

ספר
דרך ה'

לרבינו משה חיים ליצאטר

עם ביאור מבעל מחבר ספרי
בלבבי משכן אבנה

ספר

דרך השם



ביאור מבעל מחבר ספרי
'בלבבי משכן אבנה'

המעוניין בדיסקים מהם נערכו ספר זה
ושאר ספרי המחבר ובכל ענייני הספרים
יפנה לטל': 052.763.8588
info@bilvavi.net

שיעורי של "בלבבי משכן אבנה"
מופיעים ב"קול הלשון"
טל. בארץ: 073.295.1245
(USA 718.395.2440)

ההסכמות הודפסו בשער ספרי "בלבבי משכן אבנה"
והרוצה לראותם יעיין שם.

הקדמה

יתרון ידיעת הדברים על מתבנת הלכותם, כפי מחלקותם וסדרי יחסיהם, מידעתם שלא בהכנה, כיתרון ראית הנן, המהדר בערוגותיו, ומיפה במסילותיו וכשורות מפעיו, מראית חרש הקנים והיער הצומח בערבוב. כי אמנם ציור חלקים רבים אשר לא נודע קשרם ומדרגתם האמתי כבנין הכל המרכיב מהם, אצל השכל המשתוקק לדעת, אינו אלא משא כבד בלא המדה, שיוגע בו ונעמול, ונלאה ועיף ואין נחת. כי הנה כל אחד מהם שיוגע ציורו אצלו, לא יניח מהעיר בו התשוקה לבוא עד תכליתו, וזה לא יעלה בידו, כיון שיעדר ממנו תשלום ענינו; שחרי חלק גדול מהדבר הוא יחסיו עם המתחסים לו, ומדרגתו במלאות, וזה נעלם ממנו; ונמצאת תשוקתו מורדתו מבלי שבעתה, וחמדתו מכאיבתו, ואין מנוחה. לא כן היודע דבר על אפניו, שפחיות נושאו מתגלה לעיניו בעליל כמות שהוא, הלוך ילך והשכל אל אשר יפנה שם, וכיופי מלאכותיו ותענג וישתעשע.

באופן כללי, מתחלקות הנשמות לארבעה סוגים:

א. נשמות שהנאתם ותענוגם הוא בעשיה; זכו – בעשיה דקדושה, לא זכו – בעשיה החולין, או בעשיה דקליפות. ב. נשמות אשר הוייתם משתוקקת להרגשים, ורק בהם הנאתם וסיפוקם. ג. נשמות אשר הוייתם משתוקקת להשגת השכליות. ד. נשמות אשר עצם הוייתם משתוקקת לאלוקות, לדבקות בו יתברך.

[במאמר המוסגר: בלשון המקובלים נקראים ארבע סוגי נשמות אלו – ארבעה עולמות אבי"ע].

בלשון הרמח"ל כאן מופיעים ביטויים של השתוקקות השכל: "אצל המשתוקק לדעת", "ונמצאת תשוקתו מורדתו מבלי שבעתה, וחמדתו מכאיבתו ואין מנוחה" – תשוקת השכל וחמדת השכל.

אצל אדם שעיקר תענוגו, עיקר הוייתו, בעולם העשיה או בעולם ההרגשים – אצלו השכל איננו נקודת ההויה של חיו, ומחמת כן לא קיימת אצלו הגדרה מהותית של "שכל המשתוקק לדעת". ודאי ש"כולם בחכמה עשית" ואין לך אדם שאינו משתמש עם כח השכליות לפעולתו, כי לולי השכליות אין עשיה – אך השכל אצלו אינו אלא אור שורשי, אור רחוק שממנו הוא יונק, אך לא עצם ההויה, ולכן לא קיימת בנפשו השתוקקות גמורה לשכליות.

דברי הרמח"ל באים כמובן מתפיסת נשמתו, משורש נשמתו, ואצלו מציאות השכליות היתה עצם תפיסת החיים, כלשונו בספרו 'דרך עץ החיים': "והחכמים הולכים הלך וחשוב תמיד". נשמתו חיתה במציאות של הויה, שהשכל הוא מציאותו.

וכשם שבגשמיות, הגוף מטבעו רעב לאכול, ואם אינו אוכל הרעבון מתגבר והולך – כך אצל אנשי השכל, שנשמתם היא בבחינת השכליות, השכל רעב, הוא תובע, משתוקק, רוצה לדעת.

מכאן נובעים הביטויים המוזכרים בדבריו, ביטויים הלקוחים מעולמו של אדם שמציאות השכליות היא עצם תפיסת חייו, ולכך כאשר נחסרת לו תפיסת שכל, יש לו בזה צער רב, "תשוקתו טורדתו וחמדתו מכאיבתו", כאדם הרעב למאכלו.

מעתה, כדי לחוש את הנאמר בספר זה, על הלומד להיות במדרגה שהשכליות אצלו היא עצם מציאות החיים, וממילא אי ידיעת השכל גורמת לו כאב ככאב הרעב בגוף.



באופן כללי ישנן בתפיסת השכליות שתי צורות של לימוד: לימוד של פרטים ולימוד של תפיסה כללית.

בדרך כלל, רוב האנשים המתעסקים בחכמה, תפיסתם בתפיסה של פרטים. וטעם הדבר, מחמת שרובם של האנשים, עצם הויית נשמתם [בגילוי] איננה במדרגת שכליות, אלא יגיעת שכלם היא מחמת ההכרה במעלת היגיעה השכלית, כדוגמא קיום מצות תלמוד תורה, או מחמת ידיעה שסגולת התורה היא הכח הפנימי ביותר שיש בבריאה וכדו', ונמצא שידיעת שכלם איננה עצם תשוקת השכל לדעת, אלא סיבות חיצוניות מביאות אותם להתעסק בענייני השכליות. לכן אין להם תשוקה עצמית לעצם השכל, והם מסתפקים בידיעת הפרטים.

האנשים המתעסקים בשכליות מכח תשוקת השכליות – מועטים הם. אלו הן הנשמות היותר גבוהות, שהויית נשמתם היא תפיסת השכליות, ולכן אלו שאין נשמתם ממקום השכליות, על דרך כלל אין להם נגיעה בעצם תפיסת השכליות שבדבר. הם לומדים את הדבר, מבינים אותו, אבל הם בבחינת "מרחוק ה' נראה לי", מרחוק השכל נראה להם, אין להם נגיעה בעצם תפיסת השכליות.

נקודה זו בא הרמח"ל לבאר. הוא מתאר את מבטו של אדם החי בתפיסת השכליות. אדם כזה, כשהוא לומד דבר, נאספים בידיו פרטים רבים, אך יש לו גם את נקודת השכל המקשרת את כל הפרטים.

כלומר, לעולם החכמה בנויה בצורה של כלל ופרט [כפי שנראה להלן], והאור של הכלל מאיר בכל הפרטים ומאחד אותם. מי שנשמתו למטה מן השכליות, על דרך כלל הוא לא מחפש את הכללים אלא את הפרטים. ואף אם מחפש את הכללים, אין זה אלא בתור התחלת החכמה להגיע מהכלל לפרט, אבל אין זו תפיסה בעצם של החכמה בצורה של כללים.

שכל האדם הוא בעצם הויה אחת. לכן, ככל שקרוב הוא לנקודת השכליות, כך יחפש יותר את אור הכלל שבשכליות.

אין הכוונה שאינו עוסק בפרטים, אלא שמחפש הוא את אור הכלל בפרטים, הוא מחפש את אור הכלל בכל הפרטים מפני שכל תכליתם של הפרטים לגלות את אור הכלל.

זוהי, אפוא, כוונת הרמח"ל: יתרון ידיעת הדברים על מתכונת חלקיהם, לפי מחלקותם וסדרי יחסיהם, מידיעתם שלא בהבחנה.

"ידיעתם שלא באבחנה" זו ידיעה פרטית, הפרטים הקיימים בחכמה. משא"כ "ידיעת הדברים על מתכונת חלקיהם וסדרי יחסיהם" זו הגדרה כיצד לפרטים יש תפיסה כוללת. ישנם כללים חלקיים ויש את הכלל הכולל את הכל. זה אור כיצד כל הפרטים כולם יש להם כללים המאחדים אותם, כלל אחד שמאחד את כל הפרטים.

אצל אדם שתשוקתו היא לשכליות בעצם, וזאת כאשר מדרגתו היא בתפיסת השכליות – אצלו זה כיתרון ראיית הגן המהודר בערוגותיו ומיופה במסילותיו ובשורות מטעיו, מראיית חורש הקנים והיער הצומח בערבוב. אצל אדם הנמצא למטה מן החכמה, כאשר הוא רואה הרבה פרטים, הם אינם נראים בעיניו כ"חורש הקנים והיער הצומח בערבוב". נראה לו שזהו בעצם "הגן המהודר בערוגותיו ובשורות מטעיו". הוא לא רואה יותר מזה!

רק אדם שאור הכלל מאיר בנפשו, רואה כיצד הפרטים הם בסה"כ "חורש הקנים והיער הצומח בערבוב" במשל. ואף אם עדיין לא זכה לאור הכלל, אך מחמת שבתשוקת נשמתו גלוי לפניו אור הכלל, לכן בידיעת הפרטים מרגיש הוא עירוב, חוסר ברירות.

כאמור, הדברים הללו לא יובנו היטב לאדם הבנה פנימית בנפשו, רק אם יש לו תפיסת גילוי של שכליות בעצם, ומעטות הן הנשמות שזכו לגילוי זה.

ובאמת, אצל אדם שאור הפרט מאיר אצלו, ולא אור הכלל – אצלו השכל אינו משתוקק לדעת את הכלל, וידיעת הפרטים אינה מהווה עבורו "משא כבד בלא חמדה שייגע בו ויעמול ונלאה ועייף ואין נחת". להיפך: הוא מאמץ את מוחו ואת זכרונו לזכור פרטים על גבי פרטים, כמו שרואים אנו בחוש אצל אנשים, שזכרונם מתבטא בידיעת פרטים רבים, שאין להם הבנה של קשר בין פרט לפרט.

רק אצל אדם שתפיסת הנפש שלו היא אור של כלל, אור של אחדות – אצלו ידיעת פרטים שלא מאיר בהם הכלל, שלא מאיר בהם אור האחדות, הם בבחינת "משא כבד בלא חמדה שייגע בו ויעמול ונלאה ועייף ואין נחת".

ידיעת הפרטים נמשלת אצלו בגשמיות לאדם הנושא משאות כבדים בגופו, שהוא מתאמץ ומתעייף בנשיאתם. הוא הדין בשכליות, אדם הנמצא במדרגה שהשכליות היא מציאות ההויה שלו, אזי ידיעת הפרטים היא משא כבד על שכלו.

כאשר אור הכלל מאיר בפרטים, מתאחדים הפרטים באור הכלל, והם נעשים חלק מעצם מהות השכל, ושוב אינם בגדר משא. משא עניינו דבר שאינו מאוחד ומחובר עם האדם.

את עצם האדם אין צורך לשאת, חי נושא את עצמו. כל נקודה שהיא נפרדת מנקודת החיות, יש בה כובד ומשקל, דבר שאינו נושא עצמו, ממילא יש בנשיאתה טורח, יגיעה ועמל.

אצל אדם ששורש נשמתו מן הפרטים, הרי שהוא מקבל חיות מן הפרטים, ולכן זכירת הפרטים איננה בגדר משא [במאמר המוסגר: יש אדם שכח הזכרון שלו חלש, ולכן זכירת הדברים קשה עליו ומהווה משא כבד], כי טבעי אצלו לזכור את הדברים.

משא"כ אצל אדם שאור הכלל מאיר בנפשו, הרי שיש לו חיות בידיעת הפרטים מחמת אור הכלל המאיר בהם ומאחדם, וזהו בבחינת חי נושא את עצמו, ולכך אין משא זה כבד אצלו.



כי הנה כל אחד מהם שייגע ציורו אצלו, לא יניח מהעיר בו התשוקה לבוא עד תכליתו, וזה לא יעלה בידו, כיון שנעדר ממנו תשלום ענינו, שהרי חלק גדול מהדבר הוא יחסיו עם המתייחסים לו, ומדרגתו במלאות, וזה נעלם ממנו.

מבואר, שכאשר מגיע לנפש האדם פרט, כל אחד מן הפרטים – תשוקת השכל לבוא עד תכלית הדבר.

והנה עינינו הרואות, שרבים מגיע לידם נקודת שכל, ולא נגלית בהם התשוקה לבוא עד תכליתה של הנקודה!

אלא הם הם הדברים שנתבארו לעיל. אדם ששורש נשמתו אינו בתפיסת השכליות בעצם, כאשר הוא רואה פרט, נראה לו שהתכלית של הפרט היא כפרט. אין הכוונה שבאמת אינו חפץ לבוא עד תכלית הדבר, אלא שעפ"י תפיסת נפשו נדמה לו שהגיע לתכלית הדבר.

משא"כ אדם שמתגלה בו עצם כח השכליות, שהוא כח האחדות, כח החיבור הכולל את הכל – כאשר הוא נוגע בפרט ואיננו רואה כיצד הפרט מתקשר לכל תפיסת הכלל וכיצד אור הכלל מאיר בפרט, הרגשתו היא כבחינת "מתה לו בחצי הדרך", בוערת בו התשוקה לבוא עד תכלית ידיעת הפרט.

רק אדם שיש לו אור של כלל, מרגיש שהפרט אין בו הגעה עד התכלית, ואז יש לו תשוקה לבוא עד תכליתו של הדבר, "וזה לא יעלה בידו, כיון שנעדר ממנו תשלום עניינו שהרי חלק גדול מהדבר הוא יחסיו עם המתייחסים לו, ומדרגתו במלאות, וזה נעלם ממנו".

אצל אדם מסוג זה, "תשוקתו טורדתו מבלי שבעתה, וחמדתו מכאיבתו, ואין מנוחה". כאשר נגלה לו פרט והוא לא רואה את תכליתו, כיצד נתפס הפרט כחלק מן הכלל לכל יחסיו, אזי יתגלה אצלו טבע של רעב בידיעת שכלו. כמו שהזכר, כשם שאדם בעל גוף רעב למאכלו, כך תשוקת השכליות שהיא רעבה להכרת השכל את הדבר עד תכליתו, עד הגעת אור הכלל בתוך הפרטים.

אבל כל זה, כמו שהוזכר, הוא רק אצל אדם שעצם ההויה שלו היא ידיעת השכל, ידיעת אור האחדות, ובלשון הרמח"ל מוגדר הדבר בבירור: כי הנה כל אחד מהם כשיגיע ציורו אצלו, דייקא "כשיגיע ציורו אצלו" כלומר, אצל אדם שחי בעולם של פרטים ולא מאיר בו אור הכלל – אין לו ציור לחכמה, יש לו ידיעת פרטי החכמה.

ציור עניינו כאשר מציירים לדוגמא בית, הרי שבציור רואים שולחן, כסא, מנורה, דלת, ארון. הציור מאחד את כל הפרטים שייראו בית, כפי שנראה בית. מי שמביט באופן של פרטות על הציור, רואה שולחן, רואה כסא, דלת וגם ארון, וכל אחד מהם יכול להיות מציאות לעצמה. הוא לא מביט על הפרטים שנראה כאן בית הראוי למגורי אדם, שנצרך בו שולחן, כסא, דלת, ארון וכו', אלא הוא רואה פרטים, כל פרט ופרט לעצמו.

אלו הן שתי צורות תפיסה של החכמה בשכל האדם. אדם שנשמתו בפרטים, אינו תופס את השכליות בצורה של ציור. אין הכוונה ציור בבחינת דמיון, לצייר את הדברים, אלא תפיסה של סדר, תפיסה של הרכבה, תפיסה של מבנה. לכן, כאשר הוא רואה פרט, הוא נראה לו דבר שלם, והוא לא מנסה להביט מעבר לזה.

משא"כ אדם שאור נשמתו הוא מאור הכלל, שעצם הוייתו היא מציאות עולם השכליות – הרי שהחכמה אצלו היא בבחינה של צורה, בבחינה של בנין. יש הרכבה לדברים, יש מקום ויחס לכל דבר, וכל החכמה נתפסת אצלו כהויה אחת שהפרטים שבה בונים את ההויה הכללית. אדם כזה, כאשר מביאים לו פרט, משל למה הדבר דומה, כמו שמראים לאדם חצי כסא, שבאופן טבעי הוא מנסה לראות היכן חציו השני של הכסא, האם זה כסא שבור, או שכיסו חלק מהכסא וכו'.

כי אצל אדם כזה, ידיעת החכמה והעסק בה נובעת מחמת טבע נפשו. הוא נמשך אחריו ככרזל אחר אבן השואבת, מפני שתשוקת השכליות להכיר את הדברים ולהבינם. ולכן כאשר הוא רואה חלק מהציור, והחלק האחר של הציור נעלם ממנו, תשוקתו מורדתו מבלי שבעתה, וחמדתו מכאיבתו ואין מנוחה.



לא כן היודע דבר על אפניו, שבהיות נושאו מתגלה לעיניו בעליל כמות שהוא, הלך ילך והשכל אל אשר יפנה שם, וביופי מלאכותיו יתענג וישתעשע.

אדם שאין לו חיבור עצמי לחכמה, התענוג שלו בהתעסקות עם החכמה יכול להיות או מחמת ההכרה שקיים את רצון בוראו בהתעסקותו בחכמה, או מחמת סיבות אחרות, חיצוניות ולא עצמיות בעסק החכמה.

רק אדם שהחכמה היא עצמית אצלו בנפש, כאשר הוא משיג את הדבר – יש לו תענוג ושעשוע. רק כאשר האדם מחובר לדבר ונעשה חד עמו – אז יש לו בו תענוג ושעשוע.

"הבן יקיר לי אפרים אם ילד שעשועים" (ירמיהו לא, יט), שעשועים הם רק כאשר האדם מרגיש שהדבר הוא בבחינת בנו, חלק ממנו ומתפיסתו – בזה הוא משתעשע.



הדברים האמורים, הינם הקדמה לספר דרך ה' לרמח"ל, והקדמה כללית לכל תפיסת תורת הרמח"ל, וביתר רחבות – לכל תפיסת החכמה בכלל.

העסק עם החכמה לא יכול להיות רק מכח כך שהאדם למד את דברי חז"ל (ילקו"ש פר' עקב רמו תתעג): "רצונך שתכיר מי שאמר והיה העולם – למוד אגדה, שמתוך כך אתה מכיר את הקב"ה ומדבק בדרכיו", וכן שאר לשונות חז"ל שמצאנו, שכדי להשלים את הנפש מוכרח האדם להתעסק בהלכות דעות וחובות הלבבות, לדעת את בוראו.

אפשר שתחילת הדרך תהיה מחמת כן, אבל בפנימיות העסק בחכמה, לאחר הכניסה, מוכרח שיתגלה אצל האדם רצון עצמי, פנימי, לדעת את הדבר, מחמת שזוהי תשוקת שכלו לדעת.

כל זמן שהעסק בחכמה אינו מחמת תשוקה עצמית לעצם ידיעת החכמה, אלא מחמת סיבה חיצונית – הרי שהסיבה נגלית בתוצאה, ובהכרח שלא תהיה לאדם אחדות גמורה עם החכמה. רק כאשר האדם מגיע למצב שעסקו בחכמה הוא מחמת שיש לו תשוקה עצמית בשכלו לדעת את הדברים – אז ידיעת הדברים מתאחדת עם האדם, שהרי יש כלי לידיעה. התשוקה, החמדה לדעת, היא הכלי, והשגת החכמה הוא האור שנכנס לתוך הכלי, ואז יש לאדם תענוג ושעשוע.



נקודה נוספת הכלולה בדברים:

כל זמן שהעסק בחכמה אינו מחמת תשוקה עצמית לדעת את החכמה, אין אפשרות שהאדם יבין באמת את הנאמר.

אף שנראה לו שהוא קורא את הדברים, מתבונן בהם בשכלו, והדברים נקלטים במוחו – אין זו אלא תפיסה חיצונית בחכמה, תפיסת הפרטות שבחכמה. רק כאשר ישנה תשוקה עצמית של השכל לדעת את הדברים, אז נכנס האדם אל תוך הדברים, ועי"ז משיגם מבפנים ומתחבר אליהם.

אין הכוונה ח"ו למנוע מאדם הנמצא בחוץ מלהתעסק בחכמה, אלא שעליו להפיל תחינתו לפני בוראו, בצירוף יגיעתו בחכמה, שיזכה להיכנס לתוך החכמה, שנפשו תשתוקק בעצם לידיעת הדברים, ואז תפיסתו בחכמה תהיה תפיסה של כללות ולא תפיסה של פרטות, וישיג בעז"ה את הפנימיות הטמונה בדברים.

והנה, כלל מה שיצטרך לאדם שיבחין בנושאו, הוא מדרגתו האמתית שוכרנו. וזה, כי הנה פשנבחיין כלל הנמצאות, המוחשים והמשפלים, שהם כלל כל מה שיצטרך ציורו בשכלנו, נמצא שאין כלם מין אחד ומדרגה אחת, אלא מינים שונים ומדרגות מתחלפות, וכפי התחלף מינם בן יתחלפו משפטיהם וחוקיהם, וזה ממה שיכריחנו להבחין ביניהם בהשכלתנו, למען נשיג אותם לאמתם, כל אחד כפי חקו.

בכללות מוגדר הדבר, שכלל הנמצאות הם המוחשים והמושכלים. חיים אנו בעולם החומר, הוא העולם המוחש. החלק הרוחני שבאדם, בכללות הוא כח ההשכלה, ולכן כלל הנמצאים שאנו מבחינים הם המוחשים והמושכלים.

שהם כלל מה שיצטייר ציורו בשכלנו, כי זולת זה, העולמות היותר עליונים אינם מוחשיים אצלנו, וגם השכל, כיון שמעולם הוא לא ראה את הדברים, אין בכוחו לציירם כמות שהם. בכוחו לצייר דברים רק לערך מה שהוא מכיר.

מכל מקום, אף בדברים שאנו מכירים, שהם המוחשים והמושכלים, אין כולם מין אחד ומדרגה אחת, אלא מינים שונים ומדרגות מתחלפות. עצם צורת מבנה הבריאה של הקב"ה, היא בסוד השני, בסוד השוני.

על הקב"ה נאמר: "אני ראשון ואני אחרון" (ישעיהו מד, ו), הוא ית' הראשון והנבראים הם שניים, ולא רק שהם שניים, אלא מהותם שהם שונים, "מינים שונים ומדרגות מתחלפות", כלומר, בעצם צורת הוייתם ומהותם, שונים הם זה מזה.

האין סוף ב"ה הוא אחד, אחדות פשוטה. הנבראים כל מהותם "מינים שונים ומדרגות מתחלפות" [במאמר המוסגר: בעומק, הגם שעצם הוייתם היא השוני, מ"מ תכליתם לחזור ולהתכלל במקורם, בשורשם, באין סוף, שהוא בבחינת "מין אחד ומדרגה אחת"].



וכפי התחלף מינם בן יתחלפו משפטיהם וחוקיהם. כיון שהם שונים זה מזה, לכן יתחלפו משפטיהם וחוקיהם. כל הויה יש לה את משפטים, חוקים וגדרים משלה, ועבודת האדם להבחין ביניהם בהשכלתנו, למען נשיג אותם לאמתם, כל אחד כפי חקו. לביאור הענין נתבונן בכמה משלים מעולם העשיה.

ישנם ארבע יסודות גשמיים [כנגד ארבע אותיות הויה]: אש, רוח, מים ועפר. העפר נשקל ונמדד, יש לו אורך ורוחב וכדו', משא"כ יסוד הרוח כדוגמא לא נשקל, לא נמדד, ואין לו אורך ורוחב.

הרי לנו, שבעולם המוחשי, המשפט והחוק של כל דבר איננו שווה, יש לו שוני. ברור אפוא, שהבריאה היא באופן של מינים שונים ומדרגות שונות, ועבודת האדם היא להשכיל כל אחד כפי חקו.

אלא, שבמשלים הגשמיים, כדוגמת מה שהזכרנו את החילוק בין יסוד העפר ליסוד הרוח, הרי שמשפטיהם וחוקיהם בכללות ידועים לנו, מוכרים לנו. אף שבודאי "מאוד עמקן מחשבותיך" (תהלים צב, ו) ואדם אינו יכול להשיג גם את עומק מהות יסודות החומר, אבל כללי חוקי החומר בחלקם נודעים.

משא"כ למעלה מעולם החומר, בכללות ידוע שישנם ארבעה עולמות: אצילות, בריאה, יצירה ועשיה [אבי"ע], ובכל לשון שלא נאמר, ודאי שקיים עולם שהוא למעלה מהעולם הגשמי, מקום העשיה.

העולם המוכר לנו הוא עולם המוחשיים והשכליים שיצטייר ציורו בשכלנו. אלו הם גדרי עולם החומר, עולם העשיה. משא"כ מה שלמעלה מכך, על דרך כלל העין לא רואה והאוזן אינה שומעת, ולכן האדם אינו מכיר את העולם שמעליו, אלא שהוא מוצא בלשונות חז"ל הקדושים שדברו בעולמות שלמעלה מהעולם המוחש והמורגש.

ומהי עבודת האדם בזה?

כשם שביררנו שבעולם העשיה עבודתו להשיג אותם על אמיתתם, כל אחד כפי חוקו, כך גם בהבחנת הכוחות והעולמות שלמעלה מן העולם המורגש והמוחש, על האדם להשיגם לאמיתתם, כל אחד כפי חוקו.

ובזה עבודת האדם הרבה יותר קשה! כי בעולם החומר, הרי מתעסק הוא עם עולם מוחש, אלא שעליו להתבונן יותר ויותר לעמוד על טיבו, אבל סוכ"ס עסקו בדבר מוחשי העומד לפניו. משא"כ בעולמות היותר עליונים, הרי העין הגשמית אינה רואה והאוזן הגשמית אינה שומעת, וכל ידיעת האדם על דרך כלל [זולת הצדיקים], נובעת מכח קריאתו בדברי חכמינו ז"ל שהגדירו את הדברים. אם כן, אין לו בעולמות אלו הכרה מוחשית וברורה, שכן קריאתו בדברי חז"ל איננה יכולה להעניק לו תמונה מוחשית וברורה במהות הדבר. כל זמן שהדבר לא מורגש ומוחש אצל האדם, אין בכוחו לעמוד על טיבו ועל אמיתותו.

והנה עיקר החכמה שבדברי חז"ל אינה עוסקת בעולם המוחשי, בעולם העשיה. בזאת עסקו על דרך כלל חכמי המחקר והרבה מחכמי אומות העולם שהשגתם היא השגת גבול, ולכן עסקם היה בעולם המוחש והמורגש, כי זו דרכם של הפילוסופים, כמש"כ הרמב"ן. משא"כ חכמי ישראל, ישראל הם בחינת הנשמה ונשמתם היא מפנימיות העולמות, ולכן על דרך כלל הם לא דברו בעולם המוחשי, כמו שמבואר במהר"ל וברמח"ל שפעמים הרבה רואים שהמציאות סותרת את דברי חז"ל, וטעם הדבר משום שהם באמת לא דברו בעולם המוחש ובעולם המורגש, אלא בעולם הפנימי יותר.

יתר על כן, דברי חכמי האמת שהאריכו לבאר את העולמות שלמעלה מהעולם המוחש והמורגש, עיקר עסקם בעולמות היותר עליונים, ושם, כאמור, עבודת האדם "להשיג אותם לאמיתתם כל אחד כפי חוקו" היא קשה, מחמת שמתעסק עם עולם שאין לו בו חוש פשוט, ולכן הטעות קרובה מאוד.

כאשר האדם רואה דבר, והדבר מצטייר בציור שכלו, הרי שקל לו יותר להכירו ולהבין כוחותיו, חוקיו ומשפטיו. משא"כ כאשר הדבר איננו מצטייר בשכלו של האדם, הרי שהוא מדבר בעולם הרחוק ממנו, בעולם שאינו מוחש לו, ולכן טעותו קרובה.

מעתה, דברי הרמח"ל כאן שישנם מינים שונים ומדרגות שונות, אין כוונתו רק בעולם העשייה של ארבעה יסודות החומר, אלא בעיקר להשכיל ולהכיר את המינים ואת המדרגות השונות של כלל כל העולמות כולם, מריש דרגין עד סוף דרגין, ושם, העבודה להכיר אותם לאמיתתם כל אחד כפי חוקו, זו עבודה קשה ונעלמת מהאדם הרגיל המתעסק עם דברים כפי העולם המוחשי לו בשכלו, שכל האנושי.

ובאמת, כל זמן שנשמתו של האדם נמצאת בהעלם, הרי שהכרת חושו הוא חוש של גוף, ולכן קל לו יותר להשיג את חוקותיו ואת משפטיו של עולם העשייה. משא"כ את העולמות היותר עליונים קשה לו להשיג מחמת שגופו רחוק מהשגתם.

רק כאשר נגלית לאדם נשמתו, הרי שהוא בטבעיות מכיר את העולמות העליונים, שהרי משם מקומה של נשמתו. הנשמה חצובה מן העליונים והיא בת השמים, ולכן הכרתה את העולמות העליונים היא כהכרת הגוף את עולם העשייה. וכאשר נשמתו גלויה, אזי קרוב האדם להבין את העולמות העליונים על אמיתתם, כל אחד לפי חוקו.

נמצא אם כן, שהכרת העולמות כפי חוקיהם ומשפטיהם, קרובה היא רק לאדם שנשמתו נמצאת בגילוי. אצלו העולמות העליונים הם בבחינת העולם המוחשי.

וְאִמָּנֶם, רְאִישֵׁי הַמְדַרְגּוֹת וְהַמִּינִים - אַחֵר, וְהֵם מֵה שְׂרָאוּי שֵׁיפְחֵן בְּנוֹשָׂא, לְהַכִּיר מְאִיזָה מֵהֶם הוּא, וְהֵם: הַכֹּל וְהַחֶלֶק, הַכֹּלֵל וְהַפְּרָט, הַסֶּבֶה וְהַמְסוּבָב, הַנוֹשָׂא וְהַמְתַּחַבֵּר; וְזֶה מֵה שְׁנֵדְרֵשׁ רְאִישׁוֹנָה בְּנוֹשָׂא לְדַעַת, אִם הוּא כֹל וְאִם חֶלֶק, אִם הוּא כֹלֵל אוֹ פְּרָט, אִם הוּא סֶבֶה אוֹ מְסוּבָב, אִם הוּא נוֹשָׂא אוֹ מְתַחַבֵּר. וְהַנֶּה, כְּפִי מְדַרְגָּתוֹ, בֵּן יִבְחֵן בּוֹתְבִּחְנוֹת, אֲשֶׁר כְּפִי טַבְּעוֹ מְצַטְרָכּוֹת לְהַשְׁלֵמַת הַשְּׁפָלְתוֹ וְצִיּוֹר עֲנִינּוֹ; אִם חֶלֶק הוּא, יִבְקֶשׁ לְדַעַת הַכֹּל שֶׁהוּא חֶלֶק מִמֶּנּוּ, אִם הוּא פְּרָט, יִחְקוֹר עַל כֹּלְלוֹ, אִם סֶבֶה - יִחְקֹר עַל מְסוּבָב, וְאִם מְסוּבָב - אֵת סֶבֶתוֹ, אִם מְתַחַבֵּר - יִבְקֶשׁ עַל נוֹשָׂאוֹ; וְיִחְקֹר כִּמּוֹ בֵּן לְדַעַת אֵיזָה מִיּוֹן מִמִּינֵי הַמְתַּחַבֵּרִים הוּא: אִם קוֹרֵם, אִם נִמְשָׁךְ וְאִם מְתַלְוָה, אִם עֲצָמִי וְאִם מְקָרִי, אִם כֶּכַח וְאִם כְּפֶעֶל; בְּלֵן הַבְּחִנוֹת לֹא יִשְׁלֵם צִיּוֹר עֲנִינּוֹ וּזְלָתָם.

מבואר, שבכל דבר שאדם מתעסק, עליו להכיר את הדבר ביחסו לשאר חלקי הבריאה: אם הוא כלל – עליו להכיר את פרטו, אם הוא פרט – עליו להכיר את כללו וכו', כפי מה שבואר כאן כל סוגי היחסיות שישנם.

נתבונן מעט בעומק הדברים.

תכלית הבריאה היא כאמור בפסוק: "והיה ה' למלך על כל הארץ, ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" (זכריה יד, ט), ולכן עבודת האדם לעולם היא לאחד את הנבראים ולא להפרידם.

במידות, מתגלה הדבר בצורה של אהבת ישראל, ויתר על כן – אהבת כל הברואים כולם. אהבה בגימטרי' אחד; עבודת האדם לאחד, להתאחד עם הכל.

במבט שכלי, עבודת האדם להגיע לכך שהסתכלות השכל שלו תהיה בתפיסה של אחד, ולא בתפיסה של נפרדות. בכל דבר שאדם נפגש ומתבונן בו, עליו להתבונן בו כיצד ניתן לאחדו.

כדוגמא שמבואר כאן – אם חלק הוא, יבקש לדעת הכל שהוא חלק ממנו, אם הוא פרט, יחקור על כללו, כלומר, הוא לוקח את החלק, הוא לוקח את הפרט – ומצרף אותו לכלל, לכלל. הוא לא מביט עליו במבט של הויה עצמית נפרדת, אלא במבט כיצד הפרט מהווה חלק מן הכלל.

ואפילו אם הוא מביט על הכלל, אין זה אלא מפני שעליו לאחד את הכלל עם הפרט. שכשם שישנה אחדות של הפרט עם הכלל, כך ישנה אחדות של הכלל עם הפרט.

כל סוגי האחדויות שישנן, כמבואר בהמשך דבריו – אם סיבה - יחקור על מסובב, ואם מסובב - את סבתו, אם מתחבר - יבקש על נושאו – כל העניינים הללו הם הגדרות כיצד להסתכל על כל דבר כחלק מן השלשלת הכללית של הבריאה, שהיא שלשלת המקושרת מריש דרגין עד סוף דרגין. לא להביט על הדברים כמציאות לעצמם, אלא לבדוק בכל דבר מה למעלה ממנו, מה למטה ממנו, ומה מתאחד עמו במקומו.

סוגי ההתאחדות – יש בהם אופנים רבים, שבכללם שמונת האפשרויות שהוזכרו כאן, אבל השורש הפנימי הוא ההסתכלות על כל דבר בכל אופני אחדותו עם הכלל.

על אותו דבר ניתן להסתכל: מה כללו ומהו ביחס לפרטים אחרים, אפשר להסתכל עליו בתור סיבה ואפשר להסתכל עליו בתור מסובב, אבל לעולם, בכל ההבחנות שהוזכרו כאן, זהו ביטוי כיצד להסתכל על כל פרט כתפיסה אחדותית, שהוא מאחד את כל הנבראים.

ויחקור כמו בן לדעת איזה מין ממיני המתחברים הוא: אם קודם, אם נמשך ואם מתלווה, אם עצמי ואם מקרי, אם נבח ואם בפועל. בעומק תמיד התפיסה היא כיצד הדבר מתחבר, אלא שיש חיבור בסוד כלל ופרט, בסוד חלק וכלל, בסוד סיבה ומסובב, ובסוד התחברות של קודם נמשך ומתלווה, אבל לעולם המבט הוא מבט של מתחבר, מבט של מתאחד.



לפי זה, היסוד שנתבאר לעיל, שעל כל דבר צריך להביט מה משפטו ומה חוקו, מקבל כאן הבהרה נוספת.

כפשוטו, "כולם בחכמה עשית", ועבודת האדם להכיר את החכמה הגנוזה בכל דבר, ולכן עליו להכיר את משפטיהם וחוקיהם של הנבראים כולם.

אמנם, זהו מבטו של נפרד. הוא מסתכל על חכמה שקיימת בכל דבר כהויה עצמית. אבל בעומק, הכרת משפטיהם וחוקיהם של כל דבר, הוא כהיכי תמצוי לראות אותו כפרט שהוא חלק מן הכלל, כחוליה אחת בשלשלת שמתאחדת עם הכל.

האחדות של כל דבר היא ע"י מהותו. כאשר האדם מכיר את מהות הדבר ואת משפטו וחוקו, הרי שיכיר את התאחדותו בעליון ממנו, את התאחדותו עם התחתון ממנו, ושאר אופני ההתאחדות.

הכרת המשפט והחוק של כל דבר, היא היכי תמצוי לגלות כיצד הוא מתאחד עם הכל. זולת זה, אין טעם להכיר את משפטו וחוקו. מה הצורך בכך שאדם יחכם ויכיר את המשפט והחוק שבכל דבר, לשם מה?! בשלמא אם הדבר מביא להלכתא, הרי ש"אין לו לקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד" (ברכות ח ע"א), אבל להכיר את חוקיהם ומשפטיהם של כל הנבראים, מה צורך יש בכך?!

אלא הם הם הדברים שנאמרו, כי הכרת הפנימיות עניינה לאחד את הדברים, ואחד מן האופנים של האחדות הוא ע"י הכרת משפטיהם וחוקיהם של ההויות כולן, שבוה מתאחדים כולם זה בזה.

כולן הבחנות לא יושלם ציור ענינו זולתם. דייקא "לא יושלם", כלומר הכרת הדבר כמציאות עצמית, היא ציור של הדבר, אבל זו איננה שלימות הציור, כדוגמא שהוזכרה לעיל, שכשעומד לפני האדם ציור של בית, והוא רואה חלק מן הציור – כסא, שולחן וכו', הרי שאי אפשר לומר שהוא לא ראה כסא, אבל ציור מושלם הוא לא ראה, כי הוא רואה אותו בצורה חלקית, חסרה לו ההשלמה של הציור.

ומהי השלימות של הציור? שיש רק תמונה אחת; "אין צור כאלוקינו – אין צייר כאלוקינו" (ברכות י ע"א), וכח הפועל בנפעל, האדם נברא בדמות ותבנית של אלוקות כביכול, וכשם שהוא יתברך אחד, ה' אחד ושמו אחד – כך גם ציורו ציור אחד הוא.

כל זמן שיש לאדם ציורים רבים, הרי שלא זכה עדיין להכיר את הציור האמיתי של הנבראים. כדוגמא, אם לקחו ציור וחתכו אותו לחתיכות רבות, אף שבכל חתיכה נגלה ציור, אבל לא זה הציור הכללי. הציור הכללי הוא כאשר לוקחים את כל חלקי הציור ומאחדים אותם. אז מתגלה לעין כל התמונה הכוללת, וזה תוקף יופיה של התמונה!

הכרת הנבראים היא הכרת הבריאה בציור שלם, וציור שלם יש רק אחד: כללות כל הנבראים כולם.

וְאֵל הַבַּל יִתְּבוּנָן עַל מַכְּעֵי הָעֵינַיִם, לְדַעַת אִם הוּא מְחַלֵּט אוּ מְנַבֵּל, וְאִם הוּא מְנַבֵּל, יַחְקֹר עַל גְּבוּלוֹ; כִּי אוֹלָם כָּל עֵינָיִם אֲמַתִּי - יָשׁוּב כּוֹזֵב, אִם יִיחַס לְנוֹשֵׂא פִלְתִּי הַגּוֹן לוֹ אוֹ אִם יִלְקַח שְׂלָא בְּגוּלוֹ.

מציאות מוחלטת ישנה רק אחת: הוא יתברך שמו כי אין בלתו. הנבראים כולם הם בסוד הגבול, ועל האדם ראשית להכיר שהנבראים מוגבלים, ולאחר מכן להכיר את גדר גבולם – "יחקור על גבוליו".

כל ציור הוא בסוד הגבול. ציור מלשון צורה, מלשון צר. דבר שאין לו גבול – אין לו צורה, הוא איננו בר ציור. שייך לצייר דבר רק עד כמה שהוא צר, עד כמה שהוא מוגבל. עבודת האדם להכיר את הציור של הנבראים, והיינו הכרת גבולות הנבראים.

עבודת האדם שתהיה לו הכרה במציאות האין סוף, שאין לו דמות הגוף ואין לו גוף, כלומר אין בו צורה. וכמו כן עבודת האדם להכיר את הנבראים, שיש בהם צורה, וכאמור, לא לראות ציורים רבים, אלא לראות ציור אחד הכולל את הכל.

ובתוך הציור הזה, עליו להכיר כל חלק וחלק מחלקי הציור, להכיר את גבולו, להכיר את הצורה שבו, את הצר שבו, את הגבול שבו.

נקודה זו של הכרת הנבראים בגבוליהם, היא בעצם מהות החכמה. האין סוף נאמר בו "לית מחשבה תפיסא ביה כלל", אין לו גבול, אין בו צורה, ולכן האדם לא יכול לחשוב במהות האין סוף. המציאות של המחשבה היא צורה, גבול, ולכן דבר שאין בו גבול, אין בו צורה, לא שייך לחשוב בו. שייך לחשוב שהוא קיים, אך לא שייך לחשוב במהותו.

המחשבה חושבת במהות גבולית, במהות מסויימת, ולכן היא יכולה לחשוב רק במהות הנבראים. מהות הדבר הוא הגבול שבדבר, כי עד כמה שאין לו גבול – הוא אין סוף, וא"כ מהות כל דבר היא גדר גבולו.

כי זאת עלינו להבין: לא שיש דבר ויש לו גבול, אלא מהות הדבר היא גבולו! "היה העולם מתפשט עד שאמר לעולמו די", ה"די" שבדבר זו מהותו, כי עד כמה שהוא לא די, הריהו אור אין סוף, ואם הוא אור אין סוף הרי שאיננו נברא. מהות הדבר מצד היותו נברא, היא בעצם צורת גבולו, וא"כ צורת גבולו היא מהותו, והכרת גבוליו היא הכרת מהותו.

כל החכמה עניינה לברר את הגבול שבכל דבר. אין לך נבראים שגבוליהם שווים. כל נברא יש לו גבול שונה, והכרת החכמה "כולם בחכמה עשית", וה"עשית" הוא גבולי, וא"כ כל עניינה של החכמה היא לבאר את גדרי הגבול שבכל דבר. זולת הבנת הגבול שבכל דבר – אין לנו הבנה בנבראים כלל.

בענין זה שעבודת האדם להכיר את גבול ההויות של כל הנבראים כולם, מבאר לנו הרמח"ל: כי אולם כל ענין אמת - ישוב כוזב, כלומר כאשר האדם משיג גבול של דבר, לכאורה הוא גבול אמיתי, ואינו גבול כוזב. אולם בעומק אפשר שהכרת הגבול היא כוזבת. מדוע? אם ייחס לנושא בלתי הגון לו או אם יילקח שלא בנבולו. כיון שהכרת מהות כל

דבר היא גבולו, לכן כאשר האדם משנה מן הדבר, הרי שאינו מכיר את הדבר כלל. זוהי הכרה כוזבת, הכרה שאיננה קיימת.

כוזב הוא מלשון דבר שאיננו קיים. "מעייין המכזב מימיו", כלומר הם מפסיקים, הם אינם קיימים. כאשר האדם נותן גבול בדבר, והוא מצייר גבול של הדבר שהוא איננו אמיתת ציור הגבול שבדבר, הרי שאת מהות הדבר הוא איננו מכיר, כי הוא לא מכיר את ציור גבולו, וציור הגבול שהוא מעמיד לו – זו איננה מציאות הדבר, וא"כ זהו כוזב.

שינוי הגבול יכול להיות או באופן שמייחסים את הדבר לנושא בלתי הגון לו או שיילקח שלא בגבולו. בעומק, לייחס את הדבר לנושא בלתי הגון לו הוא גם הגדרה שלא בגבולו, אלא שיש כמה אופנים שלא בגבולו, אבל לעולם כל שינוי, כל כוזב, עניינו שינוי אמיתת הגדרת הגבול שבדבר.



בנקודה זו טמון בעצם כל סוד החכמה!

כפי שבואר, סוד החכמה, מהות החכמה, היא הכרת הגבול שבכל דבר. אי הכרת הגבול שבכל דבר, הוא בבחינת כוזב, בבחינת חושך. חכמה היא בבחינה של אור, "חכמת אדם תאיר פניו", וענין החכמה כאמור, היא הכרת הגבול שבדבר, וההיפך של הכרת הגבול שבדבר, הוא היפך החכמה, היפך החיים, היפך מהאור, והוא בבחינה של חושך.



נעמיק מעט בעז"ה בדברים.

מוצאים אנו סתירות רבות בדברי חכמינו ז"ל. שורש מהות כל הסתירות כולן נובע מאי הכרתנו בגבול מאמרם של דברי רבותינו. אילו היינו מעמידים כל דבר מדברי רבותינו בגדרו, בגבולו – הרי שלא היינו מגיעים לידי סתירה כלל.

ניתן דוגמא פשוטה להבין את הדברים, ומכח המשל נבין את הנמשל.

יש לפנינו סתירה. אדם נשאל פעם בן כמה הוא, והשיב שהוא בן עשרים, וכשנשאל פעם נוספת השיב שהוא בן עשרים ואחת.

מדוע זה נראה לנו סתירה? כי אנו מעמידים את השאלה על אותו זמן. אילו נעמיד את השאלה שהיא נשאלה שנה אחרי שנה – הרי שאין כאן סתירה כלל. בודאי ששנה קודם הוא היה בן עשרים, ושנה לאחר מכן הוא בן עשרים ואחת. הסתירה נובעת מכך שהעמדנו את הדברים שלא בגבוליהם. אילו היינו מגדירים את הגבול של האמירה מתי היא נאמרה – לא היינו מגיעים לידי סתירה.

ניתן דוגמא נוספת [על אף שבעומק הנקודה היא אחת]:

אם נשאל איזה יום היום, ואחד ישיב לנו שהיום יום שלישי, והשני ישיב לנו שהיום יום שני, הרי שיש לנו סתירה: האם היום יום שני או יום שלישי.

תשובה לדבר: יש מקומות בעולם שהיום יום שני ויש מקומות בעולם שהיום יום שלישי. הרי שהסתירה נבעה מאי הגדרת מקום התשובה. אילו היינו מגדירים את התשובה למקומה בלבד, הרי שזה לא היה בגדר ישוב לסתירה, אלא בגדר שמעולם לא היתה כאן שאלה, לא היתה סתירה.

המשלים הם גסים, הנמשל הוא הרבה יותר דק.

אנו מוצאים למשל סתירות במשניות, והגמרא מתרצת "הכא במאי עסקינן", וא"כ השאלה נבעה מחמת שהעמדנו את דברי המשנה שלא במקומם. אילו היינו מכירים שדברי המשנה נאמרו באופן המסוים, ב"הכא במאי עסקינן" הזה – הרי שמעולם לא היתה כאן שאלה, א"כ השאלה נובעת מכח אי העמדת גדר נכון לדברים.

דוגמא נוספת: חז"ל אומרים "מצוות בטלות לעתיד לבוא". בלי להיכנס לעומק מאמרם, אבל אם אדם לא יכיר את הזמן שעליו דברו חז"ל, אלא יקרא רק את חלקן הראשון, "מצוות בטלות" – ח"ו יבוא לידי הבחנה שהיום הם כבר בטלו!

הרי שישנם מקומות שחז"ל פירשו לנו מתי הם דברו, באיזה אופן דברו, באיזה גבול דברו, וישנם מקומות שחז"ל סתמו בדבריהם ואמרום בלשון כלל, לא אמרו לנו את גודלי הגבול במה שהם גילו.

חלקם הגדול של דברי חז"ל, הם גילויים בלי גדר הגבול שבגילוי, ולכן כאשר האדם אינו זוכה לאור הפנימי של החכמה, הרי שאינו מכיר את הגבול של המימרא, ולכן הוא מעמיד סתירות ממימרות שנראות לפי שטחיות ההסתכלות כסתירה.

פנימיות החכמה עניינה להכיר את הגבול שבכל דבר, ואז שוב אין סתירה, אין מחלוקת.

המחלוקת היא כדוגמא מה שמצינו בגמ' ב"ב, שני אנשים מתווכחים היכן הגבול, עד היכן השדה שלי והיכן מתחילה השדה שלך. הגדר של סתירה, הגדר של מחלוקת, נובע מאי הכרת הגבול שבדבר, וכיון שאנו נמצאים ב"תשת חושך ויהי לילה" – זה העולם הזה שדומה ללילה", כמו שאמרו חז"ל (ב"מ פג ע"ב), לכן התורה שנשתלשלה לעוה"ו, נשתלשלה בלשון של חושך, בלשון שנאמרו דברים בלי לבטא מה גבולם, ולכך החכמה נעלמת כמעט מעיני כל הנבראים כולם.

החכמים האמיתיים מכירים כל מימרא היכן גבולה, ואזי כל דבר על מקומו יבוא בשלום, ואין סתירה בדברים.

בדברים שנאמרו השתא גנוז כל סוד תפיסת פנימיות החכמה. ככל שאדם רחוק מפנימיות החכמה, יש לו סתירות. ככל שאדם קרוב יותר לפנימיות החכמה, לא שיש לו סתירות ותירוצים, אלא שאין לו כלל סתירות, מחמת שהוא מכיר את הגבול שבכל דבר.

כי בעצם אין לך דבר היכול להיכנס בגבולו של רעהו. כל אדם יש לו עולם משלו, ואין באפשרותו להיכנס לעולמו של חברו. כאשר האדם אינו מכיר את עולמו, הרי שהוא נראה

כנכנס לעולם של חברו, ואז נוצרת בזה סתירה. משא"כ כאשר האדם מכיר את העולם שלו, הוא לא נכנס למקומו של חברו, וממילא אין לו שום סתירה.

על דור המבול נאמר ש"לא נחתם גזר דינם אלא על הגזל". גזל עניינו שינוי הגבול, אי הכרת הגבול, וכאשר נחתם הדין – בא מבול והחריב את היקום. מבול מלשון בלבול. גזל עניינו פריצת הגבול, וא"כ בעצם כך שגזלו, הרי שפרצו את הגבולות, טשטשו את הגבולות, ומכח כך גופא הגיע להם המבול.

ואפילו בזמן שאין מבול בעולם העשיה, עדיין יתכן שישינו מבול בשכליות האדם. כאשר האדם נמצא בבחינה של גזל, לא גזל כפשוטו אלא הכוונה שהוא מרחיב את הגבול של הדבר, והרי שהוא גוזל מהדבר שמתחיל גבולו מכאן ואילך – בזה הוא מביא על עצמו מבול בשכליות, ואזי נעלמת ממנו כל החכמה. אין לו מנוחה, אין לו הכרה במהות הדברים.

אורו של משיח שיגלה את פנימיות התורה, עניינו לגלות את סוד הגבול שבכל דבר, ולכן "וגר זאב עם כבש וגו'" (ישעיהו יא, ו), מחמת ששום אחד מהם לא יפרוץ גבולו אלא יהא נח במקומו, וזה סוד ה"יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים".

וְאִמְנָם צָרִיךְ שְׁתַּבְּוֶנָה, שְׁהֵנָה מְסַפֵּר הַפְּרָטִים עֲצוּם מְאֹד מֵהַכִּיל אוֹתָם שְׂכָל הָאָדָם, וְאִי אֶפְשָׁר לוֹ לְדַעַת בְּלִם. וְאוֹלָם מֵה שְׁרָאוּי לוֹ שִׁישְׁתַּדֵּל עֲלוּי, הוּא יְדִיעַת בְּלָלִים, כִּי כָל כָּלָל בְּמִכְעוּ בּוֹלֵל פְּרָטִים הַרְבֵּה, וּבְשִׁישְׁיָנִי כָלָל אֶחָד נִמְצָא מְשִׁינֵי מֵאֲלוֹי מְסַפֵּר רַב מִן הַפְּרָטִים. וְאֵף עַל פִּי שְׁלֵא הִבְחִין בָּם עֲדִינָן וְלֹא הִבִּיר הַיּוֹתָם פְּרָטִי הַכָּלָל הַחֹוּא, כִּי הֵנָּה בְּשִׁיבּוּא אֶחָד מֵהֶם לִידּוֹ לֹא יֵנִיחַ מִלְּהַפִּיר אוֹתוֹ, בִּיּוֹן שְׂפִכָּר יְדוּע אֲצִלוֹ הָעֲנִיָּן הַכָּלָלִי, אֲשֶׁר אִי אֶפְשָׁר לְהֵם הַיּוֹת בְּלָתוֹ. וְכֵן אֶמְרוּ חֲכָמֵינוּ וְזָרוֹנָם לְבָרְכָה: 'לְעוֹלָם הָיוּ בּוֹנִים דְּבָרֵי תוֹרָה בְּלָלִים וּמוֹצֵאִים פְּרָטִים'.

מספר הפרטים עצום מאד מהכיל אותם שכל האדם. זו המציאות, שמספר הפרטים, כמותם, מרובה מאוד, ולכן שכל האדם אינו מסוגל להכיל אותם.

אבל, טעמא בעי מדוע כך הם פני הדברים, מדוע זו צורת היצירה שמספר הפרטים עצום מאוד מהכיל אותם שכל האדם.

והגדרת השאלה "מדוע" היא: מה נגלה לנו בכך, מה זה מלמד אותנו. אין הכוונה מדוע כפשוטו, שכן אין טעם ברצון, אלא בעינן לדעת טעם כערכנו, גילוי לצורך עבודתנו. חיפוש הטעם הוא רק בירור של שורש הגילוי, שכן כל דבר בבריאה הוא בסוד תורה, בסוד הוראה, הוא מורה לנו דרך להגיע לדבקות בו יתברך.

השאלה היא, אם כן, מה בא ללמדנו הגילוי שמספר הפרטים עצום מאוד מהכיל אותם שכל האדם.

כאמור לעיל, בבריאה ישנם כללים וישנם פרטים. אם מגדירים אנו, שתכלית העבודה היא ידיעת הפרטים, א"כ לכאורה צריך להיות ששכל האדם כן יוכל להכיל את כל הפרטים.

והרי אין מונע ממנו יתברך לברוא את האדם עם שכל גדול כל כך שיוכל לזכור את כל הפרטים, וממילא לא יחסר לו בהשגת תכליתו.

אם יצר הקב"ה את האדם בצורה שאינו יכול לדעת את כל הפרטים, בהכרח שלא זו התכלית – ידיעת הפרטים.

נבין, אם כן, שסיבת הדבר [לפחות אחת מהסיבות] ששכל האדם נברא ע"י הקב"ה בצורה כזו שאינו יכול להכיל את כל הפרטים, היא גופא כדי להראות לאדם שאין תכלית האדם בידיעת הפרטים. אי האפשרות לדעת את כל הפרטים מגלה לו שלא זו תכלית היצירה.

מהי, אפוא, תכלית היצירה?

כמו שמתבאר כאן, מה שראוי לו שישתדל עליו, הוא ידיעת כללים. הרי, שאת הכללים אדם יכול לדעת. שכל האדם יכול להקיף את הכללים, משא"כ את הפרטים – שכל האדם איננו יכול להקיף.

לפי זה, היה מקום לומר שתכלית האדם היא ידיעת הכללים, בלי פרטים כלל, שהרי את הפרטים האדם אינו יכול להכילם, משא"כ את הכללים הוא יכול להכיל, וא"כ תכליתו היא ידיעת הכללים שאותם בכוחו לדעת.

אבל ברור ופשוט שאין הדבר כן, שאם כך, מדוע ברא הקב"ה את הפרטים? אם תכלית האדם רק ידיעת הכללים, היה סגי ביצירת הכללים ללא יצירת הפרטים. אם כן ברור הדבר, שעבודת האדם איננה רק ידיעת כללים, אלא גם ידיעת פרטים.

אם כן הקושיה במקומה עומדת: מדוע שכל האדם אינו יכול להכיל את כל הפרטים? אם זולת ידיעת הכללים יש צורך לדעת גם את הפרטים, א"כ מן הראוי היה ששכל האדם יוכל להכיל את כל הפרטים.

אמנם פשוט וברור כי אין גדר הדבר שעל האדם לדעת את כל הכללים ואת כל הפרטים, אלא עבודתו להאיר את אור הכלל בפרטים. ראשית עבודת האדם היא להשתדל ב"ידיעת כללים", אבל אין תכליתו רק ידיעת הכללים בלבד, אלא לאחר מכן להתקדם שלב אחר שלב ולגלות את הפרטים, וגילוי ידיעת הפרטים עניינו להאיר את אור הכלל בפרטים.



נבהיר מעט בעז"ה את הדברים.

יסוד מוסד הוא, שהבריאה בנויה בצורה של כללים ופרטים. כל כלל כולל בטבעו פרטים הרבה. בפשיטות, עבודת האדם להתחיל מן הכללים ולהגיע אל הפרטים. הכלל הוא השורש, והפרטים הם הענפים. מתחילה עוסק האדם בכלל, ולאחר מכן מהכלל הוא מגיע לפרטים.

אם כן, בשעה שאדם עוסק בכלל הוא עסוק בכלל, ובשעה שעבר מן הכלל אל הפרט, אף שבדאי זולת ידיעת הכלל חסרה לו תפיסה בפרטים, והפרטים מפרטים את פרטי הכלל, אבל לאחר שכבר הגיע מהכלל אל הפרט, לכאורה השתא בידו ישנם פרטים הרבה.

לפי תפיסה זו, השטחיות מורה שמי שזוכה לידע יותר פרטים הוא יותר בעל מדרגה. ככל ששכלו רחב, דעתו רחבה, והוא ניהן בכח זכירה מדוקדקת לזכור יותר ויותר פרטים עד אין קץ – כך מעלתו וגדלותו. זוהי התפיסה השטחית של אנשי העולם המעריכים אנשים לפי ריבוי ידיעתם את הפרטים.

אבל באמת ישנה תפיסה פנימית יותר ביחסיות של הכלל אל הפרט, והיא: בעצם, התכלית היא הכלל בלבד. אם כך, מדוע יצר הקב"ה כללים ופרטים, היה לו ליצור כללים ותו לא?

תשובה לדבר: תכלית הבריאה היא להאיר את אור הכללים בפרטים, ולהראות כיצד כל הפרטים אינם אלא כלי לגילוי הכלל. כלומר, הפרטים אינם רק בבחינת תולדות מן הכלל, אלא הם כלים לגלות את הכלל, כלים לגלות כיצד כל פרט אין לו הויה עצמית, וכל עניינו גילוי הכלל.

זה סוד כלל ופרט וכלל. ראשית כלל, לאחמ"כ פרטים שמתפרטים מן הכלל, והכלל האחרון חוזר וכלל, כלומר הוא מגלה כיצד כל הפרטים אינם אלא גילוי של הכלל ולא הויה לעצמה.

תכלית אור הכלל איננה להאיר את אור הכלל דייקא בכלל, אלא להאיר את אור הכלל בפרטים, להאיר כיצד כל פרט איננו מציאות של פרט כפשוטו. שלא נסבור שהפרטים הם פרטים כפשוטם, אלא הפרטים הם כלים בלבד לגלות את אור הכלל.

תכלית הכל לגלות שאין יש אלא כלל אחד: "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" יש רק כלל אחד: הויה יתברך שמו כי אין בלתו! הוא הכלל שכולל הכל.

עבודת האדם, כמו שמוסבר כאן בדברי הרמח"ל, מה שראוי לו שישתדל עליו בתחילה, הוא ידיעת כללים, אבל כל בלל בטבעו בולל פרטים הרבה, ולאחר מכן, כשהוא מגיע אל הפרט, עבודתו לא ללכת מכלל אל פרט בלבד, אלא להאיר את אור הכלל בפרטים.

עומק טעם הדבר שכל כלל בטבעו כולל פרטים הרבה, הוא מחמת שהכלל כולל את הפרטים להאיר בהם את אור הכלל. לא כפשוטו בלבד, שהכלל כולל פרטים הרבה כי הוא שורש להם, אלא הוא כולל פרטים הרבה מצד היותו מאיר את אור הכלל בפרטים הרבה.

לכן, "כשישיג כלל אחד נמצא משיג מאליו מספר רב מן הפרטים". במבט השטחי, סיבת הדבר מחמת שהכלל הוא שורש לפרט, לפרטים הרבה, ולכן ידיעת הכלל גורמת להשגת פרטים הרבה. אבל לפי העומק שנתבאר, הרי כל מהותם של הפרטים לגלות את אור הכלל, וא"כ מובן היטב מדוע כשיעסוק בכלל ישיג מספר רב מן הפרטים, שכן כל

תכליתם של הפרטים הוא גילוי הכלל, וא"כ גילוי הכלל כולל בקרבו כיצד הוא נגלה דרך הפרטים.

למדנו מכאן, אפוא, דרך נפלאה להשגת כל החכמה כולה!

כאמור, מספר הפרטים עצום מאוד מהכיל אותם שכל האדם, וא"כ לכאורה האדם לעולם אינו יכול שתהיה לו השגה בכל התורה, שהרי בהכרח יש לו שכל מוגבל ואין בכוחו להכיל את כל הפרטים. וכיון שכך, לכאורה העסק של האדם בתורה הוא רק חלקי. אם כן, כיצד יכול האדם להידבק בשלימות בתורה?

אלא שסוד הענין נתבאר כאן: כי כל כלל בטבעו כולל פרטים הרבה, וכשישיג כלל אחד נמצא משיג מאליו מספר רב מן הפרטים, ובעומק אין זה רק בגדר שביל, שדרך הכלל אחד ישיג מאליו הרבה פרטים, אלא בעצם השגתו את הכלל, כבר כלול בתוכו אור הפרטים. שכבר ידוע אצלו הענין הכללי, אשר אי אפשר להם היות בלתו, וא"כ ידיעת הכלל אינה רק כשורש לפרט, שאם אינו יודע את הפרטים חסר לו כח ההיקף הכללי שבתורה, אלא ידיעת הכלל כוללת בתוכה באופן דק, באופן של תפיסה פנימית, את כל הפרטים.

נמצא, אם כן, שכאשר אדם אוהז בפרטים, באמת לא יוכל להשיג את כל התורה כולה, מחמת שמספר הפרטים עצום מאוד מהכיל אותם שכל האדם, אבל כאשר האדם אוהז בכלל, והכלל מצד עצם מהותו כולל את כל הפרטים – הרי שיש לאדם כח היקף לכל התורה כולה. הוא לא דבוק בתורה רק בסוד החלק, אלא בסוד הכלל, בסוד הכל.

וכן אמרו חכמינו זכרונם לברכה: 'לעולם הוי בונם דברי תורה כללים ומוציאם פרטים'. חז"ל השתמשו כאן בשתי לשונות: "כונס" ו"מוציאם".

פשוטם של דברים, שזוהי צורת הלימוד, שהוא כונס בקרבו את הכללים, ולאחר מכן הוצאת הדברים מן הבכח לבפועל, היא באופן של פרטים.

אבל בלשון חז"ל, שהם בבחינת כפטיש יפוצץ סלע, טמון עומק נוסף. ב"לעולם הוי כונס דברי תורה כללים" מתבאר, שתפיסת התורה ככללים היא בסוד ה"כונס", בסוד הגניזה הפנימית, בסוד ההעלם, בסוד הבכח. לעומת זאת תפיסת הפרטים היא בסוד ה"מוציאם", בסוד הגילוי.

ועומקם של דברים: הכלל כולל בקרבו את כל הפרטים, אבל זו איננה התפרטות כפשוטה, אלא מעין בחינת בכח הכולל את כל שרשי הפרטים. הבכח הוא כמוס, נעלם, הוא לא מגלה את הדברים. רק כאשר הדברים יוצאים מן הבכח לבפועל הם מתגלים, וא"כ בכל בפועל גנוז הבכח שכולל את הכלל.

לפי זה נבין, שישנן שתי צורות של תפיסה בתורה: העוסק בכלל כשביל להגיע אל הפרטים, אינו תופס את הכלל בערך של כלל. הכלל אצלו הוא בערך של הפרטים, וכיון שכך, נמצא שבעומק הדק, הכלל הוא אחד מן הפרטים בערכו.

אף שבודאי הכלל מביא אותו לכל הפרטים, אבל מחמת שתפיסתו בכלל היא בערך של גילוי הפרטים, הרי שאחיזתו בכלל היא בערך של פרטים, בערך של פרט אחד מכל הפרטים. זהו אמנם הפרט הגדול שבהם, הפרט שגורם לכולם, אבל הוא בערך של פרט. אם כן, אין לו תפיסה בכלל בסוד ה"כונס" שבדבר. כל אחיזתו בכלל היא ביחס להוציא מהכלל את הפרטים, וא"כ אחיזתו בו היא בסוד "מוציאם".

ההבחנה השניה – ההפכית – בסוד הכללים, היא בסוד ה"כונס", לראות כיצד כל הפרטים הם חלק מן הכלל, ותכלית הפרטים שהם כלים לגילוי אור הכלל.

ראשית תפיסה זו מתגלית בכלל, שזוהי תפיסה של הכלל ככלל, בסוד בכח שלא יצא עדיין לפועל, ולכן הוא בסוד הכניסה. יתר על כן, כאשר מתגלה שגם הפרטים אין עניינם פרטים כפשוטו, אלא עניינם לגלות את הכלל – הרי שזה גילוי כיצד הדבר אף לאחר שיצא לפועל, הוא מגלה רק את אור הכלל, וא"כ אין כאן יציאה לפועל כפשוטו, שהרי כל עניין היציאה לפועל הוא גילוי הפרטים שבדבר.

אולם כאשר מתגלה לפנינו שהפרטים מגלים רק את אור הכלל, הרי שבעומק לא יצא לחוץ כלום, כי הרי הכלל היה גלוי קודם, אלא נגלה שכל הפרטים מגלים את הכלל, וא"כ זהו גילוי בסוד ה"כונס", גילוי כיצד היציאה איננה יציאה כפשוטה, אלא יציאה לגלות שאין יש אלא אור הכלל, ואור הכלל הוא בסוד ה"כונס" כמו שנתבאר.



נבין את הדברים בעומק הדק שבהם.

יש נשמות, יש תפיסה, שהן בסוד הפרט, בסוד ה"מוציאם", ויש נשמות, יש תפיסה, שהן בסוד ה"כונס", בסוד הכללות.

הארכנו לבאר שישנן שתי צורות כיצד ללמוד את התורה [ובעצם, אלו הן שתי צורות של תפיסה פנימית בעומק הנשמה]. התורה בנויה מכללים ופרטים, כמו שנתבאר, ויש אופן ללמוד את התורה בסוד מן הכלל אל הפרט, ויש אופן ללמוד את התורה בסוד שאינה אלא כלל בלבד, וכל הפרטים הם גילוי של הכלל.

חז"ל אומרים: "אין בן דוד בא עד שתכלה פרוטה מן הכיס" (סנהדרין צו ע"א), וידוע שאליהו הנביא גילה לר' זושא ביאור פנימי בדברי חז"ל אלו: "עד שתכלה פרוטה מן הכיס" – עד שתכלה פרטיות מן הכיס.

כלומר, ישנה תפיסה בבריאה שהיא בסוד פרטיות, וישנה תפיסה בבריאה שהיא בסוד כלליות, כמו שנתבאר. וכשנקביל זאת לשית אלפי שנין ולאור של עולם הבא, אלף השביעי ואילך – הרי שתפיסת שית אלפי שנין היא בסוד הפרטים, אנחנו מצרפים פרט ועוד פרט ועוד פרט, כדוגמת שית אלפי שנין עצמם, שהם יום ועוד יום ועוד יום. הששת אלפים שנה הם אינם הויה אחת, אלא הם נצטרפו מעוד יום ועוד יום. הרי שכל ההויה של שית אלפי שנין היא בסוד הפרטים.

לעומת זאת אור האחדות, אור הגאולה, אור העולם הבא, אלף השביעי ואילך – הוא אור הכלל, בסוד "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד", שאין יש אלא כלל אחד.

הרי ששתי ההבחנות שהבחננו עד השתא, שתי התפיסות בכללים ובפרטים, תפיסה לתפוס את הכלל כפרט ותפיסה לתפוס את הפרטים ככלל – אלו הן בעצם שתי תפיסות הנעוצות בסוד שית אלפי שנין ובסוד עוה"ב בעולם, נפש ושנה.

הנשמות של שית אלפי שנין תופסות את התורה בסוד מכללים אל הפרטים, והפרטים הם פרטים מוחלטים, בסוד עלמא דפירודא, פירוד ואחדות שהוא בערך של פרטים. משא"כ הנשמות שמאיר בהן אור הגאולה, אור הדלעתיד – הן תופסות את התורה בסוד כללים, כי זו עצם הוייתם לראות כיצד כל הפרטים אינם אלא גילוי של הכלל כולו.

לכן, באופן כללי, הנשמות בשית אלפי שנין עיקר עסקם הוא בפרטים, והתעסקותם בכללים היא כשורש לפרטים, כמו שנתבאר. משא"כ הנשמות של אור אלף השביעי ואילך, עיקר עסקם הוא בכללים, אלא שהם לומדים את הפרטים בכדי להאיר בהם את אור הכלל.



אחר שהוקדמו הדברים האלו בס"ד, נראה להבין בזה את כל צורת תפיסת תורת הרמח"ל.

מי שמכיר מעט את כתבי הרמח"ל, יודע שהם מלאים בכללים רבים. אחד מספריו נקרא כך: "ספר הכללים לרמח"ל", אך בעצם כל תורתו היא בבחינת כללים.

אף שבודאי ישנם הרבה פרטים בכתבי רמח"ל, הן הפרטים של סיכום כתבי האריז"ל, והן הפרטים שהוא עצמו חידש, כדוגמת ספר 'אדיר במרום' ועוד מאמרים שנמצאו בכתבי ידו, אבל לעולם הוא נוטה להימשך אחר הכלל, הוא מתחיל מן הכלל וחוזר אל הכלל, ואפילו תוך כדי דבריו כל הזמן הפרטים מושכים בדבריו לכלל, כבחינת ברזל אחר אבן השואבת.

דבר זה ניכר לעין הרואה של כל הלומד היטב את כתבי הרמח"ל.

ועומקם של דברים לפי מה שנתבאר עד השתא, כי זהו כל סוד תורת הרמח"ל כידוע, להאיר את אור האחדות, אור הגאולה, בסוד אור היחוד השלם, כמו שהאריך הרבה בספריו [דעת תבונות' ועוד], וא"כ עומק תוקף גילוי תורת הרמח"ל הוא לגלות אור של כלל, לגלות כיצד כל הפרטים מאירים את אור הכלל ומגלים את ייחודו יתברך שאין שולט ומנהיג לבריאה אלא הוא יתברך שמו, וכמו כן כיצד כל המעשים בשליטתו ית', כמו שיבואר להלן כאן בספר, ובעוד הרבה מקומות בכתבי הרמח"ל.

אם כן, ההקדמה המבוארת כאן בתחילת ספר 'דרך ה' איננה הקדמה מקרית. זו לא הקדמה שבעומק שייכת לכל ספר, אלא הקדמה ששייכת בעיקר לתורת הרמח"ל, שכל

גילוי תורתו נעשה בצורה של גילוי הכללים, וביותר דקות – גילוי הכלל הגדול, גילוי ייחודו יתברך.

זולת הקדמה זו, יכל האדם לתפוס את כתבי הרמח"ל בצורה של פרטים. בהקדמה זו מחדד לנו הרמח"ל את צורת התפיסה של גילוי תורתו. זוהי תורה שבאה לגלות כיצד כל הפרטים אינם אלא גילוי לכלל, כלים לכלל.

לכן, ההקדמה היא בבחינת יסוד מוסד להבין את כל תורתו.



בעצם דברי הרמח"ל, ש"מספר הפרטים עצום מאוד מהכיל אותם שכל האדם", ישנו פן נוסף בביאורם.

תכלית הנבראים, כפי שיבואר להלן ובעוד הרבה מקומות, היא להידבק בקונם. הקב"ה אין סוף והנבראים גבוליים, ועבודת הנבראים להאיר את האור אינסוף בגבול, ולהידבק בו. מצד כך עלינו להבין, שאור אינסוף מוכרח שיאיר בכל הגבוליים הקיימים בבריאה. כיון שתכליתם של כל הגבוליים היא להידבק באור אינסוף, לכן ברור הדבר שבכל הגבוליים יש גילוי של האור אינסוף, אלא שיש מקומות שהאור אינסוף יותר בהתגלות ויש מקומות שהאור אינסוף יותר בהעלם. אבל שומה על האדם להאיר את האור אינסוף בכל גבול וגבול.

לענייננו: באור הכלל, בסוד הכלל אחד, מובן וברור הדבר שמאיר האור אינסוף, כי האור אינסוף הוא בסוד האחד. בין אם נגדיר שהוא כולל את הכל, או בדקות יותר שהוא הויה אחת בעצם, הרי שהכלל האחד נעשה כלי לאור אינסוף מצד היותו אחד, כמו שמצינו בחז"ל על אדה"ר שהקב"ה אמר עליו: "הרי הוא יחיד בתחתונים כמו שאני יחיד בעליונים" (עי' רש"י בראשית ג, כב), ומצד היות האדם יחיד בתחתונים, הרי שהוא נעשה כלי ליחיד של העליונים, כביכול.

אם כן, באור הכלל ברור שמאיר האור אינסוף, בסוד היותו אחד שנעשה כלי לאחד האמיתי, לאינסוף.

השאלה היא בנוגע לפרטים, כיצד בהם נגלה האור אינסוף? הרי הפרטים כל עצם הוייתם היא היפך האור אינסוף. כל המושג פרט הוא לחלק, לפרט, להגביל, משא"כ אור אינסוף אין לו גבול ואין לו ריבוי, וא"כ כיצד אור אינסוף נגלה דרך הפרטים?

אלא הם הם הדברים שנתבארו כאן בלשונו הקצרה של רבינו הרמח"ל, ש"הנה מספר הפרטים עצום מאוד מהכיל אותם שכל האדם". גילוי האור אינסוף בפרטים מתגלה [באחד מן האופנים שבו] מצד היות "מספר הפרטים עצום מאוד". על התורה הקדושה נאמר שהיא "ארוכה מארץ מידה ורחבה מני ים", כלומר, אין גבול לפרטים.

הרי שמחד הפרטים הם בבחינת גבול, שהרי אין לך גבול יותר מעצם הגדרת פרט. אבל מאידך, מצד שהפרטים הולכים ומתפרטים עד מציאות שאיננה נספרת, אין גבול להתפרטות – הרי שבזה גופא מאיר האור אינסוף שלמעלה הגבול!

מצד הגבול היה מוכרח להיות שיהיה גבול להתפרטות, אולם בזה שנגלה לנו מהלך של מספר פרטים עצום מאוד שאין מספר להתפרטותם, הרי בעצם היותם בלתי נספרים, בלתי נגבילים בהתפרטותם – מצד כך נגלה בהם אור אינסוף, כי אין סוף, אין גבול, להתפרטות. אין הכוונה כמובן שזהו אור אינסוף מוחלט, אלא שבכל דבר ודבר נגלה אור אינסוף בהתנוצצות מסוימת, וההתגלות של האור אינסוף בענין הפרטים הוא בכך שאין גבול להתפרטותם.



העולה מן הדברים, שמצד סוד אור הכלל, צריך להאיר בכל דבר את האור אינסוף. מצד תפיסת הפרטים כפשוטו, שתופסים את הכלל כשביל לפרטים – מצד כך אי אפשר להאיר את האור אינסוף בתוך הפרטים.

רק מצד התפיסה שהפרטים באים לגלות את אור הכלל, הרי שבעומק, אור הכלל הגמור הוא אור אינסוף, ומצד כך – כל פרטי הנבראים באים לגלות כלל אחד, את האור אינסוף.



מצד הדברים הללו, על האדם לקבל מהלך אחר בצורת לימוד החכמה. ראשית, להבין את הפרטים באמת כמות שהם, שכן זולת זה אין כלים. אבל לאחר מכן להאיר בהם את האור אינסוף, להאיר את אור הכלל בתוך הפרטים.

