



CHABAD LUMINARIES

ד"ה ואנכי הסתר אסתיר פני

Panim Ve'Achor — Face and Back

Offered in honour of the Arizal, Rabbi Yitzchak Luria, the holy lion of Tzfat, who in a few short years gave Israel the language in which the inner Torah is still spoken. This maamar is given in his merit — on panim and achor, face and back, and on the higher Face concealed inside what appears to us as turning away.

ENGLISH

1 · Hester Panim In Golus

"And I," it is written, "ve'anochi haster astir panai ba'yom hahu, al kol hara'ah asher asah, ki fana el elohim acherim." The possuk does not suffice with saying "I will hide My face," but doubles the expression, "haster astir," a concealment within concealment. And this very lashon is said with the term "Anochi," which in many places denotes the revelation of Atzmus, as in "Anochi Hashem Elokecha." So we are confronted at the outset with a wondrous paradox: the very verse that speaks of the deepest hiding opens with the name that hints to the deepest revelation.

Moreover, this "haster astir" is not a theoretical description, but the definition of the time of Golus, "ba'yom hahu," the day in which the Shechinah is in exile with Yisrael. The experience of Golus is that of hester panim, that the Face of Hashem—His recognizable presence and revealed favor—is concealed. Yet together with this, the Torah earlier promised regarding the future, "Ve'ra'u kol afsei aretz es yeshuas Elokeinu," that there will be a time when all the ends of the earth will see the salvation of our G d. From one side, then, a double concealment of the Panim; from the other side, an ultimate revelation that reaches "kol afsei aretz." And it is the very distance between these two psukim that forms the tension of our existence.

For in the days when "ve'ra'u kol afsei aretz," the matter will be clear, that there is nothing besides Him, and His light will be manifest. But now, in the time defined as "haster astir," not only is His Face hidden, but it appears to human eyes as though another power rules, chas veshalom. As Chazal describe the words "ki fana el elohim

acherim"—that Yisrael turns to foreign powers, and measure for measure it is as though the conduct of the world is handed over to them; the nations prosper, their strength increases, and it seems as though their hand is the one that acts.

And this is emphasized in Midrashim that speak about Golus, that "kol ha'umos metzli'chin," all the nations succeed, "veYisrael merudafim," and Yisrael are pursued. Not only do the nations exist, but they flourish; they rule over Yisrael with a strong hand, and the Shechinah, as it were, is silent. The possuk says, "Zemeru goyim amoi," that the nations sing over His people, rejoicing in their downfall. One who looks at such a picture asks: where is "Anochi Hashem Elokecha"? Where is the Face of the King?

And the Zohar haKadosh elaborates on this. In many places, and especially in the third chelek, it speaks concerning the time of Golus as a time of "istalkut panim"—the face is withdrawn—"ve'itgabruta de'sitra achra," and the sitra achra, the other side, grows strong. The Zohar gives the image of a king who turns his face away from his beloved son and in that moment the servants, and even the enemies, dare to lift their heads. When the King shows His face, there is awe and bitul; when He turns His face away, there is room for brazenness. This is the inner meaning of "hester panim"—that the Panim, the revealed countenance of the King, is not seen by those below, and therefore that which is opposite to holiness can appear to have standing.

However, we must be precise. The expression is "hester panim," the hiding of the Face, and not, chas veshalom, the hiding of the King Himself. The essence of Elokus fills all worlds and surrounds all worlds equally in Golus and in Geulah. The difference is only in the Panim. From this it is understood that "Panim" refers to a certain mode of revelation, the way the King turns toward those He loves. Panim is from the same root as "pnimiyus," inwardness, and also as "lifnei," before, indicating that the face is where the inner will and pleasure of the person are revealed—where one looks, where one is present.

Correspondingly there is "Achoraim," the back. The Zohar speaks of those who receive "me'achorei hamelech"—from behind the King. The back of a person is the side that is turned away, lacking direct attention. When one gives to another from his back, it means there is no relationship of panim el panim, face to face; the giving is only in a way of external function, because circumstances require it, not because his inner will delights in the recipient. Thus, in general terms, Panim denotes gilui ratzon, the revelation of the Divine will and pleasure—that He desires a dwelling with the lower beings; Achoraim denotes the external conduct that allows the existence of worlds and of other beings, not as an expression of revealed love and delight, but as a necessary arrangement.

With this simple distinction we can return to the possuk "ve'anochi haster astir panai." It does not say that Elokus will be absent, only that the Panim will be hidden. The life-force that animates all worlds, including the nations and even the sitra achra, continues, for if, G d forbid, He would withdraw His vitality entirely, nothing could exist for a moment. But that vitality is not in a mode of Panim; it is in a mode of Achoraim, externality. The inner delight and love are concealed; only the back is seen.

Yet here begins the real difficulty. For if so, that in Golus the Panim are hidden and only Achoraim are revealed, it should be that together with the concealment of the Face, also the flourish of the nations would be diminished. They should receive only the bare minimum to exist, as a servant who is sustained with a crust of bread. But what

our eyes see is the opposite: in the very time of *hester panim*, the forces of concealment themselves grow strong, they expand, they rule; they build cultures, wisdoms, empires. And more than this, they often do so by utilizing powers and ideas that are rooted in holiness itself. They take the gold and silver of Egypt, the language of Torah, the technologies that derive from the Divine wisdom invested in creation, and they use them for purposes opposite to *kedushah*. It appears, therefore, not only that they receive from the back, but that they draw from the very place of revelation, *chas veshalom*.

This is the cry of every Jewish heart in the darkness of Golus: how can it be that those who deny the Face are those whose hands seem most filled with blessing? As the Navi complains, “*Madua derech resha'im tzalecha, shal'u kol bogdei vaged?*”—why does the way of the wicked prosper, all the treacherous are at ease? And similarly, in Tehillim, “*Lamah tatzliach derech resha,*” and “*ra'sha ke'gevaya apo bal yidros,*” the wicked flourishes; “*kar'u al Hashem ve'al Meshicho,*” and yet “*lachem yatzliach darkam.*” The very success of those who oppose Hashem seems to draw from the Source of success. If all is from Him, then their might is also from Him; but how can the concealment receive from revelation?

The Zohar sharpens this wonder. It says that when there is “*hester panim,*” then the *sitra achra* “*shaltin al alma,*” rules over the world, and “*natrei pithcha,*” they stand at the gates. And more, the Zohar describes that at times of “*istalkut de'shechinta,*” the other side “*yonek mi'kedusha,*” it derives nurture from holiness. On the surface, these words are astonishing: if the *Panim* of *Kedushah* are in *istalkut*, in withdrawal, how can the other side have any *yoni'kah*, any nurture, from there? If the King has turned His Face away, from where do the enemies receive their power?

We are thus compelled to say that even the nurture of the *sitra achra* is not, G d forbid, from the *Panim*, from the revealed will and pleasure of the King, but only from *Achoraim*. Yet our question returns and intensifies: why is it that in Golus, when the *Panim* are hidden and only *Achoraim* act, it looks to us as though the nations and the forces of concealment are drawing precisely from the *Panim*? They use the holy language, they cloak themselves in garments of righteousness and wisdom, they speak of justice and morality, they invoke the Name of G d in vain; in all this there is an appearance that they, too, enjoy His Face.

In other words: on the one hand, *emunah* obligates us to affirm that “*Hashem tzilcha al yad yeminecha,*” He is the shadow at our right hand, that all life-force is from Him and there is no other source. On the other hand, we say that there is a clear division between *Panim* and *Achoraim*, between that which is His inner will and delight, and that which is only an external allowance. But if so, how is it that in the state of *hester panim*, the *Achoraim* themselves seem illuminated, as though they were *Panim*? How can concealment be empowered in a way that appears to be from the very place of revelation?

This is the inner content of the words “*haster astir panai*”—a concealment within concealment. Not only is the Face hidden from us; also the very distinction between Face and Back is hidden to our perception. We look at the world and cannot discern what is being vivified only from the back and what shines with the light of the Face.

Everything is mixed; the wicked prospers, the righteous suffers. And therefore there can be a thought, chas veshalom, that there is no difference, that all is alike, and that the sitra achra, too, drinks from the wellspring of Panim.

To begin to resolve this, it is necessary first to clarify with precision what is meant by Panim and what is meant by Achoraim in the supernal order—not only as a borrowed image from the human face and back, but as real modes of Divine hashpa'ah, of the flow of life-force into the worlds. For only when we will understand what is the essential geder of Panim, as opposed to Achoraim, will it be possible to grasp how the concealment can be so deep that the Achoraim themselves are misperceived as Panim, and yet in truth the Panim remain untouched and reserved for Yisrael and for the ultimate Geulah when “ve’ra’u kol afsei aretz.”

2 · Panim And Achor In The Ari

And this is what is explained in the writings of the Ari, that Panim and Achoraim are not only mashal of face and back, but are seder of hashpa'ah in the very etzem histalshelus ha'olamos.

For to understand this there is first to preface, in short, the seder that he establishes in Etz Chaim: that at the beginning “k’she’ala biratzono hapashut livro ha’olamos,” there was the inyan of tzimtzum, that the Or Ein Sof which filled kol hamakom was mitztamtzem, and remained only a reshimu, and afterwards a kav of light entered into the chalal. From this kav and reshimu, through seder of igulim and yosher, are drawn the olamos of Adam Kadmon and from there Atzilus, Beriah, Yetzirah, Asiyah. And in Atzilus itself the light is misdalshel in the order of partzufim—Abba, Imma, Ze’ir Anpin, Nukva.

Now, in these partzufim, the Ari speaks at length (in Sha’ar HaPartzufim and in many places in Pri Etz Chaim) of three general states: achor be’achor, panim be’achor, and panim be’panim. And he makes clear that this is not only a description of relative orientation, but it defines be’etzem the way the shefa passes from one level to the next.

For when two partzufim stand achor be’achor, each one is turned with its Panim away from the other, and only their backs are facing each other. This means that the inner ratzon-pnimi of each is not directed to the other; there is only an external hashpa'ah, in the way of din and tzimtzum. When they stand panim be’achor, the Panim of the mashpia is to the Achor of the mekabel—there is already a gilui pnimi in the mashpia, but the keli of the mekabel is still in a state of achor, of closure and limitation, and therefore it receives only in a bechinah chitzonis. And when they reach panim be’panim, then the pnimius of the mashpia is turned and bound to the pnimius of the mekabel; this is a zivug shel ahavah and chibbur pnimi.

According to this, it is understood that Panim is not merely “more light” and Achor “less light,” but they are two sugim: Panim is gilui ha’or as it is b’pnimiyuso, with ratzon and ta’anug to be mashpia; Achoraim is the side of the partzuf that is mislabesh in tzimtzum and gevul, to bring down the shefa into a bechinah of metzius nifrad, into kelim that feel themselves as something. The Achor is the place where the or is already so measured that it can tolerate the possibility of otherness.

And this is emphasized further by what the Ari explains in Sha'ar HaShemot and Sha'ar HaMiluiim, that the inyan of Achoraim is also in the very letters of the Divine Names. For the shefa of Havayah can be in two states: in the way of pnimius, as the simple four letters **יהוה**, or in the way of Achoraim, which is the spelling of the Name letter after letter—**הוה-יהוה**, **יהוה-יהוה**, **יהוה-יהוה**. This is called achoraim d'shem Havayah. And moreover, there is the inyan of milui, that each letter is expanded by its inner letters—**הא, ווא, הא, יוד**—and this milui, too, can be in the way of Panim or in the way of Achoraim.

The Ari teaches that when the Name is in the state of Panim, the shefa flows in a straight, direct line from the simple letters, without much hispashtus into details of din. But when the Name is in Achoraim and milui, the light is drawn out into many particulars, into the letters that “come after” the revealed letter—this itself is a form of tzimtzum, that the or is already enclothed within the gevul of the letters. This extension into many tzirufim is the root of dinim and of the possibility of hester.

In other words: Panim of the Name is the gilui of the shem as it is klali, bound to its shoresh in Ein Sof, where chesed and rachamim prevail; Achoraim of the Name is when the hashpa'ah descends into the seder of details, of seder hishtalshelus, where the or is already mukbal and can be misdavek bo ha'acher. This is why, as the Ari explains, dinim are nimshachim from Achoraim d'Havayah, that the back-side of the Name is the makor of gevurah and tzimtzum.

And this is also the inner pirus of what he says regarding the partzufim of Ze'ir Anpin and Nukva, that in the beginning of their hisgalus they stood achor be'achor. For Ze'ir Anpin is the middos, and Nukva is malchus, the dibbur that brings out the worlds. As long as their zivug is achor be'achor, the hamshachah to the worlds is only through the back of malchus. That is, malchus receives not the pnimius of the middos, but only the external or that is already tzimtzum-dik, made fit to be the shoresh of nivra'im. Here the possibility of Golus and of chitzonim is already encoded: because there is a side of kedushah that is itself turned away from pnimius, serving only as a functional back.

Later, through aliyos ha'olamos and birurim, there can be panim be'achor—Ze'ir Anpin turns its Panim to Nukva, but Nukva is still in achor—until the ultimate tikkun of panim be'panim, when also the keli of malchus is rectified to receive pnimius.

Yet, even in the earlier states, Ze'ir Anpin and Nukva are partzufei kedushah; their Achoraim, too, are kedoshim. So how can there be a hold for the chitzonim?

The Ari answers this in Sha'ar HaKelipot and in Sha'ar HaNekudim, with the concept of yenikat hachitzonim me'Achoraim d'kedushah. The meaning is that the chitzonim can never receive from the Panim of any level; Panim is reserved for the pnimius of kedushah alone. But since the seder ha'hashpa'ah must pass through tzimtzum and gevul in order that there be worlds, and this tzimtzum is expressed in the Achoraim and in the letters of milui and achoraim, therefore there is in the back-side of every madrigah a certain “loins,” so to speak, from which the external can grasp.

In more detail: the achoraim of a partzuf, being the bechinah of limitation and measure, faces outward, to be mashpia to the next level. The pnimius is turned inward, unified with its shoresh. Now, since the lower worlds are already in a bechinah of keli and yesh, they are be'etzem "achoraim-dik" relative to the higher. When the shefa comes down through the back-side of malchus to enliven the worlds, that same channel, by its very nature of chitzoniyus and tzimtzum, provides a point of attachment for entities that define themselves in opposition to their Source. They do not receive a new shefa from Panim; they only intercept the external or that is anyway descending for the sake of birurim.

This is the doctrine of yenikat hachitzonim: the external forces "suckle" only from the leftovers, from the external glimmer that passes through the Achoraim. And the Ari emphasizes that this is davka from Achoraim ha'kedoshim. If there were no back-side in kedushah, no bechinah of tzimtzum that allows for otherness, there would be no makom klal for any externality to stand.

According to this, we can already begin to sense that the very possibility of Golus—where there is a "world" that appears independent, and within it forces that oppose kedushah—is predicated on the existence of Achoraim. For Golus is not only a punishment, but a state where the hashpa'ah is primarily from the back: the zivug of Ze'ir Anpin and Nukva is not in panim be'panim, the shem Havayah is not in pnimius but in milui and achoraim, and the or is heavily tzimtzum-dik. In such a matzav, the chitzonim can stand and receive, albeit only from the chitzoniyus.

However, this itself is not yet the full depth of our original difficulty. For from the Ari it is clear that the chitzonim take only from Achoraim; but in our experience of hester panim, and in the pesukim and ma'amarei Chazal, it appears as though they receive from the very Panim—"mashlim lo el panav le'abdo"—and the success of ra seems to come from a revealed hashpa'ah. So we must understand: what in the seder ha'Ari allows for such a deep confusion, that the hashpa'ah via Achoraim is misread as if it were from Panim?

To approach this, we must look more precisely at the geder of Achoraim as the Ari defines it. For we might think that Achor is only a concealment, an absence of light; but from Etz Chaim it is clear that Achoraim is itself a bechinah of gilui, only that it is gilui in a mode of gevul and din. The back is not darkness; it is a measured light, a contracted Name, a milui and achoraim of Havayah. It carries the Reshimu and the Kav into the place of chalal, into makom ha'olamos. Precisely because it is a true hashpa'ah from kedushah, though in a tzimtzum-dik form, can there be a mistake to see in it "Panim."

And moreover, within the seder of partzufim, there are many bechinot where Panim and Achor interpenetrate. There can be a state where the Panim of a higher partzuf are oriented to the Achoraim of the lower, or where within one partzuf the pnimius is en clothed in its own Achoraim. This complexity—described at length in Sha'ar HaMochin and in the perakim dealing with katnus and gadlus—creates in the seder ha'elyon a matzav where the light of Panim must pass through many garments of Achoraim in order to reach the mekablim. It is this, as will be understood further, that allows in the tachtonim for a matzav of "haster astir," where the very difference between Panim and Achor is obscured.

But before we can translate this into the lashon of Mikra and Zohar and grasp how it plays out in our world, it is necessary to recognize that all of this—Panim, Achoraim, partzufim, tzimtzum, milui and achoraim of shemot—is not a later development, but is rooted in the very first seder of creation, in the way the ten sefirot and the otot ha'ma'amarot are structured as pnimius and chitzoniyus. And this is what will be clarified by examining the earlier sefarim of sod—Sefer Yetzirah and Sefer HaBahir—where the language is different, but the same inner division of inward essence and outer vessel is already hinted.

3 · Roots In Sefer Yetzirah And Bahir

And to see that this is so—that the division of inward and outward is not only in the seder of partzufim as explained by the Ari, but is already engraved in the very alphabet of creation itself—we must look back to the earliest sefarim of sod, where the lashon is brief and closed, but its remez is wide and open.

Sefer Yetzirah opens with “עשר ספירות בלימה ושלושים ושתים נתיבות פליאות חכמה,” and immediately it explains these ten as “עומק רום ועומק תחת, עומק מזרח ועומק מערב, עומק צפון ועומק דרום.” At first glance, this is only a description of spatial directions; but it is known that “רום” and “תחת” are not only above and below in makom, but also pnimius and chitzonius in seder hishtalshelus. The “עומק רום” of every sefirah is its inward depth, its kavvanah and ratzon, that which is turned, as it were, toward its Source; and the “עומק תחת” is its outward extension, the way it bends and inclines toward the lower, to be mashpia po'el and effect.

And the very term “עומק”—depth—already indicates two opposite aspects in one inyan. For depth is not like simple length or breadth that is open before the eye; depth is davka that which is hidden within, and from that hidden point there is a stretching outward. Thus when Sefer Yetzirah speaks of “עומק רום ועומק תחת,” it is not two separate things, but one sefirah seen from two sides: the inner, concealed “depth of height” and the outer, revealed “depth of below.” Only that there, in the lashon of the Tanna R' Akiva, it is still not called Panim and Achor, but height and depth, above and below.

Moreover, the sefer continues and says on these ten sefirot that they are “בלימה,” and explains “כבולם פיך מלדבר,” and explains “בלימה בפה,” that they are held back in the mouth. This is a wondrous expression: on the one hand they are called “ספירות,” a lashon of mispar and sefer, revelation and articulation; and on the other hand they are “בלימה,” withheld, restrained. And this is the very inyan of pnimius and chitzonius in the seder of dibbur itself.

For speech has two bechinot. There is the machshavah she'b'dibbur, the inward meaning and kavvanah that are still “בלימה בפה,” not yet emerged into separate letters, but held as a simple point of intent; and there is the articulated otot that go out into chutz, that can be heard and grasped by another. The inner bechinah is like Panim, the orientation of the nefesh to its own ratzon; the outer is like Achor, the side of the word that turns outward to the recipient and can even be misused or misunderstood by a stranger, chas veshalom. Sefer Yetzirah thus places at the root of the ten sefirot this double aspect: they are, in their pnimius, “בלימה,” and in their chitzonius, they become “ספירות,” expressed measures that can extend into worlds.

And similar is the inyan of the “שלשים ושנים נתיבות פליאות חכמה.” For netiv is a derech panimi, a path through which hashpa’ah passes from level to level. But every path has its inner corridor and its outer road. The inner netiv is the kav ha’mashpia, the line of intention connecting mashpia and mekabel; the outer is the form and structure that the path takes in the tachtonim—language, forms of halachah, structures of nature. The thirty-two netivot, as is known, are the ten sefirot together with the twenty-two otot. And in each there is inward and outward: the sefirah has its hidden “עומק רום” and its revealed “עומק תחת”; the ot has its shoresh in “בלימה בפה,” the silent letter as it resides in the nefesh, and its chitzonius as it is spoken and written.

This is spelled out more in the seder of the otot that the sefer delineates—the three mothers, seven doubles, and twelve simples. The three mothers are called “אמות,” for they are the inner wombs of all hishtalshelus: Alef, Mem, and Shin, that include in them the klal of avir, mayim, and eish. These are like the pnimius of the letters, the general middot and kochot from which all particulars are born. The seven doubles are already a descent into the side of hispa’alus and change—“כפולות,” for they can be read be’din u’be’rachamim (as a soft or hard sound). And the twelve simples are the many paths, the divisions and tzirufim that build the forms of the created world.

Here we see clearly a seder of penimiyus and chitzoniyus in the letters themselves. The “אמות” are the inner mothers, hidden roots—the Panim of dibbur. From them come the “כפולות,” which already have a bechinah of back and front within themselves (for each double has two sounds, an inner and an outer articulation). And from these flow the “פשוטות” into the multiplicity of words and names that construct the “חוץ.” The entire seder of creation by letters is thus an unfolding from inward essence to outward garment, from silent womb to articulated voice. Later Kabbalah will call this Panim and Achoraim; Sefer Yetzirah calls it mothers, doubles, simples—but the inyan is one.

And similarly we find in Sefer HaBahir, which speaks not in measured definitions but in meshalim, that all point to this division of lamp and glass, spring and channel, inner chamber and outer court. The Bahir says (in the known passage) that there is a lamp, and above it a glass, and through the glass the light shines. The lamp itself is the source of or, the fire bound to the oil and wick—that is the pnimius ha’or. The glass is only a kli, a vessel, whose whole inyan is to receive from the lamp and to spread its light outward in a manner that can be borne by eyes of flesh. There is also a “back” to the glass, where the light is weaker, and a “front” where it is stronger. But the nimshal is that every sefirah has an inward lamp—its ratzon and kavvanah—and an outer glass—its levush and keili through which it acts upon the lower.

The Bahir similarly speaks of a spring that flows into channels. The spring is covered, hidden; only its sound is heard, and its waters emerge through dug channels into fields and gardens. Here too, the spring is the pnimius of chochmah, the closed source that “אין רואה את ראשיתו,” while the channels are the chitzoniyus, the measured conduits through which the water is divided to each place according to its need. And the sefer emphasizes that if the channels are broken or turned wrong, the waters may flow into thorns and brambles. This is already a remez to the possibility that the outward aspect—separate from its inner spring—can become a place where zarim are nourished. But in its shoresh, the moshal is only teaching that there is always an inner Mashpia (spring, lamp) and an outer mashpia (channel, glass), and that the integrity of the latter depends on its alignment to the former.

And further, the Bahir uses the mushal of a king's palace with inner and outer chambers. It speaks of those who stand in the heichal ha'pnimi, close to the king, and of those who remain in the chitzoniyos ha'chatzerot, walking in the courtyards. The heichal ha'pnimi is called the "בית אב," the house of the Father, while the outer is called only "בית המלך." The pnimius is the place of ratzon, where the king reveals his face to his beloved ones; the chitzoniyus is where his decrees are carried out by officials who may not know his inner thought. Again, the sefer does not yet use the terms Panim and Achor, but the structure is identical: there is an inner chamber, where the presence is direct, and an outer complex, where only the function and authority extend, not the inward da'as and kiruv.

From all these meshalim it emerges that in every sefirah there are two bechinot. There is its "lamp"—its pnimius ha'or, the side turned inward toward its Source, where it stands in simple adhesion to the ratzon ha'Elyon. And there is its "glass" and "channel"—its side turned outward toward the olamos, where that or is measured, colored, and limited according to the keilim, in order that the tachtonim should be able to receive. The first is the "עומק," the depth of height; the second is the "עומק תחת," the depth of descent. The first is "בלימה בפה"—speech still withheld in the inner mouth; the second is the articulated letter that goes out into chutz. And this is the very inyan that later is called Panim and Achoraim.

And if so, we can already begin to understand that Golus, which is a matzav where the chitzoniyus seems to prevail, is not an accident only because of chet, but is tied to the very seder of beriah: that there must be keilim and channels, outer chambers and glasses, in order that the or ha'pnimi be able to shine at all in a world of boundaries. The possibility that the outer become, for a time, detached in appearance from its inner—this is rooted in the structural distinction of pnimius and chitzoniyus that Sefer Yetzirah and the Bahir have already placed at the head of creation.

However, in these early sefarim the inyan is still clothed in remez alone. They speak of height and depth, lamp and glass, spring and channels, palace and chambers, but they do not yet describe the dynamic of sitra d'kedushah and sitra achra, nor the grasp of the chitzonim in the outer aspect. For this, it is necessary to come to the Zohar, where the same structure is drawn out into a full narrative of Panim and Achoraim, of face-to-face and back-to-back, of a king who shows his face to his beloved and his back to the stranger. And through that, the tension of Golus—how the outer can at times seem to dominate—will be set forth in its complete form.

4 · Zoharic Worlds Of Face And Back

And therefore, when we come from these remazim of Sefer Yetzirah and the Bahir to the holy Zohar, we find that the same inyan is no longer said only as a description of structure, but as a living story, a drama of faces and backs, of kiruv and richuk, of kedushah and sitra achra. For the Zohar does not suffice with saying that there is an inner lamp and an outer glass; it speaks of the King Who turns His face toward one and His back toward another, of a beloved who is seen face-to-face and of strangers who see only the hindside as He departs from them.

Thus we find, in many places, the description of the zivug of Ze'ir Anpin and Malka, the Nukva, when they are in a state of panim be'panim. The Zohar speaks of the time of Shabbos, of mo'adim and times of rachamim, as "b'hahu zimna da'ihu panim be'panim," that the Small Face turns toward the Queen and they gaze one into the other. Then it says that "שעתא חדא אתייחדת קודשא בריך הוא בשכינתיה," there is a unification of Kudsha Brich Hu and His Shechinah, and all worlds receive blessing. And the language is that there is gilui panim—"נהירו אנפין"—the shining of the Face.

But when, chas veshalom, there is a time of sin, of anger above, or of the awakening of dinim, the Zohar describes that then there is estrangement. Not only is there no panim be'panim, but even panim be'achor is interrupted, and it becomes achor be'achor. Ze'ir Anpin turns His Face away; the Shechinah is "בגלותא," wandering in the fields, and it is said "אסתלק יקרא דקודשא בריך הוא," the glory of the Holy One, blessed be He, is removed. This istalkus is expressed as a turning of the Panim away, an absence of the shining countenance, leaving only a remnant of Achoraim that can maintain the worlds in their external being.

And specifically then the Zohar introduces the other side. For it says that when "אסתלק יקרא דקודשא בריך הוא," when the honor departs from the place of holiness, "אתער סטרא אחרא," the sitra achra is aroused and strengthened. The picture given is that of a place that has been vacated of the King's presence; immediately, outsiders, robbers and bandits—as the Zohar calls them—rush in to occupy the void. But they do not grasp the King Himself, nor His Face; they occupy only the place of His absence, clinging to the Achoraim, to the backside that remains when the Panim are hidden.

In many passages the Zohar gives a clear moshol: the King is traveling with His entourage; to those who are beloved to Him, the sons of His palace, He shows His face, speaks with them panim el panim, gives them words of love. But to the strangers who stand at the side of the road, He does not turn His face at all; they see only His back as He passes, they see the dust of His horses, the trace of His presence but not the presence itself. And this is called "קבלאה מאחורי מלכא," a receiving from the back of the King, which is the inyan of the nations who receive their shefa from "achorayim," as opposed to Yisrael who are bound in a bris ha'panim.

This covenant of the face is expressed in the Zohar's well-known saying "ישראל אורייתא וקודשא בריך הוא חד" —Yisrael, the Torah, and the Holy One, blessed be He, are one. The unity here is specifically described as panim be'panim: Yisrael cleave to the Torah, which is called "אור פניך"—the light of Your Face, and through this they cleave to the Panim of the Ein Sof as it is clothed in the middos of Ze'ir Anpin. The nations of the world, by contrast, are described as standing chutz la'achsadra, outside the covered hall, receiving only from the overflow that goes out "לבר," to the outside, which is the aspect of Achoraim. This is the meaning of the language that they are "מתברכין מאחורי," blessed from behind; their life-force is not a direct face-to-face covenant but an external, utilitarian shefa, given only in order that the seder ha'olam should be maintained.

And the Zohar makes yet a stronger contrast, not only between Yisrael and the umos in their permitted existence, but between kedushah and the sitra achra itself. It calls the sitra achra "צל דצל," a shadow of a shadow, and explains that a shadow can exist only opposite a body, and specifically on the side that is away from the light.

When the sun shines on the front of a person, his shadow stretches out behind him. So too, the sitra achra has no standing of its own, chas veshalom; it is only a “tutaltula d’gufa,” a trembling appendage of the body of holiness, and it clings only to the Achoraim, to the side which the light of Panim does not illuminate.

And this is the inyan of what the Zohar says on the possuk “אשרי אדם מפחד תמיד,” that one who sets his face below and his back above—“מאן דאית ליה אפין לתתא ואחורא לעילא”—this is the rasha whose orientation is inverted. For the Zohar there explains that the tzaddik stands with his face turned upward, toward the supernal Face, and his back toward the world; he receives from above panim be’panim and gives to below from his Achoraim. The rasha, however, as the Zohar describes, turns his face toward this world—panav lemata—and his back toward above—achorav lema’alah. That is, he relates to the upper worlds only in a manner of Achoraim, and specifically thereby he becomes a chitzon, a place where the sitra achra can grasp, because the back turned above is the handle for the shadow that clings below.

And here we see already that in the language of the Zohar, Panim and Achoraim are not only terms in seder hishtalshelus, but are measures of relationship, of orientation. Panim means that one turns, faces, directs oneself with ratzon and ahavah; Achoraim means a turning away, or at best a mere functional connection without inner adhesion. When the Zohar says that Yisrael are panim, it means that the entire seder of their being is to be turned toward the Panim of the King; when it says that the sitra achra grasps only the back, it means that the whole possibility of the other side is that there should be an aspect of holiness that is not turned with its face, but is only behind, only the heel and the dust of the King’s passing.

And this is emphasized also in the descriptions of the Shechinah’s Golus in the Zohar. When Yisrael do the will of the Omnipresent, it says that the Shechinah dwells among them, “שכינתא שריא על רישיהון,” and then the King is with the Queen in His palace, face-to-face. But when, chas veshalom, there is a descent of Yisrael, the Zohar describes that the Shechinah goes into exile “בין אומות העולם,” and it uses the expression that “אחורי מלכא אזלי,” the backsides of the King go into Golus. That is, the Panim remain above, united with the King in His hidden chamber, and only the outer garments, the Achoraim, go down to be enclothed within the places of concealment. And specifically in those Achoraim the sitra achra seeks to nurse, for she cannot reach the Face itself.

If so, according to the Zohar’s narrative, the entire existence of the sitra achra, and the flourishing of the umos in their present state, is by virtue of a hashpa’ah that is from the Achoraim alone. The Panim are guarded, reserved for the covenant with Yisrael, for “פנים בפנים דבר ה’ עמכם.” The nations, and all forces of concealment, stand only “מאחוריו”—behind Him, as it says “ישליכם מאחור גוֹרֵךְ,” and their nurture is from the hinder part, from the side of the body that is turned away.

However, if we contemplate this well, a new difficulty arises—one that the Zohar itself evokes through its strong language of “אסתלק יקרא דקודשא בריך הוא.” For the description there is not only that the sitra achra grasps the back; it is that when the honor, the revealed glory of Hashem, departs, then the other side is aroused and rules. And in many places the Zohar describes the time of Golus as a time when the sitra achra “משלטא בעלמא,”

dominates in the world, and all the nations praise themselves and say “כח ידי” etc. To human eyes it then appears, not only that they receive from some external back, but as though the very honor of the King has gone over to them, as though His Face is turned toward them, chas veshalom, and away from Yisrael.

In other words: on the one hand, the Zohar gives us the clear picture that the sitra achra is but a shadow clinging to the back of holiness, and that Yisrael alone have the bris ha'panim. On the other hand, in the experience of Golus that the Zohar itself describes in such sharp terms, it seems as though “הפך הוא”—the opposite—that the sitra achra has grasped hold of the very kavod, and that the Panim themselves, so to speak, are shining toward the powers of concealment, while Yisrael remain in darkness.

To resolve this, it is not enough to say in general that the other side has only a borrowed power, as is explained in many places. For our question is more precise: how can it be that from within the matzav of Golus the Achoraim appear as Panim, that the shadow looks like the body, and the back, to one who stands behind, seems like the only face? Since the Zohar itself teaches that the sitra achra can only cling to the back of holiness, there must be in the very definition of Panim and Achoraim a depth which allows for such an inversion in perception.

And this compels us to return from the Zoharic moshol to the more exact definitions: what is the true geder of Panim and of Achoraim in Elokus, such that the back can be a point of grasp for otherness, and yet never touch the face itself? How can the King show His back to the stranger in such a way that the stranger imagines he has been received by the King, when in truth he has seen only the dust of His passing? To answer this, it is necessary to enter more precisely into the seder that the later mekubalim have systemized from the Zohar—the inyan of Panim and Achoraim in the partzufim and in the sheimos—through which it will be understood how the sitra achra's grip is always from Achoraim alone, and yet in Golus can appear as though it were from Panim.

5 · The Illusion Of Nourishment From The Panim

והנה, על פי כל הנ"ל, עדיין אינו מובן בהסברה ברורה מהו ענין היניקה בפועל, ומהו גדר ההעלם שבו נעשה העיקום הזה של הראיה עד שנדמה כאילו היניקה היא מן הפנים עצמם. דהנה, בלשון הזהר והאריז"ל מבואר כמה פעמים שיניקת החיצונים היא דייקא מאחורי הקדושה, מאחורי הפרצופים, ולא מן הפנים ח"ו. אבל בהרגשת העולם, בהרגשת הגלות, הרי נראה לכאורה ההיפך ממש – שהפנים הם שפונים אל הרע, ושהקדושה עצמה כביכול משרתת את הצל שלה.

ולהבין זה ביתר ביאור, צריך להקדים מה שביאר האריז"ל בשער הקליפות ובשער הנקודים בעץ חיים, בענין חיות הקליפות. שם מאריך לבאר, שלא זו בלבד שהקליפות והחיצונים אינם מקבלים מן הפנים, אלא שגם מה שמקבלים מן האחוריים עצמם אינו אלא רושם אחר רושם, אור מצומצם עד הקצה, שנשאר כעין פסולת אחר הסתלקות האור העיקרי.

דהיינו, כשנמשך אור בפרצופים דקדושה, כל זמן שהאור מתקבל בפנימיות הכלים, ונקשר בהם בקשר פנימי של תענוג ורצון, אזי אין שום תפיסה לחיצונים כלל. כי הפנים, מצד שהם גילוי הרצון והקירוב, הם בהכרח מוגנים ומסוגרים מפני כל דבר זר, כמו פנים של מלך שאינם נראים אלא לאוהביו ולשריו הקרובים. ואפילו צד האחוריים של אותה מדריגה, כל זמן שהוא עסוק בפנימיות העולמות, כל זמן שהאחוריים פונים עדיין אל תוך ההיכל, אין שם מקום יניקה.

רק כאשר האור מסתלק מן הפנימיות, וכמו שמבואר בשער הנקודים בענין שבירת הכלים – שהאור הסתלק מן הכלים דתוהו והניח בהם רשימו, ואז נשארו הניצוצות נשברים ונופלים למקום הקליפות – אזי נעשה מקום לחיצונים. כלומר, עצם היניקה איננה מן האור החי והפועל, אלא מן הרשימות והניצוצות, שהם בחינת אחרון שבאחרון, שריים של שפע שכבר פסק מלהיות מחובר בפנימיותו אל הרצון האלוקי.

ולכאורה, אם כן, איך ייתכן שהקליפות תיתפסנה בעיני יושבי עולם כמי שיש להן חיות רבה, שפע ועוצמה, עד שהן נראות כמקבלות מן הפנים, בעוד שמן הצד של קדושה אין להן אלא מעט מזער, טפה אחת שיורדת אחר כל הצמצומים?

אלא שמבואר בדברי האריז'ל, שבחינת האחוריים דקדושה, מצד גדרם, הם פונים כלפי חוץ. זהו ענינם – לא פנימיות הרצון והתענוג, אלא הצד שדרכו השפע יוצא אל מי שאינו כלי לפנימיות. וכיון שכן, אפילו כאשר האור הפנימי כבר הסתלק, ואינו מאיר עוד בפנים, מכל מקום, מצד סידור האחוריים והפנייתם כלפי חוץ מראש, עדיין ישנו שם סדר וצורה של השפעה, דרך אשר דרכו יכולים הניצוצות לזרום כלפי מטה. והקליפות אינן נתפסות באור כשלעצמו, אלא בתבנית ההשפעה שנשארה, בכלים שנשברו, בצינורות ההולכה שכבר נתרוקנו מאורם הפנימי.

ובזה יובן לשון הזהר בכמה מקומות על הצל של הקדושה – שהחיצונים הם כצל הנמשך מן הגוף, וצל דצל, ועוד. כי ענין הצל הוא, שאינו אלא דמות וצורה של הגוף, בלא חיות פנימית כלל, אלא שעדיין הוא מורה כלפי הרואה על קיומו של גוף. וכאשר השמש מאירה מאחורי הגוף, אזי נמשך הצל לפניו, ונראה מן הצד שלמטה כאילו הצל הוא העיקר, שהרי זה מה שענינו ראות. והגוף עצמו, שהוא מקור הצל, נסתר ממנו באור המסנוור או במרחק.

וזהו ממש ענין האחוריים דקדושה. האור הפנימי, הפנים, מאיר אל עליונים, אל הפנימיות דקדושה. אך מפאת עצם ההארה הזו, מאחוריי הכלים נמשך כעין רשימו, הארה מצומצמת, המסתיימת בשולי העולמות. ועל הרשימו הזה, על תנועת האור בשוליים, נאחז הצל – בחינת הקליפות. ועל דרך זה, ביאר האריז'ל בשער הקליפות, שהקליפות אינן אלא מקיף החיצון, ששם נשרו הניצוצות מן שבירת הכלים. כלומר, כל קיומן אינו אלא מן התנועה האחרונה של האור, כאשר שקע החיצון, והגוף עצמו, שהוא מקור הצל, נסתר ממנו באור המסנוור או במרחק.

ועוד יותר מזה נתבאר, שהיניקה גופא היא על דרך גניבה וחטיפה. כי הסדר האמיתי הוא, שהאחוריים דקדושה מיועדים ליתן חיות לחיצוניות דקדושה – לעולמות התחתונים, לברואים המותרים והמזוכים. אלא שכיון שסדר האחוריים הוא פתוח כלפי חוץ, נעשה אפשרות, שכאשר בני אדם עושים מעשיהם שלא כהוגן, וכאשר החטא מחריב את הכלים דקדושה למטה, אזי נפרצים השערים, והקליפות חוטפות מן אותו שפע שהיה ראוי להינתן לצד הקדושה שבבריאה. נמצא, שהיניקתן אינה אלא עיוות וסילוף של סדר האחוריים, ניצול של פתיחותם החוצה.

ועל פי זה יובן גם מה שכתבו חז"ל על הפסוק "משלם לשונאיו אל פניו להאבידו" – ש"אינו דומה פורע לבעל חוב לפורע לשונאו; לבעל חוב – פורע מעט מעט, לשונאו – פורע לו בבת אחת". והפלא גדול: הרי לכאורה "אל פניו" משמע שנותן לו מלוא הפנים, הנהגה של קרבה ושפע רב, והלא הוא שונאו? ומבואר במדרשים, שכל הטובה שהקב"ה נותן לרשעים בעולם הזה היא כדי לכלות שכרם כאן, ולא להשאיר להם זכות לעולם הבא.

אך לפי עניננו, הרי זהו ממש ענין האחוריים. כי כאשר השפע ניתן על דרך פנימיות, הוא ניתן במידה ובמידת הקירוב, בהמשכה הדרגתית, "מעט מעט אגרשנו", באופן שיש קישור בין הנותן למקבל. זהו שכר הצדיק – גם כאשר אינו רואה הכל בבת אחת, מכל מקום כל פרוטה ופרוטה מצטרפת לחשבון אחד של דביקות. מה שאין כן "אל פניו להאבידו" – אין הפירוש שמקבל מן הפנים, אלא אדרבה: כל השפע ניתן לו דרך האחוריים, בבת אחת, ללא קשר פנימי, כדי לנתקו לגמרי מן הפנים. ודווקא משום שהוא ניתן בבת אחת, נראה בעיני הרואה כאילו זוהי הארה של פנים, גדלות ההשפעה, רחבות. אבל באמת, אין כאן אלא זריקה אחת מן האחוריים, שאין לה אחיזה כלל בפנימיות הרצון.

