

בט"ד, יוס' ב' דחג הסוכות.

בסכות תשבו שבעת ימים כל האורח בישראל ישבו בסכות. וצ"ל כפל הדברים, דלאחר שכבר מצוה בסכות תשבו שבעת ימים למה כופל עוד כל האורח בישראל ישבו בסכות. והנה סוכה הוא מקיף, ובמקיף איך שייך ענין הישיבה שהוא התיישבות, שזהו מענינו של פנימי שהוא היסך מענינו של מקיף, וכן בענין הזמן ומקום דסוכה שמצותה דוקא במקום מוכשר לעשיית הסוכה, והיינו דלא זו בלבד שהיא מוגדרת בו"ק דגדר מקום, אלא שצריך להיות מקום מוכשר על פי התורה, דהעושה סוכתו תחת האילן כאלו עשאה בתוך הבית, דאין זה מקום מוכשר למצוה זו. ובכללות המצוה דסוכה מצינו ענינים כמו הפכים, דהישיבה בסוכה צ"ל תשבו כעין תדורו, דכל שבעת הימים עושה אדם סוכתו קבע וביתו עראי, ועצם בנין הסוכה הוא בנין של ארעי. דענין זה שהסוכה צ"ל בנין ארעי הוא מעקרי המצוה, ולכן סוכה שהיא למעלה מעשרים אמה פסולה, דהטעם הוא לפי שפקע ממנה השם ארעי, ומ"מ השבעת ימים צ"ל הישיבה בה קבע. ומכללות הענין מובן דכל האורח בישראל ישבו בסכות הוא כעין סיפור וגילוי מדבר מכוסה ונעלה, דלאחר אשר בסכות תשבו שבעת ימים הנה אז כל האורח בישראל ישבו בסכות. וצ"ל מהו הדבר המכוסה והנעלה דישבו בסכות. והנה בגמ' (סוכה דכ"ז ע"ב) אמרו רז"ל כל האורח בישראל ישבו בסכות מלמד שכל ישראל ראויים לישיב בסוכה אחת. וצריך להבין מפני מה הלימוד הזה דכל ישראל ראויים לישיב בסוכה אחת הוא דוקא מכל האורח בישראל כו', הלא גם מבסכות תשבו יש ג"כ ללימוד לימוד זה דתשבו כולכם יחד. ומהו הסוכה דראויים כל ישראל ועתידיים לישיב בה, דמשמע שהוא עילוי נעלה, וצ"ל מהו המעלה דסוכה אחת.

ולֵהבין כל זה יש להקדים תחלה מה שנתבאר לעיל דמקודם כללות ההשתלשלות וכללות ההשתל' נחלק לג' מדרי' כוללים, יש ואין ויש. דיש הראשון הוא עצם המשפיע קודם שנמשך ממנו איזה השפעה בשפע אור וגילוי. ויש השני הוא המקבל, היינו יש הנברא שהוא המציאות גשמי, ויש הנאצל שהוא מציאות רוחני כמו האור. ונתבאר דבענין המציאות שניהם שוים, דכשם שמציאות הגשמי אינו אמיתי מצד עצמו, כ"א מצד האור האלקי הממציאו, דאין דבר עושה את עצמו, אם כן האמיתית הוא רק הפועל ועושה המציאות, הנה כמו כן גם במציאות רוחני דקדמו ההעדר. רק ההפרש הוא דמציאות גשמי בהבטל מציאותו מתבטל קיומו, לפי שהקיום הוא תולדות המציאות, ובמציאות רוחני הנה גם בהבטל מציאותו קיומו נשאר, דיש לו קיום מצד עצמו. ובזה ביאר הג' לשונות ברמב"ם, הוא לבדו האמת שהוא עצמות אין סוף ב"ה מחוייב המציאות, ואין לאחר אמת כאמתתו על כח העצמות שבהתהוות היש, דהוא לבדו

בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט, והיא השלילה הא'. ואין שם מצוי אמת מלבדו כמותו על כח העצמות שבאור שהוא כעין המאור, והיא השלילה הב'. וביאר דיש יתרון בהתהוות היש על התהוות האור. דאור הנה לא מיבעי ענין הג' שבו שהוא גדר הגילוי, שאינו מורה על העצמות, אלא דכללות ענינו הוא מדרי' התחוננה דאור א"ס ב"ה. אבל התהוות היש הנה לא זו בלבד שמורה על העצמות, ולכן אנו מכנים אותו ית' בשם בורא ואין זה תואר בהעצמות ח"ו כי אם כן הוא בפועל. עוד יותר דהתהוות היש מכריח ענין העצמות ית' ויתעלה, ופירוש מכריח, שהוא מבאר ומסביר אופן המציאות דמחוייב המציאות, אשר מאמיתת המצאו נמצאו כל הנבראים. אמנם בכדי שתהי' התהוות הוא על ידי אמצעות האין שהוא הממוצע בין יש האמיתי ליש הנברא.

(טו) והנה האין שהוא הממוצע בין יש האמיתי ויש הנברא ידוע* שהוא נחלק לשתיים, והיינו דבחי' האין כמו שהוא מבחי' יש האמיתי לא זה האין נעשה מקור ליש הנברא, כי אינו בערך היש כלל להיות מקור אליו, אשר ע"כ הנה אין זה מתחלק לשתיים, והוא שיש ב' מדריגות באין זה, הא' כמו שהוא לגבי יש האמיתי, ונק' אין האמיתי, והב' כמו שנעשה מקור ליש הנברא, וסבת התחלקות האין הוא להיות דכללות בחינת אין הוא אור ולא עצמי, ואור הנה הגדר שלו הוא דכל מה שהוא נמשך ומתפשט ממדרי' למדרי' ומבחינה לבחינה ה"ה מתמעט בהמשכתו, שזהו אחד ההבדלים בין עצמי לשאינו עצמי, דדבר שהוא עצמי הרי אין בו שום מיעוט כלל, וכל כמה שהוא נמשך הכל הוא העצמי כמו שהוא, ואפילו כמו שבא בכמה אופנים שונים הכל הוא בחי' עצמי, והיינו שיש בו כח העצמי ממש, וכמו הנפש שהוא חי בעצם ע"כ הגילוי שלו הוא חיות להחיות, דכחות הנפש הם גילויים מהנפש ואינם עצם הנפש היינו עצמו ומהותו, כ"א גילוי ממנו, דכל גילוי הוא הארה ולא עצם, אבל החיות אינו גילוי מהנפש, כ"א עצמו ומהותו, הרי בהחיות אין הפרש כמו שהוא במוח שבראש שהוא הכלי והאבר דכח השכל שהוא היותר מעולה בכחות הפנימים, לכמו שהוא בצפורן שברגל שהוא הכלי והאבר להכח היותר תחתון בכחות הנפש, דהחיות הוא, דכשם שבנפש הרי אי אפשר לחלק בין קטנות לגדלות, לומר שבגוף גדול הנפש גדול ובגוף קטן הנפש קטן, דלכאורה הרי נפש וגוף מתאימים המה שהם כעין אור פנימי, דבאור פנימי הרי האור והכלי יש להם יחס והתקשרות פנימי, א"כ הרי גם בנפש וגוף הי' לכאורה מקום בשכל לומר דגוף גדול כמו עוג מלך הבשן יהי' לו נפש גדול וגוף קטן של תינוק בן חודש יהי' לו נפש קטן, דבאמת אינו כן דהנפש אינו מתחלק בקטנות וגדלות, הנה כמו כן הוא בהחיות שבנפש שאינו מתחלק, דההתחלקות היא רק בהגילויים שהם הכחות, אבל החיות הוא שוה בכל האברים, וטעם הדבר הוא לפי שענין החיות בנפש הוא עצמי, והעצמי גם כשבא בכמה אופנים שונים הכל הוא בחי' עצמי, אבל אור הנה ענינו שהוא מתמעט

* ידוע שהוא : ראה במקומות המסומנים בהערה לר"פ שני (קונטרס פב).

