

## הרב נחום גרינוואלד

# האור וה'צמצום' לפי שיטת החסידות (א)

פרק א: הגדרת אור אין סוף ומשמעותו ביחס לתורת

## הצמצום

### מבוא

הוויכוח אודות משמעות ה'צמצום' הי' מהענינים היסודיים שבמחלוקת בין החסידים והמתנגדים בראשית ימי התפשטות תנועת החסידות. ה'צמצום' - כפי שיתבאר בהמשך בארוכה - הינו כידוע מושג המתאר שלב יסודי בתהליך בריאת העולמות והתהוותם לפי תורת רבינו הקדוש האריז"ל. המקובלים שקדמוהו כמו הרמ"ק וקודמיו - לא ידעו על הצמצום, והצמצום הוא מחידושי קבלת האריז"ל<sup>1</sup>. נקודת ענין הצמצום היא - בכדי שיתהוו העולמות בפועל הי' מוכרח שה'אור אין סוף' של הקב"ה יצטמצם ויסלק את עצמו בצד. ברם נחלקו חכמים גדולים<sup>2</sup> במובנו ומשמעותו של ה'צמצום' המבואר בתורת האריז"ל. יש שסברו שהכוונה היא פשוטו כמשמעו: שאכן האור אין סוף מסולק בפועל מעולמנו זה התחתון, וכך כתבו ר' עמונאל חי ריקי בעל משנת חסידים (בספרו "יושר לבב")<sup>3</sup>, רבי

\* הדברים מבוארים ומיוסדים על פי ספר 'מאמרי אדמו"ר הזקן ענינים' ע' מג. תורה אור פ' וירא ד"ה פתח אליהו. לקו"ת הוספות בסוף ספר ויקרא ד"ה להבין מ"ש באוצרות חיים, וספר 'מאמרי אדה"ז תקס"ז' ע' ר"מ ד"ה להבין מה שכתוב בעץ חיים, ובע' תכ"ג ד"ה להבין ענין אור א"ס. ועוד, בספרי רבותינו אדמו"ר חב"ד לדורותיהם. ויש לציין, שאעפ"י שהדברים הם עמוקים מני עמוק, עם זאת ניסיתי להסביר את הדברים - לפי הבנתי - למען הקורא שאינו בקי בספרי ובסגנון קבלה.

1. ראה 'אור התורה ענינים' (לאדמו"ר הצמח צדק נ"ע) עמ' קי"ט. (אולם עיין שם ע' קנו: "צמצום זה ביאר האריז"ל אמנם לא דבר חדש הוא כי חכמי הקבלה שמקודם ביארו זה גופא בלשון אחר". וראה שומר אמונים (הקדמון) וויכוח שני אות מג). ד"ה פתח אליהו תרנ"ח (לאדמו"ר הרשב"ב נ"ע) עמ' לח ואילך.

2. כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש נ"ע ביאר בהזדמנויות רבות (ראה 'המלך במסיבו' ח"ב עמ' ריח. וראה גם ספר התועדויות תשמ"ג ח"ג עמ' 1600) שגם אלו שסברו ש'צמצום' כפשוטו היו מגדולי ישראל, ולא ניתן לומר שתם שטעו. ולכן ביאר סברת האומרים שהצמצום הוא כפשוטו.

3. וכך כותב עליו אדמו"ר הצ"צ (פס"ד יו"ד סקט"ז): "והמשנת חסידים לא העתיק רק דברי האריז"ל ולפיכך נטה אחריו רבינו הזקן. וראה עטרת צבי להרה"ק מזידיטשוב זי"ע (זהר ב כב) "וכמ"פ הזהרתי לתלמידים שלא להאמין זולת דברי מהר"ן, ודברי משנת חסידים הגם שמביא לפעמים מתלמידי רבינו [האריז"ל] הם סולת נקיה וראוי להאמינו כי היה מעתיק נאמן". ובספרו פרי קודש הילולים (עמ' כא) כתב "ועל הרב משנת חסידים יש לסמוך יותר כי בוודאי ראה כל קונטרסי תלמידי האריז"ל". והרה"ק רבי יהודה צבי מראזלא בספרו

יעקב עמדין, רבי יהונתן אייבשיץ והגר"א מווילנא ועוד, כפי שיתבאר בהמשך. ויש שתקפו דעה זו בחריפות, וכתבו, שחס ושלום לומר כן, ולדעתם - הצמצום אינו כפשוטו. ולפיכך אמרו, שלמרות הצמצום, עדיין אור אין סוף ממלא את העולם הגשמי כמקודם בלי שום שינוי כלל. בעלי שיטה זו הם: ה'שער השמים' לרבי אברהם אירירא (מתלמידי הר"י סרוג בקבלה<sup>4</sup>), השפע טל לרבי שעפטיל הורביץ, העמק המלך, ה'שומר אמונים' לרבי יוסף אירגאס והרמח"ל<sup>5</sup> (ועוד), כפי שיתבאר. שיטה זו, שהינה שיטת החסידות - היא חלק בלתי נפרד מהשקפתה הכללית של החסידות על אחדות השם באופן מוחלט, כך שאין דבר בעולם שחוץ ממנו יתברך, ולית אתר פנוי מיניה כלל.

ננסה במאמר זה לברר בע"ה מקצת מנושא רחב ועמוק זה. ראשית נבאר את עצם המושג צמצום ונחיצותו לפי השקפת האריז"ל: מהי המשמעות של "אור" ה"מפריע" לעולמות? שנית, שתי השיטות בהסברת מהות הצמצום אף הן צריכות ביאור רחב, (א) לאלו הסבורים שהצמצום הוא כפשוטו - תמוה מאד, כיצד ניתן להעלות על הדעת שאכן יש מקום שהקב"ה מסולק ממנו? (ב) ועוד יש להבין, מהו ההכרח בכלל לשיטתם? (ג) ולאלו הסבורים שהצמצום אינו כפשוטו גם תמוה, אם אמנם הצמצום אינו כפשוטו אז מה הועיל הצמצום כל עיקר? וכן אם האור מלא את כל הארץ - כיצד יתכן שקיימים מקומות טמאים שאסור לחשוב שם דברי תורה כגון בית הכסא וכיו"ב?

ולמרות שאצל רבים נתפס הנושא של צמצום כענין סתום ונעלם, נשתדל להסביר את הדברים באופן המובן כפי האפשר לאנשים כערכינו לפי הסברת תורת החסידות, גם לאלו שאין להם הבנה מוקדמת בתחומים אלו והמושגים "צמצום" ו"אור אין סוף" אינם נהירים להם כל צורכם (אך עם זאת אין לשכוח, שאכן מדובר בנושא עמוק ודק). ולצורך

עמוד התורה (מאמר האותיות פ"ג): אמנם על מרן המשנת חסידים עליו נאמר אליו תשמעון. ובשו"ת דברי חיים להגה"ק מצאנו זי"ע (אהע"ז ח"א סו"ס ק"א) באותו נושא שהצ"צ דן בפס"ד, כותב: "כן מבואר במשנת חסידים אשר ידוע שכל דבריו המה סולת ברורה וממנו אין להסיר... וראוי המשנת חסידים לסמוך עליו בלבד אפי' בלא ספר חסידים, ובפרט שידוע שדברי המשנת חסידים הוא מהאריז"ל ותלמידיו או מדברי גדולי המקובלים הראשונים בבירור בלא טעות".

4. ראה בתחילת ספרו שער השמים "מבוא קצר... לחלק מה מהחכמה אלקית... שנמסרה ושנתבארה מפי החכם ר' ישראל סרוג לי, אברהם הכהן דה הידירה". וראה אוה"ת ענינים להצ"צ עמ' רפ"ז, שער השמים... [מתלמידי ר"י סרוג]. ועיין שמבאר שם שם כמה דברים בספרו.

5. מקורות אלו צוינו ברשימות כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש נ"ע לתניא שנדפסו בחוברת 'מראה מקומות הגהות והערות קצרות' (שער היחוד והאמונה פרקים ד-ז - עמ' שעט ועמ' שפב). כ"ק אדמו"ר נ"ע מחלק ומברר שגם בצמצום כפשוטו ושלא כפשוטו מדובר בדעות ושיטות שונות שאי"ה ננסה לבארם בפרקים הבאים של מאמר זה, אך בפרק זה - בכדי שלא לבלבל את הקורא, הובאו דבריהם בלי הדגשת החילוקים הדקים, אבל היסודיים, שביניהם.