ובזה מתורץ גם לשון הזהר על הצלחת הרשעים – "שעתיהו הוא" – שעתם היא, כלומר, זמנה המוגבל. כי כל שפע שמתקבל דרך פנים, מכיון שהוא קשור אל מקורו, הרי יש לו שייכות לנצחיות. שהרי מקורו הוא ברצון ה', שלמעלה מן הזמן. משא"כ השפע שניתן דרך אחוריים, בהיותו מנותק מן הפנימיות, הרי הוא שייך לגמרי לסדרי הזמן. ולכן נקרא "שעתו" – שעה אחת, עראי, ללא קיום עצמי. ואף שהשעה הזאת יכולה להימשך, לפי ערך המקבל, ימים ושנים, עשירות גדולה, שררה, כח, מכל מקום, כולו אך ורק במסגרת "שעתו", ואין בו שום אחיזה בנצח.

אך עדיין צריך להבין: אם כל השפע הזה אינו אלא מן האחוריים, ואדרבה, כל ענינו הוא להרחיק ולהאבד, איך ייתכן שעל ידו יעמוד הרשע בתוקף כל כך, עד שהוא משתמש בשפע זה להחריב, להתנגד לקדושה, לשלוט על צדיקים? הלא היה מן הראוי שהיותו מן האחוריים יראה כבר בתחילתו, ויהיה מצומצם ומוגבל באופן שכולם יבינו שאין בו פנים.

אלא שכאן הוא עומק ענין הגלות. כי הגלות איננו רק חיסרון באור, אלא חיסרון בהבחנה. היינו, שהסדר של פנים ואחוריים מצד עצמו נשאר כפי שהוא, אלא שהאדם העומד למטה, בעולם העשיה, רואה רק את האחוריים. וכיון שהאחוריים פונים כלפי חוץ, הרי מצד עמידתו מאחור הוא רואה אותם כ"פנים". הוא אינו עומד מול פני המלך, כדי לראות שמבחינת המלך עצמו אין כאן אלא גב, אלא שעומד מאחורי המלך, ורואה את גבו כפניו. זהו עומק מה שדובר לעיל – שהעומד מאחורי המלך רואה את האבק של העגלה וחושב שזו היא המרכבה עצמה.

ובהתאם לזה, גם בשפע עצמו ישנה תופעה כזו. כאשר השפע עובר דרך אחוריים, הוא לובש צורה המתאימה לכלי החיצוני. ומתוך כך, בעיני המקבל שהוא עצמו חיצוני, השפע הזה נראה כמתאים למהותו, כמין פנים. למשל, כל זמן שהשפע בא על דרך פנים, הוא מביא עמו הרגשת תלות, הכנעה, הכרת טובה, רצון להיטיב. אבל כאשר השפע בא דרך אחוריים, ללא פנימיות, הוא יכול להיתפס על ידי המקבל כבעלותו שלו, כחכמתו, ככוחו "ועוצם ידו". בזה גופא מתבטא שהשפע הוא מאחוריים – שהוא מנותק מן הכרת המקור.

ובזה יובן גם מה שמבואר בדברי האריז"ל, שהחיצונים נקראים "יונקים" – לשון יניקה דווקא, ולא לשון קבלה. כי קבלה פירושה קבלת שפע על דרך רצון המשפיע, באופן של פגישה פנים אל פנים. מה שאין כן יניקה היא מה שתינוק יונק מחלב האם, אבל אינו עומד עמה פנים בפנים להבין רצונה; הוא לוקח לעצמו את מה שמוגש לו, בלא דעת. ועל דרך זה, החיצונים יונקים מן האחוריים, לא בזה שהקדושה נותנת להם פנים, אלא שהם שואבים לעצמם מן מה שנמצא כבר בשולי ההשפעה, מן החיות שאין לה עוד כלי קדוש לקבלה. ומתוך שהיניקה באה מתוך עיוורון של המקבל, הרי הוא מדמה בעצמו שהוא עומד במרכז, ש"הפנים" אליו נשואות.

ועל פי זה מתיישבת קושייתנו: איך ייתכן שמצד אחד היניקה היא אך ורק מאחוריים, ומצד שני נדמה בגלות כאילו היא מן הפנים. כי מצד האמת, אין שום שינוי בסדר העליון – הפנים לא פנו מעולם אל החיצונים, והאחוריים לא נעשו פנים. כל השינוי הוא במקום הראיה – שהאדם, כאשר הוא שרוי בחושך הגלות, עומד מאחורי המהלך האלוקי, ורואה את המתרחש מן הצד האחורי. וכיון שהאחוריים מכונים כלפי חוץ, וכל תבניתם היא לתת החוצה, הרי לעומד בחוץ הם נראים כ"פנים". הוא אינו רואה את הפנים האמיתיים, המופנים פנימה, אלא רק את גבם, את תנועת השפע החוצה, ומתוך כך הוא מפרש את תנועת האחוריים כאילו היא עצם רצון הפנים.

וזהו עיקר עומק ההסתר בגלות – לא רק הסתרת האור, אלא הסתרת ההבחנה בין פנים ואחוריים, עד שהאחוריים נראים כפנים. ולכן דוקא בזמן הגלות אפשר שיהיה מקום לכל הדמיונות – שהעושר החיצוני ייחשב לטוב אמיתי, שהשררה והכוח ייראו כבחירת ה', שהצלחת הרשעים תיראה כהוכחה כביכול ליתרון דרכם. כל אלו אינם אלא תולדות אותה עמידה מאחורי המלך, בתוך האבק.

ועל פי כל זה יובן, שהשאלה שהעמדנו בראש הענין – איך ייתכן שיניקת החיצונים תיראה כאילו היא מן הפנים – היא עצמה חלק מן ההסתר. כי השאלה נובעת מעמידתנו בגלות, שבה איננו רואים אלא את האחוריים. מצד האמת, אילו היינו רואים את סדר הפנים והאחוריים כפי שהוא למעלה – כיצד הפנים מאירים אך ורק לישראל ולפנימיות דקדושה, וכיצד האחוריים אינם אלא צינור חיצון – לא היתה כלל מקום לשאלה, שכן היינו רואים בבירור שכל מה שלחוץ חי רק מן השוליים, מן הצל.

אלא שכל זמן שאנו עדיין בתוך מצב זה, עדיין בתוך הגלות, עדיין עמידתנו היא מאחורי המלך, הרי עצם תשובתנו על השאלה יכולה להיות רק במידת מה, רק להסביר כיצד מן הצד שלמעלה אין סתירה

6 · Messianic Turning Of Face And Back

אלא שעם כל זה, עדיין אין זה אלא ביאור המצב כמו שהוא עתה, כל זמן שעדיין אנו עומדים באחוריים, ועדיין הסדר הוא שהפנים מכוסים, והאחוריים הם הגלויים. אבל הרי ידוע, שכל ענין ההסתר אינו אלא לפי שעה, וכמו שכתב הרמב"ם ש"כל אלו הדברים וכיוצא בהן, על דרך משל הם", שאין זה אלא אופן ההנהגה בזמן הגלות, מה שאין כן לעתיד לבוא, שיתהפך כל הסדר. וצריך להבין, מהו ההיפך שיהיה לעתיד – האם אין זה אלא שיתגלה מה שהיה מכוסה, או שיש כאן שינוי בעצם ההנהגה, שינוי בסדר הפנים והאחוריים עצמם.

דהנה, כתיב "ולא יכנף עוד מוריך, והיו עיניך ראות את מוריך". ופירש בזה, ש"ולא יכנף" היינו שלא יתכסה עוד, שלא יהיה עוד כנף ולבוש המעלים על האור, אלא "עיניך ראות את מוריך" – ראייה בגילוי פנים ממש. הרי שבימות המשיח עיקר החידוש נקרא בלשון הכתוב: הסתלקות הכנף והלבוש, וגילוי הראייה. והיינו, שלא זו בלבד שהאור יהיה רב יותר, אלא שגם אופן ההכוונה יהיה באופן של פנים אל פנים. כי ענין ה"כנף" הוא בחינת אחוריים, שהוא הלבוש המכסה ומסתיר, שעל ידו אפשר שיהיה יניקה לחיצונים, וכמבואר בזהר בכמה דוכתי שהסתר הפנים הוא מקום אחיזת האחר

וכמו שכתוב עוד "והיה ה' למלך על כל הארץ, ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד". ומבואר בזהר, ש"ביום ההוא יהיה ה' אחד" כלל, כי "ביום ההוא itra achra שמא דהוי" – שיהיה יחוד השם וגילוי מלכותו בכל העולמות, עד שלא יהיה עוד מקום לסתור ויתעברון מסאבותא מן עלמא". הרי שגאולה העתידה מתוארת כגילוי יחוד הוי' ושמו, באופן שאין עוד מציאות של אחוריים המנותקים, היינו שאין אחיזה לחיצונים באחוריים. ואם כן, הרי בהכרח לומר, שענין ביטול הסטרא אחרא הוא על ידי שינוי בסדר הפנים והאחוריים, שהאחוריים שלהם היה מקום האחיזה, מתבטלים או מתהפכים.

ולהבין זה יותר, צריך להקדים מה שמבואר בכתבי האריז"ל בענין העתיד לבוא, בענין זיווג זעיר אנפין ונוקבא. שבימות המשיח, וגם בשבתות ומועדים יש רמז לזה, יהיה הזיווג באופן של פנים בפנים בשלימות, על ידי התפשטות המוחין בריבוי גדול. וכמו שמבואר בעץ חיים, בשער המוחין, שעתה, בזמן הגלות, המוחין דזעיר אנפין והנוקבא הם בהעלם והסתלקות, ועל כן פעמים רבות אינם אלא בבחינת אחור באחור או פנים באחור, אבל לעתיד לבוא יתגלו המוחין בשלימותם, עד שתהיה קביעות של פנים בפנים.

ובפרי עץ חיים, בשער השבת ובשער ימות המשיח, מבואר שהשבת היא מעין לעתיד לבוא, כי בשבת מתעלים המוחין ונשלמים, ועל ידי כך נעשית עליית העולמות וזיווג פנים בפנים לזעיר אנפין ונוקבא. אלא שהיום, גם בשבת, כל זה הוא רק לפי שעה, והרי אחר כך חוזר העולם לסדרו, והגלות עדיין במקומה עומדת. לעומת זאת, בימות המשיח יהיה זה בקביעות, שלא יהיה עוד ירידה מאותה מדריגה, אלא הפנים בפנים יעמדו תמיד.

והנה, מהי משמעות הפנים בפנים בזעיר אנפין ונוקבא לענייננו. כי הזעיר אנפין הוא בחינת המשפיע, והנוקבא היא המקבלת, מלכות. וכאשר הם עומדים אחר באחר, הרי המשכה אל הנוקבא היא רק מן האחוריים, בחינת השפעה חיצונית וצמצומית. אז יכולים החיצונים לינוק, כי כיוון שההשפעה באה דרך אחוריים, שהם מופנים כלפי חוץ, ממילא יש אחיזה גם למי שאינו ראוי. אבל כאשר נעשה הזיווג פנים בפנים, פירושו שהשפעת הזעיר אנפין לנוקבא היא מהפנים, מפנימיות הרצון והעונג, ולא עוד דרך האחוריים. ואז, כיוון שכל ההשפעה עוברת דרך הפנים, אין מקום ליניקת החיצונים כלל.

ובאמת, לא זו בלבד שאין להם מקום, אלא עצם מציאותם מתבטלת, כי כל מציאותם היתה תלויה בהיותו של האור בבחינת אחוריים, היינו שיכול להיות אור שאינו מלוכש בפנימיות הכלים, אור שנשאר בשוליים, אור ללא-רצון. לעתיד לבוא, כאשר כל האור יתלבש בפנים, לא יישאר עוד מה שיהיה מחוץ לפנים, וממילא אין עוד מה שיאחז בו הזולת.

וזהו גם מה שמבואר בזוהר על הפסוק "בִּלְעֵ הַמָּוֶת לְנֶצַח, וְיִמְחָה ה' אֱלֹקִים דְּמַעָה מֵעַל כָּל פָּנִים". שהמיתה עצמה – שורש הנפרדות והיניקה – נבלעת ונאבדת, ונמחית הדמעה מעל כל פנים. "פנים" כאן היא לא רק לשון דימוי, אלא ענין בפנימיות – שלא יהיה עוד מקום לפנים בוכיות, להסתיר פנים המביא דמעה וצער, אלא כל הפנים יהיו פנים שמחות, "עז וְסִדָּהּ בְּמִקְוָמוֹ". והיינו, כיון שאין עוד מציאות אחוריים אלא פנים בלבד, אין עוד מקום למיתה, שהיא אחיזה באחוריים.

ועל דרך זה, מה שכתוב "אֵז אֶהְפֹּךְ אֶל עַמִּים שָׁפָה בְּרוּחַהּ, לִקְרֹא כָל בָּשָׂר ה' לַעֲבֹדוֹ לְשָׁכֶם אֶחָד". "שפה ברורה" – פירושו לשון פנימית, שאין בו סינים וערבוב של שקר וטומאה. כי עתה, בזמן הגלות, השפה – הדיבור והביטוי – יכולים לשמש גם להיפך הקדושה, כיוון שהדיבור בא מן האחוריים, מאותו מקום שיש מציאות של "סוד לשון הרע" ו"נחש הקדמוני". אבל כאשר הפנים בפנים, וכל ההשפעה היא מפנימיות, אז גם הדיבור עצמו נעשה כלי פנימי, ואז אפשר שיהיה "שפה ברורה" – שכל הגילוי, כולל הגילוי החוצה, אינו אלא פן של הפנים.

ולכאורה צריך להבין: אם כן, מה יהיה אז בבחינת אחוריים, האם יתבטלו לגמרי, או שיתהפכו לפנים. והנה, מבואר בעץ חיים, שכאשר המוחין דגדלות מתפשטים בזעיר אנפין ובנוקבא, אזי האחוריים דקטנות נופלים, היינו שהם מתבטלים ממציאותם כ"אחוריים" ונכללים בפנים. אין הכוונה שהאחוריים נהרסים, אלא שהם מפסיקים להיות אחוריים במובן של הופכיות וריחוק, ונעשים בחינת כלי לפנימיות, שהפנים מאירים בהם בגלוי. זהו מה שנקרא נפילת האחוריים, היינו נפילת צורתם כ"אחוריים". ובזה מובן, שהאחוריים עצמם אינם מציאות עצמאית, אלא אופן מסוים בגילוי האור. כאשר האור מצומצם ומוסתר, אז הלבוש נקרא אחוריים; כאשר האור מאיר בו בגילוי, אזי אותו לבוש עצמו נעשה פנים.

ומעתה יובן גם מאמרי חז"ל והזוהר על ביטול הסטרא אחרא לעתיד לבוא. כי הסיטרא אחרא יונקת רק מן האחוריים כמות שהם אחוריים, כלומר כל זמן שהאור שם נסוג מפנימיותו ואינו מגלה את רצונו. כאשר מתהפכים האחוריים לפנים, ואין עוד מקום של אור ללא-רצון, אזי אין עוד נקודת אחיזה כלל. אין זה רק עונש על הרע, אלא ביטול מצד האמת – שמתגלה שלא היה לו מעולם מקום אמיתי, אלא רק בהסתר, וכיון שאין עוד הסתר, ממילא "יתעברון מסאבותא מן עלמא", והרע מתפרק מאליו.

וכך גם מבואר בזוהר בענין "ולא יכנף עוד מוריק". ששם מפרש הזוהר, ש"מוריק" הוא הקב"ה הנקרא מורה ונותן תורה, ו"לא יכנף" – שלא יתכסה עוד תחת כנפי הלבושים, אלא "יהיו עיניך רואות את מוריק", ראייה פנים בפנים. ושם מאריך, כיצד באותה שעה יתבטל כוחם של כל המקטרגים, ויתקיים "אין שטן ואין פגע רע". הרי מפורש, שגילוי הראייה פנים בפנים כרוך בהכרח עם ביטול כל צד האחר.

והנה, על פי דרכי הקבלה של האריז"ל, גאולה זו אינה רק ענין כללי בעולם, אלא שינוי מוחלט בכל סדר ההשתלשלות. כי בזמן הזה, כל סדר העולמות הוא, שזעיר אנפין ונוקבא עוברים עליות וירידות בתמידות – יש זמנים של גדלות שפנים בפנים, ויש זמנים של קטנות ואחוריים, וכפי סדר הימים והשנים, שבת וחול, גלות וגאולה. אבל לעתיד לבוא, יתבטל כל ענין הקטנות והאחוריים, ויהיה סדר קבוע של גדלות ופנים בפנים. וכמבואר, שימות המשיח הם בחינת יום שכולו שבת, שאין בו עוד ערב וזקר, אין בו עוד ירידה למדריגת חולין.

לפי זה, נבין ביתר עומק מה שכתבנו למעלה, שכל יניקת החיצונים אינה אלא מן האחוריים, ומה שנדמה שהם מקבלים מן הפנים אינו אלא דמיון של הגלות. כי לעתיד לבוא, כאשר יתברר לעיני כל, גם לעיני בשר, ש"אחוריים" אינם אלא מצב ארעי בהנהגה העליונה, וכל עניינם היה כדי לאפשר בחירת האדם בזמן ההסתר – אזי יראו בבירור שגם היניקה שהיתה לחיצונים, לא היתה אלא מן אותו מצב ארעי, מן האחוריים בלבד. כי כאשר הפנים יתגלו, ויראו איך הפנים היו תמיד מופנים לישראל ולפנימיות הקדושה, ולא פנו מעולם לחיצונים, יתברר אז למפרע שכל מה שנראה כאילו החיצונים קיבלו מן הפנים, לא היה אלא מחמת הסתר וערבוב הראייה בזמן הגלות.

וזהו גם מה שכתוב "וְנִגְלָה כְּבוֹד ה', וְרָאוּ כָל בָּשָׂר יִחְדָּו, כִּי פִי ה' דִּבֶּר". "וראו כל בשר יחדיו" – שגם החומר, גם ה"כל בשר", יראה, לא רק ישמע ויאמין, שהכבוד האמיתי, הפנים, לא היו מעולם נתונים אלא לקדושה. כי לעתיד לבוא, לא יהיה עוד מקום לטעות ולדמיון, לא יהיה עוד מקום לעמידה מאחורי המלך. כל אחד יעמוד לפני המלך, פנים בפנים, ואז יראה שהאחוריים לא היו אלא צד הגוף כפי שנראה למי שעומד מאחור, אבל לא מציאות עצמאית. בזה יתגלה, שהיניקה של החיצונים היתה מן הצללים בלבד.

ועל פי זה יובן גם לשון הפסוק "כִּי עֵין בְּעֵין יֵרָא, בְּשׁוֹב ה' צִיּוֹן". "עין בעין" – פנים אל פנים, ראייה שמול ראייה. בזמן הגלות, אנחנו "רואים" כביכול את אחוריו, ואילו פניו אינם נראים. אז, במקום פנים בפנים, יש "עין אל אחור". אבל לעתיד לבוא, הראייה תהיה "עין בעין" – מחשבת האדם, ראייתו הפנימית, תעמוד כנגד ראייתו של הקב"ה, כנגד הפנים. וזהו שינוי מהותי בסדר פניו ואחוריו – לא רק שהוא יגלה את פניו, אלא שגם ראייתו תתהפך, שנעמוד מול פניו, ולא עוד מאחוריו.

ועל פי כל האמור יובן, שאין ענין ימות המשיח רק בכך שיתבטלו הגלות והצרות, ושלא תהיה עוד הצלחת הרשעים, אלא עיקר החידוש הוא גילוי סדר חדש בפנים ואחוריים – שהפנים יופנו בגלוי לעולם, והאחוריים יתבטלו או יהפכו לפנים. בכך מתבטלת ממילא כל האפשרות של יניקת החיצונים. וממילא מתברר לעיני כל, שאף בזמן הגלות, לא קיבלו אלא מן האחוריים דקדושה, ושגם אלו לא היו אלא לצורך שעה, כדי לאפשר מקום לעבודה בזמן ההסתר.

ומכאן מובן, כי גילוי זה של ימות המשיח אינו רק תוספת כבוד והארה על מה שהיה, אלא הוא מברר למפרע את כל מציאות הגלות. כי כאשר מתהפכים האחוריים לפנים, ונגלה שהכל היה הכנה לגילוי הפנים, אזי מתגלה שגם האחוריים מצד עצמם לא היו אלא כלי לפנים, ולא מציאות נפרדת. זה עצמו הוא מה שהגאולה עושה – מגלה את

7 · The Higher Face Within The Back

שהרי לפי כל הנ"ל, הנה גם לאחר שנתבאר, שיניקת החיצונים היא רק מן האחוריים, ושבימות המשיח מתהפכים האחוריים לפנים עד שנפסקת היניקה לגמרי, עדיין צריך להבין: מהו עצם מציאות האחוריים הללו, שיכולים הם להתהפך לפנים. אם הם באמת בחינת "אחור" – צד המוסב, המוסתר, שאינו אלא כדי לאפשר מקום להסתר והעמדת הזולת –

כיצד יובן שהמה עצמם נהפכים לעתיד לבוא לפנים, לגילוי הפנימיות. דלכאורה, פנים ואחור הם שני הפכים: פנים – גילוי הרצון והתענוג; אחור – מקום שאין הרצון מתגלה בו אלא רק מצד "צריך להיות". ואם כן, במה כוחם של האחוריים, שמתוך עצם הגדר שלהם יתהפכו לפנים.

ולהבין זה, יש להקדים מה שמבואר ברזין דרזין בתורת האריז"ל, בענין שרש הפנים והאחוריים בשרשי הפרצופים העליונים, בפרט בבחינת עתיק יומין ואריך אנפין. דהנה, כל הדרגות שדברנו בהם עד עתה – פנים ואחוריים דזעיר אנפין ונוקבא, קטנות וגדלות, אחור באחור ופנים בפנים – כל זה הוא במסגרת עולם האצילות כפי שהוא מתגלה בבחינת יושר, סדר של ראש, תוך וסוף, מעלה ומטה, פנים ואחור. אבל ידוע, ששרש הכל הוא בעתיק יומין, שבו "כולא סטרא דימינא", וכמו שמבואר בכמה מקומות שאין בו דינים כלל, והכל שם מתוקן וממותק במקורם. ועד שנאמר בו בלשון הזהר "כִּישָׁא דְלֹא אֲתִידַע" – ראש שאינו נודע, שאינו נתפס לא בפנים ולא באחוריים כפי שמציירים אותם למטה

והנה, על בחינה זו אומרים המקובלים, שאין בה כלל ענין אחוריים, כיון שאין שם שום התעלמות והרחקה, אלא כולו רצון הפשוט בתכלית הפשטות, שאין בו שינויים של פניה לכאן ולכאן. רק כאשר הרצון הזה מתפשט ומתלבש בסדרי יושר ופרצופים, אזי נעשה מקום לחלוקה של פנים ואחור, לפי ערך המקבל. אבל בשרש העליון – שם אין מקום לפירוד זה. זוהי הבחינה הנקראת גם "לאו מן דין ולא מן דין" – אינה כך ואינה כך, לא מן המדות ולא מן המחשבה, אלא טמירא וגניזא בעצמות הרצון שלמעלה ממדות.

ועל פי זה יובן, שבאמת גם מציאות האחוריים כפי שהם למטה, יש להם שרש בפנים עליונים יותר. כיון שאין שום מדריגה שנמצאת רק מצד מקרה, אלא "אחד עשר שנה בית דין" – כל דבר יש לו חשבון ושרש. ואם האחוריים הם כלי שבו נעשה מקום להסתר, מוכרח להיות שבשרשם הם ענין של כלי שבו נעשה מקום לגילוי אחר נעלה יותר. אלא שמצד הירידה והצמצום, מתלבש ענין זה בצורת הסתר ודחייה, עד שנראית בחינת האחור כמציאות הפכית לפנים. אבל בשרשה בעתיק – אין זה אחור, אלא אדרבה, הוא מה שמאפשר את גילוי עומק הפנים שלמעלה מן הפנים הגלויים.

והדבר יובן מעט על פי מה שמרומז בספר הבהיר במשלים שלו על המעיין ומקורו, שכמה פעמים מדבר שם על מקור שאינו נראה לעולם, ורק מימינו נראים כשהם יוצאים ונמשכים למטה. דלכאורה, גם כאן יש לומר שיש "פנים" – מקור המעיין, ו"אחור" – הנהר והערוצים שבהם זורמים המים. אך שם מוסיף הבהיר, ש"אין אדם רואה את המקור, אלא את המים", כלומר שהמקור עצמו נעלם מכל ראייה, לא רק מהראייה של החיצונים אלא גם מהפנימיים. ואם כן, אין זה פנים ואחור כשני צדדי גוף אחד, אלא יש כאן דרגה שלישית: מקור שלמעלה מן הפנים הנראים, והפנים הנראים אינם אלא בחינת מים שכבר יצאו.

ועל דרך זה יש לומר גם בענין פנים ואחוריים. הפנים שעליהם דיברנו עד עתה – הגילוי דפנים בפנים לעתיד לבוא, ואפילו הגילוי שהיה בזמן הבית – הם בבחינת "המים היוצאים מן המקור". הם פנים לגבי האחוריים, אבל לגבי המקור הנסתר, הם כבר בבחינת גילוי מוגבל ומוגדר. ובמקור ההוא – "כִּישָׁא דְלֹא אֲתִידַע" – אין עדיין חלוקה של פנים ואחור כלל. ומכיון שאין שם חלוקה, גם מה שנמשך אחר כך בצורת "אחוריים" למטה, אינו אלא התגלמות רחוקה של אותו מקור עליון, שבו גם האחור אינו אלא הכנה לפנים נעלים יותר.

וזהו גם מה שמרומז בספר יצירה בלשון "עשר ולא תשע, עשר ולא אחת עשרה". דלכאורה, מהו הלימוד ב"לא תשע ולא אחת עשרה". אם הכוונה לומר שהן עשר ספירות ולא תשע – מובן, שאם יחסר אחת חסר הכל. אבל מהו "ולא אחת עשרה". והרי מובן בפשטות, שאם יש עשר, אין אחת עשרה. אלא מבואר בחסידות, ש"עשר ולא אחת עשרה" בא לשלול תוספת של דרגה אחת נפרדת מחוץ למערכת, כלומר שאין מקום ל"עוד אחת" שתעמוד מבחוץ, כאילו היא מציאות נוספת

על הכלל. אבל יחד עם זה, "עשר ולא תשע" – אין חסרון. נמצא, שיש כאן איזון דק בין שלימות הפנימית של העשר, לבין שלילת כל נפרדות זרה. וזהו ענין שבשורשו למעלה מן החלוקה, שמצד אחד נותן מקום לסדרי הספירות, ומצד שני מכחיש כל אפשרות של "אחת עשרה" – בחינת אחור הבורח מן הפנים ונעשה לעצמו.

ובזה יובן גם עומק הענין של "כולא סטרא דימינא" בעתיק. כי "ימין" ענינו חסד, המשכה וגילוי. אבל אם נאמר שכולו חסד בלבד, הרי אין מקום לדינים כלל. והרי אנו רואים שיש דינים, ועל כן מוכרח לומר, שהדינים כפי שהם למטה אינם דינים כפי שהם בשרשם. ושם – בעתיק – גם הדינים הם חסדים נעלמים, "מתוקים בשרשם", באופן שאין בהם קושי ופרוד, אלא רק הכנה לגילוי אור עמוק יותר, שאין הכלים התחתונים יכולים לסובלוהו אלא באמצעות צמצום וגביל. זהו בחינת "הדינים המתוקים בשרשם" – שהם עצמם פנים עליונים, אף שלמטה הם נראים כאחוריים ומסכים.

ועל פי זה יש לומר בדרך אפשר, שגם כל ענין האחוריים כפי שנתבאר לאור הקבלה – שאינם אלא צמצום ושיעור, שממנו ניזונים החיצונים – בשרשם אינם "אחור" המסתיר פנים, אלא "אחור" כמשמעותו הפשוטה – מה שבא אחרי, ההמשכה הבאה בעקבות הפנים, שהיא עצמה מכוונת כדי לגלות פנים יותר עליונים. אלא שמכיון שהגילוי הזה אינו יכול להיראות עדיין, נעשית בחינת "אחור" בדרגת התחתונה כמלבוש והסתר. אבל הפנימיות שבאחור – שהוא שרשו בעתיק – היא פנים נעלמים, "פנים שבפנים", שאינם מתגלים אלא לעתיד לבוא, כאשר יתהפכו האחוריים לפנים.

ועל פי זה, מובן יותר מה שנאמר לעיל, שגילוי ימות המשיח אינו רק גילוי הפנים לגבי האחוריים, אלא שהוא מברר למפרע שגם האחוריים מצד עצמם אינם אלא כלי לפנים. דלכאורה, ענין זה היה קשה: איך אפשר לומר על האחוריים – שהם שרשם להסתר וליניקת החיצונים – שהם בעצמם כלי לפנים. אבל לפי המבואר עתה, שזהו רק כפי שהם נראים בסדר היושר דזעיר אנפין ונוקבא, ואילו בשרשם בעתיק אין שם כלל בחינת אחור, אלא שכולא פנים, נמצא, שמצד שרשם – גם האחוריים אינם אלא גילוי עקיף של הפנים הנסתרים. ורק כאשר אינם ניכרים ככאלה, נעשית בהם אפשרות של יניקה לחיצונים.

ומזה מובן גם כן, שאף בזמן הגלות, כאשר האחוריים שולטים, אין הכוונה שח"ו הפנים אינם שייכים אז לעולם, אלא שהפנים הנגלים – פנים דזעיר אנפין – מוסתרים, ובמקומם מאירים האחוריים. אבל הפנים היותר עליונים – פנים דאריך ועתיק – לא זו בלבד שאינם נסתרים, אלא אדרבה, הם פועלים אז יותר, אלא שהפעולה היא באופן נעלם, בבחינת "ר'שא דלא אִתְיָדַע". כלומר, שהנהגת הגלות, על כל העליות והירידות שבה, היא הנהגה שבאה מפנים גבוהים יותר, אשר מצד גובה מדריגתם אינם ניתנים לראייה ולהשגה, ולכן נראית ההנהגה כ"אחוריים". אבל באמת, גם אז, כל מה שנעשה – אף ההסתר עצמו – הוא גילוי של פנים נסתרים.

וזהו החידוש שניתן לגלות בדורנו, בדרך אפשר, כגילוי של דור השמיני, שמוסיפים אור על מה שנתגלה בדורות הקודמים. כי כל מה שנתבאר בספרי הקבלה והחסידות עד הנה, הוא הגדרת הפנים והאחוריים כפי שהם מתגלים בעולמות – שבאמת רק ישראל מקבלים מן הפנים, והחיצונים אינם ניזונים אלא מן האחוריים. אבל עדיין לא נתפרש בפירוש, שהפנים הללו עצמם – פנים דזעיר אנפין – אינם אלא פנים בערך, ביחס לאחוריים. אבל לגבי עתיק – גם הם בחינת חיצוניות. והנה, כאשר יתגלה לעתיד לבוא גם בחינת פנים דעתיק – "פנים שבפנים" – יתברר, שלא זו בלבד שהחיצונים לא נגעו מעולם בפנים, אלא שגם כל יניקתם מן האחוריים לא היתה אלא מן "צל של צל", משיירים רחוקים שאינם אלא דמיון של אחור לגבי פנים אמיתיים אלו.

ועל פי זה אפשר גם להבין ביתר עומק את לשון הזהר, שהסיטרא אחרא אינה אלא "צל דצל". דלכאורה, אם האחוריים עצמם הם כבר בבחינת צל לגבי הפנים, הרי הסיטרא אחרא היא צל של צל. אבל לפי המבואר עתה, הפנים שעל ידם נעשה צל זה – הם עצמם רק "פנים בערך", כלומר פנים כפי שהם יורדים לעולמות. ולגבי הפנים העליונים, הפלאיים, אין כאן אפילו בחינת צל, כיון שאין שם יחס של פנים ואחור כלל. נמצא, שהצל שבאחוריים, שממנו ניזונים החיצונים, אינו

אלא צל של פנים יחסיים, שהם עצמם חיצוניות לגבי הפנים האמיתיים. וזהו מה שיגלה לעתיד לבוא – שלא היה לעולם שום מנע בין החיצונים לבין הפנים האמיתיים, לא בגלוי ולא בהסתר, כי גם ההסתר אינו אלא ביחס לפנים הנגלים, אבל לא ביחס לפנים הנסתרים.

ובהתבוננות זו מובן גם ענין נוסף: מדוע מוכרחת היתה מציאות גלות, ומדוע נמשך זמן הגלות כל כך ארוך. כי לפי מה שנתבאר עד כה, תכלית הגלות היא רק לברר ולהפוך האחוריים לפנים, כדי שלא תהיה יניקת החיצונים. ואם כן, היה ראוי שתהיה הגלות קצרה, עד שיעשה הברור, ואחר כך יבוא הגילוי. אבל לפי המבואר עתה, שמציאות האחוריים עצמם היא כלי להכנה לגילוי פנים עליונים יותר – "פנים שבפנים" – מובן, שכדי שהכלי הזה יעשה שלם ומזוכך, מוכרח הוא לעבור דרך ארוכה של הסתר וגילוי, עליות ונפילות, כל סדר ההיסטוריה של ישראל. כי רק בדרך זו נעשית הכנת העולם כולו, עד שגם האחוריים בעצמם מזדככים ונעשים ראויים להתהפך לפנים. ובזה יובן גם מה שנאמר "ימים יוצרו ולו אחד בהם" – שכל הימים של הגלות וההסתר הם יצירה אחת, ציור אחד, המכוון כולם לגילוי יום אחד – "יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים" – שהוא גילוי הפנים העליונים.

ועל פי זה מובן גם מה שנאמר לעיל, שגילוי ימות המשיח אינו רק שמבטל את הגלות, אלא שהוא מגלה למפרע שגם הגלות מצד עצמה לא היתה אלא הכנה לגילוי הפנים. עתה מתווסף ביאור: לא רק שהאחוריים אינם מציאות נפרדת, אלא שהם כלי לפנים עליונים יותר. כלומר, שהפנים שיתגלו לעתיד לבוא – הפנים דזעיר אנפין כפי שהם פנים בפנים עם הנוקבא – עצמם אינם התכלית האחרונה, אלא הם בבחינת כלי לגילוי הפנים דעתיק, "בִּישָׁא דְלָא אֲתִידַע", אלא שבגילוי זה – שהוא למעלה מן פנים ואחור – נרגש בכל מדריגות הפנים והאחוריים איך שכל מציאותם אינה אלא אחיזה באותו רצון פשוט העליון.

וזה גופא הוא התוכן הפנימי של מה שיתגלה "ונגלה כבוד ה'" – כבוד דייקא, לשון כיסוי, שמגלה כי גם הכיסוי עצמו, גם הכבוד, אינו אלא כלי לעצמות האין-סוף. כי "כבוד" הוא בחינת התגלות של מה שלמעלה מן הגילוי. וכאשר "ונגלה כבוד ה'" – אז "וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר" – ש"פי ה'" דיבר בכל הדורות, גם בדיבורי ההסתר, גם ב"הסתרת פני", שגם זה דיבורו יתברך.

8 · Avodah: Living The Future Face In Present Back

ומזה מובן, שכל ענין זה אינו רק בהשכלה אלוקית כללית, בסדר העולמות, אלא שהוא שייך ונוגע בעיקר בעבודת האדם הפרטי, בעבודה דכל יום ויום וכל שעה ושעה. כי כמו שבכללות יש פנים ואחור, גילוי והסתר, כך יש בכל נפש מיישראל מצבים של פנים – בהירות, חיות, קירוב – ומצבים של אחור – בלבול, הסחת הדעת, קור רוח, ואפילו ירידות והעלמות כאלו שנדמה לו כאילו "הסתר הסתרתי פני ממנו". והעבודה היא, שעל ידי ההתבוננות האמורה, ידע וירגיש, שגם ההסתר הפרטי שלו אינו אלא אחוריים המוכנים להתהפך לפנים, ויתנהג כך בכל ענינו.

והנה ראשית העבודה בזה היא ענין האמונה והבטחון. כי מצד השכל הגלוי, כאשר אדם עומד במצב של הסתר, בפרט כאשר רואה הצלחת הרע, או שנפשו מלאה בלבולים ו"עיוגולים" שאין להם ראש וסוף, הרי טבע האדם לומר, שאין כאן פנים כלל, ח"ו, אלא אחוריים לבד, ואחוריים כמו שהם בתפיסת החיצונים – מקום של ריחוק ואדישות. אבל אמונה היא, שהוא תופש את מה שלמעלה מן הפנים והאחור, כמו שנתבאר בענין עתיק, ויודע שבאמת אין שום מקום פנוי ממנו יתברך, לא בהארת פנים ולא בהסתר פנים. ובטחון הוא שכבר מתנהג בפועל כפי הידיעה הזאת, ונושען עליה, אף שאין רואה. בזה נעשה כבר התחלת ההפיכה של אחוריים לפנים, כי כאשר האדם עומד בהסתר ואומר: כאן גופא מסתתרת פנים עליונים יותר, הרי בזה הוא מסבב ומפנה את כל מציאות האחוריים אל שרשם, אל הפנים הנסתרים.

וענין זה מתבטא בפועל בכל מצוה ובכל לימוד תורה. כי הנה ידוע, שכללות הכוונה בעבודת האדם היא להפוך את החיצוניות לפנימיות, את הגוף לכלי אל הנפש, ואת מעשה המצוות – שהן בבחינת לבושים וכלים – להיות חדורים בגילוי כוונת הלב והדעת. וכל זה אינו אלא פרט מאותו ענין כללי של הפיכת אחריים לפנים. וכמו שיש בעולמות ענין זיווג פנים בפנים, כך יש בנפש זיווג זה, כאשר מוחו ולבו, מחשבתו ודיבורו ומעשהו, עומדים פנים בפנים, פנימיות אל פנימיות. וכאשר האדם עוסק בתורה ומצוות בלי חיות פנימית, כמצוות אנשים מלומדה, הרי זה דוגמת עבודת אחר באחר – הוא עצמו כאילו פונה אחר אל פנימיותו. אבל כאשר הוא מכוון בלבו "לשם יחוד", היינו לקשר החיצוניות שלו עם פנימיות הרצון העליון, הרי הוא מחזיר את האחריים לשורשם, וגורם שגם למעלה יהפכו האחריים לפנים בגילוי יותר.

ולכן מצינו בכוונות קבליות (ובפרט כפי שנתבאר בספרי חסידות), שכאשר יהודי אומר פסוק, ברכה, או עוסק בהלכה, מצווה הוא להתבונן איך שהוא מעלה את האותיות מן מצב של אחריים – אותיות נפרדות, יבשות, בחינת "עפר" – למצב של פנים, אותיות חיות, "רוח ממללא". וזה מתאים למה שנאמר בספר יצירה בענין "שקלן ומרצן, המירן וצרפן": שהאותיות עצמן יכולות להיות מסודרות בסדר של אחר, בסדר המבלבל את השכל והלב, ויכולות להיות ממוזנות וממורצות באופן כזה שמגלות את הפנים שבדבר. כי בכל מציאות של רגש, מחשבה או מקרה, הרי הם מורכבים מאותיות, פנימיות וחיצוניות, וכאשר האדם "שוקל" אותם מחדש, מעביר אותם דרך דעתו ותפילתו, הוא מחליף את הצירופים, ומגלה צירוף אחר – מבין האחר שבמצב אל הפנים שבו.

ועל פי זה יובן גם ענין "עניגולים ויושר" בעבודת האדם. כי הנה פעמים שהאדם מרגיש את עצמו כנתון בעיגול: סיבובים חוזרים של אותו נסיון, אותם מחשבות של "כך אני עשוי, כך טבעי" – שאין להם התחלה ואין להם סוף, ועצם זה גורם הודאה פנימית בהסתר, כאילו אין לו מוצא. זהו בחינת אחריים במובנם הנמוך, שבהם האור נסגר בתוך מסגרות קבועות. וכנגד זה יש בחינת יושר – קו ישר של רצון פשוט, הפונה מן האני אל האלוהות, בלי עקימות ועקיפין. ובאמת, כל פעם שאדם מחליט החלטה טובה, "קו" של יושר נמשך בתוך העיגול, והוא פותח פתח פנים בתוך האחר. ולכן היסוד של עבודת התשובה הוא, שהאדם יוצא מן ההסתובבות הסגורה ואומר: אינני מגדיר את עצמי לפי העבר והעיגולים, אלא לפי קו הרצון העליון שבנשמתי. בזה הוא מחבר את "יושר" שבשורש עם העיגולים שבלבו, וכך עושה מן מעגלי ההסתר כלים לגילוי חדש.

ומפני זה אמרו בזוהר שתורה היא "מאורתא חשוכא" – אור בתוך חשך, או אור שמיועד דוקא לחשך. כי כאשר האדם לומד תורה במצב של פנים, כשהכל לו מאיר ומובן, הרי באמת התורה מאירה, אבל אינה פועלת באחריים עצמם. החידוש הוא כאשר בתוך החשך עצמו – בלבול, עצבות, ייאוש, או נסיונות קשים – הוא פותח ספר תורה ולומד, או אומר פרק תהלים, או אפילו הלכה קצרה, ומקשר עצמו אל דיבור ה'. אז מתברר שהתורה היא אור שמסוגל להאיר גם (ובעיקר) בבחינת אחריים, והיא הכלי העיקרי להפכם לפנים. כי על ידי זה מתברר שכל אותו חשך אינו אלא לבוש וכבוד, כיסוי על הדיבור. האלוהי, וכעת, כשנשמע בו דיבור התורה, נודע למפרע שגם קודם היה בפנימיותו "פי ה'" המדבר.