ואחרי שמאירים את אור האינסוף בפרטים, אין עיקר התכלית זכירת הפרטים, אלא העיקר הוא הארת האור אינסוף בפרטים, ואז הפרטים נהפכים לבחינת כלי, מלשון כלות, וכאשר דבר זה נגלה בשכל האדם, הרי שלפעמים שוכח הוא מן הפרטים וזוכר את אור הכלל.

זה העומק של רב יוסף ששכח תלמודו וכדו', שמצד העלמא דתיקון שבדבר, נשאר בו האור אינסוף ונעלמו הפרטים, בסוד כלי, מלשון כלות.

תחילת דרכו של אדם נעוצה בזכירת הפרטים והארת האור אינסוף בפרטים בסוד כלי קיבול. אבל לאחר שמאיר האור אינסוף בכלים, הם נעשים מלשון כלות, ושוב אין כאן זכירת הפרטים!

הפרטים שאדם מוכרח לזכור, אלו הם פרטי ההלכה. אותם אסור לנו לשכוח וחלילה לנו מלבטלם! אבל זולת זה, בשאר הפרטים ישנה לעתים בחינה של שכחה דקדושה, כאשר הם נכללים בסוד הכלות, באור אינסוף.

לכן מוצאים אנו גם בחכמים גדולים שהיתה להם שכחה של פרטים בתורה הק', כידוע. אף שבודאי מצד שטחיות הדברים השכחה נבעה מקליפת השכחה, אבל מצד האור הפנימי, הפרט שנשכח מהם הוא אותו פרט שנעשה כלי מלשון כלות, והוא נכלל באור. האור נשאר גלוי אצלם, אבל הפרטים קבלו שכחה מכח התכללותם באור.

אלו הן שתי צורות הלימוד: האחת – זכירת הפרטים באופן מוחלט, והשניה – זכירת הפרטים עד אשר הם מתכללים באור אינסוף.



שְׁנַאֲרַיִם בְּתַחֲלָה נְעַדְרֵי תּוֹלְדָה, צְרִיךְ שֶׁתִּשְׁמַר אוֹתָם וְתִשִּׁית לָהֶם לְבָד וְלֹא תִהְיֶה בּוֹ לָהֶם, וּכְמוֹ שֶׁאָמְרוּ חֲכָמֵינוּ וְזָרוּנָם לְבִרְכָה (ספרי האזינו לב, מז): 'אֵין לָךְ דְּבַר רִיקָם בְּתוֹרָה, שֶׁאִם תִּדְרָשְׁנוּ שְׂאִין בּוֹ מִתֵּן שְׂכָר בְּעוֹלָם הַזֶּה וְתִקְרַן כְּנִימָת לֹא לְעוֹלָם הַבָּא, כִּי אֵין לָךְ דְּבַר קָטָן אוֹ גְדוֹל בְּכֻלָּל, שְׂאִין לֹא מְקוֹם תּוֹלְדָה בְּפִרְטִים. וּמָה שְׂלֹא יוֹסִיף וְלֹא יִגְרַע בְּקִצַּת הַפְּרָטִים, תִּנְהַ יוֹלִיד תּוֹלְדָה רַבָּה בְּזוֹלָתָם, וּבַחַיּוֹת הַכֻּלָּל כֻּלָּל לְכֻלָּם, צְרִיךְ שִׁיהֵי בּוֹ מַה שְׁיִסְפִּיק לְכֻלָּם. עַל כֵּן צְרִיךְ שֶׁתִּדְקַדֵּק בְּזוֹה מְאֹד, וְתִתְבּוֹנֵן עַל עֲנִינָם וְעַל יַחְסִיחָם וְקִשְׁרֵיהֶם בְּדְקֻדָּק גְּדוֹל, וְתִבְחַן יִפָּה יִפָּה הַמְשַׁכֵּם וְהַשְׁתַּלְשְׁלוֹתָם, אִיךְ נִמְשָׁכִים עֲנִין מְעַנֵּן מִן הָרֵאשׁ וְעַד הַסּוֹף, וְאֵן תִּצְלִיחַ וְאֵן תִּשְׁכָּל

לכאורה ברור הדבר, שעל קיום רצון הבורא יתברך שמו, הן בעסק התורה והן בקיום מצוותיו, יקבל האדם שכרו לעתיד לבוא.

אם כן, מה עומק החידוש בדברי חז"ל "אין לך דבר ריקם בתורה, שאם תדרשנו שאין בו מתן שכר בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא"? הרי האדם קיים בכך מצות תלמוד-תורה, וכיון שכך – בודאי שמתן שכרו לעולם הבא וגם יש לו שכר בעולם הזה.

בהכרח, הבין רבינו הרמח"ל, אין הגדר רק שאדם מקבל שכר על כל דיבור ודיבור ועל כל מחשבה ומחשבה של תורה, אלא שבדברי חז"ל הללו גנוז גדר פנימי בכל פרט מפרטי התורה, שמחמתו צריך שתשמור אותם ותשית להם ללבך.

דברי חז"ל "שאין לך דבר ריקם בתורה, שאם תדרשנו שאין בו מתן שכר בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא", הם ביטוי לכך שבפנימיות הפרט מאיר אור העולם הבא! ומצד כך – הקרן קיימת לו לעולם הבא.

אין זה גדר של שכר חיצוני, כפעולת אדם העובד אצל מעביד והלה משלם לו שכר, שאין קשר עצמי בין הפעולה לשכר. השכר שהקב"ה נותן הוא שכר מעצם המעשה, ואם הקרן קיימת לו לעוה"ב, הרי שבכל דבר ודבר מהתורה מאיר בו אור העולם הבא. לכן לא תהיה בו להם, מחמת שמאיר בהם אור העולם הבא.



עומק הדברים מונח בהמשך דברי הרמח"ל, שעבודת האדם שתדקדק בזה מְאֹד, וְתִתְבּוֹנֵן עַל עֲנִינָם וְעַל יַחְסִיחָם וְקִשְׁרֵיהֶם בְּדְקֻדָּק גְּדוֹל, וְתִבְחַן יִפָּה יִפָּה הַמְשַׁכֵּם וְהַשְׁתַּלְשְׁלוֹתָם, אִיךְ נִמְשָׁכִים עֲנִין מְעַנֵּן מִן הָרֵאשׁ וְעַד הַסּוֹף.

כלומר, עבודת האדם לחבר את כל הבריאה כולה, לראות את ההמשך וההשתלשלות מראש ועד סוף.

כל פרט, כשמסתכלים עליו כפרט, הוא אינו מחבר מן הראש ועד הסוף. כאשר לוקחים את כל הפרטים ומחברים אותם בצורה של שלשלת – אז רואים כיצד הענין נמשך מן הראש ועד הסוף.

צריך להעמיק ולהבין, שלדוגמא אם נמצא אלף פרטים בין הראש לסוף, מחמת שעל ידי כל פרט ופרט מתאחדים הראש והסוף, א"כ בעומק כל פרט מאיר בו אור של מראש ועד סוף.

בשטחיות אדם יכול לסבור, שבכדי להבין את התמונה באופן ברור, עליו להכיר כיצד הענין נמשך מענין לענין.

ודאי שהדברים הם אמת, אבל בפנימיות עבודת האדם לתפוס את הדברים מראש ועד סוף. וכיצד יעשה זאת? ע"י שידע את הפרטים כסדרם, המשכם, השתלשלותם, איך הם נמשכים מענין לענין. כך יגיע למצב שייקשר את הכל מן הראש ועד הסוף, ואזי בכל פרט יאיר אור הכלליות.

כפי שנתבאר, תכלית הפרטים איננה לתפוסם כפרטים בלבד, אלא להאיר בהם את אור הכלל, וזה גופא מה שכתוב כאן: איך נמשכים ענין מענין מן הראש ועד הסוף – כיצד כל הפרטים מגלים את הכלל האחד שהוא מראש ועד סוף.

הלבושים הם פרטים רבים. ע"י שאדם מאחד את כל הפרטים, הרי שהוא מגלה את האחדות מן הראש ועד הסוף, ואז נגלית לו הפנימיות שהיא כלל אחד.

אין לך דבר ריקם בתורה, שאם תדרשנו שאין בו מתן שכר בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא. עולם הבא זו בחינה של "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" בסוד הכלל האחד, כמו שנתבאר.

"אין לך דבר ריקם בתורה" על אף שהוא פרט, שמצד שהוא פרט מתן שכרו בעולם הזה, שהעולם הזה הוא סוד הפרטות, אבל בפנימיות שלו, הקרן קיימת לו לעולם הבא, מחמת שבעצם הוא מאיר את אור הכלל.

וא"כ עבודת האדם, אפילו דברים שנראים בתחלה נעדרי התולדה, צריך שתשמור אותם ותשית להם לבך, מחמת שלבסוף יאיר אור הכלל בפרט, ומצד הפרטים נעשה האדם כלי לאור הכלל.

אלא שבכללות ישנן שתי צורות של לימוד – מלעילא לתתא ומתתא לעילא. מתתא לעילא האדם מקבץ את כל הפרטים, ועי"ז מגיע ללעילא, לאור הכלל. "קובץ על יד ירבה" (משלי יג, יא), הוא קובץ עוד פרט ועוד פרט, ולאט לאט מבחין הוא בהמשכם והשתלשלותם, ועי"ז מכיר היאך נמשכים הם מענין לענין מן הראש ועד הסוף. כך הוא מקבל את ההיקף הכלול של מן הראש ועד הסוף, ואז נגלית לו פנימיות הפרטים שהוא אור הכלל האחד.

זו העבודה מתתא לעילא.

העבודה מלעילא לתתא היא להיפך: אדם מגיע מן הכלל אל הפרטים. מתחיל מנקודת הפנימיות שהיא כלל אחד – הוא יתברך שמו כי אין בלתו, "בא חבוקוק והעמידן על אחת וצדיק באמונתו יחיה", אחת דייקא – אור הכלל, ומשם הוא מגיע לפרטים.

כשם שבראשית הבריאה המהלך היה, שהקב"ה ברא בתחילה כח אחד, יום אחד, ומן האחד הזה נתפרטו הדברים – כך גם בעבודת האדם יש מהלך להגיע מהאחד אל הפרטים. ישנו מהלך לאחור שנבראו ששת ימי הבריאה, ואז המהלך הוא מתתא לעילא, מהפרטים לכלל, להחזיר את הכל ליום אחד, וישנו מהלך מהיום אחד לשאר הימים, מהכלל אל פרטים.



אלא שכאן עלינו להבין נקודת עומק נוספת.

חז"ל מגלים הבחנה, שהבריאה היא בבחינת "כהדין קמצין דלבושין מיניה וביה". הבריאה בנויה בסוד אורות וכלים, סוד עצמות ולבושים, וכדומה לזה הבחנות, שבעומק הן מקבילות אחת לשניה. על אף שבודאי יש חילוק בהגדרות, אבל בעומק הדק זוהי תפיסה שהדבר מתחלק לשניים: פנימיות וחיצוניות.

מצד העבודה מתתא לעילא, שאדם בונה מהפרטים אל הכלל – ערך הפרטים הוא ערך של כלים, הערך של הכלל הוא בחינה של אור, וע"י שאדם מכין את הכלי – שורה האור בתוכו, ומכח השראת אור הכלל בתוך הפרטים, הוא מאחד את הפרטים בכלל.

מצד כך, עבודת האדם היא בתפיסה שהוא מתחיל מן הפרטים, כמו שהוזכר, ומכח ידיעת הפרטים מן הראש ועד הסוף, זוכה הוא לאור הכלל. אם כן, צורת עבודתו אינה בתפיסה של אחדות, כי הוא מתחיל מנקודת הפרטים, אלא שע"י קיבוץ כל הפרטים מאיר בו אור הכלל. זהו תהליך שמתחיל בכלים ונגמר בהארת אור הכלל בכלים.

אף שבודאי לאחר שהאור מאיר בכלים הם בבחינת אחד, כי תכלית הפרטים להאיר את אור הכלל בפרטים, כמו שנתבאר – אבל צורת העבודה היא באופן של שניים, באופן שמן הפרטים הוא מגיע אל הכלל, וא"כ תחילתו היא ידיעת הפרטים ולאחר מכן מגיע אור הכלל.

זו העבודה מתתא לעילא.

בעבודה מלעילא לתתא, שאדם מגיע מן הכללים אל הפרט – ישנן שתי תפיסות כיצד נעשה הדבר: תפיסה אחת מושרשת בתפיסה של מן הפרטים אל הכלל [ואף שעבודתו מלעילא לתתא, מ"מ היא בערך ובמהות של מתתא לעילא], ותפיסה נוספת – בסוד כהדין קמצין דלבושין מיניה וביה.



נבאר את הדברים.

התבאר לנו שמתתא לעילא, מן הפרטים אל הכלל, שורש התפיסה נובע מהבחנה של שניים. הן הן הדברים ששייכת גם הבחנה של מלעילא לתתא, שאדם ידע את הכלל, ומכח ידיעת הכלל יגיע אל הפרטים, כמו שנכתב לעיל: כי הנה כשיבוא אחר מהם לידו לא יניח מלהכיר אותו, כיון שכבר ידוע אצלו הענין הכללי, הרי שאדם יודע את הכלל, ומכח הכלל הוא מגיע אל הפרטים.

כלומר, כשם שהוא מגיע מן הפרטים אל הכלל – כך יכול הוא להגיע מן הכלל אל הפרטים. בתחילה יש לו את ידיעת הכלל, ולאחר מכן הוא מבחין את כל הפרטים שהיו כלולים בכלל, ולאחר שמוציא את כל הפרטים מן הבכח אל הפועל, הרי שהוא מאחד אותם בכלל, ואז אור הכלל ואור הפרטים נעשים אצלו אחד. אבל צורת יגיעתו היא באופן של שלב אחרי שלב: תחילה כללים ולאחר מכן פרטים.

זוהי תפיסה של ידיעה מן הכלל אל הפרט בערך של מן הפרט אל הכלל, זהו אותו סוג של תפיסה.

אבל ההבחנה הפנימית של מלעילא לתתא, אינה הבחנה של מן הכלל אל הפרטים, שאדם יודע את הכלל ולאחר מכן מבחין בפרטים, אלא בהבחנה של 'כהדין קמצין דלבושין מיניה וביה', כלומר שהלבוש מאוחד במולבש, בערך של אורות וכלים שהכלי מאוחד באור, וידיעת הכלל וידיעת הפרט – ידיעת האור וידיעת הכלי – באים בבת אחת.

הרי זה פשוט וברור הדבר, כמו שראינו לעיל, שאין שכל האדם יכול להכיל את כל הפרטים. אם כן ברור הדבר, שלעולם עבודת האדם אינה לדעת את כל הפרטים ממש, כי פרטים אין להם גבול ואין להם שיעור, אלא לדעת באופן כללי את תפיסת ההשתלשלות, שורשי הפרטות, אבל לא את הפרטות בפועל. אין שום נברא שיכול לדעת את כל הפרטים. כאשר אדם אינו עובד בתפיסה של שכל אלא בתפיסה של השגות, הרי שידיעת הכלל מביאה אותו לידיעת הפרטים!

אין הכוונה שבידיעת הכלל הוא יודע את כל הפרטים, כמו שהוזכר שאין שכל האדם יכול להכיל את כל הפרטים, אלא שידיעת הפרטים אצלו נובעת באופן דממילא מידיעת הכללים. לא כלשון שהוזכר לעיל כשיבוא כל אחד מהם לידו לא יניח מלהכיר אותו, כלומר שיבוא לידו כפשוטו, שיתקל בפרט – או ע"י לימוד או ע"י ראייה במוחשות וכדו', אלא מידיעת הנפש של הכלל הוא מגיע אל הפרט.

שתי צורות ישנן בידיעת התורה הקדושה: ידיעה הבאה מידיעת השכל, ובידיעת השכל מתתא לעילא אדם הולך מן הפרטים אל הכלל, ומלעילא לתתא הוא הולך מן הכלל אל הפרטים. אבל אם זו ידיעה שכלית, הרי שאחד לא מוליד באופן טבעי את השני. מן הפרט, רק ע"י שיקבץ את הכל, עי"ז נעשה לו כלי לבסוף להשראת אור הכלל, ומן הכלל אל הפרטים – הוא לומד את הכלל, ורק לאחר מכן באופן של שכל, של בא בהדרגה, הוא מגיע לאט לאט לפרטים.

כל זה כאשר התפיסה היא בערך של תפיסה שכלית. משא"כ כאשר התפיסה היא בערך של השגה, הרי שהכלי בטל לאור, הלבוש בטל למולבש, ומצד כך – ידיעת הפרטים היא בחדא מחתא עם אור הכלל.

אין הכוונה שמיד הוא ידע את כל הפרטים שנשמטו צריכה לדעת, אבל כאשר הפרטים נודעים לו, הידיעה היא מיניה וביה מכת אור הכלל. לא שלב אחרי שלב, אלא מחמת שעצם הארת הכלל מגלה לו את הפרט.

וְהִנֵּה, עַל פִּי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה, חִיבֵרְתִי לָךְ, קוֹרֵא נְעִים, חִבּוֹר קָמֵן זֶה, וְכוּנְתִי בּוֹ לְהַצִּיעַ לְפָנֶיךָ כְּלָלִי הָאֲמוּנָה וְהַעֲבוּדָה עַל בְּרִים, בְּאוֹפֵן שְׁתּוּכֵל לְעֲמוֹד עֲלֵיהֶם עַל נְכוּן, וְיִצְטִירוּ בְּשִׁכְלֶךָ צִיּוֹר מִסְפִּיק, מִצָּל מִן הָעִירוּב וְהַמְּבּוּכָה. וְתִרְאֶה שְׂרָשִׁיחָם וְעִנְפֵיהֶם כְּמִדְּרָגוֹתֵם בְּרִירוֹר הָאֲפָשָׁרִי, שׁוֹתֵנִישְׁבוּ עַל לְפָךְ וְתִקְנֶה אוֹתָם בְּשִׁכְלֶךָ כְּמִבְּחָר שְׂבִפְנִים; וּמִשָּׁם וְהִלָּאָה יִקַּל לָךְ לְמִצָּא דַעַת אֱלֹקִים כְּכֹל חִלְקֵי הַתּוֹרָה וּפְרוּשֵׁיהָ וְלְעֲמוֹד עַל כָּל סְתְרֵיהָ, בְּבִרְכַת ה' אֱלֹקֶיךָ אֲשֶׁר יִתֵּן לָךְ:

וכונתי בו להציע לפניך כללי האמונה והעבודה על בורים, באופן שתוכל לעמוד עליהם אל נכון, ויצטירו בשכלך ציור מספיק מוצל מן העירוב והמבוכה.

ראשית צריך להבחין, שעיקר העבודה היא האמונה, וכל חלקי העבודה הם כלים לגלות את האמונה. לא שישנם כללי אמונה וישנם כללי עבודה, אלא כללי האמונה הם כללי העבודה.

על אף שבחיצוניות נראה שבעבודה יש אופנים רבים: יגיעת התורה, קיום המצוות, תיקון המידות ועוד ועוד אופנים, אבל בעומק למי שמבין, כל אלו אינם אלא כללי האמונה – "בא חבוקק והעמידן על אחת וצדיק באמונתו יחיה", וא"כ על אף שבחיצוניות נראה שהעבודה מתפרטת, אבל בפנימיות היא רק כללי האמונה, ובעומק רק כלל האמונה שהוא כלל אחד.

כשנמצאים אנו השתא בעולם שמעורבים בו טוב ברע, אור בחושך – הרי באופן טבעי, ידיעת האדם את התורה היא באופן של "עירוב ומבוכה". ד"ת עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, ודבר זה מוליד באדם מבוכה וחוסר הבנה. אין לנו משנה סדורה. התורה שנמצאת לפנינו אין בה מוקדם ומאוחר, כי היא לא נכתבה כסדר. אילו היתה נכתבת כסדר, היה מצב שכל האנשים היו יכולים לברוא שמים וארץ כמו שידע בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהם שמים וארץ.

התורה נכתבה, אפוא, שלא כסדר, באופן של עירוב ומבוכה, ועבודת האדם לצאת מהשלא כסדר שבדבר, ולבנות עולם של כסדר.

באופן שהוא נולד השתא, ובעיקר לאחר החטא של אדה"ר – תפיסת האדם היא באופן של עירוב ומבוכה, ויגיעתו היא לקבל עולם ברור בבירור האפשרי.

עיקר הבלבול, העירוב והמבוכה בבריאה, נובעים מחטא אדה"ר. רוב הנשמות היו בחטא, ולכן ידיעתן באופן טבעי היא בבחינת עירוב ומבוכה. כיצד יכול, אם כן, אדם להגיע למצב שיהיה לו עולם ברור, כך שיראה שרשיהם וענפיהם במדרגותם בבירור האפשרי?

כידוע, הרמח"ל עצמו בספרו 'מסילת ישרים', מביא את משל גן המבוכה, ממנו לומדים אנו שהיחיד היכול להדריך את האדם בגן המבוכה הוא אותו אחד שכבר עבר גן זה. הם הם הדברים לענייננו. כל זמן שאדם נמצא בגן המבוכה, שזה הלשון האמור כאן – "מן העירוב והמבוכה" – הרי שהוא רואה את החכמה בתפיסה של עירוב ומבוכה. רק כאשר הוא יוצא מגן המבוכה ונמצא ע"ג הטירה, על גבי הטרקלין – אז רואה הוא הכל בבירור. מי הוא זה שיכול לגלות לאדם את התורה שאין בה עירוב ומבוכה? – או אדם שהיה בתוך העירוב והמבוכה, ולאחר עמל ויגיעה הגיע לטרקלין הנכסף, או אדם שמראש לא היה במבוכה. ובלשון אחר: או אדם שמעולם לא היה בחטא אדה"ר, אותן נשמות שפרחו מאדה"ר בשעת חטאו, כמש"כ באריז"ל, או לחילופין נשמות שהיו בתוך החטא, אך יצאו ממנו ע"י עמל ויגיעה.

ספר זה בו אנו לומדים, חובר ע"י רבינו הרמח"ל, שהיה בעל נשמה גבוהה ביותר וזכה לצאת מגן המבוכה. וזהו שכתב כאן: ובונתי בו להציע לפניך כללי האמונה והעבודה על בורים בלי עירוב ומבוכה, מחמת שהוא עצמו, הכותב, יצא מגן המבוכה.

אלא שכמו שהוזכר, ישנם שני אופנים לא להיות בגן המבוכה – או מי שהיה בגן המבוכה ויצא ממנו, או מי שמעולם לא היה בו.

וישנה מעלה לכאן ולכאן: מי שהיה בגן המבוכה ויצא משם, מעלתו בכך שהוא מכיר היטב את הטעויות שיכולות להיות, ולכן בכוחו להדריך היטב את מי שנמצא עדיין שם, מחמת שהוא עבר זאת, הוא חווה את הדברים, הוא מכיר אותם על בשרו.

אבל סוכ"ס, מחמת שהיה בגן המבוכה, אין לו תפיסה מעיקרא של בירור. הבירור אצלו בא כשלב שני. אף שבעומק נשמתו, כשהנשמה היתה כלולה בשורש היתה לו הסתכלות מבוררת, אבל מחמת שהוא ירד כלא מבורר ולאחר מכן התברר – הרי שהברירות אצלו היא ככלי שני, מעין מה שאמרו חז"ל שדומה לנייר שכבר כתבו עליו ומחקו, שהכתב אינו ברור.

לעומת זאת, מי שמעולם לא היה בגן המבוכה, מחד – ראייתו ברורה מאוד, מחמת שאין לו שום תפיסה של עירוב, ומעולם לא היתה לו תפיסה כזו. תפיסת הבירור אצלו היא תפיסה מוחלטת! מאידך – מחמת שלא היה בתוך העירוב, קשה לו להדריך את מי שנמצא בתוך העירוב ולהוציאו משם, מחמת שהוא לא עבר את הנסיונות והקשיים הללו.

והרי כלל הוא: "עמו אנכי בצרה" – כדי להרגיש את צרת רעהו, על האדם להיות בתוך הצרה ולהכיר בה בעומק נפשו. רק לאחר מכן יוכל להיות נושא בסבלם של אחרים,

להדריכם ולהוציאם מן הסבל, כמו שנאמר במשה "ויצא אל אחיו וירא בסבלותם" (שמות ב, יא) – "נתן עיניו ולבו להיות מיצר עליהם" (רש"י). כל זמן שאדם לא השתתף, לא יוכל לתפוס היכן באמת נמצאים אחרים, ולכך אין בכוחו להוציאם משם.



ואכן מי שמעיין עיון דק בספרים הפנימיים של יחידי הדורות, יראה שהיו שני סוגי אנשים: כאלו שהיו בתוך גן המבוכה ויצאו משם, והם מדריכים לאחר שיצאו, וכאלו שנולדו באופן שלא היו כלל בגן המבוכה.

זהו המעשה שהיה עם ה'שפת אמת' זצ"ל. בהיותו צעיר כבן כ"ו שנה הפך להיות רבם של אלפי אנשים. אחד מהחסידים, שהיה זקן בא בימים, ניגש אליו ושאל: היתכן, אתם צעירים לימים וכבר הגעתם להיכן שצריך, ואני זקן בא בימים ועדיין לא הגעתי? והרי ברי לי שיגעתי עד מאוד!

אמר לו ה'שפת אמת': משל למה הדבר דומה, לאדם שעמל שנים רבות לטפס על גבי ההר, ולאחר שנים שהוא מנסה לעלות ע"ג ההר, סוף סוף הוא מגיע לפסגת ההר, והנה הוא מוצא שם ילד קטן.

שאל האיש את הילד: כיצד יתכן שהגעת לכאן, הרי אתה חי רק כמה שנים, ולעלות על ההר לוקח עשרות שנים!

השיב לו הילד: מי שנולד למטה, לוקח לו עשרות שנים לעלות למעלה, אבל מי שנולד למעלה – לא לוקח לו כלל זמן להגיע למעלה!

המשל הוא עמוק מאוד, וכך גם הנמשל. ישנן נשמות שנולדו למעלה, הן לא נולדו בתוך המבוכה!

"מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו". יש כאלו שעבודתם היא "מי יעלה בהר ה'", ויש כאלו שעבודתם "ומי יקום במקום קדשו" – רק לא ליפול, אבל הם נולדו למעלה.

לכן, מי שנולד למעלה, קשה לו להבין את המהלך של "מי יעלה בהר ה'", הוא לא נמצא בתוך המבוכה שעליו לצאת ממנה.

סוף דבר, בין כך ובין כך, עבודת האדם היא להגיע למהלך שיהיה לו עולם ברור, שהדברים יצטיירו בשכלך ציור מספיק מוצל מן העירוב והמבוכה. העולם הפנימי הוא עולם של ברור, "עולם ברור ראיתי".

זהו ההבדל הפנימי בין החכמים באמת לחכמים המדומים, שהחכמים המדומים יש להם ידיעות הרבה ותו לא, ולכן זו חכמת דמיון. משא"כ החכמים האמיתיים יש להם עולם מסודר, מן הראש ועד הסוף, עולם ברור, מוצל מן העירוב והמבוכה.

כאשר יזכה האדם לעולם ברור בפנימיות, יקל לך למצוא דעת אלקים בכל חלקי התורה ופירושיה ולעמוד על כל סתריה, מחמת שנגלית לו תפיסה פנימית של בירור בנפש. אין זה ענין של ידיעה גרידא, אלא זהו אור ברור, תפיסה עמוקה בנפש של ברירות.

והנה נשתדלתי לסדר הדברים בסדר שנגראה לי יותר נאות, ובמלות שחשבתים היותר הגונות, לתת לה ציור שלם מהדברים האלה אשר נמרתני להשכיח. על כן גם אתה עתה צריף אתה לדקדק על כל זה, ולשמר את כל זה שמירה מעלת, עד תמצא מקום שיועל לה, ולא תותר על שום דקדוק, הן ותעלם מן ענין הכרחי. אבל זה אשר תעשה, תדקדק על כל המלות ותשתדל לעמוד על תוכן הענינים ולעצור כל אמתתם בשכלך, ומצאת לה מנוח אשר יטב לה.

כאשר האדם הולך מן החיצוניות אל הפנימיות, הרי שעבודתו, כמו שבואר כאן, היא: תדקדק על כל המלות ותשתדל לעמוד על תוכן הענינים ולעצור כל אמתתם בשכלך. לאחר קיבוץ כל הפרטים מאיר בשכלו של האדם אור הכלל, כמו שנתבאר.

משא"כ כאשר האדם הולך בהבחנה הפנימית שהוזכרה מלעילא לתתא, הרי שהוא בוקע ומגיע לאור האחד ע"י עמל התורה ותיקון מידותיו, ומכח אור הכלל מאיר בו אור הפרטים, ולכן אדם כזה אינו מדקדק ועוצר את אמתתם בשכלו, אלא זוהי תפיסה פנימית כמעייין הנובע.

כאשר אדם הולך מן החיצוניות לפנימיות, הרי שבחינתו היא בבחינת "לעצור כל אמתתם בשכלך", זהו ענין של זכרון, זכירת האדם את הדברים. זהו מהלך מן השכל אל הלב. משא"כ כאשר האדם הולך מן הפנימיות אל החיצוניות, זהו מהלך של מן הלב אל השכל.

הדרך שאנו מכירים לאחר החטא, היא בבחינת "וידעת היום והשבות אל לבבך" – מן השכל אל הלב. אבל הדרך של קודם החטא, היא בבחינה של מן הלב אל השכל.

ידיעת פנימיות החכמה יכולה לנבוע אצל האדם מן החיצוניות אל הפנימיות, מן השכל אל הלב. הוא לומד את ענייני החכמה, ולאט לאט הוא מקבל את התמונה הברורה עד הכלל האחד.

אבל יש דרך להגיע מן הפנימיות לחיצוניות, שאדם מוסר נפשו במסירות גמורה על התורה והעבודה, ועי"ז הוא בוקע את כל המסכים ומגיע אליו ית' ושם נגלה לו אור היחיד, הכלל האחד, ומכח כך נאמר בו שקיבל תורה מסיני, "כל היושב ושונה הקב"ה יושב ושונה כנגדו", כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה. מכח אחדותו עם בוראו הוא מכיר את החכמה. מכח הלב שמדובק אליו יתברך, מאיר האור בשכלו לדעת את הכללים ואת הפרטים.

אלו הם שני השורשים הכלליים לעסק התורה הקדושה.

וְהִנֵּה, כִּנְרָאֵי שֵׁם חֲסִפֵּי הַדֶּרֶךְ ה' כִּי הִנֵּה הוּא כָּלֵל מִדְּרָכָיו וְתִבְרַךְ שְׁמוֹ,
שְׁגִלָּה לָנוּ עַל יְדֵי נְבִיאָיו וְהוֹדִיעֵנו בְּתוֹרָתוֹ, וּבְחֵם מְנַחֵלְנוּ וּמְנַחֵל כָּל בְּרִיּוֹתָיו.

כי הנח הוא כלל מדרכיו ית' שגלה לנו על ידי נביאיו והודיענו בתורתו, ובהם מנחלנו ומנחל כל בריותיו.

לולי שהאדם יודע את דרכי הנהגת קונו, את דרכי הניהול שהוא מנחל את כל בריותיו – הרי שאינו יכול להתדבק בדרכיו יתברך. לכן, בכדי שיוכל להתדבק בדרכיו ית' ולקיים "והלכת בדרכיו", לשם כך עליו לדעת את הדרכים שהקב"ה מנהיג ומנחל את בריותיו, וזאת בא המחבר ללמדנו בספרו זה.

וְחִלְקֵתִי אוֹתוֹ לְאַרְבָּעָה חֲלָקִים, חֶלֶק רֵאשׁוֹן אֲדַבֵּר בּוֹ עַל פְּלֵל יְסוּדוֹת הַמְּצִיאוֹת
וּפְרָטוֹתָיו, חֶלֶק שֵׁנִי - בְּהַשְׁגָּחָתוֹ וְתִבְרַךְ שְׁמוֹ, חֶלֶק שְׁלִישִׁי - בְּנְבוּאָה, וְחֶלֶק רְבִיעִי
- בְּעִבּוּדָה.

לכאורה, כל חלק וחלק הוא ענין לעצמו. אבל באמת, "תורה" היא מלשון הוראה, הוראה בדרכי עבודת האדם את קונו, כלומר, כל הידיעות שישנן, ואשר בכללותן נקראות בשם "תורה", הן ידיעות לשם עבודתנו את קוננו. וכך גם לענייננו: שלושת החלקים הראשונים – ידיעת יסודות המציאות, ידיעת ההשגחה וידיעת הנבואה – הם כולם ביאור בדרכי העבודה.

אם כן, מה שכתב הרמח"ל וחלק רביעי - בעבודה, אין הכוונה שהרביעי בלבד שייך לעבודה אולם שלושת החלקים הראשונים אין להם קשר לעבודה, אלא כל שלושת החלקים אינם אלא גילויים לצורך העבודה, והחלק הרביעי הינו העבודה בפועל.



נקודה זו, יש בה עומק גדול.

בתחילת דרכו של האדם, כאשר נפשו חשקה להיכנס בעבודת קונו, נראה לו שאת יסודות העבודה בכללות הוא מכיר ויודע, ועיקר מחשבתו לזכות לקיים, לזכות לעשות.

אם נשאל את האדם בתחילת דרכו האם לצורך עבודתו נצרך הוא לדעת את מהות הנבואה ואת אופני הנבואה – הם ייראו לו זרים לגמרי. מה השייכות בין העבודה שלו לידיעת דרכי הנבואה? דרכי הנבואה שייכים לנביאים, והרי כבר פסקו מאיתנו הנביאים, כמו שאומרת הגמ' (ב"ב יב ע"ב): "מיום שחרב בית המקדש, ניטלה נבואה מן הנביאים", וממילא אין לו לכאורה כל צורך לדעת השתא את חלקי הנבואה.

אבל בעומק כמו שנתבאר, כל שלושת החלקים הראשונים – ידיעת יסודות המציאות, ידיעת ההשגחה וידיעת הנבואה – הם כולם דרכים בעבודה. כשאדם זוכה לדעת ולהכיר את פנימיות העבודה, הוא מכיר שמיוסדת היא על דרכי הנבואה. אף ששלימות השגת

הנבואה אין לנו השתא, כדברי חז"ל הנ"ל, אבל הדרך של הנבואה לא פסקה. המהות הפנימית של הנבואה, שזו התדבקות הנביא בקונו, עדיין קיימת בכל עת ובכל שעה.

בכדי לזכות לחיות בעולם פנימי של עבודה, נצרכת ידיעה פנימית רחבה מאוד, ובכלל זה ידיעת יסודות המציאות, ידיעת ההשגחה וידיעת הנבואה. לא השגת מראה הנבואה, אלא ידיעת דרכי הנבואה, שתכליתם דבקות בבורא ית'.

רק אז, כאשר נודעים לו שלושת החלקים הללו, יש לו בהכרת נפשו עולם ברור פנימי של תפיסת המציאות, ואז הוא זוכה לבהירות בצורת דרכי העבודה.

הספר בכללותו, בא לבאר את התכלית ואת דרכי העבודה כיצד להגיע לתכלית. הוא לא בא לבאר את יסודות המציאות, ההשגחה והנבואה כתכלית לעצמם, אלא תכליתם של הדברים הם דרכי העבודה, וזה עצמו צריך תפיסת עומק בנפש להבין שבכדי לעבוד את קונו צריך לדעת את כל היסודות הללו.

בתחילת דרכו של האדם נראה לו שיש עבודה של תורה, עבודה על מידות, עבודה על יראת שמים, עבודה על אהבת הזולת וכו'. הוא לא מקבל את הדברים בתפיסה פנימית רחבה של אחדות. הוא חי בעולם נפרד מבוראו, בעלמא דפירודא, ולכן תפיסתו בכל המציאות היא בסוד נפרדות, בסוד פרטי פרטים.

רק כאשר נגלה לאדם עולם פנימי, עולם של הכרת הבורא, ונגלה לו אור האחדות – אז הוא מבין שכל הבריאה כולה היא כלי אחד להתדבקות ביחידו של עולם. לכן, יסודות המציאות ופרטותיו, בעומק הם כלים להתדבקות בבורא ית'.

לכן המבט הנכון על ספר זה הוא, לא רק כספר המבאר את יסודות האמונה וכו', שודאי גם זה דבר יסודי וחשוב מאוד, אלא כביאור לתפיסה פנימית, ידיעה פנימית הנותנת ללומד הסתכלות פנימית על דרכי העבודה.

הדברים הללו הם שאלה של תפיסה, לא שאלה של ידיעה. זו שאלה של רוחב בנפש, הסתכלות רחבה לכלול את הכל ולהכליל את הכל ככלי אחד לעבודת קונו.

וְאַתָּה, אֱחִי, כָּל מִכְנָשׁ חַי, בְּדֶרֶךְ הַזֶּה לֵךְ, וְחַי יְהוָה עִמָּךְ וְנָתַן לְךָ עֵינַיִם לְרִאוֹת
וְאֹזְנִים לְשִׁמּוֹעַ נִפְלְאוֹת מִתּוֹרָתוֹ. אָמֵן, בֵּן יְהִי רִצּוֹן.

בדרך הזה לך - היינו בדרכי העבודה.

ולכאורה מה שייכות יש בדרכי העבודה ל-עינים לראות ואזנים לשמוע נפלאות מתורתו, הרי העבודה היא עבודה, ומה שייך בזה ראיית נפלאות מתורתו יתברך?

אבל ברור הוא, ששאלה מסוג זה נובעת מתפיסה של עלמא דפירודא, שמסתכלים על תורה לחוד ועל עבודה לחוד, שאז ניתן לחשוב שכאשר אדם עובד את בורא כראוי, אזי בתורת שכר הוא זוכה ל"עינים לראות ואזנים לשמוע נפלאות מתורתו", ולא שישנה שייכות עצמית בין העבודה לגילוי התורה.

משא"כ בסוד האחדות, צורת הבריאה היא "איסתכל באורייתא וברא עלמא", הבריאה היא בצורה של תורה, וא"כ ידיעת התורה היא היא ידיעת דרכי העבודה! "ולא עם הארץ חסיד" – אם הוא עם הארץ, הרי שאין לו ידיעה פנימית בתפיסת הבריאה שהיא בצורה של אורייתא, ואם אין לו ידיעה זו – בודאי שלא יוכל להיות חסיד. חסר לו את ה"והלכת בדרכיו", שכולו מעבר לחיוב הדין – בחינת צדיק.

כאשר אין לאדם ידיעה פנימית של תפיסת הבריאה, שהיא בצורת אורייתא – ודאי שאין לו שייכות לדרכי העבודה האמיתיים. דרכי עבודה אמיתיים מיוסדים על תפיסת פנימיות הנבראים שהיא אורייתא, כלומר האורייתא היא מריש דרגין ועד סוף דרגין, היא כוללת הכל, ולכן גם היא הסולם שדרכה עולים מתתא לעילא.

"והנה מלאכי אלקים עולים ויורדים בו", אומרים חז"ל: בו – ביעקב, שהוא בחינה של תורה, כידוע. כלומר, צורת העליה היא דרך תפיסת ההדרגה הקיימת בתוך התורה, דרך תפיסת צורת מבנה הבריאה שנגלה לנו באורייתא. הבריאה נבראה באורייתא והיא נגלית לנו ע"י האורייתא.

לכן, העינים לראות ואזנים לשמוע נפלאות מתורתו זהו גילוי לאדם באופני דרכי עבודתו. אם אין לו עיניים לראות ואזנים לשמוע נפלאות מתורתו, בהכרח שאין לו בהירות בצורת עבודתו. ידיעת פנימיות התורה היא ידיעת אופני דרכי העבודה.

כאמור, דבר זה נעלם מן האדם בתחילת עבודתו, ונגלה לו רק כאשר הוא נמצא פנימה, שאז הוא מכיר ויודע שדרכי העבודה תלויים בתפיסת ידיעת פנימיות התורה. אין מושג של עבודה, של מוסר, בלי תפיסה פנימית של ידיעת התורה!

כמו שאנחנו רואים, ה'עובדים' ברובם התעסקו בפנימיות התורה. פנימיות התורה מגלה את תפיסת קומת הנבראים משורשם בקצה העליון עד אחריתם בקצה התחתון. כאשר יש לאדם הסתכלות ברורה מריש דרגין עד סוף דרגין, כשם שיש לו הסתכלות מלעילא לתתא, כך יש לו הסתכלות מתתא לעילא איך לעלות.

הבריאה נבראה מלעילא לתתא, ועבודת האדם לעלות מתתא לעילא. כאשר יש לו ברירות בצורת הבריאה מלעילא לתתא, הרי שיש לו גם ברירות במתתא לעילא כיצד לעלות ולשוב בחזרה.

כשם שבשר ודם ההולך ממקום למקום, מציב לו ציונים בדרך כדי שיזכור איך לחזור – כך בעומק הפנימי, ידיעת תפיסת צורת הבריאה, צורת השתלשלות הבריאה מריש דרגין עד סוף דרגין – היא הכלי לידיעה איך לעלות בחזרה לשורש, אליו יתברך.



במאמר המוסגר:

לפעמים אדם לוקח את תפיסת הפנימיות – ידיעת יסודות המציאות, ידיעת ההשגחה וידיעת דרכי הנבואה – בתור ידיעה שמרוממת לו את החיים. כלומר, כיון שהדברים מצד

עצמם רמים ונשגבים, הרי שהידיעות הללו כאשר האדם שומע אותן, הן מאירות לו אור של רוממות בנפש, והוא משתמש בהן לצאת מבחינת עפר, בבחינת "התנערי מעפר קומי". נמצא, שהוא לא משתמש בידיעת הדברים בבחינה של ידיעת חכמה מדוקדקת ומסודרת שהולכים לפיה, אלא כהיכי תמצוי להתרומם.

ובעומק, על אף שהדברים מרוממים את האדם, אבל בעצם זוהי השפלת ערך אמיתות התורה. בודאי שהתורה יכולה לפעול גדולות ונצורות, אבל השתמשות בידיעת פנימיות הדברים כתפיסה לרומם את האדם מחמת ערך המושגים העליונים – השתמשות כזו איננה מיצוי של הדברים!

צריך לדעת כי אצל המעמיקים בפנימיות התורה, שהם הם המעמיקים בנפשם, ידיעת פנימיות התורה היתה עבורם בבחינת מפה לתפיסת הנפש ודרכי עבודתם.

חלק א

על יסודות המציאות

פרק ראשון

בבוא יתברך שמו

[א] כל איש מישראל צריך שיאמין וידע, שיש שם מצוי ראשון, קדמון ונצחי, והוא שהמציא וממציא כל מה שנמצא במציאות, והוא האלוה ברוך הוא.

במילים קצרות אלו, גנוזים יסודות גדולים עד מאוד.

כל איש מישראל צריך שיאמין וידע. לכאורה, מדוע דווקא "כל איש מישראל", הרי אף העכו"ם מחוייבים להאמין, לאו דווקא הישראל?

אמנם, כאשר מתבוננים מבינים, שבהכרח ישנו חילוק יסודי בין אמונתם של ישראל לאמונת העכו"ם. אף שבין לישראל ובין לעכו"ם יש חיוב של אמונה, אבל בהכרח שאמונתם של ישראל ואמונתם של העכו"ם אינה אותה אמונה. קיים חילוק מהותי בין שתי אמונות אלו. ישראל נקראים "מאמינים בני מאמינים". ואילו העכו"ם, אף שיש להם חיוב של אמונה, אבל זו איננה אותה בחינת אמונה הקיימת בישראל.

ראשית העמדנו ברור את הדבר, ששני סוגי אמונה הם: אמונתם של ישראל ואמונתם של העכו"ם. השתא נבאר בעז"ה מהי המהות של אמונת ישראל ומהי המהות של אמונת העכו"ם, וממילא נבין את ההבדל המהותי שביניהן.



כל איש מישראל צריך שיאמין וידע. הרי שמצאנו כאן כפל לשון: "שיאמין וידע" – אמונה וידיעה. לידיעה שיש מצוי ראשון ישנם שני שורשים – שורש של אמונה ושורש של ידיעה.

אמונה פירושה שאדם מאמין במציאות השי"ת. לא כי יש לו ראייה או הכרח לכך, אלא פשוט הוא מאמין שזה כך.

ידיעה שכלית איננה באה מכח אמונה, אלא זו ידיעה של הכרח, כגון שאדם מתבונן שלא יכול להיות שהדברים נעשו לבד. הוא מבין שכשם שכוס או שולחן אינם זזים לבד, אינם נבראים מעצמם – כך ברור הדבר שיש מנהיג לבריאה.

הרי שישנם שני חלקים בידיעה שיש מצוי: ידיעה מכח האמונה של המאמין, וידיעה מכח ידיעה שכלית, ידיעה הנובעת מהוכחות על מציאות השי"ת.

אמונתם של ישראל במציאות השי"ת, בנויה ראשית כל על ה"שיאמין", ולאחר מכן על ה"ידיעה". משא"כ אצל העכו"ם, האמונה שיש מציאות ה' היא אמונה שבאה מכח ה"ידיעה", אמונה שהיא תולדה של ידיעה. זוהי ידיעה מכח ההכרה שיש מצוי.

אצל ישראל האמונה במציאות השי"ת היא אמונה טהורה. גם לו יצויר שלא יהיה לאדם שום הכרח שכלי למציאות הבורא יתברך, גם אם יעמידוהו בפני ספק גמור שמבחינה שכלית אין לדבר שום הכרח – מ"מ ישראל הם מאמינים בני מאמינים בטבע נשמתם. לא כי יש להם הכרח שכלי להאמין שיש מצוי, אלא זו מציאותם שהם מאמינים – "שיאמין"! אם לאדם יש הכרח שכלי להאמין, הרי שבעומק זו איננה אמונה, זו ידיעה.

"שיאמין וידע" כלומר, הידיעה שורשה מכח האמונה, אלא שבנוסף לאמונה ישנם גם הכרחים שכליים, אך לא הם הבסיס והעיקר של האמונה. ישראל הם "מאמינים בני מאמינים". זוהי אמונה טהורה, אמונה מוחלטת, אמונה שאין בה תערובת של שכל, ואמונה זו קיימת רק בישראל.

העכו"ם אין בהם את כח האמונה בעצם שיש את מציאות השי"ת. אמונתם בנויה על גבי "כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים", כלומר היא בנויה על התבוננות שכלית המכריחה את מציאות השי"ת.

אצל הישראל הסדר הוא: בתחילה "שיאמין" ולאחר מכן "ידע", וא"כ ה"ידיעה" בא לאחר ה"שיאמין" ומכוחו. משא"כ אצל העכו"ם הסדר הפוך – "ידע ויאמין", שמכח הידיעה הוא בא לכלל האמונה.

לכן מודגש כאן דייקא "כל איש מישראל צריך שיאמין וידע", כי דייקא בישראל בתחילה יש אמונה ולאחר מכן באה הידיעה.



הדברים הללו צריכים בדיקה עמוקה בכל נפש ונפש, האם האמונה היא אמונה מכח ידיעה, או שזו ידיעה מכח אמונה. אם אצל האדם [בגילוי] האמונה באה מכח ידיעה שכלית, הרי שח"ו אמונתו [בגילוי] היא אמונה של גוי. אף שבודאי בעומק נפשו הוא ישראל ומאמין באמונה שלימה, אבל בגילוי הוא מאמין מחמת שיש לו ידיעה שכלית, וא"כ בגילוי שבנפשו זו אמונה של גוי, לא אמונה של יהודי!

כל זמן שאדם לא מגיע למדרגת אמונה זו, הרי שלא נגע עדיין בעצם נפש הישראלית שבו, יש לו קליפה של גוי שמעלימה ממנו את אמיתת האמונה.

עבודת ישראל להגיע לנקודת פנימיות הנפש, שהיא למעלה מטעם ודעת שכליים, למעלה מההכרחים. לבנות את החיים על אמונה פשוטה, אני מאמין כי אני מאמין, בלי שום סיבה! זוהי בעצם תכלית עבודת האדם בעולמו, להגיע לאותה אמונה פשוטה.



המחבר ז"ל פותח כאן את ספרו במילים "כל איש מישראל צריך שיאמין", ולכאורה כל יהודי שומר תומ"צ שקורא את הדברים, נראה לו שהוא מאמין.

אבל באמת, הראשית הזו היא ראשית העבודה והיא האחרית של העבודה. היא הראשית של העבודה, כי זולת שאדם מאמין הוא ח"ו כופר, מופקע מכלל ישראל. אבל תחילת האמונה שאדם מאמין במציאות ה', על דרך כלל או שהיא מצות אנשים מלומדה – הוא לא התבונן מעולם מדוע הוא מאמין, אלא כך הורגל בבית אבותיו, וזוהי ה'גירסא דינקותא' דיליה, או שהעמיק יותר בספרי המחקר וכדו', והגיע להכרח שכלי שיש בורא, אבל מ"מ אמונתו איננה אמונה בעצם.

כדי להגיע לאמונה בעצם של אני מאמין כי אני מאמין, על האדם לקלף את כל המסכים, את כל לבושי הנפש, שכל כולם הינם מסכים מבדילים לאותה אמונה פשוטה!

הדברים הללו הם עמוקים מני ים, והם פנימיות תכלית החיים!

בשטחיות, אדם לא מבין ולא נראה לו כלל שכל עבודתו בעולמו היא להגיע לאמונה הפשוטה שיש מצוי. אדרבה, נראה לו שהאמונה שיש מצוי היא ידיעה מוחלטת שקיימת אצל כל יהודי שומר תומ"צ, ומכאן ואילך הוא בונה את עבודתו ע"ג תורה, מצוות, תיקון המידות, תפילה, אהבת הזולת וכו'. אבל להבין שכל החיים, כל התורה, כל המצוות, כל תיקון המידות, יראת שמים וכו', הכל נועד רק להביא את האדם לאמונה הפשוטה שיש מצוי – זהו סוד גדול!

"בא חבקוק והעמידן על אחת וצדיק באמונתו יחיה" (מכות כד ע"א), "והעמידן על אחת", כלומר בנקודה הפנימית ביותר שיש בנבראים. חבקוק גילה את הסוד: פנימיות כל החיים, פנימיות כל התורה כולה וכל העבודה והתפילה – היא להביא את האדם לאמונה הפשוטה שיש מצוי.

"צריך שיאמין וידע" – שהידיעה תבוא מכח אמונה. ידיעה שבאה מכח אמונה היא אמונה מוחלטת, אמונה טהורה, אמונה שאין בה הכרח שכלי, והאמונה הזו איננה גלויה בנפש האדם מלידתו [על דרך כלל], והוא איננו יכול לקבלה ב'גירסא דינקותא' מבית אבותיו. האמונה שאנו מקבלים מבית אבותינו, לפעמים היא בבחינת צפוף עופות בעלמא ולפעמים היא חודרת יותר לנפש, אבל זו איננה אמונה של גילוי עצמיות הנפש. על עצמיות הנפש ישנם הרבה לבושים, הרבה מסכים, המעלימים את אמיתת האמונה, ועבודת האדם להסירם ולהגיע לאמונה הפשוטה שיש "שם מצוי ראשון, קדמון ונצחי".

שֵׁשׁ שָׁם מְצוּי רֵאשׁוֹן, קְדָמוֹן וְנֶזְחִי. וְהוּא שֶׁהַמְצִיא וּמְצִיא פֶּל מֵה שְׁנַמְצָא
בְּמְצִיאוֹת, וְהוּא הַאֵלוֹת פְּרוּף הוּא.

שיש שם מצוי. זוהי לשון הרמב"ם הנודעת בריש הל' יסודי התורה, וכבר עמדו
המפרשים (ה'כסף משנה' על אתר ועוד רבים), מהו הלשון "יש שם", היכן הוא השם, ומדוע הוא
גם לא כאן, הרי "מלוא כל הארץ כבודו" ולית אתר פנוי מיניה.

נאמרו בזה כמה וכמה ביאורים, וננסה בעז"ה לבאר נקודה פנימית בדברים.

את לשון הרמב"ם ניתן לקרוא "שיש שם מצוי", וניתן גם לקרוא "שיש שם מצוי".
באמת זהו הכינוי הרווח לקב"ה, לאינסוף – "השם". והרי אם ישראל אינם נביאים, בני
נביאים הם, ובודאי שבכינוי זה מונחת משמעות עמוקה.

האינסוף ב"ה הוא "מצוי". פשוטם של דברים: הוא מציאות, הוא קיים. אבל בעומק יותר
לשון מצוי הוא מלשון לצאת, לשון מצא (כמש"כ ב'לשם' ועוד), וא"כ "מצוי" הוא ביטוי של
גילוי, לא ביטוי של עצם הויה. בפשטות מגדירים שהגדרת מצוי היא הגדרת דבר קיים
בעצם. אבל בעומק, מצוי פירושו שהוא נגלה, הוא יצא לחוץ, נגלה לאחרים.

"מצוי" לא בא לבטא את הגדרת הדבר שהוא קיים בעצם, אלא ביחס לכך שקיומו נגלה
לאחרים, שהויתו גלויה לנבראיו.

בפשיטות, האינסוף הוא מצוי קודם שנברא העולם, בזמן העולם ולאחר העולם. אבל
בעומק, מצוי כמש"נ זה גדר של גילוי, לשון יצא, התגלה, וא"כ כל זמן שאין נבראים,
א"א להגדיר שהוא מצוי. לא ח"ו להיפך שהוא איננו קיים, אבל הגדרת המצוי שבדבר היא
רק לאחר שיש נבראים.

הוא לעצמו אי אפשר להגדירו כמצוי. בכדי שיהיה מצוי צריך שיהיה למי להימצאות.
א"כ "מצוי" אינו הגדרה שהדבר קיים בעצם, אלא זוהי הגדרה שהוא נמצא לנבראיו ונגלה
להם שהוא קיים.

לפי"ז יתיישב, שהרי לכאורה מציאות האינסוף ב"ה איננה תלויה בשם, א"כ בפשיטות
אין טעם להגדיר את הדבר שיש שם מצוי, אלא להגדיר שיש מצוי, והגדרת הדבר "שיש
שם מצוי" צריכה ביאור.

אמנם, כל זה קשה רק אילו הגדרת המצוי היא הגדרה על עצם הוית קיומו, וא"כ אין
זה ביחס לשמו. אבל כאשר נתבאר שגדר "מצוי" עניינו נמצא ונגלה לנבראיו, הרי שזה
גופא בחינת יש שם מצוי, כי כל עניינו של שם הוא גילוי.

שם הויה הוא מלשון שהקב"ה קיים, זו עצם ההויה. ו"יש שם מצוי" הכוונה שהוא נגלה
לנבראיו.



נבאר בזה נקודת עומק נוספת.

כולנו מאמינים בני מאמינים במציאות השי"ת. לא ידועה לנו מהות הוייתו, אבל עצם זה שהשי"ת קיים – זהו שורש אמונתנו.

לפי"ז לכאורה אפשר היה להבין, שההיפך של הגדרת המציאות הוא דבר שלא קיים, לא מצוי [בין אם נגדיר אותו כלא קיים כלל או שנגדיר אותו כדמיון, שבדקות זה סוג של מציאות, אבל בערך המציאות המוחשית הרי שהדמיון נקרא איננו מצוי], ולעומת זאת האינסוף ב"ה מוגדר כמצוי, כמציאות קיימת.

אבל בעומק, הגדרת האינסוף ב"ה היא למעלה מהגדרת מצוי. הן לפי מה שביארנו לעיל שהגדרת מצוי הוא ביחס להתגלות, א"כ ברור הדבר שהויית הימצאו היא למעלה מגילוי ביחס לאחרים. הרי האינסוף ב"ה הוא "ראשון קדמון ונצחי", הוא היה גם קודם שנבראו הנבראים, וא"כ אין הוייתו תלויה בהויית נבראים ובגילוי אליהם.

אבל יתר על כן, עצם הויית השי"ת אינה בגדר מצוי ואינה בגדר לא מצוי. בודאי שח"ו איננה היפך של מצוי, כלומר 'אין מצוי'. אבל גם להגדיר אותה כמצוי אי אפשר. וכל זאת למה? כי כשנפש האדם מגדירה דבר כמצוי, קיים, הרי שהיא מגדירה אותו בערך לתפיסת הוייתה כקיום. גבול תפיסת הנפש בדבר כקיים, נובע מערך תפיסתה של קיים כנברא. משא"כ קיים כקיים מוחלט – דבר זה לא קיים בערך המוגבלות.

לכן, הגדרת הדבר כמצוי, היא בהכרח כמו שנתבאר הגדרה שהוא נגלה לנבראיו. זו איננה הגדרת הדבר כפי מה שהוא, כי אין לנו יחס בנפש לתפוס דבר שהוא מציאות מוחלטת. ההגדרה של מציאות מוחלטת, בדקות היא חלק מהמהות, ובמהות הא"ס אין לנו השגה כלל.

עצם הויית הנבראים היא הויה של העדר וקיום, יחס של דבר והיפוכו – העדר מול קיום, קיום מול העדר. אבל קיום מוחלט כמות שהוא – לא קיים בנפש האדם, מחמת שהויית האדם איננה כזאת, ואדם אינו יכול לתפוס דבר שלמעלה מעצם הוייתו.

לכן, בהכרח שלנפש אין תפיסה החלטית באמיתת הימצאו, אלא זוהי רק אמונה. מאמינים בני מאמינים אנו, שמציאות השי"ת היא למעלה מהמצוי ולמעלה מההעדר. המצוי הוא בערך לזה שהוא נגלה אלינו, והתגלותו אלינו היא ע"י פעולותיו.

ובדקות יותר: נגלה לנו שהוא קיים, אבל לא נגלה לנו מהו ערך הקיום. נגלה לנו, שא"א לומר בערך הקיום שבו שהוא בסוד ההפסד, הוא לא מוגדר כדבר שלא היה ונתחדש, או שח"ו קיים וייפסק.

אף שבלשונו יכול האדם לומר, שזה גופא החילוק בין הנבראים לאינסוף, שהנבראים הם ברי הפסד וקיום, משא"כ האינסוף שהוא הויה מוחלטת – אלו הם מילים בעלמא, צפצפון עופות ותו לא, אבל באמת אין לנפש השגה ותפיסה בדבר מוחלט. כל הויית הנפש היא

בסוד הקיום וההפסד, ההעדר והמציאות, ותפיסת דבר כהויה מוחלטת תיתכן רק בכח האמונה שבנפש.

בפשוטו, האדם מאמין שהאינסוף נמצא, והוא משיג שהאינסוף הוא בלתי נפסד, קדמון ונצחי. אבל לפי מה שנתבאר, אין השגה בנפש למושג קדמון ונצחי, כי הנפש מצד עצם טיבה, היא מהעדר לקיום ומקיום להעדר, ולכן אין לה השגה ותפיסה בדבר שהוא לאו בר הפסד, וכל כולו של ענין זה הוא אמונה.

נתבאר אם כן, שה"שיש שם מצוי" פירושו, שהגילוי כלפי הנבראים הוא בערכין של שם. זהו שם הוי"ה, שורש כל השמות כולם, שהוא ביטוי המבטא את גילוי עצם ההויה לנבראיו. וכשם שאנחנו מגדירים שהשם הוא גילוי לזולתו, כך גם השגתנו במצוי היא גילוי לזולתו.

בעומק הדק שבנפש, בכח האור אינסוף שבנפש – נגלית נקודת האמונה במציאות השי"ת, אבל אין שם הגדרה למציאותו יתברך – הן למהותו והן לזמן קיומו. מציאות השי"ת היא מהות נעלמת.

אם מגדירים אנו את מציאותו, הרי שבין אם ההגדרה היא בו ח"ו [שבדקות זו כפירה, כי האינסוף אין בו הגדרה, אין בו גבול], ובין אם ההגדרה היא בכלי דמקבל, מ"מ תפיסתו באמונה היא גבולית. משא"כ כח האור אינסוף שבנפש, הוא כח של אמונה פשוטה במציאות השי"ת, אמונה בלתי גבולית.

בשטחיות נראה לאדם שאם הוא מאמין במציאות ה', ואין לו שום ידיעה במציאות הזו, הרי שזו איננה אמונה, כי הרי אין לו הגדרה במה שהוא מאמין.

אבל בעומק הדק של הדבר, ההגדרה במה שהוא מאמין, זו תפיסת האמונה בתוך גדרי הגבול, בתוך גדרי ההגדרה, בתוך גדרי הנבראים. משא"כ האמונה המוחלטת במציאות השי"ת היא אמונה שאין בה גבול, וכיון שמי שמאמינים בו אין לו גבול, לכן גם האמונה שמאמינים בו היא אמונה בלתי גבולית.

ואם תשאלוני, א"כ ח"ו אפשר שהאדם מאמין גם בהבל, שהרי אין גבול לאמונתו? – תשובה לדבר: כל זמן שאדם חי בעולם שבו זולת האמונה ישנם כוחות נוספים – אזי שאלתו שאלה. אולם כאשר האדם חי בהשגה של אין עוד מלבדו, אזי כולו אמונה, ואין במי להאמין זולת הא"ס, ולכך לאמונתו אין גבול. אבל כאשר האדם חי בעולם שיש זולתו ית', הרי שהוא חי בערך דגבול, ובהכרח שלאמונתו יש גבול.

בפשוטו אמונה שאין בה גבול היא כלום, כי א"כ במה אתה מאמין! אבל כל השאלות הללו נובעות מכח השכליות המביט על האמונה, משא"כ האמונה כמות שהיא, הינה כח בנפש המאמין במציאות ה', ולאמונה זו אין הגדרה.

הדברים הללו הם דקים עד מאוד.

כאשר האדם מנסה להתבונן בדברים, הרי שהם מופרכים בעצם, כי לא שייך להאמין בדבר לא מוגדר. אבל, כמו שביארנו, הדבר מופרך מצד כח השכליות שבנפש, כי כח זה הוא בבחינת "כולם בחכמה עשית", כח הגבול שבנבראים. "סוף מעשה במחשבה תחילה" – במחשבה נעוץ הסוף, הגבול, ולכן המחשבה אינה יכולה לקבל דבר שאין לו סוף, שאין לו גבול. משא"כ האמונה באינסוף ב"ה היא אמונה שאין לה גבול, וממילא אין לה גדר ואין לה הגדרה.

כאשר האדם בא לתהות על אמונה זו בכח השכליות, הרי שידון בדבר ויגיע למסקנה שזו איננה אמונה, כי אין כאן הגדרה במה שהוא מאמין. משא"כ אמונה כמות שהיא, היא דייקא אמונה שאין בה גדר, שאין בה גבול. זהו כח מאומת בתפיסת הנפש שאין לו ביטוי בתוך הגדרת הגבול, ולכן הוא נקרא אור אינסוף שבנפש, כי אין לו גדר במה שהוא מאמין. הדברים הללו הם בגדר חידוש למי שלא מורגל בכך, כי הרגל האדם שהוא מניח את יסודותיו על גבי ההיסק השכלי, וכיון שבנידון שכלי לא שייך לדון בדבר שאין לו גבול, לכן לא שייך שהשכל ידון באמונה שאין בה גבול. בהכרח, אפוא, שזו אמונה ולא שכליות. אמונה זו תובן רק לאדם שחי בדבקות בא"ס. זולת זה אין אדם יכול להבין אמונה זו מה היא.

ראשון, קדמון ונצחי.

ראשון - הנבראים הם בבחינת שני, והאינסוף הוא בבחינת ראשון. אבל גם כשמגדירים שהוא ראשון, עדיין ח"ו אפשר היה לומר שהוא מחדש, אלא שהוא נתחדש ראשון והנבראים נתחדשו שניים.

לכן מגדירים את הדבר קדמון, מלשון קדם, כלומר האינסוף ב"ה תמיד היה קיים, תמיד היה נמצא, הוא קדם לכל דבר, וא"כ הוא קדם אף להעדר, וא"כ בהכרח שהויותו היתה תמיד..

ונצחי - שח"ו אין בו הפסק, תמיד יהיה.

נתבונן מעט בדברים בעז"ה.



תפיסת הנבראים היא בערכין של זמן – עבר, הווה ועתיד. בעבר הנבראים לא היו, כמו שמצינו בלשון חז"ל "קודם שנברא העולם", וא"כ הם לא היו. בהווה הם נמצאים, ובעתיד יש נידון מה יהיה עם הנבראים. ומ"מ בעבר ודאי שלא היו נבראים, והם מחודשים. זהו שורש אמונתנו, שהנבראים הם ברי חידוש.

אם כן, החילוק בין האינסוף ב"ה לנבראים הוא, שהנבראים לא היו והם מחודשים וקיימים, והאינסוף ב"ה הנו קדמון, תמיד היה. זהו ערך של נידון בזמן, מתי הם היו ומתי לא: לנבראים יש זמן שלא היו והשתא הם נמצאים, והאינסוף ב"ה תמיד היה ויהיה.

אבל העולם בנוי משלושה הבחנות, כידוע מספר 'יצירה': עולם, שנה, נפש – מקום, זמן ומהות. עולם הוא בבחינת מקום, שנה בבחינת זמן, ונפש בבחינת מהות.

כשמדברים בביטוי של קדמון ונצחי, פשטות הלשון מורה על לשון של זמן, מתי הוא היה. אבל כל מה שיש בעולם יש בזמן, וכל מה שיש בזמן יש בנפש, ואם בזמן אנו מגדירים נקודת חילוק בין הנבראים לאינסוף ב"ה, שהנבראים יש זמן שהם לא היו והשתא הם נמצאים, והאינסוף נמצא תמיד – א"כ ברור הדבר שגם בבחינת נפש, בבחינת מהות, קיימת אותה נקודת חילוק, שהנבראים מהותם בסוד ההעדר והקיום, משא"כ האינסוף ב"ה שהוא קדמון ונצחי, הויה מוחלטת.

נמצא, שמהות הנבראים היא מהות בסוד העדר וקיום. כלומר, אין זו רק הגדרה שפעם הם לא היו ולאחר מכן התחדשו. כל זה בערכין של זמן, אבל בערכין של נפש, בערכין של מהות – זוהי מהות של נבראים שהם בסוד דבר והיפוכו, וההיפך של הקיים הוא ההעדר.

זו לא רק הגדרה של זמן, שהם לא היו והשתא הם קיימים, אלא גם כשהנבראים קיימים, כל קיומם הוא בתפיסה שהם לא היו וקיימים. כלומר, עצם תפיסתם היא במהות של העדר וקיום.

משא"כ האינסוף ב"ה הוא לא בערך של העדר וקיום. מדוע? בשטחיות הדברים, כי הוא קיים תמיד, ואם הוא קיים תמיד הרי שאיננו בערך של העדר וקיום. אבל ודאי שבעומק לא זו הגדרת הדבר, אלא שהאינסוף ב"ה הוא מהות שלמעלה מתפיסת הנבראים, למעלה מתפיסת העדר וקיום!

כאמור, תפיסת הנבראים היא בערך של העדר וקיום, וכיון שהאינסוף ב"ה מהותו לא נודעת, הרי שאיננו יכולים לדון במהותו. וכיון שכך, מגדירים אנו את הדבר בלשון מושאל, בלשון שלילה, שאין בו העדר, ודבר זה מוגדר "קדמון ונצחי", הוא תמיד היה ותמיד יהיה. אבל בעומק זו לא הגדרה חיובית שהוא תמיד היה ותמיד יהיה, אלא זו הגדרה שלילית שאי אפשר לומר באינסוף את תפיסת הנבראים.

תפיסת הנבראים היא בערך של העדר וקיום. כשאומרים שבאינסוף ב"ה א"א לומר את תפיסת הנבראים כיון שהוא תמיד קיים, עומק הגדרה זו שהוא לא בסוד דבר והיפוכו של העדר וקיום, אבל לתפוס מהו כן – לית מחשבה תפיסא ביה כלל!

אם כן הגדרת הדבר שהוא "קדמון ונצחי", בעומק זו הגדרה לשלול באינסוף את תפיסת ההעדר והקיום הקיימת בנבראים, כי באינסוף ב"ה אין לנו מהות בתפיסת הויתו.

לפי"ז נבין מדוע איננו יכולים לתפוס את מהות הימצאו, ויתר על כן איננו יכולים לתפוס מה הכוונה שהוא "מצוי". שכן, "מצוי" הוא בערך תפיסת הנבראים התופסים דבר שנמצא בערך לכך שהוא לא נמצא, משא"כ האינסוף ב"ה שהוא מהות לא בערך למה שהוא לא נמצא – אין לנו אופן להכיר את תפיסת עצם מציאותו. אנחנו יודעים שהוא קיים, אבל איננו תופסים את ערך קיומו. לנו ידוע רק ערך של קיום והפסד, וערך זה ח"ו מלומר

באינסוף ב"ה, וכיון שאת הערך המושג לנו א"א לומר בו, הרי שאין לנו שום ערך לדבר בו, כי ערך אחר לא ידוע לנו. אנחנו בעלי גבול, והוא אינסוף ברוך הוא.

והוא שהמציא וממציא כל מה שנמצא במציאות. הוא שהמציא – לשון עבר, וממציא – כל מה שנמצא במציאות.

כמו שכבר הוגדר לעיל, המציאות היא בבחינת גילוי. בפשוטו הגדרת "המציא" הוא חידוש מוחלט, דבר שלא היה קיים והשתא הוא קיים. אבל בעומק לפי מה שנתבאר, "המציא" עניינו דבר שהיה נעלם והשתא התגלה.

הרמח"ל עצמו (בקל"ח פתחי חכמה) כבר האריך בדברים הללו, וכתב שגדר חידוש הנבראים הוא מהעלם לגילוי.

אלו דברים עמוקים מאוד ודקים מאוד, וטמונה בהם סכנה אם לא תופסים אותם כראוי. אם אדם תופס את הדברים כפשוטם, הרי שח"ו הוא מגדיר שכל חידוש הנבראים הוא מהעלם לגילוי, אבל תמיד הם היו קיימים בבחינת העלם, וא"כ הוא כופר! כי הוא אומר שמציאות הנבראים היא מציאות נצחית שתמיד היתה קיימת. ח"ו ולא ייאמר!!

הגדרת הדבר שהנבראים הם בבחינת "המציא וממציא כל מה שנמצא במציאות", היא הגדרה דקה ועמוקה.

מציאות הנבראים היא בתפיסה של העלם וגילוי, יום ולילה, חושך ואור. כל תנועת הנבראים היא מן הגילוי להעלם ומן העלם לגילוי וחזור חלילה. הגדרת הדבר שהאינסוף ב"ה המציא וממציא כל מה שנמצא במציאות, הוא ביטוי להגדיר את מהות הנבראים. "המציא" כלומר, שתחילה הדבר לא היה נמצא, הוא היה נעלם, לא מצוי, לא גלוי, ו"המציא" כלומר, הוא גילה אותו.

נקודת הנידון היא לבאר את מהות מציאות הנבראים, שהיא בערך של מצוי, בערך של העלם וגילוי.



שהמציא וממציא כל מה שנמצא במציאות, כלומר הוא גילה וממשיך לגלות. כל הזמן הבריאה היא בערך של גילוי והעלם, היא בתנועה מגילוי להעלם ומהעלם לגילוי וחזור חלילה.

אילו היתה הבחנה של המציא פעם אחת, כלומר מתחילה הדבר היה נעלם והשתא הוא גלוי, א"כ על אף שמתחילה הוא היה בערך של נעלם, אבל לאחר מכן הוא נגלה, וא"כ השתא יש רק צד אחד למטבע שהוא בערך של גילוי.

"וממציא כל מה שנמצא במציאות" כלומר, לא רק שהדבר היה בעבר נעלם ונתגלה, אלא הוא גם בהווה נעלם ומתגלה, א"כ בכל עת ובכל שעה הדבר משתנה מהעלם לגילוי ומגילוי להעלם.

זהו עומק ההגדרה שלבד ממה שהוא המציא מתחילה, הוא גם ממציא השתא. כלומר, שבכל עת ובכל שעה הבריאה נמצאת בתנועה מהעלם לגילוי ומגילוי להעלם, וזוהי מהות הנבראים.

נתבונן בדוגמא: לפנינו מונחת כוס מכוסה, ולאחר מכן הסירו את הכיסוי מעל הכוס. הרי שמהות הכוס אינה משתנית לכאורה בין אם היא נגלית או לא נגלית. הכוס היא כוס, אלא שמתחילה לא ראינו את הכוס מחמת שהיה עליה כיסוי ולאחר מכן סילקנו את הכיסוי והכוס התגלתה לעינינו.

לפי זה, גדר ההעלם והגילוי הוא לא גדר עצמי במהות הדבר. מהות הדבר אינה משתנית, אלא זו תנועה חיצונית האם כלפי המקבלים הדבר נגלה או נעלם.

תפיסה זו היא תפיסה שטחית. אבל בפנימיות הדבר, מהות הדבר היא בערך לגילוי וההעלם שבו. האינסוף ב"ה הוא נעלם מוחלט, לית מחשבה תפיסא ביה כלל. הנבראים הם בערך של העלם וגילוי. "המציא" כלומר הם באים כביכול מבחינה של נעלמות, והקב"ה המציא, גילה, אותם.

הדברים הללו הם דקים מאוד מאוד. הנפש מורגלת לתפוס את ההעלם והגילוי בבחינה של לבר, תפיסה חיצונית. לא שעצם מציאות כל הנבראים היא בערך של העלם וגילוי. אולם על פי היסוד שדובר הרבה, שכל תפיסת הנבראים היא בערך דמקבל, וערך דמקבל כל עניינו אם הדבר נעלם ממנו או נגלה לו, וא"כ לפי"ז ערך כל מהות הנבראים הוא בערך גילויים והעלמים

זולת היסוד שכל דבר הוא בערך דמקבל, הרי שאנו דנים על עצם הדבר, וא"כ הגילוי וההעלם של הדבר אינו נידון בעצם הדבר, אלא הוא תנועה חיצונית האם הדבר נגלה או נעלם.

משא"כ כאשר מתבאר שכל תפיסת הנבראים היא בערך דמקבל, בערך גילויים למקבל, א"כ שינוי מהעלם לגילוי ומגילוי להעלם, הוא שינוי בעצם המהות, כי כל המהות היא בערך תפיסת המקבל, ואם מתחילה המקבל לא תפס את הדבר ולאחמ"כ הוא תופס את הדבר, הרי שזו הגדרה של שינוי במהות, כי כל המהות היא גילוי והעלם. אין לך מציאות נבראים שאיננה בערך של גילוי והעלם, וערך גילויים והעלמים זו עצם מהותם.

עבודת האדם היא לגלות את בוראו. הקב"ה נעלם ועבודתנו לגלותו [הן גילוי שהוא קיים, והן גילוי הנהגותיו]. בפשוטו תופסים שיש נבראים, ועבודתם לגלות את האינסוף ב"ה שהוא נעלם. אבל בעומק עפ"י מה שנתבאר, זוהי כל מהות הבריאה, בערך של העלם וגילוי, וכח ההעלם וכח הגילוי – הוא גופא המהות והוא גופא העבודה.

ה"המציא וממציא כל מה שנמצא במציאות" הוא ביטוי למהות תפיסת הנבראים.

והוא האלו-ה ברוך הוא, ומאמיתת הימצאו נמצאים כל הנבראים כולם.

קוב"ה הוא בחינה של העלם וגילוי, "סתים וגליא" כמש"כ בזוה"ק.

בפשיטות, הנהגת הבורא פעמים גלויה ופעמים נעלמת, וזה אמת. אבל בעומק יותר, כיון שפעמים היא גלויה, הרי שאיננה בערך של העלם מוחלט, היא בערך של גילוי. ההעלם המוחלט הוא במהות הימצאו. מהותו לא נודעת.

והרי שיש לנו ערך של גילוי מוחלט וערך של העלם מוחלט. קיומו קיים לגילוי, ומהותו – העלם מוחלט, ובהנהגה קיימים שני הכוחות הללו, העלם וגילוי: פעמים ההנהגה נגלית ופעמים היא מכוסה.