זה, של בהירות כפי מדת האפשר, נתבארו הדברים לפי מהלך אחד בלבד, למרות דרכים שונות שיש בדבר.

א"ח 1234567

### מקור דברי אריז"ל והשיטות הסוברות 'צמצום' שלא כפשוטו

בתחילת עץ חיים (היכל א' ענף ב', ראה גם הלשון ב'ספר המאמרים' (לאדמו"ר מהרי"ץ) תש"ג ע' 122) ומקבילותיו מגדיר האריז"ל: "דע כי טרם ש... נבראו הנבראים הי' אור עליון פשוט מלא כל המציאות [ולא הי' מקום לעמידת העולמות] אלא הי' הכל ממלא אור אין סוף... וכשעלה ברצונו הפשוט לברוא העולמות הנה אז צמצם את עצמו אין סוף... ואז נשאר מקום פנוי ואויר וחלל רקני". במלים יסודיות הללו פורס האריז"ל לפנינו את סדר מהלך הדברים בבריאת העולם, שמאחר ש'אור אין סוף ברוך הוא' מילא את כל ה"מקום" ובשל כך לא הי' שום מקום פנוי עבור "עמידת העולמות", לפיכך הי' נחוץ "לפנות" את המקום מאור אין סוף בכדי שיהיה 'מקום פנוי ואויר וחלל רקני', ו"פנוי" זה נקרא "צמצום".

האריז"ל אינו מבאר במפורש האם סילוק ופינוי זה הוא כפשוטו או לאו?

בענין זה נחלקו מפרשי האריז"ל, גדולי המקובלים. הראשון שביטא נקודה זו במפורש הוא המקובל רבי אברהם כהן דה הירירה שקיבל מאת תלמידו המובהק של האר"י רבי ישראל סרוק (רבו בקבלה של הרמ"ע מפאנו) בספרו שער השמים ספר ז פרק י - יא: [הצמצום] - אם ניתנה הרשות לומר כך - שהוא הגבלת עצמו והתרבותו [של הקב"ה] כפי שמבאר האריז"ל בדרך משל, אינו בעצמו, שהרי תמיד היה הווה ויהיה בלי שינוי ובלי שום הגבלה ותנועה, אלא בעלוליו המתגלים בכוונת ובהשגחת [האין סוף] שהם יהיו מוגבלים ובעלי ריבוי ובעלי שינוי. [רצונו לומר: שהצמצום של אין סוף, שעל ידי זה הקב"ה מגביל את עצמו ונהי' מאחדות פשוטה ריבוי של ישות, אינו באין סוף עצמו, שהרי האין סוף הוא נצחי ובלי שינוי ובלי תנועה ובלי הגבלה, אלא הצמצום הוא רק ביחס להמציאות שנאצלה ונוצרה ברצון הקב"ה, שהצמצום פועל בהם הגבלה ושינוי. דהיינו שהצמצום באין סוף אינו כפשוטו בעצמו אלא רק בהרגשת הנבראים].

על יסוד דבריו מרחיב ה'שומר אמונים' (הקדמון, להמקובל רבי יוסף אירגאס מאיטליא) ומבארו ביתר שאת: "על כרחך לומר שאין הצמצום כפשוטו". ובהמשך כותב: "הוצרך לפעול בצמצום כחו כאילו כביכול צמצם כחו הבלתי בעל תכלית מעצמו אל עצמו (והניח מקום פנוי באמצע, כדי להאציל העולמות), ולא שהדבר הוא כך, אלא כדי לשכך את האזן

אנו מדמים כאילו הניח בעצמו מקום פנוי מכחו הבלתי בעל תכלית שהרי אינו פועל הנמצאים כפי כחו הבלתי בעל תכלית אלא בכח מצומצם...".<sup>7</sup>

כשיטתו כך היא שיטת החסידות כמבואר בתניא ח"ב בשער היחוד והאמונה פ"ז: "מכאן יש להבין שגגת מקצת חכמים בעיניהם ה' יכפר בעדם, ששגו וטעו בעיונם בכתבי האריז"ל והבינו ענין הצמצום המוזכר שם כפשוטו, שהקב"ה סילק עצמו ומהותו ח"ו מעולם הזה רק שמשגיח מלמעלה בהשגחה פרטית על כל היצורים כולם אשר בשמים ממעל ועל הארץ מתחת. והנה מלבד שאי אפשר כלל לומר ענין הצמצום כפשוטו שהוא ממקרי הגוף - על הקב"ה הנבדל מהם ריבוא רבבות הבדלות עד אין קץ, אף גם זאת לא בדעת ידברו, מאחר שהם מאמינים בני מאמינים שהקב"ה יודע כל היצורים שבעולם הזה השפ"ל ומשגיח עליהם, ועל כרחך אין ידיעתו אותם מוסיפה בו ריבוי וחידוש, מפני שידוע הכל בידיעת עצמו, הרי כביכול מהותו ועצמותו ודעתו הכל אחד. וזה שכתוב בתיקונים תיקון נז, דלית אתר פנוי מיניה לא בעילאין ולא בתתאין". וכך גם מבואר בספר עמוד העבודה להרה"ק רבי ברוך מקוסוב (תלמידו של הרה"ק רבי מענדיל מפרמישלאן) הקדמה הגדולה מאות מא ואילך. ובקונטרסים לחכמת אמת עמ' קיב ואילך. ליקוטי מהר"ן להרה"ק רבי נחמן מברסלב תורה לד.

כך סובר גם הגאון רבי חיים מוואלאזין בנפש החיים שער ג' פרק ז: "כי ביאור מלת צמצום כאן אינו לשון סילוק והעתק ממקום למקום להתכנס ולהתחבר עצמו אל עצמו כביכול להמציא מקום פנוי ח"ו... כי כאן מלת צמצום היינו הסתר וכיסוי והכוונה שאחדותו יתברך שמו בבחי' עצמותו הממלא כל עלמין הוא מצומצם ומוסתר מהשגתנו".

### השיטה ההפוכה: צמצום כפשוטו

לעומת זאת כותב המקובל הנודע רבי עמנואל חי ריקי (בספרו יושר לבב)<sup>8</sup>: "כי החס על כבוד קונו צריך להעלות על לבו מחשבת צמצום זה כפשוטו לבל יפגום בכבודו בחשבו

7. ובאות לט מביא מקורות שונים לשיטה זו: "בספר אוצרות חיים הגהה כתובה בשם תלמידי האר"י זלה"ה שהצמצום הוא משל ודמיון להבין מציאות בריאות העולמות... גם הרמ"ע [מפאנו] ז"ל ביונת אלם פ"ב כתב, כי הצמצום הוא בלשון בני אדם. וזה לשון ספר נובלות חכמה דף מ"ט ב [להמקובל רבי יוסף שלמה רופא דילמדיגו המכונה היש"ר מקאנדיאה] "וכבר אמרתי ושניתי ושלשתי שהרי לסבר את האוזן אני משתמש במלות מקום, וריקות ופנייה ועליה וצמצום ודומיהם". וראה בספר 'תוכחת מגולה' לרבי יוסף אירגאס עמ' לח - מז שמבאר דברי השער השמים ומביאו כיסוד לשיטתו. ויש לציין שכל המקורות שסוברים שהצמצום הוא שלא כפשוטו כולם היו תלמידי מהר"י סרוק, שלו היו מסורות אחרות שקיבל מהאריז"ל שאינן מבוארות בכתבי הרה"י. ואכ"מ להאריך בענין זה. (ראה בעש"ט עה"ת פרשת תשא הערה ט' שרבינו הקדוש הבעש"ט והמגיד האמית קבלתו של מהר"י סרוק).

8. בית א חדר א פרק יב ואילך.