וזהו גם ענין הבטחון בתוך הסבל והעלם. אדם העומד בנסיון – בין בעניני פרנסה, בעניני בריאות, בעניני שלום בית, או בעניני נפש פנימיים – והוא פונה אל הקב"ה בתפלה פשוטה, באומרו: "אינני מבין, אבל בטוח אני שפה גופא אתה נמצא, ופה גופא תתגלה", הרי בזה הוא כבר נוגע בפנים העליונים. כי הוא אינו מבקש רק שינוי במצב החיצוני (שגם זה צריך לבקש), אלא בעיקר מבקש לראות את הפנים שבתוך האחר. תפלה כזו היא עצמה "אור של מחר" שמאיר ב"היום", והיא מביאה אותו לידי מנוחת הנפש, כי הוא חי כבר עתה מתוך ידיעה ש"אחריים" אלה אינם אלא שליחות ורמז מפנים נסתרים.

ומכל זה מובן גם איך עבודת האדם בזמן הזה ממחרת ומחרת גילוי העתיד. כי כבר נתבאר, שכל ענין הגלות הוא הזדככות האחוריים, עד שיהיו כלי לפנים שבפנים. וכאשר כל אחד מ'ישראל', במצבו הפרטי, הופך את האחוריים – בלבול, חיצוניות, קהות – לפנים, על ידי אמונה, בטחון, לימוד התורה מתוך חשך, ועבודת התפלה והתשובה, הרי בזה הוא פועל מעין מה שעתיד להיות בגילוי כללי. ולכן אמרו חז"ל שכל אחד צריך לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים היום – שהיציאה ממצרים הפרטיים היא פרוטה המצטרפת לחשבון הכללי של גאולת העולם.

וזהו גם התוכן הפנימי של עבודת הדור האחרון דגלות, שכבר עומד על סף הגילוי: שאינו מסתפק עוד בהמתנה פסיבית לימות המשיח, אלא חי את "אור הפנים" העתידי בתוך כל פרטי חייו, עד גם בענינים הגשמיים הנמורים. כאשר הוא אוכל, שותה, עוסק בעניני פרנסה, וכיוצא בזה, והוא מכוון בהם לשם שמים, ורואה בהם שליחות אלוהית – אזי גם אותם לבושי אחר הופכים לפניו לכלים של פנים. בזה הרי הוא מגלה בפועל ממש את מה שנתבאר בהשכלה, שהאחוריים מצד שרשם אינם מציאות נפרדת אלא כלי לפנים עליונים, אלא שעדיין אין זה בגלוי לכל.

ועל פי זה חוזרת ומתפרשת תחילת הענין ד"הסתר אסתיר פני". כי לפי הנגלה, לשון זה מורה על ריחוק ועונש ח"ו. אבל לאחר כל ההשכלה והעבודה, מובן, שה"אני" האמיתי – "אנכי" – מסתתר דווקא בתוך אותו "הסתר אסתיר". ההסתר עצמו נעשה מקום לפגישה חדשה, עמוקה יותר, של פנים הנסתרים עם נשמת ישראל. ועבודתנו היא, לגלות בפועל בתוך כל "הסתר" את ה"אנכי" הזה, לחיות בכל מצב מתוך הכרה שהאחוריים מיושרים ומכונים אל פניו העליונים.

וכאשר נעמוד כך, פנים אל פנים, גם בתוך האחוריים, אזי נזכה בקרוב ממש לאותו זמן שעליו נאמר "ולא יכנף עוד מוריך והיו עיניך רואות את מוריך", "ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו". אז יתברר לעין כל, מה שכבר עכשיו מאיר בנשמת ישראל: שלא היה עולם כלל בלי פניו יתברך, וגם ההסתר לא היה אלא קריאה אלינו להפוך אותו לפנים.

א

ועל זה נאמר, "ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא, על כל הרעה אשר עשה, כי פנה אל אלהים אחרים". והנה, לא סגי הכתוב בלשון "הסתר פני" בלבד, אלא כופל הלשון "הסתר אסתיר", הסתר בתוך הסתר. ועוד זאת, שלשון זה עצמו נאמר בתיבת "אנכי", שבכמה וכמה מקומות הוא לושון המורה על גלוי העצמות, כמו ב"אנכי ה' אלקיך". ונמצא, דמלכתחלה אנו עומדים כנגד פלא נפלא, שהרי אותו הפסוק עצמו המדבר מן ההסתר הגדול ביותר, פותח בשם המרמז על הגלוי הגדול ביותר.

ועוד זאת, ד"הסתר אסתיר" זה אינו בדרך ספור בעלמא, כי אם הוא ההגדרה עצמית של זמן הגלות, "ביום ההוא", היום אשר השכינה בגלות עם ישראל. והנה, ההרגשה דגלות היא הסתר פנים, שפני ה' – הנפרות של מציאותו וחננו המגלה – הם בהסתר. ועם כל זאת, התורה מקדמת לכה ומבטיחה על העתיד, "וראו כל אפסי ארץ את ישועת אלקינו", שיהיה זמן שכל אפסי ארץ יראו את ישועת אלקינו. נמצא, דמצד אחד יש כאן הסתר כפול דפנים, ומצד השני גלוי תכליתי המגיע עד "כל אפסי ארץ". והמרחק הפנימי שבין שני פסוקים אלו הוא המחיה את מתח המציאות שלנו.

כי בימי "וראו כל אפסי ארץ" יהיה הדבר ברור לכל, שאין עוד מלבדו, ואורו יהיה בגלוי. מה שאין כן עתה, בזמן הנקרא "הסתר אסתיר", שלא זו בלבד שפניו יתברך נסתרים, אלא שכאלו לעיני בשר נראה כאלו כח אחר מושל, חס ושלום. וכך מבאר בדברי חז"ל על "כי פנה אל אלהים אחרים" – שישאל פונים לכחות זרים, ומדה כנגד מדה כאלו נמסר הנהוג של העולם לידם; האומות מצליחות, כחם מתגבר, ונראה כאלו ידם היא הפועלת.

וזה מדגש במדרשים המדברים על הגלות, ש"כל האומות מצליחין", כל האומות מצליחות, "וישראל מרודפים", וישראל נרדפים. לא זו בלבד שהאומות מתקיימות, אלא שהן פורחות ופורצות; שולטות על ישראל ביד חזקה, והשכינה, כביכול, שותקת. והכתוב אומר, "זמרו גוים צמו", שהגוים מזמרים ומשמחים על צמו, ומתענגים על מפלתם. ומי שרואה תמונה כזו, שואל: איפה הוא "אנכי ה' אלקיך"? איפה פני המלך?

והנה, הוזהר הקדוש מאריך בזה. בכמה וכמה מקומות, ובפרט בחלק ג', מדבר על זמן הגלות כזמן של "אסתלקות פנים" – שהפנים נסתלקו – "ואתגברותא דסטרא אחרא", והסטרא אחרא, הצד האחר, מתגבר. ונותן הוזהר משל במלך המסביר פניו מבנו האהוב, ובאותו רגע העבדים, ואפלו האויבים, מעיזים להרים ראש. כשהמלך מראה פניו, יש אימה ובטול; וכשהוא מסביר פניו, יש מקום לחצפה. וזהו פנימיות הענין ד"הסתר פנים" – שהפנים, ההארה המגלה של פני המלך, אינם נראים לתחתונים, ולפיכך זה שהוא הפך הקדושה יכול להראות כיש לו מעמד.

אך צריך לדייק בזה. הלשון הוא "הסתר פנים", הסתר הפנים, ולא, חס ושלום, הסתר המלך עצמו. שהרי מהות האלקות ממלא כל עלמין וסביב כל עלמין בשנה, בזמן הגלות ובזמן הגאולה. רק שההבדל הוא רק בפנים. ומזה מבחר, ש"פנים" הוא שם על אפן מסים של גלוי, דרך התפנותו של המלך אל אשר הוא אוהב. ו"פנים" הוא מלשון "פנימיות", וגם מלשון "לפני", שהפנים הם המקום שבו נגלה הרצון והתענוג הפנימי של האדם – לאן שהוא מביט, שם הוא נוכח.

ולעצמתי זה יש "אחוריים", הגב. והזהר מדבר על המקבלים "מאחורי המלך" – מאחורי המלך. שהרי הגב של אדם הוא הצד הפנוי ממנו, שאין שם פניה ישירה. וכשאדם נותן לחברו מאחוריו, פירושו שאין כאן יחס של פנים אל פנים, אלא הנתינה היא רק בדרך חיצונית, מטעם שהמצב מכריח כך, ולא מטעם שרצונו הפנימי מתענג על המקבל. וכה, בכללות, "פנים" הוא לשון על גלוי הרצון, גלוי הרצון והתענוג האלקי – שרצונו יתברך בגלוי הוא שיהיה לו דירה בתחתונים; ו"אחוריים" הוא ההנהגה החיצונית המניחה מציאות עולמות וברואים אחרים, לא כהתגלות אהבה ותענוג בגלוי, אלא כהסדר המכרח.

ובהבדל פשוט זה נוכח לחזור להבין פשוטו של מקרא "ואנכי הסתר אסתיר פני". שהרי לא נאמר כאן שהאלקות תהיה בהעדר, אלא רק שהפנים יהיו בהסתר. כח החיות המסכה את כל העולמות, גם את האומות ואפילו את הסטרא אחרא, נמשך בהמשך, שאם, חס ושלום, היה מסתיר חיותו לגמרי, לא היה יכול להתקיים כל דבר אף רגע אחד. רק שחיות זו אינה באפן של פנים, אלא באפן של אחוריים, בדרך חיצונית. התענוג והאהבה הפנימית נסתרים; רק הגב נראה.

אך הנה דווקא כאן מתחילה הקשאי האמתית. דאם כן, שבזמן הגלות הפנים נסתרים ורק אחוריים הם המגלים, היה צריך להיות שעם הסתר הפנים יתמעט גם ההצלחה של האומות. שהם יקבלו רק מידת המינימום המכרח לקיומם, כעבד הנזון מכפר לחם יבש. והנה מה שרואות עינינו הוא הפך זה: דווקא בזמן הסתר פנים, הכוחות המסתירים עצמם מתגברים, מתרחבים, שולטים; בונים תרבויות, חכמות, אימפריות. ויותר מזה, שרוב פעמים הם עושים כך על-ידי שהם משתמשים בכוחות וברעונות ששרשם בקדושה עצמה. לוקחים הם את ההוב והכסף של מצרים, את לשון התורה, את הטכנולוגיות הנמשכות מהחכמה האלקית המשקעת בבריאה, ומשמים בהם לתכלית הפך הקדושה. ונראה מזה, שלא רק שהם מקבלים מהאחוריים, אלא כאלו הם יונקים ממקום הגלוי עצמו, חס ושלום.

וזהו העיקר של כל לב יהודי בחשך הגלות: איך אפשר שדווקא הכופרים בפנים הם האנשים שידיהם נראות ממלאות בברכה יותר מכלם? כמו שהנביא מתלונן, "מדוע דרך רשעים צלחה, שלו כל בגדי בגד" – מדוע דרך הרשעים מצליחה, ושלום לכל הבוגדים? וכן בתהלים, "למה תצליח דרך רשע", ו"רשע כגבה אפו כל ידרש", הרשע פורח; "קרו על ה' ועל משיחו", ועם כל זאת "לכן יצליח דרכם". ההצלחה עצמה של המתנגדים לה' נראית כאלו היא יונקת ממקור ההצלחה. שהרי אם הכל ממנו יתברך, גם כחם הוא ממנו; ואם כן, איך יתכן שההסתר יקבל מן הגלוי?

והזהר מחדד קשיא זו יותר. שהרי אומר שבזמן שיש "הסתר פנים", אז הסטרא אחרא "שלטין על עלמא", שולטים על העולם, ו"נטרי פתחא", עומדים הם על השערים. ועוד יותר, שמתאר הזהר שבזמן "אסתלקות דשכינתא", בזמן הסתלקות השכינה, הצד האחר "יונק מקדושה", יונק ומתפרנס מן הקדושה. ולכאורה, דברים אלו תמוהים מאד: אם פני הקדושה באסתלקות, בהסתלקות, איך יתכן שהצד האחר יהיה לו כל יניקה משם? אם המלך הסביר פניו, מאין מקבלים האויבים כחם?

וממילא אנו מכרחים לומר, שגם היניקה של הסטרא אחרא אינה, חס ושלום, מן הפנים, מן הרצון והתענוג המגלה של המלך, אלא רק מהאחוריים. אך הרי הקשיא חוזרת ונתחזקת יותר: מדוע הוא שבזמן הגלות, כשהפנים נסתרים ורק אחוריים פועלים, המצב נראה לנו כאלו האומות והכוחות המסתירים דווקא יונקים מן הפנים? שהרי הם משתמשים בלשון הקדש, מתעטפים בלבושי צדק וחקמה, מדברים על צדק ומוסר, מזכירים שם שמים לשוא; ובכל זה נראה כאלו גם הם נהנים מהפנים.

ובמלים אחרות: מצד אחד, האמונה מחיבת אותנו להכריז ש"ה' צלך על יד ימינה", שהוא הצל על יד ימיננו, שכל החיות היא ממנו ואין מקור אחר. ומצד שני, אנו אומרים שיש חלוק ברור בין פנים לאחוריים, בין מה שהוא רצונו ותענוגו הפנימי, למה שהוא רק הנחה חיצונית. ואם כן, איך יתכן שבמצב של הסתר פנים, האחוריים עצמם נראים מאוירים, כאלו הם פנים? איך יתכן שההסתר יתחזק באפן שנראה כאלו הוא מתחזק ממקור הגלוי עצמו?

וזהו פנימיות הענין ד"הסתר אסתיר פני" – הסתר בתוך הסתר. לא זו בלבד שהפנים נסתרים ממנו, אלא גם עצם ההבדל בין פנים לאחוריים נסתר מהשגתנו. אנו מביטים בעולם ואיננו יכולים להבחין מהו מה שאינו מחיה אלא מהגב, ומהו מה שמאיר באור הפנים. הכל מערב; רשע מצליח, צדיק מתספר. ולכן יכולה להיות מחשבה, חס ושלום, שאין הבדל, שהכל שוה, ושהסטרא אחרא גם הוא שואב ממקור הפנים.

ולתתחיל לפתר זה, צריך תחלה לבאר בדיוק מהו הפרוש ד"פנים" ומהו "אחוריים" בסדר העליון – לא רק כמו משל שאול מפני וגב האדם, אלא כמו מדרגות אמתיות באפן ההשפעה האלקית, בהמשך החיות לעולמות. כי רק כשנבין מהו הגדר העקרי ד"פנים", לעמת "אחוריים", נוכל להשיג איך יתכן הסתר כל כך עמוק עד שהאחוריים עצמם נראים כמו פנים, ועם כל זאת הפנים באמת נשארים בלי שנוי ושמורים לישראל ולגאולה העתידה, כש"וראו כל אפסי ארץ".

ב

וזהו מה שמבאר בכתבי האר"י, שהפנים והאחוריים אינם רק משל דפנים וגב האדם, אלא הם סדר ההשפעה בעצם השתלשלות העולמות.

כי להבין זה, יש להקדים תחילה, בקצור, הסדר שהוא מנסה ב"עץ חיים": שבתחילה, "כשעלה ברצונו הפשוט לברוא העולמות", היה הענין דצמצום, שאור אינסוף שמלא את כל המקום נצמצם, ונשאר רק רשימו, ואחר כך נכנס קו של אור בתוך החלל. ומקו ורשימו אלו, על-ידי סדר ד"עגולים" ו"יושר", נמשכים עולמות אדם קדמון, ומשם אצילות, בריאה, יצירה, עשיה. ובאצילות עצמה האור משתלשל בסדר פרצופים – אבא, אמא, זעיר אנפין, נוקבא.

והנה, בפרצופים אלו, האר"י מדבר בארץ (ב"שער הפרצופים" ובהרבה מקומות ב"פרי עץ חיים") על שלשה מצבים כלליים: אחור באחור, פנים באחור, ופנים בפנים. ומבאר שאין זה רק תאר של כוון יחסי, אלא שהוא מגדר בעצם את האפן שהשפע עובר ממדרגה למדרגה.

כי כששני פרצופים עומדים אחור באחור, כל אחד פונה בפניו מהשני, ורק גביהם זה כנגד זה. פירוש הדבר, שהרצון הפנימי של כל אחד אינו מכוון כלל אל השני; יש רק השפעה חיצונית, בדרך דין וצמצום. וכשהם עומדים פנים באחור, הפנים של המשפיע הם כלולים כנגד האחור של המקבל – שכבר יש גילוי פנימי במשפיע, אבל הכלי של המקבל עדין במצב ד"אחור", דהיינו סגירה וגבול, ולכן הוא מקבל רק בבחינה חיצונית. וכשמגיעים למצב דפנים בפנים, אז הפנימיות של המשפיע פונה ומתקשרת אל הפנימיות של המקבל; וזהו זיווג של אהבה וחבור פנימי.

ועל פי זה מובן, ש"פנים" אינו סתם "יותר אור" ו"אחור" "פחות אור", אלא שהם שני סוגים: פנים הוא גילוי האור כמו שהוא בפנימיותו, עם רצון ותענוג להיות משפיע; אחוריים הוא הצד שבפרצוף המתלבש בצמצום וגבול, כדי להוריד את השפע לבחינת מציאות נפרד, לכלים שמרגישים את עצמם לדבר מה. האחור הוא המקום שבו האור כבר כל כך מדמדד עד שהוא יכול לסבל את אפשרות האחר.

וזה מדגיש יותר על-ידי מה שהאר"י מבאר ב"שער השמות" וב"שער המלואים", שהענין דאחוריים הוא גם בעצמן של אותיות השמות האלקיים. כי השפע דשם הוי' יכול להיות בשני מצבים: בדרך פנימיות, כמו ארבע אותיות הפשוטות י-ה-ו-ה, או בדרך אחוריים, שהוא כתיבת השם אות אחר אות – י, י-ה, י-ה-ו, י-ה-ו-ה. וזה נקרא אחוריים דשם הוי'. ועוד יותר, יש הענין ד"מלוי", שכל אות מתרחבת על-ידי אותיות הפנימיות שלה – יו"ד, ה"א, נו, ה"א – וגם מלוי זה יכול להיות בדרך פנים או בדרך אחוריים.

האר"י מלמד, שכשהשם במצב דפנים, השפע זורם בקו ישר וישר מהאותיות הפשוטות, בלי התפשטות רבה לפרטי דינים. אבל כשהשם באחוריים ובמלוי, האור נמשך לתוך הרבה פרטים, לתוך האותיות ש"באות אחר" האות הנגלית – וזה גופהו אפן של צמצום, שהאור כבר מתלבש בתוך גבול האותיות. והמשכות זו לתרופי אותיות רבים היא שרש הדינים ואפשרות ההסתה.

ובמלים אחרות: פנים דשם הוי' הוא גילוי השם כמו שהוא כללי, קשור לשרשו באינסוף, ששם חסד ורחמים מתגברים; אחרים דשם הוי' הוא כשהשפע יורד לסדר פרטים, לסדר ההשתלשלות, שבו האור כבר מקבל ויכול להדבק בו האחר. ולכן, כמו שהאר"י מבאר, הדינים נמשכים מאחוריים דהוי', שהצד האחורי של השם הוא מקור הגבורה והצמצום.

וזהו גם הפרוש הפנימי במה שהוא אומר על פרצופי זעיר אנפין ונוקבא, שבתחלת התגלותם עמדו אחור באחור. כי זעיר אנפין הוא המדות, ונוקבא היא מלכות, הדבור המוציא את העולמות לפועל. כל זמן שהזיווג שלהם הוא אחור באחור, ההמשכה לעולמות היא רק על-ידי הגב של מלכות. דהיינו, שמלכות מקבלת לא את הפנימיות של המדות, אלא רק אור חיצוני שכבר הוא צמצום-דיק, מוכשר להיות שרש לנבראים. ובמקום זה כבר מקבלת אפשרות של גלות ושל חיצונים: מפני שיש בצד הקדושה עצמה בחינה שפנויה מן הפנימיות, ואינה משמשת אלא כ"גב" תפקודי.

ואחר כך, על-ידי עליות העולמות ובירורים, יכול להיות מצב דפנים באחור – שזעיר אנפין פונה בפניו אל הנוקבא, אבל הנוקבא עדין באחור – עד התקון השלם דפנים בפנים, כשגם הכלי של מלכות נתקן לקבל פנימיות.

אך הנה, גם בהמצבים הקודמים, זעיר אנפין ונוקבא הם פרצופי קדושה; ואפלו אחרים שלהם קדושים הם. וצריך להבין, איך אפשר שיהיה אחיזה לחיצונים?

והאר"י משיב על זה ב"שער הקליפות" וב"שער הנקודים", על-ידי הענין דיניקת החיצונים מאחוריים דקדושה. ופירוש הדבר, שהחיצונים לעולם אינם יכולים לקבל מן הפנים של שום מדרגה; פנים שמור לפנימיות הקדושה לבדה. אבל מאחר שסדר ההשפעה צריך לעבור על-ידי צמצום וגבול כדי שיהיו עולמות, וצמצום זה מתבטא באחוריים ובאותיות דמלוי ואחוריים, לכן יש בצד האחורי של כל מדרגה כעין "מתנים", כלומר, נקודת אחיזה, שממש החוץ יכול להתלבש.

ובפרוט יותר: אחרים דפרצוף, מאחר שהם בחינת הגבלה ומדה, פונים לחוץ, להיות משפיעים למדרגה התחתונה. הפנימיות פונה לפנים, מיוחדת עם שרשה. והנה, מאחר שהעולמות התחתונים כבר הם בבחינת כלי ויש, הרי בעצם הם "אחוריים-דיק" לגבי העליונים. וכשהשפע יורד על-ידי הגב של מלכות להחיות את העולמות, אותו הצנור עצמו, מטבע חיצוניותו וצמצומו, נותן מקום לדברים שמגדירים את עצמם בהתנגדות למקורם. אינם מקבלים שפע חדש מן הפנים; רק מפסיקים ו"חוטפים" את האור החיצוני שכל כך וכו' יורד לצרף הבירורים.

וזהו עקר דרךם של יניקת החיצונים: שהכוחות החיצוניים "יונקים" רק מן השירים, מההארה החיצונית החולפת על-ידי האחוריים. והאר"י מדגיש שזהו דוקא מאחוריים הקדושים. שאלולי היה בקדושה צד אחורי, בחינת צמצום הפנימה אפשרות לאחרות, לא היה מקום כלל לשום חיצוניות לעמוד.

ועל פי זה, כבר יכולים אנו להתחיל להרגיש שעצם אפשרות הגלות – שיהיה "עולם" הנראה כמפרד, ובתוכו כוחות המתנגדים לקדושה – תלויה במציאות האחריים. כי גלות איננה רק עונש, אלא מצב שהשפעה היא עקרה מן הגב: הזוג של זעיר אנפין ונוקבא אינו בפנים בפנים, שם הוי' אינו בפנימיות אלא במלוי ואחריים, והאור הוא צמצום-דיק בתכלית. ובמצב כזה יכולים החיצונים לעמוד ולקבל, אף שאינם אלא מן החיצוניות.

אך גם זה עצמו עדין אינו עומק קשיתנו הראשונה. כי מכתבי האר"י ברור שהחיצונים לוקחים רק מאחריים; אבל בהכרתנו את מצב הסתר פנים, ובלשון הכתובים ומאמרי חז"ל, נראה כאלו הם מקבלים מן הפנים עצמם – "משלים לו אל פניו לאבדו" – והצלחת הרע נראית כבאה מהשפעה גלויה. וצריך להבין: מה בסדר האר"י מנחה אפשרות לבלבול כל כך עמוק, שהשפעה על-ידי אחריים נקראת ונתפסת כאלו היא מן הפנים?

ולקרב זה להשגה, צריך להביט בדיוק יותר בגדר של אחריים כפי שהאר"י מגדרו. כי היינו יכולים לחשב ש"אחור" הוא רק העדר גילוי, חסרון אור; אבל מ"עץ חיים" ברור שאחריים הוא גם כן בחינת גילוי, רק שהוא גילוי באופן של גבול ודין. הגב אינו חשך; הוא אור מדמדד, שם מצמצם, מלוי ואחריים דהוי'. הוא נושא את הרשימו והקו אל מקום החלל, אל מקום העולמות. ודוקא מפני שזו היא השפעה אמיתית מן הקדושה, אף שהיא בצורה צמצום-דיקית, יכול להיות טעות לראות בה "פנים".

ועוד זאת, שבתוך סדר הפרצופים יש הרבה בחינות שבהן פנים ואחור מתערבים זה בזה. יכול להיות מצב שפנים דפרצוף עליון מכוונים לאחריים דפרצוף תחתון, או שבתוך פרצוף אחד הפנימיות מתלבשת באחריים שלו עצמו. ומרפבות זו – המתארת בארץ ב"שער המוחין" ובפרקים העוסקים בקטנות וגדלות – יוצרת בסדר העליון מצב שבו אור הפנים צריך לעבור על-ידי הרבה לבושי אחריים כדי להגיע אל המקבלים. וזהו, כמו שיוכן יותר להלן, המנחה בתחתונים מצב ד"הסתר אסתיר", שבו ההבדל עצמו בין פנים לאחור נעלם ונטשש.

אבל קדם שנוכל לתרגם זה ללשון מקרא וזהר ולהבין איך זה מתגלה בעולמנו, צריך להפיר שכל זה – פנים, אחריים, פרצופים, צמצום, מלוי ואחריים דשמות – אינם דבר הבא לאחר מכן, אלא שרשם בעצם הסדר הראשון של הבריאה, באופן התיצבות עשר הספירות ואותיות המאמרות בפנימיות וחיצוניות. וזהו מה שיתבאר על-ידי עיון בספרים הקדמונים של סוד – "ספר יצירה" ו"ספר הבהיר" – שהלשון שם אחרת, אבל אותו החלוק הפנימי בין עצם פנימי לכלי חיצון כבר מרמז שם.

ולראות שכן הוא ממש – שהחלוק דפנימיות וחיזוניות אינו רק בסדר הפרצופים כפי שמבאר בסדר האר"י, אלא כבר חקוק הוא בעצם אותיות הבריאה עצמן – צריך לחזור לספרים הקדמונים של סוד, שהלשון שם קצרה וסגורה, אבל הרמז שבה רחב ופתוח.

"ספר יצירה" פותח ב"עשר ספירות בלימה ושלשים ושתים נתיבות פליאות חכמה", ומיד מבאר את העשר הקלו כ"עומק רום ועומק תחת, עומק מזרח ועומק מערב, עומק צפון ועומק דרום". ולכאורה אין זה אלא תיאור של כוונת המקום, אבל ידוע ש"רום" ו"תחת" אינם רק למעלה ולמטה במקום, אלא גם פנימיות וחיזוניות בסדר השתלשלות. ש"עומק רום" שבכל ספירה הוא עמק פנימיותה, הכוונה והרצון שבה, מה שפנוי כאלו לכוון מקורו; ו"עומק תחת" הוא התפשטותה החיצונית, אפן התכופפותה והטייתה למטה כדי להיות משפיע פועל והשפעה.

ועוד, עצם הלשון "עומק" מורה כבר על שני ענינים הפכיים בדבר אחד. שהרי עמק אינו כמו ארך ורחב פשוטים הגלויים לעין, אלא דוקא מה שנעלם בפנימיות, ומן הנקדה הנסתרת ההיא יש משיכה והתפשטות לחוץ. ולכן כש"ספר יצירה" אומר "עומק רום ועומק תחת" – אין זה שני דברים נפרדים, אלא ספירה אחת הנראית משני צדדים: ה"עומק רום" הפנימי הנסתר, ו"עומק תחת" החיצוני הנגלה. רק ששם, בלשון התנא רבי עקיבא, עדין אינו נקרא פנים ואחור, אלא רום ותחת, למעלה ולמטה.

ועוד ממשיך הספר ואומר על עשר הספירות שהן "בלימה", ומבאר "כבלום פיה מלדבר ולבד מהרהר, ואם רץ לבד שוב למקום". ובנסחא אחרת הוא "בלימה בפה", שהן כבלמות בפה. וזאת היא לשון פליאה: מצד אחד נקראות הן "ספירות", לשון מספר ו"ספר" – גלוי והבראה בדבור; ומצד שני הן "בלימה", מעכבות ומעצרות. וזהו עצמו הענין דפנימיות וחיזוניות בסדר הדבור עצמו.

שהרי בדבור יש שתי בחינות. יש "מחשבה שבדבור", הפנימיות והכוונה שעודם "בלימה בפה", שעדין לא יצאו לידי התגלות באותיות מלקות, אלא נאחזים כנקדה פשוטה של כוונה; ויש בחינת האותיות המגדרות היוצאות לחוץ, שנשמעות ונתפסות אצל הזולת. הבחינה הפנימית היא כמו פנים, ההתפנות של הנפש לרצונה עצמה; והבחינה החיצונית היא כמו אחור, הצד שבדבור הפונה למקבל, ואף יכול לה להיות שיתעות ויתעמת על-ידי זר, חס ושלום. וכך מעמיד "ספר יצירה" בשרשן של עשר הספירות את הכפילות הזאת: שהן, בפנימיותן, "בלימה", ובחיזוניותן נעשות "ספירות", מדות מבררות ומבטאות המתפשטות לעולמות.

וכן הוא גם בענין "שלשים ושתים נתיבות פליאות חכמה". שהרי "נתיב" הוא דרך פנימי, מעבר שבו עוברת ההשפעה ממדרגה למדרגה. אבל כל דרך יש לו פנימיות וחיזוניות: הנתיב הפנימי הוא הקו המשפיע, הקו של כוונה המחברת בין משפיע ומקבל; והנתיב החיצון הוא הצורה והמבנה שהדרך לובש בתחנות – לשון, צורות הלקה, מבני הטבע. והנה

שלושים ושתים הנהיבות, כנודע, הן עשר הספירות עם כ"ב האותיות. ובכל אחד מהם יש פנימיות וחיזוניות: הספירה יש לה "עומק רום" הנסתר שבה ו"עומק תחת" הנגלה; והאות יש לה שרשה ב"בלימה בפה", האות השותקת כשהיא במהות הנפש, וחיזוניתה כשהיא נאמרת ונכתבת.

וזה נפרט יותר בסדר האותיות שהספר מסדר – שלש אמות, שבע כפולות, ושתים-עשרה פשוטות. שהשלש אמות נקראות "אמות", מפני שהן רחם הפנימי של כל השתלשלות – א', מ', ש', הכוללות בהן כלל עביר, מים ואש. ואלו הן כמו פנימיות האותיות, המדות והכחות הפלליים שמהם נולד כל פרט. ושבע הכפולות הן כבר זרידה לצד ההתפעלות והשנוי – "כפולות", מפני שנקראות בדין וברחמים (בקל ובכבד). ושתים-עשרה הפשוטות הן רבוי הדרכים, החלקות והצירופים הבונים את צורות העולם הנברא.

ובזה נראה בגלוי סדר של פנימיות וחיזוניות באותיות עצמן. שה"אמות" הן האמות הפנימיות, שרשים נסתרים – פנים דבור. מהן יוצאות ה"כפולות", שפבר יש בהן בחינת אחר ופנים בתוכן עצמן (שכל כפולה יש לה שני קולות, הגיה פנימית והגיה חיצונית). ומהן נמשכות ה"פשוטות" לרביבות המלים והשמות הבונים את ה"חוץ". ונמצא שכל סדר הבריאה על-ידי אותיות הוא השתלשלות מעצם פנימי ללבוש חיצון, מרחם שותק לקול מדבר. ואחרונה מבלה תקרא לזה פנים ואחוריים; "ספר יצירה" קורא לו אמות, כפולות, פשוטות – אבל הענין אחד הוא.

וכן מוצאים אנו ב"ספר הבהיר", שאינו מדבר בהגדרות מדויקות כי אם במשלים, וכלם מורים על חלוקה של נר וזכוכית, מעין ואפיקים, לשכה פנימית וחצרות חיצוניות. אומר הבהיר (בקטע הידוע) שיש נר, ומעליו זכוכית, ועל-ידי הזכוכית מאיר האור. הנר עצמו הוא מקור האור, האש הקשורה בשמן ובפתילה – וזהו פנימיות האור. והזכוכית אינה אלא כלי, שכל ענינה לקבל מן הנר ולפשט אורו לחוץ באפן שיוכלו עינים בשר לסבל אותו. ויש גם "אחור" לזכוכית, ששם האור חלוש יותר, ו"פנים" שבו הוא חזק יותר. והנמשל – שבכל ספירה יש שתי בחינות: "נר" פנימי – רצונה וכוונתה; ו"זכוכית" חיצונית – לבושה וכלה שעל-ידם היא פועלת בתחתונים.

וכן מדבר הבהיר גם על מעין הנובע לאפיקים. המעין מכסה ונעלם, רק קולו נשמע, ומימי יוצאים על-ידי אפיקים חצובים לשדות ולגנים. וגם כאן, המעין הוא פנימיות החכמה, המקור הסגור ש"אין רואה את ראשיתו", והאפיקים הם החיצוניות, הערצים המדדים שעל-ידם נחלקים המים לכל מקום כפי צרכו. והספר מדגיש שאם האפיקים נשברים או נטוים לטעות, יכול המים לזרם לתוך קוצים ודרדרים. וזה כבר רמז לאפשרות שהצד החיצון – כשהוא נפרד כאלו ממעינו הפנימי – יהיה מקום שממנו ניזונים זרים. אבל בשרשו, המשל אינו מדבר עדין על זה, אלא מלמד רק שתמיד יש משפיע פנימי (מעין, נר) ומשפיע חיצון (אפיק, זכוכית), וששלושת החיצון תלויה בהתישרותו והתייחסותו אל הפנימי.

ועוד מוסיף הבהיר משל דהיכל מלך שיש לו לשכות פנימיות וחיצוניות. ומדבר על העומדים בהיכל הפנימי, קרובים אל המלך, ועל הנשואים בחיצוניות דהחצרות, המהלכים בחצרות הבית. וההיכל הפנימי נקרא "בית אב", והחיצון נקרא רק "בית המלך". שהפנימיות היא מקום הרצון, שם המלך מגלה פניו לאהוביו; והחיצוניות היא מקום שבו נעשים גזרותיו על ידי שרים ומשרתים שאינם יודעים דוקא את מחשבתו הפנימית. ועוד פעם, הספר עדין אינו משתמש בלשון פנים ואחור, אבל המבנה הוא אותו מבנה: יש לשכה פנימית שבה הנוכחות ישירה, ויש מערכת חיצונית שבה אין אלא התנהלות הממלכה והשלטון, בלי הדעת והקרבנה הפנימית.

ומכל המשלים האלו יוצא לנו שבכל ספירה יש שתי בחינות. יש בה "נר" – פנימיות האור, הצד הפונה לפנים אל מקורו, שבו היא עומדת בדבוק פשוט אל הרצון העליון; ויש בה "ווכית" ו"אפיק" – הצד הפונה לחוץ אל העולמות, שבו האור נמדד, מצבע ומגבל לפי הכלים, כדי שיוכלו התחתונים לקבל. הראשון הוא "עומק רום", עמק הגבה; והשני הוא "עומק תחת", עמק הירידה. הראשון הוא "בלימה בפה" – דבור שעודנו מעכב בתוך הפה הפנימי; והשני הוא האות המגדלת היוצאת לחוץ. וזהו עצמו הענין שלאחר מכן נקרא פנים ואחוריים.

ואם כן, כבר יכולים אנו להתחיל להבין שגלות, שהיא מצב שבו החיצוניות כאלו מתגברת ומשתלטת, איננה מקרה בלבד הבא מצד החטא, אלא קשורה היא בעצם סדר הבריאה: שצריך להיות כלים ואפיקים, לשכות חיצוניות ווכיות, כדי שיוכל האור הפנימי להאיר כלל בעולם של גבול. ואפשרות זו שהחיצוניות תתנגד, לכאורה, לפנימיות ותתנתק ממנה לעיני המביט – זהו שרשה בחלוק המבני דפנימיות וחיצוניות ש"ספר יצירה" והבהיר כבר העמידו בראשית הבריאה.

אבל בספרים הקדמונים הללו הענין עדין מלבש רק בדרך רמז. הם מדברים על רום ותחת, נר ווכית, מעין ואפיקים, היכל וחצרות, אבל עדין אינם מבארים את הדינמיקה ד"סטרא דקדושה" ו"סטרא אחרא", ולא את אפן האחיזה של החיצונים בצד החיצון. ולזה צריך לבוא אל הזהר, שבו אותו מבנה עצמו נמשך ומתפרט לספור שלם של פנים ואחוריים, ד"פנים בפנים" ו"אחור באחור", של מלך המראה פניו לאהובו ומראה גבו לזר. ועל ידי זה תובאר בשלמות גם מתיחות הגלות – איך יכול הצד החיצון לפעמים להראות כמתגבר – כפי שיובאר להלן.

ד

ולכן, כשבאים אנו מהרמזים האלו ד"ספר יצירה" והבהיר אל הזהר הקדוש, מוצאים אנו שאותו הענין עצמו אינו נאמר שם רק כתאור מבני, אלא כספור חי, כדרךמה של פנים ואחוריים, דקירוב ורחוק, דקדושה וסטרא אחרא. כי הזהר אינו מסתפק באמרו שיש נר פנימי ווכית חיצונית; אלא מדבר הוא על המלך שמפנה פניו אל זה וגבו אל זה, על אהוב שנראה פנים בפנים ועל זרים שאינם רואים אלא את האחרונית כשהוא נפטר מהם.

וכך מוצאים אנו, במקומות רבים, תאור הזיווג דועיר אנפין ומלכא, היא הנוקבא, בשעתם כשהם במצב ד"פנים בפנים".
הזהר מדבר על זמן שבת, על מועדים וזמני רחמים, כ"בהוא זמנא דאיהו פנים בפנים", שהפירצות דועיר אנפין פונה אל
המלכא והם מביטים זה בזה. ואז אומר ש"שעתא חדא אתייחדת קודשא בריך הוא בשכינתיה", יש יחוד דקודשא בריך
הוא ושכינתיה, וכל העולמות מקבלים ברכה. והלשון הוא שיש גילוי פנים – "נהירו אנפין" – הארת הפנים.

אבל כשחם ושלום יש זמן חטא, או זמן כעס למעלה, או התעוררות דדינים, הזהר מתאר שאז יש הסתלקות והתנכרות.
לא זו בלבד שאין שם פנים בפנים, אלא שגם המצב דפנים באחור נפסק, ונעשה "אחור באחור". דועיר אנפין מסביב פניו,
השכינה היא "בגלותא", נודדת בשדות, ונאמר "אסתלק יקרא דקודשא בריך הוא" – נסתלק כבודא דקודשא בריך הוא.
ואסתלקות זו מתבטאת כהסבאת הפנים, העדר הארת הפנים, ואינו נשאר אלא שארית דאחוריים היכולה לקיים את
העולמות במציאותם החיצונית בלבד.

ובדיוק באז הזהר מכניס את הצד האחר. כי אומר שפש"אסתלק יקרא דקודשא בריך הוא", כשהכבוד נסתלק ממקום
הקדושה, "אתער סטרא אחרא" – הסטרא אחרא מתעוררת ומתחזקת. התמונה הנתנת היא של מקום שנתרקן מנו
מצויות המלך; מיד זורים, לסטים ומחבלים – כפי לשון הזהר – מתפרצים להחזיק בחלל. אבל אינם תופסים את המלך
עצמו, ולא את פניו; אלא מחזיקים הם רק במקום דהעדר המלך, ומדבקים באחוריים, בצד האחור הנשאר כשהפנים
נסתרים.

ובכמה וכמה מקומות נותן הזהר משל ברור: המלך נוסע בדרך עם פמליא שלו; לאלו שהם אהוביו, בני ביתו, הוא מראה
פניו, מדבר עמם פנים אל פנים, ונותן להם דברי אהבה. אבל לזרים העומדים מצד הדרך, אינו מפנה פניו כלל; הם
רואים רק את גבו כשהוא עובר, רואים את אבק סוסיו, את רשם מצויותו ולא את המצויות עצמה. וזה נקרא "מבלאה
מאחורי מלכא" – קבלה מאחורי המלך – שהוא הענין דהאומות המקבלים שפע מ"אחוריים", בהפך מישראל הקשורים
בברית הפנים.

וברית פנים זו מתבטאת בלשון הזהר המפורסם "ישראל אורייתא וקודשא בריך הוא חד הוא" – ישראל, התורה וקודשא
ברוך הוא חד הוא. והאחדות כאן היא בפרט באפן דפנים בפנים: ישראל דבקים בתורה, הנקראת "אור פניו" – אור פניו
– ועל ידי זה הם דבקים בפנים דאין סוף כמו שהוא מתלבש במדות דועיר אנפין. האומות של העולם, להפך, נתארים
קעומדים "חוץ לאקסדרא", מחוץ להיכל המכסה, ומקבלים רק מהשפע היוצא "לבר" – לחוץ – שהוא בחינת אחוריים.
וזהו פירוש הלשון שהם "מתברכין מאחורי" – מתברכים מאחוריו – שהחיות שלהם אינה בברית פנים בפנים ישירה,
אלא שפע חיצוני ותכליתי בלבד, הנתן רק כדי שסדר העולם יתקיים.

