

רוחניות'דיק, איז ער בטבע " העלי' למעלה" (1), ווייל אמיתית ענינו " איז ניט צו בלייבן שטיין אין זיין אייגע' נער מציאות, נאָר אדרבה, אַרויסגיין פון זיין מציאות און נכלל ווערן אין זיין מקור למעלה.

ז. און דאָס איז די הסברה וואָס דוקא דער מין המדבר האָט אין זיך דעם אמת'ן מהות פון נפש און רוחניות, ווייל דער יתרון פונעם אדם אויפן "חי" איז דער שכל וואָס ער פאַרמאָגט " — און מצד דעם זיינען

דרושי אבי"ע פ"א) ועולם האצילות (לקו"ת שה"ש ה' ד. אה"ת יתרו ע' תתכו. ד"ה זה היום תר"ס. והר סיני תרס"ב קרוב לתחלתו).

(43) ראה גם במדבר פ"ד, יב. תניא שם.

וע"פ מ"ש בפנים שטבע זה הוא מצד הרוחניות שבו — י"ל, שזהו ג"כ מה ש' מדייק אה"ו בתניא שם "שאור האש חפץ בטבע כו", כי אף שגם חומר האש הוא רוחני (לגבי מים רוח ועפר), הרי רוחניות זו אינה בדומה להרוחניות שבאור האש. ולכן מדייק שהחפץ ליפרד מהפתילה ולי' דבק בשרשו, הוא (בעיקר) באור האש.

(44) ד"ה כבוד מלכותך תרס"א.

(45) ראה שם, שם"ש בתניא שם "הוא חפץ בטבעו" משמע שטבע העלי' שבו היא [לא (כמו דבר נוסף עליו) לפי שמרגיש את מעלת מקורו, כי אם לפי] שמצד עצם ענין הרוחניות (בחי' העדר המציאות) שבו הוא רוצה להיות בבחי' העדר המצי' אות לגמרי, וצ"ע אם אפשר לתוך זה עם המובא בכ"מ שכל דבר נמשך לשרשו ולכן עפר נופל למטה כו', ואש עולה למעלה כו', ואולי זהו החילוק בין חומר האש ואורו.

(46) ראה רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ד, ה"ח. ד"ה ויבא עמלק תש"ט ספ"א ואילך (ע"פ הקדמת הרמב"ם לפי המשניות) ובכ"מ. וכן משמע בתניא פלי"ח (נא, סע"א). וראה לקמן סעיף י', שעיקר היתרון שבאדם (במה ש' נבדל מהחי) הוא ב(שרש) כח הדבור שבו

און אָט די "פשיטות", וואָס ווערט נרגש אינעם דבר רוחני, דריקט זיך אויס אין כמה אופנים, ומחס:

(א) דער דבר רוחני איז ניט סותר צו אַ צווייטער מציאות"; און ווי מ'זעט דאָס אין סברות דקות ומופ' שטות, אַז וואָס מער די סברות זיינען איידעלער און רוחניות'דיקער, אַלץ ווייניקער זיינען זיי מגדד איינע דער צווייטער ".

(ב) צוליב זיין רוחניות ציט ער זיך צו העכער פון זיך (ווי מען גע' פינט דאָס אַפילו אין רוחניות שבגש' מיות — אַזוי ווי, למשל, ביי אש, דער איידלסטער צווישן די ד' יסודות); וואָס צוליב דעם וואָס ער איז

"הרוחני אינו מוגדר במחיצת אכנים . . . במראות של גזנים . . . בטעמים של מתיקות . . . א"כ הרי כל ג' סוגי האהבה ימצא בהם ענפים שהם בדומה זה מעין זה"

— דלכאורה: הרי החילוקים שבג' סוגי האהבה הם גדרים רוחניים, ומזי ההוכחה מזה שהרוחני אינו מוגדר ב"גדרו החומר והגולמי", שבג' סוגי האהבה ישנם ענפים הדומים זל"ז — אלא כי מצד הפשיטות שברוחני, אף שכל א' מג' סוגי האהבה מוגדרת בעיניה, בכ"ז בהכרח לומר שכל' לה היא גם משאר הסוגים. ועצ"ע.

(40) ונוסף לזה שכמה דברים רוחניים נמצאים במקום אחד (ראה לקו"ת נצבים טט, א. ד"ה כי חלק תרצ"ד (תשי"א) פ"ה קונט' לימוד החסידות פ"ז ואילך).

— אבל מזה אין הוכחה כ"כ, כי התי' כללות זו היא (לא בעצם מהותם, רק) מה שנמצאים ושורים באותו המקום —

הנה גם מצד עצם מהותם אינם מוגד' רים ומצויירים כ"כ, כבהערה הקודמת.

(41) ראה ד"ה שלח תער"ב.