שעצמותו נמצא גם בגשמיים השפלים הבלתי נכבדים ואף בנבזים ח"ו מאחר כי בלי צמצום לא היה מקום רק מעצמותו, וכי תימא דגם החושבו כפשוטו נמי לא חס עליו כי נותן בו תמונה ברעיונו ע"י הצמצום והקו, מ"מ למעט בתפלה טפי עדיף דלא ראי מחשבת הפגם כמחשבה העדר כבוד לכאורה". ושם בפרק י"ג: "כי מתישב יותר על לבי לומר שהוא כפשוטו ושהשגחתו היא הממלאת מקום הצמצום בדקדוק עצום, וזה מה שאמרו בתקונים לית אתר פנוי מיניה העליונים ותחתונים - משנאמר שאינו כפשוטו ונמעט בכבודו יתעלה באמרנו שעצמותו נמצא בינינו אף במקומות הבלתי ראויים לו וכמו שכתבתי בפ' יב שאינו העדר כבוד שנאמר שהמלך משגיח מחלונו דבר לכלוך כמו שהוא העדר כבוד ח"ו שהמלך עצמו בתוכו וכן כתיב ביה המגביהי לשבת המשפילי לראות". ובהמשך הפרקים דן בראיותיו של השומר אמונים.

כדעתו סבור גם רבי יעקב עמדין במטפחת סופרים<sup>9</sup>, ובר פלוגתיה רבי יהונתן אייבשיץ בספרו 'אור עולם'<sup>10</sup>: "לולי דברי האר"י המורים להדיא בצמצום גמור ופניית מקום לעליית האור וניתק כביכול הייתי אומר כי לשון צמצום הוא רק לשון מושאל שבמקום מעמד העולמות הסתיר עצמותו לבל יורגש כלל מן העולמות כו' כך הייתי אומר לכאורה אבל המעיין בדברי האר"י יראה שאי אפשר לפרש כן, הואיל שהוא כתב להדיא מצמצום גמור ופניית אור ירידה ועלייה וניתוק וכדומה"<sup>11</sup>.

כשיטה זו<sup>12</sup> סבור הגר"א מוילנא. בליקוטים שבסוף ספרו 'ביאור הגר"א' ל'ספרא דצניעותא' הוא כותב: "ועל כן 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... והנה השגחתו ורצונו שנק' אין סוף צמצם שסילק מכל והאציל השגחה פרטי דקה כי באין סוף אי אפשר לומר שום חלק כי החלק הוא גם כן בלתי בעל תכלית"<sup>13</sup>.

9. ח"ב פ"ט (מהד' ירושלים תשנ"ה עמ' קיז). אולם נוטה ממנו בהבנת הפסוקים מלא כל הארץ כבודו וכיו"ב, שסובר שהם כפשוטם.

10. ווין תרנ"ה עמ' 238. לא ראיתי הדבר בפנים, השתמשתי בציטוט מספר משנת חב"ד ח"א עמ' 120.

11. ולדעתו הצמצום רק ברצון ולא בעצמותו יעו"ש.

12. בפרט מסויים בענין השגחה במקום החלל נראה שנוקט כהיושר לבב, ומאידך נראה שסבור כהר"י

אייבשיץ שהצמצום ה' ברצון בלבד - ראה רשימת כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש נ"ע בהערה 5 בדעת הגר"א.

13. דברי הגר"א באים בקיצור כדרכו ואין כאן במקום לפענח את דבריו, אך ברור שדעתו שאכן האור הסתלק כלשונו "שסילק מכל" וכן הביטוי "האציל השגחה" במקום החלל, נראים בעליל כדברי היושר לבב שצוטטו לעיל (ועוד השוואות). וכנראה כך הבין הגר"א - כמו היושר לבב - את הפסוקים מלא כל הארץ כבודו וכיו"ב. וכך אכן כותב עליו רבינו הזקן בהדיא במכתב בשנת תקנ"ז ('אגרות קודש אדה"ז' עמ' פ"ח) שמשמעות הפסוקים מלא כל הארץ (או ברוך כבוד ה' במקומו) אליבא דהגר"א הם השגחה: "ובפרט בענין האמונה, אשר לפי הנשמע במדינותינו מתלמידיו אשר זאת תפיסת הגאון החסיד על ספר ליקוטי אמרים ודומיו אשר מפורש

בהם פי' ממלא כל עלמין ולית אתר פגוי מיניה כפשוטו ממש, ובעיני כבודו היא אפיקורסת גמורה לאמור שהוא ית' נמצא ממש בדברים שפלים ותחתונים ממש, ולפי מכתב מעלתם, על זה נשרף ספר הידוע [צוואת הריב"ש] ובפירוש מאמרים הנזכרים יש להם דרך נסתרה ונפלאה ומלא כל הארץ כבודו היינו השגחה". הרי מוכרח שהצמצום הוא כפשוטו. (וכך משמע מדברי רביה"ז בסיום אגרתו "להבין אמרי בינה" ל'ק' ווילנא' (כ"ה לפי הכת"י שהמכתב הי' לקהל ווילנא) שנדפס בתניא, באגרת הקודש סוף סי' כה). ובדבריו שהבאנו בפנים מתניא ח"ב פרק ז.

ובאמת הדברים מתאשרים ממכתב הגר"א בעצמו מי"א תשרי תקנ"ז, חסידים ומתנגדים ח"א עמ' 188 (ויתכן שאדה"ז ראה את המכתב, אך צ"ע שכותב "שנשמע במדינותינו מתלמידיו". ואולי ראה ושמע גם, בכדי לקבל אישור שאכן כך סבור הגר"א באמת): "דור מה רמו עניו ומלין לצד עלאה מללו: אלה אלהיך ישראל כל עץ וכל אבן ומגלים פנים בתורה שלא כהלכה בפסוק: ברוך כבוד ה' במקומו ובפסוק ואתה מחיה את כולם". כך שאין בדבר שום ספק.

אך בזמן האחרון קמו אלו שרוצים "להציל" את הגר"א, ועל כן הם החליטו שאין מחלוקת בין הגר"א והחסידות והכל סבורים שהצמצום אינו כפשוטו (ראה לאחרונה ספר 'קדשי יהושע' להרב יהושע געלדצעהלער, חתנו של רבי אליהו דסלר, חלק ה בסופו, שמביא שיטת חותנו כסוף פסוק בנידון, וכפי התרשמותי (מכתבות שונות ודברים שבע"פ) זה אכן משקף את הדעה הרווחת בחוגים ליטאיים שונים בנידון). הטיעון היסודי העומד מאחורי קביעה זו הוא, ליישר את המחלוקת הרעיונית והאמונית, ובכך להפחית את הטחת האשמה של כפירה שטמונה בחובה של שיטת "צמצום כפשוטו". אך מוזרה היא ביותר כל הגישה, הרי כל לומד בתחום זה ויודע את כל השיטות בזה אשר ברור מללו במפורש (כמו היושר לבב והר"י אייבשיץ ועוד) שהצמצום כפשוטו - אותם אין להציל מהטחת כפירה ח"ו? והלא הם היו גדולים וקדושים ומקובלים אשר כל בית ישראל נשען עליהם (היושר לבב בספרו 'משנת חסידים' ורבי יונתן בספרי ההלכה שלו)? וזאת ברור שבעוד בדברי הגר"א בגלל לשונו הקצרה והמרומזת, ניתן לדחוק שאין משמעותם כך, הרי אצל גדולי ישראל האחרים בוודאי מוכרחים לומר שסבורים כך, וא"כ כיצד ניתן לטעון שאין מחלוקת בנידון. וכשם שגם אצל החסידים - מקובלים האמורים נחשבים מאד בעיניהם, למרות דעתם בנידון, כך לגבי הגר"א אין צורך לעוות דעתו בכדי ליישר הידורים. (ומעניין ביותר, שדוקא כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש נ"ע - מייצג דרכו של הבעש"ט ואדה"ז - הסביר היטב בהזדמנויות שונות (ראה לעיל הערה 2) את שיטות הגר"א וסיעתו!)

