ספרי מוסר · מחברי זמננו · בלבבי משכן אבנה

בלבבי משכן אבנה - ו

הרב איתמר שוורץ

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

בלבבי משכן אבנה - ו

הרב איתמר שוורץ

מקור הטקסט: תורת אמת · רישיון: CC BY-NC-SA 2.5

התכנים שלפניכם נאספו, מוינו, סוננו ונערכו בעמל רב ובמסירות על ידי צוות פרויקט 'אוצריא' (otzaria.org).

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/בלבבי-משכן-אבנה-ו/
הקובץ נוצר ב־16 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611151759 של הספרייה.

תוכן העניינים

פרק א - פתיחה כללית 7
נפש רוח ונשמה 7
התוכחה בג' דרגות אלו 7
תפיסת העבודה בבחינת "רוח" 9
בחינת דיבור של "נשמה" 11
עובדי ה' - יחידים, לא רבים 12
חיים של עליה 13
סוד הקדושה סוד התמידיות 14
בירור נקודת החידוש בכל דבר 15
תפיסת חיים ולא דברי התעוררות 15
פרק ב - תכלית הכל - דבקות בקב"ה 18
חיפוש ה"ישרות", לא "חשבונות רבים" .. 18
התכלית - דבקות בקב"ה, כל השאר - כלים להשגתה 19
אדם מטבעו רחוק מהדביקות 21
סוף מעשה במחשבה תחילה 21
בכל דרכיך דעהו 23
סיעתא דשמיא - סיוע מהקב"ה עצמו . . 24
"ואלמלי הקב"ה עוזרו - אינו יכול לו" . . . 25
הקב"ה - "מקומו של עולם" 27
הקב"ה - עצם מציאות החיים 28
עבודת ה' - גילוי אמיתת המציאות 29
העבודה המעשית - התבוננות לאורך זמן 31
פרק ג - אין אני והוא יכולים לדור בכפיפה אחת 43
שינוי בדרכים, לא במבוקש 43
הסכנה שבמחשבה על עצמו 44
האדם השלם - זה שהוא בבחינת אַין ... 45
"את פניך ה' אבקש" 46
הסחת הדעת מהאני מביאה לשחרור . . 47
סוף מעשה במחשבה תחילה 49
ה"מחשבה תחילה" - מעכב להצלחה בעבודה 51
נדרש זמן רב של מחשבה והתבוננות ... 51
פרק ד - ביטול האני וגילוי האני האמיתי 61
א- גילוי ה"אני" האמיתי 61
ב- חלק ה'סור מרע' - ביטול האני של הנברא 61
ג- תכליתן של הדעות השונות 63
ד- שורש הבריאה - מחלוקת 63
ה- ב' דרכים להגיע אל הקב"ה 64
ו- לקב"ה אין צורך במעשי האדם, והם נועדו לבירור ה"אני" 65
ז- הקב"ה זן ומפרנס לכל, ולא האדם . . . 67
ח- בכל דבר לראות את הקב"ה ולא את עצמו 69
ט- "עשה טוב" - התבוננות במציאותו ית' 69
פרק ה - זמן ומעל הזמן 78
תורה - הוראה 78
זמן שהמועד ישנו, וזמן שאיננו 78
בונה עולמות ומחריבן 79
"אתה הוא עד שלא נברא העולם" 80
ב' צורות של התקשרות לקב"ה 80
עבודה לשמה ועבודה שלא לשמה 82
נקודת ההבדל בין העוה"ז לימות משיח . 83
פרק ו - לשמה ושלא לשמה 90
עבודה לשמה - בנקודת האלוקות שבנפש 90
נקודה שהיא למעלה מטעם ודעת 92

יראה מהישארות בנקודת השלא
לשמה 93
בחינת היראה והאהבה שבהשגת מדרגת
הלשמה 94
עבודה לשמה ודבקות - דבר אחד 94
סור מרע ועשה טוב - מה קודם למה ... 96
פרק ז - לשמה ושלא לשמה - מהותן
וגדרן 98
מתוך שלא לשמה בא לשמה 98
האדם – מציאות של שלא לשמה 99
ג' הגדרות לכלל ההויה 99
ג' מדרגות בשלא לשמה 100
ענין הדבקות שלא לשמה 100
מדרגת הלשמה - בלתי לה' לבדו 101
פרשת פרה אדומה - סוד הלשמה 102
שני ביטויים ל'אני' - במידות ובמוחין .. 102
ביטול ה'אני' כמתגלה בפרשת פרה
אדומה 103
טוב לו לאדם שלא נברא משנברא 103
עבודת אחרית הימים 104
פרק ח - מסירות נפש 104
"מות תמות" - נקודת ההעלם 104
מסירות נפש להשגת מדרגה והנה 105
בירור פנימי אם יש ערך לחיים ללא
מדרגות 106
"בר נפלי" - למשיח אין מציאות
עצמית 108
החיות שבנפש - גילוי של אלוקות 108
"ימים שאין בהם חפץ" - ביטול
הבחירה 110
פרק ט - אמונה ותורה יחדיו 111
ארבעה שלבים בעבודה 111
העולם כולו ניזון בשביל חנינא בני 112
מדרגת הלימוד תלויה בבהירות
האמונה 114
לימוד תורה מתוך תשובה 115
התורה והתפילה כרוכים זה בזה 117
תורה ללא תשובה ותפילה - בבחינת
"קרעים קרעים" 117
המשך של התורה מגיע בתשובה
ובתפילה! 118
חביבות התורה וישראל - מחמת דבקותם
בו ית' 118
מציאות אחת לחיים - אחדות עם
הקב"ה! 120
פרק י - כח האחדות שבבריאה 121
דיבורים בהתלבשות של דעת 121
כח החכמה - כח המאחד 122
כח האחדות שבלב - מקור נביעת
החכמה 122
ישרות, אחדות - לעומת "חשבונות
רבים" 123
התמקדות בנקודה אחת תקופה
ממושכת 124
הכרת כבוד ה' היוצא מכל דבר 126
היפך הליצנות - כבוד! 126
פרק יא - כח המחשבה שבאדם 127
כח המחשבה השורשי נמצא בהעלם . 127
כניסה לעולם שבו למחשבה יש
ממשות 129
המחשבה - מוחשית כשאר החושים . . 130
פעולת המחשבה תלויה באמונה שבכוחה
לפעול 131
פנימיות העבודה בנויה על כח
המחשבה 132
עצם הישראל - "עלה במחשבה" 133

פרק יב - חיבור וניתוק מן המחשבה ... 134
עצם המחשבה - ממשות 134
תפיסת המציאות של ה"אני" 135
שני סוגי התקשרויות - כממון וכאיברי
הגוף 135
יראה מפני היפרדות מעצם החיים 136
ראיה - תפיסה מוחשית 137
כח הציור - התועלת והסיכון 138
התרגלות לקבל רוחניות בלי
הצטיירות 139
המחשבה - מציאות מוחשית בלי ציור
גשמי 140
פרק יג - מחשבה חושית 141
הנשמה תופסת דבר שכלי כמציאות
חושית 141
אמיתת המציאות - נעלמת! 142
התחברות לנקודת השגת הדבר - רק
כשהמחשבה חושית 144
רק מחשבה חושית משייכת לעולם
המוחין 145
התחברות מנקודת הנפש - לא דרך
העולם 145
פרק יד - כבוד וכסא הכבוד 147
שתי תפיסות בכבוד 147
בחינת "כסא הכבוד" שבנפש 149
לשורש נקודת הכבוד א"א להגיע ע"י
החכמה 150
נגיעה בכבוד ע"י כניסה לעולם של
סתר 151
נקודת הנעיצה של ה"הסתר דבר" ב"חקור
דבר" 152
פרק טו - הויה והעדר 154
"בורא חושך" - בריאה של העדר 154
אין לנו תפיסה כלל בא"ס 155
"והחכמה מאין תמצא" - הכרה רק
במציאותה 155
כח הנגיעה בבחינת ההעדר -
האמונה! 156
סוד גילוי משיח - האין המוחלט 157
"תכלית הידיעה שנדע שלא נדע" 158
השגת דבר והפכו 159
ב' תפיסות בעבודה 159
נגיעה בנקודת היש ובנקודת האין
בב"א 161
**פרק טז - יום כפור - לך אכול בשמחה
לחמך** 162
"לך אכול בשמחה לחמך ביו"כ מגיעים
להכרה שהדעת היא בבחינת "לבוש" . 162
"למען ידעו" - בסוכות, הדעת היא חלק
מהמצוה 163
פרק יז - פורים - ראש לכל המועדים . . 164
"ויתגל" - הפשטת הלבושים 164
בפורים מתגלה הנקודה שאין בה
עבודה 165
מחיית עמלק - גילוי "הודאי שמו" 166
פורים - סוף מערכת המועדים וראש לכל
המועדים 166
המשכת אור עלמא דאתי לעלמא
הדין 167
התדבקות בעשרת הדברות וב"אין עוד
מלבדו" 168
שורש היניקה צריך להיות ממנו ית' ... 170
העבודה המעשית - הכנסת הבורא למהלך
החיים 171
פרק יח - פסח - מידת הנקיון 172
ההכנות לפסח - עבודת ה' 172

שלילת ה"מלומדה" 172
חמש דרגות בטעם עבודות ההכנה . . . 173
מידת אהבת הנקיון הוטבעה באדם ע"י
הבורא 174
מותרות לעומת טהרת הנפש 176
סדר גשמי מוכרח כדי להגיע לסדר
פנימי 177
ימים המסוגלים להתעלות 178
פרק יט - פסח - זמן חרותנו 179
חרות - שורש העבודה הפנימית 179
שני חלקים ב"פשוט גופך מעל
נשמתך" 180
מנוחת הגוף וחרות הנפש 182
תשוקה אמיתית להשתחרר מכבלי
החומר 183
פרק כ - פסח - מהות גאולת הנפש 185
שתי בחינות של דעת 185
כח ה"מוחין" עדיין נמצא בהעלם 186
סוד הגאולה - מבט של אחדות 186
פניה אל הקב"ה בכבודו ובעצמו 187
שורש הגאולה העתידה - ביטול האני . 188
סדנא דארעא חד הוא 189
"השתא עבדי לשנה הבאה בני חורין" . 189
התעוררות בר קיימא - כשיש התרחבות
המוחין 190
**פרק כא - ל"ג בעומר - יומא דהילולא
דרשב"י** 192
השגה עצמית והשגה ע"י גורמים
חיצוניים 192
המעלה והחסרון שבהשפעות
חיצוניות 193
"בכל יום ויום יהיו בעיניך כחדשים" ... 195
יום המסוגל להשפעה 196
התקשרות אל השורש מביאה שמחה . 197
התגלות של ה"להבה" 198
"רפו ידיהם בתורה" 199
כח רשב"י - הסתלקות מנקודת הספק . 199

ביטול האני, גדרי לשמה ושלא לשמה ועוד כולל גם שיחות על המועדים

פרק א - פתיחה כללית

דברי פתיחה אלו, נועדו לתת מבט נכון על כל הדברים שייאמרו וייכתבו מכאן ואילך בעז"ה, וכאשר שורש האילן מאיר בבירור, אזי אפשר שענפיו ופירותיו יהיו כמותו. על כן, אין ראוי כלל לדלג על פתיחה זו קודם הלימוד בספר.

נפש רוח ונשמה

נלמד בעז"ה כמה מדבריו של הגרא"א דסלר זצ"ל בספרו 'מכתב מאליהו' (ח"ה עמ' 13), שבהם יהיה ביטוי פשוט מהיכן שורש הדברים הנאמרים כאן, וממילא תובן יותר צורת המהלך.

"כבר כתבנו על שלוש הבחינות התחתונות של נשמת האדם, שנקראות בספרים הקדושים נשמה, רוח ונפש. ולפי שלוש דרגות אלו קיימים אופנים שונים של עבודת ה', תוכחה והשפעה על הכלל".

כלומר, ישנן שלוש צורות כלליות של מהלכי העבודה, ועתה הוא מפרט לנו מה הן:

"עבודת ה' בנפש - מעשים חיצוניים לבד", היינו קיום גדרי הדין כהלכתם. וזה פשוט וברור שאם אין את המעשים החיצוניים, אף ש"רחמנא לבא בעי", אבל החיוב המוטל עלינו הוא ללמוד על מנת לעשות, ופשוט שהכלי של כל דבר הוא נקודת קיום ההלכה בפועל, ולולא זה הריהו ח"ו מקצץ בנטיעות!

זהו כלל חשוב ויסודי בעבודת ה': "היום לעשותם ", "ללמוד על מנת לעשות". כי לכל דבר צריך שורש המהווה את היסוד שעליו בנוי הבניין, ויסוד זה הוא הקיום בפועל של גדרי ההלכה.

"עבודת ה' ברוח - מעשים עם התלהבות". זהו כח ההתעוררות, כח ההתפעלות. חלק זה בעבודה נעשה ע"י הכנסת יותר פנימיות לדברים, בצורה של התעוררות והתפעלות.

"עבודת ה' דנשמה - בהשבה אל הלב, בחינת 'קול דממה דקה', הכרת האמת בפנימיות הלב". זהו ענין של בירור פנימי.

עד כאן יסוד הדברים.

התוכחה בג' דרגות אלו

ממשיך הרב דסלר זצ"ל, ומבאר את סוגי התוכחה הראויים לג' הדרגות - נפש, רוח ונשמה:

"התוכחה למי שעומד בדרגת נפש - לגלות לו טעותו ע"י סיפורי מעשיות וגם ע"י הרגל, שמרגילו למעשים טובים והתנהגות טובה". כלומר, מי שאינו שומר תורה ומצוות, צריך ללמד אותו את התורה ואת המצוות, את קיום התורה בפועל. וגם מי שמקיים על דרך כלל, הרי אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, הן מחוסר ידיעה של כל התורה כולה, והן מחוסר קיום פרטי הדין וכו'. זהו התיקון במדרגת נפש, לברר את המעשים האם הם תואמים לגדרי הדין או לא.

"תוכחה למי שעומד במדרגת רוח - לעורר בו התלהבות בלימוד התורה ובמעשי המצוות". כלומר, מדרגת רוח עניינה לעורר בו התלהבות. כאשר האדם חי בבחינה של "ישן", צריך לעורר אותו, "אם תעירו ואם תעוררו את האהבה עד שתחפץ"! ואף אם הוא כבר ער, אפשר לעוררו יותר.

"תוכחה לדרגת נשמה - לגלות לו דקות נקודת האמת שבלב".

ומסיים הגרא"א: "והמחליף את הדרכים לא תועיל תוכחתו". צריך להבין שישנם שלושה מהלכים בעבודת ה', ואין אפשרות להחליף ביניהם. כשבאים לדון על נקודת העבודה, צריך לדעת מהיכן היא יוצאת - מדיבור דנפש, מדיבור דרוח או מדיבור דנשמה.

דיבור דנפש הוא דיבור בענין הקיום המעשי בפועל של גדרי ההלכה, או עצות מעשיות בעבודה הנוגעות לקיום התורה והמצוות.

דיבור בבחינת רוח הוא כאשר הדיבור נובע מנקודת הנפש של המדבר בצורה של התלהבות, של התעוררות, ובעיקר מגיע דיבור זה בהתלבשות של זמן, התלבשות של מאורעות והתלבשות של מקרים; לעורר!! הרי כל הבריאה כולה באה לעורר את הנבראים מתרדמתם. "עורו ישנים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם... אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן ושוגים כל שנתם בהבל וריק אשר לא יועיל ולא יציל (רמב"ם הל' תשובה פ"ג ה"ד), ומגיע קול התרועה ומעוררם לשוב אל בוראם.

זוהי בחינה של רוח, וממילא תוקף הדברים הנאמרים בדרגת רוח אינם דקות של בירור הדברים, אלא להיפך, באים להגדיל כל דבר, ולפעמים יותר מאשר מה שהוא באמת, וזאת על מנת ליצור התפעלות בנפש, יציאה מהתרדמה. באים ליצור אצל האדם היפך מנקודת ההרגל שלו, כי דבר שאדם רגיל בו אינו מעורר אותו. רק דבר שהרגילות של הנפש איננה קבועה בו - אדם מתעורר ממנו!

זוהי צורת הדיבור בדרגת רוח.

עבודת ה' בנשמה שונה בתכלית השינוי. זהו ענין של הכרת אמיתת הדברים, ותמיד ישנה "אמת לאמיתה" שהיא יותר דקה ויותר דקה. עבודת ה' בנשמה היא באותה נקודה שהאדם מברר לעצמו עוד דקות ועוד דקות.

תפיסת העבודה בבחינת "רוח"

ממשיך הגרא"א ומבאר את ענין זיכוי הרבים בשלושת מדרגות אלו:

"השפעה בדרגת נפש - להשפיע באופן חיצוני ע"י שיעורים, הרצאות, ספרים וכו'.

"השפעה בדרגת רוח - בהתלהבות שלו לפעמים יצליח המשפיע לעורר ולהלהיב את הקהל, ולנגוע אל לבם לדברים היוצאים מן הלב נכנסים אל הלב", אבל הם יוצאים מנקודת

הרוח שבלב, לא מנקודת האמיתיות שבלב.

"השפעה בבחינת נשמה - כשאדם גדול משיב ידיעותיו אל לבו ובא לידי ביטול היש של עצמו באמת, אז ממילא מאיר מאורו אל הכלל. ואפילו אינו מדבר אליהם, לפעמים מרגישים את זה באופן שלמעלה מן החושים", ע"כ.

והדברים טעונים בירור. כאשר צורת ההשפעה היא בבחינת נפש, הרי שצריך לצאת בנקודות מבוררות מה למעשה, כי זוהי הבחינה של נפש.

כאשר ההשפעה היא בבחינת רוח, הרי תכלית הדברים לעורר את בני האדם, אבל פשוט וברור הדבר, שדברים שהם בבחינת רוח אין להם קיום, וניתן ללמוד זאת מהמשל הגשמי של המושג "רוח".

ישנה רוח סערה המנשבת בחוזקה. רוח זו פעם נעה שמאלה, פעם ימינה, פעם יותר חזקה ופעם יותר חלשה, ולפעמים אפילו כמעט ואינה מורגשת. כלומר, לעולם ישנה השתנות בנקודת תפיסת הרוח, להיכן הרוח מוליכה? מה תוקפה וכו'.

וכשם שבמשל כך הם פני הדברים, ה"ה בנמשל - בפנימיות הרוח שבנפש האדם - שכאשר כח העבודה הוא בבחינת רוח, הרי שעצם צורת העבודה היא בעליות ובירידות תמידיים, האדם חי כולו בתנודות. לעולם אין מצב שאין תנודות בעבודה.

"ואל תביאנו לא לידי נסיון" - לכל אדם יש נסיונות, אלא שישנו מהלך שכל החיים הם במהלך של נסיונות, וכיון שהאדם חי בצורה של רוח, הרי שאם השבוע שמע 'שמועס' טוב, יש לו חשק ללמוד ולעשות, ורח"ל ח"ו אם המשפיע לא הגיע השבוע, הרי שתחסר לו השבוע רוח החיים בעבודתו. הוא חי לפי הנקודה המושפעת, לפי הרוח הנושבת. אם ח"ו נפטר מישהו באותו שבוע והיה הספד - הוא מתעורר. לא קרה כלום - הוא נשאר רדום, הכל ממשיך לזרום אצלו כסדרו.

זוהי צורה אחת שנקראת "רוח", וממילא אין דקדוק על תוכן הדברים, כי העיקר הוא לא התוכן, אלא נקודת ההתלהבות היוצאת מתוכן הדברים.
אשר על כן, עיקר העבודה של הנמצא במדרגה זו, הוא פשוט לשבת כל שבוע ולשמוע דברי התעוררות.
אבל פשוט וברור הדבר שאי אפשר להחזיק שם מעמד הרבה זמן. כל נקודה של התלהבות פוקעת לבסוף. כולם יודעים שבמשל הגשמי כל התחדשות שאדם מכיר [אוכל חדש, בית חדש וכו'], בתחילה ישנה התלהבות, ולאט לאט ההרגל נעשה טבע, וטעם ההתחדשות פג ונעלם.
גם כשאדם שומע דברים בעבודה, הרי ש"אין חסידות כבתחילתה" (כמש"כ בספרים), כי בראשית דרכו מקבל האדם לפתע מושגים חדשים בעבודה, אבל למעשה, לאחר שהוא שומע דברי התעוררות במשך חצי שנה, שנה ושנתיים - שוב אין הרבה מה לחדש לו בצורה של התלהבות. בדקות יש חידושים, אבל בצורה של התלהבות הרי אין חידושים.
ממילא, על דרך כלל, כל מי שמבין קצת בפנימיות יודע שהעובד בצורה של התלהבות, אינו יכל לבנות בנין של חיים אמיתי ובר קיימא, שכן סיבת ההתלהבות הולכת ופגה.
אם המחייב הוא נקודה פנימית דקה, הרי שהדקות הולכת ומתחדדת ומחייבת עוד ועוד.
כל דיין שדן דין אמת לאמיתה, והרי כל אדם הוא דיין של עצמו, ממילא הוא דן את עצמו כל פעם בעוד דקות של מידות, עוד דקות של עבודה וכו'.
אבל כאשר העבודה היא במהלך של התעוררות, הרי שתוקף החידושים של ההתעוררות מונח בנקודה מוגבלת, וממילא ההתעוררות איננה בר תוקף לאורך זמן ממושך של שנים.
ובאופן שכאשר ההשפעה היא בצורת רוח, הרי שהעיקר איננו מה בפועל בדיוק נעשה ממעשי ההתעוררות. זוהי התעוררות באופן כללי לעורר את לב האדם. בבחינת חטוף ואכול כי מחר נמות. כשאומרים זאת ברוחניות, הכוונה שהעיקר שאדם יחטוף עוד דף גמרא, עוד שמירת הלשון, עוד מצוה, עוד דקדוק דין, עוד שמירת עיניים וכו', העיקר שיתפוס משהו כאן.
אם המשפיע הגיע במטרה של רוח, הרי כל נקודה שהצליח להוציא מהאנשים - זוהי הצלחה נפלאה ביותר. לעולם הוא לא מגיע עם נקודה של "מה יצא לנו מהדברים", אלא מטרתו שכל אחד יחטוף משהו: זה התעורר בענין של עסק התורה, זה בענין עסק התפילה, השלישי בענין גמילות חסד וכו' - כל אחד לפי ענייננו. אבל המטרה היא אחת: לעורר כל אחד אל הנקודה שלבו נוטה אליה.

זוהי תפיסת העבודה בבחינה הנקראת "רוח".

בחינת דיבור של "נשמה"

המהלך של הבחינה הנקראת "נשמה" הוא מהלך לגמרי שונה.
כדוגמא נקח את ספרי הסבא מקלם. מי שהוא בעל התעוררות פשוטה, אין לו הרבה מה לחפש שם. הדברים הכתובים שם אינם מגיעים מנקודה שהסבא קם בבוקר, ראה משהו, התפעל וכתב. לא זוהי צורת המהלך.
הסבא חי במהלך מסוים של חיים. הוא ראה את כל החיים בצורה מסוימת, וממילא כל מאמר בספר נכתב מהכרת הנפש כפי שהיא רואה את כל תפיסת החיים.
הסבא כידוע שמר בנפשו דברים שהתחדשו לו במשך עשרים שנה ויותר, ולא אמר אותם לאחרים. כל זאת למה? ודאי שכפשוטו זו עבודה על המידות, אבל מונחת בדברים נקודה פנימית. כאשר האדם רואה משהו, שומע משהו, ואומר אותו מיד - הרי שהוא אומר אותו מנקודה של התפעלות, בבחינת "רוח", לא מנקודה שהדבר מושב אל לבו בפשיטות. אבל אם אומרו לאחר שהדבר התעכל אצלו בעצם, והפך אצלו למילתא דפשיטא - הרי שהדיבור שדיבר, הוא מהעצמיות שלו, שזוהי בחינת דיבור של "נשמה".
זהו בעצם יסוד החילוק בין בעלי המוסר האמיתיים לכל השאר שנעדרת מהם הנקודה הפנימית של העבודה. בעל מוסר אמיתי אינו פועל באופן שהוא ראה משהו והתעורר, וממילא הוא משתף את כולם בהתעוררות שלו. אם הוא התעורר, הוא לא מדבר על זה. הוא מדבר על דבר שמונח אצלו בנקודה של פשיטות, לאחר השגה ולא לפניה.
מרן המשגיח, רבי יחזקאל לוינשטיין זצ"ל, לא היה מדבר דבר שלא היה נמצא אצלו בנפשו ובפנימיותו. כלומר, הוא לא דיבר מעולם מנקודה של "רוח", מנקודה של התלהבות, אלא רק מנקודה של קנין, של "נשמה".
זהו המהלך הפנימי של המוסר בעצם! ודאי שיש במוסר גם את חלק ההתעוררות, אבל זהו רק חלק מהמוסר. הנקודה הפנימית של מוסר, היא התפיסה הפנימית של החיים!
החתן של הסבא מקלם מנה לפני המשגיח רבי יחזקאל זצ"ל שלושה דברים שנצרכים להם על מנת ללמוד מוסר, ואחד מהם: "ראש ישר". זהו ענין של הסתכלות, לא ענין של התלהבות. אם זה ענין של התלהבות, אפשר לומר שזהו "לב טהור", ואכן פשוט וברור הדבר שבלי לב טהור אין הסתכלות ישרה, כי כשהלב אינו טהור, הריהו משוחד, ו"השוחד יעוור עיני חכמים", הוא מעוור את המוחין של האדם, את ההסתכלות שלו. אבל כשישנו לב טהור בלי הסתכלות פנימית של מהלך בצורת החיים - ודאי אין הקב"ה מקפח שכר כל אחד ואחד לפי פועלו, אבל פנימיות של עבודה אין כאן!

צריך להבין ששיטת המוסר לא באה לעורר בני אדם, היא באה לתת דרך-חיים, אורחות מוסר. זוהי צורה של חיים, לא התעוררות.

עובדי ה' - יחידים, לא רבים

כשמבינים את הדברים הללו, הרי שהופכים את כל החיים, ואם לא מבינים אותם - זה גופא יהפוך להתעוררות, ואין לך שבירה גדולה יותר מהדיבורים הללו אם הם נהפכים להתעוררות. זוהי הורדה של כל ערך תפיסת הדבר בעצם!

צריך להבין: אין הרבה 'עובדים', מעולם גם לא היו. בימות משיח בעז"ה "ומלאה הארץ דעה", אבל עד זמן הגאולה, המהלך תמיד היה: אברהם היה יחיד, נח היה יחיד, בכל הדורות היה מהלך של יחידים, לא מהלך של כלל, שעבד את הקב"ה בצורה של הדרגה נפלאה.

ואמנם במעמד הר סיני עלו לרגע קט במדרגתם, אך מיד לאחר מכן היתה נפילה. המהלך לעולם הוא שהעבודה נתפסת אצל יחידים, ולא אצל הכלל. זהו המהלך שהיה לאורך כל הדורות, ויהיה בעז"ה עד ביאת גואל-צדק.

על מנת שייתפסו הדברים שיובאו להלן בספר זה, מוכרחים להבין דבר אחד: כשבאים להשפיע על ריבוי של אנשים, הרי רובם ככולם של האנשים אינם יכולים לקבל נקודות פנימיות. כל אחד מהם יכול רק לקבל כמה נקודות של התעוררות, ובאמת אשריו וטוב לו, והלואי שכולם יחיו במהלך של התעוררות.

אבל המהלך המתאים עבור יחידים, שונה הוא לחלוטין מהמהלך המתאים לרבים. זהו חילוק עצום בעצם מהות צורת הדברים!

כשבאים לדבר לפני אנשי הרחוב, יש לדבר אתם רק מנקודה של נפש, של קיום הדין, שלא יעברו על איסורים. כשבאים לבן-תורה [מה שנקרא כך באופן כללי], צריך לדבר בצורה של רוח, במטרה לעורר אותם מתרדמתם, כל אחד לפום דרגא דיליה היכן שהוא רדום.

אבל כשבאים לדבר אל קבוצה מצומצמת של יחידים החפצים בכל מאודם לעבוד את הבורא עולם - צורת ההתבטאות איננה בדברי התעוררות. לדברים כאלו אין קיום, זה לא יכול להחזיק מעמד. לא על זה בנו רבותינו את צורת הדברים שהם אמרו. הם דיברו מנשמה דברי נשמה. צורת הדברים ואמירתם היא להביא את מי ששומע לצורה של עבודה של נשמה, ולא לצורת עבודה של רוח. רוח זו עבודה לכלל, נשמה - עבודה ליחידים.

חיים של עליה

ממוצא תוקף הדברים צריך להבין, שמהלך פנימיות צורת העבודה אינה לשמוע, להתעורר, ולנסות ליישם קצת. שמיעת הדברים אמורה לשנות את האדם לגמרי מרישא עד גמירא! כשהאדם מאזין היטב לדברים ומתבררת אצלו פנימיות העבודה - אין זה אותו אדם כלל, כדברי הרמב"ם בהל' תשובה.

ידוע הביאור במאמר חז"ל "ראיתי בני עלייה והן מועטין" (סוכה מה ע"ב), שישנו מי שגר בבית ומידי פעם הוא עולה לעליה, ויש מי ש"דר בעליה", כלשון הגמרא. "בני עליה" הכוונה לאלו אשר גרים למעלה, שזוהי תפיסת החיים שלהם. אין זה ענין של התעוררות, שלרגע עולים קומה ורגע לאחר מכן יורדים, וכל אחד נשאר בקומה העליונה לפי זמנו ולפי ענייננו, אלא אלו חיים אחרים לגמרי - חיים של עליה!

ישנו מהלך חיים של פנימיות, וישנו מהלך חיים של חיצוניות. כשחיים בחיצוניות, יכולה להיות גם התעוררות, יכולה להיות גם התלהבות, ואפילו רשפיה רשפי אש - אבל אין את ה"קול דממה דקה", אין שקט, אין תפיסה פנימית של בנין בצורת מהלך הדברים, חסר בירור של דקות בפנימיות נפש האדם.

באמת פשוט וברור הדבר, שבכדי לתפוס את הדברים צריך הרבה זכויות. מרן המשגיח ר' יחזקאל זצ"ל התבטא פעם ואמר: "יושבים אצלי אנשים ששומעים אותי כבר עשרים שנה, והם עדיין לא התחילו להבין מה אני מדבר!"

וזו אינה מליצה בעלמא, וגם אף אחד לא חושב שר' יחזקאל זצ"ל היה בעל גאוה. אנשים שמעו אותו, ועשו זאת עם כוונה מאד טהורה, עם רצון מאד טהור ומתוך תשוקה אמיתית לעבוד, אבל עם חוסר הבנה מה הוא רוצה. דרכו של מרן המשגיח זצ"ל לא היתה לבוא כל שבוע ולומר: התחדש לי איזה רעיון בפרשת השבוע, איזה פשט באברהם, איזה פשט ביצחק, איזו מידה טובה. לא זו הנקודה! הוא חי בצורה מסוימת של חיים, והוא ניסה להסביר אותה, ומי שתפס - תפס! כמובן שהיו אלו יחידי יחידים. הדברים שנדבר להלן הינם דברים בפנימיות העבודה, ואמורים ליצור אצל שומעם בנין של צורת החיים בנפש. מי שתופס את העבודה כעבודה, זהו כבר חוסר בערך תפיסת הדבר. זו אינה העבודה, זהו עצם החיים. אלא מובן שעל מנת להכנס לפנימיות החיים, נדרשת עבודה, אבל בעומק זו אינה עבודה, זוהי תפיסת הכרת הדבר איך הוא עומד, מה רוצים כאן, מה תופסים כאן.

התורה והתפילה כרוכים זה בזה. כפי שנבאר להלן בארוכה, התורה, התפילה והאמונה הינן מקשה אחת בנפש האדם, וכשם שמבינים אנו שתורה אינה נאמרת ונלמדת

בצורה של התעוררות. כשמדברים לבן תורה שיישב וילמד, לא מסבירים לו זאת בתור התעוררות שילמד, אלא מתוך הכרה "כי הם חיינו ואורך ימינו", שכל העולם כולו עומד על תלמוד תורה, כמו שמאריך בנפש-החיים.

כשמבינים שהתורה, האמונה והתפילה מאוחדים זה בזה בפנימיות, הרי שאדם תופס שתפיסת היחס שהוא נותן לאמונה ולתפילה - גם היא חלק מתפיסת החיים ולא דברי התעוררות בעלמא!

הרי ידוע שמרן החזו"א התבטא ואמר שהוא השקיע בתפילה יותר כוחות ממה שהשקיע בתורה! ופשוט וברור הדבר שאין הכוונה שהתורה אצלו היתה מנותקת מהתפילה, והתפילה מהתורה, אלא האופן של התורה שהיה כרוך עם התפילה, והתפילה עם התורה - הוא זה שנתן לו מקום ביטוי להשקיע בתפילה יותר ממה שהשקיע בתורה. ופשוט הדבר שאחרי שהשקיע בתפילה, הוא זכה להבין את דברי התורה טוב יותר! כי אין כאן נקודה שנפרדת אחת מן השניה.

סוד הקדושה סוד התמידיות

כלפי מה הדברים אמורים.

אין צל של ספק שההרגל הפשוט שהורגלנו בו, הוא לשמוע "שמועס" מידי פעם, כל אחד לפי איך שהוא הורגל: קודם בישיבה, לאחר מכן הוא הלך לשמוע במקום אחר דברי אמת מפי אנשי אמת וכו'.

אבל, זה לא מהלך בעבודה, אין בזה סדר וגם לא צורה! עניינם של דברי התעוררות אלו אינו אלא לדאוג שאנשים לא יירדמו, או לתת להם עוד איזו נקודה למחשבה. אבל אין בהם את המהלך הפנימי של החיים, שהוא צורת העבודה האמיתית.

לשון החזון איש באיגרותיו (ח"א אגרת ג): "סוד הקדושה סוד התמידיות". והרי כפי שביארנו, "רוח" איננה דבר תמידי, היא מתנודדת מצד לצד, וממילא תמידיות אין שם, ואם אין שם תמידיות, הרי שמכלל הן אתה שומע לאו, שסוד הקדושה לא מונח בנקודה של רוח!

בכדי שאדם ייכנס למהלך של קדושה, למהלך של "אתה קדוש ושמך קדוש וקדושים בכל יום יהללוך סלה", עליו להגיע לנקודה של תמידיות פנימית בעבודה, שהיא איננה יכולה לנבוע מנקודה של התעוררות, אלא רק מנקודה של בנין בצורת החיים של נפש האדם.

בירור נקודת החידוש בכל דבר

אחד מהנקודות בצורת העבודה שחידש הסבא מקלם [שבעצם היא שייכת בין בלימוד ובין במוסר] היא, להתחיל להתרגל לחשוב בכל דבר חדש שאדם שומע, מה סברתי קודם ומה הבנתי עכשיו, מה השתנה כאן.

כשמרגילים את הנפש לחשוב בצורה כזו, אדם מתרגל לבנות לעצמו עולם פנימי של בירור דברים שמתחדשים אצלו. לדוגמא, הוא קורא ספר. האם יש כאן נקודת חידוש? אם לא, לכה"פ לברר לעצמו שלא היה חידוש. אולי כבר ידע את הדברים, אולי כבר קרא בספר אחר את אותה נקודת לימוד, אבל שיהיה ברור: יש כאן חידוש או אין כאן חידוש, ואם יש חידוש - מה בדיוק נקודת החידוש, מה סברתי קודם ומה אני סובר עכשיו.

אדם צריך להתרגל שהמהלך של העבודה אמור לשנות אצלו את צורת החיים. הסיבה שאדם לא משנה את צורת החיים [ולכה"פ חלק ממנה], היא מחמת שהוא לא שם לב מה עומק החידוש שהוא כעת שומע. הוא רואה חידוש, הוא מבין שיש חידוש, אבל נקודת החידוש נגנזת בהעלם בנפש מחמת שהוא שומע ורץ הלאה.

כל דבר צריך שימת לב, צריך מהלך, צריך בנין. כשאדם מעמיד כל נקודה, קורא אותה לא פעם אחת ולא פעמיים, אלא לפחות ארבע פעמים, שזוהי בחינת לימוד כמבואר בספרים, והוא מברר לעצמו: אין חידוש, יש חידוש, ומה החידוש - הריהו בונה את עצמו. הוא לא עובד לקנות דבר, להתעורר לדבר. הוא מתחיל לבנות מהלך של צורת חיים בעבודה.

זוהי בעצם הבחינה של "נשמה" - לברר עוד דקות ועוד דקות, עד בירור עצמיות הנפש, כל אחד לפי חלקו בתורה.

תפיסת חיים ולא דברי התעוררות

מהלך זה בעבודה, אין צל ספק שהוא לא מתאים לרבים. הוא מתאים ליחידים, ואולי ליחידי יחידים.

אבל צריך להבין: הדברים שיובאו להלן לא נאמרו בקול חוצב להבות אש, בצורה של התעוררות. הם ניסו לתת את אותה נקודה, שתביא למהלך של בירור מהות החיים של האדם, מהי התכלית, "מה ה' אלקיך שואל מעמך".

כשמגיע אדם להכרה שנפשו נצרכת לנקודה פנימית, דקה, שקטה, בירור - עליו לדעת שצורה זו צריכה להפוך אצלו את כל צורת פנימיות החיים שלו!

אי אפשר לקנות נקודת פנימיות מענין של שעה בחודש, שעה בשבוע, או קצת מחשבה ביום. צריך להיות "טבולים" בתוך הדברים (כלשון הקוצקער). כשאדם שטובל בארבעים

סאה, אפילו שערה אחת בחוץ פוסלת, ולא נאמר דין רובו ככולו. צריך להיות כולו בפנים כדי שיהיה מוגדר כטובל. להכנס לדבר פירושו להיות בתוכו, לחיות אותו, לנשום אותו, לברר אותו. הבירור לא יכול להיעשות לפרקים. סוד הקדושה הוא סוד התמידיות, והכניסה לעולם פנימי הוא להכניס את החיים לעצמיות הפנימית של הדברים.

מוכרחים להכנס למהלך של פנימיות, של קול דממה דקה, ושהדברים יתפסו אצל האדם את כל חלקי החיים שלו. כמובן לא בהפקעה לתלמוד תורה אלא על גבי זה, כדרכו של הרבינו יונה כפי שאנו רואים.

צריך לדעת שהדברים אינם שווים לכל נפש: ישנם כאלו שהדברים שייכים להם, ויש אנשים שנכנסים לעולם שאינו שלהם. מי ששייך לשם יכול להצליח, ומי שלא שייך לשם, הרי עצם הרצון להכנס לשם - הוא בבחינת "פורץ גדרו של עולם"!

אבל מי ששייך לשם, צריך לחיות שם. הוא לא יכול לשמוע את הדברים אחת לכמה זמן, לחשוב עליהם אחת לכמה זמן ולהסתפק בכך. עליו להיות בבחינת "בהווייתו תהא". להיות חי בתוכו, שקוע בתוכו, נושם את הדברים, זוהי תפיסת חיים שאיתה הוא הולך.

מה שקורה על דר"כ הוא, שכל מקום שיש איזשהו דיבור בענייני עבודה, מתלקטים אנשים ומתאספים לשמוע.

והנה פשוט וברור הדבר, שלא כולם צריכים להגיע, לא כולם צריכים לשמוע, ואין הדברים מתאימים לכולם. ישנם אנשים שכלל אינם צריכים להגיע, ישנם כאלו שצריכים להגיע לפרקים, וישנם שצריכים להכנס פנימה לתוך תוכן הדברים. רק צריך שלא תהיה "שבירה", שהפנימיים לא יאבדו את הנקודה הפנימית שלה הם נצרכים.

סדר הדברים שייאמרו כאן, הם במהלך של מי שרוצה להכנס פנימה, לחיות פנימה, לנשום פנימה. מי שמרגיש שהדברים שייכים אליו, צריך לדעת שהם צריכים להפוך את כל תפיסת החיים שלו, והבירור צריך ללכת מחיל אל חיל.

ישנו ביטוי ידוע ממרן הגאון רבי ברוך בער זצ"ל, שהיה באסיפה ואחד הדוברים שם אמר שהתורה היא אוויר לנשימה. חרה לו מאוד לרבי ברוך בער, והוא קם ואמר: "התורה אינה אוויר לנשימה, היא עצם החיים!" אוויר לנשימה הוא עדיין נקודה חיצונית ביחס לתורה כלפי האדם.

כשמבינים את פנימיות התורה, ש"כל מצוותיך אמונה" וההתקשרות לא-ל חי היא עצמיות החיים ש"תורה מביאה לידי זהירות וכו', כאמור בברייתא דר' פנחס בן יאיר - תופסים את הדברים כעצם תפיסת החיים ולא כנקודה של עבודה, כתוספת על גבי הבניין.

אם הדברים מובנים די צרכם, ומבוררים בנפש האדם, הרי שהם צריכים לשנות אצלו את סדר העדיפויות, לשנות את מיקום נקודת העבודה בנפש האדם, שלא תהיה אצלו שניה במעלה, שלישית או רביעית, אלא - הוא מניח תפילין עם זה, מתעטף בטלית עם זה ולומד תורה עם זה. והרי שהתורה כרוכה בהתקשרות לבורא עולם, התפילין כרוכים בהתקשרות לבורא עולם, וכשם שאדם לא מבטל מצות הנחת תפילין ולא מצות תלמוד תורה, כל אחד לפום כוחו - כך אי אפשר לבטל את עצם חיפוש ההתקשרות לבורא, כי זוהי תכלית התורה והתפילה.

אשר על כן, צריך כל אחד לברר לעצמו היכן בדיוק הנקודה אותה הוא מחפש. הבירור צריך להיעשות הן מצד הכרה פנימית והן ע"י תפילות ובכיות לקב"ה שיברר לו את נפשו. אבל שיהיה ברור בדיוק לכל אחד מה הוא מחפש!

מי שמחפש התעוררות, צריך לקבל את ההתעוררות במקורה. מי שמחפש את נקודת הפנימיות בדקות, צריך לקבלה במקום שמבררים את הדקות. אבל העירוב של המושגים - לא יצלח לעולם, כפי שהבאנו מהגרא"א דסלר זצ"ל. כי המחפש "דברי התעוררות" ושומע "דברי פנימיות", הרי שמחד הדברים עשויים לעורר אותו, אבל בהכרח שהם לא יתקבלו אצלו בצורה נכונה, מחמת שהדברים אינם נאמרים בצורה של התעוררות. וכן להיפך: מי שמחפש פנימיות ושומע דברי התעוררות, הרי שהוא יורד מכל נקודת הפנימיות אותה הוא מחפש.

מנסים אנו להבהיר כאן את הדברים מאיזו נקודה יוצאים, ולהיכן רוצים להגיע. מי שהדברים מתקבלים אצלו והוא מחפש אותם מצד עצמו, הרי שעליו להבין שמחובתו להכנס לפנימיותם עד הסוף. ומי שלא, צריך לחפש את אותו מקום שמדברים בו בצורה המתבקשת על ידו.

אבל מי שכן שייך לנקודת הפנימיות, יודע שרק כך ישנה צורה לחיים. זו איננה מעלה או תוספת כלשהי, אלא עצם החיים, ודבר זה מכריח כניסה פנימית לתוך אותו עולם.

מי שמכיר את גדולי העובדים, יודע שהם שקועים עמוק בתוך עצמם - מחשבתם. לא בדאגה ובמחשבה על עצמם, אלא במחשבות העיוניות; חושבים בתורה, חושבים בעבודה וחושבים בדבקות תמידית, כי שם הם מונחים, זוהי תפיסת החיים שלהם. והמחשבה התמידית היא החזרה על הידיעה והבירור של ה"דק מן הדק", עוד דקות ועוד דקות בפנימיות העבודה.

אשר על כן, הדברים צריכים בירור היכן הם עומדים, וכשמגיעים להכרה, ניתן בעז"ה לבנות מהלך של בירור כיצד נכנסים פנימה לעולם העבודה ומעפילים בדרך העולה בית א-ל.

פרק ב - תכלית הכל - דבקות בקב"ה

חיפוש ה"ישרות", לא "חשבונות רבים"

בראשית הדברים נחזור בקצרה על יסוד היסודות, אשר נתבאר עד כה בכרכים הקודמים.

"אשר עשה האלוקים את האדם ישר, והמה בקשו חשבונות רבים" (קהלת ז, כט).

מה הם אותם "חשבונות רבים"?

בעצם, כל אחד ואחד יודע בנפשו, שיש בו רצון אמיתי להתקרב לקב"ה. עלינו לברר אפוא, מהי נקודת המסך המונעת מכל יחיד ויחיד להתקרב לקב"ה.

באמת, ה"חשבונות הרבים" הנמצאים בנפש של כל אחד ואחד, היא אותה נקודה שהוא לא מחפש את הישרות, אלא מחפש את החשבונות. במילים פשוטות: יש אדם המחפש תיקון המידות, חבירו מחפש את ידיעת התורה בשלמות, ואחר מחפש רוח הקודש - כל אחד ואחד לפי נפשו מחפש משהו.

מכנגד, "אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא", לכל אחד יש את זמני העליה ואת זמני הירידה, יש זמנים יותר מאירים, וישנם פחות. ההתמודדות בנפש עם כל המצבים הללו אינה פשוטה כלל, ופעמים רבות אדם אינו יודע איך לנווט את כח הנפש הפנימית שלו, שכן כמכלול, על דרך כלל שאיפתו הפנימית אינה יוצאת מן הכח אל הפועל.

צריך כאן בירור מהי בדיוק הנקודה המפריעה לכל אחד ואחד להשיג באמת את המבוקש, כלומר: האם המבוקש לא נכון, או שמא הדרך להשגת המבוקש יש בה נקודה של בעיה.

אי אפשר לומר שהמבוקש לא נכון, כי הרי מדות טובות בודאי צריך, והתורה היא חיינו ואורך ימינו - אין שום צל של ספק! ודאי שנקודות אלו נצרכות לנפש כל אדם. אם כן, לכאורה המבוקש הוא נכון, וממילא נזדקק לומר שהבעיה נעוצה בדרכים להגיע אליה. אבל גם זה איננו מובן, שהרי לומדים הרבה ספרים ומנסים ליישם את הכתוב שם, ואלו הם הדרכים הכתובים! אם כן, גם בדרכים לכאורה אין בעיה.

ובכן, כל אחד אומר לעצמו, שמן הסתם הוא נגוע במידת העצלות או שמא עבר הרבה עבירות. ואם לא היום - אולי בקטנותו, בילדותו, ואם לא בגלגול זה - אולי בגלגוליו הקודמים, כל אחד ואחד לפי מה שהוא.

אבל באמת, "יוצר אור ובורא חושך" - הקב"ה מחדש כל בריה ובריה בכל עת ובכל שעה ממש, וכשם שהקב"ה ברא את האדם הראשון, כך כביכול הוא בורא כל אדם ואדם בכל עת. אם אדם מאמין שמה שהוא עשה לפני דקה מפריע לו להתקרב לקב"ה הרגע - באמת זהו חסרון באמונה ב"מחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית"!

אילו היה האדם שלם באמונתו שקב"ה מחדש בכל רגע, והוא בורא בריה חדשה ממש, היה מבין שעליו נאמר "אשר עשה האלקים את האדם ישר", ולא היו לו שום מניעות! אלא שהנפש תפוסה באותה נקודה שהיא מאמינה שהעבר הוא לא אַיִן, אלא הוא נמצא ומפריע, והראיה, שהרי כתוב בגמרא (שבועות יב ע"ב): "עבר על מצות עשה ועשה תשובה - לא זז משם עד שמוחלין לו, עבר על לא תעשה - יום הכפורים מכפר", הרי שכן צריך כפרה, ולכאורה זו סתירה לדברינו.

אמנם באמת ישנן הרבה סתירות: סתירות בין גמרות, סתירות בתוס' וכו', אבל גם כשיש סתירות, ראשית כל צריכים לדעת שהנקודה ממקומה לא זזה! "מחדש בטובו בכל יום מעשה בראשית" זוהי נקודה ראשונית ובסיסית! ואף שישנה מצות-עשה של תשובה, וא"כ יש לאדם שייכות לעבר. הכל אמת ויציב! אבל אפילו שישנה שייכות לעבר, מ"מ "המחדש בטובו בכל יום" נמצא בכל רגע ורגע, וצריך לברר את הדברים. שכיון שאדם אינו מרגיש את ההתחדשות בכל רגע, לכך יש לו מסכים רבים, המונעים ממנו לראות את אור האמת. ולכך צריך בירור כיצד יתגלה באדם אור התכלית, שהיא הדבקות בו ית"ש, מתוך מסכים אלו.

התכלית - דבקות בקב"ה, כל השאר - כלים להשגתה

אדם סבור לעצמו, שברגע שהוא קורא ספרי מוסר ויודע את הדברים, קורא ספרי חסידות ויודע את הדברים - הוא יכול מיד להתחיל לעבוד. והאמת היא שזו טעות. באופן כזה הוא רחוק מלהצליח!

וכל זאת למה?

ישנה ידיעה בסיסית שעל גביה צריך לבנות את כל מציאות האדם. הבירור הראשון שצריך להיעשות הרבה לפני העבודה בפועל, הנקודה הראשונה שצריכה להיות מבוררת היא: את מה מחפשים. מחפשים מידות? מחפשים תורה, מצוות? - הכל נכון, אבל מאחורי כל זה עומד משהו.

אם אדם שואף כדוגמא לקנות לנפשו מידות טובות כתכלית - עצם הרצון להשיג את המידות, רצון טוב ואמיתי הוא, אך השגתן כתכלית ולא כאמצעי - איננה נכונה!

באמת, אין דבר אחר בעולם שאדם צריך לחפשו אלא את הקב"ה! ואף שספרי המוסר מלאים בעצות והנחיות כיצד לתקן את המידות וכו' - נכון, צריך לתקן הרבה דברים, אבל כל זה כדי שלאדם לא יהיה מסך המבדיל בינו לבין הקב"ה. אם אדם רוצה להיות דבוק בו ית', הדרך לכך היא: "מה הוא אף אתה" וכו', ואם זה חסר, ממילא אדם לא יכול להתדבק בו ית'. אבל החיפוש לתקן המידות הוא רק כסילוק המפריע לדבקות של הנברא בבוראו. אין כאן מציאות של חיפוש דבר אחר כתכלית בפני עצמה!

דוגמא נוספת: הרבה אנשים שואפים להשיג גן-עדן. נו, הבה נתבונן. הרי כתוב בחז"ל שהעולם הזה דומה לפרוזדור בפני הטרקלין, והטרקלין הוא גן-עדן. כמה שנים עוד יהיה גן-עדן בעולם? הרי אנו נמצאים בחלק האחרון של האלף השישי, שבסופו צריך לבוא משיח, תהיה תחיית המתים, ואז הנשמות תרדנה לארץ.

נמצא אם כן, שאם מאמינים שמשיח יבוא היום, תחיית במתים תהיה [לפי חלק מן הראשונים] ארבעים שנה. יתכן אפוא, שלכל הגן-עדן יישאר זמן מאוד מועט. ספק אם אדם יחיה כאן בעוה"ז יותר, או שנשאר לו יותר זמן להתענג בגן-עדן, זה עדיין לא ברור. וסוף כל סוף כמה זמן נשאר לגן-עדן לכל היותר? - מאתיים שלושים וחמש שנה לערך, זה מה שנשאר. ומה יהיה אחרי כן? יהיה האלף השביעי, ואחריו האלף השמיני וכו', וכפי שמאריך הרמח"ל בדעת-תבונות.

