

סימן יג

בדעת אלוקים

בירור התפיסה ביחס האלוקות לבריאה

הוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו/ סוגיית ראשית ההתהוות והאצלה (הצמצום) והקשרה ליחס שבין הבורא לנבראים / זרכים שונות בעבודת ה' בהתאמה לתפיסות האלוקות הנז"ל / סיכום

לכבוד ידידי האברך המצוין וכו'.....שלום רב!

הנה ביקשתני לומר לך דברים ברורים ביחס לתפיסת האלוקות או מה שקראת בשם "דעת אלוקים", מאחר ששמעת שיעורים במסגרת לימודי תואר ראשון בקורס לפילוסופיה יהודית והרגשת כי יצאת מבלבל, וכבר אינך בטוח אם היהדות היא פנתאיסטית כתפיסת שפינוזה והחסידות (לדבריך. ואגב: ממתי שפינוזה מהווה תפיסה יהודית? והרי רבני אמסטרדם החרימוהו? תמהני.) או פנאנתאיסטית (הרב קוק לדבריך) או אקוסמיסטית (חב"ד לדבריך). והאמת שאני לא הורגלתי בכגון דא - הכוונה במושגים אלו - אך לעשות רצון צדיק חפצתי, ומכיוון שהנושא חשוב כשלעצמו, לקחתי בכוחי הדל לברר סוגיה זו לעומקה, ומה שהעליתי בחכתי אני שולח לך. כמובן שאיני מתחייב שדברי בקשר למושגים הללו שמבחוץ יהיו מדויקים, אלא לנסות בכוחי הדל להראות את התפיסה הישראלית בזה, אני בא.

הקדמה

כמובן שמושכל ראשון הוא שאי אפשר לדעתו ית', ואי אפשר לה למחשבה כל שהיא לתפוס בו מאומה; שכן, מאחר ועצמותו אין סופית ואין לחלק בו חלקים שהוא שלמות אחת אחודה מעצמה אל עצמה, א"כ אי אפשר לה לידיעה כל שהיא לתפוס ממנו משהו, וכל שכן להקיפו (והרחבנו על כך די בסוגיית

כאמור, השאלה אותה אנו מנסים לברר היא: מהי הדעת אותה האדם צריך לרכוש ביחסו לאלוקים, לאלוקות? ונדגיש: אין אנו מדברים על מכלול הרגשות הנערם בהתייחסותנו לאלוקות ומה הם צריכים לכלול, אלא היחס השכלי הנכון למקום האלוקים ביחס לבריאה מהו.

התארים באמת ואמונה ח"א). דבר זה, ברור מאליו בכל התורה וגדולי ישראל שבכל הדורות, ואם כן

השאלה היא רק בהקשר למחשבה על היחס שבינו ית' למציאות.

'הוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו'

מחלוקת המדרשים

תהלים צ; פסיקתא רבתי כא; פרקי דר"א לד; מדרש תמורה השלם פ"ה - בתוך בתי מדרשות ח"ב; פסקתא זוטריתא - לקח טוב ויצא כח יא; שם יתרו כ ב-ג; שכל טוב ל סי' יג; ילקוט שמעוני ויצא רמז קיז), ובאופן מרווח כדבר מוסכם.

והנה דברי חז"ל אלו צריכים ברור ועיון. שכן נאמר שהוא מקומו של עולם, או שהוא מעונו של עולם, אבל אין עולמו מקומו/ מעונו. ואילו בהמשך הביא ר' אבא בר יודן משל לגבור הרוכב על סוס, שהסוס טפל לרוכב, ויש להבין מה המשל הוסיף לנו בהבנה שלא היה מובן קודם לכן. ועוד: כיצד יתכן שהמשל ימחיש את הנקבע לעיל שאין עולמו מקומו, כשמקומו של הרוכב הוא הסוס עצמו? והרי עליו הוא ניצב, ואם הסוס יזוז הרי שהרוכב ייפול! וכן הקשה באשד הנחלים לר' אברהם שיק מסלונים (וילנה תר"ג) על מדרש רבה.

ולמעורר עוד: מהאמור ש'הוא מקומו של עולם' - לכאורה מובן שהקב"ה שוכן ומצוי בתוך העולם עצמו, והרי

הנה ביחס בין המציאות לבורא אמרו חז"ל כך (מדרש רבה בראשית פרשה סח פסקה ט): "ויפגע במקום ר"ה בשם ר' אמי אמר: מפני מה מכנין שמו של הקב"ה וקוראין אותו 'מקום'? שהוא מקומו של עולם ואין עולמו מקומו. מן מה? דכתיב (שמות לג): 'הנה מקום אתי' - הוי הקב"ה מקומו של עולם, ואין עולמו מקומו.

א"ר יצחק: כתיב (דברים לג): 'מעונה אלהי קדם'. אין אנו יודעים אם הקב"ה מעונו של עולמו, ואם עולמו מעונו. מן מה? דכתיב (תהלים צ): 'ה' מעון אתה' - הוי הקב"ה מעונו של עולמו ואין עולמו מעונו.

א"ר אבא בר יודן: לגבור שהוא רוכב על הסוס, וכליו משופעים אילך ואילך. הסוס טפילה לרוכב ואין הרוכב טפילה לסוס. שנאמר (חבקוק ג): 'כי תרכב על סוסך'."

מדרש זה והביטוי ש'הקב"ה מקומו של עולם ואין העולם מקומו', מופיע ברחז"ל כמה וכמה פעמים (ראה מדרש

יש בזה עצמו לכאורה שאלת הגשמה, גדר וגבול בו ית'.

מנגד לדברים אלו, הביא ר' אשר **מלוניל בס' המנהגות** (הובא באוצר פי' הראשונים לסידור - תפילה למשה ח"ב על ובא לציון עמ' 364) כי הוא מצא במדרש כך: "בא וראה שלא כמידת בשר ודם, משאו למעלה והוא מקום המשא, אבל הקב"ה הוא עליון והוא נושא הכל מתחתיו. וזה שאמר הכתוב מעונה אלוקי קדם - מקום הוא אלוקי קדם". וביאר בספר המנהגות: "כי הוא כאבן השואבת שמעמידין אותה למעלה ונושאה את הברזל מתחתיה".

והנה לפום דברי המדרש הנ"ל הרי שהבורא נפרד ונבדל מן הבריאה (טרנסצנדנטלי) אלא שנושאה ומקיימה בריחוק. ונראה שלא לשווא בחר המדרש בדימוי ומשל זה, אלא כדי להדגיש כי הכוונה באומרנו הקב"ה מקומו של עולם - היינו שעם היותו מחייה את העולם הוא מרוחק ונבדל ממנו.

מחלוקת הראשונים במהות המושג "מקום" - שיטת הרמב"ם

והנה צריך אתה לדעת שנחלקו רבותינו הראשונים במהות המושג 'מקום' וכפי שמופיע במדרש - ומזה תוצאות לביאור ענייננו.

בביאור המושג 'מקום' כתב הרמב"ם

במו"נ ח"א פ"ח ש"זה השם עיקר הנחתו למקום המיוחד ולכולל, ואחר כן הרחיבו הלשון ושמוהו שם למעלת איש וערכו, ר"ל לשלמותו בעניין אחד". היינו שמצד הרחבת הלשון הכוונה במילה 'מקום' למעלה, מדרגה, אמנם באופן עקרוני, היינו מצד גדר המושג - לא הרחבתו - לא ביאר הרב מה כוונתו. והנה האפודי גילה רז זה של הרמב"ם וכתב: "למקום מיוחד: ר"ל וזה גדרו - תכלית מקיף, שווה ונבדל", וכן כתב **האברבנאל** בפ"י שם.

והנה כדי להבין כוונתו של האפודי **והאברבנאל** בביאור דברי הרמב"ם, צריך אתה לדעת כי מקור ההגדרה הזו הוא אריסטוטלי (ספר פסיקה ספר ד פרק ב), ולהבין הדברים, עליך להעמיק בשיטתו שכן הרמב"ם תפס שיטה זו עם נימוקה. אמנם כיון שדברי החכם הנוכרי מסטיגרה אינם מענייננו, אלא מה שתפס בהם הרמב"ם, נלך אחר הלוקטים המעמיקים ונבין הדברים על פי דבריהם מה שביארו כבר מחלוקת זו בספריהם. וראש לכל הם דבריו של גדול המעמיקים בדברי הר"ח קרשקש הרה"ג שמחה בונים אורבאך זצ"ל בעמודי המחשבה הישראלית (ח"ג כ"א עמ' 731). וזה לשונו:

"אריסטו מגדיר את המקום כגבול או סוף של הגוף המקיף. היינו, המקיף

אשר אליו הם עוברים עם מקומם הקודם הוא החלל. וכך מגיע אריסטו למסקנה היחידה, שהמקום הוא הגוף המקיף.

אריסטו גם מוסר את סדר המקומות: הארץ היא באמצע, המקום שלה הם המים המקיפים אותה, המים מוקפים על ידי האוויר והוא מקומם, והאוויר ע"י האש. עד כאן היסודות שמתחת לגלגל הירח. ושוב: הגלגלים או הספירות השמימיות מהוות עיגולים המקיפים זה את זה. אך הגלגל העליון שחוצה לו אין שום דבר - מאחר שלשיטת אריסטו העולם הוא סופי ומחוץ לגלגל העליון אין כל חלל לא ריק ולא מלא - ואין לו שום דבר שיקיף אותו אין לו גם מקום. יוצא שכל העצמים בעולם יש להם מקומם המיוחד להם, והעולם כולו אין לו מקום...זוהי נקודת החולשה הגדולה של תורת אריסטו על המקום שבה נאחז בין השאר קרשקש בביקורתו".

והנה לפי דברים אלו ברור מדוע **הרמב"ם** מתעקש לברר שהנאמר "בברוך כבוד ה' ממקומו" הכוונה: "כפי מעלתו ועצם חלקו במציאות" - היינו ש"המקום" הוא הדרגה - מעלתו - של הבורא ולא מקומו הממשי. וזה משום שאם ההגדרה של מקום מתייחסת למקיף את הגדר והחפץ הנח, הרי שזה לא יתכן כלפי

את אותו הגוף אשר לו הוא משמש מקום. הגדרה זו מתפרטת ביתר דיוק לשלוש הנחות: א. המקום מקיף את הדבר אשר לו הוא מקום. ב. המקום נבדל מהדבר המוקף ואינו חלק ממנו. ג. המקום שווה בשטחו לדבר שהוא מקיפו, לא קטן ממנו ולא גדול ממנו.

הגדרה זו של המקום היא מסקנה של ויכוח ארוך אשר בו נכנס אריסטו הפילוסופים שקדמו לו ובניהם האטומיסטים ואולי אף אפלטון סברו שהמקום הוא החלל או השטח הריק, המשתרע בין קצוות העצם, 'התפשטות' בלשון הפילוסופיה החדשה. אריסטו מפרט ארבע אפשרויות של הגדרת המקום: החומר, הצורה, החלל והמקיף. הוא מבטל את שתי האפשרויות הראשונות וסותר גם את האפשרות השלישית מאחר שלפי הגדרה זו- כך מסביר אריסטו על רקע ההשוואה לכוס מים שאת תוכנה העבירו למקום אחר - היה יוצא שלאותו העצם יהיה אין סוף של מקומות, שהרי ניתן לחלק אותו לאין סוף של חלקיקים, וכל חלק הוא במקומו המיוחד, הוא החלל שהוא תופס לעצמו. וכן מפני שלעיתים המקומות מתנועעים, כגון הטיפות בכוס מים המתנועעות ואתן החללים המקומות שהן תופסות, וגם מפני שהמקום גופו היה נמצא במקום, כגון שמעברים את המים למקום אחר,

הבוי"ת שהרי אין מי שיקיפו בוודאי, וא"כ צריך לומר כאן שם מושאל.

תפיסת אלוקות לרמב"ם וסיעתיה

והנה לפום דברים אלו, המשמעות בדברי חז"ל "הקב"ה מקומו של עולם" תהיה, שהקב"ה מקיף למציאות העולמית, אך לא מצוי בה. וכן לפי ההגדרה של מקום שהוא מציאות נבדלת ממה שהוא מקום לה ומקיף לה, מבואר שהקב"ה מצוי כביכול מעבר למציאות כולה (זוהי תפיסת אלוקות טרנסצנדנטלית מובהקת), ואינו בה.

אמנם יש להעיר שפשוט שאין מדובר על גדר מקום גאוגרפי פיסי בו אין הקב"ה נמצא לדברי הרמב"ם. עוד ברור שכדברי הרמב"ם אין תכיפה בין הבורא לנבראים ואפילו העליונים ביותר, שכן אין שייך לתאר אותו ית' בשייכות לגדר זמן או מקום פיסי, שכן הוא גם לגבי כל המציאות הרוחנית גם הפחותה ממנו ית', כפי שביאר הרמב"ם בהל' יסוה"ת פ"א הל' ח' והל' יא'-יב'. וכן, המרחק בין הבורא לנבראים לעולם נשאר אין סופי וכפי שביאר הרמב"ם במו"נ ח"א פנ"ו שאין בין הבורא לנבראים שום יחס (ועי' עוד באמת ואמונה ח"א שהבאנו בעמ' 254 כי מול הא"ס כל הרחקים שווים. וכן ביארו ר' אברהם ביבאג' בדרך אמונה מאמר ראשון שער ג עמ' 10; הר"מ אלבדלה

בראשית דעת מאמר ראשון כלל א' פ"א; מקור חיים לרשב"ג שער א' פ"ה עמ' יא הוצ' גנזי אמונה; ר"מ גומפל ביסוד התורה שנת תקנ"ב דף מז ע"א; משך חכמה שמות לב, יט ועוד). עוד מבואר ברמב"ם שאין שום זהות בין הבורא ית' למציאות ויש הבדלה מוחלטת, אלא שהקב"ה מחייה את המציאות, והוא המקיף אותה ומחזיקה. וכפי שכתב בהל' יסוה"ת פ"א ה"ה: "המצוי הזה הוא אלוה העולם אדון כל הארץ והוא המנהיג הגלגל בכח שאין לו קץ ותכלית, בכח שאין לו הפסק שהגלגל סובב תמיד, ואי אפשר שייסוב הלא מסבב והוא הקב"ה מסבב אותו בלא יד והלא גוף".

ואכן כך כתב הרמב"ם במו"נ ח"א פרק סט' בביאורו ליחס הבורא לעולם כצורתו. וזה לשונו: "וכן הצורות הטבעיות ההוות הנפסדות, נמצאם, כשנחפשם כולם, שאי אפשר שלא תקדם להם צורה אחרת, תכין החומר הזה לקבלת זו הצורה, והצורה השנית ההיא, תקדם לה גם כן אחרת, עד שנגיע לצורה האחרונה, אשר היא הכרחית במציאות אלו הצורות האמצעיות, אשר האמצעיות ההם הם סיבת זאת הצורה הקרובה - והצורה האחרונה ההיא בכל המציאות הוא האלוה ית'.

ולא תחשוב, שאמרנו בו - שהוא הצורה האחרונה לכל העולם, שהוא

באחרונה אליו ובו קיומה, כמו שהדברים בעלי הצורות מתקיימים בצורתם. ומפני זה העניין נקרא בלשוננו, 'חי העולם' - ענינו, שהוא חיי העולם, כמו שיתבאר".

כלומר ביאר הרמב"ם כי שלא כצורה השוכנת בחומר ומחייטו, כן הבוי"ת ביחס לצורות העולם, ומשום כך התנגד לדברי אריסטו שקבע כי הבוי"ת צורת העולם. כן ביאר דבריו בפ"י שם טוב שם: "אין אמרנו עליו יתעלה שהוא צורת העולם על דמיון היות הצורה בעלת חומר, צורה לחומר הוא עד שיהיה ית' צורה לגשם. שאם היה הדבר כן לא היה מחויב המציאות וג"כ לא יגיע לתכלית. אבל הש"י הוא צורה נבדלת ובלתי מעורב עם החומר כלל, ואם הדבר כן, איך יצדק על הנבדל שהוא צורה לעולם או שהוא צורת השמים?! ואמר הרב בזה כי זה נאמר על יחס ודמיון. שכמו שכל נמצא בעל צורה אמנם הוא מה שהוא בצורתו וכשתפסד צורתו תפסד הווייתו ויבטל, כמו כן זה היחס בעצמו יחס הבורא לכל התחלות הנמצאות הרחוקות. כי במציאות הבורא הכל נמצא והוא מתמיד עמידתו בעניין השפע"⁴².

רמז לצורה האחרונה, אשר יאמר אריסטו עליה בספר הנקרא מה שאחר הטבע, שהיא בלתי הווה ולא נפסדת - כי הצורה ההיא הנזכרת שם טבעית, לא שכל נפרד. כי אין אמרנו עליו ית' שהוא צורת העולם האחרונה, על דמיון היות הצורה בעלת החומר צורה לחומר ההוא, עד שיהיה הוא ית' צורה לגשם. לא על אלו הפנים נאמר! אבל, כמו שכל נמצא בעל צורה אמנם הוא מה שהוא בצורתו, וכשתפסד צורתו - תפסד הווייתו ותבטל, כן כמו זה היחס בעצמו יחס האלוה לכל התחלות המציאות הרחוקות; כי במציאות הבורא - הכל נמצא, והוא מתמיד עמידתו בעניין אשר יכונה ב'שפע', כמו שנבאר בקצת פרקי זה המאמר; ואילו היה אפשר העדר הבורא היה נעדר המציאות כולו ותבטל מהות הסיבות הרחוקות ממנו והמסובבות האחרונות ומה שביניהן. אם כן, הוא לו כדמות הצורה לדבר אשר יש לו צורה, אשר בה הוא מה שהוא, ובצורה תתקיים אמיתתו ומהותו - כן יחס האלוה לעולם. ובזה הצד נאמר בו, שהוא 'הצורה האחרונה' ושהוא 'צורת הצורות' - כלומר, שהוא אשר מציאות כל צורה בעולם וקיומה נסמך

42 עוד בעניין היחס שבין השיטה האריסטואית לשיטת הרמב"ם במונח צורת העולם, ראה נזיר אחיו ח"ב עמ' רצב, ובכוזרי המבואר לרב הנזיר זצ"ל כ"ב עמ' קנא.

משום כך מובן מאליו מה שכתב הרמב"ם בפרק שלאחר מכן, פרק ע' מהו ביאור המונח 'הוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו':

"ולשון חגיגה, אמרו, 'ערבות', רם ונישא שוכן עליו, שנאמר, סולו לרוכב בערבות"; ומנא לן דאיקרי 'שמים'? כתיב הכא, 'לרוכב בערבות', וכתיב התם, 'רוכב שמים' - הנה כבר התבאר, כי הרמז כולו לגלגל אחד, והוא המקיף בכל, אשר תשמע מענינו מה שתשמע. והסתכל אמרם, 'שוכן עליו', ולא אמרו 'שוכן בו' - שאילו אמרו, 'שוכן בו', היה מחייב לאלוה מקום או שיהיה האלוה כח בגלגל - כמו שדימו כיתות הצאבה, שהאלוה רוח הגלגל; ובאמרם, 'שוכן עליו' הראו, שהוא ית' נבדל מן הגלגל ואינו כח בו:

ודע כי הושאל לו ית' 'רוכב שמים' לרמיון הזר המופלא, וזה, כי הרוכב יותר מעולה מן הנרכב (ולא יאמר יותר מעולה' אלא בהקל מן המאמר - שאין הרוכב ממין הנרכב); והרוכב גם כן הוא אשר יניע הבהמה ויוליכנה כאשר ירצה, והיא כלי לו ישתמש בה כרצונו, והוא נקי ממנה, בלתי נדבק בה, אבל חוצה לה. כן האלוה (יתעלה שמו!) הוא מניע הגלגל העליון, אשר בתנועתו יתנועע כל מתנועע בו, והוא ית' נבדל ממנו ואינו כח בו: ובבראשית רבה אמרו, בפרשם למאמרו ית', "מעונה אלוהי

קדם" - אמרו, "הוא מעון עולמו ואין עולמו מעונו"; וסמכו לזה אמרם, "הסוס טפלה לרוכב ואין הרוכב טפלה לסוס - הדא הוא דכתיב, "כי תרכב על סוסך" ". זה הוא לשונם, והסתכל בו ותבין, איך בארו יחסו ית' לגלגל, ושהוא כלי לו אשר בו ינהיג המציאות".

והנה כדברים אלו כתבו רבים מגדולי הדורות. כך מובנים דברי **המהר"י גיקטיליא בגנת אגוז** פר' היותו מקום לכל הנמצאים (עמ' שנה הוצ' ישיבת החיים והשלום י-ם תשמ"ט), שביאר כי: "כל המקומות כולם אני המצאתים ואני מקום להם ונבדל אני מהם ובי הם תלויים. ואיזה מקום בהם שיהיה כולל אותי, זה אי אפשר. ובאמת כי הוא ית' מקום שאין לו מקום". היינו שהכוונה באומרנו שהוא מקומו של עולם היא שהקב"ה נושא ומחיה את העולם, אך לא שהוא מצוי בעולם עצמו.

לפי המשלה זו, הנאמר במושג 'מקום' הוא - תלות. היינו שכשם שכל גוף נשען נח וקיומו תלוי בהיותו במקום מסוים, כך הקב"ה נחשב המשענת ו'המקום' לעולם, ולא להיפך. ועיי' עוד בדברי הר"א **אבולעפיא** במפתח הרעיון (עמ' לב, י-ם תשס"ב) שסב"ל הכי, וביאר עפ"ז שהקב"ה הוא המעמיד לגלגל האחרון, ולכן נקרא 'מקומו של עולם'. ומדבריו אלו ברור

מנוגד להנחה האריסטוטלית שאחד מקווי האופי של המקום הוא שהוא 'אינו מתנועע בעצם' (פיסיקה ד, 4, 212א - פרט זה לא הזכירו הר"ח קרשקש ואינו מציינו כהגדרת מקום לאריסטו, אך מביאו הנרבוני בפ"י למו"נ ח"א פר' עג) (עמודי המחשבה הישראלית שם); על זה עונה הר"ח קרשקש: "והשקרים אשר חייב אריסטו לזה הדעת, אין עניין להם. שהוא מיוסד על שהרחקים (החללים) אשר בתוך הכלי מלא מים נעתקים בהעתק הכלי, ואז היו מתחייבים השקרים ההם, והוא בדוי ואינו אמת. שהרחקים - לאומרים בפנוי ובריקות (לסוברים שיש ריקות, היינו הר"ח קרשקש בניגוד לרמב"ם), בלתי מתנועעים, ולזה לא התחייבו הביטולים ההם". כוונת הרב היא שהגופים מתנועעים אך החלל נשאר במקומו. הגוף מתנועע ועובר לחלל נוסף, מתפשט לריקות אחרת, אך החלל הקודם במקומו הוא (ע"י שם).

והנה מקשה בעל אור השם כמה קושיות על התפיסה המימונית אריסטוטלית בגדר המושג מקום, ולא נפרט אלא את קושייתו העיקרית. וזו לשונה בתוספת ביאור משולב: "והנה לסברת אריסטו במקום (בגדר המושג "מקום") יתחייבו גנויות (קושיות). מהם: שהגרמים השמימיים יתחלפו במקום (בהגדרת המקום. היינו שלכל מה שבתוך כדור הארץ הגדרת המקום היא מה שמקיף אותו,

כי הקב"ה נמצא כביכול מעבר לעולם.

שיטת הר"ח קרשקש וסיעתו - מחלוקתו עם הרמב"ם במהות ה'מקום'

עם תפיסת הרמב"ם ומנגד לה מתמודד הר"ח קרשקש ב'אור השם' (מאמר א כלל ב פ"א עמ' סז, מהדורת הגר"ש פישר, י-ם תש"ף) אשר לו, וכדי להבין דבריו היטב, נשלב במ שוב את ביאורו של החכם השלם בעל עמודי המחשבה הישראלית הנז"ל. וכך הם הדברים: על מה שדחה אריסטו כהגדרת המקום - היינו הריקות, את זה מקבל ר"ח קרשקש וכותב: "אלא שהאמת בעצמו, לפי מה שיראה, שהמקום האמתי לדבר הוא הרחקים (החללים) אשר בין תכליות המקיף" (הגבולות של הגוף המקיף את הגוף המוקף). וכהסברו של רש"י ב אורבאך: "בניגוד לאריסטו המניח שהמקום הוא היחס בין הגופים המקיף והמוקף, סבור קרשקש שהמקום הוא החלל הריק, המשמש מצע לגוף המתפשט בו" (עמודי המחשבה הישראלית ח"ג כ"א עמ' 813).

והנה כאמור לעיל, טען אריסטו שלא יתכן שגדר ה'מקום' הוא הריקות, שאם כן הרי יש אין סוף מקומות לכל דבר שהרי המים המועברים לכוס אחרת עוברים עם מקומותיהם, ונכנסים במקום אחר וכן הלאה, "וזה

שכיון שכל 'מקום' אינו כביאור אריסטו המקיף לדבר מבחוץ, אלא תמיד ה'מקום' הוא בחלל, בריק המצוי שאליו נכנס העצם, א"כ לכאורה לכל העצמים יש 'מקום' אחד, שהרי לכאורה אין מה שיפריד בין חלל לחלל. א"כ מהו "מקומו" של דבר? לזה ביאר הר"ח ק"כ כי "מקומו האמתי" של דבר היא צורתו העצמותית, "עד שהשאלו השם הזה לצורת הדבר ועצמותו". היינו שהמילה "מקום" מתייחסת לחלל, לריק בו נח חפץ כלשהו; אך מצד האמת אין זה ה'מקום' של החפץ המסוים הזה, שאם כן הרי שאין הבדלה בין מקום חפץ א' למקום חפץ ב', שאין מה שיפריד בחללים. מכאן מובן ש'מקום' כל דבר, שייך לצורתו שעליה ומתוכה הוא חל, קיים; והיא מפרידתו ממצויאות למציאות אחרת ומגבילתו. ומה שממלא תפקיד החלל הוא רק האפשרות לנוח בו באופן פיס'.

ביאור הר"ח קרשקש לימלא כל הארץ כבודו, וליהוא מקומו של עולם.
ועתה מבאר הרב מה משמעות דברי חז"ל שהקב"ה מקומו של עולם:

ואילו הגרמים השמימיים... וזה שלכולם מקום בעצם, רצוני: השטח המקיף, והמקיף בכל (ואילו הגלגל העליון ביותר שאין מה שיקיפהו) לא יהיה לו מקום בעצם, למה (משום) שאין לו שטח מקיף שווה נבדל (שאין מה שיקיף אותו וממילא אין לו מקום)⁴³.

לאחר כל זאת מגיע הר"ח קרשקש למה שאנחנו עסוקים בו, והוא הגדרת המקום לשיטתו וביחס לדברי חז"ל שהקב"ה מקום לעולם. וזה לשונו: "לזה היה האמת עד לעצמו, ומסכים לכל צד, שהמקום האמתי הוא הפנוי" (החלל, הריק).

וביחס לנאמר בחז"ל שהקב"ה מקומו של עולם, כותב הר"ח קרשקש כך: "והנה להתפרסם זה העניין מהמקום היה הרבה מהקדמונים שהיו רואים כי מקום הדבר האמתי - צורתו, בשהיא תגבילהו ותייחדהו כולו וחלקיו, עד שרבותינו ע"ה השאלו השם הזה לצורת הדבר ועצמותו".

לביאור דברי הרב צריך להעמיק מעט. לאחר שביאר הר"ח ק"כ כי 'מקום' באופן כללי הוא החלל, הריק שאליו נכנס הגוף; מעמיק הוא לברר מהו "מקומו האמתי" של דבר, המבדיל אותו מ"מהמקום" של דבר אחר. היינו

43 ולעיל הבאנו דברי הר"א אבולעפיא במפתח הרעיון שבשל קושיא זו ביאר כי הקב"ה הוא המקום - המעמיד של הגלגל האחרון. והרשב"ץ במגן אבות על אבות פ"ב מ"ט (עמ' 140 מכוון הכתב, י-ם תשס"ג) גם ענה לזה, וכתב שמעבר לגלגלים יש מים עליונים שהם חומר בלא צורה והם מקומם של הגלגלים.

המציאויות הגשמיות, וזה לכאורה צריך להיות כולל אף מציאות גאוגרפית ומיקום, ועכ"ז הוא מצוי במקום מסוים שבתוכו חלה המציאות העכורה. ואין זה דומה לריק ולחלל, שכן כיון שהוא מוגבל למקום ולזמן - אע"פ שאין בו מציאות חומרית - הרי שיש בו מיסודות הגשם. אך הבוי"ת שאין בו שום יסודות מיסודות הגשם, כיצד יהיה מוגבל ומצוי בזמן ומקום מסוימים - שזהו המקום בו חלה המציאות הגשמית?

והנה כדי להבין שיטתו של הר"ח קרשקש עלינו לדעת שהר"ח קרשקש לא קיבל את עקרונות אריסטו והצעות הרמב"ם לאי ההגשמה (ראה הרחבה על כך בעה"י עמ' 889-890) אע"פ שסב"ל כמובן את עיקרון אי ההגשמה בבורא - כאמור במאמר א כלל ג פ"ה. אמנם מסוגיית התארים למדנו, שלדעת רח"ק מותר לתאר תארים אין סוף בבורא, והעמיד רק ב' כללים: שאצל הבורא התואר הוא עצמי ולא מבחוץ נרכש, אלא מחויב ועצמי ולא מקרי; וכן שהתואר והשלמות היא א"ס במהותה. הנה לפי דברים אלו ברור כי לדעת הרח"ק אין שום איסור או בעיה להציב את האדם והבורא על ציר אחד, ואין זה נקרא

"ולזה להיות הש"י הוא הצורה לכלל המציאות, כי הוא מחדשו ומייחדו ומגבילו (היינו שהקב"ה, הוא מחיה המציאות ונותן לה עצמותה ואופייה - צורתה) השאילו לו השם הזה, באמרם תמיד: 'ברוך המקום...' הוא מקומו של עולם'. והיה הדמיון הזה נפלא. כי כאשר רחקי הפנוי נכנסים ברחקי הגשם ומלואו (היינו: כשם שגבולות הריק נכנסים בגבולות הגשם, כלומר שהגשמי חל ונח בתוך הריק) כן כבודו יתברך בכל חלקי העולם ומלואו, כאומרו קדוש קדוש קדוש ה' צבאות מלא כל הארץ כבודו. ירצה: כי עם היותו קדוש ונבדל בשלש קדושות, שירמוז בהם אל היותו נבדל משלוש עולמות, הנה מלא כל הארץ - שהוא היסוד העכור שביסודות, כבודו"⁴⁴.

נראה שכוונת הרב, שאע"פ שהקב"ה נבדל מג' עולמות - הזה, הגלגלים, והמלאכים - שאין הוא כצורתם או כחומרם ח"ו ובזה נבדל מהם בתכלית ההבדל, עכ"ז הוא מצוי בכל הרבדים של המציאות - ואפילו במקום החומר העכור - שחל כביכול בו ית', ועל גבי מציאותו העצמותית.

והאמת שצריך עיון ע"מ לתפוס דבר זה לאשורו. שכן לפום דבריו, הקב"ה נבדל מכל המציאויות כולם, כל

44 לגרסת בעל עמודי המחשבה כתוב כאן: "יסוד העיבור שביסודות כבודו, ולזה נדרש לפלפל בכוונתו, אך לפום גרסתנו שבהוצאת הגר"ש פישר לא קשה מיד."

התארים שהוא ית' 'חכם' - אע"פ שיש בחמתו האין סופית גם מקטע החכמה הספציפי הזה, אין בזה דמיון לאדם כלל; שכן חלק ומקטע זה כלול בכל חלקיו בתוך כל מציאויות החכמה באין סופיות, וכל החיתוך הוא רק מצדנו עצמנו ולא מצדו ית'. וממילא אין כאן שום הגשמה וגבול לדעת הר"ח קרשקש.

והנה כך גם לגבי היותו מקום למציאות גשמית - ומחיל אותה. שגם אם נאמר כי מציאותו מצויה בכל מקום, ומחיה מציאויות גם במימדים גאוגרפים ספציפיים, אם מאידך ברור כי היא אינה בחלות הגשם, אלא חלה בכל מקום, ברוחני כבגשמי והכל באחידות אחת, מעבר למציאות הגשמית וכביכול מאחוריה, הרי שאין כאן שום תיאור גבולי וגשמי, שאין באופן זה שום יכולת להרכבה; וכל צמצום הראות וההצבעה על מקום מסוים הוא רק מצדנו אנחנו, כשמצדו ית' הוא שורה בכל המקומות בבת אחת בכל הזמנים כבנקודה אחת בלי חילוק מיקום.

תפיסת האלוקות לר' חסדאי קרשקש

מכל הנז"ל מבואר שלדעת הר"ח **קרשקש** הרי שלתפיסת האלוקות

הידמות שנאסרה בפסוק "ואל מי תדמיון אל ומה דמות תערכו לו" (ישעיה מ, יח) - מה שלדעת הרמב"ם הוא הגשמה.

לפי זה, תבוא ארוכה לסברתנו בביאור 'הוא מקומו של עולם' לדעת הרח"ק שהתחלנו בו. והיינו: שכיון שאין סופיותו של הבורא ית' מוכרחת, אין שום גריעותא לומר כי יש ממציאותו במקום מסוים כזה - שאין זו הרכבה בו. שכן, איסור ההגשמה נובע מעקרון היותו ית' אחדותי מכל צד וזווית, ומה שהוא גשמי הרי שהוא מורכב (כלל ג פ"ה). יצא שאם נאמר על מציאות שהיא אחדותית וכולה קשורה בכולה, בכל מציאות אחת ובזמן אחד - הרי שאין זו מציאות גשמית.

ועתה מבואר הכל. שלכאורה אם אנו אומרים שהוא ית' מצוי בכל המקומות כולם, אין זה מכריח בו חיתוך גבול וגשם ח"ו. שמה שהוא גם במקום זה - ואותו מקום שחל "עליו" יש בו גבול - אין זה גבול בו עצמו ית', שכן הוא עצמו אחוד ואחיד בכל המימדים ובכל מקום עם כל המקומות כולם באין סופיות, כאילו אין שם רחקים וחילוק במרחב כלל - מה שאין הפה והלב יכולים לתפוס⁴⁵. ודוגמא לכך: אם תאמר בתורת

45 וכדי להבין זאת אל נכון, עליך להמתין עד נבאר לקמן כי מציאות רחקי המקום תלויה במציאות אפשרות הזמן - חלוקת עבר הוה עתיד - מה שאין שייך בו ית'.

"איברוויג-היינצי שקרוב לשיטת שפינוזא אלא הבדל ראשי ביניהם. לפי מלברנש, האוניברסום באלוקים מה שאין כן לאמשטרדמי, האלוקי באוניברסום - בעולם".

כך דעת הרס"ג והרשב"ג ב'מקור חיים'

כדברים האמורים לעיל, תראה שכתב **רס"ג** (אמונות ודעות מאמר ב, יג), וזה לשונו: "ואומר והיאך תיקבע בדעותינו מציאותו בכל מקום עד שלא יהיה מקום ריק ממנו? מפני שהוא הקדמון לפני כל מקום ואלו היו המקומות מפרידים בין חלקיו לא היה בוראם. ואילו היו הגופות תופסים לו המקום או מקצתו לא היה ממציאם. וכיון שהדבר כך, הרי שמציאותו אחר שברא את כל הגופות כמציאותו לפני כן בלי שינוי בלי פירוד בלי הסתר". ובהמשך מביא רס"ג משל להסביר דעתו: "ואקרב את הדבר להבנה ואומר: אלמלא שכבר נוכחנו שמקצת הקירות אינם חוצצין בפני הקול, והורגלנו שהזכוכית אינו מסתיר את האור, וידענו שאור השמש אין הלכלוך שבעולם מזיקו, כי אז היינו מתפלאים על כך, והנה כל אלו למידיות על אמיתות העניין"⁴⁶.

וכן סב"ל ר' שלמה ך גבירול בספרו **מקור חיים**, ונביא דבריו בתמצות

הנאותה, מציאות הבוי"ת כוללת את כל העולם ומעבר לו, עד אין סוף ותכלית. וזה כאומר: "השאלו לו השם הזה, באמרם תמיד: 'ברוך המקום'... הוא מקומו של עולם. והיה הדמיון הזה נפלא. כי כאשר רחקי הפנוי נכנסים ברחקי הגשם ומלואו, כן כבודו יתברך בכל חלקי העולם ומלואו, כאומרו קדוש קדוש קדוש ה' צבאות מלא כל הארץ כבודו. ירצה: כי עם היותו קדוש ונבדל בשלש קדושות, שרמוז בהם אל היותו נבדל משלוש עולמות, הנה מלא כל הארץ - שהוא היסוד העכור שביסודות, כבודו". כלומר: אע"פ שהוא ית' מקומו של עולם ואין העולם מקומו - וא"כ אין זיהוי בין הטבע, העולם, לבוי"ת (מנגד לשיטת הפנתאיזם השפינוזי), עם זאת 'כפי שרחקי הפנוי (היינו החללים הריקים מצויים) בגשם ומלואו (שנכנס בתוכם), כן כבודו ית' בכל חלקי העולם ומלואו' אע"פ שהוא אינו מוגבל בעולם, מציאות העולם בו. לפיכך, התפיסה היא שהקב"ה עם היותו טרנסצנדנטלי לעולם הרי שהוא גם אימננטי (וכן כתב בעל עמודי המחשבה עמ' 818 ובהערה 68 שם; קול הנבואה עמ' קכא). ובקיצור: תפיסה פנאנתאיסטית (להבין ההבדל, ראה בקול הנבואה עמ' קיב:

46 ראה גם דברי ר' ברוך מקוסוב ב'יסוד האמונה' פס' עט' שכתב שגוף גשמי אינו חוצץ אלא בפני האור הגשמי.

ובדלוג וסדר אחר ע"מ להבינם. הנה, הרשב"ג כותב ש"הרצון הוא כח הבורא" (שער חמישי לט, עמ' תיז הוצ' גנזי אמונה), ובהמשך מבאר את פעולתו: "מן הנמנע לתאר את הרצון. אפשר רק לתארו בקרוב שהוא כח אלוקי הפועל את החומר והצורה ומקשר אותם ומתפשט מהעליון עד התחתון כהתפשטות הנפש בגוף, והכח הזה הוא המניע והמנהיג את הכל" (שם לה, עמ' תטו). אמנם ביתר ביאור ובלשון רחבה יותר מסביר רשב"ג כי התפשטות זו איננה רק "נגיעה", אלא חדירה בכל קצות המהות: החומר והצורה הם כגוף, והאוויר והנשמה והרצון המקשר אותם ומתפשט בהם - כנפש בתוך הגוף, וכאור באוויר, והשכל בנפש. "כי בהשתפך הרצון בחומר השכל כולו, נעשה החומר הזה יודע ומשיג את צורות כל הדברים..." (שם, שם עמ' תטז). מכאן מסכם רשב"ג: "התלמיד: האם בגלל זה אומרים שהבורא יתעלה ויתקדש נמצא בכל? הרב: בלי ספק מפני זה. כי הרצון שהוא כח הבורא מתפשט בכל וחודר בכל, ואין כלום מבלעדין, כי ממנו מציאות כל הדברים וקיומם".

הרי לנו כי לדעת רשב"ג אין הבורא ית' נבדל מהמציאות אלא חודר ומתפשט בה לחיותה, כשם שהאור מתפשט באוויר וממלא את כל קצות מהותו. אמנם אין זהות בין הבורא

ורצונו למציאות, שכן הרצון בא מחוץ למציאות מאין סופיותו, אך הוא חודר ומתפשט ומחיה את המציאות כולה, ובשל כך אפשר לומר כי הוא נמצא בכל. הרי זו תפיסה פן-אנתאיסטית, כאמור לעיל (ראה גם דבריו של י' קלוזנר במבואו למקור חיים הוצ' הספרייה הפילוסופית, עריכת ציפרוני; עמ' סא-סב; י-ם תרפ"ו).

כדברים הללו תמצא בהרחבה בשער השמים לר' אברהם הכהן איררה זלה"ה תלמיד מהר"י סרוג מגורי האריז"ל, שביאר באריכות (בשער ג פ"ה) כי בהכרח שהבוי"ת מצוי בכל המקומות המצויים והאפשריים, הממשיים ו"המחשביים" (תיאורטיים ורוחניים), שכן כל סיבה קשורה עם עלולה ומאוחדת בו. ועוד, שכיון שמהותו של הבוי"ת אחת היא עם יכולתו, ויכולתו להתפשט בכל מוכרחת, א"כ גם מהותו מתפשטת בכל. והביא שם עוד ביאור מ'פילוסוף גדול, שביאר שהא"ס ב"ה האלוקי יתנהג עם המקומות והמצבים שבפועל, באותו אופן שתתנהג נצחיותו הא"ס עם הזמן. היינו: כשם שהנצחיות מצויה בכל הזמנים הסופיים ולמעלה מהם לאין סוף, והזמן נמצא ע"ג ציר הנצחיות, כך הא"ס האלוקי "ממלא כל המקומות המוגבלים ועליהם יתנשא לאין תכלית". וכשם שהנצחיות לא

מזה שמקומה הידוע לה היה הטבור, והיה הנקודה שבאמצע עיגול, ושהי' באמצעות העולם באמת, ויהי' מרחקה מגלגל שווה מכל צד שזה דין הנקודה (יש כאן ביאור שלפיו 'מקום' הארץ הוא נקודת המרכז האפריורית/ מתמטית - ע"פ התפיסה שהארץ היא מרכז היקום - סביבו מתארגן החפץ). והואיל והתבאר שהאמצע הוא מקומה, יצא כי זה שתנועתה למעלה אינה כי אם כהכרח והוא מקומה המקרי, ותנועתה למטה הי' מקומה הטבעי - כי כן טבעה. שכשנשליך חלק מחלקי הארץ למעלה, יעלה למעלה כמוכרח כפי כח המשליך אותו, ותחזור אחר כן למטה לעולמה כדבר המשועבד. וכן דין המים בשביל שהם יותר דקות מן הארץ לפיכך קנה לו מקום למעלה מן הארץ שהיא הנקודה, לפי שליחות המים הי' העושה המים היות נגרים ונשפכים על פני הארץ. אבל שני היסודות הקלים שהם האוויר והאש מקומם הידוע להם והטבעי - העלייה, ומקומם המקרי הוא הירידה. וצדקו הפילוסופי' באמרם שהתנועות - שלש: מן האמצע, לאמצע, וסביב לאמצע. מן האמצע - תנועת האש והאוויר, ואל האמצע - תנועות הארץ והמים, וסביב לאמצע - תנועת הגלגל המתנועע סביב לארץ שהיא הנקודה. הנה התבאר מקומות היסודות הטבעיים והמקריים תנועתם הטבעית

מסוכמת בזמנים הסופיים והיא חוץ להם קודם ואחרי כולם, "כך האין סוף האלוקי להיותו בלתי נגדר מהמקומות והמצביים התכליים (הסופיים), הוא חוץ מהם ועליהם ותחתיהם ואל כל הקצוות והצדדים".

שיטת הר"י ן צדיק וטיעוניה

שיטה שלישית שיש לדון בדבריה ביחס למושג 'מקום' שייכת לדברי הר"י ן צדיק בספרו **העולם הקטן**. וזה לשונו שם בתוספת ביאור (מאמר א שער ג עמ' 15, לייפציג תרי"ד):

"דע כי ענין ה'גוף' - שהוא ממלא מקומו, וכל זמן שמקומו מלא ממנו, לא יתכן לגוף אחר להגיע לאותו מקום. ולפי שידענו וחקרנו על היסודות, מצאנו הארץ בטבור עולם (הארץ המורכבת מיסוד העפר בעיקר והמייצגת יסוד זה. ולהבנת העניין צריך לזכור שלתפיסת הקדמונים ארבעת היסודות ממוקמים כך שיסוד האש עליון לכולם, ומתחתיו יסוד האוויר, ואח"כ המים, ולמטה מכולם יסוד העפר, ראה רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ד הל' א-ב) כאשר בארנו. ומצאנו אותה מנוחת בעלי חיים ומנוחת הצמחים. ולא מצאנו ביסודות העולם דבר אחר שאינו: יותר כבד ממנה, ולא יותר מקבצת חלק לחלק ממנה (היינו כל שאר היסודות קלים מהארץ שיסודה העפר, וכן היא היסוד הכי מוצק), ידענו

המוכרחת וחילוף איכותם"⁴⁷.
 ע"פ דברי הר"י ן' צדיק, מתבאר כי הגדרת 'מקום' אינו שטח עליו נח דבר, או דבר המקיף את החפץ - כתפיסת הרמב"ם, אלא אמצעו של כל דבר - גרעינו - והוא מקומו. הסיבה להגדרה זו באופן פשוט היא, שכאשר מייצבים את החפץ על נקודת המרכז, הרי שהוא יכול לנוח עליו⁴⁸.

ע"פ דברים אלו יובן כי כשנאמר שהקב"ה מקומו של עולם, הכוונה תהיה שהוא השוכן כביכול בנקודת המרכז של העולמות כולם, או ליתר ביאור - מחזיק את נקודת הכובד הקוסמית, ושורה כביכול שם. יש מקום להבדיל בין ביאור הרמב"ם

לדברים אלו, שכן לרמב"ם - וכפי שבואר לעיל - יש הפרדה מוחלטת ומוכרחת בין הבורא לעולם הנבראים, והביטוי 'הוא מקומו של עולם' לפיכך מתפרש באופן משלי. אמנם לביאורו של הר"י ן' צדיק, יתכן לבאר אחרת, היינו שיש תכיפה בין הבורא לנבראים. וצריך לבאר בזה יותר, אך יתכן זה ולא יהיה שם הגבלה והגשמה. ולשם כך נרחיב הדברים ע"פ ביאור שיטתו של ריה"ל בכוזרי, שנראה שגם הוא סב"ל כדברים אלו ושיטתו מתאימה לנאמר כאן⁴⁹.

גם ריה"ל טב"ל הכי

ריה"ל בכוזרי (מאמר רביעי סי' כה)
 מביא קטעים מספר יצירה ומבארם,

47 יש כאן נגיעה למונח הפיסיקלי המודרני 'מרכז המסה' שהוא מונח בפיזיקה המציין נקודה במרחב, שמסת מערכת של גופים (שיש בניהם - מכח חק הגרביטציה - השפעת גומלין) מתנהגת כאילו היא מרוכזת בה. בהקשר לכוח הכובד מכונה מרכז המסה גם "מרכז הכובד" חישוב של מיקום מרכז הכובד הוא ממוצע משוקלל של מיקום המסות המרכיבות את המערכת.

48 הרש"ב אורבאך זצ"ל בעמודי המחשבה הישראלית מסביר את הצורך ההסטוריוסופי לביאור זה, ומה מקורו. ויש בדבריו להוסיף להבנתנו, וזה לשונו (ח"ג ספר א עמ' 816): "סדר המקומות של היסודות הארציים שלפי אריסטו הוא: האש- מקומה הספירה השמימית (גלגל הירח), האויר - מקומו האש... המים - מקומם הארץ ולשם הם נמשכים. ברם מה מקומה של הארץ? אריסטו אומר בלשון סתמית: הארץ מתנועעת לקראת המרכזה ושם היא נחה. אולם מהו מרכז זה לא פורש אצלו. רוב המפרשים מסימפצליוס עד ן' רושד, מסבירים על יסוד פיסקאות ממקומות אחרים שכוונת אריסטו היתה שהמים הם מקום הארץ. אך יש גם שיטה אחרת האומרת שמקומה של הארץ הוא הטבור שלה - הנקודה המרכזית שלה. וכך גם נותן ההגיון מאחר שלשיטת אריסטו המים והארץ נמשכים למטה".