טענה אחרת מעלים בנושא, כיצד סובר תלמידו הגדול רבי חיים מוואלאזין אחרת מרבו, וממילא מוכרח שגם רבו סבר כך. אך למרות שהגר"א הי' בעיני רבי חיים גדול הדורות וגדול מאד, אנו מוצאים לא אחת שהגר"ח חלק על רבו להלכה למעשה, הנה למשל בענין "חדש" שידועה דעתו של הגר"א בענין זה למדי, בכל זאת מצינו שהגר"ח מוואלאזין ואחיו הגר"ז כתבו להתיר! ראה שו"ת משכנות יעקב יר"ד סי' טז: "ושמעתי זה רבות בשנים מפה קדוש מו"ר הרב הגאון מהר"ח ז"ל מוואלאזין שאמר בשם אחיו הגאון המפורסם מ' שלמה זלמן ז"ל שאמר ללמד זכות על מנהגן של העולם שמקילין בחדש". הרי בתחום חמור כזאת אנו מוצאים תלמידי הגר"א המובהקים הכריעו בניגוד כדעת רבם הגדול! וכן בקבלה אנו מוצאים את תלמיד תלמידו בעל המשכנות יעקב שחולק על הגר"א בכוונת הזהר. ראה בסי' עו: "זהגאון ר"א ז"ל השיג עליו... ועפ"י דבריו ז"ל נתפשט זה קרוב בין רבים מבעלי תורה לשנות מנהג הקדום... וקצת כבד הדבר בעיני לשנות מנהגים שהנהיגו גאוני עולם... ולא ידעתי אם הי' דעת רבינו הגאון ז"ל לקבוע הלכה ולשנות המנהג וידוע כמה גדול כוחו של רבינו הגאון ז"ל ועומק חכמתו ז"ל אבל גם גדולי הקדמונים מימות התנאים והאמוראים לא הי' דעתם נוחה לשנות מנהגים". ובהמשך שם חולק גם בהבנת הגר"א בקבלה. והדברים ארוכים.

וכאמור, דבריהם צריכים הסבר, במה חלוקים שתי השיטות? וכמו כן יש לעיין, דאף על פי שבדרך כלל מדובר בשתי שיטות כלליות, הרי המתעמק בדבריהם יראה שאף בתוך שיטה כללית אחת קיימות הדגשות שונות, וצריך ביאור ההבדל ביניהם.

### אור אין סוף ומשמעותו

בטרם שניגש לבאר את פעולת הצמצום, יש להסביר לכל לראש את משמעות הכתוב בנוסחא האמורה בכתבי האריז"ל, ש"הכל הי' ממלא אור אין סוף". ראשית, עצם הכינוי "אור אין סוף" השגור בספרי קבלה וחסידות דורש בירור יסודי:

א. לשם מה כינו המקובלים את הקב"ה בשם "אור אין סוף" ולא הסתפקו בשם 'הקב"ה' ששגור בחז"ל, או בשם 'בורא' וכיוצא בזה, ומה טמון בכינוי זה?

ב. אם רצו להגדיר בזה את גדלותו המיוחדת והאמיתית של הקב"ה שהוא לבדו ואין בלתו בלי גבול ובלי תכלית, תמוה מאד, שהרי הכינוי "אין סוף" אינו מבטא את הגדלות המיוחדת של הקב"ה בעצמו, מאחר שההגדרה "אין סוף" שמשמעה - כח שאינו נגמר ואינו נכלה ומתפשט בלי הגבלה - אינה ההגדרה המדויקת של הקב"ה, שהרי לו יצויר שהקב"ה הי' רוצה (וכפי שנראה להלן כך אכן רצה) הי' הקב"ה יכול להמשיך ולהאציל מעצמו אור או כח פשוט ומופשט שיהיה אף הוא בלי גבול ובלי סוף; ואילו ההגדרה הנכונה והאמיתית שאי אפשר לציירה אך ורק אצל הקב"ה - הינו הכינוי "אין לו תחילה". כלומר, שכל דבר - אף האור הנעלה והמופשט והאין סופי ביותר - הוא כך משום שכך נאצלו והתפשטו ממקורם, אך הקב"ה בעצמו ממש - אין לו ח"ו שום מקור, שום האצלה אלא הוא קיים מעצמו וזהו "אין לו תחלה" - שאין התחלה ממקור מסוים ח"ו או ברצון כלשהו. ואם כן מדוע לא השתמשו בכינוי מדויק זה דוקא?

ג. עוד תמוה, בעצם הענין, מלשון האר"י משמע שאכן גם אז טרם שנברא הכל הי' כבר ענין של "מקום", רק שהמקום הי' מלא באור אין סוף, אך כיצד בכלל ניתן להעלות על הדעת שלפני שנברא או נאצל משהו הי' ענין של "מקום" הלא לכאורה המקום עצמו הוא הבריאה הכי גדולה?

מסבירה על כך תורת החסידות, וענין זה מחידושיה הגדולים של החסידות הוא<sup>14</sup>, שכאשר המקובלים מכנים את הקב"ה בשם "אור אין סוף" אין הכוונה כפי שמובן במבט ראשון, שאור אין סוף הוא הקב"ה בעצמו ומהותו; אלא הוא האור שהקב"ה מאיר מעצמו

14. מהמקורות נראה, שהשאלה נשאלה לראשונה ב'פלח הרימון' להרמ"ע מפאנו שער ד' פרק ג' (מובא באור התורה עניינים עמ' קעה עיי"ש) ועיין שם ביאורו. ועיין ב'פלח הרימון' לר"ה מפאריטש (מגילת אסתר עמ' שצ"ו ועוד) שביאור החסידות בנידון, מקורו מהמגיד ממעזריטש נ"ע. ראה מה שכתבתי בפרדס חב"ד ב עמ' 73. וראה המשך תרס"ו עמ' קסט: "וזהו מה שחידש רבינו דהאור נקרא א"ס מפני שהוא מעין המאור,

כביכול - לגלות שהוא אחד ואין זולתו. וזהו איפוא הביטוי "אור אין סוף" שהוא האור והגילוי של הקב"ה בעצמו - שמגלה את הבלי סוף של הקב"ה. אולם על עצמות הקב"ה, הדרגה (ביטוי "דרגה" אינו שייך שם כלל רק לצורך הבעה אני משתמש במלה זו) ש"אין לו תחלה" - לא דיברו המקובלים ממנו בדרך כלל. ומשול הדבר לאור השמש, שגם שם יש להבחין בין השמש עצמה לבין האור המאיר ממנה, כך כביכול למעלה יש להבחין בין הקב"ה בעצמו שהוא המאור, לבין האור אין סוף, שזהו כפי שהקב"ה מתגלה באורו הפשוט. (וח"ו להפריד ביניהם, כי פשוט שהאור אין סוף זה גם אלקות, רק הקב"ה כפי שמתגלה באופן של אור כפי שיתבאר).

### "אור" כביטוי מקיף של המציאות

להבנת הדבר יש להסביר מושגו של "אור". כאשר המקובלים משתמשים בכינוי "אור" - אין הם מתכוונים רק לאור במובנו הפשוט: אור המאיר ממאור מסויים, כמו למשל אור השמש או אור הנר; אלא הם מתכוונים לעצם הגדרת "אור" כסוג של הבעה וכצורה של השפעה מסויימת. כלומר, שיש אופן מיוחד של השפעת דברים, הנקרא בלשון המקובלים בשם "אור".

פירוש הדברים. כל מציאות העולם בעצם מורכבת משני דברים יסודיים ובסיסיים. (א) הדבר עצמו כמו שהוא לעצמו. (ב) הדבר כפי שנתפס ומשתקף אצל הזולת שרואה אותו ומשתמש בו.

נקח לשם משל - אדם: (א) ישנו האדם כפי שהוא עצמו רק יודע ומכיר את עצמו מבפנים; (ב) וישנו האדם כפי שהזולת והאחר מכירים אותו מבחוץ.

מה ההבדל בין שני צדדי היכרות הללו? כאשר הזולת מכיר את האחר הוא מכיר אותו רק באמצעות דמותו והופעתו של האדם, החל מסימנים חיצוניים ביותר כמו צבע שער וצורת פרצופו, וכלה באישיותו ותכונתו המתבטאת ומתגלה ממנו אל הזולת. דהיינו, אם הוא ידיד רחוק - הוא מכירו על ידי צבע שער, תו פרצופו, תבנית גופו וכיוצא בזה; ואם הוא ידיד וותיק יותר יכירו בקולו, בצורת דיבורו, ובסגנונו; ואם הוא ידיד נפש ממש - מכירו לפני ולפנים בעצם אישיותו, ברמזי הדקים ואף קולט פשר שתיקתו. אך הצד השווה בכל דרכי ההזדהות הללו הוא, שבכולם ההכרה היא באמצעות סימנים חיצוניים כלשהם שהאדם מוציא מעצמו, ונמצא איפוא שכל ההבדל בין המכר הרחוק לבין הידיד נפש הוא רק במדת הדקות והגסות של סימנים אלו: המכר הרחוק צריך - בכדי להכירו - לסימנים

המקובלים הראשונים דעתם דשמו שהוא הרצון הוא א"ס מצ"ע... ורבינו חידש דשמו הוא אור והוא א"ס... ופי' שמו אור זהו שחידש רבינו ז"ל ויש בזה ב' מדרגות...". וכנראה שחידוש אדמו"ר הזקן הוא בענין הגדרת אור מעין המאור ויש בזה דרגה לפנים מן דרגה. ואכמ"ל.