בהמשכתו. ואפילו אור גדול ביותר, כמו בגשמיות אור האבוקה, הרי אינו דומה כמו שהוא בקירוב שהאור הוא בתוקף, ובריחוק מתמעט האור, וכמו"כ הוא בהמשכת האור למעלה, דבענין המשכתו מתמעט האור. ויובן זה בכחות הנפש בכח הרצון, דעם היותו מובדל בערך מכל הכחות, מ"מ התגלות הכחות הוא ע"י הרצון דוקא, ואדרבה להיותו מובדל מהם ע"כ הרי הוא פועל דוקא ההתגלות של כל הכחות, והיינו דאופן פעולתו הוא בדרך הכרח, ולכן פועל בכלם בשוה, וידוע דברצון יש ב' מדרי', רצון הנעלם ורצון הגלוי, או כח הרצון ורצון, הא' הוא רצון ממש, דהיינו כשיחפוץ באיזה דבר עד שתמשך נפשו אליו ממש, ויטה לדבר ההוא להדבק אליו ולהשיגו, דזהו ענינו דכח זה שהוא ההטי' וההמשכה לאיזה דבר, והנה ההטי' וההמשכה שבכח הרצון הרי אין זה מה שבא משום טעם של השגה והשכלה, שנאמר שהטעם יהי' סבת הרצון, ואז הרי בהכרח לומר אשר לולי הטעם לא יהי' הרצון, ואם כן יהי' הטעם הסבה והרצון הוא המסובב, אין הענין כן, אלא ענין רצון הוא זה רק מה שמצד עצמו, והיינו מה שבלא שום סבת טעם איזה שיהי' הוא רוצה ונמשך לזה מה שהוא רוצה, ורק להיות שהנשמות יש בהם מעלת התיקון, שהוא ההתכללות וההתקשרות פנימי, דזה הכלל תהו הם ענפין מתפרדין, ותיקון מעלתו בהתכללות ושייכות כל המדריגות זה לזה, והנשמות יש בהם מעלת התיקון, לכן הנה בכחות הנפש עם היותם כחות מחולקים ומובדלים זה מזה, מכל מקום יש להם יחוס פנימי, והוא דכל כח כולל וכלול מכת זולתו, דכך הוא בנינם של הכחות בעצם מהותן, וכמ"ש רבינו נ"ע בפ"ג והנה כל בחי' ומדרי' משלש אלו נפש רוח ונשמה כלולה מעשר בחי' כנגד עשר ספירות עליונות שנשתלשלו מהן הנחלקות לשתיים שהן שלש אמות ושבע כפולות פי' חכמה בינה ודעת ושבעת ימי הבנין חסד גבורה תפארת כו' וכך בנפש האדם שנחלקת לשתיים שכל ומדות השכל כולל חכמה בינה ודעת והמדות הן אהבת ה' ופחדו ויראתו ולפארו כו'. הרי דכך הוא בנינם של הכחות. והיינו דלהיות דעשר ספירות העליונות הן בבחי' התכללות והתקשרות פנימי בכל המדריגות, לכן הנה גם בכחות הנפש דנעשה אדם בצלמנו כדמותנו, דעשר כחות הנפש הם משתלשלים מע"ס העליונות, לכן הנה גם בהכחות הנה בנינם הוא באופן כזה אשר כל כח כלול וכולל מכת זולתו, אבל זה אינו ענין שיהי' סבה, שנאמר דהתגלות הכח בא בסבת כת הכלול בו. וכן הוא ברצון שהוא רק מצד עצמו, ועם היות דודאי הדבר דברצון זה הרי יש בו כוונה פנימי', אבל גם הכוונה אין זה מצד הטעם והשגה כלל, דהנה יש רצון שהוא למעלה מענין כוונה לגמרי, דכל כוונה הוא מבוקש דבר, ובכדי שיבוא המבוקש מהכח אל הפועל הנה עושה דבר שמביא את המבוקש, היינו שיתקיים הכוונה, אבל יש רצון שהוא למעלה מכוונה, והוא רצון עצמי שמצד העצמות שלו, וכמו עד"מ רצון האב אל הבן או רצון הבן אל האב שהוא רצון עצמי בלא שום כוונה, ולפעמים הרי זה בא בהתגלות שנמשך ומשתוקק מאד בגעוגעים גדולים, והוא רק מצד העצם, היינו לפי שהוא עצמו ומהותו, ואין בוזה שום כוונה כלל, וגם אינו נוגע בזה איכותם של האב והבן במהותן ומעלתן זה על זה בכחות

הגלויים, ואופן ההתגלות דרצון זה הוא שהעצמי ממש נמשך ומתגלה בזה. והדוגמא מזה למעלה הוא בהרצון עצמי דעצמות אין סוף ב"ה בנשמות ישראל, שזהו רק מפני שמושרשים בעצמות ית', וכמ"ש רק באבותיך חשק ה' וגו', דזהו גם קודם מ"ת, וכתוב לא מרובכם מכל העמים וגו', פי' דלא משום העילוי שבנשמות ישראל משום זה הוא הרצון בהם, דמרובכם אין הכוונה על הריבוי בכמות, שהרי הריבוי בכמות אינו טעם על האהבה, אלא הכוונה הוא על הריבוי באיכות ובמעלה, והיינו דלא משום ריבוי העילוי שבנש"י חשק ה' בכם, רק מצד עצמם, שהן מושרשים בעצמות, דמשום זה יש בהם רצון עצמי ממש, ומהאי טעמא הרי ברצון זה אינו נוגע המעמד ומצב דנש"י אם עושין רצונו של מקום או ח"ו לאו, וכמאמר בין כך ובין כך בניי הם ולהחליפם ח"ו באומה אחרת אי אפשר, וכן הוא בנש"י שהוא התקשרות עצמי, דכל זה הוא רצון עצמי, שאינו מפני איזה כוונה כלל, אמנם בכח הרצון המבואר כאן הוא שיש בו כוונה, רק שגם הכוונה היא למעלה מהטעם. ורצון זה בכללותו הוא רצון גלוי, שזהו מהותו דמציאותו של רצון זה, שהוא בהטי' והמשכה לאותו דבר שהוא רוצה בו.

טו) **והנה יש עוד מדרי' ברצון**, והוא הנקרא כח הרצון או רצון הנעלם, והוא קודם לרצון הגלוי או הרצון דמהות מציאותו הוא הטי' והמשכה לאותו הדבר שהוא רוצה, והוא לפי דברצון זה הנעלם או כח הרצון הרי אינו נמשך נפשו עדיין לאותו הדבר בהטי' והמשכה ממש להשתוקק אליו, כ"א שהחלט והוסכם אצל עצמותו שראוי ונכון להיות רוצה בהדבר ההוא שיבא לידי מעשה, אבל אין כאן עדיין רצון והמשכה ממש שמשתוקק בזה, רק הסכם בלבד שראוי לרצות, והסכם זה הוא לאחר שנתעורר בהדבר ובא בהחלט גמור בלי ישונה, אשר ההסכם וההחלט בא ברצון מוחלט, ולכן צריכים להזהר שלא לערב רצון המוחלט הזה עם רצון המוחלט המבואר במ"א, שהוא בלי התעוררות כלל, דרצון המוחלט הבא בלי קדימת התעוררות הוא מה שיש בעצם הנפש רצונות מוחלטים מצד העצם שלא נתעורר בהם, ויכול להיות שלא יתעורר בהם לעולם, והם רק מהענינים המוחלטים בהעצם מצד העצם, אבל הרצון המוחלט המבואר כאן הוא שבא לאחר שכבר נתעורר בהדבר והי' אצלו שקלא וטרי' אם ראוי לרצות אם לאו והוחלט אצלו שראוי לרצות ושקלא וטריא זו היא בהרצון עצמו, כי כללות ענין שקלא וטריא הוא בשכל בכלל ובמות הבינה בפרט. דהנה בכל דבר מושכל ומושג יש בו שלשה ענינים חומר צורה ותיקון, הבאים בסדר קדימה וְאִיחֹר, דאי אפשר להיות התיקון שהוא השכלול בלא קדימת הצורה שהוא הבנין, אשר בו יהי' השכלול, ואי אפשר להיות בנין וְצורה אם לא יוקדם החומר, דבכללותו הן ג' מוחין חב"ד, דנקודת ההשכלה דחכמה הוא החומר היסודי לכל בנין המושכל וההשגה, ובינה הוא העושה צורה בהנקודה, במה שמבארת ומסברת פרטים בהנקודה דחכמה, וכל פרט בא בריבוי סברות, ובכל סברא וסברא יש פנים נוטות לכאן ופנים נוטות לכאן כנ"ל, לכן הנה במות הבינה הוא מקום השקלא וטריא, והוא בב' ענינים, הא' באמיתת השכל עצמו, דלפעמים הרי בהשקפה ראשונה נראה דהשכל הוא אמיתי, ורק אחרי

