

בעל שם טוב על התורה



עם פירוש
ממחבר הספר
בלבבי משכן אבנה

בעל שם טוב על התורה

כאשר באנו לעסוק בספר קה"ק הבעש"ט הק', להוי ידוע שביון שדרכו בקודש לדבר בהעלם גדול מאד, כדרכם של קדושים להיות נאמני רוח שומרי סוד. לכך עמלנו רבות לפענח לשונו הנעלמת, ואין בדברינו חידוש כלל על דבריו, אלא הפשטת מעט מן הלבושים שהלביש הק' הבעש"ט, על מנת להעלים דבריו, ואנו הלכנו רביל ונילינו מעט מדבריו הק'.

פרשת בראשית

א. בראשית, קבלתי מהרב המוכיח שאמר בשם הבעש"ט נ"ע שכשיבא משיח במהרה בימינו, ידרוש כל התורה מרישא לסיפא על כל הצירופים שבכל תיבה ותיבה, ואחר כך יעשה מכל התורה תיבה אחת, ויעלו צירופים לאין מספר, וידרוש כל הצירופים.

בלבני משכן אבנה

כאן נקודת יושר, וכל תיבה היא לעצמה, בחי' ראש תוך וסוף. אבל מצד המסיפא לרישא, שהוא מצד העיגולים, נעוץ סופן בתחילתן, והכל אחדות פשוטה. ולכך כל התורה היא תיבה אחת בלי פירוד. ובתיבה זאת יעלו הצירופים עד אין מספר ומשיח ידרוש את כל הצירופים.

ננסה בע"ה להרחיב את הדברים. כתוב כאן שיש שתי בחינות בתורה, בחי' אחת שכל תיבה היא לעצמה, ובחי' שניה, שכל התיבות כולן הן

שני חלקים בנילויו של משיח

הנה כתוב כאן שבביאת המשיח יש שני שלבים, ראשית המשיח ידרוש את כל התורה מרישא לסיפא, כל תיבה לעצמה על כל צירופיה [שענין הצירופים ידוע מספר יצירה שתי אבנים בונות שני בתים, שלש ששה וכו']. ואח"כ, בשלב שני מסיפא לרישא שהרי נעוץ סופן בתחילתן, ומשיח יעשה מכל התורה תיבה אחת.

כלומר שמצד המרישא לסיפא הוא ידרוש כל תיבה ותיבה לעצמה, כי יש

בלבבי משכן אבנה

תיבה אחת. אבל סוף כל סוף עדיין יש כאן תיבה, מילה, אבל כל התורה היא מילה אחת.

לזו, ולכן אפשר להחליף כל אחת בחברתה, כי ההחלפה אינה החלפה גמורה, שהרי הם שוות זו בזו.

מצד הבחי' הראשונה, יהיה הגילוי של משיח בזה, שידרוש בכל תיבה את כל הצירופים שאפשר. כי לפי התפיסה שלנו השתא, יש לכל תיבה צירופים אולם לא תמיד ידעינן את כולם, משא"כ משיח יגלה בכל התיבות את כל הצירופים. אלא שיש להתבונן מדוע דווקא משיח יעשה זאת, ומה השייכות בעצם הנקודה הפנימית של גילוי משיח לגילוי זה שידרוש את כל הצירופים שבכל תיבה?

סוד חילוף הצירופים אינו אלא מצד ההתכללות כשורש האין

ראשית נבין את ענין הצירופים. כתוב בספר יצירה צירפן, שקלן והמירן, אלף בכולן כולם באלף וכו'. ובאמת צריך להבין את עומק המהלך של הצירופים.

בירור הדברים, שבאמת א"א להחליף את האות אלא אם שתיהן בעומק הן אותו דבר ממש, וממילא ההחלפה היא לא החלפה גמורה, כיון שמצד שורשן הן באחדות הפשוטה. ולכן באמת בפנימיות הדברים שוים ודומים זה לזה, בסוד ההשתוות. כי מצד ההשתוות כל האותיות שוות זו

ומכח אור ההשתוות, הדברים יכולים להשתנות ולהתחלף כאשר הם יורדים לעולמות של פירוד. כלומר, מצד התפיסה שיש השתנות, והם אינם שוים, אזי א"א להחליף ולהמיר, כי לא ראי זה כראי זה, ואין שייך התחלפות הצירופים, משא"כ מצד העולם שנקרא אני הוי' לא שנית, מצד השורש שהוא העצם של הדברים, שהוא נקודת האין הפנימית, שם הם שוים. וכאשר מאיר בהם בחי' של אין, אז אפשר להחליף כל דבר. שלאחר שהאין מתפשט ליש, אזי מתחלף הצירוף.

נמצא שכאשר אנו משנים את הסדר של אותיות התיבה, ראשית צריך להעלות התיבה לנקודת האין, נקודת ההשתוות. ולאחמ"כ בהתפשטות יש בה החלפה.

הרי שכל זמן שאין גילוי של 'אין' לא שייך חילוף הצירופים. והטעם, כי שורש הצירופים כחם מן האין. וכאשר האין הוא בהעלם, [לא העלם גמור אלא שישנה אך ורק התנוצצות של האין] הרי הצירופים הם בבחי' יש, וא"א להחליף הצירופים רק ע"י גילוי של אין.

בלבבי משכן אבנה

פנימיות ענין שורש האותיות והחלפת הצירוף

התועלת של החלפת הצירופים יש בה נקודה עמוקה. כשאנו משנים את הצירוף למשל מתיבת אב לתיבת בא, הרי כאשר האלף היתה במקומה הראשון, היה בו לובן ועל גביו שחור, וכן במקום שהב' היתה היה לובן וע"ג שחור. ברגע שמחליפים את הא' והב' זה בזה, נמצא שחלק ממה שהיה עד עכשיו לכן הופך לשחור, וחלק ממה שהיה עד עכשיו שחור נהפך ללבן.

ונבאר את עומק הדבר. אמרו חז"ל בעשרה מאמרות נברא העולם, והלא יש רק ט' פעמים ויאמר, אלא שבראשית הוא גם מאמר, ומפרש הבעש"ט הק', שהוא מאמר של אין, מאמר שלא ניתן להשיג, כמו שמבואר להלן, שלכן נתקשה משה בעשיית המנורה, כי היא כנגד מאמר של בראשית שאינו דיבור. וכמו שהמגיד מבאר, שהוא למעלה מנקודת האותיות. "בראשית ברא אלקים א"ת", היינו שברא את האותיות מא' עד ת'. הרי שתיבת בראשית היא שורש האותיות, והיא נקודת האין של המאמרות. נמצא ששורש הגילוי של המאמרות הוא הבראשית, האין, והוא שורש צירוף האותיות.

אבל משיח שהוא גילוי האין כמו שהוא בעצם, ולא רק התנוצצות, לכך כשהוא מגלה את האין, מתגלים כל הצירופים. כי הטעם שהיום לא מתגלים כל הצירופים מפני שהדבר נתפס כיש, ויש ביש לא שייך להחליף, אך כאשר האין הוא בגילוי גמור, אפשר לגלות את כל הצירופים, וכולם יכולים להתחלף זה בזה. ולפ"ז הבן שבתוך שית אלפי שנים, כערך ההתנוצצות של האין, כן ערך גילוי הצירופים.

עיקר גילוייו של משיח הוא הצירופים.

הרי שענין גילוי הצירופים אינו נקודה חיצונית לגילוי משיח, אלא עצם ענין משיח שהוא מגלה את האין. את כח ההשתוות, ואז שייך החלפה והמרה.

וזה מה שכתוב בס"י 'שקלן', כי בעצם בשורש הם שקולים זה בזה, כי אם בשורש הם אינם שקולים א"א להחליף.

זהו הגילוי הראשון של משיח, שמגלה את שורש האותיות, שכאשר באים להמיר ולהחליף את הצירופים צריך לגלות את השורש של הדבר, שהוא האין, ומכח הגילוי הזה אפשר להחליף.

בלבבי משכן אבנה

הוא גילוי האותיות, וזו גופא הבחי' של אור וחושך משמשים בערבוביא, אור שלמעלה מהאותיות ושמכחו נאצלו האותיות.

כי דבר שהוא למעלה מהאותיות הוא רק לבן, כי האותיות עצמם הם רק שחור. ולפ"ז אור וחושך יחד, כונתו שיש התאחדות של למעלה מהאותיות יחד עם האותיות, שהיש של האותיות שנוצר מהאין נכלל בו.

נמצא שהגילוי הפנימי של משיח שמגלה את מקור האותיות שלמעלה מהאותיות, ויגלה את האותיות איך הן נכללות במקורן, ומכח כך אפשר להמיר צירופים.

עד השתא נתבאר הגילוי הראשון של משיח שהוא גילוי כל תיבה עם כל צירופיה.

הגילוי השני של משיח - כל התורה תיבה אחת.

הגילוי השני של משיח הוא שיצרף את כל התיבות כולן לתיבה אחת. והדברים צריכים ביאור, כי באמת צירוף יש בו שתי משמעויות, אחת צירוף שני דברים נפרדים, והשניה מלשון צרפתים כצרוף את הכסף, לזכך דבר. שכשרוצים לזכך דבר צורפים אותו, כלומר מעשה הצורף הוא להוריד

כתיב ויאמר אלקים יהי אור, מתחילה היו אור וחושך משמשים בערבוביא. כלומר, אור בחינתו לובן שבאותיות, וחושך בחי' שחור שבאותיות. מצד התפיסה שאנו יכולים להחליף את האותיות, הרי השחור והלבן מתחלפים, כלומר שיש את נקודת ההתכללות של הלבן והשחור, חושך ואור משמשים בערבוביא.

כי מצד החכמה הרי החושך לעצמו והאור לעצמו, ויהי ערב ויהי בוקר, יש הברלה. אבל מצד הנקודה היותר פנימית, הם משמשים בערבוביא. ומובן שזו אינה נקודת בלבול, אלא נקודת התאחדות בעצם בשורש הדבר.

הגילוי הראשון של משיח הוא צירופי האותיות.

נמצא, ששורש גילוי של משיח שמגלה את שורש צירופי האין, שהוא להחליף את הלבן בשחור והשחור בלבן, - היא אותה נקודה של אור וחושך משמשים בערבוביא.

הרי לנו שתי נקודות מלעילא לתתא. אחת היא הגילוי של למעלה מהאותיות, והשניה היא הגילוי של התחלפות האותיות זו בזו. המאמר הראשון ברא את האותיות כנ"ל. נמצא, שהתחלת המאמר של בראשית שרשו למעלה מהאותיות, והמשך המאמר

בלבבי משכן אבנה

הלובן שבאותיות הוא המאחדן ונשוב לענין צירופי האותיות. כי הלובן שבכל תיבה ותיבה הוא האין שבה, והוא נותן בה את כח הצירוף והחיבור, כי הוא האין שבין שניהם. ולו אין לובן ביניהם, אין כאן את כח הצירוף.

בפשטות, מצד ידעת דהבדלה, מובן שהלובן שבין שניהם הוא כדי שלא יהיו מחוברים, ואדרבה צריך דייקא להפריד בין תיבה לתיבה. אבל מצד הנקודה היותר עליונה, הלובן הוא כח האין המזווג. כי הכח שנותן חיבור בין מילה למילה הוא נקודת הלובן בין שניהם.

כשיבא משיח ויצרף את כל התורה לתיבה אחת, הרי יעלם הלובן שהיה בין תיבה לתיבה, כי בפשיטות הסיבה שעד עכשיו הם לא היו תיבה אחת, היא בגלל שהיה הפרש ורווח בין מילה למילה, אבל ברגע שמשיח יחבר את כולם לתיבה אחת, הרי הלובן יעלם. וקשה א"כ לכאורה, שהרי כח המזווג נעלם ונתמעט כי נתמעטה נקודת האין, וא"כ מי מחברם לתיבה אחת? ולכאורה אורו של משיח הוא ריבוי גילוי האין ולא המעטתו?

יש בזה נקודה עמוקה, שכאשר משיח מגלה שכל התורה היא רק תיבה

פסולת וסיגים, והוא חלק מעבודת הצירוף, ובעצם שתי ההבחנות הן אותה נקודה, שנקודת הצירוף של שני דברים דורשת לרכך ולנקות אותה.

האין שבשני החלקים הוא הכח שמאחדם

וכהמשל המובא בספרים שבכדי לחבר שני דברים, צריך לנקות את שני החלקים מהפסולת, כדי שהחיבור יעלה יפה. ובעומק יותר, כשרוצים להדביק שני יש, חייבים להפוך חלק מהיש לאין. ומכח הארת האין מאחדים אותם, כשלוקחים דבר וצורפים אותו, הרי חלק מישותו נהפך לאין, כי הפסולת ירדה. בפשטות חושבים שהפסולת ירדה כדי שיוכלו לחבר את שניהם, אבל בעומק צריך שכל אחד יהפך חלקו לאין.

איש ואשה זכו שכינה ביניהם, שהוא כח האין. נמצא שאותו חלק שהורידו מהדבר והפכוהו מיש לאין הוא הכח שנותן לזווג את הדבר. אם לא היו מהפכים חלק מהדבר לאין, לא היה האין מאיר בדבר, ולא היה כח לצרף את שניהם. הרי שהכח לצרף את שניהם הוא מכח האין שבכל אחד, שברגע שלוקחים דבר שהיה כולו יש [בערכין], והופכים חלקו לאין, כח האין שבו הוא מקום וכח חיבורם.

בלבבי משכן אבנה

נמצא שיש שני עומקים של גילויים, בגילוי הראשון שכל תיבה מצטרפת בכל צירופיה, הוא גילוי שורש התיבות ששרשם באין, ומצד זה האין חוזר ליש ומצטרף בצורה אחרת. אלא שסוף כל סוף, כיון שנכלל באין, מה שעד עכשיו היה לבן נהפך לשחור ומה שהיה שחור נהפך ללבן. והוא בסוד 'ונהפוך הוא' ששחור ולבן נהפכים זה בזה.

אבל לאחר שיתהפך כל אחד ויתגלה כל אחד במקומו הוא, מצד שהיש חוזר ומתפשט מהאין, הרי שעכשיו אחר ההתפשטות, היש יש והאין אין, השחור והלבן כל אחד על מקומו החדש אחר שנתחלף, אלא שלאחר שנשרש באין אפשר להחליפם כנ"ל.

אך מצד הגילוי היותר עליון לצרף את כל התורה לתיבה אחת, לא די שהיש נכלל באין ויכולים להפך הצירוף, שהוא גילוי רק מצד צירוף התיבות. אלא שהיש והאין הם בבת אחת, ובמקום שיש שחור יש לבן ובמקום שיש לבן יש שחור. ונמצא שגילוי האחדות נשאר אף בהתפשטות.

הדרש והסוד של משיח

ידוע שיש בתורה ד' חלקי הפרדס, פשט רמז דרוש סוד. והנה משיח ידרוש את שני סוגי הצירופים הנ"ל, כל

אחת בלבד, נשאר נקודת האין - הלובן. אלא שנקודת האין התקטנה, כי ההפרש בין תיבה לתיבה ובין אות לאות אינם שווים.

כשהלבן והשחור מאוחדים אין צריך לובן ביניהם

בעומק הדברים, אור וחושך משמשים בערבובייה יש בזה גילוי עמוק, שהשחור בעצמו הוא ג"כ אין, וממילא אין צורך להשאיר רווח בין תיבה לתיבה, ולכן יחבר משיח את כל התיבות לתיבה אחת.

מצד התפיסה של השתא, שיש אור לבד, וחושך לבד, ויבדל אלקים, ערב, בוקר, יש הבדלה. ולכן נצרך לובן בין תיבה לתיבה. כי יש שחור מצד אחד ושחור מצד שני והאין שהוא הלובן הוא הכח המזווג בין שניהם. כי כיון שהיש לבדו והאין לבדו, לכן מוכרח כח המזווג ביניהם.

אבל מצד הגילוי של משיח היש והאין בבת אחת, חושך ואור בערבובייה, הרי שהמקום של השחור ושל הלבן הוא גם לבן וגם שחור, וממילא כח הזווג הוא מיניה וביה, ואין צורך להבדיל בין מקום הלובן למקום השחור. ואין צורך של לובן בין שחור לשחור, כי השחור גם לבן והלבן גם שחור, וכח הזווג הוא מיניה וביה.

בלבבי משכן אבנה

ונמצא שמצד נקודת הסוד אין תפיסה של חילוק בין שחור ללבן.

ללבי גיליתי וישאר בלב.

ועל זה נאמר יום נקם בלבי, ללבי גיליתי לפומי לא גיליתי. כי מצד הדיבור שהן אותיות ומוצאות הפה, שיוצאים מכח אל הפועל. אין אופן לגלות את מהות אורו של משיח. אבל מצד ההדבקות לנקודה הפנימית, יש נקודה שבלב, ללבי גיליתי, שנשארת בכח ולא יוצאת לפועל, שם הוא מקום גילוי משיח.

כי בפשטות הדברים מבינים שלפומי לא גיליתי הוא בזמן הגלות, אבל כשיתגלה המשיח יתגלה לפומי, כי כבר יצא הדבר מהכח אל הפועל. א"כ ענין ללבי גיליתי הוא רק לפני משיח, אלא שיש עיכוב של זמן שעד אז לא ניתן לגילוי, אולם באמת כל זה מצד תפיסת הדרש, שצריך לדרוש ולהוציא הדבר מהכח אל הפועל.

אבל מצד הסוד שבדבר, מצד ההדבקות לעצם הדבר כמות שהוא, ביאורו, ללבי גיליתי, מצד שהוא בכח, ולפומי לא גיליתי כי הוא לא בפועל מצד שהוא אור העצמות שאינו יוצא לפועל, והיא הנקודה של ההדבקות לעצם הדבר בכח, שלא ניתן לצאת לבפועל.

תיבה בצירופיה, וכל התורה בתיבה אחת. אבל בעומק יותר כל זה רק מצד הדרש, שאע"פ שהלובן והשחור יתאחדו, אבל סוף כל סוף אין גילוי גמור של האין, שהרי יש כאן אותיות, שחור וביניהם לבן. כי הדרש של משיח, הוא בחי' 'עד שדרשה בן זומא', עד דרוש אחיך אותו, שמהות דרישה, היא להוציא נקודה נעלמת מהכח אל הפועל.

למעלה מכך יש מהלך של חלק הסוד של משיח, והמהלך של סוד אינו כן, להוציא מן הכח לפועל אלא הידבקות של הדבר כמות שהוא כשהוא בכח, ולא הוצאת הנקודה מהכח אל הפועל בדרישה.

בדרישת האבידה, עד דרוש אחיך אותו, הרי האבידה היתה נעלמת מבעליה, והדרישה מוציאה את האבידה מהעלם אל הגילוי, כלומר הוצאת דבר מהכח אל הפועל.

אבל סוד ענינו הדבקות אל הנקודה כמו שהיא. "אין בית המדרש בלא חידוש", ביהמ"ד נקרא בית מדרש מלשון דרש, ולכן יש בו חידוש. משא"כ מצד הסוד אין חידושים, אין שינויים, בבחי' אני הוי' לא שנית, אין שינוי בעצם הדברים או במעמד הדברים מהכח אל הפועל, אלא הידבקות לדבר כמו שהוא בעצם.

בלבבי משכן אבנה

כל חד כפום מה דמשער בליביה, שלא שייך לדבר בזה ולא שייך להסביר את זה, מצד הנקודה הזאת אין כאן ענין של חילוק בין הלבן והשחור.

עומק הדברים. כידוע שיש ד' גוונים, לבן שחור ירוק תכלת, ויש נקודה של למעלה מהגוונים. גוון היינו, נקודה שיש לנו איזה אחיזה בה. ובאמת, אילו הלבן היה לבן גמור, לא היה שם אחיזה, אלא שכמו שכל דבר מורכב מארבע, הרי שגם הלבן האחיזה שבו הוא מצד השחור והירוק והתכלת שבלבן, ואין אחיזה בהלבן שבלבן, ואילו היה לבן כמות שהוא מצד עצמו, לא היה בו שום אחיזה.

זוהי הבחי' של סוד, סוד היא אותה נקודה שלא ניתנת לאחיזה ותפיסה.

שלשה גילוייו של משיח

נמצא שיש שלשה בחי' בגילוי של משיח. הבחי' התחתונה היא שידרוש כל תיבה ותיבה לעצמה, להעלות הדבר מהפועל אל הכח לבחי' אין, וחוזר ומושך מהאין לבפועל של החכמה, וכיון שהעלה את הדבר לשרשו שייך לצרף כל דבר, כי כולם שקולים.

למעלה מזה, היא הבחינה לצרף את כל התורה לתיבה אחת, שם יש התחלפות של הלבן והשחור

גילוי הצירופים הוא הוצאה מבח אל הפועל ויש בו שתי הבחנות

בעצם הדבר שמשיח מגלה צירופים שלא נתגלו, הוא מדבק את הדבר לנקודה של הבכח. שהרי השי"ת הסתכל באורייתא וברא עלמא, ומצד הצירופים שהתורה מצטרפת לפנינו, יש כאן יציאה מהכח אל הפועל. אבל אותם צירופים שלא נצטרפו הם נשארו בבחי' בכח ולא יצאו לפועל. ונמצא שעצם כך שמשיח בא לגלות צירופים שלא נתגלו עדיין הוא גילוי של הבכח שעוד לא יצא לפועל. וע"י צירופיו הוא מוציאם לפועל.

אלא שיש שני בחינות ביציאה מהכח אל הפועל, יש בכח שיוצא רק במחשבה ויש בכח שיוצא בפועל של עשיה. בשית אלפי שנין יצאו צירופי התורה בעשיה בפועל, והצירופים שמשיח יגלה הוא ההדבקות אל הבכח, וההוצאה לבפועל היא רק במחשבה, בחכמה. וזהו פנימיות הרמז שיגלה משיח.

חלק הסוד של משיח אינו הוצאה אל הפועל אלא ההתדבקות לבכח.

ולמעלה מזה יש את הנקודה העצמית שתישאר בכח גם למעלה מהמחשבה, וזהו סודו של משיח ללבי גיליתי ולא לפומי, נקודת הלב בעצמה,

בלבבי משכן אבנה

שממילא היא יוצרת התחברות של כל הכלים יחדיו לאחד.

והתאחדותם, שאין כמעט מקום של לובן ביניהם.

אבל האחדות הפשוטה מצד עצמה אינה נותנת מקום לצירופים, כי הצירופים אומרים שיש הבחנות מהבחנות שונות, התכללות באין והמשכת הצירוף משם, וא"כ אי"ז גילוי של אחדות פשוטה, ואף שיש בזה גילוי של אחדות, שהרי עי"ז יכול לדרוש כל התורה בתיבה אחת, אבל זה אור של אחדות בכלי שעדיין יוצר התחלקות.

למעלה מהם היא הבחי' השלישית, שלמעלה ממציאות הלבנונית והשחור. כי עצם הדבר שיש תיבה, זו אותה נקודה שיש כלים, וכשמשיח בא לדרוש את כל התורה כולה בתיבה אחת, הוא בא לגלות בחי' של אור בתוך כלים וזה בבחי' הדרש, אבל בגילוי הסוד שבמשיח, יתכללו הכלים באור בתכלית.

ולכן אע"פ שמצד האור כולו אחדות פשוטה, אבל כיון שנכנס בכלים של פירוד, תיבה שהיא הכלי, לכך יש בה ריבוי אופני הצירופים, אלא שסוף כל סוף הרי האור הוא המצרפם והאור הוא אחדות ואין.

ביאור הדברים, כמו שדייקנו בתחילה, שהבחי' הראשונה שהיא הדרישה של כל תיבה ותיבה, היא מצד מרישא לסיפא, ומצד זה אין גילוי של אחדות פשוטה בהתיבות, שהרי נגלה פרוד מה, כגון למ"ד שאין דורשים סמוכים, וכן יש בחי' פרשה סתומה או פתוחה, שאין נגלה בהם אחדות פשוטה, - מצד אחיזת המקבל.

אבל מצד הסוד של משיח שהוא למעלה מנקודת הדרישה, [שהדרישה היא ההמשכה וההוצאה מכח אל הפועל, מהכא להתם, 'דרש' אותיות 'שדר' לשון שליחות]. גילוי הסוד של משיח, שם מאיר אור האחדות בעצם כמות שהוא. ולא רק שהאור מאיר את הכלים באור של אחדות, אלא שהאור של האחדות מאיר כמות שהוא,

אבל כשמשיח יגלה את כל התורה בתיבה אחת, וידרוש את כל הצירופים שבה, כאן יש כבר גילוי של אחדות פשוטה בערכין, כי דורשים את כל התורה בתיבה אחת. אבל באמת אי"ז גילוי של האחדות הפשוטה כמו שהיא, אלא הוא אור של אחדות פשוטה

בלבבי משכן אבנה

ללבי גיליתי הוא נקודת האין עוד מלבדו, בחי' "ייחד לב", נקודת היחיד, שהוא בחי' צור ללבי. בחי' אני ישנה ולבי ער, אני ישנה היא השתקה של הכלים, ולבי ער, הוא עצם המציאות של השי"ת הנגלה בלבבות ישראל. וכאשר האני ישנה, שהכלים הם בבחי' של התבטלות אזי לבי ער. כי ביאור אני ישנה מצד תיקון הכלים עניינו התבטלותם אל האור, ואזי נגלית הנקודה של ללבי גיליתי ולפומי לא גיליתי, כלומר שאין כאן כלים, רק ההתבטלות של הכלים לאור הנקודה כמו שהיא.

הרי שיש כאן ספר חתום כביכול, נקודה של לא גיליתי, כי אין גילוי והמשכה מצד ההתבטלות לאין עוד מלבדו. זהו העומק של תכלית מה שצריך להתגלות. כי כאשר אין שום הבדל בין נקודת השחרות שבאותיות לנקודת הלובן שבאותיות, זוהי נקודת שלימות התורה כמו שהיא בשרשה.

כל נקודת התפשטות, קו והמשכה, עיקרה מהשורש הפנימי של ההתבטלות של הכלים לאורות. והם הצירופים שמצד סדר הגילויים של משיח. ונמצא שגילוי הצירופים הם רק הנקודה החיצונית של גילויי משיח,

והכלים נכללים ומתבטלים לאור, וזהו אור של אחדות פשוטה.

שתי הבחנות באין עוד מלבדו

וזהו גופא הגילוי של אין עוד מלבדו, שיש בו שתי הבחנות. שכאשר האין עוד מלבדו מאיר בתוך הכלים, מכיון שאין עוד מלבדו הוא אור של אחדות לכך הוא מאיר בכלים אור של אחדות, שכל אופני הצירופים ענינם לגלות אור של אין עוד מלבדו, אבל זהו גילוי בערכין, ועדיין יש כלים שעדיין יש בהם צירופים, נקודת פירוד. משא"כ כאשר האור של אין עוד מלבדו מאיר כמות שהוא, אין מקום לצירוף ודרישה, רק מציאות הסוד, שהוא ללבי גיליתי לפומי לא גיליתי.

ועומקן של דברים: שיש את חלק הדיבור שע"ש כן נקרא האדם מדבר, רוח ממללא. ויש את נקודת הלב כדכתיב צור ללבי וחלקי הוי'. כלומר, אף שישראל יש בו בחי' של מדבר, נפש חיה ורוח ממללא, כל זה הוא מצד הפומיה, מצד המדבר. אבל מצד הנקודה היותר עליונה שבו, נאמר צור ללבי וחלקי ה', ללבי גיליתי היינו נקודה של אלקות, ולפומי לא גיליתי שאין כאן התפשטות של כלים.

בלבבי משכן אבנה

הוא תורה, וא"כ כל דבר הוא נשמה. ולפ"ז אין לך דבר שאינו תורה ונשמה. וגם הגוף שקוראים לו גוף, עד כמה שהגוף הוא חלק מההוראה, הרי הוא תורה, ותורה זה נשמה.

ועומק הגילוי הוא שאין לך מציאות של עולמות ונשמות, אלא העולמות הם הנשמות, [בעומק הוא סוד התכללות העולמות בנשמות. ולמעלה מכך ישנה הבחנה של התכללות הנשמות באלקות, בסוד עולמות נשמות אלקות.] כי כל דבר שהוא הוראה הוא תורה, ואם הכל זה הוראה הכל זה נשמה.

באמת הגילוי הזה הוא מצד הבחינה שנקראת דעת דדוכרא, שהצירוף של הדבר שהוא סוד הדעת נותן את ההוראה בעבודת ה'.

סוד הצירופים

יש שהאדם קורה לו מקרה, וחושב שההוראה היא כך, ופעם שהדבר קורה והוא חושב שההוראה היא אחרת, וכ"ש בשני אנשים שכל אחד חושב שה' רוצה ממנו משהו אחר, ובאמת שניהם צודקים. ולכאן יפלא שהרי המקרה הוא אותו מקרה, וכיצד לכל אחד נגלית הוראה אחרת. כאן בא סוד הצירופים, שאותו מקרה יש בו כמה צירופים, ולכל אחד מצטרף המקרה בצירוף אחר.

משא"כ הגילוי הפנימי הוא נקודת העצם, אין עוד מלבדו ללא המשכה.

אור הבעש"ט שכל העולם הוא תורה ונשמה

כתוב בשם הבעש"ט ובכמה ספרים שתורה הוא לשון של הוראה. ולפ"ז ייסד הבעש"ט שכל מקרי העולם הם הוראה בעבודת ה', ולפ"ז החילוק בין דבר שהוא תורה לדבר שהוא לא תורה, דבר שמגלה הוראה הוא תורה, ודבר שלא מגלה הוראה הוא לא תורה.

מצד התפיסה החיצונית, החמשה חומשי תורה ומשניות וגמרא וכו' הם תורה אבל השלחן והעץ זה לא תורה. משא"כ לפי ההבחנה שתורה הוא מלשון הוראה, הרי שכל דבר שמגלה הוראה זה תורה. וכאן בא עומק גילוי הבעש"ט, שכל דבר מגלה הוראה ונמצא שהכל תורה. והבן את עומקם של דברים שזה אינו גילוי חיצוני שאפשר ללמוד מכל דבר הוראה, אלא שזהו גילוי בעצם שכל המציאות היא תורה.

יש מימרא בשם הבעש"ט שאוכלים נשמות ויושבים על נשמות וכו', עומק הדברים: יש שני בחי' של נשמות, א. נשמת ישראל, נשמה שבגוף. ב. הנשמה של הבריאה, שזה התורה. ביסוד זה הבעש"ט בא לגלות שכל דבר

בלבבי משכן אבנה

המניעה הזאת, ואז מקבל מצירופים הרבה.

וזהו עומק תורת הבעש"ט שכל דבר הוא הוראה בעבודת ה', ועומק הגילוי שגם מצד השית אלפי שנין מאירים צירופים רבים שמצד קריאת התיבה אין לנו השגה בהם, ויתר על כך משיח יגלה איך שכל הבריאה כולה היתה צירופים של התורה, בכל אופני הצירוף כולם.

**משיח יגלה שכל השית אלפי שנין
היו צירופי תורה**

וזה מה שהבעש"ט מגלה כאן, שהתורה תתגלה בכל תיבה בכל צירופיה. ובפשטות לומדים, שמכאן ואילך יהיה גילוי זה. אבל בעומק יותר, משיח יגלה שכל הבריאה היתה כולה צירופים לתיבות התורה אלא שלא הבננו את הצירופים, כי בפירוש המילה אין לנו הסבר לזה הצירוף. ומה שנתן לנו להתחבר לצירופים אלו, הוא מצד ההתחברות לנשמה, מצד ההתחברות ל'בת קול יוצאת בכל יום' שבתוך לבו של אדם, שהיא נקודת הנשמה התובעת, ומצד זה יש בכל פעם צירוף חדש, ואז באמת כל השית אלפי שנין אינם רק צירופי התורה בעצמה.

משיח בא לגלות איך כל הצירופים בשית אלפי שנין כבר יצאו מהכח אל

כלומר שגילוי אור הבעש"ט שהוא התנוצצות אורו של משיח, היא הנקודה שהצירופים יאירו לכל נפש ונפש הוראה לפי ערכה. ויש כאן סוד נפלא. כש'לומדים את התורה, הרי הבראשית הוא צירוף אחד, והברא הוא צירוף אחד וכו'. ומצד ה'הסתכל באורייתא וברא עלמא', הרי יש הרבה חפצים שנשתלשלו מתיבת בראשית, ויש הרבה חפצים שנשתלשלו מתיבת ברא וכו', וכיון שהחפצים האלה מתגלים לכל אחד כנקודה אחרת בעבודת ה', הרי בזה מתגלה ריבוי הצירופים של הבראשית ושל הברא.

כאשר אדם לומד את הבראשית, כיון שהוא לומד את הפסוק כמו שהוא, ואינו מנסה לצרף צירופים אחרים, הרי הוא מקבל רק את הצירוף הזה ולא את שאר הצירופים.

אבל מצד ההתפשטות של ה'הסתכל באורייתא וברא עלמא', אין לו את המסגרת שתגביל אותו לקבל רק מהצירוף הזה ב'רא'שית', ולכן הוא מקבל את ההוראה מצד הנשמה הפנימית שכוללת צירופים הרבה בתיבת בראשית. כלומר כשאדם קורא את הפסוק, אזי השכל שלו מגביל אותו בזה הצירוף, אבל כשמקבלו כהוראה מהנשמה הגנוזה בחפצי העולם אין את

בלבבי משכן אבנה

ותיבה היא בפני עצמה, כיון שאז הכל בנקודת האחדות.

ולכן הצירוף הראשון שמשיח יגלה הוא צירופי כל תיבה, שכל מה שהיה בעולם הכל צירופי תיבות התורה. אך הצירוף השני שכל התורה היא תיבה אחת, זה צירוף מכאן ואילך, שהוא ההתאחדות באור הפשוט, עד אשר יתכללו כל הכלים באור האחדות. התאחדות פשוטה של הכלים באורות.

נמצא שישנם ג' שלבים, שלב הראשון הוא שית אלפי שנין, ולכן יש בו נפרדות של כל תיבה לעצמה.

השלב השני שמתגלית התיבה היחידה, והוא הגילוי של אור וחושך בבת אחת, שהלבן והשחור מתאחדים.

והשלב השלישי הוא למעלה מהלבן והשחור, הנקודה של אין עוד מלבדו כפשוטו, ואז אין שייך הוראה כלל, כי הכל אין עוד מלבדו ממש.

הפועל, אלא שעד עכשיו זה נקרא בכח, אע"פ שבאמת היו הם צירופי התורה שכבר נתגלו, אלא שמכיון שהבנה זו שכל נברא הוא חלק מצירופי התורה, בשית אלפי שנין לא היה לה גילוי ברור, לכך נקרא הדבר בכח ולא בפועל, ומשיח יגלה ויוציא לפועל את הגילוי שכל הבריאה כולה הם רק צירופי התורה.

וכל זה הוא מצד הנקודה של ההוראה בעבודת ה'. אבל מצד הנקודה שלמעלה מעולם העבודה, לא שייך מהלך של צירופי כל תיבה ותיבה. כי כאשר העבודה היא בעלמא דפירודא - שית אלפי שנין, ממילא שורש הענין הוא שכל תיבה ותיבה היא בפני עצמה, כי היא מתאימה לעבודה של עלמא דפירודא.

אך כאשר העולם יצא מעלמא דפירודא לנקודה של אחדות, לא שייך שהעבודה תבא מנקודה שכל תיבה

ב. בראשית ברא אלקים וגו', לתרץ הקושיא שהקשו כל הראשונים ז"ל, למה לא ברא הקב"ה את העולם קודם הזמן הזה, דהרי פעולה הוא תמיד טובה מהעדר, ולמה נשתנה רצונו ית"ש מלא רוצה לרוצה, בעת שברא, ולא מקודם לזה, הרי הוא ית"ש אינו בעל שינויים, ע"ד דכתיב אני ה' לא שנית.

והתירוץ על זה, דהוא ית"ש אינו דומה לפועל בשר ודם, כי פועל בשר ודם, החכמה שיש לו עתה לא היה לו מקודם, וחכמתו היא קניינית, וגם הוא בעל חסרון. ע"ד משל, שמפני שהוא צריך מקום לדור בו, על כן כשקנה חכמה לבנות לו בית, אז הוא בונה לעצמו בית. אבל הוא ית"ש חכמתו עצמיית ולא קניינית, וגם אינו בעל חסרון, ולכן זה הרצון שעלה ברצונו לברוא את העולם, לא שנתחדש לו זה הרצון בעת בריאת העולם, אלא שכמו שהוא ית"ש קדמון בן רצונו קדמון, ומקדמת דנא היה מיד רצונו לברוא את העולם בעת הזה שברא אותו ולא קודם לכן, ולכן בעת שנברא העולם נברא ממש בעתו ובזמנו, כמו שהיה ברצונו הקדום לברוא אותו בעת הזה דווקא, ואם בן שפיר לא היה לו שום שינוי רצון כלל.

והראיה לזה, דהרי עולם שיהיה לעתיד לבא, עולם שכולו שבת, צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם, ונשגב ה' לבדו ביום ההוא, וודאי מעלתו יותר גדולה מן מעלת העולם שהוא עתה, ופעולה טובה כזו בוודאי גם כן טובה יותר מן ההעדר, ולמה לא הקדימו הקב"ה, אלא שכל זה צריך לבוא בעתו ובזמנו דווקא, כמו שדרך השבת לבא דווקא אחר ששת ימי החול.

כן הוא בענין בריאת העולם, שאף על פי שידע השי"ת שפעולה טובה מהעדר, אעפ"כ התנגד רצונו ית"ש לידיעתו. כי מקדמת דנא כמו שהיה ידיעתו שהפעולה טובה, כך היה מיד רצונו שלא לעשות הפעולה מיד, עד שיבא העת. ולכן עזב את הידיעה ונמשך אחר הרצון, וקודם הבריאה היה דרך משל עולם שכולו שבת, וזהו שאמר הכתוב את הכל עשה יפה בעתו, גם את העולם, וזהו סוד עמוק והמשכיל יבין.

וזהו עצמו פירוש ענין הידיעה והבחירה החפשית שנשארה לאדם, שלא יוקשה איך שייך שכר לצדיק ועונש לרשע, הלא ידע אל ויש דעה בעליון, וצפה והביט עד סוף

כל הדורות, וידע מראש שזה יהיה צדיק, ואם כן מוכרח הוא להיות צדיק, ולא יתכן לו שכר, וגם ידע שזה יהיה רשע ולא יתכן לעונש, כיון שלא היה יכול לשנות ידיעתו יתברך שמו.

אבל זה אינו, כי הגם שיש לו ית"ש ידיעה, מכל מקום הרצון שלו הוא שייטיבו מעשיהם, כי על כן נתן לנו כל התורה והמצוות לעשות רצונו ית"ש, ואם כן הרי הרצון שלו מתנגד להידיעה שמתחילת המחשבה, ולכן יכול האדם להיות נמשך אחר הרצון של השי"ת ולא אחר הידיעה, שהרצון יכריח את הידיעה, כיון שאין חפץ להשי"ת בידיעה זו ובמעשה זה. והידיעה היתה שלא לרצון, ואם ירצה האדם ייטיב מעשיו כמו שהוא הרצון של השי"ת, ולא יוריד וישלשל לעצמו את הידיעה, כי הידיעה של הרע נבראה לנסיון הצדיקים, כמו שכתוב כי מנסה ה' אתכם, כי עולם הזה הוא עולם הנסיון, שנשלחה הנשמה להיות בנסיון בעולם הזה, שאם יעשה החטא יטה אחרי הידיעה, ואם לא יעשה החטא הרי יטה אחרי הרצון והציווי, המתנגד להידיעה. שעל זה נאמר אשה ריח ניחוח לה', שהוא נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני, והבן זה היטב:

בלבבי משכן אבנה

הקושיא אינו כן, אלא 'שהרי הפעולה טובה מההעדר'. היינו שפשוט וברור שהבריאה יותר טובה מההעדר, וא"כ מדוע לא ברא קודם. כלומר עצם הדבר שיש בריאה ברור שזה טוב, ולכן קשה מדוע לא היה קודם.

נוסף על כך קשה 'איך נשתנה רצונו מלא רוצה לרוצה'. היינו גם אם נגיע לדעת סיבה מדוע לא לברוא, אזי נשאלת השאלה מדוע דווקא עכשיו היה את השינוי הזה, הרי היה סיבה לברוא, ומדוע השינוי הוא דווקא עכשיו ולא קודם לזה. והרי כשנבין

הפעולה וההעדר שתי הבחנות נבללות זה בזה.

הראשונים הקשו מדוע לא ברא השי"ת את העולם מקודם, ראשית הרי פעולה טובה מהעדר, ושנית מדוע נשתנה רצונו, הרי אני ה' לא שנית.

ונבאר תחילה הקושיא הראשונה מדוע לא ברא השי"ת את העולם קודם הזמן הזה, דהנה היה נראה לומר, שהקושיא ממה נפשך, אם זה טוב לברוא, מדוע לא ברא קודם, ואם זה לא טוב מדוע ברא כלל. אלא שנוסח

בלבבי משכן אבנה

טוב לו שלא נברא, ומצד התפיסה שיש נבראים, אזי היסוד שתמיד הפעולה טובה מההעדר.

כלומר עצם ענין הטוב תלוי בשורש המבט. מצד המבט של אין עוד מלבדו כפשוטו ואין נבראים, אזי באמת הטוב שאין נבראים. משא"כ מצד המבט שיש נבראים, אזי בוודאי שהטוב הוא שיש נבראים, והפעולה טובה מההעדר.

ובעומק, כאשר יש לנו אמונה שאין עוד מלבדו כפשוטו, ובנוסף לכך יש לנו אמונה שיש נבראים, ואע"פ שזה תרתי דסתרי, אבל זה גופא סוד האמונה. אזי לא שייך לומר כנקודה החלטית שטוב שיש נבראים או טוב שאין נבראים, כי באמת יש נבראים ואין נבראים, אין נבראים ויש נבראים. כי אדם צריך להאמין שאין עוד מלבדו, ומאידך להאמין שיש נבראים. ממילא לא שייך לתפוס רק אחד משני הצדדים. כי כל זמן שאנו תופסים את הנקודה כנקודה של שינוי, שיש זמן של אתה הוא עד שלא נברא העולם, שהיה ה' קדמון והיה תמיד, וא"כ מצד התפיסה הזאת טוב שאין נבראים, ומאידך ישנה תפיסה מוחלטת שיש עתה נבראים, ומצד זה הפעולה טובה מההעדר. הרי ששתי תפיסות אלו אינן מתאחדות.

מדוע היה סיבה לא לברוא ומה הסיבה כן לברוא, עדיין צריך להתבאר מדוע דווקא אז היה השינוי. נוסף על כך ישנו עוד קושי, כיצד השתנה רצון השי"ת מלא רוצה לרוצה, לא למה לא ברא מקודם לזה, אלא היתכן בו ית' שינוי?

נבאר. ראשית כל צריך להבין מנא לן שכל פעולה טובה מהעדר? הרי חז"ל אומרים טוב לו לאדם שלא נברא משנברא, הרי שהעדר של הנבראים טוב מהבריאה. אולם בוודאי שא"א להבין את מאמר חז"ל כפשוטו, שא"כ כיצד עשה ה' דבר שאינו טוב. והספרים יישבו קושיא זאת שבגלגול ראשון טוב לו שנברא, ובגלגול שני טוב לו שלא נברא. כלומר היה יותר טוב שיתקן הכל בראשון ולא יצטרך להתגלגל, ויש עוד נוסחאות כל אחד לפי דרכו בכוונת חז"ל.

ננסה בע"ה לירד לעומקם של דברים: כתיב "אין עוד מלבדו", וישנו בזה מהלך כפשוטו ולא כפשוטו. ולפ"ז מצד התפיסה שהשי"ת לא ברא את הבריאה אין עוד מלבדו כפשוטו, על זה נאמר טוב לו שלא נברא. משא"כ מצד התפיסה שהשי"ת ברא את הבריאה, על זה נאמר שהפעולה טובה מההעדר, ולכן טוב לו שנברא. כלומר מצד התפיסה שאין נבראים, ע"ז נאמר

בלבבי משכן אבנה

בפעולה, כי אין ההעדר נשלל כשיש את הפעולה, אלא גם כאשר יש את הפעולה, ההעדר ממשך להיות העדר. ולפ"ז עצם ההגדרה שהפעולה טובה מההעדר היינו האמונה שיש נבראים מחודשים, אינה סותרת את ההבחנה שאין עוד מלבדו כפשוטו, שמאז שיש נבראים מעתה אין עוד מלבדו אינו כפשוטו.

כי כאשר אנו כוללים אותם, אז באמת אין נקודה של התחדשות כפשוטו, אלא הם שתי הבחנות, כי מצד שהכל יכול כולל את הכל, את בלתי בעל גבול ואת הבעל גבול, כמ"ש בתולדות בשם בעש"ט, הרי הנבראים הוא כח הגבול הנכללים בבלתי בעל גבול. ואין בזה הבחנה של התחדשות בערכין של זמן כפשוטו, כי הזמן עצמו הוא בחי' נברא, וכל זמן שלא היו נבראים לא היה זמן, ולכן א"א לדון על ההבחנה לפני הנבראים מצד יחס של זמן. ולפ"ז מוכרח שגדר חידוש הנבראים אינו בבחינת זמן, שהיה זמן שלא היו נבראים, ויש זמן שיש נבראים. כי קודם שנברא העולם לא היה זמן. אולם מוכרח שהמושג חידוש הנבראים אינו בערכין של זמן, אלא גדר היות הנבראים מחודשים, הוא גדר מהותם, ולא בערכין של זמן, וכמו שיבואר להלן אי"ה. וא"כ לפ"ז העדר

אבל כאשר אנו כוללים את שתי התפיסות בבת אחת, ואנו אומרים שמחד אין עוד מלבדו, ומאידך יש נבראים, נמצא ששתי התפיסות גם הטוב לו שלא נברא וגם שהפעולה טובה מההעדר, נכללות זו בזו, כי הן קיימות בבת אחת, כי אלו שני מבטים איך להביט, מבט שיש נבראים ומבט שאין.

כי כיון שאין עוד מלבדו כפשוטו ומאידך אנו מאמינים שיש נבראים, א"כ גם הפועל יוצא של שניהם שההויה טובה מההעדר ושההעדר טוב מההויה, נכללים זה בזה, וממילא אין כאן מקום לשאול הרי הפעולה טובה מההעדר. כי ההעדר והפעולה הם בבת אחת. כי גם השתא יש מבט של העדר שאין נבראים, ויש מבט שיש נבראים.

ולפ"ז אין כביכול זמן שלא היו נבראים והתחדש המושג של נבראים כפשוטו, כי התפיסה שאנו תופסים שהיה זמן שלא היו נבראים ואח"כ התחדש זמן שיש נבראים, הרי היא סותרת להתפיסה שגם השתא אין עוד מלבדו כפשוטו.

כי באמת, התפיסה שאין עוד מלבדו והתפיסה שיש נבראים צריכים לבא בבת אחת. כי לעולם הפעולה טובה מההעדר, אבל מ"מ ההעדר נכלל

בלבבי משכן אבנה

שייך לומר זמין ולא זמין כי אין לנו שום השגה לתפוס את מהותו ית', וממילא לא שייך להגדיר זמן. כי כל ידיעתנו בו שהוא קיים, ובזה אין הדרגה, ולכן אין זמן.

לפ"ז עצם השאלה שאנו שואלים מדוע הבריאה היתה בזמן זה ולא לפני, בעצם שאלה זו אנו אומרים כאילו שיש מושג של זמן באין סוף ח"ו. ובוודאי שלא שייך בא"ס זמן, ולא רק מצד שהוא קדמון ונצחי והיה תמיד, אלא כי מציאות הזמן היא מהות של מזומן ולא מזומן, עניין של הדרגה, ומצד ההבחנה שאין עוד מלבדו כפשוטו זה לא שייך, כי אין בזה הדרגה.

כאשר תופסים את הזמן כהויה עצמית, אזי שייך לשאול למה אחרי ולא קודם, אבל כשתופסים שהזמן כל היותו רק מצד קבלת הנברא, א"כ אין מציאות של זמן כלפי האין עוד מלבדו. ולכן לא שייך מצדו לשאול שאלה זו.

**מציאות הזמן אינה נקודה עצמית
אלא ביחס לנבראים, משתנים,
מתחדשים.**

בדקות יש כאן הגדרה יותר עמוקה. אין הכוונה שההתחדשות של הנבראים כפשוטו שלפני כן לא היו ומעתה ישנם. כי באמת אין ההתחדשות כפשוטו, אלא כל חידוש הוא מהות

הנבראים והיותם קיימים בבת אחת, והוא אינו אלא שני מבטים.

ענין הזמן דבר שמוזמן אל הנברא.

עומק הדברים, שזמן עניינו מלשון מוכן ומזומן. וכאשר הדברים נתפסים אצלנו שהדבר מוכן ומזומן לפנינו, קוראים לו זמן. ולפ"ז הביטוי קודם הזמן, הוא תפיסה של אין עוד מלבדו, ולכן קוראים לזה לפני זמן הנבראים, כי הנבראים אינם מזומנים להבחנה זו, כי עצם היותם היא סתירה לאין עוד מלבדו כפשוטו.

התפיסה של הזמן אינה כתפיסת דבר החלטי, אלא אותה בחינה שהנבראים יש להם יחס לקבל דבר, אולם הם מקבלים את זה ולא את זה, הרי שזה גופא בחי' הזמן. אבל עצם הזמן הוא לא מחודש, שמקודם לא היה זמן ועכשיו יש זמן כפשוטו, אלא הזמן הוא הכרח מציאות של יחס כלפי הנבראים, שכל היותם היא הדרגה, לעומת אור א"ס שאין בו הדרגה, ולפ"ז הבן, שהזמן הוא עצם ההדרגה.

וכאשר נמצאים ביחס של אין עוד מלבדו כפשוטו, אין שם הבחנה של זימון כלפי הנבראים, וזה נקרא למעלה מהזמן. היחס שאנו תופסים שאין עוד מלבדו כפשוטו, מצד זה לא שייך לקרוא זמן. כי מצדו ית' בוודאי לא

בלבבי משכן אבנה

תפיסה של הויה, ולא זמן כפשוטו. והבן שזמן הוא דבר שזמין, ואם הוא זמין אז הוא שייך ללאחר שנברא העולם, כי ביחס של נבראים יש דבר שזמין להם ויש דבר שלא זמין.

וכאשר נמצאים בתוך הויה של זמן, אזי תופסים את הזמן כנקודה עצמית, וממילא תופסים שגם קדמה לעולם, עניינו זמן שקדם לעולם.

אבל כשמבינים שהזמן אינו כנקודה עצמית כלל, אלא מושג ששייך כלפי הנבראים, אם זמין להם הדבר או לא. והוא רק בחי' של התחדשות, של שינוי, וא"כ לא שייך לשאול מדוע הא"ס ברא בזה הזמן ולא לפני, כי א"ס ומושג הזמן הם תרתי דסתרי, ואין כאן מקום לשאלה כלל. כי בלשון אחר זו שאלה מדוע הנבראים לא נבראו א"ס אלא נבראו בהדרגה.

**'לא שנית' אינה הגדרה חיובית
במהותו ית' ח"ו.**

השתא נבוא לבאר כיצד שייך שינוי בא"ס מלא רוצה לרוצה. כתיב אני ה' לא שנית, והכונה שהוא פשוט בתכלית הפשיטות שאין בו נקודה של שינוי כלל. וצריך לדעת, שכל הגדרה שאומרים בהשי"ת, אין זו הגדרה חיובית שאנו מבינים אותה, דהא לית מחשבה תפיסה ביה כלל. אלא כל מה

ששייך בה שינוי דבר שלא היה והתחדש, כלומר שמהותו שינוי. הנבראים יש בהם שינויים, וזה גופא נקרא שהנבראים נקראים מחודשים. לא שהם מחודשים ביחס של זמן, אלא שהם מחודשים מצד עצם היותם בעלי שינוי. הויה בעלת שינוי זה גופא נקודת ההתחדשות. ולא שהיה התחדשות כפשוטו, אלא עצם היותה בעלת שינוי, זה גופא נקרא שהיא מחודשת, מפני שקיימת בה הבחנה של שינוי.

היחס של זמן, הוא יחס של שינוי שהנברא ביום ראשון מקבל את זה, וביום שני מקבל את זה. כלומר נקודת ההתחדשות שהיא ההשתנות שבנבראים, היא אשר נקראת זמן. לא שהוא יחס של זמן כפשוטו, שאתמול הם לא היו והיום הם קיימים, אלא עצם היותם היא מהות של חידוש, בחי' של חידוש כלומר בחי' של שינוי.

כי מצד השי"ת נאמר אני ה' לא שנית, אין נקודה של השתנות. ורק מצד הנבראים ישנה נקודת ההשתנות. והיא גופא ההתחדשות שלהם, כלומר שהם עצמיות של מחודשים, עצמיות של שינוי, בעלי השתנות.

כשנדבר ביחס של זמן, בלשון קדמה לעולם או לא קדמה לעולם, קדמה לעולם הוא ביחס של מהות

בלבבי משכן אבנה

שהרי יש לו רק את הבלתי בעל גבול ולא את הגבול.

אבל בעומק, אין לנו שום השגה בהשי"ת, לא מיהו ולא מהו ולא מה הוא כולל, כי אין לנו שום אחיזה בו ית'. וכשאנו באים לומר שהשי"ת אין לו גבול, אין הכונה לומר שהוא בלתי בעל גבול כהגדרה חיובית, אלא שאנו אומרים שאת אותה אחיזה שיש לנו בבעל גבול אין לנו אותה בבורא ית'. ממילא אין שאלה שהוא צריך לכלול גם את הגבול, כי אנו לא מדברים עליו, מאחר שאין אנו יודעים מהותו. אלא אנו רק אומרים, שהנבראים שהם בעלי גבול הם מושגים, והשי"ת אינו מושג. ממילא לפ"ז אין לומר שאם הוא לא כולל את הגבול הוא לא כל יכול, כי עצם הנדון מי הוא, להגדיר באופן חיובי שהוא בלתי בעל גבול וכו', הרי אנו מדברים כאילו משיגים מהותו, והאמת שאין אנו יודעים בו ית' כלום, ומה שקוראים לו בלתי בעל גבול, היא רק הגדרה של שלילה, שמה שאנו רואים גבול בנבראים, א"א להגדיר שזהו גבול בו ית', אבל במהותו אנו לא משיגים כלל.

וא"כ מש"כ אני ה' לא שנית, היא לא הגדרה חיובית, כי אם היא הגדרה חיובית הרי אנו נותנים בו צורה, על אף

שאנו מגדירים את הבורא הוא רק בבחי' שלילה, שאנו שוללים מלהגדיר בו גבול וסוף, כי אין לנו שום מושג במהותו ית'. נמצא שכל מחשבה אפי' מחשבה של שלילה, היא רק מצד הנבראים. כי מצד אין עוד מלבדו אין שום מחשבה אפי' של שלילה. כי אין לנו מה לשלול בו, מאחר שאין לנבראים השגה בו כלל, וכל השלילה היא שלילת השגתם בו.

כיון שכל מציאות הנבראים היא מציאות של התחדשות ושינוי וזמן, [מהותם חד כנ"ל] לכך כשמדברים בבורא ית', אנו אומרים שאין בו שינוי והתחדשות וזמן. כלומר את אותה הבחנה שאנו מוצאים בנבראים, אנו לא יכולים לומר אותה בבורא. אבל מה הוא כן, לית מחשבה תפיסה ביה כלל, וכל רעיון ומחשבה לא יכולה לדון בנקודה הזו.

אחת מהראיות שמצינו בספרים שאומרים שהוא ית' כולל את הגבול, כי אם אינו כולל את הגבול הרי הוא מחוסר ואינו כל יכול ח"ו. והבן שכל הכרח זה נובע מכך כשאנו תופסים את הא"ס כהגדרה חיובית שהוא כולל את הכל, וא"כ מוכרחים אנו לומר שהוא כולל את הגבול. כי אם לא, הוא מוגבל

בלבבי משכן אבנה

ברצונו, הוא רק מצד מה שהוא רוצה מאיתנו. אבל לא בעצם רצונו, כי אין לנו השגה בעצם רצונו כלל. ולכך לחקור מה היה רצונו לפני הויית הנבראים, הרי אין זה שייך לעבודה שלנו, ועד כמה שלא שייך לעבודתנו, אין לנו השגה ברצון הזה. כי הרצון עצמו הוא חלק מן הא"ס, כמבואר בספרי המקובלים, ואנו מתעסקים רק ברצון שנוגע לעבודה שלנו, אולם מעבר לכך אין מובנת לנו מהות הרצון, ואין שאלה למה לא רצה מקודם ורצה אחר כך, כי אין לנו שום השגה ברצון שלו ית'.

ונבאר, שעיקר שאלה זו היא כניסה לאותה נקודה של האין סוף שברצון. כי הגבול שברצון הוא בחי' מה ה' אלקיך שואל מעמך, ועצם הכניסה לשאלה למה נשתנה מלא רוצה לרוצה היא כניסה בא"ס שברצון, [שלמעלה ממה ה' אלקיך שואל מעמך] והא"ס שברצון אינו דבר הנדון כלל, שכשם שהוא אין סוף כך מדותיו אין סוף, וכשם שהוא אינו מושג כך מדותיו לא מושגות. ומה שייך לשאול למה עכשיו ולא קודם. אלא שהשי"ת אמר לנו שיש הבחנה של גבול שאיתה אנו צריכים להתעסק, וחלק מהאמונה שלנו שאע"פ שהשי"ת הוא כל יכול, הוא נתן לנו את התורה ואמר לנו שברצון המוגבל הזה אנו

שהיא צורה דקה, אבל אין בו ית' שום צורה כל שהיא.

הרי שאני ה' לא שניתי, אין הפירוש שאין בו שינוי, כי אנו לא דנים בו ית' כלל, אלא אנו רק אומרים שהשינוי של הנבראים אין שייך להגדיר בו ית'. אבל מיהו ומהו לא ידענו.

לפ"ז כששואלים כיצד ה' השתנה מלא רוצה לרוצה, הרי כתוב אני ה' לא שניתי. אין כאן שאלה כלל, כי מה שכתוב אני ה' לא שניתי אי"ז הגדרה במהותו ית' שנוכל לשאול א"כ איך השתנה רצונו מלא רוצה לרוצה. אלא היא הגדרה שלילית שאין בו את השינויים שבנבראים, אבל מה הוא אין אנו יודעים כלום.

כי רק כאשר אנו חושבים שההגדרה 'לא שניתי' היא הגדרה חיובית, אזי שייך לשאול הרי אתמול לא היה רצון והיום יש, וכיצד היה שינוי. אבל אם נבין שאי"ז הגדרה חיובית אלא הגדרה שלילית שהאחיזה של השינוי שיש בנו אין לנו בו, אבל אין אנו מבינים את הרצון שלו כלל, לא את הרצון של עכשיו ולא את הרצון הקודם, כי אין לנו שום תפיסה במהותו ית' כלל. א"כ אין שאלה כלל.

עתה נבהיר את המושג רצון הא"ס. כי כל מה שאנו מדברים בבורא ית',

בלבבי משכן אבנה

מציאות הזמן היא גילוי הגבול
שברצון

צריכים לעסוק, אבל מעבר לזה אין לנו
שום תפיסה ואחיזה.

בעומק יותר, כל זה הוא ביחס של
זמן, אבל ביחס של מהות מצד הא"ס
הבלתי מוגבל - הא"ס כולל בקרבו את
הגבול ואת הבלתי בעל גבול, ולא שייך
לומר איך הבחי' של הבלתי בעל גבול
תהיה גבול. שכאשר נבין שאלו הן שתי
בחינות, בחי' של הא"ס הלא מושג,
ובחי' של הא"ס המושג, כלומר רצונו.
אין כאן שאלה למה הרצון שבא"ס לא
מושג, כי זה גופא רצונו ית' שעד כאן
יהא מושג ברצון ומכאן ואילך לא יהא
מושג ברצון.

אם הזמן הוא נקודה עצמית, אזי יש
שאלה מדוע מקודם לא רצה ועכשיו
רצה, ולזה אנו מתרצים שמתחילה היה
הרצון לזה הזמן. וזה מצד יחס של זמן
כפשוטו. אבל מצד יחס של זמן
בעומק, במהות, הכונה היא שזה גופא
גדר הגילוי שברצון, שגילה את הגבול
שברצון ולא את הבלתי בעל גבול
שברצון. ואין שאלה למה הוא לא גילה
את הבלתי בעל גבול שברצון, כי זה
גופא רצונו, גילוי: לגלות רק את
הגבול שברצון ולא את הבלתי בעל
גבול שברצון. והגבול שברצון הוא
גופא נקודת הזמן.

ועצם הנדון ברצון שלפנינו, הוא
נדון ברצון שבא"ס שלמעלה מגדר
עבודתינו. כי מעבר למה ה' אלקיך
שואל מעמך אין לנו שום השגה.

תחילה נבאר הדברים כפשוטן,
שכמו שאדם מתכנן ביום ראשון
במחשבתו לנסוע ביום שלישי, נמצא
שביום שלישי אין שינוי, אלא זה גופא
היה הרצון ביום ראשון, כי אם לא רצה
ביום ראשון כלל וביום שלישי נתחדש
רצון, שייך לומר שיש כאן שינוי, אבל
כיון שכבר מיום ראשון רצה רק לנסוע
ביום שלישי, הרי שאין כאן שינוי
ברצון. זהו המשל.

הנמשל: שהשי"ת היה מתחילה
רצונו לברוא את העולם בזמן פלוני,
וכבר קודם שברא רצה לברוא, אבל
לא בזה הזמן אלא בזמן שנברא, נמצא
שאיך כאן שינוי. כלומר שאם החכמה
היתה קניינית היה שייך לומר שינוי
ח"ו, אבל מכיון שחכמתו היא עצמית,
וכמו שהוא קדמון כך רצונו קדמון,
נמצא שתמיד היה רצון, אלא שזה
גופא היה הרצון שבזמן פלוני יברא
העולם.

בלבבי משכן אבנה

בתוך הנבראים עצמם רצונו מתחילה שאלף השביעי יבא רק באלף השביעי.

כן הוא בענין בריאת העולם. לכאור' המבואר כאן הוא: יש את הידיעה שהפעולה טובה מההעדר, וא"כ היא צ"ל שמצד הנצחיות הקדמונית תהיה מציאות של בריאה. אלא שאע"פ שהיתה ידיעה שזה טוב, מ"מ היה רצון שהתנגד לזה. לא שהרצון התנגד בכלל לברוא, אלא התנגד לברוא מיד, הגם שהידיעה אמרה שהיא פעולה טובה. נמצא שיש כאן שתי נקודות סותרות, שמצד הטובה צריך לברוא נצחית את העולם שטוב מההעדר, אלא שהרצון מתנגד ורוצה לברוא רק בזמן הזה.

ולכאור' אם הרצון לא רוצה לברוא אע"פ שהפעולה טובה, א"כ הרצון הוא רע ח"ו, שהרי מצד הידיעה הפעולה טובה בהנצחיות הקדמונית, א"כ עצם ההתנגדות של הרצון לא להוציא לפועל את הפעולה הטובה, נראה שיש בה נקודה של רע ח"ו.

טוב וטוב מאד, הידיעה והרצון.

יש כאן נקודה עמוקה. בבראשית רבה ארו"ל, טוב מאד זה המות. כלומר אע"פ שהפעולה טובה מההעדר, יש כביכול נקודה של רע, שהרע שולל את ההוצאה לפועל של הפעולה הטובה מההעדר. ואעפ"כ הרע הזה הוא בחי'

נמצא שמצד יחס של זמן כפשוטו, אנו מגדירים שהרצון היה נצחי, והרצון מתחילתו היה שבזה הזמן יברא העולם. אבל מצד הבחנה שהזמן הוא לא נקודה עצמית של זמן, אלא היא נקודה של יחס לנבראים, של התחדשות, של שינוי, מה שמזומן, כמו שנתבאר לעיל, אם כן ההגדרה היא לא שהרצון היה לזמן הזה, אלא שעצם ההבחנה שיש רצון גבולי שמתגלה אל הנבראים, היא גופא נקודת הזמן.

כלומר אותה בחינה שמזומנת להתגלות לנבראים, היא גופא נקודת הזמן. ואין שאלה למה לא נברא העולם קודם לכן, כי בעומק זו שאלה מדוע החלק הבלתי גבולי שברצון לא נתגלה, כי עצם ההתגלות אל הנבראים היא נקודת הזמן. ועצם הנבראים הם חלק ממהות הזמן, ולמעלה מן הזמן, זהו למעלה מהוית הנבראים, שהוא אור א"ס.

והראיה לזה. כלומר, שהרי גם בתוך הנבראים אנו מוצאים את ההבחנה של דרגות, יש את השית אלפי שנין, ויש יום שכולו שבת, אלף השביעי, ואלף השמיני, ואין אנו שואלים מדוע אלף השביעי לא הוקדם. כי זהו גופא הרצון, שרק אז יבא. וכשם שבכלל הבריאה היה הרצון מתחילה שיברא רק בזה הזמן, כלומר בגדרי הדרגה אלו, כן

בלבבי משכן אבנה

הוא רעוע, ונקרא רע. נמצא שלא עצם הדבר רע, אלא החיבור אליו רע, רעוע.

נמצא שתי בחינות. א. מה שידע השי"ת שהפעולה טובה מההעדר, והיא הנקודה של הטוב, שיצאה אל הפועל בעת הבריאה, ויכולים להתחבר אליה משנברא העולם.

ב. בחי' יותר עליונה, שהיא למעלה מנקודת בריאת הטוב, וזוהי הנקודה של רצונו ית"ש שלא יהיו נבראים. ורצון זה הוא למעלה מהטוב. שהרי הבריאה מלאה מהיפך הטוב לכאורה, והרי מדרך הטוב להטיב, ומ"מ אנו רואים שאנשים סובלים ויש רע בעולם, [ואע"פ שהתכלית הוא לטוב, והוא לתיקונם וכו', אבל למעשה הרי האנשים סובלים]. אלא שזו הארה שלמעלה ממציות הנבראים, שמאירה בתוך הפעולה. והיא הארת העדר, ששורש כל הגבורות והיסורים בצמצום כנודע, שהוא בחינת העדר.

כתוב על התורה כי לקח טוב נתתי לכם, הרי שהיא נקראת טוב, כי היא צורת הבריאה צורת אדם, וזו הבחי' של טוב. לעומת זאת הרע היא הנקודה שמעבר לגדרי התורה, עבירה נקראת רע, וכן יש בה אותיות רע. והיא אותה נקודה שלא נכללת בתוך הברואים, ולכך ההתחברות אליה רעועה. נמצא

של טוב מאד, הטוב היותר העליון. נמצא שיש שתי בחינות, יש טוב ויש רע שהוא בעצם טוב מאד. מצד הבחינה של הטוב, וירא ה' כי טוב וכו', יש את הנבראים שהפעולה טובה מההעדר. אבל מצד הרצון שהוא נקודת הטוב מאד שהוא רע שלמעלה מהטוב, ההעדר למעלה מהפעולה, וזוהי הבחינה של קדמה לעולם.

כלומר, הנקודה שנמצאת בתוך הבריאה היא נקודת הטוב, והנקודה שנמצאת מחוץ לבריאה היא נקודת הרע, רע לשון רעוע, כי נקודה שאדם לא יכול להתחבר אליה היא נקראת רע.

שהרי הכל זה פעולה מהשי"ת ומה שייך לומר שיש רע, יוצר אור ובורא רע, היתכן? אלא שנקודת רע הוא שהחיבור אליו הוא רעוע. מה שנמצא בתוך הנבראים היא הנקודה שיכולים להתחבר אליה היטב, כי טוב לשון חיבור, כמ"ש לא טוב היות האדם לבדו, והחיבור הוא טוב. אבל ענין הרע היא אותה נקודה שמעבר למציאות של ההתחברות.

וממילא, כשאדם מתחבר למה שנמצא משנברא העולם, זה נקרא טוב, אבל הנקודה של מקודם שנברא העולם שלא יכול להתחבר אליה, הרי החיבור

בלבבי משכן אבנה

ההתחברות אל הרצון המנגד
הידיעה.

אם אדם מתחבר לנקודה של אין עוד מלבדו כפשוטו בלבד, והוא עוזב את הפעולה שטובה מההעדר, הרי הוא מדבק עצמו רק לבלתי בעל גבול, וזו היא נקודת הרע, שההתחברות אליה רעועה, כי הרי יש לנו אמונה שיש נבראים. ולכן אין שייך להתחבר רק להעדר.

אבל אם אדם מתחבר לנבראים וגם מתחבר לאין עוד מלבדו, אזי אע"פ שהחיבור לאין עוד מלבדו אינו שלם, כי סוף כל סוף הוא מחובר לנקודת הגבול, [שלפי ערכו הגבול אינו נתפס כחלק מן הא"ס] נמצא שהוא מחובר לשניהם בשלימות האפשרית לו.

נמצא א"כ שהשי"ת נתן לנו את שתי הדרכים מראש. מצד אחד הוא נתן לנו את ההגדרה שהפעולה טובה מההעדר, אולם מ"מ הפעולה היא לא קדמונית - לא מצד יחס של זמן כאמור לעיל, אלא מצד שההבחנה הפנימית יש בה הבחנה של טוב לו שלא נברא, שהרצון התנגד לידיעתו, והשי"ת לא רוצה כביכול שיהיו נבראים. ורצון זה גופא מאיר לנבראים, ועי"ז יש את האפשרות לנבראים להתחבר לנקודה

שיש כח בברואים שכביכול מאיר בתוכם הבחנה שלמעלה מהגבול.

מצד הבעל גבול ההתחברות אליה הוא בבחי' של רע, כי רע פירושו התחברות רעועה והתחברות לבלתי בעל גבול כנקודה מוחלטת, היא נקודה רעועה שלא יכול להיות לה קיום.

ולפ"ז נבין את המבואר כאן, שה' ידע שהפעולה טובה אלא שבזמן הקדום הוא לא רצה בה. בפשוטן של דברים הוא ענין של זמן, שידע שטוב לברוא נבראים והרצון רצה מתחילה לברוא רק בזמן פלוני. אבל בעומק אינו כן, אלא הכונה היא שיש את הנקודה שהשי"ת ברא את הבריאה, והוא החיבור הפנימי שיש לנו לנקודת הגבול, והוא ענין הידיעה שידע שהפעולה טובה מההעדר, והוא החיבור אל הטוב. ומאידך יש לנו גם הארה פנימית שהשי"ת התנגד ברצונו שיהיו נבראים, והיא מאירה לנו ההתנגדות. לא שהיה התנגדות לנבראים ואינה מאירה לנבראים, אלא ההתנגדות הזאת מאירה לנבראים גם אחר הבריאה, והיא הנקודה שאין עוד מלבדו כפשוטו, שלפיה אין נבראים כלל. והיא שורש כח ההעדר שבנבראים, שתולדתו גבורות ויסורים.

בלבבי משכן אבנה

שמצד הארת הגבול השי"ת הגביל את האדם לגדרי התורה ואמר לו עשה כך ולא כך, אבל מצד הבלתי בעל גבול המאיר בגבול, שהוא ענין הרצון הנ"ל שסותר את הידיעה ומאיר בתוך הנבראים, מצד זה יש לאדם בחירה.

כלומר. מצד ידיעתו ית' שיש נבראים ויש תורה, א"כ אדם לא יכול לעבור על רצונו ית' כלל, ואין בחירה. כי אדם מוגבל מה לעשות ומוכרח לקיים התורה. אבל מצד מה שמאירה לאדם הנקודה של האין סוף, הרי אין האדם משועבד אל הגבול ויכול לעשות מעבר לגבול, זוהי נקודת הבחירה שיש לאדם.

הרי שהבחירה והידיעה הן אותן שתי הבחי' דלעיל, כי מצד מה שהשי"ת רוצה את הנבראים ורוצה שיתגלה כבודו ית' ע"י התורה והמצוות. זוהי הנקודה של הגבול שמגביל אותנו כך וכך.

אבל מצד אותו הרצון כביכול שמתנגד אל הידיעה שהפעולה טובה מההעדר, היינו שמתנגד אל הגבלת הגבול של הנבראים, כי רצונו בבלתי בעל גבול. [נזכיר שוב שאין אנו דנים להשיגו ית', כי אין לנו שום השגה בו ית' כלל. אלא שכלפי הנבראים הרי יש את נקודת הרצון שמתנגדת אל הידיעה,

של אין עוד מלבדו. ולא אליה לבד, אלא לשניהם כאחד. מצד אחד להתחבר לתורה ולא לסטות מנקודת הגבול של התורה, ומצד שני להתחבר לנקודת רצונו ית' שלא יהיו נבראים [עד אותו הזמן].

וזוהו סוד עמוק והמשכיל יבין, כלומר כתוב כאן את הסוד שאפשר להתחבר לנקודה של הבלתי בעל גבול, כלומר שההתנגדות למציאות הנבראים מאירה לכל נברא ונברא. ולא כפשוטו שמאז שברא אינו מתנגד, אלא בכל עת ובכל שעה השי"ת כביכול יש בו את בחי' הידיעה שהפעולה טובה מההעדר ויש בו את בחי' רצונו שמתנגדת שלא יהיו נבראים, היינו כח החיבור לאור אין סוף.

עומק הדברים: הידיעה היא אותה נקודה שה' רוצה את הטוב, ואין טוב אלא תורה, לקח טוב, וה' רוצה שלכל אדם יהיה רק טוב, מציאות של נבראים ששומרים תורה. ומאידך נתן לנו השי"ת בחירה שאפשר לעבור על התורה ח"ו, ולכאן איך זה שייך לעבור נגד ידיעתו. וכיצד יש בחירה נגד התורה ורצון ה'.

סוד הבחירה הארת הבלתי בעל גבול בתוך הגבול.

יש כאן נקודה עמוקה. כיון שמאירה הנקודה של בלתי בעל גבול בגבול, אף

בלבבי משכן אבנה

ואע"פ שברא את הגבול, נתן לנו הארה של בלתי בעל גבול בתוך הגבולן זה גופא נותן את המקום לבחירה.

כי אילו היתה רק הארה של הגבול היה האדם מוכרח לקיים התורה, אבל מצד שרצונו ית' מתנגד לגבול, בזה הוא נתן הארה של נקודה לא מוגבלת שיכולה לחדור לגבול, ומכח כך יש את הבחירה שיוכל לעשות נגד רצונו ית' כביכול.

ידיעה ובחירה כאחד. גבול ובלתי בעל גבול כאחד.

נמצא שעצם רצונו ית' הוא להאיר את שניהם, להאיר את הגבול ולהאיר את הבלתי בעל גבול בתוך הגבול. כי כל גדרי התורה והמצוות הם הארת הגבול, ושורש כח הבחירה הוא מצד הנקודה של הבלתי בעל גבול, כמ"ש בספה"ק שכח הבחירה שיש באדם הוא כביכול מאותו כח שנמצא בא"ס שבוחר לעשות כרצונו ית', ואין מי שיגביל אותו.

כלומר הניצוץ האלקי שבנפש הוא נקודת הבחירה, כי נקודת הבחירה היא אותה נקודה של בלתי גבול שיכול לעשות מה שהוא רוצה. ואע"פ שסוף כל סוף האדם הוא בעל גבול ואינו יכול לעשות כרצונו גם עם הבחירה שלו, אבל עצם היסוד שיש לאדם בחירה

לעשות כרצונו, הוא מצד הניצוץ האלקי שבנפשו. כי הבהמות והחיות כולם הם מצד הגבול בלבד, ולכך אין להם דעת ובחירה והם מוגבלים בכל מעשיהם, אולם זה שיש לאדם נקודה של בחירה ויש לו אפשרות להשתחרר מנקודת הגבול, הרי שאינו מוגבל, וזהו ניצוץ מהאלקות.

הניצוץ הזה הוא נותן את מקום הבחירה, כי נותן לו את ההארה שאינו מוגבל. ואלו שתי ההארות מאירות בבריאה, נקודת הגבול והבלתי בעל גבול. ושניהם מאירים ונמצאים בנפש האדם, שמצד האפשרות להתחבר לגבול הוא נקרא ידיעתו ית', ומצד ההתחברות לבחינת העדר הנבראים הוא הדביקות בבלתי בעל גבול. והוא שורש הבחירה.

עבודתינו לבחור בטוב לא מתוך ההגבלה אלא מתוך הרצון.

ועבודת האדם שה' נתן לו בחירה, ועבודתינו שהרצון יכריח את הידיעה, שיבחור בנקודת הגבול שתבא מנקודת הבלתי בעל גבול שבעבודת האדם בסוד ההתדמות לקונו, שגם עבודת הגבול תבא מנקודת הבלתי בעל גבול שבנפש.

כלומר, שיגביל את עצמו ברצונו. ונמצא שהגבול בא אצלו מבחירתו, שכח בחירתו מושרש בא"ס, והרי שכח הגבול

בלבבי משכן אבנה

בכחי לבחור גם את הצד השני ח"ו, הרי זהו סוד האמונה שהאדם מאמין שה' כן נתן לו גבול, גבולי התורה הקדושה.

השי"ת נתן לנו את הבחירה שנגיע מתוך הבחירה אל הגבול, כלומר שאפשר שהאדם יגיע לנקודת הגבול מנקודה שאין בחירה, ויטעה לקיים את התורה מתוך מה שמוכרח לעשות, ובאמת לא זהו רצונו ית', כי רצונו ית' שיבא אל הגבול מנקודת הבחירה.

והדברים עמוקים מאד, שלא יאמר האדם שמקיים את התורה כיון שאינו יכול לא לקיים את התורה, כי צריך להאמין שיש בחירה. שהגבול תולדה מהבלתי בעל גבול. ורצונו ית' שידבק האדם עצמו בבחירה ובכח הבחירה יבא אל הגבול, ולא שיכריח את עצמו אל הגבול מכח שמוכרח, כי אז הוא דבוק בגבול ואין דבוק באין סוף, אבל רצונו ית"ש שיהיה דביקות בא"ס ומכח הדביקות בא"ס תהיה דביקות בגבול.

סוף דבר זוהי האפשרות היחידה להדבק בה', שכשם שה' הוא כולל את הגבול ובלתי בעל גבול, כן עבודת האדם להדבק אל הגבול מכח הבחירה, ואז יש לו דביקות גמורה בקונו.

בא מכח הבלתי בעל גבול שבנפש. כי מצד התפיסה הפשוטה, יש גבול ויש בלתי בעל גבול, וא"כ מצד עבודת האדם שהוא מוגבל לתורה, הרי אינו מחובר כלל לנקודת הבלתי בעל גבול.

אבל בעומק כיון שכביכול מצדו ית' הגבול והבלתי בעל גבול נכללים זה בזה, א"כ גם מצד עבודת האדם צריך שמכח הבלתי בעל גבול שבו יתחבר לגבול, והבלתי בעל גבול שבו כביכול יוצר את הגבול, נמצא שהגבול שבאדם הוא תולדה מנקודת הבלתי בעל גבול שבו, שהוא כח הבחירה, ובזה יש כביכול סוד ההתדמות לקונו ועבודת הדביקות בו ית"ש.

הדברים עמוקים וצריכים זהירות. כי יש בחירה ויש ידיעה, והאדם צריך לשעבד את הנקודה הפנימית להתפיסה הפשוטה שיש בחירה, וצריך לקיים את התורה, וכל סטייה אפי' בדקי דקות מהנקודה הפנימית שתביא אותו להרגשה שאין בחירה, זהו חסרון בהאמונה בהשי"ת. שהרי הוא ית' אמר שיש בחירה כמ"ש ובחרת בחיים.

אלא שצריך להבין שעומק הבחירה נשרשת בנקודת אין סוף, ואם יבא אדם ויאמר אם הבחירה נשרשת בא"ס א"כ

ג. בשם האלהי הריב"ש, בגמרא [מגילה כ"א:]: בענין עשרה מאמרות, ומשני הגמרא בראשית נמי מאמר הוי, והקשה למה לא כתיב בתורה לשון ויאמר, ותירץ כי בהירות של מאמר הראשון אי אפשר לקבלו.

בלבבי משכן אבנה

לנאצל. ובשורש הנבראים יש שורש למאמר כמו הנבראים בעשרה מאמרות, וכן יש בו בחינה שאינו מאמר, מצד ההתדבקות לא"ס. ולכך הוא הממוצע בין המאציל לנאצל.

כי השי"ת שהוא לא נברא, ואין בו כביכול מאמר, ולכן, מצד מה שהבראשית הוא הממוצע בין הבורא לנברא, לכן אין הבראשית מאמר כשאר המאמרים, אלא שהוא נמי מאמר ולא מאמר. נמצא שיש כאן את שתי התפיסות, יש תפיסה כביכול מצד הנבראים שבראשית נמי מאמר, ויש כביכול את התפיסה מצד ההתדבקות באין סוף שהוא לא מאמר. הרי שהמאמר של בראשית כולל כביכול את שני הצדדים שהוא ממצע ביניהם, את השי"ת ואת הנבראים. וכל זה הוא בפשטות הדברים.

אבל באמת, ברור הדבר שאין זה ממוצע כשאר בחינות הממצעים בין שתי נקודות, כי בכל דבר יש ממוצע בין שתי מדרגות, אפשר לומר שיש בו התדמות לנקודה העליונה והתחתונה. אבל כשמדברים בשורש בין המאציל לנאצל, א"א לומר ממוצע כפשוטו, כי הממוצע צריך שיהא לו התדמות

כל ממוצע כלול משני המתמצעים, וזה אין שייך בו ית'.

אי בעשרה מאמרות נברא העולם, נברא העולם דייקא, כלומר שהנברא הוא מצד המאמר. ובראשית נמי מאמר הוא, היינו שאינו מאמר כשאר המאמרות, אלא בבחי' נמי מאמר, היינו גם מאמר וגם לא מאמר. כי אם היה מאמר גמור, היה בו לשון ויאמר. וכיון שלא נאמר בו לשון ויאמר, הרי שהוא בבחי' של נמי מאמר, גם מאמר וגם לא מאמר. כלומר, אינו מאמר, שאינו נברא כשאר הנבראים, כי בעשרה מאמרות נברא העולם, כלומר הנברא הוא במאמר, ומצד הבחינה שבראשית הוא חלק מ' המאמרות, יש בו בחי' מאמר. אולם מצד התפיסה העליונה שבראשית לא נקרא מאמר, היינו הוא לא בבחינה של נברא.

ביאור הדברים: מבואר בספרים שיש ממוצע בין המאציל לנאצל [כביכול], כי בכל דבר יש ממוצע בין מדרגה למדרגה. והמאמר בראשית הוא הדבר הממוצע בין המאציל לנאצל. ולעולם הנקודה הממצעת היא השורש של הנקודה התחתונה. הרי ששורש הנבראים הוא הממוצע בין המאציל

בלבבי משכן אבנה

הבנה במהות אותו מאמר, מה הוא מצד ההשתלשלות, ממילא יש חוסר בתולדה מצד העבודה איך עולים מתתא לעילא.

נבאר א"כ בע"ה מה היא אותה בחינה של ממוצע של מאמר בראשית.

מבואר כאן, שא"א לקבל את הבהירות של זה המאמר. שכשם שאת הבהירות של אין סוף בודאי שא"א לקבל, כי את העצמיות של השי"ת א"א לנבראים לתפוס, רק את הט' מאמרות שהם שורש לנבראים, יש בהם אחיזה ותפיסה, ובהם הוא מקום ההשגה כל חד לפום דרגיה. אבל המאמר הממוצע א"א לתפוס את גודל הבהירות שבו, כי הבהירות שבו גורמת שלא יתפס.

לפ"ז נטיב להבין את השאלה מדוע לא כתוב בתורה ויאמר. והתשובה כי הבהירות של מאמר הראשון א"א לקבל. ביאור התשובה, שההתדמות לאין סוף אינה מצד העצמיות ח"ו, כי א"א להתדמות לעצמיותו כלל, דלית מחשבה תפיסה ביה כלל. אלא שיש כאן התדמות במאמר הראשון לא"ס רק מצד המקבלים. כלומר כשם שאת האין סוף א"א לתפוס ולהשיג, כך במאמר הראשון יש בו בחינה שא"א לתפוס אותו, ולכן לא כתוב בו ויאמר. ובזה מובן במה הוא ממוצע, היינו שמתדמה

לעליון והתדמות לתחתון. ובשלמא התדמות לתחתון שהם הנבראים, שמצד זה המאמר הראשון דומה לט' המאמרות התחתונים, ניחא. אבל א"א לומר שיש בו בחי' שהוא ממוצע כלפי הנקודה העליונה, והוא דומה לנקודה העליונה שהוא המאציל. כי השי"ת כתוב בו ואל מי תדמיוני ואשוע יאמר קדוש', אין לו ית' דמות ודמיון. ולכן א"א לומר שהוא ממוצע גמור, כי אין שייך לומר שיש דבר שדומה לו ואפי' במקצת. אלא שברור הדבר שענין הממוצע כאן אינו כפשוטו, שיש לו התדמות למאציל, כי לא שייך לומר כן.

א"כ מהי בחי' הממוצע שבמאמר הראשון. נקדים בתחילה שהממוצע, כשם שהוא ממוצע מלעילא לתתא, היינו כשהשי"ת ברא את הבריאה שהתחיל בזה המאמר בראשית, כמו כן הוא ממוצע מתתא לעילא, מצד העבודה של הנבראים שעולים מתתא לעילא להתדבק בו ית', שהדביקות העליונה באותה נקודה של הממוצע, נותנת את האפשרות להדבק בהשי"ת.

כלומר, המהות של הממוצע, זה לא רק דבר שהיה בשעת הבריאה בזמן ההשתלשלות, וכל הנדון הוא מה היה אז ותו לא, אלא שהנ"מ היא בנקודת הסולם שדרכו אנו יכולים להדבק לעילא, להדבק בהשי"ת. ואם יש חוסר

בלבבי משכן אבנה

אל האין סוף.] היינו האין סוף כלפי הנבראים] שכשם שהא"ס אינו מושג, כן יש במאמר בראשית הבחנה זאת שאינה מושגת, ובזה הוא מתדמה לא"ס.

אין סוף אינה הגדרה חיובית, אלא שאינו מושג, והוא ית' מעבר לסוף ההשגה.

ונבאר תיבת אין סוף. ביאורו, שאין לנו אחיזה והשגה בו, א"א לתפוס אותו, לאחוז אותו, ולהשיג אותו, כי לית מחשבה תפיסה ביה כלל. כלומר אין זו הגדרה באין סוף מצדו ית', אלא רק מצד המקבלים. האין סוף הוא אותה נקודה שלא נתפסת ולא מושגת ולא נאחזת לנברא, והיא נקראת אין סוף כלפי הנברא.

ולכן אי' בספרים, [פרי הארץ ועוד] שכל בחינה שאינה מושגת לאדם, היא נקראת בערכו אין סוף. כי סוף כלומר, אותה נקודה שהיא הסוף של המדרגה של האדם, היכן שהוא נאחז בה. ולפ"ז אין סוף כלומר, אותה נקודה שמעבר לסוף שלו, מעבר לאחיזה שלו.

וכל נברא, הסוף שלו שונה, כלומר מקומו בהדרגה שונה, ולכן הסוף של כל נברא שונה, וממילא האין סוף שלו ג"כ שונה. לא מצדו ית', שבו אין לנו שום השגה. אלא מצד מה שהנברא לא

יכול להשיג, זוהי הגדרת אין סוף כלפי אותו הנברא. כי אין סוף היא הגדרה מה לא ניתן להשיג, מה אני לא יכול לאחוז ולתפוס. ולפ"ז מה שאצל ראובן נתפס, ואצל שמעון זה לא נתפס. אצל ראובן זה השגה, ואצל שמעון זה אין סוף. כי אם אין סוף הוא עצמותו ית' כפשוטו, א"כ ח"ו לומר כן, שכלפי ראובן זה השגה, דהרי לית מחשבה תפיסה ביה כלל. אלא שאין סוף הוא כל דבר שלא נתפס ונאחז, ממילא אצל ראובן זה השגה ואצל שמעון זה אין סוף, כלומר מעבר לסוף ההשגה שלו. וישנה הדרגה בתוך הנבראים, שאצל אחד זה השגה ואצל השני אין סוף.

אלא שיש את הבחינה העליונה, שהיא לא מושגת לכל הנבראים כולם, וזה אין סוף מוחלט, כי זה הסוף של כל הנבראים, כלומר מה שאצל אחד נתפס ולשני לא, זה נקרא אין סוף בערכין כלפי המקבל הזה, ולא כיחסיות מוחלטת לכלל הנבראים. אך מה שלא נתפס אצל כל הנבראים כולם, נקרא אין סוף החלטי. אבל לא ביחס להשי"ת ח"ו, אלא ביחס לכך שזה לא נתפס אצל כל הנבראים כולם.

נמצא, א"כ ש'אין סוף' זה לא ביחס להשי"ת שהוא אין סוף, כי בזה אנחנו לא מדברים כלל, מי הוא ומה הוא, כי לא ידענו ולא נדע, ואין לנו בזה שום

בלבבי משכן אבנה

אחיזה. יש מציאותו ית' שהוא בלתי נודע, ואנו מאמינים באמונה שלימה, באמונת אומן, שיש את השי"ת, שמהותו לא נודעת, לא ראשית ולא אחרית ולא אמצע, לית מחשבה תפיסה ביה כלל, אפי' מחשבה קלה שבקלות, ולכך ההגדרה של אין סוף, היא לא הגדרה חיובית שאין לו סוף, אלא היא הגדרה שהוא מְעַבֵּר לסוף שאנו תופסים, כלומר דבר שלא נתפס אצלנו, מְעַבֵּר לסוף שלנו. ופשוט, שח"ו אין הכונה של אין סוף שהוא ארוך אין סוף ורחב אין סוף וגבוה אין סוף, ח"ו, וברור ופשוט שלא זו הכוונה, אלא הכונה שהוא מְעַבֵּר לתפיסת הסוף שלנו.

כשאנו מבינים כן, אזי נבין שהממוצע בין המאציל לנאצל, אין הכונה ממוצע בין המאציל לאין סוף מצד מהותו ית' ח"ו, כי לית מחשבה תפיסה ביה כלל. אלא שכל הנדון הוא ביחס לאותה נקודה לא מושגת, שלא נתפסת. ומה שקוראים לזה ממוצע, מפני שדבר שמושג הוא נקודה התחתונה, ודבר שלא מושג הוא נקודת האין סוף, ונקודה הממוצעת שהיא בחי' מטי ולא מטי, היא נקראת ממוצע בין המאציל לנאצל.

אילו היה הנדון ממוצע בין המאציל היינו א"ס, ח"ו לומר שיש ממוצע, כי

אל מי תדמינוי ואשוה יאמר קדוש, ולא שייך להתדמות אליו ית', והרי הממוצע צ"ל נדמה לשני הקצוות. אלא שכשמדברים בממוצע, היינו אותה נקודה שהיא נקודת מטי ולא מטי, מצד המטי היא נקראת ממוצע מצד הנקודה התחתונה הנתפסת. ומצד הלא מטי שבה, היא נקראת ממוצע מצד הנקודה העליונה שנקראת אצל האדם אין סוף, כלומר מְעַבֵּר להשגתו. ולא מצד מהותו ית"ש שאין מחשבה תפיסה ביה כלל. וזוהי בחי' של ממוצע בין המאציל לנאצל, לא ממוצע עצמי, אלא ממוצע ביחס לתפיסה של המקבל, ביחס למה שהוא משיג ולא משיג.

**אני ה' לא שניתי, מצד שליית
ההשגה הנצחית.**

כשנבין את הדבר הזה, נבין מה שהוזכר לעיל באות ב', אני ה' לא שניתי, שכבר נת' שאי"ז יחס לעצמותו ית', אלא רק כלפי הנברא. כלומר, נקודה שאתמול לא הושגה והיום הושגה, מצד התפיסה של המקבל יש כאן שינוי, שהרי אתמול היא לא הושגה והיום כן. כלומר דבר שמצד העצם שלו הוא יכול להתפס, רק שעדיין לא הושג לנברא הזה, רק לאחר, וגם הנברא הזה יבא זמן שישגנו, נמצא שההשגה בו יש בה שינוי.

בלבבי משכן אבנה

בפשטות, היינו שאין לו נ"מ בין טוב לרע, וכל מה דעביד רחמנא לטב עביד, ואומר הטוב והמטיב גם על הרע, כמו לעתיד לבא. זוהי ההשתוות ביחס לקבלת ההנהגה של השי"ת, שבכל מדה ומדה הוי מודה לו, בכל מאודך, להודות לה' על כל מדה, וזוהי השתוות, אבל זו השתוות ביחס להנהגה, שמקבל את הנהגתו ית' בשוה.

אך ההשתוות היותר עליונה היא: כתוב בשיר השירים 'פתחי לי אחותי רעיתי יונתי תמתי, ודרז"ל תמתי לשון של תאום, "לא אני גדול ממנה ולא היא גדולה ממני", כלומר השי"ת וכנסת ישראל יש בהם השתוות, בחי' של תאומים, יש כאן בחי' של השתוות כביכול בין הבורא לנברא. לא רק לקבל הנהגתו ית' בכל מדה שהוא מודד לך, אלא השתוות עצמית, בחי' תאומים שאין אחד גדול מהשני, [ול"ד בבחי' של גדול אלא] יש כאן השתוות גמורה. ובפשטות הדברים עילאיים נפלאים שבנפלאים. כי האיך שייך לומר שתהא השתוות בין הבורא לנברא.

בעצם המושג שיש עולם הנפרדים הוא היפך ענין ההשתוות. כי אחדות היינו דברים ששונים, וכאשר הם שווים בעצם, הם אחד.

ולפ"ז מה שנאמר אני ה' לא שנית, היינו אותה נקודה שהיא אין סוף כלפי כולם, והיא לא מושגת לכל הנבראים, ולכך אין בה שינוי. לא מצד העצמיות, אלא מצד המקבלים אין בה שינוי, כי מעולם לא הושגה ולעולם לא תושג. כלומר הענין של העדר השינוי הוא ביחס לנבראים, שאין בה שינוי מצד השגתם. לא מצד הגדרה בעצמותו ית', כי עצמותו ית' לא נתפסת ולא מושגת ולא נאחזת, ולא שייכת בה הגדרה של שינוי, ולא הגדרה שלילית שלא נשתנה. כי כל הגדרה היא בעצם המהות, והמהות של הא"ס לא מושגת, אלא כל הדיבורים הם רק ביחס להשגה. וכיון שהיא מדרגה שהיא אין סוף לכולם, שמעולם לא הושגה ולעולם לא תושג, לכך אנו קוראים בה אני ה' לא שנית, מצד המקבלים, שהמקבלים לעולם לא ישיגוה.

סוד ההשתוות לתתא ולעילא.

כשמבינים את הדבר הזה, זה פותח הבנה פנימית באחד מהיסודות של הבעש"ט. הבעש"ט אמר שאילו האדם ישיג את מדת ההשתוות, בזה הוא ישיג את כל המדרגות, כי מדת ההשתוות היא הכלי לכל המדרגות. והעומק בזה: באמת ההשתוות היא הנקודה הכי עמוקה שיש, כי ההשתוות למטה

בלבבי משכן אבנה

גדול ממנה וכו', כלומר שאין כאן שנים אלא אחד. וזה נגלה ע"י מדת ההשתוות.

זה דבר עמוק עמוק עמוק מאד. וננסה בע"ה להסביר את הדבר מצד תפיסתנו בלבד. כי אין אנו מדברים מצד עצמותו ית', שהרי מצד עצמותו לא שייך לומר לא שוני ולא שוויון, כי לית מחשבה תפיסה ביה כלל. וא"כ עצם הנדון אם הא"ס שונה או שוה, לא יאמר, כי אין לנו שום השגה בו ית'. אלא מה שאנו דנים הוא רק ביחס להנקודה הלא מושגת הנקראת אין סוף בערכינו, ולפ"ז ביאור הכתוב "תאומתי", שכשם שהאין סוף לא נתפס ולא נאחז ולא מושג, כך גם הנברא לא נתפס ולא נאחז ולא מושג. כלומר ההשתוות היא לא מצד נקודת ההשגה שבנברא וההשגה שבבורא, אלא כשם שמצד הבורא ברור שלית מחשבה תפיסה ביה כלל, ואין מדברים מצד ההשגה רק מצד השלילה שהוא לא נתפס. כך גם מצד השתוות התאומים הוא רק מצד שהישראל לא נתפס. לא מצד הנקודה שיש אחיזה בהישראל, כי א"כ צריך כביכול שתהא בחי' אחיזה בבורא, ובודאי שאין מחשבה תפיסה ביה. ולכן כשם שמצד הבורא מדברים מצד השלילה שהוא לא נתפס, כן כשאנו באים להשוות דבר

מה שאנו תופסים שאע"פ שיש שני כיסאות והם דומים אחד לשני, הם שנים, הוא כי הם בעצם לא דומים. אף שהם נראים דומים, אבל בהכרח שמצד הנברא אין שני דברים שוים, שכשם שאין פרצופיהם שוים וכו', כך בכל ההשתלשלות, אין בנבראים שני דברים שוים ממש. אלא שיש דברים שההיכר של השינוי בין הנבראים הוא חד וברור מאד, ויש שהחילוק הוא דק. אבל בהכרח שגם בשני כסאות לא יכול להיות שהמדה והצורה בדיוק שוה וכו', שכיון שהם נבראים הרי שהם נפרדים. ואילו באמת היו שני דברים שוים, אזי בעצם הם היו אחד ולא שנים. כלומר, שנים שוים הם לא שנים שוים אלא אחד. כי החילוק בין דבר לדבר הוא בגלל שהוא שונה, כי אם הוא שוה אז הוא אחד ולא שנים. זה יסוד ברור ומובן. כלומר הנפרדות היא מחמת שיש שינוי. שני דברים כלומר שהם שונים, השינוי שביניהם הוא גופא הופך אותם לשנים.

תאומתי, השתוות מצד האין.

לפ"ז אם באמת ישנה השתוות גמורה, הרי שהם אחד ולא שנים, וכיון שברור שהויתם כשנים היא מחמת שהם שונים, א"כ כאשר יש השתוות מושלמת, אזי הם לא שנים אלא אחד. ולפ"ז מש"כ תמתי תאומתי, לא אני

בלבבי משכן אבנה

ומה היא אמיתת המציאות, זה רק השי"ת יודע. אבל מצד התפיסה של המקבלים, כאשר שני הדברים לא נאחזים, ואין לנו בשניהם אחיזה כלל, כלפי התפיסה של המקבלים, זה אחד.

לית מחשבה תפיסה בהו בנבראים.

נמצא א"כ, שהמאמר הראשון שהוא שורש הנבראים הוא ממוצע כביכול בין המאציל לנאצל, ולכך בראשית גם מאמר וגם לא מאמר. וכשתעמיק תראה, שכתוב כאן יסוד שהשורש של הנבראים הוא בעצם נקודה שאין לנו בה אחיזה. כלומר בהשי"ת שלית מחשבה תפיסה ביה, ברור שאין לנו שום אחיזה, אבל בנבראים, לכאורה יש לנו אחיזה גמורה. אולם בעומק יותר, הרי כל דבר בטר רישא גרירא, והראש הוא נקודת השורש הפנימית של המהות של כל המתפשט מהראש. ואם אנו מוצאים שהמאמר הראשון שהוא שורש כל הנבראים, [שכל הבריאה כלולה בפסוק הראשון ובהתיבה הראשונה, כנודע מתיקוני זהר ובביאור הגר"א שם] הוא גם לא מאמר, היינו שהוא מאמר מצד האחיזה בו, אבל הוא לא מאמר מצד מה שהוא לא נתפס. א"כ כתוב כאן ששורש הנבראים בעצם הוא מאותה נקודה שלא נתפסת ולא נאחזת.