גופניים ממש, ואילו הידיד נפש משתמש בסימני היכר נפשיים ועדינים של טביעת עין, והצד השווה בכל אלו - שכולם זקוקים לסימנים חיצוניים בכדי להכירם. לעומת זאת, האדם עצמו כשלעצמו, אינו מכיר את עצמו באמצעות הופעתו או בגלל מראה פניו, ואף לא על ידי ידיעת אופיו ואישיותו, וכאשר קם בבוקר אינו צריך לאשר את קיומו ומהותו, אלא הוא מכיר ויודע את עצמו בגלל שהוא הוא עצמו, בלי שום סימנים כלל. מובן ופשוט, שאף על פי שמעולם לא ראה את עצמו, מכיר ויודע מי הוא ומה הוא מתוך עצם הווייתו. ודבר זה נכון בכל דבר בעולם - שקיים הדבר כפי שהוא לעצמו; והדבר כפי שהוא נתפס ומשתקף בעיני הזולת. (רק שהאדם עצמו בגלל היותו בעל הכרה - יודע יותר את מהותו העצמית בלי שום אמצעי חיצוני, ואילו שאר הדברים שבעולם שאינם בעלי הכרה אינם מודעים לכך כלל)

### בין ה"דבר" עצמו לבין הדבר כפי שמתגלה לזולת

מבחינה מעשית לא שייך להפריד בין הדבר עצמו לבין כפי שדבר משתקף בעיני זולת, כי הרי אלמלא צד זה שבכל דבר (שבו עניינו משתקפים ונתפסים לזולת), הרי לא היינו יכולים לבוא במגע עם שום דבר. יתירה מזו. במדה רבה, העיקר של כל דבר הוא דוקא כפי שהוא משתקף ונתפס בעיני הזולת, שכן הדבר בעצמותו, כפי שהוא לעצמו ממש, הרי כמעט ואינו נתפס במציאות. ולכן מצד עצם הדבר אין הוא קיים כלל מבחינתנו, ורק מצד ה'השתקפות' שבחפץ - נהפך הדבר לממשי ומוחשי.

אך מבחינת ההגיון ההיפך הוא הנכון. הדבר האמיתי הוא ה"דבר עצמו", העצם כפי שהוא לבד ואינו מופיע כלל לעיני הזולת, כי הלא הצד החיצוני ה"מעביר" את הדבר לעיני הזולת אינו אלא "ביטוי" והשתקפות המקור, אך אינו הדבר עצמו, ופשוט שכל "ביטוי" של דבר" איננו הדבר עצמו. יחד עם זאת, מכיון שעניינו הוא להיות "ביטוי" של הדבר, הריהו אכן ביטוי גאמן ומשקף באופן אמיתי ללא כחל ושרק את אמיתית הדבר, כך שכאשר אנו רואים כל דבר באמצעות ההשתקפות, אנו יודעים ברור שאנו מקבלים את המקור בלי עיוות ושינוי כלל. (ויש להדגיש: הבעה זו איננה הבעה פרטית ומסויימת, כמו למשל כח הדיבור באדם שמגלה את מחשבותיו בלבד, וכאשר הדיבור מגלה את המחשבות, הרי הדיבור אינו מגלה רק מדה מוגבלת ועמומה של אותה המחשבה - כי אם היא הבעה מקיפה וכוללת לכללות הדבר באשר הוא בלי הגבלה והסתר. וזהו ההבדל בין "אור מקיף" - שמגלה את כל היקף הדבר כמו שהוא בלי הגבלה, לבין כח פנימי - שמגלה רק צד מסויים ומדוד של הדבר. וראה לקמן בענין "ההבדל בין אור ושפע". אולם אין כאן המקום להאריך בנקודה זו).

ענין זה, ה"ביטוי" ו"השתקפות" של כל דבר, ושמהווה את האופן בו אנו מתוודעים למציאותו של כל דבר - הוא שנקרא בלשון המקובלים "אור". דהיינו שזוהי בעצם תכונתו של אור שהוא מבטא ומשקף בדביקות ובנאמנות את מהות הדבר כמו שהוא בעליל - אל

כל עבר ולראיית הזולת, ולכן מובן, שבלי ה"אור" של כל דבר ודבר, שום דבר לא הי' מתבטא ומופיע לעיני הזולת כלל, והיו הדברים נשארים כמוסים בתוך עצמותם ומקורם בלי להתגלות.

נמצא שבכל דבר - ולא דוקא אור השמש ואור הנר - ישנו הדבר עצמו ו"אורו". כלומר מכיון שכל דבר חייב להתבטאות ולהתגלות מחוץ למקומו העצמי, לכן מוכרח שהוא יהי' מצוייד בכח ההתגלות שלו במשהו שיבטא ויביע אותו אל ה"אחר" ואל ה"זולת". וזהו אכן אור של כל דבר ודבר<sup>15</sup>.

### התפשטות ה"אור" שולל הזולת

ממוצא הדברים למדנו דבר נוסף. הבה נתבונן: כשאנו אומרים על משהו - כמבואר בלשון האריז"ל שציטטנו לעיל - שהוא "ממלא את המציאות", ואינו משאיר מקום פנוי עבור הזולת ואינו נותן מקום לאחר להתקיים ולעמוד, על מה אנו מדברים - על ה"דבר בעצמו" או על ה"אור"? או במלים אחרות: אם נתאר לעצמינו דבר שחסר "אורו", דהיינו שהוא כמוס בתוך עצמו ואינו מתבטא כלל - האם דבר כזה ממלא את המקום באופן שאין מקום למשהו אחר? האם הוא יפריע למישהו?

לפי האמור על מושג האור - שהאור הינו ביטוי הדבר, ואלמלא האור הי' הדבר נשאר רק בתוך עצמותו (דבר שאמנם קשה לדמינו כדלעיל, אבל נכון מאד מבחינת ההגיון) - הרי ברור שרק האור המביע את הדבר להזולת הוא הגורם ש"יתפוס מקום" באופן שאינו סובל כלל מישהו אחר שיתפסו מקומו; ברם ה"דבר עצמו" כמו שהוא - לא הי' דוחה את הזולת, כי הלא ה"דבר עצמו" שמושלל כל "אור" וחסר כל התבטאות, ממילא אינו תופס מקום, - שכן אינו נתפס בשום "מקום" שישלול מהאחר את קיומו ועמידתו,

15. ש"אור" קיים בכל דבר מבואר להדיא בכמה מקומות בכתבי חב"ד. והריני מציין שני מקורות לכך: (א) בספר 'מאמרי אדה"ז תקס"ב' (ח"ב עמ' תקנ"א, וזה מהדורה אחרת ממה שנדפס בח"א ע' רע"ט) הוא מביא כמה דוגמאות לאור (א) "האש בחי' עצם האש שהוא האש עצמו והזיו שבו... וכשאין מקום להתפשט כגון שמסתירו... אזי הוא מיוחד עם העצם". (ב) במאור השמש... (ג) "באבן טוב המאיר הוא ג"כ יש בו ב' בחי' הנ"ל העצם שהוא האבן, והבהירות שבו הזיו". (ד) בנפש האדם... (ה) וכמ"כ בטבע האש שהוא חם שאם מניחים עליו ברזל הוא נתחמם וכשלא מונח בו ברזל וכדומה, יש בו ג"כ הכח להחם מפני שהוא טבע חם אך אז הוא מיוחד עם העצם". הרי שהדוגמא התמישית מוכיחה לענ"ד בעליל שענין האור שייך ג"כ לענין החום! ולא דוקא לענין שזוהר וזורח!

(ב) מדברי אדמו"ר הרש"ב נ"ע בסה"מ תרמ"ו ע' מ"ז שכשמביא המשל שבאור שאינו משנה את המקור אומר: "וכמו המטמון שמכוסה בתיבה הרי ישנו בהתיבה גם שקודם שנתגלה ואח"כ כשמסירים מכסה התיבה ונתגלה התיבה לעין כל הרי אין בהגילוי שום התחדשות בהעצם". מלשונות הללו וכיו"ב נראה לענ"ד שענין האור אינו רק נחלת אור השמש אלא בכל דבר ודבר ענין הגילוי וההופעה שלו הוא ענין האור שלו.

