

## האור והצמצום' לפי שיטת החסידות

אוצר החכמה

הרב נחום גרינוולד

**פרק א: הגדרת אור אין סוף ומשמעותה ביחס לתורת הצמצום\*?**

### מבוא

הוויכוח אודות משמעות ה'צמצום' היה במרכז הפולמוס שבין החסידים למתנגדים בימי התפשטות תנועת החסידות. ה'צמצום' - הינו כידוע מושג המתאר פרט יסודי בעת תהליך בריאת והתהוות העולמות לפי תורת רבינו הקדוש האריז"ל. לפי האריז"ל (ומקובלים שקדמוהו כמו הרמ"ק וקודמיו - שלא ידעו על הצמצום, והרי זה מחידושי קבלת האריז"ל<sup>1</sup>), הרי בכדי לאפשר את בריאת העולמות היה צורך שהאור אין סוף של הקב"ה יצמצם ויסלק את עצמו בצד.

נחלקו אפוא חכמים גדולים<sup>2</sup> במובנו ומשמעותו של תהליך ה'צמצום' של האריז"ל. יש שסברו שהכוונה הוא פשוטו כמשמעו, שאכן האור של אין סוף מסולק בפועל מעולמנו זה התחתון, וכך סברו ה'יושר לבב לרבי עמניאל' חי ריקי בעל משנת חסידים<sup>3</sup>, רבי יעקב עמדין, רבי יהונתן אייבשיץ, הגר"א מוויילנא ועוד, כפי שיתבאר בהמשך. ויש שתקפו דעה זו בחריפות, וסברו: שחס ושלום לומר כך, ולדעתם - הצמצום אינו כפשוטו. ולכן למרות הצמצום, עדיין אור אין סוף ממלא את העולם הגשמי כמקודם.

\*. הדברים מבוססים על פי ספר מאמרי אדה"ז ענינים עמ' מג, תורה אור פ' וירא ד"ה פתח אליהו, לקו"ת הוספות בסוף סדר ויקרא ד"ה להבין מ"ש באוצ"ח, וסה"מ תקס"ז עמ' רמ ד"ה להבין מה שכתוב בעה"ח, ובעמ' תכ"ג ד"ה להבין ענין אור א"ס. ועוד, בספרי רבותינו לדורותיהם. ולציין, שנסייתי להסביר את הדברים - לפי הבנתי - למען הקורא שאינו בקי בספרי קבלה.

1. ראה 'אור התורה ענינים' עמ' קיט. (אולם עיין שם קנו: צמצום זה ביאר האריז"ל אמנם לא דבר חדש הוא כי חכמי הקבלה שמקודם ביארו זה גופא בלשון אחר. וראה שומר אמונים וויכוח שני אות מג.) ד"ה פתח אליהו (להרבי נ"ע) עמ' לח ואילך.

2. כידוע הדגיש הרבי בהזדמנויות רבות (ראה 'המלך במסיבו' ח"ב עמ' ריח. וראה גם בספר התועדויות תשמ"ג ח"ג עמ' 1600) שגם אלו שסברו ש'צמצום' כפשוטו היו מגדולי ישראל, ולא ניתן לומר סתם שטעו.

3. ידועים דברי הצ"צ (פס"ד יו"ד סקט"ז): "והמשנת חסידים לא העתיק רק דברי האריז"ל" ולפיכך נטה אחרי רבינו הזקן.

שיטה זו הינה שיטת החסידות וה'שער השמים' לרבי אברהם אירירא מתלמידי הר"י סרוג (בקבלה<sup>4</sup>) והשומר אמונים' והרמח"ל<sup>5</sup>, כפי שיתבאר, והיא חלק בלתי נפרד מהשקפתה הכללית של החסידות על אחדות השם באופן מוחלט באופן שאין דבר בעולם חוץ ממנו יתברך.

במאמרנו זה ננסה לברר מעט מנושא רחב ועמוק זה. מלבד הבנת עצם המושג צמצום ונחיצותו לפי השקפת האריז"ל, הרי שתי השיטות צריכות ביאור רחב: לאלו הסבורים שהצמצום הוא כפשוטו - תמוה מאד, כיצד ניתן להעלות על הדעת שאכן יש מקום שהקב"ה מסולק ממנו? ועוד יש להבין, מה ההכרח בכלל לשיטתם? ולאלו הסוברים שהצמצום אינו כפשוטו גם תמוה, אם אמנם הצמצום אינו כפשוטו אז מה הועיל הצמצום כלל ועיקר? וכן אם האור מלא כל הארץ כיצד יתכן שישנם מקומות טמאים שאסור לחשוב שם דברי תורה כגון בית הכסא וכיו"ב?