והזהר עושה עוד הבדל חזק יותר, לא רק בין ישראל והאומות במציאותם המתרת, אלא בין קדושה לעצמה ובין הסטרא אחרא עצמה. הוא קורא לסטרא אחרא "צל דצל" – צל דצל – ומבאר שצל אינו יכול להמצא אלא כנגד גוף, ובפרט בצד המוסב מן האור. כשהשמש מאיר על פני האדם, הצל נמשך לאחוריו. וכן, הסטרא אחרא אין לה קיום משלה חס ושלום; אלא היא רק "טוטלטואל דגופא" – תנועת צל רועדת של גוף הקדושה – ואינה מדבקת אלא באחוריים, בצד שהארת הפנים אינה מגיעה שם.

וזהו הענין מה שאומר הזהר על הפסוק "אשרי אדם מפחד תמיד", שמי ששם פניו למטה ואחוריו למעלה – "מאן דאית ליה אפיין לתתא ואחורא לעילא" – זהו הרשע שהליך פנימיתו מהפכת. כי הזהר מבאר שהצדיק עומד כשפניו פנויים למעלה, אל הפנים העליונים, ואחוריו למטה; הוא מקבל מלמעלה באפן דפנים בפנים, ומשפיע למטה מאחוריו. אבל הרשע, כפי תאר הזהר, מפנה פניו אל העולם הזה – פניו למטה – ואחוריו למעלה – אחוריו למעלה. דהיינו, שהתייחסותו לעולמות העליונים היא רק באפן דאחוריים, ודווקא על ידי זה נעשה הוא ל"חיצון", למקום שהסטרא אחרא יכולה לאחו, מפני שהאחור שפניו למעלה הוא הידית לצל הנדבק למטה.

וכבר רואים אנו כאן שבלשון הזהר, פנים ואחוריים אינם רק מונחים בסדר השתלשלות, אלא הם שעורי קשר והתייחסות, הכוננת האדם ועמדתו. פנים פירושו שאדם פונה, מתפנה, מכון עצמו ברצון ואהבה; אחוריים פירושו הסבה והסתלקות, או לכל הפחות קשר תכליתי בלי דבקות פנימית. כשהזהר אומר שישאל אל פנים, הכונה שכל סדר מציאותם הוא להיות פנויים אל פני המלך; וכשהוא אומר שהסטרא אחרא אינה אלא אחור, הכונה שכל אפשרות קיומה היא שיהיה בקדושה בחינה שאינה פנויה בפניה, אלא נשארת לאחור, עקב ואבק רגל דהעבר המלך.

וזה מדגש גם בתיאורי גלות השכינה בזהר. כשישראל עושים רצונו של מקום, אומר ש"שכינתא שריא על רישיהון", ואז המלך עם המלכה בהיכלו, פנים בפנים. אבל כשחס ושלום יש ירידה בישראל, הזהר מתאר שהשכינה יורדת לגלות "בין אומות העולם", ומשתמש בלשון ש"אחורי מלכא אזלי בגלותא" – אחורי המלך הולכים לגלות. דהיינו, הפנים נשארים למעלה, מיוחדים עם המלך בהיכלו הפנימי, ורק הלבושים החיצונים, הם האחוריים, יורדים ומתלבשים במקומות ההסתר. ודווקא באחוריים אלו מבקשת הסטרא אחרא לינק, מפני שאינה יכולה להגיע אל הפנים עצמם.

אם כן, לפי ספור הזהר, כל מציאות הסטרא אחרא, וכל צמחית האומות במצבם הנוכחי, היא על ידי השפעה שאינה אלא מהאחוריים לבד. הפנים שמורים ומגנים, מיוחדים לברית עם ישראל, כי "פנים בפנים דבר ה' עמכם". האומות, וכל כוחות ההסתר, עומדים רק "מאחוריו" – כמו שנאמר "ישליכם מאחור גוף" – וניקתם היא מהחלק האחורי, מצד הגוף הפנוי ממנו.

אבל, אם נתבונן בזה היטב, נולדת קשיא חדשה – והיא קשיא שהזהר עצמו מעוררה על-ידי לשונו הקריף ד"אסתלק יקרא דקודשא בריך הוא". כי התאור שם אינו רק שהסטרא אחרא אוהבת באחוריים; אלא שפשטיק, הכבוד הנגלה של השם, נסתלק, אז הצד האחר מתעורר ומשל. ובכמה מקומות מתאר הזהר את זמן הגלות כזמן שהסטרא אחרא "משלטא בעלמא" – שולטת בעולם – וכל האומות מהללים עצמם ואומרים "כחי ועצם ידי" וכו'. ולעניי בשר ודם נראה אז, לא רק שהם מקבלים מאיזה אחר חיצוני, אלא כאלו הכבוד עצמו של המלך עבר אליהם, כאלו פניו פנויים אליהם חס ושלום, ומישראל הסביב פניו.

בלשון אחרת: מצד אחד, הזהר נותן לנו תמונה ברורה שהסטרא אחרא אינה אלא צל הנדבק לאחורי הקדושה, ושרק ישראל הם בעלי ברית הפנים. ומצד שני, בחוויית הגלות שהזהר עצמו מתארה בלשון כל-כך חד, נראה כאלו "הפך הוא" – שהסטרא אחרא הגיעה לאחיזה בכבוד עצמו, ושהפנים גופו, כביכול, מאירים אל כוחות ההסתר, וישראל נשארים בחשך.

ולחשוב על זה, אין מספיק לומר בכללות שהצד האחר אינו אלא בכח שאול, כמו שמבאר בכמה מקומות. כי קשיטנו היא דקדקנית יותר: איך יכול להיות שמתוך מצב הגלות האחוריים נראים כפנים, שהצל נדמה לגוף, והאחר, למי שעומד למאחוריו, נראה כאלו הוא הפנים היחידים. ומאחר שהזהר עצמו מלמד שהסטרא אחרא אינה יכולה לאחו אלא באחוריים דקדושה, ממילא צריך להיות בעצם הגדר דפנים ואחוריים עמק בזה המתיר אפשרות של התהפכות התפיסה כזאת.

וזאת מאימת אותנו לחזור מן המשל הזהיר אל ההגדה המדיקת יותר: מהו הגדר האמתי דפנים ודאחוריים באלוקות, באופן שהאחר יהיה נקודת אחיזה לזרות, ומכל מקום לא תהיה לה נגיעה בפנים עצמם. איך יכול המלך להראות גבו לזר באופן שהזר ידמה כאלו נתקבל אצלו, בשעה שבאמת לא ראה אלא אבק הליכתו. ולתשב זאת, צריך להכנס בדיוק יותר לתוך הסדר שסדרו המקובלים האחרונים מן הזהר – הענין דפנים ואחוריים בפרצופים ובשמות – ועל-ידי זה יובן איך שאחיות הסטרא אחרא היא תמיד רק מאחוריים לבד, ומכל מקום בזמן הגלות יכולה היא להראות כאלו היא מן הפנים.

ה

הינו, לבאר איך שההשכלה האלקית עצמה אינה מתשנה כלל, אלא שהשנוי הוא רק בצד המקבל, באופן ההרגשה והתפיסה שלו, וזה גופא הוא עקר הסתר הגלות.

ועוד צריך להבין, מהו בדיוק הדבר הנוסף שנתחדש בגלות, שעל-ידי זה נעשה אפשרות שהאחוריים יראו כפנים. דהנה, מצד סדר העולמות כמו שהוא מצד עצמו, גם לפני הגלות, היה תמיד הבדל ברור בין פנים לאחוריים, כמו שמבאר בסדר האר"י בענין הפרצופים, שהפנים הם בחינת פנימיות הרצון והקרבנה, והאחוריים הם בחינת ההשפעה היוצאת לחוץ, למי שאינו כלי לפנימיות. ואם כן, מהו הגדר המיוחד דגלות, שעל-ידי זה נעשה עקום הראיה באופן כזה, עד שהאדם מדמה שההשפעה הבאה לחוץ היא עצם פנימיות הרצון.

אבל הענין הוא, דהנה יש בגלות שני דרגות בהסתר: יש הסתר פנים בעצם, ויש הסתר בהפכת ההבדל בין פנים לאחוריים. וזהו מה שנאמר "ואנכי הסתר אסתיר פני" – דהינו, לא רק הסתר האור, אלא הסתר על גבי הסתר, שגם ההסתר עצמו נסתר. כי כשהאדם מרגיש שיש הסתר, שהפנים נסתרים, עדן יש לו אפשרות להבחין שמה שהוא רואה עקש אינו אלא אחוריים. אבל כשגם זה נסתר ממנו, נעשה אפשרות שהאחוריים יתחוו בעיניו כפנים.

וזהו גם מה שנקרא בלשון הזהר והאר"י "אסתלקות דשכינתא" – שאין הפונה שחם ושלום השכינה עצמה נסתלקת מן העולם, שהרי "מלא כל הארץ כבודו" תמיד, אלא שנסתלק הגלוי דפנים, ונשאר העולם באופן שאינו מכיר את ההבדל בין פנימיות לחיצוניות. וכשנסתלק גלוי הפנים, נעשה מקום שהאדם יתפס כל הנמצא לפניו כאלו הוא עצם האמת, בלי להבחין שאינו אלא אחוריים.

ועל פי זה יובן גם מה שנראה בגלות כאלו הקדושה עצמה משמשת את הצל שלה, כמו שנתבאר לעיל. כי מצד האמת, הקדושה אינה משמשת את הקליפות כלל, אלא שהקליפות חוטפות ויונקות ממה שנשאר בשולים, בצל. אבל מצד זה שהאדם רואה רק את התנועה החיצונית, ואינו רואה את הפנימיות שמנהלת אותה, נדמה לו כאלו הפנים עצמם נתנו לחוץ.

וזהו גם מה שנמצא בדברי הזהר בענין "קבלאה מאחורי מלכא" – שהקבלה מאחורי המלך אינה קבלה בגדר פנים כלל, אלא שהנמצא מאחוריו רואה את גבו ודומה לו כאלו זהו פניו. וכן הוא בענין היניקה דחיצונים – שמצד האמת אין כאן אלא אחוריים, אבל מצד העומד למטה, שאינו רואה אלא את הגב, נדמה לו כאלו זהו פנים.

ועל פי כל הנ"ל, נמצא שעקר האלוויה ד"היניקה מן הפנים" אינה בצד השפע כלל, אלא בצד הראיה של המקבל. השפע מצד עצמו נשאר תמיד בסדר של פנים ואחוריים כמו שנתבאר – שהפנים מופנים רק לפנימיות דקדושה, והאחוריים הם היוצאים לחוץ, והחיצונים אינם יונקים אלא מהאחוריים, מהנצוצות והרשימים שבשולים. רק שבזמן הגלות, מצד ההסתר בהפכת ההבדל בין פנים לאחוריים, נעשה אפשרות שהאדם ידמה שהיניקה היא מן הפנים.

וזהו גם מה שמבאר בכמה מקומות בחסידות, שעקר התקון דגלות הוא להחזיר את ההבנה דפנים ואחוריים – להפיר שכל מה שהוא חיצוני, כל מה שהוא בחינת צל ושולים, אינו אלא מהאחוריים, ואין לו שום אחיזה בפנים עצמם. וכשהאדם מגיע להכרה זו, על-ידי התבוננות בסדר ההשפעה ובענין היניקה דחיצונים כמו שנתבאר, נתבטל האלוויה,

ונגלה שכל חיותם של הקליפות אינה אלא מן הצל, מן השולים, ושהפנים עצמם לא נתנו מעולם להם.

ועל פי זה יובן גם, שכל זמן שהאדם מחזיק בהשכלה זו, אף שהוא עוד בתוך הגלות, מכל מקום מצד ההכרה פנימית הוא כבר יוצא מן הגלות – כי גלות הוא עקרו בהסתתר ההבחנה, וכשנתגלה ההבחנה, נתבטל עקר הגלות. וזהו ההכנסה לגאולה – שיתגלו הפנים בגלוי, ויתברר לעיני כל בשר שכל מה שנראה לפנים כ"פנים" דקליפה, לא היה אלא אחוריים, צל ושולים, בלי מציאות עצמית כלל.

1

אלא שעם כל זה, עדיין אין זה אלא ביאור המצב כמו שהוא עתה, כל זמן שעדיין אנו עומדים באחוריים, ועדיין הסדר הוא שהפנים מכוסים, והאחוריים הם הגלויים. אבל הרי ידוע, שכל ענין ההסתתר אינו אלא לפי שעה, וכמו שכתב הרמב"ם ש"כל אלו הדברים וכיוצא בהן, על דרך משל הם", שאין זה אלא אפן ההנהגה בזמן הגלות, מה שאין כן לעתיד לבוא, שיתהפך כל הסדר. וצריך להבין, מהו ההפך שיהיה לעתיד – האם אין זה אלא שיתגלה מה שהיה מכוסה, או שיש כאן שני בעצם ההנהגה, שנוי בסדר הפנים והאחוריים עצמם.

דהנה, כתיב "ולא יכנה עוד מוריה, והיו עיניה ראות את מוריה". ופירש בזהר, ש"ולא יכנה" היינו שלא יתכסה עוד, שלא יהיה עוד כנה ולבוש המעלים על האור, אלא "עיניה ראות את מוריה" – ראה בגילוי פנים ממש. הרי שבמדות המשיח עקר החידוש נקרא בלשון הפתוב: הסתלקות הכנה והלבוש, וגילוי הראיה. והיינו, שלא זו בלבד שהאור יהיה רב יותר, אלא שגם אפן ההכנונה יהיה באפן של פנים אל פנים. כי ענין ה"כנה" הוא בחינת אחוריים, שהוא הלבוש המכסה ומסתיר, שעל ידו אפשר שתהיה יניקה לחיצונים, וכמבואר בזהר בכמה דוכתי דהסתתר הפנים הוא מקום אחיזת האחר.

וכמו שכתוב עוד "והיה ה' למלה על כל הארץ, ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד". ומבואר בזהר, ש"ביום ההוא יתעצן שמה דהוי" – שיהיה יחוד השם וגילוי מלכותו בכל העולמות, עד שלא יהיה עוד מקום לסטרא אחרא כלל, כי "ביום ההוא יתעצרון מסאבותא מן עלמא". הרי שהגאולה העתידה מתוארת כגילוי יחוד הוי' ושמו, באפן שאין עוד מציאות של אחוריים המנתקים, היינו שאין אחיזה לחיצונים באחוריים. ואם כן, הרי הכרח לומר, שענין בטול הסטרא אחרא הוא על ידי שנוי בסדר הפנים והאחוריים, שהאחוריים שלהם היה מקום האחיזה, מתבטלים או מתהפכים.

ולהבין זה יותר, צריך להקדים מה שמבואר בכתבי האריז"ל בענין העתיד לבוא, בענין זווג ועיר אנפין ונוקבא. שבמדות המשיח, וגם בשבתות ומועדים יש רמז לזה, יהיה הזווג באפן של פנים בפנים בשלימות, על ידי התפשטות המוחין ברבוי גדול. וכמו שמבואר בעץ חיים, בשער המוחין, שעתה, בזמן הגלות, המוחין דועיר אנפין והנוקבא הם בהעלם והסתלקות, ועל כן פעמים רבות אינם אלא בבחינת אחור באחור או פנים באחור, אבל לעתיד לבוא יתגלו המוחין בשלימותם, עד שתהיה קביעות של פנים בפנים.

ובכפרי עץ חיים, בשער השבת ובשער ימות המשיח, מבואר שהשבת היא מעין לעתיד לבוא, כי בשבת מתעלים המוחין ונשלמים, ועל ידי כך נעשית עלית העולמות וזווג פנים בפנים לזעיר אנפין ונוקבא. אלא שהיום, גם בשבת, כל זה הוא רק לפי שעה, והרי אחר כך חוזר העולם לסדרו, והגלות צדיין במקומה עומדת. לעומת זה, בימות המשיח יהיה זה בקבע, שלא יהיה עוד ירידה מאותה מדרגה, אלא הפנים בפנים יעמדו תמיד.

והנה, מהי משמעות הפנים בפנים בזעיר אנפין ונוקבא לענינו. כי הזעיר אנפין הוא בחינת המשפיע, והנוקבא היא המקבלת, מלכות. וכשהם עומדים אחר באחר, הרי ההמשכה אל הנוקבא היא רק מן האחוריים, בחינת השפעה חיצונית וצמצומית. אז יכולים החיצונים לינוק, כי כיון שההשפעה באה דרך אחוריים, שהם מפנים כלפי חוץ, ממילא יש אחיזה גם למי שאינו ראוי. אבל כשנעשה הזווג פנים בפנים, פירושו שהשפעת הזעיר אנפין לנוקבא היא מהפנים, מפנימיות הרצון והענג, ולא עוד דרך האחוריים. ואז, כיון שכל ההשפעה עוברת דרך הפנים, אין מקום ליניקת החיצונים כלל.

ובאמת, לא זו בלבד שאין להם מקום, אלא עצם מציאותם מתבטלת, כי כל מציאותם היתה תלויה בהיותו של האור בבחינת אחוריים, היינו שיכול להיות אור שאינו מלוכש בפנימיות הכלים, אור שנשאר בשולים, אור בלי רצון. לעתיד לבוא, כאשר כל האור יתלבש בפנים, לא ישאר עוד מה שיהיה מחוץ לפנים, וממילא אין עוד מה שיאחז בו הזולת.

וזהו גם מה שמבואר בזהר על הפסוק "בלע המות לנצח, ומחה ה' אלקים דמעה מעל כל פנים". שהמיתה עצמה – שרש הנפרדות והיניקה – נבלעת ונאבדת, ונמחית הדמעה מעל כל פנים. "פנים" כאן היא לא רק לשון דמיון, אלא ענין בפנימיות – שלא יהיה עוד מקום ל"פנים" בוכיות, להסתיר פנים המביא דמעה וצער, אלא כל הפנים יהיו פנים שמחות, "עו וחדנה במקומו". והינו, כיון שאין עוד מציאות אחוריים אלא פנים בלבד, אין עוד מקום למיתה, שהיא אחיזה באחוריים.

ועל דרך זה, מה שכתוב "אז אהפך אל עמים שפה ברורה, לקרא כלם בשם ה' לעבדו שכם אחד". "שפה ברורה" – פירושו לשון פנימית, שאין בו סיגים וערבות של שקר וטומאה. כי עתה, בזמן הגלות, השפה – הדבור והבטוי – יכולים לשמש גם להפך הקדושה, כיון שהדבור בא מן האחוריים, מאותו מקום שיש מציאות של "סוד לשון הרע" ו"נחש הקדמון". אבל כאשר הפנים בפנים, וכל ההשפעה היא מפנימיות, אז גם הדבור עצמו נעשה כלי פנימי, ואז אפשר שיהיה "שפה ברורה" – שכל הגילוי, כולל הגילוי החוצה, אינו אלא פן של הפנים.

ולכאורה צריך להבין: אם כן, מה יהיה אז בבחינת אחוריים, האם יתבטלו לגמרי, או שיתהפכו לפנים. והנה, מבואר בעץ חיים, שכאשר המוחין דגדגלו מתפשטים בזעיר אנפין ונוקבא, אז האחוריים דקטנות נופלים, היינו שהם מתבטלים ממציאותם כ"אחוריים" ונכללים בפנים. אין הכוונה שהאחוריים נהרסים, אלא שהם מפסיקים להיות אחוריים במובן של הפיכות וריחוק, ונעשים בחינת כלי לפנימיות, שהפנים מאירים בהם בגלוי. וזהו מה שנקרא נפילת

האחוריים, היינו נפילת צורתם כ"אחוריים". וכזה מוכן, שהאחוריים עצמם אינם מציאות עצמאית, אלא אפן מסים בגילוי האור. כאשר האור מצומצם ומסתר, אז הלבוש נקרא אחוריים; כאשר האור מאיר בו בגלוי, אז אותו לבוש עצמו נעשה פנים.

ומעתה יובן גם מאמרי חז"ל והזהר על בטול הסטרא אחרא לעתיד לבוא. כי הסטרא אחרא יונקת רק מן האחוריים כמות שהם אחוריים, כלומר כל זמן שהאור שם נסוג מפנימיותו ואינו מגלה את רצונו. כאשר מתהפכים האחוריים לפנים, ואין עוד מקום של אור בלי-רצון, אז אין עוד נקודת אחיזה כלל. אין זה רק עונש על הרע, אלא בטול מצד האמת – שמתגלה שלא היה לו מעולם מקום אמת, אלא רק בהסתר, וכיון שאין עוד הסתר, ממילא "יתעברון מסאבותא מן עלמא", והרע מתפרק מאליו.

וכך גם מבואר בזהר בענין "ולא יכנה עוד מוריה". ששם מפרש הזהר, ש"מוריה" הוא הקדוש ברוך הוא הנקרא מורה ונותן תורה, ו"לא יכנה" – שלא יתפסה עוד תחת כנפי הלבושים, אלא "יהיו עיניו ראות את מוריה", ראיה פנים בפנים. ושם מאריך, כיצד באותה שעה יתבטל כחם של כל המקטרגים, ויתקיים "אין שטן ואין פגע רע". הרי מפורש, שגילוי הראיה פנים בפנים ברוך בהכרח עם בטול כל צד האחר.

והנה, על פי דרכי הקבלה של האר"ז"ל, גאלה זו אינה רק ענין כללי בעולם, אלא שנוי מחלט בכל סדר השתלשלות. כי בזמן הזה, כל סדר העולמות הוא, שזעיר אנפין ונוקבא עוברים עליות וירידות בתמידות – יש זמנים של גדלות שפנים בפנים, ויש זמנים של קטנות ואחוריים, וכפי סדר הימים והשנים, שבת וחול, גלות וגאלה. אבל לעתיד לבוא, יתבטל כל ענין הקטנות והאחוריים, ויהיה סדר קבוע של גדלות ופנים בפנים. וכמבואר, שימות המשיח הם בחינת יום שכלו שבת, שאין בו עוד ערב ובקר, אין בו עוד ירידה למדרגת חולין.

לפי זה, נבין ביתר עמק מה שכתבנו למעלה, שכל יניקת החיצונים אינה אלא מן האחוריים, ומה שנדמה שהם מקבלים מן הפנים אינו אלא דמיון של הגלות. כי לעתיד לבוא, כאשר יתברר לעיני כל, גם לעיני בשר, ש"אחוריים" אינם אלא מצב עראי בהנהגה העליונה, וכל ענינם היה כדי להפשיר מקום לבחירת האדם בזמן ההסתר – אז יראו בבירור שגם היניקה שהיתה לחיצונים, לא היתה אלא מאותו מצב עראי, מן האחוריים בלבד. כי כאשר הפנים יתגלו, ויראו איך הפנים היו תמיד מפנים לישראל ולפנימיות הקדושה, ולא פנו מעולם לחיצונים, יתברר אז למפרע שכל מה שנגרף כאלו החיצונים קבלו מן הפנים, לא היה אלא מחמת הסתר וערבוב הראיה בזמן הגלות.

וזהו גם מה שכתוב "ונגלה כבוד ה'", וראו כל בשר יחדו, כי פי ה' דבר". וראו כל בשר יחדו – שגם החומר, גם ה"כל בשר", יראה, לא רק ישמע ויאמין, שהכבוד האמתי, הפנים, לא היו מעולם נתונים אלא לקדושה. כי לעתיד לבוא, לא יהיה עוד מקום לטעות ולאלוהיה, לא יהיה עוד מקום לעמידה מאחרי המלך. כל אחד יעמד לפני המלך, פנים בפנים,

ואז יראה שהאחוריים לא היו אלא צד הגוף כפי שנראה למי שעומד מאחרי, אבל לא מציאות עצמית. בזה נתגלה, שהניקה של החיצונים היתה מן הצללים בלבד.

ועל פי זה יובן גם לשון הפסוק "כי עין בעין יראו, בשוב ה' ציון". "עין בעין" – פנים אל פנים, ראייה שמוול ראייה. בזמן הגלות, אנחנו "רואים" כביכול את אחוריו, ואלו פניו אינם נראים. אז, במקום פנים בפנים, יש "עין אל אחור". אבל לעתיד לבוא, הריאיה תהיה "עין בעין" – מחשבתו של האדם, ראייתו הפנימית, תעמוד כנגד ראייתו של הקדוש ברוך הוא, כנגד הפנים. וזהו שנוי מהותי בסדר פניו ואחוריו – לא רק שהוא יגלה את פניו, אלא שגם ראייתו תתהפך, שנעמוד מול פניו, ולא עוד מאחוריו.

ועל פי כל האמור יובן, שאין ענין ימות המשיח רק בכך שיתבטלו הגלות והצרות, ושלא תהיה עוד הצלחת הרשעים, אלא עקר החדוש הוא גילוי סדר חדש בפנים ואחוריים – שהפנים יופנו בגלוי לעולם, והאחוריים יתבטלו או יתהפכו לפנים. בכך מתבטלת ממילא כל האפשרות של יניקת החיצונים. וממילא מתברר לעיני כל, שאף בזמן הגלות, לא קבלו אלא מן האחוריים דקדושה, ושגם אלו לא היו אלא לצורך שעה, כדי להפשיר מקום לעבודה בזמן ההסתר.

ומכאן מובן, כי גילוי זה של ימות המשיח אינו רק תוספת כבוד והארה על מה שהיה, אלא הוא מברר למפרע את כל מציאות הגלות. כי כאשר מתהפכים האחוריים לפנים, ונגלה שהכל היה הכנה לגילוי הפנים, אז נתגלה שגם האחוריים מצד עצמם לא היו אלא כלי לפנים, ולא מציאות נפרדת. זה עצמו הוא מה שהגאלה עושה – מגלה את

ז

שהרי לפי כל הנזכר לעיל, הנה גם לאחר שנתבאר, שניקת החיצונים היא רק מן האחוריים, ושבימות המשיח מתהפכים האחוריים לפנים עד שנפסקת הניקה לגמרי, עדין צריך להבין: מהו עצם מציאות האחוריים האלו, שיכולים הם להתהפך לפנים. אם הם באמת בחינת "אחור" – צד המוסב, המוסתר, שאינו אלא כדי לאפשר מקום להסתר והעמדת הזולת – כיצד יובן שהמה עצמם נהפכים לעתיד לבוא לפנים, לגילוי הפנימיות. דלכאורה, פנים ואחור הם שני הפכים: פנים – גילוי הרצון והתענוג; אחור – מקום שאין הרצון מתגלה בו אלא רק מצד "צריך להיות". ואם כן, במה כחם של האחוריים, שמתוך עצם הגדר שלהם יתהפכו לפנים.

ולזהבין זאת, יש להקדים מה שמבאר ברזין דרזין בתורת האר"ז"ל, בענין שרש הפנים והאחוריים בשרשי הפרצופים העליונים, בפרט בבחינת עתיק יומין ואריה אנפין. דהנה, כל הדרגות שדברנו בהן עד עתה – פנים ואחוריים דועיר אנפין ונוקבא, קטנות וגדלות, אחור באחור ופנים בפנים – כל זה הוא במסגרת עולם האצילות כפי שהוא מתגלה בבחינת

יושר, סדר של ראש, תורה וסוף, מעלה ומטה, פנים ואחור. אבל ידוע, ששרש הכל הוא בעתיד יומיו, שבו "כולא סטרא דימינא", וכמו שמבאר בכמה מקומות שאין בו דינים כלל, והכל שם מתוקן וממותק במקורם. ועד שנאמר בו בלשון הזהר "רישא דלא אתידע" – ראש שאינו נודע, שאינו נתפס לא בפנים ולא באחוריים כפי שמציירים אותם למטה.

והנה, על בחינה זו אומרים המקובלים, שאין בה כלל ענין אחוריים, כיון שאין שם שום התעלמות והרחקה, אלא כלו רצון הפשוט בתכלית הפשיטות, שאין בו שנויים של פניה לכאן ולכאן. רק כאשר הרצון הזה מתפשט ומתלבש בסדרי יושר ופריצופים, אזי נעשה מקום לחלקה של פנים ואחור, לפי ערך המקבל. אבל בשרש העליון – שם אין מקום לפירוד זה. זאת היא הבחינה הנקראת גם "לאו מן דין ולא מן דין" – אינה כן ואינה כן, לא מן המדות ולא מן המחשבה, אלא טמירא וגניזא בעצמות הרצון שלמעלה ממדות.

ועל פי זה יובן, שבאמת גם מציאות האחוריים כפי שהם למטה, יש להם שרש בפנים עליונים יותר. כיון שאין שום מדרגה שנמצאת רק מצד מקרה, אלא "אחד עשר שנה בית דין" – כל דבר יש לו חשבון ושרש. ואם האחוריים הם כלי שבו נעשה מקום להסתר, מכרח להיות שבשרשם הם ענין של כלי שבו נעשה מקום לגילוי אחר נעלה יותר. אלא שמצד הירידה והצמצום, מתלבש ענין זה בצורת הסתר ודחיה, עד שנראית בחינת האחור כמציאות הפכית לפנים. אבל בשרש בעתיד – אין זה אחור, אלא אדרכא, הוא מה שמאפשר את גילוי עמק הפנים שלמעלה מן הפנים הגלויים.

והדבר יובן מעט על פי מה שמרומז בספר הבהיר במשליו על המעין ומקורו, שכמה פעמים מדבר שם על מקור שאינו נראה לעולם, ורק מימיו נראים כשהם יוצאים ונמשכים למטה. דלכאורה, גם כאן יש לומר שיש "פנים" – מקור המעין, ו"אחור" – הנקר והארצות שבהם זורמים המים. אבל שם מוסיף הבהיר, ש"אין אדם רואה את המקור, אלא את המים", כלומר שהמקור עצמו נעלם מכל ראייה, לא רק מהראיה של החיצונים אלא גם מהפנימיים. ואם כן, אין זה פנים ואחור כשני צדי גוף אחד, אלא יש כאן דרגה שלישית: מקור שלמעלה מן הפנים הנראים, והפנים הנראים אינם אלא בחינת מים שכבר יצאו.

ועל דרך זה יש לומר גם בענין פנים ואחוריים. הפנים שעליהם דברנו עד עתה – הגילוי דפנים בפנים לעתיד לבוא, ואפילו הגילוי שהיה בזמן הבית – הם בבחינת "המים היוצאים מן המקור". הם פנים לגבי האחוריים, אבל לגבי המקור הנסתר, הם כבר בבחינת גילוי מגבל ומגדר. ובמקור ההוא – "רישא דלא אתידע" – אין עדין חלקה של פנים ואחור כלל. ומכיון שאין שם חלקה, גם מה שנמשך אחר כך בצורת "אחוריים" למטה, אינו אלא התגלמות רחוקה של אותו מקור עליון, שבו גם האחור אינו אלא הכנה לפנים נעלים יותר.

וזהו גם מה שמרומז בספר יצירה בלשון "עשר ולא תשע, עשר ולא אחת עשרה". דלכאורה, מהו הלימוד ב"לא תשע ולא אחת עשרה". אם הפונה לומר שהן עשר ספירות ולא תשע – מובן, שאם יחסר אחת חסר הכל. אבל מהו "ולא אחת עשרה". והרי מובן בפשיטות, שאם יש עשר, אין אחת עשרה. אלא מבאר בחסידות, ש"עשר ולא אחת עשרה" בא

לשלול תוספת של דרגה אחת נפרדת מחוץ למערכת, כלומר שאין מקום ל"עוד אחת" שתעמוד מבחוץ, כאלו היא מציאות נוספת על הכלל. אבל יחד עם זה, "עשר ולא תשע" – אין חסרון. נמצא, שיש כאן אוויר דק בין שלמות הפנימית של העשר, לבין שלילת כל נפרדות זרה. וזהו ענין שבשרשו למעלה מן החלקה, שמצד אחד נותן מקום לסדרי הספירות, ומצד שני מכחיש כל אפשרות של "אחת עשרה" – בחינת אחור הבורח מן הפנים ונעשה לעצמו.

ובזה יובן גם עמק הענין של "כולא סטרא דימינא" בעתיק. כי "ימין" ענינו חסד, המשכה וגילוי. אבל אם נאמר שכלו חסד בלבד, הרי אין מקום לדינים כלל. והרי אנו רואים שיש דינים, ועל כן מברר לומר, שהדינים כפי שהם למטה אינם דינים כפי שהם בשרשם. ושם – בעתיק – גם הדינים הם חסדים נעלמים, "מתוקים בשרשם", באופן שאין בהם קשי ופירוד, אלא רק הכנה לגילוי אור עמוק יותר, שאין הפלים התחתונים יכולים לסובלו אלא על ידי צמצום וגבול. זהו בחינת "הדינים המתוקים בשרשם" – שהם עצמם פנים עליונים, אף שלמטה הם נראים כאחוריים ומסכים.

ועל פי זה יש לומר בדרך אפשר, גם כל ענין האחוריים כפי שנתבאר לאור הקבלה – שאינם אלא צמצום ושעור, שממנו ניוונים החיצונים – בשרשם אינם "אחור" המסתיר פנים, אלא "אחור" כמשמעו הפשוט – מה שבא אחרי, ההמשכה הבאה בעקבות הפנים, שהיא עצמה מכוונת כדי לגלות פנים יותר עליונים. אלא שמכיון שהגילוי הזה אינו יכול להראות עדיו, נעשית בחינת "אחור" בדרך התחתונה כמלבוש והסתר. אבל הפנימיות שבאחור – שהוא שרשו בעתיק – היא פנים נעלמים, "פנים שבפנים", שאינם מתגלים אלא לעתיד לבוא, כאשר יתהפכו האחוריים לפנים.

ועל פי זה, מובן יותר מה שנאמר לעיל, שגילוי ימות המשיח אינו רק גילוי הפנים לגבי האחוריים, אלא שהוא מברר למפרע גם האחוריים מצד עצמם שאינם אלא כלי לפנים. דלכאורה, ענין זה היה קשה: איך אפשר לומר על האחוריים – שהם שרשם להסתת ולניקת החיצונים – שהם בעצמם כלי לפנים. אבל לפי המבאר עתה, שזהו רק כפי שהם נראים בסדר היושר דזעיר אנפין ונוקבא, ואלו בשרשם בעתיק אין שם כלל בחינת אחור, אלא שכולא פנים, נמצא, שמצד שרשם – גם האחוריים אינם אלא גילוי עקיף של הפנים הנסתרים. ורק כאשר אינם נפרים ככאלו, נעשית בהם אפשרות של יניקה לחיצונים.

ומזה מובן גם כן, שאף בזמן הגלות, כאשר האחוריים שולטים, אין הכוונה שחס ושלום הפנים אינם שיכים אז לעולם, אלא שהפנים הנגלים – פנים דזעיר אנפין – מסתרים, ובמקומם מאירים האחוריים. אבל הפנים היותר עליונים – פנים דאריה ועתיק – לא זו בלבד שאינם נסתרים, אלא אדרבא, הם פועלים אז יותר, אלא שהפעולה היא באופן נעלם, בבחינת "רישא דלא אתידע". כלומר, שהנהגת הגלות, על כל העליות והירידות שבה, היא הנהגה שבאה מפנים גבוהים יותר, אשר מצד גבה מדרגתם אינם נתנים לראיה ולהשגה, ולכן נראית ההנהגה כ"אחוריים". אבל באמת, גם אז, כל מה שנעשה – אף ההסתר עצמו – הוא גילוי של פנים נסתרים.

וזהו החידוש שנתן לגלות בדורנו, בדרך אפשר, כגילוי של דור השמיני, שמוסיפים אור על מה שנתגלה בדורות הקודמים. כי כל מה שנתבאר בספרי הקבלה והחסידות עד הנה, הוא הגדרת הפנים והאחוריים כפי שהם מתגלים בעולמות – שבאמת רק ישראל מקבלים מן הפנים, והחיצונים אינם ניוונים אלא מן האחוריים. אבל עדין לא נתפרש בפרוש, שהפנים האלו עצמם – פנים דועיר אנפין – אינם אלא פנים בערה, ביחס לאחוריים. אבל לגבי עתיק – גם הם בחינת חיצוניות. והנה, כאשר יתגלה לעתיד לבוא גם בחינת פנים דעתיק – "פנים שבפנים" – יתברר, שלא זו בלבד שהחיצונים לא נגעו מעולם בפנים, אלא שגם כל יניקתם מן האחוריים לא היתה אלא מן "צל דצל", משירים רחוקים שאינם אלא דמיון של אחור לגבי פנים אמתיים אלו.

ועל פי זה אפשר גם להבין ביתר עמק את לשון הזהר, שהסטרא אחרא אינה אלא "צל דצל". דלכאורה, אם האחוריים עצמם הם כבר בבחינת צל לגבי הפנים, הרי הסטרא אחרא היא צל של צל. אבל לפי המבאר עתה, הפנים שעל ידיהם נעשה צל זה – הם עצמם רק "פנים בערה", כלומר פנים כפי שהם יורדים לעולמות. ולגבי הפנים העליונים, הפלאיים, אין כאן אפילו בחינת צל, כיון שאין שם יחס של פנים ואחור כלל. נמצא, שהצל שבאחוריים, שממנו ניוונים החיצונים, אינו אלא צל של פנים יחסיים, שהם עצמם חיצוניות לגבי הפנים האמתיים. וזהו מה שיגלה לעתיד לבוא – שלא היה לעולם שום מגע בין החיצונים לבין הפנים האמתיים, לא בגלוי ולא בהסתר, כי גם ההסתר אינו אלא ביחס לפנים הנגלים, אבל לא ביחס לפנים הנסתרים.

ובהתבוננות זו מובן גם ענין נוסף: מדוע מרחת היתה מציאות גלות, ומדוע נמשך זמן הגלות כל כך ארוך. כי לפי מה שנתבאר עד כה, תכלית הגלות היא רק לברר ולהפוך האחוריים לפנים, כדי שלא תהיה יניקת החיצונים. ואם כן, הנה ראוי שתהיה הגלות קצרה, עד שיעשה הברור, ואחר כך יבוא הגילוי. אבל לפי המבאר עתה, שמציאות האחוריים עצמם היא כלי להכנה לגילוי פנים עליונים יותר – "פנים שבפנים" – מוכן, שכדי שהפלי הנה יעשה שלם ומזוהר, מכרח הוא לעבור דרך ארוכה של הסתר וגילוי, עליות ונפילות, כל סדר ההיסטוריה של ישראל. כי רק בדרך זו נעשית הכנת העולם כולו, עד שגם האחוריים בעצמם מזדככים ונעשים ראויים להקפה לפנים. ובזה יובן גם מה שנאמר "ימים יוצרו ולו אחד בהם" – שכל הימים של הגלות וההסתר הם יצירה אחת, ציור אחד, המכוונים כלם לגילוי יום אחד – "יום שכלו שבת ומנוחה לחיי העולמים" – שהוא גילוי הפנים העליונים.

ועל פי זה מובן גם מה שנאמר לעיל, שגילוי ימות המשיח אינו רק שמבטל את הגלות, אלא שהוא מגלה למפרע גם הגלות מצד עצמה לא היתה אלא הכנה לגילוי הפנים. עתה מתוסף ביאור: לא רק שהאחוריים אינם מציאות נפרדת, אלא שהם כלי לפנים עליונים יותר. כלומר, שהפנים שיתגלו לעתיד לבוא – הפנים דועיר אנפין כפי שהם פנים בפנים עם הנוקבא – עצמם אינם התכלית האחרונה, אלא הם בבחינת כלי לגילוי הפנים דעתיק, "רישא דלא אתידע", אלא שבגילוי זה – שהוא למעלה מפנים ואחור – נרגש בכל מדרגות הפנים והאחוריים איד שכל מציאותם אינה אלא אחיזה באותו רצון פשוט העליון.

וזה גופא הוא התוכן הפנימי של מה שיתגלה "ונגלה כבוד ה'" – כבוד דייקא, לשון פסוי, שמגלה כי גם הפסוי עצמו, גם הכבוד, אינו אלא כלי לעצמות האינסוף. כי "כבוד" הוא בחינת התגלות של מה שלמעלה מן הגילוי. וכש"ונגלה כבוד ה'" – אז "וראו כל בשר יחדו כי פי ה' דבר" – ש"פי ה'" דבר בכל הדורות, גם בדבורי ההסתר, גם ב"והסתרתי פני", שגם זה דבורו יתברך.

ח

ומזה מובן, שכל ענין זה אינו רק בהשפלה אלקית כללית, בסדר העולמות, אלא שהוא שייר ונוגע בעקר בעבודת האדם הפרטי, בעבודה דכל יום ויום וכל שעה ושעה. כי כמו שבכללות יש פנים ואחור, גילוי והסתר, כך יש בכל נפש מישראל מצבים של פנים – בהירות, חיות, קרבה – ומצבים של אחור – בלבול, הסתת הדעת, קר רוח, ואפילו ירידות והעלמות כאלו שנגדמה לו כאלו "הסתר הסתרתי פני ממנו". והעבודה היא, שעל ידי ההתבוננות האמורה, ידע וירגיש, שגם ההסתר הפרטי שלו אינו אלא אחוריים המוכנים להפך לפנים, ויתנהג כך בכל ענינו.