(42) ולהעיר מהמבואר בכ"מ, שבד' ה' יסודות ארמ"ע, יסוד האש הוא כנגד סוג המדבר (תו"ח בראשית יט, ג. ובד"ה ג"ח תרס"ו (ריש ע' קטו) שבתניא רפייט הוא ע"פ דיעה זו שהיא דעת הע"ח שער

בס"ד. ש"פ דברים, תשעה-באב נדחה, ה'תשכ"ד*

קץ שם לחושך¹, ואיתא במדרש², זמן נתן לעולם כמה שנים יעשה באפילה. ומבאר הצמח צדק³ שהוא ע"ד מ"ש בזהר⁴ עה"פ⁵ לכל זמן ועת לכל חפץ, שיש זמן קצוב לחושך הגלות. וצריך להבין, דכיון שכל הדברים שבעולם יש להם זמן קצוב, לכל זמן, מהו החידוש בקץ שם לחושך. וביותר אינו מובן, דמלשון הכתוב קץ שם לחושך משמע, שהחושך מצד עצמו אין לו קץ, אלא ששם לו קץ. ויש לומר הביאור בזה, דזה שהדברים הבלתי רצויים אינם נמצאים בי"ד העתים שנקצבו לטובה⁶ הוא רק שלא ישנם אז בפועל, כי ע"י הענינים הטובים שישנם אז, הדברים שאינם רצויים הם מתבטלים. דכמו"כ הוא באור וחושך, שהאור דוחה את החושך [ועד שאפילו מעט אור דוחה הרבה חושך]⁷. וענין קץ שם לחושך הוא, שלאחרי שיהי' הקץ שלו לא יהי' שייך כלל ענין החושך. דזה שהגאולה העתידה תהי' גאולה נצחית שאין אחרי' גלות⁸, הוא, שאז לא יהי' שייך חושך הגלות.

(ב) **והנה** החילוק באופן ביטול החושך — אם הוא רק נדחה מפני האור, או שאין שייך כלל מציאותו — תלוי בדרגת האור. שבכדי לדחות את החושך (אבל גם לאחרי שנדחה שייכת מציאותו) הוא גם ע"י אור מוגבל, ועד שאפילו מעט אור דוחה הרבה חושך⁷. ובכדי שהחושך יתבטל לגמרי הוא ע"י אור בלתי מוגבל. וכדאיתא במדרש⁹ דזה שהגאולה דיציאת מצרים (וכן הגאולה מגלות בבל ושאר הגלויות עד להגאולה דלעתיד) היתה גאולה שיש אחרי' גלות, וגאולה העתידה תהי' גאולה נצחית שאין אחרי' גלות, הוא, כי הגאולה דיציאת מצרים היא דוגמת אור הנר ששייך בו כיבוש¹⁰, וגאולה העתידה היא דוגמת אור היום שאין שייך בו כיבוש.

(* יצא לאור בקונטרס חמשה עשר באב — תנש"א, "לקראת חמשה עשר באב .. ה' ואתחנן יד מנ"א, ה'תנש"א".

- 1) איוב כח, ג.
 - 2) ב"ר פפ"ט, א.
 - 3) באוה"ת מקץ שלט, ב. וראה גם אוה"ת שם (כרך ה) תקעה, א.
 - 4) ח"א קצד, א.
 - 5) קהלת ג, א.
 - 6) ראה קהלת שם ג, א ואילך.
 - 7) תניא פי"ב (יז, א). חובת הלבבות שער יחוד המעשה פ"ה.
 - 8) תוד"ה ה"ג ונאמר פסחים קטז, ב ממכילתא עה"פ בשלח טו, א. יל"ש ומדרש תהלים שבעהרה הבאה. ועוד.
 - 9) יל"ש עה"פ (ישעי' ס, א) קומי אורי. מדרש תהלים עה"פ (תהלים לו, י) כי עמך מקור חיים גוי — הובא ונתבאר באוה"ת (יהל אור) לתהלים שם (ס"ע קלח). סה"מ ה'תש"ח ע' 153 ואילך. ועוד.
 - 10) כ"ה הלשון ("שייך כיבוש") בסה"מ ה'תש"ח שם ע' 167.
- ולהעיר מזה שאילו זכו, גם הגאולות שנמשלו לאור הנר היו באופן דנצחיות (ראה פרש"י עה"פ בשלח טו, יז. מגלה עמוקות אופן קפה. ועוד (בנוגע להגאולה דיצי"מ). פרש"י עה"פ יחזקאל מג, יא — הובא בפתיחת התיו"ט למס' מדות (בנוגע להגאולה מגלות בבל)).

היינו, שהגילוי דגאולה העתידה יהי גילוי אור בלתי מוגבל שאין שייך בו הפסק¹¹, ולכן תהי גאולה נצחית שאין אחרי גלות¹².

ג) **והנה** ידוע שכל גילוי הוא ע"י תורה (תורה אור¹³). ומזה מובן, דכיון שביטול חושך הגלות הוא ע"י אור, לכן, בכדי לקרב ולמהר עוד יותר את הגאולה העתידה, הוא ע"י הלימוד בתורה בענין האור¹⁴. ולהעיר, דבהדרוש של אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע שנאמר בשבת תשעה באב נדחה¹⁵ מדובר בענין האור. דיש לומר, שהשייכות דענין זה לתשעה באב נדחה הוא¹⁶, כי תשעה באב שחל בשבת ונדחה הוא מסוגל לפעול שיהי נדחה לגמרי¹⁷, ודחיית וביטול הגלות הוא ע"י אור¹⁸.