עיונו היטב בעצם השכל של הסברא או הוא רואה דהשכל מצד עצמו אינו אמיתי, והוא הנק' א קרומע סברא. והב' הוא העיון באופן שייכות שכל זה לסברא זו, ולפעמים יכול להיות דהשכל מצד עצמו הוא אמיתי והוא שכל יפה, אבל אינו שייך לסברא זו או ענין זה, ובוזה הוא השקלא וטריא דבינה, ובא בשכלול ע"י מות הדעת המשכלל ומחליט. וכאן ענין השקלא וטריא הוא ברצון גופא, אם ראוי לרצות אם לאו, והוחלט אצלו שראוי לרצות, אך זהו רק החלטת ההסכמה בלבד ולא בבחי' רצון ממש, ויוכל לימשך כמה שנים עד שיתעורר ברצון ותשווקה ממש, ומ"מ הרי במשך הזמן יבוא הרצון בגלוי וגם יכול שיבוא בפועל, וטעם הדבר הוא מפני שכבר נתעורר בהדבר והוחלט אצלו שראוי ע"כ יבא הרצון, רק שיכול להיות נמשך משך זמן רב רבות בשנים מההתעוררות וההחלט עד שבא לפועל, ולכן הנה הסכם זה נקרא מחשבה ולא רצון ממש, דרצון אותיות צנור, וכמו הצנור הרי בו ועל ידו הוא המשכת המים חיים מהמעין לכלים מכלים שונים לפי אופן הליכת הצנור והמשכתו, כך ענינו של הרצון שהוא צנור אשר בו ועל ידו נמשך נפשו לאיזה דבר, והיינו שזהו בהתפעלות שנתפעל בנפשו בהדבר ההוא, אבל ההסכם אינו רצון בהתפעלות עדיין כ"א מחשבה, והוא שהוסכם והוחלט במחשבתו להיות רוצה, אבל מובדל עדיין בערך מלהיות מתפעל על הדבר הנרצה כמו שהוא מתפעל ברצון הגלוי, ולכן הנה ההסכם שהוא שרש כח הרצון ומקור רצון הנעלם חלוק מרצון הגלוי והרצון דמהות מציאותו הוא הטי' והמשכה לאותו הדבר שהוא רוצה במקום עמידתו באברי הנפש. דהנה כשם שבגוף יש אברים, וחלוקים זה מזה במעלה ומטה, שהראש למעלה מהלב והלב למעלה מהכבד, הנה כמו כן גם בנפש יש אברים שהם כחות הנפש וגם הם חלוקים בעליון ותחתון כפי גדר מעלתן ביחוסן אל העצם, וכנ"ל דכל הכחות הם רק גילויים מהנפש ולא עצם, וגדר הגילוי הוא גדר הסדר דוקא, וכן הוא בהסכם ורצון שחלוקים במקום עמידתו, שהרצון הגלוי הנה מקום עמידתו בנפש הוא בדרגא כזו שהוא קרוב אל הפועל ושייך אל הפעולה, ולכן פועל גם התפעלות בהנפש, פי' דלהיותו אבר הנפש אשר זה ענינו להיות בהטי' והמשכה לאותו הדבר שהוא רוצה, אבל ההסכם הנה הוא אבר הנפש שהוא בדרגא כזו שהוא בהבדלה עדיין, ועל דרך ההפרש בין השכל ומדות שע"פ שכל והעיקר מדות שע"פ טעם ודעת, דמדות שע"פ השכל הם רק בכך, דבכך אין בו חיות, ומדות שע"פ טו"ד יש בהם חיות, ולכן במדות שעל פי שכל הוא רק ההבנה בהטוב ולא טוב, ומדות שע"פ טו"ד הנה גם ההבנה בתוצאותיו של הטוב ולא טוב, ואנו רואים במוחש, דכאשר האדם רואה איזה דבר האהוב ביותר או להיפך איזה דבר השנאוי בעצם, הרי לפעמים הוא מתעורר בהמשכה אל הדבר האהוב או בנסיגה לאחור מהדבר השנאוי, ושניהם הם בהתפעלות גדולה, והיינו שהוא בקירוב אל הדבר והדבר פועל בו התפעלות גדולה, ולפעמים הנה גם כאשר מבין בשכלו שהדבר טוב לו, או שהדבר הוא מזיק, ומ"מ אינו מתפעל כלל, להיות בהמשכה אל דבר האהוב ולא בנסיגה לאחור מדבר המזיק להיותו בהבדלה מהדבר, אשר סבת הקירוב והריחוק בא ממהותן של המוחין ומדות, וכנ"ל דמוחין ומדות הם מים ואש, דהמדות

תכונתן התפעלות וחמימות ועומדים בקירוב אל הדבר האהוב או השנאוי, ולכן מתפעלים באחת התנועות אם באהבה והמשכה או ביראה ונסיגה לאחור, והמוחין תכונתם מתינות וקרירות ועומדים בריחוק מדבר האהוב או השנאוי, ולכן הנה הם בלתי מתפעלים להיותם בכחי' הבלדה. ועד"ז הוא ברצון הנעלם שהוא מדרי' גבוה בנפש שהוא עדיין בהבדלה מהפועל, וע"כ הנה הגם שנתעורר בהדבר והוחלט אצלו, מ"מ אינו מתפעל בזה להיות לו רצון ממש רק שראוי לרצות, ואדרבה הוא בתוקף גדול כזה שהוא רק ראוי לרצות ולא רצון בפועל כלל, ולכן רצון זה נק' מחשבה, ע"ד מחשבה קרה שאינו בהתפעלות, דהנה מחשבה היא לבוש אל הנפש, והנפש מתחלקת לשתיים, וכמא' רבינו נ"ע וכך בנפש האדם שנחלקת לשתיים שכל ומדות, אשר ע"כ כאשר לבוש המחשבה משרת את המדות, וכנ"ל דכל פועל בא ע"י המחשבה והרהור שהמדות מעוררים המחשבה להרהר איך להביא דבר הנרצה להם מהכח אל הפועל, ולהיות שהמדות הם חמים ע"כ גם המח' חמה, אבל כאשר המחשבה משרת את השכל, והשכל הוא קר גם המחשבה היא קרה, ואינה בגדר התפעלות כלל, וכן הוא ברצון הזה הוא רק הסכם והחלט במחשבה. אמנם ממוצא דבר אנו מבינים עוד הפרש בין ההסכם ורצון גלוי שהוא הבדל עיקרי, והוא דהרצון הגלוי היינו הרצון שמהות מציאותו הוא המשכת הנפש מהיותה עומדת בעצמותה שהיתה מופשטת משום דבר להיות נמשכת למהות ודבר זולתה, היינו הדבר שהוא רוצה בה, משא"כ בהסכם הנה כשהנפש מסכמת שראוי לרצות בדבר פלוני הנה עדיין אין מהותה נמשכת לאותו דבר כלל רק שהוא הסכמה בעצמותה שדבר זה ראוי לרצות בו, ואינו אלא מה שנעשה שרש ומקור לרצון הבא במשך הזמן, אמנם לאחר כ"ז הנה גם הסכם זה הוא ירידה לגבי עצמות הנפש כמו שהיא טרם שנעשה בה הסכם הזה, דקודם ההסכם הרי היתה בעצמותה ממש, ומופשטת ומושללת משום דבר זולתה, ולא הי' אפילו מקור להמשכה והטי' לאיזה דבר זולתה, משא"כ ההסכם הוא הורדת המהות להיות מתחבר לזולתה, אלא שאינו כירידת המהות שנעשה על ידי הרצון הגלוי ממש, שאו הוא ההטי' וההמשכה ממש לאותו הדבר, משא"כ בההסכם שאינו נמשך עדיין לרצות, רק שהוא ההסכם בעצמותה שראוי לרצות, ולאחר ככלות הכל הנה רצון זה הוא ממוצע בין עצם הנפש לרצון הגלוי.

(י) וְהִנֵּה כַח הַרְצוֹן הוּא מִכְחוֹת מְקִיפִים שֶׁבִנְפֶשׁ, וְכִנֵּל דְּכֻלּוֹת הַכְּחוֹת מִתְחַלְקִים לְב' מַדְרֵי, כּוֹלֵלִים, וְהֵם פְּנִימִים וּמְקִיפִים, שֶׁהַשְּׁכֵל חֲבִיד הוּא פְּנִימִי וְעִנְג וְרִצּוֹן מְקִיף, וְהֵינּוּ שֶׁהַשְּׁכֵל וְשֶׁאֵרֵי כְּחוֹת פְּנִימִים יֵשׁ לָהֶם כְּלִים פֶּרְטִים בְּאֲבְרֵי גּוּף הָאָדָם, וְעִנְג וְרִצּוֹן שֶׁהֵם מְקִיפִים אֵינן לָהֶם כְּלִים פֶּרְטִים, וְעַם הַיּוֹת דְּכַח הַרְצוֹן הוּא אֹרֶךְ מְקִיף וְלֹא פְּנִימִי, מ"מ גַּם הוּא מִתְחַלֵּק לְשֵׁנִים, הֵא' רִצּוֹן הַנְּעֵלֵם או כַּח הַרְצוֹן כִּנֵּל שֶׁהוּא רִצּוֹן כְּלָלִי, וְהֵב' הוּא הַרְצוֹן שֶׁעִנְיָנו הֵטִי' וְהַמְשַׁכָּה לְהַדְבֵּר שֶׁהוּא רֹצֵה וְנִקְרָא רִצּוֹן הַגְּלוּי וְבֹא בְּצִיּוֹר פֶּרְטִי דּוֹקָא, עַד שֶׁלְּפַעְמֵים הִנֵּה מִפְּנֵי הַדְּקוּק בְּמִלּוּי כָּל פֶּרְטֵי הַרְצוֹן לְכָל פֶּרְטֵי פֶּרְטִיּוֹת סְעִיפֵיהֶם הִרִי נִקְרָא בְּשֵׁם רִצּוֹנוֹת פֶּרְטִים, וְהֵינּוּ שֵׁשׁ בִּזְה דְּבַר וְהַיְסוּכָה, מִצַּד הָאֶחָד הִרִי אִם לֹא נִשְׁלַם הַרְצוֹן