למרות שאצל רבים נתפס הנושא של צמצום כענין סתום ונעלם ואף מרתיע, נשתדל להסביר את הדברים באופן מובן והגיוני, כפי האפשר לאנשים כערכנו לפי הבנת תורת חב"ד (אך עם זאת אין לשכוח, שאכן מדובר בנושא עמוק ודק), גם לאלו שאין להם הבנה מוקדמת בתחומים אלו והמושגים "צמצום" ו"אור אין סוף" אינם נהירים להם כל צורכם. ולכן, למרות שיש בהבנת צמצום זה פנים הרבה נשתדל להסביר את הדברים לפי מהלך אחד בלבד.

## המקורות

בתחילת עץ חיים (היכל א' ענף ב', ראה גם הלשון בסה"מ תש"ג ע' 122) ומקבילותיו מגדיר האריז"ל: "דע כי טרם... 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". במילים יסודיות אלה פורס האריז"ל לפנינו את סדר מהלך הדברים בבריאת העולם, שמאחר שאור אין סוף ברוך הוא מילא את כל ה"מקום" ולא היה שום מקום פנוי להיות בו "עמידת העולמות", היה נחוצ "לפנות"

4. ראה אור התורה ענינים עמ' רפז: "וכן[תב] בשער השמים... בעמק המלך, ושניהם תלמידי ר"י סרוג".

5. מקורות אלו צוינו ברשימות הרבי לתניא שנדפסו בחוברת מראה מקומות הגהות והערות קצרות (פרקים ד-ז) עמ' שעט ועמ' שפב (המכתב נדפס באגרות קודש ועוד, רק ברשימות מופיעים שמות השיטות). הרבי מברר שגם בצמצום כפשוטו ושלא כפשוטו מדובר בדעות ושיטות שונות שאי"ה ננסה לבארם, אך כעת הבאתי את דבריהם בלי הדגשת החילוקים הדקים, אבל היסודיים, שיוצא מהם.

את המקום מאור אין סוף, ו"פינוי" זה נקרא "צמצום".

נחלקו כאן מפרשי האריז"ל גדולי המקובלים. ה'שומר אמונים' (הקדמון, להמקובל רבי יוסף אירגאס מאיטליא) ביאר: "הוצרך לפעול בצמצום כחו כאילו כביכול צמצם כחו הבלתי בעל תכלית מעצמו אלא 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...". ומציין לספר שער השמים (מ"ה פי"ב). וכך דעת החסידות כמבואר בשער היחוד והאמונה (פ"ז).

לעומת זאת כותב היושר לבב<sup>6</sup>: "כי החס על כבוד קונו צריך להעלות על לבו מחשבת צמצום זה כפשוטו לבל יפגום בכבודו כחשבו 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 יג: 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. וכן סובר גם רבי יעקב עמדין במטפחת סופרים<sup>8</sup>, ובר פלוגתיה רבי יהונתן אייבשיץ בספרו 'אור עולם'<sup>9</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>10</sup>.

6. וריכות שני מג. וראה שם לפני זה הוכחותיו פל"ב ואילך.

7. בית א חדר א פרק יב ואילך.

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

9. ויין תרנ"ה עמ' 238. לא ראיתי הדבר בפנים, השתמשתי בציטוט המופיע בספר משנת חב"ד ח"א עמ' 120.

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

כשיטה זו<sup>11</sup> סבור הגר"א מוילנא. בליקוטים שבסוף ספרו 'ביאור הגר"א' לספרא דצניעותא' "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>12</sup>.