והנה ראשית העבודה בזה היא ענין האמונה והבטחון. כי מצד השכל הגלוי, כאשר אדם עומד במצב של הסתר, בפרט כאשר רואה הצלחת הרע, או שנפשו מלאה בלבולים ו"עגולים" שאין להם ראש וסוף, הרי טבע האדם לומר, שאין כאן פנים כלל, חס ושלום, אלא אחוריים לבד, ואחוריים כמו שהם בתפיסת החיצונים – מקום של ריחוק ואדישות. אבל אמונה היא, שהוא תופש את מה שלמעלה מן הפנים והאחור, כמו שנתבאר בענין עתיד, ויודע שבאמת אין שום מקום פנוי ממנו יתברך, לא בהארת פנים ולא בהסתר פנים. ובטחון הוא שכבר מתנהג בפועל כפי הידיעה הזאת, ונושען עליה, אף שאינו רואה. בזה נעשית כבר התחלת ההפיכה של אחוריים לפנים, כי כאשר האדם עומד בהסתר ואומר: כאן גופא מסתתרים פנים עליונים יותר, הרי בזה הוא מסבב ומפנה את כל מציאות האחוריים אל שרשם, אל הפנים הנסתרים.

וענין זה מתבטא בפועל בכל מצוה ובכל למוד תורה. כי הנה ידוע, שכללות הכוונה בעבודת האדם היא להפוך את החיצוניות לפנימיות, את הגוף לכלי אל הנפש, ואת מעשה המצות – שהן בבחינת לבושים וכלים – להיות חדורים בגילוי פונת הלב והדעת. וכל זה אינו אלא פרט מאותו ענין כללי של הפיכת אחוריים לפנים. וכמו שיש בעולמות ענין זיווג פנים בפנים, כך יש בנפש זיווג זה, כאשר מחו ולבו, מחשבתו ודבורו ומעשהו, עומדים פנים בפנים, פנימיות אל פנימיות. וכשהאדם עוסק בתורה ומצות בלי חיות פנימית, כמצות אנשים מלומדה, הרי זה דוגמת עבודת אחור באחור – הוא עצמו כאלו פונה אחור אל פנימיותו. אבל כאשר הוא מכון בלבו "לשם יחוד", הניו לקשר החיצוניות שלו עם פנימיות הרצון העליון, הרי הוא מחזיר את האחוריים לשרשם, וגורם שגם למעלה יהפכו האחוריים לפנים בגילוי יותר.

ולכן מצינו בפגנות הקבליות (ובפרט כפי שנתבארו בספרי חסידות), שכאשר יהודי אומר פסוק, ברכה, או עוסק בהלכה, מצווה הוא להתבונן איה שהוא מעלה את האותיות ממצב של אחוריים – אותיות נפרדות, יבשות, בחינת "עפר" – למצב של פנים, אותיות חיות, "רוח ממללא". וזה מתאים למה שנאמר בספר יצירה בענין "שקלן ומרצן, המירו וצירפן": שהאותיות עצמן יכולות להיות מסדרות בסדר של אחור, בסדר המבלבל את השכל והלב, ויכולות להיות ממוננות וממוצות באופן כזה שמגלות את הפנים שבדבר. כי בכל מציאות של רגש, מחשבה או מקרה, הרי הם מרכבים מאותיות, פנימיות וחיצוניות, וכשהאדם "שוקל" אותם מחדש, מעביר אותם דרך דעתו ותפלתו, הוא מחליף את הצירופים, ומגלה צירוף אחר – מבין האחור שבמצב אל הפנים שבו.

ועל פי זה יובן גם ענין "עגולים ויושר" בעבודת האדם. כי הנה פעמים שהאדם מרגיש את עצמו פנתון בעגול: סבובים חוזרים של אותו נסיון, אותן מחשבות של "כך אני עשוי, כך טבעי" – שאין להם התחלה ואין להם סוף, ועצם זה גורם הודאה פנימית בהסתער, כאלו אין לו מוצא. זהו בחינת אחוריים במבונם הנמוך, שבהם האור נסגר בתוך מסגרות קבועות. וכןגד זה יש בחינת יושר – קו ישר של רצון פשוט, הפונה מן ה"אני" אל האלקות, בלי עקימות ועקיפין. ובאמת, כל פעם שאדם מחליט החלטה טובה, "קו" של יושר נמשך בתוך העגול, והוא פותח פתח פנים בתוך האחור. ולכן היסוד של עבודת התשובה הוא, שהאדם יוצא מן ההסתובבות הסגורה ואומר: אינני מגדר את עצמי לפי העבר והעגולים, אלא לפי קו הרצון העליון שבנשמת. בזה הוא מחבר את ה"יושר" שבשרש עם העגולים שבלבו, וכך עושה מן מעגלי ההסתער כלים לגילוי חדש.

ומפני זה אמרו בזהר שתורה היא "מאורתא חשוכא" – אור בתוך חשך, או אור שמיעד דוקא לחשך. כי כאשר האדם לומד תורה במצב של פנים, כשהכל לו מאיר ומבין, הרי באמת התורה מאירה, אבל אינה פועלת באחוריים עצמם. החדוש הוא כאשר בתוך החשך עצמו – בלבול, עצבות, יאוש, או נסיונות קשים – הוא פותח ספר תורה ולומד, או אומר פרק תהלים, או אפילו הלכה קצרה, ומקשר עצמו אל דבור ה'. אז מתברר שהתורה היא אור שמסגל להאיר גם (ובפרט) בבחינת אחוריים, והיא הפלי העיקרי להפכם לפנים. כי על ידי זה מתברר שכל אותו חשך אינו אלא לבוש וכבוד, פסוי על הדבור האלקי, ועכשו, כשנשמע בו דבור התורה, נודע למפרע שגם קודם היה בפנימיותו "פי ה'" המדבר.

וזהו גם ענין הבטחון בתוך הסכל וההעלם. אדם העומד בנסיון – בין בעניני פרנסה, בעניני בריאות, בעניני שלום בית, או בעניני נפש פנימיים – והוא פונה אל הקדוש ברוך הוא בתפלה פשוטה, באומר: "אינני מבין, אבל בטוח אני שפה גופא אתה נמצא, ופוח גופא תתגלה", הרי בזה הוא כבר נוגע בפנים העליונים. כי הוא אינו מבקש רק שנוי במצב החיצוני (שגם זה צריך לבקש), אלא בעקר מבקש לראות את הפנים שבתוך האחור. תפלה כזו היא עצמה "אור של מחר" שמאיר ב"היום", והיא מביאה אותו לידי מנוחת הנפש, כי הוא חי כבר עתה מתוך ידיעה ש"אחוריים" אלו אינם אלא שליוחות ורמז מפנים נסתרים.

ומכיל זה מוכן גם אף עבודת האדם בזמן הזה ממהרת ומזרזת גילוי העתיד. כי כבר נתבאר, שכל ענין הגלות הוא הודפכות האחוריים, עד שיהיו כלי לפנים שבפנים. וכשכל אחד מישראל, במצבו הפרטי, הופך את האחוריים – בלבול, חיצוניות, קהות – לפנים, על ידי אמונה, בטחון, למוד התורה מתוך חשך, ועבודת התפלה והתשובה, הרי בזה הוא פועל מעין מה שעתידי להיות בגילוי כללי. ולכן אמרו חז"ל שכל אחד צריך לראות את עצמו כאלו יצא ממצרים היום – שהציאה ממצרים הפרטיים היא פרוטה המצטרפת לחשבון הכללי של גאלת העולם.

וזהו גם התכן הפנימי של עבודת הדור האחרון דגלות, שכבר עומד על סף הגילוי: שאינו מסתפק עוד בהמתנה פסיבית לימות המשיח, אלא חי את "אור הפנים" העתידי בתוך כל פרטי חייו, עד גם בענינים הגשמיים הגמורים. כאשר הוא אוכל, שותה, עוסק בעניני פרנסה, וכיוצא בזה, והוא מכון בהם לשם שמים, ורואה בהם שליחות אלקית – אזי גם אותם לבושי אחר נהפכים לפניו לכלי פנים. בזה הרי הוא מגלה בפועל ממש את מה שנתבאר בהשקלה, שהאחוריים מצד שרשם אינם מציאות נפרדת אלא כלי לפנים עליונים, אלא שעדין אין זה בגלוי לכל.

ועל פי זה חוזרת ומתפרשת תחלת הענין ד"הסתר אסתיר פני". כי לפי הנגלה, לשון זה מורה על ריחוק ועונש חס ושלוש. אבל לאחר כל ההשקלה והעבודה, מוכן, שה"אני" האמתי – "אנכי" – מסתתר דוקא בתוך אותו "הסתר אסתיר". ההסתר עצמו נעשה מקום לפגישה חדשה, עמוקה יותר, של פנים הנסתרים עם נשמת ישראל. ועבודתנו היא, לגלות בפועל בתוך כל "הסתר" את ה"אנכי" הזה, לחיות בכל מצב מתוך הכרה שהאחוריים משרים ומכוונים אל פניו העליונים.

וכשנעמוד כה, פנים אל פנים, גם בתוך האחוריים, אזי נזכה בקרוב ממש לאותו זמן שעליו נאמר "ולא יכנה עוד מוריה" והיו עיניה ראות את מוריה", "ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו". אז יתברר לעין כל, מה שכבר עכשו מאיר בנשמת ישראל: שלא היה עולם כלל בלי פניו יתברר, וגם ההסתר לא היה אלא קריאה אלינו להפכו לפנים.

Panim Ve'Achor - For the Ari Zal Reb Yitzchak

א

און על־דאס זאגט דער פֿסוק: "וְאַנְכִי הִסְתַּר אֶסְתִּיר פְּנֵי בְיוֹם הַהוּא, עַל כָּל הָרָעָה אֲשֶׁר עָשָׂה, כִּי פָנָה אֶל אֱלֹהִים אַחֲרַיִם". און זע, ס׳וואלט נישט גענוג געווען דער לשון "הסתֿר פֿני" אליין, נאָר דער פֿסוק דופלט דעם לשון "הסתֿר אֶסְתִּיר" – אַ הסתֿר אין אַ הסתֿר. און נאָך מער, אַז דער זעלבער לשון ווערט געזאָגט אין דעם וואָרט "אַנְכִי", וואָס אין אַ סך און נאָך אַ סך אָרטער איז עס אַ לשון וואָס ווייזט אָן אויף גלוי העצמות, ווי אין "אַנְכִי ה' אֱלֹקֶיךָ". קומט אַרויס, אַז לכתחלה שטייען מיר דאָ קעגן אַ פֿלאַ נפֿלאַ: יענער זעלבער פֿסוק וואָס רעדט וועגן דעם גרעסטן הסתֿר, הייבט אָן מיטן נאָמען וואָס רמזט אויף דעם גרעסטן גלוי.

און נאָך מער, אַז "הסתֿר אֶסְתִּיר" איז נישט סתֿם אַ סיפור בעלמא, נאָר דאָס איז די עצמית־הגדרה פֿון דער צייט פֿון גלות, "בְּיוֹם הַהוּא" – יענעם טאָג ווען די שְׂכִינָה איז אין גלות צוזאמען מיטן ייִדישן פֿאָלק. און זע, די הרגשה פֿון גלות איז הסתֿר פֿנים, אַז פֿני ה' – די נפֿרות פֿון זיין מציאות און זיין גלִיחֿן – זיינען אין הסתֿר. און כאַטש אזוי, קומט די תּוֹרָה פֿריער און זי בִּשְׁרִיט וועגן צוקונפֿט: "וְרָאוּ כָּל אֲפֹסֵי אֶרֶץ אֶת יְשׁוּעַת אֱלֹקֵינוּ" – עס וועט זיין אַ צייט ווען אלע "אֲפֹסֵי אֶרֶץ" וועלן זען "יְשׁוּעַת אֱלֹקֵינוּ". קומט אַרויס, אַז פֿון איין זייט איז דאָ אַ כפול־הסתֿר פֿון פֿנים, און פֿון דער צווייטער זייט אַ תּכלית־גלוי וואָס שלאָגט אַרויס ביז "כָּל אֲפֹסֵי אֶרֶץ". און דער פֿנימער רום צווישן די צוויי פֿסוקים איז וואָס לעבט אַריין דעם מַתַּח פֿון אונדזער מציאות.

ווייל אין די טעג פֿון "וְרָאוּ כָּל אֲפֹסֵי אֶרֶץ" וועט עס זיין קלאָר פֿאַר אלע, אַז "אין עוד מלְבָדוּ", און זיין ליכט וועט זיין אין גלוי. נישט ווי איצט, אין דער צייט וואָס מ'רופֿט "הסתֿר אֶסְתִּיר", ווען נישט נאָר זיינע פֿנים זיינען נסתֿר, נאָר כָּאלוּ אין די אויגן פֿון כָּשָׁר זעט אויס, כָּאלוּ אַ צווייטער כַּחַּ הערשט, חס וְשָׁלוֹם. און אזוי ווערט מסביר אין די ווערטער פֿון חז"ל אויף "כִּי פָנָה אֶל אֱלֹהִים אַחֲרַיִם" – אַז ישראל ווענדן זיך צו זַרַע כחות, און מִדָּה כְּנֶגֶד מִדָּה ווערט כָּאלוּ איבערגעגעבן דער נהוג פֿון וועלט אין זייערע הענט; די אומות מצליח זייען, זייער כַּחַּ ווערט שטאַרקער, און ס'זעט אויס כָּאלוּ זייערע הענט זיינען די וואָס טוען.

און דאָס ווערט אונטערגעשטראַכן אין די מדרָשים וואָס רעדן וועגן גלות, אַז "כָּל הָאוֹמוֹת מַצְלִיחִין" – אלע אומות מצליח זייען – "וְיִשְׂרָאֵל מְרֻדָּפִים" – און ישראל ווערן נרדָּף. נישט נאָר אַז די אומות בלייבן עקזיסטירן, נאָר זיי בליען און ברעכן אַרויס; זיי הערשן אויף ישראל מיט אַ שטאַרקער האַנט, און די שְׂכִינָה, כְּבִיכּוֹל, שוֹתֶקֶת. און דער פֿסוק זאָגט: "זָמְרוּ גוֹיִם עִמּוֹ" – די גוֹיִם זינגען און פֿרייען זיך אויף זיין פֿאָלק, און זיי האָבן תּעֲנוּג אויף זייערע פֿאלן. און ווער עס זעט אַזא בילד, פֿרעגט: וווּ איז "אַנְכִי ה' אֱלֹקֶיךָ"? וווּ זיינען פֿני המֶלֶךְ?

און זע, דער הַזְהָר הַקָּדוֹשׁ ברייטערט אויס דעם ענין. אין אַ סך און נאָך אַ סך אַרטער, בַּפֿרט אין חֵלֶק ג', רעדט ער וועגן דער צייט פֿון גלות ווי וועגן אַ צייט פֿון "אַסְתִּלְקוּת פָּנִים" – אַז די פָּנִים האָבן זיך אָפּגעצויגן – און "וְאַתְּגַבְּרוּתָא דְסִטְרָא אַחֲרָא" – דער סִטְרָא אַחֲרָא, דער אַנדערער זייט, ווערט שטאַרק. און דער זֶהר גיט אַ מִשָּׁל פֿון אַ מלך וואָס קערט אַוועק זיינע פָּנִים פֿון זיין ליבן זון, און אין יענעם מאָמענט נעמען די עבדים, און אַפֿילו די אויבִים, זיך צוצוטערעפֿן און הייבן קאַפּ. ווען דער מלך ווייזט זיינע פָּנִים, איז דאָ אימא און בַּטוּל; און ווען ער קערט אַוועק זיינע פָּנִים, איז דאָ אַרט פֿאַר חֲצָפּה. און דאָס איז פֿאַרמיינט־הַעֲנִין פֿון "הַסֵּתֶר פָּנִים" – אַז די פָּנִים, די גִּלְי־הַאֲרָה פֿון פֿני הַמֶּלֶךְ, זיינען נישט זעבאַר פֿאַר די תַּחְתּוֹנִים, און דערפֿאַר קען דאָס וואָס איז הַפֿך הַקָּדוֹשׁ זיך ווייזן, ווי ווען ס'האָט אַ מַעֲמָד.

אַבער מ'דאַרף דאָ גענוי זיין. דער לָשׁוֹן איז "הַסֵּתֶר פָּנִים" – אַ הַסֵּתֶר פֿון די פָּנִים – און נישט, חֶסֶם וְשָׁלוֹם, אַ הַסֵּתֶר פֿון דעם מלך אליין. ווייל די מַהוּת פֿון אַלקוּת פֿילט אויס אַלע עֲלָמִין און איז סְבִיב כָּל עֲלָמִין בְּשׁוּחַ, אין גלות און אין גָּאֻלָּה. נאָר דער חילוק איז נאָר אין די פָּנִים. און פֿון דעם ווערט אויסגעקליבן, אַז "פָּנִים" איז אַ נאָמען אויף אַ באַזונדערן אָפֿן פֿון גלוי – די וועג ווי דער מלך ווענדט זיך אַרויס צו יענעם וואָס ער האָט ליב. און "פָּנִים" איז פֿון לָשׁוֹן "פֿאַרמיינט", און אויך פֿון לָשׁוֹן "לִפְנֵי" – ווייל די פָּנִים זיינען דער אַרט וווּ דער פֿאַרמיינער רָצוֹן און תַּעֲנוּג פֿון אַ מענטש ווערט גלוי – וווּ ער קוקט, דאַרטן איז ער נֹכַח.

און דערקעגן איז דאָ "אַחֲרָיִים" – דער גב. און דער זֶהר רעדט וועגן די מקבָּלִים "מֵאַחֲרֵי הַמֶּלֶךְ" – פֿון הינטן ביים מלך. ווייל דער גב פֿון אַ מענטש איז די זייט וואָס איז אָפּגעקערט פֿון אים, וווּ ס'איז נישטאָ קיין פֿאַרמיינט־לִשְׁיָרָה. און ווען אַ מענטש גיט אַ חֶבֶר פֿון הינטן, מיינט עס אַז דאָ איז נישטאָ אַ שׁיכּוּת פֿון פָּנִים־אַל־פָּנִים, נאָר די נְתִינָה איז נאָר אין אַ חִיצוֹנִיּוּת־אָפֿן, ווייל דער מצבֿ נויטיקט אַזוי, און נישט ווייל זיין פֿאַרמיינער רָצוֹן האָט תַּעֲנוּג אויף דעם מקבָּל. און אַזוי, בכלל, איז "פָּנִים" אַ לָשׁוֹן אויף גלוי רָצוֹן, גלוי רָצוֹן און תַּעֲנוּג הַאֲלֵקִי – אַז זיין רָצוֹן בְּגִלּוּי איז, אַז ער זאָל האָבן אַ דִּירָה בַּתַּחְתּוֹנִים. און "אַחֲרָיִים" איז די חִיצוֹנִיּוּת־הַנִּהְיָה וואָס לאָזט אַרײַן אַ מַצִּיאוּת פֿון עֲלָמִין און אַנדערע בריאָת, נישט ווי אַ גלוי פֿון ליבשאַפֿט און תַּעֲנוּג בְּגִלּוּי, נאָר ווי אַ הַסֵּדֶר וואָס איז נויטיק.

און דורך דעם פשוטן חילוק קענען מיר צוריקקומען צו פֿאַרשטיין דעם פֿשֶׁט פֿון פֿסוק "וְאַנְכִי הַסֵּתֶר אֶסְתִּיר פָּנַי". ווייל ס'שטייט דאָ נישט, אַז אַלקוּת וועט, חֶסֶם וְשָׁלוֹם, זיין אין הַעֲדָר, נאָר נאָר אַז די פָּנִים וועלן זיין אין הַסֵּתֶר. דער כַּח הַחַיּוּת וואָס מַחִיָּה אַלע עֲלָמִין, אויך די אומות און אַפֿילו דעם סִטְרָא אַחֲרָא, ציט זיך ווייטער אָן; ווייל ווען, חֶסֶם וְשָׁלוֹם, ער וואָלט גאָר פֿאַרהוילן זיין חַיּוּת, וואָלט נישט געקענט עקזיסטירן קיין זאך, נישט אַ מאָמענט. נאָר אַז יענע חַיּוּת איז נישט אין אַ אָפֿן פֿון פָּנִים, נאָר אין אַ אָפֿן פֿון אַחֲרָיִים – אין אַ חִיצוֹנִיּוּת־אָפֿן. דער פֿאַרמיינער תַּעֲנוּג און די פֿאַרמיינט־אַהֲבָה זיינען נִסְתָּר; נאָר דער גב זעט מען.

אָבער זע, דאָווקא דאָ הייבט זיך אָן די אמת'ע קש'א. ווייל אויב אזוי, אז אין גלות־צייטן זיינען די פֿנים נסֿתָר און נאָר די אַחוֹר־זיינען גלֿי, וואָלט עס געדאַרפֿט זײַן, אז צוזאַמען מיטן הֶסֶת־ר־פֿנים זאָל זיך אויך פֿאַרמינערן די הֶצֶל־הָה פֿון די אומות – אז זיי זאָלן באַקומען נאָר דעם מינימאַלן מאָס וואָס איז נויטיק צו זייער עקזיסטענץ, ווי אַ עֶבֶד וואָס לעבט פֿון אַ טרוקענעם שטיקל ברויט. און זע, וואָס אונדזערע אויגן זעען, איז פונקט פֿאַרקערט: דאָווקא אין צייטן פֿון הֶסֶת־ר־פֿנים ווערן די כּוּחוֹת־הֶהֶסֶת־ר שטאַרקער, זיי ברעכן זיך אויס, הערשן; זיי בויען קולטורן, חֲכָמוֹת, אימפעריעס. און נאָך מער, אז אָפֿט טאָן זיי דאָס דורך דעם, וואָס זיי ניצן כּוּחוֹת און רַענוֹת וואָס זייער שרֶש איז אין קדוּשָׁה אַליין. זיי נעמען דעם זָהב און זילבער פֿון מצרים, די לשון־התּוֹרָה, די טעקנאָלאָגיעס וואָס קומען אַרויס פֿון דער אַלקיט־חֲכָמָה וואָס איז אַריינגעפלאַנצט אין דער בריאָה, און זיי נוצן דאָס פֿאַר צילן וואָס זיינען הֶפֶךָ הֶקְדוּשָׁה. און ס'זעט אויס פֿון דעם, אז נישט נאָר זיי באַקומען פֿון די אַחוֹר־זיינען, נאָר כָּאָלו זיי זאָגן אַרויס יניקה פֿון דעם אָרט פֿון גלוי אַליין, חס וְשָׁלוֹם.

און דאָס איז די זַעקָה פֿון יעדן ייִדישן האַרץ אין דעם חושך פֿון גלות: ווי קען עס זײַן, אז דאָווקא די וואָס לייקענען די פֿנים זיינען די מענטשן וואָס זייערע הענט זעען אויס אָנגעפילט מיט בִּרְכָּה מער ווי בײַ אַלע אַנדערע? ווי דער נָבִיא באַקלאָגט זיך: "מדּוּע דִּרְךָ רָשָׁעִים צִלְחָה, שְׁלוֹ כָּל בִּגְדֵי בָגֶד" – פֿאַרוואָס מצליח איז דער וועג פֿון רָשָׁעִים, און שלום איז בײַ אַלע בּוֹגְדִים? און אזוי אויך אין תּהִלָּים: "לִמָּה תִצְלִיחַ דִּרְךָ רָשָׁע", און "רָשָׁע כִּגְבֹּה אִפּוֹ כֹּל יִדְרֹשׁ" – דער רָשָׁע בליעט; "קְרוּ עַל ה' וְעַל מִשְׁיחוֹ", און כּאָטש אזוי, "לִכֹּן יִצְלִיחַ דִּרְכָּם". די הֶצֶל־הָה אַליין פֿון די וואָס שטעלן זיך קעגן ה' זעט אויס כָּאָלו זי נעמט אַרויס יניקה פֿון דעם מקור־הֶצֶל־הָה. ווייל אויב אַלץ איז פֿון אים, יִתְבָּרָה, איז אויך זייער כֹּחַ פֿון אים; און אויב אזוי, ווי קען עס זײַן, אז דער הֶסֶת־ר נעמט אַרויס פֿון גלוי?

און דער זֶהר שאַרפֿט נאָך מער אַרײַן די קש'א. ווייל ער זאָגט, אז אין אַ צײַט פֿון "הֶסֶת־ר־פֿנים" דאָן איז דער סִטְרָא אַחֲרָא "שְׁלֵטִין עַל עֲלָמָא" – זיי הערשן אויף דער וועלט – און "נִטְרִי פִתְחָא" – זיי שטייען בײַ די טירן. און נאָך מער, אז דער זֶהר באַשרײַבט, אז אין אַ צײַט פֿון "אֶסְתִּלְקוֹת דְּשִׁכְיִנְתָּא" – ווען די שִׁכְיִנָּה ציט זיך אָפּ – דאָן "יוֹנָק מְקְדוּשָׁה" דער אַנדערער זײַט, ער נעמט אַרויס יניקה און פֿרִנְסָה פֿון קדוּשָׁה. און לכּאֲוָרָה, אַזעלכע ווערטער זיינען זייער תּמוּהָאדיק: אויב פֿני־הֶקְדוּשָׁה זיינען אין אֶסְתִּלְקוֹת, ווי קען עס זײַן, אז דער אַנדערער זײַט זאָל האָבן אַ יניקה פֿון דאָרטן? אויב דער מלך האָט אַוועקגעקערט זיינע פֿנים, פֿון וווּ נעמען די אויבן זייער כֹּחַ?

און מִמִּילָא מוז מען זאָגן, אז אויך די יניקה פֿון סִטְרָא אַחֲרָא איז נישט, חס וְשָׁלוֹם, פֿון די פֿנים – פֿון דעם גלִי־רִצּוֹן און תּעֲנוּג פֿון מלך – נאָר נאָר פֿון די אַחוֹר־זיינען. אָבער די קש'א קומט צוריק און ווערט נאָך שטאַרקער: פֿאַרוואָס איז עס, אז אין גלות־צייטן, ווען די פֿנים זיינען נסֿתָר און נאָר די אַחוֹר־זיינען טוען, זעט זיך דער מצבֿ בײַ אונדז כָּאָלו די אומות און כּוּחוֹת־הֶהֶסֶת־ר דאָווקא נעמען אַרויס יניקה פֿון די פֿנים? ווייל זיי ניצן לשון־הֶקְדָּשׁ, זיי קליידן זיך אין לבושים פֿון צִדִּיק און חֲכָמָה, זיי רעדן פֿון צִדִּיק און מוֹסֵר, זיי דערמאָנען שֵׁם שְׁמַיִם לְשׂוּא; און אין אַלץ דעם זעט אויס כָּאָלו אויך זיי הנאה האָבן פֿון די פֿנים.

און אין אנדערע ווערטער: פֿון איין זייט נויטיקט אונז די אָמונה צו דערקלערן, אז "ה' צִלָּה עַל יַד יְמִינָהּ" – ער איז דיין שטאַטן אויף דיין רעכטער האַנט – אז אַלע חיות איז פֿון אים און ס'איז נישטאָ קיין אנדער מקור. און פֿון דער צווייטער זייט זאָגן מיר, אז ס'איז דאָ אַ קלאָרער חילוק צווישן פֿנים און אַחוּרִים, צווישן וואָס איז זיין פֿנימער רצון און תּענוּג, און וואָס איז נאָר אַ חיצונית־הנָחה. און אויב אזוי, ווי קען עס זיין, אז אין אַ מצב פֿון הַסֵּתֶר פֿנים זענען די אַחוּרִים אליין אויס ליכטיק, כּאָלו זיי זאָלן זיין פֿנים? ווי קען עס זיין, אז דער הַסֵּתֶר ווערט אזוי שטאַרק, אז ס'זעט אויס כּאָלו ער נעמט אַרויס כֶּח פֿון דעם מקור־הגִּלוי אליין?

און דאָס איז פֿנימיות־הענין פֿון "הַסֵּתֶר אֶסְתִּיר פֿני" – אַ הַסֵּתֶר אין אַ הַסֵּתֶר. נישט נאָר אז די פֿנים זיינען נִסְתָּר פֿון אונדז, נאָר אויך דער זעלבער חילוק צווישן פֿנים און אַחוּרִים איז נִסְתָּר פֿון אונדזער השָׁגָה. מיר קוקן אויף דער וועלט און קענען נישט אויסקלייבן: וואָס איז וואָס לעבט נאָר פֿון גב, און וואָס לייכט מיטן ליכט פֿון פֿנים. אַלץ איז דורכגעמישט; דער רָשָׁע מצליח, דער צדיק ליידיט. און דערפֿאַר קען אַרײַנקומען אַ מחשְׁבָּה, חס וְשָׁלוֹם, אז ס'איז נישטאָ קיין חילוק, אז אַלץ איז גלייך, און אז ס'טראַ אַחֲרָא נעמט אויך אַרויס יניקה פֿון דעם מקור־הפֿנים.

און כדי אָנהייבן צו לייזן דעם ענין, דאַרף מען קודם מסביר זיין פינקטליך, וואָס איז פֿשֶׁט "פֿנים" און וואָס איז "אַחוּרִים" אין סֵדֶר הַעֲלִיּוֹן – נישט נאָר ווי אַ מִשָּׁל וואָס מינעמט פֿון פנים און גב בײַ אַ מענטש, נאָר ווי אמת'ע מדרגות אין דעם אָפֿן פֿון אַלקיט־השפָּעָה, אין דעם המשְׁך־החיות אין עֲלָמִין. ווייל נאָר ווען מיר וועלן פֿאַרשטיין וואָס איז דער עק־הַגִּדָּר פֿון "פֿנים" קעגן "אַחוּרִים", וועלן מיר קענען באַגרייפֿן, ווי קען זיין אזא טיפֿער הַסֵּתֶר, ביז אז די אַחוּרִים אליין זענען אויס ווי פֿנים, און כאַטש אזוי בלייבן די פֿנים אין אמת אָן קיין שינוי, און זיינען אָפּגעהיט פֿאַר ישראל און פֿאַר דער צוקונפֿטיקער גאַלָה, ווען "וְרָאוּ כָּל אֶפְסֵי אֶרֶץ".

ב

און דאָס איז, ווי עס ווערט מבאָר אין כּתבֿי הָאֵר"י, אז די פֿנים און די אַחוּרִים זיינען נישט סתם אַ מִשָּׁל פֿון פנים און גב בײַ אַ מענטש, נאָר דאָס זיינען סֵדֶר־ההשפָּעָה אינעם עצֶם־השְׁתַּלְשֻׁלוֹת־העוֹלָמוֹת.

ווייל, כדי צו פֿאַרשטיין דאָס, דאַרף מען קודם מקדים זיין, בקצור, דעם סֵדֶר וואָס ער לייגט אַרויס אין "עץ חיים": אז אינעם אָנהייב, "כְּשֶׁעָלָה בְּרָצוֹנוֹ הַפֶּשׁוּט לְבְּרֹא הַעוֹלָמוֹת", איז געווען דער ענין פֿון צִמְצוּם, אז דער אור־אין־סוף וואָס האָט אָנגעפילט גאַנצן "הַמָּקוֹם" האָט זיך נִצְמָצָם, און עס איז געבליבן נאָר אַ רְשִׁימוֹ, און נאָכדעם איז אַרײַן אַ קו פֿון אור אינעם חֶלֶל. און פֿון דעם קו און רְשִׁימוֹ, דורך דעם סֵדֶר פֿון "עגולִים" און "יוֹשֶׁר", ווערן נִמְשָׁךְ עוֹלָמוֹת אָדָם־קְדָמוֹן, און פֿון דאָרטן אַצילות, בְּרִיאָה, יְצִירָה, עֲשִׂיָּה. און אין אַצילות אליין ווערט דער אור מִשְׁתַּלְשֵׁל אין אַ סֵדֶר פֿון פֿרָצוּפִים – אַבָּא, אִמָּא, וְעִיר־אֲנָפִין, נוֹקְבָא.

און הנה, אין די פרצופים רעדט דער אר"י לאנג (אין "שער הפרצופים" און אין א סך ארטן אין "פרי עץ חיים") וועגן דריי
פֿללִישע מצבים: אַחור באַחור, פֿנים באַחור, און פֿנים בפֿנים. און עס ווערט מבאָר, אַז דאס איז נישט סתם אַ
באַשרייבונג פֿון אַ רעלאַטיוון פֿון, נאָר דאס גופא מַגִּדֵּר אינעם עצם דעם אפֿן ווי די השפּעה גייט אַריבער פֿון מדרגה צו
מדרגה.

ווייל ווען צוויי פרצופים שטייען אַחור באַחור, איז יעדער איינער געקערט מיט זיינע פֿנים אַוועק פֿון צווייטן, און נאָר
זייערע גבים שטייען איינער קעגן צווייטן. פֿירוש־הדָּבָר: דער רצון־הפֿנימי פֿון יעדן איינעם איז בכלל נישט מכּוּוּן צום
צווייטן; ס'איז דאָ נאָר אַ חיצוניתע השפּעה, אין אַ וועג פֿון דין און צמּצום. און ווען זיי שטייען פֿנים באַחור, זיינען די פֿנים
פֿון דעם מִשְׁפִּיעַ געקערט קעגן דעם אַחור פֿון דעם מִקְבֵּל – הייסט, אַז ס'איז שוין דאָ אַ פֿנימיות־גילוי ביים מִשְׁפִּיעַ, נאָר
דער פֿלי פֿון דעם מִקְבֵּל איז נאָך אין אַ מצב פֿון "אַחור", דִּהְיִינוּ סְגִירָה און גבול, און דערפֿאַר נעמט ער אָן נאָר אין אַ
חיצוניתע בחינה. און ווען מ'קומט צו אַ מצב פֿון פֿנים בפֿנים, דאן ווערט די פֿנימיות פֿון דעם מִשְׁפִּיעַ געקערט און
מתקשרת צו דער פֿנימיות פֿון דעם מִקְבֵּל; און דאס איז אַ זווג פֿון אַהבה און פֿנימי־חבור.

און לויט דאס ווערט פֿאַרשטענדלעך, אַז "פֿנים" מיינט נישט סתם "מער אַור" און "אַחור" "ווייניקער אַור", נאָר דאס
זיינען צוויי סוגים: פֿנים איז דער גילוי־האור ווי ער איז אין זײַן פֿנימיות, מיט רצון און תּענוּג צו זײַן מִשְׁפִּיעַ; אַחור־יים איז
די זייט אינעם פֿרצוף וואָס לייגט זיך אַרײַן אין צמּצום און גבול, כדי אַראָפּלאָזן די השפּעה אַרײַן אין אַ בחינת נפֿרד־
מציאות, אין פֿלים וואָס שפֿירן זיך אַליין צו עפעס. דער אַחור איז דער אַרט, וווּ דער אַור איז שוין אַזוי מְדַמָּד, אַז ער קען
אויסהאַלטן די מעגלעכקייט פֿון אַ "אַנדערן".

און דאס ווערט נאָך שטאַרקער אונטערגעשטראַכן דורך וואָס דער אר"י מְבַאֵר אין "שער השּׁמוֹת" און אין "שער
המלאים", אַז דער עֲנָנָן פֿון אַחור־יים איז אויך אינעם עצם פֿון די אותיות פֿון די אַלקיִישע שמוֹת. ווייל די השפּעה פֿון שם
הוי קען זײַן אין צוויי מצבים: אין אַ וועג פֿון פֿנימיות, ווי די פֿיר פשוטע אותיות י-ה-ו-ה, אָדער אין אַ וועג פֿון אַחור־יים,
וואָס מיינט שרייבן דעם שם אות נאָך אות – י, י-ה, י-ה-ו, י-ה-ו-ה. און דאס הייסט אַחור־יים דָּשֵׁם הוי. און נאָך מער,
ס'איז דאָ דער עֲנָנָן פֿון "מלוי", אַז יעדער אות ברייטערט זיך אויס דורך אירע פֿנימיות־אותיות – יו"ד, ה"א, נו, ה"א – און
אויך דער מלוי קען זײַן אין אַ וועג פֿון פֿנים אָדער אין אַ וועג פֿון אַחור־יים.

דער אר"י לערנט, אַז ווען דער שם איז אין אַ מצב פֿון פֿנים, לויפֿט די השפּעה אין אַ גלייכן און דירעקטן קו פֿון די פשוטע
אותיות, אָן אַ גרויסע התפשטות אַרײַן אין פֿרטי דינים. נאָר ווען דער שם איז אין אַחור־יים און אין מלוי, ווערט דער אַור
נמשך אַרײַן אין אַ סך פֿרטים, אַרײַן אין די אותיות וואָס "קומען נאָך" דער נגלה־אות – און דאס גופא איז אָן אפֿן פֿון
צמּצום, אַז דער אַור לייגט זיך שוין אַרײַן אינעם גבול פֿון די אותיות. און די המשכה אַרײַן אין אַ סך אותיות איז דער
שָׂרש פֿון די דינים און פֿון דער מעגלעכקייט פֿון הִסְתָּר.

אין אנדערע ווערטער: פֿנים דָשם הויז איז דער גילוי פֿון שם הויז ווי ער איז פֿללי, פֿארבונדן מיט זיין שרש אין איין־סוף, וווּ חסד און רחמים זיינען מתגבר; אַחֲרֵי־יָמֵי הויז איז ווען די השפּעה גייט אראפֿ אין סדר־פֿרטֿים, אין סדר־ השתלשלות, וווּ דער אור איז שוין מקבל און דער "אנדערער" קען זיך אַנקלאַמערן דערבײַ. און דערפֿאר, ווי דער אר"י מבאר, קומען די דינים פֿון אַחֲרֵי־יָמֵי דהויז, ווייל די אַחֲרֵי־יָמֵי פֿון שם הויז איז דער מקור פֿון גבורה און צמצום.

און דאס איז אויך דער פֿנימי־פֿירוש אין וואָס ער זאָגט וועגן די פֿרצופֿי זעיר־אַנפֿין און נוקבא, אז אין אָנהייב פֿון זייער גילוי האָבן זיי געשטאַנען אַחֲרֵי־בְּאֲחֹר. ווייל זעיר־אַנפֿין איז די מדות, און נוקבא איז מלכות, דער דבור וואָס ברענגט אַרויס די עולמות אין פֿועל. כל־זמן דער זונג פֿון זיי איז אַחֲרֵי־בְּאֲחֹר, איז די המשכה צו די עולמות נאָר דורך דעם גב פֿון מלכות. דִּהְיִינוּ, אז מלכות נעמט נישט אָן די פֿנימיות פֿון די מדות, נאָר אַ חיצוניתע ליכטיקייט וואָס איז שוין צמצום־דיק, צוגעגרייט צו זיין אַ שרש פֿאַר נבֿראַים. און אין דעם אָרט איז שוין אַרייַנגעפֿאַקט די מעגלעכקייט פֿון גלות און פֿון חיצונים: ווייל אין דער זייט פֿון קדושה אליין איז דאָ אַ בחינה וואָס איז פֿנוי פֿון פֿנימיות, און זי דינט נאָר ווי אַ תּפֿקוד־"גב".

און שפעטער, דורך עֲלִיּוֹת־הָעוֹלָמוֹת און בִּירוּרִים, קען קומען אַ מַצֵּב פֿון פֿנים בְּאֲחֹר – אַז זעיר־אַנפֿין קערט זיך שוין מיט זיינע פֿנים צום נוקבא, נאָר נוקבא איז נאָך אין אַחֲרֵי – ביז צום שליימעסדיקן תקון פֿון פֿנים בְּפִנִּים, ווען אויך דער כָּלִי פֿון מלכות ווערט מתוקן צו מקבל זיין פֿנימיות.

נאָר הֵנָּה, אויך אין די פֿריערדיקע מַצֵּבִים זיינען זעיר־אַנפֿין און נוקבא פֿרצופֿי־קדושה; און אפֿילו זייערע אַחֲרֵי־יָמֵי זיינען הייליק. און מ'דאַרף פֿאַרשטיין: ווי קען דאָן זיין, אז ס'זאָל זיין אַ אַחֲרֵי־יָמֵי פֿאַר די חיצונים?

און דער אר"י ענטפֿערט אויף דאס אין "שער הקליפות" און אין "שער הנקודים", דורך דעם ענן פֿון גִּיּוּת־הַחֲצוֹנִים פֿון אַחֲרֵי־יָמֵי דְקְדוּשָׁה. און פֿירוש־הַדָּבָר: די חיצונים קענען קיינמאָל נישט מקבל זיין פֿון די פֿנים פֿון קיינער־לֵי מדרגה; פֿנים איז אָפּגעהיט בלויז פֿאַר פֿנימיות־הַקְדוּשָׁה. נאָר ווייל דער סדר־הַהִשפָּעָה מוז דורכגיין דורך צמצום און גבול כדי ס'זאָל זיין עולמות, און דער צמצום דריקט זיך אויס אין אַחֲרֵי־יָמֵי און אין די אותיות פֿון מלוי און אַחֲרֵי־יָמֵי, דערפֿאַר איז אין דער אַחֲרֵי־יָמֵי פֿון יעדער מדרגה ווי אַ מין "מתנים", הייסט, אַ נְקוּדַת־אַחֲרֵי־יָמֵי, פֿון וווּ דער חוץ קען זיך אַרייַנקלאַמערן.