לכל פרטי פרטיותו הרי אינו רצון שלם, פ"י שגם זה שנשלם אינו רצון שלם דענין הרצון הוא כשנשלם כולו עם כל פרטי פרטיותו, ומצד השני הנה יש הפרש בין הענינים העקרים שברצון ההוא להענינים שהם רק סעיפים בלבד, והיינו דעם היות שבכל המדריגות הן העקרים והן הסניפים והענפים הוא רצון ואין בהם שינוי בעצם טבע מציאות מדריגתו, מ"מ ה"ה חלוקים בזה דבברים אלו הם עקרים ואלו הם רק סניפים בלבד, דהחילוק הוא במעלתן בעליון ותחתון, וכנ"ל דבאופן עמידתן של ההסכם והרצון באברי הנפש הרי הרצון הוא מקור אל הפעולה ע"י קירובו אל הפועל, וההסכם הוא בהבדלה מהפועל ואינו בגדר שייכות אל הפעולה. והדוגמא מזה למעלה דגם באור הסובב יש ג"כ חלוקי דרגות, דבתחלת ההמשכה הוא בבחי' אור כללי, וכמו שנמשך ומתפשט יותר נעשה בבחי' רצון פרטי. וטעם הדבר דאור הסובב בא בחלוקי מדריגות הוא לפי שהמשכה היא דרך האו"פ, וכידוע דגם העגולים נמשכים מן הקו, וכדאיאת בע"ח דהקו נמשך ומתעגל וחוזר ונמשך ומתעגל, דמשום זה אינו דומה עיגולי א"ק לעיגולי עתיק ואריך, היינו בחי' כתר דאצילות, דעיגולי א"ק הוא שמקיפים כללות העולמות והן בבחינת הבדלה מן העולמות, ולכן הנה אופן פעולתם בענין הביטול שהוא בהעלם, מה שאינו נרגש בנבראים וכמ"ש במ"א בענין וכל קומה לפניך תשתחוה, ועיגולי הכתר הן מקיפים דאצילות בפרט, ואופן פעולתם בענין הביטול הוא בבחינת גילוי והרגש יותר, וכמ"ש במ"א דעשר כחות הנפש הם מעשר ספירות דאצילות, והרעותא דליבא נקודת היהדות וכח המס"נ שבכל אחד ואחד מישראל הוא מהאור אין סוף שלמעלה מאצילות, הרי דגם במקיפים שהם בחינת אור הסובב יש ג"כ חלוקי אופנים במדריגתו, שכ"ז הוא מפני שהמשכה היא דרך האור פנימי, ולהיות שבא דרך האו"פ הרי גם האור מקיף בא בבחי' חילוקי מדריגות אלו. ועד"מ אדם כשמתעורר ברצונו לבנות בית הרי הרצון הוא כללי בכללות ענין הבית, ואינם ניכרים בו עדיין הרצונות פרטים בפרטי הדברים שבחומרי בנין הבית וכמו אבנים עצים ועפר, וגם לא באופן ציור הבית לפי חדריו, ומכ"ש בכלי הבית המתאימים לפי חדרי הבית, דבר דבר על מקומו הראוי לו. וכאשר בא השכל בפרטי עניני הבית נעשים רצונות פרטים על כל דבר בפרט. אך זהו כאשר כבר בא לכלל התעוררות בהתגלות, דדוגמתו למעלה הוא כמו שהאור הוא בבחינת סובב ומקיף אל העולמות, דהיינו כמו שהוא בבחי' שייכות אל הפנימי, ולהיותו בשייכות אל הפנימי הנה רק אז שייך לחלק בזה עצמו מה שבא במקיף הכללי ומה שבא במקיף הפרטי. אמנם ידוע דהאור מקיף כמו שהוא בעצם הרי אינו בבחי' שייכות כלל אל העולמות, גם לא בבחי' מקיף כלל על העולמות, ומה שנקרא בשם אור מקיף הנה בעיקרו הוא מה שהוא בבחינת הבדלה מן העולמות לא שהוא בבחינת מקיף עליהם, רק לאח"כ גם הוא בא להיות בבחי' מקיף עכ"פ, אשר כן הוא גם באור אין סוף שלפני הצמצום, דעצמות אור אין סוף ב"ה אינו בגדר שייכות אל העולמות כלל. ויש מדריגות גם באו"ס שלפני הצמצום שהן בבחינת שייכות אל העולמות, וכמו עליית הרצון על העולמות, כמאמר כשעלה ברצונו הפשוט להאציל כו', ויש שם

ההשערה על עולמות, וכמאמר שיער בעצמו בכח כו', הרי דגם מה שאינו בבחי' שייכות כלל אל העולמות, דהיינו בחי' הפנימי בא בבחי' שייכות ובבחי' מקיף על העולמות. וזה א"א לומר שהוא מצד הפנימי שהרי אינו בבחי' שייכות אל הפנימי. אך באמת הן ב' מדריגות באור, דהאור שאינו בבחינת שייכות כלל אל העולמות הוא בחי' אור העצמי שאינו בבחי' המשכה בעצמו. והיינו רק שהוא בבחי' המשכה מן העצמות אבל האור בעצמו אינו בבחינת המשכה ואינו בבחינת גילוי כלל, ובחינה זו הוא עיקר האור הכלול בעצמות, ואין הכוונה על האור הכלול בעצמותו ממש שנקרא שמו הקדמון, כמ"ש במ"א. כ"א הכוונה הוא לומר דכללות האור שלפני הצמצום וכן גדר אור השובב כל עלמין בכלל הוא אור הכלול בעצמותו, דהכלל האמור באו"מ, דהאו"מ אינו בבחינת יציאה מן העצמות, הנה העיקר הוא בחינת עצם האור שהוא כמו העצם, וכהכלל הידוע, דכל הכלול בהעצם ה"ה כמו העצם, אשר המשל ע"ז בכחות הנפש הוא בכחות הכלולים בנפש, דכמו שהם נטועים ומושרשים בעצם הנפש שהן כחות עצמים ממש שהם כמו העצם, דכמו שהעצם אינו בגדר המשכה וגילוי הנה כמו"כ הכחות עם היותם כחות לבד מ"מ ה"ה עצמיים שאינם בגדר המשכה וגילוי, והאור שהוא בבחי' שייכות אל העולמות הוא בבחי' התפשטות האור לא העצמי, ובאור הזה שייך לומר הגדר האמור באור, דכל מה שמתפשט ונמשך מתמעט אורו, והיינו דכל מה שנמשך ונתפשט יותר הוא יותר בבחי' שייכות אל העולמות, ושייך בו רצון כללי ורצונות פרטים.

וזהו בסכות תשבו כו', דמצות סוכה היא המשכת' המקיף העצמי שאינו בגדר המשכה וגילוי כלל, ונקרא בשם מקיף להיותו מובדל לגמרי מגדר שייכות אל העולמות כמו שהם בדמותם וצלמם שנבראו, ורק על ידי העבודה בתורה ומצות ממשיכים זה בכללותו, דעיקר הגילוי מזה יהי' בהמשכות עצמי' דלע"ל. וזהו דמצות סוכה היא מקיף, ולולי אשר בסוכות הושבתי את בני ישראל וגו' לא הי' אפ"ל קיום מצוה זו, דאין בכח הנבראים להמשיך המשכה נפלאה כזו, ובא להורות אופן העבודה דהמשכת' המקיף בפנימי, וכמו בענין האמונה, דאין למעלה מאמונה שהוא יסוד התורה ומצות. ומ"מ הנה אמונה היא מקיף וצריכים להביאה בפנימי' דוקא שיהיו כל מעשיו ועניניו לפי חזוק ותוקף האמונה, דכל ישראל מאמינים בהוי' שהוא יתברך הבורא והמנהיג ומשגיח בהשגחה פרטית בכל פרטי פרטים והזן ומפרנס, ומ"מ בפעולותיו יכול להיות שאינו כדבעי למהוי על פי התורה, הן בעצם הנהגתו בעסקיו ובפרט בהנוגע לשמירת זמני התפלה בציבור וקביעות עתים לתורה, פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית, וכן בהנוגע בין אדם לחבירו כמו שצ"ל ע"פ דיני התורה, ולהיותו באמת חזק באמונתו בהוי' בכל תוקף עוז ה"ה מתפלל להוי' כי יצליח לו בעניניו ואינו מרגיש כלל, ער פיהלט גאר ניט, שהוא בהנהגת עניניו נגד רצון הוי', והוא מתפלל ומבקש מהוי' כי יעזרהו בדבר שהוא לפי מצב הנהגתו נגד רצון הוי', וכל זה הוא לפי שהאמונה הוא מקיף, וצריכים להביאה בפנימי, היינו שהקיום בפועל יהי' ע"פ תוקף אמונתו בהוי'. וזהו דהסוכה עצמה היא

ארעי ובזמן הישיבה צ"ל קבע, דכללות ענין המקיף הוא ארעי עד שנמשך ונקבע בהפנימי, ומוגדר במקום שע"פ התורה דוקא, ולא די בהוי"ק במקום בלבד, וזמן הישיבה בסוכה הוא ז' ימים לפעול ההמשכה בכל מדה ומדה. וזהו בסכות תשבו שבעת ימים, ואז הנה כל האזרח בישראל, דכל מה שעתידי לזרוח בהמשכות דלע"ל הנה הארה מזה ישבו בסוכות גם עכשיו, דכל האזרח בישראל קאי על הגילוי דלעתידי, וכמ"ש במ"א* בענין הוי"ד דשם הוי' שבנפש, ולכן הנה מזה דוקא למדו רז"ל מלמד שכל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת, דסוכה אחת היא המקיף העצמי דעצמות א"ס יתברך ויתעלה דנחי' לפניו בחיות פנימי. והוא על ידי העבודה דעכשיו בקיום התומ"צ ועבודת הבירורים הנה הגילוי מזה יהי' בהמשכות דלע"ל. וזהו בסכות תשבו שבעת ימים, שעל ידי העבודה דהמשכת המקיף בהפנימי הנה כל האזרח בישראל מה שעתידי לזרוח בהמשכה דלע"ל הנה הארה מזה הוא גם עכשיו, והיינו דלאחר העבודה דר"ה ויוהכ"פ שמתגלה מה שמכוסה כל השנה הנה בחג הסוכות שהוא ליום חגיגנו נמשך הארה מהגילוי דלעתידי שכל ישראל ראויים ועתידיים לישב בסוכה אחת.



