמת את מה שהובא בפרק ("נפש דעשיה ובתוכה רוח דיצירה..."). אותו דבר לגבי ההגהה בליקוטי אמרים, פרק ו: פותחים את התניא וקוראים אותה בעצמנו.

גבול המסקנה. גם כשהמקור נמצא, הוא מדבר בנשמות ובקנייתן בידי האדם. ההחלה על הארת הקו היא של האיגרת. אם הכלי מציג את ספר הגלגולים כאילו הוא עצמו מתאר את האור החוזר, הוא ערבב בין המקור לבין השימוש בו.

תרגיל 3: שני צירים

מה לשאול. מציגים לכלי את הקושי: עץ חיים אומר שכלי העשייה רחוקים מאוד מן הסובב, והאיגרת אומרת שבתחתית העשייה מאיר הסובב "בלי הפסק רב". מבקשים יישוב.

מה לבדוק. האם הכלי מבחין בין ציור העיגולים לבין ציור היושר, כפי שעשינו בפרק? האם הוא מציג את היישוב כלשון מפורשת של אחד המקורות?

גבול המסקנה. בפרק אמרנו במפורש שזו הצעת יישוב המסתברת מן הלשונות, ולא גשר כתוב. תשובה שהופכת אותה לוודאות חורגת ממה שידוע.

תרגיל 4: "נעוץ תחלתן בסופן" בכל מקום?

מה לשאול. מבקשים מן הכלי להסביר "נעוץ תחלתן בסופן", ולתת דוגמאות נוספות לשימוש בו.

מה לבדוק. האם הכלי קורא כל הופעה של "נעוץ" כאותה התאמה בין שתי מדרגות קבועות? בפרק על המלכות ובפרק הזה ראינו שבכל מקום שואלים מהי התחילה, מהו הסוף, ומה מתגלה בקשר ביניהם.

גבול המסקנה. ציטוט של "נעוץ" אינו הוכחה למנגנון. זו הקבלה שעשתה האיגרת עצמה, וזהות מלאה של המנגנון אינה מפורשת.

תרגיל 5: להסביר למתחיל

מה לשאול. אחרי לימוד הפרק מבקשים מן הכלי: "שחק תפקיד של לומד מתחיל. שאל אותי, שאלה אחר שאלה, מדוע דווקא העפר מגלה את כוח ההצמחה. אל תסביר בעצמך; אחרי כל תשובה שלי שאל שאלה אחת על המקום שנשמע לך לא ברור." עונים בעצמנו, בלי להציץ בפרק.

מה לבדוק. היכן נתקענו? חוזרים אל הסעיף בפרק העוסק באותה נקודה, ובודקים אם התשובה שנתנו נשענת על לשון האיגרת. שמים לב גם לשאלות של הכלי: שאלה שמניחה דבר שאינו כתוב, למשל שהעפר עצמו "משיג" את הכוח, היא הזדמנות לתקן את ההנחה, ולא לקבל אותה.

גבול המסקנה. הכלי כאן רק מארגן את התרגול. ההבנה נמדדת במה שאנו מסוגלים להסביר בלי תשובה מוכנה לפנינו; מה שלא הצלחנו להסביר נרשם כשאלה להמשך הלימוד.

פרק 16 | מן ההצמחה אל עבודת האדם

מה כבר ידוע לנו

הפרק הזה שואל מה מוסיף מעשהו של האדם הזורע והנוטע, ולכן נחוץ לו רק מה שנתברר על הכוח שבארץ עצמה. הכוח לברוא יש מאין, שהוא כוחו של הבורא לבדו, מתגלה "ביתר עז" דווקא ביסוד העפר, והעפר עצמו נשאר נברא נמוך (פרק 14). המזל מגדל ואינו מצמיח: הצמיחה באה "מהכח הצומח שבו", שהוא "אין ורוחני" לגבי הצמחים (פרק 14). והיתרון בא מן הסובב המאיר תחת סיום רגלי היושר של אדם קדמון, ומן הקו המאיר בסיומו ממטה למעלה, בבחינת אור חוזר; על ידי זה יש כוח ועוז בסיום הכלי שביסוד העפר, והוא מאמר "תדשא הארץ" הפועל תמיד (פרק 15).

שאלת הפרק: אם הארץ מצמיחה, מה מוסיף הזורע?

גרעין קטן יכול להיות תחילתו של אילן גדול, אבל גרעין המונח על השולחן אינו מצמיח דבר. הוא צריך להיכנס אל האדמה ולקבל בה את תנאי הצמיחה. ומן הצד השני, הארץ אינה מקבלת את כוח הצמיחה רק ברגע שאדם זורע בה: עשבים ואילנות עולים בה גם במקום שאיש לא זרע. לפנינו שני צדדים: כוח שכבר ניתן בארץ, ופעולה של אדם המעוררת את הכוח ומכוונת את הופעתו.

הפרק הקודם עסק בצד הראשון, בשאלה מדוע דווקא יסוד העפר מצמיח תמיד יש מאין, יותר מכל היסודות ומצבא השמים. האיגרת השיבה במשפט נימוק אחד, ובו שני הטעמים שנלמדו בפרק 15: תחת סיום רגלי אדם קדמון מאיר אור אין־סוף הסובב, בלי הפסק רב; וגם הקו, המסתיים שם, מאיר ממטה למעלה בבחינת אור חוזר. על ידי זה יש כוח ועוז בסיום הכלי שביסוד העפר, והכוח הזה הוא מאמר "תדשא הארץ", הפועל בארץ תמיד.

הקטע שנלמד עתה מוסיף על כך שני דברים. ראשית, הוא מבאר באיזה מובן הכוח הזה פועל "תמיד לעולם ועד": הוא מבדיל אותו ממאמרים אחרים של ימי בראשית, שפעלו כך רק בשעת הבריאה, ומתאר הצמחה המתחדשת "מדי שנה בשנה" מכוח שהוא "מעין בחינת אין סוף". שנית, הוא מבחין בתוך הצמחים עצמם: יש העולים מאליהם, ויש הבאים על ידי זריעה ונטיעה. אף אלה הם "כמו יש מאין", והם "משובחים מאד מאד". מן ההבחנה הזאת האיגרת מסיקה דבר על האדם: עבודתו ממשיכה אורות עליונים בכל העולמות, "שהוא תכלית בריאת האדם".

כך נבנית שאלת הפרק. אם הכוח כבר נמצא בארץ, מה מוסיף הזורע? ואם הוא מוסיף, האם אין בכך סתירה לאמירה שכל הכוח ניתן מלמעלה? הפרק הקודם כבר התווה את כיוון התשובה: האדם אינו מקור האור, אלא מי שמעורר ומגלה כוח שכבר פועל. האיגרת עצמה מציבה כאן ניגוד: בימי בראשית האירה הארה "בחסד חנם", בלי שום התעוררות מלמטה, ואילו הזרועים והנטועים באים דווקא על ידי התעוררות כזאת.

משפט אחד שנמשך

הקטע שלפנינו אינו פותח משפט חדש. הוא ממשיך משפט שהחל בסוף הפרק הקודם: "והוא מאמר תדשא הארץ וכו' להיות פועל בקרב הארץ תמיד לעולם ועד". נזכיר בקצרה את מילותיו. "והוא" — הכוח והעוז שבסיום הכלי שביסוד העפר. "מאמר תדשא הארץ" — מאמר הבריאה של הצמחים ביום השלישי: "תַּדְשֵׁא הָאָרֶץ דֶּשֶׁא עֵשֶׂב מַזְרִיעַ זֶרַע עֵץ פְּרִי". "להיות פועל בקרב הארץ" — המאמר לא נאמר פעם אחת ונגמר; הוא ממשיך לפעול בתוך הארץ.

כאן נפתחים סוגריים. בתוכם האיגרת מבארת את ה"תמיד", ומבדילה בין "תדשא" לבין שני מאמרים אחרים של ימי בראשית. אחרי שהסוגריים נסגרים חוזר המשפט הראשי ומשלים את תוכנו:

”להצמיח עשבים ואילנות ופירות מאין ליש תמיד מדי שנה בשנה”. מי שקורא את הסוגריים כעניין בפני עצמו מאבד את קו המשפט, ומי שמדלג עליהם מאבד את ההבחנה שהם נותנים. הסוגריים אינם תוספת של המבאר; הם חלק מלשון האיגרת עצמה.[488]

הנה מבנה המשפט, בפתיחת ראשי תיבות ובתוספת פיסוק לצורך הקריאה:

- **המשפט הראשי:** והוא מאמר תדשא הארץ וכו', להיות פועל בקרב הארץ תמיד לעולם ועד — להצמיח עשבים ואילנות ופירות מאין ליש תמיד מדי שנה בשנה, שהוא מעין בחינת אין סוף...
- **בתוך הסוגריים:** (בחינת אין סוף, ולא בלבד בששת ימי בראשית, כמאמר ”ישרצו המים” ומאמר ”תוצא הארץ נפש חיה” — מחכמה דמלכות דמלכות דעשיה — שבשבעת ימי בראשית האיר בעולם הזה הארה מאור אין סוף בחסד חנם, בלי העלאת מיין נוקבין כלל).

”בחינת אין סוף” — ולא רק בימי בראשית

(בחי' אין סוף ולא בלבד בששת ימי בראשית

W16-01
מילים 140–147

הסוגריים נפתחים בתיאור אופיו של ה”תמיד”. ”בחי”” — בחינת. פעולת ”תדשא” בארץ היא ”בחינת אין סוף”. אין הכוונה שהארץ או האילן הם אין־סוף. הכוונה לאופן הכוח הפועל בהם: הוא אינו מלאי של צמחים שהוכן מראש והולך ואוזל, אלא יכולת שאינה מתכלה באף אחת מהופעותיה. אחרי הסוגריים תחזור האיגרת אל העניין ותאמר ”מעין בחינת אין סוף”; שם נעמוד עליו מקרוב.

---

[488] הסוגריים מופיעים בנוסח המנוקד של הוצאת קה”ת, והמתרגם לאנגלית מעיר: ”Brackets appear in the text”. על קריאת המשפט ברצף, מ”כח ועוז בסיום הכלי” דרך ”והוא מאמר תדשא הארץ” ועד ”להצמיח”, ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1569, בשאלה על מה חוזר ”והוא מאמר”, ועמ' 1598–1599, בביאור הרציף ”תדשא, תמיד ומעין אין סוף”.

"ולא בלבד בששת ימי בראשית" מוסיף את ממד הזמן. מאמר "תדשא" פעל כשהארץ הוציאה לראשונה דשא ועץ פרי, והוא ממשיך לפעול גם אחר כך. המילה "בלבד" מלמדת את שני הצדדים: גם בששת ימי בראשית פעל, אלא שפעולתו אינה מוגבלת אליהם.

שני מאמרים שפעלו כך רק בימי בראשית

כמאמר ישרצו המים ומאמר תוצא הארץ נפש חיה מחכמה דמל' דמל' דעשיה

W16-02
מילים 148–159

"כמאמר" — כמו שהיה במאמר. האיגרת מביאה שני מאמרים של ימי בראשית כדי להראות במה "תדשא" שונה מהם: הם פעלו באופן הזה רק בימי בראשית, ו"תדשא" ממשיך לפעול עד היום.

"ישרצו המים" הוא מאמר היום החמישי: "יִשְׁרְצוּ הַמַּיִם שֶׁרֶץ נֶפֶשׁ חַיָּה וְעוֹף יְעוֹפֵף עַל הָאָרֶץ". ביום ההוא שרצו המים דגים ושרצים, ונבראו גם העופות. "תוצא הארץ נפש חיה" הוא מאמר היום השישי: "תּוֹצֵא הָאָרֶץ נֶפֶשׁ חַיָּה לְמִינָהּ, בְּהֵמָה וָרֶמֶשׂ וְחַיְתוֹ אֶרֶץ לְמִינָהּ". "נפש חיה" כאן היא לשון המקרא לבעלי חיים. אין לבלבל אותה עם מה שנאמר באדם, "ויהי האדם לנפש חיה", שאונקלוס מתרגם "לרוח ממללא" — רוח מדברת.

מה ההבדל בין המאמרים? בימי בראשית יצאו הדגים מן המים, והבהמות והחיות מן הארץ, מכוח המאמר עצמו, בלי הורים שקדמו להם. מאז בעלי החיים מתרבים זה מזה, כל אחד למינו; על הדגים והעופות אף נאמרה אז ברכת "פרו ורבו". ואילו הארץ, בכוח "תדשא", ממשיכה להוציא מתוכה עשבים ואילנות ופירות שנה אחר שנה. זו ההבחנה שהסוגריים מחדדים: "תדשא" אינו כמאמרי בעלי החיים, שפעלו פעם אחת ומאז ההמשך בא בדרך ההולדה; הוא פועל "בקרב הארץ תמיד". אין בכך ירידה במעלת ההולדה, ואין ללמוד

מכאן שכוח אין־סוף אינו פועל בה. העניין כאן הוא הצמיחה החוזרת מן הארץ עצמה, מן המקום התחתון.[489]

כאן עשוי הלומד לשאול: הרי גם צמחים באים מזרעים, כמו שבעלי החיים באים מהוריהם. על מקומו של הזרע תדבר האיגרת בהמשך, כשתבחין בין הזרועים והנטועים לבין העולים מאליהם ותאמר שהגרעין הנטוע אין לו ערך כלפי הפרי. לעת עתה די לשים לב למי היא מייחסת כאן את ההצמחה החוזרת: למאמר הפועל בקרב הארץ.

יש להיזהר גם מבלבול לשון. "תוצא הארץ נפש חיה" שבאיגרת הוא מאמר בעלי החיים ביום השישי (בראשית א, כד). ביום השלישי נאמר בצמחים "וַתּוֹצֵא הָאָרֶץ דֶּשֶׁא" (א, יב), וכך התקיים מאמר "תדשא". אותה מילה, שני מאמרים שונים. ההבחנה תועיל לנו בהמשך הפרק, כשנפגוש את דברי רש"י, שגם הוא כותב "תוצא הארץ" — ומתכוון לצמחים.

"מחכמה דמל' דמל' דעשיה" — מחכמה דמלכות דמלכות דעשיה. "מלכות" היא הספירה האחרונה בכל מערכת. "מלכות דמלכות" היא המלכות שבתוך המלכות, המדרגה התחתונה שבמדרגה התחתונה. "דעשיה" — של עולם העשייה. בתוך המדרגה הזאת יש "חכמה", בחינה פנימית שבה. לפי סדר המילים, הצירוף מציין את המקור שממנו פעלו שני המאמרים שנזכרו. ועל כוחו של "תדשא" אמרה האיגרת, כפי שלמדנו בפרק הקודם, שהוא "בסיום הכלי דמל' דמל' דעשיה שביסוד העפר". שני המקורות נמצאים אפוא באותה מדרגה תחתונה, אבל בשתי בחינות שלה: מאמרי בעלי החיים, שפעלו כך בימי בראשית — מן החכמה שבה; המאמר הפועל תמיד — מסיום הכלי שלה, ביסוד העפר.

---

[489] כך מפרש את הסוגריים המתרגם לאנגלית בהוצאת קה"ת: "and not during the six days of creation only [as is the case with the fiat]" — כלומר: מאמרי בעלי החיים פעלו באופן זה בששת ימי בראשית בלבד. ברכת "פרו ורבו": בראשית א, כב (לשרץ המים ולעוף) ובראשית א, כח (לאדם). ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1598, מסכם שהאיגרת "מנגידה את פעולת תדשא הנמשכת להצמיח למאמרי בריאת בעלי החיים". על השאלה מדוע נבחרה דווקא הצמיחה ולא ההולדה, ועל כך שאין לשלול גילוי כוח אין־סוף בהולדה, ראו שם, עמ' 1569, ובמעמד השאלה, עמ' 1542.

מדוע דווקא כך? האיגרת אינה מבארת, אך אפשר להציע כיוון למחשבה. בקונטרס אחרון ד מתוארת "הטפה שנמשכה מהכלי דחכמה עילאה" כבעלת "כח המוליד ומהווה יש מאין". "המוליד" הוא לשון של הולדה, ובעלי החיים הם שמאז ימי בראשית נולדים זה מזה; ייתכן שיש כאן קשר בין בחינת החכמה לבין בריאתם. זו השערה ולא הכרעה. מה שעולה מן הלשון עצמה, בלי להכריע את הטעם, הוא שהפעולה הנמשכת מיוחסת דווקא לסיום הכלי, למקום התחתון ביותר — וזה מתאים למה שלמדנו בפרק הקודם על מעלת הסיום.[490]

לשון	מקור בתורה	במה עוסק המאמר	אופן פעולתו לפי האיגרת
תדשא הארץ	בראשית א, יא–יב	עשב, זרע ועץ פרי	פועל בקרב הארץ תמיד, ומצמיח מדי שנה בשנה; כוחו בסיום הכלי דמלכות דמלכות דעשיה
ישרצו המים	בראשית א, כ	שרץ המים ועוף	הוציא בעלי חיים מן המים בימי בראשית; מחכמה דמלכות דמלכות דעשיה
תוצא הארץ נפש חיה	בראשית א, כד	בהמה, רמש וחיית הארץ	הוציא בעלי חיים מן הארץ בימי בראשית; מחכמה דמלכות דמלכות דעשיה

שישה ושבעה: שני המספרים נשארים

שבז' ימי בראשית האיר בעולם הזה הארה מאור אין סוף בחסד חנם

W16-03
מילים 160–171

"שבז' ימי בראשית" — שבשבעת ימי בראשית. קודם נאמר "בששת ימי בראשית", וכאן "שבעת ימי בראשית". שני המספרים כתובים באיגרת זה סמוך לזה, בתוך אותם סוגריים. הם מופיעים גם בנוסח המנוקד של האיגרת, וגם המתרגם לאנגלית בהוצאת קה"ת שמר על

[490]הייחוס לחכמה בא בתוך הסוגריים עצמם; "בסיום הכלי דמלכות דמלכות דעשיה שביסוד העפר" הוא לשון האיגרת לפני הסוגריים. בספר המחקר, כרך ג, נרשם שהייחוסים מפורשים וטעמם המדויק לא נמצא (עמ' 1542; השאלה עצמה בעמ' 1569; וראו עמ' 1598). קונטרס אחרון ד: "והטפה שנמשכה מהכלי דחכמה עילאה יש בה כח המוליד ומהווה יש מאין". הקישור בין מקור זה לבין מאמרי בעלי החיים הוא השערה של ביאור זה, ולא הכרעה של ספר המחקר.

שניהם. אין בידינו עד נוסח שבו אחד מהם חסר, ולכן אין לתקן מספר כדי ליישב את החשבון.[491]

אפשר להציע קריאה שמכבדת את שני המספרים. "ששת ימי בראשית" הם ימי המעשה, שבהם נאמרו המאמרים, ובתוכם "ישרצו" ו"תוצא". "שבעת ימי בראשית" הם שבוע הבריאה כולו, כולל השבת, והם הזמן שבו מתוארת כאן ההארה של חסד חינם. זו הצעה המתאימה לסדר המשפט, לא מקור מפורש. השאלה מדוע השתנה המספר באמצע הסוגריים נשארת פתוחה לעיון.

"האיר בעולם הזה הארה מאור אין סוף". מה שהאיר הוא "הארה", אור מצומצם הבא ממקור עליון, ולא העצמות עצמה. "מאור אין סוף" מציין את מקור ההארה. "בעולם הזה" — בעולם הגשמי, שבו יצאו הדגים והבהמות אל המציאות.

"בחסד חנם" — כמתנה. "חסד" הוא נתינה; "חנם" — שלא בתמורה, בלי שהמקבל עשה משהו שיזכה בו. כך מתוארת כאן ההארה של ראשית הבריאה; המילים החותמות את הסוגריים יפרשו מה לא קדם לה מצד המקבל.

חסד חינם: מה בדיוק ניתן בלי התעוררות

בלי העלאת מיין נוקבין כלל)

W16-04
מילים 172–176

"מיין נוקבין" — מים נקביים, ובקיצור מ"ן (ובכתיב אחר מ"נ). זה מונח מספרי הקבלה, ושורשו בדברי חז"ל על הגשם: "המים העליונים זכרים והתחתונים נקבות", ו"אין לך טפח יורד מלמעלה שאין הארץ עולה כנגדו טפחים". כשם שהארץ "עונה" לגשם היורד

[491]בנוסח המנוקד של הוצאת קה"ת: "ולא בלבד בששת ימי בראשית" ו"שבז' ימי בראשית האיר בעולם הזה"; ובתרגום האנגלי שם: "not during the six days of creation only" ו"during the Seven Days of the Beginning". בספר המחקר, כרך ג, נרשם שבלוח "הערות ותיקונים", בעמוד שנבדק שם, אין רישום תיקון לששת או לז' (עמ' 1495); שההערה המסומנת שם כהערה 48 עוסקת בפתיחת "ועוד זאת" ולא במשפט זה (עמ' 1542, 1598); ושאין להגיה בלי עד (עמ' 1569). הבחנה בין זמן פעולות הבריאה לבין היקף חסד החינם מוצעת שם כהצעת קריאה בלבד (עמ' 1569; וראו עמ' 1634).

ומעלה לקראתו מן הלחות שבה, כך בכל קשר של משפיע ומקבל יש התעוררות העולה מן המקבל, ובתגובה לה יורדת השפעה מן המשפיע. ההתעוררות מלמטה נקראת "העלאת מיין נוקבין". ההשפעה היורדת בתגובה נקראת "מיין דוכרין", מים זכריים, ובקיצור מ"ד. באגרת הקודש ד כותב אדמו"ר הזקן: "'אתערותא דלעילא' היא ב'אתערותא דלתתא' דוקא, בבחינת העלאת מיין נוקבין, כמו שאמרו רבותינו זכרונם לברכה 'אין טפה יורדת מלמעלה כו'". כלומר: ההתעוררות מלמעלה ("אתערותא דלעילא") באה דווקא על ידי ההתעוררות מלמטה ("אתערותא דלתתא"). אין הכוונה למים גשמיים. המים הם משל ליחס שבין המקבל למשפיע.[492]

"בלי... כלל" — בלי שום התעוררות כזאת. ההארה של ימי בראשית לא באה כתגובה לדבר, כי לא היה עדיין מי שיעורר. זו בדיוק התמונה שבאגרת הקודש ה, שם נאמר על מעשה הבריאה: "אך אז היתה המשכה וירידה זו בלי אתערותא דלתתא כלל, כי 'אדם אין לעבוד כו'", רק 'כי חפץ חסד הוא' ו'עולם חסד יבנה'"; ובהמשך: "אך אחר בריאת האדם 'לעבדה כו'", אזי כל אתערותא דלעילא לעורר מדת חסד עליון, הוא באתערותא דלתתא". יש כאן שני סדרים. לפני האדם — חסד שאינו מחכה להתעוררות. מאז שנברא האדם לעבוד — השפעה הנעוררת על ידי מעשה מלמטה.[493]

מה נאמר אפוא, ומה לא נאמר? נאמר שההארה שהאירה בשבעת ימי בראשית, ובה פעלו המאמרים שהוציאו את העולם ואת בעלי החיים אל המציאות, ניתנה בחסד חינם, בלי שום התעוררות קודמת מצד המקבל. לא נאמר שכל צמיחה בהווה באה בלי שום תנאי, וגם

---

[492]בראשית רבה יג, יג: "אמר רבי שמעון בן אלעזר, אין לך טפח יורד מלמעלה, שאין הארץ עולה כנגדו טפחים"; "אמר רבי לוי המים העליונים זכרים, והתחתונים נקבות". תניא, אגרת הקודש ד ("אין ישראל נגאלין אלא בצדקה"). בתרגום האנגלי של קה"ת לאיגרתנו מוסבר המונח: "The initial stimulus of an appropriate act by man", כלומר ההתעוררות הראשונה של מעשה מתאים מצד האדם, בהפניה לאיגרת ד. וראו במילון שבסוף הספר, "העלאת מ"ן".

[493]תניא, אגרת הקודש ה ("ויעש דוד שם"). גם המתרגם לאנגלית בהוצאת קה"ת מפנה, על "בלי העלאת מיין נוקבין כלל" שבאיגרתנו, אל איגרת ה: "See above, Epistle 5".

לא שאין עוד צורך בהתעוררות מלמטה. ההפך הוא הנכון: מיד בהמשך האיגרת תאמר ש"יש מהן ע"י העלאת מ"נ". גם "חסד חנם" אינו ביטול סדרי הבריאה. המאמר, הארץ, המים והזמנים נשארים. מה שנשלל הוא דבר אחד: שההארה הראשונה באה כשכר או כתגובה לעבודה של מקבל.

יש בכך יסוד חשוב להבנת היחס בין מתנה לבין עבודה. כדי שהאדם יוכל לעורר, צריך שקודם יינתנו לו מציאות וכוחות. אין כאן מעגל שבו כל צד מחכה לצד האחר ואין התחלה. החסד מעמיד את האפשרות, ובתוכה מתפתחת עבודת המקבל. עצם היכולת לעבוד ניתנה לפני העבודה.

דוגמה מחיי המשפחה יכולה לקרב את הרעיון. הורים מלמדים ילד לדבר, ורק אחר כך הוא יכול לבקש מהם דבר. הבקשה היא באמת שלו, ובכל זאת עצם היכולת לבקש ניתנה לו קודם. גבול הדוגמה: הילד היה קיים לפני שלמד לדבר, ואילו בנמשל החסד מעמיד גם את עצם מציאותו של המקבל. וההורים עמלו בלימוד, ואילו כאן מדובר בחסד שאינו תלוי בשום דבר. הדוגמה מלמדת רק את הסדר: קודם נתינה, ואחר כך התעוררות.

רש"י על "ואדם אין לעבד את האדמה": קושי שצריך לבחון בזהירות

על הפסוק "וְכֹל שִׂיחַ הַשָּׂדֶה טֶרֶם יִהְיֶה בָאָרֶץ וְכָל עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה טֶרֶם יִצְמָח, כִּי לֹא הִמְטִיר ה' אֱלֹהִים עַל הָאָרֶץ, וְאָדָם אַיִן לַעֲבֹד אֶת הָאֲדָמָה" (בראשית ב, ה) כותב רש"י: "ובגי' שכתוב תוצא הארץ, לא יצאו, אלא על פתח קרקע עמדו עד יום ששי"; "ומ"ט לא המטיר? לפי שאדם אין לעבד את האדמה, ואין מכיר בטובתם של גשמים, וכשבא אדם וידע שהם צרך לעולם, התפלל עליהם וירדו וצמחו האילנות והדשאים". מקור הדברים בגמרא: "מלמד שיצאו דשאים ועמדו על פתח קרקע, עד שבא אדם הראשון ובקש עליהם רחמים, וירדו

גשמים וצמחו, ללמדך שהקדוש ברוך הוא מתאוה לתפלתן של צדיקים".

במבט ראשון יש כאן תפילה, כלומר התעוררות מלמטה, בתוך ימי בראשית, והצמיחה הייתה תלויה בה. האם זה סותר את "בלי העלאת מיין נוקבין כלל"? כדי לברר את הקושי, נשווה בין שני המקורות בשלושה דברים: הנושא, הזמן ומשמעות התנאי.

הנושא. רש"י עוסק בצמחי היום השלישי, שעליהם נאמר "ותוצא הארץ דשא", ובשאלה מתי יצאו מפתח הקרקע וגדלו. האיגרת עוסקת בהארה של שבעת הימים, שבתוך הסוגריים קשורה במפורש למאמרי בעלי החיים, "ישרצו" ו"תוצא הארץ נפש חיה". כאן מועילה ההבחנה שהקדמנו: "תוצא הארץ" שברש"י מכוון לצמחים, ואינו "תוצא הארץ נפש חיה" שבאיגרת.

הזמן. רש"י מבחין בין היום השלישי, שבו באו הצמחים עד פתח הקרקע, לבין היום השישי, שבו נברא האדם והתפלל. התפילה באה אחרי בריאת האדם. באיגרת, "שבעת ימי בראשית" הם מסגרת כללית, והיא אינה נכנסת לשאלה מה השתנה ברגע שנברא האדם.

משמעות התנאי. רש"י מדבר על גשם ועל תפילתו של אדם המכיר בטובת הגשמים. האיגרת מדברת על "העלאת מיין נוקבין", מונח כללי של התעוררות מלמטה. תפילה היא בוודאי התעוררות כזאת. בקונטרס אחרון ד נאמר שהתפילה היא "המשכת אור אין סוף... לשנות הנבראים מכמות שהם, שיתרפא החולה, וירד הגשם משמים לארץ ויולידה ויצמיחה", ושם נאמר גם ש"אי אפשר בלי העלאת מיין נוקבין מלמטה דוקא". לכן הקושי אינו נעלם רק משום שרש"י אינו משתמש במונח הקבלי.

אחרי ההשוואה עולה קריאה סבירה, והיא נשענת על התניא עצמו. אגרת הקודש ה משתמשת באותו פסוק, "אדם אין לעבוד", כדי לומר שבשעת הבריאה לא הייתה התעוררות מלמטה, ו"אחר בריאת האדם

לעבדה" כל אתערותא דלעילא לעורר מידת חסד עליון היא באתערותא דלתתא. לפי זה, תפילת אדם הראשון אינה חריגה בתוך מתנת החינם; היא ראשיתו של הסדר החדש שהחל עם בריאת האדם. המתנה הראשונה — הוצאת הנבראים אל המציאות, והבאת הצמחים עד פתח הקרקע — ניתנה בחינם. הגשם והצמיחה שבאו אחרי תפילת האדם שייכים כבר לסדר של התעוררות מלמטה. זו קריאה מנומקת, המתאימה לפרטי רש"י ולאיגרת ה; באיגרתנו היא אינה כתובה במפורש, ולכן אין להציג אותה כלשון האיגרת. ועוד דבר: אין ללמוד מרש"י שכל צמח בזמננו דורש זריעה של אדם. רש"י מדבר על גשם ועל תפילה, לא על זריעה, והאיגרת עצמה אומרת שיש צמחים העולים מאליהם.[494]

להצמיח "מדי שנה בשנה"

להצמיח עשבים ואילנות ופירות מאין ליש תמיד מדי שנה בשנה

W16-05
מילים 177–186

אחרי "כלל" נסגרו הסוגריים, והמשפט חוזר אל נשואו הראשי. "להצמיח" משלים את "להיות פועל" שלפני הסוגריים: המאמר פועל בקרב הארץ כדי להצמיח. "עשבים ואילנות ופירות" הם שלושה סוגי תוצאות: הצמח הקטן, העץ, ומה שהעץ נותן. "מאין ליש" — מן האין אל היש.

כאן, כשמדובר בכוח הארץ עצמו, האיגרת אומרת "מאין ליש" בלי "כמו". בפרק 14 כבר נאמר שיסוד העפר "המצמיח תמיד יש מאין הם עשבים ואילנות", ושהכוח הצומח שבו "הוא אין ורוחני והם גשמיים". המבט כאן הוא מצד הכוח: הדבר המתהווה אינו סידור מחדש של

[494]רש"י לבראשית ב, ה; חולין ס, ב. בספר המחקר, כרך ג, עמ' 1635, נקבע שתפילת אדם היא "קושיית תחולה ממשית", ושהעובדה שרש"י אינו משתמש בשם הקבלי מ"ן "אינה מסלקת את הקושי"; החלופות שהוצעו שם, בריאה לעומת הופעה והמשך גדילה, או תחולה מוגבלת של חסד החינם, "טעונות מקור". וראו שם, עמ' 1542 ו־1569. הקריאה שבפרק זה מביאה לחלופה השנייה מקור מתוך התניא עצמו, אגרת הקודש ה; היא נשארת קריאה מנומקת, ואינה לשון איגרתנו.

פרי שהיה מונח בארץ מוכן, אלא הופעה חדשה שמקורה בכוח האלוקי שבמאמר. בהמשך, כשהאיגרת תדבר על גרעין שכבר הונח באדמה, היא תוסיף "כמו". כדאי לשמור את ההבדל: כל לשון במקומה, וכל אחת מביטה בצמיחה מצד אחר.

"תמיד מדי שנה בשנה" נותן ל"תמיד" מובן מוחשי. במשפט הקודם נאמר "תמיד לעולם ועד"; כאן — "תמיד מדי שנה בשנה". אין אלה שתי לשונות לאותו דבר. "לעולם ועד" מדגיש שהפעולה אינה פוסקת; "מדי שנה בשנה" מדגיש שההופעה מתחדשת במחזור השנה. האיגרת אינה אומרת שכל עלה גדל בלי הפסק בכל רגע ובכל מקום. היא אומרת שהכוח חוזר ומצמיח, שנה אחר שנה.

רציפות וחידוש אינם ניגודים. בסוף אגרת הקודש יד כותב אדמו"ר הזקן על ההארה העליונה שבכל שנה: "אף שהיא תמידית, אף על פי כן אינה בבחינה ומדרגה אחת לבדה מימי עולם, אלא שבכל שנה ושנה הוא אור חדש עליון". גם ההערה המובאת בשם הרבי על איגרתנו מפנה בעניין זה לאותו מקום באיגרת יד. איגרת יד עוסקת בהארה המתחדשת בראש השנה; לענייננו די בעיקרון שבה. כך מתקבלים שלושה צדדים שאינם מתחלפים: הפעולה נמשכת; הופעתה מתחדשת מדי שנה; ויכולתה אינה מתכלה כל עוד העולם קיים — וזה כבר תוכן היחידה הבאה.[495]

"מעין" ו"אם": כוח שאינו מלאי

שהוא מעין בחי' א"ס שאם יתקיים עוה"ז ריבוי רבבות שנים יצמיחו מדי שנה בשנה

W16-06
מילים 187–200

"שהוא" — אופן ההצמחה שנאמר זה עתה. "מעין" — דוגמה, דמיון. "בחי' א"ס" — בחינת אין סוף. "שאם יתקיים עוה"ז" — שאם יתקיים

[495]תניא, אגרת הקודש יד ("לעורר את האהבה הישנה"), סמוך לסופה. ההערה המובאת בשם הרבי מסומנת בספר המחקר כהערה 58. על שלושת ההיבטים ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1595: "קיום הפעולה, התחדשות האור, והיכולת לפעול ככל שהעולם מתקיים הם שלושה היבטים נבדלים"; וראו עמ' 1569 ו־1598–1599.

העולם הזה. "ריבוי רבבות שנים" — הרבה מאוד רבבות של שנים ("רבבה" היא עשרת אלפים). "יצמיחו מדי שנה בשנה" — ימשיכו להצמיח בכל שנה.

הטיעון פשוט. מלאי הולך ומתמעט ככל שמשתמשים בו. אילו קיבלה הארץ בבריאה כמות קצובה של צמחים, הייתה הכמות אוזלת אחרי זמן רב. האיגרת אומרת: אם העולם הזה יתקיים רבבות רבות של שנים, עדיין יצמיחו מדי שנה בשנה. הכוח אינו נצרך ואינו מתבלה בהופעותיו. משום כך הוא "מעין בחינת אין סוף".

שתי מילים שומרות על הדיוק: "מעין" ו"אם". "מעין" אומר דמיון, לא זהות עם עצמות אין־סוף, וגם לא קביעה שהארץ היא אין־סוף. "אם" פותח תנאי. האיגרת אינה מנבאת עד מתי יתקיים העולם, ואינה אומרת שכבר עברו אינסוף שנים או שכבר צמחו אינסוף צמחים. היא מתארת יכולת: כל עוד העולם קיים, הכוח יוסיף לפעול.[496] [497]

מדוע נאמר קודם, בסוגריים, "בחינת אין סוף", וכאן "מעין בחינת אין סוף"? האיגרת אינה מסבירה. אפשר להציע שבסוגריים היא מתארת את הכוח לפי שורשו, וכאן, כשהיא מתארת את הופעתו בשנים ובצמחים שהם תמיד בעלי גבול, היא אומרת "מעין" — הדמיון לאין־סוף כפי שהוא ניכר בתוך סדר מוגבל. זו הצעה בלבד, והשאלה נשארת פתוחה.

כל תוצאה נשארת מוגבלת. גם אילן גדול מאוד אינו אין־סוף: אפשר למנות את פירותיו ולמדוד את גזעו. דווקא משום כך הדוגמה מאירה את הנושא המרכזי של האיגרת: כוח שאין מקורו בגבול מתגלה

---

[496]לשון האיגרת בביאור ההצמחה "מדי שנה בשנה", הנלמד בפרק 16: "שהוא מעין בחינת אין סוף, שאם יתקיים עולם הזה ריבוי רבבות שנים — יצמיחו מדי שנה בשנה". "מעין" מסייג את ההשוואה: דמיון, לא זהות. "אם" מתנה אותה בקיום העולם. אין בלשונות אלה קביעה שהעולם כבר התקיים שנים אין־ספור, או שכבר צמחו בפועל פירות אין־ספור.

[497]לבירור ההתמדה המותנית בקיום העולם ומשמעות "מעין אין סוף", כיכולת שאינה מתכלה, לא כאין־סוף של שנים שכבר עברו ולא כמספר אין־סופי של פירות, ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1464–1463, בגבול ביטויי האין־סוף שבסוגיית העפר; עמ' 1599–1598, בביאור הרציף "תדשא, תמיד ומעין אין סוף"; ועמ' 1543–1542 ו־1570–1569, בשאלות על "תמיד" ו"מדי שנה בשנה", על התנאי "שאם יתקיים", על ההבדל בין יש מאין לבין "כמו יש מאין" ועל "אין לו ערך" של הגרעין כלפי הפרי והאילן, ובמעמדן.

באמצעות תוצאות בעלות גבול. אין צורך לטשטש את סופיותו של הפרי כדי להתפעל מן הכוח המעמיד אותו פעם אחר פעם.

הזרועים והנטועים: כאן העלאת מ"ן היא מעשה

אלא שיש מהן ע"י העלאת מ"נ והם הזרועים והנטועים

W16-07
מילים 201–209

"אלא" — הסתייגות בתוך מה שנאמר. "שיש מהן" — שיש מן הצמחים. "ע"י העלאת מ"נ" — על ידי העלאת מיין נוקבין. "והם הזרועים והנטועים" — ואלה הם הצמחים שזורעים ושנוטעים. זריעה היא הטמנת זרעים באדמה, כמו חיטה וירקות; נטיעה היא הכנסת גרעין, שתיל או ענף אל האדמה כדי שיגדל ממנו עץ.

אחרי שתיארה את כוח הארץ המצמיח שנה אחר שנה, האיגרת מוסיפה הבחנה: לא כל הצמחים באים באותה דרך. יש מהם הבאים על ידי התעוררות מלמטה, והיא מפרשת מיד מי הם: הזרועים והנטועים. בהמשך, כשהיא עוברת לדבר על איכות הפירות, היא אומרת זאת במפורש: "העלאת מ"נ היא הזריעה והנטיעה". בקטע הזה, אפוא, יש למ"ן תוכן מוחשי: מעשה של אדם המכניס זרע או גרעין אל האדמה.

איך מעשה הזריעה הוא "העלאת מיין נוקבין"? מ"ן, כפי שראינו, הוא התעוררות מצד המקבל. הארץ היא "המקבל": בה מלובש כוח הצמיחה שניתן במאמר. הזרע הנטמן בתוכה "קורא" לכוח הזה ומושך את הופעתו בצורה מסוימת — חיטה מחיטה, תפוח מגרעין של תפוח. כך כתוב באגרת הקודש ח: "והגרעינין הזרועים בארץ, אינן אלא כעין 'אתערותא דלתתא', הנקראת בשם 'העלאת מיין נוקבין' בכתבי האריז"ל". שימו לב למילה "כעין": גם המשל עצמו נזהר, ואומר שהזרע דומה להתעוררות מלמטה. ובקונטרס אחרון ד:

"הגרעין מעורר כח הצומח שבארץ, שהוא דבר ה' 'תדשא הארץ כו'... על ידי העלאת מיין נוקבין לשרשו". [498]

אין להפוך כל הופעה של המונח מ"ן לדבר אחד. בקטע מאור התורה (במדבר, דרושים לשבועות, עמ' קצו), המובא בספר המחקר, אותו מונח מתאר דבר אחר: הצמיחה עצמה, העולה "מלמטה למעלה" מכוח הצומח המלובש בעשב, מדומה להעלאת מ"ן, והמזל המכה בעשב ואומר לו "גדל" מדומה למ"ד המעורר אותה. שם נזכרים גם הגשמים, המוציאים את כוח הצומח "מן ההעלם לגילוי". שם המונח מתאר את תגובת המקבל, לא את ידו של הזורע. לכן אין לזהות כל מקום שבו נאמר מ"ן עם זריעה. מאור התורה אי אפשר ללמוד אם יש מ"ן, במובן שבאיגרתנו, גם בצמחים העולים מאליהם, ושאלת התחולה נשארת פתוחה. ואם ננסה ליישב בין שני המקומות בחלוקת זמן — מ"ן אחד "לפני הנביטה" ומ"ן אחר "אחריה" — נוסיף דבר שאינו כתוב לא באיגרת ולא באור התורה. מה שעומד בלשון האיגרת הוא ההבחנה בין הזרועים והנטועים לבין העולים מאליהם. [499]

למי שלומד בפעם הראשונה די להחזיק בשני דברים מן הפסקה הזאת. הראשון: אותו שם, מ"ן, משמש במקורות שונים לתיאור דברים שונים; באיגרתנו הוא מתאר את מעשה הזריעה, ובמקום שהובא מאור התורה הוא מתאר את הצמיחה העולה מן העשב. השני: מן הדמיון בשם אין ללמוד שהמקומות מדברים על אותו דבר.

---

[498] תניא, אגרת הקודש ח ("זורע צדקות מצמיח ישועות"): השיבולת והאילן ופירותיו "אינן מהותן ועצמותן של הזרע והגרעין כלל", וכוח הצומח "אינו מוציא ומגלה כחו לחוץ מהכח אל הפועל, כי אם על ידי הזרע והגרעין"; והגרעינים הזרועים "אינן אלא כעין אתערותא דלתתא, הנקראת בשם העלאת מיין נוקבין". הנמשל שם הוא מצוות הצדקה, העולה "בבחינת העלאת מיין נוקבין לשורש נשמותיהן למעלה", ו"חסד ה'" היורד ומאיר בשעת התפילה. וראו קונטרס אחרון ד, ובביאור לדרוש "כי כארץ תוציא צמחה" בלקוטי תורה, נצבים: "והגרעין הנזרע אינו אלא העלאת מ"ן להמשיך מכח הצומח ההיולי להצמיח מין זה הפרטי כפי הגרעין הנזרע".

[499] אור התורה, במדבר, דרושים לשבועות, עמ' קצו, כפי שהפסקה מועתקת בספר המחקר, כרך ג, עמ' 1527–1526: "וזהו דמיון להביא בחי' המשכת מ"ד לעורר העלאת מ"נ כי הצמיחה מכח הצומח מלמטה למעלה דומה להעלאת מ"נ שעולה מן המקבל וצ"ל המשכת מ"ד מן המזל לעורר העלאה זאת"; ושם: "וכמ"כ ענין המשכת גשמים בארץ ג"כ להוציא כח הצומח שבארץ מן ההעלם לגילוי". על שתי ההחלות של המונח, ועל כך שהמקור אינו קובע חלוקה בין מ"ן שלפני הנביטה לבין מ"ן שאחריה, ראו שם, עמ' 1543 ("שתי החלות; אין חלוקת זמן בוטנית מוכחת"), 1601 ו־1637–1636.

בכל מקום צריך לשאול מה המונח מתאר שם. ועם זאת, אין אלה שתי משמעויות זרות זו לזו, אלא שתי החלות של אותו יחס בין מקבל למשפיע: את הקשר ביניהן אין לבטל, אלא שאין להפוך אותו לזהות.

גרעין על השולחן, גרעין באדמה

נחזור לגרעין שעל השולחן, שבו פתחנו את הפרק. לבדו הוא אינו מצמיח. הארץ לבדה מצמיחה, אבל מה שעולה בה מעצמו אינו מה שהאדם ביקש. מעשה הזריעה מחבר את השניים: הזרע נכנס אל הארץ, מעורר את הכוח שבה ומכוון את הופעתו למין מסוים ולתוצאה מסוימת. אם נייחס את הכול לזרע, נחמיץ את כוח הצומח שבארץ. אם נייחס את הכול לארץ ולא ניתן מקום לזריעה, נחמיץ את התוספת שעבודת האדם מביאה. האיגרת מצרפת את שניהם: הכוח ניתן מלמעלה, והמעשה מלמטה מעורר את הופעתו באופן עשיר ומובחר יותר.

שני המונחים הארמיים שהכרנו באיגרת הקודש ד, "אתערותא דלתתא" ו"אתערותא דלעילא", מתארים את הקשר הזה בכללו: האדם פועל בכוחות שקיבל, ומתוך פעולתו נמשך גילוי נוסף מלמעלה. אין כאן שני שותפים עצמאיים, שכל אחד מהם בורא חלק מן המציאות. כל כוחו של האדם ניתן לו — אבל ניתן לו כדי שיעבוד בו.

באור התורה, באותו דף שהוזכר, מנוסח הדבר בבהירות: "כדי שיוכל התחתון להעלות מ"נ בהכרח שיומשך תחלה כח ועוז מעליון להתחתון שיוכל להעלות מ"נ". מכאן סדר של שלושה שלבים: מ"ד, מ"ן ומ"ד. תחילה נותן העליון כוח, אחר כך התחתון מתעורר, ואחר כך יורדת השפעה חדשה בתגובה. גם היכולת לעורר ניתנה מלמעלה — כשם שבחסד החינם ניתנה היכולת לעבוד לפני העבודה — ובכל זאת ההתעוררות היא באמת של התחתון.

משל מחיי הלימוד יכול לקרב את שלושת השלבים. הרב מלמד, ומתוך מה שלמד ממנו, התלמיד יודע לשאול. כשהוא שואל שאלה רצינית, הוא פותח אפשרות להסבר שלא היה ניתן באותה צורה אילו נשאר אדיש, והרב משיב לו בהסבר חדש. התלמיד אינו בורא את חכמת רבו, אבל עבודתו משנה את דרך קבלתה. המשל האנושי אינו מודד את ההמשכה האלוקית; הוא רק עוזר להבין כיצד אפשר לומר בעת ובעונה אחת שהכוח אינו שלנו, ושיש משמעות מכרעת למעשה שלנו. את המעבר מן השדה אל עבודת האדם תעשה האיגרת עצמה בסוף הקטע; לפני כן היא חוזרת אל הגרעין.

"כמו יש מאין": הגרעין אין לו ערך לגבי הפרי

> **ואעפ"כ הם כמו יש מאין שהגרעין הנטוע אין לו ערך כלל לגבי הפרי**
>
> W16-08
> מילים 210–222

"ואעפ"כ" — ואף על פי כן. אף על פי שהזרועים והנטועים באים על ידי העלאת מ"ן, כלומר יש כאן גרעין קודם ומעשה של אדם, "הם כמו יש מאין". "שהגרעין הנטוע" — הגרעין שנטעו; "אין לו ערך כלל לגבי הפרי" — אין לו שום ערך, שום יחס של מידה, כלפי הפרי.

מדוע "כמו"? מפני שכאן יש משהו לפני התוצאה: גרעין, קרקע, מים ותנאי גידול. אין זו בריאה יש מאין במובן המלא שנאמר בראש האיגרת, בריאה מן האין והאפס המוחלט. "כמו" שומר על הדמיון: החידוש גדול כל כך ביחס למה שהיה גלוי בגרעין, עד שהוא דומה להוצאת יש מאין. המתרגם לאנגלית בהוצאת קה"ת העיר על המקום: אין זה יש מאין ממש, שהרי יש חומר ראשון; בדיוק אפשר

היה לקרוא לזה יש מיש, אלא שהתוצאה רחוקה כל כך מכל יחס למקורה, עד שהצמיחה דומה לבריאה יש מאין.[500]

"אין לו ערך כלל" מתאר את הפער בין מה שהיה גלוי בגרעין לבין מה שמופיע ממנו: גודל, צורה, טעם וריבוי. הדיון כאן הוא בכוח ההתחדשות המתגלה בצמיחה. באגרת הקודש ח נאמר שהשיבולת והאילן ופירותיו "אינן מהותן ועצמותן של הזרע והגרעין כלל, כי מהותם ועצמותם כלה ונרקב בארץ, וכח הצומח שבארץ עצמה [נוסח אחר: עצמו] הוא המוציא והמגדל". הזרע מעורר; כוח הצומח מוציא. לכן אין מידה משותפת ביניהם. ובלקוטי תורה לפרשת נצבים, בדרוש "כי כארץ תוציא צמחה", נאמר על הפרי: "יש בו טוב טעם וענג מה שלא היה כלל וכלל בהגרעין שהרי הגרעין אין לו שום טעם כלל".

עכשיו מתבררות שלוש הלשונות שראינו. קודם לכן נאמר "מאין ליש" בלי "כמו" — שם המבט הוא מצד הכוח, מצד המאמר המוציא את הדבר אל המציאות. כאן נאמר "כמו יש מאין" — המבט הוא מצד הגרעין, דבר שקדם לתוצאה ובכל זאת אין לו ערך כלפיה. וכשנאמר "מעין בחינת אין סוף", המבט הוא על התמדת הכוח לאורך השנים. שלוש הלשונות משלימות זו את זו, אבל אינן טענה אחת.

לא רק הפרי: האילן כולו

וגם נגד כל האילן עם הענפים והעלין וכן במיני זרעונים וירקות

W16-09
מילים 223–233

[500] בתרגום האנגלי של קה"ת, בהערה על "כמו יש מאין": "Not truly yesh meayin, for there is some initial substance. Thus strictly speaking it is yesh meyesh (as opposed to ayin, naught). But the final product is so inproportionate to its source that the vegetative process is somehow analogous to creatio ex nihilo". לשון לקוטי תורה על הפרי: לקוטי תורה, נצבים, ד"ה "כי כארץ תוציא צמחה". בספר המחקר, כרך ג, נרשמו ההבחנה "גרעין קודם מול חוסר ערך יחסי לתוצר" (עמ' 1542), ולגבי "אין לו ערך כלל": "פער כמות ואיכות; לא אפס מתמטי" (עמ' 1543); השאלות עצמן בעמ' 1569–1570.

"וגם נגד כל האילן עם הענפים והעלין" — גם כלפי האילן כולו, עם ענפיו ועליו, אין לגרעין ערך. "וכן במיני זרעונים וירקות" — וכן בצמחי גינה וירקות הגדלים מזרעים קטנים.

מדוע האיגרת מונה את הפרטים? מפני שמן הגרעין אינו יוצא עותק של עצמו, אלא צורות רבות של התפתחות: גזע, ענפים, עלים ופירות. המנייה באה להראות את גודל הפער, לא לבנות תרשים; אין צורך למפות כל ענף וכל עלה אל ספירה.

מאות גרעינים מגרעין אחד

וגם במיני תבואה להתהוות מאות גרעינין מגרעין א' הוא כמו יש מאין

W16-10
מילים 234–245

"וגם במיני תבואה" — וגם בדגנים, כמו חיטה ושעורה. "להתהוות מאות גרעינין מגרעין א'" — שיתהוו מאות גרעינים מגרעין אחד. "הוא כמו יש מאין" — וגם כאן חוזרת במפורש המילה "כמו".

כאן הטיעון הוא טיעון של כמות: מגרעין אחד עולה צמח, ובשיבוליו גרעינים רבים. "מאות" ממחיש את הריבוי היוצא מן האחד. גם בריבוי גדול מאוד נשאר יחס מספרי בין הגרעין לבין תוצאותיו: גרעין אחד מול מאה הוא עדיין אחד ממאה. כבר בפרק 2 ראינו שמרחק במידה, עצום ככל שיהיה, אינו המרחק שהבריאה מדברת עליו. הריבוי ממחיש שהתוצאה אינה לפי ערך המקור, ו"כמו" מזכיר שאין זו בריאה יש מאין ממש.

הקש והשיבולים — ומשם אל האיכות

ומכ"ש הקשין והשבלים והנה הפירות שע"י העלאת מ"נ היא הזריעה והנטיעה

W16-11
מילים 246–256

היחידה הזאת מכילה את סופו של משפט אחד ואת ראשיתו של המשפט הבא.

"ומכ"ש הקשין והשבלים" — ומכל שכן הקש והשיבולים. מאות הגרעינים הם לפחות גרעינים כמו הגרעין שנזרע, ובכל זאת אינם לפי ערכו; קל וחומר הקש והשיבולים, שכבר אינם גרעינים כלל, אלא צורות חדשות לגמרי שלא היה להן זכר בגרעין. כאן נחתמת שורת ההשוואות בין הגרעין לבין מה שיוצא ממנו. בנוסח המנוקד של האיגרת בא כאן סוף משפט, ופסקה חדשה נפתחת.

"והנה" — פתיחה של עיון חדש, עיון באיכות. "הפירות שע"י העלאת מ"נ" — הפירות הבאים על ידי העלאת מיין נוקבין. "היא הזריעה והנטיעה" — והיא, העלאת מ"ן, היא הזריעה והנטיעה. כך האיגרת עצמה מפרשת מהי העלאת מ"ן במשל הזה. מי שמזהה אותה עם רגע ריקבון הגרעין או עם שלב אחר בצמיחה, ומציג זאת כאילו נאמר כאן, מוסיף על לשון האיגרת.

"משובחים מאד מאד": יתרון שבאיכות

הם משובחים מאד מאד מהעולים מאליהן מכח הצומח לבדו שבארץ

W16-12
מילים 257–266

"הם" — הפירות הבאים על ידי הזריעה והנטיעה. "משובחים" — טובים ומעולים יותר; לשון שבח ואיכות. "מאד מאד" — הכפל מדגיש את גודל ההפרש. "מהעולים מאליהן" — מן הצמחים העולים מעצמם. "מכח הצומח לבדו שבארץ" — מכוח הצומח שבארץ בלבד. "לבדו" מגדיר את צד ההשוואה: כוח הארץ בלי מעשה הזריעה והנטיעה.

מה השתנה? עד כאן הושווה הגרעין לתוצאותיו: הפרי, האילן, מאות הגרעינים, הקש והשיבולים. עכשיו מושווים שני סוגי פירות: אלה שבאו על ידי זריעת אדם, ואלה שעלו מעצמם. האיגרת אומרת שהראשונים משובחים מאוד מאוד. זו טענה על איכות, והיא לב

הקטע: השתתפות האדם אינה יוצרת את הכוח, אבל היא משנה את איכות הופעתו.

ההבחנה הזאת מונעת שתי מסקנות שגויות: שהכול תלוי רק באדם, או שאין משמעות למעשיו מפני שהכול מאת ה'. האדם אינו יוצר את הארץ, את הזרע או את כוח הצומח, ובכל זאת, בתוך הסדר שהבורא העמיד, יש למעשהו משמעות של ממש.

אין להפוך את המשפט לכלל חקלאי. האיגרת אינה אומרת שכל פרי מתורבת עדיף בכל מובן על כל פרי בר. היא מדברת בתוך המשל שהיא בונה: הפרי שבא על ידי מעשה הזריעה, לעומת מה שעלה מכוח הארץ לבדו.

ומה על כפל "מאד מאד"? בלקוטי תורה לפרשת שלח, בדרוש "ויאמרו אל כל עדת בני ישראל... טובה הארץ מאד מאד", מתבאר הכפל כנגד שני סוגי עולמות — "עלמין סתימין" ו"עלמין דאתגלין", עולמות נסתרים ועולמות גלויים — "שבשני מיני עולמות הללו בוקעים ויורדים ומתגלים האורות עליונים למטה", על ידי מעשה המצוות. הנושא קרוב: מעשה, והתגלות אורות למטה. אבל אין הוכחה שכפל "מאד" באיגרתנו הוא בדיוק שני סוגי העולמות ההם; כאן הוא נקרא כהדגשה של המעלה. בהערה המובאת בשם הרבי לאיגרתנו נשאלת השאלה מה מקומו כאן של יתרון הפירות הזרועים, ומוצע קשר ליתרון המצוות המעשיות, וליתרון מה שבא על ידי מצווה ותפילה על פני מה שניתן בחסד חינם, בהפניה לאותו דרוש

בלקוטי תורה. זו הצעה המראה את כיוון הלימוד, לא הכרעה בכל פרט.[501]

"מאליהן" — בלי זריעה, לא בלי סיבה

"מהעולים מאליהן" עומד מול "הזרועים והנטועים". המילה אומרת מה חסר בצד הזה של ההשוואה: מעשה הזריעה והנטיעה, ולא יותר. היא אינה אומרת שהצמחים האלה עולים בלי זרעים, בלי מזל, בלי השפעה עליונה או בלי תנאי טבע. בפרק 14 למדנו את דברי חז"ל, "אין לך כל עשב ועשב שאין לו מזל ברקיע שמכה אותו ואומר לו גדל", ואת לשון האיגרת, "והמזל המכה ואומר גדל"; וגם הגשם, הקרקע והעונות נשארים במקומם. באותה מידה אין ללמוד מן ההנגדה דבר על השקיה, טיפול או תפילה, כאילו אין להם מקום: היא מכוונת למעשה המסוים של הזריעה והנטיעה.

כך הובן הדבר גם בדרושי חסידות. בליקוטי תורה לפרשת בחוקותי, כשמתבאר ההבדל בין עשב לבין מאכל אדם, נאמר: "העשב אינו צומח מסיבות הזריעה אלא מעצמו בלבד דהיינו מכח הצומח שבארץ" — ובסוגריים שם יש הפניה לאיגרתנו. "מעצמו" פירושו: לא מחמת זריעה של אדם; הסיבה היא כוח הצומח שבארץ. ובליקוטי תורה לפרשת נצבים ניתנת דוגמה: "עשבים העולים מאליהן וכן כמו

[501]לקוטי תורה, שלח, ד"ה "ויאמרו אל כל עדת בני ישראל לאמר כו' טובה הארץ מאד מאד", בפרק "ואחר כל הנ"ל": "פי' ב' פעמים מאד הם כנגד עלמין סתימין דלא אתגלין שהם היכלות דאו"א ועלמין דאתגלין שהם היכלות דזו"נ כו'. שבשני מיני עולמות הללו בוקעים ויורדים ומתגלים האורות עליונים למטה"; ולפני כן: "אי אפשר לעורר זה כ"א ע"י מעשה דוקא ולא ע"י בחינת המחשבה משום דנעוץ תחלתן בסופן". וכבר בדרוש הקודם שם, "שלח לך אנשים", נקשר "מאד מאד" למצוות המעשיות ולדירה בתחתונים: "שע"י א"י שלמטה דוקא בחי' מצות מעשיות דוקא יומשך בחי' אור א"ס בחי' מאד בלי גבול בבחי' עלמין סתימין ועלמין דאתגלין וזהו מאד מאד", "כי באמת עיקר כוונתו ית' שיהי' דירה בתחתונים דוקא". ההערה המובאת בשם הרבי מסומנת בספר המחקר כהערה 59; על לשונה כהצעה ולא כהכרעה ראו שם, כרך ג, עמ' 1529 ו־1631. על כך שכפל "מאד" בפירות אינו נושא מאליו את שתי המדרגות שבדרוש ראו שם, עמ' 1543 ו־1603.

פירות היער כמו התפוחים שבעצי היער שגדילים ונצמחין מעצמן בלי זריעה".[502]

כמות לחוד ואיכות לחוד

שתי תוספות שונות ראינו כאן. האחת היא תוספת של כמות: מגרעין אחד — מאות, ועוד הקש והשיבולים. השנייה היא תוספת של איכות: הפירות הזרועים משובחים מן העולים מאליהם. גם ההשוואות שונות. בכמות, הגרעין מושווה לתוצאותיו; באיכות, פרי זרוע מושווה לפרי שעלה מעצמו.