11. בפרט מסויים בענין השגחה במקום החלל נראה שנוקט כהיושר לבב, ומאידך נראה שסבור כהר"י אייבשיץ שהצמצום היה ברצון בלבד ראה רשימת הרבי בהערה 5 בדעת הגר"א.
12. דברי הגר"א באים בקיצור כדרכו ואין כאן המקום לפענח דבריו, אך ברור שדעתו שאכן האור הסתלק כלשונו "שסילק מכל" וכן הביטוי "האציל השגחה" במקום החלל, נראים בעליל כדברי היושר לבב שציטטתי 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 ממכתב בשנת תקנ"ז ('אגרות קודש אדה"ז' עמ' פח) 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 פנוי מיניה כפשוטו ממש, ובעיני כבודו היא אפיקורסות גמורה לאמור שהוא ית' נמצא ממש בדברים שפלים ותחתונים ממש, ולפי מכתב מעלתם, על זה נשרף ספר הידוע ובפירוש מאמרים הנזכרים יש להם דרך נסתרה ונפלאה ומלא כל הארץ כבודו היינו השגחה". הרי שלפי שיטה זו הצמצום הוא כפשוטו. (וכך משמע מדברי רביה"ז בסיום אגרתו "להבין אמרי בינה" ל"ק ווילנא" (כ"ה לפי הכת"י שהמכתב היה לקהל ווילנא) שנדפס באגרת הקודש סוף סי' כה).
- ובאמת הדברים מתאשרים ממכתב הגר"א בעצמו מי"א תשרי תקנ"ז, נדפס בספר חסידים ומתנגדים ח"א עמ' 188 (ויתכן שאדה"ז ראה את המכתב, אך צ"ע שכותב "שנשמע במדינותינו מתלמידיו" אולי ראה ושמע גם, בכדי לקבל אישור שאכן כך סבור הגר"א באמת): "דור מה רמו עניו ומלין לצד עלאה חמללו: אלה אלהיך ישראל כל עץ וכל אבן ומגלים פנים בתורה שלא כהלכה בפסוק: ברוך כבוד ה' במקומו ובפסוק ואתה מחיה את כולם".
- 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 הרב אליהו דסלר, חלק ה בסופו מביא את שיטת חותנו כסוף פסוק בנידון, וכפי התרשמותי (מכתבות שונות ודברים שבע"פ) זה אכן משקף את הדעה הרווחת בחוגים ליטאיים ומחוצה לה בנידון). הטענה 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 מוזרת ביותר הגישה כולה, הרי כל הלומד בתחום 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)? וברור שבעוד ובדברי הגר"א בגלל קיצורו האופייני ניתן להידחק שאין משמעותו כך, הרי אצל גדולי ישראל האחרים בוודאי מוכרחים לומר שסבורים כך, וא"כ כיצד ניתן לטעון שאין מחלוקת בנידון. וכשם שגם אצל החסידים המקובלים האמורים נחשבים מאד בעיניהם למרות דעתם בנידון, כך לגבי הגר"א אין צורך לעוות דעתו בכדי ליישר הידורים. (ומעניין ביותר, שדוקא הרבי ממשיך דרכו של הבעש"ט ואדה"ז הסביר היטב בהזדמנויות שונות (ראה לעיל הערה 2) את שיטת הגר"א וסיעתו!)
- טיעון אחר הוא הכיצד סובר תלמידו הגדול רבי חיים מוואלוז'ין אחרת מרבו, וממילא מוכרח שגם רבו סבר כך. אך למרות שהגר"א היה בעיני רבי חיים גדול הדורות וגדול מאד, מוצאים אנו לא אחת

## אור אין סוף ומשמעותו

אך בטרם ניתן לבאר את פעולת הצמצום יש להסביר את משמעות הכתוב בנוסחא האמורה, ש"הכל הי' ממלא אור אין סוף". ראשית, עצם הכינוי "אור אין סוף" השגור בספרי קבלה וחסידות צריך בירור יסודי, א. לשם מה היו המקובלים זקוקים לכנות את הקב"ה בשם "אור" אין סוף ולא הסתפקו בשם הקב"ה ששגור בחז"ל או בשם בורא וכיוצא בזה, ומה טמון אפוא בכינוי זה? ב. עוד תמוה, בעצם הענין, מלשון האר"י משמע שאכן גם אז טרם שנברא הכל היה כבר ענין של מקום, רק שהמקום היה מלא באור אין סוף, אך כיצד בכלל ניתן להעלות על הדעת שלפני שנברא או נאצל משהו היה ענין של "מקום"?

מסבירה על כך תורת החסידות, וענין זה מחידושיה הגדולים של החסידות<sup>13</sup>. שכאשר המקובלים מכנים את הקב"ה בשם "אור אין סוף" אין הכוונה כפי שמוכן במבט ראשון, שאור אין סוף הוא הקב"ה בעצמו ומהותו אלא הוא האור שהקב"ה מאיר מעצמו כדיכול לגלות שהוא אחד ואין זולתו. והדבר דומה לאור השמש שגם שם יש להבחין בין השמש עצמה לבין האור המאיר ממנה, כך כדיכול למעלה יש להבחין בין הקב"ה בעצמו שהוא המאור, לבין האור אין סוף, שזה כפי שהקב"ה מתגלה באורו הפשוט. (וח"ו להפריד ביניהם, ופשוט שהאור אין סוף זה גם הקב"ה, רק שהקב"ה מתגלה באופן של אור כפי שיתבאר).

שהגר"ח חלק על רבו להלכה למעשה, הנה למשל בענין חדש שידועה דעתו של הגר"א בענין זה למדי, בכל זאת מצינו שהגר"ח מוואלוז'ין ואחיו הגר"ז כתבו להתיר! ראה שו"ת משכנות יעקב יו"ד סי' טז: ושמעתי זה רבות בשנים מפה קדוש מו"ר הרב הגאון מהר"ח ז"ל מוואלוז'ין שאמר בשם אחיו הגאון המפורסם מ' שלמה זלמן ז"ל ללמד זכות על מנהגן של העולם שמקילין בחדש". הרי בענין תמור כזה מוצאים אנו את תלמידי הגר"א המובהקים שהכריעו בניגוד לדעת רבם הגדול! וכן בקבלה מוצאים אנו את תלמיד תלמידו של בעל המשכנות יעקב שחולק על הגר"א בכוונת הזהר. ראה בסי' עו: "והגאון ר"א ז"ל השיג עליו...ועפ"י דבריו ז"ל נתפשט זה קרוב בין רבים מבעלי תורה לשנות מנהג הקדושים...וקצת כבד הדבר בעיני לשנות מנהגים שהנהיגו גאוני עולם...ולא ידעתי אם היה דעת רבינו הגאון ז"ל לקבוע הלכה ולשנות המנהג וידוע כמה גדול כוחו של רבינו הגאון ז"ל ועומק חכמתו אבל גם גדולי הקדמונים מימות התנאים והאמוראים לא היה דעתם נוחה לשנות מנהגים". ובהמשך שם חולק גם בהבנת הגר"א בקבלה. והדברים ארוכים.