וכמ"ש במ"א : ראה לקו"ת ר"ם ראה. שם ד"ה ביום השמעי"צ (השני) פ"ג. ד"ה הוי' לי בעזרי פ"ב.

בס"ד, שמיני עצרת.

ביום השמיני עצרת תהי' לכם . והנה שמע"צ הוא רגל בפני עצמו. וצ"ל למה במועדי דחודש השביעי הוא נחשב במספר הימים דחג הסוכות ואינו נחשב בימי החודש כמועדי דיום הזכרון, עשור, וחה"ס. והנה בעצרת יש כמה פירושים, דעצרת הוא קליטה, וכן הוא לשון אסיפה, וכמו קראו עזרה* וגם מלשון מלוכה, וכמו זה יעצר בעמי*, וצ"ל השייכות דענינים אלו לשמע"צ. והנה בשמע"צ עושים שמחת תורה, ולכאורה הי' ראוי יותר לקבוע שמחת תורה בחג השבועות דאו הוא זמן מתן תורה, והי' ראוי לקבוע או הזמן דשמחת תורה, ולמה קבעו בשמיני עצרת דוקא. ובגוף ועצם הענין צ"ל דהנה תורה היא חכמה ושכל, והשמחה ועונג דחכמה הוא בהתגלות אור שכל דוקא בגילוי רב, וא"כ הי' ראוי דבשמחת"ת יהי' העסק בלימוד התורה, וסדר ואופן קיום מצוה זו הוא שלוקחים ספר תורה ומקיפים ומסבכים את הבימה אשר עלי' קוראים בתורה אותיות התורה ומרקדים ומטפחים בשמחה רבה, ששמחים בשמחת התורה.

ולתבין כ"ז יש להקדים תחלה משנת"ל, דהאין שהוא הממוצע בין יש האמיתי ויש הנברא הוא מתחלק לשנים, וטעם הדבר הוא להיות דכללות האין הממוצע הוא אור, ובאור ענינו דכל מה שהוא מתפשט יותר מתמעט אורו, וביאר זה במשל מכחות הנפש בכח הרצון שיש בו ב' מדרי' כח הרצון, ורצון אשר מהות מציאותו הוא הטי' וההמשכה לאותו הדבר שהוא רוצה, ולפעמים נקרא רצון הנעלם, ורצון הגלוי, והסביר ההבדל שבין הסכם ורצון במהותם העצמי ובמקום עמידתן בנפש, אשר כללות הדוגמא למעלה הוא באור הסובב, ובשרשו הקדום בהמדרי' שלפני הצמצום, ובהתפשטות האור השייך אל העולמות הנה באור הוה שייך לומר כל מה שהוא מתפשט יותר מתמעט אורו.

(יח) **והנה** כל מה שנתבאר בענין הרצון שהם ב' מדריגות, כח הרצון ורצון דמהות מציאותו הוא שהוא בהטיה והמשכה לאותו הדבר שהוא רוצה בו, או רצון הנעלם ורצון הגלוי הוא בד"כ, אבל בד"פ הנה בבנין הרצון מהתחלתו עד שבא רצונו בפועל דזהו שלימות הרצון הרי יש בזה ג' ענינים, רצון הכללי רצון הפרטי ורצון הקדום, דבהסכם עם היות שזהו ירידת העצמות להיות מתחבר לדבר זולתו הנה זהו רק מה שזה ירידה לגבי עצמות הנפש כמו שהיא בעצם מהות עצמותה קודם ההסכם, אבל על ידי ירידה זו הנה ההסכם עצמו עוד לא נעשה מציאות דבר עדיין, בציור מפורט במהות מציאותו, ואין זה אלא מה שנתהווה מציאות מהותו בלבד. והגם שכבר התעורר והוסכם ע"ז שדבר כזה ראוי לרצות,

קראו עזרה : יואל א. יד.

יעזור בעמי : שמואל א ט, יו. וראה זח"ג רנו, א.

הרי נתבאר שנק' בשם מחשבה, ואפילו רצון הנעלם נק' מחשבה קרה בלבד, ומכש"כ הסכם שלא יחול עליו גם הנחת שם מחשבה קרה כ"א שם מחשבה, דהכוונה בזה לשלול שאינו רצון עדיין, כי ההתעוררות שמביא את ההסכם הוא רק שראוי לרצות אבל לא לרצות בפועל, ואם כן ההסכם הוא רק התחלת הרצון כללי בלבד, ואחרי ההסכם באה ההחלטה שהוא סוף הרצון כללי ותחלת רצון פרטי שממנו בא רצון הקדום, ובין ההסכם וההחלטה ישנו השקלא וטריא שברצון דזהו חומר הרצון פרטי ויסוד לרצון הקדום, דבההסכם שקודם ההחלטה שהוא תחלת הרצון כללי שדבר כזה ראוי לרצות הנה לא זו בלבד שרחוק עדיין מפועל אלא אף גם זאת שרחוק עדיין גם מהחלטה שהרי קדמו השקלא וטריא, דבשקלא וטריא זו הי' יכול להיות היפך ההסכם הכללי, וטעם הדבר הוא להיות שמההתעוררות עד ההסכם ומההסכם עד ההחלטה יכול לעבור זמן רב גם משך רבות בשנים, לכן הנה אף גם כאשר הוסכם בנפשו שדבר כזה ראוי לרצות בו, הנה בהסכמה זו הרי העיקר הוא מה שהנפש יצאה מהפשטותה ומשלילותה הקודמת שהי' מופשטת מכל דבר זולתה להתחבר לה, ובהסכמה זו נעשה ירידה ממהות נפשו להתחבר לדבר זולתה והיינו שבהסכמה זו הנפש יוצאת מכלל הפשטה ושליה ובאה לכלל נתינת מקום להטי' והמשכה לדבר זולתה, הרי דענין ההסכמה מתייחס יותר אל מעמד ומצב הנפש מכמו שהוא מתייחס אל הדבר שעלה בהסכמתו, זאת אומרת אשר בהסכם זה נתחדש חידוש דבר בהנפש, אבל על ידי זה עוד לא התחדש שום דבר כלל, דלא מיבעי דאין עוד שום מהות מציאותו כלל אלא דגם מציאות מהותו אין עוד עדיין, שהרי אחר ההסכם עוד בא השקלא וטריא, ועם היות דהשקלא וטריא הוא במהות מציאותו של הרצון עצמו, ואינו שקלא וטריא דשכל, דבוה חלוק גוף מציאות הרצון משכל, דהשכל יש לו טעם, אשר מהטעם נעשה טענה שהוא הכרח שכלי הבא בשני תנועות שכלים, והם תנועת החיוב ותנועת השלילה, אבל מציאות מהותו של הרצון הוא שכשם שאין לו טעם כך אין לו טענה הכרחית, דזהו מציאות מהותו מה שהוא רוצה וזה עצמו בא במהות מציאותו שהוא הטי' והמשכה לאותו הדבר שהוא רוצה בו, וכנ"ל דבכל דבר ישנו המהות ומציאות, הנה כן הוא גם ברצון דממציאות מהותו בא מהות מציאותו, אם כן השקלא וטריא הוא בפרצוף הרצון גופא. ונת"ל דברצון הלא כל הדרגות שבו בין עיקרים ובין פרטים וענפים כולם הם רצון, א"כ מה יכול להוסיף השקלא וטריא על ההסכם המכללי הקדום או לשנותו, ומ"מ הנה לאחר כל זה הלא יכול להיות דהשקלא וטריא לא יתאים עם ההסכם אשר דבר כזה ראוי לרצות, אך עם זה הנה זהו מהותו דהשקלא וטריא דרצון דלא זו בלבד דאינו סותר את ההסכם אלא אף גם אינו מחלישו, והיינו דבוה חלוק השקלא וטריא דרצון מהשקלא וטריא דשכל, דהשקלא וטריא דשכל הנה יכול להיות שיסתור לגמרי את ההשכלה שהוא שוקל ומפלס בה או שמחלישו עכ"פ, אבל בהשקלא וטריא דרצון הנה לא זו שאינו סותרו אלא אף גם אינו מחלישו, כי כללות המצאת מציאות מהותו של ההסכם אינו אלא מה שפועל הורדת הנפש או נטי' בו להתחבר אל הדבר זולתה מה שקודם לזה הי' הנפש מושלל