כדאי לשים לב לכך, מפני שבאגרת הקודש ח שתי המעלות — הריבוי ומעלת המהות — נמדדות שתיהן כלפי הגרעין: "בריבוי הרבה מאד בשבולת אחת... וגם מהותן ועצמותן של הפירות מעולה בעילוי רב ועצום למעלה ממהותו ועצמותו של הגרעין הנטוע". באיגרתנו נוספת השוואה אחרת: בין פרי שבא בזריעה לבין פרי שעלה מעצמו. דווקא ההשוואה הזאת מלמדת על התוספת שבעבודת האדם.

ההבחנה מועילה גם בנמשל. תוספת גילוי אינה נמדדת רק במספר רב יותר של פעולות או של מקבלים. ייתכן שינוי באופן שבו האור מתקבל, בעומק הקשר ובמעלת התוצאה. לכן הדוגמה של פרי משובח נותנת למשל עושר גדול יותר מדוגמה של ריבוי מספרי בלבד. עבודת האדם אינה מתוארת רק כהכפלה של מה שכבר היה גלוי בזרע, אלא כעירור הופעה מובחרת של הכוח.

לפני שנעבור מן השדה אל האדם, נעצור על מקור אחר שבו משמש אותו משל, כדי לא לערבב בין שני הנושאים.

---

[502]לקוטי תורה, בחוקותי, ד"ה "אסור לאדם שיטעום עד שיתן מאכל לבהמתו": "והנה ההפרש שבין עשב למאכל אדם הוא רק במה שהעשב אינו צומח מסיבות הזריעה אלא מעצמו בלבד דהיינו מכח הצומח שבארץ (ועמ"ש בד"ה כי כארץ תוציא צמחה ובאג"ה סד"ה איהו וחיוהי), משא"כ מאכל אדם אינו צומח כ"א ע"י זריעה". לקוטי תורה, נצבים, ד"ה "כי כארץ תוציא צמחה וכגנה זרועיה תצמיח". בספר המחקר, כרך ג, עמ' 1604: "המונח 'מאליהם' אינו הוראה לנסח תיאוריה בוטנית של צמיחה בלי זרע"; וראו שם, עמ' 1601.

אגרת הקודש ח: אותו דימוי, נושא אחר

אגרת הקודש ח פותחת בלשון התפילה "זורע צדקות מצמיח ישועות" (מברכת "יוצר אור" שבתפילת השחר), ושואלת מדוע נקראת מצוות הצדקה בלשון זריעה. נושאה הוא אור אין־סוף המאיר בעולמות העליונים, והארתו היורדת אל "יראי ה' וחושבי שמו" העובדים "בעבודה שבלב זו תפלה". הירידה הזאת נקראת שם "חסד ה'", והיא מכונה בשם "מים", "היורדים ממקום גבוה למקום נמוך". ובהמשך: "אך הכל תלוי באתערותא דלתתא".

בתוך הנושא הזה בא משל הזריעה. השיבולת והאילן ופירותיו אינם מהות הזרע והגרעין, שהרי הזרע כלה ונרקב, וכוח הצומח שבארץ הוא המוציא והמגדל אותם. ואז באה הלשון: "רק שאינו מוציא ומגלה כחו לחוץ מהכח אל הפועל, כי אם על ידי הזרע והגרעין שנרקבין בארץ וכלה כל כחם בכח הצומח שבארץ, ונתאחדו והיו לאחדים". מן האיחוד הזה יוצאים ריבוי גדול ומעלת מהות. והגרעינים הזרועים נקראים "כעין אתערותא דלתתא, הנקראת בשם העלאת מיין נוקבין". הנמשל: מעשה הצדקה עולה "בבחינת העלאת מיין נוקבין לשורש נשמותיהן למעלה", ועל ידי העלאה זו מתעורר "חסד ה'" לרדת ולהאיר לנשמות ישראל, "בשעת התפלה על כל פנים". "מצמיח ישועות" — הישועה הצומחת "מזריעת הצדקה שזורעין בארץ העליונה".

נושא איגרתנו בקטע הזה אחר. היא מבארת את כוח "תדשא" הפועל בארץ תמיד, מבחינה בין צמיחה מאליה לבין זריעה ונטיעה, ומיתרון הפרי הזרוע היא משכילה על המשכות אורות בכל העולמות. הדימוי קרוב — גרעין, כוח הארץ, ריבוי, מעלה והעלאת מ"ן — אבל הקרבה אינה הופכת את שני הנושאים לאחד.

והנה קושי שאין להסתיר. באיגרת ח נאמר שכוח הצומח אינו מוציא את כוחו אל הפועל "כי אם" על ידי הזרע. באיגרתנו נאמר שיש

צמחים "העולים מאליהן". לפני שמכריזים על סתירה, צריך לברר מה נושא ההשוואה בכל מקום. באיגרת ח המשל הובא כדי לבאר צדקה ותפילה, והוא עוסק בצמיחה הזרועה; ה"כי אם" מתאר את מה שקורה במצב הזה. קריאה המגבילה את דברי איגרת ח לצמיחה הזרועה שבה היא עוסקת מתאימה להקשר, אבל היא קריאה של ההקשר, ולא סייג שכתוב שם. לכן נשאיר כל מקור בלשונו: לא נוסיף לאיגרת ח תנאי שלא נכתב בה, ולא נמחק את "מאליהן" שבאיגרתנו כדי להתאים אותה. השאלה אם כל צמיחה דורשת מ"ן נשארת פתוחה; כל מקור מלמד את הנושא שלפניו.

מן השדה אל האדם: כיצד המשל פותח את הנמשל

עד כאן ראינו שני צדדים בארץ עצמה: כוח צומח שניתן בה, ומעשה זריעה המעורר הופעה משובחת של אותו כוח. הגרעין אינו בורא את כוח הארץ; הוא נכנס אליה ומכוון את גילויו. מכאן נפתח הקישור לעבודת האדם: האיגרת מראה תחילה את היתרון שמעשה האדם מביא לצמיחה, ואז מסיקה: "ומזה נשכיל".

מה בדיוק לומדים מן השדה? הכוח שבארץ ניתן לה מלמעלה, כמתנה; הזריעה היא מעשה מלמטה, "העלאת מ"ן"; והפרי המשובח הוא תוספת גילוי שלא הייתה באה מכוח הארץ לבדו. כך, בנמשל, עבודת האדם בתורה ובמצוות ממשיכה "אורות עליונים" — גילוי שאינו מתואר כפעולה של המקור לבדו. הלימוד הזה אינו מבטל את הכוח שניתן מלמעלה, ואינו הופך כל צמיחה טבעית לחובה של זריעה. הוא מלמד שבתוך מה שניתן, למעשה האדם יש מקום מכריע.

צריך להיזהר שלא למצוא במשל יותר התאמות ממה שהאיגרת עצמה מציינת. אין לומר שהצמח העולה מאליו הוא "מחשבה" והזרוע הוא "מעשה", או שכל פרט בגידול הצמח מקביל לשלב בסדר העליון. יש שלוש הבחנות קרובות שכדאי להשאיר כל אחת במקומה: היתרון של מה שבא בעבודה על פני שפע הניתן בלעדיה;

היתרון של מעשה על פני מחשבה; והפירוש שנותן הדרוש בליקוטי תורה לפרשת שלח לכפל "מאד מאד", כנגד שני סוגי עולמות. את ההבחנה הראשונה אפשר לראות, למשל, באור התורה לפרשת חוקת: שם מובחן בפירוש בין השפע הניתן בגן עדן במידה ובקצבה לבין אור שהמצוות מוסיפות, "שע"י המצות לעבדה ולשמרה מוסיפים אור בג"ע יותר מעצם בחי' הג"ע". זו הבחנה ברורה במקומה; החלתה על משל הפירות היא צעד של פירוש.[503]

"ומזה נשכיל": המשכות אורות בכל העולמות

ומזה נשכיל המשכות אורות עליונים באבי"ע (שהוא תכלית בריאת האדם) כמ"ש במ"א.

W16-13
מילים 267–278

"ומזה" — מן הדבר הזה: מיתרון הפירות שבאו על ידי הזריעה והנטיעה. "נשכיל" — נבין, נשיג בדרך של עיון והיקש. "המשכות" — גילויים הנמשכים מלמעלה למטה. "אורות עליונים" — אורות שמקורם למעלה. "באבי"ע" — באצילות, בריאה, יצירה ועשייה, ארבעת העולמות. "(שהוא תכלית בריאת האדם)" — הסוגריים הם במקור;[504] הם מגדירים את ההמשכות האלה כתכלית שלשמה נברא האדם. "כמ"ש במ"א" — כמו שכתוב במקום אחר, ובנוסח המנוקד: "כמו שנתבאר במקום אחר".

על מה חוזר "שהוא"? על ההמשכה שזה עתה נזכרה: על כך שעל ידי עבודת האדם נמשכים אורות עליונים. האדם נברא כדי שמעשיו ימשיכו אור. אין זו תכלית נוספת, נפרדת, המונחת ליד ההמשכות בלי קשר אליהן.

---

[503] אור התורה, במדבר, חקת, עמ' תשפה–תשפו, כפי שדפים אלה מתוארים ומצוטטים בספר המחקר, כרך ג, עמ' 1527. בעמ' תשפו: "במ"ש בסעיף א' שע"י המצות לעבדה ולשמרה מוסיפים אור בג"ע יותר מעצם בחי' הג"ע", ובהמשך: "והמשכה זו מבחי' על הוי' נמשך ע"י עסק התומ"צ למטה". לפי ספר המחקר אין בדפים אלה זיהוי של "במ"א" שבאיגרת ולא פירוש לכפל "מאד" שבפירות. על ההבחנה בין היתרונות השונים ראו שם, עמ' 1636.

[504] גם על סוגריים אלה מעיר המתרגם לאנגלית בהוצאת קה"ת: "Brackets appear in the text". ובנוסח המנוקד שם: "(שהוא תכלית בריאת האדם), כמו שנתבאר במקום אחר".

האמירה רחבה מאוד. מעשה הנעשה כאן, בעולם הזה, אינו עניין מבודד שהשפעתו נגמרת במקום שבו נעשה. הוא קשור במהלך העובר בכל סדר העולמות, מאצילות ועד עשייה.

המשכות בכל העולמות ודירה בתחתונים: שני צדדים של עבודה אחת

כאן עולה שאלה. בפרק לו של התניא נאמר ש"תכלית השתלשלות העולמות וירידתם ממדרגה למדרגה אינו בשביל עולמות העליונים... אלא התכלית הוא עולם הזה התחתון", ושם גם "שנתאוה הקדוש ברוך הוא להיות לו דירה בתחתונים".[505] ובפרק לז: "כי זה כל האדם, ותכלית בריאתו וירידתו לעולם הזה, להיות לו יתברך דירה בתחתונים דוקא". אם כן, מדוע האיגרת מתארת כתכלית בריאת האדם דווקא "המשכות אורות עליונים באבי"ע", בכל העולמות?

האיגרת אינה מיישבת כאן את השאלה; התשובה נלמדת מן המקבילות בתניא, והיא דורשת להבחין בין שני דברים: היקף הפעולה של העבודה, והמקום שבו מתקיימת תכליתה. עבודת האדם פועלת המשכות וייחודים בכל קומת העולמות. בפרק מא מתואר "יחוד העליון שבאצילות, הנעשה באתערותא דלתתא, על ידי יחוד נפש האלהית... באור ה' המלובש בתורה ומצות שעוסקת בהן". אבל הכוונה אינה נעצרת בגילוי שבעולמות העליונים; היא מתקיימת בגילוי אלוקות בתוך העולם התחתון. בפרק לז: בעשיית המצווה "ממשיך האדם גילוי אור אין סוף ברוך הוא מלמעלה למטה, להתלבש בגשמיות".

החד מכולם הוא קונטרס אחרון ד. שם מבחין אדמו"ר הזקן בין העלאה, "בחינת העלאה ממטה למעלה", לבין "בחינת המשכה מלמעלה למטה... על ידי מצות מעשיות דוקא, להמשיך אור בכלים", ומסכם: "ושתיהן צורך גבוה, העלאה והמשכה... וזהו תכלית

[505] תניא, ליקוטי אמרים, פרק לו — תכלית הבריאה ודירה בתחתונים.

ההשתלשלות, להתגלות אור עליון למטה, ולא לעלות התחתון למעלה, שזה אינו אלא לפי שעה". ההעלאה נחוצה, והיא "צורך גבוה"; אבל היא אינה סוף התכלית. התכלית היא גילוי למטה.[506] [507]

מכאן שיש כאן תכלית אחת ולא שתיים. "המשכות באבי"ע" ו"דירה בתחתונים" הם פעולה ותוצאה: העבודה ממשיכה אור בכל סדר העולמות, והגילוי מגיע אל יעדו בעולם התחתון. גם העלייה, אף שהיא "צורך גבוה", אינה כל העבודה, כאילו הטוב ביותר הוא להוציא כל דבר מן העולם הגשמי ולהחזירו למעלה. ההמשכה עוברת בכל העולמות ומאירה בהם, ועדיין היא מכוונת אל הופעתה בעולם התחתון; מה שמשתנה בדרך בעולמות העליונים אינו מבטל את המקום שבו התכלית מתגשמת.[508]

"דירה" אינה רק ציון של מקום. בפרק לו מתוארת התכלית "כד אתכפיא סטרא אחרא ואתהפך חשוכא לנהורא" — כשה"צד האחר", כוחות ההסתר, נכפה, והחושך נהפך לאור — כשאור ה' מאיר דווקא במקום שהסתיר עליו. זהו התוכן של "דירה בתחתונים": גילוי אלוקות בתוך המציאות התחתונה, לא עזיבתה.

---

[506]תניא, קונטרס אחרון, סימן ד, הפותח "להבין מה שכתוב בפרי עץ חיים, דבזמן הזה עיקר הבירור על ידי התפלה דוקא". בין ענייניו: מעלת המצוות המעשיות "על מעלת המוחין שהן דחילו ורחימו שכליים"; הבירורין שבבריאה, יצירה ועשייה, ששורשם "מס"ג שבפנימית אדם קדמון", לעומת נפש, רוח ונשמה "שכבר נתקנו על ידי מ"ה"; האדם ה"חי במזונות דומם־צומח־חי, ומבררן במ"ה שבו"; משל הזריעה והנטיעה, שבו הגרעין מעורר את "כח הצומח שבארץ, שהוא דבר ה' 'תדשא הארץ כו'"", וכך "מעוררים הקלף והאתרוג עד רום המעלות"; והעלאה והמשכה, "ושתיהן צורך גבוה", "וזהו תכלית ההשתלשלות, להתגלות אור עליון למטה, ולא לעלות התחתון למעלה".

[507]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1601–1604: פתיחת הסוגיה "זריעה, מים, העלאת מ"ן ותכלית האדם" (עמ' 1601); הדיון "העלאת מ"ן ותכלית האדם: תרומת קונטרס אחרון ד" (עמ' 1602–1603); וההכרעה "התעוררות מלמטה והגבולות של משל המים" (עמ' 1604).

[508]תניא, ליקוטי אמרים, פרקים לו, לז ומא; קונטרס אחרון ד, ובסופו: "כי זהו תכלית ההשתלשלות שירד העליון למטה ויהיה לו דירה בתחתונים, כדי להעלותן 'למהוי אחד באחד'". לקוטי תורה, שלח, ד"ה "שלח לך אנשים": "כי באמת עיקר כוונתו ית' שיהי' דירה בתחתונים דוקא". על "שהוא תכלית בריאת האדם" מפנה המתרגם לאנגלית בהוצאת קה"ת ללקוטי תורה, דברים, דף ב, א, בדרוש "ציון במשפט תפדה"; ובדרוש זה: "והתכלית להמשיך א"ס ב"ה הסובב למטה והיינו ע"י תורה ומצות". על ההבחנה בין היקף פעולת העבודה לבין המקום שבו תכליתה מתממשת ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1601 ו־1641; ושם, עמ' 1639, שזהו "צירוף מנומק של המקבילות, לא משפט מפרש שנמצא על הסוגריים" שבאיגרת.

קלף, אתרוג וגרעין

בקונטרס אחרון ד שואל אדמו"ר הזקן: כיצד האתרוג וקלף התפילין, דברים גשמיים שעדיין לא נתבררו, ממשיכים אור בכלים עליונים שכבר נתקנו? ועל כך הוא עונה במשל שלנו: "הנה המשל לזה היא הזריעה והנטיעה, שהגרעין מעורר כח הצומח שבארץ, שהוא דבר ה' 'תדשא הארץ כו' עץ פרי כו'", על ידי העלאת מיין נוקבין לשרשו, ככה מעוררים הקלף והאתרוג עד רום המעלות". אותו דימוי — גרעין, "תדשא" ומ"ן — מופיע שם כדי לבאר את כוחן של המצוות המעשיות.[509]

הקלף והאתרוג נשארים חפצים מוגדרים ומוגבלים. המצווה אינה הופכת אותם לבלתי מוגבלים בגודלם. אבל האדם מקיים בהם את רצון ה', ובכך מעורר שורש שאינו נמדד לפי החומר לבדו, כמו שגרעין קטן מעורר כוח שאינו לפי ערכו. והתוצאה אינה רק עלייה: היא אור הנמשך בכלים. העולם התחתון נשאר מקום המעשה, ודווקא בו מבוקש הגילוי.

צריך רק להיזהר מזיהוי מהיר של מונחים. באותו משפט בקונטרס אחרון ד ממשיך אדמו"ר הזקן ומפרש ש"רום המעלות" הוא "שם ס"ג שלפני השבירה" — כלומר לפני "שבירת הכלים" המתוארת בכתבי האר"י — שורש עליון של הדברים שעדיין צריכים בירור; "שם מ"ה", לעומתו, הוא השם שבו נעשה התיקון. אלה מציינים שם מדרגות ושורשים מסוימים. הם מוסיפים להבנת המהלך, אבל אינם שמות נרדפים ל"קו" ול"אור חוזר" שלמדנו בפרק הקודם. גם האור החוזר של הקו, המאיר מסיום רגלי אדם קדמון, אינו שם אחר לאדם הזורע. כל מערכת מושגים מתארת צד אחר של הקשר בין התחתון לעליון.

---

[509] תניא, קונטרס אחרון ד: "אך להבין, איך האתרוג שהוא מרפ"ח שלא נבררו עדיין, וכן קלף התפילין, ימשיך אור בכלים דזעיר אנפין ונוקבא דאצילות, שכבר נבררו ונתקנו על ידי שם מ"ה להיות בחינת אלקות?"; ובסוף המשל: "עד רום המעלות, שהוא שם ס"ג שלפני השבירה, שהוא מהות ועצמות אורות שבאדם קדמון, ולא הארה בעלמא כמו שם מ"ה שממצחו". ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1602: "גרעין מעורר כוח הארץ; קלף ואתרוג מעוררים שורש עליון; התוצאה היא אור המומשך בכלים"; ושם, שחשיבות המקבילה "אינה זיהוי ס"ג עם אור חוזר".

"כמ"ש במ"א": לאן מפנה האיגרת?

"כמ"ש במ"א" — האיגרת מפנה אל מקום שבו העניין מבואר, ואינה אומרת איזה. כמה מקומות קרובים אליה בתוכנם, וכדאי להכיר אותם:

- **קונטרס אחרון ד** הוא הקרוב ביותר ברכיביו: מזון מדומם, צומח וחי, בירור, שורש בשם ס"ג, משל הזריעה והנטיעה עם "תדשא", עירור שורש עליון על ידי הקלף והאתרוג, העלאה והמשכה יחד, וקביעת התכלית בגילוי למטה.
- **לקוטי תורה לפרשת נצבים**, בדרוש "כי כארץ תוציא צמחה וכגנה זרועיה תצמיח", מביא כמעט באותן מילים: "הפירות שע"י הזריעה והנטיעה הם משובחים מאד מאד מהעולים מאליהן כו'". שם מבואר גם מדוע צריך לזרוע אף שהכוח בארץ: "לפי שאין הברכה שורה רק כשיש בחי' כלי מלמטה לשכון בו הברכה", והנמשל הוא המצוות וכוונתן. אלא שבביאור לאותו דרוש יש הפניה מפורשת "באגה"ק ד"ה איהו וחיוהי", כלומר לאיגרתנו. ייתכן שהדרוש משקף את האופן שבו נלמדה האיגרת, ולא את המקור שאליו היא מפנה.
- **אגרת הקודש ח, פרקים לו–לז ומא בתניא**, **ולקוטי תורה לפרשת שלח** נותנים מקבילות לחיבור בין עבודה למטה לבין גילוי אורות.

אף אחד מן המקומות האלה אינו מוכח כיעד ההפניה. הקרבה בתוכן עוזרת לבאר את הסוגריים "שהוא תכלית בריאת האדם"; היא אינה

קובעת לאן כיוון המחבר. גם כשהשאלה נשארת פתוחה, לשון האיגרת והמקבילות מאירות את התוכן.[510]

סיכום: מה נתברר ומה נשאר פתוח

הפרק הזה עבר מן הכוח שבארץ אל מעשה האדם. למדנו שמאמר "תדשא הארץ" פועל בקרב הארץ תמיד, ושבכך הוא שונה ממאמרי בעלי החיים, שהוציאו אותם מן המים ומן הארץ רק בימי בראשית. למדנו שההארה של ימי בראשית ניתנה בחסד חינם, בלי שום התעוררות מלמטה, ושמאז שנברא האדם יש גם סדר של השפעה הבאה בתגובה למעשה. למדנו שהכוח שבארץ "מעין בחינת אין סוף": הוא אינו מלאי, והוא יוסיף להצמיח כל עוד העולם קיים. ולמדנו את לב הקטע: הזריעה והנטיעה הן "העלאת מ"ן", והפירות הבאים על ידן "משובחים מאד מאד" מן העולים מאליהם. מכאן האיגרת משכילה שעבודת האדם ממשיכה אורות עליונים בכל העולמות, "שהוא תכלית בריאת האדם". ולפי המקבילות בתניא שהובאו בפרק, התכלית הזאת מתקיימת בגילוי בעולם התחתון.

פתוחות נשארו השאלות האלה. מדוע מאמרי בעלי החיים באים דווקא "מחכמה" דמלכות דעשייה. מדוע נאמר "ששת" ואחר כך "שבעת" ימי בראשית. האם לצמחים העולים מאליהם יש מ"ן במובן אחר, כמו באור התורה. כיצד מתיישב "כי אם על ידי הזרע" שבאיגרת ח עם "מאליהן" שבאיגרתנו. מדוע בסוגריים נאמר "בחינת אין סוף" ובהמשך "מעין בחינת אין סוף". ולאן בדיוק מפנה "כמ"ש במ"א".

[510]המתרגם לאנגלית בהוצאת קה"ת משווה לכאן ("Cf.") את לקוטי תורה, נצבים, נ, ד – נא, א, ואת אגרת הקודש ח; זו השוואה, לא זיהוי. בביאור לדרוש "כי כארץ תוציא צמחה" בלקוטי תורה, נצבים, נאמר: "וכמ"ש ענין זה באגה"ק ד"ה איהו וחיוהי במ"ש ועוד זאת כו' הוא מראה כחה ויכולתה ביסוד העפר כו' המצמיח תמיד יש מאין כו' ע"ש". בספר המחקר, כרך ג: "במ"א לא זוהה" (עמ' 1543; וראו עמ' 1603 ו־1639).

לזרוע דבר קטן

האדם אינו יוצר את כוח הצומח כשהוא מניח גרעין באדמה. הכוח כבר ניתן בארץ. ובכל זאת, פעולת האדם אינה מיותרת: הזריעה והנטיעה מעוררות צמיחה משובחת. זהו לב המעבר מעיון בטבע אל עבודת האדם.

אפשר ללמוד מכאן כיצד להתייחס למעשה קטן. נתינת צדקה, הנחת תפילין או לימוד עם ילד נראים פעולות מוגדרות מאוד. הן נעשות בזמן מסוים, בחפץ מסוים וביכולת מוגבלת. דווקא המעשה המוגדר יכול להיות המקום שבו מתגלה רצון עליון. אין צורך להפסיק להיות אדם בעל גבול כדי לעבוד את ה'.

אפשר להיעזר במשל הזריעה גם כדי לחשוב על דרך הלימוד. הביאור נותן לקורא התחלה, שממנה יוכל לשאול בעצמו, לפתוח עוד מקור ולהבין דבר שלא ראה בקריאה הראשונה. איכות הלימוד תלויה גם במה שהלומד מביא: שאלה מדויקת, בדיקה של המקור והתעקשות להבין. זהו שימוש במשל לתיאור הלימוד, ולא פירוש נוסף לדברי האיגרת על הזריעה.

אל הפרק הבא: מן הארץ המצמיחה אל האדם הניזון ממנה

המילים הבאות באיגרת הן "ומזה יובן היטב בענין סדר מדרגות דצח"מ" — דומם, צומח, חי ומדבר. אף שהחי למעלה מן הצומח והמדבר למעלה מן החי, החי ניזון מן הצומח, והמדבר מקבל את חיותו משניהם, "וגם חכמה ודעת". אחרי שראינו כוח נעלה פועל בתחתון, ואחרי שראינו שעבודת האדם מעוררת הופעה משובחת של הכוח, נוכל לעבור משאלת ההצמחה לשאלת ההזנה: מה קורה כאשר העליון מקבל חיות מן התחתון? האם המאכל רק מחזיק את גופו של האדם, או שיש כאן גילוי נוסף של היחס בין התחתון לעליון?

לפי הקריאה שנציע בפרק הבא, "ומזה" של המשפט הבא נשען על כל המהלך שקדם לו: על כוח הארץ, על סיום הקו ועל האור החוזר, וגם על מה שלמדנו כאן על הזריעה. לכן אין לצמצם אותו אל משפט הזריעה בלבד. המעבר מן הארץ המצמיחה אל האדם הניזון ממנה אינו מעבר לנושא זר: לאחר שלמדנו לראות כוח נעלה בתחתון, נבחן כיצד התחתון מוסיף חיות בעליון. פרק 17 יעמיד את סדר המדרגות, ופרק 18 יברר את קבלת החיות מן המזון. הקשר לדירה בתחתונים שכבר נזכר כאן ייאסף בסוף האיגרת אל המסקנה הכוללת על המצוות המעשיות.

ללמוד את הפרק בעזרת כלי בינה מלאכותית

בפרק הזה יש כמה מקומות שבהם קל "לסגור" שאלה מהר מדי: רש"י על "ואדם אין לעבד את האדמה", המונח מ"ן שמשמש בכמה מובנים, שלוש הלשונות "מאין ליש", "כמו יש מאין" ו"מעין בחינת אין סוף", ומשל שקל למפות יותר מדי.

תרגיל 1: סתירה, או שלוש שאלות?

מה לשאול. מציגים לכלי את לשון האיגרת "בלי העלאת מיין נוקבין כלל" ואת דברי רש"י על "ואדם אין לעבד את האדמה", ושואלים אם יש ביניהם סתירה.

מה לבדוק. תשובה חפוזה תכריז על סתירה, או תיישב אותה במשפט אחד. מבקשים מן הכלי להשוות, כמו שעשינו בפרק, שלושה דברים: הנושא, הזמן ומשמעות התנאי. בודקים במיוחד אם הוא מבחין בין "ותוצא הארץ דשא" שבצמחים (בראשית א, יב) לבין "תוצא הארץ נפש חיה" שבבעלי החיים (א, כד). בלבול בין השניים הוא בדיוק מסוג הטעויות שכלי כזה עלול לעשות, מפני שהמילים זהות.

גבול המסקנה. היישוב שהצענו נשען על אגרת הקודש ה, והוא אינו כתוב באיגרתנו. גם יישוב טוב של הכלי צריך להיאמר כך: קריאה מנומקת, ולא לשון המחבר.

תרגיל 2: מ"ן אחד, כמה מובנים

מה לשאול. מבקשים מן הכלי להסביר מהו "העלאת מיין נוקבין" באיגרת, ומה הוא באור התורה לשבועות.

מה לבדוק. האם הכלי מבחין שבאיגרת מ"ן הוא הזריעה והנטיעה, מעשה של אדם, ואילו באור התורה הוא הצמיחה העולה מכוח הצומח שבעשב? האם הוא ממציא גבול זמן, מ"ן "לפני הנביטה" ומ"ן "אחריה", שאינו כתוב באף אחד מן המקורות?

גבול המסקנה. השאלה אם לצמחים העולים מאליהם יש מ"ן במובן שבאיגרתנו נשארה פתוחה בפרק. תשובה שמכריעה בה צריכה מקור מפורש.

תרגיל 3: שלוש לשונות

מה לשאול. מבקשים מן הכלי להסביר את ההבדל בין "מאין ליש", "כמו יש מאין" ו"מעין בחינת אין סוף" בקטע.

מה לבדוק. האם הכלי מבחין בין שלוש נקודות המבט: מצד הכוח, מצד הגרעין, ומצד התמדת הכוח לאורך השנים? האם הוא הופך את "כמו" ואת "מעין" לקישוט לשוני, או מתעלם מן התנאי "שאם יתקיים עוה"ז"?

גבול המסקנה. ההסבר בפרק לשלוש הלשונות נשען על סדר המשפט. ההבדל בין "בחינת אין סוף" שבסוגריים לבין "מעין בחינת אין סוף" שאחריהם נשאר הצעה, וכך צריך להישאר גם בתשובת הכלי.

תרגיל 4: משל ונמשל, בלי למפות יותר מדי

מה לשאול. מבקשים מן הכלי למפות את משל הזריעה אל עבודת האדם: מה מקביל לארץ, לכוח הצומח, לזרע, לזריעה ולפרי המשובח.

מה לבדוק. מסמנים כל התאמה שהאיגרת עצמה אומרת (הזריעה היא העלאת מ"ן; הפירות המשובחים מלמדים על המשכות אורות), וכל התאמה שהכלי הוסיף מדעתו, למשל "הצמח העולה מאליו הוא מחשבה". בפרק ראינו שמיפוי כזה אינו כתוב.

גבול המסקנה. משל טוב מאיר את הנמשל בנקודות שהמחבר בחר. התאמות נוספות יכולות להיות רעיון לעיון, אבל אינן פירוש האיגרת.

חלק רביעי — מזון, קרבן ומצווה

פרקים 17–20

החלק הרביעי לוקח את העיקרון שנתברר בחלק השלישי — כוח נעלה המתגלה דווקא בתחתון, וצמיחה משובחת המתעוררת על ידי מעשה האדם — ובוחן אותו ביחסים שבהם הנמוך בסדר נותן למי שלמעלה ממנו, וכל יחס קשה מקודמו.

בפרקים 17–18 העליון מקבל מן התחתון: האדם, בעל הדעת והבחירה, ניזון מן הצומח ומן החי, ומקבל מהם לא רק חיות לגופו אלא "גם חכמה ודעת". בפרק 19 המקבלים הם "מלאכים עליונים שבמרכבה", והם נהנים מרוח הבהמה והעוף העולה מן הקרבן — אף שהבהמה עצמה נמשכה משורשם. ובפרק 20 האיגרת מסיקה את מסקנתה: "גודל מעלת המצות מעשיות, אשר הן תכלית ירידת הנשמות לעולם הזה הגשמי". החזרה אל המעשה אינה יציאה מן העיון: היא מגלה לשם מה נידונו מלכתחילה ההמשכה, הכלים

והמציאות הנבראת. אחרי הפרק האחרון באים דברי סיום קצרים, השבים אל השאלה שבה נפתח הספר.

הבחנה אחת תלווה אותנו לאורך כל החלק: בין המדרגה הגלויה של דבר — מה שניכר בו עכשיו — לבין שורש הכוח שבו. האדם גבוה מן הלחם במדרגתו הגלויה, ואין צורך לבטל את מדרגתו כדי להסביר את תלותו במזון; צריך לברר באיזה צד פועלת כל אחת מן המעלות.

כדי שהקורא לא ייעצר באמצע, נזכיר בקצרה כמה מונחים שנלמדו בחלקים הקודמים ויחזרו כאן. **הקו** — המשכת אור אין־סוף בסדר ובמידה (פרקים 7, 12). **הסובב** — אור שאינו מתקבל לפי מידת המקבלים (פרק 13). **אדם קדמון** — המדרגה שעולם האצילות כולו אינו אלא לבוש לחלקה התחתון; "רגלי היושר" שלו מסתיימים בתחתית העשייה, הקצה התחתון של הסדר כולו (פרק 12). **אור חוזר** — הארה המאירה "ממטה למעלה"; בקטע שלנו נאמר הדבר על הקו במקום סיומו (פרק 15). מונחים נוספים — בירור, תוהו ותיקון, מרכבה — יוסברו בחלק הזה במקומם.

פרק 17 | האדם ניזון מן התחתון — סדר ושורש

הפרק הקודם סיים ביתרון הפירות הבאים על ידי זריעה ונטיעה, ומתוכו למדנו על המשכות אורות עליונים ועל תכלית בריאת האדם. עכשיו האיגרת עושה צעד נוסף. עד כה הסתכלנו בארץ המצמיחה; מכאן ואילך נסתכל באדם האוכל. השאלה משתנה: לא רק מה מתגלה בתחתון, אלא מה התחתון נותן למי שנמצא למעלה ממנו.

מה כבר ידוע לנו

בפרקים 14–16 ראינו שכוח ההצמחה, שהוא כוח נעלה, מראה את יכולתו דווקא ביסוד העפר, הנמוך שביסודות, ושזריעה ונטיעה מעוררות בארץ צמיחה משובחת. מכאן ההבחנה שהזכרנו בפתיחת

החלק: המדרגה הגלויה של דבר אינה כל התמונה. כעת נבחן את סדר דומם־צומח־חי־מדבר, כהכנה לשאלה כיצד התחתון נותן חיות לעליון.

שאלה שהחיים מעמידים בכל יום

אדם לומד, מדבר, בוחר ומבין. יש בו מעלות גלויות שאין בצמח כלל. ובכל זאת הוא נזקק למזון הבא מן הצומח ומן החי. התלות הזאת מוכרת לכל אדם, ודווקא משום שהיא מוכרת קל לעבור עליה בלי לשאול. האיגרת עוצרת כאן ומבקשת להבין: כיצד מדרגה נמוכה נותנת חיות למדרגה הגבוהה ממנה?

התשובה "כך דרך הטבע" מתארת את העובדה ואינה מבארת אותה. הטבע הוא שם לסדר שאנו רואים, לא הסבר לסדר הזה. האיגרת אינה עוסקת בשאלה כיצד הגוף מעכל את מזונו, אלא במה שהיחס הזה מלמד על מבנה הבריאה שכבר התבאר לפנינו.[511]

כדי לגשת לתשובה נפריד בין שני מבטים. המבט הראשון שואל מה מתגלה בדבר עכשיו: בצמח צמיחה; בבעל חיים גם חיות ותנועה; באדם דעת ודיבור. המבט השני שואל מהו שורש הכוח שבו. סדר המעלות במבט הראשון אינו חייב להיות זהה לסדר השורשים במבט השני. דווקא מה שנפל למטה יותר יכול לשאת כוח ששורשו נעלה ביחס למי שמקבל ממנו.

את ההבחנה הזאת ראינו כבר בארץ המצמיחה. כאן היא נבחנת במקום שבו היא קשה יותר: שם גילה התחתון כוח, וכאן הוא נותן חיות למי שלמעלה ממנו.

על מה נשען "ומזה"?

המילה הפותחת את המשפט שלפנינו היא "ומזה", והיא מחייבת בירור: מזה — ממה בדיוק?

[511]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1663–1664, בדיון "עליון בגלוי, מקבל מלמטה".

התשובה נמצאת בלשון האיגרת עצמה. לפני המשפט שלנו עומדות המילים "כמו שנתבאר במקום אחר", החותמות את הדיון בהמשכות האורות ובתכלית בריאת האדם. אילו היינו נצמדים רק לקרבת המילים, היינו מבינים ש"ומזה" מוסב על הזריעה והנטיעה בלבד, והיה יוצא מעבר צר מאוד: מפעולה חקלאית אל תזונת האדם.[512]

אבל המשך המשפט עצמו, שנקרא אותו בפרק הבא, מגלה על מה הוא נשען. אחרי שתי הראיות מדברי חכמים חוזרת האיגרת במפורש אל תחתית העשייה, אל האור הסובב ואל סיום הקו בבחינת אור חוזר (פרק 15), ומוסיפה "כנזכר לעיל". זו ראיה מתוך הטקסט עצמו: מה שהאיגרת חוזרת אליו במפורש הוא מבנה האור, ולא רק מעלת הפרי המעובד.[513]

יש כאן ראיה נוספת, הקרובה ללשון משפטנו עוד יותר. בקטע שלמדנו בפרק 14 האיגרת כבר דיברה בלשון של יסודות. היא אמרה שההארה "מראה כחה ויכלתה" ביסוד העפר הגשמי בגילוי עצום, "ביתר עז מיסודות העליונים ממנו". כלומר: כבר שם הועמד סדר בתוך ארבעת היסודות, ונאמר שהנמוך שבהם מגלה כוח יותר מן העליונים ממנו. עכשיו, כשהאיגרת פונה אל "סדר מדרגות" ואל אותם ארבעה יסודות עצמם, הקשר נראה ישיר: אותו עיקרון עובר, כך נראה לנו, מן היסודות אל מדרגות הנבראים.[514]

הזריעה היא חלק מן ההקשר הרחב, המכין את הבנת מקומה של עבודת האדם. "יובן היטב" אינו פותח עיון חדש בענייני תזונה. הוא מציין החלה: ההסבר שכבר ניתן מאיר גם תופעה נוספת.

---

[512]המילים הסמוכות לפני "ומזה יובן היטב" הן סיום המשפט הקודם, "כמ"ש במ"א", שנפתח בנוסח הדיגיטלי ל"כמו שנתבאר במקום אחר". קרבת המילים לבדה אינה קובעת את היקף ההפניה; ראו ההמשך בהערה הבאה. באותו נוסח דיגיטלי מנוקד נפתחים גם קיצורי היחידה עצמה: "דצח"מ" ל"דומם, צומח, חי, מדבר" ו"בחי" ל"בחינות". זהו הבדל שבין מהדורות ולא חילוף נוסח, ובספר נשמרה לשון היחידה כפי שהיא. נקרא רק הנוסח הדיגיטלי; לא הושווה לדפוס.

[513]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1656–1657, בדיון "ממה לומדים את סדר ההזנה?".

[514]בקטע הנלמד בפרק 14 נאמר על ההארה שהיא "מראה כחה ויכלתה ביסוד העפר הגשמי בגילוי עצום, ביתר עז מיסודות העליונים ממנו". יתרון התחתון נאמר שם על היסודות, ומכאן הקשר הישיר אל "סדר מדרגות דצח"מ שהן בחי' עפר מים אש רוח". הצירוף "ביתר עז" חוזר גם בהמשך משפטנו. תניא, אגרת הקודש כ', בנוסח הדיגיטלי המנוקד בלבד; לא הושווה לדפוס. גבולות ההפניה המדויקים של "ומזה" נשארים פרשניים.

"ומזה יובן היטב" — מתוך יתרון התחתית שהתבאר, יתבאר גם הסדר שלהלן. "סדר מדרגות" — הסולם הכללי של הנבראים. "דצח"מ" הוא קיצור: דומם, צומח, חי, מדבר; "מדבר" הוא האדם, הנקרא כך על שם כוח הדיבור והשכל שבו. "שהן בחי' עפר מים אש רוח" מעמיד את ארבע המדרגות כנגד ארבעת היסודות, לפי הסדר: דומם–עפר, צומח–מים, חי–אש, מדבר–רוח.

ארבע מדרגות וארבעה יסודות: מה פירוש "בחינות"?

לפנינו שתי מערכות מושגים, וצריך לקרוא את הקשר ביניהן בדיוק.

דומם, צומח, חי ומדבר הן ארבע מדרגות כלליות של הופעת החיים. בדומם איננו רואים צמיחה מעצמה; בצומח ניכרים גידול והתפתחות; בחי מופיעים תנועה וחיות מסוג נוסף; ובמדבר מתגלים הדעת וכוח הדיבור. כל מדרגה כוללת גם את שלפניה: האדם אינו דעת בלי גוף, ויש בו גם צדדים של חיים, גידול וחומר.

עפר, מים, אש ורוח הם ארבעה יסודות בלשון המקורות. אלה שמות לאופני פעולה ולשורשים, לא רשימת חומרים כימיים. כפי שנראה בעץ חיים, כל נברא מתואר כמורכב מארבעתם יחד.

המילה שמחברת בין שתי המערכות היא "בחינות", וזו המילה החשובה במשפט. "בחינה" מציינת הקבלה ואפיון, לא זהות חומרית. הנברא הגשמי יכול לכלול כמה יסודות יחד, וההקבלה מצביעה על הבחינה המאפיינת אותו במהלך הזה.[515] ובהמשך נראה שגם עץ חיים, המסדר את הזוגות אחרת, נזהר בנקודה הזאת עצמה.

[515]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1658–1659, בדיון "ארבע מדרגות וארבעה יסודות".

מהיכן נלמדת ההקבלה הזאת?

השאלה אינה רק אם ההקבלה מובנת, אלא אם יש מקור המוסר את ארבעת הזוגות יחד. אפשר לקשור כל זוג בנפרד בהסבר נאה — עפר כקביעות, מים כגידול, אש כחום ותנועה, רוח כדיבור — אבל הסברים נאים אינם מוכיחים שזו המערכת שבה משתמשת האיגרת. צריך עד אחד המציג את המדרגות ואת היסודות יחד.

עד כזה יש. בליקוטי תורה לפרשת פינחס, בדרוש הפותח "צו את בני ישראל", בסעיף ג, נמסרים ארבעת הזוגות בבת אחת, ושלושה מהם מנומקים במפורש:

המדרגה	היסוד	הנימוק שבמקור
דומם	עפר	נמסר בלי טעם נפרד
צומח	מים	"שהמים מצמיחים", ונסמך על "זורעי על כל מים"
חי	אש	"כי משרתיו אש לוהט" — פני אריה ופני שור שבמרכבה, שמהם משתלשלות נפשות בעלי החיים
מדבר	רוח	"ויהי האדם לנפש חיה", ותרגום אונקלוס: "לרוח ממללא"

הנימוקים מצביעים על שורש ואופן פעולה: המים על ההצמחה, האש על שורש נפשות בעלי החיים במרכבה, והרוח על כוח הדיבור, כלשון התרגום. כך מתבהרת משמעות המילה "בחינות".[516]

והעפר? המקור אומר "עפר הוא דומם" ואינו מוסיף "כי", כמו שהוסיף באש. הקביעות והעדר התנועה העצמית הם הסבר מושגי אפשרי, ולא טעם שנמסר שם. המקור מוסר אפוא ארבעה זוגות ושלושה נימוקים. טעם ההקבלה של העפר לדומם נשאר לבירור.[517]

---

[516] לקוטי תורה, פינחס, "צו את בני ישראל ואמרת אליהם את קרבני לחמי לאשי" — הראשון מבין שני הדרושים הפותחים כך, סעיפים א–ד; ההקבלה בין דצח"מ לארבעת היסודות בראש סעיף ג, בתוך המהלך על הקרבן.

[517] לקוטי תורה, פינחס, "צו את בני ישראל", סעיף ג: ארבעת הזוגות נמסרים יחד; מים מנומקים בהצמחה ובפסוק "זורעי על כל מים"; אש בשורש נפשות בעלי החיים ב"משרתיו אש לוהט" ובמראה המרכבה; רוח ב"ויהי האדם לנפש חיה" ובתרגום אונקלוס "לרוח ממללא". עפר נמסר בלי טעם נפרד. ההקבלה מובאת שם תוך ביאור הקרבן הבא מן החי. הדרוש נקרא על שם פתיחתו ושייך לפרשת פינחס, לא לפרשת צו. נקרא רק הנוסח הדיגיטלי; לא הושווה לדפוס.

גם מקומה של ההקבלה בדרוש מלמד. הדרוש מוסר אותה תוך כדי ביאור הקרבן: הקרבן בא מן החי, ולכן הוא מיסוד האש. נמצא שהמיפוי שהאיגרת נוקטת הוא בדיוק המיפוי שיידרש לה בהמשך, כשתעבור אל הקרבן ואל מלאכי המרכבה (פרק 19). הסדר שלפנינו אינו רשימה העומדת בפני עצמה; הוא משרת את המהלך.

וההקבלה הזאת אינה מופיעה בדרוש אחד בלבד. בליקוטי תורה לפרשת כי תצא, בתחילת הדרוש "כי תצא למלחמה", נאמר שוב שבחינת אש היא בחינת נפש החי ובחינת רוח היא בחינת מדבר, ושוב בסמיכות לתרגום "רוח ממללא". שני דרושים המשתמשים באותה הקבלה מלמדים שאין לפנינו לשון יחידה שאפשר לחשוד בה.[518]

מדוע בעץ חיים הסדר נראה אחר?

לצורך ההמשך נחוץ לזהות לפי מה מסודרת כל מפה; אין צורך ליישב בכוח את ההבדל בין שתי המפות כדי להמשיך ללמוד את האיגרת.

בעץ חיים, שער נ פרק י, מתוארת הרכבת הנבראים מארבעת היסודות. הדומם נברא מחלק העפר שבכל אחד מן היסודות; הצומח מחלקי המים; החי מחלק הרוח; והמדבר מחלק האש. בשני הזוגות התחתונים הסדר שווה לאיגרת, ובשני הזוגות העליונים הוא הפוך.[519] [520]

---

[518]לקוטי תורה, כי תצא, "כי תצא למלחמה", סעיף א: "בחי' אש הוא בחי' נפש החי ובחי' רוח הוא בחי' מדבר", בסמיכות לתרגום "לרוח ממללא". שם נזכרים היסודות בכינוי "ארמ"ע" — אש, רוח, מים, עפר — כלומר סולם הדרגות של היסודות מוכר לדרוש, וההקבלה אינה נערכת לפיו. שני הדרושים יחד מלמדים שסדר האיגרת אינו לשון יחידה. נקרא רק הנוסח הדיגיטלי; לא הושווה לדפוס.

[519]עץ חיים, שער נ, פרק י — ארבעת היסודות והרכבת דומם, צומח, חי ומדבר.

[520]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1659–1661, בדיון "הסדר ההפוך בעץ חיים".

המדרגה	באיגרת ובליקוטי תורה	בעץ חיים
דומם	עפר	עפר
צומח	מים	מים
חי	אש	רוח
מדבר	רוח	אש

כדי להבין את ההבדל בין שני הסדרים, נבחן מה כל מקור מבקש לתאר ולפי מה הוא מסדר את המדרגות.

עץ חיים מסדר לפי פנימיות. הוא חוזר ואומר על כל מדרגה שהיא "יותר פנימי" מקודמתה — כלומר דקה ועמוקה ממנה — עד "המדברת יותר פנימי מכולם", וכל מדרגה נבנית "מחלק" מסוים שבתוך כל ארבעת היסודות. יש שם סולם של דקות בין היסודות עצמם, והמדרגות נערכות עליו לפי סדר: העפר לתחתונה, ואחריו המים, הרוח והאש. באותו פרק עצמו מובא הסדר הזה גם ביחס לעולמות — אצילות כנגד אש, בריאה כנגד רוח, יצירה כנגד מים, עשייה כנגד עפר — וכך מתברר שזהו סולם דרגות אחיד.[521]

ובאותו תיאור עצמו עץ חיים נזהר בנקודה שעמדנו עליה למעלה. על הדומם נאמר שם שהוא נברא "מחלק העפר שבכל יסוד", ומיד נוסף: "אך אינו עפר ממש". אפילו מקור המסדר לפי הרכבה שולל את ההבנה שמדובר בעפר כפשוטו. בזה שני המקורות שווים: ההקבלה היא בחינה, ולא חומר.[521]

בליקוטי תורה אפשר לראות עיקרון של אפיון. שם, כפי שראינו, שלושה מן הזוגות מקבלים טעם משלהם: הצמחה, שורש נפשות במרכבה, כוח הדיבור. ויש בכך דיוק שראוי לשים לב אליו: הדרוש

[521]עץ חיים, שער נ, פרק י: הדומם "מחלק העפר שבכל יסוד מארבעתן", ומפורש שם "אך אינו עפר ממש"; הצומח "מחלקי המים שבכל יסוד"; החי "מחלק הרוח שבכל ד' יסודין"; והמדברת "מחלק האש אשר בכל יסוד מארבעתן". סדר ההצגה נעשה בלשון "יותר פנימי" עד "יותר פנימי מכולם", ובאותו פרק מובא הסולם גם בעולמות: אצילות אש, בריאה רוח, יצירה מים, עשיה עפר. מכאן שעיקרון הסידור שם הוא הרכבה ודרגת פנימיות. אין באמור יישוב מפורש שנתן בעל האיגרת בין שתי המפות, ואין בו ראיה לפתרון באמצעות יושר ועיגולים. נקרא הנוסח הדיגיטלי, שהאתר מציין שטרם נבדק; לא הושווה לדפוס.

השני, בכי תצא, החוזר על אותה הקבלה, מזכיר בעצמו את היסודות בכינוי "ארמ"ע" — אש, רוח, מים, עפר — כלומר הוא מכיר את סולם הדרגות של היסודות, ובכל זאת אינו מקביל לפיו. מכאן אפשר להבין שהדרוש אינו מקביל בין שני סולמות, אלא מצמיד לכל מדרגה את היסוד המאפיין אותה.

לפי הקריאה הזאת, ההבדל הוא בין שני מבטים: עץ חיים עוסק בהרכבה ובדרגת הפנימיות, ואילו ליקוטי תורה מאפיין כל מדרגה לפי פעולתה ושורשה.

ובכל זאת, יש לשמור את הגבול. שני המקורות משתמשים באותם שמות של מדרגות ובאותם שמות של יסודות, ושניהם עוסקים בקשר שביניהם. ההבחנה בין הרכבה לאפיון מסבירה כיצד ייתכנו שני סדרים, אבל אינה מוכיחה שכך התכוון כל מקור בכל פרטיו, ומשפט של בעל האיגרת המיישב במפורש בין שתי המפות לא נמצא. זהו הקושי שנשאר עומד גם אחרי ההבחנה, ונכון לומר זאת לקורא.

ראוי להוסיף הערה על דרך פתרון שאפשר להיתפס אליה. באיגרת עצמה נזכרים "עיגולים" ו"יושר" — שני אופני תיאור של אותה מערכת, שנתבארו בפרק 5 ושבו בפרק 15 — ומכאן מפתה לומר שמקור אחד מדבר בעיגולים והשני ביושר. אבל עצם הופעת המונחים באיגרת אינה ראיה. כדי שהסבר כזה יעמוד צריך מקור המחיל את ההבחנה הזאת דווקא על חילוף אש ורוח שבשתי המפות, ומקור כזה לא נמצא בחומר שנבדק. לכן אין להציג את ההצעה הזאת כפתרון מוכח.

מה למד הקורא מכל זה? למד שסדר האיגרת מבואר במקורו, ושהוא חוזר בכמה דרושים; שבעץ חיים מתוארים הרכבה וסדר של פנימיות; ושההשוואה המלאה בין השתיים עדיין דורשת בירור. אלה שלושה דברים ברורים, ואין צורך להכריע בשאלה שלא נסגרה כדי ללמוד את הפרק.

עליון בגלוי, ומקבל מלמטה

נחזור אל עיקר הדיון. האכילה אינה מוכיחה שהלחם חכם מן האדם. האדם הוא בעל דעת ובחירה, והלחם אינו מבין דבר. ובכל זאת דווקא הלחם מאפשר לאדם להמשיך לחיות ולגלות את כוחותיו.

צריך אפוא להבחין בין שני דברים שקל לערב: מה שהנותן מגלה בעצמו, ומה שבכוחו לתת למקבל. אדם שמלמד את חברו נותן לו ידיעה שיש בו עצמו. הלחם אינו כזה. הוא נותן כוח שאין בו בגילוי, ומשום כך צריך ההסבר לפנות אל שורשו.[511]

מתוך ביאורי החסידות שיובאו בפרקים הבאים אפשר להעמיד את ההסבר על שלושה שלבים: שורש גבוה, ירידה ובירור. מה ששורשו נעלה יכול להופיע במצב נמוך; משם הוא מגיע אל האדם; והאדם מעלה אותו בשימושו. "בירור" הוא מונח שיחזור הרבה מכאן ואילך: בלשון החסידות הוא העבודה שבה האדם מוציא את הכוח הטוב הטמון בדבר גשמי מן ההסתר, ומעלה אותו אל הקדושה ואל תכליתו. צירוף שלושת השלבים הוא ביאור שלנו, הנבנה מכמה מקורות, ולא רשימה שנמסרה במקום אחד.

שלושת השלבים נחוצים יחד. אם נאמר רק "שורשו של המאכל גבוה", נשארה כותרת ולא הסבר: עדיין לא הבנו כיצד הכוח מגיע אל האדם. ואם נתאר רק אכילה גופנית, אבדה השאלה שבשבילה נאמר הדבר.

וכאן צריך גם סייג בכיוון ההפוך. "נמוך בגילוי" אינו כלל המלמד שכל נמוך מזין את הגבוה ממנו. האיגרת מביאה יחסים מסוימים ומפרשת אותם; היא אינה נותנת נוסחה המחליפה בדיקה של כל קשר. ההכללה המועילה היא מדודה: במדרגה תחתונה יכול להתגלות כוח שאינו נמדד לפי דירוגה הגלוי — ותחולתו בכל מקרה צריכה להישען על לשון ועל מקור.

[511] ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1663–1664, בדיון "עליון בגלוי, מקבל מלמטה".

הצמחה, הזנה, בירור והמשכה — קרובות ולא זהות

עד כאן פגשנו כמה פעולות שיש ביניהן דמיון, ועלול להיווצר רושם שכולן שם אחד. כדאי להעמיד אותן זו ליד זו.

הצמחה עוסקת בהתהוות: כוח הצומח מוציא צמח. זריעה מוסיפה התעוררות מלמטה ומשנה את איכות ההופעה. הזנה עוסקת ביחס בין שתי מדרגות שכבר קיימות: התחתון נותן חיות לעליון. בירור הוא פעולת האדם המעלה את הכוח שבמאכל לתכליתו. והמשכה היא גילוי הנמשך מלמעלה בעקבות העבודה.

לכל אחת מהן יש מקבל אחר ופעולה אחרת. הן יכולות להשתלב במהלך אחד — וכך אמנם עושה האיגרת — בלי להיות אותה פעולה. האמירה הכללית "הכול נמשך מן השורש העליון" עדיין אינה מסבירה כיצד כל אחת מן הפעולות מתרחשת.[522]

הבחנה זו נחוצה במיוחד כאן. הפרק הקודם עסק בהצמחה ובזריעה; הפרק שלנו עוסק בהזנה. אלה שני יחסים שונים, ושניהם מלמדים אותו דבר עצמו: אין מודדים את כוחו של דבר לפי מקומו הגלוי בלבד.

מעלת הדעת בתוך התלות

מעלת האדם אינה עצמאות מכל מה שסביבו. בעל חיים ניזון ופועל לפי כוחותיו; האדם יכול גם להתבונן במקור מזונו ובתכלית הכוח שהוא מקבל, ולהשתמש בו מתוך הכרה ובחירה — להודות עליו, לכוון אותו, ולכלול אותו בלימוד ובמצווה. הדעת אינה מבטלת את התלות; היא נותנת לה משמעות מודעת. ואין המאכל נעשה הלומד במקומו: האדם לומד, והכוח שקיבל משתתף בעבודתו.

---

[522]הצמחה, זריעה, הזנה, בירור והמשכה נבדלות במקבל, בפעולה ובזמן. ההפרדה ביניהן נדרשת כדי לבחון את המבנה המשותף. אין להציג שורש, תהו, סובב ואור חוזר כמילים חלופיות בלי מקור המקשר ביניהן. להרחבה ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ׳ 1656–1657 ו־1675–1677.

יש בכך גם צד של אחריות. העליון אינו רק מי שמקבל שירות מן התחתון: בעבודתו הוא מביא את הדבר שממנו הוא ניזון אל תכליתו, ומעלה אותו — זה הבירור שהגדרנו לעיל. ההבנה הזאת אינה נשארת עיון בלבד; היא מוליכה לעבודת ה' בתוך חיי הגוף.

הגבול של הפרק

המשפט שלפנינו פותח, ואינו סוגר. מיד אחריו תאמר האיגרת שהעליונים ניזונים מן התחתונים — החי מן הצומח, והמדבר משניהם — ותוסיף "וגם חכמה ודעת". התוספת הזאת מרחיבה את השאלה: לא רק הגוף מקבל מן התחתון, אלא גם הכוח שבו מתגלה מעלת האדם כמדבר.[523]

בפרק זה נתבארו סדר המדרגות והקבלתו ליסודות, והונחה ההבחנה בין מדרגה גלויה לבין שורש. בפרק הבא נקרא את לשון האיגרת על ההזנה ואת שתי הראיות התלמודיות — התינוק והדגן, החכם והבשר — ונשאל אם כל ראיה מכוונת כנגד מילה אחרת, חכמה או דעת.

סיכום: מה נתברר ומה נשאר פתוח

לפי הקריאה שהצענו, "ומזה" נשען על מהלך כוח העפר, הסובב, סיום הקו והאור החוזר, ולא על משפט הזריעה לבדו. היקפה המדויק של ההפניה לא נמנה באיגרת. "סדר מדרגות דצח"מ שהן בחי' עפר מים אש רוח" מעמיד ארבע מדרגות כנגד ארבעה יסודות, ו"בחינות" פירושו אפיון ושורש, לא חומר. ההקבלה הזאת כתובה בלקוטי תורה, פינחס, עם שלושה נימוקים מפורשים, וחוזרת בכי תצא; בעץ חיים הסדר של שני הזוגות העליונים הפוך, והמדרגות מתוארות לפי הרכבתן וסדר הפנימיות שלהן. ובעיקר: יש להבחין בין מדרגה גלויה לבין שורש, ובין הצמחה, הזנה, בירור והמשכה.

שני דברים נשארים פתוחים.

---

[523] ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1664–1666, בדיון "'ניזון וחי' ו'מקבל חיותו משניהם'".

הראשון הוא יחס המפות. ההבחנה שהצענו בין הרכבה ופנימיות לבין אפיון ושורש מסייעת להבין כיצד ייתכנו שני הסדרים. מה שחסר הוא מקור המחיל את ההבחנה דווקא על החילוף הזה: משפט המיישב במפורש בין שתי המפות לא נמצא, והפתרון בדרך יושר ועיגולים לא הוכח.

השני הוא טעם העפר. המקור מוסר "עפר הוא דומם" בלי נימוק, בעוד שלושת הזוגות האחרים מנומקים. אפשר להציע טעם מושגי, ואין להציגו כטעם שנמסר.

מה שאינו פתוח הוא עיקר הפרק: העליון יכול לקבל מן התחתון בלי שיחדל להיות עליון, מפני שהמדרגה הגלויה אינה כל התמונה. זה מה שלמדנו כאן, וזה מה שמכין את המשך האיגרת.

ללמוד את הפרק בעזרת כלי בינה מלאכותית

שלושה מקומות בפרק הזה מזמינים טעות: היקף ההפניה "ומזה"; שתי מפות של יסודות, שכלי אוטומטי נוטה למזג לאחת; וההבדל בין הצמחה, הזנה, בירור והמשכה, שכלי כזה נוטה לטשטש בנוסחה כללית.

תרגיל 1: "ומזה" על מה?

מה לשאול. בקשו מן הכלי לומר על מה מוסבת המילה "ומזה" בפתיחת המשפט, ולנמק מתוך לשון האיגרת.