שזהו ההשתוות ואחדות, אז ישראל ג"כ אינם נתפסים ומצד זה נקראים תאומה לבורא ית'. שכשם שהוא לא נתפס, כך ג"כ ישראל אינם נתפסים.

כלומר, התדמות אמיתית לבורא ית' לא שייכת מצד היש שבנברא, כי מצד היש של הנברא שזה סוד התנועה והשינוי והחידוש, הרי כל נברא יש בו שינוי מאחד לשני, ואין שני נבראים שווים, ממילא ההשתוות והנבראים הם שני ענינים תרתי דסתרי. כי כל ענין הנבראים הוא חידוש ושינוי מאחד לשני, והם לא שוים לגמרי, ולכן הם נפרדים ונבראים. ולכך כשאנו באים לדבר במושג העמוק של ההשתוות, שהיא אותה נקודה שאין בה שוני, ואין בה ישות, כלומר לא מצד תפיסת היש, אלא מצד השלילה, ששניהם אין לנו אחיזה בהם, ובזה גופא אחדותם.

כלומר אילו אנו מדברים מצד התפיסה של המהות, ח"ו לומר השתוות בין הבורא לנברא. אבל כיון שמדברים בתפיסה רק מצד היחס של המקבל, ואילו המקבל אינו יכול לאחוז בשני הדברים, נמצא שמצד המקבל זה אחד. אין אנו דנים על האחדות כמו שהיא, אלא איך זה נתפס מצד המקבל, וכיון שמצד המקבל שניהם שוים, ממילא שניהם אחד.

בלבבי משכן אבנה

על אף שמאידך בראשית נמי מאמר, שכן יש בו אחיזה ותפיסה, מ"מ כתוב כאן שיש שני שורשים לנבראים. יש שורש שהוא אותה נקודה שלא נאחזת ולא נתפסת, ויש שורש לנבראים מצד אותה נקודה שנאחזת ונתפסת.

אילו היה שורש הנבראים רק הצד שנאחז ונתפס, לא היתה יכולה להיות מציאות להנבראים שידבקו בו ית', שהרי השי"ת לית מחשבה תפיסה ביה, והנבראים המחשבה כן נתפסת ונאחזת בהם, נמצא שהאחיזה בנבראים והבורא, אינה שווה, שהאחיזה בבורא [כלומר לא הבורא מצד עצמותו אלא האחיזה של המקבלים בבורא.] היא בכלי של לית מחשבה תפיסה ביה, אולם התפיסה של הנבראים כן נתפסים במחשבה, א"כ הנברא לא יכול להדבק בבורא, כי בבורא לית מחשבה תפיסה, אולם באמת בראשית הוא גם מאמר וגם לא מאמר, היינו שגם מצד הנבראים יש תפיסה שאין אחיזה בהם, בבחי' לית מחשבה תפיסה בהם, היינו שהוא גם לא מאמר. והוא בסוד תכלית הידיעה שנדע שלא נדע, שגם הנדע שהוא הנבראים, בפנימיות הם לא נדע, והם לא נודעים, וא"כ לית מחשבה תפיסה בהם, והבן כי הוא עמוק מאד.

וזה מה שכתוב מאד מאד עמוק מחשבותיך, וזה לא רק מצד היחס מה

שלא נברא, אלא גם ביחס למה שנברא, שמאד עמוק מחשבותיך, ושמי ה' לא נודעתי להם. כלומר שגם מצד הנבראים יש את הנקודה שלא נתפסת לנברא. נמצא שמצד הכלי שהוא תופס את הבורא כא"ס, וכן את הנבראים כלא מושגים, ועי"כ הוא יכול לאוחזם באותו כלי, ואז הוא יכול להביא את הבריאה להשתוות באין סוף. וזו גופא בחינת "תאומתי", לא אני גדול ממנה ולא היא גדולה ממני".

כי אם היינו מדברים מצד הבורא אין לנו שום תפיסה בו כלל, לא חיובית ולא שלילית. אבל כיון שאנו מדברים מצד הכלי של המקבלים איך הם מתדבקים בבורא, אז יש כאן כלי אחד שבו מדבקים גם בבורא וגם בנבראים, ומצד הכלי הזה אפשר לגלות את האחדות של הנבראים בבורא.

אילו התפיסה בנבראים היתה מצד המחשבה, והתפיסה בבורא היתה מצד הלית מחשבה תפיסה ביה, אין כאן השתוות ודביקות. [כלומר הלית מחשבה תפיסה ביה, אי"ז ענין של לית מחשבה וממילא לא עסקינן, אלא הלית מחשבה הוא הכלי להדבק בהשי"ת. כמ"ש ושכנתי בתוכם בתוך כל אחד ואחד. והכלי לזה הוא הלית מחשבה, כלומר שזה גופא הכלי להדבק בו ית', שהנפש נאחזת בשלילה של המחשבה,

בלבבי משכן אבנה

סוף, כלומר שהוא מְעַבֵּר לסוף של ההשגה שלנו.

אילו באנו להגדיר מי הוא, בוודאי שא"א לומר שאין לו ראשית ולא אמצע ולא אחרית, כי אין שייך בו שום הגדרה כלל, ולא ידעינן בו כלל. אבל כיון שרק באנו להגדיר את השלילה שאנו לא תופסים, ומכיון שבתפיסה שלנו יש ראשית ויש אחרית, לכך אנו אומרים כלפי השי"ת שהוא מְעַבֵּר לסוף ההשגה שלנו, כלומר הגדרה של אין סוף אינה ביחס אליו מיהו, אלא ביחס להשגה שלנו שהוא מְעַבֵּר לסוף שאנו תופסים.

ע"פ הדברים שדברנו תחילה, יש תוספת של הגדרה שאין ראשית. בראשית, ב'ראשית, שיש ב' ראשית, שני ראשים. בעצם, כל סוף הוא גם ראשית, שיש ראשית מעילא לתתא ומתתא לעילא. לפ"ז נמצא, שב' ראשית הכונה, שאנו תופסים שיש שתי ראשית, מצד הסוף להתחלה ומההתחלה לסוף.

לפ"ז שאם כל צד אנו תופסים כראשית, כל צד נתפס גם כסוף. כשצד אחד ראשית הצד השני סוף, וכשצד שני ראשית הצד הראשון זה סוף. נמצא, שכל צד מוגדר בין כראשית בין כסוף. לפ"ז כשאנו מגדירים 'אין סוף',

וזה גופא הכלי להשגת הבורא ית' אבל מצד נקודת שורש הנבראים שהוא גם לית מחשבה ביה, אזי בכלי שהוא תופס את הבורא, בכלי זה גופא הוא תופס את הנבראים, ויש כאן אחדות פשוטה.

בראשית, מאמר הוא ואיננו מאמר. כלומר, כתוב כאן שהבראשית גם לית מחשבה תפיסה ביה.

אין סוף ואין ראשית.

כידוע שמכנים את ה' "אין סוף". וישנה שאלה ידועה, מדוע לא מכנים אין ראשית, הרי ברור שאין לו ראשית, כי אין לו גבול ולא מקרי הגבול, ומדוע מכנים דוקא אין סוף.

בירור הדברים: אילו באנו לדבר בעצמותו ית', באמת אין לומר בו ראשית ואין לומר בו אחרית ולא אמצע, כי לא מבינים מי הוא ומה מהותו. אלא באנו לשלול בו את ההשגה. כלומר: ברור הדבר שבזה לא עסקינן לדון בעצמותו ית', אלא כל העסק שאנו מדברים הוא לשלול בבורא את ההשגה שאנו תופסים בהנבראים. וכיון שהאחיזה שלנו בנבראים יש לה ראשית, ויש לה סוף. לכן כשאנו באים לומר שהאחיזה שלנו נגמרת עד כאן, ובבורא ית' אין לנו שום אחיזה, אנו מגדירים זאת כאין

בלבבי משכן אבנה

זה רק מצד עצמות הנפש, משא"כ מצד הלבוש יש לו השגה גמורה.

הוזכר כאן בהגהה למטה [בספר בעש"ט על התורה] 'ועי' לקמן בפ' בהעלתך' שהמגיד כותב, בראשית ברא אלקים, א"ת, היינו שברא את האותיות מא' עד ת'. אולם לפי מש"כ יש במאמר בראשית בחינה שהוא שורש כל האותיות, ומצד כך הוא חלק מעשרה מאמרות, אולם יש בו בחינה יותר עליונה למעלה מהאותיות.

כי מהות הנבראים היא אותיות, גדרים וגבול, ולמעלה מהאותיות היא נקודת ההשתוות. כי למעלה מהאותיות היא הנקודה שאין בה גבול ואין בה אחיזה. והבן שהנברא לא אוחז ולא תופס אלא בבחי' של אותיות, אולם מעל האותיות אין לו אחיזה, רק מצד השלילה, מצד הלית מחשבה תפיסה, ולא מצד החיובי, כי המחשבה תופסת רק אותיות. מעל האותיות תופסים רק מצד שלילה.

ובעומק הפנימי כשם שהאחיזה בבורא ית' היא מצד שלילה, כך האחיזה בנבראים היא מצד שלילה. וכשמבינים זאת, ממילא א"א להגדירם בלשון נבראים, כי נבראים הוא לשון לבר, לחוץ, כלומר חוץ מאותה נקודה שלא מושגת, שהיא הנקודה הפנימית,

היא גם הגדרה שאין ראשית. כלומר, כי אם אין לו סוף [כלומר אין אחיזה] גם אין לו ראשית. המילים הללו הם רק משל.

ועומקן של דברים, כתיב איש בער לא ידע וכסיל לא יבין את זאת, שכשם שאין לנו אחיזה באין סוף, כן אין לנו אחיזה בראשית של הנבראים. נמצא שהאין סוף ואין ראשית הם אחד. שכשם שאין לנו אחיזה באין סוף, כך אין לנו אחיזה בראשית של הנבראים.

ומצד כך יש התדמות בין השי"ת להנבראים. התדמות כלומר, מצד הכלי של המקבל. שכשם שאת הבורא אנו לא משיגים, גם את הנבראים אנו לא משיגים.

וכמו שזכרנו, שכשם שמצד שורש הבריאה בראשית נמי מאמר ולאמר, - וזה מצד השורש של מעילא לתתא, מצד ההשתלשלות של הנבראים. כמו כן מצד העבודה של הנבראים מתתא לעילא, שכאשר האדם מגיע להמאמר של בראשית, נגלית לו מדרגה של דביקות שהיא ההשתוות הגמורה בין הבורא לנברא, בחי' תאום לא אני גדול ממנה ולא היא גדולה ממני. - כלומר שנגלה לו בנפשו אי השגה בין בא"ס ובין בנבראים, כי כולם אינם מושגים לו, אולם באמת כל

בלבבי משכן אבנה

[כי הנקודה הלא מושגת היא הפנימית, והמושגת היא בחוץ, ולכך היא נראית ונאחזת] וכאשר הנקודה מבחוץ גם לא נתפסת ומושגת, אזי יש כאן את השלימות של הלא ידע, של הלית מחשבה.

שכאשר החיצוניות והפנימיות תהיה להם השתוות, בבחי' התאומה שלא היא גדולה ממני ולא אני גדול ממנה, אזי החיצוניות והפנימיות מתאחדים בהשתוות.

סוד כשיפוצו מעינותיך חוצה, שתתגלה אחדות הפנים והחוץ.

סוד תחיית המתים, אחדות נשמה וגוף, עולמות נשמות אלקות חד.

באיגרת של הבעש"ט אי', ששאל את המשיח אימתי קאתי מר, וענהו כשיפוצו מעינותיך חוצה. עומק הדברים. המעיין היא הבחינה שאין עוד מלבדו, ומכתב הבעש"ט גילה שבכל דבר יש אלקות. ולכך כאשר הבחי' של גילוי אלקות לא מתפשטת להחוץ, אזי רק הפנימיות היא אלקות, והאלקות לא נתפסת ולא נאחזת, בחי' לית מחשבה. אבל החיצוניות שלא נגלית כאלקות מושגת. נמצא, שהנקודה הפנימית לא מושגת כי היא אלקות, והחיצוניות נתפסת, כי היא נבראים.

לאחר גילוי משיח יש תחיית המתים, חזרת הנשמות בגופים. ועומקן של דברים. כי מצד התפיסה החיצונית יש חילוק בין הנשמה לגוף, בין החיצוניות לפנימיות, כי הנשמה היא חלק אלוך ממעל, והגוף רחוק מגילוי אלקי. אבל כאשר מגלים שהכל לא נתפס', ממילא אין חילוק בין הגוף לנשמה, וזה סוד תחיית המתים. שכשם שהנשמה לא נתפסת, כך גם הגוף לא נתפס. ולכך הם אינן נפרדים, ויש אחדות פשוטה בין הנשמה להגוף. כלומר עומק הגילוי של תחית המתים, הוא השתוות בין הנשמה להגוף, וכל זה מצד שורש ההשתוות של הנבראים ליוצרים.

אבל כשיפוצו מעינותיך חוצה, היינו שנבין שגם החיצוניות לא נתפסת, לא מושגת, אז א"א לקרוא לה בריאה, כי היא לא לבר. כי לשון לבר הוא ענין של תפיסה, שנמצא בחוץ והוא מושג. אבל כאשר מבינים שגם הבריאה לא נתפסת, זה כבר לא חוץ, אלא גילוי של אין עוד מלבדו, וזהו גילוי של משיח,

כל זמן שאנו תופסים שיש חילוק בין הנבראים ליוצרים, יש חילוק בין הנשמה לגוף, כי הנשמה היא חלק אלוך ממעל והגוף רחוק מזה. אבל כאשר יש גילוי של ההשתוות בין

בלבבי משכן אבנה

דבר שאפשר למשש, לאחוז, כי מהות המנוחה היא שלילה של פעולה. אולם כאמת זוהי התפיסה החיצונית של מהות המנוחה.

השי"ת שבת מהפעולה. הפעולה היא אותה נקודה שנתפסת, שהשי"ת ברא את השמים ברא ים, ברא את האדם, ברא חיות עופות וכו'. משא"כ מנוחה, היא אותה נקודה ששוללת את הפעולה. ומהות עומקה של נקודת השלילה. המנוחה היא ההדבקות בנקודת השלילה. שבת מלשון שביתה, מהות של שביתה. ומצד שנעוץ סופן בתחילתן, בראשית נמי מאמר הוא, מאמר של שלילה, ולא של חיוב, ובכח השלילה הזאת, אפשר להדבק בה'.

אילו לא חטא אדה"ר היה נכנס מיד לשבת, לאלף השביעי, שהוא הבחי' של התכללות של הגוף בנשמה. מצד ששת ימים תעשה מלאכתך, ישנה פעולה וישנו חילוק בין הנשמה והגוף. אולם מצד וביום השביעי תשבות, אין חילוק בין נשמה לגוף, ולכן הנשמה לא צריכה לברר את הגוף, כי שניהם שוים. ואזי יש גילוי השתוות לא רק בין הנשמה והגוף, אלא האלקות והנשמות והגופים, הכל נכלל כאחד.

יום שכולו שבת לחיי העולמים. מה הכונה כולו שבת, שהאור של שבת

הבורא והנברא, ממילא אין חילוק בין הגוף לנשמה, ויש תחית המתים.

ארז"ל, עתידין צדיקים שיקראו ע"ש בוראם, היינו, שיש כאן את הגילוי שהאלקות נשמות ועולמות הם כחד, והם אינם ג' מדרגות, אלא מדרגה אחת, ולכך כולם נקראים ע"ש בוראם. וגילוי זה לא רק בנשמתם אלא גם בגופם, שהרי אחר התחייה אין חלוק בין נשמה וגוף, וא"כ אין חילוק בין עולמות נשמות ואלקות, כי הכל זה גילוי של ההשתוות.

אין הכונה שיהיה לנו אחיזה באלקות, בנשמה, בעולמות. אלא הכונה שכשם שאין אחיזה באלקות, כך אין אחיזה בנשמה ואין אחיזה בגוף, כי הם חד מצד הנקודה שנשללת ולא מצד הנקודה שמושגת.

מנוחת שבת אחיזה בהשגת השלילה.

מצד אותה נקודה שנעוץ סופן בתחילתן של שבעת ימי בראשית, ויכל אלקים שהיא הסוף של הבריאה, הסוף של הבראשית חוזר ונכלל בהשי"ת. מצד אותה תפיסה, יש בה גילוי שהיא לא נאחזת.

ארז"ל מה היה העולם חסר, מנוחה, בא שבת בא מנוחה. המנוחה זה לא

בלבבי משכן אבנה

נבראים. אבל מצד הבראשית נמי מאמר הוא, אין כאן אחיזה ותפיסה, ואז אין לנו אלא לב אחד לאבינו שבשמים. דייקא מצד שאנו לא אוחזים בכלום, כי לית מחשבה תפיסה ביה, אזי הוא נתפס בלב, שאפשר להרגיש את עצמותו ית' כביכול, זהו העומק של בראשית נמי מאמר הוא. שע"י המאמר שבו אוחזים בלאו מאמר.

שלימות הדביקות בה' היא בדביקות במאמר של הבראשית, חזרה לתפיסה שהמציאות לא נתפסת. "ויקרא האדם שמות", כאשר יש שם חוץ משם של שבת, השמות האלו מפריעים להתכללות בהשי"ת. כי השמות האלו נותנים אחיזה להנבראים. אבל כאשר אין לנו אלא שם אחד, יום שכולו שבת. כלומר, שכל השמות הם שבת, ולכל דבר קוראים רק שבת, אז אין אחיזה בשום דבר, וכשאין אחיזה בשום דבר, חוזרים למאמר של הבראשית, חוזרים להתכללות.

אור וחושך משמשים בערבוביא, כלומר שכשם שבחושך אין אחיזה, כך אין אחיזה באור. וכשאין אחיזה באור, אז יש את ההתכללות בהשי"ת, דביקות פשוטה והתכללות פשוטה באין סוף ברוך הוא.

מאיר גם בגופים וגם בנשמות. שבת שמא דקוב"ה, זה השם שבו אוחזים את השי"ת, אולם א"א לאחוז את ה' רק מצד נקודת השלילה, ולא מצד נקודת החיוב. רק מצד אותה נקודה שאנו לא פועלים ולא אוחזים. [לא רק ששוכתים מל"ט מלאכות, אלא שאין לנו אחיזה בפעולה] ישנה דביקות שלימה שכשם שב'קדמה לעולם' אין לנו אחיזה, גם ב'משנברא העולם' אין לנו אחיזה, וזוהי שבת. אנו אוחזים כביכול באותה נקודה שהשי"ת לא פעל ולא עשה, זה נקרא שבת מצד הנבראים.

יום שכולו שבת, הכונה שכל האחיות הם אחד מצד אותה נקודה שלא נאחזת, ולא מצד נקודה של אחיזה. וכל זה נעוץ בבראשית נמי מאמר, וביאר הבעש"ט שא"א לקבל את הבהירות. והבן שזוהי כל מהות הבריאה, שא"א לקבל את הבהירות, וזהו גופא הכלי לאחוז את השי"ת. אין כלי אחר לאחוז את השי"ת, כי כשם שעצמותו לא נתפסת. והכלי שיכול לקבל את עצמותו, הוא הלית מחשבה תפיסה ביה, מצד הבחי' של לית מחשבה אפשר לאחוז כביכול בא"ס. זהו הבראשית נמי מאמר, שהוא מאמר שכביכול אפשר דרכו לאחוז בו את השי"ת. כי מצד הט' מאמרות רואים

ד. שמעתי מן אא"ז זללה"ה על גמרא במסכת שבת (ל"א.) והיה אמונת עתיך וכו', ואפילו הכי יראת ה' היא אוצרו, אי איכא יראת ה' אין ואי לא לא. ומביא הגמרא משל לאחד שאומר לחבירו העלה לי כור חיטין, אמר עירבת בו קב חומטין, אמר לאו. אמר אם כן מוטב שלא העלית. ודקדק הוא ז"ל בזה, הלא אין המשל דומה לנמשל. כי המשל הוא שהחומטין הם המפל והחיטים הם העיקר. והנמשל הוא שהיראה היא העיקרית והתורה הוא המפל להיראה. והרבה להשיב בצחות לשוננו, ופומיה ממלל רברבן בסודות הנסתרות פנימיים. ותוכן הדברים, כי כשהקב"ה וברוך שמו ברא עולמו, לא היה יכול העולם להיות קיים, כי הכל חוזר לשורשו, לאין ברוך הוא, עד שברא ישראל ונתקיים העולם. והשם ישראל מורה על זה, כי ה' הוא החכמה והלמ"ד הבינה, והא' הדעת, והי"ש שבישראל אותיות הנשארים, הוא הישות של קיום העולם, ונעשה יש מאין, וזהו שם ישראל, וזהו קיום העולמות שנעשה ישות מאין. ולכן ישראל הם הקיום של כל העולמות והבריאה. כי באם לאו, היה הכל חוזר לקדמותו לאין, והישות שבישראל הם מקיימין היש של כל העולמות. ודוקא כשאישי הישראלי אין לו בו ישות רק כפי הצורך לקיום העולמות, לאפוקי אם יש בו יותר ח"ו. עד כאן תוכן דבריו הנוראים, ולהבין זה, אין הפה יכול לדבר, וכל הדברים יגעים מפני עומק המושג וקוצר המשיג, כי לפי עניות דעתי כל התורה רומזת בזה. [דגל מחנה אפרים]

בלבבי משכן אבנה

המזל של ישראל. וכלל היסוד הוא, שבכל מקום שכתוב אין, הוא גם בבחי' של אין, ושתי הבחינות אמת.

א"כ כשהפסוק אומר אין עוד מלבדו, בפשוטו בא הפסוק לשלול את השיתוף, וביותר עומק את עצם הוית הנבראים. אולם אם קוראים אין, -עוד מלבדו, לפ"ז האין הוא גופא עוד מלבדו, אל תסבור שהא"ס נקרא אין. אלא האין זה עוד בחי' של נברא, אלא שיש בחי' של נברא שנקראת יש, ויש בחי' של נברא שנקראת אין.

האין, הוא הנברא הראשון והוא העוד מלבדו.

ביאור הדברים: הבריאה היא יש מאין, כמו שמבואר כאן ובעוד הרבה ספרים, וכמש"כ "והחכמה מאין תמצא". ראשית נבאר בע"ה את המושג יש ואת המושג אין, ואח"כ נברר מהי הבחי' שהישראל הוא היש שבעולמות.

הנה כתיב אין עוד מלבדו, ונודע היסוד של הבעש"ט אל תקרא אין אלא אין, ודבריו ז"ל נאמרו בדברי חז"ל אל תקרא אין מזל לישראל, אלא האין הוא

בלבבי משכן אבנה

אל לנו לסבור שאין עוד מלבדו היינו, שהאין הוא הא"ס והיש זה הנבראים. כי אינו כן, אלא שיש את עצמותו ית', ויש נברא ראשון שנקרא אין, ויש את הנברא השני שנקרא יש. וההשתלשלות של היש הוא מאין, אבל האין עצמו הוא נברא של השי"ת, וא"כ האין עצמו הוא עוד מלבדו, והוא בכלל סוד הבריאה שהשי"ת כביכול חידש נבראים לבר מעצמותו כביכול.

הרי שגם היש וגם האין הם בחי' של בריאה מחודשת, והאין הוא לא קדמון, כי רק עצמותו ית' הוא קדמון, וכשם שהיש הוא נברא ומחודש, כך גם האין הוא נברא ומחודש.

א"כ ברור הדבר כשאומרים שהבריאה נבראה יש מאין, ביאורו שהם שני סוגי נבראים, שיש נברא שמהותו אין, ויש נברא שמהותו יש. וכשאנו באים לברר את המושג יש מאין, צריך להבין את הנקודה של ההמשכה שנעשה יש מאין.

עתה נבא בע"ה לבאר את דברי הבעש"ט הק'. כפי שכתוב כאן [מצד פשוטו] שכאשר השי"ת ברא את העולמות, לא היה יכול העולם להתקיים, כי הכל חזר לשרשו, לאין ברוך הוא, עד שברא את ישראל שהם היש של העולמות.

ברור הדבר, שהלשון 'עד שברא ישראל', אינו לשון של זמן. כי מדובר כאן בשורש הבריאה שקודם לזמן. אלא מדובר כאן בהבחנה, כלומר במהות שיוצרת התכללות, ובמהות שיוצרת קיום, היש יוצר קיום והאין יוצר התכללות. נמצא ששורש היש הוא מצד התפיסה של הישראל. [כפי שמבואר הרבה בספרי הקאמרנא בשם הבעש"ט] שהנבראים שהם האותיות, שורש היש שבהם מבחינת הישראל, הם שורש הנבראים. לעומת זאת האין שולל את הנבראים, והוא למעלה מהם.

יש ואין, מהות אחת עם שתי הבחנות.

לפ"ז נבין את המושג יש מאין. כשתופסים דבר, בצורת תולדה בעוה"ז, יש אב ויש בן, והבן נמשך ממח האב, אולם לאחר שנברא הבן, הוא מהות נפרדת לעצמו, ורק בשרשו הוא היה חלק מהאב, אולם אח"כ נעשת הפרדה ונעשו שנים. ובפשטות, זו גם ההגדרה של יש מאין, שהיש היה כלול תחילה באין ונשתלשל ממנו.

אבל בעומק יותר 'יש מאין' אינו שהשתלשל מן האין ליש, אלא שהדבר עצמו גופא, יש לו הבחנה שהוא יש, ויש לו הבחנה שהוא אין. כלומר אין כאן שני דברים, זה יש וזה אין,

בלבבי משכן אבנה

שבתחילה היה אין ואח"כ נעשה יש. אלא שהדבר עצמו הוא גם אין וגם יש. כלומר יש בו מבט מצד התפיסה שהוא אין, ויש בו מבט מצד התפיסה שהוא יש. כלומר, יש דבר אחד שמהות הדבר שהוא גם יש וגם אין.

כתיב "והחכמה מאין תמצא", והנה הכתוב איירי בעולמות שקדמו לזמן, וא"כ זה אינו יחס של זמן, שראשית היה אין ואח"כ נעשה יש. אלא ביאור המושג יש מאין, שהתפיסה היותר פנימית היא אין, והתפיסה היותר חיצונית היא יש. ולכן זה נקרא בלשון מושאל יש מאין. אבל באמת הוא דבר אחד שהוא גופא עצמו אין, והוא גופא עצמו יש. אלא שמחמת סדר ההדרגה שהאין גבוה מהיש, כי האין הוא הויה של התכללות והיש הוא שורש הויה נפרדות של נבראים, לכן אנו קוראים לזה יש מאין, אבל באמת אין כאן אלא דבר אחד בלבד. סוד עומק מהות הויה הנבראים.

כשאנו מבינים שזוהי המהות של יש מאין, שזוהי מהות אחת, הויה אחת, בזה נגלה סוד האחדות הפשוטה, אלא שבאחדות זו יש מבט שהוא אין, ויש מבט שהוא יש. עתה שומה עלינו להבין את נקודת התנועה מהאין ליש ומהיש להאין.

בירור הדבר: ראשית, נקודת התנועה מיש לאין או מאין ליש אינה מצד מהות הויה הדבר, כי מהות הדבר היא גם אין וגם יש. [ובדקות גם זה רק בערך המקבלים] אלא שהוא מצד היחס, איך המקבלים תופסים את הדבר, שכאשר המקבלים תופסים את הדבר בבחינה של אין קוראים לזה אין, וכאשר המקבלים תופסים את הדבר בבחי' של יש קוראים לזה יש.

ולפ"ז הבן שהתנועה שנמצאת מיש לאין ומאין ליש, אינה תנועה בעצם הויה הדבר, אלא תנועה איך המקבלים תופסים את הדבר. ולפ"ז ברור הדבר, שכשאנו מדברים בשורש הבריאה בתנועה מאין ליש, אין הכונה כפשוטו שהיה שינוי מאין ליש. אלא הגדרת הדברים היא, שהשי"ת כביכול האציל בחינה שפעם תתקבל אצל הנבראים כאין, ופעם תתקבל אצל הנבראים כיש. אילו הנידון היה במהות הדבר, א"כ הגדרת הדברים שבמהות הדבר עצמו היתה תנועה מאין ליש. אבל כאשר אנו מבינים שהדבר הוא בעצם אחד, גם יש וגם אין, אזי כשבאים לדבר על תנועה מאין ליש מלמעלה למטה, או מיש לאין מלמטה למעלה, אנו דנים על תנועה איך שהדבר מתקבל ונתפס אצל המקבל, ואיך המקבל משיג את הדבר.

בלבבי משכן אבנה

אבל כשצורת החלוקה לא נעשית כפי שראוי לחלק, אזי יש שינוי מהותי בתכלית הנבראים. ומעתה הבן שהיש שבישראל היא אותה נקודה שתופסת את היש יחד עם האין. משא"כ האומות יש להם יש יותר מכפי הצורך. וזה אינו רק ענין של ריבוי, אלא הוא ענין של תפיסה מהותית במהות היש. שהעכו"ם תופסים שהאין והיש הם שני דברים, ולכך זה יותר מהצורך. שכאשר תופסים שהם שתי מדרגות נפרדות, הרי היש הוא יש עצמי, הוא ישות גמור, ולא דבוק עם האין. וזה נקרא יותר מכדי הצורך.

כאשר משיגים שהיש והאין הם מציאות אחת, והתנועה היא לא תנועה כמאב לבן, אלא היא תנועה איך שהמקבל תופס את הדבר, אבל גם באותה שעה שתופס את הדבר כיש הוא יודע ומשיג שבאותו הדבר גופא יש תפיסה גם של יש וגם של אין, נמצא שיש לו רצוא ושוב מאין ליש ומיש לאין. נמצא שגם בשעה שהוא תופס את היש כיש, אבל במקיף, היינו בתפיסה הפנימית שלו, הוא תופס גם את האין באותה שעה. הרי שמצד הקבלה של הדבר יש עכשיו גילוי יתר של יש, אבל אינו יש החלטי, כי הוא יש שהוא גם אין. אלא שיש זמן שהוא תופס את הדבר מצד היש שבו, ואזי

עתה נבין, מה שאיתא בשם הבעש"ט, שלולי ישראל היה הכל חוזר לאין, וישראל נותנים מקום ליש. היינו שאילו לא היה את כנסת ישראל היה הכל חוזר לאין, וכנסת ישראל היא שורש תפיסת היש. באמת, הדברים נראים על פני פשוטם להיפך שהרי האומות הם הרבה יותר 'יש', שהרי הישראל דבוקים באין, והאומות רחוקים ממנו ית'. א"כ מדוע הישראל הם שורש היש?

תחילה נדייק מה שמבואר כאן, שגם בישראל שהם שורש היש, מדת היש, יש בהם נקודת שינוי, כפי שכתוב כאן להדיא, 'ודווקא כשאישי הישראלי אין לו בו ישות רק כפי הצורך לקיום העולמות, לאפוקי אם יש בו יותר ח"ו'. היינו שיש שתי בחי' של יש, יש בחי' של יש כפי הצורך, ויש בחי' של שיש יותר מכפי הצורך. וישראל מצד המהות שלהם, הם יש רק כפי הצורך, כאשר יש התרחבות בבחי' של יש, אז הוא יש יותר מכפי הצורך.

ביאור הדברים: כשאנו מבינים שהתפיסה של הדבר היא גם כיש וגם כאין, ורצונו ית' שנתפוס את הדבר גם כיש וגם כאין, אלא שרצונו ית' שתהיה חלוקה בין התפיסה, פעם תפיסה כיש, פעם כאין. ואופן החלוקה כאשר נעשית כראוי, מתקיים בזה רצונו ית',

בלבבי משכן אבנה

האין מקיף לו, ויש זמן שהוא תופס את הדבר מצד האין שבו.

כאשר סוברים שהיש ואין הם מהות של השתלשלות, וכל אחד הוא הויה לעצמו, ואזי היש הוא יש עצמי, זהו יש יותר מכפי הצורך. וזה אינו עניין של ריבוי, אלא תפיסה מהותית בעצם התפיסה מהו יש, האם הוא עצמי היא חלק מהאין. כאשר הוא חלק מהאין, אלא שמצד המקבל, פעם המקבל אוחד בצד היש ופעם בצד האין אזי אינו יש עצמי. משא"כ כשתופסים שהוא יש עצמי, אזי הוא יש של נפרדות, שהוא שורש הכפירה בעצם.

ישראל שורש היש, לגלות שאינו יש עצמי.

נמצא א"כ, שהישראל שהם שורש לקיום העולמות, הם השורש לברר ששורש הצמצום הוא כהדין קמצא דלבושיה מיניה וביה. כלומר, אילו השי"ת היה רוצה שהצמצום יהיה כביכול כפשוטו, שבאמת יהיה נפרדים מוחלטים מהשי"ת, אזי היש של אומות העולם הוא יש יותר טוב, כי הם תופסים את היש כעצמי, כיש מוחלט. אבל כיון שרצונו ית"ש שהאין והיש יהיו חלק מאחדותו הפשוטה. [ובלשון יותר דקה, זה אינו בגדר רצון כפשוטו, אלא זוהי עצם מהות ההויה] וזה כהדין

קמצא דלבושיה מיניה וביה. אזי אנו אומרים שהיש של הישראל הוא היש של קיום העולמות. כי היש האמיתי של קיום העולמות הוא כשתופסים את היש כחלק מאחדותו הפשוטה, ולא כמציאות שנפרדת ממנו ית'. כאשר מבינים שהדבר עצמו יש בו בחי' של יש ויש בו בחי' של אין, והאין והיש לא נפרדים זה מזה, אז תופסים את הדבר שהוא כהדין קמצא וכו'.

עומק הדבר: מצד טבע הבריאה תופסים כל דבר כצורה מוחלטת, או שזה שלחן או שזה כסא או מנורה וכו', ובאמת בעומק התפיסה הזו נולדה מסוד הצמצום, שסוד הצמצום בעומק עניינו [כפי שעוד יבואר בע"ה להלן] תפיסה שלכל הויה יש רק צורה אחת, ולא שתי צורות. כלומר צמצום הוא לא רק במוכן של התרחבות והתפשטות. ביחס להנהגה, לפעולה. אלא הצמצום בנקודה יותר עמוקה, הוא צמצום בעצם ההויה. כלומר גילוי תפיסה שזה רק זה ולא זה, זהו גופא הצמצום של הדבר.

כשאנו מוצאים אצל משה רבינו שהמטה נהפך לנחש וחוזר חלילה. נגלה בזה, שדבר שהוא מהות אחת יכול גם להיות מהות שניה. והרי שמהות אחת סובלת כמה צורות. כלומר יש שני סוגים של השתנות:

בלבבי משכן אבנה

שמקבלים הויה עצמית שונה, וסובלים כמה הויות.

בדברינו אלו ביארנו מהי הנקודה הפנימית של הצמצום, שנקודת הצמצום ענינה, שתופסים את הדבר כהויה אחת, ולא יכולים לתפוס דבר כשתי הויות, כגון שהוא גם שלחן וגם כסא, אלא הוא או זה או זה. כשאנו רואים שלחן וכסא בפשטות אנו רואים שני דברים, אבל כשמבינים שהשלחן והכסא כל אחד מהם יכול להיות גם שלחן וגם כסא, וכן להיפך, א"כ הם אינם שני דברים, אלא דבר אחד. רק מכיון ששורש הצמצום אומר שדבר לא יכול להיות שני דברים, לכן אנו תופסים אותם כשנים, אבל באמת בעצם המציאות של קודם הצמצום, דבר אחד יכול לסבול כמה הויות, וכמובן שאין גבול להויות שיכול לסבול. [נפשוט שלא עסקינן בא"ס כפשוטו, אלא בגילוי אור א"ס בערכין דמקבל].

כשמתגלה לנו פריצת לבוש הצמצום, שדבר יכול לסבול שתי הויות או שלש, א"כ דבר אחד יכול לסבול את כל ההויות שיש. ונמצא לפ"ז שכל הבריאה אינה אלא הויה אחת, שסובלת את כל הצורות כולם, וז"ס "ושמו

אופן ראשון, שמי שאמר לשמן וידלוק יאמר לחומץ וידלוק. והבן שהשמן הוא שמן והחומץ הוא חומץ, אלא שדרכו של השמן לדלוק ודרכו של החומץ לא לדלוק, וכאשר יש שינוי, אין השינוי בהוית הדבר, כי החומץ נשאר חומץ, אלא שאע"פ שאין דרכו של החומץ לדלוק, הוא דולק. הרי שיש כאן שינוי בפעולה שנעשית מהחומץ, אבל הוא נשאר חומץ. נמצא שהצמצום הוא שהחומץ נשאר חומץ. והפריצה של הצמצום היא, שאף שאין דרכו של החומץ לדלוק, מ"מ הוא דולק. ונמצא שזה שינוי בפעולת החומץ, ולא בעצם הוית החומץ.

שינוי יותר עמוק הוא שינוי בעצם ההויה. כשאנו אומרים שהדבר הוא נחש ולא מטה, בזה צמצמנו את ההויה שלו, שהוא רק נחש ולא מטה. אבל כשאנו אומרים שהדבר יכול להתראות גם כנחש וגם כמטה, [שבהתהוות של זמן הוא מתגלה פעמים כנחש ופעמים כמטה] הרי שבעצם בשרשו הוא גם נחש וגם מטה. הרי יש כאן גילוי של יציאה מהצמצום של ההויה, שהדבר יכול לתפוס שתי הויות, ולא רק הויה אחת בלבד, וכדוגמת דברי הגמ' בב"ק, ששדרו של אדם אחר ז' שנים נהפך וכו'. וכן מצינו עוד דברים רבים בחז"ל

בלבבי משכן אבנה

שאינ שינוי ושני מוחלט, אלא שהדבר עצמו הוא גופא שניהם, לא שיש שינוי, אלא שהוא גופא גם זה וגם זה.

כשמבינים את הדבר הזה, מגיעים אל הסוד של סדנא דארעא חד הוא, שהכל היה מן העפר ושב אל העפר, ובמובן העמוק הפנימי, ביאורו שבעצם כל הנבראים הם אחדות אחת פשוטה.

יש ד' עולמות אצילות בריאה יצירה ועשיה כנודע. מבריאה ומטה שם יש את שורש הנפרדים, אבל מצד אצילות כולה אחת. אצילות עומק גילוייה שתופסים שהויה אחת סובלת צורות רבות, ולכך זה לא נתפס כשני דברים.

ניתן דוגמא נוספת לדבר. איש ואשה קודם הנסירה היו מאוחדים, ואחרי הנסירה נפרדו. והבן מאד שכל מבטינו זהו מבט של 'אחרי הנסירה' שמסתכל על לפני הנסירה. שמכיון שאחרי הנסירה אנו רואים שנים, לכך נראה לנו שלפני הנסירה הדוכ' והנוק' היו מאוחדים. אבל בעצם בעומק זה מבט של שבירה, פירוד. שמביט על האחדות במבט של פירוד.

המבט האמיתי על האחדות הוא, שאיש ואשה הם הויה אחת שיכולה להתפס כאיש ויכולה להתפס כאשה, הויה אחת שכוללת שתי צורות. לא שהיא כוללת חיבור והרכבה, אלא הויה

אחד", שאין יש אלא נברא אחד, והוא סוד נורא למבין.

עתה נחזור לענינו הקודם, מעתה ניטיב להבין שאין ויש הם דבר אחד ממש, מצד החיצוניות של הצמצום, אנו אומרים שהאין הוא דבר אחד והיש הוא דבר שני, אלא שהיש תולדה מהאין, יש מאין. אבל באמת בעומק הפנימי ע"פ מה שנתבאר אנו מבינים שהם דבר אחד, היש והאין, אלא שהדבר מקבל כמה פנים של הויה, מתחילה ההויה נראית כך ואח"כ ההויה נראית כך. ואם נפרוץ יותר את הצמצום, נקבל תפיסה שההויה היא אחת בלבד, שסובלת את כל צורות הנבראים, כנ"ל.

זהו העומק של אחדות האין והיש בבת אחת. בסוד שהויה אחת יכולה להתראות בכמה צורות, וא"כ אין כאן תפיסה של או זה או זה, אלא גם זה וגם זה, ולכך שניהם נכללים בבת אחת. זהו העומק הפנימי של סוד האחדות האמיתית שהנברא יכול לתפוס.

עומק ומהות הנפרדים הוא, כשאנו רואים שוני, אנו תופסים את הדבר כשנים, כי שוני הוא מלשון 'שני', ולכך כל דבר שאנו רואים בו שינוי, זה נראה לנו כשניים, ראשון ושני. אבל כשאנו מבינים את סוד האחדות, אנו מבינים

בלבבי משכן אבנה

אחת שהיא עצמה יש בה שתי הבחנות, וזה אינו ענין של חיבור של שנים.

כשמבינים את עומק הדברים הללו, מבינים את התנועה שבבריאה, שהיא לא תנועה החלטית, כמו שתופסים בפשטות שיש תנועה מהכא להתם, כמו שרואים לדוגמא באש ששורפת דבר, שהדבר היה יש והפך לאין. אלא בעומק כל תנועה שיש בעולם, אין תנועה ממקום למקום, ואין תנועה של זמן ושל מהות, כי בעומק אין שינוי בדבר, אלא השינוי עניינו איזו צורה המקבל תופס בדבר.

והבן מאד שאין כאן הגדרה מה המהות של הדבר, כי מהות הדבר היא הויה בלתי נתפסת. אלא שבערכינו היא סובלת וכוללת את כל ההויות, ולפ"ז הבן שכשהאדם רואה תנועה ממקום למקום, הוא מקבל שתי תפיסות איך ההויה מתקבלת. [ולא מה מהותה] מתחילה הוא קבל את התפיסה שהיא היתה במקום הזה, ועכשיו במקום הזה. אבל היא אותה הויה בעצם. אין שינוי בהויה אלא מצד המקבל. כי לעולם כל תנועה אינה בדבר עצמו, אלא מצד המקבל. ואין נ"מ בתנועה של שינוי הרכבת החפץ, או בתנועה ממקום למקום, או בתנועה של זמן, שעל אף שבחיצוניות נראה לנו שישנו שינוי

החלטי, ולכך אנו תופסים זאת כתנועה עצמית. אבל כשמבינים שאין שני, אזי אין שינוי, אלא כל הנבראים בבחינה של אחדות. ואזי מבינים שהתנועה היא מיניה וביה, היינו שהדבר עצמו נשאר אותו דבר, אלא שהמקבל רואה את התפיסה האחרת שבדבר.

כדוגמא, כשהאדם מסתכל על תמונה, הוא יכול להסתכל עליה מקדימה, מהצדדים וכדו', וכל פעם ע"י ההסתכלות השונה, הוא רואה אותה בצורת מבט שונה, שהרי ההסתכלות מזוית זו או אחרת משנה את הצורה של ההסתכלות על התמונה, אבל מ"מ לעולם לא היה שינוי בהויה התמונה. והבן הנמשל שבעומק זוהי באמת מהות כל הבריאה. ולפ"ז נבין את אומרם ז"ל אין צור כאלקינו אין צייר כאלקינו, כי כל הבריאה היא ציור, אולם הציור לא משתנה, כדכתיב אני ה' לא שנית, אין שינוי בדבר, אלא כל השינוי הוא רק בזה שאנו רואים את הציור בנקודה שונה, ואנו קוראים לזה שינוי, אבל באמת ההויה הקודמת לא השתנתה ולא נעלמה.

עפ"ז נבין מה הוא אין ומה הוא יש. כאשר ההויה מושגת היא נקראת יש, וכאשר ההויה לא מושגת, היא נקראת אין.

בלבבי משכן אבנה

חושך, משא"כ מצד התפיסה של יום אחד אור וחושך משמשים בערבוביא, היינו שאותה הויה נתפסת גם כחושך וגם כאור, ויש רק הויה אחת.

הרי שכל הנבראים כולם, מצד הבריאה של יום ראשון של בראשית, המבט עליהם הוא באי תפיסה, באין. ורק אחר שיצאו לפועל, המבט עליהם כיש. אבל גם עתה שיצאו לפועל הם הויה אחת, שיש בהם שני מבטים.

וזהו רוח אלקים מרחפת על פני המים ואמרו חז"ל שהוא רוחו של משיח, שהוא הגילוי של סוד האחדות, סוד האחדות מצד המאמר הראשון כפי שכבר נתבאר היא אותה הבחנה שההויה מקבלת כל פן שיכול להיות, וכל נברא מקבל אותה בפן השייך לו, וזהו מבטו. אבל ההויה מצד עצמה אינה אלא אחת, ואין כאן נקודה של התחלקות.

אמרו חז"ל 'אור שברא השי"ת ביום הראשון גנוז לצדיקים לעתיד לבא' והוא אותו אור, שרואים בו מסוף העולם ועד סופו. בפשטות הבנת הדברים היא, שיכולים להביט מהראשית ועד האחרית. אבל בעומק, הכונה שיש כאן רק דבר אחד, ולכך רואים את הכל. שכשם שאדם רואה את מה שנמצא לפניו, כן הוא יכול לראות

נמצא, שהתנועה מאין ליש או מיש לאין, היא תנועה בהשגה, שאם האדם משיג את הדבר הוא במדרגת יש, וכאשר אינו משיג, הוא במדרגת אין. ולעולם התנועה היא רק מצד ההשגה של המקבל, איך הוא מקבל את הדבר בערכו.

נמצא שסוד ישראל שהן סוד היש של הנבראים, הוא לא ענין של ריבוי של יש ח"ו. אלא הוא גילוי מהי מהות היש, שהמהות של היש היא חלק מהויה של האחדות הפשוטה שקיימת בבריאה.

במאמר בראשית נבראו כל הברואים, אלא שלא יצאו מכח אל הפועל, עד שכל דבר נתגלה ביום שלו. ועומק הדבר, כי כפי בריאת המאמר הראשון שהוא מאמר אין, נברא הכל בתפיסה של האין. אלא שכל דבר שנברא ביומו, אזי נגלת בו גם בחינת היש שבו, כגון במאמר של ה'ויהי אור' שהוא המאמר הראשון בסוד החכמה, שהיא שורש הישות של הנפרדים, אזי נגלה עי"ז מהלך שאנו תופסים את הדבר, כאחד ושני. ביום ראשון נאמר יום אחד, היינו שהבריאה נתפסת כמציאות הויה אחת. אלא שמכאן ואילך, ביום השני, התחילה נקודת השינוי, ואז אנו תופסים שיש שני דברים. יש מים ויש יבשה, יש אור ויש

בלבבי משכן אבנה

עליונים תשוקה לעלות לשרשן, לאור א"ס, כן יש להם תשוקה רבה לחזור למטה לנשמות ישראל להשתעשע בהן ובתורתן וכו'". שכשם שמים תתאין בוכים להיות קרוב להמלך, כן יש תשוקת העליון להשפיע לתחתון. והדברים צריכים ביאור, שהרי לכאורה התשוקה לעלות למעלה צריכה להיות תמיד יותר מהתשוקה לרדת למטה. ובמובן החיצוני הגדרת הדבר, שכשם שרצונו ית' שנידבק בנקודה עליונה, כן רצונו ית' שנדבק בנקודה התחתונה, וזה אמת מצד הביטול לרצונו ית', אולם כל זה רק מצד הבחינה שנקראת רצון.

אבל יש כאן נקודה יותר עמוקה. כאשר מבינים שהאין והיש הם שני דברים, אזי ממילא התנועה היא רצון להדבק לשורש ולא לרדת ליש. אבל כאשר משיגים שהיש והאין הם הויה אחת פשוטה, ממילא אין נ"מ להיכן נדבקים. זו הכונה שכשם שיש תשוקה להדבק בא"ס כן יש תשוקה להדבק בנשמות ישראל. כי תופסים שהכל זה הויה אחת, ויש כאן דביקות באחדות פשוטה, אין חילוק מצד איזה נקודה נדבקים, כי הכל אחד. והאוחז במקצת האחדות אוחז בכלה, ואין נ"מ איפה נקודת הדביקות. אולם זה רק לנשמות שאצלם נגלה שאור א"ס מלא מן הכל,

את מה שנמצא מרחוק, כי זו הויה אחת. מצד התפיסה של היום שיש הבחנה של מרחק, לכך אפשר לראות רק מקרוב ולא מרחוק, אבל מצד התפיסה שהכל זה הויה אחת פשוטה, לכך רואים את הכל. וזה נקרא מסוף העולם ועד סופו, כי אין כאן כח שיכול למנוע את ההשגה בהויה, כי הכל זה אחדות פשוטה. וכשם שאני רואה את הדבר שלפני, כך אני יכול לראות גם למרחוק, כי זה לא נתפס בצורה של התחלקות, אלא כאופנים של איך ההויה נתפסת, שהכל מונח לפני.

מה שאדם לא רואה מכאן את הדבר שנמצא מרחוק, זה מחמת נקודה של פירוד. ולכך ככל שהדבר יותר קרוב, הוא רואה יותר, וככל שהדבר הולך ומתרחק, האדם רואה פחות, כי הפירוד מתגבר, ולכן ההשגה הולכת ומתמעטת. אבל כאשר אנו מבינים שזו אחדות פשוטה, אזי נגלה היסוד של אוחז במקצת האחדות אוחז בכלה, כי הכל הויה אחת, ולכך בכח האדם לראות מסוף העולם ועד סופו. א"כ מעתה ברור סוד הישראל, שהם היש של העולמות.

בסוד האחדות אין חילוק אם דבוק למעלה או למטה.

כתובה כאן הוספה בהגהה מהקאמארנער: "כי כמו שיש לאורות

בלבבי משכן אבנה

הכל זו אחדות פשוטה, שהכל זה אחד, וזהו סוד הישראל.

"אתה אחד ושמן אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ". מה הכונה גוי אחד, בפשטות שהוא גוי מיוחד או מאוחד וכו'. אבל עומק הדבר שהם נשרשים בנקודה של יום אחד, שאין יש אלא הויה אחת. זהו החיבור של הכנסת ישראל, ובעומק יותר הוא חיבור לכל הישות כולה, אלא שהשורש של גילוי האחדות הוא בישראל, ומשם ההתפשטות לכל העולם כולו.

כלליות הנשמות במשה רבינו ואדה"ר

וזהו סוד אהבת ישראל שאין יש אלא הויה אחת.

משה רבינו נשמתו כללה את כל השישים רבוא, וביותר בעומק, אדה"ר שכלל כל הנבראים, ובהם נתגלת הבחינה שבעצם כל הנפשות הם אחד ולא שנים. אלא שמאדם ומשה הנשמות הולכות ומתפרטות. ובפשטות התפיסה, שהם שורש אל הענפים, אולם באמת כל זה מצד הפירוד, איך שהפירוד מסתכל על האחדות. אבל התפיסה האמיתית היא, שמשה רבינו באמת היה כל כנסת ישראל. וכן באמת היה אדה"ר כל הנשמות של כולם, [ואף

ובעומק הדק יותר יש דביקות פשוטה בידיעה שיש מצוי.

זהו הסוד האמיתי של הנבראים, שהיש של האותיות הוא סוד היש שכלול באין. בפשטות מבינים שקוב"ה וישראל ואוריתא חד, היינו שאותיות התורה והישראל הם היש, ואור א"ס הוא השורש, האין. אבל כשמבינים שהכל חד ממש, מבינים שאין בחי' של אש שחורה ע"ג אש לבנה כפשוטו, שהלבנה היא אין, והאותיות שחור ע"ג הלבן, וזה אחד ע"ג השני, אלא מבינים שהלבן והשחור הם בעצם הויה אחת, אלא שההויה יכולה להתפשט כלבן או כשחור, וזהו סוד האחדות.

כי מצד התפיסה הפשוטה שיש שחור ע"ג הלובן, חסר כאן באחדות הפשוטה, כי הלבן יש לו אחדות, כי הוא אין פשוט שיכול להכלל, אבל השחור מונע את ההתכללות. משא"כ כשנגלית התפיסה שזה אינו אש שחורה על גבי אש לבנה כפשוטו, אלא שהיא הויה אחת שנתפסת גם כשחור וגם כלבן, אזי מבינים את סוד האחדות.

זהו סוד הישראל שהם סוד היש, שהיש הוא פן של תפיסה של ההויה, ולכן הוא אינו שולל את האין, והוא לא סתירה לאין ונפרד מהאין, אלא

בלבבי משכן אבנה

עלמא דפירודא. אבל באמת לולי היה אוכל מעץ הדעת, וכן מצד התיקון שיהיה לעתיד, שיחזור העולם לקדמותו. אזי יהיה גילוי של המאמר הראשון שגנזו לצדיקים, האור דלעתיד לבא, שרואים את הכל כאחדות פשוטה. וזהו זכור ושמור כדיבור אחד נאמרו, שבעצם אין שני דיבורים אלא דיבור אחד, וכן אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענו מה שאין הפה יכול לדבר וכו', זוהי הנקודה שלמעלה מהפירוד, שהכל חוזר לשורש, ואזי נגלה שאין יש אלא אחדות אחת פשוטה, שאין מציאות של נפרדות, זוהי בעצם ההויה הפנימית של הנבראים.

שורש הע"ז הוא סוד השניות, הבחינה שתופסת שיש מציאות של שני. ובעומק הדק כל ישות שהאדם תופס שאחד נפרד מהשני, זה שורש דשורש וכו' של ע"ז, שכאשר זה הולך ומתפשט, זה נהיה ע"ז גמורה. אבל השורש הוא כשתופסים שיש שתי הויות, זהו שורש הפירוד. כי באמת יש רק הויה אחת, רזא דאחד, אחדות פשוטה ואין נפרדות. החזרה לאותה נקודה שרשית שאין בה מציאות של נפרדות, שם יש את הגילוי של המהות של הדבר.

שמצאנו לשון שלא כלל את כולם, זה אינו כפשוטו, ואכמ"ל. כי באמת כל הנשמות אחת, אבל כשמחלקים את הנשמות לשנים זהו סוד הפירוד.

ברור הדבר שראשית הגילוי מתחיל בישראל שנקראים גוי אחד, כי שאר האומות נפלו לפירוד גמור בחטא של אדה"ר. ולאחר שנגלה גילוי זה בישראל, אזי ישנו גילוי שכל המדברים הם מדבר אחד, כמו שהיה לפני החטא. והגילוי היותר גבוה, הוא לגלות שכל הדומם צומח חי ומדבר הכל באמת הויה אחת, וזה התגלה במאמר הראשון שהוא הבראשית.

אלא שמכאן ואילך היתה התפרטות, ועבודת אדה"ר ביום השישי היה "ויכל", לגלות שהכל זה דבר אחד, להביא את הכל להתכללות, ויכל הוא התכללות.

שבת הוא סוד רזא דאחד, כלומר יום השבת הוא יום שכולו שבת, מעין מה שיהיה לעתיד, כמו שהיה צ"ל בלי החטא, שהיה צריך להיות גילוי שבאמת אין יש אלא הויה אחת עצמית.

ואחר שאכל מעץ הדעת, יש דעת ויש הבדלה, ואזי התחדש אצל האדם מושג של הבדלה. היינו תפיסה מצד

בלבבי משכן אבנה

עיקר היראה שלא ליפול לדמיון הישות והנפרדות.

ובזה נבין את דברי הבעש"ט בראשית הדברים בענין תורה ויראה. צריכים להבין שא"א לומר בזה עיקר וטפל כפשוטו, כי עיקר וטפל נתפס מאותה נקודה שיש נפרדות, אבל כאשר מבינים שיש אחדות פשוטה, אזי התורה שהיא שורש היש, שוה ליראה שהיא התכללות פשוטה בהשי"ת.

כי שורש היראה הוא שהאדם ירא מלהיות נפרד מהאחדות הפשוטה, זוהי היראה העליונה ביותר, לא יראה של נפרד שמפחד מעונש או מחטא, או שיש לו יראת הרוממות, ואף שבודאי זה יראה דקדושה, אבל יראה של אחדות הוא שירא להפרד מהאחדות.

ולכאור' מצד היראה הזאת, התורה מפריעה לו, כי התורה זה שורש היש, והיראה אין. אבל באמת זה אינו, כי כאשר מבינים את סוד היש והאין בבת אחת, אין עלמא דפירודא, ובעומק הדק באמת אין מה להתירא מלהפרד מהשי"ת כפשוטו, אלא שיש להתיירא מנקודה של דמיון שיכולה להתפס אצל אדם שיש נפרדות. כמ"ש הבעש"ט, "אנכי הסתר אסתיר", שכשמבינים שזה הסתר זה כבר לא הסתר, ורק כאשר

חושבים שזה לא הסתר זהו גופא ההסתר. שכאשר יודעים שהכל אחד [ידיעת נפש, ולא רק ידע שכלי] לא שייך יראה מלהפרד מה'. וכל תוקף היראה הוא רק כאשר נשכח היסוד האמיתי שאין יש אלא אחד, ואין מציאות של נפרדות. נמצא שמצד העומק האמיתי ההדבקות ביש וההדבקות באין הוא אותו דבר, וזאת רק כאשר משיגים שהכל זה רזא דאחד. אבל כאשר אדם דבק בעלמא דפירודא, הוא דבק ביש הנפרד, כי מצדו נתפס היש כנפרד, וזהו ואנכי הסתר אסתיר, שההסתר נתפס רק בעלמא דפירודא. אבל באמת כשמגיעים לנקודה שאין הסתר, יש אחדות פשוטה, ואזי נקודת היראה מתבטלת, כי אין לפחד מפירוד.

סוף דבר: מציאות הנבראים היא אחדות פשוטה. כמ"ש, והיה ה' למלך על כל הארץ, ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד. אתה אחד ושמו אחד, והיא אותה השגה שנשיג שכל הבריאה היא באמת מציאות של אחד, וזהו חזרה למאמר הראשון, יום אחד, שמו אחד, שגם הנבראים זה רק הויה אחת, וכאשר משיגים שגם הנבראים זה הויה אחת, אזי הם נעשים כלי לדבקות והתכללות הגמורה באין סוף.

ה. בראשית ברא אלקים וגו', דלא היה כאפשרי להיות בריאת העולם, שהיה מתפשט עד אין סוף, ונסתכל הקב"ה במעשה הרשעים, ונתצמצם האור הרבה, והסתכל במעשה הצדיקים, ונמשך קו חיים, בסוד מטי ולא מטי. כל זה ידוע ממרן האר"י ואור ישראל מרן הריב"ש טוב: (היכל הברכה ריש פ' בראשית)

ו. שמעתי מהרב המוכיח ז"ל שאמר בשם הבעל שם טוב נ"ע, לפרש ענין הצמצום המוזכר במקובלים, שהענין הוא כשעלה ברצונו ית"ש להיטיב לנבראים, היינו שהתעוררות הרצון היה כשנסתכל הקב"ה במעשה הצדיקים והשתוקק מאוד להטיב להם, ועי"ז עלה בדעתו לברוא העולם, אך לגודל השפעת החסדים היה מתבטל העולם מכל וכל, והוכרח להיות צמצום, היינו שנסתכל הקב"ה במעשה הרשעים המעוררים גבורות בעולם, ועי"ז היה אפשר לברוא את העולם: (תשואות חן פ' חיי ובליקוטים פ' שלח)

בלבבי משכן אבנה

ד' בחי' בצמצום.

הנה באופן כללי שני המאמרים הם אותו עניין, ונבאר את הדברים: "כשעלה ברצונו ית' להטיב לנבראים היה צריך צמצום". ראשית נקדים שבאופן כללי יש ד' בחי' בצמצום, ונתחיל מתא לעילא, ונבאר מהי מהות צמצום, ומהי מהות אי צמצום לפי כל בחינה.

בחי' א': צמצום בהשפעה.

הבחינה הראשונה, היא נקודת הצמצום שבהשפעה, צמצום בהשפע של השי"ת. כי יש השפעת רוב ברכה, ויש את ההיפך. כלומר יש מהות של התרחבות, ומהות של צמצום שפע. ולפי זה, המובן של אי צמצום, יש בו

שתי הבחנות. הראשונה, שאין צמצום כלל, והאופן השני שיש צמצום, אלא שיש גדרים מהי מדת הצמצום. מצד האופן הראשון שאין צמצום כלל, אין שייך לדבר כלל, כי זה מיניה וביה, אינו מושג, כי כשהשי"ת ישפיע את כל הא"ס, זה לא יהא מושג, והכל חוזר להיות א"ס מיניה וביה. כי המושג 'נברא', יש בו השגה, ואם השי"ת משפיע כביכול למעלה מהשגת הנברא, הנברא לא יכול להשיג. והבן שכשמדובר בריבוי, אין הכונה רק ריבוי בכמות, אלא שהיא מהות שלמעלה מהבנת תפיסת הנברא, שאם השפע יהא במהות יותר משפע שהנברא יכול לקבל, הנברא יתבטל. וא"כ פשוט, שכשמדובר שיש צמצום ואי צמצום, היינו שיש יותר ברכה ויש

בלבבי משכן אבנה

את פעולת השמן, ולא תכונת משקה שלישי. אבל באופן כללי זוהי הבחי' השניה של הצמצום, שזה אינו ענין של כמה שפע, אלא מדובר באותה כמות, אלא שאופני הפעולה מתרחבים.

בחי' ג': צמצום החויה.

הבחי' השלישית, שכבר זכרנו בפעם הקודמת, ענינה שהדבר יכול להיות שתי הויות, גם שלחן וגם כסא. כלומר, מצד הצמצום אנו תופסים שדבר יכול להיות או זה או זה, דבר אחד לא כולל שתי הויות. משא"כ מצד למעלה מהצמצום, הדבר יכול להיות כמה הויות.

בחי' ד': אי השגת דלבושיה מיניח וביה.

בחי' רביעית יותר עליונה בפריצת הצמצום, היא שה'עד שלא נברא העולם' וה'משנברא העולם' נכללים זה בזה. כלומר, החילוק בין הבחי' הג' והד', שמצד הבחי' הג', הדבר כולל שתי הויות, אבל רק הויות המושגות להנבראים, מהות מסוימת של השגה, גם שלחן וגם כסא, שהשלחן והכסא לעצמם מושגים הם, אלא שהפריצה בצמצום היא שהדבר הוא מהות כולם, אבל מהות כל אחד כשלעצמו היא מושגת, אלא שהצירוף שלהם הוא מעבר להצמצום. אבל מצד הבחי' הד',

פחות ברכה, וגם היותר ברכה יש בו צמצום, כי השי"ת משפיע כרצונו, והרצון גופא בבחינת הצמצום, רצ-צר. אלא שיש הגדרה בתוך הצמצום כמה השפעה יש. נמצא שהבחי' הראשונה בצמצום היא ענין של השפעה, רוב ברכה או מיעוט ברכה.

בחי' ב': צמצום בפעולה.

הבחי' השניה בצמצום היא, שהפעולה של הדבר היא מצומצמת, כמשארז"ל מי שיאמר לשמן וידלוק יאמר לחומץ וידלוק. אין ריבוי השמן גורם הסיבה שיוכל השמן לדלוק, כי שניהם באותה כמות, השמן והחומץ, והריבוי גורם רק את אורך זמן ההדלקה, ולא את עצם אפשרות השמן לדלוק, ומ"מ השמן דולק והחומץ לא. זהו הצמצום שבחומץ, שהאופן של הפעולה מצומצם, שכל אחד עומד לפי מעמדו ופועל לפי תכונתו, שזהו גופא הצמצום שהשי"ת קבע לכל אחד מה מדתו.

ולפי בחינה זו למעלה מהצמצום, היא ההבחנה שהדבר יכול לפעול גם את הפעולה של השני. הוא נשאר חומץ, אבל הפעולה הולכת ומתרחבת וגם החומץ דולק. וגם בזה יש שתי בחי' של אי צמצום. א, שיכול לפעול את כל הפעולות. ב, שיכול לפעול רק

בלבבי משכן אבנה

אומרים שגם השי"ת נמצא וגם הבריאה נמצאת, שזו הבחי' של כהדין קמצא דלבושיה מיניה וביה, [וזה לא הבחנה של מקום אלא הבחנה של מהות], זוהי הבחי' הד' של אי הצמצום, כלומר יש כאן כביכול התאחדות והתכללות של שתי ההויות, כי מצד הבחי' הג', ההויות שנכללות הם הויות מושגות. ובבחי' ד', יש התכללות של שתי הויות, אחת מושגת והשניה לא מושגת, ושתיהן נכללות כהדין קמצא דלבושיה מיניה וביה.

מצד הלבושים אנו משיגים, שהרי כל השגתינו בלבושים. משא"כ בעצמותו נאמר, לית מחשבה תפיסה ביה. ולשון כהדין קמצא דלבושיה מינה וביה, מורה, שיש התכללות שכביכול שתי ההויות נכללות בבת אחת.

ודבר זה הוא דק מן הדק עד אין נבדק. כי ברור הדבר שהמהות של הנבראים היא דבר שמושג, וברור הדבר שה'קודם הבריאה' הוא דבר שאיננו מושג, וא"כ ההתכללות של שניהם גם לא מושגת, שכשם שהמהות העליונה לא מושגת, גם ההתכללות לא מושגת. ונבאר בע"ה את עומק הדברים.

שההויה הנודעת נכללת בהויה הלא נודעת. כלומר, הבחי' של אתה הוא עד שלא נברא העולם והבחי' משנברא העולם, שניהם יחד, כהדין קמצא דלבושיה מיניה וביה, שלפני הצמצום ואחר הצמצום נכרכים זה בזה.

בלי להכנס לעומק הדברים, אבל כפשוטו מה שכתוב כהדין קמצא דלבושיה ומינה כלומר שמהות של לפני הצמצום ואחר הצמצום נכללים זה בזה, זה נקרא בעצם מעל הצמצום.

כי מצד הצמצום אנו מבינים שהצמצום אינו כהדין קמצא, אלא כמו שכתוב בעץ חיים, שהשי"ת הסתלק ופינה כביכול מקום לנבראים. אלא שאי אפשר להבין כן כפשוטו, שהרי מלא כל הארץ כבודו, ולית אתר פנוי מיניה, ולזה אנו אומרים שזה כהדין קמצא דלבושיה מיניה וביה, שאף שהיה צמצום, מ"מ השי"ת נשאר שם, ובלקוטי מוהר"ן סי' ס"ד מגלה, שלעתיד לבא זה יושג איך השי"ת פינה מקום ואיך מ"מ הוא נמצא שם. והמשכיל על דברינו לעיל יבין, שכיון שכל הויה יכולה לכלול הכל, ולכך זו אינה סתירה, וד"ל.

לפי הצמצום מתראה, שאם השי"ת נמצא הבריאה לא נמצאת, וכאשר אנו

בלבבי משכן אבנה

עיקר האמונה, שהחלל הפנוי אינו פנוי אלא כהדין קמצא וכו'.

אנו צריכים להאמין, שהגם שהשי"ת יצר את החלל הפנוי, מ"מ לית אתר פנוי מיניה, ואף שהשי"ת צמצם, מ"מ הוא כהדין קמצא וכו'. מצד האמונה אנו צריכים לדעת שהמהות העליונה הבלתי נתפסת כאילו נפרדת מהמהות הנתפסת, ועם כל זה אין כאן מקום לשאלה כיצד זה יכול להתכלל. כי בשלמא באש ומים, שאנו מבינים את טבע האש ואת טבע המים, יש מקום לשאול איך יכול להיות שמים אש ומים נמצאים בבת אחת, ואזי אנו מישבים שזה נס, ששניהם נכללים וכו', שכיון ששניהם מושגים לנו, אש ומים, לכן יש מקום לשאול איך הם נכללים. אבל כשמדובר בהתכללות של מהות נודעת במהות לא נודעת, א"א לשאול כיצד הם נכללים, כי זה לא נודע וא"א לשאול שום שאלה.

כשמתבוננים בזה עמוק, זה ברור, ואין שום מקום לשאלה. כי בין שני דברים נודעים שייך לשאול סתירה, אבל כשהדבר האחד הוא לא נודע, א"א לשאול סתירה, כי הלא נודע לא סותר לכלום, כי הוא לא נודע.

ואם נשאל איך שייך שהלא נודע נכלל עם הנודע. זה גופא מה שאנו אומרים, שהוא לא נודע, שיש כאן דבר

שהוא לא נודע ולא נתפס לנו. וכיון שחז"ל אומרים שהוא כהדין קמצא דלבושיה מיניה וביה, אין כאן נפרדות, לכך אנו מאמינים שיש כאן אחדות פשוטה של הנבראים בא"ס. א"כ נמצא שמהות העצמות לא מושגת, ומהות האחדות גם היא לא מושגת, אלא אנו רק יודעים שאין נפרדות, ויש אמונה פשוטה שזה כהדין קמצא וכו', ואין שום נפרדות בין הבורא לנברא.

[בבחינה זו של אחדות הנאצל במאציל ישנם ב' הבחנות. א, אמונה פשוטה שהם חד. ב, שבערכינו כשם שהא"ס לא מושג, כך הנבראים אינם מושגים, כמ"ש לעיל.]

נתבאר א"כ, ד' מדרגות במושג צמצום ואי צמצום.

וכמובן שהלשונות בשם הבעש"ט הם משל ומליצה, שהשי"ת הסתכל במעשה הרשעים וזה גופא יצר את הצמצום, והסתכל במעשה הצדיקים וזה יצר את השפע. שהרי כמובן שעדיין לא היו אז מעשה הנבראים. ואף שהא"ס היה הוה ויהיה כאחד לפניו ית', ולפניו ית' כחשכה כאורה. והשי"ת יודע ממעשה הצדיקים והרשעים, וא"כ לפ"ז היה נראה לפרש כפשוטו שנוצר במעשה הצדיקים והרשעים. אולם בעומק יותר, השי"ת

בלבבי משכן אבנה

הם ח"ו מריעים מעשיהם, בזה מושכים עליהם צמצום. אבל לא ח"ו שכביכול המעשים של הרשעים פעלו אצלו צמצום ומעשיהם של הצדיקים יצרו את קו ההשפעה.

קודם הצמצום לא שייך שם, רצון, מדות, אלא הכל מהות אחת בלתי נתפסת.

נתבונן קצת יותר עמוק בענין הצמצום. צמצום שרשו צ' מ' צ' מ', בגימטריא ר"ס, י"פ שם הוי"ה ב"ה. כתיב בדבר השי"ת שמים נעשו. השי"ת ברא את העולם בי' מאורות, שכל אחד מהם יש בו דבר ה', שם הוי"ה, ויש י' שרשים של שם הוי"ה, כמובן שבעומק כולם נכללים כאחד, אלא שביחס לשורש להתפרטות זה מוגדר שיש י' שמות הוי"ה וניקודיהם השונים. וצריך לדעת ששם הוי"ה הוא שם שלאחר הצמצום, ומה שכתוב בחז"ל שקודם שנברא העולם, היה הוא אחד ושמו אחד, הרי שלכאור' כבר אז היה שם. כבר ביארו זאת בספרים הק', שביארו ששם הוי"ה הוא קדום לא מצד הציור שבו, רק השם מצד עצמו כן היה קיים. אך באמת גם ביאור זה הוא לא ממש לפני הצמצום, כי לפני הצמצום ממש לא שייך לומר שהיה שם כלל. אלא זה איירי באור א"ס שאחר צמצום ראשון.

הוא גופא מניע ופועל את מעשי הצדיקים והרשעים. שהיא הידיעה שלמעלה מהבחירה, וא"כ מה שייך לומר שהסתכל במעשיהם, הלא הוא ית' יצר את המעשה, והוא ית' יצר את ההסתכלות. אלא שפשוט וברור שהם לשונות של מליצה, כי אצל השי"ת כולם נסקרים בסקירה אחת, והוא פעל ויצר את כל הפעולות.

עוד טעם שא"א לפרש הלשון כפשוטו, כי אין שייך לדבר בו ית' לשונות של דבר גורר דבר, היינו שראה מעשיהם, ולכן עלה ברצונו, שזה מושג שנתפס בנבראים בלבד, שמבינים שכשרואים דבר שגורם תענוג זה גורם לרצות אותו וכדו'. וברור שאם נבין הדבר כפשוטו, זה קרוב לכפירה, כי א"א להגיד אצל השי"ת שדבר גורר דבר, ורק מצד טבע הנהגת הנבראים הוא כן, ואסור לומר שההסתכלות במעשה הנבראים גרמה לו רצון. הרי שכל הלשונות הללו שדבר גורר דבר, הם רק לשון משל, ולא לשונות כפשוטו, שבאמת כך היה.

והנמשל ביחס לתפיסה של הנבראים, מהן הפעולות הממשיכות שפע או ח"ו להפך. שזוהי צורת ההרכבה שהוא ית' פועל כביכול אחר מעשי הנבראים, שאם הם מטיבים מעשיהם, הם ממשיכים רוב ברכה, ואם

בלבבי משכן אבנה

המבט של לאחר הבריאה שמו מושג, אולם מצד המבט של קודם הבריאה שמו אינו מושג.

וכבר נת', שקודם שנברא ואחר שנברא אינו ענין של זמן, שהרי הזמן עצמו התחדש בבריאה, ואין יחס של זמן לפני שנברא העולם. אלא שמדובר באותה הבחנה שאנו לא יכולים לתפוס, וא"כ אי"ז יחס של זמן, אלא יחס של מהות יותר עליונה שלא נתפסת מצד המקבל. ועל זה אנו אומרים ה' אחד ושמו אחד, שכשם שהוא אחד, שמו אחד. כי הביטוי שמו אנו קוראים להשגה, ואם גם ההשגה היא אחדות פשוטה, ממילא היא לא השגה, כי היא לא מושגת.

יותר בעומק. א"א לומר שקודם שנברא העולם היה הוא אחד ושמו אחד, כי א"כ אנו מחלקים שלפני הבריאה יש 'הוא' ויש 'שמו', וח"ו לומר שיש בא"ס ב' בחינות, כי לית מחשבה תפיסה ביה, היינו שהוא מהות בלתי נודעת, בלתי נתפסת, וא"א לשאול מה השם שלה. וגם א"א לומר שיש לו שם אלא שאין לנו השגה מה זה השם, כי עצם מה שאנו אומרים שיש לו שם, הוא מושג של אחיזה. כי אנו רגילים שכל דבר יש לו שם, ומצד תפיסה זו אנו מחפשים שם לא"ס. אבל מצד הנקודה שלית מחשבה תפיסה

כשמתבוננים בדבר, זה פשוט וברור, שלא שייך לומר שהיה שם לפני הצמצום. אפשר לומר שהיו הדרגות בצמצום, אבל לא שהיתה בחי' שם לפני הצמצום ממש. ומה שארז"ל שהיה הוא אחד ושמו אחד, בירור הדברים: הוא אחד, היינו עצמותו ית', שמו, היא אותה מהות מושגת. שקודם שנברא העולם, גם הנקודה המושגת היתה לא מושגת. וזהו שהיה הוא ושמו אחד. לא שהיה שם לפני הבריאה, אלא שאותה בחינה שאנו קוראים לה היום שמו, מצד התפיסה של קודם הבריאה, גם היא לא מושגת. שכמו שעצמותו ית' לא מושגת לנו, כן שמו לא מושג, לפי בחינה זו, א"כ אין הבחנה שיש לו שם אז, אלא שקוראים לזה שם ביחס להתפיסה שלאחר שנברא העולם, שיש בה גילוי ביחס לנבראים, ולזה אנו אומרים שמצד התפיסה של קודם שנברא העולם, אין יחס לנבראים לקבל את הדבר, כלומר שהשם הוא אחד. כלומר, שכשם שעצמותו זה אחד, ואחדות פשוטה לא נתפסת ולא מושגת, כי הנבראים תופסים רק ענין של הרכבה ולא מציאות פשוטה, ולכן לית מחשבה תפיסה ביה, כי הוא למעלה מבחי' הרכבה. כן שמו אחד, שהשם שכביכול המקבלים תופסים, מצד התפיסה של קודם שנברא העולם, גם אינם תופסים את שמו. והרי שמצד

בלבבי משכן אבנה

ביה, א"א לומר שיש לו שם, כי אז כביכול משעבדים את השי"ת לאותה נקודה מושגת, שכשם שבדבר המושג יש שם, כך בדבר הלא מושג יש שם, אלא שהוא לא מושג. בעומק ברור שאין לו שם כלל, כי לית מחשבה תפיסה ביה כלל.

מדות, כי זו גופא תפיסה. אלא שכשאומרים הוא ומדותיו חד, היינו, שאומרים שא"א להגיד את המושג 'מדותיו' כלל. לא שיש הוא ויש מדותיו ח"ו, והם באחדות פשוטה. אלא שאין שייך לקרוא להם מדותיו כלל.

הכלל הוא, שכל הגדרה שכתובה בו ית', היא רק לשלול את התפיסה ברצונו ובמדותיו ובשמו ובלבושיו וכו', שכשם שאין עצמותו ית' נתפסת, כך כל ההגדרות הכתובות בו אינן נתפסות. וזהו הביאור בכל לשונות הקבלה בזהר ובספה"ק, הוא ושמו חד, הוא ורצונו חד וכדו', שאין באים רק לשלול את ההשגה ברצונו ומדותיו וכדו', ולא לומר שיש מושג שנקרא רצונו או מדותיו ח"ו. אלא שהשי"ת הוא אחדות פשוטה, וכל הדיבורים הם רק לשלול בו את התפיסה שיש בנבראים, ולא הגדרות בו ית', וכל הלשונות הם מצד השלילה, שהמדות שאנו תופסים אצלינו, אצלו ית' הוא גם אחדות פשוטה, וא"כ אי אפשר להגדיר בו ית' רצון ומדות כלל.

כשנקח את הנקודה הזאת לרוחב נראה, שעצם הנדון מהו הצמצום, אינו נדון כלל, אלא שדנים אחר הצמצום, ויוצרים עוד שלבים ועוד שלבים. וזה מה שקבלנו מהאריז"ל ומהרח"ו שאמרו שיש למעלה מהא"ק, וכן קבלת

וכן הדבר [כשמדובר בעצמותו ית'] שא"א לומר הוא ורצונו חד, כפשוטו. ומה שכתוב בספה"ק הוא ורצונו חד, היינו, שכשם שאין אנו משיגים בעצמותו ית', כך א"א להשיג ברצונו ית'. וא"א להגיד שיש לו רצון בלתי נפסק וכדו' ח"ו. רק יכולים לומר, שכשם שהוא לא מושג לנו, כך גם בהרצון מעבר לרצונו ית' שהוא מגלה לברואיו, שהוא דע מה ה"א שואל מעמך, שזהו הרצון הנגלה, מעבר לאותו גילוי א"א לדון ברצונו ית'. כי אם אנו אומרים שיש מושג של רצונו ית' כפשוטו, אז ח"ו אנו משוים אותו לבן אדם שיש לו רצונות, וח"ו לומר כן, שיש כביכול עצמותו ויש לו רצונות. כי הוא ית' מציאות בלתי נתפסת, ולכן גם א"א לומר שיש לו מדות ורצון. ומה שאומרים שהוא ומדותיו חד, היינו שבאים לשלול את ההשגה במדותיו, שכשם שעצמותו ית' היא הויה בלתי נתפסת, כך מדותיו בלתי נתפסות. וח"ו לומר שיש לו ית'

בלבבי משכן אבנה

אולם שם א"א לומר נקודה של זמן כפשוטו, אלא צורות של הבחנות, שמצד הנברא הוא סדר של השתלשלות, שיכול להדבק מצד העליה בסדר שלב אחר שלב, אבל ברור הדבר שכלפי הבורא ית' אין בזה שום ענין של שלבים והדרגות, אלא ענין של הבחנות ביחס לתפיסת המקבל בלבד, שיש הדרגה בנברא. וכל זה אמור לאחר הצמצום, ואז מתחיל נקודת השעשוע והנענוע, שהשי"ת ראה מעשיהם של הצדיקים וכביכול יצר אצלו נענוע, ונולד חום, והוא שורש הדין וכו' כמ"ש בספה"ק עמק המלך, וכל קבלת מהר"י סרוק בשם האריז"ל.

רבים שאלו, איך יכול להיות שהשי"ת נמצא כאן, שהרי אם אני נמצא כאן, איך יכול להיות שני דברים בבת אחת במקום אחד, ותרצו בזה תירוצים רבים, שכמו שהשמש יכולה להאיר מעבר לחלון, הרי שהשמש והחלון יכולים להיות בבת אחת. או ששתי מהויות של שני עולמות לא סותרות זו את זו, וכן יש עוד תירוצים נכונים.

אבל עומק השאלה איך יכול להיות שהשי"ת ואני נמצאים באותו מקום, אינה שאלה כלל. כי אם אני שואל כן, הרי אני תופס ח"ו את השי"ת כענין

מהר"י סרוק שגילה את ענין השעשועים והנענוע, והמלבוש רל"א שערי האותיות. ובאמת כל מה שמקובל מפי חז"ל ע"פ גילויים של השי"ת לעבדיו הנביאים והצדיקים, בכל מיני צורות של גילויים, הכל אמת. אבל צריך לדעת, שכל הגילויים הם לאחר הצמצום, והם רק גילו לנו אופנים של הדרגה איך פועל כביכול הצמצום, ואף שבוודאי מה שגילו לנו אי"ז בהבחנה של זמן, כי מדובר בעולמות שלמעלה מהזמן, אלא שהם אופנים של גילוי אלקות שהנברא יכול לקבל אותם בנפשו, ויוכל להתחבר לכל נקודה ונקודה. שהנברא יוכל להתחבר לחלל, לשעשוע, לנענוע וכו'. אולם אין הכוונה שהיו שלבים והדרגה בנקודה של הצמצום, כי אסור לתפוס את השי"ת כמו נברא שיש אצלו סדר של שלב אחרי שלב ח"ו, אלא הכל בסדר עבודת הברואים בלבד, ולא מצד הבורא ית' כלל.

בששת ימי בראשית כתוב בפסוק מה נברא בכל יום, ודאי שהיה כן בסדר של זמן, אבל בספרי הקבלה שדנים לפני העשיה, אסור לדבר ממצאיות של זמן, כיון שהבריאה נתפסת בצורה של זמן רק מבראשית ואילך, והמקובלים שדברו בשפה שכתובה בתורה, הם דברו רק באופן של דרש רמז וסוד,

בלבבי משכן אבנה

ביה כלל. והבן, שרוחני זה דבר שנתפס, שהרי נשמה זה דבר שנתפס, והרי הנשמה ממששת נשמה, אבל אין הנשמה ממששת את השי"ת. ולכך א"א להגדיר את הא"ס. לא שהוא גשמי ולא שהוא רוחני, ולכן אין שום מקום שאלה לשאול איך הוא נמצא יחד במקום הנבראים.

ואפי' התירוץ שכשם שרוחני יכול להיות יחד עם גשמי, כן השי"ת נמצא יחד במקום עם הנבראים. גם זה הוא רחוק, כי עצם סתירה זו שייכת רק בתוך הנבראים, ולא בבורא ית'. ולכן אי אפשר לשאול כלל, איך יכול להיות השי"ת יחד עם הנבראים, כי לא כובלים את השי"ת ליחס של הנבראים, ואין מקום להשיב על השאלה.

אחר כל זאת ניגש לכלל ענין הצמצום, שהספרים דנים בענין הצמצום. שהרי בתחילה היה אור א"ס ממלא הכל בהשואה, והשי"ת חידש נבראים ע"י הצמצום. ויש כמה הגדרות בספה"ק במהות הצמצום, אם הוא צמצום בעצמו או במדות או ברצון, או באור, כפשוטו או לא כפשוטו. ועוד כמה הגדרות בזה.

באמת בעומק, כיון שאנו מבינים שלית מחשבה תפיסה ביה, ומהותו ית' לא נודעת, א"כ אין לומר שיש הכרח

ממשי, וכשם ששני ספרים לא יכולים להיות באותו מקום, כן השאלה ח"ו על השי"ת ואני. בעומק, עצם השאלה היא תפיסה של הבורא כמציאות ממשית, ועצם ההעמדה של השאלה וכן לשון התשובה שהשיבו עליה, היא נובעת מנקודה ששני דברים לא יכולים להיות במקום אחד, ומתרצים שיש מושג ששני דברים כן יהיו באותו מקום, וכל זה נתפס אם דנים בו ית' כממשות ח"ו.

אבל כשמבינים את הנקודה הפנימית, שאין כאן יחס כיחס של שני חפצים. אלא יחס למציאותו ית' שלית מחשבה תפיסה ביה, אין מקום לשום שאלה איך יכול להיות השי"ת והנבראים נמצאים כאחד. כי אם יש בנבראים מציאות שאין שני דברים יכולים להיות בבת אחת, איך אפשר לשאול את זה בהשי"ת איך הוא מסתדר עם הנבראים. הסברא שההמצאות של השי"ת זה סתירה למקום של נבראים, זה רק גדר מגדרי הבריאה. אבל השי"ת שהוא למעלה מגדר הבריאה אין שייך בו גדר כזה כלל.

ביתר ביאור: זה לא תירוץ שהשי"ת הוא מהות רוחנית דקה. כי בעומק, להגיד שהשי"ת הוא לא גשמי אלא רוחני, זה גם כפירה. כי הוא לא גשמי ולא רוחני, אלא לית מחשבה תפיסה

בלבבי משכן אבנה

לדון מה הופעל בלשון מושאל מהנקודה שלפני הבריאה, כי לפני הבריאה אין שום השגה, ואחר הבריאה זה אחר הצמצום, נמצא שלדון בגוף הצמצום הוא ממש לית מחשבה תפיסה ביה. כי אין נקודה אמצעית. וכיון שאנו מודים שא"א לדון לפני הצמצום, הרי שגם א"א לדון בנקודת המעבר בין הלית מחשבה תפיסה ביה לנבראים, כי בזה גופא לית מחשבה תפיסה ביה. ואין מקום לדון בזה, כי המעבר לנקודת הנבראים, לית מחשבה תפיסה ביה, [ובעומק הדק, א"א לומר שיש נקודת מעבר, כי גם זה ממקרי הנבראים שבין כל יש ויש ישנו אין, וד"ל.] ורק לאחר שיש נבראים שיש הדרגות בנפעל, אפשר לדבר, אבל בנקודה שלפני הנבראים לית מחשבה תפיסה ביה, ממילא גם בצמצום עצמו אין נדון כלל.

ועוד, עצם הנדון בנקודת הצמצום הוא בא מאותה הפרעה בדעת שאנו לא מבינים איך השי"ת נמצא וגם יש נבראים, ולכן כביכול צריך להגיע להנחה שיש צמצום. אבל כשמבינים בעומק שמצדו ית' אין שום דיבור ומחשבה כלל, א"כ מנא תיתי שצריך להכריח שהיה צמצום. כי מהרגע שהתחדשו נבראים יש מקום לדון, אבל בהפעולה הקודמת להם, א"א לדון.

בצמצום כדי לעשות נבראים, כי מהותו לא נתפסת, וא"כ אין שייך לשאול היתכן שהוא ית' ממלא כל החלל ועם כל זה יש נבראים, שהרי על דבר שאינו מושג אין שואלים כלל, וא"כ אין הבריאה סותרת למה שאורו ממלא את כל החלל. וברור לנו שגם בלי הצמצום אין הנבראים סותרים את מציאותו ית' כלל, שהרי הוא ית' לא נודע לנו, ובדבר שלא נודע אין שייך שאלות וסתירות, כי מאחר שהוא אינו נודע, מה תשאל ומה תפשפש. נמצא שכל מה שאנו דנים בענין הצמצום ומאמינים שהיה צמצום, אינו כיון שמוכן לנו שהוכרח להיות צמצום כדי לברוא נבראים, שהרי הנחנו והסכמנו שאי"ז סתירה כלל לומר שיש כאן את השי"ת ויש כאן נבראים. אלא שאנו מאמינים שהיה צמצום, כי כן גילה אליהו זל"ט להאריז"ל וכו', ולא מתוך הקושיא היתכן שיהיו כאן אלקותו ית' וגם העולמות, כי כיון שאלקותו ית' מהותה נעלמת ואינה נתפסת, לכן אין כאן מקום שאלה כלל.

צריך לדעת שא"א לדון מה היה הצמצום, כי כיון שמהותו לא נודעת, א"א לחקור מה השתנה, כי אני הויה לא שנית, וכשם שהוא לא מושג, כך שורש רצונו לא מושג, שהוא שורש הפעולה בלשון מושאל, ואין מקום

בלבבי משכן אבנה

ממילא אין שום הכרח שיש צמצום. ולקמן נבאר שמה שכתבו המקובלים שיש צמצום, זה לא מתוך הכרח, אלא קבלה מן שמיא, כי זה לא מפריע שהשי"ת נמצא, וגם אני נמצא, כי הוא מציאות לא נודעת ולית מחשבה וכו'.

צמצום היינו שאין הנכרא חש את אמיתת מציאותו ית'.

עתה נבין מה שגילו חז"ל שיש צמצום. אחר שיש בידנו הכלל המוסד, שכל הבחנה היא רק ביחס למקבלים, ולא כלפי השי"ת, ולפ"ז הצמצום הוא עוד אחת מההבחנות של הנבראים. ועניינו, שהמקבל חש את ה'אני', וע"ז כתוב אין אני והוא יכולים לדור בכפיפה אחת. כי מכח הרגשת עצמו האדם לא מרגיש את השי"ת בהשואה גמורה, כי אז היה בטל במציאות, אם השי"ת היה נמצא אצלו בהשואה גמורה. הרי שבוודאי שהשי"ת נמצא כאן, ואין בזה שום שאלה, ולא דנים לפני הצמצום כלל, אלא רק מצד הרגשתינו שאנו לא מרגישים את הפשיטות בהשואה גמורה שהשי"ת נמצא כאן, זהו גופא הצמצום. כלומר הצמצום הוא לא מצד השי"ת, צמצום כפשוטו, אלא מצד הנבראים שאנחנו נמצאים בתוך צמצום, כלומר שאין אנו מרגישים את מציאותו ית' בכל דבר בהשואה גמורה.

לדוגמא. משל בעלמא, אדם שסותמים לו את עיניו ואינו רואה את החפץ, בוודאי שהחפץ נמצא אלא שהוא אינו רואהו, כן הוא הצמצום בדקות, שאין שום נדון אם השי"ת נמצא או לא ח"ו, כי לית אתר פנוי מיניה, ומלא כל הארץ כבודו, ואין שום קושי להבין איך הוא נמצא ואיך אנחנו נמצאים ביחד, כנ"ל, כי לית מחשבה תפיסה ביה, ובדבר שלא נודע אין שואלים כלום. וכשאנו אומרים שהיה צמצום, הכונה היא, שאנו לא תופסים את המציאות כפשוטו שהשי"ת נמצא כאן, וזהו גופא הצמצום.

ולסבר את האוון נמשיל עוד, בגמ' שבת איתא, שאדם ההולך במדבר ואינו יודע באיזה יום הוא שבת, אזי דינו ששומר יום אחד בקדושת שבת, ושאר ששת הימים חול. ולמשל אם השבת שלו יוצא ביום ג', וכשמגיע יום השבת באמת, אף שעכשיו שבת באמת, אלא שהוא מדינא לא צריך לשמור שבת, רק עושה מלאכת אוכל נפשו ליום אחד. נמצא, שבאמת שבת היום, אלא שכלפי החיוב שלו אין לו חיוב לשמור שבת, וזה גופא הוא צמצום. שהצמצום הוא מחמת התפיסה שלו, איך הוא חש ומקבל את הדברים. וזהו אין לדיין אלא מה שענינו רואות, שזה כל סוד הבריאה, איך שהמקבל תופס את הדבר

בלבבי משכן אבנה

שיש צמצום בו ית', זה לא יכול להיות, אלא הוא רק מצד המקבלים.

יש כאן שאלה דקה ועמוקה. כשאומרים שיש יחס של בורא ויחס של מקבל, זה רק אחר שיש מקבלים, שאחר הבריאה אנו אומרים, שיש את אמיתת המציאות מצד הבורא ית', ויש איך שהמקבל תופס. אבל קודם הצמצום הרי אין מקבל. א"כ נשאלת השאלה מאיפה התחדש המושג שיש מקבל, שהרי שורש הצמצום לפי דברינו לא נתן את האפשרות שיהיו נבראים. וא"כ לכאור' יש כאן שאלה, שאם כל ענין הצמצום הוא רק תפיסה של המקבלים, שהרי אנו אומרים שעצם הצמצום הוא רק ביחס למקבלים, וא"כ מהו שורש המקבלים? וכיצד הם נתהוו? שהרי בפשטות הצמצום הוא שורש להויית המקבלים, אבל לפי מש"כ שהצמצום רק ביחס אליהם, א"כ הצמצום אינו שורש הויתם, אלא ביחס אליהם, וא"כ שורש הטהוות המקבלים מהיכן.

באמת שאלה זו נובעת מכך שתופסים את הדבר ביחס של זמן, את הקודם שנברא העולם ואחר שנברא העולם ביחס של זמן, ואזי יש את השאלה הזאת. אבל כשמבינים שאתה הוא קודם שנברא העולם זה לא ענין של יחס זמני, ומה שהנבראים

זוהי גופא הבריאה שלו, ההלכה שלו. וההשגה שלו.

צמצום כלומר, שיש מציאות נבראת שהיא לא חשה את אמיתת המציאות, כי אמיתת המציאות היא שהשי"ת ממלא את הכל בהשואה, וכאשר יש מציאות שלא תופסת את האמת הזאת, זה גופא נקרא צמצום. והבן שמי שתופס את הצמצום כלפיו ית' כפשוטו, הרי הוא מבטל את היסוד שכל ההגדרות הם כלפי המקבל ולא כלפי עצמותו ית'. אולם באמת אין דבר שכתוב בספרים שמדובר מצד הבורא, כי על הבורא כתיב לית מחשבה תפיסה ביה, לא ידענו ולא נדע.

וכל דברי המקובלים והספה"ק וכל גדרי ההלכה וכל מה שכתוב בכתבי החכמים בכל ד' חלקי התורה, וכל ההרגשות וההשגות וכו', הם רק איך המקבל תופס את הדברים, ובוודאי שגם זאת עשה השי"ת שהמקבל יתפוס כן, שהשי"ת חקק איך לתפוס, וגם שהנהגת הדין תהא כן. אבל אין אנו מגדירים בו ית' כלל וכלל, לא התפשטות ולא צמצום, לא רצון ולא מדות, לא גשמי ולא רוחני.

להגיד שהצמצום הוא כפשוטו, זהו נתינת גבול ח"ו בהשי"ת, לא רק אם נאמר צמצום כפשוטו, כי עצם התפיסה

בלבבי משכן אבנה

היא ביחס איך המקבלים תופסים את השי"ת, צמצום הוא אותה נקודה איך הנבראים חשים אותו ית'.

ועדיין מוטל עלינו לבאר את דברי מוהר"ח בתחילת ע"ח, שכתב שמתחילה היה אא"ס ממלא את כל החלל, וכדי לברוא הנבראים הוצרך כביכול לצמצם עצמו וכו', שלכאן לפי כל הנ"ל גם אם לא יהא צמצום אפשר לברוא את כל העולמות ואין זה סתירה כלל למציאות אא"ס, כי לית מחשבה תפיסה ביה כלל. והרי מלשוננו הק' משמע שהשי"ת כביכול צמצם עצמו כדי שיהא מקום לבריאת העולמות.

ביאור הדברים: אין הכונה כפשוטו שבלי צמצום אין מקום לנבראים, אלא מה שאמרו שהצמצום נתן מקום לנבראים, היינו שאם לא היה הצמצום, היינו שהיה ברצונו ית' לגלות למקבלים אפשרות להדבק בהלא מושג, ואזי היו המקבלים בטלים במציאות, כלומר נכללים בלא מושג, ומכיון שרצונו ית' שידבקו לנקודה המושגת, ולא יתדבקו בהלא מושג. וזהו גופא הצמצום מצד המקבלים. שהנבראים נוצרו באופן שלא תופסים את אמיתת הימצאו, כי השי"ת נאמר בו לית מחשבה תפיסה ביה. [ועצם מילים אלו הוא סוד הצמצום, שאין אנו משיגים את מהותו, ובעומק ישנם שני

מחודשים אינו חידוש בזמן, אלא מהות של חידוש שיש בה שינוי והשתנות, כי רק מצד השי"ת נאמר אני ה' לא שניתי, אבל מצד הנבראים יש שינוי וחידוש.

ממילא זה שהשי"ת יצר מציאות שנקראת נבראים, הפעולה [בלשון מושאל] של היצירה הזאת, היא פעולה שלמעלה מהנבראים, וע"ז נאמר לית מחשבה תפיסה ביה, כי זה הכח העליון שפעל אותם, והוא קודם אליהם, לא מצד יחס של זמן, אלא ביחס של מהות, וזה שייך אליו ית', כלפי אותה נקודה שאין לנו יחס.

ממילא, עצם השאלה איך השי"ת יצר נבראים זו לא שאלה, ולא צריך את תשובת הצמצום, כי לית מחשבה תפיסה ביה, לא צריך את תשובת הצמצום, וזה לא יעזור לנו להבינה.

וכל מה שכתוב במקובלים שיש צמצום, הכונה היא שאותם נבראים לא יכולים לתפוס את אמיתת המהות, וזו הכונה שיש צמצום.

כפשוטו תופסים שהצמצום יצר מקום כדי שיהיו נבראים. אולם בעומק, לא זו הכונה, כי גם אם אין צמצום, יכולה להיות מציאות של נבראים, ואין בזה שום סתירה. השי"ת נמצא והנבראים נמצאים, כי לית מחשבה תפיסה ביה כלל. וכל מהות הצמצום

בלבבי משכן אבנה

צמצום, כי זה לא סותר זה את זה. ההפרעה נובעת רק כאשר תופסים ח"ו את השי"ת ואת הבריאה כשתי בחי' של יש, יש של הבורא ויש של הנברא. ושניהם יחד זה סתירה.

עתה נבאר ענין ספירת הכתר, שהיא הנקודה העליונה, כתר בגימטריא פעמיים יש, כי השגת הכתר היא שני יש [בלשון מושאל] שלא מפריעים אחד לשני. הכתר נקרא 'יושב בסתר עליון' ובו אין סתירה. כי סתירה נובעת כשאדם תופס שהם שני יש ממשיים. ואזי אינו מבין איך שניהם יחד יכולים להיות. אבל כשאדם מבין את האמיתות של שני היש, שיש יש של הבורא, ויש יש של הנברא, והיש של הנבראים היא ההבחנה המושגת לנו, וכל התורה נאמרה לפי בחינה זו. ויש יש של השי"ת [היש הוא לשון מושאל] היינו שיש כזו מציאות ומהותה לא נודעת. ועצם ההבחנה שהיש של הנבראים לא סותר ליש של הבורא, זה גופא סוד הכתר. אין הפרעה שזה יסתור.

אך מספירת החכמה ולמטה שהוא בסוד הדעת וההבדלה, אזי ההבדלה תופסת את מה שהיא משיגה, וכאשר משיגים יכול להיות נקודה של סתירה בין יש ליש, כי משיג את היש הראשון ואת היש האחרון ורואה את הסתירה שביניהם. אבל א"א להגדיר הבדלה בין

חלקים בצמצום. א, אי השגתינו את מהותו. ב, אי הרגשתינו בחוש את הוית הא"ס] ואנו מאמינים שהוא נמצא בהשואה, אבל הוא רק אמונה ולא חוש פשוט, כי הנבראים נבראו באופן שלא ירגישו אמיתת המציאות בשלימות.

לא שיש ח"ו מונע מצדו ית' לברוא נבראים בלי צמצום, כי אין זה סתירה כלל כנ"ל, אלא שמציאות הנבראים היא שצמצם השי"ת שלא ישיגו את אמיתת המצאו, ואם היו משיגים אותו, היו בטלים, וזה הכונה שאין מקום לנבראים, היינו שבהשגת אמיתת המצאו הרי בטל הנברא לאין, ולכן עשה השי"ת את הצמצום, היינו את מהות הנברא, היינו את המציאות שלית מחשבה תפיסה ביה.