49 הדברים מסתברים גם הסטורית. ר' יוסף בן יעקב ן' צדיק היה דיין בקורדובה, חבירו לדיינות של ר' מיימון. תלמידו של ר"י אבן אלבליה, ושל הר"צ גיאת. היה נערץ ועמד בקשר עם גדולי אותו הדור כמו ר' משה ן' עזרא, והחליף דעות עם ריה"ל - שהיה בן אותו בית מדרש של הר"ף והר"י מיגאש - שכתב אליו ועליו כמה שירים. הרמב"ם מזכיר אותו ואת ספרו.

ובמסתר פניה ממנו אז אפסו המסגרות והודו ייפך עליו למשחית ואין מעמד".

הרי מבואר שגם לדברי ריה"ל נקודת המקום היא מרכז הכובד האמור לעיל. אמנם חידש כי בנקודה זו שרוי הניצוץ האלוקי⁵¹, המחיה את הכל עד שכל התפשטות הקצוות של העולם בכל הממדים - מקום-עולם, זמן-שנה, אדם-נפש, - באה מתוך כך.

נקודה זו של הניצוץ האלוקי השורה בנק' המרכז, וממנו מתפשטת כל החיות לכל אברי וחלקי העולם ("והאלוקים הוא רוח העולם ונפשו ושכלו וחיותו כאשר נקרא חי העולם" - מאמר רביעי ג), חוזרת ונשנית לאורך כל ספר הכוזרי. כך כשמדבר על חלות העניין האלוקי בנפש האדם, נוקט כי "כללו של דבר שיהיה המזג כולו מתוקן ומזומן לקיבול הנהגת הנפש המדברת אשר היא עצם נפרד קרוב לעצם המלאכים...ויחול בגוף חול מלאכות והנהגה לא חול מקום...והעניין האלוקי לא יחול כי אם הנפש מקבלת השכל, והנפש לא תתחבר כי אם ברוח חם טבעי אי אפשר לו בלתי מקום שיקשר כהקשר הלהב בראש

ושם מסביר את עיקר שיטתו על העניין האלוקי. וזה לשונו בענייננו:

"ואחר כן אמר: 'שבע כפולות: שש צלעות לשישה צדדים והיכל קדוש מכוון באמצע. ברוך כבודו ממקומו, הוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו'⁵⁰. רמז לעניין האלוקי המחובר בין ההפכים. ודימהו בנקודה והמרכז מגוף בעל ששה צדדים ושלשה המשכים, ובעוד שלא תקבע התוך לא יקבעו הקצוות. והעיד על הערך אשר בין אלה ובין הכח הסובל לכל שבו יתחברו ההפכים בערך הנקבע בעולם ונפש ושנה - כי שם לכל אחד מהם דבר כולל את חלקיו ומסדר אותו".

בקול יהודה (מוסקאטו) ביאר כי כוונת ריה"ל ב'נקודת האמצע' - לניצוץ האלוקי המושפע מהבוי"ת: "וכבר עניתי במחוגתי על עניין דמיונו ית' בנקודה ומרכז...והנה כוונתו בזה כי כמו שבלי מרכז לא יוכלו המצא שם נקו' השש קצוות...כי אמנם המרכז הוא המחברת אשר ממנה ימשכו הקווים באמת; כן בקביעות התוך והמרכז האלוקי הנזכר - והוא ניצוץ הצורה מושפעת מאתו ית' - יקבעו הקצוות ויקום דבר על מתכונתו;

50 כך הופיע בגרסתו של ריה"ל לספ"י. אמנם אצלנו בנדפס חסר, אך העיר הרב הנזיר בכוזרי המבואר (עמ' רמא כרך ב) כי במהד' גולדשמיד עמ' 60 כך מופיע.

51 בכוזרי המבואר כתב מרן הרב הנזיר זצ"ל כי מקורו של ריה"ל בדברי רס"ג על האור הנברא (מאמר שני פ"י וי"ב - עי"ש כרך ב' עמ' קמ). עם זאת לקמן נראה כי יש הבדל תפיסה במהות המקום וממילא לביאור העניין בהקב"ה מקומו של עולם.

הפתילה - דמיון הפתילה היא הלב... (מאמר שני כו).

אח"כ הולך ריה"ל ומתאר היקשרות העניין האלוקי גם אל מרכזיות העולם המצויה באש הדקה שעל המזבח.

היחס והתכיפה שבין הבוי"ת לניצוץ האלוקי שבאדם

לאחר כל ביאור זה שבדברי ר"י ך **צדיק וריה"ל**, יש להבין: וכי תיתכן סמיכות ותכיפה בין הבוי"ת לניצוץ האלוקי הברוא המצוי באדם - ואפילו שהוא מלאכי ואינו גשם?

ונראה כי דברי ריה"ל מתבארים ע"פ המשל שהביא במאמר שני (פס' ז-ח) לדמיון האצלת כבוד ה' שהוא הניצוץ והעניין האלוקי, אל אור השמש וקרניה. וזה לשונו: "אמר הכוזרי: כבר התבאר לי סוד המידות ונגלה לי הבנת עניין כבוד ה' ומלאכות ה' ושכינה ושהם שמות נופלים על דברים נראים אצל הנביאים... ואשר נאמר על האור בבוקר ובערב וביום המעונן כי האור ניצוץ מן השמש אע"פ שהיא נסתרת. ונאמר שהאור והניצוץ מעצם השמש - ואינו כן. אך הגופות נפעלות בנכחם ויאירו בהם. אמר החבר: כן הכבוד ניצוץ אור אלוהי מועיל אצל עמו וארצו".

כלומר: כבוד ה' ושכינה וכו' -

שהחבר יאמר בהמשך שהוא 'ניצוץ אור אלוקי' ושהוא נגלה אצל הנביאים; ושביארנו לעיל ע"פ מאמר ד' כי הוא השורה במרכז העולם ומחייהו; מושווה כאן לקרני אור הבאים מהשמש אע"פ שהיא נסתרת. שהייתה הו"א שהאור והניצוץ הם התמשכות מהשמש, אך באמת ריה"ל סותר זאת ואומר "ואינו כן" (היינו מלך כוזר אמר והחבר הסכים לכך). אלא הגופות נפעלות בכוחם - היינו שהגוף, העולם בו שורה האור - נפעל ע"י השמש ונולד מזה אור. ועל זה מודה החבר כי כך הוא, ומעיר שכן הוא גם ביחס לאור הכבוד והניצוץ האלוקי.

מבואר מזה - כי הניצוץ האלוקי השורה במרכז כבוד העולם, והוא המחיה את המציאות כולה - נפעל ונברא ע"י הבורא. ואין זאת התמשכות מהבורא ה'נוגע' כביכול בו, אלא 'בהקבלה' אל המציאות האלוקית, נברא במרכז הכבוד ניצוץ אלוקי המחיה כל. ולפי זאת יש לומר שזוהי מציאות תמידית, נפעלת תדיר ומחיה כל בכל עת ועת, ורגע נתון, וכדמיון לאור השמש, שאם תיסתר ולא תהיה כלל הרי שהאור יכבה וילך. היינו שכשם שהאור איננו קיים בהסתרת השמש והוא נפעל ממנה בעל עת ועת ורגע ורגע, כך הניצוץ האלוקי נברא באופן תדירי כל רגע

- ורגע לחיות את כל המציאות כולה⁵².
ההפרש שבין דברי ריה"ל לרמב"ם -
עם ששניהם סוברים כי אין תכיפה
ממש בין הבורא למציאות; נראה כי
מתמקד מלבד בתדירות החייאת
המציאות (כפי שנראה לקמן), גם במיקום
ההחייאה. היינו שלרמב"ם הוא ית'
סובב הגלגל העליון ביותר ומכח זה
מתחיה המציאות כולה בהשתלשלות
מפועל לנפעל וכו' (יסוה"ת פ"א). היינו
שיחס הבורא לבריאה הולך מהגבוה
לתחתון, ומהסיבה לעלולה. אמנם
לכוזרי וסיעתיה, הקב"ה מחייה
המציאות ע"י מה שטמון בה במרכזה,
שהוא אינו הפועל העליון המנהל את
המציאות - כגלגל העליון או כשכל
הפועל - אלא שהוא תכלית הבריאה
לדידיה; וממילא יחס הבורא לבריאה
הולך מהמרכז לצדדים, מהתכלית
לאמצעים⁵³.
- טיכום ההפרשים בתפיסות רבותינו הנז"ל
ביחס הבורא והבריאה
- לסיכום דברי רבותינו הנז"ל, בביאור
מחלוקתם בפירוש המושג "הוא
מקומו של עולם" יתבאר:
- לרמב"ם וסיעתו הכוונה היא שהקב"ה
מקיף ונמצא מחוץ לעולם - כדרך
- שמתבאר בשיטתו שמקום של דבר
הוא המקיף לו והנבדל ממנו.
- א"כ לדברי הרמב"ם כאשר חז"ל
תיארו הבורא כמקום למציאות רצו
להדגיש את היותו נבדל מהמציאות.
- מנגד לדעת רח"ק רס"ג ורשב"ג,
הקב"ה שורה בכל המציאויות, כמצע
עליו נבראה המציאות כולה, וכדרך
שמתבאר 'מקום' בשיטתם - שהוא
מצע למציאויות מסוימות.
- א"כ לדברי ר"ח קרשקש וסיעתיה
כאשר חז"ל תיארו הבורא כמקום
למציאות, רצו להדגיש היותו שורה
בכל רבדי המציאות.
- אופן נוסף הוא מה שביאר ר"י ׳
צדיק וביתר הרחבה ריה"ל, והוא
ש'מקום' הוא נק' מרכז-הכובד של כל
מציאות שבזכותה היא קיימת.
לדבריהם, כשנאמר ש'הוא מקומו של
עולם' הכוונה שהוא בורא את הניצוץ
האלוקי הנמצא בנק' מרכז כל
המציאות, ומחיה ומחדש את
המציאות כולה בכל עת ועת (שא"א
שתהיה תכיפה בין נק' הניצוץ לבוי"ת ממש,
אלא שמחדשה בכל עת).
- א"כ לדברי ריה"ל וסיעתיה כאשר
אמרו חז"ל שהבורא ית' מקומו של

52 ע"י בביאורו של מרן הרב הנזיר זצ"ל כרך א עמ' קסד שנראה שרומז לזה ג"כ.
53 הדבר נעוץ במחלוקת המפורסמת בין הרמב"ם לריה"ל אם יש תכלית לבריאה, ואם אפשר
להציבה בישראל.

עולם, רצו להדגיש היותו נשמת המציאות.

המחדש בכל יום מעשה בראשית

והנה בעקבות דברים אלו, צף ועולה ההבדל שיש בדברי רבותינו אלה, ביחס לחיות העולם, אם היא מתקיימת ברצונו ית' בכל יום תמיד ע"פ מה שנבראה בששת ימי בראשית, או שמא היא מתחדשת ממש בכל עת ועת, עד שכל הבריאה כולה ברואה מחדש כל רגע ברצונו. יסוד המחלוקת הוא על בסיס הדברים שהראנו לעיל, ובהתייחסות למאמר: "המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית" הנאמר בברכת יוצר אור.

שהנה לכאורה לשון מאמר חז"ל - 'המחדש בטובו בכל יום מעשה בראשית' - דורש הבהרה: הרי שהקב"ה חידש וברא את עולמו בראשית האצלה והיצירה - אלו ששת ימי בראשית. וא"כ, וכי שייך לומר שכל יום ישנה בריאה מחודשת של כל מעשה בראשית?

והנה לדברי ריה"ל וסיעתיה - וכפי שביארנו לעיל - הבורא מחדש את הניצוץ האלוקי מחיה העולמות בכל רגע ורגע, וממילא יתבאר המאמר הנז"ל כחידוש תמידי ממש, ולא רק כקיום. וכן כתב הכוזרי במאמר חמישי פס' ז-ח והודה לו שם החבר:

"אנו רואים צורות הצמחים והחיים יש להם תכלית, עליהם אין להוסיף ומהם אין לגרוע. והיה ראוי שתתחדשנה עם חידוש הערכים צורות ותמחינה אחרות. אמר החבר: היא הטענה!". היינו לא מציאות סיבתית אלא חידוש צורה כל הזמן. וכביאור מרן הרב הנזיר שם (כוזרי המבואר ג עמ' כז-כח): "לפי השקפת הטבע הפילוסופית טבעית, הכל קבוע נח ישן. גם התנועה קבועה ישנה, יום יום וחוזר חלילה. ולמה לא נבקש את החידוש, התנועה החדשה, צורות חדשות ועצמים חדשים, שמים חדשים וארץ חדשה ממש נבראת מחדש...תורת מעשה בראשית היא החידוש הבריאה הראשונה והתמידית, המתחדשת והמחדשת תמיד".

מנגד, לפום דברי הרמב"ם וסיעתיה שאין בשיטתם הכרח כזה, ממילא יתפרש לשון חז"ל ב"המחדש בטובו בכל יום מעשה בראשית" בכך שחיות העולם באה ממה שהקב"ה מסובב הגלגל תמיד (הל' יסוה"ת פ"א הל' ה) אך לא שיש כאן בריאה תמידית. וכן מבואר בדברי רשב"ג ורס"ג וסיעתם, שאף שלדרכם מבואר שהרצון האלוקי מהווה מתווך בין החומר לצורה לחיות העולם כולו - לדברי רשב"ג במקור חיים; וכן לנאמר בדברי רס"ג שהוא ית' ה'מצע' שעליו מתקיימים

הוא ית' מסלק רגע אחד הווית שמע מהם, כרגע אומללו היו כלא היו". וכן ביאר ר' נתנאל בן ישעיה במאור **האפילה** (בראשי עמ' כת, מהד' קאפח י-ם תשי"ז) שלכן אמרו: 'אשר ברא אלוקים לעשות' ולא שעשה. כלומר שהוא ברא את העולם ונתן בו כוחות הפועלים בתמידות. וכן כתב **הרשב"ץ במגן אבות על אבות פ"ב מ"ט** (עמ' 142, הוצ' מכון הכתב, י-ם תשס"ב), שאין הבוי"ת דומה לבנאי שאחר שבנה הבית אין הבית צריך אליו, אלא הקב"ה אף אחר שברא העולם מעמידו ומקיימו כשם שהצורה מקיימת החומר ומעמידתו. עכת"ד. וכן איתא **בספורנו פר' וארא פ"ו פס' ב**, וכן ביאר **השל"ה** ודבריו מובאים בסידורו **שער השמים** (על ערבית לשבת עמ' סב, י-ם תשנ"ב).

ביאור נוסף לדרך זו, הוא שאין מדובר כאן על חידוש ובריאת כל המציאות כולה, אלא על חידוש במציאות, בהוספת בריות חדשות. כן כתב ר' **יו"ט ליפמן מיכולהויזן**⁵⁴ בס' האשכול (הקבלי. מהד' יהודה קופמן, ניו יורק תרפ"ז, עמ' 182). וזה לשונו: "ואלו הם סדרי

העולמות כולם, והוא חיות העולם כולו - עם כל זאת אין כאן הכרח לבאר שיש כאן בריאה תמידית (אף שנראה לקמן כי לדעת רח"ק יש כאן בריאה תמידית).

מכל מקום, לפי המתברר ברמב"ם ורס"ג וסיעתם הסוברים שאין כאן חידוש תמידי, יש לבאר מה פירוש המילים "המחדש בטובו בכל יום תמיד" אם אין כאן חידוש אלא קיום.

בפשטות ביארו המפרשים ע"ד זו, שכיון שבלא שהוא ית' מעמיד ומקיים אותם הרי שהיו נפסדים והיו כלא היו, לזה נקרא מחדש בטובו מע"ב, ע"ד העברה. וכן פי' ר"י ך' **משה אלבוטיני**⁵⁴ בפי' יסוד משנה תורה (הל' יסוה"ת עמ' י' חיפה תשס"ג) ש"הוא יסוד כל היסודות של כל הנמצאים כמו שכתב הרב ז"ל כי ההוא הנותן להם קיום ובלעדו אין להם קיום. והוא עמוד לכל החכמות כי ההוויה הנעלמת מעמיד ומקיים אותם. ר"ל: כי אחר שנתהוו מאמיתת הווייתו, הוא מעמיד ומקיים אותם. כאמרם ז"ל: המחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית. שאלמלא ח"ו היה

54 ממגורשי פורטוגאל. רבה של ירושלים מיד לאחר הגרוש. חיבר ספר סולם העליה בדרכי קבלת מהר"א אבולעפיה. חיבורו המקיף על הרמב"ם היה ספון דורות רבים ויוצא עתה לאור עולם.

55 בעל ס' הנצחון, והגהות והאלפא ביתא טב יומי המובאים בס' 'ברוך שאמר' על הל' סת"ם. מגדולי אושטרייך בדורו, ואב"ד בפראג דאז. מופיע בס' השו"ת של גדולי דורו (ראה לדוגמא בתשובות ומנהגים למהרי"ל הל' גיטין). מוזכר לפעמים כמהר"ל- מה"ר ליפמאן.

בשיטת הכוזרי, ושלא כמנהגו לילך בדרכי הרמב"ם⁵⁶, כתב ר' יעקב ב"ר אבא אנטולי בס' מלמד התלמידים⁵⁷ (פר' יתרו ד"ה ואמרם ברוך אומר ועושה, סד ע"א. הוצ' מקיצי נרדמים ליק תרכ"ז) כך: "ואל זה כיונו בקבעם בברכת המאורות בפתיחתה ובחתימתה - מחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית. הרצון בו: שע"י האור שהוא סיבת ההויה המתמדת, מחדש המציאות - שהיא טובו, כמו שפי' המו"נ בפסוק אני אעביר כל טובי על פניך, טובי כלומר כל המציאות - מעשה בראשית... ובתיקון מאמר זה הערה למאמינים באמונת החידוש האמתית שהוא מחדש בכל יום".

מבואר מדברים אלו כי המציאות נבראת ומתחדשת בכל יום, (ורמז יש כאן לשיטת הכוזרי שמבאר כי האור הוא תמצית וסיבת ההויה). כלשון זאת ממש תראה שכתבו ר' מנחם ך' זרח⁵⁸ בעל הצדה לדרך במאמר ראשון כלל א' פכ"ד, וכן בעל התורת מנחה בפר' בא דרשה כב' (עמ' 215 מהד' אהבת שלום, י-ם

בראשית שהטוב שופע ממנו ית' על הגלגלים באמצעות השכלים עד שיתנועעו הגלגלים... ומתנועת הגלגלים יתערבו הד' יסודות זב"ז, עד שהוכן המזג לקבל צורת בע"ח מנותן הצורות, ויוציאו האדים ויתהוו מן הנותר בהם המחצבים עד שיתחדשו בכל יום תמיד דברים רבים ע"י אותם הסיבות. והוא ית' מסובב כל הסיבות. וזה שתיקנו רז"ל לומר בתפילתנו - המחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית. יצירה או בריאה לא אמר- כי אינו בורא בכל יום חדש, אך ממנו ית' שופע הטוב ע"י אמצעי כדפי' עד שיתחדשו העניינים תמיד".

כביאור הנז"ל, שאין מדובר כאן על העמדה וקיום בלבד, אלא חידוש במציאות, אך לא בריאת כל, ביאר גם בעל השפע טל בפ"א חלק הטל. ועי' עוד בדברי המגיד מדובנא באהל יעקב על בראשית (ח ע"א, ורשה תרס"ג).

מנגד, ובהתאמה למה שביארנו

56 הר' שמואל ך' תיבון מתרגם הרמב"ם, חיבב עליו מאוד דברי הנשר הגדול; עד שכתב על ספרו של הרמב"ם (בהקדמת ספרו): "הוא מורה הנבוכים אבל הוא פוקח עוורים לחזות בנועם השם ולבקר בהיכלו". וכנגד מה שיצאו נגד הרמב"ם כתב: "מה שדברו על הרב רבינו לפי שהם בני בלי לב" (שם פרשת בא, עמוד נ"ב)

57 ממשפחת התיבונים בקשרי חיתון (לר"ש תיבון). בן זמנו ומקומו של רבינו מנחם המאירי, שהביאו בהקדמת מגן אבות שלו. השפיע הרבה על גדולי הדורות שהביאו מפירושו, כמו בעל התורת מנחה, ר"י ך' שוועיב, הכלבו, מנורת המאור, האבודרהם ועוד.

58 תלמיד ר' יהודה בן הרא"ש ור"י ך' שוועיב תלמיד הרשב"א, כיהן כראש ישיבת טוליתלה.

החיים, י-ם תשע"א), **וביאור לשמים'** תלמיד החוזה מלובלין (בראשית א פס' ב אות ד), **ובבאר מים חיים לר"ח צרנוביץ'** (שמות ד"ה ויאמר אל קרח), **ובשפת אמת** (ליקוטים ב, מהד' אור עציון, עמ' ריג).

כן משמע גם מדברי הגר"א ומבית מדרשו, כפי שכתב בפ"י **יהל אור** לזוהר (ביאור ההיכלות היכל ה, עמ' יט וילנה תרמ"ב): "וזהו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית - שכל הנאמר בפר' בראשית הקב"ה מחדש בכל יום תמיד". וכן כתב אחיו ר' **אברהם בפ"י פרקי דאברהם** על אבות פ"ד מכ"ב, וזה לשונו: "אבל העניין כי יצירה פי' יש מיש ובריאה יש מאין. וז"ש אע"פ שנראה לנו שהוא היוצר יש מיש כעת אחר בריאת העולם, באמת אינו כן. ר"ל גם עתה בעל עת ובכל רגע הוא ית"ש המקיים את העולמות בכל רגע היו נעשים כל העולמות אפס ואין ממש ברגע אחת. נמצא לפ"ז כי בכל רגע ורגע הוא מחדש הבריאה יש מאין כמו בשעת הבריאה שהיה יש מאין, וכמ"ש: 'המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית'". וכן איתא **בנפש החיים** שער א (פ"ב ובהגהה, וביתר ביאור בהגהה שבפרק יג).

תש"ס). וכן כתב **בס' המקנה**⁵⁹ (עמ' 53 הוצ' מקיצי נרדמים י-ם תש"ל). ואמנם למרות שע"פ המבואר לעיל אינו מוכרח בכך, כך גם ביאר ר' **חסדאי קרשקש באור ה'** (מאמר ג כלל א פ"ה עמ' שטו מהד' הגר"ש פישר). וזה לשונו: "כבר התבאר א"כ שאין בהנחותינו זאת - ר"ל החידוש במוחלט אחר העדר - שום מבוכה. אבל התבאר שאף כשנניח חיוב מציאות העולם ממנו ית', יתחייב חידוש תמידי לא מדבר (לא מתוך דבר מה)". וראה עוד כנ"ל **באוצר נחמד** על הכוזרי מאמר שני סי' לח.

גם מהאחרונים נקטו הרבה כביאור זה, וכן כתב בס' **ראשית חכמה** (פ"ה שער האהבה אות ד, וכן בשער היראה פ"י), **ור' אריה יהודה ממודינא** בפירוש הבונה על עין יעקב ברכות (פ"ו אות קב). וכן נקטו תלמידי **הבעש"ט כר' לוי יצחק מברדיטשוב בק' לוי** (ק' חמישית עמ' שצא, י-ם תשי"ח), ובעל **ההפלאה** בפ"י פנים יפות על תהילים (פ"ד פס' ח), בעל **התניא** בשער הייחוד והאמונה (פ"א) ובתורה אור פר' לך לך (כך רגילים לפרש בו, אמנם לקמן נראה כי נחלקו בדבריו ממשיכי דרכו), **והאזהב ישראל מאפטא** בפר' בחוקותי (ד"ה ופניתי עליכם עמ' רלו, מהד' ספרי אור

59 לר' יוסף איש רוסייה, סוף תקופת הראשונים, מראשי המדברים בדורו והמגנים בפני ראשי הנצרות. הביא דבריו בס' יוסף אומץ (יוזפא).

כו' לעשות, יובן בהקדים ענין העשייה מהו. דכמו שבנפש על דרך משל יש ג' לבושים: מחשבה ודיבור ומעשה - כי כח התנועה שמתפשט מהיד על דרך משל בזריקת אבן להוליכו באוויר הרי הוא כח מהנפש אלא שהוא כח חיצוני; וכח הדבור שבה' מוצאות המבטא הוא פנימי יותר למעלה היינו כח המחשבה - וכולם הם לבושי הנפש; וככה יובן למעלה - עם היות כי לא מחשבותיי מחשבותיכם כתי' וכן מסתמא בדיבור ובמעשה כי דברו אשר יצא מפיו לא ישוב ריקם כדיבור האדם, מ"מ - נוכל להבין עד"מ ענין מחשבה ודיבור שהם בחי' לבושים. דהיינו: כשאמר ה': 'יהי אור' שהוא בחי' צירופי אותיות הדבור, הנה מתחלה היו מציאות אותיות אלו במחשבה, ונברא מהם האור בעלמין סתימין כו'; וכשנתגלה בדבור נברא אור שלנו. וכן עד"ז ב'יהי רקיע' - מתחלה נברא הרקיע העליון הנמתח על ראשי הנשמות בגן עדן כדאיתא בזהר, ונמשך מאותיות מחשבתו ית', וכשנתגלו אותיו' אלו בדבור נברא הרקיע שלנו. אלא, שנוסף בו עוד: 'זיעש ה' אלקים את הרקיע' דהיינו ע"י כח השלישי מן הלבושים שהוא כח העשייה לעשות גשמיות הרקיע, וכח זה הוא היותר אחרון ולמטה במדרגה מב' הכוחות מחשבה ודיבור

הקושיה על שיטת החידוש התמידי ומחלוקת אדמו"רי חב"ד בזה

והנה קושיא גדולה העלו רבותינו על שיטת 'החידוש התמידי' כפי שעלה לפום דברי ריה"ל. שהנה אם נאמר שבאמת בכל יום ובכל עת ועת ישנה בריאה יש מאין לעוה"ז וכל אשר בו, ישאל המעיין: מהו ההבדל בין ששת ימי הבריאה לעתה? וכן איך יאמר שבשבת 'שבת אל מכל מלאכתו' וכלתה מלאכת הבריאה, כשלאמור לעיל כל רגע ורגע מתחדשת הבריאה?

והנה בעל בית הלוי (סולוביצ'יק) הקשה כמו"כ בדרשותיו עה"ת (פר' בראשית עה"פ ויכל אלוקים) וביאר שבכל ו' ימי בראשית ברא דברים מחודשים לעומת היום הקודם, ומזה נקרא בריאה, אמנם מה שברא יש מאין בימים הבאים כשהייתה זו אותה בריאה כפי שהייתה קודם לכן, נקרא זה לעומת לשון בנ"א - יצירה ולא בריאה מחודשת, ודברה תורה כלשון בנ"א. עכת"ד.

כהנ"ל קדם לו בקושיה זו אדמוה"ז בעל התניא (מובא במאמרי אדמוה"ז על פרשיות התורה ח"א עמ' יא). ואמנם על ביאור תירוצו נראה שנחלקו מפרשיו. וזה לשונו:

"להבין ענין השבת ע"פ מה שכתוב: 'כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא

בזמן זה תענוג מהתוצאה, משום שכל מחשבתו נשתפלה לבחינת המעשה; וכשאך נסתיימה המלאכה הרי שאז התעלתה מחשבתו לבחי' התבוננות ואז יש לו תענוג במה שנעשה; כך הוא בבחי' כביכול, שיש לו בשבת - בזמן שנגמרה מחשבת החידוש והעשייה בפועל - אזי יש לו תענוג מכל אשר נעשה. ועי' עוד בדברי **האדמו"ר האמצעי כ"ק מוהר"ר ר' דובער**, שמדבריו (מאמרי אדמו"ר האמצעי על במדבר ח"ג עמ' אירנד) מבואר שזה כמי שמתעסק בציור כשמחשבתו טרודה בעניין אחר. שאע"פ שמצד המעשה אין שינוי כלום בעשייה הגופנית, הרי שמצד הפנימיות אין רצונו מתלבש בעשייה. ועי' ש"מ שתיאר שם זאת בהתאמה לדברי האריז"ל שבשבת ישנה עליה של פנימיות העולמות ולא חיצוניותם.

לכאורה מנגד לביאור זה, הנה **אדמו"ר מוהר"ש בליקוטי תורה** - תורת שמואל תרל"ג ח"ב (עמ' שלט, ניו יורק תשנ"ה) ביאר שמה שנקרא שביתה הוא משום "ששבת מבחי' אשר ברא כו' לעשות. שבו ימי בראשית הוא אשר ברא אלקי לעשות - דע"י שם אלוקים נמשך ונתצמצם בבחי' לעשות, בחי' כח העשייה. אבל בשבת עד"מ מתעלי' השכל והמחשבה מלהיות מתלבשי' בעשיי' ועולים בעצמותם ונמשך

וכמ"ש בו: 'אף עשיתיו' - הבדיל העניין בינו ליצירה כו'. והנה: לעולם דברך ה' נצב בשמים' כתיב, גם עתה; ומחדש בכל יום תמיד מע"ב, וגם בשבת אין האותיות מסתלקים ח"ו, שאילו כן היה העולם חוזר לתהו כו'. אלא שמ"מ נקרא שבת מלשון שביתה - מן הצמצומים הנ"ל שבחול, מחמת גלוי תענוג העליון. כדכתיב: ויכולו השמים והארץ כו' - ויכולו לי פועל יוצא, שהוא ית' מקבל תענוג ונחת רוח ממלאכתו אשר עשה איך ומה שהיה כוונת הבריאה. וז"ש: 'ממלאכתו אשר ברא לעשות' - כלומר: לא ששבת מן העשייה לגמרי, אלא ששבת מן הצמצומים שהיו תחלה מבחינת אשר ברא ע"י שם אלוקים, עד שיהי' בבחי' לעשות' כו'. דהיינו: עד"מ אדם הפוסק מעשיית דבר מלאכת עבודה שאזי השכל והמחשבה שהיו נשפלים תחלה בעשיית המלאכה מתכללים ועולים בעצמותם. ולכן שבת אותיות תשב. ואז הוא גילוי התענוג בחי' סעודתא דע"ק, שעתיק הוא מקור התענוגים".

והנה **אדמו"ר הצמח צדק** באור תורה (במדבר כרך ו עמ' א'תתיד, ניו יורק תשמ"ד) ביאר כי באמת אין צירופי האותיות הבוראים את העולם מפסיקים כלל, אלא שכפי שבאדם בזמן עשייתו דבר מה, מחשבתו תקועה בעשייה ואין לו

החיות למטה ג"כ מאותיות המחשבה...ואע"פ שנתבאר שאם לא היה התלבשות המחשבה בדבור ומעשה לא הי' נתהוה גשמיות העשייה, מ"מ מתקיימי' בשבת ע"י המחשבה - כיון שכבר נתהוו ע"י הדבור ועשיי' בתחלה".

והנה צ"ע בבירור דברים אלו. שהרי לדברי אדמו"ר מוהר"ש אין התלבשות רצונו ית' בבחינת עשייה כלל. ולפ"ז, אם עד"מ לגבי בריאת הרקיע נאמר "ויעש את הרקיע", מבואר שכשאין התלבשות בבחי' העשייה - אם אך נבאר שהכוונה ב'מחדש בטובו בכל יום' הוא שנברא העולם מאין ליש בכל עת ועת רגע ורגע - הרי שבשבת אין בריאה מחדשת, וא"כ איך יתכן שיתקיים הרקיע בו נצרכת התלבשות בעשייה? ומזה יצא לכאורה שתפיסת אדמו"ר מוהר"ש שאין כאן בריאת יש מאין בכל עת ורגע, אלא שצירופי האותיות מקיימים את הנברא בכל עת ורגע - היינו קיום ולא בריאה. ואף שהם מקיימים הבריאה מלהיות אין להיות יש, עכ"ז אחר שנהיו יש, אינם חוזרים לאין אלא מתקיימים ברצונו ית' המחיים.

ויתכן שהדבר תלוי בהבנת דברי בעל התניא עצמו במה שהביא מדברי הבעש"ט בשער הייחוד והאמונה פ"א. שכן צריך הבנה בדבריו:

שמתחילת דבריו שם בשם הבעש"ט אפשר להבין שהבריאה יש מאין הייתה בו' ימי בראשית, ומעתה המציאות נשמרת ע"י מיקום האותיות על קיום בריאה זו. וזה אומרו: "הנה כתיב לעולם ה' דברך נצב בשמים ופי' הבעש"ט ז"ל כי דברך שאמרת יהי רקיע בתוך המים וגו' תיבות ואותיות אלו הן נצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע השמים ומלובשות בתוך כל הרקיעים לעולם להחיותם...ואפי' ארץ הלזו הגשמית ובחי' דומם ממש אילו היו מסתלקות ממנה כרגע ח"ו האותיות לפני ששת ימי בראשית ממש" - היינו: שבמה שאומר האדמו"ר ז"ל "אילו היו מסתלקות (האותיות) ממנה", מובן שהאותיות מצויות שם תמיד, ולא שבאות ובוראות מחדש בכל רגע ורגע.

מאידך, מהמשך הדברים יש להבין כי קיימת בריאה בכל עת ועת. והוא מה שכתב בהמשך: "וז"ש האר"י ז"ל שגם בדומם ממש כמו אבנים ועפר ומים יש מעשרה מאמרות שבהן נבראת הארץ בששת ימי בראשית...דהיינו בחי' התלבשות אותיות הדבור מעשרה מאמרו' המחיות ומהוות את הדומם להיות יש מאין ואפס שלפני ששת ימי בראשית" - היינו: שהאותיות חוזרות ומהוות יש מאין בכל רגע ורגע.

א"כ יתכן לומר שבזה נחלקו אדמו"רי

החבר: אמנם כן כל מי שנלווה עלינו מן האומות כיחיד יבואהו מן הטוב אשר ייטיב עמנו האלוה אבל שווה לא ישווה אלינו, כי אלו היה חיוב התורה מצד מה שהאלוה ברא את כלנו היו שווים בה כל בני אדם כלבן כשחור כי כלם ברואיו ית'. אולם חיוב התורה עלינו הוא מצד מה שהוציאנו האלוה ממצרים ומצד היות לו התחברות עמנו בהיותנו סגולת בני אדם".

היינו שחיוב התורה הוא משום התחברות אור הכבוד האלוקי המחייבה את המציאות, עם ישראל. ואחר שביארנו לעיל זאת, הדברים מתאימים (ועי' ברמיזותיו של הרד"ך בביאורו לכוזרי כאן).

אמנם דברים אלו שונים מהותית ממה שהרמב"ם מבאר שחיות העולם באה מהיקפו - מהחוץ פנימה דרך גלגול המערכת ע"י הבוי"ת, בהשתלשלות מלמעלה למטה, כשהקרוב קרוב קודם (ואין כאן המקום להיכנס למחלוקת הנוספת היוצאת משיטה זו של הרמב"ם וריה"ל ביחס למיקום ישראל כתכלית ההווייה, ועוד חזון למועד, אך הדברים קשורים ומחוברים ונובעים זה מזה).

ובאמת, מנגד לדברי רבנו יהודה הלוי זלה"ה, עומדים אנו בפני הנשר הגדול בן מיימון זלה"ה, כאשר בהתאמה לשיטתו האמורה לעיל - שהעולם כולו מתחייבה ממעלה למטה

בית חב"ד בבירור סוגייתנו זו, אם המציאות מתחדשת מאין ליש בכל עת ועת, או מתקיימת כיש ע"י האותיות בכל רגע.

בין ריה"ל לרמב"ם ביחס למרכזיות ישראל בהווייה לפי הנ"ל

כיון דאתינן להכי, עוד יש להוסיף בקצרה על ביאור דרכם של ריה"ל והרמב"ם ביחס לשיטתם הידועה בעניין סגולת ישראל. וזה, שכפי שבואר לעיל, בין לרמב"ם ובין לריה"ל מציאותו ית' מצויה כביכול מחוץ לעולמות (טרנסצנדנטית), אלא שלרמב"ם הוא מקיימם ע"י שמסובב הגלגל תמיד, ולדברי ריה"ל וסיעתו הוא מחיה את נק' מרכז המציאות - המצויה בישראל - שממנה מתפשטת חיות לקצוות העולם (מאמר שני כו באריכות). לפי בירור דברים אלו מובן מדוע לדברי ריה"ל ישראל הם 'כלב באברים' (שם לו), ומכאן ברור יותר מעמדם של ישראל בהיותם סגולת העמים (שם א, כז; א, מג; א, צה), שאין זה רק משום שנצטוו על הדרכת האומות בדרכי היושר והתורה, אלא משום שכל המציאות כולה מתחייבה מתוך הווייתם של ישראל. מתוך כך ברור כי ההדרכה האלוקית יכולה לעבור רק דרכם של ישראל (שם כו, כז): "אמר הכוזרי: לפי זה אין תורתכם מחיבת כי אם אתכם בלבד: אמר

באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח וכל מי שלא יקבל ייהרג והמקבל אותם הוא הנקרא גר תושב בכל מקום וצריך לקבל עליו בפני שלשה חברים וכל המקבל עליו למול ועברו עליו שנים עשר חדש ולא מל הרי זה כמן האומות". כמה שונים דברי הרמב"ם המדבר על נתינת התורה לישראל ולמי שרוצה להתגייר, אבל שאר האומות אין כופין- היינו אין חיוב, אלא שיכולים, ואילו לריה"ל אין התורה נתונה להם (כלל). ועוד: שאף מי שמגיע מן האומות אל האמת שלא דרך נתינת התורה חכם יאמר לו (ראה הלכות מלכים פ"ח הל' יא: "כל המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעולם הבא והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצווה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן. אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם ולא מחכמיהם". והגרסאות המדויקות של כתבי יד התימנים הוא "אלא מחכמיהם"- כך ברמב"ם המדויק לגר"י שילת, וכן העתיק ר"י ך' שם טוב בכבוד אלוקים, וכן בהקדמת האפו"ד למו"נ ובשו"ת מהר"ם אלשקר סי' קיז ועוד. וכבר עמד על כך מרן הראי"ה קוק זלה"ה באגרת פטו עמ' ק בדבר השינוי שם, וכפי שאנו מעירים כאן).

ע"י סיבוב הגלגל המחיה את האדם הגדול הוא העולם (מו"נ ח"א, עב); ומשום כך, אין לדבר על מרכזיות עולמית אחת או תכלית אחת שממנה נובעים הדברים ואלוהים שבים, אלא על תפקוד ויעוד, ורצון ה' השופע בעולם מראשית בריאתו ויצירתו (ראה מו"נ חלק ג פרק יג: ובגלל הדבר הזה הדעת האמתית אצלי, לפי האמונות התוריות והנאות לדעות העיוניות, הוא, שלא יאמן בנמצאות כולם שהם מפני מציאות האדם, אבל יהיו גם כן שאר הנמצאות כולם מכוונות לעצמם, לא מפני דבר אחר. ותבטל גם כן שאלת התכלית בכל מיני הנמצאות, ואפילו לפי דעתנו בחידוש העולם") - לכן שפתי הרמב"ם ברור מיללו כי סגולת ישראל עיקרה בהכנתם לתורה (ראה פיהמ"ש לרמב"ם על אבות פ"ה מ"כ, ומזה נובעים דבריו באיסורי ביאה פי"ט יז) אמנם אין נתינת התורה - שהיא מימוש ההשגחה האלוקית בעולם - רק להם, אלא לכל מי שנדבה רוחו אותו (ראה הלכות מלכים פ"ח הל' י: משה רבינו לא הנחיל התורה והמצות אלא לישראל שנאמר מורשה קהלת יעקב ולכל הרוצה להתגייר משאר האומות שנאמר ככם כגר אבל מי שלא רצה אין כופין אותו לקבל תורה ומצות וכן צווה משה רבינו מפי הגבורה לכוף את כל

סוגיית ראשית ההתהוות והאצלה (הצמצום) והקשרה ליחס שבין הבורא לנבראים

ומבוטל. וזהו: כי השכל הוא מיוחד בדבר - כמו שאתה אומר כי ענין השכל הוא ידיעת הדבר כמו שהוא - ואין אל השם יתברך גדר כלל שיוגדר. ואם אתה אומר שעצמותו שכל הרי בזה אתה נותן לו גדר, לכך אין לומר שהוא יתברך מתייחד בדבר לומר עליו שהוא דבר זה מיוחד... ובשביל זה הקושיא אשר הקשה איך יתחייב מן השכל הפשוט גשם, זה יתחייב להם אם נאמר דבר זה כי עצמותו שכל פשוט. אבל אם נאמר שעצמותו הויה פשוטה, יתחדש ממנו הויות בעולם מהווייה פשוטה. ואף על גב שהנבראים הם גשמיים, מתהווים ממנו יתברך, מפני שהוא יתברך הויה פשוטה לא יוגדר, ומהווייתו נמצא כל הויות - אין זה קשיא... ואולי יאמר: אם כן הוא משתתף לנמצאים שיכלול אותם שם הויה? הלא אף דבר זה אין קשיא, כי מאחר שמן הווייתו נתהוה הכל אין בזה שתוף כלל שהם נמצאים מאתו יתברך הוא, ומהווייתו הפשוטה נמצא הכל והכל אפס זולתו והווייתו יתברך נקרא הווייה זולתו אפס. ואולי יאמרו: אם אין עצמותו שכל,

מקור נוסף ממנו יש ללמוד על תפיסת האלוקות ביחס למציאות, נובע מבירור סוגיית ראשית האצלה ומסוגיית הצמצום שבאריז"ל, זאת משום שראשית היחס בין הבורא לנבראים התעצב בראשית היצירה, על כן עלינו לברר טובא מה נוצר בעת הזאת ומכאן לגזור מהי התפיסה הנכונה של יחס האלוקות לבריאה. ומפני עירוב הסוגיות זה בזה, וקושי ההפרדה בניהם, הרי שנלך בדרך השילוב והדיון המתפתח, ובמה שיש בהקשר לסוגייתנו הכללית.

כיון שהוא עצמו בלא גבול, כיצד תיתכן בריאה של גבול - ביאור המהר"ל

שאלה גדולה באופן ההתהוות נוסחה אצל הקדמונים, והיא: כיצד יתכן שהעולם שכולו גבולי ומלא פרטים, יצא מאלוקות שהיא עצמה אחדותית ובלתי בעלת גבול ותכלית⁶⁰.

ונקדים, כי המהר"ל התמודד עם שאלה זו בלא קושי, ובהקדמה שניה לגבורות ה' כתב שסכלו אותם האומרים שעצמותו שכל, ש"כל אלו הדברים אשר אמרו הדבר בטל

60 שאלה זו נוסחה כבר אצל ריה"ל בכוזרי (מאמר רביעי כה). ועי' בביאור מרנא הרב הנזיר במקום ובמקורות שהביא לשאלה זו.

וגשם ח"ו לומר עליו, אם כן מהו יתברך? נשיב להם וכי הנשמה שבגוף האדם יוכל לעמוד על אמיתתה?! כל שכן וכל שכן בורא הכל שאין לשאול עליו קושיא זאת, 'כי לא יראני אדם וחי'".

הרי מבואר מדברי המהר"ל שמשום שאין לו ית' שום הגדרה, לא גבול ולא בלתי גבול, ממילא אין שום מתח בשאלה כיצד מהקב"ה תתהווה המציאות, שהרי הוא כל יכול בוודאי, ואין דבר בהתהוות המצאות שמהווה מציאות נמנעת להגדרתו ית', אחר שאין לו שום הגדרה⁶¹.

ונראה לבאר ע"פ דברים אלו של המהר"ל, מה שפתח בחובה"ל בהקדמה באומרו: "ברוך ה' אלוקי ישראל אשר לו יאות עניין האחד האמתי...אשר ברא כל הנמצאות לאות על אחדותו". והיינו שדווקא היכולת לברוא בריות שונות בתכלית מציאות אחת, היא האות על האחדות המושלמת שאין בה שום חילוקים וחיתוכים, שמשמעותה שכונסת כל בחובה בלא התפרטויות שונות ובלא גדרים. וכדברי המהר"ל

שלכן אין שום שאלה איך יוצא רבים מאחד, שדווקא היותו אחד בלי שום גדר אלא אחד ממש האמתי, הוא המאפשר הוצאת כל השינוי שבבריות (ולא כפי שביאר במרפא לנפש שם שהאות הוא האורגניות שבמציאות שכל הבריות צריכות זו לזו, שאם כדבריו הרי שהם לא ראה על אחדותו האמתית, שהרי סוף סוף הם פרודים, וא"כ איך יתכן פרידות כזו מאחד? וכן לא כפת לחם שביאר שהוא מפני שההיולי הוא אחד, וזה אות על אחדותו, שכן שוב ההיולי יש לו גדר מה, והיינו היותו חומרי, ואיך זה ראה על אחדותו האמתית שאין לה שום מציאות והגדרה?).

ביאור דעת הרמב"ם בטוגיה זו, ומחלוקת בעל השם טוב והאברבנאל בזה

והנה כל זאת דווקא לדברי המהר"ל, אמנם לדעת הרמב"ם ועוד שביארו בסוגיית ההגשמה שיש דברים שיש לשלול ממנו ית', והם כל הדברים בעלי הגבול הגם שאינו מוחשי, א"כ השאלה עולה במלא חריפותה - כיצד הא"ס ית' שאין לו שום גבול יצר מציאות של גבול. וכפי שכתב הרמב"ם במו"נ ח"ב פר' כב: "כי

61 ע"י גם בדברי אור ה' לר"ח קרשקש מאמר א' כלל ג' פ"ג עמ' קיא' הוצ' פישר, שגם הוא סב"ל שמחויב לומר שידיעתו אינה עצמותו שכן אם הייתה כזו אז אם ידיעה זו כידיעתו הרי שיש לנו השגה בו ית' וזה מבואר הביטול, ואם אין השגה זו כידיעתנו אז בוודאי שיש בו גם השגה שכידיעתנו וגם שלא כידיעתנו וא"כ יש בו הרכבה של שתי מיני ידיעות וזה הרכבה בעצמותו, וכל מורכב בעצמותו צריך למרכיב חיצוני וזה לא שייך בו ית' שיצטרך אל מרכיב לו. וכן סבר המהר"ם אלשקר בתופסו על הרי' שם טוב סוף סי' קיז.

כי: "כשנאמין שזה כולו בכוונת מכווין פעלו ויחדו כמו שגזרה חכמתו אשר לא תושג, לא יתחייב לנו דבר מאלו השאלות כלם, אבל אמנם יתחייבו למי שיאמר שזה כולו ע"צ החיוב לא ברצון רוצה, והוא דעת שלא ימשך ענינו על סדר המציאות ולא נתנה בו עלה ולא טענה מספקת".

הנה מובן לדעת הרמב"ם כי בריאה ברצון ולא על דרך חיוב תצילנו מקושיה זו, שכן ברצונו הא"ס יכול לעשות כל.