מה לבדוק. האם התשובה מתייחסת רק למשפט הזריעה הסמוך, או גם לחזרה המפורשת בסוף המשפט על "תחתית העשיה", על הסובב ועל הקו "כנזכר לעיל", ולפסקת "ביתר עז מיסודות העליונים ממנו"? השוו לפרק זה, בסעיף "על מה נשען 'ומזה'?".

גבול המסקנה. היקף ההפניה נשאר הכרעה פרשנית. תשובה הקובעת בוודאות "רק הזריעה" או "כל האיגרת" אומרת יותר ממה שהמקור אומר.

תרגיל 2: מפת היסודות ומקורה

מה לשאול. בקשו טבלה של דומם, צומח, חי ומדבר מול עפר, מים, אש ורוח, ובצד כל זוג את מקורו המדויק.

מה לבדוק. האם הכלי מפנה ללקוטי תורה, פינחס, "צו את בני ישראל", סעיף ג? האם הוא מזכיר שבעץ חיים, שער נ פרק י, שני הזוגות העליונים הפוכים — או שהוא ממזג את שתי המפות לאחת? האם הוא ממציא טעם לזוג עפר–דומם, שבמקור נמסר בלי נימוק?

גבול המסקנה. שלושה נימוקים מפורשים אינם ארבעה. טעם שהכלי מציע לעפר הוא הצעה מושגית, ואין להציגו כטעם שנמסר.

תרגיל 3: ארבע פעולות, לא סיסמה אחת

מה לשאול. בקשו מן הכלי להסביר כיצד הלחם נותן חיות לאדם, לפי האיגרת ולפי ביאורי החסידות.

מה לבדוק. האם התשובה מבחינה בין הצמחה, הזנה, בירור והמשכה — מי המקבל בכל אחת ומהי הפעולה — או שהיא מסתפקת בנוסחה כללית כמו "הכול נמשך מן השורש העליון"? האם היא שומרת על הסדר הגלוי, או כותבת כאילו הלחם נעלה מן האדם? השוו לפרק זה, בסעיף "הצמחה, הזנה, בירור והמשכה — קרובות ולא זהות".

גבול המסקנה. צירוף שלושת השלבים — שורש גבוה, ירידה ובירור — הוא ביאור שנבנה בפרק מכמה מקורות. תשובה המציגה אותו כרשימה שנמסרה בלשון האיגרת אומרת יותר ממה שכתוב.

פרק 18 | מן המאכל אל החכמה והדעת

מן הלחם אל היכולת להבין

אפשר להבין בקלות יחסית שמזון נותן לאדם כוח ללכת ולעבוד. קשה יותר להבין את הקשר שבין אכילה לבין חכמה ודעת. האיגרת

מבקשת להבין כיצד כוח המגיע מן המזון מאפשר גם את פעולת כוחות השכל של האדם.[524]

מה כבר ידוע לנו

הפרק הקודם העמיד את סולם המדרגות — דומם, צומח, חי, מדבר — ואת הקבלתו לארבעת היסודות, ולימד שתי הבחנות: בין מדרגה גלויה לבין שורש, ובין הצמחה, הזנה, בירור והמשכה. הוא הגדיר גם "בירור": העבודה המוציאה את הכוח הטוב שבדבר גשמי מן ההסתר ומעלה אותו לתכליתו.

מה נלמד בפרק

עכשיו האיגרת עושה שימוש בסולם. תחילה היא מזכירה את הסדר הגלוי: החי למעלה מן הצומח, והמדבר למעלה מן החי. מיד אחר כך היא מצביעה על התלות ההפוכה: החי ניזון מן הצומח, והמדבר מקבל משניהם חיות, ולא רק חיות אלא גם חכמה ודעת. לראיה מובאים שני מאמרי חז"ל: התינוק שאינו יודע לקרוא לאביו ולאמו עד שיטעם טעם דגן, ורב נחמן שאמר שעדיין לא אכל בשר שור. ולבסוף ניתן הטעם: "כי הוא בחינת אור חוזר ממטה למעלה מתחתית העשיה", ושם מתגלית ההארה "ביתר עז" — מאור אין־סוף הסובב, ומן הקו המסתיים בסיום רגלי היושר של אדם קדמון.

שתי הראיות מעמידות שתי תמונות רחוקות זו מזו: ילד בראשית הכרתו, הקורא "אבא" ו"אמא", וחכם המדקדק בסברה בתוך סוגיה. בשתיהן מתברר שכוח השכל האנושי אינו פועל במנותק מחיי הגוף: ההבנה רוחנית והמאכל גשמי, ובכל זאת האדם המשכיל מקבל ממנו חיות.[525]

שלושה כללים ילוו אותנו לאורך הפרק. הראשון: הסדר הגלוי אינו מתבטל. האיגרת אינה אומרת שהלחם חכם מן האדם, אלא שהאדם

---

[524]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1670–1672, בדיון "חכמה ודעת בלי בינה".

[525]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1673–1675, בדיון "מדוע שור, ומדוע שתי ראיות?".

— הנשאר מדבר ובעל דעת — מקבל תוספת ממה שנמוך ממנו בסדר הגלוי. השני: שתי הדוגמאות מדברי חז"ל מראות כיצד המאכל מסייע לכוחות האדם. השלישי: מקור הכוח ותוכן הידיעה אינם דבר אחד. החסידות מבארת מדוע יכול להיות במזון כוח נעלה ביחס למקבלו, אבל אין פירוש הדבר שהאוכל משיג את שורשו הרוחני של המאכל: ילד מקבל כוח להכיר את הוריו בלי לדעת דבר על מקורו של הכוח הזה.[526]

מאותה סיבה, אכילה, הבנה ובירור אינן שלוש מילים לאותה פעולה. האכילה מחיה; ההבנה פועלת באמצעות כוחות האדם; ובעבודת ה' אפשר להעלות את הכוח לתכליתו. ההבחנה נותנת מקום גם למתנה שניתנה לאדם וגם לאחריותו, ונחזור אליה בפירוט בהמשך הפרק. כך הולך המהלך מן העפר אל חיי האדם, ומכין אותנו להבין את הקרבן.[527]

"למעלה" באיזה מובן?

שאף שהחי הוא למעלה מהצומח והמדבר למעלה מהחי

W18-01
מילים 14–21

"שאף" מציג את הפרדוקס; "למעלה" מתאר כאן מדרגה גלויה של חיות ודעת. המדבר הוא האדם מצד כוח הדיבור והשכל, לא רק מי שמדבר ברגע מסוים. אין לערבב מעלה גלויה עם שורש נסתר: דווקא ההבדל ביניהם מאפשר להסביר את התלות.

המילה "שאף" היא ראשיתו של מבנה שלם: "שאף... אף על פי כן". אדמו"ר הזקן מעמיד תחילה את הצד המוכר — יש סולם, ויש בו גבוה ונמוך — ורק אחר כך מוסיף את הצד שמעורר תמיהה. שני הצדדים עומדים יחד, ובלי שניהם אין שאלה כלל: אילו לא היה החי למעלה מן הצומח, לא היה כל חידוש בכך שהוא ניזון ממנו.

---

[526]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1669–1670, בדיון "שני הורים בציטוט, אבא במקבילות".
[527]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1675–1677, בדיון "תהו, בירור ואור חוזר: מה מחובר?".

"למעלה" כאן אינו מונח קבלי סתום. הוא מודד את מדרגת החיות והגילוי. בצומח יש כוח גדילה; בחי יש חיות ותנועה מסוג אחר, תחושה ורצון; במדבר יש דעת ודיבור. זהו סולם של מה שניכר במציאות שלפנינו, וכל אחד יכול לראותו. השאלה שהאיגרת שואלת אינה שאלה על הסולם הזה, אלא שאלה על יחס שבתוכו.

ויש במילה הזאת דיוק נוסף: מעלת החי על הצומח אינה רק במה שניכר בו עכשיו. בביאורים שבמהדורת "מראי מקומות, ליקוט פירושים, שינויי נוסחאות" (הוצאת קה"ת) מובא כאן בשם הרבי, על "למעלה": "גם בנוגע להתהוותו — ובכ"ז ניזון כו'". כלומר, החי נעלה מן הצומח גם מצד אופן התהוותו, ואף על פי כן הוא ניזון ממנו. הדיוק הזה מחזק את הפליאה במקום להחליש אותה.[528]

שתי טעויות קריאה נמנעות כאן. האחת היא לומר שהמאכל "באמת" גבוה מן האדם ולכן אין פלא בדבר; אמירה כזאת מוחקת את המשפט הראשון. השנייה היא לומר שהתלות במזון היא עניין גופני בלבד, שאין לו קשר למעלת האדם. את האפשרות הזאת האיגרת תסגור בעצמה בהמשך דבריה, כשתוסיף "וגם חכמה ודעת".

מדוע זו תמיהה בתוך מהלך האיגרת

שהעליון מקבל מן התחתון נראה בעולמנו מובן מאליו — אדם אוכל לחם ובשר — ודווקא משום כך אנו מדלגים על התמיהה. אבל בתוך מהלך האיגרת, שבו נבנה סדר של השתלשלות ממדרגה למדרגה, המצב הזה מבקש הסבר. הסדר מתאר השפעה מלמעלה למטה; והנה מתגלה יחס שבו מקבל העליון מן התחתון.

---

[528] ליקוטי אמרים תניא — אגרת הקודש, עם "מראי מקומות, ליקוט פירושים, שינויי נוסחאות", הוצאת קה"ת; העמוד שבו נדפסות מילות היחידה שלפנינו, ובכותרת הרצה שבצילום: "תעה". בגוף הלמה שם: "אעפ"כ החי ניזון וחי מהצומח והמדבר מקבל חיות משניהם" — "חיות", ובנוסח הדיגיטלי שלפנינו "חיותו". בשינויי הנוסחאות: "וחי: תי' זו ליתא בדפוס ראשון ובעבודת הלוי ובכת"י 2068"; ועל "כנ"ל" שבסוף היחידה: "בעבודת הלוי: כו'". ובביאורים שם, בשם כ"ק אדמו"ר, על "למעלה": "גם בנוגע להתהוותו — ובכ"ז ניזון כו'". הקריאה נעשתה בצילום הדפוס. דפוס מאוחר ועדי נוסח מדווחים אינם עדות לקריאת המחבר עצמו.

התשובה שכבר הוכנה בפרקים הקודמים (14–15) היא שבתחתית מתגלה כוח שאינו נמדד לפי מקומה בסולם. בארץ ראינו זאת בכוח הצמיחה: העפר, הנמוך שביסודות, מוציא יש מאין "ביתר עז". עתה האיגרת מחילה את אותו יסוד על יחס אחר — לא על הוצאת דבר חדש לעולם, אלא על הזנה של מדרגה קיימת בידי מדרגה שמתחתיה. ההחלה הזאת אינה מובנת מאליה, ולכן תיאור מקום הסיום וכיוון ההארה יחזור בסוף המשפט שבאיגרת.[529]

התלות ההפוכה

אעפ"כ החי ניזון וחי מהצומח והמדבר מקבל חיותו משניהם

W18-02
מילים 22–30

"אעפ"כ" — אף על פי כן; "ניזון וחי" מתאר קיום באמצעות מזון; "משניהם" — מן הצומח ומן החי. השרשרת מדגימה תלות בין מדרגות, ואינה רשימת כל מזונות האדם.

המילה "אעפ"כ" היא ציר המשפט. היא אומרת: דעו שהסדר עומד במקומו, ועכשיו התבוננו במה שקורה בתוכו. אחריה באים שני מקרים. במקרה הראשון נזכר החי בלבד: הוא ניזון וחי מן הצומח. במקרה השני נזכר המדבר: הוא מקבל את חיותו משני המקורות שנזכרו — מן הצומח ומן החי.

"ניזון וחי" אפשר לקרוא כצמד המתאר דבר אחד: הקיום נמשך באמצעות ההזנה. יש הרוצים להעמיד "ניזון" על הגוף ו"חי" על הנפש, או לחלק כל פועל למדרגה קבלית אחרת. חלוקה כזאת אפשר לדמיין, אבל לא נמצא לה מקור. בלשון רגילה שני פעלים יכולים לפרט אותו יחס עצמו, ואין להטעין עליהם מפה שלא נאמרה.

גם שינוי הלשון אצל המדבר — "מקבל חיותו" במקום "ניזון וחי" — מוסבר בפשטות מתוך התחביר: כאן יש שני מקורות ("משניהם"),

[529]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1663–1664, בדיון "עליון בגלוי, מקבל מלמטה".

ומיד אחר כך תיווסף תוצאה שכלית ("וגם חכמה ודעת"). ניסוח מכליל נוח יותר להמשך מאשר חזרה על אותם שני פעלים.[530]

יש סיבה נוספת שלא לבנות על הצמד הזה יותר מדי: המילה "וחי" אינה מצויה בכל עדי הנוסח. לפי שינויי הנוסחאות שבמהדורה שהזכרנו, היא חסרה בשלושה מן העדים הנרשמים שם: בדפוס הראשון, בספר "עבודת הלוי" ובכתב יד אחד. ועוד הבדל קטן: בגוף הלמה — מילות האיגרת כפי שהן מובאות באותה מהדורה — נדפס "מקבל חיות משניהם", ואילו בנוסח הדיגיטלי שלפנינו "מקבל חיותו משניהם". ההבדלים אינם משנים את העיקר, אבל ביאור שלם אינו יכול להיתלות במילה אחת שאינה בכל העדים. ויש לזכור: מה שמהדורה מאוחרת רושמת הוא מידע על מסורת ההעתקה והדפוס, ולא עדות ישירה לקריאת המחבר.[528]

ומה עם מים, מלח והדומם?

אדם שותה מים ומתבל את מאכלו במלח, ושניהם מן הדומם. האם האיגרת מוציאה אותם ממזונותיו? היא אומרת שהאדם מקבל מן הצומח ומן החי, ואינה אומרת שהוא מקבל רק מהם. המילה "משניהם" מחזירה לשתי המדרגות שנזכרו זה עתה, ובהמשך יובאו שתי דוגמאות מתאימות: דגן ובשר. לכן אין צורך להוציא את המים והמלח מן ההסבר הכולל של מזון האדם.[531]

לכך מצטרפת עדות מפורשת מדברי אדמו"ר הזקן עצמו. בקונטרס אחרון, סימן ד, נאמר: "והיינו טעמא שהאדם חי במזונות דומם־צומח־חי, ומבררן במ"ה שבו, וחי בהם, לפי שהם מס"ג". את

---

[530] ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1664–1666, בדיון "'ניזון וחי' ו'מקבל חיותו משניהם'" — תלות הקיום, הכנת שתי הראיות, והתוספת המובהקת שב"וגם חכמה ודעת".

[528] ליקוטי אמרים תניא — אגרת הקודש, עם "מראי מקומות, ליקוט פירושים, שינויי נוסחאות", הוצאת קה"ת; העמוד שבו נדפסות מילות היחידה שלפנינו, ובכותרת הרצה שבצילום: "תעה". בגוף הלמה שם: "אעפ"כ החי ניזון וחי מהצומח והמדבר מקבל חיות משניהם" — "חיות", ובנוסח הדיגיטלי שלפנינו "חיותו". בשינויי הנוסחאות: "וחי: תי' זו ליתא בדפוס ראשון ובעבודת הלוי ובכת"י 2068"; ועל "כנ"ל" שבסוף היחידה: "בעבודת הלוי: כו"". ובביאורים שם, בשם כ"ק אדמו"ר, על "למעלה": "גם בנוגע להתהוותו — ובכ"ז ניזון כו"". הקריאה נעשתה בצילום הדפוס. דפוס מאוחר ועדי נוסח מדווחים אינם עדות לקריאת המחבר עצמו.

[531] ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1661–1663, בדיון "הדומם שנשאר מחוץ לדוגמאות".

השמות ס"ג ומ"ה פגשנו בסוף פרק 16, ונחזור אליהם בהמשך הפרק; לענייננו חשוב רק שהדומם נמנה שם במפורש בין מזונות האדם. המים והמלח נכללים אפוא בהסבר הרחב של מזון האדם.[532]

מדוע אפוא הדוגמה באיגרת מתחילה בצומח ואינה מזכירה את הדומם? על כך נמצא ביאור אחד, והוא נדפס בסמוך ללמה שלנו באותה מהדורה של קה"ת, בשם הרבי: "עפ"ז מובן דלא נזכר כאן עפר — דהכל הי' מן העפר, וי"ל שלכן גם לאחר שנתהווה זקוק וניזון ממנו". כלומר: העפר אינו נמנה כאן כחוליה נוספת בשרשרת, משום שהכול נתהווה ממנו מלכתחילה, ואפשר לומר שמשום כך גם לאחר ההתהוות ממשיך הנברא להיזקק לו ולהיזון ממנו. ההערה עוסקת בעפר ואינה מפרטת מים ומלח, ולשונה "וי"ל" — יש לומר — מלמדת שהיא מוצעת ולא נחתמת.[533]

אפשר להוסיף על כך טעם הקשרי פשוט: פסקת העפר כבר עמדה במרכז הפרקים הקודמים, וכאן המהלך צריך לעבור דרך החי והמדבר אל הדעת. הדגן והבשר נותנים בדיוק את שתי הראיות הדרושות. זהו הסבר לכלכלת הטיעון, ואינו מתיימר להיות המניע היחיד של המחבר.[531]

שני דיוקים קטנים, ושניהם נחוצים

ראשית, "משניהם" אינו "בלעדיהם אין אדם יכול לחיות". הפיכת "משניהם" לתנאי הכרחי הייתה יוצרת טענה אחרת לגמרי, שאינה כתובה. שנית, העובדה שהרשימה אינה ממצה אינה רשות לרוקן

---

[532]תניא, קונטרס אחרון, סימן ד, הפותח "להבין מה שכתוב בפרי עץ חיים, דבזמן הזה עיקר הבירור על ידי התפלה דוקא". בין ענייניו: מעלת המצוות המעשיות "על מעלת המוחין שהן דחילו ורחימו שכליים"; הבירורין שבבריאה, יצירה ועשייה, ששורשם "מס"ג שבפנימית אדם קדמון", לעומת נפש, רוח ונשמה "שכבר נתקנו על ידי מ"ה"; האדם ה"חי במזונות דומם־צומח־חי, ומבררן במ"ה שבו"; משל הזריעה והנטיעה, שבו הגרעין מעורר את "כח הצומח שבארץ, שהוא דבר ה' 'תדשא הארץ כו'"", וכך "מעוררים הקלף והאתרוג עד רום המעלות"; והעלאה והמשכה, "ושתיהן צורך גבוה", "וזהו תכלית ההשתלשלות, להתגלות אור עליון למטה, ולא לעלות התחתון למעלה".

[533]ההערה שבשם כ"ק אדמו"ר, כפי שהיא נדפסת במהדורה הנזכרת, בסוגריים מרובעים: "עפ"ז מובן דלא נזכר כאן עפר — דהכל הי' מן העפר, וי"ל שלכן גם לאחר שנתהווה זקוק וניזון ממנו". ההערה עוסקת בעפר ואינה מפרטת מים ומלח, ולשון "וי"ל" מעמידה אותה כהצעה. ההפניה המדויקת אל המקור שממנו הובאה ההערה לא נפתחה כאן.

[531]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1661–1663, בדיון "הדומם שנשאר מחוץ לדוגמאות".

אותה ממשמעות: יש הבדל בין רשימה חלקית שיש לה סדר לבין רשימה שאין לה כל תפקיד — וכפי שנראה, כל אחד משני המקורות יקבל ראיה משלו.[530]

"וגם חכמה ודעת" — התוספת שמשנה את השאלה

וגם חכמה ודעת שאין התינוק יודע לקרות אבא ואימא

W18-03
מילים 31–39

"וגם" מוסיף על חיות הגוף את הכוח השכלי. "שאין" פותח ראיה; "לקרות" — לקרוא או לפנות בשמות אבא ואימא. האיגרת שומרת את שני ההורים בנוסח חז"ל.

אילו הסתיים המשפט ב"מקבל חיותו משניהם", היה אפשר לקרוא את כל העניין כתיאור של צורכי הגוף. הגוף הוא החלק הנמוך שבאדם, ואין פלא שהוא נזקק לחומר נמוך ממנו. המילים "וגם חכמה ודעת" סוגרות את הפתח הזה. התלות נוגעת גם לכוחות שבהם ניכרת מעלת המדבר. דבר שאין בו דעת גלויה תומך בדעתו של מי שאוכלו.

מה בדיוק נטען כאן? לא שהמאכל חושב במקום האדם, אלא שהכוח המתקבל מן המזון מאפשר לכוחות השכל של האדם לפעול ולהתגלות. תלמיד שאכל לא קיבל בכך את התשובה לשאלה בגמרא; הוא עדיין צריך לקרוא, להקשיב, לשאול ולהתייגע. ובכל זאת, חייו הגופניים ותוספת כוחו משתתפים באפשרות ללמוד. זו ההבחנה בין נתינת חיות לבין נתינת תוכן מסוים של ידיעה, שהעמדנו בפתח הפרק.

[530]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1664–1666, בדיון "'ניזון וחי' ו'מקבל חיותו משניהם'" — תלות הקיום, הכנת שתי הראיות, והתוספת המובהקת שב"וגם חכמה ודעת".

מפני שהתוספת נוגעת לשכל, גם הראיות שיבואו מיד נבחרות בתחום ההכרה והעיון — ולא בתחום הכוח הגופני. זהו קשר ישיר בין המילים לבין הדוגמאות, ולא צירוף מקרי.[530]

נמוך במראהו, גבוה בשורשו

כדי להבין זאת נזכור את ההבדל בין מדרגה גלויה לבין שורש, שעמד במרכז הפרק הקודם. מצד הגילוי, האדם משכיל והמאכל אינו משכיל. מצד השורש, במאכל עשוי להיות כוח שמקורו גבוה מן המדרגה שממנה נבנה כוחו הגלוי של האדם. כאשר הכוח הזה נקלט באדם ונכלל בו, הוא מוסיף לו חיות. המאכל נותן כוח, והאדם משתמש בכוח לפי מדרגתו ועבודתו.[529]

כך מצטרפת ההזנה למה שלמדנו על הארץ: גם בה מתגלה כוחו של התחתון, ששורשו נעלה ממדרגתו הגלויה. בהמשך תבאר האיגרת את הקשר הזה באמצעות האור החוזר.[527]

התינוק שטעם דגן

הראיה הראשונה לקוחה מן הגמרא בברכות, מן הדיון על עץ הדעת. רבי יהודה מזהה את העץ עם חיטה, ומנמק זאת בקשר שבין טעימת דגן לבין יכולתו של התינוק לקרוא אבא ואמא. מכל הדיון הזה נוטלת האיגרת רק את הזיקה שבין מאכל לבין הופעת דעת.[534]

מה כתוב שם בדיוק

בברכות מ ע"א הדיון הוא בדיני ברכות: אם בירך על פירות האילן "בורא פרי האדמה" — יצא, ועל פירות הארץ "בורא פרי העץ" — לא יצא. הגמרא שואלת מה חידשה המשנה, ומשיבה: "לא נצרכה אלא לרבי יהודה, דאמר חטה מין אילן היא". ואז מובאת הברייתא: "אילן

---

[530]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1664–1666, בדיון "'ניזון וחי' ו'מקבל חיותו משניהם'" — תלות הקיום, הכנת שתי הראיות, והתוספת המובהקת שב"וגם חכמה ודעת".

[529]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1663–1664, בדיון "עליון בגלוי, מקבל מלמטה".

[527]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1675–1677, בדיון "תהו, בירור ואור חוזר: מה מחובר?".

[534]ברכות מ ע"א — דעת רבי יהודה בעניין עץ הדעת, וטעימת דגן והכרת התינוק באביו ובאמו.

שאכל ממנו אדם הראשון, רבי מאיר אומר: גפן היה... רבי נחמיה אומר: תאנה היתה... רבי יהודה אומר: חטה היתה, שאין התינוק יודע לקרות 'אבא' ו'אמא' עד שיטעום טעם דגן".

ומה כיוון הטיעון שם? רבי יהודה אינו בא ללמד על התפתחות ילדים. הוא מביא עובדה מוכרת על ראשית הדעת אצל התינוק כדי לנמק מדוע דווקא חיטה היא עץ הדעת: המאכל שבו נפתחת הדעת מתאים לעץ הנקרא על שמה. אחר כך ממשיכה הסוגיה לשאלת הברכה: אם חיטה נחשבת אילן, אולי יברך עליה "בורא פרי העץ"? והגמרא דוחה זאת בכלל אחר, שאינו נוגע לענייננו.[535]

האיגרת נוטלת את אותה עובדה ומשתמשת בה בכיוון הפוך. בגמרא, העובדה על ראשית הדעת מלמדת על מאכל — איזה עץ היה עץ הדעת; באיגרת, המאכל מלמד על הדעת — שהצומח מוסיף גם בדעת האדם. תפקיד הציטוט משתנה, ואילו המאמר עצמו אינו משתנה בתוכנו. זו דרך רגילה בדברי חסידות, ואין בה לא שינוי של הסוגיה ולא הכרעה בה.[536]

"אבא ואימא" — נוסח ומקבילה

בנוסח שלפנינו בברכות כתוב "אבא" ו"אמא", ואילו באיגרת — "אבא ואימא", ביו"ד. אותה ברייתא עצמה מופיעה גם בסנהדרין ע ע"א–ע"ב, בתוך הסוגיה על נח והיין, ושם הנוסח שלפנינו הוא: "רבי יהודה אומר: חטה היה, שאין התינוק יודע לקרוא אבא ואימא עד שיטעום טעם דגן" — בדיוק הציטוט שבאיגרת. הנוסח שבאיגרת

---

[535]ברכות מ ע"א, הקשר הסוגיה: המשנה בברכות מ ע"א ודיון הגמרא "לא נצרכה אלא לרבי יהודה, דאמר חטה מין אילן היא"; לאחר הברייתא על עץ הדעת ממשיכה הסוגיה לשאלת הברכה — "הואיל ואמר רבי יהודה חטה מין אילן היא, ליברך עליה בורא פרי העץ" — ודוחה. האיגרת נוטלת מן הברייתא את הזיקה שבין מאכל לדעת, ואינה מכריעה בזיהוי העץ ולא בדין הברכה.

[536]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1666–1667, בדיון "דגן ועץ הדעת בסוגיית ברכות".

מוכר אפוא מן הגמרא: אותו מאמר מופיע בשני מקומות ובשני הקשרים.[537]

הבדל קטן נוסף: בברכות "לקרות" ובסנהדרין "לקרוא". האיגרת נוקטת "לקרות" כבברכות, ו"אבא ואימא" כבסנהדרין. מיזוג כזה של שני נוסחים מוכרים הוא דרך ציטוט רגילה, ואין ללמוד ממנו על הכרעה בין הסוגיות. ומה שהאיגרת צריכה מן המאמר — דעת שמתעוררת על ידי מאכל — משותף לשתיהן.[537]

מהי הדעת שבדוגמה?

הכרת אבא ואמא אינה רק ידיעה של שתי מילים. היא ביטוי ליכולת לזהות יחס, לזכור ולפנות אל מי שמוכר לילד. כך הדוגמה מקרבת את המושג "דעת" אל מה שכל אדם מכיר: לא אוסף ידיעות בלבד, אלא הכרה שבה הדבר נקלט אצל המכיר.

מן הפועל "יודע לקרות" אין להסיק שהתינוק מבין מושג מופשט של הורות. להפך: בדרושי החסידות המשתמשים במאמר הזה מודגש שמדובר בידיעה שלפני השגה. בליקוטי תורה, בדרוש "ששת ימים תאכל מצות", נאמר על אותה קריאה: "אין ידיעה זו אצלו בבחי' הבנה וטעם ודעת גמור, שהרי אינו יודע איך הוא אביו ולמה צריך לאהוב אותו, ועכ"ז הוא קורא אביו... והוא בחי' קטנות מאד למטה מן הטעם ודעת". הכרה כזאת היא התקשרות, ולא הסבר.[538]

כאן עולה מתח, וטוב להציג אותו בגלוי: האיגרת מביאה את המאמר כראיה ל"חכמה ודעת", ואילו הדרוש מתאר את ידיעת התינוק כמשהו שלמטה מטעם ודעת. אין זו סתירה, כי שני המקומות עוסקים

---

[537]סנהדרין ע ע"א–ע"ב — אותה ברייתא בתוך הסוגיה על נח והיין, ושם הנוסח שלפנינו: "רבי יהודה אומר: חטה היה, שאין התינוק יודע לקרוא אבא ואימא עד שיטעום טעם דגן". בברכות מ ע"א: "לקרות 'אבא' ו'אמא'". הבדלי כתיב ולשון בין שני המקומות אינם עדות לשינוי מכוון בלשון האיגרת.

[538]לקוטי תורה, צו, "ששת ימים תאכל מצות", סעיפים ב–ג; תחילת הדרוש יג ע"א — שתי הראיות יחד: "ולכן אמר רב נחמן: והאי דלא אמרית לך באורתא דלא אכלי בישרא דתורא (בב"ק דע"ב), שנמצא מובן מזה שהמאכל מוסיף חיות ג"כ בכח החכמה והשכל של האדם. וכן ארז"ל שאין התינוק יודע לקרות אבא עד שיטעום טעם דגן, והיינו מטעם הנ"ל להיות כי שרש המאכלים הן למעלה בעולם התהו שהוא למעלה מהחכמה דתיקון"; ושם על ידיעת התינוק: "והוא בחי' קטנות מאד למטה מן הטעם ודעת".

בשאלות שונות. באיגרת הנידון הוא מה שהמאכל מאפשר לאדם — פתיחת כוח ההכרה; בדרוש הנידון הוא אופייה של הידיעה הזאת עצמה, שהדרוש משתמש בה כמשל. הדגן משתתף בפתיחתה של יכולת חדשה אצל הילד; מידת ההשגה שביכולת הזאת היא עניין אחר.[539]

הערה על "כו" שאחרי "טעם דגן"

האיגרת כותבת "עד שיטעום טעם דגן כו", כאילו המובאה נמשכת. על ה"כו" הזה העיר הרבי, בהערות ותיקונים לתניא: "[כו'] לכאורה מיותר". ואכן, בנוסח הגמרא שלפנינו דברי רבי יהודה מסתיימים במילים "עד שיטעום טעם דגן", וההמשך כבר שייך לדיון אחר. ההערה מציינת דיוק בנוסח; היא אינה משנה את תוכן הראיה.[540]

החכם שלא דקדק בטעם

עד שיטעום טעם דגן כו' ועדיין לא אכילנא בישרא דתורא כו'

W18-04
מילים 40–50

"עד" מתאר סף ראשית הכרה; "דגן" הוא מונח הגמרא, ואין להחליפו מאליו בכל לחם, או לזהותו בכל פרט עם חמשת המינים. המילים שלפני "כו" הראשון חותמות את ראיית התינוק, ומ"ועדיין" מתחילה הראיה השנייה: "ועדיין לא אכילנא בישרא דתורא" — ועדיין לא אכלתי בשר שור. "כו" מסמן קיצור מובאה; על הראשון העיר הרבי שהוא לכאורה מיותר, כפי שראינו.

המעשה בגמרא

הראיה השנייה נמצאת במסכת בבא קמא, בסוף דף עא ע"ב ובראש דף עב ע"א. רבא שאל את רב נחמן: מי שגנב שור של שני שותפים,

---

[539]לקוטי תורה, צו, "להבין מ"ש בהגדה מצה זו", סעיף ב; תחילת הדרוש יא ע"ג — "מצה מוחין דאבא, שאין התינוק יודע לקרות אבא עד שיטעום טעם דגן... ולמעלה מן הדעת הוא בחי' אבא, אלא שנמשך בקטנות".

[540]הערות ותיקונים לתניא, בשם כ"ק אדמו"ר, כפי שהן נדפסות במהדורה הנזכרת, על שתי המילים שלפנינו: על "עד שיטעום טעם דגן כו'" — "[כו'] לכאורה מיותר"; ועל "ועדיין לא אכילנא בישרא דתורא כו'" — "בשינוי לשון מאשר בש"ס ב"ק עב, א". ההערות רושמות דיוק בנוסח ובמראה המקום, ואינן מבארות את טעם השינוי.

טבח אותו, והודה בגניבה לאחד מהם — מה דינו? על גנב שטבח או מכר אומרת התורה "חמשה בקר ישלם תחת השור" — זהו קנס תשלומי ארבעה וחמישה: ארבעה על שה, חמישה על שור. השאלה היא אם "חמשה בקר" פירושו חמישה שוורים שלמים, ולכן אין כאן תשלומי ארבעה וחמישה על חצי שור, או שגם חמישה חצאי בקר בכלל.

רב נחמן השיב בערב: "חמשה בקר אמר רחמנא — ולא חמשה חצאי בקר". רבא הקשה עליו מברייתא: "גנב משל אביו, וטבח ומכר, ואחר כך מת אביו — משלם תשלומי ארבעה וחמשה"; והרי שם, כיוון שמת האב, הדבר דומה למי שהודה לאחד השותפים, ובכל זאת שנינו שמשלם. רב נחמן יישב שמדובר כשעמד אביו בדין, ונמשך משא ומתן.

למחרת בבוקר, "לצפרא", חזר בו רב נחמן ואמר לרבא את ההפך: "חמשה בקר אמר רחמנא — ואפילו חמשה חצאי בקר". והוסיף והסביר מדוע לא אמר כך כבר בערב: "והאי דלא אמרי לך באורתא" — ומה שלא אמרתי לך בערב — "דלא אכלי בשרא דתורא" — מפני שלא אכלתי בשר שור. המשפט מתפרס על פני שני עמודים: חציו הראשון בסוף עמוד עא ע"ב, וחציו השני בראש עמוד עב ע"א.[541]

שלושה פרטים בסיפור הזה מתחלפים בקלות — בזיכרונו של לומד, וגם בסיכום של כלי בינה מלאכותית (ראו תרגיל 1 בסוף הפרק): הנושא הנידון הוא שור של שני שותפים, ואילו הגניבה "משל אביו" היא הקושיה של רבא ולא נושא השאלה; הדובר הוא רב נחמן, והוא פונה לרבא; והחזרה היא מתשובת הערב לתשובת הבוקר, ולא להפך.[542]

---

[541] בבא קמא עא ע"ב–עב ע"א: "בעא מיניה רבא מרב נחמן: גנב שור של שני שותפין, וטבחו, והודה לאחד מהן, מהו?"; "לצפרא אמר ליה: חמשה בקר אמר רחמנא — ואפילו חמשה חצאי בקר"; ובמעבר הדף — "והאי דלא אמרי לך באורתא" (סוף עא ע"ב) "דלא אכלי בשרא דתורא" (ראש עב ע"א). רש"י שם: "לא דקדקתי טעמו של דבר"; תוספות שם: "שרוי בתענית היה".

[542] ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1672–1673, בדיון "מה אירע בלילה ללא בשר שור?".

מה אומרים המפרשים

רש"י על אתר מבאר את המילים "דלא אכלי בשרא דתורא": "לא דקדקתי טעמו של דבר". כלומר החיסרון נגע לאיכות העיון — לא הגיע לדיוק בטעם הדין. תוספות מוסיפים נסיבה: "שרוי בתענית היה". שני הפירושים אינם סותרים זה את זה; האחד מתאר את התוצאה בעיון, והשני את מצבו של האדם באותה שעה.[541]

מכאן גם גבול הראיה: יש כאן דבריו של חכם על עצמו, בלשון שנונה, שבה הוא תולה את חוסר הדיוק שלו באותו ערב במצבו הגופני. האיגרת נוטלת מן הדברים את הנקודה שהיא צריכה: המאכל משתתף באיכות העיון.[542]

הבדל הלשון, ומי שהעיר עליו

נוסח הגמרא שלפנינו הוא "דלא אכלי בשרא דתורא"; האיגרת מביאה "ועדיין לא אכילנא בישרא דתורא כו'". ההבדל אינו נסתר: הרבי רשם עליו בהערות ותיקונים לתניא — "בשינוי לשון מאשר בש"ס ב"ק עב, א". ההערה עושה שני דברים: היא מציינת את מקום הגמרא במדויק, והיא רושמת את עצם השינוי. היא אינה מבארת את טעמו, ולכן גם אנו לא נבנה עליו פירוש.[540]

מדרכי ציטוט בספרי חסידות ידוע שלשונות נמסרות לעתים בקיצור ובשינוי קל. לכן אין להסיק מן ההבדל שאדמו"ר הזקן ביקש לשנות את פשט הסוגיה. מה שמוכח הוא השימוש: אותו מאמר מובא כאן כראיה לכך שהמאכל מוסיף בכוח השכל.[542]

---

[541]בבא קמא עא ע"ב–עב ע"א: "בעא מיניה רבא מרב נחמן: גנב שור של שני שותפין, וטבחו, והודה לאחד מהן, מהו?"; "לצפרא אמר ליה: חמשה בקר אמר רחמנא — ואפילו חמשה חצאי בקר"; ובמעבר הדף — "והאי דלא אמרי לך באורתא" (סוף עא ע"ב) "דלא אכלי בשרא דתורא" (ראש עב ע"א). רש"י שם: "לא דקדקתי טעמו של דבר"; תוספות שם: "שרוי בתענית היה".

[542]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1672–1673, בדיון "מה אירע בלילה ללא בשר שור?".

[540]הערות ותיקונים לתניא, בשם כ"ק אדמו"ר, כפי שהן נדפסות במהדורה הנזכרת, על שתי המילים שלפנינו: על "עד שיטעום טעם דגן כו'" — "[כו'] לכאורה מיותר"; ועל "ועדיין לא אכילנא בישרא דתורא כו'" — "בשינוי לשון מאשר בש"ס ב"ק עב, א". ההערות רושמות דיוק בנוסח ובמראה המקום, ואינן מבארות את טעם השינוי.

מהו חידוש העיון בדוגמה הזאת

בבית המדרש אפשר לדעת את פרטי הסוגיה, ואף לזכור את הסברה, ועדיין להזדקק לכוח כדי לדקדק בטעם ולהעמיד את הדברים בבהירות. הבירור דורש ריכוז, הבחנה והעמדת הפרטים ביחסם הנכון, וכל לומד מכיר שעות שבהן הכוחות אינם נאספים. דברי רב נחמן מגלים שהחכמה אינה פועלת באדם כאילו הוא חסר גוף: המזון יכול להוסיף כוח לעיון, והעיון משתמש בכוח כדי לברר דבר שאינו חומר גשמי.

גם אדם שחכמתו גדולה מקבל אפוא חיות מן התחתון, ורוממותו הרוחנית אינה הופכת אותו למקור עצמאי של כוחותיו. חיי הגוף אינם שכבה שאפשר למחוק מחיי הלימוד, והאיגרת נותנת לתלות הזאת עומק: גם היכולת הרוחנית מקבלת תוספת באמצעות דבר גשמי שמדרגתו הגלויה נמוכה ממנה.[529]

מדוע צריך שתי ראיות?

אילו הסתפקה האיגרת בדגן, היה מוכח שהצומח מוסיף לדעת האדם, ולא היה מוכח דבר על החי. הבשר משלים בדיוק את הצד השני, ושתי הראיות יחד ממלאות את מה שנאמר קודם: "מקבל חיותו משניהם" — מן הצומח ומן החי. ומדוע דווקא בשר שור? כך לשון הגמרא, והאיגרת אינה מנמקת זאת. הדהוד אל פני השור שבמרכבה, שבהם יעסוק הפרק הבא, אפשרי ומעורר מחשבה, אבל דמיון של מילים אינו ראיה.[525]

ואפשר לראות בשתי הראיות גם רוחב נוסף. בראשונה מדובר בתינוק בראשית הכרתו; בשנייה בחכם העומד בתוך סוגיה ומבקש לדקדק בטעמה. המרחק בין שני המצבים מלמד שהתוספת אינה מוגבלת לשלב אחד בחיים: היא ניכרת בפתיחת הדעת ובהעמקתה

---

[529]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1663–1664, בדיון "עליון בגלוי, מקבל מלמטה".

[525]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1673–1675, בדיון "מדוע שור, ומדוע שתי ראיות?".

כאחת. זהו פירוש לתרומתן של הדוגמאות, ולא קביעה שהאיגרת מתארת שני שלבי התפתחות.[543]

האם הדגן נותן דעת והבשר נותן חכמה?

ההצבה של "חכמה ודעת" לצד שתי ראיות מזמינה טבלה: דגן כנגד דעת, בשר כנגד חכמה. יש בהצעה קסם: התינוק מתחיל להכיר, והחכם מדייק בסברתו. אבל צירוף מספרי אינו הוכחה, ובמקורות שלפנינו אין חלוקה כזאת.[524]

המקור המכריע כאן הוא בלקוטי תורה, בדרוש "ששת ימים תאכל מצות". שם מובאות שתי הראיות יחד — ובסדר הפוך, הבשר לפני הדגן — ושתיהן מוסברות בטעם אחד: "ולכן אמר רב נחמן: והאי דלא אמרית לך באורתא דלא אכלי בישרא דתורא (בב"ק דע"ב), שנמצא מובן מזה שהמאכל מוסיף חיות ג"כ בכח החכמה והשכל של האדם. וכן ארז"ל שאין התינוק יודע לקרות אבא עד שיטעום טעם דגן, והיינו מטעם הנ"ל, להיות כי שרש המאכלים הן למעלה בעולם התהו שהוא למעלה מהחכמה דתיקון, ע"כ יש בהם הכח והיכולת לחזק ולהוסיף גם כח החכמה של האדם".[538]

בציטוט הזה חוזר צמד מונחים שפגשנו בקצרה בפרק 9, בעניין העיבור, והוא ילווה אותנו מכאן ואילך: "תוהו" ו"תיקון". אלה שמות לשתי מדרגות בסדר ההשתלשלות: "עולם התהו" מתואר כאן בלשון "שהוא למעלה מהחכמה דתיקון", כלומר נעלה בשורשו מן הסדר המתוקן שבו פועלים כוחות השכל של האדם. במקבילות שנראה בהמשך הפרק ובפרק הבא נאמר עוד, שבמאכלים "מלובש... רפ"ח

---

[543]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1674, בדיון "מדוע שור, ומדוע שתי ראיות?" — על תפקידן המשותף של שתי הראיות ועל ההבחנה תינוק–חכם כהסבר לתרומתן הרטורית.

[524]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1670–1672, בדיון "חכמה ודעת בלי בינה".

[538]לקוטי תורה, צו, "ששת ימים תאכל מצות", סעיפים ב–ג; תחילת הדרוש יג ע"א — שתי הראיות יחד: "ולכן אמר רב נחמן: והאי דלא אמרית לך באורתא דלא אכלי בישרא דתורא (בב"ק דע"ב), שנמצא מובן מזה שהמאכל מוסיף חיות ג"כ בכח החכמה והשכל של האדם. וכן ארז"ל שאין התינוק יודע לקרות אבא עד שיטעום טעם דגן, והיינו מטעם הנ"ל להיות כי שרש המאכלים הן למעלה בעולם התהו שהוא למעלה מהחכמה דתיקון"; ושם על ידיעת התינוק: "והוא בחי' קטנות מאד למטה מן הטעם ודעת".

ניצוצין דתהו", ושרוח הבהמה "נפלה בשבירת הכלים" ועבודת הבירור מעלה אותה לשורשה. אלה הצדדים של המושג הנחוצים למהלך שלנו.[544]

שלושה דברים עולים משם. ראשית, שתי הראיות משמשות טענה משותפת ולא שני מפתחות נפרדים. שנית, הלשון הנקוטה שם לשתיהן היא "כח החכמה והשכל", ולא חלוקה בין דעת לחכמה. שלישית, שם הבשר קודם לדגן, הפוך מסדר האיגרת, ולכן אי אפשר לבנות התאמה על סדר הראיות. וגם סדר האיגרת עצמה אינו תומך בטבלה: "חכמה" קודמת בה ל"דעת", והדגן קודם לבשר; מי שמתאים דגן לדעת ובשר לחכמה צריך אפוא להצליב את הסדר כבר בפתיחה.[524]

אפשר עדיין לומר שהדגן מאיר במיוחד את צד הדעת — ולכך יש טעם פרטי שנראה מיד — ובלבד שלא נהפוך אמירה חיובית על מקרה אחד לשלילה לגבי השני. מן העובדה ששורש החיטה נקרא "דעת דתהו" לא נובע שהבשר אינו מוסיף דעת.[524]

ולמה לא נזכרה בינה?

חכמה, בינה ודעת — ראשי התיבות חב"ד — הן שלוש בחינות בכוח ההשגה, ובמקומות רבים הן נידונות בפרטות. כאן נקט אדמו"ר הזקן "חכמה ודעת" בלבד, ולא נמצא מקור ממוקד המסביר את השמטת הבינה. אפשר להציע שהצירוף מציין כאן שכל והכרה בלי למנות את כל הכוחות, ואפשר להשאיר את הדבר בתמיהה. מה שאין לעשות הוא להכניס את הבינה בכוח אל דברי האיגרת, רק כדי להשלים את השלישייה המוכרת.[524]

---

[544]הגדרת "תוהו" ו"תיקון" בגוף הפרק מצרפת רק לשונות שכבר מובאות בספר: לקוטי תורה, צו, "ששת ימים תאכל מצות" ("עולם התהו שהוא למעלה מהחכמה דתיקון"; "מלובש בהן בחי' רפ"ח ניצוצין דתהו"); לקוטי תורה, אמור, ביאור "והניף הכהן אותם", סעיף ד ("רוח הבהמה שנפלה בשבירת הכלים", בפרק 19); וקונטרס אחרון, סימן ד, על ס"ג שלפני השבירה ומ"ה שבו נעשה התיקון (פרקים 16 ו־18–19). ההגדרה נשענת על המקורות האלה בלבד.

[524]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1670–1672, בדיון "חכמה ודעת בלי בינה".

חיטה, דעת ותוהו — טעם פרטי בתוך כלל

הטעם הכללי שראינו — ששורש המאכלים למעלה, בעולם התוהו — פותח כיוון, אבל אינו מסביר עדיין מדוע הדגן נקשר דווקא לדעת. לכך יש מקור מיוחד, גם הוא בליקוטי תורה. בתוספת הביאור ל"וידעת היום" שבפרשת ואתחנן, סעיף ה, נאמר: "והרי זה כמו... המאכל שמחיה את האדם ומוסיף בו דעת, שאין התינוק יודע לקרות אבא עד שיטעום טעם דגן, והיינו לפי ששרש החטה מבחי' דעת דתהו שלמעלה מהאדם כו', ולכן אע"פ שנשפל למטה מהאדם, עכ"ז מחיה הוא את האדם וממשיך בו דעת".[545]

המשפט הזה בנוי משני קצוות שצריך להחזיק יחד. מצד אחד, שורש החיטה "מבחי' דעת דתהו" — מבחינת הדעת שבעולם התוהו — והדעת הזאת "למעלה מהאדם". מצד שני, במצבה הגלוי החיטה נשפלת למטה ממנו ונעשית מאכל. המילה "ולכן" מלמדת את סדר הנימוק: הכוח להחיות את האדם ולהמשיך בו דעת נובע מן השורש הנעלה, והירידה אינה מבטלת אותו. הקצה הראשון לבדו היה מוליך למחשבה שהמאכל בעל שכל נעלה; הקצה השני לבדו היה מוליך לתיאור של חילוף חומרים. רק שניהם יחד הם ההסבר.[546]

הטעם המיוחד לדגן

המקור נותן טעם מיוחד לכך שהדגן משמש ראיה לדעת: שורש החיטה ב"דעת דתוהו". הביאור הזה עוסק בחיטה. לתינוק מתווסף כוח להכיר; מקור הכוח ותוכן הכרתו הם שני דברים שונים. כשם שאדם אינו צריך לדעת את שורשי האור כדי לראות באמצעותו, כך הופעת כוח אינה מותנית בהשגת כל מקורו.[546]

---

[545]לקוטי תורה, ואתחנן, הוספת ביאור ל"וידעת היום", סעיף ה — שורש החיטה בדעת דתוהו: "המאכל שמחיה את האדם ומוסיף בו דעת, שאין התינוק יודע לקרות אבא עד שיטעום טעם דגן, והיינו לפי ששרש החטה מבחי' דעת דתהו שלמעלה מהאדם כו', ולכן אע"פ שנשפל למטה מהאדם, עכ"ז מחיה הוא את האדם וממשיך בו דעת".

[546]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1667–1669, בדיון "חיטה, דגן, לחם ומצה".

ועוד פרט: בביאור שבואתחנן מובא המאמר בלשון "לקרות אבא" בלבד, בלי "אמא", וכך גם בדרוש "ששת ימים תאכל מצות" ובדרוש "מצה זו" שנביא מיד. האיגרת, לעומת זאת, מביאה את שני ההורים כלשון הברייתא. ההבדל הזה חשוב כממצא ולא כדרשה: כל מאמר נוטל מן הציטוט את החלק הדרוש לטיעונו.[526]

ולמה לא נתרגם מיד "אבא ואימא" לחכמה ובינה?

השמות אבא ואמא מוכרים גם כשמות פרצופים בקבלה, ולכן הפיתוי להתאים כאן שתי מילים לשתי מדרגות גדול. שלושה דברים מעמידים גבול לפיתוי הזה.

הראשון: האיגרת מקדימה "חכמה ודעת", ולא "חכמה ובינה". אילו רצתה להצביע על אבא ואמא כפרצופים, הצירוף המוכר היה מזומן לה. עובדה זו אינה מפריכה כל רמז אפשרי, אבל היא מונעת התאמה קלה של שני שמות לשתי ספירות.[526]

השני: במקבילה שבה אבא כן מתבאר כפרצוף — בדרוש "להבין מ"ש בהגדה מצה זו" — מדובר באבא בלבד, ובהקשר אחר לגמרי. שם נאמר: "מצה מוחין דאבא, שאין התינוק יודע לקרות אבא עד שיטעום טעם דגן; ולהיות ידיעה זו בהתינוק, הוא נמשך מלמעלה מן הדעת המושג... ולמעלה מן הדעת הוא בחי' אבא, אלא שנמשך בקטנות". הנידון שם הוא מצה, אמונה וקטנות המוחין; השם "אבא" נדרש מפני שהתינוק קורא "אבא", ולא מפני שיש שם זוג של פרצופים. הוכחת משמעותו של "אבא" באותו דרוש אינה הוכחת הצירוף הכפול שבאיגרת.[539]

השלישי: לא נמצא בחומר שלפנינו דרוש המחיל את שני הפרצופים יחד על המשפט הזה שבאיגרת. אפשר לציין הדהוד, ואפשר להשאיר

---

[526]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1669–1670, בדיון "שני הורים בציטוט, אבא במקבילות".

[539]לקוטי תורה, צו, "להבין מ"ש בהגדה מצה זו", סעיף ב; תחילת הדרוש יא ע"ג — "מצה מוחין דאבא, שאין התינוק יודע לקרות אבא עד שיטעום טעם דגן... ולמעלה מן הדעת הוא בחי' אבא, אלא שנמשך בקטנות".

שאלה פתוחה; אין להציג השערה כפענוח מוכח. וגם ההפך אינו נכון: היעדר ראיה אינו איסור לעיין.[526]

לכן נאמר לקורא בפשטות: קודם כול אנו שומעים את לשון ההכרה האנושית הקרובה ביותר לילד — הוא קורא למי שקשורים בחייו. הציטוט מראה הופעת דעת באמצעות הדגן. המקבילות פותחות דיון נוסף, וכל אחת מהן תורמת דבר משלה: אחת מבארת את "אבא", אחרת את תוספת החכמה מדגן ומבשר, והשלישית את ייחודה של החיטה.[546]

תוספת הכוח ועבודת האדם

עד כאן דובר במה שהמאכל נותן. עכשיו נשאל לאן האדם מוליך את מה שקיבל. גם כאן האיגרת אינה לבדה: בתניא עצמו, בליקוטי אמרים פרק ז, מתוארת אכילה שכוונתה לשם שמים — "כגון דרך משל: האוכל בשרא שמינא דתורא ושותה יין מבושם להרחיב דעתו לה' ולתורתו... אזי נתברר חיות הבשר והיין שהיה נשפע מקליפת נוגה, ועולה לה' כעולה וכקרבן".[547]

שני מונחים בציטוט צריכים הסבר קצר. "קליפת נוגה" היא בלשון התניא מקור החיות שבדברים המותרים, שאפשר לברר אותה ולהעלותה לקדושה כשמשתמשים בהם לשם שמים, כמבואר שם; ו"נתברר" הוא הבירור שהגדרנו בפרק הקודם. ועכשיו שימו לב: בתניא עצמו בשר שור הוא הדוגמה לאכילה המרחיבה את הדעת לתורה. המקבילה הזאת אינה אומרת מדוע נבחר דווקא מין זה בראיה שבאיגרת, אבל היא מראה שבשר שור אינו בא אצל אדמו"ר הזקן רק בעקבות לשון הגמרא. ועוד: סיום המשפט שם — "ועולה לה'

---

[526]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1669–1670, בדיון "שני הורים בציטוט, אבא במקבילות".

[546]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1667–1669, בדיון "חיטה, דגן, לחם ומצה".

[547]תניא, ליקוטי אמרים, פרק ז — העלאת כוח המאכל לעבודת ה': "כגון דרך משל: האוכל בשרא שמינא דתורא ושותה יין מבושם להרחיב דעתו לה' ולתורתו... אזי נתברר חיות הבשר והיין שהיה נשפע מקליפת נוגה, ועולה לה' כעולה וכקרבן".

כעולה וכקרבן" — מקדים כבר את המעבר שאליו תגיע האיגרת בפרק הבא.[547]

בלקוטי תורה נאמר הדבר בפירוט יתר. לאחר שהובאו שתי ראיות המזון, ממשיך שם: "וכמ"כ הנה יובן בעבודת ה'... שבחי' כח וחיות שניתוסף בו ע"י האכילה לש"ש הוא נכלל באחד ואהבת, ומוסיף כח ההתבוננות והתפעלות האהבה לה'... מטעם הנ"ל, להיות שמלובש בהן בחי' רפ"ח ניצוצין דתהו שלמעלה מבחי' התיקון". הכוח שנתווסף באכילה לשם שמים נכלל בקריאת שמע ובתפילה — "באחד ואהבת" — ומוסיף בהתבוננות ובאהבת ה'; וטעמו: במאכלים מלובשים ניצוצות התוהו — "רפ"ח", כלומר מאתיים שמונים ושמונה במניינם שם — שמקורם למעלה מבחינת התיקון.[548]

מכאן שלוש הבחנות שאין לערבב:

ההזנה היא עובדה בסדר הבריאה. האדם מקבל חיות מן המזון גם כשאינו מכוון כוונה מיוחדת; האיגרת שלנו מתארת את ההזנה בלי שום תנאי של כוונה.

ההבנה היא פעולת כוחות האדם. המאכל נותן כוח; הלומד הוא המברר את הסברה. גם בשעה שהכוח מסייע, המעשה השכלי נשאר מעשהו.

הבירור וההעלאה הם שכבה נוספת, שבה עבודת האדם מגלה את שורש הכוח ומעלה אותו לתכליתו. זו שכבה שהמקבילות מרחיבות בה, והאיגרת תיגע בה בפרק הקרבן. אין להשתיל את תנאי השכבה השלישית בכל משפט של הראשונה, ואין גם לומר שברובד הראשון

---

[547]תניא, ליקוטי אמרים, פרק ז — העלאת כוח המאכל לעבודת ה': "כגון דרך משל: האוכל בשרא שמינא דתורא ושותה יין מבושם להרחיב דעתו לה' ולתורתו... אזי נתברר חיות הבשר והיין שהיה נשפע מקליפת נוגה, ועולה לה' כעולה וכקרבן".

[548]לקוטי תורה, צו, "ששת ימים תאכל מצות", בהמשך לשתי הראיות: "וכמ"כ הנה יובן בעבודת ה'... שבחי' כח וחיות שניתוסף בו ע"י האכילה לש"ש הוא נכלל באחד ואהבת, ומוסיף כח ההתבוננות והתפעלות האהבה לה'... להיות שמלובש בהן בחי' רפ"ח ניצוצין דתהו שלמעלה מבחי' התיקון".

אין בירור כלל — שהרי הבירור נזכר במקורות עוד לפני המעבר לעבודת ה'.[548]

מה זה נותן לקורא

התמונה שמתקבלת עשירה יותר מן השאלה שבה פתחנו. האדם אינו עומד לבדו בראש סולם וניזון רק ממה שמעליו. בתוך הדבר הנמוך מצוי כוח שהוא זקוק לו, והוא יכול להעלותו בעבודתו. ירידה, קבלה, בירור והמשכה מצטרפים במהלך אחד.[549]

וגם: התלות אינה פגם במעלת האדם. דווקא בעל הדעת יכול להכיר במה שהוא מקבל, להודות עליו ולהקדיש את כוחו לתכלית. כאשר הוא לומד או מקיים מצווה בכוח שניתן לו, נכלל גם כוח המאכל בעבודתו.[529] [547]

הטעם: "כי הוא בחינת אור חוזר"

כי הוא בחי' אור חוזר ממטה למעלה מתחתית העשיה

W18-05
מילים 51–59

"כי" נותן סיבה, לא רק כתובת במפת העולמות. "אור חוזר" — הארה ממטה למעלה, מן הסיום, כפי שלמדנו בפרק 15. "מתחתית" מציין את מקום ההארה החוזרת.

מן המקבילות נחזור אל לשון האיגרת. עד כאן הובאו בה עובדה ושתי ראיות; עכשיו בא הנימוק. כל מה שתואר — שהעליון מקבל מן התחתון, ואפילו בכוחות שכלו — מתבאר מתוך מה שכבר נלמד על

---

[548]לקוטי תורה, צו, "ששת ימים תאכל מצות", בהמשך לשתי הראיות: "וכמ"כ הנה יובן בעבודת ה'... שבחי' כח וחיות שניתוסף בו ע"י האכילה לש"ש הוא נכלל באחד ואהבת, ומוסיף כח ההתבוננות והתפעלות האהבה לה'... להיות שמלובש בהן בחי' רפ"ח ניצוצין דתהו שלמעלה מבחי' התיקון".

[549]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1685–1684, בדיון "טוב טעם ודעת כמשפט מעבר".

[547]תניא, ליקוטי אמרים, פרק ז — העלאת כוח המאכל לעבודת ה': "כגון דרך משל: האוכל בשרא שמינא דתורא ושותה יין מבושם להרחיב דעתו לה' ולתורתו... אזי נתברר חיות הבשר והיין שהיה נשפע מקליפת נוגה, ועולה לה' כעולה וכקרבן".

[529]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1664–1663, בדיון "עליון בגלוי, מקבל מלמטה".

מקום הסיום. אין זו העברה לנושא חדש, אלא החלה של ביאור מוכר על יחס נוסף.[550]

על מה מוסב "הוא"?

"כי הוא בחינת אור חוזר" — מהו "הוא"? המילה באה אחרי שתי הראיות ולפני ההסבר, ושתי קריאות סבירות עומדות לפנינו.

הקריאה המועדפת: "הוא" מסכם את כל התופעה שתוארה — זה שהעליון מקבל מן התחתון הוא בחינת אור חוזר. היתרון שלה כפול. ראשית, היא כוללת את שני מיני המאכל ואת התוספת השכלית יחד, בלי לבחור אחד מהם כנושא בלעדי. שנית, היא ממשיכה בדיוק את ההסבר הסיבתי שכבר ניתן בפסקת העפר, שם נאמר על הקו שהוא מאיר ממטה למעלה בבחינת אור חוזר.[551]

הקריאה החלופית: "הוא" מוסב על המאכל — התחתון המזין הוא בחינת אור חוזר. היתרון שלה הוא נושא מוחשי הקרוב לדוגמאות; הקושי הוא שהמילה "מאכל" אינה כתובה במשפט, וצריך להשלים אותה.