ולפ"ז מה שאמרנו שאם לא היה כתוב שיש צמצום לא היינו צריכים לומר שיש צמצום, כי הבריאה אינה סותרת את מציאות הבורא, הוא פשוט וברור. ולא עוד, אלא שגם אחר שכתוב שיש צמצום, אעפ"כ אין צמצום, כלפי הבורא ית'. כי מה שכתוב שהשי"ת צמצם אורו, אין הכונה שהוא ית' הסתלק ונתן מקום לנבראים כפשוטו, אלא 'הסתלק' היינו מצד התפיסה של הנבראים, שאין חשים שהשי"ת נמצא כאן, אבל עצם המציאות שהבריאה נמצאת יחד עם השי"ת, אינה מכרחת

בלבבי משכן אבנה

אולם כאשר האדם משיג בנפש את הנקודה של הלית מחשבה וכו', שם המח נעצר. הבדלה היינו שהמח עוד עובד, אולם אם היה מכניס את מחשבתו ללית מחשבה תפיסה ביה, אזי המחשבה היתה מפסיקה לעבוד.

יש כאן נקודה עמוקה. בפשטות תופסים שלית מחשבה תפיסה ביה היינו שהמחשבה חושבת שלית מחשבה תפיסה ביה, ולכן נדמה לאדם שיכול להבדיל בין הבורא לנברא, כי הנברא מחשבה תפיסה ביה, והבורא ית' לית מחשבה תפיסה ביה. אבל בעומק, אם היה אדם נכנס באמת ללית מחשבה תפיסה ביה, היה מפסיק לחשוב כלל. כי לית מחשבה תפיסה ביה היא לא הגדרה בהשי"ת, אלא היא הגדרה במקבל, לא שחושבים שלית מחשבה תפיסה ביה, אלא שלית מחשבה תפיסה ביה היינו שהוא נכלל באותו עולם שנקרא נקודה שלית מחשבה תפיסה ביה, ואז המחשבה כבר לא פועלת, ואם המחשבה לא פועלת א"א להגיע לנקודת הבדלה.

כי מציאות ההבדלה היא כל זמן שיש פעולה לנקודת המחשבה, אך כאשר האדם נכנס לנקודה של לית מחשבה תפיסה ביה, הוא בדביקות ואין מחשבה. כלומר, אם אדם משיג את ההתדבקות לנקודה של לית

הבורא לנבראים, על אף שבוודאי ברור ופשוט שבערכינו הם נבדלים בזה בעצמו שהנברא מושג והבורא לא מושג, אבל היא הבדלה רק בערכינו. הבדלה מוחלטת לא שייך בין דבר שמושג לדבר שלא מושג. ולכן א"א להבדיל בין הבורא לנברא, כי מהותו ית' לא נודעת ולית מחשבה תפיסה ביה, ואין שייך להבדיל דבר מדבר. כשאחד מהם לא נודע ולא נאחז ולא נתפס. להבדיל ולדמות שייך בין שני דברים שעומדים מושגים לפנינו. שייך רק להבדיל מצד המקבל שהמקבל תופס את הנברא ולא את הבורא, אבל לא שייך לדון על עצם הדבר. ועוד יבואר להלן שבעומק גם הבחנה זו אינה קיימת.

נכון שהשי"ת לא מושג לנו, אבל א"א להבדיל ולומר שהוא מהות שונה בהגדרה חיובית, כי הוא לא נודע. ואין לומר שאם הוא לא דומה אז הוא שונה ואם הוא לא שונה אז הוא דומה, כי יש כאן בחי' שאינו דומה ואינו שונה. לית מחשבה תפיסה ביה כלל.

נקודה זו שהאדם נוטה להגדיר הגדרות בא"ס, נובעת בעומק ממה שהנפש לא מחוברת לבחי' של לית מחשבה תפיסה ביה, ומכיון שרגילים לתפוס כל דבר בגבולותיו, לכן רגילים להשוות דברים ולהבדיל ביניהם וכו'.

בלבבי משכן אבנה

הצמצום היא אותה הבחנה שלא מושגת, ומכאן ואילך הם הבחנות איך שהמקבל תופס את אופני ההתדבקות שלו בעילה, ולא שזה היחס מצדו ית'.

ומה שכתוב בספה"ק, הוא רק לאחר הצמצום, שיש התדבקות של השגה, ושם באו להגדיר איזו נקודת השגה יכולה להיות למקבל, אבל לא שמדברים מה המציאות האמיתית מצדו ית', אלא הם גילו רק את אופני ההתדבקות של הנברא לפי ערכו, ולכך השאלות איך יש מקום לנבראים וכל השאלות בעומק הצמצום וכו', אין להם מקום כלל.

אין עוד מלבדו היא האמונה הפשוטה, והיא האמונה שלא משיגים אותו רק יודעים שהוא קיים, ומהותו לא נודעת. וכאשר האדם נכנס לנקודה הזאת, הוא מגיע לביטול אמיתי של המחשבה, ולעולם הזה קוראים לית מחשבה תפיסה ביה. לית מחשבה היינו, שהמחשבה והמוחין של הנברא מתבטל, ואז מגיע לדבקות אמיתית.

מחשבה תפיסה ביה, ממילא א"א לדון, כי המחשבה נעלמת שם, ואם הוא דן, זה סימן שהוא עומד בחוץ. ולדון מבחוץ ודאי שאי אפשר, כי בכדי לדון בכל דבר האדם צריך להיות בפנימיות הדבר, ולא חוצה לו.

סיכומם של דברים: פשוט וברור הדבר שהמציאות האמיתית היא מציאותו יתברך, והיא המציאות שממלאה את כל הבריאה בשוה. והנידון בצמצום הוא לא נידון, אלא שעצם כך שהברואים לא משיגים את הא"ס, זוהי נקודת הצמצום, ועצם הדבר שהשי"ת נמצא יחד עם הנבראים, זה לא סותר לשום דבר, כי אין לנו מקום לדון בין שני דברים שאחד מהם לא נודע, וכן אין מקום לדון מה היא הפעולה שקדמה ויצרה את הנבראים, שכשם שאת עצמותו ית' לא ידענו, כן לא ידענו בפעולותיו הקודמות. וכל מה שכתוב בספה"ק שהיה נענוע ושעשוע והסתכל במעשה צדיקים והרשעים וכו', זה הכל אחר הצמצום, ולא לפני הצמצום, כי לפני

ז. נודע שהאדם מורכב מחומר וצורה, שהיא הנשמה והגוף. והנה הנשמה תתלהב תמיד לידבק בקונה, רק סיבוב החומר מפסיק הדביקות, ומתאווה גם לחומריים משגל ואכילה, שהיא גם כן צורך גבוה לברר ניצוצין וכיוצא בזה, כי אם לזמנים ידועים יכול לגבור הצורה על החומר לידבק בו יתברך, בסוד והחיות רצוא ושוב (יחזקאל א, יד), ונקרא קמנות וגדלות, וכמו ששמעתי ממורי בזה סוד הצמצום שהוא מניה וביה, וסוד ג' רישין, ודפח"ה. (תולדות יעקב יוסף פ' יתרו)

בלבבי משכן אבנה

ובאמת בכל העולמות, גם כשהנשמה יוצאת מהגוף או קודם ירדתה לעשיה, יש לה גוף, כגון נשמה דבריאה יש לה גוף דבריאה, ונשמה דיצירה וכו'. כלומר התנועה שכתוב כאן שהנשמה רוצה לידבק בקונה והגוף מסבבה, זוהי כל צורת הבריאה בין נשמה וגוף, בכל עולם לפי ערכו, ורק בזמנים ידועים יכול לשבר החומר ולהדבק בו ית"ש, בסוד רצוא ושוב. ולפי הנ"ל ההתגברות על החומר אינה דווקא על חומר גשמי, שמתאווה למשגל ואכילה. אלא בכל עולם הגוף חוצץ לפי ערכו, שמצד גוף דיצירה הגוף מתאווה לתאוות של יצירה שמסיחים את חשקת הנשמה להדבק בפנימיות, כבוראה ית'. וכן בכל עולם ועולם יש לעולם את נקודת הנסיון האם להדבק בקונה, ובאותו עולם יש את נקודת היסח הדעת הפך נקודת ההתדבקות הפנימית שמסיחה את נקודת הדביקות, וגורמת להתעסק בדבר חיצוני.

יש בכל עולם מצד בחי' הגוף שבו, נסיון להסיח דעתו מהדביקות בקונו.

"האדם מורכב מחומר וצורה שהוא הנשמה והגוף, הנה הנשמה תתלהב תמיד לידבק בקונה, רק סיבוב החומר מפסיק הדביקות". הנה מה שהנשמה תתלהב להתדבק בקונה, בזה הדביקות יש מדרגות, ובאותה מדרגה שהנשמה רוצה להדבק, סיבוב החומר מפסיק הדביקות.

הנה צורת כל הבריאה היא בצורה של נשמה וגוף, וצריך להבין שנשמה וגוף זה לאו דווקא גוף דעשיה. כלומר, שהנשמה שנמצאת בגוף דעשיה. כי באמת בכל עולם ועולם יש בחי' של גוף, כמ"ש בגמ', שהמלאכים נשמתן וגופן מן השמים. וברור שאי"ז גוף חומרי של עשיה, אלא שבכל עולם ועולם, הבחי' התחתונה, בחי' מלכות, היא הגוף והכלי, אלא שבעשיה שכל העולם כולו הוא בחי' מלכות, בחי' עשיה, הכלי הוא גוף החומרי ממש.

בלבבי משכן אבנה

אותה ההתדבקות בהנקודה הפנימית שבאותו העולם.

ארז"ל, תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעוה"ז ולא בעוה"ב שנאמר ילכו מחיל אל חיל. כי לעולם הנקודה הפנימית הולכת ומתבררת והולכת ומתבררת. ומה שבערך החיצוניות נקרא אמת, מצד האמת לאמיתה, הוא כבר לא אמת, אלא היא אותה נקודה שמסיחה את ההתדבקות להאמת לאמיתה, והיא הנקראת גוף. ורק אותה נקודה שמחפשת את נקודת האמת לאמיתה, היא נקראת נשמה באותה עולם. נמצא שלעולם יש תנועה בין האמת לאמיתה להאמת החיצונית דאותה דרגה.

**הגהינם דיצירה ובריאה הוא עצם
הבידור שההתדבקות לא היתה
אמיתית.**

נבאר לשם מה עלינו לדעת יסוד זה. כי כאשר אדם יוצא מהגוף, כפי שנגזר אחר חטא עה"ד, כי ביום אכלך ממנו מות תמות, והרי כל אדם מת, [נאפי' ארבעה שלא חטאו כלל, מתו בעטיו של נחש, חוץ מחנוך ואליהו שגם אלו נסתלקו מעולם לעולם עליון, אלא שעלו עם הגוף, אבל סוף כל סוף יצאו מעולם העשיה.] סוף דבר, כאשר האדם יוצא מן העולם, הגוף יוצא מן הנשמה,

בירור הדברים: גם כשהנשמה יוצאת מהגוף ועולה לג"ע, גם שם יש את נקודת הנסיון. אולם פשוט שאי"ז נסיון של רמ"ח מ"ע ושס"ה ל"ת, שזה קיים רק בעשיה, ומצד החיוב עשה, מצד השלילה הוא ל"ת, כי רק בעוה"ז כאן הנסיון בפועל אם לקיים מצוות או לעבור ח"ו עבירות. אבל באמת בכל עולם ועולם יש את נקודת הבחירה, שהבחירה שם אינה בין טוב לרע של עשיה, אלא בין טוב לרע של אותו עולם. ובאצילות ששם נאמר לא יגורך רע, שם הנסיון הוא בין טוב לטוב, כי אין שייך שמה רע, שהוא מלשון רעוע, לשון לבר - לחוץ, נפרד, כי שם כולו טוב, והכל אצלו ית', אבל גם שם יש אופנים בתוך האצילות איך להכלל, איך להיות אצלו ית'.

וגם שם יש בחי' תנועה, לצד הבחי' היותר עליונה שנקראת נשמה, ולצד הבחי' היותר תחתונה שנקראת גוף. אולם גוף דאצילות כמובן שאי"ז גוף חומרי, כי גם ביצירה ובריאה אי"ז חומרי, אלא זהו אופן להיות יותר אצלו ית'.

סוף דבר, צריך לדעת שמציאות התנועה בין הגוף להנשמה, זה לא יפסק אחר היציאה מהגוף הגשמי, אלא גם לאחר מיתה יש אותה תנועה. ותמיד צריך לדעת שיש אמת לאמיתו, והיא

בלבבי משכן אבנה

ועולה לשם. וצריך לדעת, שכשם שכאן בעשיה יש נסיונות, כן ביצירה בג"ע התחתון יש נסיונות, וגם בעולם הבריאה בג"ע העליון, גם שם יש נסיונות. וצריך לדעת שעבודת הבירור הפנימית הולכת ולא מפסיקה, ולכך אין להם מנוחה לא בעוה"ז ולא בעוה"ב. וכבר היה מעשה, ומעשים שבכל יום, שכאשר הנשמה עולה למעלה, מנסים להסיח את דעתה מנקודת האמת, וכאשר אדם לא יודע את זה הוא סבור שהגיע לעולם האמת, וממילא הוא מדבק את עצמו לנקודה הנראית הראשונה. אבל באמת אינו כן, אלא צריך לדעת שבכל זמן, ובכל מקום, יש לבדוק האם זוהי נקודת האמת, אם זה לא אמת גמורה, אף שהוא לא שקר של עולם העשיה, אבל מ"מ הוא לא האמת האמיתית, אזי הוא שקר בדקות, שקר ביחסיות לאותו עולם, וצריך לסטות מעליו. ולדבק א"ע בנקודת האמת לאמיתה.

אלא שכלפי הנסיונות של עולם העשיה, כאשר האדם נכשל בנסיון ועבר עבירה ח"ו, הוא נידון בגהינם בכל מיני יסורים וכו' רח"ל, כלומר האדם נמצא במצב של נתתי לפניך את החיים ואת המות ובחרת בחיים, ואם לא בחר בחיים יש לו עונש של גהינם.

משא"כ בעולם היצירה, אי"ז גדר של עונש, אלא שעצם ההתדבקות בנקודה הלא נכונה, זה גופא ההורדה מדרגתו. ובאמת בדקות אין הבדל בין גהינם לזה, אלא שגהינם של עשיה הוא גהינם מוחשי, יחסית לעולם העשיה. משא"כ כאשר טועים בנסיון היותר עליון, זו גופא הגהינם של האדם, שדבוק בנקודה הלא נכונה. כי כאשר מתברר לאדם שהוא טעה בבחירה ההיא, אזי יש לו יסורים וחרטה, וכל זה הוא חלק הגהינם שבאותו עולם. כלומר, אין שם עונש של גהינם שבעשיה, אלא עצם ההתדבקות לדבר חיצוני, כאשר מתגלה שהוא טעה בחיבור, יש לו מכך יסורים וחרטה, וזה גופא חלק מהעונש, [עונש בלשון מושאל]. הרי שכשם שיש גהינם כנגד העשיה, כך יש גהינם כנגד היצירה והבריאה.

סוף דבר, בכל עולם ועולם יש את נקודת הנסיון במה להדבק. מעתה כאשר מבינים את הדבר, נבין את עומק דברי חז"ל שאמרו, לא בשמים היא, שאף שיש לנו גילוי משמים מ"מ אין ההלכה נקבעת ע"י כרוז משמים, ויש בזה סתירה, שמאידך מצאנו מקומות שכן פסקו ע"פ כרוז משמים. והישוב באופן כללי הוא שבמה ששייך להלכה אין נקבעת ההלכה משמים. משא"כ

בלבבי משכן אבנה

במה ששייך להנהגה, כן נקבע משמים. מפני שאי"ז משעבד את נקודות ההלכה.

כל גילוי עליון צריך בירור היטב.

ונקדים לבאר מצד עומק הדעת הפנימי איך להתייחס לגילויים. כאשר יש גילוי משמים, גדרו גילוי שמעבר לנקודת העשיה. וצורת הגילוי, יש שמתגלה ע"י בת קול או ע"י נשמה וכדו', והאדם צריך לדעת היכן הוא המקור של אותו גילוי. לדוגמא, אדם שנשמתו מבריאה ומתגלה לו נשמה דיצירה לגלות לו דבר, באמת הוא נסיון להטעותו, אף שהנשמה היא נשמת צדיק, והיא אמיתית ואומרת לו דברי אמת, אבל כלפי דרגת נשמתו הוא נסיון, כי צריך לא לשמוע לה, אלא לעשות איך שהאדם עצמו מבין. ולכן ענין הגילויים, מצד אחד הוא גילוי, אולם מצד שני הוא גלות, כי נקודה זאת צריכה בירור כנ"ל. וכאשר אין את הבירור, האדם יכול לטעות ולכוון כל דעתו על סמך אותו גילוי, ובאמת אי"ז גילוי אלא גלות, כי הגילוי הוא ממקום יותר נמוך משורש נשמתו בעצמו. א"כ הוא לא מברר לו שום דבר, אלא להיפך. ולכן כל זמן שאין בירור מבורר מהיכן שורש הגילוי, והיכן שורש המקבל, אין בזה בירור, ולכך אין להתייחס לזה הגילוי ולנהוג לפיו.

אף שיש אמונה בהשגחה פרטית שגילוי זה הוא ממנו ית', אולם אין ראייה שצריך לנהוג לפיו, שהרי גם היצר הרע הוא נסיון ממנו ית' לנסות את האדם, שהוא נשלח ממנו ית' כדי לפרוש ולא להתחבר. ולכך אף שבגילוי משמים לא יכול להיות רע, של עבירות ממש, [אא"כ הוא מהחיצונים ממש רח"ל, אך כשמדברים בגילוי בנקודת קדושה, שאינו שקר מוחלט] ביחס לנקודת האמת זו סטייה, זו נקודה שלא מבררת. ולכך כאשר האדם לא מברר את הגילוי והולך אחר הגילוי בתמימות בלי שום בירור, הוא יכול לאבד ח"ו את כל המציאות הפנימית של נשמתו, ולטעות בעומק הנשמה של עצמו. ולזה צריך תפילה ובכיות.

והבירור הוא רק לזה שיודע ונתברר לו מהיכן הגילוי, אבל לא שייך שיתברר לאדם ע"י גילוי בלבד מכיון שהגיע הגילוי מלמעלה מעולם העשייה בלבד. כי ההסתכלות על למעלה מעולם העשייה כעולם אחד, כמציאות אחת שקובעת ויודעת את האמת, זה לא מבט אמת. כמו שכתוב בספרי בעל הקנה שאפי' מלאך מט"ט לא יודע הכל, ובאמת לאו דווקא לגבי מלאך מט"ט, אלא כל הנשמות וכל המלאכים אינם יודעים הכל, והיחיד שיודע הכל הוא רק השי"ת בעצמו.

בלבבי משכן אבנה

להתדבק לפנים של הדבר, נדבק לאחוריים של הדבר, אזי הוא מאבד את נקודת ההתחברות שהיא בחי' פנים בפנים דבר ה' עמכם.

סוף דבר, כל נקודת גילוי, חוץ ממה שמבואר במהרח"ו בשערי קדושה, שצריך לברר אם הגילוי מצד הקדושה או לא, צריך גם לברר בתוך הקדושה מאיפה הגילוי. זו בחינת הנסיון של נשמה וגוף, [לא רק בעשיה, אלא] בג"ע עצמו. כי נקודות האמת הולכות ומתחדדות.

גילוי הדורות האחרונים נובע מהתגלות נקודות אמת בשרשם למעלה.

הלא דבר הוא שרואים שמצד הגילוי של הדורות האחרונים, נקודת האמת הולכת ומתבררת יותר מהדורות הקודמים, כמ"ש בשם היהודי הקדוש. ובירור הדברים, לא שהנשמות של היום מבוררות יותר מהנשמות הקודמות, אלא הם אותם נשמות שהלכו מחיל אל חיל במשך השית אלפי שנים, ובכל זמן מקבלות בירור יותר עמוק, אלא שהנקודה הזאת התגלתה דווקא עכשיו, זה דווקא כאשר התגלתה אמת יותר עליונה בשמים ממה שהתגלתה קודם לכן. כלומר, מחמת שבעצם השורש של

וכמו שכתוב בשם הבעש"ט, שהבת קול שאמרה שובו בנים שובבים חוץ מאחר, לא היתה אלא בשביל נסיון שלא יקבל את הבת קול וישוב בתשובה, ואל תאמר שהיתה הבת קול מהסט"א, אלא כמו שכ' בגמ', שאלו לחכמה חוטא מה יעשה וכו', עד שבא השי"ת ואמר יעשה תשובה, הרי שכל המדרגות התחתונות לא סבלו את הנקודה של תשובה [כאשר מדובר בכפירה ממש] וכן מה שכתוב בזה"ק שלא מועיל תשובה על פגם הברית רק בתיובתא סגי, וכמ"ש בספרים שתשובה שורשה בבינה, והתשובה על חטא זה צריכה המשכה מהחכמה, ואם האדם היה מקבל גילוי מעולם הבינה, היה שומע שאין לו תשובה, ואי"ז בינה דקל"י אלא בינה דקדושה, כי מצד עולם הבינה אין מקום לתיקון, וצריך מקום יותר עליון. וכן אם הבת קול אומרת לו שאין תשובה, זו אמת מאותה נקודה. אבל צריך אמת יותר אמיתית. וזו גופא הבחינה של הבת קול של אחר, שהוא בבחי' אחר דייקא, כלומר בת קול מנקודה אחרת, ולא מנקודת ההתדבקות האמיתית של האדם לשורש הנשמה שלו.

הכלל הוא שההתדבקות יש בה פנים ואחור. אחור זו הנקודה התחתונה. וכאשר האדם במקום

בלבבי משכן אבנה

אדם נברא לבטל ישות האני,
וממילא אין קנאה במע"ב.

בפסוק שהוזכר מפרש שם רש"י שטעם הדבר שאדם נברא נשמתו מהעליונים וגופו מהתחתונים, כדי שלא תהיה קנאה בין העליונים ותחתונים, כי ביום ראשון נבראו שמים וארץ מעליונים ותחתונים וכו', ולכן עשה הקב"ה את האדם מעליונים ותחתונים, כדי שלא תהא קנאה במעשה בראשית. ובפשטות הוא שתהא החלוקה שוה.

אולם עומק הדברים, שאי"ז רק להשלים את הקנאה, אלא שהאדם נקרא כל, 'כי כל בשמים וארץ', והוא כולל את השמים ואת הארץ, ולכך הוא לא רק בא להשלים את הקנאה ע"י שנותן לכל אחד חלקו, אלא הוא בא לעקור את שורש הקנאה, שה'אני' של כל אחד נוטה לצד שלו, דורש את טובת עצמו. ולכך העליונים רוצים שכביכול הם יהיו הרוב ותהיה להם את השליטה, והתחתונים רוצים להיפך. וזהו מחמת שכל אחד יש לו חיבור לנקודה העצמית הפרטית, ולא חיבור לשורש כל השורשים - להקב"ה, כי אילו יש את ההתכללות של האני, אזי יש את הגילוי של אין עוד מלבדו, ולא שייך לחלק את הנקודה בין השמים והארץ. רק כאשר ה'אני' תופס מקום

הנסיון הוא לא רק כאן בעשיה, אלא שורש הנסיון הוא בנקודת בירור האמת, הוא באופן כללי לכל העולמות שיש שם גם נסיון, וכאשר נתגלתה נקודת אמת לאמיתה למעלה, אזי גם כאן בארץ מתגלה יותר נקודת האמת, כי כשם שכאן יש נסיונות גם שם יש נסיונות, וכאשר נקודת האמת למעלה מתגלה יותר, ממילא אפי' כאן בארץ יש גילוי של נקודת האמת יותר ממה שהיה בדורות הקודמים. [אולם באמת כל זה רק מצד בחי' מ"ט, משא"כ מצד בחי' שער הנ', זה אינו כן, ואכמ"ל]

הרי שזוהי נקודת הנסיון בין הנשמה והגוף שבכל עולם ועולם, האם לדבק עצמו לנקודה העליונה או לנקודה התחתונה. ובאמת, כל צורת הבריאה היא צורה של נשמה וגוף, וייצר את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים, הקב"ה יצר את האדם, מחד עפר מן האדמה, ומאידך נפח באפיו נפש חיה, רוח חיים, נשמת חיים, חלק אלוה ממעל, זהו ציור יצירת האדם. ובררנו שזה לאו דוקא בעשיה כן, [כי הפסוק מצד פשוטו מדבר בעשיה אולם רומז גם בעליונים, כמו שכתו' בשל"ה, שמדבר בתחתונים ורומז בעליונים, והפסוק בפשטות מדבר בעשיה] אבל אותה הבחנה קיימת גם בנקודה יותר עליונה.

בלבבי משכן אבנה

והפיה אותה בגוף, בבחינת מפליא לעשות, זה גשמי וזה רוחני, והשי"ת הרכיבם.

אולם באמת מצד הפנימיות, בכל דבר שרואים ששני דברים נכללים ומחוברים, אם בשרשם הם היו נפרדים לא היה שייך לאחד אותם. כי אם מצד העצמיות שלו הוא נפרד, לא שייך לחברו, כי כל נקודה בכל שלב, היא עוד גילוי של השורש. וכאשר יש התאחדות, הרי זה גילוי שבשורשם הם אחד, אלא שנפרדו, והחיבור שיש להם הוא גילוי מהשורש שלפני ההתפרטות.

א"כ ברור הדבר, שנשמה וגוף, שזו צורת כל הבריאה, בשורשם הם מאוחדים. ואף שהם נפרדים לזמן, שהגוף הולך לקבר והנשמה עולה למעלה, אבל מצד טבע היצירה זה אינו כך, אלא רק מצד כי ביום אכלך מות תמות הוא כן, וגם זה הוא רק זמני, שהרי בתחיית המתים תחזור הנשמה בגוף. נמצא שבהכרח שהגוף והנשמה בשורשם הם אחד, אלא שמצד התפיסה שלנו היום אנו תופסים אותם כשנים.

ובאמת זה גופא היה הנסיון של אדה"ר, האם לאכול מעץ החיים או עץ הדעת, שאם היה אוכל מעץ החיים, היה מתגלה שהנשמה אחד עם הגוף, בבחי' יום שכולו שבת, שזהו המצב

לעצמו, יש כביכול את הקנאה של שמים וארץ.

נמצא א"כ, לפ"ז שטעם הדבר שהאדם נברא משמים וארץ כדי שלא תהא קנאה, אין הכונה רק לחלוק את הדברים בשוה, אלא הוא בא לגלות את נקודת המעמקים של ביטול האני, ששם לא שייך קנאה. וכאשר האדם מגלה את הגילוי של ביטול האני, נגלית לו בחי' אין עוד מלבדו, וממילא אין מקום לקנאה, כי אין את האני שדורש שכל דבר ישתייך אליו ויתפס אליו, כי רק מצד האני יש חילוק בין שמים וארץ, אבל מצד נקודת הפנימיות אין שום קנאה.

נקודת המיתה היא ההבחנה שהנשמה והגוף הם שנים / התחיה היא חזרתם לאחד / הקבורה והכליון ראשית התיקון כי בלה ונעשה מיש לאין.

ובאמת כבר ברמח"ל באדיר במרום מרומז הדברים, שנשמה וגוף זה לא שני דברים, אלא דבר אחד, אלא שהתפיסה העליונה בדבר נקראת נשמה, והתפיסה היותר תחתונה בדבר נקראת גוף. כלומר, לא כפשוטו שיש נשמה שהיא מציאות רוחנית, ויש גוף שהוא מציאות גשמית. וכמ"ש ויפח באפיו, שהשי"ת לקח את הנשמה

בלבבי משכן אבנה

והגוף הם שני דברים, זה חלק ממיתה, כי מאן דנחית מדרגיה מיתה קרינן ביה, ועצם התפיסה שהגוף הוא לא חלק מהנשמה, זו גופא ההורדה שלו ממעלתו, מחיותו. ב, המיתה השלימה שהיא התפרדותם, שהגוף הולך לקבר והנשמה עולה למעלה.

ארז"ל שלח תשלח אפי' מאה פעמים, כן הדבר מות תמות, ריבה מיתות הרבה, כי כאשר נתפס שהנשמה והגוף הם אחד, אין מציאות של התפרדות, אבל כאשר נתפס תפיסת ההבדלה וההפרדה, ההבדלות הולכות ומתרחבות עד עלמא דפירודא הגמור, כי יש הגדרת בריאה של נפרדות, ויש הגדרה של יצירה של נפרדות, עד עשיה של נפרדות, מות תמות, ריבה מיתות הרבה, וכל התפרדות היא בחי' של מיתה. והתפרדות זאת, היא גופא הקללה שנוצרה בנקודת החטא, דעת דהבדלה, זה גופא המות תמות.

אבל באמת צריך לדעת, שבעצם ההתפרדות היא רק מצד החיצוניות, אבל מצד הנקודה הפנימית שבה, יש בזה גופא את התיקון הגמור. בחי' 'ממכה עצמה מתקן רטיה' [לא רק בחי' 'מקדים רפואה למכה' שהיא לא הקדמה חיצונית, הקדמה בזמן, אלא ממכה עצמה] היינו עצם המכה היא

שלאחר התחיה. כי רק אחר 'ביום אכלך ממנו', שהתחבר לדעת, דעת דהבדלה, לכן נתראה אצלו הדברים שהחומריות היא ענין בפ"ע, והרוחניות ענין בפ"ע. וממילא כאשר זוהי התפיסה שלו, אז יש את המהלך ש'ביום אכלך ממנו מות תמות', היינו פירוד בין הנשמה והגוף. כלומר, יש התפרדות של הנשמה והגוף, מחמת שהתפיסה שלו היא שהנשמה והגוף חלוקים זה מזה. אולם אילו היה אוכל מעץ החיים, היתה נגלית לו בחי' אחדות נשמה וגוף, ואם הם אחד אין הפרדות. ורק מכיון שאכל מעץ הדעת, ותפס את הדבר בצורה של הבדלה, ממילא הנשמה והגוף כל אחד לעצמו, ולכן ביום אכלך ממנו מות תמות.

מובא בספרים הק' שאלה, הרי אדה"ר חי אלף שנים, [ורק נתן ע' שנה לדוד המלך] ומדוע לא מת בו ביום, הרי אמר לו השי"ת ביום אכלך מות תמות. ולדברינו, המות תמות ביאורו, שבהכרח שהגוף והנשמה יבאו לידי פירוד. כלומר, התפיסה הזאת שנותנת את נקודת ההבדלה, זהו גופא המיתה. אלא שבהתראות של ההתפרדות הגמורה זו המיתה הגמורה.

ולפ"ז הבן את כפל הלשון מות תמות, שהם שני שלבים בנקודת המיתה. א, עצם התפיסה שהנשמה

בלבבי משכן אבנה

גופא הרפואה. ולעניננו, עצם ה'מות תמות' הוא התיקון לאכילת עה"ד.

בירור הדברים: הפסוק אומר בקהלת, אין שלטון ביום המות, והבעש"ט מפרש אל תקרי אין אלא אין, היינו שהאין הוא שלטון ביום המות, שהשלטון של יום המות הוא לא שלטון של יש, אלא של אין. כי ביום אכלך ממנו, כתוב כאן, שביום אכלך, מתגלה היום מיד נקודת האין, כי המות תמות היא נקודת ההתפרדות, וההתפרדות גופא מגלה את נקודת האין. 'ממכה עצמה מתקן רטיה', הנקודה של המיתה היא גילוי האין, מכיון שהמות הוא בכל יום, כי בכל יום אדם אוכל מעץ הדעת, כמ"ש אדה"ר, אכלתי ואוכל עוד, זה לא ענין של מרידה, אלא שא"א לצאת לגמרי מעץ הדעת, אלא אפשר רק באחוזים, אולם לא לגמרי, והבן ש'אוכל' נקרא עצם כך שהנפש טועמת את הדברים בלבוש שבה, זהו אוכל. וכאשר הנפש טועמת כל דבר ע"י כח הדעת שבה, זה נקרא אוכל, ולכך מכיון שהוא אוכל בכל יום, אזי בכל יום מתגלה נקודת המיתה מחדש. ומכיון שאין שלטון ביום המות, נמצא שבכל יום שולט האין. זהו גופא מה שכתוב ממכה עצמה מתקן רטיה. כי האין הוא תיקון הכל.

נרחיב ונבאר את הדברים. בעצם האחדות של הנשמה והגוף היא גופא גילוי האין. שכמו בכל זוג בין דוכ' ונוק', המזווג שלהם הוא אין, כי מצד האין הכל אחדות ואין נפרדות, כן הדבר כשאומרים שהנשמה והגוף הם אחד, זו לא תפיסה של שני יש, אלא מצד האין, שמצד כך הם באמת נכללים זה בזה. כי רק כאשר האדם מדבק את עצמו ביש, אזי יש הבדלה שהנשמה נתפסת לעצמה והגוף נתפס לעצמו. משא"כ האין היא אותה נקודה שמגלה שהנשמה והגוף הם אחד.

נמצא, שיש שני אופנים איך לגלות שהנשמה והגוף הם אחד. א. אילו היה אוכל תחילה מעץ החיים ולא מעץ הדעת, אז לא היה יורד לתפיסה שהם נפרדים, אלא היה מגלה מתחילה שאינם אלא אחד. זו תפיסה אחת איך מגלים את האין, את האחדות.

ב. היה לו בחירה לאכול מעץ הדעת, שבעצם בזה הוא בחר, ואז הוא התחבר לדעת של הבדלה, והתחבר ליש, והתגלה שהנשמה היא נשמה לעצמה, והגוף הוא גוף לעצמו, אלא שאף שאנו תופסים עכשיו אותם כשתי תפיסות עצמיות, אבל בעצם מיד נתגלתה כאן נקודה של אין, כי ממכה עצמה מתקן רטיה. ודבר זה נגלה במה

בלבבי משכן אבנה

שאנו רואים שמיד אחר המיתה הגוף הולך וכלה, ומתגלה מיד האין ששולל את היש. נמצא שבמיתה עצמה מתגלה מיד נקודת האין, וזה גופא ה'ממכה עצמה מתקן רטיה'. ובעומק, כי כל הכח להחיות את המתים הוא רק מאותה נקודה שעצם החיות היא אין ולא יש, שעצם התפיסה של הדבר היא אין ולא יש. ולכן הגוף הולך ומתכלה, כלומר הוא נהפך מיש לאין, ואזי מתגלה השורש שנותן את המקום לחיבור, האין שהולך ומתחדד בהתכלות של הגוף. וכאשר יושלם גילוי האין תהיה תחיית המתים, שאזי תתגלה אחדות גמורה בין הנשמה והגוף, אחד.

מלוח מלכא היא אחיזה בנקודת האין של השבת, וזוהי התחיה.

ארז"ל אבר אחד יש באדם ולוז שמו ומשם תחיית המתים, [שמאידך מצאנו שהוא שם של עיר של דוברי אמת, ולכן לא מת בה אדם, וזו אותה בחינה של הפך המיתה]. וכתוב בספה"ק, שאבר הלוז ניזון מסעודת מלוח מלכא, ולכן המלוח מלכה הוא שורש של תחיית המתים. טעם הדבר, כי לאחר צאת השבת, לאחר האחיזה שבשבת, יש את הליווי של המלכה. היינו נקודה של הרושם של שבת. מצד השבת בעצמה יש לנו אחיזה ותפיסה בקדושה

של השבת. וכאשר השבת יוצאת, מעיקרא דדינא מותר במלאכה, מ"מ יש קדושה של מוצ"ש, ואצל כל אחד לפי עניינו, אבל נשאר רשימו של שבת, והיא נקודת האין שלא מסתלקת. מה שמסתלק במוצ"ש, היא הנקודה של היש שנתפס בשבת, שהיא בחינת הדין וההלכות שבשבת, שהיא הקדושה הממשית של השבת, וזה מה שמסתלק. אבל הנקודה הפנימית של השבת, שהיא נקודת האין של השבת, זה מה שנשאר במוצ"ש, וזוהי הסעודה של דוד מלכא משיחא. ובדקות היא יותר גבוהה משבת עצמה, כי בשבת יש לנו אחיזה מצד היש שבשבת, אבל במוצ"ש יש לנו את האחיזה בשבת כאשר היא מסתלקת מהלבושים שלה, היא הולכת, ואזי אנו נשארים רק בנקודה הפנימית שהיא האין של השבת. ומצד החיבור לנקודה הזאת, האבר שניזון מאותה נקודה של גילוי האין הוא לוז, ומצד זה, הגוף הולך ומתכלה, אבל נקודת האין לא יכולה להתכלות ולא תתכלה. ולכן אבר הלוז אינו מתכלה.

הנשמה והגוף שניהם מגיעים לאין, הגוף בלה, והנשמה בדביקותה באין.

אבל כל זה הוא מצד הגוף, שהגוף מיד בשעת מיתה הולך ומתכלה, אבל

בלבבי משכן אבנה

הגוף יגיע לאין מצד הביטול שלו המוחשי, והנשמה תגיע לאין מצד הבירור אחר בירור של ילכו מחיל אל חיל. [חוץ מאלו שח"ו לא יקומו, רק לדראון עולם, רח"ל] אלו שיזכו לקום בתחיית המתים, הם אלו שבין הנשמה ובין הגוף שלהם הגיעו לבירור שלהם, לברר את היש מהאין. הרי ששניהם צריכים לחזור לאין, אלא שיש מהלך מצד הגוף, ויש את המהלך מצד הנשמה.

סוף דבר, בכל עולם ועולם הנשמה לא יכולה תמיד לדבוק בנקודת האמת לאמיתה, כי החיות רצוא ושוב, פעם הוא מתחבר לנקודת האמת ופעם הוא נופל, ולעולם יש לאדם תנועה, אלא שנקודת התנועה צריכה ללכת ולעלות, ואזי הנפילה הקודמת לא חוזרת אלא יותר בדקות. ממילא הרצוא יותר גבוה.

בסוד והחיות רצוא ושוב (יחזקאל א, יד), ונקרא קטנות וגדלות, וכמו ששמעתי ממורי בזה סוד הצמצום שהוא מניה וביה, וסוד ג' רישין, ודפח"ח.

כאן יש עוד נקודה להבין את התנועה, הרצוא והשוב, הקטנות והגדלות. באמת כאשר סבורים שהתנועה היא תנועה גמורה, והקטנות והגדלות הם שני דברים נפרדים,

הנשמה, העבודה שלה חוזרת לנקודה של לפני חטא עה"ד, ואזי יש לה עבודה לברר את נקודת האין ע"י נסיון להתחבר לנקודת האמת כמות שהיא. כלומר, קודם החטא היה לאדם נסיון להגיע לאין מצד עץ החיים, או מצד עץ הדעת ואז יגיע לאין מצד ביטול הגוף, כי הגוף מגיע לאין מחמת הביטול שלו. אבל הנשמה כאשר היא יוצאת היא עולה לג"ע, שם היא צריכה להגיע אל האין מצד הילוכה מחיל אל החיל, וכשם שיש נסיונות כאן בעוה"ז, גם כאשר הנשמה עולה למעלה יש לה את הגוף בערכין שלה ואת הנסיון בערכה.

שהרי אדה"ר קודם החטא היה בג"ע, ושם גופא היה לו את הנסיון. וכן גם כאשר האדם יוצא מן הגוף וחוזר לנשמה בג"ע [לפחות בשב"ק, כל אחד לפי עניינו], חוזר לו הנסיון של אדה"ר קודם החטא, אולם לא ממש כלפני החטא, שהרי גם הנשמות נפלו מחמת החטא, אלא חוזר לה הבחירה לנסות להתחבר לאין מצד הנקודה הפנימית שלפני החטא. ומצד מקומה בג"ע היא לא יכולה לחזור לחטא בעשיה, כי היא בלי גוף. ואז יש עבודה לנשמה להדבק באין ביתר שאת וביתר עז, עד שתהא תחיית המתים, ואז גם הנשמה וגם הגוף יגיעו לאין.

בלבבי משכן אבנה

כנ"ל. והוא גופא היה החטא של קין כאשר הרג את הבל, שלא דיבק את עצמו להנקודה של הבל, של אין, ותפס את היש. וכן מורה השם קין, לשון קנין של דבר חיצוני, שיש בו אחיזה ותפיסה.

וזוהי מציאות הקללה נע ונד תהיה בארץ, שהוא תופס את התפיסה כשני דברים, או כשני דברים לגמרי נפרדים שזו בחי' של נד ממקום למקום, או בחי' של נע כלומר נפרדות לא החלטית, אבל עדיין יש כאן התנענעות.

זו הבחינה של התנועה והתנודה. שכאשר יש אחיזה באין כמות שהוא, אין לא תנועה ולא תנודה. רק כשיש תפיסה של יש, מיש ליש שייך תנודה ממקום למקום, וכן מיש לאין ומאין ליש היא תנועה, אבל כאשר מבינים שהאין והיש הם אחד, אלא שפעם דבקים בהבחנה שבאין כאין, ופעם דבקים באין בהבחנה של יש. אין תנועה החלטית, כי מצד התפיסה המוחשית שהיש הוא מאין אולם לאחמ"כ האין נפרד מהיש, א"כ זו תנועה בין שני דברים נפרדים, משא"כ כאשר האין והיש בבת אחת ומתנועעים מההשגה העליונה של אין, להשגה התחתונה של היש, זוהי נקודת תנועה דקה ולא תנודה.

הרצוא והשוב הם שני דברים, הגוף והנשמה הם שני דברים, אזי התנועה יותר קשה. כי לא סיפא רישא ולא רישא סיפא, ההתדבקות ברצוא זו בחי' אחת, וההתדבקות בשוב זו בחי' שניה, האדם עובר מדבר לדבר, וזה נפרדות.

בקין כתיב נע ונד תהיה בארץ, נע הוא נענוע באותו המקום, ונד הוא ממקום למקום, כלומר, בשניהם אין עמידה שלמעלה מהתנועה, אלא שיש תנועה באותו מקום, ויש תנועה ממקום למקום.

בעומק, הבל היא אותה נקודה של אין, אין שלא נתפסת. כי דבר שלא חשוב, הוא לא נתפס, הוא אין, למעלה מהתפיסה. וכשקין הרג את הבל, היינו שניתק את עצמו מהחיבור אל האין, והוא בעומק חטא עה"ד והעמקתו.

ארז"ל שאדה"ר שאל את קין מה נעשה בדינך, א"ל עשיתי תשובה ונתפייסתי עם קוני, ואדה"ר אמר לו, לא ידעתי עד כמה כחה של תשובה. בפשטות תופסים שאדה"ר לא ידע שתשובה מועילה, ולמד מקין שכן מועילה. אבל בעומק, חטא אדה"ר וחטא קין הוא אותו חטא, אדה"ר היה לו בחירה האם לאכול מעץ החיים ולהדבק באין, או לאכול מעץ הדעת, ולגלות את המהלך של האין דרך היש

בלבבי משכן אבנה

אם הצמצום לא מיניה וביה, אזי זו בחינה של תנועה, ואם הוא מיניה וביה באותו מקום הוא סוד של תנועה קלה.

כן הדברים כלפי הקטנות והגדלות, הרצוא והשוב, הנשמה והגוף, שהכל מקביל בעצם אחד לשני. כאשר לא משיגים את סוד הצמצום, היא תנועה קשה, שכאשר אדם נמצא בגוף קשה לו לחזור לנשמה, כי הוא תופס את זה כשני דברים נפרדים, ולכך המעבר מאחד לשני זה תנועה קשה. כי בשלמא בנפילה מגדלות לקטנות הרי היא תנועה של ירידה בלי התאמצות. אבל העליה והיציאה מהקטנות לגדלות, שתופס שצריך לצאת ממקום למקום, קשה לו לעבור את העליה הזאת, ואז האפשרות של הרצוא הולכת ומתרחקת ונפחתת.

אבל כאשר תופסים שהקטנות והגדלות הם אחד, אין כאן תנועה קשה, אלא יש כאן תנועה קלה בלבד, ואז האופן של ההתדבקות ברצוא ושוב קרובים הרבה יותר זה לזה.

נמצא שסוד הקטנות והגדלות תלוי בסוד הצמצום, כי עד כמה שהצמצום הוא ממש כפשוטו, ויש נקודה של נפרדות, אזי ההתאחדות היא קשה.

נמצא, שלעולם נקודת התנועה קיימת בנפש האדם, כי בכל עולם ועולם יש בחי' נשמה וגוף שבאותו עולם, כמו שאמרנו. אבל כאשר סבורים שהצמצום לא מיניה וביה, כלומר שיש מהלך של נפרדות החלטי, אז מגיעים לתנועה, ולא תנועה דקה. כי תופסים את זה כשני דברים, שאם יש כאן בורא אין כאן נברא, ואם יש כאן נברא אין כאן בורא. וזוהי תנועה החלטית. כי כאשר תופסים שהשי"ת לא נמצא ח"ו בחלל הפנוי, כביכול יש תנועה שבאותו מקום אין שניהם נמצאים, אבל כאשר מבינים שבאותו המקום נמצאים שניהם, כמ"ש לעיל בארוכה, זה הוא סוד התנועה. כלומר, נעים באותו מקום איך לתפוס את הדבר, פעם דבקים בנקודה שאין עוד מלבדו כפשוטו, ופעם דבקים בתנועה שיש נבראים, וזוהי לא תנועה אלא תנועה דקה. מפני שהכל באותו מקום, לית אתר פנוי מיניה. אבל עם זאת, ההתחברות לנקודה של אין עוד מלבדו כפשוטו, והנטיה להתחבר ללהיפך, שיש אני ויש נברא, התנועה הזאת מהמצב הזה להמצב הזה, זה גופא הנע, התנענעות דקדושה. כאשר מבינים שהצמצום הוא מיניה וביה, אז יוצאים מהתנועה לתנועה קלה.

בלבבי משכן אבנה

וכפי שבעל התולדות מסביר בשם הבעש"ט, שזה תלוי בצמצום מיניה וביה, כלומר אין הבדל בין התפיסה של הנפרדות של הנשמה מן הגוף, להתפיסה של הנפרדות של הנשמה והגוף מהאלקות, שכאשר מבינים שהצמצום הוא מיניה וביה, אזי הנשמה והגוף אין בהם נפרדות, וכן הנשמה והגוף מהאלקות אין בהם נפרדות, הכל אחד.

סוף דבר, אי"ז אחדות רק בין נשמה וגוף בלבד, אלא אחדות פשוטה אחת שאין עוד מלבדו.

וזהו סוד ג' רישין, שבפשטות נראה שיש ג' רישין, כנגד עולמות נשמות אלקות, אולם בעומק כפי שנתבאר הכל אחד, וכל שלשת הראשים נגדלים כאחד.

אבל כאשר מבינים שהאחדות היא גם לאחר הצמצום, וזה כהדין קמצא וכו', אז גם הנשמה והגוף נתפסים כאחד, ואז יש את ההתכללות.

אבל צריך לדעת שאין התכלית 'לאחד' את הנשמה והגוף בלבד, אלא התכלית היא לגלות שהנשמה והגוף אחד ממש שאין בהם פירוד כלל, ואזי מגלים את הנקודה שאין פירוד בשורש הצמצום, ואין עוד מלבדו ממש.

כידוע שיש עולמות, נשמות ואלקות. וכאן מדבר הבעש"ט הק' רק מעולמות ונשמות, מנשמה וגוף, אולם בעומק הם גופא הדברים באלקות שהכל אחד, עולמות נשמות אלקות, שמצד גילוי האלקות נגלה שהנשמה והגוף אחד, ואזי נגלה ששלשתם אחד.

ה. אסתכל קוב"ה באורייתא וברא עלמא (זה"ק ר"פ תולדות ופ' תרומה דף קס"א:)
 המחשבה הוא כמו ספר, שאומר מה שראה בספר, כן אומר מה שרואה במחשבתו,
 וכמדומה לי שזהו ששמעתי הפירוש אסתכל קוב"ה באורייתא וברא עלמא, שהתורה
 מחכמה נפיק, ר"ל מה שראה שמחשבתו כביכול רוצה שיברא, זה הדבר ברא. (לקוטי
 אמרים דף ד.)

בלבבי משכן אבנה

בבחי' 'מה הוא אף אתה', וכמ"ש
 'הדבק במדותיו' ומכיון שכל הבריאה
 הם מדות, נמצא שכל מה שמדברים
 הוא רק במדותיו. ומכיון שהוא ומדותיו
 חד, וכשם שהוא לא מושג כן מדותיו
 לא מושגות, לכך ברור הדבר שלא
 מדברים בו ית', ולא במדותיו כמות
 שהן, אלא רק ביחס ללמוד מה היא
 העבודה שמוטלת עלינו. זהו יסוד בכל
 הדברים, שלעולם כל הנדון הוא רק
 ביחס מה העבודה שלנו.

לגופו של ענין, כאן מבורר
 שהסתכל באורייתא וברא עלמא היינו,
 שהסתכל במחשבתו וברא, וכפי
 שבורר, לא מדובר איך הוא ברא את
 העולם, אלא ביחס להעבודה שלנו,
 כלומר שהצורה של ההסתכלות שלנו,
 צריכה להיות באופן שלא כמסתכל על
 ספר מבחוץ, אלא שהאדם יסתכל
 כביכול בו בעצמו במחשבתו, וזה
 הספר שלו שמשם הוא קורא את הדבר.
 והרי שזו הסתכלות פנימית.

ידוע שכל דבר יש לו שורש,
 ונתבונן בכח הראיה, הן של העינים והן

כשם שהסתכל בעצמו כן ברא בעצמו.

עומק הדברים, כשאדם מסתכל
 בספר, הרי שהוא מסתכל בדבר שחוצה
 לו, ומבואר כאן שהמחשבה היא כמו
 ספר, והסתכל קוב"ה באורייתא וברא
 עלמא, היינו שכשהשי"ת ברא את
 העולם, הוא הסתכל כביכול בחכמתו
 שהיא הספר, ולא בדבר שחוצה לו
 ממש.

פשוט וברור, שהשי"ת הוא א"ס
 ולית מחשבה תפיסה ביה כלל, ואנו לא
 מדברים בו ית'. וכבר נת' שכל
 הדיבורים שנמצאים בספה"ק, הם רק
 בירור מצד 'מה הוא אף אתה'. כלומר,
 מצד עצמותו ית' אין לדבר, כי לא
 ידעין ולא נדע, לית מחשבה תפיסה
 ביה כלל. א"כ כל הדברים שנתבארו
 בספה"ק כשמדברים כביכול ממנו ית',
 אין זה בעצמותו, אלא שכל מה שיש
 לנו בבריאה, הוא רק גילוי מצד רצונו
 ית' שנעבוד אותו, וכאשר כתוב בתורה
 כביכול מה הוא ית' עושה, זה בעצם
 גילוי מה רצונו שאנו גם נעשה כן,

בלבבי משכן אבנה

בשורש של ההסתכלות שהיא הסתכלות פנימית. ולכאן כיצד יכולים לכלול זאת, שהרי הסתכלות בעצמו היא הסתכלות פנימית, והסתכלות בספר היא חיצונית, ובפשיטות היא חלוקה מהסתכלות בעצמו, והאיך יתכן לכלול אותם?

כאן נגלה הסוד של הסתכל באורייתא וברא עלמא, שכשם שה'הסתכל באורייתא' אין הכונה שהאורייתא נפרדת ממנו ח"ו, כי קוב"ה ואורייתא חד הוא, ולכך ביאורו שהסתכל במחשבתו ולא החוצה. כך גם ה'ברא עלמא', שהישראל הוא שורש היש של העולמות כנ"ל, הוא גם חד עם קוב"ה. נמצא שהסתכל באורייתא וברא עלמא, שניהם יש להם כחי' אחת, גם ההסתכלות וגם הברא שניהם אינם חוצה לו, הוא לא הסתכל בדבר שחוצה לו, ולא ברא דבר שחוצה לו.

זהו הסוד של כהדין קמצא דלבושיה מיניה וביה. כלומר, שורש הבריאה שהיא ההסתכלות, לא היתה בדבר שחוצה לו אלא בו ית', וגם הפעולה שנוצרה מההסתכלות, נוצרה מאותה הבחנה של ההסתכלות, ולכך היא לא יצרה דבר שחוצה לו, אלא הויה פנימית שנשאת מאוחדת בא"ס.

של עיני השכל שהוא כח ראיית הנשמה. הרי כח הראיה של האדם יונק את חיותו מההסתכל באורייתא וברא עלמא, שהוא שורש הראיה של הנבראים, מצד ה'מה הוא אף אתה'. כלומר, שורש הראיה של הנברא הוא מצד הסתכל באורייתא וברא עלמא. ואם אנו מבינים שמצד שורש הראיה, הראיה היא לא בדבר שהוא מחוץ לאדם, אלא כביכול כמו שהסתכל במחשבתו, ולא בדבר שחוצה לו.

נמצא א"כ שביחס לעבודה שלנו צריך לדעת, ששורשה הסתכלות כמות שהיא, היא הסתכלות לדבר שהוא פנימה, ולא הסתכלות לבחוץ.

זו הבחי' שכתוב באבות הקדושים שלמדו כל התורה כולה מעצמם, כלומר ששורש ההשגה בתורה, הוא לא ביחס לנקודה של הסתכלות החוצה, אלא מעצמו שבו, ממנו למד תורה. כלומר, שקבל את התורה בכח ההסתכלות בפנימיות של עצמו. ומשם היתה ההשגה שלהם בתורה הק'.

כשמבינים את הדבר, גם כשמגיעים לענפים שיש הסתכלות כביכול בחיצוניות, בספר, שמסתכל על דבר שחוצה לו. צריך לכלול את הענף בשורש. כלומר, לכלול את ההסתכלות בספר שבפשיטות היא נראית כחיצונית,

בלבבי משכן אבנה

בירור הדברים, כל ענף הוא גילוי של המהות שממנה הוא מתפשט, ואם מצד השורש אנו רואים שההסתכלות לא היתה חוצה, א"כ גם הדבר שהתפשט לא היה חוצה. כלומר אילו השורש של הדבר היה חוצה, בוודאי שגם ההתפשטות היא חוצה, ויתר על כן, אם ההתפשטות היתה חוצה, מוכרח הדבר שגם ההסתכלות בשורש תהא לחוץ, בשביל שהיא תהיה שורש לדבר שהוא חוץ. אבל כאשר אנו אומרים שהסתכל באורייתא הוא לא לחוץ, אלא הסתכלות פנימה בעצמו כביכול. א"כ נתגלה, שכביכול גם הברא עלמא הוא לא חוצה. נמצא, שמצד התפיסה הזאת, הסתכל באורייתא וברא עלמא, היינו, שכל דבר ודבר שהשי"ת ברא הוא למעשה עדיין כלול בו כלפני הבריאה. ואף שהתחדשה הבריאה, אבל הנבראים נכללים בו ית'.

ובעומק, עצם ההתראות של הנפרדות זה חלק מהפן של ההתכללות, כי מה שתופסים דבר בהסתכלות של נפרדות, בעומק הוא רק חלק מהצורות של ההתכללות. שכשם שבאורייתא יש הרבה אופנים של צירופים, כמו שכותב הרמב"ן בהקדמתו לתורה, שהתורה שנמצאת בידינו בצורת התחלקות של האותיות, הוא רק פן אחד של התורה,

ויש בה עוד הרבה פנים. והפן העמוק הוא כמו שכתבנו לעיל, שיש את הגילוי של משיח, שיגלה שכל התורה היא אחדות פשוטה, ואעפ"כ מאידך יש את הפן של ההתחלקות. אבל בעומק כשם שהפן של האחדות מגלה אחדות, גם הפן של הצירופים זה בעצם אחדות, עוד פן של אחדות. כי התורה כפי שהיא נמצאת בשרשה במקורה, וגם כשהתפשטה בלבושים של גשמיות, שמים וארץ חומריים וכו', מ"מ התורה בקדושתה קיימא, וכתוב בתורה המילה 'ארץ', כתוב כאן שהארץ והעפר הוא כהדין קמצא דלבושיה מיניה וביה, ואף שלכאן הוא שם של גשמיות, אבל בעומק קוב"ה ואורייתא חד, וגם המילים שמדברים על דבר חומרי, וכל ביטויי הגשמיות שכתובים בתורה, הכל מאוחד בו ית"ש.

וכשם שבאורייתא אפי' הלשונות הגשמיים ביותר הם נכללים בו ית', כך גם התוצאה בפועל, הגשמיות בעצמה, נכללת בו ית'. ואין לנו דבר שנפרד. זהו העומק של הדברים שכתוב כאן שלא הסתכל בדבר שחוצה לו, בספר, אלא הסתכל במחשבה שלו.

וזו הבחי' שמעצמו למד תורה, כלומר בבחי' זווג מיניה וביה, שכשאנו מבינים שהתורה והאדם זה דבר אחד

בלבבי משכן אבנה

כל הנבראים, הכונה מצד שהם השורש של היש, לכן הם משיגים את ההתכללות, אף שגם שאר הנבראים נכללים, אלא שהם לא מסוגלים להשיג את המהות של ההתכללות. ומה שכתוב כהדין קמצא, זה על כל הנבראים ולא רק על ישראל. ומה שכתוב כי חלק ה' עמו, קוב"ה ואורייתא וישראל חד, בירור הדברים, ששאר האומות תופסים א"ע כיש החלטי, לעומתם הישראל, שמשיגים שהיש שלהם הוא יש שנכלל בו ית', ישראל תופסים שגם שאר האומות וכל הנבראים כלולים, הם כהדין קמצא דלבושיה מיניה וביה, כי הוא נאמר על כל הנבראים, אלא ששאר הנבראים לא משיגים את זה, עד שתהא התכללות בגילוי לכולם לעת"ל, משא"כ ההשגה עתה יכולה להיות רק בישראל, אבל בעצם זו הסתכלות על כל הנבראים כולם.

נמצא א"כ, שכאשר משיגים שכל הנבראים כולם הם בחי' של הסתכל בעצמו, ולמד מעצמו, הרי הוא גילוי נפלא, שהאדם כולל את התורה ואת הנבראים במקורם.

ההסתכלות היא תנועה

כשכתוב הסתכל באורייתא וברא עלמא, עצם הנקודה של הסתכלות היא

ממש, זהו גופא ביאור אומרם שמעצמו למד תורה.

אם תופסים שה'הסתכל באורייתא' היא הסתכלות חיצונית, א"כ מה שנולד מההסתכלות הוא גם חיצוני, וא"כ יש שלשה דברים, קוב"ה, ואורייתא, והברא עלמא, 'הסתכל', הוא השי"ת, ו'אורייתא', זה דבר שני, ו'בריאת העולם', הוא דבר שלישי. אבל כשיודעים שההסתכלות היתה פנימית, א"כ גם הבריאה שנבראת על ידה היא באחדות אחת עם השי"ת. נמצא שהתפיסה של קוב"ה ואורייתא וישראל חד, זוהי גופא התפיסה של מעצמו למד תורה. היינו שבעצם לומד את עצמו, ובעצם לומד כביכול את השי"ת, כי הוא חלק אלוך ממעל, ואין שום תפיסה של פירוד מה'. זהו העומק המושג של התורה.

תוקף הדברים, כאשר מבורר שעצם המציאות של שורש הבריאה, שהוא הסתכל באורייתא, ועצם ההתפשטות של הברא עלמא, אי"ז חוצה לו, אלא כביכול כהדין קמצא דלבושיה מיניה וביה, זה מורה על כל עומק המציאות של הבריאה כולה, שאין נקודה של נפרדות.

ואף שאומרים קוב"ה ואורייתא וישראל' חד, ומשמע שרק ישראל ולא

בלבבי משכן אבנה

אלא כאחדות. ב. להבין שהיא אחדות החלטית, שאין בה נקודה של תנועה.

שתי התכללויות, התכללות המקום. וביטול ההסתכלות.

ובעצם יש כאן שתי תנועות במאמר חז"ל, ההסתכל באורייתא תנועה אחת, וברא עלמא תנועה שניה. וכן מצד העבודה של התכללות יש שתי כלליות של תנועות. כלומר, יש בחי' של התנענעות של ראייה, ויש בחי' של התנענעות שנבראו נבראים.

בירור החילוק בין שתי המהויות של ההתנענעות. יש התנענעות שהיא יותר קרובה לשורש, ויש שהיא יותר רחוקה מהשורש. שהרי גם מצד סדר הבריאה, קודם היה הסתכל ואח"כ הברא, הראשונה יותר קרובה לשורש ויש בה פחות תנועה, והיא ההסתכל. והשניה היא יותר רחוקה מהשורש, והיא הברא. החילוק בין ההסתכלות להברא, שהעינים אף שהם מתנועעות הם מתנענעות במקומם מהכא להתם מהתם להכא, אבל העין עצמה נמצאת במקומה. משא"כ מצד התפיסה של "ברא", יש כאן כביכול תנועה ממש של התנענעות ממקום למקום. ואף שביארנו שההתנענעות היא בתוך מציאות האחדות, כן אנו מוצאים גם באדם אחד שיכול לנענע כל גופו

נקודה של תנועה, אפי' כשאדם מסתכל במחשבתו, ומתבונן מה הוא חושב ומה נמצא במחשבתו, יש כאן תנועה מיניה וביה. ואע"פ שזה מיניה וביה, מ"מ סוף כל סוף יש כאן נקודה של התנענעות פנימית בתוך הנפש, אחרת לא שייך מושג של הסתכלות.

נמצא שמצד התפיסה החיצונית יש ג' בחינות. קוב"ה ואורייתא והנבראים, והם נפרדות ח"ו. אבל מצד ההסתכלות הפנימית הכל אחדות, אבל עדיין שייך תנועה בתוך האחדות, שכשם ששייך תנועה בתוך האדם עצמו אף שהאדם הוא אחד, אבל הנפש מתנענעת בתוך רצונותיה, ובזה היא מתנענעת בתוך עצמה. כך אפי' שכללנו את הברא עלמא ואת האורייתא, עדיין שייך שיהיה מציאות של תנועה. ופשוט שמצד הבורא ית' עצמו לא שייך שום תנועה, אלא שמצד ההשגה של המקבל אף שמרגיש את האחדות עדיין הוא מרגיש תנועה. ברור הדבר. שאי"ז השגה שלימה של אחדות, אלא היא רק שלילה של נפרדות גמורה. כי אילו אדם תופס שהכל אחדות עמו ית' באמת, אזי לא שייך שום נקודה של תנועה, של הסתכלות.

נמצא, שיש כאן שני שלבים כיצד כוללים את הנבראים ואת התורה במקורם. א. לא לתפוס אותם כנפרדות

בלבבי משכן אבנה

השגה, ראייה ברורה. משא"כ בחושך, האדם לא מסתכל, כי הוא לא רואה. וכן גם כביכול כשאדם מתבונן בעצמו, שייך הסתכלות. מפני שהאדם חושב שהוא משיג את עצמו, וזו גופא תנועה של הסתכלות. ההסתכל באורייתא, אף שהסתכל בעצמו, יש בזה תנועה מיניה וביה. ההשגה שהוא משיג את עצמו, זו גופא ההסתכלות. אבל כשאדם כולל את נפשו בו ית', כשם שהוא ית' לא מושג, כן אינו יכול להשיג את עצמו. [שהרי עצם הדבר שהנברא הוא חלק ממנו ית' הוא דבר לא מושג, אלא היא אמונה גמורה, שהנבראים הם חלק ממנו ית'.] שכשם שהוא ית' לא מושג, כך גם הנבראים לא מושגים. וממילא אין מציאות של הסתכלות.

הרי שההתכללות של ההסתכל הוא לבטל את עצם המושג של ההסתכל, ואפי' שמדובר בהסתכלות פנימית, כי עצם המציאות שיש הסתכל, היא אותה נקודה שהאדם חושב שיכול להשיג, ולזאת, ההתכללות שהיא ביטול ההשגה, מבטלת את ההסתכלות לגמרי.

עיניו משוטטות בכל, היינו כלליות הנבראים בכל יכול.

ברור הדבר, שההסתכל באורייתא יש בו בחי' של ראייה. ובראייה עצמה יש ראייה גשמית ויש עיני השכל, עיני

ממקום למקום אף שהוא אדם אחד. משא"כ בעין הרי הגוף עומד במקומו והעין עצמה לא זזה ממקומה, אלא שהאישונים שבעין מתנענעים, נמצא שהתנועה היא באותו המקום.

מצד העבודה שהיא מתתא לעילא, הסדר הוא שקודם כוללים את ה'ברא עלמא' שהיא התנענעות ממקום למקום, ואח"כ כוללים את ה'הסתכל' שהוא התנענעות מקומית.

נבאר את הדברים, ההתנענעות ממקום למקום, היא אותה התכללות בשורש. 'ברא' הוא לשון לבר, לשון לחוץ. כאשר תופסים שיש מציאות של מקום, שייך התנענעות ממקום למקום. אולם אי' בספה"ק, שמקום הוא לשון קיום, שמקיים את הדבר. וא"כ, כאשר נתפסת אצל האדם הנקודה הפנימית שהמקיים של כל דבר הוא אחד, אזי אין התנענעות ממקום למקום. כי עצם כח המקיים לא משתנה ממקום למקום, ולכך לא שייך תנועה, זוהי ההתכללות הראשונה [מתתא לעילא] של ההתנענעות ממקום למקום של הברא.

עתה נבאר את ההתכללות השניה של העין, של ה'הסתכל'. עומק ענינה, לבטל את המושג הסתכל, כי עצם ההסתכל הוא תנועה. בירור הדברים. ההסתכל נובע מאותה נקודה שיש

בלבבי משכן אבנה

הכל לא מושג. וזוהי הבחי' של "רוח אלקים מרחפת על פני המים", וכן הבחי' של 'לשוט בארץ', שאין כניסה וחיבור בדבר, כי הדבר עצמו לא מושג, רק משוטט בכל ללא חיבור. וזו הבחי' של משוטטות, ולא מחוברות בדבר. כי בעצם ה'משוטטות' היא נקודה שרואה את הכל, וממילא אין ראייה.

ברור שזה משל, והנמשל שראיה של הכל בעצם לא נקראת ראייה, כי אין רואים כלום, ולפ"ז יש לבאר את הבחי' שכולם נסקרים בסקירה אחת. זו בחי' של הבטה בדבר אבל בסקירה אחת, וכפי מה שבררנו, אין הכוונה שהוא רואה את כל הפרטים בבת אחת, בוודאי שה' הוא כל יכול, אלא שעומק הדברים הוא, שמביט עליהם באחדות פשוטה, שהם חלק ממנו. [ואף שבודאי שגם הפשט הפשוט נכון, אלא שכתבנו את נקודת עומק הדברים.] ולפ"ז 'עיניו משוטטות בכל' הכוונה, שהוא תופס אותם כ'כל', לא כחלק אלא כביכול בבחינה של 'כל', לשון כלות, שהוא הכל, שזה מצד המציאות של השי"ת, שהוא נקרא כל יכול. אולם גם זה רק בערכינו ולא מצדו ח"ו.

נמצא, שההסתכל יש בו שתי בחי', א. הסתכלות בבחינת חלק, נפרדות, ואזי רואים את זה ולא רואים את הדבר השני. ב. הסתכלות שזה שם של

הנשמה. הנה כתיב, ארץ אשר עיני ה"א בה מראשית השנה עד אחרית שנה, ומאידך כתיב עיני ה' משוטטות בכל. ולכאור' צ"ע שאם משוטטות בכל, לשם מה צריך עיני ה"א בה מראשית השנה וכו'? בפשטות הפסוק משמע שעיני ה' דוקא בארץ ישראל, אולם מהפסוק של עיני ה' משוטטות בכל, משמע שהעינים משוטטות כביכול בכל, ולא דוקא בארץ ישראל.

בירור הדברים. מצד הגשמיות רואים כאשר העין לא ממוקדת על דבר אחד, היא לא רואה כלל, כי כאשר יש פיזור של הראיה, לא רואים כלום, וצריך דייקא למקד את הראיה בדבר כדי שיתראה. כשכתוב 'משוטטות בכל' היינו שלא רואים כלום, שמכיון שרואים את הכל, לא רואים כלום. וזהו הביאור שמשוטטות בכל. והבן שמצד התפיסה שהראיה היא השגה ואחיזה נאמר, ארץ אשר עיני ה"א בה, שעד כמה שיש לו אחרית וראשית זה לא עיני א"ס, כי זו נקודה של השגה, שכביכול מתלבש בה עיני ה', בראיה ממוקדת, ולכן יש בה השגה, ויש ראשית ואחרית. כי זה בבחי' של ראייה של התבוננות והשגה, שרואים את זה ולא רואים את זה.

אבל מצד הבחינה של משוטטות בכל, אין התחברות אל שום נקודה. כי

בלבבי משכן אבנה

הגילוי של הגהינם יותר גבוה, כי הוא מקום ששוללים שם. אלא שמצד החיצוניות, הכח של הגהינם הוא לשלול את העבירות. אולם זהו רק מצד ההתפשטות של כח השלילה. אבל מצד השורש, העומק של כח השלילה הוא לשלול את הנבראים בעצם, ולגלות שאין עוד מלבדו, וזה מתגלה מכח גהינם ולא בג"ע. כי בג"ע כל צדיק וצדיק יש לו 'ש' עולמות, בחי' של אחיזה, של תפיסה. נמצא ששם זה שורש של שם של חיוב, והיכן מתגלה שם של השלילה? בגהינם. גהינם בגימטריא חק, היא הבחי' של חוקה חקקתי ואין לך רשות להרהר אחריה. כי היא אותה בחי' ששוללת כל השגה שלנו, זה חק. חק מהותו שאין בו נקודה של השגה. והיא החקיקה הראשונה שיש בנבראים, החקיקה ששוללת כל דבר. מצד התפיסה החיצונית, חק, היינו שהנברא אין משיג בו טעם, ואין לנברא בו השגה ותפיסה. אבל בעומק, כיון שכל הבריאה היא בחי' של טעמים נקודות וכו', א"כ דבר שנשלל ממנו הטעם, בעצם הוא בא לגלות את כח השלילה בשורשו. וזהו כח שנתגלה בגהינם, כח ששולל את הנבראים, אלא שמצד החיצוניות הוא כשביל לשלול את העוונות. אבל מצד הפנימיות, הוא הכח ששולל את הנבראים ומגלה שאין עוד מלבדו.

שלילה. כמו שכבר זכרנו, שכל דבר, מצד היש שבו הוא הגדרה של שם של חיוב, ומצד השלילה הוא שם של שלילה. ולעניננו בענין הראיה, מצד ההשגה, ההסתכלות היא הסתכלות של חיוב, אבל מצד הסתכלות של השלילה, הוא גילוי שבעצם לא שייך להסתכל.

וזו הבחי' המובאת בספה"ק שמלאך המות "מלא עינים", וכן מה שכתוב באיוב שהיצר הרע בא 'משוט בארץ', היינו שהוא בא מתוך הבחי' של משוטטות בכל. היצר הרע הוא אותה בחי' שלכאור' יש בה את ההבחנה של הבדלה, שמסתכל על המעשים השלילים שבאדם, בכדי שיקבל עליהם עונש. אבל בעומק הכח של היצר, הוא הכח של שלילה. כי המצוות זה דבר חיובי, והעבירות הם שלילה והעדר, כמו שהאריך המהר"ל בזה. ולכך הוא נקרא מלא עינים, שכולו עין, ורואה הכל, וא"כ זו הסתכלות של שלילה. ונבאר להלן את עומקם של דברים.

עומק הדברים. בגהינם מתגלה שכל דבר הוא שם של שלילה ולא של חיוב. ובעומק, נקודת הגילוי של הגהינם יותר גבוהה מהגילוי של הג"ע. כתוב בזהר ומובא בספה"ק שהצדיקים עוברים בגהינם לפני שנכנסים לג"ע. בפשטות, כשביל לתקן הרשעים. אבל בעומק,

בלבבי משכן אבנה

שבא לגלות שכל הנבראים כולם לא היו ולא נבראו. כלומר, הוא בא לגלות שהכל הוא בחי' של משל, וכשם שהמשל הוא לא נקודה עצמית, רק משל אל הנמשל, כן כל הנבראים הם משל להנמשל שהוא השי"ת בעצמו. והם נכללים בו ית', כהדין קמצא דלבושיה ביה וביה.

הסתכל באין שבתורה, וברא לית אתר פנוי מיניה.

זו הבחי' שלכל דבר יש הבטה מצד השלילה, וההבטה מצד החיוב, לפ"ז נבין את מאמר חז"ל שהסתכל באורייתא וברא עלמא, אפשר לתפוס אותו בתפיסה של יש, או בתפיסה של אין. בתפיסה של יש, יש נבראים. אבל כאשר תופסים את זה בנקודה של שלילה, הסתכל באורייתא, היינו בבחי' של שער הנ', בהאין שבתורה, כמ"ש בשם הבעש"ט שהסתכל כביכול באותה נקודה של עיניו משוטטות בכל, לגלות שאין נקודה של נפרדות, אלא הם חלק ממנו ית', והכל נכלל בו ית' לגמרי.

ואם השורש של ההסתכל באורייתא הוא הסתכלות של שלילה, בהכרח שהברא עלמא הוא ברא של שלילה. כי השורש הוא שורש אל הענף, וכשם שהשורש הוא הסתכלות של שלילה,

זהו העומק שהיצר הרע הוא השטן והוא מלאך המות, שמביא את האדם לגהינם. ולכן כתוב כשהלך לחפש את איוב, ה' אמר לו שיתבונן באיוב, השמת לב, ואז אמר השטן 'משוט בארץ באתי', כי כל מהותו של איוב, היא בחינה של שלילה, כי עצם היסורים באים למרק, לשלול. וזו גופא הבחי' של משוט בארץ. כלומר, השורש של איוב, הוא בחי' של שלילה. ולשוט בארץ היינו לשלול את הדבר. בחי' משוטטות, כנ"ל.

וכן זו הבחי' שאומרת הגמ' שהיה נותן פרוטה ולא היה מבקש את העודף, כי הוא לא דבק בדבר, אלא שלל ממנו את כל הדבר. שכאשר אדם נותן מטבע ומבקש עודף, היינו מחובר לפרוטה שניתנה, אלא נשאר לו ממנה רק חלק. אבל כאשר נותן אותה ולא רוצה עודף, הוא שולל את ההתחברות שלו לדבר, וזו הבחי' של איוב.

וזו הבחי' שכתוב בגמ' ב"ב על איוב, מה אתבונן על בתולה עי"ש, ועומקם של הדברים, כי הוא היה למעלה מהתפיסה של הראיה, ולכך אין כאן נקודה של התבוננות, כי אין כאן אחיזה ותפיסה בדבר. וזו הבחי' שלפי אחד מהמ"ד, איוב לא היה ולא נברא, הגם שכתוב בספר איוב איש היה וכו', הכונה היא שאיוב היה דבק בגילוי

בלבבי משכן אבנה

כל דבר נכלל בו ית' ואין דבר שחוצה לו.

מצד התפיסה שהסתכל הוא דבר שחוצה לו, ממילא הברא עלמא זה עוד יותר חוצה, אבל מצד העומק הפנימי, ההסתכלות באורייתא היא הסתכלות בו ית', בחכמתו ית', וגם הברא עלמא זה חלק ממנו ית'.

זה העומק שכתוב שהתורה קדמה לעולם אלפיים שנה, עומק הדברים, אלף לשון פלא ומופלא, כמ"ש במופלא ממך אל תדרוש, היא אותה נקודה שאין בה השגה. ולפ"ז אלפיים זה פעמיים פלא, היינו שיש פלא כיצד יש פלא. הפלא הראשון זה דבר שאנו אוחזים שיכול להיות מושג, והוא לא מושג, ולכך זה מופלא. שיש דבר שמושג, ויש דבר שאינו מושג, ולכך הוא נקרא פלא. אבל שני פעמים פלא היינו עצם סוד הבריאה, שמה שמגדירים שיש דבר שהוא פלא, זה גופא הפלא, שהרי מגדירים שדבר פלא ביחס לכך שיש דבר שיש בו השגה, ויש דבר שהוא פלא שהוא לא מושג, ואומרים שדבר זה מושג ודבר זה לא מושג. והדבר הלא מושג נקרא פלא, ולפ"ז הפלא של הפלא היא אותה נקודה שאומרת שאין דבר שהוא פלא, כי שום דבר לא מושג. זוהי בחי' אלפיים שנה שקדמה לעולם, לגלות את

גם הענף הוא שורש של שלילה, ואז מתגלה שהברא עלמא, זו הגדרה של שלילה ולא של חיוב.

ברא עלמא, הוא ברא עולם שדרכו כל הזמן מתראה הנקודה כיצד לית אתר פנוי מיניה, וכיצד אין עוד מלבדו. כל זה הגדרות של שלילה. לית אתר פנוי מיניה, ואין עוד מלבדו, הגדרות ששוללות שיש דבר שנפרד ממנו ית'.

הברא עלמא היא אותה נקודה שיצרה התפשטות, לגלות כיצד אין אופן של דבר שנשלל מהמציאות שלו ית'.

אלו בעצם עומק הנבראים כולם, שאין עוד מלבדו, הנבראים נכללים בו ית', ושורש הבריאה הוא לגלות כיצד כל דבר שנראה שנפרד ממנו ית', איך הוא נכלל בו ית'. כלומר הוא בא לשלול את האופן ששייך נפרדות ממנו ית'.

זהו שהסתכל באורייתא וברא עלמא, הוא הסתכל באורייתא בהבטה כיצד אין דבר שנפרד ממנו, וברא עלמא מצד התפיסה שבדבר שאפי' דבר שהוא נראה בחוץ, לבר, בעצם הוא נכלל בו ית'. זהו העומק של הדברים, נמצא שכתוב כאן שהסתכל הוא שהסתכל על המחשבה שלו, א"כ הברא הוא כביכול גם בו. והוא הגדרה להגדיר את כל הנבראים, כיצד

בלבבי משכן אבנה

כשם שהוא לא מושג, כך ההסתכלות לא מושגת, וכן כל הבריאה לא מושגת, וכל מה שיש לנו בידיעה, היא ידיעה ברורה אחת, שאין עוד מלבדו. שמציאות השי"ת נמצאת, ומה שגילה לנו ע"י התורה הק' אנו מאמינים, אבל להבין לתפוס ולאחוז, אין לנו אחיזה בשום דבר, וכשם שהוא לא מושג, כך גם ההסתכלות לא מושגת, וכן הברא לא מושג. וא"כ ההסתכלות היא גילוי של אין עוד מלבדו, והברא הוא גם גילוי שאין עוד מלבדו.

ואין לנו אחיזה ותפיסה, רק בידיעה הברורה שיש את מציאותו ית', ושאנחנו נכללים ונדבקים בו ית'. ובדקות יותר, רק בידיעה שיש מצוי.

השם של השלילה, בבחי' קדמה לעולם. בבחי' איוב לא היה ולא נברא, שהוא גילה מהות שאין עולם, וזו הכונה שהתורה קדמה לעולם. כל נקודה של קדמה לעולם, בעומק זה לא ענין של זמן, כי הזמן התחדש בעולם. אלא שכתובה כאן נקודה שהתורה קדמה לעולם, היינו נבראים שדרכם התגלתה לנו הנקודה של קדמה לעולם, כלומר שיש כח ששולל את העולם.

ודרכם התגלתה הנקודה של האין עוד מלבדו, של אתה הוא עד שלא נברא העולם, והתגלה בעומק יותר שאין מקום לפלא, כי הכל מופלא, הכל לא מושג, זהו העומק של קוב"ה ואורייתא וישראל חד. שבעצם אין לנו השגה ואין לנו תפיסה, כי הכל נכלל בו ית'.

ט. שמעתי מן הרב המנוח (המוכיח) מו"ה יעקב יוסף הכהן זללה"ה, ששמע מן אא"ז [הבעש"ט] זללה"ה שאמר: לפעמים יש שהעולם עומד במעלות הרוממות, ולפעמים העולם עומד במדריונות תחתונות, ועתה שאני בעולם, העולם עומד במדריונות הרוממות. עד כאן לשון המהור של אא"ז זללה"ה. (דגל מחנה אפרים פ' בלק)

בלבבי משכן אבנה

שהרוממות של הצדיק יותר עליונה, כך גם העולם יותר ברוממות. נמצא אם כן, שכפי גודל מדרגת הצדיק, כך מדרגת הרוממות שבעולם.

ובהגהה למטה מביא ביאור הדגמ"א על דברי הבעש"ט "דכשיש צדיק וחכם מנהיג בדור, והעולם כרוכים אחריו ודבקים בו, אזי כולם נעשים חכמים, כי הכל הולך אחר הראש, וגופא בתר רישא גרירא וכו'. ישראל אותיות לי ראש, והיינו שאז הם בבחינת ישראל במעלת הרוממות, כשיש להם ראש ומנהיג, ויעקב הוא עקב היינו כשאין להם ראש ח"ו, ואז העולם במדרגות תחתוניות".

הרי שמה שהעולם ברוממות ע"י הצדיק, הוא דווקא כאשר הדור נכרך אחרי הצדיק, וכמו שמבואר הרבה בספרי התולדות ועוד ספה"ק, שאז ההארה הפנימית של הצדיק, משפיעה בדרך פנים בפנים אל המקבל, ולא דרך אחוריים. כמ"ש בתניא שאם אינו דבוק בצדיק מקבל ממנו דרך אחוריו, כלומר אף עם העולם לא נכרך אחרי הצדיק,

חומר איסור ההפשטה בפשטות.

קודם שנפתח בביאור מאמר זה נקדים הקדמה לבל תבא טעות תחת ידינו. יש לך לידע שכל מה שכתבנו להפשיט את הצדיק וכל הברואים וכדו', היינו רק בעצם פנימיות הנפש, שהוא אור היחידה, אור האלקות. אולם למעשה ח"ו לעשות כן, וזה ח"ו גובל בכפירה בתוה"ק. ואין לנו שיור רק התורה שהיא נשמת חיינו, וכל התנתקות ממנה מר ממות, למי שזכה להרגיש טעמה המתוק. ושלימות ההפשטה תהיה רק לעת"ל בימות משיח ואילך, ואזי תתגלה תורה חדשה, כאמרם תורה חדשה מאתי תצא, שהיא תורה דשלילה, שהיא חד ממש עם הא"ס בגילוי.

הנה מבורר כאן בשם הבעש"ט, שיש מציאות שהעולם נמצא במדרגה של רוממות, ויש מציאות שהעולם נמצא במדרגה יותר תחתונה. בפשיטות, כפי גודל ההארה של הצדיק, כך גודל הרוממות. ברור הדבר, שהרוממות היא לא נקודה אחידה, שיש רוממות ויש שפלות. אלא ככל

בלבבי משכן אבנה

פב"פ, וא"כ כיצד מבואר בגמ' שזו המעלה של אינו יודע למי נותן, הרי לכאור' חסר בזווג?

כאן מתגלה הנקודה שיש מהלך שלמעלה מהזוג של פנים בפנים. כלומר, מצד התפיסה החיצונית, פנים בפנים הוא המעלה, והאחור הוא החסרון. אבל מצד התפיסה היותר עמוקה, האחוריים, החושך, הסתר, יש בהם בחי' יותר עליונה. כי כאשר המקבל מקבל פב"פ מהצדיק, ומכיר שהוא מהצדיק, מחד יש כאן מעלה שהוא מחובר יותר למעיין ויונק ממנו, אבל מאידך, יש כאן מסך המבדיל בינו ובין השי"ת, שהוא מקושר בנפשו או בשכלו [כל חד בדרגה דיליה] אל שורש ההשפעה, למקור של הצדיק, וחי' זה יכול להיות מסך בינו להשי"ת. אבל כשהוא לא כרוך אחריו, ומקבל מאחוריים, הוא לא מכיר שההשפעה באה משם. מחד מצד החיצונית יש חסרון, כי הוא מתרחק ממקור ההשפעה, משורש חיותו. אבל מאידך, מצד השורש הפנימי, אין לו ממוצע שמקשר את ההשפעה בינו לבין השי"ת.

ובודאי שאפשר ליפול לשבירה שחושב שכל ההשגה היא עצמית ולא מאף אחד, אבל מצד העומק של השורש הפנימי של הדבר, כאשר הוא

סוף כל סוף ההארה מושפעת, אלא שאיננה בגילוי ממש, אלא בצורה של אחוריים, שמקבלים ולא יודעים ממי מקבלים. כלומר, פנים בפנים זה מהלך של מקבל שידע ממי הוא מקבל, וכאשר מגדירים שמקבלים מאחוריים הכונה שהם לא יודעים ממי הם מקבלים. וכן ערך ההארה הולכת ונפחתת.

יש כאן נקודה עמוקה. בפשיטות, כאשר מקבלים מהצדיק פנים בפנים הם יודעים ממי מקבלים, וכאשר הם לא כרוכים אחרי הצדיק, מקבלים ממנו רק דרך אחוריים, ואינם יודעים ממי מקבלים. והנה מצינו בדברי חז"ל לענין צדקה, שהמעלה הגדולה היא צדקה בסתר, שנותן ואינו יודע למי נותן ומקבל ואינו יודע ממי מקבל. והיא נתינה בסתר. נמצא שבפשיטות, פנים בפנים הוא גילוי, ואחור באחור הוא העלם. אבל מצד ההעלם שלמעלה מהגילוי, הסתר הוא נקודה למעלה מנקודת הגילוי.

יש להבין הרי הצדקה היא זווג, כמ"ש שיש שם הוי"ה בנתינת הצדקה, המטבע הי' והיד היא הו', וה' אצבעות של הנותן והמקבל הם שתי ההי"ן, וא"כ לכאור' יש כאן זווג של הנותן והמקבל, ועד כמה שזורק לאחוריו, ואינו יודע למי נותן, לכאור' חסר כאן מעלת הזוג

בלבבי משכן אבנה

מכיר שההשפעה היא מהבורא, אין לו מסך המבדיל בגילוי בנפש שימנע את ההתקשרות, נמצא שהקבלה מהצדיק, היא יותר גבוהה כשהיא בהעלם.

וזהו עומק כוונת הגמ' גדולים צדיקים במיתתם יותר מבחייהם. כלומר, מיתתם היא אותה נקודה שיש העלם לצדיק ואין גילוי. אף מי שהיה מקושר לצדיק בחיים חיותו, אך כשנסתלק מן העולם יש בחי' אחוריים, ואף שמבואר בספה"ק שיצייר מול פניו את דמות דיוקנו, מ"מ אי"ז מוחשי כנקודת החוש של עין הרואה. סוף דבר, יש כאן איזושהי נקודה שהפכה מפנים לאחוריים, מגילוי חושי לנקודה יותר נעלמת. ק"ו מי שלא הכיר את הצדיק, הוא יכול לקבל כאן נקודה של השפעה יותר עליונה, כלומר, העצמיות של ההשפעה לא יהיה לה מסך המבדיל שיקשר את ההשפעה למקור חוץ מהבורא.

זוהי הבחי' של גדולים צדיקים במיתתם יותר מבחייהם, כי כאשר הצדיק הוא בחייו, אף שהוא עצמו תופס שההשפעה ממנו ית', סוף כל סוף כיון שהמקבלים [הטועים] תופסים שהוא הכח המשפיע, אז הם הופכים אותו למסך המבדיל בעצם התפיסה שלהם שככה הם רואים אותו, ובהכרח שהם מורידים אותו לשם. כי סוף כל

סוף יש להם זווג איתו. משא"כ כאשר הצדיק עצמו נסתלק, וממילא המקבלים כבר לא יכולים להתקשר באותה מדה כאשר התקשרו בחייו, אזי הם כבר לא מושכים אותו אליהם, והוא עצמו יכול להתכלל יותר בשורש, נמצא א"כ, שהנקודה של ההעלם של הצדיק יותר עליונה מהנקודה של הגילוי. הן לצדיק הן למקבלים.

ובעומק יותר, נקודת ההתקשרות לצדיק באופן של ביטול ואין, היא יותר עליונה מההתקשרות שנדמה לאדם שמבין מהות הצדיק.

כתיב, הצדיק אבד ואין איש שם על לב, הצדיק האמת בחי' משה שבכל דור ודור, הוא נקרא עבד ה', עבד בע', וכאשר הוא נתכלל בהשי"ת הוא הופך להצדיק אבד בא', והופך מעבד לאבד. בבחי' במתים חפשי, חפשי מן המצוות, כי בטלה ממנו העבדות, והע' שהיא בחינת נקודת העבודה לכלול את הע' כוחות שבנפש, כולם נכללים בא', אלופו של עולם. ואז הצדיק אבד, לא רק שהוא נאבד מהמקבלים, אלא שהעצמיות שלו נתפסת כמציאות של אבידה, גם כלפי עצמו. הצדיק אבד, ואין איש שם על לב, אל תקרי אין אלא אין כמו שייסד הבעש"ט, וממילא אין שם על לב, שכל זמן שהיה הצדיק חי, הוא היה בבחי' של עבד, וכן בבחי' של

בלבבי משכן אבנה

הצדיק בבחי' יש, אבל כשתופס אור הצדיק בביטול ואין, אזי מבין שאין מיתה שייך כלל בצדיק, בחי' יעקב אבינו לא מת, ורק אם תאמרו שיש בחי' אחרי מותי, אזי השחת תשחיתון ח"ו, אך כשתאמינו שאור הצדיק חי וקיים, מקבלת הנשמה והגוף הארה אמיתית, והתכללות אמיתית בו ית' כרצונו. אולם מ"מ יש הארה למעלה מכך שהוא האין המוחלט, השתוות גמורה, שאין שם שום נאצל ולא שום נברא כלל.

ארז"ל מכה אשר לא כתובה בתורה זו מיתת צדיקים. עומק הדברים, הרי הסתכל באורייתא וברא עלמא, ולכאור' איך יכול להיות דבר שלא כתוב בתורה, הרי לכאורה עד כמה שהוא לא כתוב בתורה, אין אותו בבריאה. ובפשטות י"ל שלא כתוב בגילוי אלא בנקודה יותר נעלמת בתורה. וביותר עומק, לא כתובה בתורה היינו שהיא כתובה בתורה בבחי' של לא, בלא שבתורה. כמ"ש הרמב"ן שיש נ' שערי בינה חסר אחד, ומשה רבינו קבל רק מ"ט. אבל הנ' לא נברא, וזו גופא המכה אשר לא כתובה בתורה שהיא עצם שער הנ'. ולפי מש"כ בזהר שכל הקללות שבתורה הם בעצם ברכות, א"כ המכה אשר לא כתובה בתורה היא אותה נקודה שאין בה את ההסתכל

יש מצד המקבלים שהיה נראה להם שיש השגה חושית בו, ואז ממילא נתפס אצל המקבלים כבחי' של יש. אבל כאשר הצדיק אבד, הוא הפך ממציאות חושית למציאות נעלמת, שהמציאות החושית נעלמת מהמקבלים. ולפ"ז ביאור הלשון הצדיק אבד, שהוא כלל את השבעים כחות במקורם, באין, בו ית', ואז ואין שם על לב, המקבלים מקבלים ממנו אין, השימה של הלב שלהם נתפסת באין ולא ביש, זהו העומק של המציאות של הצדיק אבד ואין איש שם על לב, צריך לשים את האין של הצדיק על הלב, ולא את היש של הצדיק. וכאשר יש כאן את האין אז מקבלים את ההשפעה מרשה, ממנו יתברך שמו.

נמצא א"כ, שיש מהלך אחד של היש של הצדיק, ומאידך יש את המהלך של האין של הצדיק. כאשר הצדיק נמצא בעולם, מחד יש כאן גילוי חושי, שגם הגוף יכול לקבל אותו, כי הגוף משיג את החוש. אבל מאידך, הנשמה מקבלת פחות בנקודת הפנימית, כי יש כאן מוחשיות של גשמיות, של נברא. וכאשר הצדיק נסתלק, אז השעבוד של החומר של הגוף של המקבלים לא יכול להתבטל לאין, אבל העומק של הנשמה יכולה לקבל יותר במיתה מאשר בחיים. ובעומק יותר, כל זה רק כשתופס את

בלבבי משכן אבנה

לא כמו המשל הגשמי, שהרטיה והמכה הם שני דברים נפרדים, וע"ז ארז"ל שממכה עצמה, היינו מהעצמות של המכה, מזה גופא מתקן רטיה. שהוא משתמש עם המכה להרטיה. ובעומק המכה עצמה היא גופא הרטיה.

ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה, ארז"ל כל זמן שהצדיק בעיר, הוא הודה הוא זיוה, יצא צדיק מן העיר, פנה זזה פנה הודה. מחד כשהצדיק נמצא בעיר, יש הודה זיוה והדרה, הוא הודה וכו', אבל כאשר פנה זיוה פנה הדרה, ואזי האדם נשאר לבדו. מצד השבירה האדם לבדו וח"ו יכול ליפול, אבל בעומק בדד ינחנו, ויכול להגיע ליותר יעקב לבדו, ונשגב ה' לבדו ביום ההוא.

כל זמן שהצדיק נמצא בעיר, יש כאן נקודת התעסקות איתו, מחד להתעסק איתו מצד הקדושה לינוק, ומאידך יש מצד הס"א עשיו ששונא את יעקב על הברכות, אבל כאשר יש הסתלקות של הצדיק, מתגלה נקודת האין, ושם זה השי"ת, אין מקום למלחמה והכל שלום ושלוה. ואף שנקודת השלום היא עצם אור הצדיק יסוד עולם, בחי' שלום, וכאשר מתגלה אמיתיות ההתקשרות לצדיק, בבחי' אין, שהמתקשר בטל כאין לאור

באורייתא וממילא איננה בברא עלמא, אלא היא נמצאת במקורה, בשרשה שקדמה להסתכל, ובודאי קדמה לברא עלמא.

מכה אשר לא כתובה, היא כתובה בצורה של לא, זוהי מיתת צדיקים, שכאן מתגלה האין ולא מתגלה היש, זה מתגלה בצורה של לא כתובה. הכתב יש בו אחיזה וחוש, אבל הלא כתובה היא אותה נקודה, שההתחברות אליה היא בצורה הנעלמת ולא בנקודת החוש, אין כאן במה להאחו.

זהו בעצם שורש פנימיות הקללות, שעד כמה שזה מכה אשר לא כתובה בתורה, זה חוזר להיות עצמותו ית' ולית אתר פנוי מיניה. כאשר יש חיות יש עצמיות וגילוי, ואף שמחד לא טבועים בחומר, אבל מאידך אין את הגילוי של אין עוד מלבדו. אבל מאידך כשיש את המכה אשר לא כתובה בתורה, וממכה עצמה מתקן רטיה, המכה היא אותה נקודה ששוללת את הדבר, וכמ"ש לעיל, שמ"ש כהדין קמצא דלבושיה מיניה וביה, זה בעצם מקביל לאמרם ז"ל ממכה עצמה מתקן רטיה. כי העצמיות של המכה היא גופא הרטיה, המכה היא סילוק היש, וגילוי האין, וזו גופא הרטיה.

בלבבי משכן אבנה

הצדיק, אזי יש באמת שלום, כי מאיר אור הצדיק כשמש בצהרים, צדיק בעיר הוא יחוד קוב"ה ושכינתיה. מ"מ למעלה מכך יש אור שלמעלה מן יחוד קוב"ה ושכינתיה, שהוא אור האריך שלמעלה מן היחוד, כי היחוד בסוד קו הנכנס ברשימו, משא"כ אור האחד שורשו באור א"ס שמחוץ לחלל, הנקרא אור א"ס שקודם הצמצום, ושם השלום המוחלט. כי בין קוב"ו ח"ו נראה ששייך פעמים פירוד. משא"כ באור א"ס שהוא עצמיות אחת, אין שייך פירוד כלל, והיא עצמיות של שלום.

כשמבינים את העומק של הדברים, זהו השורש שמוזכר כאן בבעש"ט, שכאשר הצדיק נמצא העולם נמצא במדרגה העליונה, וכאשר הוא לא נמצא העולם במדרגה התחתונה. כידוע שכל דבר מתהפך, כתר מלכות, חכמה יסוד וכו', מצד המלכות עצמה, בפשיטות היא נקודה בלבד, שלמטה מן היסוד - צדיק. אבל מאידך לית לה מגרמה כלום, מצד הלית לה וכו', יש כאן מהלך שהיא בעצם האין של הצדיק, שהיסוד של הצדיק הוא מתחתיה והיא על גביו.

מכה אשר לא כתובה, היינו לא ניתנה להכתב, מפני שהיא אותה נקודה שאין בה אחיזה. ובעומק, מיתה של

דבר, כלומר שיש בו ממשות ובא לידי ביטול, כי מצד תפיסת העצמיות של האין לא שייך מיתה, ורק עד כמה שיש את החכמה תחיה את בעליה, אז יש מהלך של הנני הולך למות. עד כמה שהצדיק במהלך של חכם, ראש, הכל הולך אחר המחשבה, אחר החכמה, שהוא כח ההנהגה שבמוחין. ומצד כך נמצאת בחינת החכמה תחיה את בעליה, ומצד זה יש מהלך של הנני הולך למות. אבל מאידך, עד כמה שהמציאות היא אין, באין אין מיתה, אין פירוד, אלא יש רק מציאות של אחדות בו ית'.

כאשר הצדיק מאיר בהארה של יש, בעצם הוא מכניס את העולם לעולם של תמורות, כי כל זמן שהוא בעיר, שנמצא בעיר, בהתעוררות, בגילוי, הוא הודה הוא זיווה, אבל כאשר מגיע מהלך של העלם, פנה זיווה פנה הדרה. ומי שמקושר לצדיק בבחי' של יש, בבחי' של חכמה, [שהיא בחי' נה"י דכתר] יש לו עולם של תמורות, כי ברגע שחלקי הנה"י שבצדיק יורדים או נופל ממדרגתו, [כמ"ש במקובלים שהנה"י שבכתר נופל לז"ת] הוא יורד ונופל איתם, וכשהוא עולה הוא עולה איתם, כל המציאות שלו היא מציאות של תנודות, וכיון שאין דבר שעומד על מקומו, שהרי סוד הבריאה הוא סוד

בלבבי משכן אבנה

להשאר תמיד במהלך של אבידה. אולם אין הכונה אבידה מצד התפיסה שיש בה סימנים ויש לה תובעים, אלא מצד אותו מהלך בבחי' של זוטו של ים, דבר שאין לו סימנים, שהוא עצמיות של דבר שאין לו ביקוש, ואז מתגלה המהלך של ענין ההפקר, שעומק עניינו דבר שיד הנבראים לא נגעה בו.

הנה כתיב השמים שמים לה', הכל שייך לבורא עולם, ובגמ' ברכות אמרו, על מה שכתוב והארץ נתן לבני אדם, כאן לפני ברכה כאן לאחר ברכה, שלאחר ההמשכה לשון הברכה, אזי יש בעלות לנברא כביכול, מחד יש בזה גילוי של סוד הברכה, אבל מאידך יש כאן עוד רשות כביכול חוץ מהשי"ת.

קודם ברכה, קודם המשכה, הכל שייך לה', משא"כ אחר ברכה יש כאן נגיעה של נברא, שיש לו בעלות, וכאילו כביכול מגביל את ה'. הרי בעצם הכל שייך להשי"ת, וכאשר מתגלה מהלך של אבידה, שהיא אבודה ממנו ומכל אדם כמ"ש בגמ', כלומר שהיא אבידה בעצם, [כי אם אינה אבודה מכל אדם היא רק אבידה חלקית, כלומר שנעלמת האחיזה הפרטית של הנפש, והוא בחי' "אין" חלקי, אבל לשאר הנבראים יש בה אחיזה. משא"כ] כשיש מהלך של זוטו של ים, שאבודה ממנו ומכל אדם, בזה

התנועה, עולה מעלה מעלה ויורד מטה מטה כמ"ש בהגר"א. נמצא שהוא חי חיים של תנודות. אבל אם האחיזה והתפיסה של דבר, הם בעולם של האין הגמור, [חג"ת דכתר ולמעלה] שהוא עולם שאין בו תמורה, מפני שלית לה מגרמה כלום, ולכך זהו עולם שאין בו תנודות. כי התנענעות נובעת מחסר ורצון להשלמה, אבל כאשר התפיסה של המציאות היא לית לו כלום, א"כ אין כאן מהלך של מילוי, ואין מקום של תנועה.