כל נקודה שאדם מחפש אותה, הוא צריך לבדוק: נו, ומה אחרי! הוא מחפש מצוות. טוב, וכשיהיו לו מצוות, מה אחרי? גן-עדן. ומה אחרי גן-עדן?... הוא מחפש שלימות? - אז מה תתן לו השלימות? וכו'

כל נקודה צריך ללכת אתה עד הסוף לברר מה יצא ממנה. ובאמת, אם אדם עובד שלא לשמה והוא מחפש רק הנאה - נו, בזה אי אפשר הרבה לדבר, כי אדם כזה מעדיף לוותר על הנאות העוה"ז כדי לקבל שכר גדול יותר.

אבל אם אדם מחפש אמת, עליו לברר כל נקודה היכן הסוף שלה. למשל: הוא לומד תורה - להיכן התורה תוביל אותו? כשיידע את התורה מה יהיה? יתנו לו אפשרות לדעת עוד. נו, ומה אח"כ? וכי רצונו ית' שכל הזמן הוא ידע עוד ועוד, או שמאחורי זה עומדת תכלית כלשהי? האם רצונו ית' שאדם יקיים את המצוות עם כל גדריהן, פרטיהן ודקדוקיהן, ומאחורי זה יש משהו, או שזוהי הנקודה האחת והיחידה?

הרי הדברים ברורים ולא חדשים, מפורסמים בספרים - הן בכתבי הרמח"ל ובספרי מהר"ל, והן בספרי חסידות הרבה - שתכלית הכל היא ההתדבקות של הנפש בבוראה!

אם נקודת האחרית אינה מבוררת לאדם, הוא יכול להעמיד לעצמו כל מיני שאיפות: תיקון הכעס, מידת הענוה, עין טובה, לב טוב וכו', כל הדברים המופיעים בדברי חז"ל ובספרים הקדושים, וכולם אמת כולם ברורים, כולם קדושים. אבל - מוכרח הוא לדעת להיכן דברי חז"ל מובילים אותו!

אם נקודת התכלית מבוררת בנפש בבירור, ואדם מבין שתיקון המידות הוא כלי לדבק אותו בקב"ה, התורה היא כלי לדבק אותו בקב"ה, וכן ענוה וכו' - אז הוא מקבל הסתכלות ברורה על החיים.

אדם מטבעו רחוק מהדביקות

והנה כל אדם, אף אם הוא שומע את הדברים, באמת הוא רחוק מהם מאד בטבעו, שכן נפש האדם מעצם טבעה סותרת לכל המושג של ההתדבקות בקב"ה. ה"אני" שבאדם, מה שכל אדם חי את עצמו, דואג לעצמו, חושב על עצמו וכל כולו סביב לעצמו - זהו היפך המציאות של ההתדבקות השלימה בקב"ה!

ידיעת ענין הדבקות כתכלית, זו אינה ידיעה בלבד. זוהי תפיסה פנימית שאדם מבין שחייו כאן בעולם הזה אינם למען עצמו. בגאולה השלימה נאמר: "למעני למעני אעשה" (ישעיה מח, יא), ואין זה מקרה שכך תהיה צורת הגאולה, אלא זהו גילוי למפרע על כל השית אלפי שנין שאדם חי כאן, שהם למען הקב"ה, כלומר: הוא מחפש את הקב"ה בכלים שהקב"ה נתן לו - תורה ומצוות, וזולת זה, אין כלום - לא בעולם הזה ולא בעולם הבא! אלא שהכלים משתנים בין עולם הזה לעולם הבא, אבל התכלית - אחת היא!

נמצא אם כן, שהחסרון האמיתי שחסר בנפש הנברא - וזוהי הנקודה המעכבת אותו מלהגיע אל השלמות - הוא שאינו דבק בקב"ה. כל החסרונות שיש לו [כגון עצלות, עבירות וכו'] הן תולדות מחסרון ההתדבקות בו ית'. הרי הקב"ה הוא שלם בכל מיני השלמות והנברא הוא חסר, וכשאדם דבק בו יתברך, שוב אינו חסר דבר. נמצא שכל חסרונות האדם הם מניעים בלבד להפריע לו להגיע לדבקות, ותולדה מהעדר דבקות.

סוף מעשה במחשבה תחילה

הקדמונים לימדונו כלל יסודי: "סוף מעשה במחשבה תחילה".

והנה נקודת התכלית - ה"סוף" - של האדם היא: "ובאמת כי השלמות האמיתית היא הדבקות בו יתברך שמו", כלשונו הנודעת של הרמח"ל. זהו ה"סוף מעשה".

ויכל אדם לומר: זוהי התכלית, וכעת הנני עוסק באמצעים בלבד, ובעז"ה ע"י ריבוי האמצעים אגיע אל התכלית.

אמנם במילים אלו - "סוף מעשה במחשבה תחילה" - כתוב יסוד, שהמחשבה הראשונה צריכה להיות: מה אני מחפש! לשם מה אני צריך ללמוד תורה ולקיים מצוות? - כי הקב"ה ציווני לעשות כך! ומה רצונו יתברך בזה, מה התורה והמצוות יפעלו בנפש? - הם יפעלו שאדם לא יחפש בחייו דבר אחר, אלא את הקב"ה!

"קוב"ה ואורייתא חד הוא", כלומר: הכח שנמצא בתורה, הוא אותו כח שמביא את האדם לכך שלא יחפש שום דבר מלבד בוראו.

זוהי עצם מציאות החיים. המציאות האמיתית של החיים היא אחת בלבד: הקב"ה היה, הווה ויהיה. הוא היה לפני הנבראים, הוא יהיה אחרי הנבראים, והוא נמצא כשהנבראים נמצאים. וכל עבודת האדם בעולם הזה לחפש דבר אחד בלבד: את הקב"ה! כאשר אדם תופס שישנם הרבה סוגי עבודות, הרבה שיטות, הרבה דרכים, - כל זה נכון, אבל בעומק, זהו פיזור הנפש. אין שיטה שלא צריך לחפש את הקב"ה. יש הרבה שבילים כיצד להגיע לקב"ה, אבל הנקודה שאליה מובילות כל הדרכים היא אחת: אל הקב"ה.

אלא שידיעה זו, אע"פ שהיא כתובה, אבל מכח שגרת החיים ומעוד כל מיני סיבות, היא נשכחת מלב, כלומר: גם אם אדם יודע אותה, היא לא נתפסת אצלו כעצם החיים. נתפס אצלו שקיום המצוות הוא העיקר, לימוד התורה הוא העיקר וכו', אבל לא נתפס אצלו שהעיקר הוא בעצם התכלית, ומה שכתוב בחז"ל שהתורה היא העיקר, הכוונה שהיא עיקר האמצעי המוביל את האדם לתכליתו. שהרי התוה"ק נקראת "ברית", וברית, עיקר עניינה לקשר לדבר אחר, והברית אינה אלא כלי לכך, שבכוחה לאחד את שני הצדדים בתכלית היחוד.

אם כן, עצם הנקודה חייבת להיות מבוררת היטב! אדם מוכרח לידע בבירור לשם מה הוא נמצא כאן בעולם!

הכרה זו אינה נקלטת בנפש, לא ביום ולא ביומיים. זוהי הכרה שהולכים איתה חודשים כפשוטו. אילו היתה המציאות שכל קטן המוטל בעריסה, היו אומרים לו שוב ושוב דבר זה, את זה היו שומעים, זה מה שהיו סופגים - אז ממילא באופן טבעי כל אחד מקטנותו כשהיה מתחיל לעבוד, היה מתחיל לעבוד על הבסיס הפשוט והאמיתי.

אבל אף שהדברים כתובים וידועים, מכל מקום רצונו יתברך שתהיה בחירה לאדם, ובכדי שתהיה בחירה, הנקודה הפנימית כמעט ונעלמת, נשכחת מן הלב!

לכן, העבודה אינה להתחיל לתקן דברים, לבנות מעשים וכו'. ודאי שזהו שלב בעבודה, אבל השורש הראשון שאיתו מתחילים לעבוד, הוא הבירור הפשוט שבפשוטים: לשם

מה אני חי כאן? האם כדי לקיים מצוות? - מה יצא מהמצוות! אולי כדי ללמוד תורה? מה יצא מן התורה? - גן עדן? וכי גן עדן הוא תכלית?
ברור הדבר ולא מסופק כלל, שהתכלית היא קירבת ה' והדבקות בו ית'. ואדם צריך ללכת עם מחשבה זו חודשים על גבי חודשים.

בכל דרכיך דעהו

"בכל דרכיך דעהו" (משלי ג, ו). זהו כלל ללא יוצא מן הכלל. "דעהו", מלשון חיבור, דעת להתחבר לבורא עולם. זו צריכה להיות ההסתכלות בחיים.
עוד לפני שאנחנו מדברים על עבודה זו של "בכל דרכיך דעהו", שהיא עבודה גבוהה באמת, ראשית כל צריך לדעת לשם מה יצר הקב"ה כל הדומם, צומח, חי, וחי מדבר? לאיזו מטרה? - והתשובה ברורה: רק על מנת להתדבק בו יתברך.
אין צל של ספק שקשה בתחילה להתדבק, כי אדם מטבעו נמשך אחר החומר, אבל ראשית כל צריך שהידיעה תהיה מבוררת. הקב"ה נתן לאדם את האפשרות לאכול פת שחרית - כדי שעי"ז הוא יתקרב אליו, נתן לו לאכול סעודת שבת - כדי שעי"ז הוא יתקרב אליו. וכך בכל מעשה ומעשה.
ניקח דוגמא: אדם יושב בביתו. הוא רואה שולחן, כסא, מנורה, חלון. הוא פשוט לוקח את הדברים אחד לאחד ושואל את עצמו: לשם מה ברא הקב"ה חלון? ועונה את התשובה: על מנת שיתקרבו אליו ית'. איך מתקרבים ע"י חלון? - זו כבר שאלה שניה, אבל ראשית - "כל הנברא בשמי לכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו", ו"כל" הכוונה כפשוטו! "בכל דרכיך" כפשוטו! אם אדם יושב על כסא, הרי שהקב"ה יצר את האדם ויצר את הכסא, ואם הוא נתן לאדם לשבת על הכסא, בהכרח שזהו כלי לקרב אותו לקב"ה!
הדרך להתקרב היא ע"י תורה וע"י מצוות. והרי כבר כתוב בספרים (חובת הלבבות ועוד), שיש או מעשה מצוה או מעשה עבירה. "מצוה" מלשון צוותא לקב"ה, "עבירה" מלשון "מעבר לנהר", כלומר: כביכול אדם נמצא מעבר לקב"ה, בצד אחר, מה שנקרא "סטרא אחרא".
אין דבר בבריאה בעצם שהוא לא מביא את האדם לקב"ה. "כל העולם כולו לא נברא אלא לצוות לזה", כמו שאומרים חז"ל (ברכות ו ע"ב). צריך להיות מבורר לאדם, שכל מה שיש לו, הכל בכל מכל כל יש לו מטרה אחת בלבד: לקרב אותו ולדבק אותו בקב"ה!

סיעתא דשמיא - סיוע מהקב"ה עצמו

תפיסה זו בכוחה להאיר את התכלית בנפש האדם. הרי בעצם, בכדי שאדם יוכל להשיג את התכלית, הוא נצרך שיהיה לו כח פנימי בנפש לעשות זאת. ומהיכן באמת ישאב האדם כח להתקרב לקב"ה?

ובכן, חז"ל אומרים שיש "סיעתא דשמיא". ונבאר עתה את העומק הטמון במושג הנקרא "סיעתא דשמיא".

"לב טהור ברא לי אלקים ורוח נכון חדש בקרבי" (תהלים נא, יב). הסיעתא דשמיא אינה נמצאת מחוץ לאדם. הקב"ה שוכן בקרב כל אחד ואחד, ומה שהקב"ה נגלה בלב של כל אדם ואדם - זה גופא הסיעתא-דשמיא. "לב טהור ברא לי אלקים", הכוונה: "צור לבבי וחלקי ה'". זהו "לב טהור"!

ומה כוונת חז"ל באומרם "לב טוב"? - "ואני קרבת אלוקים לי טוב". לב טוב כלומר, שהוא מחפש רק טוב, "וזולת זה, מה שיחשבוהו בני האדם לטוב - אינו אלא הבל ושוא נתעה" (כלשונו הנודעת של המס"י). נמצא, שמהו לב טוב? לב טוב הוא אותו לב שמחפש רק את הטוב האמיתי, והטוב האמיתי הוא הקב"ה. ומי מעורר זאת בקרב האדם? - זוהי ההתגלות שהקב"ה מתגלה בלב כל אחד ואחד - "ושכנתי בתוכם"!

אם אדם אינו מעורר בלבו את הידיעה שהקב"ה נמצא שם, איזו סיעתא דשמיא תהיה לו? סיעתא דשמיא אינה רק איזו רוח המושפעת ממרום, מתלבשת על האדם ונותנת לו דחף פנימי להתקדם בעבודת ה'. בודאי שגם זה נכון, אבל טמון בענין עומק של הבנה. מי שדוחף את האדם כל החיים, זהו רק הקב"ה. כי הוא עשה ועושה ויעשה לכל המעשים.

סיעתא דשמיא, אם כן, במילים יותר מבוררות פירושה, שהקב"ה דוחף את האדם. ממילא, אם האדם אינו חושב על הקב"ה, ולא מגלה אותו ית' בלבו, מהיכן תהיה לו סיעתא דשמיא להצליח?

מהי הסיבה לכך שישנן כל כך הרבה נפילות, שישנם כה הרבה קשיים, והעצבות שוררת בכל? - פשוט וברור: חסר את הקב"ה! אילו הקב"ה יהיה בלבו של אדם, הרי הוא עשה עושה ויעשה לכל המעשים, אלא שלאדם נשאר איזה נקודת בחירה קטנה שהקב"ה נותן לו לבחור. אבל ברור הדבר שהאדם מצד עצמו אין בכוחו להשיג בכל עבודה שתהיה בעולם כלום, זולת סיעתא דשמיא. זה מבורר וידוע לכל.

"סיעתא דשמיא" אין הכוונה כפשוטו - עזרה מן השמים, שכן מיהו זה הנמצא בשמים? כלום השמים הם אלו המסייעים באמת לאדם? הרי ברור ופשוט שלא! מי שמסייע

לאדם זה הקב"ה! - אם זה בלבוש של מלאכים, או בלבושים אחרים, אבל בעצם, הכל זו התלבשות כביכול של הקב"ה שבא בעצמו לסייע לאדם.
ממילא, ככל שהקב"ה נמצא יותר במחשבות האדם בגילוי, מתקיים בו יותר הכתוב "לב טהור ברא לי אלקים", ואז הקב"ה נמצא בלבו, ומסייע בעדו להתקרב אליו. אבל אם אדם תופס את ענין קרבת ה' כנקודת תכלית, והוא עוסק באמצעים - הרי אי אפשר להשיג בלי סיעתא דשמיא, וסיעתא דשמיא הוא כמעט לא מקבל, כי הרי אינו חושב כמעט על הקב"ה, וא"כ מהיכן יהיה לו כח להצליח?

"ואלמלי הקב"ה עוזרו - אינו יכול לו"

באמת, הדברים הם פשוטים עד מאוד!! כל אחד מאתנו יודע את דברי חז"ל: "הרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידם" (ברכות לה ע"ב). ולמה לא עלתה בידם?
רשב"י בעצמו מגלה את הסוד. לפני פטירתו רשב"י מעיד הוא על עצמו (באידרא): "כל ימי בחד קיטרא איתקטרנא ביה בקוב"ה" - רשב"י מעיד על עצמו ש"כל ימיו" היה מחובר לקב"ה!
הרבה עשו ולא עלתה בידם. למה? כי באמת אין אדם בעולם המסוגל בכוחות עצמו לטפס בסולם העליה ולהצליח כמו שרשב"י הצליח, רק אם הקב"ה ירצה שיצליח! אם הקב"ה עושה - הוא יכול לעשות הכל! הוא יכול להפוך כל אדם לגדול הדור, אין שום מניעה. הקב"ה הוא כל יכול.
ומהי עבודתו של האדם? - להכניס את הקב"ה בלבו. "פתחו לי פתח כחודו של מחט, ואני אפתח לכם פתח כפתחו של אולם". מהו אותו "פתחו של מחט"? שפלות שיגיע ממנה לעצבות? שמחה שתביא אותו להוללות? איזה פתח על האדם לפתוח?
הפתח האמיתי שאדם צריך לפתוח בלבו, הוא להכניס את הקב"ה אל הלב! הן לשון חז"ל היא: "ואני אפתח לכם", לא שהקב"ה יושב בשמים, ומשם הוא פותח את הלב. אלא כאשר "פתחו לי פתח כחודו של מחט", כשמכניסים כביכול את הקב"ה בלב - אז "ואני אפתח" - מה שהכנסתם, זה גופא המפתח לפתוח. אדם הכניס את הקב"ה בלבו, הקב"ה מתחיל לפעול שם, בתוך נפשו.
זולת זה, אין לאדם כל סיכוי להצליח, חרף כל נסיונותיו הכנים להתקדם, כי הקב"ה לא נמצא בלבו! והרי "בכל יום ויום יצרו של אדם מתגבר עליו, ואלמלי הקב"ה עוזרו אינו יכול לו "! זוהי נקודה ברורה! יצרו של אדם חזק יותר מהאדם, ו"אלמלא הקב"ה עוזרו", אין לו את היכולת להתמודד איתו, בשום פנים ואופן!!
אבל חז"ל מגלים לנו כאן סוד גדול: הקב"ה עוזר לאדם!

אלא שאם האדם סבור שהקב"ה בשמים והוא על הארץ, א"כ נמשל הדבר לטיפות גשם היורדות מן השמים. נו, כמה כבר הוא יכול לקבל? אולי איזושהי השפעה קלושה, ותו לא. אבל כשאדם מאמין באמונה שלימה ש"צור לבבי וחלקי ה'", שהקב"ה נמצא בלבו, והוא חושב על זה יום ועוד יום: מהי התכלית? התכלית להיות קרוב לקב"ה. והיכן הקב"ה נמצא? - לא בחוץ, לא רק בשמים, הוא נמצא בלב!! - אם יעשה כך, הקב"ה אכן יעזרנו עזרה של ממש!! זוהי עדות מפורשת של הפסוק, כמו שאומרים חז"ל. אין כאן שום נקודת חידוש.

אלא שצריך לבסס את נקודת העבודה, להכניס את הקב"ה ללב, להאמין שהתכלית היא קרבת ה' ואח"כ להאמין שהקב"ה נמצא אצלו! ואף שאינו מרגיש בזאת, אך סוכ"ס, וכי בגלל שהוא לא מרגיש, המציאות משתנה?! אם יבוא עיוור ויכריז שאינו רואה שולחן, האם זה אומר שאכן אין שולחן? בודאי שיש שולחן, רק הוא - העיוור - לא רואהו!

זה שהקב"ה נמצא בכל מקום, אלו דברי חז"ל - "לית אתר פנוי מיניה" ועוד הרבה מאמרי חז"ל. ברור אפוא בלי שום צל של ספק שהקב"ה נמצא בלב של אחד ואחד!

ואיך מגלים שהקב"ה נמצא שם? אם יש לאדם אמונה בדברי חז"ל, והוא מאמין למה שאמרו שהקב"ה נמצא אצלו - הרי שבכוחו לגלות את הקב"ה בלבו, וכשהוא מגלה שהוא נמצא שם, מעתה יש לו מי שיעזרהו. אבל אם האדם מנסה לעבוד לבד, מובטח לו - ללא ספק - שלא יצליח! חז"ל הבטיחו לו זאת: "ואלמלי הקב"ה עוזרו אינו יכול לו". אין שום נקודה בעולם שאדם יכול להצליח בה לבדו!

זוהי נקודה ברורה! הקב"ה שם את האדם בעולם כמעט ללא כוחות. יש לו כוחות חלשים, שטחיים, אשר אינם מאפשרים לו לעמוד ולהתנגד כנגד הכוחות שעומדים מבחוץ. מהו אם כן הכח שיכול לעזור לאדם? רק הקב"ה! ואם הקב"ה נמצא בלב, "ה' ילחם לכם ואתם תחרישון"!

והיכן נמצאת הבחירה?

הבחירה היא להכניס את הקב"ה בלב. ה"פתחו לי פתח כפתחו של מחט" זו נקודת הבחירה של האדם. אין בחירה לאדם באמת להצליח להילחם, כי אין בידו האפשרות לעשות זאת, והקב"ה לא תובע מהאדם דבר שאינו יכול לעשותו. ומה כן תובעים ממנו? להכניס את הקב"ה בלבו, וזאת ע"י התבוננות ראשונה מהי תכלית החיים. ולהתחיל להאמין שהקב"ה נמצא אצלו בלב והוא עוזר לו מתוכו, לא מנקודה חיצונית בלבד.

הדברים הללו, מי שחי אותם - מבין עד כמה הם פשוטים, עד כמה הם לא מחודשים, ועד כמה הם מוכרחים מהמציאות, ולית כאן שום חידוש מדברי חז"ל כלל. אלא שהטעות היא, שהתרגלנו לחיות לבד, לחשוב לבד, לעבוד לבד, להלחם לבד.

לפעמים אדם הולך לאיזה רב, כדי לקבל ממנו דרכי עבודה. הוא חושב שאותו צדיק ישפיע לו כוחות. זאת בשעה שהיה לו ללכת לקב"ה ולקבל ממנו כוחות! לצדיק הולכים כדי לברר דרך בעבודת ה', אבל מי נותן כח להצליח? את הכח מקבלים אך ורק ממנו יתברך, ולא מזולתו! [אף שבודאי יש בחינה לקבל כוחות מן הצדיק, אולם זהו רק חלק דק בנפש, ובעיקר הנפש צריך לגלות את הכח לקבל ממנו ית"ש].

הקב"ה - "מקומו של עולם"

באמת, לולי האמונה שרצונו יתברך שהעולם יהיה מלא בבלבולים, "עולם" מלשון העלם - לא היה שייך להבין איך נקודה כל כך פשוטה, כל כך מבוררת - נעלמת כמעט מעין כל, ורבים וטובים מנסים לעבוד כל אחד לפי דרכו, ועוברת שנה ועוד שנה, ומי מצליח יותר ומי מצליח פחות, וכל אחד שואל ומבקש. אנשים מחפשים מהכא להתם ומהתם להכא, ואין עוזר ואין מושיע.

נו, שומעים איזו שיחת חיזוק, כל שבוע משהו חדש, איזו נקודת התעוררות. עברו הימים הנוראים, עבר גם סוכות, הכל עבר. נו, מה עושים? מצפים לחנוכה? חיים ממועד למועד?... הרי אי אפשר לחיות כך! חיים מאיזו שיחת מוסר ששומעים משבוע לשבוע? גם כך אי אפשר לחיות. מי שמחפש כל חייו התעוררות, דבר אחד לפחות יש לו: שהוא לפחות לא נרדם... אבל לבנות על גבי זה בנין - אי אפשר!

בנין ניתן לבנות באופן אחד ויחיד: הקב"ה נקרא "מקומו של עולם"! אם אין לאדם שטח, האם יוכל לבנות בנין? בלי שטח, אדם לא יכול לבנות דבר. זוהי נקודה מוחשית ברורה. הקב"ה הוא כביכול ה'שטח' שעליו בונים. לא בונים דבר שכביכול הקב"ה אינו התחתית שלו.

אם אדם מנסה לקבל נקודה של התעוררות, הוא למעשה מנסה לעורר את עצמו, אבל היכן הוא הקב"ה? אין כאן בנין, ישנה איזושהי רוח שדוחפת אותו. כל פעם מגיע איזה אדם ומתכוון לשם שמים כל אחד לפי ענייניו, ומעורר מעט את הצבור. ודאי עדיף מכלום. אבל לבנות דבר, בונים רק על הקב"ה שהוא מקומו של עולם, ועליו בונים כל דבר.

כל קבלן, כשהוא הולך לבנות בנין, קודם כל הוא קונה לעצמו קרקע. מה קרקע בנמשל שאנחנו צריכים לבנות על גביה? צריך שיהיה לנו קרקע אחת הנקראת מקומו של עולם.

בלי זה - חבל לנסות, חבל להתחיל, קל וחומר להמשיך. אם הקב"ה הוא לא הקרקע - אי אפשר להצליח.
זה צריך להיות מבורר בנפש בצורה ברורה שאין בה צל של ספק, וכל הדברים מבוררים בחז"ל. "מקומו של עולם" זה המקום שעל גביו אדם בונה כל דבר ודבר. וההתחלה של כל דבר זה המקום של הדבר, כמש"כ בנפה"ח ועוד. הקיום של כל דבר הוא אותה נקודה, שאדם דבר ראשון מכניס את הקב"ה בחיים שלו.

הקב"ה - עצם מציאות החיים

מה הכוונה להכניס את הקב"ה בחיים?
בעצם, התורה היא חלק מתרי"ג המצוות, והכל הוא מלשון צוותא.
יש ביטוי חריף של הרוז'ינר שאמר, שאפילו אם ישימו אותו ביער מאה שנה לבד - הוא לא יסיח דעת מהקב"ה כלל!
ודאי שאין לנו שייכות למדרגות אלו, אבל נקבל רק את התפיסה הפנימית של החיים איך חיו אותם קדושי עליון. עצם מציאות של החיים שלהם היתה: הקב"ה!
אנחנו רגילים לתפוס שהמציאות של הקב"ה היא איזו סוג של עבודה, מנסים לעבוד להתקרב לקב"ה. נו, הלואי שגם את זה כולם ישיגו. אבל גם כשכבר תופסים את הקב"ה, תופסים אותו כביכול או כמקור לסיעתא דשמיא, או כמקור שאליו עובדים, אליו מתפללים וכו'. וכל זה אמת, הכל מפורש בדברי חז"ל ובספרים הקדושים. אבל זה לא הכל.
הקב"ה הוא לא רק ענין של סיעתא דשמיא, ולא ענין של תפילה בלבד. הקב"ה הוא עצם מציאות החיים! ואף שאנו רואים עוד הרבה דברים בעולם, ישנן שתי הסתכלויות על מה שרואים: האחת - שכל זה הוא כלי לגלות את הקב"ה, והשניה - כמו שכתב המס"י, שהכל הוא נסיון להרחיק את האדם מבוראו. אבל מציאות אמיתית ישנה רק אחת: הקב"ה!
מה נקרא "חיים"? - "ואתם הדבקים בה' אלוקיכם חיים כולכם היום". העצמיות של החיים זו הדבקות! לא כמו הפשטות שהחי דבק בקב"ה, אלא עצם החיים זה הקב"ה, אדם חי את הבורא-עולם. הקב"ה נקרא חי החיים, ועצם החיים של הנברא זו אותה נקודה שהקב"ה נמצא ומתגלה באדם. "חיים", כלומר: הקב"ה!
"חי" הכוונה חי לעולם, והנברא הוא מת לבסוף, הוא לא יהיה קיים - הן מצד חטא אדם הראשון, ואפילו אם אדה"ר לא היה חוטא, סוכ"ס הנברא עתיד להתבטל. מי שחי באמת לנצח נצחים ממש - זהו רק בורא העולם!

"על כל נשימה ונשימה שאדם נושם, צריך לקלס לבורא, מאי טעמא? - כל הנשמה תהלל י-ה - כל הנשימה תהלל י-ה" (ב"ר יד, ט).

מהו העומק הטמון בדברי חז"ל אלו? - אין זה ענין של הלול חיצוני. הקב"ה נותן את עצמו. התורה נקראת "תורת חיים", ופירוש הדבר שכביכול הוא וחכמתו חד, וממילא עצם החיים הוא הקב"ה. אדם צריך להבין שמה שהוא נושם - הוא נושם כביכול את הקב"ה!

ואף שאדם מרגיש שהוא נושם אויר - זוהי נקודת ההטעיה של כל הבריאה שישנה כאן. בעצם אין עוד מלבדו, והקב"ה הוא המציאות האמיתית, אלא שהקב"ה שם לו הרבה לבושים, כמו שכתוב בזוה"ק ב'פתח אליהו', שהבריאה כולה היא לבושים לקב"ה. וכמו שמבואר ב'תניא', שכשאדם נותן יד למלך, גם אם הוא נוגע בבגדים, אבל בעצם הוא נותן יד למלכו של עולם!

אדם צריך להבין שכל נקודה שהוא מתעסק איתה, הוא מתעסק רק עם המציאות האמיתית של הקב"ה! אלא שבחוש רואים אחרת, חושבים אחרת ומרגישים אחרת. אבל בעצם, המציאות היא הקב"ה!

אם כן, מהי העבודה? - העבודה היא רק לא להיות שוטה ומדומיין שלא מכיר את המציאות. לא כפשוטו שהעבודה היא להתקרב לקב"ה. ודאי שגם זה אמת לאמיתה, אבל עומק הדברים הוא שישנה מציאות, והמציאות היא הקב"ה! הוא ית' נמצא כאן, בכל מקום ומקום!

"בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך" (שמות כ, כ), ה"ברכתיך" הוא הפועל-יוצא. הנקודה הראשונה מהי? - "אבוא אליך"!! הקב"ה נמצא לידך כל אדם ואדם והוא המציאות. ואף שאדם מרגיש את הגשמיות ולא מרגיש את הקב"ה - זוהי נקודת הדמיון שאדם לא מרגיש את אמיתת המציאות.

עבודת ה' - גילוי אמיתת המציאות

נמצא לפי דברינו, ש"עבודת ה'" זו אותה נקודה שאדם מברר לעצמו שאמיתת החיים הוא הקב"ה. הקב"ה נמצא לידו, והקב"ה נמצא בתוכו ! לא צריך כביכול להתקרב לקב"ה, ללכת אליו. הקב"ה נמצא כאן! אלא שצריך להכיר בחוש שהקב"ה נמצא לידי ובתוכי!

אין צל של ספק שצריך זיכוך אמיתי, ואין צל של ספק שצריך ללמוד תורה ולקיים מצוות, והכל בכל מכל כל, כמו שלימדונו חז"ל הקדושים. אבל הפועל-יוצא של כל זה

מהו? - להכיר את האמת לאמיתה, שהקב"ה נמצא בכל מקום ומקום, והוא נמצא בלבו של אדם, ואם שורש החיים הוא בלב, הרי שהמחייה הנמצא בלב הוא הקב"ה.
לא באנו לתקן או לחדש דברים. באנו לגלות את אמיתת המציאות כמות שהיא, והיא: יש הקב"ה, הוא נמצא כאן, וכל העבודה שלנו היא להרגיש אותו!
ודאי שאם יש לאדם מסך המבדיל - הן עבירות והן מידות רעות - הוא לא יכול להרגיש במציאות הבורא ית'. אבל מהי העבודה? - רק לגלות את הקב"ה איך שהוא נמצא בלבי ! והוא נמצא בכל הנבראים כולם, בלא יוצא מן הכלל, אלא שהעכו"ם אינם יכולים להרגיש את זה, והישראל כן יכולים. שעל זה כתוב "ושכנתי בתוכם", דוקא בתוך הישראל ולא בתוך העכו"ם, אבל הקב"ה באמת נמצא בכל דבר ודבר לגמרי. ולכך לעת"ל לכל הנבראים כולם יהיה חוש באלוקות.
עבודת ה' היא לגלות את המציאות, לא לגלות הרגשים, רוממות, או התעוררות. ודאי שבהתחלה, כדי להוציא את האדם מיסוד העפר שלו - כך מתחילים, אבל כשאדם כבר עובד - הוא איננו יכול להישאר בהתעוררות גרידא. עליו לחפש את המציאות האמיתית, והמציאות האמיתית היא הקב"ה, אותו על האדם למשש כביכול בלבו.
זוהי עבודת הנברא בעצם, וכל מה שכתוב בספרים, אין זה אלא כלי כיצד להסיר את המסך המבדיל שבנפש המפריע מלהרגיש את הקב"ה.
אילו היתה לאדם אמונה גמורה בידיעה זו - הוא היה מרגיש מיד את הקב"ה! כי ברגע שהוא מאמין שהוא בריה חדשה - שוב אין לו שום מסך המבדיל, שכן לבריה חדשה גם אין מידות רעות, כמו שנאמר: "האלוקים עשה את האדם ישר". אבל היחיד שיכול לתת לאדם את האמונה הזו - הוא הקב"ה!
"והאמין בה' ויחשבה לו צדקה" (בראשית טו, ו). "צדקה" הכוונה, שהקב"ה נתן לאברהם אבינו כביכול מתנה שנקראת אמונה. כל זמן שאין אדם חי בהכרה שאמיתת המציאות היא הוא ית', הוא לא יוכל להרגיש שבעצם הוא נהיה מחודש, כי הרי הוא תפוס בתוך עצמו, מרגיש את עצמו, זוכר את הנפילות ואת הקשיים של עצמו, וגם מכיר את המידות הרעות של עצמו, וא"כ איך יוכל להחליט שמרגע זה והלאה הוא משתנה!
ובאמת אי אפשר!! עפ"י כל שכל אי אפשר להגיע לכזאת השגה. מי שיכול לתת לאדם כזו השגה הוא רק הקב"ה!
נמצא, שעבודת האדם היא רק להכניס את הקב"ה ללבו, וכשהאדם מכניס את הקב"ה ללב, נאמר בו: "הוא עשה, עושה ויעשה לכל המעשים"! ועבודת הבחירה היא להכניס את הקב"ה ללב, ולהזהר בכל רגע ולרגע שהוא נכנס, שחס ושלום לא יצא ממנו.

העבודה המעשית - התבוננות לאורך זמן

העבודה בפועל מהי?

ראשית כל, התבוננות גדולה מהי תכלית החיים. התבוננות זו צריכה להיעשות לאורך זמן, ואף לאורך זמן טובא.

לאחר מכן יש להתבונן שהאדם מצדו אינו מתקרב אל הקב"ה, אלא הקב"ה נמצא אצלו בתוך לבו, ולחזק את האמונה הברורה בכך שהקב"ה נמצא אצלו, לחשוב על הקב"ה בתמידיות - כל אחד לפי כוחו, ולהאמין שהקב"ה נמצא בלבו.

אם אדם מאריך להתבונן ודבק בזה יום ועוד יום, חודש ועוד חודש בתמידיות, והוא בוכה ומתחנן לקב"ה שיזכה להרגיש את הדבר, בבחינת "איני זז מכאן עד שהקב"ה ימלא מבוקשי" - אז באמת יזכה להרגיש את הקב"ה בלבו, ויוכל להצליח בכל אשר יפנה!

כל זמן שהקב"ה לא נמצא בלב בגילוי, אין לאדם כח להתמודד עם הקשיים שעומדים לפניו. מהיכן נובע היאוש המגיע לנפש האדם? אנשים סבורים שנפילה לזרועות היאוש הינה שלב נמוך בהכרת הבורא. וזו טעות. האמת היא שאדרבה, מי שחושב שהוא יכול להצליח - הוא המדומיין. אבל זה הנופל ליאוש - בעצם מתחיל להכיר את המציאות. הוא מגיע להכרה שאדם לא יכול להצליח לבדו, רק בעזרת בוראו! אלא שמשם עליו להתקדם הלאה ולחשוב - אז מה הקב"ה רוצה ממני?

באמת אפשר לדבר ולדבר, אבל נקודת החיים אחת היא ואין בלתה: יש מציאות אחת שהיא הקב"ה, והיא נמצאת בלב האדם, וכל העבודה היא לגלות אותו שם, אלא שישנם כמה וכמה אופנים איך מגלים.

הקב"ה יזכה את כולם - את כל הכנסת-ישראל וכל הברואים כולם - שיטו שכם אחת לעובדו, ויגלו כולם שאין פועל אלא אחד ואין לנברא אלא לחפש את בוראו ולגלותו בתוך נשמתו.

חיפוש ה"ישרות", לא "חשבונות רבים" בראשית הדברים נחזור בקצרה על יסוד היסודות, אשר נתבאר עד כה בכרכים הקודמים. "אשר עשה האלוקים את האדם ישר, והמה בקשו חשבונות רבים" (קהלת ז, כט) . מה הם אותם "חשבונות רבים"? בעצם, כל אחד ואחד יודע בנפשו, שיש בו רצון אמיתי להתקרב לקב"ה. עלינו לברר אפוא, מהי נקודת המסך המונעת מכל יחיד ויחיד להתקרב לקב"ה. באמת, ה"חשבונות הרבים" הנמצאים בנפש של כל אחד ואחד, היא אותה נקודה שהוא לא מחפש את הישרות, אלא מחפש את החשבונות. במילים פשוטות: יש אדם המחפש תיקון המידות, חבירו

מחפש את ידיעת התורה בשלמות, ואחר מחפש רוח הקודש - כל אחד ואחד לפי נפשו מחפש משהו. מכנגד, "אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא", לכל אחד יש את זמני העליה ואת זמני הירידה, יש זמנים יותר מאירים, וישנם פחות. ההתמודדות בנפש עם כל המצבים הללו אינה פשוטה כלל, ופעמים רבות אדם אינו יודע איך לנווט את כח הנפש הפנימית שלו, שכן כמכלול, על דרך כלל שאיפתו הפנימית אינה יוצאת מן הכח אל הפועל. צריך כאן בירור מהי בדיוק הנקודה המפריעה לכל אחד ואחד להשיג באמת את המבוקש, כלומר: האם המבוקש לא נכון, או שמא הדרך להשגת המבוקש יש בה נקודה של בעיה. אי אפשר לומר שהמבוקש לא נכון, כי הרי מדות טובות בודאי צריך, והתורה היא חיינו ואורך ימינו - אין שום צל של ספק! ודאי שנקודות אלו נצרכות לנפש כל אדם. אם כן, לכאורה המבוקש הוא נכון, וממילא נזדקק לומר שהבעיה נעוצה בדרכים להגיע אליה. אבל גם זה איננו מובן, שהרי לומדים הרבה ספרים ומנסים ליישם את הכתוב שם, ואלו הם הדרכים הכתובים! אם כן, גם בדרכים לכאורה אין בעיה. ובכן, כל אחד אומר לעצמו, שמן הסתם הוא נגוע במידת העצלות או שמא עבר הרבה עבירות. ואם לא היום - אולי בקטנותו, בילדותו, ואם לא בגלגול זה - אולי בגלגוליו הקודמים, כל אחד ואחד לפי מה שהוא. אבל באמת, "יוצר אור ובורא חושך" - הקב"ה מחדש כל בריה ובריה בכל עת ובכל שעה ממש, וכשם שהקב"ה ברא את האדם הראשון, כך כביכול הוא בורא כל אדם ואדם בכל עת. אם אדם מאמין שמה שהוא עשה לפני דקה מפריע לו להתקרב לקב"ה הרגע - באמת זהו חסרון באמונה ב"מחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית"! אילו היה האדם שלם באמונתו שקב"ה מחדש בכל רגע, והוא בורא בריה חדשה ממש, היה מבין שעליו נאמר "אשר עשה האלקים את האדם ישר", ולא היו לו שום מניעות! אלא שהנפש תפוסה באותה נקודה שהיא מאמינה שהעבר הוא לא אַיִן, אלא הוא נמצא ומפריע, והראיה, שהרי כתוב בגמרא (שבועות יב ע"ב): "עבר על מצות עשה ועשה תשובה - לא זז משם עד שמוחלין לו, עבר על לא תעשה - יום הכפורים מכפר", הרי שכן צריך כפרה, ולכאורה זו סתירה לדברינו. אמנם באמת ישנן הרבה סתירות: סתירות בין גמרות, סתירות בתוס' וכו', אבל גם כשיש סתירות, ראשית כל צריכים לדעת שהנקודה ממקומה לא זזה! "מחדש בטובו בכל יום מעשה בראשית" זוהי נקודה ראשונית ובסיסית! ואף שישנה מצות-עשה של תשובה, וא"כ יש לאדם שייכות לעבר. הכל אמת ויציב! אבל אפילו שישנה שייכות לעבר, מ"מ "המחדש בטובו בכל יום" נמצא בכל רגע ורגע, וצריך לברר את הדברים. שכיון שאדם אינו מרגיש את ההתחדשות בכל רגע, לכך יש לו מסכים רבים, המונעים ממנו לראות את

אור האמת. ולכך צריך בירור כיצד יתגלה באדם אור התכלית, שהיא הדבקות בו ית"ש, מתוך מסכים אלו.

התכלית - דבקות בקב"ה, כל השאר - כלים להשגתה אדם סבור לעצמו, שברגע שהוא קורא ספרי מוסר ויודע את הדברים, קורא ספרי חסידות ויודע את הדברים - הוא יכול מיד להתחיל לעבוד. והאמת היא שזו טעות. באופן כזה הוא רחוק מלהצליח! וכל זאת למה? ישנה ידיעה בסיסית שעל גביה צריך לבנות את כל מציאות האדם. הבירור הראשון שצריך להיעשות הרבה לפני העבודה בפועל, הנקודה הראשונה שצריכה להיות מבוררת היא: את מה מחפשים. מחפשים מידות? מחפשים תורה, מצוות? - הכל נכון, אבל מאחורי כל זה עומד משהו. אם אדם שואף כדוגמא לקנות לנפשו מידות טובות כתכלית - עצם הרצון להשיג את המידות, רצון טוב ואמיתי הוא, אך השגתן כתכלית ולא כאמצעי - איננה נכונה! באמת, אין דבר אחר בעולם שאדם צריך לחפשו אלא את הקב"ה! ואף שספרי המוסר מלאים בעצות והנחיות כיצד לתקן את המידות וכו' - נכון, צריך לתקן הרבה דברים, אבל כל זה כדי שלאדם לא יהיה מסך המבדיל בינו לבין הקב"ה. אם אדם רוצה להיות דבוק בו ית', הדרך לכך היא: "מה הוא אף אתה" וכו', ואם זה חסר, ממילא אדם לא יכול להתדבק בו ית'. אבל החיפוש לתקן המידות הוא רק כסילוק המפריע לדבקות של הנברא בבוראו. אין כאן מציאות של חיפוש דבר אחר כתכלית בפני עצמה! דוגמא נוספת: הרבה אנשים שואפים להשיג גן-עדן. נו, הבה נתבונן. הרי כתוב בחז"ל שהעולם הזה דומה לפרוזדור בפני הטרקלין, והטרקלין הוא גן-עדן. כמה שנים עוד יהיה גן-עדן בעולם? הרי אנו נמצאים בחלק האחרון של האלף השישי, שבסופו צריך לבוא משיח, תהיה תחיית המתים, ואז הנשמות תרדנה לארץ. נמצא אם כן, שאם מאמינים שמשיח יבוא היום, תחיית במתים תהיה [לפי חלק מן הראשונים] ארבעים שנה. יתכן אפוא, שלכל הגן-עדן יישאר זמן מאוד מועט. ספק אם אדם יחיה כאן בעוה"ז יותר, או שנשאר לו יותר זמן להתענג בגן-עדן, זה עדיין לא ברור. וסוף כל סוף כמה זמן נשאר לגן-עדן לכל היותר? - מאתיים שלושים וחמש שנה לערך, זה מה שנשאר. ומה יהיה אחרי כן? יהיה האלף השביעי, ואחריו האלף השמיני וכו', וכפי שמאריך הרמח"ל בדעת-תבונות. כל נקודה שאדם מחפש אותה, הוא צריך לבדוק: נו, ומה אחרי! הוא מחפש מצוות. טוב, וכשיהיו לו מצוות, מה אחרי? גן-עדן. ומה אחרי גן-עדן?... הוא מחפש שלימות? - אז מה תתן לו השלימות? וכו'כל נקודה צריך ללכת אתה עד הסוף לברר מה יצא ממנה. ובאמת, אם אדם עובד שלא לשמה והוא מחפש רק הנאה - נו, בזה אי אפשר הרבה לדבר, כי אדם כזה מעדיף לוותר על הנאות העוה"ז כדי

לקבל שכר גדול יותר. אבל אם אדם מחפש אמת, עליו לברר כל נקודה היכן הסוף שלה. למשל: הוא לומד תורה - להיכן התורה תוביל אותו? כשיידע את התורה מה יהיה? יתנו לו אפשרות לדעת עוד. נו, ומה אח"כ? וכי רצונו ית' שכל הזמן הוא ידע עוד ועוד, או שמאחורי זה עומדת תכלית כלשהי? האם רצונו ית' שאדם יקיים את המצוות עם כל גדריהן, פרטיהן ודקדוקיהן, ומאחורי זה יש משהו, או שזוהי הנקודה האחת והיחידה? הרי הדברים ברורים ולא חדשים, מפורסמים בספרים - הן בכתבי הרמח"ל ובספרי מהר"ל, והן בספרי חסידות הרבה - שתכלית הכל היא ההתדבקות של הנפש בבוראה! אם נקודת האחרית אינה מבוררת לאדם, הוא יכול להעמיד לעצמו כל מיני שאיפות: תיקון הכעס, מידת הענוה, עין טובה, לב טוב וכו', כל הדברים המופיעים בדברי חז"ל ובספרים הקדושים, וכולם אמת כולם ברורים, כולם קדושים. אבל - מוכרח הוא לדעת להיכן דברי חז"ל מובילים אותו! אם נקודת התכלית מבוררת בנפש בבירור, ואדם מבין שתיקון המידות הוא כלי לדבק אותו בקב"ה, התורה היא כלי לדבק אותו בקב"ה, וכן ענוה וכו' - אז הוא מקבל הסתכלות ברורה על החיים. אדם מטבעו רחוק מהדביקות והנה כל אדם, אף אם הוא שומע את הדברים, באמת הוא רחוק מהם מאד בטבעו, שכן נפש האדם מעצם טבעה סותרת לכל המושג של ההתדבקות בקב"ה. ה"אני" שבאדם, מה שכל אדם חי את עצמו, דואג לעצמו, חושב על עצמו וכל כולו סביב לעצמו - זהו היפך המציאות של ההתדבקות השלימה בקב"ה! ידיעת ענין הדבקות כתכלית, זו אינה ידיעה בלבד. זוהי תפיסה פנימית שאדם מבין שחייו כאן בעולם הזה אינם למען עצמו. בגאולה השלימה נאמר: "למעני למעני אעשה" (ישעיה מח, יא) , ואין זה מקרה שכך תהיה צורת הגאולה, אלא זהו גילוי למפרע על כל השית אלפי שנין שאדם חי כאן, שהם למען הקב"ה, כלומר: הוא מחפש את הקב"ה בכלים שהקב"ה נתן לו - תורה ומצוות, וזולת זה, אין כלום - לא בעולם הזה ולא בעולם הבא! אלא שהכלים משתנים בין עולם הזה לעולם הבא, אבל התכלית - אחת היא! נמצא אם כן, שהחסרון האמיתי שחסר בנפש הנברא - וזוהי הנקודה המעכבת אותו מלהגיע אל השלמות - הוא שאינו דבק בקב"ה. כל החסרונות שיש לו [כגון עצלות, עבירות וכו'] הן תולדות מחסרון ההתדבקות בו ית'. הרי הקב"ה הוא שלם בכל מיני השלמות והנברא הוא חסר, וכשאדם דבק בו יתברך, שוב אינו חסר דבר. נמצא שכל חסרונות האדם הם מניעים בלבד להפריע לו להגיע לדבקות, ותולדה מהעדר דבקות.

סוף מעשה במחשבה תחילה הקדמונים לימדונו כלל יסודי: "סוף מעשה במחשבה תחילה". והנה נקודת התכלית - ה"סוף" - של האדם היא: "ובאמת כי השלמות האמיתית

היא הדבקות בו יתברך שמו", כלשונו הנודעת של הרמח"ל. זהו ה"סוף מעשה". ויכל אדם לומר: זוהי התכלית, וכעת הנני עוסק באמצעים בלבד, ובעז"ה ע"י ריבוי האמצעים אגיע אל התכלית. אמנם במילים אלו - "סוף מעשה במחשבה תחילה" - כתוב יסוד, שהמחשבה הראשונה צריכה להיות: מה אני מחפש! לשם מה אני צריך ללמוד תורה ולקיים מצוות? - כי הקב"ה ציווני לעשות כך! ומה רצונו יתברך בזה, מה התורה והמצוות יפעלו בנפש? - הם יפעלו שאדם לא יחפש בחייו דבר אחר, אלא את הקב"ה! "קוב"ה ואורייתא חד הוא", כלומר: הכח שנמצא בתורה, הוא אותו כח שמביא את האדם לכך שלא יחפש שום דבר מלבד בוראו. זוהי עצם מציאות החיים. המציאות האמיתית של החיים היא אחת בלבד: הקב"ה היה, הווה ויהיה. הוא היה לפני הנבראים, הוא יהיה אחרי הנבראים, והוא נמצא כשהנבראים נמצאים. וכל עבודת האדם בעולם הזה לחפש דבר אחד בלבד: את הקב"ה! כאשר אדם תופס שישנם הרבה סוגי עבודות, הרבה שיטות, הרבה דרכים, - כל זה נכון, אבל בעומק, זהו פיזור הנפש. אין שיטה שלא צריך לחפש את הקב"ה. יש הרבה שבילים כיצד להגיע לקב"ה, אבל הנקודה שאליה מובילות כל הדרכים היא אחת: אל הקב"ה. אלא שידיעה זו, אע"פ שהיא כתובה, אבל מכח שגרת החיים ומעוד כל מיני סיבות, היא נשכחת מלב, כלומר: גם אם אדם יודע אותה, היא לא נתפסת אצלו כעצם החיים. נתפס אצלו שקיום המצוות הוא העיקר, לימוד התורה הוא העיקר וכו', אבל לא נתפס אצלו שהעיקר הוא בעצם התכלית, ומה שכתוב בחז"ל שהתורה היא העיקר, הכוונה שהיא עיקר האמצעי המוביל את האדם לתכליתו. שהרי התוה"ק נקראת "ברית", וברית, עיקר עניינה לקשר לדבר אחר, והברית אינה אלא כלי לכך, שבכוחה לאחד את שני הצדדים בתכלית היחוד. אם כן, עצם הנקודה חייבת להיות מבוררת היטב! אדם מוכרח לידע בבירור לשם מה הוא נמצא כאן בעולם! הכרה זו אינה נקלטת בנפש, לא ביום ולא ביומיים. זוהי הכרה שהולכים איתה חודשים כפשוטו. אילו היתה המציאות שכל קטן המוטל בעריסה, היו אומרים לו שוב ושוב דבר זה, את זה היו שומעים, זה מה שהיו סופגים - אז ממילא באופן טבעי כל אחד מקטנותו כשהיה מתחיל לעבוד, היה מתחיל לעבוד על הבסיס הפשוט והאמיתי. אבל אף שהדברים כתובים וידועים, מכל מקום רצונו יתברך שתהיה בחירה לאדם, ובכדי שתהיה בחירה, הנקודה הפנימית כמעט ונעלמת, נשכחת מן הלב! לכן, העבודה אינה להתחיל לתקן דברים, לבנות מעשים וכו'. ודאי שזהו שלב בעבודה, אבל השורש הראשון שאיתו מתחילים לעבוד, הוא הבירור הפשוט שבפשוטים: לשם מה אני חי כאן? האם כדי לקיים מצוות? - מה יצא מהמצוות! אולי כדי ללמוד תורה? מה יצא מן

התורה? - גן עדן? וכי גן עדן הוא תכלית? ברור הדבר ולא מסופק כלל, שהתכלית היא קירבת ה' והדבקות בו ית'. ואדם צריך ללכת עם מחשבה זו חודשים על גבי חודשים.