און מער פֿרטֿ: אַחֲרֵי־יָמֵי פֿון אַ פֿרצופֿ, ווייל זיי זיינען אַ בחינת הגבלה און מדה, זיינען זיי געקערט צום חוץ, צו זיין מִשְׁפִּיעַ צום נידעריגערן מדרגה. די פֿנימיות קערט זיך אַרײַן, מ'יוחֶדֶת מיט איר שרש. און הֵנָּה, ווייל די נידעריגע עולמות זיינען שוין אַ בחינת כָּלִי און יֵשׁ, זיינען זיי בעצם "אַחֲרֵי־יָמֵי־דִּיק" לגבי די עֲלִיּוֹנִים. און ווען די השפּעה גייט אראפֿ דורך דעם גב פֿון מלכות צו מחיה זיין די עולמות, איז דער זעלבער צנור, פֿון טבע־חֲצוֹנוּתוֹ און צמצומו, אַ מקום־נתינה פֿאַר זאכן וואָס מגדיר זיינען זיך אליין אין אַ התנגדות צו זייער מקור. זיי מקבל'ן נישט קיין נייע השפּעה פֿון די פֿנים; זיי האַלטן נאָר אָפּ און "כאפֿן" דעם חיצונית־אור וואָס ס'גייט אליין אראפֿ כדי צו זיין פֿאַר די בִּירוּרִים.

און דאס איז דער עקראפן פון יניקת־החיצונים: אז די חיצוניתע כוחות "יונקים" נאך פון די שפירם, פון דער חיצוניתער הארה וואס גייט דורך די אחרים. און דער אר"י שטעלט ארויס, אז דאס איז דאווקא פון די הייליקע אחרים. ווייל ווען ס'וואלט אין קדושה נישט געווען קיין אחרית־זייט, א בחינת צמצום וואס לאזט אריין א מעגלעכקייט פון א "אנדערן", וואלט בכלל נישט געווען קיין ארט פאר קיינער leier חיצונית צו שטיין.

און לויט דאס קענען מיר שוין אנהייבן צו שפירן, אז די עצם־מעגלעכקייט פון גלות – אז ס'זאל זיין א "עולם" וואס זעט אויס ווי א נפרד, און אין אים כוחות וואס שטעלן זיך קעגן קדושה – הענגט אפ אין דער מציאות פון אחרים. ווייל גלות איז נישט סתם א עונש, נאך א מצב, אז די השפעה קומט עיקר דורך דעם גב: דער וויג פון זעיר־אנפין און נוקבא איז נישט פנים בפנים, שם הוי איז נישט אין פנימיות נאך אין מלוי און אחרים, און דער אור איז צמצום־דיק בתכלית. און אין אזא מצב קענען די חיצונים שטיין און מקבל זיין, כאטש נאך פון דער חיצונית.

נאך אויך דאס אליין איז נאך נישט דער טיפער תוך פון אונדזערער ערשטער קשיא. ווייל פון כתבי האר"י איז קלאר, אז די חיצונים נעמען נאך פון אחרים; נאך אין אונדזער דערפארונג פון הסתר פנים, און אין לשון־הכתובים און מאמרי חז"ל, זעט אויס ווי זיי מקבלן פון די פנים גופא – "משלים לו אל פניו לאבדו" – און די הצלחה פון רע זעט אויס ווי א גלוי־השפעה. און מ'דארף פארשטיין: וואס אינעם סדר פון אר"י לייגט אריין א מעגלעכקייט פון אזא טיפן בילבול, אז די השפעה דורך אחרים ווערט גערופן און אויפגעכאפט ווי ווען זי קומט פון די פנים?

און פדי צו ברענגען דאס נעענטער צום השגה, דארף מען קוקן פינקטלעךער אין דעם גדר פון אחרים לויט ווי דער אר"י גיט אים. ווייל מ'וואלט געקענט מיינען, אז "אחור" איז נאך א העדר־גילוי, א חסרון־אור; נאך פון "עץ חיים" איז קלאר, אז אחרים איז אויך א בחינת גילוי, נאך אז דער גילוי איז אין א וועג פון גבול און דין. דער גב איז נישט חשך; ער איז א מדידת־אור, א מצומצם־שם, מלוי און אחרים דהוי. ער טראגט דעם רשימו און דעם קו אריין אין ארט־החלקל, אין ארט־העולמות. און דאווקא ווייל דאס איז א אמת'ע השפעה פון קדושה, כאטש אין א צמצום־דיקער פארעם, קען קומען א טעות צו זען אין איר "פנים".

און נאך מער: אינעם סדר־הפרצופים זיינען דא א סך בחינות, ווו פנים און אחור מישן זיך איינעם אין צווייטן. ס'קען זיין א מצב, אז די פנים פון א עליוערן פרצוף זיינען מכונן צו די אחרים פון א תחתונערן פרצוף, אדער אז אינעם זעלבן פרצוף לייגט זיך די פנימיות אריין אין זיינע אחרים גופא. און די מרכבות – וואס ווערט לאנג באשריבן אין "שער המוחין" און אין די פרקים וואס רעדן וועגן קטנות און גדלות – שאפט אינעם סדר־העליון א מצב, אז דער אור־הפנים מוז דורכגיין דורך א סך לבושי־אחרים כדי אנצוקומען צום מקבלים. און דאס איז, ווי מ'וועט נאך בעסער פארשטיין ווייטער, וואס לייגט אריין אין די תחתונים א מצב פון "הסתר אסתיר", ווו דער חילוק גופא צווישן פנים און אחור ווערט פארהוילט און פארשלעפט.

נאָר איידער מ'קען איבערזעצן דאס אין לשון-מקרא און זװי און פֿאַרשטיין ווי דאס גיט זיך אָפּ אין אונדזער וועלט, דאָרף מען דערקענען, אַז אַלץ דאס – פֿנים, אַחוּרִים, פֿרעזופים, צמִצום, מלוי און אַחוּרִים פֿון שְׁמוֹת – איז נישט עפעס וואָס קומט שפּעטער, נאָר זייער שרש ליגט אינעם עַצְמִי-ערשטן סֵדֶר פֿון דער בריאָה, אין דעם אָפֿן ווי די עֲשֶׁר-ספירות און די אוֹתוֹת-הַמַּאֲמָרוֹת שטעלן זיך אַרויס ווי פֿנימיות און חיצוניות. און דאס וועט זיך מבאָר ווערן דורך אַן עיון אין די עלטסטע סוד־ספֿרים – "ספֿר יצירה" און "ספֿר הַבְּהִיר" – וווּ די לשון איז אַנדערש, נאָר דער זעלבער פֿנימ־חילוק צווישן אַ פֿנימ־עצם און אַ חיצוני-פֿלי איז שוין דאָרטן מרמז.

ג

וּכְדִי צו זען, אַז אַזוי איז מִשְׁלֵשׁ – אַז דער חילוק פֿון פֿנימיות און חיצוניות איז נישט נאָר אין סֵדֶר הַפֿרָצופֿים, ווי עס ווערט מבאָר אין סֵדֶר הָאֵר, נאָר אַז ער איז שוין חֲקוּק אינעם עַצְמִי פֿון די אוֹתוֹת-הַבְּרִיאָה גופא – דאָרף מען צוריקקערן צו די עלטסטע סוד־ספֿרים, וווּ די לשון איז קורץ און צוגעשפּאַרט, נאָר דער רמז דערין איז ברייט און אָפֿן.

"ספֿר יצירה" הייבט אָן מיט "עֲשֶׂה ספירות בְּלִימָה וְשְׁלֹשִׁים וְשִׁתִּים נְתִיבוֹת פְּלִיאֹת חֲכָמָה", און גלייך דערנאָך באַשרייבט ער די עֲשֶׂה ספירות אלס "עוֹמֶק רֹם וְעוֹמֶק תַּחַת, עוֹמֶק מִזְרַח וְעוֹמֶק מַעֲרָב, עוֹמֶק צָפוֹן וְעוֹמֶק דָּרוֹם". און, לְכַאֲרָה, זעט אויס ווי אַ פשוטער באַשרייבונג פֿון די ריכטונגען אין אָרט; נאָר עס איז באַקאַנט, אַז "רֹם" און "תַּחַת" מיינען נישט נאָר אויבן און אונטן אין אָרט, נאָר אויך פֿנימיות און חיצוניות אין סֵדֶר הַהִשְׁתַּלְּשָׁלוֹת. אַז "עוֹמֶק רֹם" אין יעדער ספֿירה איז דער עֲמֻקָּה-פֿנימיות פֿון איר – די כֹּנֶה און דער רָצוֹן אין איר, וואָס איז ווי אַ פֿנימ־פֿנוי צו זיין מקור; און "עוֹמֶק תַּחַת" איז איר חיצוני-הַתַּפְּשָׁטוֹת, דער אָפֿן ווי זי בוקט זיך און נייגט זיך אַראָפּ כדי צו זיין אַ מִשְׁפִּיעַ, אַ פּוֹעֵל און אַ הַשְׂגָּה.

און נאָך מער: דער לשון "עוֹמֶק" אליין ווייזט שוין אויף צוויי הַפְּכִיִּים-אַנְיָנִים אין איין זאַך. ווייל עֲמֻק איז נישט ווי פשוטער אָרץ און רֹחֵב, וואָס זיינען גלוי צו די אויגן, נאָר דאווקא וואָס איז נֶעֱלָם אין פֿנימיות; און פֿון יענער נִסְתֶּר-נִקְדָּה איז דאָ אַ מִשְׁיכָה און הַתַּפְּשָׁטוֹת אַרויס. און דערפֿאַר, ווען "ספֿר יצירה" זאָגט "עוֹמֶק רֹם וְעוֹמֶק תַּחַת" – זיינען דאָס נישט צוויי באַזונדערע זאַכן, נאָר איין ספֿירה וואָס מען זעט זי פֿון צוויי זייטן: דער פֿנימי, נִסְתָּרער "עוֹמֶק רֹם", און דער חיצוני, נִגְלָה-"עוֹמֶק תַּחַת". נאָר דאָרטן, אין לשון פֿון תַּנְא רַבִּי עֲקִיבָא, הייסט עס נאָך נישט פֿנים און אַחוּר, נאָר רֹם און תַּחַת, אויבן און אונטן.

און ווייטער זאָגט דער ספֿר וועגן די עֲשֶׂה ספירות, אַז זיי זיינען "בְּלִימָה", און ער מבאָר: "כְּכֹלֵם פִּיהַ מְלִדְבָר וְלִבָּהּ מְהִרָה, וְאִם רָץ לִבָּהּ שׁוֹב לְמָקוֹם". און אין אַן אַנדער נוסח איז: "בְּלִימָה בִּפֶּה" – אַז זיי זיינען ווי בְּלֹמִים אין מויל. און דאָס איז אַ לשון-פֿליאַה: פֿון איין זייט הייסן זיי "ספירות" – לשון מִסְפָּר און "ספֿר", גילוי און הַבְּרָאָה דורך דבור; און פֿון

צווייטער זייט זיינען זיי "בלימה", אפגעהאלטן און צוגעשפארט. און דאס גופא איז דער ענין פון פנימיות און חיצוניות אין סדר-הדבור אליין.

ווייל אין דבור זיינען דא צוויי בחינות. ס'איז דא "מחשבה שבדבור" – די פנימיות און כונה, וואס זיינען נאך "בלימה בפפה", נאך ניט ארויסגעקומען אין גילוי אין צעטיילטע אותיות, נאך האלטן זיך ווי א פשוטע נקדה פון כונה; און ס'איז דא די בחינה פון די מגדרות אותיות, וואס גייען ארויס, ווערן געהערט און נתפס ביים אנדערן. די פנימי-בחינה איז ווי פנים – די התפנות פון דער נפש צו איר אייגענעם רצון; און די חיצוני-בחינה איז ווי אחר – דער צד אין דבור וואס קערט זיך צום מקבל, און עס קען אפילו פאסירן, אז ער ווערט פארקרוםט און פארדרייט דורך א זר, חס ושלום. און אזוי שטעלט "ספר יצירה" שוין אין שרש פון די עשר ספירות אריין יענעם כפילות: אז זיי זיינען, אין זייער פנימיות, "בלימה", און אין זייער חיצוניות ווערן זיי "ספירות" – קלאר אויסגעטיילטע און אויסגעדריקטע מדות, וואס התפשטות זיך אין די עולמות.

און אזוי איז אויך אין ענין פון "שלושים ושתים נתיבות פליאות חכמה". ווייל א "נתיב" איז א פנימי-וועג, א מעבר, דורך וועלכן די השפעה גייט פון מדריגה צו מדריגה. נאך יעדער וועג האט פנימיות און חיצוניות: דער פנימי-נתיב איז דער קור המשפיע, די קנות פון כונה וואס פארבינדט משפיע מיט מקבל; און דער חיצוני-נתיב איז די צורה און דער מבנה, וואס דער וועג לייגט זיך אן אין די תחתונים – לשון, הלכה-צורות, נאטור-סטרוקטורן. און די 32 נתיבות זיינען, ווי באקאנט, די עשר ספירות צוזאמען מיט די כ"ב אותיות. און אין יעדן איינעם איז דא פנימיות און חיצוניות: די ספירה האט איר "עומק רום", איר נסתר-פנימיות, און איר "עומק תחת", איר נגלה-חיצוניות; און די אות האט איר שרש אין "בלימה בפפה" – די שטומע אות, ווען זי איז נאך אין דער מהות פון דער נפש – און איר חיצוניות, ווען זי ווערט גערעדט און געשריבן.

און דאס ווערט נאך מער אויסגעפירט אין דעם סדר פון די אותיות, ווי דער ספר ארדנט זיי: דריי "אמות", זיבן "כפולות" און צוועלף "פשוטות". די דריי "אמות" הייסן "אמות", ווייל זיי זיינען דער פנימי-רחם פון דער גאנצער השתלשלות – א, מ, ש, וואס אין זיי איז אריינגעשלאסן דער כלל פון עביר, מים און אש. און דאס זיינען ווי די פנימיות פון די אותיות – די כללי-מדות און כחות, פון וועלכע אלע פרטים ווערן געבוירן. און די זיבן "כפולות" זיינען שוין א ירידה צום צד פון התפעלות און שנוי – "כפולות", ווייל מען רופט זיי אין דין און אין רחמים (אין לייכט און אין שווער). און די צוועלף "פשוטות" זיינען דער ריבוי פון וועגן, טיילונגען און צירופים, וואס בויען די צורות פון דער נברא-וועלט.

און דערין זעט מען קלאר א סדר פון פנימיות און חיצוניות אין די אותיות גופא. די "אמות" זיינען די פנימי-אמות, נסתר-שרשים – פנים דבור. פון זיי קומען ארויס די "כפולות", אין וועלכע עס איז שוין דא א בחינה פון אחר און פנים אין זיי אליין (ווייל יעדער "כפולה" האט צוויי קולות – א פנימי-הגיה און א חיצוני-הגיה). און פון זיי ציען זיך ארויס די "פשוטות" צו די ריבוי-מלים און שמות, וואס בויען דעם "חוי". און עס קומט אויס, אז דער גאנצער סדר-הבריאה דורך

אותיות איז אַ השתלשלות פֿון אַ עצם־פֿנימי צו אַ חיצון־לבֿוש – פֿון אַ שטומעם רָחם צו אַ גערעדטן קול. און שפעטער וועט די קבֿלה רופן דאָס פֿנים און אַחוּרײַם; "ספֿר יצירה" רופט עס "אמִוּת", "כפֿולוּת", "פֿשוּטוּת" – נאָר דער ענין איז דער זעלבער.

און אזוי געפֿינען מיר אויך אין "ספֿר הַבְּהִיר", וואָס רעדט ניט אין פינקטלעכע הַגְּדוּרוֹת, נאָר אין מִשְׁלִים; און אַלע מִשְׁלִים ווייזן אויף יענעם חילוק פֿון ליכט און גלאַז, מַעֲנֵן און אַפִּיקִים, פֿנימי־לְשָׁכָה און חיצוני־חֲצוֹרוֹת. דער "בְּהִיר" זאגט (אין יענעם באַקאַנטן שטיקל), אַז ס'איז דאָ אַ נֵר, און איבער אים – אַ זְכוּכִית, און דורך דער זְכוּכִית לייכט דאָס ליכט. דער נֵר אַליין איז דער מקור־האור, די אַש וואָס איז געבונדן אין שמן און פֿתִילָה – און דאָס איז די פֿנימיות פֿון ליכט. און די זְכוּכִית איז נאָר אַ פֿלִי, וואָס איר גאַנצער ענין איז צו מקבל זײַן פֿון נֵר און אויסצופֿשטן זײַן ליכט אַרויס, אויף אַזאַ אָפֿן, אַז פֿליישידיקע אויגן זאָלן עס קענען אויסהאַלטן. און אויך די זְכוּכִית האָט אַן "אַחוּר", וווּ דאָס ליכט איז שוואַכער, און אַ "פֿנים", וווּ עס איז שטאַרקער. און דער נִמְשָׁל: אין יעדער ספֿירה זיינען דאָ צוויי בחינות – אַ פֿנימי־נֵר, איר רצון און פֿנוּה; און אַ חיצון־זְכוּכִית, איר לְבוּשׁ און פֿלִי, דורך וועלכע זי פֿועלֶט אין תַּחְתּוֹנִים.

און אזוי רעדט דער "בְּהִיר" אויך וועגן אַ מַעֲנֵן, וואָס נִבְעֶצ צו די אַפִּיקִים. דער מַעֲנֵן איז מְכֻסָּה און נֶעֱלָם, נאָר זײַן קול הערט מען; און זײַנע וואָסער גייען אַרויס דורך אַפִּיקִים, אַרויסגעהאָונענע קאַנאַלן צו די פעלדער און גאַרטן. און אויך דאָ איז דער מַעֲנֵן די פֿנימיות פֿון חֲכָמָה – דער פֿאַרשפּאַרט־מקור, וואָס "קיינער זעט ניט זײַן אָנהייב"; און די אַפִּיקִים זיינען די חיצוניוֹת – די אויסגעמעסענע קאַנאַלן, דורך וועלכע די וואָסער טיילן זיך צו יעדן אָרט לויט זײַן נויט. און דער ספֿר באַטאַנט, אַז אויב די אַפִּיקִים ברעכן אָדער גייען זיך אין טעות, קענען די וואָסער אַרײַנפֿליסן אין קוצים און דרדרים. און דאָס איז שוין אַ רָמָז אויף דער מעגלעכקייט, אַז דער חיצון־צד – ווען ער איז ווי אַפּגעריסן פֿון זײַן פֿנימי־מַעֲנֵן – קען ווערן אַ אָרט, פֿון וועלכן גיין זיך זַרִים. נאָר אין זײַן שְׁרֵשׁ רעדט דער מִשְׁל נאָך ניט דערפֿון, נאָר ער לערנט בלויז, אַז עס איז שטענדיק דאָ אַ פֿנימי־מִשְׁפִּיעַ (מַעֲנֵן, נֵר) און אַ חיצון־מִשְׁפִּיעַ (אַפִּיק, זְכוּכִית), און אַז די שלימות פֿון חיצוניוֹת הענגט אָפֿן אין איר יושר און איר באַציִונג צום פֿנימי.

און דער "בְּהִיר" לייגט נאָך צו דעם מִשְׁל פֿון אַ מלך'ס הֵיכַל, וואָס האָט פֿנימי־לְשָׁכוֹת און חיצוני־לְשָׁכוֹת. און ער רעדט וועגן די וואָס שטייען אין פֿנימי־הֵיכַל, נאָענט צום מלך, און וועגן די וואָס בלייבן אין די חיצוני־חֲצוֹרוֹת, וואָס גייען אַרום אין די חֲצוֹרוֹת־הַבֵּית. און דער פֿנימי־הֵיכַל הייסט "בֵּית אֵב", און דער חיצון הייסט נאָר "בֵּית הַמֶּלֶךְ". ווייל די פֿנימיות איז דער אָרט פֿון רצון, וווּ דער מלך גיט צוזאַמען זײַנע פֿנים צו זײַנע ליבע; און די חיצוניוֹת איז דער אָרט, וווּ זײַנע גזרוֹת ווערן אויסגעפֿירט דורך שְׂרִים און מִשְׁרָתִים, וואָס ווייסן ניט דאוואָקא זײַן פֿנימי־מִשְׁכָּה. און ווידער אַמאַל – דער ספֿר נעמט נאָך ניט אַן דעם לשון פֿנים און אַחוּר, נאָר דער מבנה איז דער זעלבער מבנה: ס'איז דאָ אַ פֿנימי־לְשָׁכָה, וווּ די נִזְכָּחוֹת איז יִשִּׁיר, און ס'איז דאָ אַ חיצוני־מערכה, וווּ ס'איז נאָר די התנהלות פֿון מלוכה און שילטון, אַן דער פֿנימי־דַעַת און קירבה.

און פֿון אלע די משָׁלִים קומט אַרויס, אַז אין יעדער סְפִירָה זײַנען דאָ צוויי בחינות. ס'איז דאָ אין איר אַ "נֶר" – די פֿנימיות־האָר, דער צד וואָס קערט זיך אַרײַן צו איר מקור, אין וועלכן זי שטייט אין אַ פשוטן דבֿקות צום רָצוֹן הָעָלִיּוֹן; און ס'איז דאָ אין איר אַ "זְכוּכִית" און "אָפִיק" – דער צד וואָס קערט זיך אַרויס צו די עוֹלָמוֹת, אין וועלכן דאָס ליכט ווערט אויסגעמעסן, אָנגעוויזן און באַגרעניצט לויט די פֿלִים, כדי די תַּחְתּוֹנִים זאָלן קענען מקבל זײַן. דער ערשטער איז "עוֹמֶק רום", דער עֶמֶק פֿון הָעֵלִם־גִּבְהָה; און דער צווייטער איז "עוֹמֶק תַּחַת", דער עֶמֶק פֿון ירידה. דער ערשטער איז "פֿלִימָה בִּפְּנֵי" – אַ דבור וואָס איז נאָך אָפּגעהאַלטן אינעם פֿנימ־מוֹל; און דער צווייטער איז די מְגִדָּרֶת אוֹת, וואָס גייט אַרויס. און דאָס גופא איז דער ענין, וואָס מ'רופט שפּעטער פֿנים און אַחוּרײַם.

און אויב אַזוי, קענען מיר שוין אָנהייבן צו פֿאַרשטיין, אַז גלות – וואָס איז אַ מצבֿ, אין וועלכן די חיצוֹנוֹת ווי־אַזוי זעט אויס, אַז זי גיט זיך איבער און נעמט אַרײַן די שליטה – איז ניט סתם אַ צופֿאַל, וואָס קומט בלויז מצד חֵטָא, נאָר זי איז פֿאַרבונדן מיטן עֶצֶם־סֹדֶר פֿון בריָאָה: אַז ס'דאַרף זײַן פֿלִים און אָפִיקים, חיצוֹנִי־לְשָׁכוֹת און זְכוּכִית, כדי דער פֿנימ־אָר זאָל בכלל קענען לייכטן אין אַ וועלט פֿון גבול. און די מעגלעכקייט, אַז די חיצוֹנוֹת זאָל, לְכַאֲרָה, זיך אַנטקעגןשטעלן צו דער פֿנימיות און זיך אָפּטרענען פֿון איר אין די אויגן פֿון דעם וואָס קוקט – איר שָׁרֵשׁ ליגט אין יענעם סטרוקטור־חילוק פֿון פֿנימיות און חיצוֹנוֹת, וואָס "סִפֵּר יְצִירָה" און דער "בְּהִיר" האָבן שוין אַרויסגעשטעלט אין ראש־ית־הַבְּרִיאָה.

נאָר אין די עלטסטע סְפָרִים בלייבט דער ענין נאָך בלויז אין דרך רִמּוּז. זיי רעדן פֿון רום און תַּחַת, נֶר און זְכוּכִית, מַעֲנֵן און אָפִיקים, הֵיכַל און חֲצוֹת, נאָר זיי מִבְּאָרֵן נאָך ניט די דינאַמיק פֿון "סְטָרָא דְקְדוּשָׁה" און "סְטָרָא אֲחֵרָא", און ניט דעם אָפֿן פֿון דער אַחִיצָה פֿון די חיצוֹנִים אין דעם חיצוֹן־צד. און דערפֿאַר דאַרף מען קומען צום זֶהר, אין וועלכן יענער זעלבער מבנה ציעט זיך אַרײַן און ווערט אויסגעפֿירט אין אַ גאַנצן סיפור פֿון פֿנים און אַחוּרײַם – פֿון "פֿנים בְּפִנִים" און "אַחוּר בְּאַחוּר", פֿון אַ מלך וואָס ווייזט זײַנע פֿנים צום ליבן און זײַן גבֿ צום זר. און דורך דעם וועט זיך אין שלימות מִבְּאָר ווערן אויך די מְתִיחוֹת פֿון גלות – ווי אַזוי דער חיצוֹן־צד קען, פעמים, אויסזען ווי ער גיט זיך איבער און נעמט די שליטה – ווי עס וועט זיך ווייטער מִבְּאָר ווערן.

ד

וְלָכֵן, ווען מיר קומען אַריבער פֿון די רִמּוּזִים אין "סִפֵּר יְצִירָה" און אין דעם "בְּהִיר" צום הייליקן זֶהר, געפֿינען מיר, אַז יענער זעלבער ענין ווערט דאַרטן ניט נאָר דערציילט ווי אַ סטרוקטור־באַשרייבונג, נאָר ווי אַ לעבעדיקן סיפור, ווי אַ דראַמע פֿון פֿנים און אַחוּרײַם, פֿון קירוב און רַחוּק, פֿון קְדוּשָׁה און סְטָרָא אֲחֵרָא. ווייל דער זֶהר באַגנוגט זיך ניט צו זאָגן, אַז ס'איז דאָ אַ פֿנימ־נֶר און אַ חיצוֹנִית זְכוּכִית; נאָר ער רעדט וועגן אַ מלך וואָס קערט זײַנע פֿנים צו דעם און זײַן גבֿ צו יענעם, וועגן אַ ליבן וואָס מען זעט "פֿנים בְּפִנִים", און וועגן נָרִים וואָס זעען נאָר די "אַחֲרֹנוֹת" ווען ער נעמט זיך אָפּ פֿון זיי.

און אזוי געפֿינען מיר אין א סך אַרטן דעם באַשרייב פֿון דעם וועג פֿון זעיר־אַנפֿין און מלְכָא, וואָס איז די נוקבָא, אין זייער מצב ווען זיי זענען אין א מצב פֿון "פֿנים בִּפְנִים". דער זֶהר רעדט וועגן שבת־צייטן, וועגן מוֹעֲדִים און זְמַנֵּי רַחֲמִים, ווי "בְּהוּא זְמַנָּא דְּאִיהוּ פֿנים בִּפְנִים", אז דער פֿרצוף פֿון זעיר־אַנפֿין קערט זיך צום מלְכָא, און זיי קוקן איינער דעם אַנדערן אָן. און דעמאָלט זאָגט ער, אז "שַׁעֲתָא חָדָא אַתִּיחַדַּת קוּדְשָׁא בְּרִיךְ הוּא בְּשִׁכְנִיתָהּ" – א יחוד פֿון קוּדְשָׁא בְּרִיךְ הוּא מיט זיין שִׁכְנִיתָהּ, און אַלע עולמות באַקומען בִּרְכָּה. און די לשון איז, אז ס׳איז דאָ א גילוי פֿנים – "נְהִירוֹ אַנפֿין" – א הָאָרֶת הַפְּנִים.

אַבער ווען, חס ושלום, ס׳איז א צייט פֿון חטָא, אָדער א צייט פֿון כַּעַס למעלה, אָדער א התעוררות פֿון דִּינִים, דאָן באַשרייבט דער זֶהר, אז דעמאָלט איז דאָ א הסתלקות און א התנכרות. ניט נאָר, אז ס׳איז ניטאָ קיין מצב פֿון פֿנים בִּפְנִים, נאָר אויך דער מצב פֿון פֿנים בִּפְנִים באַחור האַלט אויף, און עס ווערט "אַחור בְּאַחור". זעיר־אַנפֿין קערט אַוועק זינע פֿנים, די שִׁכְנָה איז "בְּגִלוּתָא", זי נודעט זיך אין די פעלדער, און עס ווערט געזאָגט: "אַסְתַּלַּק יִקְרָא דְּקוּדְשָׁא בְּרִיךְ הוּא" – דער כְּבוֹד פֿון קוּדְשָׁא בְּרִיךְ הוּא האָט זיך נִסְתַּלַּק. און די אַסְתַּלְקוּת דרוקט זיך אויס אין דעם, אז די פֿנים ווערן אָפּגעקערט, א הֶעֱדָר פֿון הָאָרֶת הַפְּנִים, און ס׳בלייבט איבער בלויז א שְׁאָרִית פֿון אַחֲוִיִּים, וואָס קען מחזיק זיין די עולמות נאָר אין זייער חיצונית־מציאות.

און פונקט דאָרטן פֿירט דער זֶהר אַרײַן דעם אַנדערן צד. ווייל ער זאָגט, אז ווען "אַסְתַּלַּק יִקְרָא דְּקוּדְשָׁא בְּרִיךְ הוּא", ווען דער כְּבוֹד ווערט נִסְתַּלַּק פֿון אַרְט־הֶקְדוּשָׁה, "אַתְּעָר סִטְרָא אַחֲרָא" – די סִטְרָא אַחֲרָא ווערט מתעורר און מתגבר. די בילד וואָס ער גיט, איז פֿון א אַרט וואָס האָט זיך אויסגעריקנט פֿון דער מציאות פֿון מלך; גלייך ברעכן זיך אַרײַן זָרִים, לְסִטִּים און מחבֿלים – לויטן לשון־הזֶהר – צו נעמען אין באַזיך דעם חלל. נאָר זיי תופסים ניט דעם מלך אַליין, און ניט זינע פֿנים; זיי מחזיק זינען בלויז אין דעם אַרט פֿון הֶעֱדָר־הַמֶּלֶךְ, און זיי דאוונען זיך צו די אַחֲוִיִּים, צום אַחֲוִי־צד וואָס בלייבט איבער ווען די פֿנים ווערן נִסְתַּר.

און אין א סך און נאָך א סך אַרטן גיט דער זֶהר א קלאָרן משל: דער מלך פֿאַרט אויף וועג מיט זיין פֿמלָא; צו יענע וואָס זינען זינע ליבע, זינע בְּנֵי בֵּיתוֹ, ווייזט ער זינע פֿנים, ער רעדט מיט זיי פֿנים אַל פֿנים און גיט זיי דְּבָרֵי אֱהָבָה. אָבער צו די זָרִים וואָס שטייען בײַ זייטנס וועג, קערט ער ניט קיין פֿנים; זיי זעען בלויז זיין גב ווען ער גייט פֿאַרבײַ, זיי זעען דעם שטויב פֿון זינע פֿערד, דעם רָשָׁם פֿון זיין מציאות און ניט די מציאות אַליין. און דאָס רופֿט מען "קְבִלָּאָה מֵאַחֲוִי מְלָכָא" – קְבִלָּה פֿון הינטערן מלך – וואָס איז דער ענין, אז די אומות־העולם באַקומען שְׁפַע פֿון "אַחֲוִיִּים", בְּהֶפֶךְ פֿון ישראל וואָס זינען מקושר אין א בְּרִית־הַפְּנִים.

און די בְּרִית־פֿנים דריקט זיך אויס אין דעם באַרימטן לשון־הזֶהר: "יִשְׂרָאֵל אֲוִרִיתָא וְקוּדְשָׁא בְּרִיךְ הוּא חַד הוּא" – ישראל, די תּוֹרָה און קוּדְשָׁא בְּרִיךְ הוּא זינען איינס. און די אַחֲדוּת דאָ איז בִּפְרִט אין א אופן פֿון פֿנים בִּפְנִים: ישראל זינען דְּבִק אין דער תּוֹרָה, וואָס מ'רופֿט איר "אֲוִר פֿניָה" – "אֲוִר פֿניָה" – און דורך דעם זינען זיי דְּבִק אין די פֿנים פֿון אֵין

סוף, ווי ער קלייבט זיך אן אין די מדות פון ועיר-אנפין. די אומות-העולם, להפך, ווערן באשריבן ווי שטייענדיק "חוז לאכסדרא", חוץ צום פארהוילענעם היכל, און זיי באקומען בלויז פון יענעם שפע וואס גייט ארויס "לבר" – ארויס, לחוץ – וואס איז א בחינה פון אחרים. און דאס איז פירוש-הלשון, אז זיי "מתברכין מאחורי" – זיי ווערן מבורך פון הינטער אים – אז זייער חיות איז ניט אין א ברית פון פנים בפנים דירעקט, נאר א חיצונית און תכליתית שפע, וואס מיגט בלויז כדי דער סדר-העולם זאל זיך מחזיק זיין.

און דער זמר מאכט נאך א שארפערן אונטערשייד, ניט נאר צווישן ישראל און די אומות אין זייער ערלויבטער מציאות, נאר צווישן קדושה אליין און די סטרא אחרא אליין. ער רופט די סטרא אחרא "צל דצל" – א צל פון א צל – און ער דערקלערט, אז א צל קען ניט זיין, נאר קעגן א גוף, בפרט אויף יענעם צד וואס איז אוועקגעקערט פון ליכט. ווען די זין לייכט אויף דעם מענטשנס פנים, ציט זיך דער צל הינטער אים. און אזוי אויך, די סטרא אחרא האט ניט קיין קיום פון זיך אליין, חס ושלום; נאר זי איז בלויז א "טוטלטולא דגופא" – א ציטערדיקע ציל-באוועגונג פון דעם גוף-הקדושה – און זי דאוונט זיך בלויז צו די אחרים, צום צד וואס די הארת הפנים קומט ניט דארט אן.

און דאס איז דער ענין וואס דער זמר זאגט אויף דעם פסוק "אשרי אדם מפחד תמיד", אז ווער עס שטעלט זיינע פנים אראפ און זיינע אחריו ארויף – "מאן דאית ליה אפין לתתא ואחרא לעילא" – דאס איז דער רשע, וועלכער זיין פנימיות איז פארקערט. ווייל דער זמר דערקלערט, אז דער צדיק שטייט אזוי, אז זיינע פנים זיינען געקערט ארויף, צו די עליונה פנים, און זיינע אחרים אראפ; ער נעמט ארויף פון אויבן אין א אופן פון פנים בפנים, און ער שפייזט אראפ פון זיינע אחרים. אבער דער רשע, לויטן באשרייב vom זמר, קערט זיינע פנים צום עולם-זה – פניו למטה – און זיינע אחרים ארויף – אחריו למעלה. דהיינו, זיין באציאונג צו די עליונה עולמות איז בלויז אין א אופן פון אחרים, און דאווקא דורך דעם ווערט ער א "חיצון", א ארט ווו די סטרא אחרא קען זיך אנהאלטן, ווייל דער אחר-צד וואס איז געקערט ארויף איז די האנדל-האלקע פארן ציל וואס קלייבט זיך אן אונטן.

און מיר זעען שוין דא, אז אין לשון-זהר זיינען פנים און אחרים ניט נאר באגריפים אין סדר-השתלשלות, נאר דאס זיינען מאסן פון קשר און באציאונג, פון דער כוונה און שטעלונג פון מענטש. פנים מיינט, אז דער מענטש קערט זיך, מאכט זיך פני, שטעלט זיך אריין מיט רצון און אהבה; אחרים מיינט אוועקקערן און הסתלקות, אדער לפחות א תכליתישער קשר אן פנימית-דבקות. ווען דער זמר זאגט, אז ישראל זיינען פנים, מיינט עס, אז גאנצע סדר-מציאות פון ישראל איז צו זיין פנימים צו די פני-המלך; און ווען ער זאגט, אז די סטרא אחרא איז נאר אחר-צד, מיינט עס, אז גאנצע מעגליכקייט פון איר קיום איז, אז אין קדושה זאל זיין א בחינה וואס איז ניט פנוי מיט איר פנים, נאר בלייבט צוריק הינטער, ווי א עקב און א שטויב-רגל פון דעם דורכגאנג vom מלך.

און דאָס ווערט אונטערגעשטראַכן אויך אין די באַשרייבונגען פֿון גלות־השְׁכִינָה אין זֶהר. ווען ישראל טאָן דעם רצון vom מקום, זאָגט ער, אז "שְׁכִינָתָא שְׂרָיָא עַל רִישִׁיהוֹן", און דעמאָלט איז דער מלך מיט דער מלכה אין זיין היכל, פֿנים בִּפְנִים. אָבער ווען, חס ושלום, ס'איז אַ ירידה אין ישראל, באַשרייבט דער זֶהר, אז די שְׁכִינָה גייט אַראָפּ אין גלות "בֵּין אומות העוֹלָם", און ער נוצט די לשון: "אַחֲרֵי מֶלֶכָא אֲזִיל בְּגִלוּתָא" – די אַחֲרֵי vom מלך גייען אין גלות. דהיינו, די פֿנים בלייבן אַרויף, מיוחד מיטן מלך אין זיין פֿנימי היכל, און בלויז די חיצונית־לבושים, וואָס זיינען די אַחֲרֵיִים, גייען אַראָפּ און קלייבן זיך אָן אין די אָרטן פֿון הַסֵּתֶר. און דאָווקא אין די אַחֲרֵיִים זוכט די סְטָרָא אַחֲרָא צו זאָגן, ווייל זי קען ניט אַנקומען צו די פֿנים אליין.

אם פֿון, לויט דעם סיפור vom זֶהר, איז גאַנצע מציאות פֿון סְטָרָא אַחֲרָא, און גאַנצע צמיחה פֿון די אומות אין זייער היינטיקן מצב, דורך אַ השפּעה וואָס איז בלויז פֿון די אַחֲרֵיִים. די פֿנים זיינען געהיט און באַשיצט, מיוחד אין אַ בְּרִית מיט ישראל, ווייל "פֿנים בִּפְנִים דְּבָר ה' עִמָּכֶם". די אומות, און אַלע כּוחות־הַהֶסֶתֶר, שטייען נאָר "מאַחֲרֵיו" – ווי ס'שטייט: "יִשְׁלִיכֶם מֵאַחֲרֵי גִוָּה" – און זייער יְנִיקָה איז פֿון יענעם אַחֲרֵי־חֶלֶק, פֿון דעם צד vom גוף וואָס איז פֿנוי פֿון אים.

אָבער, אויב מיר וועלן זיך גוט אַרײַנטראַכטן, שטעלט זיך אויף אַ נייע קשיא – און דאָס איז אַ קשיא, וואָס דער זֶהר אליין רופֿט אַרויס דורך זיין שאַרפֿן לשון פֿון "אֶסְתַּלַּק יְקָרָא דְּקוּדְשָׁא בְּרִיךְ הוּא". ווייל די באַשרייבונג דאָרטן איז ניט נאָר, אז די סְטָרָא אַחֲרָא האַלט זיך אָן אין די אַחֲרֵיִים; נאָר אז ווען דער יְקָר, דער נגלָה כּבוֹד vom שם, ווערט נִסְתַּלַּק, דעמאָלט ווערט דער אַנדער צד מתעורר און הערשט. און אין אַ סך אָרטן באַשרייבט דער זֶהר די צייט פֿון גלות ווי אַ צייט, ווען די סְטָרָא אַחֲרָא "מְשַׁלֵּטָא בְּעֵלְמָא" – זי הערשט אין וועלט – און אַלע אומות לויבן זיך און זאָגן: "כְּחִי וְעֶזְרָם יְדִי" וכו'. און אין די אויגן פֿון בְּשׂוֹר וְדָם זעט אויס דעמאָלט, ניט נאָר אז זיי באַקומען פֿון אַ חיצוני אַחֲרֵי־צד, נאָר ווי ווען דער כּבוֹד אליין vom מלך איז אַריבער צו זיי, ווי ווען זיינע פֿנים זיינען געקערט צו זיי, חס ושלום, און פֿון ישראל האָט ער אָפּגעקערט זיינע פֿנים.

אין אַנדערע ווערטער: פֿון איין זייט גיט דער זֶהר אונדז אַ קלאַרע בילד, אז די סְטָרָא אַחֲרָא איז נאָר אַ ציל וואָס קלייבט זיך אָן אין די אַחֲרֵי־הַקְדוּשָׁה, און אז נאָר ישראל זיינען די בעלי־בְּרִית־הַפֿנים. און פֿון דער צווייטער זייט, אין דער גלות־הרגשה, וואָס דער זֶהר אליין באַשרייבט מיט אַזאַ שאַרפֿקייט, זעט אויס ווי "הֶפֶךָ הוּא" – אז די סְטָרָא אַחֲרָא האָט דערגרייכט אַ אחיזה אין דעם כּבוֹד אליין, און אז די פֿנים גופא לייכטן, כביכול, צו די כּוחות־הַהֶסֶתֶר, און ישראל בלייבן אין חושך.

צו זאָגן דאָס אין אַנדער לשון: פֿון איין זייט לערנט אונדז דער זֶהר, אז די סְטָרָא אַחֲרָא איז נאָר אַ ציל וואָס קלייבט זיך אָן הינטערן גוף־הַקְדוּשָׁה, און אז בלויז ישראל האָבן דעם בְּרִית־הַפֿנים. און פֿון דער צווייטער זייט, אין דער גלות־חווייה, וואָס דער זֶהר אליין באַשרייבט מיט אַזאַ שאַרפֿער לשון, זעט אויס ווי "הֶפֶךָ הוּא" – אז די סְטָרָא אַחֲרָא האָט, כביכול, אַ

אחיזה אין דעם פֿבֿוד גופא, און אז די פֿנים לייכטן צו די כוחות־ההסתר, און ישראל בלייבן אין חושך.