מזה, ומה שההסכם בא בציור אשר דבר כזה ראוי לרצות בו, הוא אינו אלא רק כעין גרם בדבר שהיה מציאות מהות של ההסכם, אם כן מובן שההסכם לעצמו אינו דבר עדיין, ולכן נק' מחשבה ולא רצון. ומה שאנו מכנים אותו בשם התחלת רצון כללי, הטעם הוא לפי שבזה אנו חפצים לתאר מציאות מהותו, אבל לא מהות מציאותו, כי אין לו שום מציאות עדיין, ורק דלאחר השקלא וטריא בא ההחלטה, הנה החלטה זו הוא סוף הרצון הכללי ותחלת רצון הפרטי על דבר מוגבל, כי על ידי השקלא וטריא דרצון נתגלה כללית הפרטי הנרצה, היינו שהוא גותן צורה במה שהי' ההסכם, דההסכם בעצמו הי' כללי על התחברות הנפש לדבר זולתו כנ"ל, וההחלטה הוא גותן בה צורה, והיא עצמה חומר, כלומר יסוד לרצון פרטי, דבזה חלוק ההחלטה מההסכם, דההסכם מתייחס אל הנפש ולא אל הדבר המוסכם, וההחלטה מתייחסת אל הדבר המוסכם, אבל הוא רצון כללי עדיין שאין בו צורה ונעשה יסוד חומר לרצון פרטי, אשר ממהות מציאותו נעשה הרצון הקדום. אשר הדוגמא מזה למעלה הוא בהתעוררות כללי כביכול בעצמותו ית' כמו שהוא לפני הצמצום, ועם היות אשר נעשה אדם בצלמנו כדמותנו, דהאדם שלמטה הוא בדוגמת וצלם אדם העליון, וכתיב* ומבשרי אחזה אלוקה, דהאדם הנה מבנין גופו והליכות נפשו רוחו ונשמתו יכול להשכיל ולהבין בסוד ספירות ופרצופים העליונים באורות פנימים אורות מקיפים, מ"מ נאמר אחזה אלוקה ולא נאמר אראה שהוא ראי' פנימי' מושגת ומורגשת ממש בראי' חושית על דרך דכתיב שלש פעמים בשנה יראה כו', וארו"ל (חגיגה ד"ב ע"א) כדרך שבא ליראות כו', דבביהמ"ק ראו אלקות במוחש לפי שבבהמ"ק האיר אלקות בגילוי בהו' קצוות גשמיים, וכן בכל ענינים הטבעיים, והיינו שמתבטל חומריותם והי' נראה בהיש הנברא אמיתת מהותו שהוא אלקות והי' המקום ובלי מקום כאחד, וכמאמר עומדים צפופים ומשתחווים רוחים, אבל חזיון הוא ראי' נעלמת וכמו חזיון לילה, וכנ"ל דכל אופן השגתינו הוא ידיעת המציאות בלבד, ומ"מ הרי השערה בכללות הענין מושג לנו והוא מבוא כללי להענינים העצמים כמו שהם עד רום המעלות גם בהמדי' דאור אין סוף שלפני הצמצום, דההתעוררות הכללי הוא ההסכם הכללי על עולמות, והשקלא וטריא כביכול הוא כמארו"ל במי נמלך כו', זבא בהחלטה שהוא רצון הכללי, אבל אין בזה עדיין רצון ממש לפעול הדבר, ורצון פרטי הוא שנתעורר כביכול ברצון בעולמות, דהיינו ברצון בהתגלות בעצמותו ית' להיות עולמות בפועל, והו"ע עליית הרצון על עולמות, דבזה איתמר¹ כשעלה ברצונו ית' להאציל ולברוא את העולמות, ורצון הקדום הוא ענין* מה ששיער בעצמו כביכול כל מה שעתיד להיות בפועל, והכל הוא בהאור אין סוף שלפני הצמצום, דבכללותו היינו כללות האור שלפני הצמצום הוא אור הכלול בעצמותו כנ"ל, רק דבאור זה גופא יש

וכתיב ומבשרי : ראה בזה בדי"ה לך אמר לבי (קונטרס פא) פ"א.

איתמר כשעלה : עץ חיים ש"א ענף ב, ובכ"מ.

ענין מה ששיער : ראה שער היחוד פ"י, אמרי בינה שער הק"ש פ"ו, ובכ"מ.

ב' מדריגות עצם האור והתפשטות האור, דהתפשטות האור הוא בבחינת המשכה וגילוי ובו שייך לומר דכל מה שהוא מתפשט יותר מתמעט אורו היינו שנעשה יותר שייכות אל העולמות, אבל עצם האור אינו בבחינת המשכה וגילוי, והיינו דלהיותו אור בלבד, ולכן שייך בזה עצם והתפשטות, דהעצם הוא כמו העצמות, שאינו בבחינת המשכה והתפשטות, אבל אור הוא בבחינת המשכה, וזהו גם כן ב' בחי' אין, דעצם האור הוא בחינת האין של יש האמיתי, והתפשטות האור הוא בחינת אין של יש הנברא. וזהו השיטה הראשונה בהאין הממוצע בין יש האמיתי ויש הנברא.

(ט) **והנה יש עוד שיטה שני' בהאין הממוצע בין יש האמיתי ויש המתהווה, דהב' בחינות שבאין, היינו האין שמתחלק לשתיים, הנה ב' בחינות שבו הוא אור הסובב ואור הממלא, דהאין של היש האמיתי הוא בחי' אור הסובב, והאין של היש הנברא הוא בחי' אור הממלא, דסובב הוא אור מקיף וממלא הוא אור פנימי וכמארז"ל מה הנשמה ממלא את הגוף, דאור וחיות הנפש הרי כחות הנפש מתלבשים באברי הגוף כל כח באבר פרטי המיוחד לו, שהוא כלי אל הכח ההוא, כך הקב"ה ממלא את העולם, שהוא אור הממלא הבא בדרך התלבשות והשתלשלות המדריגות מעילה לעלול בהע"ס שבכל עולם ואח"כ ההמשכה לנשמות ומלאכים של העולם ההוא, והיינו שהחיות נמשך לכל עולם לפי מה שהוא, ומוזה נמשך התחלקות מדרי' עד אין קץ ועולמות עד אין מספר בבחי' רבות שונים ומשונים זה מזה, אבל אור הסובב עם היותו ג"כ אור וחיות המחי' את העולמות ונבראים, אמנם אין החיות נמשך בדרך התלבשות והשתלשלות המדרי' רק בבחי' סובב ומקיף מלמעלה, ונקרא אור מקיף, פי' שהוא אור וחיות אלא שבא בבחי' מקיף, ומקיף את כולם בהשוואה אחת עליונים ותחתונים, בלי התחלקות המדרי' כלל, כי אני הוי' לא שניתי כתיב, דשוה ומשוה קטן וגדול, דרוחניות וגשמיות שוין לפניו, וזהו דאור הסובב הוא האין דיש האמיתי שהוא מיש לאין, ואור הממלא הוא האין של היש הנברא שהוא מאין ליש. וידוע דסובב וממלא בשרשן הנה סובב הוא כללות האור דאור אין סוף שלפני הצמצום, וממלא הוא אור הקו שלאחר הצמצום, והם ב' בחי' אין, דכללות האור שלפני הצמצום הוא בחי' אין דיש האמיתי, ואור הקו הוא בחי' אין דיש הנברא, ולפי זה צ"ל דהתחלקות האין מה שהאין נתלק לשתיים הוא ע"י הצמצום, והיינו דהאור כמו שהוא נמשך מן העצמות, היינו האור א"ס ב"ה שלפני הצמצום, הוא למעלה משייכות אל העולמות, וע"י הצמצום הוא שנמצא אור שהוא בבחי' אור אין סוף, והיינו אור להאיר במדה וגבול, מה שהאור הזה הוא בערך מקור ליש, והוא בחי' אור הקו בכלל שממנו נעשה התהוות הכלים בעקודים, ובהשתלשלות יותר נעשו הכלים דאצי' עד גם הכלים דבי"ע, וע"כ אור הקו הוא בחי' אין של היש המתהווה, אבל האור שלפניו הוא בחי' האין של היש האמיתי, ונק' אין האמיתי לפי שכללות**

בבחי' אור אין סוף : כן הוא בהעתקה — (גוף כתי"ק לא מצאתי לע"ע) —
 ונראה הוא טעות המעתיק, וצ"ל : לא בבחי' אור אין סוף.
 לא זו בלבד דשרשו : של אור הסובב.