זהו המהלך העמוק של הצדיק אבד ואין איש שם על לב, מצד היש, אבידה היא מציאות של שלילה, כי מציאה הוא לשון גילוי, לשון צא, ויש כאן יציאה לפועל הגורמת לאחיזה, ולכך האבידה היא נקודת ההעלם, נקודה של שלילה. אבל זה לעומת זה, שכמו שיש אבידה של שלילה, כך יש אבידה של קדושה. ובעצם, סוד האין הוא סוד האבידה, כמ"ש ברמח"ל באדיר במרום, שאבידה היא אותה נקודה שהמאור מתכלל בשרשו והוא נעלם, ואין לו גילוי. כאשר הדבר מתכלל בשורש, כלומר שחזר ממהלך של בפועל למהלך של בכח, ואזי הוא הוגדר כאבידה. וכאשר מחפשים את נקודת האין, אז האבידה היא גופא החזרה לאין, החזרה מהפועל להכח, מהיש לאין. המהלך העמוק הוא,

בלבבי משכן אבנה

אין, [הארה בלשון מושאל] כלומר שהוא מגלה מהות האין, לא רק בעצמיות שלו, אלא בכל הנכונים כולם. אזי כולם נכונים ונכללים באותה נקודת האין, זהו מיתת צדיקים מכפרת.

כל הענין של כפרה הוא הפיכה מיש לאין, בחי' של ביטול וזוהי גופא הכפרה. כי הממשות של הדבר היא הנפרדות ממנו ית', והגילוי של האין זוהי ההתדבקות חזרה בהשי"ת, זוהי עצמיות הכפרה. וכאשר הצדיק מגלה, כלומר שתופס את עצמו ואת הבריאה כולם כאין, הוא מגלה בהם את הבחי' של אין, ואז מיתת צדיקים מכפרת.

ארז"ל שקולה מיתת צדיקים כחורבן בית אלקינו, וכשם שבחורבן הבית יש בחי' שנולד משיח, כן מיתת צדיקים היא גילוי של משיח. כמ"ש בגמ' בכתובות, נצחו אראלים את המצוקים ונשבה ארון הקודש, עליונים בוכים ורוצים את רבי, והתחתונים בוכים ורוצים את רבי, וכאשר הצדיק נפטר מן העולם, כתוב בגמ' שיש כתות כתות של מלאכים ששמחים ואומרים פסוקים של שמחה. הרי שמחד בעוה"ז יש בחי' של אבל ועצבות, ומאידך בשעת פטירת הצדיק, בעליונים יש מהלך של גילוי של שמחה, ומצד המבט של ההתחלקות, בארץ מתגלה העצב,

יש גילוי שהנברא אין לו אחיזה ותפיסה, הדבר נכלל בחזרה במקורו בשרשו, הוא אבוד, אין בו תפיסה.

זוהי בעצם אבידה דקדושה, לצאת מנקודת ההשגה והחוש, ולהתכלל בהשי"ת, להגיע לאותה נקודה שאין בה מגע, שאין בה אחיזה, שאין בה תפיסה. כלומר, האחיזה של הדבר היא המציאה, וההעלם של הדבר הוא האבידה. וכאשר האדם נדבק לבחי' הנעלמת של הדבר, לא בשביל להביא אותה מהעלם אל הגילוי מהכח אל הפועל, אלא הוא נכלל בה והופך לחלק מההעלם, אז הוא עצמו הופך לאבידה, ואזי הוא נכלל בהשי"ת.

זה סוד צדיק אבד ואין שם על לב, שישים את האין על הלב, כלומר שהצדיק עצמו הפך לאין, הוא אבד, הוא נכלל.

יש כאן נקודה נוספת. כי כפי שמבואר כאן בבעש"ט, שהצדיק שהוא הראש הוא מוליך ומאיר את הדור, וכאשר הוא מתגלה בבחי' של יש, זה מה שהוא מגלה. אבל כאשר מתגלה בחי' של הצדיק אבד, והאין שם על לב, אזי מיתת צדיקים מכפרת. כי כאשר יש גילוי עצמי של צדיק אבד, כמ"ש לעיל שהיא אבודה ממנו ומכל אדם. כלומר, שהוא מאיר הארה של

בלבבי משכן אבנה

ובשמים השמחה, אבל מצד מדת הצדיק שנקרא 'כל' כדמתרגם דאחיד משמיא וארעא, כלומר שנקודות השמים והארץ נכללות, אז השמחה של השמים והעצבות של הארץ נכללות זו בזו.

זהו סוד ההפכים שיש ביום שנחרב הבית, שמחד יש אבילות על חורבן הבית. ומאידך יש שמחה, יום שנולד בו משיח. כאשר מבינים שהמהלך של העצבות שנמצא בארץ על מיתת הצדיק, והשמחה שבשמים הם לא שני דברים נפרדים, אלא כלולים אחד בשני. כלומר, מצד הגוף, שעד עכשיו שהיתה השגה של חושים הוא השתעבד לצדיק, ומעתה אין לו השגה חושית במה להשתעבד, יש כאן אבילות. אבל מצד העומק הפנימי, מצד גילוי הנשמה שיכולה יותר להתבטל להשי"ת, יש כאן גילוי של שמחה. ולפי זה בעומק, אין השמחה על מה שהצדיק מגיע לשמים, אלא השמחה היא בעיקר על מה שיצא מהארץ, כי מה שהגיע לשמים זה ענין אחר, ומה שיצא מהארץ היא אותה נקודה של אין. היינו שהצדיק מאיר לעולם את אור האין. וזוהי השמחה הגדולה שיש בעולם. ולמעלה מכך, הארת אין בעצם.

מבואר באריז"ל שאף כשהאדם חוטא, אזי שורש הנקודה הפנימית

שנאמר עליה 'לבלתי ידח ממנו נדח', בחי' כתר הפנימית, אין בה ניתוק לעולם. עומק הדברים. כאשר הגילוי בנפש הוא מצד האחיזה של המדרגות התחתונות יותר, נמצא שהאדם נמצא בעולם של תמורה, כי הרי אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, ולעולם יש נקודה של שפלות שאדם נמצא במצב של ואת ערום ועריה, בחי' של קטנות, ואז נמצא בעולם של תמורה, פעם למעלה ופעם למטה. אבל כאשר הגילוי שבנפש הוא מצד הנקודה הפנימית הנעלמת, נמצא שאף בשעת החטא אין השתנות כלפיו.

ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא, אם הגילוי בכל רגע ורגע בנפש הוא מהנקודה של ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא, אזי אפי' בשעת גילוי של הגדלות, עצמיות הנפש לא מחוברת לנקודת הגדלות, אלא לנקודת ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא, ואזי הוא חי בעולם שאין בו תמורה. כל זמן שהאדם חי בבחינה של התפשטות, אזי העבירה היא עצב, ויוצרת מניעה של התפשטות, והמצוה יוצרת התפשטות, ולכך יש תנודה. אבל כאשר מחובר בפנימיות תמיד בנקודה הנעלמת, כלפיה לעולם אין נקודה של העלם.

אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, עומק הדברים לפי הנ"ל. כי

בלבבי משכן אבנה

ועוצם ידי, כי הריבוי הוא נקודת הבחירה שבנפש, ואז נכנס לעולם של אני, לנקודה של תמורה.

אבל כאשר נקודת הגילוי שבנפש, הוא ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא, אין שמה מגע יד של אני, כי האני לא יכול לא לפגום שם ולא להוסיף שם, ושם הוא נוגע בנקודת האלקות שבנפש, ולא בנקודת האני שבנפש. וע"ז נאמר אני הוי' לא שנית, כי אין בזה נקודה של תנודה. כי בנקודת ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא, לעולם אין בה נקודה של חסרון או תוספת, והתוספת שבמעשים היא לא להרחיב את הנקודה של ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא. [אלא שיש להרחיב את גילויה לכל חלקי הנפש, אבל הרחבת עצם הגילוי] כי כל יתר כנטול דמי, והוא בבחי' של נפרדות מהדבר, כי הנקודה שיש בה יתר וחסר, היא לא נקודה עצמית, כי האחדות העצמית אין בה שינוי, אין בה החלפה, תמורה, עליה, ירידה. הנקודה העצמית היא אותה בחינה שאין נ"מ מה קורה בעולם, זו עצמיות שלא משתנה, וזוהי המיתת צדיקים אשר לא כתובה בתורה.

כאשר האדם כביכול יונק את כל חיותו מצד המתן תורה, מצד מה שכתוב בתורה, אז הוא חי בנקודה של שינוי, כי היה זמן שלא היתה תורה

בעצם אע"פ שהצדיק מגלה את הרוממות בעולם, אבל הוא צריך שתהא לו אחיזה בהנקודה של אפס, להרגיש את הנקודה של חטא בשביל להרגיש ביטול גמור, כי כל זמן שאין לו מהלך של חטא, יש לו בחי' של גדלות, והגדלות הזו היא יש, והיש לא מביא אותו לידי ביטול. אבל מצד האין צדיק אשר וכו', אע"פ שמצד הבחירה אסור לבא לשם, אבל הוא מגיע לשם מצד ההכרח, כמ"ש במהר"ל שיש הבטחה שיהיה כזה דבר, אלא שיש לו בחירה מהיכן זה יגיע וכו'. סוף כל דבר אין צדיק אשר כו', ובהכרח יש לו נקודה של חטא שבנפש, שהוא מרגיש ואת ערום ועריה, ודייקא משם הוא מגיע לנקודת האמת, להפשטה של הגדלות, לפשיטות ושפלות. לא שפלות מצד הבהמיות והשברון, אלא מצד הגילוי שבאמת אין בו שום דבר, והוא נכלל בנקודה הנעלמת הפשוטה של ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא.

כי ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא, היא אותה נקודה שאין לבחירה מגע יד שם, כי ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא, כלומר, הבחירה לבחור בטוב או להיפך, זוהי הבחירה. כאשר האדם חי את המהלך שהוא מבסס את הנפש על נקודה של תוספת ושל ריבוי, בעומק הוא בעצם מבסס את הנפש על כוחי

בלבבי משכן אבנה

בעומק, הוא גילוי של השתנות ולא גילוי של עצמות.

סוף דבר, לעולם כל דבר ודבר שנמצא בבריאה צריך להפשיט אותו, ולחזור אליו ית', וכאשר יש כאן גילוי של מציאות של צדיק, העומק שלו בוודאי הוא נקודה של הפשטה.

במשה רבינו כתיב 'ידעתי אחרי מותי כי השחת תשחיתון', כלומר, אחרי מותי, שתהא נקודה של מיתת צדיקים מכפרת, אזי השחת תשחיתון, שתתגלה הנקודה של ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא. כל זמן כביכול שמשה נמצא, בחי' היש בה עץ אם אין, ודרז"ל מי שמגן עליהם כעץ, אז הוא מגן עליהם. ואז לא מתגלה המהלך של ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא. אבל כאשר אין כאן בחי' של צל מגן עליהם, אז מתגלית החמה בתקפה, הוציא חמה מנרתיקה, הנקודה שא"א לאחוז בה, מתגלה נקודת האין ששוכרת את הנבראים ולא נותנת להם מקום.

בעצם יש ג' אהבות, אהבת ה' אהבת התורה ואהבת ישראל. והנה כל מה שיש בספה"ק בחי' של משל של אהבה, נמצא שהמשל הוא בית יד וכלי להביא את האדם מהמשל אל הנמשל, אבל מאידך, זה משל חיצוני, שע"י

בעולם, ויש זמן שיש תורה בעולם. ואע"פ שהנברא נמצא לאחר זמן שניתנה תורה, אבל הוא דבק בנקודה שיש בה נקודה של שינוי, כי היה זמן שלא היה, [במובן של זמן, -ובעומק זה מהות משתנה], אבל כאשר אדם נכלל בנותן התורה בעומק נפשו, ומדבק עצמו לנקודה של אני הוי' לא שנית, בבחינת קדמה לעולם, אין בה השתנות.

וזהו המכה אשר לא כתובה בתורה, כי מצד מה שכתוב בתורה יש כאן נקודה של התחדשות ושינוי, אבל הנקודה שלא כתובה בתורה, היא נקודה שלא נבראה ולא נאחזת, והיא נקודת האלקות הגנוזה בעומק התורה, שהוא יתברך שמו ואין בלתו. נמצא א"כ, שמחד הצדיק מעלה את הדור, והעדר שלו מוריד את הדור. ומאידך הוא מכניס את העולם לעולם של תמורות, אם מתדבקים רק בו נכנסים לעולם של תמורות. אך כאשר ההתדבקות בו היא רק נקודה של התלבשות, ומאן דלביש ברמשא לא לביש בצפרא, אבל נקודת העצמות דבוקה בא"ס והיא לא משתנה. אזי אף בשעת התנודה יש יציבות פנימית. אבל כאשר כל ההתקשרות היא התקשרות אליו, ולא רק בבחינת התלבשות, כאשר יש נקודה של העלם נופלים מטה מטה, וגם כשיש נקודה של גילוי,

בלבבי משכן אבנה

התלבשות לחלקי הנפש בדברים אחרים.

אי' בגמ' משל הקדמוני זה התורה, אבל המכה אשר לא כתובה בתורה היא הפשטה של המשל, והגילוי של הנמשל כמות שהוא, גילוי של השי"ת בעצם שלמעלה מנקודת האחדות, חד כמות שהוא ולא אחדות, זוהי ההפשטה של הצדיק וההפשטה של המ"ט פנים שבתורה והפשטה של כל הנבראים כולם, לגלות את האין עוד מלבדו ממש, לא מצד נקודת ההתלבשות אלא המולבש כמות שהוא, ואם הוא כמות שהוא לא שייך להגיד בו מולבש, כי המולבש הוא ביחס לזה שיש לו התלבשות, אלא זהו הגילוי העצמי של האין עוד מלבדו.

ואשע"כ גדולים צדיקים במיתתם יותר מבחייהם, כמו שאומר הבעש"ט כאן, שכשהוא בעולם אז העולם הוא בבחי' של גדלות, אבל כאשר נפטר הבעש"ט, גדולים צדיקים במיתתם יותר מבחייהם, ואז מתגלה האין עוד מלבדו, ויותר יעקב לבדו ונשגב ה' לבדו ביום ההוא, אין עוד מלבדו ממש.

המשל, כשהנפש מבחנת מה היא אהבת אב לבן, ממנה באה לאהבת ה'. אבל צריך לדעת שמ"מ המשל גם תופס מקום בנפש. כידוע המעשה מהח"ח שכשבנו נפטר, אמר להשי"ת, שאת האהבה שהיתה לו אל בנו, הוא נותן עכשיו להשי"ת. נמצא, שהמשל מחד, הוא כלי להביא את האדם להשי"ת, ומאידך הוא מסך המבדיל. וכן כל המשלים של שלמה המלך החכם מכל אדם שעשה שלשת אלפים משל, מחד זה מקרב את האדם לה', אבל מאידך זו נקודה של העלם. וכנודע שג' אלפי משל כנגד בי"ע, שהם לבושים. משא"כ באצילות אין משל, והוא דביקות בלא לבושים.

כאשר יסתלקו כל המשלים מן העולם, ויתגלה הנמשל כמות שהוא, אז תהיה דביקות אמיתית שלימה בהשי"ת, וזהו גילוי של עצמיות. כאשר האדם מבחין את הדברים מצד המשל, אז הוא יונק מהמשל, וממנו מגיע לנמשל. ואף שיש כאן שביל ודרך, צדיק בחי' שביל, כנודע. מ"מ בדקות יש כאן לבוש. אבל כאשר מסלקים את נקודת המשל ומגלים את הנמשל כמות שהוא, אז מגיעים לדביקות בה' כי אין

י. בראשית, ואיתא בזוהר הקדוש [תיקו"ז תיקון ז'] ירא בושת, פירוש כמשל אחד שיושב לפני המלך שיש לו בושה גדולה מפניו, עד שאינו מחשב אם המלך אוהב אותו, כדי שיאהבנו, אלא מחשב גדולתו כדי שיבוש ממנו, וזהו בראשית ירא בושת [כתר שם טוב ח"ב ד"ג ע"ב]

בלבבי משכן אבנה

של האוהב והנאהב, ונמצא שיש לו אחדות עם מלכו של עולם, אבל בעצם התפיסה של הישיבה, היא ביחס אליו. הוא תופס את המלכו של עולם מסביב לאני דיליה.

ובעצם המכוון הוא להיפך. שמצד הבחי' הזו יש נקודה ביראה שהיא יותר גבוהה מאהבה. כי כאשר הוא יושב אצל המלך ומתבונן בגדולת המלך, הוא מגיע למהות של הבושת, כמ"ש בראשית - ירא בושת. שפלות עצמית, שמוצא את נקודת ההבדלה בין גדלות המלך ושפלות עצמו, הרי שיש כאן ע"י התבוננות זו נקודה של התמעטות של האני ולא הרחבה של האני. מצד האהבה כביכול האדם תופס את מלכו של עולם איך הוא מתייחס אליו, ובעומק כל היחס של התפיסה הוא רק ביחס לאני, ואף את מלך מלכי המלכים הוא מסתכל עליו ביחס של אני, כיצד הוא אוהב אותי וכו'. משא"כ מצד היראה, כאשר מתבונן בגדלות של ממ"ה ומאידך בשפלות עצמו, הרי שההתבוננות נותנת מקום של הרחבה לבורא ונקודת התמעטות לאני, שהרי

בפשטות האהבה למעלה מהיראה,
אך יש בחי' שהיראה עליונה
מהאהבה.

מבואר כאן, שאע"פ שמחד היראה היא מדרגה תחתונה והאהבה היא עליונה על היראה, וכמ"ש זה השער לה' צדיקים יבואו בו, שהיראה רק שער, ומיראה מגיעים אל האהבה, וכמ"ש דרכו של איש לחזר אחר אשה, ופי' הבעש"ט שכאשר יש לאדם את היראה שהיא הנוק', דרכו של איש שהיא האהבה, לחזר אחר האשה שהיא היראה, כי האהבה מחזרת אחר היראה, כלומר שכאשר האדם מושגת לו היראה, ממילא הוא מקבל את האהבה.

אבל ברור הדבר שיש כמה בחי' ביראה. וכאן מבוררת מדרגת היראה שהיא למעלה מאהבה, שיש בחי' ביראה שהיא למעלה מאהבה. ויש בחינה ביראה שלמטה מאהבה. בירור הדברים. כאשר אדם יושב לפני המלך ומתבונן שהמלך אוהב אותו, הרי שכל היחס שהוא נותן בישיבה לפני המלך, הוא ביחס אליו, שהמלך אוהב אותו, אף שסוף דבר כל אהבה היא אחדות

בלבבי משכן אבנה

מתבונן כיצד גדלותו ית' היא זו שתופסת את הרוחב, והאני הנברא השפל.

מצד תפיסה זו יש מעלה ליראה מעל לאהבה, כי האהבה היא התרחבות של האני, משא"כ היראה היא התמעטות של האני. ובעומק, כל הרצוא ושוב שבכריאה, זה יראה אהבה יראה אהבה, כל נקודה בכריאה היא בסוד התנועה, והתנועה שיש היא אהבה ויראה. אלא שיש בחינה שהרצוא אהבה והשוב יראה, ויש בחינה שהרצוא יראה, והשוב אהבה.

אהבה התרחבות, יראה התמעטות.

בירור הדברים. יש את המציאות של הנברא שהוא האני, ומהות האני, זו נקודת הגבול שמונעת את ההתפשטות של הא"ס, [בערכין למקבל] נמצא - א"כ שסוד הגבול הוא סוד האני. כמ"ש במקובלים שהבריאה נבראת במלכות של א"ס, היינו שנבראה באני. כלומר, בהבחנה שכל דבר מבחין את עצמו בנקודה של אני, של גבול. כל אני הוא צורה של גבול, בבחי' האומר לים עד פה תבא.

כאשר יש בחי' של אהבה, ישנה הרחבת גבול האני והגבלתו. שמהות האהבה היא להרחיב את הנקודה של אני, כי אהבה בגי' אחד, ואהבה, היינו

להרחיב את מציאות האני, הרי שיש כאן שינוי של הגבול, שהגבול היה מקודם כאן, ועכשיו יש הזזה של הגבול אחרי ההתרחבות. הרי שבעצם נקודת ההזזה, היא ההתרחבות של האני, ולא התמעטות של האני. נקודת ההזזה, כלומר הביטול של המיקום של האני הקודם, והעמדה של הגבול למקום אחר. הרי שיש כאן אני, היש הקודם, שהוא גדרי האני שקדם לאהבה, וכן יש את היש השני, שהוא גדרי האני לאחר האהבה. ובנוסף לכך שהאין הממוצע, שהוא כח הסילוק של הגבול, שהמקום שהיה שם עד עכשיו האני, עתה מסתלק משם האני, כלומר הגבול מסולק משם. ובמקום זה יש גילוי של הבורא, מפני שנגלה במקום זה האין, שהוא הכלי להשראת א"ס.

ומכיון שזה מהלך של יש, אין, יש, לכן מיעוט זה של האני [שבעומק הוא הרחבת האני] הוא לא מגלה בתוקף את אור הא"ס. ואף שבודאי שיש כאן הארת א"ס בתוך האהבה, כי בעצם סילוק הגבול הקודם יש כאן גילוי א"ס. אבל סוף דבר יש כאן מציאות של אני מורחב, יש חדש, שבעומק הוא יותר רחב מהיש הקודם. ולכך הוא מונע מגילוי אור א"ס.

משא"כ מצד היראה, ההתבוננות בגדלות הבורא ובשפלות של הנברא,

בלבבי משכן אבנה

למעלה מאהבה ויראה היא ביטול
המחשבה.

כלומר, יראה ענינה סילוק וצמצום של הגדרת מהות האני, עד שלימות היראה שהיא הסילוק הגמור של המציאות של הגדר. מהות האני, היא המציאות שהנברא תופס את עצמו כגבול. שיש לו כח מחשבה. ועצם המחשבה המהות שלה היא גבולית. ובעומק הדק, מחשבת האדם היא גבול. בסוד כולם בחכמה עשית, שהגבול שבדבר הוא החכמה - מחשבה שבו. וכיון שכח המחשבה פועל, לכן הוא נתפס כגבול. אבל כאשר אדם מגיע לנקודה ששם המחשבה לא פועלת, אז בעצם אין אני ואין גבול. כלומר, גבול זה לא ענין עצמי מצדו ית' כביכול, כי כל שורש הנבראים הוא מצד שורש המקבלים, וכאשר מסתלקת ההשגה של המקבל, אזי הוא נכלל בעצם במקורו בשרשו. כלומר, מהות ההתכללות, היא שלילת התפיסה של המקבל, והתפיסה של המקבל היא בחכמה, כי למעלה מנקודת החכמה אין השגה, ומכיון שאין שם השגה, לכך אין שם נברא. כי נברא ענינו השגה, ולכך ביטול ההשגה הוא ביטול הנברא. והבן מאד שהעבודה של שלילת היש וגילוי האין, היא עבודת שלילת ההשגה, והעמדת הדבר כמציאות בלתי נתפסת.

מולידה התמעטות של האני. כמ"ש, לכי ומעטי את עצמך, כלומר יש כאן שינוי בגבול האני, שהוא התמעטות בעצמיות של האני, ואף שיש יש חדש, אני חדש, סוף כל סוף הגבול החדש הוא יותר מועט מהאני הקודם. נמצא שאף שיש כאן 'יש אין יש' מצד היראה, מ"מ האין מקבל נקודת תוקף יותר גדולה. כי היש החדש לא נתפשט על כל היש הקודם, ולכך יש כאן מקום גילוי של אין. כלומר, באהבה זו מציאות של יש אין יש, שהיש החדש מעפיל על האין, משא"כ ביראה היש החדש הוא התמעטות של אני, ולכך הוא נותן מקום חלל, לאין, שיהיה בו יותר תוקף, יותר גילוי של הבורא.

סוף דבר, בין באהבה בין ביראה יש כאן יש חדש, יש כאן גבול חדש, אלא שבאהבה זה הרחבה של אני, וביראה זה התמעטות של אני, אבל מ"מ בשניהם יש גבול של אני. ובעומק יותר ישנה נקודה יותר גבוהה מאהבה ויראה המבוארים כאן, ויובן ע"פ מימרא ידועה של הקאצקער כששאלו תלמידו מהי יראה, ענה לו האם ראית אריה מימין? השיב לו תלמידו כן, שאלו הקאצקער מה חשבת באותה שעה? השיב לו תלמידו לא חשבתי כלום, כי מרוב תוקף הבהלה המחשבה מתכללת. אמר לו הקאצקער זוהי מהות היראה.

בלבבי משכן אבנה

הסחת הדעת מאני, זה בעצם סילוק האני. כי האני הוא לא מציאות עצמית, רק מציאות מצד אחיזת המקבל, [כפי הכלל הידוע, שכל מדרגה היא בערך של המקבל] ועד כמה שהמקבל פחות מתקשר למציאות האני דיליה. כך יש יותר סילוק של האני, וגילוי של הא"ס.

כאשר יש סילוק של הנקודה התחתונה, שהיא ההתחברות והתבוננות בשפלות של האני, [וזאת כמובן רק לאחר שסילק מחשבתו מגדלות האני שהוא גאווה, ובה לא עסקנו כאן כלל, ודבר זה כולל הסחת דעת מתשוקות האני להרחיב עצמו בקנינים ותאוות וכדו'] אזי מגיע לנקודה עליונה יותר. ובעומק, כאשר הנברא לא חושב באני כלל, אזי הוא אינו חושב באני של כל המקבלים כולם, של כל הנבראים כולם, ואז מחשבתו קבועה בגדלות הבורא. [ובדקות יותר, באמונה "שיש מצוי אחד"]

עצם ההתבוננות היא התעסקות עם אני עם גבול, אע"נ שמתבונן בגדולת הבורא ית'.

יש בזה נקודה עמוקה. לכאור המחשבה בגדולת הבורא היא מחשבה של אין, אבל בעומק, עצם ההגדרה שמתבוננים בגדלות הבורא, שמגדירים את הבורא כגדול, בדקות היא

נמצא, ששלימות נקודת היראה, עניינה מיעוט היש, האני, עד שלימות היראה, שהיא נקודה שאין מקום לאני כלל. כלומר, שאין מחשבה באני, ואין הבחנה של מקבל, ואז אין אני.

בירור הדברים. כאשר הנברא מתבונן בשפלות עצמו, הרי עצם ההתבוננות בשפלות של עצמו, בזה למעשה הוא מתבונן בעצמו. כלומר יש כאן שני שלבים [מלעילא לתתא] שלב ראשון, שהמחשבה עוד פועלת ומתבוננת, ומתבוננת בשני כיוונים, מחד בגדלות הבורא ומאידך בשפלות עצמו. והשלב השני הוא ההתבוננות בהאני, שאף שהוא מתבונן בשפלותו, מ"מ זה התמקדות בנקודת האני.

כלומר יש כאן ג' מדרגות. א. ביטול האני, ביטול המחשבה. ב. מחשבה, אולם שאינה עוסקת באני. ג. התבוננות באני [על אף שהוא בשפלותו]. ובדברי הבעש"ט הכא, יש מחשבה ויש התבוננות באני.

עבודת האדם מתא לעילא, בראשונה לשלול את המחשבה באני, לא להתבונן בשפלות של האני, כי עצם ההתבוננות בנקודת האני, אף שהוא בשפלות של האני, למעשה זה התמקדות בנקודת האני, וזו גופא נקודת האחיזה והגבול. משא"כ עצם

בלבבי משכן אבנה

כי לא יראני האדם וחי, כי השי"ת הוא המציאות האמיתית הבלתי מוחשית, ובלתי נתפסת. ולכך הוא מוגדר שאין לו גדר. כי כל מציאות הנברא שהוא תופס גדר, והשי"ת שאינו נתפס בגדר לכך הוא מגדר שאין לו גדר, שמכיון שהנברא תופס כל דבר עם גדרים, ואת ה' א"א לתפוס, לכך זה מוגדר שאין לו גדר.

היוצא מדברינו א"כ, שהתבוננות בגדלות הבורא היא בעצם בעומק מניעה להדביקות הפשוטה, [אלא שהוא בבחינת מטמאה טהורים ומטהר טמאים, והיינו למי שנמצא בתוך עצמו, ההתבוננות בגדולת הבורא מטהרתו. משא"כ למי שלפי מדרגתו צריך לצאת מעצמו, ההתבוננות בגדלות הבורא, עבורו היא נפילה. וכן הוא בעומק הדק בכל עבודה.] כי בדביקות הפשוטה אין מקום להתבוננות במוחין, ולכך אין מקום להשוות דבר, או למדוד דבר, כי אין שום יחס על ביטוי לתת לו ח"ו. כאשר אומרים שהשי"ת גדול, בדקות זו מדה, מלשון גבול, והבן שההתבוננות בגדלות הבורא ובגבורותיו, היא התבוננות במדותיו ולא בעצמותו. ואף שלכאו' נבהיר את ההגדרה, שכונת הגדול היינו שאין גבול לגדלותו. וכמו שכתבו המקובלים שהמדות עצמם אין להם גבול. מ"מ אף

התבוננות ביש, באני. אף שבפשיטות הוא מתבונן רק בגדלות הבורא, אבל בעומק הדק כשמתבוננים בדבר, היא מחשבה באני ולא בבורא. כלומר, עצם המציאות שמבחינים דבר כגדול ולא קטן זו מציאות של גבול, וכאשר מתבוננים בגדולת הבורא, בעצם לא מתעסקים בעצמות, כי בעצמות לא שייך לומר גדול או קטן, רחב וארוך ח"ו, ולכך בעצם כך שמדברים במימד של גדול וקטן, שהנברא קטן והבורא גדול, עצם התפיסה שמגדירים את הדבר כגדולות וקטנות, זוהי השבירה שמונעת את ההתכללות.

ואף שיש כאן כביכול התעסקות בהשי"ת, אבל מתעסקים בהשי"ת בכלים של האני, מתבוננים עליו ית' בכלים, שאם עד כאן אין כח לנברא לפעול, לבורא יש. כלומר נותנים גדר, לגדלותו ית', ולכך בדקות זה בגדרי האני. כי סוד האני הוא סוד הגדר, סוד הגבול. אלא שיש את האני של הנברא בפועל, ויש את שורש האני שהיא ההסתכלות איך הנברא מסתכל על השי"ת.

כאשר מתבוננים בגדולת השי"ת, בעצם זו התבוננות של נברא שמסתכל על הבורא בהסתכלות של נברא. נשאלת השאלה: איך א"כ באמת מסתכלים על הבורא? ע"ז באמת נאמר

בלבבי משכן אבנה

מהקאצקער, היא לא מהות של התבוננות בגדלותו או בגדלות נבראיו, כמ"ש ברמב"ם, שיתבונן בכוכבים ובגלגלים וכו', אלא כל התבוננות [למי שנמצא במדרגה זו כמ"ש לעיל, ודברי הרמב"ם נאמרו במדרגה תחתונה יותר.] היא סתירה שלימה לדביקות.

יראה שלימה, שהיא התכללות גמורה. א"א לקרוא לזה יראה, כי הרי היראה היא ביטוי, וכאשר מגיעים לשלימות, נגמרות נקודות ההגדרה, א"כ קשה איך מגדירים את שלימות ביטול המחשבה כיראה?

העתקת המחשבה היא שלימות היראה.

בירור הדברים. כאשר המחשבה נשללת, א"א לקרוא לזה לא יראה ולא אהבה, ולא שום שם, כי הוא ביטול גמור, וגילוי אור א"ס, שאין בו הגדרה כלל. אלא שהכח שמעתיק ושולל את המחשבה הוא מוגדר כיראה. כלומר, לאחר ששללנו לגמרי את המחשבה, אין מקום להגדרה. כי הגדרה היא נקודת הגבול, ואחר ששללנו את הגבול אין מקום להגדרה. אלא עצם הכח ששולל את המחשבה לגמרי, זוהי נקודה היראה. נקודת היראה השלימה, היא הכח שהופך לגמרי את היש לאין. אבל את עצמיות האין הגמור א"א

שבהדרגה זו סילקנו את המניעה של ההתפשטות של הנברא, שהוא גבול, ולכן אנו אומרים שאין לגדולתו גבול, סוף כל סוף אנחנו מעמידים צורה של גבול מצד עצם ההגדרה "התפשטות", כי ההתפשטות היא סוג של מדידה, והיא הבחנה של נברא. וכן עצם ההגדרה גדול, היא סוג של מדידה. ולכן אף שנגיד שהשי"ת גדול שאין לו גבול לגדלותו, אבל מ"מ בעצם ההגדרה של גדול, ושאין לגדלותו סוף, זו כבר גופא הגדרה. כי בא"ס אין שום הגדרה כלל.

מעשה ברורים דברי הזה"ק שאהבה ויראה נקראים תרין גדפין, ואף שאנו מדברים ביראה המוזכרת כאן בבעש"ט, בעצם גם זה רק תרין גדפין. כי כל התבוננות, בדקות היא שלילה לדביקות פנימית ושלימה, כי ההתבוננות היא מכח המדידה, קו המדידה, כמ"ש בזה"ק שהיא הנקודה שמוודת כל דבר, עד אשר כביכול בא למדוד את השי"ת ביחס לנבראים, ומשם מגיעה היראה הנו', שהשי"ת גדול והנברא קטן. אבל בעצם א"א למדוד כלל את הבורא ביחס לנבראים, כי למדוד דבר כלומר שיש אחיזה בו, ועצם המדידה היא הגדרה שעוסקים במדידה, במדותיו, ולא בו ית'. נמצא א"כ שהיראה השלימה, כמ"ש

בלבבי משכן אבנה

מקום לשאול, זה נקרא שמביט על האין, ולא השגת האין בעצם. ובוודאי שעצם המחשבה היא הכתישה של האין והיש, וההפיכה מהיש לאין. אבל עצם כך שהמחשבה עדיין פועלת לחשוב שאין מקום לשאול, זה נקרא וירא את המקום מרחוק.

עד אשר מגיעים לנקודה של העקידה בפועל, שזו התכללות של היראה והאהבה, כמ"ש בזהר. כלומר שההתכללות של אהבה ויראה עניינה, כמו שזכרנו, שנקודת התנועה היא האהבה והיראה וכו'. והבן שעד כמה שיש מציאות של האני, אז האני מתנועע לקירוב וריחוק קירוב וריחוק, שזו מציאות ההתנועות. אבל באותו המקום שמוגדר הדבר שאין מקום של מחשבה, שם לא שייך מציאות של תנועה, שעד כמה שאין מחשבה אין מקום לתנועה. כי האני הוא המחשבה, והוא הכח המתנועע, וכאשר נכלל האני, אין מקום לתנועה.

זהו בעצם סוד העקידה, שהתכללו האהבה והיראה. כלומר שהתכללה נקודת התנועה, ונגלית הנקודה שלא מתנועעת, ושם אין שום מקום למחשבה, וזוהי הדביקות האמיתית בו ית'. זהו סוד התכללות האהבה והיראה בשרשם.

להגדיר, כי הוא בלתי נתפס. נמצא שכח השלילה ששולל את היש, הוא גופא השם של היראה השלימה, ואח"כ מתבטלת ההגדרה, והנברא נכלל בא"ס.

כתיב "והחכמה מאין תמצא", כלומר שהאין שורש היש, וזה מעילא לתתא. אך מתתא לעילא, האין שולל את היש. ולכך למעלה מנקודת השלילה, לאחר שהאין שלל את היש, זה אין עצמי, ואין עצמי אין לו גבול, וא"א להגדירו.

הדרך לעקידה, והעקידה עצמה - מחשבה וביטולה.

וזו הבחי' של וירא את המקום מרחוק, שאאע"ה הגיע אליו בנסיון הגדול של העקידה, כמשחז"ל שהיה לו לשאול: אתמול אמרת כי ביצחק יקרא לך זרע, והיום אתה אומר לי והעלהו לעולה. כלומר, שלימות העמידה בנסיון העשירי היתה, הנקודה שלא לשאול. ההגדרה של "אין שאלה", אין הכונה שיש שאלה ולא שואלים אותה, אלא שכאשר נשללת המחשבה אין שאלה. אבל כאשר האדם מתבונן שיש מקום כזה שאין שם שאלה, ההתבוננות במקום שאין שאלה, זה נקרא וירא את המקום מרחוק. שאף ששיג מצד ההתבוננות, שבעומק אין מקום לשאול, אבל כיון שהוא חושב על כך שאין

בלבבי משכן אבנה

רצון השי"ת שגם נרד מהמזבח.

אלא שאף שהשי"ת אמר לאאע"ה והעלהו לעולה, ובשעת העקידה היה ענין של עליה, ומצד העליה באמת אין מקום למחשבה, אבל סוף כל סוף השי"ת אמר אח"כ לאאע"ה להוריד את יצחק מע"ג המזבח. מחד יצחק נקרא עולה תמימה, כי עלה, אבל מאידך יש אח"כ מהלך של ירידה מע"ג המזבח. כלומר, יש את העצמיות של ההתכללות, ועל גבה יש את הנקודה של ההתלבשות, שהיא המחשבה, כח התנועה של האהבה והיראה.

לעולם עד אשר לא יתבטלו הנבראים לגמרי בסוף האלף העשירי, המהלך הפנימי של הדברים הוא, שמצד ההשגה הפנימית, לרגעים תבחננו, האדם יכול להגיע לנקודה שאין שם מחשבה, אלא שהוא אינו יכול להשאר שם תמיד, ומוכרח לירד לנקודה של תנועה. זה גופא מה שנגלה בעקידה, שמחד יצחק עלה ע"ג המזבח, אולם מ"מ הוא גם ירד.

עתה נבהיר נקודה נוספת, מחד הקב"ה אמר לאברהם אבינו להעלותו, ומאידך לאחמ"כ א"ל שאמרתי רק להעלות ולא לשחוט. ונמצא שאף שבשעה שהעלה אאע"ה את יצחק ע"ג המזבח הוא לא שאל שאלה, מ"מ אח"כ הוא קבל תשובה.

עומקם של דברים. אילו הוא היה נשאר במהלך של והעלהו לעולה, שהמחשבה לא פועלת, לא היה גם מקום כלל לתשובה. רק לאחר שהוא נצטווה מהשי"ת להוריד את יצחק, כלומר לחזור לעולם של תנועה, שם הוא קבל תשובה שאין סתירה. כלומר, השלימות האמיתית היא לא התשובה שהשי"ת ענה לאאע"ה שאין סתירה, אלא בעצם הנקודה שהעלה, ששם היה גילוי הנקודה של ההתכללות, ושם אין מחשבה כלל, לא שאלה ולא תשובה. אבל כיון שרצונו ית' שיהיו נבראים ותהיה מציאות של תנועה, לכן מתגלים כאן שני האופנים. מחד אאע"ה לא שואל שאלה, כלומר בעומק אין מקום למחשבה. אבל מאידך יש מציאות שהשי"ת עונה לו תשובה. כלומר, יש תנועה, יש טוב, יש מציאת שיש שם אהבה ויראה, יש התבוננות בשפלות של עצמו, ועוד יותר יש התבוננות כיצד הנברא נאהב ע"י מלכו של עולם.

זהו המהלך של 'עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה'. כלומר, יש שני אופני התכללות של אהבה ויראה. א. ההתכללות של האהבה והיראה, בשעת העקידה. ב. אחר שיורד יצחק מהמזבח, נאמר עתה ידעתי כלומר 'ידעתי', דעת המזווג בין היראה והאהבה, שהתאחדו אברהם ויצחק, אהבה ויראה, ותפיסה זו היא המדרגה

בלבבי משכן אבנה

חסד יבנה, רצונו ית' שיהא בבריאה מהלך שיש כח של בנין, ויש כח של חורבן, ויש כח ההתאחדות של כח הבנין וכח החורבן. אולם אין רצונו ית' שידבקו רק באין המוחלט.

שלא ידחקו את הקץ שלא יבטלו את הבחנת הגבול.

אי' בגמ' כתובות, שלש שבועות השביע השי"ת את ישראל, ואחת מהן שלא ידחקו את הקץ. קץ הוא נקודת הגבול. ולפ"ז יתבאר שלא ידחקו את הקץ, היינו שלא יבטלו את ההבחנה של הגבול. מפני שגילוי משיח, הוא גילוי של אין עוד מלבדו, והוא הגילוי שמתחיל ממנו גילוי עולמות אין סוף, כ- כמו שכתוב באריז"ל. ומצד תשוקת הנברא לגלות רק את הפן העליון של העקידה, ולא את ההתכללות של הזווג של אהבה ויראה, אלא את הגילוי העצמי של היחיד שלמעלה מנקודת הזווג, לכך הוזהרנו שלא נדחוק את הקץ, אלא נקבל באהבה את הקץ, את הגבול.

כי כשם שרצונו ית' שיהיה גילוי של א"ס, כך רצונו ית"ש שיהיה גילוי של גלות. וזהו שאמרו רז"ל, ביקש יעקב אבינו לישב בשלוח, קפץ עליו רוגזו של יוסף, והיינו שבקש לישב בשלוח, שלו בגי' פורים, בבחי' ונהפוך הוא,

התחתונה, שהאהבה והיראה מתאחדים מצד זווג, מצד רצוא ושוב, בבחי' של אחדות. אבל הגילוי היותר עליון היה בנקודת העקידה שעדיין לא היה עתה ידעתי כלל, אלא ביטול עצמי של מציאות האהבה, וביטול עצמי של מציאות היראה, ביטול המחשבה הגמור, כנ"ל, ואז מתגלה היחיד.

זהו גילוי המהלך של שורש ישראל, כמ"ש לעיל, יש אין ויש. והיא תנועה בין היש לאין. בעקידה התגלה גילוי האין, וגילוי של המקור של יש. בודאי לא יש של נפרדות אלא של אחדות, יש עתה ידעתי וכו' דעת המזווג לכלול את האהבה והיראה. ונמצא שיש מקום לשתי הבחינות, רצוא, התכללות גמורה למעלה מן המחשבה, שוב לאהבה ויראה שהדעת מאחדם.

גילוי האין הגמור בעקידה, היא אותה נקודה שאין בה אהבה ואין בה יראה, אין של אהבה ואין של יראה. ומאידך יש בעקידה גילוי של ההתלבשות, כיצד האהבה והיראה נכללים זה בזה. זה בעצם השורש של כל המציאות של כל הנבראים כולם.

התפיסה והאחיזה בנקודה העליונה של העקידה, בלי הגילוי של עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה, אין זה המכוון של הבריאה, כי אמרתי עולם

בלבבי משכן אבנה

התכללות ביחידו של עולם, ולכך דייקא השי"ת מדבר עמו. אבל אחר העקידה התחדש חידוש אחר, לגלות את סוד הגבול, לכן דייקא נגלה לו מלאך, בסוד הגבול, בסוד הנבראים. ואומר לו דייקא אל תשלח ירך אל הנער ואל תעש לו מאומה, דייקא כאן מתגלה המהלך שהגבול מדבר אליו, המלאך מדבר אליו, ואומר לו שצריך גם את הגבול, כי זהו רצונו ית'. שכמו שהרצון של השי"ת בהתכללות של היחיד, כן רצונו בנקודת דעת המזווג.

תשעה באב, התכללות שמחה ואבל.

בתשעה באב, מחד יש אבילות שחרב הבית, ומאידך יש שמחה שנולד משיח. ובפשוטן של דברים מבינים, שמצד השית אלפי שנים יש נקודה של אבילות, ומצד הלעתיד יש נקודת השמחה. אבל מצד ההתכללות של הזמן, וגילוי למעלה מן הזמן, השי"ת רוצה את שתיהם, גם את נקודת השמחה וגם את האבילות. כי שמחה היא נקודת התפשטות של הנבראים, והאבילות היא נקודת החסר. וההתכללות של ההתפשטות שאין גבול, והחסר שיש גבול, שניהם כאחד, זהו גופא המהלך של הנבראים, זוהי האהבה האמיתית והיראה האמיתית.

שהוא הגילוי שאדם מוכן לסבול את ההפכים, שהוא אור הביטול, ואזי האדם נכלל בהשי"ת, שזה סוד השלוח. כי הנברא הוא חסר, ואין שייך שתהיה לו מציאות של שלוח גמורה, אלא רק כאשר הנברא מבטל ומאפס את המציאות שלו, אז שייך שלוח לנברא. ולפ"ז יתבאר אמרם ז"ל, קפץ עליו רוגזו של יוסף, כלומר, שהשי"ת גילה את המהלך שיש רצון בנבראים, שהם כביכול תוספת על מציאותו ית', ואף שהוא לא חסר, מ"מ התחדש מהלך של נבראים, בבחינת תוספת.

אמר השי"ת 'לא דיים לצדיקים', כלומר, שמתגלה להם הנקודה של 'לא די', היפך הבחי' 'שאמר לעולם די', ומתגלה להם נקודה שאין די. אבל השי"ת רוצה בעוה"ז עבודה בתוך הגבול, ולא לדבוק רק בנקודה העליונה של העקידה, אלא גם לרדת למטה. כמו שאמר לאברהם להעלות את יצחק, כן אמר לו להוריד את יצחק, ואמר לו לגלות מהלך של עתה ידעתי.

ובזה מתיישבת קושית המפרשים, היתכן שלפני העקידה התגלה השי"ת בעצמו לאברהם, ואחר העקידה רק מלאך נתגלה לו? ותשובה לדבר, ע"פ מה שנתבאר עד השתא, שלפני העקידה השי"ת מוליך את אאע"ה למהלך של

בלבבי משכן אבנה

בהשתוות, כי צריך אמונה שכשם שרצונו ית' בלמעלה מהמחשבה, כך רצונו ית' בהתבוננות בגדלות הבורא ובשפלות האני. שמצד בחינת לית אתר פנוי מיניה, בכל נקודה ונקודה אין נ"מ בדביקות וההתכללות אולם לגילוי השתוות זו בשלימות, אי אפשר להגיע רק בסוף האלף העשירי.

נמצא, שהיראה, מחד היא כוללת את הנקודה העליונה, ומאידך כוללת גם את היראה התחתונה, כמ"ש בזה"ק, שיראת העונש נקראת יראה רעה. כלומר הבעש"ט מדבר כאן ביראה האמצעית, שהיא יראה של גדלות הבורא ושפלות הנברא, אבל היראה היותר תחתונה היא יראה של יראת העונש, שהיא נקודה של הגבול ממש, של האני שדואג לעצמו. ובעומק שתי היראות, הן היראה העליונה שהמחשבה בטלה, ואין שם מחשבה כלל, והן היראה שהיא יראת העונש, בעומק הן אחד כי בשתיהן יש דביקות פשוטה. וכל זאת רק כאשר יש לאדם אמונה פשוטה, שלית אתר פנוי מיניה גם ביראת העונש.

וכאשר יש אמונה שאין פירוד ביראה ושתיהן נכללות זו בזו, אזי יכול האדם אפי' מצד יראת העונש לבא להתדבקות הגמורה בו יתברך.

במדת היראה נגלים שני כוחות הפכיים, היראה יש בה כח לקרב וכח לרחק. לדוגמא, כשאדם ירא מדבר, הוא מתרחק. ומאידך תינוק שמפחד מדבר, הוא בורח לאביו. הרי שמחד, היראה יש בה נקודה של קירוב, ומאידך יש ביראה נקודה של ריחוק. ובאמת זה תוכן הדברים שזכרנו, היראה של הקירוב שורשה ביראה העליונה, של אין עוד מלבדו, שאין מציאות, וכאשר היא משתלשלת לעולמות היש היא מולידה מציאות של קירוב. ומאידך אותה יראה מביאה את הריחוק, לברוח מדבר.

זהו הסוד של הבראשית ירא בוש, שמוזכר כאן בבעש"ט. כפי שבררנו בתחילה, הירא בוש נולד מהתבוננות בגדלות הבורא ובשפלות של האני, שעצם ההתבוננות היא יסוד של גבול. וזהו סוד הבראשית, סוד הנבראים, כי רצונו ית' שתהא התבוננות בגדלותו ובשפלות האני, ואף שכל אלה הם בעומק מניעה "לכאור" לנקודת ההתכללות, אולם מ"מ זהו רצונו ית"ש שתהא נקודה של גבול. ומעצם ההתדבקות בגבול מכח נקודת האמונה, זה גופא מביא להתכללות של גבול.

כלומר, עצם המחשבה שההתכללות נגלה בנקודה שאין בה מחשבה, יותר מבנקודה שיש בה מחשבה, זה חסרון

יא. כמו שיש כ"ב אותיות בדבורי תורה ותפלה, כך יש בכל עניני החומר והגשמי שבעולם ג"כ כ"ב אותיות, שבהם נברא העולם וכל אשר בו. וכמ"ש בש"ס דברכות (נה.) יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנברא בהם שמים וארץ וכו'. רק שהאותיות מלובש בחומר עניני העולם, בכמה כסויין ולבושין וקליפות, ובתוך האותיות שורה רוחניות הקדוש ברוך הוא, הרי שכבודו ית' מלא כל הארץ וכל אשר בה, לית אתר פנוי מיניה, כמבואר בתיקונים, רק שהוא בהסתרה. וכאשר אנשי הדעת יודעין מזה ההסתרה, אינו אצלם הסתרה ושינוי, וז"ש בתיקונים הנ"ל: אבל אינן דתליין מהקדוש ברוך הוא לא אשתני מהם וכו'. [תולדות יעקב יוסף פ' בראשית]

בלבבי משכן אבנה

בערך החומר המושג בעשיה. ויש בחינת נשמות, שהם עצם האותיות. ויש בחינת האלקות ששורה בתוך האותיות. וכאן מדובר בעיקר בענין של האותיות. ונבאר בע"ה ענינם.

הנה גילוי האותיות הוא בתורה ותפילה, אבל בעצם שורש האותיות הוא מהתורה ולא מהתפילה, שלאחר שנגלו במתן תורה האותיות, בהתגלות בכתב, אחר זאת יש את הגילוי של דיבורי התפילה. אבל בעצם שורש האותיות הוא בתורה. וכאמרם ז"ל שהתורה היא בבחי' של נשמה. אלא שיש נשמה שבגוף, ויש נשמה של העולם כולו, שזו התורה. ומהות הנשמה שבגוף ומהות הנשמה שבעולם, היא האותיות. כי ההצטיירות של האותיות היא עצם מהות הנשמה, כי העצמיות של הנשמה היא אותיות. וכמו שהנשמה עצמה יש בה חמשה חלקים נרנח"י כנודע, וכל אחד מהם

הקדמה בענין האותיות.

מבואר כאן בשם הבעש"ט, שבכל דבר ודבר יש מציאות של אותיות, אפי' בדבר החומרי. לא רק בתורה ותפילה שהם אותיות ממש, אלא אפי' בדבר שהוא חומרי ממש, גם שם יש אותיות, ובתוך האותיות שורה רוחניות השי"ת.

ובאמת שורש ההבחנות הללו, הם ג' המדרגות הידועים מהבעש"ט עולמות, נשמות, אלקות. העולמות הם נקודת הכלי והחומריות, וכמו שיש חומריות בעשיה, כך כל עולם ועולם מתחלק לארבע. יש אבי"ע דאצילות ואבי"ע דבריאה ואבי"ע דיצירה ואבי"ע דעשיה, ולעולם בחי' העשיה שבאותו עולם היא בחי' החומר שבאותו העולם, כמ"ש חז"ל, שמלאכים גופם ונשמתם מן השמים, כי גם בהם יש בחי' של חומריות, אלא שהוא חומר יותר זך ועליון, ואינו

בלבבי משכן אבנה

והחלק שלא נתקן הולך וחוזר ומתגלגל ונשאר בנקודת הבחירה. הרי שיש התפרטות בחלקי הנשמה עצמה, והיא בחי' התפרטות של האותיות שבתורה. שכל אות מתחלקת לכמה קוים, וכנודע. אבל בשורש היא נשמה אחת, כמו שורש הז"ך אותיות לפני הצירופים המתפרטים, וכיותר דקות וכמ"ש בשם הבעש"ט, שכל האותיות כולן כלולות באות א'.

ולענינו, גם האותיות עצמן של השישים רבוא, יש בהן התפרטות האותיות. יש בהן עוד צירופים ועוד צירופים, עוד הרכבה ועוד הרכבה, עוד חלוקת צורת האות לחלקים רבים.

והנה, יש עליה מהעולמות להנשמות ויש עליה מהנשמות לאלקות, היינו הא"ס שהוא השורה בתוכם. בעליה הראשונה שהיא עליה מהעולמות להנשמות, הוא מהלך לראות בכל דבר אותיות. ואף שהאדם מטבעו, נשמה בגוף, רואה חפצים גשמיים, נבראים גשמיים, עבודתו לראות בכל דבר ודבר אותיות.

העליה מעולמות לנשמות ע"י איחוד הנפרדים.

בירור הדברים. כלל יסודי הוא, שהשורש הוא אחדות פשוטה, ולאחמ"כ, מאחד נעשה שנים, ומשנים

מתחלק לנרנח"י פרטיים עד אין קץ, כן הוא הענין שיש באותיות פשוט, ומילוי, ומילוי דמילוי וכו' עד אין קץ.

זוהי בחינת ההתפרטות שבנשמה, שמקבילה לבחי' ההתפרטות שבתורה, כי הרי סוף דבר יש כ"ב אותיות, וה' אותיות סופיות, ס"ה ז"ך אותיות, ומכאן ואילך כל הצירופים שבתורה הם בחי' צירוף, ומילוי, ומילוי דמילוי וכו' עד אין קץ. כי העצמיות של הדבר היא הכ"ב אותיות, ומכאן ואילך יש את ההרכבה, שהאותיות מתרכבות. כלומר, עוד טרם שהאותיות משתלשלות לעולם של חומר, כשעדיין הן נמצאות במדרגת אותיות - נשמות, גם שם יש את הענין של הצירוף.

כי באמת גם בנשמה עצמה, שורש נשמת ישראל הוא אחד, ואח"כ יש התפרטות. וכמו כן יש בזוה"ק את נקודת העצם, שהוא אחד, ואח"כ יש גילוי של שישים ריבוא אותיות בתורה כנגד שישים רבוא נשמות, כי המהות של הנשמות היא אותיות, לכן יש שישים רבוא אותיות. וכן כל נשמה עצמה מהשישים רבוא הולכת ומתחלקת, כמ"ש באריז"ל, שכאשר יש חלק מחלקי הנשמה שנתקנה בגלגול ראשון, ויש חלק שלא נתקן, אזי החלק הנתקן נשאר בעליונים, כי הוא הגיע לנקודת הדביקות שלמעלה מהבחירה.

בלבבי משכן אבנה

מצד השם, מצד האותיות, יש כאן גילוי של אחדות. ואף שמצד האותיות עצמן יש כאן גם התפרטות, מ"מ יש בזה יותר קרבה לאחדות. ולכך מכיון שאין זו אחדות גמורה, לכך גם את ההתפרטות הזאת צריך לכלול עוד יותר למעלה.

כלומר, המהלך של הדברים הוא, שהעלאה מנקודת העולמות להנשמות, היא להעלות כל דבר מהחוש הגשמי שבו לנקודת האותיות שבו, כמ"ש שמה רבינו שיבר את הלוחות והאותיות פרחו. שענין שבירת הלוחות הוא: בעצם הרי כל דבר כלול מנשמה וגוף. וכשמדובר בשבירת הלוחות, בחי' של ס"ת, הרי האותיות הן הנשמה של הכתב, והעור או האבנים שעליו נעשה הגילופים הוא בחינת הכלי. וכאשר יש שבירה של הכלי, חוזרים להנשמה שבדבר, כמו שהנשמה יוצאת מהגוף בשעת מיתה, כך האותיות פורחות. ולכך ארז"ל, שת"ח שמת הוא כמו ס"ת שנשרף, שהאותיות הם כמו הנשמה שמסתלקת, אצל הרשע הנשמה לא מסתלקת כי היא לא נמצאת, [והחלק מן הנשמה שכן נמצא בקרבו, אינו יכול לשוב למקורו, כי הוא קשור לחומר. ובכדי להפרידו מן החומר, נצרך לחיבוט הקבר, והוא לחלק הנשמה היותר קרוב לגוף, והחלק

נעשה ארבע וכו'. כלומר, שככל שהנקודה יותר עליונה הינה יותר קרובה לאחדות. כי עליון כלומר, יותר מאוחד, ותחתון כלומר, קרוב יותר לנפרדות. המהלך של כל דבר הוא, מהלך של אחדות, שהולך ומשתלשל לפירווד. והעבודה היא להשיבו מפירווד לאחדות.

המבט של נשמות שהוא האותיות, בשורש שבשורש יש אחדות פשוטה שזו האות א', לאט לאט זה הולך ומתפרט עד ז"ך אותיות, ומכאן ואילך יש את הצירופים של האותיות ואת כל ההתפרטות. לדוגמא: ניקח את המושג שנקרא ספר, יש הרבה ספרים בעולם, נמצא שמצד ההגדרה ספר יש כאן אחדות, מצד האותיות ס' פ' ר' יש כאן נקודה של אחדות, שכל הספרים שבעולם יש להם אותו שורש של אותיות. אלא שמצד [הרוחניות ו]הגשמיות, יש ריבי רבבות של ספרים. ולכך מצד ההעלאה שבדבר מן הנפרדות של החוש הגשמי, וההעלאה לשמו, מצד זה יש כאן נקודה של אחדות, ששם אחד להם, ספר.

כמו כן יש הרבה בני אדם שנקראים באותו שם, אולם מצד המוחשיות, כל אחד נפרד לעצמו, אבל השם יוצר גילוי של אחדות. כלומר בעומק, מצד הנקודה המוחשית, זה נפרדות, אבל

בלבבי משכן אבנה

ועוד יותר מבואר באריז"ל, שכאשר האדם זך, הוא יכול להעלות לא רק מדרגה אחת, אלא שתי מדרגות בבת אחת, היינו מצומח למדבר, ולא רק מצומח לחי ומחי למדבר, אלא ישנה עליה ישרה מצומח למדבר. הבאנו את דברי האריז"ל כמשל לעניננו. והנמשל שיש שני סוגי עליות. יש עליה מעולמות לנשמות, ומנשמות לאלקות. ויש עליה מעולמות מיד לאלקות. כלומר, העליה לאלקות יכולה לבא או בדילוג מעולמות ישר לאלקות, או בהדרגה מעולמות לנשמות ומנשמות לאלקות.

הנקודה הפנימית של העליה מעולמות לנשמות, כפי שבואר כאן עכשיו, שהנשמות הוא ענין האותיות. עתה נבאר את העליה לאלקות, הגמ' בב"ב אומרת שעתידים צדיקים שיקראו ע"ש בוראם, כלומר, ראשית כוללים את העולמות בנשמות שהם האותיות, ומכאן ואילך לוקחים את האותיות וכוללים אותם בהשי"ת, בבחינת עתידים צדיקים שיקראו ע"ש בוראם, אולם עדיין יש כאן שם, אבל הוא לא שם של נברא אלא שמו ית'. כלומר לקחת את האותיות ולהעלות אותם מאותיות של נשמה לאותיות של אלקות, בבחי' והמכתב מכתב אלקים. כי יש אותיות שהם אותיות של נשמה,

שאינו קרוב לגוף בחינת רוח שבנפש, לזה יש כף הקלע, ולאחר מכן עונשי גהינם. עד אשר נפרד מן החומר, ואז היא שעת מיתתו האמיתית שנשמתו נפרדת מגופו. [משא"כ אצל הצדיק הת"ח שכולו אותיות, כאשר יש הסתלקות של הכלי אזי האותיות פורחות בחזרה ונכללות, הנשמה חוזרת למקומה.

מצד העבודה של העליה מהעולמות לנשמות, יש כאן עבודה לחבר ולקשר כל דבר להאותיות, לא לראות ולא להביט ולא להתבונן בהמוחשיות שבדבר, אלא רק על האותיות שבתוך הדבר. ועי"ז מעלים את הדבר מנקודת הפירוד לנקודת האחדות. מוציאים אותו מהחושים הנפרדים לנקודת האחדות. כי מצד עולם החומר, לעולם אין שני דברים שהם אחדות, משא"כ מצד השם של הדבר, שם אחד יש להרבה דברים, וזו נקודת אחדותם. זהו המהלך של עליה מעולמות לנשמות.

העליה מנשמות לאלקות בהדרגה, ומעולמות לאלקות בדרך דילוג.

המהלך הבא, הוא העליה מנשמות לאלקות, כתוב באריז"ל טעם לדבר שעם הארץ אסור לאכול בהמה, כי הוא לא יכול לעלות את החי. משא"כ הת"ח יכול להעלות חי כי הוא מעלה למדבר.

בלבבי משכן אבנה

ששורה בתוך האותיות, האותיות הם כלי.

החילוק בין אור וכלי, להתלבשות.

ובזה מובן הענין שעתידיים צדיקים שיקראו ע"ש בוראם. כלומר, כל דבר יש בו בחי' של אור וכלי, ויש בו בחי' של התלבשות. החילוק בין אור וכלי להתלבשות, אף שבשניהם האור הוא הפנימי ובין בכלי ובין בהתלבשות הרי הכלי וההתלבשות הם חיצוניות אל האור. אלא שנקודת ההבדל, שמצד הבחינה של אור וכלי, אז ההצטיירות של האור מצטיירת כצורת הכלי, הכלי יש לו ציור, והאור מצטייר כצורת הכלי.

משא"כ מצד בחינת ההתלבשות, הלבוש מתבטל לאור, כמו בגד שמתבטל לצורת הגוף, ולא שהאור מצטייר בצורה של הכלי, אלא שהכלי מתבטל להאור. זהו החילוק בין כלי להתלבשות, מצד הכלי הוא יוצר את צורת האור לפי מהותו. אבל מצד ההתלבשות, הכלי מתבטל לאור ומתראה בצורה של האור. הרי שיש כאן שני מהלכים איך יש גילוי בנשמה.

סוף דבר, מצד שתי הבחינות הללו עדיין יש כאן אותיות, אלא שיש הצטיירות איך שהאור משתעבד אל

ויש אותיות שהם אותיות של אלקות. החלק אלוך' ממעל שבנשמה הוא אותיות של אלקות, נקודת היחידה שנקשרת בו ית' היא אותיות של אלקות. משא"כ הנשמה מצד התפרטותה היא מציאות של אותיות שהם נשמה, אבל מצד פנימיות הנשמה הם אותיות שהם אלקות. [ולמעלה מכך יש אלקות שלמעלה מאותיות כלל, וכמ"ש להלן].

ברור הדבר, שכאשר אומרים אותיות שהם אלקות, אין הכונה שמצד עצמותו ית' יש אותיות. ברור ולא יאמר. אלא בירור הדברים, שיש את מה שהנשמה מקבלת בחי' נשמה, ויש את מה שהנשמה מקבלת בחי' של אלקות. כלומר, האותיות לעולם הם בחי' של כלים. מחד הם נקראים כ"ב אורות, כלומר מצד היחס שהנשמה מאירה בעולמות, אז הנשמה היא האור והעולמות הם כלי, ומצד זה האותיות נקראים אורות. אבל מצד אור א"ס שמאיר בנשמה, הניצוץ של האור הקדוש שלו ית' שמאיר בנשמה, אזי האותיות נקראים כלים. כלומר, כל בחינה ביחס לתחתון ממנה היא אור, וכשאנו עוסקים בנקודת הנשמה שהיא אותיות, אז ביחס לעולמות, האותיות הם אור, וביחס לנקודת האלקות

בלבבי משכן אבנה

ציור דק, כי עצם השלילה היא סוג של ציור, כי דבר שאין בו ציור כלל אין בו שלילה, ועצם כך שרוצים לשלול את הדבר, מוכרח שיש כאן ציור מסוים שבא לידי שלילה, וא"כ יש כאן הצטיירות. כי כח השולל שבא לשלול את ההצטיירות, בהכרח שיצייר את החיוב בשביל לשלול אותו, הרי שבעצם השלילה מצטיירת הנקודה של היש. וא"כ גם בבחי' ההתלבשות ישנו ציור דק.

למעלה מזה, יש את המהלך היותר עמוק של האין כמות שהוא, ששם אין נקראים ע"ש בוראם, אלא קוב"ה ואורייתא וישראל חד, וכשם שעצמותו ית' אין לו שם, כך מי שנכלל בו לגמרי אין לו שם. כי כל זמן שיש השגה של התלבשות עדיין יש בחי' של ציור, ובחי' של אותיות. בחי' של שם.

והאיך יש יציאה מהמהלך של האותיות ללמעלה מהאותיות? בזה יש מהלך של כמה שלבים.

בעצם, מהות האותיות היא מהות של קוים. ואף שאות י' נקראת נקודה בעלמא, אולם בעומק כל זה רק ביחס להאותיות האחרות, שלרוב קטנותה היא נקראת נקודה, אבל סוף כל סוף יש לה קו אורך ורוחב. והגם שיש בחי' של יוד שביו"ד, שהיא נקודת החכמה,

הכלי, ויש בחי' שהכלי מתבטל לאור שהוא בחינת ההתלבשות. שבבחינת כלי אף שבודאי שורה בהם גילוי של האלקות, אבל ההצטיירות היא ביחס אל הכלי. משא"כ בבחינת התלבשות שהכלי מתבטל לאור, על זה אמרו רז"ל שעתידים צדיקים שיקראו ע"ש בוראם, היינו שהצדיקים הופכים לבחי' של התלבשות, ולא לבחי' של כלי אל האור שהוא האלקות. ומ"מ עדיין בשתי הבחי' הללו, יש צורה של אותיות, ואפילו בבחינת עתידים צדיקים שיקראו ע"ש בוראם, מ"מ עדיין יש בהם שם. והכלי שמתבטל ונהפך ללבוש, סוף כל סוף הוא שורש דשורש של מהות של הצטיירות, ולכך אין כאן התבטלות לגמרי של הצטיירות. ולכך עדיין ישנו שם.

כלומר, כשהנשמה הופכת מבחי' כלי לבחי' התלבשות, הרי שהיא מתעלה בזה שהיא מתבטלת אל האור. אבל מ"מ בעצם כך שהיא מלבישה את האור, הרי שהיא תופסת את עצמה כנפרדת מהאור, וזו גופא צורה של הצטיירות בדקות, אלא שזו לא הצטיירות לשעבד את האור אל הכלי ממש, אלא שהיא נקודה של התבטלות, אשר בדקות גם זה שעבוד האור לכלי.

עומק הדברים. בחינת השלילה, שהיא בחינת הביטול, היא גם בחי' של

בלבבי משכן אבנה

ובחי' הכתר שביו"ד, אבל סוף דבר כל הכ"ז אותיות הן בחי' הצטיירות של קוים. הציור יש בו כמה קוים, אבל גם בקו פשוט עצמו עדיין יש בו ענין של ציור. כי מהות של קו, הוא בעצם שורש האותיות, כי האותיות הם חיבור של קוים, והקו עצמו הוא שורש האותיות שמורכבות מקוים.

והנה קו הוא מלשון תקוה, בבחי' קו אור א"ס שנכנס בתוך החלל, כמ"ש בתחילת דברי האריז"ל, וכמבואר ברמח"ל עה"פ לישועתך קיויתי ה', שתקוה היא ענין קו. עומק ענין התקוה, שיש כלי ויש תקוה.

נרחיב ונבהיר את הדברים: לעיל ביארנו שיש שתי מדרגות. א. כלי ב. התלבשות. למעלה מההתלבשות הוא ענין של תקוה, שאין כאן נקודת התלבשות כלל. כלומר, מצד הכלי יש כאן ציור גמור ושעבוד של האור לכלי, ומצד ההתלבשות יש כאן עדיין ציור, הגם שאין כאן המשכה של האור ביחס למהות צורת הכלי, אלא הכלי מתבטל, אבל עצם כח החשיבה כיצד לבטל, זו עדיין צורה, שמצייר את כח הכלי לצורך שלילת הכלי אל האור.

תקוה לשלול את היש.

למעלה מזה הוא סוד התקוה. כאשר לדוגמא כשיש לאדם שונא, שאי אפשר

לו ע"פ כל דרך טבעית לנצחו, אזי הוא לא מתכנן איך לשלול אותו, כי הוא מכיר שהוא הבחי' של רבים ביד מעטים, ואין בידו כח איך לשלול ולהכניע את שונאו. כלומר, אין לו ציור איך לשלול, שהרי את השלילה הוא אינו יכול לקיים ובזה מתגלה הבחי' של לישועתך קיויתי ה'. כי כאשר יש ציור איך להכניע, איך לשלול, הרי שבכח השלילה מצטייר היש, בשביל לשלול אותו, ויש כאן העמדה של איך שוללים. ועצם הציור והעמדה איך לשלול, הוא היש של השלילה. אבל כאשר יש מהות שמצד כח השלילה אין אפשרות לשלול, הרי שכח השלילה יונק את חיותו מצד לישועתך קיויתי ה'. ובאופן זה יש מהלך שהשלילה לא מציירת את החיוב איך לשלול אותו, כי אין כח בשלילה איך לעשות את זה. אלא אך ורק מקוה להשי"ת. והוא בחי' הקו. כלומר, ההמשכה של התקוה היא בכח של שלילה, בלי הצטיירות, והוא סוד לישועתך קיויתי ה'.

ברור שיש תקוה מצד היש, תקוה שיש בה ציור, אלא שאנו מדברים מצד העומק של התקוה דשלילה, שהיא ההמשכה של השלילה בלי ציור. כלומר, יש כאן תקוה של שלילה, אבל צורת השלילה לא נודעת, זה סוד פנימיות הקו.

בלבני משכן אבנה

נקודת הא"ם היא שלילה דשלילה,
אין את מי לשלול.

ודע והבן, שיש מדרגה למעלה מבחי' הקו. כי כאשר יש קו, כלומר שיש יש, ויש הכרה שצריך לשלול את היש, אלא שצורת השלילה לא נודעת. והיא בחי' הקו והתקוה, בחי' לישועתך קיויתי ה', שהשלילה לא מציירת את הצורה של היש, כי אין בכחה לצייר איך לשלול את היש, וזהו סוד התקוה. אבל בעומק יותר יש שלילה עליונה יותר, ומהותה, שהיא לא נותנת יחס להויה של היש, ולא באה לשלול את היש. כלומר, יש שלילה שבאה לשלול את היש, ויש שלילה דשלילה. שלילה דשלילה ענינה, שהיא שוללת את השלילה, ולא נותנת יחס ליש בכדי לשלול אותו. שעצם הרצון לשלול את היש, בזה נותנים כבוד וחשיבות להויתו, כי הויה בלתי חשובה אין צורך לשלול, ועצם נתינת כבוד זה, זהו גופא חיותו, כי חיות כל דבר היא נשמתו שהיא בבחינת כבוד, כנודע, וכדכתיב למען יזמרך כבוד. בזה נגלית הנקודה שלמעלה מהקו. מצד התפיסה שאין כאן דבר שצריך לשלול אותו, אין מהות של המשכה. שהרי הקו עניינו המשכה לתוך הרשימו, ועד כמה שאין צורך לשלול כלום, שהוא מהות השלילה של השלילה, ממילא אין ענין של המשכה.

כאשר אין צורך לשלול שום דבר, אזי נגלה סוד הא"ס. הנבראים הם יש, וכל עבודתם לבא לאין, ולשלול את היש. ולכך עד כמה שאנו עוקרים את כח השלילה, בעצם יצאנו מהאותיות והגענו לא"ס.

לסיכום: יש כאן ארבע מדרגות. מדרגה ראשונה, היא כלי שהאור מצטמצם לפי ערך קבלת הכלי. מדרגה שניה, היא התלבשות שהכלי בטל לאור. מדרגה שלישית, היא קו ותקוה כנ"ל. מדרגה רביעית, היא כח השלילה של השלילה, שאין צורך לשלול כלום, זהו סוד גילוי הא"ס.

הרי שיש עליה מהעולמות אל הנשמות ומהנשמות לאלקות, ויש עליה מהאלקות לא"ס. כאשר מוגדר בבעש"ט שבתוך אותיות שורה רוחניות של השי"ת, צריך לדעת שא"א לקרוא להשי"ת רוחניות, כי א"א לתת לו הגדרה כלל. ובוודאי שאפשר לקרוא לו רוחניות בלשון מושאל בעלמא, לומר, שכשם שהרוחניות לא נודעת, כך גם א"ס לא נודע. אבל להגדיר את השי"ת כרוחניות ממש, בעצם זה להגדיר את השי"ת כנשמה, כי הנשמה היא גם רוחניות, ובדקות זה כפירה והגשמה. כי אין לו גוף ואין לו צורת הגוף, וגם אין לו צורה של נשמה, כי אין ציור כלל.

בלבבי משכן אבנה

והבן, שיש הצטיירות של גוף של עולם העשיה החומרי, ויש ציור של הנשמות, שהוא ציור זך. אבל מ"מ הוא גם מציאות של ציור. וזה הציור א"א להגדיר אותו בא"ס. רק מצד התפיסה של בצלמינו וכדמותינו, שהוא שורש האלקות ששורה בנשמה, והוא הבחינה הג' מבחי' עולמות נשמות אלקות. שייך להגדיר צורה, שמצד כך יש צורה ב"ס הנקראים אלקות. אבל את הא"ס ממש א"א להגדירו כמציאות רוחנית כלל, ולא ח"ו שיש בו צורה או שורש לצורה.

"עתידים צדיקים שיקראו ע"ש בוראם". כלומר, יש כאן גילוי אלקות שהיא שורש לנקודת הציור, ולכך זה לא איירי בא"ס ממש אלא בא"ס המתפשט שהוא שורש של הנבראים.

וצריך לדעת, שכמו שמבואר כאן שהאותיות נמצאות בכל דבר ודבר, ולא דוקא ברוחניות של תורה ותפילה, אלא אפי' בכל דבר מעולם הגשמי. אם כן כמו שהנחנו שבכל העולמות יש נשמות ויש אותיות, א"כ לפ"ז בכל נשמה יש רוחניות השי"ת ששורה בתוכה, כשם שהשי"ת שורה באותיות התורה, ואחרי שאנו מניחים שהתורה נמצאת בכל דבר גשמי, כפי שמבואר כאן שבכל דבר ודבר יש אותיות ונשמות. א"כ השי"ת שורה בכל דבר,

שהרי בכל גשמי יש אותיות ונשמות, ובכל אותיות ונשמות יש אלקות. ויתר על כן בכל דבר יש אור א"ס שהיא בחינת השלילה דשלילה.

כאשר משיגים את היסוד הנאמר השתא, אזי זוכים להתדבקות האמיתית באין עוד מלבדו. על הנבראים אפשר להסתכל בכמה מבטים. כאשר תופסים את הנבראים במבט התחתון, זהו מבט של עולם חסד יבנה, שעניינו לבנות ולבנות את היש. וכאשר תופסים את הנבראים במבט עליון יותר, הוא מבט של שלילת היש לאין. וכאשר מקבלים את המבט היותר עליון, אזי אין מה לשלול. המציאות שתופסים שיש נקודה שצריך לשלול, זה בעצם השורש של היש.

וז"ס "ראשית גוים עמלק", שנקרא זד יהיר לץ שמו. כי עצם כך שעמלק אומר שיש דבר שצריך לשלול, [שזהו כח הליצנות - כח השלילה] זהו בעצם ראשית גוים עמלק. בפשיטות עמלק הוא שורש האין והשלילה. אולם בעומק יותר הליצנות היא שורש היש, שעד כמה שצריך לעשות מהדבר ליצנות, הרי שהוא יש, וזהו ראשית גוים עמלק. "ואחריתו עדי אובד" האחרית היא לגלות שאין צורך בשלילה. ולפ"ז השורש של העמלק,

בלבבי משכן אבנה

הוא שורש של קיום היש. וביטולו, הוא ביטול שורש היש.

**אורו של משיח, נקודת הידיעה
שלמעלה מהבחירה, שאין צורך
בשליחה.**

נמצא א"כ, שהעומק הפנימי של הנבראים הוא לברר את הנקודה שאין צורך של שליחה, זוהי בעומק ההתגלות של משיח, שאין בחירה, ומתגלה הידיעה. עד כמה שיש יש, וצריך לשלול אותו, זהו סוד העבודה. אבל עד כמה שהיש לא הוצרך לשליחה, זה הוא מהלך של הידיעה שלמעלה מהבחירה, שעומקו שאין עבודה ואין חסר.

והשגה זאת תושלם בנפש בכל חלקי הנפש רק בסוד האלף העשירי, והוא הברור שאין חסר, וממילא אין נקודה של שליחה. עומק הדברים. שליחה היא בעצם בחינת חסר, כי לשלול דבר כלומר לחסר אותו, שהרי קודם השליחה הוא קיים, והשליחה יוצרת את החסר. ובעומק, כח השליחה לא שהוא עושה חסר אלא עצם המהות של כח השליחה, היא בעצם סוד העצמיות של החסר. כי עד כמה שצריך לשלול, כלומר, שיש דבר שיש בו חסר. ואילו הדבר היה שלם, אין כאן מקום של שליחה. דבר שלם שזה רק הוא ית', ואין בו מקום לשליחה. צריך לשלול

דבר שהוא שלול מצד עצמו, כי עד כמה שהדבר הוא שלם לא שייך בו מציאות של שליחה. הרי שעצם המציאות שבאים לשלול דבר, הרי שמעיקרא הוא שלול, שנשללה ממנו נקודת השלימות.

זהו הסוד של אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות. אין מיעוט אחר מיעוט, כי כל מיעוט בעצם יוצר את המיעוט הבא, כי כל סוד הבריאה הוא למעט ולשלול, ואילו הדבר מראש היה נתפס כיש שלם, הרי זה עצמותו ית', ששם אין בחינה של שליחה. הרי שעצם הדבר שהוא חסר ומיעוט, זה גופא גורר את המיעוט הבא למעט אותו לגמרי. ואינו בא אלא לרבות, כי סוף ותכלית המיעוט, למעט ולבטל לגמרי, ולגלות מציאות של אין חסר.

אין הכונה שתוספת המיעוט באה לרבות רק פרט כפשוטו, אלא בפנימיות היא באה לגלות שאין ענין של מיעוט, אלא רק ענין של ריבוי, אולם אין הכונה בחינה חיובית של ריבוי, אלא לשלול את התפיסה שיש אופן של חסר. זהו הביאור של אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות, בפנימיות.

הרי לנו שכל סוד הבריאה הוא סוד הצמצום, סוד המיעוט, והעבודה היא בעצם לצמצם את הצמצום. והדברים

בלבבי משכן אבנה

עמוקים. כפשוטו, מובן שיש צמצום וצריך להוסיף אור, כלומר, הא"ס ברא מציאות של חסר ע"י הצמצום וצריך להשלימו, אולם בעומק כל תפיסה זו היא מצד סוד היש, שהיה חלל פנוי וחסר, וצריך להשלימו ע"י הקו.

בעצם בעומק. הנקודה היא הפוכה, העבודה היא לשלול את הרשימו, ולא להמשיך את הקו, וכמו שביארנו שיש ד' מדרגות. כי מצד מדרגה הג', יש מהות של תקוה והמשכה, כשאדם רוצה ישועה הוא רוצה המשכה. אבל מצד התפיסה היותר עליונה, המדרגה הד' שזכרנו, העבודה היא לשלול את הצמצום, לשלול את החלל. כי ההמשכה של הקו אומרת שיש כאן חלל, כי אילו אין כאן חלל, אי"צ המשכה של הקו, ועצם כך שיש קו, הרי שיש חסר שצריך להשלימו. וזוהי העבודה מכח שורש הליצנות שנותנת מקום להאמונה של החסר.

אבל עד כמה שיש את התפיסה היותר עליונה, שלילה דשלילה, אזי העבודה היא לא להמשיך מהא"ס את הקו לתוך החלל, להרבות על הרשימו. אלא העבודה היא לצמצם את הצמצום, כלומר, להכיר שאין צמצום.

בעצם זהו העומק של היראה השלימה, כי היראה היא שורש הצמצום, וכמו שיש חסד שבחסד וגבורה שבגבורה וכו', כמו כן יש בחי' יראה שביראה, והעבודה העמוקה של היראה העליונה, היא לצמצם את הצמצום. והוא אשר דברנו באות הקודם, שענין שלימות היראה הוא לא לחשוב מהמציאות של עצמו, אלא לצמצם את הצמצום.

נמצא, שיש שתי בחינות של יראה. א. שורש הצמצום. ב. סוד מיעוט אחר מיעוט, שמצמצם את הצמצום, עד שמאפסים את הצמצום לגמרי, ואז מתגלה שאין צמצום ואין חסר, ואז הוא הגילוי שאין עוד מלבדו.

בוודאי שכל עבודה עליונה זו היא מכח נקודת האמונה שלמעלה מהחוש, להאמין שאף שהחוש מכיר את החסר ואת הצמצום, מ"מ להאמין בעצם שאין עוד מלבדו כפשוטו. סוף דבר, העבודה של השלילה היא לא להרחיב דבר, אלא לשלול דבר. והעומק של העבודה היא, לשלול את השלילה, וממילא אין מקום של חסר, ואין מקום שצריך השלמה, אלא שלימות מעיקרא, וזה הגילוי של אין עוד מלבדו, שלא שייך לומר בו חסר, כי אין לנו מושג בו ית'.

יב. אמר הבעש"ט ז"ל שכל העולמות כולם הם לבושים וכסא זה לזה, עד בחינה התחתונה, וכן אפילו האותיות א"ב הם גם כן כסא זה לזה. [חסד לאברהם פ"ב בראשית ענף ב']

בלבבי משכן אבנה

שני מהלכים בלבוש וכסא.

באמת, כאן שאנחנו אומרים שהאותיות הם כסא זה לזה, בהכרח שגם העולמות הם כסא זה לזה. כי הרי כפי שכבר הוזכר, העולמות הם הכלי, הגוף, והאותיות הם הנשמה שבכל דבר. וא"כ כשם שמצד האותיות שהם הנשמה, הם לבושים זה לזה, כך גם הגופים שהם עולמות הם לבושים וכסא זה לזה. כלומר, ראשית ידענו שהעולם התחתון משתלשל מהעליון ממנו, ומה שמבורר כאן, שכל עולם ועולם הוא כסא זה לזה.

כבר הזכרנו כ"פ, שבכל דבר ודבר, יש את השורש של ההשתלשלות מהאין ליש, ויש את השורש של החזרה מיש לאין. לגבי הנידון שהאותיות הם כסא זה לזה והעולמות הם כסא זה לזה, יש בזה את המהלך מצד מאין ליש, ויש בזה את המהלך מיש לאין. כפשוטו, המהלך מאין ליש, מהותו שהשורש של הדבר העליון משתלשל אולם אינו מתנתק מן השורש אף בשעה שכבר נשתלשל, כי סוף כל סוף הוא יונק את חיותו מהמדרגה העליונה. כלומר, שאין התנתקות מהשורש העליון אף שכבר נתפשט ממנו. כלומר,

אף מצד התפיסה של מאין ליש, היש אינו נפרד מהשורש, אלא לעולם הוא מקושר ויונק את החיות מן השורש. משא"כ מצד התפיסה של מיש לאין, יש את המהלך של הכסא והתלבשות זה לזה.

בנקודה פנימית יותר. בעצם, ע"פ מש"כ באדיר במרום לרמח"ל שבעצם הנשמה והגוף הם דבר אחד, אלא שמצד התחלקות הנשמה היא נשמה, והגוף גוף. אבל מצד השורש שהדוכ' והנוק' הם אחד לפני הנסירה, כמו כן הנשמה והגוף, אברהם ושרה, אברהם נשמה ושרה גוף, כמ"ש בזה"ק לעולם הם אחד. לפ"ז הבן, שלא דווקא נשמות וגופים הם חד, אלא בכלל הבריאה, בכל דבר ודבר יש אור וכלי, נשמה וגוף. בשורש של כל דבר הוא בעצם אחד, אלא שיש התפרדות, והעבודה היא להחזיר את הנפרדות לאחדות, את הכלי והאור לאחדותם.

המהלך של הדברים, שמצד היש, הנשמה היא נשמה לעצמה והגוף גוף לעצמו, משא"כ מצד האין שניהם נכללים זה בזה. כתר בגי' ב"פ יש, וטעם הדבר, שהביטוש של היש זה

בלבבי משכן אבנה

בזה, יוצר את השלילה של היש והופכם לאין, לכתר.

נמצא, שבצומק זה המהלך של נשמה וגוף שהם סותרים זה את זה, הנשמה מושכת לרוחניות והגוף מושך לגשמיות. ובפשוטו תופסים, שהנשמה צריכה לזכך את הגוף, כמבואר הרבה בדעת תבונות. אבל בצומק יותר, עצם ההתכתשות של הנשמה והגוף, ההתכתשות לא רק שהיא כותשת את הגוף, אלא היא כותשת גם את הנשמה, ושניהם יחד נהפכים לאין, ומתגלה השורש שלמעלה מהנשמה והגוף, ששניהם אחד. כלומר, הזיכוך הוא לא רק לגוף, אלא הוא זיכוך גם לנשמה. מבואר בספה"ק, שיש עליה לנשמה במה שהיא מעלה את הגוף. עומק הדברים, לפי מש"כ, שלא רק שיש עליה סתמית אל הנשמה, אלא העליה של הנשמה, והעליה של הגוף, הם הגילוי העצמי שהם אחד, גילוי האחדות של קודם הפירוד, הנגלה ע"י הכתישה של הנשמה והגוף. זהו עומק הדבר שיש עליה לשניהם יחד, בין לנשמה ובין לגוף, ששניהם יחד מתגלה בהם נקודת ההתאחדות שלפני ההתחלקות.

כאשר הנשמה מתלבשת בגוף, ע"י ההתלבשות של הנשמה בגוף, הם נמצאים בבת אחת, וכל אחד ואחד

מושך לדרכו. ועי"ז נולדת נקודת ההתכתשות. אילו הנשמה תהיה לעצמה והגוף לעצמו, אין נקודת התכתשות, ושניהם לא מזדככים לאין. עצם החיבור והמשיכה של כל אחד ואחד, איש לדרכו פנו, השוני ביניהם, והמשיכה של כל אחד לכל צד, עי"ז מתגלה האין, שהם אחד.

ע"פ מה שנתבאר עד השתא. נחזור להתבונן במהות האותיות. עומק הדברים. הרי הב' מלבישה את הא', והג' מלבישה את הב', עד שהת' מלבישה את הא'. ויש לתמוה איך יכול להיות מציאות של שני דברים סותרים זה לזה, המולבש והלבוש, שיתאחדו וילבישו זה את זה? אלא בע"כ שיש להם שורש אחד. כי אילו הם היו נפרדים בעצמיותם, לא היה שייך שיהיו מלבישים זה לזה. כל לבוש שמלביש דבר, ברור הדבר שבשורשם הם אחד, המולבש והלבוש, ולכן הם מתגלים באחדות. אילו השורש לא היה אחד, לא היתה בחי' של אחדות. אלא שאף שהשורש הוא אחד, מ"מ מכיון שהדבר משתלשל, מתגלה בו פירוד, וההארה של "האחד" מתגלה בצורה של "אחדות", בתוך הפירוד. אולם. אילו בשורש לא היתה מציאות של אחד, לא היתה אפשרות שתתראה בהם אחדות.

בלבבי משכן אבנה

גמורה בין שתי הקיצוניות הללו, אזי הכתישה היא נוראית. ודייקא מצד זה מתגלה שורש האין שלמעלה מהתחלקות.

זה בעצם המהלך של המילה אות, א' ות'. מצד התפיסה של היש, זה א' ת', ובאמצע ו' ההמשכה. אבל מצד השורש היותר העליון, יש לנו כאן את הא' והת', שהיא נקודת הסתירה הגבוהה ביותר שקיימת, ודייקא זהו המהלך של גילוי של האין שבאותיות, גילוי של הכיבוי של האותיות. מצד התפיסה הזאת, המהלך של הו' הוא וא"ו במילוי, שהוא בגי' אחד, לגלות בעצם שהא' והת' הם אחד, ולא שיש כאן מציאות של המשכה. זו המציאות היותר העליונה בבחי' של האותיות.

סוד השבת, אות היא בני וביניכם.
הפסוק אומר לגבי שב"ק "כי אות היא בני וביניכם". מצד תפיסת היש, האות היא נקודת המחבר בין כנס"י להשי"ת. אבל בעומק, מצד תפיסת האין, וא"כ עצם כך שמגדירים שזה חיבור, בהכרח שיש פירוד, כי אחדות פשוטה אי"צ חיבור, עצם מה שאומרים שיש מציאות של אות וחיבור, הוא גילוי העצמי של פירוד. כי האות היא גילוי שיש מפריד בני וביניכם. בין לבין כלומר, שיש נקודת הפרדה, וא"כ

סוף דבר, כאשר אנו אומרים שהאותיות מלבישים זה לזה, ואפי' המדרגה התחתונה לבוש להמדרגה העליונה, וסוף דבר שכל האותיות הם לבוש ומולבש, בהכרח א"כ שבשורש האותיות הם אחד.

יש כ"ב אותיות וה' אותיות מנצפ"ך. הכ"ב אותיות, הם השורש של המילה כבה. מהות האותיות הם אור, אבל התיקון שלהם, הוא בעצם לכבות את האור, שהוא הביטול העצמי של האותיות, והגילוי של האין שלהם. מחד, מצד תפיסת היש אנו תופסים, שגילוי האותיות הוא אותיות מחכימות, חכמה היא אור. אבל מאידך, גילוי האין של האותיות, מצד למעלה מהתחלקות של הכ"ב, הוא לכבות את האור, לשון כבה נר המערבי. ביטול הארת האותיות, הוא בעצם גילוי של האין שלמעלה מהאותיות. נמצא שמצד היש הוא קיום של האותיות, ומצד האין הוא ביטול ההתחלקות של האותיות. כאשר האותיות מתלבשים זה בזה, מא' ועד ת', הלבוש והמולבש נמצאים בבת אחת. והנה כאשר הלבוש קרוב למולבש הסתירה איננה נוראית, אבל כאשר הת' מלבישה את הא', אין לך סתירה בין רצוא ושוב גדול מזו. כי הא' היא השורש העליון, והת' היא סוף דכל דרגין. וכאשר יש התלבשות

בלבבי משכן אבנה

ג' האותות ולמעלה מהאותות יש אות ברית ואות תפילין, כל אחד הוא פן בצורה של גילוי אחדות כנס"י והשי"ת. ואמרו חז"ל "תפילין דמארי עלמא מה כתיב בהו, ישראל אשר בך אתפאר". התפילין נקראים פאר, כמ"ש בגמ' בכתובות, לשים פאר תחת אפר. בעומק, זהו הגילוי של הדעת שעולה עד הכתר, אבל זה לא הכתר העצמי. כי מצד הכתר העצמי לא שייך לומר ישראל אשר בך אתפאר, כי יש גילוי השתוות של כל הנבראים כולם. רק מצד נקודת ההתחלקות יש בחי' ישראל, וחזו במאי ברא קאתינא לגבך, עד שזה עולה עד הכתר. יש כאן התעלות של הנבראים, מצד המעשים הטובים של ישראל. אבל מצד האחדות הפשוטה, אין מהלך של התפילין דקוב"ה שכתוב בהם ישראל אשר בך אתפאר.

"לתת פאר תחת אפר". בעצם הפאר צריך להגיע למהלך של אפר. לא אפר של שפלות ועצבון והעדר ואבלות, אלא בעצם האפר הוא למעלה מהפאר, הוא האפסיות של הפאר. זהו הגילוי העצמי של האפר, של האין, שלמעלה מנקודת ההתפארות. בזה בעצם התיקון והעליה של מדת התפארת שנקראת פאר. מחד, מצד בחי' הפאר שבה, היא עולה בקו האמצע עד הכתר, אבל מצד

לפ"ז עד כמה שלא היתה אות, היה מהלך של אחדות פשוטה, ולא בניי וביניכם.

וזוהי הבחי' של "שבת שבתון", שצריך לכלול את האות שנקרא שבת, ולהגיע להתכללות שאין מהלך של "ביני וביניכם", אין מציאות של נפרדות. זהו הגילוי העצמי שלמעלה מהאותיות. למעלה מהאותיות זהו המהלך של הלמעלה מהשבת. עד כמה שיש אות, אז יש מציאות של חיבור, ויש מציאות של נפרדות שנצרכת לחיבור. אבל עד כמה שאין אות, אין מציאות של נפרדות ואי"צ חיבור, רק גילוי עצמי של אחדות פשוטה של הנבראים בכוראם.

זהו המהלך הפנימי בנקודת האחדות. הרי שבת היא קביעה וקיימא, והיא עדות למעשה בראשית. הענין של עדות על מעשה בראשית, היא אותה נקודה שדבר המסופק צריך עדות, כי המבורר בעצמו אי"צ עדות, כמו שהשמש בצהריים שאין צריכה עדות על הארתה. ורק כאשר יש מקום של ערפול, מקום של העדר בירור, שם יש מהלך של עדות וגילוי. ולכך כאשר מתגלה עצמיות פשוטה, אי"צ גילוי. זהו העומק שלמעלה מהאות, שלמעלה מהשבת, הנקרא שבת שבתון.

בלבבי משכן אבנה

מושך בערלתו, כלומר שזה מתראה כערלה. וכל זמן שהחטא לא נתקן, יש מהלך הבדלה, להבדיל את הערלה ממקור הקדושה. שזוהי האות ביני וביניכם, כלומר שיש מקום שהוא בין לבין, ונקודת המחיצה היא הערלה, והסרת הערלה היא הסרת המחיצה.

אבל בעומק יותר, כאשר מבינים שלית אתר פנוי מיניה מצד התפיסה העמוקה שבדבר, אין מהלך של בין לבין. כי בין לבין, הכונה שיש בורא ויש נבראים ויש מקום חלל ביניהם. שהוא מצד סדר ההשתלשלות, שהיה מתחילה הכל מלא מאור א"ס, ואח"כ נעשה חלל, ואח"כ נבראו נבראים, הרי ששלשת הדברים קיימים. אבל מצד עומק האמונה שלית אתר פנוי מיניה, אין מהלך של בין לבין, אלא מהלך של אדה"ר קודם החטא, שאין מציאות של ערלה, שהיה אדה"ר נדבק בנקודת הדביקות הפשוטה של אין עוד מלבדו. ומצד לית אתר פנוי מיניה, אין בין לבין, כי הכל מלא מאחדותו הפשוטה.

סוף דבר, כל ענין האות, הן אות תפילין הן אות שבת והן אות ברית, הוא מהלך שמתגלה לאחר נקודת ההבדלה. אבל מצד יום שכולו שבת, אין מהלך של "אות היא ביני וביניכם", רק מצד עוה"ז יש מהלך של "ששת ימים תעשה מלאכתך וביום השביעי

נקודתה הפנימית צריך לגלות את האפר שבדבר, שזוהי הבחי' שנאמרה באבל, שהיא הגילוי של השורש שלמעלה מהחיים, כמו הגילוי של חורבן בית המקדש, שאומרים בנחמה, "המקום ינחם אתכם בתוך שאר אבלי ציון וירושלים", שהוא שורש הארת משיח, שהוא הגילוי של ההשתוות. ונמצא שהתכלית היא הביטול של הפאר, וגילוי האפר.

עד השתא ביארנו את אות תפילין, עתה בע"ה נבאר את אות דמילה.

סוד העברת הערלה.

המהלך של מילה שנקראת אות. כתיב, "ערלים לא יאכל". יש ערלה בגוף, ויש ערלה באילנות, שלש שנים כנגד שלש הקליפות שהם בבחי' הערלות. יש ערלות שבגוף, וע"ז נצטווה אע"ה על מצות מילה, "התהלך לפני והיה תמים". אבל בעצם בעומק יותר, הבחינה שהיא למעלה מנקודת האות, אנו מוצאים אותה אצל אדה"ר, שאמרו חז"ל אדה"ר מושך בערלתו היה, כמ"ש בגמ' בסנהדרין. "מושך בערלתו", אין הכונה שהתחדש בפועל מציאות של ערלה, אלא ביאורו, שמה שעד לפני החטא היה הסתכלות עליו כגילוי של אלקות, מצד המהלך שלאחר החטא, התחדש מהלך של

בלבבי משכן אבנה

תשבות", מהלך של אות, כי יש גדר וגבול. וכל זמן שית אלפי שנים זהו המקשר של הכנס"י והבורא עולם ע"י נקודת האות, כי מצד הנקודה של ההתחלקות של אחר החטא, של מושך בערלתו הוה, התחדש המהלך של ישראל אשר בכך אתפאר, נקודת הדעת המבדלת, שהשי"ת הבדיל את ישראל מהעמים, בחר בנו מכל העמים, יש כאן את הבחירה ודעת ההבדלה, ולכך גם ישנה דעת דחיבור בין הכנס"י לקוב"ה.

כלומר, כאשר אדה"ר בחר, אז עי"ז הוא דבק בנקודת הבחור של הבורא כביכול, והתגלות של כח הבחור שבבורא, חידשה מהלך של אשר בחר בנו מכל העמים. כלומר, עד כמה שמצד המקבל לא היתה התדבקות בנקודת הבחירה, אלא הבחירה שלא לבחור, כמו שכתוב בספה"ק. אזי גם מצד הבורא כביכול לא היה מהלך של בחירה, של אשר בחר בנו מכל העמים. אבל עד כמה שהוא דבק בבחירה, מצד המהלך של הדבק במדותיו, גילוי המדותיו כלומר, שגילה מהלך של בחירה של אשר בחר בנו, שזה סוד האותיות, זהו סוד ההבדלה, זה סוד הצירוף של התורה שנמצאת לפנינו השתא, ומצד כך מתגלה המהלך של "ישראל אשר בכך אתפאר", ו"אשר בחר בנו". אבל מצד ההתאחדות של

הענפים בשרשם, צריך לכלול את הישראל והעמים זה בזה, וזה הוא הגילוי שלמעלה מנקודת האותיות. כלומר, אף ששייך צורה של התחלקות אחרת, שאיננו יודעים מהי, כמ"ש הרמב"ן בהקדמה לתורה, אבל מ"מ זה עוד פן של דעת המבדלת. משא"כ הגילוי העצמי שלמעלה מהאותיות, הוא הגילוי העצמי שלמעלה מנקודת ההתחלקות, והתכללות המושג של ג' האותות, אות מילה אות תפילין ואות שבת.

סוד הגרים הוא משמוש הנבול.

כל גזירה שעמדה לישראל בכדי לבטל את האותות הללו, בשורש העמוק, דייקא שם טמון אור של משיח, שמשם באים הגרים, שהוא אור של משיח בן דוד, שהוא הגילוי העצמי שלמעלה מההתחלקות. כלומר, העומק של המושג גרים, אין הכונה כפשוטו שהם נספחים לישראל, אלא הם הגילוי העצמי שמטשטש כביכול את הגדר בין ישראל לעמים. שהרי אתמול הוא היה גוי והיום הוא ישראל, נמצא שהגדר לא מוחלט. אלא שכיון שאנו נמצאים השתא בתוך דעת המבדלת, לכך יש גדרים, יש לו גדרי גר ואינו ישראל גמור. אבל עומק הדבר, עצם המושג שיש גירות, הוא עומק המהלך של ההטשטשות של נקודת ההבדלה, ולכן

בלבבי משכן אבנה

שבאותיות, וזה דייקא האור של השלימות.

ג' בחי' לובן שבס"ת מול ג' הקל"י, והשחור ע"ג הלובן כנגד קל"י נגה.

בעצם, בכל ס"ת יש כמה בחי' של לבן. יש לבן שמקיף מסביב לכללות הכתב, ויש לבן שבין אות לאות, ויש לבן שבתוך האות. באופן כללי הם ג' בחי' לבן שיש בס"ת. העומק של הדברים. הרי כפי שזכרנו, מצד הערלה יש ג' קליפות, וג' קל"י הם אסורים וקשורים, ואין להם נקודת תיקון כל זמן הגלות. אבל בעומק, לעתיד לבא, דכתיב ואת רוח הרעה אעביר מן הארץ יתוקנו גם הג' הקליפות, אף שהם אסורים וקשורים, כמ"ש בתניא. העומק של תיקונם, הוא הגילוי העצמי שאין מהלך של נפרדות ממנו ית'. כאשר תופסים שהשי"ת כביכול נמצא במקום מסוים, אז שייך לומר שיש קשירה שמונעת מלהתקרב לשם, אבל מצד לית אתר פנוי מיניה, לא שייך קשירה שמונעת.