טענה דקדוקית אחת, שנשמעת לעתים, אינה מכריעה כאן: שהמילה "הוא" בלשון זכר שוללת את "ההזנה" שהיא נקבה. הטענה הזאת בודקת מילה שאנחנו הוספנו — "הזנה" — ולא מילה שכתובה במשפט. כאשר "הוא" מסכם עניין שלם, כמו "הרי זה", אין בו הכרעה של מין דקדוקי. ההכרעה באה מן ההקשר.[551]

ועוד הבחנה: ההכרעה בשאלת "הוא" אינה קובעת מאליה את תחולתו של הצירוף "בבחינת אור חוזר" שבסוף המשפט. אפשר להסב את "הוא" על המאכל ובכל זאת לייחס את "אור חוזר" האחרון לקו. במשפט יש כמה קשרים תחביריים מקומיים, וכל אחד מהם נבדק לעצמו.[551]

---

[550]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1681–1683, בדיון "חזרה שמפעילה את הביאור".

[551]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1677–1678, בדיון "למי חוזר 'כי הוא'?".

"ממטה למעלה מתחתית העשיה"

הכיוון מפורש: ממטה למעלה. המקום מפורש: תחתית העשייה, אותה תחתית שממנה דובר בפרקים הקודמים. הצירוף הזה הוא שמסביר את הפרדוקס. מה שנמצא בתחתית אינו רק המקום החלש ביותר בסדר; הוא המקום שבו הסדר מגיע אל קצהו, ושם מתגלה מה שלא ניכר באותו אופן בשלבי הביניים.[550]

לכן אין מדובר בהעתקה מקרית של דימוי מן הארץ אל הצלחת: אותה תחתית עצמה היא הנידונה, ואותו מקום סיום הוא המסביר. מה נשאר קבוע בין שני המקומות ומה התחלף, נראה בהמשך הפרק.[550]

"ביתר עז" — מה בדיוק מתגלה

שמתגלית שם ביתר עז הארה דהארה כו' מאור א"ס הסובב כ"ע

W18-06
מילים 60–70

"שמתגלית" מוסב על ההארה, ו"שם" על תחתית העשייה. "ביתר עז" מחזיר ללשון יתרון העפר. "כ"ע" — כל עלמין.

מבחינת התחביר, הדבר המתגלה נקוב במפורש: ההארה. הפועל "מתגלית" בלשון נקבה מתאים לה, והמילה "שם" מחזירה לתחתית העשייה. אין צורך להעמיד את הפועל על דעתו של האדם או על פעולת האכילה.[552]

ההבחנה הזאת נחוצה בדיוק כאן, מפני שהמילים דומות ללשון שנאמרה על העפר, אך הנושא התחלף. ביחידת העפר נראו כוחה ויכולתה של ההארה בהצמחה; כאן מתבארות באמצעותה הזנה ודעת. אותו תואר — "ביתר עז" — משתתף בשני משפטים בעלי

---

[550]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1681–1683, בדיון "חזרה שמפעילה את הביאור".
[552]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1683–1684, בדיון "מה מתגלה ביתר עז?".

תוצאות שונות. כוח צומח, דעת אדם והנאת מלאך — שנפגוש בפרק הבא — אינם דבר אחד.[552]

מכאן נובע סייג חשוב: אין ללמוד שהמקבל משיג במודעותו את מקור האור. המאמר על רב נחמן אינו אומר שהוא התבונן בסיום רגלי אדם קדמון בשעה שעיין בסוגיה. ההסבר הקבלי של מקור התוספת אינו תיאור של מה שעובר במחשבת המקבל. תוצאה יכולה להופיע באדם בלי שכל סיבתה נעשית תוכן מודע אצלו.[552]

היתרון המתואר ב"ביתר עז" הוא בהארה המתגלית בתחתית. כך אפשר להבין את מעלת המאכל ולשמור על ההבחנה בין גילוי של כוח לבין השגה.[529]

"הארה דהארה כו"" — האם יש כאן מדרגה רביעית?

הקיצור "כו"" אינו משאיר אותנו בלי דרך. בפרק 12 פורטו מדרגות ההארה — "הארה דהארה דהארה" — ולכן האיגרת יכולה להזכיר את ראשית התיאור ולסמוך על הלומד שישוב אל ההמשך שכבר נתבאר. כך משפט קצר נושא בתוכו פסקה שלמה מן הלימוד הקודם.[553]

אין צורך להוסיף מדרגה רביעית רק מפני שהופיע קיצור. "כו"" יכול לקצר תוכן שכבר נאמר, ולכן אין להוסיף בספירת ההארות שלב שלא תועד. מנגד, אין גם לקבוע שהקיצור מכסה בהכרח מילה אחת בלבד: ייתכן שהוא כולל את המשך התיאור כולו. מידת הפירוט שנשארה כאן משרתת את היישום להזנה.[553]

הבדל האורך בתוך המשפט מסביר את עצמו בהקשר. תיאור ההארה ניתן זה עתה ואפשר להזכירו בקיצור; ואילו מקום סיום הקו וכיוון

---

[552]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1683–1684, בדיון "מה מתגלה ביתר עז?".
[529]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1663–1664, בדיון "עליון בגלוי, מקבל מלמטה".
[553]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1680–1681, בדיון "מה מקצר 'כו'"?".

החזרה נדרשים שוב במלואם, מפני שהם־הם המסבירים כיצד התחתון מוסיף לעליון.[553]

הסובב — מקור ההארה

"מאור אין־סוף הסובב כל עלמין" מציין את המקור שממנו מתגלה שם ההארה. בפרק 13, שעסק בסובב, למדנו שאין מדובר באור המקיף דבר מבחוץ כקיר, אלא בהארה שאינה נמדדת לפי גדרו של כל עולם. כאן נאמר שדווקא בתחתית ניכרת ממנה הארה "ביתר עז".

במשפט הזה לבדו לא נאמר שהסובב חוזר ממטה למעלה. נאמר שהוא מקור להארה המתגלה שם. את ייחוס החזרה נקרא במילים הבאות, ושם הוא נאמר על הקו.[554]

הסובב מאיר, והקו חוזר

ומהקו אור א"ס שבסיום רגלי היושר דא"ק בבחי' אור חוזר כנ"ל.

W18-07
מילים 71–81

"ומהקו" מצרף מקור נוסף לאותה הארה. "שבסיום" מזכיר את הנימוק שכבר ניתן בעפר. "בבחי' אור חוזר" האחרון צמוד בקריאה המועדפת לקו; "כנ"ל" הוא העוגן, כי שם נאמר עליו במפורש שהוא מאיר ממטה למעלה.

המשפט מזכיר "אור חוזר" פעמיים, ובין שתי ההופעות הוא מונה שני מקורות: הסובב והקו. השאלה אינה אם שני המקורות משתתפים — הם משתתפים — אלא איזה תפקיד מתואר לכל אחד.

התשובה נמצאת בפסקה על העפר (פרק 15), שאליה מפנה "כנ"ל". שם נאמרו שני דברים שונים: שתחת רגלי אדם קדמון מאיר אור אין־סוף הסובב, ושהקו המסתיים בסיום רגלי היושר מאיר ממטה למעלה בבחינת אור חוזר. כאשר הסיום כאן חוזר על שני המקורות

---

[553]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1680–1681, בדיון "מה מקצר 'כו'?".

[554]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1678–1680, בדיון "שני מופעים של אור חוזר".

ומוסיף "כנ"ל", ההקשר הקודם הוא המפתח לתחולתו של "אור חוזר".[554]

לפי הקריאה הזאת, הסובב הוא מקור להארה, והקו מאיר בבחינת אור חוזר. אלה שני התפקידים המתוארים במשפט שלפנינו.[554]

ראוי לשמור גם על ההבדל בין אור לבין מקור הבריאה. במקום אחר באיגרת נידונו העצמות ובריאת יש מאין; כאן מדובר בהארה מן הסובב ומן הקו. מעלת התחתית אמנם מתבארת מתוך ההקשר הרחב של האיגרת, ובכל זאת אין לקצר את הדברים ל"העצמות חוזרת": מדרגות הגילוי נשארות שונות.[554]

"כנ"ל", ונוסח אחר

הסעיף הזה עוסק בנוסח. בקריאה ראשונה אפשר לעבור לסעיף הבא ולשוב לכאן בקריאה שנייה.

"כנ"ל" — כנזכר לעיל — הוא שמחבר את המשפט לפסקה הקודמת ומאפשר את הקריאה שהצענו. כדאי לדעת שבספר "עבודת הלוי" נרשם כאן "כו"" במקום "כנ"ל", לפי שינויי הנוסחאות שבאותה מהדורה. ההבדל אינו מבטל את הקריאה: גם בלי המילה "כנ"ל", ההפניה לפסקת העפר עולה מן התוכן עצמו — אותם מקורות הארה, אותו מקום סיום, אותו כיוון. אבל הוא כן מלמד זהירות בניסוח: נאמר "כמו שנתבאר לעיל", ולא נציג את ההפניה כאילו היא כתובה במפורש בכל העדים.[528]

---

[554]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1678–1680, בדיון "שני מופעים של אור חוזר".

[528]ליקוטי אמרים תניא — אגרת הקודש, עם "מראי מקומות, ליקוט פירושים, שינויי נוסחאות", הוצאת קה"ת; העמוד שבו נדפסות מילות היחידה שלפנינו, ובכותרת הרצה שבצילום: "תעה". בגוף הלמה שם: "אעפ"כ החי ניזון וחי מהצומח והמדבר מקבל חיות משניהם" — "חיות", ובנוסח הדיגיטלי שלפנינו "חיותו". בשינויי הנוסחאות: "וחי: תי' זו ליתא בדפוס ראשון ובעבודת הלוי ובכת"י 2068"; ועל "כנ"ל" שבסוף היחידה: "בעבודת הלוי: כו"". ובביאורים שם, בשם כ"ק אדמו"ר, על "למעלה": "גם בנוגע להתהוותו — ובכ"ז ניזון כו"". הקריאה נעשתה בצילום הדפוס. דפוס מאוחר ועדי נוסח מדווחים אינם עדות לקריאת המחבר עצמו.

האור החוזר בתוך החיים

המילים "אור חוזר" עלולות להישמע רחוקות, אבל כאן הן מסבירות עובדה יומיומית: התחתון מחיה את העליון, ומעלה המתגלית דווקא בקצה הירידה ניכרת גם בחיי האדם. מכאן גם הדרך אל הקרבן: אם דבר גשמי מוסיף חיות לאדם, נוכל לשאול כיצד הוא מוסיף גם לשורשו הרוחני כאשר נעשית בו עבודת הקודש.[549]

סיכום המשפט במילים פשוטות

התחתון מזין את העליון, מפני שבתחתית — במקום שבו הסדר מגיע אל קצהו — מתגלה הארה "ביתר עז": מאור אין־סוף הסובב כל עלמין, ומן הקו המסתיים שם, המאיר ממטה למעלה בבחינת אור חוזר. זה הטעם לכל מה שתואר בתחילת המשפט, ובכללו תוספת החכמה והדעת שבאדם.

למה חוזרת האיגרת על התיאור?

לכאורה היה אפשר לקצר: "כך גם בענין המזונות". אדמו"ר הזקן בחר לחזור על תחתית העשייה, על הסובב, על סיום רגלי היושר ועל הקו. מדוע?

מפני שהחזרה כאן אינה כפילות ריקה; היא הפעלה של הביאור. בפעם הראשונה למדנו על הסיום ועל ההארה שבתחתית בהקשר של הצמחה. כאן אנו מבינים באמצעותם תופעה אחרת: כיצד דבר נמוך נותן כוח לגבוה ממנו, ואפילו בכוחות שכלו. הידיעה הקודמת נעשית כלי להבנת החיים.[550]

כדאי אפוא לקרוא את שני המקומות זה לצד זה ולשאול: מה נשאר קבוע? מקור ההארה ומעלת התחתית. מה נוסף? ההזנה, הדעת והיחס בין שתי מדרגות קיימות. כשתופסים את השינוי, מבינים מדוע

---

[549]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1684–1685, בדיון "טוב טעם ודעת כמשפט מעבר".
[550]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1681–1683, בדיון "חזרה שמפעילה את הביאור".

המחבר שב למונחים שכבר נאמרו: הוא אינו מסתפק בהצגת מפה, אלא מוליך אותנו לראות מה היא מבארת.[550]

ועוד: תוספת הדעת מגדילה את הצורך בפירוט. לא רק הגוף מקבל חיות ממאכל; גם הכוח שבו ניכרת מעלת המדבר מוצג כמקבל מן הנמוך. פירוט האור מונע מן הקורא לקרוא את התלות כפשרה גופנית שאין לה קשר למעלת האדם.[550]

תוהו ובירור מול סובב, קו ואור חוזר

הקורא שיפתח את המקבילות ימצא בהן שפה אחרת. בלקוטי תורה מוסבר העניין בשורש המאכלים שבעולם התוהו ובבירורם. בקונטרס אחרון הוא מוסבר בשמות "ס"ג" ו"מ"ה": ס"ג הוא השם שלפני השבירה, שורשם של הדברים שעדיין צריכים בירור, ומ"ה הוא השם שבו נעשה התיקון. ובאיגרת שלנו — בסיום הקו ובהארת הסובב. האם אלה שלוש דרכים לומר אותו דבר?

התשובה הזהירה היא: אלו מקבילות בעלות מבנה משותף ופרטים שונים. המבנה המשותף הוא שדבר נמוך בגילוי נושא כוח ששורשו נעלה, ושהבאתו אל המקבל מוסיפה בו. הפרטים שונים: מי המקבל, מהו מקור הכוח, מה הפעולה ומתי היא נעשית.[527]

בקונטרס אחרון ד נאמר במפורש: "הבירורין שבבריאה־יצירה־עשיה מרפ"ח... גבוהין בשרשן מנפש־רוח־נשמה שבאדם, כי הן מס"ג שבפנימית אדם קדמון; ונפש־רוח־נשמה שכבר נתקנו על ידי מ"ה, הוא יוצא מהמצח הארה בעלמא... והיינו טעמא שהאדם חי במזונות דומם־צומח־חי, ומבררן במ"ה שבו, וחי בהם, לפי שהם מס"ג". בלשון פשוטה: מה שעדיין צריך בירור גבוה בשורשו מנפש, רוח ונשמה שבאדם, כי שורשו בס"ג, ואילו הם כבר נתקנו על ידי מ"ה; לכן האדם חי מן המזונות, מברר אותם במ"ה שבו, וחי בהם. זהו הסבר

[550]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1681–1683, בדיון "חזרה שמפעילה את הביאור".
[527]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1675–1677, בדיון "תהו, בירור ואור חוזר: מה מחובר?".

שלם ומפורש — ובכל זאת אין בו משפט המזהה את ס"ג או את דעת דתוהו עם חזרת הקו בסיום רגלי אדם קדמון.[532]

לכן: "תוהו", "אור חוזר", "ס"ג" ו"מ"ה" אינם ארבעה שמות לדבר אחד. תוהו ותיקון מתארים מערכות ויחסים; ס"ג ומ"ה מציינים בחינות מסוימות; אור חוזר מתאר אופן של הארה. אפשר ללמוד כיצד הם מצטרפים במקור מסוים, אך אי אפשר להחליף ביניהם בלי הסבר. הביאור הפשוט צריך לשמור גם על החיבור וגם על ההבדל.[532] [555]

ההבחנה בין המונחים מאפשרת לבחון כיצד המקורות משלימים זה את זה.[527]

למה בכלל צריך האדם מזון, אם שורשו שלו נעלה?

שאלה טבעית מתעוררת כאן: הרי גם גוף האדם שורשו נעלה; למה אפוא הוא זקוק למאכל? בקובץ ההערות שנדפס עם האיגרת מובאת תשובה מדברי חסידות מאוחרים יותר: "והגם שגוף האדם ג"כ שרשו מבחי' סוכ"ע, אמנם בחי' כח הסוכ"ע שבגוף הוא בהעלם, וא"א להיות החיות מבחי' זו, כי חיות צ"ל מבחי' גילוי אור דוקא". כלומר: אין די בכך שהשורש קיים; החיות נמשכת דווקא ממה שהוא בבחינת גילוי.[556]

זהו ביאור מאוחר ולא לשון האיגרת, ולכן אין לבנות עליו את כל המהלך. אבל הוא מועיל מאוד להבנת הכיוון: התלות במזון אינה

---

[532]תניא, קונטרס אחרון, סימן ד, הפותח "להבין מה שכתוב בפרי עץ חיים, דבזמן הזה עיקר הבירור על ידי התפלה דוקא". בין ענייניו: מעלת המצוות המעשיות "על מעלת המוחין שהן דחילו ורחימו שכליים"; הבירורין שבבריאה, יצירה ועשייה, ששורשם "מס"ג שבפנימית אדם קדמון", לעומת נפש, רוח ונשמה "שכבר נתקנו על ידי מ"ה"; האדם ה"חי במזונות דומם־צומח־חי, ומבררן במ"ה שבו"; משל הזריעה והנטיעה, שבו הגרעין מעורר את "כח הצומח שבארץ, שהוא דבר ה' 'תדשא הארץ כו'"", וכך "מעוררים הקלף והאתרוג עד רום המעלות"; והעלאה והמשכה, "ושתיהן צורך גבוה", "וזהו תכלית ההשתלשלות, להתגלות אור עליון למטה, ולא לעלות התחתון למעלה".

[555]ד"ה "ונגלה כבוד ה'" תשכ"ב, סעיפים ג–ח והערות 49, 54, הנחה בלתי מוגהת — המאכל והסובב.

[527]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1675–1677, בדיון "תהו, בירור ואור חוזר: מה מחובר?".

[556]מדברי חסידות המובאים במהדורה הנזכרת על מילות היחידה: ד"ה "סמוכני" תר"ס, ע' פד — "והגם שגוף האדם ג"כ שרשו מבחי' סוכ"ע, אמנם בחי' כח הסוכ"ע שבגוף הוא בהעלם, וא"א להיות החיות מבחי' זו, כי חיות צ"ל מבחי' גילוי אור דוקא"; ושם מובא גם המשך "וככה" תרל"ז, פרק צא. נקרא צילום ליקוט הפירושים; דפוס המאמרים לא נבדק. אלה ביאורים מאוחרים לאיגרת.

סימן לחיסרון בשורשו של האדם, אלא נובעת מאופן הגילוי. וזה בדיוק העיקרון שהאיגרת מפעילה — היכן ובאיזה אופן מתגלה כוח, ולא רק היכן הוא מצוי בהעלם.[556]

קריאה רצופה

נקרא עתה את היחידה כולה ברצף, בלשון פשוטה, כדי לראות את המהלך בשלמותו.

אף על פי שהחי עומד במדרגה גבוהה מן הצומח, והמדבר גבוה מן החי — אף על פי כן, החי ניזון וחי מן הצומח, והמדבר מקבל את חיותו משניהם. ולא רק חיות: גם חכמה ודעת. שתי ראיות לדבר. האחת, מאמר חז"ל שאין התינוק יודע לקרוא "אבא" ו"אימא" עד שיטעם טעם דגן — הרי שמאכל מן הצומח משתתף בפתיחת הדעת. והשנייה, דברי רב נחמן שלא דקדק בטעם הדבר בערב מפני שלא אכל בשר שור — הרי שמאכל מן החי משתתף באיכות העיון של חכם.

וטעם הדבר: משום שזוהי בחינת אור חוזר ממטה למעלה, מתחתית העשייה. שם, בקצה הסדר, מתגלית ההארה ביתר עז — הארה דהארה וכו' מאור אין־סוף הסובב כל עלמין, ומן הקו של אור אין־סוף המסתיים בסיום רגלי היושר של אדם קדמון, בבחינת אור חוזר, כמו שנתבאר לעיל.

לשונות הקטע: מה נלמד, ומה אינו נלמד

נאסוף את לשונות היחידה לפי סדרן, ולצד כל אחת — מה נלמד ממנה ומה אין ללמוד ממנה.

---

[556] מדברי חסידות המובאים במהדורה הנזכרת על מילות היחידה: ד"ה "סמוכני" תר"ס, ע' פד — "והגם שגוף האדם ג"כ שרשו מבחי' סוכ"ע, אמנם בחי' כח הסוכ"ע שבגוף הוא בהעלם, וא"א להיות החיות מבחי' זו, כי חיות צ"ל מבחי' גילוי אור דוקא"; ושם מובא גם המשך "וככה" תרל"ז, פרק צא. נקרא צילום ליקוט הפירושים; דפוס המאמרים לא נבדק. אלה ביאורים מאוחרים לאיגרת.

הנאמר באיגרת	מה נלמד ממנו	מה אינו נלמד ממנו
"שאף שהחי... והמדבר למעלה מהחי"	יש סולם גלוי של חיות ודעת, והוא עומד במקומו	שהסולם מתבטל או שהמאכל משכיל מן האדם
"ניזון וחי... מקבל חיותו משניהם"	תלות המדרגות זו בזו; שני מקורות לאדם	רשימה ממצה של מזונות; חלוקת הפעלים לספירות
"וגם חכמה ודעת"	התוספת נוגעת גם לכוח השכל	שהמאכל מוסר תוכן של ידיעה
"שאין התינוק... טעם דגן"	הצומח משתתף בהופעת דעת	תיאור מלא של התפתחות הילד, או פירוש אבא ואימא כפרצופים
"ועדיין לא אכילנא בישרא דתורא"	החי משתתף באיכות העיון	הוראה תזונתית, או טעם לבחירת מין השור
"כי הוא בחינת אור חוזר... מתחתית העשיה"	הנימוק: בתחתית מתגלה ההארה	שהמקבל משיג את מקור ההארה
"מאור א"ס הסובב... ומהקו... בבחי' אור חוזר כנ"ל"	שני מקורות; החזרה מיוחסת לקו	שהסובב עצמו חוזר, או ששני השמות מתחלפים

סיכום: מה נתברר ומה נשאר פתוח

נתברר כמה דברים. "למעלה" באיגרת מודד מדרגה גלויה של חיות ודעת, והסדר הזה אינו מתבטל. "משניהם" מחזיר לשני המקורות שנזכרו ואינו שולל את הדומם, ובקונטרס אחרון ד נאמר במפורש שהאדם חי במזונות דומם־צומח־חי. שתי הראיות אינן שתי מפות של כוחות אלא שתי הוכחות לטענה אחת, וכך הן מובאות בלקוטי תורה — בסדר הפוך ובלשון "כח החכמה והשכל". לחיטה יש טעם פרטי משלה, שורש בדעת דתוהו, והוא אינו הופך לתורה כללית על כל מאכל. סוגיית בבא קמא נקראה בהקשרה: שאלת רבא על שור של שותפים, תשובת הערב, קושיית הברייתא, וחזרת רב נחמן בבוקר. בקריאה המועדפת, "כי הוא" מסכם את התופעה; "שמתגלית" מוסב

על ההארה; והחזרה שבסוף המשפט מיוחסת לקו, בעוד הסובב נזכר כמקור ההארה.

ונשארו כמה שאלות פתוחות.

מדוע נזכרו "חכמה ודעת" בלי בינה — לא נמצא מקור ממוקד המסביר זאת. אפשר לקרוא את הצירוף כציון של שכל והכרה בלי מניין מלא, אבל זו קריאה מוצעת.

מדוע דווקא בשר שור, מעבר לכך שכך לשון הגמרא — לא נמצא טעם נוסף. גם הדוגמה של בשר שור בליקוטי אמרים פרק ז אינה מסבירה את הבחירה בו כאן, והקשר הלשוני אל פני השור שבמרכבה אפשרי ומעורר מחשבה, ואינו הוכחה.

האם "אבא ואימא" שבציטוט נושאים כאן גם הדהוד של פרצופי אבא ואימא — אפשר לשמוע, ולא נמצא דרוש המחיל את שניהם יחד על המשפט הזה.

מה בדיוק מקצר "כו'" שאחרי "הארה דהארה" — ההמשך שכבר נתבאר, ודאי; האם מילה אחת או רצף שלם, אין הכרעה. מדרגה רביעית אין להוסיף.

מה היחס המדויק בין שפת התוהו והבירור לבין שפת הסובב, הקו והאור החוזר — המקבילות מראות מבנה משותף, ולא נמצא משפט המזהה ביניהן.

ומדוע אין העפר נמנה בשרשרת ההזנה — ההערה שבשם הרבי מציעה טעם בלשון "וי"ל", והשאלה אינה נסגרת לגמרי.

מן הטעם שבמאכל אל "טוב טעם ודעת"

הפרק הבא נפתח במילים "ויובן היטב בזה טוב טעם ודעת". הצירוף לקוח מתהלים קיט, סו: "טוב טעם ודעת למדני כי במצותיך

האמנתי". במקומו באיגרת הוא מציג הבנה מנומקת — הבנה שיש לה טעם — של מה שיתבאר שם על הנאת המלאכים מן הקרבן.[557]

אפשר לשמוע כאן הדהוד: קודם דובר ב"טעם דגן", וכאן "טוב טעם ודעת"; קודם דובר ב"דעת" שמקבל האדם, וכאן "ודעת". ההדהוד נאה, והוא מוסיף לרצף הקריאה. אבל זו תצפית ולא תוכנית ספרותית מוכחת: האיגרת אינה מצטטת כאן את המשך הפסוק ואינה אומרת שהיא רומזת אליו. מקור הלשון מוסבר; כוונת הרמז המלא אינה מוכחת.[549] כך נהגנו גם בהדהוד שבין "בשרא דתורא" לבין "פני שור" שבמרכבה, שנפגוש בפרק הבא; ושני הדהודים כאלה, גם יחד, אינם מצטברים לכלל הוכחה.[525]

מה ייאמר בפרק הבא

מה שהוסבר כאן על הזנת המדבר מאפשר להבין גם את המרכבה. שם תישאל שאלה חריפה יותר: אם הבהמה עצמה נמשכה משורש עליון, מה היא יכולה להוסיף לו בהעלאתה? לשם כך יידרשו אותן הבחנות שכבר למדנו — גילוי ושורש, הזנה ובירור, מקור הכוח והפעולה המגלה אותו. כאן די לנו בכך שהתחתון נושא יחס לשורש שממנו גם העליון עשוי לקבל.[549]

ללמוד את הפרק בעזרת כלי בינה מלאכותית

בפרק הזה שתי ראיות מן הגמרא ומשפט אחד שתחבירו דורש זהירות. כלי בינה מלאכותית, כמו לומד הממהר, עלול לספר את הראיות בפרטים מוחלפים, לחלק ביניהן חלוקה סימטרית שאינה כתובה, להכריע בכלל דקדוקי שאלה שההקשר הוא המכריע בה, או לבנות על הבדל כתיב. ארבעת התרגילים שלהלן בודקים את ארבע המלכודות האלה, לפי הסדר.

---

[557]תהלים קיט, סו: "טוב טעם ודעת למדני כי במצותיך האמנתי".

[549]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1684–1685, בדיון "טוב טעם ודעת כמשפט מעבר".

[525]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1673–1675, בדיון "מדוע שור, ומדוע שתי ראיות?".

תרגיל 1: מה אירע בבבא קמא

מה לשאול. בקשו מן הכלי לספר את הסיפור על "דלא אכלי בשרא דתורא": מי שאל את מי, על איזה דין, ומה השתנה בין הערב לבוקר.

מה לבדוק. השוו לבבא קמא עא ע"ב–עב ע"א: רבא שאל את רב נחמן על שור של שני שותפים; "משל אביו" הוא קושיית רבא ולא נושא השאלה; החזרה היא מתשובת הערב לתשובת הבוקר. בדקו גם את רש"י ("לא דקדקתי טעמו של דבר") ואת התוספות ("שרוי בתענית היה").

גבול המסקנה. סיכום של כלי אינו מקור. אם פרט אחד בסיפור הוחלף, אל תסמכו על שאר הפרטים עד שתפתחו את הגמרא.

תרגיל 2: האם הדגן נותן דעת והבשר חכמה?

מה לשאול. שאלו את הכלי אם "חכמה ודעת" מתחלקות בין שתי הראיות.

מה לבדוק. האם הוא מביא את לקוטי תורה, צו, "ששת ימים תאכל מצות", ששם שתי הראיות מובאות יחד, בסדר הפוך ובטעם אחד — "כח החכמה והשכל"? האם הוא מבחין בין הטעם הפרטי של החיטה ("דעת דתהו", ואתחנן) לבין חלוקה כללית?

גבול המסקנה. אמירה חיובית על הדגן אינה שלילה על הבשר. טבלה סימטרית נאה אינה ראיה.

תרגיל 3: על מה מוסב "הוא"

מה לשאול. בקשו ניתוח תחבירי של "כי הוא בחי' אור חוזר": על מה מוסבת המילה "הוא"?

מה לבדוק. אם הכלי פוסל קריאה מפני שהמילה "הזנה" היא לשון נקבה, שימו לב: המילה "הזנה" אינה כתובה במשפט. בדקו אם הוא מציג את שתי הקריאות — התופעה כולה, או המאכל — ואת הנימוק ההקשרי.

גבול המסקנה. יש כאן קריאה מועדפת, לא הכרעה דקדוקית. גם ההחלטה על "הוא" אינה קובעת מאליה את תחולת "בבחינת אור חוזר" שבסוף המשפט.

תרגיל 4: האם האיגרת שינתה את לשון הגמרא?

מה לשאול. שאלו מדוע באיגרת כתוב "אבא ואימא", ואילו בגמרא בברכות "אבא" ו"אמא".

מה לבדוק. האם הכלי מכיר את המקבילה בסנהדרין ע ע"א–ע"ב, ששם נמצא "אבא ואימא"? האם הוא שם לב שהאיגרת נוקטת "לקרות" כבברכות, ולא "לקרוא" כבסנהדרין — כלומר מצרפת לשונות משני המקומות? האם הוא מייחס להבדל הכתיב "כוונה מיוחדת" של המחבר?

גבול המסקנה. הבדל כתיב בין שני מקומות אינו עדות לשינוי מכוון. גם הערת הרבי "בשינוי לשון", שנרשמה על הבאת דברי רב נחמן מבבא קמא ולא על "אבא ואימא", רושמת את השינוי ואינה מבארת את טעמו.

פרק 19 | הקרבן וחיות המרכבה

האיגרת עושה עכשיו את הצעד האחרון בשרשרת שהתחילה בעפר, והוא הנועז שבכולם. עד כה עמדנו בעולם הנראה: הארץ מצמיחה, והאדם אוכל. מכאן ואילך המקבלים הם מלאכים שבמרכבה, והנותן הוא רוח של בהמה ועוף שעלו על גבי המזבח.

בפרק הזה נברר מי הם המקבלים ומה בדיוק עולה אליהם, ונשיב על השאלה החריפה שהפרק הקודם השאיר לכאן: מה יכול התחתון להוסיף לשורש שממנו הוא עצמו נמשך. אחר כך נדקדק בלשון הזוהר שהאיגרת נשענת עליה.

מה כבר ידוע לנו

מן הפרק הקודם אנו מביאים ארבעה דברים. המאכל מוסיף לאדם גם חכמה ודעת, והטעם הוא האור החוזר מתחתית העשייה. מקור הכוח ותוכן הידיעה אינם דבר אחד: מי שמקבל כוח אינו משיג בכך את שורשו. ההזנה, ההבנה והבירור הם שלוש שכבות, ובשכבה השלישית עבודת האדם מעלה את הכוח לתכליתו. ובמקבילות החסידיות פגשנו שפה נוספת — תוהו ותיקון, ס"ג ומ"ה — הנוגעת בשפת האיגרת ואינה זהה לה.

שאלה שנראית כמעגל

הבהמה אינה מקור לעצמה. כבר בפרק 2 ראינו שלפי האיגרת רוח הבהמה משתלשלת מ"פני שור" שבמרכבה. והנה כאן האיגרת אומרת שהמלאכים שבמרכבה, ובהם פני שור, מקבלים חיות מן הקרבן — מרוחה של אותה בהמה עצמה. לכאורה נוצר מעגל סגור: מה שירד מלמעלה עולה וחוזר למעלה, ושום דבר לא נוסף.

אם כך, מה בכל זאת נוסף? זו שאלת הפרק, והיא איננה קושיה צדדית. האיגרת אינה אומרת שהמלאכים יודעים שנעשה דבר למטה; היא אומרת שהם נהנים וניזונים ומסתפקים. לשון כזאת מתארת קבלה ממשית, ולא ידיעה בלבד.[558]

התשובה תיבנה מן ההבחנה שכבר שירתה אותנו בפרקים הקודמים: בין המדרגה הנראית לבין השורש, ובין מקור קרוב לבין שורש נעלה יותר. בפרקים 14–15 למדנו שהעפר מגלה כוח ביתר עז מן היסודות שמעליו, ובפרק הקודם — שהמאכל מוסיף לאדם דעת. כאן אותו עיקרון נבחן במקום הקשה ביותר: כשהמקבל הוא עצמו המקור שממנו נמשך הנותן.

[558]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1825–1826, בדיון "רוח שיורדת, רוח ששבה".

ויובן היטב בזה טוב טעם ודעת מה שמלאכים עליונים שבמרכבה

"ויובן היטב בזה" — מה שהתבאר עד כה מאפשר להבין גם את העניין הבא. המילה "בזה" מצביעה אחורה, אל הנימוק שנתנה האיגרת זה עתה — האור החוזר מתחתית העשייה, ששם ההארה מתגלה ביתר עז — ולא אל עצם העובדה שהאדם ניזון מן התחתון. "טוב טעם ודעת" — לשון הפסוק בתהלים קיט, סו, שכבר עמדנו עליו בסוף הפרק הקודם; האיגרת נוטלת ממנו את הצירוף בלבד, בלי "למדני", ואינה מבקשת הבנה אלא מציגה אותה.[559] משמעו כאן הבנה מנומקת ומיושבת: לא רק לדעת שכך הוא, אלא לטעום את טעמו. אין הכרח לראות בשתי המילים שמות של שתי ספירות; הצירוף משמש כאן כלשון של הבנה.

הדיון עוסק ב"מלאכים עליונים שבמרכבה" ובקבלת החיות שלהם מן הקרבן.

המרכבה שבנבואת יחזקאל

המושג "מרכבה" נשען על מראה הנבואה שבפרק הראשון של יחזקאל, ועל ביאורו בקבלה ובחסידות. במשל, מרכבה נושאת את הרוכב ונעה לפי רצונו; היא אינה פועלת מדעת עצמה. מכאן הודגש במרכבה הרוחנית עניין הביטול: הכוחות שבה נושאים גילוי ואינם עומדים לעצמם.

בנבואה נאמר שלכל אחת מן החיות ארבעה פנים, ומפורט: "ודמות פניהם פני אדם ופני אריה אל הימין לארבעתם ופני שור מהשמאול לארבעתן ופני נשר לארבעתן". ארבעת הפנים אינם ארבע חיות נפרדות העומדות זו ליד זו; הם ארבעה פנים בכל אחת מהן.[560]

---

[559] ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1848–1849, בדיון "הדהודים שאפשר לשמוע ולא להוכיח".

[560] יחזקאל א, ה, ו, י, כו — ארבע החיות, ארבעת הפנים שבכל אחת, ודמות כמראה אדם שעל הכיסא.

צריך להיזהר משתי טעויות הפוכות. הראשונה היא לדמיין בעלי חיים גשמיים גדולים בשמים. אלה שמות של בחינות ושל שורשים, לא תיאור של גוף. השנייה היא להפוך את השמות למילים ריקות. השם מציין איזו בחינה שולטת באותו פנים ומשמשת שורש לענף מסוים למטה; אין הוא אומר שאין שם דבר אחר.[561]

ועוד הבחנה, שהמקרא עצמו שומר עליה: "פני אדם" שבתוך ארבעת הפנים אינם "דמות כמראה אדם" שעל הכיסא. הראשונים נזכרים בתיאור החיות, והשנייה נזכרת אחר כך, למעלה מן הרקיע. אם נקרא לשניהם "האדם שבמרכבה", נאבד הבחנה כתובה. הדבר נוגע לענייננו: כשאומרים שרוח הבהמה עולה אל הפנים שבמרכבה, אין להעבירה בלי נימוק אל דמות האדם שעל הכיסא.[562]

פני שור ופני נשר נהנים מאד וניזונים ומסתפקים

W19-02
מילים 11–18

"פני שור" ו"פני נשר" הם שניים מארבעת הפנים, ובחירתם כאן מתאימה לבהמה ולעוף שיוזכרו מיד בהמשך המשפט. "נהנים" — מקבלים תענוג; "ניזונים" — מקבלים חיות; "מסתפקים" — מקבלים את סיפוק צורכם. "מאד" מעצים את ההנאה. בהבדל שבין שלוש הלשונות נעיין בהמשך הפרק.

שור ונשר: שמות של שורשים, לא רשימת קרבנות

מי שיקרא "פני שור ופני נשר" כאילו הם רשימת המינים הכשרים לקרבן ייתקל מיד בקושי: הנשר אינו מן העופות הקרבים, ואילו התורים ובני היונה, שהם העופות הקרבים, אינם נשרים.

הקושי נולד מהנחה מוטעית, כאילו שורש רוחני הוא העתק מוגדל של מין גשמי. בזוהר עצמו, בפרשת פינחס, הדברים מסודרים אחרת: מן הפנים שבמרכבה מתפשטת רוח אל מיני התחתונים. על העוף

[561]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1822–1823, בדיון "שור לכל הבהמות, נשר לעופות".
[562]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1819–1820, בדיון "פני אדם והאדם שעל הכסא".

נאמר שם "פני נשר אתפשט לעופא רוח מניה" — מפני הנשר התפשטה רוח אל העוף. ובאותו רצף עצמו נאמר במפורש שקרבן העוף בא מן היונים והתורים. כלומר, המקור המכנה את השורש "נשר" הוא המקור שמונה את התורים והיונים כקרבן. אין כאן סתירה אלא שני דברים שונים: שם השורש ודין הקרבן.[563]

הוא הדין בצד הבהמות. "פני שור" הוא שם של שורש שממנו נמשכת רוח למיני הבהמות, ולא הגבלה לשוורים בלבד. לכן אין קושי בכך שהכבש קרב אף שאינו שור.

על הכבשים יש דרוש מפורש, אך הוא הולך בדרך אחרת: אינו מונה אותם עם הבקר, אלא מעמיד אותם כנגדו. בליקוטי תורה לפרשת אמור נאמר: "כי הבקר פני שור מהשמאל בחי' גבורות, וגם שור מנגח בקרנו, ועזים הם ג"כ בחי' גבורות; אבל הכבשים הם בבחי' רחמים". וטעם הדבר: "כי הכבשים יש להם קול רחמנות שמעורר רחמים, והיינו לפי שמקורם ושרשם הוא ממדרגה עליונה יותר".[564]

שימו לב לשתי נקודות. ראשונה: "פני שור מהשמאל" הוא לשון הפסוק עצמו — "ופני שור מהשמאול" — והדרוש נשען עליו ממש. שנייה: גם כאן חוזרת ההבחנה בין המדרגה הנראית לבין השורש. את קול הרחמנות של הכבשים, המעורר רחמים, תולה הדרוש בשורשם — "לפי שמקורם ושרשם הוא ממדרגה עליונה יותר".

ועם זאת יש לשמור גבול. הניגוד שבליקוטי תורה — בקר וגבורות מול כבשים ורחמים — אינו אותו דיון שברצף הזוהר המונה מיני בהמות תחת התפשטות אחת. אלה שני מהלכים, ואין למזג אותם למערכת אחת כאילו נאמרו יחד. כל אחד מהם מועיל במקומו.

---

[563] זוהר, חלק ג, פינחס, רמ ע"ב–רמא ע"א — הקרבנות וחיות המרכבה; לשון "יסודא ועיקרא" בשורות הראשונות של רמא ע"א, בהקשר קרבן העוף.

[564] לקוטי תורה, אמור, בדף לז: "כי הבקר פני שור מהשמאל בחי' גבורות, וגם שור מנגח בקרנו, ועזים הם ג"כ בחי' גבורות; אבל הכבשים הם בבחי' רחמים... כי הכבשים יש להם קול רחמנות שמעורר רחמים, והיינו לפי שמקורם ושרשם הוא ממדרגה עליונה יותר". הלשון "פני שור מהשמאל" הולכת אחר הפסוק "ופני שור מהשמאול" (יחזקאל א, י). ניגוד זה בין בקר לכבשים הוא מהלך של הדרוש, ואינו אותו דיון של הרצף בזוהר המונה מיני בהמות תחת התפשטות אחת; אין למזג את השניים.

מקומם של האריה והאדם

אם האיגרת בוחרת בשור ובנשר, האם נאמר שלשני הפנים האחרים אין חלק בעבודת הקרבנות?

לא. בזוהר, מיד אחרי המשפט שהאיגרת מצטטת ממנו (נגיע אליו בהמשך הפרק), נידונים גם האריה וגם האדם, וכל אחד בתפקידו: האריה קשור באש היורדת ואוכלת את הקרבן, והאדם — ברוחו ובנשמתו של המקריב עצמו. תמונת הקרבן השלמה רחבה משתי הדוגמאות שהאיגרת מביאה.[565]

ומדוע, אם כן, נבחרו שור ונשר? מפני שהם המתאימים לשאלה שהאיגרת שואלת. היא אינה מוסרת כאן את כל תורת הקרבן; היא מבררת כיצד התחתון העולה מוסיף חיות לשורשו. לשם כך דרושים דווקא הפנים שמהם נמשכת רוח הבהמה ורוח העוף — כלומר אותם מקבלים שהנותן להם הוא ענף שלהם עצמם. האריה, שאצלו מדובר באש היורדת, והאדם, שאצלו מדובר ברוח המקריב, אינם משמשים את הדוגמה הזאת.

כך אפשר להבין מן ההקשר את הבחירה בשור ובנשר, אף שהאיגרת אינה מנמקת אותה במפורש.

מה בדיוק עולה?

מרוח הבהמה והעוף העולה עליהם מהקרבנות שע"ג המזבח

W19-03
מילים 19–26

"מרוח" — זו המילה המכריעה. לא הבשר עולה ולא הדם, אלא הרוח. "העולה עליהם" — הכיוון הוא כלפי המקבלים העליונים. "שע"ג המזבח" — שעל גבי המזבח; המזבח קובע שמדובר בעבודת קרבן ולא בשחיטת חולין.

[565]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1824–1825, בדיון "האריה והאדם אינם נעלמים מן הזוהר".

בנוסח האיגרת שלפנינו כתוב "העולה עליהם", ואילו בדפוס המקובל של קה"ת כתוב "העולה אליהם". בשני הנוסחים הרוח עולה אל המקבלים, וההבדל אינו משנה את העניין.[566]

ההבחנה בין הרוח לבין הגוף אינה דקדוק בלבד, והזוהר עצמו נותן אותה. שם נאמר שהחלב והדם שבקרבן הם "לבושא דרוחא דלהון" — לבוש הרוח שלהם. החומר הוא לבוש; העולה הוא מה שמתלבש בו.[563]

הלשון "ניזונים" מתארת קבלת חיות והשפעה. גם בלשוננו אומרים על אדם שהוא ניזון מעידוד או מידידות, וההזנה ממשית — בלעדיה הוא נחלש — אף שאינו אוכל דבר. הדוגמה מראה רק שלשון הזנה אינה מחייבת בשר ועיכול; היא אינה אומרת מה בדיוק מקבלים המלאכים.

מדוע השיבה אל השורש מוסיפה דבר חדש

עכשיו אפשר לחזור אל הקושי שפתחנו בו, ולענות עליו בשלושה שלבים.

השלב הראשון הוא הבחנה בין שני מובנים של "שורש". כשאומרים שהבהמה נמשכה מפני שור, מדובר במקור הקרוב שלה בסדר ההשתלשלות. אבל אין בכך כדי לומר שכל כוח שבה מגיע ממקום זה ותו לא. בירידתה ובנפילתה של המציאות נמצאים כוחות ששורשם נעלה, והם אינם ניכרים במצבם הגלוי.

אדמו"ר הזקן מבאר זאת בקונטרס אחרון. הוא מדבר שם בלשון ס"ג ומ"ה, שני השמות שהוסברו בפרק הקודם: השם שלפני השבירה, והשם שבו נעשה התיקון. לדבריו, הבירורים שבבריאה, יצירה

---

[566]בנוסח האיגרת שלפנינו "העולה עליהם"; בדפוס קה"ת ובנוסח הדיגיטלי של קה"ת "העולה אליהם", ולא נרשם שם שינוי נוסח לתיבה זו. המשמעות אחת: הרוח עולה אל המקבלים העליונים. הנוסח שבספר נשמר; על משמעות החילוף לדרך העבודה ראו מקרי לימוד, מקרה 5.

[563]זוהר, חלק ג, פינחס, רמ ע"ב–רמא ע"א — הקרבנות וחיות המרכבה; לשון "יסודא ועיקרא" בשורות הראשונות של רמא ע"א, בהקשר קרבן העוף.

ועשייה — כלומר הכוחות שבעולמות התחתונים שעדיין צריכים בירור — "גבוהין בשרשן מנפש רוח נשמה שבאדם, כי הן מס"ג שבפנימית אדם קדמון, ונפש רוח נשמה שכבר נתקנו על ידי מ"ה הוא יוצא מהמצח הארה בעלמא". ומיד אחר כך: "והיינו טעמא שהאדם חי במזונות דומם צומח חי ומבררן במ"ה שבו, וחי בהם, לפי שהם מס"ג".[567]

זהו בדיוק העיקרון הדרוש לנו, ובלשונו של בעל האיגרת. מה שעדיין לא נתברר אינו נמוך בשורשו; אדרבה, מצבו הנמוך קשור לכך ששורשו גבוה מן הסדר המתוקן. ומה שכבר נתקן — "הארה בעלמא" ביחס לאותו שורש. מכאן שאין סתירה בין היות המלאך עליון ומסודר לבין קבלתו תוספת ממה שנמצא למטה ממנו.[568]

השלב השני הוא העבודה: הבירור מגלה את הכוח ומעלה אותו לשורשו. וכאן לשון הדרוש בלקוטי תורה מדויקת מאוד: הכהן "מברר רוח הבהמה שנפלה בשבירת הכלים ומעלה אותה לשרשה שמפני שור שבמרכבה, עד שנכללת במלכות דאצילות, וזה נקרא אכילת המזבח".[569] "שבירת הכלים" היא אותה נפילה של ניצוצות התוהו שהזכרנו בפרק הקודם; "מלכות דאצילות" היא הספירה האחרונה של עולם האצילות.

השלב השלישי הוא מה שמתגלה. באותו מקום ממשיך הדרוש: "ועל ידי זה מתגלים האורות דתהו, ולכן נהנים המלאכים מהקרבנות בהתגלות האורות דתהו אשר משם שרשן". שימו לב למילים האחרונות: "אשר משם שרשן" — שורש המלאכים עצמם באותם

---

[567]תניא, קונטרס אחרון, סימן ד, הפותח "להבין מה שכתוב בפרי עץ חיים, דבזמן הזה עיקר הבירור על ידי התפלה דוקא". בין ענייניו: מעלת המצוות המעשיות "על מעלת המוחין שהן דחילו ורחימו שכליים"; הבירורין שבבריאה, יצירה ועשייה, ששורשם "מס"ג שבפנימית אדם קדמון", לעומת נפש, רוח ונשמה "שכבר נתקנו על ידי מ"ה"; האדם ה"חי במזונות דומם־צומח־חי, ומבררן במ"ה שבו"; משל הזריעה והנטיעה, שבו הגרעין מעורר את "כח הצומח שבארץ, שהוא דבר ה' 'תדשא הארץ כו'"", וכך "מעוררים הקלף והאתרוג עד רום המעלות"; והעלאה והמשכה, "ושתיהן צורך גבוה", "וזהו תכלית ההשתלשלות, להתגלות אור עליון למטה, ולא לעלות התחתון למעלה".

[568]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1831–1833, בדיון "גם המלאכים מבין — ומה נוסף להם?".

[569]לקוטי תורה, אמור, ביאור "והניף הכהן אותם", סעיפים א–ו, ובייחוד סעיף ד.

אורות. לא נוסף להם דבר זר. נתגלה להם שורשם שלהם, שלא היה מגולה קודם. ה"לכן" שבדרוש קושר את ההתגלות אל ההנאה. האיגרת אומרת שהמלאכים נהנים, ניזונים ומסתפקים: קבלה של חיות, לא ידיעה בלבד. ההתגלות היא אפוא תוספת גילוי בחיות שכבר יש להם. המלאך לא נתהווה מחדש, וחיות הבהמה בשדה לא הועתקה אליו כמות שהיא.

מהלך קרוב מפותח באריכות במאמר "פקודא ליתן מחצית השקל" משנת תשכ"ג. זהו מראה מקום נוסף להרחבה.[570]

כך מתברר שהמעגל אינו סגור כפי שנראה בתחילה. הבהמה חוזרת אל מקורה לאחר הבירור. במעברה דרך התחתון ובבירורה מתגלה בה כוח ששורשו נעלה מן המדרגה המקבלת, והגילוי הזה הוא התוספת.[571]

וצריך לשמור שני סייגים. האחד: אין כאן טענה שכל בהמה גבוהה מכל מלאך בכל צד. מדובר ביחס מסוים המתברר דווקא בפעולת ההעלאה, ולא בדירוג כללי חדש. השני: אין לתאר את המזין כאילו הוא עולה במצבו הבלתי מבורר. התוספת קשורה בבירור ובעבודה, לא בהעברת דבר גולמי אל העליון.

התכללות, בירור ותוספת אינם מילה אחת

כאן נכנסת שאלה שנשאלת בצדק: אם המלאכים שבמרכבה כלולים זה בזה — שהרי בכל חיה ארבעה פנים — אולי כבר אין בהם מקום לבירור ולתוספת?

התשובה מתחילה בהפרדת שלושה מושגים שקל לערבב. "התכללות" פירושה שכוח אחד נושא בתוכו גם צדדים מכוחות

---

[570]ד"ה "פקודא ליתן מחצית השקל" תשכ"ג, סעיפים ו–ח והערה 37, הנחה בלתי מוגהת — שורשים ובירור. מובא כמראה מקום נוסף; הביאור שבפרק עומד על קונטרס אחרון ועל לקוטי תורה.

[571]המהלך "שורש — ירידה — בירור — גילוי" מצורף כאן משלושה מקומות שכל אחד תורם את חלקו: קונטרס אחרון ד לעיקרון (מה שטרם נתברר גבוה בשרשו ממה שכבר נתקן); ביאור "והניף הכהן" לפעולת הכהן ולתוצאתה בגילוי אורות התוהו; והזוהר ללשון ההנאה ולשייכות. אין מקור אחד המונה את השלבים יחד, והצירוף הוא ביאור ולא ציטוט.

אחרים, ואינו פועל בבידוד. "בירור" הוא, כפי שהגדרנו, העבודה שבה מוציאים את הכוח הטוב מן ההסתר ומעלים אותו אל הקדושה. "תוספת" היא התוצאה. אלה שלוש שאלות נפרדות, ותשובה על אחת אינה תשובה על השנייה.

הראיה לכך מפורשת. בלקוטי תורה לפרשת פינחס, בדרוש הראשון הפותח "צו את בני ישראל", מתואר עולם שכבר נתברר, ובתוכו "מחנה מיכאל באהבה ומחנה גבריאל ביראה", כל אחד במידתו ובמקומו. אילו הייתה מידה קבועה סימן לחוסר בירור, לא היה אפשר לומר כך.[572] מכאן שתפקיד מיוחד ומצב מבורר עולים יפה זה עם זה.[573] ומכאן גם לשאלתנו: האופן שבו הכוחות קשורים זה בזה אינו מכריע לבדו אם כבר נשלם בירורם, ואם יש עוד מקום לתוספת.

אפשר להתקרב לדבר ממשל אנושי, בגבולו. אדם הנותן מתוך אהבה יכול גם להציב גבול לטובת המקבל; הגבול אינו מבטל את האהבה אלא משתתף בצורתה המתוקנת. כך ניכר שכוחות מובחנים אינם חייבים להישאר מבודדים, וגם כשהם קשורים זה בזה אינם נעשים כוח אחד חסר הבחנה. המשל ממחיש את היחס בלבד, ואינו מודד את מדרגות המרכבה.

ולכן אין לבנות סולם קשיח שבו כל מלאך כבר מתוקן בכל צד וכל בהמה חסרת כל מעלה. האיגרת בוחנת יחס מסוים של קבלת חיות: השורש העליון הוא מקור ביחס לברייה, והברייה המועלית בעבודה יכולה לגלות כוח נוסף ביחס לאותו שורש.

שלוש לשונות של קבלה

"נהנים", "ניזונים" ו"מסתפקים" — שלוש מילים על קבלה אחת. מה מוסיפה כל אחת?

---

[572]לקוטי תורה, פינחס, "צו את בני ישראל ואמרת אליהם את קרבני לחמי לאשי" — הראשון מבין שני הדרושים הפותחים כך, סעיף א: "וכך עד"מ כל סדר ההשתלשלות מחנה מיכאל באהבה דוקא ומחנה גבריאל ביראה"; ובהמשך הסעיף: "בעוה"ב שהוא עולם ברור שכבר נתברר וכל דבר הוא על מקומו".

[573]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1821–1822, בדיון "התכללות אינה ביטול התפקיד".

אפשר לשמוע בהן שלושה צדדים המצטברים זה על זה: לא רק תענוג, אלא גם חיות; ולא רק חיות, אלא גם מילוי הצורך. יחד הן מלמדות מה שכבר אמרנו בפתיחת הפרק: הקבלה ממשית, ואינה ידיעה חיצונית בלבד.[574]

זו קריאה פשוטה, ודי בה. מה שאין לעשות הוא להעמיד כל פועל על ספירה נפרדת: לא נמצא מקור המחלק כך, וחלוקה כזאת תיראה מדויקת בלי שתהיה מבוססת.

"מסתפקים" כאן הוא מלשון סיפוק והספקה: מקבלים את די צורכם. כך יש לקרוא את המילה, ולא במשמעות הרגילה כיום של ספק או הסתפקות במועט.

ודיוק לשוני אחרון: ברצף הזוהר בפרשת פינחס, שאליו האיגרת מפנה מיד, מצויות שתי הלשונות הראשונות — הנאה והזנה — ואילו "מסתפקים" אינה מצויה שם. אין ללמוד מכך שאדמו"ר הזקן חידש את המילה, שהרי היעדרה ממקום אחד אינו מלמד על היעדרה מכל מקום; אך גם אין לומר ששלוש הלשונות כולן מצוטטות משם.

מעט למטה, אור לרבים

שאלה אחרת עולה מאליה: קרבן אחד הוא דבר מוגדר וקטן — בהמה אחת או עוף אחד. כיצד הוא נעשה מקור השפעה למקבלים עליונים רבים?

הזוהר עצמו מקרב זאת במשל: נר דק אחד יכול להידלק ולהאיר לרבים. אותו אור יכול להאיר לאנשים רבים. כך נפתחת אפשרות להבין השפעה שאינה חלוקה של חומר.[575]

וגבול המשל: הוא עונה על תמיהת הכמות, ואינו מסביר מניין באה התוספת; את זה מסביר העיון בשורש ובבירור, ולא משל הנר. הוא

---

[574]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1827–1828, בדיון "הנאה, הזנה וסיפוק".

[575]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1833–1834, בדיון "מעט קרבן וריבוי מקבלים".

מלמד דבר אחד בלבד: גודלו הנראה של הדבר אינו מודד לבדו את היקף הגילוי הבא על ידו.

לשון הזוהר ודקדוקה

וכדקדוק לשון הזוה"ק ואתהניין מיסודא ועיקרא דילהון.

W19-04
מילים 27–33

"וכדקדוק" — כפי דיוק הלשון. אדמו"ר הזקן אינו מביא את הזוהר רק כעדות שהמלאכים נהנים; הוא מפנה אל בחירת המילים. "זוה"ק" — זוהר הקדוש. והארמית: ונהנים מן היסוד והעיקר שלהם. מה מלמדת בחירת המילים, נראה אחרי שנעמיד את המשפט במקומו בזוהר.

היכן הדברים? בזוהר חלק ג, פרשת פינחס, בדף רמא עמוד א, בשורות הראשונות, בתוך הדיון בקרבן העוף. בדפוס נאמר שם: "ונחתי ומתקרבי אינון רוחין קדישין. ואתהניין מיסודא ועקרא דלהון" — ויורדות ומתקרבות אותן רוחות קדושות, ונהנות מן היסוד והעיקר שלהן. ההקשר מתחיל קודם לכן, בסוף דף רמ עמוד ב, שם מתוארת התפשטות הרוח מן הפנים שבמרכבה.[563]

שתי הערות על הנוסח, למי שיפתח את הזוהר. הראשונה: בכתיב הדפוס שראינו נדפס "ועקרא דלהון", ובנוסח האיגרת כפי שהוא לפנינו "ועיקרא דילהון". ההבדל הוא בכתיב מלא וחסר, ואינו שינוי בעניין. השנייה, והיא חשובה יותר: בהמשך אותו דף, בדיון על ארבעת הדיוקנין (הדמויות), מופיע צירוף דומה בסדר הפוך — "עיקרא ויסודא". זהו משפט אחר, לא נוסח אחר של משפטנו; ואין ללמוד משתי ההופעות שבאותו עמוד שהיו מעתיקים שגרסו את השורה שלנו אחרת.[576]

---

[563]זוהר, חלק ג, פינחס, רמ ע"ב–רמא ע"א — הקרבנות וחיות המרכבה; לשון "יסודא ועיקרא" בשורות הראשונות של רמא ע"א, בהקשר קרבן העוף.

[576]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1828–1830, בדיון "אותה שורה או מקום אחר?".

"יסודא ועיקרא דילהון" — מי יסוד של מי?

כאן נמצא עומק הדקדוק, וכאן גם הפיתוי לפשט יתר על המידה.

הפיתוי הוא לתרגם "יסוד" בכל מקום כ"שורש עליון נסתר", ולקרוא את המשפט כך: המלאכים נהנים משורשם הגבוה. הקריאה הזאת נכונה בעיקרה — הרי ראינו בלקוטי תורה "אשר משם שרשן" — אבל היא מוחקת צד שני שהזוהר עצמו אומר. באותו רצף מדובר גם על "יסודא דהאי עלמא", היסוד שבעולם הזה, ועל החלב והדם שהם לבוש הרוח. כלומר, המילה "יסוד" משמשת שם בשני יחסים: המקור שממנו נמשכת הרוח מלמעלה, והבסיס והלבוש שלה למטה.[577]

אין בכך סתירה, ובלבד שנאמר בכל הופעה מי הנושא ועל מה הוא מיוסד. העליון נותן רוח לענף התחתון; והענף, לאחר שהועלה בעבודה, נעשה המקום שממנו העליונים מקבלים. זו תנועה כפולה, וטעות היא להעלים אחד משני צדדיה. אם נמחק את התחתון, אבדה הפליאה שהאיגרת באה לבאר; ואם נמחק את העליון, אבדה סיבתיות ההשתלשלות.

וגבול אחרון בעניין זה: כינוי השייכות "דילהון" — שלהם — אינו מכריע לבדו לאיזה כיוון מדובר. יש לקרוא כל הופעה לפי משפטה. מה שכן ברור הוא שאין זו מתנה מקרית הבאה מדבר זר: יש שייכות בין המקבלים לבין מה שהם מקבלים ממנו, ועל שייכות זו עומד הדקדוק.