האור שלפני הצמצום הוא בכלל אור הכלול בעצמותו כנ"ל, וגם לאחר הצמצום הנה לא זו בלבד דרשו* הוא מהאור אין סוף שלפני הצמצום מבחי' עיגול הגדול שלפני הקו, הנה עוד זאת דגם כמו שנמשך ע"י הצמצום הרי אין הצמצום פועל בו להיות בבחי' מדה וגבול, וע"כ הנה בו בעצמו אין בו התחלקות מדריגות בעצם גם אפילו כמו שנעשה בבחי' מקיפים פרטים ואשר ע"כ הנה כללות האור הזה הוא בבחי' אין של היש האמיתי, והאור פנימי בכלל הוא בחי' אין של היש המתהווה, וזה השטה השני' בהאין הממוצע בין יש האמיתי ובין יש המתהווה, והחילוק בין שיטה הראשונה להשטה השני' הוא, דבהשטה הראשונה הנה כללות האין הממוצע הוא בהאור שלפני הצמצום, ונחלק לשתיים, היינו עצם האור והתפשטות האור, דעצם האור הוא האין דיש האמיתי, והתפשטות האור הוא האין דיש המתהווה, ובשטה השני' דכללות האין הממוצע הוא מהב' בחי' שבו, דהאין דיש האמיתי הוא אור שלפני הצמצום, וכמו שהוא לאחר הצמצום הוא אור הסובב, והאין של היש המתהווה הוא אור הקו בכלל ובפרטיות הוא אור הממלא שהוא פנימי.

כ) אמנם יש שיטה שלישית בהאין הממוצע בין יש האמיתי ויש הנברא, דכללות האין הוא אור פנימי, ואור זה עצמו מתחלק לשנים, ולפי נושא הענין המבואר כאן הכוונה הוא בהשטה השלישית דכללות האין שהוא הממוצע בין יש האמיתי ובין יש הנברא הוא בחי' אור פנימי, ואור פנימי זה עצמו נחלק לשנים. והנה לכאורה יש לומר בפשיטות דבחי' אין זה הוא אור הקו עצמו והוא נחלק לשנים, דהנה הקו עם היות שנמשך ע"י הצמצום, הרי המשכתו מהאור א"ס שלפני הצמצום, והוא נוגע ודבוק באו"ס ב"ה, וכמ"ש בע"ח דאחר הצמצום המשיך קו אחד דק מאור העיגול שלו דראשיתו של הקו נוגע ודבוק באו"ס, והיינו שהוא אור הדבוק במקורו, דהנה ענין המשכתו הקו הוא לעשות מעלה ומטה, דלהיות שהקו בקצהו העליון נוגע ודבוק באו"ס, ובקצהו התחתון אינו נוגע בהאו"ס שמתחתיו, ע"כ כמו שהוא בקירוב אל מקורו הוא בבחי' מעלה, וכמו שמתרחק ממקורו הוא בבחי' מטה, וידוע דהמעלה ומטה שבקו הרי אין זה בבחי' מיעוט בלבד, כ"א שהוא בבחי' התחלקות בעצם מדריגתו, דחכמה שלמעלה מהבינה היינו דבעצם מדריגתה היא למעלה מהבינה, וכן זה מה שכתר למעלה מהחכ' הוא בעצם מדריגתה, דכל זה הוא ע"י המעלה ומטה של הקו, דלהיות שהמעלה ומטה שבו עצמו אינו רק שהוא בבחי' מיעוט, כ"א הוא דרגות חלוקות בעצם מדריגתו לכן הנה גם המעלה ומטה שעושה הוא ג"כ מה שהם חלוקין בעצם מדריגתו, והתחלקות הזאת דמעלה ומטה בהקו עצמו הוא ע"י הצמצום, דע"י שהוא בא שלא בהדרגה נעשה התחלקות בהאור, וההתחלקות אינה רק בריבוי ומיעוט, כ"א בעצם מדריגתו ממש, דלכאורה אינו מובן איך מהא"ס אחד הפשוט יהי' ריבוי ההתחלקות. והנה הפרד"ס שער ד' פ"ד מבאר שהתחלקות הוא מצד הכלים, ועד"מ אור השמש שהוא אור פשוט אין בו שום גוון מצד עצמו, וכשמאיר בחלונות רכים בכמה מיני זכוכית לבנים אדומים וירוקים יתראה לעין הרואה

בגוונים אלו לבן אדום ירוק, והרי אין השינוי נקנה בהאור עצמו, דהאור הוא פשוט כמו שהוא, ואין זה אלא מה שנראה כן לעין הרואה, וכן הוא למעלה בהאור המתלבש בכלים, שנראה לגבי הנבראים כפי גוון הכלי, אבל האור מצ"ע הוא פשוט. אך באמת אין זה תירוץ מספיק, דזה שייך למטה שהכלים המה דבר בפ"ע מן מה שבתוכם, ואין הכלי הוראה על מה שבתוכה, וגם לא שייכת כלל למה שבתוכה, וגם יתכן לומר שהגוון הוא במקרה, ובא רק מצד הכלי, דכ"ז לא יתכן כלל על האורות וכלים רוחנים גם כמו שהם בכחות הנפש בכלי המוח וכלי השכל, ומכש"כ באורות וכלים שלמעלה בע"ס דאצילות דאיתמר בהו איהו וחיהי חד איהו וגרמוהי חד וכמ"ש במ"א בארוכה, א"כ לכאורה הדרא קושיא לדוכתי, איך נתהוו הכלים מן העצמות ית' ויתעלה, שזהו הנהגות הריבוי מאחד הפשוט. אך באמת לית פרכא כלל מעיקרא איך יהי' הריבוי וההתחלקות מהעצמות, דהעצמות גופא מכריח ענין הריבוי וההתחלקות, וכנ"ל דענין העצמות לא יתואר ולא יוגדר בשום דבר, ונת"ל דזה מה שאנו מכנים אותו ית' בשם בורא אינו תואר ח"ו בהעצמות, כ"א זה מה שהבריאה מורה על העצמות, ונותן לנו מושג באופן המציאות דמחוייב המציאות, כי העצמות לא יתואר בשום תואר וגדר והיינו שהוא פשיטות בתכלית, והפשיטות האמיתי מכריח גם ענין הריבוי וההתחלקות, וכמאמר העבודת הקדש דהא"ס הוא שלימות בלי שום חסרון, וע"כ יש בו גם כח הגבולי, שאם תאמר שיש לו כח בבע"ג ואין לו כח בגבול אתה מחסר שלימותו, וכן הוא בענין הריבוי וההתחלקות, כמ"ש המהר"ל ז"ל בהקדמתו לס' גבורת ד' דהעצמות להיותו פשוט אמיתי ואינו מוגדר בשום גדר יכול להסתעף ממנו גם הריבוי וההתחלקות, שאם תאמר שאינו יכול להסתעף ממנו הריבוי וההתחלקות הרי נתת לו הגבול וההגדרה ואינו פשוט אמיתי, אלא מצד הפשיטות האמיתי בהכרח שיכולתו בכל.

כא) וזוהו פירוש ענין כל יכול, דגם כינוי זה עם היותו גם כולל ההפכים גם העצמים מה שלמעלה מגדר מבוא השגתנו כלל, הנה כינוי זה ג"כ אינו תואר ח"ו בהעצמות, כ"א הוראה על העצמות, והיינו דכשם דכינוי בורא אינו ח"ו תואר כ"א מורה על העצמות ומביא אותנו לידי השגת הפלאת המושג דמחוייב המציאות, הנה כמו כן הכינוי כל יכול הוא הכרה שכלית בהפלאת העצמות ית' ויתעלה, הבא מצד הכרת הנשמה דנשמות ישראל מכירים בהעצמות ית' כדוגמת דבר כמו התינוק דהגם שאינו יודע כלל מה זה אב ומ"מ מכירו ונמשך אליו בהמשכה עצמית, והכרה זו באה גם בהכרה שכלית דאמיתת ענין א"ס הוא הבל"ג האמיתי, והיינו אמיתת השלילה מכל דבר, וכמו שלילת החיוב ושלילת השלילה שלילת הגבול ושלילת הבל"ג, וממילא הוא הכל, ובכללות הוא בחי' כח הבל"ג וכח הגבול, דכח הבלי גבול הוא כח האחדות וכח הגבול הוא כח הריבוי, דפשיטות העצמות מכריח ב' הענינים, שנושא את שניהם ובעצמות הנה האחדות והריבוי שזהו הבל"ג והגבול אינם הפכים, מפני שהכל הוא עצמות, דהנה בגילויים הרי כח הבל"ג אינו כח הגבול כלל, וכן כח הגבול