כמו שיש ג' קל"י, כן יש ג' בחי' של לבן שבאות לשלול את הנקודה של האותיות, לשלול את נקודת ההתחלקות, וכל בחינה של לבן היא שלילה של עוד צורה של גדר שנמצא. אלא שמצד הגילוי של דעת המבדלת,

דייקא משיח בן דוד שורשו מגירות, מרות, ומשם לומדים את עיקר דיני גירות, כמ"ש ביבמות. כי עצם אורו של משיח הוא לגלות שפה אחת לכל העמים, שהיא דייקא למעלה מנקודת ההתחלקות.

ולכן דייקא מעמלק לא מקבלים גרים, [לבר משיטת הרמב"ם דס"ל שכן מקבלים], כי עמלק הוא דעת דקל"י שלא נותן מקום להתאחדות, ודייקא הוא נותן את נקודת ההבדלה בין ישראל לבינו. אלא שסוף דבר אלו ואלו דברי אלקים חיים ושיטת הרמב"ם שאפשר לקבל גרים מהם, היא ההתנוצצות שלמעלה מהפירוד שמחלק את העמלק. כי סוף דבר, לית אתר פנוי מיניה, ואין פירוד אלא אחדות. ובהכרח שתהיה לזה איזשהי נקודת גילוי גם בתורה של השתא. כי בעומק של המאור חייב שיהיה לו התנוצצות שתתגלה הנקודה של האחדות שלמעלה מהפירוד. והתנוצצות זו נגלית בשיטת הרמב"ם שמקבלים גרים אף מעמלק.

סוף דבר, המהלך של האותיות הוא מהלך של ההתחלקות, ושלימות האותיות היא לא בחי' היש שבאותיות, אלא גילוי האין של האותיות, הגילוי של השלילה ששוללת את ההתחלקות

בלבבי משכן אבנה

הרי ס"ת שכולו לבן פסול, כי רצונו ית' שתהיה מציאות שלמעלה מהדעת, שלמעלה מההתחלקות, וגם תהיה מציאות של התחלקות. שזה שורש השחור והלבן כפי שהוא נכתב בס"ת דהשתא. אולם מכיון ששניהם אמת, לכך צריך שיהיה ביטוי וגילוי לשניהם, גם לנקודה שלמעלה מהתחלקות, למעלה מהאותיות, וגם לנקודה של האותיות, לשניהם חייב להיות שתהיה מציאות של גילוי. נמצא, שנקודת הלבנונית היא בעצם הגילוי העצמי של האין שלמעלה מנקודת ההתחלקות, של האותיות.

אש שחורה ע"ג אש לבנה היא בחי' רביעית של הלבן. זכרנו עד עכשיו ג' בחי' של לבנונית, הלבנונית שמקיפה את כל הס"ת, ושבין אות לאות, והלבנונית שבתוך האות. למעלה מזה הוא המקום של האות עצמה קודם שנכתבה, שהיא היתה בחי' של לבן, אלא שאחר שכתבו השתנה הלבן לשחור. זו היא הבחי' הרביעית שנקראת בלשון חז"ל קלי' נגה. יש ג' קלי' הטמאות שאין להם עליה, משא"כ קלי' נגה יש לה עליה. כלומר, יכולה להמשך לקדושה או לאיסור, כידוע. וזוהי הבחי' של מקום הלבן שיש לו את נקודת ההשתנות, מחד הוא מאיר כלבן, ומאידך הוא מאיר כשחור. מצד

התפיסה החיצונית, הקלף קודם שנכתבו על גביו אותיות, אין בו קדושה, והרי הכתיבה של השחור יוצרת לו קדושה, נמצא שקודם הכתיבה היא מהות גשמית, בחי' קליפת נגה, והגילוי של הכתיבה חידש בה דין ס"ת וקדושה.

יש כאן נקודה עמוקה. דייקא מצד קלי' נגה זאת, שיש לה את הנקודה שיכולה להתנענע בין שניהם, דייקא בה נגלה העצם שלמעלה מהקדושה, ולמעלה מהג' קליפות. כי מצד הלבן שמקיף את האותיות, עד כמה שיש שחור הוא ממעט בלבן. איזה מקום יכול לכלול גם את שניהם, גם את השחור וגם את הלבן? זה דייקא אותו מקום של האות עצמה, שמקודם הכתיבה הוא היה לבן, ואח"כ נעשה שחור. נמצא ששני הגוונים נכללים. אלא שמצד ההתחלקות של שית אלפי שנין זה מתחלק בצורה של זמן, שמתחילה היה כאן לבן, ואחר הכתיבה יש כאן שחור. אבל כשנתעלה למעלה מנקודת הזמן, העומק בזה שזהו מקום שמסוגל לקבל את שניהם. זהו בעצם הסוד ששורש קליפת נגה, שהיא נקודה שמתחלפת, נקודה של ונהפוך הוא, ונגלה בה הסוד של כלילת ההפכים, שהוא האין של שניהם. עד כמה שהוא יכול לקבל גם גוון של לבן

בלבבי משכן אבנה

וגם גוון של שחור, בזה הוא מגלה שאין אחיזה של שניהם דייקא.

עומק הדברים, שהוא גילה שורש עליון ועמוק יותר בתורה.

זהו סוד הגרים, ששורשם המקום של האותיות, מקום שכוללים בו את הלבן ואת השחור. זהו הסוד העצמי של האותיות, סוד המקום הזה, שכוללת גם את הלבן, וגם את הצד שכנגד, השחור, ודייקא משם מתגלה נקודת ההתפכות, שמגלה את אחדות שניהם, גילוי האין המוחלט.

לא רק כפשוטו שקליפת נגה היא מהלך שמעביר מהסט"א להקדושה, כי כל זה רק מצד תפיסת היש וההבדלה. אבל ביותר עומק מצד תפיסת האין, קליפת נגה היא נקודת הממוצע ששוללת את הברירות שבהבדלה, היא לא נותנת ברירות מוחלטת, זה כאן וזה כאן, והיא מגלה את נקודת השינוי שבדברים, וממילא אין כאן את דעת ההבדלה המוחלטת. ודייקא ע"י נגלית נקודת האחדות. ההכחה [מלשון כהות] של נקודת ההבדלה, היא בעצם שורש ההאחדות, שזהו סוד הגרים, וסוד יתרו שהוא שורש הגרים.

יש מחלוקת אם יתרו בא לפני מתן תורה או לאחר מתן תורה, והעומק של הדברים, יתרו מגלה נקודה שלפני מתן תורה ומגלה נקודה שלאחר מ"ת. הוא מגלה את הלבן שלפני הכתיבה של השחור, ומגלה מהלך איך הלבן יתראה לאחר הכתיבה של השחור. בין לפני מתן תורה בין לאחר מתן תורה הוא מגלה את שניהם כאחדות. בפשטות זה מתגלה כמחלוקת, אבל מצד העומק שאלו ואלו דברי אלקים חיים, הוא בא לגלות את האחדות שלפני מתן תורה ואת האחדות שלאחר מ"ת, הוא בא כביכול פעמיים, הוא בא לגלות את העדר ההבדלה בין לפני להאחרי. גילוי האחדות שכולל את שניהם. זהו סוד יתרו, סוד הגרים, שייתר פרשה בתורה. ונעשה בשרו חידודין חידודין, וכן כל הגרים שעובר עליהם יסורים רבים כמ"ש בגמ', כי הם מגלים את האין, מגלים את השלילה של ההבדלה, ואז דייקא יש את הגילוי של האחדות.

אמרו רז"ל למה נקרא שמו יתרו, שייתר פרשה בתורה. אין הכונה רק כפשוטו שהוסיף עוד פרשה. אלא

סוף דבר, המהלך של האותיות מצד תפיסת היש, הוא הבדלה בסוד הדעת, בסוד הנשמה, ושורשו מנשמת משה

קמא

שם טוב

בראשית

בעל



בלבבי משכן אבנה

בפיסקא הקודמת שצריך להפשיט את האותיות ולגלות את האלקות שבתוכם, שע"ז נאמר אני ה' לא שניתי ואין בו מציאות של התחלקות, ובמציאות של האחדות, דייקא מתגלה שאין עוד מלבדו.

שהוא סוד דעת המבדלת. אבל מצד האין שהוא סוד שורש משיח, יש גילוי של העדר ההבדלה, העדר של מציאות של התחלקות, ודייקא שם מתגלה האלקות. זהו הסוד של האלקות ששורה בתוך האותיות, וכמ"ש

יג. שמעתי מאדוני אבי זקני זי"ע זללה"ה פירוש הכתוב [דה"י א' כ"ט פסוק י'] ויברך דוד את ה' לעיני כל הקהל וגו', שהראה דוד בחוש לעיני כל הקהל שמלא כל הארץ כבודו, ולית אתר פנוי מיניה, ובמה הראה זה לכל, במה שאמר לך ה' הגדולה והגבורה וכו', ואז ראו הכל ואפילו המון העם, כי הקדוש ברוך הוא הוא שורש כל הדברים והווייתם. [דגל מחנה אפרים פ' ראה, ד"ה כי ירחיב].

בלבני משכן אבנה

הוא עצמיות של גילוי, ויש כמה כלים לגלות את זה, אבל בכל כלי, סוף דבר הגילוי שוה, שההשגה שמלא כל הארץ כבודו ולית אתר פנוי מיניה, הגילוי הוא שוה. א"כ מה נ"מ באיזה כלי השתמש דוד המלך ע"ה לגלות הדבר, כי העיקר שישנו כלי, ועכשיו הדבר בגילוי. אבל כאשר ברור שמהות ההשתמשות עם הכלי היא לא מהות חיצונית, אלא שמהות הגילוי היא כפי מהות הכלי, אזי צריך לברר היטב מה היתה נקודת ההשתמשות של דוד המלך לגלות זאת.

מבואר לפנינו בשם הבעש"ט, שדוד המלך ע"ה השתמש בפסוק של "לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד כי כל בשמים ובארץ, לך ה' הממלכה". היינו שהשתמש בהשבע מידות, חסד גבורה תפארת נצח הוד יסוד ומלכות. דוד המלך שמדתו מלכות כידוע, השתמש כאן בגילוי של ז' המדות. כלומר, הגילוי שדוד המלך גילה, הוא בבחי' של מדות. הגילוי שהוא גילה לכנסת ישראל, לקהל, את

יש למלכות השתייכות לכל אחת מהםפירות.

כלומר, דוד המלך גילה את מציאותו יתברך שמלא כל הארץ כבודו ולית אתר פנוי מיניה. וידוע שבכל דבר יש את גילוי האור ויש את הכלי. ובעומק, כאשר הכלי משתנה אין הכונה רק שהכלי שונה, והפנימיות המתגלה יכולה להיות שוה. כי היסוד ידוע שבכל דבר ודבר אין האדם משיג רק לפי הלבוש שהוא הכלי ולא לפי עצמיות האור. ולעולם כאשר ישנו שינוי בכלי, אזי ההארה מצטיירת בציור של הכלי. כלומר, ההשגה היא לפי מה שהכלי מגלה את האור ולא לפי מציאות האור, מצד היות עצמו. ולענינו, שדוד המלך גילה שמלא כל הארץ כבודו ולית אתר פנוי מיניה, צריך להתבונן באיזה כלי דוד המלך השתמש בשביל לגלות את הדבר. וכאשר יבורר באיזה כלי השתמש לגלות זאת, יבורר מהי מהות הגילוי. כלומר, אילו נאמר שהגילוי של לית אתר פנוי מיניה ומלא כל הארץ כבודו,

בלבבי משכן אבנה

המהות של מלא כל הארץ כבודו ולית אתר פנוי מיניה, הוא גילה את זה דרך המדות.

אבל באמת, זה אחד מאופני הגילויים, שהרי המלכות בבחינה אחת היא נקראת נוק' דז"א שהם השש מדות. ומחד, יש בחי' שהיא משתייכת לבינה, בבחי' הנסירה שההארה מאירה להמלכות מהבינה ולא ע"ז א. ומחד יש השתייכות של המלכות לחכמה בסוד אבא יסד ברתא, ומחד יש השתייכות שהמלכות עולה עד להכתר בזמנים הידועים בכתבי האריז"ל. כלומר, בעצם למלכות יש כמה אופנים של השתייכות, אם למדות אם לאו"א אם לכתר.

כאשר דוד המלך שעבודתו עבודת המלכות, בא לגלות שמלא כל הארץ כבודו ולית אתר פנוי מיניה, אזי יש להתבונן כלפי מה המלכות משמשת ככלי. המלכות היא כלי, אבל היא יכולה לשמש כלי למדות לז"א, היא יכולה לשמש כלי למוחין, לאו"א, והיא יכולה לשמש כלי לכתר. וכאשר היא משמשת כלי לז"א זה אופן אחד של גילוי, וכאשר היא משמשת כלי אל המוחין הוא אופן שני של גילוי, וכאשר היא משמשת ככלי לכתר הוא אופן אחר של גילוי. כאן מבורר שדוד המלך גילה את המלא כל הארץ כבודו

ולית אתר פנוי מיניה, ע"י לך ה' הגדולה וכו' עד לך ה' הממלכה, ולך ה' הממלכה הוא המשך של לך ה' הגדולה וכו', כלומר הגילוי של המלכות של לך ה' הממלכה, הוא גילוי ביחס לנקודת המדות.

גילוי המדות הוא חוש פנימו, וגילוי המוחין הוא השגה במקיף.

בעצם, העומק הפנימי של גילוי המדות וגילוי המוחין, הרי כידוע שהמוחין הם מקיפים והמדות הם פנימיים. ולפ"ז הבן שיש שני אופנים של גילויים בנפש האדם, יש אופן שהגילוי הוא גילוי של השגה וחוש, כמ"ש כאן שהגילוי היה בחוש, והחוש מצד המדות. ויש אופן שהגילוי הוא למעלה מנקודת החוש של המדות, אלא הוא גילוי של התבוננות, גילוי של השגה. ובוודאי שכל ספירה מתפרטת לעשר, וגם במוחין יש י' ספירות דמוחין, וכאשר ההתבוננות נרגשת בחוש, זה בחי' מדות דמוחין, אולם אי"ז המדות הכלליות, אלא מדות פרטיות דמוחין. וכמו כן יש בחי' מוחין דמוחין חכמה דחכמה בינה דחכמה וכו'. סוף דבר, יש שני אופנים של גילויים [ביחס למה שאנו עסוקים עכשיו], יש את הגילוי שהדבר נרגש בהעצמות של המדות, ויש את הגילוי שהדבר הוא מעבר לנקודת ההרגשה, לנקודה הפנימית שבאדם, אלא היא נקודה

בלבבי משכן אבנה

להרגשות החוש של הנפש, ואף שגם עצם ההתבוננות יש לה חוש, אבל זה לא חוש של פנימי אלא חוש של מקיף. ולכך כאן כבר גילוי יכול להיות יותר רחב, כי הוא גילוי שלא נגבל לחוש הפשוט של המדות. אבל סוף דבר, אף שאינו נגבל לחושי מדות הנפש, אבל מ"מ הוא מוגבל לגבול ההתבוננות, שהרי ההתבוננות עצמה היא דבר שיש לו גבול, ועצם כך שהדבר מושג בכלי של ההתבוננות, מחד הוא פריצת הגבול של חוש המדות הפנימי, אבל מאידך הוא יצירת גבול עליון יותר, גבול בנקודה של ההתבוננות. כי בעומק כל הבריאה בסוד ו"ק, כמו שהאריך בזה הרבה רבינו הרש"ש בהקדמת רחובות הנהר, ולכך בעומק באמת הכל הוא בערכין של מדות.

**ביטול המשל והחוש, הוא
התדבקות באי ידיעה.**

למעלה מזה היא המדרגה השלישית, ומהותה נעלמת מן החוש הפנימי שאינו משיגה, וכן היא נעלמת מן ההתבוננות שאינה משיגה, כי אין בה חוש שכלי, [כי עצם ההתבוננות השכלית היא גם בגבול] ומהות מדרגה זו, היא ההתדבקות בנקודה של לית מחשבה תפיסה ביה, בנקודה של אי ידיעה, ונקודה זו המוחין אינם משיגים אותה, ולא המדות.

שמקיפה את האדם. וכשהוא מתבונן בה הוא מתפעל, והיא נרגשת גם בחוש, אלא שזה לא בחוש פנימי אלא חוש מקיף. כלומר, החוש של המדות הוא חוש פנימי, והחוש של המוחין שנקרא מדות דמוחין, ז"א דאו"א, הוא מדות שמרגישים את המקיף ולא מרגישים את הפנימי.

כאשר מגלים את המלא כל הארץ כבודו ולית אתר פנוי מיניה בבחי' של מדות, הרי כיון שבמדות משיגים את החוש המושג, והתפיסה שיכולה להיות בכבודו מלא עולם ולית אתר פנוי מיניה, היא נגבלת לנקודת החוש שמשיג את הדברים, והרי החוש לא יכול להשיג את העצמיות של מלא כל הארץ כבודו ולית אתר פנוי מיניה, כי עצם המהות של הדברים היא למעלה מנקודת החוש, אלא שהחוש יכול לקבל טעם מה, והבחנה מסויימת בזה, כמו שיש הרבה משלים בספה"ק שבכל מקום יש אויר וכו' וכו', מצד אותו יחס שהחוש משיג משלים אלו, הוא יכול גם להשיג את היחס, שכביכול גם הבורא נמצא בכל מקום, אולם רק מצד אותו יחס, אבל לא מעבר לזה, במה שאינו ענין של חוש.

משא"כ כאשר עולים למוחין, כאן כבר נקודת השגה מקבלת התרחבות. כי ההתבוננות יכולה לקבל מעבר

בלבבי משכן אבנה

העצמיות, א"א להמשיל את השי"ת, כי הוא מציאות בלתי נתפסת, והבלתי נתפס אין לו משל, כי כל נקודה בלתי נתפסת היא אחת, הבלתי נתפס אינו ביחס למשהו, אלא הוא עצמיות למעלה מהשגת תפיסת האנושי, אין כאן שום מקום למשל, זוהי העצמיות של הנקודה הפנימית, גילוי האלקות שלמעלה מנקודה של השגה, ולמעלה מהמשלים.

לך ה' הגדולה והגבורה, גדולה וגבורה אדם משיג מצד העולם הזה וכן שאר המדות. וכאן מגיעה העבודה, שאדם צריך לעלות מהגדולה והגבורה שהם מושגים לו, ולדבק את עצמו להגדולה והגבורה העליונים. אבל באמת עדיין שניהם הם בסוד הבחנה בבחי' השגה, אלא שתחילה הוא בעשיה, ואח"כ הוא מעלה את זה לעולם רוחני, אבל לעולם הוא עסוק עדיין בנקודה המושגת. וזה עיקר העבודה [בפשטות] שמתגלה ע"י אור שבעת הימים הבעש"ט הק', [ויבואר בע"ה להלן], להעלות את כל המדות לשרשם, להעלות את האהבות והיראות והקדושה וכל המדות לשרשם. עבודה זאת היא בעצם להפשיט מהמשל להנמשל, אבל היא לא עבודה על הנמשל בעצם, אלא הפשטה מהמשל להנמשל.

הרי ברור הדבר, שמלא כל הארץ כבודו ולית אתר פנוי מיניה, אין לזה משל ודמיון בנבראים. לא רק החוש הפנימי לא יכול להרגיש אותו ית', אלא גם ההתבוננות הפנימית לא יכולה לסבול את מהות הדבר, רק כאשר מתעלים למעלה משתי הבחנות הללו, ונדבקים בנקודה הבלתי מושגת, שם שייך לקלוט את המלא כל הארץ כבודו ולית אתר פנוי מיניה בתפיסה עליונה יותר, שם אדם יכול לקבל חוש באלקות כמות שהיא, בלי משל לנבראים.

באמת, הרי התורה כולה מלאה במשלים, ולכך היא נקראת משל הקדמוני, והיא כלי אל הנמשל. אבל בעומק הדק, בעצם כך שמשתמשים במשל, יש בזה חסרון של גילוי העצמות. שלמה המלך תיקן שלשת אלפי משל, כנגד ג' עולמות בי"ע, אבל אצילות כמו שהיא, אין בה משלים, אלא היא הנמשל עצמו. כי עצם כך שמנסים להשתמש במשל, ובאים לסבר בכך את עיני השכל, או את החוש. נמצא, שזו מדרגה של מוחין או מדרגה של מדות, שהרי זו תכליתם של המשלים, עד המשלים דחוש הגשמי, שהוא המשל התחתון של שלשת אלפים משל שהגיע לעשיה דעשיה. אבל בעומק, כאשר משיגים את

בלבבי משכן אבנה

אבל למעלה מזה, [שהוא פנימיות תורת הבעש"ט] הוא הנמשל בעצמו, כמ"ש ואל מי תדמיוני ואשׁוה יאמר קדוש, כי בעצם כך שבאים לדמות את הנקודה, יש כאן נקודה של חוסר השגה בפנימיות. כי ההשגה הפנימית, היא הנקודה הלא מושגת. כאשר מדברים בנקודת ההשגה שהיא השגת היש, יש נקודה של התדמות מה של היש הגשמי והיש הרוחני, אף שבוודאי יש כאן הבדלה תהומית בין שניהם, מ"מ שניהם בבחי' השגה. אבל כאשר מסלקים את הנקודה של ההשגה הפנימית, ומדברים מהנקודה הלא מושגת, בזה יש חילוק עצמי בין כל העולמות לנקודה העליונה, כי מצד כל העולמות יש השגה, משא"כ מצד הנקודה הפנימית ביותר אין בזה השגה.

גילוי אורו של משיח שבכל דור.

סוף דבר, הגילוי העצמי הוא לגלות את המלא כל הארץ כבודו ולית אתר פנוי מיניה לפי התפיסה הפנימית שזכרנו. וזה בעומק המשך הגילוי של דוד המלך שעדיין לא נתגלה. דוד המלך תכליתו לגלות את ה' בעולם, את המלא כל הארץ כבודו ולית אתר פנוי מיניה, והוא גילה זאת בצורה של מדות וחוש. אבל השלימות של הגילוי מתגלה ע"י משיח בן דוד.

ארז"ל, שמישיח בא בהיסח הדעת. כלומר הוא בא לגלות מהלך של היסח הדעת, זה אינו מקרי שהוא בא בהיסח הדעת, אלא זו עצמיות גילוי של היסח הדעת. כלומר שמישיח מלשון מסיח, הוא בא להסיח את דעתם של האנשים. זו העצמיות של הגילוי, היסח הדעת. מצד ההבנה הפנימית עניינה, לקבל טעם ותפיסה באלקות שלמעלה מהדעת. וזהו הגילוי של משיח בן דוד, שלמעלה מהגילוי של דוד המלך ע"ה.

הנקודה הפנימית לא משתנית, לעולם העבודה היא לגלות אלקות. השאלה היא, האם עם לבושים או בלי לבושים, כאן הוא השינוי שמתנה המהלך מדוד המלך למשיח. מצד הנקודה ששניהם באים לגלות את השי"ת יש השתוות, משא"כ מצד ההתלבשות יש נקודת חילוק.

הרי בהכרח שמישיח הוא קומה שלימה, ובהכרח שמצד הקומה השלימה חייב להיות מהלך שלכל אחד ואחד מאירה הנקודה של משיח, כמו שמבואר בבעל התניא, בסוד משה שפיר קאמרת, שבכל דור ודור יש התנוצצות של משה, ומוסיף בעל התניא שבדורות האחרונים ששורש הגילוי הוא מצד משיח, בכל דור ודור יש גילוי לנשמת משיח. עומק הדבר, אין הכונה שרק בדורות האחרונים

בלבבי משכן אבנה

הגילוי הוא מצד משיח, אלא לעולם הנקודה הפנימית שמנהגת את המשה, היא משיח. אלא שהחילוק בין דורות ראשונים לדורות אחרונים הוא, שבדורות הראשונים זה לא בא לידי גילוי, ובדורות האחרונים הנקודה הפנימית שמנהגת את משה, באה בהתנוצצות יותר מבוררת. אבל הפנימיות היא שווה, והחילוק הוא רק מצד ההתגלות. כאשר ברור הדבר, אז ברור שבצד כל מהלך ומהלך של צדיק, צריך להיות בו גילוי עצמי של משיח.

יש בזה שאלה לכאור', הרי נודע שכל צדיק מגלה לפי האבר שנשמתו תלויה באדה"ר, וא"כ כל אחד מגלה לפי ההתלבשות שלו. א"כ איפה יש גילוי של משיח, הרי העצמיות של גילוי של משיח, היא גילוי האין עוד מלבדו בלא לבוש, איפה נגלית ההארה הפנימית הזאת המנהגת בכל דור ודור את הדעת, את המשה שבכל דור?

בירור הדברים: שהרי בכל דבר יש כונה ויש מעשה. וכמו שכתוב בכוזרי, שאמר למלך כוזר, 'כונתך רצויה אבל מעשיך אינם רצויים'. בדקות, בכל גילוי מצד התלבשות של אבר שהנשמה תלויה בו באדה"ר, יש כאן מהלך של כונתך רצויה אבל מעשיך

אינן רצויים. אין הכונה כפשוטו שמעשיך לא רצויים ח"ו, אלא הכונה היא, שמחד מעשיך רצויים, ומאידך ביחס להתגלות העצמית יש כאן סטייה שמעשיך אינם רצויים. כלומר, א"א לומר בהחלטיות ח"ו שמעשיך לא רצויים, שהרי השי"ת רצונו בהתלבשות, ורצונו שיהיה גילוי מצד ההתלבשות, אבל רצונו גם שיהיה גילוי שלמעלה מההתלבשות. ולגבי הגילוי היותר עליון, יש בחי' של מעשיך אינם רצויים. כלומר המעשיך לא רצויים זה לא החלטי, אלא הוא ביחסיות, ביחס לגילוי העליון בלבד. [הדברים עמוקים מאד, וצריך זהירות רבה ותפילה מעומקא דליבא לפניו ית"ש שלא ליכשל בהבנת הדברים.]

אשע"כ, מצד ה'כונתך רצויה', יש כאן נקודה של השתוות בכל דור ודור. ואף שמתחילה בררנו, שלעולם הגילוי הוא ביחס לכלי, ואין העצמיות המתגלה שוה, כי יש כמה כלים איך לגלות, ולעולם ההארה היא לפי הכלי, וכשיש שינוי בכלי יש שינוי במהות של האור. א"כ לכאור' החילוק בין צדיק לצדיק הוא חילוק עצמי ולא בלבוש גרידא. וכיון שאין האור אחד, הרי אין גילוי עצמי של משיח, שהוא אור ההשתוות, א"כ קשה איך נאמר שיש כאן גילוי של השתוות?

בלבבי משכן אבנה

משה הוא שורש הדעת, ומגלה תפיסה בכלי, משיח מגלה ביטול הכלים.

עומק הענין: יש גילוי של כלי ויש גילוי שלמעלה מכלי. זהו בעצם החילוק בין משה למשיח, היסוד שאנו אומרים שכל דבר ודבר הגילוי שלו הוא רק מצד נקודת ההתגלות של הכלי, הוא רק מצד תפיסת משה, שהוא בחי' דעת, שהוא שורש נשמות ישראל, שורש הכלים והמקבלים. ומצד תפיסה זאת, בכל אור ואור ההשגה היא לפי לבוש הכלי ולא כפי עצמות האור.

אבל מצד התפיסה של תהו דקדושה שזה ביטול הכלים, שזהו בעצם אורו של משיח, מצד תפיסה זאת, הכלי הוא המתבטל ולא המושג. ולכך מצד תפיסה זו, אין נ"מ מהו הכלי, אלא כדי לשלול את הכלי, אבל העצמיות של ההארה שוה בכל הכלים. ואף שהנקודה הזאת לא מושגת עתה אל הנשמה בבירור, מכיון שעיקר הארתה עתה הוא רק מצד הארה של משה, ולכך משיגים בעיקר את היש שבכלי. אבל מצד הבחי' של 'מזליה חזי', ע"פ מש"כ בגמ' מגילה אע"ג דאיהו לא חזי, מזליה חזי, שבפשטות היינו שהגוף חש את מה שהנשמה רואה. ובעומק יותר, כמו כן הנשמה חשה את אור האלקות ששורה בנשמות בבחי'

מזליה חזי, ומצד זה יש גילוי לעולם של האין, של השלילה ולא גילוי חיובי. ואף שמחד ההתגלות של הנשמה היא משיגה את הדבר כיש, אולם מצד האלקות, מאיר אור ששולל ולא מחייב. ומצד הארת השלילה, יש השתוות בין כל הצדיקים.

נמצא, שיסוד הדברים שמצד התפיסה של משה, הגילוי של הכלי הוא גילוי עצמי של מהות האור, ואם יש שינוי בכלי, יש שינוי בהשגת האור. לעומת זאת, מצד הגילוי של משיח, שהוא בחי' של ביטול הכלי, כאשר נשלל הכלי, אין נ"מ איזה כלי שללו, ומצד כך כולם שוים.

בעומק ישנם ג' מדרגות, ראשית נסדרם ואחר נבארם: א. מדרגה של כלי, של יש, בחי' משה. ב. מדרגה של שלילה, והשלילה היא עוד סוג של כלי, איזה כלי לשלול. ג. לאחר השלילה שאין כבר כלי כלל.

מצד התפיסה הראשונה, ברור הדבר, שגילוי ההארה היא לא כפי ערך עצמיות ההארה, אלא כפי ערך הכלי שהוא יש. מצד התפיסה השניה של שלילה, זה עוד סוג של כלי, שמכיון שמה ששוללים הוא שונה, ועצם השלילה היא הכלי, הרי שיש עדיין נקודת חילוק באיזה כלי משתמשים,

בלבבי משכן אבנה

סוד מה שדוד המלך נפל, ומה שמשיח נקרא בר נפלי

המהלך של דוד המלך ע"ה שהוא נפל, הוא מהלך שדוד הוא אינו כלי, אלא שקבל ע' שנה מאדה"ר, והיינו לתיקון אדה"ר. כלומר, מצד היש אין לו חיות, אבל מצד ההצטיירות של כח השלילה, יש חיים לדוד המלך. שהיא מהדרגה השניה הנ"ל. וזהו החילוק העצמי בין משיח לדוד, משיח נקרא בר נפלי, והוא נשאר בר נפלי, בלי הבחי' שמקבל חיים מאדה"ר. והגם שמשיח חי וקיים בכל דור ודור, ויש לו עצמיות שהוא חי, אולם בעומק חיותו הוא מציאות ללא כלי, ולכך הוא נקרא בר נפלי, כי בר נפלי היא אותה בחינה שאין לה מציאות של כלי.

כי הדוכ' נותן והנוק' מקבלת. וסוד הנפל בעומק עניינו, שאינו יכול לסבול את הכלי המקבל של הנוק', כלומר כאשר העובר מצטייר במעי אמו, הוא מצטייר בכלי המקבל, ומקבל ההתחברות לכח המקבל של הנוק', ומשם הוא יונק, וזהו שורשו. אבל כאשר העובר לא סובל מהלך של מקבל וכלי, אין לו מקום במעי אמו, ומצד מהלך זה אין לו מהלך של כלי, כי הוא שולל את מציאות הכלי.

ואף שההשגה היא לא מצד היש של הכלי, אבל עצם כך שהכלי הוא כח השלילה, כיון שהשלילה משתנית, גם הכלי משתנה.

אבל במדרגה השלישית, כאשר מתדבקים בנקודה העצמית של השלילה, למעלה מנקודת ההצטיירות של השלילה, היינו שמתדבקים בנקודה שלאחר השלילה. [שבדקות זה שתי מדרגות, אלא שנראות כאחד] שם אין נ"מ מה שללו. מצד הנקודה הזאת, יש נקודה של השתוות, ויש גילוי עצמי של לית אתר פנוי מיניה, ואין נקודת התחלקות באיזה כלי השתמשו.

לעתיד לבא יתגלה הגילוי של היינו כחולמים', כמו שבחלום, לדוגמא האדם חולם שיש לו כוס ובתוכה מים והוא שותה, וכאשר מקיץ משנתו הוא רואה שאין כלום. העומק של היינו כחולמים היינו, שמתגלה שלא היה כלי כלל. פנימיות מהות הכלי היא בחי' של כלות וביטול, ולא מהות של כלי דיש. וזהי המהות שמתגלה באורו של משיח. ומצד תפיסה עליונה זו, אין התחלקות, אלא יש גילוי עצמי של אין עוד מלבדו. זהו השורש שמתחיל להתגלות בדוד המלך, אבל הוא רק בחי' של התנוצצות, וכאשר יבא משיח בן דוד יש כאן גילוי עצמי.

בלבבי משכן אבנה

כי שורש החילוק בין עד שלא נברא למשנברא העולם, שעד שלא נברא העולם הוא מהלך שאין כלי של מקבל, משא"כ במהלך של משנברא העולם מתגלה שיש כלי של מקבל. אבל כאשר מבורר בבירור גמור שמשנברא העולם שוללים שיש כלי של מקבל, נמצא שהוא שווה לאתה הוא עד שלא נברא העולם, והיא ההתכללות הגמורה בא"ס. אולם מבט זה יושג רק לעת"ל, משא"כ השתא העבודה לפי ההבחנה שיש כלי, וזכור כלל זה מאד מאד, כי הוא מיסודי הדת.

העבודה הפנימית היא לשלול את הכלי, ולהשפיע אור שמעל הכלים.

העבודה הפנימית באה לשלול את הכלים, היא לא באה לגלות מציאות חיובית של כלים זכים, אלא לשלול כלים. כלי, ר"ת כהן לוי ישראל. וכל זה הוא רק מצד ההצטיירות של היש, של הכלי. ולכך ישנם ג' אופני כלים [משא"כ בבחינה פנימית אין יש אלא כלי אחד, שיש בו שנתות וכדו' כמ"ש ברמח"ל]. אחד נקרא כהן, והשני לוי והשלישי ישראל, ועוד צורות מצורות שונות ומשונות, כלים מכלים שונים. כלומר שעצם העצמיות של הכלים זה שוני, ושוני. אבל כאשר מבורר הדבר בעומק הפנימי, הם אחד, ותכלית הכלי לברר את השלילה של המציאות שיש

סוד ויתרוצצו הבנים בקרבה

לפי"ז מתבאר הכתוב "ויתרוצצו הבנים בקרבה ותאמר א"כ למה זה אנכי, ותלך לדרוש את ה'", וארו"ל שכשהיתה עוברת על בתי ע"ז, רצה עשיו לצאת ובבתי מדרשות, היה יעקב רוצה לצאת. פן נוסף שאפשר לבאר בפסוק ויתרוצצו הבנים וגו'. שהבנים לא סבלו את המציאות להיות במקום של מקבל, ומצד התפיסה העליונה בשורש, שהיא ההתכללות של עשיו ויעקב, כמ"ש כי אח עשיו ליעקב [בודאי שלא מצד ההתפרטות אלא רק מצד ההתכללות] הם לא סובלים את הכלי. ולפי"ז יתבאר "למה זה אנכי", שהם לא סובלים את הכלי של המקבל, את האנכי של הנברא.

סוד דור שכולו חייב

סוף דבר, המהלך הפנימי הוא, שמשיח בא לברר את הנקודה של אין כלים. ובזה נבין מה שכתוב בחז"ל שמשיח בא בדור שכולו חייב או כולו זכאי. כולו חייב, הכונה שאין כלים בכלל. או כולו זכאי שמשגיג שהוא לא כלי, והוא סוד משיח. כי הן כולו חייב והן כולו זכאי, שניהם שוללים את הכלי. וזה דייקא בא משיח לברר, את הנקודה של אין כלים. השלילה של האופן שיש מקבל, שזה עצמיות הגילוי של אתה הוא עד שלא נברא העולם.

בלבבי משכן אבנה

כלים. כאשר משיגים את הדברים, אזי דייקא העבודה היא לעסוק באורות שלמעלה מהכח של הנברא לקבל.

מצד התפיסה של הכלי, נאמר אין גוזרים גזירה על הציבור אלא אם כן הציבור יכול לעמוד בה. כלומר המדידה, להשפעת האור, היא ביחס ליש לו כלי, או אין לו כלי. אבל בעומק, האור שצריך לגלות הוא אור שהכלים לא יכולים לסבול, ודייקא אז מתגלה מהלך של אור שלמעלה מהכלים שהוא סוד משיח. כלומר, מצד המדה יש מהלך של מדידה, מודדים בכל דבר, אם הכלי יכול לסבול מאירים, ומה שהכלי לא יכול לסבול, לא מאירים. אבל מצד העומק הפנימי המהלך הוא להיפך, לעולם לתת הארה שהכלי לא יכול לסבול. שהוא סוד חורבן הבית, שנתנו אור שהבית לא יכול לסובלו ולכן נחרב. ולעולם שורש התיקון הוא הארה של אור ששולל מהכלי לקבל אותו, ואז יש את ההתבטלות של הכלי, ולא שהכלי מקבל את האור.

דברים אלו עמוקים ושרשיים מאד, השורש הפנימי הוא שלילה של הצורה לקבל ולא המציאות לקבל.

זהו העומק שכתוב במתן תורה שהשי"ת הקדים לבנ"י והם ישנו ולא

היו מוכנים. מצד התפיסה הפשוטה היא שבירה עצומה, שישנו ולא היו מוכנים לקבל את התורה. אבל בעומק זהו בעצם מה שמתגלה בשער הנ' שבמתן תורה, שהשי"ת בא לתת ואין מי שיקבל. הם ישנו, כלומר אין כאן מציאות של כלי, זהו העומק של מתן תורה.

משה הוסיף יום אחד מדעתו, הוא יצר מהלך של כלים [כי הוא השיג את הרצון הפנימי של השי"ת שחפץ בעבודת הבחירה של ישראל, וידע שזה תכלית המכוון של קבלת התורה, דייקא לעשות כלים דקדושה לקבל את אור ה', כמבואר בלקו"מ סי' ק"צ]. אבל השורש הפנימי של מתן תורה הוא מצד בחי' משיח, והוא דייקא שהשי"ת בא ואין מי שיקבל אותו. בעומק זה מתגלה באומות העולם, שלא רצו לקבל את לא תרצח וכו'. בפשטות מבואר בספה"ק שמצד העצמיות שלהם הם לא יכלו לסבול את התורה. אבל בעומק, אמרו רז"ל "אם מקבלים את התורה מוטב, ואם לאו פה [או שם] תהא קבורתכם". היינו שמתגלה בתורה הק', שמצד הנקודה התחתונה צריך מקבלים, "ואם לאו", הוא העומק הפנימי של התורה, שלא נסבל לקבל אותה, ואז מתגלה שם תהא קבורתכם, שהוא ביטול של הכלים, זוהי עצמיות של ההארה של

בלבבי משכן אבנה

יוכל לסבול אותו, ומאידיך לראות
שהכלי מקבל הארה למעלה מנקודת
הסבל, כשל כח הסבל דייקא, וזהו סוד
הגילוי. כאשר באו מים עד נפש, וכבר
א"א לסבול, דייקא שם מגיע הגילוי.
צריך לברר בכל נקודה ונקודה כיצד
ההארה היא למעלה מהכלי שיכול
לקבל, ודייקא אז מתגלה האין עוד
מלבדו, כי הנברא לא מהוה שום
חציצה כלל וכלל.

התוה"ק. לעולם בכל דבר, באחרית
מתגלה הנקודה שהכלי לא מסוגל
לקבלו, וכאשר לא ממעטים את האור
אלא מתבטלים אליו, אז דייקא נכללים
בו ית', בנקודה הבלתי מושגת ובלתי
נתפסת.

כשמתבוננים בדברים, בעצם בכל
דבר ודבר אפשר להתבונן איך הכלי
מקבל ומצמצם את האור כדי שהכלי

יד. בכל תנועה נמצא הבורא יתברך שמו, שאי אפשר לעשות שום תנועה, ולדבר שום דיבור, בלי כח הבורא יתברך שמו, וזהו [ישעיה ו' פסוק ג'] מלא כל הארץ כבודו. [כתר שם טוב ח"ב ד"ב א.].

בלבבי משכן אבנה

נקראות כבוד, ביחס לזה נאמר כלפי אותו ניצוץ האלקות שמתלבש ומאיר בנשמה שהוא בחי' שורש וחיות הנשמה, ואזי הוא מאיר בהם לפי בחינתם. ומצד ההבחנה הזאת נאמר כבודו מלא עולם. כלומר, העצמיות של ההארה היא בוודאי למעלה מנקודת כבוד, אלא שמצד נקודת ההתלבשות שמתלבש בנשמות, והנשמות נקראות כבוד, לכך כשבאים לדבר על השורש שמאיר בנשמות, זה נקרא כבוד. לא מצד עצמיות ההארה, אלא מצד ההארה כיצד היא מתגלה בלבוש של נשמות שהוא לבוש של כבוד.

כידוע היסוד של הבעש"ט שאוכלים נשמות ושותים נשמות ויושבים על נשמות, כי בכל דבר יש נשמה. וא"כ הבנת כבודו מלא עולם, היינו דייקא מלא, כי בכל דבר יש נשמה, ומצד מה שהארה של האלקות מתנוצצת בנשמה, הרי בכל דבר יש נשמה שמתלבשת בה אלקות, ממילא, כיון שהכל נשמה הרי שבכל דבר יש אלקות.

וכל זה רק מצד נקודת ההתלבשות, שהאלקות מתלבשת בנשמה, שמכיון שהכל נשמות, הכל כבוד, ומצד התלבשות האלקות בנשמות מגלים את

חטא עה"ד השפיל את ההשגה בעצמותו להשגה בהלבשה.

תנועה בכלליות, ודיבור בפרטיות, וכל זה א"א בלי כח הבורא ית"ש. כמ"ש כבודו מלא עולם, ובלשון אחר זה נקרא לית אתר פנוי מיניה. ובפשטות כשאומרים לית אתר פנוי מדברים על מקום, וכן כשאומרים כבודו מלא עולם מדברים על העולם, שהוא בחי' מקום.

מלא כל הארץ כבודו, או בנוסח כבודו מלא עולם, בלשון חיובי, שהארץ והעולם מלאים, וממה הם מלאים? מכבודו. כלומר, המילוי של כל דבר הוא כבוד, מלא מהכבוד. כלומר, המציאות של המילוי היא הכבוד, ונמצא שהמציאות של האלקות היא המציאות הפנימית האמיתית של הדבר. וכאשר מבורר שכבודו מלא עולם, כבודו כלומר, כבוד שלמעלה מהנבראים, כבודו של הבורא, הרי שהנקודה הפנימית של כל דבר היא כבוד, של הבורא ית"ש.

בעומק, יחס זה, הוא מצד היחס שהנשמות נקראות כבוד, כמ"ש למען יזמך כבוד. מצד היחס שהנשמות

בלבבי משכן אבנה

א"כ מבואר ששורש הנשמות הוא למעלה מכסא הכבוד?

ונבאר בע"ה את עומק הדברים: ארז"ל, ר' יוחנן קארי למאניה מכבודותיה. מצד החטא של אדה"ר התחדש הבגדים, ודייקא מכך התחדש שמהלך הנשמות הוא כבוד. כלומר לולי החטא, הנשמות היו במדרגה של אצילות, והיו דבקות בעצמותו ית', כביכול. שחשים את עצמותו, ונכללים בו. קודם החטא היה בחירה אם להתדבק בעצמיות בלי לבוש, כי לבוש הוא כבוד, מאניה מכבודותיה, ומאידך היה לאדה"ר אפשרות להדבק בהתלבשות שנקראת כבוד. ואדה"ר דבק בבגדים, ודבק בכבוד. ומצד זה נתגלה מהלך, שהעצמיות של הנשמות נקראות כבוד, וזו גופא נפילתם לבי"ע.

מצד נפילה זו לבי"ע, התחדש מהלך של השגה באלקות שנקרא כבודו מלא עולם. שמכיון שהכלי שמשיג עכשיו לאחר החטא, התפיסה העליונה שלו, היא במהלך של הנשמה שנקראת כבוד. כמ"ש מבשרי אחזה אלוך, ואין הכונה מבשרי דייקא בשר גשמי, אלא משורש הבשר שהוא עצמיות הנשמה, שבנינה בצורה של תרי"ג. וכפי צורת התפיסה של הנשמה כך השגתה באלקות. ומכיון שלאחר החטא העצמיות של הנשמה היא כבוד, לכך

הכבוד, אולם לא את הכבוד של הנבראים, אלא כבודו של הבורא. אבל זהו יחס רק איך שהמקבל המלביש, שהוא הנשמה, כך הוא מקבל את האלקות לפי בחינתו. כלומר, העצמיות של האלקות בוודאי שהיא למעלה מהיחס של כבוד, וא"א להגדיר אותה ככבוד. אלא מצד התפיסה של המקבל, מצד צורת המקבל שמהותו כבוד, כאשר מגלה את השי"ת, הוא מסלק את היחס של הכבוד העצמי, והוא מגלה את הכבוד של הבורא ית"ש, וע"ז נאמר כבודו מלא עולם.

באמת, יש את כבודו ויש עצמותו כביכול שהיא נקודת העצם שלמעלה מנקודת הכבוד. כנודע שכסא הכבוד הוא שורש הנשמות, ומקומו בראש עולם הבריאה. והוא שורש הנשמות, ששרשם בעולם הבריאה. ובאמת, יש להבין בזה, שהרי אי' בספרי המקובלים שיש נשמות מעשיה, מיצירה, בריאה, ואצילות. וקשה, שמחד אומרים ששורש הנשמות בכסא הכבוד שהוא בראש עולם הבריאה, ומאידך יש נשמות מכל אבי"ע. וביותר שאם כל הנשמות שרשם מעולם הבריאה, איך יתכן שיש נשמות מאצילות שהוא למעלה מכסא הכבוד. ועוד הרי קודם החטא כל הנשמות היו מבחי' אצילות, ורק אח"כ נפלו לבי"ע כמ"ש באריז"ל.

בלבבי משכן אבנה

וזהו הגדרה של שלילה, לית אתר פנוי מיניה, והמיניה זה עצמותו ולא כבודו.

זוהי בעצם נקודת גילוי האלקות העליונה. מצד הביטול הגמור א"א לומר אלקות, שהרי גם ע"ז נקראים אלהים [אחרים], אלא שהוא ית' נקרא אלקא דאלקיא. כי השם אלקות יכול להתפשט בנקודה שלמעלה מנקודת הנשמה, אבל עדיין לא עסקינן בא"ס. ולכן כשעוסקים בהגדרה של קודם החטא, שלית אתר פנוי מיניה קאי על עצמותו, לא שייך להגדיר את זה כאלקות.

הלשון אלקות הוא ביחס לבני אדם. עצמיות של הדבר לא שייך להגדיר אותה כאלקות, אלקות היא ביחס לנבראים, שהוא ית' הכח והאל שלהם, הרי שהוא יחס למציאות של הנבראים. אבל כשבאים לדבר על עצמותו ית', לא שייך להגדיר זאת ביחס למשהו, א"א להגדיר בו כלום, וממילא ההגדרה אלקות היא גם לא הגדרה נכונה.

לסיכום. ראשית העבודה היא לצאת מהגשמיות ולדבק ברוחניות. המשך העבודה היא לצאת מהרוחניות ולדבוק באלקות, ואחר כך צריך לצאת מאלקות ולחפש את עצמותו כביכול. בדקות, הבעש"ט הגדיר שיש עולמות נשמות אלקות, אולם בדקות התפיסה העליונה

היא תופסת את ה' גם במהלך של כבוד, בבחי' כבודו מלא עולם. וא"כ כל המהלך שהתפיסה העליונה היא במהלך של כבוד, זה התחדש בחטא. כי גילוי האלקות הושפל. כי קודם השפלתו ע"י חטאו, היה לאדה"ר בחירה לדבק עצמו בעצמותו ית' כביכול, ואחר החטא התחדש מהלך של כבוד, של הנהגה, של מוחין ודעת, בבחי' משה. הכלל שהחטא חידש מהלך שהאחיזה באלקות היא רק במהלך של כבוד.

עד השתא ביארנו את הלשון כבודו מלא עולם, עתה בע"ה נבאר את הלשון 'לית אתר פנוי מיניה'. עצם ההגדרה לית, היא הגדרה של שלילה ולא של חיוב, אין מקום פנוי מיניה. כשאומרים אין מקום פנוי, אפשר לייחס לזה שתי משמעויות, אפשר לומר שהוא ממלא את המקום, ואפשר לומר שהוא שולל את המקום. עומק הדברים, מצד התפיסה שלאחר החטא המיניה הוא כבוד, ומצד התפיסה שלפני החטא המיניה זהו עצמותו. התפיסה שלאחר החטא זה כבוד בבחי' של יש, בבחי' כבודו מלא עולם, הכבוד ממלא את המקום. יש מקום והכבוד ממלא אותו, והיא התפיסה של הנשמה, של היש. אבל מצד התפיסה של קודם החטא, לית אתר פנוי מיניה קאי על עצמותו,

בלבבי משכן אבנה

היא למעלה מהאלקות. היינו שזוהי פנימיות העבודה לאור דרך הבעש"ט הק'. להדבק בעצמותו ית' שלא שייך להגדיר אותה לא בשם של עולמות נשמות, ולא בשם של אלקות. האלקות כפי שאנו קוראים לפי מש"כ בחז"ל אלקא דלקיא, ביאורו שהוא המנהיג של כל שאר הכוחות האלהיים. אבל באמת מצד התפיסה העליונה, היא עצמיות בלתי נתפסת ובלתי מושגת.

כשנחזור לשני האופנים הנ"ל באופני המילוי. יש מילוי של חיוב, בבחי' כבודו מלא עולם, ויש מילוי של שלילה, בבחינת לית אתר פנוי מינה, מעצמותו. מצד צורת המבט של המקבל, צורת הדברים היא: בעצם כל מקום שיש דיבור, שורש הדיבור הוא המחשבה, כנודע שיש ג' לבושי הנפש, מלמטה למעלה, מעשה דיבור ומחשבה, ומלמעלה למטה מחשבה דיבור ומעשה. ושורש הדיבור הוא במחשבה. [יש לפעמים שמתגלה בדיבור העצמיות, שיש דיבור בלי מחשבה ויש מעשה בלי מחשבה, וזה ענין אחר ואכהמ"ל] זהו סדר ההשתלשלות.

העומק העליון ביותר שקיים בתפיסה של המחשבה [שזה העצמיות של הנשמה] מעבר להשגת היש, היא השגת השלילה. ולמעלה מכח השלילה

ישנה מדרגה, שאין מחשבה. כשמדברים על כבודו מלא עולם, הוא היש הכי דק שקיים, הוא העצמיות של הכבוד. ובודאי שם יש מחשבה, שהוא שורש הכבוד, ושורש אור המוחין. אבל כשמדברים למעלה מהכבוד, שורש האצילות שזה אצלו ית', שם הוא עולם שלמעלה ממחשבת היש. אלא מחשבה של שלילה. ובדקות יותר, למעלה מן המחשבה כלל.

מחשבה דאצילות

סוף דבר, עולם האצילות יש בו י"ס, ויש גם חכמה באצילות. ולכאורה אם אנו אומרים שהמחשבה היא בריאה, איך יש חכמה ובינה באצילות? עומק הדברים: חכמה דבריאה היא חכמה דיש, וחכמה דאצילות היא חכמה דאין, חכמה של שלילה. כלומר, המחשבה מצד הבריאה, היא מחשבה שתופסת את הדבר כיש, ולכך המחשבה מוגדרת כיש, כי היא תופסת כל דבר בתפיסה של יש. לעומת זאת המחשבה דאצילות תופסת כל דבר כאין.

מדות דאצילות

מדות דאצילות הם המדות שמביאות לידי ביטול, שהרי כל עולם האצילות הוא עולם של אין, ולכן מדות דאצילות ענינם איך כל דבר מביא את האדם לידי ביטול המדות. ונקודה זאת

בלבבי משכן אבנה

מלכות דאצילות

מלכות דאצילות היא השפלות ויסוד העפר של האני, והיינו כח הפשטת האני, ואזי נגלית במדות דאצילות הפרדה של המדות מהאני. יש כאן אין, ואין אני. א"כ המדה התחתונה, שהיא מלכות דאצילות, ענינה שפלות, סוד העפר דקדושה, כח ההפשטה של האני וזהו הסור מרע. כי מצד המלכות לית לה מגרמה כלום. כלומר, אין שם עבודה מצד העשה טוב, רק מצד תפיסת הביטול. שהרי המלכות היא כלי לכל המדות. וכאשר הכלי היינו כלי דיש, אזי כל המדות נתפסות כיש, משא"כ כאשר המלכות מהותה הפיכת היש לאין, אזי כל המדות נתפסות כאין, כמדות של הא"ס ב"ה.

מצד הסור מרע שזכרנו, הוא ענין של מדות דשלילה, שהוא רואה את המדות כיצד הן מביאות אותו לידי העדר. זה נקרא נוק' של המדות. כי תכלית המדות רעות, לא רק להביא את האדם להכרה בשפלות עצמו, אלא בהכרה שהמדות לא שלו. ומצד היש של המדות שהוא נקרא העשה טוב של המדות, יש כאן הגדרה שמכיר שהמדות הם של הא"ס.

בעומק הנוק' של מדות והמלכות יש בהם גם נקודה משותפת, וכן יש חילוק

מתחלקת לשנים, הן מצד עשה טוב והן מצד הסור מרע. מצד הסור מרע כשאדם רואה כשלונות של האהבה והיראה שלו, זה מדות דביטול, וזה מביא את האדם למדות דביטול, מדות דאין. ומצד העשה טוב, הוא שמכיר שכל אהבה שיש לו זו אהבה של אלקות ולא אהבה שלו. שורש האצילות זה אין שמתהפך מאני לאין, וכאשר מרגיש אהבה ויראה בלב יכיר שהיא אהבת ה' ולא אהבה שלו. ובזה בדקות ישנם שתי הבחנות. א. שמכיר שאינו אוהב את הנברא שזהו רק לבוש, אלא אוהב את הא"ס ב"ה. ב. שמכיר שלא הוא האוהב, אלא זה כח אהבה ממדותיו של הא"ס ב"ה. והרי שיש הפשטה של "מה" אוהבים. ויש הפשטה "מי" האוהב.

וזהו היסוד שכתב הבעש"ט להעלות האהבה לאצילות, היינו שמכיר שהאהבה הזאת היא חלק אלוק ממעל, וממילא זו לא אהבה שלו, כי אין כאן אני. כמ"ש באגרת הרמב"ן שמדת הגאון היא מדה של השי"ת, כי הכל של השי"ת. וכשיש לאדם מדות, הן טובות והן רעות, מצד תפיסת מדות דאצילות הוא מכיר שהמדה לא שלו. כלומר, הביטול הוא לא ביטול של האני, אלא הוא הפרדה של האני מהמדות. [ושם הכל טוב].

בלבבי משכן אבנה

שעניינו השגה. דכשאינן השגה אין כלי, וכשאינן כלי אין נברא.

למעלה מכך, אין דאין שהוא הממוצע מצד תפיסת המקבל, בינו לא"ם.

למעלה מכך יש כתר דאצילות, שהוא אין דאין, שהוא למעלה מנקודת המחשבה שהוא סוד הדביקות הגמורה, כאשר האדם חדל מלחשוב. שמתוך שהוא שלל את האפשרות לחשוב, [בוודאי שהוא רק לרגעים תבחננו, בבחי' רצוא ושוב] כאשר הוא שולל את מציאות המחשבה, הוא מגיע לנקודה שאין מחשבה, ואז נגלה לו סוד הדביקות.

ומ"מ זהו אין דאין, ולא א"ס, כי אין דאין הוא הממוצע בין הא"ס לנבראים. כי בכל דבר ודבר עדיין יש י"ס, ומצד י"ס דאין דאין, תמיד נשאר נקודה של הנברא, שהוא צל של מחשבה תוך כדי הביטול. לא יכול להיות ביטול של המחשבה לגמרי, כי אם כך הנברא היה מתבטל כליל. אלא שבכל דבר ודבר יש לעולם נקודה של התפרטות, אלא שהמחשבה נעשית יותר דקה ויותר דקה, דק על דק עד אין נבדק, וזו הבחי' של אין דאין דאצילות. והבן שברצוא, יש בחינה של אור א"ס,

ביניהם. שניהם ענין של שפלות, אלא שמצד המדות היא שפלות דרך המדות, ומצד המלכות היא שפלות כללית בביטול ערכו של האדם, וגילוי לא לשייך כל דבר אליו, שזהו שורש האני, שהיא מצד המלכות שכוללת את הכל.

מוחין דאצילות, מוחין דשלילה.

עד השתא ביארנו את מלכות ומדות דאצילות, השתא נבאר את המוחין דאצילות, שהם מוחין דביטול. כלומר, מצד מבט של אצילות הוא לראות בכל דבר כיצד השי"ת בא לשלול את הנברא, להכיר איך כל יש מתנגש ביש ושולל את המציאות של הנברא. וזה החילוק ממוחין דבריאה, כי מוחין דבריאה הם גילוי כיצד כבודו יתברך מתגלה מכל פעולה ופעולה. משא"כ מוחין דאצילות, הם גילוי כיצד השי"ת בא לשלול את הנברא בכל דבר ודבר. הכרת השכליות שמכיר כיצד בכל דבר ודבר מתגלית השלילה של הנברא, והאני מפנה את מקומו לבורא, זהו מוחין דאצילות.

נמצא שעומק העניין של מוחין דאצילות הוא שלילה, לשלול כל דבר. ומכיון שהעצמיות של הנברא היא הדעת, והדעת היא ההשגה, נמצא לפ"ז שעומק המוחין דאצילות שהם מבטלים כל השגה, א"כ הם מפנים את האני

בלבבי משכן אבנה

נרחיב מעט את הדברים בע"ה. בכל מדרגה יש שתי תפיסות איך תופסים אותה, א. תפיסה שאדם נמצא למטה, ומכיר שיש נקודה עליונה ממנו, אולם הוא אוהז איפה שהוא נמצא. והנקודה העליונה אין לו בה מגע יד, רק מצד מקיף ומקיף דמקיף. ב. שהאדם מכיר שהנקודה שלא נמצא בה, בעצם היא נמצאת בו, אלא שהוא לא יכול להתחבר אליה מצד השגת הנפש. כי בעומק אין דבר שלא נמצא באדם, כי גם האין דאין דאין וכו' נמצא בכל נפש, אלא שיש מסך המבדיל שמונע מהנפש לחוש זאת. אבל בעומק, באמת האין היא הנקודה המובילה את כל הנבראים, להפוך אותם מהיש לאין. אלא שמי שנמצא בכתר דאצילות יכול לחוש את זה, אבל מי שנמצא למטה מכך, אינו יכול לחוש זאת אלא כמקיף. כגון, מי שנמצא בחכמה דאצילות, האי מושג, האין, הוא מקיף קרוב אליו. ומי שנמצא במדות, האין הוא מקיף דמקיף כו' אליו בערכו, אבל באמת בעומק הנקודה שמובילה כל נפש ונפש, היא בעצם הנקודה הפנימית שממוצעת בין הא"ס לנבראים. א"א לומר שהמוביל את הנברא הוא הא"ס ממש שלמעלה מהנבראים, כי זו הגדרה בא"ס ואין שייך בו שום הגדרה כלל. יכולים אנו רק לומר, שהממוצע הוא זה שמוביל ומנהיג את הנברא לשלול את הויתו.

בלתי מחשבה, אולם בשוב, יש מחשבה דקה.

אילו תהיה מציאות של אין מחשבה כלל גם בשוב, אזי הנברא נכלל בא"ס, אלא שמכיון שהוא ממוצע, לכך הוא כולל את שניהם.

כלומר, מחד הוא כולל את הנקודה של דביקות דרך מחשבה, ומאידך דביקות בלתי מחשבה. אילו היא היתה הויה שאין לה מחשבה כלל, גם בשוב אין כאן ממוצע. ולכך בע"כ שיש מחשבה דק מן הדק בשוב, ולכך זה רק התלבשות ולא עצמות. אילו זה מחשבה של עצמות, זה לא אין. אלא שבאין יש גם דביקות בהתלבשות של מחשבה, וככל שהוא אין דאין דאין וכו' כך ההתלבשות נעשית יותר דקה. האין הגמור בעצם [אילו היה כזה דבר] זה היה התכללות גמורה בא"ס. אלא האין נקרא ממוצע, כי מחד יש בו את הדביקות בלתי מחשבה, ומאידך יש בו התלבשות מאד דקה של מחשבה. וזוהי הנקודה העליונה ביותר שהנברא יכול לקבל.

בכלליות כל עולם האצילות נקרא אין, וביארנו בו בכלליות ד' מדרגות, מלכות דאצילות, מדות דאצילות, מוחין דאצילות, וכתר דאצילות שנקרא אין דאין.

בלבבי משכן אבנה

בי"ע. ומאידך הם יכולים להיות מדות של האין מצד האצילות. וכן כל התבוננות יכולה להיות התבוננות של יש, ויכולה להיות התבוננות של אין. לפ"ז נבין את ההבדל בין שפלות דאין לשפלות דיש. גדר הדברים הוא, שפלות דיש, הוא שכאשר האדם מרגיש את השפלות, הוא מרגיש עצמיות שפילה. משא"כ בשפלות דאין, כאשר האדם מרגיש את השפלות, כשמגיע לעומק ההרגשה של השפלות הוא מרגיש דביקות בהשי"ת, ושוכח מעצמו. מצד השפלות של היש, הרי היא הקטנה של היש, שמכיר בחסרונו, אבל אף כאשר הוא מכיר בחסרונו, הוא עדיין תופס את המעט הנשאר כיש גמור. משא"כ מצד השפלות דאין, הוא מכיר את השפלות בעצם המציאות של הנברא, ולכן הוא לא סובל את עצם המציאות של עצמו, ואז יש כאן בקיעה מעצם המציאות של הנברא, ועי"ז הוא יכול לחוש את הבורא ית"ש. כלומר, מצד השפלות של היש הוא מרגיש את השפלות, אבל אוחז במציאות של עצמו שהיא מציאות שפלה שבשפלים, חסרת ערך וכדו', אבל שפלות באצילות מהותה, שאדם לא מוצא לעצמו מקום כלל, עד כדי כך שהשפלות מגיעה לבחי' של טוב מותי מחיי, כלומר לא רק מיתה בעשיה, אלא אי קיום כלל של עצמו, ואזי דייקא יכול להרגיש את הא"ס.

במאמר המוסגר. כשאומרים ממוצע בין הא"ס לנבראים, ח"ו יכולה להיות בזה טעות, כי רק בהשתלשלות בין נברא לנברא שייך לומר ממוצע, אבל בין מאציל לנברא, עצם ההגדרה ממוצע כממוצע גמור, היא בדקות כפירה. אין ממוצע בעצם, כי בין דבר לא נתפס ובין דבר נתפס, לא שייך ממוצע. כי אם הוא כבר נתפס, הוא כבר לא ממוצע. אלא מה שאנו קוראים לזה האין הממוצע בין המאציל לנאצל, היינו שהיא הגדרה ביחס שהנברא מתבטל ממציאותו וממילא יש רק את האין עוד מלבדו. לא שהאין הוא ממוצע עצמי בין המאציל לנברא שכולל את זה ואת זה. אלא הוא ממוצע מצד התפיסה שבכוחו לשלול את הנברא, מכאן ואילך אין נברא, ואין יש אלא א"ס. נמצא שהוא אינו ממוצע שכולל את זה ואת זה, אלא הוא ממוצע ביחס למקבל ולא מצד העצמיות של המדרגה. הדברים ברורים ופשוטים, שלא שייך לומר ממוצע בין הא"ס לנבראים כפשוטו. א"ס היא מציאות לא נתפסת, והנברא נתפס, ולעשות ביניהם ממוצע, זה כבר נברא גמור והוא כבר לא ממוצע. הוא נברא עליון, נברא זך, אבל הוא כבר לא ממוצע.

שפלות דיש ושפלות דאין.

סוף דבר, כל המדות שבאדם, מחד הם יכולים להיות מדות של יש, מצד

בלבבי משכן אבנה

נפש של נברא שאין לו רגע אחד בחיים שלא מרגיש את עצמותו ית'. כי אם כן, לא היתה לו מציאות של חיות, כי באמת כל חיות האדם, היא מנקודת הדבקות בקונו. אלא שהרגע הזה נעלם נבלע ונשכח ומתכסה בכל מציאות החיים. אבל בעומק הנפש היתה כזו הרגשה.

כי בעצם כל הנשמות כולם היה להם אופן של לפני החטא לבחור בעץ החיים, וזה נתכסה. וזוהי הנקודה שבעצם גם עכשיו מובילה את הנפש בהעלם, ובהכרח שבכל אדם יש ניצוץ אלקות וחייב שיהיה לו גילוי. והוא מתנוצץ באיזשהו סדק, אלא שיכול להיות שהסדק הוא דק מן הדק עד אין נבדק, אבל סוף כל סוף יש לו איזשהו גילוי שהסדק הזה מאיר בנשמה.

כתיב "בצר לך ומצאוך כל הדברים האלה ושבת עד ה' אלקיך". כאשר האדם מגיע לנקודה של מיצר גמור, אפי' אדם שיש לו נשמה של עשיה דעשיה, הוא בעצם חוזר לבורא עולם. עומק הדברים. הרי הבי"ע הם בחי' של לבוש לאצילות, והם התחדשו לאחר החטא כנ"ל, ומכיון שכל העצמיות של הנשמה היא כבוד, ומציאות של לבוש, לכך כאשר מגיע למציאות של 'והמלך דוד זקן בא בימים ויכסוהו בבגדים ולא יחם לו', הוא מגיע לאותה נקודה שהיא

זהו החילוק שזכרנו בתחילה בין שני המהלכים של כבודו מלא עולם ולית אתר פנוי מיניה, שמצד כבודו מלא עולם, יש עולם ויש מקום, יש התמלאות של המקום. אבל מצד הלית אתר פנוי מיניה, [בתפיסה העליונה שבה כנ"ל], לית אתר, היינו אין מקום. וכשאנו מדברים לא ביחס של העולמות אלא ביחס של הנפש, אזי הנפש לא מוצאת לעצמה מקום. כלומר, היא לא מוצאת לעצמה אחיזה בכלום, ואז דייקא הנפש יכולה להרגיש את הא"ס בסוד השפלות דאצילות. כאשר עצם המציאות של האדם לא נסבלת לעצמה, הוא מפנה את עצמו, ויש כאן מקום להתגלות של השי"ת.

כל נפש מישראל תבחיין לרגעים הרגשת עצמותו ית'.

כל המהלכים הללו נמצאים בכל נפש ונפש, אלא שבדרך כלל היא בהעלם ובאתכסיה, אבל בעומק אע"פ שהיא בהעלם, אבל היא מאירה, כלומר שהמזליה חזי. הנשמה בעומק מרגישה את זה. אילו היתה מציאות שהנקודות הללו לא מורגשות כלל בנפש, בעומק, לא היה שייך שתהיה לאדם דביקות כלל. כי הרי גם נשמות שמבריאה ולמטה, בוודאי שכל אחד לרגעים תבחננו הוא מרגיש הרגשה של אלקות, והוא פונה להשי"ת. ועוד יותר, אין לך

בלבבי משכן אבנה

בעצם השורש, להארה של משיח. שלוקחים את כל הבגדים כולם, והבגדים לא מחממים כבר שום דבר.

כלומר, מכח ההתרבות של היש, נאמר ויכסוהו בבגדים, שהלבישוהו כל הבגדים שבעולם. ודייקא מהריבוי הגמור של ההתלבשות, מגיעה הבקיעה שאי"צ בבגדים כלל. וכשאי"צ בבגדים, אזי מגיע למסירות נפש, וממש טוב מותי מחיי, כי עצמות הנשמה היא כבוד ולבוש, וכאשר 'לא יחם לו' שזה קאי על עצמיות הנשמה דבי"ע, כלומר הוא מגיע לאותה נקודה שעצם הנשמה נבקעת, ואז מרגישים את השי"ת.

'ולא יחם לו'. היינו, כי כל מציאות הנשמה היא אש, בבחי' כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא. ומצד מה שהנשמות מלבישות את האלקות, הרי הם גם בבחי' אש. וכאמרם ז"ל שת"ח אין אש של גהינם שולט בהם כי הם עצמם אש. והתורה כתיב בה כל דברי כאש נאום ה'. והוא מצד מה ששורש הנשמה הוא תורה, והוא מצד עולם הבריאה, שהוא כח החמימות של הבגדים, עולם הבריאה ראש הלבושים. אבל עד כמה שמגיע המהלך של ולא יחם לו, כלומר, יש כאן את הקירור, ביטול דנשמות, אז דייקא יכולה כל נשמה להרגיש את השי"ת.

יש שני אופני גאולה. יש אופן שאדם מפשיט את הבגדים בבחי' פשטתי את כותנתי, מפשיטים עוד לבוש ועוד לבוש, עד שמגיע לעצמיות. ומאידך יש אופן שני, והוא אדרבה ככל שאדם מתלבש בעוד לבוש ועוד לבוש, כשמתלבש בכל הלבושים אזי ולא ייחם לו. כי הלבושים מבטלים את עצמם מיניה וביה, בסוד דור שכולו חייב.

בעומק, ישנה כאן נקודה דקה. כל מה שלבוש מחמם, הוא עד כמה שיש עוד לבוש, אולם אם אין עוד לבוש, הלבוש כבר לא מחמם. עד כמה שזה הלבוש האחרון הוא כבר לא מחמם. וכאשר מגיעים כביכול להתלבשות הכי נמוכה שהוא הלבוש האחרון, שם דייקא יש את נקודת הקור. ודייקא שם מתבטל הבגדים. הרי ככל שהחום הולך ומתוסף, דייקא שם מגיעה נקודת הקור. שזוהי המציאות של היפך הבגדים, שהיא נקודת השלילה. וכאן מגיע האדם ללית אתר פנוי מיניה שהיא דביקות בעצמותו, ששוללת כל מציאות של התלבשות.

כמו שמצד התאווה, מים גנובים ימתקו. ועד כמה שזה לא גנובים אין מתיקות. כלומר, עד כמה שזה כבר

בלבבי משכן אבנה

סוף דבר, כל הנשמות צריכות להפשיט את בי"ע, או הפשטת הלבושים אחד לאחד, או ע"י שלימות הלבשת הלבושים, ודייקא משם האדם מגיע לעצמיות. ומשם האדם מגיע לביטול, לא ביטול של לבושים כפשוטו, אלא כיון שהעצמיות של הנשמה היא לבושים, אזי הוא מפשיט את עצם נשמתו, והוא מגיע להשי"ת.

ואזי הוא מגלה את האין עוד מלבדו, ונכלל בא"ס. ואין לו מקום לעצמו ואחיזה לעצמו, הוא שולל את העצמיות שלו, ואז הוא מגיע אליו ית' ונכלל בו ית', ומגלה שאין עוד מלבדו.

נמצא עם האדם, האדם לא מקבל מתיקות מזה. [כנודע בחוש טעם האכילה שהאדם מרגיש רק בחידוש הטעם, אבל בהמשך אותו הטעם אינו מרגיש כלל.] כך בבגדים עד כמה שיש עוד אופן של התלבשות, זהו האופן שיוצר את החוס, אבל כאשר אדם לבש את הכל, דייקא משם הוא מגיע לבורא ית'. כי זו הפשטה של כל הלבושים.

וזהו הסוד של ר' אלעזר בן דורדיא שהיה תובע כל זונה שבעולם, וכאשר הגיע לכולם, דייקא משם הגיע לבורא ית', כי אין לו כבר במה להתלבש ולהתכסות ולהתרחק.

טו. מלא כל הארץ כבודו. פירוש כבודו מלשון לבוש, ור"ל שהש"י כביכול מלובש אפילו בכל הגשמיות, וזהו מלא כל הארץ כבודו, אפילו בגשמיות, כבוד ה' פי' לבושו. [ליקוטים יקרים י"ז ע"ג]

בלבבי משכן אבנה

לבוש או עצמיות, ביחס למדרגה שלמעלה מהכבוד הוא לבוש, וזוהי שיטת ר' יוחנן. וביחס לנקודה שלמטה מהכבוד אז הכבוד הוא עצמי, וזוהי שיטת ר' אלעזר שכבוד הוא עצמיות.

ביותר עומק. ר' יוחנן דיבר בלפני החטא, ואז הכבוד היה בחי' של התלבשות. ור' אלעזר דיבר בלאחר החטא, שהכבוד הוא עצמי. לפ"ז כשכתוב מלא כל הארץ כבודו, ומבואר כאן בבעש"ט שכבוד הוא לשון לבוש, זהו לשיטת ר' יוחנן.

נמצא א"כ, שצריך לבאר את הפסוק מלא כל הארץ כבודו בין לר' יוחנן בין לר' אלעזר. לדעת ר' אלעזר הכבוד הוא נקודה עצמית, ממילא בכל דבר ודבר יש כבוד עצמי. משא"כ לפי ר' יוחנן שהוא בחי' לבוש, א"כ מלא כל הארץ כבודו כלומר, שהשי"ת מתלבש שם, אבל מי נמצא? עצמותו.

כלומר יש כאן הבחנה יסודית איך לפרש את המלא כל הארץ כבודו, אם כבוד הוא דבר עצמי, ולפ"ז מלא כל הארץ כבודו פירושו, שבכל דבר ודבר יש כבוד. משא"כ אם כבוד זה בחי' של לבוש, לפ"ז הכונה שהשי"ת מולבש

פנימיות מחלוקת ר"א ור"י בסוד הלבוש.

כפי שמוכח בהגהה דברי הגמ' בשבת קיג: מחלוקת בין ר' יוחנן לר' אלעזר, דר' יוחנן קראי למאניה מכבודתיה. כלומר, לשיטת ר"י כבוד הוא לא מציאות עצמית, גוף הדבר, אלא הוא לבוש. משא"כ לשיטת ר' אלעזר הכבוד הוא בחינה עצמית. ברור הדבר, שאלו ואלו דברי אלקים חיים, הן דברי ר' יוחנן שאומר שהכבוד הוא לבוש, והן דברי ר' אלעזר שהכבוד הוא דבר עצמי, שניהם אמת.

שורש הדברים, שר' יוחנן מדבר מצד הבחי' היותר עליונה, ור' אלעזר מצד הבחי' התחתונה יותר. כלומר, לדוגמא גוף האדם, מחד כלפי הנשמה, הגוף הוא לבוש. ומאידך כלפי הלבושים, הבגדים, הגוף הוא עצמי, ומצד כך מהגוף הוא לשון גוף הדבר. כלומר בכל בחינה ביחס לבחי' היותר עליונה ממנה, היא לבוש ולא עצמיות. וביחס לבחי' שלמטה ממנה, היא עצמיות ולא לבוש.

לפ"ז נבין היטב את מחלוקת ר' אלעזר ור' יוחנן, האם הכבוד הוא

בלבבי משכן אבנה

מהי מהות העבודה, העבודה היא תמיד לכלול את הדברים, לשנות אותם ממצב של פירוד למצב אל אחדות, [בערכין דיליה] זוהי הגדרת העבודה באופן כללי בכל המהות של בריאת העולם.

אלא שצורת הדבר איך לשנות הדבר מפירוד לאחדות, כאן מתחלקים כל הדרכים והאופנים. כל דרכי הקדושה, לעולם ענינם לאחד את הנפרדים, אלא שאיך לאחד את הנפרדים, בזה יש דרכים שונות, איך עושים את זה.

ידוע בכתבי האריז"ל ענין היחודים שיש בהם הרבה בחינות, יעקב ורחל ישראל ולאה וכו'. כלומר, מהות הזווג ענינה, שמקודם הזווג היה נפרדות, אחב"א וכו', וצריך לאחד את הנפרדים, אבל היחודים האלו הם יחודים פרטיים ומשתנים מדבר לדבר. וכן יש בחי' שהיחודים הם רק לזמן. כלומר, מהות היחודים היא אחדות לחבר את הנפרדים, אלא שהכח המחבר שביחודים הוא חלקי, הן מצד מה שהוא מחבר, והם מצד הזמן של החיבור. כגון, זווג של תפילה, לאחר התפילה הוא מפסיק. וכן במשל זווג הגשמי הוא לרגעים ממש, וכן הוא רק בין איש לאשתו אבל שאר כל העולם, עדיין בעלמא דפירודא. כלומר, הן מצד מי מתחבר, והן מצד זמן החיבור, הוא רק חלקי ולא כללי.

שם, שכיון שהלבוש נמצא, א"כ בהכרח שגם המולבש, שזה הוא ית', נמצא. נמצא א"כ שהן שתי מדרגות איך לפרש את הכתוב מלא כל הארץ כבודו, האם לפרש שזה קאי על הכבוד בעצמו, שבכל דבר ודבר יש כבוד. או למעלה מזה, שמלא כל הארץ כבודו, שהשי"ת מתלבש בכל דבר ע"י הכבוד, וכיון שבכל דבר יש כבוד, א"כ השי"ת נמצא בכל. ולפ"ז נבין את ההגדרה של "בעצמו ובכבודו", שיש מדרגה של בעצמו, ויש מדרגה של בכבודו. אלו הם שרשי הדברים איך לפרש את הכתוב מלא כל הארץ כבודו. וברור הדבר, שהפירושים הללו מולידים צורות שונות בעבודה.

שורש השיטות העמוקות בצורת העבודה, מושרשים בביאורים הללו איך לפרש את המלא כל הארץ כבודו. ברור הדבר, שהתכלית של העלמא דפירודא היא להפוך אותו לאחדות. כמ"ש ויעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם. וברור הדבר, שזה לא רק אחדות בין נשמות ישראל כולם, אלא גם כל העמים וכל הדומם צומח חי ומדבר. כי תכלית הבריאה היא להביא את הבריאה לאחדות, ולהכלל בבוראה. והעבודה היא, לעולם לקחת כל פירוד ולאחד אותו, זהו היסוד הפנימי של העבודה. כשבאים להגדיר

בלבבי משכן אבנה

העולמות בי"ע, ובכחה לאחד את כולם בחדא מחתא. מהו אותו כח בכתר דבריאה שמאחד את כולם? הרי ידוע שכתר דבריאה נקרא כסא הכבוד, כלומר הכבוד הוא הכח והשורש לאחד את כל הנבראים, לאחד את כל הנפרדות לשלול מהם את העלמא דפירודא שבהם, ולגלות את האחדות שבהם. הכח לזה הוא הכבוד.

כבודו מלא עולם. כלומר, עד כמה שהכבוד מלא עולם יש כאן אחדות, כי הכבוד ממלא את הכל, הוא המהות של הכל. עד כמה שאין כאן כבוד, זה שלחן וזה כסא וזה בית וכו', כל דבר הוא נפרד. אבל עד כמה שכבודו מלא עולם, אז הכבוד הוא האחדות שנמצאת בכל מקום. ובעומק, הכבוד הוא המהות של כל דבר. וממילא יש כאן מהות אחת בלבד שנקראת כבוד, וזו כל מהות הבריאה.

כלומר, המהות של כבודו מלא עולם מצד נקודת העבודה, הוא לגלות שאין יש אלא את הכבוד, כבוד ה', [כי אם זה כבוד של האני זה עלמא דפירודא]. כאשר מבורר שהמחיה שבכל דבר ודבר, כח החיות שלו, הוא כבודו מלא עולם, הכבוד של הבורא, והיא הנקודה שנמצאת בכל מקום, הרי לנו שיש כאן אחדות.

נמצא, שכל עבודת היחודים שענינם לשלול את הפירוד ולגלות את האחדות, הוא רק גילוי של אחדות חלקית. ובהכרח בעומק שיש כח המאחד את הכל, לא רק ביחס של זמן ולא רק ביחס של חלקים, אלא מאחד את כולם לגמרי, הן בזמן והן לכלול את כל חלקי הבריאה.

מהו אותו כח שמאחד את כל הנפרדות? בעצם הרי שורש הנפרדים הוא רק מעולם הבריאה ולמטה. כי באצילות נאמר איהו וגרמוהי חד, איהו וחיוהי חד, האורות והכלים מאוחדים זה בזה. הרי שהנפרדות מתחילה מהבריאה, וא"כ שורש הנפרדות הוא מהכתר דבריאה. ובמקום הפירודא בהכרח ששם גם מקום האחדות, כי שורש הפירוד שהוא שורש האין שממנו יוצא היש של הפירוד, הוא גם האין ששולל את היש וכולל את היש עם האין. נמצא, ששורש האחדות [מצד הבחי' שאנו עכשיו עוסקים] נמצא בכתר דבריאה, משם שורש הפירוד ומשם שורש האחדות.

מצד תפיסה זאת, כל הזווגים עניינם מחכמה דבריאה ומטה, כי מצד הכתר דבריאה היא האחדות שכוללת את כל הבי"ע, כוללת את כל הנפרדות ומאחדת אותם. היא שורש לכל שלשה

בלבבי משכן אבנה

יש אחדות. כלומר, היחס הוא, לא שהפועל הוא אחד, אלא מסתכלים על מה שיוצא מהפעולה, ומה שיצא מהפעולה הוא הכבוד, והכבוד הוא אחד. משא"כ המדרגה מעל זה, היא לא להסתכל על הפועל היוצא מהפעולה אלא "מי הפועל", שאין פועל אלא אחד, וזה סוד גילוי יחודו. ושני גילויים אלו מקבילים לסוד ידיעה ובחירה.

נמצא שגילוי יחודו יש בו שתי בחי' הבחי' התחתונה היא הפעולה שנוצרת מהכח הפועל. והבחי' העליונה היא לחבר את הכל להפועל. מצד הבחי' התחתונה הגילוי הוא כבוד. ומצד הבחי' העליונה הגילוי הוא שאין פועל אלא אחד, ממילא יש כאן אחדות. כלומר כוללים את הפעולה בפועל, והפועל הוא רק אחד, נמצא שהכל זה אחדות פשוטה.

כהדין קמצא דלבושיה מיניה וביה, השי"ת עשה פעולה, וכיון שהפועל הוא אחד, אז הפעולה היא אחדות. כלומר, גילוי יחודו מתחלק לשני חלקים, יש מה שמתייחסים לכח הנפעל, שכל הפעולות מגלות את כבודו ית'. כמו שהרמח"ל מבאר שע"י היחוד מתברר לנו כיצד בכל דבר לא היתה הכונה אלא להטיב לבריותיו, וזה כבודו ית', שמתגלה שהוא מטיב,

נמצא, שלפי מה שדברנו עד עכשיו, יש שתי צורות איך לשלול את הפירוד ולגלות את האחדות. ראשית, דרך היחודים המבואר באריז"ל, שהוא לייחד יחודים פרטיים. [לא רק דווקא לנפשות פרטיות כמו שנתן האריז"ל תיקונים לאנשים מסוימים, אלא אפי' היחודים הכללים הם פרטיים לחלקי זמן ולחלקי חיבור כמו שבארנו].

המדרגה מעל זה [שזהו עומק פנימיות כוונת האריז"ל] הוא הענין לייחד את הכל בכבוד. וזהו מה שמבואר ברמח"ל בסוף ספר קיצור הכוונות, שיש כונה שהיא שורש כל היחודים כולם. והיא הנקראת גילוי יחודו ית"ש, שמצד גילוי יחודו ית', הכח לאחד את הכל הוא כח אחד, אין כאן ריבוי של יחודים, אלא גילוי אחדות. כח אחד שמאחד את הכל שהוא גילוי יחודו.

שתי הבחנות בגילוי יחודו. מצד הפעולה ומצד הפועל.

והנה הבחי' הזו של גילוי יחודו, גם כן מתחלקת לשני חלקים. א. גילוי כבודו. ב. גילוי יחודו. נברר את הדבר. כאשר אנו תופסים שהכבוד הוא נקודה עצמית, ובכל דבר ודבר מתגלה כבודו ית', נמצא שהדבר היחיד שיוצא מכל גילוי ביי"ע הוא גילוי כבודו ית', ואזי

בלבבי משכן אבנה

החילוק הזה שזכרנו, שאפשר להביט על הנפעל ויש מה שמביטים על הפועל, זהו עומק המחלוקת בין ר' יוחנן ור' אלעזר הנ"ל. לר' אלעזר שהכבוד הוא עצמי, כלומר שאנו עסוקים בתוצאה של הפעולה, וזוהי העצמיות של ההשגה. אבל לר' יוחנן שהכבוד הוא לבוש, אנו עסוקים בו ית', הרי שהגילוי של הפעולה היא רק התלבשות, ולא עצמיות של ההשגה. ולפ"ז הדביקות היא בעצמותו שלמעלה מכבודו.

אצילות, גילוי היחיד שלמעלה מהאחדות.

למעלה מכל מה שדברנו עד עכשיו, הוא גילוי האחדות שבאצילות, שהוא גילוי שלמעלה מהפעולה כלל, ומצד כך יש אחדות גמורה. כי כל המדרגות שזכרנו עד השתא, הם גילוי האחדות בנפרדות, שזכרנו בזה ג' מדרגות, אחדות חלקית או אחדות מצד הכבוד או אחדות שאין פועל אלא אחד, שהוא גילוי כיצד לגלות שבאמת אין נפרדות. שזהו מצד עולם הבריאה ולמטה. אבל באצילות, נאמר איהו וגרמוהי חד. ושם העבודה לגלות את היחיד שלמעלה מהאחדות. מצד הבי"ע יש עבודה לשלול את הנפרדות ולגלות אחדות, ומצד האצילות יש עבודה לשלול את האחדות ולגלות את היחיד.

ומתגלה כיצד כל הנבראים כולם אינם בעצם אלא גילוי כבודו. וא"כ הכח המאחד הוא התוצאה של הפעולה, שהיא כבודו ית', להורות שכל דבר ודבר מגלה שפעולתו להטיב, וזהו גופא כבודו, כי בזה שנתגלה שבכל המעשים כולם, לא היתה תכלית אחרת אלא להטיב לבריותיו, זהו כבודו של הא"ס.

אך הנקודה העליונה מזה היא לגלות שהפועל הוא אחד, וכח הפועל בנפעל, וא"כ הפעולה והפועל הם אחד. ונמצא שהכל זה אחדות פשוטה, לא רק מצד הפעולה אלא גם מצד הפועל.

נמצא שעד עכשיו זכרנו ג' מדרגות מתתא לעילא. א. היחודים הפרטיים המובאים בכתבי האריז"ל. ב. גילוי הכבוד, שהוא גילוי הפעולה שנוצרת מן הפועל. ג. שאין פועל אלא אחד, וממילא יש כאן אחדות פשוטה, כי כח הפועל בנפעל, והנפעל נכלל בפועל, ואין כאן אלא פועל אחד, וזהו האחדות. ולכן כותב הרמח"ל שזה יותר גבוה מכל היחודים שמבוארים באריז"ל, כי מצד כתבי האריז"ל הם יחודים פרטיים, אבל מצד גילוי היחוד, הן מצד יחוד הכבוד הן מצד יחוד הפועל, יש כאן אחדות כללית שכוללת את כל הנבראים כולם.

בלבבי משכן אבנה

של הגילוי באצילות הוא גילוי של היחיד שלמעלה מהאחדות, זו בעצם הנקודה העליונה ביותר, שמתגלה שאין עוד מלבדו.

היחוד באצילות, לשלול את הכבוד ולגלות העצמות.

מצד הבחי' הזאת, הפירוש מלא כל הארץ כבודו, כבודו, מלשון התלכשות. כתיב כבוד ה' מלא את המשכן. הביאור של לשון מלא, אפשר להגדיר אותו בהגדרה חיובית או שלילית. מצד ההגדרה החיובית, יש חסר ויש מילוי. משא"כ מצד הגדרת השלילה, מלא זה נוטריקון מה לא, יש כאן ביטול של הדבר. כלומר יש כאן גילוי עצמי של שלילה ולא של חיוב. העבודה דאצילות היא לשלול את הכבודו מלא עולם כפשוטו, ולגלות את הנקודה שלמעלה מהכבוד.

כלומר, מצד העבודה דבי"ע, צריך האדם לשלול את הכבוד של הנפש שלו, ולגלות את הכבוד של הבורא. אבל מצד העבודה דאצילות, יש עבודה לשלול כביכול את כבודו, ולגלות את העצמיות של הא"ס, את העצמו שלמעלה מכבודו. לשלול את המילוי של הכבוד, ולגלות את השלילה של שורש הכבוד. וממילא יש כאן גילוי של עצמיות. זוהי תכלית שלימות

באצילות העבודה לא מצד הכבוד, כי הכבוד עניינו מה שהפעולה מתגלית, וא"כ יש כאן שנים, פועל ונפעל, תוצאה של הפעולה שמגלה את הכבוד. וגם מצד הבחינה שאין פועל אלא אחד, מ"מ היא ביחס אל הפעולה. אבל באצילות העבודה היא לגלות שאין יש אלא אחד, ולדבוק באין עוד מלבדו. ומצד זה ברור ופשוט, איך שהכל זה אחדות פשוטה, וביתר דקות, יחיד.

כלומר, מצד כל הג' מדרגות הנ"ל, יש נפרדות, ובזה ישנם כמה בחי' איך לשלול את הנפרדות, או יחוד פרטי, או ע"י כבודו, או הגילוי שאין פועל אלא אחד, וכל הפעולות נכללים בפועל, כי כח הפועל בנפעל. אבל מצד עבודת הנשמות דאצילות, עבודתם לגלות את האין עוד מלבדו, ולדבוק בנקודה שאין יש אלא אחד. מצד זה, ברור הדבר שאין כל נפרדות כלל וכלל. זהו הגילוי האמיתי של יחידה ליחדך, הגילוי של אין נפרדים בעצם. לא רק שאין נפרדות ממש בבחי' אח' באח', אלא גם פב"פ זה בחי' של נפרדות בדקות, שהרי יש כאן שנים, ויש זווג המאחדם, הרי שבעצם הם שנים אלא שאינם מרוחקים אלא דבקים. אבל בעצם כך שהם שנים ומהות הזווג היא דביקות, הרי שיש כאן נפרדות בדקות. משא"כ השורש

בלבבי משכן אבנה

הגילוי שיש בנבראים, מלא כל הארץ כבודו, גילוי ה'לא' שלמעלה מה'יש', למעלה מהכבוד.

של יש שהוצרכנו לשוללם, כי היא שלילה ששוללת את הכל.

סוד ההשתוות - שלילה.

מובא שהבעש"ט אמר שמי שזוכה להשתוות זוכה לכל המדרגות כולם. עומק הדברים, עד כמה שאנו עסוקים בתוך היש, ובאים לחפש את כבודו, אזי יש הדרגות בגילוי הכבוד, איך הוא מתגלה בכל מקום ומקום. שלפי קירובו וריחוקו מכסא הכבוד, כן גילוי הכבוד, יותר מבורר או פחות מבורר. אבל כשבאים לגלות שאין יש אלא יחיד, אזי מתגלה שכולם שוים בגילוי זה. יש השתוות ואין מדרגות. כי ההשתוות היא סוד השלילה. עד כמה שאני אומר שאין כלום, אם אין כלום יש השתוות. כי מצד היש שבדבר, כשם שפרצופיהם שונים כן דעותיהם שונות, ואין לך שני נבראים ששוים זה לזה. שהרי זהו סוד מהות כל הבריאה שהוא סוד השינוי, וכשיש שינוי אין השתוות. השתוות ענינה, לבטל את עצם המציאות שיש נברא, ממילא זה גילוי שאין עוד מלבדו.

ממילא ברור הדבר, שההשתוות היא השגת כל המדרגות, ובעומק הוא נאמר דווקא לנשמות דאצילות. כי מצד הכבוד, מהות כל דבר היא רצונו וכבודו, כגון ראובן ושמעון יש להם

מצד הבחי' של הגילוי שבנפרדות, יש התחלקות בין העולמות בריאה יצירה ועשיה, מצד עולם הבריאה, כל עניינו מוחין וכבוד, כנודע שכבוד בגי' ל"ב נתיבות חכמה. ולכך בבריאה הכבוד הוא יותר קרוב לגילוי, וביצירה פחות, ובעשיה עוד יותר פחות. והעבודה היא לגלות את הכבוד למטה, כיצד גם בחומרי יש כבודו ית'. וזה מצד הבחי' של ר"א שכבוד הוא דבר חיובי ועצמי. אבל מצד העבודה דאצילות, שהיא עבודה לגלות שאין נפרדות, שאין יש אלא אחד. מצד זה, אין התחלקות מהותית בין העולמות. כי כאשר באים לאחוז בתוך היש, עד כמה שאנו דנים בתוך היש, יש הדרגות בתוך היש. אבל כשבאים לשלול בעצם את מהות היש, אין נפקא מינא מהו היש, מה מהותו. כי בעומק עד כמה שבאים לשלול את שורש אפשרות המציאות של הנפרדים, אין שום נ"מ מהי מהות הנפרד, וגדר נפרדותו.

למשל, כשאומרים שיש אמת והדבר הוא אמת, ממילא הוא שולל את כל השקרים, ואין נפקא מינא כמה שקרים יכולים להיות. וכמו כן כשאומרים שהוא יחיד, אין נ"מ כמה אפשרויות

בלבבי משכן אבנה

האור, וממילא הארת אור הכבוד וגילוי שונה בכל מקום. ואף שכבוד מלא עולם ומתגלה בכל מקום, סוף דבר, גילוי הכבוד יש בו שינויים. והוא ענין המוחין, כמשל המים שהם גוון פשוט, אבל כשנתונים בכמה כלים, משונים בגוניהם, הרי שהמים שבכלים מתראים בצורות שונות. אף שהמים הם אותם מים, אלא מחמת שינוי גוון הכלי, לכן מתראים המים בגוון אחר.

כמו כן, כשהמלאכים משיגים שכבודו מלא עולם, מיכאל משיג כך וגבריאל כך, ולכן הם שואלים איה מקום כבודו להעריצו. ועומק השאלה היא, איה שורש הכבוד שלמעלה מהתחלקות, ועצם השאלה הזאת כוללת את הכבוד לשרשה. כלומר, זו אינה שאלה של חיפוש, אלא עצם החיפוש לצאת מנקודת השוני של הגילוי, ולחפש את הגילוי שלמעלה מהשוני, זוהי גופא ההתכללות בלמעלה מהשוני, והיא נקודת האחדות.

חז"ל אומרים שיש מלאכים שאומרים שירה ומיד מתבטלים. ובעומק זה הוא עצם מציאות כל הנבראים כולם, ולא דווקא מלאכים, כי כל אחד מגלה את עבודתו, וכשנשלם, נכלל בשרשו. ועבודת המלאכים, לברר את כבודו ית' בעולם,

רצון וכבוד משונים זה מזה, ואין השתוות. כי דיעותיהם שונות, ומאחר שפנימיות הדעת עולה עד הכתר שהוא הרצון, א"כ, אם הרצון שונה, ממילא הכבוד שונה, ואין יכולה להיות מציאות של השתוות, שהרי כל חד כפום מה דמשער בליביה, כך מתגלה לו גדלות וכבודו של הבורא ית' בלבו של הנברא, ויש התחלקות בהשערותם, דייקא כל חד כפי דמשער בליביה. הרי שכל חד משער בלב שיעור אחר מחבירו, כל אחד לפי רצונו דעתו וכבודו. ורק מצד הבחינה שהעבודה היא לשלול שיש שניים, אזי יש מציאות של השתוות. השתוות מצד מציאות הנבראים, זה דבר שלא קיים.

המלאכים שואלים איך עולים אל השנת השלייה.

המלאכים שואלים זה לזה איה מקום כבודו. לכאן צ"ע הרי כבודו מלא עולם, וא"כ מהי השאלה איה מקום כבודו, הרי הכבוד נמצא בכל מקום? אלא שאיה מורה שהדבר נעלם. עומק הדברים, המלאכים כל אחד לפי שרשו ומהותו, כך הוא משיג את הכבוד. מצד התפיסה של היש, שהכבוד מלא את העולם, הרי כל מקום ומקום הוא בבחי' שונה, וכשם שהמקום שונה, כך הארת המילוי של הכבוד היא שונה. כי כפי הכלי כן מאיר

בלבבי משכן אבנה

אולם מי יכול להגיע למהלך של השתוות? רק הנברא שמשיג שאין עוד מלבדו, מצד הבחי' העליונה שאין נבראים כלל. וכאשר יעקב אבינו הגיע למהלך כזה, היתה התנוצצות כביכול של הבורא בקרבו, וכמ"ש בהמשך הפרשה, "כי שרית עם אלקים ועם אנשים ותוכל". כלומר, שהגיע למהלך של השתוות, למהלך של ויותר יעקב לבדו ונשגב ה' לבדו, כי נכלל בלבדו, שאין עוד מלבדו בלי שום נקודה של התחלקות. ושם המלאכים רוצים להתכלל ולכן בקשו לומר בפניו שירה.

זוהי העבודה, לשלול את ההתחלקות בין הלמעלה והלמטה. לברר שאין יש באמת אלא יחיד, אין עוד מלבדו, ומצד זה אין מקום של התחלקות כלל.

נמצא, שלעולם העבודה לשלול את הפירוד ולגלות את האחדות, וזכרנו ד' מדרגות בזה. א. גילוי היחוד החלקי. ב. גילוי כבודו שבכל דבר, שהוא גילוי ממה שנפעל. ג. גילוי הפועל וכוח הפועל בנפעל, וכשם שהפועל אחד ממילא הכל אחדות. ד. שלילה של מציאות הנברא, והגילוי של אין עוד מלבדו, יחידה ליחדך, והוא שלימות הגילוי, שאין עוד מלבדו, ולית אתר פנוי מיניה ממש, ונשגב ה' לבדו.

ותכונתם כמו כל הנבראים לחשוק לשרשם, ועד כמה שיעסקו בהתחלקות הגילוי של הכבוד, לעולם לא יגיעו לנקודה הפנימית שהיא ההתכללות. מחד יש להם עבודה לגלות את ה' בכל מקום, ומצד זה הוא גילוי לפי השוני. ומאידך יש להם עבודה לחפש את מקורם ושרשם, לחפש מי זה מלך הכבוד, מיהו המלך שהוא שורש הכבוד, ושם אין מקום של התחלקות. וכאשר מגיעים להשגה זו נכללים בשורשם.

חז"ל אומרים בפ' ויצא, שהמלאכים ראו את דמותו של יעקב אבינו בכסא הכבוד, 'עולים ויורדים בו', עולים למעלה ורואים דמותו למעלה יורדים למטה ורואים דמותו למטה. היינו שהמלאכים ראו מהלך כיצד יש השתוות שלמעלה מנקודת ההתחלקות, כיצד הדבר גם למעלה וגם למטה נתראה אותו דבר.

כי מצד גילוי הכבוד, הגילוי תלוי לפי המקום, אם בבריאה או יצירה וכו', אבל עד כמה שהמלאכים ראו מהלך שדמותו שוה למעלה ולמטה, אזי בקשו לומר בפניו שירה. כי ראו אותו דיוקן למעלה ולמטה, וראו נקודה של השתוות שלמעלה מההתחלקות, וזה מה שהם מחפשים, את שורש הכבוד.

מזו. שמעתי בשם הבעל שם טוב ז"ל על פסוק אנכי אנכי הוא מנחמכם, היינו כשתדעו שאין אנכי אלא אנכי לבדי ואין זולתי, אז בודאי הוא מנחמכם. ודפח"ח. (תשואות חן פ' צו)

בלבבי משכן אבנה

הפרטית, מלכות דיסוד, מלכות שבנצח, ובמלכות שבהוד וכו'. כלומר, אין הכונה כפשוטו שאין משיגים למעלה מהמלכות, אלא שלעולם ההשגה היא מצד התפיסה של הכלי, שהכלי מביט ומשיג את הדברים. נמצא, שכל העסק של הנבראים הוא רק במלכות, איך שהאני מביט על עצמו, על הכוחות שמתחלקים לעשרה. נמצא, שלעולם ההבטה היא רק על האני, כלומר כל דבר ודבר שהאדם מביט עליו הוא מביט דרך האני שלו. בנוסח יותר עמוק, בעצם אין האדם רואה אלא את עצמו, ואינו רואה שום דבר, זולת עצמו. לא רק שהוא מביט על הנבראים דרך ההבטה של האני, אלא שבעצם הוא רואה רק את האני.