ומבואר בהמאמר, דאור הוא אין, ביטול. [דהחילוק בין אור וכלי, הוא, שאור הוא אין וכלי הוא יש]. ובהביטול דאור ג' מדריגות. הביטול דאור מצד עצמו, מפני שאור הוא מעין המאור, והביטול שבו ע"י שנרגש בו מקורו, והביטול שלו מצד טבע הרצוא והעלי שבו ליכלל במקורו. וצריך להבין, הרי גם הביטול דאור שמצד עצמו הוא (לכאורה) זה שאור אינו מציאות לעצמו וענינו הוא גילוי המאור, ומהו החילוק בין האור עצמו (שענינו הוא גילוי המאור) לזה שנרגש בו מקורו. גם צריך להבין מ"ש בהמאמר¹⁹ שהביטול שבהאור ע"י שנרגש בו מקורו הוא הביטול דכלא חשיב, הרי זה שהאור אינו מציאות לעצמו וענינו הוא גילוי המאור, הוא, לכאורה, ביטול גדול יותר מהביטול דכלא חשיב [כי הביטול דכלא חשיב הוא רק בנוגע לחשיכותו, שאין לו ערך וחשיכות לגבי מקורו, ואין זה נוגע לעצם מציאותו], ובהמאמר אומר, שהביטול שניתוסף בהאור ע"י שנרגש בו מקורו, על הביטול שלו מצד עצמו (שענינו הוא גילוי המאור), הוא הביטול דכלא חשיב.

ויש לומר הביאור בזה ע"פ הידוע²⁰, דהגם שאור הוא מעין המאור, מ"מ, כיון שהמאור הוא מובדל מהאור (שהמאור אינו מקור להאור ורק שהוא נמצא

11) ראה אוה"ת שבערה 9, שהגילוי יהי מבחינת "אתר דלא אשתני". וראה גם לקו"ת מטות פג, ד. ובכ"מ.

12) ומ"ש קץ שם לחושך, שמוה משמע, דזה שלא יהי שייך אז גלות הוא (לא מפני שהאור דגאולה העתידה הוא אור בלתי מוגבל, אלא) מפני שהחושך יש לו קץ — ראה לקמן סעיף יו"ד.

13) משלי ו, כג.

14) דנוסף לזה שתורה בכלל היא אור, ובפרט פנימיות התורה* — ע"י הלימוד בענין האור נעשה ענין זה עוד יותר.

15) בשנת עדר"ת — המשך תער"ב ח"א ס"ע תקסד ואילך. ולהעיר, שלכאורה, הענינים שבמאמר זה אינם שייכים כ"כ להענינים דהמאמרים שלפניו ושלאחריו.

16) וראה לקמן סעיף ח, שגם פרטי הענינים דאור המבוארים במאמר שייכים לדחיית וביטול הגלות.

17) ראה מגילה ה, רע"ב. סה"ש קיץ ה'ש"ת ע' 157. לקו"ש חל"ג ע' 156 ואילך.

18) ולהעיר גם מ"ש בסיום המאמר (המשך הג"ל ע' תקעא) דבאור אין שייך ענין הגלות.

19) נעתק לקמן סעיף ד.

20) סה"מ תרס"ט ע' טז. וראה גם המשך תרס"ו ע' תסד. סה"מ ה'ש"ת ע' 12. ובכ"מ.

(* דבתורה עצמה, גליא דתורה הוא "שלמה" ופנימיות התורה היא "אור" — אוה"ת (יהל אור) לתהלים ע' שצז. סה"מ ה'ש"ת ע' 68. ובכ"מ.

ממנו), לכן זה שהאור מגלה את המאור הוא רק מציאות המאור ולא מהותו²¹. אלא שאעפ"כ, מצד דביקותו של האור בהמאור נרגש בו גם מהות המאור (שמובדל מהאור ואינו מתגלה בו). ועי"ז הוא מתבטל ממציאותו. דמציאות האור הוא גילוי (המאור), ועי"י שנרגש בו שהמאור (מהות המאור) הוא למעלה מגילוי, ושהגילוי אין לו ערך (כלא חשיב) לגבי המאור, הוא מתבטל ממציאותו.