התנועה השורשית בעולם, היא בין ידיעת הימצאו לבין אי ידיעת מהותו. ידיעת הימצאו היא הגילוי, ואי ידיעת מהותו היא ההעלם.

בלי העומק שדיברנו לעיל, הרי שהבריאה היא בריאה מוחלטת, והגילוי וההעלם הם תנועה חיצונית בבריאה. אבל לפי מה שנתבאר, כל מהות הבריאה היא מהות של העלם וגילוי, ושורש מהות זו נעוץ בשני השורשים שדוברו: ידיעת הימצאו היא ערך הגילוי, ואי ידיעת מהותו היא ערך ההעלם. וזה כל שורש הבריאה בהשתלשלות של כל ההעלמים והגילויים הקיימים בבריאה.

הקב"ה יצר שני כוחות בלבד בבריאה – העלם וגילוי. שורש ההעלם הוא באי ידיעת המהות, ושורש הגילוי הוא בידיעת אמיתת הימצאו שהוא קיים, ועבודת האדם להשתמש בכל גילוי והעלם שקיים בכל ההשתלשלות ולדבקם בשורשם. להידבק בכח הגילוי ועי"ז להגיע לשורש של הידיעה שהוא מצוי, ולהידבק בכח העלם שקיים בכל ההשתלשלות, ולהגיע מכוחו לשורש ההעלמים, שזוהי אי הידיעה במהותו ית'.

כאשר האדם מבין את הדברים הללו, הרי שהוא כולל את כל הכוחות כולם שבנבראים בשני ידיעות בלבד – בידיעה שיש מצוי ובאי ידיעת מהותו.

[ב] עוד צריך שידע, שהמצוי הוה יתברך שמו, אין אמתת מציאותו משנת לזולתו בלל.

הדברים הללו יש בהם עומק לפנים מעומק.

בנבראים, אנו מכירים ותופסים, שכל דבר יש לו מציאות ויש לו מהות. ביחס לאינסוף ב"ה, מהותו ית' אין מי שיכול להשיגה. לכן הוא נקרא "אינסוף", כלומר הוא למעלה מן הסוף המושג לנו. גם לשון "למעלה" היא לשון מושאל, כלומר הוא לא בערך סוף המושג לנו, אין לנו אפשרות לתפוס אותו.

ערך של מהות בנבראים יש לנו, ערך של מהות בבורא ית' שמו אין לנו. מהות הוייתו היא מהות נעלמת, בלתי נודעת; "אין לו דמות הגוף ואין לו גוף".

אמנם, אף שאת מהותו לא ידענו, אך את מציאותו, שהוא נמצא, שהוא קיים – זה ידענו, וזה בעצם שורש אמונתנו, כמו שנתבאר לעיל "כל איש מישראל צריך שיאמין וידע שיש שם מצוי".

לפי זה לכאורה, מה שכתוב כאן בהמשך אין אמתת מציאותו מושגת לזולתו כלל, לכאורה זה קאי רק על מהותו, שמהות מציאותו אינה מושגת לזולתו כלל, משא"כ היותו מצוי – דבר זה מושג לזולתו. ולא רק שהוא מושג, אלא זהו שורש הבנין של כל נפש מישראל שצריך שיאמין וידע שיש שם מצוי.

אבל כשנתבונן בעומק, נבחין בנקודה פנימית יותר.

ניקה דוגמא. יש מציאות גשמית ויש מציאות רוחנית. הן המציאות הגשמית והן המציאות הרוחנית מתחלקות לאלפי אלפי מדרגות, אבל בכללות יש מציאות של גשמיות ויש מציאות של רוחניות. מהותן שונה, אבל עצם כך שהם מציאות – בזה הם שוים.

כשמדברים על האינסוף ב"ה, במהות כבר ביררנו שודאי שמהותו ית' ומהות הנבראים היא מהות שונה ואין להשוות ביניהם כלל. זה שורש אמונתנו שהאינסוף אין לו גוף ואין לו דמות הגוף, מהותו לא נודעת, אי אפשר להגדיר במהותו ערך של מהות של נבראים ח"ו. השתא אנו מוסיפים ומבארים נקודה זו בנוגע לעצם כך שהוא מצוי. עצם הדבר שהוא מציאות, חס ושלום מלומר שהוא מציאות בערך של נבראים!

בפשטות אנו משייכים זאת לענין של מהות, שהמהות של הבורא והמהות של הנבראים איננה שווה, אבל המציאות – שניהם מציאות, הן הבורא והן הנבראים. אבל בעומק [וצריך לזה תפיסה דקה בנפש], גם המציאות של הבורא והמציאות של הנבראים, אי אפשר להשוותם בחדא מחתא ולומר ששניהם מציאות אחת, רק המהות שונה, אלא עצם כך שהדבר נמצא, זוהי מציאות שונה!



ננסה להבהיר מעט את הדברים.

לכאורה בפשוטו ממה נפשך: כיון ששורש אמונתנו שיש שם מצוי, והאינסוף ברוך הוא חידש נבראים, הרי שמאומת אצלנו ע"י אמונתנו ששני הדברים נמצאים – הן הבורא והן הנבראים, וא"כ מה שייך לחלק בערך המציאות?

בשלמא בערך המהות, ברור הדבר לכל בר דעת שעורך מהות הבורא וערך מהות הנברא אינן שוות זו לזו, אבל לבוא ולחלק בעצם המציאות, שמציאות הבורא זו מציאות מסוג אחד ומציאות הנבראים היא מציאות מסוג שני – דבר זה טעון ביאור, שהרי איננו דנים ביחס למהות, רק ביחס לכך שהם מציאות, ולכאורה שניהם מציאות!

אלא שיש לנו לידע כלל עמוק, שאין ערך של מהות לבד ושל מציאות לבד. ערך המציאות שאנו משיגים הוא בערך למהות! בפשוטו, כמו שהתחלנו ואמרנו, הדבר מתחלק לשני חלקים – מציאות ומהות. אבל בעומק, אין לנו ערך של מציאות בלי מהות. עד כמה שהדבר מציאות בלי מהות, איננו יכולים להגדירו כמצוי. השגת המציאות כמציאות מצד הנבראים, היא עד כמה שיש לנו ערך מסוים למהותם, כגון שהם מציאות מחודשת וכדו'. עד כמה שאין לנו ערך מסוים למהותם – אין לנו גדר להגדירם כמציאות.

כמו שכבר דובר רבות, כל הגדרים הם בערך למקבל, ודבר שאיננו בערך למקבל, כלפי המקבל הוא לא קיים. אם ההגדרה היא הגדרה החלטית, הרי שייך לומר שהדבר הוא מציאות ובנוסף לכך יש לו מהות, משא"כ כאשר אנו מגדירים מהשגת כל דבר היא בערך למקבל. לכן בעומק אין מציאות ללא מהות בנבראים. המציאות של דבר היא בערך למהותו, ועד כמה שאין לו בו שום מהות הוא לא מוגדר כמציאות בערכנו.

בבורא יתברך שמו, מהותו לא ידעינו, וכיון שהגדרנו שערך תפיסת הנבראים בכל דבר היא ערך של מציאות ביחס למהות, ממילא גם במציאותו אין לנו ערך לבוא ולדון, ולכך אין לנו הגדרה בערך מציאותו.

כאשר האדם אינו מתבונן עמוק בנפש, הרי שהוא אומר: אני יודע שהוא ית"ש מצוי, רק את מהותו אינני יודע. אך כאשר יתבונן היטב, ירגיש ויבין שתפיסתו בכל מציאות היא ביחס למהות, ועד כמה שבאינסוף ב"ה הוא מופקע מהשגת המהות, א"כ גם יחסנו אליו כמציאות – אינו בערך לתפיסת המציאות שאנו מכירים בנבראים, כי ערך המציאות שבנבראים היא ערך של מציאות ביחס למהות.

לכן, בבורא יתברך שמו אי אפשר להגדיר שאנו יודעים במציאותו ולא יודעים במהותו, כי אין כזה כח בתוך הנבראים!

אם כן השאלה המתבקשת: הרי לומר שח"ו יודעים אנו במהות האינסוף ב"ה – ח"ו ולא ייאמרו! ואם מגדירים אנו שאין לנו השגה במציאות בלי מהות, א"כ ח"ו עלינו לומר להיפך, שכיון שלא ידעינו במהותו, א"כ לא ידעינו שהוא מצוי, והרי שורש אמונתנו היא: "כל איש מישראל צריך שיאמין וידע שיש שם מצוי".

צריך, אפוא, להבחין מהי בדיוק אותה אמונה שאנו מאמינים שיש מצוי, אולם השגתו בלי מהות.



עד עתה הגדרנו את הכח הקיים בקומת הנברא, שהיא בבחינת "כולם בחכמה עשית", גדר של מציאות רק ביחס למהות. המהות של כל דבר היא גדר החכמה, תהלוכות ההנהגה שבו, שזוהי חכמתו של הבורא.

אבל למעלה מקומת הנבראים קיים ה'אור אינסוף' (כמוגדר במקובלים), שהוא איננו כח של חכמה, ומכוחו מאיר כח בנפש של ידיעת מציאות בלי מהות.

ההבחנה שהבחנו, שכל תפיסת מציאות היא ביחס למהות, היא רק מצד כח החכמה שבנפש, הכח שבתוך קומת הבריאה. מצד כך, כל ערך של מציאות הוא ביחס למהות. משא"כ מצד האור שלמעלה מקומת הנבראים, הנקרא 'אור אינסוף' – זהו גילוי של מציאות לא ביחס למהות, מחמת שאינו ערך של חכמה, אלא ערך של אמונה כאמונה, וא"כ ידעתו שהא"ס קיים, זו אינה ידיעה בעלמא בערך של חכמה, שבה אין ידיעה של מציאות ללא

נגיעה במהות, אלא זו ערך של ידיעה של אמונה, ואמונה כל ערכה אמונה במציאות ללא ידיעה במהות.

תוך הנבדלים הם בערך של חכמה, ולכן ידיעת המציאות היא בערך למהות – הן השגת החכמה והן אי השגתה, כמו שאמר שלמה המע"ה "אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני" (קהלת ז, כג), בסוד דבר והיפוכו, השגה ובלתי מושג. משא"כ אור אינסוף הוא לא בערך של מושג ולא בערך של בלתי מושג. הוא בערך של אמונה.

נבין את הדברים בדקות.

הרי לכאורה, אם מגדירים אנו שגם אי השגה היא ערך של מהות, כדברי שלמה המלך ע"ה "אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני", א"כ לכאורה גם באינסוף ישנה הבחנה של אי השגה, שהרי הוא בלתי מושג במהותו.

ביאור הדבר: בסוד דבר והיפוכו, תופסים אנו כל דבר האם הוא מושג או לא מושג, מחמת שקומת הנידון הוא בערך החכמה, ולכן הן השגת החכמה והן אי השגת החכמה של הדבר היא באותו ערך. משא"כ למעלה מקומת הנבדלים, באור אינסוף שהוא אור של אמונה – שם אין ערך של השגה ששייך לדון אם הדבר מושג או לא מושג. להגדיר את הדבר כלא מושג זו הסתכלות של החכמה על האמונה, זו איננה הסתכלות של תוך האמונה על עצמה.

כאשר קומת תפיסתו של האדם בנפש נמצאת בתוך תפיסת החכמה, הרי שהוא מסתכל גם על האמונה במבט של חכמה, ומחמת כך הוא מגדיר שאמונה הגדרתה דבר בלתי מושג, וא"כ זהו גם ערך במהות. אבל כמש"נ תפיסת האמונה כמות שהיא היא אמונה כאמונה, בלי ערך של מושג או לא מושג, אמונה מוחלטת, והאמונה המוחלטת בו יתברך היא אמונה שהוא מצוי, ואמונתו שהוא מצוי היא אמונה שאין בה ערך לנידון של מהות. זהו ערך של אמונה שהאינסוף הוא מצוי.

ואילו יבוא האדם להתבונן א"כ מה ערך מציאותו – הרי שהוא נפל מן האמונה לחכמה, ובחכמה – לית מחשבה תפיסא ביה כלל. ידיעתו בבורא איננה ידיעה בערך של חכמה. על אף שכמו שנראה לקמן, ע"י החקירה אפשר להוכיח שהאינסוף קיים, וא"כ כל העניינים הללו שלכאורה יש הכרחים בגדרי החכמה לומר שהאינסוף קיים והינו מציאות, אולם באמת כל זמן שאדם נשאר עם ההכרחים בגדרי החכמה, הרי שהוא נשאר בתוך קומת החכמה. לכן ח"ו בדקות הוא יכול לתת ערך למציאות ה' שהיא כערך הנבדלים.

משא"כ כאשר ידיעת האדם בבוראו היא ידיעה מכח אמונה, לא מכח מופתים ולימודים, לא מכח ההכרחים השכליים – הרי שזה איננו כח בערך של ידיעה או אי ידיעה במהות, אלא זוהי אמונה בעצם. אמונה, כל טיבה שהיא לא דנה מה מהות הדבר, כי עד כמה שהיא דנה מה מהות הדבר, שוב אין זו אמונה, זו חכמה.

כל מהותה של האמונה היא להאמין שהדבר קיים בלי לדון במהות הדבר, כי עד כמה שהוא נידון במהות הדבר, הרי הוא כבר מושכל, מושג, ואם הוא מושג הוא לא בערך של אמונה.

ואל תאמר שאני מאמין שכך מהות הדבר ואין לי הכרח שכך מהות הדבר, וא"כ זו אמונה – כי מ"מ זו חכמה, כי ערך תפיסת הדבר במהות הוא בכלים של חכמה, וא"כ על אף שאין הכרח שכך המהות ואנו רק מאמינים שכך המהות, אבל הקליטה של ערך המהות היא בכלים דנפש דחכמה.

משא"כ האמונה הצרופה היא אמונה מוחלטת, ואמונה מוחלטת בעצם מהותה איננה דנה בגדרי מהות, אלא רק מאמינה בעצם המציאות.

וְרַק זֶה נֹדֵעַ בּוֹ, שֶׁהוּא מְצוּי שְׁלָם בְּכָל מִינֵי שְׁלֵמוֹת, וְלֹא נִמְצָא בּוֹ חֶסְרוֹן כְּלָל.

ראשית נתבאר שאין לנו שום ידיעה במציאות הבורא. ומכל מקום מוסיף הרמח"ל שיש לנו כן ידיעה אחת במציאות הבורא, כלומר, במהות הדבר כביכול.

מהו הדבר האחד שאנו כן יודעים, ורק זה נודע בו? – שהוא מצוי שלם בכל מיני שלמות – הצד החיובי, ולא נמצא בו חסרון כלל – הצד השלילי. דבר והיפוכו: אם הוא שלם בכל מיני שלמות, בהכרח שלא נמצא בו חסרון.

נתבאר אם כן, שידיעה אחת יש לנו במהות הבורא יתברך שמו כביכול, שהוא שלם בכל מיני שלמות.

נעמיק בדברים הללו כי הם דקים והטעות בהם קרובה מאוד. וכאן שומה עלינו להיזהר זהירות רבה בהגדרות, כמו שנראה להלן בעז"ה.

ראשית כל ננסה להבין את הדברים כפשוטם, ולהכריח שאי אפשר להבינם כפשוטם ממש.

בפשוטו מה שכתוב כאן שהמצוי הוא "שלם בכל מיני שלמות", הכוונה שיש בו הכל, לא חסר בו כלום.

אמנם, אם נתפוס את הדברים כפשוטם ממש, הרי שהדברים מוכרחים מצד עצמם כמוקשים ביותר. אם נגדיר את הגדרת ה"שלם בכל מיני שלמות" שיש בו הכל והוא לא חסר כלום, א"כ ח"ו [קשה אפילו לומר את הדברים כי הם הבל בעצם, ואנו אומרים אותם רק כדי להכריח שאין ההגדרה כפשוטה] מוכרחים לומר שהוא גם כולל בן אדם, כי בלא"ה הוא לא שלם בכל, חסר בו את הבן אדם. חייבים לומר שהוא כולל את כל הנבראים כולם, כי אם לא – הרי שחסרת בשלימותו.

והרי זה ברור שח"ו ולא ייאמר כן! זה שורש אמונתנו, אחד מי"ג עיקרים, שאין לו גוף ואין לו דמות הגוף!

הרי שממה נפשך הדבר קשה: אם נאמר שהוא כולל את הכל באופן חיובי, א"כ לכאורה קיימת בו גם הבחנה של בן אדם, וזה לא יתכן, שהרי אין בו גוף ולא דמות הגוף. אלא תאמר שהוא לא כולל את הבחנת בן אדם, א"כ הא חסר, חסרה לו הבחנת בן אדם.

יש שנדחקו לומר, שהוא כולל את הבחנת בן אדם ואת כל שאר ההבחנות לא בהבחנה של בפועל, רק בהבחנה של בכח.

אבל הדבר מופרך מתרי פנים: א. עצם כך שהוא כולל את הדבר בכח, הרי שזה סוג של צורה באינסוף, סוג של דמות באינסוף, וזה לא ייאמר, זוהי כפירה מוחלטת! הבכח הוא שורש הפועל, וכשם שאת הפועל אי אפשר לומר באינסוף, כך ח"ו מלומר שהבכח של צורת אדם קיים באינסוף.

זאת ועוד, שהרי "שלם בכל מיני שלמות" פירושו שהוא שלם בכל, וכשם שהוא שלם בבכח, כך הוא צריך להיות שלם בפועל, ואם הוא שלם בפועל, הרי מוכרחים לומר שיש בו צורת אדם כפשוטו, וח"ו ולא ייאמר!

הרי מוכרח הדבר [נקטנו הכרח אחד, אבל יש עוד כמה וכמה הכרחים מאותו סוג של הכרח], ש"מצוי שלם בכל מיני שלמות" אין ההגדרה שהוא שלם בכל מיני שלמות באופן חיובי, שהוא גם שולחן וגם כסא וגם אדם וגם עץ. חס ושלום! פשוט וברור ומוחלט הדבר שאלו הם דברי הבל, לא ייאמרו.

אלא, שעדיין אפשר היה לומר שהגדרת הדבר שהוא מצוי שלם בכל מיני שלמות, שבאותם דברים שיש בו, הוא שלם בהם ולא חסר. כגון: קיימים בו כביכול כל כוחות החסד, הרי שזהו חסד שלם. קיימים בו כל כוחות הגבורה – זוהי גבורה שלימה וכו'.

אבל בעומק חייבים להבין שכל הדברים הללו אינם נכונים כלל. נאמר בי"ג עיקרים: "אין לו גוף ולא דמות הגוף". כח החסד, כח היראה, כח הגבורה – כל הכוחות הללו הם כוחות בערך של נבראים, וח"ו מלומר כפשוטו שהם קיימים באינסוף ב"ה, זוהי הגשמה! האינסוף ב"ה מהותו לא נודעת, וא"כ לא שייך להגדיר שקיים בו ערך של חסד, ערך של גבורה, כי אלו ערכים דגבול, ערכים דנברא.

ויש שרצו לומר עוד, שקיימים באינסוף הכוחות הללו, אבל הם קיימים בו באופן שונה לחלוטין, לא באופן המוכר לפנינו.

אבל הדברים הללו קשים מיניה וביה, כי אילו נאמר שהם קיימים שם באופן שאינו קיים ומוכר אצלנו, הרי שממ"נ, מדוע שנקרא לדבר הזה חסד? אם זה בערך של החסד שקיים כאן, א"כ חזרנו לנקודת הקושיה שבאינסוף ב"ה לא שייך לומר כוחות ומעין כוחות של נבראים. ואם אנחנו מגדירים שהחסד שקיים בו הוא בערך הדק ביותר, שורש דשורש לחסד הנמצא כאן – הרי שחזרנו והגדרנו שהחסד שקיים באינסוף יש בו איזושהי התדמות, ולו הקלה ביותר, לערך דחסד הנמצא כאן, שהרי אחרת לא היינו קוראים לו באותו שם של חסד, וא"כ קושיה במקומה עומדת: הרי באינסוף אין גוף ואין דמות הגוף, אין כוחות ואין מושגים של הנבראים ואין שורש דשורש דכוחות, ובהכרח שלא שייך לומר שיש בו ית' הבחנה של חסד מעין החסד של כאן.

אלא תאמר, שהחסד הקיים בו הוא חסד בערך אחר לגמרי, א"כ כלפי מה הוא נקרא חסד? הרי כלפי האינסוף ב"ה לעולם לא נגדיר שמות, כי הוא לא בערכנו, לא בתפיסתנו.

כל ענין של שם זו הגדרה של מהות בערכנו, ואם שם החסד שאנו אומרים באינסוף ב"ה אינו בערך כלל לחסד הנמצא בנבראים, הרי שא"א לתת לו שם!

הרי שממ"נ אי אפשר לומר ש"שלם בכל מיני שלמות" הכוונה שבכל הכוחות שקיימים בו, כגון חסד וגבורה, הוא שלם בהם.

שמה עדיין תאמר שקיימים בו כוחות, אבל איננו יודעים איזה ערך של כוחות קיימים בו. הכוחות הללו אינם מאותו ערך של הנבראים, ולכן גם איננו יודעים את שמם, אבל ידענו שכוחות אלו שקיימים בו הם כוחות שלמים בכל מיני שלמות.

אבל אי אפשר לומר כך, כי כשנתבונן נבין שעצם המושג שאנחנו תופסים שיש מושג של כוחות – זו הגדרה בערך דנברא, ובכך נתנו בו ערך של גבול, ערך של צמצום. עצם כך שהגדרנו בו מושג של כת, הרי שצמצמנו אותו. כי ממ"נ: אם הכח שקיים באינסוף אינו בערך כלל למציאות הנבראים, הרי שא"א לתת לו שם של כח, כי הרי הוא בלתי נתפס כלל, ואם הכח הזה הוא בערך מסוים לנברא, הרי שחזרנו והגשמנו אותו ח"ו.

הזכרנו באופן כללי כמה הגדרות בענין, ובאמת מצאנו בזה כמה וכמה הבחנות נוספות, אך כשמתבוננים בעומק רואים שהכל מיוסד על שתי נקודות: אם ההגדרה שאנו רוצים להגדיר באינסוף היא בערך למה שקיים כאן, הרי שזו הגשמה, ואם היא איננה בערך למה שקיים כאן, הרי שלא שייך להגדיר, כי כל הגדרה היא בערך לתפיסת המקבל, כל ביטוי שם הוא בירור של מהות, וכיון שבאינסוף אין לנו שום גדר של מהות, הרי שלא שייך לומר בו שום שם.

א"כ מוחלט הדבר וברור לכל מעמיק שאינו עיקש, שלא שייך להגדיר הגדרה חיובית של "שלם בכל מיני שלמות" כפשוטו.

מהי אם כן ההגדרה של "שלם בכל מיני שלמות"?

כבר דיברנו פעמים רבות, שכל הגדרה יש בה הבחנה בסוד החיוב ויש בה הבחנה בסוד השלילה. בנבראים שייכת הגדרה בסוד החיוב, שהרי הנבראים הם בסוד היש. משא"כ באינסוף ב"ה, כמו שמאריך הרבה הרמב"ם ב'מורה נבוכים' והנמשכים אחריו, כל ההגדרות הן רק בסוד השלילה, אין הגדרה חיובית ח"ו באינסוף.

לפי זה נבין שההגדרה של "שלם בכל מיני שלמות" אינה הגדרה חיובית, אלא הגדרה שלילית, כלומר, שאת החסר שנמצא בנבראים – איננו יכולים לומר שהוא קיים באינסוף! ולא נמצא בו חסרון כלל – זו ההגדרה!! ממילא, באופן הפכי אנחנו מגדירים שהוא שלם בכל מיני שלמות.

אין העומק של "שלם בכל מיני שלמות" בהגדרה חיובית, כמו שהכרחנו בארוכה לעיל, אלא הגדרת הדבר שהרי הנבראים כל מהותם היא בסוד החסר, סוד הצמצום, עצם מהותם היא חסרון, ואת הערך הזה ח"ו מלומר באינסוף ב"ה.

זו ההגדרה של "לא נמצא בו חסרון כלל", כלומר, את הערך שיש לנו, שהוא ערך מצומצם, ערך גבולי – את הערך הזה איננו יכולים באינסוף ב"ה, ובלשון מושאל של שלילה אנחנו מגדירים, שהוא "שלם בכל מיני שלמות". לא הגדרה חיובית שהוא שלם בכל מיני שלמות, אלא הגדרה שלילית שאין בו את החסרון.



נבאר את הדברים יותר בדקות.

גם ההגדרה שאין באינסוף ב"ה חסרון – בדקות זו הגדרה במהות, שהרי האינסוף ב"ה מהותו לא נודעת לנו, וא"כ איך אנחנו יכולים להגדיר האם יש בו חסרון או אין בו חסרון? להגדיר שיש בו חסרון – ברור ופשוט הדבר שאי אפשר, כי זוהי הגשמה מוחלטת באינסוף. אבל בעומק, גם להגדיר שאין בו חסרון – זו עדיין סוג של הגשמה, כי פירוש הדבר שאנו מגדירים הגדרה במהותו, והרי מהותו לא נודעת לנו.

אפשר היה להידחק ולומר, שזה שורש אמונתו שאנו יודעים שאין בו חסרון. אבל היא גופא צ"ב: מהיכן אנו יודעים שזה שורש אמונתנו? היכן הוא המקור הראשון שכתוב שהאינסוף אין בו חסרון? אם היתה קבלה בנבואה – היינו מקבלים, אבל כיון שלא קבלנו זאת בנבואה, א"כ אי אפשר לומר הגדרה חיובית שאין באינסוף חסרון.

מהי, אפוא, ההגדרה שאין בו חסרון?

גדר הדבר נראה על פי מה שנתבאר הרבה לעיל, שכל הגדרים הם בערך דמקבל. איננו באים להגדיר מהו האינסוף ב"ה. אנחנו באים להגדיר את אי תפיסתנו בו ית'. תפיסתנו בנבראים היא בסוד החסרון. כשאנחנו באים להגדיר שאין לנו תפיסה באינסוף, אנחנו מגדירים את הדבר "שלמות ללא חסרון כלל". מחמת שערך תפיסתנו בכל דבר היא בסוד הצמצום, בסוד הגבול, בסוד החסר – לכן באינסוף אין לנו השגה, כי אין לנו תפיסה אלא בערך החסר, ומחמת שאת האינסוף ב"ה אי אפשר לתפוס בערך זה, הרי שאין לנו בו שום אחיזה.

ההגדרה של "לא נמצא בו חסרון כלל" זו הגדרה שלכן הכלי של חסרון, שהוא מהות הנברא, הוא לא כלי להשגת מהותו יתברך כביכול.

אין הגדרת הדבר שיש בו חסרון ח"ו או שאין בו חסרון [ג"כ ח"ו], אלא הגדרת הדבר, שהרי בכדי להשיג כל דבר צריך כלי, ואם הכלי הוא בערך הדבר אפשר להשיג את האור, ואם הכלי אינו בערך הדבר אי אפשר להשיג את האור. כשאנחנו מגדירים שלא נמצא בו חסרון, זהו ביטוי לבטא שערך הכלי אינו בערך האור [כביכול, אור בלשון משל], כי ערך הכלי, ערך תפיסת הנבראים, הוא בערך דחסרון, וערך האינסוף ב"ה אינו בערך הנידון של הכלי שאנו יכולים לדון. ומהו כן ערכו? לא ידעין! אנו יודעים רק שאת ערכו אי אפשר לדון בכלי דחסרון. לא מחמת שיש בו חסרון ח"ו ולא מחמת שאין בו חסרון, אלא מחמת שכלי דחסרון לא יכול לדון באינסוף ב"ה.

העיקש יידחק וישאל, א"כ מוכרח הדבר שאין באינסוף ב"ה חסרון, כי אם היה בו חסרון, א"כ כלי דחסרון היה צריך להיות כלי לאור דחסרון!

אבל צריך להבין את הדברים בדקות. אדם מתבונן על כל דבר בערך של תפיסת השגתו, ולכן נראה לו שאם הכלי לא יכול לקבל את האור, סימן שהכלי והאור אינם באותו ערך. אבל בעומק, כל ההגדרה הזו היא בערך של אורות וכלים בתוך הנבראים, משא"כ כשמדברים בכלי להשגת האינסוף ב"ה – כאן אין לנו ביאור להסביר מדוע הנברא אינו יכול להשיג את האינסוף ב"ה.

אין הגדרת הדבר כפשוטו, שהנברא מוגבל והאינסוף ב"ה הוא אינסוף והגבול לא משיג את הבלתי בעל גבול. זוהי הגדרה של הגשמה בדקות, כי אנחנו מגדירים את האינסוף בהגדרה חיובית.

את הסיבה שהנברא לא יכול להשיג את האינסוף ב"ה, איננו יודעים. אי אפשר להגדיר שהוא מחמת שהנברא בר גבול והאינסוף אינו בר גבול, אלא כך ברא הקב"ה את הנבראים, שאין בכוחם להשיג את מציאות האינסוף ב"ה!

הסבר שכלי מדוע אי אפשר להשיג את האינסוף ב"ה – הוא הגשמה, כי באים להגדיר מהי מהות האינסוף שלכן אי אפשר להשיגו. אלא כך היא צורת הנבראים שחקק הבורא ית', שהנבראים אין בכוחם להשיג את האינסוף ב"ה, וכל הלשונות הללו הם לשונות של משל שנבראים שהם ברי חסרון לא יכולים להשיג את האינסוף מחמת שהוא שלם בכל מיני שלמות.

זהו רק ביטוי משלי בערך תפיסת הנבראים שהאור צריך להיות דומה לכלי, ואם הוא לא דומה לכלי א"א להשיגו, אבל בעומק אין הגדרת הדבר חיובית, שהאינסוף הוא שלם והנבראים ברי חסרון ולכן חסר לא יכול להשיג שלם, אלא שכך חקק הקב"ה את הנבראים שהם אינם יכולים להשיג את אמיתת הימצאו, ובלשון משל גרידא בלבד אנו מבטאים זאת שהנבראים הם ברי חסרון והאינסוף הוא שלם בכל מיני שלמות.

הרי שזהו רק לשון משל, לחדד את אי השגת הנבראים באינסוף ב"ה.

הדברים הללו הם דברים דקים מאוד, ונדרשת בהם התבוננות דקה, כי כאשר אדם מתחיל להגדיר הגדרות, והוא עובר את הגבול של הנבראים, הרי שהוא מגיע להגדרות באינסוף ב"ה. אף שבתחילה לא נראים לו הדברים כהגדרות, ונראה לו שזה למעלה מגדר גבול הנבראים, אבל כשיתבונן יראה שהגם שזה למעלה מהגבול של הנבראים, וזהו גדר יותר רחב – אבל סוכ"ס זהו גדר, ובאינסוף א"א לומר גדר כלל.

כלומר, לא רק שא"א לומר באינסוף שהוא כמציאות הנבראים ח"ו, אלא גם לומר בו הגדרה יותר רחבה ממציאות הנבראים זהו גבול באינסוף שלא ייאמר, פשוט וברור. לכן, מוכרחים להעמיד ולגלות בנפש, שההכרה באינסוף תהיה הכרה שאין בה שום גדר.

צריך לדעת שהדברים הללו קרובים מאוד לטעות, כמו שראינו במשך הדורות שהיו בזה סוגים רבים של טעויות. כל גדר באמונה הוא צמצום באמונתנו באינסוף ברוך הוא, ואמונתנו בו ית' צריכה להיות אמונה שאין בה גדר כלל.

וְאוֹלָם, דְּבָרִים אֱלֹהִים יִדְעֶנּוּם בְּקַבְלָה מִן הָאֲבוֹת וּמִן הַנְּבִיאִים; וְהַשְּׂיָנוּם כָּל יִשְׂרָאֵל בְּמַעֲמַד הַר סִינַי, וְעַמְדוֹ עַל אֲמִיתָתָם בְּבִירוֹר, וְלִמְדוּם לְבַנְיָהֶם דוֹר אַחֵר דוֹר - בְּיוֹם הַזֶּה; שֶׁכֵּן צִוּם מֹשֶׁה רַבֵּנוּ עָלָיו הַשְּׁלוֹם מִפִּי הַנְּבוֹרָה: 'פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ וְגו' וְהוֹדַעְתָּם לְבְנֶיךָ וְלִבְנֵי בְנֶיךָ' (דברים ה, ט).

אֲמָנָם, גַּם מִצַּד הַחֲקִירָה בְּמוֹפְתֵי הַלִּימוּדִים יִאֲמְרוּ כָּל הָעֵינָיִם הָאֵלֶּה, וְיִזְכַּח הַיּוֹתֵם בֵּן מִכַּח הַנְּמִצָּאוֹת וּמַשְׂיָיָהֶם אֲשֶׁר אֲנַחֲנוּ רוֹאִים בְּעֵינֵינוּ עַל פִּי חֲכַמַת הַמִּבְעָה, הַהִנְדָּסָה, הַתְּכוּנָה וְשָׂאֵר הַחֲכָמוֹת, שֶׁמֵּהֶם תִּלְקַחְנָה הַקְּדָמוֹת אֲמִיתוֹת אֲשֶׁר יוֹלֵד מִהֵן בְּרוֹר הָעֵינָיִם הָאֲמִיתִים הָאֵלֶּה. וְאֲמָנָם, לֹא נֶאֱרִיךְ עִתָּה בְּזֶה, אֲלֵא נִצְיַע הַקְּדָמוֹת לְאֲמָתָם וְנִסְדֵּר הַדְּבָרִים עַל בְּרִים, כְּפִי הַמִּכְרַת שֶׁבְּיָדֵינוּ וְהַמְּפָרְסָם בְּכָל אֲמָתָנוּ.

מבואר כאן, שבכללות ישנם שלושה שורשים לאמונה: השורש הראשון הוא קבלה – קבלה מן האבות ומן הנביאים. השורש השני – והשינום כל ישראל במעמד הר סיני ועמדו על אמתתם בבירור. והשורש השלישי – מצד החקירה במופתים הלימודיים יאמתו כל העיניים האלה.

נתבונן מעט בשלושה אופנים הללו לאמת את האמונה אצל האדם – קבלה מן האבות, אימות שנתאמת למי שעמדו רגליו על הר סיני, וחקירה במופתים הלימודיים, ונתחיל מהאופן השלישי.

חקירה במופתים הלימודיים, היא חקירה שכלית, הכרח שכלי. אם כן, זו אמונה שבאה מכח שכליות האדם המכריחה את אמתת האמונה, ונמצא שזו איננה אמונה מכח אמונה, אלא אמונה מכח הכרח של מופת שכלי.

האמונה מצד הקבלה מן האבות היא שאנחנו מאמינים כי כך קיבלנו מאבותינו. ומדוע להאמין לאבות? מי אמר שאלו דברי אמת?

טעם אחד מצינו בדברי הרמב"ן הנודעים ש"האבות לא מכזבים לבניהם", וא"כ בעומק גם זו לא אמונה כאמונה, אלא שמכח ההסתברות השכלית שהאבות אינם מכזבים לבניהם, הננו מאמינים לקבלה מאבותינו.

טעם נוסף נראה בזה, שנאמנים עלינו האבות שהם אנשי אמת, לכן אנו מאמינים בהם. ומנין לנו שהם אנשי אמת? מכח מעשיהם יש לנו הכרה באמתתם.

הרי, שגם מצד כך, זוהי אמונה מכח ההסתברות השכלית המורה לנו להאמין.

האופן השלישי של האמונה שהוזכר [ובעצם השני מצד סדר המדרגות שנכתבו כאן], הוא מעמד הר סיני, ש"השיגום כל ישראל במעמד הר סיני ועמדו על אמיתתם בבירור". לעם ישראל שחיו באותו הדור היתה השגה באמונה. הקב"ה קרע לפניהם את כל הרקיעים והראה להם שאין עוד מלבדו. היה להם בירור עצמי של ראייה. זה אינו בירור מכח מופת שכלי ולא בירור מכח קבלה מן האבות והנביאים, אלא בירור עצמי. כשם שהעין רואה מציאות מוחשית, כך במעמד הר סיני היה להם מראה רוחני, מראה נבואה, שמכוחו נתאמת אצלם אמיתת האמונה.

אמונה זו, היא כבר אמונה יותר פנימית. היא איננה נובעת ממופת שכלי הבנוי על הכרת השכל והכרחיו, לא אמונה מצד קבלה מן האבות, אלא זו ידיעה עצמית באמיתת האמונה. זוהי אמונה המגיעה מראיית הנשמה העצמית של האדם.

הרי בענין הקבלה מן האבות ומן הנביאים, אם נשאל: האבות והנביאים עצמם, מנין הם ידעו? הרי שבאבות עוד אפשר היה לדחוק ולומר שהם ידעו מכח המופתים הלימודיים, אבל הנביאים הרי ברור הדבר שאמיתת אמונתם נבעה מכח ראייתם הנבואית, וברור שגם האבות הקדושים, עומק אמונתם היתה מכח ראיית נבואתם. וכשם שהאבות והנביאים היתה להם אמונה מכח ראייה והכרה פנימית, כך גם במעמד הר סיני כל ישראל עמדו על אמיתת אמונתם בבירור.

נתבאר אם כן, שהן השגת האמונה של האבות והנביאים והן השגת כל ישראל במעמד הר סיני, היא השגה פנימית יותר משתי המדרגות שהוזכרו בענין הסיבות לאמונה, ונתבונן מעט בהכרח הפנימי של אמונה זו.



במעמד הר סיני קרע הקב"ה לפני בני ישראל את כל הרקיעים והראה להם שאין עוד מלבדו, וא"כ לכאורה היתה להם ודאות באמונה, כי הרי נקרעו לפניהם כל הרקיעים והם ראו את האמת.

כשנתבונן מעט בדברים, הרי נאמר בפסוק "אני אמרתי אלקים אתם ובני עליון כולכם אכן כאדם תמותון" (תהלים פב, ו-ז), וידועים דברי חז"ל, ש"אני אמרתי אלקים אתם ובני עליון כולכם" קאי על מעמד הר סיני שאז נתאמת אצלם אמיתת האמונה, וה"אכן כאדם תמותון" נאמר על חטא העגל, שאז הם נפלו מאמיתת האמונה.

כיצד הם נפלו? חז"ל מספרים שהשטן הראה להם דמות מיטתו של משה מת ברקיע, ולכן הם סברו שמשה מת.

כלומר, בתחילה אמיתת האמונה נתבארה להם מכח ראייתם, הם ראו בעיניהם שהקב"ה יחיד בעולמו ואין עוד מלבדו, ולאחר מכן, אותו כח של ראייה, שהוא אמיתת הבירור, התברר ככוזב, שהרי גם השטן הראה להם מיטתו של משה ברקיע, וראייה זו ברור שהיא ראייה שאיננה אמת, ראייה מעלמא דדמיון.

נתבאר, אם כן, לפנינו שישנו בראיה ענין 'זה לעומת זה': ראייה דקדושה שהיא ראיית אמת, הקב"ה פרס לפנייהם את כל הרקיעים והראה להם שאין עוד מלבדו, ולעומתה ראייה דקליפה, ראייה דשטן, שמכח כך הראה להם השטן מיטתו של משה ברקיע וכביכול משה מת.

נמצינו למדים בעומק, שכח הראיה אינו כח המכריח. עד כמה שאין 'זה לעומת זה', זהו כח מוחלט, כח שאין בו הטעיה, אבל כאשר מתברר לנו שכח הראיה יכול גם להטעות, א"כ בדיקות לכאורה גם ראיית נבואתם שראו שבמעמד הר סיני את אמיתת הדבר שאין עוד מלבדו ע"י שפרס הקב"ה לפנייהם את כל הרקיעים – גם ראייה זו איננה הכרח גמור, אין זה כח המכריח!

אף שבודאי אותה ראייה שראו במעמד הר סיני היתה ראייה אמיתית, שהרי זו האמת לאמיתה שאין עוד מלבדו – אבל הסיבה להכריח את הדבר שאין עוד מלבדו, שהיא כח הראיה – סיבה זו איננה סיבה מכרחת, כי בכח הראיה קיימת גם הטעיה.

א"כ רואים אנו כאן, שעל אף שבמעמד הר סיני היה גילוי של אמיתת האמונה בבירור, אבל בעומק מוכרח הדבר שאין זה בירור מוחלט, כי בדבר המוחלט לא שייכת ירידה, לא שייכת נפילה, לא שייך להיסוג ממנו אחור. אם לאחר ה"אני אמרתי אלקים אתם ובני עליון כולכם" היה מהלך של "אכן כאדם תמותון" – זהו הכרח שהבירור אינו מוחלט. רק דבר שהוא בר תגודה, שיש בו בסוד דבר והיפוכו – שייך לסגת ממנו.

א"כ הדברים מוכרחים מצד עצמם, שקבלת אבותינו במעמד הר סיני שעמדו על אמיתתם בבירור, היא איננה אמונה מוכרחת לגמרי.

הרי לפנינו, ששלושת הכוחות שנתבארו כאן, שמכוחם מגיעים אנו לאמיתת האמונה – קבלה מן האבות, ראיית ישראל במעמד הר סיני והמופתים הלימודיים – שלושתם אינם הכרח גמור, שהרי קבלה מן האבות, כמו שאמרנו שאין אבות מכזבים לבניהם, זו הסתברות. המופתים הלימודיים הם הכרחים שכליים, אולם האדם "כולו שגיאה" (כלשון החזו"א), ושכל האדם מטעה אותו עד למאוד. מה שהאדם נראה לו היום כך, למחרת נראה לו אחרת. מחר ח"ו יכול לבוא חכם יותר גדול וכביכול להעמיד נקודה שלא סברנו, שלא ידענו. "אין לדיין אלא מה שעניו ראות", כל חכם וחכם שבאותו דור פוסק לפי ראות עיניו, ויכול לבוא חכם אחר ולחלוק. הרי שהשכל הוא דבר שהוא בר נטיה, בר תגודה. ואפילו מעמד הר סיני איננו הכרח גמור, כמו שהארכנו לבאר.

מה שנותר לנו, אפוא, לברר הוא: מהו כח האמונה המוחלט.



קודם שנבאר מהו כח האמונה מוחלט, נסיף מעט ביאור בדברים.

בפשטות, לנו כיום יש רק את שני הכוחות: קבלה מן האבות ומן הנביאים, ומופתים לימודיים, אבל הכח של מעמד הר סיני שבו עמדו על אמיתת האמונה בבירור, לכאורה היה

שייך רק לאנשי אותו דור, ומכאן ואילך נמצאים אנו במהלך של "ולמדום לבניהם דור אחר דור כיום הזה", אך אין לנו אמיתת האמונה מצד מעמד הר סיני.

אבל ברור הדבר שאינו כן, שהרי ידועים דברי חז"ל שכל נשמות ישראל עמדו לרגלי הר סיני, וא"כ על אף שבגופים אין לנו זכירה למעמד הר סיני ולכן אין לנו אמונה באמיתתם בבירור מכח הלבוש דגוף, אבל מצד עומק הנשמה, כל נשמתם של ישראל עמדו במעמד הר סיני, וברור הדבר שבכל אחד ואחד קיים כח האמונה מכח מעמד הר סיני.

יש גם את המהלך של "ולמדום לבניהם דור אחר דור כיום הזה", שזה מצד ההתלבשות דגופים שהאדם אינו זוכר אותם ממעמד הר סיני, אבל מצד העומק הפנימי של "פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך", זה לא נאמר רק על הדור דמעמד הר סיני, אלא זה נאמר על כל דור ודור שנשמתם היו שם.

הרי שמכח הגוף יש חשש "פן תשכח", ועבודת האדם לסלק את ההעלם דגוף ולגלות את אור נשמתו לזכור את מעמד הר סיני.

אם כן גם כהיום השתא, אמונתנו אינה רק קבלה מן האבות ומן הנביאים, קבלה ממעמד הר סיני ומופתים לימודיים, אלא יש בכוחנו לסלק את ההעלם ולהגיע לאור דמעמד הר סיני הגנוז בנשמותינו.



אבל, כמו שהזכרנו, ברור הדבר שישנו שורש של אמונה פנימית יותר.

כל זמן שעמלק קיים בעולם, אור האמונה אינו מאיר בשלמות. במלחמת עמלק נאמר "ויהי ידיו אמונה עד בוא השמש" (שמות יז, יב). כל זמן שעמלק נמצא בעולם אין אמונה מוחלטת. עמלק ואמונה הם תרתי דסתרי. עמלק כל עניינו ספק [עמלק בגימטרי' ספק כידוע], כלומר ישנם שני צדדים. האמונה אומרת שיש רק צד אחד ואין שני צדדים.

שלושת האופנים של הסיבות לאמונה שהוזכרו עד השתא, הם אופנים שאינם מוחים לגמרי את האפשרות של הצד השני, וא"כ אין זה בבחינת "ויהי ידיו אמונה" בשלמות, ולכן אין עדיין את מחייתו של עמלק.

אמונה מוחלטת שאין בה צד שני, היא אמונה שמוחה את עמלק, מוחה את הספק, היא מוחה את השני צדדים. האמונה הפנימית היא אמונה מכח אור דלעתיד לבוא, אורו של משיח.

בשית אלפי שנים, הזמן הגבוה ביותר שהיה הוא מעמד הר סיני (כמו שהאריך הרמח"ל ב'דעת תבונות' ועוד). אבל היתה זו התגלות בערכין דשית אלפי שנים, בערכין דשני צדדים, בערכין דספק, בערכין של דבר והיפוכו ששייך לסגת משם.

משא"כ האמונה המוחלטת היא אמונה מצד האור דלעתיד, מצד הארת משיח, אמונה שאין בה שני צדדים, ולכן היא מוחה את עמלק.

ומהו שורש האמונה בימות משיח?

כשנתבונן מעט נבין, שעצם הגדרת השאלה מה מביא לאמונה, מה סיבת האמונה – זה גופא התפיסה השתא, שדבר מביא לדבר, בסוד ההבחנה שהעולם הזה הוא פרוזודור המוביל לטרקלין. כל מציאות העולם הזה היא הכנה לעוה"ב, ובעומק אין זו רק הגדרה שעוה"ז הוא הכנה לעוה"ב, אלא זוהי מהות של תפיסה שאנו תופסים שדבר מביא לדבר – "להביא לימות המשיח". הדבר הוא לא עצמי, אלא הוא בגדר של "מביא לידי" [כמו "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה"], כלומר אנו תופסים דבר ביחס לזה שהוא גורר, יש סיבה ומסובב, לא תופסים את הדבר מצד הבעצם שבו.

משא"כ האור דלעתיד, הוא תפיסת הדבר מצד הבעצם שבו, הוא לא "מביא לידי" אלא הוא עצמי, ולכן שם אין הגדרת "מה מביא לידי אמונה", אלא האמונה היא עצמית, היא מביאה את עצמה.

בתפיסת שית אלפי שנין דבר מביא דבר, ולכן אפילו האמונה באה מכח דבר מסוים – מכח קבלה מן האבות ומן הנביאים, מכח מעמד הר סיני וכו'. משא"כ מצד האור דלעתיד, עצם תפיסת ההתגלות של האור דלעתיד היא התגלות עצמית, וא"כ האמונה מצד כך היא אמונה מכח אמונה.



נבהיר את הדברים עפ"י משל.

כשנבוא לדון מהי הסיבה שהשולחן שולחן ושהכסא כסא – בתוך תפיסת הבריאה איננו יכולים להגדיר סיבה. אנו יכולים רק להגדיר שכך רצון האינסוף ב"ה שיהיה הדבר.

ובאמת, בשלמא בשולחן וכסא עדיין אפשר לומר שהיתה בחירה לפועל איך לעשות את הדבר, אבל כשנלך לדברים שהם כפי שהיו בטבע מראשית בריאתם, כגון אבן, הר, נחושת וכדו', הרי שבהם אין הגדרה להגדיר מה הביא את ההר להיות הר, את האבן להיות אבן וכו'. כך הקב"ה ברא אותו, זוהי עצם הווייתו.

ודאי שלעולם יוכל אדם לומר שיש שורש רוחני שממנו נעשה הגשמי וכו', אבל כשנבוא להגדיר מהי הסיבה הראשונת של הדבר, מהו עצם כוחו הראשון – בהכרח נאמר שכך הקב"ה יצר אותו. כלומר, בשורש הדבר הראשון אנו חייבים להגדיר שהדבר נברא מאמיתת המצאו וכך נחקק מאמיתת המצאו שזו תהיה צורת הדבר.

ואם כן גם בענין האמונה חייבים אנו לומר, שהסיבה שאדם מאמין היא מחמת שהקב"ה ברא אותו מאמין!! לא כי הוא מביא את עצמו לאמונה אלא כי הקב"ה ברא אותו מאמין [בעומק זה החילוק בדקות בין הבחירה לידיעה].

מצד תפיסת שית אלפי שנין, שהיא בערכין דבחירה, מי שמביא את האדם לאמונה זה הוא, בחירתו, ולכן צריך סיבה למה הוא מאמין. משא"כ מצד אור הידיעה, שהכל הוא

פעולת הבורא, א"כ מי שעושה את האדם למאמין זה הוא יתברך, ומצד כך, הסיבה שאדם מאמין היא מחמת שכך הקב"ה ברא אותו מאמין.

בדיוק כפי שאת האדם ברא הקב"ה אדם, את הסוס סוס ואת הגמל גמל – כך הוא גם ברא את האדם מאמין. וכשם שאדם אינו יכול להיהפך לסוס – כך מצד אורו של משיח, האדם נברא מאמין ואין לו אופן לא להיות מאמין. זוהי עצם הוייתו!

מצד תפיסת הבחירה, הרי שצריך שתהיה סיבה לדבר, וכביכול אם הסיבה מסתלקת, שייך שהוא לא יאמין, וממילא אם הוא מאמין, הרי זה מכח הסיבה שהוא הביא את עצמו לידי כך. משא"כ מצד האור דלעתיד, הדבר מוכרח שהוא כך, זה עצם הוייתו, זה עצם תפיסתו, וא"כ מצד כך הוא מאמין כי כך הוא נברא. כשם שהוא נברא עם ידיים ועם רגליים, כך גם הוא נברא מאמין, זוהי מציאותו.



לפי זה נבין נקודת עומק נוספת.

מצד התפיסה שהאמונה באה מכח בחירתו של האדם, א"כ שייך כביכול שהוא לא יאמין, וא"כ גם בשעה שהוא מאמין האמונה איננה עצם הוייתו, אלא זו תוספת על עצם הוייתו, כי הרי אם זו היתה עצם הוייתו – לא היה שייך שהוא לא יאמין, ואם שייך שהוא לא יאמין, מוכרח הדבר שיש לו הויה גם בלי אמונה, וא"כ גם בשעה שהאמונה קיימת אצלו, אין היא אלא בגדר תוספת על גבי האדם עצמו.

משא"כ מצד האור דלעתיד שהאמונה קיימת באדם מחמת שזוהי הוייתו שהוא מאמין, א"כ אמונתו היא איננה דבר נוסף על עצם הוייתו, אלא עצם הוייתו היא אמונתו. זהו חילוק בין חיבור מקרי לגילוי עצם. חיבור מקרי פירושו שהדבר איננו העצם של הדבר, ולכן הוא איננו פנימיות הויית הדבר. משא"כ העצם הוא הויית הדבר ופנימיותו.



שלושת המדרגות באמונה שהוזכרו כאן ע"י הרמח"ל, אלו המדרגות הקיימות בתוך תפיסת שית אלפי שנין. משא"כ המדרגה הרביעית שהוזכרנו, היא אמונה מצד האור דלעתיד. אמנם מצד ההבחנה של "הנה זה עומד אחר כתלנו משגיח מן החלונות מציץ מן החרכים" (שה"ש ב, ט), כמו שכתוב באריז"ל ואחריו בעוד הרבה מהספה"ק, שהאור של משיח קרוב ומתקרב בכל דור ודור יותר לנשמות, ומצד כך מתגלה כבר השתא עומק נוסף באמונה, שורש נוסף [בלשון מושאל] לסיבת האמונה. מתגלה שהאמונה היא עצם הנבראים.

מצד תפיסת שית אלפי שנין נאמר: "והודעתם לבניך ולבני בניך" (דברים ה, ט), כי האמונה היא דבר שבא מחוץ לאדם, והיא נקנית ע"י שמלמדים אותו – או שאחרים מלמדים אותו או "נשמת שד-י תבינם" (איוב לב, ח) שנשמתו תלמד אותו, אבל כל זה בא מכח לימוד חיצוני – "והודעתם".

משא"כ מצד האור דלעתיד נאמר: "ולא ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את אחיו לאמר דעו את ה' כי כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם" (ירמיהו לא, לג), אין צורך ללמד אחד את השני להאמין בקב"ה, אלא זהו גילוי של עצם האמונה, כל אחד יודע את בוראו, כמו שאמרו חז"ל (ב"ר צה, ג) על אברהם אבינו ש"מעצמו למד תורה", ידיעתו היתה ידיעה מתוך עצמו.



כשהבנו את הדברים הללו, נבין תפיסה פנימית בגילוי האמונה אצל הכנסת ישראל. כל ישראל ערבים זה לזה. שורש הערבות מתחיל בכך שחובתנו ליידע את שאינם יודעים את שורש אמונתנו. "והודעתם" ראשית "לבניך ולבני בניך", ויתר על כן לכל הכנסת ישראל. האדם מחוייב ליידע את כולם באמונה. תולדת הדבר לאחר מכן היא ליידע אותם בשאר חלקי התורה, אבל כיון שכל שורש התורה היא האמונה, לכן חיוב הערבות מתחיל בעבודה ליידע אותם בעצם שורש האמונה.

כיצד מיידעים אחרים באמונה?

פשוטם של דברים, "והודעתם לבניך ולבני בניך" – ליידע אותם ע"י שמלמדים אותם. אבל בעומק לפי מה שנתבאר, צורה זו של לימוד לאחרים היא מצד האור של שית אלפי שנין, שיש מי שיוודע ויש מי שאיננו יודע והיוודע מלמד את שאיננו יודע. משא"כ מצד האור דלעתיד [שכבר מתנוצץ ומאיר השתא, כמ"ש לעיל] נאמר "וידעו אותי מקטנם ועד גדלם", ומצד כך, כאשר רוצים ליידע אחרים [קודם ביאת משיח], לא מיידעים אותם כפשוטו, אלא האדם מגלה אצל עצמו את אור האמונה העצמית שהיא אמונה בעצם, "מעצמו למד תורה", ועד כמה שמתגלה בעולם אור הבעצם של האמונה שהיא אמונה עצמית שלא שייך לא לדעת – ממילא כולם יודעים מן האמונה.

אין עבודה ללמד אותם את האמונה, אלא העבודה היא שהאדם יגיע לאימות בנפשו של אמיתת האמונה, אמונה שאיננה בבחינת הרכבה והקניה לנפש, אלא היא אמונה בבחינת ידיעת עצם שאדם יודע את בוראו, כלומר שעצם הוייתו היא ידיעת בוראו.

כאשר מגלה האדם אור זה בעולם, שבעומק זו בעצם המשכת אור דמשיח כבר השתא קודם בואו, בבחינת בין השמשות, "טועמיה חיים זכו", ערב שבת לאחר חצות שמאיר ומתנוצץ בו אורו של משיח, הרי שהוא מאיר את אור האמונה דמשיח שעניינו ידיעה עצמית של האמונה כמו שנתבאר, ומכח כך שהוא מגלה בתוך שית אלפי שנין את אור האמונה המוחלט, ממילא כולם כבר יודעים את בוראם. ידיעתם את בוראם באה להם מכח "מעצמו למד תורה", כי נגלה בעולם אור העצם. הרי שנתבארו לפנינו שני אופנים איך מיידעים את כל הכנסת ישראל באמונה.

כשמשיח צדקנו יבוא, הוא לא יידע את כולם מביאתו. כולם ידעו מביאתו מכח עצמיותם. כמו שאדם יודע מעצם הוייתו – כך הוא ידע מביאתו של משיח. כלומר, זהו עולם שכל מה שיוודעים ממנו הוא מנקודת העצם שבנפש.

מעתה, כיון שהאור המאיר באחרית הימים הוא אורו של משיח ומצד כך האמונה היא אמונת עצם, לפי זה נבין שהתולדה של שאר כל הידיעות היא תולדה מאור האמונה, וכשם שאור האמונה הוא אור של ידיעת העצמות, כך כל שאר הידיעות צריכות להיות בערך של ידיעת עצם, של ידיעת ה"מעצמו", ומאור העצם צריך להאיר את כל תרי"ג המצוות ואת כל התפרטותם וענפיהם.



אמרו חז"ל (פסחים ק"ז ע"ב): "אמר רבי שמעון בן לקיש: 'אעשך לגוי גדול' – זהו שאומרים אלקי אברהם, 'ואברכך' – זהו שאומרים אלקי יצחק, ואגדלה שמך – זהו שאומרים אלקי יעקב, יכול יהו חותמין בכולן – תלמוד לומר 'והיה ברכה' – בכ חותמין, ואין חותמין בכולן". "בך חותמין", חותמים באברהם.

שורש אמונתנו היא קבלה מן האבות. האבות הם שלושה, יעקב קיבל מיצחק, יצחק קיבל מאברהם, ואברהם היה מאמין מעצמו, הוא היה ראש למאמינים.

ה"בך חותמין" עומק עניינו, שכשם שראשית האמונה אצל אברהם אבינו היתה לא מקבלה מן האבות, שהרי מתרח הוא לא קיבל אמונה, אלא אמונתו היתה בבחינה של "מעצמו למד תורה", מעצמו הוא האמין, כל הוייתו היתה הויית העצם – כך גם "בך חותמין" כלומר, באחרית הימים, זולת שלושת שורשי האמונה שנתבארו, עיקר האור שיצטרך להאיר אז הוא ה"בך חותמין", ידיעת האמונה מאותו כח שאברהם אבינו ידע מן האמונה, "מעצמו למד".

זוהי עבודת אחרית הימים, להאיר את אור האמונה בתוך הנפש, לגלות את עומק מהות נשמתנו, שכל עצם הוייתה היא ידיעת הבורא. וכאשר אור זה יתגלה אצל הפנימיים בשלמות, ממילא האור יאיר בעולם וידעו כולם את בוראם מקטנם ועד גדלם.

[ג] עוד צריך שידע, שהמצוי תוה ותברך שמו, הנה מציאותו מציאות מברך שאי אפשר העדרו כלל.

ראשית נבאר בעז"ה את פשוטם של דברים, ולאחר מכן נתבונן בעומקם.

מבואר כאן, שמציאותו של הבורא יתברך שמו, היא מוכרחת. ההיפך של מוכרחת הוא דבר שאינו מוכרחת, כלומר יכול להיות כך ויכול להיות להיפך. ההיפך של מוכרחת המציאות הוא דבר שאינו מוכרחת המציאות – דבר שאפשר שהוא קיים ואפשר שאינו קיים.

הרי שהוגדרה כאן הגדרה חיובית שמציאותו מוכרחת, והגדרה שלילית שאי אפשר העדרו כלל. כלומר, לא שייך שתהיה בו בבורא ית' מציאות של העדר, שאינו קיים. לכאורה הדברים פשוטים, שהרי זהו שורש אמונתנו שהאינסוף ב"ה היה הווה ויהיה, וא"כ א"א העדרו כלל.

אלא, שישנה שאלה [על אף שהיא שאלת הבל], שלכאורה הבורא יתברך שמו הוא כל יכול, וחלק מכל יכול צריך לכלול את הדבר שיכול לשלול את מציאותו. אם נאמר שח"ו הוא לא יכול לשלול את מציאותו, הרי שהוא איננו כל יכול אלא הוא מוגבל, כי הוא מוגבל בכך שהוא מוכרח להיות. שמא נאמר שהוא כל יכול ולכן בכוחו גם לשלול את מציאותו – א"כ הוא לא מוכרח המציאות, כי אפשר שהוא לא יהיה.

והרי מהלשון "אי אפשר העדרו כלל" לכאורה משמע, שלא תיתכן מציאות שהיית הבורא יתברך שמו לא תהיה, וא"כ לכאורה הוא מוכרח להיות קיים.

אמנם, ח"ו לומר כפשוטו שישנם הכרחים לבורא. נברא יכול להיות מוכרח, אבל האינסוף – מי יאמר לו מה לעשות! לכאורה אם כן, א"א להגדיר הגדרה שהאינסוף יש בו איזה הכרח.

בשטחיות אנו אומרים שא"א להגדיר שהוא מוכרח לפעול, אבל הוא עצמו מוכרח המציאות. אבל בעומק, הן בפעולה והן בהויה כביכול א"א להגדיר שהוא מוכרח במשהו. אפשר להגדיר זאת רק בבשר ודם. אדם יכול לבטל את מציאות רעהו כביכול, כמו שנאמר אצל קין "ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו" (בראשית ד, ח) [במאמר המוסגר: כשאדם שורף ומכלה דבר, אין זה כילוי גמור אלא רק שינוי בתפיסת היסודות], משא"כ בבורא יתברך שמו, אין בכח הנברא ח"ו לכלות את מציאות ה'.

זה ודאי אמת, אבל גם להגדיר שמציאות הבורא היא מוכרחת מצד עצמה וא"א העדרו כלל כפשוטו, א"כ לכאורה אין מציאות לבורא שיכול לשלול את מציאותו.

ברור אפוא, שהדברים כאן אינם כפשוטם. השאלה מהסוג שנשאלה היא מחמת שלומדים את הדברים לא בצורתם הפנימית. כל הדברים שנאמרים, כמו שכבר הוזכר לעיל, אלו הן לשונות באופן מושאל, להגדיר את העדר תפיסת המקבלים בהויה האין סופית, ונבהיר את הדברים.



הבריאה כולה נבראה בסוד דבר והיפוכו. ההיפך של המציאות, של ההויה – הוא העדר. ההעדר הוא היפך המציאות והמציאות היא היפך ההעדר.

הנבראים נבראו יש מאין, מהעדר למציאות. הם לא היו קיימים, ומציאותם מחודשת. הרי שהיותם קיימים זו מציאות מחודשת. אבל לכאורה זה שהם לא קיימים אין בזה חידוש. משעת בריאת העולם התחדש שהנבראים קיימים, אבל מה שקודם לכן הם לא היו קיימים – לכאורה זהו מצב מתמשך, לא מצב מחודש.

אבל ודאי שא"א להגדיר את הדברים כך, שהרי המושג זמן התחדש בעצם תפיסת הבריאה, וא"כ א"א להגדיר שמזמן מסוים התחדשו הברואים, ועד אותו זמן הם לא היו, כי הרי עצם החידוש הוא גופא הזמן, וא"כ קודם לחידוש אין זמן, וא"א להגדירו בהגדרת זמן.

מעתה עלינו להבין מהו הערך בו אנו מגדירים שהנבראים לא היו קיימים והם נתחדשו? הרי הגדרת ערך של זמן, כמו שנתבאר א"א לומר, והגדרה שהיא לא בערך של זמן – אין לנו, א"כ מהי כן ההגדרה?

באמת על זה אמרו חז"ל (תגיגה יא ע"ב): "כל המסתכל בארבעה דברים ראוי לו כאילו לא בא לעולם: מה למעלה, מה למטה, מה לפניו, ומה לאחור".

אי אפשר להגדיר מה היה קודם שנברא העולם. והסיבה לכך כמו שהגדרנו, שהרי בערך של זמן אי אפשר לדבר שם, ודבר שהוא לא בערך של זמן אין לנו בו תפיסה, לכן א"א לדון מה היה קודם שנברא העולם.

והנה בפשטות לכאורה א"א להגדיר מה היה קודם שנברא העולם, אבל להגדיר שהנבראים לא היו – כן אפשר, שהרי אנו אומרים שהנבראים לא היו והם נתחדשו.

אבל לפי מה שהארכנו לבאר, אי אפשר גם להגדיר הגדרה שהנבראים לא היו, כי באיזה ערך אנחנו מגדירים שהם לא היו? בערך של זמן א"א לדון, לא בערך של זמן – איך אנחנו יכולים להגדיר שהם לא היו, כי הרי עכשיו הם נמצאים, וא"כ מציאות זו שנמצאת היום, בערך שהוא איננו של זמן איך נגדיר את העדרה? להגדיר שבערך של זמן היא לא היתה קיימת, א"כ היה זמן שהיא לא היתה קיימת והשתא היא קיימת, וא"כ זהו עדיין ערך של זמן. ולהגדיר לא בערך של זמן שהנבראים לא קיימים והם קיימים – אי אפשר, כי לא מובן: הם קיימים או לא קיימים?

הרי שכשנגלה הדבר והיפוכו, שמחד הנבראים לא היו קיימים והיום הם קיימים – אין לנו בזה הגדרה, כי אמנם בערך של זמן יכולים אנו להגדיר שבתחילה הם לא היו ולאחר מכן הם קיימים, אבל כיון שעסקינן לא בערך של זמן, הרי שאיננו יכולים להגדיר שהם אינם קיימים וקיימים, אין לנו גדר והבחנה לחלק את הדברים.

אם כן, שומה עלינו להבין מהי ההגדרה בכך שקודם שנברא העולם לא היו נבראים. הרי לכאורה דבר זה הוא בכלל שאלת "מה לפניו" שלא עסקינן בה, וא"כ כיצד חכמי התורה הקדושה הגדירו שהנבראים לא היו קיימים?

כלומר, "מה לפניו" זו לא רק הגדרה להגדיר מה היה, אלא גם להגדיר מה לא היה. זה סוג של הגדרה, כי כדי להגדיר שלא היה אנחנו מוכרחים לומר שקיים תהליך של שינוי מלא היה להיה, ותהליך זה אין לנו בו ביטוי ותפיסה.

אם כן, מהו כן הגדר בכך שהנבראים נתחדשו מהעדר להויה?



הבה ונתבונן: המושג העדר, האם הוא מושג שהיה קודם שנברא העולם, או שזהו מושג שהתחדש מאז שנברא העולם?

בפשוטו, במבט הראשון, הנבראים שהם המציאות, הם התחדשו, אבל כל זמן שהם לא התחדשו – הם לא היו נעדרים.

אבל כמו שהזכרנו והארכנו לבאר, בקודם שנברא העולם אין לנו שום ביטוי לבטאות. אנחנו כמובן לא יכולים לבטא שח"ו הנבראים היו לפני שנברא העולם כי זו כפירה, אבל גם איננו יכולים לבטא הגדרה שהם לא היו, כי אין לנו ביטוי לבטא את תנועת השינוי שבדבר.

אם כן, גדר הדבר שהנבראים לא היו והם קיימים, ההגדרה שקיים מושג של העדר – הוא רק ביחס למשנברא העולם!

כפשוטו, ההעדר הוא ביחס לעד שלא נברא העולם, והמציאות של הנבראים היא משנברא העולם. אבל לפי מה שביירנו, בקודם שנברא העולם לא עסקינן כלל – לא הגדרה חיובית שהנבראים נמצאים ולא הגדרה שלילית שהם נעדרו.

חז"ל אומרים שכל המסתכל בלפנים ראוי לו שלא בא לעולם, כלומר אי אפשר להסתכל שם כלל וכלל. לא רק שא"א להסתכל מה היה שם, אלא גם להגדיר מה לא היה שם אי אפשר.

כל הביטויים שאנחנו מוצאים, הם ביטויים משנברא העולם, אבל קודם שנברא העולם אין לנו ביטוי – לא חיובי ולא שלילי לשלול שלא היה.

אם כן, הביטוי שאנחנו מבטאים שישנו מושג של העדר, הוא מושג משנברא העולם. הדברים הללו הם בגדר חידוש למי שלא התבונן בעומק הענין, אבל כשמתבוננים לעומק – רואים שהדברים מוכרחים. העדר זו הגדרה, אין זה העדר כפשוטו. העדר הוא בסוד דבר והיפוכו, וכשם שמציאות זו הגדרה, כך גם העדר זו הגדרה. וקודם שנברא העולם שזוהי בחינת אינסוף – שם אין הגדרות. העדר זו הגדרה במשנברא העולם.

הבריאה בנויה מתהליך, מהעדר להויה ומהויה להעדר. בתוך הבריאה, שהוא בסוד דבר והיפוכו – שם קיים מושג של מציאות והעדר. אבל מחוץ לבריאה, ובלשון אחר: קודם שנברא העולם – שם אין לנו ביטוי לבטא לא מציאות של נבראים ח"ו, אבל גם לא העדר, אין לנו שם דיבור כלל.

מתייסד אם כן, שהגדרת הדבר שנקרא העדר, זו הגדרה בסוד דבר והיפוכו, היפך המציאות של הנבראים, הגדרה של תוך הבריאה.

בלשון המקובלים נקרא דבר זה, שהאינסוף סילק את עצמו, ונוצרה מציאות של חלל, ובמקום החלל ישנם נבראים. ההעדר הוא בבחינת החלל, ורק לאחר הצמצום שהוא קביעת נקודת הגבול נוצר החלל, ההעדר, ובתוך מציאות ההעדר הקב"ה ברא את הנבראים.

כלומר, המקום שבו אנו נמצאים יש בו שתי תפיסות: תפיסה בסוד העדר, בסוד חלל, בסוד העדר כשורש לקיום לנבראים. ותפיסה בסוד המציאות של הנבראים. נמצא שהן ההעדר והן הנבראים הם רק בערך שלאחר הצמצום.



נעמיק מעט להבין את המושג העדר.

כפשוטו אנחנו מגדירים שהעדר הוא מושג מוחלט, הדבר איננו קיים. המציאות היא הצד החיובי של הדבר וההעדר הוא הצד השלילי. המציאות היא דבר קיים וההעדר הוא דבר לא קיים.

נתבונן מעט. למשל, אדם חי כאן בעולם, והגיעה שעתו להסתלק מן העולם, הרי שהוא נעדר מן העולם. האם ההעדר הנה הוא העדר מוחלט מן המציאות? לא! זהו העדר שהוא לא נמצא כאן בעולם, אבל אין זה העדר שהאדם איננו קיים.

כשנתבונן בעומק נראה ונבין, שהעדר עניינו סוג אחר של תפיסה להויה. כמו שהזכרנו מלשון המקובלים, מתחילה היה אינסוף, והוא נסתלק ונוצר חלל. החלל הזה הוא סוג של בריאה, כמו שהגר"א מביא שיש מחלוקת הקדמונים האם החושך הוא העדר כפשוטו או שהחושך הוא בריאה. ובעומק הגדרת הדבר היא, שההעדר הינו סוג של בריאה. המושג שנקרא העדר הוא נברא. אילו תאמר שהוא לא נברא, א"כ הוא נצחי, וח"ו ישנן שתי נצחיות!

ודאי שהאדם השטחי יאמר ש"לא קיים" זהו מושג ולא הויה, ואין זה נחשב שתי נצחיות. אבל כשמביטים בהבחנה של כוחות – אם קיים מושג של העדר כנצחיות, הרי שח"ו זה שניות. העדר הוא בהכרח כח נברא, ועניינו סוג של תפיסה.

לא כפשוטו שהעדר הוא העדר מוחלט. אין מושג של העדר מוחלט, כמו שהזכרנו. העדר עניינו תהליך של שינוי בצורת הדבר. ישנו תהליך מהעדר להויה, וישנו תהליך מהויה להעדר, כגון: בתחילה הדבר היה קיים בעשיה, ולאחר מכן הוא התפשט מהעשיה ועלה לעולם רוחני. כלפי עולם העשיה שלא רואים את הדבר הוא נקרא העדר, אבל הדבר קיים בתפיסה שונה.

כלומר, העדר הוא ענין יחסי. יחסית לתפיסה מסוימת הדבר לא קיים, אבל ביחס לתפיסה אחרת הוא קיים. זהו העדר בערכין ולא העדר מוחלט. המושג העדר מוחלט לא קיים בתפיסת הנבראים, ומעבר לתפיסת הנבראים אין אנו רשאים ויכולים לדון.



לפי זה נבין, שהמושג שהקב"ה ברא את הנבראים מהעדר למציאות הוא לא כפשוטו, שתחילה הם לא היו ולאחר מכן נתחדשו.

כאמור, מה היה קודם שנברא העולם איננו יודעים. אם כן, מה שורש אמונתנו שהנבראים מחודשים?

הגדרת הנבראים כמחודשים, זו הגדרה של תנועה מהעדר למציאות וממציאות להעדר. עצם הגדרת התנועה שבנבראים, שכל עניינה שינויים במהלך הדברים ובתפיסתם – זו גופא הבחנה של מהעדר למציאות וממציאות להעדר.

כשם שביררנו שהעדר הוא סוג של נברא, והויה זה סוג של נברא, והבריאה היא בתנועה של רצוא ושוב, מהעדר להויה ומהויה להעדר, כלומר ישנן שתי צורות של הויה: הויה בצורה של העדר והויה בצורה של מציאות – כך הגדרת הדבר שהנבראים נבראו מהעדר למציאות, אין עניינה להגדיר שקודם הם לא היו באופן המוחלט ועכשיו הם קיימים, אלא להגדיר שזו הויותם – תנועה מהעדר למציאות וממציאות להעדר.

יבוא השואל וישאל, אם כן הנבראים הם נצחיים, שהרי אומרים לנו שהם אינם מחודשים? חס ושלום! הגדרנו רק את מהות הנבראים, שהיא תנועה מהעדר למציאות וממציאות להעדר.

חידוש עניינו תנועה, "וללבנה אמר שתתחדש עטרת תפארת לעמוסי בטן" (מתוך קידוש לבנה), הלבנה מתחדשת. ענין חידוש הלבנה הוא שפעמים היא נראית ופעמים לא נראית. כשהיא לא נראית – היא נקראת נעדרת, כשהיא נראית – היא נקראת מציאות.

כשם שבמשל של הלבנה מבינים לנו שהיא כל הזמן נמצאת בתהליך של תנועה מהעדר להויה ומהויה להעדר [מט"ו בחודש עד א' מהויה להעדר, ומא' עד ט"ו מהעדר להויה], והרי שהגדרת המושג העדר הוא העדר בערכין, שהרי גם בשעה שהלבנה נעדרת, היא נעדרת מראייתנו אך אינה נעדרת מהויה – כך עלינו להבין שהמושג של חידוש הוא מושג של תנועה, והמושג של תנועה הוא מושג של חידוש.

בפשיטות אנחנו תופסים שהחידוש הוא מוחלט: הדבר לא היה ועכשיו הוא קיים. אבל כמו שנתבאר, חידוש אין עניינו שהדבר לא היה קיים ועכשיו הוא קיים.

משל למה הדבר דומה, חפץ ישן שחידשוהו, איננו מגדירים שהדבר לא היה קיים ועכשיו הוא קיים, אלא הוא היה קיים בצורה אחת ועכשיו הוא קיים בצורה אחרת.

כך בעומק כל חידוש עניינו שהדבר קיים בצורה אחרת ממה שהיה קיים קודם. הוא היה קיים בצורה של העדר וכעת הוא מתחדש לצורה של מציאות.

אבל אל נאמר אם כן שהנבראים היו קיימים תמיד בנצחיות, אלא שיש להם תנועה שפעם הם קיימים בצורה של העדר ופעם הם קיימים בצורה של מציאות, אבל לעולם הם קיימים – כי זו גופא שאלת "מה לפנים". אמונתנו היא שמציאות הבורא היא מציאות מוחלטת, ומציאות הנבראים קיימת ממציאות הבורא.

כיצד התהליך של הדבר שממציאות הבורא נהוו מציאות הנבראים – לא ידענו. אין לנו הסבר לבאר איך ממציאות של אינסוף נתייסדה מציאות של נבראים, שכשם שאת אמיתת הויתת האינסוף איננו יכולים להשיג, רק מאמינים לנו שהוא קיים – כך גם כיצד הנבראים נמצאים מאמיתת הימצאו אין לנו תפיסה.