כי רק ה"אור" הוא שמתפשט ומתבטא ב"מקום", ולכן רק בגלל האור דבר אחד נדחה מפני השני.

משל לדבר מטבעי בני אדם.

בדרך כלל קיימים שני סוגי אנשים. יש אנשים שכאשר מגיעים למקום הרי מיד נוכחותם "מתפשטת" בכל המקום, הכל יודעים שהם שם כך שאי אפשר להתעלם מהם, מאחר שהם 'ממלאים את כל המקום' באישיותם השופעת ומאירה למרחקים; כנגד זה קיימים אנשים, שכאשר הם באים למקום הרי נוכחותם כמעט אינה משאירה רושם, הם כאילו נעדרים, חסרי התפשטות. ההבדל ביניהם ברור: האישיות הראשונה היא מלאה "אור" ומלאה ביטוי, ולכן האור שלה מבטל ודוחה כל מי שאינו מתאים לתכונתו ולדעותיו של האיש. ואם נמצא שם מישהו המתנגד אליו במהות ובנפש הרי שניהם לא יוכלו לדור בכפיפה אחת; בדם האיש השני חסר כל "אור" ואינו מבטא את עצמו כלל וישנו כאן רק "האדם עצמו", ולכן באיש כזה הרי אפילו אם מישהו נוגד את מהותו לחלוטין לא יפריע לו ולא ידחה כלל מפניו. כי ה"אור" הוא הגורם הדוחה ואילו ה"דבר עצמו" אינו שולל את קיומו של השני.

(מספרים בשם אחד הרביים שכאשר התלונן חסיד באוזניו, שבבית הכנסת שלו הכל מצירים רגליו ומציקים לו, ענה הרבי: מי ביקש ממך ל"התפשט" בכל הבית-הכנסת? תתכנס בעצמך ואף אחד לא ייצר לך! כלומר, "אור" של חסיד זה התפשט יותר מדי בכל המקום עד שהתנגש עם אחרים שלא תאמו למהותו, ולכן חש שמציקים לו. ואמר לו הרבי: תצמצם את אורך, ואף אחד לא ידרוך עליך.)

הרי נמצינו למדים - בניגוד למבט ראשון - שדוקא "הדבר עצמו" שהוא למען עצמו - אינו שולל את השני; לעומת זאת דוקא ה"אור" שהוא למען הזולת - שולל את הזולת אם בא במקומו.

### אור מעין המאור וההבדל בין אור ושפע

כשנתבונן במהות ה"אור" נבוא להבין נקודה אחרת. אור בעצם הווייתו הינו כח משקף בלבד. אין לאור שום תכונה וגוון אישי ועצמי מלבד שהוא מבטא במאת אחוזים את מקורו, יהא אשר יהא. כך שאם הדבר המקורי יש לו תכונות מסוימות, צבע וגוון מסויים, אף האור ישקף את אותן התכונות ואותו הצבע והגוון בדיוק ממש בלי שינוי קל ביותר, ואם הדבר עצמו הוא בצורה מסוימת, הרי האור יבטא את הדבר לעיני הזולת בדיוק באותה צורה ממש כמו שהוא במקורו בלי שום עיוות שינוי וזיוף.

כי עניינו של "אור" הוא לבטאות בלבד, ולא ליצור יצירה משלו, לא לבטאות נקודת מבט מזווית שלו אלא לבטאות כל כולו רק את המקור המאיר בתוכו ועל ידו.

נמחיש איפוא את הדבר בדוגמאות מן החיים, ובכדי לחדד את הדבר נביא משל על אור וניגודו. בחסידות מובא משל על ההבדל בין שני מושגים, "אור" ו"שפע"<sup>16</sup>. אור נמשל ל"אור השמש" ו"שפע" ל"השפעת רב לתלמיד". באור השמש רואים כיצד אור השמש מופיע כמו שהוא; הוא אינו מתאים את עצמו לפי כחו של המקבל כלל כלשון הזהר "שמשא אכולא עלמא נייחא" השמש זורחת לכל העולם בשווה, היא זורחת במקום אשפה בדיוק כמו שהיא זורחת בארמונות מלכים. מדוע? כי אור השמש בהיותו אור אין ענינו להתאים עצמו לאחר כלל, מטרתו אחת ויחידה: להעביר את המאור - מקורו, כמו שהוא ממש בלי שום שינוי. ולכן אין האור עובר שום שינויים במרחק מן המאור עד לאדם הרואה את קרני השמש. ולכן אין שום הבדל והבחנה בין מקבל למקבל; מה שאין כן בהשפעת רב לתלמיד: צורת השפעת הרב לתלמידו הינה דוקא באופן שהרב אינו מבטא את הדבר כפי שהוא חושב עליו, אלא אדרבה: הוא מסתירו בהסתרות שונות ומלבישו במשלים רבים ומשנה ומתאים את הרעיון למדת היכולת השכלית של תלמידו. ובשל כך אין הרב מלמד לכל התלמידים בשווה, ואינו דומה מורה כשילמד לבני שלש עשרה לכשילמד לבני עשרים וכיוצא בזה. נמצא שאין השפעת הרב מבטאת כלל את השכל כפי שמצוי במקורו, אלא עוברת שינויים מפליגים ורבים. השפעה זו שעוברת תהליך של עיבוד - נקראת בחסידות "שפע" לעומת "אור" - שאינו עובר שינויים ושמשקף את המקור כמו שהוא.

לשם הבהרת הדברים נמשיל עוד משל פשוט יותר. בכל ממשלה או מפעל אנו מוצאים שבנוסף לשרים והפועלים שמטרתם לנהל את משרדם ולעבוד בתחומם, קיים גם תפקיד של "דובר", שתפקידו הוא יחיד ואחד לבטאות את המתרחש בממשלה בכנות ובאמת. בעוד ששאר שרי הממשלה נדרשים לתכנן תוכניות ולהעלות הצעות משלהם ולנצל כשרונותיהם כיצד להגשימם כראוי, הרי תפקיד ה"דובר" אינו להעלות שום הצעות משלו או להיות מקורי - אלא אך ורק ל"דובר" ולבטאות את אותם התוכניות והמעשים ששאר חברי ההנהלה עושים ויוצרים, ולגלות אותן לציבור הרחב כמו שהן ללא כחל ושרק וללא התערבות אישית כלל (בוודאי קיימים גם דוברים שקרנים, אבל כאן מדובר מעיקר תכליתם).

לפי דרכינו מובן שה"דובר" עניינו ה"אור" של הממשלה והמפעל, וממילא אין בו אלא מה שבמקורו ותו לא; ואילו שאר השרים והפועלים הם בבחינת "שפע" שאמנם משפיעים מה שהממשלה רוצה לתת, או עובדים בתחום שהמפעל רוצה שהם יפעלו, אך יש בפעולה ועבודה זו - התערבות וחותרם אישי של השר או הפועל ושיקולי דעתו כיצד לתת ולמי לתת; כיצד לפעול והיאך לפעול.

16. יש במשל זה פרטים שונים, על ההבדל בין מקיף לפנימי. אני משתמש בהיבט אחד בלבד. ואין אנו מביאים כאן את המושג "שפע" אלא כדי לחדד היטב את הבנת המושג אור.

צד מיוחד זה שבאור הגדירה החסידות באופן קולע: "האור מעין המאור". דהיינו שזוהי מהותו ותוכנו והווייתו של אור: שיקוף וביטוי בלעדי של המקור בלי התערבות והוספות של צדדים עצמיים שאינם במקור.

### אור אין סוף ממלא מקום החלל

מעתה נבין את הדברים כפי שהם למעלה לגבי ההבחנה שהבאנו בתחילת דברינו, בין האור אין סוף לבין הקב"ה במהותו ועצמותו.