13. דומה 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' שצו ועוד) שביאור החסידות בנידון, מקורו מהמגיד ממעזריטש נ"ע. ראה מה שכתבתי בפרדס חב"ד בעמ' 73. וראה המשך תרס"ו עמ' קסט: "וזהו מה שחידש רבינו דהאור נקרא א"ס מפני שהוא מעין המאור, דהמקובלים 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 רביה"ז הוא בענין הגדרת אור מעין המאור ויש בזה דרגה לפנים מן דרגה. ואכמ"ל.

## "אור" כביטוי מקיף של המציאות

לביאור הדבר יש להסביר את המושג "אור". כאשר המקובלים משתמשים בכינוי "אור" - אין כוונתם רק לאור במובנו הפשוט: אור המוקרן ממאור מסויים, כמו למשל אור השמש או אור החשמל; אלא מתכוונים לעצם הגדרת "אור" כסוג של הבעה וכצורה של השפעה מסויימת. כלומר שיש אופן מיוחד של השפעת דברים, שלכך קורים המקובלים בשם של "אור".

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

כך, למשל, האדם: (א) יש אדם כפי שהוא עצמו רק יודע ומכיר את עצמו באופן עצמי מבפנים; (ב) יש אדם כפי שהזולת והאחר מכיר אותו מבחוץ.

מה ההבדל בין שני צדדי היכרות הללו? כאשר הזולת מכיר את האחר הוא מכיר את האחר רק באמצעות דמותו והופעתו של האדם, החל מסימנים חיצוניים ביותר כמו צבע שעריו וצורת פרצופו, וכלה באישיותו ותכונתו המקרינה מן האדם אל הזולת. דהיינו אם הוא ידיד רחוק הוא מכירו על ידי צבע שעריו, תוי פרצופו, תבנית גופו וכיוצא בזה; ואם הוא ידיד וותיק יותר יכירו בקולו, בחתך דיבורו, ובסגנונו; ואם הוא ידיד נפש ממש מכירו לפני ולפנים בעצם אישיותו, ברמזיו הדקים ואף בפשר שתיקתו. אך המכנה משותף בכל דרכי הזיהוי הללו הוא, שאכן בכולם ההכרה היא באמצעות סימנים כלשהם שהאדם מפיק מעצמו, ונמצא איפוא שכל ההבדל בין מכר רחוק לבין ידיד נפש הוא רק במדת הדקות והגסות של סימנים אלו: מכר רחוק זקוק לסימנים גופניים ממש, ואילו ידיד נפש משתמש בסימני זהות נפשיים ומעודנים, אולם הצד 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, אלא בגלל שהוא הוא עצמו, לכן הוא מכיר ויודע מי הוא ומה הוא מתוך עצם הווייתו.

ודבר זה נכון בכל דבר בעולם (רק שהאדם עצמו בגלל היותו בעל תודעה מודע יותר למהותו העצמית בלי שום אמצעי, ואילו שאר הדברים שבעולם שאינם בעלי תודעה אינם מודעים לכך כלל) שקיים הדבר כפי שהוא לעצמו; והדבר כפי שהוא נתפס ומשתקף בעיני הזולת.