אינו כלל כח הבל"ג, ולכן הנה הבל"ג אינו יכול לקבל את הגבול והגבול אינו יכול לקבל את הבל"ג אבל בעצמות הרי שניהם הם עצמות, ורק אנו תופסים את העצמות יותר בענין הבל"ג, אבל באמת גם הגבול הוא עצמות או דשניהם אינם עצמות, דעצמות אינו גבול ואינו בל"ג, דשני העניינים האלו שייך רק בגילויים, ובעצמות הוא בחי' היכולת מה שביכולתו להאיר וביכולתו שלא להאיר, ונת"ל שהם ב' קוין שקולים באוא"ס ב"ה, ובגילויים זהו בחי' כח הבל"ג וכח הגבול, דקודם הצמצום הי' התגלות מבחי' כח הבל"ג שבא"ס, היינו שהגילוי הוה הי' בהתגברות, וע"י הצמצום נתגלה כח הגבול שבא"ס, לכן הנה ע"י הצמצום בא האור בבחי' התחלקות, דהצמצום הוא בב' עניינים, הא' סילוק האוא"ס הבל"ג, והב' צמצום והעלם האור שבא במדה וגבול, והכוונה בזה דהמשכת האור שבא אח"כ הוא בא בדרך דילוג הצמצום והיינו שלא בהדרגה, דענין הסילוק שנעשה ע"י הצמצום הוא החלל ומקום פנוי, הנה במילא הרי האור הנמשך אח"כ עם היותו דחור והאיר, אבל הוא בדרך דילוג שלא בהדרגה כלל, וכמו עד"מ המדלג וקופץ ממקום למקום שהוא נעתק ממקום למקום שלא בהדרגה כלל כמו בהילוך צעד אחר צעד, אלא כפורח באויר, וכמו"כ הוא למעלה שנמשך האור דרך דילוג הצמצום שלא בהדרגה ועי"ז הוא בא בבחי' התחלקות, והיינו דאין זה רק מה שהצמצום מגביל את האור, כ"א שהאור עצמו בא בהתחלקות, וטעם הדבר הוא לפי שהצמצום בא בדרך דילוג והאור שבדרך דילוג הנה אופן המשכתו הוא באופן אחר לגמרי מכמו סדר ההמשכות שבדרך גילוי. ויובן זה ע"פ משל גשמי בהפרש שבין הילוך וקפיצה, דכשהאדם הולך בדרכו הרי גופו עומד על הארץ ממש, ואף בשעה שהוא הולך ומגביה רגלו א' הנה רגלו השני עומדת על הארץ, ואף גם מי שהוא רץ במרוצה גדולה הנה ענינו שמגביה רגלו במהירות גדולה, אבל בכ"ז הנה רגלו אחת ימין או שמאל עומד על הארץ ורגלו השני באויר, דכ"ז הוא במהירות גדולה, ובלתי נכרים כ"כ נגיעת רגלו בארץ, אבל בכל אופן הנה כל ענין הילוכו הוא דגופו נוגע בארץ גם בעת הילוכו, אבל הקפיצה והדילוג הוא שמגביה כל גופו ושתי רגליו מהארץ והוא באויר ואח"כ עומד על הארץ, ובהיותו קופץ ומדלג, היינו קודם שעומד על הארץ הרי יש חלל ומקום פנוי בינו ובין הארץ, וכמו"כ יובן באופן ההמשכות למעלה, דיש בזה ב' אופנים, הא' המשכת האור והגילוי בדרך סדר השתל', שהוא המשכה מעילה לעלול, דחיצוני' שבעליון נעשה פנימי' לתחתון, והב' הוא המשכה שלא בהדרגה כלל, דעי"ז בא בריבוי התחלקות היינו שהאור עצמו מתחלק לריבוי חלקים, ויובן זה עד"מ שני בעלי שכלים הלומדים יחד איזה סוגיא ואחד מהם אומר סברא ביישוב הסוגיא, דהסברא היא מלאה אור שכל, ויש בה עריבות גדולה, אמנם כשהשני מקשה על סברתו, הרי הראשון נופל מסברתו, ומ"מ אינו נופל לגמרי שמבטל סברתו לגמרי, כי הסברא שלו היא סברא טובה ורק שיש עלי' קושיא, ומייגע א"ע במה לתרץ הקושיא, והוא ע"י גילוי חדש מכח המשכיל היינו מאותו המקום עצמו שבא לו סברא הראשונה, ואז הנה לא זו בלבד שהסברא השני' אשר בה יתרץ הקושיא היא קטנה בערך הסברא הראשונה, לפי דסיבתה, היא הסתירה שחבירו המקשה סתר את סברתו, וא"כ הסברא החדשה אינה אלא פירור בהסברא הקודמת, אלא אף זו דכללות הסברא הקודמת בישוב הסוגיא מתפררת

לחלקים, לפי דקושת השני מבקע את הסברא ומפררת לחלקים רבים, וכל החלקים הם מגופה ועצמה של הסברא, וכמו כן יובן בהאור דע"י שבא בדרך דילוג הצמצום, וזהו דבר הנגדי אל האור, ה"ה נופל ממדריגתו, ובא לידי התחלקות ע"י. וזהו שהצמצום פועל באור הקו להיות בבחי' התחלקות ובבחי' מעלה ומטה. ולפי"ו הרי מבואר הענין דהאין שהוא הממוצע בין יש האמיתי ובין יש הנברא הוא אור פנימי, והיינו שהוא אור הקו, ואור פנימי זה מתחלק לשנים, דבחי' מעלה שבו שנוגע ודבוק כאו"ס, שהוא בבחי' קירוב לגבי מקורו הוא האין של היש האמיתי, והיינו שהוא למעלה מבחי' מקור לעולמות, ובחי' מטה שבו שאינו נוגע ודבוק באו"ס ב"ה הוא בחי' האין של היש המתהווה, ומהאי טעמא הנה התחלת התהוות הכלים הוא בעקודים, אבל בפרצוף א"ק אין שם כלים עדיין רק בחי' שרש נשמות דגופות, והיינו לפי שבא"ק מאיר אור הקו כמו שהוא בבחי' דביקות ממש במקורו, ואינו בערך להיות ממנו בחי' מציאות דבר, ורק בעקודים שזהו כמו שנתרחק האור קצת ממקורו שם הוא התחלת הוויית הכלי, וגם זה ע"י בחי' מטי ולא מטי, דהיינו ע"י ריחוק האור.

וזהו ביום השמיני עצרת תהי' לכם. דידוע דסוכה הם בחי' מקיפים דבינה, וזהו ביום השמיני שהוא בחי' בינה שהיא שמיני במספר הספירות מלמטה למעלה, וגם שמיני מלשון שמן ודשן, דחכ' הוא שמן ובינה היא שמיני, וביום השמיני היינו הגילוי רב שהוא שמיני ושבע בכל המיני שובע, הנה עצרת תהי' לכם שתהי' הקליטה וההעכבה בוריעה טובה בכדי שתהי' מזה צמיחה בריבוי טוב, דבשמיני עצרת הוא האסיפה דכל האורות והגילויים הכללים שנמשכים בחדש השביעי, וזה עצמו הוא הנותן כח להיות מושל על עצמו להיות כל עניניו בתומ"צ ובעבודה שבלב בכל השנה בדרך מלוכה על עצמו בסדר ואופן של קבלת עול, ולכן אז דוקא עושים שמחת תורה, והשמחה היא שלוקחים ס"ת וסובבים ומקיפים את הבימה מקום שקוראים בתורה אותיות דוקא, ומרקדים אתה עמה בשמחה רבה בחיבוק ונישוק, והענין הוא דהנה תורה היא כוס של ברכה, דבה ועל ידה נמשכים כל מזונותיו של אדם הקצובים לו במזון רוחני ומזון גשמי על כל השנה, וכשם שבגשמיות הנה כאשר האדם יש לו כלי יקרה ביותר ומסיבות שונות במשך הזמן נתלככה הכלי או גם נתקלקלה, ה"ה דואג ומתאנח ע"ז ומצטער צער רב על אשר הכלי יקרה נתלככה וגם נתקלקלה, ועושה הכל בשביל לתקנה ולנקותה יפה יפה, ואז יגדל שמחתו בשמחה כפולה בתיקון הכלי וזיכוכה, ואשר בה ועל ידה יוכל לקבל כל מה שבא בריבוי טוב על ידה, וכן הוא בעבודה דבימי הסליחות הוא זמן החשבון צדק מכל מה שעבר עליו במשך השנה בלא תורה ועבודה, ומתבונן היטב בעוצם מעלת הכלי יקרה ובגודל הלכלוך אשר גרם, ומצטער ע"י, וע"י העבודה דר"ה עשיית ויו"כ מתקן הכלי ומנקה אותה מכל לכלוך, הנה בשמיני עצרת עושים שמחת תורה בשמחה רבה על אותיות התורה, דבחג השבועות הוא זמן מתן תורה, ובזה יש חילוקים באופן הלימוד והדיעה,

אבל באותיות התורה וקדושתן בנקודותיהם וטעמיהם בלימוד זה כל ישראל שויק, ולכן השמחה היא בריקוד, והיינו שהשמחה מגיע עד הכח האחרון שבנפש שהוא כח התנועה שמתלבש בהכלים היותר תחתונים שהם הרגלים, ועושה הסכם והחלטה בנפשו אשר יקבל עליו עול מלכות שמים אמיתי, בקביעות עתים לתורה ע"מ לשמור לעשות ולקיים בקיום המצות בפועל ממש ובעבודה שבלב בבירור וזיכוך מדותיו, הנה ע"י קבלה טובה זו שמקבל על עצמו נעשה הכלי כוס של ברכה, דכאשר מביא דבר החלטתו מהכח אל הפועל, הנה הכלי ממשיך האור כי טוב בריבוי טוב גשמי ורוחני.