אמנם על תירוץ זה באה הנחת בעל פי' **שם טוב** (ומתוך כך גם ביאורו ברמב"ם): "זאת ההקדמה היא צודקת כשיהיה הפועל יודע דברים רבים ויפעל בכוונה ורצון אז יוכל לפעול פעולות רבות במספר הידיעות אשר יש לו מהמלאכות או המידות אשר נמשכים ממנו פעולות המעלה".

כלומר גם מי שפועל ברצון נמשך ממנו רק מה שיש בו. וא"כ שוב עולה השאלה: איך א"כ פעל הבו"ת את העולם המוגבל והחומרי אחר שאין בו הגבלה וחומר (וכן הקשה וטען שזו הקושיה העצומה יותר ועי' עמ' מט ד"ה אמר שם טוב)?

משום כך מסיק בעל ה'שם טוב' שאין כוונת הרמב"ם לבאר איך יתכן שיצא חומר העולם הזה וכו' מהא"ס; אלא לבאר שיש ספקות גדולות ועצומות

הדבר הפשוט אי אפשר שיתחייב ממנו אלא פשוט אחד, ואם היה הדבר מורכב יתחייבו ממנו דברים כמספר מה שבו מן הפשוטים אשר הורכב מהם...גזרה שנית כי לא יתחייב אי זה דבר שיזדמן מאי זה דבר שיזדמן, אבל אמנם יהיה לעולם בין העלה ועלולה קצת ערך בהכרח, עד שהמקרים לא יתחייב איזה מקרה הזדמן מאי זה מקרה יזדמן, כאלו תאמר שיתחייב מהאיכות כמות או מהכמות איכות, וכן לא יתחייב מהחומר צורה אחת ולא מהצורה חמר אחד".

והרי כיון שאין בין הבורא ית' לשאר הנבראים שום ערך ויחס - שנא' "אל מי תדמיוני ואשווה", הרי שאין זה ברור כיצד תיתכן הבריאה המוגבלת? עוד יש לבאר שכאן לא תועיל סברת בעלי החומר הקדום, שכבר כתב **האברבנאל במפעלות אלוקים** מאמר ד' פ"ה כי שאלה זו לא קיימת רק למאמיני החידוש אלא גם לסוברי הקדמות, שהלא גם אם סברו שיש חומר קדום גם הם סוברים כי ישנו מאציל עליון א"ס, וא"כ תשוב השאלה - כיצד מאותו מאציל אין סופי ובלתי בעל תכלית אחד יחיד ומיוחד, יצאו פרטים מוגבלים בעלי תכלית מרובים כ"כ?

והנה יישוב עניין זה כבר כתב הרמב"ם במו"נ ח"ב פר' כב', ושם גזר

דברי הצ"צ והרמ"ק בסוגיה

והנה הגה"ק **האדמו"ר צ"צ בדרך מצוותיך** התייחס בשורש מצוות התפילה פ"ל (עמ' קלב, קה"ת שנת תשנ"ז) לקושיה זו, וביאר שם מחלוקתם של המהר"ל והרמב"ם בזה, וסידר השיטות ע"פ קבלה; היינו: שהמהר"ל מיירי בעצמותו למעלה מגדר ומדע קודם התפשטותו בספירות, ואילו הרמב"ם דרכו מתאימה לאחר התפשטות עצמותו בספירות, דאיהו וגרמוי חד בהון באצילות - משא"כ בשאר הנבראים אפי' השכליים - ומשום כך יש לומר שהוא וידיעתו אחת; ואחר כל זאת העלה הקושיה הנזכרת וכתב: שאע"פ ש"קשה מאוד איך הספירות שיש לה גדר מיוחד יכול להיות כלי להשראת אור א"ס המושלל מכל גדר כנ"ל, ע"ז נאמר פעלת הויה! שזהו באמת מצד כח ויכולת שלו ית' הבלתי בעל תכלית שהוא כל יכול. לכך אין לתמוה ע"ז כי זהו פעולותיו ית' שפעל אותן באופן זה, שמ"מ יהיו מכון לשבתו ית' וזהו למעלה מהשגתנו".

ולכאורה דבריו הק' אינם מובנים, שאין כאן עניין של חסרון השגה מול כל יכולתו ית' ויתעלה, אלא שני הפכים בנושא אחד - בלי גבול שיכנס בגבול - שעל זה כתב הרמב"ם

יותר בשיטת הקדמות, ולכן אין לך לסבור כשיטתם.

אמנם בפיו **האברבנאל** בח"א למו"נ פנ"ג בסופו שם, כתב דברים שמשמעם מנגד לדברי השם טוב, ומובן ממנו שבעל רצון יכול לפעול פעולות רבות, ומבואר מדבריו אף כשאין בו כל אלו הדברים. וכן משמע מדברי **השל"ה** חלק בית ישראל (עמ' שלד הוצ' מכון אבן ישראל): "אמנם ידענו כי הכל היה ברצון הטוב לא בחיוב רק בנדבה ובזה סרה חקירת החוקרים איך מאחדות יצא ריבוי ואיך מפשוט יצא הרכבה ואיך מבלי גבול יצא גבול וכיו"ב. גם מחכמי עמנו חקרו על זה והתפלספו הרבה ואמרו מה שאמרו ודבריהם הבל כי כל חקירתם הוא מצד חיוב הטבע אבל לפי האמת שהבורא ית' שמו ברא את עולמו ברצונו הטוב והרצון רוצה מה שרוצה ואין בו עניין חיוב". וכן מובן בהגה' **המהרי"ץ על נפש החיים** שער ג פ"ב הגהה ב.

אך עדיין צריכים אנו למודעי, מה מתרץ לנו ההסבר שהדבר נעשה ברצון, כשלכאורה הוא מן הנמנעות שעליו גזר הרמב"ם שיש לו מציאות קיימת, והיינו שאין הבורא יכול על הנמנעות - ואינו יכול להפוך עצמו הבלתי גבול לבעל גבול ותכלית?

בעלי העניינים האלה, ואיך אפשר שנאמר שא"ס והספירות הכל דבר אחד?".

וענה שם הרמ"ק שאינם שני דברים הופכיים - היינו הא"ס ב"ה והספירות: "כי האין סוף יש לו מדות - ואם אינם מדות בערכו הם מדות בערך הנבראים - כי ידוע שהוא חכם מעצמו וגדול מעצמו, ועכ"ז לנהל הנבראים הוצרך להראות פעולתו אל זולתו. ואחר שכן, הוצרך להאציל אצילות ולעשות באופן שתהיה הגדולה והחסד פועלת בעה"ז ומצורף לזה הוצרך שהנהגה תהיה על ידו דווקא לא ע"י זולתו. וא"כ הוצרך לאהבתו להבריאה להאציל כלי למעשהו שיהיה מתייחד החסד ההוא אל חסידותו, והגבורה אל גבורתו, ודינו אל היותו דיין. ולכן נמצא כי כל ענייני החסד הם מתייחסים אל החסד שהוא העצמות. והחסד שהוא העצם כדי לפעול פעולתו צריך אל החסד שהוא הכלי, והחסד שהוא הכלי צריך אל החסד שהוא העצמות. והם מיוחדים תכלית הייחוד. והוא כהדין קמצא דלבושה מניה, שהלבוש בלעדו הוא כאבן דומם והוא בלא לבוש אין לו מציאות אל פעולותיו. וכ"ה אל ענין הספירות".

ואני הדל צריך עיון בדבריו, שלכאורה תשובתו תמוהה: איזה צירוף וחיבור ודמיון בין הא"ס הבלתי גבולי לבעלי

(והאברנאל במפעלות אלוקים) שהוא הוא עניין הנמנעות, שלרמב"ם בוודאי שאינו אפשרי.

אך האמת שלגה"ק בעל הצ"צ אין שום קושי, משום שכפי שביארו על קושיא זו (ראה תניא עם מקורות ופירושים, ניו יורק תשמ"ט), הוא סב"ל דאין לנמנעות טבע קיים, וכפי שביאר בס' **החקירה** (ח"ג פ"ה דף לד ע"ב) במחלוקת זו שבין הרשב"א לחכמי פרובינציה. א"כ כל ביאורו הוא לא ברמב"ם, אלא לבאר איך עיקריות שיטתו של הרמב"ם הולכת גם ע"פ אמת. ובאמת שלרמב"ם עצמו אין בדבריו ביאור ותירוץ, שהרי הוא סבר שיש לנמנעות טבע קיים.

כמו כן יש לבאר גם במה שכתב אדוננו הרמ"ק בפרדס ביחס לקושיה מעין זו. ששאל הרמ"ק בפרדס (שער ד פ"ט): "מאחר שהספירות בעלי השנוי והגבול עם היות שאינו ממש גבול אלא ע"ד שפי' בשערים הקודמים, א"כ איך אפשר שהאין סוף עם היותו מרוחק מהעניין הזה תכלית הרוחק יתחבר אליהם ויתלוה אל בעלי השינויים? והאמת כי יקשה זה יותר ויותר על דעת הרשב"י ע"ה שפי' למעלה שממש עצם האלוקות מתפשט בתוך הספירות, איך אפשר שנאמר שנתייחדו שני דברים הפכים, כי האין סוף משולל מהתוארים וההפכים והשנויים והגבול, והספירות

הגבול? ואף אם יש לבוי"ת מידות שמצדנו נחשבים כמידות - אף שלא מצדו כי אם כן הרי יש בו חלוקה והפרדה וזה אי אפשר - הרי סוף סוף יש כאן כניסה של עצמותו הבלתי גבולית אל הספירות הברואות והמוגבלות. ומה שייך לומר יחס בין הבלתי-גבול לגבול!?

אלא שנראה לבאר כי לרמ"ק לא הוקשה מה שהוא ית' בלתי בעל גבול השוכן בגבול, וזה משום שהוא עצמו סב"ל שאין לנמנעות טבע קיים, וכפי שכתב באלימה מעין א' תמר א' פי"ט. אלא שקושייתו אחרת: שמאחר ואין לבורא מידות שהרי אין בו שינויים (והמילה 'גבול' שנקט שם היא כחלק מהתארים שאינם בו ית' לא עיקר העניין: "כי האין סוף משולל מהתוארים וההפכים והשנויים והגבול"), איך שייך שיכנס דבר אל הופכו, היינו מה שאין בו שום מידה ושינוי - כבוי"ת, אל הספירות שיש בהם שינויים? על זה ענה שבאמת אף שמצדו אין חלוקת מידות, שהכל אחדות אחת שאין בה שום שינוי והרכבה, הרי מצד הנפרדים יש לומר בו מידות, שכן פעולותיו במציאות אפשר לאפיינם ולחלקם כנובעות ממידות מסוימות; ומזה שאין פעולותיו יוצאות מהפך המידות, ויש שייכות בין המידות המוגבלות לבין עצמותו השופעת בספירות ואינם הפך - עכ"פ מצד

הסתכלות האדם - ממילא יש יחס בין ואפשרות שכינת העצמות בספירות. וביתר ביאור: כיון שמציאותו האחודה כוללת בתוכה כל הכוחות כולם, וכל המידות כולם, ממילא יש בזה שייכות אף למציאות המסוימת והגבולית של מידה כלשהיא. ומה שאין המידות אצלו ית' בעלי גבול, אין בזה קושי לרמ"ק וכפי שביארנו שאין לנמנעות טבע קיים לדעתו (לקמן נראה דעת הרמ"ק כפי שמשקפת בעניין הצמצום בס' אלימה רבתי).

והנה אמנם אפשר לבאר באופן אחר שאולי טמון בדברי הרמ"ק, והוא ע"פ מה שביאר מרן הגה"ק בעל הלשם במכתב א' בעניין הצמצום (מופיע במעין משה לג"ר משה שץ שליט"א), שהיחס בין הגבול לבלתי גבול, אינו של דבר והופכו, אלא של פיתוח והמשך. היינו שמציאות בלתי גבולית אינה אלא מציאות טמירה ונעלמת, וכאשר היא באה בגבול הרי שהיא נכנסת בגדר הגילוי. א"כ יצא שאין כאן דבר והופכו, אלא מציאות מתפתחת (אמנם ידעתי שהדברים אינם מבוארים דיים, אך כדי להבינם יותר עליך להמתין עדי נבוא לביאור ענין הצמצום לעומקו ע"פ דברי הלשם).

הפתרון האקוסטיסטי? - בירור עמוק בדעת הגר"ח מוולאז'ין

מכל מקום נשוב לבירור שאלתנו:

שאר אך מכמה טעמים שונים, וכן ממה שמבורר בדבריו. ועתה אתה הקורא היקר, כתר לי זעיר ואבאר לך סוגיה זו כשמלה.

הנה רבנו הגר"ח מוולאז'ין זלה"ה ביאר לנו עניין ה'מקום' עליו דנו לעיל, וביחס למה שאמרו חז"ל - שהביאם בסוף שער ב' - ש"חסידים הראשונים היו שוהים שעה אחת כדי שיכוונו ליבם למקום" (ברכות ד ע"ב). על זה כתב הגר"ח כי על פי 'פשוטו' כשם שהמקום סובל ומחזיק איזה דבר וחפץ המונח עליו, כן בדמיון זה הבורא אדון כל ית"ש הוא המקום האמתי הסובל ומקיים העולמות והבריות כולם, שאם יסלק כוחו מהם אף רגע אחד, אפס מקום קיום וחיות כל העולמות" (שער ג פ"א).

היינו שלפי פשט הביאור בביטוי -"הוא מקומו של עולם", המציאות קיימת ומתחיה כל העת מאת הבוי"ת, ובזה הוא מקומו של עולם.

מנגד לביאור פשוט זה של דברי חז"ל, ביאר רבנו הגר"ח בהמשך (פ"ב שם) כי פנימיות עניין מקומו של עולם, אינו כ"עצמות התהוות וקיום הכלי שיש לה מציאות בפני עצמה והמקום רק מצלת אותה שלא תיפול

כיצד יתכן שמהא"ס הבלתי בעל תכלית יצאה מציאות בעלת סוף מלאת גבולות?

והנה פתרון אפשרי לכאורה לשאלה זו, שממנה נגזר היחס שבין הבורא לנבראים, היא ההנחה כי באמת אין דרך לפתור את המשוואה הזו - בין הא"ס הבלתי גבולי למציאות גבולית, ומשכך יש להניח שאין מציאות. היינו שבאמת הכל אלוקות, והמציאות אינה אלא כחלום יעוף, הזיה או אשליה.

והנה דעה זו היה מי שרצו לייחס בדברי בעל **נפש החיים**⁶² בשער ג', ולדבריהם יש לגזור אומר ולומר כי אכן לדעתו של הגר"ח זלה"ה אין שום עולם במציאות והכל הוא אלוקות, כך שהמציאות כולה אינה אלא הזייה וחלום. וזאת מתוך מה שנשענו על ציטוטים משער ג' שכך אפשר להבין בהם. כגון מה שכתב בפ"ב: "אבל אדון כל ית"ש הוא מלא כל העולמות והנבראים ואינם חוצצים חלילה נגדו ית"ש כלל באמת. ואין עוד מלבדו ית' ממש שום דבר כלל בכל העולמות...עד שתוכל לומר שאין כאן שום נברא ועולם כלל, רק הכל מלא עצמות אחדותו הפשוט ית"ש". אמנם בעניותי לא כן עמדי, וכפי

62 ראה: הגה"ק הרנ"צ הלוי מובא במכתביו של בעל הלשם על הצמצום בס' מעין משה (שין); ת. רוס 'שני פי' לתורת הצמצום' בתוך מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, שנה א (תשמ"א-תשמ"ב), עמ' 153; פרופ' שלום רוזנברג שנה בשנה, תשנ"ח עמ' 354.

והתהוות הרי אינה תיאור של מציאות קיימת ממש ובפועל.

וזה מה שאומר הגר"ח: "שאיך בכח שום נברא אף עליון שבעליונים להשיג מהות העניין, איך שכל העולמות וכל צבאם המה בעצם אין, ורק כל רגע ורגע המה מתהווים למציאות ממנו ית". ודייק נא אומר: "כל רגע ורגע", והיינו שאין שום רגע בו המציאות קיימת בפני עצמה ורק צריכה חיות, אלא כל רגע ורגע היא בתהליך התהוות. וזה מה שאי אפשר לתפוס בשכל אנושי. שהרי במציאות דידן, דבר מתהווה מחומר בעל צורה מסוימת לצורה אחרת, ובזמן התהוותו הוא 'ישות' קיימת, אלא שתבניתו משתנית. אמנם מה שמתהווה כל העת מ'אין' ל'יש', מה תאמר עליו? הרי הוא לא 'יש' ולא 'אין', ואיך זה אפשרי?!

ולהבין העניין בעומק נראה לבארו כך:

בכל מציאות של התהוות ישנם כמה תחנות: מציאות א', הפסד המציאות הנ"ל, תהליך התהוות ומציאות ב'. הזמן הוא המחלק במעבר ממציאות א' למציאות ב', כשהמעבר הוא הנקרא 'התהוות'. והנה במציאות האנושית, אין מצב של התהוות תמידית, שהרי משמעותה של ההתהוות היא מעבר מהוויה נפסדת לבניין הוויה מחודש, ובמציאות

ותשבר"; אלא "העולמות כולם כל עיקר התהוות מציאותם כל רגע הוא רק מאתו ית"ש, ואילו היה מסלק רצונו ית' מלהוות אותם כל רגע היו לאין ולאפס".

והנה כדי להבין נכונה דברי רבנו הגר"ח יש לזכור כי במאי דנפיק מיניה בהא סליק ולא בדברים רחוקים, והיינו: שהפרש בין פשטות הביאור במלה 'מקום' שמשמעותו הוא שלמציאות יש קיום עצמי, אלא שהיא צריכה שיחיו את מציאותה בכל העת וכנשמה שבגוף; לבין פנימיות העניין בביאור המילה 'מקום'; הוא, שלפנימיות ההסבר אין המציאות קיימת בפני עצמה ורק צריכה חיות להמשך קיומה, אלא שהיא מתהווה כל העת ובכל רגע נתון מה'אין' ל'יש'.

והנה יש להבין בינה במשמעות הטמונה בדברי רבנו הגר"ח. שלפי הביאור הפנימי שבכל רגע ורגע אין למציאות שום קיום עצמי, וממלא היא צריכה התהוות מחודשת כל העת, יצא שהיא קיימת ולא קיימת בחדא מחתא. שהרי זהו ההבדל בין הביאור הפשוט לביאור הפנימי. שבביאור הפשוט המציאות כאמור קיימת וזקוקה רק לנקודת חיות כל העת להמשך קיומה, ואילו בביאור הפנימי המציאות מתהווה כל העת -

העולם... אין ענין מלוי הקב"ה את העולם כעניין מלוי הנשמה את הגוף - שעכ"ז גם הגוף ישנו לעצמו חוצץ בפניה, רק שמתפשטת בפנימית כל פרטי חלקיו ומקיימו. שהרי גם בצאת הנשמה מהגוף אין הגוף מתבטל עי"ז ממציאות. אבל אדון כל ית"ש הוא מלא את כל העולמות והנבראים ואינם חוצצים חלילה נגדו יתב' כלל באמת. ואין עוד מלבדו ית' ממש שום דבר כלל בכל העולמות. מהעליון שבעליונים עד התהום התחתון שבתהומות הארץ. עד שתוכל לומר שאין כאן שום נברא ועולם כלל רק הכל מלא עצמות אחדות הפשוט ית"ש. ועי' רוקח בסוף שורש קדושת הייחוד ז"ל: 'הבורא אינו צריך למקום ומכון כי היה קדם כל היות ואין קירות והקורות חוצצין לפניו כי לא היה בורא דבר שהוא מזיק כנגדו'.

הנה כתב הרב כי "אדון כל ית"ש מלא את כל העולמות והנבראים ואינם חוצצים נגדו ית"ש - הרי מפורש בדבריו שיש עולמות ונבראים! ומיד לאחר מכן כתב ש"אין עוד מלבדו ית' ממש שום דבר בכל העולמות". והדבר לכאורה תמוה. שאם הכוונה במשפט השני שבאמת מה שנאמר שיש עולמות וכו', הוא אינו מציאות קיימת והכל הזיה וחלום, כיצד שייך לומר שהוא מלא את כל העולמות שאינם חוצצים בפניו. שהרי לא רק

המתקיימת ע"פ חוקי הזמן, לעולם יש מעבר בין כל התחנות הנז"ל בפרקי זמנים אחרים, הבאים בתכיפה אלו אחר אלו. אמנם המצב עליו מדבר בעל נפש החיים, הוא על מציאות קיימת שבכל רגע נתון מתהווה מ'אין' ל'יש'. הרי שבנקודת זמן אחת ישנם כל התחנות: מצב א', אין, התהוות, 'יש' - מצב ב'. וזה אין האדם יכול לתפוס, וכן שום בריה שיש לתפיסתה סדר זמנים. אך לבוי"ת שאין שייך בו מושג הזמן - ב' המציאויות עם הפסד המציאות הקודמת והמעבר עצמו - הכל נעשה בנק' אחת תמיד. וא"כ כל העת המציאות קיימת, לא קיימת ומתהווה.

לכן ברור מה שכותב הגר"ח כי מצדנו העולם קיים כמציאות עצמית הזקוקה לחיות, ואילו אצל הבוי"ת המציאות מתהווה כל העת. הרי ברור א"כ, כי לא עלה על דעת הגר"ח לומר בשום אופן כי כל הבריאה כולה לא קיימת, כל העולמות כולם כחלום פורח, ואין זה אלא בשכלו של האדם.

וליותר חיזוק אביא לך כמה וכמה ראיות מפורשות מדבריו.

הנה בסוף פרק ב' כותב: "וממילא נשמע שגם בזה העניין עצמו שדימוה ז"ל לא הושו בו לגמרי. כי אף שאמרו מה שאמרו מה הנשמה מלאה את כל הגוף אף הקב"ה מלא את כל

אין בריאה וממילא אין שום חוצץ בפניו ית', ואילו מצדנו בחוש יש בריאה בכל עת נתונה, ולפיכך השגחת הבו"ת היא באופן של סובב כל עלמין.

עוד תראה מה שכתב בפ"ד בהמשך שוודאי האמת ש"מצדו ית' גם עתה אחר שברא וחידש העולמות כרצונו, הוא ממלא כל העולמות והמקומות והבריות כולם בשווי גמור, ואין עוד מלבדו כמשמעו ממש...רוצה לומר אף שכבר נבראו העולמות ברצונו הפשוט ית', עם כל זה אין שום שינוי והתחדשות ח"ו ולא שום חציצה מחמתם בעצמות אחדותו הפשוט והוא הוא גם עתה כקודם הבריאה שהיה הכל מלא עצמות אין סוף ב"ה גם במקום שעומדים העולמות עתה". והנה מאריכות הביאור שכותב שגם לאחר הבריאה אין שום חציצה מחמת העולמות בו ית', הרי ברור שלדבריו יש בפועל עולמות, שאל"כ אין צריך לומר זאת, כוון שע"פ סברה זו אין כלל עולמות.

ממילא מובן, כי כל דברי הרב המפוזרים בפרקים הנז"ל וכן בשאר פרקי שער ג' המדברים על כך שמצדו ית' אין חילוק ושינוי מקומות כלל רק הכל אחדות פשוטה כקודם הבריאה, אין הכוונה שזה משום שאין שם כלום כלל ואין באמת בריאה, אלא משום שעצמותו מצויה בכל

שאינם חוצצים, הם הלא אינם קיימים ג"כ!

וזהו גם מה שדייק בלשונו וכתב: "עד שתוכל לומר שאין כאן שום נברא ועולם כלל, רק הכל מלא עצמות אחדותו הפשוט ית'ש". לכאורה אם ההבנה היא אקוסמיסטית, ובאמת אין עולם כלל כפשוטו, מדוע כתב: תוכל לומר- כאפשרות? היה לו לומר: "מוכרח לומר!" אלא באמת הכוונה שאפשר לומר כן מצד האמת, אך אין זו האמירה היחידה, שהרי סו"ס הקב"ה מקים את המציאות ממש בכל רגע נתון כשם שהיא מתאפסת ומתהווה שוב, וא"כ היא גם קיימת ממש.

עוד ראייה לכך הוא מה שכותב בפרק ג': "וזה בכלל מאמר ז"ל שהוא מקומו של עולם...שמצדו ית' נחשבים כולם כאילו אינם במציאות כלל, גם עתה כקודם הבריאה". אם הכוונה לומר שאין באמת מציאות, מדוע מילות ההסתייגות: "מצדו ית' ", "כאילו אינם במציאות"? אלא שכפי שביארנו רק מצדו ית' אין מציאות, כיון שרק לדידו אין כלל מציאות של זמן, ורק לדידו יש 'אין' ו'יש' גם יחד באותה נקודת זמן.

מזה תבין גם מה שכתב הרב שם בפ"ד לחלק בין המושגים סובב כל עלמין, לממלא כל עלמין. שהכוונה בזה שמצדו ית' הרי שבכל עת נתון

חילוק מדרגות בקדושה בין המקומות כולם. ואף שאפשר לומר שהחלוקה היא רק מצד הדין שכך רצונו ית' שנתייחס אנו, עכ"ז נראה מדבריו שחלוקת הדרגין אמיתית כי היא לפי דבריו - 'לפי התחברותו ית' אליהם'. הנה א"כ מפורש שחילוק בק' המקומות הוא חילוק אמתי לפי הקרבה לאורו ית', וזה אפשרי רק בביאור שהעלנו.

עוד נעיר שאע"פ שלגר"ח אין הסברה שלנמנעות טבע קיים מעכבת שנראה שאינו סובר כן, בכל אופן האמת ע"פ הביאור שביארנו בו אין זה מסוג הנמנעות. שכפי שביאר האברבנאל במפעלות אלוקים (מאמר ד, פ"ב-פ"ג) ע"פ דברי העקרים, 'נמנעות' הוא העמידה של שני סותרים בחפץ אחד; ואילו ע"פ הביאור הזה, אין שלבויות יש הווי תמידי של המציאות משום שאין בחוקו שום מציאות של זמן, הרי שכאן יש חילוק. שאין הכוונה לומר שה'אין' הוא עצמו ה'יש'- שאז יהיה זה שני הפכים בנושא אחד; אלא שהמציאות שהיא הנושא, הייתה 'אין' והופכת להיות בבחינת 'יש' וזה ע"י הבריאה - ומימלא אין זה שני הפכים בנושא אחד; אלא שחילוק הזמן שכלפי הבורא לא קיים, מאחדם לנקודה אחת, שהתכיפה שלהם- מאין ליש הגונה.

בבחינת ה'אין' שישנה בכל עת ועת - וכפי שביארנו, וזו היא בחינת ממלא כל עלמין; אף שישנה גם מציאות של 'יש' באותה עת עצמה- אך זה אך מצדנו, והיא בחינת סובב כל עלמין.

ותדע שכך הוא, שהרי בפ"ד הנז' העלה הגר"ח תמיהה כיצד נאמר בזוהר שהוא ית' ממלא כל עלמין בהשוואה גמורה, כאשר מצד שני מבואר באין ספור מקומות כי יש דרגין בהתחלקות המקומות לפי התחברותו ית' אליהם. הנה תראה שאין לגר"ח שום קושי במה שהוא ית' מצוי בשאר מקומות אף שיש שם עולמות, שזה לדבריו אינו חוצץ כלל- שכן יכול לבאר כדרך שראינו לעיל בביאור דעת רס"ג ור' חסדאי קרשקש - וכן העיר בו בעל הלשם. אלא הבעייתיות היא שמחד משמע שהוא שורה בכל המקומות בשווה, ומאידך בהדרגת הערכין. הנה א"כ שאין לגר"ח צורך לומר שאין עולמות כלל כדי לבאר היותו ית' שורה בכל לאחר הבריאה כלפניה.

מאידך מבואר שאין לומר שמשום שסבר בעל נפש החיים כדרך שביארו רס"ג ור' חסדאי - שהוא ית' שורה בכל העולמות כלפני הבריאה כאחריה - בשל כך אין העולמות חוצצים לפניו. שאם היה כן הרי שאין באמת

צעקת בעל ה'לשם' על האקוסמיזם
 על פי ביאורינו הנז"ל הרי שגם
 הקושיא הגדולה העולה למקרא דברי
 בעל ה'לשם' שנביאם לקמן, תסור.
 והקושי הוא במה שהוא ז"ל זעק מרה
 על התופסים כי המציאות אינה אלא
 דמיון וחלום, וקשה עד מאוד וכזר
 יחשב שנאמן בית הגר"א כבעל
 הלשם, ידון דברי גדול תלמידי הגאון
 ברותחין.

וכך דבריו של **בעל הלש"ו** בס'
 הדע"ה ח"א דרוש ה' סי' ז':
 "עוד ראיתי דברים זרים מאד בדברי
 איזה מקובלים שבדורנו המעמיקים
 בהסברים, שאמרו שכל המציאות כולו
 הוא רק ע"ד דמיון והשגה לבד ואינה
 מציאות אמיתית כלל. והוא באשר
 שא"ס ית"ש לא נשתנה כלל
 מעצמותו ואמיתתו המחויבת והרי
 הוא עתה ג"כ כמו קודם הבריאה

ממש דלית אתר פנוי מיניה וכנודע
 (וע' בספר נפש החיים שער ג')⁶³ ולכן
 אמרו כי באמת אין שום מציאות אחר
 כלל כי כל העולמות הם רק בדמיון
 ובהשגה לבד, וע"ד הכתוב 'זביד
 הנביאים אדמה' ואמרו (זה לשונו בכ"י)
 כי מציאות העולם והאדם, באמת אין
 להם מציאות כלל וכלל וכל מציאותם
 הם הכל רק בהשגה. שאנו משיגים
 את עצמנו כאילו אנחנו בעולם ואנו
 משיגים עצמנו בכל החושים שלנו וכן
 אנו משיגים בחושינו את כל העולם
 כו'. ונמצא שכל מציאות האדם
 והעולם הכל בהשגה ולא במציאות
 אמתי, כי א"א להיות מציאות אמתי
 אחרי שהוא ממלא כל עלמין כו'. כי
 א"א וז"א הם שניהם הנהגות. זה
 בעוה"ז, וזה בעוה"ב. כי כל מציאותם
 הוא רק בהשגתנו כו' כי באמת אין
 שום צמצום כלל ואין שום דבר בעולם

63 אל תטעה ותחשוב שכוונת ה'לשם' בהפנייה לנפש החיים היא שכך בעל נפש החיים עצמו
 סובר, היינו שאין מציאות כלל. אלא האמת היא שהוא הפנה למקור מנפש החיים המבאר
 דלית אתר פנוי מיניה והוא עתה ג"כ כמו קודם הבריאה- מה שהוא אמת גם לדברי בעל
 הלשם. אלא שהגה"ק בעל הלשם הוא צועק על המסיקים מכאן, שא"כ אין עולמות ואין
 בריאה והכל במחשבת האדם. ועל התולים זאת בדברי נפש החיים צעקתו (וא"כ הג"ר נחום
 גרינוולד שכתב כן בהיכל הבעש"ט ח"ד עמ' לט- מ ממאמרו בעניין הצמצום אחר המח"ר
 טעה בזה טעות גדולה- וכפי שמוכח ממכתב ד' דבעל הלשם המובא לקמן- ולא על בעל נפש
 החיים תלונתו כלל). ולמען הצורך - כיון שיש התולים זעקה זו על דברי מרן הרא"ה קוק
 זלה"ה - תדע לך כי אותו גדול "מהמקובלים שבדורנו המעמיקים בהסברים" אינו אלא הגה"ק
 הרנ"צ הלוי המוזכר במכתבי הלשם בעניין הצמצום, שבעל הלשם כתב לו המכתב המופיע
 במעין משה (לג"ר משה שץ שליט"א, י-ם תשע"א) מכתב ג', וזה מה שכתוב כאן בסוגריים:
 "זה לשונו בכת"י" (זה הג"ר גרינוולד הנ"ל לא הבין הכוונה וסימן שם סימן שאלה), מאחר
 וכך כתב לו אותו גאון במכתב קודם למכתב זה. ודע שכן הוא ממה שכתב כן מפורשות במכתב
 ד' בעניין הצמצום (במעין משה שם), שאותו גאון כך תפס בנפש החיים, והוא לא כן עמו.

ונתגלה [וע' בספר העיקרים בריש מאמר שני. בהמפרשים שם. ובדברי הרמ"ק ז"ל בפרדס שער הצחצחות פ"ג ובאילימה דף נ"ז ע"ב בפ' י"ו שם ובד' ק"ב ע"א בפ"ב שם. עש"מ בכ"ז]. והרי לנו עכ"פ, כי השם הוי"ה ב"ה אשר הוא על המאציל עצמו, הנה נקרא בזה רק ע"י האצילות שהוא הנמצא האמתי וקיים לעד. ואדרבה הוא כי כל ענין המציאות ונמצא הוא דווקא רק באצילות, כי זולת האצילות לא שייך לומר נמצא, מאחר שהוא נעלם בתכלית ההעלם. וע' בזה ברמב"ם ז"ל במורה ח"א פ' נ"ז ובעיקרים מאמר שני פ"א עש"מ. וכל המציאות העיקרי והאמתי הוא רק באצילות, ושם הוא חותמו של הקב"ה אמת. וכמ"ש בזוה"ק שלח קס"ג ע"ב ושם ח"ג ש"ב ע"א. וכן בפ' יתרו. פ"ט ע"ב. אמת דא קב"ה. וכן הוא בכ"מ. וכנודע שמדת אמת הוא בת"ת שהוא ז"א תיתן אמת ליעקב. והרי לנו עכ"פ גודל האיסור לומר על כל המציאות כולו שהוא אינו מציאות אמתי כלל, כי הוא כמכחיש ח"ו את הכל. כי הרי לפי דבריהם איה אמיתת כל התורה כולה אשר היא רק מאחר הצמצום ולמטה? ואיה השם הוי"ה ב"ה אשר גילוי הוא רק באצילות? והוראתו הוא בדוקא שהוא הנמצא האמתי וקיים לעד? וכן כל העולמות בי"ע הם חותם

כלל וכלל עכ"ל. וכמה זר ומר לומר דבר כזה ורח"ל מהאי דעתא. ולא התבוננו ולא ראו כי הם נותנים פגם בזה באמיתת כל התורה כולה רח"ל. כי הרי הם אומרים שאין שום מציאות כלל לא למעלה ולא למטה אלא רק אור א"ס פשוט לבד, אבל זולתו הוא רק בהשגה ודמיון ואינם באמת כלל. וא"כ איה כל התורה כולה? איה כל השמות הקדושים אשר כולם הם רק מאחר זמן המציאות ולהלאה? ואפי"ה השם הוי"ה ב"ה הרי נודע הוא, כי הוא רק מאחר הצמצום ולמטה. והוא רק על גילוי ית"ש אשר בהמציאות, ונתחדש להקרא בשם זה רק בחידוש האצילות. וכמ"ש הרמ"ק ז"ל בשער עצמות וכלים פ"ח ובכ"מ. כי שם בן ד' הנה הוא מציאות הספירות, והוא חדוש בחדוש הספי' עכ"ל הרמ"ק ז"ל. וע"ש עוד בשער אם הא"ס הוא הכתר פ"א. וכן הוא בכ"מ בדבריו וכנודע לבאי שעריו. וכן הוא ג"כ ברע"מ פ' בא מ"ב ע"ב וכנ"ל אות ד' ה'. כי רק אחר שהאציל את האצילות ונתלבש שם. נקרא מאז המאציל עצמו בשם זה ע"י התלבשו באצילות והוראת השם הוי"ה הוא נמצא קיים. וכמ"ש הגר"א באורח חיים סי' ה'. והרי לנו כי כל הוראת נמצא אשר עליו ית"ש, הוא נתגלה רק ע"י האצילות. וכן הוא כל לשון 'נמצא' הוא ענין גילוי שיצא מהעלמתו

האצילות. וכמ"ש בשער דרושי אבי"ע פ"ב ע"ש בארוכה. והם ג"כ חותם אמת כי הם נחתמים מהשם הויה הכוללת כל העולמות כולם כנודע. והם כולם מציאויות אמתיים וגמורים וכמו שיסדו: 'פועל' אמת שפעולתו אמת'. וכן הוא ג"כ כי כל העולמות כולם הנה מציאותם ועצמותם העיקרי הם כולם נצחיים שלא יתבטלו מכל וכל לעולם. כי מ"ש: 'ז'חד חרוב' ויחזרו לשורשן, אין הכוונה שיתבטלו לגמרי וכמו קודם הבריאה. אלא רק שיעלה עצמותם העיקרי למעלה ע"ד רוח האדם העולה למעלה בעת השינה כדי לחזור ולהתחדש. כן יעלה העצמות העיקרי וכח הפנימי של כל המציאות כולה למעלה בשרשן, וכדי לקבל שם תוספת אור ומוחין לחזור ולהתחדש בעילוי רב ועצום מבראשונה. וכמו שכתבנו עיקר הכוונה בזה לעיל סימן ג' אות ד' ע"ש ותמצא. ומה שיתבטל לגמרי הוא רק העכירות והזוהמה והחומריות. א"כ נמצא שמציאות כל העולמות כולם הוא מציאות האמתי ומקוימת.

ועכ"ז הנה אינו סותר כלל לבחי' ממלא כל עלמין כי הרי מבשרנו נחזה. שהנשמה ממלא את כל הגוף ואין הגוף חוצץ לה כלל. וכן אנו רואין שהכותל אינו סותר בעד הקול. וכמ"ש רבינו סעדיה גאון בזה

בהאמונות והדעות מאמר שני פ' י"ג ע"ש. ולא עוד הרי אנו מוצאין שגם הארון לא החזיק מדה הגם שהיה גוף וגשם. וכן עומדים צפופים ומשתחוים רווחים: אך מכ"ז תראה עד כמה שהביא לאותן המעמיקים בהסברים להעלות על דעתם דברים זרים שהם נגד התורה לגמרי רח"ל וכ"ז הביאם מה שתקעו עצמם יותר מדאי לסבב את כל לימוד הקבלה הכל רק ע"פ דרך הרמח"ל ז"ל בעניין המראה ודמיון, והוסיפו עוד על דבריו הרבה יותר ממה שכוון הוא ז"ל. עד שהכחישו את עצמן וכל המציאות כולו, ורח"ל מהאי דעתא. ומה טוב לאדם לילך בדרכי הראשונים ובפרט בחכמת האמת ואין לנו אלא להשתמש בהמלות והלשון שמדבר בו הזוה"ק והאריז"ל".

הקדמה לסוגיית 'הצמצום' - דברי האר"י ז"ל בעניין הצמצום וראשית האצלה

והנה ע"פ הנ"ל עוד יתבארו לנו דברי הגר"ח מוולאז'ין בסוגיית "הצמצום" באופן נפלא כך שכל הקושיות שטפלו עליו יסורו. והיינו שמקובל בדברי הגר"א לומר על פי מקורות שונים (ועוד נעמוד עליהם בהמשך ובבירור דעתו) כי הוא סב"ל שהצמצום המופיע בכתבי האריז"ל הוא כ'פשוטו', ואילו ממה ששמעם בלשונו של הגר"ח מוולאז'ין מבואר שסב"ל להיפך דעת

רבו, וזה הקשו רבים לא יתכן. ועתה כדי להבין הדבר על בוריו, עלינו לעמוד כאן מעט ולפרט הסוגיה הנקראת בשם 'צמצום', מה עניינה ומשם נסוב אל נחלתנו הנזכרת.

בעניין תהליך בריאת העולם, דברי האר"י ז"ל מופיעים בכמה מקומות⁶⁴, ויש בזה הופעות שונות וחשוב לבטש בין כל מקור ומקור ולהשוות ביניהם. וזה לשונו הנצרך לענייננו (עץ חיים - שער א' ענף ב):

"דע כי טרם שנאצלו הנאצלים ונבראו הנבראים היה אור עליון פשוט ממלא כל המציאות ולא היה שום מקום פנוי בבחי' אויר ריקני וחלל אלא הכל היה ממולא מן אור א"ס פשוט ההוא ולא היה לו בחי' ראש ולא בחי' סוף אלא הכל היה אור א' פשוט שווה בהשוואה א' והוא הנק' אור א"ס. וכאשר עלה ברצונו הפשוט לברוא העולמות ולהאציל הנאצלים להוציא לאור שלימות פעולותיו ושמותיו וכינוייו אשר זאת היה סיבה בריאת העולמות כמבואר אצלנו בענף הא' בחקירה הראשונה. והנה אז צמצם את

עצמו א"ס בנקודה האמצעית אשר בו באמצע אורו ממש (אמר מאיר בערכינו אמר הרב זה וק"ל) וצמצם האור ההוא ונתרחק אל צדדי סביבות הנקודה האמצעית ואז נשאר מקום פנוי ואויר וחלל ריקני מנקודה אמצעית ממש כזה. והנה הצמצום הזה היה בהשוואה א' בסביבות הנקודה האמצעית ריקנית ההוא באופן שמקום החלל ההוא היה עגול מכל סביבותיו בהשוואה גמורה ולא היה בתמונת מרובע בעל זוויות נצבת לפי שגם א"ס צמצם עצמו בבחי' עגול בהשוואה א' מכל צדדים והסיבה הייתה לפי שכיון שאור הא"ס שווה בהשוואה גמורה הוכרח גם כן שיצמצם עצמו בהשוואה א' מכל הצדדים ולא שיצמצם עצמו מצד א' יותר משאר הצדדים." עכ"ל⁶⁵.

והנה נחלקו רבותינו האחרונים בביאור דברי האריז"ל האלה הרבה מאוד, ועלינו לילך בזה לאיטנו ע"מ לתפוס הדברים כהווייתם. אך טרם נכנס לזה נראה מה שאפשר להסיק בסוגיה זו דראשית האצלה - אם היה שם צמצום כפשוטו ומחלל נוצרה

64 ענין הצמצום תמצא באופן ראשוני כבר בליקוטים מקבלת הגאונים בביאור לב' נתיבות חכמה לשון שמשמע ממנה עניין הצמצום. וכך פירוט הלשון: "וכיצד המציא וברא עולמו, כאדם שהוא מקבץ את רוחו ומצמצם את רוחו, נשאר העולם חושך, ובאותו החושך קצץ צורים וחצב סלעים כדי להוציא מהם הנתיבות הנקראות פליאות חכמה" (ספר פירוש לב' נתיבות מקבלת הגאונים, בתוך 'ספרי קבלת הגאונים' בהוצ' המכון לעיון בחסידות, י-ם תשס"א, עמ' קטז).

65 כדברים הללו יש גם בריש שער ההקדמות ובמבוא שערם.

הבריאה או שלא כן - בדעות הראשונים.

דעות הראשונים בראשית האצלה

מדיוק לשון הרמב"ם אפשר להבין כי כל הנמצאים באים מעצמותו וכוחו ית', ולא מהאפיסה המוחלטת כך שלכאורה יש להסיק שטרם הבריאה לא היה שם האפס המוחלט אחר שהבורא צמצם עצמו - וכך לשונו בהלכות יסודי התורה פ"א ה"א:

"יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמתת המצאו" עכ"ל.

כדברים אלו אפשר גם לדייק בביאורו של הרמב"ם וזה לשונו בבראשית פרק א' פס' א': "ברא - רובי ממפרשים אמרו שהבריאה להוציא יש מאין וכך אם בריאה יברא ה'. והנה שכחו ויברא אלוהים את התנינים... ואיננו כמו ברו לכם איש רק כמו וברא אתה. וטעמו לגזור ולשום גבול נגזר והמשכיל יבין".

הנה מובן מדבריו כי הבריאה לא הייתה אלא לשים גבול נגדר. ולכאורה ההבנה בדבריו עליה רמז במילים "והמשכיל יבין" היא, שהוא שם את הבריאה מתוך אמיתת עצמותו ע"י נתינת גדר שלא היה קיים באין סופיותו המוחלטת.

ראייה מסוימת לדבריו אפשר להביא ממשמעות הלשון במילה 'ברא' ככריתה המופיעה בכמה מקומות מהם בס' יהושע יז, טו': "וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם יְהוֹשֻׁעַ אִם עִם רַב אַתֶּה עֹלֶה לָּךְ הַיַּעֲרָה וּבִרְאֵת לָךְ שָׁם בְּאֶרֶץ הַפְּרָזִי וְהַרְפָּאִים פִּי אָן לָךְ הִר אֶפְרָיִם". וביאר שם רש"י: "אם עם רב אתה. יש בך כח לכרות יערות ולפנותה... ובראת. לשון כריתה, כמו (יחזקאל כג מז): וברא אתהן בחרבותם". מבואר א"כ שמשמעות המילה 'ברא' הינה פינוי וכריתה.

כדרך זו בהבנת הרמב"ם הבינו גם בעל היד קטנה (בח"ב על הל' יסוה"ת פ"א ה"א בהגה' מנחת עני) וכן ר' צדוק הכהן מלובלין בספר הזיכרונות מצווה ג אות ה. ולדעתם אפשר היה לדייק כך ברמב"ם שהרי לדעת הרמב"ם ידיעת הבורא את העצמים במציאות באה מתוך ידיעת עצמו. וכתב שם הרצ"ה: "אולם אמיתות העניין מבואר שגם אחר שנבראו כל מציאותם הוא מצד המצאו, וידיעת עצמותו הוא ידיעת כל הנבראים שאינם דברים חוץ לעצמיותו".

אמנם, ניתן להוכיח בדברי הרמב"ם שלא כן, ושאין לומר שעצמותו מלאה כל וכמאז קודם הבריאה כן עתה. שהרי מקובל לומר לדעת הרמב"ם שאין השגחת הבורא על פרטי

אחרת. וכך לשונו בח"ג פכ"א: "וכן העניין בכל הנמצא ויחוסו אל ידיעתנו וידיעתו ית' - והוא, שאנחנו אמנם נדע כל מה שנדע מפני ההסתכלות בנמצאות, ומפני זה לא נוכל לדעת מה שעתיד להיות ולא מה שאין תכלית לו, וידיעותינו מתחדשות מתרבות כפי הדברים אשר מהם תושג ידיעתם; והוא ית' אינו כן - רצוני לומר, שלא ידע הדברים מצדם, עד שיפול הריבוי וההתחדשות, אבל הדברים ההם נמשכים אחרי ידיעתו הקודמת, המיישבת אותם כפי מה שהם עליו - אם מציאות נבדל, או מציאות איש בעל חומר קיים, או מציאות בעל חומר משתנה האישים נמשך אחר סדר לא יפסד ולא ישתנה. ומפני זה לא יהיה אצלו ית' ריבוי ידיעות ולא התחדשות ושינוי ידיעה, שהוא בדעתו אמיתת עצמו אשר לא תשתנה ידע כל מה שיתחייב לפעולותיו כולם". עכ"ל.

הנה מבואר כי ידיעת הבורא את מציאות הנבראים ועניינם ההווי אינו מתוך צפייה בהווי במציאותו המלאה כל שהכל בה, אלא מתוך ידיעתו בבריאתם בזמן הקדום. שבבריאה של כל פרטי הנמצאות כבר חוצבה פעולתם העתידית עד קיצם. וזה כוונתו "אבל הדברים ההם נמשכים אחרי ידיעתו הקודמת".