אלא שמ"מ, גם הביטול דאור ע"י שנרגש בו מקורו אינו ביטול לגמרי. דכיון שהאור והמקור שלו הם שני ענינים, והאור הוא מחוץ למקורו, הרי זה שהאור מרגיש את מקורו הוא שנרגש בו דבר שחוץ ממנו, שאין זה נוגע לעצם מציאותו. ולכן, הביטול שע"י הרגש זה הוא רק בהתפשטות שלו ולא בעצם מציאותו. ועיקר הביטול דאור (ביטול לגמרי) הוא הביטול שמצד הרצוא שלו ליכלל במקורו. דכיון שרצון נוגע לעצם מציאותו [כפירוש הבעש"ט²² עה"פ²³ שרפים עומדים ממעל לו, שע"י הרצון שלהם ליכלל באוא"ס הם (כמו) נמצאים (עומדים) שם. וע"ד רצון האדם, דבמקום שרצונו של אדם, שם הוא נמצא, ויתירה מזו, ששם הוא נמצא כולו²⁴], לכן, ע"י שרוצה ליכלל במקורו הוא (כמו) כלול במקורו. ולכן, הביטול שלו מצד הרצון ליכלל במקורו הוא ביטול לגמרי (ע"ד הביטול דאור הכלול במאור).

ד) וממשיך בהמאמר, שג' המדריגות בהביטול דאור הם בג' מדריגות שבאור. הביטול דאור מצד עצמו הוא בהאור המתלבש בכלים. הביטול דאור מפני שנרגש בו מקורו הוא בהאור שלמעלה מהתלבשות בכלים, אבל בגדר התלבשות. והביטול דאור שמצד טבע הרצוא והעלי' שלו ליכלל במקורו הוא בהאור שלמעלה מגדר התלבשות. וג' מדריגות שבאור כמו שהם בענין הספירות הם בינה חכמה וכתר. אור המתלבש בכלים הוא בבינה, כי בבינה הוא חיבור האור עם הכלי. דזהו שבבינה הוא הוי' בניקוד אלקים²⁵, כי בבינה הוא חיבור האור (הוי') עם הכלים (אלקים)²⁶. האור שלמעלה מהתלבשות בכלים אבל בגדר התלבשות הוא בחכמה. והאור שלמעלה מגדר התלבשות הוא בכתר. וזהו שהביטול דדעת עליון, שכולא קמי' כלא חשיב, הוא דוקא בחכמה שלמעלה מהבינה²⁷, כי הביטול דכלא חשיב הוא מצד זה שנרגש בו מקורו, ולכן ביטול זה הוא דוקא בחכמה — אור שלמעלה

21) וכמו אור השמש, שמהאור יודעים רק שהשמש הוא מציאות ספירי ובהירי, אבל אין יודעים אופן הבהירות שלו (המשך תרס"ו שם. ועוד).

22) הובא במאמר הנ"ל (המשך תער"ב שם ע' תקסז) ובכ"מ. וראה בהמצויין בכתר שם טוב (הוצאת קה"ת) הוספות סי' לח (בהוצאת תשנ"ט סי' מח).

23) ישע"י ו, ב.

24) ראה כש"ט סי' ערה (לו, א). לקו"ד כרך א קיג, ב. ועוד. וראה לקו"ש ח"ח ע' 348 בהערות הראי' על זה מעירוב תחומין דבמקום שדעתו שם, שם הוא מקומו (ראה שו"ע אדה"ז או"ח הל' שבת סת"ח: לפי שדעתו של אדם כו'). ובירושלמי ברכות ספ"ו: הסיע דעתו כמו שהוא שינוי מקום.

25) פרדס שערי כ (שער השמות) רפ"א ורפ"ד. ובכ"מ.

26) ראה גם המשך תרס"ו ע' קפה.

27) ראה סידור (עם דא"ח) ד"ה מזמור לתודה (מד, ג) — הובא בהמשך תער"ב שם פרע"ט (ע' תקסז). וראה ד"ה ברוך שעשה נסים ה'תש"טו סעיף ג ואילך (לעיל ח"ב ע' קח ואילך).

מהתלבשות (אבל בגדר התלבשות). והביטול שבכתר (אור שלמעלה מגדר התלבשות) הוא ביטול נעלה יותר גם מהביטול דחכמה, שהביטול דחכמה הוא הביטול שהוא לבדו הוא ואין זולתו²⁸, הביטול דאין, ובכתר הוא הביטול דאפס.

ויש לומר, דזה שהביטול דאור שמצד עצמו הוא באור המתלבש בכלים והביטול דאור שמצד הרגש מקורו ומצד הרצוא ליכלל במקורו הוא בהאור שלמעלה מהתלבשות, הוא, כי ענין האור הוא גילוי, וכיון שעיקר הגילוי שבאור הוא ע"י התלבשותו בכלים, לכן, האור (כמו שהוא מצד עצמו) יורד ונמשך להתלבש בכלים. דהגם שהכלים הם היפך האור, שהאור הוא אין והכלים הם יש (כמובא לעיל סעיף ג מהמאמר), מ"מ, כיון שהביטול (אין) דאור שמצד עצמו הוא זה שענינו הוא גילוי המאור, לכן, מצד זה גופא הוא יורד ונמשך להתלבש בכלים, בכדי שהגילוי שלו יהי בשלימות²⁹. אבל כשנרגש בהאור המקור שלו שמובדל מגילוי, ע"ז הוא מתבטל מענין הגילוי (כנ"ל סעיף ג) ואינו נמשך ומתלבש בכלים. אלא שמ"מ, כיון שהביטול שלו ע"י שנרגש בו מקורו הוא רק בהתפשטותו ולא בעצם מציאותו (כנ"ל שם), לכן, הביטול שלו הוא באופן שנשאר עדיין בהגדר שלו, גדר הגילוי, ולכן הוא בגדר התלבשות בכלים. וע"י הביטול דאור שמצד הרצוא ליכלל במקורו, כיון שביטול זה הוא בעצם מציאותו, לכן, ע"י ביטול זה אינו (גם) בגדר התלבשות בכלים.