אנחנו מאמינים בני מאמינים שמציאות הנבראים אינה מציאות עצמית, אלא כל מציאותם נובעת מאמיתת הימצאו (כלשון הרמב"ם ריש הל' יסודי תורה), אבל כיצד הם קיימים – בפשוטו מתחילה הם לא היו קיימים והקב"ה חידש אותם באופן המוחלט, אבל כפי מה

שנתבאר לא זו ההגדרה. הגדרת החידוש של הנבראים זו הגדרה שהם ברי תנועה, והאמונה בחידוש הנבראים זו אמונה במהות הנבראים שהם ברי תנועה מהעדר להויה ומהויה להעדר.

עומק האמונה הוא אמונה שיש את מציאות האינסוף ב"ה, ושהנבראים נמצאים מאמיתת הימצאו. אבל לא הגדרה חיובית שקודם הם לא היו, כי זוהי הגדרה ב"מה לפנים", ובמה לפנים אין לנו השגה והעוסק בהם "ראוי לו שלא בא לעולם". לא רק מי שמסתכל להגדיר הגדרה חיובית מה קיים שם ראוי לו שלא בא לעולם, אלא גם מי שמסתכל להגדיר שהנבראים לא היו שם באופן מוחלט – גם הוא ראוי לו שלא בא לעולם.

צריכים לדעת שהסברא הפשוטה שסבורים, שיודעים אנו שקודם בריאת העולם הנבראים לא היו – טעות היא! איננו יודעים כלום מה היה, אנחנו יודעים רק דבר אחד: שמציאות האינסוף ב"ה היא מציאות. אבל מה היה קודם שנברא העולם – כשם שאת מציאות הבורא איננו משיגים, כך איננו משיגים מה היה שם.

הדברים הללו דקים מאוד ומסוכנים מאוד אם אינם נקלטים נכון בנפש האדם.

נתבאר לפנינו אם כן, שהעדר ומציאות הם שניהם נבראים, וזהו ערכין של תנועה, מהעדר למציאות וממציאות להעדר. יש אופן שהנבראים הם מציאות של העדר ויש אופן שמציאותם מציאות.



אחר שביררנו את המושגים מציאות והעדר, נחזור לדברי הרמח"ל כאן: עוד צריך שידע, שהמצוי הזה יתברך שמו הנה מציאותו מוכרחת, אי אפשר העדרו כלל.

כפי שהארכנו לבאר, אי אפשר להבין את הדברים כפשוטם שא"א שיהיה העדר כלל, כי א"כ ח"ו הקב"ה מוכרח להיות והוא לא יכול לכלות את עצמו, וזה לא ייאמר.

אם כן מה הגדרת הדברים?

לפי מה שנתבאר שהגדרת מציאות והגדרת העדר הוא בסוד דבר והיפוכו, בסוד תנועה מהעדר להויה ומהויה להעדר, לפי זה נבין מדוע אי אפשר להגדיר באינסוף ב"ה העדר.

אי אפשר להגדיר באינסוף ב"ה העדר, כי העדר הוא צד אחד למטבע של המציאות, הוא ביטוי של תנועה מהעדר למציאות וממציאות להעדר. אין הגדרה בנבראים שאיננה בסוד תנועה, כל מהות הנבראים היא בסוד התנועה, ולכן הנבראים הם בסוד דבר והיפוכו שהוא סוד התנועה, סוד דבר המתהפך.

אבל כשעוסקים באינסוף ב"ה, הרי שאין לו גוף ולא דמות הגוף, וכל ערך שקיים בנבראים איננו יכולים לאומרו באינסוף ב"ה, וא"כ גם את הערך של העדר איננו יכולים לומר באינסוף ב"ה. העדר, כמו שנתבאר, הוא ערך של נברא, כי עצם המושג העדר הוא נברא, וא"כ פשוט ומוחלט הדבר שא"א לומר באינסוף ב"ה העדר, כי הרי זהו היסוד שאין לו גוף ולא דמות הגוף.

אם העדר אינו מושג נברא, הרי שעוד כביכול שייך לדון אם הוא קיים באינסוף [ובמאמר המוסגר: א"א לדון באינסוף כלל], אבל כשמתברר שההעדר הוא ערך בתוך תפיסת הנברא – פשוט וברור לכל בר דעת שלא שייך לומר את ההעדר באינסוף.

לפי זה נבין את ההגדרה השלילית "כי הנה מציאותו מוכרחת א"א העדרו כלל". זו איננה הגדרה להגדיר שמציאותו מוכרחת כפשוטו. האינסוף ב"ה, כמו שכבר הארכנו לבאר הרבה, זו מציאות שאיננו יכולים לדון בה כלל, אנחנו רק יודעים שהוא קיים. להגדיר בו מציאות מוכרחת, שח"ו הוא לא יכול לכלות את עצמו – זו כפירה. גם ח"ו להגדיר הגדרה חיובית שהוא יכול לכלות עצמו זו כפירה, כי הרי זוהי כל הגדרת האינסוף ב"ה, שאיננו יכולים להשיגו ולכן איננו יכולים להגדיר בו לא הגדרה חיובית ולא הגדרה של שלילה שהדבר לא קיים בו, אלא רק הגדרה של שלילה שאנחנו לא משיגים אותו.



עד השתא ביארנו את המושג מציאות והמושג העדר, ולפי זה נתבאר מדוע אי אפשר לומר שבאינסוף ב"ה קיימת מציאות של העדר.

לפי הדברים הללו נבין יסוד מוסד שדיברנו בו כבר הרבה פעמים.

בנבראים קיימים שני כוחות: כח של יש וכח של אין. בשטחיות, כשאנו מגדירים שהנבראים נבראו מאין ליש, פירוש הדבר שהם לא היו קיימים ועכשיו הם קיימים.

אבל כשמעמיקים ומבינים שהאין גם הוא סוג של נברא [שהרי הכתר נקרא אין], כלומר כח האין הוא כח נברא – א"כ לפי"ז ההגדרה שהנבראים נבראו מאין ליש, היא איננה כפשוטה שהם לא היו קיימים והיום הם קיימים, אלא שהם בעלי תנועה מאין ליש ומיש לאין.

בדברים הללו היו הרבה טעויות. יש שסברו שההגדרה היא כפשוטו, שהם לא היו קיימים וכעת הם קיימים, וזו ההגדרה של מאין ליש, ויש שסברו שהאין זו מציאות, והם נבראו מהמציאות הזו ליש. אבל א"כ לשיטתם, האין הזה הוא נצחי, ובזה כבר הסתבכו רבות כיצד אפשר לומר שהאין הוא נצחי, והרי א"כ ח"ו זה שניות.

א"כ מה הגדרת הדבר שהנבראים נבראו מאין ליש?

הם הם הדברים שנתבארו. בנבראים טמונים שני כוחות: כח חיוב וכח שלילה. תמיד ברישא חשיכא והדר נהורא, כלומר ההעדר קודם להויה. זו ההגדרה שהנבראים נבראו מאין ליש, שההעדר קודם להויה. לא העדר כפשוטו, אלא כח הנברא שהוא ההעדר – הוא תחילת ההויה של האדם, ומההעדר שלו הוא צומח להויה.

כלומר, ההגדרה איננה שהנבראים לא היו קיימים והם קיימים, אלא זו הגדרה לבאר את אופן תפיסת התנועה שבהם, שהרי כל הויית הנבראים היא תנועתם, וכשאנו מגדירים שהם נבראו מאין ליש, זהו ביטוי לתפיסת התנועה שבהם.



לפי זה נבין ונחדד את מה שנתבאר כאן, שההעדר – האין – הוא נברא. הרי כבר נתבאר בכמה מקומות ששורש היש הוא באין, ועבודת האדם להידבק בנקודת השורש שהיא נקודת ההעדר. בבורא יתברך שמו אין לומר העדר כלל, אבל בנבראים קיים כח של העדר.

אם אנחנו מגדירים שההעדר הוא העדר כפשוטו, א"כ א"א לאדם להידבק בכח ההעדר, כי הרי עד כמה שהוא נדבק בכח ההעדר הוא לא קיים. אבל לפי מה שנתבאר שההעדר הוא כח נברא, א"כ אפשר לאדם להידבק בכח ההעדר.

מהות עבודה זו היא להגיע להפשטה מהחוש העצמי. המציאות עניינה שאדם חש את עצמו, ועבודת האדם לצאת מן המציאות להעדר, עניינה ומהותה לצאת מהחוש שהוא חש את עצמו.

זהו העדר בתפיסה, לא העדר כפשוטו. הגדרנו שההעדר הוא סוג של נברא. כאשר האדם תופס את עצמו כמציאות, מציאותו חוצצת ממנו לחוש את מציאות הבורא. כאשר האדם יוצא מתפיסת המציאות לתפיסת ההעדר, כלומר הוא לא חש את עצמו כמציאות – הרי ששוב אין בו חוש של מציאות עצמי החוצץ ממנו להתגלות הבורא יתברך שמו.

כאשר האדם מתעלה מתפיסת המציאות של עצמו אל תפיסת ההעדר, הרי שהוא מסלק את המסך המבדיל של ה"אנכי עומד בין ה' וביניכם", ואז הוא יכול להגיע לחוש במציאות ה'.

נמצא, שעומק כל העבודה בנוי על היסוד האמור כאן, שההעדר הוא כח נברא. אילו נאמר שההעדר הוא לא כח נברא, הרי שעבודת האדם היא רק בתוך המציאות, כפשוטו, וא"כ לעולם יש לו לאדם בחינה של "אנכי עומד בין ה' וביניכם", והוא לא יכול להגיע לדבקות שלימה באינסוף ב"ה.

אבל לפי מה שחודד והתבאר, שההעדר הוא כח נברא, הרי שכאשר האדם דבק בכח ההעדר שבו, בכח שהוא לא חש את עצמו כמציאות – הריהו מסלק את המסך המבדיל של ה"אנכי עומד בין ה' וביניכם", ואז ניתנת בידיו האפשרות להיות דבוק באינסוף ב"ה.

כי אכן התפיסה של ההעדר כנברא – היא שורש כל פנימיות העבודה. זו איננה שאלה רק בהגדרת הדבר ביסודי האמונה, על אף שגם זה דבר כלל לא מבוטל, אבל בנוסף לכך שזו שאלה ביסודי האמונה, זו גם שאלה השייכת לכל עומק העבודה, האם האדם דבק מכח האדם דמציאות שבו בלבד, או שהוא דבק מכח ההעדר שבו.

והרי שכל מה שנתבאר כאן הוא גילוי של תפיסת פנימיות העבודה דרך כח ההעדר, שהוא הכח הפנימי לסלק את המסך של האנכי ולחוש במציאות האינסוף ב"ה באופן מוחלט.

[ד] עוֹד צָרִיךְ שִׁדְעָה, שְׁמַצִּיאוֹתוֹ וְתִבְרָךְ שְׁמוֹ, אֵינּוּ תְלוּי פּוֹזְלָתוֹ כְּלָל, אֲלֵא מְעַצְמוֹ
הוּא מְכַרְח הַמְצִיאוֹת.

לעיל נתבאר, שמציאות השי"ת היא מוכרחת המציאות. אבל עדיין היה מקום לסבור, שעל אף היות מציאותו ית' מוכרחת המציאות, מ"מ ההכרח תלוי בזולתו. על זה בא רבינו הרמח"ל כאן לבאר, שאחד מיסודות האמונה הוא, שמציאותו יתברך שמו אינה תלויה בזולתו כלל. נתבונן מעט להבין את העומק שבדברים.



בעומק הגדרת הצד שנשלל כאן, שמציאות השי"ת תלויה בזולתו, ישנן שתי הבחנות: הבחנה ראשונה: דבר התלוי בזולתו הוא דבר התלוי ברצון זולתו, אשר "ברצותו מאריך וברצותו מקצר". כלומר, דבר שהוא עצמי, איננו נתלה ברצון של מאן דהו. דבר שאיננו עצמי אלא תלוי בזולתו, הריהו תלוי ברצון זולתו.

בפשוטו, הרצון הוא דבר חיצוני, האם רוצים שהדבר יהיה קיים או לא רוצים, אבל לאחר שרוצים, הרי שמעתה הדבר קיים ואין לו שייכות לרצון.

אבל בעומק, כל שביל לדבר, כל סיבה של דבר – הוא בעצם מהותו של הדבר, ואם אנחנו מגדירים שהדבר תלוי ברצון של מאן דהו, הרי שעצם הדבר הוא בערכין דרצון. לא רק שהוא קיים ברצון מאן דהו, אלא שמחמת שכל קיומו תלוי ברצון, הרי שעצם הווייתו היא בערכין דרצון.

לפי זה נבין את העומק מדוע אחד מיסודי האמונה הוא היסוד שנתבאר כאן, שמציאותו יתברך אינה תלויה בזולתו כלל, כי אילו נאמר ח"ו שהיא תלויה בזולתו, הרי הגדרנו שמציאות האינסוף תלויה ברצון, וא"כ היא בערך דרצון, חס ושלום ולא ייאמר!

לכן מוכרח הדבר, שמציאות השי"ת אינה תלויה בזולתו כלל, אלא מעצמו הוא מוכרח המציאות, ואם מעצמו הוא מוכרח, הרי שאינו בערכין דרצון.

אם כן עומק ההגדרה כאן שמציאות הא"ס אינה תלויה בזולתו, עומקה לשלול את ההגדרה שהוא בערכין שנתלה ברצון, וא"כ הווייתו רצון, כי מציאות האינסוף איננה בערכין של רצון כלל. זוהי הבחנה אחת.

הבחנה שניה שגנוזה כאן בדברים: הבריאה בנויה בצורה של סיבה ומסובב, אמצעי ותכלית. כלומר, ישנם דברים שהם אינם המציאות הכוללת, אלא חלק מתפיסת הדבר.

כשבאים לדבר כביכול בשורש, במציאות ה' יתברך – אילו נאמר שמציאותו תלויה בזולתו, הרי שהוא לא עצם הדבר, כי מציאותו תלויה בדבר אחר, והרי שהוא בערך של סיבה ומסובב, לא מציאות כמות שהיא אלא מציאות התלויה בסיבה אחרת.

אבל האמת היא, שמציאות ה' מוכרחת מצד עצמה. היא איננה בערך של דבר אחר שנתלה בו, אלא זו מציאות מוחלטת!



צריך להעמיק ולהבין שהתבארו כאן כמה וכמה יסודות של האמונה, וכפשוטו היסודות הללו הם יסודות במציאותו יתברך, כפי שהארכנו לבאר את הגדרים שבדבר.

אבל בנוסף לכך צריך לדעת שיש מושג שנקרא "אור אינסוף". כלומר, ההגדרות שנתבארו כאן ביסוד האמונה הן אינן רק בגדר של ידיעה שאנו יודעים שזו האמת, אלא זהו גדר של אור המאיר לנבראים. ידיעתנו באינסוף ויסודות האמונה שנתבארו כאן כפי גדריהם, הם בבחינת אור אינסוף, כלומר הם מאירים לנבראים כאשר הם זכים לקבל את ההארה.

ולענייננו: כאשר מגדירים שהוא יתברך בעצמו מוכרח המציאות ואינו תלוי בזולתו כלל, צריך לדעת שזהו אור שקיים בנבראים.

תפיסת שית אלפי שנין איננה תפיסה של הויה עצמית אלא היא תפיסה כהכנה לדבר אחר, כדבר שנתלה בזולתו. כל דבר שהוא הכנה לתכלית אחרת, הרי שההכנה תלויה בתכלית. משא"כ האור הפנימי, אור העולם הבא – זהו אור של תכלית, אור של הויה לעצמו, לא ביחס של תליה בזולתו.

בערך של "היום לעשותם ולמחר לקבל שכרם", ה"למחר לקבל שכרם" הוא תכלית וה"היום לעשותם" הוא אמצעי. אף שבודאי גם ה"למחר לקבל שכרם" בערך יותר פנימי הוא נתלה בסיבה אחרת, אבל בכללות ישנם שני סוגי הארות בנבראים: הארה התלויה בזולתה והארה עצמית.

תפיסת השתא של שית אלפי שנין, סגולת הזמן, המהות של הזמן היא הארה שתלויה בדבר אחר, ולכן הקשר שלנו לקב"ה הוא דרך דברים אחרים, כי עצם התפיסה היא תפיסה של דבר הנתלה בדבר, ולכן גם נקודת פנימיות החיים, שהיא הקשר למציאותו יתברך, נעשית דרך תלות בדבר אחר [דרך התורה, דרך צדיק וכו'], ולא בדרך של התקשרות ישירה אליו יתברך, כי תפיסת האור היא בערך של דבר התלוי בדבר.

משא"כ מצד האור דלעתיד לבוא, זוהי התגלות של אור שהוא עצם המציאות, ומצד כך בערך למקבלים, גילוי האור מוליד אצלם מהלך של עבודה שהיא קשר מוחלט אליו יתברך, ללא תלות בדבר אחר, ללא שום אמצעי.

כמובן שבתוך שית אלפי שנין אי אפשר לעשות זאת, רק בחינת רצוא ולא בבחינת שוב, כי הם הם גדרי תורה, שהיא רצונו יתברך, ועליהם מושתתת כל ההנהגה. משא"כ לעתיד לבוא, תתגלה הבחנה של התקשרות בלי לבושים, בלי אמצעים.

נתבאר, אם כן, שגדר יסודות האמונה שנתבארו כאן, הם מהלכים בנפש בצורת עבודת האדם את בוראו. לא רק ידיעות של אמונה באמיתת הימצאו, אלא הידיעות הללו הן אור למהלכי הנפש איך להתקשר אליו יתברך. ידיעת האמונה נעשית כדרך התקשרות, וא"כ גדרי האמונה הם גדרי ההתקשרות.

[ח] וכן צריך שידע, שְׁמִצִּיאֹתָיו יִתְפָּרֵד שְׁמוֹ מִצִּיאֹת פְּשׁוּט בְּלִי הַרְבֵּה וְרִיבּוּי כָּלָל.

מציאות הנבראים, צורתם, תבניתם, עצם הוייתם, היא מציאות של הרכבה. הם בנויים מארבעה היסודות, ויתר על כן, ריבוי וריבוי של הרכבות, והיינו סוד הזיווגים שקיים בבריאה בכל עת ובכל שעה.

בזה נבדלים הנבראים מאמיתת הימצאו, שהנבראים הם בעלי הרכבה וריבוי, משא"כ מציאותו יתברך היא מציאות פשוטה שאין בה הרכבה.

והנה הארכנו לבאר שכל הגדרות האינסוף, אלו הן הגדרות דשלילה, שלילה מערך השגת המקבל את מהותו.

גם כשמגדירים אנו שאין באינסוף הרכבה, אין זו הגדרה שאין בו הרכבה, אלא שמאחר וכל השגתנו היא בערך של הרכבה, לכן בו יתברך אין לנו השגה כי אין לנו כלי שהוא איננו הרכבה. כל הכלים שלנו הם כלים של הרכבה והם אינם ראויים להשיג את האינסוף, לכן איננו יכולים להשיגו.

לפי זה, הגדרת הדבר שמציאותו יתברך היא מציאות פשוטה, זו איננה הגדרה חיובית של מציאות פשוטה, כי אין לנו השגה במציאות פשוטה, ודבר שאין בו השגה כלל אי אפשר לבטאו במילים, שכן אם באנו לבטא אותו במילים הרי שיש כאן איזושהי השגה.

מוכרח, אפוא, שמציאות פשוטה שאין לנו בה השגה איננה יכולה להיות הגדרה חיובית, אלא זו הגדרה של שלילה, לשלול שאי אפשר לומר בו הרכבה.

נקודה זו חזרנו וביארנו בכמה וכמה פנים, והיסוד אחד הוא.

וְכַל הַשְּׁלֵמוֹת בְּלֵם נִמְצְאִים בּוֹ בְּדֶרֶךְ פְּשׁוּט.

נקודה נוספת שמתבארת כאן מעבר לנקודה הקודמת, שכל הכוחות השלמים שנמצאים בנבראים, נמצאים גם בו יתברך, אבל לא באותו אופן שהם נמצאים בנבראים. בנבראים הם נמצאים באופן של הרכבה, ובמציאותו יתברך שמו הם נמצאים בדרך פשוט.

פְּרוּשׁ - כִּי הִנֵּה, בְּנִפְשׁ יִמְצְאוּ כַחוֹת רַבִּים שׁוֹנִים שְׂכַל אֶחָד מֵהֶם יִגְדְּרוּ בְּפִנֵּי עֲצָמוֹ; דֶּרֶךְ מְשָׁל, הוֹכְרוֹן כַּח אֶחָד, וְהַרְצוֹן כַּח אֶחָד, וְהַדְמִיוֹן כַּח אֶחָד, וְאִין אֶחָד מֵאֵלֶּה נִכְנָם בְּגִדְר חִבְרוּ כָּלֵל. כִּי הִנֵּה, יִגְדְּר הוֹכְרוֹן - יִגְדְּר אֶחָד, וְיִגְדְּר הַרְצוֹן - יִגְדְּר אֶחָד, וְאִין הַרְצוֹן נִכְנָם בְּגִדְר הוֹכְרוֹן וְלֹא הוֹכְרוֹן בְּגִדְר הַרְצוֹן, וְכֵן כָּלֵם. אִיךְ הָאֵדוֹן בְּרוּךְ הוּא אֵינְנוּ בְּעַל כַּחוֹת שׁוֹנִים, אִיךְ עַל פִּי שְׂכַאֲמַת יֵשׁ בּוֹ עֲנִינִים שְׂכַנּוּ הֵם שׁוֹנִים, כִּי חֲרִי הוּא רוּצָה וְהוּא חֲכֵם וְהוּא יָכוֹל וְהוּא שְׁלֵם בְּכָל שְׁלֵמוֹת. אֲמָנָם אֲמַתַּת מְצִיאוֹתוֹ הוּא עֲנִין אֶחָד שְׂכַפּוֹלָל בְּאֲמַתַּתוֹ וְיִגְדְּרוּ כָּל מֵה שְׁהוּא שְׁלֵמוֹת. וְנִמְצָא שֵׁישׁ בּוֹ כָּל הַשְּׁלֵמוֹת לֹא כְּדָבָר נִוְסָף עַל מַהוֹתוֹ וְאֲמַתַּת עֲנִינּוּ, אֶלֶּא מִצַּד אֲמַתַּת עֲנִינּוּ בְּעֲצָמוֹ - שְׂכַפּוֹלָל בְּאֲמַתוֹ כָּל הַשְּׁלֵמוֹת; שְׂאֵי אֶפְשֶׁר לְעֲנִין הַהוּא מִפְּלִתִי כָּל הַשְּׁלֵמוֹת, מִצַּד עֲצָמוֹ.

הדברים כאן הם עמוקים, דקים וקשים, וננסה בעז"ה להבין מה טמון בהם. נתבאר כאן, שמציאות השי"ת כוללת את כל הכוחות כולם, אך לא באותו אופן שהם קיימים בנבראים.

גדר נקודת החילוק בין צורת קיום הכוחות בנבראים לעומת קיומם באינסוף היא, שבנבראים כל כח עומד לעצמו, משא"כ באינסוף ב"ה, הכל כלול בבת אחת. הוא ית' ענין אחד שכולל באמיתתו כל מה שהוא שלימות.

נעמיק מעט בדברים.

מתבאר לפנינו, שמציאות הנבראים היא בסוד ההרכבה, משא"כ מציאות השי"ת היא בסוד הפשיטות. דבר שהוא מורכב הוא לא עצם הדבר. הרי שההרכבה היא לא עצם ועצם הוא לא מורכב.

אם רואים אנו בנבראים שישנו אופן של הרכבה, הרי שהם אינם עצם הדבר, כי אילו היו עצם הדבר הם לא היו בעלי הרכבה.

בנבראים ישנם כוחות כדוגמת הזכרון, הרצון והדמיון, וקיימת הרכבה מסויימת ביניהם. הרצון מורכב מן הזכרון, הזכרון מהרצון, וכן שאר הכוחות, וא"כ הכוחות הללו הם אינם כוחות של עצם, אלא כוחות של הרכבה.

משא"כ באינסוף ב"ה כמו שבואר לעיל, אי אפשר לומר בו מציאות של הרכבה, וא"כ כאשר נגדיר שקיימים בו כל הכוחות הללו, אי אפשר להגדיר שהם קיימים בו בערך של הרכבה, אלא הם קיימים בו בערך של ענין אחד, ואם הוא ענין אחד הרי שהוא לא בערך של הרכבה, כי ההרכבה איננה אחד והאחד אינו הרכבה.

וכיון שהם קיימים בו בדרך של אחד ולא בדרך של הרכבה, לכן מוגדר הדבר שהשלימות איננה "כדבר נוסף על מהותו ואמיתת ענינו", כי דבר נוסף הוא ערך של הרכבה לעצם הדבר, "אלא מצד אמתת עניינו בעצמו שכוללת באמתה כל השלמות", הדברים שנמצאים בו הם לא בגדר של הרכבה בו אלא בגדר עצם, ולכן זהו בגדר שאי אפשר לענין ההוא מבלתי כל השלמות מצד עצמו.

אילו היה זה כמו בנבראים, שהכוחות קיימים בערך של הרכבה – דבר שהוא בר הרכבה שייך להיות גם בלעדיו. אבל בכורא יתברך לא קיימת הרכבה, וא"כ מוכרחים לומר שהכוחות שקיימים בו הם אינם בערך של הרכבה, אלא בערך של אחד, וכיון שכך "אי אפשר לענין ההוא מבלתי כל השלמות מצד עצמו" כי זה ערך של עצם.

הרי שנתבאר כאן קו כללי בגדר החילוק בין הכוחות הקיימים בנבראים לכוחות הקיימים באינסוף ב"ה: כוחות הנבראים קיימים בערך של הרכבה, ולכן הם בערך של ריבוי. משא"כ הכוחות קיימים באינסוף ב"ה הם בערך של קיום אחד, בערך של קיום עצם.



כאן עלינו לחזור ולהדגיש את היסוד שכבר ביארנו והזכרנו לעיל כמה פעמים. נחזור ונחיד את הדברים בכל אחד מיסודי האמונה.

נתבאר כאן שקיימים בבורא יתברך שמו כוחות: זכרון, רצון ודמיון. וצריכים לדעת שח"ו לומר שיש לאינסוף ב"ה זכרון, רצון ודמיון. אלו הם כוחות שקיימים בנבראים, אבל האינסוף ב"ה – לית מחשבה תפיסא ביה כלל, וכיון שכך, ודאי שאי אפשר לומר בהגדרה חיובית שיש לו זכרון, רצון ודמיון.

אף שפשטות הלשון כאן מורה שהאינסוף ב"ה כולל את כל הכוחות כולם – ח"ו להבין את הדברים כפשוטם. זהו כל עומק סוד אמונתנו, שהאינסוף ב"ה הוא מהות בלתי נתפסת, וכיון שאינו נתפס אי אפשר להגדיר בו כוחות וק"ו לא לתת שמות לכוחות הללו.

אם כן מהו גדר הדברים שנתבארו כאן?

הם הם הדברים שביארנו, שהנבראים הם בסוד ההרכבה, והבורא יתברך שמו אי אפשר לייחס לו הרכבה, ולכן מגדירים אותו באופן מושאל כפשוט. ומצד הגדרתנו אותו באופן מושאל כפשוט, מגדירים אנו שהכוחות הקיימים בו הם בערך של אחד, כי היפך הגדרת ההרכבה הוא אחד, אבל מובן הדבר שאין ההגדרות הללו הגדרות חיוביות, אלא הגדרות של היפך דשלילה.

הרי ברור הדבר שאין לנו השגה באחד, כי איננו מכירים מושג של אחד. כמו כן ברור הדבר שאין לנו השגה בעצם, כי כל הוייתנו היא בסוד ההרכבה, ובסוד ההרכבה אין גילוי של עצם. לכן מוכרח הדבר שלא באנו להגדיר באינסוף ב"ה הגדרה חיובית של אחד והגדרה חיובית של עצם, אלא אלו הגדרות שליליות, לשלול הרכבה, לשלול ריבוי.



כפי שהוזכר לעיל, כל יסודות האמונה שהוזכרו כאן, הם אינם רק ידיעות שהנפש יודעת את היסודות הללו באמיתת הימצאו, אלא זהו אור שמאיר בנפש האדם.

אבל זהו אור אינסוף, אור שאין לו גדר. כשמאיר בנפש האדם אור של אחד, אור של עצם – זהו לא אור שאפשר לבטא בו הגדרה, כי הרי עד כמה שנבטא בו הגדרה הוא לא אור אינסוף, ואם הוא אור אינסוף אין בו הגדרה. זהו אור שמאיר מעבר לגבול המושג של הנפש.

אנו מגדירים את האור אינסוף כאחד וכעצם, מחמת שהוא אור שהנברא לא מזהה בו את הגבולות שהוא מכיר בעצמו. אבל לא שזו הגדרה חיובית באור, שהוא אחד ושהוא עצם, אלא אור שלא מזהה בו תפיסת הרכבה, הרי שהוא מזהה כעצם.

כלומר, באינסוף ב"ה ח"ו מלומר שהוא פשוט, אחד ועצם כפשוטו. כל ההגדרות הללו הן רק הגדרות של שלילה, לשלול את השגתנו בו ית', ונוסף על כך זהו גילוי של אור אינסוף שמאיר בנבראים, ומצד שהוא מאיר לנבראים ולא ניכר בו הערך של הגבולות המושגים, כגון ריבוי, הרכבה וכדו' – לכן אנחנו מגדירים באור הגדרות של אור פשוט,

אור אחד ואור עצם, אך כאמור ההגדרה איננה ח"ו בעצמותו ית', אלא ביחס לאור המאיר לנו, שאיננו יכולים לחוש בו את הגדרות הגבול.

צריך לדעת, שאם קוראים את הדברים כפשוטם ומבינים שיש לאינסוף ב"ה כוחות ויש הגדרות לשמות של הכוחות – הרי כשמתבוננים בדברים מגלים שבעצם זו הגשמה, כי משייכים ח"ו לאינסוף ב"ה כוחות, ויתר על כן כוחות הקיימים בנבראים.

אי אפשר לבוא ולומר שהכוחות הללו קיימים בדרך אחר באינסוף, כי הרי עד כמה שהם קיימים לגמרי בדרך אחר ואין להם שום שייכות לכוחות שלנו, אז הם אינם עולים בשם אחד עם הכוחות הידועים לנו, וא"כ כיצד אנו קוראים להם באותו שם? ואם אנחנו קוראים להם באותו שם, הרי שלכאורה הם כן עולים בשם אחד, והרי שיש להם דימוי, וא"כ ח"ו האדם מדמה את הנברא לבוראו, ח"ו ולא ייאמר!

לכן ברור הדבר, שכל מה שכתוב כאן, אלו הם לשונות עמוקים בדרך של שלילת השגתנו באינסוף ובערך של הארת אור אינסוף איך הוא מאיר אלינו. אבל ח"ו אין לתפוס את הדברים כפי שהם כתובים כפשוטם.

רבים למדו את הדברים הכתובים כפשוטם, ומכח כך נולדו להם קושיות רבות, ושורש כל הקושיות כולן הוא מחמת שבדקות הגדירו הגדרות מסוימות באינסוף ב"ה. על אף ששללו את ההגדרות היותר גסות והגדירו הגדרות יותר דקות ויותר דקות, אבל סוף דבר, עצם המושג הגדרה הוא מלשון גדר, מלשון גבול, והוא לא קיים באינסוף ב"ה!

כל הגדרה, דקה ככל שתהיה, עליונה ככל שתהיה, בלתי נתפסת ככל תהיה – אי אפשר להגדיר באינסוף ב"ה! כי ממה נפשך: אם היא איננה נתפסת לגמרי, הרי שהיא אינה הגדרה, ואם היא הגדרה, הרי שיש בה דקי דקות של תפיסה, והרי נאמר לית מחשבה תפיסא ביה כלל!!

לכן, ככל שנידחק להגדיר הגדרות דקות – לא הועלנו בזה כלום, כי סוף כל סוף מידי גדרי גבול לא יצאנו.

קשה במסגרת זו להרחיב את כל האופנים שמצאנו בענין זה בספה"ק ואת המחלוקות הקיימות בדברים, אבל העמדנו את היסוד החד שאין להגדיר שום הגדרה באינסוף ב"ה.

והנה, פאמת תדרך תוה רחוק מאד מהשגתינו וציורינו, וכמעט שאין לנו דרך לבאר ומלות לפרשו. כי אין ציורנו ודמיוננו תופס אלא ענינים מוגבלים בגבול הטבע הנברא ממנו יתברך, שוה מה שחושנינו מרגישים ומביאים ציורו אל השכל, ובברואים הנה הענינים רבים ונפרדים. אולם כבר הקדמנו, שאמתת מציאותו יתברך שמו אינה משגת, ואין לחקיש ממה שרואים בברואים על הנורא יתברך שמו, כי אין ענינם ומציאותם שוה כלל שנוכל לדון מזה על זה.

לשון הרמח"ל כאן, וכמעט שאין לנו דרך לבארו ומלות לפרשו, בפשיטות צריכה עיון גדול, מדוע כתב רק "כמעט"! לכאורה היה צריך להיות כתוב ש"אין לנו דרך לבארו ומלות לפרשו" כלל!! הרי האינסוף ב"ה הוא מציאות בלתי נתפסת, וכיון שכך אין לנו בו שום השגה, "אמיתת מציאותו יתברך אינה מושגת", ובדבר שלא מושג – לא רק "כמעט" אין שם מילים לבארו ולפרשו, אלא אין בכלל!

ונראה שכוונת הדברים היא, שבאמת להגדיר את מהותו יתברך, אין לנו כלל מילים לבארו ולפרשו. וכל המילים שנתבארו אלו הם מילים לשלול בו את גדרי הנבראים, את גבולי הנבראים, והרי שיודעים אנו בו מכה שלילה.

כלומר, באמת זו איננה הגדרה בו, אלא ידיעת דבר מכה שלילה. זהו סוג של ידיעה. יש שהאדם יודע שהוא לא יודע, ויש שהאדם סבור שהוא יודע ובאמת אינו יודע. כאשר האדם לא יודע והוא סבור שהוא יודע – הרי שידיעתו היא טעות. כאשר הוא מכיר שהוא לא יודע – הרי שאי ידיעתו היא סוג של ידיעה.

"כמעט אין לנו דרך לבארו ומילות לפרשו" הוא בערך שכל ידיעתנו בו היא עצם הידיעה שאיננו יודעים. הידיעה במהותו ענינה שאנחנו יודעים שאיננו יודעים, וכל הלשונות הללו באות להגדיר את אי ידיעתנו בו, וא"כ זו איננה הגדרה במהות אלא רק הגדרה שאיננו יודעים.

כי בבוא יתברך שמו אין לנו ציור שכל, וממילא אין לנו בו שום הגדרה. לא דוקא שכל אנושי, אלא גם שכל של נשמה. שכשם שהגשמיים אינם משיגים את אמיתת הימצאו, כך גם העליונים הרוחניים אינם משיגים את אמיתת הימצאו. ואם גדר גשמי וגדר רוחני לא נאמר בו יתברך, הרי שאין שם שום ציור, וממילא אין מילים לבארו ולפרשו.

אָבֵל, זֶה גַם בֵּן מִן תְּדַבְּרִים הַנּוֹדְעִים מִקְבֻלָּה בְּמוֹ שְׂוֹבְרָנוּ, וּמְאֻמָּתִים בְּחֻקֵּיהֶם
עַל פִּי הַטֵּבַע עֲצָמוֹ בְּחֻקֵּיהֶם וּמִשְׁפָּטָיו, שְׂאֵי אֶפְשָׁר עַל כָּל פְּנִים שְׁלֹא יִמְצָא
מִצּוֹי אֶחָד מִשׁוֹלֵל מִכָּל הַטֵּבַע, חֻקֵּיהֶם וּגְבוּלֵיהֶם, מִכָּל הַעֲדָר וְחִפְרוֹן, מִכָּל רִיבּוּי
וְחֶרְבָּה, מִכָּל יַחַם וְעָרֶד, וּמִכָּל מְקָרֵי הַכְּרוּאִים, שְׂיִתְיָהּ הוּא הַסִּפָּה הָאֲמִתִּית לְכָל
הַנְּמָצְאוֹת וּלְכָל הַמְתִּילָד בָּם, בִּי זֹלַת זֶה, מְצִיאוֹת הַנְּמָצְאוֹת שְׂאֵנוּ רוֹאִים
וְחֶמְדָּתָם, הִיָּה בְּלִתי אֶפְשָׁר.

יסוד אמונתנו, שישנה מציאות של הויה אינסוף ב"ה שהוא מושלל מכל מקרי החומר וכל מקרי הנבראים כלל. יש לנו בזה קבלה מאבותינו דור אחר דור שאמיתת הימצאו היא איננה בגדרי הנבראים, אין לו גוף ואין לו דמות הגוף.

זולת הקבלה דור אחר דור, יש לנו בענין זה הכרח נוסף של חקירה על פי הטבע, אך עלינו לדעת כי ההוכחות של חקירה על פי הטבע, בעומק הפנימי שלהם הן אינן כלום, וניתן דוגמא לדבר.

כשרואים בדרך הטבע שחפץ אינו יכול לקבל צורה מעצמו, מוכיחים מכך שאם מצאנו דבר בעל צורה, בהכרח שיש מי שיצר אותה. אבל עדיין אין הכרח על פי טבע להכריח שמי שיצר את הצורה הוא כל יכול. יכולים רק להכריח שהצורה על פי דרכי הטבע לא נעשית מאליה, כי כפי שענינו רואות, חוק טבע הוא בבריאה ששום דבר לא נעשה מאליו, אבל עדיין אין הכרח להעיד על גדלות בעל הצורה שיצר את הצורה.

את היסוד ש"אי אפשר על כל פנים שלא ימצא מצוי אחד משולל מכל הטבע חוקותיו וגבוליו", שמאחורי הבריאה עומד כח יותר עליון מהכח הנגלה בתוך הבריאה, כח שהוא למעלה מחוקות וגבולות הטבע – זה אפשר להכריח על פי חקירה, על פי טבע. אבל להכריח שהוא מעבר לחסרון, להכריח שהוא אינסוף ממש – זה אי אפשר.

וכל זאת למה? כי מנלן שהוא מוחלט בכך שאין גבול לכוחו ושאינו בו העדר וחסרון כלל? אפשר על פי גדרי הטבע להכריח שיש לו יותר כח מהכח הקיים בתוך הנבראים, שהרי רואים אנו שבכוחות הנבראים אי אפשר לברוא הרים ולהוליד רוחות וכדומה לזה הרבה, א"כ מוכרח שיש בעל כח שכן יכול לברוא הרים ולהוליד רוחות. אבל עדיין אפשר שהוא איננו בעל כח בלתי גבולי לחלוטין, והוא איננו מציאות שאין בה חסרון והעדר כלל. לכן לכאורה כלפי הנקודה הזו אין לנו אלא קבלה מאבותינו.

כלפי הנקודה שהוא כח מעבר לגדרי הטבעים המושגים – לזה יש הכרח על פי חוקי הטבע ומשפטיו, אבל כלפי אמיתת האמונה שהוא אינסוף מוחלט שלא ימצא בו שום העדר וחסרון כלל – על זה לכאורה יש לנו רק קבלה מאבותינו.

וכבר הארכנו לעיל לבאר שבאמת ישנם שלושה חלקים, שלושה אופנים, בביסוס האמונה: חקירה על פי טבע, קבלה מאבותינו, ומכח שכך הוטבע בנשמתם של הנבראים.

ובאמת, השתא נגלה כח זה בישראל שהם מאמינים בני מאמינים, והרי שאמונתם איננה מכח סיבה כלשהי, לא רק מכח סיבה של חקירה ולא רק מכח סיבה של קבלה, אלא כי כך טבע נפשם שהם מאמינים במציאות השי"ת, זוהי עצם הוייתם. אמונתם עצם הוייתם והוייתם עצם אמונתם.

[ו] וממה שצריך שנדע עוד, שהמצוי הזה יתברר שמו מכרח שיתנה אחד ולא יותר. פירוש - שאי אפשר שימצאו מצויים רבים שמציאותם מכרח מעצמו, אלא אחד בלבד צריך שימצא במציאות המכרח והשלם הזה. ואם שימצאו נמצאים אחרים, לא ימצאו אלא מפני שהוא ממציאם בראוננו, ונמצאים פלם תלויים בו, ולא מצויים מעצמם.

מבואר כאן בפשטם של דברים, שקיים חילוק יסודי בין כל הנמצאים כולם לבין אמיתת הימצאו, שאמיתת הימצאו מציאותו מוכרחת, משא"כ שאר הנמצאים מציאותם אינה

מוכרחת, אלא הם מצויים רצוניים, כלומר הם תלויים ברצון הבורא יתברך אשר ממציאם מרצונו, ואינם מצויים מעצמם.

כבר נגענו מעט בדברים, ונרחיב.

הלשון בפשוטו כאן ובעוד מקומות מורה, שהאינסוף ב"ה נקרא מוכרח המציאות. ואילו בדברי הגר"א ז"ל בליקוטים מבואר, שאי אפשר לומר על האינסוף ב"ה שהוא מוכרח המציאות.

מדוע?

לעיל הוזכרה שאלת ההבל, שלכאורה אם האינסוף ב"ה הוא כל יכול, א"כ הוא יכול גם לשלול את מציאות עצמו, והרי שאיננו מוכרח המציאות, כי יכול להיות שהוא לא ימצא. ברור, אפוא, שהגדרת מוכרח המציאות איננה כפשוטה, ועלינו להתבונן מהי כן הגדרת הדבר.

מוכרח המציאות, כמו שביארנו, הוא לשון של שלילה, היפך הויה רצונית. זו איננה הגדרה חיובית שהוא מוכרח המציאות, אלא באים לשלול את ההגדרה של ממציאם ברצונו.

כלומר, הנבראים תלויים ברצון של זולתם, רצון האינסוף ב"ה, וא"כ מציאותם היא מציאות שתלויה ברצון של מאן דהו. משא"כ האינסוף ב"ה, מציאותו אינה תלויה ברצון של זולתו. בלשון משל קוראים לזה "מוכרח המציאות", אך בעצם זוהי לשון של שלילה, לשלול שהויתו איננה תלויה ברצון זולתו.

נמצא אם כן, שמציאות הנבראים היא מציאות שתלויה ברצונו יתברך, ואילו האינסוף ב"ה נקרא מוכרח המציאות, שאינו תלוי ברצון אחרים.



כשנעמיק בדברים עוד נבין, שהגדרת הדבר שהנבראים תלויים ברצונו ית' [זולת פשוטם של דברים שהנבראים הם הויה התלויה ברצון השי"ת] היא, שעצם הויתם היא מהות של רצון.

שטחיות הדברים, שהם תלויים ברצונו: אם הוא רוצה הם נמצאים ואם לא רוצה הם אינם נמצאים. אבל בעומק יותר, כיון שהם תלויים ברצונו, הרי שכל מהות הויתם היא בסוד רצון.

נבהיר את הדברים. הבריאה היא בסוד רצון. רצון בבחינת רץ, בחינת צר, בחינת צמצום. אם כן, הבריאה היא בסוד הצמצום, סוד התנועה. עצם הוית הנבראים היא בסוד הרצון.

לפי זה נבין, שהגדרת החילוק המתבאר כאן, שהאינסוף ב"ה הוא מוכרח המציאות, משא"כ הנבראים שהם תלויים ברצונו, היא, שמהות הנבראים היא בערך של רצון, בערך

של רץ, בערך של צר, של תנועה, של צמצום. משא"כ האינסוף ב"ה ח"ו א"א להגדיר בו צמצום, ולכן הוא מוגדר מוכרח המציאות.

דבר שהוא מוכרח המציאות, כלומר הוא לא בערך של רצון, והיינו לא רק שהייתו איננה תלויה ברצון של מאן דהו, אלא יתר על כן, כל מהותו ומציאותו איננה בערך של רצון, ערך של צמצום, ערך של צר, אלא מוגדר הוא כמוכרח המציאות. דבר שהוא מוכרח המציאות ואינו תלוי ברצון של מאן דהו, בלשון מושאל מוגדר שהוא איננו בר צמצום.

דבר שהוא תלוי ברצון של מאן דהו, כיון שהרצון הוא בסוד רץ, בסוד צר, הרי שהייתו הדבר היא בסוד הצמצום, משא"כ דבר שהוא מוכרח המציאות הוא איננו מוגבל, אף אחד אינו יכול להגביל אותו, הוא לא תלוי ברצון של מאן דהו, והרי שהוא מהות בלתי גבולית.



כשנעמיק עוד, נגלה כאן נקודה נפלאה נוספת.

כבר הזכרנו כמה פעמים שהרמח"ל מבאר כאן את יסודות האמונה, וזו אמת. אבל יתר על כן, יסודות האמונה מלבד היותם יסודות האמונה, אלו הם ביטויים וגילויים לכוחות נפש האדם וההתדבקות בקונו.

כדוגמא, הידיעה שאנחנו מאמינים במציאות ה' זו אמונה. זוהי גם גופא הדרך לדבק את האדם בקונו.

כח הפנימי ביותר הנמצא בנפש האדם, הוא כח שנקרא "מוכרח המציאות", והיינו שיסוד האמונה בפנימיות נפש האדם היא מוכרחת המציאות. אנו מגדירים שהאינסוף ב"ה הוא מוכרח המציאות, והגילוי שהוא מוכרח המציאות, בעומק הנפש הוא מוכרח לאדם. כשם שהאור הוא אור אינסוף שהוא מוכרח המציאות – כך גם הכלי דמקבל הוא מוכרח המציאות, כלומר מוכרח שתהיה לו אמונה זו [ואף שפעמים רבות ישנה העלמה לאמונה זו, זוהי העלמה מקרית ולא עצמית, אולם העצם מוכרח להאמין].

בפשוטו, האינסוף ב"ה הוא מוכרח המציאות, אבל הידיעה מכך שהוא מוכרח המציאות היא איננה מוכרחת, אלא תלויה בבחירתו של האדם, אם הוא רוצה – ידע מכך, ואם לא – לא ידע.

אבל בעומק יותר, האמונה במציאות ה' יכולה להתקבל בנפש האדם בשני הכוחות הזכרנו. היא יכולה להתקבל בכח הרצוני שבאדם, והיא יכולה להתקבל בכח מוכרח המציאות שבאדם.

בלשון אחר קוראים לזה: ידיעה ובחירה. שני כוחות קיימים בנפש האדם, כח של בחירה, שהוא תלוי ברצונו האם הוא רוצה או לא רוצה. זה בעצם כל ענין הבחירה – אם האדם רוצה או לא רוצה. אם הוא רוצה – הוא פועל, ואם איננו רוצה – אינו פועל. זוהי מהות הבחירה, שהדבר תלוי ברצון האדם.

לעומת זאת קיים באדם כח הידיעה שבנפש, שהוא מכריח את האדם ואינו תלוי כלל ברצונו. אפילו אם הוא לא רוצה את הדבר, הוא מוכרח לפעול בו. כלומר, סוד הידיעה שהיא היפך הבחירה, עניינה כח שאיננו תלוי ברצון האדם.

אם כן נתבאר לנו, שבנפש האדם קיימים שני כוחות: כח רצוני וכח מוכרח. וכיון שכל הכוחות כולם הם כלים לאמונת השי"ת, הרי ששורש הכח להאמין במציאות השי"ת כלול משני אופנים: כח רצוני וכח הכרחי הנקרא "מוכרח המציאות".



נעמיק מעט בדברים.

ימות הבחירה הוא הזמן של שית אלפי שנים. לאחר מכן ימות משיח ואילך, אלו ימים שאין בהם בחירה, כמו שאמרו חז"ל (שבת קנא ע"ב): "והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ – אלו ימי המשיח, שאין בהם לא זכות ולא חובה". הרי שמצד ערך של זמן, יש זמן שנגלה כח הבחירה, ויש זמן שנגלה כח הידיעה.

והרי יסוד מוסד הוא מספר היצירה ש"עולם, שנה, נפש", כל מה שיש בעולם יש בשנה [היינו בזמן], כל מה שיש בשנה יש בנפש וחוזר חלילה. אם כן, כל דבר שאנו מוצאים בערך של זמן קיים גם בערך של נפש.

אם בזמן אנו מוצאים הבחנה שיש זמן שיש בחירה ויש זמן שאין בחירה אלא נגלית הידיעה – בהכרח שכן הוא גם בנפש האדם, שקיימים בו שני כוחות: כח הבחירה וכח הידיעה.

אף שבנפש האדם שני הכוחות קיימים, אך מצד לבוש הזמן, שהוא הנקודה הגלויה [בחינת זמן היא לשון מזומן, לשון מוכן, כלומר יותר בהתגלות], כח הבחירה נמצא יותר בהתגלות כל ימות שית אלפי שנים. משא"כ כח הידיעה, בשית אלפי שנים הוא יותר נעלם, יותר גנוז. רק לעתיד לבוא כח הידיעה שבנפש יקבל גילוי. חעת"ל מצד ערך הזמן, ערך המזומן, ערך הגילוי – תתגלה בחינת הידיעה.

אם כן, כשהעמקנו וביארנו שישנם שני כוחות בנפש האדם: כח הרצוני וכח ההכרחי, הרי שבשית אלפי שנים הכח היותר גלוי בנפש האדם הוא הכח הרצוני. משא"כ לעתיד לבוא, הכח היותר גלוי בנפש האדם יהיה הכח ההכרחי.

וכשנתבונן בשני כוחות אלו ביחס ליסוד האמונה, האמונה במציאות השי"ת – הרי שנגלה שני שורשים מכח מה האדם מאמין במציאות השי"ת: בשית אלפי שנים שעיקר כח הגילוי הוא כח רצוני, א"כ כח זה הוא שורש גילוי האמונה. אדם מאמין במציאות השי"ת מכח שהוא רוצה להאמין, כלומר זה תלוי בבחירתו, אם הוא רוצה הוא מאמין, ואם ח"ו אינו רוצה – כביכול הוא לא מאמין. ונמצא, שגם כאשר הוא מאמין, זו אמונה שבאה מכח רצונו, מהכח הרצוני שבנפש. האמונה אינה מוכרחת אצלו אלא תלויה בבחירתו.

משא"כ מצד האור של הלעתיד לבוא, שהכח היותר נגלה בנפש אז יהיה הכח ההכרחי, א"כ שורש כח האמונה במציאות השי"ת לעת"ל לא יהיה מכח בחירת האדם, אלא האמונה תהיה הכרחית אצלו, הוא יהיה מוכרח להאמין, ומצד כך אמונתו מכח המוכרח שבנפש, ולא מכח הבחירת והרצוני שבנפש. אמונה זו מכח ההכרחי שבנפש היא נקודת פנימיות נפשו של האדם.

הרי שהעמקנו חקר והבנו, שכח האמונה שאדם מאמין במציאות השי"ת יש לו שני שורשים: יש אמונה שבאה מהכח הרצוני שבנפש, ויש אמונה שבאה מכח מוכרח המציאות שבנפש.

עומק החילוק בין אם האמונה באה מכח הרצון שבנפש לבין אם היא באה מכח המוכרח שבנפש: כאשר האמונה באה מכח הרצון שבנפש, הרי שהדבר תלוי ברצונו, אם הוא רוצה הדבר קיים, ואם אינו רוצה הדבר לא קיים. אם כן, זה איננו עצם המציאות שלו, שהרי אם אינו רוצה הדבר אינו קיים. נמצא שהאדם יכול להיות קיים בלי הדבר, וא"כ אין זה חלק מעצם מציאותו, כי מעצם מציאותו הוא איננו יכול להסתלק.

נמצא, שהאמונה היא לא עצם הויית האדם, שהרי אף בשעה שהוא מאמין הדבר תלוי ברצונו, וא"כ הכלי קיבול הוא כלי קיבול של רצון, כלי קיבול של צמצום, של תנועה, והרי שערך הכרת האמונה היא כדבר שאיננו עצם המציאות, אלא כדבר שתלוי ברצון. זוהי הכרה מצומצמת של האמונה.

משא"כ מצד כח ההכרחי שבנפש, שהגדרנו אותו כידיעה – האמונה היא מוכרחת אצל האדם.

ונבין, שכאשר מגדירים את הדבר כמוכרח אצל האדם, א"כ זוהי עצם המציאות שלו. אם הדבר מוכרח אצל האדם, פירושו שאינו יכול בלעדיו מחמת שהוא עצם המציאות שלו. אם הגדרת האמונה היא מכח רצון, א"כ היא במיקרה, כי היא תלויה ברצונו, והרי שאיננה עצם המציאות שלו. היא הלבשה על מציאותו, היא הרכבה על מציאותו.

משא"כ כאשר מגדירים שמציאות השי"ת מוכרחה להיות ידועה בנפש האדם, והיינו מחמת שהיא חלק מעצמותו שאי אפשר לו בלעדיה, ומצד כך ידיעת הנברא בבוראו היא עצם מציאות הנברא.

ומצד כך, האמונה היא אמונה בכלי של אור אינסוף. כשם שהאינסוף ב"ה הוא בבחינת מוכרח המציאות, כך גם האמונה נקלטת בנפש האדם בכח מוכרח המציאות.



זהו עומק החילוק בין ימות שית אלפי שנים לימות משיח.

כמו שהזכרנו, בימות שית אלפי שנים ההארה היא הארה של בחירה ובימות משיח ואילך ההארה היא הארה של ידיעה, של הכרח.

בפשוטו, ההבחנה היא "היום לעשותם – למחר לקבל שכרם" (עירובין כב ע"א), ובכדי שיהיה מהלך של "היום לעשותם" מוכרח שתהיה בחירה. לאחר מכן מגיע זמן השכר.

אבל לפי מה שנתבאר גנוז בדברים עומק הרבה יותר גדול בערך החילוק בין הבחירה לידיעה. החילוק איננו רק בגדר של זמן, ש"היום לעשותם ולמחר לקבל שכרם". על אף שהדברים אמת, אבל בעומק גנוז כאן יסוד נפלא.

שורש כח הנפש לקבל את שורש כל הנבראים, שזו האמונה במציאות השי"ת – יש בו חילוק עצמי בין הידיעה של שית אלפי שנין לידיעה של לעתיד לבוא: ידיעת האמונה של שית אלפי שנין היא ידיעה חיצונית, ידיעה של הרכבה. משא"כ הידיעה במציאות השי"ת שתהיה לעתיד לבוא, זו ידיעה שהיא עצם מציאות הנברא שהוא יודע מבוראו. כלומר, לא שיש נברא שיודע מבוראו, אלא עצם הוויית הנברא היא ידיעת בוראו. לכן מוכרח הדבר שידע מבוראו, כי עד כמה שהוא לא יודע מבוראו אין לו מציאות, כי כל מציאותו היא ידיעת בוראו.

אם מציאותו היא מציאות, ועל גבה יש הרכבה של ידיעת בוראו, שזה המהלך של שית אלפי שנין – הרי שייך שיהיה סילוק מן הידיעה, ואפ"ה הנברא יהיה קיים. משא"כ כאשר מתגלה שעצם מציאות הנברא היא ידיעת בוראו – ברור הדבר שמוכרח המציאות שידע מבוראו, כי עד כמה שאינו יודע מבוראו אין לו מציאות.



אנחנו מוצאים בלשון חז"ל, שישנם מלאכים שעבודתם לומר שירה, ואחר שאמרו את השירה הם מתבטלים.

בפשוטו תופסים שיש מלאך והמלאך אומר שירה. הוא ממתין זמן עד שמגיע זמנו לומר שירה, וכאשר הוא אומר שירה וקיים שליחותו הריהו בטל, כי כל ענין המלאך הוא השליחות, וברגע ששליחותו התקיימה הרי שהוא בטל.

זוהי שטחיות התפיסה, כי מצד כך הרי יש זמן שהוא עדיין לא קיים את השליחות והוא קיים, וא"כ השליחות היא לא כל מציאות! אלא היא רק תכליתו, אבל יש לו מציאות גם כל זמן שהוא לא אמר שירה, אלא שהוא קיים השתא בשביל הזמן שיאמר שירה.

אבל בעומק כוונת דברי חז"ל, שעצם מציאות המלאך היא הכרת בוראו, והוא עושה זאת בצורה של שירה שהיא סוג של הכרת הבורא, ואין לו הויה זולת הכרת בוראו. ובלשון מושאל מוגדר הדבר שאחר שאמר שירה הוא בטל, ועומקם של דברים שאין לו הויה אלא הכרתו ושירתו לבוראו.

מצד כך, כאשר באים להגדיר שזולת הכרת בוראו הוא לא קיים – הדבר מוגדר בלשון שלאחר שאמר שירה הוא מתבטל. זהו לשון מושאל בערכין של זמן, אבל בעומק זוהי הגדרה לבטא שכל מציאותו היא אמירת שירה להכרת בוראו, ועד כמה שאמר שירה – שוב אין לו קיום.

כלומר, בערך של נפש, לא בערך של זמן, זהו ביטוי שעצם מציאותו היא אמירת שירתו, וזולת אמירת השירה הוא בטל ואין לו קיום.

הרי שהעומק המתגלה בדברי חז"ל הקדושים בכמה וכמה מקומות הוא, שתכלית הנבראים היא אור הידיעה, אור עולם הבא, מפני היות הדבר שאז נגלה כלי פנימי יותר בהכרת הנברא לבוראו, נגלה כלי של מוכרח המציאות.

בשית אלפי שנים, שהאמונה תלויה ברצון האדם, לכן הכלי שהנברא מגלה את בוראו הוא בכלי של רצון, כלומר כיון שידיעתו בבוראו תלויה ברצונו, א"כ גם הגילוי שנגלה לו נגלה ברצון, ולכן הכלי מתגלה בצורה של הוראה, של "מה ה' אלוקיך שואל מעימך" כלומר שהגילוי הוא כלי מתגלה בכלי של רצון האדם שהוא בוחר לדעת מבוראו, ולכן גם האור שמתגלה הוא בערך של רצון מה ה' רוצה. תורה מלשון הוראה, מלשון גילוי רצונו.

כל זה מחמת שהכלי שאדם מעמיד, שזה המטבע של הזמן, הוא בערך של רצון, והרי שכשם שהכלי הוא בערך של רצון כך גם האור הוא בערך של רצון, ולכן הדבקות היא ע"י התדבקות ברצונו, כמש"כ בנפש החיים, בתניא ועוד.

משא"כ מצד הגילוי של הלעתיד לבוא, שהוא אור הידיעה שלמעלה מן הבחירה, הרי שהכלי לידיעת הבורא הוא לא מכח רצון האדם, אלא מכח המוכרח המציאות שבנפש האדם, וכשם שהכלי הוא כלי שאיננו כלי של רצון אלא כלי של מוכרח – כך גם האור הוא לא אור של רצון, אלא הוא אור של מוכרח המציאות.

מצד כך אומרים חז"ל שמצוות בטלות לעתיד לבוא, כלומר עומק הדברים: בשית אלפי שנים שיש מצוות ובלשון הוראה, זה מלשון גילוי רצון, כי כשם שהכלי של האדם הוא מכח רצון כך גם האור הוא מכח רצון. משא"כ לעתיד לבוא שהכלי של האדם הוא מכח המוכרח, כח הידיעה שלמעלה מן הבחירה – כך גם האור הוא לא אור בערך של רצון, ולכן האור לא מתגלה ע"י קיום רצונו יתברך של "מה ה' אלקיך שואל מעימך", מהו רצון השי"ת, אלא זה גילוי של אור אינסוף שלא בערך של רצון, ומצד כך אמיתת הדבקות היא לא דרך קיום המצוות אלא דרך גילוי של האינסוף שלמעלה מערך של רצון.



זה העומק הפנימי של המחלוקת מהי הדבקות בבורא, האם הדבקות באינסוף ב"ה היא דרך ההתדבקות בחכמתו, ברצונו, או שיש דבקות באינסוף ב"ה שלמעלה מן הרצון.

בעצם, על כל מחלוקת נאמר הכלל ש"אלו ואלו דברי אלקים חיים". והנה לפי מה שנתבאר, ההתדבקות באינסוף דרך רצון היא בסוד שית אלפי שנים, משא"כ ההתדבקות באינסוף בערך שלמעלה מרצון הוא בסוד הארת הלעתיד לבוא בסוד הידיעה שלמעלה מן הבחירה.

כאמור, כל דבר שישנו בזמן ישנו בנפש. מצד הזמן, זמן שית אלפי שנים הוא בערך של בחירה וזמן הלעתידי לבוא הוא בערך של ידיעה. אבל מצד נפש האדם, הרי טמונים בו שני כוחות: א. כח הבחירה, כח הרצון. ב. כח הידיעה, כח המוכרח המציאות שבנפש. ואף שהשתא בגילוי יותר כח הבחירה מאשר כח הידיעה, כח הרצון יותר מאשר כח המוכרח המציאות – אבל כח המוכרח המציאות קיים בנפש האדם, וביותר בסוף ימות שית אלפי שנים שכבר מתנוצץ אור עולם הבא, כידוע, ומצד כך, עבודת האדם היא לגלות גילוי פנימי בסוד האמונה.

זהו סוד דור האחרית שנאמר בו: "בא חבוקק והעמידן על אחת וצדיק באמונתו יחיה" (מכות כד ע"א), כלומר מתגלה חידוש פנימי בסוד האמונה. לא כפשוטו רק שהאמונה הלכה ונחלשה בכל הדורות כולם, עד שבדור האחרון נוצר צורך מיוחד לחזק את האמונה שנחלשה עד למאוד מכח העביות והחומריות הקיימים בעולם, אלא מתגלה באחרית כח האור של הלעתידי לבוא, גילוי פנימי יותר באמונה. זו אמונה שלא היתה גלויה כל כך בדורות קודמים.

בכל הדורות כולם, גילוי האמונה היה מכח בחירת האדם, מכח הרצון שבנפש. משא"כ באחרית הימים מתנוצצת הארת אור הידיעה, ונגלה אור חדש לאמונה, נגלה גילוי פנימי יותר לאמונה שהוא מתקבל אצל האדם מכח המוכרח שבנפש, ולכן אז דייקא העבודה היא "וצדיק באמונתו יחיה", שהרי שורש הכל הוא האמונה, ובאחרית מתגלה פנימיות חדשה בנקודת האמונה, מתגלה האמונה שמכח המוכרח המציאות.

זהו עומק ההבחנה של "העמידן על אחת וצדיק באמונתו יחיה", כי מצד סוד הבחירה, כל הבחירה היא בסוד השניים, כי אם יש רק צד אחד הרי שלא שייך בחירה. משא"כ סוד הידיעה הוא בסוד האחד, כי אין שני צדדים.

לכן "בא חבוקק והעמידן על אחת", אחת דייקא, כלומר: אור האמונה שנגלה באחרית הוא אור של אמונה בבחינת אחת, בחינת מוכרח שאין בו שני צדדים, שזה סוד ביטול קליפת עמלק שהוא בסוד ספק.

יש להתבונן מאוד בדברים ולהבין היטב, שבדור האחרון נגלה מהלך פנימי חדש בעבודה, מהלך פנימי חדש בגילוי האמונה. זהו אור נורא, אור הגאולה, אור גילוי פנימיות האמונה בנפש האדם.

המילים אין בכותן להכיל את תוקף האור, שהוא אור אינסוף, והדיבור הוא כלי דגבול. צריך נפש שחשה את הדברים ומכירה את אמיתת האמונה הנגלית, שהיא אמונה של אור אינסוף ולא אמונה של כח דגבול.

לעולם האמונה היא אמונה באינסוף, אבל בשית אלפי שנים היא מתקבלת בכלי דגבול, בכלי רצון, בכלי דרך, בכלי דצר. משא"כ לעתידי לבוא [והארה זו מתנוצצת כבר באחרית

הימים], הכלי קיבול הוא מכח המוכרח שבנפש, שהוא הכח הבלתי גבולי המתגלה בנפש האדם.

נמצא, כִּלְל הַיְדִיעוֹת הַשְּׂרִשׁוֹת הָאֵלֶּה שֶׁשׁ, וְהֵן: אֲמִתּוֹת מְצִיאוֹתָיו וְתַבְרֵךְ שְׁמוֹ, שְׁלֵמוֹתָיו, הַכְּרַח הַמְצָאוֹ, הֵיוֹתוֹ כְּלֵתִי נִתְּלָה כּוֹלֵתוֹ, פְּשִׁימוֹתָיו וְיַחֲדוֹ.
אלו הם שורשי האמונה שמכוחם האדם דבק ונכלל באינסוף ב"ה.

פרק שני

בְּתַכְלִית הַבְּרִיאָה

[א] הנה, התכלית בבְּרִיאָה הִיא לְהִיטִיב מִטּוֹבוֹ וּתְבַרְךְ שְׁמוֹ לְזוּלָתוֹ.

כאן מבואר, שהתכלית שלמענה ברא הקב"ה את הבריאה כולה, היא "להיטיב מטובו יתברך שמו לזולתו", כלומר לנבראיו.

במקום אחר מונה הרמח"ל ג' טעמים לבריאת הבורא את עולמו: א. להיקרא רחום וחנון וכו' שאר השמות, שאר הגילויים. ב. להיטיב לברואיו. ג. לגלות ייחודו. וכאן כאמור, עוסק הרמח"ל בטעם השני: להיטיב מטובו יתברך שמו לזולתו.

פשוטם של דברים, שמצד חוק הטוב להיטיב, לכן הקב"ה מיטיב לבריותיו. ברור הדבר שחוק הטוב להיטיב הוא גופא חוק מלשון חקיקה שהקב"ה חקק בשורש הנבראים. ח"ו לומר שיש בו יתברך שום חקיקה. הוא אינסוף והוא איננו מוגבל לכלום. וא"כ החקיקה גופא בחינת נברא, הקב"ה כך חקק, כך קבע, כך הגביל את הדבר שחוק הטוב להיטיב.



ובעצם דברי הרמח"ל, שתכלית הבריאה היא להיטיב לנבראיו – בפשיטות, הטבה זו היא טעם הבריאה והיא תכליתה. אבל ביתר עומק, כתובה כאן נקודה פנימית יותר. הבריאה בנויה בסוד דבר והיפוכו, סוד הדעת, כמש"כ הגר"א בתחילת ספר משלי. נתבונן מהו ההיפך של הלהיטיב.

בפשטות יש בזה שני הפכים: א. להרע, כמו שמצינו בלשון הפסוק בדין נדרים "להרע או להיטיב" (ויקרא ה, ד). ב. הדאגה לאני. להיטיב פירושו לדאוג לזולתו, וההיפך מהדאגה לזולתו הוא מה שהאדם דואג לעצמו, ובעומק זה גופא שורש הרע כולו.

אם כן, שני ההפכיים – הן הלהרע והן הדאגה לעצמו – בשורשם אחד הם, כי שורש כל רע הוא הדאגה לאני, דאגת האדם לעצמו.

האדם בטבע יצירתו נברא באופן שהוא דואג לעצמו, חושב על עצמו. כל חייו סובבים סביב הדאגה לעצמו ולצרכיו האישיים. כך טבעו, ועבודת האדם לשבר טבעו, לצאת מהמצב הטבעי שלו שהוא חי את צרכי עצמו, ולדאוג לזולתו.

על ענין הדאגה וההטבה לזולתו ניתן להביט בשני מבטים: המבט הפשוט שזוהי מידה טובה, דבר טוב בעצם. אבל המבט הפנימי יותר הוא, שהלהיטיב לזולתו הוא כלי לביטול האני!

כבר הארכנו בהרבה מקומות, שכל דבר בבריאה יש בו תפיסה מצד תפיסת היש שבו ומצד תפיסת האין שבו. ובלשון אחרת: כל דבר יש בו מבט כיצד הוא נתפס כהגדרה חיובית, ויש מבט כיצד הוא נתפס לשלול דבר אחר.

לענייננו: כח ההטבה הנמצא בבריאה, ניתן להביט עליו בשני מבטים: מצד תפיסת היש, כח ההטבה הוא דבר חיובי, דבר טוב מצד עצמו, מידה טובה והיא שורש כל המידות כולן. אבל במבט פנימי יותר, בבחינת האין – כח ההטבה הוא כלי לביטול דאגת האדם לעצמו. זו איננה תכלית לעצמה, אלא ההטבה לברואיו היא גילוי של כח פנימי בבריאה בבחינת הידבק במידותיו מה הוא אף אתה, שעבודת האדם להידבק בכח ההטבה, ועל ידי זה הוא שולל את כח הדאגה לאני.

נבין אם כן לפי זה, שההטבה לזולתו איננה התכלית, אלא היא היכי תמצוי לשלילת דאגה לאני, ונתבונן מעט בדברים.



ראשית נתבונן בעצם הדבר שישנה תכלית לבריאה.

התכלית היא בסוד הסוף, בסוד הגבול. מי שברא את הבריאה הוא האינסוף ב"ה, ובו יתברך אי אפשר לומר סוף. הוא נקרא להיפך: אינסוף. הנבראים, כל הוייתם, כל מציאותם, היא בבחינת סוף.

לכן בהכרח, כשמגדירים שיש תכלית לבריאה, ההגדרה היא בבריאה, ולא ח"ו בו יתברך, כי הוא נקרא אינסוף. אין לו ראשית, אין לו אחרית וגם לא תכלית. התכלית היא תכלית לבריאה.

עתה נתבונן עוד: אותה תכלית של הבריאה, האם היא מצדו או מצדנו, כלומר האם מצדו זוהי סיבת הבריאה, או שמא זוהי תכלית עבודתנו, זוהי הנקודה שאליה צריך מהלך עבודתנו להוביל בסופו.

ברור הדבר שמצדו יתברך איננו יודעים מהו טעם הבריאה, כמו שנאמר: "מה גדלו מעשיך ה' מאד עמקו מחשבותיך, איש בער לא ידע וכסיל לא יבין את זאת" (תהלים צב, ו-ז), ו"אנת חכים ולא בחכמה ידיעא". ה"לא בחכמה ידיעא" זו חכמה שאין לה גבול, שאין לה תכלית, ולכן מצדו יתברך איננו יכולים להגדיר מהי תכלית הבריאה והאם בכלל יש תכלית לבריאה.

אלא, התכלית היא תכלית שנתגלתה לנו, לצורך כך שאנחנו נעבוד לשם התכלית. התכלית הגדרתה שאליה אנחנו פונים, ואת כל המעשים אנו מכוונים לשם השגת תכלית זו.

כשאנחנו מגדירים את הדבר שהקב"ה ברא את הבריאה להיטיב מטובו, הרי שאליבא דאמת מדוע הוא ברא – זאת לא ידעינן. הוא אינסוף ואין לו תכלית. אבל זאת יודעים אנו שהטעם שגילו לנו חז"ל שהבריאה לשם ההטבה מטובו יתברך שמו לזולתו היא בסוד גילוי

מידותיו. ולשם מה הוא גילה את מידותיו? הוא לא גילה זאת לריק ח"ו, אלא בכדי שאנחנו נדבק את עצמנו בהן, וא"כ הטעם שגילו לנו חז"ל שטעם הבריאה להיטיב, עניינה שאנו נדבק במידת ההטבה ועי"ז נדבק בו ית', אולם זהו אינו טעם מדוע הוא ברא.

גילוי מידותיו ית' תכליתו הוא היכי תמצוי ל"מה הוא אף אתה", כי סוד הבריאה הוא סוד הדבקות. חלק מצורת ההתדבקות באינסוף היא ע"י ההתדבקות במידותיו, וא"כ גילוי המידות אין עניינו גילוי של המידות לעצמן, אלא גילוי של מידות כהיכי תמצוי להתדבקות, ולפיכך גילוי מידת ההטבה עניינה גילוי לשם אפשרות של התדבקות.

כל מידה היא מלשון מידה, מלשון גבול. האינסוף אין לו גבול, וטעם הדבר שהוא מגלה מידות מלשון גבול, הוא מחמת היות הנבראים בעלי גבול, ורצונו יתברך שהנבראים יתדבקו בו, לכן הוא כביכול גילה כח גבולי [מידותיו] שעל ידו הנבראים יכולים להידבק באינסוף.

נמצא אם כן, כי גילוי ההטבה הוא שם ההתדבקות, הוא אופן להתדבקות.



בזה נגלה העומק שביארנו, שגילוי ההטבה לשם ההתדבקות אינו גילוי של הטבה כהטבה, אלא גילוי של הטבה כהיכי תמצוי לשלילת האני, ונעמיק מעט בדברים.

לכאורה, האינסוף ב"ה הוא אינסוף, ואילו המידות הן גבוליות, וא"כ כיצד מי שנדבק בגבול נדבק באינסוף ב"ה?

הרי ביארנו שתכלית גילוי מידותיו יתברך, ששורשן הוא הלהיטיב לברואיו, היא לשם האפשרות שהנברא יידבק בבוראו, ומחמת היות הנברא בעל גבול, לכן ההתדבקות שלו היא בבחינת מידה, בבחינת גבול. אך עדיין לא מובן, שהרי האינסוף הוא אינסוף, וא"כ כיצד אפשר שע"י התדבקות במידה שהיא מלשון גבול, ניתן יהיה להידבק באינסוף ב"ה?

אלא עומק הדברים כפי מה שנתבאר. אילו היינו מגדירים את המידה כמידה חיובית, בחינת להיטיב כפשוטו, שהמידה בתכליתה היא הטבה – הרי שזו מידה גבולית, שהרי ההטבה הנגלית בבריאה היא הטבה גבולית, כמו שיבואר להלן, כי אי אפשר לנבראים לקבל הטבה בלתי גבולית מצד היותם ברי גבול, ואם כן השאלה במקומה עומדת: כיצד ע"י התדבקות במידה הגבולית אפשר להידבק באינסוף ב"ה.

אבל לפי מה שנתבאר ביתר עומק, שבחינת גילוי המידה היא רק היכי תמצוי לשלול את האני, הרי שכאשר האדם שולל את האני, הוא אינו דבק מכח המידה, אלא אז אין חציצה בינו לבין האינסוף ב"ה באופן דממילא.

כי אכן הנבראים מצד עצם טבעם הם דבקים באינסוף, אלא שהאני חוצץ ביניהם, כדבריו הנודעים של הבעל שם טוב על הפסוק "אנכי עומד בין ה' וביניכם" (דברים ה, ה), שהאנכי הוא המסך המבדיל המונע את התדבקות הנברא בקונו, וע"י שהאדם דבק במידת

בוראו ומיטיב לזולתו – עי"ז הוא מבטל את המסך של ה"אנכי", את מסך הדאגה לאני, ואז מצד עצם טבע יצירתו הוא דבוק בקונו.

נמצא אם כן, שזו איננה התדבקות בגבול, התדבקות במידה, אלא ההתדבקות במידה היא רק כלי לשלילת האני, ואז באופן דממילא הנברא מצד עצם הווייתו דבוק באינסוף ב"ה. לפי זה מובן היטב כיצד ע"י דבקות בגבול דבק הנברא באינסוף, כי בעצם הוא לא דבק בגבול, אלא הגבול הוא רק היכי תמצוי להפשטה, לשלילת האני.

וְהִנֵּה תְּרָאָה, כִּי הוּא לְבָרוּ וְתִפְרֹךְ שְׁמוֹ הַשְּׁלֵמוֹת הָאֵמֶתִי תִּמְשׁוּלָּל מִכָּל תְּחִסְרוֹנוֹת, וְאִין שְׁלֵמוֹת אַחַר כְּמוֹהוּ כָּלָל.

המציאות היחידה שאין בה חסר, היא האינסוף ב"ה. הנבראים, מצד עצם יצירתם הם חסרים. מצד היותם בעלי גבול, הרי עצם גבולם הוא חסרונם.