בכל דרכיך דעהו "בכל דרכיך דעהו" (משלי ג, ו) . זהו כלל ללא יוצא מן הכלל. "דעהו", מלשון חיבור, דעת להתחבר לבורא עולם. זו צריכה להיות ההסתכלות בחיים. עוד לפני שאנחנו מדברים על עבודה זו של "בכל דרכיך דעהו", שהיא עבודה גבוהה באמת, ראשית כל צריך לדעת לשם מה יצר הקב"ה כל הדומם, צומח, חי, וחי מדבר? לאיזו מטרה? - והתשובה ברורה: רק על מנת להתדבק בו יתברך. אין צל של ספק שקשה בתחילה להתדבק, כי אדם מטבעו נמשך אחר החומר, אבל ראשית כל צריך שהידיעה תהיה מבוררת. הקב"ה נתן לאדם את האפשרות לאכול פת שחרית - כדי שעי"ז הוא יתקרב אליו, נתן לו לאכול סעודת שבת - כדי שעי"ז הוא יתקרב אליו. וכך בכל מעשה ומעשה. ניקח דוגמא: אדם יושב בביתו. הוא רואה שולחן, כסא, מנורה, חלון. הוא פשוט לוקח את הדברים אחד לאחד ושואל את עצמו: לשם מה ברא הקב"ה חלון? ועונה את התשובה: על מנת שיתקרבו אליו ית'. איך מתקרבים ע"י חלון? - זו כבר שאלה שניה, אבל ראשית - "כל הנברא בשמי לכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו", ו"כל" הכוונה כפשוטו! "בכל דרכיך" כפשוטו! אם אדם יושב על כסא, הרי שהקב"ה יצר את האדם ויצר את הכסא, ואם הוא נתן לאדם לשבת על הכסא, בהכרח שזהו כלי לקרב אותו לקב"ה! הדרך להתקרב היא ע"י תורה וע"י מצוות. והרי כבר כתוב בספרים (חובת הלבבות ועוד) , שיש או מעשה מצוה או מעשה עבירה. "מצוה" מלשון צוותא לקב"ה, "עבירה" מלשון "מעבר לנהר", כלומר: כביכול אדם נמצא מעבר לקב"ה, בצד אחר, מה שנקרא "סטרא אחרא". אין דבר בבריאה בעצם שהוא לא מביא את האדם לקב"ה. "כל העולם כולו לא נברא אלא לצוות לזה", כמו שאומרים חז"ל (ברכות ו ע"ב) . צריך להיות מבורר לאדם, שכל מה שיש לו, הכל בכל מכל כל יש לו מטרה אחת בלבד: לקרב אותו ולדבק אותו בקב"ה!

סיעתא דשמיא - סיוע מהקב"ה עצמו תפיסה זו בכוחה להאיר את התכלית בנפש האדם. הרי בעצם, בכדי שאדם יוכל להשיג את התכלית, הוא נצרך שיהיה לו כח פנימי בנפש לעשות זאת. ומהיכן באמת ישאב האדם כח להתקרב לקב"ה? ובכן, חז"ל אומרים שיש "סיעתא דשמיא". ונבאר עתה את העומק הטמון במושג הנקרא "סיעתא דשמיא". "לב טהור ברא לי אלקים ורוח נכון חדש בקרבי" (תהלים נא, יב) . הסיעתא דשמיא אינה נמצאת מחוץ לאדם. הקב"ה שוכן בקרב כל אחד ואחד, ומה שהקב"ה נגלה בלב של כל אדם ואדם - זה גופא הסיעתא-דשמיא. "לב טהור ברא לי אלקים", הכוונה: "צור

לבבי וחלקי ה'". זהו "לב טהור"! ומה כוונת חז"ל באומרם "לב טוב"? - "ואני קרבת אלוקים לי טוב". לב טוב כלומר, שהוא מחפש רק טוב, "וזולת זה, מה שיחשבוהו בני האדם לטוב - אינו אלא הבל ושוא נתעה" (כלשונו הנודעת של המס"י) . נמצא, שמהו לב טוב? לב טוב הוא אותו לב שמחפש רק את הטוב האמיתי, והטוב האמיתי הוא הקב"ה. ומי מעורר זאת בקרב האדם? - זוהי ההתגלות שהקב"ה מתגלה בלב כל אחד ואחד - "ושכנתי בתוכם"! אם אדם אינו מעורר בלבו את הידיעה שהקב"ה נמצא שם, איזו סיעתא דשמיא תהיה לו? סיעתא דשמיא אינה רק איזו רוח המושפעת ממרום, מתלבשת על האדם ונותנת לו דחף פנימי להתקדם בעבודת ה'. בודאי שגם זה נכון, אבל טמון בענין עומק של הבנה. מי שדוחף את האדם כל החיים, זהו רק הקב"ה. כי הוא עשה ועושה ויעשה לכל המעשים. סיעתא דשמיא, אם כן, במילים יותר מבוררות פירושה, שהקב"ה דוחף את האדם. ממילא, אם האדם אינו חושב על הקב"ה, ולא מגלה אותו ית' בלבו, מהיכן תהיה לו סיעתא דשמיא להצליח? מהי הסיבה לכך שישנן כל כך הרבה נפילות, שישנם כה הרבה קשיים, והעצבות שוררת בכל? - פשוט וברור: חסר את הקב"ה! אילו הקב"ה יהיה בלבו של אדם, הרי הוא עשה עושה ויעשה לכל המעשים, אלא שלאדם נשאר איזה נקודת בחירה קטנה שהקב"ה נותן לו לבחור. אבל ברור הדבר שהאדם מצד עצמו אין בכוחו להשיג בכל עבודה שתהיה בעולם כלום, זולת סיעתא דשמיא. זה מבורר וידוע לכל. "סיעתא דשמיא" אין הכוונה כפשוטו - עזרה מן השמים, שכן מיהו זה הנמצא בשמים? כלום השמים הם אלו המסייעים באמת לאדם? הרי ברור ופשוט שלא! מי שמסייע לאדם זה הקב"ה! - אם זה בלבוש של מלאכים, או בלבושים אחרים, אבל בעצם, הכל זו התלבשות כביכול של הקב"ה שבא בעצמו לסייע לאדם. ממילא, ככל שהקב"ה נמצא יותר במחשבות האדם בגילוי, מתקיים בו יותר הכתוב "לב טהור ברא לי אלקים", ואז הקב"ה נמצא בלבו, ומסייע בעדו להתקרב אליו. אבל אם אדם תופס את ענין קרבת ה' כנקודת תכלית, והוא עוסק באמצעים - הרי אי אפשר להשיג בלי סיעתא דשמיא, וסיעתא דשמיא הוא כמעט לא מקבל, כי הרי אינו חושב כמעט על הקב"ה, וא"כ מהיכן יהיה לו כח להצליח?

"**ואלמלי הקב"ה עוזרו** - אינו יכול לו" באמת, הדברים הם פשוטים עד מאוד!! כל אחד מאתנו יודע את דברי חז"ל: "הרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידם" (ברכות לה ע"ב) . ולמה לא עלתה בידם? רשב"י בעצמו מגלה את הסוד. לפני פטירתו רשב"י מעיד הוא על עצמו (באידרא): "כל ימי בחד קיטרא איתקטרנא ביה בקוב"ה" - רשב"י מעיד על עצמו ש"כל ימיו" היה מחובר לקב"ה! הרבה עשו ולא עלתה בידם. למה? כי באמת אין אדם

בעולם המסוגל בכוחות עצמו לטפס בסולם העליה ולהצליח כמו שרשב"י הצליח, רק אם הקב"ה ירצה שיצליח! אם הקב"ה עושה - הוא יכול לעשות הכל! הוא יכול להפוך כל אדם לגדול הדור, אין שום מניעה. הקב"ה הוא כל יכול. ומהי עבודתו של האדם? - להכניס את הקב"ה בלבו. "פתחו לי פתח כחודו של מחט, ואני אפתח לכם פתח כפתחו של אולם". מהו אותו "פתחו של מחט"? שפלות שיגיע ממנה לעצבות? שמחה שתביא אותו להוללות? איזה פתח על האדם לפתוח? הפתח האמיתי שאדם צריך לפתוח בלבו, הוא להכניס את הקב"ה אל הלב! הן לשון חז"ל היא: "ואני אפתח לכם", לא שהקב"ה יושב בשמים, ומשם הוא פותח את הלב. אלא כאשר "פתחו לי פתח כחודו של מחט", כשמכניסים כביכול את הקב"ה בלב - אז "ואני אפתח" - מה שהכנסתם, זה גופא המפתח לפתוח. אדם הכניס את הקב"ה בלבו, הקב"ה מתחיל לפעול שם, בתוך נפשו. זולת זה, אין לאדם כל סיכוי להצליח, חרף כל נסיונותיו הכנים להתקדם, כי הקב"ה לא נמצא בלבו! והרי "בכל יום ויום יצרו של אדם מתגבר עליו, ואלמלי הקב"ה עוזרו אינו יכול לו "! זוהי נקודה ברורה! יצרו של אדם חזק יותר מהאדם, ו"אלמלא הקב"ה עוזרו", אין לו את היכולת להתמודד איתו, בשום פנים ואופן!! אבל חז"ל מגלים לנו כאן סוד גדול: הקב"ה עוזר לאדם! אלא שאם האדם סבור שהקב"ה בשמים והוא על הארץ, א"כ נמשל הדבר לטיפות גשם היורדות מן השמים. נו, כמה כבר הוא יכול לקבל? אולי איזושהי השפעה קלושה, ותו לא. אבל כשאדם מאמין באמונה שלימה ש"צור לבבי וחלקי ה'", שהקב"ה נמצא בלבו, והוא חושב על זה יום ועוד יום: מהי התכלית? התכלית להיות קרוב לקב"ה. והיכן הקב"ה נמצא? - לא בחוץ, לא רק בשמים, הוא נמצא בלב!! - אם יעשה כך, הקב"ה אכן יעזרנו עזרה של ממש!! זוהי עדות מפורשת של הפסוק, כמו שאומרים חז"ל. אין כאן שום נקודת חידוש. אלא שצריך לבסס את נקודת העבודה, להכניס את הקב"ה ללב, להאמין שהתכלית היא קרבת ה' ואח"כ להאמין שהקב"ה נמצא אצלו! ואף שאינו מרגיש בזאת, אך סוכ"ס, וכי בגלל שהוא לא מרגיש, המציאות משתנה?! אם יבוא עיוור ויכריז שאינו רואה שולחן, האם זה אומר שאכן אין שולחן? בודאי שיש שולחן, רק הוא - העיוור - לא רואהו! זה שהקב"ה נמצא בכל מקום, אלו דברי חז"ל - "לית אתר פנוי מיניה" ועוד הרבה מאמרי חז"ל. ברור אפוא בלי שום צל של ספק שהקב"ה נמצא בלב של אחד ואחד! ואיך מגלים שהקב"ה נמצא שם? אם יש לאדם אמונה בדברי חז"ל, והוא מאמין למה שאמרו שהקב"ה נמצא אצלו - הרי שבכוחו לגלות את הקב"ה בלבו, וכשהוא מגלה שהוא נמצא שם, מעתה יש לו מי שיעזרהו. אבל אם האדם מנסה לעבוד לבד, מובטח לו - ללא ספק - שלא יצליח! חז"ל הבטיחו לו זאת:

"ואלמלי הקב"ה עוזרו אינו יכול לו". אין שום נקודה בעולם שאדם יכול להצליח בה לבדו! זוהי נקודה ברורה! הקב"ה שם את האדם בעולם כמעט ללא כוחות. יש לו כוחות חלשים, שטחיים, אשר אינם מאפשרים לו לעמוד ולהתנגד כנגד הכוחות שעומדים מבחוץ. מהו אם כן הכח שיכול לעזור לאדם? רק הקב"ה! ואם הקב"ה נמצא בלב, "ה' ילחם לכם ואתם תחרישון"! והיכן נמצאת הבחירה? הבחירה היא להכניס את הקב"ה בלב. ה"פתחו לי פתח כפתחו של מחט" זו נקודת הבחירה של האדם. אין בחירה לאדם באמת להצליח להילחם, כי אין בידו האפשרות לעשות זאת, והקב"ה לא תובע מהאדם דבר שאינו יכול לעשותו. ומה כן תובעים ממנו? להכניס את הקב"ה בלבו, וזאת ע"י התבוננות ראשונה מהי תכלית החיים. ולהתחיל להאמין שהקב"ה נמצא אצלו בלב והוא עוזר לו מתוכו, לא מנקודה חיצונית בלבד. הדברים הללו, מי שחי אותם - מבין עד כמה הם פשוטים, עד כמה הם לא מחודשים, ועד כמה הם מוכרחים מהמציאות, ולית כאן שום חידוש מדברי חז"ל כלל. אלא שהטעות היא, שהתרגלנו לחיות לבד, לחשוב לבד, לעבוד לבד, להלחם לבד. לפעמים אדם הולך לאיזה רב, כדי לקבל ממנו דרכי עבודה. הוא חושב שאותו צדיק ישפיע לו כוחות. זאת בשעה שהיה לו ללכת לקב"ה ולקבל ממנו כוחות! לצדיק הולכים כדי לברר דרך בעבודת ה', אבל מי נותן כח להצליח? את הכח מקבלים אך ורק ממנו יתברך, ולא מזולתו! [אף שבודאי יש בחינה לקבל כוחות מן הצדיק, אולם זהו רק חלק דק בנפש, ובעיקר הנפש צריך לגלות את הכח לקבל ממנו ית"ש].

הקב"ה - "מקומו של עולם" באמת, לולי האמונה שרצונו יתברך שהעולם יהיה מלא בבלבולים, "עולם" מלשון העלם - לא היה שייך להבין איך נקודה כל כך פשוטה, כל כך מבוררת - נעלמת כמעט מעין כל, ורבים וטובים מנסים לעבוד כל אחד לפי דרכו, ועוברת שנה ועוד שנה, ומי מצליח יותר ומי מצליח פחות, וכל אחד שואל ומבקש. אנשים מחפשים מהכא להתם ומהתם להכא, ואין עוזר ואין מושיע. נו, שומעים איזו שיחת חיזוק, כל שבוע משהו חדש, איזו נקודת התעוררות. עברו הימים הנוראים, עבר גם סוכות, הכל עבר. נו, מה עושים? מצפים לחנוכה? חיים ממועד למועד?... הרי אי אפשר לחיות כך! חיים מאיזו שיחת מוסר ששומעים משבוע לשבוע? גם כך אי אפשר לחיות. מי שמחפש כל חייו התעוררות, דבר אחד לפחות יש לו: שהוא לפחות לא נרדם... אבל לבנות על גבי זה בנין - אי אפשר! בנין ניתן לבנות באופן אחד ויחיד: הקב"ה נקרא "מקומו של עולם"! אם אין לאדם שטח, האם יוכל לבנות בנין? בלי שטח, אדם לא יכול לבנות דבר. זוהי נקודה מוחשית ברורה. הקב"ה הוא כביכול ה'שטח' שעליו בונים.

לא בונים דבר שכביכול הקב"ה אינו התחתית שלו. אם אדם מנסה לקבל נקודה של התעוררות, הוא למעשה מנסה לעורר את עצמו, אבל היכן הוא הקב"ה? אין כאן בנין, ישנה איזושהי רוח שדוחפת אותו. כל פעם מגיע איזה אדם ומתכוון לשם שמים כל אחד לפי ענייננו, ומעורר מעט את הצבור. ודאי עדיף מכלום. אבל לבנות דבר, בונים רק על הקב"ה שהוא מקומו של עולם, ועליו בונים כל דבר. כל קבלן, כשהוא הולך לבנות בנין, קודם כל הוא קונה לעצמו קרקע. מה קרקע בנמשל שאנחנו צריכים לבנות על גביה? צריך שיהיה לנו קרקע אחת הנקראת מקומו של עולם. בלי זה - חבל לנסות, חבל להתחיל, קל וחומר להמשיך. אם הקב"ה הוא לא הקרקע - אי אפשר להצליח. זה צריך להיות מבורר בנפש בצורה ברורה שאין בה צל של ספק, וכל הדברים מבוררים בחז"ל. "מקומו של עולם" זה המקום שעל גביו אדם בונה כל דבר ודבר. וההתחלה של כל דבר זה המקום של הדבר, כמש"כ בנפה"ח ועוד. הקיום של כל דבר הוא אותה נקודה, שאדם דבר ראשון מכניס את הקב"ה בחיים שלו.

הקב"ה - עצם מציאות החיים מה הכוונה להכניס את הקב"ה בחיים? בעצם, התורה היא חלק מתרי"ג המצוות, והכל הוא מלשון צוותא. יש ביטוי חריף של הרוז'ינר שאמר, שאפילו אם ישימו אותו ביער מאה שנה לבד - הוא לא יסיח דעת מהקב"ה כלל! ודאי שאין לנו שייכות למדרגות אלו, אבל נקבל רק את התפיסה הפנימית של החיים איך חיו אותם קדושי עליון. עצם מציאות של החיים שלהם היתה: הקב"ה! אנחנו רגילים לתפוס שהמציאות של הקב"ה היא איזו סוג של עבודה, מנסים לעבוד להתקרב לקב"ה. נו, הלואי שגם את זה כולם ישיגו. אבל גם כשכבר תופסים את הקב"ה, תופסים אותו כביכול או כמקור לסיעתא דשמיא, או כמקור שאליו עובדים, אליו מתפללים וכו'. וכל זה אמת, הכל מפורש בדברי חז"ל ובספרים הקדושים. אבל זה לא הכל. הקב"ה הוא לא רק ענין של סיעתא דשמיא, ולא ענין של תפילה בלבד. הקב"ה הוא עצם מציאות החיים! ואף שאנו רואים עוד הרבה דברים בעולם, ישנן שתי הסתכלויות על מה שרואים: האחת - שכל זה הוא כלי לגלות את הקב"ה, והשניה - כמו שכתב המס"י, שהכל הוא נסיון להרחיק את האדם מבוראו. אבל מציאות אמיתית ישנה רק אחת: הקב"ה! מה נקרא "חיים"? - "ואתם הדבקים בה' אלוקיכם חיים כולכם היום". העצמיות של החיים זו הדבקות! לא כמו הפשטות שהחי דבק בקב"ה, אלא עצם החיים זה הקב"ה, אדם חי את הבורא-עולם. הקב"ה נקרא חי החיים, ועצם החיים של הנברא זו אותה נקודה שהקב"ה נמצא ומתגלה באדם. "חיים", כלומר: הקב"ה! "חי" הכוונה חי לעולם, והנברא הוא מת לבסוף, הוא לא יהיה קיים - הן מצד חטא אדם הראשון, ואפילו אם אדה"ר לא

היה חוטא, סוכ"ס הנברא עתיד להתבטל. מי שחי באמת לנצח נצחים ממש - זהו רק בורא העולם! "על כל נשימה ונשימה שאדם נושם, צריך לקלס לבורא, מאי טעמא? - כל הנשמה תהלל י-ה - כל הנשימה תהלל י-ה" (ב"ר יד, ט) . מהו העומק הטמון בדברי חז"ל אלו? - אין זה ענין של הלול חיצוני. הקב"ה נותן את עצמו. התורה נקראת "תורת חיים", ופירוש הדבר שכביכול הוא וחכמתו חד, וממילא עצם החיים הוא הקב"ה. אדם צריך להבין שמה שהוא נושם - הוא נושם כביכול את הקב"ה! ואף שאדם מרגיש שהוא נושם אויר - זוהי נקודת ההטעיה של כל הבריאה שישנה כאן. בעצם אין עוד מלבדו, והקב"ה הוא המציאות האמיתית, אלא שהקב"ה שם לו הרבה לבושים, כמו שכתוב בזוה"ק ב'פתח אליהו', שהבריאה כולה היא לבושים לקב"ה. וכמו שמבואר ב'תניא', שכשאדם נותן יד למלך, גם אם הוא נוגע בבגדים, אבל בעצם הוא נותן יד למלכו של עולם! אדם צריך להבין שכל נקודה שהוא מתעסק איתה, הוא מתעסק רק עם המציאות האמיתית של הקב"ה! אלא שבחוש רואים אחרת, חושבים אחרת ומרגישים אחרת. אבל בעצם, המציאות היא הקב"ה! אם כן, מהי העבודה? - העבודה היא רק לא להיות שוטה ומדומיין שלא מכיר את המציאות. לא כפשוטו שהעבודה היא להתקרב לקב"ה. ודאי שגם זה אמת לאמיתה, אבל עומק הדברים הוא שישנה מציאות, והמציאות היא הקב"ה! הוא ית' נמצא כאן, בכל מקום ומקום! "בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך" (שמות כ, כ) , ה"ברכתיך" הוא הפועל-יוצא. הנקודה הראשונה מהי? - "אבוא אליך"!! הקב"ה נמצא לידך כל אדם ואדם והוא המציאות. ואף שאדם מרגיש את הגשמיות ולא מרגיש את הקב"ה - זוהי נקודת הדמיון שאדם לא מרגיש את אמיתת המציאות.

עבודת ה' - גילוי אמיתת המציאות נמצא לפי דברינו, ש"עבודת ה'" זו אותה נקודה שאדם מברר לעצמו שאמיתת החיים הוא הקב"ה. הקב"ה נמצא לידו, והקב"ה נמצא בתוכו ! לא צריך כביכול להתקרב לקב"ה, ללכת אליו. הקב"ה נמצא כאן! אלא שצריך להכיר בחוש שהקב"ה נמצא לידי ובתוכי! אין צל של ספק שצריך זיכוך אמיתי, ואין צל של ספק שצריך ללמוד תורה ולקיים מצוות, והכל בכל מכל כל, כמו שלימדונו חז"ל הקדושים. אבל הפועל-יוצא של כל זה מהו? - להכיר את האמת לאמיתה, שהקב"ה נמצא בכל מקום ומקום, והוא נמצא בלבו של אדם, ואם שורש החיים הוא בלב, הרי שהמחייה הנמצא בלב הוא הקב"ה. לא באנו לתקן או לחדש דברים. באנו לגלות את אמיתת המציאות כמות שהיא, והיא: יש הקב"ה, הוא נמצא כאן, וכל העבודה שלנו היא להרגיש אותו! ודאי שאם יש לאדם מסך המבדיל - הן עבירות והן מידות רעות - הוא

לא יכול להרגיש במציאות הבורא ית'. אבל מהי העבודה? - רק לגלות את הקב"ה איך שהוא נמצא בלבי ! והוא נמצא בכל הנבראים כולם, בלא יוצא מן הכלל, אלא שהעכו"ם אינם יכולים להרגיש את זה, והישראל כן יכולים. שעל זה כתוב "ושכנתי בתוכם", דוקא בתוך הישראל ולא בתוך העכו"ם, אבל הקב"ה באמת נמצא בכל דבר ודבר לגמרי. ולכך לעת"ל לכל הנבראים כולם יהיה חוש באלוקות. עבודת ה' היא לגלות את המציאות, לא לגלות הרגשים, רוממות, או התעוררות. ודאי שבהתחלה, כדי להוציא את האדם מיסוד העפר שלו - כך מתחילים, אבל כשאדם כבר עובד - הוא איננו יכול להישאר בהתעוררות גרידא. עליו לחפש את המציאות האמיתית, והמציאות האמיתית היא הקב"ה, אותו על האדם למשש כביכול בלבו. זוהי עבודת הנברא בעצם, וכל מה שכתוב בספרים, אין זה אלא כלי כיצד להסיר את המסך המבדיל שבנפש המפריע מלהרגיש את הקב"ה. אילו היתה לאדם אמונה גמורה בידיעה זו - הוא היה מרגיש מיד את הקב"ה! כי ברגע שהוא מאמין שהוא בריה חדשה - שוב אין לו שום מסך המבדיל, שכן לבריה חדשה גם אין מידות רעות, כמו שנאמר: "האלוקים עשה את האדם ישר". אבל היחיד שיכול לתת לאדם את האמונה הזו - הוא הקב"ה! "והאמין בה' ויחשבה לו צדקה" (בראשית טו, ו) . "צדקה" הכוונה, שהקב"ה נתן לאברהם אבינו כביכול מתנה שנקראת אמונה. כל זמן שאין אדם חי בהכרה שאמיתת המציאות היא הוא ית', הוא לא יוכל להרגיש שבעצם הוא נהיה מחודש, כי הרי הוא תפוס בתוך עצמו, מרגיש את עצמו, זוכר את הנפילות ואת הקשיים של עצמו, וגם מכיר את המידות הרעות של עצמו, וא"כ איך יוכל להחליט שמרגע זה והלאה הוא משתנה! ובאמת אי אפשר!! עפ"י כל שכל אי אפשר להגיע לכזאת השגה. מי שיכול לתת לאדם כזו השגה הוא רק הקב"ה! נמצא, שעבודת האדם היא רק להכניס את הקב"ה ללבו, וכשהאדם מכניס את הקב"ה ללב, נאמר בו: "הוא עשה, עושה ויעשה לכל המעשים"! ועבודת הבחירה היא להכניס את הקב"ה ללב, ולהזהר בכל רגע ולרגע שהוא נכנס, שחס ושלום לא יצא ממנו.

העבודה המעשית - התבוננות לאורך זמן העבודה בפועל מהי? ראשית כל, התבוננות גדולה מהי תכלית החיים. התבוננות זו צריכה להיעשות לאורך זמן, ואף לאורך זמן טובא. לאחר מכן יש להתבונן שהאדם מצדו אינו מתקרב אל הקב"ה, אלא הקב"ה נמצא אצלו בתוך לבו, ולחזק את האמונה הברורה בכך שהקב"ה נמצא אצלו, לחשוב על הקב"ה בתמידיות - כל אחד לפי כוחו, ולהאמין שהקב"ה נמצא בלבו. אם אדם מאריך להתבונן ודבק בזה יום ועוד יום, חודש ועוד חודש בתמידיות, והוא בוכה ומתחנן לקב"ה שיזכה להרגיש את הדבר, בבחינת "איני זז מכאן עד שהקב"ה ימלא מבוקשי" - אז באמת

יזכה להרגיש את הקב"ה בלבו, ויוכל להצליח בכל אשר יפנה! כל זמן שהקב"ה לא נמצא בלב בגילוי, אין לאדם כח להתמודד עם הקשיים שעומדים לפניו. מהיכן נובע היאוש המגיע לנפש האדם? אנשים סבורים שנפילה לזרועות היאוש הינה שלב נמוך בהכרת הבורא. וזו טעות. האמת היא שאדרבה, מי שחושב שהוא יכול להצליח - הוא המדומיין. אבל זה הנופל ליאוש - בעצם מתחיל להכיר את המציאות. הוא מגיע להכרה שאדם לא יכול להצליח לבדו, רק בעזרת בוראו! אלא שמשם עליו להתקדם הלאה ולחשוב - אז מה הקב"ה רוצה ממני? באמת אפשר לדבר ולדבר, אבל נקודת החיים אחת היא ואין בלתה: יש מציאות אחת שהיא הקב"ה, והיא נמצאת בלב האדם, וכל העבודה היא לגלות אותו שם, אלא שישנם כמה וכמה אופנים איך מגלים. הקב"ה יזכה את כולם - את כל הכנסת-ישראל וכל הברואים כולם - שיטו שכם אחת לעובדו, ויגלו כולם שאין פועל אלא אחד ואין לנברא אלא לחפש את בוראו ולגלותו בתוך נשמתו.

פרק ג - אין אני והוא יכולים לדור בכפיפה אחת

שינוי בדרכים, לא במבוקש

כפי שנתבאר, עצמיות החיים הוא הקב"ה הנמצא בלבו של אדם, ועבודתנו היא לגלותו שם, אלא שישנם כמה וכמה אופנים איך מגלים.

באופן כללי, ישנן תרי"ג מצוות ועוד ז' מצוות דרבנן. זהו הסה"כ של הכללים כיצד מגלים את הקב"ה.

יש את הדרך של האבות, הדרך שהיתה קודם מתן תורה - "מעצמו למד תורה" (ב"ר צה, ג), ויש את הדרך לאחר שהתורה ניתנה. כלומר יש כאן כמה וכמה אופנים איך מגלים את הקב"ה, אבל הנקודה היא לחפש רק את הקב"ה.

וכבר ביאר ה'נפש החיים', שודאי גם לאחר שנתנה התורה, לא השתנתה המטרה. במעמד הר סיני התחדש רק שיש גדר, שביל, איך לחפש את הקב"ה ואיך לא לחפש, אבל הנקודה העצמית הפנימית לא השתנתה מאדם הראשון קודם החטא-לאדם הראשון לאחר החטא, לאבות הקדושים, לכל הכנסת ישראל מאז שנתנה התורה.

החיפוש תמיד נשאר אחד - את הקב"ה. מה הדרכים, מה השבילים - כאן יש חילוק בין אדם הראשון לפני החטא ללאחר החטא, אברהם מידת החסד, יצחק מידת הגבורה, יעקב קו האמצעי, יעקב מלבר משה מלגו. כלומר, התחדשו דרכים שונות כיצד לחפש את הקב"ה, אבל ברור הדבר שהחיפוש הוא לעולם אחר הבורא-עולם.

כל המידות שמצינו אצל אבות - כגון: חסד, גבורה וכו' - זוהי שאלה מהיכן מתחילים ולא היכן גומרים. אברהם התחיל בחסד, יצחק בגבורה וכו', אבל לעולם הנקודה המשותפת לכולם, היתה דייקא לפנות אליו יתברך, אלא שמצד ההתלבשות לכל אחד היה שוני בנפש - "כשם שהפרצופים שונים כך דעותיהם שונות", ו"דעותיהם" כלומר: ידיעת האלוקות - היא משתנה מנפש לנפש, אבל במקום שנגמרת הידיעה והאדם מגיע לשלמות האמונה, לשלמות הדבקות בו יתברך - שם כבר אין נפקא-מינה. החילוק בין נפש לנפש הוא לעולם רק בשאלה איך מחפשים, אך לא בשאלה את מה מחפשים.

הדברים הללו צריכים להיות מבוררים לגמרי, כי כאשר לומדים בספרים הקדושים, ובמיוחד בספרי חסידות, את כל ענין מידותיהם של האבות [שבעה רועים וכו', כידוע], אפשר והאדם מנסה לחפש את עצמו שם להיכן הוא שייך. נראה לו שהוא שייך לקו הימין, לקו השמאל, או לקו האמצע, ועפ"י זה הוא מנסה לבנות תילי תילים של הבנות. אבל צריך שיהיה ברור, שבעצם כולם שייכים לדבר אחד ויחיד - לקב"ה. מהיכן להתחיל - זוהי שאלה אחרת, אבל את מה מחפשים, מהי השייכות הפנימית, מהו המבוקש ומה תכלית הכל - התשובה על שאלות אלו אחת היא ואינה משתנה מנפש לנפש.

הסכנה שבמחשבה על עצמו

דברים אלו עמוקים הם עד מאוד בצורת העבודה של הנפש.

בדרך כלל, ככל שאדם יותר עובד את הקב"ה, הוא יותר חושב על עצמו, יותר שקוע בתוך עצמו, יותר חי את עצמו.

מי שאינו מחפש פנימיות, הוא לא שקוע בעצמו, בבחינת "איש לדרכו פנינו" (ישעיהו נג, ו). בודאי שמה שמניע אותו הרצונות העצמיים, הקנאה, התאוה והכבוד, אבל סוף כל סוף הוא לא שקוע בניתוח עצמי פנימי, אלא מחפש דברים שמחוצה לו. "הקנאה והתאוה והכבוד מוציאים את האדם מן העולם", כי הם נמצאים מחוצה לו, וכאשר האדם מחפש אותם - הוא יוצא החוצה, הוא לא נמצא עם עצמו.

כאשר אדם מתחיל לעבוד את הקב"ה, הוא מתחיל לברר את נפשו, יש לו בקורת עצמית, חשבון הנפש וכו' - כל אחד לפי ענייני. בשלב זה אדם מתחיל לחשוב על עצמו, להכיר את נפשו, לברר מיהו.

מחד - זוהי מעלה גדולה: "דע את אלקי אביך ועבדהו", "מבשרי אחזה אלו-ק", אדם צריך לברר את עצמו ולהכיר את כוחות הנפש הטמונים בו. כך יוכל לבחור לעצמו את הדרכים ואת השבילים המתאימים לו להגיע על ידם לקב"ה, כל אחד ואחד לפי נפשו. בלי הבירור הזה, זוהי חיצוניות גרידא, שטחיות שקשה להגיע ממנה אל המבוקש.

אבל מאידך, כאשר האדם נכנס לתוך עצמו, הוא עלול להכנס לתוך ה"אני" של הנפש ולשקוע שם בצורה נוראה, ממש נורא נוראות. מצד השבירה הוא עלול להגיע לידי עצבות ומרירות, ומאידך מצד ההצלחות הוא עלול להגיע לגאוה וכו'.

ברור, אפוא, כי לא זו ולא זו דרך האמת!

יתירה מזו, כאשר האדם שקוע בעצמו, על זה בדקות אמרו חז"ל "אין אני והוא יכולים לדור בכפיפה אחת". חז"ל אמרו זאת על בעל גאוה, אבל שורש הגאוה, היא בעצם ההתמקדות באני.

ענוה שלימה אין פירושה שאדם חושב על עצמו שהוא לא כלום. ענוה שלמה היא, שאדם מֵשִׂיח דעת מהאני שלו, לא חושב על עצמו ולא שקוע בתוך עצמו. הוא חושב רק על קוב"ה, על התוה"ק ועל כנסת ישראל איך באפשרותו לעזור להם, הן בגשמיות בן ברוחניות.

המחשבה של אדם על עצמו, השקיעות של אדם בעצמו, היא אותה נקודה שמונעת בעומק מלהגיע למבוקש, מלהגיע לתכלית.

האדם השלם - זה שהוא בבחינת אַין

והנה דיברנו בתחילה שהחילוק בין כל הנפשות הוא רק בשאלה מהיכן מתחילים ומהיכן לא, ולא היכן מסיימים.

ביאור הדבר כך הוא. ה"אני" של האדם, לא הוא תכלית נקודת העבודה, ואינו אלא כלי שיש להשתמש בו בכדי להגיע לקב"ה. אבל אין תכלית העבודה לבנות "אני"! "בנין ילדים סתירה" (נדרים מ ע"א). אין שלם אלא אחד - הקב"ה, והאדם השלם הוא אותו אדם שאין לו מקום לעצמו בנפש, אין לו מציאות עצמית, בבחינת אַין - זהו האדם השלם!

אין זו שלימות של בנין, אלא שלימות של שלילה. לא שלימות של שפלות, אלא שלימות באותה נקודה שאדם לא חי את עצמו, לא חושב על עצמו ולא דואג לעצמו.

זוהי המציאות הפנימית של הנפש כאשר היא נראית כצורתה האמיתית. ככל שאדם עובד, אם הוא נכנס יותר ושוקע ע"י העבודה בתוך עצמו, מחד הוא יוצא מעולם החומר, הוא יוצא מהמלומדה, אך מאידך הוא נכנס לקליפה חדשה, והיא קליפה קשה עד למאוד!

ואם אדם לא מבין זאת בתחילת הדרך, יכול בהחלט להיות ש"עד זקנה ועד שיבה אני אסבול" - הוא סובל את ה"אני" שלו במשך כל חייו! כל דבר עובר אצלו דרך תפיסת האני שלו, תמיד הוא בודק היכן אני נמצא, מהי המדרגה שלי ביחס לזה וכו'.

עומק ההכרה בנפש צריכה להיות, שכשבאים לחפש את הקב"ה, בנקודה הזו יש השתוות גמורה בין כל הנבראים. ואין הכוונה השתוות גמורה שכולם מחפשים בשווה, לא כך יצר הקב"ה את עולמו, אלא השתוות בנקודת הכרת הבורא, כמו שאמרו חז"ל (תענית לא ע"א): "עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות מחול לצדיקים, והוא יושב ביניהם בגן עדן, וכל אחד ואחד מראה באצבעו, שנאמר: ואמר ביום ההוא הנה אלוקינו זה קוינו לו ויושיענו זה ה' קוינו לו נגילה ונשמחה בישועתו".

כלפי ההכרה של האין עוד מלבדו, התפיסה הזו היא נקודה שווה, אלא שכפי הזיכוך שאדם לא תפוס באני שלו - כך הוא חי את הקב"ה.

"את פניך ה' אבקש"

אנחנו מעמידים את הדברים בתור נקודה של ראשית בדייקא, ולא בתור נקודה של אחרית. אף שבפשיטות היה אפשר לומר, שאדם ייכנס לתוך האני ויעבוד שם, וכשיגמור - יפשיט מעצמו את האני שלו.

אבל באמת כשמכירים את הדברים יותר פנימה, מבינים שבמקום להכנס לבִּיצה ולצאת ממנה, עדיף להשאר מראש בחוץ. צריך הכרה ברורה את מי מחפשים: האם האדם בא לחפש את עצמו או שהוא בא לחפש את הקב"ה.

בשטחיות, כשאנשים שומעים למשל על ענין תיקון המידות, כל אחד מביט על עצמו ונאנח: "אוי, כמה אני חסר, כמה אני פגום", כל אחד ואחד לפי ענייננו. ואכן אין אדם שלם, וכל אחד ואחד צריך לתקן את עצמו.

אלא שאם נשאל אותו מדוע הוא עושה זאת, ודאי יענה שהכל נעשה כדי לעשות נחת רוח ליוצרנו. אבל באמת הוא בא לתקן את עצמו. כמו שמתקנים מכונה, כמו שמתקנים בית - כך הוא בא לתקן את עצמו! אלא שהוא מבין שזהו חלק מצורת עבודת הבורא לתקן את האני של עצמו. אשר על כן נפעלים מכל זה מחשבות עצמיות, עבודה חיצונית וכו'. מוכרחים, אפוא, להעמיד את האמת בראשית הדרך, כדי שתהיה הבנה אמיתית בדיוק מה רוצים ומה מחפשים.

מי שמחפש עבודה אמיתית, צריך לדעת שאת עצמו הוא לא צריך לחפש כלל, ואת עצמו הוא גם לא ימצא! הוא בא לחפש את הקב"ה. מי אני, מה אני, מה שורש נשמתי וכו' - כל אותן שאלות שרבים מן האנשים מנסים לחפש תשובות עליהן - לא הן נקודת העבודה האמיתית.

בודאי שידיעת הדבר נותנת מקום ליותר בירור בצורת העבודה, אבל את מי מבקשים? - אחד ויחיד: "את פניך ה' אבקש" - לא את האני אני מחפש, אלא את הקב"ה! לא עובדים

על מנת לבנות אדם, אלא על מנת לגלות שאין בלתו, אין זולתו, שלא מחפשים כלום אלא אותו יתברך שמו בלבד.

הסחת הדעת מהאני מביאה לשחרור

הבנת הדברים הללו - שהעבודה אינה צריכה להיעשות עם האני - עשויה להוליד באדם שתי תנועות: לחיוב ולשלילה, לתיקון או חלילה להיפך!

מצד התיקון, אדם יכול לקבל מזה שחרור עצום! מי שנמצא בתוך העבודה וסבוך בתוך האני שלו, אם יבין את הדברים באמת, תהיה זו עבורו יציאת מצרים של ממש מהסיבוכים הנפשיים שהם מנת חלקם של רבים מבין עובדי ה'!

כי אדם כזה אינו שקוע בתוך עצמו, לא חושב על עצמו ולא דואג לעצמו כל כך. ודאי שצריכים לעשות חשבון הנפש, אך אין זו אלא עבודה לעשר דקות או רבע שעה בלילה לפני השינה, אבל כל היום כולו על מה הוא חושב? - או בתורה הקדושה או על הקב"ה, אבל לא על האני של עצמו.

אדם יכול לזכות לשחרור נורא-נוראות ע"י שהוא משיח דעת מן האני שלו.

ובאמת, אדם מטבעו, כשהוא נכנס לתוך עצמו, הוא נעשה סבוך בתוך ובתוך, ואף פעם אינו גומר לברר את עצמו. הנפש היא הרי חלק אלו-ק ממעל, וכשם שאת הקב"ה אי אפשר להשיג, צריך לדעת שגם את נפש הנברא אי אפשר להבין בשלמות!

ולא מיבעיא החוכמות החיצוניות שהגיעו מחכמי אוה"ע, שאין בכוחן להשיג אפילו את תחתיות הנפש, את החיצוניות, הכל ממש מהשפה ולחוץ. אלא אפילו כל חכמי לב, חכמי ישראל, שבירורו את נפשו של האדם - לעולם יש רובד לפנים מרובד, ועומק הנפש שעליה נאמר "קוב"ה ואורייתא וישראל חד הוא", כשם שהקב"ה לא מושג, לית מחשבה תפיסא ביה, וכן התורה הקדושה עמוקה מני ים - גם נפש האדם אינה מושגת.

מי שבא לברר את נפשו ידע שהוא מתעסק עם דבר שאי אפשר להגיע לתכלית הבנתו.

אלא מאי? אדם יאמר שכשם שהוא מבין שהתורה היא עמוקה ורחבה, ועם כל זאת עמל הוא לברר את האמור בה כפי יכולתו, כך ברצונו לברר גם את נפשו.

זה נכון, אבל צריך להבין נקודה אחת. כשאדם מתעסק עם התורה הקדושה ומשתדל בכל כוחו לברר את רצון נותן התורה, אם הוא עושה זאת באמת כצורתה: לא מחפש את ה"אני" שלו בתורה ולומד אך ורק לשמה - הרי שאדרבה, זוהי תכלית האדם בעולמו להתדבק בבורא, ובעיקר תלמוד תורה כנגד כולם. [כמובן, מי שמחפש ע"י התורה לעשות לו שם ותהילה, לא זו הדרך לא זו העיר, ומכאן לא מגיעים לקרבת ה'].

וכך גם כאשר האדם מברר את נפשו: אם הוא בא לברר את הנפש מנקודת הסתכלות כמו שהוא מסתכל על חבירו - הוא יכול להכנס לזה. אבל אם הוא מברר את עצמו מתוך תשוקה לברר את עצמו - הרי שהכל נעשה שלא לשמה, וממילא הוא שוקע יותר ויותר בתוך האני, והוא סבור שבזה הוא בונה ומוסיף, אבל באמת זה קרוב ל"אסף רוח". הוא בונה על גבי נקודה לא נכונה.

כפי שהזכרנו בפרק הקודם, היסוד של כל דבר, המשטח של כל דבר, הוא הקב"ה. כשאדם בא לבנות בנין, עליו לבנותו על גבי קרקע אמיתית, והקב"ה הוא הנקרא "מקומו של עולם", על גביו כביכול בונים כל נקודה של עבודה.

אם האדם בונה את עבודתו על האני של עצמו, על בירור הנפש של עצמו, על זה ממש בעומק נאמר "אין אני והוא יכולים לדור בכפיפה אחת"! הוא מעמיד קרקע שהיא איננה אמיתית, שהיא לאו בר קיימא. הוא מעמיד קרקע שבהכרח באה רוח ועוקרתו. אין לזה קיום, אין לזה מציאות.

הדברים הללו, אם מבינים אותם באמת, צריכים להוליד מהפיכה פנימית בנפש של כל אחד המחפש את הקב"ה. מצד הטבעיות, כל אחד שאומר שהוא מחפש את הקב"ה, ודאי מתחיל עם האני. הוא מחפש את ה"ואני קרבת אלקים לי טוב", כאשר הדגש אינו על "קרבת אלקים" אלא על "ואני"...

אין הכוונה שאדם שמרגיש נגיעות, שיעזוב את העבודה ולא ייכנס פנימה - ח"ו ולא ייאמר! באנו לברר את ההסתכלות הנכונה איך בונים, ואם יש נגיעות - צריך להתפלל לבעל הרחמים, שיעזור לאדם לסלק את הנגיעות ושהכל יהיה טהור.

אבל יש הבדל אם אדם עובד ישר ויש לו נגיעות, או שהוא בונה את כל הבנין על גבי נגיעות! אם בונים בנין מצד כוונה רצויה ומשתתפות בו גם נגיעות אישיות, באמת דבר זה לא יימלט, לכל אדם ואדם יש נגיעות, וההבדל בין האדם היותר פשוט לאדם היותר גבוה הוא, שהנגיעות יותר זַכּוֹת, אבל בלי נגיעות כלל - זהו דבר שלא יתכן כמעט בעולם! הרי איסור שוחד נאמר אפילו על משה ואהרן, "כי השוחד יעוור עיני חכמים ויסלף דברי צדיקים". ברור אפוא, כי אין אדם שיכול לומר זכיתי לבבי לגמרי.

אלא, שהאדם שאינו מבין את צורת העבודה, בונה את הכל על גבי האני, על גבי הנגיעות שלו, והבניין בעצם לא מתחיל. לא שהוא לא נגמר, הוא לא מתחיל!

משא"כ מי שהוא בר-דעת דקדושה, הוא בונה את הבנין על גבי קרקע אמיתית, וכאשר יש נגיעות, מחד הוא עובד לשבור את הנגיעות, ומאידך הוא יודע, שאם בעל הרחמים

לא יעזור לו, כל העבודה לא תועיל, והוא מתחנן לקב"ה שיעזרנו. אבל הבנין כמות שהוא הינו בנין על משטח אמיתי, כי הוא מחפש את הקב"ה ולא את האני.
זוהי התנועה החיובית הנובעת מכך שאדם מסיח דעתו מהאני שלו.

סוף מעשה במחשבה תחילה

מאידך, מי שהאני שלו חזק מאד, כשהוא שומע שהעבודה אינה לתכלית האני, הוא מיד עלול לרצות לפרוש מכל העבודה. חושב הוא לעצמו: אם אני לא אקבל מכך כלום, איזה צורך יש לי בכל העבודה? כל עבודתו אינה אלא משום רצונו להיות גדול יותר, מעולה יותר. הוא קורא לזה זך יותר, אבל בעצם זו אינה זַכוּת אלא גסות!
צריך להבין שמהאמת אי אפשר לברוח! הקב"ה יצר את הבריאה בצורה כזו, שעל הגאולה העתידה נאמר "למעני למעני אעשה" (ישעיה מח, יא). גאולה כלומר, הנקודה הפנימית של גאולת הנפש הפרטית של כל אחד ואחד, אלא שכאשר נקודה זו תאיר בגילוי אצל כולם - יבוא משיח, אבל זוהי נקודת הפנימיות של נפש האדם, שהוא מבין שהחיים כאן בעולם הם "למעני למעני", האדם נברא למען הקב"ה ולא למען עצמו.
וכשאדם מבין שהוא נברא למען הקב"ה ולא למען עצמו, הוא מבין שעליו לחפש את הקב"ה ולא את עצמו, כי את עצמו הוא גם לא ימצא אף פעם.
סוף כל סוף, כל אדם ואדם צריך להתנתק מהדאגה לעצמו, מהמחשבה על עצמו, ולהבין שהמרכז של החיים הוא הקב"ה, לא האני.
ואם הבנת נקודה זו - שסוף העבודה תביא אותו לא להיות אני אחד גדול אלא להיות אַין אחד גמור וכלול בקב"ה - מרתיעה את הנפש מהעבודה, ידע נאמנה שלא יעזור לו כלום. לשם הוא מוכרח להגיע! אלא שהבחירה בידו: האם להגיע מצד הקדושה, מצד ביטול האני בקדושה, או להיפך - לעבור עוד יסורים ועוד יסורים, הן בעלמא-הדין הן בעלמא דאתי, עד אשר יזדכך מהאני שלו. אבל בלא זה אי אפשר!
צריך להבין שלא מדובר כאן על מעלה גבוהה או על מעשה חסידות, אלא שזוהי מציאות הבריאה! ואם ישאל אדם: הרי הדברים שנאמרו כעת כתובים בפרק החסידות שבספר מסילת ישרים? - אמת! במסילת ישרים כתוב שמצד העבודה של הנגיעות, זה שייך לפרק של החסידות, ברור! אבל מצד הראשית, גם הרמח"ל העמיד את הדברים בראשית, שצריך לדעת שהמציאות של החיים היא אצלו יתברך.
אם אדם מראש לא מוכן להסכים שבסופו של דבר האני שלו לא יקבל מהעבודה כלום ולא ישיג שום דבר, והוא עובד כאן עבודת מתנה כביכול למען הבורא - הרי שבעצם הוא פועל נגד דברי חז"ל! כתוב בגר"א ברוח-חיים ועוד (והובא בכתבי הסבא מקלם), שאם

אדם מתכוון שלא לשמה, על זה אין היתר ללמוד! כל ההיתר ללמוד שלא לשמה הוא עד כמה שכוונתו להגיע ללשמה, ו"לשמה" כלומר להבין שאדם לא מחפש את עצמו, הוא מחפש את הקב"ה. ואף שסוכ"ס יש לו נגיעות? - על זה אמרו חז"ל "לעולם יעסוק בתורה שלא לשמה, שמתוך לא לשמה בא לשמה", וח"ו מלהפסיק, אבל חייבים להעמיד את נקודת האמת בתחילה, אחרת אין היתר אפילו לעסוק בתורה, כמו שכותב הגר"א.

אם אדם לא מברר לעצמו שתכלית עסק התורה [וביתר רחבות, כל העבודה], היא להגיע לנקודת האמת הנקראת "לשמה", והוא בונה את כל עבודתו על גבי שלא לשמה - על זה אין היתר. זה לא עניין של מעשה חסידות, זהו הבסיס של כל העבודה, אלא שמותר לו לאדם לשאוף להגיע לאמת ללשמה ולהתחיל בשלא לשמה, אבל "סוף מעשה במחשבה תחילה".

צריך "מחשבה תחילה" לדעת מהו ה"סוף מעשה" שאליו רוצים להגיע: האם מחפשים את הקב"ה כדי שלי יהיה יותר טוב, או שרוצים באמת להגיע לקב"ה כדי לעשות רצונו - "שאמרתי ונעשה רצוני"!

אין חידוש בדברים אלו, הם כתובים מפורש, הן בכתבי הגר"א ויותר בספרי חסידות הרבה, אלא ששם כתובים ביטויים יותר חריפים. אבל לכה"פ מוכרחים להבין שהתכלית היא לשמה, ולשמה כלומר לא למען עצמי אלא למען הקב"ה. אלו עצם החיים, זוהי המציאות!

"כך היא דרכה של תורה, פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן ובתורה אתה עמל, אם אתה עושה כן - אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא", אבל באמת יכול להיות שפת במלח תאכל, ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן - אבל לא "אשריך", לא בעולם הזה ולא בעולם הבא! הוא לומד תורה, הוא יגע, אבל חסרה לו נקודת האמת שמאחורי הדברים.

הוא יכול להיות "צנא מלא ספרי", אבל האם באמת התורה שלו שייכת לקב"ה, האם באמת הוא מחפש את הקב"ה בחיים שלו, או שזוהי בסה"כ מחשבה רחוקה כלשהי - בעזר ה' פעם אגיע...

מתי יתרחש הנס הזה שיוצאים מהשלא לשמה ללשמה, אם לא חושבים על הלשמה! נכון, בספרים מבואר שעצם המעבר מהשלא לשמה ללשמה זהו נס, אבל הנס הזה נעשה רק אם יש את הסוף מעשה במחשבה תחילה.

ה"מחשבה תחילה" - מעכב להצלחה בעבודה

נקודה זו, היא בעצם מהמונעים היותר גדולים אצל האנשים שמחפשים את הקב"ה ולא משיגים את האמת. עובדים שנים, מתייגעים, מי בהתלהבות מי בשקט, כל אחד ואחד לפי דרכו, אבל להגיע באמת להתקשרות אמיתית לקב"ה - רק יחידי סגולה זוכים.

ולמה? בודאי אדם יאמר: יש כאן עצלות, חוסר יגיעה וכו'. אי אפשר לומר שהדברים אינם נכונים, אבל יש כאן נקודה פנימית שהיא בעצם המעכב.

אדם נכנס לעבודה בלי בירור גמור מה הוא רוצה להשיג. אם כתוב "סוף מעשה במחשבה תחילה" צריך לדעת שה"מחשבה תחילה" איננה מעלה בעלמא, אלא היא מעכבת בעצם! לפני שאדם ניגש לעבודה, הוא מוכרח להיות בר דעת היודע בדיוק מה הוא רוצה להשיג בסופו של דבר.

נדרש זמן רב של מחשבה והתבוננות

והנה יאמר האדם: "נו, ביררתי יום, ביררתי יומיים, נו, מה עושים למעשה?..." שאלה כזו נובעת מכך שלא מבינים מהי עבודת ה'.