מבחינה מעשית בלתי אפשרי להפריד בין הדבר עצמו לכפי שהדבר משתקף בעיני

הזולת, שהרי אלמלא צד זה שבכל דבר (שדברים משתקפים ונתפסים לזולת), הרי לא היינו יכולים לבוא במגע עם שום דבר. כי כיצד ניתן לגעת בדבר שאינו מתגלה לזולת. יתירה מזו. במדה רבה, הרי בעינינו, העיקר של כל דבר הוא דוקא כפי שהדבר משתקף ונתפס בעיני הזולת, שכן הדבר בעצמותו, כפי שהוא לעצמו ממש, הרי כמעט ולא נתפס במציאות ולכן מצד עצם הדבר הוא כלל לא קיים מבחינתנו, ורק מצד צד ה'השתקפות' שבחפץ נהפך הדבר למהות ממשי 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 הינו רק "ביטוי" והשתקפות שמביע את המקור, אך אינו הדבר עצמו, ופשוט שכל "ביטוי של דבר" אינו הדבר עצמו. יחד עם זאת מכיון שעניינו הוא להיות "ביטוי" ו"הבעה" של הדבר, הריהו אכן ביטוי נאמן ומשקף באופן אמיתי ללא כחל ושרק את אמיתית הדבר, כך שכאשר אנו רואים כל דבר באמצעות ההשתקפות הרי אנו יודעים ברור שאנו מקבלים את המקור בלי עיוות ושינוי כלל. (ויש להדגיש: שהבעה זו איננה הבעה פרטית ומסויימת, כמו למשל כח הדיבור באדם שמגלה מחשבותיו בלבד, וכאשר הדיבור מגלה את המחשבות, הרי הדיבור אינו מגלה רק מדה מוגבלת ועמומה מאותה המחשבה- כי אם היא הבעה מקיפה וכוללת לכללות הדבר באשר הוא בלי הגבלה והסתר. וזהו ההבדל בין "אור מקיף" - שמגלה כל הקף הדבר כמו שהוא בלי הגבלה, לבין כח פנימי - שמגלה רק צד מסויים ומדוד של הדבר. אולם אין כאן המקום להאריך בנקודה זו)

ענין זה שהגדרתי אותו "ביטוי" ו"השתקפות" של כל דבר ושמהווה את האופן בו אנו מתוודעים למציאותו של כל דבר - והמקובלים קוראים אותו "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 אפוא שבלי ה"אור" של כל דבר ודבר, שום דבר לא היה מתבטא ומופיע לעיני הזולת כלל והיה נשארים כמוסים בתוך עצמותם ומקורם בלי להתוודעות.

נמצא שכל דבר - שלא דוקא אור השמש ואור הנר - ו"אורו" שלו. כלומר מכיון שכל דבר חייב להתבטא ולהתפשט מול מקומו העצמי, לכן מוכרח שכל דבר בעולם יהיה מצוייד בכח ההתגלות שלו במשהו שיבטא אותו אל ה"אחר" ואל ה"זולת". וזהו אכן אור של כל דבר ודבר<sup>14</sup>.

14. שהאור קיים בכל דבר מבואר להדיא בכמה מקומות והריני מציין שני מקורות לכך: א) בסה"מ תקס"ב (ח"ב עמ' תקנא, וזה גירסה שונה מן הנדפס בח"א עמ' רעט) ומביא כמה דוגמאות לאור א) האש בחי' עצם האש שהוא האש עצמו והזוי שבו... וכשאין מקום להתפשט כגון שמסתירו.. אזי

[מזה מובן גם ביחס לאור השמש או אור הירח ואור הנר, שהסיבה האמיתית שנקראו בשם "אור" אינו בגלל תכונתו שמפיץ זוהר ומגרש חושך, כי כאמור המושג של אור אינו מוגבל כלל לשמש, מאחר שאכן כל דבר ודבר בעולם יש לו ה"אור" משלו; עם זאת הסיבה שאכן בשפת בני אדם רק אור השמש וכדומה נקרא אור - היא, כי באור השמש והנר, ה"אור" בולט ומורגש בהם, מכיוון שה"תוכן" של השמש הוא זוהר וממילא כאשר ה"אור" מביא ומבטא את המאור, הוא מאיר ומגרש חושך וקרני השמש ניכרים בעליל; מה שאין כן בכל שאר חפצי העולם, הרי מכיוון שהמקור אינו זוהר - הרי אף ה"אור" אינו זוהר ומבהיק].

### התפשטות ה"אור" שולל הזולת

על פי האמור לעיל נבין את דלהלן. 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 "הדבר בעצמו" או על ה"אור"? או במלים אחרות: אם נתאר לעצמנו דבר שחסר "אורו", דהיינו שהוא כמוס בתוך עצמו האם דבר כזה ממלא את המקום באופן שאין מקום למשהו אחר?

לפי האמור על מושג האור, שהאור הינו הגורם שמביע ומבטא הדבר, ואלמלא האור היה הדבר חסר ביטוי כלל והיה נשאר רק בתוך עצמותו (דבר שאמנם קשה לדמיינו כדלעיל, אבל נכון מאד מבחינת ההגיון) - הרי ברור שרק האור המביע את הדבר להזולת הוא הגורם ש"תופס מקום" באופן שאינו סובל כלל על שמישהו אחר יתפוס את מקומו. ברם "הדבר עצמו" כמו שהוא - לא היה דוחה את הזולת, כי הלא "הדבר עצמו" שמשולל כל "אור" וחסר כל התבטאות, ממילא אינו תופס מקום, - שכן אינו נתפס בשום "מקום" שישלול מהאחר את קיומו ועמידתו, כי רק ה"אור" הוא שמתפשט ומתבטא ב"מקום", ולכן רק בגלל האור דבר אחד נדחה מפני השני.