שתי הפניות מלקוטי תורה אל האיגרת

בלקוטי תורה נדפסו שתי הפניות אל האיגרת שלנו, ושתיהן מזהות אותה בשם הפתיחה "איהו וחיוהי".

הראשונה היא בביאור "והניף הכהן אותם" שבפרשת אמור, בסעיף ד. שם, אחרי התיאור שהובא למעלה על בירור רוח הבהמה והעלאתה,

[577] ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1830–1831, בדיון "מה מלמד 'כדקדוק'?".

נאמר: "וז"ש בזה"ק (פ' פנחס דרמ"א א') ואתהניין מיסודא ועקרא דילהון וכמובא באג"ה סד"ה איהו וחיוהי".[578]

שימו לב מה עושה משפט אחד זה. הוא נותן את מראה המקום בזוהר — פינחס, דף רמא עמוד א — בדיוק כפי שקבענו למעלה. הוא מצטט את אותן מילים עצמן. והוא מפנה אל אגרת הקודש שתחילתה "איהו וחיוהי", כלומר אל האיגרת שאנו לומדים — ואל סופה: "סד"ה" הוא "סוף דיבור המתחיל", ומשפטנו עומד בחלקה האחרון של האיגרת. שלושת הדברים יחד קושרים את הדרוש אל מקומנו קשר הדוק.

השנייה נמצאת בלקוטי תורה לפרשת פינחס, בדרוש השני הפותח "צו את בני ישראל", בסעיף א: "ולאשתאבא בגופא דמלכא ממש (ועמ"ש באגה"ק סד"ה איהו וחיוהי...)".[579]

ומה שאין ההפניות מוכיחות: מי כתב אותן. נוכחותן בדפוס אינה מלמדת אם הן מגוף דברי המחבר או מן העריכה. אין צורך להכריע בכך כדי להיעזר בביאור: הדרוש מבאר את העניין בין כה וכה, וההפניה מראה שכבר בדפוס נקשרו שני המקומות זה לזה. נאמר אפוא "בלקוטי תורה נדפסה הפניה אל האיגרת", ולא נייחס אותה לכותב מסוים כל עוד לא הוכח מי הוא.

אותו ביאור עצמו נדפס גם באור התורה לפרשת נשא, כמקבילה של אותו דרוש.[580]

---

[578]לקוטי תורה, אמור, ביאור "והניף הכהן אותם", סעיף ד, בדף לח: "וז"ש בזה"ק (פ' פנחס דרמ"א א') ואתהניין מיסודא ועקרא דילהון וכמובא באג"ה סד"ה איהו וחיוהי". שם גם לשון הבירור: הכהן "מברר רוח הבהמה שנפלה בשבה"כ ומעלה אותה לשרשה שמפני שור שבמרכבה עד שנכללת במל' דאצילות, וזה נק' אכילת המזבח", ובהמשך "ולכן נהנים המלאכים מהקרבנות בהתגלות האורות דתהו אשר משם שרשן". הדף נקרא בצילום דפוס. אות הטור "ג" היא ציון מקובל ואינה נראית כאות נפרדת בצילום שלפנינו.

[579]לקוטי תורה, פינחס, הדרוש השני הפותח "צו את בני ישראל", סעיף א: "ולאשתאבא בגופא דמלכא ממש (ועמ"ש באגה"ק סד"ה איהו וחיוהי ועמ"ש בביאור ע"פ כי כאשר השמים החדשים ובד"ה כה אמר כו' ונתתי לך מהלכים בין העומדים)". זו הפניה שנייה ונפרדת מזו שבאמור. הקטע נקרא בצילום; מספר הדף ואות הטור אינם נראים בצילום עצמו, ומקורם בציון שנמסר עמו.

[580]הביאור שבלקוטי תורה, אמור, נדפס גם באור התורה לפרשת נשא. זהו אותו דרוש בשני חיבורים, ולא שתי ראיות עצמאיות.

תוהו ובירור, קו וסובב: להשוות בלי למזג

בפרק הקודם עמדנו על כך ששפת התוהו, הבירור וס"ג ומ"ה שבמקבילות, ושפת הסובב, הקו והאור החוזר שבאיגרת, נוגעות זו בזו ואינן שמות נרדפים. בפרק הזה המתח חוזר ביתר חריפות, שהרי ההסבר שנתנו לתוספת שבקרבן נשען על המקבילות: קונטרס אחרון מדבר בס"ג ומ"ה, ולקוטי תורה בבירור ובגילוי אורות התוהו. ובכל זאת האיגרת עצמה מנמקת את קבלת העליון מן התחתון באור החוזר, ומשפט המזהה במפורש את ס"ג עם חזרת הקו לא נמצא.

המבנה הדומה מאפשר להשוות בין המקורות, אך אינו מוכיח זהות בין המושגים. כשנבחין בין המונחים, נוכל לראות מה כל מקור מוסיף להסבר.

כך גם בהדהודים הלשוניים שעמדנו עליהם בפרק הקודם: "בשרא דתורא" שבדברי רב נחמן ו"פני שור" שכאן, "טעם דגן" ו"טוב טעם ודעת". הם נאים ומחדדים את תשומת הלב, אבל הקשר שהמחבר עושה במפורש כתוב במילים אחרות: "ומזה", "כי הוא", "ויובן היטב בזה" ו"ואחרי הדברים". אלה מוליכים את המהלך; ההדהוד מלווה אותו ואינו מחליף את ההסבר.[559]

מה מוסיפה עבודת האדם

נקודה אחת דורשת הדגשה, שלא תיבלע בין המדרגות: הקרבן אינו סתם בעל חיים שהועבר מן השדה אל המזבח. הוא חלק מעבודה שנצטווינו בה — בזמן מוגדר, על ידי כהן, על גבי המזבח ובסדר קבוע. הציווי והעבודה הם שמעמידים את הדבר בתוך הקדושה. לכן הדרוש שראינו תולה את הבירור בכהן ובהקרבה, ולא בעצם מציאותה של הבהמה.

[559]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1848–1849, בדיון "הדהודים שאפשר לשמוע ולא להוכיח".

וכך חוזר אלינו מה שלמדנו במשל הזריעה, בפרק 16: כוח שניתן מלמעלה אינו עושה את פעולת המקבל למיותרת. האדם אינו מקור כוחו של הקרבן, ואף על פי כן עבודתו משתתפת בגילוי. והדבר נכון גם בכיוון ההפוך: העבודה אינה בוראת את השורש, אלא מוציאה אל הפועל מה שהיה טמון.

סיכום: מה נתברר ומה נשאר פתוח

נתברר בפרק הזה: "פני שור ופני נשר" הם שמות של שורשים שמהם נמשכת רוח לבהמה ולעוף, ולא רשימת המינים הקרבים; האריה והאדם אינם נמחקים מתמונת הקרבן, אלא אינם משמשים את הדוגמה הזאת. מה שעולה הוא "רוח הבהמה והעוף", והחומר הוא לבושה. התוספת שהמלאכים מקבלים אינה פיקדון המוחזר כמות שהוא: לפי קונטרס אחרון, מה שטרם נתברר גבוה בשורשו ממה שכבר נתקן; לפי לקוטי תורה, בירור הכהן מגלה "האורות דתהו אשר משם שרשן" של המלאכים עצמם. "נהנים, ניזונים ומסתפקים" מתארים קבלה ממשית, ו"מסתפקים" פירושו סיפוק. "יסודא ועיקרא דילהון" נמצא בזוהר, פינחס, רמא ע"א, ושתי הפניות בלקוטי תורה קושרות אותו אל האיגרת.

והעיקר שבכל אלה: מה שטרם נתברר נושא שורש שאינו נמדד לפי מצבו הגלוי, ועבודת הבירור היא שמגלה אותו. לכן יכולים המלאכים לקבל תוספת מן הקרבן בלי שיחדלו להיות עליונים.

שלוש שאלות נשארות פתוחות.

הראשונה: מי כתב את ההפניות שבלקוטי תורה אל האיגרת. נוכחותן בדפוס ודאית; ייחוסן אינו מוכרע.

השנייה: מדוע בחרה האיגרת דווקא בשני פנים אלה. ההסבר ההקשרי שהצענו חזק, ואינו נימוק שהמחבר כתב.

השלישית, שעברה אלינו מן הפרק הקודם: האם "ס"ג" שבקונטרס אחרון ו"אור חוזר" שבאיגרת הם שני שמות לדבר אחד. מבנה הטיעון דומה, אך משפט מפורש המזהה ביניהם לא נמצא.

מן המרכבה אל המצוות

הלומד עשוי לחוש שהמרכבה רחוקה מחייו. אבל השאלה שהתבררה בה קרובה מאוד: כיצד מעשה מוגדר בעולם פועל למעלה ממידתו הנראית.

זה בדיוק מה שהאיגרת עומדת לומר על המצוות המעשיות. עד כאן נבנה הטיעון בשלושה שלבים: הארץ מצמיחה מכוח עליון המתגלה בתחתית; המאכל נותן לאדם חיות ואף דעת; והקרבן מוסיף לשורשים שבמרכבה. בכל שלב למדנו שלא למדוד מעלה לפי מה שנראה בגלוי.

המילים הבאות באיגרת פותחות "ואחרי הדברים והאמת האלה", ומשם היא מסיקה את מסקנתה על גודל מעלת המצוות המעשיות ועל תכלית ירידת הנשמה לעולם הזה. אותה מסקנה שייכת לפרק הבא, ואין מקדימים אותה כאן. די שנדע לאן מוליך מה שלמדנו.

ללמוד את הפרק בעזרת כלי בינה מלאכותית

בפרק הזה שאלה על "פני נשר" שנראית כסתירה, פועל אחד שקל לתרגם שלא כהלכה, ושתי שאלות של ייחוס וזהות שנשארו פתוחות.

תרגיל 1: נשר על המזבח?

מה לשאול. שאלו את הכלי כיצד ייתכן שהאיגרת מזכירה "פני נשר", והרי הנשר אינו עוף הקרב לקרבן.

מה לבדוק. האם התשובה מבחינה בין שם השורש לבין דין הקרבן? בדקו בזוהר, פינחס, רמ ע"ב–רמא ע"א, שבאותו רצף נאמר "פני נשר אתפשט לעופא רוח מניה" ונמנים התורים ובני היונה כקרבן העוף.

גבול המסקנה. אל תקבלו פתרון שמשנה את לשון האיגרת או מניח "טעות סופר". גם אל תמזגו את רצף הזוהר עם הניגוד בקר–כבשים שבלקוטי תורה, אמור; אלה שני מהלכים.

תרגיל 2: "מסתפקים"

מה לשאול. בקשו תרגום לאנגלית או לרוסית של "נהנים מאד וניזונים ומסתפקים".

מה לבדוק. האם "מסתפקים" תורגם כמי שמטיל ספק? המשמעות כאן היא סיפוק: מקבלים את די צורכם.

גבול המסקנה. גם אם התרגום נכון, אל תקבלו חלוקה של שלושת הפעלים לשלוש ספירות בלי מקור.

תרגיל 3: מי כתב את ההפניות?

מה לשאול. שאלו את הכלי מי כתב בלקוטי תורה את ההפניות "וכמובא באג"ה סד"ה איהו וחיוהי".

מה לבדוק. האם הכלי קובע בביטחון "אדמו"ר הזקן" או "העורך"? בדקו אם הוא מבחין בין נוכחות ההפניה בדפוס — שהיא ודאית — לבין ייחוסה, שאינו מוכרע. בדקו גם אם הוא סופר את הדפסת אותו ביאור באור התורה, נשא, כעד שני.

גבול המסקנה. מקבילה של אותו דרוש נספרת פעם אחת. והשאלה מי כתב נשארת פתוחה.

תרגיל 4: ס"ג ואור חוזר

מה לשאול. שאלו אם "ס"ג" שבקונטרס אחרון ו"אור חוזר" שבאיגרת הם שני שמות לדבר אחד.

מה לבדוק. בקשו משפט מפורש במקור המזהה ביניהם, ופתחו אותו. השוו לסעיף "תוהו ובירור מול סובב, קו ואור חוזר" שבפרק 18 ולסעיף "תוהו ובירור, קו וסובב: להשוות בלי למזג" שבפרק זה.

גבול המסקנה. מבנה טיעון משותף אינו זהות מושגים. "נוגעים זה בזה ומאירים זה את זה" הוא הניסוח שהמקורות מרשים כאן.

פרק 20 | תכלית הירידה — תורה ומצוות בעולם הזה

מן הקרבן אל המסקנה

האיגרת עברה דרך ארוכה. היא נפתחה במילים "איהו וחיוהי חד, איהו וגרמוהי חד", בשאלה כיצד כלים בעלי גבול מיוחדים באור אין־סוף. בפרק הקודם הגיעה השאלה עד המלאכים שבמרכבה. עתה האיגרת מגיעה למסקנתה. מילות הקישור שלה עצמה הוליכו אותנו עד כאן — "ומזה", "כי הוא", "ויובן היטב בזה" — והמילה הבאה, "ואחרי", מודיעה שהגענו אל המסקנה.

מה כבר ידוע לנו

בפרק הקודם התברר שהמלאכים שבמרכבה מקבלים תוספת מרוח הבהמה והעוף העולה מן המזבח, ושהתוספת היא גילוי שורשם שלהם, הבא על ידי בירור. עוד התברר שהקרבן נעשה קרבן מפני שנצטווינו בו, בכהן, במזבח ובסדר — ולא מפני מעלת הבהמה לבדה. שני הדברים האלה, ועמם ההבחנה בין מדרגה גלויה לבין שורש שליוותה את כל החלק, הם הקרקע שעליה תעמוד המסקנה.

לפנינו משפט מסקנה ארוך, ואחריו הערה קצרה של מי שמסרו לנו את הנוסח. במשפט הזה נמצאים המסקנה על "גודל מעלת המצות מעשיות", הקביעה שהן "תכלית ירידת הנשמות לעולם הזה הגשמי", פסוק מן התורה ומשנה מפרקי אבות. השאלות שנברר: מה כלול ב"כל הנ"ל"; במה בדיוק גדולה מעלת המצוות המעשיות; מה מתאפשר דווקא בירידה; כיצד עומדים יחד לימוד התורה ומעשה המצווה; מה מודדים הפסוק "היום לעשותם" והמשנה "יפה שעה

אחת"; על איזה "עולם הבא" מדובר; ומה מלמדת השורה האחרונה, שאינה מדברי המחבר.

ואחרי הדברים והאמת האלה דעת לנבון נקל להבין ע"י כל הנ"ל

W20-01
מילים 34–44

"ואחרי הדברים והאמת האלה" פותח את המסקנה, ומציג את ההסבר שקדם לו כביסוס שלה. "דעת לנבון נקל" — מי שהבין את ההקדמות יבין בקלות את מה שייאמר עכשיו. "כל הנ"ל" — כל מה שנאמר לעיל. מסתבר שהמילים מקיפות גם את גוף האיגרת: כוח הבריאה, הציווי לנפרדים, שורש המצוות והגילוי בתחתית; על גבולה של הקריאה הזאת נעמוד להלן.

מה מקיף "כל הנ"ל"?

שני הצירופים הפותחים לקוחים מלשון המקרא. "אחרי הדברים והאמת האלה" הוא לשון הכתוב בדברי הימים, שם הוא פותח את הסיפור על בוא סנחריב לאחר מעשיו הטובים של חזקיהו; האיגרת נוטלת ממנו את הצירוף כלשון מעבר, ולא את ההקשר ההיסטורי. "דעת לנבון נקל" הוא לשון משלי: מי שמבין, הדעת קלה לו. האיגרת אומרת אפוא: אחרי מה שהתברר, המסקנה קלה למי שהלך בדרך. אין היא אומרת שהמסקנה מובנת מאליה למי שלא הלך בה. "נבון" כאן הוא הלומד שצירף את ההקדמות, ולא בעל מדרגה מיוחדת.[581]

מה כלול ב"כל הנ"ל"? המילה "כל" מזמינה לקרוא לאחור את האיגרת כולה, ולא רק את הפסקה על הקרבן. המסקנה על המצוות נשענת על כמה חוליות שנלמדו בדרך. האורות והכלים של אצילות הם אחד עם האין־סוף — "איהו וגרמוהי חד". הכלים הם "בבחינת גבול ותכלית", ובכל זאת "הן אלקות לברוא יש מאין כמו האין־סוף":

[581] דברי הימים ב לב, א: "אחרי הדברים והאמת האלה בא סנחריב מלך אשור" (ספריא); משלי יד, ו: "בקש לץ חכמה ואין, ודעת לנבון נקל" (ספריא). האיגרת נוטלת את הצירופים כלשון מעבר בלבד, ואין בה רמז להקשר ההיסטורי של הפסוק בדברי הימים.

הכוח לברוא מציאות חדשה הוא כוחו של הבורא לבדו, והוא פועל דרך כלים מוגבלים. היש הנברא נעשה "דבר נפרד", וכאן האיגרת אומרת לשם מה: "בכדי שיהיה המאציל ברוך־הוא מלך על כל הנפרדים, על־ידי שיקיימו מצותיו שיצוה עליהם". המצוות הן "עיקר התורה ושרשה", אף שהמצווה גופנית והתורה חכמה. ההארה האלוקית "מראה כחה ויכלתה ביסוד העפר הגשמי בגילוי עצום", דווקא בתחתון. הזריעה והנטיעה של האדם מעלות פירות משובחים מן העולים מאליהם, "ומזה נשכיל" — כלשון האיגרת — את המשכת האורות העליונים על ידי עבודת האדם, "שהוא תכלית בריאת האדם". ומתחתית העשייה עולה "אור חוזר" שבו מתגלה הארה ביתר עוז, עד להנאת המלאכים מרוח הקרבן.[582]

אם נצרף את החוליות האלה, נראה מדוע המסקנה אינה נספח מוסרי שנוסף לאחר דיון קבלי. היא מגלה לשם מה היה נחוץ הדיון. אחדות אין־סוף עם הכלים, בריאת יש מוגבל, ציווי לנבראים הנפרדים, כוח המתגלה בתחתון, ומעשה האדם המעלה את התחתון — כל אלה מצטרפים לקביעה אחת: המעשה הגשמי הנעשה על פי ציווי הוא המקום שבו מתקיימת תכלית ההתהוות. אילו נשענה המסקנה על הקרבן לבדו, היינו יכולים לומר רק שהמצוות דומות לקרבנות. האיגרת אומרת יותר: עצם מבנה הבריאה הוא שנותן למעשה המצווה את מעלתו.[583]

---

[582] אגרת הקודש, סימן כ, לפי נוסח הוצאת קה"ת שבספריא (ספריא), במקומות שנלמדו בפרקים הקודמים של הספר: "איהו וחיוהי חד, איהו וגרמוהי חד"; "הרי הכלים הן בבחינת גבול ותכלית... אמנם, הכוונה היא, לומר שהן אלקות לברוא יש מאין כמו האין־סוף"; "רק יהיה היש דבר נפרד מאלקות, בכדי שיהיה המאציל ברוך־הוא מלך על כל הנפרדים, על־ידי שיקיימו מצותיו שיצוה עליהם, וסוף מעשה במחשבה תחלה"; "וככה המצות הן עיקר התורה ושרשה, הגם שהמצוה היא גופנית והתורה היא חכמה, רק שזה בחיצוניות וזה בפנימיות"; "הגם שלמעלה באריך אנפין המצות הן בגולגלתא... ושרש התורה דנפקא מחכמה עילאה הוא במוחא סתימאה דאריך אנפין... אלא שהוא כחותם המתהפך"; "וכל הנזכר לעיל היא מראה כחה ויכלתה ביסוד העפר הגשמי בגילוי עצום"; "ומזה נשכיל המשכות אורות עליונים באצילות־בריאה־יצירה־עשיה (שהוא תכלית בריאת האדם)"; "כי הוא בחינת אור חוזר ממטה למעלה, מתחתית העשיה, שמתגלית שם ביתר עוז".

[583] ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1834–1836, בדיון "כל הנ"ל' מחזיר את הסיום לאגרת כולה".

גם לקריאה הרחבה הזאת יש גבול. "כל הנ"ל" אינו הופך כל פרט קבלי שנזכר לפני כן להוכחה על מצווה מסוימת. חלק מן הפסקאות מבאר כיצד נפעלת ההתהוות, וחלק מבאר לשם מה, והמסקנה נשענת על שניהם יחד: על הכוח, על השורש ועל התכלית. וההכרעה שהמילים מקיפות גם את גוף האיגרת היא הכרעה הקשרית שלנו, שהרי האיגרת אינה מונה אילו פסקאות בדיוק כלולות ב"כל". מי שיקרא את המילים כמכוונות בעיקר אל הרצף האחרון — הארץ, המזון והקרבן — קורא קריאה סבירה. אלא שגם הוא יזדקק לחוליה על הציווי לנפרדים כדי להגיע מן הקרבן אל כל מצווה, וחוליה זו כתובה בגוף האיגרת.[583]

גודל מעלת המצות מעשיות אשר הן תכלית ירידת הנשמות לעוה"ז הגשמי

W20-02
מילים 45–55

"גודל מעלת" הוא לב המסקנה, ותוכנו חיובי: דווקא המעשה המצווה בתחתון ממשיך ומגלה כוח עליון. "אשר הן" מוסב על המצוות. "תכלית" פירושה כאן מטרה, ולא סופיות כמו ב"גבול ותכלית". ירידת הנשמות נועדה לעבודה בעולם הזה הגשמי.

"גודל מעלת המצות מעשיות" — במה הגדולה?

שלושה צדדים למעלת המצוות המעשיות עולים מן האיגרת: השורש, המקום והתכלית.

הצד הראשון הוא השורש. המצוות הן רצונו של המאציל, ובגוף האיגרת שורשן מתואר למעלה מעלה, ב"גולגלתא" — הגולגולת, משל לרצון העליון. ואילו שורש התורה, שהיא חכמה, מתואר ב"מוחא סתימאה" — המוח הסתום, משל לחכמה הנעלמת. למטה הסדר נראה הפוך: המצוות במלכות, והתורה בזעיר אנפין, מערכת המידות — "כחותם המתהפך".

[583]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1834–1836, בדיון "'כל הנ"ל' מחזיר את הסיום לאגרת כולה".

הצד השני הוא המקום. המצווה נעשית בדבר גשמי, בתחתית, במקום שבו ההארה האלוקית "מראה כחה ויכלתה... בגילוי עצום".

הצד השלישי הוא התכלית. הנפרדים נבראו כדי שיקיימו "מצותיו שיצוה עליהם"; המעשה המצווה הוא מה שלשמו נבראה מציאות נפרדת. גדולה מצד השורש, מצד המקום ומצד התכלית.[584]

כאן חשוב להבחין בין שורש החפץ לבין הציווי להשתמש בו. שורש גבוה של חפץ אינו הופך את השימוש בו למצווה. ללחם יש שורש ולעפר יש כוח, אבל אכילה אינה מצווה בכל אופן שאדם אוכל, ולא כל מגע בעפר הוא עבודת ה'. האיגרת אינה אומרת "קדשו את החומר"; היא אומרת שהנבראים נבראו "על־ידי שיקיימו מצותיו שיצוה עליהם". הציווי קובע איזה מעשה מבוקש, באיזה חפץ, באיזה אופן ובאיזה זמן. הבהמה שבפרק הקודם לא הייתה קרבן מפני שיש לה שורש במרכבה, אלא מפני שנצטווינו להקריבה על פי סדר ודינים. כך גם כל מצווה: מעלת החומר מסבירה מדוע המעשה הגשמי יכול לשאת חשיבות כזאת; הציווי הוא שמעמיד אותו בתוך עבודת ה'.[584]

התניא בפרק לז אומר זאת בדוגמאות ממשיות: הדברים "הטהורים ומותרים שנעשית בהם המצוה מעשיית, כגון: קלף התפילין ומזוזה וספר תורה", "אתרוג שאינו ערלה", "ומעות הצדקה שאינן גזל"; "ועכשיו שמקיים בהם מצות ה' ורצונו — הרי החיות שבהם עולה ומתבטל ונכלל באור־אין־סוף ברוך־הוא, שהוא רצונו יתברך המלובש בהם". קלף המונח בארון וקלף שנכתבו בו תפילין כהלכתן אינם זהים מבחינת העבודה, אף שהחומר אחד. גם כוח האדם עצמו נכלל: "כח נפש החיונית הבהמית שבאברי גוף האדם המקיים המצוה — הוא מתלבש גם כן בעשיה זו, ועולה מהקליפה, ונכלל בקדושת המצוה" — עולה מן הקליפה, כלומר מן המצב שבו הכוח היה מכוסה

[584]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1836–1837, בדיון "מעלת החומר ומעשה מצווה".

ומרוחק מן הקדושה. ניקח נתינת צדקה: הכסף הוא דבר מוגדר שאדם השקיע בו זמן וכוח; כאשר הוא נותנו לפי רצון ה', כוחות מחייו הגשמיים נכללים במעשה של קדושה. אפשר לראות סכום קטן העובר מיד ליד, ואפשר ללמוד מהו החיבור שנעשה כאן בין רצון עליון לבין חפץ וכוח שבעולם התחתון.[585]

אין צורך שהאדם יבין בשעת המעשה כל מדרגה שנזכרה באיגרת כדי שהמצווה תהיה מצווה. הציווי קובע, והמעשה מתקיים גם בלי ההתבוננות. ובכל זאת הלימוד מוסיף חיות לעבודה: הוא מגלה שהמעשה הפשוט אינו ריק ממשמעות רק מפני שאינו מעורר מיד חוויה נעלה. מה שנפעל בו עשוי להיות עמוק הרבה יותר מן ההרגשה הגלויה בשעת עשייתו. הידיעה על השורש צריכה להאיר את המעשה, ולא לפטור מן הדיוק בו.

תכלית ירידת הנשמות — הסתר, ובתוכו אפשרות

"ירידה" מציינת הסתר ומרחק מן הגילוי; "תכלית" שואלת מה מתאפשר באמצעותה. שתי הקביעות עומדות יחד. חיי הגוף מסתירים, ובתוכם אפשר לפעול פעולה בעלת מעלה מיוחדת. ההבנה הזאת אינה מבטלת את הקושי, אך היא משנה את משמעותו: האדם אינו ממתין רק לצאת מן העולם; הוא נקרא לעבוד בתוכו. ואין הכוונה שהקושי עצמו הוא התכלית; התכלית היא העבודה והגילוי המתאפשרים כאן. התניא בפרק לז אינו מקטין את הירידה. הוא קורא לה "ירידה גדולה ובחינת גלות ממש", ואומר שאפילו צדיק גמור אינו מגיע בעולם הזה "למעלות דביקותו בה'... בטרם ירידתו".

---

[585]תניא, ליקוטי אמרים, פרק לז — תכלית הירידה, בירור העולם ותלמוד תורה מול מצווה. הלשונות המובאות בפרק זה, לפי נוסח הוצאת קה"ת שבספריא (ספריא): "אלא ירידתו לעולם הזה להתלבש בגוף ונפש החיונית, הוא כדי לתקנם בלבד"; "כי זה כל האדם ותכלית בריאתו וירידתו לעולם הזה, להיות לו יתברך דירה בתחתונים דוקא"; "כגון: קלף התפילין ומזוזה וספר תורה... ומעות הצדקה שאינן גזל... ועכשיו שמקיים בהם מצות ה' ורצונו — הרי החיות שבהם עולה ומתבטל ונכלל באור־אין־סוף ברוך־הוא"; "מה שאין כן כשאפשר לעשותה על ידי אחרים — אין מבטלין תלמוד תורה... ובעסקו בה — ממשיך עליו אור־אין־סוף ברוך־הוא ביתר שאת והארה גדולה לאין קץ"; "תכלית השלימות הזה של ימות המשיח ותחיית המתים, שהוא גילוי אור־אין־סוף ברוך־הוא בעולם הזה הגשמי — תלוי במעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות. כי הגורם שכר המצוה — היא המצוה בעצמה".

ובאותה נשימה הוא קובע לשם מה ירדה: "אלא ירידתו לעולם הזה להתלבש בגוף ונפש החיונית, הוא כדי לתקנם בלבד" — לתקן את הגוף ואת הנפש הבהמית ואת חלקם בעולם, כלומר לבררם: להוציא את הכוחות שבהם מן ההסתר ולהעמידם בקדושה, על ידי שמירת המצוות וקיומן.[585] [586]

מה מתאפשר דווקא כאן? קודם כול, מעשה בחפץ גשמי על פי ציווי. נשמה בלי גוף אינה יכולה להניח תפילין או לתת מטבע לעני. בלקוטי תורה, בדרוש "צו את בני ישראל" שבפרשת פינחס, נוסף צד שני: "העוה"ז דוקא הוא עולם המעשה, ובו נתנה הבחירה ביד האדם לבחור בטוב, ולא עוד אלא אפילו אם כבר עבר עבירה יכול הוא לשוב בתשובה ולחזור לעבודת ה'"; לעומת זאת בעולם הבא "אין הבחירה חפשית ביד האדם, רק כמו שנמשך בעוה"ז כך נשאר בעוה"ב". הדרוש ממשיל את העולם הבא לגוף שכבר נגמרה יצירתו, שאי אפשר "לעשות מרגל ראש", ואת העולם הזה לעובר שעדיין יכול להשתנות. וצד שלישי: ההמשכה שנפעלת בעולם הזה על ידי תורה ומצוות היא מבחינת "סובב כל עלמין", האור שאינו נמדד לפי מדרגת המקבל, והיא למעלה מן הגילוי המושג בגן עדן. הבחירה, התשובה

---

[586]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1837–1839, בדיון "ירידת הנשמות וגילוי למטה".

[585]תניא, ליקוטי אמרים, פרק לז — תכלית הירידה, בירור העולם ותלמוד תורה מול מצווה. הלשונות המובאות בפרק זה, לפי נוסח הוצאת קה"ת שבספריא (ספריא): "אלא ירידתו לעולם הזה להתלבש בגוף ונפש החיונית, הוא כדי לתקנם בלבד"; "כי זה כל האדם ותכלית בריאתו וירידתו לעולם הזה, להיות לו יתברך דירה בתחתונים דוקא"; "כגון: קלף התפילין ומזוזה וספר תורה... ומעות הצדקה שאינן גזל... ועכשיו שמקיים בהם מצות ה' ורצונו — הרי החיות שבהם עולה ומתבטל ונכלל באור־אין־סוף ברוך־הוא"; "מה שאין כן כשאפשר לעשותה על ידי אחרים — אין מבטלין תלמוד תורה... ובעסקו בה — ממשיך עליו אור־אין־סוף ברוך־הוא ביתר שאת והארה גדולה לאין קץ"; "תכלית השלימות הזה של ימות המשיח ותחיית המתים, שהוא גילוי אור־אין־סוף ברוך־הוא בעולם הזה הגשמי — תלוי במעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות. כי הגורם שכר המצוה — היא המצוה בעצמה".

והמשכת האור העליון — שלושתם תלויים בכך שהאדם עומד בעולם שבו הדברים עדיין נעשים.[587]

התניא בפרק לו מעמיד את התכלית בלשון חז"ל: "שנתאוה הקדוש־ברוך־הוא להיות לו דירה בתחתונים", ומבאר ש"התכלית הוא עולם הזה התחתון", שבו יאיר אור אין־סוף "במקום החשך... ביתר שאת ויתר עז ויתרון אור מן החשך". החושך אינו סיבה לברוח; הוא המקום שבו האור העולה מתוכו גדול יותר. ופרק לז מסכם: "כי זה כל האדם ותכלית בריאתו וירידתו לעולם הזה, להיות לו יתברך דירה בתחתונים דוקא". כך "תכלית ירידת הנשמות" שבאיגרת ו"דירה בתחתונים" שבתניא מדברות על אותו דבר משני צדדים: האיגרת מצד הנשמה היורדת, התניא מצד הרצון העליון.[585] [588]

התשובה הזאת משנה את אופן מדידת החיים. אין פירוש הדבר שהנשמה קודם ירידתה חסרה מעלה; אדרבה, דווקא מתוך מעלתה מתחדדת השאלה מדוע נדרשת הירידה. והתשובה אינה שהעולם הזה נעים יותר או שההשגה בו גבוהה יותר. היא קשורה לפעולה ולתכלית. אם נמדוד כל מצב רק לפי ההרגשה הרוחנית המיידית, נתקשה להבין את ערכו של מאמץ בתוך הסתר. האיגרת נותנת אמת

---

[587]לקוטי תורה, פינחס, הדרוש הראשון "צו את בני ישראל", סעיפים א–ב, לפי הנוסח הדיגיטלי של הוצאת קה"ת (ספריא). סעיף א: "להבין מ"ש היום לעשותם ולא למחר לעשותם, שהעוה"ז דוקא הוא עולם המעשה ובו נתנה הבחירה ביד האדם לבחור בטוב, ולא עוד אלא אפילו אם כבר עבר עבירה יכול הוא לשוב בתשובה ולחזור לעבודת ה'. משא"כ בעוה"ב אין הבחירה חפשית ביד האדם, רק כמו שנמשך בעוה"ז כך נשאר בעוה"ב"; שם: "המשכת אור א"ס ב"ה שבעוה"ז הוא ע"י תורה ומצות... שהמשכה זו הוא מבחי' סוכ"ע... שהוא למעלה מעלה מגילוי ההשגה שבג"ע"; ומשל הוולד: "משא"כ בעוה"ז שהוא קודם הבירור והוא עולם המעשה והבירור, ה"ז כמו הולד קודם גמר יצירתו"; ועל גן עדן: "ג"ע הוא תענוג הנשמות שמתענגים על ה' בהשגתם והשכלתם באור א"ס ב"ה הנמשך להם בבחי' גילוי והשגה". סעיף ב: "וזהו יפה שעה א' בתשובה ומע"ט בעוה"ז מכל חיי העוה"ב, כי חיי העוה"ב הם בבחי' גילוי ממכ"ע הנמשך ממדת מלכותו ית'... משא"כ תשובה ומע"ט הם מבחי' סוכ"ע".

[588]תניא, ליקוטי אמרים, פרק לו — תכלית הבריאה ודירה בתחתונים.

[585]תניא, ליקוטי אמרים, פרק לז — תכלית הירידה, בירור העולם ותלמוד תורה מול מצווה. הלשונות המובאות בפרק זה, לפי נוסח הוצאת קה"ת שבספריא (ספריא): "אלא ירידתו לעולם הזה להתלבש בגוף ונפש החיונית, הוא כדי לתקנם בלבד"; "כי זה כל האדם ותכלית בריאתו וירידתו לעולם הזה, להיות לו יתברך דירה בתחתונים דוקא"; "כגון: קלף התפילין ומזוזה וספר תורה... ומעות הצדקה שאינן גזל... ועכשיו שמקיים בהם מצות ה' ורצונו — הרי החיות שבהם עולה ומתבטל ונכלל באור־אין־סוף ברוך־הוא"; "מה שאין כן כשאפשר לעשותה על ידי אחרים — אין מבטלין תלמוד תורה... ובעסקו בה — ממשיך עליו אור־אין־סוף ברוך־הוא ביתר שאת והארה גדולה לאין קץ"; "תכלית השלימות הזה של ימות המשיח ותחיית המתים, שהוא גילוי אור־אין־סוף ברוך־הוא בעולם הזה הגשמי — תלוי במעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות. כי הגורם שכר המצוה — היא המצוה בעצמה".

מידה נוספת: מה פועל המעשה, ובאיזה רצון הוא מתקשר. ייתכן שהמעשה פשוט מבחוץ ואינו מלווה בהתפעלות, ובכל זאת הוא ממלא תפקיד בתכלית הבריאה.[586]

מכאן גם היחס בין עליית הנשמה ובין הדירה בתחתונים. כשהאדם מקדיש חפץ וכוח למעשה מצווה, הוא מעלה את הנמצא בעולם אל תכליתו, ובה בעת הרצון האלוקי מתקיים ומתגלה למטה. העלאה והמשכה אינן שתי תכליות מתחרות. עליית הנשמה היא חלק מן התוצאה, אך התכלית המפורשת היא הגילוי למטה, ולכן אין לעזוב את העולם הגשמי כעניין חסר ערך. בקונטרס אחרון מודגש ש"מאד גדלה וגבהה מעלת המצות מעשיות, וכן לימודם", ובאותו סימן נאמר גם על הלימוד: "וכשהאדם לומד, ממשיך אור־אין־סוף ברוך־הוא בעולם הזה". ההמשכה למטה היא אפוא עניינם של המעשה ושל הלימוד כאחד, ובמעשה היא מגיעה עד החפץ הגשמי עצמו.[589]

כמ"ש היום לעשותם ויפה שעה א' בתשובה ומעשים טובים בעוה"ז

W20-03
מילים 56–65

"כמ"ש" מצרף את "היום לעשותם" ואת משנת "יפה שעה". היום מציין את זמן העבודה; "א" — אחת; "בעוה"ז" — בעולם הזה. תשובה ומעשים טובים הם לשון המשנה, ואין הוכחה שהמילה תשובה נבחרה כאן לדרשה מיוחדת. לקוטי תורה פינחס מבאר את שתי המובאות דרך יתרון הסובב על גילוי ממלא (המונחים יתבארו להלן). בדפוס הראשון, לפי רישום מאוחר, המילה "כמ"ש" חסרה; על כך בסוף הפרק.

---

[586]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1839–1837, בדיון "ירידת הנשמות וגילוי למטה".

[589]תניא, קונטרס אחרון, סימן ד, הפותח "להבין מה שכתוב בפרי עץ חיים, דבזמן הזה עיקר הבירור על ידי התפלה דוקא". בין ענייניו: מעלת המצוות המעשיות "על מעלת המוחין שהן דחילו ורחימו שכליים"; הבירורין שבבריאה, יצירה ועשייה, ששורשם "מס"ג שבפנימית אדם קדמון", לעומת נפש, רוח ונשמה "שכבר נתקנו על ידי מ"ה"; האדם ה"חי במזונות דומם־צומח־חי, ומבררן במ"ה שבו"; משל הזריעה והנטיעה, שבו הגרעין מעורר את "כח הצומח שבארץ, שהוא דבר ה' 'תדשא הארץ כו'"", וכך "מעוררים הקלף והאתרוג עד רום המעלות"; והעלאה והמשכה, "ושתיהן צורך גבוה", "וזהו תכלית ההשתלשלות, להתגלות אור עליון למטה, ולא לעלות התחתון למעלה".

"היום לעשותם" — זמן העשייה, לא דירוג של תורה ומעשה

הפסוק שממנו לקוחות המילים אומר: "ושמרת את המצוה ואת החקים ואת המשפטים אשר אנכי מצוך היום לעשותם". הגמרא במסכת עירובין דורשת בשם רבי יהושע בן לוי: "היום לעשותם — ולא למחר לעשותם; היום לעשותם — למחר לקבל שכרם". הדרשה מבחינה בין זמן העשייה לבין זמן קבלת השכר. "היום" הוא הזמן שבו אפשר לפעול; "מחר" הוא הזמן שבו מקבלים. אין בה השוואה בין לימוד תורה ובין מעשה, ואין בה דירוג ביניהם. מי שיבקש להוציא מן הפסוק לבדו "המעשה עדיף על הלימוד" יעמיס עליו מה שאין בו.[590]

[591] [592]

מה עושה האיגרת עם הפסוק? היא מביאה אותו כסמך לכך שהעולם הזה הוא זמן העשייה, ולכן ירידת הנשמות אליו היא לשם המצוות המעשיות. זהו שימוש הנאמן לדרשה: זמן ומקום של פעולה. באותו כיוון משתמש בו התניא בפרק לז, ושם רואים גם את גבולו. הפרק אומר: "ואף־על־פי־כן, אמרו רבותינו־זכרונם־לברכה: לא המדרש עיקר אלא המעשה, והיום לעשותם כתיב, ומבטלין תלמוד תורה לקיום מצוה מעשיית כשאי אפשר לעשותה על ידי אחרים". הפסוק נזכר שם לצד "לא המדרש עיקר אלא המעשה" — כסמך לכך שהמעשה הוא העיקר והתכלית, "דירה בתחתונים דוקא" — ומכאן ההלכה שמבטלים תלמוד תורה למצווה שאין מי שיעשנה מלבדך. ואין זה כלל שהמעשה תמיד קודם; מיד בהמשך: "מה שאין כן כשאפשר לעשותה על ידי אחרים — אין מבטלין תלמוד תורה", מפני שבעסק התורה האדם "ממשיך עליו אור־אין־סוף ברוך־הוא ביתר

---

[590]דברים ז, יא — "ושמרת את המצוה ואת החקים ואת המשפטים אשר אנכי מצוך היום לעשותם" (ספריא).

[591]עירובין כב ע"א — "היום לעשותם — ולא למחר לעשותם; היום לעשותם — למחר לקבל שכרם", בשם רבי יהושע בן לוי (ספריא).

[592]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1844–1845, בדיון "היום לעשותם".

שאת והארה גדולה לאין קץ". כך, בתניא, מביא מחבר האיגרת עצמו את הפסוק כסמך למעלת המעשה, ובה בעת שומר על מעלת הלימוד.[585]

בדרוש "צו את בני ישראל", שכבר הבאנו ממנו, נפתחת ההבחנה מצד אחר. הדרוש מעמיד את הפסוק שלנו — "היום לעשותם ולא למחר לעשותם" — כהקדמה לביאורו, ומיד מעמיד שני עולמות זה מול זה. העולם הבא מתואר שם כעולם שכבר נתברר, שכל דבר בו על מקומו, ואילו העולם הזה הוא "קודם הבירור" — עולם המעשה והבירור, שבו הטוב והרע עדיין מעורבים, ועבודת האדם מפרידה ביניהם ומעלה את הטוב — ולכן עדיין אפשר לשנות בו, כעובר שיצירתו טרם נגמרה. לפי זה "היום" אינו רק ציון של זמן; הוא מצב שבו הדברים עדיין נעשים. וזה בדיוק המצב שהאיגרת קוראת לו "ירידת הנשמות לעולם הזה הגשמי".[587]

לחיי הלומד יש לזה מסקנה פשוטה: "היום לעשותם" נעשה הזמנה לאחריות. ההווה אינו רק זמן המתנה למצב טוב יותר; הוא הזמן שבו ניתנה לאדם אפשרות לפעול, לבחור ולהתגבר בתוך מציאות שעדיין צריכה בירור. הדרשה מעמידה עשייה היום מול שכר מחר; אין היא

---

[585]תניא, ליקוטי אמרים, פרק לז — תכלית הירידה, בירור העולם ותלמוד תורה מול מצווה. הלשונות המובאות בפרק זה, לפי נוסח הוצאת קה"ת שבספריא (ספריא): "אלא ירידתו לעולם הזה להתלבש בגוף ונפש החיונית, הוא כדי לתקנם בלבד"; "כי זה כל האדם ותכלית בריאתו וירידתו לעולם הזה, להיות לו יתברך דירה בתחתונים דוקא"; "כגון: קלף התפילין ומזוזה וספר תורה... ומעות הצדקה שאינן גזל... ועכשיו שמקיים בהם מצות ה' ורצונו — הרי החיות שבהם עולה ומתבטל ונכלל באור־אין־סוף ברוך־הוא"; "מה שאין כן כשאפשר לעשותה על ידי אחרים — אין מבטלין תלמוד תורה... ובעסקו בה — ממשיך עליו אור־אין־סוף ברוך־הוא ביתר שאת והארה גדולה לאין קץ"; "תכלית השלימות הזה של ימות המשיח ותחיית המתים, שהוא גילוי אור־אין־סוף ברוך־הוא בעולם הזה הגשמי — תלוי במעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות. כי הגורם שכר המצוה — היא המצוה בעצמה".

[587]לקוטי תורה, פינחס, הדרוש הראשון "צו את בני ישראל", סעיפים א–ב, לפי הנוסח הדיגיטלי של הוצאת קה"ת (ספריא). סעיף א: "להבין מ"ש היום לעשותם ולא למחר לעשותם, שהעוה"ז דוקא הוא עולם המעשה ובו נתנה הבחירה ביד האדם לבחור בטוב, ולא עוד אלא אפילו אם כבר עבר עבירה יכול הוא לשוב בתשובה ולחזור לעבודת ה'. משא"כ בעוה"ב אין הבחירה חפשית ביד האדם, רק כמו שנמשך בעוה"ז כך נשאר בעוה"ב"; שם: "המשכת אור א"ס ב"ה שבעוה"ז הוא ע"י תורה ומצות... שהמשכה זו הוא מבחי' סוכ"ע... שהוא למעלה מעלה מגילוי ההשגה שבג"ע"; ומשל הוולד: "משא"כ בעוה"ז שהוא קודם הבירור והוא עולם המעשה והבירור, ה"ז כמו הולד קודם גמר יצירתו"; ועל גן עדן: "ג"ע הוא תענוג הנשמות שמתענגים על ה' בהשגתם והשכלתם באור א"ס ב"ה הנמשך להם בבחי' גילוי והשגה". סעיף ב: "וזהו יפה שעה א' בתשובה ומע"ט בעוה"ז מכל חיי העוה"ב, כי חיי העוה"ב הם בבחי' גילוי ממכ"ע הנמשך ממדת מלכותו ית'... משא"כ תשובה ומע"ט הם מבחי' סוכ"ע".

אומרת שכל חוויה בעולם הזה גבוהה מכל חוויה בעולם הבא. היא מלמדת שיש ערך מיוחד לאפשרות לפעול.[592]

"יפה שעה אחת" — שני חצאי המשנה ושתי אמות מידה

המשנה במסכת אבות, בשם רבי יעקב, אומרת שני דברים: "יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא; ויפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי העולם הזה". האיגרת מצטטת את החצי הראשון. החצי השני אינו סותר אותו, מפני שהמשנה מודדת שני דברים שונים. מצד כוח הפעולה, ההתקשרות והשיבה — יש מעלה לשעה בעולם הזה. מצד העונג המורגש והגילוי — יש מעלה לקורת הרוח של העולם הבא. אילו היינו מודדים בשני המשפטים אותו דבר, היה קשה להבינם יחד; כיוון שהם מודדים דברים שונים, שניהם אמת.[593] [594]

התניא בפרק ד מבאר את החצי הראשון, ומן הביאור עולה מה נמדד בו. "כי עולם הבא הוא שנהנין מזיו השכינה, שהוא תענוג ההשגה" — הנאה מהארה, גדולה ככל שתהיה. "אבל הקדוש־ברוך־הוא בכבודו ובעצמו — לית מחשבה תפיסא ביה כלל, כי אם כאשר תפיסא ומתלבשת בתורה ומצותיה, אזי היא תפיסא ומתלבשת בהקדוש־ברוך־הוא ממש". התורה והמצוות בעולם הזה מאפשרות התקשרות במלך עצמו, אף שהוא לבוש בלבושים — "כמחבק את המלך"; חיי העולם הבא הם הנאה מזיו. חשוב לשים לב: התניא תולה את המעלה הזאת בהתלבשות "בתורה ומצותיה" — בשתיהן יחד. המשנה, בקריאתו, אינה מקטינה את התורה מול המעשה; היא מרימה את עבודת העולם הזה — לימוד וקיום — מעל ההנאה של העולם הבא.[595]

---

[592]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1844–1845, בדיון "היום לעשותם".

[593]אבות ד, יז — "הוא היה אומר: יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא; ויפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי העולם הזה" (ספריא).

[594]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1846–1847, בדיון "שני חצאי 'יפה שעה'".

[595]תניא, ליקוטי אמרים, פרק ד — תורה ומצוות וההנאה מזיו השכינה.

בדרוש "צו את בני ישראל" מופיעות שתי המובאות של האיגרת באותו מקום, הפסוק והמשנה, ושם הן מתבארות באמצעות ההבחנה בין "ממלא כל עלמין" ובין "סובב כל עלמין". "ממלא" הוא האור המתלבש בכל עולם לפי מדרגתו ומידתו, כמו נשמה בגוף; "סובב" הוא האור שאינו נמדד לפי המקבל. הדרוש אומר: "וזהו יפה שעה א' בתשובה ומע"ט בעוה"ז מכל חיי העוה"ב, כי חיי העוה"ב הם בבחי' גילוי ממכ"ע... משא"כ תשובה ומע"ט הם מבחי' סוכ"ע". חיי העולם הבא הם גילוי מדוד; תשובה ומעשים טובים ממשיכים אור שלמעלה ממידה. זו השוואה של איכות הקשר, לא רק של זמן.[587]

מדוע נזכרת במשנה תשובה דווקא? ההסבר החיובי הפשוט כתוב באותו דרוש: העולם הזה הוא עולם הבחירה, "אפילו אם כבר עבר עבירה יכול הוא לשוב בתשובה", ואילו בעולם הבא "כמו שנמשך בעוה"ז כך נשאר". התשובה היא הדוגמה הברורה ביותר למה שרק עולם המעשה מאפשר: לשנות כיוון. מעשים טובים מוסיפים; תשובה מתקנת ומחזירה. שני הדברים אפשריים רק במקום שבו הדברים עדיין נעשים. האיגרת מצטטת את לשון המשנה כמות שהיא, ואין בידינו מקור שלפיו בחר המחבר במילה "תשובה" כדי לרמוז לעניין נסתר מיוחד. במאמר של הרבי שנזכיר בהמשך נאמר שהמעלה המתגלית לעתיד נוגעת גם לתשובה, אבל זו הרחבה של המאמר, ולא ביאור המילה שבאיגרת.[594]

---

[587]לקוטי תורה, פינחס, הדרוש הראשון "צו את בני ישראל", סעיפים א–ב, לפי הנוסח הדיגיטלי של הוצאת קה"ת (ספריא). סעיף א: "להבין מ"ש היום לעשותם ולא למחר לעשותם, שהעוה"ז דוקא הוא עולם המעשה ובו נתנה הבחירה ביד האדם לבחור בטוב, ולא עוד אלא אפילו אם כבר עבר עבירה יכול הוא לשוב בתשובה ולחזור לעבודת ה'. משא"כ בעוה"ב אין הבחירה חפשית ביד האדם, רק כמו שנמשך בעוה"ז כך נשאר בעוה"ב"; שם: "המשכת אור א"ס ב"ה שבעוה"ז הוא ע"י תורה ומצות... שהמשכה זו הוא מבחי' סוכ"ע... שהוא למעלה מעלה מגילוי ההשגה שבג"ע"; ומשל הוולד: "משא"כ בעוה"ז שהוא קודם הבירור והוא עולם המעשה והבירור, ה"ז כמו הולד קודם גמר יצירתו"; ועל גן עדן: "ג"ע הוא תענוג הנשמות שמתענגים על ה' בהשגתם והשכלתם באור א"ס ב"ה הנמשך להם בבחי' גילוי והשגה". סעיף ב: "וזהו יפה שעה א' בתשובה ומע"ט בעוה"ז מכל חיי העוה"ב, כי חיי העוה"ב הם בבחי' גילוי ממכ"ע הנמשך ממדת מלכותו ית'... משא"כ תשובה ומע"ט הם מבחי' סוכ"ע".

[594]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1847–1846, בדיון "שני חצאי 'יפה שעה'".

ומה יוצא מכאן לחיי הלומד? האיגרת אינה מבטלת את מעלת העונג הרוחני — החצי השני של המשנה שומר עליה — אבל היא מלמדת שיש ערך למעשה מצד מה שהוא פועל ומצד הרצון המתקיים בו, גם כשאינו המעשה הנעים ביותר באותו רגע, וגם כשהוא דורש מאמץ, עמידה בקושי או ויתור. אדם יכול לעשות את הראוי מתוך קבלת עול, ומתוך כך להתקשר ברצון גם לפני שהטעם נעשה מובן ומורגש; והידיעה הזאת יכולה לתת חיות גם למעשה שקט שאינו מלווה בהתרגשות גדולה.[594]

מכל חיי עוה"ב.

W20-04
מילים 66–68

"מכל" מחדד את המעלה; "עוה"ב" — העולם הבא. בהקשר של תניא פרק ד מדובר בהנאה מזיו השכינה, לעומת ההתקשרות שבתורה ומצוות. אבל אין לזהות "עולם הבא" בכל מקור עם גן עדן או עם תחיית המתים; ההקשר מכריע, כפי שנראה מיד.

"מכל חיי עולם הבא" — על איזה עתיד מדובר?

"עולם הבא" ו"לעתיד" אינם שם של מצב אחד. במקורות שלפנינו נזכרים ארבעה זמנים שאין לערבב ביניהם: ההווה, שהוא עולם המעשה; גן עדן, שבו הנשמות נהנות מזיו השכינה לאחר חיי הגוף; ימות המשיח; ותחיית המתים. כשהתניא בפרק ד מבאר את המשנה, "עולם הבא" שם הוא ההנאה מזיו השכינה — "תענוג ההשגה"; בדרוש "צו את בני ישראל" מתואר תענוג זה כענייננו של גן עדן: "ג"ע הוא תענוג הנשמות שמתענגים על ה' בהשגתם". כשהגמרא בעירובין אומרת "למחר לקבל שכרם", "מחר" הוא זמן השכר בכללו.
וכשהתניא בפרק לז אומר "תכלית השלימות הזה של ימות המשיח ותחיית המתים, שהוא גילוי אור־אין־סוף ברוך־הוא בעולם הזה הגשמי — תלוי במעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות", הוא מדבר

[594]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1847–1846, בדיון "שני חצאי 'יפה שעה'".

על שלמות שתתגלה בעולם הזה עצמו. שלושה מקורות, ובכל אחד מהם "עתיד" אחר. ובכל זאת הזמנים קשורים זה בזה, שהרי בתניא פרק לז נאמר מיד אחר כך: "כי הגורם שכר המצוה — היא המצוה בעצמה". המעשה הנעשה עכשיו הוא שממשיך את הגילוי שיתגלה אז. [585] [596]

במאמר "ציון במשפט תפדה" שנאמר בשבת פרשת דברים, שבת חזון, תשל"ה, מביא הרבי כדבר ידוע ממאמרי חסידות קודמים: "תלמוד גדול הוא עכשיו, אבל בימות המשיח יהי' מעשה גדול. והנה תלמוד ומעשה הם בדוגמת צומח ודומם, ולעתיד יהי' מעשה גדול, כי אז תתגלה מעלת הדומם". ובסעיף הבא המאמר קושר את הדברים לאיגרת שלנו במפורש: "והנה הגם שעכשיו תלמוד גדול, מ"מ יש כמה ענינים (גם עכשיו) שבהם מעלה למעשה על התלמוד. וכמו מה שמבטלין ת"ת מפני מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים. ותוכן אגה"ק ד"ה איהו וחיוהי... ה"ה בהמעלה דמצוות מעשיות. וטעם הדבר שגם עכשיו מדגישים מעלת המעשה י"ל שהוא לפי שכל הגילויים דלעתיד תלויים במעשינו ועבודתנו כל משך זמן הגלות, ומכיון שלעתיד יהי' מעשה גדול, לכן גם עכשיו מדגישים מעלת המעשה". המאמר קורא אפוא את האיגרת כולה כביאור למעלת המצוות המעשיות, ומסביר

---

[596] ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1844–1843, בדיון "ארבעה זמנים, לא 'לעתיד' אחד".

[585] תניא, ליקוטי אמרים, פרק לז — תכלית הירידה, בירור העולם ותלמוד תורה מול מצווה. הלשונות המובאות בפרק זה, לפי נוסח הוצאת קה"ת שבספריא (ספריא): "אלא ירידתו לעולם הזה להתלבש בגוף ונפש החיונית, הוא כדי לתקנם בלבד"; "כי זה כל האדם ותכלית בריאתו וירידתו לעולם הזה, להיות לו יתברך דירה בתחתונים דוקא"; "כגון: קלף התפילין ומזוזה וספר תורה... ומעות הצדקה שאינן גזל... ועכשיו שמקיים בהם מצות ה' ורצונו — הרי החיות שבהם עולה ומתבטל ונכלל באור־אין־סוף ברוך־הוא"; "מה שאין כן כשאפשר לעשותה על ידי אחרים — אין מבטלין תלמוד תורה... ובעסקו בה — ממשיך עליו אור־אין־סוף ברוך־הוא ביתר שאת והארה גדולה לאין קץ"; "תכלית השלימות הזה של ימות המשיח ותחיית המתים, שהוא גילוי אור־אין־סוף ברוך־הוא בעולם הזה הגשמי — תלוי במעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות. כי הגורם שכר המצוה — היא המצוה בעצמה".

מדוע מדגישים אותה כבר עכשיו: מפני שהעבודה של עכשיו היא שמביאה את הגילוי שבו "מעשה גדול".[597]

צריך לדייק במה שהמאמר נותן ובמה שאינו נותן. הוא נותן טעם להדגשת המעשה בהווה מתוך מה שיתגלה לעתיד, והוא מעיד שקוראים את האיגרת כמדברת על מעלת המצוות המעשיות. הוא אינו אומר שהמשפט האחרון של האיגרת מדבר רק על ימות המשיח; האיגרת עצמה אומרת "תכלית ירידת הנשמות לעולם הזה", וזה ההווה. גם אין להסיק מ"מעשה גדול" לעתיד שלא יהיה אז לימוד תורה: המקורות מדברים על גילוי מעלת המעשה, לא על הפסקת התורה. ובאותה זהירות: "עולם הבא" שבמשנה ובתניא ד אינו בהכרח "ימות המשיח" שבמאמר. במאמר "ונגלה כבוד ה'" תשכ"ב, הנחה בלתי מוגהת, מובחן גם בין שכר בגן עדן לשכר בתחיית המתים, כפי שנרשם בספר המחקר. כל מקור נקרא לפי ענייננו, וההבחנה בין הזמנים שומרת שלא נעתיק מסקנה מזמן אחד לזמן אחר.[596]

מה נותן המבט אל העתיד ללומד היום? כאשר מאמרי החסידות מדברים על מעלת המעשה לעתיד, הם פותחים מבט על מה שעשוי להתגלות בעבודה שאנו עושים עכשיו. ההתבוננות בגילוי העתידי מחזקת את ההכרה שהמעשה הנוכחי נושא יותר ממה שנראה בו כעת. התקווה לגאולה אינה עושה את העבודה בתוך העולם מיותרת; היא מוסיפה לה משמעות, מפני שהגילוי "תלוי במעשינו ועבודתנו".

[596]

---

[597]ד"ה "ציון במשפט תפדה", שבת פרשת דברים, שבת חזון, תשל"ה, סעיפים יד–טז — תלמוד ומעשה עכשיו ולעתיד; באותה שנה נאמרו מאמרים נוספים הפותחים באותו פסוק, והכוונה כאן למאמר של שבת חזון. נדפס בספר המאמרים מלוקט, חלק ד, עמ' קלה–קלז, ומשם הלשונות שבפרק זה. בהערה 18 שם, על מאמר חז"ל "תלמוד גדול": "קדושין מ, ב"; בהערה 27, על המילים "שכתבה כ"ק אדמו"ר הזקן בכפר פייענא בימים שלפני הסתלקותו": "סהמ"צ להצ"צ קע, א"; בהערה 28, על "תלויים במעשינו ועבודתנו כל משך זמן הגלות": "תניא רפל"ז". סעיף טז ממשיך ומחיל את המעלה המתגלית לעתיד גם על התשובה.

[596]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1844–1843, בדיון "ארבעה זמנים, לא 'לעתיד' אחד".