(ה) **והנה** ג' מדריגות הנ"ל בהביטול דאור, יש (דוגמתם) גם בעבודת האדם³⁰. וע"פ המובא לעיל מהמאמר שג' מדריגות הנ"ל בהביטול דאור הם בבניה חכמה וכתר, יש לומר, שג' ביטולים הנ"ל בעבודת האדם הם הביטול דהשגה המיוסדת על אמונה, הביטול דאמונה והביטול דמסירת נפש.

ויובן זה ע"פ המבואר במק"א³¹ בענין מקיף ופנימי, שגם כשהמקיף נמשך ומתלבש בפנימי, הוא נשאר במהותו, מקיף. [וכמו"כ הוא בנוגע להתלבשות האור בכלים (שהאור מצד עצמו הוא מקיף וע"י התלבשותו בכלים נעשה אור פנימי), שגם לאחרי שהאור מתלבש בכלים הוא נשאר במהותו, אור³²]. וע"ד הרצון, שגם לאחרי שנמשך ומתלבש בשכל ועד שהוא מטה את השכל שיהי' כפי הרצון ונעשה טעם להרצון, מ"מ הוא נשאר במהותו, רצון שלמעלה מטעם. וכמו"כ הוא בהתלבשות אמונה בשכל, דכשמתבונן בשכלו בענין שהוא מאמין בו (באמונה פשוטה שלמעלה משכל) בכדי שגם בשכלו יבין את הענין, שגם לאחרי שהוא מבין את הענין בשכלו, האמונה שלו היא אמונה שלמעלה משכל. והחילוק שבין שני המשלים הוא, שבהמשל דהתלבשות הרצון בשכל, זה שהשכל מבין כפי הרצון הוא לא מצד השכל אלא מצד

28 תניא פל"ה בהגהה — הובא בהמשך תער"ב שם. ובהמשך תער"ב שם שהביטול דאין זולתו הוא הביטול דכולא קמי' כלא חשיב.

29 וראה לקמן סעיף ה ובהערה 35.

30 ראה ד"ה וידבר גו' זאת חוקת ה'תשכ"ט סעיף ט (לעיל ע' כט).

31 סה"מ תרס"ט ע' קנא. וראה גם שם ע' עט.

32 סה"מ שם ע' עט.

הרצון שמטטה את השכל ומשנה אותו. וכיון שהתלבשות הרצון בשכל היא באופן שהשכל מתבטל (משתנה) מפני הרצון, לכן, זה שהתלבשות אינה פועלת שינוי בהרצון (שגם לאחרי התלבשותו בשכל הוא נשאר במציאותו), אינו חידוש כ"כ. ובהתלבשות האמונה בשכל, זה שהשכל בא למסקנא שהענין שמאמין בו הוא אמת גם מצד השכל, הוא מצד השכל [דכשמתבונן בשכלו בכדי שגם השכל שלו יהי' כפי האמת, הוא משתדל שההתבוננות והשקו"ט שלו יהיו ע"פ אמיתית השכל³³], ואעפ"כ ההתלבשות אינה פועלת שינוי בהאמונה, וגם לאחרי שמבין את הענין בשכלו (מצד השכל), האמונה שלו היא אמונה שלמעלה מהשכל. ועוד חילוק בין שני המשלים, דבהתלבשות הרצון בשכל, זה שהרצון מתלבש בשכל ופועל עליו שיהי' כפי הרצון הוא מפני שהרצון שולט על השכל (ולא שזה נוגע להרצון). וכיון דזה שהרצון שולט על השכל הוא (לא הרצון עצמו, אלא) היחס שלו לשאר הכחות, לכן ירידת הרצון והתלבשותו בשכל היא ירידה אמיתית (יציאה מרצון לשכל). ובהתלבשות האמונה בשכל, זה שמתבונן בשכלו בכדי להבין את הענין הוא בשביל האמונה, בכדי שהאמונה שלו תהי' גם בפנימיות. ולכן ירידת האמונה והתלבשותה בשכל אינה ירידה אמיתית.