און צו ענטפֿערן אויף דעם, איז ניט גענוג צו זאגן בכלליות, אז דער אנדער צד איז בלויז מיט אַ כֿח שָׂאול, ווי עס ווערט מבואר אין אַ סך אָרטן. ווייל אונדזער קשיא איז פֿינפטער און דעליקאטער: ווי קען עס זיין, אז אין מצב־הגלות זעען די אַחֲרִיִים אויס ווי פֿנים, אז דער ציל ווערט פֿאַרמישט מיטן גוף, און דער אַחֲרִיִצד, פֿאַר יענעם וואָס שטייט הינטער אים, זעט אויס ווי דאָס זיינען די איינציקע פֿנים? און ווייל דער זֶהר אַליין לערנט, אז די סטראַ אַחֲרָא קען זיך אָנהאַלטן נאָר אין די אַחֲרִיִים דְּקִדּוּשָׁה, מוז דעמאָלט אין דעם זעלבן באגריף פֿון פֿנים און אַחֲרִיִים זיין אַזאַ טיפֿן עומק, וואָס לאָזט צו אַ מעגליכקייט פֿון אַזאַ הִתְהַפְּכוּת־הַתּוֹפִּיסָה.

און דאָס צווייטע אונדז צוריקצוקומען פֿון דעם זֶהרִישֵׁן משל צו דער מער פֿינקטלעכער האַגָדָה: וואָס איז דער אמתער גִּדֵּר פֿון פֿנים און פֿון אַחֲרִיִים אין אַלּוּקוּת, אויף אַזאַ אופן, אז דער אַחֲרִיִצד זאָל זיין אַ נקודת־אַחִיצָה פֿאַר זרות, און אין אַלעם־פֿאַל זאָל זי ניט האָבן קיין נגיעה אין די פֿנים אַליין? ווי קען דער מלך ווייזן זיין גבֿ צום זר אויף אַזאַ אופן, אז דער זר זאָל זיך איינבילדן, ווי ווען ער איז מקובל געוואָרן בײַ אים, בשעת אין אמתן האָט ער געזען בלויז דעם שטויב פֿון זיינע טריט? און צו פֿאַרענטפֿערן דאָס, דאַרף מען אַרײַנגיין נאָך מער פֿינקטלעך אין דעם סדר וואָס די שפּעטערע מְקוּבָּלִים האָבן אויסגעשטעלט פֿון זֶהר – דער ענין פֿון פֿנים און אַחֲרִיִים אין די פֿרָצופֿים און אין די שְׁמוֹת – און דורך דעם וועט מען פֿאַרשטיין, ווי אַזוי די אחיזה פֿון סטראַ אַחֲרָא איז שטענדיק בלויז פֿון די אַחֲרִיִים אַליין, און אין אַלעם־פֿאַל קען זי אין צײַטן־הַגָּלוּת אויסזען ווי ווען זי קומט פֿון די פֿנים.

ה

היינו, צו באקלאַרן, וי אז די אַלּוּקִיתֶע הַשְּׁפָלָה אַליין טוט זיך קיין שׂינּוּי כָּלֵל נִיט, נאָר אז דער שׂינּוּי איז נאָר בַּצַּד פֿון דעם מְקַבֵּל, אין זיין אופן פֿון הִתְרַנְּשָׁה און הִתּוֹפִּיסָה, און דאָס אַליין איז עקר דער הִסְתָּר פֿון גָּלוּת.

און נאָך דאַרף מען פֿאַרשטיין, וואָס איז פֿינקטלעך דער נוסף־דָּבָר וואָס האָט זיך נִתְחַדֵּשׁ געוואָרן אין גָּלוּת, דורך וואָס איז געוואָרן אַ מעגליכקייט, אז די אַחֲרִיִים זאָלן זיך אָפּשׂינּען ווי פֿנים. דִּהְנָה, מצד סְדֶר־הַעוֹלָמוֹת ווי עס איז מצד זיך אַליין, אויך פֿאַר גָּלוּת, איז תּוֹמִיד געווען אַ בְּרוּרער הַבְּדִל צווישן פֿנים און אַחֲרִיִים, ווי עס ווערט מבאָר אין סְדֶר־הָאֶר"י אין ענין די פֿרָצופֿים, אז די פֿנים זיינען אַ בחינה פֿון פֿנימיות־הַרְצוֹן און קִרְבָּה, און די אַחֲרִיִים זיינען אַ בחינה פֿון דער הַשְּׁפָעָה וואָס גייט אַרויס לחוץ, צו יענעם וואָס איז נִיט קיין כָּלִי צו דער פֿנימיות. אויב אַזוי, וואָס איז דער באַזונדערער גִּדֵּר פֿון גָּלוּת, דורך וואָס ווערט אַ עָקוּם אין דער רִאָיָה אויף אַזאַ אופן, ביז אז דער מענטש מְדַמָּה, אז די הַשְּׁפָעָה וואָס קומט אַרויס לחוץ איז אַליין דער עָצֶם פֿנימיות־הַרְצוֹן?

אָבער דער ענין איז, דִּהְנָה, אין גלות זיינען דא צוויי דרגות אין הַסֵּתֶר: עס איז דא אַ הַסֵּתֶר פֿנים אין עַצֶם, און עס איז דא אַ הַסֵּתֶר אין דער הַכְּרָה פֿון דעם הַבְּדֵל צווישן פֿנים און אַחֲרָיִים. און דאס איז וואָס עס שטייט: "וְאֵנָכִי הַסֵּתֶר אֶסְתִּיר פָּנַי" – דִּהְיִינוּ, נִיט נאָר אַ הַסֵּתֶר-הָאֹר, נאָר אַ הַסֵּתֶר אויף אַ הַסֵּתֶר, אַז אויך דער הַסֵּתֶר אַלײַן ווערט נסְתָר. ווייל ווען דער מענטש שפֿירט, אַז דאָ איז אַ הַסֵּתֶר, אַז די פֿנים זיינען נסְתָר, איז נאָך אַלץ דאָ בײַ אים אַ מעגליכקייט צו מִבְּחִין זײַן, אַז וואָס ער זעט איצט איז נאָר אַחֲרָיִים. אָבער ווען אויך דאס איז נסְתָר פֿון אים, ווערט אַ מעגליכקייט, אַז די אַחֲרָיִים זאָלן זיך בַּעֲלֵעִינְיוּ אָפּשטעלן ווי פֿנים.

און דאס איז אויך וואָס מ'רופֿט אין לְשׁוֹן-הַזֹּהָר און הָאֵר"י "אֶסְתִּלְקוּת דְּשִׁכְיִנְתָּא" – אַז די פֿונָה איז נִיט, חס וְשָׁלוֹם, אַז די שִׁכְיִנָּה אַלײַן נסְתָלְקֶת זיך פֿון דער וועלט, ווייל "מְלֵא כָּל הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ" תּמִיד, נאָר אַז דער גלוי־דפֿנים ווערט נסְתָלְקֶת, און די וועלט בלייבט אויף אַזאַ אופֿן, אַז זי דערקענט נִיט דעם הַבְּדֵל צווישן פֿנימיות און חיצוניות. און ווען דער גלוי־הפֿנים ווערט נסְתָלְקֶת, ווערט דאָרט אַ אָרט, אַז דער מענטש זאָל אַלצדינג וואָס געפֿינט זיך פֿאַר זײַנע אויגן אַרײַנגעמען ווי ווען דאס אַלײַן איז דער עַצֶם-הָאֱמֶת, אַן צו מִבְּחִין זײַן, אַז דאס איז נאָר אַחֲרָיִים.

און לויט דעם וועט מען אויך פֿאַרשטיין, וואָס אין גלות זעט אויס ווי ווען די קדוּשָׁה אַלײַן דינט איר אייגענעם צל, ווי עס איז פריער מבאָר געוואָרן. ווייל מצד דעם אמת דינט די קדוּשָׁה די קליפּות כָּלֵל נִיט, נאָר די קליפּות חוּטפּוֹת און יונקוֹת פֿון וואָס וואָס בלייבט אין די שוּלָים, אין צל. נאָר מצד דעם, אַז דער מענטש זעט נאָר די חיצוֹנִית-תְּנוּעָה, און ער זעט נִיט די פֿנימיות וואָס פֿירט און מְנַהֵל דאס, דאָכט זיך אים, ווי ווען די פֿנים אַלײַן זיינען אַרויסגעגעבן געוואָרן לחוץ.

און דאס איז אויך וואָס מ'טרעפֿט אין די ווערטער פֿון זֹהָר וועגן "קִבְּלָאָה מֵאֲחֵרֵי מְלָכָא" – אַז די קִבְּלָה מֵאֲחֵרֵי-הַמֶּלֶךְ איז כָּלֵל נִיט קיין קִבְּלָה אין גִּדְר פֿנים, נאָר דער וואָס שטייט הינטער אים זעט זײַן גבֿ און עס דאָכט זיך אים, ווי ווען דאס זאָל זײַן זײַנע פֿנים. און אזוי איז אויך אין ענין די יְנִיקָה דִּחְצוֹנִים – אַז מצד דעם אמת איז דאָ נאָר אַחֲרָיִים, נאָר מצד דעם וואָס דער וואָס שטייט אונטן זעט נאָר דעם גבֿ, דאָכט זיך אים, ווי ווען דאס זאָל זײַן פֿנים.

און לויט אַלעס-נ"ל קומט אַרויס, אַז עקֶר די אַלּוּזִיָּה פֿון "הַיְנִיקָה מִן הַפֿנים" ליגט כָּלֵל נִיט אין צִד־הַשְּׁפַע, נאָר אין צִד־הָרֵאִיָּה פֿון דעם מְקַבֵּל. דער שְׁפַע מצד זיך אַלײַן בלייבט תּמִיד אין אַ סֵדֶר פֿון פֿנים און אַחֲרָיִים, ווי עס איז מבאָר געוואָרן – אַז די פֿנים זיינען מופֿנים נאָר צו פֿנימיות-דְּקדוּשָׁה, און די אַחֲרָיִים זיינען וואָס גייט אַרויס לחוץ, און די חיצוֹנִים קענען נִיט יונקען נאָר פֿון די אַחֲרָיִים, פֿון די נְצוּצוֹת און רְשִׁימִים וואָס ליגן אין די שוּלָים. נאָר אין צײַט-הַגָּלוּת, מצד דעם הַסֵּתֶר אין דער הַכְּרָה פֿון דעם הַבְּדֵל צווישן פֿנים און אַחֲרָיִים, ווערט אַ מעגליכקייט, אַז דער מענטש זאָל זיך איינבילדן, אַז די יְנִיקָה איז פֿון די פֿנים.

און דאס איז אויך וואָס עס ווערט מבאָר אין אַ צאָל אַרטן אין חסידות, אַז עקער דער תקון פֿון גלות איז צוריקצוברענגען די הבחנה פֿון פֿנים און אַחוּרִים – צו דערקענען, אַז אַלץ וואָס איז חיצוני, אַלץ וואָס איז אַ בחינה פֿון צל און שולִים, איז נאָר פֿון די אַחוּרִים, און האָט גאָר נישט קיין אַחִיזָה אין די פֿנים אַליין. און ווען דער מענטש קומט צו אַזאַ הפֿרה, דורך התבוננות אין סדר־השפּעה און אין ענין די נִיָקָה דִּחְצוּנִים ווי עס איז מבאָר געוואָרן, ווערט די אַלוּזִיָה נִתְבַּטֵּל, און עס ווערט נִגְלָה, אַז גאַנצע חיות פֿון די קליפּות איז נאָר פֿון צל, פֿון שולִים, און אַז די פֿנים אַליין זיינען קיינמאָל נישט געגעבן געוואָרן צו זיי.

און לויט דעם וועט מען אויך פֿאַרשטיין, אַז זאָל לאַנג דער מענטש האַלטן זיך ביי אַזאַ השפּלה, כאַטש ער איז נאָך אין גלות גופא, איז ער, מצד דער פֿנימית־הפֿרה, שוין אַרויס פֿון גלות – ווייל גלות ליגט עקרו אין הסתר־ההבחנה, און ווען די הבחנה ווערט נִתְגַלָּה, ווערט עקר־הגלות נִתְבַּטֵּל. און דאָס אַליין איז די הכנסה צו גאָלָה – אַז די פֿנים זאָלן זיך אַנטפלעקן אין גלוי, און עס זאָל זיך בעל־עִינִי כָּל בְּשָׁר מִתְבַּרֵּר ווערן, אַז אַלץ וואָס האָט זיך פֿריער אָפּגעשײַנט ווי "פֿנים" פֿון קליפּה, איז קיינמאָל נישט געווען מער ווי אַחוּרִים, צל און שולִים, אַן קיין עצמית־מציאות כָּלָל.

1

אַלָּא, אַז כאַטש אַלעס דעם, איז דאָס אַליין נאָך אַ בִּיאור אין דעם מַצָּב ווי ער איז עתָה, אַלע מאָל אַז מיר שטייען נאָך אין אַחוּרִים, און דער סדר איז נאָך אַז די פֿנים זיינען בִּהְסֵתֵר, און די אַחוּרִים זיינען אין גלוי. אַכָּל ס'איז דאָך בִּאֲלִפָּה, אַז גאַנצע עֲנִיָּן פֿון הִסְתֵּר איז נאָר לִפִּי שְׁעָה, און ווי דער רַמְבַּ"ם שרײַבט, אַז "כָּל אֱלֹהֵי הַדְּבָרִים וְכִיּוֹצֵא בָהֶן, עַל דֶּרֶךְ מִשְׁלָהֶם" – הֵיִינוּ, אַז דאָס איז נאָר דער אָפֿן פֿון הִנְהָגָה אין צײַט פֿון גלות, אַנדערש איז לַעֲתִיד לָבוֹא, ווען דער גאַנצער סדר וועט זיך אָפּקערן. און מ'דאַרף פֿאַרשטיין: וואָס איז דער הִפֿך וואָס וועט דאָן זײַן – צי איז דאָס נאָר אַז ס'וועט זיך אַנטפלעקן וואָס איז געווען בִּהְעָלָם, אַדער אַז ס'איז דאָ אַ שְׁנוי אין עצם־הִנְהָגָה, אַ שְׁנוי אין סדר פֿון פֿנים און אַחוּרִים אַליין.

דִּהְנָה, ס'שטייט "וְלֹא יִכְנֹף עוֹד מוֹרֶיךָ, וְהָיוּ עֵינֶיךָ רְאוּת אֶת מוֹרֶיךָ". און דער זֶהר פֿרשנט, אַז "וְלֹא יִכְנֹף" הֵיִינוּ, אַז ער וועט זיך מער נישט בִּאֲלִקְלִידוֹן, נישט מער בִּהְסֵתֵר זײַן – ס'וועט נישט זײַן מער קיין כִּנּוּף און לָבוֹש וואָס דעקן און מַעְלָה אויף דעם אור, נאָר "עֵינֶיךָ רְאוּת אֶת מוֹרֶיךָ" – אַ רֵאִיָּה אין גלוי פֿנים מִמֶּשׁ. זעסטו, אַז אין יְמוֹת הַמָּשִׁיחַ ווערט דער עקר־הַחֲדוּשׁ אָנגערופֿן בלשון־הַכְּתוּב: אֶסְתַּלְקוּת פֿון כִּנּוּף און לָבוֹש, און גִּילוי פֿון רֵאִיָּה. הֵיִינוּ, נישט נאָר אַז דער אור וועט זײַן מער און גרעסער, נאָר אויך דער אָפֿן פֿון הַכּוֹנֵה וועט זײַן אין אַ סדר פֿון פֿנים אַל פֿנים. ווייל עֲנִיָּן "כִּנּוּף" איז בְּחִינַת אַחוּרִים – דער לָבוֹש וואָס דעקן און פֿאַרהוילט, דורך וואָס קען זײַן אַ נִיָקָה צו די חיצונים, און ווי ס'איז מבאָר אין זֶהר אין אַ סך אַרטן, אַז הִסְתֵּר פֿנים איז דער אָרט פֿון אַחִיזָה פֿונעם אַנדערן זייט.

און ווי ס'שטייט נאך: "וְהָיָה ה' לְמֶלֶךְ עַל כָּל הָאָרֶץ, בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה ה' אֶחָד וְשְׁמוֹ אֶחָד". און דער זֶהר מבארט, אז "בְּיוֹמָא הַהוּא יִתְעַדן שְׁמָא דְהוּי" – ס'וועט זײַן אַ יחוד פֿון שְׁם הוּי און אַ גילוי פֿון זײַן מַלְכוּת אין אַלע עוֹלָמוֹת, ביז ס'וועט ניט בלייבן קיין אַרט פֿאַר סְטָרָא אַחֲרָא כָּלָל, ווייל "בְּיוֹמָא הַהוּא יִתְעַבְּרוּן מִסְּאֲבוֹתָא מִן עֲלָמָא". זעסטו, אז די גאַלח העתידיה ווערט מתואר ווי אַ גילוי פֿון יחוד הוּי און זײַן שְׁם, אין אַזאַ אָפֿן, אז ס'איז נישטאָ מער קיין מְצִיאוֹת פֿון אַחֲוָרִיִּים מִנְתָּקִים – הֵיִינוּ, אז ס'איז נישטאָ קיין אַחִיזָה פֿאַר די חִיצוֹנִים אין די אַחֲוָרִיִּים. און אויב אַזוי, מוז מען זאָגן, אז ענִין בְּטוּל פֿון סְטָרָא אַחֲרָא קומט דורך אַ שְׁנוי אין סֵדֶר פָּנִים און אַחֲוָרִיִּים, אז די אַחֲוָרִיִּים, וואָס בײַ זיי איז געווען דער אַרט פֿון אַחִיזָה, ווערן נִתְבַּטֵּל אָדער נִתְהַפֵּךְ.

און צו פֿאַרשטיין דאָס בעסער, דאַרף מען פֿאַרויסשטעלן וואָס ס'איז מבאָר אין כְּתָבִי הָאָרִיז"ל וועגן לְעִתִּיד לְבוֹא, אין ענִין זױג זְעִיר־אַנְפִּין און נוקבא. אז אין יְמוֹת הַמָּשִׁיחַ – און אויך שבתים און מוֹעֲדִים זײַנען אַ רָמָז דערצו – וועט דער זױג זײַן אין אַ שלימותדיקן אָפֿן פֿון פָּנִים בְּפָנִים, דורך דעם וואָס די מוֹחִין וועלן זיך אויסשפּרייטן אין אַ גרויסן רבוי. און ווי ס'איז מבאָר אין עֵץ חַיִּים, אין שְׁעַר הַמּוֹחִין, אז עֵתָהּ, אין צײַט פֿון גְּלוּת, זײַנען די מוֹחִין פֿון זְעִיר־אַנְפִּין און נוקבא אין הָעֵלָם און אַסְתִּלקוּת, און דערפֿאַר זײַנען זיי אַ סך מָאָל נאָר אין בְּחִינַת אַחֲוָר בְּאֲחֹר אָדער פָּנִים בְּאֲחֹר. משא"כ לְעִתִּיד לְבוֹא וועלן די מוֹחִין ווערן נִתְגַּלָּה אין זײַער שלימות, ביז ס'וועט זײַן אַ קְבִיעוּת פֿון פָּנִים בְּפָנִים.

און אין פְּרִי עֵץ חַיִּים, אין שְׁעַר הַשְּׂכֵת און אין שְׁעַר יְמוֹת הַמָּשִׁיחַ, ווערט מבאָר, אז שבת איז אַ מְעִין לְעִתִּיד לְבוֹא, ווייל שבת ווערן די מוֹחִין מִתְעַלָּה און נִשְׁלָם, און דורך דעם ווערט אַלִּיּוֹת־הָעוֹלָמוֹת און אַ זױג פָּנִים בְּפָנִים פֿון זְעִיר־אַנְפִּין און נוקבא. נאָר אז הײַנט, אַפִּילוֹ אויף שבת, איז דאָס אַלץ נאָר לְפִי שְׁעָה, און נאָכדעם קערט זיך דער עולם צוריק צו זײַן סֵדֶר, און די גְּלוּת בלייבט נאָך אויף איר אַרט. משא"כ אין יְמוֹת הַמָּשִׁיחַ וועט דאָס זײַן קִבֵּעַ, אז ס'וועט ניט זײַן מער קיין יְרִידָה פֿון יענער מִדְּרָגָה, נאָר די פָּנִים בְּפָנִים וועלן שטיין תָּמִיד.

און זע, וואָס איז די מִשְׁמָעוּת פֿון פָּנִים בְּפָנִים אין זְעִיר־אַנְפִּין און נוקבא לְעַנְיָנֵנוּ. ווייל זְעִיר־אַנְפִּין איז בְּחִינַת מִשְׁפִּיעַ, און די נוקבא איז די מְקַבֵּלָת, מַלְכוּת. און ווען זיי שטייען אַחֲוָר בְּאֲחֹר, איז די הַמְשָׁכָה אין נוקבא נאָר פֿון די אַחֲוָרִיִּים – אַ בְּחִינַת חִיצוֹנִית און צְמִצּוּמִית הַשְּׁפָעָה. דאָן קענען די חִיצוֹנִים יִיגוּק, ווייל זינט די הַשְּׁפָעָה קומט דורך די אַחֲוָרִיִּים, וואָס זײַנען מְפֻנָּה כְּלָפִי חוץ, איז ממילא דאָ אַ אַרט פֿון אַחִיזָה אויך פֿאַר יענעם וואָס איז ניט ראוי. משא"כ ווען דער זױג ווערט פָּנִים בְּפָנִים, הײַסט דאָס, אז די הַשְּׁפָעָה פֿון זְעִיר־אַנְפִּין אין נוקבא איז פֿון די פָּנִים – פֿון פְּנִימִיּוֹת־הָרָצוֹן און פְּנִימִיּוֹת־הָעֲנָג – און ניט מער דורך די אַחֲוָרִיִּים. און דאָן, זינט אַלץ וואָס ווערט נִמְשָׁךְ גײט דורך די פָּנִים, איז נישטאָ קיין אַרט כָּלָל פֿאַר יְנִיקַת־הַחִיצוֹנִים.

און באמת, ניט נאָר אז זיי האָבן ניט קיין אַרט, נאָר עֲצָם־מְצִיאוֹת פֿון די חִיצוֹנִים ווערט נִתְבַּטֵּל, ווייל גאַנצע מְצִיאוֹת פֿון זיי האָט געהאַנגען אין דעם, אז דער אור זאָל זײַן אין בְּחִינַת אַחֲוָרִיִּים – הֵיִינוּ, אז ס'קען זײַן אַ אור וואָס איז ניט מְלוּבָשׁ אין פְּנִימִיּוֹת־הַכְּלִים, אַ אור וואָס בלייבט אין שוֹלֵם, אַ אור אָן רָצוֹן. לְעִתִּיד לְבוֹא, ווען אַלע אור וועט זיך מְלַבֵּשׁ זײַן אין די

פנים, וועט ניט בלייבן מער גארניט וואס זאל זיין חוץ פון די פנים, און ממילא איז ניטאָ מער קיין זאך, אין וואָס דער אנדערער זאל זיך קענען אָנהאַלטן.

און דאָס איז אויך וואָס דער זײַער מבאָרט אויף פֿסוק "בַּלֵּעַ הַמּוֹת לְנֶצַח, וּמָחָה ה' אֱלֹקִים דְּמָעָה מֵעַל כָּל פָּנִים". אז די מִיתָה אַלײַן – דער שׂרֵשׁ פֿון נַפְרָדוֹת און יְנִיקָה – ווערט אַרײַנגעשלונגען און פֿאַרלוירן, און די דְּמָעָה ווערט אָפּגעווישט פֿון אַלע פָּנִים. "פָּנִים" דאָ איז ניט נאָר אַ משלדִיקער אויסדרוק, נאָר אַ פֿנימִיות־עֲנָן – אז ס'וועט ניט בלייבן מער קיין אַרט פֿאַר "פָּנִים" וואָס ווײַנען, פֿאַר אַ הֶסְתֵּר פָּנִים וואָס ברענגט דְּמָעָה און צֶער, נאָר אַלע פָּנִים וועלן זײַן שמחות־דיקע פָּנִים – "עֲזוּ וְחִדּוּהוּ בְּמָקוֹמוֹ". הײַנו, זײַנט ס'איז ניטאָ מער קיין מְצִיאוֹת פֿון אַחוּרײַם, נאָר פָּנִים אַלײַן, איז ניטאָ מער קיין אַרט פֿאַר מִיתָה, וואָס איז אַ אַחִיזָה אין די אַחוּרײַם.

און אויף אַזאַ אָפֿן איז אויך וואָס ס'שטייט: "אָז אֶהְפֹּךְ אֶל עַמִּים שְׂפָה בְּרוּרָה, לִקְרֹא כָלֵם בְּשֵׁם ה' לְעַבְדּוֹ שָׁכֵם אֶחָד". "שְׂפָה בְּרוּרָה" – הײַסט אַ פֿנימִיתע לשון, אַן סײַגים און אַן קיין מִשְׁמַע פֿון שְׁקָר און טומָאָה. ווײַל עֲתָה, אין צײַט פֿון גְּלוּת, קען די שְׂפָה – דער דבור און דער בְּטוּי – דינען אויך פֿאַרן הֶפֶךְ פֿון קְדוּשָׁה, זײַנט דער דבור קומט פֿון די אַחוּרײַם, פֿון יענעם אַרט, וווּ ס'איז דאָ אַ מְצִיאוֹת פֿון "סוֹד לְשׁוֹן הָרֶע" און "נִחַשׁ הַקְדָּמוֹנִי". משׂא"כ ווען ס'איז פָּנִים בְּפָנִים, און אַלע הַשְׁפָּעָה איז פֿון פֿנימִיות, דאָן ווערט אויך דער דבור אַלײַן אַ כָּלִי פֿנימִי, און דאָן קען זײַן "שְׂפָה בְּרוּרָה" – אז גאַנצע גילוי, אַרײַנגערעכנט דער גילוי חוּצָה, איז גארניט אנדערש ווי אַ פֿן פֿון די פָּנִים.

און לְכַאֲרָה דאַרף מען דאָך פֿאַרשטיין: וואָס וועט דאָן זײַן מיט בְּחִינַת אַחוּרײַם – צי וועלן זיי גאָר נִתְבַּטֵּל ווערן, אָדער וועלן זיי זיך נִתְהַפֵּךְ צו פָּנִים. און זע, אין עַץ חַיִּים ווערט מבאָרט, אז ווען די מוֹחִין דְּגִדְלוּת ווערן מתַפְשֵׁט אין זַעֲר־אַנְפִּין און אין נוֹקְבָא, דאָן פֿאַלן אַראָפּ די אַחוּרײַם דְּקֻטְנוּת – הײַנו, אז זיי ווערן נִתְבַּטֵּל פֿון זייער מְצִיאוֹת ווי "אַחוּרײַם" און ווערן נִכְלָל אין די פָּנִים. ניט אז די אַחוּרײַם ווערן צעשטערט, נאָר אז זיי האַלטן אויף צו זײַן אַחוּרײַם אין דעם זין פֿון הַפִּיכוּת און רִיחוּק, און ווערן אַ כָּלִי צו פֿנימִיות, אז די פָּנִים שײַנען אין זיי אין גילוי. דאָס הײַסט "נְפִילַת הָאֲחוּרײַם" – הײַנו, נְפִילַת זייער צורה ווי "אַחוּרײַם". און דערפֿאַר ווערט פֿאַרשטענדלעך, אז די אַחוּרײַם אַלײַן זײַנען ניט קיין עֲצִמִיתע מְצִיאוֹת, נאָר אַ באַזונדערער אָפֿן אין גילוי־הָאֹר. ווען דער אֹר איז מְצוּמָצֵם און בְּהֶסְתֵּר, דאָן הײַסט דער לְבוּשׁ "אַחוּרײַם"; ווען דער אֹר שײַנט אין אים אין גילוי, ווערט יענער זעלבער לְבוּשׁ אַ פָּנִים.

און פֿון דעם וועט מען אויך פֿאַרשטיין די מאַמְרֵי חו"ל און זײַער וועגן בְּטוּל פֿון סְטָרָא אַחֲרָא לְעֵתִיד לְבוֹא. ווײַל סְטָרָא אַחֲרָא נעמט אַרײַן חִיוֹת נאָר פֿון די אַחוּרײַם ווי זיי זײַנען אַחוּרײַם – הײַנו, אַלע מאָל אז דער אֹר דאַרט איז נָסוּג פֿון זײַן פֿנימִיות און גיט ניט אַרויס זײַן רָצוֹן. ווען די אַחוּרײַם ווערן נִתְהַפֵּךְ צו פָּנִים, און ס'איז ניטאָ מער קיין אַרט פֿון אֹר אָן רָצוֹן, דאָן איז ניטאָ מער קיין נְקוּדַת־אַחִיזָה כָּלֵל. דאָס איז ניט סְתֵם אַ עֲנֵשׁ אויף בַּזונדערס רֶע, נאָר אַ בְּטוּל מצד הָאֲמִת – אז ס'וועט זיך אַנטפלעקן, אז ער האָט קײַנמאָל ניט געהאַט קיין אמתן אַרט, נאָר בלוּיז אין הֶסְתֵּר; און זײַנט ס'איז ניטאָ מער קיין הֶסְתֵּר, איז ממילא "יִתְעַבְּרוּן מִסָּאָבוּתָא מִן עֲלָמָא", און דאָס רֶע צעפֿאַלט אַלײַן.

און אזוי איז אויך מבאָר אין זװער וועגן דעם פֿסוק "וְלֹא יִכְנֹף עוֹד מוֹרְיָה". דאָרט פֿרשנט דער זװער, אז "מוֹרְיָה" איז דער
הקדוֹשׁ-בְּרוּךְ-הוּא, וואָס מ'רופֿט אים "מוֹרְה" און "נוֹתַן תּוֹרָה"; און "לֹא יִכְנֹף" – אז ער וועט זיך מער נישט פֿאַרהוילן
אונטער די כנפיים פֿון די לבושים, נאָר "יִהְיוּ עֵינָיָהּ רְאוּת אֶת מוֹרְיָה" – אַ ראַיה פֿנים בִּפְנִים. און דאָרט ווערט לאַנג
אויסגעפֿירט, ווי אין יענער שעה וועט זיך נִתְבַּטֵּל ווערן די כחות פֿון אלע מִקְטָרִגִּים, און ס'וועט מקוים ווערן "אִין שְׁטֵן וְאִין
פֿגַע רַע". זעסטו בפירוש, אז גילוי-הָרְאִיָּה פֿנים בִּפְנִים איז בְּהִכָּרַח צוואַמענהענגיק מיט בטול פֿון גאַנצן אַנדערן זייט.

און זע, לויט די דרכים פֿון קבֿלה פֿון אַר"ל, איז אזא גאָלע נישט נאָר אַ כִּלְי־עֲנָן אין וועלט, נאָר אַ מַחְלָטער שנוי אין
גאַנצן סִדְר־הַשְּׁתַּלְשּׁלוֹת. ווייל איצט איז דער סִדֵּר פֿון אלע עולמות אז זעיר-אַנפֿין און נוקבא גייען דורך תּמִידִיקע עֲלִיּוֹת
און יִרִידוֹת – ס'איז דאָ צײַטן פֿון גִּדְלוֹת פֿון פֿנים בִּפְנִים, און צײַטן פֿון קטנות און אַחֲרִיִּים, לויטן סִדֵּר פֿון טעג און יאָרן,
שבת און חול, גָּלוּת און גאָלע. משא"כ לַעֲתִיד לְבוֹא וועט זיך נִתְבַּטֵּל ווערן גאַנצע עֲנָן פֿון קטנות און אַחֲרִיִּים, און
ס'וועט זײַן אַ קבועער סִדֵּר פֿון גִּדְלוֹת און פֿנים בִּפְנִים. און ווי ס'איז מבאָר, אז ימות המשיח זיינען אַ "יוֹם שְׁכָלוֹ שֶׁבֶת", וווּ
ס'איז נישטאָ מער קיין עָרֵב און בֶּקָר, נישטאָ מער קיין יִרִידָה צו אַ מִדְרָגָה פֿון חולין.

לויט דאָס וועט מען נאָך טיף פֿאַרשטיין וואָס מיר האָבן אויבן געשריבן, אז גאַנצע יְנִיקָה פֿון חיצונים איז נאָר פֿון די
אַחֲרִיִּים, און וואָס ס'שײַנט ווי זיי נעמען חיות פֿון די פֿנים איז בלויז אַ דְּמִיוֹן פֿון גָּלוּת. ווייל לַעֲתִיד לְבוֹא, ווען ס'וועט זיך
בַּעֲלֵי־עֵינֵי כָל – אַפִּילוּ בְּשׁוֹר־דִּיגֶע אויגן – מִתְבָּרַר ווערן, אז "אַחֲרִיִּים" זיינען נאָר אַ עֲרֵאֲדִיקער מַצָּב אין דער הִנְהָגָה
הַעֲלִיּוֹנָה, און גאַנצע תּכָּלִית פֿון זיי איז געווען צו מאַכן אַרְט פֿאַר בְּחִירַת־הָאֲדָם אין צײַט פֿון הֶסְתֵּר – דאָן וועט מען זען
קלאָר, אז אויך די יְנִיקָה וואָס די חיצונים האָבן געהאַט, איז געווען בלויז פֿון יענעם עֲרֵאֲדִיקן מַצָּב, פֿון די אַחֲרִיִּים אַלֵּיין.
ווייל ווען די פֿנים וועלן ווערן נִתְגַּלָּה, און מ'וועט זען, ווי די פֿנים האָבן תּמִיד געווען מִפְּנֵה צו יִשְׂרָאֵל און צו פֿנימיות־
הַקְדוּשָׁה, און קיינמאָל נישט געווען צוגעקערט צו די חיצונים, וועט זיך דאָן לְמַפְרַע מִתְבָּרַר, אז אַלץ וואָס ס'האַט אויסגעזען
ווי די חיצונים נעמען פֿון די פֿנים, איז געווען בלויז צוליב הֶסְתֵּר און דער פֿאַרמישטקייט אין דער ראַיה אין צײַט פֿון גָּלוּת.

און דאָס איז אויך וואָס ס'שטייט: "וְנִגְלָה כְּבוֹד ה', וְרָאוּ כָל בְּשׂר יְחִדּוֹ, כִּי פִי ה' דִּבֶּר". "וְרָאוּ כָל בְּשׂר יְחִדּוֹ" – אז אַפִּילוּ
דער חומר, דער "כָּל בְּשׂר", וועט זען, נישט נאָר הערן און גלויבן, אז דער אמתער כְּבוֹד, די אמתע פֿנים, זיינען קיינמאָל נישט
געווען געגעבן נאָר צו קדוּשָׁה. ווייל לַעֲתִיד לְבוֹא וועט נישט בלייבן קיין אַרְט פֿאַר טעות און אַלּוּזָה, נישט קיין אַרְט פֿאַר אַ
שטיין הינטערן מלך. יעדער איינער וועט שטיין פֿאַרן מלך פֿנים בִּפְנִים, און דאָן וועט ער זען, אז די אַחֲרִיִּים זיינען געווען
בלויז די זייט פֿון גוף ווי ער זעט זיך צו יענעם וואָס שטייט הינטער אים, אָבער נישט קיין עֲצָמִיתֶע מַצִּיאוֹת. דאָן וועט זיך
אַנטפלעקן, אז די יְנִיקָה פֿון חיצונים איז געווען בלויז פֿון צל און שוֹלִים.

און לויט דאָס וועט מען אויך פֿאַרשטיין דעם לשון־הַפֿתּוּב: "כִּי עֵין בְּעֵין יִרְאוּ, בְּשׁוּב ה' צִיּוֹן". "עֵין בְּעֵין" – פֿנים אַל פֿנים,
אַ ראַיה קעגן ראַיה. אין צײַט פֿון גָּלוּת זעען מיר, כְּבִיכּוֹל, זיינע אַחֲרִיִּים, און זיינע פֿנים זיינען נישט נִרְאָה. דאָן איז,
אַנשטאַט פֿנים בִּפְנִים, "עֵין אַל אַחֲוֹר". משא"כ לַעֲתִיד לְבוֹא וועט די ראַיה זײַן "עֵין בְּעֵין" – די מַחֲשָׁבָה פֿון מענטש, זײַן

פֿנימיתע ראָה, וועט שטיין קעגן זיין ראָה, קעגן די פֿנים. און דאס איז אַ מהותדיקער שנוי אין סדר פֿניו וואָריו – ניט נאָר אז ער וועט אַנטפלעקן זיינע פֿנים, נאָר אויך אז אונדזער ראָה וועט זיך נְתַהפֿף, אז מיר וועלן שטיין קעגן זיינע פֿנים, און ניט מער הינטער אים.

און לויט אלץ אויבנדערמאָנט ווערט פֿאַרשטענדלעך, אז ענן זינען מוֹת־הַמָּשִׁיחַ איז ניט נאָר אז גלות און צרות וועלן נְתַבְטֵל ווערן, און אז ס'וועט ניט מער זיין הצלחה פֿון רָשָׁעִים, נאָר דער עק־הַחֲדוּשׁ איז אַ גילוי פֿון אַ נִיעַם סדר אין פֿנים און אַחֲרָיִים – אז די פֿנים וועלן זיך מְהַתְּגַלָּה זיין בפֿירוּשׁ צום עולם, און די אַחֲרָיִים וועלן נְתַבְטֵל ווערן אָדער נְתַהפֿף צו פֿנים. דורך דאס ווערט ממילא נְתַבְטֵל גאַנצע מעגליכקייט פֿון יְנִיקַת־הַחֲיּוֹנִים. און ממילא ווערט מתְבַּרַר בעל־עֵינֵי כָל, אז אַפִּילוּ אין צייט פֿון גלות האָבן זיי נאָר גענומען פֿון די אַחֲרָיִים דְּקְדוּשָׁה, און אז אויך יענע זיינען געווען נאָר לְצוּרָה שְׁעָה, צו מאַכן אָרט פֿאַר עֲבוּדָה אין צייט פֿון הַסֵּתֶר.

און פֿון דעם איז מובן, אז אזא גילוי פֿון מוֹת־הַמָּשִׁיחַ איז ניט נאָר אַ תּוֹסֶפֶת כְּבוֹד און הַאָרָה אויף וואָס ס'איז געווען, נאָר ער בעל־פֿועל בעל־פֿועל מְבַרַר לְמַפְרַע גאַנצע מציאות פֿון גלות. ווייל ווען די אַחֲרָיִים ווערן נְתַהפֿף צו פֿנים, און ס'וועט נְגַלָּה ווערן, אז אלץ איז געווען אַ הַכְּנָאָה צו גילוי־הַפֿנים, דאן ווערט נְתַגַּלָּה, אז אויך די אַחֲרָיִים מצד זיך אליין זיינען געווען נאָר אַ כָּלִי צו פֿנים, און ניט קיין באַזונדערע נְפֻדְטֵע מציאות. דאס אליין איז וואָס די גאַלָה טוט – זי גיט אַרויס און מְגַלָּה, אז ...

ז

ווייל הרי לִפִּי אֵלֶּךְ וואָס ס'איז נִזְכָּר געווען לְעֵיל, זעט מען, אז אַפִּילוּ נאָך דעם וואָס ס'איז נְתַבְאָר געוואָרן, אז די יְנִיקָה פֿון חֲיּוֹנִים איז נאָר פֿון די אַחֲרָיִים, און אז אין מוֹת־הַמָּשִׁיחַ וועלן די אַחֲרָיִים זיך מְתַהפֿף זיין צו פֿנים ביז ס'וועט גאָר נְפֻסָּק ווערן די יְנִיקָה, דאָרף מען נאָך אַ מָאָל פֿאַרשטיין: וואָס איז עֲצֵם־הַמְּצִיאוֹת פֿון די אַחֲרָיִים אליין, אז זיי קענען זיך מְתַהפֿף זיין צו פֿנים. אויב זיי זיינען טאַקע אַ בְּחִינָה פֿון "אַחֹר" – דער זייט וואָס איז מוֹסֵב, אָפּגעקערט, פֿאַרהוילען, וואָס איז דאָ נאָר כְּדִי צו געבן אָרט פֿאַר אַ הַסֵּתֶר און פֿאַר אַ הַעֲמָדָה פֿון אַ זולת – ווי אזוי איז צו פֿאַרשטיין, אז דאָווקא זיי אליין וועלן לְעֵתִיד לְבוֹא ווערן פֿנים, אַ גילוי פֿון פֿנימיות. דְּלִכְאוּרָה, פֿנים און אַחֹר זיינען צוויי הַפְּכִים: פֿנים – גילוי־הַרְצוֹן און הַתְּעֻנָּה; אַחֹר – אַ מְקוֹם וווּ דער רְצוֹן גופא גיט זיך ניט אָפּ אין גילוי, נאָר ס'איז דאָרטן בלויז מצד דעם, אז "עס דאָרף זיין". און אויב אזוי, אין וואָס ליגט דען דער כַּחַ פֿון די אַחֲרָיִים, אז פֿון עֲצֵם־הַגִּדְרָה פֿון זיי אליין זאָל קומען, אז זיי וועלן זיך מְתַהפֿף זיין צו פֿנים.