המציאות השגחה פרטית אלא כללית לקיום המין. וזה לכאורה לא יתכן אם עצמותו מלאה כל שהרי יודע כל מה שיארע עתה מתוך עצמותו. (וכן הוכיח השל"ה בחלק תולדות אדם, בית הבחירה פ"ד בעניין הידיעה והבחירה שאין לומר שאינו יודע כל אחר שעצמותו מחיה כל) ונוסף לכך, אין גם לומר שיוודע אך לא משגיח בפועל כוון שעצמותו מלאה כל ממילא כל הפעולות הם פעולותיו. והנה אמנם ביאור דעת הרמב"ם אל נכון בעניין ההשגח"פ על פרטי המציאות כבר ביררנו לך באמת ואמונה ח"א סי' ג' ושם התבררו הדברים באופן אחר כך שלדידנו אין ראייה משם.

מ"מ ראייה גדולה אחרת לזה היא מה שמבואר לגבי ידיעתו ית' את הברואים הכתובה בדברי הרמב"ם. הנה הרמב"ם הסביר בפ"ב מהל' יסודי התורה בהל' ט' וי' כי כל הנבראים הבורא יודע עניינם מתוך שיוודע את עצמו: "לפיכך אינו מכיר הברואים ויודעם מחמת הברואים כמו שאנו יודעין אותם אלא מחמת עצמו ידעם לפיכך מפני שהוא יודע עצמו יודע הכל שהכל נסמך לו בהוייתו".

והנה היה מקום להסתפק שמא הרמב"ם מתכוון שיוודע גם המציאות ההוויית וכל השינויים הקורים בכל פרטי המציאות והכל מידיעת עצמותו, אמנם במו"נ לימדנו הרמב"ם

הבריאה, שהיה הכל מלא עצמות אין סוף ברוך הוא, גם במקום שעומדים העולמות עתה:

ולבך תשית לדברי קדוש ה' רבנו שמואל, אביו של הקדוש רבי יהודה חסיד, בשיר הייחוד שחבר, ביחוד יום ב' "אין קצה כו' ואין תוך מבדיל בינותיך" כו', עין שם, וביחוד יום ג' "סובב את הכל ומלא את כל, ובהיות הכל אתה בכל" כו', עין שם עוד בזה" עכ"ל.

מאידך, **רס"ג** כותב במפורש שאין לומר שנברא העולם מעצמותו, וכך לשונו (אמונות ודעות מאמר ראשון אות ג' ד"ה והשיטה השלישית - עמ' מט' הוצ' קאפח): "והשטה השלישית שטת מי שאמר כי בורא הגופות בראם מעצמותו. ומצאתי כי האנשים הללו לא יכלו להכחיש את העושה, ועם זאת לא התקבל על דעתם לפי דמיונם הווית יש מן האין, וכיון שאין מאומה פרט לבורא הניחו בדעתם שהוא ברא כל הדברים מעצמותו, ואלה ירחמך האל סכלים יותר מן הראשונים" עכ"ל.

הנך רואה כי גם לדעת **רס"ג** ברא הבורא הבריאה מהאין הגמור, ולעיל תראה איך שאין זה סותר את סברתו שהבוי"ת מלא את הבריאה לאחר היותה, כלפני הבריאה.

עוד כתב **רס"ג** שידיעתו אינה מכרחת הבחירה - וזה אפשרי רק אם נאמר

מכאן יוצא ברור, כי גם לדעת הרמב"ם אין לומר שעצמותו מלאה כל כאז כן עתה, שאל"כ מדוע נצרך הוא לומר כך בידיעת הבורא בפרטים המשתנים שסמוכה היא על העבר בבריאתם!?

על הכל הוא מה שראינו בדברי הרמב"ם בסוגיית המקום עליה אמרו חז"ל כי הוא מקומו של עולם. שלדבריו הרי שהמקום הוא המקיף והנבדל, הרי שברור שאין הבורא שורה במציאות.

עוד **בנפש החיים** (שער ג פ"ד) מביא הר"ח **מוולאזין** את דעת בעל **שיר הייחוד** - ר' **שמואל** אביו של ר' יהודה החסיד. וכך לשונו לענייננו:

"והעניין כי ודאי האמת, שמצדו יתברך, גם עתה אחר שברא וחדש העולמות ברצונו, הוא ממלא כל העולמות והמקומות והבריות כולם בשווי גמור ואחדות פשוט, "ואין עוד מלבדו" כמשמעו ממש, וכמו שכתבתי לעיל ממקראות מפורשים ובשם הרוקח ז"ל, וכמו שתקנו לנו קדמונינו ז"ל לומר קדם התפילה "אתה הוא עד שלא נברא העולם אתה הוא משנברא העולם", רוצה לומר אף שכבר נבראו העולמות ברצונו הפשוט יתברך, עם כל זה אין שום שנוי והתחדשות ח"ו, ולא שום חציצה מחמתם בעצמות אחדותו הפשוט, והוא הוא גם עתה כקדם

היותם שם דברים מתחלפים... והנה התפשטות הנמצאות ממצאות אל מציאות מציאות הביאו הדברים אל מציאות הישות, והוציאו מן האי"ן (כינה דכתי - כפי שביאר קודם לכן- ט.ח.) אל הי"ש (חכמה ומטה כפי שביאר קודם לכן- ט.ח.), והם י"ש מאי"ן. והנה אלה הם הנמצאות בערך פי"י"ש ובערך פי"י אי"ן ע"ד המקובל.

אמנם יש עוד יש מאין דהיינו האפס וההעדר. דהיינו שהרי אנו אומרים 'קודם אצילות שום נאצל' - שאין זה עניין י"ש מאי"ן, שהרי האי"ן בחינה ב' לנאצל הראשון כדפירשנו (היינו כי בכתי ב' בחינות -מה שנקרא א"ס בו מחובר 'למאציל', והוא כתי דכתי וחכמה דכתי, ובחינה שניה בו נקרא אי"ן והוא מבינה דכתי- ט.ח.).

אמנם דע כי ההעדר אינו כאשר חשבו בני אדם שהעדר העדר ואפס - ח"ו. אלא האין הקודם דהיינו א"ס לבדו, אין מקום לשום העדר ח"ו, שהרי הוא הוא עצמו. והוא כל המציאות, ואין העדר ח"ו. שהרי לא יחשב העדר אלא כשתצייר היש, ותצייר מקום היש והעדרו. אמנם נצייר א"ס לבדו הוא הוא ואין זולתו, הרי הוא ממלא כל המציאות והוא שכל (שי"ן צרויה- ט.ח.) - שכל המציאות שכל - ואין ריקות שיהיה בו העדר- ח"ו, וציור שיהיה כל המציאות שכל. והוא החשיבות והיש האמתי שלא

שידיעתו אינה שווה לעצמותו. שכן אם ידיעתו היא עצמותו, ועצמותו היא מהות מסוימת א"כ בוודאי היא מכרחת הבחירה. וא"כ לכאורה אפשר לומר שידיעתו אינה מכרחת הבחירה רק אם תאמר שיש חלל פנוי מעצמותו ממש.

דעת הרמ"ק בתהליך ראשית האצלה -
כצמצום והסתרה

באילימה רבתי (תמר ב פי"ז) כתב הרמ"ק באריכות על השאלות השונות היוצאות ובאות כתוצאה מהתבוננות בפער שיש בין הבורא לעולמו. אמנם כלל שאלה זו לאחר פירוטה בפרק אחד, ממנו תראה מפורשות איך שהתייחס לשאלת ראשית האצלה, ואיך שפתרה. וזה לשונו (בתוספת ביאור קצר במקומות הנצרכים):

"הנה הא"ס יתרחקו ממנו כל גשמות וכל ריבוי וכל חסרון וכל דין וכיוצא. ועל כולם ייפול השאלה: מהיכן יצא הדין? מהיכן יצא הטמא? מהיכן יצא החסד? מהיכן יצא הריבוי? מהיכן יצא התכלית? ועד"ז לכל המציאות. ולא נצללו בשאלות אלו אלא מחייבי הקדמות הכופרים בבריאת יש מאין. אמנם עדת ה' המאמינים יש מאין, אין להם שאלה בזה כלל, מפני שהכל יש מאין. וכמו שהיש יצא מאין המוחלט, כך הטמא מהטהור, שהרי יותר נמנע היש מהאין, מהיש עם

יעדר לעולם, ובו כל המציאות ואינו חשוב דבר.

ואל יעלה בדעתך לומר שזה השלימות אשר אין בו העדר, שיעדר לעולם- ח"ו. שהוא הוא הנמצא הקיים העומד שלעולם לא יעדר ולא נעדר.

אמנם הלביש והעלים והסתיר עצמותו, והגלים (מלשון גולם- ט.ח.) השכל בשכל יותר נגלה בערך עצמותו הקודם והעומד והמאיר שלא יוסיף ולא יחסר, לא קודם המציאות השכל הזה המתמצא המתחדש, ולא אחר מציאותו כלל- כדפירשנו בפרקים הקודמים.

והנה השכל הזה שהוציא להלביש עצמו, אינו מחוצה ממנו, שהרי לא היה זולתו אלא הוא ממש כחו הנעלם והנסתר, העומד בעצמו הוציא. והרי זה השכל הלבוש יקרא 'יש' בערך שקודם לא היה ועתה היה. אמנם לא בערך שהיה העדר, שהרי זה השכל היה ידיעתו כוחו חכמתו שאינה יוצאת ומתפשטת מעצמותו ולחוץ, אלא הוא מעצמותו אל עצמותו - שהוא וידיעתו א' ולא יצדק אמרנו בו 'חכם' 'יודע' 'יכול' 'רוצה', שהוא מעצמו בעצמו בלתי מתפעל כלל".

הנה תיאור מושלם של צמצום הנובע

מהשאלה הפילוסופית איך יצא מהא"ס המושלם מציאות מוגבלת ובעייתית. ואת זה פתר הרמ"ק לא בהעדר (סילוק) - כי זה בלתי אפשרי לומר שהוא ית' יעדר והרי "הוא ממלא כל המציאות" - אלא באופן של הסתרה- "הלביש העלים והסתיר עצמותו".

דעת מפרשי האר"י ז"ל- 'היושר לבב' וסיעתיה

והנה בבירור דברי מרן האריז"ל, כתב **ר"ע חי ריקי זלה"ה בספרו יושר לבב** (חדר א פסקאות יב- טו) שמוכרח לומר כי הצמצום הוא כפשוטו ובעצמותו ית'. וכך כתב שם הרב הנז', כי דווקא החס על כבוד קונו עדיף לו שיחשוב הצמצום כפשוטו ובעצמותו כי ללא צמצום זה יצא כי אין מקום ריק ממנו, ויצא לומר שעצמותו מצויה במקומות המטונפים רח"ל, ולמעט בתיפלה עדיף⁶⁶. היינו, שלדעת היושר לבב, לשם בריאת המציאות היה פינוי בעצמותו ית' למקום ריק ואין, כך שכל הבריאה מחודשת מאין. ולאחר בריאת המציאות הייתה פשיטת קו דק מעצמות הווייתו כדי לחיות את המציאות המחודשת. מדבריו א"כ מובן שכל מה שנכתב בדברי

66 ולבירור עניינו הראשון ביחס בין הבורא למציאות מבואר מדבריו, וכפי שכתב: שהא"ס הוא הסיבה הראשונה- מקיף את העולם מכל רוחותיו (בית א חדר א פ"ב). ולקמן יתבררו הדברים באריכות.

האריז"ל: "אור א"ס" או "א"ס" הוא עצמותו ית'.

עוד כתב שם הרב להוכיח כי אין ביכולת החקירה אנושית לדון בזה כלל כיון שמהותו נעלמה מאתנו, ותמיד אפשר לומר כי כל החקירות אינם שייכות בעצמותו. או שנאמר גם כי רצונו להצטמצם זהו כבודו אע"פ שאין שכלנו תופס זאת. והוסיף הרב לומר שם (פס' יד) כי אדרבה דווקא מי שאומר שאינו יכול להיות צמצום בו הריהו פוגם בכוחו הכולל כל הכוחות. עוד הוסיף הרב לטעון כי כיון שיכול הבורא בכל עת שירצה להחזיר המצב כמות שהיה בלא צמצום, אין כאן כלל פגם דכל הראוי לבילה אין בילה מעכבתו, ועיי"ש שביאר ע"פ טענה זו מאמר בתיקוני זהר.

והנה למה שהקשה השומר אמונים (יובא לקמן) כי אם תאמר שיש צמצום הרי נתת בו תמונה מה שאסרה תורה, על זה ענה הרב כי אין אנו מציירים

אלא מקום הריק ולא עצמותו העוטפת, ועל כן אין התמונה בו.

עם זאת דע כי יסודות הטענה של היושר לבב אינם מיוסדים על אדני החקירה, ואדרבה טוען הוא כי אין אפשרות כלל לחקור בדבר זה ע"פ מה שהבאנו לעיל. מכל מקום סובר הוא ז"ל כי הקבלה האמתית מדברי האר"י ז"ל מוכיחה כטענתו שהרי כך משמע מלשון האר"י בספרו הנורא עץ חיים.

ודע שמצאתי כי מפרש הזוה"ק המפורסם הגה"ק ר' שלום בוזאגלו בעל **מקדש מלך** על הזוה"ק כתב בפיו הדרת מלך על הזוה"ק על הרעיא מהימנא פרשת בא דף מב' ע"ב (ובדפוס ליווארנו הפירוש נמצא בדף מו' ע"א מחוסר מקום) כי הדין עם בעל היושר לבב⁶⁷.

עוד כתב כן בספר **זהרי היעב"ץ** (מהד' אברהם ביק, י-ם תשל"ו) והביא גם מדברי בעל **אמונת חכמים** (באזילה) כי גם

67 וכן ראה עוד בספר שם עולם (עמ' 29) המיוחס לר"י אייבשיץ שמביא שם מכתב מדוד תלמידו בשם הרב חיים כהן שאדרבה זוהי האמת שאם לא תאמר כן ועצמותו בכל מקום, מה צורך לומר שהא"ס נוקב מלגאו ומלבר בכל ספירה הרי עצמותו בכל מקום! והאמת שאפשר לענות על כך ואין בזה כל קושי שהצורך שהא"ס יהיה מלגאו ומלבר זהו כיון שעצמותו אינה במימד החומר כלל והצורך שהאור א"ס שהוא כבר במימד החומר לאחר הצמצום יהיה נוקב ועובר. וראה לקמן הביאור. ואמנם לגבי הספר עצמו ויחוסו לר"י אייבשיץ-דע, כי דברי הספר הזה משונים מאוד ויש שם דבר חמור מאוד מצד מה שמסיר ממנו ית' את ההשגחה והעבודה, שהעבודה לדעת הספר הזה אינה לסיבה הראשונה- שכן כיון שלדעת הספר הזה אין לייחס אליו ית' שום בקשה או כינוי וכו' והכל למה שהוא מכנה "אלוהי ישראל", ממילא אין שייך לייחס אליו דבר ואף לא ההשגחה. ואלו דברים שכל גדולי ישראל בכל הדורות התנגדו לו נחרצות, ואבות הקבלה בפרט וכמו שכתב בעל הפרדס בשער ב' פ"ו ובשער ד' פ"ג, וכן האריז"ל בשער ההקדמות שער א דף ו' ע"ב שחס לך מהאי דעתא להסיר ממנו ית' ההשגחה

הוא סב"ל הכי ואף העיר על דבריו. כן הוסיף על כך היעב"ץ להתייחס

מעל ברואיו מפני הקושיא של הגשמות והתארים. ואף שהספר מנסה להסתמך על גדולי ישראל שבכל הדורות - הרי שאם תפשפש היטב בדבריהם תראה שלא כדבריו. וכדוגמא תראה שאע"פ שכותב שם שהרמ"ק באילמה רבתי (ולא מציין מקור!) סובר שיש מציאות קדמונית אחרת מלבד הסבה הראשונה שהיא הפועלת והיא המשגיחה וכו', באמת דברים אלו דחויים מעיקרם שכן דברי הרמ"ק מפורשים בתמר א' פ"ח ופי"ט שאין לייחס שום השגחה או פעולה לאיזשהו נמצא מלבד מציאותו ועצמותו ית', אף אם תרבה באמצעים. וזה נוגד כל השיטה של הספר הזה. ובאמת הגר"ר מרגליות זצ"ל ועוד מגדולי ישראל טענו שהספר הזה מזויף. ומשום העמדת קו בסוגיא זו, חלצתי חושים בכוחי הדל לברר מעט ייחוס הספר הזה, וטרחתי וקראתי הספר של ד"ר מ. א. פרלמוטר, וכן דברי השילוני, והר"ר מרגליות וכן דברי הרב גרינוולד בספר הרב ר' יונתן, והשתכנעתי כי אין שום הוכחה שאין כאן זיוף, ואדרבה. ואפרט מעט: בספר של מ.א. פרלמוטר שהוא החוקר הגדול בעניין זה בעקבות מורו פרופ' ג. שלום, ניסה להוכיח את שייכות הספר לר"א אייבשיץ בכמה נקודות {מתוך מגמה ברורה של מחקריו לומר שר"י אייבשיץ היה שבתאי וכן שייך לו הספר 'ואבוא אל העין'. ואף שאכן הוכיח הקישור שבין הספר המצוי בספריות לבין מה שהיה ביד היעב"ץ, כד תדייק תמצא שלא הוכיחו שמקור הספר הוא ר"י אייבשיץ (ויותר נראה שאכן היה ספר כזה שחיבר ר"י אייבשיץ אך הוא שונה ממה שהיה ביד היעב"ץ ויד שבתאים באמצע שרצו לסנף לכוחותיהם את הגאון של פראג. והקושי הגדול הוא שהרי ר"י אייבשיץ התנער בגלוי והחרימ את הכת השבתאית, וזה לא מספיק עדיין להסיר ממנו לזות ספרי החוקרים) מלבד לשונות מתנגדו- שמקבלים דבריהם כאורים ותומים, ואילו כשר"י אייבשיץ טוען הפוך בכתביו כגון בלוחות העדות, וכן מעידים עליו הגר"א והנו"ב בהספדיו מיד דוחים דבריו בטענה שכל דבריו ודבריהם מוטים ואינם אלא לסנגר ולסנוור המתנגדים}, ואביאם ואביא הדחיות לכך: א. השוואה בין מה שכתוב בשם עולם באגדה דמס' ברכות ששינה שם הלשון, וזה שווה לגמ' ברכות שהוציא הרי"א. דע שאין בזה שום ראייה כיון שמ.א. פרלמוטר עצמו ענה על כך שזהו מעשה של הזייפן וכדי להשוות המקח. ב. הטענה כי הר"ש סופר בנו של החת"ס מקרא, שממנו הכת"י של הספר, והוא עצמו לא הכחיש שזה הספר ממנו, אינה טענה. שכן נראה ברור כי באמת הר"ש היה מכחיש מה שהוציא המו"ל של הספר - ד"ר ויסמן, שטען במבוא כי הרי"א חבר לחיון שר"י. ואם הר"ש שהיה מעריצו של ר"י אייבשיץ כפי שהעידו רבים, לא הכחיש נמרצות זאת, אות הוא דווקא כי לא ידע או לא קרא או לא ראה את הוצאת הספר לאור שנמסרה לד"ר ילינעק קודם וממנו לקח וויסמן הכתבים, ויתכן דווקא כי זייפנות וויסמן שם! וראיה לזה מה שכתב הרב גרינוולד בהרב רבי יונתן כי ראה את הספר בידי צאצאי הר"ש סופר ואין זה אותו ספר שהוצא לאור והודפס! ג. הטענה של מ.א. פרלמוטר כי אין סיבה למצדדי השבתאים לעשות ספר תומך בשיטתם כשלא מופיע תמיכה בש"צ שר"י היא ממש מגוחכת. דאדרבה יותר מתאים שכך יעשו, שהרי הרי"א עומד ומכחישם, ומה יעשו? אלא יכתבו ספר שמתוכנו יהיה ברור תמיכה בשיטתם למרות כל ההכחות... והאמת הברורה היא שיתכן יותר לומר שידי וויסמן בדבר, כדי להוכיח כי הקבלה מביאה לע"ז, כפי שברור שנאתו במבוא לקבלה שם, וכפי שהיה "מקובל" אצל משכילי ישראל אז, ודוגמא "רעה" לזה תמצא בכל ספרי גרין ודומיו כמה שמחפרים דברי אלוקים חיים מרבוינו המקובלים זיע"א. ומ"מ כיון שידי ספק לא יצאנו, נניח דברי הספר בצד, ונסתמך על המקובל בדברי גדולי ישראל בסוגיה זו.

ישנה מעצמה כי אינו בבחינת האדם שהידיעה היא חוץ ממנו לומר ימנע ולא ידענה כי ה' הוא ודעתו אחד ואינו צריך לתת לב לדעת שבזה נאמר דכשלא יתן לב לא ידע, לא כן, ואף על פי כן כביכול ישנו בבחינה זו דכתיב לא הביט וגו' "עכ"ל.

מדברים אלו של אור החיים הק' יצא לומר שכיון שנקט כרמב"ם למעלה שידיעתו עצמותו, הרי שהקב"ה כדי שיוכל ליצור מציאות של בחירה, והיינו שלא ידע את אשר יבחר האדם, צמצם עצמותו ויצר חלל פנוי באופן מסוים, וכן לא ימנע לומר לגבי מציאות הבריאה בכללה.

גם נעיין במה שכתב הר' משה אלמושוניו (מובא במדרש שמואל לר' שמואל די אוזידא על המשנה באבות הכל צפוי והרשות נתונה) המסביר את שאלת הידיעה והבחירה בכך שהבורא מצוי כצופה מן הצד שאינו משפיע על הרצים אך כיון שאינו תחת ממשלת הזמן, לכן ידיעתו אינה סותרת הבחירה. והנה זה לכאורה אפשרי רק אם נאמר שידיעתו אינה עצמותו, וזה כאמור רק לסוברים שיש ידיעה אחרת חוץ ממנו בחלל הפנוי. וכן יצא מביאור הרמב"ד לשאלת ידיעה ובחירה שהיא כידיעת האצטגנינים.

הנה א"כ ששיטת בעל היושר לבב נקטו בה רבים.

לטענות המתנגדים לסברת הצמצום כפשוטו, במטפחת ספרים ח"ב עמ' 110.

כסברה זו יש להסיק גם מדברי האור החיים הק' על בראשית (פ"ו ה). וזה לשונו: "עוד נראה לומר לפי מה שכתב הרמב"ם (הל' תשובה פ"ה ה"ה) וזה לשונו כי יתעלה שמו הוא ודעתו אחד ואין דעתו של אדם יכולה להשיג דבר זה על בוריו וכו', ואין בנו כח לידע היאך ידע הקב"ה הברואים ומעשיהם אבל נדע ודאי שמעשה האדם ביד האדם ואין הקב"ה מושכו וכו' ע"כ. והראב"ד ה' יכפר בעדו נהג מיעוט כבוד בהרמב"ם על דברו בזה והעלה כי טוב לומר שראותו יתברך כראות איצטגנינין וכו' יעויין שם דבריו: ודברי הרמב"ם עיקר כי אין אופן ידיעת ה' מושגת אצלנו ומי ידמה לה' לקחת ידיעה להתדמה אליו, ואשכילך כי ה' יכול לשלול הידיעה המושגת בידיעתו לבל ידענה כשירצה האדון, מה שאין כח באנוש לעשות זאת שתגיע אליו הידיעה ולא ידענה, והוא שרמז רמב"ם באומרו ואין דעתו של אדם יכולה להשיג וכו', כי איך אפשר שתגיע אליו הידיעה מעצמה ותהיה מושללת מעצמה, והוא שאמר הכתוב (כמדבר כג' כא) לא הביט און ביעקב ולא ראה עמל. הנך רואה שכשירצה ה' שלא לדעת יושלל הידיעה הגם שהידיעה

ביאור בדעת היש"ר מקנדיאה

גם בספר **נובלות חכמה**⁶⁸ (מט ע"ב) כתב היש"ר כדרך הסוברים שהצמצום כפשוטו. וז"ל: "ועד"ז האור היה יחד עם הנבראים עם שלפי האמת העולם קדם. שהנה כשרצה האל לברוא העולם בהיות מלא כל הארץ כבודו-ר"ל באפס מקום פנוי, צמצם עצמו והפנה שכינת עוזו מהמרכז אל המקיף ונסתלק ועלה בגבהי מרומים להכין מקום לעולמות העתידיים להיבראות - כביכול האדם העומד באיקסטיס"ס וכמי שנתקררו קצוות רגליו ואצבעותיו שאין חום הלב והרוח נשפע עליו. ונקרא אותו מקום פנוי הנעדר כבודו-אי"ן - כי איננו עוד בו, מה שהיה מהשלמות וכבוד כי לקח אותו אלוקים. וזהו ההיולי שבאמת כ"ז שיושב לבדו בלי צוות צורה הרי הוא נחשב אפס והעדר גמור כי מכל הקניינים המציאות שתדמה הוא נעדר... וכבר אמרתי ושניתי ושילשתי שכדי לסבר את האוזן אני משתמש במלות 'מקום' ו'ריקות' ו'פנייה' ו'עליה' ו'צמצום' ודומיהם הגם שכל אלו הם ממשיגי הגשמים ואינם שייכים שם, שבאותו הזמן והמצב אפילו אלו השפלים

הגשמיים שבנינו היו בתכלית הרוחניות העילוי והרוממות ומסולקים מכל גשמות. ואין דברנו אלה רק ע"ד דמיון ומשל וערך. וזכרהו שאני לא אשנה אותו בכל פעם שאני דובר באלו פן תחסדני ותשים לאל מילתי".

הנה מפשט דבריו של היש"ר מובן שסבר שהצמצום כפשוטו ממש - שהרי כתב: "צמצם עצמו והפנה שכינת עוזו מהמרכז אל המקיף ונסתלק ועלה בגבהי מרומים להכין מקום לעולמות העתידיים להיבראות" ועוד כתב: "ונקרא אותו מקום פנוי הנעדר כבודו-אי"ן - כי איננו עוד בו, מה שהיה מהשלמות וכבוד כי לקח אותו אלוקים" (אלא שלדבריו מהצמצום לא יוצא הריק אלא ההיולי שנקרא אי"ן. ומחודש לדבריו, שאין סתירה בין בריאה מעצמותו כביכול לבין בריאה מהריק).

אמנם משום ההערה שכתב יש"ר בסוף דבריו - שכדי לסבר את האוזן הוא משתמש במילים 'מקום' ו'ריקות' ו'פנייה' וכד' הגם שכל אלו ממשיגי הגשמים ואינם שייכים שם - הסיק בעל השומר אמונים כי באמת לשיטתו אין הצמצום כפשוטו. ובעניותי לא זכיתי להבין דבריו.

68 באמת זהו נובלות אורה כפי שביאר י' בקר בהקדמה למהדורה המחודשת, ואלו הם דבריו שלא רצה היש"ר להוציאם אלא שתלמידו הוציאם בגניבה ופרסמם למורת רוחו לפי שיש שם דברים שאינם מוסכמים עם דעתו המאוחרת של היש"ר.

התקיפו גדולי ישראל בקושיות רבות. הנה הקשה **השומר אמונים** בוויכוח שני פס' לה, כמה קושיות לסוברים שהצמצום כפשוטו, ומהם:

שכלל הוא שאין בו ית' שום ציור. ואם אתה אומר שיש בעצמותו צמצום הרי שיש בו ציור והוא העיגול שבאמצעו וקו בו וכד'. והרי אפילו נקודה מיאנו לומר בו (תיקונים דף ה) לא כש"כ קו. ומזה יצא שאפשר לתפוס בו דבר; ויצא שיש מקום שאינו מצוי שם; וכך אתה נותן בו שינוי בין קודם לאחרי הצמצום.

כהמשך לקושיות אלו תמה ר' **ברוך קוסובר** בהקדמה הגדולה **לעמוד העבודה** (פס' כד), על שיטה זו, ומביא שם שבעל יושר לבב לא הסכים לומר שהצמצום אינו כפשוטו כיון שא"כ הרי שנמצא בדברים המגונים. על כן תמה עליו ואמר: איך אמר היושר לבב כן, אחר שראה בשומר אמונים שהוא ית' אינו תופס מקום, וא"כ אין זה שייך שיהיה במקום א' מטונף, וכד'. שהרי אינו תופס מקום.

והנה על דברים אלו של הר"ב קוסובר יש לומר אחר המח"ר שאין זו קושיא בדבריו. שכן גם בעל היושר לבב כבר כתב כי לא נעדר כח הסיבה הראשונה לברוא העולמות אם היה רוצה בלי שיצמצם עצמותו או כוחו. הרי שגם הוא מבין שאין הבוי"ת גשמות ח"ו כשאר הגשם שגבוליו

שאדרבה נראה שלא כן ולהיפך הוא, שניכר מדבריו שסבר שהצמצום כפשוטו- היינו שהסתלק הא"ס מהתפשטותו במקום בו נוצרה הבריאה. אלא שכל דבריו בזה הם שאין הכוונה במילים הללו שציין כמו ריקות ופנייה וכד', גשמות מוחשית ממש, שכן כתב שאז אפילו הגשמים השפלים (שהם בוודאי גשמיים לפי הגדרות הגשם האריסטוטליות, מאחר ויש להם קצה ומידה שאינם סופיים כאין סופיותו שנסתלקה משם. וממילא יש להם קצה וגבול אף בהיולי, ואף כאשר הוא חומר בלא צורה. וכן עי' בהקדמת הרמב"ם לח"ב ממו"נ הקדמה כג שכל דבר שהוא בכח ולא בפועל הוא חומרי. ועוד כתב בהקדמה ז שכל משתנה הוא גופני) שהיו טמונים בהיולי שהוא חומר בכח בלא צורה, הם היו בתכלית הרוממות "ומסולקים מכל גשמות". הרי לך כי הגשם אינו מה שאין לו גבול כאן בהגדרה, אלא מה שאין לו מוחשיות. ומימלא תבין שכשאמר שהשתמש במילים אלו ואין הכוונה לגשמיות, אין כוונתו לומר שלא הצטמצם באמת, אלא שאין זה צמצום כבאופן המוחשי, ותו לא מידי.

הקושיות שיש בשיטת הצמצום כפשוטו

כאמור, את שיטת היושר לבב' וסיעתיה, המעמידים את תהליך האצלה הראשון לאחר צמצום עצמותו של הבוי"ת באופן ממש,

מונעים מגבול אחרים לכנס בו, וממילא גם הוא תופס שאין שייך הוא ית' למקום. וכן, לא מצד תפיסה גשמית אמר שמוכרחים לתפוס שיש צמצום כפשוטו - שאל"כ אין מקום לבריאת העולמות כביכול - אלא שהוא סב"ל כדעת רס"ג הרח"ק והרשב"ג שראינו לעיל (בעניין הוא מקומו של עולם, ושם תראה מדוע אין בזה גשמות), שביארו שלא ימנע המציאות הגשמית מהבוי"ת לשרות בכל המציאות כולה, ואדרבה. ודווקא משום כן ריחק זאת בעל היושר לבב משום שא"כ יצא גנות שהמלך יושב בתוך האשפה (רח"ל).

אמנם על קושיות השומר אמונים, תשובותיו של בעל היושר לבב (שהבאנו למעלה) אינם מספיקים, ונדמה שלכן בפסקה יג' ביאר שדברים נסתרים אלו אין אנו משיגים בכח החקירה הטבעית, ומשום כך אין הוא חושש כלל ועיקר להשיב למרחיקים הצמצום כפשוטו ע"פ חקירה טבעית.

תשובת בעל ה'לשם' לקושיות אלו

והנה הגה"ק מרן ר' שלמה אלישוב זלה"ה בעל הלשם שבו ואחלמה ענה על כל קושיות אלו בחלק הביאורים (שער עגו"י הקדמה לענף ב' אות א') באופן אחד. וזה לשונו המספיק וברור לענייננו: "הנה בעניין הצמצום והקו

אשר גילה האריז"ל בדבריו, חקרו בזה כמה ק' עליו אם הוא כפשוטיה או רק בדרך רמז ומשל...ויש שהטילו חומר איסור גדול לומר שהוא כפשוטיה, וכמו שנודע מדברי הרה"ג מוהר"י אירגאס...אמנם הרה"ג עמנואל ח"י בעל משנת חסידים מיאן בכל דבריו בזה, ודעתו הוא שהצמצום הוא כפשוטו ממש...ודבריו הם צודקים בעיני מאוד. והוא על דרך מה שהשיב הרמב"ם על דברי אריסטו לעניין חידוש העולם במו"נ. ומבאר שם כי אין לשכל אנושי להשיג ולשפוט בדבר נעלם כי הוא משולל מהגתנו לגמרי, וכן הוא עד"ז בענייננו. כי אנו אין לנו הבחנה בכל אלו העניינים אלא רק בהכרת איזה ציור דמות ותיאור עכ"פ, אשר באמת הוא משולל מלכנות כזה למעלה ח"ו לגמרי. והוא, משום כי אנחנו תופסים אותם רק כמו שהוא לפנינו, וא"א לנו להבינם בעניין אחר כלל. כי אין לנו השגה בנבדל מגוף ותואר מאומה. אמנם חכמת הקבלה המסורה למשה מסיני היא מלמדנו שהאמת לא כן היא, וישנם אמיתת כל העניינים כולם בלי שום ציור דמות ותואר ותמונה כלל, אלא שהוא נעלם מאתנו בתכלית העלם איך שהוא ומה שהוא. וכ"ז הנה הוא דברים מספיקים בכל הצורך ומסיר כל חומר וקושיא הנופל בכל דברי האריז"ל והזוה"ק, מעניין

האריז"ל בזה הם דברים הבאים מקבלה שקיבל, מה שלא מחייב את הקדמונים שלא קיבלו כמוהו.

ביאור עמוק לצמצום כפשוטו ע"פ בעל הלשם – ביאור תכונת הא"ס כ"הכל יכול וכוללם יחד"

ועתה לאחר הסיבוב עלינו לבאר המשמעות הפנימית העומדת ביסוד שיטת הסוברים כי הצמצום המופיע בדברי האריז"ל אינו אלא כפשוטו, ובאמת סילק הבוי"ת עצמותו מן המקום טרם ברא המציאות כולה. ולהבין העניין לעומק כך שכל הקושיות יסורו, עלינו לעיין במה שרמז בעל הלשם ביאור העניין במכתביו בעניין הצמצום המופיעים בס' מעין משה לג"ר משה שץ שליט"א.

ודרך ביאורנו יהיה שנצטט הלשון של בעל הלשם, ונרחיב בהוכחות וביאורים לנרמז שם.

הנה כתב הגה"ק בעל הלשם שבו ואחלמה במכתב א', כי הגבול והבלי גבול אינם מציאות הופכית ח"ו, "כי

תכונות ותארים ומקרים דכל ענייני העוה"ז הנדרש באצילות, וכן למעלה למעלה...ואין אלו כל העניינים בבחינת משל וגיוזום כלל או בבחינת מראה הנבואה לנו (כמו שנמצא באיזה ספרי אחרונים), אלא שהם הכל כמשמען וכפשוטן ממש; אלא שהוא נעלם בתכלית העלם איך שהוא ומה שהוא, ואינו מושג אמיתת כל אלו העניינים אלא רק לו לבדו ית"ש".

מבואר שלדברי בעל הלשם, התשובה לכל הקושיות היא שאע"פ שאין ברור מדוע אין שם גדר וגשמות ע"י תיאור צמצום באופן פשוט, עכ"ז ברור כי מה שקבלנו בדברי האריז"ל הם כפשוטם אף שאין שם גדר גוף ותמונה (ולקמן עוד נרחיב בדבריו ונראה מטמוניות המכוסות במכתביו מה שיתבאר יותר ובאופן ברור ונרחב).

מכאן גם תשובה מדוע בקדמונים אין אזכור לעניין הצמצום, והוא משום שאותה תפיסה לא הגיעה מצד ההכרח השכלי⁶⁹ - שהרי אין לו דמות הגוף שיתפוס מקום כך שנצטרך לפנותו לברוא עולם; אלא כל דברי

69 וכאן גם קושיא למה שכתב היעב"ץ בביאורו לס' הזוהר - הבאנוהו לעיל - שהתלונן על דברי האמונת חכמים באזילה שסיפר על פילוסוף אחד שלא יכל לשמוע עניין הצמצום. ואמר היעב"ץ ש"הלא הסוד הזה אם כי נורא מאד הוא ומי יכילנו מ"מ מהמושכלות הראשונות הוא!... ואי אפשר לצייר הבריאה באופן אחר אלא שצמצם האין-סוף אורו הבלתי בעל תכלית מן האמצע לצדדים כי באופן אחר אי אפשר". וזה אינו ברור כלל, שכיון שאינו גוף אינו תופס במימדים ואינו כגשם שאינו נכנס בגשם. לכן מה מפריע לברוא העולם אף שאינו מצטמצם כלל. ודבריו צריכים לי עיון בזה, ועוד חזון למועד.

הגבול מבלי גבול הוא רק התפשטות מהעלם לגלוי לבד".

וביאר העניין: "והעניין הוא, כי עניין הצמצום המוזכר בדברי הרב זלה"ה הוא הבחנת התגלות כח פרטי אחד מעצמותו הנעלמה ית"ש, והוא כח מסתתר, ר"ל כח אחד המסתיר להאור".

ונראה להסביר דברי הרב על פי מה שכתב בספר הכללים כלל ב' ענף א'. וזה לשונו: "הנה אותו הגילוי דאור א"ס אשר נתגלה בו בתחילה בכל המקום שהיה עתיד להיות שם אח"כ כל החלל דהצמצום, הנה הוא התפשטות הראשון שאמרנו. ור"ל שהוא ההתפשטות הראשון אשר לצורך המציאות דעולם הצמצום והקו, שהוא השורש הראשון אליו. ונקרא בשם התפשטות כי נתפשט ויצא כביכול מהעלמותו העצמותית אשר משולל שם כל דיבור ומחשבה והרהור כלל, וירד להבחנת מדרגת א"ס שהוא גילוי פשיטותו. ור"ל ששם ניתן להבחין מציאות פשיטותו ית"ש, וניתן רשות להזכירו מעתה בתואר הזה דא"ס. וכן ניתן רשות לדבר בו בכל מה שמתגלה ממנו אח"כ בהקו והצמצום ובא"ק ובהתהוות הד' עולמות אבי"ע ולהבחין בו כל

שורשיהן גם בעצמות דא"ס ולכך נקרא התפשטות".

כלומר לדברי ה'לשם, הבורא ית"ש ויתעלה זכרו, מצד עצמו הוא א"ס מוחלט בא"ס מימדים ובכל מימד. אלא שכל זה בתכונת מה שגמרו עליו רז"ל: "הכל יכול וכוללם יחד"⁷⁰. היינו, שכל הכוחות וכל המימדים מצויים אצלו בבת אחת בנקודה אחת.

וכבר עמד על זה וקדמו ל'הלשם, הגה"ק ר' אברהם הירירה תלמיד הר"י סרוק שמגורי האריז"ל בס' **שער השמים** בכמה מקומות מספרו, ומהם מה שכתב במאמר ראשון פ"ו. וזה לשונו בתוספת ביאור (שכבר העיר השומר אמונים על קושי לשונו):

"הסיבה הראשונה נצחית בלי ראשית ובלי תכלית העמדה וקיום, אין ספק שהיא חובקת כח וגבורה ויכולת לאין תכלית - במה שבלי תכלית תעמוד ותתקיים".

היינו שכיון שהבוי"ת אין סוף לכוחו וגבורתו, מוכרח שיתקיים בלי סוף, היינו שיהיה נצחי.

"ובפרט כי עמידתה אינה זמנית שנגזור בה ראשון ואחרון עבר הווה ועתיד".

ובמיוחד הדבר אמור, משום שהוא ית' אין לו קיום השייך בכלל למושג זמן.

70 פיוט וכל מאמינים לימים נוראים. ומעין זה יש בעמוד העבודה בויכוח אות כו'.

"אך בלי התנועה, אחודה ואחת".

כאן היא נקודת המפתח. כלומר: ההתקיימות שלו ית' אינה שייכת לתנועה - אין בה רחקים וגבולות ואורכים. אין לו ית' ציר שבו שייך לדבר על 'כאן' ו'שם' שזה ענין התנועה, ואפילו לא ציר אין סופי. אלא קיומו הוא אחד ואחד - כלומר מכונס בנקודה אחת מתמטית אפריורית שאין בה גבולות וכד'.

"ועל כן יסודה בכח או יכולת אשר לא בזמן כמעט מורכב מחלקים אין תכלית להם אשר כל אחד מהם הוא תכליתי".

כל המשפט הארוך הזה הוא מה שלא. ונסביר: היסוד של קיומה של היכולת האלוקית אינו שייך למציאות זמנית כלל שהיא מורכבת מחלקים, אפילו אם הם אין סוף חלקים - שהרי כל אחד מהחלקים בפני עצמו הוא סופי ובעל גבול.

"כי להיותו מעצמו בלתי מתנועה ואחד, הוא בשלמות בלי תכלית, והבלתי תכליתי הזה הנה הוא אחד בעצמו מבלי שיגלה הזמן וכאילו מקבל וקונה אותו המעט מעט חלק אחר זולתו".

כלומר להיותו של הבוי"ת בלא מציאות של התפשטות מימדים על ציר כלשהו, ואפילו לא ציר אינסופי; ממילא הוא שלימות בלי סוף. והבלי

סופיות הזו היא אחודה כנקודה, מבלי שהזמן מגלה אותה. הרב כאן מבאר שהזמן הוא המגלה את האפשרות לציר מרחק וכד' (ולקמן עוד נדון בזה באריכות, ולעת עתה די בזה הידיעה. מ"מ המו"ל לא הבין כוונתו ושם זאת בסוגריים עגולות, ושיבש שיש לקרוא 'מבלי שיגבילו הזמן'). ויש לשים לב להבדל שבין תכונת א"ס 'רגילה', שבה יש אורכים וצירים אין סופיים, שממילא אפשר לחלק בכל ציר כזה חלקים, אף אם לא נוכל למספרם - כי אין תחילה ואין סוף - אך סו"ס יש שם אפשרות להצבעה על חלק מסוים בציר, ולהתייחס אליו בפני עצמו כביכול; לבין א"ס שבתכונת 'הכל יכול וכוללם יחד' האמורה; שבה הכל אחד בנקודה אחת, ואין האין סופיות מורכבת כלל מדבר, אלא הכל כנוס ונעלם.

כביאור זה כן רמז הרמ"ע מפאנו בפלח הרמון שער יא פ"ב: "יסוד האמונה ועקר הקבלה הוא כי המאציל ב"ה ידע כל הנמצאות בהשכלת עצמו, ידיעה מיוחדת, בייחודו, לא נחלקת במחלוקתן, והספירות - דפוס כל הנמצאות - נסקרות ממנו בסקירה אחת".

כביאור הנז"ל במציאות השפעתו ית' ויחסו לזמן, תמצא בהרחבה מבוארת ובמשל נפלא **ביחוד היראה** (ספינה, התס"ו עמ' שיג) **לרמח"ל** שכתב:

אנו בהקיף בענייני הטבע משערים מה שאנו רואים וקוראים לזה השיעור - זמן, כאילו יכול להיות שעה אחת או רגע אחד, כשני החלום שהם באמת רגע אחד. והבן היטב".

וכן כתב **מרן הראי"ה קוק זצ"ל** (עולת ראייה א' עמ' רמט) במילה 'אחד' ש'בשמע ישראל', שאחד "הוא ציור הכל שהוא כולל כל הכוחות הפרטיים באחדות אחת".

והנה, ברור שכשזו התכונה, אין שום התפרטות ואין רחקים ואין התמשכות, ומימלא אין מציאות כלל. והיינו שאין ציר שאפשר יהיה להבחין בו בין מצב א' לב', ובין פרט לפרט. וזהו האפס הגמור - מחד, והכל מאידך. ולפיכך ברור מאוד מדוע האריז"ל קורא לקב"ה 'אפס' (ע"ח ח"ב דף פט ע"ב, ישיבת החיים והשלום). שאי אפשר לומר שנקרא הבוי"ת 'אפס' רק משום שאין שם חומר, שכן בע"ח ח"ב דף פט' כותב האריז"ל ש"הא"ס נקרא 'אפס', שאין בו שום תפיסה כי אין בו חומר ולא צורה". הרי לך שאם אך היה שם צורה ואפילו בלא חומר כבר לא היה נקרא 'אפס'. ועי' עוד בדברי הגה"ק האדמו"ר **צמח צדק באור תורה** עניינים עמ' שכז' שכתב כמו כן (ולקמן נביא דבריו להבין עניין הצמצום).

והנה כאשר רצה הבוי"ת לברוא עולמו, היה צורך שיצמצם עצמותו

"וכולא קמיה כלא חשיבי- הוא מה שנתפרש בסוד הידיעה והבחירה שכל מציאות העולמות אינם אלא כמי שחולם חלום ויראה דבר בדמיון, כך הכח השלם של א"ס ב"ה שאין בו זמן - נראה לפי דרך הזמן. וכשרוצים להסיר מזה הדמיון - הרי אין המציאות כלום...כלל העניין הזה כמו מי שיסתום חלון חדר אחד בזכוכית בעל גוונים, והשמש מכה בו לפי עצמו בלי שינוי - ונראים בחדר כמה מיני גוונים וריקומים יוצאים מניצוצי השמש עצמו כאילו הוא מרוקם כך. ומי שהוא בחדר לא יוכל לראות אלא כך, ואי אפשר להבין הניצוץ ההוא בדרך אחר. כן הא"ס ב"ה פועל בדרך שלמותו, ושם לפניו מסך הצמצום שבו תלויים כל הגוונים האלה, והם כל חוקות הטבע מראש ועד סוף. וכל הדברים האלה הם לפי הא"ס ב"ה בדרך אחר ממש, שאי אפשר לנו להבין אותם איך הם. אלא זה ידענו שכל אלו הדברים הנראים לנו במציאות שהם כך - אין זו ענין הדברים ההם כלל כי אם עניין נעלה מזה הרבה. אלא לפי הזכוכית הסותם השמש הוא נראה לנו כך. וכך עניין הזמן איננו כלל אלא מה שאנו מדמים הטבע כמו שנראה לנו לפי הצמצום. הלא נראה בחלום עצמו יראה לנו שעברו ימים ושנים בתוך חלום אחד, והחולם נראה לו שהוא כך ממש. כך

סופיותו המוחלטת, ואלו ממש דברי בעל הלשם האמורים. וכן ממש תראה שכתב גם הגה"ק הר"ש לביא בס' כתם פז על זהר בראשית דף טז (עמ' קמה מהדורה חדשה, תשע"ד), ובאמת שבדבריו ישנו כל תיאור הצמצום שבדברי האריז"ל. וזהו פלא כיון שכתב חיבורו הנז"ל טרם שבא מרן האריז"ל לעולם. וזה לשונו: "כבר ידעת כי האור העצום שנגלה ביום הראשון מי משפלים מבלעדי השלם יתברך יוכל לסבלו? כי זהו סוד מאמרם שלא היה העולם כדאי להשתמש בו, כי איך ישתמשו בעלי החשך בהפכו? כי מי יוכל את יום בואו והגלותו. כי לא נגלה רק להרחיב חלל העולם, כמו שביארנו שהיו ההוויות נקבצים ונגנזים בנקודה אחת, ונגלה לדחותם לחוץ, והוא סוד התפשטות הנקודה. ואחרי הגלותה חזר ונגנז שאם לא נגנז לא יראו חוצה. והנה זה האור העצום השאיר אחריו ברכה - חוט ממנו להאיר על הארץ, וזה הנשאר נקרא חשך בערכו ובבחינת הנבראים הסובלים אותו נקרא אור. כי האור הראשון נקרא חשך בעיני הנבראים כי לא יסבלוהו. אמנם הנמשך ממנו שהוא חשך בערכו נקרא אור כי מתוכו ירגישו אור, והוא דמיון המסך המושם לפני אור השמש כדי להביט בעין השמש". הנה בדבריו זלה"ה יש ממש סדר

מתכונה זו של "כל יכול וכוללם יחד". וזה מה שכתב הרב: "הצמצום הוא הבחנת התגלות כח פרטי אחד מעצמותו הנעלמה". והיינו שהגבול אינו ע"י חידלון, אלא להיפך יציאה מהכוללניות המוחלטת, לגילוי, להפשטת הערכים. וזה אפשרי רק ע"י הבחנת כח אחד מכלל כוחותיו. שבעת שיצא כח אחד מהכללות, הרי שכבר אין כאן תכונת "הכל יכול וכוללם יחד". וזה מה שמסתיר את עצמותו הכוללת כל בנק' אחת, ולכן נקרא זה כעין חלל מעצמותו. וזה מה שכתב הרב: "והוא כח מסתתר, ר"ל כח אחד המסתיר להאור".