תורה ומעשה — לא סולם אחד

הקורא עשוי לשאול: אם האיגרת מרוממת כל כך את המעשה, מה מקומו של הלימוד שעליו עמלנו עד עכשיו? השאלה הזאת כבר עלתה בפרק 10, אחרי המשפט "וככה המצות הן עיקר התורה ושרשה". כאן היא חוזרת, מפני שהמסקנה כולה עומדת על מעלת המעשה; נשוב לחלק מן המקורות שראינו שם ונצרף אליהם אחרים. הגמרא במסכת קידושין מספרת: "וכבר היה רבי טרפון וזקנים מסובין בעלית בית נתזה בלוד. נשאלה שאילה זו בפניהם: תלמוד גדול או מעשה גדול? נענה רבי טרפון ואמר: מעשה גדול. נענה רבי עקיבא ואמר: תלמוד גדול. נענו כולם ואמרו: תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה". כבר במשפט הזה יש שתי מעלות: הלימוד גדול, וגדולתו מוסברת דרך מה שהוא מביא אליו. הגמרא במקומה אינה מחלקת בין "עכשיו" ל"לעתיד"; החלוקה הזאת באה במסורת החסידות, ובמאמר הרבי שראינו היא מובאת כדבר "ידוע", בהפניה לאור התורה ולמאמר קודם. ולצד זה עומדת המשנה בפאה: "ותלמוד תורה כנגד כולם". [598] [599] [600]

התניא בפרק ה אומר על השגת התורה דברים שאין למחוק אותם כדי לרומם את המעשה: "וזאת מעלה יתרה גדולה ונפלאה לאין קץ אשר במצות ידיעת התורה והשגתה על כל המצות מעשיות", מפני שבהשגה נעשה "יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו" בין שכל האדם ובין חכמתו של הקדוש־ברוך־הוא. ובהגהה שם: "והמזון היא בחינת אור פנימי, והלבושים בחינת מקיפים. ולכן אמרו רבותינו־זכרונם־לברכה, שתלמוד תורה שקול כנגד כל המצות, לפי

---

[598]קידושין מ ע"ב — תלמוד גדול שמביא לידי מעשה: "נשאלה שאילה זו בפניהם: תלמוד גדול או מעשה גדול? נענה רבי טרפון ואמר: מעשה גדול. נענה רבי עקיבא ואמר: תלמוד גדול. נענו כולם ואמרו: תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה" (ספריא).

[599]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1840–1842, בדיון "גדול תלמוד, גדול מעשה".

[600]פאה א, א: "ותלמוד תורה כנגד כולם" (ספריא). בתניא פרק ה, בהגהה, מאמר זה מתבאר במעלת המזון על הלבוש (ספריא); ותניא פרק ד, על "יפה שעה אחת", תולה את האחיזה במלך עצמו בהתלבשות "בתורה ומצותיה" יחד (ספריא).

שהמצות הן לבושים לבד, והתורה היא מזון וגם לבוש לנפש המשכלת". התורה היא מזון ולבוש; המצוות — לבוש. זו מעלה של אופן הקבלה בנפש.[601]

והאיגרת שלנו? היא אינה מתעלמת מן הצד הזה; היא אומרת אותו במשפט אחד: "וככה המצות הן עיקר התורה ושרשה, הגם שהמצוה היא גופנית והתורה היא חכמה, רק שזה בחיצוניות וזה בפנימיות". המצוות — עיקר ושורש; התורה — חכמה ופנימיות. שני צירים במשפט אחד, ואין הם מתחרים. וכבר ראינו בפרק הזה שהמקורות המרוממים את המעשה הם עצמם שומרים על כבוד הלימוד: קונטרס אחרון מעמיד את מעלת המצוות המעשיות "וכן לימודם" למעלה מן האהבה והיראה השכליות, ותניא לז, המבטל תלמוד תורה למצווה שאי אפשר לעשותה בידי אחרים, אינו מבטלו כשאפשר, מפני שהלימוד ממשיך "הארה גדולה לאין קץ".[585] [589]

לכן "גדול" נעשה מובן רק כשמצרפים אליו את השאלה "מצד מה?". אפשר למנות כמה צירים. מצד השורש: המצוות ברצון העליון, התורה בחכמה. מצד אופן הקבלה בנפש: התורה מזון פנימי, המצוות לבוש מקיף. מצד איכות ההתקשרות: בשניהם האדם "כמחבק את המלך" דרך לבושיו, כלשון תניא ד. מצד ההכרעה המעשית: ההלכה קובעת מתי מפסיקים ללמוד כדי לעשות. ומצד התכלית: הדירה

---

[601]תניא, ליקוטי אמרים, פרק ה — הייחוד הנפעל בהשגת התורה.

[589]תניא, קונטרס אחרון, סימן ד, הפותח "להבין מה שכתוב בפרי עץ חיים, דבזמן הזה עיקר הבירור על ידי התפלה דוקא". בין ענייניו: מעלת המצוות המעשיות "על מעלת המוחין שהן דחילו ורחימו שכליים"; הבירורין שבבריאה, יצירה ועשייה, ששורשם "מס"ג שבפנימית אדם קדמון", לעומת נפש, רוח ונשמה "שכבר נתקנו על ידי מ"ה"; האדם ה"חי במזונות דומם־צומח־חי, ומבררן במ"ה שבו"; משל הזריעה והנטיעה, שבו הגרעין מעורר את "כח הצומח שבארץ, שהוא דבר ה' 'תדשא הארץ כו'", וכך "מעוררים הקלף והאתרוג עד רום המעלות"; והעלאה והמשכה, "ושתיהן צורך גבוה", "וזהו תכלית ההשתלשלות, להתגלות אור עליון למטה, ולא לעלות התחתון למעלה".

[585]תניא, ליקוטי אמרים, פרק לז — תכלית הירידה, בירור העולם ותלמוד תורה מול מצווה. הלשונות המובאות בפרק זה, לפי נוסח הוצאת קה"ת שבספריא (ספריא): "אלא ירידתו לעולם הזה להתלבש בגוף ונפש החיונית, הוא כדי לתקנם בלבד"; "כי זה כל האדם ותכלית בריאתו וירידתו לעולם הזה, להיות לו יתברך דירה בתחתונים דוקא"; "כגון: קלף התפילין ומזוזה וספר תורה... ומעות הצדקה שאינן גזל... ועכשיו שמקיים בהם מצות ה' ורצונו — הרי החיות שבהם עולה ומתבטל ונכלל באור־אין־סוף ברוך־הוא"; "מה שאין כן כשאפשר לעשותה על ידי אחרים — אין מבטלין תלמוד תורה... ובעסקו בה — ממשיך עליו אור־אין־סוף ברוך־הוא ביתר שאת והארה גדולה לאין קץ"; "תכלית השלימות הזה של ימות המשיח ותחיית המתים, שהוא גילוי אור־אין־סוף ברוך־הוא בעולם הזה הגשמי — תלוי במעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות. כי הגורם שכר המצוה — היא המצוה בעצמה".

בתחתונים נעשית במעשה, והלימוד מוליך אליו ומאיר אותו. אם נהפוך את כל הצירים לסולם אחד, כל מקור שידגיש צד אחר ייראה כסותר את חברו. כשמבחינים ביניהם, אפשר לשמוע מה כל אחד מבאר. "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה" אינו מעמיד את השניים כיריבים: האדם צריך להבין את המצווה כדי לקיימה, ובתוך ההבנה עצמה יש התקשרות מיוחדת; והמעשה הוא התוצאה שהלימוד צריך להביא אליה.[599] [602]

ומן הצד המעשי: מעלת המעשה אינה פוטרת מן הצורך ללמוד. כדי לקיים רצון צריך לדעת מהו המעשה שנצטווינו בו. התורה מבררת את פרטי המצווה, והבנתה מאירה גם את משמעות הקיום. בלי ההוראה אפשר לפעול בכוונה טובה ועדיין לא לעשות את הדבר המבוקש. אדם הלומד את טעם המצווה אינו מקיים בכך את המעשה שנצטווה בו, ואדם המקיים אותה אינו פטור מללמוד. ההבחנות מאפשרות להעמיד חיים שיש בהם לימוד ומעשה יחד, כשכל אחד נותן את מה שרק הוא נותן.[602]

פנימי ומקיף, העלאה והמשכה, שורש וגילוי

כדי לא לערבב את הצירים, נפריד שלושה זוגות שנוהגים להזכיר יחד. הזוג הראשון הוא פנימי ומקיף, והוא עוסק באופן שבו האור מתקבל בנפש. כאשר אדם מבין דבר תורה, התוכן נעשה מובן בתוך שכלו — קבלה פנימית, מזון. כאשר הוא מקיים מצווה, הוא מתקשר ברצון העליון גם במקום שהטעם אינו מושג לו — לבוש מקיף. זו לשון ההגהה בתניא פרק ה, ומכאן "תלמוד תורה כנגד כולם" בקריאתו. ההבחנה הזאת אינה אומרת דבר על השאלה מה גבוה בשורשו.[601]

---

[602]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1839–1840, בדיון "מעלת המעשה אינה סולם יחיד".

[599]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1840–1842, בדיון "גדול תלמוד, גדול מעשה".

[601]תניא, ליקוטי אמרים, פרק ה — הייחוד הנפעל בהשגת התורה.

הזוג השני הוא העלאה והמשכה, ודווקא בו נוח לטעות ולבנות תבנית קבועה: "התורה יורדת, המצוות עולות". כבר בפרק 10 ראינו שהדרוש "כי תצא למלחמה" בלקוטי תורה אינו מתיישב עם תבנית כזאת, וכאן נשוב אליו. הדרוש אומר: "ולזה נמשלה התורה למים שיורדין ממקום גבוה למקום נמוך, וזהו נעוץ תחלתן בסופן, ובחי' המצות הם סופן בתחלתן". התורה, כמים, יורדת מלמעלה אל הלומד — "נעוץ תחלתן בסופן", הראשית אחוזה בסוף; המצווה היא האחרונה בפועל וקדמה במחשבה — "סופן בתחלתן", הסוף אחוז בראשית. ומכאן: "ולכן פעם ארז"ל גדול תלמוד שמביא לידי מעשה, אלמא מעשה עדיפא, ופעם אמרו ותלמוד תורה כנגד כולם, כי שניהם אמת".

אבל באותו סעיף ממש מופיעה גם התמונה ההפוכה. התורה מעוררת "רצוא" — ריצה של הנפש למעלה מתוך ההתבוננות בשורשה — ואילו "שוב" נעשה "ע"י מעשה המצות שסופן בתחלתן", ועל ידו "יומשך ויתפשט למטה כח האש שלמעלה... ונגעה עד נפש הבהמית". התורה יורדת כמים וגם מעוררת עלייה; המצוות הן שיבה למטה וגם מעלות עד רום המעלות ומושכות אש מלמעלה. באותו מקור שני הכיוונים נאמרים על שניהם, ולכן אין להעמיד כלל אחיד "תורה תמיד למטה, מצוות תמיד למעלה"; יש ללמוד כל הקשר בפני עצמו.[603] [604]

---

[603]לקוטי תורה, כי תצא, "כי תצא למלחמה", סעיפים א וד — שורש החי, ותורה ומצוות בבחינות רצוא ושוב.

[604]לקוטי תורה, כי תצא, הדרוש הראשון "כי תצא למלחמה", סעיף ד, לפי הנוסח הדיגיטלי של הוצאת קה"ת (ספריא): "ולזה נמשלה התורה למים שיורדין ממקום גבוה למקום נמוך, וזהו נעוץ תחלתן בסופן, ובחי' המצות הם סופן בתחלתן, כי סוף מעשה במחשבה תחלה... ולכן פעם ארז"ל גדול תלמוד שמביא לידי מעשה, אלמא מעשה עדיפא, ופעם אמרו ותלמוד תורה כנגד כולם, כי שניהם אמת, שבבחי' נעוץ תחלתן בסופן תלמוד תורה גדול, ובבחי' סופן בתחלתן מעשה גדול, ושניהם צריכים להיות באדם, כי ההמשכות שאדם ממשיך בבחי' התורה הוא להיות בחי' רצוא... ואם רץ לברך שוב לאחד, היינו ע"י מעשה המצות שסופן בתחלתן, ומתעלה ונכלל בשרשם למעלה מעלה... וע"ז יומשך ויתפשט למטה כח האש שלמעלה במרכבה עליונה ונגעה עד נפש הבהמית". סעיף א של אותו דרוש עוסק בשורש נפש החי ביסוד האש ובמרכבה — "פני אריה פני שור" — והוא הנוגע לדברי האיגרת על "רוח הבהמה" הבאה מ"פני שור", שנלמדו בתחילת הספר; שני הסעיפים אינם מוכיחים אותו דבר.

הזוג השלישי הוא שורש וגילוי, והוא כתוב בגוף האיגרת. למעלה, המצוות ב"גולגלתא" והתורה ב"מוחא סתימאה"; למטה, המצוות במלכות והתורה בזעיר אנפין, מערכת המידות — "כחותם המתהפך". מה שגבוה בשורשו מופיע נמוך בגילויו, ולהפך. משפט על השורש אינו מכריע על הגילוי, ומשפט על הגילוי אינו מכריע על השורש. כשאומרים שהמצווה "גופנית" מדברים על גילויה; כשאומרים שהיא "עיקר ושורש" מדברים על מקורה. שלושת הזוגות שואלים שאלות שונות, ורק כשמשיבים על כל אחת במקומה מתבררת מעלת המצוות המעשיות בלי להקטין את התורה.[602]

מה קיבלנו מן הדרך?

אפשר עתה לראות את המהלך המחבר בין חלקי האיגרת: האחדות האלוקית אינה נמחקת בריבוי; הכלים אינם מקור עצמאי של כוח הבריאה; הנברא מוגבל ומתקיים תמיד מכוח הבורא; והדבר התחתון יכול לגלות קשר לשורש גבוה שאינו ניכר במעלתו החיצונית. מכאן עולה המסקנה: המצווה נעשית דווקא בדבר בעל גבול, בזמן ובמקום. הגבול אינו מכשול שצריך לבטל כדי להגיע לתכלית; הוא חלק מן העולם שבו הרצון האלוקי מתקיים. אין־סוף אינו נהפך למידה, והמעשה המוגדר יכול להיות מקום של התקשרות וגילוי.[605]

מן ההבנה הזאת צומחת התבוננות חדשה בעולם. האדמה אינה רק מה שדורכים עליו, המזון אינו רק אמצעי שולי לפני העבודה, והחפץ הגשמי אינו רק מכשול לרוחניות. בכל אחד מהם יש כוח שניתן להכיר בו ולהעמידו לתכליתו. מעשה המצווה מחבר את הכוחות האלה לרצון ה', והלימוד נותן לאדם דעת וחיות במעשה שהוא עושה.

(ע"כ מצאנו מכיה"ק):

[602]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1839–1840, בדיון "מעלת המעשה אינה סולם יחיד".
[605]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1850–1852, בדיון "הטיעון השלם וגבולותיו".

"ע"כ" — עד כאן; "מכיה"ק" — מכתב ידו הקדושה. זו הערה של המוסרים או המדפיסים, המסמנת עד היכן הגיע כתב היד שבידיהם.

המילים האחרונות שנמסרו לנו

השורה "עד כאן מצאנו מכתב ידו הקדושה" נמסרה מפי מי שהחזיקו את כתב היד — המעתיקים או המדפיסים. היא מעידה עד היכן הגיע החומר שמצאו, ושייכת לתולדות המסירה של האיגרת. אין בה תאריך או הכרעה אם המחבר התכוון לסיים כאן, או אם המשך דבריו לא הגיע לידינו. המסקנה שלפניה היא משפט שלם, הנתמך בפסוק ובמשנה.[606]

מקורות מאוחרים מוסיפים על השורה הזאת עדויות, וכדאי להפריד ביניהן לשלוש שכבות. השכבה הראשונה היא הערה שנמסרה עם הנוסח ונדפסה בקיצורים והערות לתניא, ומצויה גם בכתב יד: לפיה נכתבה האיגרת בכתב ידו של אדמו"ר הזקן "שבוע לפני חליו", סמוך להסתלקותו במוצאי שבת קודש פרשת שמות תקע"ג. השכבה השנייה היא דבריו של הצמח צדק, נכדו, בביאור "ושבתה", כפי שנדפסו בדרך מצותיך. שם, בתוך דיון על הכלים שהם בגבול ואף על פי כן אלוקות לברוא יש מאין — הנושא שבו פתחנו את הספר — הוא כותב: "אמנם באגה"ק... במאמר איהו וחיוהי כו' נראה להדיא שהכלים הן בבחי' גבול ממש, ואעפ"כ הן אלקות לברוא יש מאין... ועל מאמר הנ"ל יש לסמוך יותר כי הוא מגוף כי"ק דמו"ר נ"ע אשר כ' בימים שלפני הסתלקותו בכפר פייענא". שלושה דברים עולים מכאן. הצמח צדק סומך על האיגרת מפני שהיא מגוף כתב ידו של רבו וסבו; הוא מוסר שנכתבה בימים שלפני הסתלקותו, בכפר פייענא; והוא

[606]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1849–1850, בדיון "עד כאן מצאנו: גבול המסירה".

מביא אותה לעניין הכלים, שבו האיגרת נפתחת — ומכאן שהעדות על הכתיבה נאמרה על האיגרת כולה, ולא על סיומה בלבד.[607]

השכבה השלישית היא הציטוט וההפניה של הרבי. במאמר "ציון במשפט תפדה" שראינו למעלה נאמר על האיגרת "שכתבה כ"ק אדמו"ר הזקן בכפר פייענא בימים שלפני הסתלקותו", ובהערה מופנה הקורא לספר המצוות של הצמח צדק, הוא דרך מצותיך, קע, א. ובהערותיו לתניא, כפי שנדפסו בליקוט פירושים, הוא כותב: "להעיר מביאור ושבתה תקס"ב ספ"ב (נדפס בס"ס דרך מצותיך קע, א) וז"ל: הוא (אגה"ק זו) מגוף כ"י"ק דמו"ר נ"ע אשר כתב בימים שלפני הסתלקותו בכפר פייענא". ההפניה אומרת "סוף פרק ב". בדפוס דרך מצותיך שלפנינו עומד הקטע בסופו של הפרק הראשון של הביאור. ההפרש אינו מיושב. ייתכן שהוא נובע מחלוקה שונה לפרקים בכתבי היד ובמהדורות, אך אין לכך הכרעה. כל שלוש השכבות מאוחרות לאיגרת עצמה, והשורה "עד כאן מצאנו" אינה אומרת אף אחת מהן.[607]

עוד פרט אחד נוגע לנוסח שלפנינו. ברשימת שינויי הנוסחאות שבליקוט פירושים נרשם על המילה "כמ"ש": "בדפוס ראשון ובעבודת הלוי ליתא תי' זו" — בדפוס הראשון ובספר עבודת הלוי המילה אינה נמצאת. בנוסח שעליו מבוסס הספר מופיעה "כמ"ש"; הידיעה על חסרונה בדפוס הראשון באה מן הרישום הזה. לעניין

[607]דרך מצותיך (הוצאת קה"ת, מהדורת תשס"ו), מאמרי הצמח צדק, ביאור "ושבתה", קע, א, בסוף הפרק הראשון של הביאור, לפי צילום הדף: "אמנם באגה"ק... במאמר איהו וחיוהי כו' נראה להדיא שהכלים הן בבחי' גבול ממש, ואעפ"כ הן אלקות לברוא יש מאין עי"ש באריכות, ועל מאמר הנ"ל יש לסמוך יותר כי הוא מגוף כ"י"ק דמו"ר נ"ע אשר כ' בימים שלפני הסתלקותו בכפר פייענא, וכן אמר עוד בביאור מאמר הזהר דפ' פנחס דרמ"ט ע"פ כאיל תערוג כו'". ההערה על "שבוע לפני חליו" ועל ההסתלקות "במוצאי ש"ק פ' שמות תקע"ג" — מקיצורים והערות לתניא, עמ' מ, כפי שהובאה בליקוט פירושים לתניא (מ"מ, ליקוט פירושים, שינויי נוסחאות), על אגרת הקודש סימן כ, עמ' תפ, ושם צוין שכך גם בכתב יד. ציטוט הרבי וההפניה "ספ"ב" — שם, עמ' תפ, מהערותיו לתניא: "להעיר מביאור ושבתה תקס"ב ספ"ב (נדפס בס"ס דרך מצותיך קע, א) וז"ל: הוא (אגה"ק זו) מגוף כ"י"ק דמו"ר נ"ע אשר כתב בימים שלפני הסתלקותו בכפר פייענא"; וכן במאמר "ציון במשפט תפדה" תשל"ה, סעיף טו והערה 27 (ספר המאמרים מלוקט, חלק ד, עמ' קלו). בדפוס דרך מצותיך הנזכר עומד הקטע בסוף הפרק הראשון של הביאור; הפער מן ההפניה "ספ"ב" לא יושב.

ההבנה ההבדל קטן: עם המילה או בלעדיה, הפסוק והמשנה מובאים כסמך למסקנה.[608]

מה נעשה עם גבול המסירה? הוא מזכיר את יקרת המילים שיש בידינו. איננו יודעים את מה שלא נמסר, אבל אנו יכולים להעמיק במה שנמסר ולתת לו מקום בלימודנו. ומה שנמסר הוא משפט מסקנה שלם, שאינו זקוק להמשך כדי להיות מובן.[606]

סיכום: מה נתברר ומה נשאר פתוח

נתברר בפרק הזה כמה דברים. "ואחרי הדברים והאמת האלה" פותח מסקנה הנשענת על "כל הנ"ל" — ולפי ההכרעה ההקשרית שלנו, על האיגרת כולה ולא רק על פסקת הקרבן. "גודל מעלת המצות מעשיות" נמדד בשלושה צדדים: שורשן ברצון העליון, מקומן בתחתון, ותכליתן, שלשמה נבראו הנפרדים; והציווי, ולא מעלת החומר לבדה, הוא שמעמיד את המעשה בתוך עבודת ה'. ירידת הנשמות היא ירידה של ממש, ותכליתה העבודה המתאפשרת רק כאן: מעשה בחפץ גשמי, בחירה ותשובה, והמשכת אור שאינו נמדד לפי המקבל. "היום לעשותם" מבחין בין זמן העשייה לזמן השכר, ואינו מדרג תורה ומעשה; "יפה שעה אחת" מודד כוח פעולה והתקשרות, וחציה השני של המשנה שומר על מעלת קורת הרוח שבעולם הבא. "עולם הבא" שבמשנה, ימות המשיח ותחיית המתים אינם שם אחד. תורה ומעשה אינם סולם אחד: המקורות מדברים מצדדים שונים — שורש, אופן הקבלה בנפש, איכות ההתקשרות, הכרעה מעשית ותכלית. והשורה "עד כאן מצאנו מכתב ידו הקדושה" היא עדות המוסרים על גבול החומר, לא המשך דברי המחבר.

---

[608] שינויי נוסחאות בליקוט פירושים לתניא, על אגרת הקודש סימן כ, עמ' תפ: "כמ"ש: בדפוס ראשון ובעבודת הלוי ליתא ת"ז". הנוסח שבבסיס הספר, ובו המילה "כמ"ש", נשמר; הידיעה על הדפוס הראשון ועל עבודת הלוי באה מן הרישום הזה בלבד. שם גם ההפניות על "היום לעשותם": לקוטי תורה שיר השירים נ, ב; קרח נה, א; תורה אור סג, ד.

[606] ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1850–1849, בדיון "עד כאן מצאנו: גבול המסירה".

פתוחות נשארו חמש שאלות. עד היכן בדיוק מגיע "כל הנ"ל" — האיגרת אינה מונה. האם במילה "תשובה" שבמשנה נתכוון המחבר לכוונה מיוחדת — אין לנו מקור המכריע. ההדהודים הלשוניים שעליהם עמדנו בפרק הקודם, כמו "טעם דגן" ו"טוב טעם ודעת", או "בשרא דתורא" ו"פני שור", נשארים הצעה לשמיעה, ולא הוכחה. פרטי כתיבת האיגרת — הימים שלפני ההסתלקות, כפר פייענא, נוסח הדפוס הראשון — הם עדויות מאוחרות שיש לבדוק כל אחת במקורה, וההפרש בין ההפניה "ספ"ב" לבין מקומו של הקטע בדפוס דרך מצותיך אינו מיושב. והיחס המדויק בין מעלת המעשה שתתגלה לעתיד ובין המעלה שהאיגרת מדברת עליה עכשיו נשאר עניין לעיון.

ללמוד את הפרק בעזרת כלי בינה מלאכותית

בפרק האחרון חוזרת השאלה שכבר עלתה בפרק 10 — מה גדול יותר, תורה או מעשה. לצדה עומדות שאלה על "עולם הבא", שקל לזהות אותו בחופזה עם זמן אחד, ושתי שאלות על גבול החומר עצמו: השורה האחרונה של האיגרת וההפניה "ספ"ב".

תרגיל 1: איזה "עולם הבא"?

מה לשאול. בקשו מן הכלי להסביר "מכל חיי עולם הבא" שבמשנה.

מה לבדוק. האם הוא מבחין בין גן עדן (תניא פרק ד; לקוטי תורה, פינחס — "תענוג הנשמות") לבין ימות המשיח ותחיית המתים (תניא פרק לז)? האם הוא מביא גם את חציה השני של המשנה, "ויפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא"?

גבול המסקנה. אין להעתיק מסקנה מזמן אחד לזמן אחר. גם מאמר שמדבר על "מעשה גדול" לעתיד אינו אומר שהמשפט באיגרת עוסק רק בעתיד.

תרגיל 2: "ע"כ מצאנו מכיה"ק"

מה לשאול. שאלו את הכלי מה מלמדת השורה האחרונה: האם האיגרת נקטעה? האם המחבר התכוון לסיים כאן?

מה לבדוק. האם הכלי מבחין בין הערת המוסרים לבין דברי המחבר, ובין השורה עצמה לבין עדויות מאוחרות — "שבוע לפני חליו", דברי הצמח צדק בדרך מצותיך, ציטוט הרבי?

גבול המסקנה. השורה מעידה על גבול החומר שנמצא, ולא יותר. אין להסיק ממנה לבדה לא קטיעה, לא תכנון ולא תאריך.

תרגיל 3: הפרש שנשאר פתוח

מה לשאול. בקשו מן הכלי ליישב בין ההפניה "ספ"ב" שבהערות הרבי לבין מקומו של הקטע בדפוס דרך מצותיך, בסוף הפרק הראשון של הביאור.

מה לבדוק. אם הכלי מציע יישוב (למשל חלוקת פרקים אחרת במהדורות), בקשו ממנו מהדורה מסוימת שבה הקטע אכן בסוף פרק ב, ובדקו אותה.

גבול המסקנה. עד שיימצא מקור כזה, ההצעה נשארת השערה, וההפרש נשאר רשום.

תרגיל 4: "גדול" מצד מה?

מה לשאול. בקשו מן הכלי להכריע: מה גדול יותר, תלמוד תורה או מעשה המצוות?

מה לבדוק. האם הכלי מבחין בין הצירים — שורש, אופן הקבלה בנפש (תניא פרק ה), איכות ההתקשרות (תניא פרק ד), הכרעה מעשית (תניא פרק לז) ותכלית — או שהוא בונה סולם אחד? האם הוא מביא את "כי שניהם אמת" מלקוטי תורה, כי תצא?

גבול המסקנה. שאלה שאינה אומרת "מצד מה" מזמינה תשובה חד־צדדית. ניסוח מחדש של השאלה הוא חלק מן התרגיל.

אחר עשרים הפרקים — לשוב אל השאלה הראשונה

בתחילת הדרך ביקשנו להבין כיצד אפשר לדבר יחד על אחדות ועל כלים מוגבלים: "איהו וחיוהי חד, איהו וגרמוהי חד" — הוא והאורות אחד, והוא והכלים אחד. בסוף הדרך אנו עומדים לפני אדם העושה מצווה בדבר גשמי. המרחק בין שתי התמונות נראה גדול, אבל הוא מהלך האיגרת עצמה: השאלה על היחס שבין הבורא לבריאה נעשית גם לשאלה על משמעות עבודתו של האדם בתוך הבריאה. בסיכום פרק 1 אמרנו שההבחנה שלמדנו שם, שגבול אינו בהכרח פירוד, תלווה את האיגרת עד המעשה הגשמי של המצווה. עכשיו הגענו אל המעשה הזה. אין פירוש הדבר שהמעשה הגשמי הוא כלי של אצילות; אבל זמן מסוים וחפץ מסוים אינם מרחיקים את המעשה מאלוקות מעצם היותם מוגדרים, ודווקא במעשה כזה, כשהוא נעשה על פי ציווי, מצאה האיגרת את התכלית.

המהלך כולו

אפשר עתה לומר את המהלך בכמה משפטים, לפי ארבעת חלקי הספר. בחלק הראשון נפתחה הקושיה: הכלים דאצילות הם "בבחינת גבול ותכלית", ובכל זאת הם אחד עם האין־סוף. ראשית התשובה הייתה שהכלים "הן אלקות לברוא יש מאין כמו האין־סוף": כוח האין־סוף בורא דרכם יש מוגבל, ואינו נעשה בכך מוגבל. על היסוד הזה נבנתה השפה שבה מדברים על יש נברא, על נשמות ועל היכלות.

בחלק השני התבאר שהכוח לברוא יש מאין הוא כוחו של הבורא לבדו. הדיון עבר דרך המלכות והאותיות, העיבור והלידה, והגיע אל התכלית: היש הנברא נעשה "דבר נפרד", "בכדי שיהיה המאציל ברוך־הוא מלך על כל הנפרדים, על־ידי שיקיימו מצותיו שיצוה

עליהם". שם גם נלמד שהמצוות הן "עיקר התורה ושרשה", אף שבגילוי הסדר מתהפך, "כחותם המתהפך".

בחלק השלישי ראינו כיצד החיות נמשכת בעולמות, וכיצד דווקא העפר, הנמוך שביסודות, מגלה את הכוח "בגילוי עצום", מפני שבתחתית העשייה מאיר הסובב, והקו המסתיים שם מאיר ממטה למעלה בבחינת אור חוזר. ועבודת האדם — הזריעה והנטיעה — מעוררת צמיחה משובחת מן העולה מאליו.

ובחלק הרביעי נבחן אותו עיקרון במזון, המוסיף לאדם גם חכמה ודעת, ובקרבן, שממנו נהנים המלאכים שבמרכבה. משם באה המסקנה: המצווה המעשית, הנעשית בעולם הזה הגשמי על פי ציווי, היא תכלית ירידת הנשמה. "היום לעשותם" נותן לה את זמנה, ו"יפה שעה אחת" נותן לה את אמת מידתה.

העולם המוגבל אינו מתחרה במקורו; הוא המקום שבו ניתן לקיים את רצונו.[605]

הצגת האיגרת כמהלך אחד, המכוון מראשיתו אל סופו, היא הבנה שלנו במבנה הדברים, כפי שאמרנו כבר בפרק 1, ולא משפט שהמחבר כתב. גם אין בה קביעה שהמחבר התכוון לחתום במקום שבו הגיע לידינו כתבו: כפי שראינו בפרק 20, השורה "עד כאן מצאנו מכתב ידו הקדושה" מעידה על גבול החומר שנמסר, ולא יותר.

מה נשאר פתוח

לא כל הקשיים נפתרו בדרך. כמה מן ההשוואות טעונות בירור נוסף, כמה מן ההפניות דורשות זיהוי, ובכמה מקומות הוצעו דרכי קריאה שאין להעמידן כדברי המחבר עצמו. בחלק האחרון לבדו פגשנו כמה כאלה: היחס בין מפת היסודות שבאיגרת לבין המפה שבעץ חיים; "חכמה ודעת" בלי בינה; מה בדיוק מקצר "כו"; מי כתב את ההפניות

[605]ראו ספר המחקר, כרך ג, עמ' 1850–1852, בדיון "הטיעון השלם וגבולותיו".

שבלקוטי תורה אל האיגרת; ועד היכן מגיע "כל הנ"ל". את השאלות הפתוחות של כל פרק אפשר למצוא בסיכום שבסופו. שאלות כאלה אינן מערערות את המהלך; הן מסמנות היכן עובר בתוכו גבול הידיעה. ויש כאן גם הישג לימודי: למדנו להבחין. כוח ההתהוות, החיות המתפשטת בעולמות ותוספת הגילוי שבעבודת האדם קשורים זה בזה, ובכל זאת מה שהתברר על אחד מהם אינו מוכיח מאליו דבר על חברו.

מה למדנו על דרך הלימוד

לספר שתי מטרות, והסיכום אינו שלם בלי השנייה: מה למדנו על הדרך שבה לומדים. לאורך עשרים הפרקים חזרו כמה הרגלים, וכדאי לנסח אותם במפורש, מפני שהם נכונים לכל עיון — בעזרת כלים חדשים ובלעדיהם.

להבחין בין שכבות. לשון האיגרת; המקורות שהיא מצטטת, כמו הפסוק והמשנה שבסופה; ביאורי החסידות שמאירים אותה; הביאור שלנו, המצרף את הכול ללימוד רצוף; והערת המוסרים, "עד כאן מצאנו מכתב ידו הקדושה". כל שכבה נקראת כפי שהיא, ומה שנאמר באחת אינו עובר מאליו אל חברתה.

לדייק במה שנמצא ובמה שלא נמצא. "לא נמצא בחומר שנבדק" היא מסקנה אחרת מ"אין מקור". הראשונה משאירה את השאלה פתוחה להמשך; השנייה סוגרת אותה מוקדם מדי.

לספור עדים נכון. מקבילה של אותו דרוש במקום נוסף אינה עד שני; נוסח דיגיטלי אינו צילום דפוס; ומהדורה מאוחרת מלמדת על מסורת ההעתקה והדפוס, ולא על קריאת המחבר עצמו.

להשוות בלי למזג. מבנה משותף בין שתי מערכות מושגים — תוהו וס"ג מצד אחד, סובב, קו ואור חוזר מצד אחר — אינו זהות המושגים;

והדהוד לשוני, כמו "טעם דגן" ו"טוב טעם ודעת", הוא תצפית ולא ראיה.

לתת לכל משל את גבולו מיד. המורה והתלמיד שבפרק 2, הבצק והתבניות שבפרק 13, הסולם שבפרק 15, הנר המאיר לרבים והאוהב המציב גבול שבפרק 19 עזרו להבין, ובכל אחד מהם נאמר מיד מה אינו מלמד.

להשאיר הצעה הצעה. "יש לומר" נשאר הצעה, ופתרון שלא נמצא לו מקור נשאר פתרון אפשרי, גם כשהוא מושך את הלב.

רבים מן ההרגלים האלה לא נקבעו מראש. במבוא סופר שהספר צמח מתוך שבע חקירות עיקריות, שבכל אחת מהן כמה סבבים של שאלות, מקורות, ביקורות ותיקונים; ובדוגמאות שהובאו שם ראינו כיצד כללים כאלה התחדדו תוך כדי הבירור עצמו, כשהצעה שנראתה משכנעת נבדקה מול לשון המקור ונמצאה צריכה תיקון. החלק הבא, "ללמוד הלאה", מרחיב בזה: הוא משתף בדרכי המחקר והלימוד, ובאפשרות להיעזר בכלים חדשים, ובכללם בינה מלאכותית, בלי לוותר על אחריותו של הלומד.

ואין צורך לחכות לו: כבר עכשיו אפשר לבחור משפט אחד מן האיגרת שעדיין קשה, לנסח בדיוק את הקושי, ולבדוק את מקורותיו.

מן הספר אל המצווה

בפתח הספר אמרנו שהאיגרת קצרה: 1,640 מילים. המספר הזה לא גדל בדרך: הלכנו בה קטע אחר קטע, ובכל קטע טווח מילים קטן ומוגדר, עד סופה. אבל מה שנפתח בתוך המילים האלה הלך והתרחב. "כלים" אינו עוד שם לחפצים; "נשמה" אינה תמיד נשמת אדם; "סוף" אינו רק מקום שבו נשאר פחות; ו"מעשה" אינו רק פעולה חיצונית אחרי שהמחשבה הסתיימה. זו תכלית ההרחבה בספר: כל מילה מקבלת מקום בתוך שאלה ובתוך תשובה, והפרטים

מצטרפים למהלך שאפשר לשוב אליו. ככל שההבנה גדלה, מתגלות גם שאלות חדשות. הביאור אינו מבקש להעמיד סוף לעיון, אלא לתת לקורא דרך נאמנה להמשיך בו.

אין צורך לבחור בין עומק לבין מעשה. עומק ההבנה יכול להאיר את המעשה, והמעשה מביא את ההבנה אל תכליתה. אדם יכול לסיים את הספר ולחזור לאותה מצווה שקיים אתמול, אבל לקיים אותה מתוך הכרה חדשה בחשיבותה: הלחם שנותן כוח, האדמה המצמיחה והחפץ המשמש למצווה אינם רק רקע לעבודה רוחנית המתרחשת במקום אחר. הידיעה על הכוח שניתן בהם מוליכה לאחריות — להעמידו לתכליתו — ומוסיפה למעשה דעת וחיות. זהו פרי הלימוד, ואין מודדים אותו במספר העמודים שנקראו.

עכשיו אפשר לשוב אל המילים הראשונות, "איהו וחיוהי חד, איהו וגרמוהי חד". הן אינן עוד פתיחה רחוקה שאין לה שייכות ליומו של הלומד: מהן התחילה הדרך שהגיעה עד המצווה הנעשית בידיים. מי שיפתח בעקבות הביאור מקור אחד, ידייק במילה אחת או יוסיף חיות במצווה אחת, כבר הוסיף צמיחה מן הגרעין שנזרע כאן. יהי רצון שהלימוד יצטרף להפצת המעיינות ולהכנת העולם לגאולה האמיתית והשלמה.

ללמוד הלאה — כלי המחקר והבינה המלאכותית

החלק הזה עוסק בדרך הלימוד ובכלים המסייעים לה. המבוא הזכיר את הדרך בקצרה; כאן היא מקבלת מקום רחב משלה, בשלושה שלבים. תחילה נשאל מה אומרים מקורות התורה, ובעיקר שיחות הרבי ואגרותיו, על כלים חדשים ועל תכליתם. אחר כך נספר כיצד שימשו הכלים במפעל הביאור, ומה למדנו מן השימוש בהם. ובשלב השלישי נעבור אל הלומד עצמו: סדר עבודה שאפשר ללכת בו כבר

היום, דוגמה רצופה אחת מן המחקר ופניות שאפשר להעתיק; אחריהן דרכים לבדוק מקור, להבחין בין טקסט דיגיטלי לצילום דפוס, להבדיל בין מקבילה לראיה ולהשאיר שאלה פתוחה כל עוד היא פתוחה; ולבסוף תרגילים כלליים שאפשר להחיל על כל פרק. את החלק נחתום בחזון של ידיעת תורה רחבה, המגיעה גם אל הצעירים שבלומדים.

אפשר ללמוד את החלק ברצף, או לשוב אליו בכל פעם ששאלה מתוך הביאור מבקשת המשך בירור. מי שרוצה להתחיל מיד בעבודה המעשית יכול לפתוח בסעיף "ללמוד עם חברותא זמינה: מאין מתחילים", ולחזור אחר כך אל הסעיפים הראשונים, המבארים מדוע ראוי לעבוד כך. אחרי החלק באים שמונה מקרי לימוד, שבהם אותה דרך נבחנת בפועל, ובסוף הספר — מילון מושגים ומפתח מקורות.

להתחיל היום, בקטע אחד

בחרו קטע קצר מן האיגרת שכבר למדתם בספר, והעתיקו אותו לכלי השיחה. בקשו: "הסבר את הקטע בשפה פשוטה, וציין מה נאמר בו במפורש ומה אתה מוסיף כהסבר. אל תוסיף מקורות חדשים". קראו את התשובה מול הקטע, וסמנו משפט אחד שהבהיר לכם דבר ומשפט אחד שעדיין דורש בירור. נסו להסביר את הקטע שוב במילים שלכם. אם נשאר קושי, הביאו אותו אל החברותא או אל הרב בניסוח ממוקד. זו התחלה קטנה של הדרך שתתבאר כאן בהרחבה.

מן הזהב אל השכל — ומן השכל אל כלי הלימוד

את דוגמת הזהב פגשנו במבוא, בשיחת י"ז בכסלו תשמ"א. כאן נתבונן במקורה. במדרש שמות רבה אומר רבי שמעון בן לקיש: "לא היה העולם ראוי להשתמש בזהב, ולמה נברא? בשביל המשכן ובשביל בית המקדש". הוא דורש זאת מן הפסוק "וזהב הארץ ההיא טוב", ומקשר את ה"טוב" אל "ההר הטוב הזה והלבנון" — בית

המקדש.[609] במבט הזה, השאלה אינה נגמרת בכך שדבר נמצא בעולם ואפשר להשתמש בו: יש לשאול לשם מה נברא, ובאיזה מעשה מתגלה תכליתו.

בשיחת שבת פרשת משפטים, כ"ד בשבט תשל"ד, מעתיק הרבי את הרעיון גם אל כוח השכל. השכל הוא מן הדברים היקרים ביותר שניתנו לאדם, ועל דרך הזהב שנועד למקדש, הוא **"ניתן רק בשביל הבנה והשגה בתורה"**. מכאן תביעה למצות את יכולת ההבנה, והיא עומדת על יסוד קבלת התורה מסיני: השאיפה להבין ככל האפשר מחוברת להכרה במקורה האלוקי של התורה.[610]

מן הדברים האלה אפשר להמשיך אל הכלים שהתפתחו בימינו. השכל האנושי בונה מכשירים שמרחיבים את יכולתו לחפש, להשוות, לעבד מידע ולהציע דרכי הסבר. ואם השכל עצמו נועד להבנת התורה, מתבקש לשאול את שאלת התכלית גם על מה שהוא בונה: כיצד יוכלו הכוחות האלה לסייע להבנה והשגה בתורה? על יסוד זה אנו אומרים — כיישום שלנו לימינו, ולא כציטוט מדברי הרבי — שגם הבינה המלאכותית ראויה לשרת את התורה ואת עבודת ה'. אין בכך שלילה של שימושים אחרים או של עבודתם של אחרים; יש בכך הצבת תכלית ללימוד שלנו. ההשקעה בהכנת ביאור מסודר היא דרך מעשית להקדיש את היכולת החדשה לתכלית הזאת.

משל הזהב מוסיף כאן הבנה: כדי שהחומר יעמוד לשירות המקדש, צריך לתת לו צורה ולעשות בו מלאכה. גם יכולת טכנולוגית רחבה זקוקה לכיוון ולעבודה: להציב לפניה שאלות ראויות, לאתר בעזרתה מקורות, לבחון את הצעותיה ולסדר את המסקנות כך שיועילו

---

[609] שמות רבה לה, א: "אמר רבי שמעון בן לקיש: לא היה העולם ראוי להשתמש בזהב, ולמה נברא? בשביל המשכן ובשביל בית המקדש, שנאמר 'וזהב הארץ ההיא טוב', כמה דאת אמר 'ההר הטוב הזה והלבנון'". הנוסח בספריא. מקבילה בבראשית רבה טז, ב, ושם "בשביל בית המקדש" בלבד. מקור זה מצוין גם בשיחת משפטים תשל"ד הנידונה בהמשך.

[610] שיחת שבת פרשת משפטים, כ"ד בשבט תשל"ד, סעיף יד, תורת מנחם, בנוסח הבלתי מוגה. הלשון שם: "וניתן רק בשביל הבנה והשגה בתורה".

ללומד. זהו היישום שאנו מבקשים לממש בספר: להקדיש את כלי המחקר לעבודת הבירור, ואת תוצאות הבירור להבנת התורה.

כשמצרפים לכך את משל הננס שעל כתפי הענק, שראינו במבוא, מתבהרת דרך העבודה. הננס רואה למרחוק מכוח הגובה שקיבל, ומי שהועמד על הכתפיים נדרש להשתמש במה שניתן לו. כך גם אנו: גדולי התורה העמידו לפנינו אוצר; כלים חדשים מסייעים לנו להגיע אל חלקים נוספים בתוכו; ועלינו לעמול כדי שהגישה הנוספת תהפוך להבנה. האחריות גדלה עם האפשרות. כל שער שנפתח מזמין אותנו להוסיף בלימוד, לדייק בהסבר ולהעניק גם למתחיל דרך אל עניינים שעד עתה נראו לו סגורים.

המחשב: לחסוך את החישוב, להעמיק את העיון

בשיחת שבת פרשת שלח, כ"ח בסיוון תשל"ה, מתייחס הרבי במפורש למחשב. הוא מתאר מכשיר המקצר מאוד פעולות חישוב, ומדגיש את התנאי: מכשיר תקין שהוזנו בו הנתונים הנכונים. מכאן הוא עובר למשל בעבודת ה': אדם אינו צריך לדחות את קיום המצוות עד שישחזר בעצמו את כל הבירור שעליו עמלו חכמי הדורות. אפשר להתחיל במעשה וללמוד את טעמו. בתוך המשל נאמר: **"חבל לבזבז את הזמן על דברים שכבר התייגעו עליהם חכמים גדולים ממנו"**. את הכישרונות יש להפנות להשגות נוספות ונעלות יותר.[611]

לענייננו, המשל פותח שאלה מעשית על חלוקת העמל. בחיפוש מקור, לדוגמה, יש פעולות חוזרות שאפשר להיעזר בכלי כדי לקצרן. לאחר שנמצא המקור מתחילה עבודה אחרת: לקרוא אותו, להבין למי הוא מתייחס ולבדוק כיצד הוא מאיר את האיגרת. הזמן שנחסך יכול להפוך לעוד עיון, לעוד השוואה ולעוד הסבר. כך אנו מבקשים לעבוד בספר הזה: להקדיש את הכוחות לשאלות שהמידע לבדו עדיין

[611] תורת מנחם, חלק פ, עמ' 350–351, סעיפים יד–טו, הנחה בלתי מוגהת; הפרסום המודפס באתר להי"ק.

אינו פותר. ולתנאי שבמשל — מכשיר תקין ונתונים נכונים — נשוב כשנגיע אל המערכות המנסחות תשובות.

מן הרדיו אל המכשירים החדשים: מה בוחנים?

היחס הזה לכלי עבודה מצטרף לדברי הרבי על שידורי תורה. במכתב לרב פינחס מרדכי טייץ, מראש חודש שבט תשי"ד, הוא מברך על שיעור "דף השבוע" ברדיו ועל הרחבתו "הן בכמות הן באיכות". הרדיו מתואר שם כ"כח נעלם ונפלא שבטבע שמוצא תיקונו רק על ידי העשותו אמצעי כלי ומקדש לו ית'" — כוח נסתר ומופלא בטבע, שתיקונו בא רק כשהוא נעשה אמצעי, כלי ומקדש לה'. גם כאן, כמו בזהב, מופיעה לשון המקדש. באותו מכתב מבקש הרבי "להדגיש ולחזק עניני יראת שמים וקיום המצוות מעשיות בפועל".[612]

הדבר נוגע ישירות גם לתניא, הספר שאיגרת הקודש היא אחד מחלקיו. ביי"א בניסן תשי"ט כתב הרבי לר' יונה איידלקופ: **"פשוט אשר שידור ברדיא דתניא – נכון וטוב הוא"**. במכתב לבנימין צביאלי, מט"ז בכסלו תש"כ, הוא שואל: "והיש לך הפצה גדולה מזו שעל ידי גלי הרדיו שפורצים כל הגבולים והמחיצות".[613]

בהתוועדות י' בשבט תשל"ו השיב הרבי להתנגדות לרדיו בשל חידושו. הוא הצביע על התוספת הממשית בשמירת תורה ומצוות שבאה מלימוד החסידות בשידור. עם זאת הבהיר: במקום שיש איסור, תוצאה חיובית אינה מבטלת אותו — מצווה הבאה בעבירה אינה

---

[612]אגרות קודש, חלק ח, עמ' קלו–קלז, מכתב ב'שעז. לשונו: "בכח נעלם ונפלא שבטבע שמוצא תיקונו רק על ידי העשותו אמצעי כלי ומקדש לו ית'"; "להדגיש ולחזק עניני יראת שמים וקיום המצוות מעשיות בפועל".

[613]המכתב לר' יונה איידלקופ, י"א בניסן תשי"ט, מובא ב"הפצה מעל גלי האתר", התקשרות תר"ס. המכתב לבנימין צביאלי: אגרות קודש, חלק יט, מכתב ז'קכא, ט"ז בכסלו תש"כ (עמ' צה, לפי "התקשרות"); ב"התקשרות" מובא המכתב בקיצור.

נעשית היתר מחמת תוצאותיה.[614] מה בוחנים, אם כן? שימוש מסוים ותועלתו בעבודת ה' — בתוך גבולות ההלכה.

במפעל הביאור אנו מבקשים להמשיך את כיוון הפעולה הזה גם אל הכנת חומר הלימוד. אפשר להפיץ טקסט למרחוק, ואפשר גם להשקיע בהסבר שיקרב אותו להבנת הקורא. שני המאמצים דרושים: לפתוח גישה אל הספר ולפתוח דרך בתוך הספר. יש אדם שהספר כבר מונח לפניו, אך לשונו עדיין רחוקה ממנו. עבורו הבהרת מושג אחד היא פתיחת שער.

עקב תשמ"ח: החידוש עצמו אינו סיבה להימנע

בשיחת שבת פרשת עקב, כ"ג במנחם־אב תשמ"ח, הרבי עוסק ישירות בהתגלות מכשירים וחכמות חדשות בדורות האחרונים. הוא קושר אותם להכנת העולם לגאולה, ודוחה את הטענה שעצם העדרם בדורות קודמים מצדיק הימנעות מהם. אבן הבוחן שהוא מציב היא: **"האם ע"י ענינים אלו מיתוסף בתורה ומצוות"**. האפשרות להשתמש בכלי לרעה אינה שוללת את הקדשתו לטוב; הרבי מביא לכך את הזהב, שבו פתחנו — הוא שימש לעגל, ובכל זאת נדרש למשכן — ומוסיף שיש לדאוג שלא תצמח תקלה מן השימוש. ההוראה המעשית היא להקדיש את האפשרויות שהתגלו להפצת תורה ויהדות.[615]

מן השיחה הזאת עולה אמת מידה ברורה, ואנו מציעים ליישם אותה על עבודת הביאור: האם הכלי מאפשר להגיע למקור שקשה היה לאתר? האם הוא מסייע לגלות שהסבר מסוים מערבב בין שתי מדרגות? האם בעזרתו אפשר להכין הסבר מובן יותר? כאשר השימוש אכן מניב תוספת כזאת, יש טעם של ממש להשקיע בו

---

[614]שיחות קודש תשל"ו, חלק א; הדברים מובאים ברשימת "הפצה מעל גלי האתר" הנזכרת, ושם גם ההסתייגות: במקום שיש איסור אין להתחשב בתוצאות, שהרי זו מצווה הבאה בעבירה.

[615]דברי משיח תשמ"ח, שיחת שבת פרשת עקב; הקטע הנדפס באתר הגאולה.

ולפתחו. המכריע אינו חידושו של הכלי, אלא פרי הלימוד שהוא מצמיח.

פנימיות התורה וחכמות העולם

בלקוטי שיחות, חלק טו, בשיחה השנייה לפרשת נח, מבאר הרבי את הקשר שבין התגלות פנימיות התורה לבין התפתחות חכמות העולם, על יסוד דברי הזוהר על פתיחת "תרעי דחכמתא לעילא ומבועי דחכמתא לתתא" — שערי החכמה למעלה ומעיינות החכמה למטה. חכמות העולם מקבלות את תכליתן כשהן משמשות לעבודת ה' ולתורתו. בתחילת השיחה מוזכרים גם הדפסת תורה אור ולקוטי תורה ולימוד פנימיות התורה בדרך של הבנה וביאור.[616]

בעינינו יש כאן התאמה עמוקה לעבודה על אגרת הקודש כ'. פתיחת אוצר הספרים והרחבת ההסבר מצטרפות זו לזו: יש להנגיש את המקור ויש לעמול על הבנתו. עיקר ההישג שאנו מבקשים הוא שלומד יוכל להסביר לעצמו מדוע כתובה מילה מסוימת, כיצד היא קשורה לקודמתה ומה מתברר מן המקורות שסביבה. התקדמות בכלי המחקר מקבלת כך יעד מוגדר בתוך לימוד התורה.

הבינה המלאכותית בעבודת הביאור

מן המקורות האלה אנו לומדים גישה שיש בה אחריות ותביעה לעשייה: כוחות שניתנו לאדם יכולים וראויים לשרת את עבודתו בתורה. **החיבור אל הבינה המלאכותית הוא יישום שאנו מציעים היום לעקרונות שבשיחות.** אין בשיחות שצוטטו דיון ישיר במערכות האלה, ואין בהן הוראה שכל אדם חייב להשתמש בהן. יש בהן בסיס חזק לבחינת שימוש מועיל ומכוון, ולנכונות להקדיש לו מאמץ כשהוא מרחיב את הלימוד וההפצה.

---

[616] לקוטי שיחות, חלק טו, עמ' 42 ואילך, סעיפים א–ב; תרגום עברי מודפס. גוף השיחה מובא שם בתרגום ללשון הקודש, וההערות בלשונן. דברי הזוהר: זח"א קיז, א — "ובשית מאה שנין לשתיתאה יתפתחון תרעי דחכמתא לעילא ומבועי דחכמתא לתתא".

במפעל הזה נעשה השימוש בכלים החדשים חלק מהותי מדרך העבודה. מאות רשומות, שאלות ופירושים הועמדו להשוואה; הצעות ראשונות נבדקו מחדש; ועניינים שהיו מפוזרים בכמה חיבורים רוכזו סביב לשון אחת באיגרת. אפשר היה להציע כמה דרכים להבין משפט, לבקש לבחון את הקושי בכל אחת מהן ולשוב אל המקור מתוך שאלה מדויקת יותר. ריבוי הפעולות הזה מסביר גם מדוע העמל שמאחורי פסקה פשוטה עשוי להיות גדול כל כך.

העבודה עם מערכת המציעה ניסוחים ופירושים דורשת הבחנה נוספת. תשובה הנשמעת בהירה עשויה לכלול ייחוס שגוי או חיבור שאינו מוכח בין מקורות. משום כך אין מעתיקים אליה את ההנחה שבמשל המחשב החישובי, שלפיה נתונים נכונים ומכשיר תקין נותנים את התוצאה הנכונה. בביאור תורני יש לפתוח את המקור, לקרוא את ההקשר ולבחון את המסקנה. הבדיקה הזאת היא חלק משיטת העבודה ומאחריות העריכה, ובסעיפים הבאים של חלק זה נראה כיצד כל לומד יכול לעשותה בעצמו.

מתוך כך מתברר גם פשר ההכרח המעשי שאנו רואים בכלים החדשים: בהיקף המחקר שאליו חותר המפעל, הם מסייעים לקיים בירור חוזר, לרכז מקבילות ולערוך חומר רב בדרך שקשה מאוד לאדם יחיד לקיים באותו היקף. ההזדמנות הזאת מחייבת אותנו להשתדל לנצלה היטב. ככל שמתרבה הסיוע, אפשר לתבוע מן הביאור יותר: יותר דיוק, יותר פתיחת ספרים, יותר בירור של שאלות קשות ויותר השקעה בהבנתו של הקורא.

אין הישג גדול יותר מן הרגע שבו המאמץ הרחב נעשה קניין פשוט אצל הלומד. מונח שהיה חתום נעשה מובן; משפט שנראה מנותק מוצא את מקומו; ושאלה שהטרידה את הקורא מקבלת הסבר שאפשר לעקוב אחריו. זו אמת המידה שלפיה אנו מבקשים לבחון

את השימוש בכלים האלה בספר שלפנינו. התוצאה צריכה להימצא בלימוד עצמו, בכל מילה ומילה.

מה מלמד היקף העבודה הזאת?

במבוא ראינו את הרצף: שבע חקירות עיקריות, כל אחת בכמה סבבים; חומר עבודה של כ־3,200 עמודים;[617] שלושה כרכי מחקר; ועשרים פרקים של ביאור. החומר ערוך בכרכי המחקר, והביאור שלפניכם מגיש את פירותיו בלשון המיועדת למתחיל. כאן השאלה אחרת: מה מלמד ההיקף הזה על העבודה עם הכלים?

זמן יצירת תשובה אינו זמן הכנת ספר. כפי שסיפרתי בפתח הדבר, המחקר התקדם במהירות, ואילו הכנת הספר דרשה קריאה, המתנה ובדיקות חוזרות. הניסוח המהיר אפשר עוד עיון ותיקון; האחריות למסירת הדברים לקורא נשארה שלי.[1]

במחקר ריכז ChatGPT את העבודה, ניסח שאלות לסבבים ושמר את ההכרעות. Grok הציע כיווני הסבר וקשרים לבחינה; Claude סייע במיון, בהשוואה ובביקורת. Grok Bot התמקד באיתור המקורות ובפתיחתם בצילום דפוס או בטקסט דיגיטלי. העברתי את התשובות בין הכלים, ביקשתי בדיקות נוספות והכרעתי בין ההצעות. גם בעריכת הספר חולקו תפקידי הכתיבה, ההרחבה והביקורת,

---

[617]המספר כ־3,200 מובא כאן לפי תיאורו של יוזם המחקר. בספר המחקר, כרך א, עמ' 2, מתואר ההיקף כך: "בסיס הספר הוא מאגר של 670 קבצים, שמקורם בסבבי שאלות, תשובות, איסוף, ביקורת ותיקוני מקורות. הפקתו התיעודית הקודמת נפרשה על 3,200 עמודים בשמונה כרכים. היקף זה כולל גם חזרות, הוראות עבודה וצילומים". ההיקף מתייחס לחומר התיעודי.

[1]אומדני הזמן ותיאור סביבת העבודה הם עדות אישית של יוזם המחקר, שנמסרה לצורך הספר: כשש שעות לשבע החקירות העיקריות וכשישים שעות להכנת הספר מן החומר שנאסף. בשלבים המוקדמים דיווח על שימוש ב־Grok 4.6, ב־Claude Opus 5 ומעט Opus 5.5 ו־Fable, וב־Astra בסביבת ChatGPT. על שלבי הסיום הוסיף: Astra ברמות Medium, High, Extra High והרמה המרבית; Grok Heavy, Grok 4.7 ו־Sol 6.1; Grok Bot; וב־Claude גם Sonata, שבה נערכה לדבריו בדיקת הסיום האחרונה. שמות הכלים מובאים כפי שנמסרו. פרטי הגרסאות וזמני התשובות נשמרו בכרכי המחקר באופן חלקי (ספר המחקר, כרך א, עמ' 67, 72; כרך ג, עמ' 2156).

וההחלטות נשארו בידי. כל כלי תרם, ובכל אחד נמצאו טעויות שתוקנו.[618]

ניסיתי גם את Gemini, אך בעבודה הזאת הוא לא התאים לצרכיי ולא נעשה כלי מרכזי. נעזרתי בכלים שאפשרו לי לקדם את הבירור, לבדוק מקורות ולהשלים את העבודה.[619]

השותפים לשלב האחרון ומה למדתי מהם

בשלבי הסיום שימש ChatGPT כלי העריכה הראשי, בעזרת Astra ובהמשך Sol 6.1; Grok ו־Claude השתתפו בקריאות ובביקורת. האחריות להכרעות נשארה שלי. בעבודתי נתקלתי בתקיעות ובהמתנות ארוכות, בייחוד עם Astra, ואילו בדיקת הסיום ב־Sonata התקדמה ברציפות ובמהירות. זהו ניסיון אישי, שממנו למדתי לבחון את התאמת הכלי למשימה: עומק הבירור חשוב, וגם דיוק בנוסח, עקביות והשלמת העבודה.[1]

את ההשוואה המפורטת בין ההצעות, הדוגמאות, ההכרעות וגבולות הקריאה ריכזנו בפרק הסיום של כרך ג בספר המחקר. שם אפשר

---

[618]ספר המחקר, כרך א, עמ' 50: "ChatGPT ריכז את המחקר והתיעוד, ו־Grok ו־Claude הגישו תשובות וביקורות שהועברו בידי ראש בית המדרש. זהו תיאור של כלי עבודה ושל תפקידיהם, לא של שלושה בעלי סמכות תורנית"; כרך ג, עמ' 2154 ("אין לזהות תפקיד עם שם מודל באופן קבוע"), 2174–2175 ו־2185–2186. על ההערכות המפורטות ראו שם, עמ' 2156 ו־2175–2176.