ראשית נבאר את הבחי' הראשונה, שאדם מביט על כל דבר דרך האני, [לא שהוא רואה בכל דבר רק את האני, אלא שהוא מביט על כל דבר דרך האני]. בעצם התכלית של האני כידוע, היא הפיכת האני לאין. זוהי תכלית הבריאה שתחילתה מאין ליש, והעבודה היא להחזירה מיש לאין, בבחי' אנכי מי שאנכי, והנקודה הזאת כמו שאמרנו בתחילה מתחלקת לשתי בחינות.

אין השגה אלא במבט הכלי, ויש בזה שתי הבחנות.

'אנכי אנכי הוא מנחמכם', היינו אנכי מי שאנכי, זהו הגילוי האמיתי של הבריאה, שאין יש אלא אנכי אחד. וכתוב 'כי אני אני הוא ואין אלהים עמדי'. בעומק, יש כאן שתי בחי', אנכי אנכי, ואני אני הוא. ביאור הדברים, מבואר בתולדות בשם הבעש"ט, שכל ההשגה של הנבראים היא רק בספירת המלכות, ולא למעלה מכך. כידוע שספירת המלכות נקראת אני, א"כ ההשגה של הנבראים היא רק במלכות, רק באני.

אף שהדברים בפשוטן מעוררים פליאה גדולה, שהרי בספרי המקובלים מבואר שיש עליה למעלה מהמלכות, וכנודע כל סדר העליות של העולמות עד הכתר העליון, אע"פ שזו לא עליה גמורה, כי רק לעתיד תהיה עליה גמורה בבחי' ויתנו לך כתר מלוכה, והיום הוא רק לפרקים. אבל מ"מ קשה איך כתוב בתולדות בשם הבעש"ט שכל ההשגה היא רק במלכות? ביאור הדבר, שהמלכות היא הכלי, וההשגה היא רק בכלי של הדבר. אין הכונה שההשגה היא רק במלכות הכללית, אלא במלכות

בלבבי משכן אבנה

המקבל, זוהי הצורה הפנימית של ההפיכה מאני לאין.

שתי דרגות בביטול.

יש הפיכה מאני לאני ויש הפיכה מאני לאין. כלומר, לדוגמא כאשר האדם מתבגר בפנימיות ומסתכל על דבר באופן שונה, נמצא שמה שעד עכשיו היה אצלו לאני, נהפך אצלו לאין, כי הוא כבר לא רואה את הדבר כקדם, ועתה יש לו הסתכלות חדשה על הדבר. אולם בעומק יש כאן הפיכה מאני לאני, היינו שבתחילה היתה קבלת צורת דברים באופן אחד, וצורת הקבלה הזו נעלמת, ועתה מקבל צורה של הסתכלות שונה. זוהי הפיכה מאני לאני, מיש ליש. [אלא שיש ביניהם ממוצע של אין, כמו בין כל שני דברים].

אולם בעומק יותר יש הפיכה מאני לאין, שהיתה לאדם צורה של הסתכלות, ונכנס לעולם של אין, לעולם שאין בו הסתכלות כלל. כלומר, כל דבר שהאדם משיג הוא בחי' של אני, של מקבל. וכל מה שאדם לא משיג הוא בחי' של אין. וכאשר אדם שולל את ההשגה שלו לגמרי, זוהי הפיכה גמורה מאני לאין. כל זמן שאדם משנה השגה, זהו שינוי מאני לאני, ורק כאשר האדם מבטל את בחינת ההשגה

אמרו חז"ל שני מלכים יש באדם מח ולב, והוא כנגד בחי' חמה ולבנה. והלבנה נאמר בה לכי ומעטי את עצמך. ברור הדבר, שזה גילוי עצמיות הלבנה, ולא רק ענין מקרי שכיון שאמרה אין שני מלכים וכו' לכן אמר לה הקב"ה לכי ומעטי עצמך, אלא הוא ענין עצמי במציאות מהות הלבנה. מעתה הבן, שע"פ המבואר שיש שני מלכים באדם, וכל מלכות היא בחי' אני, וכל עבודת האני היא הפיכתו מאני לאין. נמצא ששני מלכים שהם שמש וירח, שהם מוחין ולב, בשניהם יש את העבודה של ההפיכה מאני לאין. יש עבודת הפיכת השמש - החכמה, מאני לאין. ויש עבודה של הפיכת הלב - הלבנה, מאני לאין.

כלומר, בעצם ההפיכה של כל דבר, זה לא הפיכת הדבר בעצמו, אלא הפיכת המשיג - הכלי. שכשם שבהשגה אנו אומרים שאדם רואה כל דבר רק דרך הכלי, כמו כן ההפיכה היא לא הפיכת הדבר, אלא הפיכת הכלי המשיג והמקבל. אילו היתה השגה בדבר כמות שהוא, היה ניתן לומר שהדבר עצמו מתהפך. אבל כיון שברור הדבר שכל השגה היא רק מצד הבחנת האני, כמ"ש הבעש"ט לעיל, נמצא א"כ שג"כ כל שינוי הוא רק שינוי באני, ולא בדבר עצמו. כלומר, הפיכת מהות הסתכלות

בלבבי משכן אבנה

שבנפש, זוהי הפיכה מאני לאין. זוהי בעצם העליה הפנימית של המלכות, וביתר דיוק, זה נקרא התכללות המלכות, שאין כאן מציאות של כלי.

מובא בנפש החיים, שאפי' כאשר האדם חוטא ויש לו בחי' של כרת רח"ל, סוף כל סוף הנקודה העליונה שבנפש, בחי' יחידה-כתר שבנפש, אין לה ניתוק לעולם. והיא אותה נקודה שהכלי לא יכול למעשה לבטל עצמו לחלוטין, כי אם היה מבטל את עצמו לחלוטין, לא היתה מציאות של נבראים. כי סוף כל סוף יש כאן צל של כלי, וכלשון המכתב מאלוהו כשיש צל צלו של מקבל, של הבחנת כלי, אין כאן ביטול גמור, כי אילו היה ביטול גמור לא היה נברא, והכל היה מתבטל.

והעבודה היא לבי ומעטי עצמך. כלומר, לבטל את ההסתכלות העצמית, לבטל את ההשגה העצמית. אין שני מלכים משתמשים בכתר אחד, כך טענה הלבנה. בעצם זו הסתכלות של דעת המבדלת, אבל פנימיות סוד הבריאה הוא סוד ההשתוות. וכבר נת' שזו לא השגה חיובית של שני דברים שונים, כי הנבראים הם בסוד השני והשוני. אלא שהוא העדר השגה שבשניהם. ולכך, כאשר דעת המבדלת מתבטלת בנפש, שבעומק זה העדר הסתכלות, זוהי השתוות. ממילא,

כשהלבנה אמרה אין שני מלכים וכו', בעצם יש כאן דעת דהבדלה שמכריחה שמלך אחד משתמש בכתר אחד, ולא שני מלכים. וכשאמר לה הקב"ה לבי ומעטי עצמך, בעצם יש כאן עבודה לבטל את הדעת המבדלת, כי הדעת זהו עצם האני, וביטול הדעת הוא ביטול האני.

בעומק יותר, כמו שבכלליות יש חמה ויש לבנה, כמו כן בפרטיות יש בכל אחד מהם חמה ולבנה. וכנודע שחמה היא הדוכ' והלבנה היא הנוק', והלבנה שבחמה היא הנוק' שבחמה. ולפ"ז הבן, שמצד החמה עצמה יש מהלך פרטי של לבי ומעטי את עצמך, כלומר גילוי הנוק' שבחמה. כי יש גילוי הלבנה באופן כללי, וכמו כן יש בגילוי הפרטי בלבנה שבחמה. סוף דבר, מהלך התיקון הוא לעולם לבי ומעטי את עצמך. נמצא שיש שתי בחי' של ביטול האני, יש ביטול האני מצד המוחין, ויש ביטול האני מצד הלב, מצד הלבנה.

השגת המוח שלילית, והשגת הלב חיובית

עומק החילוק שביניהם הוא, כי בעומק, מהות המוחין והדעת, היא מהות ההנהגה. משא"כ הלב, ההשגה שלו היא תפיסת המציאות והחוש.

בלבבי משכן אבנה

תפיסת החיוב, שיש מציאות אחת שזה הוא ית"ש.

כי כשבאים לדון מצד ההנהגה, עבודת ביטול ההנהגה מהותה, ההכרה שעומק ההנהגה לא נודע. כאשר האדם משיג את ההנהגה, השגה דמוחין, זה גופא הכלי. כגון כאשר האדם מתבונן במה שארז"ל מדה כנגד מדה, במדה שאדם מודד מודדים לו. אזי האדם מבין את ההנהגה, שאם עשה מעשה מצוה הוא מקבל שכר, ואם עשה מעשה של עבירה ח"ו הוא מקבל עונש. כלומר, ההנהגה מבוררת אצלו שיש מדה כנגד מדה, והוא רואה כיצד ההנהגה היא מדה כנגד מדה.

ובפנימיות יותר, אפי' שהוא לא רואה כיצד ההנהגה היא מדה כנגד מדה בפועל, אלא שהוא מאמין שזה כך. סוף דבר הוא מאמין בענין של הנהגה מושגת, כי עצם המושג של מדה כנגד מדה, הוא מושג השכל, והשכל מחייב שיהא כן. וכאשר הוא מאמין בזה, אע"פ שאינו רואה, נמצא שמחד יש כאן אמונה למעלה מהשגת החוש. אבל סוף כל סוף הוא מאמין שהחוש של מדה כנגד מדה הוא האמת. נמצא שהוא משתמש עם כלי של אמונה שלמעלה מהשכליים, בשביל שכליים, [שלא נתגלתה, בסוד בכח לא נתגלתה לבפועל] סוף דבר,

כשמגיעים לביטול של אני ואנכי, המח והלב, יש ביטול של מוחין - הנהגה, ויש ביטול של בחינת הויה, אלו הם שני סוגי ביטול, וכמשי"ת. שזהו עומק ביאור הפסוקים כי אני אני הוא ואין אלהים עמדי, ואנכי מי שאנכי הוא מנחמכם, יש מהלך של ביטול של הנהגה, ויש מהלך של ביטול של ההויה.

עומק הדברים, מצד המציאות האמיתית בעצם, אין יש אלא יש אחד, שזה הוא ית'. בהגדרה הזאת יש תפיסה חיובית ויש תפיסה שלילית, בבחי' לית מחשבה תפיסה ביה כלל. מובא בספה"ק שהוא ית' נתפס בחוש הלב, לא ח"ו שמהותו מושגת, אלא שהלב מרגיש בחוש את השי"ת. נמצא, שמצד המוחין היא השגה דשלילה, ומצד הלב היא השגה דחיוב. כי המוחין ענינם הנהגה, ועומקה לא מושג, ולכך היא עבודה דשלילה. משא"כ הלב הוא תפיסת החוש, שהשי"ת נתפס בחוש הלב, יש כאן השגה חיובית.

נמצא, שיש מהות של אני אני הוא, ויש מהות של אנכי אנכי, ואלו הם שתי בחי'. יש בחי' מצד השלילה ויש בחי' מצד החיוב. מצד ההנהגה והמוחין, היא שלילה של השגה. כלומר, שההנהגה לא מושגת. ומצד ההויה היא

בלבבי משכן אבנה

הבחי' של מדה כנגד מדה, היא אותה תפיסה שאנו משיגים את ההנהגה.

הנהגת המשפט מושגת. הנהגת הרחמים מציאות בלתי נתפסת.

מצד היחס הזה, מוגדר הדבר שאו"א מנהיגים את המדות. כלומר, מנהיגים את המדות לפי היחס כיצד להוליך את העולם להנהגה של מדה כנגד מדה. מצד זה יש מציאות של השגת השכליים. [כמו שבררנו בזה שני אופנים] וכל זה מצד המהלך של מדה כנגד מדה, שמוגדר ברמח"ל בדעת תבונות - הנהגת המשפט.

אבל כשעולים להנהגת הכתר, הנהגת הרחמים, שם ההנהגה באופן של 'ו'חנותי את אשר אחון ורחמתי את אשר ארחם, אע"פ שאינו ראוי ואע"פ שאינו כדאי'. מצד התפיסה הזאת אין הבנה בהנהגת הבורא. נמצא שיש שני שורשים בהנהגה, יש הנהגה מצד המוחין ויש הנהגה מצד הכתר. הנהגת המוחין היא הנהגה המושגת של מדה כנגד מדה. והנהגת האריך, הנהגת הכתר שכולו רחמים, היא הנהגה שלמעלה מהשגה.

נמצא, שכאשר המוחין דבקים בנקודת המוחין עצמה, בהנהגת המוחין יש השגה, והיא השגה של היש. אבל כאשר אדם מדבק עצמו בהנהגת

היחוד, בהנהגת הרחמים, בחי' יום שכולו ארוך, אין בזה מציאות של דין, והנהגה זאת איננה מושגת ביחס להנהגת המקבלים. כי ו'חנותי את אשר אחון וכו' אע"פ שאינו ראוי וכדאי.

כלומר, בעומק הרי השגת הנברא היא מצד המקבל, ועומק הענין של מדה כנגד מדה הוא מחמת שהכלי של המקבל מעמיד שכך ההנהגה, אבל עד כמה שיש הנהגה שלמעלה מתפיסת המקבל, העומק הוא שהמקבל אין לו אחיזה בהנהגה זאת. כלומר זה לא ענין חיצוני שמשפיעים שפע רחמים למעלה מהמעשים של המקבל, אלא שבעומק מה שהנהגה היא למעלה מהמעשים של המקבל, זהו בעצם מה שאין למקבל אחיזה בעצמיות ההנהגה הזאת. וכאשר הנברא מדבק עצמו באי השגת ההנהגה, בזה גופא הוא דבק בהנהגת האריך, והבן מאד.

נמצא, שההנהגה של היחוד, הכתר, האריך, היא הנהגה שמבטלת את הנברא, שזהו ביטול הדעת, ביטול האני, כח ההנהגה. כי הנהגת היחוד אין בה השגה למוחין, ולכך היא מבטלת את השגת המוחין. וזוהי בחי' 'כי אני אני הוא', כלומר הביטול שהאני המושג הוא אני לא מושג. כלומר, הבחי' העליונה שאנו משיגים מצד ההנהגה, היא אותה נקודה של "כי אני אני הוא",

בלבבי משכן אבנה

שלא נברא בערכין. אף שמצד האמונה האדם יכול לדבק א"ע בהנהגת היחוד, אבל היא הנהגה שלמעלה מתפיסת הנברא, כמו שכבר ביררנו. כל זה מצד התפיסה של הנהגה, כי אני אני הוא, זוהי הנהגה של שלילה.

**אנכי מי שאנכי, השגה חיובית.
מעבר מיש עצמי ליש של הבורא.**

יש הנהגה שלמעלה מזה, שנקראת אנכי מי שאנכי, והיא העצמיות של ההויה. וביאור הדברים: יש אנכי של נברא, ויש כביכול אנכי של בורא, והאנכי של הבורא בא לשלול את האנכי של הנברא, ולגלות שאין עוד מלבדו כפשוטו. ומצד כך אין ההגדרה לתפוס שהאני שלי לא מושג, אלא לחוש את השי"ת שהיא השגה חיובית. [בוודאי שנכלל בזה שלילה, היינו לשלול את ההתדבקות בהאנכי של הנברא. אבל אי"ז חוש של שלילה, אלא חוש חיובי, שחש את מציאות השי"ת.

עומק הדברים. כאשר אנו באים לדבר בהנהגה, אנו יכולים לומר [וזה אמת] שהנהגה היא הנהגה לא מושגת, אע"פ שמבינים שהנהגה היא מדה כנגד מדה והוא דבר מובן. סוף כל סוף כאשר הבר דעת מבין שהנהגה לא נודעת, אף שרואה הנהגה של מדה

כלומר שהאני המושג הוא בעצם לא מושג, שהרי וחנותי את אשר אחון אע"פ שאינו ראוי ואינו כדאי. נמצא, שהנהגה איננה מושגת. כלומר, שוללים את השגת הנהגה. זהו הביטול של האני מצד הנהגת המוחין.

אי בפתח אליהו, אנת חכים ולא בחכמה ידיעא, וצריך לדעת שכל דבר שכתוב בחז"ל, הוא גילוי של השגת הנפש, שהנפש צריכה להדבק בה, הרי שעבודת האדם להדבק בבחי' אנת חכים ולא בחכמה ידיעא. כלומר שאני אני הוא, האני המושג הוא בעצם אני לא מושג, זה נקרא התדבקות ב'לא בחכמה ידיעא'.

**כי אני אני הוא- שלילת השגת
ההנהגה.**

מצד התפיסה של 'כי אני אני הוא', העבודה היא שלילה של השגת האני, בידיעת הדברים והבנתם, ולבא לגילוי עצמי בנפש, שעצם הנהגה לא מושגת, ואין לנברא חיבור מכח השגה בה, אלא מכח אמונה. ובזה אין כאן מגע יד של נברא, אלא גילוי עצמי של הבורא ית"ש.

עד כמה שהנברא משיג את הדבר, הוא משלשל את הדבר למציאות של נברא. אבל עד כמה שהנברא לא משיג את הדבר, הוא בבחי' של אתה הוא עד

בלבבי משכן אבנה

מציאות אמיתית, אנו באים לכפירה בנבראים, וזה ח"ו כפירה בכל התורה, וזה לא יאמר. נמצא שכאן לכאורה אנו מוכרחים להשאר בנקודה של סתירה, כי מחד אנו מאמינים שאין עוד מלבדו ית', ומאידך אנו מאמינים שיש נבראים. נמצא, שהעבודה בזה לא לשלול כפשוטו שאין נבראים, אין כאן עבודה של שלילה ממש, כי א"כ הוא כופר במציאות של הנבראים, וזה ח"ו נגד התורה. אלא שיש כאן עבודה של מעבר מיש ליש, העומק של השלילה כאן הוא היסח הדעת מהמציאות של האני, והתדבקות בדעת ובחוש במציאות של הבורא. זהו נקרא כאן נקודת השלילה. השלילה היא לא לשלול את הדבר, אלא לשלול את החיבור לדבר, זוהי גופא השלילה.

נמצא שיש כאן שתי בחי' של שלילה. א. שלילת המוחין של לית מחשבה תפיסה ביה, ובזה אני שולל את ההשגה שלי, כי ההנהגה היא הנהגה, וכאשר אני משיג שאני לא משיג את ההנהגה, אין כאן השגה חיובית, וא"כ השלילה היא שלילה גמורה בהשגה. ב. אי השגת ההויה, ובזה השלילה לא יכולה להיות שלילת מציאות הנברא, כי זה כפירה ח"ו, אלא השלילה היא רק שלילה של היסח הדעת מתפיסת הנפש [בדעת דמדות

כנגד מדה הוא מבין שהיא התלבשות ולא העצמיות של ההנהגה. כי העצמיות היא למעלה מההשגה, ולא זה עומק טעם ההנהגה. נמצא, שהוא שולל את ההשגה שלו בהנהגה. אף שמחד הוא רואה ומבין איך המדה באמת כנגד מדה, אבל הוא מבין שזו לא עומק ההנהגה, וזה שזה מתראה כן הוא מבין שזה לא סיבת ההנהגה בעומקה. מי שלא מבין, יש לו סתירה בנפש האם ההנהגה מושגת או לא מושגת. אבל מי שמבין, מבין שאין כאן סתירה. כלומר, בעומק ההנהגה של מדה כנגד מדה היא לא סותרת להבחנה שההנהגה לא מושגת. אין זאת סתירה שמחד אנו רואים את הנהגת מדה כנגד מדה, ומאידך אנו אומרים שאין לנו השגה בהנהגה. כי אנו מבררים שמדה כנגד מדה היא רק התלבשות. [ובעומק יותר הלבוש שווה למלוּבש, ושניהם שווים. ואלו הם שתי תפיסות בנפש ביחס להנהגה, ומ"מ אין כאן סתירה. כי כל השגה היא אינה גילוי מהות הדבר, אלא גילוי ערך השגת המקבל בדבר, ולמקבל אפשר שיהיו השגות הפכיות, אולם זו אינה סתירה, כי זה אינו גילוי מהי מהות הדבר, והבן מאד]

אבל מצד 'אנכי אנכי', שהוא ביטול ההויה, אילו נאמר שהאני היא לא

בלבבי משכן אבנה

ומדעת דמוחין] שהיא תפיסת החוש. כלומר החוש של המדות הוא לתפוס את המציאות של האני, והעבודה היא להסיח דעת מזה, ולדבק את עצם החוש במציאות הבורא. וכן במוחין להסיח דעת ממציאות הנבראים, מלבד המחשבה בהם כפי גדרי התוה"ק, וזולת זה לחשוב רק מן האמונה שיש "מצוי אחד".

נמצא שהשלילה היא לא שלילה גמורה, אלא שלילה מהדבקות בנבראים. ואזי כאשר האדם מתקיים בו לית מחשבה תפיסה ביה, כלומר שאין מחשבתו קבועה בעולם שתפיסה ביה אזי זוכה לתפיסה בא"ס, כלומר לחוש את השי"ת, אולם ח"ו שאין חושב כלל ממהותו.

אלו הם שני המהלכים של שלילה שקיימים בנבראים. מצד המוחין היא שלילת ההשגה בהנהגה. והיא שלילה שלימה. משא"כ מצד הלב, היא שלילת ההתדבקות באנכי של עצמו וחיוב ההתדבקות באנכי של הבורא ית"ש לעד ולנצח.

נמצא, שכשהלבנה אמרה אין שני מלכים משתמשים בכתר אחד, וא"ל הקב"ה לכו ומעטי א"ע, שזה ענין של ביטול, ובררנו שיש בחי' של לבנה ממש, ויש בחי' של לבנה דחמה, אשר

בשניהם נאמר לכו ומעטי את עצמך. הרי שבעצם בהמהות של לכו ומעטי יש בה שתי הבחנות. לכו ומעטי את עצמך במושג של החמה דחמה, שכל מהותה היא אור השכל והדעת, פני משה כפני חמה. בה לכו ומעטי, היא בחי' ולא ידע איש את קבורתו, לדעת שעצם ההנהגה לא מושגת. כי משה הוא בחי' הדעת המשגת, כמ"ש רועה נאמן קראת לו, ומשה נקרא רעיא מהימנא, והיא נקודת ההנהגה. ולפ"ז ביאור הכתוב האיש משה לא ידענו מה היה לו, ביאורו שהנהגה לא נודעת. זהו לכו ומעטי א"ע שבהמוחין. וזהו סוד הענוה דמשה, כמ"ש 'והאיש משה עניו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה'. שסוד הענוה היא הבחי' של לכו ומעטי עצמך, שמבטל את השגת ההנהגה. וזוהי אותה בחי' שמשה בעצמו לא ידע כי קרן אור פניו, לא רק כלפי זה שאחרים לא יכולים לסבול את קירון עור הפנים, אלא הוא עצמו לא משיג את קירון אור הפנים של עצמו. כי עצם הדעת המנהגת עצמה לא משגת את ההנהגה. זוהי הבחי' של לכו ומעטי, בחי' הענוה דמשה. והוא בבחי' הלבנה דחמה כנ"ל, בחי' אני אני הוא.

לעומת זאת יש את בחי' הלבנה העצמית, ובה לכו ומעטי עצמך היא בעצם המציאות, שהמציאות של

בלבבי משכן אבנה

הלבנה מתכסה ולא נראית כלל. כלומר, היא הסח הדעת מעצם התפיסה של המציאות של האני של הנפש, העדר התדבקות חושית בהאני של הנפש, והתדבקות חושית בו ית', זוהי בחי' של לבי ומעטי א"ע דלבנה.

נמצא לפ"ז שיש לנו כאן שתי עבודות, עבודה מצד בחי' חמה ומצד בחי' לבנה. כתיב 'ובקשו את ה' אלקיהם ואת דויד מלכם', בעצם כל סוד בן דוד, מלך המשיח, שהוא בחי' לבנה. מצד בחי' משה, זו מהות של הנהגה, בחי' חמה. אבל בבחי' פני לבנה, פני יהושע בן נון, הוא גילוי שער הנון, שבזה הכניס אותנו לא"י, ובוזה יש גלוי של ההויה. ושם יש גילוי עצמי של האין עוד מלבדו. שזהו בעצם סוד הגאולה האמיתית, שהיא היסח הדעת דמדות ומוחין מההתדבקות באני, וההדבקות העצמית באין עוד מלבדו. זה סוד הגאולה, שהביטול של האני הוא לא ביטול של שלילה גמור, אלא ביטול של הפניה מדבר לדבר.

נבאר בע"ה יותר את הדברים. כאשר השלילה היא שלילה גמורה, נמצא שיש כאן התדבקות בדבר הנשלל. שהרי כל העבודה היא לשלול את הדבר. משא"כ מצד השלילה דלבנה שלילה דלב, אין התעסקות לשלול את הדבר הנשלל, כי עצם

ההתעסקות בדבר הנשלל היא עבודה שאיננה נצרכת. ויתר על כן פסולה, אלא העבודה היא להסיח דעת מהאני ולהדבק במציאות הבורא. נמצא שבדקות העבודה לשלול את האני, זה בעצם ההיפך מהמציאות של תכלית העבודה. כי התכלית היא לא לחשוב באני אלא לחשוב בבורא. כלומר, מצד ההנהגה שהעבודה היא להבין שהנהגה לא מושגת, יש בזה מציאות חיובית של שלילה, כי העמקת הדעת שהנהגה לא מושגת, זו עצם המציאות של העבודה. משא"כ מצד העבודה דשלילה דלב, אין עבודה לשלול את האני שאיננו מושג, אלא העבודה היא עצם הסחת הדעת מהאני, והתדבקות בו ית'. עומק החילוק בין זה לזה, הוא שבעבודה דמוחין, נמצא שעסוקים בדבר הנשלל. משא"כ בעבודה דלב לא עסוקים בדבר הנשלל. והבן מאד, כי הדברים עמוקים ודקים מאד.

זהו העומק שכתוב בלבנה [הכללית] לבי ומעטי א"ע. כלומר, לבי ומעטי עצמך, ואחרי שתמעטי את עצמך, אין לך עבודה עם עצמך כלל. כי עצם העבודה עם האני של האדם, זוהי גופא ההתרחבות של האני, היפך התכלית שהיא הסחת דעת גמורה מן האני, אולם מ"מ לאחר המציאות של לבי ומעטי שהאדם נשאר בסוד נקודה, בזה

בלבבי משכן אבנה

זהו סוד ששה אלפין כמ"ש לעיל, שיש עבודה לגלות את האלף שנים בעיניך כיום אתמול, לגלות כיצד כל דבר ודבר בשית אלפי שנין הכל זה פלא ולא מושג, אבל בעצם הכניסה לשית אלפי שנין, אדה"ר חידש מהלך שיש עבודה של שלילה, שהיא עבודה של לית מחשבה תפיסה, לצייר את הדבר ולשלול שלית מחשבה תפיסה. כי אילו לא היה חוטא, זה היה עבודה רק בסוד לבוש, והשתא זה עצמות הנפש.

סוף דבר, יש לנו גילוי של שני אופנים של שלילה. יש שלילה מצד ציור הדברים ושלילתם, שזה ענין המוחין, לצייר את ההנהגה ולהבין שהיא לא מושגת. ומאידך יש לנו עבודה שהיא עבודת הלב, לשלול את ההתדבקות של הלב במציאות של האני, ולדבק את הנפש בו ית"ש. אלו הם שתי עבודות של שלילה שקיימות בנבראים.

כי אני אני הוא ואנכי אנכי, יש בזה שתי שלילות. אני אני הוא, הוא מצד ההנהגה, ואנכי מי שאנכי הוא עצם מציאות ההויה כמות שהיא שאין עוד מלבדו. והעבודה שלאחר החטא שהתחדשה העבודה של הדעת בסוד דעת המנהגת, היא עבודה של שלילה מצד לית מחשבה תפיסה ביה בהנהגה.

א"א כבר לשלול יותר כמו שאמרנו בתחילה. ואזי אין כבר מהלך של שלילה, כי א"א לצאת לגמרי מן האני, כי סוף כל סוף יש נברא, ולכך אין כאן כבר מהלך של שלילה. כלומר הבחי' של לכי ומעטי א"ע, היא גילוי צורה של עבודה שאחרי המעטי א"ע אין עבודה של שלילה, אלא מעבר מהיש של הנברא ליש של הבורא. רצוא דביקות בא"ס, שוב בנברא. אלא שבשוב צריך שיהיה רק בסוד נקודה ולא בסוד התרחבות. וגם זה א"א בשלימות אלא באלף העשירי. משא"כ השתא מוכרח שיש לאדם התרחבות באני דיליה כל אחד לפי ערכו.

בעומק יותר, אם לא היה אדה"ר חוטא, אזי השית אלפי שנין היו עוברים כהרף אין, והיה נכנס לשבת קודש, כמ"ש בגמ' בסנהדרין. העומק הוא, אילו היה אדה"ר בוחר לפני החטא להתעסק בהויה, אזי לא היתה התעסקות לשלול את השית אלפי שנין, אלא הם היו חולפים כהרף עין, והוא היה שולל את ההתעסקות עם האני שלו, ומיד חושב על הבורא עולם. וממילא לא היתה לו שום התעסקות בהשית אלפי שנין. אבל כאשר אדה"ר בחר להדבק בשית אלפי שנין, בזה נוצר מהלך שיש עבודה להתעסק בנקודה הנשללת ולשלול אותה.

בלבבי משכן אבנה

והעבודה דלעתיד היא עבודה של היסח דעת מעצם המציאות של האני, והתדבקות בעצמיות של הא"ס.

נמצא שמצד אחר החטא, העבודה היא לא לגשת לביטול של האני, אלא העבודה היא לגשת לביטול של הדעת, וכאשר יש ביטול של הדעת אז האדם חוזר לקבל את העבודה של ביטול האני. כלומר, לפני החטא היתה לאדם עבודה ישירה לא לחיות את עצמו אלא לחיות את השי"ת. אולם לאחר החטא יש כאן מסך המבדיל נוסף שהוא עצם הדעת של האדם. ולכן הנסיון להגיע לנקודה הפנימית, זה רק ליחידי סגולה שדעתם מבוטלת, והאור של הנסיון של קודם החטא מאיר עליהם, משא"כ אצל שאר בני אדם העבודה היא שלילת האני של השגת המוחין. ורק אחר שהאדם שולל את השגת המוחין, הוא יכול לחזור לנסיון של קודם החטא ולשלוף את עצם המחשבה בעצמיותו.

אבל כאשר האדם מנסה להכנס לעבודה שאין אני, ומאידך הדעת שלו קיימת, שם יש סכנה של ואכל מעץ הדעת וחי לעולם. כי בעצם הוא נשאר

עם דעת וחי עם הבורא בדעת, נמצא שהוא חי עם הבורא בדעת, וא"א לחיות עם הבורא בדעת, כי ח"ו הוא מנסה בדעתו להבין את מהות הא"ס, כי תשווקת רצונו "לדעת". כי כאשר האדם נשאר עם הקלי' של אחר החטא, והמוחין של הדעת פועלים והוא מנסה לסלק את האני, מכיון שהתפיסה שלו היא בדעת דמוחין, ואזי הוא תופס את השי"ת בדעת דמוחין. ועי"ז נעשית שבירה נוראה, שבאים לדבר בו ית', במהותו ית'. לכן הסדר על דרך כלל, הוא ביטול הדעת דמוחין, וכאשר הדעת לא פועלת, אז יש היסח הדעת מהמציאות של האני, ואז נכללים בו ית'. כי אין מחיצה של דעת דמוחין, ואין מחיצה של האני של האנכי, שזוהי עצם תפיסת המציאות, זולת זה ח"ו יש כאן גילוי פנים שלא כהלכה.

סוף דבר, יש שני אופני ביטולים איך להכלל בו ית', ביטול דחמה וביטול דלבנה, ביטול דהנהגה וביטול של הסח הדעת מעצמיות האני והתדבקות בהויה האמיתית, אין עוד מלבדו.

יז. בראשית ברא אלקים וכו' וברש"י אמר ר' יצחק לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מהחודש הזה לכם שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל, ומה טעם פתח בבראשית משם כח מעשיו הגיד לעמו וכו', כתיב אמת מארץ תצמח, יסוד ה'כללי וגם ה'פרטי הוא שכל אדם מישראל יאמין וידע שיש בעולם ה' הגדול הגבור והנורא, והוא אחד יחיד ומיוחד, הוא היה מעולם, מאין תחילה וראשית, והוא הוה בשמים ממעל ועל הארץ מתחת בזמן העולם מראשית ועד תכלית, והוא יהיה עד עולם עד אין סוף ותכלית, הוא ברא בששת ימי בראשית את העולם בכללות ובפרטי פרטיות, והכל ברא בשביל ישראל עם קדושו שברא אותנו בעולם, שישראל עלה במחשבה תחילה.

והוציאנו מארץ מצרים וקרבנו לפני הר סיני ונתן לנו תורת אמת, כדי ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים, ולעבוד עבודתו יתברך שמו באהבה וביראה.

אמנם צריך כל אדם לדעת, כי עיקר עבודת השי"ת הוא לעבדו באמת, כמו שכתוב בזהר הקדוש (בהקדמת תיקוני הזוה"ק) אית יראה ואית אהבה, אית אהבה ואית אהבה יעו"ש, והכלל העולם משם הוא שצריך האדם בכל עת ורגע לפשפש ולמשמש בכל מעשיו, אפילו במעשיו הטובים ובהמצוות שעושה, אם לא נמצא בהם ח"ו שום תערובות כוונה לאיזה פניה אחרת ח"ו, או לכבוד הנאת עצמו, ויראה שלא יהיה כוונת עבודתו רק לשמו הקדוש הנכבד והנורא, וכל עשיותיו יהיו בלתי לה' לבדו באמת ובלבב שלם.

אמנם צריך כל אחד לידע, שאין אדם זוכה לבא לנקודת האמת כי אם כשיקנה בנפשו בתחילה מדת הענוה והשפלות עד תכליתו, עד קצה האחרון, עד שלא יהיה נחשב בעיני עצמו לכלום, וכמו שאמר מרע"ה ונחנו מה, על כן כל ערום יעשה בדעת, לראות בעין שכלו שבאמת אין בו שום צד במה להשתבח ולהתגאות ח"ו, והגאווה הוא היפך האמת, אבל האמת הוא הענוה והשפלות, והגיאווה הוא השקר, כבר מפורסם זה בכל ספרי מוסר, שמראין בחוש הראות לעין כל, שבאמת אין לאדם שום צד שבח במה להתגאות, והחכם עיניו בראשו, ורואה שבאמת כן הוא שאין לו כלום במה להתגאות, אמנם איש בער לא ידע וכסיל לא יבין. לכן לא יזכה כל ימיו לבא למדת האמת, אדרבה הוא מתרחק עצמו מן האמת, ורחוק הוא מהשי"ת שחותמו

אמת, ורחוק הוא מן התורה שהוא תורת אמת, ואומר השי"ת אין אני והוא יכולים לדור בדירה אחת, ואמרו עוד שכל המתנאה כאילו עובד ע"ז, שנאמר תועבת ה' כל גבה לב, בפרט שגאווה הוא שקר כנ"ל ואמר הכתוב דובר שקרים לא יכון לנגד עיני.

אמנם מי שהוא בעיני עצמו אין ואפס, זהו מתקרב אל השי"ת ואל תורתו הקדושה, כמו שאמר הכתוב [ישעיה ס"ו] ואל זה אביט וכו' ונכה רוח, ועוד נאמר [שם בישעיה נ"ז] מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח. וזה מרומז ג"כ באמרם אין אני והוא יכולים לדור בכפיפה אחת, היינו אין, מי שהוא אין, אזי אני והוא יכולין לדור בדירה אחת, ואז זוכה לבא לנקודת האמת, וכל עבודתו אמת ופעולתו אמת וסלקא לגבוה. וכו'.

וזה ביאור סיום הפסוק, שמכיון שרמזו בתיבת בראשית ברא אלקים, לנקודת האמת, אמר על זה, את השמים, היינו שעבודה שהוא בנקודת האמת סלקא לגבוה אל השמים. אך מהיכן אדם זוכה לזה לבא אל האמת, זהו, ואת הארץ, היינו כאשר נפשו כעפר לכל תהיה ויהיה שפל כארץ, נמצא ששפיר רמז השי"ת עיקר יסוד ושורש עבודתו הקדושה בפתיחת התורה.

וע"ז פירש רש"י ז"ל ומ"ט פתח בבראשית, משום כח מעשיו הגיד לעמו, היינו שגילה לנו ר' יצחק ברוח קדשו שזהו מכוונת השי"ת שפתח את התורה בבראשית, ולא התחיל מיד בציווי המצוות, שהוא כדי להגיד לנו ולהודיע לנו עיקר היסוד ושורש כל עבודתו הקדושה, כמו שביארנו, וזהו משום כח מעשיו הגיד לעמו, שכל זה הוא בכלל כח מעשיו, ראשית הוא כח מעשיו שהוא ארון יחיד ומיוחד, והוא ברא את העולם כרצונו.

וגם הגיד לנו שעיקר כוונת הבריאה הוא בשביל ישראל, וזהו ג"כ ענין כח מעשיו, כי הכח הוא בחינת המחשבה ומעשיו הוא הפעולה, והגיד הוא לשון המחשבה, וז"ש כח מעשיו היינו קדימת המחשבה, הגיד לעמו, שהמשיך זה בשביל עמו ישראל שהם עלו במחשבה תחילה. (זהר בראשית כד.)

וגם הגיד לנו השי"ת שעיקר בריאת ישראל היה כדי שיקבלו את התורה, והתורה הוא קיום העולם, כמו שאמרז"ל [שבת פח:] שעל כן נאמר יום השישי בה', שכל מעשה בראשית כולם היו תלויים ועומדים עד יום השישי בסיון שקבלו ישראל את התורה,

ואז נתחזקו כל יצירת מעשה בראשית, נמצא שהתורה הוא כח של כל העולם ומלואה, שעל ידי התורה יוכל העולם לעמוד בחזקתו. וז"ש משום כח מעשיו היינו הכח מכל מעשיו שהוא התורה, זה הגיד והודיע לנו כמה שפתח את התורה בתיבת בראשית, וכמו שביארנו.

וגם הודיע לנו השי"ת שעיקר עבודתו ית"ש הוא כשיהיה בנקודת האמת, ואז יפה כחו בעבודתו בקודש, שעולה למעלה וסלקא לגבוה, וז"ש כח מעשיו, כי המעשים טובים נקראים מעשיו של השי"ת, מטעם שגם השי"ת מקיים כל התורה כגודע, וזהו מעשיו דייקא, וז"ש כח מעשיו היינו הכח מכל מעשים טובים, והיינו האמת, זה הגיד והודיע לנו בפתיחת התורה בראשית ברא' אלקים שהוא ס"ת אמת.

וגם זאת הודיע לנו השי"ת שקניית האמת אי אפשר כי אם בקדימת קניית הענוה והשפלות, שאז יפה כחו לזכות לבא אל האמת, כי הענוה הוא כחו של האמת, ואם אין ענוה אין כלום, ובחינת האמת נקרא מעשיו, כמ"ש פעולתו אמת, וז"ש כח מעשיו היינו הכח מן האמת שנקרא מעשיו, והכח היינו הענוה, זה הגיד והודיע לנו השי"ת בפתיחת התורה בבראשית ברא וכו' עד ואת הארץ כנ"ל. נמצא כי כל היסוד ושורש עבודתו הקדושה הנקרא כח מעשיו, כפי שביארנו כל אחד באופן הראוי לו, הכל כאשר לכל הגיד והודיע לנו השי"ת בתורתו במה שפתח בבראשית, והבן.

וזהו אמת מארץ תצמח, מי שהוא בבחינת ארץ ונפשו כעפר לכל, לאיש כזה נצמח נקודת האמת, ואמר הבעל שם טוב ז"ל בלשון אשכנז, הפסוק אומר אמת מארץ תצמח, וקשה ווארים הייבט עם קיינער ניט אויף, כאשר עינינו רואות אם רואה אדם איזה דבר חשוב על הארץ אזי מיד מגביה אותו, רק התירוץ הוא, עם וויל זיך אבער קיינער ניט איין בייגין, והבן. [גאולת ישראל פתגמין קדישין בשם הבעש"ט]

בלבבי משכן אבנה

לברר את המהלך של אני ואת המהלך של הוא, ואת הבחי' של כפיפה אחת.

הנה תיבת אני בגי' ס"א, ותיבת הוא בגי' י"ב, ס"ה אני עם הוא עולה בגי' ע"ג. בבחי' של עג עיגול, שהפועל של

סוד אני וסוד הוא, סוד עיגול וסוד ריבוע, וסוד אין וסוד יש, הם חד.

אין אני והוא יכולים לדור בכפיפה אחת, הרי שיש אני ויש הוא, ואין אני והוא יכולים לדור בכפיפה אחת. צריך

בלבבי משכן אבנה

פועל אדם כביכול מחדש מרובע. אף שבעומק ממש, בעצם עד כמה שהצלעות לא שוות ממש זה לא ריבוע, אלא כמלבן כו', ובעצם אחר שיד אדם לא יכולה לדייק, ממילא אין מושג ריבוע. כי עד כמה שהצלעות לא שוות ממש אי"ז ריבוע מוחלט. אלא שזה מוגדר ריבוע, לפי שא"א לצמצם, שהוא יחס שלא מגדירים בדיוק, לכן קוראים לזה ריבוע. אבל בעצם גם אין ריבוע. לרבע ממש אין כזה דבר.

סוד הריבוע שהתחדש מצד הנבראים, הוא גילוי הפסד של שני יש.

סוף דבר, יש מהלך מצד הבורא ויש מהלך מצד הנבראים. מצד הבורא יש מהלך של גלגלים, ומצד הנבראים יש התחדשות של מהלך שנקרא ריבוע. כתיב אבן מאסו הבונים היתה לראש פינה. מצד המהלך של ריבוע מתחדש הענין של פינה, כמו דרומית מזרחית ומזרחית צפונית וכו', יש צורה של קרן זווית שהיא נקודת המפגש של שני קוים. זוהי מציאות הריבוע שהתחדשה בנגיעת יד של הנבראים. נגיעת היד של הנבראים יוצרת את מהלך הריבוע שיוצר נקודת מפגש בין שני קוים, שבעומק הוא מפגש של יש ויש. כי נקודת הצלע היא היכן ששני היש נעצרים, שם יש את הפינה, את

תיבת עיגול הוא ע"ג, ושם העצם הוא עגל. כאשר יש יחוד של אני והוא, בזה מתגלה סוד העגול.

עומק הדברים: ידוע שיש בחי' של ריבוע, ובחי' של עיגול. רבוע סוד הצלעות, והעיגול הוא היפך הצלעות, נקודה המתעגלת שאין בה צלע, כלומר אין בה נקודת מפגש וחיבור. בסוד הקוים יש צלעות שמתחברות, משא"כ בסוד העיגול הכל השתוות אחת פשוטה.

והנה כשנקח את שורש המילה עיגול עגל, ואת שורש המילה ריבוע רבע, הם ע"ה בגי' 'יש ואין' = שע"ז. גם תיבת אני במילוי - אלף נון יוד, יחד עם תיבת הוא במילוי - הי ויו אלף, הם גם בגי' ע"ה שע"ז. כלומר סוד אני וסוד הוא, סוד עיגול וסוד ריבוע, וסוד אין וסוד יש, הם חד.

נבאר את הדברים בע"ה. הר"ן בנדרים מביא מאמר רז"ל, שאין מרובע בבריאה, כל מרובע שיש הוא מצד הפועל של הנבראים, אבל מצד מה שהשי"ת ברא, אין מרובע בבריאה. יש צורות מצורות שונות, אבל מציאות של ריבוע בסוד המטבע שהשי"ת טבע בבריאה, בלי נגיעת יד של אדם, אינו קיים בבריאה. צורת עיגולים יש בגלגלים וכו', אבל מרובע אין, רק

בלבבי משכן אבנה

אלא שנקודת המפגש ביניהם שם נקודת הסוף, ששניהם נפגשים, אבל נקודת המוצא היא לא אותה נקודת מוצא.

הכח שנותן לחבר דברים הוא לא מצד נקודת הקו, אלא רק מצד נקודת העיגול, שנותנת כח עיקום לקו, ועי"ז לאחד את הקוים וליצור מציאות של מרובע. זהו העומק בעצם של כל הנבראים כולם. בכתבי האריז"ל זה מוגדר, שאע"פ שהקו נכנס בתוך החלל הוא מתעגל בתוך החלל.

העומק של הדברים, שעד כמה שאין תפיסה של עיגול בקוים, אז לא תהיה מציאות של חיבור בקוים, החיבור של הקוים נוצר מחמת העיגול. בירור הדבר, בעצם כל אחדות בין שני דברים, היא הגילוי העמוק שבשורש הם דבר אחד ולא שנים, וממילא מצד החיצוניות יש כאן מקום לחיבור. נמצא, שהרי בשני קוים, כיון שנקודת המוצא שלהם שונה, מה יתן להם מקום להתחבר, הרי בעצם זה שמוצאם שונה, מתגלה נקודת התחלקות ביניהם, א"כ הדבר היחיד שנותן להם להתחבר, הוא מכח סוד העיגול, שהוא סוד האחדות וההשתוות, ומצד זה יש מקום להתחברות לשני דברים.

הצלעות. כלומר היש והיש כאשר נתגלתה נקודה של הפסדס והעדרם, שם זה נקודת הצלע. חיבור הצלעות הוא במקום שמסתיים שני יש. הרי שבנקודת האין מתחברות הצלעות ולא בנקודת היש, כי עד כמה שהקו אורך ממשיך והקו רוחב יוצא מתוכו, זה כבר לא הגדרה של ריבוע.

נמצא א"כ, שמצד המהלך שהבורא עולם ברא את הנבראים, הוא ברא אותם כביכול במהלך של עיגולים, ונתן מקום לנבראים לחדש מהלך של קוים וריבועים.

כאשר מגיעים למקום ששני קוים נפגשים, ויוצרים את נקודת הריבוע, הכח שנותן לרבע דבר, כלומר להפגיש בין שני קוים, זה מצד כח העיגול ולא מצד כח הריבוע. כי בעומק, כשנקח שני קוי יושר שהולכים ומקבילים זה לזה, לעולם הם לא יפגשו. בשביל המפגש צריך שקו אחד ילך לדוגמא מצפון לדרום והשני ממזרח למערב, ואז יפגשו. אבל לו יצויר ששני קוים ילכו בצדדים שווים, הם לא יפגשו לעולם, כי המפגש בין שני הקוים הוא רק כאשר כל קו הולך מצד אחד לצד אחר מרעהו, ששני הקוים לא יוצאים מאותו צד ולא נשלמים באותו צד.

בלבני משכן אבנה

קו - תקוה למילוי חסרון, כלפי הנבראים הקונים נפרדים, אבל שרשם אחד.

כשנפענח את הדברים ממושג של ציור למושג של נפש, קו זה סוד התקוה כידוע, וכמבואר במאמר הקיווי בכתיבי הרמח"ל בסוד לישועתך קיויתי ה', שסוד הקו הוא סוד התקוה, בחי' לישועתך קיויתי ה'. והנה כשנתבונן בנקודת הקו שיש בכל נפש, נראה את החסר, ואת התקוה שיש אצל כל אדם, כביכול כל אדם מושך קו ממנו ית' אליו. כל נברא ונברא יש לו קו משלו, כל אחד יש לו את התקוה למילוי החסר שלו, והקו שנמשך הוא כביכול נמשך מהבורא אליו. איפה תהיה נקודת המפגש של כל הקונים הללו? לדוגמא, יש שישים ריבוא נשמות ישראל, וא"כ נמצא שיש שישים ריבוא קוים, על אף שמדרגת הקו הנמשך מתחלק מנפש לנפש, אבל אין לך אדם שאין לו תקוה ותקוותו אליו ית"ש, על אף שמצד הנפרדות שבשישים רבוא, כל אחד ואחד יש לו חסר משלו ותקוה למילוי שיתמלא החסר שלו. א"כ איפה נקודת הקו מתחברת? כשנתבונן על הקו הרי הוא מחבר שני דברים, כביכול הקו מתחבר מהבורא לנברא. מצד הנברא באמת כל קו מגיע לנקודה שונה, אבל מצד הבורא עולם כל הקוים נפגשים, כי שם יש אחדות פשוטה. מצד

המתיחה של הקו למקבל, יש נפרדות. אבל מצד מתיחת הקו מהבורא, שם הוא אחד. נמצא שיש שני צדדים לקו, מצד המקבל כל אחד יש לו חסר משלו ותקוה משלו, ומצד זה יש נפרדות בקוים. אבל מצד מה שכל התקוות פונות אליו ית"ש, מצד התפיסה הזאת, כל הקוים מתכללים.

נמצא שבעומק, התקוה עצמה שהיא נקודת ההמשכה שהאדם רוצה להמשיך לעצמו, בעצם היא נפרדות. אבל מהיכן שהוא רוצה להמשיך, כלומר נקודת החיבור של הקו, שם יש נקודה של אחדות.

בעומק יותר, הרי כאשר האדם פונה בתקוה לבורא ית', עומק התקוה שפונה דוקא לבורא על חסרונו, ולא לזולתו כי הוא מאמין באמונה שלימה שאצל הבורא ית"ש אין חסר, הכל מלא והכל שלם. נמצא שעצם התקוה שהוא פונה אליו ית' דייקא, מצד עומק הנשמה, [אפי' שזה לא בגילוי] טעם הדבר כי הנשמה מכרת שאצל השי"ת אין חסר. נמצא שהיא דייקא מותחת קו לנקודה שאין בה חסר, לנקודה שיש בה שלימות. נמצא שעצם כך שכל הנבראים פונים לנקודה שאין בה חסר, מצד להיכן שמותחים את הקו, יש בזה נקודה של התכללות. מצד הרצון של המקבל יש חסר ונפרדות, וההשלמה

בלבבי משכן אבנה

חסר, ולכן צריך להמשיך את הקו והתקוה הלאה. אבל בנקודת הסיום של הקו, היינו שהקו הגיע למקום ההשלמה שלו, ואזי הוא נעצר שם, מצד התפיסה שיש אחדות של שני הקוים, באי השגתם.

אף שבוודאי יש בחינות בציוור של שני קוים, שכן יש בהם גם בחי' פירוד, כמו צורת־ שהיא צורה של קו מאונך ועליו יש עוד קו מחובר באמצעו, שלא מתחבר בצלע אלא חיבור באמצע הקו. אולם בעומק, כידוע שכל קו מורכב מנקודות, ולכך כל קו בעומק הוא בחי' של ציוור וגבול, אלא שיש בו גם המשכה מנקודה לנקודה. אבל בעצם כל נקודה ונקודה לעצמה יש בה נקודה של סיום. כי בעצם כל קו מורכב מגרגירים של נקודות, וכל נקודה יש בה בחינת סיום.

הקו שולל את עצמו, כי הוא נמשך אל השלימות, וכיון שיש שלימות אין חסר.

עומקם של דברים: בעצם לא שייך מציאות של קו החלטי. כי קו, עניינו שאדם תולה תקוותו בבורא, ואם הוא תולה תקוה בבורא, אז הוא מאמין שהשי"ת שלם. זהו עומק התקוה, כי אילו הוא רק פונה אליו ית' כי יש לו יותר ממה שיש לנברא, הרי הוא לא

היא השלמה של כל יחיד ויחיד. אבל מצד להיכן שפונים, מצד זה יש כאן נקודה של השלמה.

זהו סוד העיגול וסוד הקו והריבוע. מצד הריבוע בעצם כל קו וקו פונה לנקודה שונה. אבל יש בחי' שמאחדת את הקו שהוא סוד העיגול. עיגול כפי שכבר ביררנו, הוא מהות של השתוות. וכבר נת' שהשתוות היא לא מהות חיובית אלא מהות שלילית, העדר השגה בדבר הוא השתוות. נמצא, שכשאנו באים להגדיר את השי"ת, קוראים לזה בבחי' עיגול, ח"ו לומר שיש בו עיגול, ופשוט וברור שלא יאמר. אלא מציאות הבורא הלא מושגת לנו, נקראת עיגול, כי אין לנו יחס שהיא נקודה יותר מחברת בפשיטות מעיגול.

וכשמדברים בעבודת הנפש, הכח שמחבר את הקוים, הוא נקודת האלקות, הא"ס, הנקודה הלא מושגת, היא דייקא מחברת את הקוים. זהו סוד החיבור של הקוים, כאשר שני הקוים מגיעים לנקודת סיום, אי השגה זוהי צורת הריבוע. שם יש את התאחדות הקוים. כי ההתאחדות בפנימיות היא לעולם באי השגה ולא בהשגה.

בעומק, כל זמן שהקו נמשך לאיזשהו מקום, כלומר במקום הזה יש

בלבבי משכן אבנה

לנקודה ליצור צורה של קו, אולם בעומק היא שלילה מיניה וביה, כי עד כמה שיש כאן שלם אי"צ להמשכה של קו, אלא יש כאן גילוי עצמי של אלקות.

אמיתיות הקו היא רק טבע הנברא שתופס מציאות חלקית.

מהי א"כ אמיתיות סוד הקו? הרי עד כמה שאנו אומרים שהקו שולל את עצמו מיניה וביה, א"כ אין קו? נבהיר את הדברים בע"ה: ארז"ל, הכל בחזקת סומין עד שבא ה' ופוקח את עיניהם, בעצם כל העלם ביחס לנקודת הגילוי א"א להבין איך היתה נקודת ההעלם, ההעלם הוא סוד החושך, סוד האמונה. כשאדם נמצא בחושך ומחפש את החפץ העומד לפניו, אינו רואה כלום, עד שבא ה' ופוקח עיניו. "אי לאו דדלאי לך חספא לא חזיתא מרגניתא תותא", הדבר עומד נגד העינים של האדם ואינו רואהו. ועומקן של דברים: שיש כאן מציאות שהשי"ת העלים את הדבר. אילו האדם היה פרוש לפניו כשלמה המציאות האמיתית של ההויה, אזי באמת אין קו. כי הוא מכיר את האמת שלכל חסר בהכרח יש השלמה, וכל השלמה בהכרח היא רק מן השלם, ואם יש שלם אין חסר. אלא שזהו סוד ההעלם והשבירה, שהאדם רואה רק חלק מהנקודה, ולא רואה את כל

פונה לבורא כלל, רק לאיזה כח רוחני כמו מלאך ושרף שיש לו יותר כחות מהאדם. כשאנו מבררים את הסוד של הקו האמיתי, שהוא תקוה אליו ית', הפניה אליו היא מחמת ההכרה שהשי"ת שלם בכל מיני שלימות. כאשר מבררים את הנקודה שהשי"ת שלם בכל מיני שלימות, אם הוא שלם, לא צריך קו כלל, אלא גילוי של הנקודה בעצם, שאין חסר, כי אם הוא שלם אז לית אתר פנוי מיניה, כי אם יש כביכול מקום שפנוי מיניה אז הוא לא שלם. נמצא שבעומק עד כמה שיש קו, הקו שולל את עצמו מיניה וביה, ואין מקום לקו. והדברים עמוקים ודקים מאד.

זהו העומק שהיש נשלל מיניה וביה, כי יש, בעצם הוא חסר, וחסר תובע השלמה, ואם הוא תובע השלמה הוא פונה לשלם, וזה בעצם אומר שאין חסר, כי לית אתר פנוי מיניה, וכיון שהשי"ת נמצא כאן אז יש כאן שלימות, ואי"צ קו. כי האוחז במקצת האחדות אוחז בכלה, ואם ה' נמצא כאן אין כאן חסר כלל. נמצא שבעומק הקו שולל את עצמו מיניה וביה. כי עד כמה שיש תקוה, יש שלימות, וכשיש שלימות אי"צ המשכה.

וזהו סוד הבריאה שכל יתר כנטול דמי, כי היתרון הוא צירוף של נקודה

בלבבי משכן אבנה

לברר עד הסוף, הוא מקבל תשובה חלקית ומסתפק בה. זהו סוד כל נברא שמסתפק בחלק, וזה נותן לו נייחא.

מי שלא מאיר אצלו אור הא"ס, כל המהלך שלו שהוא תמיד מקבל תשובות חלקיות. הוא שואל למה זה כך, ומקבל תשובה בגלל כך וכך, אבל למה זה כך וכו' זה הוא כבר לא שואל, וא"כ למה הוא שאל את השאלה הראשונה, הרי בעצם לא ענו לו תשובה? זהו סוד האמונה והצמצום, שהאדם רואה רק נקודה אחת, וכשהנקודה הזאת נשלמת יש לו נייחא. ובודאי שיכול להיות שלאחר זמן, הנקודה הזאת גם מתראית לו כחסרה, ומחפש משהו אחר. אבל מצד ההגיון הבריא אם אדם מבין שהסיבה הראשונה היא לא סיבה, וצריך סיבה לסיבה, א"כ גם הסיבה לסיבה היא לא סיבה, וצריך להגיע לנקודת א"ס.

אבל זה סוד הנבראים שיש בחי' של השתלשלות, והאדם כביכול מחפש את השורש של העשיה ומוצא אותו ביצירה, ומקבל נייחא ביצירה. והגם ששורש היצירה בבריאה וכו' וכו' אלא שיש לו נייחא והשלמה בהשגה חלקית, זהו סוד הנברא. כך השי"ת עשה את הבריאה, אף שלא מאיר לאדם אור א"ס יש לו נייחא מדומה, זמנית.

הנקודה בשלימות. כי אם האדם רואה את כל הנקודה בשלימות, בעצם אין קו, אלא יש רק בחי' נקודה שהיא נקודת א"ס כביכול. כמובן שבחי' הנקודה היא משל, אבל התפיסה הזאת שיש קו הוא סוד המקוטעין, סוד השבירה והצמצום, וזוהי המציאות שאדם לא מביט במבט שלם על המציאות, כי אילו האדם היה מביט עם מבט שלם על המציאות, אין מקום להמשכה. ההמשכה נובעת עד כמה שיש חסר, ועצם כך שיש חסר זהו גופא סוד הצמצום, אם יש ברירות במציאות של ההויה שלית אתר פנוי מיניה, אזי אין חסר ואין השלמת החסר, ואין קו.

כל סוד הבריאה הוא אותו סוד שאדם לא מקבל את המבט השלם של הדברים, רק מקבל חלקי מבט. הרי סוף דבר, כל מה שיש טעות באמונה שאנשים מאמינים בכל מיני דברים לא נכונים, אילו האדם היה באמת חוקר אחר השורש, מוכרח הדבר שהיה מגלה את הטעות מיניה וביה, שיש כאן איזו נקודה מטעה. אלא שזהו טבעו של נברא, שהוא מחפש סיבה ומסובב, אבל באיזשהי נקודה כל אחד נעצר. מי שהוא חקרן ללכת עד הסוף הוא באמת יגיע לא"ס. אלא שהאדם לא מנסה

בלבבי משכן אבנה

מתחדש מהלך חדש של ששת ימי המעשה.

עומק הדברים. מי שחי במנוחה חלקית, בתביעה חלקית, אז כאשר מגיעה אצלו שבת, באמת יש לו רק מנוחה של השבוע הזה, ולא מנוחה קבועה וקיימת. משא"כ מי שהנפש שלו היא נפש שתובעת כביכול את הארת אור א"ס, אז כשמגיעה שבת ומרגיש שלמחרת יבא יום ראשון אין לו בזה מנוחה, רק כאשר הוא מתחבר לעומק של היום שכולו שבת, ועוד יותר עמוק, לאור א"ס שכביכול למעלה מעולם התנועה כלל, דייקא שם הוא מרגיש מנוחה. כלומר כל אחד ואחד, ההשלמה שלו היא לפי נקודת החסר שנתבעת אצלו בנפש, זהו סוד הנבראים. מה שהנשמה של האחד היא יותר גבוהה מהשני, זה תלוי לפי הגדרת החסר, וכפי החסר כך הרצון להשלמה. הנשמות הנמוכות, מדת החסר שלהם מוקטנת, ולכן הרצון להשלמה מוקטן. למשל, אדם שיכול לקבל את הנייחא שלו מהנאה רוחנית בעוה"ז, ומרגיש נייחא לשלשה ימים. אלו הם נשמות נמוכות שהחסר שלהם בעשיה, וההשלמה שלהם בעשיה. ככל שהנשמה עליונה יותר, היא תובעת יותר, חסר לה יותר, וממילא ההשלמה

וכן בצרכים גשמיים, כשחסר לו סכום מסוים ומקבל סכום זה, הוא מקבל נייחא, אע"פ שבאותה שעה עדיין חסרים לו עוד הרבה דברים, אעפ"כ האדם מקבל נייחא לאותו רגע. זהו טבע הבריאה שהאדם לא מתבונן.

כשמתבוננים היטב, זהו סוד הנבראים. ולכן אנשים לא מגיעים לשלימות, כי סוד הנבראים הוא סוד החלק, כך הנפש רואה מביטה ומשיגה. וממילא שאיפת הנפש היא ביחס לתפיסת הנפש, ומחפשים השלמה רק לפי החסר שתופסים, ועד כמה שהחסר החלקי נשלם, האדם מקבל נייחא זמנית.

וכמו כן הוא במהלך של הזמן, כמ"ש באה שבת באה מנוחה, אע"ג שאחר השבת מגיע יום ראשון, ושוב יצא אדם לפעלו ולעבודתו עדי ערב, אעפ"כ האדם מרגיש נייחא בשבת. אע"פ שיודע בדעתו שלמחרת שוב יבואו ימות החול, ואי"ז עוקר ומונע ממנו את הנייחא של שבת קודש, כי כן הוא טבע האדם שהנייחא החלקית כבר נותנת לו נייחא. אלא שלגבי קדושת השבת באמת היא מנוחה נצחית, כמ"ש בשם משמואל בשם אביו הסוכצובער זצ"ל שכשמגיעה שבת בעצם מנוחת השבת היא נצחית, אלא שביום ראשון

בלבבי משכן אבנה

כאשר היש נכלל באין בבחינת כי אני אני הוא, אזי יכולים לדור בכפיפה אחת.

אני והוא של הבורא, אני והוא של הנברא.

אני והוא אלו שני מבטים על אותה ההויה. אדם יכול להגדיר את עצמו כאני, ואת הבורא כהוא. ומאיך מצד השי"ת כביכול, השי"ת קורא לעצמו אני, וגם לנברא קורא אני, כדכתיב כי אני אני הוא. והנה מאמר חז"ל זה, אין אני והוא יכולים לדור בכפיפה אחת, נאמר על בעל גאווה, שענין הגאווה הוא שהאדם רוצה להשלים את עצמו, ותופס את עצמו כמציאות שלימה, זהו סוד הגאווה, סוד אנא אמלוך, יש לו מלכות משלו להשלים את עצמו. זוהי צורה מסוימת של השלמה. כלומר, הרגשת החסר מבוררת, הרצון להשלים גם מבורר, וכח המילוי העצמי הוא סוד הגאווה. כי אי הסכמתו להשלמה ע"י הא"ס ע"י התבטלות אליו, זוהי גאותו. אולם כאשר מבטל עצמו לא"ס, האני של הנברא נכלל בא"ס, וע"ז כתיב כי אני אני הוא.

יש מהלך של אני ויש כאן מהלך של הוא, אילו היה לאדם גילוי שהבורא עולם אצלו במהלך של נוכח, אז היתה לו לאדם השלמה רק מהבורא

שלה יותר עליונה, והנשמות העליונות השלמתם רק מצדו ית', מצד הא"ס.

זהו בעצם הסוד של הקו, הריבוע, והעיגול, שזכרנו לעיל. כי הקו נחסר מצד עצמו מיניה וביה, והסוד של התאחדות הקוים כלומר ההשלמה של הקוים, היא בעצם לא מצד הקו עצמו, אלא רק מצד העיגול. ומצד העיגול אין חסר כלל. אלא שכאשר נפש האדם מחפשת את ההשלמה, ומקבלת את ההשלמה היחסית מצד חיבור של שני קוים, אזי היא תופסת את החיבור כשני קוים שהתחברו. אבל אם האדם יחטט עמוק פנימה יבין, ששורש החיבור הוא מה שהקו לא ממשיך, ואם הוא לא ממשיך, זוהי עצמיות של גילוי אלקות.

הוא מה שדברנו בתחילה שהעיגול והריבוע זה יש ואין. כי בעצם כל יש, מרגיש חסר, וכל חסר רוצה השלמה, וכאשר האדם יברר לעצמו מהיכן ההשלמה, יבין שההשלמה היא לא מיש שהושלם, אלא מהאין! נמצא שהאין והיש כרוכים זה בזה, כי היש תובע השלמה מהאין. כי מצד המבט העמוק, לעולם ההשלמה של היש היא לא מהיש, אלא מהאין, זהו הסוד של אין אני והוא יכולים לדור בכפיפה אחת. ופי' הבעש"ט שאם זה אין, אזי כן יכולים לדור בכפיפה אחת, אולם אם זה יש, א"א לדור בכפיפה אחת. רק

בלבבי משכן אבנה

באני, היינו באני של השי"ת, כלומר הגילוי של כי אני אני הוא, שם זה מהלך של יש ואין בבת אחת. ואז דייקא יכולים לדור בכפיפה אחת. אבל כשיש נפרדות, שהאני של הא"ס הוא בבחי' הוא, אזי באמת אין יכולים לדור בכפיפה אחת. כי בעומק כל זמן שהם אינם יכולים לדור בכפיפה אחת, רק כאשר הנברא נכלל בו, אזי אין יש אלא הויה אחת, ולכך הם בכפיפה אחת.

מתן תורה הוא שורש האמונה שיש נבראים.

לפ"ז נבין את עומק מהות מתן תורה, שאמרו רז"ל כפה הקב"ה עליהם הר כגיגית, ואמר אם אתם מקבלים התורה מוטב, ואם לאו פה [או שם] תהא קבורתכם. לפי מה שכבר בררנו, המהלך של מתן תורה הוא בבחינה שיש מקבל, ועד כמה שיש מקבל לכך נגלה מהלך של וירד ה' על הר סיני. כי התורה היא עצמה שורש האמונה שיש נבראים. וכמ"ש אסתכל באורייתא וברא עלמא, וא"כ צריך להאמין שיש נבראים.

והבן, שכאשר האדם יודע מעצמו שיש נבראים, אזי ידיעתו בא"ס וידיעתו בנבראים הם שתי ידיעות שאינם נכללות זו בזו, ולכך הם אינם יכולים לדור בכפיפה אחת. אולם כאשר

עולם עצמו, ואזי לא היתה לו גאווה, כי המהות היא לא אני שלי, אלא האני האמיתי זה הוא ית'. כי אני אני הוא.

כי מש"כ אין אני והוא יכולים לדור וכו', הוא כביכול מהלך שהשי"ת מעלים א"ע מהנברא הזה, ומגדיר עצמו כ'הוא'. ההגדרה של 'הוא' כלומר, שאין גילוי של אני אצל ההוא. עד כמה שה'הוא' היה מוגדר אצלו כאני, היינו שהאני של הבורא היה אצלו האני האמיתי, ולא כהוא, אזי לא היתה הגדרה של נסתר, אלא מהלך של נוכח. ואזי היתה נגלית בחינת כי אני אני הוא.

ההשלמה של הדבר כאשר הוא במהלך של אני והוא, אזי ההשלמה היא מנקודת הגאווה. אבל כאשר יש ביטול של אני והוא, וגילוי של כי אני אני הוא, אזי ההשלמה היא מהאני אמיתי שזהו הוא ית"ש, שזהו גילוי הנוכח והתכללות בו.

וזהו אין אני והוא יכולים לדור בכפיפה אחת. שמצד היש, היינו שכשהיש נשלם לו החסר, אזי אינם יכולים לדור יחד. משא"כ מצד השלמה של האין והתכללות בו, אזי כן יכולים לדור בכפיפה אחת. כמו שאמרנו שאני והוא במילוי בגי' יש מאין, שכאשר ההשגה ברורה שהמילוי של ההוא, הוא

בלבבי משכן אבנה

קבל, ויש מתן תורה של מצוות בני נח, ויש מתן תורה של כנסת ישראל, אבל כל חלקי התורה הם ההכרח שיש נבראים. זה הסוד שאם מקבלים את התורה מוטב, כלומר אם אתם מסכימים שיש נברא, 'מקבלים' שאתם 'מאמינים' שיש מקבלים, ואם לאו, פה תהא קבורתכם, היא לא מיתה של גוף, אלא מיתה וביטול עצמי של הנברא. וברור הדבר שה'אם לאו' הזה יתגלה לבסוף, שזהו סוד ההתכללות של הנבראים. אבל יש לנו אמונה ברורה שיש כאן מציאות של נבראים.

כפה עליהם הר כגיגית. כלומר התחדש מהלך של 'אני והוא יכולים לדור בכפיפה אחת', וזהו רק מצד המהלך של האין. אם אדם תופס שהאמונה שיש נבראים היא סתירה לאין עוד מלבדו, אזי אין אני והוא יכולים וכו', כי האני סתירה להוא. אבל עד כמה שיחד עם האמונה שאין עוד מלבדו, יש את האמונה שיש נבראים, והיא לא סותרת לאמונה הזאת, אזי יכולים לדור בכפיפה אחת. זהו המהלך שמתגלה במתן תורה, האיחוד של האמונה. מחד, קרע את כל הרקיעים והראה להם שאין עוד מלבדו, וא"כ אין נבראים. ומאידך ה' נותן את התורה, וא"כ יש נבראים. זהו כפה עליהם הר כגיגית, שכלל בקרבם

הידיעה שיש נבראים היא מכח האמונה, אזי הן ידיעת הא"ס, והן ידיעת הנבראים הוא מכח אמונה, ואזי שתי ידיעות הללו נכללים זו בזו, והם אחד, אמונה. וזה נקרא שיכולים לדור בכפיפה אחת, כי אין יש אלא אמונה. [ולהלן נבאר בע"ה שיש לכלול את שתי האמונות יחד, הן את האמונה בא"ס, והן את האמונה שיש נבראים].

עומק הענין של מתן תורה הוא האמונה שיש נבראים, כי לפני שניתנה תורה יכל האדם להאמין שאין עוד מלבדו כפשוטו. כי אין שום דבר שיסתור ויאמר לו שיש נבראים. רק במתן תורה החלקי של ז' מצוות בני נח, ובהמתן תורה הכללי של תרי"ג מצוות, זהו המכריח היחיד שיש נבראים. זהו שורש האמונה שיש נבראים. כי היה מתן תורה והשי"ת צוה את הנבראים. עד כמה שאין ציווי לנבראים, מי אמר שיש נבראים, רק בכח האמונה שה' מצוה את הנברא, אנו מוכרחים לומר שיש נבראים, דל מהכא, מהיכי תיתי שיש נבראים, הרי אין עוד מלבדו. הסתירה לנקודה שאין עוד מלבדו כפשוטו, היא רק מחמת שיש תורה לנברא ויש הוראה לנברא, והרי שידיעת האדם שיש נבראים, היא רק מכח אמונתו.

זהו הסוד של מתן תורה. יש כמה בחינות במתן תורה, יש תורה שאדה"ר

בלבבי משכן אבנה

את האמונה, שיש נבראים והאמונה שאין עוד מלבדו. ואזי הן ידיעתם בבוראם, והן ידיעתם בנבראים היא מכח האמונה, ולכך יכולים לדור בכפיפה אחת.

וזהו כוונת חז"ל אין, אני והוא יכולים לגור בכפיפה אחת. עד כמה שיש גילוי של התכללות של היש והאין, אזי הבורא והנבראים יכולים כביכול להיות ביחד. כלומר שהאמונה באין עוד מלבדו כפשוטו, והאמונה בזה שיש נבראים, אינה סותרת זה את זה. אם זה מהוה סתירה, אזי בעומק אין אני והוא יכולים וכו', כלומר כי יש אמונה נפרדת באין עוד מלבדו, ויש אמונה או ידיעה נפרדת באני של הנבראים, אז אין נכללים יחד.

ובעצם זהו העומק שפרחה נשמתן במתן תורה. כלומר, מחד גילה שאין עוד מלבדו, ולכן פרחה נשמתן, בחי' ביטול מציאות הנברא. ומאידך התורה מחייבת שהשי"ת החיה אותם והמשיך לעשות אותם נבראים. וזהו הגילוי העצמי שהיה במתן תורה, והוא השלימות האמיתית של ההתאחדות בו ית', כאשר הוא אין, אזי אני והוא יכולים לדור בכפיפה אחת והנברא נכלל בו ית'.

ולכך כאשר נגלה כל הנ"ל בנפש האדם, אזי 'כל עבודתו אמת ופעולתו אמת וסלקא לגבוה', כי הוא נכלל בגבוה. ולא רק כפשוטו שהעבודה סלקא לגבוה, אלא עצם היות הנברא נכללת בגבוה, בא"ס.

יח. בראשית ברא אלקים וגו'. פירש"י בתחילה עלה במחשבה לבראות במדת הדין וכו', קבלתי מן אדוני אבי זקני זללה"ה נ"ע, כי שם הוי"ה ברוך הוא, הוא שורש כל החסדים, ושם אלקים הוא שורש כל הדינים ר"ל. (דגל מחנה אפרים פ' לך ופ' תולדות)

בלבבי משכן אבנה

שורש, והוא לא מהות עצמית. ושורש הדין הוא מכח הנהגה של בינה. כידוע שהחכמה ובינה בחי' תרין רעין, המוחין שמנהיגים את המדות. כאשר האדם מבין שהנהגה של הדינים נעשית ע"י כח עליון, ע"י המוחין שמנהיגים את הכל, בזה גופא יש כאן מיתוק. כאשר האדם תופס את הדין כעצמי, אזי כולו דין ללא מיתוק, אבל כאשר האדם מבין שיש כאן צורת הנהגה, בזה הוא מקשר את זה למנהיג, זהו גופא מיתוק.

כלומר הוא מקשר את זה שהכל נעשה ע"י סדרי החכמה. ובעצם כך שהדבר לא נעשה בלי סדר אלא עם סדר, אז הוא מקבל את הדברים בהתיישבות, מפני שיודע שיש כאן מהלך בדברים, ובזה יש כאן מיתוק הדין.

עד כמה שהאדם מבין שהכל נעשה ע"י הנהגה של חכמה בסדר מוחלט, זה מיתוק הדינים בשרשם. עד השתא ביארנו את המיתוק בבינה, שכל גילוי הנהגת הדין הוא ע"י הבינה, כנודע.

כמה דרגות בהמתקת הדין.

שורש כל החסדים הוא שם הוי" ב"ה, ושורש כל הדינים הוא שם אלקים, כידוע. והעבודה היא המתקת הדינים, לכלול את הדינים בחסדים ולמתקם. יש כמה אופנים במיתוק הדינים, יש את מיתוק הדינים מצד ההתכללות של החסד והדין, שבאופן כללי זה נקרא קו האמצע, הת"ת המזווג את החסד והדין. ויש אופן שני של מיתוק הדינים, שהוא מיתוק הדינים בשרשם. כי שורש הדינים הוא בבינה כידוע, והעלאת הגבורה לשרשה בבינה, זהו מיתוק הדין.

המתקת הדין בבינה

בירור מהות המיתוק בבינה; מהות המיתוק הראשון שהזכרנו, היא שינוי צורת הדינים וההתמזגות שלהם יחד עם חסד, שבזה הם נמתקים. משא"כ המיתוק של בינה הוא עליון יותר, למעלה מהז' מדות, והוא מיתוק בשורש הדבר שבבינה. ומהותו, שכאשר האדם מבין שכח הדין יש לו

בלבבי משכן אבנה

המתקת הדין בחכמה

למעלה מכך הוא המיתוק היותר עליון, מיתוק בחכמה. כמ"ש בזהר כולו בחכמה אתברירו. שבעומק, מהות הבירור של כל דבר הוא בירור טוב מרע, אוכל מפסולת. והרי שורש הרע הוא שורש הדינים, וכאשר יש גילוי של החכמה, אזי יש מיתוק של הדינים. כאשר מושג שהנהגה של הדינים מושרשת בחכמה, זהו גופא המיתוק של הדינים.

עומק הדברים; החילוק בין חכמה לבינה אע"פ ששניהם שני רעים ומנהיגים. שהבינה היא הבנה, בינה לשון הבנה, משא"כ ההנהגה של חכמה היא יותר בחי' ראייה מאשר בחי' של הבנה, זהו עומק של בהירות והסתכלות. בבינה יש הבנה, שמבין שזה נעשה בסדר מוחלט ע"פ כללי החכמה. ויש את הבהירות של החכמה, שהאדם "רואה" ראית השכל שהדברים מונהגים ע"פ סדרי החכמה. וכפי עומק הבהירות שבנפש, כך עומק המיתוק של הדינים. אם הוא רק בבחי' של הבנה ולא בבחינת הסתכלות "עיני השכל", אזי המיתוק הוא פחות. וכאשר יש עליה למהות של ברירות, ראייה, עיני השכל ולא עיני בשר ודם, עצם כך

שמבורר לנפש שהכל מונהג בכסדר, זהו גופא הבירור של כח הדין.

כי בעצם כל כח הדין וכח הרע הוא יציאה מהסדר. וכמובא בכתבי המהר"ל שכל הענין של חטא הוא לשון החטאה, יציאה מהסדר. והעבודה היא להחזיר כל דבר לסדרו. מצד החכמה כל דבר ודבר בנוי על סדר, והיציאה מהסדר היא החטא. ותיקון מדת הדין הוא להחזיר את הדבר לסדר. ההתפשטות של כח הבינה לוקחת את הדבר שיצא מהסדר ומחזירה אותו לסדר. וכאשר מושג בעומק הנפש שהכח של הדבר מושרש בנקודת הסדר, הרי שבעצם ההתבוננות בבחי' בינה, או בעצם הראייה שהוא בחי' חכמה, האדם משיג שהדברים נעשים ע"פ סדר, נמצא שבזה גופא הוא מתקן את החטא. כי כל ענין החטא הוא יציאה מהסדר, והחזרת המהלך של כח הדין למקום הסדר, זהו גופא כח התיקון שלו.

נמצא לפנינו עד השתא שלש בחי' של מיתוק הדינים. א. מיתוק שמדת הדין מתמזגת עם החסד ע"י מדת הרחמים, קו האמצע. ב. מיתוק בבחי' בינה, שמינה דינים מתעריץ. ג. בחי' של מיתוק בבחי' חכמה, בחי' ראייה.

בלבבי משכן אבנה

המתקת הדין ביש דכתר ובאין
דכתר.

אלקי, שמקישים מזה לרחמים רבים
של הבורא.

למעלה מכך יש את המיתוק בבחי' כתר. וגם זה מתחלק לשני חלקים. יש מה שהאדם משיג שכל כח הדין בעצם הוא מרחמיו הגמורים ית'. אלא שהדין הוא רק בחי' של התלבשות. כלומר אין כאן מיתוק בבחי' המיזוג, היינו שהדין ממותק. אלא עצם השגת הנפש שהכל רחמים, בזה גופא מגלה את הרחמים שבדינים, ומעלה את זה לכתר. יש כאן אמונה שאף שהדבר מתראה כדין, מ"מ האדם מאמין שכולו רחמים. זהו מצד התפיסה של היש דכתר, בבחי' והחכמה מאין תמצא, שהנפש מתבוננת ששורש ההנהגה היא בעצם ברחמים רבים, וזה נקרא י"ג תיקוני דיקנא.

ויש תפיסה מעל זה, בבחי' האין דכתר. שכאשר האדם משיג שהוא לא משיג מה שקורה כאן, זהו המיתוק הגמור ביותר שיש לדינים.

בעצם ההגדרה של רחמים רבים, זו הגדרה חיובית של רחמים רבים. יש כח הדין, דינא קשיא או רפיא וכו' שזו הגדרה חיובית, וכן יש רחמים רבים, ורחמיו על כל מעשיו וכו', כטבע שמכירים בנבראים שמרחמים נברא אחד על נברא אחר. כן מבשרי אחזה

וכשבאים לדון בכתר שהוא שורש ההנהגה, כמו שמוזכר ברמח"ל, שזה הנהגת היחוד, יש בו שתי בחי' מיתוק, יש מיתוק ביחס להנהגת המשפט ויש מיתוק עצמי. עומק הדברים; אם מתבוננים שהרחמים רבים זה בחי' של יש, שכמו שיש רחמים של הנברא, כן יש רחמים של הבורא, הרי שזה ביחס למציאות של הנברא. אבל יש בחי' עמוקה מזה, שכשאנו אומרים שלא משיגים את הדבר, זה נקרא רחמים. כי השגת הנברא שכל דבר הוא בבחינת סיבה ומסובב, בבחי' מדה כנגד מדה, שהנברא נמצא במדרגה של מדה כנגד מדה כגון שאדם עשה חטא, הנפש החוטאת היא תמות. אבל כאשר האדם מגיע למצב של תפיסת הנפש שהנפש משגת, שהעומק של ההנהגה לא נודע, ממילא ההגדרה של רחמים רבים היא לא הגדרה חיובית, אלא היא הגדרה שאין מקום לדינים לשלוט. הרחמים רבים זהו לשון מושאל שהדינים הם לא תוקף נקודת ההנהגה. ואף שמצד תפיסת השכליות, הנפש החוטאת היא תמות, זה רק מצד גילוי החכמה. אבל כאשר המציאות של הנפש משגת את העצמיות, שעומק ההנהגה לא נודע,

בלבבי משכן אבנה

זהו מיתוק גמור. כלומר, הגדרה של רחמים רבים היא לא שיש כאן הגדרה חיובית שהשי"ת מרחם עליו וסולח לו ומעניק לו מעבר לפעולתיו. אלא שלילה שיש כאן הנהגה של מדה כנגד מדה. מהות הרחמים רבים שאף שהנברא פעל כך, ומצד סדר החכמה והיושר מגיע מדה כנגד מדה, כפועל ידיו ישלם לו. הרחמים רבים מגלים שהשי"ת נוהג במדה אחרת, אולם אני לא יודע באמת איך הוא נוהג.

כלומר, יש שתי בחי' בהגדרה של כתר ואריך. א. שמגדירים אותם כ"ג מדות של רחמים של יש, שהם רחמים רבים ועצומים כלשונות הספרים, י"ג מכילין דרחמי, רחמים נוראים ועצומים. למעלה מתפיסת אנוש, ובזה אנו מגדירים את הרחמים כיש, שאצל הנברא מסתיים הרחמים ואצל הבורא לא מסתיים הרחמים. נמצא שההגדרה של הרחמים לפ"ז היא אותה מטבע של רחמים של הנברא. אלא גדולים יותר. ב. התפיסה העליונה ברחמים רבים, שהיא רק הגדרה של שלילת הנהגת הדין.

נמצא א"כ שיש לנו כאן חמש בחי' במיתוק הדין שהשם הוי"ה ממתק את הדין שבשם אלקים. א. מיתוק הדין שהוא התמזגות הדין בחסד, בחי' קו האמצע שהוא רחמים. ב. מיתוק בבינה.

ג. מיתוק בחכמה. ד. בחי' התחתונה שבכתר. ה. הבחי' העליונה שבכתר.

לעיל הבאנו דברי רז"ל, שבתחילה רצה השי"ת לברוא במדת הדין וראה שאין מתקיים, עמד ושיתף או הקדים את מדת הרחמים. הרי שמחד אנו אומרים שמדת הדין היא כח הסדר שבעולם, והיא באה להחזיר את הדבר לסדרו, לקו היושר. נמצא שהדין היא נקודת הסדר, נקודת ההשגה והגבול. אבל מאידך כתוב בחז"ל נקודה מתהפכת, מי יצדק לפניך בדין, שראה שאין העולם מתקיים וכו'. כלומר, מדת הדין מחד אנו אומרים שהיא העמדת הסדר, אבל מאידך אנו אומרים שמדת הדין מצד עצמה לא יכולה להתקיים. והיינו שעצם הגבול נכלל בבלתי בעל גבול.

כח הדין מחד הוא העמדת הסדר שבעולם, שאלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו. כלומר כח הגבול הוא נקודת המעמיד, בבחי' מלך במשפט יעמיד ארץ. אבל מאידך ראה שאין העולם מתקיים, כי מי יצדק לפניך כל חי, ולפ"ז בעצם כח הדין אין לו קיום. זהו הסוד של כהדין קמצא דלבושיה מיניה וביה. מצד החיצוניות אנו אומרים שהדין הוא קו היושר, והוא המעמיד את הברואים לסדרם, ונותן מקום לנבראים שיוכלו להתקיים.

בלבבי משכן אבנה

אבל מצד העומק ראה שאין העולם מתקיים, שמתחילה רצה לברוא את העולם במדת הדין, אולם שיתף את הרחמים, את הלא נודע כנ"ל.

ראה שאין העולם מתקיים, כמ"ש בספה"ק, ח"ו לומר שיש שינוי, אלא היא צורת המהלך שברא את העולם בנקודת הגבול שאין לה קיום. ועמד והקדים או שיתף מדת הרחמים, ורק מצד כך יש לעולם קיום. מצד תפיסת היש תופסים, שמדת הדין לא יכולה להתקיים, ובא השי"ת ושיתף מדת הרחמים כדי שהיש יוכל להתקיים, שהגבול יוכל להתקיים. ולפ"ז הרחמים הם שורש קיום היש. אבל בעומק מצד תפיסת האין, כשם שהדין לא מתקיים כך גם הרחמים לא מתקיימים, וכמ"ש חז"ל שהיה העולם מתפשט עד שאמר לעולמו די, וא"כ גם לרחמים רבים מצד עצמם אין קיום. מצד תפיסת היש אנו תופסים, שהי"ג מכילין דרחמי הם הנותנים לנבראים מקום להתקיים. שמצד מדת הדין אין מקום להתקיים, ורק הרחמים נותנים מקום לנבראים, נמצא שהרחמים הם שורש של היש. אבל בעומק שיתף מדת הרחמים, ביאורו שהוא כלל אותם בדין, וכשם שהדין הוא אין, כן הרחמים הם אין. לא רחמים של יש, אלא רחמים של העדר השגה, ולא רחמים של השגה.

צריך להבין שהן רחמים והן הדין שניהם מובילים אל האין. את שניהם אפשר לתפוס כיש, בדין מצד החיצוניות אפשר לתפוס אותו כיש, שהוא מעמיד את הסדר. וכן את הרחמים אפשר לתפוס כיש מפני שנותנים מקום לנבראים כנ"ל. אבל בעומק בעצם מה ראה שאין עולם מתקיים בדין ושיתף את הרחמים לדין, בזה שיתפם לנקודת האין, שאין העולם מתקיים. שיתף כלומר, לא שהרחמים יתנו מקום אלא שהרחמים ג"כ אומרים שאין העולם מתקיים.

הרי כל שורש הבריאה היא ג' קוין, ואם אנו אומרים שמצד כח הקוים אין מקום לנבראים להתקיים, יש כאן גילוי של האין בעצם.

סוד שילוב הוי' ואלקים, הוא ביטול התנועה.

מוזכר כאן בבבבש"ט ששורש כל החסדים בשם הוי', ושורש כל הדינים בשם אלקים. מצד תפיסת היש, החסד הוא שורש היש, ח"ס ד"ל, הוא נותן מקום ליש, כי הוא חס על הדלות של היש שלא יתבטל, ונותן לו מקום. הרי, שמצד הדל, בחי' מלכות שנקראת דלה ועניה דלית לה מגרמה כלום, אין לה קיום, והחס ד"ל נותן כביכול מקום ליש להתקיים. וכן מדת הדין שורש ליש

בלבבי משכן אבנה

מפני שנותנת מקום להתפיסה של החזרת הסדר למקומו לנקודת הגבול. אולם כל זה מצד התפיסה של היש, שתופסים את השם הוי' כשורש החסדים, ותופסים את שם אלקים שהוא שורש הדין, ששניהם נותנים תבנית מקום וצורה לקיום של הנבראים.

אבל מצד תפיסת האין של הדבר, [שהוא פנימיות כוונת הבעש"ט הק'] הרי ידוע שהגי' של הוי'ה ואלקים שהוא כ"ו ופ"ו, עם הצירוף של שתי התיבות והכולל, הוא בגי' קט"ו, בגי' 'לא ידע'. וכן שם הוי'ה ואלקים בגי' קי"ב, וכן המילוי של האלף קי"ב ע"ה. [ושתי הגי' הם אותה בחי' פלא לא נודע]. העומק של הדברים; בעצם, השורש של היש הוא אין. שם הוי'ה ושם אלקים כאשר מאחדים את השם הוי' ואת השם אלקים, אנו מגיעים לנקודה של אין לנקודה של לא ידע, לנקודה של אלופו של עולם שהוא מופלא, נקודה של ביטול, אין כאן קיום. כשניקח את הגי' של חסד והגי' של דין, חס"ד ע"ב, די"ן ס"ד. ס"ד וע"ב זהו קל"ו, זהו סוד הסולם והקול והממון שהם בגי' שווה כידוע.

עומק הדברים; כתיב והנה מלאכי אלקים עולים ויורדים בו, הסולם מוצב ארצה, מצד הסולם אין צורה של עליה

וירידה, הצורה היא מצד המלאכי אלקים עולים ויורדים בו. המלאכים עולים ויורדים, אבל הסולם הוא מוצב. הוא מוצב בצורה של ראשו מגיע השמימה, אבל מאידך מוצב ארצה. כלומר, מצד הסולם אין תנועה, והתנועה היא ע"ג הסולם, והיא בחינת התלבשות הגבול שמתלבש בבלתי בעל גבול כביכול. הגבול הוא סוד התנועה, והוא בחינת המלאכים, משא"כ מצד העצמיות של הסולם באמת אין תנועה, והוא בחי' אור א"ס שאין בו תנועה.

מצד אי התכללות של שם הוי'ה ושם אלקים זב"ז, יש בחי' מלאכי אלקים עולים ויורדים, שיש מלאכי חסד, כמיכאל, ויש מלאכי גבורה, כגבריאל. הרי שיש כאן תנועה של רצוא ושוב, מדין לחסד ומחסד לדין, שזה כל התנועה שבבריאה. אבל מצד ההתכללות של הדין והחסד, אין תנועה כלל.

ראה שאין העולם מתקיים שיתף וכו', זהו סוד הבריאה, שיתף הוא סוד התנועה שהשי"ת משתף את החסד והדין, שיתוף זה הוא התנועה הראשונה של הנבראים, שזוהי כל צורת הנבראים, חסד ודין, תנועה מחסד לדין וחזור חלילה. אבל עד כמה שיש התכללות של שם הוי' ואלקים,

בלבבי משכן אבנה

בזמן שבית המקדש היה קיים, היה השם נקרא ככתבו בביהמ"ק, אבל בעומק יותר, יש את הקרי והכתיב. וגם בשעה שמתגלה הקרי, סוף דבר יש עומק בכתיב שלא ניתן להקרא. ואף שלכאורה בביהמ"ק שההשגה יותר עליונה, המקום שנקרא עינו של עולם, ומשם יוצאת הוראה לישראל, כי מציון תצא תורה, מקום שורש ההשפעה כנגד קודש הקדשים שהוא שורש הבריאה. ושם מפני עוצם הגילוי נקרא שם הויה ככתבו, מ"מ בעומק גם בביהמ"ק יש כתיב שלא נקרא. כי אין לך דבר שעומקו נקרא בשלימות. כדכתיב כל הנקרא בשמי לכבודי בראתיו, אבל למעלה מהשמי אין קריאה. והיא נקודת ההויה שלמעלה משם הויה, שאינה נקראת.

יש שם ויש עצם. והשם הוא התלכשות על העצם. כי העצם אין לו שם. ושם הויה שהוא שם העצם, עצם כך שמגדירים אותו כשם הוא כבר בחינת התלכשות. הרי שלעולם נשאר בחי' של כתב שלא נקרא. וכשבאים לשלב שם הויה ושם אדני, אפשר לשלבם מצד הנקודה הנכתבת והנקראת, המושגת. ואפשר לשלב אותם מצד הלא נקראת, מצד הנקודה שאין בה השגה. והוא הביטול האמיתי

כשכוללים אותם ביחד, בזה בטלנו את כל המציאות של הנבראים.

הנבראים הם תנועה, והתנועה היא מחסד לדין ומדין לחסד, מאלקים להוי' ומהוי' לאלקים. ולכך כשכללנו את החסד והדין, בזה כללנו את כל מציאות הגבול, ע"י ביטול התנועה, ומתגלה האין עוד מלבדו, שאין שייך לומר בו תנועה. שזוהי בעצם האחדות האמיתית, שהיא התכלית של המיתוק של חסד ודין.

והוא פנימיות ענין המיתוק שבאריך. לא רק שהוא רחמים רבים כהגדרה חיובית שהוא שורש החסד, אלא כהגדרה שההנהגה לא מושגת. זוהי העצמיות הפנימית של שילוב שם הוי' ושם אלקים. כלומר שהם משתלבים ע"י שניהם לא מושגים. שהרי שם הויה נקרא שם העצם. ועליו אמרו לא כשם שאני נכתב אני נקרא, כי בעומק שם העצם מגלה שההוי' לא נודעת. ולפ"ז העומק של שילוב השמות הוא לא לשלב את הנקודה הנודעת שבשם אלקים לנקודה הנודעת שבשם הויה, ולגלות את הלא נודע, אלא לשלב את הנקודה הלא נודעת שבשם הויה עם הנקודה הלא נודעת שבשם אלקים, ובזה יש כאן מיתוק השתוות והתכללות של שני השמות.

בלבבי משכן אבנה

מצד הכתר והאין. אבל באמת הגילוי האמיתי צריך להיות שגם בבחי' החכמה נגלה האין, השלילה, בבחינת אם 'לאו' שם תהא קבורתכם, ולגלות את בחי' על אנשי השרון היה מתפלל שלא יהיו בתיהם קבריהם, שמצד הבחי' של 'לא', אזי באמת בתיהם קבריהם. כי באמת הבית הוא בעצם נקודת הקבר. שהיא אותה נקודה שאין לה קיום. כאשר הגילוי של אין קיום הוא רק מצד הכתר, אבל מצד החכמה שורש היש, ישנו קיום לעולם אזי אין נגלה האין המוחלט. אבל הגילוי השלם הוא בבחינת 'ראה' שאין העולם מתקיים, וראיה הרי היא בבחינת חכמה כנ"ל. ונמצא שהנקודה שלא נותנת קיום היא גם מצד החכמה. זהו הסוד האמיתי של האין שלמעלה מהיש, שהאין מתגלה בתוך היש, במדת הדין, בבחי' ראה, בחי' חכמה, ששם מתגלה שאין העולם מתקיים.

שני סוגי התלבשויות.

יש שתי צורות של אופני התלבשות. יש את ההתלבשות כדרך המוזכר שז"ת דעתיק מתלבשים בא"א, וכן כל דרך ההתלבשות המוזכר באריז"ל. ויש התלבשות באופן שונה, [כמדומה שאינה נזכרת להדיא בכתבים, ויש לזה סימוכים בתורת רבינו הרש"ש] בצורה שכתר דא"ק מתלבש בכתר דאצילות,

של השמות, וההתכללות האמיתית של שם אלקים ושם אדני' בשם הוי"ה.

לעולם בכל דבר יש בו גילוי מצד היש והכלי, ויש בו גילוי מצד האין שבו. וכן בהתאחדות השמות, יש בהם גילוי מצד היש, ויש בהם גילוי מצד האין. בשם הוי"ה, מצד הנקודה הלא נקראת, נגלית התאחדות בבחינת האין שבשם הוי"ה. שורש הבריאה שהוא שורש החסדים והדין, צריך לכלול אותם בבת אחת, ולגלות ששניהם לא נודעים.

ולפ"ז יתבארו דברי חז"ל 'ראה שאין העולם מתקיים', שהרי עולם הראיה הוא עולם החכמה, ומבואר כאן בדברי רז"ל שגם הכלי משיג שבעצם המציאות היא לא נודעת.

כי כידוע ששורש הדינים הוא בחכמה, כמובא באריז"ל בשם הקדמונים, שמצד ההתלבשות של גבורה דעתיק בחכמה דאריך, לכך שורש הדינים הם בחכמה דאריך. שהרי חסד דעתיק מתלבש בכתר דאריך, וגבורה דעתיק מתלבשת בחכמה דאריך. ולפי הנ"ל יתבארו דברי רז"ל 'ראה שאין העולם מתקיים', שהחכמה היא ראייה כידוע, ואף מצד החכמה עצמה יש כאן גילוי שאין העולם מתקיים. כי בפשטות גילוי זה הוא רק

בלבבי משכן אבנה

שבעשיה אין גילוי של אין פשוט, כי קו א"ס מגיע רק עד סוף האצי' וכו'. א"כ איפה מתגלה נקודת ביטול גמור בעשיה, שהוא אין גמור, שזו תכלית הנבראים, לכך מוכרח שיש צורה שכתר מתלבש בכתר, וא"כ גם בכתר דעשיה מתגלה כתר דרדל"א, ויתר על כן כתר דא"ק. נמצא ששורש העשיה מתגלה בו הנקודה של הלא ידע והאין עוד מלבדו.

והוא סוד גדול לגלות כיצד יש ביטול אמיתי בעשיה. כי לולי זה הביטול של העשיה הוא רק ביטול הדרגתי, שעשיה מתבטלת ליצירה ויצירה לבריאה וכו'. אבל שיאיר אור של ביטול הגמור בעשיה, הוא רק מצד התפיסה שכתר דרדל"א [ויתר על כן כתר דא"ק] מולבש בכתר דעשיה.

סוף דבר, שם הוי' ושם אלקים, התכלית שלהם [כמו כל דבר בבריאה] הוא לכלול אותם בא"ס. יש אופן לחברם מצד היש, ויש אופן לחברם מצד האין. ושלימות החיבור היא מצד האין, והוא הגילוי של הלא ידע.

בפשטות תופסים שצריך למתק את הדין בחסדים, אבל בעומק צריך למתק גם את החסדים! כי צריך לכלול גם את החסדים בנקודה הלא נודעת, כי כאשר תופסים את החסד והרחמים כנקודה

וכתר דבריאה מתלבש בכתר דאצילות, וכתר דיצירה בכתר דבריאה, וכתר דעשיה בכתר דיצירה, וכן חכמה וכו' וכן כל הספירות על דרך זה. כלומר יש התלבשות שהספירה לא מתלבשת באותה ספירה ממש אלא כנ"ל, שחסד דעתיק מתלבש בכתר דאריך, שהמולבש הוא חסד והמלביש הוא כתר. ויש אופן שכל ספירה מתלבשת באותה ספירה. שהרי בעצם כל ספירה היא אותו שורש, ומצד שכל א"ק ואבי"ע הם בצורה של לבושים, יש בחינת התלבשות שכתר מלביש לכל הכתרים וחכמה מלבישה לכל החכמות וכו'.

כפי הנקודה שאנו מדברים עכשיו, עומק הדברים; מצד מה שחסד דעתיק מתלבש בכתר דאריך נמצא שזה בחי' חסד, וא"כ כביכול זוהי מציאות של קיום. אבל מצד התפיסה שכתר דעתיק שזהו רדל"א, מתלבש בכתר דאריך, אזי בעצם כתר דרדל"א בא לבטל ולא לקיים. עד העומק הפנימי שכתר דעשיה מתלבש בכתר דרדל"א. נמצא שגם בעשיה מתגלה האין הגמור. והוא סוד גילוי האין גם בעשיה, שהוא עומק פנימיות תורת רבינו הבעש"ט והרש"ש.