ודע שדברים אלו אינם רק משל בעל הלשם, וכבר ראינו כי מעין זאת כבר כתב הרמב"ע בתיאור הלשון ברא (בראשית א, א): "ברא - רובי ממפרשים אמרו שהבריאה להוציא יש מאין וכן אם בריאה יברא ה'. והנה שכחו ויברא אלוהים את התנינים...ואיננו כמו ברו לכם איש רק כמו וברא אתהן. וטעמו לגזור ולשום גבול נגזר והמשכיל יבין".

הנה מובן מדבריו כי הבריאה לא הייתה אלא לשים גבול נגדר. ולכאורה ההבנה בדבריו עליה רמז במילים "והמשכיל יבין" היא, שהוא הוציא את הבריאה מתוך אמיתת עצמותו ע"י נתינת גדר שלא היה קיים באין

הדברים אשר דיברנו. שבתחילה הכל גנוז בנקודה אחת שאין ממנה שום התפשטות. ולאחר מכן גילוי האור שהוא התפשטות הכנוס בנקודה, אך מתוך האור עצמו חזר ונגזז ונשאר חוט אחד להאיר לחלל העולם שהתרחב.

ביאור דברי הגר"א ותיאומם עם דברי תלמידיו

כבר עתה עליך לשים לב, שמרן בעל הלשם, מבאר כי דברי נפש החיים (שיובאו לקמן) המבארים את הצמצום כהסתרה, הם הם כמאן דאמר שהצמצום הוא כפשוטו, שכן כתב כי דעתו של בעל המשנת חסידים שסב"ל שהצמצום כפשוטו היא הנכונה, ומאידך מבאר כי הצמצום הוא כח מסתיר. וע"פ מה שהסברנו הוא מבואר: שצמצום כל יכולתו וכלליותו האחודה מצד לצד בלי הפרש כנקודה מתמטית שאין בה רחקים או מימדים, היא היא יצירת החלל שנעשה לא ע"י יצירת "חור" וריק, אלא ע"י הוצאת כח אחד לאור מכל כלליותו האחודה, ובזה הוא עצמו החלל מעצמיותו, והוא הוא ההסתרה לאורו.

והביאור הזה שבדברי הלשם נעים מאוד, מאחר והוא פותר את הניגוד שבין דברי הגר"ח מוולאז'ין לרבו הגר"א בביאור עניין הצמצום. ותחילה

אפרט לך העניין שבדברי הגר"א ותלמידו הגר"ח.

מפורסם משם אדוננו הגאון החסיד מווילנה כי סבר שהצמצום המופיע בדברי האר"י ז"ל היה בעצמותו וכפשוטו. כך מצאנו בספר **אוצרות הגר"א לגר"מ צוריאל** (עמ' 285)

שהביא בשם ההיסטוריון מרדכי ווילנסקי בספרו "חסידים ומתנגדים" (ירושלים תש"ל) תעודות מהימנות ובהם אגרת של הגר"א מתאריך יא' תשרי תקנז; שם כתב על החסידים כי הם "דור מה רמו עיניו ומילין לצד עילאה ימללו, אלה אלוהיך ישראל כל עץ וכל אבן. והם מגלים פנים בתורה שלא כהלכה בפסוק ברוך כבוד ה' ממקומו, ובפסוק ואתה מחייה את כולם". מדברים אלו לכאורה נראה כי הגר"א חושש לסברת בעל היושר לבב שאם לא תאמר הצמצום כפשוטו הרי שימצא המלך באשפה, וסובר ממילא שהצמצום כפשוטו ובעצמותו.

כהמשך לראיה על דעת הגר"א, מובאת שם בספר הנ"ל אגרת של בעל התניא עצמו (עמ' 200, ואגרת זו מופיעה גם ב'בית רבי' פרק יב דף כא ע"ב), שם כתב כמודיע בדעת הגר"א כך: "ובפרט בעניין האמונה...אשר זאת היא תפיסת הגאון החסיד (הגר"א) על ס' ליקוטי אמרים (תניא) ודומיו, אשר מפורש בהם פי' ממלא כל עלמין ולית אתר פנוי מיניה כפשוטו ממש;

תכלית והכל במספר ועל כרחך צמצם רצונו בבריאת העולמות וזהו הצמצום... והנה השגחתו ורצונו הקדוש שנקרא א"ס צמצם, שסילק מכל והאציל השגחה פרטית דקה ולא סילק מרצונו שיישאר דקה כי בא"ס אי אפשר לומר שום חלק כי החלק הוא ג"כ בלתי בעל תכלית".

סוף דבר, מבואר מדברי הגר"א בג' מקומות הנז"ל כי סבר שהצמצום הוא כפשוטו. והדברים קשים, מאחר ותלמידיו המובהקים, לכאורה סברו להיפך עד שהיו שאמרו שחלקו על רבם ותפסו שיטת החסידות (שהוא דבר תמוה מאוד לומר כן, אחר שרואים הערצתם את הגר"א עד לאחת. ועי' בהקדמת הגר"ח לביאור הגר"א לספד"צ שלא רצו להכריע אפילו בין הגר"א לאריז"ל. וא"כ ק"ו שלא ישנו מדעתו לדעת גדול אחר שבדורו בעניין כ"כ עקרוני ויסודי כביאור סוגיית הצמצום ותפיסת האלוקות שממנה יסודות גדולים לעבודת ה'. ועי' עוד אג' א' מהגר"ל זוסמאן לאדמו"ר האחרון מליובוויטש בעניין זה בס' מבחירי צדיקיא).

שהנה הגר"ח מוולאז'ין בנפה"ח שער ג פ"ז ביאר כי הצמצום אינו סילוק אלא הסתרה. וכך לשונו:

"אלו הב' בחי' הנ"ל שמצדו יתברך ומצדנו, הן הן עצמן ענין הצמצום והקו הנזכר בדברי האריז"ל; ואשר מבואר שם, שמצד הצמצום לא יצדק בו שום שינוי וחילוק מקום מעלה

ובעיני כבודו היא אפיקורסות גמורה לאמר שהוא ית' נמצא ממש בדברים שפלים ותחתונים ממש. ולפי מכתב מעלתם על זה נשרף הספר הידוע (צוואת הריב"ש) ובפירוש המאמרים הנזכרים יש להם דרך נסתרה ונפלאה, ומלא כל הארץ כבודו היינו ההשגחה וכו'. ומי אתן ידעתי ואמצאהו, ואערכה לפניו משפטינו להסיר מעלינו כל תלונותי וטענותיו הפילוסופיות אשר הלך בעקבותיהם - לפ"ד תלמידיו הנ"ל, לחקור אלוקות בשכל אנושי, וכאשר קיבלתי מרבתי נ"ע תשובה ניצחת על כל דבריו" עכ"ל הצריך לענייננו.

והנה שלישית בדעת הגאון נראה על פי מה שהודפס בסוף פירוש הגר"א **לספרא דצניעותא:**

"דע כי א"ס ב"ה אין לחשוב בו כלל וכלל כי אסור לכנות בו אפילו חובת המציאות; כי אפי' ספירה ראשונה קורין 'אין', ושניה מכנים 'יש' - שידענו שהוא נמצא וזה לבד משיגין ממנה, משא"כ בראשונה, וכ"ש בא"ס ב"ה יתב"ש אסור לחשוב כלל וכלל, ואפילו א"ס אסור לקרותו. ומה שאנו מדברים בו ובספירות הכל מרצונו והשגחתו שידוע מצד פעולותיו. וזה הכלל לכל דרכי הקבלה. וידוע שכשם שהוא בב"ת כן רצונו. וזהו א"ס לרצונו הפשוט ואף בזה אסור לחשוב כלל רק ידוע שהעולמות הן בעלי

הקו - היינו מצד השגתנו שאנחנו מצדנו משיגים סדר העולמות דרך השתלשלות כעין קו - יצדק מצדנו מעלה ומטה".

באופן פשוט מובן מדברים אלו, שהגר"ח חולק על רבו הגר"א, שכן המשמעות מדברי הגר"א היא שהצמצום שנעשה בראשית האצלה הוא כפשוטו - סילוק, ואין עצמותו מלאה כל כמלפני הבריאה; ואילו מדברי הגר"ח משמע שאכן הוא אחרי הבריאה בכל כמלפני הבריאה, וכל הצמצום אינו אלא לפניו, וכהסתר מבחינתנו.

כמו כן ומעין זה כתב גם הגר"י חבר תלמיד הגרמ"מ משקלוב בפתחי **שערים** שער הצמצום פ"ה. וזה לשונו:

"כבר כתבנו שעניין הצמצום שגילה האריז"ל הוא דבר משל ומליצה, והיינו, שהוא ית' ברצונו לברא נבראים בעלי גבול ותכלית בכדי שיהיה נמצא האדם למטה בעל בחירה ורצון. ויהיה בו ג"כ כח לנטות אחר הרע המתנגד לקדושה ורצונו ית', הוצרך לסלק כח שלימותו הבלתי בע"ת ולהתגלות לנבראיו בערכם, בבחינת גבול ושיעור:

והוא מ"ש 'שסילק א"ס ית' באמצע אורו הגדול ונעשה מקום ריק ופנוי, שיבראו בו הנבראים'. ורצה בזה שעל

ומטה פנים ואחור, רק השואה גמורה אמתית. וכל עניני השינויים וחילוק המקומות וכל השמות וכינויים, כולם נאמרים רק מצד בחי' הקו. וע' בריש ס' אוצרות חיים, ומודעת שכל דברי האריז"ל בנסתרות משל הם.

ופנימיות ענין הצמצום והקו - הכוונה על אלו הב' בחי' הנ"ל שהן בעצם בחי' א' וענין א' לגמרי. כי באור מלת 'צמצום' כאן אינו לשון סילוק והעתק ממקום למקום להתכנס ולהתחבר עצמו אל עצמו כביכול להמציא מקום פנוי - ח"ו! אלא כעניין שאמרו בב"ר ס"פ מ"ה: 'צמצמה פניה ולא ראתה המלך'. ובאיכה רבתי בריש א"ב דאני הגבר: 'הלכה וצמצמה פניה אחר העמוד', שפירושו שם לשון הסתר וכיסוי (עיין בערוך ערך צמצם). כן כאן מלת 'צמצום' היינו הסתר וכסוי. והכוונה: שאחדותו ית"ש בבחי' עצמותו הממלא כל עלמין הוא מצומצם ומוסתר מהשגתנו, וכעניין: 'אכן אתה אל מסתתר' (ישעיה מה). והשגתנו מה שאנחנו משיגים מציאת השתלשלות עולמות זה למעלה מזה בבחי' שונים, מכנים אנחנו בשם קו שהוא כעין קו המשתלשל. וז"ש האריז"ל שמצד הצמצום היינו מצד עצמות אחדותו יתב' שבהעולמות המלא את כל, אשר אף שמאתנו הוא מצומצם ומוסתר, אבל בבחי' עצמותו לא יצדק ענין מעלה ומטה. רק מצד

שהדברים מזויפים או לא מוסמכים הוא דבר זר מאוד, דבתלתא הוי חזקה, ומלבד דברים שבע"פ במכתבים כבר ראית כי הבאנו מקור אחר לדברי הגר"א והוא מהליקוטים שבסוף ביאורו לספרא דצניעותא. וצריך לדעת כי יש לנטות שדברים אלו מוסמכים הם, שכן הגר"י חבר עצמו נאמן בית הגר"א, תלמיד הרמ"מ משקלוב פה שלישי לאליהו, סמך על ליקוט זה שהוא מהגר"א, ובספר מגן וצינה (קניגסברג תרט"ו) דף סג' ע"א מביא דברים אלו בלשונם. ואף שבעל הלשם בחלק הביאורים בהקדמה לענף ב' סוף אות ה' כותב שנראה לו שתלמיד כתב כן, נראה מתוך מה שהביא זאת במכתביו ולא דחאם על הסף שמקבל זאת כדבר מוסמך - אלא שהעיר שמצד הלשון אין זה הגר"א עצמו. וכן בספר הדע"ה ציטט מליקוט זה לסייע לדבריו (ח"א דרוש ה' סימן ג). עוד העיר הגר"י אביבי שליט"א שדברי הגר"א אלו ש'בהקדמה להבין הצמצום' מתאימים לדבריו בביאור תיקוני זוהר חדש נ ע"א (בס' קבלת הגר"א). והעיר גם לדברי הגר"ר אליהו וינטרויב

ידי שסילק והעלים כח שלמותו הבלתי בע"ת, בזה נעשה מקום וסיבה לנבראים, שיהיו יכולים להימצא בבחינה ואופן מה שהם עתה, שהם בעלי גבול ושיעור. ונמצא, שכח הצמצום והסילוק הזה, עשה מקום והכנה אל כל הנבראים שיהיו בגדר יש ומציאות, כפי מה שהם עתה. ונמצא שכל המציאות הוא בגדר נקודה ומרכז לגבי אור א"ס בעצמו, הסובב אותו מכל צד".

הנה ביאר כי הצמצום אינו פינוי מעצמותו, אלא צמצום כוחו הבלתי בעל תכלית, ע"מ להאציל נבראים בעלי תכלית. לפיכך ברור שאין מונע לומר שהוא במציאות עתה כשם שהיה טרם הבריאה, וזה הרי משמע כמנגד לדברי הגר"א המפורשים.

והנה דבר זה גרם כי נחלקו בביאור העניין מקצה לקצה. שיש שכתבו כי הגר"ח אכן הושפע מדברי בעל התניא וחלק על רבו⁷¹; ויש שרצו לומר כי כיון שכך, יש להחליט שדברי הגר"א מזויפים או לא מוסמכים ואינם ממקור אמת, ואף הגר"א סב"ל דהצמצום אינו כפשוטו⁷². אמנם בעניותי אומר כי לומר

71 שיטת הגה"ק מלובביטש זי"ע בשערי אמונה עמ' עד. טייטלבוים, הרב מלאדי ומפלגת חב"ד, ח"ב עמ' 91.

72 הגר"י עדס שליט"א בכתבי האר"י עמ' ז. וראה עוד במכתבי הגר"ל זוסמן זצ"ל לאדמו"ר מלובביטש שהובאו בס' מבחירי צדיקיא, י-ם תשסז, עמ' קה ואילך; ומעין זה בקדשי יהושע לחתן הגר"א דסלר ח"ה בסופו.

היושר לבב שאין ללמוד את סוגיית הצמצום ע"ד המחקר וההיגיון אלא ע"פ הכתוב כפשוטו גם אם העניין לא מסתדר פילוסופית, כיון שאין לחקור שם בשכל אנושי. וכך לכאורה הוא האמת במי שסובר שהצמצום כפשוטו. א"כ הדברים זוקקים ביאור.

ונראה לבאר דברי הגר"א כפי שהתפרש ע"פ בעל הלשם, והיינו שהצמצום הוא יציאת כח אחד מכל כולליותו האחידה של הבו"ת - שזה כוחו ועניינו שהוא א"ס שאין בו חלוקה, כלומר אינו כציר מתמשך, אלא הכל מצוי בנקודה מתמטית אחת טהורה - ויציאה זו מכללותו ית' היא ההסתרה עליה דיבר הגר"ח והיא היא עצמה החלל ופינוי עצמותו ית' מהמקום, היינו תכונתו העצמית שהיא כוללת כל ללא ממדים כאמור.

ואם יקשה לך איך אפשר לקבץ הנפרדים, היינו מה שהגר"ח כתב שהוא ית' מצוי באין מפריד בו ח"ו אחר הבריאה כקודם הבריאה, עם מה שכתב הגר"א וזעק מרה על האומרים כי הבורא ית' מצוי בעצים ואבנים; הריני להזכירך את דברי הגר"ח שביארנו לעיל במהות המושג "הוא מקומו של עולם", שהכוונה שהוא מהווה את המציאות בלא הרף, ואין שם אף רגע שהמציאות עומדת על

ליקוטי הגר"א ז"ל מספר 'הדרת קדש' בני ברק תשמ"א עמ' ט-י שהביא כך.

אלא שכדי להבין העניין יש לשים לב לדברי הגה"ק בעל הלשם שהבאנום ופירשנום, באופן שאין סתירה ומחלוקת כלל בין דברי הרב - אדוננו הגר"א, לתלמידיו הגר"ח והגר"י חבר. ולהראותך מהי החשיבות ליתן ביאור בדברי הגר"א הנראים כפשוטים, תראה עדות בעל התניא שכתב במכתבו: "ובפירוש המאמרים הנזכרים (מכ"ע וסכ"ע) יש להם דרך נסתרה ונפלאה, ומלא כל הארץ כבודו היינו ההשגחה וכו'. ומי אתן ידעתיו ואמצאהו ואערכה לפניו משפטינו להסיר מעלינו כל תלונותיו וטענותיו הפילוסופיות אשר הלך בעקבותיהם - לפ"ד תלמידיו הנ"ל⁷³ - לחקור אלוקות בשכל אנושי".

לכאורה הדברים שבמכתב מתמיהים. איזו דרך נפלאה ונסתרת יש לגר"א, אם הוא סובר שהצמצום הוא כפי שכתוב מפורשות באריז"ל ובאופן הכי פשטני?! ועוד כותב בעה"ת כי דבריו של הגר"א הם ע"פ טענות פילוסופיות, וזה לכאורה הפוך ממש! שהרי ראינו כי דווקא משום טענות פילוסופיות דחו דברי היושר לבב הסובר כי הצמצום כפשוטו, וכן כתב

73 מהם ר' סעדיה המוזכר שם באגרת.

חוצץ נגד האומרים שגם במציאות שלנו הגשמית עצמותו נמצאת, וזה משום שהוא ממש הפך העניין. שדווקא בבחינת ההתהוות והישות יש מציאות ויש חלל ויציאה מכללותו - ואכן שם הצמצום כפשוטו - שסילק עצמיותו הכוללת כל ביחוד גמור ע"י משיכת קו אור פרטי אחד לשם; ויצר חלל והפרש ערכין ודרגין שמושפעים לפי קרבת אורו והשגחתו אליהם. ורק מבחינתו ית' אין שום הפרש מקודם הבריאה, שרק אצלו ית' אין סדר זמנים והתמשכות וחלוקה, אלא המציאות 'אין' כקודם הבריאה - אע"פ שבאותה נקודת זמן היא גם 'יש'.

ויצא מבואר שכל דברי הגר"ח לא באו אלא לפרש דברי רבו ולבארם היטב שלא יצא שוגג בדברי הגר"א לחשוב שלאחר הצמצום אירע בבורא שינוי ח"ו, מה שהקשו על בעל היושר לבב.

בריאת הזמן הוא הצמצום והוא הבריאה הראשונה

והנה טענתנו נשענת על האמור לעיל כי אצל הבו"ת אין כלל הכרח לסדר זמנים, והכל אחוד מקצה לקצה באין הפרש ערכין וציר כלל. לפי זה יהיה ברור כי כאשר אנו מדברים על הצמצום שביארו בעל הלשם כיציאת כח מסתיר עצמותו, הרי שמדובר על בריאת הזמן. שכן בזמן יש ציר של

עומדה בפני עצמה ואיננה זקוקה אלא לחיות - שזה אינו; אלא שהיא מתהפכת ומתהווה מאין ליש בלא הפסק, מה שאי אפשר לתפוס אלא מצד הבורא ית' שאצלו אין מציאות זמן כלל ועיקר, וכל ההתמשכות מצויה אצלו בנק' אחת.

ממילא מובן שמצדו ית' הרי המציאות אינה קיימת כלל ועיקר - ואלו דברי הגר"ח המפורשים - ובזה נקרא הוא ית' ממלא כל עלמין כאז מקודם הבריאה כן עתה. אמנם מצדנו הוא לאחר הצמצום, והיינו בזמן ההתהוות ל'יש' - שהיא בכל רגע נתון - הרי צמצם את כוליותו האחידה, והמשיך כאמור לעיל כח אחד פרטי עד שיש סדר זמנים והתמשכות וציר, וממילא בריאה. ועל בחינה זו שמצדנו נאמר סובב כל עלמין - שהוא ית' רק מחיה המציאות ע"י השגחתו במשיכת קו אורו ית' אל תוך החלל.

ויצא מבואר שלדברי הרב ותלמידו, בעת ובחינת הזמן של הבריאה הרי שהוא ית' סובב כל עלמין וצמצם עצמו משם, ואולם בבחינת הזמן שאין בריאה הרי שהוא ממלא כל עלמין. אלא שכאמור מכיוון שאצלו ית' אין שום חלוקת זמנים, הרי שהבריאה כלל לא מהווה חוצץ באף רגע נתון.

ועתה תבין מה הם דברי הגר"א שיצא

ראשית ואחרית, ושם בזמן ה'יש' אין 'אין' וממילא ישנה בריאה.

ויותר מכך. כפי שנראה לקמן עצם בריאת הזמן שהוא הצמצום כאמור, הוא העילה ויצירת המקום והרחקים והוא המאפשר התפשטות וציר ערכין. וראשית אראך מה שכתבו גדולי ישראל שבכל הדורות כי הבריאה הראשונה היא הזמן, ומזה תבין השייכות לאפשרות המקום והרחקים.

ראשית אביא לך דברי הגר"א שמהווים עוד ראייה לנכונות הטענה גם בביאורו, שהוא ז"ל כתב **באדרת אליהו** (בראשית א, א) כי הזמן הוא תחילת כל הנבראים. וזה לשונו: "בראשית - הב' הוא ב' הזמני כמו ביום. מפני שהזמן עצמו נברא, והב' מורה על עת הבריאה שהיה בחלק הראשון מהזמן הנברא. ודע מה שהוא מאמר ראשית ולא ראשון...תשכיל שההכרחי לבוא בתחילת הבריאה מאמר ראשית ולא ראשונה, כי ההבדל בין לשון ראשית לראשון הוא כי מלת ראשון נופל בבחינת זולתו השני לו, אבל יצויר כי עדיין נמצא זולתו הקודם לו...ומילת ראשית הינה להורות על ראשית ההחלטי אשר לא יצויר דבר נברא קודם לו...אפס בתחילת עצם הבריאה לא יתכן לבוא מאמר המצטרף אבל ההכרחי להיות ראשית לבד, כי לו משפט הבכורה

הקודם לכל הנמצאים בלתי מצטרף אל זולתו".

הנה דברים ברורים, כי קודם לכל דבר (כי לו משפט הבכורה קודם לכל הנמצאים) נברא הזמן. וביאר שם הגאון במילה 'ברא' ובמילה 'אלוקים' כי עצם הבריאה היא החושך וזה נעשה ע"י שם אלוקים, שביאר הגר"י **חבר בבאר יצחק** שם ש"הוא סוד הצמצום והקו. היינו שהצמצום הוליד שורש הגדול - בוצינא דקרדינותא, שבו נעשה מידה לכל הנבראים". וא"כ צירוף הדברים ברור הוא: כי עצם הבריאה הנעשית ע"י החשכה מעצמותו ית', נעשית ע"י שם אלוקים שהוא סוד הצמצום והוא נעשה ע"י הזמן הנותן מידה ומשך לכל הנבראים.

וכן ביאר מפורשות הגר"י **חבר** בפתחי שערים נתיב פרצוף או"א כי הוצינא דקרדינותא אתו נעשה הצמצום הוא התחלקות הזמן וקו המידה, שע"י נמדד כל איבר וכל מדרגה בשיעורו המוכן לפי הצורך (וכן כתב אדמו"ר הצ"צ באור התורה פר' מקץ עמ' 676).

כן כתב גם ר' **מאיר פפירוש באור זרוע** פ"ח כי יש לדייק **מהאריז"ל** כי משעה שהתחיל מציאות הצמצום הראשון כבר שייך סדר זמנים. ופירש דבר זה **המגיד מדובנא** בס' **המידות** פי"ב (הובא לשונו שם בשיורי המידות), וזה לשונו החשובה והבהירה: "דע כי מוסכם מפי חכמינו אשר הזמן עצמו

ולהתפשטות המרחקים והמימדים מנק' אפרוירית לציר, ביאר באריכות על דרך ההיגיון הרש"ט גפן בהקדמת ספרו 'תורת הנבואה הטהורה' (מוסד הר' קוק, י-ם תשס"ו). ומפני לשונו הברורה נביא דבריו כפי שהם, בקיצור וההשמטה הנדרשת. וזה לשונו:

"בדבר גודלו של העולם ומספרו שתי השקפות עולם מתרוצצות יחד מיום שהתחיל האדם לעמוד על דעתו ולהתבונן בטבע: זו של המדע האנושי האומרת שאין עולם אלא אחד ומצמצמת את העולם כולו בגבולות הצרים עד להיחנק של השכל האנושי והבנתו, הנשען כולו על השגת החושים האנושים...ולעומתה זו של הנבואה האלוקית...המתרוממת מעל לטבע והשגת החושים, היא מחלסת שהעולם איננו אחד וחושבת את עולם המדע האנושי לחלק קטנטן מאוד שבכלל חשוב לאפס גמור ומוחלט בערכו של כלל העולם כולו. ואפילו החלק הקטנטן הזה הוא נקרה כעומד בפני עצמו רק מפני קוצר ההשגה וקטנות המוחין של האדם העדנאי (הזמני, החי ע"פ ציר הזמן), שאי אפשר לו לחוש ולדעת את הנתון לו בהכרתו כמו שהנהו באמת...המקום הוא רק ציור הרגשת האדם העדנאי המוסיפה על הנתון לה, ואין המקום עניין לעצמו המכיל את החומר בקרבו כאשר יתבאר. ברקלי היה

הוא נברא ומחודש. כי הבוי"ת הוא למעלה מן הזמן ומן המקום, וברצונו לברוא את העולם ברא הזמן. כי כל חלקי ההוויה תלויים בזמן, והזמן הוא הנושא שלהם כמאמר שלמה (קהלת ג) לכל זמן וכו'. וא"כ על כרחך הזמן נברא מקודם בריאת כל חלקי המציאות, ואח"כ נבראו כל חלקי ההוויה התלויים בזמן והוא מקיף אותם. כי בלעדי הזמן לא יצויר בראשית אחרית והווה, ר"ל תחלה, ותכלה ומשך המציאות".

חיבור בין הבריאה הראשונה לצמצום באופן מפורש עשה גם האדמו"ר הס"ק רמ"צ מסאווראן זלה"ה בליקוטי שושנים שכתב על ריש בראשית: "והנה הצמצום ראשון מכל הצמצומים היה בריאת הזמן. כי מתחילה לא היה הפרש וניכר לבין עבר הווה ועתיד, וצמצם הקב"ה שיהא הפרש בין ראשית לאחרית. וזה פירוש הכתוב: 'בראשית ברא אלוקים'. א"ל שהבריאה הראשונה הייתה שהוא צמצם והכיר בין ראשית לאחרית, והיה אפשרי לומר זה ראשית וזה אחרית. וזה ג"כ כוונת חז"ל 'בראשית נמי מאמר הוא' (ר"ה לב) שכוונתם שצמצום הראשון היה שיהא הפרש בין ראשית לאחרית וזהו בריאה וצמצום ראשון הנרמז במילת בראשית ברא אלוקים".

ואמנם היחס בין הזמן למקום

צלזדין. כשהתפקח העיוור אזי נתברר שהיחסים של המקום היו אצלו שונים מאוד ממה שהם אצלנו. למשל לו נראה שבגופים נוגעים בעיניו מבלי אמצעי. הוא הגין בידיו על עיניו שהגופים לא יגעו בהן. מזה יוצא שלא הייתה לו כל הרגשה ממרחק הגופים ממנו, ועל פי הראיה לבד לא היה ביכולתו להכיר את תמונת הגופים, ולמען דעת את התמונה היה נצרך לו לגעת בהם, ז"א שהיה צריך להשתמש בחוש המישוש...כאשר אמרנו יוצא ברור למדי כי המקום הוא רק ציור מציורי האדם למען עשות סדרים במה שנתון לו בחושיו המוגבלים ביחוד בחוש המישוש המוגבל מאוד".

הנה לך בירור דברים, שהמקום מצד עצמו אינו קיים - וכפי שמברר הרש"ט גפן - אינו נראה, וא"כ אינו מצוי מצד עצמו, אלא בתלות לחוש המישוש שכל כוחו בא מתפיסת הזמן (שכעת נוגע בחפץ א' ועוד רגע בחפץ ב', והזמן העובר בין שני החפצים הוא המצייר את המושגים "קרוב" ו"רחוק", ומכאן למציאות המרחבית).

הראשון שהוכיח בראיות נוצחות שבאמצעות חוש הראות לבד אי אפשר לנו לקלוט את הרוחק של הגופים מאתנו. והוא המימד השלישי שלהם, וכן אי אפשר לו לקלוט את הגודל⁷⁴. המרחק של כל גוף מתוודע לנו ע"פ ניסיון של חוש המישוש וחוש השרירים, כמו שהוא מתוודע אל העור⁷⁵, ורק אחרי זה מתחברת אל הצורה הזו גם הצורה של חוש הראות. כלומר צורה ידועה שעל עור הרשת. על פי חוק שיתוף הרעיונות מעוררת בנו הצורה של חוש הראות את הצורה של חוש המישוש ואלו מתלכדים יחד לצורה של מקום כפי שהיא מורגשת לאדם העדנאי.

התורה הזו של ברקלי שאי אפשר לנו לקלוט את מרחק הגופי, או מימד השלישי⁷⁶ בחוש הראות נתאמתה באופן נפלא בניסיון על פי בדיקת כשרון הרואים אצל נולדים עיוורים מבטן אימם בסיבת קטרקט, שכשנפתחו על ידי ניתוח שנעשה בהם. כעשרים שנה אחרי שיצא ספרו של ברקלי נעשה הניתוח הראשון בנוולד עור אחד ע"י הרופא האנגלי

74 ומזה שאין המרחק באמת קיים מצד עצמו כפי שהולך ומוכיח.

75 ומכאן שתפיסת המרחק תלויה א"כ בזמן. שכן חוש המישוש מרגיש ברחקים שעל הרצף ומזה תחושת המקום, אך גם בהפרש בין שני חלקים שיש מרחק בניהם, הרי הזמן העובר תוך כדי הנגיעה בין קצה לקצה הוא היוצר אצל החש חילוק בין חלק קרוב לרחוק יותר, ומכאן תפיסת התפשטות המקום.

76 שיש ג' מימדים לחומר: הגובה, רוחב ועומק.

ואכן, מתוך דברים אלו תתברר גם כוונת המהר"ל בגבורות ד' פמ"ו שכתב: "דע כי הזמן יש לו יחוס אל הגשם, ודבר זה מבואר למי שעייין החכמה. כי ההמשך והחילוק אשר יש לזמן הוא דומה להמשך וחילוק הגשם".

עפ"ז תבואר החקירה השנייה שבדברי האריז"ל שבע"ח

אחר כל זאת, מבואר מכל הנ"ל כי הצמצום שבדברי הגר"א והגר"ח הוא בריאת הזמן שהוציא הבו"ת מכל ע"פ האמור עד כה, הרי שהרווחנו גם ביאור בדברי האריז"ל התמוהים שבע"ח שער א' ענף א'. והוא:

77 גם בפזיקה בת ימינו הדברים מבוארים כך. הנה תמצית סיכום מהאנצקלופדיה החופשית (וויקיפדיה) על היחס בין המקום/מרחב, לזמן: מרחב-זמן: "בפיזיקה, מרחב-זמן או רצף מרחב-זמן הוא המרחב הארבעה-ממדי, שנהוג לייצגו על ידי מערכת של קואורדינטות מרחביות וקואורדינטת זמן, שכל נקודה בה מציינת אירוע המתרחש במקום ובזמן מסוימים. לעתים נקרא גם מרחב מינקובסקי, על שם המתמטיקאי הרמן מינקובסקי, שהציע ב-1907 את הרעיון והמודל המתמטי הראשון של מרחב-זמן. המרחב-זמן הוא אחד הביטויים הבולטים להבדל בין התפיסה המכנית קלאסית, הרואה בזמן ובמרחב ממדים נפרדים ובלתי תלויים, לבין התפיסה היחסותית, הרואה בזמן ובמרחב גדלים הקשורים זה בזה, ותלויים בתנועה היחסית של הצופה והאובייקט הנצפה, ובהשפעת שדות גרביטציה. השימוש במודל המרחב-זמן איפשר את המעבר מהייצוג הסטטי והרגעי של אירועים, המאפיין את המרחב התלת-ממדי, לייצוג משוכלל יותר, המעניק תיאור רציף ושלם של היקום המתפתח. מעבר לכך, הגאומטריה והמטריקה של המרחב-זמן היוו כלי מרכזי להבנת הפשטת והעברת רעיונות יסוד בתורת היחסות הפרטית והכללית, כמו גם לפיתוחם של הללו ושל תאוריות אחרות העוסקות ברמת המיקרו והמקרו של היקום. רעיון המרחב-זמן לא רק הצליח להמחיש את קביעותיה של תורת היחסות, ובייחוד את ההשקפה שמרחב וזמן הם שתי פנים של ישות אחת, אלא גם שינה את ההשקפה על היקום בהעניקו לזירת האירועים עצמה גוף ו'חיים'; תפיסה זו עולה מן המחקרים המוקדמים של המרחב-זמן, אך ביתר שאת ממודל המרחב-זמן הכבידתי שהציגה תורת היחסות הכללית. תחת מרחב סטטי, שהוא המקום בו דברים נמצאים ואשר אינו עושה כלום, נעשה מעבר לזירה דינמית יותר: מרחב-זמן המנחה את תנועת החומר והאנרגיה, שתצורתו נקבעת על ידי החומר והאנרגיה. במהלך המאה העשרים, עם השתרשות תורת היחסות, חדר מושג המרחב-זמן לתחומים שונים של הפיזיקה, ואף החל לשמש כשם כללי למארג היקום או ה'עולם שלנו'. בשלהי המאה התשע עשרה ובתחילת המאה העשרים, החלה להתערער התפיסה הפיזיקלית הקלאסית מודרנית של הזמן והמרחב כשני גדלים נפרדים, ומושגי המרחב והזמן החלו לאבד את מוחלטותם. תורת היחסות, תאוריית הדגל של מהפכה מדעית זו, לא רק הצביעה על כך שגדלים אלה אינם מוחלטים, תלויים בצופה המודד אותם ומשתנים ממערכת ייחוס אחת למשנה, אלא גם על כך שהם שרוגים ותלויים זה בזה. מודל המרחב-זמן היחסותי הוצע במפורש רק ב-1908, במאמר המפתח ומרחיב את עבודתו של איינשטיין, שנכתב על ידי מורו, המתמטיקאי הרמן

אך יש בזה יותר מכן. השאלה הפנימית יותר הטמונה בשאלת האריז"ל היא מדוע לא נברא העוה"ז מעת שהתחילה הבריאה להיבראות, קודם, מיד בתחילה (ראה הלשם שם; ומעין זה שמעתי ממו"ר המקובל האל' הגר"י אביחי שליט"א). ועל זה ביאר האריז"ל כי אפשרות העוה"ז היא רק ע"י השתלשלות. והסיבה לפי דברינו לעיל ברורה, שמשך הזמן הוא יוצר את משך המקום הגשם והמרחב, וככל שהמציאות הרוחנית עליונה יותר, כך הזמן קצר יותר והמרחב אחר, וכדי להגיע למרחב המתאים לעוה"ז יש צורך בהשתלשלות זמנית המתאימה לעוה"ז. תשובה זו מתאימה לדברי האדמו"ר צ"צ שכתב בדרך מצוותיך מצוות אמונת האלוקות פי"ב, שככל שהעולמות עליונים יותר כך סדר הזמנים שם מצומצם יותר וחלוקת הזמן תופסת פחות חלקים, והוא

האריז"ל חקר "למה בריאת עוה"ז היה בזמן שהיה ולא קודם או אח"כ". לכאורה תשובתו שם אינה מספיקה, מאחר וענה שהעוה"ז השתלשל מעולמות עליונים וקודמים לו, שהיו מוכרחים לבוא זה אחר זה, כך שמתוכם ישתלשל עולמנו. אמנם שואלים רבים מהמפרשים (ראה לדוגמא שומר אמונים ויכוח שני טז) שאין בזה תשובה מספקת, מאחר וא"כ עולה השאלה: מדוע לא התחילה ההשתלשלות קודם לכן ע"מ שיברא עוה"ז?

והנה הביאור הפשוט לפי דברינו לעיל, הוא שבאמת טרם הבריאה הראשונית כלל לא הייתה מציאות של זמן, ולכן אין לשאול מדוע לא נברא קודם לכן, מאחר ולא היה קיים המושג 'קודם' (עי' בשומר אמונים הנ"ל אות יז שכך ענה; ועי' עוד בלשם שער הביאורים שער עג"י ענף א אות ד).

מינקובסקי. המודל המתמטי שהציע ובחן מינקובסקי ב-1908 הוא המחקר המפורש המוקדם ביותר העוסק בממדי המרחב והזמן כאספקטים של שלם אחדותי. המודל המתמטי-גאומטרי של מינקובסקי מבטא את הקישוריות בין ממדי המרחב והזמן בשלבו אותם למערכת אחת. באופן כללי המרחב-זמן הוא המרחב הארבעה-ממדי, המהווה את זירת ההתרחשות של אירועים פיזיקליים. בדומה לתפיסת קו כאוסף כל הנקודות המאורגנות ברצף פורמלי מסוים ליצירתו, ניתן לראות במרחב-זמן כאוסף כל האירועים הפיזיקליים, ממשיים או אפשריים, המאורגן בצורה פורמלית ליריעה אחת - מרחב שלם ורציף, שכל נקודה בו מציינת אירוע מרחבי-זמני מסוים, ואשר ברמות מקומיות ניתן לתארו באמצעות מערכת קואורדינטות. המרחב-זמן עצמו אינו תלוי בנקודת המבט של הצופה, אך ייצוגו נתון לבחירתו. לכן, לשם ייצוג או חקירה של התרחשות פיזיקלית, נוכל לבחור במודל המרחב-זמן הנוח לנו - מודל המיוצג על ידי מערכת הקואורדינטות המרחבית-זמנית הנוחה לנו, ואשר מייצג את מערכת הייחוס הנוחה לנו".

כוחו הא"ס של הבורא על מנת לברוא עולם מוגבל, תמצא שכתב גם ר' ברוך מקוסוב בסי' קפא' ביסוד האמונה אשר לו.

אמנם צריך לדעת שכבר הגאון הקדמון בן דודו של השל"ה בעל השפע טל חיבר בין הביאורים, ופירש כי הצמצום הוא צמצום כוחו ית', והוא הוא ההסתרה שהזכיר בעל נפש החיים. וזה לשונו השייך לענייננו (חלק טל שער ששי פרק ראשון):

"מפני זה בטש מניה חד בטישו ונהיר חד נהירו - והנה נפרש בתחילה פירוש ענין המלה של בטש, ואח"כ נפרש קשור העניין: והנה לשון בטישו יש לו שני פירושים: פירוש אחד - מלשון הסתר והעלם וצפון, כי כל לשון הסתר וצפון מפרש התרגום בלשון טש... ועוד יש פירוש שני בלשון בטישו - והוא לשון הכאה... והנה נפרש העניין בתחילה לפי פירוש הראשון שהוא לשון העלם והסתר, וזה פירושו: הנה כבר ידעת במה שהקדמנו לך בשער סוד אבי"ע כי קודם שנבראו העולמות בי"ס וקודם שהאציל אצילותו ברוך הוא, היה במקום כל עולמות העתידין להיבראות היו כלם מלאים מאור אין סוף ברוך הוא, ולא היה שום מקום וחלק ונקודה פנוי שלא היה בו אור אין סוף ברוך הוא. באופן, שהיה בבלתי אפשר לברוא בו שום דבר כי

משום שהרחקים הגשמים שם אינם כבעוה"ז ופחות גשמיים, וכאמור ביחס שבין הזמן למקום.

שיטת הסוברים שהצמצום לא כפשוטו ויחס ביאור הגר"א ונפש החיים לזה

ועתה, קמנו ונתעודד לבאר בחזקת היד דברי הסוברים שהצמצום אינו כפשוטו, ומה בין ביאור זה לביאור הגר"א ותלמידו הגר"ח.

הנה בעל השומר אמונים ביאר (ויכוח שני מג) כי הצמצום מתייחס לכוחו הבלתי בעל תכלית. והיינו ש"טרם שהאציל הבו"ת את הנאצלים והיה הכל מלא מאור א"ס, כוונתו לומר מכוחו הבלתי בעל תכלית. ומה שכתב (האריז"ל) 'ולא היה מקום פנוי לברוא העולמות' הכוונה היא כי "כיון שכחו בלתי בעל תכלית, לא היה מקום אפשרי להמציא עולמות ונמצאים בעלי תכלית וגבול, כי מכח בלתי בעל תכלית קשה מאוד יציאת דבר בעל תכלית".

וסיכם הרב הנזכר העניין: "זהו סוד הצמצום כפי הנראה לענ"ד, דאין הכוונה לומר אלא דאעפ"י שהאין סוף הוא בלי גבול, יש לו כח בגבול כי יכול הוא לצמצם כוחו הבב"ת ולפעול בכח מצומצם ומוגבל".

והנה כסברה זו שהצמצום אינו סילוק עצמותו ית', אלא הוא משל לצמצום

הכוללת כל. והנה חילוק הדרגין הרי מופיע מפני שאין הוא ית' משפיע בעליונו של הקו כשם שמשפיע בתחתונו של הקו, וכן הקו עצמו הוא צמצום כחו הא"ס. הרי שהביאורים הללו שווים.

הנה א"כ מבואר שבעל נפה"ח סב"ל כאומרים שהצמצום אינו כפשוטו - היינו כשומר אמונים והר"ב מקוסוב, אלא שביאר שלשון הצמצום שבאריז"ל הוא הסתרה מעצמיותו הא"ס ב"ה וב"ש, שהמשמעות המעשית של זה היא צמצום כוחו הבלתי בעל תכלית, והופעה ע"י הדרגה דרך הקו.

ותזכור איך שכבר הראיתך כי דברי נפש החיים הם הם דברי הגר"א וביאור הם לו. ומשום כך יצא מפורש כתוב, כי אין כלל הכרח למחלוקת בין האמירה שהצמצום כפשוטו לבין הסברה שהצמצום לא כפשוטו. שאפשר לומר שב' הבחינות עצמם נמצאות: הצמצום כפשוטו שמשמעותו שאין עצמותו נמצאת ויש חילוק דרגין ממילא, נמצאת בבחי' ה'יש'; והצמצום שאינו כפשוטו, ומשמעותו שהוא ישנו ית' בכל מקום כקודם הבריאה, והמשמעות של הצמצום היא הגבלת כחו הא"ס לבעל גבול ע"י הסתרת עצמיותו, זה קיים בבחינת ה'אין' (אמנם לקמן נעמוד על ההבדל וההפרש).

הכל מלא מאור אין סוף ברוך הוא, אשר מפני זה כביכול הוצרך לצמצם עצמו מעצמו אל עצמו; ובתוך ובאמצע עצמו, לפנות מקום כביכול בתוך עצמותו, כדי להאציל בו אצילותו הקדוש; ולברוא בו ע"י אצילות הקדוש עולמות בריאה יצירה עשיה, בסוד העיגול והנקודה שפירשנו בשער סוד אבי"ע בסוד הצמצום - כעניין צמצם שכינתו בין ב' בדי ארון.

וסוד הצמצום הוא, שהיה מצמצם אורו החזק אור אין סוף מעצמו אל עצמו, באופן שנשאר מקום פנוי בעצמותו כביכול".

הנה מובן בדבריו הק' כי סוד המעטת כח הא"ס שיהיה בעל תכלית, יתכן להסבירו בהתאמה לפרוש האריז"ל במילה 'צמצום', וזה משום שבציוור שהאריז"ל נותן הוא כביכול מסתיר את אורו הא"ס - שהוא יכולתו הא"ס, והמשמעות הפנימית של זה היא צמצום כוחו הא"ס.

ותראה כי זהו ממש ביאורו של בעל **נפש החיים** שהבאנו לעיל, שכתב כי הצמצום הוא ההסתרה של עצמותו ית' ששם אין חילוקי דרגין כלל מפני כוחו הא"ס, ושההכרה בזה היא רק מבחינתו ית'; לבין מקום ההסתרה שהוא הופעת הקו ששם יש חילוק דרגין, ואין שם הופעה של עצמותו

הדבר לכאורה תמוה. כיצד יתכן שרושם אור הקדושה מעמיד במקום הפנוי ומונע מחזרת אור הא"ס? הרי אדרבה אם עצמותו הסתלקה לה משם, כיצד דווקא הרושם הוא שמעכב, הרי שרגא בטיהרא מאי מהני, ואין מדובר כאן על גשם שגבוליו מרחיקים גשם אחר!

ועוד קשה: כיצד דווקא רושם הקדושה הוא הצמצום ("מעמיד אור רושם הק' את המקום הפנוי בסוד הצמצום")? הרי הצמצום הוא התמעטות עצמותו ית', וככל שיש יותר מיעוט עד כדי ריק הוא לכאורה יותר צמצום! ותדע שכן הוא ע"פ פשט, שהרי זו הייתה טענתו של בעל היושר לבב שסבר שכיון שנשאר שם רושם מקדושתו הרי שאין זה כ"כ צמצום. אלא נראה להסביר בדברי השפע טל כי רושם אור הקדושה הוא ההתמשכות והיציאה מעצמותו הכוללת כל - וכפי שביארנו לעיל - וממילא כל זמן שזה קיים, הוא לא מאפשר את חזרת עצמותו למקום. ומאידך, תזכור שלפני כן כתב שעצמותו לא סרה משם. ולכאורה איך זה אפשרי, שעצמותו לא סרה משם, ומאידך רושם הקדושה לא מאפשר לעצמות לחזור לאותו מקום פנוי?!