וְנִמְצָא שְׁפָל שְׁלֵמוֹת שְׂדִימָה, חוּץ מִשְׁלֵמוֹתוֹ וְתִפְרֹךְ שְׁמוֹ, הִנֵּה אֵינְנוּ שְׁלֵמוֹת אֵמֶתִי, אֵלָּא וְקִרְא שְׁלֵמוֹת בְּעֶרְךָ אֵל עֲנִין חָסֵר מִמֶּנּוּ, אֲךָ הַשְּׁלֵמוֹת בְּהִחְלָט אֵינּוּ אֵלָּא שְׁלֵמוֹתוֹ וְתִפְרֹךְ שְׁמוֹ.

מבואר, שישנם שני מושגים של שלמות: שלמות מוחלטת ושלמות בערכין. שלמות מוחלטת היא רק האינסוף ב"ה, משא"כ הנברא הוא שלם בערכין, ביחס, בערך אל ענין חסר ממנו אנחנו יכולים להגדירו כשלם.

לפי זה, הגדרת נברא כשלם, כלשון שאנחנו מוצאים בכמה מקומות – "האדם השלם" וכו', אין הכוונה כפשוטו אדם שלם, כי שלם יש רק אחד, האינסוף ב"ה, אלא שהגדרת שלם היא הגדרה בערכין, ביחס אל חסר ממנו או ביחס לעצמו נחשב הדבר הנוכחי שלם.

אם כן לכאורה, הגדרת הדבר כשלם איננה הגדרה אמיתית, שהרי הוא חסר. ניתן אולי להגדירו כדבר יותר גדול, יותר רחב מהדבר החסר, אך מדוע הוא מוגדר כשלם? הרי זו רק הגדרת מליצה, הגדרה של משל, אבל הוא איננו שלם בעצם!

אלא שבעומק הדברים יש טעם נוסף מדוע לכל שלם בערכין קוראים שלם על אף שאיננו שלם מוחלט.

תכלית הנברא להידבק בקונו, כמו שיבואר להלן בארוכה. האינסוף ב"ה הינו שלם, וכלל ידוע הוא, שבכדי להידבק לדבר צריך להידמות אליו, להשתוות אליו, ומצד ההתדמות וההשתוות שני הדברים דבקים זה בזה.

אם כן, מאחר והנברא הוא חסר והאינסוף הוא שלם, איך שייך שחסר יידבק בשלם? הרי הם אינם דומים זה לזה, אינם שווים זה לזה?

כאן מגיע הסוד של שלמות בערכין. האינסוף ב"ה הוא שלם בכל מיני שלמויות, הנברא הוא שלם בערכין, ומצד ששניהם יש להם שם אחד של שלם, מונחת בזה מעין התדמות ששייך בה דבקות. אף שבודאי שלמות אמיתית שייכת רק בו יתברך, והנבראים מצד עצם צורת יצירתם הם חסרים – אבל מצד היותם מוגדרים כשלמים בערכין, באפשרותם להידבק באינסוף ב"ה.

ואם יבוא השואל ויטען שזו הגדרה בעלמא, שהרי באמת הם חסרים, וא"כ האם ע"י הגדרה בעלמא ניתן להגיע לדבקות באינסוף שהוא שלם בכל מיני שלמות?
ביאור הדברים הוא, שבודאי הנברא חסר, ואפילו הכי הגדרת השלם שבו היא לא הגדרה שאיננה נכונה!

כי כשמגדירים שלם בערכין, זו איננה הגדרה כפשוטו, שביחס ליותר חסרים ממנו הוא שלם, כי א"כ לא היה אפשר להגדיר אותו שלם אפילו בתורת משל. מהי אם כן הגדרת השלם?

שלם זו תפיסה של שלמות, הרגשה של שלמות. הנברא מצד היותו בעל גבול בערך המדרגה בה הוא נמצא – כאשר הוא השלים את החסר, מצד תפיסתו הוא חש שלמות. זו איננה רק הגדרה של שלמות בערכין כפשוטו, שבערך לחסר הוא שלם, אלא זו הכרת הדבר כשלם. מצד מדרגתו, מצד תפיסתו שהוא נמצא בתוך הגבול – הדבר מוגדר כשלם, הוא חש את הדבר כשלם, הוא תופס אותו כשלם.

על אף שבודאי יודע הוא שהשלמות האמיתית היא האינסוף ב"ה, אבל מחמת היות האינסוף ב"ה רק אור מקיף לאדם, כי אם יהיה אור פנימי גמור, האדם יתבטל ביטול גמור אליו יתברך – נמצא שמצד האור המקיף הוא מרגיש שהשלם היחיד שיש זה האינסוף ב"ה, אבל מצד תפיסת האור הפנימי שבנפש, מצד מדרגת הנפש – הוא חש שמדרגה זו היא שלמות. בערכו זה נתפס כשלמות.

ואם יבוא האדם ויאמר אם כן הוא חש טעות – חס ושלום מלומר כן! כך הטביע הקב"ה את טבע היצירה, ומצד כך – זוהי צורת אמיתת הברואים, שהקב"ה חתם עליהם את חותמו, האמת. הוא אמת ופעולתו אמת, וא"כ בערך למצב שבו האדם נמצא הדבר מוגדר כשלם באמת.

צריך להבין את הדברים בדקות, כי בפשיטות לעין הרואה זה נראה כנסיון להגדיר בלבד. אבל כל זה רק כשאדם משיג את הדברים בשכלו, ואז נראה לו שזה נסיון ניסוח נוסף בלבד, אבל כאשר האדם חש את הדברים בלבו, הרי שבערכו הוא באמת חש שלם, והוא מבין בתפיסת הנפש מדוע מצב זה נקרא שלם, על אף שבערך לשלמות האמיתי זה איננו נקרא שלם.

נמצא אם כן, שטעם הדבר שהקב"ה יצר נבראים שהם תופסים את עצמם מצד היותם נבראים כשלמים, כהרגשת שלמות – הוא בכדי להיות כלי להתדבקות בשלם האמיתי שזה האינסוף ב"ה. אלא שבדבר הזה כמו בכל דבר, יש בו נקודת סיכון גדולה, שכאשר האדם

מרגיש את עצמו חסר, הרי שהוא מצפה להשלמה מאת הבורא יתברך שמו, ועל ידי זה הוא מתדבק בו. משא"כ כאשר האדם מרגיש את עצמו שלם, ח"ו הוא בחשש של "וישמן ישורון ויבעט", הוא לא חש צורך להשלים עצמו יותר.

אם כן, הרגשת השלמות יכולה להתפרש אצל אדם בשני אופנים: באופן שלילי היא יכולה להתפרש אצלו שהוא שלם ואיננו נצרך להשלמה, ולכן הוא אינו מבטל את עצמו לאינסוף ב"ה לשם השלמה. ובאופן חיובי, מצד היותו שלם הרי שבזה גופא הוא נעשה כלי לשלמות האמיתית.

וְעַל בֵּן בְּהִיּוֹת חֲפָצוֹ יִתְבָּרַךְ שְׁמוֹ לְהִיטִיב לְזוּלָתוֹ, לֹא יִסְפִּיק לוֹ בְּהִיּוֹתוֹ מִיְטִיב קִצְתֹּת טוֹב, אֶלָּא בְּהִיּוֹתוֹ מִיְטִיב תְּכֵלִית הַטוֹב שֶׁאֵפְשֶׁר לְבְּרוּאִים שִׁקְבְּלוּ, וּבְהִיּוֹתוֹ הוּא לְבָדוֹ יִתְבָּרַךְ שְׁמוֹ הַטוֹב הָאֱמִתִּי, לֹא יִסְתַּפֵּק חֲפָצוֹ הַטוֹב אֶלָּא בְּהִיּוֹתוֹ מִהֲנֶה לְזוּלָתוֹ בְּטוֹב הַהוּא עֲצָמוֹ שֶׁהוּא כּוֹ יִתְבָּרַךְ שְׁמוֹ מְצַד עֲצָמוֹ, שֶׁהוּא הַטוֹב הַשְּׁלֵם וְהָאֱמִתִּי.

מבואר כאן בדברי הרמח"ל, שבכללות ניתן להגדיר שני סוגי הטבות: יש הטבה שהיא הטבה חלקית, מעט טוב, ויש הטבה שהיא תכליתית הטוב.

הנבראים, מצד היותם בעלי גבול, מצד שהם חסרים – הרי שעל אף שהם יכולים להיטיב לזולתם, אבל לעולם הם מטיבים רק קצת טוב, טוב גבולי, טוב חלקי. משא"כ האינסוף ב"ה, הרי שכביכול בכוחו להיטיב הטבה אינסופית.

"חוק הטוב להטיב". כפי הטוב כך הוא הלהטיב: אם הטוב הוא גבולי – גם המטיב שלו הוא גבולי, ואם הטוב הוא בלתי בעל גבול – גם המטיב שבו הוא בלתי בעל גבול.

זהו "ובהיותו לבדו יתברך שמו הטוב האמיתי לא יסתפק חפצו הטוב אלא בהיותו מהנה לזולתו בטוב שהוא טוב יתברך שמו מצד עצמו, שהוא טוב השלם והאמיתי". תשוקת הבורא יתברך שמו היא להטיב לנבראים כביכול לא רק הטבה גבולית, אלא הטבה בלתי גבולית.

הרי שנתבארה לנו הבחנה ראשונה בחלוקה שבין ההטבה שהנברא יכול להטיב לבין ההטבה שהאינסוף ב"ה יכול להטיב: הנברא יכול להטיב רק הטבה חלקית, קצת טוב, והאינסוף ב"ה יכול להטיב הטבה שלמה, הטבה בלתי גבולית, כי הוא ית' הטוב השלם והאמיתי.



הבחנה נוספת בחלוקה שבין ההטבה שהנברא יכול להטיב לבין ההטבה שהאינסוף ב"ה יכול להטיב, נתבארה כאן ברמז קל בדברי הרמח"ל:

"לא יסתפק חפצו הטוב אלא בהיותו מהנה לזולתו בטוב שהוא טוב יתברך שמו מצד עצמו", כלומר, יש טוב שהוא מצד עצמו ויש טוב שאיננו מצד עצמו. טוב מצד עצמו הוא האינסוף ב"ה, וטוב שאינו מצד עצמו אלו הנבראים. הטוב של האינסוף ב"ה הוא טוב עצמי, הוא לא קיבל אותו מזולתו ח"ו. משא"כ הטוב של הנבראים, על אף שהאדם בטבעו הוא טוב [לפחות לחלקם של בני האדם יש טבע של הטבה], אבל עצם טבעם לטוב הוא טבע שניטע בתוכו, טבע שקיבל מאת הבורא יתברך שמו אשר ברא אותו. כשם שעצם היותו נברא איננו מצד עצמו, כך גם היותו טוב אינו מצד עצמו.

נעמיק מעט בדברים.

לכאורה, מאי נפקא מינה אם אדם מקבל הטבה מהבורא יתברך שמו או מקבל הטבה מהנבראים. זולת כך שהנברא יכול להטיב רק גבול, והאינסוף ב"ה יכול להטיב גם בלתי בעל גבול, אבל לדוגמא באופן שהבורא יתברך שמו מטיב לאדם הטבה גבולית לכאורה, כגון שנתן לו ממון, כשם שלכאורה הקב"ה יכול לתת לו ממון, כך הנברא כאשר הוא מטיב לזולתו הוא נותן לו ממון.

אם כן, אדם שמקבל מאת הבורא יתברך שמו ממון גבולי, ולחילופין אדם מקבל מאדם אחר ממון גבולי – לכאורה ההטבה היא אותה הטבה, כי על אף שביכולת הבורא יתברך שמו להטיב הטבה בלתי בעלת גבול, אבל כאן הוא היטיב עם האדם הטבה גבולית, והרי שזו אותה הטבה שהנברא יכול להיטיב.

אבל בעומק ודאי איננו כן.

כאמור, חוק הטוב להיטיב, ובהטבתו לזולתו יש אור ויש כלי: הכלי הוא מה שהנברא קיבל, והאור הוא עצם כח הטוב שמכוחו מטיב הטוב. ומאחר ו"אנא נפשי כתבית יהבית", "נפשי יצאה בדברו עמו", אם כן, בכל הטבה יש את הכלי להטבה שהוא עצם החפץ המועבר מן המטיב למוטב, אבל בתוכו מאיר האור של הטוב שמכוחו הוא מטיב. כאשר הטוב מטיב, גנוז באותה הטבה כח הטוב שמכוחו הוא מטיב.

בזה טמון החילוק העצום בין הטבת הבורא יתברך שמו להטבת הנבראים. כאשר הקב"ה נותן לאדם ממון גבולי, ולחילופין אדם נותן לחבירו ממון גבולי – בכלי לכאורה זה נראה אותו כלי, שניהם נתנו ממון גבולי, אבל באור יש כאן אור לגמרי שונה: הקב"ה בסוד "אנא נפשי כתבית יהבית", בתוך ההטבה הוא העניק למקבל גם את כח הטוב שבו, וכשם שהוא אינסוף כך גם ההטבה כביכול היא אינסופית.

משא"כ הנברא, כאשר הוא מטיב לזולתו, לא רק הכלי שנתן הוא כלי גבולי, אלא גם האור שבתוך הכלי, כח הטוב שגנוז בתוך הכלי – הוא כח גבולי, שהרי חוק הטוב להיטיב, והטוב של הנברא הוא גבולי מצד היותו בעל גבול.

אם כן, הטבת הבורא חלוקה בעצם מהטבת הנבראים.



לפי זה נבין את עומק החילוק בכך שהאינסוף ב"ה הוא מטיב מצד עצמו והנבראים אינם מטיבים מצד עצמם, אלא את כח הטוב שבהם הם קיבלו אותו.

כפי שנתבאר, לכל הטבה יש כלי ויש אור. הכלי הוא עצם החפץ המועבר מן המיטיב למוטב, והאור הוא כח הטוב הגנוז בטוב, והוא מועבר למוטב.

ומעתה, מאחר וקיים חילוק עצמי בין כח הטוב שנמצא באינסוף ב"ה כביכול לבין כח הטוב הנמצא בנבראים, הרי שכח הטוב שמקבל המקבל ע"י ההטבה הוא שונה לחלוטין.

כח הטוב כביכול שנמצא בבורא יתברך שמו, הוא טוב מצד עצמו, וא"כ ב"אנא נפשי כתבית יהבית" הוא נותן כביכול כח עצמי של הטבה, ועצמיות זו מתגלה במקבל. משא"כ כאשר הנברא מטיב לזולתו – מחמת שעצם הטוב שיש לו הוא כח מקבל שמקבל טוב, א"כ גם הכח שהוא נותן לזולתו הוא לא כח עצמי של הטבה, אלא כח מקבל של הטבה. חסר את נקודת העצם שבהטבה.

הבורא יתברך שמו, כשהוא מטיב לזולתו, הוא מאיר בו את אור האינסוף ולא רק את כח הגבול. אפילו כאשר הלבוש של ההטבה הוא הטבה גבולית, כדוגמא שהזכרנו שהקב"ה נותן לאדם ממון גבולי, הוא נספר, הוא נמנה, הוא גבולי – אבל זהו רק הכלי שבהטבה, משא"כ האור של ההטבה הוא אור אינסוף, הוא כח הטוב מצד עצמו כביכול, שאינו נתלה בזולתו, וא"כ הוא אור אינסוף שמאיר בהטבה שהקב"ה הטיב לנבראיו.

זהו עומק דברי הרמח"ל כאן "לא יספיק לו בהיותו מטיב קצת טוב, אלא בהיותו מטיב תכלית הטוב" – הקב"ה רוצה להטיב תכלית הטוב, ומצד כך, גם כאשר הוא מטיב הטבה גבולית – אפילו הכי זהו רק הכלי, אבל האור שנמצא בתוך הכלי הוא הטבה בלתי בעל גבולית.

להלן תבואר בעז"ה עוד הסתכלות עמוקה באור שמאיר בהטבה, אבל השתא ביארנו שאפילו באופן שהכלי הוא כלי גבולי, מ"מ האור שנמצא בתוך ההטבה הוא אור אינסוף, ועי"ז הנברא מתאחד עם בוראו ומאיר בו אור אינסוף.

וְהָנָה, מִצַּד אַחַר הַטּוֹב הַזֶּה אֵי אֲפֹשֶׁר שְׂיִמְצָא אֱלֹה בּוֹ.

הטוב הזה, שהוא טוב שלם, אי אפשר שיימצא אלא בו יתברך, כי שלם יש רק אחד – האינסוף ב"ה, ואילו הנבראים מצד עצמם מציאות יצירתם הם חסרים, ולכן לא שייך שיימצא בהם טוב שלם.

נמצא שלכאורה ישנם כאן שני הפכים: מחד – רצון הבורא יתברך להיטיב לנבראיו הטבה שלימה, ומאידך – אין הטבה שלימה בתוך הנבראים, כי כל אור שיוּרד לגדרי נברא הרי שהוא בגדר של חסר.

על כן נזרה חכמתו שמציאות הטובה האמתית הזאת יהיה כמה שיתן מקום לברואים לשיתדבקו בו ותפרך שמו, באותו השיעור שאפשר להם שיתדבקו; ואז נמצא שמה שמצד עצמם אי אפשר שיתארו בשלמותו ותפרך שמו, הנה מצד התדבקם בו, יגיע להם באותו השיעור שאפשר לתאר בשלמות החוץ מצד היותם מתדבקים בו, וימצאו נהנים בטובה האמתית הזאת, בערך שאפשר להם להנות בה.

כיון שכאמור, מחד – רצונו יתברך להיטיב לנבראיו הטבה שלימה, ומאידך – הנבראים מצד עצמם חסרים, לכן הקב"ה בחכמתו קבע שצורת ההטבה איננה הטבה של אור היורד לתוך גדרי הנבראים, כי בשעה שיורד לתוך גדרי הנבראים הוא נעשה טוב חלקי. אלא ההטבה היא בהתדבקות בו יתברך.

כלומר, ההטבה איננה בערך דבר שמתקבל אצל הנבראים, כי כל דבר שנכנס לגדרי הנברא הרי שהוא חסר, הוא איננו שלם, אלא ההטבה היא מחוץ לנבראים, כמה שיתן מקום לברואים שיתדבקו בו. הם דבקים כביכול בדבר שחוצה להם, בו יתברך, והוא יתברך שלם. הרי, שעל אף שהאור השורה בנבראים הוא אור חסר, עובדה זו אינה שוללת את אופן של ההטבה השלימה, כי אין זה אור היורד לנבראים, אלא הנבראים דבקים בו.

אלא, שמבואר כאן עדיין בדברי הרמח"ל, שהדבקות שהנבראים דבקים בו יתברך היא איננה דבקות שלימה, אלא רק באותו השיעור שאפשר להם שיתדבקו בו. זוהי דבקות חלקית, באותו השיעור שבאפשרותם להתדבק בו.

וא"כ לכאורה הדרא קושיא לדוכתה, כי הרי טעם הדבר שהקב"ה לא היטיב הטבה בתוך הנבראים היא מחמת שרצונו להיטיב להם הטבה שלימה, ולכן הוא חקק שצורת ההטבה תהיה בהתדבקות של הנבראים בו יתברך, אבל לכאורה עד כמה שההטבה שהנבראים דבקים בו יתברך היא איננה דבקות שלימה, אלא באותו שיעור שאפשר להם שיתדבקו בו, הרי ששוב אין כאן הטבה שלימה?

תמיהה זו היא גם על המשך דברי הרמח"ל וימצאו נהנים בטובה האמתית הזאת, בערך שאפשר להם ליהנות בה, כלומר, לא רק הדבקות היא דבקות כפי השיעור שאפשר להם שיתדבקו בו, אלא גם העונג, שהוא תולדת הדבקות, הוא עונג חלקי ולא עונג אינסופי. שכן, עונג זה הרגשת המקבל, והמקבל מצד היותו נברא הרי שהוא חסר, וא"כ ברור הדבר שהעונג שהנברא יקבל הוא עונג חלקי, לפי ערך הכלי שהוא מוגבל.

אם כן לכאורה הדברים תמוהים ומופלאים, שהרי אין כאן הטבה שלימה! כי אף שמי שהם דבקים בו הוא שלם, אבל הן הדבקות שלהם בו איננה שלימה והן ההנאה, שהיא תולדת הדבקות – גם היא חלקית, והיכן היא, אפוא, אותה הטבה שלימה שרצה הבורא יתברך להיטיב לנבראיו?



בכדי להבין את הדברים, עלינו להשתמש ביסוד ידוע שמובא בשם הבעל שם טוב הקדוש, שאוחז במקצת האחדות אוחז בכולה. כלומר, האחדות היא אחדות מוחלטת, ולכן גם מי שנוגע בחלקה של האחדות, במקצתה – הריהו כאוחז בכולה.

צריך להבין את הדברים הללו, כי הם סתומים וחתומים, שהרי האחדות מעצם טבעה היא אחדות גמורה, מציאות של דבר שאיננו מתחלק. ואם שייך בה מקצת, הרי ששוב היא איננה בגדר אחדות! וכיון שכך, מה שייך המושג של אוחז במקצת האחדות, הרי אין מקצת אחדות; או שהיא אחדות או שאיננה אחדות!

בהכרח, אפוא, שטמון בדברים עומק, וננסה להבינו.

כמו שנתבאר בתחילה, רצון הבורא יתברך להיטיב לנבראיו הטבה שלימה, אין זה רק שההטבה תהיה הטבה שלימה, אלא שההטבה תהיה מצד עצמו – הטבה עצמית, לא הטבה נקנית, ונבאר.

כפי שהוזכר, ההטבה שקיימת בנבראים היא הטבה נתלית, מחמת שהנבראים מצד עצם מציאותם הם ברי קנין, ולכן כל דבר שיש לנבראים הוא בערך קנין.

והנה רצונו יתברך להיטיב לנבראיו הטבה שלימה, עצמית. ומהי אותה ההטבה? – שיתדבקו בו.

עצם הדבקות, האם היא הטבה? יש בזה מבט מצד העונג, שהוא בחינת הערב שבנפש, ויש בזה מבט מצד נקודת האמת שבנפש. מצד נקודת האמת זו הטבה, כי האמת המוחלטת זה הוא יתברך, ומצד כך אף אם הדבקות היתה בלי עונג, היתה זו הטבה מצד נקודת האמת שבנפש.

בכדי שתהיה זו הטבה הן מצד האמת שבנפש והן מצד נקודת הערב שבנפש – לכן כלולה הדבקות משני חלקים: א. מעצם הדבקות, שזו השלמות האמיתית. ב. מהתעונג וההנאה שבדבקות, שזוהי ההטבה לכח הערב שבנפש.

העונג שיש לנפש ודאי שהוא מוגבל. זהו שכתב כאן הרמח"ל: וימצאו נהנים בטובה האמיתית ההיא, בערך שאפשר להם ליהנות בה, והיינו מחמת שכח העונג שבנפש הוא כח מוגבל, לכן לא יתכן שיקבל תעונג שאיננו בר גבול.

עתה נתבונן: האם גם עצם ההטבה, מצד נקודת האמת, היא מוגבלת? – גם דבר זה מבואר להדיא בדברי הרמח"ל, כמו שהוזכר: במה שינתן מקום לברואים שיתדבקו בו יתברך שמו באותו השיעור שאפשר להם שיתדבקו. אם כן, הן נקודת האמת שבדבקות והן נקודת העונג שבדבקות – הם גבוליים.

מהו, אם כן, גילוי אור האינסוף שבדבקות זו? הרי הן מצד הכמות [בלשון חיצונית] והן מצד האיכות – יש כאן הגבלה. וכיון שכך, מהו האור אינסוף שבדבר?

האור אינסוף שבדבר הוא מצד ההבחנה של ה"מצד עצמו" שבדבר: בהיותו מהנה לזולתו בטיב שהוא עצמו שהוא בו יתברך שמו מצד עצמו. נקודת העצמיות היא האור אינסוף שבדבקות!

בודאי שאור הדבקות שמקבלים הנבראים הוא גבולי, וכך גם התענוג וההנאה שהם מקבלים מהדבקות. והאור אינסוף שבדבקות, שהוא נקרא הטבה שלימה, הוא מצד ההבחנה שזו הטבה עצמית שאינה קיימת בנבראים. זו איננה הטבה בערך של קנין, אלא זו הטבה בערך של עצמיות.



נעמיק מעט יותר בדברים.

מציאות הנבראים היא מציאות לבר, מציאות נקנית, מציאות קונה. משא"כ הוא יתברך שמו כביכול הוא מציאות עצמית.

הטבה בערך של עצמיות עניינה, נקודה פנימית שאדם חש, תפיסת עצם, תפיסת הויה. אין הכוונה שאת האור הוא חש בצורה בלתי גבולית, כי הרי הכלי הוא גבולי וא"כ החוש של הדבר הוא גבולי, אבל את מה שהוא חש – הוא חש כעצם, כהויה. הכלים שחשים הם ברי גבול, אבל האור שמוחש לכלים, מושג להם שהוא הויה שלמעלה מתפיסתם, עצם ההויה ולא רק תולדות ההויה.

ולכאורה, אם הוא למעלה מתפיסתם, איך הם יכולים לקבלו? הרי לפי ערך הכלי כך האור שיכול להיכנס לתוכו, ואם מוגדר שאור ההויה הוא אור שלמעלה מגדרי כלים, א"כ כיצד יכולים הכלים לסבול אור שהוא למעלה מגבולם?

אלא שכאן עלינו לדעת יסוד גדול בנפש האדם. אף שהנברא הוא בעל גבול, אבל קיים בו כח פנימי שהוא בבחינת "צור חלקי ולבבי ה'". זוהי תפיסת האלוקות השורה בתוך נפש האדם.

ואף שהרי הכלים הם גבוליים, וא"כ כיצד אור אינסוף יכול לשרות בתוך הכלים?

תשובה לדבר: זה גופא סוד הבריאה, כמו שמצינו בפסוק "הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך" (מ"א ה, כז), ומ"מ על שלמה המלך אומר הקב"ה ש"הוא יבנה בית לשמי" (שם ה, יט). הרי, שאף שבודאי לאינסוף אין גבול, וא"כ בכלי הנבראים, אור שלמעלה מהכלים אינו יכול להיכנס בהם, אבל אפילו הכי, כאשר הוא ית' רוצה, הריהו משרה שכינתו בין בדי הארון, וא"כ כביכול זהו כוחו של הבלתי בעל גבול לשרות בנקודת הגבול, על אף שבגדרי הנבראים הדבר לא יתכן.

נמצא, שאכן ההתדבקות של הכלים באור היא בערכין דגבול, וכן העונג שהכלים חשים הוא בערכין דגבול מחמת שהם ברי גבול, אבל האור השורה בכלים הוא אור של בלתי בעל גבול, אור אינסוף ממש, אור של עצם ההויה, הנבראים חשים את אמיתת הימצאו! ממילא מובן שפיר שהטבה זו נקראת הטבה שלימה.

אין הכוונה שהם מקבלים הטבה שלימה, כי הרי הם בעלי גבול, אלא שהם תופסים תפיסה של הויה שהוא אור שלם.



זהו העומק בדברי הבעל שם זיע"א, שהאוחז במקצת האחדות אוחז בכולו, והוקשה לנו שלכאורה הרי אחדות היא אחדות מוחלטת, וא"כ אין לה מקצת, וכיצד שייך לומר שאוחז במקצת האחדות?

תשובה לדבר: אוחז במקצת האחדות הכוונה שהכלי הוא בבחינת מקצת, לא שהאור הוא בבחינת מקצת. האור הוא אור של אחדות מוחלטת, אור עצם ההויה, ולכן אי אפשר לאוחז במקצתו, אבל הכלי הוא בבחינת מקצת, ואפילו הכי שורה בו אור האחדות. אם כן, אין הכוונה שהוא אוחז במקצת מחמת האור שהוא מקצת, כי אין מקצת לאור, אלא הכוונה שהכלי הוא כלי גבולי.



אלא, שכשנתבונן עדיין לכאורה קושיה במקומה עומדת, כי הרי רצון הבורא יתברך להיטיב לברואיו הטבה שלימה, וא"כ על אף שהאור שמאיר להם הוא אור אינסוף, אור ההויה, אבל סוף דבר, מה הם מקבלים מהארה זו? הם מקבלים הארת גבול מחמת היותם בעלי כלי גבול, כמו שמבואר כאן שהדבקות היא "באותו השיעור שאפשר להם שיתדבקו" וההנאה היא "בערך שאפשר להם ליהנות בה", וא"כ לכאורה אין כאן הטבה שלימה כלל! ודאי שבדוחק היה אפשר לומר שאי אפשר יותר מזה, אבל לא זה העומק הטמון בדברים. כדי להגיע להבנת חקר הענין, נתבונן ונבין מהי תכלית הבריאה. כמו שהזכרנו, בכללות מונה הרמח"ל שלושה תכליות לבריאה: א. להיקרא רחום וחנון, לגלות את שמותיו ומידותיו יתברך. ב. להיטיב לברואיו. ג. לגלות ייחודו שאין שולט אלא הוא.

בפרק זה הזכיר הרמח"ל בעיקר את ההבחנה השניה, שתכלית הבריאה היא להיטיב לברואיו.

בחיצוניות הוא מגדיר שחוק הטוב להיטיב, ולכן רצונו יתברך להיטיב לברואיו. אבל בעומק צריך לדעת, שהתכלית הפנימית של הבריאה שלמעלה משלושת התכליות, היא לגלות שאין עוד מלבדו כפשוטו. לא רק לגלות ייחודו בשליטה, אלא לגלות ייחודו בהויה שהוא יחיד מוחלט, כפי שהאריכו לבאר זאת בארוכה הנפש החיים, הבעל התניא ועוד. לפי זה נבין, שתכלית ההטבה היא לגלות את האין עוד מלבדו, וההטבה הינה כלי ושביל לגלות זאת.

בפשוטו, כשאנחנו מגדירים שתכלית הבריאה היא להיטיב לברואיו, הרי שזו תכלית לעצמה: חוק הטוב להיטיב ולכן רצון הבורא יתברך להיטיב לברואיו.

אבל בעומק צריך לדעת, שכל התכליות הן בעצם לבושים לתכלית הפנימית: לגלות שאין עוד מלבדו, שהוא יחיד במציאות.

ולענייננו: גם התכלית של להיטיב לברואיו, היא כלי לגלות את האין עוד מלבדו כפשוטו, את היחיד במציאות. איך? כמש"כ בפסוק "לא טוב היות האדם לבדו", הנפרדות היא בבחינת "לא טוב", ומכלל שהאחדות היא בבחינת "טוב". לכן התורה נקראת "טוב" ["כי לקח טוב נתתי לכם"], מחמת שהיא ברית המקשרת את ישראל לאביהם שבשמים. נמצא, שבחינת הלהיטיב לברואיו, היא כלי לגלות את אחדות הנבראים בבוראם, וע"י שיתאחדו, הם יתבטלו אליו ויתכללו בו.

כאשר הם כביכול נפרדים ממנו, הרי שאינם בטלים אליו ואינם מתכללים בו. אבל ההטבה היא בבחינת שוחד, כמו שאמרו חז"ל שע"י שנותן נעשים חד, וא"כ ע"י שהוא מטיב לנבראיו כביכול הם נעשים חד איתו, הם דבקים בו, ובהמשך התהליך מגיעים להתבטלות המוחלטת של הנבראים לבוראם, ולאחר מכן התכלותם בו ית', ואז נגלה במציאות האין עוד מלבדו כפשוטו.

כלומר, תכלית ההטבה איננה הטבה כפשוטו, אלא היא הטבה כהיכי תמצי לגלות את האין עוד מלבדו, את היחיד במציאות.

לפי זה נבין ברור מדוע רצונו יתברך להיטיב הטבה שלימה. אילו הרצון היה להיטיב כפשוטו, הרי שהיתה עוד במידת מה סלקא דעתך שרצונו להיטיב גם הטבה חלקית. אף שבודאי היה עדיין צ"ע מדוע, אך ניתן היה להבין שגם הטבה חלקית היא חלק מחלקי חוק הטוב להיטיב.

אבל כאשר מבינים את עומק תכלית ההטבה, שעניינה לדבק את הנבראים בבוראם, שיגיעו למצב של התבטלות והתכללות באינסוף ויתגלה האין עוד מלבדו כפשוטו – ברור הדבר מדוע מוכרח שהטוב יהיה טוב שאיננו חלקי אלא טוב גמור, כי הרי התכלית היא שיתבטלו ע"י הטבה למיטיב ויתאחדו עמו, ואם ההטבה היא הטבה חלקית, הרי שהם דבקים בגבול ולעולם לא יבואו לידי ביטול לאינסוף. לכן ברור הדבר שנצרך שההטבה תהיה הטבה שלימה.

לפי זה מיושבת שפיר קושייתנו, שהרי לכאורה הכלים הם כלי גבול ורק האור הוא אור אינסוף, ואם התכלית היא הטבה בלתי גבולית, מה לי שהאור הוא אור אינסוף, אבל הכלים משיגים רק את האור דגבול כפי השיעור שלהם, כפי ההנאה שלהם?

תשובה לדבר: אילו התכלית היתה הטבה כפשוטו, הרי שזוהי שאלה גדולה, אבל כיון שנתבאר שההטבה היא רק היכי תמצי לבטל את הכלי לאור אינסוף, א"כ כאשר האור הוא אור אינסוף, זה גופא התכלית, לבטל את כלי הגבול לאור אינסוף.

אם כן מבואר, שתכלית ההטבה היא לאחד, לדבק ולכלול את הנבראים בבוראם, ותכליתם של ההתבטלות והתכללות לגלות שאין עוד מלבדו במציאות, שהוא יחיד

במציאות. נמצא, שהדבקות והעונג שבדבקות – הם רק כלים להתבטלות ולהתכללות, ואינם תכלית לעצמם, וההתבטלות וההתכללות תכליתם לגלות שאין עוד מלבדו.

וּנְמָצָא הַיּוֹת בְּוִנְתּוֹ יִתְבַּרְךְ שְׁמוֹ בְּבְרִיאָה שְׁבְרָא, לְבְרָא מִי שִׁיְהִיָּה נְהַנָּה בְּטוֹבוֹ
יִתְבַּרְךְ שְׁמוֹ, בְּאוֹתוֹ תְּדַרְךְ שְׁאֵפְשֶׁר שִׁיְהִנָּה בּוֹ.

הקב"ה ברא נבראים כדי שיהיה מי שיהנה בטובו יתברך.

בפסוק בתהלים (קכו, א) נאמר: "בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים", כלומר, יתגלה שהשית אלפי שנים הם בבחינת חלום.

ועומק הדברים לענייננו: כאן נתבאר בדברי הרמח"ל, שכוונת הבורא בבריאה היא בכדי להיטיב לברואיו – לברוא מי שיהיה נהנה בטובו יתברך שמו. אבל צריך לדעת שתפיסה זו היא בסוד חלום, ונבאר מעט יותר את הדברים.

הקב"ה ברא ברואים להיטיב להם. זה הטעם שנגלה לנו בשית אלפי שנים. לפי זה נבין מדוע שית אלפי שנים מצד עצם הגילוי שלהם, זהו אור של שלא לשמה.

כי הקב"ה ברא את הבריאה כדי להיטיב לאדם, ומאחר והאדם נברא בטבע שדואגים לו, מיטיבים לו – הרי שכך הוא תופס את עצם היצירה, ולכן הוא מנסה לכוון את כל הבריאה שתיטיב איתו. הבריאה נבראה כביכול להיטיב לברואיו, וכל אחד חש בעומק נפשו את טעם היצירה, והוא מכוון את כל חלקי הבריאה להיטיב איתו.

אבל כל זה רק מצד תפיסת שית אלפי שנים. אבל למעלה מתפיסת שית אלפי שנים, כפי שהזכרנו, ישנן שתי הבחנות בתכלית היצירה: לגלות ייחודו בשליטה שאין שליט אלא הוא, ויתר על כן לגלות ייחודו בהויה, שהוא יחיד במציאות ואין עוד מלבדו כפשוטו.

האורות הללו הם אורות של לעתיד. גילוי הייחוד הוא נקודת הממוצע בין שית אלפי שנים לעולם הבא, והעולם הבא הוא גילוי הייחוד של יחיד במציאות, האין עוד מלבדו כפשוטו.

לכן, כל זמן שית אלפי שנים, שגילוי טעם הבריאה הוא בבחינת להיטיב לברואיו, הרי שכל אחד מכוון את הבריאה אליו, להיטיב איתו. משא"כ מצד האור של הלעתיד, שנאמר בו "למעני למעני אעשה" (ישעיהו מח, יא), והיינו גילוי ייחודו יתברך בשליטה ובמציאות – הרי שהבריאה אינה מכוונת לכוונת האדם, וכאשר נגלה אור זה בנפשות, מכיר האדם את מידת הלשמה, הוא מכיר שהבריאה לא נבראה למענו. כביכול הקב"ה ברא זאת למען עצמו, בלשון מושלל "למעני למעני אעשה", לגלות ייחודו בשליטה וייחודו בהויה.

או אז נגלה שהבריאה איננה לצורך האדם, וגילוי ההטבה הוא רק היכי תמצוי לגלות את הייחוד בשליטה ואת הייחוד בהויה, כמו שהזכרנו לעיל.



במשנה באבות (א, ג) כתוב: "אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס אלא הוּו כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס".

העבודה לקבל פרס היא עצם תפיסת שית אלפי שנין. העבודה שלא על מנת לקבל פרס היא מצד האור דלעתיד, מצד גילוי הייחוד בשליטה ובהויה.

ישנו ביאור בדברי המשנה הללו ב'רוח חיים', שעבודה על מנת לקבל פרס עניינה, שכיון שתכלית רצונו יתברך להיטיב לנבראיו, לכן אדם עובד כדי שהקב"ה ייטיב עמו, אבל לא למען עצמו, אלא למען קיום רצון הבורא שרצונו להיטיב.

ביאור זה הוא בסוד עירוב פרשיות של אור דלעתיד המתלבש בשית אלפי שנין. כי ההבחנה של הלהיטיב לנבראיו היא בסוד שית אלפי שנין, וההבחנה של הלשמה היא בסוד הלעתיד, והרי ששורש אור הלעתיד מאיר באחרית הימים בתוך שית אלפי שנין, ומצד כך נגלה מהלך של עבודה לשמה באופן של השתמשות בלהיטיב ככלי לעשיית רצון הבורא.

כאשר יתגלה באחרית הימים גילוי הייחוד בשליטה, ולאחר מכן גילוי השליטה בהויה – הרי שיהיה ביטול מוחלט של הנבראים כביכול לאינסוף, ומצד כך לא יהיה מהלך של להיטיב מטובו יתברך שמו לזולתו, כי הם יהיו כלולים בו יתברך כביכול.

זהו עומק ההבחנה של "היינו כחולמים", שהחלום הוא זה שאנחנו נראים זולתו, נראים נפרדים ממנו. הלהיטיב לברואיו הוא כלי לאחד את הנבראים בבוראם, ולאחר שהם מתאחדים, מתבטלים ומתכללים בו – שוב אין זה בערך של להיטיב לזולתו, אלא זהו גילוי של אין עוד מלבדו, של יחיד בשליטה ויחיד בהויה.

אם כן, כאשר האדם מקבל תענוג מבוראו, עליו להבין שהתענוג הוא היכי תמצוי להתקשרות, להתבטלות ולהתכללות, ולא להיות מקבל כפשוטו של התענוג לגרמיה, לא לקבל את התענוג באופן דנפרד, אלא לקבל את התענוג, את ההטבה, בתפיסה דאחדות שתביא לדבקות, להתבטלות ולהתכללות גמורה באינסוף ב"ה.

[ב] וְאוֹלָם גְּזֵרָה חֲכָמָתוֹ, שְׁלֵחֵיזוֹת הַטּוֹב שְׁלָם, רְאוּי שִׁיחֵיזוֹת הַנְּהַנְּה בּוֹ, בְּעַל הַטּוֹב תְּהוּא, פִּירוּשׁ - מִי שִׁיחֵיזוֹת הַטּוֹב פְּעֻצָּמוֹ, וְלֹא מִי שִׁיחֵיזוֹת לֹו הַטּוֹב פְּרָרָךְ מְקַרְה.

עד השתא נתבאר, שבכדי שההטבה תהיה הטבה שלימה, היא איננה בתוך הבריאה, אלא זו הטבה בהתדבקות של הנברא באינסוף.

ולכאורה, אם תכלית הבריאה היא להיטיב לנבראיו, וגדר ההטבה השלימה היא התדבקות של הנברא בבוראו – לשם מה, אפוא, ברא הקב"ה את כל עולם העבודה? הרי התכלית היא להיטיב לנבראיו, וא"כ בידו של האינסוף ב"ה שאין מגביל על ידו, לקבוע מציאות של נבראים שכל עצם מציאותם היא דבקות בבוראם, ומדוע יצר נבראים ששייכת בהם מציאות של בחירה, נבראים החיים בעולם של עבודה ויש להם נסיון האם להיות דבוקים בבוראם או להיפך?

על זה מבאר הרמח"ל: גזרה חכמתו, שלחיות הטוב שלם – בכדי שההטבה תהיה שלימה ולא הטבה חסרה, ראוי שיהיה הנחנה בו בעל הטוב ההוא, והיינו כדברי חז"ל הנודעים בפרק המפקיד (ב"מ לה ע"א) "אדם רוצה בקב שלו מתשעה קבין של חבירו". טבע הנברא, שכל דבר שעמל עליו ונתן עליו את כוחותיו, הריהו מרגיש בו יותר תענוג. אבל דבר שקיבל אותו ללא עמל, אף שיש לו עליו בעלות גמורה בגדרי חושן משפט – אפילו הכי הוא לא קשור לדבר באותה רמת קשר. ההתקשרות בנפש לדבר היא עד כמה שנתן את נפשו עליו.

אילו היה הקב"ה בורא את הנבראים בצורה שמציאותם מצד טבע יצירתם היתה דבקות באינסוף ב"ה, ודבקות זו לא היתה מושגת ע"י עבודה, כי לא היתה ניתנת להם בחירה לפרוש מן הדבקות או להתחבר אליה, אלא זו היתה הויית מציאותם – א"כ מציאות הדבקות אצל הנברא לא היתה מכוחו, אלא מכח בוראו שכך בראו.

והנה הדבקות בבורא, יש בה שני חלקים [כמבואר בריש ס' מסילת ישרים]: יש את עצם ההתדבקות ויש את התענוג שבהתדבקות, שהוא נקודת ההטבה בבחינת טוב בערך דנבראים, בערך של עונג, כפי שנתבאר לעיל.

ישנה הבחנה של טוב מצד נקודת האמת מהו טוב, וישנה הבחנה של טוב מצד הבחנת ההנאה והתענוג שיש למקבל, ובדבקות בבורא יתברך שמו קיימים שני החלקים: ראשית, עצם כך שהנברא דבק בבוראו, שזו המציאות האמיתית המוחלטת שישנו רק אחד שזה הוא יתברך שמו, ולכן הדבקות בו היא בבחינת טוב אמיתי. ובנוסף לכך, הדבקות מולידה עונג לאדם. "האדם לא נברא אלא להתענג על ה'", "אז תתענג על ה'" (ישעיהו נח, יד). ומצד כך, הטוב הוא מה שערב לאדם, מה שהוא מרגיש כטוב, כהנאה, כתענוג.

אילו הנברא היה מצד טבע יצירתו דבוק באינסוף ב"ה, הרי שודאי היה בהתדבקות בו טוב בבחינת אמת, אבל היה חסר בעונג שבה, כי העונג הוא רק עד כמה שהאדם עמל בעצמו על הדבר, "אדם רוצה בקב שלו", ואם הדבקות לא היתה מגיעה ע"י העמל, היה זה בבחינת "תשעה קבין של חבירו" והתענוג היה חסר.



נבאר מעט יותר את הדברים.

כאמור, בגמ' מבואר שאדם רוצה בקב שלו יותר מתשעה קבין של חבירו, אבל לכאורה אינו מובן מה שייך דבר זה לפרשה של עונג?

ובאמת, כשלומדים את דברי הגמ' בב"מ בפשטות, נראה שאין לזה שייכות לעונג, אלא שכך הוא רצון האדם. אבל בעומק, "אדם רוצה בקב שלו" אין הכוונה רק שהוא רוצה שהדבר יהיה קיים, ולא ייפסד מן העולם, אלא רצונו שהקב הזה יהיה אצלו בביתו ולא בבית של אחר, שיהיה מחובר אליו.

כל חיבור הוא בסוד עונג. אם אין עונג אין חיבור, וכפי תוקף העונג כך תוקף החיבור. והרי כפי שביארנו, בדבקות בבורא יתברך ישנם שני חלקים: א. עצם ההתדבקות של הנברא בבוראו. ב. התענוג שבהתדבקות. ולכאורה אלו שתי פרשיות: פרשת הדבקות עצמה ופרשת העונג שקיים בדבקות.

אבל בעומק צריך לדעת, שהעונג הוא כלי לדבקות, ונבאר.

אילו בדבקות לא היה עונג – לאדם לא היתה דבקות שלימה. הוא מדבק את עצמו בדבר במה שהוא מתענג בו, ועד כמה שלא היתה בזה בחינת עונג היה חסר בעצם הדבקות.

לכן, אילו הוויית הנברא היתה שנברא בתפיסה שהוא דבוק בבוראו ואין לו בחירה האם להתרחק או להתקרב יותר – הרי שהיה זה בבחינת "תשעה קבין של חבירו" והיה חסר בתענוג. ואז, לא רק שהיה חסר בטוב שבתענוג, אלא גם היה חסר בטוב של עצם הדבקות, בטוב האמיתי, כי העונג הוא כלי להתדבקות, ועד כמה שחסר בעומק העונג – חסר בעומק ההתדבקות של הנברא לבוראו!

שבת קודש היא זמן של עונג, "וקראת לשבת עונג לקדוש ה' מכובד... אז תתענג על ה' והרכבתך על במתי ארץ" (ישעיהו נח, יג-יד). שבת קדש היא רזא דאחד, זוהי סגולת הזמן שהנברא דבוק בבוראו, כי העונג הוא המקשר את האדם לשלימות של הדבקות.

ודאי שישנה בחינה עמוקה יותר של דבקות שלמעלה מהעונג, אבל בתפיסה שאנו מכירים השתא בתוך עולמנו, הכח לחבר דבר הוא מכח העונג שבו, מכח הערב שבו, וא"כ גם הדבקות בבורא יתברך שמו מגיעה ע"י התקשרות מכח העונג.

לכן, אילו היה הקב"ה בורא את הנברא באופן שהיה חסר לו בעונג – היה חסר לו גם בדבקות. לכן בראו הקב"ה באופן שאת הטוב שיקבל, יקבלו מכח יגיעת עצמו, "כי פועל אדם ישלם לו" (איוב לד, יא), היום לעשותם ולמחר לקבל שכרם. זו איננה רק הגדרה של שכר חיצוני, כמו תשלום בעולם הזה שמשלמים לעובד בממון שאין לו שייכות עצמית לעבודה, אלא בעצם כך שהוא מתייגע, הוא מקשר את עצמו למציאות השי"ת, וההתקשרות היא מכח עבודתו, וכפי ערך עינוגו.

וְתִרְאֶה שֶׁנֶּה נִקְרָא קִצַּת הַתְּדֻמּוֹת, בְּשֵׁעוֹר שְׂאֵפֶשֶׁר, אֶל שְׁלֵמוֹתוֹ יִתְבָּרַךְ שְׁמוֹ.
כִּי הִנֵּה הוּא יִתְבָּרַךְ שְׁמוֹ שְׁלֵם בְּעֵצְמוֹ, וְלֹא בְּמִקְרָה, אֲלֵא מִצַּד אֲמִתּוֹת עֵינָיו
מִכְרַח בּוֹ הַשְּׁלֵמוֹת וּמְשׁוֹלָלִים מִמֶּנּוּ הַחֲסֵרוֹנוֹת בְּהִכְרַח. וְאוֹלָם זֶה אֵי אֶפְשָׁר
שְׂיִמְצָא כְּזוֹלָתוֹ, שְׂיִהְיֶה אֲמִתּוֹתוֹ מִכְרַחַת לֹא הַשְּׁלֵמוֹת וּמְעַדְרַת מִמֶּנּוּ
הַחֲסֵרוֹנוֹת. אֲדָּ לְהַתְּדַמּוֹת לָזֶה בְּמִקְצַת, צָרִיךְ שְׁלֻפְחוֹת יְהִיָּה הוּא הַקְּוִנָּה
הַשְּׁלֵמוֹת שְׂאִין אֲמִתּוֹת עֵינָיו מִכְרִיחַ לֹא, וְיִהְיֶה הוּא מְעַדִּיר מִעֵצְמוֹ הַחֲסֵרוֹנוֹת
שְׂהִיו אֶפְשָׁרִים בּוֹ.

בכדי שהאדם יהיה דבוק בבוראו, צריך שתהיה לו כביכול בחינה של התדמות לקונו. זהו סוד המידות "מה הוא רחום אף אתה רחום, מה הוא חנון אף אתה חנון", העבודה היא "מה הוא – אף אתה", להיות רחום, להיות חנון.

להיות רחום וחנון ושאר המידות כולן – זו איננה תכלית לעצמה, אלא העבודה היא: התדמות לבורא. ואיך עושים זאת? ע"י שאדם מדמה את עצמו למידותיו יתברך, כביכול הוא דומה לבורא יתברך עי"ז.

אם כן, תכלית ההתדמות היא לשם התדבקות.

כשם שבמשל הגשמי, כדי לזווג איש ואשה, אי אפשר שיהיה האחד הפכי לגמרי מבין זוגו, אלא צריך שתהיה איזושהי התדמות – כך גם בנמשל, כנסת ישראל נקראים כלה והקב"ה נקרא חתן, וכביכול צריך שתהיה איזו התדמות – מה בין הנברא לבוראו.

אף שבודאי זו התדמות כלשהי בלבד, כי פשוט שהבורא יתברך שמו אין לו גוף ואין לו דמות הגוף, מה דמות תערכונו לו – אבל בבחינת – מה כביכול ישנה איזושהי התדמות של הנברא לבוראו, בכדי שיהיה שייך אופן של התדבקות.

במה הנברא יכול להיות דומה לבוראו?

יש את מה שהזכרנו בשם חז"ל, "התדבק במידותיו – מה הוא רחום אף אתה רחום, מה הוא חנון אף אתה חנון".

כאן הרמח"ל מזכיר נקודה עמוקה יותר של התדמות הנברא לבוראו.

הנה האינסוף ב"ה, יש בו את כל המעלות כולן. האם את המעלות הללו הוא קיבל ממישהו? חס ושלום ולא ייאמר! הוא אינסוף וכל מידותיו הן מעצמו. לעומת זאת הנברא, אין לו מעצמו כלום. כל מה שיש לו הוא מתנת חנינם מאת הבורא יתברך שמו.

אם כן, לכאורה ישנה נקודת חילוק יסודית בין מציאות הבורא כביכול למציאות הנברא: מעלותיו של הבורא ית' הן מעצמו, שלא קיבלן מזולתו, זה שורש אמונתנו שהוא שלם בכל מיני שלמות, והשלמות הזו היא שלמות עצמית בו.

משא"כ הנברא, אפילו אם יש בו שלמות, אבל זו שלמות שקיבל אותה. הרי עצם מציאותו וכל מה שיש לו, כולל מידותיו הטובות – זו השפעה ממנו יתברך. נמצא, שלעולם האדם הוא רק בבחינת מקבל של המעלות העליונות, ואין לו מעלה עצמית מכח עצמו. אפילו אם תהיה בו המעלה העליונה ביותר, אך מהיכן יש לו אותה? וכי בכוחו לברוא מעלה עליונה? ודאי שקיבלה מהבורא יתברך שמו.

נמצא אם כן, שהבורא והנברא חלוקים לגמרי בעצם מציאותם: הבורא יתברך מעלתו מכח עצמו, והנברא אפילו שיהיה בו מעלה, זו מעלה שקיבל מאחרים, לא מעלה עצמית.

והרי כמו שהזכר, כדי שהנברא יהיה דבוק בבוראו, צריך שתהיה התדמות של הנברא לבוראו, ועד כמה שהנברא ובוראו אינם דומים זה לזה, אי אפשר שתהיה דבקות, ואם לא

תהיה דבקות תתבטל תכלית כל היצירה שהיא הדבקות בו יתברך שמו. לכן, חקק הקב"ה שצורת הנבראים היא שהמעלות שיהיו באדם יגיעו לו מכח עצמו.

זה סוד הבחירה שיש לאדם. בעצם, מדוע הקב"ה יצר בחירה לאדם, ולא העניק לו את כל ההטבות כולן כמתנה בלא עבודה? כי אילו היה נותן לו את הכל במתנה ללא עבודה, היו אלו אמנם מתנות גדולות, אך הן לא היו יכולות להיות כלים להתדבקות בבורא, כי לא היתה בהן בחינת "מה הוא אף אתה", שכן בבורא ית' הרחום הוא כביכול מכח עצמו ובנברא הרחום והחנון הוא כח של רחמים ושל חנינה שקיבל במתנה מאת הבורא יתברך שמו.

לכן, חקק וקבע הקב"ה בצורת הבריאה, שהנברא ישיג את מעלתו רק מכח בחירתו. מכח בחירתו הוא יגיע למדרגת רחום, מכח בחירתו הוא יגיע למדרגת חנון, וכשיגיע למדרגות אלו – הרחום והחנון שבו יהיה בהן הבחנה שנקנו לו מכח עצמו, וא"כ יש בזה מעין התדמות לבורא יתברך שמו שהרחמים והחנינה שלו הם כביכול מכח עצמו.

אף שבודאי יש בחינה של "מי הקדימני ואשלם", כלומר אם הקב"ה לא היה נותן לאדם כוחות לעבוד על עצמו, לא היתה לו אפשרות להגיע להיות רחום וחנון – לכן באמת הנברא נשאר נברא ואינו דומה לגמרי לבוראו. זוהי רק בחינת התדמות-מה, דימוי קל בעלמא.

נתבאר היטב, אם כן, מדוע הקב"ה נתן בחירה לאדם. תכלית הבחירה היא בכדי שהאדם יהיה דבוק בבורא דבקות שלימה. אילו לא היתה בחירה – אף אם היה דבוק, היה חסר דבקות כי זו מעלה שנקנתה לאדם והוא לא השיגה מכח עצמו. כח הבחירה שניתן לאדם הוא בכדי שישגיג את מהות הדבקות מכח עבודתו.



לפי זה נתבאר כאן דבר עמוק מאוד, שהבחירה היא בעצם הכח היחידי שעל ידו ניתן להתדבק בשלימות בבורא יתברך שמו!

בשטחיות, אם ההנהגה השולטת בבריאה לא היתה בחירה, אלא מה שנקרא בלשון הרמב"ם הידיעה, שהקב"ה צופה את כל מעשיו של האדם – הרי שבודאי האדם היה דבוק בבוראו. הרי מדוע האדם אינו דבוק בבוראו? כמו שכתוב בפסוק "עוונותיכם היו מבדילים". ואיך יש עוונות? מכח בחירת האדם. אם כן, עד כמה שלא היתה לאדם בחירה – לא היו לו עוונות, ואז היה דבוק בבוראו.

הרי שמצד התפיסה השטחית, הבחירה היא המפריע לדבקות. בודאי שאם האדם בחר בטוב הוא דבוק, אבל הוא נמצא בספק השקול, ובאפשרותו לא לבחור בטוב וח"ו לאבד את הדבקות.

משא"כ לפי מה שנתבאר כאן בדברי הרמח"ל, אילו כח השליטה בבריאה היה נטול בחירה, אלא רק מכח ההנהגה שהכל צפוי, בחינת הידיעה המזוכרת ברמב"ם – א"כ האדם לא היה דבוק בבוראו! כי אף אם היה קונה את כל המעלות העליונות, אבל לא היתה זו מעלה עצמית.

וְעַל בֶּן נֹזֵר וְסֹדֵר שִׁיבְרָאוּ עֵינָיו שְׁלֵמוֹת וְעֵינָיו חֲסָרוֹן, וְתִבְרָא בְרִיָּה שִׁתְּהִיָּה בָּהּ
הַאֲפָשְׁרוֹת לְשָׁנֵי הָעֵנָנִים בְּשָׁוָה, וְיִתְּנוּ לְבְרִיָּה אֲמִצְעִים שְׁעַל יָדָם תִּקְנָה לְעֲצָמָה
אֶת הַשְּׁלֵמוֹת וְתַעֲדִיר מִמֶּנָּה אֶת הַחֲסָרוֹנוֹת, וְאִזּוּ יִקְרָא שְׁנֵתְדַמְתָּה כְּמָה שְׁתִּיָּה
אֲפָשֶׁר לָהּ לְבוֹרְאָהּ, וְתִתְּהִי רְאוּיָה לְדִבְק בּוֹ וְלִהְיוֹת בְּטוֹבוֹ.

נתבונן מעט בעומק הדברים.

הזכרנו לעיל את דברי הגמ' בב"מ שאדם רוצה בקב שלו יותר מתשעה קבין של חבירו. והנה הגמ' שם לא דנה אם זו מעלה או חסרון, אלא רק אומרת שזוהי מציאות האדם שהוא רוצה, וכיון שכך חלים על השומר דינים איך להתנהג בפקדון. אבל עלינו להתבונן: האם ה"אדם רוצה" הזה, שיש לו רצון דווקא בקב שלו, זו מעלה או חסרון?

צריך לדעת שישנן בזה שתי בחינות: ישנו מצב של עולם בלי חטא, וזה היה מצבו של אדם הראשון קודם החטא. ויש מצב של עולם שהוא לאחר החטא.

מאז שחטא אדם הראשון, כולנו נמצאים בתפיסת חטא. אדם יכול לצמצם את חטא אדה"ר כפי ערכו, ויכול להרחיבו ח"ו, אבל מידי חטא לא יצא, כמו שהגמרא אומרת "ארבעה מתו בעטיו של נחש", אי אפשר לצאת מתפיסת החטא של אדם הראשון!

אילו אדם הראשון לא היה חוטא – לא היה מושג של "אדם רוצה בקב שלו". המושג "אדם רוצה בקב שלו" התחדש רק בחטא אדם הראשון.

מה השייכות בין "אדם רוצה בקב שלו" לחטא של אדם הראשון? הרי אדם הראשון אכל מעץ הדעת, ומה השייכות של הרצון לחטא?

ביאור הדברים: מדוע אדם רוצה בקב שלו? כי רצונו להשיג כל דבר מכוחו, לראות את האני שלו פועל. אם יאמרו לאדם שבכוחו להרבות תורה בעולם – יתכן שיעשה זאת יומם ולילה וישמח בכך מאוד. אבל אם יספרו לו שפלוגי הרב תורה בעולם באותה מידה שהוא הרבה – הוא לא יתענג בכך את אותו תענוג.

ומעשה היה עם הסבא מקלם זצ"ל, שפעם הגיע לישיבת וולוז'ין ונכנס יחד עם ראש הישיבה, הנצי"ב זצ"ל, להיכל הישיבה.

המחזה של מאות הבחורים העוסקים בתורה היה מרגש עד מאוד. הנצי"ב לא יכל להתאפק ודמעות החלו זולגות מעיניו. הוא פנה לסבא ואמר בהתרגשות: "תראה איזה עמל התורה נפלא יש בוולוז'ין!" שאל אותו הסבא: "אם היתה ישיבה של מיישהו אחר, גם היית מוריד דמעות?!..."

מה העומק של מימרא זו?

מרב הנצי"ב הוריד דמעות של שמחה על המחזה של כבוד התורה שנגלה לעיניו, וחשש הסבא שסיבת התרגשותו של הנצי"ב אינה רק משום עצם לימוד התורה, אלא משום שזו תורה שבאה מכוחו, מתוקף היותו ראש ישיבה, ועד כמה שהיתה זו ישיבה של מיישהו אחר

– לא היה זה ה"קב שלו", והיה חסר בתענוג, ושוב לא היה מגיע להתרגשות עד כדי דמעות.

חטא אדם הראשון, כמו שמבואר בנפה"ח, זו הגדרה של הרחבת האני. קודם החטא היה האדם מוכן שתתרבה הקדושה והטהרה בעולם לאו דווקא על ידו, אפשר שמישהו אחר יעשה זאת. הרי אם התכלית הנרצית היא גילוי שכינתו בעולם, גילוי כבוד מלכותו בעולם – מאי נפק"מ אם זה נפעל על ידי או נפעל על ידי מישהו אחר. חטא אדם הראשון בעומק היה הרצון שכל דבר אני אפעל.

ובאמת, יש והאדם נופל מכך לגשמיות בכלל ונמשך לתאוות החומר, אבל יש והאדם דבק בזה ברוחניות, והוא רוצה שהאני שלו, הוא זה שירבה תורה וקדושה בעולם. הוא רוצה קדושה והוא רוצה תורה, אבל שהכל יהיה "קב שלו", ועד כמה שבעולם יהיו "תשעה קבין" של תורה וקדושה, אף שהם הרבה יותר מהקב שלו, אך כיון שהם "של חבירו", הוא לא רוצה בהם באותה מידה של רצון, כי חסרה לו ההרגשה של פעולת האני שבדבר.

אם כן נבין, שה"אדם רוצה בקב שלו", זו תולדה מכח נקודת חטא אדם הראשון. אילו לא חטא אדם הראשון, לא היה שייך הטעם של "אדם רוצה בקב שלו", כי היתה לו הסכמה גמורה בנפש שיהיה גילוי של הבורא יתברך שמו בעולם, לאו דווקא מכוחו.

ולכאורה, מה זה שייך לחטא הראשון? הרי אדה"ר אכל מעץ הדעת, ואיך הרחבת האני קשורה לחטא זה?

הם הם הדברים שנתבארו בתחילה. הגדרנו שהדבקות בבורא יתברך שמו מורכבת משני חלקים: מעצם הדבקות בבורא, ומנקודת העונג שבדבקות, וביארנו שהעונג הוא הכלי המקשר את הנברא לבוראו.

מהיכן התחיל מצב זה, שההתקשרות לבורא נעשית דרך העונג? הרי מצד הסברא הפשוטה היה צריך להיות שאדם יוכל להיות דבוק בבורא גם בלי תענוג. מדוע המציאות היא כזו, שמדרגת דבקות האדם בבוראו היא רק כפי העונג שבדבקות?

דבר זה התחדש בחטא אדם הראשון שאכל מעץ הדעת!

בחטא זה, כביכול חיפש אדם הראשון הנאה, תענוג. בפרי העץ היתה מונחת חשקת העונג שבאכילה, ואדה"ר נתפתה לאכול אותו כי הוא טעים, כי הוא ערב. במעשה זה נקבעה תפיסת העבודה לא לפי נקודת האמת שבעבודה, אלא לפי נקודת התענוג של האדם.

כאשר אדם חי עם נקודת האמת, הרי שאפילו יש לו אפשרות לעבור עבירה, אין לו טעם להתחבר אליה, כי הרי היא שקר. מדוע, אם כן, אדם עובר עבירה? כי יש לו בה תענוג! כל העבירות כולן שאדם עושה, הן מחמת התענוג שהוא מתענג בפעולתן. זהו ענין מומר לתאבון – הוא אוכל את הנבלה כי יש לו בה תאוה. תאבון מלשון תאוה.

חטא אדה"ר באכילתו היה אכילה לשם תאוה, אכילה לשם תענוג. זה לא רק שהוא פגם באכילה הפרטית הזו שאכל מעץ הדעת, אלא עומק הבחירה שהיתה לאדה"ר קודם החטא

היא היתה בחירה האם כח האמת שבנפש הוא זה שיקבע את צורת החיים שלו, או שכח העונג שבנפש הוא יקבע את צורת החיים שלו.

אילו אדה"ר היה שומע לציווי ה' לא לאכול מעץ הדעת על אף שהיה עונג באכילה, הרי שלא היה מתחבר לבורא מכח עונג, ואז המקשר שלו לבוראו היה עצם האמת שבדבקות, כי יש מציאות אמיתית אחת מוחלטת, שזה הבורא יתברך שמו, ועי"ז הוא היה מתקשר אליו יתברך.

אבל כאשר אדה"ר בחר לאכול מעץ הדעת, נדבק בנפשו כח התענוג שבאכילה, ועכשיו הוא מתקשר לכל דבר ע"י כח העונג שבנפש. ולכן, אפילו כשהוא בא להידיבק בחורה בבורא יתברך שמו, הוא נדבק בבורא רק מכח העונג שבו, לא דבקות שלימה בלי עונג.

אם כן נבין, שה"אדם רוצה בקב שלו" שזה התענוג שלו – זה גופא חטא אדם הראשון. חטא אדה"ר היה התדבקות דרך נקודת העונג.



לכן ביום הכפורים שאנחנו כמלאכים, בחינה של לבושים לבן כמו קודם החטא, יום הטהרה – אז יש דין "תענו את נפשותיכם". ההיפך של עונג הוא עינוי.

ולכאורה, מדוע שיהיה בחינה של עינוי? בשלמא זה שלא אוכלים – זו התדמות למלאכים, אבל למה שיהיה דין "תענו את נפשותיכם", חמשה עינויים, הרי לכאורה האיסור אכילה ואיסור שתיה לא היה צריך להיות מכח דין של עינוי, זה היה צריך להיות מצד דין של התדמות למלאכים. כיון שזה "תטהרו לפני ה'", כביכול עומדים כצבא של מעלה, וכמו שמשה רבינו, כשעלה להר ארבעים יום הוא לא אכל ולא שתה, גם ביוה"כ האיסור אכילה ושתיה היה צריך להיות מכח מה שדומים למלאכים, ומדוע מפורש בפסוק שהאיסור הוא "תענו את נפשותיכם"?

כי זהו יום של תיקון לחטא אדם הראשון! חטא אדה"ר הוא תענוג, והתיקון של התענוג הוא עינוי, "תענו את נפשותיכם".



אם כן, עבודת האדם בהתדבקות לבורא יכולה להיות בשני אופנים: האופן היותר גלוי ויותר קרוב לנפש האדם, שמכיון שאנחנו נמצאים לאחר חטא אדה"ר שהאדם מוליך ומביא את החיים שלו לפי העונג, לפי הערב שבנפש – אז ההתדבקות שלו בבוראו היא מכח התענוג שהוא רוצה להשיג, וזהו סוד השלא לשמה של העבודה, כמו שהרמח"ל כותב בחסידות, שאם אדם עובד את הבורא על מנת שיהיה לו תענוג של הדבקות – זה לא שלימות העבודה, זה לגרמיה, הוא רוצה את התענוג שבדבקות.

האופן השני של העבודה, שהוא העבודה לשמה, השלימה – היא להיות דבוק בבורא לא מצד נקודת העונג שבדבקות.



אלא שלפי זה ישנה שאלה שצריכה יישוב. הרי הרמח"ל מבאר לנו כאן את סיבת הבחירה שיש לאדם, והגדרנו שסיבה זו היא לאחר חטא אדה"ר.

ולכאורה, הרי היכן היתה הבחירה הראשונה בעולם? באדם הראשון גופא. ואם כן, הדרא קושיה לדוכתה, מדוע היתה בחירה לאדם הראשון? אם כל טעם הבחירה הוא מצד "אדם רוצה בקב שלו", וקודם החטא לא היה קב שלו, א"כ למה באדה"ר קודם היתה בחירה? גדר בחירתו של אדה"ר קודם החטא הוא, האם לבחור חיים שהוא יודע שכל מה שנפעל אינו מכוחו אלא מאת הבורא יתברך שמו, ואז הוא מבטל את הרצון העצמי שלו לחיות מכוחו, או לבחור את הצד השני, שהוא: לבנות עולם שכולו מכוחו. ונבאר טעמה של בחירה זו.



והנה בספרים הק' מבואר, שיש טעם עמוק יותר לנקודת הבחירה, יותר ממה שמבואר כאן ברמח"ל.

הבורא יתברך שמו הוא אין סוף, אין לו גבול, כלשון חז"ל "מי מעכב על ידך", הוא כל יכול. הנברא יש לו גבול, יש לו מי שמעכב על ידו לפעול. עתה נתבונן: למי יש בחירה מוחלטת כביכול.

לאדם יש בחירה מוחלטת? לא. אם אדם היה רוצה לדוגמא למחוק את הירח מהמציאות, הרי לא יכל לעשות זאת! הבורא יתברך שמו, לעומת זאת, יכול לעשות הכל. והרי שבחירה מוחלטת יש רק לאינסוף ב"ה.

נמצא, שמעין הטעם שכתוב כאן ברמח"ל, שתכלית הבריאה היא התדבקות בבורא, ולשם כך צריך התדמות לבורא – כך אמרינו שבכדי שיוכל האדם יוכל להיות דבוק בבורא עליו להידמות לו בכך שכשם שהוא יתברך שמו אין מי שמעכב על ידו והוא בוחר כביכול – כך גם הנברא יש לו כח לבחור, כביכול מי מעכב על ידו.

ודאי שהבחירה של האדם היא מוגבלת, אבל היא מעין, בבחינת מה, התדמות לבוראו.

נמצא, שעומק טעם הבחירה היא להתדמות לבורא, כמו שכתוב כאן, אלא שהרמח"ל ביאר שההתדמות היא מצד ההבחנה של "אדם רוצה בקב שלו" שהוא יהיה בעל הטוב, והיינו מצד ההבחנה שלאחר חטא אדם הראשון שהוא דבק בבחינת עץ הדעת, בבחינת תענוג. אבל הבחינה הפנימית שהיתה לאדם הראשון קודם החטא, עצם הבחירה האם לאכול מעץ הדעת – היא להתדמות לבורא בנקודה אחרת: כביכול מה הוא בוחר אף הנברא בוחר.

ובאמת, אילו אז היה האדם דבק מכח בחירתו בבורא, הרי שלא היתה לו את התפיסה של "אדם רוצה בקב שלו", ולא היה לו את התפיסה שהוא דבק בכל דבר מכח העונג שבו, אלא היה דבק באמת לשם אמת, כמו שמבואר ברמב"ם סוף הל' תשובה (פרק עשירי), שעבודת הלשמה היא מחמת האמת שבעבודה.

מחטא אדה"ר והלאה חיים אנו במהלך של שלא לשמה, חיים לשם תענוג. יש מי שמחפש את התענוג בחומריות, יש מי שמחפש זאת בגן עדן ויש מי שמחפש זאת בדבקות בבורא יתברך שמו, אבל כולם מחפשים תענוג.

אבל עבודת האדם, שהתחילה מהאבות הקדושים אברהם יצחק ויעקב ונשלמה במעמד הר סיני, כמו שאמרו חז"ל שפסקה זוהמתן – היא תיקון הרצון לחיות עם עונג, והתיקון הוא בבחינת "עבד נאמן קראת לו". עבד לא עושה דווקא דבר שיש לו עונג בו, אלא כל מה שאדונו מצווהו.

זה סוד מתן תורה שאמרו נעשה ונשמע. אם קודם אומרים נשמע, הרי שהאדם בודק האם הדבר נוח לו או לא נוח לו, וזה גופא היה חטא אדם הראשון. אבל כשמקדימים נעשה לנשמע, פירוש הדבר שאדם עושה את מה שאמרו לו כי זו האמת. הבורא יתברך שמו חותמו אמת, ואדם משעבד את עצמו לנקודת האמת ולא רק לנקודת העונג.

אם כן, בשעה שאדם פועל פעולה של בחירה, צריך שתהיה בדעתו תפיסת הבחירה, וככל שיש לו גילוי יותר עמוק, הוא מעמיק חקר בנפשו מדוע ניתנה לו הבחירה, ועי"ז מדבק את עצמו בבוראו.

הרי עבודת האדם היא לכוון את כל מעשיו לדבקות בו יתברך שמו. ואיך מכוונים את הבחירה הנמצאת לפנינו כל היום לבורא יתברך שמו?

בפשוטו אנו עושים זאת ע"י שבוחרים בטוב ולא ברע, וזה אמת. אבל כאן מתבאר שבעצם כח הבחירה יכולים אנו לקבל כלי להיות דבוק בבורא. כי כאשר האדם מעמיק בנפשו להבין לשם מה ניתנה לו הבחירה, הרי שעצם הבחירה היא גופא כלי לדבקות השלימה בו יתברך.

[ג] וְאִמְנֵם מְלֶכֶד הַיּוֹת הַבְּרִיָּה הַזֹּאת שֶׁקִּנְיָתָהּ הַשְּׁלֵמוֹת רְאוּיָה לְדָבֵק בְּבוֹרְאָהּ וְיִתְבָּרֵךְ שְׁמוֹ מִצַּד הַתְּדַמוּתָהּ לוֹ, הִנֵּה עַל יְדֵי קִנְיָתָהּ הַשְּׁלֵמוֹת לָהּ, נִמְצְאוֹת מִתְדַבְּקוֹת וְהוֹלְכֹת בּוֹ, עַד שְׁסוּף קִנְיָתָהּ הַשְּׁלֵמוֹת וְהַמְצָאָה מִתְדַבְּקוֹת בּוֹ, וְהָיָה הַכֹּל עֲנֵן אֶחָד.

ישנה דבקות שלימה וישנה דבקות חלקית. הדבקות השלימה היא בחינת התכלית, והדבקות החלקית היא כל מדרגה ומדרגה שהאדם קונה בעבודתו.

כלומר, אל לנו לומר שהדבקות קיימת רק לבסוף, אלא נמצאת מתדבקת והולכת בו – גם בשלבי עליית האדם, כל מדרגה ומדרגה שהוא קונה נקראת חלק מחלקי הדבקות.

ולכאורה הדבר צריך ביאור. הרי במשל גשמי, אדם שרוצה לקנות דבר, רק לאחר מעשה הקנין בפועל נמצא החפץ אצלו, אבל בעת בהליכתו לקנותו אפשר רק לומר שהוא הולך בכדי להתחבר לדבר, אך עדיין אין כאן חיבור כלל, אפילו לא חיבור חלקי, כי הדבר עדיין אינו נמצא איתו, הוא לא דבק בו.

כאן בא הרמח"ל לבאר, שבענייני הדבקות הדבר שונה לגמרי. לא רק בזמן התכלית אדם דבק בבורא, אלא גם בזמן עבודתו קיימת תפיסה מסוימת של דבקות. ולהלן ירחיב הרמח"ל יותר בביאור הדברים.

וזה פי בחיות מציאותו יתברך שמו השלמות האמיתי, כמו שאמרנו, הנה מה שהוא שלמות אינו מתחם אלא לו, בענף אל השורש, כי אף על פי שאינו מגיע אל השלמות השרשי, הנה המשך ותולדה ממנו הוא.

ענין הדבקות נמשל לענף ושורש. בענף קיימים חלק מכוחות השורש, ולכן אחיזה בענף, על אף שאיננה נקראת שלימות, כי השלימות היא רק כאשר האדם אוחז בשורש, אבל גם האחיזה בענף מוגדרת כהמשך ותולדה מהשורש, והריהי בגדר דבקות חלקית. והוא ממשיך לבאר:

והנה תראה פי השלמות האמיתי הנה הוא מציאותו יתברך, וכל חסרון אינו אלא העלם טובו יתברך שמו והסתר פניו. ונמצא שהארת פניו יתברך שמו וקרבתו תהיה השורש והספה לכל שלמות שתהיה, והסתר פניו השורש והספה לכל חסרון, אשר בשעור ההסתר כך יהיה שעור החסרון הנמשך ממנו.

הבריאה בנויה בסוד תנועה. האדם מתנועע, כדברי הגר"א הנודעים, שאם אינו עולה – הריהו יורד. לעולם האדם נמצא במצב של תנועה: או שהוא במצב של עליה, כלומר בתהליך של בניית השלימות, או שח"ו הוא בתהליך של התרחקות מהשגת השלימות, אבל לעולם האדם נמצא בתנועה.