וע"פ הידוע³⁴ שאמונה היא ביטול ושכל הוא מציאות, מובן, דענין התלבשות האמונה בשכל הוא שהביטול נמשך במציאות. וכיון שההתבוננות (וההשגה) שלו היא בשביל האמונה [וגם זה שהשכל נשאר במציאותו ואינו מתבטל לגבי האמונה (כמו שהוא מתבטל לגבי הרצון) הוא בשביל האמונה, בכדי שגם השכל כמו שהוא במציאותו יהי' כפי האמונה], לכן גם לאחרי שהביטול דאמונה נמשך בהמציאות דשכל, הביטול הוא בתקפו. והחילוק שבין הביטול דאמונה שמתלבשת בשכל והביטול דאמונה שלמעלה מהשכל הוא, שהביטול דאמונה המתלבשת בשכל בא בציור דגילוי (שהביטול מתגלה בשכל), מציאות. דנוסף לזה שהשכל (שבו מתלבשת האמונה) הוא מציאות, גם הגילוי דהאמונה (זה שהאמונה היא בגילוי באופן שהיא נרגשת בהשכל) הוא מציאות³⁵. והביטול דאמונה שלמעלה מהשכל הוא למעלה מהמציאות דגילוי. [בדוגמת החילוק בין הביטול דאור המתלבש בכלים והביטול דאור שלמעלה מהתלבשות, שגם האור המתלבש בכלים אינו מציאות לעצמו וכל ענינו הוא גילוי המאור. אלא שהביטול דאור המתלבש הוא בציור דגילוי, מציאות. דנוסף לזה שהכלים שבהם מתלבש האור הם מציאות, גם הגילוי דהאור (שמתגלה בהכלים) הוא מציאות. והביטול דאור שלמעלה מהתלבשות הוא שאין בו גם המציאות דגילוי].

33 ומפני שידוע שהדבר בעצם הוא אמת ע"פ יסוד האמונה החזקה שבו אינו ירא לנפשו להעמיק בזה ביותר ואינו מגביל את כח שכלו לעיין ולחפש ולשקול כל דבר עד שיבוא על אמיתית הדבר (סה"מ שם ע' קנא).

34 לקר"ת צו יג, ריש ע"ד. סהמ"צ להצ"צ כג, ב. ובכ"מ.

35 ואולי יש לומר, דכיון שהמשכת הביטול דאמונה בהמציאות היא בשביל האמונה, היינו שגם ענינה (הפנימי) דהמציאות הוא ביטול – החילוק שבין הביטול דאמונה שמתלבשת בשכל והביטול דאמונה שלמעלה מהשכל הוא רק בחיצוניות.

ולהעיר מסה"מ תרס"ט שם ריש ע' קנב בענין מעלה ומטה שבעיגולים [שעל זה בא המשל דשתי הדרגות שבאמונה] "דעם היות שהמעלה אינו בהתלבשות כלל והמטה בא בהתלבשות, שוים המה בעצם".

ו) **והנה** גם הביטול דאמונה שלמעלה מהשכל אינו ביטול בתכלית. כי הביטול דאמונה הוא זה שהוא מאמין באלקות הגם שמצד שכלו (המציאות שלו) אין לו הוכחות על זה. וכיון שהטעם לזה שהוא מאמין באלקות (הגם שאין לו הוכחות על זה) הוא מפני שהאלקות נרגש בנפשו [אלא שהרגש זה הוא למעלה מהמציאות (השגה) שלו], לכן, הביטול דאמונה אינו ביטול בתכלית, כיון דזה שמאמין הוא מפני שנרגש בו אלקות. ובדוגמת הביטול דאור ע"י שנרגש בו מקורו (מהות המאור), דהגם שזה שנרגש בו מקורו הוא למעלה ממציאותו [דמהות המאור אינו מתגלה בהאור], מ"מ, נרגש זה בהאור כמו שהוא במציאותו, מציאות שמחוץ להמקור [שלכן, זה שנרגש בו מקורו אינו פועל עליו שירצה ליכלל במקורו]. והביטול דמס"נ, שמוסר את נפשו בשביל האלקות (יציאה ממציאותו), הוא דוגמת הביטול דאור מצד הרצוא שלו ליכלל במקורו. וכמוכן גם מהמשך הענינים בתניא³⁶, דכח המס"נ שבישראל הוא דוגמת הרצון דהנשמה ליפרד ולצאת מן הגוף ולידבק בשרשה ומקורה, הגם שתה"י אין ואפס ותתבטל שם במציאות לגמרי³⁷. ולהוסיף, שבהרצון דהנשמה ליכלל באוא"ס ישנם ב' דרגות. שהיא רוצה ליכלל, ושהיא בבחינת כליון בדרך ממילא. ויש לומר, דכיון שהביטול (דאור) שמצד הרצון ליכלל במקורו הוא ביטול לגמרי (ע"ד הביטול דאור הכלול במאור כנ"ל סעיף ג), לכן מתבטל גם הרצון.

ז) **וממשיך** בהמארם³⁸, דכיון שהרצוא דאור ליכלל במקורו הוא מפני שדבוק במקורו, לכן, הרצוא דאור [וכן הביטול שמצד הרצוא] הוא בכל הדרגות דאור, גם בהאור המלושב בכלים (שהרי זה שהאור הוא דבוק במקורו הוא בכל הדרגות שבו), אלא שעיקר הרצוא [והביטול שמצד הרצוא] הוא בעצם האור שלמעלה מגדר התלבשות בכלים. ויש לומר, דבטבע הרצוא שבאור ליכלל במקורו, שני ענינים. הרצון להיות כלול במקורו, והרצון לא להיות חוץ למקורו. וזה שעיקר הרצוא הוא בעצם האור, הוא, שבהאור המתלבש בכלים ושכגדר התלבשות, הוא הרצון לא להיות חוץ למקורו, ובעצם האור הרצון להיות כלול במקורו.