אלא אתה רואה שבאמת יש כאן ב' בחינות הפוכות בבת אחת - גילוי והתמשכות ממנו של רושם אור ק'

גם בעל השפע טל סב"ל שיש מציאות 'אין ויש' גם יחד

עוד תראה כי כל מה שהראנו בנפה"ח וביארנו כיצד יתכן כי הוא ית' מצוי אחרי הבריאה כלפניה, שהסברנו שהוא מפני כי לגביו העולם 'אין' - שאין אצלו חלוקת זמן והכל במשך אחד של התהוות תמידית - וה'אין' וה'יש' נמצאים במקביל; כל זה נמצא גם כן בדברי השפע טל ברמז. שהנה כתב הוא ז"ל:

"ולא פנוי וריק מכל וכל ח"ו, לא כן ח"ו! כי במקום שהקדושה שורה שם נשאר לעולם רושם אור הקדושה בסוד לא זזה השכינה, כי הקדושה והרוחניות אינה נעתקת ממקום למקום כי אינה במקום כדבר גשמי הנעתק ממקום למקום מפני שהמקום מגביל הגשם ומקיפו".

הנה ביאר כי לא יתכן לומר שנעשה בצמצום ריק וחלל פנוי ממש, שאין הקדושה תופסת העתקה ממקום למקום כדבר גשמי. וממילא ברור כי גם עצמותו אינה נעתקת ממקום למקום. ומאידך מיד כותב הרב: אלא "שהעניין הוא שרושם אור הקדושה ההוא, היה מעמיד המקום הפנוי ההוא בסוד הנשמה, כנשמה המעמדת את הגוף. ואלו לא היה מעמיד אור רושם הקדוש את המקום הפנוי בסוד הנשמה ובסוד הצמצום, היה חוזר המקום פנוי להיות כולו אור אין סוף".

והסתרה של עצמותו, יחד עם קיום עצמותו באותו מציאות יחד. וזה מה שכותב בהמשך מיד (ושים לב לדבריו: "כאלו עצמות א"ס הסתיר", "יהיה כביכול מקום פנוי"):

"עד שמזה הצד - הגם כי היה מקום פנוי, לא פנוי ממש ח"ו, כי נשאר שם רושם אור אין סוף ברוך הוא, רק שנקרא פנוי בערך מה שאין סוף ברוך הוא צמצם חוזק אור עצמות אין סוף מהמקום ההוא, והעלים והסתיר חוזק אור עצמותו שלא יהיה בתוקף וחוזק אור עצמות אין סוף, כאלו עצמות אין סוף ברוך הוא הסתיר והעלים עצמותו מהמקום הפנוי שהוא אור רשימו שהיה מקודם כלו עצמות אין סוף, והעלים עתה בסוד הפינוי והצמצום מעצמו אל עצמו. וכאלו כביכול עצמות אין סוף מעלים ומסתיר התוך שבעצמותו בסוד הצמצום, שמצמצם עצמו מעצמו אל עצמו באופן שהתוך והאמצע שבעצמותו יהיה כביכול מקום פנוי שהוא הרשימו הקדושה שאינו עצמות אין סוף ממש".

לגר"א הצמצום אינו מתקיים בעצמותו אלא ברצונו, עם זאת שהוא ורצונו אחד

ועתה ע"פ הנזכר לעיל אומר לך אף יותר, שכן מבואר מזה שמלבד מה שהראנו כי היסוד הראשון שנהגו לומר בדברי הגר"א שהצמצום הוי

כפשוטו אינו סותר לדברי הגר"ח, ואינו סותר לעובדה ד'אני ה' לא שינית' - שהוא ית' לאחר הבריאה כקודם לה; כן מוכח מדברי הגר"א בליקוט שבסוף ספד"צ שהצמצום לא היה אלא ברצונו ולא בעצמותו, וזה גם המובן ע"פ המוסבר לעיל בדעת הגר"א כפי שנראה מיד. ותחילה נביא לשון הגר"א בליקוט דבריו שבסוף ספד"צ:

"דע כי א"ס ב"ה אין לחשוב בו כלל וכלל, כי אסור לכנות בו אפי' חובת המציאות, כי אפי' ספי' ראשונה קורין 'אין' ושניה מכנין 'יש'; שידענו שהוא נמצא וזה לבד משיגין ממנה משא"כ בראשונה, וכ"ש בא"ס ב"ה ית"ש שאסור לחשוב כלל וכלל, ואפי' א"ס אסור לקרותו. ומה שאנו מדברים בו ובספירות הכל מרצונו והשגחתו שידוע מצד פעולותיו וזה הכלל לכל דרכי הקבלה.

וידוע כשם שהוא בב"ת כן רצונו, וזהו א"ס לרצונו הפשוט. ואף בזה אסור לחשוב כלל רק ידוע שהעולמות הן בעלי תכלית והכל במספר, וע"כ צמצם רצונו בבריאת העולמות וזהו הצמצום. והקו הוא השגחתו במעט מן המעט, ואף בזה המעט אין העולם כדאי עד שאף זה נקרא א"ס בערך העולמות שא"א להשיגהו. ויש ב' השגחות בכלל ובפרט והפרט הוא באדם בזה העולם וכן בכל עולם

"ואין אני רואה שום סתירה ע"ז מדברי הגאון בליקוטיו הנדפס מחדש בסוף ספרד"צ, שאמר שם 'וע"כ צמצם רצונו בבריאת העולמות' וכו' וכו'. דהנה לכאורה קשה מאוד, כי אחרי שידוע שהוא רצונו חד, א"כ מאי נפקא מינה אם אנו אומרים שצמצם את רצונו או שצמצם את עצמותו? אך העניין כי הנה אנו מבחינים בו ית' ב' בחינות: א' ממלא כל עלמין וא' סובב, והן עצמם הב' בחינות עצמותו ורצונו. כי בבחי' רצונו רק סובב הכל כי רצה בנבראים לברוא אותם ולקיימם ולהנהיגם. אבל בחי' עצמותו ית"ש הוא ממלא כל, והוא א"ס כמקדם, ואסור לנו לדבר ולהרהר בזו הבחי' כלל וכלל כידוע. וזהו שבא הגאון ללמדנו שכל מה שאנו מדברים בו ית' הוא רק מרצונו לבד. ור"ל: באותו האור אשר רצה להמשיך ולהתפשט בהתהוות והנהגת כל העולמות, ואותו האור אנו מכנים בשם 'רצון' לבד - כי אין אנו מבחינים את השפעתו בהתהוות אלא רק שהוא רצונו ולא יותר, ולכך אנו קוראים את אור השפעתו בשם רצון, ובזו הבחי' לבד אנו מדברים בו. והוא כמו שנאמר שאין אנו מדברים מבחינתו שהיא קודם התגלותו, אלא רק מאחר התגלותו ולמטה. כי אור התגלותו אנו קוראים בשם 'רצון' משום שאין לנו גילוי ממנו יותר...ומן התימה אם

והשאר הן בכללות בהשקפת האדם וזהו עגולים ויושר...ואלו ב' כללים אנו משיגים מאתו ית"ש רצונו ויכולתו. והנה השגחתו ורצונו הקדוש שנקרא א"ס, צמצם, שסילק מכל והאציל השגחה פרטית דקה ולא סילק מרצונו שישאר דקה, כי בא"ס א"א לומר שום חלק כי החלק הוא ג"כ בב"ת". הנה מבואר בדבריו שהצמצום היה דווקא באור א"ס, שהוא רצונו (!) והוא השגחתו - שבעצמותו אין לדבר ואין לחשוב כלל, כפי שביאר. ומה שאמרו על הגר"א כי הצמצום היה בעצמותו, הוא רק משום שהסיקו כי כיון שסב"ל שאין לומר שעצמותו מצויה בכל מקום שבכריאה, הרי שצמצם עצמותו, ורק שכינתו היא הממלאת כל עלמין. וכיון שראינו כי כל זה אינו, והרי גם לשיטתו יש אפשרות כי עצמותו מצויה בלא שינוי לאחר הכריאה, עם כל זה שהיה צמצום כפשוטו (כדרך שביארנו המשמעות של זה); ממילא אין שום הכרח לבאר כי הצמצום היה דווקא בעצמותו. א"כ יש להבין דברי הגר"א בספרד"צ כפשוטם - היינו: הצמצום היה דווקא ברצונו ולא בעצמותו.

אמנם הגה"ק בעל הלשם ביאר במכתב ב' בעניין הצמצום כי מה שנאמר כאן בלשון הגר"א רצונו ואור א"ס, אינו דבר מלבד עצמותו ית' המתחברת לעולמות:

כת"ר הבין בדברי הגאון במה שאמר ש'צמצם את רצונו' שהוא כפשוטו, ועל דרך צמצום הרצון באדם שאינו רוצה בהרבה אלא במעט. והלא לפ"ז יקשה מאוד כי הצמצום היה ברצון א"ס ית"ש, וידוע הוא כי בא"ס היה הוא ורצונו חד. ואין דבר בו מה שיהיה זולת עצמותו! אלא העיקר כמו שכתבתי, כי כל האור אשר נתגלה מעצמותו הנעלמה והיא מהצמצום ולמטה, היא מכונה בשם רצון והיא מבחי' עצמותו ממש אלא שהוא בבחי' עצמותו הנתגלה ונצטמצם בבחי' גבול כביכול, והוא מה שנתגלה לנו בעשרה מראות חלוקות שהם הע"ס".

והנה צריך להבין בינה בדבריו הק'. שמחד מבאר כי עצמותו ורצונו חד הם בא"ס; ומאידך כותב שעצמותו אינו שייך בצמצום, ואילו רצונו הוא המצומצם. וגם בעניין הצמצום גוער במי שמבין כי הצמצום הוא להפחית כח הרצון מרב למעט. א"כ מה פשר דבריו?

ונראה לבאר דבריו ע"פ המובן במה שכתב בריש חלק הביאורים. שהנה כתב שם כי אנו מבחינים בבו"ת ג' בחינות:

"אחד הוא עצמות אמיתתו הנעלמה...בחינה השנית היא עלית רצונו ית"ש להתגלה. ומציאות אותו הרצון אנו מתארים אותו וקוראים

אותו בשם גילוי כי יכולתו ית"ש בחפצו קשורה, ורצונו להתגלה הרי הוא עצמו הגילוי - כי נתגלה מאמיתתו הנעלמה במציאות הרצון להתגלה. ועכ"ז, הנה הוא אינו עדיין באמת הגילוי עצמו - כי הרי הוא רק הרצון להתגלה, והרי הוא קודם הגילוי ונקרא בשם ותואר א"ס. כי הרצון הנה הווה להתגלה בשורש הכחות דגבול ומידה אך מציאותו גופה אשר הוא עדיין קודם הגילוי הרי הוא בבחי' א"ס, כי הוא עצמו למעלה ומרומם משום בחי' גבול ומידה ח"ו...ובאשר שהוא עצמו הרי בבחי' א"ס וכן כדי להתגלות בשורשי הכוחות בגבול ומידה, הנה צמצם בעצמו כביכול בנק' אמצעית שבו ושם נעשה הצמצום ויסד בזה מקום לגילוי...

בחינה שלישית היא גילוי ית"ש אשר נתגלה בשמו הגדול שם בן ד' ע"י התלבשו באצילות...כי בכל גילוי שם ושם כאשר עולה ברצונו להתגלה בו הנה יוצא ונעשה הפעולה ממנו בהכרח כמו האור המאיר בגחלת".

הנה מפורש בדבריו כי עלית הרצון הקרויה א"ס אינה חד עם עצמותו ממש, אלא היא בחינה אחרת (ונראה שהיא מקבילה למה שנברר בדברי הרמ"ק לקמן ממה שכתב בשער צחצחות). אמנם היא א"ס במהותה ואין בה עדיין גבול ומידה ח"ו, ובזה היא שווה עם

בריש הורמנותא דמלכא, גלף תשע גליפין". וזה לשונו על כך בתוספת ביאור:

בטהירו - באור העליון שהוא בסוד הצמצום [היינו ששם היה הצמצום] ששם מאיר אור א"ס ותוקף האור אשר אין למעלה ממנו [שמעל זה אין אור כלל אלא רק עצמותו - כפי שכותב מיד], נמשל לצהרים שהוא תרגום טהירו. שם הוא עיקר שורש האור [אור א"ס זה הוא שורש לכל האורות - הספירות המאירות שישתלשלו ממנו], כי האור הוא דבר שמאיר מאחר אור השמש וכיו"ב [כאן מבאר מדוע הוא שורש האור, היינו דווקא האור א"ס הוא שורש להתפשטות העולמות ולא עצמותו ית' - כפי שמבאר מיד לקמן. וזה משום שרק האור הוא בבחינת הארה, היינו שרק האור א"ס הוא התמשכות והתפשטות הצירים הא"ס הכלולים בעצמותו ית'], אבל דבר המאיר אין נקרא אור [מבאר שדווקא האור מאיר - כאמור, אך עצמותו ית' הנקראת 'מאור' אינה מאירה - שהיא בתכונת הכל יכול וכוללם יחד, ואין בה התמשכות כאור, ממילא ממנה לא נפיק המציאות], לכן שם האור. והוא אויר הקדמון - כד נפי"ק יו"ד ממנו נשאר אור כמ"ש בזהר ותיקונים [רומז לדרוש המלבוש שמהאור שהצטמצם והתקפל נשארה יו"ד

עצמותו, עד שאפשר לומר כי רצונו ועצמותו חד הם. ממילא מובן, כי גם בה לא שייך לדבר על צמצום מרב למעט, ולא משום שהיא ועצמותו בחינה אחת ממש מגמר, אלא משום שממהות אחת הם. והביאור הוא: שעצמותו בעליית הרצון מאפשרת התפשטות הא"ס מנקודה עלומה למציאות א"ס פרושת צירים כביכול. אמנם כיון שגם זו מציאות אין סופית, הרי שממאן בעל הלשם לומר שזו צומצמה מרב למעט, ומבאר כי הצמצום אינו אלא ע"י פרישת קו אחד מאין סופיות זו - כפי שביאר במכתב א' - והיא עצמה מהווה מעין צמצום (וכפי שהרחבנו בזה לעיל).

ובכן, מדברים אלו של הגר"א וכפי שביארנום ע"פ דברי ה'לשם', מבואר כי יש בין המציאות העלומה של עצמותו ית' שבתכונת הכל יכול וכללם יחד לבין הבריאה, מציאות נוספת המאוחדת עם עצמותו ית' והיא נק' הא"ס, שהיא רצונו - וכפי שבאר היא מעין האור היוצא מהגחלת, ושם היה הצמצום ולא בעצמותו ית' ממש, עם כל זה שהם אחדים ועצמותו ורצונו חד הם - היינו ממקור אחד, ולא בריאה חדשה. ראייה לביאור זה בגר"א תראה כמה שכתב בביאור לתיקוני זהר חדש דף נ ע"א (וילנה תרכ"ז), על המילים המתארות את הצמצום: "בטהירו

אחרונה דשם ס"ג שממנה השתלשלו אח"כ כל שאר העולמות]."

בירור מהות הרצון האלוקי ויחסו לעצמותו ית'

ואמנם היו עוד מגדולי ישראל שהסבירו את הצמצום המובא באר"י ז"ל באופן שאינו מדבר על עצמותו ית' אלא על רצונו והיינו לא במאור אלא צמצום באור, ובאופן שאין זהות בין שני המושגים באופן מוחלט וכדברי בעל הלשם, וכפי שנראה.

והנה כדי להבין בינה בעניין זה עלינו מעט להרחיבו, ולברר הסוגיה לאיטה כפי צורכה, שיש לעמוד על המשמעות באומרנו: 'הרצון האלוקי' מהותו ועניינו כפי שמשתקף מלשון רז"ל. ואע"פ שברור שאין לנו שום יכולת להשיג ואף לחשוב במקום גבוה זה והס מלהזכיר; עם זאת חובה עלינו להבין דברי רבותינו זיע"א ומה כוונתם בזה, ואין כוונתנו לפשפש בזה מדעתנו ח"ו. עם זאת כיון שאין ענייננו כאן לברר עניין הרצון האלוקי אלא ביחס לסוגיית הצמצום, לא נרחיב בבירור דברי גדולי האומה לכל פלגותיהם, אלא לנצרכים לנו לבירור העניין.

הנה בדברי הרמ"ק המובאים בשער יא' שער הצחצחות בפרדס בפ"ג כתב כי יש לחלק בין מחשבת האדם לבין מחשבת הבו"ת. שאצל האדם:

"כאשר ידמה האדם בשכלו להיות איזו מציאות שיהיה - הנה מחשבתו לא יפעול...והיה כלא היה עד יפעל ויצא לפועל, ונמצא הפועל שלם מהכח כי הכח חסר המציאות".

אמנם אצל הבו"ת:

"כאשר עלה ברצונו להוות ולהאציל אצילותו הטהור והק', הנה אז נאצל ונצטייר כולו בעצמותו בלי שינוי בו ח"ו, אלא מציאות מתייחד עמו עד שאין בין המאציל והמציאות ההיא הבדל כלל".

ובדברי הרמ"ק הללו צריך עיון. שמחד - צריך לפי דבריו שיהיה הבדל בין מחשבת האדם ששם למחשבה אין מציאות, לבין מחשבת הבו"ת ששם יש מציאות נפעלת כבר ע"י הרצון והמחשבה. מאידך - אם יש במחשבת הבו"ת מציאות, א"כ יש שם שינוי בין קודם הרצון והמחשבה, ולאחר המחשבה והרצון. ואיך אומר שאין שם שינוי?

ועוד: כיון שהאצילות היא מושג נפרד מהבו"ת, והרי גוזר הרמ"ק שלאחר הרצון והמחשבה יש שם מציאות של אצילותו וכו', א"כ איך זה מתייחד בבו"ת לגמרי עד שכותב שאין שם הפרש בין עצמותו למציאות?

והנה בהמשך הפרק כותב הרמ"ק:

"והנה המציאות והיחוד והמקור [היינו הצחצחות] הזה נתגלה במציאותו

הנעלמה שבבחינת הכל יכול וכוללם יחד.

ותדע כי כנים דברנו, שכן בפרק ה' מבוארים דברים אלו ממש כדרך שביארנו. וכך לשונו בתוספת ביאור:

"הכוונה כי הרצון בבורא ר"ל בא"ס, אי אפשר. מפני שאם נאמר שהוא רוצה, נמצא משונה מרצון לרצון, וזה נמנע בחוק הא"ס מחויב המציאות שאינו בעל שינויים. אמנם עניין הרצון הוא האצילות הראשון המשתלשל ממנו, וע"י הרצון ההוא הוא פועל רצונו כדמיון העצמות והכלים, שהכלים בעלי שינוי והעצמות פועל השינוי על ידם".

כלומר הרצון בפועל הוא האצילות הראשונה המשתלשלת ממנו. עם זאת מבאר הרמ"ק כי יש רצון קודם לרצון זה שבפועל:

"ולכן תחילת התפשטות האצילות [הראשונה הממשית, עליה דיבר קודם] הוא הרצון להאציל [כלומר יש קודם לרצון שבאצילות הממשית, רצון קודם. א"כ יש רצון לרצון]. אמנם הרצון הזה נעלם שאינו אצילות מתגלה ממש [היינו אין זו האצילות הראשונה עליה דבר קודם] אמנם הוא רצון שעל ידו מתרצה להאציל. והנה רצון הזה אינו הרוצה [כלומר גם הרצון לרצון איננו ממש עצמותו האין סופית, שהיא נעלה ואף מבלי רצון

הפשוט מצד בחי' רצונו אל האצילות. ואמרנו 'נתגלה' הכוונה מציאות ההוויה שלא היה משפעת להעלם האצילות בעצמותו, ועתה מצד התפשטותו באצילות, משפיע במקורות ההם, והיינו גילויים".

ונראה שכוונת הרמ"ק כך: המציאות הזו שנעשתה ע"י עליית הרצון שדבר עליה קודם לכן, היא התפשטות ('נתגלה במציאותו הפשוט') עצמותו מהעלם הגמור הכנוס עצמו בעצמו עד שאין שם שום דבר ועניין - היינו א"ס בבחינת 'הכל יכול וכוללם יחד', עליו דברנו כבר לעיל ארוכות. והנה כאשר עלה רצונו - והיינו מה שקורא: "המציאות והייחוד והמקור הזה" שהוא הצחצחות - אז אותו רצון גרם להתפשטות הקווים הא"ס הכלולים בעצמותו הנעלמה. וזו כוונתו 'נתגלה במציאותו הפשוט מצד בחינת רצונו אל האצילות'. ואכן הוא מבאר שקודם עליית הרצון היה שם מציאות הויה שלא משפעת להעלם האצילות (העתידה) בתוך עצמותו, ועתה לאחר עליית הרצון, יש "התפשטות באצילות" והשפעה "במקורות ההם" - אלו הצחצחות, "והיינו גילויים".

לפי זה, מבואר כי אע"פ שמתייחדים אותם מקורות שהם הצחצחות בעצמותו, עם זאת אין זו עצמותו ממש. רצוני לומר: אין זו עצמותו

טמון הכל ולכן הרצון שבפועל שבאצילות הוא מציאות שכבר נמצאת וכלולה בעליית הרצון שהוא הרצון לרצון. וזה מה שכתב בפ"ג ההבדל בין רצון האדם ומחשבתו למחשבת הבו"ת - שכבר בעליית הרצון הכל נמצא] והנה לפי זה כבר יהיה רצון לרצון. כי יעלה הרצון להמציא רצון עד שיהיה נק' משתווה אל המאציל. והרצונות האלה בסוד ייחודם העצמי בעצם המאציל יקראו 'רעותין'. ומפני התעלמות הא"ס שבו הרעותין אמר: א"ס לא לרעותין ולא לנהורין".

ביאור נרחב כזה ממש תראה בדברי הרמ"ק באילימה עין הבדולח תמר א' פ"א, וזה לשונו בקיצור המתבקש:

"פירשנו שם ג"כ התפשטות הרצון והוא סוד תחילת מציאות הכתר, ויתפשט מרצון אל רצון עד המצא הרצון הנגלה, רצוני - ספירת הכתר בעצמותה. ולא נדע כמה הרחקים בין הרצון המחודש לרוצה אשר לא יתחדש - והוא ורצונו אחד. אבל נדע שאין הא"ס הרוצה, ימצא הרצון שהוא הכתר והוא חדשו, שהיה עת נתחדש ונמצא. ונדע עוד כי חידושו לא חידש במחדש שום חידוש כלל"⁷⁸.

[לרצון] אמנם עצמות הא"ס הוא הרוצה והוא נקרא רוצה ע"י הרצון [כלומר מצד עצמו אין בו רצון כלל - כפי שביאר לעיל שאין שייך בו רצון כי א"כ היה בו שינוי במחויב המציאות, וזה אי אפשר. אמנם הוא - עצמותו הא"ס - נקרא רוצה ע"י הרצון לרצון]...ועל זה נמצא היות הרצון הקרוב אל המאציל עד שאין אצילות [כלומר הרצון שקרוב למאציל - לעצמות - והוא הרצון לרצון, שהוא רצון קודם לאצילות ששם יש רצון בפועל שהוא הכתר], אמנם הוא עצמות ולא עצמות ממש [כלומר הרצון לרצון הוא עצמות - מצד שהוא התפשטות הקווים הא"ס המצויים בעצמותו הנעלמה שבתכונת הכל יכול וכוללם יחד - אך אין זו עצמותו הא"ס שהיא נעלמה לגמרי ואחודה מקצה לקצה בלי שום גילוי והתפשטות כאמור] אמנם הוא מציאות עלות רצונו להאציל הנאצלים [כלומר הרצון לרצון הוא עליית הרצון עליה דבר בפ"ג], ולכן הרצון הוא הנאצלים עצמם שנתהוו ונמצאות במציאות עצמותו מצד עלות רצונו להאציל [היינו שברצון לרצון כבר

78 ובאמת דברים אלו שהצחצחות אינם עצמותו, אלא הרצון לרצון, הוא ברור ע"פ מה שביאר המהר"ח בשערי קדושה ח"ג פ"א שכתב שם כי אותם צחצחות שבלשון הגאונים, הוא עולם אדם קדמון לכל קדומים, שאע"פ שאינו עולם ממש, מ"מ בוודאי שאינו עצמותו ית'.

עצמותו הנעלמת, אלא שבתכונה אחרת, וממילא היא מדרגה הנקראת רצונו ולא עצמותו הנעלמת, ואך בה שיין לתאר ולדבר כסיבה לבריאה.

והנה הרמ"ע במאמר מאה קשיטה ביאר נושא רצונו ית' והיחס בין עצמותו לכתר באופן נרחב, מבוסס על הפסוקים באיוב כח', כז'-כח': "אז ראה ויספרה הכינה גם חקרה ויאמר לאדם כן יראת אדני- היא חכמה וסוד מרע בינה". וחילק הרמ"ע זאת בסי' לו' ונא' לשישה שלבים: אז; ראה; ויספרה; הכינה; חקרה; ויאמר (והם אותם שבפרדס שער ה פ"ה). והנה יש להרחיב הרבה בהבנת דבריו הק' אך לענייני די מה שנראה באופן כללי, כי בבחינה ראשונה ושניה הקרויות 'אז' ו'ראה' ביארם בסי' נא' כי הם 'רעותא' ו'רעותין' המוזכרות בפרדס שער הצחצחות (יא' פ"ה), ואילו בחי' ג'-ה' הם הצחצחות עצמם. והנה ביאר בבחינה שניה כי שם הרצון "משוטט ומתפשט לחשוב מחשבות לעשות" ואילו בבחינה ראשונה הנקראת 'אז' היא רק ההזמנה לרצון, והוא הלבוש הראשון על עצמותו ית' מבלי אמצעי אחר. מאידך ביאר בסי' נב' כי אין בין הרצון למחשבה (בין בחינה א' לב') כלום. נראה א"כ כי הפירוש לדברים אלו הוא כך: ההזמנה בבחי' הראשונה והבחינה השניה הם תהליך התפשטות הקווים האין סופיים

עפ"י יתבאר דברי הרמ"ע מפאנו ור' אברהם היררה

והנה עתה עפ"י נבאר בקצרה דברי הרמ"ע מפאנו בקיצור הפרדס אשר לו הקרוי פלח הרימון. שכן כתב שם בשער ד' פ"ד כי 'רצונו הוא הנקרא א"ס כמו שבארנו, והא"ס סיבה ראשונה אל כל הנמצאים שאין סיבה למעלה הימנו. כי אין אנו רשאים ליחס תואר סיבה למעלה מרצונו אלא בשיתוף רצונו שהוא המתואר בסיבת כל הסיבות וכל כיוצא בזה, והאמת שהוא ורצונו אחד".

הנה כתב כאן כי אין ליחס לבוי"ת תואר סיבה או א"ס אלא לרצונו ית'. וכן תמצא כתוב בכמה מקומות מכתביו. כך לדוגמא בהקדמה ג' ליונת אלם, ושם פ"ב; שם מהדורא בתרא ח"א פ"א; ועוד יש במאמר מאה קשיטא סימן לב'.

וצ"ע בדבריו, שלכאורה אם הוא ית' אינו גם הסיבה, ודווקא רצונו ית' הוא הקרוי סיבה לכל הנבראים, איך אמר בסוף כי האמת שהוא ורצונו אחד? זהו ארכבי אתרי ריכשי בבת אחת! ונראה לבאר דבריו באופן פשוט וכדרך שביארנו ברמ"ק. היינו: שרצונו ית' הוא התפשטות אין סופיותו ויציאנו מתכונת הכל יכול וכוללם יחד' כאמור, שאין זו מציאות אחרת נאצלת וברואה, אלא אחת עם

התפשטות הקווים האין סופיים וגילוי אור א"ס, יש אור חוזר שמתוך זה מחלק בין הבחינות שבצחצחות - שכן חילוק הבחינות נעשה מצד הצורך לברוא נבראים מחולקים ומפורדים.

והנה ביאר הרמ"ע מפאנו כי הצמצום נעשה ברצונו המפושט. וכך לשונו (יונת אלם - פרק א): "כשעלה ברצון המלך המרומם לבדו מאז לברוא את העולם להטיב את ברואיו שיכירו את גדולתו ויזכו להיות מרכבה לשכינת עוזו להדבק בו ית' ויתרומם שמו לעד, אז מאורו - שהוא שמו הקדמון כקדמותו, והוא רצונו שזכרנו המאיר עד אין תכלית; צמצם וקבץ מניה וביה בסוד המתנשא מימות עולם - ונבארהו, ונשאר מקו"ם פנו"י - בגי' גאות 'לב"ש" (וכן איתא שם במהדורא קמא פ"א).

הרי שהצמצום היה לדברי הרמ"ע ברצון, היינו באור א"ס ולא במאור, וכפי שביארנו עניינו לעיל. ובאמת כך הבין גם תלמידו השני של מהר"י סרוג, הרי הוא ר' אברהם היררה בעל **שער השמים**. ודבריו מפורטים באופן ברור ממש, כך שכל מה שדברנו עד כה מתבאר מתוך דבריו הפלא ופלא. וכך לשונו (בתוספת ביאור) במאמר ג' פ"ז:

"אמר הרי"ל ע"ה [ר' יצחק לוריא] כי א"ס ב"ה נתפשט אל כל המקומות המחשבים והאפשריים אשר מלא

שבבו"ת, והוא הגילוי והיציאה מתכונתו האחודה הכוללת כל בנק' אחת אפריורית. וזהו מעין: 'רצון לרצון לרצון', ביחס למה שכתב בפרדס (ששם מנה רק רצון לרצון, וכאן תיאר גם רצון לרצון לרצון). היינו שבפרדס חילק בין הרצון הגלוי שהוא בכתר דאצילות, ל'רצון הרצון' שהוא בצחצחות. מנגד זה מכניס הרמ"ע שלב נוסף והוא השלב של טרום ההתפשטות - ההזמנה לכך, וההתפשטות עצמה והיציאה מאחידותו הנעלמה שזה מה שנקרא 'אז' ו'ראה'.

עוד צריך להוסיף, שאמר כי אין בין ההזמנה שבבחינה הראשונה ששם הוא טרום הגילוי דאור א"ס, לבין הבחינה השנייה שהוא כבר ההתפשטות של אור זה מהמאור, שום דבר. וזה יתכן רק אם תבאר כי זוהי אותה עצמות המתפשטת להגלות כאור, מתוך תכונתה הנעלמת שבמאור.

והדברים מתאימים עם מה שכתב בס"י נא' שהשלב הראשון והשני הקרויים 'רעותא' ו'רעותין' או 'עלת' ו'עלות', הוא באופן הדומה לאור ישר - היינו שהוא התפשטות האור הראשונה - עד להיותו בבחינת גילוי אור א"ס; לבין השלב השלישי עד החמישי הקרוי סבת הסיבות שהוא מעין אור חוזר. היינו: שלאחר

בנק' אפרירית אחת כוללת כל -"כולל וחובק אותם". וכאן מבאר שאותה בחי' עצמותו הקרויה נצחיות לא בה הייתה הבריאה שע"י הצמצום], ולא בשטחים מצבים ומקומות אין תכלית להם [ואפילו לא ב'שטחים' היינו צירים אין סופיים - כי כאמור לעיל עצמותו אחודה מקצה לקצה] אשר בהם כוחו והתפשטותו הבלתי תכליים מתפשטים. כי אינו פועל בחיוב טבעי הבלתי מוגבל, כי אם בבחירתו ורצונו האפשרי [כאן מסביר מדוע לא ברא מציאויות אין סופיות, וזה משום שלא ברא המציאות מעצמותו ית' - שבעצמותו האחודה אין רצון, שהרצון הוא התפשטות ממנו כאמור (אם היה בורא מעצמותו בלא רצון היה זו 'בריאה בחיוב', מוכרחת, האצלה טבעית). אלא ברא זאת מהרצון, והרצון הרי יכול לרצות מעט ובהגבלה, ושם היה הצמצום], אשר בהם המציא וברא נמצאים מוגבלים בזמנים מוגבלים ומקומות משוערים, ולהם ובהם נתפשט באופן אשר לא לבד בהתנשאות בלי תכלית עליהם יתעלה, אמנם בכח בלי תכלית, אם ירצה יוכל לפעול נמצאים אחרים זולתם יותר מעולים וגדולים, במקומות ומצבים אחרים זולתם יותר ויותר ראויים ורחבים וארוכים אשר בנצחיותו וגדולתו ית' כולל וחובק

אותם באור פניו בהתפשטותו הבלתי מתפרד מנצחיותו [א"ס ב"ה שהוא עצמותו האחודה, התפשטה בכל המקומות המחשביים והאפשריים - היינו שאינם עדיין, רק שאפשר שיהיו שהרי טרם הצמצום אין מושג 'מקום' - כלומר התפשטות לאין סוף וגבול. אמנם התפשטות זו אינה נפרדת מעצמותו ואינה בריאה חדשה, וכפי שביארנו בביאור רצונו ית' בדעת הרמ"ק והרמ"ע]. אמנם כאשר רצה להתפרסם ולהמציא המציאות כלו, נצטמצם מעצמו לעצמו [התקפלות 'המלבוש'] ובצד מה דחק וצמצם את עצמו ועזב מקום הבלתי תכלית אשר מקודם היה ממלאם למלאת אותו באשר מלא מהנמצאים אשר בו המציאים, ונשאר מתפשט ומתגלה בו כאשר קודם מציאותם. והוא סוד מופלא ונעלם ואשר עוד יתבאר. ונאמר עתה בקיצור: כי א"ס ב"ה אף שהוא בלי תכלית לא המציא וברא נמצאים אין תכלית להם, בזמן בלתי תכלית אשר בנצחיותו בלי התנועעות כולל וחובק אותם [מבואר ומפורש נפלא, כי עצמותו - שכאן כפי שלמעלה קורא לה "נצחיותו", היא 'בלי התנועעות'. כלומר אין לה מימדים שבהם שייך לדבר על התנועעות - שזוהי משמעות הרצון שהוא התנועה לעבר מטרה - אפילו על ציר אין סופי, אלא היא אחודה

ובאמת אחר המחילה רבה מגאון קדושתו, נראה כי כל אלו הדברים לא כך הם, שכן כל דברי הרמ"ע בדיבורו בעניין הרצון אינם מכוונים למה שכתב הרמ"ק על ספירת הכתר שבאצילות עליו דבר בשער ג' וד', שהיא הרצון המחודש והנגלה; אלא לרצון שמתואר בשער הצחצחות (שער יא), שעליו כתב באילימה רבתי (עין הבדולח תמר א פ"א) כי אין רצון זה מחודש. וכבר הבאנו הדברים למעלה, אך נשוב ונצטטם בקצרה בתוספת ביאור החשוב לענייננו:

"פירשנו שם ג"כ התפשטות הרצון [היינו הרצון שבצחצחות] והוא סוד תחילת מציאות הכתר [היינו לא הכתר המחודש שבאצילות אלא זה הנרמז וכלול בצחצחות- והוא הרצון לרצון], ויתפשט מרצון אל רצון עד המצא הרצון הנגלה [הרצון, הכתר דאצילות], רצוני - ספירת הכתר בעצמותה. ולא נדע כמה הרחקים בין הרצון המחודש לרוצה אשר לא יתחדש - והוא ורצונו אחד [היינו הרצון שבצחצחות שכתב כאן מפורשות שאינו מחודש!]. אבל נדע שאין הא"ס הרוצה, ימצא הרצון שהוא הכתר והוא חדשו, שהיה עת נתחדש ונמצא. ונדע עוד כי חידושו לא חידש במחדש שום חידוש כלל".

הרי מכאן ברור ופשוט כי לא נחלקו כלל, וכל דברי הרמ"ע הולכים כדברי

ביתר השלמות" [היינו שהצמצום כאן הוא צמצום של הרצון שהוא אור א"ס, שברא בכח בלי תכלית, מציאות תכליתית].

על הערת השומר אמונים בסוגיה זנא

והנה אחר הדברים האלו, תדע שאין אנו צריכים לשום הפרש והפסק בין דברי הרמ"ע לרמ"ק כפי שעשה הגה"ק מוהר"י אירגאס זלה"ה בשומר אמונים אשר לו (ויכוח שני כב- לא). שהוא ז"ל ביאר כי נחלקו הרמ"ק והרמ"ע אם רצונו ית' מחודש או קדמון (שם פס' ל), וכן כתב כי דעת הרמ"ע היא כדעת בעלי התריסין שהזכירם הרמ"ק בפרדס שער ג' פ"א אך הרמ"ק כתב שאין ראוי להאמין סברה זו.

והנה מהמקורות בהם באים לחלק בין הרמ"ק לרמ"ע הוא מה שכתב הרמ"ע בפלח הרימון, ולכאורה הוא תמוה. שהרי כל דבריו שם הם תמצית דברי הרמ"ק! ואם לא העיר עליהם היאך תאמר שנחלק בזה?! ועוד שבפלח הרמון שער ג' פ"א הביא סברה זו דבעלי התריסין - כדרכו לתמצת דברי הרמ"ק, וכתב גם כן שאין סברה זו ראוי להאמינה. וכיצד אם כן תאמר עתה כי בתוך דברי הרמ"ע בשער ד' הולך ונוקט כסברה זו?!

הרמ"ק, וכפי שביארנו באריכות גדולה לעיל.

ההבדל בין האור למאור

והנה טרם שנמשיך עלינו לבאר מעט יותר ובקצרה ההבדל במשמעות שבין עצמותו ית' שהוא המאור, לבין האור שהוא רצונו. שהנה הנוסח בו השתמשנו לבאר הדברים עד עתה הוא: כי המאור הוא אין סופיותו טרם הגילוי ויציאה מתכונת אחדותו שבתכונת הכל יכול וכוללם יחד; ואילו רצונו הוא אור א"ס - כלומר יציאה מא"ס האחודה להתפשטות הקווים של תכונותיו הא"ס - והוא האור (עי' באריכות מאמרי אדמוה"ז עניינים א עמ' מט).

והנה כיון שאין לדבר בזה אלא ברצוא ושוב ורק כדי להבין ובלא שום אמירה מוגדרת באין סוף ית'; נאמר בקצרה כי מבואר שעצמותו ית' כוללת כל בלי שום יכולת הגדרה כלל, והיא כמאור שאיננו כולל בו האור - שזהו ההפרש בין המאור שממנו האור אך אינו מאיר - מה שאין לנו במציאות כלל רק באופן שכלי המחלק בין המקור לתופעה; ואילו האור הוא היציאה של הכלול בעצמותו. והנה האפשרות למציאות כוללת כל מחוץ לעצמותו שהיא

עצמה האור היוצא מהמאור, והיא עצמה אין סופית; זה אפשר רק אם תאמר כי בכל קו ותכונה מאין סופיותו יהיה לה בחינה בפני עצמה, ולא כל הבחינות כוללות כל בבת אחת. שאם לא כן יהיה, הרי שבחינה אחת הסותרת חברתה כגון חסד ודין יסתרו זה את זה ולא יהיה כאן שום אורה; וכן בשאר הבחינות. אלא שלפי זה מבואר שמשמעות האור א"ס תהיה הופעת המימדים לאין ספור ובאין תכלית לכוחם והופעתם⁷⁹.

והנה מימדים אלו אינם בבחינת מקום וזמן, שכן כוחם לאין תכלית, ואינם יכולים להוות ולקיים מציאות מוגבלת; ואין תחילה ואין סוף לצירים אלו - ומכאן שלא שייך בהם זמן או גבול. אומנם אפשר לדבר במ ולקרוא מציאות זו כרצון שהוא בחינת התנועות וכיון, לעומת עצמותו ית' שאין לדבר או לחשוב בו דבר.

ותדע שכן הוא, שהרי ראינו ברמ"ק שבמציאות האור נמצאות הצחצחות, משא"כ במאור ח"ו. וא"כ יש כאן התמשכות, אע"פ שאין בה גבול ותכלית, והרי שיש כאן מימדים שאפשר לומר בהם אור קדמון, ולהבחינו מאור צח ומאור מצוחצח. עם זאת עדיין אין אלו מימדים מובחנים כל הצורך וכפי שתהיה

79 וראה באריכות במבוא לתורת המימדים לאין ספורות לרש"ט גפן.

ההתפרטות בהמשך האצלה ולאחר הצמצום - ששם תהיה הבחנה בין כל ע"ס, וכאן יש רק ג' בחינות וקוים. וא"כ עדיין נחשבת מציאות זו עם כל מה שאין היא שווה לעצמותו ית' לגמרי ממש, לכלולה הכל זה בזה (וכפי שנראה לקמן בדברי אדמוה"ז).

דברי הרמח"ל בזה

והנה עתה תראה כי כך כפי שבארנו לעיל גם נעים ונדים דברי הרמח"ל שהוא תלמיד תלמידו של ר' בנימין הלוי מגורי האר"י (רבו של הרמח"ל הוא ר' ישעיה באסן שהיה תלמיד הרמ"ז שקיבל מר' בנימין הנז"ל), וביאורו הולך ככל מה שביארנו לעיל.

שהנה בפתח א' מקל"ח פת"ח ביאר הרמח"ל ש"עצמות המאציל ית' אין אנו מדברים ממנו כלל, והוא בעל הרצון. אך כל מה שאנו מדברים אינו אלא מרצונו הכל יכול והבלתי תכליתי, שזה מותר לנו יותר לדבר בו". והנה אותו רצון הוא הנקרא א"ס ב"ה וכפי שביאר מפורשות בפתח כד' ובמאמר הוויכוח סי' נ' - שהרי בבעל הרצון אין לדבר ואין לכנות כלל, ואפילו לא א"ס.

והנה מפורש בדברי הרמח"ל במאמר הוויכוח, היסוד שהעמדנו להבדיל בין עצמותו לרצונו - שעצמותו היא אין סופיותו שבתכונת הכל יכול וכוללם יחד, והוא המאור; ואילו רצונו הם

קווי הא"ס המתפשטים לאין סופיותם בדרך הארה. וכך לשונו במאמר הוויכוח:

"אמר המקובל: הרצון בכלל נקראה הארה [הרצון באופן כללי דומה להארה], וא"ס ב"ה נקראה אור פשוט [אור א"ס שראינו לעיל שהרמח"ל מבאר שהוא רצונו ית' ולא עצמותו, הוא אור פשוט - כלומר בלי הבחנת חלקים כפי שיש בספירות]. א"כ על דרך זה נקראים כוחות הרצון ומידותיו - אורות [כלומר כוחות הרצון הכלולים בו, כאשר הם מתפשטים הם מובחנים והופכים להיות אורות- ברבים]...המאציל ית'ש מציאותו בלתי מסופק ודאי [המאציל - עצמותו ית' שהיא מאור ולא אור כאמור], לרצונו יש לו מציאות ודאי, והוא הוא הארתו [הפשוטה], כי הארה הוא מה שעצם המאיר נוצץ ומשלח ממנו. כך הארה נקרא מה שהאדון היחיד רוצה. אך זה נאמר שהיא הארה פשוטה [שאין בה חלוקה כאמור]...והכוחות של זה הרצון כולם אורות [שהם מובחנים ונחלקים זה מזה], והם עניינים ממשים כמו שהם בנשמה עצמה. והם הם הכוחות של הרצון הפועלים הפעולות בעולם".

הנה א"כ מבואר כי המאציל ית'ש אינו אור, אלא רצונו הוא הארה הפשוטה המשתלחת ממנו. וא"כ הוא עצמו אין דבר היוצא ממנו, (ומה

המאציל העליון בכל מקום, עם שאין זה סותר קיום העולם על בוריו וכפי שהארכנו בזה לעיל.

כמו כן, מתוך עיון בלשון הרמח"ל והשוואתו לדברי השומר אמונים, נראה כי לדעת השומר אמונים "כאילו כביכול צמצם כוחו הבלתי בעל תכלית. ולא שהדבר כך אלא כדי לשכך את האוזן אנו מדמים כאילו הניח בעצמו מקום פנוי מכוחו הבלתי בעל תכלית". ואילו לרמח"ל "הרצון העליון שהוא הא"ס ב"ה כולל כל מיני כוחות לאין קץ, אך אין אנו מדברים מן הבלתי תכלית, אלא מן הכח אשר הוא בין כוחותיו הבלתי נספרים שהוא סיבה לנו" על כן ברור כי "הרצון העליון מצד עצמו הוא בלתי-תכלית...ולא פעל בדרך כל יכולתו אלא באותו כח ששיער היות שלימות נאה לפעול בו". היינו שלדעת הרמח"ל בפעולת הבריאה עזב הבורא את כוחו הבלתי תכליתי וברא בכח מצומצם. וזה לא כדברי השומר אמונים שלדידו ברא הבורא את הנבראים המצומצמים ע"י כוחו המקורי שאין לו תכלית. היינו כח בגבול מבלי גבול.

אמנם כד תעיין טובא תראה שכל מחלוקתם באה על מה המילה צמצום מוסבת. כוון שהרמח"ל מדבר על כח הפעולה הנדרשת מכח הפועל בזמן הבריאה, היינו על כמה כח נצרך היה כדי לברוא את המציאות. ועל זה בוודאי חלה פעולת הצמצום. ואילו השומר אמונים מדבר ביחס לכח הפועל שיש לבורא שבוודאי בכוחו לא השתנה כלום. היינו שבדברי הרמח"ל בפתח כד' ברור כי מדבר בצמצום כח אחד מא"ס כוחותיו האין סופיים,

שקורה אותו "אור פשוט" הוא כדרך שביאר בפתח ה' שזהו המילה היותר אפשרית להבנה ביחס לאלוקות. ועוד שכותב שם שהוא אור שלא ניתן להראות ואילו הספירות הם אור שניתן להראות) ומובן א"כ שהוא מציאות נעלמה כוללת כול אך הכנוסה הכל בכל בנק' אחת.

והנה ביאר בפתח ו' כי הא"ס הוא השורש והספירות הם השתלשלות ממנו, אך "אינם השתלשלות חדש ששלשל מעצמו א"ס ב"ה מה שלא היה בו מתחילה ואין בו עתה, כמו הגופים הנפרדים... אבל הם חלקים מכללות מה שיש בו שהוא המגלה"

ובפתח כד' כתב ש"עניין הצמצום הוא שהרצון העליון עזב את בלתי תכליתו, ופעל באותו כח ששיער היות שלמות נאה לפעול בו לפי המכוון בפעולה עצמה". מכאן ש"אין הצמצום העדר בלבד, אלא קיום" (לגבי קושיות בעל השומר אמונים בוויכוח שני פס' לז על הסוברים כי הצמצום כפשוטו היה ברצון; כפי מה שביארנו לעיל, בין לדברי הרמח"ל ובין לדברי הרמ"ע מפאנו אין קושיא כיון שכבר ראינו כי סברתם שהצמצום היה בהמעטת הרצון הבלתי בעל תכלית, ליקח ממנו ולהוציא ממנו מציאות תכליתית ע"י משיכת אור אחד מתכונת אין סופיותו הכוללת כל א"ס התכונות, והיינו המעטת הרצון. גם לדברי הגר"א לא קשה כיון שהגם שהוא ביאר כך בצמצום הרצון שהוא כפשוטו, עם זאת עדיין יש בכל עת גם מציאות

בעיני בשר את כח ה' ורוח פיו שבנברא".

אמנם כד תדייק היטב בדברי בעה"ת תראה שלא כן כוונת דבריו, שכן כתב שכל נברא נחשב ל'איך' דווקא לגבי וביחס לכח הפועל שהוא הקב"ה, וזה משום שהוא ית' מוציאו מ'איך' ל'יש' כל העת (ולא רק משום שההבדל הוא בראיה בין התחוננים לבו"ת, היינו שלהם נדמה כאילו הוא יש אך באמת אינו). שכן כתב לדמות זאת לאור השמש, "שפשוט שהאור והזיו הזה ישנו ג"כ בגוף וחומר כדור השמש עצמו שבשמים - שאם מתפשט ומאיר למרחוק כ"כ כל שכן, שיוכל להאיר במקומו ממש. רק ששם במקומו ממש נחשב הזיו הזה לאין ואפס ממש כי בטל ממש במציאות לגבי גוף כדור השמש, שהוא מקור האור והזיו בזה, ...רק בחלל העולם... שאין כאן גוף כדור השמש במציאות נראה כאן האור והזיו הזה ליש ממש לעין כאן ונופל עליו כאן שם יש באמת".