הגילוי מוגדר כהארת פניו יתברך, וההעלם מוגדר כהסתר פניו יתברך. מעמד הר סיני היה הזמן העליון ביותר בשית אלפי שנים, וצורת ההתגלות שהיתה שם מוגדרת במילים "פנים בפנים דיבר ה' עמכם" (דברים ה, ד). זוהי הדבקות השלימה.

אם כן, הדבקות היא בבחינת גילוי פנים, הארת פניו יתברך שמו, וההעלם המוחלט הוא כביכול הסתר פניו יתברך שמו.

כשנתבונן במשל הגשמי נראה, כי הגדרת המושג הארת פנים אינה הגדרה מוחלטת האם ההארה קיימת או לא. שכן, ודאי שישנן מדרגות בהארת פנים שאדם מאיר לחבירו: יש פנים מסבירות מאוד ויש דרגות בתוך הגילוי פנים שאדם מגלה לחבירו.

כך גם בנמשל, כביכול בהארת פניו של הבורא יתברך שמו לאדם, זו איננה הגדרה מוחלטת – או שיש הארת פנים או שאין הארת פנים, אלא בתוך ההארת פנים עצמה ישנן מדרגות.

השלימות האמיתית היא הארת פני הבורא יתברך לאדם בבחינת "פנים בפנים דיבר ה' עמכם". כאשר אין הארת פנים מושלמת כביכול מהבורא יתברך שמו לאדם, אלא יש חלק

של הארת פנים – אין ההגדרה שזו איננה הארת פנים כי אם גילוי אחר, אלא מוגדר שזהו חלק מחלקי ההארת פנים, וגם חלק מחלקי ההארת פנים היא הארת פנים.

בשטחיות היה מקום לבאר, שישנם שני סוגי גילויים: יש ואדם זוכה לגילוי של הארת פנים מאת הקב"ה, וכאשר האדם אינו זוכה להארת פנים, באפשרותו לזכות לגילויים אחרים. ואם הגילויים האחרים אינם הארת פנים, א"כ אי אפשר להגדיר שהגילויים האחרים הם בבחינת ענף אל השורש שהוא מקצת ההארה, כי הרי זה סוג גילוי שונה לחלוטין.

אבל כאשר מוגדר שבתוך ההארת פנים ישנה הדרגה, כלומר, הגילוי השלם הוא הארת פנים בבחינת "פנים בפנים דיבר ה' עמכם", אבל גם כל מדרגה של גילוי מסוים מהבורא יתברך שמו לאדם מוגדרת כהארת פנים – א"כ גם כאשר ההארת פנים איננה בשלימות אלא היא חלקית, אבל שם הארת פנים יש לה.

לכן, כשם שהשלימות של הדבקות נקראת הארת פנים, כך גם כאשר ההארת פנים היא חלקית, היא מוגדרת כדבקות חלקית, זהו אותו סוג של גילוי.



נסביר את הדברים מעט יותר בעומק.

כשאדם מאיר פנים לחבירו, הגילוי אינו עצם ההארת פנים, שהרי אם יהיה זה מעשה קוף בעלמא של הארת פנים, החבר לא ירגיש בזה שום התקשרות, שום חיבה.

ההארת פנים היא איננה, אפוא, גילוי עצמי של עצם ההארה, אלא זהו גילוי לתפיסת הנפש הנמצאת בתוך האדם כלפי חבירו. כאשר האדם שמח בראיית פני חבירו, כשיש לו הערכה כלפיו וכדומה – הרי שכשרואהו, הוא מאיר לו פנים.

במעמד הר סיני נאמר "פנים בפנים דיבר ה' עמכם". ה"פנים בפנים" הוא גילוי של ההתקשרות בין ישראל לאביהם שבשמים. קוב"ה וישראל חד, ומחמת כך ישנה הארת פנים של "פנים בפנים דיבר ה' עמכם". ההארת פנים היא הגילוי להתקשרות השלימה של ישראל לאביהם שבשמים.

לפי זה נבין, שכל הארת פנים היא גילוי של סוג התקשרות. אם גילוי ההארת פנים הוא גילוי עצמי, א"כ כאשר אין הארת פנים בשלימות, חסרה התמונה הכללית של ההארת פנים. אבל כאשר מתבאר שההארת פנים היא גילוי לתפיסת הנפש, א"כ כל הארת פנים היא גילוי של חיבה, גילוי של אהבה, ואהבה כידוע היא בגימטרי' אחד.

אלא שבודאי ישנן מדרגות בתוך האחד: יש אחד המוחלט, ויש אחד בערכין, אבל תמיד זו בחינה של אחד.

כמו שמוצאים בענין איש ואשתו בחינת אחד, שנאמר "על כן יעזוב איש את אביו ואמו ודבק באשתו והיו לאחד" (בראשית ב, כד), ובבחינת אחד זו ודאי שישנן מדרגות, אבל לעולם התפיסה היא שהם בבחינת אחד – כך גם בנמשל בין הכנסת ישראל לאביהם שבשמים, כל

גילוי פנים הוא תפיסה של אחדות בין ישראל לאביהם שבשמים, אלא שבתוך אותה אחדות יש ריבוי מדרגות.

התחדש כאן, אפוא, דבר גדול עד מאוד. כפשוטו, כשאדם נמצא בסדר עליית עבודתו, יכול הוא לסבור שאת ההתקשרות לבוראו ישיג רק כשיגיע לשלימות. כדוגמא, אם מדברים על סדר הברייתא של ר' פנחס בן יאיר, שתורה מביאה לידי זהירות, וזהירות לזריזות, לנקיות וכו' – עד שלא יגיע לקדושה לכאורה אין לו דבקות בבורא.

ודאי שסוף מעשה במחשבה תחילה, והוא מעמיד את מעשיו ואת עבודתו בכדי לזכות לבסוף בדבקות, אבל בשלבי עבודתו, לכאורה עדיין אין לו דבקות כלל.

זוהי שטחיות התפיסה: האדם נמצא בתפיסה של נפרדות, והוא מכוון מעשיו לשם כך שבסוף יגיע ויזכה לדבקות והשלימות האמיתית.

אבל לפי מה שנתבאר כאן בדברי הרמח"ל, ודאי שצריכה להיות לאדם שאיפה ולכוון דרכו להגיע לשלימות האמיתית שהיא הדבקות השלימה בו יתברך שמו, אבל עליו להכיר שגם כאשר הוא נמצא בכל שלבי העליה של עבודתו, גם שם יש לו אחדות עם בוראו, גם שם יש לו דבקות.

אף שזו ודאי לא דבקות שלימה, אבל צורת העבודה כבר בראשיתה צריכה להיות במהלך שאדם יש לו התקשרות מסוימת לבוראו. אין עבודה בתפיסה של לבד!

אילו הדבקות היתה רק באחרונה, הרי שכל זמן שאדם לא זכה לדבקות הריהו בבחינת "ויוותר לבדו" ורק כשיגיע לשלימות יזכה לדבקות. אבל כפי שנתבאר כל מדרגה ומדרגה היא בבחינה של דבקות, א"כ אף שודאי אין זו דבקות שלימה, אבל אין מצב שבו האדם עובד את עבודתו באופן של לבד כפשוטו.

אין לך אדם בישראל שאין לו איזה סוג של גילוי. אפילו השפל שבשפלים, יש לו אמונה פשוטה במציאות ה', ואמונה זו היא סוג של גילוי מאת הבורא יתברך שמו שהתגלה לאדם. גם שם צריך האדם למצוא את הגילוי של הדבקות שלו עם בוראו.

נמצא אם כן, לפי היסוד כאן של הרמח"ל, עבודת האדם מורכבת מב' חלקים: היא מורכבת מחלק שאדם צריך לכוון דרכו שהוא יגיע לבסוף באחרונה לדבקות השלימה בו יתברך, כמו שמסודר הברייתא של ר' פנחס בן יאיר שעליהם מסדר הרמח"ל את ה'מסילת ישרים'. אבל מאידך, גם בזהירות, גם בזריזות וגם בנקיות, הוא חייב לגלות את ההארת פנים ואת מה שעומד לפנים מההארת פנים, את האהבה, את האחדות עם בוראו שנמצאת במדרגה בה הוא נמצא.

נמצא אם כן, שעבודת האדם בנויה לא רק מהעמיד, מה"סוף מעשה" שזו ההתקשרות השלימה – אלא תוך כדי עבודתו, בכל שלב ממנה, עליו לגלות את ההתקשרות שיש לו עתה לבוראו.

ועל בן הנברא הזה העומד בשקול בין השלמות והחסרונות, שהם תולדות ההארה וההסתר, בהתחזקו בשלמותם והקנותם אותם בעצמו, הנה הוא אחוז בו יתברך שמו שהוא השורש והמקור להם.

לא רק כאשר הוא זוכה לדבקות השלימה בו יתברך, אלא כבר בהתחזקו, כלומר בשלבי עלייתו שהוא מתחזק להיות מוסיף והולך בעבודתו – כבר אז הנה הוא אחוז בו יתברך שמו. לא כפשוטו שרק לבסוף עבודתו שיוכה בדבקות ואחוז בו יתברך שמו, אלא גם בשלבי עלייתו הנה הוא אחוז בו יתברך שמו.

וקפי מה שנירבה בשלמות כן הוא מרבה האחיזה וההתדבקות בו, עד ששהגיעו אל תכלית קניית השלמות, הנה הוא מגיע אל תכלית האחיזה וההתדבקות בו יתברך שמו, ונמצא מתדבק בו יתברך שמו ונהנה כטובו, ומשתלם בו, והוא עצמו בעל טובו ושלמותו.

היינו כדברינו, שישנם שני סוגי דבקות בבורא יתברך שמו: דבקות שהיא לבסוף – והנה הוא מגיע אל תכלית האחיזה וההתדבקות בו יתברך שמו, ודבקות בו לפי ערכו, לפי מדרגתו – בהתחזקו בשלמותם והקנותם אותם בעצמו, הנה הוא אחוז בו יתברך שמו. אבל לעולם עבודת האדם היא לאחוז בבורא יתברך שמו.

כאשר ההארת פנים היא הארה שלימה, בבחינת "פנים בפנים דיבר ה' עמכם", הרי שזו הארה שלימה ולכן הדבקות היא שלימה. משא"כ כאשר ההארה היא הארה חלקית, הרי שכפי ההארה כך ערך הדבקות.

אלו לכאורה הדברים שנתבארו עד השתא.



בעומק, ישנו אופן שלישי של התדבקות בבורא יתברך שמו.

בדברי הרמח"ל כאן שעל בן הנברא הזה העומד בשיקול בין השלמות לחסרונות שהם תולדות ההארה וההסתר לכאורה מבואר, שההתדבקות בבורא יתברך שמו היא על ידי גילוי ההארת פנים. אפילו אם ההארה איננה הארה שלימה, רק הארה חלקית, אבל גם בכך ההארה החלקית שייכת דבקות.

משא"כ לכאורה מצד ההסתר, מצד החסרונות – שם אין הארת פנים, ואם אין הארת פנים אין דבקות. הדבקות לכאורה היא לעולם מכה הארת פנים, אלא שיש הארת פנים שלימה ויש הארת פנים חלקית, אבל במקום ההסתר שבו אין הארת פנים – אין דבקות.

אבל בעומק צריך לדעת, שגם במקום ההסתר ישנה הבחנה של דבקות בבורא יתברך שמו, וכדי להבין עניינה של הבחנה זו, נבאר את עומק הדבקות של ההארת פנים, ואת עומק הדבקות מצד מקום ההסתר.

במשל בשר ודם, כאשר יש לאדם ידיד המאיר לו פנים, כאשר הוא מאמין שבאמת הארת הפנים היא הארה פנימית ולא מן השפה ולחוץ, הוא מרגיש את החיבה ואת האהבה, ועי"ז הוא מרגיש התקשרות איתו. נפשו קשורה בנפשו.

כאשר לדוגמא בחור לומד בישיבה, ורבו מאיר לו פנים – הארת פנים זו גורמת לו להרגיש קשור אליו, ואז כמים הפנים לפנים וחוזר חלילה. הרי שמכת ההארת פנים נגלה לו שצד אחד אוהב אותו וממילא ישנה התקשרות בין שני הצדדים.

כאשר האדם מרגיש שהקב"ה מאיר לו פנים ואוהב אותו, ממילא האהבה אצלו כלפי בוראו מתעוררת. אהבה בגימטרי' אחד, וזו גופא הדבקות.

משא"כ כאשר כביכול יש הסתר פנים, בבחינת "ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא" (דברים לא, יח), אדם לא מרגיש את חיבת הבורא אליו, וממילא קשה לו לעורר את החיבה שלו לבורא, וחסר לו בדבקות בבורא יתברך שמו.

אלא שישנה דבקות גם מצד החסרון, מצד ההסתר פנים. חז"ל אומרים: "אסתר מן התורה מנין? 'ואנכי הסתר אסתיר'" (חולין קלט ע"ב). ובפשוטו היה אפשר לומר, שאם אסתר היא מלשון "אנכי הסתר אסתיר פני", הרי שאין גילוי. אבל המגילה נקראת מגילת אסתר לא רק על שם ההתחלה שהיה הסתר, אלא גם לאחר שנעשו נסים לכל הכנסת ישראל.

הרי שהשם אסתר סובל בהכרח שתי משמעויות: מחד – משמעות של "אנכי הסתר אסתיר פני" שזה היה המצב לכאורה כאשר גזירת המן היתה בתוקפה, אבל מאידך אסתר נקראת גם "סוף כל הנסים" כמו שאומרת הגמ' (יומא כט ע"א). גם לאחר שתלו את המן ואת בניו על העץ, שמו את מרדכי על בית המן ומינהו להיות משנה למלך אחשורוש – השם אסתר נשאר אסתר, וא"כ הגילוי הוא בתפיסת הסתר פנים!

הגילוי שהיה בתחילת הנסים הוא גילוי של הארת פנים. זה היה המהלך של יציאת מצרים שתכליתה היתה "תעבדון את האלקים על ההר הזה", ושם נתגלה המהלך של "פנים בפנים דיבר ה' עמכם". זהו הגילוי מצד ההארת פנים, וכל מועד ומועד הוא סוג נוסף של הארת פנים, ובחיי האדם ישנם עוד ועוד חלקים של הארת פנים.

משא"כ "סוף כל הנסים" שהוא בבחינת אסתר אין זה בגדר של הארת פנים, אלא זהו גילוי אחר מהבורא יתברך שמו.

"כל המועדים עתידין להיבטל וימי הפורים אינן בטלים לעולם" (ילקו"ש משלי רמז תתקמד), מחמת שהגילוי של הלעתידי לבוא הוא גילוי של דבקות בבורא לא מצד ההארת פנים, אלא גילוי מתוך ההסתר, ונתבונן מהו אותו גילוי.



נאמר בפסוק: "להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות" (תהלים צב, ג). "בוקר" הוא זמן של אור, זמן של הארת פנים מהבורא יתברך. איך נגלית ההארת פנים? כאשר הקב"ה מטיב לאדם בפועל, הרי שמכח ההטבה האדם מכיר: הבורא יתברך שמו אוהב אותי. לכן הוא מטיב עמי.

אם כן, ה"להגיד בבוקר חסדך", הוא גילוי של הארת פנים, וזהו אופן אחד איך נדבקים בבורא יתברך שמו, והיינו מצד תכלית הבריאה להיטיב לנבראיו, כמו שנתבאר בתחילה, שכאשר נגלית לאדם ההטבה שהקב"ה מטיב איתו, הריהו דבק בטעם שורש היצירה, ועי"ז הוא מגלה את אהבתו לבורא יתברך שמו וכביכול מתאחד עמו.

האופן השני של הדבקות הוא: "ואמונתך בלילות". אפילו בזמן הלילה, זמן של חושך, "תשת חושך ויהי לילה זה העולם הזה" ששם כביכול ההארת פנים לא תמיד גלויה – גם שם עבודת האדם לגלות את הדבקות בבורא יתברך שמו.

כשם שעבודת האדם לגלות את הדבקות בבורא יתברך שמו בזמן ההארת פנים, בין אם זו הארת פנים שלימה ובין אם היא חלקית – כך גם בהסתר פנים, בין אם זהו הסתר פנים שלם [אף שבודאי שלא שייך לגמרי הסתר פנים], ובין אם זה הסתר פנים חלקי – על האדם לגלות את ה"אמונתך בלילות".

נתבונן, אפוא, מהי צורת ההתקשרות לבורא יתברך שמו כשהיא לא מצד ההארת פנים אלא מצד ה"אמונתך בלילות".



ישנן בזה כמה וכמה הבחנות.

ההבחנה הראשונה היא המשל הידוע על האב המכה את בנו, שזו תוכחה מגולה, אבל האהבה נסתרת.

כלומר, על אף שבחיצוניות נגלה לאדם הסתר פנים, המעשה נראה כתוכחה [הרי ה"ואנכי הסתר אסתיר פני" נאמר בפרשת התוכחה] – אבל בעומק מאמינים בני מאמינים אנחנו שישנה אהבה נסתרת, ולכן על אף שמצד החיצוניות זהו מצב של הסתר פנים, אבל מכח אמונתו יכול האדם לגלות את החסד גם בתוך ההסתר פנים, שהרי הקב"ה הוא אבינו אב הרחמן, וכל פעולותיו הינן לטובתו.

אם כן, כשם שב"להגיד בבוקר חסדך", כשנגלה החסד, האדם דבק בבורא יתברך שמו – כך גם ב"אמונתך בלילות" בזמן של הסתר פנים, מכח האמונה שהכל הוא חסדו של הבורא הוא דבק בבורא.

לפי זה נבין, שההתדבקות בבורא, בין ב"להגיד בבוקר חסדך" ובין ב"אמונתך בלילות" היא שווה לגמרי כמעט, כי בין ב"בוקר" ובין ב"לילה" האדם דבק מכח ה"להגיד חסדך",

אלא שיש חסד מגולה ויש חסד נעלם. כאשר החסד מגולה האדם רואה זאת, וכאשר החסד נעלם, האדם מעורר ע"י כח האמונה את החסד והוא דבק בו. זהו אופן אחד של ההתדבקות ע"י "ואמונתך בלילות".



אופן נוסף להתדבקות בבורא יתברך שמו ע"י ה"אמונתך בלילות", הוא המושג הנקרא "נשיאות חן". חן מלשון חינם. לא מחמת סיבה כלשהי, אלא מחמת אהבת חינם, אהבה נטולת כל סיבה, זהו חינם!

מצד ה"להגיד בבוקר חסדך", אדם כביכול מרגיש את אהבת הבורא אליו כי הוא נותן לו, מיטיב איתו, גומל עמו חסד, והוא מרגיש את האהבה מכח הנתינה. אבל כאשר האדם מעמיק בתוכו, האהבה שהקב"ה אוהב אותנו אינה מתגלה רק בנתינתו, זוהי אהבה שאינה תלויה כלל בנתינה!

"אתה בחרתנו מכל העמים". ולמה? "לא מרובכם חשק ה' בכם כי אתם המעט", מדוע אם כן חשק בנו ה'? מכח אהבת חינם! ואם זו אהבת חינם, היא איננה תלויה בנתינה.

ה"אתה בחרתנו מכל העמים" לא נאמר רק בזמן של הארת פנים, בזמן שישנה נתינה, אלא גם בזמן של ההסתר פנים אנו ממשיכים ואומרים "אתה בחרתנו". כי באמת הנתינה רק מגלה שיש נשיאות חן, וממילא גם בשעה שהוא לא נותן האהבה קיימת כי זו אהבת חינם בעצם, אהבה שאינה תלויה בדבר, אינה תלויה בנתינה.

זהו עומק נוסף ב"אמונתך בלילות". "אמונתך בלילות" זו אמונה שאפילו שהקב"ה אינו נותן, אבל מכח כך שהוא נתן, מאמינים אנו שסיבת הנתינה היתה אהבת חינם, ואם זו אהבת חינם – זו אהבה שאינה בטלה. אהבה שיש לה סיבה – בטלה הסיבה בטלה האהבה, אבל כאשר האהבה אינה תלויה בדבר, הרי שאינה בטלה, וא"כ גם בלילות שלא ניכרת ההארת פנים, יש לנו אמונה שהקב"ה אוהב אותנו אהבת חינם. ע"ז מגיע האדם להתקשרות עם הבורא.



בעומק יותר מצינו בירושלמי מדרגה שלישית, והיא המשל הידוע על הפסוק "ואהבת לרעך כמוך", היאך יכול אדם לאהוב את חברו, הרי לכאורה ישנם כאלו המצרים לו ורודפים אותו, ואיך יאהב אותם?

אומר הירושלמי, כאדם שידו האחת הכתה את חברתה, הרי ודאי לא ישנא את היד האחת או יכה בה בחזרה, כי הוא מרגיש שהם אחד, וממילא לא שייך כאן כעס.

והנה אהבת אדם את עצמו היא אהבה שבודאי איננה מחמת נתינה, אבל גם אי אפשר להגדיר שזו אהבה מחמת נשיאות חן, שזו אהבת חינם. זהו הבעצם של האדם שהוא אוהב את עצמו.

אהבה בגימטרי' אחד. וכי יש דבר יותר אחד מהאדם עם עצמו?! אהבת אדם את עצמו אינה תלויה בדבר וגם לא שאינה תלויה בדבר. היא אהבה בעצם, אחד בעצם!

כל נשמות ישראל בשורשן הן בעצם אחד. לכן לא שייך שתהיה שנהא ביניהם, כי כשם שאדם לא יכול לחלק את מציאות עצמו לשתיים. הוא יכול לחתוך את הגוף שלו לשתיים, אבל את עצם האני הוא לא יכול לחתוך לשתיים – כך גם כנסת ישראל כולם הם אחד, וממילא אי אפשר להפרידם. וכאשר נגלה לאדם האור הפנימי של הכנסת ישראל שהם אחד, הרי בהכרח שתהיה לו אהבת ישראל.

בעומק, אהבת ישראל ואהבת התורה הם משלים לאהבת הבורא. הקב"ה יצר מציאות של אהבת ישראל, כדי שהיא תהיה משל לאהבת הבורא. כשם ששיר השירים הוא משל לאהבת הבורא, כך כל אהבת ישראל בעומק היא משל לאהבת הבורא.

וכשם שמבואר לנו בדברי הירושלמי באהבת ישראל, שהמדרגה הפנימית באהבת ישראל היא מחמת היותם אחד בעצם, וזה עומק אהבה – כך גם בנמשל, באהבת הבורא, כביכול קודשא בריך הוא וישראל חד, וממילא אהבת ישראל לבורא יתברך שמו וכביכול אהבת הבורא לישראל, אינה רק אהבה התלויה בדבר ואף לא אהבה שאינה תלויה בדבר, אלא אחד בעצם, ואחד בעצם אי אפשר להפריד!

לכן, "ישראל אף על פי שחטא – ישראל הוא" (סנהדרין מד ע"א) ו"לבלתי ידח ממנו נדח" (ש"ב יד, יד). מדוע? כי אי אפשר להפריד את ישראל מאביהם שבשמים. כפי שהאדם אינו יכול להיפרד מעצם מציאות עצמו כי זה דבר שאינו ניתן לחלוקה – כך כביכול ישראל וקודשא בריך הוא חד, וא"כ לא שייך להפריד בין ישראל לאביהם שבשמים.

זהו העומק של "ואמונתך בלילות". כל זמן שיש את ה"להגיד בבוקר חסדך", אדם יכול למצוא את האהבה מכח הנתינה ומכח האהבה הנגלית שהקב"ה נותן ואוהב את האדם. אבל כאשר מגיע מצב של "ואמונתך בלילות", זמן של הסתר פנים – כאן לכאורה שוב אין לאדם דבקות. אבל בעומק, דייקא אז נגלית לו דבקות עליונה יותר, דבקות שאינה תלויה בנתינה ולא בנשיאות חן, אלא זו דבקות בעצם שישראל וקודשא בריך הוא חד.



לפי זה נבין דבר נוסף.

הגדרנו בראשית הדברים שגם בשלבי עבודתו, אף שאין לאדם דבקות שלימה כי יש לו רק הארת פנים חלקית, אבל יש לו דבקות חלקית.

אבל בעומק לפי מה שנתבאר בהבחנה של "ואמונתך בלילות", גם כאשר האדם נמצא בשלבי העבודה, אם זו אהבה התלויה בדבר, הריהי תלויה במדרגת כל אחד ואחד, וכאשר האדם לא זכה עדיין להגיע לשלימות, גם האהבה והאחדות והדבקות היא חלקית.

אבל כאשר נגלה לאדם העומק של "ואמונתך בלילות", שקוב"ה וישראל חד – אם כן תמיד הם חד! כשם שאדם עם עצמו הוא תמיד חד, ללא כל שייכות לגלות וגאולה או לזמני

עליה וזמני ירידה – כך גם מה שישראל ואביהם שבשמים חד כביכול, אין זה קשור רק לתכלית. אחדות זו קיימת בכל עת ובכל שעה מאז שעלה ברצונו יתברך כביכול לברוא את ישראל, וא"כ גם בשלבי עבודת האדם, בכוחו להגיע לדבקות שלימה בבוראו.

איך?

אם הוא יבקע לנקודת ה"אמונתך בלילות", לנקודת האמונה שישראל ואביהם שבשמים כביכול חד – אז יוכל בעז"ה לקפוץ את כל המדרגות ולהשיג דבקות שלימה.

ודאי שעדיין יישאר לו המשך של עבודה לעלות בסדרי עבודתו ולתקן את כל נפשו, אבל בעומק נשמתו הוא יכול לקבל הארה מכח אמונתו שקוב"ה וישראל חד, וככל שאמונתו תהיה אמונה חושית יותר, הוא יחוש יותר בפועל את ההתדבקות הגמורה בבורא יתברך שמו.

[ד] ותנה, לְשִׁיחֵי בְּמִצִּיאוֹת הָעֲנָנִים הַשּׁוֹנִים הָאֵלֶּה שֶׁל שְׁלֹמֹת וְחֶסְרוֹן שְׁוֹכְרָנוּ, וְתַמְצֵא הַבְּרִיָּה שְׁוֹכְרָנוּ בְּתַכּוּנָה שֶׁהִיא צְרִיכָה לְהִיּוֹת, פְּרוּשׁ - בְּאִפְשָׁרוֹת לְשִׁנֵּי הָעֲנָנִים וּבִיכּוֹלֵת עֲלֵיהֶם, שֶׁתַּקְנֶה הַשְּׁלֹמֹת וְתַעֲדֵר מִן הַחֶסְרוֹנוֹת, וְשִׁמְצָאוּ לָהּ הָאֲמִצְעִים לְדָבָר הַזֶּה, פְּרוּשׁ - לְקִנּוֹת זֶה הַשְּׁלֹמֹת, הִנֵּה וְדַאי שֶׁפְּרָטִים רַבִּים וְשׁוֹנִים צָרִיךְ שִׁמְצָאוּ בְּבְרִיאָה, וְיַחְסִים רַבִּים בֵּין הַפְּרָטִים הָאֵלֶּה, עַד שִׁיִּצְלִיחַ הַתְּכַלִּית הַמְּבֹרָךְ בָּהּ.

הנה ודאי שפרטים רבים ושונים צריך שיימצאו בבריאה. ולא רק שישנם פרטים רבים ושונים, אלא שאין פרט בבריאה שתכלית יצירתו אינה התדבקות בבורא יתברך שמו.

כשאדם מתבונן בבריאה, הוא רואה לנגד עיניו ריבוי פרטים, כמעט עד אין קץ. ובפשוטו הוא מבין, שיש פרטים הקשורים זה בזה וישנם פרטים שאינם קשורים זה בזה.

אבל כפי מה שמבאר כאן הרמח"ל, הבריאה בנויה במטרה לגלות את שלימות ההטבה הגמורה שעניינה התדבקות הנברא בבוראו. וכל הנבראים כולם הם כלים בלבד לגילוי דבקות בבורא יתברך שמו.

בודאי שהאדם בדעתו אינו יכול להשיג איך וכיצד כל דבר ודבר בבריאה הוא בעצם כלי להתגלות ההתדבקות בבורא יתברך שמו, אבל באמת הקב"ה ברא בריאה לתכלית אחת בלבד שהיא ההתדבקות בו יתברך, ואם כביכול יש פרט אחד בבריאה שאיננו לצורך הזה, א"כ לשם מה הקב"ה ברא אותו?!

בדעת בני אדם, אם היה פרט אחד פחות בעולם, לכאורה לא היה לכך כל משמעות, כי מאי נפקא מינה? אבל אם באמת אין נפק"מ, מדוע הקב"ה ברא אותו?!

כאשר מתבאר שתכלית הבריאה היא ההתדבקות בבורא יתברך שמו, הרי שבהכרח אין מציאות של נברא, אפילו אחד בלבד, שאיננו כלי להתדבקות. פרטים רבים ושונים הכוונה

לכל הבריאה כולה שיש בה פרטים רבים כמעט עד אין קץ, וכל הפרטים הללו הם כלים להתדבקות בבורא יתברך שמו.

"כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו" (ישעיהו מג, ז). "כל הנברא" – "כל" דייקא, וא"כ אין לך בנבראים נברא שאיננו כלי להתדבקות בבורא יתברך שמו, וכל כלי שאדם נפגש איתו, הוא נפגש איתו לתכלית ההתדבקות, כמו שכתב הרמח"ל בריש המסילת ישרים.

אם כן, הידיעה שתכלית הבריאה היא התדבקות, היא איננה רק מבט על איברי האדם, על חלקי נשמתו, ועל עבודתו בפועל בתורה ובמצוות וכדומה, אלא זו הסתכלות על כל הנבראים כולם, שכולם הינם כלים להתדבקות בבורא יתברך שמו.

ונתבונן: מאי נפקא מינה איך האדם מסתכל על כל הנבראים כולם, האם במבט שיש להם תכלית להוות כלי להתדבקות בו ית' אם לאו? בשלמא בנבראים המגיעים לשימוש ועליו להשתמש איתם לצורך ההתדבקות, מובן מדוע עליו לדעת שהם לצורך ההתדבקות, אבל דבר שלעולם אדם לא ישתמש איתו, כגון שנמצא בארץ רחוקה, שמעולם לא הגיע אליו ולעולם לא יגיע אליו – לשם מה נצרך שתהיה ידיעה לאדם שאף נברא זה – בין שאר כל הנבראים – הוא לצורך ההתדבקות בבורא יתברך שמו?

תשובה לדבר: הבריאה, מציאותה היא כבוד ה'. "כל הנברא בשמי לכבודי בראתיו". מטרת הבריאה הנה עבודה, לצורך ההטבה לנבראיו, וזה נעשה ע"י "לכבודי בראתיו". ע"י שהאדם מגלה את כבוד ה' בכל דבר, הרי שהוא דבק בבורא וזוכה בהטבה, וא"כ עצם עבודת האדם היא להכיר את כבוד ה' שבבריאה.

אם אדם יסתכל על הר שנמצא במקום מרוחק כדבר שאין בו צורך, הרי שמההר הזה לא נגלה אצלו כבוד ה', וא"כ חסר כאן בהתגלות הבורא, כי הקב"ה ברא את כל הנבראים באופן שכולם יגלו את כבודו, "כל הנברא בשמי לכבודי בראתיו", כל דייקא. ודייקא ע"י ההכרה ש"כל הנברא בשמי לכבודי", כל דייקא, האדם מגיע לשלמות הדבקות.

נמצא אם כן, שידיעת האדם שכל דבר הנמצא בבריאה הוא לצורך ההתדבקות בבורא יתברך שמו ע"י התגלות כבודו – זו ידיעה לצורך עבודתו! כאשר האדם יודע שאפילו הר פלוני נברא למען ההתדבקות בבורא, ידיעה זו היא ידיעה מחלקי עבודתו.

ואם יאמר האדם: כיצד אדע לגלות את כבוד ה' בכל הנבראים? בשלמא במה שאני מכיר אפשר לי לגלות את כבוד ה', אולם במה שאינני מכיר כיצד אגלה את כבוד ה'?

כאן מגיע הסוד שעל האדם להאמין שכל החלקים שנמצאים בבריאה יש בהם כבוד ה' והם לצרכו ולעבודתו!

הרי חייב אדם לומר בשבילי נברא העולם, וכל הברואים כולם לא נבראו אלא לשמשני, כמו שאומרים חז"ל (קידושין פב ע"ב), כלומר כולם כלים להתדבקות שלי בבורא יתברך שמו.

האמונה בדבר שכל הנבראים כולם יש בהם כבוד ה' והם כלים להתדבקות שלי בבורא ית"ש, היא גופא מגלה בהם את אור ההתדבקות.

כאשר האדם מאמין שהמקום בו הוא נמצא הוא מקום להתגלות כבוד ה', והוא כלי להתגלות של ההתדבקות בבורא יתברך שמו – הרי שבעצם אמונתו השרה בו קדושה וגילוי של הבורא.

כשם שישנו דין הכנה למקום של קדושה או להבדיל בצד טומאה ישנה בחינה של הכנה היוצרת הלכות מעשיות לנהוג במקום לפי מה שהכינוהו – כך גם כאשר האדם מאמין שכל חלקי הבריאה הם כלי לגילוי כבודו ועי"ז להתדבקות בבורא יתברך שמו, הרי שהוא מגלה את הקדושה בו והם נעשים כלים עבורו להתדבקות בו ית"ש. כפי אור האמונה שאנחנו מאמינים שכל דבר בבריאה הוא לצורך עבודת הבורא, להתדבקות בבורא – כך שורה אותו אור בעולם.

בפשוטו נראה לאדם, שהוא נצרך לדעת ידיעה זו רק בנוגע לחלקים שהוא נפגש איתם. הוא מבין שאם הקב"ה נתן לו כסא וספסל שבעזרתם הוא יכול לשבת ללמוד תורה, הרי ברור שכלים אלו מגלים כבוד שמים ועל ידם יהיה דבוק בבורא. אבל שאר החלקים לשם מה יש צורך בהם?

שאר החלקים נועדו לגלות בהם את הקדושה מכח האמונה, להאמין שכל חלקי הבריאה הם כלים להתדבקות בבורא יתברך שמו. הבריאה כולה, כולל עולם החומר, תכליתה לגלות בתוכה את הקדושה.

הרי תשמישי קדושה חלה בהם קדושה, וגם תשמישי חולין שהם לצורך עבודת ה', אף שבגדרי ההלכה אין בהם דיני קדושה, אך קיימת בהם קדושה כלשהי. אם אדם אוכל בכדי שיהיה לו כח לעבוד את הבורא, הרי שישנה קדושה במאכל עצמו. כל זה אמור בחפצים שהאדם משתמש עמם לצורך הקדושה, ולכך אור הקדושה חל בהם.

אבל החלקים בעולם שאדם לא עובד איתם, כגון: הר הנמצא במקום רחוק בקצה העולם, כיצד הוא יתעלה מיסוד העפר לקדושה? – התעלות זו נעשית מכח אמונתנו שאין לך דבר בנבראים שאיננו כלי לכבוד ה' ולהתדבקות בבורא יתברך שמו, והאמונה בדבר יוצרת קדושה בכל העולם כולו.

זהו גם הביאור בפסוק על אשר יהיה לעתיד לבוא "מלאה הארץ דעה ה' כמים לים מכסים" (ישעיהו י"א, ט), ולכאורה, איך תתקיים נבואה זו, והרי "מלאה הארץ" נאמר על כל העולם כולו, גם במקום שאדם לא נמצא שם, ובשלמא במקום שלומדים תורה, בונים בית מדרש, הרי שחלה שם קדושה, אבל איך תהיה קדושה בכל העולם כולו?

הקדושה תהיה רק מכח האמונה שאנו מאמינים שכל הארץ כולה היא כלי להתגלות הבורא יתברך שמו ולהתדבקות בו, ועצם אמונתנו בדבר היא אשר הופכת את הדבר לכלי להתדבקות בבורא, והוא מושך אור של דבקות למקום.

אם כן, הידיעה שנתבארה כאן, שכל פרטי הבריאה כולם יוצרים את האפשרות להתדבקות בבורא יתברך שמו, מתחלקת לשני חלקים: א. חלק העבודה בפועל, להביט על כל דבר שניתן כיצד הוא מהווה כלי להתדבקות בבורא יתברך שמו. ב. חלק האמונה, להאמין שאפילו הפרטים שאין בהם שימוש אדם, גם הם כלים להתדבקות בבורא יתברך שמו.

וְאוֹלָם הַבְּרִיָּה אֲשֶׁר הִתְעַתְּדָה לְעִנְיֵן הַגְּדוֹל הַזֶּה, הֵינּוּ לְדַבְּקוֹת בּוֹ יִתְבָּרַךְ שְׁמוֹ כְּמוֹ שְׂוֹכְרֵנוּ, הִיא תִּקְרָא הַעֲקֵרִית שְׂבָבֵל הַבְּרִיָּאָה, וְכָל שְׂאֵר מַה שְׂיִמְצֵא בְּמִצְיָאוֹת לֹא יִהְיֶה אֲלָא עוֹזֵר בְּאִיזָה צַד אוֹ בְּאִיזָה בְּחִינָה אֶל הַתְּכַלִּית, לְשִׁיצְלַח וְיִמְצֵא, וְעַל כֵּן יִקְרָאוּ טַפְלִים לְבְּרִיָּה הַעֲקֵרִית שְׂוֹכְרֵנוּ.

בתורה הק' מצינו לגבי כמה וכמה עניינים דין עיקר ודין טפל. כשמביטים על נקודת התכלית בבריאה, שהיא ההתדבקות בבורא יתברך שמו, גם בה יש הבחנה של עיקר והבחנה של טפל. אבל אין הכוונה שהטפל הוא אינו כלום, כי אם אינו כלום, הוא לא היה מוגדר גם כטפל. טפל כלומר הוא חלק, אבל לא עיקרי.

העיקר, כמו שיבואר להלן, הוא האדם. לו ניתנה מציאות הבחירה, והוא זה שיכול להביא את כל העולם כולו לדבקות בבורא יתברך שמו, שהרי במעשיו הטובים הוא בונה עולמות, וח"ו במעשיו הרעים הוא מחריב עולמות. ו"בונה עולמות" פירושו שהוא יוצר עולמות שיעשו כלים להתגלות של הבורא יתברך שמו בעולמו. אם כן, האדם הוא נקודת העיקר.

מה הם הטפלים?

לשון הרמח"ל כאן מדוקדקת בתכלית הדקדוק: כל שאר מה שיימצא במציאות, כלומר כל הנבראים כולם, החי צומח דומם בכל העולם כולו [ובלשון יותר רחבה: בכל העולמות כולם], הם בבחינת עוזר באיזה צד או באיזה בחינה אל התכלית לשיצלח וימצא.

ולכאורה, איך אפשר לומר שכל מה שיימצא במציאות הוא עוזר באיזה צד, הרי ישנם מקומות שלא דר בהם אדם מעולם, וכמו כן ישנם כל כך הרבה מזלות וכוכבים בשמים, ואיך כל אלו עוזרים לאדם באיזה צד או באיזה בחינה להגיע אל התכלית הנרצית?

הרי שגם כאן מוכרחים אנו להגיע ליסוד האמור לעיל, שנצרך בזה כח האמונה. יש את מה שאנו רואים בפועל שעוזר לתכלית ויש את החלקים שאיננו רואים שהם עוזרים לתכלית, אבל אנחנו מאמינים שהם עוזרים לתכלית, ונצרכת אמונתנו זו, כי זולת האמונה הם אינם יכולים להיעשות כלים לאדם.

משל למה הדבר דומה [וודאי שהמשל יותר חריף מהנמשל], אדם המקיים את כל התורה כולה וח"ו אין לו אמונה במציאות ה', הרי שמצוותיו אין בהם גדר מצוה. כך כתוב בחזו"א,

שעד כמה שאין לאדם אמונה במציאות ה', הרי שאינו עובד את הבורא יתברך שמו ואין למעשיו בחינת מעשי מצוות.

אם כן, האמונה בדבר היא היוצרת את המעשים למעשים.

כך גם בנמשל [על אף היותו רחוק מהמשל], בכדי שהכלי יהיה כלי, מוכרח שתהיה בו איזושהי הכנה מצד האדם. כלפי הלכות מסוימות כסומאה וכדו' יודעים אנו שדבר לא נעשה כלי אלא אם כן יש בו מעשה אדם אשר הכין את הדבר, או במחשבה או במעשה בפועל, כי כל דבר בבריאה חייב להיות נפעל מכח פעולת האדם. בשעת הבריאה היה מעשה של הבורא יתברך שמו, אבל מכאן ואילך "והארץ נתן לבני אדם", והכלים להתדבקות בבורא יתברך שמו מוכרחים שיבואו בעבודת האדם. הוא העיקר, והוא מוליך אחריו את כל הנבראים כולם להיות כלים להתדבקות.

אם אדם אינו מאמין שכל חלקי הבריאה הם כלי להתדבקות, הרי שאת השולחן שהוא יושב לידו הוא באמת הופך אותו לכלי להתדבקות, אבל את כל ההרים הגבוהים ושאר המקומות, הוא לא מתקן ומשאירם בבחינת החומריות.

לכן עבודת האדם, שהוא העיקר, להפוך את כל הבריאה כולה לטפלים לו, ואם האדם לא מאמין שהר פלוני הוא כלי לצורך ההתדבקות שלו בבורא והוא מתבונן באמונה זו – הרי שההר אינו מוגדר כטפל אליו.

משל למה הדבר דומה, השולחן אינו טפל לקיר. מדוע? כי אין שייכות ביניהם. טפל לעיקר ניתן לומר רק על דברים שיש בהם איזושהי שייכות וחיבור, ואז מגדירים שאחד מהם הוא עיקר והשני טפל, אבל אדם שנמצא כאן בא"י, ויש הר במקום רחוק בעולם, האם יכולים אנו להגדיר שההר טפל לו? הרי לכאורה להר אין שום שייכות לאדם!

אמנם, כיון שתכלית הבריאה שהאדם יגלה את שמו יתברך בכל העולמות כולם, ולכן הם מוגדרים כטפלים אליו מחמת שהוא המגלה את הבורא בהם והם המתגלים, א"כ מוכרח להיות שתהיה לאדם עבודה בכל העולם כולו, כמו שמובא בנפח"ח מחז"ל הקדושים, שאדם במעשיו מתקן את כל העולמות כולם ומחריב את כל העולמות כולם.

כיצד?

עד כמה שהוא מאמין שכל הבריאה כולה היא כלי להתגלות הבורא והוא מגלה בה את ההתגלות – הרי שהוא פועל בכל העולמות כולם. אבל עד כמה שהוא לא מאמין – הרי שפעולת האדם היא כפי אמונתו, וח"ו אם נחלשת האמונה בפעולתו – נחלש תוקף הפעולה.

אם כן, עבודת האדם היא להאמין שכל הבריאה כולה ללא יוצא מן הכלל היא כלי להתדבקות לבורא יתברך שמו, ועצם אמונתו הופכת את כל הנבראים כולם לכלים.

לכן האדם נקרא עיקר, כי הוא פועל את הדבר, והכלים נקראים טפל, כי הם נפעלים ומתקדשים ע"י עבודת האדם.

אִךְ תִּכְרֶינָהּ תַּעֲקֶרֶת פְּאַמֶּת הִיא הַמִּין הָאֲנוּשִׁי, וְכָל שְׂאֵר הַנְּבֵרָאִים, בֵּין הַנְּבוֹהִים מִמֶּנּוּ וּבֵין הַשְּׁפֵלִים מִמֶּנּוּ, אֵינָם אֱלֹא בְּעִבּוּר, לְהַשְׁלֵמַת עֲנִינָיו, לְפִי כָּל תְּפִיחוֹת הַרְבּוֹת וְהַשּׁוֹנוֹת הַרְאוּיוֹת לְמִצָּא בָּהֶם, וְכִמוֹ שְׂאֵבֶאֱר עוֹד לְפָנַי בְּסִיעָתָא דְשְׂמִיָּא.

כאן הרמח"ל מדגיש נקודה נוספת בכלים של האדם להתדבקות בבורא יתברך שמו. ביארנו עד כה בדברי הרמח"ל, שהאדם הוא עיקר, וכל הבריאה כולה ללא יוצא מן הכלל היא כלי להתדבקות בבורא, ועבודת האדם להפוך את כל הבריאה כולה בפועל לכלים – הן ע"י עבודה מעשית והן ע"י האמונה שהוא מאמין שהם כלים להתדבקות. לכאורה, אם הוא העיקר וכולם טפלים, הרי שהם במדרגה נמוכה ממנו, כמו כל עיקר וטפל, שפשוט וברור הדבר שהעיקר הוא במדרגה למעלה מהטפל. כך מחייב השכל הישר. אבל הרמח"ל כאן כותב לשון אחר, בה מודגשת נקודה פנימית נוספת: וכל שאר הנבראים [זולת המין האנושי, האדם], בין הגבוהים ממנו ובין השפלים ממנו. כלומר, כשאנחנו מגדירים שכל הנבראים כולם הם כלים להתדבקות בבורא יתברך, אין הכוונה רק לשפלים ממנו, אלא גם לגבוהים ממנו, שאף הם אינם אלא בעבורו להשלמת ענייניו.

בדברי רבינו הרמח"ל מודגשת נקודה פנימית נוספת,

והדבר הזה צריך התבוננות, בשלמא אלו השפלים ממנו, מובן היטב שאדם משפיע עליהם מכח פעולתו, כמו כל בשר ודם שבכוחו לשלוט במי ששפל ממנו, אבל כיצד יש לו כח להשפיע על מי שמעליו?! הרי שר יכול לשלוט על בני האומה אבל אינו יכול לשלוט על המלך. על מי שתחתיו הוא יכול לשלוט, ועל מי שמעליו הוא לא יכול לשלוט.

זאת ועוד, כיצד יתכן שהגבוהים יותר הם רק בבחינת "עבור השלמת ענייניו" של האדם. הרי לכאורה, עד כמה שהם גבוהים ממנו, הריהם במדרגה מעליו ואינם תלויים בו?



ביאור הדברים נראה כך.

הקב"ה מסר את כל הבריאה כולה ביד האדם להביאה אל התכלית הנצחית, כיון שהוא העיקרי והם הטפלים.

כאשר האדם יודע את הידיעה הזו שהוא העיקר וכל הבריאה כולה טפלה, כמו שנאמר "ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרומשת על הארץ" (בראשית א, כח), הרי שמחד יש לו מחייב להביא את כל הבריאה כולה לשלימות האמיתית, אבל מאידך, עד כמה שהוא העיקר וכולם טפלים, הרי שבעבודתו עלול האדם ח"ו לבוא לידי מצב של בעל גאווה.

מעין בחינה זו מוצאים אנו באדם הראשון, שמתחילה המלאכים סברו לומר שירה לפניו כיון שכביכול היה בדמות של מעלה, "בצלמנו כדמותנו", וא"כ כשם שהקב"ה מנהיג את כל הבריאה כולה, כך כביכול ניתן כח לאדם להנהיג את כל הבריאה כולה לתכלית הנרצית.

אם כן לכאורה, כאשר הקב"ה נותן לאדם שליטה בכל הברואים כולם, הרי שישנו חשש שמא יתעורר באדם רצון לשלוט על כל הבריאה כולה מחמת כח הגאווה שבו, או לחילופין שכח שליטתו יביא אותו לידי גאווה.

לכן חקק הקב"ה את הבריאה בצורה כזו שהאדם מתקן הן את השפלים ממנו והן את הגבוהים ממנו. לתקן את הגבוהים ממנו אין בזה סברא ואין בזה דעת. על אף שאמרו חז"ל "תנו עוז לאלקים" שישראל נותנים כח לפמליא של מעלה, אבל הדברים אינם מובנים, כי עד כמה שזו פמליא של מעלה, איך יכול האדם לתת כח בעליונים ממנו?

אלא, שכך הוא רצון הבורא ית'! אם היה בורא את האדם באופן שכולם היו שפלים ממנו, ונמצא שהיה נותן כח רק בשפלים ממנו, הרי שהאדם היה תופס את עצמו כעיקר מוחלט וכל השאר טפלים אליו, וא"כ היה מגיע למצב של ישות עצמית, עד כדי חשש שינסה להידמות לבוראו, "והייתם כאלקים" מכח הקליפה.

אבל כאשר האדם יודע שיש עליונים ממנו ואפ"ה הם נפעלים מכוחו, הרי שכאן נשבר כח הגאווה, שכן הסברא נותנת שעד כמה שהאדם הוא עיקר וכולם טפלים לו, הרי שהוא בעל מדרגה יותר מהם, אבל כאשר הקב"ה ברא גם עליונים ממנו ונתן להם כח שליטה עליהם, הרי שמחד יש לו כח של שליטה, אבל מאידך הם נשארים עליונים ממנו, וכאן כבר האדם מוכרח להגיע לתפיסה בנפש של התבטלות אפילו בתוך הנבראים כולם.



נרחיב מעט בביאור הדברים.

בתורה ישנה מצוה של יראת ה', ועל זה באו חכמים וריבו: "את ה' אלקיך תירא – לרבות תלמידי חכמים" (קידושין נז ע"א).

לכאורה, היראה מתלמידי חכמים זו יראה לעצמה, וא"כ מדוע היא נדרשת מ"את ה' אלקיך תירא" שמשמע שהיא מעין בחינת יראת האלוקות?

אלא, שעבודת האדם היא להתבטל לבוראו, אך כיון שחיים אנו בעולם חומרי, והנשמה נמצאת בתוך גוף – לכן נתן הקב"ה לאדם כלים של התבטלות מכח הלבוש של החומר דייקא. הנשמה יכולה להתבטל לבורא יתברך שמו, כי היא רוחנית, היא מכרת את בורא ויש לה ביטול לבורא, אבל הגוף שהוא חומר, הוא איננו מתבטל אלא כאשר תהיה מדרגה עליונה ממנו בהתגלות כלפיו בעולם החומרי.

לכן הקב"ה נתן מצוה של יראה מתלמידי חכמים, שע"י ההתבטלות והיראה של האדם כלפי התלמיד חכם, שאף הוא נשמה בגוף, קונה האדם את כח ההתבטלות ע"י התבטלותו מפני בשר ודם, ומעתה יוכל להתבטל גם כלפי הבורא יתברך שמו.

במצות כיבוד אב ואם ישנה בחינה של "הוקש כבודם לכבוד המקום" (סנהדרין נ ע"א). ולכאורה, אף אם ישנה מצוה לכבודם, אבל מדוע שיהיה דין שהוקש כבודם לכבוד המקום? די בכך שיש להם דין של כיבוד עצמי?

והגם שכידוע אמרו חז"ל "שלושה שותפים באדם – הקב"ה, אביו ואמו" (קידושין ל ע"ב), אבל ברור לכל משכיל שהשותף העיקרי הוא הבורא יתברך שמו, ואין לדמות ולהשוות את שני השותפים האחרים אליו ית'. מדוע, אם כן, שיהיה דין של הוקש כבודם לכבוד המקום? כי בכדי שיוכל האדם להתרגל לכבד את בוראו, הוא נצרך שתהיה לו התרגלות אצל בשר ודם. לכן נתן לו הקב"ה את אביו ואמו, שעל ידם יקנה את הקנין איך מכבדים, ומשם ואילך יעלה לכבד את הבורא יתברך שמו, עד שיגיע לדבקות בו יתברך.

מעין המשל של הדברים הללו נבין, שהאדם צריך שתהיה לו התבטלות לבורא יתברך שמו. מחד הקב"ה נתן לאדם את כח הבחירה שעל ידו הוא מתקן את כל העולם כולו מכה מעשיו. אבל אם היתה לאדם מציאות של בחירה בלבד, הרי שהאדם היה הופך לישות עצמית, מעין הבחינה של "והייתם כאלקים".

לכן הקב"ה יצר מצב שישנם בבריאה כוחות רוחניים עליונים יותר מהאדם עצמו, וא"כ אפילו בשעה שהאדם פועל בחומר, מ"מ הוא יודע שהוא מתקן גם את מי שיותר עליון ממנו, וממילא יש לו התבטלות גם בתוך הבריאה כולה, ומשם הוא מגיע להתבטלות לבורא יתברך שמו. הידיעה שפעולתו פועלת גם במקום עליון יותר ממנו, מביאה את האדם להתבטלות ע"י כח הפעולה.



והנה מחד אנחנו מגדירים את האדם כעיקר ואת כל הברואים כולם כטפלים, מחמת שהאדם הוא מנהיג את כל הבריאה כולה לתכלית הנרצית. אבל צריך לדעת שמה שהאדם נקרא עיקר וכל הבריאה כולה טפל – זו רק תפיסה אחת, כי הרי מצד תפיסת המדרגות יש בחינות עליונות יותר מהאדם עצמו, וא"כ מדוע הוא נקרא עיקר וכולם טפלים?

אלא שהענין יובן על פי משל. בבית המלך ישנם שרים רבים, ועל מנת שיהיה סדר בבית המלך ממנה המלך פקיד אשר יקבע סדר מה תפקידו של כל שר. ודאי שדרגתו של אותו פקיד נמוכה מדרגת מהשרים, אבל כדי שענייני הממלכה יתנהלו בצורה הראויה, מוכרח להיות מישחו שיעשה סדר.

כלומר, אם נבוא לדון ביד מי מופקדת ההנהגה העיקרית בבית המלך? – היא אצל אותו אדם. אבל אם נשאל מי במדרגה יותר גבוהה במלוכה? ודאי שאלו הם השרים.

כך גם בנמשל, כשאנחנו מגדירים את האדם כעיקר ואת כל בריאה כולה כטפלים, זוהי רק תפיסה מי מנהיג את הכל, אבל מצד התפיסה הרוחנית, ישנם כוחות יותר עליונים מכה האדם [שהן הספירות]. בודאי שיש כוחות יותר עליונים מכה גוף האדם, אבל בעומק גם יש אורות עליונים שהם יותר מאור נשמתו של האדם, וגם בהם האדם מוסיף כח.

נמצא אם כן, שהבריאה נבראה באופן שמחד האדם מוליך את כל הבריאה כולה לתכליתה ומתקנה, אבל מאידך בתפיסת נפשו עליו לדעת שהוא לא העיקרי, הוא לא הגבוה

מכולם, וא"כ על אף שהאדם חש שהוא מתקן את הכל, אין חשש שיגיע למחשבת "והייתם כאלקים", כי ברור לו שישנם כוחות שהם למעלה מכוחות נפשו, והרי שאיננו בבחינת אלקים כי אינו שולט על הכל.

וְהִנֵּה, תַּחֲשָׁבָלָה וְכָל הַמַּדּוֹת מוֹצוֹת, הֵם עֲנִינֵי שְׁלֵמוֹת שְׁנִמְצָאוּ לְהַשְׁתַּלֵּם בָּהֶם הָאָדָם, וְעֲנִינֵי תַּחֲמֵר וּמַדּוֹת הַרְעוֹת הֵם עֲנִינֵי תַּחֲסֵרוֹן שְׁוֹבְרָנוּ, שֶׁהָאָדָם מוֹשֵׁם בִּינֵיהֶם, לְקִנּוּת לֹא הַשְׁלֵמוֹת.

אנחנו מורגלים בדרכי העבודה, שישנן שתי נקודות עיקריות, שני כללים, בעבודת האדם השואף לזכות לתורה ולהיות האדם השלם: כלל ראשון – פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה, כלומר ניתוק מעולם החומר, כמש"כ בחובת הלבבות (שער א), שהעולם הזה והעולם הבא הם כשתי צרות זו לזו. וכלל שני – דרך ארץ קדמה לתורה, שזוהי עבודת המידות, כידוע.

אם כן, כדי שאדם יוכל לזכות לרוחניות אמיתית ישנם שני תנאים: ביטול עולם החומר ותיקון המידות הרעות של האדם, כידוע שאלו שורשי העבודה. ולכאורה א"כ צריך לבטל את החומר ואת המדות הרעות ולא לקיימם.

אולם בעומק יותר זהו מבט של נפרדות. כאשר נתבאר כאן בדברי הרמח"ל, שכל הנבראים כולם נבראו על מנת להידבק בבוראם, א"כ עולם החומר גם הוא נברא לשם ההתדבקות בבורא, וכן המידות הרעות נבראו לשם ההתדבקות בבורא.

ולכאורה, בשלמא החומר מובן שהוא כלי המשמש את האדם להתדבקות בבורא, אך כיצד המידות הרעות יכולות להיות כלי לאותה התדבקות?

בודאי שפשוטם של דברים שהמידות הרעות אינם כלים להתדבקות, אלא הם המניעה להתדבקות, ועבודת האדם להסיר את המידות רעות ולתקן את עצמו ואז לזכות להתדבקות. אם כן, אין זה כלי בעצם להתדבקות. זהו פשוטם של דברים.

אבל מונח בדברים מבט עמוק יותר. האם בתוך השית אלפי שנין שאנחנו נמצאים אדם יכול לתקן את מידותיו בשלימות? כבר מבואר בספה"ק שלא. אפילו על משה רבינו נאמר: "בא לכלל כעס בא לכלל טעות" (עי' רש"י במדבר לא, כא). אף שבודאי אין לנו השגה לא באבות הקדושים, לא במשה רבינו ולא בשאר גדולי ישראל, אבל בודאי שחז"ל מגלים לנו שהיה אצלו איזשהו פגם במידת הכעס, כפי שה'מכתב מאליהו' מאריך וקורא לזה "צל צלו של גוף".

אין לנו הבנה איזו נקודה דקה היתה חסרה אצל האבות הקדושים ושאר הרועים, אבל אנחנו יודעים שהיה שם איזשהו פגם דק לפי מדרגתם. תמיד נשארת לאדם איזו נקודה דקה מן הדקה שהוא לא מתקן אותה במידותיו.

והדברים צריכים תלמוד מאוד: עד כמה שתכלית המידות הרעות היא ביטולן על מנת להגיע להתדבקות בבורא יתברך שמו, מדוע מוכרח להיות שהאדם יישאר עם איזושהי בחינה של מידה רעה?

תשובה לדבר: הם גופא הדברים שנתבארו לעיל. בודאי שהמבט הפשוט על מידות רעות, שהקב"ה נתן אותן לאדם על מנת לתקנן. אבל לא בכדי יצר הקב"ה מצב שעל אף כל עמלו של האדם, תמיד נשארת נקודה דקה שהוא לא תיקן. הנקודה דקה הזו היא בכדי שתמיד תהיה לאדם התבטלות.

אם במציאות היה האדם שלם באופן החלטי, הרי שהיתה בו בחינה של גאוה, בחינה של ישות המנהיגה את כל הבריאה כולה. אולם בכדי שתמיד יהיה לאדם כח ההתבטלות שתכליתה ההתבטלות לבורא יתברך, יצר הקב"ה כמה אופנים שיביאו את האדם לידי ביטול שמכווח יגיע להתבטלות בבורא.

הרי תכלית כל הנבראים היא התדבקות בבורא, ועל בעל גאוה אומר הקב"ה "אין אני והוא יכולים לדור בכפיפה אחת", וא"כ הוא אינו יכול להיות דבוק בבוראו. כדי שיוכל אדם להיות דבוק בבורא, שזו התכלית הנרצית, הוא מוכרח להיות אדם השפל.

מה יביא אותו לידי שפלות? – לכך הקב"ה נתן כמה וכמה אופנים שעל ידם יגיע האדם לידי שפלות: הן מה שהאדם יודע שישנם גבוהים ממנו, וא"כ הוא מוכרח להשפיל עצמו כמש"כ לעיל, והן מה שתמיד נשארת באדם נקודה של מידה רעה, וכשאדם יודע זאת באמת בנפשו, הרי שיש לו ביטול.

אם כן, המידות הרעות אינן רק כלי לבטלן ולהסיר את המסך המבדיל ואח"כ להידבק בבורא, אלא הן עצמן מביאות את האדם לשפלות שמכוחה הוא מגיע לביטול לבורא יתברך שמו והתדבקות בו בשלימות.

פרק שלישי

בְּמִין הָאָנוּשִׁי

[א] כָּבֵד וְכָרְנוּ הָיוּת הָאָדָם אוֹתָהּ הַפְרִיָה הַנִּבְרָאת לְדָבָק בּוֹ יִתְפַּרֵּד שְׁמוֹ, וְהִיא הַמְּשַׁלֶּת בֵּין הַשְּׁלֵמוֹת וְהַתְּסָרוּנוֹת, וְהַיְכָלָת בְּיָדוֹ לַקְּנוֹת הַשְּׁלֵמוֹת. וְאוּלָם צָרוּךְ שִׁיחֵיהָ זֶה בְּבְחִירָתוֹ וְרִצּוֹנוֹ, כִּי אֵלֹה הָיָה מְבָרַח בְּמַעֲשָׂיו לְהָיוֹת בּוֹחֵר עַל כָּל פְּנִים בְּשְׁלֵמוֹת, לֹא הָיָה נִקְרָא בְּאֵמֶת בַּעַל שְׁלֵמוֹתוֹ, וְלֹא הָיְתָה הַבּוֹנָה הָעֲלִיוֹנָה מְתַקְּנֶמֶת. עַל כֵּן הַכִּרַח שִׁינַח תְּדַבֵּר לְבְחִירָתוֹ, שֶׁתְּהִיָה נְטִייתוֹ שְׁקוּלָה לְשָׁנֵי הַצְּדָדִים וְלֹא מוֹכַרְחַת לְאַחַד מֵהֶם, וְיִחְיֶה בּוֹ כַח הַבְּחִירָה לְבַחֵר גְּדַעַת וּבְחֻפְזֵי בְּאִיזָה מֵהֶם שִׁוְרָצָה, וְהַיְכָלָת גַּם בֵּן בְּיָדוֹ לַקְּנוֹת אִיזָה מֵהֶם שִׁוְרָצָה. עַל כֵּן נִבְרָא הָאָדָם בְּיָצָר טוֹב וּבְיָצָר רָע, וְהַבְּחִירָה בְּיָדוֹ לְהַפְּוֹת עֲצָמוֹ לְצַד שֶׁהוּא רוֹצֵה.

כאן מסכם הרמח"ל את מה שנתבאר לעיל בפרק ב', שתכלית הבריאה היא להידבק בבורא, ודייקא מכח בחירתו של האדם שהוא יהיה בעל הטוב ובעל השלימות. אלא שנקט הרמח"ל לשון חדה: שתהיה נטייתו שקולה לשני הצדדין ולא מוכרחת לאחד מהם.

והנה סוף דבריו מובן שפיר, כי אם נטייתו היתה מוכרחת לאחד מהצדדים – פשוט וברור הדבר שלא היתה כאן בחירה, כי הכרח ובחירה הם שני הפכיים זה לזה; אם הוא מוכרח הוא לא בוחר, ואם הוא בוחר הוא לא מוכרח. אלו הם דברים פשוטים.

אלא שדבריו קודם לכן, שנטייתו צריכה להיות שקולה לשני הצדדים [מה שנקרא בלשון הגמ' ספק השקול], דורשים התבוננות.

במשל בשר ודם, אם עומדים לפני האדם שתי כוסות עם מים שוות בגודלן ובכמות המים שבתוכן, אי אפשר להגדיר לכאורה שיש לו בחירה איזו כוס לקחת, כיון ששני הכוסות שוים זה לזה וגם המים שבתוכם שוים, ואין לאדם נפקא מינה איזה מהם לקחת. ולכאורה הוא לוקח את אותו כוס שידו נטתה לקחת, אבל לא מכח שיש לו בחירה.

כלומר, אם באמת שני הצדדים שקולים זה לזה בשווה, א"כ אין נפק"מ לאדם מה שיבחר. הבחירה לכאורה היא רק במקום שקיים הבדל בין שני הצדדים, הם לא שקולים זה לזה, וכאן יש צד להעדיף את פלוני על פני חברו. אבל עד כמה שהם שקולים זה לזה לגמרי, אין לאדם נפק"מ, וכיון שכך, לא נתגלה כח הבחירה.

אם כן לשון הרמח"ל שתהיה נטייתו שקולה לשני הצדדין צריכה תלמוד. תינח אילו היה כותב שתהיה נטייתו לשני הצדדים, כלומר שיש לו נטיה לכאן ונטיה לכאן – שפיר,

אבל כשמתבאר שנטייתו שקולה לשני הצדדים, אם היא שקולה – היכן הוא כח הבחירה? הרי בדבר השקול לכאורה לפי הדעת הפשוטה אין סיבה לבחירה?

מאידך, במשל ההפוך, אם יתנו לאדם לבחור בין דינר אחד למאות דינרים, פשוט וברור הדבר שיבחר לכאורה את המאות דינרים ולא את הדינר האחד. ואם כן גם זה לא בחירה. עד כמה ששני הצדדים אינם שקולים, הרי שבודאי שיבחר בצד היותר טוב.

אם כן לכאורה הדברים מוקשים מיניה וביה: אם הצדדים באמת שקולים זה לזה, כלשון הרמח"ל, א"כ לא מתעורר כח הבחירה, כי אין סיבה לבחור צד אחד מחבירו. ומאידך, אם נאמר ששני הצדדים אינם שקולים, שלא כדברי הרמח"ל, הרי ששוב לכאורה אין כאן בחירה, שהרי בודאי יטה לצד היותר טוב.

אלא שברור ופשוט הדבר, שאי אפשר לומר ששני הצדדים אינם שקולים ולכן אין בחירה, שהרי נחזי אנן שישנם הבוחרים בטוב וישנם ח"ו גם כאלו הבוחרים ברע, ואם צד אחד היה יותר טוב מהשני בברור, כולם היו צריכים לבחור בו. הרי שענינו מוכיחות שאין נטייה מוכרחת לצד אחד.

שמא נאמר שישנה נטייה לצד אחד רק שהיא איננה נגלית כל כך – אם כן, ממה נפשך: אותו אדם שהנטייה נגלית לעיניו – לו אין בחירה, כי נגלית לו הנטייה לצד אחד, ולאותו אדם שלא נגלית הנטייה – הרי שכלפיו שני הצדדים שקולים, ושוב אין בחירה כי בדבר השקול לא מתעוררת נקודת הבחירה.

הרי שכשמתבוננים בדבר, הנקודה קשה מאוד ממה נפשך: אם הצדדים שקולים – אין סיבה שתתעורר נקודת הבחירה, ואם אינם שקולים – הרי שבודאי יבחר צד אחד. מהו, אפוא, סוד הבחירה שקיים בנבראים.

ולכאורה היה מקום לומר כדברי הרמח"ל ששני הצדדים שקולים זה לזה, והיינו שמצד עצמם הם שקולים, ונקודת הבחירה של האדם היא האם לשעבד את עצמו לרצון בוראו ולבחור צד אחד, או ח"ו לבחור בצד שכנגדו. כלומר, מצד הדבר שהוא בוחר בו אין נפקא מינה, וכל נקודת הבחירה היא רק מחמת שיש ציווי של הבורא לבחור בצד אחד, ובוזה יש לאדם בחירה מוחלטת.

אבל כשמתבוננים בדברים רואים, שאם באמת הצדדים היו שקולים זה לזה בשווה, לא היה אדם שלא היה בוחר לעשות רצון בוראו. "לעשות רצונך חפצתי", תשוקת הנשמה שבכל אדם ואדם לעשות רצון בוראו, אלא ש"שאור שבעיסה מעכב". אבל עד כמה ששני הצדדים שקולים זה לזה, שאור שבעיסה לא מעכב, ואז חוזר ה"לעשות רצונך חפצתי" ואדם ודאי היה בוחר לעשות רצון בוראו.

אם כן, השאלה במקומה עומדת: ממה נפשך, אם הם שקולים – לא מתעוררת נקודת הבחירה, ואם הם אינם שקולים – הרי שמלכתחילה כבר צד אחד מכריע את עצמו ונחזי אנן שהמציאות אינה כך.

באמת מכח השאלות מהסוג הזה, היו אנשים שח"ו באו לכפור בכח הבחירה.



ישנה נקודה נוספת מוקשה מאוד בנקודת הבחירה [והיא כבר הובאה ברמב"ם וקודם לכן], שהרי אחד מי"ג עיקרי אמונתנו היא, שהקב"ה עשה עושה ויעשה לכל המעשים כולם, וכיון שכך, איה מקום הבחירה? הרי כל המעשים נפעלים מאמיתת הימצאו יתברך שמו?

זוהי שאלתו הידועה של הרמב"ם בענין הידיעה והבחירה, שמחד הכל צפוי ומאידך הרשות נתונה.

בשאלה זו כבר דנו רבותינו הראשונים והאחרונים, וחלק מהם כתבו שהדברים סתומים וחתומים, ורק לעתיד לבוא בימות משיח תהיה תשובה ברורה על השאלה של ידיעה ובחירה.

עומקם של דברים נראה כך. באדם ישנם שני כוחות כלליים: מחד – כח החכמה, שמכוחו האדם מבין דברים ומשיג אותם, ומאידך – כח האמונה שבנפש, שממקום שמסתיימת החכמה – שם מתחילה נקודת האמונה.

הפסוק אומר: "ראה נתתי לפניך את החיים ואת הטוב ואת המוות ואת הרע וגו' ובחרת בחיים" (דברים ל, טו-טז). הרי שמקרא מלא מעיד שיש בחירה לאדם. אלא שישנן שתי אפשרויות לאדם איך ללמוד את המקרא. הוא יכול לנסות ללמוד את המקרא ע"י התבוננות, להבין את מהות הבחירה, והוא יכול להאמין לתורה הקדושה שנכתבה על ידי הבורא יתברך שמו שישנה בחירה.

ובאמת, כאשר מתבוננים לעומק, כמו שבורר לעיל, בכח החכמה אין באפשרות האדם להשיג את מהות הבחירה, כי מכל צד שהוא מתבונן על נקודת בחירה מתעוררת שאלה שאין עליה תשובה. לכן, עליו להתחבר לנקודת הבחירה מכח האמונה הפשוטה, כמו שחז"ל אמרו "אין מקרא יוצא מידי פשוטו", ומקרא מלא מעיד: "ובחרת בחיים" – יש לאדם בחירה! ועל אף שלפי כל החשבונות מגיע האדם למסקנה לכאורה שאין בחירה, אבל האמונה היא יותר חזקה מתפיסת שכלו של האדם.

אם לא היה לנו מקרא מלא ולא היו לנו את דברי רבותינו, הרי שהאדם יכול להשיג לכאורה דברים על פי שכלו. אבל במקום שיש לנו מקרא מלא ודברי רבותינו מפורשים, ושכל האדם אינו משיג את המקרא מלא ואת דברי רבותינו – עבודת האדם לבטל את שכלו ולהאמין לתורה הקדושה ולדברי חז"ל הקדושים.

ברור הדבר, אם כן, שההתחברות לנקודת הבחירה היא מכח האמונה שהאדם מאמין שהבורא יתברך שמו נתן בידו כח בחירה. על אף שהוא לא מבין איך פעולת אותה בחירה, אבל הוא מאמין שהבורא יתברך שמו נתן לנו בחירה.

בשטחיות יש לאדם סתירה בין הבחירה לאמונה, האמונה אומרת שהקב"ה עשה עושה ויעשה לכל המעשים כולם, והבחירה אומרת שכביכול יש שליטה לאדם ולא הקב"ה פועל את הדבר, וא"כ לכאורה האמונה והבחירה הן תרתי דסתרי: או בחירה או אמונה.

אבל בעומק לפי מה שנתבאר, גם הבחירה היא אמונה! אלא שיש אמונה של "עשה ועושה ויעשה לכל המעשים כולם", ויש אמונה של "ראה נתתי לפניך... ובחרת בחיים", ואם זו אמונה – שוב אין שאלות! שאלות ישנן רק בחכמה, אבל מקום האמונה הוא מקום שאין בו שאלה, כי זוהי כל מהות האמונה שעל אף שאינני מבין אני מאמין.



לפי יסוד זה, נבין נקודה נוספת.

הנה ההתבוננות השכלית הפשוטה לכאורה אומרת שישנה בחירה [זולת כל מה שדובר לעיל], וא"כ בשעה שהאדם בוחר, הרי שאין שם אור של אמונה.

מאיך הפסוק אומר: "כל מצוותיך אמונה" (תהלים קיט, פו), וא"כ מתעוררת שאלה גדולה, אם כל המצוות עניינן אמונה, כיצד יתכן שכח החיבור של האדם למצוות הוא כח בחירה, שלכאורה הוא היפך אמונה.

לפי פשוטם של דברים שהבחירה היא בחירה כפשוטו, ומכח הבחירה שניתנה לאדם הוא פועל את כל המצוות כולן שהן בבחינת "כל מצוותיך אמונה", הרי שיש כאן תרתי דסתרי: המצוות הן בבחינת "כל מצוותיך אמונה", וכח הפעולה שמכוחו האדם פועל את המצוות הוא לא אמונה אלא בחירה, שהרי האמונה אומרת שהש"ת עשה עושה ויעשה לכל המעשים, והבחירה אומרת שאני קובע?

אבל לפי מה שנתבאר, הבחירה עצמה אין לה מקום בנפש האדם אלא מכח אמונתו של האדם, וא"כ מובן היטב איך "כל מצוותיך אמונה", כי הכח הפועל את המצוות הוא בחירה מכח האמונה, וא"כ ברור הדבר שבתולדה – במעשים – מאיר אור האמונה.

עד כמה שהפעולה היא בחירה כפשוטו, הרי שלכאורה במצוות אין נקודת אמונה. ודאי שיש אמונה שיש מצווה וכו', אבל הפועל הוא אני ולא הבורא, וא"כ חסר את אור האמונה. משא"כ לפי מה שנתבאר, שבחירת האדם מקורה בכח האמונה שאדם מאמין שבורא עולם נתן לו בחירה – א"כ בלי אמונה אין מקום לבחירה, וברור אפוא ש"כל מצוותיך אמונה", כי כל קיום המצווה מכח הבחירה היא אך ורק ע"י האמונה בבחירה.

באמת בענין הבחירה ישנם עוד הרבה נידונים, אבל כשמגיעים ליסוד האמור, שבחירה היא רק אמונה, מתיישבות כל השאלות בנידון.

[ב] אולם להיות הדבר הזה נשלים בראוי, נורה החכמה העליונה שיהיה האדם מרכב משני הפכים, דהינו, מנשמה שכלית וזכה, וגוף ארצי ועכור, שכל אחד מהם יטה בטבע לצדו, דהינו הגוף לחמירות והנשמה לשכליות, ותמצא ביניהם מלחמה.

מבואר כאן בדברי רבינו הרמח"ל, שנקודת הבחירה היא מלחמה! מלחמה בין מי למי? בין הנשמה לגוף. הנשמה היא שכלית וזכה, והגוף הוא ארצי ועכור, וכל ימיו של האדם יש לו מלחמה בין נשמתו לגופו, וא"כ במקום שאין גוף לכאורה אין בחירה.

אבל צריך לדעת, כמו שמבואר בדברי רבותינו, שלא רק לאדם בעולם הזה יש בחירה. ישנה בחירה גם במלאכים וגם בנשמות. אלא, שכאן מדבר הרמח"ל בבחירה התחתונה שקיימת באדם. כאן בעוה"ז המלחמה היא מלחמה בין נשמה לגוף, בין נשמה שכלית וזכה לגוף ארצי ועכור, אבל למעלה מכך מתחדשת בחירה חדשה, שהיא בחירה במדות נפש האדם, במחשבתו ובדעותיו. ולמעלה מכך ישנה בחירה בין טוב לטוב. ניתן משל לעניינה של בחירה זו.

בחירה בין נשמה לגוף היא בחירה בין טוב לרע מוחלט. הנשמה היא שכלית וזכה, הרי שהיא טובה, והגוף הוא ארצי ועכור, הרי שהוא רע. אבל ישנה בחירה שהיא בין טוב לטוב. כשאדם צריך לבחור האם ללמוד מסכת בבא קמא או מסכת בבא בתרא, ח"ו לומר שזו בחירה בין טוב לרע, שהרי שני הצדדים הם התורה קדושה, אבל יש לו בחירה מה ללמוד. הרי לפנינו משל ודוגמא לבחירה בין טוב לטוב.