[619]עדות יוזם המחקר נמסרה לצורך הספר. על התיעוד: ספר המחקר, כרך א, עמ' 72: "בארבעת סבבי המחקר Gemini נזכר בהכנות הפתיחה בלבד ולא השתתף בסבבים הפעילים המתועדים" (הכוונה לסבבי הבירור של שאלת משה), ושם על דוחות שיפור מ־Grok ומ־Gemini בשלב עריכת החוברות; כרך א, עמ' 229–228: בביקורת שנערכה על חקירה ממוקדת נמנו "תיקונים החייבים להיבחן במפורש" בתשובות כל אחד מן הכלים; לגבי Gemini נרשמו שם, למשל, "ערבוב ל"ב נתיבות, למ"ד כלים ול"ד כלים; טענות בלעדיות ובדיקת כל הדפוסים בלי תיעוד", ובאותה רשימה נקודות לבדיקה גם בתשובות Claude, Grok, Grok Bot ו־ChatGPT; כרך ג, עמ' 2186: "תדריך אינו תשובה".

[1]אומדני הזמן ותיאור סביבת העבודה הם עדות אישית של יוזם המחקר, שנמסרה לצורך הספר: כשש שעות לשבע החקירות העיקריות וכשישים שעות להכנת הספר מן החומר שנאסף. בשלבים המוקדמים דיווח על שימוש ב־Grok 4.6, ב־Claude Opus 5 ומעט Opus 5.5 ו־Fable, וב־Astra בסביבת ChatGPT. על שלבי הסיום הוסיף: Astra ברמות Medium, High, Extra High והרמה המרבית; Grok Heavy, Grok 4.7 ו־Sol 6.1; Grok Bot; וב־Claude גם Sonata, שבה נערכה לדבריו בדיקת הסיום האחרונה. שמות הכלים מובאים כפי שנמסרו. פרטי הגרסאות וזמני התשובות נשמרו בכרכי המחקר באופן חלקי (ספר המחקר, כרך א, עמ' 67, 72; כרך ג, עמ' 2156).

לראות מה הוסיפה כל בדיקה, מדוע הערות חופפות אינן מיותרות, וכיצד גם הצעה סבירה עשויה לקבל לבסוף ניסוח אחר.[620]

עיקר הלקח אינו שם הגרסה המהירה ביותר. המעבר מתשובה ראשונה לספר דורש שאלות טובות, חזרה אל המקור וביקורת של ההסבר. חיסכון בזמן היצירה הראשונית יכול לאפשר יותר מכל אלה. שמות המודלים וגרסאותיהם הם עדות לדרך שבה נעשתה העבודה בזמן הכנת הספר; הכלים עשויים להשתנות ולהשתפר, ואיננו תולים את ההדרכה בממשק מסוים או בהבטחה שבעוד זמן קצר כל מחקר יסתיים בדקות. גם אם בעת הקריאה יעמדו לרשות הלומד מערכות אחרות, דרך הבירור המתועדת בספר תוכל להמשיך לשמש אותו: לשאול, ללמוד, לפתוח מקור, להשוות, לבחון ולהוסיף הבנה.

כלי שמרחיב את היכולת — ודורש ללמוד כיצד להשתמש בו

להבדיל, בשנת 1816 האזין הרופא הצרפתי רנה לאנק ללבה של אישה צעירה דרך צינור של נייר מגולגל. מן הניסיון הזה המשיך ובנה גרסאות עץ של הכלי, וכך התפתח הסטטוסקופ. המכשיר הרחיב את היכולת לשמוע, אבל היה צורך ללמוד גם מה משמעותם של הקולות הנשמעים. כלי טוב פותח גישה; הבנת הממצא מחייבת דרך לימוד.[621]

הדוגמה מאירה את מצבנו גם בדמיון וגם בהבדל. לפנינו ים של ספרים, ושעותיו וזיכרונו של כל לומד מוגבלים; כלי בינה מלאכותית עשוי לסייע לאתר לשון רחוקה, להשוות ביאורים ולהציע דרך נוספת

---

[620]ספר המחקר, כרך ג, פרק הסיום "מן הטיוטה אל הספר: השוואת עבודת העריכה של המודלים", עמ' 2204 ואילך. הפרק משווה את דוחות הבקרה על נוסח הספר הסופי, מתעד את ההכרעות ומפריד בינם לבין הערות עבודה על נוסח קודם. מספר ההצעות והיקף הקריאה אינם מדד כללי לאיכות המודלים.

[621]Science Museum Group, קטלוג הסטטוסקופ של לאנק (A106078): ב־1816 האזין לאנק ללבה של אישה צעירה דרך צינור של נייר מגולגל, ובהמשך בנה גרסאות עץ של הכלי. קטלוג המוזאון. ההקבלה ללימוד התורה היא משל שלנו, ואינה מן המקור.

לשאלה. אבל כמו במשל המחשב, גם כאן צריך לדעת היכן הדמיון נעצר: גליל ההאזנה מעביר קול, ואילו מערכת המנסחת תשובה עלולה לייחס משפט למקור שלא אמר אותו, ואף להפנות למקור שאינו קיים. לכן לימוד הכלי כולל מן ההתחלה את ההרגל לפתוח את הספר ולקרוא.

בבית המדרש כבר מוכרת דרך העבודה הנחוצה: מניין הדברים? מי אמר אותם? האם זו לשון המקור או פירוש עליה? מה מקשה עליה? ומה נשאר בצריך עיון? מטרת המיזם שתואר כאן, ושמו YeshivahAI, היא להעמיד את היכולת החדשה לשירות הדרך הזאת. כשהכלי מוצא עוד מקור, אנו מקבלים הזדמנות ללמוד אותו; כשהוא מציע הסבר, אנו מקבלים הצעה לבחון. כך הוא יכול להרחיב את עבודת הלומד.

אחת ממטרות הספר היא אפוא ללמד חסידים ולומדים כיצד לעבוד עם הכלים האלה בפועל. מי שאינו מכיר את האפשרויות עלול להשקיע שעות בחיפוש שאפשר לקצר, או להחמיץ מקבילה שיכלה לפתוח את הסוגיה. יש צורך ממשי ללמוד את דרך השימוש: להגדיר שאלה, לבקש ראיה, להבחין בין חלופות ולשוב אל המקור. במחקר שמאחורי הספר זו הייתה יכולת עבודה מרכזית, ולכל לומד היא יכולה להיות פתח ללימוד עצמאי.

המושג "בינת־על" משמש בדיונים על מערכות עתידיות שיכולותיהן יעלו על הקיים. בעינינו הוא חזון וכיוון אפשרי, המזכיר שהאפשרויות עשויות עוד להתפתח, ולא יכולת מוכחת. תקוות הספר אינה תלויה בו, ובוודאי אין לזהות טכנולוגיה כלשהי עם הגאולה עצמה. כבר האפשרות לפתוח עוד מקור ולבארו היטב היא הזדמנות גדולה.

שלוש דוגמאות מן ההיכרות האישית

כיצד משלבים מומחים כלים כאלה בעבודתם? שלוש דוגמאות מן האנשים שאני מכיר ממחישות זאת. להבדיל, מנתח לב בעל יותר מארבעים שנות ניסיון נעזר במיפוי אישי של הלב ובניתוח ממוחשב של אפשרויות הטיפול. הוותק אינו מבטל את התועלת שבכלי; הוא מאפשר למומחה לבחון את התוצאה מתוך ידע וניסיון. עורך דין בעל יותר מארבעים וחמש שנות ניסיון נעזר בניתוח נוסף באמצעות בינה מלאכותית לפני גיבוש עמדתו. גם כאן האחריות למסקנה נשארת בידיו; הכלי מרחיב את החומר ואת האפשרויות שהוא שוקל.

ובתחום התורה אני מכיר רבנים חשובים הנעזרים בכלים לאיתור מקורות ולהשוואתם, ומכריעים מתוך עיונם.[622]

דוגמה נוספת, להבדיל, פורסמה באוניברסיטת ג'ונס הופקינס: מודלים ממוחשבים של לב, "תאומים דיגיטליים" המותאמים למטופל, שולבו בשיטת בינה מלאכותית שהאיצה חיזוי של התפשטות האות החשמלי בלב. בבדיקה על אלף מודלים קוצר החישוב המסוים הזה מכמה שעות לשניות ספורות במחשב אישי.[623]

המסקנה שאנו מבקשים ללמוד מן הדוגמאות היא פשוטה: דווקא מי שמכיר את ערכה של המומחיות צריך להכיר גם את הכלים המסוגלים לסייע לה. בלימוד התורה ההזדמנות היא להוסיף עיון, דיוק והבנה בתוך הזמן שניתן לנו.

ללמוד עם חברותא זמינה: מאין מתחילים

עד כאן תיארנו מה נעשה בספר ולמה. עכשיו נעבור אל הלומד עצמו. המטרה היא שכל מי שקורא את השורות האלה יוכל לנסות כבר היום, בלי ידע טכני מוקדם, ללמוד משפט אחד מן האיגרת

---

[622] עדויות אישיות של יוזם המחקר על הסתייעות מומחה בכלי עזר.

[623] Marc Shapiro, A Digital 'Twin' for Individualized Cardiology, Johns Hopkins Medicine, 23.5.2025 (כ"ה באייר תשפ"ה). השיטה נקראת DIMON; לפי הדיווח הופעלה על 1,000 תאומים דיגיטליים, וחיזוי התפשטות האות החשמלי קוצר מכמה שעות לשניות ספורות, במחשב אישי. דיווח המוסד.

בעזרת כלי בינה מלאכותית — ולדעת גם כיצד לוודא שהמקור שהוא מקבל אמיתי.

ההתחלה פשוטה: פותחים שיחה עם כלי כזה, כותבים שאלה בשפה שנוחה לנו, ומצרפים את לשון המקור שעליו אנו שואלים. אם ההסבר קשה, אומרים זאת. אם מונח אינו מובן, מבקשים את פירושו לפני שממשיכים. אם המשל לא עזר, מבקשים משל אחר. אין כאן מבחן ואין ממי להתבייש; ההתקדמות נמדדת במה שהלומד מבין, לא במהירות שבה הבין. מי שאינו מכיר עדיין שמות כמו ספירות, אצילות או פרצוף יכול להתחיל בדיוק מכאן: לבקש הסבר לכל שם בפעם הראשונה שהוא מופיע.

זו דרכה של חברותא בבית המדרש מאז ומעולם: אחד מקשה, השני מתרץ, ושניהם פותחים את הספר. הכלי החדש יכול למלא חלק מתפקיד החברותא — להסביר, להקשות, להציע מקור, להשוות. אבל הוא אינו רב, אינו פוסק, ואינו עד שאפשר לסמוך עליו בלי בדיקה: גם תשובה הכתובה בביטחון רב עלולה לייחס לספר דבר שאינו כתוב בו. לכן כל הדרך שנתאר כוללת גם את הבדיקה, והבדיקה היא חלק מן הלימוד עצמו, כמו בכל חברותא טובה.

מי שמבקש נקודת פתיחה מוכנה ימצא אותה בסוף כל אחד מפרקי הביאור, בסעיף "ללמוד את הפרק בעזרת כלי בינה מלאכותית": כמה תרגילים הקשורים ללשון הפרק, ובכל אחד מה לשאול את הכלי, מה לבדוק בעצמנו במקור, והיכן עובר גבול המסקנה.

מה יכולה השיחה להוסיף ללומד?

לצד החיפוש במקורות, יש לשיחה עם כלי בינה מלאכותית ערך לימודי שאפשר לנסות בפועל. אפשר לבקש ממנו להחליף דרך הסבר: לפרש תחילה את המילים, אחר כך לתת דוגמה, ולבסוף להראות היכן הדוגמה מפסיקה להתאים. הלומד אינו חייב להסתפק

בתשובה הראשונה. התועלת ניכרת כשהוא מסוגל להסביר את העניין גם בלי להסתכל בתשובה.

אפשר גם להפוך את כיוון העבודה: הלומד כותב את ההסבר שלו, והכלי מתבקש למצוא בו מעבר שלא הוצדק. לדוגמה: "כתבתי שהעפר נמוך ולכן אינו יכול לגלות כוח נעלה. הראה איזו הנחה שלי נבחנת בפרקים 14–15". כך הכלי מסייע לחשוף את השאלה, והספר מספק את החומר לבדיקת התשובה. אין צורך לפתוח חיפוש חדש בכל פעם; לעיתים השיפור הגדול הוא לקרוא היטב את מה שכבר לפנינו.

דרך שלישית היא להתאמן בהעברת ההבנה לאחר. מבקשים מן הכלי לשאול בשם קורא מתחיל: מה פירוש "כלי" כאן? אם הנשמה מחיה דבר נברא, האם גם היא נבראת? מדוע צריך את הפרק הבא? מנסים להשיב בעצמנו. כאשר התשובה נתקעת, מתגלה המקום שדורש עוד לימוד. הכלי מועיל כאן כמארגן של תרגול; היכולת שאנו מבקשים לבנות היא יכולתו של הלומד.

ולפעמים השימוש הטוב הוא לעצור. אחרי שנוסחו שתי אפשרויות ונפתח המקור הדרוש, עוד תשובות עשויות לחזור על אותו קושי במילים חדשות. אז כדאי לכתוב את הידוע ואת החסר, ולהמשיך בספר או להביא את השאלה לחברותא ולרב. שיחה פורייה נמדדת בהבנה שנקנתה, ולא במספר ההודעות שנשלחו.

סדר העבודה במבט אחד

לפני הדוגמה, הנה הדרך כולה בשבעה שלבים. אלה אותם שלבים שהוצעו במבוא, בהדרכה "כיצד לומדים בספר?". ליד כל שלב כתוב

גם מה בודקים בו. מי שמתחיל יכול לעבור עליהם לאט, על משפט אחד מן האיגרת.

1. **לצרף את הקטע.** מעתיקים לשיחה את לשון האיגרת עצמה, ולא רק את השאלה עליה, ורצוי גם את מה שלפני המשפט ואחריו. **מה בודקים:** שהקטע שצורף הוא אכן הקטע שעליו אנו שואלים, ושידוע מאיזה נוסח הוא הועתק.
2. **לבקש הסבר.** מבקשים הסבר מילה במילה, בלי להניח ידע מוקדם, וכל מונח — לפני שמשתמשים בו. **מה בודקים:** שההסבר נוגע במילים שלפנינו, ולא ברעיון כללי הדומה להן.
3. **לשאול מה עדיין קשה.** מבקשים את הקושיה החזקה ביותר נגד ההסבר שהתקבל. **מה בודקים:** אם הקושי שממנו התחלנו באמת נפתר, או רק קיבל ניסוח חלק יותר.
4. **לפתוח את המקור.** כל מראה מקום שהכלי מביא, פותחים בעצמנו. **מה בודקים:** שהספר, הסימן והעמוד קיימים ותואמים; ואיזה עד ראינו — צילום של עמוד מודפס או טקסט דיגיטלי.
5. **לבדוק את הציטוט בהקשרו.** קוראים את הפסקה שלפני הציטוט ושאחריו. **מה בודקים:** על מה מדברת הפסקה, מי אומר את הדברים, והאם המשפט נאמר על הנושא שלנו.
6. **להשוות.** מעמידים זו מול זו שתי הצעות, או שני מקורות. **מה בודקים:** מה כל הצעה פותרת ומה היא משאירה קשה; והאם המקור שהובא הוא ראיה לדבר עצמו, או רק מקבילה קרובה אליו.
7. **לרשום את המסקנה ואת גבולה.** כותבים מה התברר, על מה הוא נשען, ומה עדיין לא הוכח. **מה בודקים:** שכל משפט במסקנה נשען על מקור שנפתח, ושמה שנשאר פתוח כתוב כפתוח.

הדוגמה הרצופה שלהלן מראה את השלבים האלה בפועל ובפירוט רב יותר. היא נפתחת בצעד שקודם להם — ניסוח השאלה וצמצומה — ומוסיפה צעד מיוחד על מקור שנטען שאינו קיים; לכן יש בה תשעה צעדים. אחריה באות פניות שאפשר להעתיק, ולאחר מכן סעיפים המרחיבים את השלבים הדורשים יותר תשומת לב: בדיקת המקור, ההבחנה בין טקסט דיגיטלי לצילום דפוס, ההבחנה בין מקבילה לראיה, והדרך להשאיר שאלה פתוחה.

דוגמה רצופה: כיצד השיג משה, אם "ופני לא יראו"?

נלך יחד בדוגמה אחת מתוך המחקר שמאחורי פרק 2 של הספר. היא מתועדת בכרך א של ספר המחקר, מן השאלה הראשונה ועד המסקנה, ואפשר ללכת בעקבותיה.[624] את העניין עצמו ואת מונחיו מבאר הפרק בשפה פשוטה, מילה אחר מילה; כאן נתמקד בדרך הבירור: כיצד מתחדדת שאלה, כיצד נבחנת תשובה ומה מוסיפה פתיחת הספרים. הבירור התקדם בסבבים: בכל סבב נשלחו שאלות אל מערכות הבינה המלאכותית, והתשובות נשמרו ונבחנו בביקורת.

המשפט. בפתיחת האיגרת מבאר אדמו"ר הזקן שהספירות דאצילות, בבחינת הכלים שלהן, "שנקראות בלי מה בספר יצירה, שאינן בבחינת יש ומהות מושג, וכמו האין־סוף דלית מחשבה תפיסא ביה כלל, וכמו שכתוב 'ופני לא יראו'". ומיד הוא מוסיף: "ונבואת משה רבינו עליו השלום והשגתו היתה מפרק עליון דנצח דזעיר אנפין".

השאלה. בקריאה עלה קושי. באיגרת י"ט שבתניא נאמר על משה רבנו שהשגתו לא היתה בפנימיות החכמה העליונה, "אבל למעלה מנהי"מ לא היתה לו שום השגה בפנימיות, כ"א בבחי' אחוריים דחכמה המלובשת בבינה, המלובשת ומתפשטת תוך פנימיות דנהי"מ", ועל כך מובא הפסוק "וראית את אחורי ופני לא יראו".

---

[624] הבירור מתועד בספר המחקר, כרך א, עמ' 39–78, ובעיקר בחוברת "השגה והתהוות באצילות" שבעמ' 49–75: שאלת הפתיחה, ארבעת הסבבים, פנקס הסברות והמסקנות. הציטוטים מן המחקר שבדוגמה מובאים משם (עמ' 50, 58–60, 72). לשון האיגרת: תניא, אגרת הקודש כ'.

כלומר: בנצח, הוד, יסוד ומלכות — נהי"מ — היתה למשה השגה בפנימיות.[625] אבל נצח הוא אחת מעשר הספירות דאצילות, וכליו בכלל הכלים שעליהם נאמר "שאינן בבחינת יש ומהות מושג". כיצד אפשר לומר על אותן ספירות שאין בהן מהות מושגת, ובה בעת לתאר השגה נבואית בפנימיותן? ובאותה פסקה עולה שאלה נוספת: הדיון עוסק בספירות דאצילות, ולפתע מובאים מלאכים ו"רוח הבהמה מפני שור". מדוע דוגמה ממדרגה אחרת מסבירה את הנושא?

צעד ראשון: לנסח ולצמצם. הצעד החשוב הראשון היה להפריד בין שתי השאלות. האחת היא שאלה של השגה: כיצד מדברים על השגת משה בתוך דיון בספירות שאינן בגדר "יש ומהות מושג"? השנייה היא שאלה של התהוות: כיצד מופיע גוף גשמי מתוך סדר רוחני? תשובה טובה לשנייה אינה מכריעה מעצמה את הראשונה. גם השאלה הראשונה צומצמה: לא "כיצד אדם יכול להשיג אלוקות" בכלל, אלא כיצד אותן ספירות עצמן נכללות לכאורה בשני צדי הסתירה.

צעד שני: לצרף את הקטע. השאלה הוצגה יחד עם לשון האיגרת עצמה, מן הפתיחה ועד "רוח הבהמה מפני שור", ועם הערות הרבי הנוגעות לקטע. הצירוף אינו פרט טכני. מי שעונה בלי הטקסט לפניו עונה על מה שהוא זוכר, ולא על מה שכתוב.

צעד שלישי: הסבר ראשון. בסבב הראשון הוצעו תשובות מהירות: שנצח נמוך מן החכמה, ולכן אין קושי; ש"פנימיות" כאן היא פנימיות של צינור בלבד. נבדקה גם האפשרות שמשה ידע רק שיש מקור רוחני, בלי גילוי ממש. באחת התשובות נכתב בביטחון שהשאלה כבר הוכרעה. ובשאלה השנייה נבנה קל וחומר: המלאכים קרובים

---

[625]תניא, אגרת הקודש י"ט: "השגת מרע"ה לא היתה בבחינת פנימיות דחכמה עילאה הנקרא אבא דאצי'"; "אבל למעלה מנהי"מ לא היתה לו שום השגה בפנימיות, כ"א בבחי' אחוריים דחכמה המלובשת בבינה, המלובשת ומתפשטת תוך פנימיות דנהי"מ..."; "וכדכתיב וראית את אחורי ופני לא יראו". הנוסח; וכן בוויקיטקסט.

לחומר יותר מן הספירות, ואם מהם אין גוף נוצר, קל וחומר מן הספירות.

צעד רביעי: מה עדיין קשה? הביקורת לא הניחה לקושיה להיעלם. "מדרגה נמוכה" בתוך אצילות עודנה מדרגה דאצילות. גם צינור הוא כלי דאצילות, וגם פנימיות של בחינה נמוכה צריכה הסבר. ואיגרת י"ט מתארת את הנבואה כהתגלות ממש, ולכן אי אפשר לצמצם אותה לידיעה שמשהו קיים. בשאלה השנייה התברר שהקל וחומר נשען על הנחה שלא הוכחה — שירידה במדרגה רוחנית מקרבת להתהוות חומר באותו מנגנון — וגם על הנחה שהמלאכים שבדוגמה הם המדרגה הרוחנית הנמוכה ביותר.

צעד חמישי: לפתוח מקורות. בשלב הזה נפתחו ספרים. בפרדס רמונים מבחין הרמ"ק בין יניקת הנביאים מן הספירות לבין השכלתם בהיכלות; משפט הממקם נבואה בספירה אינו מוכיח אפוא לבדו שהנביא ראה את הספירה עצמה. בשערי קדושה לרבי חיים ויטאל מתואר משה כעולה עד אצילות ורואה משם "ממש", בהתלבשות בבריאה "בדרך מעבר לבד", ואילו שאר הנביאים "היו רואים באצילות על ידי התלבשות גמור באורות הבריאה"; המקור הזה אינו מניח לומר שלא היתה ראייה ממשית, והוא ממקם את ההבדל בין משה לשאר הנביאים באופן ההתלבשות.[626] ובספר "חנה אריאל" לרבי יצחק אייזיק מהומיל נמצאו שתי מקבילות קרובות: בדרוש לפרשת נשא מדובר ב"תמונת בלי מה דכלים דאצילות" שהשיג משה,

[626]פרדס רמונים, שער ו, פרק ו: "אין הכוונה בכל זה שהיו משיגים ממש בספירות, אלא שמשם יניקתם. אבל השכלתם הי' בהיכלות", ובסמוך לסוף הפרק משל "נצוץ השמש המיוחד בשמש"; שערי קדושה לרבי חיים ויטאל, חלק ג, שער ו: נבואת משה "בדרך מעבר לבד" ושאר הנביאים "על ידי התלבשות גמור באורות הבריאה". נקראו במחקר בתעתיקים דיגיטליים: פרדס רמונים ו, ו; שערי קדושה ג, ו; הלשונות המובאות כאן נבדקו שוב בתעתיק הדיגיטלי שבספריא: פרדס רמונים ו, ו; שערי קדושה ג, ו. ספר המחקר, כרך א, עמ' 57, 74–75.

ובדרוש לפרשת בהעלותך מתואר פרצוף נה"י שנגלה למשה, "שהוא ג"כ בלי מה", והקבלה נקשרת לביטולו של משה.[627]

צעד שישי: לבדוק את הציטוט בהקשרו. באחד הסבבים הובא מתוך "חנה אריאל" משפט השולל ראיית כלי הספירה, והוצג כראיה החזקה ביותר לעניין משה. קריאת הפסקה שלפניו ושאחריו הראתה שהמשפט שייך לחטיבה אחרת, העוסקת בחכמה ובינִיקת הנשמה, ושמיד אחריו המחבר עובר במפורש אל מראה הנביאים. ההחלה על משה בוטלה, והמשתתף שהציע אותה חזר בו; המקור עצמו נשאר תקף במה שהוא אומר. כך סוכם במחקר: "התיקון החשוב ביותר לא היה תמיד מציאת ספר נוסף, אלא קריאת הפסקה שלפני הציטוט".

צעד שביעי: כשל גישה אינו ראיה. באותו שלב טען אחד המשתתפים שהדף בפרשת בהעלותך אינו קיים כלל, והציע להחליף את ההפניה בפרשת נשא. בבדיקה נמצא הדף, נמצאה גרסה קבועה שלו, ונמצא בו הביטוי עצמו. המסקנה המתודית נרשמה בפשטות: "כשל גישה אינו ראיה לאי־קיום".

צעד שמיני: להשוות הצעות. בסבבים המאוחרים עמדו זו מול זו שתי הצעות. האחת הבחינה בין שני צירים: מצד בחינת הגילוי — פנימיות בתוך פרצוף שהוא חיצון ביחס למבנה רחב יותר; ומצד אופן הקבלה — גילוי בביטול, ולא קבלה של יש העומד לעצמו. השנייה הציעה קריאה חדה יותר: "בלי מה" פירושו שאין בכלים מהות להשיג, ו"פנימיות" היא האור המלובש בהם, ולכן אין סתירה כלל. ההשוואה הראתה שההצעה השנייה עוברת את מה שהמקורות מוכיחים: איגרת י"ט אומרת שנהי"מ עצמן מתגלות, ובתוכן מלובש האור, ולא שההשגה נוגעת לאור בלבד; "פני" אינו רק רשימה של כל המדרגות שמעל נהי"מ, שהרי פנים ואחוריים הם גם בחינות בתוך

---

[627]רבי יצחק אייזיק מהומיל, חנה אריאל, פרשת נשא, ד"ה "וישלחו מן המחנה"; פרשת בהעלותך, ד"ה "והאספסוף" (גרסה קבועה). הלשונות מובאות כפי שנקראו בתעתיק במחקר; התעתיקים לא הושוו לדפוס. ספר המחקר, כרך א, עמ' 57–60, 70, 75.

הספירה; והלשון שבחנה אריאל עדיין אינה אומרת שאין שם שום מהות הניתנת להשגה. עוד התברר ששלושה דברים שנראו כאחד הם שלושה עניינים נבדלים: שהדבר אינו עצמאי, שהמקבל בטל, ושהמהות אינה נתפסת, ודחיית אחד מהם אינה מיישבת את האחרים.

צעד תשיעי: מסקנה עם מקור וגבול. לשאלת ההתהוות נמצא יישוב מבוסס: המעבר מן הספירות אל המלאכים בוחן מה יכולה המשכה רוחנית להוות. מן המלאכים יכולה להימשך רוח הבהמה, "מפני שור"; גופה של הבהמה אינו נוצר בדרך זו. לשם כך אין צורך בקל וחומר, ואין צורך לקבוע שהמלאכים הם החוליה הקרובה ביותר לחומר. לשאלת ההשגה נמצא כיוון מסתבר: פנימיות של מדרגה מסוימת אינה בהכרח ה"פנים" הנשללים; פרצוף נה"י הנגלה נשאר באצילות ונשאר "בלי מה"; וקבלתו של משה מתוארת בביטול. אבל עדיין לא הוכח מדוע ההשגה בפנימיות נה"מ אינה בכלל "מהות מושג" שהאיגרת שוללת. המחקר הגדיר במדויק מה חסר: מקור או היסק תקף המגדירים את תחולת השלילה. איתור מראה המקום המדויק בכתבי האריז"ל ללשון "פרק עליון דנצח", או בדיקת דפוסי "חנה אריאל", יועילו — אך לא יפתרו מעצמם את השאלה.

מה השתנה בהבנה? בתחילת הבירור נראה היה שהקושיה נפתרת במשפט אחד: נצח נמוך מן החכמה. בסופו השאלה חדה הרבה יותר: נצח נשאר באצילות, הנבואה היתה גילוי ממש, ולכן יש לברר מה בדיוק נשלל ומה בדיוק הושג. בדרך הוסרו תירוצים שלא הספיקו; תשובה מבוססת אחת הופרדה מהצעה שעדיין טעונה הוכחה; מקור אמיתי שהובא בהקשר שגוי הוחזר למקומו; ודף "שאינו קיים" נמצא. וכך נוסח בסיום הבירור: "סיום הסבבים פירושו שהעבודה הנוכחית מוצתה ותועדה; אין פירושו שכל קושי הוכרע". בפרק 2 מוסבר העניין בשפה פשוטה, מילה אחר מילה.

דבר אחד לא נשמר בתיעוד: הנוסח המדויק של כל פנייה שנשלחה למערכות. במחקר נרשם כמה שאלות נשלחו בכל סבב ועל מה נסבו, ונשמרו התשובות והביקורות; לשונן של הפניות עצמן אינה מובאת שם. לכן הפניות שבסעיף הבא אינן העתק של מה שנשלח בפרויקט. הן הצעה לתרגול, הבנויה על מהלך הבירור שתואר כאן.

שש פניות שאפשר להעתיק

הנה שש פניות קצרות, מותאמות לדוגמה שלמדנו. אפשר להעתיק אותן כלשונן, להחליף את המשפט במשפט אחר מן האיגרת, ולהתחיל; מי שעובר למשפט אחר יחליף גם את הקושיה שבפנייה השנייה ואת שני הפירושים שבחמישית. הפניות בנויות כרצף אחד: שולחים אותן זו אחר זו באותה שיחה, וקוראים כל תשובה לפני הפנייה הבאה. לפנייה הראשונה מצרפים גם את הקטע מן האיגרת, כמו בצעד השני של הדוגמה; מולו ייבדקו הציטוטים בפנייה השישית.

1. "זה משפט מתניא, אגרת הקודש כ': 'ונבואת משה רבינו ע"ה והשגתו היתה מפרק עליון דנצח דז"א'. הסבר לי אותו מילה במילה, בלי להניח שאני יודע קבלה. כל מונח — הסבר אותו לפני שאתה משתמש בו."
2. "מה עדיין קשה בהסבר שנתת? אם נצח הוא ספירה דאצילות, והאיגרת אומרת שהספירות אינן 'יש ומהות מושג' — כיצד אפשר לומר שמשה השיג בו? נסח את הקושיה החזקה ביותר נגד התשובה שלך."
3. "הראה לי את המקור המדויק: שם הספר, הסימן או הפרק, וקישור שאפשר לפתוח. העתק את המשפט עצמו, את המשפט שלפניו ואת המשפט שאחריו, וכתוב על מה מדברת הפסקה כולה."

4. "מה בדיוק אומרת לשון המקור, ומהו הפירוש שאתה מציע? כתוב אותם בנפרד: קודם הלשון כפי שהיא, אחר כך הפירוש, ולבסוף מה שאינו אלא השערה."
5. "השווה את הפירוש הזה לפירוש אחר — למשל 'משה השיג מדרגה נמוכה' לעומת 'פנימיות בתוך פרצוף חיצון'. מה כל פירוש פותר, ומה הוא משאיר קשה?"
6. "בדוק מחדש את כל הציטוטים שהבאת מול הטקסט שצירפתי, וסמן כל ציטוט שלא ראית בעיניך. אחר כך כתוב הסבר רציף עם הערות, ובסופו רשימה של מה שנבדק ומה שלא נבדק."

הפניות האלה אינן נוסחאות קסם. הן מלמדות הרגל: לבקש הסבר ממשי, לבקש את הקושיה הנגדית, לבקש מקור שאפשר לפתוח, להפריד בין לשון לפירוש, להשוות, ולבדוק שוב. מי שיתרגל אותן על משפט אחד יגלה שהוא מנסח בעצמו פניות טובות יותר למשפט הבא.

כשאין לכלי גישה לספר, וכיצד שומרים את מה שנלמד

לא כל ספר פתוח לפני כל כלי. לפעמים הכלי אינו מגיע לאתר מסוים, ולפעמים הספר אינו מצוי ברשת כלל. כלי שאינו רואה את הספר עלול לענות, כפי שראינו בצעד השני של הדוגמה, על מה שהוא זוכר ממנו, ולא על מה שכתוב בו. במקרה כזה מצרפים את הלשון בעצמנו: מעתיקים את הקטע מאתר אמין שבו נמצא הספר, או מצלמים את העמוד מן הספר המודפס ומצרפים את התמונה, ומציינים מאיזו מהדורה ומאיזה עמוד הוא. אפשר לכתוב כך: "אין לך גישה לספר הזה, ולכן אני מצרף את לשונו. הסתמך רק על מה שצירפתי; אם אתה צריך יותר, אמור לי מה חסר ואל תשלים מזיכרונך." פנייה כזאת מצמצמת את הסכנה שהכלי ימציא את מה שלא ראה, ומלמדת גם אותנו לשים לב מה בדיוק מונח לפנינו.

ומה עושים בסוף שיחת לימוד? מבקשים סיכום קצר ושומרים אותו: "סכם את מה שלמדנו: השאלה, המקורות עם קישורים, המסקנה, ומה שנשאר פתוח." גם הסיכום הוא תשובה של הכלי, ולכן קוראים אותו לפני ששומרים, ומציינים ליד כל מקור אם נפתח ונבדק. את הסיכום מעתיקים למסמך או למחברת, עם תאריך. בפעם הבאה מצרפים אותו לשיחה החדשה וממשיכים מן המקום שבו עצרנו. רוב הכלים שומרים גם היסטוריה של שיחות, אבל מחברת לימוד אישית אינה תלויה בממשק מסוים, ואינה הולכת לאיבוד כשהכלי משתנה. כך, אגב, נולדו גם כרכי המחקר של הספר הזה: משאלות, מקורות ומסקנות שנשמרו כדי שאפשר יהיה לחזור אליהם.

כיצד בודקים שהמקור אמיתי

זהו לב העניין, ואין בו שום דבר מסובך. הבדיקה היא מה שכל לומד טוב עושה עם ספר, רק בהקפדה יתרה.

פותחים את הקישור בעצמנו. בודקים ששם הספר, הסימן או הפרק, ואפילו הדף, תואמים למה שנאמר. מוצאים את המשפט המצוטט בתוך העמוד, ומשווים את הלשון מילה במילה, במיוחד את המילים שעליהן נשען הטיעון. אחר כך קוראים את מה שלפני הציטוט ואת מה שאחריו: על מה מדברת הפסקה? האם המשפט נאמר על הנושא שלנו, או על נושא סמוך? בצעד השישי של הדוגמה, דווקא השלב הזה הציל את הבירור מראיה מדומה.

מפרידים בין מקור לפירוש. בעמודים רבים משולבים יחד לשון המקור וביאורו. ב"שיעורים בספר התניא", למשל, נדפסים זה לצד זה ביאורו של הרב יוסף ויינברג והוספות מסומנות של הרבי; מי שמצטט משפט מן העמוד צריך לדעת של מי הוא. גם כותרת "תניא" בראש עמוד אינה הופכת כל משפט שבו ללשון אדמו"ר הזקן, כפי שראינו במבוא בדוגמת "תניא לעם".

מסמנים מה לא נבדק. אין בושה לכתוב "לא ראיתי את הדף בעצמי" או "נקרא בתעתיק ולא בדפוס". הסימון הזה אינו חולשה; הוא מאפשר לאחרים, וגם לנו עצמנו בפעם הבאה, להמשיך מן המקום הנכון. וגם תוצאה שלילית צריכה גבול: "לא נמצא בספרים שבדקתי" אינו "אינו קיים". כשל בגישה לאתר אינו ראיה שהדף אינו קיים, כפי שלימד הצעד השביעי של הדוגמה, וחיפוש שהקיף ספרים מסוימים אינו מלמד על כל הספרות. ומי שמתקן מראה מקום שגוי צריך לבדוק את המקור החדש באותה הקפדה שבה בדק את הישן; החלפת הפניה שגויה בהפניה קרובה אינה מסיימת את הבירור.

והסכמה אינה בדיקה. כששני כלים, או שלושה, מסכימים על ציטוט שאיש מהם לא הראה לנו בעמוד פתוח, לא נוספה ראיה. כך גם בשמועה: שלושה אנשים שחוזרים עליה אינם עושים אותה לעדות, כל עוד איש מהם לא ראה את הדבר בעיניו. הדימוי אינו בא לומר שהכלים מעתיקים זה מזה; הוא מלמד רק שמספר החוזרים אינו מחליף את העמוד הפתוח. ההסכמה יכולה לשמש סימן שכדאי לבדוק כיוון מסוים; הבדיקה עצמה היא פתיחת המקור. כך נהגנו במחקר: תשובה של מודל (המערכת שמאחורי הכלי) אינה ראיה, וגם הסכמה בין מודלים אינה אימות.[628]

טקסט דיגיטלי וצילום דפוס: מה בדיוק ראינו?

כשאנו אומרים "בדקתי במקור", כדאי לשאול: מה בדיוק היה לפנינו? ספר אחד יכול להגיע אל הלומד בכמה צורות, ולכל צורה

[628]ספר המחקר, כרך ג, עמ' 2134: "תשובת מודל אינה ראיה, וגם הסכמה בין המודלים אינה אימות"; עמ' 2180, בטבלת ההבחנות: "לא הופכים 'לא נמצא' ל'אינו קיים'"; עמ' 2162: "כאשר מקור 'תוקן', צריך לבדוק את המקור החדש באותה קפדנות". על "כשל גישה אינו ראיה לאי־קיום" ראו כרך א, עמ' 60.

משקל אחר. נקרא לצורה שבה ראינו את לשון המקור "עד", כי היא מעידה לנו מה כתוב בספר.

- **צילום של עמוד מודפס.** תמונה של דף מספר מסוים, במהדורה מסוימת. זהו העד הקרוב ביותר לספר עצמו, אבל גם הוא מעיד רק על המהדורה שצולמה. מהדורה אחרת עשויה להיות שונה בכתיב, בקיצורים ואפילו במילה.
- **תעתיק דיגיטלי.** טקסט מוקלד באתר, שאפשר לחפש בו ולהעתיק ממנו. הוא נוח מאוד לאיתור ולקריאה, אבל מישהו הקליד אותו, ולפעמים גם עיבד אותו. הנוסח הדיגיטלי של האיגרת בהוצאת קה"ת, למשל, פותח את רוב הקיצורים: מי שמחפש בו "דצח"מ" לא ימצא את הקיצור, אלא "דומם, צומח, חי, מדבר".
- **טקסט שהופק במכונה מתוך צילום.** יש אתרים שבהם הטקסט נוצר אוטומטית מתוך תמונת הדף. טקסט כזה עלול להחליף אותיות דומות, לדלג על שורה או לערב את הכותרת שבראש העמוד בתוך הדברים. הוא טוב לאיתור; לציטוט חוזרים אל הצילום.
- **עדות דרך מהדיר.** דבר שידוע לנו רק מפני שמהדיר או מלקט כתב שכך נמצא בספר. זו עדות חשובה, אבל היא עדותו של המהדיר, והיא נרשמת בשמו.

כיצד יודעים מה לפנינו? שואלים שלוש שאלות פשוטות. האם אני רואה את הדף עצמו, עם עימודו ואותיות הדפוס, או שורות טקסט שאפשר לסמן ולהעתיק? האם ידוע מאיזו מהדורה הוא ומאיזה עמוד? ואם זה טקסט — האם ניכר שעבר עיבוד, כגון קיצורים שנפתחו או פיסוק שנוסף?

והעיקר: רושמים. "נראה בצילום דפוס, במהדורה..., עמוד...";
"נקרא בתעתיק דיגיטלי באתר..., ולא הושווה לדפוס"; "ידוע מדברי
המהדיר ב...; המקור לא נפתח". הרישום הזה אינו עניין טכני. הוא
מראה מה עוד נשאר לבדוק, ושומר שהבדיקה לא תיראה חזקה ממה
שהייתה. לכן גם אין "משדרגים" בדיקה: מה שנקרא בתעתיק נשאר
"נקרא בתעתיק" גם אחרי שהתברר שהוא נכון, עד שנראה הדף
עצמו. במקרי הלימוד שאחרי החלק הזה רואים מה קורה
כשההבחנה נשכחת: במקרה 5 גורסים שני עדים דיגיטליים שתי
גרסאות שונות, ובמקרה 6 נאמר על מילה ש"אינה באיגרת", משום
שהחיפוש נעשה בכתיב אחד בלבד, ובטקסט שפתח את הקיצורים.

גם כאן הכלי יכול לעזור, אם מבקשים ממנו במפורש: "לכל ציטוט
שהבאת כתוב מאיזה עד הוא לקוח — צילום דפוס, תעתיק דיגיטלי
או ציטוט אצל מחבר אחר — ומאיזה אתר או מהדורה. אם לא ראית
את הלשון בעצמך, כתוב זאת." ואם הכלי עונה שהוא "ראה את
העמוד", אין בכך ראיה. הראיה היא מה שהלומד רואה בעיניו
כשהוא פותח את הקישור.

מקבילה וראיה

כלי בינה מלאכותית מצטיין במציאת מקבילות: מקומות אחרים
שבהם נאמר דבר דומה, באותן מילים או בקרוב להן. זו תרומה
גדולה, ומקורות רבים שבספר נמצאו כך. אבל מקבילה עדיין אינה
ראיה. מקבילה מראה שעניין דומה נידון במקום אחר; ראיה מראה
שהדבר שאנו טוענים אכן נאמר, או שהוא נובע בהכרח ממה שנאמר.

שלוש שאלות עוזרות להבחין ביניהן:

1. **האם זה אותו נושא?** אין די בכך שהמילים דומות. בודקים
שהמקור מדבר על אותו דבר, באותה מדרגה ובאותו הקשר.

2. **האם המקור אומר את הדבר עצמו?** ייתכן שהוא אומר דבר קרוב, ואנו מסיקים ממנו את טענתנו. אם יש כאן היסק, כותבים אותו כהיסק שלנו.
3. **מי אומר, ומה מעמדו?** לשון המחבר, לשון המצטט ולשון המהדיר הן שלוש לשונות שונות. ושתי מקבילות שמוצאן אחד — למשל שתי גרסאות של אותו דרוש — אינן שני עדים.

בדוגמה הרצופה פגשנו את השאלות האלה. בפרדס רמונים מבחין הרמ"ק בין המקום שממנו יונקים הנביאים לבין המקום שבו הם משיגים. זו הבחנה חשובה, אבל מי שיביא משפט הממקם נבואה בספירה כראיה לכך שהנביא ראה את הספירה עצמה, יעמיס עליו יותר ממה שהוא אומר. וכשמשפט מתוך "חנה אריאל" הוצג כראיה החזקה ביותר, קריאת הפסקה שסביבו הראתה שהוא עוסק בנושא אחר: הוא לא עמד בשאלה הראשונה. במקרה 1 שבמקרי הלימוד עולות השאלה השנייה והשלישית. ההפניה בלקוטי תורה מלמדת כיצד קרא לקוטי תורה את סוף האיגרת, ולא מה אומרת האיגרת עצמה; והקטע המקביל באור התורה הוא גרסה של אותו דרוש, ולכן אינו מוסיף עד שני.

אפשר לבקש מן הכלי לעשות את ההבחנה הזאת: "על כל מקור שהבאת כתוב בנפרד: האם הוא עוסק בדיוק באותו נושא; האם הוא אומר את הטענה במפורש, או שאתה מסיק אותה ממנו; ומי כותב את המשפט — המחבר, מצטט מאוחר או מהדיר. אם שני מקורות תלויים זה בזה, אמור זאת."

כיצד משאירים שאלה פתוחה

לפעמים הבירור מגיע למקום שבו המקורות שבידינו אינם מכריעים. אין זה כישלון. הפיתוי בשלב הזה הוא לסגור את השאלה בכל זאת: לבחור את ההסבר הנראה ביותר ולכתוב אותו כאילו הוכח. כלי

בינה מלאכותית נוטה לכך במיוחד, משום שהוא מבקש לתת תשובה שלמה. שאלה פתוחה שנרשמה היטב שווה יותר מתשובה סגורה שאין לה בסיס, משום שהיא מאפשרת ללומד הבא להמשיך מן המקום הנכון.

כדי לרשום שאלה פתוחה כותבים ארבע שורות:

1. **מה ידוע** — מה התברר, ועל איזה מקור הוא נשען.
2. **מה חסר** — מה בדיוק לא הוכח. לא "העניין צריך עיון" סתם, אלא הנקודה המסוימת.
3. **מה יכול להכריע** — איזה מקור, איזה עמוד או איזו בדיקה עשויים לשנות את המסקנה.
4. **מה איננו אומרים** — איזו מסקנה אין לגזור מן הממצא.

כך אפשר לכתוב בארבע השורות את סופה של הדוגמה הרצופה. מה ידוע: לשאלת ההתהוות נמצא יישוב מבוסס, ולשאלת ההשגה — כיוון מסתבר. מה חסר: מקור או היסק תקף המגדירים את תחולת השלילה. מה יכול להכריע: מקור או היסק כזה; איתור מראה המקום בכתבי האריז"ל ובדיקת דפוסי "חנה אריאל" יועילו, אך לא יפתרו מעצמם את השאלה. מה איננו אומרים: שהקושי הוכרע, או שההשגה נגעה באור בלבד — הצעה שנמצא שהיא עוברת את מה שהמקורות מוכיחים. במקרה 4 שבמקרי הלימוד יש דוגמה קטנה יותר: לא ידוע מדוע נכתב "ספ"ב", כלומר סוף פרק ב, כשבדפוס שנבדק הדברים עומדים בסוף פרק א. אפשר שיש חלוקה אחרת בכתב יד או בדפוס קודם, והאפשרות הזאת נרשמה כאפשרות שלא נבדקה, ולא כתשובה. (הדרגות "מבוסס" ו"מסתבר" מוסברות בסעיף הבא.)

גם זאת אפשר לבקש מן הכלי: "אל תכריע אם המקורות אינם מכריעים. כתוב בנפרד: מה ידוע ועל מה הוא נשען; מה בדיוק חסר;

איזה מקור או איזו בדיקה יכולים להכריע; ואיזו מסקנה אין לגזור מן הממצאים. אם אתה מציע השערה, סמן אותה כהשערה."

עוד כמה הרגלים של לומד

לצמצם שאלה גדולה. השאלה "כיצד אדם משיג אלוקות?" גדולה מדי כדי לבדוק אותה מול משפט אחד. השאלה "מה בדיוק נשלל במילים 'יש ומהות מושג', ומה בדיוק נאמר על משה?" — אפשר לבדוק; צמצום כזה נעשה בצעד הראשון של הדוגמה. שאלה טובה היא שאלה שיש לה עוגן בלשון המקור, ושאפשר לדעת מה יכריע אותה.

לשאול שוב, בלי בושה. "הסבר שוב במשל אחר", "תן לי דוגמה", "מה ההבדל בין שני המושגים שהזכרת?", "על מי נאמר הכינוי 'בהם' במשפט הזה?" — כל אלה פניות ראויות לגמרי. חברותא טובה אינה מתעייפת מלהסביר, והלומד אינו צריך להעמיד פנים שהבין.

להבחין בין ציטוט, הסבר והשערה. בכל תשובה אפשר לשאול: מה כאן לשון המקור? מה כאן הסבר שנשען עליו? ומה כאן השערה שעוד לא הוכחה? המחקר שמאחורי הספר השתמש בדרגות פשוטות: דבר "מפורש" — שהמקור עצמו אומר; "מבוסס" — שהמקור והקשרו תומכים בו ישירות; ו"מסתבר" — היסק הנתמך במקורות, שחיבורו המדויק עדיין טעון הוכחה. בדוגמה הרצופה ראינו את ההבדל בפועל: לשאלת ההתהוות נמצא יישוב מבוסס, ולשאלת ההשגה רק כיוון מסתבר. גם הלומד יכול לסמן בדרגות האלה את מה שהוא לומד.

לשמור שאלה, מקור ומסקנה. מה שלא נשמר — נשכח. שלוש שורות במחברת, עם קישור, שוות יותר מזיכרון כללי של "שיחה מעניינת".

להיעזר בכלי נוסף, בלי הכרעת רוב. אפשר להציג את אותה שאלה ממוקדת גם לכלי אחר. כדאי לעשות זאת תחילה בלי לצרף את תשובת הכלי הראשון, כדי לקבל קריאה עצמאית ולא הד שלה, ורק אחר כך להשוות.[629] אם התשובות שונות, השאלה היא מה כל אחת נשענת עליו, לא כמה כלים תמכו בה. ההכרעה נעשית לפי המקורות.

לדעת מתי לעצור. לפני שממשיכים לסבב נוסף, כדאי לשאול איזה ממצא יכול לשנות את המסקנה. אם אי אפשר להצביע על ממצא כזה, מוטב לרשום בבירור מה חסר ולעצור, מאשר לחזור שוב ושוב על אותם ציטוטים. כך נחתמה גם הדוגמה הרצופה: המחקר הגדיר במדויק מה חסר, והסבבים הסתיימו. ההכרעה לעצור אינה הכרעה שהשאלה נפתרה; היא הכרה ישרה במצב הידיעה.

אלה אינם כללים יבשים. הם צורה של כבוד — לתורה, לספרים ולמי שלומד מאיתנו. והם גם מקור של שמחה: אין דבר מספק יותר מן הרגע שבו פותחים ספר ישן, קוראים את הפסקה כולה, ורואים בעיניים מה כתוב בו באמת.

תרגילים כלליים לכל פרק

התרגילים שבסוף כל פרק נשענים על לשונו של אותו פרק. כאן מרוכזים כמה תרגילים כלליים יותר, שאינם תלויים בפרק מסוים. כל אחד מהם מובא עם דוגמה מפרק אחד, ואפשר להחיל אותו על כל פרק אחר.

משל, וגבולו (הדוגמה מפרק 1)

מה לשאול. "תן משל שיסביר כיצד הספירות רבות ובכל זאת אחת עם הבורא, וכתוב במפורש מה המשל אינו מסביר."

---

[629]ספר המחקר, כרך ג, עמ' 2150: "לשמירת עצמאות הבדיקה, מומלץ לקבל תחילה את התשובות בלי לשלוח להם את תשובות המודלים האחרים. אחר כך מחזירים את כולן לכאן להשוואה". על דרך העבודה המעשית כולה ראו שם, עמ' 2176–2177; על הדרגות "מפורש", "מבוסס" ו"מסתבר" ראו כרך א, עמ' 61; על הגדרת הממצא שיכול לשנות מסקנה ראו כרך ג, עמ' 2174.

מה לבדוק. השוו את המשל שהתקבל למשל ידי המלך שהביא הצמח צדק. האם הכלי ציין את גבולות המשל: שלמעלה אין גוף, שאיבר של אדם הוא נברא, ושבנפש האדם אין כוח לברוא יש מאין? משל שאין לו גבולות מפורשים ילמד את הקורא יותר ממה שהוא באמת מלמד.

גבול המסקנה. משל מקרב את ההבנה, ואינו מוכיח דבר. גם משל טוב אינו מחליף את הלשון "חד" ואת ההסבר שהאיגרת עצמה נותנת.

אפשר לחזור על התרגיל הזה גם בפרקים אחרים: בפרק 3 (משל ל"אין ערוך" בין הנברא לכוח המהווה אותו), בפרק 11 (משל ל"פחות גילוי אינו פחות כוח") ובפרק 13 (דוגמה לכוח שאין לו גבול הפועל דרך כלים).

תרשים, ובדיקתו מול המשפט (הדוגמה מפרק 4)

מה לשאול. צרפו את ארבע יחידות המשפט, מן "והנה ראשית היש הנברא" ועד "והן הלמ"ד כלים דמל' דאצילות", ובקשו: "סדר את המשפט בתרשים: מי נברא, ממה, ומה אלוקות."

מה לבדוק. האם התרשים מבחין בין כלי המקור של האצילות לבין הכלים המקומיים של בי"ע? האם הוא הוסיף תיבות, כמו "אור הנשמה" כתחנה נפרדת, שאינן אלא תיאור אחר של אותו יחס? האם הוא מציג את הנשמה כעילה שממנה "יצאו" הכלים, בניגוד למה שלמדנו על "נבראו מ..."?

גבול המסקנה. תרשים טוב מקצר את הדרך אל המשפט. תרשים שמוסיף ישויות מחליף אותו, ואז מוטב לחזור אל הלשון. גם תרשים נכון אינו מסביר מדוע הגבול עובר בין נשמה לרוח.

ציטוט שהכלי מביא מן הזיכרון (הדוגמה מפרק 13)

מה לשאול. מבקשים מן הכלי את לשון הצמח צדק על "סובב בממלא", או על "חפץ ה'" ו"דבר ה'", עם מקום מדויק.

מה לבדוק. פותחים את הספר במקום שצוין ומשווים מילה במילה להפניות שבהערות הפרק. שמים לב במיוחד לראשי תיבות ולקיצורים, כמו "ממכ"ע" ו"סוכ"ע": כלי כזה נוטה לפתוח אותם, ולפעמים משנה בדרך את הלשון.

גבול המסקנה. ואם הכלי טוען שמקור מסוים אינו קיים, זוכרים את הכלל שנלמד בעבודה על הספר: כשל גישה אינו ראיה לאי־קיום. וגם ציטוט שנמצא במקומו מוכיח רק את הלשון; מה שהצמח צדק מוסיף על האיגרת נשאר דבריו, ולא לשון האיגרת.

הסבר בלשון פשוטה (הדוגמה מפרק 17)

מה לשאול. בקשו מן הכלי להסביר לנער בן שתים עשרה את המילים "שהן בחי' עפר מים אש רוח".

מה לבדוק. האם ההסבר נופל לזהות חומרית — מים שייכים לצומח, בשר הוא אש, האדם עשוי מאוויר? האם הוא שומר על ההבחנה בין אפיון ושורש לבין חומר, שגם עץ חיים שומר עליה ב"אך אינו עפר ממש"?

גבול המסקנה. משל טוב לילד צריך לבוא עם גבולו. אם הכלי אינו אומר מה המשל אינו מלמד, השלימו זאת בעצמכם.

גם תינוק ותינוקת: חזון של ידיעת תורה רחבה

חז"ל מציירים תמונה מרוממת של דורו של חזקיהו המלך. הגמרא מספרת על מסירותו ללימוד התורה — הוא נעץ חרב על פתח בית המדרש והכריז שכל מי שאינו עוסק בתורה ידקר בה — וממשיכה: "בדקו מדן ועד באר שבע ולא מצאו עם הארץ, מגבת ועד אנטיפרס ולא מצאו תינוק ותינוקת, איש ואשה, שלא היו בקיאין בהלכות

טומאה וטהרה". מדובר בתחומי הלכה עשירים בפרטים ובהבחנות. התמונה היא של תורה המתפשטת בציבור כולו, עד שגם הצעירים שותפים לידיעתה.[630]

בסמוך לכך מביאה הגמרא את דרשת בר קפרא: "ביקש הקב"ה לעשות חזקיהו משיח וסנחריב גוג ומגוג". מדת הדין טענה כנגד זה שחזקיהו, שנעשו לו ניסים גדולים כל כך, לא אמר שירה, והדבר נתעכב. התמונה הראשונה מראה ידיעה הממלאת את הדור, והשנייה מראה שאותו דור נשקל לגאולה ושחסרון השירה עיכב; הצירוף הוא השראה לקשר שבין הרחבת הידיעה לבין השאיפה לגאולה, ולא אמירה שהידיעה הביאה את הגאולה. הגמרא אינה עוסקת כאן בטכנולוגיה; ההשוואה לעבודתנו היא יישום חינוכי שאנו לומדים ממנה, ולא דבר שהגמרא אומרת.[631]

בשיחה לפרשת נח שבלקוטי שיחות חלק טו מפנה הרבי גם לדברי הזוהר: "אפילו רביי דעלמא זמינין לאשכחא טמירין דחכמתא" — אפילו ילדי העולם עתידים למצוא את צפונות החכמה, כשיתקרבו ימות המשיח. בזוהר עצמו נאמרים הדברים בדברי רבי שמעון על חשבון הקץ, "ולמנדע ביה קצין וחושבנין", והרבי מביא אותם בתוך דיונו בהתגלות החכמה לקראת הגאולה.[632] זו הפניה הנוגעת במישרין לשאיפה להנגיש את פנימיות התורה. אנו מקבלים ממנה כיוון לעבודה: להכין הסבר שיפתח את הדרך ללומד צעיר, ולהוסיף הבנה מתוך לימוד מסודר.

הדוגמה הזאת מעמידה לפנינו שאיפה גבוהה. קושי של נושא אינו מחייב להשאיר את המבקש ללמוד מחוץ לדלת. הוא מחייב להכין

---

[630]סנהדרין צד ע"ב, בדברי רבי יצחק נפחא. הנוסח בספריא.

[631]סנהדרין צד ע"א: "אמר רבי תנחום, דרש בר קפרא בציפורי... ביקש הקב"ה לעשות חזקיהו משיח וסנחריב גוג ומגוג; אמרה מדת הדין לפני הקב"ה... חזקיה שעשית לו כל הנסים הללו ולא אמר שירה לפניך, תעשהו משיח?". הנוסח בספריא.

[632]לקוטי שיחות, חלק טו, נח ב, עמ' 42 ואילך, הערה 5; ההפניה שם לזוהר, חלק א, קיח ע"א: "וכד יהא קריב ליומי משיחא, אפילו רביי דעלמא זמינין לאשכחא טמירין דחכמתא, ולמנדע ביה קצין וחושבנין". הזוהר בספריא. הדברים מובאים כאן על פי ההפניה בשיחה.

עבורו דרך טובה: לפרש מונח, לבאר דוגמה, לפרק שאלה לשלבים ולשוב אל העיקרון לאחר הפרטים. גם כאשר אין אפשרות למסור בבת אחת את מלוא העומק, אפשר לפתוח פתח אמתי להבנה. תלמיד צעיר ומבוגר המתחיל ללמוד זכאים להסבר שאינו מניח מראש שהם כבר יודעים את מה שבאו ללמוד.

זו תקוותו של הביאור: שעמל גדול במקורות יהפוך להבנה בהירה אצל הלומד. הסוד שנעשה נחלת הכלל, שעליו דיבר הרבי בליל ג' דסליחות; הננס הרואה למרחוק מעל כתפי הענק; הרדיו והכלים החדשים המביאים תורה למקומות חדשים; והתינוק והתינוקת השותפים לידיעת התורה — כל הדוגמאות האלה מכוונות אותנו להשקיע בהפיכת האוצר לנגיש. אגרת הקודש כ' עוסקת בגילוי כוח עליון בתוך מציאות מוגבלת; ואנו מבקשים להגיש את לימודה בסבלנות, במילים מוגדרות ובהירות, שיפתחו לפני הקורא עולם של משמעות ויוסיפו חיות במעשה המצווה.