והענין הוא, דשני רצונות הנ"ל יש בכל אחד מהם מעלה שאינה בזולתו. הרצון להיות כלול במקורו הוא נעלה יותר, כי רצון זה שבאור הוא מפני שנרגש בו המקור — וגילוי המקור הוא בעיקר בעצם האור. והרצון לא להיות חוץ למקורו הוא בפנימיות יותר (טיפער) בהאור, ועד שרצון זה הוא בעצם מציאותו — ולכן הוא בכל הדרגות שבו. וע"ד החילוק שבין הרצון דנשמה ליכלל באוא"ס וכח המס"נ³⁹, שהרצון ליכלל באוא"ס הוא בגילוי רק ביחידי סגולה, וענין המס"נ שלא להיות נפרד ח"ו מאלקות הוא בגילוי בכאו"א.

(36) פי"ט.

(37) ראה לעיל סעיף ד שהרצוא ליכלל הוא בכתר. ובתניא שם, שרצון זה הוא בבחינת חכמה שבנפש. וראה המשך תער"ב פ' רפב (ס"ע תקע).

(38) המשך תער"ב שם (ע' תקע).

(39) ראה סה"מ תרע"ט ע' שיב בענין רעותא דלבא ומס"נ. ושם, שרעו"ד הוא "אור הנשמה" וכח המס"נ הוא "כח הנשמה".

(ח) **והנה** ע"פ הידוע גודל הדיוק במאמרי רבותינו נשיאינו (גם בנוגע לזמן אמירתם), מסתבר לומר, שהשייכות דמאמר הנ"ל לתשעה באב נדחה הוא הן מצד כללות התוכן דהמאמר – ענין האור, וגם מצד הפרטים דאור המבוארים בהמאמר.

והענין הוא, דבכדי שהחושך יתבטל לגמרי (ולא רק שיהי' נדחה מפני האור) הוא (דוקא) ע"י גילוי אור בלתי מוגבל (כנ"ל סעיף ב). ובפרטיות יותר – ע"י גילוי אור הכלול במאור. דהאור שמתפשט מחוץ להמאור, ענינו הוא להאיר את החושך. וכמו אור השמש שמתפשט בחלל העולם (מחוץ להשמש), שהמקום דחלל העולם הוא מקום חשוך, וענינו של האור המתפשט בחלל העולם הוא להאיר מקום החושך. והאור הכלול במאור הוא במקום (דרגא) שאין שייך בו ענין החושך. ועד"ז הוא למעלה, דמהחילוקים בין אוא"ס שקודם הצמצום (אור הכלול בעצמותו) והאור שלאחרי הצמצום (שהוא דוגמת אור המתפשט מחוץ להמאור), הוא, שהאור שנמשך לאחרי הצמצום ענינו הוא להאיר את העולמות. ולכן, הגילוי אלקות שישנו בעולם ע"י גילוי האור שלאחרי הצמצום הוא בדרך התחדשות. מציאות בפשיטות ואלקות בהתחדשות⁴⁰. [ע"ד אור השמש שמתפשט בחלל העולם, שהמקום דחלל העולם מצד עצמו הוא מקום חשוך, והאור שמאיר בו הוא בדרך הוספה וחיידוש]. וכשמאיר בעולם גילוי אוא"ס שקודם הצמצום, אלקות הוא בפשיטות⁴⁰, ועד שלא ישנו נתינת מקום כלל לענין שאינו אלקות. [בדוגמת שהי' קודם הצמצום, כשהי' אוא"ס ממלא את מקום החלל, שלא הי' אז מקום לעמידת העולמות⁴¹].

וזהו שביטול החושך לגמרי הוא ע"י גילוי אור הכלול במאור (אוא"ס שלפני הצמצום), דהאור שלאחרי הצמצום, כיון שענינו הוא להאיר את העולמות, דמזה מובן שהעולמות תופסים מקום לגביי', לכן, גילוי אור זה הוא באופן שההעלם והסתר דעולם ביכלתו להעלים עליו. והיינו, דנוסף לההעלם דעולם שישנו גם כשמאיר הגילוי, שהגילוי אלקות בעולם שע"י גילוי אור זה הוא בדרך התחדשות (כנ"ל), הנה אפשר שההעלם דעולם יעלים גם על גילוי זה (שלא יהי' בעולם גילוי אלקות כלל, גם לא גילוי שבדרך התחדשות). ובכדי שיהי' ביטול החושך הוא ע"י גילוי עצם האור שלמעלה מהאור שלהאיר את העולמות, דאור זה אין העולם מעלים לגביי'. וזהו מ"ש במדרש⁴² שהגאולה העתידה היא דוגמת אור היום שאין שייך בו כיבוי, דיש לומר שהכוונה בזה היא להאור שלמעלה משייכות לעולמות, שאין שייך העלם לגביי'.