דוגמא נוספת: לאדם יש אפשרות בחירה האם לקיים מצוה פלונית או מצוה אלמונית במקום שגדרי ההלכה אינם מחייבים צד אחד של קיום, אלא זה בגדרי הרשות. הרי שהאדם בעל הבחירה איזו מצוה להעדיף.

אם כן, כשם שיש בחירה בין טוב לרע, שזו בחירה בין נשמה לגוף, כך יש בחירה באדם בין טוב לטוב, וזוהי מלחמה פנימית בתוך כוחות הנשמה עצמה. כשם שיש מלחמה בין הנשמה לגוף, כך יש מלחמה בכח הרוחני שבאדם, אבל זו מלחמה בין טוב לטוב. וא"כ דברי הרמח"ל כאן שהמלחמה היא בין הנשמה לגוף, זו רק בחינה אחת של בחירה.

באופן שאם תגבר הנשמה, תתעלה היא ותעלה הגוף עמה, ויהיה אותו האדם - המשתלם בשלמות המעשה, ואם יניח האדם שיניצח בו החומר, הנה ישפל הגוף ותשפל נשמתו עמו, ויהיה אותו האדם בלתי הגון לשלמות, ונדחה ממנו חס ושלום, ולאדם הזה יכולת להשפיל חמרו לפני שכלו ונשמתו, ולקנות שלמותו כמו שזכרנו.

כלומר, הבחירה שיש לאדם היא האם הנשמה תושפל לפני הגוף ח"ו, או להיפך, הגוף יושפל לפני הנשמה.

והנה, נתבאר לעיל בדברי רבינו הרמח"ל, שתכלית הבריאה להיטיב לברואיו, והטוב השלם הוא הדבקות בו יתברך שמו, ומפני הצורך שהאדם עצמו יהיה בעל טובו ולא נקנה לו טובו, לכן נצרך שתהיה לו בחירה.

ולכאורה, כל המהלך הזה היה נכון אם כל בני האדם היו בוחרים בטוב, הרי שישנה תכלית ברורה ליצירה: חוק הטוב להיטיב, רצונו שהטוב יהיה שלם, הוא נתן בחירה, וע"י בחירת האדם הוא דבק בטוב, וא"כ התכלית הנרצית התקיימה בשלימותה.

אבל כמו שמבואר כאן בדברי הרמח"ל וגם עינינו רואות, לא תמיד הגוף הוא זה שמושפל כלפי הנשמה והאדם דבק בטוב בבוא יתברך שמו בכח יגיעו ועמלו, אלא גם יש בחירה הפוכה – ואם יניח האדם שינצח בו החומר, הנה ישפל הגוף ותשפל נשמתו עמו, ויהיה אותו האדם בלתי הגון לשלימות, ונרחה ממנו ח"ו, ואם הוא נרחה ממנו ח"ו, היכן היא תכלית היצירה? הרי תכלית היצירה להיטיב לנבראיו הטבה שלימה שהיא הדבקות בו יתברך שמו, ועד כמה שחלק מן הנבראים, וח"ו רובם, הם בבחינת בלתי הגונים לשלימות ונרחה ממנו ח"ו, הרי שחלילה פעל הבורא יתברך פעולה שאין לה תכלית, כי הלהיטיב לא מתקיים?

שמה תאמר שהוא מתקיים בחלק ולא מתקיים בכולו – עדיין יש להקשות שכלפי אותו חלק יש תכלית, אבל כלפי אלו שאינם זוכים להיות דבוקים בבוא יתברך שמו ונרחה ממנו ח"ו, מהי תכליתם?

בודאי שבשטחיות היה אפשר לומר שאין ברירה: יש תכלית, מוכרחים שתהיה בחירה, ועד כמה שאדם בחר ברע, הרי שלא נתקיימה בו התכלית.

אבל ח"ו להבין את הדברים כפשוטם, שכן פועל ידיו של הבורא בשום אופן אינו יגיעה לריק, ולכאורה אם התכלית הברורה של כל אחד ואחד מהמין האנושי בכללו היא הטובה, א"כ לכאורה בחלק גדול מהמין האנושי לא תתקיים התכלית של הלהיטיב לנבראיו, וא"כ מהי תכליתם?

מוכרחים לומר אם כן, שישנה תכלית פנימית מהתכלית של הלהיטיב לנבראיו. על אף שכאן הרמח"ל לא זכר את הדברים, אבל בכמה וכמה מקומות בכתביו מובא, שישנה תכלית פנימית מהלהיטיב לנבראיו, והיא: גילוי ייחודו יתברך שמו! תכלית הנבראים היא האמונה שכל הנבראים כולם ידעו שאין מנהיג לבירה אלא אחד, הוא יתברך שמו.

ואף שלכאורה זו סתירה לנאמר כאן, שתכלית הבריאה היא להיטיב לנבראיו – יש שיישבו ששתי התכליות קיימות ביחד: מחד – התכלית היא להיטיב לנבראיו, ומאידך – התכלית היא גילוי ייחודו יתברך, וכאשר נגלה לאדם ייחודו והוא מתענג בכך, הרי שיש כאן גם גילוי הייחוד וגם להיטיב.



כדי להבין את הדברים, נתבונן מעט בתכלית זו של להיטיב לנבראיו.

כשאומרים אנו שהבריאה נבראה למען להיטיב לנבראיו, האם באמת בכל מעשה מצוה שאדם עושה הוא צריך להתבונן: התכלית שהקב"ה רוצה להיטיב לי, וא"כ כל מעשה שאני עושה הוא בשביל שיהיה לי טוב.

אם לומדים את הדברים כפשוטם שתכלית הבריאה היא להיטיב לנבראיו, הרי שאדם צריך לשייך זאת לכל מעשה שהוא עושה ולומר: אם רצון הבורא להיטיב לי, א"כ כל מצוה, כל עסק התורה שאני מתעסק בו, תכליתו להיטיב לי, שלי יהיה טוב.

אבל ברור ופשוט הדבר שאינו כן, שהרי זוהי עבודה שלא לשמה גמורה, שאדם עובד לצרכו, וא"כ לכאורה מחד אנו אומרים שתכלית הבריאה להיטיב לנבראיו, כלומר שלאדם יהיה טוב, ומאידך אנו אומרים שאדם צריך לעבוד לשמה.

הרי ששאלה במקומה עומדת: אם התכלית להיטיב לנבראיו, הרי שזו עבודה שלא לשמה!

אמנם אחד מן האופנים בביאור הדברים נראה כך. כשאומרים שתכלית הבריאה להיטיב לנבראיו, אין הכוונה להיטיב לי, אלא הכוונה שלברואים באופן כללי יהיה טוב. כשאדם עושה מעשה מצוה, והוא מכוון שיהיה לו טוב, זהו שלא לשמה. אבל כשאדם עושה מעשה מצוה על מנת שלכל הכנסת ישראל יהיה זכות ממעשהו – זהו להיטיב לנבראיו; לא להיטיב רק לי, לאדם הפרטי, אלא להיטיב לכל הנבראים כולם.

והרי ברור ופשוט הדבר, שישנם נבראים שטוב להם, וא"כ התכלית של הלהיטיב לנבראיו מתקיימת באופן המוחלט, אבל אין תכלית שלכל אחד יהיה טוב [להלן יבואר עומק נוסף יותר שבו לכל אחד יהיה טוב].

אלא שלפי זה עלינו להבין לשם מה נוצר אותו אדם, אם אינו זוכה להטבה?

התשובה לכך היא דברי חז"ל הנודעים, שחלק מהברואים הם משמשי האדם השלם! לא כל אדם נברא למען עצמו. יש אדם שנברא כדי שהוא יקבל את הטוב, ויש אדם שנברא להיות ממשמשי האדם השלם המקבל את הטוב.

ודאי אין לך אדם שאינו מקבל מעט הטבה, אבל גם אין הכרח שמציאות כל אדם ואדם תהיה הטבה שלימה.

בלשון חז"ל נקרא דבר זה, שרשעים נשרפים ונעשים עפר תחת כפות רגלי הצדיקים. ועומקם של דברים, שעבודת האדם אינה להעמיד את עצמו שלו יהיה טוב, אלא להעמיד את עצמו להיות משמש של הנבראים שלהם יהיה טוב.

"משה רבינו עומד עליהם בסעודה". הוא כביכול בחיר הנבראים, אבל הוא השמש של בני ישראל כביכול, כמו שאמרו חז"ל: "שררה אני נותן לכם? עבדות אני נותן לכם!" הרי, שאף אם מצד הבורא יתברך שמו יש אדם שנברא על מנת שיהיה לו טוב, אבל כל אדם לעצמו עבודתו להיות משמש את הנבראים האחרים שלהם יהיה טוב.

זוהי עבודת הלשמה, עבודה לא למען שלי יהיה טוב, אלא למען שלאחרים יהיה טוב.

הדברים הללו הם רק בחינה אחת בהגדרת הלהיטיב לנבראיו, ובודאי שישנן בזה עוד כמה וכמה הבחנות.

אמנם, כל דברינו אלה, שישנם כאלה שטוב להם ויש כאלה שהם רק כלים להטבה, זהו רק שלב אחד בגילוי של הטבה, ויגיע זמן בכריאה שבו יהיה לכולם טוב – בשעה שיתגלה ייחודו יתברך שמו בנקודה האחרונה של הגילוי!

מצינו בחז"ל (גדרים ח ע"ב), שלעתיד לבוא "הקב"ה מוציא חמה מנרתיקה, צדיקים מתרפאין בה ורשעים נידונין בה". הרי שדיברו כאן חז"ל על הלעתיד לבוא, ואפילו הכי אמרו שרשעים נידונים בה, ואם לכולם יהיה טוב לעתיד לבוא, כיצד חז"ל אומרים שרשעים נידונים בה?

הרי שישנו שלב שרק לחלק טוב, ולאחר מכן יתגלה שלב נוסף שלכולם טוב. כאשר יתגלה גילוי הבורא עולם בלב כל הנבראים, הרי שכולם יחוו את אמיתת הימצאו ויהיה להם בזה תענוג של ה"להתענג על ה'", ולאחר הטבה הזו שתהיה שווה בכל, מגיעה מדרגת ההתדבקות בבורא שלמעלה מן התענוג, דבקות אמיתית לשמה בחי העולמים.

[ג] וְאִמְנֵם נִזְר טוֹבוֹ יִתְבָּרַךְ שְׁמוֹ, שִׁיְהִיָּה נְבוּל לְחֻשְׁתְּדִלוֹת הַזֶּה מִמְצַמְרֵךְ לְאָדָם לְחֻשֵׁיג הַשְּׁלֵמוֹת, וְכֻשְׁהַשְּׁלִים הַשְּׁתִּדְלוֹתוֹ יִשְׁיג שְׁלֵמוֹתוֹ וְיִנּוּחַ בְּהִנָּאתוֹ לְנִצְחָה נְצָחִים.

השלמת ההשתדלות מורכבת משני חלקים: האחד – האדם משלים השתדלותו בגלגול הזה, ועולה לנוח על משכבו בגן עדן. אך עדיין אין זה נצח נצחים. הנצחיות הוא עולם הבא.

והחלק השני – לאחר מכן, על דרך כלל, דור הולך ודור בא. נשמתו של האדם יורדת פעם נוספת לעולם הזה וחוזר חלילה.

אם כן, מה שנאמר כאן כשהשלים השתדלותו, על דרך כלל הוא רק בסוף שית אלפי שנים, שאז יגיע משיח צדקנו ולאחר מכן העולם הבא, ואז ישיג שלימותו וינח בהנאתו לנצח נצחים.

עַל כֵּן הַחֻקֵּנוּ לוֹ שְׁנֵי זְמָנִים: אֶחָד זְמַן הַעֲבוּדָה, וְאֶחָד זְמַן קְבוֹל הַשְּׂכָר.

וְאוֹלָם מִדַּת הַטוֹב מְרַבָּה, שֶׁהַעֲבוּדָה יֵשׁ לָהּ זְמַן מְחַקֵּק, כְּמוֹ שֶׁגִּזְרָה חֻקְמָתוֹ יִתְבָּרַךְ שְׁמוֹ הַיּוֹתוֹ נְאוֹת לְזֶה, וְקְבוֹל הַשְּׂכָר אֵין לוֹ תְּכִלִּית, אֶלָּא לְנִצְחָה נְצָחִים הוּא מִתְעַנֵּג וְהוֹלֵךְ בְּשְׁלֵמוֹת אֲשֶׁר קָנָה לוֹ.

מבואר כאן בדברי רבינו הרמח"ל, שבאופן כללי הבריאה מתחלקת לשני זמנים: זמן העבודה וזמן קיבול השכר. עיקר קיבול השכר, כמו שהוזכר, הוא לעתיד לבוא, ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי עולמים. ולכאורה, זמן עבודה לחוד וזמן קיבול השכר לחוד.

אבל זה אינו ממש כן, שהרי על אף שעיקר זמן קיבול השכר הוא לעתיד לבוא ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי עולמים, אבל גם בתוך זמן העבודה ישנה בחינה של שבת שהיא "מעין עולם הבא".

שבת, גם שבת דהשתא, היא בבחינת מנוחה, וא"כ אינו כפשוטו מה שכתב כאן שיש זמן של עבודה לחוד וזמן של קיבול שכר, זמן של מנוחה לעתיד לבוא – אלא גם בתוך זמן העבודה קיימת הארה מזמן קיבול השכר, מהיום שכולו שבת ומנוחה לחיי עולמים.

והדברים צריכים תלמוד מדוע, הרי קיימא לן ששכירות אינה משתלמת אלא לבסוף, וא"כ לבסוף דייקא היה צריך להיות המהלך של "יום שכולו שבת ומנוחה לחיי עולמים". מדוע צורת היצירה של הבורא יתברך שמו היא שגם בתוך זמן העבודה יש את יום שבת קדש, יום מנוחה שהוא מעין הלעתיד? הרי המנוחה היא היפך העבודה והעבודה היא היפך המנוחה, וא"כ לכאורה בזמן העבודה היה צריך להיות מהלך שכולו עבודה!

זאת ועוד, הן מצד פשוטם של דברים לכאורה היה צריך להיות שעבודת האדם תהיה שבועת ימים. אבל הכתוב מעיד: "ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבות" (שמות כג, יב).

הרי שלכאורה יש כאן עירוב פרשיות, וצריך תלמוד מדוע בתוך עולם העבודה נכנס מהלך של שבת קדש שהיא מעין הלעתיד לבוא, זמן קבלת השכר. הדברים הללו יש בהם כמה וכמה הבחנות, ונשתדל בעז"ה לבאר כמה מהן.



כבר נתבאר לעיל, שהבריאה ניתנה לאדם בצורה שניתנה בידו האפשרות לבחור בין טוב לרע, וניתנו לו כוחות שקולים – טוב מצד אחד ורע מצד אחר.

מהיכן שואב האדם את הכח להגביר את כח הטוב על הרע? הרי כיון שהם שקולים, קי"ל בלפותא ששקולים הם ויבואו שניהם, ואם יבואו שניהם הרי שכוחם שווה, ואיך יש כח בטוב להכניע את הרע?

שורש האור להשליט את הטוב ולבטל את עצם מציאות הרע, הוא מכח האור דלעתיד! בעולם הזה יש טוב ויש רע, אבל על זמן הלעתיד לבוא נאמר: "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" (זכריה יג, ב). בימות שית אלפי שנין שייך שתהיה מציאות של רע, אבל לעתיד לבוא, ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי עולמים, יהיה זה עולם שכולו טוב.

לפי זה נבין, שהכח להכניע את הרע ע"י הגברת הטוב, לא יכול להיות מכח השית אלפי שנין, כי בשית אלפי שנין הטוב והרע שקולים זה לזה. איך בכל אופן יגביר האדם את כח הטוב על כח הרע? מכח שהאדם מאיר את הארת הלעתיד לבוא ששם אין רע אלא טוב, ועי"ז גובר כח הטוב ומתכלה בהדרגה כח הרע.

איך יאיר האדם את האור של הלעתיד לבוא בתוך תפיסת השית אלפי שנים? הרי האור של הלעתיד לבוא הוא אור של שכר, אור של מנוחה, אור של דבקות בבורא יתברך שמו, ותפיסת שית אלפי שנים היא מקום עבודה?

זהו סוד שבת קדש שהיא מעין הלעתיד לבוא, "מעין עולם הבא יום שבת מנוחה". אילו לא היה לנו, חלילה, את מציאות שבת קדש, הרי שכח הטוב והרע היו שקולים זה לזה, ואי אפשר היה לאחד שיכניע את חברו. רק מכח הארת הלעתיד לבוא שמתגלה אלינו באמצעות שבת קדש, ה"מעין העולם הבא" – מכוחה מאיר אור שכולו טוב, וניתן להגביר את הטוב השקול על הרע השקול, כי שוב הם אינם שקולים מחמת שנתווסף כאן אור מהלעתיד לבוא, ועי"ז יש הכנעת הרע וגילוי הטוב כשליט יחיד.

אם כן ברור הדבר מדוע יש עירוב פרשיות שבתוך עולם העבודה מאיר האור של הלעתיד לבוא, האור של זמן השכר, כי אילו לא האיר האור של זמן קיבול השכר, הרי שלא היה מקום לעבודה, כי עבודה עניינה הגברת כח הטוב וביטול כח הרע, ועד כמה שאור הלעתיד לא היה מאיר בזמן העבודה, לא היה כח לעבודה, לא היה כח להגביר את הטוב על הרע. רק מכח העירוב פרשיות שהאור של הלעתיד מאיר במעין עולם הבא בשבת קדש – מכח כך יש לנו כח להשליט את הטוב על הרע.

זוהי הבחנה אחת בצורך להאיר את האור של הלעתיד בזמן העבודה.



הבחנה נוספת: כמו שמוזכר כאן בלשון הרמח"ל, מידת הטוב מרובה, שהעבודה יש לה זמן מחוקק, אבל קיבול השכר אין לו תכלית.

הרי, שעל אף שהוגדר לעיל שהטוב והרע שקולים זה לזה – כאן כתובה לשון הפכית בדברי הרמח"ל, שמצד זמן העבודה בפני עצמו הם באמת שקולים זה לזה, אבל מצד המבט של כללות, כשנבוא להעריך את זמן העבודה ביחד עם זמן קיבול השכר, נראה ונבין שזמן העבודה הוא זמן מחוקק, זמן מוגבל, וזמן קיבול השכר הוא נצח נצחים.

נמצינו למדים הבחנה נוספת מדוע כח הטוב הוא יותר מכח הרע, כי אילו באמת הם היו שקולים גמורים, הרי שלא היה כח להגביר את הטוב על הרע. אבל מחמת שזמן שליטת הטוב והרע כשקולים הוא מוגבל, וזמן שליטת הטוב בפני עצמו הוא לנצח נצחים – הרי שישנו כח של השלטת הטוב על הרע.

ואם יבוא השואל וישאל, א"כ הם אינם שקולים, וכיון שכך הדרא קושיא לדוכתה: איה הבחירה? הרי כמו שהוזכר לעיל, כל ההכרח שהטוב והרע יהיו שקולים הוא בכדי שתהיה לאדם בחירה גמורה, ועד כמה שהטוב מרובה על הרע, הרי שאין בחירה!

תשובה לדבר: זו גופא נקודת הבחירה! אם האדם אינו מאיר את אור הנצח נצחים בזמן הבחירה, הרי שהבחירה באמת שקולה. עבודת הבחירה של האדם היא לבחור להאיר את האור של הלעתיד בתוך זמן הבחירה, ועי"ז הוא מנצח את הרע ומגביר את הטוב.

הרי שהבחירה מצד עצמה היא בכוחות שקולים, והאדם בבחירתו יכול להאיר מאור הלעתיך ולהגביר את כח הטוב על כח הרע.

נמצא שבעומק שתי ההבחנות שהזכרנו הן אחת: לגלות כיצד אפשר להכניע את הרע ולהשליט את הטוב ע"י הארת אור הלעתיך בתוך שית אלפי שנין.



הבחנה נוספת בדברים: כל גילוי שקיים ומתגלה לפנינו בשית אלפי שנין, הוא גילוי של עבודה, כי זמן שית אלפי שנין הוא זמן העבודה.

לפי זה נבין, שגם שבת קודש שמתגלה כיום מנוחה, זהו יום מנוחה בתפיסה של עבודה. זמן הלעתיך לבוא, שהוא "יום שכולו שבת ומנוחה לחיי עולמים", הוא יום של שכר ולא יום של עבודה, משא"כ השתא שאנו נמצאים בזמן העבודה – הן ה"ששת ימים תעשה מלאכה" הוא בבחינה של עבודה, והן האור של שבת קודש שהוא יום מנוחה, גם הוא בחינה של עבודה.

ועומקם של דברים, ישנם שני סוגי עבודה: ישנה עבודה כפשוטה, "תעשה מלאכה", הן מלאכה גשמית והן מלאכה רוחנית, וישנה עבודה שהיא בבחינת עבודה מכח מנוחה. כשם שישנה עבודה בתפיסה של "תעשה מלאכה", של עשיית מלאכה – כך יש עבודה מכח מנוחה, וזו עבודת השבת.

העבודה מכח המלאכה היא יותר ברורה, יותר נגלית. אך מהי העבודה מכח המנוחה, איזו עבודה ישנה מכח מנוחה?

תכלית הנבראים כולם היא להידבק בבוראם, כמו שמבואר בדברי הרמח"ל בתחילת המס"י וכידוע. בכדי להידבק בבורא ישנם שני דרכים: יש דרך להידבק בבורא מכח המלאכה ויש דרך להידבק בבורא מכח המנוחה.

הדרך להידבק בבורא מכח המלאכה הוא ע"י עמל התורה וקיום המצוות. ואיך האדם נדבק בבורא מכח עמל התורה ומכח קיום המצוות?

תשובה לדבר: מכח המלאכה לבד, באמת האדם אינו יכול להידבק בבורא. ההתדבקות בבורא היא לעולם בצירוף של מנוחה.

עם מנוחה לבד – אי אפשר להידבק בבורא, כי הקב"ה חקק שהבריאה היא באופן של בחירה המכריחה מלאכה. אבל מאידך להידבק בבורא רק מכח המלאכה – גם זה אי אפשר. המלאכה היא כלי למנוחה, אבל היא רק בבחינת כלי.

חז"ל אומרים: "יגיעת ומצאת תאמין" (מגילה ז ע"ב). הרי שבבחינת יגיעת התורה ישנם שני שלבים: מתחילה האדם מתייגע, שווהי בחינת מלאכה, ולאחר מכן יש מהלך של "מצאת", ומציאה היא בחינת מנוחה.

הרי שאם האדם כביכול היה רק בבחינה של "יגעת" בלי "מצאת", לא היה לו את ההשגה בתורה הקדושה והיה רחוק מהתכלית. אבל מאידך, אין "מצאת" בלי "יגעת". נמצאים אנו השתא בעולם שה"מצאת" מכריח שיקדם לכך יגיעה.

הרי ש"יגעת" בלי "מצאת" הוא איננו תכלית, ו"מצאת" לא שייך שיהיה בלי "יגעת". באופן כללי, ה"יגעת" הוא בחינת העבודה וה"מצאת" הוא בחינת מנוחה. אילו מציאות ה"מצאת" היתה רק לעתיד לבוא ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים, הרי שהדבקות בבורא יתברך שמו היתה שייכת רק בעולם הבא. אבל כיון שרצונו יתברך שהאדם יהיה דבוק בבורא גם בזמן מלאכתו, גם בשית אלפי שנים, לפני העולם הבא – לכן מוכרח שאור העולם הבא שהוא בחינת השכר, בחינת ה"מצאת", בחינת מנוחה, יתגלה גם בתוך עולם העבודה.

הרי שאור המנוחה הנגלה בעולם, הוא בכדי שהעבודה תהיה מחוברת עם דבקות, ולא שיהיה כביכול זמן של עבודה לחוד וזמן של שכר לעתיד לבוא שהוא דבקות בבורא יתברך שמו.

בפשוטו יש פרוזדור ויש טרקלין, והמהלך הוא: "התקן עצמך בפרוזדור כדי שתכנס לטרקלין", אבל בזמן שהאדם נמצא בפרוזדור, עדיין איננו עומד לפני המלך.

אבל באמת אינו כן. יודעים דברי הרמ"א (ריש שו"ע או"ח), שעבודת האדם לצייר במחשבתו ולתת אל לבו שהוא נמצא בבית מלך מלכי המלכים הקב"ה. הרי שעבודת האדם יש בה שני חלקים: מחד – התקן עצמך בפרוזדור בכדי להגיע לטרקלין, ומאידך – לגלות את מלך מלכי המלכים הקב"ה גם בפרוזדור עצמו.

הטרקלין לעתיד לבוא הוא היום שכולו שבת ומנוחה, עולם הבא. הפרוזדור הוא עולם העבודה. היכן האדם צריך לגלות את הבורא עולם? רק לעתיד לבוא, או גם בפרוזדור?

מצד פשוטו של משל, הרי המלך נמצא רק בטרקלין ולא בפרוזדור, אבל אנו יודעים שכבודו מלא עולם ולית אתר פנוי מיניה, וא"כ כשם שמלך מלכי המלכים נגלה בטרקלין, ביום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים – כך גם הוא מתגלה בפרוזדור, כי כבודו מלא עולם.

לכן, אילו באמת התכלית היתה לגלות את ההתדבקות בו יתברך רק לעולם הבא, הרי שהשכר שהוא הדבקות היה מתגלה רק לעתיד לבוא. אבל כיון שעבודת האדם [זולת יגיעתו להאיר לעתיד את אור הדבקות] לגלות את הדבקות בו יתברך גם בתוך עולם העבודה – הרי שמוכרח שיהיה אור של הלעתיד לבוא בתוך השית אלפי שנים, בתוך זמן העבודה.

אמרו חז"ל: "שכר מצוה – מצוה" (אבות ד, ב), וביארו בספרים שהשכר של המצוות הוא עצם המצוה, מלשון צוותא, מלשון דבקות. הרי שבשעת המצוה עצמה, כלומר, גם השתא, כשנמצא האדם בעולם העבודה, ולא רק לעתיד לבוא, יש את ה"שכר מצוה מצוה" שהיא הדבקות בבורא.

מעתה נבין, שהיום שמכוחו יכולים אנו להאיר בנפשותינו את אור הדבקות בו יתברך שמו, הוא יום שבת קודש שנמצא כאן השתא, והוא מעין הלעתידי לבוא. רק מכח עבודת האדם בזמן הבחירה, בזמן העבודה – מכח כך הוא יכול להיכנס לטרקלין, ליום שכולו שבת. קיימא לן, "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת". את מה הוא יאכל בשבת? את מה שיש לו כאן בטורח. ואם הטירחה שלו היא יגיעה בבחינה של עבודה, בלי שום דבקות בזמן היגיעה, אין אפשרות שכשיגיע לעולם הבא יתחיל להיות דבוק בבורא עולם!

לעולם, אם כן עבודת האדם בעולם העבודה לצרף את העבודה עם דבקות, ואז הוא בבחינה של "איזהו בן עולם הבא". מדוע הוא נקרא בן עולם הבא? כי העולם הבא הוא עולם השכר, והשכר הוא התענגות הצדיקים מזיו שכינתו והתדבקות בבורא יתברך שמו.



נמצינו למדים שטמונה כאן נקודת עומק.

מצד השטחיות אנו סבורים, שעבודת האדם היא עמל התורה וקיום המצוות, וכשיגיע לעולם הבא, מקום השכר, הוא יהיה דבוק בבורא עולם. "התקן עצמך" הכוונה לימוד תורה וקיום מצוות, והשכר הוא התדבקות בבורא יתברך שמו בשלימות לעתיד לבוא.

אבל לפי מה שנתבאר, ה"התקן עצמך" הוא להתקין את עצמו בצורה של מעין עולם הבא. מי שמכין את עצמו בצורה של "מעין עולם הבא", יכול להתעלות לעולם הבא, אבל מי שמכין את עצמו בצורה שאיננה מעין עולם הבא, א"כ לא הכין את עצמו לעולם הבא! "התקן עצמך בפרוזודור". במה התקן עצמך? שעבודתך תהיה בצורת "מעין עולם הבא", בצורה של עבודה שיש בה דבקות, ועי"ז הוא נעשה מוכן לעולם הבא שכולו דבקות. משל למה הדבר דומה, ביום חתונתו, כשמכין החתן את עצמו לקראת חופה, הוא לובש את בגדי החופה כבר בביתו, ויוצא מביתו כחתן למקום החתונה. הרי שהכין את עצמו עם לבושים של חתן כבר בביתו.

כך גם בנמשל, אנחנו מכינים את עצמנו לעולם הבא, ליום שכולו שבת, וההכנה נעשית מכח הלבושים דהשתא. לכן זוהי הכנה של דבקות השתא, כי עצם ההכנה לעולם הבא היא תחילת הדבקות כבר כאן בעולם הזה.

ודאי ששלימות הדבקות בבורא יתברך שמו היא לעתיד לבוא, וכאן זו רק בחינה של "מעין עולם הבא, אבל מוכרח שתהיה לאדם הכנה כבר בעוה"ז לעולם הבא מעין העולם הבא.

[ד] ואולם פפי התחלה ומנו, כך ראוי שיתחלה מצבו ושאר מקוריו.

שהרי בעולם השתא שהוא זמן העבודה, לא יתכן שמצב האדם יהיה כמו בעולם של הלעתידי שהוא זמן קיבול השכר, שזו הדבקות בבורא יתברך שמו.

כי כל זמן ההשתדלות, הנה צריך שיהיה בתכונה אחת, שיוכלו למצוא בו כל הענינים המצטרפים לו לפי ענין ההשתדלות הנה. פרוש - כי הנה, מכרח שתמצא לו המלחמה שנוכרנו בין השכל והחומר, ולא יהיה לו דבר שיעבב את החומר מלשלוט ולעשות את שלו כפי השעור הראוי לו, ולא דבר שיעבב את השכל מלשלוט בראוי לו ולעשות את שלו. וכן לא יהיה דבר שיגרום לחומר להתחזק יותר מן הראוי, וגם לא יגרום לשכל להתחזק יותר מן הראוי. כי אף על פי שמצד אחד היה נראה זה יותר טוב, הנה לפי הפונה האמתית והענין הנרצה באדם, שהוא קניית השלמות בהשתדלותו, איננו טוב.

מבואר כאן בדברי הרמח"ל, שבזמן העבודה צריך ששליטת החומר ושליטת השכל יהיו שוים זה לזה. לא שהשכל יגבר על החומר ולא שהחומר יגבר על השכל.

אמנם, כל זה רק בנקודת תחילת בחירתו של האדם, בכדי שתהיה לו בחירה שקולה. אבל לאחר שהאדם בחר את נקודת הבחירה הראשונה, והגביר את נקודת השכל על נקודת החומר - הרי שהשתא הבחירה כבר איננה שקולה לגמרי.

מתחילה הקב"ה נותן לאדם בחירה שקולה, אבל לאחר שהאדם כבר בחר פעם אחת, אם הוא בחר בטוב והגביר את השכל על החומר, הבחירה עכשיו כבר איננה שקולה, כי יש לו כבר התחזקות של כח השכליות על כח החומריות. וח"ו להיפך, אם האדם בחר בתחילה להגביר את כח החומר על כח השכליות, מעתה ח"ו יש לו נטיה לנקודת הרע ולכן הוא נמשך אחרי הרע.

הדברים הללו מפורשים בדברי חז"ל הנודעים "מצוה גוררת מצוה ועבירה גוררת עבירה", כלומר, אם אדם הגביר את השכל, הרי שזוהי מצוה והיא גוררת מצוה כי יש לו כבר ספק שאינו שקול מחמת שהגביר את כח הטוב על הרע, וח"ו להיפך "עבירה גוררת עבירה" - כשבחר את העבירה, הרי שהגביר אצלו את נקודת הרע, ועי"ז כבר יש לו נטיה לרע, ממילא הוא נוטה לעבור עוד עבירה.

כאשר האדם ח"ו בחר ברע והגביר את נקודת הרע על הטוב, מהי תקנתו? הרי לכאורה הוא נמצא בנקודה שאינה שקולה, יש לו נטיה לנקודת הרע, וא"כ באופן טבעי הוא נמשך לנקודת הרע. כיצד יוכל לצאת מנקודת הרע?

בשלמא כשהספק שקול, עוד אפשר לומר שיכול להיות מציאות שהרע יהיה שווה לטוב, וגם זה צ"ע איך להגביר את הטוב על הרע וביארנו שהוא מכח אור העולם הבא שמתגלה בשבת קודש. אבל כאשר האדם כבר הגביר בתוכו את נקודת הרע והוא במצב של נטיה לרע, איך יצא ממצב זה?

אלא שעומקם של דברים נראה כך. אילו באמת הבריאה היתה נקודה מתמשכת בכל עת ובכל שעה, הרי שבשעה שיש לאדם נטיה לכח הרע ע"י שבחר פעם אחת ברע - יקשה עליו מאוד לצאת מהרע, מחמת שבאופן טבעי הוא נוטה לרע.

לכן ברא הקב"ה את הבריאה באופן של "המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית", כמו שמאריך הנפה"ח ועוד ספרים, שבכל רגע ורגע הקב"ה מחדש את הבריאה מתחילה. ולכאורה מדוע צריך הקב"ה לחדש את הבריאה בכל עת ובכל שעה? די לו שיברא את עולמו פעם אחת בכח מתמשך לכל זמן קיומו והוא יהיה מתקיים. איזה צורך יש בפעולה מתמשכת בכל יום מחדש?

אחת מהתשובות לכך היא הענין שזכרנו. אילו מציאות האדם היתה מציאות מתמשכת, א"כ בשעה שח"ו הגביר האדם את החומר על השכל, הרי שיש לו נטייה לנקודת החומר, לנקודת הרע וקשה לו לצאת לנקודת הטוב. לכן נתן הקב"ה באדם נקודת חידוש בכל יום ובכל עת ובכל שעה, וכאשר האדם מגלה בכל יום את נקודת ההתחדשות, הרי שמצד נקודה זו אין לו נטייה לטוב או לרע, וחזר למצב של ספק השקול.

מצד המשך המעשה של אתמול, הרי שהוא בחר ברע, הגביר את כח החומר על השכל וא"כ יש לו נטייה לנקודת הרע וקשה לו עתה להגביר את נקודת הטוב על הרע. אבל כאשר יש לאדם אמונה שהקב"ה "מחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית", הרי שמצד נקודת ההתחדשות הספק הוא שקול, ומצד האור החדש שבכל יום בכוחו לחזור ולהגביר את הטוב על הרע.

אבל הני מילי כשהאדם מאמין שבכל יום יש התחדשות. אם אדם חי במרוצת הרגלו והוא מרגיש שהיום הוא המשך של אתמול, הרי שאין לו נקודה של התחדשות.

היכן נעוץ הכח של ההתחדשות? בשבת קודש! בשבת קודש נאמר שאדם צריך לצייר בדעתו "כאילו כל מלאכתך עשויה". איך יכול להיות כדבר הזה? כי העולם של אתמול נגמר והיום יש עולם חדש.

הרי שעבודת האדם להאיר את ההתחדשות מתגלה דייקא בשבת קודש שאז הננו מעידים "ויכולו" ונעשים שותפים לקב"ה במעשה בראשית. אז מתגלה האמונה בחידוש התמידי של הבריאה, ומכח הארת החידוש חוזר האדם למצב של ספק השקול, ומעתה בכוחו לנצח את הרע ולהשליט את הטוב כולו עליו ועל כל העולם כולו.

וּבְזִמְנָן קְבוֹל הַשְּׂכָר הַנֶּה רְאוּי לֹא שְׂיִחְיֶה בְּמַצֵּב הַפְּכֵי לְזוֹה, כִּי הֵנָּה כָּל מַה שְׂיִחְיֶה
הַחֲמֵר שׁוֹלֵט בְּאוֹתוֹ זְמַן, הֵנָּה לֹא תִּיהָ אֵלָּא מִחֲשִׁיב וּמַעֲבֵב עַל הַנְּשֻׁמָּה שְׁלֹא
תִּתְדַבֵּק בְּבוֹרָא יְתִבְרַךְ, וְעַל כֵּן הֵנָּה רְאוּי הוּא שְׁלֹא יִשְׁלַט אִם אֵלָּא הַנְּשֻׁמָּה,
וְהַחֲמֵר יִתִּיהָ נִמְשָׁךְ אַחֲרֶיהָ לְנִמְרֵי בְּאִפְּן שְׁלֹא יַעֲבֵב עַל יְדֵהּ כָּלָל.

מבואר שישנם שני מצבים: המצב בעולם הזה, שבו הנשמה רוצה להתדבק בבוראה, אבל הגוף מחשיך ומעכב על הנשמה, והמצב לעתיד לבוא, זמן קיבול השכר, שבו הנשמה תהא שולטת, ויתגלה בה טבעה להתדבק בבוראה ואין מונע על ידה.

באמת הדברים מפורשים ב'מסילת ישרים' (פרק א), שתכלית עבודת האדם "שלא יהיה לו שום תכלית אחר בכל מעשה שיעשה אם קטן ואם גדול אלא להתקרב אליו יתברך... עד שיימשך אחריו יתברך ממש כברזל אחר אבן השואבת". זהו המצב שיהיה לעתיד לבוא, שהנשמה תהא נמשכת אחרי הבורא יתברך שמו ואין מונע ומעכב על ידה.

נבין אם כן, שכל זמן היות הנשמה כאן בעולם הזה, בו קיים כח החומר המעכב על ידה, על אף שהיא נדבקת בבורא לפי ערך נפות החומר, אבל צורת ההתדבקות היא מכח מלחמה. ישנה מלחמה בין החומר לנשמה, וככל שהנשמה מצליחה לזכך את החומר – כך היא זוכה להתדבק בבורא. אך ישנו מהלך נוסף, שהנשמה יכולה להתדבק בבורא יתברך באופן טבעי ולהימשך אחריו כברזל אחר אבן השואבת, וזוהי בחינת מנוחה!

כאשר הדבקות היא מכח מלחמה – אף שלבסוף יש הכנעת החומר, והנשמה משיגה ערך מסוים של דבקות, אבל צורת ההתדבקות באה מכח מלחמה. משא"כ במצב של "הימשך אחריו כברזל אחרי אבן השואבת", הרי שהיא נמשכת בלי מלחמה, וזוהי בחינת דבקות מכח מנוחה.

המבט הכללי הוא, שבזמן העולם הזה שדומה ללילה, הדבקות מגיעה מכח המלחמה, משא"כ לעתיד לבוא בזמן קיבול השכר – אז הנשמה דבקה בבורא שלא במלחמה.

אבל כמו שהזכרנו, יש את זמן הממוצע, שבת-קדש הנקראת "מעין עולם הבא", "יומא דנשמתא", מפני שביום זה, מצד סגולת הזמן יש כח לנשמה להידבק בבוראה שלא מכח מלחמה, אלא כהימשך הברזל אחר אבן השואבת.

כל זמן היות האדם בתוך הגוף, בתוך החומר – אין לו מהלך של הימשכות אחר הבורא יתברך שמו כברזל אחר אבן השואבת, וכפי ערך זיכוך האדם את גופו – כך ערך גילוי הנשמה, וכפי ערך גילוי הנשמה – כך ערך ההתדבקות בבורא יתברך שמו שלא מכח מלחמה.

כלפי הנקודה שאדם עדיין לא זיכך את החומר, מצד כך נצרכת מצדו מלחמה על מנת להגיע לדבקות יותר עליונה. משא"כ כלפי החומר שכבר נזדכך – כאן זוהי דבקות שלא מכח מלחמה.

נמצינו למדים, שבעבודת האדם קיימים שני הכוחות: כח של דבקות מכח מלחמה, וכח של דבקות מכח מנוחה, "הימשך אחריו כברזל אחר אבן השואבת".

הכוחות הללו קיימים בכל אדם ואדם. כל אדם יש לו ערך מסוים של התחברות לרוחניות, התחברות לבורא יתברך שמו, שכלפיו אין לו מלחמה, ויש בו כח של מלחמה להילחם לגלות דבקות יותר עליונה, ועבודת האדם להרחיב את חלקי המנוחה ולבטל את חלקי המלחמה.

התכלית האחרונה שתהיה לעתיד לבוא, היא: "יום שכולו שבת ומנוחה לחיי עולמים" – כולו מנוחה, אין מי שמעכב על הנשמה מלהידבק בבוראה! אבל גם כאן בעוה"ז, אין

הגדרת הדבר שכולו רק מלחמה, אלא ששני הכוחות משמשים בעירבוביא: יש התדבקות מכח מלחמה ויש התדבקות מכח מנוחה.

הגברת כח המלחמה מביא לידי מנוחה, וכח המנוחה הוא זה גופא שמגביר את האפשרות לנצח את כח המלחמה.



נעמיק בדברים.

כל דבר שאדם מעולם לא הרגיש אותו ולא היה לו בו ציור מוחשי – הוא לא יכול לשאוף אליו. השאיפה מוכרחת לבוא רק בדבר שהיה לאדם ציור מוחשי בו, ולו פעם אחת.

שאיפת האדם היא להגיע לעולם הבא שהוא "יום שכולו שבת ומנוחה לחיי עולמים", והרי רק "מי שטרח בערב שבת הוא יאכל בשבת". אילו לא היה לאדם מושג במנוחה של הלעתיד לבוא, הרי שלא היתה לו שאיפה למנוחה, כי אינו מכיר מהי מנוחה. יכל להיות שתהיה לו שאיפה למנוחת הגוף, כי אותה הוא מכיר, אבל לא יכלה להיות לו שאיפה למנוחת הנשמה.

מהי מנוחת הגוף ומהי מנוחת הנשמה.

מנוחת הגוף היא המנוחה הידועה והמוכרת לכולם. אדם נה, שוכב במיטה וכדומה. מנוחת הנשמה עניינה שהגוף אינו מתנגד לרצון הנשמה להתדבק בבוראה. כל זמן שהגוף מתנגד להתדבקות הנשמה בבוראה, הרי שהנשמה צריכה להילחם בגוף ואין לה מנוחה. מנוחת הנשמה היא כאשר אין מי שמחשיך ומעכב על ידה והיא יכולה להתגלות בטבעה שרצונה להתדבק בבוראה.

אילו לא היתה לאדם התגלות של מנוחת הנשמה, הרי שלא יכל לשאוף למנוחה פנימית, למנוחת הנשמה, כי אינו מכיר סוג כזה של מנוחה. לכן הקב"ה ברוב רחמיו נתן לנו את סגולת הזמן של שבת קדש, שע"י שמקיים האדם את הלכותיה ומשפטיה כראוי ומכוון לקבל את אור השבת – מתנוצץ בו, ולו במעט, אור המנוחה של הלעתיד לבוא, ומשם נגלית אצלו גם בששת ימי המעשה השאיפה, התשוקה, להגיע למנוחה.

אם כן מוכרח הדבר, שבעולם הזה עצמו יתגלו שני הכוחות: הן כח המלחמה, כח העבודה, והן כח המנוחה של הלעתיד לבוא, כי לולי התגלות מעין המנוחה של הלעתיד לבוא, אין לאדם שאיפה ברורה להיכן להגיע, ואינו יכול לכוון מעשיו בבחינת סוף מעשה במחשבה תחילה.



יתר על כן, ההשתמשות בכח המנוחה כאן בעולם הזה, אינה רק כהתגלות להיכן לשאוף להגיע, אלא כח המנוחה הוא חלק מחלקי העבודה! יש את המנוחה של הלעתיד לבוא, ששם

אין זה עולם של עבודה, ויש את המנוחה הנגלית בתוך שית אלפי שנים, שהוא עולם העבודה.

בפשוטו אפשר לסבור, שהמנוחה הנגלית בשית אלפי שנים היא אור מהלעתיד לבוא, אך היא איננה חלק מחלקי העבודה שבתוך שית אלפי שנים, כי הרי שית אלפי שנים הוא עולם של מלחמה, ואור המנוחה לכאורה הוא הפכי לאור המלחמה.

אבל בעומק, כל אור שנגלה כאן בתוך שית אלפי שנים, הוא אור לצורך העבודה, וכשם שיש אופן של עבודה בצורת מלחמה – כך ישנה עבודה בצורת מנוחה.

היכן נעוצים שורשי שני הצורות הללו בעבודת האדם?

מחד יש לאדם עבודה להיות מוסיף והולך, מוסיף והולך. לעולם תשוקת האדם צריכה להיות בבחינת "ילכו מחיל אל חיל". מאידך יש מהלך של "איזהו עשיר השמח בחלקו", וכמו שכתב הגר"א ש"שמח בחלקו" לא נאמר רק בגשמיות אלא גם ברוחניות.

הרי שבעבודתו הרוחנית של האדם ישנם שני הפכים: מחד עליו לשאוף להוסיף עוד, להתעלות במדרגתו, ומאידך עליו להיות שמח בחלקו ברוחניות שכבר השיג. שמחה זו במה שהשיג מגלה אצלו את תפיסת המנוחה, ומאידך הרצון לעלות מעלה מעלה מגלה אצלו מצב של חסר שרצונו למלאות ולהוסיף, ומכאן נובע כח המלחמה.

במבט הפשוט נראה, כי ההתדבקות בבורא יתברך שמו באה רק מבחינת "ילכו מחיל אל חיל", שרצון האדם להיות מוסיף והולך ועי"ז הוא מתעלה ממדרגה למדרגה, עד שהוא מגיע לדבקות בבורא יתברך שמו, אבל בחינת "איזהו עשיר השמח בחלקו" היוצרת בו מצב של מנוחה כמו שנתבאר, לכאורה היא מעכבת על ההתדבקות בבורא, שהרי אדם שעדיין לא נמצא במהלך של דבקות בבורא יתברך שמו, עד כמה שיהא שמח בחלקו לכאורה הוא לא יתקדם הלאה, והרי שהדבר מעכבו מההתדבקות בבורא.

וכיון שפשוט וברור הדבר שכל דברי חז"ל הם עצות להשגת הדבקות בבורא יתברך שמו שהיא תכלית הבריאה, א"כ צריך תלמוד מה עומק עצת חז"ל שאמרו "איזהו עשיר השמח בחלקו" והיינו לכאורה שמחה שתביאו לידי מנוחה. כיצד מכח המנוחה מגיע האדם לדבקות בבוראו?



ביאור הענין נראה כך.

בעומק, ישנם שני דרכים איך דבקים בבורא יתברך שמו: האחת – האדם מטבעו חסר והוא רוצה השלמה, ואת ההשלמה השלימה יוכל למצוא רק בהתדבקות בבורא יתברך שמו. זוהי הדרך היותר ידועה והיותר מוכרת, ומצד כך יש לאדם מלחמה כל ימי חייו.

הדרך היותר פנימית [לא שהיא באה לשלול את הדרך הקודמת, אלא היא באה בנוסף לה, והיא הפנימיות של הדרך הקודמת], שהאדם מגיע לבורא יתברך שמו מכח המנוחה!

כלומר, באמת יודעים אנו כי הקב"ה "כבודו מלא עולם" ולית אתר פנוי מיניה. כאשר האדם מגיע כביכול לבורא יתברך שמו ונכלל בו יתברך – יש לו מנוחה, מנוחת עולמים. הטעם שאין לאדם מנוחה הוא כי חסרה לו הדבקות בבורא יתברך שמו.

מה מחסיר לאדם את הדבקות בבורא יתברך שמו?

פשוטם של דברים כמו שנתבאר כאן בדברי הרמח"ל, כח החומר הוא המעכב את הנשמה מלהידבק בבוראה, והדברים אמת. אבל שורש הדברים שיהיה אופן שאדם אינו דבוק בבורא יתברך שמו – דבר זה מוכרח לבוא מכח הנקודה בנפש הנקראת "רצון".

רצון הוא משורש ריצה, שהאדם רץ. מדוע הוא רץ? להשלים את החסר. אילו לא יהיה לו רצון – הוא לא ירוץ. לכאורה אם אין לו רצון והוא לא רץ, א"כ הוא נשאר בחסר.

אבל בעומק רצון הוא שורש רץ, אותיות צר. אם האדם יגיע לביטול הרצונות המוחלט שבנפשו, הוא יהיה בדבקות גמורה באינסוף!

ולכאורה היתכן, הרי הוא חסר? וכי ע"י שיבטל את רצונו יזכה לדבקות גמורה באינסוף? וכי כל מידה ומידה שאדם יתקן אותה בלבד יזכה ע"י להתדבקות בבורא יתברך שמו? פשוט וברור שלא. א"כ מה סוד הדברים שאדם המבטל את רצונו נעשה דבוק בבורא יתברך שמו?

ביאור הדברים: בעצם, הבורא יתברך שמו ממלא את כל העולם כולו. המחיצה המעלימה על התגלות הבורא יתברך שמו לאדם היא עצם תפיסתו שהוא רוצה דברים, הרי שהוא תופס את עצמו כחסר ולכן הוא רוצה. אילו הוא לא היה חסר את הדבר – הוא לא היה רוצה אותו. אם הוא רוצה כלומר שיש לו חסר. עד כמה שהאדם מבטל את רצונותיו, הוא מגלה נקודה בנפש שאין שם חסר. איזה אור אין בו חסר? רק הבורא יתברך שמו, אבל הנבראים הם בעלי גבול, וממילא בעלי חסרון.

כל זמן שהאדם מגלה בנפשו את הרצון להשלמה – מחד הרצון להשלמה הוא הכח המדבק את האדם בבוראו, שמכוחו הוא הולך מחיל אל חיל עד שמגיע לדבקות בבורא יתברך שמו. אבל בעומק, רק כאשר האדם מבטל את כל רצונותיו, הרי שאין לו הרגש של חסר, ואז נגלה אצלו האור אינסוף שאין בו חסר כלל.

זהו הסוד של "איזהו עשיר השמח בחלקו", שע"י שהוא שמח בחלקו אין לו רצון לעוד, והרי שאין לו תפיסת חסר, וא"כ נגלה אצלו אור האינסוף, אור הבורא יתברך שמו.

הנבראים, עצם מציאותם היא חסר, ולכן כאשר האדם מגלה חסר בנפשו, הרי שבזה הוא דבק בתפיסת הנבראים שהם חסרים ומעלים מעצמו את אמיתת הימצאו ית', ומונע את הארת אור האינסוף בנפשו. משא"כ כאשר האדם את כל רצונותיו, בבחינת "איזהו עשיר השמח בחלקו" – הרי שביטל את תפיסת הרצון, תפיסת החסר שבנפש, ומכח כך אין לו מחיצה ובאפשרותו לדבק את עצמו באור אינסוף והריהו שמח בחלקו.

נמצא, שכח ההתדבקות בבורא יש לו שני קוים: האחד – התדבקות מכח הרגשת החסר, שע"ז נעשה תוקף בנפש לרוץ מחיל לחיל עד שמגיעים לדבקות בבורא יתברך. והשני – התדבקות בבחינת "איזהו עשיר השמח בחלקו", שכאשר האדם מבטל את רצונותיו, הוא מבטל עצמו לבורא יתברך שמו, והרי שאין לו גילוי של חסר בנפשו ומאיר עליו אור אינסוף והוא דבק ונכלל באינסוף.

נתבאר אם כן, שהאור של העולם הבא אינו רק היכי תמצוי לשאיפה שהאדם ישאף להגיע לעולם הבא ולכן הוא מאיר בעוה"ז, אלא הוא כח להתדבק בבורא יתברך שמו!

וְאִמְנֵם עַל כֵּן נִבְרָאוּ שְׁנֵי הָעוֹלָמוֹת, עוֹלָם הַזֶּה וְעוֹלָם הַבָּא. עוֹלָם הַזֶּה - הַמְּקוֹם וְהַמְּקוֹם הַמְּבַעֲרִים שָׁלוֹם הֵם מֵה שְׂרָאוֹי לְאָדָם כֹּל זְמַן תְּהִשְׁתַּדְּלוּת. הָעוֹלָם הַבָּא - הַמְּקוֹם וְהַמְּקוֹם שָׁלוֹם הֵם מֵה שְׂרָאוֹי לֹא בְּזְמַן קְבוּל הַשְּׂכָר.

מבורא, שישנם שני סוגי עולמות: העולם הזה, מקום החוקים הטבעיים, שכולם נועדו לצורך בחירתו של האדם, והעולם הבא שהוא מקום קבלת שכר.

כידוע, העולם נקרא עולם מלשון העלם, ולפי"ז מבורא לפנינו שישנם שני סוגים של העלם: עולם הזה הוא העלם המוכר לנו כאן, ועולם הבא הוא העלם שקיים שם. העולם הזה הוא סוג של העלם אחד, והעולם הבא הוא סוג של העלם שני.

ולכאורה אינו מובן, שהרי בפשוטו ההעלם, החושך, קיים רק כאן בעולם הזה, כמו שאמרו חז"ל (ב"מ פג ע"ב) "תשת חושך ויהי לילה – זה העולם הזה שדומה ללילה", הרי שהעולם הזה הוא מקום החושך, מקום ההעלם, אבל עולם הבא הוא מקום קבלת השכר, וא"כ לכאורה הוא מקום הגילוי?

בשלמא העולם הזה נקרא עולם מלשון העלם, פשוט וברור הדבר, כי אמיתת הימצאו נעלמת ולכן ישנה בחירה לאדם. משא"כ העולם הבא צ"ב מדוע הוא נקרא עולם, איזה העלם קיים בו?

[ואם ישאל אדם מאי נפקא מינה איזה העלם קיים בעוה"ב? נגיע לעולם הבא – נדע! לשם מה נצרכים אנו לדעת איזה העלם קיים בעולם הבא? – תשובתו בצדו לפי מה שנתבאר. אילו האור של העולם הבא היה רק לעתיד לבוא, הרי שלא היה לנו שום צורך לדעת מהו ההעלם של העולם הבא. אבל כיון שנתבאר כסדר בדברי רבינו הרמח"ל כמו שהרחבנו, שהאור של העוה"ב מאיר גם בעוה"ז בבחינת "מעין עולם הבא", והוא חלק מחלקי העבודה, א"כ לפי"ז מוכרחים אנו לבאר מהו ההעלם של העוה"ב. כשם שבעוה"ז צריך לדעת מה ההעלם בכדי שלא לנטות ח"ו וליפול ברשתו – כך עלינו לדעת מהי נקודת ההעלם בעוה"ב כדי שלא ליפול בנקודה זו בעת עבודתנו כאן בעוה"ז].

ההעלם שקיים בעולם הבא, ברור הדבר שהוא העלם יותר דק מההעלם שקיים בעולם הזה. העולם הזה הוא יותר גס, חומרי. עולם הבא כולו רוחני, הנשמה דבקה בבורא יתברך

שמו ואין מי שמעכב על ידה. אם קיים שם העולם, זהו העולם מתוך תפיסת נשמה, ולא מכח תפיסת חומר הגוף, ונבאר.

הרמח"ל במסילת ישרים (פרק יט) כתב, שעל אף שנתבאר בראשית הספר שאדם לא נברא אלא להתענג על ה' ועיקר מקום העינוג הוא בעולם הבא – אבל מ"מ גם בתענוג ישנה נקודה של הטעיה.

כאשר האדם זוכה והוא נמשך אחריו יתברך כברזל אחר אבן השואבת, לכאורה זו תכלית הבריאה, תכלית היצירה. איזו נקודת טעות שייכת שם?

מבאר המס"י, שאפשר שההתדבקות בבורא היא לצורך התענוג של עצמו. כשם שיש אדם המעדיף את העוה"ז על פני ההתדבקות בבורא יתברך שמו כי הוא רוצה את התענוג של העוה"ז – כך גם בדקות אפשר שאדם דבק בבורא מכח שהוא חפץ בתענוג שבדבקות. הוא לא עושה את הדברים מכח התבטלות לרצון הבורא "כי עבד נאמן קראת לו", כמו שכתוב אצל משה רבינו, אלא הוא אדם בר תענוג, וכמו שיש אדם שמחפש תענוג בחומר – כך הוא מחפש תענוג ברוחניות, ויתר על כן יש אדם שמחפש תענוג בנקודה הכי פנימית שהיא הדבקות בבורא יתברך שמו.

וחומרה מיוחדת יש בזה, שכן כאשר האדם נמצא במקום רחוק מן המלך, והוא דואג לצרכי עצמו – אף שודאי זהו פגם שאינו עובד לשמה, אבל סוף סוף כיון שהוא רחוק ממקום המלך, הרי שהביזוי שבדבר קטן יותר. משא"כ כאשר האדם נמצא יומם ולילה בחצר המלך, ליד כסא המלך, ושם כל מחשבתו נתונה איך לדאוג לעצמו מכח קרבתו למלך – אין לך פגם גדול מזה!

ובנמשל, כאשר האדם רחוק מהבורא יתברך שמו, שקוע בעולם של חומר, והוא מחפש תענוג בחומר – אף שזה ודאי היפך תכלית היצירה, מ"מ הוא רחוק מהבורא, דעתו קטנה ואלו רצונותיו, ואינו פגם כל כך גדול. אבל כאשר האדם זוכה להיכנס לפני ולפנים בנפשו ולהידבק בבורא יתברך שמו, ורצונו בדבקות זו הוא לצרכו – הרי שהוא לוקח כביכול את עצם מציאותו של מלך מלכי המלכים הקב"ה, ומשתמש בה לצרכו, ואין לך פגם גדול מזה בנבראים!

זוהי בחינת ההעלם הקיימת בעולם הבא! עוה"ב הוא מקום השכר. מהו השכר? התגלות של הבורא יתברך שמו, כמו שאמרו חז"ל (תענית לא ע"א): "עתידי הקדוש ברוך הוא לעשות מחול לצדיקים, והוא יושב ביניהם בגן עדן, וכל אחד ואחד מראה באצבעו, שנאמר: 'ואמר ביום ההוא הנה אלקינו זה קוינו לו ויושיענו'".

את ההתגלות הזו יוכל האדם לקבל בשתי תפיסות בנפש: או שההתדבקות בבורא יתברך שמו תהיה תענוג לאדם מכח רצונו שהבורא יתגלה לנבראיו כי זוהי תכלית הבריאה שיכירו מלכותו, או שח"ו האדם מחפש את התענוג העצמי שלו, לצרכו.

יכול, אם כן, אדם לצאת מהגשמיות אל הרוחניות ולנסות לחפש את הבורא יתברך שמו, ואפילו הכי כולו לגרמיה, לעצמו. וכשם שיש העולם בעולם הזה – כך יש העולם בעולם הבא!



ביארנו מתחילה, שידיעתנו את ההעלם היא לצורך עבודתנו השתא, שמשתמשים אנו באור העוה"ב לצורך העבודה כאן בעוה"ז, והיינו שבת-קדש.

והנה על שבת-קדש נאמר: "וקראת לשבת עונג" (ישעיהו נה, יג). יש אדם שקורא לשבת עונג ח"ו בגשמיות, הוא מתענג בגשמיות, כמו שכתב רש"י בביצה (טו ע"א) שהנשמה היתירה שמקבלים בשבת היא למאכל ולמשתה. ויש אדם שהתענוג שלו בשבת הוא אמנם תענוג רוחני, אך הוא מצפה לשבת כדי שיהיה לו תענוג. התשוקה להגיע לשבת כדי לזכות לתענוג, זו תשוקה לחיות שלא לשמה.

ודאי שזוהי נקודה פנימית שבדברים, אבל סוף מעשה במחשבה תחילה, והאדם בתחילת דרכו בעבודה צריך לדעת מהי הנקודה הפנימית של הלשמה, כדי שתהיה לו שאיפה להגיע אליה. ואף שבודאי מתוך שלא לשמה בא לשמה ותמיד מתחילים מהשלא לשמה, אבל הני מילי שיש את ה"סוף מעשה במחשבה תחילה" להגיע לנקודת הלשמה הפנימית, אבל אם אינו יודע מהנקודה הזו, הרי שאינו מכוון מעשיו להגיע לשם.

לכן בתחילת דרכו של האדם עליו לדעת מהי הנקודה הפנימית של הלשמה, שעניינה התדבקות בבורא יתברך שמו שלא לשם תענוג. בחלק המעשי של העבודה – הלואי ונזכה להגיע לדבקות עם תענוג, ומ"מ השאיפה הפנימית של הנפש צריכה להיות להגיע למהלך של דבקות בבורא גם ללא תענוג.



עבודת הבחירה שבאדם, שהיא עבודת השית אלפי שנין, ועבודת ההשתמשות עם הכח של העולם הבא – צריך לדעת שבעומק הם כח אחד.

על אף שבחיצוניות יש חוקים וטבעים שונים לגדרי השית אלפי שנין שהוא מקום הבחירה, ויש טבעים שונים לגילוי של הלעתיד לבוא, שהוא התגלות הבורא יתברך שמו שכולו אמונה.

אבל בעומק לפי מה שביארנו, הבחירה מצד עצמה אינה מושגת בשכל האנושי, כמו שהארכנו וביארנו שממה נפשך, אם זה ספק שקול – אי אפשר להכריע, ואם אינו שקול – הרי שהוא מכריע את עצמו. נמצא, שכח הבחירה המתגלה בשית אלפי שנין הוא מכח האמונה שאנו מאמינים בבחירה.

לפי זה, הן האור של שית אלפי שנין הוא מכח אמונה, והן האור של הלעתיד לבוא הוא האמונה וההתגלות של הבורא יתברך שמו.

אדם שבשית אלפי שנים עובד עם הבחירה כפשוטו, הרי שחסר לו את אור האמונה וא"כ הוא לא מכין את עצמו לאור של העולם הבא. משא"כ אם נגלית לאדם הנקודה שנתבארה, שבכדי שיוכל לבחור מוכרח הוא להאמין בבחירה, והרי ששורש עבודתו לא מתחיל עם נקודת הבחירה אלא עם נקודת האמונה – בזה הוא מעמיד את עצמו ככלי של אמונה, הוא מאחד את העולם הזה והעולם הבא, ועי"ז האור של העולם הבא יכול להאיר בתוקף בעולם הזה.

[ה] וממה שיצטרך עוד לדעת, שהנה המין האנושי, אין ענינו הראשון כמו שאנו רואים ומבחינים אותו עתה, כי אולם שני גדול היה בו, והוא ענין חטאו של אדם הראשון, שנשתנה בו האדם והעולם ממה שהיו בתחלה. ואולם פרטי השני הנה ותולדותיהם רבים, ועוד נדבר גם לפנים, פסיעתא דשמיא, ונמצא שהדבור במין האנושי והתבונה בנשואיו - בפוליס, כי דבר בו ובנשואיו בבחינתו קודם חטאו, וידבר בו ובנשואיו בבחינתו אחר החטא, וכמו שנבאר עוד פעורת השם.

בדברי הרמח"ל כאן מבואר יסוד כללי מאוד, שהשתמשו בו רבים מחכמי האמת, והוא, שהעולם מתחלק לשני זמנים: הזמן שקודם חטא אדם הראשון, והזמן שלאחר החטא.

במקביל לזה מצאנו זמן נוסף שמצד מדרגתו היה כמו קודם חטא אדם הראשון, והוא זמן מתן תורה שעליו נאמר "אני אמרתי אלקים אתם", ואמרו חז"ל שבמעמד הר סיני "פסקה זוהמתן", היינו זוהמת חטא אדה"ר. אבל לאחר חטא העגל נאמר עליהם: "אכן כאדם תמותון" (תהלים פב, ז), הם ירדו בחזרה למדרגה שלאחר החטא.

על כל פנים, בכללות, הבריאה מתחלקת לשני זמנים: זמן שקודם החטא וזמן שלאחר החטא.

ישנם בחלוקה זו פרטים רבים, ונתבונן מהם מעט.



ראשית, אדם הראשון קודם החטא היה במדרגה אחת, עליונה יותר, ולאחר החטא ירד למדרגה יותר תחתונה.

אבל בעומק יותר, קודם החטא הוא עולם שאין בו חטא, ולאחר החטא הוא עולם שיש בו חטא. כלומר, אין זה רק ענין של מדרגה, שקודם החטא היה האדם במדרגה אחת ומכה החטא ירד במדרגתו, אלא שקודם החטא היתה זו תפיסה של עולם בלי חטא, משא"כ לאחר החטא הוא לא רק ירד במדרגה, אלא נוצרה תפיסה חדשה של עולם שיש בו חטא.

לפי זה לכאורה יש להקשות, הרי כעת נמצאים אנו לאחר החטא – בין חטא אדם הראשון ובין חטאם של בני ישראל במעשה העגל, וא"כ איזו נפקא מינה יש לנו בזמן של אדם הראשון קודם החטא וכן בזמן מעמד הר סיני שכל הכנסת ישראל היו בבחינה של בלי חטא, וכי הלכתא למשיחא אמרינן?

בפשוטו יש להשיב, שידיעת המצב של קודם החטא נועדה בכדי לדעת להיכן עלינו לשוב, בחינת "סוף מעשה במחשבה תחילה". שכן, עבודת התשובה היא לשוב למקום הראשון שקודם החטא, בין בעבירות הפרטיות של כל אדם ואדם שמצווה לשוב למדרגתו קודם החטא, ובין בחטא הכללי, שהוא חטא אדה"ר וכולם כלולים בו, שעבודת כל אדם ואדם מצד מצות התשובה לחזור למצב של קודם החטא.

אך יתר על כן בעומק, הרי מבואר ברמח"ל ב'אדיר במרום', שאף שבודאי אדה"ר חטא ובני ישראל חטאו במעשה העגל, אבל בעומק קיימת הבחנה באדם שעל ידי תוקף גדולת עבודתו, בכוחו לחזור למצב של אדה"ר קודם החטא. אין הכוונה שיכול לחזור לשם בשלימות, אבל באופן חלקי ישנו מושג של חזרה למצב ההוא, ונבאר את הדברים.

כשאדם הראשון חטא, יש בכך שתי הבחנות: האחת – שנשמתו נתמעטה, כמו שאמרו חז"ל (חגיגה יב ע"א): "אדם הראשון – מסוף העולם ועד סופו היה, שנאמר 'למן היום אשר ברא אלקים אדם על הארץ ולמקצה השמים ועד קצה השמים'. כיון ססרה – הניח הקדוש ברוך הוא ידו עליו ומיעטו, שנאמר 'ותשת עלי כפכה'", והיה זה מיעוט בערך נשמתו.

והבחנה שניה – כמו שמפורש בפסוק "כי ביום אכלך ממנו מות תמות" (בראשית ב, יז), הרי שזו גזירה על הגוף שיהיה לו כליון.

אם כן בחטא אדה"ר נתחדשו באופן כללי שני דברים: התמעטות גודל נשמתו, וכליון ומיתה לגוף.

מעתה, כשמבואר ברמח"ל שגם לאחר החטא יכול אדם לדבוק בקודם החטא, צריך להבחין שלא מדובר כאן בהבחנת הגוף, אלא רק בהבחנת הנשמה. בהבחנת הגוף – כל בני אנוש מתו וימותו בעטיו של נחש, כמו שהגמ' אומרת "ארבעה מתו בעטיו של נחש" (שבת נה ע"ב), כלומר, שלא היה להם חטא מצד עצמם, ואפילו הכי הם מתו בעטיו של נחש. אם כן, גוף האדם [זולת חנוך ואלהיו שעלו לרקיע] מוכרח שימות מכח חטא אדם הראשון.

אבל, כל זה בהבחנת הגוף של האדם. בהבחנת הנשמה, לעומת זאת, ישנה אפשרות שהאדם בפנימיותו ידבק במצב של קודם החטא. על אף שמצד הזמן, העולם נמצא במצב של חטא – אבל אדם בבחירתו יכול לדבוק במהלך שאין בו חטא.



נעמיק בדברים, כי הם יסודי העבודה בפנימיות.

אדם הראשון חטא. במה הוא חטא? מה שמפורש בקרא, שהוא נצטווה לא לאכול מעץ הדעת טוב ורע, והוא אכל ממנו.

עלינו לדעת שבאופן כללי ישנן שלוש מדרגות, מתתא לעילא: א. עץ הדעת טוב ורע. ב. עץ הדעת טוב. ג. עץ החיים.

ביאור הדברים: עץ הדעת טוב ורע זוהי הבחירה המוכרת לנו בכירור. לאדם יש נסיון האם לקיים את רצון השי"ת או ח"ו להיפך. קיום רצון השי"ת הוא בבחינת טוב, ואי קיום הרצון ח"ו הוא רע. דעת היא בחינת הבדלה.

זוהי, אפוא, בחינת עץ הדעת טוב ורע – יש טוב ויש רע, ועבודת האדם להבדיל בין טוב לרע.

בחינת עץ הדעת טוב, גם היא בחינה של דעת, של הבדלה, אבל זוהי דעת של הבדלה כאשר שני הצדדים הם טוב.

דוגמא לדבר: אדם לומד סוגיא, והוא בא לחלק גדרים בתוך הסוגיא, כגון חילוק בין שומר חינם לשומר שוכר בגדרי חיוביהם, שאינם דומים זה לזה. כאן אי אפשר לומר שיש צד אחד שהוא רע. שני הצדדים מהלכות התורה הם.

אם כן, ההבדלה במיקרה כזה איננה הבדלה בין טוב לרע, אלא בין טוב לטוב. זוהי בחינת עץ הדעת טוב – הבדלה, אבל כזו המבדילה בין שני צדדים שכל צד לעצמו הוא טוב.

ההבחנה השלישית היא עץ החיים. סוד עץ החיים הוא האמונה שלמעלה מן הדעת, שאדם מבטל דעתו לדעת קונו, בבחינת "לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה" (ירמיהו ב, ב). מצד בחינה של דעת, הרי שהאדם מוליך את עצמו ואת דעתו לעשות רצון קונו, אבל למעלה מכך ישנה הבחנה של התבטלות גמורה לבורא עולם, בבחינת "כגמול עלי אמו" שאין בו דעת.

כאשר האדם חי במהלך של דעת, הרי מה שהוא מכוון את מעשיו לעשות רצון קונו, הוא מכח תפיסת הדעת שבו. משא"כ כאשר הוא חי למעלה מן הדעת, הרי שמבטל הוא את כל רצונותיו לבורא יתברך שמו, והוא מונהג מידו בלבד.

בודאי שבמקום שישנם גדרי דין, אדם אינו יכול להשתמש בכח ההתבטלות לרצון הבורא ולתת לקב"ה להוליך אותו. חס ושלום ולא ייאמר! חיים אנו בעולם של בחירה, שאדם מוכרח לבחור לקיים את המצוה ולברוח מן הרע כבורח מפני אש.

אלא, שבמקום שאין חיוב מדין, אלא זו בחינה של חשבונות, כמו השתדלות וכדומה – כאשר האדם חי במהלך של דעת, הרי שהוא מכוון בדעתו איך לפעול. משא"כ כאשר האדם חי בבחינת עץ החיים, בבחינת אמונה – הרי שהוא מבטל את כל החשבונות לגמרי, ונותן לקב"ה להוליך אותו ולקבוע עבורו איך ובאיזו צורה לחיות.

באופן כללי, הגדרנו אם כן שלוש מדרגות: עץ הדעת טוב ורע, עץ הדעת טוב, ועץ החיים.

בדקות יותר, כמו שמבואר בנפה"ח ועוד, יש מדרגה אמצעית, והיא: בתוך עץ הדעת טוב ורע ישנן שתי מדרגות. כפשוטו, הטוב והרע שאנו מכירים מעורבים הם זה בזה. חיים

אנו בעולם שבו הרע מעורב בטוב והטוב מעורב ברע, ועבודת הדעת של האדם להבדיל בין טוב לרע.

אבל לא זו היתה בחירתו של אדם הראשון. אצל אדה"ר הטוב עמד לעצמו והרע עמד לעצמו, ועבודת אדה"ר היתה לדבק את עצמו בטוב ולא ברע. לאחר מכן ישנה בחירה של טוב בלבד, דעת טוב, ולאחר מכן עץ החיים. אלו, אפוא, ארבעת המדרגות הקיימות בבריאה.



כאמור, ישנו מצב של עולם שאין בו חטא, וישנו מצב של עולם שיש בו חטא, ולכאורה נמצאים אנו השתא בעולם לאחר שאדה"ר דבק בעץ הדעת טוב ורע, ואם יש טוב ורע בפועל מעורבים זה בזה, הרי שישנה בחינה של חטא. אבל כמו שהוזכר, ישנה בחירה לאדם לדבק את עצמו בעולם שאין בו חטא.

מהו אותו עולם שאין בו חטא?

אם נתבונן בארבע המדרגות שאמרנו, נבין מהו העולם שאין בו חטא. ישנן שלוש הבחנות של עולם שאין בו חטא:

כאשר העולם מורכב מטוב ורע המעורבים זה בזה, הרי שזו בחינה שיש רע בפועל, כי הטוב והרע מעורבים זה בזה בפועל ממש.

המדרגה השנייה כמו שהזכרנו, שיש טוב ורע וכל אחד לעצמו, ובערך לתפיסת המדרגה הקודמת של טוב ורע מעורבים זה בזה, זה נחשב שאין כאן חטא, כי עצם כך שהטוב עומד לעצמו ואינו מעורב עם הרע, הרי שיש כאן מציאות של טוב בלי רע. אבל אין הכוונה שאין רע כלל, אלא הטוב הוא מציאות לעצמו והרע הוא מציאות לעצמו, וא"כ קיים עולם של טוב שלא מעורב ברע, והטוב הזה הוא בלי חטא.

מצד ההבחנה השלישית של עץ הדעת טוב, הרי ברור שאין שם רע ואין שם חטא. וכן ההבחנה הרביעית של עץ החיים, פשוט וברור שאין שם רע.

כל אלו הן הגדרות, ועתה ננסה להסביר זאת בתפיסת נפש של האדם, שהרי הדברים הללו צריכים להיות מוחשיים אצל האדם, שיבין את כל ארבעת מדרגות בתפיסת נפשו.



המדרגה התחתונה שהיא טוב ורע, איננה זקוקה להסבר בנפש. כל בר דעת מרגיש שיש לו משיכה לטוב ומשיכה לרע, ויש לו בחירה. דבר זה פשוט וברור במושכל הפשוט של כל בר דעת שמכיר את התורה הקדושה, מכיר מה הקב"ה רוצה שיעשה או שלא יעשה, והוא מרגיש את המשיכה לטוב ולרע בבת אחת.

המדרגה השנייה היא בחירה בין טוב לרע, אך הטוב לעצמו והרע לעצמו. מה כוונת הדברים טוב לעצמו ורע לעצמו?

טוב לעצמו עניינו, שמציאות האדם נתפסת אצל עצמו כטוב, והרע נתפס אצל כמציאות, אבל לא כעצם האני.

זהו ביאור דברי הנפה"ח שכתב, שקודם חטא אדה"ר, הרע היה אצל אדה"ר מבחוץ ולא מבפנים. והרי פשוט וברור הדבר שזו איננה שאלה היכן הוא נמצא בבחינת מקום, האם בתוך הד' אמות, מחוץ לד' אמות או בתוך לבו. אלא גדר הדבר שהוא נמצא בחוץ הוא, שדבר הנמצא בתוכי – הוא חלק ממני, דבר שנמצא חוץ לי – הוא לא חלק ממני, הוא לא חלק מהאני.

טוב לעצמו ורע לעצמו עניינו, שהטוב נמצא בתוך האני והרע נמצא מחוצה לו, ולכן הם אינם מוגדרים כמעורבים זה בזה. ובתפיסת הנפש: האדם מכיר ותופס את עצמו כטוב, והוא מכיר שיש לו אפשרות לצאת לרע, אבל הוא לא מרגיש שבעצם האני קיימת הבחנה של רע.