כבר התבטאו הראשונים<sup>17</sup> על הקב"ה במהותו ועצמותו שהוא "בלתי מציאות נמצא", דהיינו שהקב"ה בעצמו - להבדיל אלף הבדלות עד אין סוף ממצאות גשמית - לא שייך לומר ח"ו שמציאותו זקוקה לביטוי או להתפשטות בכדי להיות. כי הלא הקב"ה שמציאותו מעצמותו ואינו נמצא בשביל משהו או עבור משהו ח"ו - הרי עצם היותו הוא בתכלית השלימות ובתכלית הייחוד אין סופי ובלי גבולי ממש באופן שאין הפה יכול לדבר והאוזן לשמוע, וממילא הרי מציאותו של עצמותו ומהותו לא נמצאת ולא נתפסת כלל, כי "הימצאות" היא הגדרה שחלה רק כשיש ביטוי והבעה והתגלות, אך כל הבעה היא למען מטרה מסויימת, עבור סיבה כלשהי, וכל זה לא ייתכן לגבי הקב"ה.

[משום שכל נברא, מעצם היותו נברא על ידי בורא ואינו נוצר מאליו - הרי מובן מאליו שהבורא ברא אותו למען מטרה מסויימת ונוצר לאיזו תכלית כלשהי, או מפני סיבה כלשהי (דהיינו שדבר מסויים הכריח היווצרותו. כגון, למשל, שטבע המים הלח - מביא לרטיבות, הרי הרטיבות היא תוצאת לוואי מוכרחת של נוזלים, נמצא שהלחות היא היא סיבת הרטיבות, וכיוצא בזה); אך להבדיל הבורא, שמציאותו היא מצד עצמו, דהיינו שהוא קיים בלי שדבר גרם ח"ו להווייתו ולקיומו כלל, הרי פשוט שלא נמצא מצד סיבה כלל ועבור מטרה כלל, ולכן אינו "מופיע" ואינו "מתגלה" מכיון שהמושגים כמו "הופעה" ו"התגלות" שייכים ומוכרחים דוקא כאשר קיומו של דבר מסויים (וזהו בעצם נכון ביחס לכל נבראי העולם) הוא בשביל מטרה וסיבה כלשהי, ואזי כדי למלאות משימתו ומטרתו - מוכרח הוא להתגלות בכדי להיות נתפס ונקלט אצל ה"זולת" והמטרה].

ברם, רצה הקב"ה מצד טעמים שונים, להתגלות [וחייבים להדגיש: שיש אכן הבדל עצום ואינסופי בין כל דבר שבבריאה - שה"אור" אצלו הוא בהכרח (כי כאמור, כל דבר בלי "אור" לא קיים כלל מבחינתו והוא חסר משמעות לגבינו, ומכיון שעיקרו של כל דבר הוא בשביל שימוש הרי בהכרח בדרך ממילא שעם הזמן סוף סוף הדבר "יתגלה"

17. מורה נבוכים ח"א פנ"ז. וראה על הבדלי הלשונות בין תירגומים השונים מ"ש כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש נ"ע ב'הדרן על הרמב"ם' תשל"ה הערה 30 (נדפס בתוך "תורת מנחם", "הדרנים על הרמב"ם וש"ס" קה"ת תשנ"ב עמ' נא).

ו"ייתפס" אצל זולת כלשהי בכדי לנצלו); לגבי הבורא הקב"ה, שכללעיל אינו ח"ו עבור משהו, ולכן פשוט שאין שום צל של הכרח חס ושלוש שיתגלה כלל, ואך רק ברצונו החפשי רצה הוא ית' להתגלות<sup>18</sup>] - לפיכך גילה את עצמו באמצעות "אור", וכשם שבכל דבר, הרי הוסבר לעיל, שהאור משקף ומגלה בדיוק את מהות הדבר, שהוא מאיר ממנו, לאמיתתו - כך זה לגבי "אור" של הקב"ה הרי ה"אור הוא מעין המאור".

ומכיון שכך, באם הקב"ה עצמותו הוא יחיד ואין בלתו, והוא תכלית השלימות, והוא יחיד ומיוחד, הרי כמו כן ה"אור" - שכאמור משקף את המאור מאה אחוז - בדרך ממילא, גם יחיד ומיוחד ואין סוף ואין דבר בלעדו. כי אין באור אלא מה שיש במאור.

עם זאת קיים כמובן הבדל בסיסי בין האור להעצם: העצם של הקב"ה הוא אין עוד מלבדו בעצם, והאור הוא ההתפשטות של אין עוד מלבדו.

הסברת הדבר:

לגבי הקב"ה מצד עצמותו (בלי שום אור), הרי כאמור נמצא הוא באופן של בלתי מציאות נמצא, ולכן אף על פי שמלא כל הארץ כבודו - הרי "נוכחותו" היא באופן שאינה נרגשת כלל, ואף אי אפשר להתבטאות על כך שהוא "ממלא את המקום" ואינו משאיר מקום ריקן, כי כל המושג של "מילוי" שייך רק בדרגא של ביטוי והתפשטות, אך לגבי הקב"ה בעצמו, הרי אף על פי שאין מקום שאינו שם, בכל זאת ולמרות זאת לא יתכן להתבטאות שהוא ממלא מקום כלשהו, כי ביטוי זה (ממלא מקום) יתכן רק לגבי האור שהוא התגלות.

רק בגלל מציאות ה"אור אין סוף", אזי נקודה זו שהקב"ה הוא מלא כל כבודו, ואין עוד מלבדו ומבלעדיו לא יתכן שום דבר - מתפשטת ומתגלית ומקבלת ביטוי כזה השולל כל קיום שאינו מתבטל להקב"ה. ומשום כך דוקא יתכן לומר שהאור ממלא כל המקום.

וזהו ההסבר על הפליאה, שהעלינו בראשית דברינו, כיצד יתכן בכלל לדבר על "מקום" כאשר לא נברא מאומה עדיין? משום, שלמרות שבדרגא ההיא של אור אין סוף, אין שום מקום בפועל ואף לא מקום רוחני, אך עצם הענין שהאור הינו התגלות ו"ביטוי", ובכל התגלות קיימת כבר מטרה עבור מה הוא מתגלה, - כבר יתכן לדבר על כך במונחים של התמלאות המקום, ואי השארת חלל ריקן. כי זוהי הגדרת האור בעצם.

18. ראה 'אור התורה עניינים' לכ"ק אדמו"ר הצמח צדק עמ' קעח: "רק שבחי' אור זה הנמשך מהמאור אינו כמו אור השמש שנמשך מהשמש ממילא ואין להשמש בחירה על זה...משא"כ למעלה שהוא ברצון ובחירה". ומשמעות דבר זה והבנתו, הוא ענין למאמר ארוך בפני עצמו. וכאן אנו דנים על משמעות הבסיסית של הדברים בלבד.

## מטרת הצמצום

לאור האמור אנו מגיעים לעוד הנחה. על פי מה שהוסבר לעיל, שכל דבר כפי שהוא בעצמותו אינו מפריע לו אם קיים דבר שמנגד אליו, משום שהדבר כפי שהוא לעצמו אינו מתייחס להזולת כלל ומשום כך הזולת לא איכפת לו; ורק מצד ה"אור" שייך ענין ההתנגשות, שאם האור נמצא וממלא מקום מסויים, אינו סובל שמציאותו של אחר הסותרת למהותו, יימצא שם - מובן גם לגבי ההבדל בין עצמותו ומהותו יתברך לבין האור.

כי 'אור אין סוף', מכיון שהוא אורו של הקב"ה, הרי תכונת האור ככח של ביטוי גורמת לכך שכל דבר שמתנגד אליו - מושלל ממנו בתכלית ואינו מסוגל לעמוד ולהתקיים בנוכחותו, ולכן כשעלה ברצונו לברוא עולמות - נוצרה אפוא בעיה עצומה: מכיון שהוא "אור" וה"אור" מבטא ומשקף בדביקות גדולה את מקורו, ושלכן משתקף באור אין סוף האמת לאמיתו של עצמותו ומהותו, שאין דבר בעולם שחוץ מהקב"ה, לכן ברור שהאור לא מסוגל לסבול "עמידת העולמות":

פשוט שאין דבר סותר לה"אור" כמו עולמות, כי הלא כאמור האור אין סוף מבטא את הגילוי שיש אך ורק אלקים אחד ואין עוד מלבדו, ושהכל נובע ממקור אלקים חיים ואין זולתו; וכנגד זה, העולם - שהוא מלשון העלם והסתור - הריהו מבטא את ההיפך המוחלט מזה: שהוא נברא נפרד ויישות בפני עצמו שאינו מכיר שהוא תלוי במקורו, ואף כל כולו מעלים על העובדה שאין עוד מלבדו ואין זולתו, וכי יתכן סתירה וניגוד גדול מזה? אם כן הבעיה ניצבת במלוא חריפותה: כיצד אפוא יש מקום לעולמות כאשר הכל מלא אור? הלא עולמות - שמעלימים ומכחישים את ה"מסר" של האור - מופרכים מיסודם! (ומובן שבעיה מיוחדת זו קיימת רק באור אין סוף, שכן בכל האורות שבעולם, הרי מכיון שאין אורם אין סוף, הרי מי שמתנגד להאור מסתלק מן מקום האור למקום אחר, ברם באור אין סוף, הרי אין "מקום" ששם האור לא נמצא).