עבודת ה' אינה קבלנות של בניה, שבונים לבנים למעשה. ודאי ש"אחר המעשים נמשכים בלבבות", וחלק מהדרך לזכך את הלב הוא להשתמש בכח העשיה, אבל צריך לדעת שזהו חלק בלבד, וגם אין זו נקודת הראשית.

הנקודה הראשונה שצריכה להיות עוד לפני שהאדם נכנס, היא לדעת להיכן הוא רוצה להכנס.

ובאמת, כדי לקבל את ההחלטה הזו, אם האדם הוא אמיתי, אפילו המחשבה על הנקודה שדיברנו כאן לבד, עשויה לקחת לו כמה חודשים! מי שהוא שטחי, אומר: "בטח, ודאי, אין שום בעיה..." נכנס מהר. אבל מי שהוא אמיתי, מרגיש שכל הנפש שלו רוצה הפוך. כמה בכיות צריך האדם לבכות בכדי שיזכה שיהיה בו ולו אחוז אחד של אמת, אחוז אחד שרוצה באמת את הקב"ה ולא את האני שלו!

אין לאן לרוץ. הקב"ה נמצא כאן. אלא שצריך לא להיות שקוע כל כך באני, ואז מרגישים את הקב"ה. "אין אני והוא יכולים לדור בכפיפה אחת", ואם אין "אני", הרי שאדם חש בכל רגע את הקב"ה כנוכח ממש ויותר מכך.

זוהי עבודה של בירור פנימי, האם יש את המהלך של "את פניך ה' אבקש", האם באמת זה מה שהאדם מחפש. ואם כבר הבין זאת, והבין גם ש"אין אני והוא יכולים לדור בכפיפה אחת", האם הוא מוכן לבטל את האני שלו למען גילוי הקב"ה בנפשו? או שמא רוצה הוא ששניהם יישארו - גם אני וגם הקב"ה.

אדם עשוי לחשוב שיש מקום, חלל בלב, ששם מכניסים את הקב"ה. אין כזה דבר! כל מקום שיש בו אני, שם לא יכול הקב"ה להכנס כביכול. הנפש לא יכולה להרגיש באמת את האין עוד מלבדו שם.

כל נקודה בנפש שאדם רוצה להרגיש בה את הקב"ה, הוא חייב לסלק משם את האני שלו. במילים פשוטות, בכל גרגיר וגרגיר של לשמה, הוא נותן מקום לקב"ה להתגלות בו.

מי שרוצה לעבוד באמת, עובד מתוך יישוב הדעת, מתוך התבוננות, מתוך בירור באמת האם הוא בא לחפש את עצמו, או שהוא בא לחפש את הקב"ה, ואם הוא בא לחפש את הקב"ה, האם הוא משים עצמו כמדבר, כהפקר, כפי שמוזכר בספרים. כלומר שהוא נותן לקב"ה כביכול להיות במקום הזה, והוא מסתלק משם.

אם אדם לא נותן לקב"ה להיות שם לבד, זה לא אין עוד מלבדו. בדקות, זה מעין שיתוף! בלשון קצת יותר עמוקה, "אתה הוא עד שלא נברא העולם", הקב"ה היה לפני הנבראים, והוא כביכול צמצם את עצמו לצדדים ונתן מקום לנבראים להיות שם. אם אדם רוצה באמת להרגיש את הקב"ה, הוא צריך להיות במצב שהאני לא נמצא שם. אחרת, כביכול הקב"ה מסתלק לצדדים, ויש מקום של חלל, שהקב"ה כביכול לא נמצא שם.

אבל באמת אין עוד מלבדו, כמו שאומרים חז"ל - אפילו בחללו של עולם. חללו של עולם זוהי הנקודה של הנפש שהיא כביכול לא נותנת מקום לקב"ה לשרות בתוכו. אבל באמת הקב"ה נמצא שם, ומי שלא יהיה מוכן לוותר על האני שלו מרצון, יוותר עליו בעל כורחו. אלא שעבודת האדם מצד הבחירה לשלול את הדאגה לאני שלו.

הדברים הללו צריכים הרבה מאד התבוננות, הרבה יישוב הדעת, והרבה הרבה בירור אמיתי, האם יש באדם ניצוץ של ניצוץ של אמת בנפש. כל זמן שלא - אי אפשר לעבוד. לאחר שיש לאדם אפילו עשירית האחוז, ואפילו פחות מכך, אבל יש נקודה שהוא מוכן לתת אותה בלב שלם לקב"ה - אז אדם יכול להתחיל לעבוד.

הקב"ה יזכה את כולנו לפנות באמת את האני ולתת ולו מקום דק שבדק בנפש לקב"ה, וע"י כן נזכה שיתגלה לעין כל כי אין עוד מלבדו.

שינוי בדרכים, לא במבוקש כפי שנתבאר, עצמיות החיים הוא הקב"ה הנמצא בלבו של אדם, ועבודתנו היא לגלותו שם, אלא שישנם כמה וכמה אופנים איך מגלים. באופן כללי, ישנן תרי"ג מצוות ועוד ז' מצוות דרבנן. זהו הסה"כ של הכללים כיצד מגלים את הקב"ה. יש את הדרך של האבות, הדרך שהיתה קודם מתן תורה - "מעצמו למד תורה" (ב"ר צה, ג) , ויש את הדרך לאחר שהתורה ניתנה. כלומר יש כאן כמה וכמה

אופנים איך מגלים את הקב"ה, אבל הנקודה היא לחפש רק את הקב"ה. וכבר ביאר ה'נפש החיים', שודאי גם לאחר שנתנה התורה, לא השתנתה המטרה. במעמד הר סיני התחדש רק שיש גדר, שביל, איך לחפש את הקב"ה ואיך לא לחפש, אבל הנקודה העצמית הפנימית לא השתנתה מאדם הראשון קודם החטא-לאדם הראשון לאחר החטא, לאבות הקדושים, לכל הכנסת ישראל מאז שנתנה התורה. החיפוש תמיד נשאר אחד - את הקב"ה. מה הדרכים, מה השבילים - כאן יש חילוק בין אדם הראשון לפני החטא ללאחר החטא, אברהם מידת החסד, יצחק מידת הגבורה, יעקב קו האמצעי, יעקב מלבר משה מלגו. כלומר, התחדשו דרכים שונות כיצד לחפש את הקב"ה, אבל ברור הדבר שהחיפוש הוא לעולם אחר הבורא-עולם. כל המידות שמצינו אצל אבות - כגון: חסד, גבורה וכו' - זוהי שאלה מהיכן מתחילים ולא היכן גומרים. אברהם התחיל בחסד, יצחק בגבורה וכו', אבל לעולם הנקודה המשותפת לכולם, היתה דייקא לפנות אליו יתברך, אלא שמצד ההתלבשות לכל אחד היה שוני בנפש - "כשם שהפרצופים שונים כך דעותיהם שונות", ו"דעותיהם" כלומר: ידיעת האלוקות - היא משתנה מנפש לנפש, אבל במקום שנגמרת הידיעה והאדם מגיע לשלמות האמונה, לשלמות הדבקות בו יתברך - שם כבר אין נפקא-מינה. החילוק בין נפש לנפש הוא לעולם רק בשאלה איך מחפשים, אך לא בשאלה את מה מחפשים. הדברים הללו צריכים להיות מבוררים לגמרי, כי כאשר לומדים בספרים הקדושים, ובמיוחד בספרי חסידות, את כל ענין מידותיהם של האבות [שבעה רועים וכו', כידוע], אפשר והאדם מנסה לחפש את עצמו שם להיכן הוא שייך. נראה לו שהוא שייך לקו הימין, לקו השמאל, או לקו האמצע, ועפ"י זה הוא מנסה לבנות תילי תילים של הבנות. אבל צריך שיהיה ברור, שבעצם כולם שייכים לדבר אחד ויחיד - לקב"ה. מהיכן להתחיל - זוהי שאלה אחרת, אבל את מה מחפשים, מהי השייכות הפנימית, מהו המבוקש ומה תכלית הכל - התשובה על שאלות אלו אחת היא ואינה משתנה מנפש לנפש.

הסכנה שבמחשבה על עצמו דברים אלו עמוקים הם עד מאוד בצורת העבודה של הנפש. בדרך כלל, ככל שאדם יותר עובד את הקב"ה, הוא יותר חושב על עצמו, יותר שקוע בתוך עצמו, יותר חי את עצמו. מי שאינו מחפש פנימיות, הוא לא שקוע בעצמו, בבחינת "איש לדרכו פנינו" (ישעיהו נג, ו) . בודאי שמה שמניע אותו אלו הרצונות העצמיים, הקנאה, התאוה והכבוד, אבל סוף כל סוף הוא לא שקוע בניתוח עצמי פנימי, אלא מחפש דברים שמחוצה לו. "הקנאה והתאוה והכבוד מוציאים את האדם מן העולם", כי הם נמצאים מחוצה לו, וכאשר האדם מחפש אותם - הוא יוצא החוצה, הוא לא נמצא עם

עצמו. כאשר אדם מתחיל לעבוד את הקב"ה, הוא מתחיל לברר את נפשו, יש לו בקורת עצמית, חשבון הנפש וכו' - כל אחד לפי עניינו. בשלב זה אדם מתחיל לחשוב על עצמו, להכיר את נפשו, לברר מיהו. מחד - זוהי מעלה גדולה: "דע את אלקי אביך ועבדהו", "מבשרי אחזה אלו-ק", אדם צריך לברר את עצמו ולהכיר את כוחות הנפש הטמונים בו. כך יוכל לבחור לעצמו את הדרכים ואת השבילים המתאימים לו להגיע על ידם לקב"ה, כל אחד ואחד לפי נפשו. בלי הבירור הזה, זוהי חיצוניות גרידא, שטחיות שקשה להגיע ממנה אל המבוקש. אבל מאידך, כאשר האדם נכנס לתוך עצמו, הוא עלול להכנס לתוך ה"אני" של הנפש ולשקוע שם בצורה נוראה, ממש נורא נוראות. מצד השבירה הוא עלול להגיע לידי עצבות ומרירות, ומאידך מצד ההצלחות הוא עלול להגיע לגאוה וכו'. ברור, אפוא, כי לא זו ולא זו דרך האמת! יתירה מזו, כאשר האדם שקוע בעצמו, על זה בדקות אמרו חז"ל "אין אני והוא יכולים לדור בכפיפה אחת". חז"ל אמרו זאת על בעל גאוה, אבל שורש הגאוה, היא בעצם ההתמקדות באני. ענוה שלימה אין פירושה שאדם חושב על עצמו שהוא לא כלום. ענוה שלמה היא, שאדם מֵשִׂיח דעת מהאני שלו, לא חושב על עצמו ולא שקוע בתוך עצמו. הוא חושב רק על קוב"ה, על התוה"ק ועל כנסת ישראל איך באפשרותו לעזור להם, הן בגשמיות בן ברוחניות. המחשבה של אדם על עצמו, השקיעות של אדם בעצמו, היא אותה נקודה שמונעת בעומק מלהגיע למבוקש, מלהגיע לתכלית.

האדם השלם - זה שהוא בבחינת אַין והנה דיברנו בתחילה שהחילוק בין כל הנפשות הוא רק בשאלה מהיכן מתחילים ומהיכן לא, ולא היכן מסיימים. ביאור הדבר כך הוא. ה"אני" של האדם, לא הוא תכלית נקודת העבודה, ואינו אלא כלי שיש להשתמש בו בכדי להגיע לקב"ה. אבל אין תכלית העבודה לבנות "אני"! "בנין ילדים סתירה" (נדרים מ ע"א) . אין שלם אלא אחד - הקב"ה, והאדם השלם הוא אותו אדם שאין לו מקום לעצמו בנפש, אין לו מציאות עצמית, בבחינת אַין - זהו האדם השלם! אין זו שלימות של בנין, אלא שלימות של שלילה. לא שלימות של שפלות, אלא שלימות באותה נקודה שאדם לא חי את עצמו, לא חושב על עצמו ולא דואג לעצמו. זוהי המציאות הפנימית של הנפש כאשר היא נראית כצורתה האמיתית. ככל שאדם עובד, אם הוא נכנס יותר ושוקע ע"י העבודה בתוך עצמו, מחד הוא יוצא מעולם החומר, הוא יוצא מהמלומדה, אך מאידך הוא נכנס לקליפה חדשה, והיא קליפה קשה עד למאוד! ואם אדם לא מבין זאת בתחילת הדרך, יכול בהחלט להיות ש"עד זקנה ועד שיבה אני אסבול" - הוא סובל את ה"אני" שלו במשך כל חייו! כל דבר עובר אצלו דרך תפיסת האני שלו, תמיד הוא

בודק היכן אני נמצא, מהי המדרגה שלי ביחס לזה וכו'. עומק ההכרה בנפש צריכה להיות, שכשבאים לחפש את הקב"ה, בנקודה הזו יש השתוות גמורה בין כל הנבראים. ואין הכוונה השתוות גמורה שכולם מחפשים בשווה, לא כך יצר הקב"ה את עולמו, אלא השתוות בנקודת הכרת הבורא, כמו שאמרו חז"ל (תענית לא ע"א) : "עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות מחול לצדיקים, והוא יושב ביניהם בגן עדן, וכל אחד ואחד מראה באצבעו, שנאמר: ואמר ביום ההוא הנה אלוקינו זה קוינו לו ויושיענו זה ה' קוינו לו נגילה ונשמחה בישועתו". כלפי ההכרה של האין עוד מלבדו, התפיסה הזו היא נקודה שווה, אלא שכפי הזיכוך שאדם לא תפוס באני שלו - כך הוא חי את הקב"ה.

"את פניך ה' אבקש" אנחנו מעמידים את הדברים בתור נקודה של ראשית בדייקא, ולא בתור נקודה של אחרית. אף שבפשיטות היה אפשר לומר, שאדם ייכנס לתוך האני ויעבוד שם, וכשיגמור - יפשיט מעצמו את האני שלו. אבל באמת כשמכירים את הדברים יותר פנימה, מבינים שבמקום להכנס לבִּיצה ולצאת ממנה, עדיף להשאר מראש בחוץ. צריך הכרה ברורה את מי מחפשים: האם האדם בא לחפש את עצמו או שהוא בא לחפש את הקב"ה. בשטחיות, כשאנשים שומעים למשל על ענין תיקון המידות, כל אחד מביט על עצמו ונאנח: "אוי, כמה אני חסר, כמה אני פגום", כל אחד ואחד לפי עניינו. ואכן אין אדם שלם, וכל אחד ואחד צריך לתקן את עצמו. אלא שאם נשאל אותו מדוע הוא עושה זאת, ודאי יענה שהכל נעשה כדי לעשות נחת רוח ליוצרנו. אבל באמת הוא בא לתקן את עצמו. כמו שמתקנים מכונה, כמו שמתקנים בית - כך הוא בא לתקן את עצמו! אלא שהוא מבין שזהו חלק מצורת עבודת הבורא לתקן את האני של עצמו. אשר על כן נפעלים מכל זה מחשבות עצמיות, עבודה חיצונית וכו'. מוכרחים, אפוא, להעמיד את האמת בראשית הדרך, כדי שתהיה הבנה אמיתית בדיוק מה רוצים ומה מחפשים. מי שמחפש עבודה אמיתית, צריך לדעת שאת עצמו הוא לא צריך לחפש כלל, ואת עצמו הוא גם לא ימצא! הוא בא לחפש את הקב"ה. מי אני, מה אני, מה שורש נשמתי וכו' - כל אותן שאלות שרבים מן האנשים מנסים לחפש תשובות עליהן - לא הן נקודת העבודה האמיתית. בודאי שידיעת הדבר נותנת מקום ליותר בירור בצורת העבודה, אבל את מי מבקשים? - אחד ויחיד: "את פניך ה' אבקש" - לא את האני אני מחפש, אלא את הקב"ה! לא עובדים על מנת לבנות אדם, אלא על מנת לגלות שאין בלתו, אין זולתו, שלא מחפשים כלום אלא אותו יתברך שמו בלבד.

הסחת הדעת מהאני מביאה לשחרור הבנת הדברים הללו - שהעבודה אינה צריכה להיעשות עם האני - עשויה להוליד באדם שתי תנועות: לחיוב ולשלילה, לתיקון או

חלילה להיפך! מצד התיקון, אדם יכול לקבל מזה שחרור עצום! מי שנמצא בתוך העבודה וסבוך בתוך האני שלו, אם יבין את הדברים באמת, תהיה זו עבורו יציאת מצרים של ממש מהסיבוכים הנפשיים שהם מנת חלקם של רבים מבין עובדי ה'! כי אדם כזה אינו שקוע בתוך עצמו, לא חושב על עצמו ולא דואג לעצמו כל כך. ודאי שצריכים לעשות חשבון הנפש, אך אין זו אלא עבודה לעשר דקות או רבע שעה בלילה לפני השינה, אבל כל היום כולו על מה הוא חושב? - או בתורה הקדושה או על הקב"ה, אבל לא על האני של עצמו. אדם יכול לזכות לשחרור נורא-נוראות ע"י שהוא משיח דעת מן האני שלו. ובאמת, אדם מטבעו, כשהוא נכנס לתוך עצמו, הוא נעשה סבוך בתוך ובתוך, ואף פעם אינו גומר לברר את עצמו. הנפש היא הרי חלק אלו-ק ממעל, וכשם שאת הקב"ה אי אפשר להשיג, צריך לדעת שגם את נפש הנברא אי אפשר להבין בשלמות! ולא מיבעיא החוכמות החיצוניות שהגיעו מחכמי אוה"ע, שאין בכוחן להשיג אפילו את תחתיות הנפש, את החיצוניות, הכל ממש מהשפה ולחוץ. אלא אפילו כל חכמי לב, חכמי ישראל, שבירורו את נפשו של האדם - לעולם יש רובד לפנים מרובד, ועומק הנפש שעליה נאמר "קוב"ה ואורייתא וישראל חד הוא", כשם שהקב"ה לא מושג, לית מחשבה תפיסא ביה, וכן התורה הקדושה עמוקה מני ים - גם נפש האדם אינה מושגת. מי שבא לברר את נפשו ידע שהוא מתעסק עם דבר שאי אפשר להגיע לתכלית הבנתו. אלא מאי? אדם יאמר שכשם שהוא מבין שהתורה היא עמוקה ורחבה, ועם כל זאת עמל הוא לברר את האמור בה כפי יכולתו, כך ברצונו לברר גם את נפשו. זה נכון, אבל צריך להבין נקודה אחת. כשאדם מתעסק עם התורה הקדושה ומשתדל בכל כוחו לברר את רצון נותן התורה, אם הוא עושה זאת באמת כצורתה: לא מחפש את ה"אני" שלו בתורה ולומד אך ורק לשמה - הרי שאדרבה, זוהי תכלית האדם בעולמו להתדבק בבורא, ובעיקר תלמוד תורה כנגד כולם. [כמובן, מי שמחפש ע"י התורה לעשות לו שם ותהילה, לא זו הדרך לא זו העיר, ומכאן לא מגיעים לקרבת ה']. וכך גם כאשר האדם מברר את נפשו: אם הוא בא לברר את הנפש מנקודת הסתכלות כמו שהוא מסתכל על חבירו - הוא יכול להכנס לזה. אבל אם הוא מברר את עצמו מתוך תשוקה לברר את עצמו - הרי שהכל נעשה שלא לשמה, וממילא הוא שוקע יותר ויותר בתוך האני, והוא סבור שבזה הוא בונה ומוסיף, אבל באמת זה קרוב ל"אסף רוח". הוא בונה על גבי נקודה לא נכונה. כפי שהזכרנו בפרק הקודם, היסוד של כל דבר, המשטח של כל דבר, הוא הקב"ה. כשאדם בא לבנות בנין, עליו לבנותו על גבי קרקע אמיתית, והקב"ה הוא הנקרא "מקומו של עולם", על גביו כביכול בונים כל נקודה של עבודה. אם האדם בונה

את עבודתו על האני של עצמו, על בירור הנפש של עצמו, על זה ממש בעומק נאמר "אין אני והוא יכולים לדור בכפיפה אחת"! הוא מעמיד קרקע שהיא איננה אמיתית, שהיא לאו בר קיימא. הוא מעמיד קרקע שבהכרח באה רוח ועוקרתו. אין לזה קיום, אין לזה מציאות. הדברים הללו, אם מבינים אותם באמת, צריכים להוליד מהפיכה פנימית בנפש של כל אחד המחפש את הקב"ה. מצד הטבעיות, כל אחד שאומר שהוא מחפש את הקב"ה, ודאי מתחיל עם האני. הוא מחפש את ה"ואני קרבת אלקים לי טוב", כאשר הדגש אינו על "קרבת אלקים" אלא על "ואני"... אין הכוונה שאדם שמרגיש נגיעות, שיעזוב את העבודה ולא ייכנס פנימה - ח"ו ולא ייאמר! באנו לברר את ההסתכלות הנכונה איך בונים, ואם יש נגיעות - צריך להתפלל לבעל הרחמים, שיעזור לאדם לסלק את הנגיעות ושהכל יהיה טהור. אבל יש הבדל אם אדם עובד ישר ויש לו נגיעות, או שהוא בונה את כל הבנין על גבי נגיעות! אם בונים בנין מצד כוונה רצויה ומשתתפות בו גם נגיעות אישיות, באמת דבר זה לא יימלט, לכל אדם ואדם יש נגיעות, וההבדל בין האדם היותר פשוט לאדם היותר גבוה הוא, שהנגיעות יותר זַכּוֹת, אבל בלי נגיעות כלל - זהו דבר שלא יתכן כמעט בעולם! הרי איסור שוחד נאמר אפילו על משה ואהרן, "כי השוחד יעוור עיני חכמים ויסלף דברי צדיקים". ברור אפוא, כי אין אדם שיכול לומר זכיתי לבבי לגמרי. אלא, שהאדם שאינו מבין את צורת העבודה, בונה את הכל על גבי האני, על גבי הנגיעות שלו, והבניין בעצם לא מתחיל. לא שהוא לא נגמר, הוא לא מתחיל! משא"כ מי שהוא בר-דעת דקדושה, הוא בונה את הבנין על גבי קרקע אמיתית, וכאשר יש נגיעות, מחד הוא עובד לשבור את הנגיעות, ומאידך הוא יודע, שאם בעל הרחמים לא יעזור לו, כל העבודה לא תועיל, והוא מתחנן לקב"ה שיעזרנו. אבל הבנין כמות שהוא הינו בנין על משטח אמיתי, כי הוא מחפש את הקב"ה ולא את האני. זוהי התנועה החיובית הנובעת מכך שאדם מסיח דעתו מהאני שלו.

סוף מעשה במחשבה תחילה מאידך, מי שהאני שלו חזק מאד, כשהוא שומע שהעבודה אינה לתכלית האני, הוא מיד עלול לרצות לפרוש מכל העבודה. חושב הוא לעצמו: אם אני לא אקבל מכך כלום, איזה צורך יש לי בכל העבודה? כל עבודתו אינה אלא משום רצונו להיות גדול יותר, מעולה יותר. הוא קורא לזה זך יותר, אבל בעצם זו אינה זַכּוּת אלא גסות! צריך להבין שמהאמת אי אפשר לברוח! הקב"ה יצר את הבריאה בצורה כזו, שעל הגאולה העתידה נאמר "למעני למעני אעשה" (ישעיה מח, יא) . גאולה כלומר, הנקודה הפנימית של גאולת הנפש הפרטית של כל אחד ואחד, אלא שכאשר נקודה זו תאיר בגילוי אצל כולם - יבוא משיח, אבל זוהי נקודת הפנימיות של נפש האדם,

שהוא מבין שהחיים כאן בעולם הם "למעני למעני", האדם נברא למען הקב"ה ולא למען עצמו. וכשאדם מבין שהוא נברא למען הקב"ה ולא למען עצמו, הוא מבין שעליו לחפש את הקב"ה ולא את עצמו, כי את עצמו הוא גם לא ימצא אף פעם. סוף כל סוף, כל אדם ואדם צריך להתנתק מהדאגה לעצמו, מהמחשבה על עצמו, ולהבין שהמרכז של החיים הוא הקב"ה, לא האני. ואם הבנת נקודה זו - שסוף העבודה תביא אותו לא להיות אני אחד גדול אלא להיות אַין אחד גמור וכלול בקב"ה - מרתיעה את הנפש מהעבודה, ידע נאמנה שלא יעזור לו כלום. לשם הוא מוכרח להגיע! אלא שהבחירה בידו: האם להגיע מצד הקדושה, מצד ביטול האני בקדושה, או להיפך - לעבור עוד יסורים ועוד יסורים, הן בעלמא-הדין הן בעלמא דאתי, עד אשר יזדכך מהאני שלו. אבל בלא זה אי אפשר! צריך להבין שלא מדובר כאן על מעלה גבוהה או על מעשה חסידות, אלא שזוהי מציאות הבריאה! ואם ישאל אדם: הרי הדברים שנאמרו כעת כתובים בפרק החסידות שבספר מסילת ישרים? - אמת! במסילת ישרים כתוב שמצד העבודה של הנגיעות, זה שייך לפרק של החסידות, ברור! אבל מצד הראשית, גם הרמח"ל העמיד את הדברים בראשית, שצריך לדעת שהמציאות של החיים היא אצלו יתברך. אם אדם מראש לא מוכן להסכים שבסופו של דבר האני שלו לא יקבל מהעבודה כלום ולא ישיג שום דבר, והוא עובד כאן עבודת מתנה כביכול למען הבורא - הרי שבעצם הוא פועל נגד דברי חז"ל! כתוב בגר"א ברוח-חיים ועוד (והובא בכתבי הסבא מקלם) , שאם אדם מתכוון שלא לשמה, על זה אין היתר ללמוד! כל ההיתר ללמוד שלא לשמה הוא עד כמה שכוונתו להגיע ללשמה, ו"לשמה" כלומר להבין שאדם לא מחפש את עצמו, הוא מחפש את הקב"ה. ואף שסוכ"ס יש לו נגיעות? - על זה אמרו חז"ל "לעולם יעסוק בתורה שלא לשמה, שמתוך לא לשמה בא לשמה", וח"ו מלהפסיק, אבל חייבים להעמיד את נקודת האמת בתחילה, אחרת אין היתר אפילו לעסוק בתורה, כמו שכותב הגר"א. אם אדם לא מברר לעצמו שתכלית עסק התורה [וביתר רחבות, כל העבודה], היא להגיע לנקודת האמת הנקראת "לשמה", והוא בונה את כל עבודתו על גבי שלא לשמה - על זה אין היתר. זה לא עניין של מעשה חסידות, זהו הבסיס של כל העבודה, אלא שמותר לו לאדם לשאוף להגיע לאמת ללשמה ולהתחיל בשלא לשמה, אבל "סוף מעשה במחשבה תחילה". צריך "מחשבה תחילה" לדעת מהו ה"סוף מעשה" שאליו רוצים להגיע: האם מחפשים את הקב"ה כדי שלי יהיה יותר טוב, או שרוצים באמת להגיע לקב"ה כדי לעשות רצונו - "שאמרתי ונעשה רצוני"! אין חידוש בדברים אלו, הם כתובים מפורש, הן בכתבי הגר"א ויותר בספרי חסידות הרבה, אלא ששם כתובים ביטויים יותר חריפים.

אבל לכה"פ מוכרחים להבין שהתכלית היא לשמה, ולשמה כלומר לא למען עצמי אלא למען הקב"ה. אלו עצם החיים, זוהי המציאות! "כך היא דרכה של תורה, פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן ובתורה אתה עמל, אם אתה עושה כן - אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא", אבל באמת יכול להיות שפת במלח תאכל, ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן - אבל לא "אשריך", לא בעולם הזה ולא בעולם הבא! הוא לומד תורה, הוא יגע, אבל חסרה לו נקודת האמת שמאחורי הדברים. הוא יכול להיות "צנא מלא ספרי", אבל האם באמת התורה שלו שייכת לקב"ה, האם באמת הוא מחפש את הקב"ה בחיים שלו, או שזוהי בסה"כ מחשבה רחוקה כלשהי - בעזר ה' פעם אגיע... מתי יתרחש הנס הזה שיוצאים מהשלא לשמה ללשמה, אם לא חושבים על הלשמה! נכון, בספרים מבואר שעצם המעבר מהשלא לשמה ללשמה זהו נס, אבל הנס הזה נעשה רק אם יש את הסוף מעשה במחשבה תחילה.

ה"מחשבה תחילה" - מעכב להצלחה בעבודה נקודה זו, היא בעצם מהמונעים היותר גדולים אצל האנשים שמחפשים את הקב"ה ולא משיגים את האמת. עובדים שנים, מתייגעים, מי בהתלהבות מי בשקט, כל אחד ואחד לפי דרכו, אבל להגיע באמת להתקשרות אמיתית לקב"ה - רק יחידי סגולה זוכים. ולמה? בודאי אדם יאמר: יש כאן עצלות, חוסר יגיעה וכו'. אי אפשר לומר שהדברים אינם נכונים, אבל יש כאן נקודה פנימית שהיא בעצם המעכב. אדם נכנס לעבודה בלי בירור גמור מה הוא רוצה להשיג. אם כתוב "סוף מעשה במחשבה תחילה" צריך לדעת שה"מחשבה תחילה" איננה מעלה בעלמא, אלא היא מעכבת בעצם! לפני שאדם ניגש לעבודה, הוא מוכרח להיות בר דעת היודע בדיוק מה הוא רוצה להשיג בסופו של דבר.

נדרש זמן רב של מחשבה והתבוננות והנה יאמר האדם: "נו, ביררתי יום, ביררתי יומיים, נו, מה עושים למעשה?..." שאלה כזו נובעת מכך שלא מבינים מהי עבודת ה'. עבודת ה' אינה קבלנות של בניה, שבונים לבנים למעשה. ודאי ש"אחר המעשים נמשכים בלבבות", וחלק מהדרך לזכך את הלב הוא להשתמש בכח העשיה, אבל צריך לדעת שזהו חלק בלבד, וגם אין זו נקודת הראשית. הנקודה הראשונה שצריכה להיות עוד לפני שהאדם נכנס, היא לדעת להיכן הוא רוצה להכנס. ובאמת, כדי לקבל את ההחלטה הזו, אם האדם הוא אמיתי, אפילו המחשבה על הנקודה שדיברנו כאן לבד, עשויה לקחת לו כמה חודשים! מי שהוא שטחי, אומר: "בטח, ודאי, אין שום בעיה..." נכנס מהר. אבל מי שהוא אמיתי, מרגיש שכל הנפש שלו רוצה הפוך. כמה בכיות צריך האדם לבכות בכדי שיזכה שיהיה בו ולו אחוז אחד של אמת, אחוז אחד שרוצה באמת את הקב"ה

ולא את האני שלו! אין לאן לרוץ. הקב"ה נמצא כאן. אלא שצריך לא להיות שקוע כל כך באני, ואז מרגישים את הקב"ה. "אין אני והוא יכולים לדור בכפיפה אחת", ואם אין "אני", הרי שאדם חש בכל רגע את הקב"ה כנוכח ממש ויותר מכך. זוהי עבודה של בירור פנימי, האם יש את המהלך של "את פניך ה' אבקש", האם באמת זה מה שהאדם מחפש. ואם כבר הבין זאת, והבין גם ש"אין אני והוא יכולים לדור בכפיפה אחת", האם הוא מוכן לבטל את האני שלו למען גילוי הקב"ה בנפשו? או שמא רוצה הוא ששניהם יישארו - גם אני וגם הקב"ה. אדם עשוי לחשוב שיש מקום, חלל בלב, ששם מכניסים את הקב"ה. אין כזה דבר! כל מקום שיש בו אני, שם לא יכול הקב"ה להכנס כביכול. הנפש לא יכולה להרגיש באמת את האין עוד מלבדו שם. כל נקודה בנפש שאדם רוצה להרגיש בה את הקב"ה, הוא חייב לסלק משם את האני שלו. במילים פשוטות, בכל גרגיר וגרגיר של לשמה, הוא נותן מקום לקב"ה להתגלות בו. מי שרוצה לעבוד באמת, עובד מתוך יישוב הדעת, מתוך התבוננות, מתוך בירור באמת האם הוא בא לחפש את עצמו, או שהוא בא לחפש את הקב"ה, ואם הוא בא לחפש את הקב"ה, האם הוא משים עצמו כמדבר, כהפקר, כפי שמוזכר בספרים. כלומר שהוא נותן לקב"ה כביכול להיות במקום הזה, והוא מסתלק משם. אם אדם לא נותן לקב"ה להיות שם לבד, זה לא אין עוד מלבדו. בדקות, זה מעין שיתוף! בלשון קצת יותר עמוקה, "אתה הוא עד שלא נברא העולם", הקב"ה היה לפני הנבראים, והוא כביכול צמצם את עצמו לצדדים ונתן מקום לנבראים להיות שם. אם אדם רוצה באמת להרגיש את הקב"ה, הוא צריך להיות במצב שהאני לא נמצא שם. אחרת, כביכול הקב"ה מסתלק לצדדים, ויש מקום של חלל, שהקב"ה כביכול לא נמצא שם. אבל באמת אין עוד מלבדו, כמו שאומרים חז"ל - אפילו בחללו של עולם. חללו של עולם זוהי הנקודה של הנפש שהיא כביכול לא נותנת מקום לקב"ה לשרות בתוכו. אבל באמת הקב"ה נמצא שם, ומי שלא יהיה מוכן לוותר על האני שלו מרצון, יוותר עליו בעל כורחו. אלא שעבודת האדם מצד הבחירה לשלול את הדאגה לאני שלו. הדברים הללו צריכים הרבה מאד התבוננות, הרבה יישוב הדעת, והרבה הרבה בירור אמיתי, האם יש באדם ניצוץ של ניצוץ של אמת בנפש. כל זמן שלא - אי אפשר לעבוד. לאחר שיש לאדם אפילו עשירית האחוז, ואפילו פחות מכך, אבל יש נקודה שהוא מוכן לתת אותה בלב שלם לקב"ה - אז אדם יכול להתחיל לעבוד. הקב"ה יזכה את כולנו לפנות באמת את האני ולתת ולו מקום דק שבדק בנפש לקב"ה, וע"י כן נזכה שיתגלה לעין כל כי אין עוד מלבדו.

פרק ד - ביטול האני וגילוי האני האמיתי

א- גילוי ה"אני" האמיתי

ר' חיים ויטאל בשערי-קדושה, כשהוא בא לברר מיהו ה"אני" של האדם, כתב שהגוף וכל איבריו - לא הם האדם, לא זהו האני. והוכיח זאת מלשון הפסוק "על בשר אדם לא ייסך" (שמות ל, לב) - "בשר אדם", כלומר לא זהו האדם, אלא בשר של אדם.

ומיהו האדם בעצמו?

האדם באופן כללי נקרא "נשמה". האני של האדם היא נשמתו, חלק אלו-ק ממעל. ומדוע באמת נקרא האדם "חלק אלו-ק ממעל"? יש בזה כמה בחינות, ונדבר מבחינה אחת.

נאמר: "כי אני אני הוא ואין אלוקים עמדי" (דברים לב, לט), ה"אני" האמיתי הוא הקב"ה. הלל הזקן היה אומר: "אם אני כאן הכל כאן", וכפי שמוסבר על ידי מהמפרשים, "אם אני כאן" הכוונה לקב"ה.

"חלק אלו-ק ממעל", כלומר: כשם שכביכול הקב"ה נקרא "אני", כך הנברא מרגיש את עצמו כ"אני".

"חלק" הוא חלק מהעצמות כביכול. הקב"ה ברא נבראים, וכשם שאצלו ית' יש "אני", כך הוא חידש מהלך של "אני" גם אצל הנבראים. ועבודת הנבראים היא, לגלות ולהכיר מיהו האני האמיתי - "כי אני אני הוא ואין אלוקים עמדי", מה שאתם, הנבראים, תופסים כ"אני", באמת "אני הוא". אמיתת האני אינו אלא אחד - הוא יתברך שמו!

בשורות הבאות ננסה לבאר יותר בהרחבה את ענין מהות האני, ואת העבודה המוטלת על הנברא לבטל את האני ולגלות שאין אני אלא אחד.

ב- חלק ה'סור מרע' - ביטול האני של הנברא

יסוד כללי הוא, שכל דבר בנוי מ"עשה טוב" ומ"סור מרע" - מפעולה חיובית ופעולה שלילית. גם בנידון דידן - ביטול האני של הנברא וגילוי אמיתת האני שאין אני אלא אחד הוא יתברך שמו - יש לעבודה זו שתי פנים: עבודה מצד העשה-טוב, שהוא גילוי אמיתת האני שזה הוא יתברך, ועבודה מצד הסור-מרע, שהוא סילוק האני של הנברא, ונבאר תחילה את חלק הסור-מרע.

ידוע מהספה"ק, שאדם רואה כל דבר בכח האני שלו, כלומר: לא רק שאת עצמו הוא מבחין כאני, ותמיד דואג הוא לענייניו הפרטיים [פעם על חשבון הזולת ופעם לא], אלא בעומק, בכל דבר יש לו לאדם את ההסתכלות הפרטית שלו. "כשם שפרצופיהם שונים כך דעותיהם שונות".

"אנכי עומד בין ה' וביניכם". ה"אנכי" של הנברא הוא הדעת, כלומר: הדעת של האדם היא גופא האני שלו. ובלשון יותר פשוטה: ההסתכלות על דברים משתנה מאדם לאדם. "דעותיהם שונות" כי הוא מסתכל לפי האני של עצמו.

כדוגמא, אמרו חז"ל: "אל תדון את חברך עד שתגיע למקומו" (אבות ב, ד), וכבר אמר הקוצקער, כי אכן לעולם לא תגיע למקומו...

והנה "שתגיע למקומו", אין זה ענין של מדרגה. יכול להיות שהוא למעלה, יכול להיות שהוא למטה וכו'. אלא הכוונה שאדם לעולם לא יוכל לקבל הסתכלות של מישהו אחר. כל אחד ואחד מן הנבראים רואה בצורה שונה את הבריאה. בודאי שגם בזה ישנו גדר מסוים - סוף כל סוף לכולם יש שם כללי שנקרא "אדם", ואדם אינו רואה כמו שרואה בעל חי - אך בתוך גדרי האדם, לכל אחד הסתכלות שונה, כי יש לו את האני המיוחד לו שדרכו הוא רואה דברים.

ומדוע באמת הקב"ה יצר את עולמו כך שכל אחד מהנבראים רואה אחרת?

בפשוטו מה שמבואר, טעם הדבר הוא משום שהקב"ה רוצה שיהיו הרבה פנים לעבודה שכלל-ישראל עובדים אותו.

בענין זה ידוע משלו של מרן החפץ-חיים זצ"ל. פעם כשנשאל על ההתחלקות בתוך הכנסת- ישראל - כל שיטות העבודה שישנן, ענה ואמר כך: הן גם אצל בשר-ודם רואים שכשנלחמים בשדה הקרב, כל צבא מורכב מכמה וכמה חילות: חיל הים, חיל האויר, ישנם הלוחמים בחזית וישנם כאלו שנשארים לשמור בעורף וכו'.

בודאי שתשובה זו שהשיב הח"ח אמת לאמיתה היא, אך ישנה אפשרות נוספת כיצד להבין את העובדה שכל אחד רואה את הבריאה אחרת.

הרי האדם אינו בודד, הוא חי בתוך אנשים - "בתוך עמי אנכי יושבת" - ורואה איך דבר שהוא מסתכל עליו כך, השני חושב בדיוק הפוך, והוא לא מסוגל להבין איך אפשר לחשוב הפוך ממנו!

נכון, ישנו מהלך של לימוד זכות וכו', אבל בעומק יותר, הקב"ה מפגיש כל הזמן את האדם עם דעות שונות כדי שיתחיל להבין ראשית כל שההסתכלות שלו איננה ההסתכלות היחידה. לאחר שיבין שעל אותו דבר אפשר להסתכל כך ואפשר גם אחרת, ישאל את עצמו: מנין לי שההסתכלות שלי היא ההסתכלות הנכונה?!

הן מה שאדם סבור שמבטו על דברים הוא הצודק, כשמתבוננים מעט לעומק מבינים שאין זו אלא גאווה! ובשלמא אם השני היה רשע והוא צדיק, עוד ניתן היה לומר שלו יש דעת תורה והוא רואה אמת, משא"כ זולתו. אך הרי רואים אנו [וכך היה תמיד לאורך

כל הדורות], שיתכן שיהיו שני אנשים בעלי מעלה, ספוגים ביראת ה' ובאהבתו ית', ועוסקים בתורה יומם ולילה, ואעפי"כ ההסתכלות של כל אחד מהם שונה לחלוטין.
בעצם, התורה כולה בנויה על מחלוקות דקדושה, כגון מחלוקת שמאי והלל אשר חז"ל העידו עליהם כי "לא נמנעו לשאת נשים זה מזה" כיון שכוונת שניהם היתה לשם שמים בלבד. אלו מחלוקות של קדושי עליון, ועליהן בנויות כל המשניות, כל הגמרות וכו'.
עובדה זו אינה בכדי! מחלוקת דקדושה עניינה לברר לאדם, שאחיזתו בדעה שלו ובהסתכלות של האני שלו - איננה מוכרחת כלל וכלל.
אין צל של ספק, שלעולם מצד הפסק שבדבר, אין לדיין אלא מה שעיניו רואות, וכך עליו לפסוק. זהו רצונו יתברך! אבל הקב"ה מפגיש את האדם כל הזמן עם דעות שונות כדי שיתרגל שהאני שלו אינו נקודה מוכרחת, וישנן גם דעות הפוכות מדעתו.

ג- תכליתן של הדעות השונות

ננסה להתבונן על הדברים במבט רחב יותר.
כאשר ישנם שני אנשים יחד, וכל אחד צריך להתרגל לקבל גם את דעת השני המנוגדת לדעתו, סוף דבר, כל אחד מהם צריך לראות שיש גם נקודה של כנגד, ולהרגיש שהאני של עצמו אינו מוכרח.
מהי התכלית בהכרה זו שהאני של שניהם אינו מוכרח? שיהיה להם בלבול? שיהיו להם ספקות? ח"ו! ספק הוא קליפה, גימטריה עמלק, כידוע! מדוע, אם כן, בכל אופן העמיד הקב"ה לאדם דעה שכנגד?
טעם הדבר הוא, כדי להביאו להבנה האמיתית ששתי ההסתכלויות גם יחד אינן העומק הפנימי של החיים, יש עומק לפנים מעומק. הבריאה של הקב"ה עמוקה יותר ממה שנברא יכול לתפוס, כי זהו פועל ידיו שלו יתברך, וכשם שהוא יתברך אינו נתפס, כך גם עומק מחשבתו לברוא את הבריאה אינו נתפס.
כשאדם מבין זאת, הוא תופס שכל נקודה שהקב"ה מפגיש אותו בה, היא כדי לראות את הבורא-עולם בתוכה, ולא לראות את האני שלו בתוכה.

ד- שורש הבריאה - מחלוקת

אוחזים אנו עדיין, כפי שהגדרנו בתחילה, בחלק ה"סור-מרע" שבענין, שהוא ביטול ההסתכלות של האני.
יש בדבר זה הרבה רובדים, אבל ברובד שאנו עוסקים בו כעת, אדם צריך להתרגל לראות נכון. אין זה ענין של עבודה, זהו ענין של הסתכלות - איך מביטים על דברים, מהי ההסתכלות הפנימית על מקרים שכל אחד ואחד עובר כל יום ובכל עת.

הבריאה כולה, בשורשה בנויה ממחלוקות. "למה אין כתיב בשני כי טוב, רבי חנינא אומר: שבו נבראת מחלוקת, שנאמר ויהי מבדיל בין מים למים" (ב"ר ד, ו).
שורש ההתחלקות הוא מהעצם שבעצם של הבריאה. יש את הבחינה העליונה של היום הראשון, אבל כשהגיעו ליום השני של הנבראים, עוד לא היה אדם, עוד לא היו בהמות ועופות, ואפילו מזלות וכוכבים עדיין לא היו תלויים - אבל מחלוקת כבר היתה! אין עוד חטא בעולם, ומחלוקת כבר יש. לא מחלוקת בין בני אדם, אבל שורש החלוקה כבר קיים.
וכשמתבוננים בזה מבינים, ששורש החלוקה הוא מהלך פנימי בצורה שהקב"ה יצר את הבריאה. יש כאן תפיסה עמוקה, שהקב"ה כל הזמן מראה לאדם שישנה נקודה הפוכה מהנקודה בה הוא נמצא, והיא לא פחות נכונה ממנה.
"אלו ואלו דברי אלוקים חיים". יתכן ששני חכמים מתכוונים לשם שמים, ורוח הקודש שורה על כל אחד ואחד מהם, ואפילו הכי צורת החשיבה שונה, המסקנות שונות, הכל שונה. חוץ מהרצון לעשות נחת רוח לבורא הכל שונה. זוהי הנקודה המשותפת הפנימית שישנה.
כל מקרה של התנגדות שמגיע לאדם, עניינו שאדם יכיר בכך שתפיסתו אינה מוכרחת. זוהי הסתכלות של מחלוקת דקדושה - לא מחלוקת שמביאה לשברון, לא מחלוקת המביאה לספק, אלא מחלוקת המביאה לגילוי האמיתי שמי שיצר את הדעה שלי, יצר גם את הדעה שכנגדי, והיינו בורא עולם, ואף שאני מצדי את הדעה שלי מבין ואת הדעה של השני אינני מבין, מ"מ שתיהן אמת.
כך מתחיל האדם להתרגל שלא רק ה"אני" שלו הוא בר דעה, וחוץ ממנו יש מקום לדעות נוספות.

ה- ב' דרכים להגיע אל הקב"ה

בדברי חז"ל הק' הובאו שתי דרכים איך להגיע להקב"ה: האחת - להתחיל מאהבת הבורא וממנה להגיע לאהבת ישראל, והשניה להתחיל מאהבת ישראל וממנה להגיע לאהבת הבורא.
במילים פשוטות, אדם חייב לפנות את מקום האני שלו, ולתת לקב"ה את המקום הזה. וישנם שני דרכים כיצד עושים זאת: או שאדם נותן את מקומו לחבירו, אבל זו איננה התכלית. אין זה אלא כלי להתרגל שה"אני" שלי אינו תופס את כל המקום, ולאחר שהאדם מתרגל בזה ע"י אהבת ישראל, ממילא הוא מגיע לאהבת הבורא, לתת את המקום לקב"ה.

מאידך, ישנה דרך ישרה יותר - ישירה יותר - לפַנות ישר את המקום לקב"ה.
ודאי שזוהי שאלה של נפשות, שכן "אלו ואלו דברי אלוקים חיים", ולכל אחד יש את הדרך המיוחדת לו, אבל צריך להבין את המהות של דרכים אלו הכתובים בחז"ל.
עבודת האדם היא, לראות בכל מקום איך לסלק את ה"אני" משם. כדוגמא: אם אדם עומד במקום ומתבונן מי נמצא על מקום זה, בהסתכלות שטחית פשוטה, הוא נמצא כאן לבד. אך הרי מיסודי היסודות הפשוטים הידועים לכל בר דעת הוא, ששני דברים אינם יכולים לעמוד במקום אחד, בבת אחת, ואעפי"כ אמונה פשוטה היא ש"לית אתר פנוי מיניה" והקב"ה כן נמצא בכל מקום, וא"כ לכאורה איך יש מקום לבורא ולנברא? ובאמת הפן הפשוט הוא ליישב את הסתירה, ואכן בספה"ק הובאו כמה וכמה משלים ליישב את הענין, כגון שהשמש חודרת מבעד לחלון וכו'.
אבל טמון כאן עומק נוסף: אדם אינו צריך כלל לחפש להבין איך הוא והקב"ה נמצאים בבת אחת, אלא עליו להבין שבאמת אם הקב"ה נמצא כאן, הרי שהוא לא נמצא כאן!
ואין הכוונה שהוא לא נמצא כלל, שאם כן הרי איננו בגדר נברא, ושוב לא יצטרך לקיים תורה ומצוות. פשוט וברור שלא זו כוונת הדברים!
אלא שעל האדם להתבונן לעצמו, מי עורר אצלי בנפש את השאלה הזו? ודאי שהקב"ה! והרי כבר אמרו חז"ל (סוטה ה ע"א) שעל בעל הגאווה אומר הקב"ה: "אין אני והוא יכולין לדור בעולם".
אלא מאי, יאמר האדם, שדברים אלו נאמרו רק על בעל גאווה, אבל מי שאינו בעל גאווה כן יכול הקב"ה לדור עמו בכפיפה אחת.
אמנם בעומק, עצם מציאות הנברא שורשה גאווה. הקב"ה מעורר את האדם לחשוב על הסתירה איך יכול להיות שאני והוא נמצאים בבת אחת, כדי לעורר בו את הנקודה שאולי הוא - האדם - לא נמצא כאן!
ואף שהוא לא מבין זאת, ואי אפשר להבין זאת, אבל השאלה היא איך אדם נוטה להסתכל על כל דבר: האם כיוון המחשבה שלו הוא לראות ליישב איך האני מסתדר עם מציאות הבורא וגם לו יש מקום בבריאה, או שמא ההסתכלות היא: הקב"ה עורר במחשבה שלי נקודה זו על מנת לפַנות את האני, ולא ליישב איך אני מסתדר יחד עם הבורא וגם אני נמצא.

ו- לקב"ה אין צורך במעשי האדם, והם נועדו לבירור ה"אני"

הדברים עמוקים ודקים. בכל דבר ודבר שבא לאדם, עליו לנסות לראות לא היכן אני נמצא כאן בכל המסגרת הזו, אלא כיצד דבר זה בא לסלק את האני.

ניתן דוגמא נוספת. מחד מוצאים אנו בגמרא (חגיגה יב ע"ב): "הארץ על מה עומדת - רבי אלעזר בן שמוע אומר: על עמוד אחד, וצדיק שמו, שנאמר: וצדיק יסוד עולם". הרי מבואר לכאורה שהעולם עומד על הצדיק. מאידך, מבואר בחז"ל (והובא בנפש החיים בשער ד) שאם ייפסק, ולו לרגע אחד, עסק התורה בעולם - העולם יהא בטל.

אם כן, מצד ההסתכלות הפשוטה יש כאן לכאורה סתירה: האם הצדיק הוא המקיים את העולם, או שהתורה מקיימת את העולם.

ודאי שהיישוב יכול להיות כפשוטו, שעצם העסק של הצדיק בתורה הוא קיום העולם, אלא שעדיין הדברים אינם פשוטים: ואם הצדיק אינו עוסק בתורה, אלא מישהו אחר עוסק בתורה, וכי העולם אינו קיים? וכו'.

לא נכנס לכל הניתוח של השאלה והתשובות עליה. יישובים יש, אין צל של ספק, אבל מה שנוגע אלינו הוא הבירור כיצד מסתכלים על כזו שאלה, עוד לפני שבאים להשיב עליה תשובות.

מצינו בגמרא (סוכה מה ע"ב): "לא פחות עלמא מתלתין ושיתא צדיקי דמקבלי אפי שכינה בכל יום". העולם נצרך ליסוד, שעליו הוא עומד. השאלה היא: על איזה צדיק מתוך הל"ו עומד העולם?

ובאמת, גם זה ניתן היה לבאר [כמבואר בספרים], שיש ראש לל"ו ועליו עומד העולם. כל הביאורים הללו בודאי שהם נכונים, אך השאלה היא מהי ההסתכלות האמיתית שצריכה להיות על הסתירות הללו בענין על מה העולם עומד.