כי בדרך ההתלבשות המוזכרת בכתבי האריז"ל בפשטות, הרי

יט. ויאמר אלקים יהי אור וגו', מאמר הבעל שם טוב שיש ה' אלפין בשירת הים, א'מר א'ויב א'רדוף א'שיג א'חלק, וה' אלפין שבחמש פעמים אור. אלפין לשון לימוד, לזה חמשה אלפין שגם הם יאירו, ומאירים בתוכם ומתמתקים. (חסד לאברהם בליקוטי הרר"ב ז"ל).

בלבבי משכן אבנה

מלבדו, שלילת השגת המקבל והגילוי העצמי של אין עוד מלבדו.

כמה דרגות בלימודו של האלף

מבואר כאן בבעש"ט שיש ה' אלפין, והם כנגד ה' תנועות, ויחד עם השבא היא תנועה שישית. בעומק יותר מבואר ברמ"ק שיש י"ב תנועות שכוללות את כל התנועות בחי י"ב נקודין. כאן בדברי הבעש"ט מוזכר שיש ה' אלפין, אולם מבואר ברמ"ק בארוכה, שיש מחלוקת בין המקובלים אם הם ה' תנועות או ו'. וביאור שורש מחלוקתם שבאופן כללי בכל דבר יש בו את חמשת המדות מחסד עד הוד, ויסוד הוא כח הכלליות שמצד הדוכ', והמלכות היא כח הכלליות שמצד המקבל. נמצא שהתנועה השישית היא תנועה ולא תנועה, היא תנועה כללית ולא תנועה פרטית, ומצד הששה יש י"ב גבולי אלכסון, ומצדם יש בחי של י"ב תנועות.

לגופן של דברים; מבואר כאן בדברי הבעש"ט, שהאלף הוא מלשון לימוד, ואאלפך חכמה, זוהי מהות של

נודעת, נמצא שבעצם הרחמים הם שורש הדין, כי הם נותנים לו מקום קיום. והיא הבחי' שחסד דעתיק מולבש בגבורה דאריך, כלומר שהוא שורש בעצם לדין, כי עצם נקודת ההשגה היא שורש בחי' דין. כי כל דין הוא סוד המקבל, וכאשר יש תפיסה והשגה בדבר, יש כאן מקבל. נמצא שבעומק צריך למתק לא רק את שם אלקים אלא גם את היש שבשם הוי"ה, ולכלול אותו בנקודה הלא נודעת של ההוי"ה.

למה זה תשאל לשמי', הוא תיקון השם. 'והוא פלאי', היתה נקודה המופלאה. והשם של פלאי צריך לכלול אותה בנקודה שלמעלה מהפלא כמ"ש לעיל, תחילה צריך לכלול את כל השמות בנקודת הפלא הלא מושגת. ולאח"כ לכלול את הפלא בלמעלה מהפלא.

נמצא שיש מיתוק של דינים בחסדים בה' הבחינות כנ"ל. ומצד הבחינה העליונה, יש מיתוק גם של החסדים בשרשם. ואז מתגלה האין עוד

בלבבי משכן אבנה

החכמה מאין תמצא, והאין הוא שורש ליש הגמור. ב. מצד התפיסה היותר עליונה, האלף הוא עדיין לשון לימוד, אבל לא מלמד השגה אלא מלמד שלילה. ג. עצמיות של פלא, של דבר שלא נתפס.

שלילת ההשגה היא האלף שבאלף

למעלה מכך יש את הבחי' שזכרנו לעיל שהיא נקראת אלף שבאלף, ב' אלפים. שעצם כך שאנו מגדירים שיש דבר שהוא מופלא, בכך אנו אומרים שיש דבר שהוא מופלא ויש דבר שהוא לא מופלא, כלומר יש יחס של דבר שאינו מופלא, ולכך אנו באים לומר שהדבר הזה הוא מופלא. משא"כ לפי יסוד הבעש"ט שכח הפועל בנפעל, כשם שהפועל לא מושג, כך הוא פעל ג"כ בנקודה שלא נתפסת, הא"ס פעל בנקודה לא נתפסת, לא מושגת. לפ"ז אלף אינו מלשון מופלא, שדבר זה מופלא ודבר זה לא מופלא, אלא הכל הוא מופלא. ולפיכך הפלא עצמו הוא פלא, כי אין דבר מושג. וזו נקודת השלילה של השלילה.

ובעומק, למעלה מכך יש את המדרגה החמישית, והיא שהמחשבה מפסיקה לפעול כלל. לא מחשבה של חיוב ההשגה ולא שלילת ההשגה, ולא שלילה של השלילה, אלא העדר

אור שבא ללמד. אולם באמת ישנם כמה מדרגות במהות האות אלף. כתיב 'והחכמה מאין תמצא', שורש החכמה מהאין, והאין הוא האלף. מצד תפיסה זו שהאין הוא מקור לחכמה, מצד זה הא' הוא מלשון אאלפך חכמה, לשון לימוד. בחינה זו שבאלף שדרכה מתגלה הלימוד, האאלפך חכמה, מתחלקת לשני חלקים. א. שהאלף מלמדת את החכמה, והיא מקור לחכמה, ליש, מכיון שהיא מלמדת את היש, והיא המקור ללימוד היש, לכך היא מלמדת לפי תפיסת המוחין והיש. ב. שהאלף מלמדת, אבל היא מלמדת שזה מופלא, וזהו מצד ההבחנה שאלף מלשון פלא, "במופלא ממך אל תדרוש", היא מלמדת את נקודת ההפלאה.

למעלה מכך יש את בחינת המופלא שלא ניתן ללימוד, הוא מופלא בעצם שלא צריך ללמד שהוא מופלא. דבר שנראה מתחילה שניתן להבנה, הוא נצרך ללימוד שהדבר מופלא, אבל דבר שהוא מצד עצמו לא מושג, הוא אינו אלף מלשון לימוד, אלא עצמיות של פלא שלא מושג. ואינו נצרך ללימוד, לאאלפך שהוא מופלא.

נמצא לפנינו ג' מדרגות בבחי' האלף. א. אלף מלשון לימוד, שהאלף מלמד את החכמה המושגת, ומצד כך

בלבבי משכן אבנה

היה יודע ההבדל בין יום ללילה, שכשלמד תושב"כ ידע שזה יום, וכשלמד תושבע"פ ידע שזה לילה. וזאת מפני שבין ביום בין בלילה יש שם אור, ולכן יש שאלה מהיכן הוא ידע. מתי יום ומתי לילה. וא"כ מבורר שהעולמות העליונים הם מציאות של אור, אלא שבהם גופא יש כמה גוונים של אור. בעומק, העולמות העליונים הם מציאות של אור, כמשחז"ל תשת חושך ויהי לילה זה עוה"ז, אבל העולמות עליונים הם מציאות של האור, והנשמה שהיא מן העליונים היא בעצם מציאות של אור. הספירות הם אור, והנשמות ששרשם מהספירות, לכך המציאות שלהם היא מציאות של הארה. וכנודע שכל לשונות המקובלים הם בלשון של אור והארה.

הפסוק אומר נשמת שדי תבינם, שהאדם מקבל חכמה ובינה מנשמתו, והיא היא מלמדתו, וגילוי זה הוא בחינת אלף מלשון אאלפך חכמה, בבחי' של לימוד, כפי המבואר כאן בבעש"ט. ובעומק הנשמה מלמדת את האדם בכל רגע ורגע. כמשחז"ל בת קול יוצאת בכל יום, ואומרת אוי להם לבריות מעלבונה של תורה וכן שובו בנים שובבים, וכידוע היסוד של הבעש"ט שהבת קול היא מה שמורגש בנפשות, העלכון של התורה וכו', וזוהי

מחשבה גמור, וזוהי נקודת הדביקות. כאשר מתפשטים הלבושים של הנפש, מעשה דיבור ומחשבה, אז יש דביקות שלמה.

עד השתא נתבארו בס"ד ה' המדרגות. ה' הראשונות הם מדרגות של האלף, ויש להם הצטיירות, משא"כ המדרגה החמישית היא בעצם למעלה מהאותיות, כי שורש האותיות הוא האות א' כמו שמבואר לקמן בבעש"ט, וכאשר שוללים את האות אלף, נגלית הדביקות בכורא.

כתוב בספ"ק עמק המלך ועוד, שלאחר הנענוע והשעשוע של הא"ס כביכול, התחדש מהלך של רל"א אותיות, רל"א צירופי אותיות פנים ואחור, ולכך מתתא לעילא כאשר יש את השלילה של האותיות, ממילא חוזרים לנקודת הדביקות, נקודת ההתכללות בו ית'.

נתבאר לעיל שיש ה' אלפין שהם ה' אורות. מצד התפיסה התחתונה שזכרנו, הם ה' אורות שכנגדם יש ה' שמות לנשמה, נפש רוח נשמה חיה יחידה, כידוע. המהות של הנשמה נתפסת כמציאות של אור, לעומת הגוף שנקרא חושך, גוף עכור וחשוך, המציאות של העולמות העליונים הם אור, כמשחז"ל כשעלה משה למרום מהיכן

בלבבי משכן אבנה

גופא בחינת האלף, אור שמלמד, בחי' נשמתו תלמדנו, וצורת הלימוד היא ע"י ההתגלות של הנפש במחשבה וכדו'.

נקודת התאחדות ה' חלקי הנשמה היא ברצון.

אולם ברור הדבר, שכל התחלקות צריכה לבא לנקודת האחדות, שאין לך דבר בנבראים שיש בו פירוד ואין תכליתו להחזירו מפירוד לאחדות. וכאשר נתבאר שיש ה' בחי' של אלף, שביארנו שהם כנגד ה' חלקי הנשמה, ברור הדבר שצריכה להיות נקודה של התאחדות, שה' חלקי הנשמה יתאחדו.

כפי שבארנו שמציאות הלימוד [כאשר תופסים זאת בבחי' של נפש, ולא רק בבחי' עולם וזמן] הם ה' חלקי הנשמה שמלמדים את האדם עצמו, וכל זה מצד ההתחלקות שכל חלק מחלקי הנשמה מלמד נקודה אחרת, ויש לברר את נקודת ההתאחדות, שכל צורות ההסתכלות השונות של ה' חלקי הנשמה מתאחדות.

אי' בב"ק בפרק הכונס, שכל אחד ואחד מהתלמידים רצה שהרב ילמד להם משהו אחר, הלכה או אגדה, ואמר להם מה דשוה לתרווייהו. בעצם בכל נקודה של אחדות יש לה חיצוניות ופנימיות, מצד החיצוניות יש אור שמאחד את הדבר, והיינו שמצד

המקבלים זה שוה לשניהם. משא"כ מצד הפנימיות יש התאחדות בנקודת השורש. ופשוט וברור, שאור האחדות [החיצוני] מאיר גם בנפרדים, בסוד מלכות דאצי' שנקראת שכינה שיורדת לבי"ע, שעומק תכלית ירידתה הוא לגלות את אור האצילות שאין בו נפרדות שנאמר בו לא יגורך רע, בעולמות בי"ע, לגלות שם את אור האחדות. אולם כל זה מצד התגלות אור האחדות החיצוני בנפרדות. אבל מצד האחדות העצמית, זו התבטלות של עצם מציאות ההתחלקות.

כשמדברים בענין ה' חלקי הנשמה שנקראים בבחי' של אור, בבחי' של אלף ולימוד, יש בחי' אחדות בבחינת דבר ששוה לתרווייהו, דיבור ששוה לכל חלקי הנשמה, והוא חיצוניות אחדותם, אולם פנימיות אחדותם היא המהלך שלמעלה מהדיבור, נקודת השתיקה ששוה לכולם.

ונברר בע"ה את שתי ההבחנות הללו ביחס להאלף. ה' חלקי הנשמה, כל אחד יש לו שפה משלו. מהו הדיבור ששוה לכל חמשה חלקי הנשמה? מבורר בתניא ועוד, שנקודת הרצון היא הנקודה שמתפשטת מהראש ועד הרגליים, כי כאשר האדם רוצה, הרצון מתפשט גם ברגליים לפעול את הדבר, ואף שהרגליים הם לא בבחינה

בלבבי משכן אבנה

של השכלה, אבל מ"מ נקודת הרצון היא הנקודה שמתפשטת להניע את כל חלקי הגוף.

נמצא, שאף שנקודת הדיבור, נקודת ההשגה והחכמה, משתנית בכל שפה ושפה, אבל גילוי הרצון שהוא עוד פן של דיבור, יש לו התגלות בכל חלקי קומת האדם, ובמדה מסוימת היא השתוות. מצד ההשכלה וההשגה יש התחלקות בחלקי הנפש מה כל אבר ואבר משיג, משא"כ מצד נקודת הרצון שם יש אחדות בקומת הנפש. מצד העומק הפנימי, יש השתוות בה' חלקי הנשמה. מצד ההתלבשות ברצון, כל אחד תופס אחרת את הגילוי של הרצון, אבל מצד העצמיות של הרצון, לעשות רצונך חפצתי, מצד כך יש השתוות בה' חלקי הנפש. כלומר, מצד ה' חלקי הנפש יש מציאות של התפרטות [בערכין]. אבל מצד נקודת הרצון שכוללת את כל חלקי הנשמה, שהם רוצים לעשות את רצונו ית', יש אחדות. אלא שהיחידה תופסת את הרצון כהתכללות בעצמותו ית' כביכול. חכמה תופסת את הרצון כאור, והבינה כהתבוננות וכו', אבל בכולם נגלה הלעשות רצונך חפצתי, אלא שיש התחלקות בהתלבשות, אבל בעצמיות הרצון אין התחלקות.

כאשר באים לכלול את חמשה חלקי הנפש, צריך לכלול אותם בנקודת הרצון. זה הסוד של ה' אלפין, שאלף כנגד הכתר שהוא הרצון כידוע. בפשטות יש א' ב' וג' וד' וה', והב' היא ב', והג' היא ג', והד' היא ד' והה' היא ה', וא"כ הם אינם אלא ב, ג, ד, ה, ובעומק כל זה מצד ההתלבשות ולא מצד עצמיות הרצון. משא"כ מצד הגילוי שיש ה' אלפין, אזי ב' זה אלף, וג' זה אלף וכן ד' וה'. הרי שבכל הנרנח"י מתגלים האלפין היינו נקודת הרצון, ומצד זה יש נקודת אחדות.

יש להתבונן שהרי אנו אומרים שמצד נקודת הרצון יש אחדות, א"כ צ"ב מדוע יש ה' אלפין, ולכאור' היה צ"ל רק אלף אחד. אולם ביאור הדברים הוא שכל זה הוא מצד הכלי, שכיון שלמעשה יש ה' חלקי הנשמה, שאף שכולם תופסים את מציאות הרצון, אבל מצד ההשגה ברצון, ישנה התחלקות. שמכיון שההתלבשות של כאור"א היא שונה, מצד כך יש ה' חלקי הנשמה, ולא רק אחד. שאף שנקודת הרצון שוה בכולם, אבל התפיסה ברצון יוצרת התחלקות.

נמצא שמחד כולם תופסים רצון, ולכן כולם הם בחי' של א', אבל מאידך מצד ההתלבשות בתפיסת הרצון הם

בלבבי משכן אבנה

בדקות, משא"כ מצד המופלא דמופלא אין התחלקות כלל.

מצד הבעצם של הדבר, שהדבר נפלא ולא מושג, אין נקודה של התחלקות.

כתוב בזהר שכשאדם נולד יש לו נפש, זכה יתיר נטיל רוח, זכה יתיר נטיל נשמה. יש התחבטות בספה"ק, שמחד מצאנו מבואר שמשיח ישיג את היחידה, ומאידך מצאנו ביטויים של צדיקי יסודי עולם שהתבטאו שהשיגו את היחידה. ונלאו החכמים מלהבין שעד כמה שהשגת היחידה היא רק השגה של משיח, כיצד הם התבטאו שהם השיגו את היחידה גם קודם משיח. וביאורם של דברים: שיש יחידה כללית, ויש יחידה פרטית. והיחידה הפרטית הושגה אבל לא היחידה הכללית. אבל בעומק יותר; יש תפיסה של 'זכה יתיר', ומצד כך התפיסה היא זכה יתיר זוכה ליחידה. אבל התפיסה הפנימית היא, שכאשר מגיעים ליחידה, שם אין ה' חלקים אלא יש רק חלק אחד. כלומר נגלה שאין יש אלא הויה אחת, יחידה, ותו לא. מצד ההדרגה של חלקי הנשמה, היחידה היא עוד סוג של הדרגה. אבל מצד עצמיות היחידה, מתגלה שיש יחיד, וא"כ אין ה' חלקים כלל.

חמשה אלפין. נמצא שיש שתי מדרגות. א. התפיסה מצד ההתלבשות, ומצד זה אין אחדות מוחלטת. ב. מצד תפיסת 'לעשות רצונך אלקי חפצתי', יש אחדות לעשות רצון הבורא.

השתיקה שמעל הדיבור, היא אחדות חלקי הנשמה בתכלית.

כל זה מצד התפיסה של דיבור, בבחי' נפשי יצאה בדברו, שההתגלות של הרצון היא ע"י דיבור, ולא דוקא דיבור בפה, אלא כל ביטוי הוא בחי' של דיבור, להוציא את הדבר מהבכח לבפועל. והבן שיש דיבור במעשה, ויש דיבור של דיבור, ויש דיבור של מחשבה והרהור וכו'. משא"כ מצד נקודת השתיקה, שמהותה העמדת הדבר כמות שהוא בכח בלי להוציאו בפועל, שם יש השתוות גמורה. מצד התפיסה הפנימית שהיא אותה נקודה שאין ביטוי, אין חמשה חלקי נשמה. מצד האלף שהוא לשון לימוד לשון דיבור, מצד כך יש התחלקות, שכל אחד תופס את הלעשות רצונך אלקי חפצתי באופן אחר. אבל מצד הפלא שבאלף שהוא מעל הלימוד שבאלף, הכל מופלא, ואין התחלקות. ופשוט שמצד מה שזכרנו שיש מופלא ויש מופלא דמופלא, הרי שמצד המופלא בעצמו יש עדיין נקודה של התחלקות

בלבבי משכן אבנה

לפ"ז נבין שדביקות להיש של יחידה, כנקודה של הדרגה, אפשר, אבל כנקודה של עצמיות, שמתגלה שאין יש אלא יחיד, זהו גילוי של משיח. מצד היחידה ככלי היא נקראת אחד מה' חלקי הנשמה, ויש לה שם שהיא נקראת יחידה, שהיא כלי ליחיד כמ"ש בעל התניא, והרי שהיא אחד מה' חלקים. אבל מצד האור שמתגלה ביחידה, א"א לומר שיש ה' שמות לנשמה, אלא יש רק שם אחד, שהוא שם של שלילה ולא שם של חיוב.

לפ"ז מבואר שפיר מהות ההתכללות של הה' אלפין, ה' האורות, ה' חלקי הנשמה. התכלית היא מבוררת, לכלול את הנפרדים ולא להשאירם כמציאות של נפרדות.

כאשר מבינים את התפיסה של האחדות, שהיא גילוי היחיד שלמעלה מהיחידה, שנקרא העצמיות של הנשמה, אזי נגלית הסתכלות שונה לחלוטין. מצד תפיסת הכלי שביחידה בבחינת הדרגה, אומרים יחידה ליחיד, כלומר שצריך לייחד את היחידה, שנגלה בה אור היחוד בשלמות. ולכן היא נקראת יחידה. משא"כ התפיסה שהיא יחידה בעצם, מצד כך יש גילוי העצמיות כביכול. וברור הדבר שבגילוי העצמיות, אין השגה כלל. כי מציאות השכל היא מציאות של הרכבה ושניות,

משא"כ במציאות שהיא אחת, לא שייך בה תפיסה, כל מה שהנברא תופס הוא הויה של התחלקות ולא הויה של עצמיות פשוטה. העצמיות של גילוי היחיד שהוא האור של היחידה, הוא גילוי של עצמיות פשוטה שלא ניתנת להשגה.

הגילוי שלמעלה מנקודת ההתחלקות של הה' אלפין, הוא גילוי של אלף אחד, שהוא גילוי היחידה. אבל הגילוי של היחיד שלמעלה מהיחידה, הוא הגילוי שלמעלה מהאלף, זוהי תפיסת ההויה כמות שהיא שאין עוד מלבדו. הא"ס מורגש הוא בלבבות של נשמות ישראל, כנשמות שמבוטלות אליו ית' לגמרי, החשות שאין עוד מלבדו.

אחת דיבר אלקים שתים זו שמעתי. נמצא שמצד ההתחלקות שתים זו שמעתי, אולם מצד השורש העליון אחת דיבר אלקים, אבל סוף כל סוף זה בבחי' של דיבר אלקים. הבחנה למעלה מכך מצינו בספה"ק שמבארים שמהות מהיכן ניתנה תורת החסידות נתגלתה בהר סיני, ב'יריד על הר סיני'. ועומקם של דברים, שיש את הדיבור שהוא בבחינת שנים, 'שנים זו שמעתי', התחלקות. ויש את שורש הדיבור שהוא האלף הפשוט, 'אחת דיבר אלקים'. ויש את הבחינה שלמעלה

בלבבי משכן אבנה

משא"כ תנועה נעלמת היא תנועה שא"א לפענח אותה, אבל מ"מ היא תנועה.

בעומק, כל תנועה שבכריאה היא תנועה להכלל בו ית', אלא שזה נעלם לנבראים, כי הנבראים תופסים שהתנועה היא תנועה למשהו אחר, זה מתנועע לכסף וזה מתנועע לכבוד או לתאווה ח"ו, אולם בעומק ההתנועעות של כל דבר, היא תנועה אליו ית', זוהי מציאות התנועה של הנבראים. וזהו גופא עומק דברי הספה"ק עמק המלך, שהיתה תנועה בראשית הבריאה, ואין כונתו רק מצד סדר ההשתלשלות, אלא הוא גילוי של עומק הנפש שבשורש הנפש, אין תנועה אלא אליו ית', אלא שזה נעלם. כי מצד ההצטיירות, נדמה שהתנועה היא למשהו אחר. ורק ביחודי סגולה נגלה שההצטיירות של התנועה שלהם היא אליו ית'. אבל בעומק בכל דבר יש שתי בחי' תנועה, יש תנועה שמצטיירת ויש תנועה שלא מצטיירת והיא הנעלמת. המצטיירת היא בבחי' צורת האותיות, והנעלמת היא אות מלשון אתא ובא בלי ציור של אות, כי זו תנועה לא"ס שאין בו ציור.

מצינו שיש שישים רבוא נשמות ישראל, ולכל אחד יש אות בתורה. אולם כידוע שבתורה הק' כפי הצטיירות האותיות אין שישים רבוא,

מהדבור, שהוא גילוי שורש התנועה, תנועה של וירד ה' על הר סיני, גילוי של שלילה [שגם השלילה היא תנועה]. ויש בחינה שהיא למעלה מהבחינה של וירד ה' על הר סיני, והיא העצמיות שאין כאן תנועה.

הגילוי של היחידה ככלי, שהוא למעלה מהדיבור, הוא הגילוי של וירד ה' על הר סיני. כי מצד האחת דיבר אלקים, הרי שחוץ מהדביקות בעצמותו, יש התדבקות בדיבורו כביכול, בבחי' אחת דיבר אלקים. אבל מצד הוירד ה' על הר סיני, היא תנועת הנפש שחפצה להדבק רק בו ית', אבל מצד התפיסה היותר עליונה אין תנועה להדבק בבורא, כי אין אלא מציאות של יחיד, ולא שייך תנועה, וזוהי בעצם השלימות האמיתית של הנבראים.

כח הציור וכח התנועה שבאותיות.

יש שתי בחינות באות. א. ההצטיירות של אות. ב. מלשון אתא מלשון בא, כח התנועה שבאותיות. בוירד ה' על הר סיני נגלתה תנועת האותיות. בתנועה שבאות, יש תנועה נגלית, ויש תנועה נעלמת. הה' תנועות שמוזכרות לעיל הם בחי' התנועה הנגלית, והתנועה השישית, היא תנועה נעלמת. התנועה הנגלית היא הבחי' בה' תנועות, אות של ציור, אות של קוים.

בלבבי משכן אבנה

שהנבראים רוצים שה' יתקרב אליהם, וזה נקרא וירד ה' על הר סיני.]

למעלה משתי התנועות הללו, יש את גילוי היחיד שלמעלה מהתנועה. נמצא שיש אלף של הצטיירות, ויש א' של שורש לתנועה, והעבודה היא לשלול את האלף כתנועה של הצטיירות, ולאחר מכן כשורש לתנועה, ואזי נגלה בלב שאין עוד מלבדו.

ברור הדבר שאין בזה השגה שלימה, רק בדקי דקות בנפש יש לזה התגלות. סוף דבר המהות של הדביקות בו ית', היא למעלה מהאות של ההצטיירות, ולמעלה מהאות שמלשון אתא ובא בחי' וירד ה' על הר סיני, אלא גילוי העצמיות האמיתית שאין עוד מלבדו כפשוטו ממש. שזהו עומק פנימיות תורת החסידות.

ומבואר בספרים שצריך לחלק את האותיות ליותר, ואזי ישנם שישים רבוא. ועומק הדברים הוא, שהשורש של נשמות ישראל אינו מצד ההצטיירות של האותיות, אלא מצד התנועה שבאותיות, ומצד כך יש שישים רבוא.

וזהו עומק הענין שנת' שיש ה' תנועות נגלות, ואחת נעלמת והיא תנועת השוא, והיא בחי' של שישים רבוא, שהיא בחי' של שש. ומצדה יש התחברות לתנועה הנעלמת, ולא רק לתנועה הנגלית. התנועה הנעלמת היא בבחינת וירד ה' על הר סיני, שלמעלה מה'אחת דיבר אלקים' כביכול, תנועה אליו ית' בעצמו. [כביכול מצדו זה נקרא וירד ה' על הר סיני, אבל בעומק כשמדברים מצדו הוא בערכינו,

כ. שמעתי מאא"ז זללה"ה כי אין לך דיבור קמן וגדול שאין בו א', פירוש כשאדם רוצה לדבר איזה דיבור, דרך משל גא בא או בא גא. ובא' יש חמשה אלפין, פירוש בכל א' של הדיבור, יש בו חמשה אלפין והבן: [דגל מחנה אפרים ליקוטים]

בלבני משכן אבנה

פנימיות ענין חנוכה

על שורש הבריאה כתיב, בדבר ה' שמים נעשו. הבריאה היא בסוד המאמרות, בסוד דבר ה'. ולמש"כ הכא שכל דיבור ודיבור יש בו אלף, א"כ נמצא שהכח של הבריאה, שהוא כח עשר דברות, וכל דיבור יש בו אלף. נמצא שכח הבריאה שהוא כח הדיבור הוא כח האלף, וא"כ סוד ההתחדשות של כח התנועה הוא בכח אות האלף.

סוד הניסים

יש בענין האלף כמה בחינות; הנה אות א' במילוי בגי' נס. והנה מהות כל המועדים היא מהות של ניסים, כמ"ש שעשה ניסים לאבותינו בימים ההם בזמן הזה. ובחינת 'לאבותינו', בחי' חכמה, בחי' אב בחכמה. ולפ"ז שעשה ניסים לאבותינו, היינו שהעלה את החכמה לכתר, את בחי' האב העלה אל האין. וכנודע שנס מלשון לרומם, שהעלה את הבחי' של אבותינו. בחי' זו של העלאה שייכת בכל נס ונס, הן בניסים הכלליים של הכנסת ישראל, והן בניסים הפרטיים של כל יחיד ויחיד, שמהות הנס היא בבחי' נס לנוסס, ומהותו העלאה אל הכתר.

כל תנועה ותנועה שיש, האלף בתוכה. כלומר וישנם בכך שתי בחי'. א. שהאלף היא המנענת את הכל, כל דיבור יש בו אלף, [ובאמת כל תנועה היא בחי' של דיבור] נמצא שכל תנועה היא מכח האלף. ב. בחי' יותר עליונה, שהאלף עצמה מתנענעת.

ארז"ל 'וחושך ע"פ תהום' זו יון, שהחשיכה עיניהם של ישראל שהיו אומרים כתבו לכם על קרן השור שאין לכם חלק באלקי ישראל. וכפי היסוד של הבעש"ט, אל תקרי אֵין לכם חלק אלא אֵין, לכם חלק באלקי ישראל. ולפ"ז הבן שמהות הנס היא ההעלאה של החכמה, וזאת ע"י שהחשיכו עיניהם, בטול כח החכמה שהיא בחי' ראייה, ביטול בחי' אבותינו, והתכללות החכמה בעולם העליון יותר, באין. וזהו כתבו לכם על קרן השור שהאין לכם חלק, באלקי ישראל. כי חלק ה' עמו הוא ההתדבקות באין, זהו הגילוי של מלכות יון.

אי' בגמ' [מנחות צט:] שאל בן דמה בן אחותו של ר' ישמעאל את ר' ישמעאל, כגון אני שלמדתי כל התורה כולה מהו ללמוד חכמת יונית, קרא

בלבבי משכן אבנה

לכלול את כל הגוונים. אולם עד כמה שזה אין, שבכל תנועה יש את הניצוץ את האלף, עי"ז נכללים כל הגוונים. וזהו החשיכו עיניהם של ישראל, שהרי ההדלקה הוא בזמן שלא יום ולא לילה, זמן של שקיעת החמה, שהוא הזמן של היופי, שכל הגוונים נכללים בשמש. כי בזמן שהשמש בתקפה א"א להסתכל בה, הזמן שנגלים הגוונים האמיתיים שהוא היופי של השמש, כידוע שהוא בשקיעת החמה. כלומר היופי מתגלה בנקודה של האין, ודיקא שם יש את הגילוי של כללות הגוונים.

אין תורה אלא ליופי, וזה יופי שנגלה ע"י האין. אולם פשוט שאיננו אין גמור, שבו לא שייך ראייה, אלא מדובר בבחינת אין שהיא שורש של תפיסת היש, בבחי' והחכמה מאין תמצא, שע"י שהחכמה מדובקת באין, ישנה התגלות של היופי. יפת אלקים ליפת וישכון באהלי שם, היפת אלקים ליפת, היא נקודת היופי שתשכון באהלי שם, ומהותה חושך ע"פ תהום, חושך ואור משמשים בערבוביא ולא חושך כפשוטו. הזמן שהוא לא יום ולא לילה, בו נגלית נקודת ההתכללות של שניהם, של האור והחושך, והיא גופא הבחי' של וישכון באהלי שם.

אבל הוא רק וישכון, לשון שכינות, ולא גילוי עצמי. בעומק כל 'שם' הוא

עליו המקרא הזה לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו יומם ולילה, צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמוד בה חכמת יונת. וביאור הדברים שמצד נקודת האין אפשר ללמוד חכמת יונת. כתיב יפת אלקים ליפת והוא ישכון באהלי שם, וישכון באהלי שם, הוא גילוי החכמה עצמה. ויפת אלקים ליפת, הוא היופי של חכמת יון, והוא ישכון באהלי שם.

ונקדים לעיין במהות היופי. לשון חז"ל בכתובות אין אשה אלא ליופי, האשה היא בחי' מלכות, שורש מילת יופי י"פ בגי' מלך. בעומק, כל השגה היא מהות של ראייה, ענין של יופי. היופי שבדבר שורשו בחי' תפארת ופאר. [וכן יש בחי' יופי מצד ההוד ואכמ"ל] הראיה האמיתית שרואים דבר, היא ע"י הצטרפות של כל הבחי' שבו, שזוהי בחינת תפארת, קו האמצעי, שכולל כל הגוונים.

אשת חיל מי ימצא, וביארו שזה נאמר על התורה ועל החכמה. וע"ז ארז"ל אין אשה אלא ליופי, [שזה נאמר על התורה] שכל התורה אינה אלא ליופי. היופי הוא בחי' תפארת, והאשה היא הכלי שכולל את כל הגוונים הנגלים בת"ת, בז"א. ושורש ההתכללות הוא ע"י כח האין בחינת אלף, כי עד כמה שזה יש, אי אפשר

בלבבי משכן אבנה

בחי' של דביקות. אבל מצד ההתכללות בו ית' אין בחי' של שכן, אלא יש התכללות בהשי"ת, והוא למעלה מנקודת הגוונים, למעלה מהבחי' של יפת אלקים ליפת וישכון באהלי שם.

שתי בחינות בנס פך השמן

בנס של חנוכה, מצאו פך שמן קטן שהיה בו מספיק ליום אחד, ונעשה בו נס ודלק ח' ימים. בעומק יש שתי בחי' בפך זה. א. שהיה בו מספיק ליום אחד, ב. שנעשה בו נס ודלק ח' ימים. בפשטות תופסים, שהנס שדלק ח' ימים הוא גילוי אור יותר עליון מאשר בתחילה שהיה בו כדי להדליק רק ליום אחד. אבל בעומק, בזה שהיה בו להדליק רק יום אחד נגלה האחד, והוא גילוי האין כמות שהוא. והנס שהפך הספיק לח' יום, הוא נס בבחינה של התרחבות, שהאין הוא המקור של היש, בסוד ההמשכה.

עומק הדברים, בפשטות תופסים בכל בחי' של נס, מעין זה אם במעשה דחנוכה או במעשה השונמית, שנעשה ריבוי ממעט, ושורש תפיסה זו מבחי' מעילא לתתא, שיש גילוי של הרחבת הדבר. אבל באמת הנס האמיתי, הוא גילוי האחדות הפשוטה והוא הוא הנס לנוסס, ומהותו לבטל את ההתחלקות, ולגלות את האחד, והוא נס מתתא

שם של שלילה, ומצד השלילה אין בחי' של יופי, אין כלילת גוונים, אלא העדר השגה. מצד החיצוניות יש בחינה של 'וישכון באהלי שם', ודייקא מצד כך יש תפיסה של 'יפת אלקים ליפת', בחי' של יופי. וזהו 'ישכון באהלי שם' לשון של שכינה ומשכן. אבל גילוי האין הגמור הוא רק בזמן ביטול המשכן, [משכן ומקדש שנקראים חד כמשאחז"ל] ודייקא ביום הביטול של המשכן והמקדש יש את נקודת הגילוי של האין. מצד היפת אלקים ליפת יש יופי, ויש שכינה, 'וישכון' זו תפיסה ואחיזה בגוונים של הדבר. משא"כ מצד האין, אין גילוי של גוונים.

יש שני מעברים, מהיום ללילה ומהלילה ליום, במעבר מן היום ללילה, בעת השקיעה, מתגלה היופי. אבל מאידך במעבר מן הלילה ליום שהוא הנקודה האחרונה של הלילה, שם נגלית נקודת החושך הגמור. וביאורו כנ"ל, שהנקודה האחרונה מצד החושך דקדושה הגמור, היא למעלה לגמרי מהתראות הגוונים, הנגלית בבחי' של השקיעה.

חז"ל אומרים טוב שכן טוב מאח רחוק, אבל טוב מזה ומזה היא הנקודה שלמעלה מהשכן, שהיא הגילוי של ההתדבקות וההתכללות האמיתית בו ית'. שכינה מלשון שכן, ישכון לבטח,

בלבבי משכן אבנה

להם שם פורשים] נמצא שהטומאה שבציבור, היא גילוי שלילת הפרישות וגילוי ההתכללות. כי הטומאה היא הפרישות מהכלל, וכשהכלל כולו טמא לא שייך פרישות מיניה וביה, ולכן הותרה הטומאה. וא"כ אור ההיתר הוא אור ההתכללות, בנס הפך השמן מתגלה שהגם שטומאה הותרה בציבור, מ"מ הוצרכו לנס שידלוק ח' יום. אולם עומקם של דברים הוא, שהפרישות היא אינה ביחס לציבור אלא היא ביחס לציבור שייך ענין הטומאה, שמהותה נפרדות מאמיתת המציאות שזה הוא ית'. ומצד כך התגלה המהלך שמצאו פך אחד חתום בחותמו של כה"ג, ולא היה בו אלא להדליק יום אחד. והגדרת הדברים, שכידוע הכה"ג לובש ח' בגדים, שזהו ח' הספירות מבינה עד מלכות, והעצמיות שלו היא החכמה. והבן שחתום בחותמו של כה"ג, הוא ההיפך מהפתיחה, שכנודע הפתח בחכמה. יש פתיחה ויש חותם, וכאשר מתגלה מהלך של חתום בחותמו של כה"ג, הוא היפך מהות הפתיחה של חכמה, וזאת החתימה היא דייקא הגילוי של אור האחדות, של אור האחד.

זהו הסוד של 'יונים נקבצו עלי וכו', ופרצו חומות מגדלי, וטמאו כל

לעילא. ומצד כך מה שהשמן הספיק ליום אחד, הוא גילוי יותר עליון ממה שדלק ח' ימים.

סוד המחלוקת בין ב"ש לב"ה בסדר ההדלקה, ובלליותם.

זהו עומק המחלוקת של ב"ש וב"ה, האם סדר ההדלקה מח' לא' או מא' לח'. ובאמת אלו ואלו דברים אלקים חיים, ונמצא שבעומק יש בחינה שמדליקים אחד ביום הראשון [לשיטת ב"ה] ומדליקים אחד ביום האחרון [לשיטת ב"ש] נמצא שמתחילים ומסיימים באחד. זהו העומק שמצד ההתכללות [שאינן מחלוקת לשון חילוק ופירוד, אלא ההתכללות] מתחילים באחד ומסיימים באחד, והוא גילוי שהוא למעלה מהנס שדלק ח' ימים, גילוי עצמי שאין רק מציאות אחת.

עומק הענין שהגם שטומאה הותרה בציבור, הוצרכו לנס חנוכה.

ידועה השאלה שהרי אמרו חז"ל טומאה הותרה בציבור, וא"כ לשם מה הוצרכו לנס הריבוי, הרי טומאה הותרה. נבאר את עומק הטעם שטומאה הותרה בציבור. כל טומאה מהותה התבדלות, פרישה, טמא טמא יקרא, הוא פורש מהדבר. אולם עד כמה שזה רוב ציבור, הציבור אין לו ממי לפרוש. שאף אם יפרשו הרי שהם רוב, ואין

בלבבי משכן אבנה

דלק. וכבר נת' בארוכה, שהגבול והבלתי בעל גבול נכללים זב"ז. מצד התפיסה של הגבול ההסתכלות היא הפוכה, שביום הראשון מדליקים שמונה כב"ש וביום האחרון מדליקים ח' כב"ה, נמצא שפותחים ומסיימים בשמונה, אולם מצד אור הבלתי בעל גבול בבחי' אין עוד מלבדו, אנו תופסים שביום הראשון מדליקים אחד וביום האחרון מדליקים אחד.

כפי שהזכרנו לעיל, שיש בחי' של נס מעילא לתתא ויש בחי' של נס מתתא לעילא. מתתא לעילא הנס הוא לכלול את הריבוי באחדות, באחד. ומעילא לתתא הנס הוא להרבות את המועט. אבל בעומק אין זה ריבוי בכמות בלבד, אלא עצם כך שיש מציאות של אחדות פשוטה שנהפכת לריבוי, זוהי עצמיות הנס, שזו בעצם מהות ההתחדשות של הנבראים, שקודם שנברא העולם היה הוא אחד ושמו אחד ואין מציאות של נפרדות, ונתחדש בנבראים שיש מציאות של שני ושניות. בראשית - ב' ראשית, הרי שהחידוש של הבריאה הוא שיש שני, זהו עצם החידוש שבבריאה. זהו עומק הנס של הח' ימים, שמפך אחד התחדש מהלך של שמונה, ומצד כך דייקא הנס הוא שמונה, ולא נס של שבע, ולכן מדליקים ח' ימים.

השמנים', שאף שטומאה הותרה בציבור, מ"מ התגלה מהלך של 'ומנותר קנקנים נעשה נס לשושנים', בבחי' שושנים בין החוחים, שהשושנה היא יחידה כנודע, ודייקא על אף שהותרה הטומאה, התגלה מהלך עליון יותר שכל תנועה היא ע"י האלף ומהאלף, היינו האלופו של עולם. וההתפרדות וההתאחדות היא לא מהציבור אלא מאלופו של עולם, ומצד כך גם כשיש טומאה בציבור, לא נשתמשו בהיתר זה. זהו העומק של הגילוי שהתגלה בזה שמצאו פך שמן טהור.

תשובה על קושית הב"י

ימי חנוכה הם ח' ימים, וידועה השאלה הרי היה בפך די שמן בכדי לדלוק יום אחד, וא"כ מדוע עושים נס ח' ימים, הרי הנס הוא לכאורה רק לד', כנודע מהב"י, וכבר קדמו לו בראשונים. ועומקם של הדברים, שמהות הנס שהשמן התחלק לשמונה ימים, זה לא כפשוטו אחד ועוד שבע. אלא הוא אחד עצמי, שתמיד דלק בחינת האחד. וכמ"ש לעיל שמצד אור התאחדות ב"ש וב"ה, הרי ביום הראשון מדליקים אחד וביום האחרון מדליקים אחד, ולעולם יש כאן גילוי שמעולם לא נעשה נס, שנעשה מאחד עוד כמות לשבע, אלא לעולם האחד

בלבבי משכן אבנה

סוד ח' ימי חנוכה למעלה מז' ימי הבנין.

כל דבר הוא בבחינת שבעה, וזהו המהלך של החגים, סוכות שבעה ימים [השמיני רגל בפ"ע] וכן פסח הוא שבעת ימים. אולם בחנוכה מתגלה אור שלמעלה מהרגלים, שברגלים מתגלה ז' והשמיני יש לו רק התנוצצות, הן בסוכות שאע"פ ששמיני רגל בפ"ע, אבל סוף כל סוף יש לו שייכות אל הסוכות. וכן בפסח שכידוע שכי' ברמב"ן שהשבועות הוא יום אחרון של פסח, וא"כ הגילוי של השמיני הוא לא גילוי מבורר. משא"כ בחנוכה הגילוי של השמיני הוא אחדות פשוטה עם השבעה ימים, הוא גילוי ככל שאר הימים, ובעומק הוא אור שלמעלה מנקודת ששת ימי בראשית ושבת [דהשתא]. במהלך של מעשה בראשית, יש ששת ימי המעשה ושבת, כי בו שבת מכל מלאכתו, בימות החול התחדש מהלך של ימי בראשית, ובשבת כביכול התחדש מהלך של מנוחה. באה שבת באה מנוחה, כי בששת ימים השי"ת עשה את הפעולה ובשבת התחדש מנוחה.

אבל המהלך של השמונה הוא אור שמגלה את הבחי' שמעבר לגדרי הבריאה. נמצא שיש כאן שלש בחינות. א. הבחי' של האחדות הפשוטה,

מתחילים ביום ראשון בנר אחד כב"ה וביום האחרון מסיימים בנר אחד כב"ש, ב. החידוש שיש נפרדות, שמדליקים ביום א' שמונה כב"ש וביום אחרון שמונה כב"ה. ג. בחי' ממוצע, שעצם השמונה מצד עצמו שולל את נקודת הריבוי מיניה וביה. כלומר עצם הנקודה השמינית, בעצם שוללת את הנבראים, כי הנבראים הם שבע.

הנה לכאור' יש להתבונן, שהרי העולם נברא ב' מאורות, י' ספירות, י' דברות, וא"כ מדוע אנו אומרים שהשמונה הוא למעלה מהנבראים. בפשטות תופסים ששמונה הוא למעלה מהטבע, אבל הוא בתוך הנבראים שהם עשרה מאורות. אבל אם אנו אומרים ששמיני הוא מהות של קדמה לעולם, א"כ איך יובן הענין שהבריאה נבראה בעשרה מאורות? עומקן של דברים; בעצם יש רק ז' מדות, והמוחין מהותם כח ההנהגה שמנהיג את השבע. מצד התפיסה של היש אנו תופסים שהמוחין בבחי' והחכמה מאין תמצא, והם הממוצע מהכתר להשפיע לז' התחתונים. אבל בעומק מצד התפיסה של האין הם הממוצע לבטל את השבעה. השלש עליונות הוא כח שבא לשלול את השבעה, ששורשם באור א"ס שנכנס תוך א"ק, שהוא ו"ק בערכין. נמצא שבאמת יש רק שבע

בלבבי משכן אבנה

והשמיני הוא הנקודה של הקדמה לעולם. [ויסוד זה נתבאר הרבה בדברי רבינו הרש"ש שכל הבריאה אינה אלא ו"ק שהוא ז"ת, ועי' בפירושינו להקדמת רחובות הנהר.]

נמצא שמצד תפיסת היש, המוחין הם כח ההנהגה, כח של המשכה. משא"כ מצד הביטול דאין, כח המוחין הוא כח של שלילה, שמוליך את היש לאין, מנהיג את הז"ת לכתר. נמצא שבעצם השמיני הוא מהלך של קדמה לעולם.

נמצא א"כ שיש כאן ג' בחי' במהלך של הגילוי של הנס. א. גילוי של יחיד. ב. מהלך של שמנה. ג. השמונה עצמו מגלה שהוא אחד ולא שמונה. בעומק ג' הבחי' הללו יש בהם גילוי של אחדות פשוטה, ויש בהם גילוי של נפרדות, ויש בהם גילוי שהנפרדים נשללים מיניה וביה ומגלים את האחדות. וכל זה מתגלה בתנועה של האות אלף. הבחי' התחתונה שהאלף הוא מלשון אאלפך חכמה, והוא קיום לנבראים, כלומר הוא מלמד את החכמה בשביל שיהא כח להנהיג ולקיים את הדבר. ויש בחי' שהאלף הוא מופלא, והוא בא לשלול את הדבר, ולעשותו פלא. ויש את הבחי' של האלף, מצד אלופו של עולם, שמצד זה הוא גילוי בעצם שיש כאן

יחיד. סוף כל סוף כל שלשת הבחי' הם עדיין ביחס לנקודת הריבוי. משא"כ למעלה מהאלף עצמה, יש את הגילוי של היחיד הפשוט שאין עוד מלבדו.

תנועת כל האותיות אל האלף, ותנועת האלף לשלילה עצמית.

זכרנו מתחילה שכל התנועות מתנועות מהאלף, אבל האלף עצמה גם מתנועת. ולכא' בשלמא כל שאר האותיות מתנועות להאלף, אבל להיכן האלף עצמה מתנועת? בעצם הוא מה שנקרא תנועה מיניה וביה. בדרך רמז נאמר, שתיבת אלף בגי' קי"א, וכשניקח שני אלפים שהוא תנועה מיניה וביה בחי' הכפלה של האלף, נגיע לרכ"ב, שהוא סוד השני. האלף הוא מאה ואחד עשרה, אותיות ראשונות של יחידות עשיריות ומאות, אחד עשר ומאה, וכשמכפילים את האלף רכ"ב, הם האותיות השניות של יחידות עשיריות ומאות, בחי' של שני, זוהי התכונות של אלף באלף. כלומר, עומק ההתכונות של האלף באלף, הוא עצם כך שהיא מתנועת, וא"כ מוכרח שיש מציאות של שני. וזהו שהא' מתכשת מיניה וביה.

ובלשון של נפש, יש מה שהדבר יש בו רצון לחפש, אולם מכיר שאין מה לחפש, רצון לחפש ואין מה לחפש

בלבבי משכן אבנה

שאינ עורד מלבדו. תוקף ההתכתשות שרוצה לחפש ואין מה לחפש, הרי שבעצם החיפוש אין הגדרה מה לחפש ואין כאן יחס למשהו, וזוהי גופא כבר ראשית השלילה. והאחרית היא שלילה מיניה וביה, שאין מה לחפש. זוהי התכתשות מיניה וביה, ותכליתה ביטול התנועה. ההתכתשות של האלף מיניה וביה, בעומק הוא תנועה להתנווע לבטל את התנועה. כל שאר התנועות הם תנועה להשגה, אולם האלף היא תנועה לביטול ההשגה. יש תנועה להשגה, ויש תנועה לביטול התנועה, ומעל זה יש את הנקודה של אין תנועה, שהיא למעלה מהאין.

זהו טעם הדבר שכל המועדים בטלים לעתיד לבא, מפני שכל המועדים הם בבחי' של ניסים, שבעומק מהותם שכל האותיות מתנוועות אל האלף. אבל בטלות לעתיד, מפני שלעתיד נגלית העצמיות שאין מציאות של תנועה, כי אין עורד מלבדו.

וחוזר חלילה, זה נקרא התכתשות מיניה וביה. נמצא שהרצון נשלל מיניה וביה, לא שהוא נשלל מחמת חוסר אפשרות חיצונית, אלא הוא נשלל מיניה וביה כי אין מה לחפש, אבל מאידך עצם כך שיש רצון, זוהי עדות שיש שני, וההכרה שאין מה, זוהי ההתכתשות שאומרת שאין שני. וזה הבחי' שב' אלפין עולים בגי' רכ"ב, כלומר שעצם הרצון יוצר מציאות של שניות, אבל יש התכתשות של אלף באלף דיקא, כי שאר האותיות מחפשות משהו אחר, והאלף הגנוז בתוכם כותש אותה שלא תשיג משהו אחר, ולכן בכל האותיות הא' הוא בהעלם. כי הא' מברר שאין מה לחפש. אבל מצד ההתראות החיצונית יש מה לחפש. משא"כ באלף עצמו שהא' מתכתש, היא תנועה לחפש, אולם מיד יש הכרה שאין את מה לחפש.

מצד ההתכתשות של האלף באלף, נגלה הביטול של הנבראים, ונגלה

כא. קבלתי מאדוני אבי זקני נ"ע ריב"ש זלה"ה, אלף הוא ה' אלפין, וצריך להבין זה היטב, כי דבריו הקדושים צריכים לפני ולפנים.

בלבבי משכן אבנה

המלחמה, שהוא התנגדות כביכול לאלופו של עולם.

וכן במלחמת יון יש בה התגלות של הה' אלפין שכביכול רצו לבטל. וכנגד זה הגילוי של הנס, כאשר יש נצחון, הוא גילוי של אלופו של עולם.

למעלה מכ' פסול, הוא פסול העליון אור הביטול.

נר חנוכה שהניחה למעלה מעשרים אמה פסולה כסוכה וכמבוי. ובאמת אי אפשר לצמצם, וא"כ בעשרים עצמה גם פסולה. ונודע שאלף כנגד הכתר, שכתר בגימ' עשרים, כנודע. והנה נר חנוכה שהניחו למעלה מכ' פסול. יש לידע שכל פסול, מצד מבט של שבירה, הוא למטה מהמצוות, ולכך א"א לקיים בה את המצוות. אבל מצד השורש העליון, הפסול הוא למעלה מהמצוות, וטעם פסולו מפני שאינו משתלשל לעולם המצוות. והוא סוד כל פסול, שהוא מצד הארה של מצות בטלות לעתיד לבא'. ואף שבודאי שמצד השבירה, הפסול הוא למטה מהמצווה, ולכך א"א לקיים בה את המצווה. אבל בשורש הפסול הוא למעלה מהמצוות. מעתה הבן מדוע בעשרים ממש גם פסול, שהרי א"א לצמצם, כי העשרים שהוא

הנצחון הוא גילוי אלופו של עולם

היונים גזרו על שלשה דברים, חודש מילה שבת, ר"ת חמש, הרי שהגזירה היתה בבחי' חמש, והם כנגד החמשה אלפין כמו שהוזכר שמאלף מתפשטים חמשה אלפין. ולפ"ז, בשורש היתה גזירה אחת בסוד אלף, וכשנפצל את הדבר, זה חמשה. כי לעולם כל המלחמה היתה באלופו של עולם. ואפי' שנראה שהמלחמה בהתפשטות, אבל באמת כח הפועל בנפעל, והוא עשה ועושה ויעשה לכל המעשים. וכאשר נלחמים באחד מכוחות הנבראים, בעומק נלחמים בו ית', נמצא שכל מלחמה יש בה מלחמה באלופו של עולם.

כתיב: מלחמה לה' בעמלק מדור דור, המלחמה בראשית גוים שהוא עמלק, יש בה גילוי מפורש שהמלחמה עם השי"ת, ומכיון שכל האומות שרשם בעמלק, על אף שמצד ההתפרטות, המלחמה עם כל האומות נראית מלחמה פרטית, מ"מ כאשר מגיעים לשורש המלחמה, עמלק, שם מתגלה שעצם המלחמה היא כביכול עם השי"ת, מלחמה לה'. ולכן בכל מלחמה צריך לראות את שורש

בלבבי משכן אבנה

בכל ספק, שני הצדדים שבו נכונים ואמיתיים. והוא רק ענין של מדרגות ובחינות. מצד המדרגה התחתונה שהדלקה עושה מצוה, כי זו תנועה. מצד המדרגה העליונה הנחה עושה מצוה, נייחא דייקא, בסוד מנוחה מתנועה.

בעומקו של הנס. אי' בשבת כ"א "מאי חנוכה וכו', טמאו כל השמנים וכו', ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כה"ג ולא היה בו אלא להדליק יום אחד". והבן בעומק ביאורו של ו'לא' היה בו, שהיה בו לא.

אחד מהצדיקים מפרש נקודת חידוש על קושיית הב"י, מדוע עושים זכר לנס שמונה ימים, הרי היה לכתחילה שמן להדליק יום אחד. ומפרש שמצאו פך שמן שהבית קיבול היה ליום אחד אבל באמת לא היה בו שום שמן כלל. והוא חידוש גדול, כי ידוע שכל ענין של נס הוא המשכה מיש ליש. כנודע במעשה השונמית ששאל אותה אלישע מה יש' לך בבית, כדי להמשיך מיש ליש דייקא, כי אין מהלך של הנס לברוא חידוש מאין ליש. א"כ לכאורה צ"ל שגם בנס חנוכה היה שם שמן להדליק יום אחד כמו שמקובל לפרש, ולפ"ז הפירוש שלא

סוד הכתר, הוא למעלה מהנקודה של המצות, הוא הגילוי העצמי של האלופו של עולם, ששם יש את הגילוי של יחיד ואין עוד מלבדו. זו בעצם התכלית של כל דבר, להביאו לנקודת העשרים, נקודת הביטול.

שתי הבחנות הדלקה והנחה הם אמת, תנועה ומנוחה.

הגמ' בשבת מסתפקת אם הדלקה עושה מצוה או הנחה עושה מצוה. הדלקה היא נקודת הפעולה - התנועה שבדבר. אבל הנחה היא תנועה להביא את הדבר להמנוחה. הדלקה היא מהלך של תנועה, הנחה היא מהלך של תנועה בשביל אי תנועה, בשביל הנחה.

מצד הבריאה של היום הדלקה עושה מצוה, כי השתא אנו מצד הפעולה, שהוא סוד שיית אלפי שנין, עולם הפעולה. אבל מצד הארת הידיעה שלמעלה מהבחירה, בעולמות שאין בהם חפץ, שהוא אור הידיעה, יום שכולו שבת ומנוחה, מקום מנוחת הפעולה של הנבראים, מצד בחינה זו הנחה עושה מצוה. כי הנחה היא הנקודה של ביטול הפעולה, כי קביעות הדבר היא מצד הנייחא שבו. ונמצא שמצד ההתגלות של השתא הדלקה עושה מצוה, ומצד ההתגלות של לעת"ל, הנחה עושה מצוה. כי בעומק

בלבבי משכן אבנה

המצוה הוא לא רק במשך זמן הדלקה, אלא שלימות קיום המצוה הוא ברגע שהוא נכבה ולא רק בזמן שהוא דולק.

מלכות יון החשיכה עיניהם של ישראל. ומהיסודות היותר ברורים, שבכל נקודה של התנגדות, יש התנגדות מצד החסד שבדבר ויש התנגדות מצד הגבורה שבדבר. כלומר, יש התנגדות מצד השויון שבשניהם, ויש התנגדות מצד ההפך של הדבר.

לפ"ז במהלך של גלות יון, שהיא בבחינת חושך ע"פ תהום, מצד נקודת ההתנגדות לחושך ישנו מהלך של אור נגד החושך, אבל מצד נקודת ההתנגדות של ההשתוות, ישנו מהלך של חושך דקדושה.

נמצא שמצד גילוי הנס ישנם את שני המהלכים בקדושה. גילוי של אור דקדושה, ומאידך חושך דקדושה. נמצא שמצד האור דקדושה יש בחי' של הדלקה, משא"כ מצד החושך דקדושה יש גבול עד כמה זה צריך לדלוק. היינו שחושך שם גבול אל האור, והוא חושך דקדושה. עד דכליא ריגלא דתרמודאי, הוא הגבול של נקודת ההדלקה שמגלה את החושך דקדושה, נגד החשכת עיניהם של ישראל.

היה שמן, הוא התגלות עמוקה מאין ליש.

לפי חידוש זה יתבאר היטב הלשון של 'ולא היה בו', היינו שהיה שם 'לא', היינו שהיה בפך בחי' של 'לא'. מעתה הבן, שמצד הכפשוטו שלא היה בו רק שמן להדליק יום אחד, היינו שהיתה שם נקודת הדלקה ליום אחד, לפ"ז הדלקה עושה מצוה, כי היתה שם מהות הראויה להדלקה. התנענעות, שאפשר לנענע, אפשר להאיר. אבל מצד העומק ש'לא' היה בו היינו שהיה שם 'לא', מצד כך הנחה עושה מצוה.

בגילוי הנם יש אור וחושך.

אמרו חז"ל, חושך ע"פ תהום זו מלכות יון שהחשיכו עיניהם של ישראל. בפשטות מהות מציאות השמן, היינו שמצאו את גילוי האור. אבל לפי הפנימיות שמצאו את ה'לא' שבפך, הרי שמצאו את החושך דקדושה והוא עומק הגילוי.

מבואר בגמ' שם, שזמן הדלקה משתקע החמה עד דכליא ריגלא דתרמודאי. יש בזה שני ענינים בעומק. יש שיעור כמה זמן צריך הנר לדלוק, ובנוסף לכך בעומק יש נקודה של אותו רגע שהוא מפסיק לדלוק. שלימות קיום

בלבבי משכן אבנה

האין והיש שבמצות נר חנוכה.

בבירור יותר, יש מחלוקת שם בגמ' אם כבתה זקוק לה או אין זקוק לה. מצד הזקוק לה, היינו שצריך להמשיך את ההארה, והוא מצד תפיסת האור שכנגד החושך. אך המ"ד שכבתה אין זקוק לה, שורש דבריו מצד תפיסת החושך, שחלק מחלקי המצוה הוא נקודת החושך של זה לעומת זה חושך דקדושה כנ"ל, ולכך כבתה אין זקוק לה, היינו שזקוק אל בחי' האין שבאור, אין - זקוק לה. ולא היש שבאור.

ברור הדבר שאלו ואלו דברי אלקים חיים, כבתה זקוקה לה וכבתה אין זקוק לה. ויש כאן את שתי ההדרגות שדברנו, כי מצד התפיסה של זה לעומת זה אור כנגד חושך צריך להמשיך את ההארה, ומצד התפיסה של חושך כנגד חושך יש מהלך של אין זקוק לה, שהאין זה גופא מה שזקוק לה.

כפשוטו תופסים שכל הגילוי של חנוכה הוא נקודה של אור, חכמת התורה כנגד חכמת יון. אבל בעומק, בחנוכה מתגלות שתי הנקודות הללו, מחד מתגלה נקודת האור, שמעט מהאור דוחה הרבה חושך דקליפה. ומאידך מתגלה מהלך של חושך

אמיתי, חושך דקדושה. ושניהם מחלקי גדרי ההתגלות שהיתה בהצלה ממלכות יון.

רשות וחובה שבמצוה.

הגמרא אומרת לשנה האחרת קבעום ועשאוים ימים טובים בהלל והודאה. וידועה השאלה, מדוע הנס נעשה בשנה אחת, והקביעות לדורות לעשות משתה להלל ולהודות, נקבעה רק לשנה האחרת. שלכאור' קשה, שעד כמה שהנס מוליד חיוב של להודות ולהלל, הרי כבר היה החיוב באותה שנה. ועד כמה שאין בתוקף הנס חיוב להודות ולהלל, א"כ מה התחדש בשנה האחרת, ומבואר בזה בספרים הק' כמה תשובות.

לעניננו. אנו מוצאים שתפילת ערבית היא רשות, אלא שקבלו עליהו כחובה. ופשוט הדבר, שבשחרית ובמנחה יש רק את בחינת החובה, משא"כ מצד תפילת ערבית, יש בה גילוי של שתי הבחינות. יש בה גילוי מחד שהיא רשות, ומאידך יש בה גילוי שהיא חובה, ושניהם אמת.

כמו בכל גילוי של אלו ואלו דברי אלקים חיים, כמו כן הכא שתי הבחינות נכונות. גם בחי' של רשות נכונה, וגם בחי' של חובה נכונה.

בלבבי משכן אבנה

שכל זמן שיש בו דעת, הוא במהלך של חייב אינש, חובה. וברגע שהגיע למצב שלא ידע בין ארור המן לברוך מדרכי, אין זה שיעור בקיום המצוה, אלא שיצא מבחי' "חייב אינש".

חייב אינש וכו', בשתיה זו יש גילוי לצאת ממהלך של חייב אינש, ולא להשאר במהלך של חייב אינש. אלא בבחי' במתים חפשי, חפשי מן המצוות. ולענינו, במהלך של גבול מתגלה מהלך של חובה, כי החובה היא נקודת חייב אינש, שנקודת הדעת מחייבת. אבל הרשות היא לעולם מעל נקודת החובה, וכאשר האדם למעלה מן הדעת, לא ידע, אזי נגלה עולם של רשות. והרי שאור הרשות הן במעריב, והן באותה שנה של הנס, הוא למעלה מן החובה.

משה קבל תורה מסיני. משה הוא נקודת הדעת, ותורה היא הוראה, כלומר שההוראה מתקבלת ע"י נקודת הדעת שבנפש, אבל מצד הבחינה שמשה מת והדעת בטלה, אזי אין מי שיקבל את התורה, וישנו ביטול של הדעת וההוראה, ואזי נגלה עולם הרשות, והוא אור דלעת"ל, שהשתא יש בו נגיעה רק בפנימיות הנפש, ביחידה שבה, משא"כ בלבושי הנפש, וכ"ש בעשיה אנו משועבדים לקיום

ולענינו לענין חנוכה, שהוא מקביל לענין תפילת ערבית שזמנה משתשקע החמה זמן תפילת ערבית. בעומק הענין, היה צריך להיות שבגילוי הנס יהא מהלך של חובה, ומהלך זה נגלה בזה שלשנה האחרת קבעוה להודות ולהלל, ואז קבלה ההדלקה גורי חובה, שחייבים לקיים את מצוות ההדלקה, שהיא זכר לנס שנעשה בימי החשמונאים.

אבל מאידך באותה שנה האירה הארה שכל אשר לבו חפץ, יגלה את מצפוני לבבו במעשה, כמו שנפסק בשו"ע שכל אחד שנעשה לו נס צריך להודות ולהלל על הנס הפרטי. ונמצא שבחינת גורי הדין והחיוב להדליק התחדשה רק בשנה האחרת. משא"כ באותה שנה, היתה ההדלקה בבחי' של רשות, כל אשר נדבו לבו, ורק מצד השנה האחרת קבעוה לחובה. הרי ששתי הבחינות הן אמת. אלא שמצד התחלקות הזמן יש התגלות תחילה של רשות בשנת הנס, ואח"כ חובה לדורות.

ובעומק, חייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מדרכי, וביאר ר' ישראל מסלנט, שאין הכונה שהוא גדר בכמות השתיה, עד שלא ידע. אלא שברגע שאינו יודע בין ארור המן לברוך מדרכי, הוא אונס ואין בו דעת, ופטור מכל המצוות. כלומר

בלבבי משכן אבנה

לשמה, שמהותה התנענעות אחר השורש. שכאשר אינו עושה כן למען קבלת השכר, וגם אין כאן מצוה, אזי הוא מקיים לשמה בהתנענעות אחר השורש. והבן מאד, שבדקות מחייב שכלי, הוא שלא לשמה, כי המחויב זה אני, משא"כ בלשמה, זו התנענעות אחר השורש, והוא הלשמה הגמור. והבן, שכתבנו כאן יסוד גדול, כי בפשטות לשמה עניינו, לחשוב לעשות רצון ה' בלי נגיעות, אולם לפי מש"כ, לשמה גמור, הוא דייקא למעלה מן המחשבה, שדייקא במקום כלות המחשבה, שם הוא לשמה גמור, שאין שם אני כלל.

זהו גילוי שבשנה הראשונה עוד לא קבעו אותה כחובה, ויש כאן התנענעות אחר השורש מצד ההתדבקות הפשוטה. אלא שבנקודת הזמן זה התחלק לשנה אחת ושנה האחרת, אבל בנפש שניהם אמת, כנ"ל.

והם הם הדברים בענין כבתה זקוק לה או אין זקוק לה. וכך האם הדלקה או הנחה עושה מצוה. כי מצד ה'לשנה האחרת קבעוה', אזי הדלקה עושה מצוה, וכבתה זקוק לה. אבל מצד שורש ההארה של השנה הראשונה, כבתה אין זקוק לה, והנחה עושה מצוה. כנ"ל.

הדין. ולא לסטות אפילו כקוצו של יו"ד ח"ו וח"ו.

רשות למעלה מחובה

במעשה של פנחס וזמרי, משה רבינו ע"ה אמר לפנחס שהוא יעשה המעשה של הקנאות, וטעם הדבר בפנימיות, כי מהלך של הלכה ואין מורין כן, הוא למעלה מנקודת ההוראה שבתורה, ובזה אין בחי' משה קבל תורה, ולכן אמר משה רבינו ע"ה לפנחס שהוא יעשה זאת, כי קנאים פוגעים בו זה לא ממקור הדעת, כי מצד הדעת אין כאן הוראה. והוא גילוי של עצמיות הנשמה שלמעלה מנקודת ההוראה.

ולפ"ז מתבאר היטב שההארה של רשות היא הארה שלמעלה מהדעת. בירור הדברים. שכאשר אנו אומרים שאדם חייב לקיים, והמחייב הוא מחייב שכלי, אז אין כאן התנענעות גמורה אל השורש, כי יש מחייב שהוא כח השכלי והדעת, והרי שהמעשה מתנועע אחר הדעת.

אבל כאשר אדם עושה ברשות, הוא מתנענע אחר השורש בשלימות. וזהו עומק ענין תפילת ערבית רשות, שכאשר היא רשות, והאדם מקיימה לא מכח המצוה שבדבר, [שבדקות הוא בחי' שלא לשמה]. אלא בנקודת

בלבבי משכן אבנה

בימים ההם ובזמן הזה, יש ואין.

נוסח המטבע של הברכה שעשה ניסים לאבותינו בימים ההם בזמן הזה. יש בזה שני בחינות. מצד הימים, הוא בחי' שנה האחרת, בימים ההם. אבל מצד הזמן, הוא בזמן הזה. נמצא שמחד יש כאן מהלך של שנה האחרת. אבל מצד סגולת הזמן, שבעצם בשרשו הוא מאיר כמו השנה הראשונה, אזי הוא בבחי' בזמן הזה. הרי שכתוב כאן שעדיין קיימת ההארה של השנה הראשונה לפני הקבעוה, גם בזמן הזה. רק מצד התלבשות שיש בחי' של ימים אזי יש מהלך של חובה, וקבעוה ועשאוה כחובה.

ידועים דברי הרמב"ן פ' בהעלתך, שחלשה דעתו של אהרן שלא היה לו חלק בעבודת הנשיאים, אמר לו הקב"ה שלך גדול משלהם שאתה מדליק ומטיב את הנרות. וביאר הרמב"ן, שעיקר ההבטחה היתה על המנורה שלא פוסקת לדורות, כי קרבנות הנשיאים הם רק בזמן שביהמ"ק קיים, אבל הדלקת המנורה, שהיא חנוכת בית חשמונאים, היא המשכה מעבר לנקודה של ביהמ"ק קיים.

ובעומק כבר נתבאר שנקודת החורבן היא גילוי אור של משיח, שלמעלה מהבנין.

הדלקת הנרות קיום ממשי של עבודה שבביהמ"ק

הנה בחג הסוכות, מצות סוכה היא זכר לענני הכבוד, אבל הזכר למעשה הקרבנות הוא רק בבחי' ונשלמה פרים שפתינו, אבל אין עבודה בפועל של השלמת קרבנות ימי החג. וכן בפסח יש מצות מצה ומרור, אבל אין קרבן פסח בפועל, ואנו עושים רק זכר למצוות שהיו בביהמ"ק. וכן שבטלים כל מצות הקרבנות, וחזן מענין הנשלמה פרים שפתינו, בטל לנו הזכר הממשי לבנין בית המקדש.

אבל בנס חנוכה, אנו צריכים להדליק את הנרות, שכביכול כל יחיד ויחיד מדליק את המנורה של בית המקדש, ועוד יותר לא רק בזמן שביהמ"ק קיים אלא גם בזמן החורבן. ובפשטות יש לתמוה הרי עבודת המנורה היא עבודה שלפנים, היתכן שמצוה שעבודתה לפנים יש לה המשכה לעבודה שהיא בחוץ. הרי אסור לעבוד עבודת פנים בחוץ, איך יש נקודת המשכה שעבודה ששייכת לביהמ"ק ולכהנים יוצאת לכל כלל ישראל.

עומק הדברים. שבמנורה שבביהמ"ק היו ז' קנים, ובחנוכה היא הדלקה של שמונה נרות. שענין השבעה הם שבעת ימי הבנין, והשמונה

בלבבי משכן אבנה

הוא נקודת הביטול של הבנין, בבחי' קדמה לעולם. וזהו גופא עומק ההארה ש'שלך גדול משלהם', שבחינת ההדלקה בחנוכה אינה בגדר שהישראל עושה המשכה להדלקת המנורה שבבית המקדש, שהרי אין כאן כהנים וכו', וביותר שגם בזמן שביהמ"ק אינו קיים כמו שאומר הרמב"ן, מדליקים נרות חנוכה, אלא זה גילוי עצמי שהדלקת המנורה היא בעצם למעלה מהתפיסה של ביהמ"ק בכלל.

ולכן דייקא נאמר מניחה בפתח ביתו מבחוץ, כלומר שזה לא שייך לבית, ולכך אין דינו להדליקו בתוך הבית. שעל דרך כלל תיבת הבית, הוא קאי על בית המקדש, כלשון חז"ל משחרב הבית, שהוא נאמר על ביהמ"ק, אבל כאן מניחה בפתח ביתו מחוץ לבית. והוא בחינת המקיף של הבית, נקודת הכתר שהוא אורו של משיח, גילוי האין. והוא שורש הגילוי שיכולים גם להדליק בחוץ, שהוא למעלה מנקודת בית המקדש, למעלה מה'בחכמה יבנה בית'.

בית ובחון, חכמה וכתר, אור וחושך.

זהו עומק הדברים שדברנו לעיל, שמצד זה לעומת זה של אור כנגד חושך, האור הוא בחי' חכמה דקדושה

נגד חכמת יון, והוא גילוי דייקא של הדלקת המנורה בבחי' בית, אור. ולכך מדליקו בפתח הבית, והרי שיש לו שייכות לבית. ועוד, שהרי בשעת הסכנה מניחו על שולחנו ודיו, וא"כ נגלה בזה דין הדלקה בבית, וכדלהלן. אבל מצד הגילוי של הזה לעומת זה של חושך דקדושה לעומת חשכת יון, ישת חושך סתרו, ולכן מדליקה בפתח ביתו מבחוץ. והוא שורש המחלוקת מתי להדליק הנרות, האם סמוך לשקיעת החמה, שעדיין יש הארה, או בצאת הכוכבים, שכבר יש חושך.

וכיון ששתי הבחינות קיימות ואמיתיות, לכן נפסקה הלכה הדר בעליה מניחה בחלון, ובזמן הסכנה מניחה על שלחנו ודיו. נמצא שגם בנר חנוכה בעצמו מתגלים שתי הבחינות. מחד מניחה על פתח ביתו מבחוץ. ונקודת הממוצע היא על חלון שהוא בפנים אבל מאיר בחוץ. והנקודה הפנימית היא שמניחה על שלחנו ודיו, שהיא הארה רק בפנים.

זהו כלל הגילוי של חנוכה. הפרטים רבים, אבל הקו הוא אחד. לראות את הגילוי של האור, נקודת החכמה, יש. ומאידך את נקודת הכתר, חושך דקדושה, אין. ובכל דבר ודבר מתגלית שתי הבחינות של האור והחושך.

בלבבי משכן אבנה

של ההבדלה. ביום הראשון היה הבדלה בין אור וחושך, ויבדל אלקים בין האור ובין החושך. וכאשר מחזירים את הבריאה ללמעלה מהבדלת האור והחושך, אל בחי' האור והחושך המשמשים בערבוביא, אזי מחזירים את הנבראים לשרשם, ודבקים בקדמה לעולם, ואזי מתגלה שאין עוד מלבדו.

קרב יום אשר הוא לא יום ולא לילה, היינו שהאור וחושך משמשים בערבוביא, והוא גילוי של התכללות חכמת יון בחכמת ישראל, התכללות חכמת היש בחכמת האין, שהוא עד אשר תתגלה האחדות הפשוטה של האור והחושך, שזה בחינת אור חנוכה שהוא משתשקע החמה, שאור וחושך משמשים בערבוביא. ויש ביטול גמור

כב. שמעתי ממורי כי א' הוא סוד אלופו של עולם טמיר וגניז בגוי', ואות ב' הוא ב' אלפין, וכן ג' הוא ג' אלפין, עד אות ת' ד' מאות אלפין. א"כ שורש אותיות התורה שקרוב יותר אל החיות הרוחני אור אין סוף הוא אות א', ואח"כ יורד והולך ומתלבש זה בזה, ונתרחק מן החיות, עד אות ת' שהוא מלכות שבמלכות, ששם מתלבש בתוך מחשבות רעות וזרות. וצדיקיא שלוחי דמטרוניתא אינון לקשר א"ע אל האותיות ולהעלותן במחשבה עד מחשבה עליונה, ואז מעלה מתהום עד רום רקיעא את נצוצי השכינה שהיו בלבושים הנ"ל, שנקרא זה לימוד לשמה, לכך זוכה לדברים הרבה, שיש כמה מדריגות בכל אות, והוא מזכה להעלותן וזוכה עמהם ודפח"ח: [תולדות יעקב יוסף פ' ויצא].

בלבבי משכן אבנה

וכו', זו השתלשלות גמורה, כי כשיש את הב' כבר אין א', יש כבר ב', ובבעש"ט מבואר כאן שאפי' מצד ההשתלשלות, לא נעשית הא' לב' ממש, אלא נעשית שתי אלפין. בעומק שב' היא ב' אלפין, כלומר, מצד ההשתלשלות אין כאן השתלשלות מהא' לב', שיש ביטול של הא', אלא הב' גופא היא שתי אלפין והג' היא ג' אלפין. הוא יסוד נורא וגדול, שבלי היסוד הזה תופסים שהב' היא ב' גמורה, נמצא כשיש השתלשלות יש התנתקות מהא', כי היא רק מקור החיות, אבל מצד ההבנה שהב' היא ב' אלפין, יש כאן יסוד גדול שבכל דבר למעשה הא' נמצאת. זה מצד ההשתלשלות שיש בזה שתי בחי', או שמהא' נעשית ב', או שנעשית שתי א'.

ומצד הבחי' של התלבשות, ג"כ אותו דבר, עד כמה שיש התלבשות לפי היחס של ההשתלשלות הראשונה, הוא

שתי הבחנות בענין ההשתלשלות

מבואר כאן שכל האותיות הם בחי' של התלבשות. שהאות ב' היא שתי אלפין, והג' ג' אלפין וכו'. יש כאן כמה נקודות שצריך לבררם באמת כידוע שמבואר בספרי חסידות שיש בחי' של השתלשלות התלבשות והשראה. עיקר תורת הרמ"ק היא תורת ההשתלשלות, ותורת האריז"ל הוא תורת ההתלבשות, ותורת הבעש"ט היא נקודת ההשראה. בירור הדברים לענייננו שאנו עסוקים בענין האותיות: יש מה שהאות ב' משתלשלת מהאות א' זו בחי' של השתלשלות, ויש בחי' שהב' מלבישה את הא', והיא בחי' של התלבשות. ויש נקודת השראה מה שהא' מאירה בב', והיא נקודת האלופו של עולם, שהיא נקודת ההשראה שמוזכרת כאן בבעש"ט, שזוהי הבחי' העליונה.

בעומק הדברים: בעצם מצד ההשתלשלות שמהא' נעשה ב' ומב' ג'

בלבבי משכן אבנה

להיות תואם לאור, ועד כמה שההשראה היא השראה של אלופו של עולם, איך יתכן בב' וג' השראה, ודווקא אחר שמוכן שהב' היא ב' אלפין, א"כ נמצא שהכלי הוא גם א', ולכן יש נקודת של השראה שמאירים זה בזה.

שהדבר המתלבש נעשה לבוש אל הדבר שממנו השתלשל, עד כמה שהלבוש הוא ב' כפשוטו, בעצם החיות של הלבוש והחיות של המלובש רחוקים זה מזה. אבל עד כמה שהלבוש הוא שתי אלפין, נמצא שהמולבש והלבוש שוים זה לזה.

והנה הלשון של התולדות בדברי הבעש"ט היא בלשון של התלבושות, היא אותה בחינה שהעבודה היא להעלות את הת' מתהום רבא עד רום רקיעא ע"י המחשבות וכו' ממלכות שבמלכות וכו'. מצד התפיסה של התלבושות היינו שהלבוש מתבטל להמולבש. אך מצד נקודת ההשראה יש כאן יסוד, שבכל דבר ודבר נמצא אלופו של עולם. נמצא שגם באות ת' המדרגה האחרונה, גם שם יש את האלופו של עולם, והוא יוצר נקודה של א' שממנה נקודת ההשראה. נמצא שיש כאן חידוש לאותה תפיסה שההשראה היא לא רק בהתדבקות בשורש, אלא שבעצם גם בנקודה האחרונה יש אותה נקודת השראה כמו בראשית. שבכל אות למעשה מאירה הבחי' של א', אלא שסוף סוף כאן הוא ב' אלפין, וכאן 400 אלפין, יש עדיין מסך המבדיל מפאת ההרגש של ההשראה, אבל ההשראה בעצם קיימת.

מה שאמרנו לעיל שתי הבחנות, כל זה הוא מצד היחס של ההשתלשלות ששם אין שום הכרח לומר שזה שתי אלפין או ג', ואפשר לומר שני הצדדים הנ"ל. אבל מצד ההתלבושות כבר יותר קרוב לומר שהלבוש צריך להיות תואם למולבש, כי אם הב' היא ב', איך היא מלבישה את הא'. כלומר לולי היסוד של הבעש"ט שהב' היא שתי אלפין, אלא שהב' היא ב' א"כ איך יתכן שהב' תלביש את הא' הרי זו א' וזו ב'. אך לפי דברי הבעש"ט מובן היטב שהשתי אלפין מלבישים להאלף האחת. ולכן היא יכולה להלביש את הא' נמצא שמצד ההשתלשלות, היסוד הוא פחות מוכרח, ומצד ההתלבושות הוא מוכרח יותר, ומצד נקודת ההשראה הדברים הם כפתור ופרח שהרי נקודת ההשראה היא ענין אלופו של עולם, נקודת השראה, שהאור צריך כלי להשראה, אזי פשוט שהכלי צריך

בלבבי משכן אבנה

בספרים שת' זה ת' ולא אלפין לפני הבעש"ט, ברור הדבר שגם זו בחי' אמיתית, עצם כך שיש כאן ת' אלפין זה גופא יוצר את ההכרה שזה לא נראה כאלפין, כי בעצם יש רק אלף אחת, ואם יש ריבוי אלפין, מסתכלים ע"ז כמו ת'.

אין השגה במהות יש רק השגה במנין.

עומק הדברים, בכל דבר יש את המהות ויש את המנין, כשבאים למנות דבר אפשר לאבד את ההסתכלות על מהות הדבר, ולפנות למנין הדבר, נמצא שת' בעצם היא רק מנין ולא אות. זהו סוד הבעש"ט, שת' היא רק מנין של ארבע מאות אלפין, אין אות שנקראת ת', היא רק ההדבקות בנקודת המנין, בלי להסתכל במהות, כי המהות היא אלפין בלבד, ות' היא מנין ולא מהות של אות שנקראת ת'.

וזהו עומק כל תורת הקבלה שיש בה הרבה בחי' של מנין, שבעצם יותר ממנין אין כלום, כי המהות היא רק אלפין וכל הבחינות הן רק בחינות של מנין.

דברים הללו עמוקים מאד, כי לפי התפיסה הזאת בעצם אין לך דבר בבריאה שהוא לא בחי' של מופלא, בחי' של נעלם, ולפ"ז סוד הספירות

אין השראה בלי ע"ג אור, אלא הכל זה השראה.

כל הנ"ל הוא מצד הבחי' של השתלשלות והתלבשות והשראה. בעומק יותר, שהוא פנימיות אור הבעש"ט, נקודת השראה יכולה להיות ברצוא ויכול להיות בשוב, כמה שהענין הוא רק ברצוא, נמצא שיש את הכלי של הב', אלא שיש עליו נקודה של השראה של א'. וכן הלאה, אבל מצד ההבנה הפנימית שהב' היא שתי אלפין, וג' שלשה אלפין, כאן יש עומק גדול מאד, שמחד אנו אומרים שהא' היא לשון אלופו של עולם, מלשון במופלא ממך אל תדרוש, והב' היא ב'ראשית בחכמה, אבל עד כמה שהב' היא ב' אלפין, א"כ גם הב' הוא בחי' במופלא ממך על תדרוש, וכן הת'. נמצא שכל השתלשלות הבריאה היא הרי ע"י האותיות, ואם כל האותיות הם מופלאות, א"כ כל הבריאה מופלאה. זהו העומק שמסתתר בתוך דברי התולדות, שבעומק נקודת השראה, זו לא השראה ע"ג, שתופסים בפשטות שנקודת הכתר יש לה השראה ע"ג החכמה, כאן כתוב שאם הת' עצמה היא רק אלפין, א"כ הכל זה נקודת השראה.

וא"כ מדוע כאן זה מאתיים וכאן ד' מאות אלפין וכדו'? בעצם מה שכתוב

בלבבי משכן אבנה

לנקודת המנין אין לנו שום השגה. כל מציאות הברואים היא דבר הנמנה.

התפיסה של ה'כמה' זה סוד הבריאה, המנין וה'כמה' זהו סוד הבריאה. אבל בעצם הכל סתום כבקדמיתא כי עצם המהות לא נודעת. ולפי"ז כל החכמה היא לא חכמה רק של מנין כמ"ש.

נקודת המנין היא נקודת הטעיה שמטעה את הנבראים, כי עד כמה שהמהות עצמה לא נודעת, וכל מה שנודע זה רק המנין, נמצא שנקודת ההשגה היא זאת שמטעה לתת הרחבה להשגה. כי האדם הרי תופס כאילו שיש לו השגה, מה הנקודה שמטעה אותו לחשוב שמשגיג? המנין! ההרחבה של ההשגה היא ההטעיה של המנין, כלומר אותו כח של השגה נותן מקום של התרחבות להבין שיש השגה יותר מזה. כי השורש נעוץ בכל ההשגה שאפשר להשיג.

בעצם ידוע במקובלים שהענין של המנין הוא דבר שאין לו סוף, אפשר להמשיך לספור לעולם ועד בלי הפסק, עומק הדברים שהמנין שולל את עצמו, כפי שבורר שכל השגה היא רק במנין ולא מעבר לזה, והמנין עצמו מראה שא"א לגמור אותו נמצא שיש כאן

הוא סוד של מספר, ויותר מנקודת המספר אין לנו השגה. כי הרי עד כמה שכל שורש הבריאה הוא אותיות, וכל האותיות הם אלפין, א"כ במהות אין שום השגה, אלא כל השגה היא מה שאומרים שהב' היא שתי אלפין, יש לנו השגה במנין, כי אם לא היתה השגה במנין לא היו יכולים לומר שיש ב' ות', כל הנידון של האותיות הוא נידון של המספר, וז"ס הספירות לשון מספר.

זהו עומק דברי הבעש"ט שכל מה שיש לנו הוא סוד של מנין, והמהות לא נודעת, לעולם היא מופלאת, תמיד היא אלפין, כל הנידון הוא כמה אלפין יש כאן.

מובא בתולדות בשם הבעש"ט במ"א, שכל השגה היא במלכות ומעבר לזה אין לנו שום השגה. ובלשון המקובלים שהבריאה במל' דא"ס, ובתולדות מבואר שכל מה שמשגיגים הוא רק במלכו' של אותו עולם ולא רק במל' דא"ס, ובעומק היינו הך, כי אין לנו יותר ממנין, כי כל השגה שיש היא רק במלכות. בעצם שורש המנין הוא מ"נ בגי' מלך, לפי עומק ההבנה הנ"ל בדברי הבעש"ט בעצם אין לנו שום השגה רק במלכות, במנין, מעבר

בלבבי משכן אבנה

שלילה מיניה וביה של ההשגה של הבריאה.

וכן בענין מילוי האותיות, שלעולם יש מילוי דמילוי, ומילוי דמילוי דמילוי וכו' עד אין סוף. נמצא שהמילוי עצמו שולל את עצמו מיניה וביה, שאין לו סוף, כל ענין התיבה הוא ענין של מנין ועומקה גם לא נודע, בעומק יש כאן שלילה מיניה וביה של השגה בתוך המנין.

כלומר, כיון שבורר שכל מה שנודע לנו הוא רק מצד המנין כי המהות היא רק אלפין, והמנין עצמו מגלה שהוא בלתי מוגבל בלתי נתפס, הרי שהמנין עצמו מיניה וביה מעיד שבאמת הכל א"ס.

בעצם המספר אחד, עד כמה שאין שנים א"א לומר שהוא מנין, הוא אחד לעצמו הוא יחיד ולא דבר הנמנה, נמצא ששורש המספר שתופס את המספר כמציאות הוא רק עד כמה שיש שנים ואילך, התורה מתחילה באות ב' ולא בא' כי הב' היא שנים.

ולענינו הסתכל באורייתא וברא עלמא, אם כל העולם הוא ענין של מנין, הסתכלות בתורה מעידה ששורש כל הבריאה הוא אותה מציאות שנקראת מנין, בחי' שני, שהרי מתחילה בב', בחי' ב' זהו כל המהלך

של הנבראים, אותה תפיסה שיש אות ב', כי אם אין ב' גם הא' לא נמנית. ורק כשיש ב' הא' היא מנין ביחס לב', ממילא ההסתכל באורייתא, בב', הוא אותו שורש שיש מקום לנבראים, מכאן נשרש שיש תפיסה שיש מציאות של נברא, וזה ההסתכל באורייתא וזהו הברא עלמא מהלך שיש מושג שנקרא מספר. כמ"ש בס"י סיפור ספר וסופר. כל הבריאה היא בסוד הספר והמספר.

כתיב 'ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ללמדה את בני וכו' כי לא תשכח מפי זרעו' ומחלו' בחז"ל אם עתידה תורה שתשתכח מישראל, ורשב"י אומר כי לא תשכח מפי זרעו, וזה נאמר על השירה זאת. כלומר, יש שתי בחי' בתורה יש בחי' שנקראת ספר, ויש מה שהתורה נקראת שירה, שיר כנודע בב"מ כשיר כשירה, בחי' של הספר היא בחי' של המספר נקודת ההתחלקות, ובחי' של השירה היא אותה נקודה שאנו מציירים אותו כאפס, נקודת אי המושג, עיגול שאין בו מנין, הוא לא מתחלק.

ועתה כתבו לכם את השירה הזאת, עתידה תורה שתשתכח כלומר הבחי' של ספר שבתורה באמת תשתכח מישראל, אבל הבחי' של שירה ע"ז אמר רשב"י שלא תשכח, עומק הדברים הסתכל באורייתא וברא עלמא, הבחי'

בלבבי משכן אבנה

של הסתכל באורייתא היא בחי' של הספר שיש כביכול מנין, אבל ההסתכל באורייתא בבחי' של השירה הזאת, כלומר שכל בריאה היא בריאה של שלילה של השגה, ע"ז נאמר שלא תשכח מפי זרעו, בשני פנים שלא תשכח כפשוטו. וגם הכי לא' זה גופא מה שלא ישכח, הנקודה של ה'לא' לא ישכח, מצד ה'לא' אין נקודה של מספר.

עומק הדברים: שנקודת השראה זה לא על גבי, כשאנו תופסים את נקודת ההשראה כפשוטו, יש השראת אור על גבי הכלי, וצריך כלי שע"ג ישרה. זו התפיסה הפשוטה שהוא שורש על גבי דבר אחר, ולכן באמת נקראת נקודת השראה. בעומק זה לא רק השראה, עד כמה שיש השתלשלות והתלבשות, על גביהם שייך להוסיף את נקודת ההשראה, כי זו מציאות של השראה ע"ג ההשתלשלות וההתלבשות. אבל בעומק יותר, אין על גבי מה לשרות, כיון שהכל זה אלפין, אין על גבי מה לשרות, הנקודה היחידה שיש לנו על גבה לשרות היא ע"ג המנין, אבל כשהמנין נשלל מיניה ביה, אז דייקא יש את המהלך שהכל זה לא ענין של השראה, אלא הוא גילוי אלקות בעצם.

כשמבינים את הדברים, שכל נקודת ההשגה היא במנין בלבד, חייב להיות

שיהא לזה ביטוי בגדרי הדין שיבטא את הנקודה הזאת, כמו כל דבר שיש לו הארה בתוך הגבול וההשגה. כדוגמא, ידועים דברי הגמ' בשבת ההולך במדבר ושוכח איזה יום שבת, סופר וכו' וברור הדבר שאף שיתכן שהיום לא שבת, נמצא שנוהג ביום חול כשבת, הוא מצד ההארה של יום שכולו שבת ומנוחה, שמצד תפיסה זאת אפשר לתפוס גם את ימות החול כשבת. לולי זה היתכן דין של שבת בחול. עומק הדברים איך יש פריצה של שבת בחול, עצם זה שהוא התבלבל הוא יכול לפרוץ את מציאות הגבול, כי כל מציאות הגבול היא מנין, כל ביטול של מנין יש בו פריצה של הגבול, אלא שיש פריצה של גבול חלקי ויש ביטול המנין בעצם והוא גילוי של אין עוד מלבדו.

כל דבר שבמנין אינו בטל, כי הוא עצמי ולא יכול להתבטל. אבל דבר שאין לו מנין, הוא יכול להתבטל, כי מציאות הדבר היא המנין, וממילא כל מה שאין לא מנין, בא לביטול מיניה וביה.

סוד המנין והמנפה

הדין הוא שלא למנות את בני ישראל כמ"ש בפ' כי תשא וידוע המעשה שהיה בדוד וכו', בעומק

בלבבי משכן אבנה

אבל מאידך אנו רואים שעצם שורש נשמות ישראל שהם שורש כל התורה, בהם דייקא נאסר המנין. ומבואר בדברינו כ"פ בארוכה, שמצד רצונו ית' בגבול נצטוינו בכל גדרי המנין שבו כל ההשגה. אבל מאידך מצד הנקודה המתהפכת של הבלתי בעל גבול, של הגילוי שאין עוד מלבדו, כשמגיע לשורש הדבר, יש ביטול המנין, העדר השגה בדבר. ולכן יש עבודה לכלול את הדבר, מצד אחד למנות את הדבר. ומצד שני לבא להעדר המנין, ולביטולו בא"ס.

סוד שנת החמישים

יש צד בגמ' בנדריים ששנת החמישים נמנית לכאן ולכאן, היינו לשני מניני יובל. עומק הדבר: שנקודת החמישים היא נקודה שלא נמנית, ומצד שאנו עכשיו בתפיסת המנין, אנו מנסים כביכול למנות את הנקודה שלא נמנית, וזוהי נקודה שמונעת את הגילוי של שער הני'.

סוד גילוי הקץ

בעצם מבואר הרבה בספה"ק שבקשו לגלות זמן גילוי הקץ. בעומק הדברים כידוע שכל הקיצים כולם עברו ועינינו רואות שעדיין משיח בן דוד לא בא. מצד העומק הפנימי של הדברים, בעצם למנות את הדבר ולתת לזה

המציאות של למנות היא בעצם למנוע ממנו את ההתכללות בא"ס. כי קביעת הדבר כמנין היא בעצם העמדת מסך המבדיל מלכלול את הדבר בתפיסה של אין עוד מלבדו. ממילא זה שולל את המציאות של הקיום שלו, וזהו הסוד של מגיפה ע"י המנין. כי הרי כל דבר חייב להגיע לבטול של יש מאין, אם אין לנו מנין, הדבר יכול לבא לביטול מצד התפיסה של העדר השגה, כיון שכל ההשגה היא במנין, וכשאינ מנין אפשר להכלל. אבל כשבא הדבר למנין, אזי ח"ו בא הדבר לידי ביטול ע"י בחי' מגיפה ח"ו. שמבטל את הדבר וכולל אותו באין במוחשיות הפשוטה.

אבל עומק איסור המנין, כי עצם מה שהדבר נמנה הוא הקביעות כמציאות של נברא, שלא נותן לו להתבטל.

וכן בכל דבר, מחד יש גדרי מנין, שישראל מונין ללבנה, ואומות לחמה וכו' כל מה שיש לנו תפיסה במהלך גדרי המנין, כששה ימים ושבת, וכענין המועדים וכו', הכל זה בתפיסת המנין. כמ"ש החודש הזה לכם ראשון לחדשי השנה, כל דבר למעשה אנו תופסים כמנין. יש דין של מנין השעות, ויש מצות של ממני יומא וממני שבוע בספירת העומר. הרי שהמהלך מחד הוא מהלך של ההתלבשות של התורה במהלך של מנין.

בלבבי משכן אבנה

לבטל את הזמן ע"י זירווי הדבר, ובדרך כלל מהות עוה"ז היא שחיקה מינייה וביה, הרצון להשיג את הדבר יחד עם התחככות במציאות הזמן, זהו גופא שמכלה את מציאות הזמן.

כמו כל נשמה שיש לה גוף ויש התחככות ביניהם. מצד המבט הפנימי אין זמן, וממילא הכל זמין, ומצד נקודת הזמן צריך להמתין. נמצא שיש התנגדות בין נקודת הזמן ללמעלה מהזמן. ההתחככות התמידית של הרצון התמידי עם הלבוש של הזמן. ההתחככות זה בזה, זו גופא הנקודה שמזככת את הזמן.

משיח בא בהסח הדעת

כשיתיאשו ח"ו מהגאולה, דייקא אז יבא משיח. כי זו גופא אותה נקודה שנגמרה ההתחככות עם אחכה לו, עד כמה שיש אחכה לו, יש נקודה שרוצים אותו מיד, ויש התחככות של זמן, איפה מגיעה בעומק הנקודה שאין התחככות עם הזמן? היא נקודת ביטול הזמן, ואז ממילא מינייה וביה יש את הגאולה.

סוף דבר: בעומק ענין הגאולה האחרונה יש מהלך של אחכה לו והוא מתמשך, ויש להבין היא גופא למה יש את ענין אחכה לו, שמחכים והוא לא מגיע? כי כל העבודה היא ביטול של הזמן, לא רק כפשוטו שמשח מתעכב

נקודה של מנין חדשים ושנים וימים, דבר הנמנה הוא סתירה מינייה וביה לגילוי הקץ. כמ"ש והדברים סתומים וחתומים, זה סתום וחתום מינייה וביה. כי סוד הקץ היא אותה נקודה שאין מנין של נבראים, עד כמה שהדבר נמנה, הוא בעצם לא הקץ. הקץ הוא לא נקודה אחרונה של הזמן, הקץ של מציאות המנין זה גופא הקץ.

גם ב' אלפי שנין מונין עוד אלף ועוד אלף. מונין בצורת אלפין כנודע שאלף בסוד הא'. אבל תופסים את האלף בצורה של מנין, שיש אלף ראשון ושני וכו', עד שגם הלעתידי נתפס בבחי' של מנין, אלף השמיני והעשירי. אבל באמת הוא רק מצד התפיסה של יש וחיוב, אבל בעומק כל אלף הוא גילוי של שלילה של מנין, ולא גילוי של חיוב של מנין. אלא שמצד שית אלפי שנין תופסים מנין של יש, אבל מצד האלפים של אחר שית אלפי שנין הוא גילוי של שלילת המנין ובו יש גם נקודה של הדרגה.

בעומק רואים, שכאשר אדם רוצה דבר מה והזמן מתמשך, הנפש קצה. שורש הדבר שמצד למעלה מנקודת הזמן אין לנפש מחיצה מהדבר, אלא שמצד נקודת הזמן יש כאן מחיצה והנפש קצה. איך נעשה המסך המבדיל הזה של נקודת הזמן, הרי האדם רוצה

בלבבי משכן אבנה

וכשהמועדים בטלים, אזי אין מהלך של זמן, ודייקא אז יש גילוי של גאולה.

כמ"ש בפ' ויצא בחלומו של יעקב אבינו, ששקעה חמה שלא בעונתה, ובאותו החלום נתגלו לו כל הגלויות והגאולה. זה לא מקרה שישן בזמן שבעצם אינו זמן שינה, אלא הוא גילוי עצמי שסוף הגלויות הוא לא במהלך של הזמן, היא אותה נקודה שלא נמנית, ואין בה זמן. היא הנקודה שלא נתפסת. שזה הוא סוד הגאולה, סוד האין הלא מושג, כי כל השגה היא במנין, שאחת מצורות המנין היא הזמן, ולכן חייב להיות ביטול הזמן.

סוף דבר, סוד הבריאה, הוא סוד ההשגה והמנין, וביטול המנין הוא סוד הדביקות וההתכללות באין עוד מלבדו. וזהו עומק נורא נוראות כשמבינים שכל השגה היא רק במנין, וסוד ביטול המנין היא הדביקות בו ית', והגילוי העצמי שאין עוד מלבדו.

מחמת שיש עוונות וכו' [ודאי שזה גם נכון, אבל בעומק..] זה שהוא מתעכב ומחכים לו, זה כל סוד הגאולה. הביטול של הזמן וההתכללות, זה גופא מביא את המשיח, ומבטל את הזמן מיניה וביה. כי הרצון התמידי ומנגד ההמשך של הזמן, זהו גופא הביטול של הזמן. נמצא שמה שמחכים והוא עוד פעם לא מגיע. זהו גופא סוד הגאולה וביטול נקודת הזמן. רוצים את הזמן והזמן לא נמצא, זהו גופא מה שמקבל את ההבחנה שאין זמן, מצד הזמן, משיח לא יכול לבא, כי כל המהות שלו היא שאין זמן.

אי' מקדש ישראל והזמנים, שישראל מקדשים את הזמנים. זהו מצד התפיסה של השתא, שיש מהלך של זמן, שנותנים קיום לשית אלפי שנים, אבל מצד גילוי של משיח שפה אחת וביטול הזמן. כמ"ש כל המועדים בטלים, כל מהלך המועדים הוא זמן,

כג. ויאמר אלקים יהי אור ויהי אור. בשם האלקי הרב בעל שם, הוא אמר ויהי, אמר לשון לבוש, כמו בצע אמרתו, ואמרו ז"ל כל מקום שנאמר ויהי הוא צער, ור"ל האין סוף רצה להלביש את עצמו, וכדי שיקבלו טובו ובהירותו היה צריך ויהי שהוא צמצום, כידוע ליודעי חן. (כתבי קודש כד:)

בלבבי משכן אבנה

הוא המבנה של ההתחדשות, הצמצום. צורת הלבוש, צורת הצמצום הוא בצורת אור של תרי"ג.

כתיב, יהי אור ויהי אור, התורה נקראת אור, והיא ראשית ההלבשה, כי המאמר הראשון הרי לא נאמר בו אמירה, אלא הוא מאמר סתום. נמצא שתחילת האמירה, הוא במאמר ויהי אור שהוא בפשטות ראשית ההלבשה, וכתוב בו ויהי אור, תרי"ג אורות. כלומר האור הוא בצורה של תרי"ג, וזה גופא הבחי' של הלבושים של אמר - אש רוח מים בגי' תרי"ג כנ"ל. והוא בחי' כי הוא אמר ויהי, אין ויהי אלא לשון צער, והוא שורש הצמצום. המציאות של אש רוח מים, מציאותם היא בצורה של תרי"ג, והוא בחי' ויהי.