און צו פֿאַרשטיין דאָס, דאָרף מען פֿאַרויסשטעלן וואָס ס'איז מבאָר אין רִזִּין דְּרִזִּין אין תּוֹרַת־הָאֵל "ז"ל, וועגן דעם שְׁרָשׁ פֿון פֿנים און אַחֲרָיִים אין די שְׁרָשֵׁי־הַפְּרָצוּפִים הַעֲלִיּוֹנִים, בִּפְרָט אין די בְּחִינּוֹת פֿון עֵתִיק יוֹמִין און אֲרִיָּה אֲנָפִין. דְּהֵנָּה, אַלע דְּרָגוֹת וואָס מיר האָבן גערעדט ביז אַהֶער – פֿנים און אַחֲרָיִים פֿון וְעִיר־אֲנָפִין און נוקבא, קטנות און גְּדוּלוֹת, אַחֹר

באַחור און פֿנים בֿפֿנים – דאָס אלץ איז אין דער מסגרת פֿון עולם־האַצילות ווי ער גיט זיך אָפּ אין בֿחינת יוֹשֶׁר, אַ סדר פֿון ראש, תוֹךְ און סוֹף, מעֵלָה און מִטָּה, פֿנים און אַחֹר. אָבער ס'איז באַקאַנט, אַז שְׂרֵש־הַכּל ליגט אין עֲתִיק יוֹמִין, וווּ "כוֹלָא סִטְרָא דִּימִינָא", און ווי ס'איז מבאָר אין אַ סך מקומות, אַז דאָרטן זיינען ניטאָ קיין דִּינִים בכלל, און אלץ איז דאָרטן שוין מתוקן און מְמוּתָק אין זייער שְׂרָשָׁם. ביז מ'זאָגט אויף אים אין לשון־הַקּוֹדֶשׁ "רִישָׁא דְלָא אֲתִידַע" – אַ ראש וואָס איז ניט נודע, וואָס מ'קען אים ניט אַרײַנכאַפֿן ניט אין פֿנים און ניט אין אַחֲרײַם, ווי מ'זייערט זיי אַראָפּ דאָ אונטן.

און זע, אויף אַזאַ בֿחינה זאָגן די מקובלים, אַז ס'איז בכלל ניטאָ דאָרטן קיין ענין פֿון אַחֲרײַם, ווייל ס'איז דאָרטן ניטאָ קיין שום התעלמות און קיין הֶרְחָקָה, נאָר אלץ איז רצון הַפֿשוּט אין תְּכִלִּית־הַפֿשיטות, אָן קיין שום שְׁנוּיִם פֿון פֿניה אַהִין אָדער אַהִין. נאָר ווען דער רצון הַפֿשוּט פֿאַנאַנדערשפּרייט זיך און לייגט זיך אָן אין סִדְרֵי יוֹשֶׁר און פֿרָצוּפִים, דאָן ווערט דאָרט אַ מקום פֿאַר אַ הֶלְקָה פֿון פֿנים און אַחֹר, לְפִי עֶרְךָ־הַמִּקְבֵּל. אָבער אין דעם עֲלִיוֹנֶעם שְׂרָשׁ – דאָרטן איז בכלל ניטאָ אַזאַ פֿירוד. דאָס איז די בֿחינה וואָס מ'רופֿט אויך "לֹא מִן דִּין וְלֹא מִן דִּין" – ניט אַזוי און ניט אַזוי, ניט פֿון די מִדּוֹת און ניט פֿון דער מִחְשָׁבָה, נאָר טְמִירָא וּגְנִיזָא אין עֲצֻמוֹת־הַרְצוֹן וואָס איז העכער פֿון מִדּוֹת.

און לְפִי דעם וועט מען פֿאַרשטיין, אַז טאַקע אויך די מְצִיאוֹת פֿון אַחֲרײַם ווי זיי זיינען דאָ אונטן, האָבן זיי אַ שְׂרָשׁ אין העכערע פֿנים. ווייל ס'איז ניטאָ קיין שום מִדְרָגָה וואָס איז דאָ בלויז מצד אַ מְקָרָה, נאָר "אַחַד עֶשְׂרֵן שָׁנָה בֵּית דִּין" – אויף אלץ איז דאָ אַ חֲשָׁבוֹן און אַ שְׂרָשׁ. און אויב די אַחֲרײַם זיינען אַ פֿלִי, אין וועלכן עס ווערט געמאַכט אַ מקום פֿאַר הַסֵּתֶר, איז מוכרח, אַז אין זייער שְׂרָשׁ זיינען זיי אַ ענין פֿון אַ פֿלִי, אין וועלכן עס ווערט געמאַכט אַ מקום פֿאַר אַ אַנדער גִּילוּי, נאָך העכער. נאָר מצד דער יְרִידָה און צִמְצוּם, לייגט זיך אַרײַן אין דעם ענין אין אַ צורה פֿון הַסֵּתֶר און דְּחִיקָה, ביז אַז די בֿחינה פֿון אַחֹר זעט אויס ווי אַ הֶפְכִּית־מְצִיאוֹת צו פֿנים. אָבער אין איר שְׂרָשׁ אין עֲתִיק – איז דאָס ניט קיין אַחֹר, נאָר אַדְרָבָא, דאָס איז פֿונקט וואָס מאַכט מעגליך דעם גִּילוּי פֿון עֲמֻק־הַפֿנים וואָס איז העכער פֿון די גִּילוּי־דְּפָנִים.

און דאָס וועט מען אַ ביסל פֿאַרשטיין לויט וואָס ס'איז מרומז אין סֵפֶר הַבְּהִיר אין זיינע מְשָׁלִים אויף אַ מעֵן און זיין מְקוֹר, וווּ ער רעדט אַ סך מאַל וועגן אַ מְקוֹר וואָס מ'זעט אים ניט אין דער וועלט, און נאָר די וואַסער זעט מען, ווען זיי גייען אַרויס און ציען זיך אַראָפּ. דְּלִכְאוּרָה, קען מען אויך דאָרטן זאָגן, אַז ס'איז דאָ "פֿנים" – דער מְקוֹר־הַמַּעֲזָן, און "אַחֹר" – דער טײַךְ און די אַרְצוֹת, אין וועלכע די וואַסער פֿליסן. אָבער דאָרטן לייגט דער בְּהִיר צו, אַז "אֵין אֲדָם רוֹאֶה אֶת הַמְּקוֹר, אֲלָא אֶת הַמַּיִם", הייסט, אַז דער מְקוֹר אַלײַן איז נֶעֱלָם פֿון אַלע רִאָיָה, ניט נאָר פֿון דער רִאָיָה פֿון חִיצוֹנִים, נאָר אויך פֿון פֿנימִיִּים. און אויב אַזוי, איז דאָ ניט סתם פֿנים און אַחֹר ווי צוויי זייטן פֿון איין גוף, נאָר ס'איז דאָ אַ דריטע דְּרָגָה: אַ מְקוֹר וואָס איז העכער פֿון די נְרָאָה־פֿנים, און די פֿנים וואָס זיינען זעה־נִיר, זיינען שוין אין בֿחינת וואַסער וואָס זענען שוין אַרויסגעגאַנגען.

און אויף דעם אופן קען מען אויך זאגן אין ענין פֿנים און אַחוּרײַם. די פֿנים, וועגן וועלכע מיר האָבן גערעדט ביז אַהער – דער גילוי פֿון פֿנים בִּפְנֵימִים לְעֵתִיד לְבוֹא, און אַפִּילוּ דער גילוי וואָס איז געווען אין צײַט פֿון בֵּית־הַמִּקְדָּשׁ – זײַנען אין בְּחִינַת "די וואָסער וואָס גײַען אַרויס פֿון מִקְוֶה". זײ זײַנען טאַקע פֿנים לגבי די אַחוּרײַם, אָבער לגבי דעם נִסְתָּר־מִקְוֶה זײַנען זײ שוין אַ מִין מוֹגְבֵּלֶער און מוֹגְדָרֶער גילוי. און אין יענעם מִקְוֶה – "רִישָׁא דְלֹא אֲתִידַע" – איז נאָך נײַטאָ קײַן חֲלָקָה פֿון פֿנים און אַחוּר בכלל. און ווײַל דאָרטן איז נײַטאָ אַזאַ חֲלָקָה, איז אויך וואָס וואָס שפּעטער נעמט זיך אַראָפּ אין אַ צורה פֿון "אַחוּרײַם" דאָ אונטן, נאָר אַ ווײַטע הִתְגַּלְמוּת פֿון יענעם עֲלִיזֶנעם מִקְוֶה, אין וועלכן אויך דער אַחוּר איז בלויז אַ הִכָּנָאָה צו נאָך העכערע פֿנים.

און דאָס איז אויך וואָס ס׳איז מרומז אין סֵפֶר יִצְחָק אין לשון "עֲשֹׂר וְלֹא תִשַׁע, עֲשֹׂר וְלֹא אַחַת עֲשָׂרָה". דִּלְכָּאֲוָרָה, וואָס איז דער לימוד אין "לֹא תִשַׁע וְלֹא אַחַת עֲשָׂרָה". אויב די כּוֹנֵן איז צו זאָגן, אַז ס׳זײַנען עֲשֹׂר סְפִירוֹת און נײַט – איז מובן, אַז אויב עס פעלט אײַן, פעלט אַלץ. אָבער וואָס איז "וְלֹא אַחַת עֲשָׂרָה". און דאָך איז דאָך פשוט, אַז אויב ס׳זײַנען עֲשֹׂר, איז נײַטאָ אַחַת־עֲשָׂרָה. נאָר ס׳איז מבאָר אין חֲסִידוּת, אַז "עֲשֹׂר וְלֹא אַחַת עֲשָׂרָה" קומט אויסשליסן אַ תּוֹסֶפֶת פֿון נאָך אַ באַזונדערער דְּרָגָה חוץ פֿון דער סיסטעם, הײַסט, אַז ס׳איז נײַטאָ קײַן אָרט פֿאַר "נאָך־אײַן" וואָס שטײט אויסערהאַלב, ווי אַ נוספת־מִצִּיאוֹת אויף דעם כָּלֵל. אָבער צוואַמען מיט דעם, "עֲשֹׂר וְלֹא תִשַׁע" – ס׳פעלט אויך גאָרנײַשט. קומט אויס, אַז דאָ איז אַ דעליקאַטער אַזון צווישן די פֿנימית־שְׁלִימוֹת פֿון די עֲשֹׂר, און צווישן דער שלילה פֿון אַלע זָרֶער נִפְרָדוֹת. און דאָס איז אַ ענין וואָס אין זײַן שְׁרֵשׁ, העכער פֿון חֲלָקָה, גיט ער מצד אײַן זײַט אָרט פֿאַר סְדֵר־הַסְפִּירוֹת, און מצד דער צווייטער זײַט לײקנט ער אויס אַלע מעגליכקײַט פֿון "אַחַת עֲשָׂרָה" – אַ בְּחִינַת אַחוּר וואָס לויפֿט אַוועק פֿון פֿנים און ווערט אַ מִצִּיאוֹת פֿאַר זיך.

און לויט דעם וועט מען אויך פֿאַרשטיין טײַף־ער דעם ענין פֿון "כּוֹלָא סְטָרָא דְיִמִּינָא" אין עתיק. ווײַל "יָמִין" מײַנט חֶסֶד, הַמְשָׁכָה און גילוי. אָבער אויב מײַזאַגט, אַז אַלץ איז דאָרטן בלויז חֶסֶד, וואָלט דאָך נײַטאָ געווען קײַן דִּינִים בכלל. און מיר זעען דאָך בפועל, אַז ס׳זײַנען דאָ דִּינִים, מוז מען זאָגן, אַז די דִּינִים ווי זײ זײַנען דאָ אונטן, זײַנען נײַט די זעלבע דִּינִים ווי אין זײַער שְׁרֵשׁ. און דאָרטן – אין עתיק – זײַנען אויך די דִּינִים גופא פֿאַרהוילענע חֲסִידִים, "מִתּוֹקִים בְּשִׁרְשָׁם", אויף אַן אופֿן, אַז ס׳איז נײַטאָ דאָרטן קײַן קִשּׁוּיֹת און קײַן פִּירוּד, נאָר בלויז אַ הִכָּנָאָה צו אַ גילוי פֿון נאָך טיפֿערן אָר, וואָס די נידעריקע פֿלים קענען אים נײַט אויסהאַלטן, נאָר דורך צִמְצוּם און גבול. דאָס איז די בְּחִינָה פֿון "דִּינִים הַמִּתּוֹקִים בְּשִׁרְשָׁם" – וואָס זײ אַלײן זײַנען פֿנים עֲלִיזֶנעם, כאָטש דאָ אונטן זעען זײ אויס ווי אַחוּרײַם און מִסְכִּים.

און לויט דעם קען מען זאָגן בדרך־אֶפְשָׁר, אַז אויך גאַנצע ענין פֿון אַחוּרײַם ווי ס׳איז נִתְבָּאָר לויט דער קִבְלָה – אַז זײ זײַנען בלויז צִמְצוּם און שְׁעוּר, פֿון וועלכן די חִיצוֹנִים נערן זיך – אין זײַער שְׁרֵשׁ זײַנען זײ נײַט קײַן "אַחוּר" וואָס פֿאַרהוילט פֿנים, נאָר "אַחוּר" אין זײַן פשוטן טײַטש – וואָס קומט נאָך־דעם, די הַמְשָׁכָה וואָס גײַט אין די עֲקִבוֹת פֿון פֿנים, וואָס זי אַלײן איז מכוּוֹנֶת כְּדִי צו מַגְלֶה זײַן נאָך העכערע פֿנים. נאָר ווײַל אַזאַ גילוי קען זיך נאָך נײַט ווײַזן, ווערט עס אין דער נידעריקער

דְּרָגָה אַ בְּחִינַת "אַחֹר" ווי אַ לְבוּשׁ און הֶסְתֵּר. אָבער די פֿינאַלִיט פֿון יענעם אַחֹר – וואָס זײַן שְׁרֵשׁ איז אין עֲתִיק – איז נעלעמדִיקע פֿנים, "פֿנים שְׂבָפָנִים", וואָס וועלן זיך נאָר מַגְלֶה זײַן לְעֵתִיד לְבוֹא, ווען די אַחֲרִיִּים וועלן זיך מִתְהַפֵּה זײַן צו פֿנים.

און לויט דעם ווערט נאָך בעסער פֿאַרשטענדלעך וואָס ס'איז געזאָגט געווען לְעֵיל, אַז דער גִּילוי פֿון יְמוֹת הַמָּשִׁיחַ איז נישט נאָר אַ גִּילוי־פֿנים לגבי די אַחֲרִיִּים, נאָר ער פֿעל־פֿועל בעל־פֿעל מְבַרֵּר לְמַפְרֵעַ אויך די אַחֲרִיִּים מצד זיך, אַז זיי זיינען נישט מער ווי אַ כְּלִי צו פֿנים. דְּלִכְאוּרָה, וואָלט דאָס געווען שווער: ווי קען מען זאָגן אויף די אַחֲרִיִּים – וואָס זיי זיינען שְׁרֵשׁ צו הֶסְתֵּר און צו יְנִיקַת־חִיצוֹנִים – אַז זיי אליין זיינען אַ כְּלִי צו פֿנים. אָבער לויט דעם וואָס ס'איז איצט מִבְּאֵר, אַז דאָס איז נאָר ווי זיי זעען אויס אין סִדְר־הַיּוֹשֵׁר פֿון זְעִיר־אַנְפִּין און נוקבָּא, מִשָּׂא"כ אין זייער שְׁרֵשׁ אין עֲתִיק איז דאָרטן בכלל נישטאָ קיין בְּחִינַת אַחֹר, נאָר אַלץ איז פֿנים, קומט אויס, אַז מצד זייער שְׁרֵשׁ – זיינען אויך די אַחֲרִיִּים נישט מער ווי אַ עקיפֿדיקער גִּילוי פֿון די נעלעמדִיקע פֿנים. און נאָר ווען מ'האַלט זיי נישט אָן אויף אַזאַ אופֿן, ווערט אין זיי מעגליך אַ יְנִיקָה פֿאַר חִיצוֹנִים.

און פֿון דעם איז אויך מוכן, אַז אַפֿילו אין צײַט פֿון גְּלוּת, ווען די אַחֲרִיִּים שוֹלְטִים, מיינט דאָס נישט, חלילה, אַז די פֿנים האָבן דאָן קיין שְׂכֻת נישט צום עולם, נאָר אַז די נגְלִים־פֿנים – פֿנים פֿון זְעִיר־אַנְפִּין – זיינען דאָן פֿאַרהולען, און אין זייער אָרט לײַכטן די אַחֲרִיִּים. אָבער די העכערע פֿנים – פֿנים פֿון אֲרִיָּה און עֲתִיק – זיינען נישט נאָר נישט פֿאַרהולען, נאָר אַדרבָּא, זיי פֿועלן דאָן נאָך מער, נאָר אַז די פֿעולָה איז אויף אַן נעלעמדִיקן אופֿן, אין בְּחִינַת "רִישָׁא דְלֹא אֲתִידַע". הייסט, אַז די הִנְהָגָה פֿון גְּלוּת, מיט אַלע אירע עֲלִיּוֹת און יְרִידוֹת, איז אַ הִנְהָגָה וואָס קומט פֿון העכערע פֿנים, וואָס מצד זייער הויכקייט קענען זיי נישט ווערן געזען און נישט נִתְפָּס ווערן, און דערפֿאַר זעט זיך די הִנְהָגָה אויס ווי "אַחֲרִיִּים". אָבער אין תּוֹךְ־תּוֹךְ, אויך דאָן, אַלץ וואָס געשעט – אַפֿילו דער הֶסְתֵּר גופָּא – איז אַ גִּילוי פֿון נעלעמדִיקע פֿנים.

און דאָס איז דער חֲדוּשׁ וואָס ס'איז געגעבן געוואָרן צו מַגְלֶה זײַן אין אונדזער דור, בדרך־אֶפְשָׁר, ווי אַ גִּילוי פֿון דעם דוֹר־הַשְּׁמִינִי, וואָס לייגט צו נאָך אור אויף וואָס ס'איז שוין מַגְלֶה געוואָרן אין די פֿריערדיקע דורות. ווייל אַלץ וואָס ס'איז נִתְבָּאָר אין ספֿר־הַקְּבֵלָה און חֲסִידוֹת בִּיז אַהֶר, איז געווען די הִגְדָּרָה פֿון פֿנים און אַחֲרִיִּים ווי זיי לייכטן אין די עולָמוֹת – אַז טאַקע נאָר יִשְׂרָאֵל נעמט אַרײַן פֿון פֿנים, און די חִיצוֹנִים נערן זיך בלויז פֿון אַחֲרִיִּים. אָבער ס'איז נאָך נישט געווען פֿירוש־פֿשוט אויסגעדריקט, אַז די פֿנים אליין – פֿנים פֿון זְעִיר־אַנְפִּין – זיינען בלויז פֿנים בְּעֶרְךָ, אין פֿאַרגלײַך מיט די אַחֲרִיִּים. אָבער לגבי עֲתִיק – זיינען אויך זיי אין בְּחִינַת חִיצוֹנִיּוֹת. און זע, ווען לְעֵתִיד לְבוֹא וועט זיך מַגְלֶה ווערן אויך די פֿנים פֿון עֲתִיק – "פֿנים שְׂבָפָנִים" – וועט זיך אַנטפלעקן, אַז נישט נאָר האָבן די חִיצוֹנִים קיינמאָל נישט אָנגערירט די פֿנים, נאָר אַז אויך גאַנצע יְנִיקָה פֿון זיי פֿון די אַחֲרִיִּים איז געווען בלויז פֿון אַ "צֶל דְּצֵל", פֿון ווייטע שְׁרִירִים, וואָס זיינען נישט מער ווי אַ דְּמִיוֹן פֿון אַ אַחֹר אין פֿאַרגלײַך מיט אַזעלכע אמת'ע פֿנים.

און לויט דעם קען מען אויך פֿארשטיין נאך טיפֿער דעם לשון־הקודש, אז די סטרא אַהרא איז נישט מער ווי "ציל דִּצְל". דִּלְכָאִוְרָה, אויב די אַחֲרָיִים אליין זיינען שוין א ציל לגבי פֿנים, איז די סטרא אַהרא א ציל פֿון א ציל. אָבער לויט דעם וואָס ס'איז איצט מבאָר, זיינען די פֿנים, דורך וועלכע אזא ציל ווערט געשאפֿן, אליין בלויז "פֿנים בעֶרֶךְ", הייסט, פֿנים ווי זיי גייען אַראָפּ אין די עולמות. און לגבי די העכערע, פלאַנטערדיקע פֿנים איז דאָרטן נישטאָ אפֿילו קיין ציל, ווייל דאָרטן איז נישטאָ קיין שׂיכוּת פֿון פֿנים און אַחֲוָר בכלל. קומט אויס, אז דער ציל אין די אַחֲרָיִים, פֿון וועלכן די חיצונים נערן זיך, איז בלויז א ציל פֿון יחסדיקע פֿנים, וואָס זיי אליין זיינען חיצוניות אין פֿאַרגלייך מיט די אמתיע פֿנים. און דאָס איז וואָס ס'וועט לעתיד לבוא מגלה ווערן – אז ס'איז קיינמאָל נישט געווען קיין שום מַגַע צווישן חיצונים און אמתיע פֿנים, נישט אין גילוי און נישט אין הֶסְתֵּר, ווייל אויך דער הֶסְתֵּר איז נאָר אין פֿאַרגלייך מיט די נגלים־פֿנים, אָבער נישט אין פֿאַרגלייך מיט די נסְתָרִים־פֿנים.

און דורך אזא התבוננות ווערט אויך מוכן נאך א ענין: פֿאַרוואָס ס'איז געווען מוכרח די מציאות פֿון גלות, און פֿאַרוואָס האָט זיך דער צייט־הגלות אזוי לאַנג צוגעצויגן. ווייל לויט וואָס ס'איז ביז אַהער נתבאָר, איז תְּכִלַּת־הגלות בלויז צו פֿירן און צו מהפֿך זיין די אַחֲרָיִים צו פֿנים, כִּדִּי אַז ס'זאל נישט זיין קיין יְנִיקָה פֿאַר חיצונים. און אויב אזוי, וואָלט עס מסתמא געדאָרפֿט זיין א קורצע גלות, ביז דער פֿירור ווערט געטאָן, און דערנאָך זאל קומען דער גילוי. אָבער לויט דעם וואָס ס'איז איצט מבאָר, אז די מציאות פֿון אַחֲרָיִים אליין איז א כְּלִי און א הַכְּנָאָה צו גילוי פֿון נאך העכערע פֿנים – "פֿנים שְׁבֻפִּים" – איז מוכן, אז כִּדִּי אַז דער כְּלִי זאל ווערן שלם און מוּפָּךְ, דאָרף ער דורכגיין אַ לאַנגע וועג פֿון הֶסְתֵּר און גילוי, עֲלִיּוֹת און נְפִילוֹת, גאַנצע סְדֶר־הִיסטוֹרְיָה פֿון יְשָׁרָאֵל. ווייל נאָר אויף אזא אופן ווערט צוגעגרייט דער גאַנצער עולם, ביז אַז אויך די אַחֲרָיִים גופא ווערן מוּפָּךְ און ראויים צו ווערן מתהפֿך צו פֿנים. און לויט דעם פֿאַרשטייט מען אויך וואָס ס'שטייט "יָמִים יוֹצְרוּ וְלֹא אֶחָד בָּהֶם" – אַז אַלע טעג פֿון גלות און הֶסְתֵּר זיינען איין יצירה, איין ציור, וואָס אַלע צילן אויף דעם גילוי פֿון איין טאָג – "יוֹם שִׁכְלוּ שְׁבַת וּמְנוּחָה לְחַיֵּי הָעוֹלָמִים" – וואָס איז דער גילוי פֿון די העכערע פֿנים.

און לויט דעם איז אויך מוכן וואָס ס'איז געזאָגט געוואָרן לעיל, אז דער גילוי פֿון יְמוֹת הַמָּשִׁיחַ וועט נישט נאָר מבטל זיין די גלות, נאָר ער וועט מגלה זיין לְמַפְרֵעַ, אַז אויך די גלות מצד זיך איז נישט געווען מער ווי אַ הַכְּנָאָה צו גילוי־הפֿנים. איצט לייגט זיך צו נאך אַ פֿיאור: נישט נאָר אַז די אַחֲרָיִים זיינען נישט קיין נְפִרְדֻּטע מציאות, נאָר זיי זיינען אַ כְּלִי צו נאך העכערע פֿנים. הייסט, אַז די פֿנים וואָס וועלן לעתיד לבוא זיך מגלה ווערן – די פֿנים פֿון זַעִיר־אַנְפִּין ווי זיי שטייען פֿנים בְּפִנִּים מיט דער נוקבא – זיינען אליין נישט די לעצטע תְּכִלַּת, נאָר זיי זיינען אַ כְּלִי צו גילוי־הפֿנים פֿון עתִּיק, "רִישָׁא דְלֹא אֶתִידֵע". נאָר אַז אין יענעם גילוי – וואָס איז העכער פֿון פֿנים און אַחֲוָר – ווערט אין אַלע דִּרְגוֹת פֿון פֿנים און אַחֲרָיִים געשפּירט, ווי אַז גאַנצע מציאות פֿון זיי איז נישט מער ווי אַן אַחִיזָה אין יענעם עֲלִיּוֹנֶעם רִצּוֹן פֿשוט.

און דאס גופא איז דער פֿנימליכער פֿון וואָס ס'וועט זיך מגלה ווערן "ונגלה כבוד ה'" – כבוד דווקא, לשון כסוי, וואָס גיט צו פֿארשטיין, אַז אויך דער כסוי גופא, אויך דער כבוד, איז נישט מער ווי אַ כלי צו עצהות־האין־סוף. ווייל "כבוד" איז אַ בחינה פֿון גילוי פֿון וואָס איז העכער פֿון גילוי. און ווען "ונגלה כבוד ה'" – דאן "וראו כל בשר יחדו כי פי ה' דבר" – אַז "פי ה'" האָט גערעדט אין אלע דורות, אויך אין די דיבורים פֿון הַסֵּתֶר, אויך אין "והסתרת פני", אַז אויך דאָס איז זיין דיבור יתברך.

ח

ומזה מבאר, אַז גאנצער ענין הַנִּל איז נישט נאָר אין אלגעמיינער אַלוקיטער השפֿלה, אין סדר העולמות, נאָר אַז ער שייך און רירט בעקער אַן די עבודה פֿון דעם פֿרטישן מענטש, אין דער עבודה פֿון יעדן טאָג און יעדע שעה. ווייל ווי אין פֿללות איז דאָ פֿנים און אַחור, גילוי און הַסֵּתֶר, אַזוי איז דאָ אין יעדער נפש מִשְׁרָאֵל מצבים פֿון פֿנים – בהירקייט, חיות, קרבה – און מצבים פֿון אַחור – בלבול, הסחת־הדעת, קאלטקייט, און אפֿילו אַזעלכע ירידות און העלמות, וואָס עס קומט אים פֿאַר ווי "הַסֵּתֶר הַסֵּתֶר פֿני מִמֶּנּוּ". און די עבודה איז, אַז דורך דער התבוננות הַנִּל זאָל ער וויסן און שפֿירן, אַז אויך זיין פֿרטישער הַסֵּתֶר איז נישט מער ווי אַ אַחוריים וואָס זיינען צוגעגרייט צו ווערן מִהֶפֶךְ צו פֿנים, און ער זאָל זיך אַזוי פֿירן אין אלע זיינע ענינים.

והנה דער אנהייב פֿון דער עבודה אין דעם איז דער ענין פֿון אַמונה און בטחון. ווייל מצד דעם אַנטפלעקטער שכל, ווען אַ מענטש שטייט אין אַ מצב פֿון הַסֵּתֶר, בפרט ווען ער זעט די הצלחה פֿון באַזעם, אָדער ווען זיין נפש איז אַנגעפֿילט מיט בלבולים און "עגולים" אַן קיין קאָפּ און אַן קיין עק, איז דער נאָטירלעכער תבוע פֿון מענטש צו זאָגן, אַז דאָ איז בכלל נישטאָ קיין פֿנים, חס ושלום, נאָר בלויז אַחוריים, און די אַחוריים ווי זיי ווערן באַגראָפֿן ביי די חיצונים – אַ אַרט פֿון ריחוק און אינדיפֿערענץ. נאָר אַמונה הייסט, אַז ער גרייפֿט אַן דאָס וואָס איז העכער פֿנים און אַחור, ווי עס איז מבואר געווען אין ענין עתיק, און ער ווייסט, אַז אין אמתן איז נישטאָ קיין אַרט פֿנוי פֿון אים יתברך, נישט אין האַרַת פֿנים און נישט אין הַסֵּתֶר פֿנים. און בטחון הייסט, אַז ער פֿירט זיך שוין בפועל לויט דעם וויסן, און לייגט זיך אָפּ אויף דעם, כאָטש ער זעט עס נישט. דורך דעם ווערט שוין אַנגעהויבן די הֶפְכָּה פֿון אַחוריים צו פֿנים, ווייל ווען דער מענטש שטייט אין הַסֵּתֶר און זאָגט: דאָווקא דאָ באַהאַלטן זיך העכערע פֿנים, דאָן דרייט ער דורך און קערט צוריק גאַנצע מציאות פֿון די אַחוריים צו זייער שָׁרֵשׁ, צו די נִסְתָּרֶע פֿנים.

און דער ענין דריקט זיך אויס בפועל אין יעדער מצוה און אין יעדער תורה־לימוד. ווייל עס איז באַקאנט, אַז די פֿללות־פֿונה אין עבודת האדם איז, צו מִהֶפֶךְ זיין די חיצוניות צו פֿנימיות, דעם גוף צו אַ כלי צו דער נפש, און די מעשה־המצוות – וואָס זיינען אין בחינת לבושים און פֿלים – זאָלן דורכגעדרונגען ווערן מיטן גילוי פֿון כוונת־הלב און הדעת. און דאָס אַלץ איז נאָר אַ פֿרט פֿון יענעם קלדיקן ענין פֿון הֶפְכָּה אַחוריים צו פֿנים. און ווי אין די עולמות איז דאָ דער ענין פֿון זווג

פנים בפנים, אזוי איז אויך אין דער נפש אזא זונג, ווען זיין מוח און זיין הארץ, זיין מחשבה, דבור און מעשה, שטייען פנים בפנים, פנימיות צו פנימיות. און ווען דער מענטש איז עוסק אין תורה ומצות אן פנימית-חיות, ווי א "מצות אנשים מלומדה", איז דאס דוגמת א עבודה פון אחר באחר – ער אליין איז ווי איינער וואס קערט דעם רוקן צו זיין פנימיות. נאר ווען ער מכוון אין זיין הארץ "לשם יחוד", היינו צו פארבינדן זיין חיצוניות מיט פנימיות-הרצון העליון, דאן ברענגט ער צוריק די אחריים צו זייער שרש, און פירט ארויס, אז אויך למעלה זאלן די אחריים ווערן מהפך צו פנים אין א גרעסערן גילוי.

און דערפאר געפינען מיר אין די פנות-הקבליות (בפרט ווי זיי ווערן מבואר אין ספרי חסידות), אז ווען א ייד זאגט א פסוק, א ברכה, אדער איז עוסק אין א הלכה, איז ער מצוה זיך צו מתבונן, ווי ער הייבט אן די איתות פון א מצב פון אחרים – צעפאלענע, טרוקענע איתות, אין בחינת "עפר" – צו א מצב פון פנים, לעבעדיקע איתות, "רוח ממללא". און דאס פאסט צו וואס ס'שטייט אין ספר יצירה וועגן "שקלן ומרצן, המירן וצירפן": אז די איתות אליין קענען זיין ארדנט לויט א סדר פון אחר, א סדר וואס באלבולעט דעם שכל און דעם הארץ, און זיי קענען זיין אויסגעמאזנט און דורכגעפירט אויף אזא אופן, וואס מגלה די פנים אין דעם ענין. ווייל אין יעדער מציאות פון הרגש, מחשבה אדער מקרה, זיינען זיי צוזאמענגעשטעלט פון איתות, פנימיות און חיצוניות, און ווען דער מענטש "שוקל" זיי ניי, לייגט זיי דורכן פילטער פון זיין דעת און תפלה, טוישט ער די צירופים, און מגלה א אנדער צירוף – פון די אחר-זייטן אין דעם מצב צו די פנים אין אים.

און לויט דעם וועט מען אויך פארשטיין דעם ענין פון "עגולים ויושר" אין עבודת האדם. ווייל עס פאסירט, אז דער מענטש שפירט זיך ווי אריינגעשטעלט אין א עגול: זיך-אומדרייען און צוריקקומען צו יענע זעלבע נסיון, יענע זעלבע מחשבות פון "אזוי בין איך געמאכט, אזוי איז מיין נאטור" – אן קיין אנהייב און אן קיין סוף, און דאס אליין ברענגט ארויס א פנימיותדיקע הודאה אין הסתר, ווי ער האט נישט קיין ארויסגאנג. דאס איז די בחינה פון אחרים אין זייער נידעריקן באגריף, ווו דער אור ווערט צוגעשפארט אין פעסטע ראמען. און קעגן דעם איז דא די בחינה פון יושר – א גלייכער קו פון רצון פשוט, וואס קערט זיך פון דעם "איך" צו דער אלקות, אן קנייטשן און אן אומוועגן. און אין אמת, יעדער מאל ווען א מענטש נעמט אויף א גוטן באשלוס, ווערט א קו פון יושר אריינגעצויגן אין דעם עגול, און ער עפנט א פתח פון פנים אינעווייניק אין אחר. און דערפאר איז דער יסוד פון עבודת-התשובה, אז דער מענטש גייט ארויס פון דער צוגעשפארטקייט פון די סיבובים און זאגט: איך באגרענעץ זיך נישט לויטן פארגאנגענהייט און מיינע עגולים, נאר לויט דעם קו פון רצון העליון אין מיין נשמה. דורך דעם פארבינדט ער דעם "יושר" אין שרש מיט די עגולים אין זיין הארץ, און אזוי מאכט ער פון די מעגלים פון הסתר פלים צו א נייעם גילוי.

און צוליב דעם זאגט דער זוהר, אז תורה איז "מאורתא השוכא" – א ליכט אינעווייניק אין חושך, אדער א ליכט וואס איז דאווקא באשטימט פארן חושך. ווייל ווען דער מענטש לערנט תורה אין א מצב פון פנים, ווען אלץ איז אים ליכטיק און פארשטענדלעך, דאן לייכט די תורה טאקע, נאך זי ווירקט נאך נישט אין די אחרונים אליין. דער חידוש איז, ווען אינעווייניק אין חושך אליין – אין בלבול, עצבות, גאוש, אדער שווערע נסיונות – עפנט ער א ספר-תורה און לערנט, אדער זאגט א פרק תהלים, אדער אפילו א קורצע הלכה, און פארבינדט זיך מיטן דבור ה'. דאן קלערט זיך אויס, אז די תורה איז א ליכט וואס קען לייכטן אויך (און בפרט) אין בחינת אחרונים, און זי איז דער עיקר-כלי צו מהפך זיי צו פנים. ווייל דורך דעם ווערט אויסגעקלערט, אז גאנצע חושך איז נישט מער ווי א לבוש און כבוד, א פסוי אויף דעם אלוקישן דבור, און איצט, ווען דבור-התורה קלינגט אין אים, ווערט נודע למפרע, אז אויך פריער איז אין זיין פנימיות געווען "פי ה" וואס רעדט.

און דאס איז אויך דער ענין פון בטחון אינעווייניק אין צער און העלם. א מענטש וואס שטייט אין א נסיון – צי אין עניני פרנסה, צי אין עניני געזונט, צי אין עניני שלום-בית, אדער אין פנימיותדיקע עניני נפש – און ער קערט זיך צום הקדוש-ברוך-הוא מיט א פשוטער תפלה, און זאגט: "איך פארשטיי נישט, נאך איך בין זיכער, אז דאווקא דא ביסטו דא, און דאווקא דא וועסטו זיך אנטפלעקן", דאן רירט ער שוין אן די העכערע פנים. ווייל ער בעט נישט נאך א ענדערונג אין דעם חיצונישן מצב (כאטש מען דארף אויך דאס בעטן). נאך בעקער בעט ער צו זען די פנים אינעווייניק אין אחר. אזא תפלה איז אליין "אור פון מחר" וואס לייכט אין "היום", און זי ברענגט אים צו מנוחת-הנפש, ווייל ער לעבט שוין איצט מיטן וויסן, אז די "אחרונים" זיינען נישט מער ווי א שליחות און א רמז פון נסתרע פנים.

און פון אלץ דעם ווערט אויך פארשטענדלעך, ווי די עבודה פון מענטש אין דער איצטיקער צייט מאכט שנעלער און ציט אריין דעם גילוי-העתידי. ווייל עס איז שוין מבואר געווארן, אז גאנצע ענין-הגלות איז די הודפכות פון די אחרונים, ביז זיי ווערן א כלי צו פנים שבפנים. און ווען יעדער איינער פון ישראל, אין זיין פרטישן מצב, מאכט מהפך די אחרונים – בלבול, חיצוניות, קהילות – צו פנים, דורך אמונה, בטחון, תורה-לימוד אינעווייניק אין חושך, און עבודת-התפלה והתשובה, דאן פירט ער ארויס אין קליין א מעין וואס עס וועט זיין אין גרויסן גילוי כללי. און דערפאר זאגן חז"ל, אז יעדער איינער דארף זען זיך ווי ער וואלט היינט ארויסגעגאנגען פון מצרים – אז זיין ארויסגאנג פון זיינע פרטישע מיצרים איז א פרוטה וואס צוזאמען ציילט זיך אין דעם כללדיקן חשבון פון גאלות-העולם.

און דאס איז אויך דער פנימער תוכן פון דער עבודה פון דעם לעצטן דור פון גלות, וואס שטייט שוין אויפן שוועל פון גילוי: אז ער באגנוגט זיך נישט מער מיט א פאסיווער ווארטן אויף ימות-המשח, נאך ער לעבט דעם "אור-הפנים"-העתידי אינעווייניק אין אלע פרטים פון זיין לעבן, ביז אפילו אין גאנצע גשמיות-ענינים. ווען ער עסט, טרינקט, איז עוסק אין עניני פרנסה, און אזעלכע ענינים, און ער מכוון אין זיי לשם שמים, און זעט אין זיי א אלוקיתע שליחות – דאן ווערן אויך

די לבושי אַחור פֿאַר אים מִהֶפֶּךְ צו פֿלִים פֿון פֿנים. דורך דעם מַגְלָה ער בפועל ממש וואָס עס איז מבואר געוואָרן אין הַשְׁפָּלָה, אַז די אַחֲרָיִים מצד זייער שְׁרֵשׁ זיינען ניט קיין באַזונדערע מִצִּיאוֹת, נאָר אַ פֿלִי צו העכערע פֿנים, נאָר אַז דאָס איז נאָך ניט אין גָלוּי בײַ אַלע.

און לויט דעם קומט זיך צוריק און ווערט מסבֿר דער אָנהייב־ענין פֿון "הַסֵּתֶר אֶסְתִּיר פֿני". ווייל לויטן גִּגְלָה ווייזט זיך אָן, אַז דער לשון מיינט ריחוק און עונש, חס ושלום. נאָר נאָך אַלע הַשְׁפָּלָה און עֲבוּדָה ווערט פֿאַרשטאַנען, אַז דער אמתער "איך" – "אַנְכִי" – באַהאַלט זיך דאָווקא אינעווייניק אין יענעם "הַסֵּתֶר אֶסְתִּיר". דער הַסֵּתֶר אַליין ווערט אַ אָרט פֿון אַ נײַעם, טיפֿערן באַגעגעניש צווישן די נִסְתָּרֶע פֿנים און דער נִשְׁמָה פֿון יִשְׂרָאֵל. און אונדזער עֲבוּדָה איז, צו מַגְלָה בפועל אינעווייניק אין יעדער "הַסֵּתֶר" דעם "אַנְכִי"־הֵזָה, און צו לעבן אין יעדער מַצָּב מיט דער הַכָּרָה, אַז די אַחֲרָיִים זיינען אויסגעגלייכעט און אויסגעצילט צו זיינע העכערע פֿנים.

און ווען מיר וועלן אַזוי שטיין, פֿנים צו פֿנים, אַפֿילו אינעווייניק אין די אַחֲרָיִים, דאָן וועלן מיר באַלד ממש זוכה זײַן צו יענעם זמן, אויף וועלכן עס שטייט: "וְלֹא יִכְנָף עוֹד מוֹרֶיךָ וְהָיוּ עֵינֶיךָ רְאוּת אֶת מוֹרֶיךָ", "וְנִגְלָה כְּבוֹד ה' וְרָאוּ כָל בָּשָׂר יִחְדּוּ". דאָן וועט זיך קלערן אויס פֿאַר אַלע אויגן, וואָס לייכט שוין איצט אינעווייניק אין דער נִשְׁמָה פֿון יִשְׂרָאֵל: אַז עס איז קיינמאָל ניט געווען קיין וועלט אָן זיינע פֿנים יִתְבָּרָה, און אויך דער הַסֵּתֶר איז ניט געווען מער ווי אַ רוף צו אונדז, צו מִהֶפֶּךְ אים צו פֿנים.

Panim Ve'Achor - For the Ari Zal Reb Yitzchak