אם הצדיק יחשוב שעליו עומד העולם, אין לך שבירה וקלקול גדולים מזה! מבטו של כל אחד צריך להיות, שלא עליו עומד העולם. ראשית כל אל לו לחשוב כלל שהוא צדיק. כל אדם צריך להיות בעיני עצמו רשע, כמו שאמרו חז"ל (נדה ל ע"ב): "ואפילו כל העולם כולו אומרים לך צדיק אתה - היה בעיניך כרשע". ואם הוא כבר כן צדיק, עליו לדעת שישנם ל"ו צדיקים, ומי אמר שדוקא עליו עומד העולם. ואם סבור הוא שהוא הראש של הל"ו, כגון שהתגלה לו אליהו הנביא והודיעו כך - יבין כי העולם בכלל עומד על התורה ולא עליו.

ניתוח זה של ההסתכלות מכל נקודה, נועד לברר כיצד ה"אני" לא נמצא כאן, ולא כיצד הוא כן נמצא כאן. לעולם יכול אדם להעמיד כל דבר על האני שלו. אדם יכול לשבת וללמוד בשעה שהיא לא יום ולא לילה, ולומר לעצמו: "אה, ב"ה עכשיו שכולם טרודים אני עוסק בתורה, ודאי כל העולם עומד עלי..."

ובאמת לפעמים צריך גם את זאת, כמבואר בספרים שישנה גאוה דקדושה, בחינת "ויגבה לבו בדרכי ה'", אבל ההסתכלות מצד נקודת האמת היא, להבין שבאופן כללי אותי לא צריך!! העולם עומד ומסתדר גם בלעדיי. הרי רואים אנו שצדיקים נפטרו והעולם ממשיך להתקיים.

ודאי שגם כאן ניתן ליישב ולומר, שבשעה שהם היו בעולם היו רחמים מרובים, רחמים מגולים, וכיום, לאחר פטירתם מן העולם יש סיתום, מידת הדין שולטת וכו'.

לא שהדברים הללו אינם נכונים. בודאי שהם נכונים והכל כתוב, אבל השאלה היא כיצד אדם מעמיד את האני שלו ביחס לדברים הללו, האם הוא בוחן נכון את הדברים או לא. בכל דבר ודבר עליו לראות היכן לא צריך אותו, לא היכן צריך אותו.

ואם ישאל אדם: אם כן, לשם מה ברא הקב"ה את הנברא, הרי אין בו שום צורך? - התשובה היא, שזו גופא תכלית בריאת הנבראים, לגלות שאין עוד מלבדו, ואין לו צורך בנבראים! לגלות את ייחודו ושלמותו יתברך שהוא שלם בכל ולא חסר מכל, וממילא אינו צריך את מעשה הנבראים!

ואף שאמרו חז"ל (ילקו"ש שה"ש רמז תתקפח): "רעייתי יונתי תמתי - כביכול לא אני גדול ממנה ולא היא גדולה ממני" - זה גופא הנסיון של הנברא, שיש לו כח של בחירה, כח לפעול בבריאה, בונה ומחריב עולמות, בבחינת "תנו עוז לאלוקים". כל זה, הוא נקודת הנסיון של הנפש, שהנפש תרגיש שכביכול צריכים אותה. אדם חש שאם הוא לא נמצא כאן - הכל חרב!

אבל מהי ההסתכלות הפנימית האמיתית? - הקב"ה היה הווה ויהיה, הוא שלם בכל מיני שלמות ואין בו חסר כלל וכלל. אם כן, למה הוא ברא את הנבראים? בספרים מופיעה פעמים רבות התשובה על כך, כדי לגלות בהם ייחודו ית'.

עומק הדברים הוא, שהבריאה כולה נועדה לגלות שאין עוד מלבדו. "והיה ה' ביום ההוא למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד". הקב"ה שלם, והוא בא לברר שאין לו צורך וחסר כלל, והמהלך של כל אחד ואחד מהנבראים הוא, לברר את הנקודה שאין עוד מלבדו ואין חסר אצלו, ולא לתפוס שהעולם קיים עליו, שהוא ה'מאן דאמר', שהוא הפועל.

ז- הקב"ה זן ומפרנס לכל, ולא האדם

דוגמא נוספת: אדם מרגיש ראש הבית, הוא הזן הוא המפרנס, אם ח"ו הוא יסתלק מן העולם מי יזון, מי יפרנס. ישנם אנשים שח"ו נוטים למות, ואז הם באים כביכול לקב"ה בטענות: אם אני אלך, איך יסתדרו כאן בלעדיי, וכו'.

כך הוא מבטו הטבעי של האדם: אם הוא לא יהיה כאן - יהיה קשה מאוד להסתדר בלעדיו. והחוש מוכיח כן: לכאורה היתומים סובלים יותר מאשר מי שאינו יתום. מי שיש לו מי שידאג לו לכאורה מסתדר יותר טוב ממי שאין מי שידאג לו.

באמת זוהי הנקודה שחושי העולם הזה מטעים ומבלבלים את האדם, אבל ההסתכלות האמיתית היא, שלכולנו יש אבא אחד, שהוא אבי היתומים ואבי האלמנות, והוא גם אבי החיים ואביהם של אלו שיש להם אב, כמו שאמרו חז"ל (קידושין ל ע"ב) "שלשה שותפין הן באדם: הקב"ה, ואביו, ואמו". ממילא, בין אם הוא [ראש המשפחה] נמצא כאן, ובין אם הוא לא נמצא כאן, הקב"ה תמיד נמצא, והוא יכול להסתדר גם בלעדיו. אם רצונו יתברך שיחיה - הוא יחיה, אם חלילה להיפך - הוא ימות, אבל גם אז הקב"ה ימשיך לדאוג לאלמנתו ויתומיו.

ההרגשה הזו, שאם אני לא נמצא כאן איך יסתדרו בלעדיי - היא העצמיות של האני שאינו מוכן לוותר ולהכיר שהקב"ה אינו צריך אותו. הוא תמה: אם הקב"ה לא צריך אותי, לשם מה הוא יצר אותי?! אבל באמת זו גופא תכלית הבריאה, לברר שיש זן ומפרנס אחד, שאינו נזקק לעזרה מבני תמותה.

ומדוע באמת הקב"ה נתן לאדם את האפשרות לעזור אם בלאו הוא יכול להסתדר לבד? - היא גופא מה שהוזכר לעיל, שכביכול מעשי האדם כל הזמן פועלים. "אל תקרי בנייך אלא בוניך" - תלמידי חכמים עוסקים בבניינו של עולם, ואם יחסר לרגע עסק התורה, העולם לא יוכל להתקיים. אבל מאידך עליו להבין שכשהוא עוסק בתורה, העולם אינו עומד דוקא עליו.

בהשקפה ראשונה נראים הדברים הללו כסתירה: הרי לפני שאני עוסק אומרים לי תעסוק, כי אם לא תעסוק, אין לעולם זכות קיום. מאידך - אחרי שהוא כבר עוסק, אומרים לו: מה כבר פעלת!...

אבל יסוד הדברים הוא כפי שהובא הרבה בספרי חסידות: לפני הפעולה ישנה גאוה דקדושה, ואילו אחרי הפעולה נצרכת שפלות.

"שפלות", אין הכוונה רק לחשוב שהמעשה היה בלי מספיק הבנה, בלי מספיק טהרה. הסתכלות זו לפעמים טובה לגבי חלק מהנפשות, ולפעמים היא מולידה עצבות. עומק ענין השפלות הוא: הקב"ה לא צריך אותך! ומדוע בכל אופן שם אותך כאן בעולם הזה? - כדי שתדע שישנו אחד יחיד ומיוחד המנהיג את הבריאה והוא יכול להסתדר לבד, בלעדי כולם.

הבעיה היא שהנפש בעצמותה איננה מוכנה לקבל זאת בקלות, כי זה כל האדם!! בכל דבר הוא מסתכל לראות את עצמו, מנסה לחפש היכן צריכים אותו.
נצייר לעצמנו אדם הנוסע מירושלים לבני-ברק על מנת לעשות מעשה של גמילות חסד, וכשהוא מגיע לשם, מתגלה שבסופו שלך דבר המעשה לא נצרך. תחושתו הטבעית היא: "אוי, בשביל מה נסעתי בכלל!" אמנם, הוא מנחם את עצמו בדברי חז"ל הק': "שכר הליכה בידו".
ודאי שדברי חז"ל אמת לאמיתה הם, אבל מי אמר שזו ההסתכלות?! ההסתכלות היא: אדרבה, הקב"ה בא להראות לי שלא צריך אותי, שהסתדרו כאן גם בלעדיי.
כל פרט ופרט שאדם נפגש אתו, בא לגלות לו דבר אחד: יש כאן בורא-עולם, והבורא עולם היה לפני שאתה היית, והוא שלם בתכלית השלמות. אם כן למה הוא יצר את הנבראים? לגלות את ייחודו בעולם, שהוא יחיד והוא שלם בכל מיני השלמות שישנן, ואין לו כל צורך לשום נברא. אם כן, איזה צורך יש בפעולת האדם? - הפעולה באה לברר את האני שלי, שאבין שלא צריך אותי, וזוהי שלמות הנבראים, לברר בכל דבר ודבר כיצד הקב"ה שלם.

ח- בכל דבר לראות את הקב"ה ולא את עצמו

תוקפם של דברים אם כן, שאדם צריך לראות בכל דבר ודבר את הקב"ה ולא את עצמו. השתדלנו להזכיר כאן כמה וכמה פרטים, אבל באמת יש להרחיב את הדברים לכל ההסתכלויות של החיים, ולראות בכל דבר את הבורא עולם.
אדם מטבעו רואה בכל דבר אחת משני האפשרויות: או את בורא העולם או את האני של עצמו. יש את הממוצע שנקרא אהבת ישראל שזכרנו, שזהו דרך של כלי אמצעי לצאת מהאני ולהתדבק בקב"ה בלבד. אבל במילים מבוררות, אדם צריך לצאת מהאני שלו, כלומר לא להסתכל בכל דבר במבט של אני, אלא לראות בכל דבר ודבר את הבורא עולם. צריך לקחת את היסוד ולקבל הסתכלות יותר רחבה, לפתח את הדברים, כיצד האדם רואה את הבורא עולם.

ט- "עשה טוב" - התבוננות במציאותו ית'

עד עתה דיברנו על חלק ה"סור מרע", שהוא סילוק האני. חלק ה"עשה טוב" בענין, שהוא נקודת החיוב, פחות מורכב ויותר פשוט.
זוהי הידיעה הפשוטה ממציאותו יתברך, להאמין באמיתת המצאו [שהקב"ה אחד], כמש"כ הרמב"ם בתחילת הל' יסודי התורה, ועצם המחשבה הפשוטה בו יתברך מעירה את הנפש לבטל את האני.

ה"עשה טוב" כאן הוא מחשבה חיובית עליו יתברך שמו. לא בהתבוננות, שכן הקב"ה אינו מושג, פעולותיו חלקן ידועות, משא"כ עצמותו לא נודעת, אבל עצם המחשבה במציאותו יתברך מאירה את הנפש לידיעה שאין אני והוא יכולים לדור בכפיפה אחת. וכאשר מאיר ה"אני" האמיתי - "כי אני אני הוא ואין אלוקים עמדי", לאט לאט מסלק האדם מעצמו את האני שבנפש, מעט, ועוד מעט וכו'.

ודאי שמחשבה חיובית של עשה טוב, ללא עבודה של סור מרע - אמנם אי אפשר לומר שאינה פועלת כלל, אבל גם לא הרבה.

כאשר יש את שתי העבודות יחד: מחד עשה טוב שהוא גילוי חיובי, מחשבה פשוטה על מציאותו יתברך, ומאידך סור מרע לשלול את האני, כאשר שני חלקי עבודה אלו מגיעים בבת-אחת, והכוונה אמיתית להכיר את מי שאמר והיה העולם - זוכים לסיעתא דשמיא לבטל את האני, ולגלות את האמת הפשוטה שאין עוד מלבדו.

א- גילוי ה"אני" האמיתי ר' חיים ויטאל בשערי-קדושה, כשהוא בא לברר מיהו ה"אני" של האדם, כתב שהגוף וכל איבריו - לא הם האדם, לא זהו האני. והוכיח זאת מלשון הפסוק "על בשר אדם לא ייסך" (שמות ל, לב) - "בשר אדם", כלומר לא זהו האדם, אלא בשר של אדם. ומיהו האדם בעצמו? האדם באופן כללי נקרא "נשמה". האני של האדם היא נשמתו, חלק אלו-ק ממעל. ומדוע באמת נקרא האדם "חלק אלו-ק ממעל"? יש בזה כמה בחינות, ונדבר מבחינה אחת. נאמר: "כי אני אני הוא ואין אלוקים עמדי" (דברים לב, לט) , ה"אני" האמיתי הוא הקב"ה. הלל הזקן היה אומר: "אם אני כאן הכל כאן", וכפי שמוסבר על ידי מהמפרשים, "אם אני כאן" הכוונה לקב"ה. "חלק אלו-ק ממעל", כלומר: כשם שכביכול הקב"ה נקרא "אני", כך הנברא מרגיש את עצמו כ"אני". "חלק" הוא חלק מהעצמות כביכול. הקב"ה ברא נבראים, וכשם שאצלו ית' יש "אני", כך הוא חידש מהלך של "אני" גם אצל הנבראים. ועבודת הנבראים היא, לגלות ולהכיר מיהו האני האמיתי - "כי אני אני הוא ואין אלוקים עמדי", מה שאתם, הנבראים, תופסים כ"אני", באמת "אני הוא". אמיתת האני אינו אלא אחד - הוא יתברך שמו! בשורות הבאות ננסה לבאר יותר בהרחבה את ענין מהות האני, ואת העבודה המוטלת על הנברא לבטל את האני ולגלות שאין אני אלא אחד.

ב- חלק ה'סור מרע' - ביטול האני של הנברא יסוד כללי הוא, שכל דבר בנוי מ"עשה טוב" ומ"סור מרע" - מפעולה חיובית ופעולה שלילית. גם בנידון דידן - ביטול האני של הנברא וגילוי אמיתת האני שאין אני אלא אחד הוא יתברך שמו - יש לעבודה זו שתי פנים: עבודה מצד העשה-טוב, שהוא גילוי אמיתת האני שזה הוא יתברך, ועבודה

מצד הסור-מרע, שהוא סילוק האני של הנברא, ונבאר תחילה את חלק הסור-מרע. ידוע מהספה"ק, שאדם רואה כל דבר בכח האני שלו, כלומר: לא רק שאת עצמו הוא מבחין כאני, ותמיד דואג הוא לענייניו הפרטיים [פעם על חשבון הזולת ופעם לא], אלא בעומק, בכל דבר יש לו לאדם את ההסתכלות הפרטית שלו. "כשם שפרצופיהם שונים כך דעותיהם שונות". "אנכי עומד בין ה' וביניכם". ה"אנכי" של הנברא הוא הדעת, כלומר: הדעת של האדם היא גופא האני שלו. ובלשון יותר פשוטה: ההסתכלות על דברים משתנה מאדם לאדם. "דעותיהם שונות" כי הוא מסתכל לפי האני של עצמו. כדוגמא, אמרו חז"ל: "אל תדון את חברך עד שתגיע למקומו" (אבות ב, ד) , וכבר אמר הקוצקער, כי אכן לעולם לא תגיע למקומו... והנה "שתגיע למקומו", אין זה ענין של מדרגה. יכול להיות שהוא למעלה, יכול להיות שהוא למטה וכו'. אלא הכוונה שאדם לעולם לא יוכל לקבל הסתכלות של מישהו אחר. כל אחד ואחד מן הנבראים רואה בצורה שונה את הבריאה. בודאי שגם בזה ישנו גדר מסוים - סוף כל סוף לכולם יש שם כללי שנקרא "אדם", ואדם אינו רואה כמו שרואה בעל חי - אך בתוך גדרי האדם, לכל אחד הסתכלות שונה, כי יש לו את האני המיוחד לו שדרכו הוא רואה דברים. ומדוע באמת הקב"ה יצר את עולמו כך שכל אחד מהנבראים רואה אחרת? בפשוטו מה שמבואר, טעם הדבר הוא משום שהקב"ה רוצה שיהיו הרבה פנים לעבודה שכלל-ישראל עובדים אותו. בענין זה ידוע משלו של מרן החפץ-חיים זצ"ל. פעם כשנשאל על ההתחלקות בתוך הכנסת- ישראל - כל שיטות העבודה שישנן, ענה ואמר כך: הן גם אצל בשר-ודם רואים שכשנלחמים בשדה הקרב, כל צבא מורכב מכמה וכמה חילות: חיל הים, חיל האויר, ישנם הלוחמים בחזית וישנם כאלו שנשארים לשמור בעורף וכו'. בודאי שתשובה זו שהשיב הח"ח אמת לאמיתה היא, אך ישנה אפשרות נוספת כיצד להבין את העובדה שכל אחד רואה את הבריאה אחרת. הרי האדם אינו בודד, הוא חי בתוך אנשים - "בתוך עמי אנכי יושבת" - ורואה איך דבר שהוא מסתכל עליו כך, השני חושב בדיוק הפוך, והוא לא מסוגל להבין איך אפשר לחשוב הפוך ממנו! נכון, ישנו מהלך של לימוד זכות וכו', אבל בעומק יותר, הקב"ה מפגיש כל הזמן את האדם עם דעות שונות כדי שיתחיל להבין ראשית כל שההסתכלות שלו איננה ההסתכלות היחידה. לאחר שיבין שעל אותו דבר אפשר להסתכל כך ואפשר גם אחרת, ישאל את עצמו: מנין לי שההסתכלות שלי היא ההסתכלות הנכונה?! הן מה שאדם סבור שמבטו על דברים הוא הצודק, כשמתבוננים מעט לעומק מבינים שאין זו אלא גאווה! ובשלמא אם השני היה רשע והוא צדיק, עוד ניתן היה לומר שלו יש דעת תורה והוא רואה אמת, משא"כ זולתו. אך הרי

רואים אנו [וכך היה תמיד לאורך כל הדורות], שיתכן שיהיו שני אנשים בעלי מעלה, ספוגים ביראת ה' ובאהבתו ית', ועוסקים בתורה יומם ולילה, ואעפי"כ ההסתכלות של כל אחד מהם שונה לחלוטין. בעצם, התורה כולה בנויה על מחלוקות דקדושה, כגון מחלוקת שמאי והלל אשר חז"ל העידו עליהם כי "לא נמנעו לשאת נשים זה מזה" כיון שכוונת שניהם היתה לשם שמים בלבד. אלו מחלוקות של קדושי עליון, ועליהן בנויות כל המשניות, כל הגמרות וכו'. עובדה זו אינה בכדי! מחלוקת דקדושה עניינה לברר לאדם, שאחיזתו בדעה שלו ובהסתכלות של האני שלו - איננה מוכרחת כלל וכלל. אין צל של ספק, שלעולם מצד הפסק שבדבר, אין לדיין אלא מה שעיניו רואות, וכך עליו לפסוק. זהו רצונו יתברך! אבל הקב"ה מפגיש את האדם כל הזמן עם דעות שונות כדי שיתרגל שהאני שלו אינו נקודה מוכרחת, וישנן גם דעות הפוכות מדעתו.

ג- תכליתן של הדעות השונות ננסה להתבונן על הדברים במבט רחב יותר. כאשר ישנם שני אנשים יחד, וכל אחד צריך להתרגל לקבל גם את דעת השני המנוגדת לדעתו, סוף דבר, כל אחד מהם צריך לראות שיש גם נקודה של כנגד, ולהרגיש שהאני של עצמו אינו מוכרח. מהי התכלית בהכרה זו שהאני של שניהם אינו מוכרח? שיהיה להם בלבול? שיהיו להם ספקות? ח"ו! ספק הוא קליפה, גימטריה עמלק, כידוע! מדוע, אם כן, בכל אופן העמיד הקב"ה לאדם דעה שכנגד? טעם הדבר הוא, כדי להביאו להבנה האמיתית ששתי ההסתכלויות גם יחד אינן העומק הפנימי של החיים, יש עומק לפנים מעומק. הבריאה של הקב"ה עמוקה יותר ממה שנברא יכול לתפוס, כי זהו פועל ידיו שלו יתברך, וכשם שהוא יתברך אינו נתפס, כך גם עומק מחשבתו לברוא את הבריאה אינו נתפס. כשאדם מבין זאת, הוא תופס שכל נקודה שהקב"ה מפגיש אותו בה, היא כדי לראות את הבורא-עולם בתוכה, ולא לראות את האני שלו בתוכה.

ד- שורש הבריאה - מחלוקת אוחזים אנו עדיין, כפי שהגדרנו בתחילה, בחלק ה"סור-מרע" שבענין, שהוא ביטול ההסתכלות של האני. יש בדבר זה הרבה רובדים, אבל ברובד שאנו עוסקים בו כעת, אדם צריך להתרגל לראות נכון. אין זה ענין של עבודה, זהו ענין של הסתכלות - איך מביטים על דברים, מהי ההסתכלות הפנימית על מקרים שכל אחד ואחד עובר כל יום ובכל עת. הבריאה כולה, בשורשה בנויה ממחלוקות. "למה אין כתיב בשני כי טוב, רבי חנינא אומר: שבו נבראת מחלוקת, שנאמר ויהי מבדיל בין מים למים" (ב"ר ד, ו) . שורש ההתחלקות הוא מהעצם שבעצם של הבריאה. יש את הבחינה העליונה של היום הראשון, אבל כשהגיעו ליום השני של הנבראים, עוד לא היה אדם, עוד לא היו בהמות ועופות, ואפילו מזלות וכוכבים עדיין לא היו תלויים

- אבל מחלוקת כבר היתה! אין עוד חטא בעולם, ומחלוקת כבר יש. לא מחלוקת בין בני אדם, אבל שורש החלוקה כבר קיים. וכשמתבוננים בזה מבינים, ששורש החלוקה הוא מהלך פנימי בצורה שהקב"ה יצר את הבריאה. יש כאן תפיסה עמוקה, שהקב"ה כל הזמן מראה לאדם שישנה נקודה הפוכה מהנקודה בה הוא נמצא, והיא לא פחות נכונה ממנה. "אלו ואלו דברי אלוקים חיים". יתכן ששני חכמים מתכוונים לשם שמים, ורוח הקודש שורה על כל אחד ואחד מהם, ואפילו הכי צורת החשיבה שונה, המסקנות שונות, הכל שונה. חוץ מהרצון לעשות נחת רוח לבורא הכל שונה. זוהי הנקודה המשותפת הפנימית שישנה. כל מקרה של התנגדות שמגיע לאדם, עניינו שאדם יכיר בכך שתפיסתו אינה מוכרחת. זוהי הסתכלות של מחלוקת דקדושה - לא מחלוקת שמביאה לשברון, לא מחלוקת המביאה לספק, אלא מחלוקת המביאה לגילוי האמיתי שמי שיצר את הדעה שלי, יצר גם את הדעה שכנגדי, והיינו בורא עולם, ואף שאני מצדי את הדעה שלי מבין ואת הדעה של השני אינני מבין, מ"מ שתיהן אמת. כך מתחיל האדם להתרגל שלא רק ה"אני" שלו הוא בר דעה, וחוץ ממנו יש מקום לדעות נוספות.
ה- ב' דרכים להגיע אל הקב"ה בדברי חז"ל הק' הובאו שתי דרכים איך להגיע להקב"ה: האחת - להתחיל מאהבת הבורא וממנה להגיע לאהבת ישראל, והשניה להתחיל מאהבת ישראל וממנה להגיע לאהבת הבורא. במילים פשוטות, אדם חייב לפנות את מקום האני שלו, ולתת לקב"ה את המקום הזה. וישנם שני דרכים כיצד עושים זאת: או שאדם נותן את מקומו לחבירו, אבל זו איננה התכלית. אין זה אלא כלי להתרגל שה"אני" שלי אינו תופס את כל המקום, ולאחר שהאדם מתרגל בזה ע"י אהבת ישראל, ממילא הוא מגיע לאהבת הבורא, לתת את המקום לקב"ה. מאידך, ישנה דרך ישרה יותר - ישירה יותר - לפַנות ישר את המקום לקב"ה. ודאי שזוהי שאלה של נפשות, שכן "אלו ואלו דברי אלוקים חיים", ולכל אחד יש את הדרך המיוחדת לו, אבל צריך להבין את המהות של דרכים אלו הכתובים בחז"ל. עבודת האדם היא, לראות בכל מקום איך לסלק את ה"אני" משם. כדוגמא: אם אדם עומד במקום ומתבונן מי נמצא על מקום זה, בהסתכלות שטחית פשוטה, הוא נמצא כאן לבד. אך הרי מיסודי היסודות הפשוטים הידועים לכל בר דעת הוא, ששני דברים אינם יכולים לעמוד במקום אחד, בבת אחת, ואעפי"כ אמונה פשוטה היא ש"לית אתר פנוי מיניה" והקב"ה כן נמצא בכל מקום, וא"כ לכאורה איך יש מקום לבורא ולנברא? ובאמת הפן הפשוט הוא ליישב את הסתירה, ואכן בספה"ק הובאו כמה וכמה משלים ליישב את הענין, כגון שהשמש חודרת מבעד לחלון וכו'. אבל טמון כאן עומק נוסף: אדם אינו צריך כלל לחפש להבין איך הוא

והקב"ה נמצאים בבת אחת, אלא עליו להבין שבאמת אם הקב"ה נמצא כאן, הרי שהוא לא נמצא כאן! ואין הכוונה שהוא לא נמצא כלל, שאם כן הרי איננו בגדר נברא, ושוב לא יצטרך לקיים תורה ומצוות. פשוט וברור שלא זו כוונת הדברים! אלא שעל האדם להתבונן לעצמו, מי עורר אצלי בנפש את השאלה הזו? ודאי שהקב"ה! והרי כבר אמרו חז"ל (סוטה ה ע"א) שעל בעל הגאווה אומר הקב"ה: "אין אני והוא יכולין לדור בעולם". אלא מאי, יאמר האדם, שדברים אלו נאמרו רק על בעל גאווה, אבל מי שאינו בעל גאווה כן יכול הקב"ה לדור עמו בכפיפה אחת. אמנם בעומק, עצם מציאות הנברא שורשה גאווה. הקב"ה מעורר את האדם לחשוב על הסתירה איך יכול להיות שאני והוא נמצאים בבת אחת, כדי לעורר בו את הנקודה שאולי הוא - האדם - לא נמצא כאן! ואף שהוא לא מבין זאת, ואי אפשר להבין זאת, אבל השאלה היא איך אדם נוטה להסתכל על כל דבר: האם כיוון המחשבה שלו הוא לראות ליישב איך האני מסתדר עם מציאות הבורא וגם לו יש מקום בבריאה, או שמא ההסתכלות היא: הקב"ה עורר במחשבה שלי נקודה זו על מנת לפַנות את האני, ולא ליישב איך אני מסתדר יחד עם הבורא וגם אני נמצא.

ו- לקב"ה אין צורך במעשי האדם, והם נועדו לבירור ה"אני" הדברים עמוקים ודקים. בכל דבר ודבר שבא לאדם, עליו לנסות לראות לא היכן אני נמצא כאן בכל המסגרת הזו, אלא כיצד דבר זה בא לסלק את האני. ניתן דוגמא נוספת. מחד מוצאים אנו בגמרא (חגיגה יב ע"ב) : "הארץ על מה עומדת - רבי אלעזר בן שמוע אומר: על עמוד אחד, וצדיק שמו, שנאמר: וצדיק יסוד עולם". הרי מבואר לכאורה שהעולם עומד על הצדיק. מאידך, מבואר בחז"ל (והובא בנפש החיים בשער ד) שאם ייפסק, ולו לרגע אחד, עסק התורה בעולם - העולם יהא בטל. אם כן, מצד ההסתכלות הפשוטה יש כאן לכאורה סתירה: האם הצדיק הוא המקיים את העולם, או שהתורה מקיימת את העולם. ודאי שהיישוב יכול להיות כפשוטו, שעצם העסק של הצדיק בתורה הוא קיום העולם, אלא שעדיין הדברים אינם פשוטים: ואם הצדיק אינו עוסק בתורה, אלא מישהו אחר עוסק בתורה, וכי העולם אינו קיים? וכו'. לא נכנס לכל הניתוח של השאלה והתשובות עליה. יישובים יש, אין צל של ספק, אבל מה שנוגע אלינו הוא הבירור כיצד מסתכלים על כזו שאלה, עוד לפני שבאים להשיב עליה תשובות. מצינו בגמרא (סוכה מה ע"ב) : "לא פחות עלמא מתלתין ושיתא צדיקי דמקבלי אפי שכינה בכל יום". העולם נצרך ליסוד, שעליו הוא עומד. השאלה היא: על איזה צדיק מתוך הל"ו עומד העולם? ובאמת, גם זה ניתן היה לבאר [כמבואר בספרים], שיש ראש לל"ו ועליו עומד העולם. כל הביאורים הללו בודאי שהם נכונים, אך השאלה היא מהי ההסתכלות האמיתית שצריכה להיות על הסתירות

הללו בענין על מה העולם עומד. אם הצדיק יחשוב שעליו עומד העולם, אין לך שבירה וקלקול גדולים מזה! מבטו של כל אחד צריך להיות, שלא עליו עומד העולם. ראשית כל אל לו לחשוב כלל שהוא צדיק. כל אדם צריך להיות בעיני עצמו רשע, כמו שאמרו חז"ל (נדה ל ע"ב) : "ואפילו כל העולם כולו אומרים לך צדיק אתה - היה בעיניך כרשע". ואם הוא כבר כן צדיק, עליו לדעת שישנם ל"ו צדיקים, ומי אמר שדוקא עליו עומד העולם. ואם סבור הוא שהוא הראש של הל"ו, כגון שהתגלה לו אליהו הנביא והודיעו כך - יבין כי העולם בכלל עומד על התורה ולא עליו. ניתוח זה של ההסתכלות מכל נקודה, נועד לברר כיצד ה"אני" לא נמצא כאן, ולא כיצד הוא כן נמצא כאן. לעולם יכול אדם להעמיד כל דבר על האני שלו. אדם יכול לשבת וללמוד בשעה שהיא לא יום ולא לילה, ולומר לעצמו: "אה, ב"ה עכשיו שכולם טרודים אני עוסק בתורה, ודאי כל העולם עומד עלי..." ובאמת לפעמים צריך גם את זאת, כמבואר בספרים שישנה גאוה דקדושה, בחינת "ויגבה לבו בדרכי ה'", אבל ההסתכלות מצד נקודת האמת היא, להבין שבאופן כללי אותי לא צריך!! העולם עומד ומסתדר גם בלעדיי. הרי רואים אנו שצדיקים נפטרו והעולם ממשיך להתקיים. ודאי שגם כאן ניתן ליישב ולומר, שבשעה שהם היו בעולם היו רחמים מרובים, רחמים מגולים, וכיום, לאחר פטירתם מן העולם יש סיתום, מידת הדין שולטת וכו'. לא שהדברים הללו אינם נכונים. בודאי שהם נכונים והכל כתוב, אבל השאלה היא כיצד אדם מעמיד את האני שלו ביחס לדברים הללו, האם הוא בוחן נכון את הדברים או לא. בכל דבר ודבר עליו לראות היכן לא צריך אותו, לא היכן צריך אותו. ואם ישאל אדם: אם כן, לשם מה ברא הקב"ה את הנברא, הרי אין בו שום צורך? - התשובה היא, שזו גופא תכלית בריאת הנבראים, לגלות שאין עוד מלבדו, ואין לו צורך בנבראים! לגלות את ייחודו ושלמותו יתברך שהוא שלם בכל ולא חסר מכל, וממילא אינו צריך את מעשה הנבראים! ואף שאמרו חז"ל (ילקו"ש שה"ש רמז תתקפח) : "רעייתי יונתי תמתי - כביכול לא אני גדול ממנה ולא היא גדולה ממני" - זה גופא הנסיון של הנברא, שיש לו כח של בחירה, כח לפעול בבריאה, בונה ומחריב עולמות, בבחינת "תנו עוז לאלוקים". כל זה, הוא נקודת הנסיון של הנפש, שהנפש תרגיש שכביכול צריכים אותה. אדם חש שאם הוא לא נמצא כאן - הכל חרב! אבל מהי ההסתכלות הפנימית האמיתית? - הקב"ה היה הווה ויהיה, הוא שלם בכל מיני שלמות ואין בו חסר כלל וכלל. אם כן, למה הוא ברא את הנבראים? בספרים מופיעה פעמים רבות התשובה על כך, כדי לגלות בהם ייחודו ית'. עומק הדברים הוא, שהבריאה כולה נועדה לגלות שאין עוד מלבדו. "והיה ה' ביום ההוא למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד

ושמו אחד". הקב"ה שלם, והוא בא לברר שאין לו צורך וחסר כלל, והמהלך של כל אחד ואחד מהנבראים הוא, לברר את הנקודה שאין עוד מלבדו ואין חסר אצלו, ולא לתפוס שהעולם קיים עליו, שהוא ה'מאן דאמר', שהוא הפועל.

ז- הקב"ה זן ומפרנס לכל, ולא האדם דוגמא נוספת: אדם מרגיש ראש הבית, הוא הזן הוא המפרנס, אם ח"ו הוא יסתלק מן העולם מי יזון, מי יפרנס. ישנם אנשים שח"ו נוטים למות, ואז הם באים כביכול לקב"ה בטענות: אם אני אלך, איך יסתדרו כאן בלעדיי, וכו'. כך הוא מבטו הטבעי של האדם: אם הוא לא יהיה כאן - יהיה קשה מאוד להסתדר בלעדיו. והחוש מוכיח כן: לכאורה היתומים סובלים יותר מאשר מי שאינו יתום. מי שיש לו מי שידאג לו לכאורה מסתדר יותר טוב ממי שאין מי שידאג לו. באמת זוהי הנקודה שחושי העולם הזה מטעים ומבלבלים את האדם, אבל ההסתכלות האמיתית היא, שלכולנו יש אבא אחד, שהוא אבי היתומים ואבי האלמנות, והוא גם אבי החיים ואביהם של אלו שיש להם אב, כמו שאמרו חז"ל (קידושין ל ע"ב) "שלשה שותפין הן באדם: הקב"ה, ואביו, ואמו". ממילא, בין אם הוא [ראש המשפחה] נמצא כאן, ובין אם הוא לא נמצא כאן, הקב"ה תמיד נמצא, והוא יכול להסתדר גם בלעדיו. אם רצונו יתברך שיחיה - הוא יחיה, אם חלילה להיפך - הוא ימות, אבל גם אז הקב"ה ימשיך לדאוג לאלמנתו ויתומיו. ההרגשה הזו, שאם אני לא נמצא כאן איך יסתדרו בלעדיי - היא העצמיות של האני שאינו מוכן לוותר ולהכיר שהקב"ה אינו צריך אותו. הוא תמה: אם הקב"ה לא צריך אותי, לשם מה הוא יצר אותי?! אבל באמת זו גופא תכלית הבריאה, לברר שיש זן ומפרנס אחד, שאינו נזקק לעזרה מבני תמותה. ומדוע באמת הקב"ה נתן לאדם את האפשרות לעזור אם בלאו הוא יכול להסתדר לבד? - היא גופא מה שהוזכר לעיל, שכביכול מעשי האדם כל הזמן פועלים. "אל תקרי בניך אלא בונייך" - תלמידי חכמים עוסקים בבניינו של עולם, ואם יחסר לרגע עסק התורה, העולם לא יוכל להתקיים. אבל מאידך עליו להבין שכשהוא עוסק בתורה, העולם אינו עומד דוקא עליו. בהשקפה ראשונה נראים הדברים הללו כסתירה: הרי לפני שאני עוסק אומרים לי תעסוק, כי אם לא תעסוק, אין לעולם זכות קיום. מאידך - אחרי שהוא כבר עוסק, אומרים לו: מה כבר פעלת!... אבל יסוד הדברים הוא כפי שהובא הרבה בספרי חסידות: לפני הפעולה ישנה גאוה דקדושה, ואילו אחרי הפעולה נצרכת שפלות. "שפלות", אין הכוונה רק לחשוב שהמעשה היה בלי מספיק הבנה, בלי מספיק טהרה. הסתכלות זו לפעמים טובה לגבי חלק מהנפשות, ולפעמים היא מולידה עצבות. עומק ענין השפלות הוא: הקב"ה לא צריך אותך! ומדוע בכל אופן שם אותך כאן בעולם הזה? - כדי שתדע

שישנו אחד יחיד ומיוחד המנהיג את הבריאה והוא יכול להסתדר לבד, בלעדי כולם. הבעיה היא שהנפש בעצמותה איננה מוכנה לקבל זאת בקלות, כי זה כל האדם!! בכל דבר הוא מסתכל לראות את עצמו, מנסה לחפש היכן צריכים אותו. נצייר לעצמנו אדם הנוסע מירושלים לבני-ברק על מנת לעשות מעשה של גמילות חסד, וכשהוא מגיע לשם, מתגלה שבסופו שלך דבר המעשה לא נצרך. תחושתו הטבעית היא: "אוי, בשביל מה נסעתי בכלל!" אמנם, הוא מנחם את עצמו בדברי חז"ל הק': "שכר הליכה בידו". ודאי שדברי חז"ל אמת לאמיתה הם, אבל מי אמר שזו ההסתכלות?! ההסתכלות היא: אדרבה, הקב"ה בא להראות לי שלא צריך אותי, שהסתדרו כאן גם בלעדיי. כל פרט ופרט שאדם נפגש אתו, בא לגלות לו דבר אחד: יש כאן בורא-עולם, והבורא עולם היה לפני שאתה היית, והוא שלם בתכלית השלמות. אם כן למה הוא יצר את הנבראים? לגלות את ייחודו בעולם, שהוא יחיד והוא שלם בכל מיני השלמות שישנן, ואין לו כל צורך לשום נברא. אם כן, איזה צורך יש בפעולת האדם? - הפעולה באה לברר את האני שלי, שאבין שלא צריך אותי, וזוהי שלמות הנבראים, לברר בכל דבר ודבר כיצד הקב"ה שלם.

ח- בכל דבר לראות את הקב"ה ולא את עצמו תוקפם של דברים אם כן, שאדם צריך לראות בכל דבר ודבר את הקב"ה ולא את עצמו. השתדלנו להזכיר כאן כמה וכמה פרטים, אבל באמת יש להרחיב את הדברים לכל ההסתכלויות של החיים, ולראות בכל דבר את הבורא עולם. אדם מטבעו רואה בכל דבר אחת משני האפשרויות: או את בורא העולם או את האני של עצמו. יש את הממוצע שנקרא אהבת ישראל שזכרנו, שזהו דרך של כלי אמצעי לצאת מהאני ולהתדבק בקב"ה בלבד. אבל במילים מבוררות, אדם צריך לצאת מהאני שלו, כלומר לא להסתכל בכל דבר במבט של אני, אלא לראות בכל דבר ודבר את הבורא עולם. צריך לקחת את היסוד ולקבל הסתכלות יותר רחבה, לפתח את הדברים, כיצד האדם רואה את הבורא עולם.

ט- "עשה טוב" - התבוננות במציאותו ית' עד עתה דיברנו על חלק ה"סור מרע", שהוא סילוק האני. חלק ה"עשה טוב" בענין, שהוא נקודת החיוב, פחות מורכב ויותר פשוט. זוהי הידיעה הפשוטה ממציאותו יתברך, להאמין באמיתת המצאו [שהקב"ה אחד], כמש"כ הרמב"ם בתחילת הל' יסודי התורה, ועצם המחשבה הפשוטה בו יתברך מעירה את הנפש לבטל את האני. ה"עשה טוב" כאן הוא מחשבה חיובית עליו יתברך שמו. לא בהתבוננות, שכן הקב"ה אינו מושג, פעולותיו חלקן ידועות, משא"כ עצמותו לא נודעת, אבל עצם המחשבה במציאותו יתברך מאירה את הנפש לידיעה שאין אני והוא

יכולים לדור בכפיפה אחת. וכאשר מאיר ה"אני" האמיתי - "כי אני אני הוא ואין אלוקים עמדי", לאט לאט מסלק האדם מעצמו את האני שבנפש, מעט, ועוד מעט וכו'. ודאי שמחשבה חיובית של עשה טוב, ללא עבודה של סור מרע - אמנם אי אפשר לומר שאינה פועלת כלל, אבל גם לא הרבה. כאשר יש את שתי העבודות יחד: מחד עשה טוב שהוא גילוי חיובי, מחשבה פשוטה על מציאותו יתברך, ומאידך סור מרע לשלול את האני, כאשר שני חלקי עבודה אלו מגיעים בבת-אחת, והכוונה אמיתית להכיר את מי שאמר והיה העולם - זוכים לסיעתא דשמיא לבטל את האני, ולגלות את האמת הפשוטה שאין עוד מלבדו.

פרק ה - זמן ומעל הזמן

תורה - הוראה

יסוד גדול הוא, ש"תורה" הוא מלשון הוראה (כמובא בשם הבעש"ט ובשם הגר"א ז"ל). ובעצם, כל ידיעה וידיעה שיש לאדם - היא גדר של הוראה.

ומדוע? - שכן הקב"ה "איסתכל באורייתא וברא עלמא". כל מה שיש ב"ברא עלמא", שורשו ב"איסתכל באורייתא", ואורייתא - תורה - הוא מלשון הוראה. לכך, כל מעשי הנבראים הם בעצם הוראה בעבודת ה'.

זהו יסוד מוסד של הבעש"ט, שכל מקרי העולם, התנועות, הן בעולם הן בנפש, בלב במחשבה וכו' - הכל הוא הוראה בעבודה. אין לך דבר בנבראים שאיננו הוראה ודרך ממנו יתברך, כיצד לעבוד את בורא.

ממילא כל מאמר של חז"ל שאנו רואים, עלינו לברר מהי ההוראה הנלמדת ממנו.

זמן שהמועד ישנו, וזמן שאיננו

איתא במדרש (ילקו"ש משלי רמז תתקמד): "כל המועדים עתידין להיבטל, וימי הפורים אינן בטלים לעולם". ישנן לשונות שגם ימי החנוכה אינם בטלים, אבל מה שיותר מוזכר בראשונים הוא, שכל המועדים בטלים חוץ מפורים.

ולכאורה צ"ב, מדוע הוצרכו חז"ל להשמיענו דבר זה שכל המועדים יתבטלו לעת"ל, וכי אמרינן הלכתא למשיחא? מאי נפקא מינה לנו במה שיהיה בעתיד? בהכרח, שמאחר וכפי שאמרנו "תורה" מלשון הוראה, שגם בדברי חז"ל אלו מונחת הוראה כלשהי בעבודה, וצ"ב.

יתירה מזו, ישנו יסוד שמובא הרבה, שהבריאה מורכבת מעולם, זמן ונפש, וכל דבר שיש בעולם, ישנו גם בזמן וגם בנפש, וכן להיפך - מה שיש בנפש, יש גם בזמן ובעולם, וכו'.

אם כן, אם מוצאים אנו מהלך בזמן, שיש זמן שהמועד ישנו ויש זמן שהוא איננו - בהכרח שגם בנפשו של האדם ישנו מהלך שיש מועד וישנו מהלך שאין מועד.

המהלך שיש מועד, הוא המהלך הנגלה, המוכר, המבואר בגמרא ונפסק להלכה. אבל ברור הדבר שישנו גם מהלך שאין בו את המועד. לדוגמא: ימי החנוכה. מלבד מה שגילונו חז"ל שלעתיד לבוא כל המועדים בטלים, וזה בגילוי בעבודת הנפש - נוסף על כך, הרי מימי בראשית, לפני נס החשמונאים, לא היה בעולם מהלך שנקרא ימי חנוכה. כלומר, הן מצד העבר והן מצד העתיד, מוצאים אנו מהלך ששם אין את המועד הנקרא חנוכה. מצד ההווה יש לנו את כל גדרי הדין של החג, אבל מאידך אנחנו מוצאים שהעבר והעתיד אין בהם מהלך כזה. בעבר עוד לא היה חנוכה, ובעתיד כל המועדים בטלים.

וכיון שדבר זה נמצא בזמן, בהכרח שנמצא הוא גם בנפשו של האדם. נמצא, שישנם בנפשו של האדם שני החלקים הללו: מחד - מהלך של חנוכה, ומאידך - מהלך שאין חנוכה.

והדברים צריכים ליבון: בביאור עבודת ימי החנוכה האריכו בפוסקים וכן בספרי העבודה, כל אחד לפי דרכו, אבל מהי העבודה של זמן ה"אין חנוכה'? מהי העבודה שקדמה לחנוכה ומהי העבודה שלאחר חנוכה?

וביותר עומק, הרי אמרו חז"ל: "והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ - אלו ימי המשיח" (שבת קנא ע"ב). הרי, שעד כמה שיתגלה המהלך של "כל המועדים עתידין להיבטל", יהיה גילוי של "שנים אשר אין לי בהם חפץ". והדבר נמצא בכל נפש ונפש גם השתא, אלא שמצד ההתגלות של הזמן, הגדר הוא שהמועד עדיין קיים.

בונה עולמות ומחריבן

בכדי להבין את הדברים לאשורם, שומה עלינו לרדת לשורשם.

ברור ופשוט הדבר, שהסתכלות זו איננה דוקא ביחס למועד, אלא כך הוא גם המבט על כלל העולמות.

מוצאים אנו בלשון חז"ל כידוע, ש"הקב"ה היה בונה עולמות ומחריבן" (ב"ר ג, ז), ופשוט וברור הדבר שהקב"ה צופה את העתיד, הכל צפוי, וגם כאן נאמר הכלל של עולם, שנה ונפש. ואם כן, אם כתוב כאן שבעולם היה הקב"ה בורא עולמות ומחריבן, הרי שגם בנפש האדם ישנו מהלך כזה של "בונה עולמות ומחריבן".

אין זה ענין של עבר, אלא זהו ענין של הווה בנפש, של בונה עולמות ומחריבן.
גילוי זה מתגלה במועדים, שמצד אחד יש מועד, ומאידך ישנו מהלך של אין מועד - הן בפסח בזמן שקדם ליציאת מצרים, הן בשבועות בזמן שקדם למתן תורה, והן בסוכות בזמן שקדם ל"כי בסוכות הושבתי את בני ישראל", וכן בזמן של הלעתיד שנאמר על זה כל המועדים בטלים - סוף דבר רואים אנו, שלכל דבר יש שורש של קיום ושורש של ביטול. יש את הביטול שלפני הקיום ויש את הביטול שלאחר הקיום. הביטול שלפני הקיום הוא קודם שהתחדש המועד, והביטול שלאחר הקיום הוא "כל המועדים בטלים".
וכן הדבר ב"בורא עולמות ומחריבן", שיש את המהלך שקודם ל"בורא עולמות", ויש את המהלך של "מחריבן", שהוא לאחר בריאת העולמות.
ברור הדבר, כפי שהוזכר בראשית דברינו, ש"תורה" מלשון הוראה, ואם הדברים נמצאים בדברי חז"ל הק', בהכרח שיש כאן גילוי בצורת תפיסת הנפש הפנימית של גדרי המועדים.

"אתה הוא עד שלא נברא העולם"

חז"ל אומרים, ומוזכר בסדר התפילה: "אתה הוא עד שלא נברא העולם, ואתה הוא משנברא העולם". מאי נפקא מינה ב"אתה הוא עד שלא נברא העולם"?
בודאי שכפשוטו, אמונים כולנו על אמונת הייחוד שהקב"ה יחיד, קדמון, ואין קדמון לו. אבל ידוע בספרים, שהעומק של "אתה הוא עד שלא נברא העולם", אינו גילוי רק על העבר, אלא זהו גילוי על ההווה!
נמצא, שישנה כאן התגלות בזמן כביכול של "אתה הוא עד שלא נברא העולם". וכיון שנקודת הזמן מקבילה לנקודת הנפש, הרי שגם בנפש יש מהלך הנקרא "אתה הוא משנברא העולם", וישנו גם מהלך בנפש של "אתה הוא עד שלא נברא העולם"!
"אתה הוא משנברא העולם" הוא אותו מהלך של קיום העולמות, וכדברי ה'נפש החיים' הנודעים: "והאמת בלתי שום ספק כלל, שאם היה העולם כולו מקצה עד קצהו פנוי ח"ו אף רגע אחת ממש מהעסק והתבוננות שלנו בתורה, כרגע היו נחרבים כל העולמות עליונים ותחתונים והיו לאפס ותהו חס ושלום" (שער ד פרק יא).
אבל מאידך, יש מקום בנפש שנקרא "אתה הוא עד שלא נברא העולם", והבחינה של תשעה באב שאסור בתלמוד תורה, היא הבחינה שבה אכן אין קיום לעולמות.

ב' צורות של התקשרות לקב"ה

הדברים הללו, ראשיתם בתפיסת המח, תפיסת השכל, אבל מוכרחים להגיע מהם לבירור בתפיסת הנפש, בצורת ההתקשרות לקב"ה.

כשנחזור לדברים שדוברו בפרקים הקודמים, נבין שישנה דרך של התקשרות לקב"ה דרך האני, וישנה דרך של התקשרות לקב"ה מצד אותה נקודה שאין אני.
הצורה הראשונה היא ההתקשרות לקב"ה מצד האני - "אנא נפשי כתבית יהבית לבני", הקב"ה נתן לנו תורה דרך ה"אנכי ה' אלקיך", וה"אנכי" של ה' אלקיך מתקבל באנכי של הנברא. "אנכי עומד בין ה' וביניכם", שזוהי בחינת משה - בחינת דעת. "משה קיבל תורה מסיני", ומשה שבנפש הוא האנכי של הנברא שהוא כלי ל"אנכי ה' אלקיך". זהו מהלך אחד בעבודה.
אבל מאידך ישנו מהלך פנימי יותר בעבודה, המהלך של "וירד ה' על הר סיני" שקדם לעשרת הדברות. "היה מחריש", כלשון חז"ל - זוהי אותה שתיקה שלמעלה מעשרת הדברות.
בעבודת הנפש במילים פשוטות הכוונה כך. אדם יכול לעבוד את הקב"ה דרך האני שלו, ובאפשרותו גם לעובדו מצד ה"לית אתר פנוי מיניה", מצד ה"אין עוד מלבדו", וזה אינו מצד האני שלו. ושם העבודה אינה לעבוד עם האני, אלא לתפוס את המציאות שאין אני!
כשמתבוננים לעומק רואים שהדברים כתובים בחז"ל כסדר. "כל המועדים בטלים", מועד מלשון ועד, מלשון התוועדות. מדוע באמת המועדים בטלים? ישנן בזה כמה וכמה תשובות, אבל בעומק, בכדי שיהיה בית ועד, צריכה להיות הבנה שיש שניים. כשיש שניים - ישנה התוועדות. כשישנו רק אחד - שוב אין התוועדות מיניה וביה.
מצד העבודה של השית אלפי שנין, מה שנקרא "עלמא דפירודא", בעומק מחפשים אנו אחדות עם הבורא, אבל זוהי אחדות בתפיסה של נפרדות. רוצים אנו להיוועד עם הקב"ה - אני והוא. אבל מצד התפיסה שתהיה לעתיד לבוא, המבוארת כאן בחז"ל, ההתקשרות הפנימית לקב"ה זו אותה נקודה שאדם אינו מסתכל דרך האני, לא חושב על האני ולא תופס את האני. הוא תופס רק את המציאות שאין עוד מלבדו.
ואם יבוא האומר ויאמר: הנה, גם היום אין אני. ח"ו! תורה ערוכה נתנה לנו בהר סיני! הקב"ה נתן תורה לעמו ישראל, נתן להם גדרי תורה, וכשם שהמהלך של הלעתיד קיים, גם המהלך של השית אלפי שנין קיים. אין כאן שאלה איזה מהלך מהם הוא אמת. זה אמת וזה אמת. אלו שתי צורות איך עובדים את הקב"ה.
על מועד דחנוכה לשון חז"ל היא: "קבעום ועשאום" (שבת כא ע"ב), ומאידך מגלים לנו חז"ל שקביעות זו עתידה להתבטל.