במדרגה הפחותה של אחר החטא, כאשר האדם נמשך ח"ו לאיסור, הוא מרגיש: אני רוצה את האיסור. משא"כ קודם חטא אדה"ר, הוא מרגיש שמציאות הרע נמצאת חוצה לו, ויש כח בדעתו להשתמש ברע.

אלא שאם כן השאלה הפשוטה היא, עד כמה שהרע נמצא בחוץ ואין רע בפנים, מדוע שיהיה לו רצון להתחבר לרע?

כלומר, כאשר נמצאים אנו השתא במצב של טוב ורע מעורבים זה בזה, שאדם מרגיש שהאני רוצה את הטוב והאני רוצה את הרע, הרי פשוט וברור שישנה בחירה מוחלטת לאדם האם לבחור בטוב או ברע, כי כשם שהוא מרגיש שהאני רוצה טוב, כך הוא גם מרגיש שהאני רוצה רע. אבל אם אנו מגדירים שמציאות האדם קודם החטא היתה שהרגיש את האני כטוב ואת הרע מבחוץ, אם אין בכלל באני תפיסה של רע – מדוע שירצה לבחור ברע?

לכן מבואר בספרים, שחטא אדה"ר לא היה חטא של תאוה כפשוטו, ח"ו ולא ייאמר! ברור שחטא אדה"ר היה חטא בדעת. אצלנו החטא על דרך כלל הוא חטא של תאוה, של רצונות, אנחנו רוצים את הרע. משא"כ אדה"ר קודם החטא, בחירתו היתה בדעת, ששקל בדעתו האם ראוי להידבק בטוב או ראוי להידבק ברע. לא מחמת שהיה לו רצון עצמי ומשיכה עצמית למצוא את עצמו נדבק לרע, אלא היתה לו בחירה בדעתו לברר האם רצון ה' שהוא יידבק בטוב או שרצונו ית' שיידבק ברע.

לכאורה, מה היתה הסלקא דעתך שרצון ה' שיידבק ברע? הרי ציווי מלא הוא נצטווה מאת הבורא יתברך שמו "מכל עץ הגן תאכל ומעץ הדעת לא תאכל" (בראשית ב, טו-יז), א"כ מה היה הספק בדעת?

ומבואר בספה"ק, שחטא אדה"ר היה בבחינת עבירה לשמה. בודאי שהיה לו ציווי לא לאכול מעץ הדעת, אבל בדעתו היה מהלך לעבור עבירה לשמה, על מנת לגלות את מציאות הבורא יתברך שמו גם ברע.

לא שהיה לו רצון עצמי להידבק ברע מחמת תאוה ותשוקה להנות מהרע, אלא רצונו להידבק ברע היה כהיכי תמצוי איך לגלות יותר את הבורא יתברך שמו. הוא סבר שגילוי הבורא יתברך שמו מכח הרע גדול יותר מגילוי מכה הטוב, בבחינת יתרון החושך מן האור.

אלא, שאם כן מה היתה נקודת הטעות של אדם הראשון?

מחד, אם נבדוק באמת היכן גילוי הבורא יתברך שמו יותר גדול – יתברר לנו כי הוא נגלה יותר ברע מאשר בטוב, אבל לאדה"ר היתה עבודה לבטל את רצונו לגלות את הבורא יתברך שמו במקום שהקב"ה אינו חפץ בזאת!

כמו לדוגמא נסיון העקידה שנתנסה אברהם אבינו. עיקר הנסיון שם לא היה בבחינת רחמי אב על בנו כפשוטו שאברהם ריחם על יצחק, אלא שלאברהם אבינו נאמר: "כי יצחק יקרא לך זרע" (בראשית כא, יב), הובטח לו שיהיה גילוי של כל הכנסת ישראל מכח יצחק, וברגע שהקב"ה מצווה עליו להקריב את יצחק על גבי המזבח, הרי שכל גילוי הכנסת ישראל ייעלם מן העולם! כאן היתה ביד אברהם אבינו האפשרות לבחור האם להקריב את יצחק ועי"ז כל גילוי הכנסת ישראל ייעלם מן העולם, או לא להקריב ושיהיה גילוי ע"י ישראל.

זוהי בחירה בענין שכביכול האדם רוצה לקבוע איך יהיה גילוי של הבורא יתברך שמו בעולמו.

הרי שישנה בחירה שאיננה בחירה מתוך תאוה עצמית, מתוך רצון עצמו, אלא זו בחירה האם לבטל את הרצון העצמי לגילוי הבורא ולשמוע לציווי ה', או לגלות את רצון הבורא והנהגתו על אף שנצטוונו הפוך. זוהי עבירה לשמה!

ועומק נקודת הבחירה בזה, האם האדם פועל לפי דעתו, או שהוא מבטל דעתו לדעת בוראו. כאשר יש לאדם דעת עצמית, הוא מסוגל לשקול האם לעשות גילוי יותר גדול על אף שהוא נגד רצון הבורא. משא"כ כאשר האדם מבטל את עצמו ואת דעתו לגמרי למציאות הבורא – הרי שאין לו צד לעשות דבר אם הוא נגד רצון ה'.

אדם הראשון קודם החטא, אף שהיה נראה לו על פי חשבון בדעת, שתכלית הבריאה שיהיה גילוי של הבורא בעולמו, והגילוי יבוא יותר מכח הרע – אפילו הכי היה לו לבטל דעתו לרצון השי"ת.

אם כן, זו איננה בחינה של בחירה בין טוב לרע המעורבים זה בזה, שיש לאדם תאוה והימשכות לרע, אלא שורש נקודת הבחירה היא לא לחשבן חשבונות במקום שיש ציווי מוחלט מאת הבורא יתברך שמו.

בחירה זו, קיימת אצל כל אדם ואדם. פעמים רבות יש לאנשים חשבונות איך הם יסיפו קדושה בעולם על חשבון כל מיני דברים שאינם הגונים.

וכבר התבטא פעם מרן הרב מבריסק וצ"ל, שאם תהיה אפשרות להביא את המשיח ע"י שיציערו יהודי אחד – עדיף לא להביא כך את המשיח! על אף שבשכל הפשוט היה נראה לאדם, שמוטב שיסבול יהודי שתי דקות ובלבד שמשיח יבוא.

ומדוע באמת לא?

כי חשבון זה של האדם נובע מחמת שהוא מחשבן בדעתו העצמית איך לגלות את רצון הבורא. הבחירה המוטלת על האדם היא לבטל את דעתו העצמית, ולהכיר שהכל תלוי ברצון הבורא, ואם רצונו ית' שלא לצער יהודי – אין לעשות זאת בשום אופן!

אם כן במדרגה השניה של הבחירה כלולות שתי הבחנות: ראשית, עליו להכיר שעצם האני הוא טוב, והרע הוא מחוץ לאדם, הוא לא חלק ממנו, ואז האדם מקבל נקודה אחרת של בחירה. לאחר שהאדם מגיע להכרה שהרע נמצא חוץ לו, כאן יש לאדם יש בחירה האם להתבטל לרצון הבורא או לחשבן בדעתו איך לגלות את רצון הבורא בעולם.



המדרגה השלישית, שהיא בחירה בין טוב לטוב, שייכת כמובן רק לאחר שהאדם מגיע לתפיסה פנימית בנפש שכולו טוב. כל זמן שקיימת בו הבחנה של טוב ורע – אף שודאי יש בו גם בחירה בין טוב לטוב, כמו שלכל אחד מאיתנו ישנה בחירה בין טוב לטוב כמו שהזכרנו, אבל בעצם, בחירתו איננה רק בין טוב לטוב, אלא שיש בו בחירה בין טוב לטוב ובחירה בין טוב לרע.

להגיע למדרגה שהבחירה היא רק בין טוב לטוב – זה שייך רק לאחר שהאדם סילק את הרע מקרבו, ואז יש בתוכו רק טוב.

ומהי שם הבחירה בין טוב לטוב?

טמון בזה דבר עמוק. בפשוטו, הבחירה בין טוב לטוב המוכרת לנו, היא כמו שהזכרנו, כגון שמגדירים את החילוק בין שומר חנם לשומר שכר. אבל זו לא בחירה, זו הגדרה של דעת. מהי, אם כן, הבחירה בין טוב לטוב?

אם הגדרנו שהבחירה בין טוב לרע במדרגה השניה היא שהטוב נמצא בפנים והרע נמצא בחוץ ואדם צריך לבטל את דעתו – נבין שהבחירה בין טוב לטוב אינה יכולה להיות פחותה מהבחירה בין טוב לרע שנמצא בחוץ, זו בחירה יותר פנימית.

מהי?

הבחירה היא ביטול הדעת!

כשהבחנה שהגדרה שיש טוב בפנים ורע בחוץ, הגדרנו שהעבודה היא ביטול ועניינה לא לחפש מה אני חושב איך לגלות את רצון ה', אלא להתבטל לרצון ה' כפי שהוא ציוה אף שיש בכך פחות גילוי, וא"כ עומק הבחירה היא ביטול הדעת.

בהבחנה של בחירה בין טוב לטוב שעניינה ביטול הדעת, מונחת נקודה פנימית שיש לבטל את הדעת התופסת שישנם שני טוב.

חיים אנו בעולם שבו אנו תופסים שישנם שני צדדים: או טוב ורע או טוב וטוב. כשאדם מגיע לעולם שיש בו רק טוב וטוב – שם הבחירה היא לבטל את ההבחנה שיש טוב וטוב, שיש שני צדדים, ולברר שיש רק טוב אחד.

דבר זה מושרש ביום הראשון שברא הקב"ה את העולם, שנאמר בו "וירא אלקים את האור כי טוב" (בראשית א, ד), והרי היה זה לפני ה"ויבדל" לאחר שהקב"ה הבדיל בין האור לחושך, האור הוא טוב והחושך הוא גם טוב [היינו בשורשו, לא בחושך של העבירות אלא בחושך של קדושה], אבל בפנימיות ישנה הבחנה של אור וחושך משמשים בערבוביא, וא"כ אין אלו שני טוב, אלא זהו טוב אחד.



נתבונן לעומקם של דברים.

יש את מציאות הבורא יתברך שמו, ויש את מציאות האדם. הבורא יתברך שמו כולו טוב – הדבר פשוט וברור. הנברא, כאשר הוא אוחז בנקודת הבחירה בין טוב ורע ובוחר רק בטוב, הרי שהוא מציאות של טוב. נמצא, שיש בורא שהוא טוב ויש נבראים שהם טוב. עבודת האדם בבחירה בין טוב לטוב היא לא בבחינה של דעת מבדלת, אלא בבחינה של דעת המחברת. דעת יכולה להבדיל ויכולה לחבר. החיבור של טוב וטוב עניינו לאחד את הנברא בקונו. לא לתפוס שיש שני טוב – יש טוב של הבורא יתברך שמו ויש טוב של האדם, אלא זוהי בחירה לאחד את הטוב של הבורא עם הטוב של האדם.

זה סוד הבחירה המבואר בספרים לבחור בידיעה שלמעלה מן הבחירה. לאדם יש בחירה לבחור בטוב, אבל אם הוא בוחר בטוב, נמצא שיש טוב של הבורא יתברך שמו שהוא עשה ועושה ויעשה לכל המעשים, ויש טוב של האדם שהוא בוחר בטוב, אבל אלו הם שני כוחות של טוב.

כאשר האדם בוחר לבטל את דעתו לדעת קונו, את הנהגתו להנהגת הבורא – הרי שאין מנהיג אלא אחד, הבורא יתברך שמו. זוהי ההבחנה של דעת המאחדת של שני הטוב. הוא מאחד את כח הנהגת הבורא שהוא טוב עם כח הנהגת האדם. כיצד? ע"י ביטול כח פעולתו וכח הנהגתו שבו להנהגת הבורא.

זה מה שמבואר ברמח"ל ב'אדיר במרום', שהנקודה הפנימית היא לבחור להאמין שכל פעולה בבריאה היא רק מכח הבורא יתברך שמו. בהבחנה של בחירה בין טוב לרע, אדם בוחר שהוא ידבק בטוב ולא ברע, בין אם זה רע פנימי ובין אם זה רע חיצוני, אבל עכ"פ תפיסת הטוב היא מכח בחירת האדם. משא"כ בחירה בין טוב לטוב, אין זו בחירה של דעת המבדלת, אלא בחירה של חיבור הדעת, כלומר הוא מאחד את הנהגתו להנהגת הבורא, ובעומק: הוא מכיר שהנהגתו שלו היא מכח הבורא יתברך שמו.

זה מה שמבואר בספרים שישנן שתי בחירות: בחירה בטוב, ובחירה לבטל את עצמו להנהגת הבורא, להכיר שכל ההנהגה היא מכח הבורא יתברך שמו. וכאשר האדם בוחר בין טוב לטוב, הוא עולה למדרגת עץ החיים, שם הוא דבק רק בהנהגת הבורא יתברך שמו.



גם בעולמנו, שהוא לאחר החטא, כמו שהוזכר, עדיין קיים אור פנימי של קודם החטא, קיימת נקודת הבחירה הפנימית לבחור בעץ החיים. יכולים אנו לעלות מטוב ורע פנימיים לטוב פנימי ורע חיצוני, משם לעלות לבחירה בין טוב לטוב, לאחד את הטוב עם הטוב, ומכח כך לדבוק בעץ החיים, שזו ההנהגה של הבורא יתברך שמו.

לכאורה, הקיום הזה הוא רק בשעה שאדם דבק בו, אבל בשעה שהוא לא דבק בו, הוא נופל בחזרה למקום תחתון, לבחירה בין טוב לרע. אלו הם פשוטם של דברים.

אבל בעומק יותר, כאשר יש לאדם אמונה שגם כאשר הוא נמצא במצב של בחירה בין טוב לרע באמת הוא פועל מכח הבורא יתברך שמו – הרי שהוא מאיר את אור האמונה הפנימית גם בבחירה בין טוב לרע. בלשון החסידות קוראים לזה: 'להזהיר גדולים על הקטנים' – להאיר את אור הגדלות במקום הקטנות.

כאשר האדם נמצא במדרגה שהוא מכיר שכל ההנהגה היא רק מהבורא יתברך שמו והוא מבטל את בחירתו לבורא יתברך שמו, הרי שבאמת הוא דבק בעץ החיים. אבל כאשר הוא נמצא במדרגת הבחירה בין טוב לרע, והוא כן מרגיש מציאות של רע בעצמו, והרי שלכאורה הוא נמצא למטה – אבל אפילו הכי יש לו עבודה להאיר מאור הגדלות לתוך הקטנות!

נמצא, שגם בשעה שהאדם נמצא במצב של בחירה כפשוטה בין טוב לרע, מוטלות עליו שתי עבודות: עבודה אחת לבחור בטוב ולא לבחור ברע, אבל בתוך העבודה הזו עליו להוסיף עוד עבודה של בחירה: להכיר שמי שנתן לו את הכח לבחור בטוב הוא הבורא יתברך שמו.

ודאי שכאשר הוא נמצא במדרגה שהכל מכח הבורא יתברך שמו – הרי שאינו משתוקק לרע, אבל אפילו בשעה שהאדם נמצא בתוך מצב שיש לו בחירה בין טוב לרע והוא בוחר בטוב, גם כאן עליו להאיר בתוכו את ההארה שהבחירה היא מכח הבורא.

על אף שבודאי אין זו עצם מדרגתו, כי אילו היתה זו באמת מדרגתו שהכל מכח הבורא יתברך שמו, שוב לא היתה אצלו מציאות של הימשכות לרע – אבל מ"מ בבחינת אור מקיף עליו להאיר בתוך עצמו את האור הפנימי של האמונה השלימה.



לפי זה נבין נקודת עומק נוספת.

כאשר אדם ח"ו נכשל בעבירה, עבירה היא מלשון מעבר לנהר, מחיצה מבדלת, הוא מתרחק מהבורא יתברך שמו. בעולם שאין בו עבירות – אין מחיצות ואין הבדלה מהבורא יתברך שמו.

כאשר האדם חי בבחינה של בחירה כפשוטו שהוא בוחר בין טוב לרע, הרי שבשעה שהוא בוחר בטוב, מכח בחירתו הוא מרגיש שבחר בטוב, וח"ו כאשר הוא נופל לרע, הוא מתרחק מהבורא.

משא"כ כאשר האדם מאיר בתוך עצמו את ההארה שהכל מכח הבורא יתברך שמו אפילו בשעה שהוא נמצא במדרגה של בחירה בין טוב לרע – גם כאשר ייפול בעבירה ח"ו, אבל אור האמונה הפנימית – שהוא אור שאין בו חטא – יאיר בקרבו, ובפנימיות לא תהיה מחיצה המבדלת בינו לבין בוראו.

הדברים הם עמוקים ודקים. אצל אדם התופס את הבחירה כפשוטה, הרי שח"ו אם הוא נופל בעבירה – המחיצה מבדלת בינו לבין קונו. משא"כ אדם שמרגיל את עצמו בכל פעם שנגלה בו כח הבחירה והוא בוחר בטוב, בתוספת לזה הוא גם מאיר את האור שהכל מכח הבורא יתברך שמו – אדם כזה, גם בשעה שהוא נופל ח"ו ברע, מחמת שהאיר את אור מציאות הנהגת הבורא גם בבחירת עצמו, נגלה בו אור שאין בו חטא.

כאן עלינו להדגיש: בצורת פעולה זו טמונה סכנה גדולה, כי אם ח"ו יפול אדם בעבירה ולא ירגיש ריחוק כל כך מהבורא יתברך שמו, הרי שלא יגיע לידי תשובה. בדרך כלל מה שמעורר את האדם לתשובה, הוא הרגשתו שהרגשי הקדושה שהיו בו הלכו ונעלמו. הוא משתוקק לחזור בחזרה לאותם הרגשי קדושה, ומכיר שעוונותיו הם אלו המבדילים. כאשר האדם מאיר את אור האמונה הפנימית גם בתוך הבחירה, הרי שמחד המחיצה בינו לבין קונו היא מחיצה יותר פחותה, אבל מאידך יש חשש סכנה שלא יגיע לידי תשובה!

לכן במשך כל הדורות, היו נזהרים לא לדרוך בדרך זו יתר על המידה, כי כשאדם נכנס לתוכה, ח"ו הוא עלול ליפול בעבירות ואז יחסר לו במדרגת התשובה. על כן צריך בזה שיקול דעת גדול עד כמה להאיר את אור האמונה הפנימית בתוך הבחירה.

[1] וְצָרִיד שִׁתְּדַע, שְׂאֵפָה עַל פִּי שְׂאִין אָנוּ מְרַגְּשִׁים לְנִשְׁמָה בְּגוֹף פְּעֻלָּה אַחֲרַת, זוּלַת תְּחִיּוֹת וְחִשְׁבֻּלָה, הִנֵּה בְּאֵמֶת יֵשׁ בְּחִקָּה שִׁתְּנַכַּף אֶצְמֵם הַגּוֹף וְחָמְרוּ, וְתַעֲלֵהוּ עֲלוּי אַחַר עֲלוּי, עַד שְׂיִהְיֶה רְאוּי לְהַתְּלוֹת עִמָּה בְּהִנָּאָה בְּשִׁלְמוֹת.

תכלית הנשמה לזכך את הגוף עילוי אחר עילוי, עד ההשתוות המוחלטת של הגוף והנשמה זה לזה שאז הם נעשים אחד.

כאשר הנשמה נמצאת במדרגה אחת והגוף במדרגה אחרת, הרי שהם בבחינת שניים, ואילו הקב"ה, האור אינסוף – אינו שורה אלא בכלי של אחד. "והיה ה' למלך על כל הארץ

ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד", שלמות השראת השכינה היא במקום שיש כלי שהוא בבחינת אחד.

כל זמן שהנשמה והגוף אינם במדרגה שווה, על אף שהגוף מבטל עצמו לעבודת הנשמה, אבל סוכ"ס הם בבחינה של שניים, ומצד כך אין אפשרות שתהיה בהם השראה גמורה של האור אינסוף. כי "שני" הוא מלשון שינוי. עד כמה שאחד שונה מחבירו הם שניים, אבל עד כמה שהם דומים זה לזה לגמרי, הרי שהם אחד.

אם כן, העלאת הגוף עילוי אחר עילוי, אין תכליתה רק כדי לזכך החומריות שלא תהא מחיצה המבדלת, אלא בעומק עניינה לגלות את ההשתוות של הנשמה והגוף, ועי"ז הם נעשים אחד, נעשים כלי ליחידו של עולם.

וְאִמְנֵם לְדַבֵּר זֶה הָיָה אָדָם הָרִאשׁוֹן מִנֵּי אֵילֹו לֹא חָטָא, שֶׁהָיְתָה נִשְׁמָתוֹ מְזוּכָּת
אֶת גּוּפוֹ וְכוּף אַחַר זְכוּף, עַד שֶׁהָיָה מְזוּכָּף הַשְּׁעוּר הַמְצַטָּרֵף וְנִקְבָּע פְּתַעְנוּג
הַנְּצָחִי.

ממה שכתב שלדבר זה היה אדם הראשון מניע אילו לא חטא מתבאר, שהמהלך הזה, שהנשמה היתה מזוככת את הגוף עילוי אחר עילוי, הוא המהלך של אדם הראשון קודם החטא. ועכשיו שחטא, ברור הדבר שגם עתה הנשמה מזוככת את הגוף.

מהו אם כן עומק השינוי בין קודם ללאחר החטא?

גדר החילוק נראה כך. באופן כללי ישנם שני סוגי זיכוך: יש זיכוך בבחינה של מעט מן האור דוחה הרבה מן החושך. הנשמה שהיא בבחינת אור מזוככת את הגוף שהוא בבחינת חושך. ויש זיכוך – ביטול הרע – מכה ביטוש של ייסורים.

קודם החטא, אילו היה אדה"ר בוחר לקיים את רצון הבורא יתברך ולא לאכול מעץ הדעת, מכאן ואילך לא היתה מציאות של ייסורים, כי הזיכוך שהיה נצרך לו הוא זיכוך של אור הדוחה את החושך, נשמה המזוככת את הגוף ע"י ריבוי ההארה.

לאחר החטא, התחדש מהלך שאור לבד אינו דוחה חושך, והזיכוך מגיע מב' צדדים: מחד – ממשיך המהלך הקודם שהנשמה מזוככת את הגוף ע"י ריבוי הארה, אבל מאידך מוכרח שיהיו ייסורים שהם המבטלים את מציאות הגוף, את מציאות החומר, וזה בלא זה אי אפשר, כי האור לבד אין בכוחו לזכך את הגוף לולי שבירתו ע"י יסורים.

זה כל סוד הבריאה שאנו מכירים השתא. הרי אין מציאות של אדם השמח ושליו בעולם הזה, אפילו הצדיקים; "ביקש יעקב אבינו לישב בשלוה, קפץ עליו רוגזו של יוסף", אין לך אדם שאין לו ייסורים. כשהוא אינו זכאי – ייסוריו הם מחמת החטא, עד אדם שפשפש ולא מצא – שאלו הם ייסורים של אהבה. אבל הן אדם שיש לו חטא והן אדם שאין לו חטא – לכולם יש ייסורים.

אם כן, כיום לאחר החטא, הזיכוכ שמגיע לאדם הוא בב' פנים: מחד עבודתו להוסיף ולהרבות הארה ע"י לימוד תורה וקיום מצוות וכדו', ומאידך מוכרח הוא לעבור ייסורים. הייסורים שהוא עובר, יש לו בחירה איך לעבור אותם: האם ע"י שיקבל על עצמו ייסורים, כמו ייסורים דרבי וכדו', או שהקב"ה ישלח לו ייסורים על מנת שיזדכך.



נתבונן בעומקם של דברים.

קודם החטא, אף שהגוף היה מזדכך ע"י ריבוי הארה, אך ריבוי ההארה לא היה בצורה של התנגדות, במהלך הנוגד את הגוף, אלא במהלך של השלמה עם הגוף.

ובמשל שבדבר: כאשר האדם נמצא בחושך, ובאופן חד נגלה אור חזק – הרי שהאור יוצר לו ייסורים. אבל כאשר האור בא בהדרגה, לאט לאט – אדרבה, יש בזה תענוג.

ריבוי ההארה שהיה קודם החטא, לא היה כהתנגדות למציאות של גוף, אלא היה זה זיכוכ של הדרגה בצורת בנין. משא"כ לאחר החטא, גם הארה שמגיעה לאדם, יכולה לבוא באופן הגורם לו ייסורים, מחמת שהגוף אינו מקבל את ההארה באופן טבעי.

כל זמן שאדה"ר לא חטא והגוף היה יותר זך, הרי שלריבוי ההארה לא היתה התנגדות מצד הגוף, ולכן הוא לא התקבל בצורה של ייסורים. השתא, לא רק שיש ייסורים לגוף מיניה וביה, אלא אפילו ריבוי ההארה – הוא גופא עלול להוליד ייסורים למציאות הגוף.

[ח] וכיון שחטא נשתנו הדברים שנוי גדול.

שינוי גדול אין הכוונה רק שינוי גדול כפשוטו, אלא שינוי המשנה את עצם תפיסת הבריאה.

והוא, כי הנגה בתחלה היו בכריאה הקסרונות, שהיו בשעור מה שהיה מצטרף לשיהיה אדם הראשון במצב השקול שזכרנו, ויהיה לו מקום לתרויח את השלמות פיניע בפיו. אמנם על ידי חטאו נוספו ונתרבו קסרונות פצעמו של אדם ובכריאה בלה. ועוד נתקשה התקון ממה שהיה קדם

כפי שבואר לעיל בארוכה, לאדם הראשון קודם החטא היתה בחירה במצב שהטוב והרע היו שקולים זה לזה. כאשר חטא אדה"ר נתרבה הרע, ומעתה הטוב והרע אינם שקולים.

עומק חטא אדה"ר אינו רק תוספת מחיצות ומסכים מבדילים, המוסיפים קושי בעבודה, אלא נוצר על ידו שינוי גדול: כל תפיסת הבחירה השתנתה. מתחילה, תפיסת הבחירה היתה במהלך של טוב ורע שקולים. לאחר שחטא אדם הראשון יש ריבוי של רע, הטוב והרע אינם שקולים, וכיון שכך נתחדש מהלך אחר של בחירה.

כח הבחירה הראשון היה מחמת שהצדדים שקולים, וא"כ האדם בבחירתו לכאורה יכל להטות את עצמו בין לטוב ובין לרע ח"ו. אבל לאחר שהצדדים אינם שקולים, הרי זה בבחינת הנאמר ב'על הנסים' בחנוכה, שהקב"ה מסר "רבים ביד מעטים", ומסירת רבים ביד מעטים היא בגדר נס, זו איננה בחירה של טבע!

זהו עומק דברי חז"ל (קידושין ל ע"ב): "יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ומבקש המיתו וכו', ואלמלא הקב"ה עוזרו אין יכול לו". אימתי התחיל מהלך זה ש"יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום"? בחטא אדם הראשון.

עומק הגדרת חטא אדה"ר שהרַבָּה את הרע בעולם הוא, שאדה"ר לא רק הרבה פעם אחת את הרע בעולם, אלא הוא חידש מהלך שהרע מתגבר! אילו הוא לא היה חוטא והיה בוחר בטוב, הרי שהיה מכניע את הרע ומגביר את הטוב על הרע, ובזה היה מחדש מהלך של התגברות תמידית של טוב והעדר התגברות של רע אלא החלשתו. אבל כיון שהוא בחר ברע, הרי שחידש מהלך של התמעטות הטוב וריבוי הרע, ומכאן ואילך בכל עת הרע הולך ומתגבר וח"ו הטוב הולך ומתמעט.

לכן "יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום", כי זהו המטבע שחקק אדה"ר בבריאה ע"י חטאו – מטבע של חטא הקובע כח התגברות של הרע. ובהכרח שיהיה מהלך של "אין יכול לו", כי הטוב מועט והרע בבחינת רוב, ו"אלמלא הקב"ה עוזרו אינו יכול לו" – באמת האדם לאחר חטא אדה"ר אינו יכול לנצח מצד עצמו את הרע.

מהי, אם כן, נקודת הבחירה?

לאחר החטא נקודת הבחירה איננה אותה נקודת בחירה שהיתה קודם החטא. קודם החטא הבחירה היתה בין טוב לרע שקולים, וא"כ היה צריך לבחור בזה או בזה. לאחר החטא שהרע הוא רוב והטוב הוא מיעוט – הבחירה אינה לנצח את הרע, אלא לגלות את "הקב"ה עוזרו!" כי כלפי הקב"ה ודאי שהוא כל יכול ובכוחו לנצח את הרע.

זהו עומק דברי חז"ל ש"ממכה עצמה מתקן רטיה". אדה"ר קודם החטא, מחד היתה לו מעלה שהטוב והרע שקולים זה לזה, אבל היה בזה גם חסרון, שכאשר הוא בוחר בטוב, הוא עלול להרגיש שמכוחו הוא בחר בטוב. משא"כ לאחר החטא שרובו רע ומיעוטו טוב, אין לאדם מציאות מצד עצמו לנצח. בכדי לנצח הוא מוכרח לגלות את "הקב"ה עוזרו", וא"כ כאשר הוא מנצח, הוא מגיע להכרה שמי שניצח זה הבורא עולם ולא הוא, ועי"ז הוא מגיע לביטול האני, לביטול תפיסת הבחירה כפשוטה.

כאשר האדם אינו מבין את הדברים, הוא עושה עירוב פרשיות מקודם החטא ואחר החטא בבת אחת, וגם אחר החטא הוא סבור שהבחירה נעשית מכוחו. אבל כאמור, הבחירה מכוחו של האדם יכולה להיות רק במהלך של אדה"ר קודם החטא. אחר החטא שרובו רע ומיעוטו טוב, אין אפשרות לאדם לסבור שהבחירה היא מכוחו, אלא עליו לבחור שהקב"ה יעזרו. וא"כ אף עתה נותרה הבחירה על כנה, אלא שנשתנתה מהות הבחירה [ולהלן אי"ה יתבאר עומק נוסף, שאחר החטא ישנם שני סוגי בחירה].

פרוש: כי הנה בתחלה היה נקל לו לצאת מן החסרון המטבע בו וקנות השלמות, שבה סדרה החכמה העליונה את הדברים על פי מדת הטוב והישר, כי יען לא היה אדם סבה לרע ולחסרון שבו, אלא שבה הטבע בו ביצירתו, הנה כמה שיסיר עצמו מן הרע ויפנה אל הטוב, ישיג מיד צאת מן החסרון וקנות שלמות. אמנם בחטאו, ביון שעל ידו נסתר השלמות יותר משתיה, ונתרבו החסרונות, והיה הוא הגורם רעה לעצמו, הנה לא יהיה עוד כל בך קל לו לשוב לצאת מן החסרון ולקנות השלמות, כמות שתיה בעת שלא היה הוא נרמת חסרונו אלא שבה נוצר מעקרו וכמו שכתבנו. וכל שכן שבהכרח, השתדלותו המצטרף עתה להגיע לשלמות, הנה הוא כפול, כי יצטרף תחלה שישובו האדם והעולם אל המצב שהיו בראשונה קדם החטא, ואחר כך שיתעלו מן המצב שהוא אל מצב השלמות שהיה ראוי לאדם שיעלה.

מתחילה הקב"ה ברא את העולם באופן שהטוב והרע שקולים זה לזה, כי אין מן הטוב והישר שלא יהיו שקולים, כדי שתהא בחירה ראויה לאדם. לאחר שהאדם בחר ברע והגבירו על הטוב, מכאן ואילך כבר אין זו סתירה לטוב והישר שמציאות הבחירה לא תהיה שקולה. העומק שבדברים: אדה"ר שבחר ברע, בפשטות הוא הגביר את הרע על הטוב בלבד. אבל בעומק יותר, בעצם כך שבחר ברע, הרי שסילק את הכח שבו לגלות את הטוב מצד עצמו. קודם החטא היו הטוב והרע שקולים, וא"כ היה בכוחו לגלות את הטוב ולבטל את הרע. ע"י חטאו שבחר ברע והגבירו על הטוב, הוא קבע בעצמו מהלך של אדם שאינו יכול לגלות את הטוב.

ידועה שאלת הקדמונים, שהרי לכל עבירה יש מהלך של תשובה, הקב"ה ידו פשוטה לקבל שבים, ואדה"ר הרי עשה תשובה, כמו שאמרו חז"ל שלמד זאת מקין [מה נעשה בדיןך – עשיתי תשובה ונתפייסתי" וכו', עיי"ש], וא"כ לכאורה מדוע לא נתקן חטא אדה"ר ע"י תשובתו?

ביאור הענין נראה כך.

אדה"ר במהלך של תפיסת החטא, גילה דרך אחרת לגילוי הבורא יתברך שמו בעולמו. קודם החטא היה מהלך לגלות את הבורא מכה בחירה בטוב וסילוק הרע. לאחר החטא, ויתר על כן ע"י החטא עצמו שהוא בחר ברע, כמו שהוזכר שממכה עצמה מתקן רטיה, וא"כ במכה עצמה – החטא, בהכרח שמונחת רטיה, כלומר יש מהלך של תשובה, ומתוך כח הרע עצמו מתגלה הבורא יתברך שמו בעולמו!

כאשר אדה"ר בחר ברע, הוא קבע לעצמו תפיסה שאיננו בר כח מצד עצמו לגלות את הטוב בעולמו של הבורא יתברך. ממילא, התשובה לא תועיל לו שיוכל לחזור ולבחור בין טוב לרע כפשוטו בלבד. התשובה רק תועיל שיוכל לגלות את הקב"ה בתוך הקביעות שהוא קבע.

בשטחיות מבינים, שאם היה עושה תשובה היה חוזר למהלך הפשוט שהטוב והרע שקולים זה לזה. אבל בעומק, התשובה לא היתה משנה את הדרך שבה הוא דרך, אלא היה נותנת לו אפשרות לגלות את מציאות השי"ת בדרך שבה הוא בחר.



בעומק יותר: כמו שהוזכר לעיל, אף שאדה"ר חטא, אבל נקודת קודם החטא איננה נעלמת לגמרי, אלא היא גנוזה יותר עמוק.

ודאי שהדברים עמוקים, אבל בלשון יותר פשוטה הגדרנו שהחילוק בין קודם החטא ללאחר החטא הוא, שקודם החטא הבחירה היתה שקולה, טוב ורע שקולים זה לזה, ולאחר החטא הרע מרובה על הטוב.

בעומק, גם לאחר החטא קיימים אצל האדם שני סוגי הבחירה הללו: יש דברים שלגביהם הטוב והרע שקולים זה לזה, ויש דברים שלגביהם הרע מרובה על הטוב.

קודם החטא היה מהלך של בחירה אחת בלבד, בין טוב ורע השקולים זה לזה. לאחר החטא התחדש שיש לאדם שני סוגי בחירה: בחירה בין טוב ורע שקולים בדברים מסוימים, ובחירה במצב של רע המרובה על הטוב, שבו הוא צריך לגלות את ה"אלמלא הקב"ה עוזרו אינו יכול לו".

כלומר המהלך של קודם החטא לגלות את הקב"ה מתוך בחירה שקולה – מהלך זה נשאר, אך לא כמהלך יחידי כמו שהיה קודם החטא, אלא מוכרחים לצרף לו מהלך של רע מרובה על הטוב, לבחור ב"אלמלא הקב"ה עוזרו אינו יכול לו".



זה בעצם עומק הדברים שהזכרנו בתחילה, שישנם שני דרכים לזיכוכ הגוף: א. ע"י ריבוי הארה של הנשמה על הגוף. ב. ע"י ביטול הגוף מכח הייסורים.

הדרך של זיכוכ הגוף מכח ריבוי הארת הנשמה על הגוף, הוא המהלך של שני צדדים שקולים, שהטוב והרע שקולים זה לזה. כאשר הטוב והרע שקולים זה לזה והאדם בוחר בטוב – זוהי בחינה של ריבוי אור הנשמה על הגוף.

המהלך הזה, כמו שהזכרנו, נשאר גם לאחר החטא, אלא שקודם החטא זה היה המהלך היחיד, משא"כ לאחר החטא, שבנוסף למהלך של ריבוי האור המסלק את החושך, מתגלה מהלך של ריבוי רע ומיעוט טוב, ומהלך של בחירה המגיעה מכח ייסורים, בחירה שנולדת בכח ביטוש.

כי כל זמן שיש לאדם מציאות של טוב ורע שקולים, א"כ ההסכמה לוותר על הרע ולבחור בטוב איננה כרוכה בייסורים. דומה הדבר למי שנותנים בידו שתי כוסות מים ואומרים לו לבחור באחד מהם, שהעדפת הכוס האחד על השני אינה כרוכה בייסורים.

אבל כאשר יש מציאות של רובו רע ומיעוטו טוב, כלומר האדם מחובר יותר לרע מאשר לטוב – א"כ כאשר הוא בוחר בטוב ומסתלק מן הרע, הוא מוותר על ההתקשרות שלו לרע שאצלו היא יותר חזקה, ויש בכך ייסורים. עצם מציאות הבחירה כרוכה בייסורים.

אם כן, השתא לאחר החטא, הקב"ה נגלה אצלנו בשני המהלכים גם יחד: מחד – במהלך של ריבוי אור המסלק את החושך, במהלך של בחירה שקולה, ומאידך – במהלך של רע מרובה על הטוב, במהלך של ייסורים.



נתבונן מעט בעומק הגנוז בדברים.

הזכרנו שישנה מעלה בקודם החטא, ויש מעלה בלאחר החטא, ונבאר תחילה את מעלת הבחירה דקודם החטא.

קודם החטא שהבחירה היתה שקולה, הרי שהבחירה היתה מציאות שקולה לאדם, ולא היה בה כל כך קושי, כמו שכתב כאן הרמח"ל שהיה נקל לו בצאת מן החסרון המוטבע בו וקנות השלימות.

עומק הדבר ש"היה בנקל", אין זה רק ענין שהאדם אינו מתאמץ, אלא זהו גילוי של צורת עבודה בבחינת "הימשך אחריו כברזל אחר אבן השואבת".

כאשר זה איננו בנקל, ההימשכות אחר הטוב איננה טבעית, היא נגד האדם, כי רובו רע ומיעוטו טוב. וא"כ אין כאן משיכה כברזל אחר אבן השואבת. אבל כאשר יש מהלך שהנשמה מזככת את הגוף בהדרגה הראויה, הרי נגלה מהלך של הימשכות כברזל אחר אבן השואבת כי זה טבעה להימשך, בבחינת "לכתך אחרי במדבר".

זוהי מעלת הבחירה שקודם החטא.

ומעלת הבחירה שלאחר החטא היא, כמו שהזכרנו, שכאשר ישנה מציאות של רובו רע ומיעוטו טוב, האדם אינו יכול לתלות את הבחירה בכוחו כי הוא מכיר שרובו רע ואינו יכול לנצח. זהו גדר של נס, רבים ביד מעטים, ועי"ז מבטל האדם את מציאות האני.

כיום שהננו לאחר החטא, בעומק הנפש קיימת האפשרות לגלות את שני הקוים איך להידבק בבורא עולם: מכח הספק השקול, על האדם לגלות את כח הנפש של "הימשך אחריו כברזל אחר אבן השואבת", כי בספק השקול כאשר הוא בוחר בטוב אין בזה התנגדות, ואז הוא נמשך אחר הבורא באופן טבעי, והתכלית אינה רק הבחירה בנקודה הפרטית שהירבה את הטוב על הרע שמתחילה הם היו שקולים, אלא התכלית הפנימית של אותה נקודת בחירה היא לגלות את ההימשכות אחר השי"ת באופן טבעי.

מאידך, מכח הבחירה של רע מרובה על הטוב, עליו לגלות קו נוסף של עבודה, לגלות שהאני לא בוחר!

אם אדם יודע לאחד את שני הקוים הללו, הרי שהוא מגיע לנקודת השלימות, כי מכח הבחירה של רע מרובה וטוב מעט הוא מגלה שאינו בוחר מכווחו, וא"כ גם בבחירה של טוב ורע שקולים הוא מגלה את אותו גילוי שאינו בוחר מכווחו. וכן להיפך: כח הבחירה בטוב השקול של הימשך אחריו כברזל אחר אבן השואבת, מאיר גם על הבחירה של רובו רע ומיעוטו טוב, שעל אף שבאופן טבעי אין הימשכות אחר הטוב, אבל מכח ההימשכות של הספק השקול הוא מגלה לכל הפחות מעט הארה של הימשכות גם במיעוט טוב.

הרי שבעומק לאחר החטא מתגלה לנו מהלך נוסף של בחירה, שיכולים אנו לדלג על חוסר הגילוי שהיה קודם החטא בבחירה השקולה. זה העומק של "ממכה עצמה מתקן רטיה". ובעומק יותר, בממכה נגלה אור עליון ממה שנגלה קודם הממכה.

זהו עומק דברי הרמח"ל כאן, שהדרך להגיע עתה להשי"ת הנה היא כפולה: כי תצטרך תחילה שישבו האדם והעולם אל המצב שהיו בראשונה קודם החטא, ואח"כ שיתעלו מן המצב ההוא אל מצב השלימות שהיה ראוי לאדם שיעלה.

והנה פשוטם של דברים שאלו הם שני שלבים: הוא עולה ממצב של רע מרובה על הטוב למצב של טוב ורע שקולים, ולאחר מכן הוא עולה למצב שהרע מתמעט והטוב הוא הרוב.

אבל בעומק כמו שהגדרנו, צריך לשלב את שתי עבודות הבחירה בבת אחת, וזה נקרא שהדרך היא כפולה, מחמת שאנו משתמשים בכפילות בבת אחת. וכאשר משתמש האדם בשתי נקודות הבחירה ולומד מהאחת על רעותה בצורה הנכונה, יכול הוא להגיע בעז"ה לשלימות האמיתית של ההתדבקות בו יתברך.

[טז] וְאִלֵּים מְלֻכֵּי כָּל זֶה גִּזְרָה מִדַּת דֵּינֵי וְתִבְרָךְ שְׁמוֹ, שְׁלֵא יוּכְלוּ לֵאמֹר הָאֲדָם וְלֹא הָעוֹלָם מְעַתָּה, הַגִּיעַ אֶל הַשְּׁלֵמוֹת עוֹדֵם בְּצוּרָה שְׁנִתְקַלְקְלָה, דְּהִינֵנו הַצּוּרָה שְׁיִישׁ לָהֶם עֲבָשׁוֹ שֶׁבָּה נִתְרַבָּה תְּרַע. אֱלֹא יִצְטָרֵךְ לָהֶם בְּהִכָּרַח עֲבוֹר מְעַבֵּר תְּהַפְסֵד, דְּהִינֵנו הַמִּיתָה לְאָדָם, וְתִהְפְּסֵד לְכָל שְׂאֵר הַהוֹיִים שְׁנִתְקַלְקְלוּ עִמוֹ. וְלֹא תוּכַל הַנְּשָׁמָה לְזַכֵּךְ הַגּוֹף, אֱלֹא אַחַר שְׁתִּצָּא מִמֶּנּוּ תִּחְלָה, וְיָמוֹת הַגּוֹף וְיִפְסֵד, וְאִי יִחֹר וְיִבְנֶה בְּנֵי תְרִישׁ וְתִכְנֵם בִּי הַנְּשָׁמָה וְתוּכְבְּהוּ

פשוטם של דברים: מתחילה היו באדם הראשון נשמה וגוף, ועבודת הנשמה היתה לזכך את הגוף, עד עלות הגוף למדרגת הנשמה. כיון שחָטָא אדה"ר נשתנו פני הדברים שינוי גדול: הרע התגבר ונעשה רוב, והטוב, שהוא הנשמה, נעשה טפל, ולכן השתא אין באפשרות הנשמה לזכך את הגוף בשלימות.

כל זמן שהם היו בבחינת שקולים זה לזה, הרי שמכח הבחירה בהגברת הנשמה על הגוף, הנשמה היתה מזוככת את הגוף ועי"ז הגוף היה מגיע למדרגת הנשמה, משא"כ השתא שחָטָא אדה"ר והגביר את גופו על נשמתו, וא"כ הרוב הוא רע והמיעוט הוא טוב – המיעוט אינו יכול לנצח את הרוב, הנשמה אינה יכולה לנצח את הגוף.

ומאחר ותכלית הנשמה לזכך את הגוף ולהעלותו למדרגת הנשמה, נמצא שהשתא שהנשמה התמעטה והגוף התרבה, א"כ התכלית איננה יכולה להתקיים, שהרי הנשמה אינה יכולה לנצח את הגוף. לכן נגזרה מציאות של מוות על האדם.

בחינת מוות עניינה היפרדות הנשמה מן הגוף. בזמן זה הגוף מתבטל וחוזר לאין, ארבעת היסודות שבו מתכלים וחוזרים ליסוד הכללי בחינת היולי, וכאשר נפסד מן הגוף הרע בעצם – יכולה הנשמה לחזור ולזכך את הגוף שיגיע לשיא מדרגת טהרתו. אלו הם פשוטים של דברים.



בעומק יותר: הכלל הוא, שהקב"ה קבע מהלך בבריאה, והמהלך מוכרח להתקיים, אלא שיש בחירה לאדם איך לקיימו: האם מכה בחירתו בטוב, או מכה בחירתו ברע ח"ו. אבל התכלית הנרצית תצא בין מצד הבחירה בטוב ובין מצד הבחירה ברע.

לפי זה נבין, שהרי הבריאה נבראה מאין ליש. שורש הכל הוא האין, והבריאה היא בחינת חכמה – יש [כולם בחכמה עשית"]]. נמצא, שהשתלשלות הבריאה היא בבחינת "והחכמה מאין תמצא" (איוב כח, יב), יש מאין, ועבודת האדם להחזיר את הנבראים מיש לאין. הם נבראו מאין ליש, ועבודתם להחזירם לאין.

קודם חטא אדה"ר, היה מהלך אחד איך להחזיר את היש לאין, ולאחר החטא נתחדש מהלך שונה איך הבריאה חוזרת מיש לאין.

קודם החטא, החזרת היש לאין יכלה להיעשות מכה בחירתו. ע"י שהיה מגביר את הנשמה על הגוף, מכה כך היה מגלה את אור האין ביש והיש היה מתבטל וחוזר לאין. כיון שחטא אדה"ר והגביר את גופו על נשמתו, הרי שהגביר את הרע, הגביר את היש. הגברת היש היא בעצם היפך תכלית הבריאה כולה, שהרי תכלית הבריאה היא החזרתה מיש לאין.

אבל, כמו שהוזכר, תכלית הבריאה מתקיימת מכל מקום, אלא שיש לאדם בחירה איך לקיים את התכלית. כאשר אדה"ר בחר ברע, מעתה הגילוי של חזרת הבריאה מיש לאין יבוא מכה בחירתו ברע.

איך מתגלה השתא החזרת הבריאה מיש לאין?

זה סוד המוות! מיתה לאדם והפסד לכל שאר החושים שנתלקלו עמו. אילו האדם היה בוחר בטוב, הרי שההפסד היה מתגלה כתיקון מיש לאין, והיה בבחינת קרבן להעלות אשה ריח ניחוח לה', שהקרבן שיש בו ממש נשרף והופך לאין והוא נעלה ומתעלה בבחינת נעשה נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני.

אבל אחר שבחר האדם רח"ל ברע, הביטול מהיש לאין נעשה מכה השבירה, מכה הקללה "כי ביום אכלך ממנו מות תמות", אבל התכלית להביא את הבריאה לאין לעולם מתקיימת.

אי אפשר לאדם לעקור את תכלית הבריאה, באפשרותו רק לבחור באיזו דרך הבריאה תבוא לתכליתה.



לאחר שהבריאה תיפסד ע"י המוות לאדם, ושאר כל הנבראים ייפסדו ג"כ – יחזור וייבנה בנין חדש ותכנס בו הנשמה ותזככהו – יהיה המהלך של חזרה.

מה יהיה לאחר הבנין החדש?

לאחר חטא אדה"ר, הרי שנקבע בו בחינת רובו רע. ע"י המוות שהגוף נפסד יתבטל הרע, וא"כ לכאורה יחזור המצב הגופני של אדה"ר קודם החטא, וכשם שקודם החטא יכלה הנשמה לזכך את הגוף, כך גם לכאורה לאחר החטא, לאחר שהגוף נפסד בבחינת מוות תחזור הנשמה ותזכך את הגוף.

אבל בעומק מונחת כאן נקודה פנימית יותר.

קודם חטא אדה"ר, זיכוך הנשמה את הגוף הגיע ע"י המהלך של בחירת האדם. נצבו לפניו שתי אפשרויות: לבחור לא לאכול מעץ הדעת ולהגביר את הנשמה על הגוף, או ח"ו לאכול מעץ הדעת ולהגביר את הגוף על הנשמה.

אילו בחר אדה"ר לא לאכול מעץ הדעת ולהגביר את הנשמה על הגוף, הרי שהיה רובו טוב, רובו נשמה, ומיעוטו רע, מיעוטו גוף, והרוב היה מנצח את המיעוט. זה היה המהלך קודם החטא.

לאחר החטא שהנשמה מסתלקת מן הגוף והגוף נפסד וחוזר ונבנה מחדש, פשוטם של דברים שהוא חוזר ונבנה מחדש כמהלך של קודם החטא, שהנשמה והגוף שקולים זה לזה, וא"כ יצטרך שהאדם יחזור ויבחר בטוב כדי לבטל את הרע. אם זה יהיה המהלך, ח"ו יכול להיות שיחזור ויבחר ברע ולא בטוב, וא"כ העולם יחזור בחזרה לחורבנו, וכל תכלית הבריאה, שהיא תחיית המתים והעלאת הגוף למדרגת הנשמה, תתבטל.

פשוט וברור הדבר, שבתחיית המתים אין אפשרות יותר לקלקול, וכיון שכך, ברור הדבר בעומק, שבתחיית המתים הזיכוך שנזדכך הגוף בהיפסדו ע"י המוות, אינו רק זיכוך לחזור למצב של קודם הבחירה, של קודם החטא, אלא הבריאה תחזור למצב עליון יותר מקודם הבחירה וקודם החטא!

אלא שזה גופא צ"ע כיצד יתכן הדבר, הן לכאורה היפסדות הגוף מפסידה את הרע שנתווסף בגוף ע"י החטא, והרי שהם חוזרים להיות שקולים?

ובהכרח צריכים אנו לומר, שהיפסדות הגוף גילתה אור פנימי בגוף!

כפי שביארנו, תכלית הבריאה היא להחזירה מיש לאין. אדה"ר בבחירתו יכל לבחור כיצד להחזיר את הבריאה מיש לאין, והוא בחר במהלך של התרבות והגברת היש. לכן, גילוי הבריאה מיש לאין הוא מכח ההיפסדות של הגוף והעולם כולו.

לכן, לאחר החטא כשהגוף חוזר ונבנה מחדש, הוא לא נבנה כקודם החטא, אלא הוא נבנה מכח תפיסה של הפסד. על אף שהוא נבנה וא"כ לכאורה מתבטל ההפסד, אבל בעומק זה איננו כך. הוא נבנה על גבי תפיסת ההפסד!

מה כוונת הדברים שהוא נבנה על גבי תפיסת ההפסד?

כאמור, תכלית הבריאה היא החזרתה מיש לאין. כל זמן שהגוף אינו נפסד ע"י המוות, הרי שהוא נתפס כיש מוחלט. בשעה שהגוף נפסד ע"י המוות, הרי שכבר נגלה בו כח ההיפסדות להחזירו לאין, אלא שמתחילה היה נגלה כח ההיפסדות מכח הקללה "כי ביום אכלך ממנו מות תמות", ולאחר שהוא נבנה ההיפסדות וביטול היש לאין נעשה במהלך של קדושה, בבחינת קרבן, העלהו לעולה.

אם כן, בנין הגוף לאחר ההיפסדות במוות, אין הגדרתו בנין הגוף כקודם החטא וקודם הבחירה, אלא הוא בנין של המשך להיפסדות, אלא שתחילת ההיפסדות היתה מכח החטא, מכח הקללה שיהיה מוות, וכאשר נזדכך הגוף מן הרע ונבנה מחדש, הוא נבנה על מנת לגלות שהיש דקדושה מתבטל וחוזר לאין.



לפי זה נבין, שהרי "ממכה עצמה מתקן רטיה", כמבואר בזוהר הק', שכל קללה וקללה שישנה בבריאה, בעומק היא ברכה.

מהי הברכה שבמוות? הרי לכאורה המוות הוא קלקול, עונש?

אלא כמו שנתבאר, הברכה הקיימת בעונש המוות, הוא שנגלה כאן מהלך של אין. אף שבודאי לכתחילה המהלך של האין היה צריך להתגלות מכח ביטול היש לאין, מכח הקדושה – אבל סוף דבר, אפילו שהמוות הוא קללה, אבל בעומק הוא מגלה ביטול של יש לאין, ולכן מקרב הוא את תחיית המתים שלא נצטרך לחזור למהלך של הבחירה בין טוב ורע שקולים, נשמה וגוף שקולים.

אם כן בעומק, במוות מאיר אור שלמעלה מבחירת אדם הראשון קודם החטא. המוות מגלה את האין, ובעומק הוא מביא לתחיית המתים שהוא מצב שלמעלה מן החטא, שלמעלה מן הבחירה, והרי שבכל נקודת מוות יש גילוי שלמעלה מן החטא ולמעלה מבחירת אדם הראשון.



זה העומק של מה שאמרו חז"ל "כי לא יראני האדם וחי, בחייהו אינו רואין אבל רואין הן בשעת מיתתן" (ילקו"ש תורה רמז תלא).

ולכאורה הדברים מרפסן איגרי, הרי זמן המוות הוא זמן של קללה. אין לך זמן קללה יותר מזמן המוות. העוון הראשון שהיה בבריאה, שהוא שורש כל העבירות כולן, הוא חטא אדה"ר, ועליו נאמר: "כי ביום אכלך ממנו מות תמות". אם כן, לכאורה זמן הקללה הוא

זמן החושך הנורא שיש בבריאה, ואיך אפשר שדווקא הוא יהיה הזמן שבו "רואין"? איך יכול להיות מהלך שהמוות הוא למעלה מהחיים?

אלא הם הם הדברים שנתבארו, כי בעומק בנקודת המוות מתגלה נקודת ההפסד. נקודת ההפסד היא גילוי של ביטול הבריאה מיש לאין, אלא שהחיצוניות של הדבר היא מכח מוות, מכח קללה, ולכן יש למת דין של אבי אבות הטומאה שהוא שורש הרע. אבל בעומק, שורש המהלך הוא להביא את הבריאה כולה מיש לאין.

לכן זמן המוות בעומק הוא בבחינת "במיתתם רואים", שנגלה אור האינסוף לאדם.

וְכֵן הָעוֹלָם בְּלוֹ וְתִחְרַב מְצוּרְתּוֹ שֶׁל עֵתָהּ, וְיָשׁוּב וְיִבְנֶה בְּצוּרָה אַחֲרַת רְאוּיָהּ לְשִׁלְמוֹת.

מבואר כאן, שישנם שני סוגי צורה: יתחרב מצורתו של עתה – ישנה צורה שהיתה קיימת לאחר החטא וצורה זו תיחרב, וישוב ויבנה בצורה אחרת ראויה לשלמות – תיבנה צורה יותר עליונה.

עומק הדברים: כתוב בפסוק "וייצר ה' אלקים את האדם" (בראשית ב, ז), "וייצר" עם שני יודיים, כמו שאומרים הז"ל והובא ברש"י, שהיו שתי יצירות: יצירת היצר הטוב ויצירת היצר הרע.

לכאורה לעתיד לבוא, ש"אתא קודשא בריך הוא ושחט למלאך המוות", א"כ יש ביטול של יצר הרע וגילוי של יצר הטוב. אבל בעומק, במקום שיש יצר הרע יש יצר טוב, ובמקום שאין יצר הרע גם אין יצר טוב.

פשוטם של דברים, כשיתבטל היצר הרע יתגלה יצר טוב, אבל בעומק, היצר הטוב והיצר הרע הם היכי תמצוי לבחירה, ועד כמה שנסתלק היצר הרע הרי שאין בחירה, וא"כ מהשתא גם אין יצר טוב. כאשר יהיה ביטול של הבחירה, השייכות לבורא עולם לא תהיה ע"י יצר טוב שהוא בבחינת מלאך, אלא "משכני אחרוך נרוצה", "הביאני המלך חדריו נגילה ונשמחה בך", בך דייקא ולא ע"י מלאכים.

אם כן, תחילת היצירה היתה למען שתהיה לאדם בחירה, ובכדי שתהיה לו בחירה נברא יצר טוב ויצר רע. לאחר שיתבטל יצר הרע יתבטל גם היצר הטוב.



לפי זה נבין דבר נוסף.

צורה ויצר הם בעצם מאותו שורש: ר.צ. כי אכן בעומק, הצורה והיצר הטוב והיצר הרע הם במהלך אחד.

בפשוטו אלו שני עניינים. אפילו אם מתבטלים היצר הטוב והיצר הרע, אבל עדיין תישאר צורה. אבל בעומק, תפיסת הצורה היא מחמת יצר טוב ויצר הרע, ובשעה שיתבטלו יצר הטוב ויצר הרע, תתבטל גם תפיסת הצורה.

נסביר את הדברים.



המהלך של הבריאה, כמו שאנחנו רואים בימי השבוע, הוא ששה ימים ושבת-קדש. ששה ימים כידוע הם כנגד הששה צדדים שיש בעולם, ד' צדדים: מזרח, מערב, צפון ודרום, ולמעלה ולמטה. שבת-קדש היכן היא? היא בחינת הנקודה האמצעית שממנה מתפשטים כל הצדדים.

לששה צדדים, שהם בחינת ששת ימי המעשה, יש צורה. העולם הוא בבחינת צורה של ששה צדדים. הנקודה, לעומת זאת, כל מהותה היא בלי צורה.

שית אלפי שנים הם במהלך של צורה, וזהו זמן הבחירה שיש יצר טוב ויש יצר הרע. משא"כ לעתיד לבוא, ב"יום שכולו שבת ומנוחה לחיי עולמים" – יש בו מנוחה מחמת שאין בו מלחמה של יצרים. כל זמן שיש מלחמה של יצרים אין מנוחה. לעתיד לבוא "אתא קוב"ה ושחט ליה למלאך המוות", וכיון שמתבטל היצה"ר מתבטל גם היצר הטוב, וכאשר מתבטלים היצרים – שוב אין צורה [כי סוד היצרים הוא בסוד הדמיון של 'נדמה', כמבואר בסוף מסכת סוכה, וכאשר בטל הדמיון בטלו היצרים, וא"כ שורש ביטול היצרים נובע מביטול הצורה, וזהו בבחינת מלעילא לתתא, משא"כ בבחינת מתתא לעילא, מכח ביטול היצרים בטלה הצורה].

לפי זה נבין בעומק, ששית אלפי שנים, שהוא זמן היצר הטוב והיצר הרע – הוא זמן של צורה. אבל לעתיד לבוא, ביום שכולו שבת ומנוחה לחיי עולמים, אין בו לא יצר טוב ולא יצר הרע, ואין בהם צורה. אם כן, השתא אנו נמצאים במהלך של צורה, ולעתיד לבוא נחיה במהלך שאין בו צורה.

את המושג "צורה" ניתן להבחין באופן כללי בשתי הבחנות: ישנה הצורה הפשוטה הנראית לעין, שהיא רואה את הגשמי בעל שש הצלעות, וישנה צורה שהיא בבחינת המחשבה. המחשבה תופסת כל דבר בסוד האותיות, ומבואר בספה"ק שהאותיות הם סוד הצורה. והיינו מחמת שהשתא אנחנו נמצאים בתפיסה של צורה, ולכן המחשבה תופסת כל דבר באותיות.

אם כן, ביטול הצורה כולל שני חלקים: ביטול הצורה בתפיסת נפש האדם, ששורשה המחשבה של "כולם בחכמה עשית", וביטול הצורה של העולם כולו.

זה מה שמבואר כאן בדברי רבינו הרמח"ל, שייפסד האדם תחילה ולאחר מכן ייפסד כל העולם כולו. בפשטות מה שייפסד אצל האדם זה הגוף, וגם העולם כולו שהוא חומרי יהא

נפסד. אם כן, זהו ביטול החומריות וגילוי הרוחניות, והרי שאין כאן ביטול גמור לצורה, אלא ביטול הצורה הגשמית וגילוי הצורה הרוחנית.

אבל בעומק יותר, כמו שאמרו חז"ל (ב"ב ע"ה ע"ב): "עתידין צדיקים שנקראין על שמו של הקב"ה". והיינו שכשם שלבורא יתברך שמו כביכול אין צורה, אין לו גוף ולא דמות הגוף, אלא הוא בבחינת נקודה פשוטה כביכול, ח"ו לתאר בו צורה, לא גשמית ולא רוחנית – כך גם לעת"ל ייקראו הצדיקים על שם בוראם מפני שיהיו בטלים אליו ית' לגמרי, בבחינת "יום שכולו שבת ומנוחה", תלמיד חכם איקרי שבת, כי יתגלו בבחינת נקודה שאין בה צורה.

פנימיות הגאולה לעתיד לבוא אינה רק העתק מצורה גשמית לצורה רוחנית, אלא פנימיות הגאולה היא ביטול הצורה לגמרי.

אם כן, האור של הלעתיד לבוא מורכב משני חלקים: הוא מורכב מאור אינסוף שהוא בבחינה של אין בו צורה, והוא מורכב מאור הנשמה והגוף שיש בהם צורה והם בטלים לאור שאין בו צורה. ראשית צריך ביטול של הגוף שיש בו צורה גשמית לאור הנשמה שהיא צורה רוחנית, ולאחר מכן שניהם צריכים להתבטל לאור האינסוף שאין בו צורה כלל.



לפי זה נבין, שכשם שיש מהלך של מיתה לגוף, שהוא ביטול צורת הגוף, שהגוף נפסד בקבר ומתבטלת צורתו – כך יש בחינת ביטול צורה גם לנשמה, כמו שמוצאים בחז"ל שיש בחינה של שריפה בנשמה: "פושעי ישראל בגופן... גופן כלה ונשמתן נשרפת, ורוח מפורתן תחת כפות רגלי צדיקים" (ר"ה יז ע"א). זהו סוג של ביטול נשמת הרשעים, ועומק הביטול הוא ביטול בחינת הצורה שבנשמה.

אבל גם בנשמות הצדיקים שייכת בחינה של ביטול צורה, כמו שהגמ' אומרת שמיכאל השר הגדול מקריב נשמותיהם של ישראל, וכשם שבמשל הגשמי הקרבה היא ביטול הצורה הגשמית, כך גם בעומק הקרבת הנשמה היא ביטול הצורה הרוחנית לאור אינסוף שאין בו צורה.

לפי זה נבין אם כן, שישנן שלוש מדרגות: צורה גשמית, צורה רוחנית, ואור אינסוף שאין בו צורה כלל, ואילו אדה"ר היה בוחר להידבק בבורא יתברך שמו, הרי שהיה נדבק באור שאין בו צורה והיה מעלה את הגוף מצורה גשמית לנשמה בבחינת צורה רוחנית, ואת שניהם יחד בהדרגה לאור אינסוף שאין בו צורה כלל.

השתא לאחר החטא, ראשית כל הגוף מתבטל ואז מתבטלת צורתו במוות, ולאחר מכן יש גם ביטול של הנשמה, ששניהם יחד בטלים לאור אינסוף שאין בו צורה כלל, וזהו האור הפנימי באמת – אור שאין בו צורה כלל.

איך עולים מצורה רוחנית לאור שאין בו צורה כלל?

ראשית נבאר איך מאחדים את כל הצורות לצורה אחת, ואח"כ יתבאר בעז"ה כיצד עולים מצורה ללמעלה מן הצורה.

השורש של צורה, כמו שביארנו, הוא ר.צ. והוא אותו שורש של רצון.

בעצם, צורת הנשמה היא עצם רצונה. כל נשמה ונשמה יש לה רצון אחר, ומחמת כן יש לה צורה אחרת. כאשר יתגלה בכל הנשמות שאין בהן אלא רצון אחד בלבד: "זה ה' קוינו לו ויושיענו", "נגילה ונשמחה בך", בך דייקא – הרי שתהיה בחינת רצון אחד שווה לכולם, לכולם תהיה אותה צורה, והרי שהם בבחינת אחד, שהרי מה שמחלק את הנשמות זו מזו הוא מחמת שצורתן הרוחנית שונה זו מזו. עד כמה שצורתן שווה זו לזו הריהם בבחינת אחד.

יתר על כן, לאחר שהנשמות יתכללו לגמרי באינסוף שהוא למעלה מן הרצון [כי כל זמן שאינם נכללים יש להם רצון להכלל, ורצון זה הוא גופא צורתם. אולם לאחר שנכללו כבר אין רצון, וא"כ אין צורה] – שם לא תהיה צורה כלל לנבראים, כי מחמת שאין רצון אין גם צורה. זוהי ההתכללות הגמורה באינסוף שהוא כביכול בחינת הנקודה שאין בה צורה כלל.

וְעַל כֵּן נִגְזַר עַל הָאָדָם שְׂיָמוּת וְיִחְזֹר וְיִחְזֹר, וְהוּא עֲנֵן תְּחִינַת הַמַּתִּים. וְעַל הָעוֹלָם שְׂיִחְרַב וְיִחְזֹר וְיִחְדָּשׁ, וְהוּא עֲנֵן מִה שְׂאֲמָרוּ וְכָרוּם לְבָרְכָהּ: שְׂיִתָּא אֱלֹפֵי שְׁנָה הוּי עֲלֵמָא וְחַד חָרוֹב, וְלִסּוּף אֱלֹף שְׁנָה תְּקַדּוּשׁ בְּרוּךְ הוּא חוּזֵר וּמְחַדָּשׁ אֶת עוֹלָמוֹ.

מבואר כאן, שלא רק גוף האדם ייחרב אלא כל הנבראים כולם עתידים להיחרב. גוף האדם נחרב בעודו חי כאן בתוך שית אלפי שנים, שהרי נגזר על כולנו "כי ביום אכלך ממנו מות תמות" ואי אפשר לאדם שיישאר עם גופו, אלא הגוף נפרד ממנו והוא מת. אבל זולת זה יש ביטול לכל העולם כולו – "שית אלפי שנים הוי עלמא וחד חרוב!"

תכלית ה"חרוב" כמו שאמרנו, ראשית לבטל את כח הרע שבבריאה, ויתר על כן לגלות את כח הביטול מיש לאין, ולאחר מכן כאשר העולם יחזור ויתקיים, קיומו יהיה על גבי התפיסה של ביטול מיש לאין.

לפי זה צריך להבין את דברי חז"ל "שית אלפי שנים הוי עלמא וחד חרוב", וכמו שכתוב כאן ברמח"ל שלסוף אלף שנה תקב"ה חוזר ומחדש את עולמו, ולכאורה, אם תכלית ביטול הבריאה היא כדי לבטל את הרע ולגלות את כח הביטול מיש לאין, מדוע צריך אלף שנה של "חרוב", הרי לכאורה העולם ייחרב כרגע קט, וא"כ לשם מה עליו לעמוד במצב של חרב אלף שנה?

יתר על כן, הרי ידוע שבחינת הזמן שייכת רק בעולם הזה, משא"כ בעולם הבא אין תפיסה של זמן, וא"כ בשלמא בשית אלפי שנים יכולים אנו להגדיר שישנם ששת אלפי שנה

של בחינת זמן, אבל לעתיד לבוא שאין בחינה של זמן, מה שייך לומר שאלף שנה חרוב, והרי אין שם בחינה של זמן כלל?

ביאור הדברים נראה כך. "אלף שנה חרוב" זו איננה הגדרה של זמן כפשוטו, אלא זו הגדרה של תפיסה של "אלף חרוב", ונבאר.

אלף, כמו שמבואר בספה"ק, הוא אותיות פלא, ואלו שתי משמעויות שהן בעצם הפכיות זו לזו: אלף הוא מלשון אאלפך חכמה, אאלפך בינה, לשון של לימוד, של השגה, ופלא הוא מלשון מופלא, בבחינת "במופלא ממך אל תדרוש – אין לך עסק בנסתרות", והרי שלא שייך להשיג חכמה ובינה.

נבין אם כן שישנה בחינה של אלף בתפיסת "שית אלפי שנים הוי עלמא", ויש בחינה של "אלף שנה חרוב". השית אלפי שנים הם שש פעמים אלף, וזוהי אלף בבחינת אאלפך חכמה אאלפך בינה, בחינת ידיעה. כל זה מכח חטא אדה"ר שאכל מעץ הדעת, בחינת ידיעה, ולכן האלף נתפס בבחינת אאלפך חכמה אאלפך בינה שזו תפיסה של ידיעה.

משא"כ מצד האור של הלעתידי לבוא, שהוא בבחינת "תכלית הידיעה שנדע שלא נדע", הרי שהאלף אינו בבחינת אאלפך, אלא בבחינת פלא, "במופלא ממך אל תדרוש" – אין לך עסק בנסתרות.

"כבוד אלקים הסתר דבר וכבוד מלכים חקור דבר" (משלי כה, ב). ביאור הדברים: השתא בשית אלפי שנים, נגלה הקב"ה בבחינת מלך הכבוד, ולכן זוהי בחינה של "חקור דבר", והיינו המהלך של אאלפך חכמה אאלפך בינה. משא"כ לעת"ל שהקב"ה נגלה בבחינה של אלוקות – שם זוהי בחינה של "במופלא ממך אל תדרוש" אין לך עסק בנסתרות, שם כבוד הדבר הוא לא לדרוש אותו, אלא לגלות שהוא מופלא, נסתר ואיננו מושג.

לפי זה נבין, שהאלף שנה שהעולם יהיה חרב לעת"ל, בלשון משל נקרא הדבר זמן של אלף שנה, אבל בעצם ה"אלף שנה חרוב" מגלה תפיסה עמוקה בתפיסת האלף. בשית אלפי שנים תפסנו שהם בנויים מתפיסת אלף המוכפל בששה פעמים, בחינת אאלפך חכמה אאלפך בינה, ואז יתגלה האלף כפלא.

ה"חד חרוב" בא לגלות בעצם את הנקודה שאין בה צורה. הצורה שייך לחקור אחריה, שייך להבין אותה, משא"כ בחינת הנקודה שאין בה צורה – היא איננה נתפסת. כמו שהזכרנו, כל תפיסת המוחין של האדם כמוחין, היא בבחינת אותיות, בחינת צורה, משא"כ נקודה שאין בה צורה ואינה בבחינת אותיות – היא איננה נתפסת, וא"כ ה"חד חרוב" בעצם בא לגלות את סוד הנקודה שלמעלה מן האותיות.



לפי זה יובנו לעומק דברי הגר"א ז"ל, שבמילה בראשית ישנן שש אותיות, והב' עצמה יש נקודה בתוכה, ובעומק יותר תכלית שש האותיות היא להחזירן לנקודה שבתוך הב'.

והיינו שה"שית אלפי שנין הוי עלמא" הם שש האותיות שבמילת בראשית, וה"חד חרוב" זוהי החזרת השש אותיות לתפיסת הנקודה של הב' דבראשית.



תוקפם של דברים אם כן, שבעבודת האדם השתא כלולות שתי עבודות: עבודה ראשונה שהיא העבודה היותר פשוטה להגביר את הנשמה ולהכניע את החומר, לבטל את צורת החומר הגשמי ולגלות צורה רוחנית.

אבל בעומק, את העבודה הזו איננו יכולים להשלים. קודם חטא אדה"ר יכל האדם להשלים את העבודה הזו שהנשמה תגבר על הגוף והיא תחיה לנצח נצחים, משא"כ השתא לאחר החטא, מגבירים אנו את הנשמה על הגוף, את הצורה הרוחנית על הצורה הגשמית – אך איננו יכולים לגלות צורה רוחנית גמורה ולבטל את הצורה הגשמית, רק ע"י המוות. זוהי עבודה אחת.

עבודה שנייה היא לבטל את תפיסת הצורה, הן צורה גשמית והן צורה רוחנית, ולגלות את האור שלמעלה מן הצורה.

אולם אסור לבטל היום את הצורה באופן מוחלט! כמו שאמרו חז"ל (שהש"ר ב, א): "שלוש שבועות השביע הקב"ה את כנסת ישראל", ואחת מהן: "שלא ידחקו את הקץ". הקץ עניינו גילוי האור שלמעלה מן הצורה, וישנו אסור לבטל את הצורה ולחיות רק למעלה מן הצורה! מוכרחים אנו לחיות בתוך הצורה, ולהאיר את האור שלמעלה מן הצורה בצורה.



נקודה נוספת.

מבואר כאן בדברי רבינו הרמח"ל, שהתיקון של כל אדם ואדם לאחר חטא אדה"ר הוא רק ע"י מיתה של היפרדות הנשמה מן הגוף.

אבל כידוע שלכל כלל יש יוצא מן הכלל, וגם כאן יש יוצאים מן הכלל – אליהו וחנוך שעלו בגופם לשמים.

ולכאורה צריך להבין מה המהלך של אליהו וחנוך, הרי עד כמה שבחטא אדה"ר הנשמה נחלשה והגוף התגבר, הרע גבר על הטוב, וא"כ מוכרח המוות, ואיך אצל אליהו וחנוך היה מהלך שהנשמה נשארה מאוחדת עם הגוף ולא התבטלה?

עומק הדברים: כל אור שקיים בריאה, על אף שהוא נסתלק, אבל משאיר רשימו, כידוע. והנה קודם חטא אדה"ר היה קיים בבריאה אור הבחירה שאדה"ר יכל לבחור בטוב ולבטל את הרע, ואז אחדות הנשמה והגוף היתה נשארת קיימת. אלא שהוא בחר ברע והאור הנה נסתלק, נגזז פנימה ולא נתגלה, אבל הוא קיים בבכה, הוא קיים בעולם בתפיסת הרשימו. וכיון שהדבר קיים בבחינת רשימו, לכן מוכרח הדבר שתהיינה נשמות שיתגלה בהם הרשימו של קודם החטא. חנוך ואליהו הם בעצם הרשימו של האור של קודם החטא, ומכוחם

מאיר גם השתא האור של ביטול הצורה הגמורה, כי הרי אילו האור היה מסתלק לגמרי, הרי שעבודתנו היתה להאיר רק אור של ביטול הצורה הגשמית וגילוי צורה רוחנית, אבל מכיון שהאור לא נסתלק לגמרי והוא מתלבש באלהיו וחנוך, לכן יש בכוחנו לבחור את הבחירה לבטל הן את הצורה הגשמית והן את הצורה הרוחנית ולגלות את האור שלמעלה מן הצורה.

זה העומק במה שגילו לנו חז"ל, שאלהיו הנביא הוא זה שעתיד לבשר על הגאולה. ולכאורה מדוע דווקא אליהו?

אלא שהרי הגאולה עניינה המהלך של תחיית המתים, אחדות הנשמה עם הגוף, ולכן אליהו דייקא שנסתלק עם נשמתו בגופו – הוא זה שמבשר על הגאולה, כי בו מאיר האור של קודם החטא.

זה מה שנאמר בחנוך "ואיננו כי לקח אותו האלקים" (בראשית ה, כד), וכבר עמדו המפרשים על הלשון "ואיננו", ומדוע לא נקט הכתוב לשון פשוטה?

אבל בעומק "ואיננו" הכוונה שהוא בתפיסת "איננו", בתפיסת אֵין, שהרי תכלית הנשמה והגוף להתבטל לאֵין, לבטל את הצורה – הן הגשמית והן הרוחנית – לאור שלמעלה מן הצורה, שזהו ביטול היש שהוא בחינת הצורה לאֵין שהוא בלתי בעל צורה. וזהו שנאמר בחנוך "ואיננו", כלומר הוא בתפיסה של איננו, בתפיסת אֵין, כי נגלה בו אור האינסוף ברוך הוא.