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 החמישית מוכיחה לענ"ד בעליל שענין האור שייך ג"כ לענין החום! ולא דוקא לענין הזוהר וזרח!

(ב) מדברי אדמו"ר הרש"ב נ"ע בסה"מ תרמ"ו עמ' מז שכשמביא המשל שבאור שאינו משנה את המקור אומר: "וכמו המטמון שמכוסה בתיבה הרי ישנו בהתיבה גם שקודם שנתגלה ואח"כ כשמסירים מכסה התיבה ונתגלה 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.

## נדגים את הענין באדם

בדרך כלל קיימים שני סוגי אנשים. יש אנשים שכאשר מגיעים למקום הרי מיד מופתחים "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 נוכחתם כמעט אינה משאירה רושם, והם כאילו נוכחים נעדרים, חסרי התפשטות. ההבדל ביניהם ברור: האישיות הראשונה היא מלאה "אור" ומלאה ביטוי, ולכן האור שלו מבטל ודוחה כל מי שאינו מתאים לאישיותו לדעותיו. ואם נמצא שם משהו המתנגד אליו במהות ובנפש הרי שניהם לא יוכלו לדור בכפיפה אחת; ברם האישיות השניה חסרה כל "אור" ואינו מבטא את עצמו כלל ויש רק "האדם עצמו", ולכן באיש כזה הרי אפילו אם משהו נוגד את מהותו לחלוטין לא יפריע לו ולא ידחה כלל מפניו. כי האור הוא הגורם דוחה ואילו הדבר עצמו אינו שולל קיומו של השני.

(מספרים בשם אחד הרביים שכאשר התלונן חסיד באוזניו, שבבית הכנסת שלו הכל מצירים את רגליו ומציקים לו, ענה הרבי: מי ביקש ממך ל"התפשט" בכל הבית-הכנסת? תתכנס בעצמך ואף אחד לא ייצר לך! כלומר, "אורו" 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 האור שהוא מאיר למען הזולת-שולל את הזולת אם בא במקומו.

## אור מעין המאור

כשנתבונן במהות ה"אור" נגיע להבנת נקודה אחרת. אור בעצם הווייתו הינו כח משקף בלבד, לאור אין שום אופי וגוון עצמאי מלבד שהוא מבטא במאה אחוז את מקורו יהא אשר יהא, כך שאם הדבר מקורי יש לו תכונות מסוימות, אף האור ישקף את אותן התכונות, ואם הדבר עצמו הוא בצורה מסוימת, הרי האור יבטא את הדבר לעיני הזולת בדיוק ממש כמו במקורו כלי שום עיוות שינוי וזיוף.

כי עניינו של אור הוא לבטא בלבד ולא ליצור יצירה משלו, לא לבטאות נקודת מבט מזווית שלו אלא לבטא כל כולו רק את המבט מזווית של המקור המאיר בתוכו ועל ידו. נמחיש את הדבר בדוגמאות מן החיים, ובכדי לחדד את הדבר נביא משל על אור

וניגודו. בחסידות מובא משל על ההבדל בין שני מושגים "אור" ל"שפע"<sup>15</sup>. אור משווה ל"אור השמש" ו"שפע" ל"השפעת רב לתלמיד". באור השמש מודגשת העובדה שאור השמש מופיע כמו שהוא; הוא אינו מותאם לפי כחו של המקבל כלל כלשון הזהר "שמשא אכולא עלמא נייחא" השמש זורחת לכל העולם בשווה, זורחת במקום אשפה בדיוק כמו שהיא זורחת בארמונות מלכים. מדוע? כי אור השמש בהיותו אור אין עניינו להתאים עצמו לאחר כלל, מטרתו אחת ויחידה: להעביר את המאור-מקורו כמו שהוא ממש בלי שום שינוי. ולכן אין שום הפלייה בין מקבל למקבל; מה שאין כן השפעת רב לתלמיד? צורת השפעת הרב לתלמידו הינה דוקא באופן שהרב אינו מבטא את הדבר כפי שהוא חושב עליו, אלא אדרבה: עוטפו בצעיפים שונים ומתאים הרעיון למדת יכולתו השכלית של תלמידו. ובשל כך אין הרב מלמד לכל התלמידים בשווה, ואינו דומה כשילמד לבני שלש עשרה לכשילמד לבני עשרים וכיוצא בזה. נמצא שאין השפעת הרב מבטאת כלל את השכל כפי שמצוי במקורו אלא עובר שינויים מפליגים ורבים השפעה זו שעוברת תהליך של עיבוד ועידכון נקראת בחסידות "שפע" לעומת "אור" שמשקף את המקור כמו שהוא.