הרי מובן מדבריו שהזיו מאיר ממש גם בכדור השמש עצמו, והרי א"כ שהוא קיים. וכן ברור שגם הנבראים המתהווים דווקא מבחי' סובב כל עלמין (פ"ז שם) ולא מבחינת ממכ"ע (שם) - שאז ההשפעה לא מבטלת המציאות; עכ"ז הרי שנחשב ל'איך' ואפס לגבי מציאותו ית'. ולכאורה אם הוא בטל דווקא במקומו של כדור

היינו שכל כח הוא אין סופי, ובכח אחד מהם שעניינו לבריאת הנבראים רק בו היה הצמצום - ראה הערה 7 לגר"ח פרידלנדר בקל"ח פ' כד הוצאתו. ואילו כל תלונת השומר אמונים אינה אלא על הרצון המקורי של הבורא).

ביאור שיטת בעל התניא וממשיכי זרכו מבעלי החב"ד

ועתה אחר שהתברר לנו בסע"ד, כי דעת הגר"א ותלמידיו הוא כי הצמצום היה ברצונו- וביארנו מה הכוונה בזה; וכן הראנו כי משמעות הצמצום אינו סילוק אלא הסתרה; עלינו לשים פנינו אל עבר שנ"י אורי"ם גדולים היוצאים ממשנתו של אדמו"ר הזק"ן והוא בעניין דיבורנו בסוגיית היחס למציאות ולתפיסה האקוסמיסטית, וביאורו בסוגיית הצמצום. ראשית ביחס לתפיסת המציאות ע"י האדם האם היא הזיה ואשליה או לא כן; מחד כתב הרב לשונות כאלו הנשמעים כאילו אין מציאות ממשית. כך למשל אפשר להבין ממה שכתוב בשער הייחוד והאמונה פ"ג:

"אחר הדברים והאמת האלה כל משכיל על דבר יבין לאשורו איך שכל נברא ויש הוא באמת נחשב לאין ואפס ממש לגבי כח הפועל ורוח פיו שבנפעל המהווה אותו תמיד ומוציאו מאין ממש ליש. ומה שכל נברא ונפעל נראה לנו ליש וממשות זהו מחמת שאין אנו משיגים ורואים

ודבר זה חוזר הרבה בכתבי נשיאינו מהחב"ד. וכמו שכתב כן **אדמו"ר הרשב"ב** במאמר דיבור המתחיל 'האמנם' שנת תרמג' שלא לטעות בזה. וזה לשונו: "והיינו שיתבונן איך אין סוף הוא יחיד ומיוחד ו'אני ה' לא שינית': שלא יש שום שינוי בין קודם הבריאה לאחר הבריאה - 'אתה הוא קודם שנברא העולם ואתה הוא לאחר שנברא העולם' בלי שום שינוי וכו'. כי כל העולמות בטלים נגדו ית', ומה שנראה לנו העולם ליש ודבר מציאות מה, הוא שקר גמור; שבאמת אינו במציאות כלל רק שנראה לנו ליש. אך באמת אי אפשר לומר שנראה העולם ליש הוא שקר גמור, דבאמת אמרו רז"ל: 'שנים לוקטים קישואין א' לוקט חייב וא' לוקט פטור, העושה מעשה חייב האוחז את העיניים פטור'. ואם נאמר שבאמת לא יש מציאות עולם כלל, למה העושה מעשה חייב, הרי לא עשה דבר? ואם נאמר שגם מה שסקלו אותו הוא רק שנדמה כן, אם כן לפי זה לא יש שכר ועונש כלל, ח"ו!

אלא שצריך לומר שהעולם הוא מציאות, רק שאינו מציאות אמת. וכמו שכתב הרמב"ם הוא שאמר הנביא ה' אלוקים אמת שאין לך אמת כאמיתתו והוא לבדו האמת. וביאור העניין... שכל דבר שנברא למטה יש לו שורש ומקור למעלה, וזהו שאמר:

השמש ונחשב כ'אין', איך אין זה תרתי דסתרי לומר שדווקא במקום בו הוא מתבטל ל'אין', דווקא משם יש בריאה מ'אין' ל'יש'?! אלא נראה פשוט שבאמת המציאות קיימת מתוך הבריאה ש'מ'אין' ל'יש' ע"י סוכ"ע; אלא שאין לה משמעות. ולהבין זאת נזכר במשל של האור הבטל בשמש. שהרי אמר שאותה קרן אור מצויה גם בתוך השמש בוודאי, אלא שבטלה לאור. והכוונה תובן אם נזכור כי כל המשמעות של קרן אור היא שהיא מאירה, שאם אין היא מאירה איזו קרן אור היא הרי אין שם אור?!

והנה ביאר הצ"צ באור תורה ואתחנן עמ' תכג' שאין הנמשל דומה למשל ממש. שהרי זיו השמש מקורו ממש בשמש וא"כ מתבטל לגמרי במקומו, שאינו אלא התמשכות ממנו, וכשמגיע למקורו ואין התמשכות, אין שם אלא מקורו. אבל הנבראים הרי בריאתם יש מאין ממש, ואין שייך לומר שהם נמצאים במקורם שהוא א"ס הנעלם מכל רעיון וגשמות.

אלא שהכוונה היא - כפי שביאר גם באור תורה ויקרא ח"ד עמ' אי"ב - שהמציאות הנבראת היא 'כלא חשיב' - בכ"ף הדמיון, ולא 'לא חשיב'. שהרי היא מצויה. אלא שכיון שמתהווה כל העת מאין ליש הרי שמציאות האמתית אינה חשובה לעומת מקורה.

יש במחשבתו כי אם הציור הרוחני. כמו כן יובן מה שהעולמות היו כלולים במקורם, זהו רק ברוחניות אבל גשמיות העולם לא היה כלול כלל. וזהו החילוק בין השתלשלות עילה ועלול לבריאה יש מאין. דהשתלשלות עילה ועלול הרי העלול היה כלול בעילתו תחילה... אבל בריאה יש מאין הרי מציאות היש כמו שהוא, לא היה בהאין תחילה, ולכן גם לאחר שנתהוו העולמות כתיב "לעולם הויה דברך ניצב בשמים" שהכח הפועל צריך להיות תמיד בנפעל".

הנה אמת נכון הדבר כי גם לדברי בעל התניא וממשיכי דרכו, אין לומר שהמציאות אשליה והזיה, אלא מציאות קיימת וממשית.

ביאור הצמצום לבעה"ת

אחר שראינו זאת, עלינו לחזור ולבאר דברי בעה"ת בשיטתו לעניין הצמצום. הנה **בשער הייחוד והאמונה** פ"ג מעלה **אדמוה"ז** שאלה: כיון שבמשל השמש ואורה האור מתבטל בפני מקורו השמש, מדוע א"כ הברואים הנמצאים במקורם תמיד, אינם בטלים במציאות למקורם? ובפ"ד ביאר כי שם אלוקים מסתיר את מה שהוא ית' מהווה אותם תמיד מ'אין' ל'יש' ע"י מידתו שבשם הויה"ה. אמנם זה רק לגבי מציאות הנבראים אבל לגבי

'הארץ מהיכן נבראה', פי': מאיזו בחינה הוא נמשך... וזהו כמאמר רז"ל: 'אין לך עשב למטה שאין לו מזל למעלה המכה בו ואומר לו גדל' - הגם שבאמת אין ערוך העשב לגבי המזל... והנה זה מובן שאם יתגלה על הנבראים שלמטה שורשם ומקורם שלמעלה, כמו השמש שלמטה בהגלות נגלות עליו בחי' השמש הויה, היה נעשה ממנו אין ואפס... ואם כן מאמר ש'כשיהיה שינוי יתבטלו' אם כן גם עתה שישנם במציאות אינם מציאות אמת... אך באמת יובן שגם העולמות כמו שהם עתה שהם מציאות היש, מכל מקום הרי הם בטלים במציאות לגבי אין סוף עצמות ומהות... שהתהוות העולמות נעשה מבחינת הדיבור העליון... שדבר הויה עומד תמיד בהשמים להוותו ולהחיותו מאין ליש, ואם היה מסתלק כרגע היה נעשה אין ואפס... שאין זה כיוצא לצורף כלי שהכלי הוא דבר נפרד מהאומן... שהתהוות העולמות היא בריאה יש מאין, שהוא התחדשות מה שלא היה מקודם. שהאי-מציאות היש כמו שהוא עתה, לא היה במקורו. ואף שהעולמות היו כלולים תחילה במקור המהוום, זהו על דרך משל במחשבה: אדם כשיצייר ציור אבן במחשבתו... הרי הציור במחשבה הוא רק ציור רוחני שהרי גשם אבן וגשם הבניין לא

צבאם כאילו הם דבר בפני עצמו" (פ"ו פא ע"ב).

אמנם מהות הצמצום דשם אדנו"ת שהוא להוות מציאות של זמן ומקום - נעשה באופן אחר - כפי שנראה עתה ממאמרי אדמוה"ז, ועוד נבין סדר הצמצומים מתוך דבריו אלו במאמרי אדמוה"ז (עניינים עמ' פג, פט).

ביאר אדמוה"ז שם כי "א"א לומר שבריאה היא דבר חדש שלא היה מקודם - דהא כתיב אני ה' לא שינית...אלא הבריאה היא דבר שהיה בכח ובהעלם, ובא עתה להתגלות. והוא הבריאה 'יש' מ'אין'. והנה לצורך בריאת העולמות דהיינו התגלות, הוצרך להיות ב' צמצומים - כללי ופרטי. כללי, דהיינו שהוצרך לצמצם מקור החכמה שיסולקו כל הכוחות ולא יישאר כ"א כח אחד".

וביאור יתר של מהות צמצום זה כתב בהמשך (שם שם עמ' פט): "דהנה למשל הרב עם תלמידו כשצריך להבינו איזה דבר שכל, שקשה לו להבינו כפי רוחב שכלו של הרב, מניח הרב את שכלו הרחב כאילו אין שום שכל יותר, ומדבר רק כפי שכלו של תלמידו. וזה פי' בחי' הצמצום שמניח גדולתו לגמרי".

ומבאר האדמו"ז לפי זה משמעות הצמצום הראשון: "והנה הצמצום הראשון היה שנמשכה חכמה ממקור

הקב"ה "כולא קמיה כלא ממש חשיבי", וזה משום שהוא מהווה אותם תמיד מ'אין' ל'יש', הרי שאצלו הם 'אין' בפני עצמם.

אמנם מוסיף אדמוה"ז בפרק ז' כי הטעם להתהוות זו מ'אין' ל'יש' באה משום שאין מלך בלא עם. וביאר שם כי מידת מלכותו שבשם אדנו"ת היא המאפשרת מציאות של מקום וזמן, אף שהוא ית' מלא את כל הארץ ממש בזמן ומקום, והרי לגבי עצמותו ומהותו אין מציאות של זמן - ששם הו"ה מורה שהוא היה הווה ויהיה ברגע אחד; וכן הוא למעלה מבחינת מקום.

הנה א"כ מבואר בדבריו כי יש ב' צמצומים - א. מה שמהווה את המקום והזמן, שהרי אצלו הכל ברגע אחד ואין שם מרחב - וזה נעשה ע"י שם אדנו"ת. ב. מה שמסתיר את הווייתו לנבראים - הבאים לזמן ולמקום מ'אין' ל'יש' - וזה נעשה ע"י שם אלוקים.

אמנם ב' צמצומים אלו שונים באופיים. שהצמצום דשם אלוקים מבואר שבא להסתיר את מה שהבו"ת מהווה את הברואים מ'אין' ל'יש', וכפי שכתב: "רק שהן הן גבורותיו במידת הגבורה והצמצום להסתיר ולהעלים החיות השופע בהם שיהיו נראים השמים והארץ וכל

להתגלות עד שיצמצם כח שכלו הנ"ל באותיות ודיבורים פרטיים, שיוכר כח ההשכל הנ"ל ע"י אותיות ודיבורים. וזהו צמצום ב'...כך עד"מ בריאות העולמות, שאח"כ הוצרך לצמצום ב' והוא בחי' אדני- בחי' מלכות התגלות בחי' זמן ומקום וגבול".

והיינו משום שבחי' החכמה המצומצמת בצמצום א' דשם אלוקים, היא כציר אחד אין סופי, ומימד אחד של מידת החכמה, שאע"פ שיש לה כבר תכונה אחת והיא בבחינת 'יש', אי אפשר לברוא בה ברואים נפרדים, מאחר וכוחה בלי גבול. ע"כ נצרך לבחינת מקום וזמן, שהם הממציאים גבול ראשית ואחרית, ובחינת התקדמות הבאה בשלבים. (ולוא דמסתפינא הייתי אומר כי במשל הקו והחוט שבדברי האריז"ל ירמזו עניין המשכה דזמן ומקום, בזה שהקו הופיע שלב אחר שלב ולא מיד, וכן בזה ששאל האריז"ל מדוע לא צומצם האור ונשאר הקו לבדו, וזהו הצמצום השני שע"י שהופיע בשלבים הוא עניין הזמן והמקום. ועם שיש להעיר כאן מה שכתב אדמו"ר הצ"צ באור תורה עניינים עמ' של, שבא"ס למעלה מא"ק אין שייך אף י"ס הגנוזות המוזכרות בפרדס, וא"כ מה שמוזכר כאן אינו שייך אלא בבחינת צמצום הא"ק ולא למעלה מזה; עכ"ז כתב שם כבר כי עד"ז יוכל המשכיל להבין ג"כ עניין הצמצום שהיה באור

החכמה שלמעלה כדי שיהיה בבחינה ניכרת לבדה ולא יתערב עם בחי' אחרות...ובאמת זהו עצמו החכמה שלמעלה, מ"מ הוא בגילוי יותר, שלמעלה מוכרח להיות שהיא נעלמת בתכלית הדקות ולא כמו כעת אחר הגילוי מאחר ששם יכולים להיות ב' הפכים גדולים זע"ז...ששם במקור הם בתכלית הדקות ביותר ולכן שם הכל ביחד. אבל באמת הוא הכל חכמתו ית' וזה נקרא אור א"ס עצמו המתלבש בחכמה...וזהו בחי' הקו שנמשך לחלל ע"י קו המשפט ולא יהיה הכל ביחד רק כ"א לבדו"⁸⁰.

והיינו שזהו הצמצום דשם אלוקים, שעניינו 'יש' מ'אין'; שכפי שביאר הרב אין הכוונה שהוא דבר חדש שלא היה קודם, אלא גילוי מהנעלם. והסיבה שיש כאן נעלם הוא משום שבאור א"ס יש אחדות הפכים, והכל כולל בכל בדקות גדולה לאין ערך וגבול. משום כך היה צריך הבוי"ת להעלים את כח האחדות הכוללת הזו, מה שאפשר הופעת 'יש' אחיד מתוך ה'אין' הנעלם.

עם זאת, מסביר הרב בהמשך, אין זה מספיק על מנת לברוא עולם נפרדים בעלי גבול. שבדומה למשל, בבעל החכמה הרחבה שרוצה לעסוק בדבר חכמה קטן אחד, "אעפ"כ א"א

80 ראה לעיל בבירור דברי הרמח"ל בקל"ח פתח ו' כדברים ולשוונות אלו ממש.

מסקנות סוגיית הצמצום משותפות בין לגר"א ותלמידיו ובין לבעה"ת וממשיכי דרכו

והנה עתה אחר שביארנו ב' שיטות אלו הסוברים צמצום כפשוטו ואלו דסב"ל דלא כפשוטו; והעלנו שיטת הגר"א ותלמידיו ובעל התניא וממשיכי דרכו מנשיאנו בעלי החב"ד; עלינו לחשבן מה בין כיתות מלאכי מעלה אלו, ומדוע יתנשאו זה לעומת זה.

ראשית לגבי מהות עניין הצמצום תראה כי לא כמו שנחשב, הרי באמת שני נביאים דברו בסגנון אחד, שכמו שביאר הגה"ק בעל הלשם, הרי **שהגר"א** ותלמידיו גם הם סב"ל שעניין הצמצום הוא ההסתרה של כוחו הבלתי בעל גבול ותכלית, האחוד מכל צד וזווית וכלול הכל מכל, ע"י מה שמושך צד אחד ממנו, וזהו מה שיוצר את הצמצום, שהוא החלל מעצמותו; וכמו"כ ראינו כי גם בעה"ת סב"ל שבאופן הזה נעשה הצמצום מאין ליש דשם אלוקים, וכפי שבאר **האדמוה"ז** במאמרו; וגם הוא ביאר שזה נעשה ע"י הסתלקות והתכללות האור במאור, ונעשה מזה חלל.

עוד תראה שהסכימו לגמרי כי מציאות הבריאה לא שינתה דבר בעצמותו ית', והוא כקודם הבריאה כן עתה, ואין העולמות חוצצים בו דבר

א"ס והקו והחוט שנמשך ע"י הצמצום, אלא שהוא צמצום עצום יותר לאין קץ מצמצום א"ק שהיה מה שנמשך החכמה לבדה בפני עצמה מ"ס הנעלמות. עכ"ד).

עוד הוסיף בעל התניא בתורה אור פר' וירא (דף יד' ע"א) כי הצמצום היה רק באור א"ס ולא בעצמות ומהות, היינו שעצמותו ית' היא כשמש שהיא המאור, ואילו האור א"ס הוא כגילוי "דהיינו מה שהיה יכול מתגלה ומתפשט כמו זיו השמש מהשמש". וע"ז נאמר שטרם נברא העולם היה רק הוא ושמו. וביאר שם בעה"ת כי הצמצום היה מה שנשמע האור במאור שלא להאיר בכל עניינו, ובזה נוצר חלל פנוי וריק. וזה "לפי שאין העולמות יכולים לקבל גילוי אוא"ס כמו שהוא בעצמותו והיו בטלים במציאות ממש". אמנם מבאר שם הרב כי זהו דווקא באור, אבל במאור שהוא א"ס בעצמו לא שייך צמצום ח"ו ולא העלם ואדרבה המאור הוא בהתגלות ולכן אפילו תינוקות יודעים שיש שם אלוה מצוי וכו' אף שאין בהם השגה ותפיסה איך ומה" עכלה"ק.

הנה מבואר מדברי בעה"ת, כי מהות הצמצום אינה סילוק אלא התמשכות אור אחד מתוך הכללות. וכן מבואר כי הצמצום היה באור ולא במאור.

וענין ח"ו. אמנם ביארנו כי לדעת הגר"א הוא משום שהאין והיש אצלו נמצאים בחדא מחתא, ובו בשעה שיש מציאות, לגביו ית' אינה נמצאת ג"כ. ומשום כך אין המציאות מהווה חוצץ. אמנם לדעת בעל התניא משמע כי הוא משום שהקב"ה מצוי בעולמות כמו שהם בבחינת עצמותו, ונראה שאין זה משום דסב"ל כדרך שביארנו בגר"א שישות העולם מצד עצמה חוצצת ולכן נצרכנו לומר שהעולם גם אין אצלו בו בעת שהוא יש; אלא אדרבה משום שהוא סב"ל כדעת רס"ג והרח"ק שאין ישות המציאות מהווה חציצה לעצמותו ית'. מ"מ תראה איך שבמסקנת העניין לא נחלקו כלום, אף שעם זאת יהיה נ"מ לחלוקה זו בעבודת ה' וכפי שנראה לקמן.

עוד הסכימו דגולי סגולה אלו זלה"ה, כי הצמצום לא נעשה בעצמותו אלא ברצונו - וכפי שביאר הגה"ק בעל הלשם - שגם לגר"א הצמצום נעשה בעצמותו המתחברת לעולמות הבאה לידי גילוי והיא הקרויה רצונו; וגם לאדמוה"ז הצמצום היה באור א"ס שהוא ההתמשכות והאורה היוצאת מהמאור.

הרי לך מכל הנ"ל כי מסקנות הסוגיה שהבריאה לא שינתה דבר בעצמותו ית', ושהצמצום נעשה ע"י משיכת אור אחד מכללות אין סופיותו

האחודה, ושהיה הצמצום ברצונו, הם דברים המוסכמים על הגאון ובעה"ת גם יחד, והם המסקנות היוצאות החל מדברי הרמ"ק דרך תלמידי הר"י סרוג כרמ"ע מפאנו, ר' אברהם היררה והרמח"ל. ויצא כי מה שאפשר היה לחשוב כי נחלקו הגר"א עם תלמידו הגר"ח; או הגר"א עם בעל התניא, הרי שבעיון נכון תמצא דעתם כמעט שווה מכל צד וזוית.

בין בעל התניא לגר"א

הנה ביארנו סוגיית הצמצום בדברי רבותינו, ועמדנו על המשותף. אמנם כאמור לעיל ישנו עניין מהותי בו נחלקו בעל התניא והגר"א שנראה שהוא מקור התרעמו של הגר"א במכתב שהבאנו לעיל, ומזה יתד ופינה להבדלים בסוגיות נוספות ובעבודת ד' וכפי שנראה מיד.

לדברי הגר"א מובן כדלעיל, כי מצדו של הקב"ה אכן מתקיים 'אני ה' לא שינית', ואין הבריאה חוצצת בפניו וכפי שבואר לעיל; אמנם מצד האדם הרי שיש בריאה ו'מלא כל הארץ כבודו' היא ההשגחה - וכפי שכתב בשם תלמידיו בעל התניא.

מתוך כך ביאר הגר"ח ב'נפש החיים' כי מצד האדם הרי שהוא ית' 'סובב כל עלמין', ואילו רק מצדו ית' הוא 'ממלא כל עלמין' כלפני הצמצום והבריאה (שער ג פ"ד - ובאמת הוא לפני

שאינו בגדר עלמין כלל- ס' הליקוט'ים לצ"צ, מצורע עמ' תשמ'), והוא כי 'ממלא כל עלמין' הוא שהבוי"ת ממלא כל העולמות גם לאחר הצמצום והבריאה והיא חיותו של כל נברא (שעהיוה"א פ"ז עמ' פד); ומהותו ועצמותו ית' מלאה את כל הארץ ממש בזמן ובמקום, והוא מתלבש במידת מלכותו כדי להסתיר אור א"ס ב"ה שלא יתבטלו בחינות הזמן והמקום ממציאיותם (שם שם פב ע"ב). ואילו בחינת סובב כל עלמין היא מציאות אור א"ס ב"ה בלי צמצום ושלא ביחס לעולמות ומצוי בכל המציאות כולה בלא שום חציצה; היינו שהשפעתו אינה גלויה בהם (ליקו"א פמ"ח עמ' סח; וליתר עמקות העניין - ואין כאן מקומו להאריך בזה- ראה מאמר הגר"י כהן בהיכל הבעש"ט ד, ניו יורק תשס"ד מאמר 'להפשיט הדברים מגשמיותם'). ומבואר שאורו ית' ממלא כל המציאות כולה, ולא רק בבחי' השגחה וכאמור.

מזה נפיק שלבעל התניא הרי ממש להיפך, וההתקשרות עם מציאותו ית' במציאות היא דווקא דרך התבוננות זו. לכן כותב שיש להתבונן ולהעמיק מאוד איך הוא ית' ממלא כ"ע וסוכ"ע, שמזה תתעורר בלבו מידת יראת הרוממות ואהבת ה' (ליקו"א פ"ג). שדווקא ע"י העמקת המחשבה בזה העניין יוכל להגיע לידי אהבה ויראת ה' שהם הגדפין שבלא זה כל תורתו

הצמצום והבריאה כאמור לעיל, שמצדו הרי המציאות 'אין' גם בזמן הי"ש' וזהו בבחינה שלפני הצמצום).

כיון שכך הרי שאין שייך לאדם כלל להתבונן בעניין 'ממלא כל עלמין' שאינו גדר השייך לבריאה כלל וממילא לכלל עבודת האדם וכלפי בוראו, ורק באופן אקראי להתעורר לגדולת הבוי"ת, ש"אין הדבר אמור, אלא לחכם ומבין מדעתו פנימיות העניין בשעורא דליבא לבד ברצוא ושוב, להלהיב בזה טהר לבו לעבודת התפילה, אבל רב ההתבוננות בזה הוא סכנה עצומה, ועל זה נאמר בספר יצירה, "ואם רץ לבך, שוב למקום"... אבל עתה, הן ימים רבים ללא מורה, וכל דבר איש ישר בעיניו להלך אחרי נטית שכלו, וכל יצר מחשבות לב האדם מלא רק לעוף במחשבתו אל כל אשר יטנו לבו. והעולה על כלם, שזה תורת כל האדם, ונעשה משל גם בפי כסילים, לאמר, הלא בכל מקום וכל דבר הוא אלוקות גמור, ועינם ולבם כל הימים להעמיק ולעין בזה, עד שגם נערים מנערים ממשכא להו לביהו לקבע כל מעשיהם והנהגתם בזה לפי שכלם זה" (שער ג פ"ג).

אמנם בעל התניא ביאר הדברים באופן אחר ולדידו שני הביטויים הנז"ל מדברים לאחר הצמצום (וסובב כל עלמין אינו על מהות עצמותו ית' כיון

- **לר"י** ו' **צדיק ולריה"ל**, ה'מקום' הוא נק' מרכז-הכבוד של כל מציאות, וכשנאמר ש'הוא מקומו של עולם' הכוונה שהוא בורא את הניצוץ האלוקי הנמצא בנק' מרכז כל המציאות בכל רגע ורגע. א"כ לריה"ל וסיעתיה כאשר אמרו חז"ל שהבורא ית' מקומו של עולם, רצו להדגיש היותו נשמת המציאות.

עוד ראינו כי נחלקו רבותינו ביחס הבורא לנבראים שהתעצב בראשית האצלה. מצאנו ב' קווים עקרוניים: דעת ה**גר"א ותלמידיו**, כי מצד האדם אין להתייחס בקביעות אלא למה שנאמר בזוהר, שהוא 'סובב כל עלמין', ומחייה את המציאות דרך קו האמצעי. הרי שמבואר כי יחס הבורא לבריאה אינו מבחין לה או ממלא את כולה, אלא חודר בנקודת המרכז ומאציל את כל המציאות בכל עת נתונה. הרי שאפשר לשייך תיאורו של ה**גר"ח בנפש החיים** כפי שביאר ריה"ל בכוזרי בסוגיית המקום.

דעה מנגדת לזה ראינו בדברי **בעל התניא**, שביאר כי הבוי"ת שורה בכל המציאות גם בעת היותה ממשית, ויש לאדם להעמיק במחשבה זו. דעה זו מקבילה לדברי ר' **חסדאי קרשקש** רס"ג ורשב"ג בסוגיית ה'מקום'.

שלא לשמה ולא עולה למעלה, אלא נשארת בעולם הקלי' (שם לט -מ). אלא שיותר מכך הוא, שבזה העניין והנקודה מתברר שורש המחלוקת שבין כל סיעות בית ישראל השונות, בתכלית האדם בעבודתו לה' ית' וכפי שנרחיב כעת.

סיכום הדעות ביחס שבין הבורא לנבראים והנה אחר הסיבוב שעד כאן, נשוב ונערוך סיכום בדעות רבותינו נ"ע שבמשך הדורות, ביחס שבין הבורא לבריאה, והיוצא מזה לעניין עבודת ד' והמסתעף.

הנה ראינו כי ביחס שבין הבורא לנבראים בסוגיית ביאור ביטוי חז"ל 'הוא מקומו של עולם', נפיק לנו ג' שיטות:

- **לרמב"ם** וסיעתו הכוונה היא שהקב"ה מקיף ונמצא מחוץ לעולם, וא"כ לדבריו כאשר חז"ל תיארו הבורא כמקום למציאות רצו להדגיש את היותו נבדל מהמציאות.

- לדעת **רח"ק רס"ג ורשב"ג**, הקב"ה שורה בכל המציאות, וא"כ לדברי הר"ח קרשקש וסיעתיה כאשר חז"ל תיארו הבורא כמקום למציאות, רצו להדגיש היותו שורה בכל רבדי המציאות.

דרכים שונות בעבודת ה' בהתאמה לתפיסות האלוקות הנז"ל

מחד שביך לשבתך, ובית הלל
אומרים: ברוך ה' יום יום".

וביאר בפסקי הרי"ד שבוודאי לא היה
הלל מיקל בכבוד שבת יותר משמאי,
"אלא היה בוטח בשם והיה אומר
כדאי היא זכות שבת שיכין לה השם
פרנסתה, ולא יהיה מקטני אמנה
להכין סעודה מקודם לכך".

היינו ששמאי הנהיג עצמו ע"צ הדין
- שיש לכוון מעשיו והתנהגותו
שיעדיף ק' השבת על פני החול -
ולכן זכר תמיד יום השבת והכין עצמו
מתחילה לכך. ונראה ששמאי סבר
שתפקיד האדם לנהוג ע"פ דין
להעדיף השבת, וזה צריך להיעשות
ע"פ טבע, ד"כל אֲשֶׁר תִּמְצָא יָדָךְ
לַעֲשׂוֹת בְּכַחֲךָ עֲשֵׂה" (קהלת ט, י).
אמנם הלל שכאמור בזהר עניינו מקו
החסד, הרי שהודגשה אצלו ההנהגה
של הביטחון בה' שיזמין לו הנבחר
לשבת בעתו וזמנו הראוי, וא"צ לכוון
מעשיו לפי זה⁸¹.

חלוקת שמאי והלל בדרך העבודה

בזהר (ח"ג רמה ע"א) איתא שחלוקת
החכמים באה לפי קווי אופיים: "אמר
רעיא מהימנא, הלל ושמאי, דאתון
חד מסטרא דרחמי, וחד מסטרא
דדינא, דאינון חסד וגבורה, דרגין
דאברהם ויצחק, ואתון מגזעייהו".

מבואר כי בית הלל היו מצד החסד,
ושמאי מצד הגבורה. אמנם, חלוקה זו
שבקווי אופיים התבטאה גם
בהתנהגותם השונה בעבודת ד'. שהנה
בגמ' ביצה דף טז' ע"א מובא כי
נחלקו הלל ושמאי בהנהגתם ובצורת
ביטחונם בבו"ת:

"תניא, אמרו עליו על שמאי הזקן, כל
ימיו היה אוכל לכבוד שבת. מצא
בהמה נאה אומר: זו לשבת. מצא
אחרת נאה הימנה - מניח את השנייה
ואוכל את הראשונה. אבל הלל הזקן
מדה אחרת הייתה לו, שכל מעשיו
לשם שמים. שנאמר ברוך ה' יום יום.
תניא נמי הכי: בית שמאי אומרים:

81 אף שנקטינן שבמחלוקת הלל ושמאי, הלכה כהלל, ומחלוקת ב"ה וב"ש אינה משנה; הנה
רש"י על הפסוק "זכור את יום השבת לקדשו" (שמות כ, ח) נקט כשמאי: "זכור...וכן פתרונו
תנו לב לזכור תמיד את יום השבת שאם נזדמן לך חפץ יפה תהא מזמינו לשבת". ולכאורה
איך פסק כשמאי?! אלא שלדעתו אין כאן מחלוקת הלכתית ממש אלא חילוק בדרך ההנהגה
האישית. וכן יש לבאר בדברי רש"י כהאור זרוע (הביאו בדרכי משה או"ח סי' רנ) והב"ח,
שלדידם החיוב הבסיסי הוא דווקא כשמאי להכין ולהעדיף מאכליו לשבת, ואין חייב אדם
לסמוך בבטחונו כהלל שבטחונו היה עצום ורב. וראייתם מאותו קצב בלודייקא (שבת קיט
ע"א) שזכה לעושר משום שהיה מעדיף מאכליו לשבת וכמנהג שמאי, ושבחוהו שם. ולכאורה

וכן באדרת אליהו לר"ע חי ריקי (סופי ענבים ב) ביאר כי שמאי שהיה מצד הדין הקשה, חשש שמשום קשיות הדינים שבמידתו יתעכב השפע מלבוא. ואילו הלל שהיה מצד החסד לא היה לו פחד זה שכל יום ויום יש לו שפעו המוכן לו.

ג' קוים בעבודת ה'

החילוק שבדברי הזוהר שהבאנו המראה שינויים באופי האדם ועניינו בעבודת ה' בין דין לחסד, עתיק הוא. ובשערי אורה שער א' (ג ע"א, יריד הספרים תשנ"ד) כתב ש"מה שאמרו חז"ל האבות הם המרכבה ולא אמרו כל אחד מהאבות הוא המרכבה אלא האבות, הוא משום שאברהם אבינו ע"ה לקח בטהרה צד ימין וירש ימין של מעלה שהיא מידת החסד. ועל זה נאמר וייסע אברם הלוך ונסוע הנגבה. יצחק לקח בטהרה מידת צד שמאל שהוא הפחד (הדין) ועל זה נאמר וישבע יעקב בפחד אביו יצחק. ויעקב

לקח בטהרה צד קו האמצעי וע"ז נאמר ויעקב איש תם יושב אוהלים - בין אהל אברהם ובין אהל יצחק. נמצאו שלשת האבות כיסא למרכבה ועל דרך זה הושב הדבר על בוריו ויוצר על מכונו".

הרי לנו כי ג' קוים אלו שבעבודת ה' שהראם הזוהר על בית שמאי והלל, הונחלו לנו עוד מהאבות, שרק באופן ופירוט זה תורכב המרכבה האלוקית והשראת השכינה.

ובאמת ג' דרכים אלו מאפיינים ג' קווי הנהגה אצל גדולי החכמים שבכל הדורות, שהציבו דרכים שונות בעבודת ה' ובדרכי אמונתם כאמור. כך לאורך הדורות זיהו חכמי ישראל ג' קוים אלו ואפיינו על פיהם דרכים שונות בעבודת ד'.

הנה הרמ"ד וואלי תלמיד חבר לרמח"ל כתב בס' הליקוטים ח"א עמ' ט' לחלק ע"פ קוים אלו בצורת לימוד התורה והחכמה. וזה לשונו שם: "כבר

איך יתכן ששבחוהו וזכה למה שזכה, אם על טרפון שהטה עצמו בזמן ק"ש לעשות כשמאי - ואף שהחמיר- התחייב בנפשו?! אלא שהם נקטו כדרך הרגילה באנשי העולם שאין מידת בטחונם גדולה כ"כ לומר ב"ה יום יום, וראוי א"כ שינהגו כשמאי, היינו שיקדישו מאמצם לזכירת השבת. עפ"ז אפשר לבאר שגם מה שכתב הרמב"ן (שם) שהלכה כב"ה, אינו שרוצה לומר שחייב כך לסמוך ולנהוג במידת 'ב"ה יום יום' - שזה מי שבטחונו גדול. אלא שר"ל שיכול לסמוך על כך, ואין חייב כדעת שמאי לזמן מאכליו כל יום לשבת. והיינו שמצד המעשה הרי שהלכה כהלל שמיקל ואין חייב לזמן מאכליו הטובים דווקא לשבת; אמנם אין כאן פסיקת הלכה באיזו הנהגה צריך לנהוג: אם כבטחונו הגדול של הלל או לא, שזה צריך לומר תלוי במה שהוא אדם. וכן כתב מרנא החתם סופר (מובא באורות החת"ס עמ' ריז) שביאר כך הנהגתם השונה בעבודת ד', ושמשום כך פסק רש"י כשמאי. ועי' עוד בס' עבודת הקודש ח"ג פי"ב איך שביאר מחלוקתם ע"פ הסוד.

החשובה לענייננו (שו"ת משיב דבר חלק א סימן מד):

"ראיתי בעלה מחזיקי הדת גיליון ג' מאמר נערך ממעריכי העלים, הנקרא המאמר בשם 'ימין ושמאל' ובאו בזה לדרוש בתורת שאלה הנדרש לתשובה...הן העריכו לשון החקירה: (א) היוכל דת ישראל להיחלק לשלשה גזרים, (ב) הנמצא ימין ושמאל ואמצע במהלך אמונתנו, והוסיפו כי לדעתם ענין ימין ושמאל ואמצע בדת היו לפני שנות קדם, אולי נמצאו בישראל שלש כתות כאלה, היינו הצדיקים אשר התרחקו מכל הוויות העולם על אשר לא ייהנו מעולם הזה אפילו באצבע קטנה, ולעומתם נמצאו רשעים פורקי עול תורה ויראה אם מחסרון ידיעה אם בשאט נפש ובזדון, ואמצעים תמימים בדרכיהם הולכי בדרך העולם ולא בעטו בתורה:

והנני אומר במח"כ המעריך, לא במה שהחל לחקור סיים, הוא החל לחקור אם יש ימין ושמאל ואמצע בדת ובמהלך אמונתנו, וסיים כי השמאל הוא פריקת עול תורה ויראת ה'. והרי זה אינו בדת והוא חוץ ממהלך אמונתנו! וגם אינו מובן לשון אולי נמצאו בישראל שלש כתות כאלה. מה זו שאלה על שלש כתות צדיקים גמורים ורשעים גמורים ובינונים! אלא כך יש לחקור: אם נמצאו

ידוע שיש חכמה ותבונה באדום, כעניין שנאמר: 'והאבדתי חכמה מאדום ותבונה מהר עשו' מכלל דאיכא. והנה דע כי ספרד הוא סוד החכמה - זהו הטעם שהספרדים עוסקים בחיבורי חכמה ויצליחו. והרמב"ם ז"ל שהיה ספרדי הצליח מאד מכל מה שהיו לפניו בחכמת התורה. ורבים כיוצא בו בספרי חכמה של כמה מינים - גם מאומות העולם, כי כן טבעם בהיותם מצד החכמה. ודיבורם בנחת, ומתונים בכל עסקיהם כי כן טבע הימין סוד המים. אך בפלפול שהוא סוד התבונה אין להם יד ושם, ואם עוסקים בו לא יצליחו כי הוא מן השמאל. סוד האשכנזים שהם מן הצפון, וכלם נמהרים אצים ונבהלים - טבע האש, ואין להם עסק בחכמה רק בתבונה הרבה מאד, ושם גבורת התורה ופלפולה, כי התבונה היא מנת כוסם. ואם הספרדי סיני, האשכנזי עוקר הרים. והאיטלקי שהוא ממוזג בקו המכריע יש לו חלק בזה ובזה, אך ברפיון כי הקליפה גוברת. מה שאין כן הירושלמי כי בהיותו במזרח העולם ממש הקו הממוזג ולא יגאלוהו חשך וצלמות זהו הטעם כי יש שם השקט ובטח ואוירה מחכים ואין חכמה כחכמתה".

עוד התייחס לזה הגאון הנצי"ב בתשובות, ואפיין לפי חלוקה זו דרכים שונות בעבודת ד'. וזה לשונו

בשומרי אמונה ודת ואינם פורצי גדר, ימין ושמאל ואמצע. זוהי שאלה שנדרש לברר יפה.

אמנם גם בזה יש ויש שלש כתות בישראל, ולפי ביאורנו בעניות דעתנו המה הם מכונים במקרא בשם מיימינים ומשמאילים כאשר יבואר:

ראשית דבר, יש לדעת דבמ"ע ואהבת את ה' אלוהיך וגו' שאנו קוראים בכל יום, נכלל שני משמעות ושניהם מבוארים בפסקי הרמב"ם ז"ל, פי' אחד שימסור גופו ונפשו וכל רצונו לרצון ה', כמו מי שאוהב את בנו יחידו ונוח לפניו להפקיר כל אשר לו בשביל חיי בנו יחידו כי זה כל האדם...וזה הפי' אפשר ומחויב כל איש מישראל, כי זה כל האדם מישראל.

פי' השני שיהא דבק במחשבתו ותשוקה להשיג רוה"ק בזמן שהיה אפשר או עכ"פ הערה גבוהה למעלה למשכיל...וכ"כ (הרמב"ם שם פ"ב ה"א) האל הנכבד והנורא מצוה לאהבו וכו' שנאמר ואהבת את ה' אלוהיך וגו' והאיך הוא הדרך לאהבתו כו'.

והנה המשקיע דעתו תמיד באהבת ה' ודביקות, זהו באמת דרך החסידות שהרי א"א בכך אלא במי שפורש עצמו מהליכות עולם, והוא המכונה מיימין, היינו שמתקרב עצמו לשכינה ביותר, ומי שעומד בזה הדרך הגבוה, א"א להתחבר הרבה עם אנשים אפי'

ללמדם תורה ודרכי המוסר, דכל שיח ושיג עם בני אדם מפסיקים הרעיון להדביקות שא"א אלא בהתבודדות, ורק משה רבינו היה במעלה זו גם בתוך דיבורו עם ישראל ותומ"י אחר דיבורו עמהם השיב המסווה על פניו ועלה במחשבתו למקומו הראוי לו... אבל מ"מ אחר שחשקה נפשו להיות תמיד דבק בה' אזי מכונה בשם מיימין כאשר יבואר עוד:

יש עובד את ה' ושומר תורה בכל דקדוקיה, אבל אינו יודע טעם אהבה ודביקות, ואינו מתבודד כלל להשיג אהבה זו, וזה היה דרכי הפילוסופים הקדמונים אשר לא סרו מעולם מדרך ה' ותורתו הק' ח"ו, וגם הורו לאחרים גדולת ה' ותורתו אך לא ידעו האיך אוהבים את ה' בדביקות, והמה מכונים משמאילים, היינו רחוקים מקרבת השכינה ורוה"ק ביותר:

יש הולכים בדרך ממוצע היינו בשעת ק"ש ותפלה מקרב דעתו לאהבת ה' ודביקות אבל שאר היום הליכות עולם לו, ויש גם בזה הדרך הממוצע מכונים בשם חסידים אבל באופן אחר ממה שלמעלה אלא חסידים במעשיהם...".

חלוקת הרמב"ם והרמב"ן ע"פ קווי הנהגה אלו

ובאמת דברים אלו שווים עם דברי האריז"ל בכמה מקומות. כך תראה

מכאן מובן שמצוות 'ולדבקה בו' (דברים יא, כב) לדברי הרמב"ם עניינה הצייווי להתחבר עם החכמים כדי שיגיע לנו ללמוד ממעשיהם (סהמ"צ עשה ו), ולא דבקות המחשבה בבוי"ת עצמו.

מנגד לזה כתב הרמב"ן בפ"י לתורה כך: "ויתכן שתכלול הדביקה לומר שתהיה זוכר השם ואהבתו תמיד לא תיפרד מחשבתך ממנו בלכתך בדרך ובשכבך ובקומך, עד שיהיו דבריו עם בני אדם בפיו ובלשונו, ולבו איננו עמהם, אבל הוא לפני ה'. ויתכן באנשי המעלה הזאת שתהיה נפשם גם בחייהם צרורה בצרור החיים, כי הם בעצמם מעון לשכינה, כאשר רמז בעל ספר הכוזרי. וכבר הזכרתי מזה בפרשת העריות (ויקרא יח, ד). ומה שאמר יהושע "כאשר עשיתם עד היום", כי בהיותם במדבר וענן ה' עליהם והמן יורד מן השמים והשלו עולה והבאר לפניהם תמיד וכל מעשיהם בידי שמים בדברים נסיים הנה מחשבתם ומעשיהם עם השם תמיד, ולכן יזהירם יהושע שגם עתה בארץ בהסתלק מהם המעשים הנפלאים ההם תהיה מחשבתם בהם תמיד לדבקה בשם הנכבד והנורא ולא תיפרד כוונתם מן השם".

הרי שלדבריו מצוות לדבקה בו היא מצוות דבקות המחשבה בבוי"ת באופן תמידי.

מה שכתב בשעה"ג הקדמה לו' שהרמב"ם שהיה בפאה שמאלית דו"א לכן לא זכה לחכמת ספר הזוהר. ועוד כתב שכיון שגם הרמב"ן, אף שהיה מפאה ימנית, היה מצד המלכות דו"א שיש שם בחי' שערות וקוצין תקיפים, ממקור הדינים, לכן לא זכה גם הוא אל חכמת ס' הזוהר אלא בסוף ימיו.

הרי לך שחילק האריז"ל נשמות הפוסקים המפורסמים לפי צדדים שמאל וימין, והיודע קצת ממשנתם של הרמב"ם והרמב"ן רואה את ההפרשים בהתאמה לדברי הנצי"ב. **שלרמב"ם** עיקר תכלית האדם היא ההשגה במושכלות, והסיבה לכך היא כפי שביארנו לעיל, היינו: משום שלדבריו הבורא הוא מסובב הגלגל מעבר להשגתנו, ואין לנו השגה או דיבור או מחשבה בו; וכן אין התמשכות הארה מהבורא ית' כלפי עולמות התחתונים הרוחניים; מזה יוצא שכל האפשרות להדבק בבוי"ת אינה במחשבה בו, אלא בהדמות אליו. וכיון שהצד השכלי שבאדם הוא הרוחני יותר, ממילא צד זה שבאדם הוא תכלית ומגמת עבודת האדם, ובזה הוא מדמה לא"ס ב"ה. כמו כן ההידמות אל הבורא באה מתוך לימוד חכמתו כפי שהיא מופיעה בבריאה ובבריות הגדולות והנפלאות (יסוה"ת פ"ד).

והנה דברים אלו ביאר בעמקות נפלאה אור ישראל וקדושו **מרון הראי"ה זצ"ל** וכל דברינו בכלל דבריו. וזה לשונו (אורות האמונה עמ' 86):

"שני פרנסים טובים עמדו לישראל. שניהם מלאים ברכת ד' בתורה חכמה, גדולה קדושה, צדק ומשרים, וחמושים ברוח אדיר לעבוד עבודת הקודש, לישר דרכים במסילת התורה והאמונה, הרמב"ם והרמב"ן. שניהם כללו בתוכם את כל אוצר החיים אשר לישראל ולאדם, לפי היכולת האנושי, ולפי הערכים האפשריים להתגלות ברוח היותר זך ויותר נאור, אמנם משני הצדדים אשר להקשבת הרוח, מהצד המסתורי הפנימי, הפאה הימנית, שמשם חוש האמונה העמוק נובע, וממנו תוצאות לכל בינה פנימית, קבלית, אמת רוחנית עליונה, אשר ברוח רזי אמונים היא נקלטת, ותוצאותיה חכמות נעלמות בחוג ההשוויה של הצורה ליוצרה בכחן הגדול של נביאים שאינו פוסק מבני נביאים מדור לדור. ומהצד השמאל, הצד ההכרי, המלא שכל וחשבון, בירור והגיון השופט את כל ערך בהגדרותיו ומעמיק בתהום ההבדלה שבין המציאות העליונה מעל כל שם ותיאור מציאותי, הנקלט מאור השכל העליון אשר בהקשבה הבינתית המדויקה והדרגית, העסוקה בהבחנת האור האלוהי. הפאה השמאלית נפלה

למנה, האחרונה לבן מיימון, והראשונה לבן נחמן. אור אל שדי, האומר לעולמו די, ומתווה גבולים לכל חדרי מדי ולכל כחות חיים, ומגלה את החלטתה המשוכללה של כל יצירה חשובה האיר בנשמת שני האורים הגדולים. ומוכרחת הייתה המסתורית להיות עלומה בגאון ההכרה המנתחת, ואותה ההכרה בעצמה (ההכרה המנתחת) להיות דחויה בזרוע מגאון הקשב הפנימי אדיר האמונה, ויחד הם בונים את בית ישראל מזה אחד ומזה אחד, והיו ידיהם אמונה, להחליש את עמלק ואת עמו לפי חרב, ולהקים יד על כס יה".