יתירה מזו, לשון הגמרא שם "לשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה", וידוע הדיוק למה דוקא "לשנה אחרת", למה לא באותה שנה? אמנם, בעומק לענייננו התירוץ הוא, שבאותה שנה ההארה היתה בלי ההתלבשות של דינים. "לשנה אחרת קבעום", אבל בעצם שורש ההארה כבר היו כלולים שניהם.

אם אדם מתחבר לקב"ה רק מצד נקודת המועד, מצד נקודת ההתוועדות שבדבר - זוהי התחברות לקב"ה דרך האני שלו. ואף שיש כאן כביכול קרבת ה' ודבקות בקב"ה, אבל סוף כל סוף יש כאן אני, שבעומק גם על זה נאמר "אין אני והוא יכולים לדור בכפיפה אחת".

רק כאשר אדם מקבל התקשרות לקב"ה, והמילה התקשרות כמובן שהיא בלשון מושאל, והכוונה לתפיסת ההויה, תפיסת המציאות, שאדם אינו תפוס בעצמו, אלא חושב ממנו יתברך שמו - אז יכול להיות שתהיה לו התקשרות שלימה.

עבודה לשמה ועבודה שלא לשמה

נמצא, שעבודת האדם לקבל התקשרות עם קונו בשני פנים: מחד, לקבל התקשרות דרך האני דייקא, שעל זה נאמר "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות שלא לשמה", וכפי שדייק ב'רוח חיים' שאי אפשר לעולם לצאת מנקודת השלא לשמה, כי אי אפשר לבטל את נקודת השלא לשמה עד שיתבטלו הנבראים. לעולם מוכרחים לעבוד את הקב"ה דרך האני של הנפש, אי אפשר לדלג על כך. ומאידך - "מתוך שלא לשמה בא לשמה".

הרי מתבארים לנו כאן בדברי חז"ל שני המהלכים שדיברנו: עסק הלשמה הוא אותה נקודה של לשמה גמור, שהאני לא משמש שם כמסך המבדיל כלל. ועסק השלא לשמה כל עניינו הוא ה"אני", אלא שיש בזה דרגות: יש את האני הרוצה עולם הזה, יש שהוא רוצה כבוד, רוצה גן-עדן, ובמס"י (שער החסידות) הובאה מדרגה נוספת בזה, שהוא רוצה קרבת ה' לשם תענוג עצמי. גם זה לא לשמה. זהו אמנם השלא לשמה הזך ביותר והעליון ביותר שקיים, אבל סוכ"ס גם זה שלא לשמה, כי הוא דואג לגרמיה, לעצמו.

כאן כתוב היסוד הגדול, שיש עבודה שהיא דרך האני, והיא נקראת "שלא לשמה", ויש עבודה שהיא מחוץ לאני הנקראת "לשמה", וזה בלא זה אי אפשר כלל.

כשאדם רוצה לעסוק בתורה לשמה לגמרי, הרצון הזה בדקות גובל בכפירה! כי אם הקב"ה הטביע בטבע הנבראים שיש מהלך שלעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות שלא לשמה, הרי שזהו רצונו יתברך. אילו היה רצונו יתברך שאדם יעבוד לגמרי לשמה, היה נותן לנברא את האפשרות לפעול כך.

אבל הקב"ה הטביע בטבע הנבראים טבע שאי אפשר לעקור אותו, שתמיד יש את נקודת השלא לשמה.
במילים ברורות מבורר כאן, שנקודת השלא לשמה היא נקודת האני, ונקודת הלשמה היא אותה נקודה שאדם תופס את הקב"ה כביכול בלי אני. כל התלבשות של אני בדרך, בדקות זוהי עבודה שלא לשמה.
נמצא אם כן, שבמאמר חז"ל זה ובעוד מאמרים, מבואר לנו היסוד שיש שתי פנים איך עובדים את הבורא עולם: יש פן אחד שעובדים את הבורא עולם דרך האני, ויש פן אחד שעובדים אותו מחוץ לאני.
נחזור ונדגיש, שזה בלא זה אי אפשר, ולכך הבסיס לכל עבודה פנימית הוא קיום גדרי הדין, וח"ו ח"ו לסטות מזה כלשהו!

נקודת ההבדל בין העוה"ז לימות משיח

והנה נקודת המעבר העיקרית בין השית אלפי שנין לבין ימות משיח ותחיית המתים שיהיו באלף השביעי היא, שעתה בעוה"ז, עיקר השליטה ביד הגוף, עיקר השליטה הוא השלא לשמה, והלשמה היא הנקודה הנעלמת יותר. משא"כ לעתיד לבוא, אז נקודת הלשמה היא תהיה הנגלית, ונקודת השלא לשמה תהפוך להיות טפל ותתמעט לאט לאט, נקודת הגוף תהיה הולכת ונחלשת (כמבואר ב'דעת תבונות').
כלומר, הן כאן בעולם והן לעתיד לבוא, נשארת תמיד נקודה של לגרמיה, נקודה שלא לשמה, אלא שנקודת החילוק היא, שמצד העולם הזה, נקודת השלא לשמה היא זו שבעיקר תופסת מקום, כמו שעינינו הרואות, ונקודת הלשמה נעלמת. משא"כ לעתיד לבוא המציאות תהיה הפוכה: נקודת הלשמה תהיה נגלית, ונקודת השלא לשמה תלך ותתמעט, תלך ותתבטל. וכשהשלא לשמה לגמרי ייעלם - ייעלמו גם הנבראים לגמרי.
מצד צורת העבודה, הרי פשוט וברור הדבר, שמצד מצבו של אדם הראשון קודם החטא, לא היה מהלך של מועדים - לא ג' רגלים, וגם לא חנוכה ופורים, כמבואר בגמ' (סנהדרין לח ע"א) ש"אדם נברא בערב שבת, כדי שיכנס לסעודה מיד". כל המהלך הנקרא מועדים התחדש מכח הבחירה של אדם הראשון.
אלא שבתוך החטא התחדש לנו מהלך של תיקון החטא, שזהו סוד בחירת ישראל, וסוד המועדים שהם ההיכי תימצי לקרבת ה'.
אבל בעומק הנפש של כל אחד ואחד, קיימת אותה נקודה של קודם החטא (כמבואר ברמח"ל ב'אדיר במרום'), ומצד אותה נקודה אדם מקבל התקשרות עצמית לקב"ה. אולם מכיון שאנו לאחר החטא, אי אפשר עתה בלא המועדים וכל גדרי התורה

נמצא, שעבודת האדם היא לקבל התקשרות לקב"ה מחד דרך הזמן, דרך המעשים, ומאידך לקבל התקשרות שלמעלה מהזמן, למעלה מהמעשה ולמעלה מהגדרים.
ושתי העבודות הן עבודות אמת, כי כך רצונו יתברך, ואם אדם רוצה לעלות למעלה מן הזמן ולבטל את גדרי הזמן, את גדרי התורה - ח"ו וחס מלהזכיר, הוא כופר ח"ו בגדרי התורה!
מאידך, אם רוצה אדם להתחבר רק לנקודת הזמן, הריהו נופל ללאחר החטא, לנקודת ההתחלקות, הוא נופל לנקודת האני של עצמו שהוא נקודת המונע של מסך המבדיל בינו לבין קונו. ישנה התקשרות גם דרך האני, אבל עומק שלמות ההתקשרות היא מחוץ לאני.
והנה, כל נקודה שמבוררת בחז"ל היא בצורת העבודה שבנפש. אם אדם מגיע למועדים רק מאותה נקודה של התחלקות, של התחדשות המועדים, מחד הוא מקבל התקשרות דרך המועדים, אבל מאידך הוא מאבד את ה"אתה הוא עד שלא נברא העולם", את הלית אחר פנוי מיניה. הוא מאבד את העבודה של הלשמה שמעבר לנקודת האני, מעבר לנקודת ההתחלקות.
שורש הבריאה היא מציאות של אני, ו"אתה הוא עד שלא נברא העולם" הוא מעבר לתפיסה של האני בנפש.
הדברים הללו כמובן הולכים ומתרחבים לאורך כל העבודה. נתנו כאן כברת דרך להסתכלות מהו מקומו של האני בעבודה, ומהי הנקודה שמעבר לאני שבה מגלים את הקב"ה.
כל זמן שאדם נמצא במהלך של ששה ימים ושבת, ששה ימים ושבת - בהכרח שלא יזכה לדבקות גמורה. רק כאשר הוא יוצא מנקודה זו, ויוצא אין הכוונה שהוא מבטל את הנקודה התחתונה, אלא שהוא מגלה את שני הצדדים שבנפש - אז יכול הוא להגיע להתקשרות פשוטה לקב"ה.
הדברים צריכים עדיין בירור רחב, אבל העמדנו כאן את שורש הדברים, ונקווה שיהיו לתועלת ליראי ה' ולחושבי שמו בעזהשי"ת.
תורה - הוראה יסוד גדול הוא, ש"תורה" הוא מלשון הוראה (כמובא בשם הבעש"ט ובשם הגר"א ז"ל) . ובעצם, כל ידיעה וידיעה שיש לאדם - היא גדר של הוראה. ומדוע? - שכן הקב"ה "איסתכל באורייתא וברא עלמא". כל מה שיש ב"ברא עלמא", שורשו ב"איסתכל באורייתא", ואורייתא - תורה - הוא מלשון הוראה. לכך, כל מעשי הנבראים הם בעצם הוראה בעבודת ה'. זהו יסוד מוסד של הבעש"ט, שכל מקרי העולם, התנועות, הן בעולם

הן בנפש, בלב במחשבה וכו' - הכל הוא הוראה בעבודה. אין לך דבר בנבראים שאיננו הוראה ודרך ממנו יתברך, כיצד לעבוד את בורא. ממילא כל מאמר של חז"ל שאנו רואים, עלינו לברר מהי ההוראה הנלמדת ממנו.

זמן שהמועד ישנו, וזמן שאיננו איתא במדרש (ילקו"ש משלי רמז תתקמד) : "כל המועדים עתידין להיבטל, וימי הפורים אינן בטלים לעולם". ישנן לשונות שגם ימי החנוכה אינם בטלים, אבל מה שיותר מוזכר בראשונים הוא, שכל המועדים בטלים חוץ מפורים. ולכאורה צ"ב, מדוע הוצרכו חז"ל להשמיענו דבר זה שכל המועדים יתבטלו לעת"ל, וכי אמרינן הלכתא למשיחא? מאי נפקא מינה לנו במה שיהיה בעתיד? בהכרח, שמאחר וכפי שאמרנו "תורה" מלשון הוראה, שגם בדברי חז"ל אלו מונחת הוראה כלשהי בעבודה, וצ"ב. יתירה מזו, ישנו יסוד שמובא הרבה, שהבריאה מורכבת מעולם, זמן ונפש, וכל דבר שיש בעולם, ישנו גם בזמן וגם בנפש, וכן להיפך - מה שיש בנפש, יש גם בזמן ובעולם, וכו'. אם כן, אם מוצאים אנו מהלך בזמן, שיש זמן שהמועד ישנו ויש זמן שהוא איננו - בהכרח שגם בנפשו של האדם ישנו מהלך שיש מועד וישנו מהלך שאין מועד. המהלך שיש מועד, הוא המהלך הנגלה, המוכר, המבואר בגמרא ונפסק להלכה. אבל ברור הדבר שישנו גם מהלך שאין בו את המועד. לדוגמא: ימי החנוכה. מלבד מה שגילונו חז"ל שלעתיד לבוא כל המועדים בטלים, וזה בגילוי בעבודת הנפש - נוסף על כך, הרי מימי בראשית, לפני נס החשמונאים, לא היה בעולם מהלך שנקרא ימי חנוכה. כלומר, הן מצד העבר והן מצד העתיד, מוצאים אנו מהלך ששם אין את המועד הנקרא חנוכה. מצד ההווה יש לנו את כל גדרי הדין של החג, אבל מאידך אנחנו מוצאים שהעבר והעתיד אין בהם מהלך כזה. בעבר עוד לא היה חנוכה, ובעתיד כל המועדים בטלים. וכיון שדבר זה נמצא בזמן, בהכרח שנמצא הוא גם בנפשו של האדם. נמצא, שישנם בנפשו של האדם שני החלקים הללו: מחד - מהלך של חנוכה, ומאידך - מהלך שאין חנוכה. והדברים צריכים ליבון: בביאור עבודת ימי החנוכה האריכו בפוסקים וכן בספרי העבודה, כל אחד לפי דרכו, אבל מהי העבודה של זמן ה"אין חנוכה'? מהי העבודה שקדמה לחנוכה ומהי העבודה שלאחר חנוכה? וביותר עומק, הרי אמרו חז"ל: "והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ - אלו ימי המשיח" (שבת קנא ע"ב) . הרי, שעד כמה שיתגלה המהלך של "כל המועדים עתידין להיבטל", יהיה גילוי של "שנים אשר אין לי בהם חפץ". והדבר נמצא בכל נפש ונפש גם השתא, אלא שמצד ההתגלות של הזמן, הגדר הוא שהמועד עדיין קיים.

בונה עולמות ומחריבן בכדי להבין את הדברים לאשורם, שומה עלינו לרדת לשורשם. ברור ופשוט הדבר, שהסתכלות זו איננה דוקא ביחס למועד, אלא כך הוא גם המבט על כלל העולמות. מוצאים אנו בלשון חז"ל כידוע, ש"הקב"ה היה בונה עולמות ומחריבן" (ב"ר ג, ז) , ופשוט וברור הדבר שהקב"ה צופה את העתיד, הכל צפוי, וגם כאן נאמר הכלל של עולם, שנה ונפש. ואם כן, אם כתוב כאן שבעולם היה הקב"ה בורא עולמות ומחריבן, הרי שגם בנפש האדם ישנו מהלך כזה של "בונה עולמות ומחריבן". אין זה ענין של עבר, אלא זהו ענין של הווה בנפש, של בונה עולמות ומחריבן. גילוי זה מתגלה במועדים, שמצד אחד יש מועד, ומאידך ישנו מהלך של אין מועד - הן בפסח בזמן שקדם ליציאת מצרים, הן בשבועות בזמן שקדם למתן תורה, והן בסוכות בזמן שקדם ל"כי בסוכות הושבתי את בני ישראל", וכן בזמן של הלעתיד שנאמר על זה כל המועדים בטלים - סוף דבר רואים אנו, שלכל דבר יש שורש של קיום ושורש של ביטול. יש את הביטול שלפני הקיום ויש את הביטול שלאחר הקיום. הביטול שלפני הקיום הוא קודם שהתחדש המועד, והביטול שלאחר הקיום הוא "כל המועדים בטלים". וכן הדבר ב"בורא עולמות ומחריבן", שיש את המהלך שקודם ל"בורא עולמות", ויש את המהלך של "מחריבן", שהוא לאחר בריאת העולמות. ברור הדבר, כפי שהוזכר בראשית דברינו, ש"תורה" מלשון הוראה, ואם הדברים נמצאים בדברי חז"ל הק', בהכרח שיש כאן גילוי בצורת תפיסת הנפש הפנימית של גדרי המועדים.

"אתה הוא עד שלא נברא העולם" חז"ל אומרים, ומוזכר בסדר התפילה: "אתה הוא עד שלא נברא העולם, ואתה הוא משנברא העולם". מאי נפקא מינה ב"אתה הוא עד שלא נברא העולם"? בודאי שכפשוטו, אמונים כולנו על אמונת הייחוד שהקב"ה יחיד, קדמון, ואין קדמון לו. אבל ידוע בספרים, שהעומק של "אתה הוא עד שלא נברא העולם", אינו גילוי רק על העבר, אלא זהו גילוי על ההווה! נמצא, שישנה כאן התגלות בזמן כביכול של "אתה הוא עד שלא נברא העולם". וכיון שנקודת הזמן מקבילה לנקודת הנפש, הרי שגם בנפש יש מהלך הנקרא "אתה הוא משנברא העולם", וישנו גם מהלך בנפש של "אתה הוא עד שלא נברא העולם"! "אתה הוא משנברא העולם" הוא אותו מהלך של קיום העולמות, וכדברי ה'נפש החיים' הנודעים: "והאמת בלתי שום ספק כלל, שאם היה העולם כולו מקצה עד קצהו פנוי ח"ו אף רגע אחת ממש מהעסק והתבוננות שלנו בתורה, כרגע היו נחרבים כל העולמות עליונים ותחתונים והיו לאפס ותהו חס ושלום" (שער ד פרק יא) . אבל מאידך, יש מקום בנפש שנקרא "אתה הוא עד שלא נברא

העולם", והבחינה של תשעה באב שאסור בתלמוד תורה, היא הבחינה שבה אכן אין קיום לעולמות.

ב' צורות של התקשרות לקב"ה הדברים הללו, ראשיתם בתפיסת המח, תפיסת השכל, אבל מוכרחים להגיע מהם לבירור בתפיסת הנפש, בצורת ההתקשרות לקב"ה. כשנחזור לדברים שדוברו בפרקים הקודמים, נבין שישנה דרך של התקשרות לקב"ה דרך האני, וישנה דרך של התקשרות לקב"ה מצד אותה נקודה שאין אני. הצורה הראשונה היא ההתקשרות לקב"ה מצד האני - "אנא נפשי כתבית יהבית לבני", הקב"ה נתן לנו תורה דרך ה"אנכי ה' אלקיך", וה"אנכי" של ה' אלקיך מתקבל באנכי של הנברא. "אנכי עומד בין ה' וביניכם", שזוהי בחינת משה - בחינת דעת. "משה קיבל תורה מסיני", ומשה שבנפש הוא האנכי של הנברא שהוא כלי ל"אנכי ה' אלקיך". זהו מהלך אחד בעבודה. אבל מאידך ישנו מהלך פנימי יותר בעבודה, המהלך של "וירד ה' על הר סיני" שקדם לעשרת הדברות. "היה מחריש", כלשון חז"ל - זוהי אותה שתיקה שלמעלה מעשרת הדברות. בעבודת הנפש במילים פשוטות הכוונה כך. אדם יכול לעבוד את הקב"ה דרך האני שלו, ובאפשרותו גם לעובדו מצד ה"לית אתר פנוי מיניה", מצד ה"אין עוד מלבדו", וזה אינו מצד האני שלו. ושם העבודה אינה לעבוד עם האני, אלא לתפוס את המציאות שאין אני! כשמתבוננים לעומק רואים שהדברים כתובים בחז"ל כסדר. "כל המועדים בטלים", מועד מלשון ועד, מלשון התוועדות. מדוע באמת המועדים בטלים? ישנן בזה כמה וכמה תשובות, אבל בעומק, בכדי שיהיה בית ועד, צריכה להיות הבנה שיש שניים. כשיש שניים - ישנה התוועדות. כשישנו רק אחד - שוב אין התוועדות מיניה וביה. מצד העבודה של השית אלפי שנין, מה שנקרא "עלמא דפירודא", בעומק מחפשים אנו אחדות עם הבורא, אבל זוהי אחדות בתפיסה של נפרדות. רוצים אנו להיוועד עם הקב"ה - אני והוא. אבל מצד התפיסה שתהיה לעתיד לבוא, המבוארת כאן בחז"ל, ההתקשרות הפנימית לקב"ה זו אותה נקודה שאדם אינו מסתכל דרך האני, לא חושב על האני ולא תופס את האני. הוא תופס רק את המציאות שאין עוד מלבדו. ואם יבוא האומר ויאמר: הנה, גם היום אין אני. ח"ו! תורה ערוכה נתנה לנו בהר סיני! הקב"ה נתן תורה לעמו ישראל, נתן להם גדרי תורה, וכשם שהמהלך של הלעתיד קיים, גם המהלך של השית אלפי שנין קיים. אין כאן שאלה איזה מהלך מהם הוא אמת. זה אמת וזה אמת. אלו שתי צורות איך עובדים את הקב"ה. על מועד דחנוכה לשון חז"ל היא: "קבעום ועשאום" (שבת כא ע"ב) , ומאידך מגלים לנו חז"ל שקביעות זו עתידה להתבטל. יתירה מזו, לשון הגמרא שם "לשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה",

וידוע הדיוק למה דוקא "לשנה אחרת", למה לא באותה שנה? אמנם, בעומק לענייננו התירוץ הוא, שבאותה שנה ההארה היתה בלי ההתלבשות של דינים. "לשנה אחרת קבעום", אבל בעצם שורש ההארה כבר היו כלולים שניהם. אם אדם מתחבר לקב"ה רק מצד נקודת המועד, מצד נקודת ההתוועדות שבדבר - זוהי התחברות לקב"ה דרך האני שלו. ואף שיש כאן כביכול קרבת ה' ודבקות בקב"ה, אבל סוף כל סוף יש כאן אני, שבעומק גם על זה נאמר "אין אני והוא יכולים לדור בכפיפה אחת". רק כאשר אדם מקבל התקשרות לקב"ה, והמילה התקשרות כמובן שהיא בלשון מושאל, והכוונה לתפיסת ההויה, תפיסת המציאות, שאדם אינו תפוס בעצמו, אלא חושב ממנו יתברך שמו - אז יכול להיות שתהיה לו התקשרות שלימה.

עבודה לשמה ועבודה שלא לשמה נמצא, שעבודת האדם לקבל התקשרות עם קונו בשני פנים: מחד, לקבל התקשרות דרך האני דייקא, שעל זה נאמר "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות שלא לשמה", וכפי שדייק ב'רוח חיים' שאי אפשר לעולם לצאת מנקודת השלא לשמה, כי אי אפשר לבטל את נקודת השלא לשמה עד שיתבטלו הנבראים. לעולם מוכרחים לעבוד את הקב"ה דרך האני של הנפש, אי אפשר לדלג על כך. ומאידך - "מתוך שלא לשמה בא לשמה". הרי מתבארים לנו כאן בדברי חז"ל שני המהלכים שדיברנו: עסק השלשמה הוא אותה נקודה של לשמה גמור, שהאני לא משמש שם כמסך המבדיל כלל. ועסק השלא לשמה כל עניינו הוא ה"אני", אלא שיש בזה דרגות: יש את האני הרוצה עולם הזה, יש שהוא רוצה כבוד, רוצה גן-עדן, ובמס"י (שער החסידות) הובאה מדרגה נוספת בזה, שהוא רוצה קרבת ה' לשם תענוג עצמי. גם זה לא לשמה. זהו אמנם השלא לשמה הזך ביותר והעליון ביותר שקיים, אבל סוכ"ס גם זה שלא לשמה, כי הוא דואג לגרמיה, לעצמו. כאן כתוב היסוד הגדול, שיש עבודה שהיא דרך האני, והיא נקראת "שלא לשמה", ויש עבודה שהיא מחוץ לאני הנקראת "לשמה", וזה בלא זה אי אפשר כלל. כשאדם רוצה לעסוק בתורה לשמה לגמרי, הרצון הזה בדקות גובל בכפירה! כי אם הקב"ה הטביע בטבע הנבראים שיש מהלך שלעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות שלא לשמה, הרי שזהו רצונו יתברך. אילו היה רצונו יתברך שאדם יעבוד לגמרי לשמה, היה נותן לנברא את האפשרות לפעול כך. אבל הקב"ה הטביע בטבע הנבראים טבע שאי אפשר לעקור אותו, שתמיד יש את נקודת השלא לשמה. במילים ברורות מבורר כאן, שנקודת השלא לשמה היא נקודת האני, ונקודת הלשמה היא אותה נקודה שאדם תופס את הקב"ה כביכול בלי אני. כל התלבשות של אני בדרך, בדקות זוהי עבודה שלא לשמה. נמצא אם כן, שבמאמר חז"ל זה ובעוד מאמרים, מבואר לנו היסוד שיש שתי

פנים איך עובדים את הבורא עולם: יש פן אחד שעובדים את הבורא עולם דרך האני, ויש פן אחד שעובדים אותו מחוץ לאני. נחזור ונדגיש, שזה בלא זה אי אפשר, ולכך הבסיס לכל עבודה פנימית הוא קיום גדרי הדין, וח"ו ח"ו לסטות מזה כלשהו!

נקודת ההבדל בין העוה"ז לימות משיח והנה נקודת המעבר העיקרית בין השית אלפי שנין לבין ימות משיח ותחיית המתים שיהיו באלף השביעי היא, שעתה בעוה"ז, עיקר השליטה ביד הגוף, עיקר השליטה הוא השלא לשמה, והלשמה היא הנקודה הנעלמת יותר. משא"כ לעתיד לבוא, אז נקודת הלשמה היא תהיה הנגלית, ונקודת השלא לשמה תהפוך להיות טפל ותתמעט לאט לאט, נקודת הגוף תהיה הולכת ונחלשת (כמבואר ב'דעת תבונות') . כלומר, הן כאן בעולם והן לעתיד לבוא, נשארת תמיד נקודה של לגרמיה, נקודה שלא לשמה, אלא שנקודת החילוק היא, שמצד העולם הזה, נקודת השלא לשמה היא זו שבעיקר תופסת מקום, כמו שעינינו הרואות, ונקודת הלשמה נעלמת. משא"כ לעתיד לבוא המציאות תהיה הפוכה: נקודת הלשמה תהיה נגלית, ונקודת השלא לשמה תלך ותתמעט, תלך ותתבטל. וכשהשלא לשמה לגמרי ייעלם - ייעלמו גם הנבראים לגמרי. מצד צורת העבודה, הרי פשוט וברור הדבר, שמצד מצבו של אדם הראשון קודם החטא, לא היה מהלך של מועדים - לא ג' רגלים, וגם לא חנוכה ופורים, כמבואר בגמ' (סנהדרין לח ע"א) ש"אדם נברא בערב שבת, כדי שיכנס לסעודה מיד". כל המהלך הנקרא מועדים התחדש מכח הבחירה של אדם הראשון. אלא שבתוך החטא התחדש לנו מהלך של תיקון החטא, שזהו סוד בחירת ישראל, וסוד המועדים שהם ההיכי תימצי לקרבת ה'. אבל בעומק הנפש של כל אחד ואחד, קיימת אותה נקודה של קודם החטא (כמבואר ברמח"ל ב'אדיר במרום') , ומצד אותה נקודה אדם מקבל התקשרות עצמית לקב"ה. אולם מכיון שאנו לאחר החטא, אי אפשר עתה בלא המועדים וכל גדרי התורה נמצא, שעבודת האדם היא לקבל התקשרות לקב"ה מחד דרך הזמן, דרך המעשים, ומאידך לקבל התקשרות שלמעלה מהזמן, למעלה מהמעשה ולמעלה מהגדרים. ושתי העבודות הן עבודות אמת, כי כך רצונו יתברך, ואם אדם רוצה לעלות למעלה מן הזמן ולבטל את גדרי הזמן, את גדרי התורה - ח"ו והס מלהזכיר, הוא כופר ח"ו בגדרי התורה! מאידך, אם רוצה אדם להתחבר רק לנקודת הזמן, הריהו נופל ללאחר החטא, לנקודת ההתחלקות, הוא נופל לנקודת האני של עצמו שהוא נקודת המונע של מסך המבדיל בינו לבין קונו. ישנה התקשרות גם דרך האני, אבל עומק שלמות ההתקשרות היא מחוץ לאני. והנה, כל נקודה שמבוררת בחז"ל היא בצורת העבודה שבנפש. אם אדם מגיע למועדים רק מאותה נקודה של התחלקות, של התחדשות המועדים, מחד הוא מקבל התקשרות דרך

המועדים, אבל מאידך הוא מאבד את ה"אתה הוא עד שלא נברא העולם", את הלית אחר פנוי מיניה. הוא מאבד את העבודה של הלשמה שמעבר לנקודת האני, מעבר לנקודת ההתחלקות. שורש הבריאה היא מציאות של אני, ו"אתה הוא עד שלא נברא העולם" הוא מעבר לתפיסה של האני בנפש. הדברים הללו כמובן הולכים ומתרחבים לאורך כל העבודה. נתנו כאן כברת דרך להסתכלות מהו מקומו של האני בעבודה, ומהי הנקודה שמעבר לאני שבה מגלים את הקב"ה. כל זמן שאדם נמצא במהלך של ששה ימים ושבת, ששה ימים ושבת - בהכרח שלא יזכה לדבקות גמורה. רק כאשר הוא יוצא מנקודה זו, ויוצא אין הכוונה שהוא מבטל את הנקודה התחתונה, אלא שהוא מגלה את שני הצדדים שבנפש - אז יכול הוא להגיע להתקשרות פשוטה לקב"ה. הדברים צריכים עדיין בירור רחב, אבל העמדנו כאן את שורש הדברים, ונקווה שיהיו לתועלת ליראי ה' ולחושבי שמו בעזהשי"ת.

פרק ו - לשמה ושלא לשמה

עבודה לשמה - בנקודת האלוקות שבנפש

"אמר רב יהודה אמר רב: לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אף על פי שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה - בא לשמה" (פסחים נ ע"ב), וידועים דברי הגר"ח מוולוז'ין זצ"ל (ב'רוח חיים'), ש"לעולם" דייקא! תמיד, לעולם, המהלך הוא לעסוק בתורה ובמצוות שלא לשמה, ומתוך השלא לשמה באים ללשמה.

ננסה לברר מעט את הדברים - מדוע אכן זהו המהלך לעולם, וממילא תובן בעז"ה הנקודה הפנימית של המושגים "לשמה" ו"שלא לשמה".

ברור ופשוט הדבר, שהמושג שלא לשמה, מצד חיצוניותו, משתנה בכל מדרגה ומדרגה לפי הענין. אמנם, מצד פנימיות ענין השלא לשמה, ישנה נקודה אחת פנימית שהיא כוללת את כולו. וכן בהגדרת המושג לשמה - מי שיעיין בספרים, יוכל למצוא כמה עשרות הגדרות מהו ענין הלשמה, אך פשוט שישנה נקודה אחת פנימית שהיא כוללת את הכל.

מהי הנקודה הפנימית של מהות ה"לשמה", ומהי הנקודה הפנימית של מהות ה"שלא לשמה"?

בעומק, נקודת האני שבנפש היא תמיד שלא לשמה, והאלוקות השורה בנפש בגילוי - היא נקודת הלשמה. מצד האני שבאדם - אין נקודה של לשמה, אין דבר כזה! עד כמה שהקב"ה נגלה בו - זוהי נקודת הלשמה הנמצאת בנפש!

במילים אחרות: הרצון הפנימי של כל מבקש ה' לצאת מבחינת השלא לשמה שבחלקי הנפש, ולהכנס ללשמה, הוא בעצם רצון לצאת מה"אני" ולהיות דבוק וכלול בבורא עולם. לשמה ולא לשמה, אם כן, הכוונה נפרדות ח"ו או דבקות בקב"ה.

המושגים הם מושגים מקבילים זה לזה. כשאדם חי עם מבט פשוט, נדמה לו שהוא רוצה לעסוק בתורה ובמצוות לשמה, אלא שיש לו מניעים, יש לו מפריעים, יש לו יצר הרע, יש לו מדות וכו'. אבל כשיתבונן לעומק יגלה, כי מהות ה"אני" שלו היא רק שלא לשמה! לא שמעורב אצלו רע בטוב, ולא שיש לו נגיעות ופניות, אלא עצם מציאות האני היא שלא לשמה.

היכן בכל אופן הוא רצון הלשמה בנפשו של האדם?

זוהי נקודת האלוקות המתגלית בנפש האדם. בכל דבר יש ניצוץ אלוקות, ועיקר גילויו הוא בלב, כידוע. נמצא שנקודת הלשמה אינה ה"אני" של האדם, אלא זהו החלק אלו-ק ממעל, נקודת האלוקות הנמצאת בגילוי בנפש האדם.

כאשר יש לאדם רצון לצאת מהשלא לשמה ללשמה, בעומק נקודה זו מתחלקת לשניים: החלק העליון שרוצה לצאת מהשלא לשמה ללשמה, הוא נקודת הלשמה הטהורה שהיא איננה האני, אלא הוא יתברך שמו כביכול. זהו ניצוץ האלוקות הנמצא בנפש האדם, שהוא טהור, נקי מהאני, וממילא הוא נקי מכל נטיה שלא לשמה.

התפיסה התחתונה ברצון לצאת מהשלא לשמה ולהכנס ללשמה, הוא רצון של גאוה! הרצון של הלא לשמה רוצה שתהיה לו גם מדרגת לשמה, אבל בעצם זהו שלא לשמה מיניה וביה. כלומר, גאוותו של אדם גורמת לו בין השאר לרצות להיות שלם בכל מיני השלמות, וכיון שחלק מחלקי השלמות הוא עבודה לשמה, הריהו חפץ להשתלם גם בבחינה הזו.

אבל בעצם זהו תרתי דסתרי מיניה וביה. עד כמה שזה אני, עד כמה שזה רצון לשלמות עצמית - זהו שלא לשמה. הרצון לעבוד לשמה כדי להיות בעל מדרגה העובד גם לשמה, בדקות זהו רצון של הנברא להיות בורא, וזה פשוט וברור שהדברים מופרכים מיניה וביה!

אלא שבנפש בגילוי אין הכרה לבירור של הכוחות מהיכן הם נובעים. אדם יכול להכריז במשך שנים שהוא רוצה לעבוד לשמה, ובעצם מי רוצה? - האני! ואם אני רוצה - הרי שזה לא לשמה. הרצון לשמה היא אותה נקודה בנפש שהאדם מסולק ממנה לחלוטין, אותה נקודה שבה הוא נותן לקב"ה מקום לשרות שם ולהתגלות בלבו, וזוהי הנקודה בעצם שרוצה את הלשמה.

נקודה שהיא למעלה מטעם ודעת

חידוד הדברים יעניק לנו הסתכלות ברורה מה הם כוחות הנפש של האדם, עם מה הוא משתמש, ולהיכן הוא שואף להגיע.

עפ"י טעם שכלי, אין כל הסבר מדוע שאדם ירצה לעבוד לשמה, ונבאר.

ישנם מצבים שנראים לאדם כעבודה לשמה, בעוד שלאמיתו של דבר עדיין זו עבודה שלא לשמה.

כגון: אדם מוותר על הנאות העוה"ז על מנת לזכות לחיי העולם הבא, או שהוא מוותר על חיי העולם הבא כי הוא מעדיף דביקות בו ית' וכו'. זוהי בחינה של מחליף פרה בחמור! הוא מחליף מדרגה במדרגה. זוהי אולי מדרגת לשמה ביחס לעולם התחתון בו הוא נמצא, אבל באמת, בנקודת הפנימיות, אין כאן עבודת מתנה גמורה.

מדוע באמת שאדם ירצה לעבוד לשמה?

התשובה האמיתית לזה: אי אפשר להסביר זאת, זהו דבר שהוא למעלה מטעם ודעת, אין לזה הסבר בנפש, וכיון שמציאות האני היא הדעת - "אנכי עומד בין ה' וביניכם", בחינת משה, בחינת דעת שבנפש כל אחד ואחד, כידוע בספרים - ממילא נקודה שהיא למעלה מהטעם והדעת, במילים ברורות היא איננה האני!

דבר ששייך בו דעת הוא בבחינת אני, דבר שאין בו דעת - זה לא אני, זה חלק אלו-ק ממעל כביכול, וכשם שעצמותו לא נודעת - גם חלק מחלקיו [בלשון מושאל] לא נודע.

כל זמן שיש הסבר מדוע לעשות זאת, הרי שיש בזה דעת, יש בזה בירור, וא"כ זהו האני של האדם, והאני של האדם כפי שביארנו, לא רק שמעורב בו גם שלא לשמה ולא רק שיש בו נגיעות ופניות וכו', אלא עצם מהותו ומציאותו היא שלא לשמה. אין זה ענין של חסרון, זהו עצם תפיסת המהות של הנברא שהיא שלא לשמה, היא לגרמיה, לעצמו.

המהות של הנברא בעצם שלא לשמה, והרצון של האדם לוותר על עצמו - אין לו שום הסבר ושום הבנה שכלית, שכן מדוע שאדם ירצה לוותר על עצם מהותו? מה יצא לו מזה, מה הוא יקבל מכך?

עצם ההסתכלות שאדם פועל בדבר רק על סמך מה שיצא לו ממנו או מה שיקבל ממנו - זוהי הסתכלות של נברא. ההסתכלות הטהורה היא "עבודת מתנה" - לא יצא לי מזה כלום, לא אקבל מזה כלום, ואעפי"כ אני עושה זאת. אבל בעצם זוהי מדרגה למעלה ממציאותו של הנברא.

נמצא אם כן ראשית, שהיסוד המבורר שצריך שיהיה הוא: הנברא בעצם הוא שלא לשמה, ונקודת הלשמה טמונה אך ורק בנקודת האלוקות שבו!

יראה מהישארות בנקודת השלא לשמה

מה, אם כן, יניע את האדם לצאת מהשלא לשמה ולהכנס ללשמה?

ובכן, מי שזכה ונקודת האלוקות נמצאת אצלו בגילוי - אצלו כבר אין שאלה. כמובן שמוטל עליו להרחיב את נקודת האלוקות כל הזמן, אך באופן כללי הוא אינו נתון בבעיה כלל.

השאלה היא: כיצד אדם מעורר את עצמו לצאת מנקודת השלא לשמה ולהכנס לנקודת הלשמה? הרי בעומק, גם כשאדם מרגיש שהוא רוצה לצאת מהשלא לשמה ולהכנס ללשמה, כבר הזכרנו שעל דרך כלל רצון זה נובע מכך שהוא רוצה לקנות לעצמו גם את מדרגת הלשמה, לא מחמת שהוא חפץ לבטל את האני שלו, אלא להיפך, רוצה הוא להגדיל את האני, שיהיה יותר בעל מדרגה - עובד לשמה, ובעומק זהו תרתי דסתרי, כי עד כמה שהאני רוצה להשלים את עצמו, ממילא זהו יותר שלא לשמה.

כיצד, אפוא, ניתן לצאת מנקודת השלא לשמה? מדוע שבכלל יהיה לאדם רצון לצאת מהשלא לשמה?

כאן מגיע סוד היראה. ודאי שישנן מדרגות לפנים ממדרגות בענין היראה. יש את היראה התחתונה שהיא יראת העונש וכו'. מהו עומק נקודת היראה?

"עתה ידעתי כי ירא אלוקים אתה" שנאמר באברהם אבינו בניסיון העשירי של העקידה. העומק של ענין היראה צריך להביא את האדם לידי מציאות של ביטול האני שלו בעצם. זוהי היראה שלמעלה מהאהבה, כמבואר בספה"ק.

בעצם אי אפשר לצאת מנקודת השלא לשמה, כי זהו רצון שהוא עצם מציאותו של האני. הנקודה שבכוחה להוציא את האדם מהשלא לשמה זו היראה שיש לו, הפחד להשאר בנקודת השלא לשמה. ראשית זהו פחד מעצם כך שזוהי מדרגתו, ויתר על כן הרי מבואר, שכל ההיתר לעסוק שלא לשמה הוא רק מצד שמתוך שלא לשמה יבוא לשמה, אבל עד כמה שיישאר לעולם בשלא לשמה - אין היתר, ולכן צריכה להיות לאדם יראה להישאר בשלא לשמה, ויראה זו גופא מבטלת את רצון ה"אני" של האדם.

זוהי בחינה של "צבת בצבת עשויה", כי הסיבה ליראה הוא ה"אני", אבל ה"אני" מיניה וביה מתכתש ע"י היראה. כל זמן שאין לאדם יראה אמיתית מהישארות בנקודת השלא לשמה - אין לו את הכח שידחק בו לשבור את האני, לשבור את השלא לשמה שבנפש.

בחינת היראה והאהבה שבהשגת מדרגת הלשמה

זהו צד אחד של המטבע, אבל הכלל הידוע, שבכל דבר יש בחינה של "סור מרע ועשה טוב", יש בחינה של יראה ובחינה של אהבה, וגם בענין של היציאה מהשלא לשמה והכניסה ללשמה קיימות שתי בחינות אלו.

בחינת היראה היא מה שהוזכר עתה, שאדם ירא להשאר במדרגת שלא לשמה. ובחינת האהבה כך היא: כשם שביראה ביארנו שהיראה מבטלת את "האני", אבל עצם היראה הינה כח "האני" שמפחד להשאר במדרגה הזאת - כך גם בבחינת האהבה, ישנה תשוקה בנפש כל אחד ואחד להתרומם למדרגת הלשמה.

תשוקה זו היא בעצם כח האלוקות שהוא למעלה מ"האני", אבל מחמת הטשטוש שבנפש, שלאדם לא מבורר שנקודת הלשמה אינה הוא, ונתפס אצלו שהוא רוצה לקנות את מדרגת הלשמה - ממילא הוא מנסה בכח להשיגה, ואף עושה מעשים שכל מטרתם השגת מדרגת הלשמה, וכשהוא מגיע ללשמה - מיניה וביה הוא נשבר, כי האני שלו נעלם.

כלומר, מה שמניע אותו בגילוי להשיג את הלשמה מצד בחינת האהבה, הוא אהבת עצמו והרצון לקנות את המדרגה על מנת להשלים את עצמו. לשם כך הוא פועל מעשים של מסירות נפש, עד אשר מתעוררת בקרבו נקודת הלשמה, אבל כאשר מתעוררת נקודה זו, מיניה וביה הנקודה שגרמה לו להגיע ללשמה נעלמת, כי רצונו בלשמה היה כדי להיעשות בעל מדרגה ולהשלים את עצמו, וכעת, כשהגיע ללשמה, מתברר לו שבעצם זה לא הוא!

ואם כשהוא מגיע ללשמה הוא מרגיש שזה הוא - זהו פשוט בלבול של מושגים בנפש. אין הכוונה שאין כאן כלל לשמה. יתכן שישנו ניצוץ של לשמה. אך מחמת שהדבר לא מבורר אצלו, הרי שנקודת הלשמה מעורבת עם האני, והיא מאוד נעלמת.

סוף דבר, הלשמה זו אותה נקודה שהאדם סילק את האני שלו משם, והשלא לשמה זו אותה נקודה שהאני של האדם נמצא בו בגילוי.

עבודה לשמה ודבקות - דבר אחד

והנה חז"ל מגלים לנו, שתכלית עסק התורה, ובכלליות של כל עבודת האדם, היא להגיע למדרגת הלשמה - "שמתוך שלא לשמה בא לשמה". מאידך, מוצאים אנו בדברי חז"ל, כמו שכבר הוזכר בתחילה, שתכלית הבריאה היא: "ואני קרבת אלקים לי טוב".

וברור ופשוט הדבר, שאין כאן שני מושגים - מושג אחד הנקרא לשמה, ומושג שני הנקרא דבקות - אלא בעצם זהו מושג אחד. ואמנם משמש הוא בשתי לשונות, אבל

המהות היא אחת: עבודת האדם היא לגלות את הקב"ה אצלו, כלומר לבטל את האני, לא להיות מחובר לאני, לוותר על עצמיותו, ולגלות את הבורא עולם בקרבו.
הויתור על האני, במילים פשוטות נקרא "לשמה". וזוהי גם הדבקות האמיתית בו יתברך שמו - גילוי הקב"ה בלב, בבחינת "וידע כל פעול כי אתה פעלתו וכו'", ויתר על כן.
דבקות ושלא לשמה - בעומק הם תרתי דסתרי. או דבקות או שלא לשמה, וממילא ברור ומבורר, שבכדי להגיע לדבקות בו יתברך, צריך להיות במדרגת "כל העוסק בתורה לשמה", כדברי רבי מאיר. אין זה ענין סגולי בלבד, שבלימוד התורה לשמה מונחות סגולות, שעל ידה זוכים למדרגות, ובכללן עיקר המדרגה שהיא הדבקות בו יתברך. זוהי המהות העצמית של הלשמה, שהוא סילוק השלא לשמה, סילוק האני, ועצם סילוק האני זה גופא הדבקות בקב"ה.
"אנכי עומד בין ה' וביניכם" - ה"אנכי", האני של האדם, הוא המונע את דבקות בו יתברך. ועד כמה שיש שלא לשמה יש אני, ואם יש שלא לשמה ויש אני - אין דבקות בקב"ה.
זוהי בעצם התבנית הפנימית של צורת העבודה. הרי הרמח"ל באמצע פרק א' מהמס"י כתב שאדם לא נברא אלא להתענג על ה'. ובהמשך, בפרק יט (שער החסידות) כתב, שאם כוונת העבודה היא להתענג על ה', אי אפשר לומר שזהו לשמה גמור, כי יש כאן עבודה עבור פרטיות הנפש, שהיא תענוג. ואף שזהו תענוג רוחני - להתענג על ה' - סוף דבר הרצון פרטי של האני הוא להתענג על ה'.
אבל - ממשיך הרמח"ל ואומר שם - שלמות העבודה היא, לגלות כבודו יתברך! להצטער על מיעוט גילוי הכבוד ולשמוח בגילוי הכבוד.
נמצא, שהנקודה העמוקה בענין השלא לשמה, היא אותה נקודה שהלא לשמה והלשמה כביכול מתערבים זה בזה. אם אין גילוי של לשמה - אין גילוי של להתענג על ה', כי כביכול הקב"ה נעלם. אם יש גילוי גמור של הלשמה, הרי שגם אין להתענג על ה', כי עד כמה שהעבודה היא לא לגרמיה, לא לעצמו - שוב אין כאן אני, ואין מי שיתענג.
הנקודה המאחדת את הלשמה ואת השלא לשמה, זו אותה בחינה שמחד יש גילוי של הבורא, יש את הלהתענג על ה', ומאידך יש כאן את נקודת השלא לשמה שדורשת את התענוג, אלא שהתענוג הוא להתענג על ה'.
פשוט וברור הדבר, שאין בכח הנברא לבטל לגמרי את האני שלו. זהו רק ענין של הדרגה כמה אני עדיין יש, אבל שלא יהיה אני בכלל - זה נפעל רק על ידו יתברך בסוף האלף העשירי.

הרי לנו ג' מדרגות: א. שלא לשמה גמור, ובזה אין גילוי אלוקות כלל ואין להתענג על ה'. ב. לשמה מעורב בשלא לשמה, ומצד הלשמה יש גילוי אלוקות, ונקודת השלא לשמה שבנפש מתענגת בכך. ג. לשמה גמור, סילוק האני לגמרי ואזי אין מי שיתענג, וזה יתקיים רק בסוף האלף העשירי.

סור מרע ועשה טוב - מה קודם למה

עבודת האדם היא אפוא, ראשית לברר לעצמו מהי נקודת הלשמה ומהי נקודת השלא לשמה. להגיע לידיעה שנקודת הלשמה זו כביכול נקודת האלוקות יתברך שמו, ונקודת השלא לשמה זו האני, והרצון שלא לשמה הזך ביותר שישנו נקרא "להתענג על ה'", ולברר את נקודת השלא לשמה עוד ועוד כדי שיהיה בה גילוי כלשהו של לשמה.

אחר שהדברים הללו מבוררים אצל האדם, ניצבות בפניו שתי צורות יסודיות מאד בכל צורת העבודה.

כאשר מבררים את שני הכוחות הנמצאים בנפש - כח האלוקות וכח האני, השאלה מאיזה צד מתחילים לעבוד: האם באופן של "סור מרע ועשה טוב" - קודם סור מרע ולאחמ"כ ועשה טוב, או כפי שביאר הבעש"ט מימרא זו, איך "סור מרע"? - על ידי "ועשה טוב"! כלומר, קודם "עשה טוב" ורק אח"כ "סור מרע".

במילים פשוטות בצורת העבודה: האם האדם מנסה קודם לסלק את האני, וממילא נותן לקב"ה מקום להתגלות, או שלהיפך - הוא מנסה לגלות את הקב"ה, ולאחר מכן לזכך את האני, לבטל אותו כלפי גילויו של הבורא עולם.

כשמתבוננים לעומק בספה"ק, מקדמוני הקדמונים ועד אחרוני האחרונים, מוצאים אנו שני קוים איך לעבוד: מחד אנו מוצאים דרך של ביטול המידות, של סיגופים, של תעניות וכו' - כל אחד ואחד והסתכלותו המיוחדת לו, ומ"מ המכנה המשותף שבכל הדרכים הללו, שיש כאן איזשהו ביטול של אני, ויתור על חלק מחלקי הנפש. כאשר האדם דורך בנקודה הזאת באופן המועיל, הוא כביכול מפנה חלק מהאני שלו ונותן מקום לקב"ה להתגלות שם, וממילא הוא זוכה להתענג על ה'.

הדרך ההפוכה היא, לא להתחיל להתעסק עם המידות ועם סיגופים וכו', אלא להרבות את האור ע"י מחשבות על הבורא עולם, ע"י אהבת ה' וכו', כמו שרבים נטו ככתוב בספרי החסידות.

בכל דרך ודרך טמונה נקודה של סכנה. הדרך הראשונה שעניינה סיגופים ושבירת הטבעים - כאשר האדם עוסק בשבירת האני כל הזמן, סוכ"ס הוא עוסק כל הזמן בכלי

של האני וחסר כאן מקור לשאוב ממנו חיות, כי הקב"ה עדיין אינו בגילוי אצלו. רק לאחר שהוא שבר את מידותיו וטבעיו תהיה כאן התגלות של הבורא.
מאידך, כאשר אדם עסוק בנקודה לגלות את הקב"ה עוד ועוד, הסכנה הפוכה: גם כאשר סוכ"ס הקב"ה יתגלה אצלו, אבל הכלי עדיין יהיה עכור, הוא בעל מידות שאינן מזוככות, ואם לא יפנה דעתו לזכך את המידות, ח"ו גילוי האלוקות שלו עלול להביאו להשתמשות עם מידות שאינן מזוככות.
בענין זה ישנו מעשה שמספרים בשם ר' ישראל, שפעם סיפרו לפניו על 'צדיק גדול' אחד שמי שעושה שלא כרצונו, יש בכוחו להשתמש בשבט פיו להזיקו! והתבטא על כך ר' ישראל שלדעתו יהודי זה חייב מדין מזיק [לא מזיק גמור, אולי גרמי, ואכמ"ל].
מעשה זה יכול לעורר בנפש שתי הסתכלויות. מחד יש אדם שכשישמע זאת יאמר: אה, איזה בעל מדרגה! הוא דבוק בשורש החיים, הוא דבוק בשורש ההשפעה, בכוחו למשוך השפעה ואף לבטל השפעה. אך קדוש ישראל - מרן הגרי"ס זצ"ל - הביט עליו בנקודה הפוכה: אם מידותיו אינן מזוככות, הוא עלול לקחת את כח האלוקות שגלוי אצלו בלבו, וח"ו להשתמש בו לגרמיה! הוא עלול אפילו לעבור איסורים ע"י מופתים!
עומק הענין כך הוא. ישנו אור וישנם כלים. אדם מחד מנסה להוריד את האורות, לגלות אותם, אבל אם מידותיו אינן מזוככות, יתכן שיהיה בעל ניסים ובעל נפלאות, אבל הכלי של ד' היסודות שלו אינו מזוכך, ואז אחריתו מי ישורנו.
ברור ופשוט הדבר אפוא, שזה בלא זה אי אפשר! יש צורך לכלול את שני הדרכים ולא ח"ו להפריד ביניהם. אפשר להתחיל מכאן ולסיים בצד השני, או להתחיל בצד השני ולסיים בצד הראשון, אבל להישאר בכל אחד משני הצדדים - זו בודאי אינה התכלית! כל אחד ואחד לפי נפשו, או לפי הזמן, מאיר הארה אחרת. אבל ברור ופשוט שיש באדם את שני הכוחות - כח הלשמה, וכח השלא לשמה. כח הלשמה הוא כח האלוקות, כח השלא לשמה הוא האני, ועבודת האדם לצאת מהשלא לשמה ולהגיע ללשמה בכל חלק מחלקי הנפש כפי יכולתו.
גם כשהגיע ללשמה ויש את הבחינה של להתענג על ה', מוטלת עליו עבודת זיכוך הכלי. אבל לעולם עבודת האדם לברר האם בכלל יש גילוי של אלוקות בלבו, שהוא לא ח"ו בבחינה של "אין אני והוא יכולים לדור בכפיפה אחת", ואם יש גילוי, האם השלא לשמה - הכלי - הולך ומזדכך ביחס לנקודת גילוי האלוקות.