לעומת זאת, אלמלא לא הי' הקב"ה מגלה את אין-סופו ואת אחדותו באמצעות האור, הרי אם הי' עולה ברצונו לברוא עולמות נפרדים לא היתה שום בעיה להעמידם, משום שכפי שהוסבר למעלה, הקב"ה עצמותו ומהותו הוא באופן של בלתי מציאות נמצא, ולכן יתכן, שמחד גיסא יהיו אכן עולמות שירגישו עצמם כאילו הם נפרדים ממש, ומאידך גיסא עצמותו ומהותו מצוי בתוך העולם ממש, ויחד עם זה אין כאן שום התנגשות וסתירה, מאחר, שסתירה תתכן רק ב"אור" שהתפשטות האלקות מתנגשת במציאות הנגדית, ואילו לגבי העצמות אין סתירות ואין ניגודים כלל<sup>19</sup>.

19. ואם נשאל, שאם כן שבכדי לברוא העולמות הי' צריך האור להתעלם, מדוע אם כן גילה מלכתחילה אורו בכדי לצמצו אח"כ. שאלה זו היא אכן שאלה עמוקה היא שאין כאן מקומה. ובספרי חסידות תירוצים שונים על כך.

מאחר שכך, הרי בכדי למצוא מקום בו יבראו העולמות, ה' מוכרח להיות ענין המנוגד ל"אור": האור הגדול ה' חייב להסתלק ולהתצמצם, באופן שיווצר חלל, בו אין אור אין סוף מאיר; בו לא יהי' מופרך עולם עצמאי ונפרד; בו יתקיים עולם שהוא מלשון העלם, המסתיר ואף מכחיש את בוראו, כך שב"מקום" הגילוי הבלעדי של אין עוד מלבדו קיים עכשיו "אי בודד" בו יכול להתרחש כעת תהליך שאינו מכיר האין סוף. נמצא ה'צמצום' בא אפוא לסלק האור האינסופי ובכך להעלים את ה"ביטוי וההתפשטות" (קרי: האור) של עצמותו מחלל העולם.

זהו איפוא פירוש ודיוק דברי אריז"ל: "דע כי טרם ש... נבראו הנבראים ה' אור עליון פשוט מלא כל המציאות [ולא ה' מקום לעמידת העולמות] אלא ה' הכל ממלא אור אין סוף... וכשעלה ברצונו הפשוט לברוא העולמות הנה אז צמצם את עצמו אין סוף... ואז נשאר מקום פנוי ואויר וחלל רקני". ה"אור אין סוף" דוקא היווה סתירה ל"עמידת העולמות". אך לא ה"עצמות"<sup>20</sup>.

### המאור בהתגלות

לפי זה נמצינו למדים, שכל תהליך הצמצום ה' נחוץ רק מצד האור; אך מצד העצמות לא ה' צורך בשום צמצום כלל ח"ו (אפילו לא צמצום של העלם שהינו 'צמצום שלא כפשוטו') משום שעצמותו ית' לא הפריע כלל לברוא עולמות. זאת ועוד, מכיון שלא ה' שום צורך בצמצום לכן מובן שבעצמותו ומהותו של הקב"ה אכן לא ה' שום צמצום, והקב"ה בעצמותו ומהותו נמצא אפוא בדיוק בעולם זה ממש כמו לפני הצמצום בלי שהתעלם כלל כלל, ובעוד שהאור והגילוי של הקב"ה אכן הועלם והוסתר ואינו נראה בתוך העולמות, הרי העצמות מצוי גם בעולמות החשוכים ביותר, כי לגבי העצמות מחיצות הפירוד לא מעלה ומוריד כלל.

ודבר זה מתגלה בכך שאנו רואים שאפילו תינוקות ואנשים פשוטים שמעולם לא הזדככו והתעלו ובכל זאת שם שמים לא סר מפיהם כל היום, כמו לענות על כל שאלה "ברוך השם" ו"אם ירצה השם", ודבר זה מפליא ביותר: כיצד אנשים ותינוקות שההרגש הרוחני ואלוקי הוא מהם והלאה, לא מפסיקים להזכיר את השם בעבודתם ובמשחקם? תינח צדיק גדול שהאור אלוקי מאיר בנפשו מובן ששם שמים יהא שגור בפיו, אך איש פשוט?

מכאן מביאה החסידות<sup>21</sup> הראי', שאף על פי שהאור אכן אינו בגלוי ולכן לא כולם יכולים להתעלות ולהרגיש את נוכחת השם שמלא כל הארץ כבודו (דבר שמתגלה על ידי

20. ראה 'אור התורה ענינים' עמ' קע"ו בשוה"ג: "מזה ראי' דהאר"י ז"ל סבירא ליה דאין סוף הוא אור ולא

עצמות" עיי"ש.

21. תורה אור פר' וירא.



האור בלבד), מכל מקום בדבר יסודי של אמונה בהקב"ה, שהוא כל יכול וברא את הכל שבא מן עצמותו ומהותו, הכל שייכים, כי אמונה זו באה בגלל שהעצמותו ומהותו הוא בהתגלות בתוך העולם. ולכן אפילו תינוקות שאינם יודעים רוחניות מהי - שם שמים שגור בפיהם.

אך כאן נשאלת השאלה הגדולה: לאן וכיצד הסתלק האור? והאם יתכן לומר שהאור אין סוף לגמרי אינו מצוי במקום העולמות?

ועל כך בפרק הבא.

### תורה חדשה מאתי תצא

והנה הבעל שם טוב ז"ל נבגים ותלמידיו הקדושים גילו סוד היחודים, וממנו התחיל בחינת התחדשות, כמו שכתוב (ישעיה נא, ד) תורה חדשה מאתי תצא. ובאמת ח"ו שתהיה תורה חדשה, שאנחנו מאמינים בני מאמינים שהתורה לא תהיה מחדשת, אלא הפירוש הוא שלבושי התורה יתחדשו, בכל יום יהיה בעיניך כחדשים כו', דהיינו הצדיקים הגדולים הבעל שם טוב ז"ל ותלמידיו הקדושים, היו מייחדים בכל דיבוריהם וסיפוריהם מה שמספרים בלשון לע"ז, יחודים אמיתים ונפלאים אשר יש בהם רוץ עילאין ווגניז דאורייתא, רק בלבושים חדשים. אבל באמת הגם שהם בבחינת חדשים, מכל מקום אחר כך צריך להיות בבחינת תורה עצמה, ולא תהיה מחדשת, שכל הלבושים יוכללו ויתבטלו במקורם בהתורה עצמה, בחינת או אהפך אל כל העמים שפה ברורה, ובבחינת וקנים עם נערים וגו', וכאשר אמר הצדיק בעל רוא מדימנא על פסוק ויוכח אמש ויצא לא, מב שצריך להוכיח עצמו מיום האמש אף על פי שמחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית ודיל.

והנה ככה יהיה אי"ה בימות המשיח, שתכלית ענין משיח הוא בירור כל ניצוצי הקדושה אשר בבחינת לע"ז, וכן יש חילוק נשמות בדרכיהם, שהבעש"ט ז"ל וההולכים בעקבותיו והנכללים בצדיקי הדור, שכל עניניהם הוא בבחינת היחודים, המה בבחינת התחדשות לבושי התורה. אבל שאר עם בני ישראל ההולכים בעקבות קדמונינו, שהמה קודש וכל עניניהם קודש, ואין הבדל כי אם בבחינת הלבוש, שאותן ההולכים בעקבות הבעל שם טוב ז"ל וחביריו המה בחינת בהירות האור ויחודים, ואנשי העולם הולכים על דרך הכנעה ושפלות ביגיעת עול התורה והמצות כו'.

שארית ישראל, עמי קנא