מקרי לימוד — כיצד השתנו מסקנות בעקבות המקורות

לפני המקרים

בחלק הקודם תיארנו דרך עבודה. כאן נראה אותה בפעולה, דווקא במקומות שבהם טעינו. לפניכם שמונה מקרים שבהם ניסוח ראשון לא עמד בבדיקת המקור. לפעמים הוא נכתב בטיוטת פרק, ולפעמים בדוח שבו בודק השווה את הביאור למקורותיו. כל מקרה מלמד צעד בדרך הבדיקה, ומראה כיצד התבררו כמה מן הקביעות שבספר.

כל מקרה בנוי כסיפור קצר, ובו חמישה שלבים קבועים:

1. **הקושי:** מה נכתב תחילה, ומה עורר ספק.

2. **דרך החיפוש:** היכן חיפשנו ובאיזה אופן.
3. **הראיה:** מה נמצא בפועל, ובאיזה עד (צילום דפוס או טקסט דיגיטלי).
4. **שינוי המסקנה:** מה נכתב אחרי הבדיקה.
5. **גבול ההוכחה:** מה הבדיקה אינה מוכיחה, ומה נשאר פתוח.

בסוף כל מקרה בא "כלל שיטה" — הלקח המעשי שאפשר לקחת ממנו אל הלימוד הבא.

ארבעה סימונים חוזרים לאורך המקרים. הם מציינים איזה עד ראינו, כפי שהוסבר בחלק הקודם, בסעיף "טקסט דיגיטלי וצילום דפוס"; שם נקרא הטקסט הדיגיטלי גם "תעתיק דיגיטלי":

- **צילום דפוס:** עמוד של ספר מודפס שנראה בעין, בצילום.
- **טקסט דיגיטלי:** נוסח מוקלד באתר. הנוסח הדיגיטלי של האיגרת בהוצאת קה"ת פותח את רוב הקיצורים, ולכן אינו מלמד על צורתם בדפוס.
- **עדות דרך מהדיר:** דבר שידוע לנו רק ממה שכתב מהדיר אחר.
- **לא נפתח:** המקור לא נבדק כלל.

טעויות שנפלו בדוחות הבדיקה עצמם נרשמות כאן כמות שהן, לצד טעויות הטיוטות. רישום מפורש של הטעות והתיקון מאפשר ללמוד מהם.

מקרה 1. קיצור שהסתיר קשר: "אג"ה" בלקוטי תורה, אמור

הקושי. השאלה שמאחורי המקרה הזה חשובה לסוף הביאור: האם בעל התניא עצמו קשר את הנאת המלאכים מן הקרבנות, שבסוף האיגרת, אל תורת התהו? בלקוטי תורה, בפרשת אמור, יש ביאור

שעוסק בעניין הזה. אבל בנוסח מוקדם של פרק 19 נאמר שבטקסט הדיגיטלי של אותו ביאור "ההפניה אל האיגרת לא נמצאה", ולכן אין לעשות ממנה חוליה בטיעון. גם בנוסח הפרק שנערך לקוראים נשארה זהירות, אך בשאלה אחרת — מי כתב את ההפניה: "נוכחותן בדפוס ודאית; ייחוסן אינו מוכרע".

דרך החיפוש. החיפוש הראשון נעשה בצורות המקובלות של שם האיגרת: "אגה"ק", "אגרת הקודש". בבדיקה השנייה נמצאה ההפניה בטקסט הדיגיטלי של הביאור, בסעיף ד, בצורת קיצור שהחיפוש הראשון לא ניסה: "אג"ה". במקביל נמצא שהיא נזכרת גם בהערות "ליקוט פירושים" — ספר המקבץ מראי מקומות, פירושים וחילופי נוסח לתניא (צילום דפוס). לבסוף נפתח דף לקוטי תורה עצמו בצילום הדפוס.

הראיה. לקוטי תורה, אמור, "ביאור ע"פ והניף הכהן אותם", סעיף ד, דף לח, ג (צילום דפוס):

> "ולכן נהנים המלאכים מהקרבנות בהתגלות האורות דתהו אשר משם שרשן, וז"ש בזהר"ק (פ' פנחס דרמ"א א') ואתהניין מיסודא ועקרא דילהון וכמובא באג"ה סד"ה איהו וחיוהי".

ב"ליקוט פירושים", הערה 90, מובאת אותה הפניה בקיצור אחר: "וכמובא באגה"ק". גם דף הזוהר, רמא, א, נבדק בצילום: המשפט עומד בשורות הראשונות, בכתיב "עקרא דלהון".

שינוי המסקנה. "לא נמצא" נעשה "נמצא ונדפס". ההפניה עומדת בסעיף ד של הביאור, ולא במאמר הראשון שבפרשה. בדרך נתגלתה עוד טעות, קטנה יותר, ואף היא מלמדת: בתיקון הראשון של ההערה בפרק 19 נכתב שם המקור פעמיים ברצף. גם ההצעה הראשונה שלנו לתקן זאת לא נשארה: במקומה נכתבה ההערה בנוסח מלא,

שאומר גם מה מביא הסעיף לפני ההפניה — את לשון הזוהר "ואתהניין מיסודא ועקרא דילהון".

גבול ההוכחה. ההפניה מלמדת כיצד קרא לקוטי תורה את סוף האיגרת. היא אינה לשון האיגרת, ואין להעמיס ממנה על האיגרת את כל פרטי תורת התהו. והקטע המקביל באור התורה, נשא, עמ' רפז, הוא גרסה מקבילה של אותו דרוש, ולא עד נוסף ובלתי תלוי: שתי גרסאות של דרוש אחד אינן שתי ראיות.

כלל שיטה. מחפשים מקור בכל צורות הקיצור שלו. "לא נמצא בחיפוש" אינו "אינו קיים".

מקרה 2. "ספר הגלגולים", פרק כ: קריאה שנעשתה פעמיים

הקושי. האיגרת מזכירה "אור האצילות שבעשיה", ומפנה בעניין זה אל "ספר הגלגולים פרק כ', הובא בלקוטי אמרים". בנוסח מוקדם של פרק 15 נאמר: "כאן מדובר בחלוקה פנימית: גם בתוך העשייה עצמה יש מדרגות הנקראות אצילות, בריאה, יצירה ועשייה". אבל כדי לדעת אם זה נכון היה צריך לקרוא את הפרק שהאיגרת מפנה אליו, ובכרכי המחקר נרשם שהחיפוש "לא הצליח להעמיד קריאה נקייה" שלו.

דרך החיפוש. תחילה היה צריך להבחין בין שני ספרים בשמות דומים, "ספר הגלגולים" ו"שער הגלגולים". בשער הגלגולים יש הקדמה באותו מספר, והיא עוסקת בעניין אחר. אחר כך נקרא הפרק בצילום של דפוס פרנקפורט תמ"ד, בשני עותקים של אותה מהדורה. הדפוס קשה לקריאה, ופרק כ מתחיל באמצע עמודה, כשבכותרת העליונה — השורה שבראש העמוד — עדיין כתוב "פרק יט".

הראיה. ספר הגלגולים, פרנקפורט תמ"ד, פרק כ (צילום דפוס):

"ואין זה אצילות בריאה יצירה עשי' של בחי' עשי' עצמם... אך מה שאמרנו שהוא בחי' האצילות ממש המתגלה תוך העשי'" "אעפ"י שאינה נפש דאצילות עצמה" "וגם זה נחלק לאבי"ע דעשי'"

שינוי המסקנה. "אור האצילות שבעשיה" אינו מדרגה פנימית של העשייה שנקראת "אצילות" בהשאלה. זו בחינת האצילות ממש, המתגלה בתוך העשייה. עם זאת "אינה נפש דאצילות עצמה", והיא עצמה נחלקת לאבי"ע של עשייה. שלוש השכבות צריכות להיאמר יחד.

אלא שגם הבדיקה עצמה נעשתה פעמיים. הקריאה הראשונה שלנו בדפוס דחתה נכון את הפירוש "ספירות העשייה עצמן", אבל השמיטה את השכבה השלישית, ונפלו בה טעויות העתקה. בבדיקה השנייה השווינו שוב לצילום, מילה במילה, גם את המובאה שבהערה, אף שכבר נכתב עליה "לפי צילום הדפוס". בהערה היה כתוב "של בחי' עשיה עצמו", ואילו בדפוס כתוב "עצמם". עוד התברר שכמה ביטויים בהערה, כגון "דפוס ראשון" ו"חמש בחינות", אינם עולים מן השורות שנקראו. ופרט אחרון: סימן הדף טז פגום בצילום, ולכן זוהה הדף לפי רצף הדפים.

גבול ההוכחה.

- ספר הגלגולים עוסק בנשמות ובמדרגותיהן. ההעברה אל הספירות נשענת על ליקוטי אמרים, פרק ו, בהגהה, שנבדק בטקסט דיגיטלי בלבד.
- החלת הכלל על הארת הקו היא של האיגרת עצמה; החלת שלוש השכבות האלה, בפרטיהן, על הקו היא הסקה של הביאור, ולא לשון המקור.
- מילה אחת בפרק קשה לקריאה.

• הדפוס הראשון של התניא לא נפתח.

כלל שיטה. תוצאה שלילית נרשמת כתוצאה שלילית עד שנמצא הדף. מקור בעל שם דומה אינו ממלא את מקומו של המקור הנכון. וגם מובאה "לפי צילום" נבדקת שוב מול הצילום, ובייחוד בסיומות המילים.

מקרה 3. שם חיבור שהוחלף: "המשך תרס"ו" ו"המשך תער"ב"

הקושי. בנוסח מוקדם של פרק 13 נכתב: "בהמשך תרס"ו, במקום שנידון שם גילוי בכלים, נזכרת תחילה התהוות הנבראים...". אבל ההערות של אותה טיוטה מפנות אל "המשך תער"ב, עמ' תתקנה". הגוף וההערה סותרים זה את זה, ושני החיבורים קיימים באמת: "המשך תרס"ו" מובא בפרק 11 בעניין אחר. לכן אי אפשר לפתור את הסתירה בהשערה.

דרך החיפוש. פתחנו את המשך תער"ב בצילום הדפוס, את המפתח המודפס שבו — רשימת המאמרים הממוספרת שבכרך — ואת העמודים הסמוכים לעמוד המצוין.

הראיה. המשך תער"ב, חלק ב (צילום דפוס). המאמר הוא ד"ה "אדם כי יהי' בעור", סימן קיב במפתח. בראש עמ' תתקנב כתוב "בס"ד. ש"פ תו"מ, העת"ר", ובעמ' תתקנה:

> "וכמ"ש באגה"ק סי' כ' דמיחוד זו"ן דבי"ע נתהוו כל הנבראים מאין ליש ע"י אור הנשמה כו'..."

שינוי המסקנה. המקום הוא המשך תער"ב, ד"ה "אדם כי יהי' בעור", עמ' תתקנה. אבל התיקון הראשון שלנו לא היה שלם. הוא תיקן את שם ההמשך, וכינה את המאמר "ש"פ תו"מ, העת"ר", כאילו הייתה זו

כותרתו. זו שורת התאריך, שנלקחה מכותרת עמוד שהציב אתר דיגיטלי. באותה בדיקה תוקנו גם שמות שני מאמרים סמוכים לפי המפתח המודפס: "בראשית ברא" (סימן פד) ו"ויהי ביום השמיני" (סימן קיא).

לקח נוסף עולה מן הכותרת העליונה של הדפוס. באחד העמודים נדפס בה "תרחצ", ולפי רצף העמודים הכוונה ל"תרצח". מי שמעתיק מספר עמוד מן הכותרת העליונה בלי לבדוק את הרצף, מעביר טעות דפוס אל ההערה.

גבול ההוכחה. המקומות שבהמשך תרס"ו לא נפתחו בדפוס בבדיקה הזאת. כיצד נוצר חילוף השמות, אין לדעת מתוך החומר שבידינו. ועוד: לאחת המובאות מהמשך תער"ב בפרק 11 לא צוין מקום באף הערה, ואנו לא איתרנו אותו.

כלל שיטה. שם מאמר לוקחים מן הכותרת המודפסת שבראשו או מן המפתח, ולא מכותרת של עמוד. מספר עמוד בודקים מול רצף העמודים. וכשגוף הפרק וההערה סותרים זה את זה, פותחים את המקור, ולא "מיישבים".

מקרה 4. מקור וציטוט מאוחר: דרך מצותיך, קע, א

הקושי. הצמח צדק מעיד על זמן כתיבת האיגרת, ועדותו חשובה. בטיוטה נכתב שהעדות נמצאת ב"סוף פרק ב" של ביאור "ושבתה" תקס"ב שבספרו דרך מצותיך, והמילים "הוא מגוף כ"ק דמו"ר נ"ע אשר כתב בימים שלפני הסתלקותו בכפר פייענא" הובאו כלשונו. אלא שבטקסט הדיגיטלי של דרך מצותיך המשפט הזה אינו מופיע כלל.

דרך החיפוש. פתחנו את דרך מצותיך בצילום הדפוס, ואחר כך את המקומות שבהם הרבי מביא את הדברים.

הראיה. דרך מצותיך, קה"ת תשס"ו, דף קע, א, בסוף פרק א של הביאור, ואחריו "ב. אחר שנת' בפרק הקודם" (צילום דפוס):

"(אמנם באגה"ק דט"ז א' במאמר איהו וחיוהי כו' נראה להדיא שהכלים הן בבחי' גבול ממש, ואעפ"כ הן אלקות לברוא יש מאין עי"ש באריכות, ועל מאמר הנ"ל יש לסמוך יותר כי הוא מגוף כי"ק דמו"ר נ"ע אשר כ' בימים שלפני הסתלקותו בכפר פייענא..."

שינוי המסקנה. הדברים נמצאו, אבל בלשון מעט אחרת ובמקום אחר, והתברר שיש כאן שלוש שכבות נפרדות:

1. **המקור.** הצמח צדק מביא את האיגרת כדי להכריע בשאלה עניינית: האם הכלים דאצילות הם בבחינת גבול. הוא סומך עליה "יותר" משום שהיא מגוף כתב יד קדשו, ונכתבה בימים שלפני ההסתלקות.
2. **הציטוט המאוחר.** הנוסח שהובא תחילה אינו לשון הצמח צדק, אלא לשון ציטוטו של הרבי בקיצורים והערות לתניא, כפי שהוא מובא ב"ליקוט פירושים", עמ' תפ. יש בו הוספה בסוגריים, "כתב" במקום "כ"", והמקום מצוין בו "ספ"ב". במקום אחר מציין הרבי סתם "סהמ"צ להצ"צ קע, א".
3. **הערות המהדירים.** ההערות ומראי המקומות שהוסיפו המהדירים מאוחרים, ואינם מקור לתאריך.

גבול ההוכחה. לא ידוע מדוע נאמר "ספ"ב" — סוף פרק ב — כשבדפוס תשס"ו אלה סוף פרק א. אפשר שיש חלוקה אחרת בכתב יד או בדפוס קודם, אבל זה לא נבדק, ולכן זו השערה בלבד. "קיצורים והערות לתניא" עצמו לא נפתח.

כלל שיטה. את לשון המקור מביאים מן הדף, ואת לשון המצטט מביאים בשמו. "הרבי מביא" ו"הצמח צדק כותב" הן שתי טענות שונות.

מקרה 5. חילוף נוסח שאין "לתקן" בשקט: "עליהם" ו"אליהם"

הקושי. נוסח העבודה של האיגרת — הנוסח שעליו נבנה הביאור בספר — גורס "העולה עליהם", והביאור בפרק 19 נבנה על נוסח זה. בדוח בדיקה שלנו נאמר בטעות שגם הטקסט הדיגיטלי של קה"ת גורס "עליהם". מכאן היה נראה שאין כאן שאלה כלל.

דרך החיפוש. השווינו את העדים שהיו בידינו: נוסח העבודה, ויקיטקסט, הטקסט הדיגיטלי של קה"ת, ו"ליקוט פירושים ושינויי נוסחאות" בצילום הדפוס.

הראיה. "עליהם" נמצא בנוסח העבודה ובוויקיטקסט. "אליהם" נמצא בטקסט הדיגיטלי של קה"ת, וגם ב"ליקוט פירושים", קה"ת תשס"ב, עמ' תעט. שם הדיבור המתחיל, כלומר מילות האיגרת שבראש ההערה, גורס "אליהם", בלי הערה על חילוף נוסח (צילום דפוס).

שינוי המסקנה. "עליהם" אינו "נוסח האיגרת" סתם, אלא אחד משני נוסחים. אסור להחליף אותו בשקט ב"אליהם", וגם אסור להשאירו כאילו אין חולק. ההכרעה צריכה להיעשות בגלוי: להשאיר את נוסח העבודה ולציין את החילוף, או ליישר לפי קה"ת ולציין זאת. בספר שלפניכם נבחרה הדרך הראשונה: נוסח העבודה נשאר, והחילוף נרשם בהערה לפרק 19. בשני המקרים משמעות העלייה אל המקבלים שלמעלה נשארת, אבל אין לבנות טענה דקדוקית על מילת היחס. הטעות שבדוח הבדיקה תוקנה בדוח מאוחר, כתיקון מפורש.

גבול ההוכחה. איזה נוסח יצא מתחת ידי המחבר, אין לדעת עד שייבדקו הדפוס הראשון וכתבי היד. גם "עבודת הלוי" לא נפתח.

כלל שיטה. טעות בדוח בדיקה נרשמת כתיקון מפורש, ואינה נמחקת. חילוף נוסח נרשם גם כשנראה ש"ברור מה נכון".

מקרה 6. "אינו באיגרת" שנבע מכתיב ומקיצור

הקושי. המקרה הזה נוגע למילון המושגים שבסוף הספר. בטיוטת המילון שלנו נכתב על המילה "שורש": "המילה אינה באיגרת. זה מונח הביאור." ובגרסה המתוקנת של אותו מילון נאמר שהקיצור "דצח"מ" "אינו הנוסח הדיגיטלי" של האיגרת, כאילו יש כאן הבדל בין נוסחים.

דרך החיפוש. בבדיקה הראשונה חיפשנו בטקסט הדיגיטלי בכתיב מלא בלבד. בבדיקה השנייה חיפשנו גם בכתיב חסר ובצורות מקוצרות. אחר כך השווינו את הטקסט הדיגיטלי אל נוסח העבודה של האיגרת, שבו הקיצורים נשמרו.

הראיה. בטקסט הדיגיטלי "שרש" מופיע שלוש פעמים: "כל עיקר ושרש הטיפה"; "ושרש התורה דנפקא מחכמה עילאה"; "המצות הן עיקר התורה ושרשה". בנוסח העבודה כתוב "סדר מדרגות דצח"מ שהן בחי' עפר מים אש רוח", ואילו הטקסט הדיגיטלי של קה"ת פותח את הקיצור: "סדר מדרגות: דומם, צומח, חי, מדבר, שהן בחינות עפר, מים, אש, רוח". "מיין נוקבין" כתוב במלואו בשני העדים.

שינוי המסקנה. "שורש" הוא גם מלשון האיגרת, בכתיב "שרש", בהקשר הטיפה, התורה והמצוות. שאר ההוראות של המילה במילון הן של הביאור. "דצח"מ" אינו חילוף נוסח: אותו נוסח כתוב פעם בקיצור ופעם בפתיחת הקיצור. גם מספרי הפסקאות שצוינו בטיוטת המילון נבדקו שוב בכלי, ולא מן הזיכרון, וכמה מהם תוקנו.

גבול ההוכחה. צורת המילים בדפוס לא נבדקה כאן. כל החיפושים והמניינים נעשו בטקסט הדיגיטלי, ולכן אינם מלמדים אם בדפוס בא מונח בקיצור או במלואו.

כלל שיטה. בדיקת "אינו באיגרת" נעשית בכל הכתיבים: מלא וחסר, מקוצר ומפוענח. נוסח דיגיטלי שפותח קיצורים אינו עד לצורת הקיצור.

מקרה 7. "במפורש" על קטע שמחברו מסמן כחילוף: עץ חיים, שער כח

הקושי. בפרק 9 עולה השאלה מדוע האיגרת אומרת "ז' חדשים" על גידול הנשמות, ו"ט' או ז' ירחי לידה" על גידול זו"נ, ומחפשים לכך מפתח בעץ חיים. שם מדובר על "עיבור" — בלשון המקובלים, שלב של התהוות הנמשל להריון — ועל עיבור של שבעה חודשים ושל תשעה חודשים. בבדיקה קודמת נאמר שחלוקת חודשי העיבור, שבעה ותשעה, אל נשמות ואל עולמות כתובה "במפורש" בעץ חיים.

דרך החיפוש. פתחנו את שער כח בטקסט דיגיטלי וקראנו את הפרק כולו, כולל פתיחת הקטע והפרק הסמוך.

הראיה. הקטע שבפרק ד נפתח במילים "ומה שמצאתי כאן בחילוף כתבתיו". בפרק ג שלפניו החלוקה אחרת: מן העיבור של תשעה חודשים "ומפנימיותם נמשכין כל הנשמות כולם", ורק אחר כך בא עיבור שני, של שבעה חודשים, לנשמות הצדיקים.

שינוי המסקנה. אין לכתוב "במפורש". יש לכתוב שבשער כח באות שתי חלוקות, ואחת מהן מובאת "בחילוף".

גבול ההוכחה. הבדיקה נעשתה בטקסט דיגיטלי. פרק א של השער לא נבדק.

כלל שיטה. לפני שכותבים "במפורש" קוראים את פתיחת הקטע ואת הקטע הסמוך. סימון של המחבר עצמו, כגון "בחילוף" או "מצאתי כתוב", הוא חלק מן הציטוט.

מקרה 8. "ראו ספר המחקר": לאן מפנה ההפניה?

הקושי. הערות רבות בספר מפנות אל כרכי המחקר, "להרחבת הביאור ולבירור המקורות". בדיקת ההפניות העלתה שתי בעיות הפוכות. בצד אחד, יש הפניות שמגיעות אל חומר שאינו ממצא: טבלת עבודה, מועמד שלא אושר, או תדריך — הוראות שנכתבו לכלי הבינה המלאכותית לקראת סבב המחקר הבא. בצד שני, בדוח בדיקה קודם שלנו סומנה הפניה אחת כ"אינה מתאימה", והוצע להפנות למקום אחר. היא נבדקה שוב, ונמצא שהיא מתאימה.

דרך החיפוש. לכל הפניה פתחנו את עמוד הכרך, וקראנו לא רק את הכותרת אלא את סוג הטקסט: ממצא, מועמד, טבלה או תדריך. ואת ההפניה עצמה קראנו במקום שבו היא מופיעה בפרק, עם סוף הפסקה שלפניה.

הראיה.

- הפניה אחת מגיעה לעמוד שחציו העליון ממצא וחציו התחתון תדריך למערכת, ושם עצמו נאמר: "יש להבחין בין הממצאים לבין תדריך ההמשך".
- הפניה אחרת מגיעה לעמוד שהמונח המבוקש אינו בו. הדיון עצמו נמצא בעמוד סמוך, ושם הוא מסומן "מועמד לחוברת, טרם אושר".
- ההפניה שסומנה בטעות "אינה מתאימה" עומדת בסוף שתי פסקאות שמשפטן האחרון עוסק ב"העלאת מיין נוקבין". היא מתאימה כהפניה אל הדיון שבפרק הבא.

שינוי המסקנה. כל הפניה אל כרכי המחקר צריכה לומר לאיזה סוג חומר היא מפנה. הצעת התיקון שלנו לאותה הפניה בוטלה, ובמקומה נשארה רק תוספת אפשרית: הפניה נוספת לעניין "תמיד" ו"מעין".

גבול ההוכחה. בדקנו מדגם של הפניות, ולא את כולן. תוכן חלק מן העמודים ידוע לנו מבדיקה קודמת ולא נפתח שוב.

כלל שיטה. תדריך אינו ראיה, ו"מועמד" אינו מסקנה. ובדיקת הפניה נעשית במקום שבו היא עומדת, ולא רק לפי לשון ההערה.

לסיכום: מה משותף למקרים

- בשבעה מן המקרים נפלה טעות גם בדוח בדיקה או בתיקון הראשון שהוצע: במקרים 1, 2, 3, 5, 6, 7 ו־8. גם הבודק זקוק לבדיקה.
- שוב ושוב התבררה הקביעה "לא נמצא" כ"לא חיפשנו בצורה הנכונה": קיצור אחר, כתיב אחר, ספר אחר בשם דומה, או עמוד סמוך.
- טקסט דיגיטלי מספיק לאיתור, ולעיתים גם להשוואה. הוא אינו עד לצורת הדפוס, ובייחוד לא לקיצורים.
- ההבחנה בין לשון המקור, לשון המצטט ולשון המהדיר חוזרת כמעט בכל מקרה.
- "גבול ההוכחה" אינו נספח. הוא חלק מן המסקנה.

מי שרוצה לחזור מן המקרים אל סדר העבודה שבחלק הקודם, ימצא בהם את שלביו הקשים ביותר. פתיחת המקור בכל צורות השם והקיצור — במקרים 1 ו־2. בדיקת הציטוט בהקשרו ובמקום שבו הוא עומד — במקרים 3, 7 ו־8. ההבחנה בין מקור לבין מי שמצטט אותו

— במקרה 4. ההבחנה בין טקסט דיגיטלי לצילום דפוס — במקרים 5 ו־6. ורישום המסקנה עם גבולה — בכולם.

מילון מושגים לקריאה חוזרת

הערכים מסודרים לפי סדר העניינים, מן המושגים הכלליים אל המיוחדים, ולא לפי סדר האלף־בית. אפשר לפנות אל המילון כשמושג דורש הבהרה, ולשוב ממנו לפרק שבו הוא מתבאר.

המילון מסייע לחזור אל מושג בתוך ההקשר שבו נלמד. הוא אינו מחליף את הביאור: אותו שם עשוי לקבל משמעות אחרת כשהנושא או המקבל משתנים. כל ערך בנוי באותו סדר: קודם הסבר פשוט של המושג; אחר כך, כשהדבר חשוב, אם המילה עצמה כתובה באיגרת או שהיא מונח של הביאור; ולבסוף מה צריך לשים לב אליו, ובאילו פרקים המושג נלמד בעיקר. הבדיקה אם מילה "כתובה באיגרת" נעשתה בטקסט דיגיטלי, בכל הכתיבים ובצורות המקוצרות (ראו מקרה 6 במקרי הלימוד). בסוף המילון באים כמה מונחים של דרך העבודה, שבהם משתמשים החלק "ללמוד הלאה" ומקרי הלימוד.

ערכי המילון לפי סדר האלף־בית:

אדם קדמון · אור · אור האצילות שבעשייה · אור הנשמה · אור חוזר · אין־סוף · אצילות / בי"ע · בחינה · ביטול · בירור · דצח"מ וארבעת היסודות · הארה · היכלות · העלאת מ"ן · השגה · זיווג · זעיר אנפין ונוקבא (זו"ן) · חיות · יש מאין · כלי / כלים · כתר · מהות / עצמות · מלכות · ממלא · מעין · מפורש / מבוסס / מסתבר · מקבילה · מרכבה · נפש / רוח · נשמה · סובב / מקיף · ספירות · עיבור ולידה · עילה ועלול / השתלשלות · פנימיות / חיצוניות · פרסא · פרצוף · צילום דפוס / תעתיק דיגיטלי · צמצום · צריך עיון · קו · ראיה · שורש · תוהו / תיקון.

אין־סוף

כינוי לאלוקות כפי שאין לה שום גבול ושום הגדרה. אין הכוונה רק למספר גדול מכל מספר, אלא למה שאינו נתון בשיעור כלל. באיגרת הביטוי חוזר, לעיתים כ"אור אין־סוף" — הגילוי הנמשך ממנו. שימו לב: "אור אין־סוף" ועצמות הבורא אינם שם אחד, ויש לקרוא בכל משפט על מה נאמרו הדברים. ראו פרקים 1, 7–9, 13, 15.

ספירות

עשרה כוחות או מידות — חכמה, בינה, דעת, חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד ומלכות — שדרכם נמשך הגילוי האלוקי אל העולמות. יש בכל ספירה אור וכלי. המילה כתובה באיגרת, והיא נושא פתיחתה: "ע"ס" הוא קיצור של "עשר ספירות". שימו לב: הספירות אינן "חלקים" באלוקות; בשאלה הזאת עוסק הפרק הראשון. ראו פרקים 1–2, 4–5, 8.

בחינה

צד, אופן או מדרגה שבה דבר נמצא או נתפס, ביחס לדבר אחר. "בבחינת מקיף", למשל, פירושו שמצד היחס אל העולמות הדבר עומד באופן של מקיף. המילה כתובה באיגרת פעמים רבות, בדרך כלל בקיצור "בחי'". שימו לב: "בחינה" אינה "חלק"; אותו דבר יכול להיות בבחינה אחת כך ובבחינה אחרת אחרת. ראו פרקים 1, 8, ובכל הספר.

חיות

הכוח האלוקי המחיה ומקיים כל נברא בכל רגע. חלק גדול מן האיגרת מברר מאין באה החיות של כל עולם, וכיצד היא מגיעה עד העפר. שימו לב: יש להבחין בין שאלות קשורות — במה תלוי קיום הנברא, כיצד הוא מתהווה מאין ליש, ומהי תוספת גילוי בו; אלה אינם שלושה שלבים בזמן. ראו פרקים 12–13, 18.

אור

לשון של גילוי וחיות. אין הכוונה לאור גשמי. המילה כתובה באיגרת פעמים רבות. שימו לב: יש להבחין בין האור לבין המאור — "כעין המאור" אינו זיהוי האור עם עצמות הבורא. ראו פרקים 1, 5, 7, 13, 15.

כלי / כלים

הבחינה המגדירה את אופן הגילוי ואת מידתו, כמו כלי שנותן למים צורה ושיעור. המילה כתובה באיגרת פעמים רבות, והיא מפרשת כך את "גרמוהי" שבלשון הזוהר. שימו לב: כלי אצילות, כלי מלכות היורדים לבי"ע והכלים המקומיים של בי"ע אינם אותו מקבל; בכל משפט יש לברר באילו כלים מדובר. ראו פרקים 1, 4–5, 7, 11, 13.

צמצום

העלמה והגבלה של האור, כדי שמדרגה נמוכה תוכל לקבל אותו. אור שעבר צמצום מאיר פחות, או באופן מוגבל יותר, מאשר במקורו. המילה כתובה באיגרת שלוש פעמים, במשפט אחד, ובפרק 5 נבחן על מה נאמרה כל אחת מהן; השלישית היא "צמצום הראשון", שתיאורו בעץ חיים מובא גם בפרק 7. בלשון רבים, "צמצומים רבים מאד", באה המילה כבר בפרק 2. שימו לב: "צמצום" משמש בלשון החסידות לכמה עניינים, וההקשר קובע באיזה מהם מדובר. ראו פרקים 2, 5, 7.

קו

המשכת אור אין־סוף בסדר ובמידה, אחרי הצמצום. המילה כתובה באיגרת. שימו לב: האיגרת מבחינה בין "הקו בעצמו" לבין "הארת הקו"; אין להפוך את ההבחנה לשני קווים עצמאיים. ראו פרקים 7, 11–13, 15.

הארה

גילוי הנמשך מן האור, ולא האור עצמו. המילה כתובה באיגרת, וכן הצירוף "הארה דהארה" — הארה של הארה. שימו לב: הרצף "הארה דהארה" נלמד לפי המקבלים המנויים באיגרת; הוא אינו מוסיף מאליו עולם או מדרגה רביעית. מעמד האור ומעמד המקבל אינם זהים. ראו פרקים 11–15, 18.

סובב / מקיף

אור שאינו מתקבל לפי מידת המקבלים, ולכן אינו מתחלק לפי מדרגותיהם; משום כך הוא מתואר כ"מקיף" ולא כמתלבש. שתי המילים כתובות באיגרת, ובמרכז הדיון עומד הצירוף "סובב כל עלמין בשוה" — קרוב לכל העולמות באותה מידה. שימו לב: "סובב" אינו מקום מחוץ לעולם, ו"בשוה" אינו אומר שכל המקבלים שווים בתכונותיהם. אין לזהות את הביטוי "אור האין־סוף" עם עצמות הבורא ללא הבחנה. ראו פרקים 13, 15.

ממלא

אור המתלבש בנבראים ומתקבל לפי מידתם, כל נברא לפי ערכו. המילה עצמה אינה כתובה באיגרת; זה מונח של הביאור, המסייע להבין את הסובב בהשוואה אליו. ראו פרק 13.

אור חוזר

הארה המתוארת "ממטה למעלה", בכיוון הפוך לירידת האור. הצירוף כתוב באיגרת. שימו לב: בקטע הנדון מתייחס התיאור אל הקו בסיומו; אין מדובר בקרן גשמית הניתזת מקיר, ואין להחליף אותו בהעלאת מ"ן. ראו פרקים 8, 13, 15, 18.

ביטול

"כלא חשיב" — "כמו לא", כמו אין, ולא "אין" ממש. "ביטול" פירושו שאין לדבר עמידה משלו מול מקורו, ולא שהוא נעלם, כזיו השמש בתוך השמש. שימו לב: "בטל" אינו "אינו קיים". ראו פרקים 3, 5, 10.

זיווג

חיבור של משפיע ומקבל, שממנו נמשכת השפעה חדשה, כמו ההתייחדות וההשפעה של זעיר אנפין בנוקבא. זהו שם של יחס, ולא של מעשה גופני. שימו לב: בכל מקום יש לברר מי המשתתפים, מהו אופן הזיווג ומה נמשך ממנו. ראו פרקים 5, 9, 11.

עיבור ולידה

שלבים במשל של התהוות: עיבור מתאר היכללות, התפתחות והכנה בתוך המקור; לידה מתארת יציאה לאופן של מציאות נבדלת. שימו לב: פרטי הזמנים שבמקורות מקבלים את משמעותם מן הדרוש שבו הם נאמרים. ראו פרק 9.

העלאת מ"ן

"מ"ן" הוא קיצור של "מיין נוקבין" — בארמית "מים נקביים" — כינוי להתעוררות שמצד המקבל, המעוררת את ההשפעה מלמעלה. באיגרת כתוב "מיין נוקבין" במלואו, ובהמשכה גם בקיצור "מ"נ"; הכתיב "מ"ן" הוא של הביאור. במשל שבאיגרת ההתעוררות הזאת היא הזריעה והנטיעה. שימו לב: המעבר מן המשל אל העבודה דורש לברר מה נמשל למה, ולא להניח שכל פרט במשל הוא כלל לכל מקום. ראו פרקים 15–16. ההשפעה היורדת בתגובה נקראת "מיין דוכרין", ובקיצור מ"ד; גם המונח הזה מתבאר בפרק 16.

אצילות / בי״ע

ארבעה עולמות מתוארים בחסידות: אצילות, בריאה, יצירה ועשייה. אצילות היא מדרגה שבה אורות הספירות וכליהן מיוחדים באלוקות. בי״ע — ראשי התיבות של בריאה, יצירה ועשייה — כוללים מציאות נבראת, ובהם גם הארה אלוקית המחיה אותה. שמות העולמות כתובים באיגרת פעמים רבות. שימו לב: אין להחליף בין מעמד העולם לבין כל מה שמאיר בו. ראו פרקים 1, 4–5, 11–13.

כתר

הבחינה שמעל הספירות, המתוארת בביאור באמצעות כתר המלך שמעל ראשו. יש מניין של עשר הספירות שבו כתר בא במקום דעת. שימו לב: את ״כתר ממטה למעלה״ שבמלכות יש לקרוא לפי היחס המיוחד שבין הסיום לראשית, המתבאר בפרק 8. ראו גם פרק 10.

היכלות

אין הכוונה לאולם גשמי. ההיכלות נידונים באיגרת כבחינה חיצונית, שנבראה מחיצוניות הכלים, ובה מתלבשת ״בחינת העיגולים״ של הספירות. ראו פרקים 5–6.

פרסא

״מסך״: בביאור הנידון כאן, הגבול המפריד בין עולם האצילות לעולמות שתחתיו. שימו לב: על הארת הקו נאמר שהיא ״בקע הפרסא״ עם כלי המלכות; אין מדובר במחיצה גשמית. ראו פרקים 7, 9, 11–12.

אדם קדמון

שם של מערכת רוחנית נעלה מאוד בסדר ההשתלשלות, הקודמת לארבעת העולמות, ומתוארת בציור של ראש ורגליים. אין הכוונה

לאדם הראשון. "רגלי היושר" שלו מסתיימים בתחתית העשייה. שימו לב: ציור הקומה מתאר יחסים רוחניים, ולא גוף. ראו פרקים 12, 15.

פרצוף

מבנה שלם של ספירות הקשורות זו בזו ופועלות כיחידה אחת, כמו איברי גוף אחד. בארמית נקרא הפרצוף גם "אנפין", פנים — לא פנים גשמיות, אלא מבנה. המילה "פרצוף" עצמה אינה כתובה באיגרת, אבל שמות פרצופים כתובים בה, כגון "זעיר אנפין". ראו פרקים 2, 5–6, 10–11.

זעיר אנפין ונוקבא (זו"ן)

"זעיר אנפין", בארמית "פנים קטנות", הוא שם לשש המידות, מחסד עד יסוד, כשהן מאורגנות כפרצוף אחד. "נוקבא" היא המלכות כפרצוף המקבל מזעיר אנפין. יחד הם נקראים בקיצור זו"ן. שני השמות כתובים באיגרת, ובנוסח העבודה גם בקיצור "זו"נ". שימו לב: כשהאיגרת מזכירה "זיווג זו"ן" היא אומרת מי מתחברים, ולא כיצד. ראו פרקים 4–6, 9–11.

מלכות

הספירה העשירית והאחרונה, המקבלת מכל הספירות שלמעלה ממנה, וממנה נמשך הגילוי אל העולמות שלמטה. בעץ חיים היא נקראת גם "נוקבא דז"א". המילה כתובה באיגרת פעמים רבות. האיגרת קוראת למלכות דאצילות גם "כתר ממטה למעלה": בסדר שמלמעלה למטה היא העשירית, ובסדר שמלמטה למעלה — הראשונה. שימו לב: האיגרת מבחינה בין כלי המלכות דאצילות היורדים לבי"ע לבין הכלים המקומיים של בי"ע. ראו פרקים 4, 8–9, 15.

אור האצילות שבעשייה

הבחינה הפנימית ביותר שבתוך עולם העשייה: אור האצילות המתלבש בו, לבוש לפנים מלבוש. באיגרת ההארה מתלבשת בו תחילה, וממנו עוברת לבריאה וליצירה שבעשייה. הביטוי כתוב באיגרת, והיא מפנה בעניינו אל ספר הגלגולים (ראו מקרה 2). שימו לב: אין זו האצילות כפי שהיא בעולמה, ואין זו גם החלוקה הרגילה, שלפיה כל עולם כלול מעשר ספירות, והחכמה שבו נקראת "אצילות שבו". ולפי ספר הגלגולים, גם הבחינה הזאת עצמה נחלקת לאבי"ע של עשייה. סדר הלבושים מתאר מדרגה בתוך מדרגה, ולא מסע של אור ממקום למקום. ראו פרק 15.

אור הנשמה

בהקשרים הנדונים: חיות אלוקית המתלבשת בספירות ובכלים ומחיה אותם, כנשמה המחיה גוף. הצירוף כתוב באיגרת. שימו לב: המילה "נשמה" כאן אינה כשלעצמה נשמת אדם. ראו פרקים 4, 11–12, 15.

נשמה

שם שיש לקרוא עם נושא המשפט. המילה כתובה באיגרת בכמה הקשרים. הספר דן בנשמות אדם, בנשמות מלאכים ובאור הנשמה של ספירות; קביעה על אחד מהם אינה עוברת מאליה לאחר. ראו פרקים 4–6, 9, 11–12, 15.

נפש / רוח

שמות בעלי כמה הקשרים: מדרגות בנשמת האדם, בחינות חיות של הספירות, או רוח הבהמה והעוף. שתי המילים כתובות באיגרת. יש לברר בכל מקום למי הן מיוחסות. ראו פרקים 4, 6, 12, 19.

יש מאין

התהוות של מציאות חדשה, שאינה המשך בעל ערך של מהות שקדמה לה. "ערך" בלשון החסידות הוא יחס של מידה משותפת, כמו זה שבין עילה לעלולה (ראו "עילה ועלול"). "אין" אינו העדר בורא או כוח מהווה. הצירוף כתוב באיגרת פעמים רבות. שימו לב: ההבחנה בין יש מאין לבין עלול המשתלשל מעילתו עומדת ביסוד הביאור. ראו פרקים 1–3, 7–8, 13–14.

עילה ועלול / השתלשלות

"עילה" היא סיבה, ו"עלול" הוא התוצאה הנמשכת ממנה. ביחס כזה יש ערך בין השניים, והתוצאה נמשכת מסיבתה כחוליה משלשלת — ומכאן "השתלשלות". שני הביטויים כתובים באיגרת. הביאור מבחין בין היחס הזה לבין הבריאה יש מאין. שימו לב: "יש מיש" — שינוי צורה בחומר קיים, כמו במעשה האדם (פרק 8) — הוא מונח מסייע בביאור, ואין להעמידו כציטוט מן האיגרת. ראו פרקים 1–3, 7–8.

מעין

לשון דמיון שאינה זהות: דבר שיש בו מעין תכונה של דבר אחר, ואינו הוא. המילה כתובה באיגרת פעמיים. "מעין בחינת אלקות" בנשמות ו"מעין בחינת אין־סוף" בכוח הצמיחה נאמרים בהקשרים שונים. שימו לב: במקרה השני גם התנאי "שאם יתקיים" קובע את גבול ההשוואה. ראו פרקים 5–7, 9, 14, 16.

שורש

מקור ביחס לדבר הנמשך ממנו. המילה כתובה גם באיגרת, בכתיב "שרש": בהקשר הטיפה ("כל עיקר ושרש הטיפה"), התורה ("ושרש התורה") והמצוות ("ושרשה"). שאר ההוראות שבהן משתמש הביאור הן של הביאור ושל המקבילות (ראו מקרה 6). שימו לב:

לפעמים נידון מקור קרוב, ולפעמים מקור נעלה יותר; יתרון השורש אינו מבטל את סדר המדרגות הגלוי. ראו פרקים 9–10, 17–20.

פנימיות / חיצוניות

שני צדדים של אותו דבר: הצד הפנימי, העיקרי, והצד החיצוני, המתגלה או המלביש. שתי המילים כתובות באיגרת. היחסים ביניהם מתבררים לפי הנושא: אור, כלי, השגה או המשכה. שימו לב: אין להסיק מן השם "חיצוניות" לבדו נחיתות בכל צד. בפרק 10 ראינו שהמצווה היא "בחיצוניות" והתורה "בפנימיות", ובכל זאת "המצות הן עיקר התורה ושרשה". לכן יש לשאול בנפרד מהו השורש, היכן מקום הגילוי ומהי התכלית. ראו פרקים 2, 5, 10, 15.

מרכבה

מושג הנשען על מראה הנבואה שבפרק הראשון של יחזקאל. במשל, מרכבה נושאת את הרוכב ונעה לפי רצונו; מכאן הודגש במרכבה הרוחנית עניין הביטול. באיגרת נזכרים "פני שור ופני נשר" שבמרכבה, הנהנים וניזונים מרוח הבהמה והעוף שבקרבנות (פרקים 2, 19); בלקוטי תורה נזכרים "פני אריה ופני שור" כשורש נפשות בעלי החיים (פרקים 2, 17).

תוהו / תיקון

שני סדרים שמתארים המקובלים: עולם התוהו, שבו נשברו הכלים ("שבירת הכלים"), ועולם התיקון, שבו האורות מתלבשים בכלים בסדר ובמידה. המילים אינן כתובות באיגרת; הן באות במקבילות, להסבר שורש המזון והבירור. באותו עניין נזכרים בקונטרס אחרון שני שמות מלשון הקבלה, "ס"ג" ו"מ"ה": ס"ג הוא השם שלפני השבירה, שורשם של הדברים שעדיין צריכים בירור, ומ"ה הוא השם שבו נעשה התיקון. שימו לב: יתרון השורש בתוהו אינו הופך את

המאכל לנעלה מן האדם בכל בחינה. אין לזהות תוהו או ס"ג עם אור חוזר בלי מקור המפרש את הקשר. ראו פרקים 16, 18–19.

בירור

הפרדת הטוב מן הפסולת שבדבר, והעלאת הכוח האלוקי שבעולם בעבודת האדם, כפי שמתבאר במקורות המקבילים. המילה אינה כתובה באיגרת; זה מונח של הביאור ושל המקבילות. שימו לב: הזנה, פעולת השכל ועבודת הבירור קשורות, אבל אינן שלוש מילים לאותה פעולה. ראו פרקים 10, 17–19.

דצח"מ וארבעת היסודות

דצח"מ הם ראשי התיבות של דומם, צומח, חי ומדבר — סדר של ארבע מדרגות בנבראים. באיגרת הם מוקבלים לעפר, מים, אש ורוח. בנוסח העבודה של האיגרת כתוב הקיצור, ובטקסט הדיגיטלי של קה"ת הוא פתוח; זה אינו חילוף נוסח (ראו מקרה 6). שימו לב: ההקבלה ליסודות נלמדת בהקשרה, והיא אינה סיווג כימי של החומרים. בעץ חיים, שער נ פרק י, החי נברא מחלק הרוח והמדבר מחלק האש — להפך מן האיגרת, שבה החי כנגד אש והמדבר כנגד רוח. אפשר להבחין בין העקרונות שמאחורי כל אחד מן הסדרים, אבל ההבחנה אינה מבטלת את ההבדל ביניהם. ראו פרקים 14, 16–18.

השגה

תפיסת דבר בשכל, הבנה של מהותו. המילה כתובה באיגרת. שימו לב: ידיעה שיש מקור והבנת מהותו הן שאלות שונות. גם שלילת השגה אינה מבטלת כל ידיעה; יש לקרוא מה נשלל, ממי ובאיזה צד. ראו פרקים 2–3.

מהות / עצמות

"מהות" היא מה שהדבר הוא, עניינו העיקרי. "עצמות" נאמרת בדרך כלל על הבורא עצמו, כפי שהוא למעלה מכל גילוי. שתי המילים כתובות באיגרת. שימו לב: אין להחליף ביניהן בכל משפט. לעיתים נידונה מהותו של אור, ולעיתים עצמות הבורא; יש לשמור על נושא המשפט ולא להעביר את קביעתו מנושא לנושא. ראו פרקים 1–3, 7, 13.

מונחים של דרך העבודה. המונחים הבאים אינם מן האיגרת. הם משמשים את החלק "ללמוד הלאה" ואת מקרי הלימוד, ומתארים כיצד נבדק מקור.

מקבילה

מקום אחר שבו נאמר דבר דומה, באותן מילים או בקרוב להן. מקבילה מאירה ומכוונת לחיפוש, אבל אינה ראיה מעצמה. שתי מקבילות שמוצאן אחד — כמו שתי גרסאות של אותו דרוש — אינן שני עדים. ראו "מקבילה וראיה" בחלק "ללמוד הלאה", ומקרה 1.

ראיה

מקור שנפתח ונקרא בהקשרו, ואומר את הדבר שאנו טוענים, או שהטענה נובעת ממנו בהכרח. תשובה של מערכת, או הסכמה בין כמה מערכות, אינה ראיה. ראו "כיצד בודקים שהמקור אמיתי".

צילום דפוס / תעתיק דיגיטלי

צילום דפוס הוא תמונה של עמוד מספר מודפס, במהדורה מסוימת; הוא מעיד על אותה מהדורה. תעתיק דיגיטלי הוא טקסט מוקלד באתר; הוא טוב לאיתור, אבל אינו עד לצורת הדפוס, ובייחוד לא לקיצורים. ראו "טקסט דיגיטלי וצילום דפוס", ומקרים 5–6.

מפורש / מבוסס / מסתבר

שלוש דרגות של ודאות ששימשו במחקר. "מפורש" — דבר שהמקור עצמו אומר. "מבוסס" — דבר שהמקור והקשרו תומכים בו ישירות. "מסתבר" — היסק הנתמך במקורות, שחיבורו המדויק עדיין טעון הוכחה. ראו "עוד כמה הרגלים של לומד".

צריך עיון

ביטוי מבית המדרש לשאלה שנשארה פתוחה. בספר הזה משתדלים לומר גם מה בדיוק חסר, ומה יכול להכריע. ראו "כיצד משאירים שאלה פתוחה".

מפתח מקורות לעיון

המפתח מראה היכן נידון כל מקור בספר.

לצד כל חיבור רשומים הפרקים או החלקים שבהם הוא נידון בעיקר. למראה המקום המדויק פותחים את הפרק המצוין ומעיינים בהערות שבתחתית העמוד. "המבוא", "ללמוד הלאה" ו"מקרי לימוד" הם החלקים שמחוץ לעשרים הפרקים.

- **תניא, אגרת הקודש, סימן כ ("איהו וחיוהי")** — כל הפרקים; לשונה מובאת ברצף בקטעי המקור.
- **תניא, אגרת הקודש, סימן כ — נוסח ויקיטקסט** — פרקים 6, 14.
- **תניא, אגרת הקודש, סימן יט** — פרק 2; ללמוד הלאה.
- **תניא, אגרת הקודש, סימן ח** — פרקים 14, 16.
- **תניא, אגרת הקודש, סימן יד** — פרקים 15, 16.
- **תניא, אגרת הקודש, סימן טו** — פרק 11.

- **תניא, אגרת הקודש, סימנים יז, לא** — פרק 8.
- **תניא, ליקוטי אמרים, פרקים ד, ה, לו, לז** — פרקים 10, 16, 20.
- **תניא, ליקוטי אמרים, פרק מח** — פרקים 5, 7, 13, 14.
- **תניא, ליקוטי אמרים, פרק ז** — פרק 18.
- **תניא, ליקוטי אמרים, פרק ו (הגהה)** — פרק 15.
- **תניא, ליקוטי אמרים, פרקים א, ב, ג, יח, כ, לה, לט, נב** — פרקים 2, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 14, 15.
- **תניא, שער היחוד והאמונה, פרקים ב, ג, יב** — פרקים 2, 3, 8, 12, 13.
- **תניא, שער היחוד והאמונה, פרק א** — פרקים 8, 15.
- **תניא, שער היחוד והאמונה, פרקים ד, ז, יא** — פרקים 5, 8, 10.
- **תניא, קונטרס אחרון, סימן ד** — פרקים 10, 15, 16, 18, 19, 20.
- **תניא, אגרת התשובה, פרק ד** — פרקים 8, 10.
- **תניא — חלקי הספר ומעמדו** — המבוא.
- **לקוטי תורה, כי תצא, ד"ה "כי תצא למלחמה"** — פרקים 2, 10, 17, 20.
- **לקוטי תורה, פנחס, שני המאמרים "צו את בני ישראל"** — פרקים 14, 17, 19, 20.
- **לקוטי תורה, אמור, "ביאור ע"פ והניף הכהן אותם"** — פרק 19; מקרי לימוד (מקרה 1).
- **לקוטי תורה, ואתחנן, "להבין בתוספת ביאור ע"פ וידעת היום"** — פרק 18.

- **לקוטי תורה, צו, ד"ה "הים ראה וינוס"** — פרק 9.
- **לקוטי תורה, צו, "מצה זו" (יא,ג); "ששת ימים תאכל מצות" (יג,א); "ואכלתם אכול"** — פרקים 6, 18.
- **לקוטי תורה, דרושים ליום הכיפורים, "ביאור מעט ע"פ שבת שבתון"** — פרקים 5, 8, 9.
- **לקוטי תורה, שלח** — פרקים 8, 16.
- **לקוטי תורה, שיר השירים** — פרקים 5, 6, 8, 9, 10.
- **לקוטי תורה, במדבר (כולל "ביאור על הדברים הנ"ל", יז,א)** — פרקים 6, 8, 9, 10.
- **לקוטי תורה, פרשיות אחרות (שמיני, בהר, נשא, ראה, חקת, בלק, נצבים, בחוקותי, ואתחנן ד"ה ואהבת, עקב)** — פרקים 3, 5, 6, 7, 8, 9, 10.
- **תורה אור, מגילת אסתר, "ביאו לבוש מלכות" ותוספת ביאור** — פרק 2.
- **תורה אור, מאמרים אחרים (משפטים, יתרו, בראשית, בא, וירא, שמות, וישב, מקץ, ויצא, לך לך, הוספות תצוה)** — פרקים 2, 3, 5, 8, 9, 10.
- **דרך מצותיך, ביאור "ושבתה" תקס"ב** — פרק 20; המבוא; מקרי לימוד (מקרה 4).
- **דרך מצותיך, שורש מצות התפילה, פרק כז** — פרקים 7, 13.
- **דרך מצותיך, מצות אחדות ה', פרק ב** — פרק 13.
- **דרך מצותיך, מקומות אחרים (מצות האמנת אלקות ח; מינוי מלך ג; פריה ורביה, סעיף ב; שורש מצות התפילה ב–ד, ז, יא, כו, מו)** — פרקים 1, 3, 5, 6, 7, 8, 9.
- **אור התורה, במדבר, דרושים לשבועות** — פרקים 14, 16.

- **אור התורה, נשא** — מקרי לימוד (מקרה 1).
- **אור התורה, שמות, וארא** — פרק 6.
- **המשך תער"ב, ח"ב, ד"ה "בראשית ברא" (סימן פד במפתח)** — פרקים 11, 13.
- **המשך תער"ב, ח"ב, ד"ה "ויהי ביום השמיני" (סימן קיא במפתח)** — פרקים 11, 13.
- **המשך תער"ב, ח"ב, ד"ה "אדם כי יהי' בעור" (סימן קיב במפתח)** — פרקים 11, 13; מקרי לימוד (מקרה 3).
- **המשך תרס"ו** — פרקים 3, 11; מקרי לימוד (מקרה 3).
- **ד"ה "ציון במשפט תפדה ושבי' בצדקה", ש"פ דברים תשל"ה** — פרק 20.
- **ד"ה "ונגלה כבוד ה'" תשכ"ב** — פרקים 18, 20.
- **ד"ה "פקודא ליתן מחצית השקל" תשכ"ג** — פרק 19.
- **המשך "באתי לגני" תש"י (אדמו"ר הריי"צ) ומאמרי "באתי לגני" של הרבי; ד"ה "ואתה תצוה" תשמ"א** — המבוא.
- **שיחות, מאמרים ולקוטי שיחות של הרבי על לימוד התורה ועל כלים חדשים** — המבוא; ללמוד הלאה.
- **רשימות על ספר התניא (הרבי), סימן כ** — פרקים 2, 3, 4, 6.
- **שיעורים בספר התניא / Lessons in Tanya (הרב י. ויינברג)** — פרקים 2, 3, 5, 6, 7, 11, 12; המבוא; ללמוד הלאה.
- **מאמרי אדמו"ר הזקן, תקס"ו** — פרק 4.
- **היום יום, י"א תשרי** — פרקים 1, 13.
- **קיצורים והערות לתניא** — פרק 20; מקרי לימוד (מקרה 4).

- **הערות ותיקונים לתניא (לוח ההערות שצירף הרבי לספר התניא)** — פרקים 14, 16, 18.
- **ליקוט פירושים ושינויי נוסחאות לתניא** — פרקים 18, 20; מקרי לימוד (מקרים 1, 4, 5).
- **שולחן ערוך הרב, הלכות תלמוד תורה, פרק ד** — פרק 10.
- **תניא לעם** — פרק 11; המבוא; ללמוד הלאה.
- **עץ חיים, שער א (עיגולים ויושר)** — פרקים 5, 7, 12, 15.
- **עץ חיים, שער מ, דרוש י** — פרקים 5, 9, 11, 12.
- **עץ חיים, שער מד, פרקים א–ב** — פרקים 4, 5.
- **עץ חיים, שער מב (דרושי אבי"ע)** — פרקים 4, 5, 8, 9.
- **עץ חיים, שער מז (סדר אבי"ע)** — פרקים 8, 11.
- **עץ חיים, שער כח (העיבורים)** — פרקים 9, 11; מקרי לימוד (מקרה 7).
- **עץ חיים, שער נ, פרק י** — פרק 17.
- **עץ חיים, שערים אחרים (ג, ה, יט, כט, לט, מ דרוש טו; "סוף שער מ"ן ומ"ד")** — פרקים 4, 5, 6, 8, 9, 11, 17.
- **פרי עץ חיים** — פרק 9.
- **שער הכוונות** — פרקים 6, 9.
- **שער הגלגולים** — פרקים 5, 6; מקרי לימוד (מקרה 2).
- **ספר הגלגולים** — פרק 15; מקרי לימוד (מקרה 2).
- **זוהר, חלק ג, פנחס** — פרק 19; מקרי לימוד (מקרה 1).
- **זוהר ותיקוני זוהר, מקומות אחרים** — פרקים 2, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10; ללמוד הלאה.
- **ספר יצירה** — פרקים 1, 2, 3, 8, 10.

- **פרדס רמונים** — פרקים 2, 3, 8, 10; ללמוד הלאה.
- **שערי קדושה (רבי חיים ויטאל)** — פרק 2; המבוא; ללמוד הלאה.
- **חנה אריאל (רבי יצחק אייזיק מהומיל)** — פרק 2; המבוא; ללמוד הלאה.
- **נהר שלום (הרש"ש)** — פרק 11.
- **משנת חסידים; אלימה; שער הנבואה** — פרקים 2, 3, 10.
- **בבלי ומשנה: ברכות, בבא קמא, סנהדרין, קידושין, עירובין, פאה, אבות** — פרקים 10, 18, 20.
- **בבלי — מסכתות נוספות** — פרקים 2, 3, 4, 9, 10.
- **בבלי, קידושין, הוריות, יבמות, חולין** — המבוא.
- **בבלי, סנהדרין צד (דורו של חזקיהו)** — ללמוד הלאה.
- **ירושלמי, ברכות א,ב; שבת א,ב** — פרק 10.
- **בראשית רבה** — פרקים 6, 14; ללמוד הלאה.
- **שמות רבה** — פרק 13; ללמוד הלאה.
- **רש"י** — פרקים 3, 5, 6, 16, 18.
- **רמב"ם** — פרקים 2, 7; המבוא.
- **תנ"ך** — פרקים 2, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 12, 14, 15, 18, 19, 20.
- **מדע ורפואה; עדויות אישיות על שימוש בכלים** — ללמוד הלאה.
- **ספר המחקר (3 כרכים)** — פרקים 1–20; המבוא; ללמוד הלאה; מקרי לימוד.
- **אגרות קודש של הרבי ומקורות משניים ("התקשרות", "כפר חב"ד", שיחות קודש תשל"ו)** — המבוא; ללמוד הלאה.

מקורות לדיון בכלים ובזמנם שבמבוא

מקור	מקום בספר	אופן העיון במקור
התוועדויות תשמ”ב, ח”ד, י”ג אלול, סעיף א, עמ’ 2150–2151	המבוא: הקשבה, זמן הגילוי ואמצעי הקשר	צילום שני עמודי הדפוס נקרא; הנחה בלתי מוגהת
קהלת ג, יא; שיחת י”ז כסלו תשמ”א, Sichos in English, כרך 8	המבוא: יפה בעתו	נוסח דיגיטלי; המקבילה נקראה בתרגום אנגלי
חבקוק ב, ט–יב; היום יום, ט”ו אדר א’	המבוא: אבן מקיר תזעק	מקור דיגיטלי; אין זיהוי של הייעוד עם מערכת מסוימת
OpenAI, Introducing ChatGPT, 30.11.2022 (ו’ בכסלו תשפ”ג)	המבוא: ציון הדרך בזמינות השיחה	הודעת ההשקה הרשמית; מקור לתאריך ולתיאור המוצר בלבד