ובאמת, כל אחד ואחד צריך להפיל תחנוניו לפניו יתברך שיברר לו את נקודת נפשו מהיכן להתחיל לפעול, אבל "סוף מעשה במחשבה תחילה", מוכרחים לדעת לאן בדיוק רוצים להגיע.

סוף דבר, תכלית הבריאה היא: "ואני קרבת אלקים לי טוב". את אותה קרבה מרגיש האני, וממילא עליו להזדכך עוד ועוד, עד שיזכה להתדבק ולהתכלל בו יתברך.

פרק ז - לשמה ושלא לשמה - מהותן וגדרן

מתוך שלא לשמה בא לשמה

בפרק הקודם עסקנו בדברי חז"ל "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אף על פי שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה - בא לשמה", ונמשיך להעמיק בדברים. ראשית מבואר כאן בחז"ל שישנן שתי בחינות: בחינה אחת הנקראת "שלא לשמה", ובחינה נוספת הנקראת "לשמה", ומלשון חז"ל הק' משמע, ששני עניינים אלו, אף שהם שני דברים, אין הם נפרדים לגמרי האחד מהשני, שהרי אמרו שמתוך השלא לשמה מגיעים ללשמה. נמצא, שהשלא לשמה והלשמה יש להם שייכות אהדדי. כי אילו היו נפרדים לגמרי, לא היה מהלך של "מתוך". אם יש "מתוך", בהכרח שישנה אחדות בין השלא לשמה ללשמה. כדי להבין פשרם של דברים, עלינו להתבונן תחילה במהות המושגים לשמה ושלא לשמה.

לשמה ושלא לשמה - גילוי והעלם "לעולם יעסוק אדם". אל תקרי "לעולם" אלא "להעלם". סוד הבריאה הוא בצורה של גילוי והעלם, וכל מהלך העבודה הוא לצאת מההעלם לגילוי. יש מהלך של גלות שהוא יציאה מהגילוי להעלם. בנין הבית - גילוי, והחורבן - העלם. וישנו מצב הפוך: יציאה מההעלם לגילוי, שזוהי בעצם עבודת האדם כל ימי חייו לצאת מההעלם לגילוי. כשאמרו חז"ל "לעולם - להעלם - יעסוק" וכו', הרי שנקודת השלא לשמה היא העלם, ו"מתוך שלא לשמה בא לשמה" הוא מהלך של יציאה מהעלם לגילוי. שלא לשמה הוא העלם, ולשמה - גילוי. ביאור הדברים נראה כך. מהו ההעלם ומהו הגילוי, מה מתגלה ומי המעלים? ברור הדבר, שגילוי הוא הגילוי של הבורא ית"ש, והמתגלה הוא הנעלם. נמצא, שהמתגלה הוא הקב"ה והנעלם הוא הקב"ה. ומי הוא המעלים? האדם עצמו! לא הדומם, לא הצומח ואף לא החי, ההעלם מוטבע בבעל הבחירה הנקרא אדם. נמצא, שממי נעלם הקב"ה? מהאדם. ומי גופא יוצר את ההעלם? האדם עצמו! אם כן, כאשר מבינים אנו שלשמה הוא גילוי ושלא לשמה

הוא העלם, הרי שלשמה בלשון אחר הוא התגלות של הקב"ה, ושלא לשמה הוא העלם של הקב"ה, ועצם השלא לשמה הוא האדם עצמו שהוא מעלים את אמיתת המצאו ית'.

האדם – מציאות של שלא לשמה

נמצא, בלשון דקה יותר, שאינו נכון לומר שהאדם עובד שלא לשמה, אלא עצם המציאות הנקראת אדם היא מציאות של שלא לשמה! לעולם יעסוק אדם שלא לשמה, "לעולם" - עצם העולם, עצם מציאותה של כל הבריאה, היא שלא לשמה. וביתר ביאור, אילו היה זה ענין של מחשבה לעבוד שלא לשמה, היה נכון לומר שהאדם עובד שלא לשמה, שהרי יש את האדם העובד ויש את מחשבתו, והמחשבה מותנית האם היא לשמה או שלא לשמה. אבל כאשר תופסים שמציאות הלשמה והשלא לשמה זהו גדר של גילוי והעלם, הרי שעצם השלא לשמה הוא המציאות של ההעלם, ומה שמעלים על אמיתת המצאו זה ה"אנכי עומד בין השם וביניכם" - עצם ה'אנכי' של הנברא. הרי, שהשלא לשמה זו מציאות האדם, ולא מחשבתו של האדם! לכן אמרו חז"ל "לעולם יעסוק אדם" וכו', וכמו שמדייק הגר"ח מוולוז'ין בנפה"ח שלעולם זהו המהלך, ועומק הדברים, מפני שאם היתה זו נקודה חיצונית לאדם, אפשר היה שכאשר נתעלה האדם למדרגה עליונה יותר, שוב יעסוק תמיד לשמה, ומדוע א"כ אמרו חז"ל שלעולם ההתחלה היא שלא לשמה? אולם לפי שאין זו נקודה חיצונית, אלא שעצם מציאות האדם העוסק היא שלא לשמה, הרי מוכרח שלעולם זהו המהלך, כי עד כמה שהכל יהיה לשמה, הרי שאין כאן נברא יש רק בורא. כשמבינים את הדברים הללו, הרי שאי אפשר להסתכל על המושג שלא לשמה כזילותא, כי כאשר מזלזלים בשלא לשמה, מזלזלים בעצם הנבראים. אלא שתכלית הנבראים היא להתבטל ולהתכלל בו ית', וממילא תכלית השלא לשמה הוא להגיע ללשמה. ברור הדבר, שמה שאנו מגדירים שזהו עצם האדם, אין הכוונה לנקודה העמוקה ביותר בנשמתו של האדם, שהיא חלק אלו-ק ממעל ממש. הביטוי שזהו עצם האדם יכול להתפרש בכמה אופנים כמו שנבאר בע"ה.

ג' הגדרות לכלל ההויה

כפי שביארנו, לשמה הוא גילוי, ושלא לשמה הוא העלם. ממילא, כל מדרגה תחתונה היא העלם ביחס למדרגה שלמעלה הימנה, ולכן היא נקראת שלא לשמה. מה שאצל ראובן הוא גילוי - אצל שמעון הוא העלם, שכן ההעלם והגילוי משתנים מאדם לאדם, וממילא הלשמה והשלא לשמה גם הם משתנים. באופן כללי ישנן ג' הגדרות לכלל ההויה כולה: גשמיות, רוחניות והקב"ה ית"ש. גשמיות זהו העולם השפל, רוחניות כוללת את כל העולמות שלמעלה מעולם החומר - המלאכים, השרפים והנשמות.

ולמעלה מכל הנבראים יש את מציאותו ית'. ומכאן מתחלקים הרצונות: הרצון מצד עולם החומר הוא רצון לחומר, הרצון מצד הרוחניות - לרוחניות, והרצון מצד היחידה שבנפש, שהיא חד עם הבורא כביכול, הוא רק אליו ית'. אם כן, ג' רצונות יש באדם: רצון לגשמיות, רצון לרוחניות ורצון להיכלל בו ית'. "מי לי בשמים ועמך לא חפצתי בארץ (תהלים עג, כה) , האדם לא מחפש את השמים שזו רוחניות, ולא את הארץ שזו גשמיות, אלא את הקב"ה כביכול בכבודו ובעצמו (עי' מס"י פט"ז) .

ג' מדרגות בשלא לשמה

כך הוא גם בענין לשמה ושלא לשמה. כלפי הרצון לרוחניות - הרצון לגשמיות הוא העלם, והמשמאילים בה - "בשמאלה עושר וכבוד" - הוא שלא לשמה ביחס למימינים בה. נמצא, שהעסק למען עושר וכבוד הוא נקודה של שלא לשמה. אבל יותר בעומק, כלפי הרצון להתקרב לקב"ה - גם הרצון לרוחניות הוא העלם! שכשם שהגשמיות מעלימה על הרוחניות, והגוף מעלים על הנשמה - כך גם הרוחניות כביכול מעלימה על אמיתת המצאו ית'. הקב"ה נעלם בשווה - הן בעולם השפל, עולם החומר, והן בעולמות העליונים. בכל מקום עצמותו ית"ש לא נודעת. נמצא, שהרצון לרוחניות כפשוטו, הוא העלם לדבקות ולהתכללות בו ית'. למדנו אפוא כי ישנן ב' מדרגות בעבודה שלא לשמה: יש שלא לשמה כפשוטו - רצון לעולם החומר, [וברור שגם בזה יש דרגות, יש חומר ממש כפשוטו, ויש כבוד של עוה"ז שהוא סוג של כבוד שנשתלשל לעולם החומר], ויש שלא לשמה עליון יותר, שהוא הרצון לרוחניות, כגון רוה"ק, השגות וכיו"ב. למעלה מכל זה יש את הרצון להדבק בקב"ה. אולם כמו שמבואר בדברי הרמח"ל בפרק החסידות (מס"י פי"ט) , הרי שגם רצון להתקרב לקב"ה יכול להיות שלא לשמה [וז"ל: "אמנם ודאי שמי שמתכוון בעבודתו לטהר נפשו לפני בוראו למען תזכה לשבת את פניו בכלל הישרים והחסידים לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו ולקבל הגמול אשר בעוה"ב, לא נוכל לומר שתהיה כוונה זו רעה, אכן לא נוכל גם כן לומר שתהיה היותר טובה, כי עד שהאדם מתכוון לטובת עצמו סוף סוף עבודתו לצורך עצמו", עכ"ל].

ענין הדבקות שלא לשמה

והנה, ב' המדרגות הראשונות בשלא לשמה מבוררות לנו פחות או יותר: הראשונה [רצון לגשמיות] מבוררת מכולן, והשניה [רצון לרוחניות] מבוררת גם היא, שכאשר מבינים את החילוק הפשוט בין רוחניות לאין-סוף, הרי מבורר שרוחניות הוא העלם לאין סוף. אבל המדרגה השלישית - הרצון לדביקות בו ית' שלא לשמה - לכאורה צריכה בירור, ועומק עניינה נראה כך. מדוע האדם רוצה להדבק בקב"ה? - לפי שהאדם לא נברא

אלא להתענג על ה' ולהנות מזיו שכינתו שזהו התענוג האמיתי והעידון הגדול מכל העידונים שיכולים להמצא, נמצא שאם הרצון לקרבת ה' הוא מחמת התענוג שבקרבה הרי שסיבת הרצון לדבקות אינה הכרת המצאו אלא ההרגש של המקבל את העונג. רצון לקבל מהדביקות זהו שלא לשמה. זהו הדק מן הדק של רצון לדבקות שלא לשמה. הרי שיש ג' אופנים של שלא לשמה.

מדרגת הלשמה - בלתי לה' לבדו

עתה עלינו להתבונן מהי אפוא מדרגת הלשמה, שהיא למעלה מג' מדרגות אלו? בפשטות זהו הרצון להתקרב לקב"ה מבלי לקבל מכך כלום. אם יש רצון לקבל דבר כלשהו, כעונג וכיוצ"ב - זהו שלא לשמה, והתקרבות לקב"ה מבלי לקבל מכך שום טובת הנאה - זוהי עבודה לשמה. אלא שעדיין צריך בירור מהו המניע את אותו רצון להתקרב לקב"ה? הנה בג' הרצונות של השלא לשמה מבורר היטב, אדם רוצה לגרמיה גשמיות, רוצה לגרמיה רוחניות, רוצה לגרמיה דביקות לשם עונג. אולם במדרגה העליונה שנקראת לשמה מדוע יש סיבה ורצון להתקרב לקב"ה? ובאמת גם בזה יכול המניע להיות נקודה של שלא לשמה, והוא שכשהאדם מכיר שהשלימות היחידה הוא רק אצלו ית' והוא רוצה להיות שלם, הרי שבכך שהוא דבק בשלם ונטפל אליו ונכלל בו הרי הוא נחשב כחלק מן השלם, נמצא שהרצון להתכלל בקב"ה יכול לנבוע בעומק הנפש מגאוה. א"כ בדקות יש כאן מדרגה רביעית של שלא לשמה. ומהו הלשמה שנוכל להגדירו כלשמה השלם? לשמה עניינו רצון להתכלל בקב"ה בלי שום סיבה! והיכן הוא המודד אם רצון זה הוא לשמה או שהוא רצון הנובע מגאוה או אף למטה יותר - רצון של עונג? כלומר, שתי המדרגות הראשונות מבוררות וניכרות אם האדם רוצה גשמיות, רוחניות, או דבקות בקב"ה. אבל כשאדם רוצה את הקב"ה, כיצד יוכל לדעת האם רצון זה נובע מחמת עונג, מחמת גאוה או שהוא אכן לשמה? כאן יש מודד של סוד ההשתוות, האם אדם מוכן שתהיה לו נשמה שפלה, נשמה שהיא רחוקה מהקב"ה, או שאיננו מוכן לכך. אם הרצון להתקרב לקב"ה הוא מחמת רצונו ית', הרי כשם שרצונו ית' שתהיינה נשמות דאצילות - כך רצונו ית' שתהיינה נשמות דעשיה. [נשמות דאצילות הכוונה שהן אצלו ית' [אצילות מלשון אצלו], הנשמה חיה בחוש את הקב"ה, משא"כ נשמות דעשיה, שרק בעתות רצון יש להן זיו של זיו מהרגשה זו, כל אחד לפום דרגה דיליה]. וכשם שרצונו ית' בנשמות העליונות - כך רצונו בנשמות דעשיה. אם מוכן האדם להיות שפל שבשפלים, הרי שרצונו להיות קרוב לקב"ה הוא עד כמה שהקב"ה רוצה שיהיה קרוב. הרצון לקרבת השם צריך בירור וזיקוק, האם באמת הוא נעשה לשמה או שנעשה שלא

לשמה. כל המדרגות של השלא לשמה, מצד ההגדרה הכללית שלהן, הינן רצון עצמי, משא"כ מדרגת הלשמה היא רצונו ית'. אלא שהרצון העצמי יש בו כמה וכמה אופנים. באופן כללי זכרנו בזה ארבעה מדרגות. בודאי שיש עוד התפרטות בכל עולם ועולם, אבל ככלל אלו הם הדברים. ביסוד הדברים צריך להבין שהשלא לשמה הוא ה'אני', והלשמה הוא גילוי של הקב"ה. כאשר ישנה הסרה של המסך המבדיל - של ה'אני' - אז נגלה הקב"ה. לאחר שבררנו באופן כללי את מדרגות השלא לשמה, עלינו להבין מעתה איך פועל כאן ה'מתוך', כיצד צומחת נקודת הלשמה מתוך השלא לשמה.

פרשת פרה אדומה - סוד הלשמה

ידוע בספה"ק, שלשמה הוא אותיות שלמה, בחינת שלמה המלך ע"ה. והנה כל דבר בנבראים יש לו ראשית ויש לו אחרית, לבד מהבורא ית"ש שאין לו ראשית ואין לו אחרית. ולכך גם שלמה המלך, החכם מכל אדם, יש קץ לחכמתו, ומהי האחרית - הנקודה העליונה של חכמתו? חז"ל כבר גילו לנו בפרשת פרה אדומה, שעליה אמר שלמה המע"ה: "אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני". שלמה המלך דרש בכל התורה כולה והשיג טעמם של דברים, עד שהגיע לפרשת פרה אדומה. הרי שאחרית וקץ חכמתו של שלמה המע"ה היתה בפרשת פרה אדומה. והנה, במקום הסוף של הנברא - שם מתגלה הא"ס של הקב"ה, והרי ששם נקודת הלשמה. א"כ בשלמה המלך ע"ה, שהוא אותיות לשמה, סופו שהוא פרשת פרה אדומה הוא סוד הלשמה. ביאור הדברים: בפרשת פרה אדומה מוצאים אנו שני ענייניים: האחד - כנ"ל, "אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני", שנעשה קץ וגבול לחכמתו של שלמה המלך שהיה חכם מכל אדם. והענין השני, שמטהרת את הטמאים ומטמאה את הטהורים. כלומר, זה שמיטיב עם זולתו לטהרו, הוא עצמו נחסר מכך ונטמא.

שני ביטויים ל'אני' - במידות ובמוחין

עומקם של דברים הוא, ששני סוגי 'אני' הם: האחד הוא זה שדואג לעצמו במידות, והשני הוא עצם הדעת שנקראת 'אני' - "אנכי עומד בין השם וביניכם". וביתר ביאור, ה'אני' באופן כללי יש לו שני ביטויים, יש פועל יוצא של ה'אני' שהאדם אוהב את עצמו ולכן הוא פועל פעולה למען עצמו, והיינו פעולה ששורשה במידות, שמתוך שדואג לעצמו מחמת אהבת עצמו או שירא לנפשו - פועל פעולה למען עצמו. כלומר, פעולה מצד עצמה אי אפשר להגדירה כ'אני' החלטי, כי הגדרת הפעולה מותנית בסיבתה, ואם הפעולה להיטיב לזולתו, הרי שאיננה למען עצמו. נמצא אם כן, שכשבאים אנו להגדיר פעולה, א"א לדון עליה מצד עצמה אם היא לשמה או שלא לשמה, וחייבים לעלות לעולם

המידות [ממלכות לז"א]. במידות האדם - כדוגמת אהבה, יראה וכו' - אדם יכול לפעול דבר מפני שהוא אוהב את עצמו ודואג לעצמו שיהיה לו טוב [אהבה, חסד], או שדואג לעצמו מפני המורא שלא יינזק [יראה, גבורה], וכן על זה הדרך בכל שורשי המידות. הרי שבמידות קיימת בחינה של לשמה וקיימת גם בחינה של שלא לשמה. למעלה מהמידות ישנו ביטוי נוסף ל'אני', והוא עולם המוחין של האדם. עצם המוחין נקראים 'אני' - "אנכי עומד בין ה' וביניכם", כי האדם נקרא בר דעת, ועצם דעתו היא עצם ה'אני'. ומעתה, אם באנו להגדיר את היציאה מהשלא לשמה ללשמה, הרי צריך שתהא יציאה בשני האופנים של ה'אני', וזאת מאחר שהובהר שהשלא לשמה הוא ה'אני' והביטול של ה'אני' הוא הלשמה, וה'אני' יש לו שני ביטויים - ביטוי במידות וביטוי במוחין - והרי שהיציאה מן השלא לשמה ללשמה נעשה ע"י ביטול של שני בחינות ה'אני'.

ביטול ה'אני' כמתגלה בפרשת פרה אדומה

והנה ענין ביטול ה'אני' במידות - שהוא הדאגה שדואג האדם לעצמו - מתגלה בפרשת פרה אדומה שמטהרת את הטמאים ומטמאה את הטהורים. נמצא, שהמיטיב לטהר את זולתו נטמא, והרי זו הטבה שיוצרת חסר לאדם ולא השלמה. זוהי בחינת מידות דלשמה, כלומר: לא רק שהאדם מיטיב ללא קבלת שכר, אלא הוא מיטיב ונחסר מן ההטבה. זוהי שלימות המידות של לשמה. ומצד תפיסת המוחין, שהמוחין הם עצם ה'אני', הרי שביטול דעתו של האדם הוא ביטול ה'אני' וזה גופא הלשמה, וגם זה מתגלה בפרשת פרה אדומה במה שאמר שלמה המלך ע"ה "אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני". זהו סוד הלשמה דמוחין.

טוב לו לאדם שלא נברא משנברא

אמרו חז"ל (עירובין יג ע"ב) : "טוב לו לאדם שלא נברא משנברא, ועכשיו שנברא יפשפש במעשיו ואמרי לה ימשמש במעשיו". ויש להבין, מאי נפקא מינה שטוב לו לאדם שלא נברא משנברא, מאי דהוה הוה, שהרי הקב"ה ברא. אלא ברור הדבר שחז"ל מגלים לנו את התפיסה הפנימית שקיימת בנברא שהוא שלא נברא. זוהי צורת העבודה שהיא מלתתא לעילא - מלמטה למעלה: קודם עוסק האדם בתורה ובמצוות שלא לשמה, ומתוך שלא לשמה בא לשמה. אבל מצד מלעילא לתתא, הלשמה קודם לשלא לשמה, שהרי הלשמה זהו הקב"ה, בבחינת "אתה הוא עד שלא נברא העולם", והשלא לשמה הוא הנברא שנתחדש בבריאת העולם. אם כן, כשבאים חז"ל ומגלים לנו כי "טוב לו לאדם שלא נברא משנברא", הרי גילו לנו בזה תפיסה בצורת עבודת הנפש, שאפשר להתחיל מ"הטוב לו שלא נברא"! מצד התפיסה הפשוטה אומרים חז"ל "לעולם יעסוק אדם שלא

לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה", אבל מאידך מתגלה לנו כאן תפיסה הפוכה, ש"טוב לו לאדם שלא נברא משנברא". זוהי צורה בעבודה להתחיל מה"שלא נברא", שבזה אדם מתחיל מאמיתת המצאו, והשלא לשמה מתלבש על גבי הלשמה.

עבודת אחרית הימים

אולם צריך להבין, שהרי לכאורה הדברים סותרים את דברי הגר"ח מוולוז'ין ב'נפש החיים', שלעולם יעסוק אדם שלא לשמה - לעולם דייקא, שמתוך שלא לשמה בא לשמה, וא"כ איך אפשר לומר שיש מהלך שהוא היפך זה, שיתחיל האדם מה"טוב לו שלא נברא" - מהלשמה? אמנם, כאן טמון סוד פנימיות העבודה. עד סוף השית אלפי שנין, שהם בחינת "לעולם בהם תעבודו" - לעולמו של יובל, צורת העבודה היא: "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות שלא לשמה", לעולם - להעלם של השית אלפי שנין, וממילא בהכרח שהשלא לשמה קודם ללשמה. אבל מצד ההתגלות של אור הגאולה, שנאמר בה "למעני למעני אעשה" - שם מתגלה הקב"ה ומתבטל ה'אני' של הנברא, ומצד כך ישנה התגלות של הלשמה. ברור ופשוט הדבר, שבכל הדורות כולם היה מהלך של "לעולם יעסוק... שמתוך שלא לשמה בא לשמה", מחמת שאור הגלות היה בתוקפו ואור הגאולה היה במקיף דמקיף - גנוז. משא"כ באחרית הימים, כשמאיר כבר אורו של משיח, כמש"כ בספה"ק, צורת העבודה היא להתחיל בנקודה מתהפכת, מתפיסה של "טוב לו שלא נברא", להתחיל מאמיתת המצאו ית' ומשם להשתלשל לנקודה של בורא עולמות, אל העולם שהוא שלא לשמה. נמצא לסיכום, שישנן שתי צורות בעבודה: ניתן להתחיל מתתא לעילא, שזהו סוד העבודה מצד ההארה דשית אלפי שנין דייקא, וניתן גם להתחיל מלעילא לתתא, מה"טוב לו שלא נברא", מהלשמה לשלא לשמה, שמאיר בסוד אור הגאולה.

פרק ח - מסירות נפש

"מות תמות" - נקודת ההעלם

בהמשך לאמור בפרקים הקודמים, נקדים הקדמה קצרה בשורש הדברים. בשעת היצירה הראשונה של האדם, שמו הקב"ה בגן עדן לפניו יתברך, כלומר שבהרגשת הלב היתה לו לאדם הכרה ברורה בנוכחותו יתברך, בלי העלם, בגילוי. החטא הקדמון הוא אותה נקודת העלם הנמצאת כמעט בכל הנפשות [שהרי כמעט כל הנשמות היו כלולות באדם הראשון], והיא מעלימה מהמח ומהרגש הלב את הקב"ה - כל אחד ואחד לפי מידת ההעלם שבנפשו. והנה מצינו בפסוק שהקב"ה אומר לאדם הראשון: "כי ביום

אכלך ממנו מות תמות" (בראשית ב, יז) , ומבואר כאן, שתמצית נקודת העלם נמצאת במה שנקרא "מות תמות". המיתה היא תמצית ההעלם של גילוי הקב"ה. אבל ברור ופשוט הדבר, שבנקודה הנעלמת ביותר, שם דייקא מקום הגילוי הברור ביותר, וכדברי הזוהר הקדוש (כרך א דף רכו ע"א) "כי לא יראני האדם וחי, בחייהון לא חמאן אבל במיתתהון חמאן" [בחייהם אינם רואים, אבל במיתתם רואים]. מחד - "כי ביום אכלך ממנו מות תמות" זוהי נקודת ההעלם הגמור, ומאידך - זמן המיתה הוא הנקודה הגלויה ביותר של גילוי הקב"ה כלפי הנברא - בחייהם אינם רואים, אבל במיתתם רואים! נמצא אם כן, ששורש ההעלם הוא החטא הקדמון, "כי ביום אכלך ממנו מות תמות", ושלמות התיקון של ה"מות תמות", של ההעלם הנמצא בכל נפש ונפש היא מיתה על קידוש ה', וכפי שהתבטא התנא הקדוש רבי עקיבא: "כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה בכל נפשך - אפילו נוטל את נשמתך, אמרתי: מתי יבא לידי ואקיימנו" (ברכות סא ע"ב) . והנה, המיתה על קידוש ה' מתחלקת לשני חלקים: ישנה מיתה על קידוש ה' בפועל ממש, כרבי עקיבא וחבריו, אך ישנו סוג אחר של מיתה על קידוש ה' - על דרך של קבלה בנפש, כענין נפילת אפיים וכדו'. מציאותו של האדם מצד הגילוי האמיתי שהקב"ה מתגלה אצלו, היא רק מצד מצבו קודם החטא. לאחר החטא כבר ישנו העלם.

מידת ההעלם משתנה מאדם לאדם, כל אחד ואחד לפי נפשו, אבל פשוט וברור כי לאחר החטא יש כאן העלם בגילוי הקב"ה בלב האדם, והרצון להרגיש, לחוש את הקב"ה, לחיות אותו בצוותא כנוכח בגילוי, הוא בעצם הפריצה של החטא, והכניסה למדרגה שהיה בה האדם לפני החטא. הכניסה למדרגה שלפני החטא, היא בעצם סילוק המסך המבדיל הנקרא "כי ביום אכלך ממנו מות תמות". התיקון של "מות תמות" הוא מיתה על קידוש ה'.

מסירות נפש להשגת מדרגה והנה

כשמדברים על מיתה על קידוש ה', הדברים נשמעים רחוקים, ואף רחוקים מאד. בדורות עברו היו יותר מצויים הדברים הללו, אבל לנו לכאורה אין כל כך שייכות אליהם בנפשנו. ננסה לבאר בשורות הבאות כיצד הדבר שייך גם אלינו בסדר החיים המוכר וידוע לנו, ונקדים הקדמה קצרה לדברים. הגם שפרטי העבודה רבים הם עד מאד, אך ישנו יסוד אחד פנימי שהוא כולל הכל, ועל ידו יכול אדם לקנות דבר בשלמות. בעצם, קנין דבר בשלמות ע"י נברא זהו תרתי דסתרי, כי נברא בעצמותו לעולם איננו שלם. ישנו יחיד בלבד שהוא שלם - הוא יתברך שמו, וכל הנבראים כולם הם חסרים, זוהי עצם בריאתם שהם חסרים, אחרת - חלילה היו גם הם אין סוף. כל זמן שהביטוי של ה"אני"

נמצא במהלך של העבודה, לא יתכן שתהיה מציאות של קנין בנקודה שרוצים לקנות, כי ה"אני" הוא חסר, והשלמות היא היפך החסר, ממילא ה"אני" מעכב מלקנות את הנקודה הנרצית. אם כלפי הנקודה שהאדם רוצה להשיג קיימת עדיין אבחנת ה"אני", הוא לעולם לא ישיג את המבוקש, כי עצם האני הוא המסך המבדיל הגמור לקנין הגמור, לקנין השלם של המדרגה. אם יש כאן קנין גמור, אם יש כאן שלימות - הרי שאין כאן "אני", ואם יש כאן "אני", בהכרח שאין קנין גמור בדבר, אין שלימות. איך בכל אופן ניתן לקנות דבר בשלמות? מהו תיקונו של דבר? כאן מגיע סוד המסירות-נפש בעבודת ה'! יסוד זה כתוב בספרים הקדושים בנוגע לכמה וכמה פרטים: בכתבי הרש"ש מבואר, שכל עליה מעולם לעולם מצריכה מסירות נפש. עוד בחינה מצינו בספרים [זהו ענין פרטי, אבל לא ללמד על עצמו יצא, אלא ללמד על הכלל כולו יצא], שאם לדוגמא אדם רוצה להיות מובטח שלא להיכשל במאכלות אסורות [אף שבוודאי שמעיקרא צריך להקפיד על כל הדינים, על כל ההשגחות וכו', אבל סוכ"ס הוא נברא, ולא יימלט שח"ו יכול להיות מכשול] - העצה היא: מסירות נפש! כלומר, להסכים שאם ח"ו זה אסור, הוא מעדיף למות לפני שיאכל, מאשר לאכול ולהיכשל ח"ו. זהו גילוי בפרט אחד המובא בספרים, אבל בעומק, גילוי זה שייך בכל נקודה של עבודה. כשחז"ל אומרים לנו: "אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה - שנאמר: זאת התורה אדם כי ימות באהל" (ברכות סג ע"ב) , מונח בדבריהם גילוי, שבכל דבר ודבר, בכל חלק וחלק מחלקי התורה, ובכל הבריאה כולה - כדי לקנות נקודה כלשהי יש צורך ב"ממית עצמו עליה", ו"ממית עצמו עליה" במובן הפנימי, זוהי מסירות נפש בכח, כלומר: להסכים למות על הדבר הזה. אין הכוונה למסירות נפש בפועל, כי כמעט אין אדם שנצרך לעשות זאת, אלא למסירות נפש בכח. כביכול, אם מלך מלכי המלכים בכבודו ובעצמו היה בא לאדם ומעמיד בפניו את האפשרות לבחור בין שני צדדים: מחד לחיות בלי המדרגה הזו, ומאידך למות ולהשיג את המדרגה - במה הוא היה בוחר!

בירור פנימי אם יש ערך לחיים ללא מדרגות

ובאמת, דבר זה צריך בירור בנפש. מי שיאמר מיד שהיה בוחר להשיג את המדרגה - ספק גדול אם אכן היה נוהג כך אילו היה בא לידי נסיון, אולי הכל דמיונות. אדם מוכרח להגיע להסכמה פנימית אמיתית למסור נפש על השגת מדרגה בעבודת ה'! לא מתוך התייאשות מן החיים, מחוסר רצון לסבול, אלא מהכרת האמת שהמדרגה היא עצם החיים, והמצב שבו הוא נמצא ביחס למצב שהיה בו אם היה משיג את המדרגה - הוא המוות! לא שהוא מוותר על החיים למען המדרגה, אלא שהוא מחליף מוות בחיים.

זוהי ההסתכלות האמיתית! כשאדם רוצה לקנות דבר בשלמות, ודאי צריך שיקדמו לכך עבודה, זיכוך, שינון, חזרה, דיבור וכו' ככל כללי העבודה, אבל לקנות נקודה, להשיג את המעלה עצמה - דבר זה איננו בתחום השגתו, הוא בלתי אפשרי! "אלמלא הקב"ה עוזרו אינו יכול לו", והעומק בדברי חז"ל, ש"אלמלא הקב"ה עוזרו" אין הכוונה לעזרה חיצונית, אלא הקב"ה מתגלה בנפש האדם, ועי"ז קונה האדם את המדרגה. וכבר אמרו חז"ל (כפי שכבר הוזכר לעיל) , שעל הגאוותן אומר הקב"ה "אין אני והוא יכולים לדור בכפיפה אחת". ממילא, עד כמה שיש כאן "אני" - אין את השלמות של "הקב"ה עוזרו". כדי שיהיה קנין, צריך שיהיה סילוק של ה"אני". ה"אני" הוא אותו רצון שנמצא בקיום החיים בלעדי המדרגות. כשאדם מוכן לוותר על החיים הללו - זהו ביטול של האני ביחס לקנין המדרגה שהוא מחפש, וההסכמה למות למען השגת המדרגה, מאשר לחיות בלי המדרגה - הוא הוא השורש, המפתח הפנימי בעצם, להשגת כל קנין ברוחניות. זהו בעצם החילוק היסודי שהיה תמיד בין הראשונים לאחרונים - "קמאי הוו קא מסרי נפשייהו אקדושת השם, אנן לא מסרינן נפשין אקדושת השם" (ברכות כ ע"א) . הראשונים לבם היה לבורא עולם לגמרי, כלומר: הם הכירו שהחיים בלעדיו הם מוות, "קצתי בחיי", אין אלו חיים, זהו הקץ של החיים, הסוף של החיים, זהו המוות. כל זמן שאדם רוצה אמנם להשיג את המדרגה, אבל מאידך גם בלי המדרגה הוא מסוגל לחיות - פירוש הדבר שהוא רוצה גם עולם הזה וגם עולם הבא בבת אחת, והרי שני עולמות אלו הם בבחינת שתי צרות אחת לשניה (כמש"כ ב'חובת הלבבות') . אדם צריך להחליט: או זה או זה! זה היה הבירור של אליהו בהר-הכרמל, וזהו הבירור שצריך להיות לכל נפש ונפש. אדם צריך לברר לעצמו האם הוא יש בעיניו ערך לחיים בלי המדרגה הזו, ואם כן - הרי שיש כאן עדיין אני, יש לו קיום, וממילא לא יוכל עדיין להשיג מדרגות בעבודת ה'. ההסכמה האמיתית למסור את החיים לבורא עולם בכדי להשיג את הדבר - הוא סוד המפתח של הקנין האמיתי. ישנם רבים המנסים לעבוד את הקב"ה, וכל אחד ואחד משיג לפי חלקו. מהו היסוד הפנימי שממנו נובע החילוק בין השגתם של עובדי ה' הפנימיים, לבין כל בעלי הניסיונות החיים בעולם התמורות, שסבלם רב? היסוד הפנימי הוא, שעובדי ה' הפנימיים חיים על מסירות נפש בכל רגע ורגע. כל זמן שאדם אינו מוכן למסור את חייו למען הקב"ה, בעצם הוא לא עבר את נסיון העקידה. אנן בני אברהם יצחק ויעקב אנן, והרי עשרה נסיונות נתנסה אברהם אבינו ע"ה (כמבואר בפרקי אבות ה, ג) , וכל זמן שלא נתנסה בנסיון העשירי, עדיין לא קנה את מידת היראה. רק לאחר מכן נאמר "כי עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה" (בראשית כב, יב) , והיראה נאמר עליה "זה השער לה' צדיקים

יבוא בו" כידוע. כל זמן שאין לאדם את היראה, ואת העמקות של היראה, כלומר שאין לו מציאות בחיים העכשוויים, והוא מכיר את האמת שטוב מותי מחיי - הוא איננו יכול לקנות קנין בעבודת ה'.

"בר נפלי" - למשיח אין מציאות עצמית

בתחילה, הדברים נשמעים אולי רחוקים, נשמעים קשים, ואולי גם גבוהים. אבל האמת אינה יכולה להיות נעלמת, והנסיון לרצות גם עולם הזה וגם מעלות רוחניות, צריך לדעת שבשורשו הוא מוטעה. התורה מספרת לנו (שמות לב, לב) , שבשעה שבא משה רבינו לבקש סליחה וכפרה לכנסת ישראל על חטא העגל, שבשורש הוא הגילוי בפעם השניה של חטא אדם הראשון, כידוע - הוא פונה אל הקב"ה ואומר לפניו: "ועתה אם תשא חטאתם", הרי מוטב, "ואם אין" - אם אינך מוכן למחול להם על חטאתם, מבקש אני - "מחני נא מספרך אשר כתבת", וכיון ששורש החיים הוא "איסתכל באורייתא וברא עלמא", הרי שעד כמה שיהיה כאן "מחני נא מספרך אשר כתבת", לא יהיה לו מקום בחיים, לא תהיה לו תפיסה, אחיזה. משיח בן דוד נקרא בלשון הגמרא "בר נפלי" (סנהדרין צו ע"ב) - אין לו חיים, אין לו מציאות, כולו מסירות נפש לבורא עולם. זהו סוד הגאולה של משיח בן דוד. יש את המשיח בן דוד הכללי שהכנסת ישראל מצפים לביאתו בכל עת ובכל שעה, ויש את הגילוי בנפש של כל יחיד ויחיד, "קרבה אל נפשי גאלה" - גאולת הנפש הפרטית של כל יחיד. וכשם שהגאולה הכללית היא "סוכת דוד הנופלת", "בר נפלי" שאין לו חיות, שכולו מסירות נפש לבורא עולם - כך כל יחיד ויחיד, אם חפץ הוא בגאולה הפרטית לנפשו, מוכרח שתהיה לו מציאות של מסירות נפש למען הרצון של השגת קרבת ה'. הדברים אמורים ככלל בעבודה, וכפרט לכל פרט ופרט שרוצים להשיג.

החיות שבנפש - גילוי של אלוקות

"ויפח באפיו נשמת חיים" (בראשית ב, ז) , וידועים דברי חז"ל על זה - "מאן דנפח מדיליה נפח", כביכול החיות של הנברא, הרוח החיים אשר באפו - היא חיות של אלוקות הנמצאת בנפש. כלפי מה הדברים אמורים? אדם מרגיש, שיש לו בעלות על חייו, ועליו למסור אותם לקב"ה למען השגת מעלות וקניית מדרגות, כפי שהוזכר. אבל באמת, "מאן דנפח מדיליה נפח", החיות הנמצאת בנפש, הרוח חיים שבקרב האדם, היא בעצם חיות של אלוקות, היא איננה חיות פרטית! ממילא, העבודה של המסירות נפש בעומק, היא לגלות שהחיות שאנחנו נושמים היא חיות אלוקית, חיות שהיא כביכול חלק אלו-ק ממעל, "ושכנתי בקרבו" - בכל יחיד ויחיד הקב"ה נמצא, רק צריך להביא זאת

מההעלם לגילוי. זו צריכה להיות ההכרה האמיתית, שזרימת החיים שבנפש היא גילוי של אלוקות, וכדי להרגיש זאת, יש למסור בתחילה את החיים לבורא עולם. אבל לאחר שאדם מוסר את חייו לרבש"ע, הוא מגיע להכרה שבעצם לא מסר כלום, הוא מכיר שמסר לקב"ה את מה שכבר שלו ממילא, בבחינת "מי הקדימני ואשלם", כי עצם החיות היא כביכול חלק אלו-ק ממעל. הרוח חיים, הנפש חיה, כח החיות שנמצא אצל כל יחיד ויחיד, הוא בעצם זרימת החיים ממנו יתברך, וכאשר האדם מכיר את האמת, הוא מבין שההתפשטות הנמצאת בכל האברים, הינה חיות של אלוקות, ולא חיות עצמית של נברא. "לא יהיה בך אל זר ולא תשתחוה לאל נכר, איזהו אל זר שיש בגופו של אדם - הוי אומר זה יצר הרע" (שבת קה ע"ב) . אפשר לומר בביטוי דק, שהאלוקות היא בבחינת זרות אצל האדם, וזש"כ "לא יהיה בך אל זר", ביאורו שהאלוקות לא תהיה זרה אצלך. כח האלוקות נראה לו שהוא זר בקרבו. וכל זאת למה? כי אדם מרגיש את האני שלו, הוא מרגיש את עצמו, ולכן הוא לא מרגיש את חיות האלוקות שזורמת בכל עת ובכל שעה בקרבו. עבודת האדם היא לברר ולהכיר שבכל דבר ודבר יש אלוקות. אך ודאי אין הכוונה רק לידיעה השכלית, שאותה יודע כל בר בי רב דחד יומא שקצת עסק בספרים, אלא הכוונה לתפיסת החיות בעצם, שרוח חיים שבנברא היא בעצם אלוקות, חלק ממנו ית' כביכול. הבירור של הדברים מוכרח שיהיה מכח ההכרה שצריך לפנות את כל מציאות הנברא, ולתת לקב"ה שם מקום להתגלות. בעומק ישנה כאן עבודה דקה יותר. המבט השטחי במושג של מסירות נפש הוא כמשל הגשמי שלאדם יש ממון, והוא לוקח את ממונו ונותנו לחברו. הרי שהיה דבר שהוא שלו והוא נתן אותו לחברו. יש כאן נדיבות לב, מידה טובה של נתינה. ההכרה המוחשית אומרת שהיה כאן דבר שלי ונתתי אותו לחברי. לא זוהי מסירות נפש אמיתית כלפי הקב"ה. מסירות הנפש האמיתית כלפי הקב"ה היא להכיר שאין את מה לתת! "טוב מותי מחיי" זו ההכרה שהמצב שבו אני נמצא הוא בחינה של מיתה, לא בחינה של חיים, אין לי את מה לתת, ובלשון חז"ל - "לית ליה מגרמיה כלום". זהו סוד מלכות בית דוד, של מלך המשיח, ש"לית ליה מגרמיה כלום". כל זמן שאדם סבור שעליו למסור את חייו לקב"ה - אפשר לעבוד כך, אבל זה יותר קשה, כי לאדם יש הרגש של בעלות וממילא קשה לו למסור את החיים לקב"ה. ודאי שאם יפעל בדרך זו יגיע למטרה, כי לאחר שהוא ימסור את עצמו לקב"ה, יגלה שבעצם לא מסר כלום, אך הדרך הפשוטה יותר למסור את החיים לקב"ה, היא להכיר שאין את מה למסור, ולהכרה זו מגיעים כאשר מרגישים ש"טוב מותי מחיי", שאז מרגיש האדם שאין לו מה למסור כי הינו כמת. והרי לנו ג' מדרגות:

א. שמוסר "חייו" לקב"ה. ב. שמוסר החיים לקב"ה מכח הכרה שאלו חיים של הקב"ה. ג. שמכיר שאין לו מה למסור, כי הוא מת.

"ימים שאין בהם חפץ" - ביטול הבחירה

"והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ (קהלת יב) - אלו ימי המשיח, שאין בהם לא זכות ולא חובה" (שבת קנא ע"ב) . כלומר, אחד מן השינויים שמשיח בן דוד יביא לעולם, יהיה בענין עבודת הבחירה. עומק הענין נראה כך. בעצם יש להקשות לשם מה חז"ל הקדושים גילו לנו זאת? וכי אמרינן הלכתא למשיחא? מאי נפקא מינה לנו במה שלעתיד לבוא תתבטל הבחירה? בעצם, בדברי חז"ל הללו כתוב היסוד האמור לעיל. חז"ל מגלים לנו, שכאשר האדם מגיע לנקודה הפנימית של גאולת הנפש הפרטית - שהיא כן שייכת גם כיום - הוא מכיר את האמת שהוא לא נתן לקב"ה כלום. אין את מה לתת. הוא רק גילה את אמיתת המציאות שהכל שלו יתברך. זהו "ימים אשר תאמר אין לי בהם חפץ" - ימים שבהם תתבטל הבחירה. "בחירה" פירושה שיש לי מה למסור לקב"ה, אני בעלים. אבל הבחירה שלא לבחור - זו ההכרה האמיתית שהחיים הם חיים של הקב"ה, ואדם לא מוסר את החיים לקב"ה, כי הם שלו ממילא. השלמות האמיתית, השאיפה, המכוון אליו צריך האדם לשאוף להגיע, הוא ההכרה שהכל הוא אלוקות, ואלוקות הוא הכל, כלשון הבעל שם, ועבודת הנפש הפשוטה היא ההכרה שלקב"ה שייך הכל, הוא בעל הקניין, ולכן אין מה למסור לו. ובאמת, יכול אדם לדעת את כל זה ואף לומר זאת בפיו, ועדיין אין זה שום דבר! אם האדם חי באמת את הדיבורים הללו, חייב להיות שהוא מוכן למות בכל רגע, בכל שעה, כי הוא לא מרגיש שיש לו בעלות על החיים שלו. אם לא - אלו דיבורים חיצוניים בעלמא. זה גופא סוד אורו של משיח שהתגלה בזמן הבעל שם - הבירור האמיתי שלמעלה מנקודת המסירות נפש הפשוטה. "ובלע המוות לנצח" - הסוד שתיפסק המיתה בעולם, גם הוא נובע מאותה נקודה שאין חיים בלי הקב"ה, ואם בכל דבר יש בורא עולם, לא שייך מיתה, כי כביכול הוא חי החיים. הדברים מחד נראים גבוהים, אבל מאידך הם פשוטים ושייכים לנפש האדם במובן הפשוט ביותר. אם אדם בוגר ברוחניות עליו לדעת שאי אפשר לרצות את הכל: או באמת להסכים למסור את החיים לקב"ה, או לחיות בעולם התמורות של עליה וירידה, עליה וירידה וכו'. הדברים הללו הם ברורים, פשוטים, וידועים לכל עובדי ה' הפנימיים. זהו סוד הראשונים שמסרו נפשם על קדושת ה', ולכן "איתרחיש להו ניסא", כי הם היו בעלים על הטבע, לא היתה נקודה ששלטה עליהם, אלא הם שלטו על הטבעיות שהיתה הנקודה החיצונית של חייהם, ממילא הם יכלו לוותר עליה בכל שניה, והם הפכו את

הטבעיות לאין, היא היתה בידם כחומר ביד היוצר. מוכרח הדבר, שאם הקב"ה חזר וגילה זאת בדורות האחרונים בתוקף וביתר שאת, סימן שההארה בעבודה חזרה ונשנית במהלך של ראשונים, כי אם לא - לא היה חוזר ה"איתרחיש ניסא" בדורות האחרונים. וכיון שישנה הארה בחיצוניות - הקב"ה עושה ניסים - בהכרח שקיימת גם ההארה בעבודת כל יחיד ויחיד, שיש בכוחו למסור נפשו למען הבורא באמת, לקבל תוקף פנימי של הסכמה אמיתית למות על מנת להשיג קרבת ה'. הקב"ה יזכה את כל הכנסת ישראל שיטו שכם אחד לעבדו, ונזכה במהרה לגילוי האמיתי של "ונשגב ה' לבדו" בכל נפש ונפש מישראל.

פרק ט - אמונה ותורה יחדיו

ארבעה שלבים בעבודה

ידוע שהמשגיח ממיר, ר' ירוחם זצ"ל, התבטא פעם ואמר כך: ר' ישראל סלנטר היה בחינת "מוסר", הסבא מקלם - "חכמה ומוסר" [כך נקרא ספרו], ואני, כך אמר רבי ירוחם, כבר בבחינת "דעת חכמה ומוסר" [כך נקרא ספרו]. באמת, יש את השלב הרביעי שמצאנו אצל מרן המשגיח ר' יחזקאל לוינשטיין זצ"ל, שדיבר בעיקר על אמונה. כוונת דבריו של המשגיח ר' ירוחם זצ"ל נראית כך. הגילוי שגילה ר' ישראל [לכה"פ כפי שנראה כלפי חוץ] היה "מוסר" בלבד, והיינו: מחד - ענין החזרה והשינון הבלתי פוסק של דברי ההתעוררות ומאמרי חז"ל, העבודה לעורר את לבו של האדם, עד כדי בכי, ומאידך - חידש הוא את נקודת הציור, כעונשי הגהינום וכו'. בכתבי הסבא מקלם כבר מוצאים אנו מאמרים יותר עיוניים, דברים הדורשים התבוננות ומחשבה מעמיקה. וע"י קליטת אותן הארות נפלאות במאמרי חז"ל ובפסוקים, יכול הקורא להגיע לרוממות, להכיר בחובת ההכרח שבדבר. זהו "חכמה ומוסר". בכתביו של המשגיח ר' ירוחם, כבר מוצאים אנו מהלכים שלמים. ההסתכלות רחבה על הבריאה, במהלכי ההנהגה, בטבע הנבראים וכו', כידוע בכתביו. וזהו כבר "דעת חכמה ומוסר". ומרן המשגיח ר' יחזקאל זצ"ל, אף שידועה התבטאותו, שמה שמשך אותו לאמונה היתה זו השיחה הראשונה ששמע מר' ירוחם כשהגיע לראדין, אבל באמת ניכר לכל רואה, שהדרך שהוא דרך בה היא כבר מהלך חדש בעבודה. והנה, כידוע אין נשמה דומה לחברתה, ועל אף שיש לכל אחד קבלה מרבותיו, אבל בודאי שלכל אחד יש את טבע נפשו שנתפסת ותופסת נקודה אחרת כנקודת מרכז יותר. באמת, בכדי לעבוד בדרכו של ר' ישראל, יש צורך בכח שינון רב, לב רחב מאוד, וכח עקשנות לחזור על הדברים, וכן נצרך כח ציור בריא ומוחשי.

ובנוגע לדרכו של הסבא מקלם זצ"ל, במקומות רבים בכתביו השתמש הסבא בביטויים חדים וחריפים מאוד, אשר להבנתם נצרך שיהיה לאדם לב מבין, חוש דק, ובלא"ה לא שייך לתפוס את עומק הדברים. מי שאין לו הרגש ותפיסה עמוקה, פשוט אינו מבין ממה ההתפעלות כאן, כי מדובר בהארות מוסריות, לא הארות שכליות. מי שנפשו נמשכת ללימוד המוסר, הרי שההארות הללו יכולות לשבות את לבו וליצור לו מחייב גמור. מה שאין כן כאשר נקודת המוסר בנפש נעלמת, כתבי הסבא מקלם אינם מביאים את האדם לידי גילוי בזה. בכתביו של המשגיח ממיר רבי ירוחם זצ"ל כבר מצאנו מהלך של תפיסת החכמה כחכמת האמת. כתבי הרמח"ל ועוד, תופסים שם מקום נרחב בגילוי, וכדי להבין את הכתבים מוכרח האדם להיות בעל ידיעה רחבה בנקודת הפנימיות. ואף שכלפי חוץ התבטא ר' ירוחם בביטויים יותר פשוטים, אבל מצד עומקם של הדברים, מהיכן הוא שאב אותם? מהיכן נבעו הדיבורים? - נקודת ההסתכלות שלו יצאה ממבט רחב של ידיעת שורש הדברים, אותם הוא ניסה להעתיק בלשון פשוטה כלפי חוץ, וכאשר שורש הפנימיות איננו ידוע לאדם, הוא מקבל רק את הגלד החיצוני של הדברים, ולא מסוגל כלל לקבל את ההיקף שאליו רצה הכותב להביאו. כי כאשר השורש נעלם ורק הענפים נמצאים בגילוי, חסר את הבהירות הפנימית שמכרת ומסתכלת על הדברים. כאשר ישנה הכרה רחבה בדברים, מבט כללי על הנבראים, דברים אלו בכוחם להביא את האדם למחייב להיכלל בכלל הנבראים, לשיר את השירה לבוראו, לגלות את כבודו ולהתבטל לרצונו. אבל כאשר השורש נעלם והאדם מקבל עוד פרט ועוד פרט, יש קושי שכל הפרטים הללו ייצרו אצלו נקודה של תפיסא כמהלך בעבודה, כי הרי מי שדיבר, דיבר מנקודה שונה. כאן מגיע מהלך שדיבר בו מרן המשגיח רבי יחזקאל זצ"ל - ענין האמונה הפשוטה. בוודאי שגם הוא השתמש הרבה עם כח הציור, כידוע עם כל המעשים וכו', אבל הנקודה העקרונית שדיבר עליה כלפי המקבלים, היא לחזור לשורש האמונה הפשוטה. בדברים הבאים נדרוך בעיקר בדרך הרביעית - דרכו של המשגיח זצ"ל - ובעזרת השי"ת נמשיך לבאר את השורש, את העומק, וממילא את הפועל-יוצא של הדברים.