הרמב"ם והרמב"ן וסיעתם – קו ימני ושמאלי, הכוזרי וסיעתיה – אמצע.

כאמור לעיל, מנה **הגאון נצי"ב זצ"ל** ג' קוים בהנהגת עבודת ד' – ימין החסד, שעניינו דבקות בבו"ת; שמאל הגבורה שהמה כפילוסופים הראשונים, שעניין הפיתוח האנושי מצדו השכלי היה המרוצה אצלם מצד ההידמות לו ית'; וקו האמצע שכונס ב' אופנים אלו בממוצע, ודבקותם דרך התפילה והמצוות.

ואכן תכלית עבודת האדם לדברי **בעל התניא** וממשיכיו, מבוארת בכתביהם באריכות, ועניינה כאמור בדברי הרמב"ן לדבק דעתם בקבע ולהעמיק

עמ' שז. ועי' עוד בספר המאמרים תרפ"ח קו; תורת מנחם פורים תשכ"א עמ' 131).

אופן שני שכנגד קו האמצעי, הוא בדברי **הכוזרי** וסיעתיה ומה שיוצא מבואר מדברי **הגר"א** ותלמידיו ההולכים בדרך זו, בו מובן כי אפשרות דבקות האדם בבוראו הוא רק דרך קו האמצעי המחיה את העולמות - שמשמעותו: הופעת הרצון האלוף. ממילא מובן, כי בכל הופעת הקודש שבתוך העולם שהוא מקו האמצעי הנ"ל, בזה צריך להדבק, ואין תועלת בדבקות הבוי"ת (ואף יש להיזהר) במה שמצדו ית' אין מציאות, אלא כדי להתפעל לפני התפילה וכד' (נפה"ח שער ג פ"ג; שם פ"ח).

והנה ביאר **הגר"ח** כי שורשה של התורה הקדושה הוא סוד המלבוש הנעלם (שער ד פ"י), והתורה היא נהירו וחיות ושרשא דעלמין כלהו, וזה ע"י קו א"ס הנכנס בחלל וממנו התאצלו העולמות כולם לברואם ולחיותם כיום הזה - כפי שביאר בנפה"ח, וכמו שהאריך בזה נאמן בית הגר"א **בעל הלשם** בלשון ברורה, וזה לשונו: "אך העניין הוא במה שנודע כי התורה הק' הנה היא הנשמה הפנימית לכל העולמות כולם, לא לבד לעולמות בי"ע, כי בה נברא ונוצר הכל, אלא גם לכל העולמות הנאצלים, כי עצמותה היא הגילוי דאור א"ס

בחשיבה בביטול כל המציאות בפני מציאותו ית':

"תכלית עבודת האדם לידע איך שחיות העולמות הוא מאלוקות כמ"ש שאו מרום עיניכם. ובאמת אינו מובן כי מי לא ידע בכל אלה שה' ברא? אך העניין כי באמת יודעים הכל שחיות העולמות הוא מאלוקות ואין הדבר עושה עצמו, אבל נראה שה' על השמים והעולם חי ממנו...אבל צריך להיות נותן לב לדבר ולהעמיק...איך שחיות אלוקית היא בתוך כל נברא ונברא" (מאמרי אדמו"ר האמצעי, מטות מסעי רלב).

ובאמת עמוק יותר הוא, ויש לאדם לדבק דעתו לא רק במציאות דממלא כל עלמין- כלעיל, אלא לעלות בחשיבתו ולהכיר כי הוא ית' סוכ"ע. "שיש עוד בחינה כמ"ש שאתה הוא קודם שנברא העולם, ואתה הוא אחר שנברא העולם, שאין שום שינוי לפניו ית' כלל קודם שנברא ואחר שנברא"ע". (שם)

"וזוהי תכלית עבודת האדם כל משך חייו בעוה"ז כמ"ש כי צל ימינו...ימי שנותינו בהם שבעים שנה, ובהם בהסתר אלוקות - שנראה העולם ליש וכו'. וצריך ליתן לב איך שמתחדשים מאין ליש בכל עת ורגע, ואם אינו נותן לב, למה לו לחיות?" (שם פר' ראה

מתוך זאת, היחס לעבודה המעשית החיובית של האדם, נעשית מתוך ההבנה כי ישנה רק היכולת להתפעל מפעולותיו של הבורא בלבד, ואין לנסות להדבק בו ית' אלא דרך ההידמות לפעולותיו אשר פעל.

למיימינים סמא דחיי, למשמאילים סמא דמותא

והנה, להבין עוד יש להסביר מה שמוכח בשבת דף פח ע"ב: "אמר רב חננאל בר פפא מאי דכתיב שמעו כי נגידים אדבר למה נמשלו דברי תורה כנגיד לומר לך מה נגיד זה יש בו להמית ולהחיות אף דברי תורה יש בהם להמית ולהחיות היינו דאמר רבא למיימינין בה סמא דחיי למשמאילים בה סמא דמותא".

שדברים אלו לכאורה קשים עם הנאמר לעיל. שאם גם המיימינים וגם המשמאילים הם מסטרא דמהמנותא, ועבודתם בקודש נהדר, כיצד יתכן לומר כי למשמאילים הופכת התורה סמא דמותא?! וכיצד א"כ ביאר הנצי"ב כי גם המיימינים וגם המשמאילים הם בתורה עצמה?!

נראה לבאר דברים אלו ע"פ דברי חז"ל המהלכים בכמה מקומות להבין החילוק שבין צד ימין לתורה לשמאל. שהנה איתא בגמ' ביומא דף עב ע"ב: "רבי שמואל בר נחמן רמי: כתיב: 'פקודי ה' ישרים משמחי לב' (תהלים

הנקראים בשם עולמות דא"ס שהם למעלה למעלה מאצילות. כי מהם הוא הקו דא"ס אשר בו נתגלה באצילות. ובעולמות דא"ס הנה הם התורה ושם הוא חביון עוזה...אלא שנתפשט אורה בגילוי המציאות דכל המציאות כולה ומתגלית בכל עולם לפי ערך מציאותו" (לשם שבו ואחלמה, ספר הדע"ה, ח"ב דרוש ד ענף יב סי' יב).

כיון שכך מבואר כי אך ע"י דבקות בתורה ומצוותיה בעשייתם הוא דבק ברצונו ית' - הוא אורו המופיע ומחיה העולמות דרך קו הא"ס. ממילא כל עניין הדבקות בו ית' היא דרך התורה וקיום המצוות, ואילו עניין יראת ה' וטוהר המחשבה הוא אך כאוצר לתבואות התורה, וכעשיית מצווה על שלמותה, אך לא עצם הדבקות - שהדבקות היא בעשייה של המצווה ולא במחשבה (וכפי שמבאר זאת הרב נפש החיים ב'פרקים, ובשער ד' באריכות).

לעומת כל זאת, קו שמאלי של הנהגת עבודת ד' המתבטא בדברי הרמב"ם וסיעתיה, מעמיד את האדם מרוחק מבוראו וכל כמה שירחיק האדם בהשגתו את מציאותו העלולה מנוראות ואין סופיות בוראו ית', כך ייטב; עד שהעמיד המורה לצדקה את כל המצוות כולם בטעמים הבנויים על הערך של ההתרחקות מהזיוף שיש בקירוב הבורא לאדם בעבודות הזרות.

שכלית והכרתית עצמית, בהכרח שנוקקים לעבודת סיגוף ודחיקת נטיות הגופניות שבאדם שהיא עבודה מלאת מרירות הסם (עי' מוסר אביך פ"ב, א), שכן ההשקפה השכלית תלויה בישרות מידותיו של האדם - כפי שבירר לנו המורה צדק (מו"נ ח"א פל"ד) ש"מעלות המידתיות הם מצעים למעלות ההגיוניות", ו"העבירות והמידות הבלתי מזוקקות הן מטמטמות את הלב, עד שאי אפשר כלל להסתכלות האובייקטיבית שתתרחב ותתפשט יפה כל זמן שהנפש חשוכה על ידן. המעיין החפץ להתעלות למרומי ההשכלה, ירגיש את זה מנפשו, והכרח גמור ירגיש בעצמו לשוב בתשובה שלמה, לצורך ההשכלה בעצמה שלא תהיה לקויה" (מרו"ה הראי"ה קובץ א, נב. עי' עוד מי מרום על שמונה פרקים עמ' נט: "המידות הבלתי ישרות הם המרחיקות והמונעות בעד ההשגה וההגעה באור השכל").

ואכן, העבודה הזו של ההשכלה הפילוסופית באלוקות, זקוקה לגוף טהור מטומאת התאוות והעוונות, שהיא עבודה כבדה ובייחוד בדורות האחרונים שכל כך גברה אפלת התאוות וכוחות הגוף חלשים, עד שאי אפשר לעמוד נגד השיקוע החומרי (אוה"ק כ"א, עג).

כל זאת, מלבד מה שתוכן ההכרה "המוניסטית הרגילה" הנובעת

יט, ט) וכתב: 'אמרת ה' צרופה' (שם ית, לא)? זכה משמחתו, לא זכה צורפתו למיתה".

וצריך להבין: מהי המשמעות של צירוף למיתה? מדוע לא כתבה הגמ' כי אם לא זכה התורה ממיתה אותו? ואיזו שייכות יש בין צירוף שהוא הסרת הסיגים לבין ההמתה?

ונראה כי דברים אלו שייכים עם מה שביארה הגמ' שלימין התורה יש אורך ימים ואילו לשמאלה, עושר וכבוד יש אך לא אורך ימים (שבת סג ע"א); וכן עם דברי הגמ' בתענית (ז ע"א) שהלומד שאינו הגון עליו נאמר עורפהו כמטר, וביאר שם רש"י: הורגהו. וכבר ביארנו (אמת ואמונה ח"א עמ' 456) ע"פ דברי הרה"ג ר"ש בונים סופר באוהל רחל כי הכוונה להמתת עצמיותו של התלמיד.

והיינו: שלימוד התורה יש בו גם בכדי להמית את סיגי מידות האדם, והוא מה דרשו חז"ל שאין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה (ברכות סג ע"ב; שבת פג ע"ב). אמנם דברים אלו הם דווקא למשמאילים שבהם נאמר שיש עושר וכבוד אך לא אורך ימים, דלמיימינים מובטח אורך ימים ולא מיתה.

והביאור הוא: שהמשמאילים הדבקים באור השכל אשר לאדם כמצע לאורה האלוקית, ע"י בירור ובחינה

מתמצית רוחם של המשמאילים בעלי הגבורות - שהתבוננותם על האלוקות מכירה את נפרדותה ועליוניותה על פני הבריאה - היא עצמה "מסובבת לפעמים עצב וחלישות נפש, מפני הרפיון הבא ברוח האדם בצירו שהוא בתור נמצא מסובב מוגבל וחלש, ורחוק מההשלמה האלוקית המאירה באור תפארת גבורתה. ביחוד החולשה מתעוררת על ידי ההבלטה שהחסרונות המוסריים מתבלטים בנפש על ידי ההקבלה במעמד האדם לעומת השלמות האלוקית ביחס אל הצדק והמוסר" (אוה"ק כ"ב, שצט).

זאת לעומת השמחה והעז המלאים את האדם המיימין, ש"פחות מההשקפה הזאת (המונטאיסטית הרגילה), מייגעת את האדם ההשקפה המונטאיסטית הנוטה להסברה הפנטאיסטית כשהיא מזדככת מסיגיה, המובלטת בחלקים רבים ממנה בהחלק התבוני של החסידות החדשה - שאין שם דבר מלבד האלוקות...א"כ השיקוע בנטיותיו הפרטיות של האדם הנשענות על השקפת החיים שיש איזה מציאות פרטית לעצמה אפילו בצורה שבקטנות הוא רק הבל ושווא נתעה...השקפה זו האחרונה משיבה לאדם מיד את עז נצחו, היא רק מעודדת אותו שאין לו לשכוח את אמיתת הווייתו ושעליו להתרחק מכל

אורחות החיים הנובעים מהמחשבה הטעותית של הישות של עצמו הפרטי הקרוע ברוחניותו מהאין סוף האלוקי. אבל כיון שהוא צועד על דרך זו, אין לו עוד לכבוש דבר של מציאות כי אם דבר של דמיון כוזב וכבר הוא מאושר באין סוף" (שם, שם).

מרחן הראי"ה קוק זצ"ל - חילק ג' הקווים אך מצד המשיגים

והנה כדרכו הקדושה סידר מרחן הראי"ה קוק זלה"ה ג' דרכים אלו שעמדנו עליהם, בסיכום נפלא. ועוד ביאר לנו כי כל מקום המחלוקת בעניין זה אינו אלא מצד השגת האדם. וכך לשונו:

"שלשה תיאורים בהבנת המציאות העולמית ביחש אל האור האלוקי. התיאור האחד - תיאור התגלות חכמת אלוקים. התיאור השני תיאור התגלות רצון אלוקים. והתיאור השלישי הוא תיאור התגלות האלוקות, כאשר אין החכמה ולא הרצון עניין אחר - כי אין באלוקות דברים מחולקים נפרדים וכל החילוקים אינם אלא בערך המשיגים - אמנם ביחש לברואים, הרי שלשת הפלגים הללו שונים זה מזה, וכל אחד מהם מראה לנו את הופעתו בסדרים שונים. והתכנים המוסריים שלנו וכל ההנהגה של המציאות, משתנה היא על פי שפעת קבלתה מכל אחד ואחד מהתיאורים הללו

ולהבין איך התפיסה השכלית באלוקות תלויה במקור נשמותיהם של המקבלים האנושיים, נביא מה שהורנו **בעל הלשם** בחילוק שבין החסד לגבורה בריש **ס' הדעה**:

"הדינין הם השורש דכל הריבוי והפירוד. וכנודע שהחסד והגבורה הם בבחי' מים ואש. ומים דרכן להתדבק וכל דבוק כגון קמח לעשות עיסה מתדבק במים. ואש דרכו להתפרד שכל דבר שנשרף מתפרד. וכן כל דבר לח מתדבק ויבש מתפרד... ובאשר שכוונתו ית"ש הנה היה לברוא המון ברואים לאין תכלית בריבויים שונים ותמורות שונות. וכמו שאנו רואים שהעולם מסודר בריבוי נגד היפוך תמורה. שזה נגד זה וזה היפך מזה ובכ"א עצמו הרי מתחלף עליו עידן ועידנין שהוא עיתים שונים בכמה תמורות. וכ"ז הוא משורש הדינין והגבורות כנו... וכמו שאז נתחרבו כולם וחזרו ונתקנו בעת התיקון דמעשה בראשית. והוא מה שאמרו ראה שאין העולם מתקיים הקדים מדת רחמים ושתפה למדת הדין. כן הוא עתיד להיעשות בכל הנהגת דהעוה"ז ר"ל בכל הריבויים והנגדיים

שהם נמנים כאן, ולפי המיזוג וההרכבה שלהם זה עם זה" (קובץ ז, קז).

הנה כלל הרב זצ"ל כל דברינו בכת אחת. שכן התגלות חכמת אלוקים, והנוהים אחריה היא החכמה המופיעה בבריאה ע"י ההשגחה ומתאימה לסיעת הרמב"ם שהעלנו לעיל. התגלות רצון האלוקים, היא המופיעה בתורה ומצוות, והדבקות בהם היא האמורה לעיל בדברי הכוזרי והגר"א וסיעתם⁸². וכנגד סיעת בעלי החסידות החדשה וכפי שראינו בשיטת בעל התניא, היא מה שהרב מכנה כאן- התגלות האלוקות.

והנה בירר הרב בדבריו הק' כי באמת החלוקה היא דווקא בערך המשיגים ולא בערך המושג, משום שבבורא הא"ס ית' אין ערכים חלוקים. עם זאת גזר הוא אומר כי שלשת פלגים אלו, תלויים ומשתנים ע"פ שפעת הקבלה של הנמצאים. והיינו: שהתפיסה באור האלוקי אם תתאר כהתגלות החכמה הרצון או האלוקות עצמה, תלויה במציאות הנמצאים ואיכותם.

82 וכן כתב מרן הראי"ה קוק זצ"ל בקצרה בהגש"פ (עו"ר ב עמ' רעד): "בב' בחינות אנו מדברים מאדון כל ית': מהשגחתו, ומרצונו. השגחתו מושגת מצד הבריאה וכ"מ שנשיג יופי הבריאה ושוב סדרה, ועד כמה טוב ויפה הדבר וכמה גדול הוא החסד וההטבה להמציא בריאה כזאת, כ"ז הוא הכל שבחיו של האדון ית' בתור השגחתו. וכ"מ שאנו מדברים מתכלית התורה ותועלתה ורוממנותה להשלים את הכל, כ"ז הוא שבח רצונו ית'".

ית' תדחוף את כל מעשיה והגיונותיה. ובאמת שני ההכרות הללו הם אמת, שכן מצדו ית' באמת אין שום נפקא מינה בהיות הבריאה, ד"אני ה' לא שיניתי", ואלמלא הצמצום הרי שאין בריאה כלל וכך הוא מצדו ית' בכל עת (בין אם לגר"א משום שכל זמן שיש ישות יש גם אין, ובין אם לתניא שהאור בטל במאור שנמצא בכל); אמנם גם נכון שבפועל מצד רצונו ית' ישנה בריאה ויש צמצום, והרי שיש נפרדות בין הבורא לנבראים.

א"כ שני הצדדים אמת ונכון הם, אלא שצד החסד בהיות תכונתו להדבק למקורו כפי שהוא, הרי ששאיפתו להתכלל האור במאור, וממילא כך עיקר תפיסתו הצופה אל צד האמת בהופעת ההתגלות האלוקית שבעולם, שכל המציאות היא רק מצד ההסתר; אמנם צד הדין שמצד בריאתו הבאה אחר הרצון האלוקי, הרי שקיקתו להתפרץ ולהיפרד להפעיל כוחו האנושי שטמון בו, והרי שתפיסתו מכרת בעיקר את הנפרדות שבין הבורא לנבראים, שבפועל הרי נמצאת היא ג"כ אחר הבריאה והצמצום.

הבינה היותר שלימה ומתוקה שבדעת האלוקות

הנה אחר כל זאת, מתברר מדברי מרן הרב זצ"ל כי כל מחשבות הקודש אשר לשרי האומה, כולם אמת ברורה,

וההופכיים והתמורות הנה כולם יתבטלו. ויוחזר להתתקן להזיו והזוהר דסוד האחדות הגמורה בלי היפך כלל ובלי נגד כלל ובלי ריבוי כלל. ועל זה נאמר. ישעיה ס"ה. כי הנני בורא שמים חדשים וארץ חדשה ולא תזכרנה הראשונות ולא תעלינה על לב. אך כל הנהגת דהעוה"ז אשר עד ביאת משיח הנה משמש והולך עתה כל מה שנחקק ונחרת בסוד בונה עולמות ומחריבן".

הנה מבואר מדברי הרב הנז"ל היטב כי ענין הדינים הוא הפעולה ששורשה הוא ההתפרדות, וזוהי תמצית רוחם של בעלי הגבורות שטבעם חקוק לפעול פעולה אנושית במציאות ולשכללה כרצון ה' בבריאתם. אמנם להיפך הוא צד החסד, שעניינו הדיבוק, ורצונו הטבעי להתכלל במאציל. מכאן מבואר היטב, כי התבוננות על האלוקות מהצד השמאלי, תכיר את נפרדותה ועליונותה על פני הבריאה, ודחיפתה המוסרית תהיה לשכלל המציאות ע"פ מה שתכיר בחכמה העליונה כפי שהיא נשקפת מהבריאה, וע"פ הצדדים העליונים שבאדם שהם כח השכלתו.

מנגד התבוננות כזו שמצד ימין החסד, תראה כי באמת אין שום מקום לבריאה מצד התגלות האלוקות הא"ס, ורצונה המוסרי להתכלל בו

היא הכרת היחש האלוקי אל העולם הכללי ואל כל פרט ופרט מפרטיו החומרים והרוחניים, כיחש הנשמה – הצד הרוחני המחיה וממלא אור קיום והפרחה; אל הגוף – אל הדבר הנדרש לחיים לאורה והפרחה" (אורות התחיה א).

בדברים אלו מבאר הרב זצ"ל כי השלמות וההתאמה לחיי האדם התבוני הפשוט, היא ביחס האדם לאלוקות לא כמרוחקת ונבדלת, ולא ככזו הכוללת כל שדבר מבלעדה אין, אלא כיחש הנשמה אל הגוף. הסיבות להתאמה זו היא משום שהיא מקיפה את כל צדדי החיים.

ביחס לתפיסה המפרידה ומבדילה בין האדם לבוראו, כתב הרב: "קושי גדול יש בהציוור של השגת האלוקות וייחוסה לעולם ולכל הנבראים כולם ע"פ הציוור של ההוויה האלוקית מחוץ להוויה של העולם. אז נראה כאילו איזו הצלחה עמדה שהאלוקים יהיה בחיובו המאושר מהכל, וכל הנבראים הם חסרים ממניעת הצלחתם להיות כאלוקים" (אוה"ק ח"ב עמ' שצה).

וכבר ראינו כי ההשקפה הזאת "מסבבת לפעמים עצב וחלישות נפש מפני הרפיון הבא ברוח האדם בציוורו

אלא שנפלגו בהטיית התבוננותם במציאות האלוקית: אם שבאה ביחס להתגלות רצונו ית', ביחס לגילוי חכמתו, או התגלות האלוקות עצמה. משום כך ברור כי אין מקום לדחיית שום צד מצדדי ההכרה והאמונה שבאו בתפיסת האלוקות של רבותינו ז"ל. אלא שעם זאת מקום יש להדרכה מוסרית כאיזה צד הוא המתאים יותר להמון הכולל, כדרך שבה יש לנקוט כברירת מחדל לכלל האומה.

והנה המכריע מבין ב' הקווים שביחס שבין הבורא לנבראים, שחד אמר⁸³ כי הרצוי בדעת האדם ביחס שבין הבורא לנבראים הוא שהבורא עליון ונפרד מכל; וחד אמר⁸⁴ כי הדגש הוא על מה שהבורא שוכן בכל; הוא דעת הכוזרי והגר"א וסיעתם שכתבו כי הבורא נבחן – באמונה המצוירת – כנשמת כל העולמים, שבאופן זה יש ב' הצדדים שלמעלה: שמצדו ית', הרי שאין חילוק בין הבריאה לקודם היותה והוא מצוי בכל המציאות כולה; ומצדנו אנו הרי שהבורא עליון על כל ונבדל מכל.

ובאמת כך משמע מדברי מרן הראי"ה קוק זלה"ה, שכתב "כי הבינה היותר שלמה ומתוקה של דעת האלוקות,

83 הרמב"ם וסיעתיה.

84 רס"ג ובעל התניא וסיעתם.

מבלעדי ד' הוא מענג את הלב מאוד, והתענוג הרוחני שרעיון זה מסובב הוא המופת על צד האמת המתבטא על ידו" (שם עמ' שצו); עם זאת, "אע"פ שהעולם העיוני וההרגשי השירי יותר מזדכך ומתעלה ע"י המחשבה המלאה מאור הענווה וביטול היש, מכל מקום העולם המעשי איננו יכול להיות הולך את דרכו ע"פ הסתכלות התדירית העליונה הזאת" (שם עמ' תא).

כיון שכך, הדרך הכוללת אותה מציע הרב זצ"ל כברירת מחדל לכלל האומה, משקיפה על האלוקות כ"ההויה העליונה המשמחת את הכל ומחיה את הכל, ומתגלה ע"י הגילוי הסובייקטיבי שבלב כל דורשיו ומשיגיו" (אגרת מד עמ' מח), ע"י מה שהאלוקות שוכנת במרכז המציאות ומחיה אותה, כמקור לכל ההופעות, התכונות, אורחות החיים המעשיים והרוחניים. בהסתכלות כזו, האלוקות היא אחת המתפרטת לשניים בתודעת האדם: עצמות ואידיאלים - מה שמרחיב הרב זצ"ל במאמרו 'דעת אלוקים'; והשלמות היא העריגה התמידית אל העצמיות האלוהית אמנם, אך זו המאוחדת עם כל פלגי נהרי אורותיה שהם האידיאלים האלוהיים, המחיים כל פרט רצון ודעה במציאות, ומאירים את הדרכים

שהוא בתור נמצא מסובב מוגבל וחלש, רחוק מהשלמות האלוהית" (שם עמ' שצט).

ועוד שתפיסה זו עלולה היא להיהפך למפלצת מוזרה: "יש יצה"ר נסתר מאוד במעמקי הנפש, קנאה מרקבת עצמות...הקנאה היא מוזרה, רבים לא יכירוה, מפני שישנם כמה גורמים שמונעים את השפה מלהביעה. אבל היא ישנה, נרדמה במעמקי הנפש האנושית...הקנאה המוזרה הזאת היא הקנאה באלוקים. האדם מקנא באלוקים על אשרו האין סופי, על שלמותו המוחלטת. הקנאה הזאת גורמת עקמימות הדעת וחשכת המחשבה, טמטום השכל ורוגז רוח, וכשכל האמצעים אינם מספיקים להכיל את זעמה היא מסיימת בכפירה מוחלטת" (שם עמ' שצז).

מאידך, גם השקפת "האחדות הכוללת המכרת רק את האלוקות...גם דעה זו אינה מתאימה לכל יתר תנאי האושר הכמוסים בגנזי הלב...שמה שמיישב את הדעת הוא יסוד האושר שבחופש" (אוה"ק ח"ב עמ' שצה), והאדם הכלול באלוקות ואין בו שמץ עצמיות פרטי - שאינו מכיר עצמו ליחיד פרטי - הרי איננו חופשי.

ואמנם מלבד זאת, אע"פ ש"הרעיון שכל ההויה כולה היא רק ענין האלוקות, ואין עוד דבר לגמרי

ואמנם הכרעה זו יש לה זמן זמנים - כטבעו של המכריע - ובזמן התפילה בה האדם משווה רצונו אל רצון העולמים כולם - רצון הבוי"ת השופע במציאות (ראה באריכות אוה"ק ח"ג פרקי 'הרצון הכללי הפועל' ביחוד לה- לז) - קרוא הוא להתעלות מזה לייחוד עליון באמירת "שמע ישראל ד' אלוקינו ד' אחד", שהוא "ייחוד האור האלוקי במקורו בעצמיות עצמיותו" (אוה"ק ח"ב עמ' תו). בייחוד זה ההשקפה אינה תופסת את המציאות כאורגנית בלבד, כאדם גדול הניתן לציור, אלא "האחדות האלוקית היא אחד יחיד ומיוחד... כל המציאות כלולה בנקודה אחת ממש, מה שלא ניתן לציור השכל כלל אלא באובנתא דליבא. מה שמעלה על ההגשמה ב'הכל אלוקות' אל 'הכל באלוקות' הטהור והמזוקק"⁸⁵ (הקדמת הרב הנזיר לאוה"ק עמ' 19-20).

אשר להופעת החיים הטהורים (ראה מאמרי הראיה עמ' 507). התבוננות זו מתרכזת אמנם, בהכרת רצון העולם הנובע מהשפעת אידיאלים אלוקיים אלו, והאדם המתהלך בדרך זו, מכיר כי 'הגלים העליונים פועלים על נשמתנו בלא הרף, וכל תנועות הרוח הפנימיות שלנו הם רק תוצאות מאותן ההמיות שהכינור הנשמתי שלנו הומה מתוך הקשבותיו שהוא מקשיב להד קול האצילות העליונה' (שם עמ' שלד)⁸⁵; אך בתוך התבוננות זו המכירה גם בעצמות האלוקית כמקור תמידי לכל האידיאלים המחיים את כל נקודות החיים החומריים והרוחניים, גנוז גם "חפץ אדיר לאשתאבא בגופה דמלכא - לשוב אל מקור המציאות העליונה הטהורה החופשית והעליונה שבמקור אור אין סוף" (אוה"ק ח"ב עמ' שעו).

סיכום

א. ביחס שבין הבורא לנבראים מצאנו בחז"ל ביטוי מרווח: "הוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו". אמנם מהמדרשים השונים נשמעים התייחסויות שונות בביאור יחס זה.

85 ראה גם אוה"ק ח"ג עמ' לט: "אי אפשר להבין את פליאת הרצון של האדם בכל פאר חופשו, רק בתור ניצוץ אחד מהשלהבת הגדולה של הרצון הגדול שבכל ההויה כולה- הופעת רצון ריבון כל העולמים ב"ה... כל עמל המוסר וכל ההופעות הרוחניות שבעולם מכוון הוא למטרתה העליונה של גאולת הרצון והשבתו למקור חייו היסודיים להשתל בבית ד'...". וכן שם עמ' נב, נג.

86 המזוקק לעומת התפיסה השפינוזית.

ב. לדעת הרמב"ם (כאריסטו) הגדרת המקום הוא- המקיף והנבדל מהדבר אשר הוא לו מקום. לפי זה הנאמר ב"הוא מקומו של עולם" הכוונה שהקב"ה מקיף למציאות העולמית אך לא מצוי בה, ואדרבה נבדל מכל. וכן תפסו גם המהר"י גיקטיליא והר"א אבולעפיה.

ג. לדעת הר"ח קרשקש הגדרת מקום היא - החלל הפנוי והריק בו מצוי החפץ, ולייטר דיוק הוא צורתו של החפץ המגבילו ומייחדו ונותן לו קיום. לפי זה הכוונה בנאמר "הוא מקומו של עולם" היא, שהוא ית' שורה בכל המציאות אף החומרית עם היותו נבדל. ואין בזה הגשמה כיון שכל המקומות בו הוא שורה אחודים כבנקודה אחת עם כל אין סופיותו, וכל החיתוך והגדר רק מצדנו. כשיטה זו משמע מדברי רס"ג, רשב"ג במקור חיים, ור' אברהם היררה תלמיד מוהר"י סרוג.

ד. לדעת הר"י ך' צדיק הגדרת מקום הוא האמצעי של כל דבר - היינו נקודת הכובד שלו. וכן דעת ריה"ל בכוזרי בביאורו לספר יצירה. היוצא מזה בביאור ביטוי חז"ל "הוא מקומו של עולם", הוא שהעניין האלוקי השורה במרכז העולם ומחיה את המציאות כולה - נפעל ונברא ע"י הבורא באופן תמידי.

ה. ההפרש בין הרמב"ם לריה"ל וסיעתיה הוא במיקום נק' חיות המציאות המתהווה מהבורא. שלרמב"ם הוא מהעליון לתחתון - היינו מהעילה לעלולה. ולריה"ל הוא מהמרכז למקיף - היינו מהתכלית לאמצעים.

ו. מסוכם כי: לרמב"ם וסיעתיה - היחס בין הבורא לנברא הוא: הבורא כעליון ונבדל מהמציאות.

לרח"ק קרשקש וסיעתיה- הקב"ה שורה בכל המציאות.

לר"י ך' צדיק וריה"ל - הקב"ה כנשמת המציאות.

ז. כהפרש בין השיטות לעיל, ברור כי לדעת הרמב"ם וסיעתיה הבריאה אינה מתחדשת בכל יום תמיד ממש - כפשט לשון חז"ל בתפילת 'יוצר אור' - אלא הוא ית' מקיים את המציאות כולה. וכן ביארו הר"י אלבוטיני, בעל מאור האפילה, הרשב"ץ במגן אבות, ספורנו, של"ה. יש שביארו הפסקה הנ"ל שהכוונה שמחדש בכל יום בריות חדשות, ומהם: ר' יו"ט מכלהויזן, השפע טל, המגיד מדובנא.

ח. אמנם לכוזרי וסיעתיה ברור כי הבוי"ת מחדש בכל יום ובכל רגע המציאות ובאופן ממשי. וכן ביארו בעל מלמד התלמידים; ר' מנחם בן זרח; תורת

המנחה; ס' המקנה; ר"ח קרשקש; הראשית חכמה; ר' אריה ממודינא; האוהב ישראל מאפטא; האור לשמים; הר"ח טשרנוביטש- בבאר מים חיים; השפת אמת; הגר"א, נפש החיים; יהל אור ופרקי דאברהם.

ט. אמנם הוקשה על שיטה זו דהחידוש התמידי, שא"כ מה הפרש בין ו' ימי הבריאה לשאר הזמנים. ובתירוץ זה נחלקו אדמו"רי חב"ד אם כוונת בעל התניא לחידוש התמידי או קיום תמידי.

י. מחלוקת היחס שבין הבורא לבריאה עולה הביאור גם ליחס השונה במיקום ישראל בבריאה. **שלכוזרי וסיעתיה** ישראל הם המהווים נק' המרכז, ובהם שורה העניין האלוקי מחיה כל המציאות. ומכוון שהם כלב המציאות בו שורה נשמת המציאות כולה. אמנם **לרמב"ם** המציאות מתחיה ע"י סיבוב הגלגל מהעילה למסובב ואין תכלית אחת לבריאה אלא כל נמצא מכוון לעצמו ע"פ הרצון האלוקי.

יא. מקור נוסף ממנו יש ללמוד על תפיסת האלוקות ביחס למציאות, נובע מבירור סוגיית ראשית האצלה ומסוגיית הצמצום שבאריז"ל, משום שראשית היחס שבין הבורא לנבראים מתעצב בראשית היצירה.

יב. קושיא שהתעוררה בדברי הקדמונים על ראשית האצלה היא איך מבלתי גבול וא"ס כבוי"ת התאצלה מציאות גבולית וגשמית. אמנם **המהר"ל** פתר זאת בקלות משום סברתו שאין לבוי"ת שום הגדרה מקבילה, וממילא שום דבר אינו מרוחק ממנו ואינו קרוב אליו שמנע ממנו לבוראו.

יג. **לרמב"ם** שסובר שידיעתו היא עצמותו קושיה זו עולה בחזקה, וע"כ כתב עליה כי כיון שפעולתו ברצון ולא על צד החיוב יכול מבלי גבול לצאת גבול. וכן הסבירו בו **האברבנאל**, **השל"ה והמהרי"ץ** בנפש החיים. אמנם לדעת **פי"שם טוב** על מו"נ לא התכוון הרמב"ם לענות אלא לומר כי יש ספקות גדולות ועצמות יותר בהבנת הקדמות מאשר בהבנת החידוש.

יד. כדרך זו שע"י פעולה ברצון יכול לצאת מבלי גבול, ענו גם **הרמ"ק** ו**הצמח צדק**. אמנם להם לא קשה שהם סב"ל שאין לנמנעות טבע קיים, משא"כ דעת **הרמב"ם**.

טו. בשל המתח שבין אין סופיותו ית' למציאות העולם המוגבלת, היו שרצו לדייק בנפש החיים ובמקומות אחרים, כי באמת אין מציאות עולמית כלל, אלא הכל הוא אלוקות ית', ושאר המציאות אינה אלא מצדנו כהזיה ואשליה (אקוסמיזם).

טז. אמנם יש לדעת ולהבין בדברי הגר"ח מוולוז'ין כי כוונתו שהמציאות מתהווה בכל רגע ורגע נתון, ובכל נק' זמן יש בה כל התחנות של ההתהוות: אין, התהוות, יש. כיון שכך מצדו ית' שאינו שייך לזמן, כל העת המציאות גם אין, אך מצדנו המושרשים בזמן, יש כל העת מציאות קיימת. וכן התנגד מאוד **בעל ה'לשם'** לתפיסה האקוסמיסטית עד שאמר שהוא פגם בכל אמיתות התורה.

יז. מדיוק ועיון בדברי הרמב"ם מובן שאין עצמותו ית' מלאה כל כמאז קודם הבריאה כן עתה, והבריאה כולה יש מאין. וכן מבואר בדעת רס"ג. אמנם **לראב"ע** מובן כי הבריאה באה מעצמותו ית' וכן משמע גם מר' שמואל אבי ר"י חסיד.

יח. לדעת ר"ע חי ריקי ביושר לבב, החס על כבוד קונו מוכרח לומר שהצמצום שבכתבי האריז"ל טרם הבריאה היה כפשוטו ובעצמותו ית', שאל"כ יצא לומר שעצמותו מצויה במקומות המטונפים. כדבריו פירשו גם ר' שלום בוזגלו בעל מקדש מלך; היעב"ץ; האמונת חכמים (באזילה); אור החיים הק'. כן משמע גם מדברי הר"מ אלמונשנינו והראב"ד בסוג' ידיעה ובחירה.

יט. כשיטה זו צריך להבין גם את דברי הישר מקנדיאה בנובלות חכמה, ולא כמו שהבין בו בעל השומר אמונים.

כ. על שיטה זו הקשו רבים ומהם בעל השומר אמונים ור' ברוך קוסובר בעמוד העבודה. שאם האמת כדברים אלו של היושר לבב, הרי שנתת בו ית' צורה ותמונה והרי זה מאיסורי ההגשמה. אמנם בעל היושר לבב כבר כתב כי דברים אלו לא יושגו בחקירה טבעית ואילו מדברי קבלת האריז"ל כך אכן משמע שהצמצום כפשוטו.

כא. לדברי בעל הלשם צדקו מאוד דברי היושר לבב שהצמצום כפשוטו, שכך קבלנו מהאריז"ל ואין לנו יכולת להבין שם אלא באופן גשמי, אע"פ שצריך להיות ברור כי כך היא האמת עם שאין שם גוף ותמונה, וזאת אע"פ שאין אנו מבינים איך יתיישבו ב' האמיתות הללו יחדיו.

כב. במכתבי בעל הלשם בעניין הצמצום מבאר כי משמעות הצמצום כפשוטו נעשתה באופן שהבו"ת שהוא אין סופיות אחודה בנק' אחת בלי שום רחקים וציר, אפילו לא אין סופי, כבתכונת הכל יכול וכללם יחד, הוציא מעצמותו הנעלמה כח אחד ומתוך כך הסתתרה עצמותו שבתכונה זו הנעלמה האחודה. כג. ע"פ ביאור זה דבעל הלשם אפשר יהיה ליישב מה שנראה כמחלוקת בין

הגר"א שסובר שהצמצום כפשוטו - ע"פ מקורות רבים; לבין דעת תלמידיו **כנפש החיים והגר"י חבר** שסברו שהצמצום אינו אלא הסתרה.

כד. הניסיון ליחס את דברי הגר"א הנז"ל ובייחוד במה שבסוף ספד"צ לזיוף, אינו עולה בקנה אחד עם העדויות הרבות, והשימוש שעושים תלמידיו המובהקים בליקוט זה.

כה. א"כ, ביאור דברי הגר"א ותלמידיו הוא שיש לחלק בין מה שנראה מצדנו למה שיש אצל הברי"ת. שמצדנו נעשה הצמצום ע"י יציאת כח אחד מעצמותו הנעלמה שבתכונת הכל יכול וכוללם יחד - מה שהסתיר את עצמותו; והוא שווה עם תיאור הצמצום כפשוטו ששם באותו מקום אין עצמותו מצויה. אמנם כל זה מצדנו, אך מצדו ית' שכל פעולת הצמצום הייתה בהתהוות תמידית כל רגע ורגע, הרי המציאות היא בבחינת אין - שהרי לגביו ית' אין שייך מציאות של זמן והכל הווה נתון; ומזה שאין לו ית' שום שינוי בין קודם הבריאה לאחריה.

כו. ע"פ האמור לעיל מובן כי הצמצום נעשה ע"י בריאת הזמן המחלק בין ערכים ומקומות, והוא הברוא הראשון, והוא הצמצום. וכן מפורש **לגר"א** באדרת אליהו. וכן כתבו **הגר"י חבר**, **הר"מ פפרוש באור זרוע**, **המגיד מדובנא**, **האדמו"ר מסאווראן**. וביאר עניין זה באריכות **הרש"ט גפן** בהקדמה לתורת הנבואה הטהורה.

כז. לדעת הסוברים שהצמצום אינו כפשוטו הרי הכוונה שצמצם את כוחו הבלתי בעל תכלית, וכדי לברוא מציאות תכליתית ובעלת גבול פעל בכח מצומצם וסופי. וכן ביארו **השומר אמונים**, ר' **ברוך קוסובר** ו**בעל השפע טל**.

כח. דברי **נפש החיים** הם ביאור לדברי **הגר"א**, והם הם כדברי הסוברים שהצמצום אינו כפשוטו. ויצא שע"פ המבואר מדברי **בעל הלשם** אין חילוק בין הסוברים שהצמצום כפשוטו לבין שאינו כפשוטו.

כט. כביאור הנ"ל בעניין הצמצום יש לדייק גם בדברי **בעל השפע טל**.

ל. מדברי **הגר"א** בסוף ספד"צ מובן כי הצמצום היה ברצונו, ואף שכתב הגה"ק **בעל הלשם** כי רצונו ועצמותו חד הם, יש לבאר כי רצונו הוא עצמותו כאשר יוצאת מבחינת הכל יכול וכוללם יחד, וכאור היוצא מהמאור הגם שהוא באין סופיותו. וא"כ זהו שעצמותו אחת עם רצונו, ובה נעשה הצמצום (באופן המבואר לעיל) ולא בעצמותו ח"ו. וכביאור זה מוכח בביאור הגר"א לתיקוני זהר.

לא. ביחס לעניין רצונו ית', מבואר **ברמ"ק** כי אין הרצון שווה ממש לעצמותו

ית' ויש רצון שבפועל והוא ספי' הכתר שבאצילות; ויש רצון לרצון והוא הנזכר בשער הצחצחות [ומשמעותו של הרצון לרצון הוא כאמור התפשטות הקיום שמעצמותו הנעלמה].

לב. כהנ"ל מובן גם בדברי הרמ"ע מפאנו, אלא שמכניס בדבריו שלב נוסף בין עצמותו ית' לצחצחות והוא הנקרא בחינת 'אז' ו'ראה' (רעותא ורעותין).

לג. גם מדברי הרמ"ע מפאנו ור' אברהם היררה מפורש כי הצמצום היה ברצונו ית' ולא בעצמותו, וכן מבאר גם הרמח"ל.

לד. גם לדעת בעל התניא וממשיכיו, אין לומר (כתפיסה האקוסמסטית) שכל המציאות הזיה ואשליה, וכפי שכתב אדמוה"ז באור תורה, שכל המציאות כולה "כלא חשיב" בכ"ף הדמיון, ולא "לא חשיב" באמת. כביאור אדמו"ר הרשב"ב שהיא אינה מציאות אמתית. שאף שרוחניות העולם כלולה במקורה עליון, אך המציאות הגשמית היא יש מאין המתהווה בכל עת ועת, ובלא זה תהיה לאין ואפס.

לה. בשיטת אדמוה"ז מפרטים ב' צמצומים: א). ע"י שם אלוקים - יציאה מכח האחידות הכולל כל התכונות אלו באלו באופן שאין להבחין בדבר מדבר. וזהו יש מאין - שהוא גילוי ולא בריאת דבר מחדש שלא היה כלל. ב). ע"י שם אדני - צמצום זמן ומקום בתכונה הנפרצת אך הא"ס כדי לאפשר נבראים מוגבלים ולא אין סופיים.

עוד באר כי כל זה נעשה באור ולא במאור.

לו. מסקנת סוגיית הצמצום משותפות בין לגר"א ובין לבעל התניא: לשניהם הצמצום נעשה ע"י הסתרת כוחו הא"ס ומשיכת קו אחד. לשניהם מציאות הבריאה לא שינתה דבר בעצמותו ית'. לשניהם הצמצום נעשה ברצונו, באור ולא בעצמותו במאור. כהנ"ל מוסכם ויוצא גם מדברי הרמ"ק ותלמידי ר"י סרוג - כרמ"ע מפאנו ור' אברהם היררה, וכן דעת הרמח"ל.

לז. אמנם נחלקו בעל התניא והגר"א במלאות הבוי"ת את הבריאה אחר היותה. שלגר"א באופן הבריאה הרי שהוא סובב כל עלמין ולא ממלא, וממילא אין להתבונן בזה כלל אלא באקראי להלהיב נפשו לתפילה - שאין זו בחינה שמצד האדם בבריאה. אמנם לבעה"ת - כר' חסדאי קרשקש הרלב"ג ורס"ג - הוא ית' ממלא את הבריאה כאז כן עתה, וממילא הוא בחינה השייכת גם ביחס להשקפת האדם.

לח. ע"פ המתברר גם בסוגיית הצמצום והראשית האצלה, הרי שלרמב"ם

וסיעתיה היחס שבין הבורא לבריאה, הוא שהבורא נבדל ומרומם ממנה. לר"ח"ק, רשב"ג, רס"ג ובעל התניא וממשיכיו - הבורא שורה בבריאה. לכוזרי, הגר"א וסיעתם היחס לבורא הוא כנשמת המציאות.

לט. בזוהר מבואר כי מחלוקת שמאי והלל נובעת מקווי אורה- ימין ושמאל חסד ודין העליונים - המושרשים בנשמותיהם, ומשם נובעת נטייתם ההלכתית, וכן מצאנו בדרכי הנהגתם בעבודת ה'. וכן מצאנו חלוקה זו כבר באבות (שערי אורה).

מ. ע"פ הנצי"ב מוולאזין, ג' קווי החד"ר - ימין שמאל ואמצע, חסד דין ורחמים - הם קווים שעל פיהם מתחלקים עובדי ד' למחלקותיהם, בין החוקרים האלוקיים הראשונים בעלי שיקול הדעת שמסטרא דשמאל; בעלי הדבקות כבחסידות החדשה מסטרא דימין; וכלה באנשי הקו האמצעי. דברים אלו שווים עם החלוקה שעשה האריז"ל בין הרמב"ם לרמב"ן.

מא. כחלוקה הנ"ל ראינו כי נחלקו הנזכרים לעיל בביאור היחס שבין הבורא לנבראים. שלדעת בעה"ת - כרמב"ן - עיקר תכלית עבודת ד' הוא הדבקות בו ית'. זאת לעומת דעת הרמב"ם שסברתו שעיקר עבודת האדם הוא בהדמות לפעולותיו ית' ע"י פיתוח השכלתו והבנת רוממותו והמרחק שבין הבו"ת לנבראים. כקו האמצעי נקטו הכוזרי והגר"א שאפשרות דבקות האדם בבוראו היא דרך עשיית רצונו המופיעה בתורה.

מב. מרן הראי"ה קוק זצ"ל סיכם כי כל ההפרש שבג' קווים אלו הוא אינו אלא מצד המשיגים אם התבוננותם נוטה על התגלות חכמת האלוקים (שמאל), התגלות רצון האלוקים (אמצע), או התגלות האלוקות (ימין).

מג. "הבינה היותר שלמה ומתוקה של דעת האלוקות היא הכרת היחס האלוקי אל העולם הכלל ואל כל פרט ופרט מפרטיו החומריים והרוחניים, כיחש הנשמה אל הגוף" (אורות התחיה א)



נר תמיד
לעילוי נשמת

קרובינו כולם שווים לטובה לחיי העוה"ב
דודתנו מרת חנה גיטל פיירמן ז"ל
בת דודתנו מרת אתי בריזנגר ז"ל



לרפואת
דריה אפרת
בת
גיל מנחם והודיה ניסינקורן



נר תמיד
לעילוי נשמת

פרלה בת שמחה
ניסים בן שמחה
אבישי בן חיה



לרפואת
דניאל בן שמחה