והנה יש להבין שלכאוי יש שני נקודות סותרות בתיבת 'ויהי, שמחד אנו אומרים שאין ויהי אלא לשון צער, ומאידך ויהי בגי' א"ל, בחי' חסד אל כל היום, לשון חסדים. וגם בתיבת אל מצינו מאידך אל לשון גבורה, כמ"ש יש לאל ידי וכו' לשון כח. הרי שמחד

ראשית ההלבשה הוא באמ"ר

הנה ידוע שתיבת אמ"ר ר"ת של ג' יסודות אש רוח מים, ואף שיש ד' יסודות ארמ"ע, העפר הוא הכלי המקבל ולא נקודה עצמית, כנגד המלכות דלית לה מגרמה כלום, רק ההוצאה מכח אל הפועל, אבל עיקר היסודות הם ג' קוים אמ"ר. ולהבין מדוע הלבוש נקרא אמר, כי התלבשות האור ביסודות הבריאה, הם בגי' היסודות האלו, ולכן הלבוש נקרא אמר, כי הלבוש הוא הבחי' של הג' יסודות אש רוח מים. אף שפשוט שלא מדובר מיסודות העשיה, אלא שורש השרשים של האמ"ר.

ג' יסודות אש רוח מים, הגי' של שלשתם עם האותיות, הוא תרי"ג. כידוע שהתורה בצורת אדם, והבריאה בצורת אדם, תרי"ג אברים תרי"ג מצוות. נמצא שמציאות הלבוש הוא בצורה של תרי"ג. כלומר יש נקודה של התגלות מהבלתי בעל גבול להגבול, בסוד הלבוש, בהתראות של גבול, בצורה של תרי"ג, וזהו הצורה של הצמצום. האמ"ר שהוא ג' היסודות,

בלבבי משכן אבנה

הוא לשון של גבורה וכח, ומאידך הוא שם שבחסד, שם חסד אל.

האוזן בלשון בני אדם] זהו מה שנותן את המקום לאפשרות שיש חסדים.

שני בחי' בחסד א-ל, מילוי החסרון, ושלילת החסרון.

חסד יש לו שני אפשרויות. א. יש חסד שכאשר יש כאן כלי, וצורת הכלי הוא אש רוח מים, תרי"ג כנ"ל. צריך למלאות את התרי"ג, למלאות את האמ"ר, ועי"ז יושפע שפע רב. ב. חסד של בצע אמרתו, הוא הביטול של האמר, של הלבוש, ביטול האפשרות לעשות חסד, והוא גופא חסד.

כתיב ויקם קין על הבל אחיו ויהרגהו, כנודע שקין שורש הדינים והבל שורש החסדים, מצד התפיסה הפשוטה של החסד, המהלך של המילוי הוא הנתינה, החסד הוא לתת מילוי לחסר, קודם הנתינה לא היה לו והוא נותן, זה הבחי' מצד התפיסה הפשוטה של החסד.

אבל כאשר החסד נכלל במקורו ששרשו הוא הצמצום כנ"ל, הרי עומק החסד בשרשו הוא ביטול הנקודה של האפשריות לעשות חסד, ובעומק אין לך חסד גדול מזה כשאין צורך לתת כלל. כלומר, יש מילוי של חסר, ויש את גילוי הדבר כחוסר צורך לקבל, ובעומק הוא החסד השלם שיש. [ברור

עומק הדברים: כפי שמבואר, מצד הגבורה הוא בחי' ויהי לשון צער, שורש הצמצום. אולם בעומק יותר, החסד הוא שורש הצמצום! אף שכפשוטו שורש הצמצום בדין ולא בחסד, אבל בעצם העצמיות של גמילות חסדים, ג' ד' גמול דלים, כמ"ש בגמ' שבת, עצם המציאות שצריך לתת למישהו, בהכרח שיש נקודת גבורה. העמדת הדבר כנתינה כלומר שנחסר לו הדבר, אילו לא נחסר לו הדבר אי"צ לתת לו, נמצא שעצם הדבר שרוצים לתת, חסד, בהכרח שהמקבל נחסר, וא"כ מבואר היטב ששורש הצורך לחסדים הוא בעצם הצמצום.

ולכן מחד שם אל הוא שם החסדים, אבל מאידך שם אל הוא לשון גבורה וצמצום, בחי' ויהי, כי בהכרח כשיש מקום לחסדים, שרשו מהצמצום והגבורה.

שורש הדבר. חסד בגי' ע"ב כנודע, לשון עביות ועיבוי. העיבוי הוא שורש הצמצום כידוע, והיא אותה הנקודה שמולידה את אפשריות החסד, האורות המתעבים [כלשון הספה"ק במשל הענינים, זהו הביטוי כשמסברים את

בלבבי משכן אבנה

עומקו שאין מ"ן, אין העלאת התחתונים, אין מקום לפעולה. והעומק הוא שאין חסר, כי כשיש חסר יש עבודת התחתונים למלאות החסר, אבל כמה שבעומק אל קין ואל מנחתו לא שעה, כלומר שאין צורך לפעולת התחתונים, כי אין חסר, [ובעומק יותר, לא רק שאין חסר, אלא שאין גילוי של תחתונים ועליונים, אלא הכל אחדותו הפשוט ית', כמ"ש בספה"ק]. והוא השורש של הפנימיות למה אל קין ואל מנחתו לא שעה.

ומצד בחי' זו עצם המציאות תובעת את הביטול של הבל, שהוא גילוי החסדים. כי עד כמה שיש חסד היינו שישראל נותנים כח לפמליא של מעלה, לתקן עולם במלכות שדי, אבל מצד המהלך הפנימי של לא שעה, כלומר, שאין נקודת השלמה אלא אין חסר כלל, וממילא יש ביטול עצמי להמציאות של הבל. והוא אותו יחס שאין מקום לחסדים כלל, זהו העומק של הריגת קין את הבל. [ואולי גם הסוד שלעתיד הלכה כב"ש].

אבל ברור הדבר שרצונו ית' שיהיה בריאה, ויהיה מציאות של חסר ומציאות של נתינה וקבלה, כי זה פועל ידיו של הבורא ית', נמצא שהמהלך של הקין בלא שעה והריגת הבל הוא אותו מהלך של אין תנועה ואין

שלמעלה מהצמצום אין לא חסר ולא מילוי ולא חיסור החסר, אלא שלאחר שיש חסר, יש שני אפשרויות של חס"ד כנ"ל, מילוי החסר ושליטת החסר.]

והחילוק פשוט, שכשיש נתינה ומילוי החסרון, זהו חסד דיש. אבל כשהחסד מבטל לגמרי את צורת הלתת והלקבל, החסר מיניה וביה מתבטל, היא חסד של פעולה של שליטה, ולא פעולה של מילוי וחיוב.

סוד הריגת קין את הבל, שורש ביטול החסר וכלליות החסד במקורו.

ויהי בהיותם בשדה ויקם קין על הבל ויהרגהו. וזאת נגרם מפני "ואל קין ואל מנחתו לא שעה". בוודאי שבפשוטו של מקרא, לא שעה היינו מצד חסרון שהביא מהלא המובחר, בוודאי שזה אמת. אלא שמצד עולם פנימי יותר מהלך הפסוקים הוא: הסיבה ש'אל קין לא שעה', הוא הגילוי שכביכול אין צורך בעבודה של חסד, נתינה. כי בסוד תנו עוז לאלקים כביכול יש חסר שצריך למלאותה, [בוודאי שלא לעצמיותו ית', אלא לבחי' הספירות שיש בהם בחי' רוחב ומילוי, ועבודת התחתונים לעורר השפע של מים עליונים ותחתונים וכו' כידוע] אבל מצד הגילוי שאל קין לא שעה,

בלבבי משכן אבנה

נבראים. ובכדי לגלות את עלמא דפירודא [בערכין] אמר לו השי"ת נע ונד, שהוא אותו מהלך שיש תנועה ויש נבראים, ושני הבחי' הם אמת. מצד הפעולה של קין, ויקם על הבל ויהרגו, הוא הגילוי העצמי שאין תנועה וחסר כלל, ואין חסד. אבל מצד הבחינה שיש נבראים, הוא המהלך של נע ונד תהיה בארץ.

עמקן של דברים, מתגלה כאן סוד ההתכללות של קודם הצמצום ואחר הצמצום, המהלך של יש צמצום והמהלך של אין צמצום, [כי מצד קודם הצמצום זהו בחינה של אין צמצום כלל, ולא שהוא קודם זמן הצמצום, והבין]. בצע אמרתו, זהו גילוי שהקב"ה כביכול כולל את הכלי באור. שהרי הפסוק בצע אמרתו כתוב באיכה, שהוא בחי' ביטול ביהמ"ק וגילוי אורו של משיח.

מצד ויאמר אלקים יהי אור, זהו מהלך שהשי"ת משפיע באמ"ר, נותן להם שורש של קיום, חסד של נתינה, חסד של יש, חסד של העמדת העולמות והנבראים, ומאידך בפסוק בצע אמרתו נגלה מהלך של אין דחסד, ולא יש דחסד, חסד דשלילה ולא דחיוב.

אין ויהי לשון צער, אבל כאן בפסוק בבראשית לא כתוב רק ויהי, אלא

תחילה כתיב יהי אור ואח"כ ויהי אור. בפסוק 'הוא אמר ויהי' כתוב בו רק לשון ויהי לשון צער, אבל יהי אור כתוב יהי ולא רק ויהי, היא אותה הבחנה שבחסד לא נתגלה נקודת הצער והצמצום. כלומר, הרי מבואר ששורש החסדים הוא בצמצום, כי אילו אין חסר אין מקום לחסד. וכאשר החסד בא למלאות את החסר, הרי שלהדיא יש כאן התיחסות לנקודת הצמצום ורצון למלאו, יש צמצום ועבודתינו למלאות את החסר, ולכך אין כאן התחברות לשורש הצמצום, אלא למילוי הצמצום. משא"כ מצד הבצע אמרתו יש מהלך לבטל את הצמצום, והחסד הוא עצם ביטול הצמצום. כלומר, חסד להתקשר לשורש הצמצומים ולבטלם, זהו יהי אור ולא ויהי. בבחי' בצע אמרתו הוא בחי' חסד דביטול, לבטל את הצמצום והאמ"ר, כלומר לכוללם בשרשם. נמצא שהחסד נוגע בנקודת הצמצום ומבטלו, כלומר כללו בשרשו. משא"כ מצד מעשה בראשית שהוא סוד ההשתלשלות והלבושים וקיום העולמות, הוא נקודת של קיום הלבושים, נתינה, ולא ביטול הלבושים.

מצד ההסתכל באורייתא וברא עלמא שהוא שורש הצמצום, אש מים רוח בגי' תרי"ג, והוא גופא מהות ההסתכל באורייתא, שעצם ההסתכלות

בלבבי משכן אבנה

האדם תופס את הפשט כגוף, כעצם. [ואי' בזהר שאסור לתפוס מעשי התורה כפשוטו] שזה מה שיש, ותו לא.

כאשר תופסים את הפשט כאחד מהרכב הפרד"ס, הוא רק לבוש להרמוז וכו', ממילא הוא לא פשט כפשוטו לשון הפשטה. אבל כשתופסים את הפשט כהחלטי כתפיסת המציאות, אז הפשט הוא לא לבוש, אלא הוא עצמי ואין נקודה יותר פנימית ממנה.

ובוודאי שמצד בחי' פרד"ס, ההסתכלות הזאת היא שבירה, כי בוודאי הפשט הוא לבוש לרמוז דרוש וסוד, אבל בעומק האור שמאיר בפשט הוא נקודת ההפשטה, נקודה עצמית שאין פנימית ממנה.

בכל דבר יש מציאות של כלי ומציאות של נשמה, ומצד הנשמה אין שבירה ומתגלה בה נקודת האמת, כמו כן בענין הפשט, בוודאי שמצד השבירה אסור לתפוס את המקראות כפשוטו, אבל האור שמאיר בפשט שאפשר לתפוס את הפשט כנקודה החלטית, הוא מצד נקודת העומק שמאיר בהם שאין כאן התלבשות, אלא הוא נקודת האין כביכול, נקודת העצמיות שאין כאן נקודת התלבשות. [אולם בדקות יותר, גם האין הוא לבוש, ואכמ"ל].

היא היצירה של צורה של תרי"ג. זהו המהלך של היש, של גילוי, ויהי אור. ומאידך יש מהלך של בצע אמרתו, של ביטול של לבוש. וכל זה נגלה בעצם האוריינת, והם בחי' יש דתורה, ואין דתורה. ויש לברר איפה נגלה האין של התורה? בשלמא היש שבה הוא כל התורה שנגלית לעינינו כפשוטו. אולם איפה נגלה בתורה בחינת הבצע אמרתו? אף שבת"ב יש בחי' של אבל אסור בד"ת, הוא לכאן' סילוק מד"ת, אבל מוכרח הדבר שבתורה עצמה יהא נקודת התגלות של ביטול הלבושים, בצע אמרתו.

הפשט שבתורה בעומק הוא שורש הפשטת ההלבשה.

כנודע יש פרד"ס בתורה, פשט רמוז דרוש וסוד. ונעוץ סופו בתחילתו, והאין שלמעלה מנקודת הפרד"ס נעוץ בנקודה התחתונה שנקרא פשט, כי פשט מלשון הפשטה, כי האין והפשט בעומק הם אחד, האין שהוא התכללות הלבושים והפשט שהוא לשון הפשטה, בעצם הם חד.

עומק הדברים, יש הסתכלות יותר עמוקה לתוך הדברים, וישנה הסתכלות פשוטה, הסתכלות העמוקה היא שכל הויה היא אינה עצמית אלא לבוש, משא"כ מצד ההסתכלות הפשוטה,

בלבבי משכן אבנה

הצמצום, ולנקודת ההלבשה שבפשט בבחי' של הצמצום.

אי' בחז"ל שבראשית הבריאה נתעטף הקב"ה כשלמה ומשם היה מהלך של האור, כמ"ש עוטה אור כשלמה, הרי שמציאות חידוש הבריאה הוא ע"י בחי' התלבשות, אבל בעומק יותר בלבוש עצמו נכלל הנקודה של קודם הצמצום ואחר הצמצום גם יחד.

בכל דבר יש פשט, בכל הפרד"ס יש פשט, אפי' פשט שבסוד, כנודע. והעומק הוא כנ"ל, שפשט הוא לשון הפשטה, א"כ פשט שבסוד מהותו, שבסוד גופא מתגלה נקודת הפשטת הסוד ממציאות התלבשות וגילוי נקודת העצמיות שבסוד. כי הסוד הוא לבוש להאין, ובעומק אין לך בחי' שאין בה כל הפרד"ס, וא"כ בכל דבר יש בחי' של פשט, ודייקא בכל דבר, מחד, הפרד"ס הוא התלבשות בסוד הצמצום, בסוד אמר לשון לבוש, יהי אור, מציאות האור דתורה, כל חלקי הפרד"ס של התורה בחי' לבוש. אבל מאידך מתגלה הבצע אמרתו, נקודת הפשט שבכל דבר שהוא לשון הפשטה, ואז מתגלה נקודת העצמיות בכל דבר.

זהו הבחי' שבכל דבר מחד יש התלבשות ומאידך גילוי של עצמיות. זהו גופא הבחי' של ה'אמר', שמחד

והנה בת"כ יש שני בחי', מחד אסור בת"ת, ומאידך דברים הנוגעים לכו ביום מותר ללמוד. ומובא בחלק מהפוסקים שאף מה שמותר ללמוד הוא רק כפשוטו ולא בעיון ופלפול כי דברי תורה משמחי לב. ולענינו העומק שמותר ללמוד רק בפשט בלי להכנס לנקודת העומק, כי דייקא בנקודת הפשט יש גילוי והתנוצצות של האין, מחד אבל אסור בת"ת, בכל הפרד"ס, אבל מאידך צריך שבתורה עצמה יהיה גילוי העצמי של המולבש שלמעלה מההתלבשות, ודייקא נקודה זאת מתגלה בפשט.

פשטתי את כותנתי איככה אלבשנה. נקודת העומק הוא, שכאשר מגיעים לנקודת העצמיות, כביכול נראה שיש סתירה לנקודת הלבושים. אולם בעומק בוודאי ששני הבחי' אמת, גם הבחי' שיש עצמיות בלי לבוש שהוא קודם הצמצום, וגם הבחי' שלאחר הצמצום שיש מציאות של התלבשות, ובנקודת הפשט מתגלה האחדות של קודם הצמצום ולאחר הצמצום. מצד התפיסה שהפשט הוא חלק מהפרד"ס הרי הוא לבוש לרמז לדרוש ולסוד, אולם מאידך מצד מה שהפשט הוא מלשון פשטתי את כותנתי, לשון הפשטה, מתגלה בה נקודת העצמית. והרי שנקודת הפשט יש גילוי לנקודת העצמיות בבחי' קודם

בלבבי משכן אבנה

הראשונים היו טובים מאלה, כי לא מחכמה שאלת על זאת, כי לא, הינו מצד הלא, מחכמה שאלת זאת, רק מצד נקודת החכמה הלבשתה או הפשטתה יש הבדל בין ימים ראשונים לעכשיו, אבל לאחר ההפשטה, מתגלה המהלך של אני הי' לא שניתי, ואין נקודה של התחלקות, נמצא שדייקא מצד הנקודה של הפשט שבפשט, והפשט שבפרד"ס, דייקא מצדו מגיע הגילוי.

מובא במקובלים שבעצם כל ההשגה שיש לנו בסוד הוא רק הפשט שבסוד. בעומק לעניננו, הרי אי' על חלק הסוד שבתורה שבזהר דא יפקון מגלותא, כי עצם הגאולה תהיה מצד נקודת הפשט שבסוד, שדייקא שם יתגלה נקודת ההפשטה, אף שבודאי שמצד השבירה לעת עתה אין לנו גילוי יותר, כי בוודאי שמצד השבירה אין בפשט את הגילוי הזה. אבל בעומק הגאולה של האין לא תבא מצד נקודת הסוד שבסוד, אלא דייקא מצד נקודת הפשט שבסוד, שאף שנראה שהנקודה הפנימית ביותר היא סוד שבסוד, אבל בעומק הפשט שבסוד הוא בעצם הכלי להוריד את הלבשה ולגלות את האין האמיתי, והוא דייקא הארה של בן דוד שמביא את הגאולה, בב"א.

הוא בחי' של לבושים. אולם מאידך, מצד צירוף תיבת 'אמר', א' מ"ר, מר זה בגי' עמלק, וא' הוא אלופו של עולם, שמתגלה בכל בחי' של הלבושים. כי שורש הלבושים הוא עמלק שהוא ראשית גוים עמלק, שורש ההתלבשות והספק, [כמובן בעמלק דקדושה] ודייקא שם מתגלה האלופו של עולם, כי בכל דבר ודבר, מחד יש בו נקודה של התלבשות, ומאידך יש נקודה של גילוי העצמיות.

אין לך אלא שופט שבימיך, כי מצד ההפשטה אין חילוק בזמנים.

כתיב שופטים ושופטים תתן לך בכל שעריך, שופט ופשט הוא אותו שורש. ואמרו חז"ל אין לך אלא שופט שבימיך, ועומקו הוא, שיש נקודת הפשטה של כל יום ויום, ובכל יום ויום מתגלה העצמיות, שכשם שמצד נקודת ההתלבשות יש התחלקות בכל יום ויום, מה דלביש ברמשא לא לביש בצפרא וכו', כן מצד נקודת הפשטה יש הפשטה אחרת כל יום, ואזי נגלה בחינת אני הוי' לא שניתי, שמצד זה אין נקודת התחלקות בכל הבריאה כולה.

כי בעומק אין נקודה של השתנות, כמ"ש בקהלת אל תאמר שהימים

כד. ויאמר אלקים יהי אור ויהי אור, כלומר 'ויאמר' השי"ת מכח מדת 'אלקים' שהוא מדת גבורה המצמצם האור, מחמת זה 'יהי אור' המתקיים, שיוכל העולם לסבלו: [כש"ט ח"ב בסופו, רמזי תורה פ' בראשית, לק"א]

בלבבי משכן אבנה

לכך יש לנו מאמר ששורש הבריאה הוא דין. ואם נאמר ששורש הבריאה הוא דין, לכך יש לנו מאמר ששורש הבריאה הוא חסדים. נמצא שזה וזה אינו מתקיים. כלומר, שא"א להגדיר ששורש הבריאה הוא חסד וא"א להגדיר ששורש הבריאה הוא דין. מצד תפיסת היש, צריך ליישב מה המקום של שורש הבריאה מצד החסד, ומהו המקום מצד הדין. אבל מצד נקודת השלילה של הדבר, הדבר נשלל. כלומר לא שהשורש של הבריאה הוא חסד, ולא שהשורש של הבריאה הוא דין, אלא שורש הבריאה הוא מצד הא"ס שהוא שורש לא נודע. פעולה היא כבר נקודה שנודעת, אבל השורש לא נודע.

בעומק, בעצם לאחר השלב של שלילת ההפכים, יש נקודה יותר עליונה. כדוגמא לדבר, האם נאמר שהמשקל אינו סותר לרוח, או שהצבע אינו סותר לרוח, א"א לומר שנגלית בזה מהות של כלילת הפכים? לא! כי הם שני דברים שאין להם יחס אחד לשני, הרוח אין לה משקל וצבע, ולכך הם אינם נוגדים זה לזה, רק ההפכים שנגלית בהם סתירה, אזי הם הופכים לאין ונכללים זה בזה. ואחרי

למעלה מההתכללות, יש נקודה שאין שני הדברים סותרים כלל.

כלומר, כידוע שבעת בריאת העולם, מצד מדת החסד היה העולם מתפשט עד שאמר לעולמו די. ולאחר המהלך של התרחבות כח החסד, נגלה כח הדין שהוא כח המצמצם, שנותן אפשרות לכלי לקבל את החסדים. ומאידך אנו מוצאים בחז"ל הק', שמתחילה רצה הקב"ה לברוא את העולם במדת הדין, ראה שאין העולם מתקיים, עמד ושיתף עמו מדת הרחמים. ולכאור' נראה שהדברים סתרי אהדדי, שהרי מצד שסיבת הבריאה היא שדרך הבורא הטוב להטיב, הרי שסיבת הבריאה היא חסד, אלא מכיון שהחסד הולך ומתפשט, ואזי לא יוכל הכלי לסובלו, לכן יש גבול לחסד. משא"כ מצד המאמר חז"ל הנ"ל לכאור' מבואר שהמהלך הוא הדין, וכל מה שנשתתפו החסדים והרחמים, הוא רק מפני שאין העולם יכול להתקיים במדת הדין.

יש כמה אופנים לבאר את הסתירה הזאת. אבל מצד נקודת העומק, בעצם תכלית מהות הסתירה לשלול את הבחינה ההפכית לה. ולכך לפי התפיסה ששורש הבריאה הוא חסדים,

בלבבי משכן אבנה

במילים ברורות יותר; כל סוד הבריאה הוא גילוי והעלם גילוי והעלם, קוב"ה סתים וגליא, ואורייתא סתים וגליא, כמ"ש בזה"ק. המציאות של גילוי והמציאות של העלם, היא יחס של הפכיות, הדבר נגלה והדבר נעלם. אולם אם נאמר על דבר שלא יכול להתגלות כלל, אין זו הגדרה שהוא נעלם. כהדוגמא שדברנו מקודם, אם נאמר שא"א לשקול את הרוח, לא נאמר שהרוח נעלם ממנו המשקל. זו לא מהות של נעלם, אלא הוא לא כלי למדוד את הדבר. 'נעלם' שייך רק עד כמה שהוא כלי למדוד את הדבר, והדבר לא נמדד איתו, אבל דבר שאינו מהוה כלי לדבר, א"א לומר שהוא נעלם. עוד דוגמא; אם נאמר שהמקום לא יכול לקבל הרגש, לא נאמר שהמקום נעלם ממנו הרגש הלב, כי המקום איננו כלי כלל לנקודת ההרגשה שבלב, רק הלב מרגיש, אבל להגדיר שהמקום נעלם ממנו ההרגש שבלב, זה אינו נכון, כי זה לא שנעלם, אלא שזו לא נקודת נידון. זהו העומק שלמעלה מנקודת ההפכים.

נקודת ההפכים היא כאשר שני הדברים עומדים כביכול על אותה משבצת ומנסים לתפוס מקום אחד, ואז צריך לכלול את שני ההפכים. משא"כ הנקודה שלמעלה מההפכים אומרת,

ההתכללות מתגלה עולם שאין בו סתירה כלל, הויה אחת. כלומר, אנו אומרים לדוגמא שהיתה סתירה בין הלבנה והחמה, שהלבנה אמרה אין שני מלכים משתמשים בכתר אחד, וא"ל הקב"ה לכי ומעטי את עצמך, כנודע. העומק של הדברים; הם מוגדרים כשני מלכים, כח המוחין הוא בחי' החמה, וכח הלב הוא בחי' הלבנה. המציאות הזאת שיש עירוב של וידעת היום והשבות אל לבבך, כלומר שכח המוחין הוא כח להשפיע אל הלב, זה יוצר את הנקודה שיש שייכות בין המוחין והלב. ואף שבעומק באמת שכליות והרגש הם שני ענינים. מ"מ יש את נקודת השיתוף שנכללים זה בזה, ולכן יש מהלך של אין שני מלכים משתמשים בכתר אחד, כי הם מנסים לעמוד על אותה משבצת, על אותו מקום, ומצד הנסיון לעמוד על אותו מקום, הם סותרים זה את זה, ולכן אין שני מלכים משתמשים בכתר אחד. והתיקון לעתיד ששני מלכים משמשים בכתר אחד, עומק התיקון ששניהם יכולים לשמש, הוא הגילוי שאלו הם שני נידונים, וממילא אין נקודה שהם סותרים זה לזה.

כלומר, תכלית ההפכים לכלול אחד את השני, בעומק מהותה הוא לגלות שהנדון של זה אינו נדון של זה, וממילא אין כאן נקודה של סתירה.

בלבבי משכן אבנה

סוף הא"ס הוא נעלם, אבל א"א להגדיר אותו כנעלם. נעלם כלומר שיש לו מציאות של גילוי, והכלי שבו אני משתמש מתאים לגילוי, רק שאני לא יכול לגלות את הדבר. אולם כאשר העצמיות של הדבר לא סובלת כלל לגלות את הדבר, זה לא נקרא נעלם.

נמצא שלמעלה מנקודת ההפכים, הוא גילוי. שהנידון אינו דומה לראיה. אנו לא מתעסקים באותו דבר, וממילא אין כאן היכי תמצי של גילוי. כלומר, הוא לא שולל את הגילוי כמקרי, אלא שולל את הגילוי בעצם, מפני שהכלי לא יכול לתפוס את הדבר.

כידוע שהבריאה היא " ספירות. שורש החכמה ולמטה שהוא יש, ושורש הכתר שהוא האין. והבן שהאין הוא ביחס ליש, שהרי עד כמה שהם נקראים עשר ספירות, הרי שהם נכללים בחדא מתתא, נמצא שהאין הוא ביחס ליש, והיש הוא ביחס לאין. עד כמה שיש מציאות של יש והשגה, האין מוגדר כשלילת ההשגה, כדבר הלא מושג, כי הוא יחס לאותה נקודה ששייך להשיג, ובא האין ומגלה שלא שייך להשיג. אולם אין עצמי עניינו, שעצם המציאות היא דבר שלא שייך לתפוס, ממילא הוא לא ביחס לגילוי והעלם.

שאיך כאן יחס כלל אחד לשני. א"א להגדיר את זה לא כגילוי, כי הדבר נעלם, אבל גם לא כנעלם, כי נעלם גדרו שיש כאן כלי של מדידה לדבר והוא לא יכול למדוד אותו, אבל דבר שהעצמיות שלו אין לה שייכות למדוד את הדבר, לא נקרא שנעלם ממנו הדבר, אלא זה לא הנידון. זהו הסוד שלמעלה מסוד ההפכים.

שתי הבחנות בלא ידע

שורש ההפכים הוא הדעת והלא ידע. כשאנו אומרים שהנקודה שלמעלה מההפכים זה לא ידע, אין זה לא ידע שהוא ההפך של הידע. יש ידע שהוא דעת, ויש לא ידע שהוא שלילה של דעת, והוא שלילה של דבר שהוא הפך הדעת, הוא הפך של ידע. אבל עצמיות הלא ידע מהותו, שהכלי להשיג את הדבר הוא לא בדעת, כמו שהרגשות הכלי להשיגם הוא לא ע"י מקום, כך את הבריאה לא שייך להשיג בדעת, וכיון שכל הכלי של הנברא הוא דעת, לכך מוכרח מיניה וביה שאי אפשר להשיג את הנבראים.

כלומר נקודת ההעלם ונקודת הגילוי, בשורשם הם אחד. כי עד כמה שהדבר לא שייך בו גילוי, גם לא שייך להגדיר אותו כנעלם. אף שבוודאי סוף

בלבבי משכן אבנה

אינו דומה לנמשל. אבל מצד המשלים אנו מגיעים לאותה נקודה שיש נקודה שהיא לא מוגדרת כהעלם. ולפ"ז נבין שהרי כל סוד הבריאה הוא בורא עולמות, בורא העלמים. אבל לפי מה שנתבאר, א"א להגיד שנברא העלם, עולם. נברא העלם הוא רק עד כמה שיש נקודת גילוי. אולם עד כמה שהכל נעלם הוא אינו נקרא נעלם.

הלשון בורא עולמות ומחריבן, אחד מביאוריו היינו, שמחריב את ההעלם ונותן מקום לגילוי. כלומר, מחד השי"ת יצר את העולמות, ההעלם, אולם מאידך הוא יצר את ה'בצע אמרתו', שסותר את העלם ונותן מקום לגילוי. היחס של בורא עולמות ומחריבן, היינו העלם וגילוי, זהו כל צורת הנבראים. כל צורת הנבראים היא העלם וגילוי בסוד הגלות והגאולה וכו', זהו כל המהלך של הנבראים, סוד העולמות.

ההתקשרות לא"ם היא כשאין נידון בלל של השגה.

כאשר מתעלים מהנקודה שנקראת עולם והעלם, יש את הדבקות בא"ס. היחס העצמי שהנפש מכרת, לא שהיא שוללת את ההשגה, אלא שאין כאן נידון של השגה, זה בעצם הכלי להתקשרות לא"ס. זה עומק הנפש.

כבר הוזכר, ששורש המילה העלם, על"ם, בגי' ק"מ, ושורש תיבת גילוי הוא גל, וס"ה עם הכולל בגי' עק"ד, שורש עקודים. כי בעומק סוד העקודים שהוא סוד האחדות של האורות והכלים, הוא לאחד את נקודת הגילוי ואת נקודת ההעלם. מצד האחדות החיצונית של נקודת הגילוי וההעלם הרי שהגילוי וההעלם הם בבת אחת. כלומר, מחד אני אומר שהדבר גלוי, ומאידך אני אומר שהוא נעלם. קוב"ה ואורייתא סתים וגליא, והנפש תופסת גם את נקודת הגילוי וגם את נקודת ההעלם, מחד יש לה השגה בתורה, ומאידך אין לה השגה בתורה. זה רק מצד התפשטות של העקודים.

אבל מצד השורש, כח הדעת מזווג, ועולה לנקודת היחיד שלמעלה מנקודת האחד. העצמיות שלמעלה מנקודת הגילוי והעלם, היא אותה נקודה שלא ניתנת לגילוי, וממילא היא לא מוגדרת כנעלמת.

קשה לתפוס את הדברים, כי סוף כל סוף המח שנמצא בעולם שכל המהות שלו זה התגלות והשגה, וכל דבר שלא מושג אנו מגדירים אותו כהעלם. אבל כשנתבונן היטב במשלים שזכרנו, שאי אפשר להגיד שה'מקום' לא משיג 'הרגשה', ואי אפשר להגיד שה'משקל' לא משיג את ה'רוח', אע"פ שהמשל

בלבבי משכן אבנה

הכרה זו במוחין, זו נקודת השלילה הכי גבוהה שיש. כלומר, יש שלילה ביחס ליש, יש השגה ואין השגה, ויש את הכרת המציאות שהוא נידון שלא שייך בעצם לדון בו, נמצא שאין כאן כלי, אין כאן עולם והעלם.

סוד הפורים דלעתיד.

בפורים מתגלה ענין ההפכים. שמתחילה המן שלט ואח"כ מרדכי שלט, ונהפוך הוא, אשר שברו אויבי היהודים וכו'. כלומר, מתגלה שינוי מי למעלה ומי למטה, מתחילה המן למעלה ואח"כ מרדכי למעלה. זוהי נקודת הראשית שבדברים. מצד נקודת העומק, אי' בתקו"ז שיש פורים דלעתיד לבא, שהוא למעלה מפורים דהשתא. הנקודה העמוקה היא כמו שזכרנו, שעצם מה שמגדירים שיש הפכים, כלומר, שיש כאן נידון של השגה בדבר. כשמדברים מי יותר עליון, מי שולט, יש כאן נקודה של השגה, ולכך יש נידון מי למעלה, והדבר משתנה מראשית לאחרית. כשבאים להגיד שיש הפכים, אין ויש, ידע ולא ידע, אנו מגדירים שהידע הוא הפך של לא ידע. הידע אומר שאפשר להשיג והלא ידע אומר שאי אפשר להשיג, נמצא שהלא ידע בעצם כולל בתוכו דעת. לא רק שמצד הדעת יש

דעת, אלא מצד הלא ידע, עצם זה שהוא נותן מקום לדבר הפכי, כלומר שהלא ידע היא הגדרת חיובית ששוללת את ההשגה, וזו גופא דעת דהבדלה. כלומר הדעת היא לא רק מצד נקודת הדעת של הידע, אלא גם בלא ידע עצמו כלול הידע. כמו שזכרנו לעיל בענין עץ החיים שיש עה"ח ועה"ד שבעה"ח. כי הלא ידע בעצמו שולל את הידע ונקרא הפכו, ואם הוא נקרא הפכו בהכרח שהוא עצמו יש בו בחי' של דעת.

הלא ידע העצמי היא אותה נקודה שאין לה מהות של השגה כלל, היא לא ניתנת לביטוי, ולא יכולים להגיד שהדעת הוא הפך מזה. למשל האם נגיד שהמקום הוא הפך של זמן, הוא לא הפך אלא שאינו אותו נידון. וכן האם נגיד שנפש הוא הפך של זמן, או שהיא משתווה לזמן, וכן האם אפשר להגיד שצבע הוא הפך של ריח וכדו', הרי כשבאים להגיד שיש נקודה שסותרת, בהכרח שיש להם יחס. נמצא שאם אנו אומרים שהידע הוא הפך הלא ידע, הרי שאנו מגדירים מהו הלא ידע. כשאנו אומרים שהאין הפך היש והאין שולל את היש, או שהמקור של היש הוא אין, כל ההגדרות הללו הן תבנית וצורה ללא ידע, תבנית וצורה לאין, ולכן יש לו נקודה של הפכיות.

בלבבי משכן אבנה

הא"ם והנבראים אינם סותרים כלל זל"ז.

בעומק א"א לומר שהנברא סותר לא"ס, כי אם אנו אומרים זאת אנו מגדירים מהו א"ס. לא יכולים לומר שהוא דומה ולא שהוא סותר. נקודה שאין לה תבנית וצורה, היא לא דומה, לא שוה, ולא סותרת, כל הגדרה בה איננה נכונה.

לפ"ז נבין שבעומק סוד ההפכים הוא הדעת הכי גדול שיכול להיות, כי אם אני אומר שהוא ההפך של הדבר כלומר שנתתי לו נקודה של הדמות, ולכך הם שני הדברים הסותרים זל"ז, [שמצד השורש הם נכללים] בעצם זה שאני מעמיד את שניהם על אותה משבצת, אני נותן בהם נקודת השגה, ואני אומר שהם סותרים, ואני מחדש שהם נכללים ולא סותרים.

אבל מצד נקודת העומק, כשם שהמקום לא סותר לריח, וריח לא סותר לזמן, וראיה לא סותרת למקום, ואף אחד לא סבור שיש בזה נקודת סתירה. כך בעומק, ה'לא הידע העצמי' היא אותה נקודה שא"א להעמיד בה שום סתירה, היא לא צריכה לכלול הפכים כי היא לא סותרת, זהו העולם שלמעלה מהסתירה. יושב בסתר עליון, הא"ס שורה בתוך הסתר, אבל הא"ס עצמו אינו סותר, ההתלבשות שלו היא

בסתר, כתר שהוא אין שסותר ליש שהוא חכמה, אבל העצמיות של הא"ס לא שייך בה נקודה של סתירה.

אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו נאם ה'. 'אם יסתר איש במסתרים ואני', כמ"ש בספה"ק, מצד האופן שאנו מדברים עכשיו, היסתר לא סותר לאני של השי"ת. סתר הוא מלשון העלם וסתירה, וכשיוצאים מהמהות של ההעלם, יוצאים מהמהות של הסתירה. כי למעלה מהעלם אי אפשר להגדיר לא כגילוי ולא כהעלם, ומצד התפיסה הזאת אין סתר מלשון העלם, ולא סתר מלשון סתירה, הוא לא סותר ולא משתווה, הוא לא יותר ולא פחות. זוהי נקודת העצמיות שבלשון המקובלים אפשר לקרוא לזה כתר דכתר, או כביכול מלכות דא"ס, [שכמובן הם רק משלים של מילים] והכוונה היא על אותה נקודה שהנברא תופס שא"א לדון בזה שום דבר מצד נקודת העצמות. זה לא שלילה של נדון, אלא שזה לא נקודה של נידון. זה הכרה שזה לא נידון. זהו העולם שלמעלה מנקודת השלילה. כשאנו אומרים שמקום לא סותר לחוש הריח, זה לא שלילה של נידון, אין כאן אופן של נידון, זהו עצם ההכרה בא"ס.

זו בעצם העליה למעלה מהי"ס, למעלה מהעולמות, למעלה מהסתר,

בלבבי משכן אבנה

שלישי, הוא לא שואל שאלה שיש לו סתירה, מה האמת יום שני או יום שלישי? אברהם אבינו אתמול אמר לו ה' כי ביצחק יקרא לך וכו' ועכשיו אמר לו והעלהו לעולה, היה לו לשאול ולא שאל, אבל יש כאן שאלה בעצם לכאור'. אבל כשאומרים לאדם היום יום שני ומחר יום ג' אין כאן נידון לשאלה. אע"פ שהמשל לא דומה לנמשל, כי במשל יש לו דעת להבדיל, שהיום יום שני ומחר יום שלישי ולכן זו לא שאלה, זוהי דעת להבין שאין שאלה. אבל בעומק אין כאן שאלה כי זה לא נידון. בודאי שמה שיוצר את הנקודה שזה לא נידון, באופן של המשל זה מצד דעת המבדלת. אבל מצד העומק שלמעלה מעולם השאלה, זה לא גדר של שלילה שאני לא משיג, אלא זה לא נידון של השגה. האדם מכיר את אמיתת המציאות שאין עוד מלבדו, וממילא אין מקום לדון בשום דבר.

בעומק יותר; שורש של כל השאלות, השאלה השורשית של כל השאלות, היא אותה שאלה שמחד אנו אומרים שאין עוד מלבדו ית' כפשוטו, ומאידך אנו אומרים שיש נבראים. באמת מי שהגיע לנקודה של דביקות, אין לו שאלה זאת בכלל, לא שיש לו תשובה אלא שאין לו שאלה, אם יש תשובה כלומר שיש שאלה וצריך נוסח

למעלה מההעלם ולמעלה מהסתירה, ודייקא שם יש את ההתכללות בו ית'.

הדברים הללו, מצד ההשגה בנפש היא אותה נקודה שהנפש אין לה שום שאלה. שזה סוד שפורים בגימ' שאלה, כמ"ש במ"א. אם יש שאלה בנפש, כלומר שהנפש יוצרת מציאות של השגה בדבר, ההשוואה של שני הדברים זה לזה יוצרת שאלה. אבל מצד העומק של הדברים, עצם הנידון ליצור שאלה, זה גופא הוא דעת. השורש של שאלה, זה שאל, של א', בבחי' של נעליך מעל רגליך. של א' כלומר, א' לשון פלא מופלא, תפשיט את ההפלאה, אין הפלאה. הפלאה זה עוד סוג של דעת שאומר שזה נפלא וזה לא נפלא. זהו סוד האלף, השגה באלקות מצד האלף, היינו שהוא ית' אלופו של עולם, שהשי"ת מופלא מרומם וגבוה כמו שכתוב בספה"ק. אבל מצד ההבחנה שלמעלה מההשגה כלל, א"א ח"ו להגדיר שהשי"ת הוא מרומם. שאפי' ההשגה הכי דקה ועליונה שיש, שהיא הכרה בשפלות הנברא ורוממות הבורא, גם את זה צריך לשלול. מכח שזה אינו נידון. וכאשר השלילה כבר נקלטת בנפש, אדם לא שואל שאלה.

לדוגמא; כשאומרים לאדם שהיום יום שני, ומחר אומרים לו שהיום יום

בלבבי משכן אבנה

מבין מה גדר הדבר, ואני מאמין שהוא כך. אבל בעצם העומק של האמונה, הוא שאנו אומרים שעצם המציאות לא נודעת וזהו גופא אין עוד מלבדו. לא כפשוטו שאין נבראים, האמונה באין עוד מלבדו היא שהמציאות לא ידועה, אני לא מבין ולא משיג, כי זוהי המהות של הא"ס, מהות לא נודעת. אם אדם מאמין שהמציאות לא נודעת זה נקרא אמונה שאין עוד מלבדו, וממילא זה לא סותר לזה שיש נבראים. כלומר האמונה שאין עוד מלבדו, היא לא אמונה חיובית שיש את מציאותו ואין נבראים ואין חציצה וכו', כי זה כבר גדר באין עוד מלבדו. אלא האמונה הטהורה באין עוד מלבדו היא אותה נקודה שאני לא משיג ולא מבין ולא תופס. זה נקרא אין עוד מלבדו.

כי המלבדו היא אותה תפיסה, וכאשר יש שלילה של תפיסה, זה נקרא אין עוד מלבדו. וממילא אין כאן סתירה, אני לא מבין את אמיתת המציאות, לא משיג את הויתם, ולכך אין סיבה שהנבראים סותרים לא"ס. ההגדרה של אין עוד מלבדו כהגדרה חיובית, יוצרת שאלה איך יש חלל פנוי וכו' וכל סוגי השאלות כידוע. אבל מצד נקודת העומק ההגדרה באמונה הפנימית ביותר שיש, שנקראת אין עוד מלבדו, היא הגדרה כזאת שאני מאמין

של תשובה, כשאנו מגדירים אין עוד מלבדו כפשוטו, ומאידך אנו אומרים שיש נבראים. אם אדם מסוגל לקבל את שני הדברים הללו בנפש, בלי הרהור קל של סתירה, אע"פ שבוודאי שבדעת, אין לך דבר סותר גדול מזה כפשוטו כמו שהאריכו בכל המקובלים, אז האדם דבוק בא"ס.

והעומק, כי הוא מאמין בלי להשיג, ואז שום נקודה לא יכולה לסתור. כי אם אנו תופסים שאין עוד מלבדו שהשי"ת לבדו נמצא, א"כ קשה איך אפשר לומר שיש עוד, הרי אין עוד. אבל בעומק, אין עוד מלבדו היא לא הגדרה חיובית, אלא הגדרה שלילית, שאני לא משיג כלום, ומצד זה אתה יכול לקבל ולהאמין בכל. אין הכוונה שא"כ אני אומר שיש נבראים ואני מבין את זה. כי גם את זה אני לא מבין, אלא אני מאמין. כאשר יש הבנה במהות מהו אין עוד מלבדו, אזי אפשר להעמיד סתירה איך יש נבראים. אבל כאשר האמונה באין עוד מלבדו היא אמונה זכה בלי צל צלה של הבנה, אין סתירה לזה.

קשה מאד לנפש לקבל את זה, וכל זאת למה, כי אדם מבין שגם אמונה צריך שתהא לה איזו התלבשות של הבנה, בפשטות האמונה היא שאני

בלבבי משכן אבנה

ולא מבין. וכשאני לא מבין מפני שזה דבר שלא ניתן לנידון, זו כל האמונה.

בודאי שיש את התפיסה החיובית שבנפש בבחי' אתה, שהיא ההרגשה של מציאותו ית'. אלא שמצד תפיסת המוחין באמונה זוהי שלימות האמונה, שלילת המוחין לגמרי.

נחזור עתה לענין הראשון לשורש הבריאה, האם השורש הוא מצד חק הטוב להטיב וכדי לקיים את החסד הוא נתן כלי של דין וצמצום, כמו שהוזכר כאן. ומאידך אנו אומרים ששיתף והקדים מדת הרחמים, נמצא שהשורש של העולם הוא דין.

באמת תכלית הנבראים היא לברר שאנו לא מבינים מהו שורש הבריאה. שמכיון שהשורש לא נודע וכח הפועל בנפעל, לכך גם הפעולה לא נודעת. נמצא שאין עוד מלבדו. השלימות של האמונה באין עוד מלבדו, היא אותה אמונה שאנו לא משיגים את המהות, וממילא כל נקודה ונקודה צריך למצוא בה את נקודת הסתירה, ונקודת הסתירה תביא אותנו לנקודה שהדבר לא מושג, שבעצם הדבר לא ניתן לנידון. אלא שכיון שיש את כח הדעת שבנפש, לכן יש סתירה כדי לשלול את כח הדעת שבנפש. אבל לאחר השלילה מגיעה

ההגדרה, שזו נקודה שלא ניתנת לנידון. זוהי שלימות האמונה שהוא מצד היושב בסתר עליון, שהוא כלי להגיע להאמונה היותר גבוהה, שהיא אותה מציאות שהבעצם שלה לא ניתן לנידון, זוהי אמונה באין עוד מלבדו.

מצד האמונה הזאת אין מהלך של יושב בסתר, כי אין סתר, אין העלם, ואין סתירה. זהו למעשה התוקף של כל הבריאה כולה, שהרי שורש כל הבריאה הוא ע"י שהסתכל באורייתא וברא עלמא. מי הסתכל? הא"ס! צריך להגיע לשורש שקדם לתורה ולבריאה, לא"ס.

נמצא א"כ, ששלימות הדבר היא אותה נקודה שלמעלה מנקודת התנועה. כל תנועה היא גילוי והעלם גילוי והעלם, קירוב וריחוק קירוב וריחוק. אבל הנקודה של הבעצם של אני ה' לא שנית, היא אותה נקודה שלמעלה מהגילוי ולמעלה מההעלם, נקודה שהבעצם לא נודע, ולא שייך להגדיר בו נקודה של תנועה. זוהי שלימות האמונה של ונשגב ה' לבדו, אין עוד מלבדו, שהיא אותה נקודה ששום דבר לא מושג, וזוהי שלימות האמונה בטהרתה. האמונה השלימה ששום נקודה לא נגלית ולא נעלמת, אלא זוהי הויה בלתי נודעת.

כה. ויהי, הוא צמצום, שמעתי ממורי כי בריאת העולם היה ע"י דין שהוא הצמצום, ובכל עולם ועולם היה צמצום שצמצם עצמו אור אין סוף למדרגה זאת, כדי שיוכלו לקבל אורו ולהשיג גדולתו כל חד כפי מה דמשער בליביה, והכל אחדות אין סוף, והוא כל יכול להיות במדה וגבול וצמצום, והכל הוא הוא, אחדות אחד, ודיני ויסורי האדם הם גוף אל הנשמה, וחיות הרוחניות שמאיר על האדם, והוא אלהותו יתברך שמו אור אין סוף המחיה את הכל, וכשהאדם מקבל היסורין באהבה ובשמחה, נעשה היחוד, והוא מקרב ומקשר ומדבק הכלי והגוף, בחינת צמצום ודין, אלהים, אל הנשמה שהוא השמחה והחיות הרוחניות, ונתבטל הדין ונעשה רחמים, ועצה היעוצה ואהבת את ה' אלהיך, שהוא בחי' דין, לקבלו בשמחה, לקשרו אל ההויה שהוא הנשמה: [תולדות יעקב יוסף פ' עקב]

בלבבי משכן אבנה

למחצב נשמתו כפי שמבואר שם סדר ההדרגה. וממחצב הנשמות הוא עולה וכו' עד לא"ס, הרי שבכל נשמה ונשמה מאיר אא"ס, ולא צריך להתלבש בתמידיות בנשמה שמעליו, שכאשר מגיע לשורש נשמתו מאיר לו האור א"ס, ללא לבוש כלל.

ברור ופשוט שלפי בחי' א' הלבוש מקבל את ההארה לפי הדרגת המולבש, משא"כ לפי בחי' ב' בכל דבר ודבר הארת הא"ס היא ישירה ובגילוי.

יתר על כן, הרי אמרו חז"ל, מה דלביש ברמשא לא לביש בצפרא. מצד ה'מבשרי אחזה אלוך' אנו רואים שאדם מחליף לבושים מיום ללילה, או מיום לחבירו, מחול לשבת וכו', קיץ וחורף חורף וקיץ, צורת הלבושים יש בהם נקודה של השתנות. ושורש שינוי

סוד החלפת הלבושים לגלות סתירה ביניהם ולהביאם לביטול

באמת יש בזה שתי בחי', מחד, יש את הבחי' של ההתלבשות שכביכול אא"ס נמצא בתוך המדרגה העליונה, וכל עולם ועולם מתלבש על העולם שקדם לו. ומצד זה האא"ס נוגע רק בעולם הראשון, והשני נוגע בראשון, והשלישי בשני וכו', אבל מתוך הלשון כאן, מבואר שאא"ס עצמו מתלבש בכל עולם ועולם, ובכל עולם ועולם יש אא"ס והלבוש הוא לבוש ראשוני לא"ס. נמצא שמצד הבחי' הראשונה הוא לבוש על גבי לבוש, ומצד הבחי' השניה כל עולם ועולם הוא לבוש לא"ס ממש. והנה בשערי קדושה למהרח"ו במהלך שצייר את המהלך להתדבקות לשורש, שיעלה האדם לעולם המלאכים וכו', עד שעולה

בלבבי משכן אבנה

הסתירה הוא ע"י הסתירה שבין שני לבושים.

סוד שם אלקים, ברמו ובמהות.

בעצם, שורש הבריאה הוא שם הוי"ה ושם אלקים, כמו שהוזכר במעשה בראשית. ההויה כביכול היא עצם הויה הדבר. והאלקים הוא התלכשות על שם הויה, והוא שורש הגוף ושורש הלבושים, כידוע. והנה שם אלקים שהוא שורש הלבוש, הוא גופו השורש לנקודת הסתירה, לסתור את הדבר. והדבר נגלה בו הן מצד המהות של שם אלקים, והן מצד המנין.

ונבאר את הדברים: כנודע שאכין ורקין מיעוטיין, גם ריבויין. ועוד כלל אמרו, שאין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט. והנה פעמיים ג"ם עולה בגי' פ"ו, שם אלקים, בבחי' ריבוי אחר ריבוי שאינו אלא למעט. כלומר שהרי כביכול עצמותו קדמה לכך, וההתחדשות של הבריאה היא סוד התחדשות הלבושים, בבחינת ב' ראשית, שני לבושים, בבחי' של גם, שאין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט. כלומר התכלית של ריבוי הלבושים היא הביטול מיניה וביה של הלבושים, והתגלות נקודת העצם. הרי שנתבאר שבבחינת המנין של שם אלקים נגלה אור העצם.

צורת הלבושים, הוא סוד התנועה רצוא ושוב, ומטי ולא מטי. אולם כל זה רק מצד הלבושים, משא"כ העצמיות לא משתנה. ואין בה תנועה. הלבושים הם סוד התנועה, וכן בגשמיות, כשאדם צריך לפשוט את לבושיו הוא צריך להניע את גופו, התנועה מתגלה בענין ההפשטה וההלבשה של הלבושים.

עומק הענין, שהתכלית של הלבושים נגלית בזה שלבוש אחד סותר לחבירו. כלומר שהרי מה דלביש ברמשא לא לביש בצפרא, ונמצא שיש סתירה בין הלבושים. כדוגמא, אדם לובש בקיץ בגד דק וזה מתאים לקיץ, אבל בחורף עם בגד זה יהיה לו קר. יש כאן נקודת התנגדות שמכריחה אותו להחליף לבוש. ואף שלכאורה בוודאי היא סיבה חיצונית של קור וחום, אבל בעומק אור הניגוד גורם להחלפת הלבושים. נקודת ההתנגדות היא זו שיוצרת את החלפת הלבושים. ובשורש הפנימי זו התנגדות של הלבושים מיניה וביה. לעולם החלפת הלבושים סיבתה ההתנגדות שבין הלבושים. וע"י הסתירה וההתנגדות בין זה לזה [כמו כל סתירה בין יש ליש, עצם ההתנגדות] הופך הדבר לאין. והרמז לדבר. תיבת לבוש שרשו בגי' שלב, ב' פעמים לבוש בגימ' תרס"ד, בגי' סתר עם האותיות והכולל, כלומר גילוי

בלבבי משכן אבנה

וכן נגלה הדבר מצד המהות של שם אלקים. שהרי כידוע ששם אלהים משמש קודש וחול, שהע"ז נקראת אלהים אחרים, והרי ששם אלהים משמש בתוקף וגילוי לשני הצדדים. ועצם כך שהשם משמש לשני דברים, זו היא סתירה. כי בכל דבר ודבר יש נקודת הבדלה, דעת המבדלת בין חול לקודש. וכאשר יש שם שנאמר כביכול גם על השי"ת וגם על הסט"א, וגם הדיינים נקראים אלהים, הרי שהוא משמש גם לבני האדם.

ביטול היש ע"י התנגשות ביש שני, בעומק יותר ביש האמיתי.

כל הנבראים הם בסוד השני, וסוד השני מהותו היא, שאם יש שנים, הם שוללים אחד את השני. בפשטות כשיש שני יש, נבראים הם סותרים זה לזה והם נשללים. אולם בעומק יותר, שם אלקים, הוא משמש גם כלפי השי"ת וגם כלפי אלהים אחרים. מצד החיצוניות, שם אלהים אחרים הוא גם לשון רבים, מפני שיש ע' אומות שיש להם ע' אלהים אחרים, הרי שהיש מגלה התנגדות מיניה וביה, [לא רק מצד ההתנגדות לבורא עולם] שהאלהים אחרים עצמם הם רבים וסותרים זה לזה. אבל בעומק יותר, כל הנבראים הרי הם שניים כביכול לאא"ס, וכשנגלה שכל שנים מביאים

לביטול היש ומגלים את האין, אזי נגלה עומק חדש בדברי רז"ל שאמרו, אין אני והוא יכולים לדור בכפיפה אחת. כתוב כאן דבר עמוק, כי בעצם הבורא עולם, אין עוד מלבדו, וא"א להגיד שהוא סותר לכלום. אבל כאשר הנברא תופס את עצמו כיש, וממילא הוא תופס גם את הבורא ח"ו בדק מן הדק כיש, אזי לפי תפיסתו יש כאן שני יש, ומצד התפיסה שלו מיניה וביה הוא כותש את עצמו, וממילא זה מביא אותו לאין. כלומר, בוודאי מצד נקודת העצמיות כשאדם זוכה להשיג את האין עוד מלבדו, ולהגיע לאמונת אומן שאין מהותו נודעת, אין לו סתירה אל האני, כי דבר שלא מוגדר לא יכול לסתור. אבל כשאדם לא השיג את האין עוד מלבדו, אז בנפשו הוא תופס את הבורא כיש ח"ו לפי תפיסתו, נמצא שלפי תפיסתו יש כאן איזה יש חילופי אליו, ועליו נאמר אין אני והוא יכולים לדור בכפיפה אחת. כי כאשר אדם זכה להשיג את האין עוד מלבדו, בהכרח שאין לו אני כי הוא התבטל, אבל אם הוא לא השיג זאת, הרי הוא תופס שזה שני סוגים של יש, וזה גופא מביא אותו לידי ביטול.

נמצא בעומק, שהכתישה בשורש היא לא רק כתישה בין שני נבראים, אלא היא כתישה כביכול בין היש

בלבבי משכן אבנה

נקודת השני. כלומר מהות הלבוש היא לכתוש את המציאות שיש שני, שיש שניים, שיש עצמיות של לבוש. לבוש נוטריקון של - ב, וביאורו כנ"ל; הכתישה העצמית של הלבושים היא ההבחנה שהלבוש נתפס כעצמיות של יש, והוא מתכתש עם היש האמיתי.

לדוגמא, לפני החטא היה הגוף [שהוא בכחי' לבוש] בבחינת כתנות אור באלף, שהוא בכחי' הלבושים, ואולם לאחר החטא הגוף הפך לעצמיות, ויש לבושים ע"ג הגוף. ולכך הוא נקרא גוף, ע"ש גוף הדבר ועצמיות הדבר. כלומר תחילה הגוף היה נתפס כלבוש, ועתה הוא נתפס כעצמיות. ופשוט וברור, שכל לבוש של עולם עליון הוא עצמיות כלפי העולם התחתון, וכנ"ל, שיש שתי בכחי' של התלבשות, ומצד בחינת התלבשות של לבוש ע"ג לבוש, [והנקודה הפנימית היא הא"ס] ולפי בכחי' זאת, נמצא שכלפי הלבוש השני, יש בכחי' שהלבוש הראשון הוא עצמיות וגוף, ומצד כך שהלבוש השני מלביש את הלבוש הראשון, הוא נתפס אצלו כגוף הדבר, נמצא שהלבוש נתפס כיש של מציאות, ונמצא שיש לו סתירה בין היש האמיתי ללבוש הראשון המולבש.

במילים יותר מבוררות; הרי זכרנו לעיל שיש שתי בכחי' של התלבשות,

האמיתי להיש של הנברא. אף שבאמת זו לא סתירה כלל, אבל לפי תפיסת הנפש שתופסת שזו סתירה, יש לה התכתשות, וזה גופא מביא אותה לאין. נמצא שביטול האלהים האחרים הוא לא רק מצד שהם רבים והם מתכתשים מיניה וביה. אלא שכל אחד שהוא שני, השניות מתנגדת כביכול ליש האמיתי שהוא הבורא עולם, וזה גופא מביא לביטול הנברא, והבאתו לאין, ואז הוא משיג שאין עוד מלבדו ורק השי"ת הוא יש. נמצא שמה שמתכתש אצלו, זה היש של עצמו ותפיסת היש שהיתה לו כביכול בא"ס.

נמצא שבסוד הלבושים, יש שתי בכחי' של התכתשות של יש ויש. בתחילה ביארנו בסוד הביטול של הלבושים הוא מצד נקודת הסתירה של שני הלבושים מיניה וביה, מה דלביש ברמשא לא לביש בצפרא, וההכרח להחליף את הלבושים נובע מנקודת הסתירה שכותשת את שני הלבושים ומביאתם לאין, וזוהי הנקודה המקבילה להבחנה שהאלהים אחרים מתכתשים מיניה וביה, שהרי הם רבים.

אבל בעומק, הלבוש כביכול מתכתש עם המולבש, עם הא"ס, ולא רק עם הלבוש השני. מצד בכחי' זו, נגלה שלבוש שורש לבש, מהותו כל - ש. כל הוא נקודת השלילה, וש' הוא

בלבבי משכן אבנה

ולא כמולבש, כביכול בדקות לא היה שורש של התנגדות של יש ויש, כי היש האמיתי הוא מולבש, והיש של הנברא הוא לבוש. אבל עד כמה שהנברא יש לו גם בחי' של התלבשות שהוא גם מולבש, אזי נגלית סתירה של יש ויש, וזה מביאו לידי ביטול.

זהו עומק הסוד של מאן דלביש ברמשא לא לביש בצפרא, שמצד הלבשת הלבושים זה ע"ג זה, הלבושים סותרים אחד את השני, וזה גופא מביאם לידי ביטול. אולם נגלה כאן מהלך עמוק נוסף, מצד מאן דלביש ברמשא לא לביש בצפרא, שהרי בשעה שהוא לובש את הלבוש של הבוקר הוא פושט את הלבוש של הלילה, נמצא שכל לבוש הוא לבוש יחיד לא"ס, ואין סתירה מצד הבחי' שהלבוש הוא גם מולבש, כי הרי הוא פושט את הראשון כשהוא לובש את השני. זה סוג נוסף של ביטול שעצם הלבושים אינם סותרים זה את זה, כי הם אינם לבושים יחדיו, אלא זהו ביטול מיניה וביה, ע"י אור א"ס בלבוש. [ולהלן יבואר בזה עוד בחינה]. מצד הבחי' הראשונה ששני הלבושים הם אחד ע"ג השני, אזי הביטול הוא ע"י כך שהלבוש נתפס ג"כ כמולבש, ויש לו התנגשות לא"ס שהוא המולבש, שזה יש ויש ומביא לידי אין. משא"כ בסוד שאין יש אלא

נמצא שיש שתי בחי' של דבר שהוא מולבש, מצד הבחי' השניה המולבש הוא רק הא"ס, אבל מצד הבחי' הא' כל לבוש הוא גם מולבש. ומצד בחינה זו כאשר הלבוש הופך להיות מולבש, כביכול מצד בחי' זאת הוא סתירה לא"ס. כי בעצם מצד הבחי' השניה אין מולבש אלא אחד, שהוא ההויה האמיתית, אבל מצד הבחי' הא' שכל דבר הוא גם מולבש ומצד כך הוא נקרא גוף, גוף הדבר, מצד כך יש התנגדות ליש האמיתי. ומי יוצר אותו למולבש? הלבוש שמלבישו, נמצא שמצד כך נגלה יש ויש, יש של נברא ויש של הבורא. ויש כאן כתישה של היש של הלבוש שתופס את עצמו כמולבש, כגוף, כיש.

נמצא ששני הלבושים יחדיו, הלבוש העליון שהופך למולבש ביחס ללבוש התחתון, והלבוש התחתון, יוצרים את המציאות, שהדבר הופך למולבש, כי אם היה בכל הבריאה רק לבוש אחד, לא היה שייך שהלבוש יהיה המולבש, שהרי רק הבורא הוא המולבש היחיד. אולם מצד שיש שני לבושים, נגלה מהלך שיהא עוד מולבש מבלעדרו ית"ש. וזהו סוד שם אלהים, שאין ריבוי אחר ריבוי אלא למעטו כנ"ל. וזה גופא מגלה את הביטול מיניה וביה. כי עד כמה שהלבוש תופס את עצמו כלבוש

בלבבי משכן אבנה

לבוש אחד, אזי ביטולו ע"י הארת אור א"ס בלבוש.

נמצא שיש שתי צורות של התלבשות, וממילא שתי צורות של ביטול הלבושים. מצד הצורה הראשונה שהוא לבוש ע"ג לבוש, הביטול הוא מצד שהלבוש נהפך למולבש, ויש התנגדות ליש האמיתי. ומצד הבחי' השניה שמאן דלביש ברמשא לא לביש בצפרא, כל לבוש הוא לבוש על א"ס, אזי עצם סתירת הלבושים, שכל לבוש סותר לשני ומכריח את הפשטתו, נגלית סתירה מיניה וביה, והוא מצד אור דשלילה. ומצד אור דחיוב, מכיון שהוא לבוש לגמרי לאא"ס, האא"ס מאיר בקרבו לבטל אותו. משא"כ לפי הבחי' הא', אא"ס אינו מאיר בצורה גמורה בלבושים רחוקים בכדי לבטלם, אלא רק בלבוש הסמוך אליו ית"ש.

סוף דבר, לעולם התכלית של כל הלבושים היא הפשטת הלבושים וביטולם, ולא העמדתן כמות שהן.

ביטול הנשמה והגוף לא"ס משתי הבחינות.

לעיל הזכרנו ששם הויה ושם אלקים, כ"ו ופ"ו עם התיבות, הם בגי' לא ידע. ולעניננו השתא, כמו שיבואר להלן בשם התולדות, שהנשמה היא בבחי' שם הויה והגוף בבחי' שם אלקים, והנשמה היא

בבחי' לבוש לאא"ס שהופך להיות מולבש. והנה בפשטות אנו תופסים שיש גוף ונשמה, והנשמה מולבשת בגוף ותכליתה לבטל את הגוף לנשמה, ובודאי שזה אמת. אבל מצד הבחי' היותר עליונה, הנשמה היא גם לבוש. ומצד כך צריך לבטל גם את הנשמה לאא"ס. נמצא שיש שתי בחי' של ביטול. א. בחי' של ביטול של גוף, שהוא מתבטל ע"י אור הנשמה. ב. ע"י ההתנגשות בין שני הלבושים, ויתר על כן ע"י התנגשות היש הנברא ביש האמיתי כנ"ל, ע"י כך הן הגוף והן הנשמה בטלים.

סוד ביטול היחידה לא"ס.

מצינו בחז"ל משל, שכשם שהנשמה ממלאה את הגוף כך השי"ת כביכול ממלא את העולם, ובעומק יש במשל ניצוץ של הנמשל. איתא בחז"ל על אדה"ר, מה אני יחיד בעליונים אף הוא יחיד בתחתונים, הוית האדם כביכול מקבילה להוית הבורא, ועוד מצינו נוסחאות מעין לשון זו, שיש כביכול הקבלה בין ההויה האמיתית של הא"ס להויה של הנברא. יש כביכול איזשהי יחסיות עצמית בין הבורא לנברא, אדם מלשון אדמה לעליון, ודייקא מצד אדמה לעליון, האדם כביכול בא לשבת על אותה משבצת של העליון, ודייקא מכח תפיסה זו יש התנגשות של יש ויש, וזה מביא לביטול האמיתי.

בלבבי משכן אבנה

על אותה משבצת, ששניהם נקראים באותו שם, ודייקא זה מבטל אותם ומביאם לאין.

כאשר מבורר הדבר שאין סתירה, אין ביטול. ובזה יש שני אופנים של אי סתירה. יש למעלה מהביטול ויש למטה מהביטול. הנקודה של אי סתירה למטה מהביטול, היא שברור לאדם שבורא זה בורא ונברא זה נברא, והוא לא מחליף ביניהם. והאי סתירה למעלה מנקודת הסתירה מהותה, שכאשר האדם משיג שאין עוד מלבדו אין לו שום שאלות, הוא לא מבין לא את הבורא ולא את הנבראים. לא ידע גמור, שאין שום סתירה כלל. רק כאשר יש נקודת אמצע, שהאדם כביכול מבין שהבורא הוא יחיד, הוא מגיע להשגה של דק מן הדק ביחידה, אזי הוא מגיע לנקודת סתירה.

נמצא שראשית העבודה היא דביקות, וכאשר האדם מגיע לנקודת הדבקות, שם נגלית נקודת הביטול וההתכללות. כל זמן שיש שוני אין התכללות. אבל כאשר נגלית נקודת ההתדמות, נגלית נקודת הסתירה, והיא מביאה את נקודת הביטול.

אלה תולדות אברהם, אברהם הוליד את יצחק. ומביא רש"י מדברי חז"ל, שהיו דומים זה לזה, והיו אנשים מחליפים ביניהם, וביקש אברהם שיהא

אדמה לעליון, כביכול שהאדם יחיד בתחתונים, כמו שהוא ית' יחיד בעליונים, ויחיד הוא יחיד בעצמות. ובעומק דייקא מצד שהנברא נברא כיחיד, זהו גופא הביטול שלו. וזהו סוד הביטול של היחידה. כי עד כמה שכביכול יש שני נבראים, אין בזה סתירה לא"ס, כי הא"ס הוא אחד והנבראים הם שנים, ואין חשש של החלפה. אבל עד כמה שבקשו לומר לפניו שירה, מה אני יחיד בעליונים אף הוא יחיד בתחתונים, אז כביכול יש כאן נקודה של סתירה בין הא"ס לנברא מחמת ההתדמות ביניהם, ודייקא מצד כך נגלית נקודת הביטול, וזהו סוד הביטול של היחידה לא"ס. יחידה ליחידך היא אותה נקודה שכשאדם מגיע ליחידה יש כאן התדמות גמורה בין הנברא לבורא, יחיד בעליונים א"ס, יחיד בתחתונים אדם, ומצד נקודת היחידה, יחיד, כביכול האדם משתמש בשם יחיד של הא"ס, ובזה נגלית נקודת ההתנגשות של היש והיש, וזה מביא לנקודת הביטול של הנברא, שהיחידה מתכללת בא"ס.

אמרו חז"ל בגמ' ב"ב ע"ה, עתידים צדיקים שיקראו ע"ש בוראם. עד כמה שהם לא נקראים בשם בוראם, אין כאן סתירה גמורה בין הנברא לבורא, ואין ביטול. אבל עד כמה שעתידים צדיקים וכו', נמצא שכביכול הם מנסים לעמוד

בלבבי משכן אבנה

כדוגמא שבעולם, כשמוצאים שני שטרות שכתוב בהם יוסף בן שמעון על שם עיר אחת, עד כמה שקוראים לכל אחד בשם אחר אין כאן סתירה. אבל כשיש בעיר שני יוסף בן שמעון ומוצאים בעיר שטר שכתוב בו יוסף בן שמעון, זה מעורר את נקודת ההתנגדות, למי שייך השטר. זהו העומק של מה שדברנו במשל פשוט. והרי שהן הניגוד מוליד ביטול, והן גילוי אחדותם מוליד ביטול.

כאשר מגיעים לנקודה של התדמות, דייקא שם היא נקודת ההתנגדות, שא"כ שניהם רוצים לרשת את אותה נקודה, ודייקא מצד נקודת ההתדמות של הנברא לבורא, זה מביא את הנברא לידי ביטול אמיתי. כל זמן שיש חילוק כביכול, עדיין אין ביטול גמור. והבן שיש ביטול בסוד חכמה - חיה, סוד השנים, ויש ביטול בסוד היחידה, בסוד ההתדמות.

זהו הסוד שבכל דבר ודבר יש ביטול מצד ההתנגדות ויש ביטול מצד ההשתוות, והביטול השלם הוא רק כאשר האדם מגיע לנקודת ההשתוות, ומשם דייקא הוא מגיע לנקודת הביטול. ודייקא מצד מה שהאדם מזכך את עצמו ומגיע לשלימות, דייקא אז מתבטלת השלימות ומתגלה השלם האמיתי שאין עוד מלבדו ית"ש.

זקנה בעולם בכדי שיוכלו להבחין בין אברהם ליצחק. והרי שבשרשם הם אחד, ולאחר מכן נגלית התפרדותם. אלה תולדות אברהם אברהם הוליד את יצחק. כידוע שהוא גילוי ההתכללות של החסדים בגבורות, שהוא הגילוי שהיה בעקידה. היכן נגלית נקודת ההתכללות של החו"ג? עד כמה שהחסדים חסדים והגבורות גבורות אין גילוי לנקודת ההתכללות, אבל מצד הבחי' של ההתדמות יש בטול. שכאשר נגלה ששורש הגבורות והחסדים הוא אחד, אזי הם סותרים זה לזה, ודייקא עי"ז נגלית נקודת ההתבטלות שלהם.

ואם בשרשם הם אחד, הרי הם סותרים זה לזה, ודייקא עי"ז נגלית נקודת התבטלותם, מכיון שהשורש שלהם אחד, שהוא הבחי' שאברהם ויצחק דומים זה לזה, לכך הם מנסים לעמוד על אותה נקודה, ויש כאן יש ויש שמתנגשים זה בזה, וזה גופא מביאם לידי ביטול.

נמצא שיש שתי בחי' של התכללות החסדים והגבורות. א. ההתפשטות, וזה מביא לידי מלחמה וביטוש, ובזה מתבטלים ומתכללים. ב. אדרבה מצד ההתדמות של החסדים והגבורות, ואזי כביכול כל אחד נוחל את אותו הדבר, ובזה יש התנגדות ועי"ז נגלה כח הביטול.

כו. כתיב כי שמש ומגן ה' אלקים, פי' כי שם הוי"ה נקרא שמש, וז"ש שמש ומגן, פי' כמו מחיצה המגין בעד אור השמש, הוא הדמיון כמו ה' אלקים, ר"ל כמו שאי אפשר להסתכל בשמש, מגודל אור הבהירות שלו, אם לא על ידי מגן ומסך המבדיל, שהוא המגין בעד אור השמש, שיוכלו חלושי הראות ליהנות מאורו, כך הוא שם הוי"ה ב"ה אורו רב מאד, מגודל אור בהירותו, לכך הוצרך לצמצמו ולהגבילו בתוך שם אלקים בגימ' הטבע, שהוא המגן.

וזהו שאמרו רבותינו ז"ל [נדרים ח':] לעתיד לבא הקב"ה מוציא חמה מנרתיקה, שהוא שם אלקים, גימטריא הטבע, שעתה הוא מלובש בתוכו, וצדיקים מתרפאין בה שיקויים בהם והיו עיניך רואות את מוריד, ויהיה ההנהגה עמהם למעלה מהטבע, ויוכלו לקבל בהירותו ורחמיו הגדולים, אבל לא כן הרשעים אלא מתלהטין כמו"ש הנביא [ישעיה מ"ב] ה' כגבור יצא, כלומר אף על פי שהוא הוי"ה מדת הרחמים, עם כל זה כשיוציא שם הוי"ה מנרתיקה ילבוש נקם כגבור וכו', שיתהפך לרשעים מדת הרחמים למדת הדין, כמו שכתוב וה' הכה כל בכור, וכתיב ויאמר ה' אמתה וכו'. [כתר שם טוב ח"ב דכ"ד ע"ג.]

בלבבי משכן אבנה

לעתיד יתגלה מהלך שא"א לקבל גילוי.

לעתיד לבא כשיסתלק המגן בחי' שם אלקים, כיצד אז יוכלו לקבל את אור הבהירות? אלא שיתגלה מהלך שא"א לקבל, כלומר הסיבה שצריך שיהא מגן, שם אלקים, היא מחמת שהכלי הוא כלי של השגה, ומרוב הבהירות א"א לקבלו, ולכך הוצרך צמצום האור ע"י שם אלקים. אולם לעתיד לבא, זו גופא תהיה נקודת הגילוי שא"א לקבל גילוי. לא בחי' של השגה אלא בחי' של התבטלות. כלומר שנגלה עולם של ביטול, שכל מהותו דייקא אור שא"א לקבלו, ובזה נגלית מדת הביטול.

וזה גופא עומק אומרם ז"ל שלרשעים מדת הרחמים מתהפכת

כי שמש ומגן ה' אלקים. השמש הוא שם הוי" ומגן הוא שם אלקים. וגודל אור הבהירות שהיא הנקודה הנעלמת, א"א לקבל. אולם יש מהלך של השגה ושורשו שם אלקים, בחי' מגן, שנותן אפשרות להשגה. ולעתיד לבא השי"ת מוציא חמה מנרתיקה, צדיקים מתרפאין בה ורשעים נידונים בה. ומבואר א"כ שלרשעים מדת הדין היא זו שמתגלית, ולא עוד אלא שמדת הרחמים מתהפכת להם למדת הדין. ועומק הדברים, שהרי את תוקף אור הבהירות א"א לקבל, וא"כ צ"ב כיצד

בלבבי משכן אבנה

של מחט ואני אפתח לכם פתח של אולם, ששלימות הביטול העצמי הוא מתנה, וכשמתגלה ביטול זה מתנה זאת, היא עצם רפואתם ותענוגם של הצדיקים.

אבל כלפי הרשע שכל מציאותו היא אני, ובזה כל אחיזתו, לכך הוא מפחד כל הזמן מביטול האני. ולכן כשמתגלה מהלך שהשם אלקים מתבטל, כלומר ששורש ההויה שנותן תפיסה לאני, מגיע לידי ביטול, ומתגלה המהלך שלמעלה מנקודת האני, שמש, שם הויה, אין לך צער גדול מזה כלפי הרשע, וזהו שמדת הרחמים מתהפכת לרשע למדת הדין, וגדר הדבר שהגילוי של המציאות הנעלמת שא"א לקבלה, זה גופא יסוריו. שמכיון שכל מה שהוא תופס הוא לפי השגת האני, ומצמצם כל דבר לפי מדת האני שלו, לכך כאשר נגלית נקודה שא"א לצמצם לפי אחיזת האני, אזי האני מתבטל, אין לו לרשע צער ויסורים גדולים מזה. וזה גופא גדר הדבר שמדת הרחמים מתהפכת למדת הדין, כלומר שעצם גילוי המציאות שא"א לקבלה, זהו גופא הביטול של האני והצער של הרשע.

נבאר נקודה זו בלשון אחר: בעומק כל מהות צורת הנכרא היא תנועה בין שני קצוות, בין הנקודה המושגת ובין הנקודה שלא מושגת. ועומק עבודת

למדת הדין, שלכאור' הרי השי"ת מוציא חמה מנרתיקה, והשמש היא בבחי' שם הוי', וא"כ הרי כאשר מסתלק המגן, אין שם אלקים, וא"כ מהיכן יש מקום למדת הדין? אלא שהוא גופא הגילוי שמדת הרחמים, שם הויה, הוא גופא נהפך להיות מדת הדין כביכול. כלומר עד עכשיו המדת הדין היתה בבחי' של מגן, לעתיד מתגלה שהשמש עצמה מתגלית כמדת הדין.

עומק הדברים; כבר נתבאר לעיל בארוכה, שיש את מציאות האני, ותכליתה ביטול הויה האני, והדבקות והתכללות בהויה הנעלמת שאין בה אחיזה של אני. תכלית הביטול היא לבטל את האני לנקודה הנעלמת.

ביטול שורש האני, הוא גופא עונג הצדיק ועונש הרשע.

לעתיד לבא שיתבטל שם אלקים, בחי' המגן, אזי יש ביטול לנקודת האני. ולכך כלפי הצדיק שכל ימי חייו היתה עבודתו ביטול האני, כאשר הדבר נעשה בכח עליון למעלה מנקודת הבחירה, אין לו תענוג גדול מזה. כיון שכל משאת נפשו וכל תשוקת עבודתו היא במהלך של ביטול האני, וכשמהלך זה מתגלה, התכלית נשלמת. וזה גופא אומרם ז"ל שצדיקים מתרפאין בה. והוא בבחי' של פתחו לי פתח כחודו

בלבבי משכן אבנה

האדם הוא, לקחת כל נקודה שכביכול נמצאת במסגרת המושגת, ולכלול אותה במסגרת הלא מושגת. עומק הדברים; אין הכוונה לא מושג מצד נקודת הפלאה, אלא כמו שהזכרנו והדברים מפורשים בדברי בעל התניא, שגדר הדבר להכליל את הדבר, במציאות כזאת שהיא בעצם לא ניתנת להשגה. וכפי שכבר הארכנו לבאר זאת לעיל. כלומר זו לא מהות של הפלאה אלא דבר שלא מושג בעצם. והעומק של צורת העבודה הוא, לקחת כל דבר שמוגדר בגדר של השגה, ולגלות בו שהדבר לא מושג בעצם, זו כל צורת העבודה להעביר את הדבר ממושג, ללא מושג בעצם.

כלומר, יש כאן ג' מדרגות: א. ידיעה הבנה והשגת הדבר. ב. הפלאה הדבר שהדבר לא מושג, אבל הוא לא מוגדר כלא מושג בעצם, אלא כדבר שמופלא, כלומר, מצד העצם שייך להשיגו אלא שהוא נפלא מאיתנו. ג. דבר שבעצם לא מושג.

במילים אחרות, בחירה, ידיעה, ונקודת הממוצע ביניהם, כי בחירה היא נקודת ההשגה, ולכן הוא בוחר בזה ולא בזה. לעומת זאת הידיעה בעומק היא גילוי הויה לא מושגת, ולכך מכיון שהאדם תופס את שני הצדדים לכך הוא לא יכול לבחור דבר, שכאשר לא

משיג את שני הצדדים לא שייך שיבחר, זהו עומק ענין הידיעה. [והבן שזה אינו רק כפשוטו שמהות הידיעה שלא האני בוחר אלא הא"ס קובע, אלא בעומק גנוז בזה אור שלא שייך לבחור כי אין שני צדדים מפני אי השגת הצדדים, והבן הדברים מאד.] ולכן היא נקראת ידיעה מצדו ית', כי בעומק הנפש כשאדם אינו משיג את שני הצדדים לא שייך שיבחר. כי את הנקודה שלא משיג לא שייך שיבחר, כי בכדי לבחור צריך להשיג את שני הצדדים, ואח"כ להבדיל ביניהם, דעת של מהות, דעת של הבדלה, ודעת של הכרעה, אם אין דעת [ג' חלקי הדעת] לא שייך מציאות של בחירה. זהו עומק הידיעה, לא רק כפשוטו שהשי"ת מכריע ולא האדם, [ודאי שזה אמת] אבל מצד נקודת העומק הסיבה שאין בחירה היא, כי העצם לא נודע ולכן לא שייך לבחור בו.

וכבר נודע היסוד המוסד, שזו מהות כל העבודה של האדם עלי אדמות, להפוך עוד בחי' של בחירה לידיעה ולצמצם את נקודת הבחירה כנודע, וא"כ לפי הגדרת הדברים הנ"ל הוא, להעתיק כל דבר מהגדרה מושגת ללא מושגת.

כמו שאמרנו שיש בזה ג' הבחנות, א. דבר מושג. ב. דבר מופלא. ג. דבר

בלבבי משכן אבנה

לא מושג בעצם, לא רק מופלא, אלא לא מושג בעצם.

ההבדל בין מופלא ללא מושג בעצם, מצד הנפש הוא, כי דבר שהוא מופלא, יש רצוא להבין ושוב שזה מופלא, וכן הלאה, רצוא להבין ושוב שזה מופלא. לעומת זאת כאשר הנקודה בעצם אינה מושגת, לא עולה אפי' הרהור קל במחשבה להשיג את הדבר.

ובעומק זוהי נקודת כף הקלע של המוחין. בכדי להבין את מהות כף הקלע, ניקח כדוגמא את המדרגה התחתונה של כף הקלע, שהאדם מקושר בעוה"ז לחומריות ולעוונות רח"ל, וכשיוצא מעוה"ז יש לו עדיין את התאוה, הוא רוצה להיות דבק לעוה"ז, אולם מאידך הוא לא יכול לקבל את התאוה, רוצה ולא יכול, רוצה ולא יכול, וזהו כף הקלע, תנועה מרצון לתאוה, ותנועה חוזרת לאי אפשרות להשיגה. ההכאה הזאת בנפש מביאה אותו ליאוש, שמתייחס מלקבל את התאוה, ולאט לאט היאוש הולך וחודר, וכאשר נשלמת נקודת היאוש בנפש, אזי הוא כבר לא רוצה את הדבר. ואז זוכה לעלות לעולם העליון, מפני שנתנתק מעוה"ז, כלומר בכדי שלא תהיה לאדם התאוה, יש בזה ב' בחינות. א. שהאדם מבטל את תאוותו

מרצונו ודבק ברצונו של השי"ת. ב. שמתבטל רצונו בע"כ ע"י כף הקלע, עד שלאט לאט כבר לא רוצה את הדבר, ולכן הוא מתנתק מהדבר, ואז יכול לעלות למקומו לנוח על משכבו במנוחה. כל זמן שהוא לא התייחס יאוש גמור מהדבר, הוא רוצה אולם לא יכול, זוהי בחי' הפלאה. [אולם במשל, בתאוה, זה לא מופלא בעצם, אלא הוא מופלא ורחוק מפני שאינו יכול להשיג את התאוה].

ושלימות התיקון, היא כאשר האדם מגיע ליאוש בנפש, שכבר אפי' לא חושב על הדבר, וזוהי המהות שלמעלה מההפלאה, בנמשל שהדבר אפי' לא עולה בהרהור במח, לנסות להבין את הדבר, ובמשל הנ"ל הוא בענין של תאוה, לרצות את הדבר.

נחזור לבחי' כף הקלע דמוחין, שעניינו: כל נקודה שהאדם חושב שהוא משיג זוהי נקודת התחברות. נקודת ההתנתקות מהותה, כשהאדם רוצה להשיג ולא משיג, רוצה להשיג ולא משיג, כי הדבר מופלא ממנו, כאשר הדבר הולך ונשנה שהאדם מקבל אלפים ורבות פעמים בחי' של הכאה שאינו יכול להשיג הדבר, אזי נעשה הדבר לא מושג עצמי, שהנפש מגיעה למצב שאינה מנסה לדון בדבר, ואזי חלק נפש זה נכלל בא"ס. וזו

בלבבי משכן אבנה

אותה נקודה שמכחה הנפש חושבת, כי אותה נקודה שמכחה הנפש חושבת, היא עצם האני. העומק של נקודת הדביקות, היינו שהאדם לא מכיר את עצם הדביקות שנמצאת בעצמו, מעבר לנקודת הדעת שם היא נקודת הדביקות. וככל שיש את ריבוי חלקי האני, כמו כן עבודת האדם לכלול את כל חלקי נפשו ששרשם בדעת, ולבטל עוד דעת ועוד דעת. ולא רק הכרה שהוא לא משיג, שהיא בחי' הפלאה, אלא שאפי' לא עולה הרהור בדעתו להשיג את הדבר, וזוהי הנקודה שכבר נכללה בבורא עולם. ולמטה מזה יש את נקודת ההפלאה ויש את נקודת היש, אבל נקודת הדביקות האמיתית היא אותה נקודה שהנפש לא חושבת ולא עולה ספק להשיג את הדבר, רק זוהי הנקודה שנכללה בבוראה.

הדעת היא הכלי למכאוב הרשע שאינו חפץ בביטול.

זהו העומק שלעתיד לבא הקב"ה מוציא חמה מגרתיקה, ורשעים נידונים בה. להבין ענין נידונים בה: כתיב 'יוסיף דעת יוסיף מכאוב', ופשוט הדבר שאין הכונה שהוספת דעת היא אחד מהאופנים שמוסיף מכאוב, אלא שבעצם כל המכאוב הוא רק מצד נקודת הדעת. ומופת לזה שכשיש לאדם צער נותנים לו תרופות לטשטש

עבודת האדם עלי האדמות לבטל את הרהורי מחשבות מחו, וכל חלק שנתבטל נכלל בא"ס, ושלימות בזה יש רק בסוף האלף העשירי.

הדביקות האמיתית היא החלק שנגרד מהנפש, וכבר לא חושבת שם.

מצינו לשון עמוקה בספה"ק פרי הארץ, שנקודת הדביקות היא נקודת הגרידה, כלומר אותו חלק שגרדו אותו מהנפש זוהי נקודת הדביקות. כי בעומק האני לא יכול להיות דבוק לגמרי בא"ס, כי כביכול הא"ס והאני הם תרתי דסתרי, נוכמו שנתבאר לעיל שזה סותר מצד תפיסת הנפש, ולא סותר בעצם]. איזה חלק דבוק בא"ס? רק אותו החלק שנגרד מהאני. ומהות הגרידה, שהרי מציאות האני היא דעת, ואותה נקודה שבדעת שאפי' לא עולה בה הרהור קל להתחבר לדעת, זהו החלק שנפרד מהנפש, וזהו החלק של הדביקות, הנקודה שהיא כבר לא אני. אותה נקודה שכבר הדעת לא חושבת להשיג כלל, לא רק ברצוא ושוב, שיש רצוא להשיג, ושוב שא"א להשיג, אלא שאפי' לא עולה בהרהור קל שבנפש להשיגה, זוהי הנקודה שנכללה בא"ס.

נמצא שנקודת הדביקות היא בעצם הנקודה הנעלמת מהנפש, והיא לא

בלבבי משכן אבנה

בהם הרגשה כמ"ש בספה"ק פרי הארץ הנ"ל.

משא"כ הרשע שכל מהלכו הוא הרחבת האני, היוסף דעת שלו שהוא מציאות התרחבות האני, זה גופא יוסף לו מכאוב, כי הוא הוא הכלי למכאוב. כשמגלים אור הביטול לחלק מחלקי הדעת, והדעת עצמה לא רוצה להתבטל, זה גופא היסורים. וככל שהדעת יותר חזקה, כן ביטולה קשה יותר ויסוריו רבים יותר. [והבן שלפ"ז לא איירי הכא ברשעים כפשוטו, אלא רק בדעתו.]

דביקות אמיתית. היא אותה נקודה בלתי ניתנת להרהור.

סוף דבר, העולה מתוקף הדברים, שנקודת הדביקות השלימה בבורא ית"ש, היא נקודת ההתכללות שלמעלה מהדביקות, והיא אותה נקודה בנפש שהנפש כבר לא משיגה את הדבר, כאשר האדם חושב על מהות הדביקות, בעומק זה כמו לחשוב על הא"ס, כי מהות הדביקות, היא אותה נקודה שלא נכללת באני, וא"כ היא בכלל שלא נברא, והרי א"א לחשוב על הלא נברא. כל זמן שנקודת הדביקות היא אותה נקודה שניתנת להרגשה תפיסה והשגה, בכל לשון שנדבר בזה, נמצא שהאדם משיג היינו איך האני משיג את קרבת

את המוחין, מפני כשהמח לא מרגיש את הצער גם הגוף לא חש בו כנודע. נמצא, שיוסף דעת יוסף מכאוב הוא לא מקרה, אלא שהדעת היא שורש המכאוב. נמצא ששורש היסורים הוא בנקודת הדעת עצמה. כאשר הדבר הוא לא מחלקי הדעת, אין יסורים, וככל שהדעת של האדם יותר רחבה, כך האדם מרגיש יותר את היסורים, כי כלי היסורים הוא הדעת, וככל שהדעת רבה יותר, כן גודלת נקודת הכאב, יוסף דעת יוסף מכאוב.

ולכך מכיון שעבודת הצדיק היא ביטול הדעת, וכנ"ל לא רק הפלאת הדעת, אלא ביטול שלמעלה מחלקי הדעת כלל, לכך כאשר מגיע מהלך שהקב"ה מוציא חמה מנרתיקה, שהוא ביטול האני, ביטול בחי' שם אלקים, ביטול המגן כנ"ל. אזי, מי שכל ימיו ניסה להפשיט את האני, ברגע שהאני נפשט ממנו, והוא לא מרגיש שהוא חלק מהאני, אין כאן דעת ואין כאן מכאוב. וזהו שצדיקים מתרפאים בו, כי תשוקת האני היא תשוקה של ביטול, ולכן מגיע לידי תענוג. ואף שבוודאי אם אין אני אין מי שיתענג, אולם אין הכוונה הפשטת האני לגמרי, אלא תשוקה של ביטול, כי ביטול האני הגמור הוא רק בסוף האלף העשירי, וכל חלקי הביטול הגמור השתא, אין

בלבבי משכן אבנה

ה'. אבל נקודת שלמות הדביקות היא אותה נקודה שהאדם לא חושב על הדביקות שלו, כלומר שהדביקות שלו היא למעלה מהאני, למעלה ממחשבתו. כי המהות של הדביקות היא לא נקודה שניתנת למחשבה, היא מציאות שלמעלה מהדעת. מחשבה על דביקות בעצם זה חיטוט בתוך האני של עצמו איך הוא מרגיש את השי"ת, ובדקות זו נפרדות מסוימת.

נקודת עצמיות הדביקות, היא הנקודה שהאדם לא יודע אותה, וא"כ איך אדם מגיע לזה? ככל שהוא ממעיט את נקודת האני כן נקודת הדביקות, וההכרה בעוצם הדביקות אינה הכרה חיובית בדביקות כנ"ל, אלא לפי הכרתו כמה אין כאן אני, כן נכלל ודבק בא"ס, וא"כ זוהי הכרה מתוך שלילת האני, ולא הכרה חיובית בדביקות. [אולם בעומק יותר בעצם כך שחושב על השלילה, הרי שעדיין אינו נכלל כראוי, וכמו שיבואר להלן.] כי א"א להבין את החלק שכבר לא אני, כי החלק שהוא לא אני, הוא למעלה מהחלל והצמצום.

לדוגמא: הקאצקער אמר אל תדון את חבריך עד שתגיע למקומו, ולמקומו לעולם לא תגיע. נמצא שאדם לא יכול להשיג לעולם את דעת חברו. ובעומק, גם באדם עצמו, באותו חלק שהנפש כבר מכירה שאי אפשר לדעת,

היא נקודה נעלמת שלא נתפסת בנפש, וא"א לחשוב על זה, ואם אדם חושב שאתמול הוא רצה לדעת את הדבר והיום הוא לא רוצה, נמצא שיש לו כבר חלק בנפש שנכלל בבורא ית' בשלימות. הרי שעדיין לא נכלל לגמרי בהשי"ת, כי דבר שנכלל לגמרי הוא לא נקודה שנחשבת ועולה להרהור בנפש. ואם יאמר האדם, והרי אתמול הכרתי והיום אני לא מכיר, ברור ופשוט שמחמת הרשימו שנשאר מנקודת האני לכן הוא חושב ע"ז. כי אילו הנקודה תיכלל לגמרי הוא לא יחשוב בדבר הזה כלל.

בנקודה זאת כמובן שיש ענין של רצוא ושוב. כלומר, בזמן שהאדם לא חושב בהאני, כביכול זו נקודה שהיא לא נברא, ובזמן שהאדם חושב מהאני, זו נקודה של נברא. וזהו שער הנ'. שהרי נ' שערי בינה נבראו בעולם חסר אחת, וברמב"ן מבואר שהוא על דרך משל, אולם השער הנ' לא נברא. אבל דברי חכמים מדוקדקים היטב ומ"מ הם כתבו שנ' שערים נבראו, והרי שיש נ' שערים, וביאור דברי רז"ל והרמב"ן, שהנון שבנפש, היא אותה נקודה של רצוא ושוב, שלרגעים האדם יכול לא לחשוב מחלקי האני שלו, ואזי הוא לא בכלל נברא. ומה שכתוב שהוא נברא הוא רק מכיון שיש כאן גם שוב,

בלבבי משכן אבנה

שכלפי הנקודה הזאת, יש נקודה של שוב, לכן זה נקרא שהוא נברא. מצד ההבחנה שהוא לא חושב זה נקרא לא נברא, ומצד הנקודה שהוא כן חושב, הוא נקרא נברא.

כלומר, יש בחינה שלמעלה מנ' שערי בינה, שהיא הנקודה שלא עולה אפי' בהרהור קל שבקלים לחשוב על הדבר. ויש את הבחי' שלרגעים לא עולה לו הרהור לחשוב על דבר ולרגעים כן, נקודה זו היא ברצוא ושוב שהוא נברא ולא נברא. שמצד מה שהוא לא חושב הוא לא נברא, ומצד מה שהוא חושב בדבר זה נקרא נברא.

נמצא שנקודת הדביקות שהיא נקודת ההתכללות היא לא נקודה ששייך לדון בה, אלא שהיא לעולם אותה נקודה שלא נתפסת ולא נחשבת. בפשטות שלימות נקודת הדביקות וההתכללות, היא אותה נקודה שאדם לא חושב מהאני, אלא מהשי"ת. שהאדם חושב שהוא נכלל בהשי"ת, אבל בעומק הדבר הוא להיפך. נקודת הדביקות בשלימות מהותה, שלא חושב לא מעצמו ולא מהשי"ת, בנקודת העצמיות של הנפש, לא שייך מציאות שחושב משום דבר, כי הוא ביטול גמור. אם הוא חושב מהאני, בודאי אי"ז דביקות, ואף אם הוא חושב

מהשי"ת כלומר, שמ"מ האני שלו חושב. אולם הדביקות וההתכללות היא אותה נקודה שהדעת לא נכנסת לשם בכלל, זוהי נקודת הדביקות.

נמצא, שגם כאשר הדעת פועלת, אין לך אחד מישראל שאין לו את נקודת הדביקות בבורא, שהרי אין לך אדם שסוף כל סוף יש לו את אותה נקודה, שהדעת שלו לא חושבת שם, נמצא שיש לכל אחד את נקודת ההתכללות, אלא עד כמה גלויה הנקודה שלא נכללת, זהו החילוק במדרגות שיש בין כולם. מצד כך שהאור מאיר בתוך הכלים בוודאי שיש הרבה מדרגות, אבל מצד נקודת שלימות הדביקות היא קיימת אצל כולם, כי לכל אחד יש נקודה שהוא לא מסוגל לחשוב שם. אלא שאחד קורא לזה 'למעלה מהבנתו', ואחד קורא לזה 'השי"ת'. אבל בעצם כל אדם יש לו נקודת סוף ששם הוא לא חושב יותר משם, לא מצד נקודת ההפלאה אלא מצד שהוא לא חושב להשיג, ובנקודה זו הוא נכלל בבורא, וחלקי הנקודות שלא נכללים בבורא, הם נקודת החילוק שבין כל נפש ונפש.

ככל שהנשמה יותר גדולה, יש לה דעת רחבה יותר. ובמילים אחרות, יש לה עבודה יותר גדולה. כנודע מה

בלבבי משכן אבנה

בוודאי מצד ההארה בתוך הכלים, הדעת היא כלי גדול לגלות את נקודת האלקות בקרבו כמו שמבואר בספרים, אבל כל זה מצד נקודת הדביקות מצד היש, כגון להתבונן בגדלותו ית', רוח הקודש, הרגש דקדושה, דעת מזוככת. אבל מצד הבחינה להפוך כל נקודה מנודעת ללא נודעת, מצד תפיסה זו, יש מהלך שכל חלק מהנפש צריך להפכו ללא נודע, והחלק הלא נודע הוא הכלול, וביחס לזה ככל שחלקי הדעת יותר גדולים, נקודת העבודה יותר גדולה, ובמילים מגושמות הוא אדם יותר רחוק מהתכלית. וזהו גופא הטעם שנפשות גדולות יש להם מדות לא מזוככות. כי אלו חלקי עבודתם. ולכן מחד יכולה להיות נשמה פשוטה שהמדות שלה יותר מזוככות, ונשמה יותר גדולה שמדותיה מגושמות. כי מחד יש בו גילוי אלקות נורא, אבל מאידך נקודת הדביקות לא קיימת בשלימות, כי יש לו הרבה יותר חלקי הדעת לכלול.

סוף דבר, תוקף הדברים שרצינו שיאמר, שנקודת הדביקות היא אותה נקודה שהנפש עצמה לא יודעת מעצמה, והוא אותו חלק שהדעת כבר לא חושבת שם, וזוהי גופא הנקודה שנכללת בבורא עולם, אותה נקודה שהיא כבר לא חלק מהאני שלו.

שמובא בתפארת ישראל שמשה רבינו היה לו פנים של רוצח, ובאמת רצח בהיתר את המצרי. והרי שמצד תוקף מדותיו הם היו מאד לא מזוככים, כי מצד היות משה נקודת דעת הכוללת, בהכרח שצריך שתכלול את כלליות המדות כולם. וככל שתוקף הדעת רחב יותר, כך נקודת חוסר ההתכללות לפני העבודה רחוקה יותר. אבל ב'לא ידע איש את קבורתו', נגלה שמשה רע"ה כלל את כל חלקי הדעת, עד כדי כך שגם הגוף נכלל, וזה היה התיקון השלם של משה. נמצא שמשה היתה לו את העבודה הגדולה ביותר שבנבראים, כי הוא עצמיות הדעת, והוא שורש לכל הדעת של כולם, 'כי אנכי בקרבם'. כלומר יש לו את נקודת הדעת של כולם, ועבודתו לבטל את כל הדעת להנקודה שהיא לא נודעת, והיא העבודה הכי גדולה. ובאמת אחרי שנכללים כל הנבראים אזי כולכם שוים, אולם החילוק הוא השתא עד כמה חלקי הדעת יש להאדם לכלול בנקודה הלא נודעת. ובלשון עמוקה יותר קוראים לזה חלקי ניצוצי הנשמה שיש בכל אחד. שהרי שורש הנשמה הוא נקודת הדעת, שהוא נקודת האני, וכל אחד צריך לבטל כל חלק וחלק מנפשו ודעתו, מנקודת הידע לנקודת הלא ידע, וניצוצי חלקי הנשמה המה חלקי הדעת הנצרכים ביטול.