לשם הבהרת הדברים נמשיל עוד משל פשוט יותר (שלא מתחום השמש ואור טכני). בכל ממשלה או מפעל מוצאים אנו שבנוסף לשרים ולעובדים שמטרתם לנהל את משרדם ולעבוד בתחומם, יש גם משרת ה"דובר" שתפקידו הוא אחד לבטא את המתרחש אצלם בכנות ובאמת. בעוד ששרי הממשלה נדרשים לתכנן תוכניות ולהעלות הצעות משלהם ולנצל כשרונותיהם כיצד להגשימם כראוי, הרי תפקיד הדובר אינו בלהעלות שום הצעות משלו או להיות מקורי - אלא אך ורק ל"דובב" ולבטא אותן התכניות והמעשים בכנות ממש ולגלות אותן לציבור הרחב כמו שהן ללא כחל ושרק וללא התערבות אישית כלל (בוודאי קיימים גם דוברים שקרנים, אבל כאן מדובר בעיקר מטרתם).

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

צד מיוחד זה שבאור הגדירה החסידות באופן קולע: "האור מעין המאור". דהיינו

15. יש במשל זה פרטים שונים, על ההבדל בין מקיף לפנימי. אני משתמש בהיבט אחד בלבד. ואין אנו מביאים כאן את מושג שפע אלא כדי לחדד היטב את הבנת מושג אור. ומשמעות שפע אינה מעניין נשוא שלנו כאן.

שזוהי מהותו ותוכנו והוויתו של אור, שהוא שיקוף וביטוי בלעדי של המקור.

## 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.

כי הלא כבר התבטאו הראשונים<sup>16</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 ואוזן לשמוע, וממילא הרי מציאותו של עצמותו ומהותו לא נמצא ולא נתפס כלל, כי "הימצאות" היא הגדרה שחלה רק כשיש ביטוי והבעה והתגלות, אך כל הבעה היא למען מטרה מסוימת, עבור סיבה כלשהי, וכל זה לא ייתכן לגבי הקב"ה.

[משום שכל נברא, מעצם היותו נברא על ידי בורא - הרי מובן מאליו שהבורא ברא אותו בשביל מטרה מסוימת ונוצר לאיזו תכלית כלשהי, או מפני סיבה כלשהי (דהיינו שדבר מסויים הכריח היווצרותו. כגון, למשל, שטבע המים הלח - מביא לרטיבות, הרי הרטיבות הינה תוצאת לוואי מוכרחת של נוזלים, נמצא שהלחות היא סיבת הרטיבות, וכיוצא בזה); אך להבדיל הבורא, שמציאותו הוא מצד עצמו דהיינו שהוא קיים בלי שדבר גרם ח"ו להוויתו 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 קיום של דבר מסויים (וזהו בעצם נכון ביחס לכל נבראי העולם) מותנה בהיותו נתפס לה"זולת"].

ברם, רצה הקב"ה מצד טעמים שונים, להתגלות (וחייבים להדגיש: שיש אכן הבדל עצום ואינסופי בין כל דבר שבבריאה, שה"אור" אצלם 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 בלתי נמנע שבהכרח שעם הזמן הדבר "יתגלה" ו"יתפס" אצל זולת כלשהי; אך לא כן לגבי הקב"ה, שכללעיל אינו ח"ו עבור משהו, ולכן אין

16. מורה נבוכים ח"א פנ"ז. וראה על הבדלי הלשונות בין חירגומים השונים 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).

שום צל של הכרח-שיתגלה כלל ואך רק ברצונו החפשי רצה הוא ית' להתגלות<sup>17</sup>) - לפיכך גילה את עצמו באמצעות "אור", וכשם שבכל דבר, הרי הוסבר לעיל, האור משקף בדיוק את מהות הדבר 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 האור - שכאמור משקף אל נכון את המאור - בדרך ממילא, גם יחיד ומיוחד ואין סוף ואין דבר בלעדו. כי אין באור רק מה שיש במאור.

עם זאת קיים כמובן הבדל הבסיסי בין האור להעצם: לגבי הקב"ה מצד עצמותו, הרי כאמור נמצא הוא באופן בלתי מציאות נמצא, ולכן אף על פי שהוא מלא כל הארץ כבודו - הרי נוכחותו מצד עצמו היא באופן של העדר גילוי, ואף אי אפשר להתבטא 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, הרי בכל זאת ולמרות זאת לא יתכן להתבטא שהוא ממלא מקום כלשהו, כי ביטוי זה (ממלא מקום) יתכן רק לגבי האור שהוא התגלות.

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.

### מטרת הצמצום

לאור האמור אנו מגיעים לעוד הנחה. על פי מה שהוסבר לעיל, שכל דבר כפי שהוא בעצמותו אינו מפריע לו באם קיים דבר שמנגד אליו, משום שהדבר כפי שהוא לעצמו אינו מתייחס לזולת 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, ימצא שם - מובן גם לגבי ההבדל בין עצמותו ומהותו יתברך לבין האור.