(ט) **וצריך** להבין, דלכאורה, כיון שמצד האור דלהאיר את העולמות אי אפשר שיתבטל החושך (ורק שנדחה מפני האור), וזה שבגאולה העתידה יתבטל חושך הגלות, הוא מפני שאז יהי' גילוי אור חדש שלמעלה משייכות לעולמות, הרי

40 ראה המשך תער"ב ח"ב ס"ע תקלד ואילך.

41 ע"ח שער א (שער עגולים ויושר) ענף ב. אוצרות חיים ומבוא שערם בתחלתם.

42 הובא לעיל סעיף ב.

העולם עצמו (כמו שהוא מצד הגדרים שלו, כולל גם הגילויים השייכים לעולם) יהי נשאר בגלות ח"ו. ונקודת הביאור בזה, דמהטעמים⁴³ על זה שהבריאה היתה באופן שבתחלה נמצא האור שלמעלה משייכות לעולמות וממנו דוקא נמשך האור דלהאיר את העולמות (אף שלכאורה הי' צריך להיות מלכתחילה המשכת האור ששייך לעולמות), הוא, בכדי שהאור השייך לעולמות יהי' בו (בהעלם עכ"פ) מהאור שלמעלה משייכות לעולמות. ועפ"ז מובן, דהגם שביטול חושך הגלות יהי' ע"י גילוי עצם האור שלמעלה מהאור דלהאיר את העולמות, מ"מ תהי' הגאולה (גם) בגדרי העולם, כי גילוי עצם האור שיהי' בגאולה העתידה יאיר בגילוי גם בהאור שלהאיר את העולמות, ועי"ז — בהעולם.

ועפ"ז יש לבאר השייכות דהענינים שבהמאמר לביטול חושך הגלות, דזה שמאריך בהמאמר בענין התכללות האור במקורו, יש לומר, שהוא מפני שביטול חושך הגלות הוא ע"י גילוי אור הכלול (כנ"ל סעיף ח). וזה שמבאר שטבע הרצוא וההתכללות הוא גם בהאור שבגדר התלבשות וגם בהאור המלוּבש בכלים, הוא, כי בכדי שביטול חושך הגלות (שמצד גילוי אור הכלול) יהי' בגדר העולם, הוא ע"י שענין התכללות האור במקורו הוא גם בהאור המלוּבש בכלים.

וזהו קץ שם לחושך, די ש לומר, שפירוש תיבת קץ בפסוק זה הוא (גם) קץ (וגבול) לראשיתו⁴⁴. היינו, שענין החושך יש לו נתינת מקום רק בהאור שלהאיר את העולמות, ולא בעצם האור. ונאמר קץ שם לחושך (דזה שיש קץ לחושך הוא מפני ששם לו קץ, אבל מצד עצמו אין לו קץ), כי זה שהחושך אין לו נתינת מקום בעצם האור שאינו בגדר עולמות, אין זה שייך להעולם. וכיון שמצד הגדר דעולם אין לו קץ בראשו (כיון שיש לו נתינת מקום בכל הדרגות השייכים לעולמות), הרי גם הקץ שבסופו, מה שלע"ל יתבטל החושך, לא יהי' ח"ו בגדר העולם. ולכן קץ שם לחושך, קץ בראשו, שהאור שאינו בגדר עולמות, ששם אין נתינת מקום לחושך, יהי' שייך להעולם⁴⁵. ועי"ז, גם הקץ שבסופו, ביטול החושך שיהי' בגאולה העתידה, יהי' בהעולם בפנימיותו. דהגם שביטול החושך שיהי' לע"ל הוא ע"י שיהי' אז גילוי אור חדש שלמעלה משייכות לעולמות, מ"מ, יהי' העולם כלי גם לאור זה, ועי"ז תושלם הכוונה דדירה לו ית' בתחתונים⁴⁶, שהתחתון (מצד הגדרים שלו) יהי' דירה לו ית', לו לעצמותו⁴⁷.

43 ראה בארוכה לעיל ח"ג ע' של ואילך.

44 ראה פירוש הראב"ע לתהלים קיט, צו "קץ בלשונונו פעם ראש ופעם סוף". וראה המשך תרס"ו ע' כ כמה הוכחות שגם ההתחלה והראש נק' קץ.

45 ועפ"ז יומתק לשון המדרש (הובא בתחלת המאמר), "זמן נתן לעולם כמה שנים יעשה באפילה" — ולא "זמן נתן לאפילה כמה שנים תהי' בעולם", כלשון הכתוב "קץ שם לחושך" — כי ענין קץ שם לחושך הוא שהקץ דחושך יהי' (גם) מצד העולם.

46 ראה תנחומא נשא טז. בחוקותי ג. ב"ר ספ"ג. במדב"ר פי"ג, ו. תניא רפ"ו.

47 המשך תרס"ו ס"ע ג. ובכ"מ — נסמן לעיל ח"ב ע' שח.