17. ראה אור התורה עניינים 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.

כי אור אין סוף, מכיון שהוא "אור", 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 כביכול בעיה עצומה: מכיון שהוא "אור" וה"אור" מבטא ומשקף בדביקות גדולה את מקורו, ושלכן משתקף בהאור אין סוף את האמת לאמיתו של עצמותו ומהותו, שאין דבר בעולם שחוזן מהקב"ה, לכן ברור שהאור לא מסוגל לסבול "עמידת העולמות":

שכן אין דבר סותר לה"אור" כמו עולמות, כי הלא אור אין סוף מבטא את הגילוי שיש אך ורק אלקים אחד ואין עוד מלבדו, ושהכל נובע ממקור אלקים חיים ואין זולתו; וכנגד זה, העולם - מלשון העלם והסתר - 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 כיצד אפוא יש מקום לעולמות כאשר הכל מלא אור? הלא העולמות מופרכים מיסודם! (כמובן שבעיה מיוחדת זו קיימת רק באור אין סוף, שכן בכל האורות שבעולם הרי מכיון שאין אורם אין סוף, הרי מי שנוגד להאור מסתלק מן מקום האור למקום אחר, ברם באור אין סוף הרי אין מקום ששם האור לא נמצא).

לעומת זאת. אלמלא לא היה הקב"ה מגלה את אין סופיותו ואת אחדותו באמצעות האור, הרי אם היה עולה ברצונו לברוא עולמות נפרדים לא היתה כל בעיה בכך, משום, שכפי שהוסבר למעלה, עצמותו ומהותו הוא באופן של בלתי מציאות נמצא, ולכן יתכן, שמחד גיסא יהיו אכן עולמות נפרדים ממש, ומאידך גיסא עצמותו ומהותו מצוי בתוך העולם ממש, ויחד עם זה לא נוצרת כאן שום התנגשות וסתירה, מאחר, שסתירה תיתכן רק ב"אור", ואילו לגבי העצמות אין סתירות ואין ניגודים כלל.

מאחר שכך, הרי בכדי למצוא מקום בו יבראו העולמות יצר הקב"ה תהליך נגדי: האור הגדול היה "חייב" להסתלק, באופן שיווצר חלל, בו אין אור אין סוף מאיר; בו לא יהיה 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 אפשרי תהליך שאינו מכיר האין סוף. נמצא ה'צמצום' בא לסלק האור האינסופי ובכך להעלים את ה"ביטוי" (קרי: האור) של עצמותו מחלל העולם.

זהו איפוא פירוש דברי האריז"ל: דע כי טרם ש...נבראו הנבראים היה אור עליון פשוט מלא כל המציאות [ולא היה מקום לעמידת העולמות] אלא היה 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>18</sup>.

## המאור בהתגלות

לפי זה נמצינו למדים, שכל תהליך הצמצום היה נחוץ רק מצד האור; אך מצד העצמות לא היה צורך בשום צמצום כלל ח"ו (אפילו לא צמצום של העלם שהינו 'צמצום שלא כפשוטו) משום שעצמותו ית' אינה מונעת לברוא עולמות. זאת ועוד, מכיון שלא היה שום צורך בצמצום לכן מובן שבעצמותו ומהותו של הקב"ה אכן לא היה שום צמצום, והקב"ה בעצמותו ומהותו נמצא אפוא בדיוק בעולם זה ממש כמו לפני הצמצום בלי שהתעלם כלל, ובעוד שהאור והגילוי של הקב"ה אכן הועלם והוסתר ואינו נראה בתוך העולמות, הרי העצמות מצוי גם בעולמות החשוכים ביותר, כי לגבי מחיצות הפירוד של 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 חדלים 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>19</sup> ראייה, שאף על פי שהאור אכן אינו בגלוי ולכן לא כולם יכולים להתעלות ולהרגיש את נוכחות השם שמלא כל הארץ כבודו (דבר שמתגלה על ידי 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 שעצמותו ומהותו הוא בהתגלות בתוך העולם. ולכן אפילו תינוקות שאינם יודעים רוחניות מהו שם שמים שגור בפיהם.

אך כאן נשאלת השאלה הגדולה: אור אין סוף שהצתמצם לאן הלך? והאם יתכן לומר שהאור אין סוף לגמרי אינו מצוי במקום העולמות? וכיצד בכלל יתכן לסלק אור? ועל כך בפרק הבא.

הערת המערכת: יעוין המשך תרס"ו, עמ' שעז - שעה. ולענין אור א"ס -  
באתי לגני תשכ"ב, סעיף יב.

18. ראה אור התורה עניינים עמ' קעו בשוה"ג: "מזה ראי' דהאר"י ז"ל סבירא ליה דאין סוף הוא אור ולא עצמות" עיי"ש.

19. תורה אור פר' וירא.