העולם כולו ניזון בשביל חנינא בני

המצוה היסודית המוטלת עלינו היא מצות האמונה, וכמו שפתח הרמב"ם את הל' יסודי התורה: "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון". יסוד הכל הוא האמונה במציאותו יתברך, ולאחר מכן מגיעה האמונה שהוא ברא נבראים, שהוא מנהיג את הנבראים וכו', כידוע יסודות האמונה. פשוט וברור הדבר, שהאמונה במעמד הר

סיני, היא אמונה שבאה לאחר אמונה שיש בורא, כי ח"ו אם אין את האמונה שיש בורא, א"כ מי נתן את התורה? של מי התורה הזאת? מה זה מחייב אותנו וכו'. כלומר, היסוד הברור הוא, שעבודת ה', שעיקרה עסק התורה, מתבססת על גבי האמונה הפשוטה היסודית שכל אחד ואחד קיבל, והיא מושרשת עמוק בתוך נשמות ישראל - האמונה במציאותו יתברך, "אנכי ה' אלוקיך". זהו היסוד הברור, המוסכם, שנמצא בידיעת כל מאמין ומאמין. לכאורה היסוד יסוד, ומכאן ואילך יש נקודה של המשכה. לאחר שאנחנו מאמינים שיש בורא והוא נתן את התורה, משתדלים אנו לברר מה רצונו. ועיקר רצונו זה עסק התורה, ופועל יוצא של זה הוא ללמוד על מנת לקיים. נמצא לכאורה, ששורש האמונה - שהיא אמונה בעצם מציאותו, ואמונה בנתינתו את התורה - אינה תופסת משקל כלפי עבודתנו בפועל, אלא שאם ח"ו חסרה לו לאדם האמונה, הרי שאין לו בסיס לעסוק בתורה ולקיים מצוות. אבל לאחר שהוא מאמין, מעתה עבודתו ברורה: לימוד תורה וקיום מצוות. זוהי ההסתכלות הפשוטה. אבל בעומק צריך לדעת שכשם שבבריאת העולם הקב"ה "איסתכל באורייתא וברא עלמא", כך גם כיום שורש כל ההשפעה שישנה בעולם, הוא ע"י עסק התורה. ע"י שיהודי יושב ולומד, הוא משפיע לכל באי עולם שפע חיים וברכה, בני חיי ומזוני וכו'. בענין זה כבר האריך הגר"ח מוולוז'ין זצ"ל ב'רוח חיים' (אבות פ"א משנה ג) וכתב בזה"ל: "כי בשורש, כל המצוות מעוררים רב טוב ושפע עצום בכל העולמות, ומוריד מזון ורווח. אך אם עושי המצוות מועטים ואין צינורים לשפע הטוב רק מהמעטים, וה' ית"ש ברחמיו חפץ חסד שיהיה חיים ושפע לכל בני אדם גם לאינם ראויים, ונוטל השפע מהמעטים השרידים יראי ד' ומחלק לכל בני אדם, ולפעמים למי שבשבילו בא הכל - לעצמו אינו מגיע, וכמ"ש על ר' חנינא בן דוסא (ברכות יז ע"א) כל העולם כולו ניזון בשביל חנינא בני, וחנינא בני די לו בקב חרובין כו'. כי רק צינור היה, מוריד שפע לעולם, ולעצמו לא היה מגיע, כי היה מסתפק במועט", עכ"ל. כלומר, "חנינא בני" - לומדי התורה שבכל דור - הוא השביל, הוא הצינור המשפיע שפע לעולם. והנה רואים אנו כסדר, ש"דור דור ודורשיו", כל דור עם ההשפעה שלו, הן ברוחניות והן בגשמיות. מהלכי הלימוד משתנים: בדברי הראשונים רואים מהלך אחד, לגדולי האחרונים יש מהלך אחר וכו'. כמדומה שבדורות האחרונים גם המהלך הפנימי קיבל צורה קצת שונה בגילוי. נמצא, שב"דור דור ודורשיו" מתגלה מהלך בפנימיות התורה, שישנה צורה של לימוד שמתגלה בכל דור ודור. ואף שבודאי הכל אמת, כל צורת לימוד היא חלק מחלקי התורה, אך כל דור ודור יש לו את נקודת הביטוי המיוחדת לו כיצד משתקפת צורת ההתבטאות של תורה. כפי צורת

התורה שנמשכת בעולם, כך היא מידת ההשפעה המושפעת ממנה, וממילא בכל דור ודור נקודת ההמשכה היא לפי ההתגלות של צורת התורה שנמצאת. והרי, ש"כל העולם כולו ניזון בשביל חנינא בני" ובכל דור ודור יש את ה"חנינא" של אותו דור, ולפי מידת ה"חנינא" של אותו דור, שהוא ראש הדור, שהוא ראש המשכת התורה שבאותו הדור, ה"משה" שבכל דור ודור - כך נמשכת צורה של תורה מסויימת בעולם, וממילא נמשכת צורה של השפעה בעולם.

מדרגת הלימוד תלויה בבהירות האמונה

והנה מה שנתבאר שהצדיק הוא "שביל" להולכת השפע לעולם, אין הכוונה שהוא שביל בעלמא, אלא זהו שביל היוצר את מהות הדבר! והדברים יתבארו עפ"י משל פשוט: כשאדם רוצה לשתות מים, הוא צריך כוס. לכאורה, אין נפקא מינה כלפי הטעם של המים באיזה כוס הוא משתמש, אלא שבלי כוס אי אפשר לשתות. כלומר מצד ההסתכלות הפשוטה לא משנה באיזה כלי משתמשים, המים הם אותם מים. אבל ישנו משל נוסף בזה: כשבאים לשים דבר מאכל בתוך כלי ולהעמידו על גבי האש, יהיה הבדל גדול אם ישימוהו בתוך סיר עם מים ויבשלוהו, לבין אם יונח בתוך מחבת עם שמן ויטגנוהו. התוצאה מהבישול והתוצאה מהטיגון תהיינה שונות לחלוטין. כי לכל כלי וכלי יש את צורת הבישול המיוחדת לו. כלומר בעומק, הכלי יצור דפוס שונה במאכל שיתקבל בסופו של דבר. הם הם הדברים כלפי נקודת הפנימיות. האמונה היסודית שיש בורא עולם ושהתורה ממנו יתברך, - אמונה זו, היא השביל שדרכו יונקים אנו את התורה. אין זה רק ענין שיש לנו אמונה שיש בורא עולם, ושהוא ית' נתן לנו את התורה ו"נותן" בהווה כלשון הברכה, ומכאן ואילך צריך לשבת וללמוד. בודאי שגם זה נכון, אבל מונח כאן עומק נוסף: השורש של כח הלימוד הנמצא בנפש, הוא האמונה בבורא והאמונה בתורה מן הבורא. ובמילים יותר ברורות: ככל שהכרת אמונתו בבורא והכרת אמונתו בתורה ממנו יתברך שמו נמצאת אצל האדם בגילוי יותר, בבהירות יותר - כך הבהירות של התורה שהוא לומד גבוהה יותר! אילו היתה האמונה ענין לעצמה, הרי לכאורה כשאדם היה עוסק בלימוד התורה, לא היתה כל נפקא מינה מה תוקף אמונתו, העיקר שיושב ולומד בהתמדה, ומשקיע את כוחות שכלו לברר את הדברים. אבל כיון שמתברר שהשביל, שורש ההמשכה, ממנה מקבלים אנו את התורה, היא "כי ה' יתן חכמה, מפיו דעת ותבונה" (משלי ב, ו) , אשר על כן, ברור הדבר שכאשר רוצה אדם להשיג את התורה לאמיתותה, להמשיך לנפשו התגלות בתורה, וביותר - שע"י התורה הוא יהיה דבוק בבוראו, הרי מוכרח שתוקף האמונה יהיה אצלו בגילוי, כי כפי תוקף

אמונתו, כך המשכתו בתורה. חז"ל אומרים על דורות הראשונים: "קמאי הוו קא מסרי נפשייהו אקדושת השם, אנן לא מסרינן נפשין אקדושת השם" (ברכות כ ע"א) . במה באמת היתה טמונה נקודת מעלתם של קמאי? בפשיטות, מעלתם היתה ברוחב דעתם ורוחב לבם. ובכן, ודאי שמצד התפיסה החיצונית זהו ענין של היקף, ענין של עומק. אבל יתר על כן, אותו היקף ואותו עומק, נובעים מכך שאמונתם היתה בהירה. הכרתם של דורות הראשונים במציאות הבורא היתה יותר בהירה, יותר נגלית בלב, ולכן תורתם היתה במדרגה גבוהה יותר מתורתם של האחרונים. הרי רואים בכתבי הרמב"ם את תוקף אמונתו בבהירות, וכשם שלאורך כל ספרי ה"יד החזקה" מתגלה בהירותו המופלאה של הרמב"ם בכל חלקי התורה, כן תוקף אמונתו היתה בבהירות, והרי שתוקף נקודת הגילוי של ספריו, נובע מאותו תוקף של אמונה בבהירות שהיתה קיימת אצלו בנפש. כאשר אדם מכיר הכרת הנפש באמונתו בו יתברך, ובאמונה שהוא נותן התורה - הרי שהוא מושך לנפשו תורה, וככל שהאמונה נמצאת יותר בהעלם, כך התורה שלו היא ח"ו בבחינת "גחלים עמומות".

לימוד תורה מתוך תשובה

כלפי מה הדברים אמורים? - כלפי צורת העבודה שבנפש! כתב ה'נפש החיים' (שער ד פרק ז) : "ראוי להאדם להכין עצמו כל עת קודם שיתחיל ללמוד, להתחשב מעט עם קונו יתברך שמו בטהרת הלב ביראת ה', ולהיטהר מעוונותיו בהרהורי תשובה, כדי שיוכל להתקשר ולהתדבק בעת עסקו בתורה הקדושה בדבורו ורצונו יתברך שמו... וכן באמצע הלימוד, הרשות נתונה להאדם להפסיק זמן מועט, טרם יכבה מלבו יראתו יתברך שמו שקיבל עליו קודם התחלת הלימוד, להתבונן מחדש עוד מעט ביראת ה'". כלומר, קודם שאדם יושב ללמוד, עליו לעשות תשובה. ואף תוך כדי הלימוד, טרם כבה מלבו אור היראה, הוא רשאי להפסיק על מנת לחדש בקרבו את היראה ממנו ית'. וידוע שזו היתה צורת לימודו של הגר"א, שהיה מפסיק ארבע פעמים ביום מסדר לימודו ולומד "מוסר". וודאי אין הכוונה ללימוד מוסר כפשוטו, שלפתע פתאום באמצע הלימוד הוא התחיל לעבוד על המידות... מונחת כאן נקודה פנימית יותר. מהו בעצם ענין התשובה שמזכיר הנפה"ח תוך כדי עבודת לימוד התורה? הרי לכאורה התשובה היא אחת ממצוות עשה, ומדוע דוקא המצות-עשה הזאת נכנסת באמצע הלימוד? הרי קי"ל שמפסיקים מהלימוד רק עבור מצוה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים. לא משמע שהסיבה שמותר להפסיק באמצע הלימוד כדי לעשות תשובה, הוא משום שתשובה היא מצוה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים, כי זוהי מצוה בגופו של האדם. כתובה כאן נקודה עמוקה יותר,

שצורת הלימוד האמיתית היא דוקא בהיותה כרוכה עם עבודת התשובה! ועומקם של דברים: הגר"ח מוולוז'ין זצ"ל כתב לנו כאן יסוד גדול, שאת התורה מקבלים ממישהו, יונקים ממישהו. כשאמרו חז"ל (קידושין סו ע"א) : "תורה כרוכה ומונחת בקרן זוית, כל הרוצה ללמוד יבוא וילמוד", אין הכוונה כפשוטו שבאים ולומדים לבד. מי שסבור כך, הרי שח"ו הוא יונק תורה שהיא איננה מבורא עולם! התורה היא "תורת ה' תמימה משיבת נפש" (תהלים יט, ח) , "כי הם חיינו ואורך ימינו", אבל אלו חיים שנמשכים ממנו יתברך, הקב"ה הוא זה שנתן לנו את תורתו. ענין זה מתגלה גם בצורת נתינת התורה - במעמד הר סיני. הרי יכל הקב"ה ליתן את התורה גם ע"י שליח, כמו בלוחות. אבל לא כך היה רצונו יתברך, אלא רצונו היה להתגלות לבניו על הר סיני וליתן להם את התורה. ללמדנו כי צורת הנתינה היא בגילוי של הנותן! "אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: מתנה טובה יש לי בבית גנזי ושבת שמה, ואני מבקש ליתנה לישראל - לך והודיעם" (שבת י ע"ב) . ואף שחז"ל אמרו זאת לגבי שבת, אבל מצד ההתגלות כלפי התורה, זו אותה נקודה שמוכרחים לדעת מי הנותן! הנותן מתנה לחבירו צריך להודיעו!! ו"להודיעו" כלפי נקודת התורה, זו ההודעה של ההתחברות למקור - לנותן. לכן, כאשר האדם ח"ו עובר עבירה בשוגג, או יתר על כן ח"ו - אף שלכאורה זו עבירה פרטית, אבל מצד המהלך הכללי של קבלת התורה ממנו יתברך, יש כאן שורש של ניתוק. נמצא, שמצות תשובה, מלבד היותה מצוה פרטית, בעומק היא מצוה כללית, כי היא תשובה על כל העבירות כולן. כלומר, יש לנו רמ"ח ושס"ה פרטים, אבל תשובה יש בה נקודה של מצוה הכוללת, כי היא תשובה על כל העשה ועל כל הלא תעשה. התשובה מנקה ומזככת את הנפש מהחציצה של העבירות שבלבו. הרי, שהתשובה יוצרת היכי תמצי שאדם יוכל לחזור אליו יתברך. תשובה מלשון "לשוב", כמו שמובא במהר"ל ועוד. עתה מובנים היטב דברי הנפה"ח שקודם הלימוד צריך האדם לעשות תשובה, וכן באמצע הלימוד. אין זו מצות עשה פרטית גרידא, שנצטוינו לקיימה בתוך כדי לימוד התורה, אלא שע"י תשובה יוצרים את הצורה האמיתית של הלימוד, כי מתגלה מהיכן יונקים את התורה. והרי ככל שתוקף אמונתו של אדם נמצא יותר בגילוי בלבו, כך גדלה מידת היראה שבלבו, כמש"כ הרמח"ל (ב'דרך עץ החיים') : "ואם היתה הידיעה רחבה ועומדת על לב בני האדם לא היו חוטאים". נמצא, שהחטא נובע מהעדר אמונה בגילוי, והתשובה בעומק אינו רק תשובה של וידוי, חרטה וקבלה לעתיד. על אף שודאי מצד גדרי ההלכה ודאי יצא ידי קיום מצות תשובה בג' מעשים אלו, אבל תוקף התשובה הפנימית, שהיא גילוי מידת היראה, זו ההכרה במי שהוא ירא ממנו! אשר על כן, הענין של תשובה והענין של לימוד

התורה כרוכים זה בזה. בדברי הנפה"ח הללו מונח גילוי במהות צורת עסק התורה. התורה צריכה להיות בגילוי ממי יונקים אותה. ומאחר וככל שנקודת הגילוי נמצאת בהעלם מחמת העוונות, התורה גם היא נמצאת בהעלם - לכן מוכרחים להקדים תשובה ללימוד, על מנת להסיר את המסך המבדיל שמעלים את הכרת הבורא בנפש, והיינו העבירות - "עוונותיכם היו מבדילים". כאשר אדם עושה תשובה, הוא זוכה לטהרת הלב, ומתוך כך יכול הוא להכיר את מי שהוא ירא ממנו, ולינוק ממנו תורה.

התורה והתפילה כרוכים זה בזה

כאן מגיע סוד האמונה בגילוי מצד השיתוף בעסק התורה. "תלמוד תורה כנגד כולם". לימוד התורה הוא השורש של כל הרמ"ח ושס"ה מצוות עשה ול"ת, והוא צריך להגיע על גבי התגלות של אמונה בלבו של האדם. ופשוט וברור הדבר, שאין הכוונה שכל זמן שהאמונה אינה בגילוי עליו להשריש אמונה ולהפסיק ללמוד, אלא שעבודת האדם להכיר שעליו לברר את אמונתו על ידי שהתורה תלך ותתחדד בלבו בגילוי. כמובן, תוך כדי עסק התורה. מטעם זה מוצאים אנו בדברי החזו"א, שעסק התורה ועסק התפילה כרוכים זה בזה, וכידוע שכאשר לא היה מבין היה פונה בתפילה לקב"ה. והנה ודאי שמצד התפיסה החיצונית של הדבר, כשם שתפילה יכולה להועיל לפרנסה, לזיווג וכו' - כך בכוחה להמשיך תורה. ברור שזה פשוט וזה אמת. אבל כתוב כאן בחזו"א דבר עמוק יותר: התורה והתפילה כרוכים זה בזה! לכאורה הן גם הפרנסה והתפילה כרוכים זה בזה, כל דבר תלוי בתפילה. מדוע, אפוא, דוקא התורה והתפילה כרוכים זה בזה? אבל עומק הדברים כך הוא. כשאדם מקבל פרנסה, הרי זו נתינה של גשמיות, אבל עסק התורה כולו רוחניות. "קוב"ה ואורייתא חד הוא". לכן, אומר החזו"א, כאשר אדם עוסק בתורה ומבקש להתחבר אליו יתברך, צריך שתהיה לו הפניה לשני הדברים בבת אחת: מחד, צריך שתהיה לו פניה לעסק התורה, ושהגיון לבו ומוחו יהיה לברר ולהשיג את הדברים. אבל מאידך צריך תהיה לו גם פניה לבורא עולם! כי "קוב"ה ואורייתא וישראל חד", צריך התקשרות של שלושתם, וכשבעת הלימוד אדם גם פונה בתפילה לבוראו, נמצא שהנפש מקושרת לאורייתא ומקושרת לבורא ית'.

תורה ללא תשובה ותפילה - בבחינת "קרעים קרעים"

מתגלה כאן יסוד נפלא ביותר! הן הנפה"ח והן החזו"א לימדונו, כי בתוך כדי עסק התורה נכנסים דברים נוספים: לדברי הנפה"ח - נכנס ענין התשובה, ולדברי החזו"א - ענין התפילה. ואף שידועים דברי החזו"א עצמו באיגרותיו (ח"א איגרת ג) ש"עיקר הלימוד הוא התמידי והבלתי נפסק. בלימוד התמידי הוא סוד הקדושה, וזה העושה תורתו קרעים

קרעים אסף רוח", והרי לכאורה יש כאן הפסק במהלך של לימוד התורה - הן בדברי הנפש החיים שיש כאן תשובה והן בדברי החזו"א שיש כאן תפילה? יתירה מזו, כבר הזהירונו חז"ל הקדושים (אבות ג, ז) : "המהלך בדרך ושונה ומפסיק ממשנתו ואומר מה נאה אילן זה ומה נאה ניר זה, מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו". ואף שהוא מתבונן בגדלות הבורא, מכל מקום זהו הפסק מלימוד תורה ומתחייב עליו בנפשו רח"ל, ואיך יתכן שיהיה היתר להפסיק מהלימוד לתפילה ולתשובה? אלא שכאן מתגלה, שה

המשך של התורה מגיע בתשובה ובתפילה!

ואם זה המשך של תורה, הרי שאדרבה: בלי תשובה ובלי תפילה, זוהי תורה של "קרעים קרעים"! כי התורה צריכה שיהיה לה את החיבור של "קוב"ה ואורייתא וישראל חד הוא"! התורה מצד עצמה איננה חד, היא חד מצד ההתגלות של הבורא ית' בתורה. אם כן, כאשר האדם עוסק בתורה והקב"ה נעלם ממנו - הן בהעדר תשובה והן בהעדר תפילה - הרי שזו גופא תורה של "קרעים קרעים". הדברים כתובים, מוסמכים ומבוררים, רק צריך לראותם. לראות שצורת עסק התורה של רבותינו ז"ל, היתה לכרוך את ההתקשרות לבורא תוך כדי הלימוד - הן לפני הלימוד ע"י התשובה, והן תוך כדי הלימוד בתפילה. אין זו אלא שאלה של ביטוי כיצד להתחבר לקב"ה מכל מיני כיוונים, אבל עסק התורה חייב להיות מופנה אך ורק אליו יתברך שמו.

חביבות התורה וישראל - מחמת דבקותם בו ית'

כשבאים לדבר על היסוד של אמונה, עלינו לדעת שתורה ואמונה אינם שני דברים נפרדים, שיש לחברם באיזה חוט. החיבור הוא עצמי! תפיסה זו, ששורש האמונה נמצא בשכליות האדם, וההגיון של הנפש ותפיסת הלב נמצא כל הזמן בתורה בניתוק ממקור החיות - אינה אלא עצת היצר. אין דרך כזו, היא לא כתובה בשום מקום! אלא מאי? שזהו הרגל שבנפש, שאדם שוכח את הקב"ה. אבל צריך לדעת ברורות: הקב"ה ציווה לברך בתורה תחילה, כדי לזכור מי נתן את התורה. החיבור לקב"ה הוא לפני הלימוד ותוך כדי הלימוד, ופשוט וברור שצריך ללמוד, אבל צריך גם לא לשכוח לפני מי עמלים. צריך שנקודת שורש האמונה ונקודת לימוד התורה יהיו בבת אחת. שורש היניקה של התורה צריך שיבוא גם מאמונה, ולא מידיעת השכל גרידא. בבירור יותר: כאשר האדם ניגש ללימוד התורה בתפיסה שעליו לברר את האמור בה, בלי התגלות של אמונה, של תשובה ושל תפילה, לפני הלימוד ותוך כדי הלימוד - הרי שח"ו יש כאן השפלה לתורה גופא! "חביבא אורייתא קמיה דקוב"ה". מהיכן נובעת אותה חביבות? מחמת ש"קוב"ה ואורייתא חד הוא", וכיון שתכלית הבריאה להדבק בבורא, והאדם מכיר את

התכלית ומכיר את האמצעי, והוא משתמש באמצעי להדבק בבוראו - נמצא שערך ה"חביבא אורייתא קמיה דקוב"ה" הוא מחמת שאורייתא וישראל חד הם. מדוע חביבה אורייתא משאר הדברים? מחמת שבשאר הדברים לא נאמר "חד" ובאורייתא נאמר "קוב"ה ואורייתא חד הוא". ואותו "חד" - הוא סוד החביבות שבדבר! אם כן, רק כאשר עסק התורה נמצא במהלך של קוב"ה ואורייתא חד הוא, עליו נאמר "חביבה אורייתא קמיה דקוב"ה", ולכן כתב הנפה"ח שצריך שהקב"ה יהיה בגילוי בשעת עסק התורה. אבל אם ח"ו האדם מנתק את הקב"ה מלבו ושוקע אך ורק בתורה, הרי שהוא מאבד את ערכה האמיתי של התורה. חביבות התורה היא עד כמה שהיא מקושרת ומאוחדת בתכלית האיחוד בו יתברך, אבל אם יש ניתוק של ה"חד", זה גופא העלבון לתורה עצמה. זאת מלבד העדר גילוי הקב"ה בלבו של האדם. שבח גדול הוא לישראל שהם חביבים מכל האומות: "אתה בחרתנו מכל העמים, אהבת אותנו ורצית בנו, ורוממתנו מכל הלשונות", וישראל חביבים אצל הקב"ה כבבת עינו, כלשון חז"ל. הרי שישראל חביבים לפניו, ואורייתא חביבה לפניו, וכל זה מחמת עוצם האיחוד הגמור של ישראל ואורייתא בו יתברך שמו. והרי שכאשר האדם מחשיב יהודי בלי הכרה של "שמע ישראל ה' אלוקינו", איזו חביבות כבר יכולה להיות לבן ישראל ללא "ה' אלוקינו"? הרי פשוט וברור הדבר, שהערך האמיתי לנשמת כל איש מישראל, הוא מחמת ש"ה' אלוקינו"! אבל אם ח"ו אדם מעריך יהודי כיהודי, ללא "ה' אלוקינו", מה ערך יש לדבר?! ברור הדבר, שכל היותנו יהודים הוא מחמת שהקב"ה בחר בנו ורצה בנו, והרי שהכרת רוממות נשמות ישראל היא מחמת שישראל מאוחדים בתכלית האיחוד עמו יתברך. והוא הדין בתורה עצמה, ששניהם - ישראל ואורייתא - הם חוט המשולש המחובר לבורא. כאשר אדם רוצה לברר בנפשו שעיקר עמלו בעולם הזה צריך להיות בעסק התורה, איזו נקודה עליו לתפוס שמחמתה התורה היא העיקר? מה המיוחד באמת בתורה הק'? ה"נפש החיים" הזכיר הרבה הרבה דברים: שתורה יכולה לפעול לשינוי גזירות, המשכה, קיום העולמות בעלמא הדין ובעלמא דאתי, תחיית המתים ועוד הרבה עניינים. אבל מהי הנקודה העליונה ביותר הטמונה בתורה, שהיא בעצם הנקודה העליונה ביותר בתפיסת חשיבות התורה? הנקודה העמוקה ביותר בכך שתכלית החיים היא עסק התורה, היא שרק העוסק בה יקום בתחיית המתים. זה נכון, אבל אלו מילים חיצוניות! מדוע באמת דוקא לימוד התורה בכוחו להקים את האדם בתחיית המתים? - כי תחיית המתים היא גילוי של ה' אחד! "והיה ה' למלך על כול הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד". הרי, שתכלית הנבראים להיות מאוחדים בבוראם, והכח לזה - מה שמאחד את הנבראים

עם בוראם - הוא ה"קוב"ה ואורייתא וישראל חד"! תוקף נקודת האורייתא הוא ב"חד" עם הבורא, ואם הנקודה הזו זכורה לאדם בזמן עסק התורה, אם אדם יושב ולומד מחמת שהוא רוצה להגיע לחד עם הבורא, הרי שהאמונה בבורא צריכה להיות אצלו בגילוי, וכן האמונה בכך שהקב"ה נתן את התורה, והרי "לפרוש ממנה איני יכול" כלשון חז"ל (שמות רבה לג, א) . והיינו שתכלית התורה היא אחדות הנבראים עם בוראם.

מציאות אחת לחיים - אחדות עם הקב"ה!

נמצא לבירור הדברים, שברור ומוסכם הדבר, שעסק התורה עניינו אחדות הנבראים עם בוראם, ובכדי להגיע לאחדות זו, צריך שתהיה הכרה בבורא בגילוי, וכן שלא יהיה מסך המבדיל, אלו העוונות, ולכן יש צורך בתשובה. וכאשר האדם בא להשריש לעצמו את תכלית החיים, צריך זהירות מטעות מאוד גדולה. אדם עשוי לחשוב תמיד, שתכלית החיים היא התורה, וודאי שזו אמת לאמיתה. אבל מדוע באמת זו התכלית? מה הסיבה לכך שדוקא התורה היא תכלית האדם? הרי מפורש בנפה"ח שהסיבה שזו התכלית היא, כי אין לך דבר שמדבק את האדם בקונו יותר מעסק התורה, כי קוב"ה ואורייתא וישראל חד, והרי שידיעה זו שקוב"ה ואורייתא חד, צריך שתהיה בגילוי בנפש. נבטא זאת בבירור: אדם יכול לדעת שקוב"ה ואורייתא חד, אבל בשעה שהוא מתיישב ללמוד, האם כוונתו בלימוד היא להתאחד עם בוראו, להיות חד עמו ע"י עסק התורה? אם כן, בהכרח שהוא יעשה תשובה, כי העוונות מבדילים, ובהכרח גם שיפנה אל הקב"ה בתפילה, כי זהו אופן ההתאחדות, כמש"כ החזו"א. מוכרחים לקבל הסתכלות נכונה על החיים. החיים הם מציאות אחת - להתאחד עם הקב"ה! איך מתאחדים? דבר ראשון צריך אמונה שהוא קיים. אם אין אמונה שהוא קיים ח"ו, עם מי מתאחדים?! ו"אמונה" אין הכוונה אמונה בשכל בלבד, אלא הכרה בלב!! שהאמונה תימצא בלבו של האדם. וכאשר ישנה הכרה בלב, ואדם מברר לעצמו שתכלית התורה היא התאחדות עם בוראו בכל עת ובכל שעה, ולכן "והגית בו יומם ולילה" שלא יהיה נפסק מדבקות בוראו ע"י עסק התורה - נמצא שאדם חי בכל רגע עם התורה כאחדות עם בוראו. הדברים הללו פשוטים וברורים, וכתובים בנפש החיים כסדר ברור, אלא שצריך לתפוס אותם כצורת חיים ולא כידיעה, לתפוס שהידיעה שקוב"ה אורייתא וישראל חד, זו ידיעה שצריכים להחיות אותה בגילוי בנפש. יעזור הקב"ה שכל הנבראים כולם יטו שכם אחד לעובדו באמת, ונזכה בקרוב לגילוי כבוד מלכותו ית' בעולמו.

פרק י - כח האחדות שבבריאה

דיבורים בהתלבשות של דעת

כשבאים לדבר בענייני עבודת ה', ישנם שני אופנים כיצד לעשות זאת: האחד - לדבר מצד נקודת הפשיטות, והשני - לדבר מצד ההתלבשות של המוחין, היינו החכמה, הבינה והדעת. בעצם, זוהי רק שאלה באיזה דרך להגיע: האם להתחיל בפשיטות ולהגיע לפשוט - לקב"ה, או להתחיל עם ההתלבשות של החכמה והדעת, ודרך זה להגיע לפשוט - לקב"ה, אבל סוף דבר, הן מהצד הזה והן מהצד השני, פשוט וברור שהמכוון הוא אחד: להגיע לבורא עולם, שהוא מוגדר בספרים הקדושים כפשוט בתכלית הפשיטות. מצד נקודת הפשיטות, המהלך אינו מורכב כמובן, כי הוא פשוט. עבודת האדם היא, לחשוב מהקב"ה בפשוטו, לדבר עם הקב"ה פשוט, לפנות אליו בכל עת ובכל שעה במחשבתו ובפיו, כל אחד ואחד לפי עניינו. אבל המכוון הוא אחד - לחיות עם הקב"ה בפשיטות לאורך היממה, בדיבור, ובמחשבה. כל זה מצד המהלך של הפשיטות. ככל ששכל האדם רחב יותר, והלב סגור יותר - המהלך הזה של הפשיטות הוא קשה מאד, כי כח השכליות, שהוא היפך הפשיטות, הוא הפועל, ואילו הלב, שבו נעוצה נקודת הפשיטות - נעלם! במצב כזה נח יותר לאדם ללכת במהלך של חכמה, של דעת, ודרך שם לנסות להגיע לקב"ה. אבל באמת "כל הדרכים בחזקת סכנה"... יש כאן סכנה שאדם יישאר במהלך של חכמה, במהלך של דעת, אבל למהלך של הפשיטות, לנקודת הלב הפשוטה של חיים עם הקב"ה בכל עת ובכל שעה - הוא לא יגיע! מאידך, באופן השני שהוזכר - לפנות לקב"ה כפשוטו - הסכנה הזו כמובן איננה קיימת, אך קיימת סכנה אחרת: בתחילת עבודתו, קשה לו לאדם להתרגל לחיות עם אותה מציאות בלתי נתפסת של הווייתו יתברך, ולנסות לשתפו בכל החיים - במחשבות, בדיבורים, בספקות וכו'. וכאשר אדם מנסה להכנס להתעסק בדבר בלתי מוחשי, יש חשש שהוא ייסוג אחורה מכח ההרגשה שהוא מתעסק כביכול עם דמיונות, וממילא הוא לא מחובר לא לכאן ולא לשם. בעצם, ההכרעה באיזה קו אדם צריך לפעול, יכולה להיעשות רק עפ"י נביא, כמש"כ הרמב"ן שבזמן שהיו נביאים כל אחד ואחד היה מגיע לפניהם לברר את נשמתו, להיכן היא שייכת. ובאמת, כל החלפה של אחד משני הצדדים, מהווה חורבן של נפש האדם! על עצם נקודה זו צריך האדם לבכות ימים ולילות, ולברר לעצמו באיזה שביל הוא צריך לדרוך. בודאי שבתוך השבילים הללו ישנם שבילים נוספים, אבל אנו מדברים על שני השורשים הכלליים, איך ובאיזה צורה לפנות לבורא עולם: האם בפשיטות, או בצורה של התלבשות של מוחין. הדברים שיובאו בפרקים שלהלן, נאמרו בדרך של

התלבשות של מוחין. מי שמרגיש שהדרך של הפשיטות היא זו שמדברת אל לבו, צריך לשמוע דברים אחרים. ואין הכוונה שדברים אלו או אחרים יותר נכונים, אלא שכל אחד ואחד צריך לעבוד לפי נשמתו. הקדמנו את הדברים כדי שיהיה ברור באיזה מהלך ננסה לצעוד בפרקים הבאים.

כח החכמה - כח המאחד

נאמר בפסוק: "כולם בחכמה עשית" (תהלים קד, כד) - כל הבריאה כולה נעשתה בכח החכמה! וברור הדבר שאין זו מקריות בעלמא שכולם נעשו בחכמה, אלא שבכח החכמה טמון כח הכלל שכולל את הכל. עד כמה שבכח החכמה לא היה טמון הכח שמאחד את הכל, לא היתה אפשרות של "כולם בחכמה עשית"! הנה קודם שנברא העולם היה הוא ית' אחד ושמו אחד, וגם עכשיו שנברא העולם, במהלך של בריאת העולם מתגלה ששורש הבריאה היא בצורה של אחדות, כמו שנאמר: "ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד", כלומר: שורש הימים הוא גילוי של אחדות, וכן שורש הנבראים, שהוא הכנסת ישראל, אחד הוא: "אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ". כלפי נקודת העבודה של האדם, החכמה עניינה לקחת פרטים ולצרפם. החכמה צריכה להביא את האדם למהלך של אחדות, לכלול את הכל. מי שמכיר את עומק החכמה פנימה, יודע שזוהי כל מציאותה של החכמה - לאחד פרטים, לגלות את שורש הפרטים שהוא אחדות. על פני פשוטו, כשעוד לא נמצאים בתוכו, יסוד זה נראה זר ותמוה: מדוע לתפוס את כל החכמה כולה כמציאות של אחדות?! נו, אולי זה פרט בחכמה, אבל לומר שזהו כל עניינה של החכמה?! אבל המבין את עומק הבריאה, יודע שכל הבריאה היא סוד של "יום אחד " ו"גוי אחד בארץ"!

כח האחדות שבלב - מקור נביעת החכמה

בעצם, ישנן שלוש מדרגות באחדות, בכח גילוי האחד: המדרגה הראשונה היא "אחדות", השניה היא "אחד", והמדרגה השלישית היא "יחיד"."אחדות" כלומר, ישנם שני דברים נפרדים, ובאים לאחד אותם. "אחד" זהו אחד בעצם, ו"יחיד" הכוונה שאין בלתו, "אין עוד מלבדו". כאשר השאיפה היא להגיע לקב"ה, הכלי להגיע אליו ית' הוא ע"י הפיכת כל הבריאה כולה למציאות של אחדות. רק כך יכול להתגלות בה בורא העולם, שהוא בחינה של יחיד, של אין עוד מלבדו. כל זמן שכוחות הנפש הפרטיים של האדם - או של הנבראים בכללם - נמצאים במהלך של פירוד - אין כלי להשראה של הבורא ית' בתוך הבריאה. נמצאים אנו בתוך החורבן של בית שני שחרב על שנאת חינם, ו"עדיין מרקד בינינו" כלשון הגמרא (יומא סט ע"ב) . ובעומק, שנאת חינם זוהי מציאות

של פירוד, ואילו גילוי הקב"ה בלב - שהוא בעצם בנין הבית בנפשו של כל אחד ואחד - הוא כח האחדות המהווה כלי יחידי להשראת השכינה. כח האחדות הנמצא בלב, שממנו יונקים כל האיברים וממנו מקבלים את חיותם - זהו אותו כח שמאחד את כל הנבראים כולם. "ליכא מידי דלא רמיזא באורייתא", וכולם נבראו באורייתא ומתקיימים באורייתא, כלומר: יש כח אחד בתוך הנבראים שמאחד את כולם, וזהו סוד החכמה. החכמה נקראת "חכמת לב " - "וכל חכם לב" (שמות לה, י) , "ולבי ראה הרבה חכמה ודעת" (קהלת א, טז) , ועוד בפסוקים. החכמה של הפירוד היא חכמת המוחין, חכמת הידיעות. אבל בעצם, כל זה איננו חכמה! חכמה ישנה כאשר החכמה היא בלב! "חכם לב". כח האחדות שנמצא בלב - הוא שורש מקור נביעת החכמה. מצד עבודת הנבראים, "רצה הקב"ה לזכות את ישראל, לפיכך הרבה להם תורה ומצוות". נמצאים אנו במהלך של ריבוי. תרי"ג איברים, תרי"ג מצוות, רמ"ח עשה ושס"ה ל"ת. זהו מהלך שמתגלה בו לכאורה נפרדות. אבל כשמתבוננים בשורש הדברים, הרי ברש"י מובא בשם ר' סעדיה גאון, שבעשרת הדברות היו כלולים כל התרי"ג, וביותר, שורש התרי"ג הוא עשה ול"ת, וה"אנכי" הוא שורש העשה, ו"לא יהיה לך" הוא שורש הל"ת. והרי "אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום" (מכות כד ע"א) . ולשם מה צריך את כל זה? - כאן מתגלה ששורש כל התורה כולה היא אחדות פשוטה! ודייקא זהו סוד קבלת התורה. "קרע להם הקב"ה ז' רקיעים והראה להם שאין עוד מלבדו" (דברים רבה ז, ט) . שורש מקור החכמה הוא מה"אין עוד מלבדו", מהמציאות של היחיד, האחד והאחדות הפשוטה.

ישרות, אחדות - לעומת "חשבונות רבים"

היכן נעוצה נקודת העבודה הפנימית שהיא נעלמת מאיתנו? הרי ישנם הרבה ספרי מוסר שנכתבו במשך הדורות. אך כשאדם לוקח לידיו ספר, וק"ו כשהוא לוקח כמה ספרים, הוא רואה לפניו הרבה נקודות בעבודה שכולן אמת, וכולן נובעות ממקור קדוש וטהור. העצות הן אמיתיות, הדרכים הם אמיתיים, אבל - הכל פרטי פרטים! וכאן - בנקודה זו - טמון סוד ההצלחה או הכשלון. אם האדם רואה בכל הספרים רק נקודה אחת - הוא יכול להצליח! אם הוא כבר רואה שתי נקודות - זהו שורש התחלת הכשלון! מוכרחים לראות בכל דבר רק נקודה אחת. באופן כזה נמצא האדם בעולם של אחדות, והוא יכול להיעשות כלי להתקשרות עם הקב"ה כביכול. אבל כאשר רואים שתי עצות, שני דרכים, ויתר על כן ריבי רבבות של עצות ודברים נכונים - הפירוד של ההסתכלות הוא כבר מרחיק את האדם מלהיות כלי להתקשרות לקב"ה. ברור הדבר שזו איננה ההסתכלות הפשוטה שאדם מורגל בה וחושב דרכה. אפילו מצד הטבע הגשמי של האדם, התרגלות

לחיות בעולם של אחדות, הינה היפך הרגל החיים הפשוט המוכר לנו, שהוא מורכב מפרטים ופרטי פרטים. יתר על כן, נמצאים אנו בגלות, והרי שורש הגלות הוא חטא אדה"ר, לאחר מכן חטא העגל ולאחמ"כ חורבן הבית שעדיין מונחים אנו בתוכו, והרי חורבן הבית הוא בעצם גם חורבן בנין נפש האדם. ועתה נתבונן: "בנין" עניינו לקחת לבנה ועוד לבנה, אלפי לבנים ויותר מכך, ולאחד את כולם עם טיט. זהו חיבור, יצירת מציאות של אחדות הנקראת "בית". לקחו את כל הפרטים והפרטי פרטים ואיחדו אותם למציאות אחת. חורבן הבית - ובעומק חורבן זה שייך גם בנפשו של אדם - פירושו שכל הלבנים נמצאות, אך כל לבנה עומדת לעצמה. בצורה כזו אי אפשר לקבל התקשרות לקב"ה, למצוא את הקב"ה, לחוש אותו. "בחכמה יבנה בית ובתבונה יתכונן, ובדעת חדרים ימלאו כל הון יקר ונעים" (משלי כד, ג-ד) . כשאדם רוצה לקחת את כל הידיעות ולמלאות בהן את לבו, צריך שיהיה לו כלי של אחדות. כך תוכלנה אותן ידיעות לפעול בו בבחינת "לב טהור ברא לי אלוקים ורוח נכון חדש בקרבי" (תהלים נא, יב) . העבודה בפועל היא חלק קטן ביחס לכלליות העבודה. שורש העבודה הוא לראות נכון, להביט נכון על דברים, לתפוס את החיים כמקשה אחת, כמציאות של אחדות. "אשר עשה האלקים את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים" (קהלת ז, כט) . ה"חשבונות רבים" - זהו שורש החטא, שורש הקלקול, שורש החסרון וההעדר המוחלט של האפשרות למצוא את הקב"ה בלב האדם. "אשר עשה האלקים את האדם ישר" - זוהי ישרות, רואים רק דבר אחד נגד העיניים, אין שני צדדים. "חשבונות רבים" הכוונה שכבר מתחילים להיות חשבונות, מהלכים. לבנות דבר, זה להתרגל לחיות בעולם של אחדות. זה היסוד הפנימי של הבנין, של הכלי שיכול לקבל השראה ממנו יתברך.

התמקדות בנקודה אחת תקופה ממושכת

הדברים הללו הם היסוד של הכל, אבל על פני פשוטו הם דברים סתומים וחתומים, וצריכים בירור הרבה: על איזו אחדות מדובר, איך היא נמצאת בגילוי בנפש וכו'. אחד מהיסודות היותר חזקים שידוע שהשתמשו בהם בעלי העבודה הקדומים, כמו המשגיח ר' ירוחם זצ"ל ועוד, הוא לקחת מחשבה אחת, ולשהות איתה הרבה מאוד חודשים. ישנו מעשה מר' ירוחם זצ"ל, שלאחר אחת מהשיחות שהוא מסר בישיבת מיר, הוא שוחח עם אחד מהמופלגים שבבני הישיבה, ובתוך הדברים פנה אליו בשאלה: "כמה זמן לדעתך לקח לי להכין את השיחה הזו?" הבחור ניסה ואמר: "שעתיים". אמר לו: "יותר!" - "ארבע שעות" וכו', ניסה להרבות עוד ועוד, והמשגיח מנענע בראשו לשלילה... לבסוף אמר לו ר' ירוחם: "אינך מתקרב אפילו לתשובה הנכונה! דע לך, שאת השיחה הזו לקח לי להכין

חצי שנה!" עומק הדברים: ודאי שלהכנת עצם הדיבורים לא היה נזקק ר' ירוחם לחצי שנה. הוא היה גאון גדול. אלא שלהכין דבר פירושו לחיות איתו תקופה, ללכת איתו, לחשוב על הדבר, לנשום אותו, להכיר אותו לעומקו. רק אז חש ר' ירוחם שבכוחו למסור את הדברים הלאה לבני הישיבה. אם כן, ראשית כל צריך לדעת את היסוד, שההצלחה בעבודה אינה תלויה בריבוי של מעשים. זהו כלי דק מאוד שיכול להוסיף, אבל העיקר בעבודה הוא להשהות במחשבה תקופה ארוכה את הנקודה שבה עסוקים. לחיות איתה זמן, וזמנים טובא. על דר"כ, אפילו מי שכבר לבו הגיע לאיזו התעוררות, הריהו הולך לשמוע איזה פלוני שמדבר כל שבוע על פרשת השבוע, כל שבוע לפי עניינו. במקרה הטוב, מה שהוא שמע השבוע, הוא בבחינת "וישן מפני חדש תוציאו", וממה ששמע בשבוע שעבר נשאר לו איזה רושם בנפש. ובמיקרה היותר גרוע, כבר אחרי השיחה עצמה כבר לא נשאר מהדברים הרבה... בודאי, נוצרה אצלו התעוררות כלשהי, ואין לזלזל בשום נקודה של רוחניות - אבל לא זה ולא זה יכול לבנות צורת אדם! אם רוצים להיכנס למבנה פנימי של אחדות, צריכים ליצור כלים בנפש שבכוחם לקבל את אותה אחדות. אם אדם כל שבוע מחליף את עבודתו לפי הזמן והמקום - מגיע פורים עובד על נקודה אחת, מגיע פסח עובד על נקודה אחרת, בספירת העומר על מידה זו ובשבועות על מידה אחרת וכו' - אם זוהי צורת עבודתו, הרי שהכל אינו אלא ערבוב של עבודות, שעל ידן אי אפשר בשום אופן לבנות בנין! התעוררות אפשר אולי להשיג, אבל לא בנין! כשמדובר על ידיעות שכליות, הרי ככל ששכל האדם רחב יותר, הוא יכול להכניס בו עוד ועוד ידיעות. אבל אם אדם רוצה לבנות את עצמו למקשה אחת, דייקא הוא לוקח נקודה אחת בלבד, ואיתה הוא הולך. אין ענין של ריבוי. כך הוא יוצר לעצמו כלי שנקרא אחדות. אבל אם הוא מרגיל את המחשבות לעבור מענין לענין, לא רק מחמת בלבול המחשבות, אלא מחמת שכך הוא בונה את צורת העבודה - הרי שמראש הוא מכניס את עצמו לעלמא דפירוד, והוא גורם לעצמו להדיא לאבד את כח האחדות, שהוא כל כח העבודה באמת. נמצא אם כן, שעוד לפני שמדברים על סדר ועל מהלך של עבודה, שורש הכל הוא להיות שקוע בנקודה אחת. אדם לוקח את הדבר שהוא מכיר, ומתחיל לחשוב עליו. "על משכבי בלילות ביקשתי את שאהבה נפשי" - כשהוא הולך לישון הוא חושב על כך, וגם כשהוא קם בבוקר הוא חושב על כך, הוא נושם את הדבר, זהו סדר החיים שלו.

הכרת כבוד ה' היוצא מכל דבר

בעצם, הרי לכל אחד ואחד ישנן הרבה מאוד ידיעות בעבודה שאותן הוא קרא, שמע וכו', והכל דברי אמת. השאלה היא: היכן מבררים את הכל, עם איזו נקודה מתחילים לבנות? כבר דיברנו בראשית דברינו, שהדיבורים כאן הם במהלך של התלבשות של חכמה. ננסה, אפוא, לתת צורת הסתכלות איך יכול אדם לאחד את מחשבתו, ואת כל הנבראים כולם. הפסוק אומר "כולם בחכמה עשית" (תהלים קד, כד) , ומאידך "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו" (ישעיהו מג, ז) . החכמה בעצם היא "כל הנקרא בשמי לכבודי בראתיו", כל דבר ודבר יש בו כבוד ה', שבעומק זה גופא החכמה. הכרת החכמה שבדבר היא הכרת כבוד ה' הנולד מן הדברים. ההכרה מהו כבוד ה' היוצא מכל דבר, הוא כבר הכרה שניה. ההכרה הראשונה היא, שכל דבר ודבר נברא לכבודו יתברך "כל הנברא בשמי", "כל" דייקא! לאחר מכן צריך לברר מהי נקודת הכבוד היוצאת מכל דבר ודבר. נמצא, שאם האדם יסתכל על שולחן, על כסא ועל בית במבט הפשוט - הוא יראה כאן שלושה דברים: שולחן, כסא ובית. אבל אם יסתכל שכל דבר נברא לכבודו ית', הרי שיראה כאן רק את כבוד ה', הוא לא יראה כאן נפרדות! בודאי שמצד שטחיות הדברים, תמיד תישאל השאלה: הרי יש כאן נפרדות - יש כאן כסא, יש שולחן ויש בית - אבל כשבאים לברר פנימיות, ליצור כלי בנפש לאחד דברים, צריכים להסתכל עמוק, לראות פנימה. לא לחיות עם ההסתכלות הילדותית השטחית שאדם נולד איתה. הנשמה אינה רואה בכל דבר אלא את כבודו ית'! היא משם, "למען יזמרך כבוד", היא נקראת "כבוד". אם כן, אם רוצה אדם לקבל את ההתקשרות לנשמתו - ויתר על זאת, חיבור כל הנשמות כולן, מה שנקרא "כנסת ישראל", ששם ישנה השראה של בורא העולם - עליו להביט בכל דבר ולראות איך נראה שם בורא-עולם, איך כבודו ית' מתגלה בדבר.

היפך הליצנות - כבוד!

מה מעכב את הגאולה, את השלמות הפנימית של כל הנבראים כולם? "כל זמן שזרעו של עמלק קיים בעולם, לא השם שלם ולא הכסא שלם, שנאמר: כי יד על כס י-ה מלחמה לה' בעמלק" (ילקו"ש פר' בשלח רסח) . "לץ שמו", אומרים חז"ל. עמלק הוא ההיפך של כבודו ית', הוא ההיפך של גילוי "מלך הכבוד". כאשר רוצים למחות את זרעו של עמלק בנפש, צריך לברר את ההיפך של הליצנות - הכבוד. כאשר האדם עדיין אינו מורגל במושגים הללו, מיד הוא חושב: "אם זה כבוד, איך מתגלה הכבוד?" בודאי שזהו ההרגל הפשוט של הנפש, אבל צריך לדעת שהעבודה הפנימית היא לגמרי שונה. אדם הולך

במשך שלושה, ארבעה וחמשה חודשים, רק עם המחשבה הפשוטה שכל נברא נברא לכבודו יתברך. הוא עוד לא מבין איך מתגלה הכבוד, אבל הוא יכול להסתכל על אבן, והוא מתבונן, מכיר ומאמין שהיא נבראה לכבודו. הוא משנן לעצמו את הידיעה הזו, ומחדיר אותה עמוק עמוק בתוך לבו. כל שלב ושלב הולכים איתו חודשים. ראשית מוכרחים להכיר שהקב"ה ברא את העולם לכבודו! להכיר זאת בנפש, וההכרה בנפש נעשית ע"י ההתמדה הקבועה במחשבה הפשוטה שהדבר נברא לכבודו יתברך. לאחר שאדם מתרגל ללכת כך, הוא מגלה בעצם את כוחות הנפש הפנימיים של עצמו, הוא מגלה את העצמות הפנימית שלו, שהיא נשמתו, והוא יוצר כלי להשראה של הקב"ה בקרבו. מחד, הוא מתרגל ללכת עם מחשבה אחת, ומאידך הוא מחפש בכל דבר ודבר את הקב"ה. והרי שהוא יוצר כלי של אחדות, הוא יוצר חיפוש של בורא-עולם בכל דבר. הוא מחובר, הוא מקושר, הוא מחפש את מי שאמר והיה העולם! ודאי שעדיין זהו חיפוש בדרך של התלבשות, כמו שדיברנו, אבל זה חיפוש! מחפשים את אותו "יחיד", את מי שהיה קודם שהיה העולם - אותו מחפשים! והכלי לחיפושים, הוא ע"י יצירת מקום לכח האחדות בנפש, וע"י בירור שכל הנקרא בשמי לכבודי בראתיו. והרי שהוא מברר בכל דבר ודבר שהוא נברא לכבודו. בדברים אלו נתנו שורש מועט של צורת הסתכלות, ובאמת הדברים אינם שוים לכל נפש. מי שמרגיש שהם מדברים אל לבו - אשריו, ומי שלא - ודאי שישנם כיוונים שונים לחלוטין מהצורה שדיברנו כאן. הקב"ה יתן סיעתא דשמיא לכל יהודי ויהודי למצוא את בוראו בלבו, כל אחד לפי השביל הנצרך לו.

פרק יא - כח המחשבה שבאדם

כח המחשבה השורשי נמצא בהעלם

כלל יסודי הוא, שבכל דבר יש להתרגל להסתכל עמוק, להסתכל פנימה. באמת, הדבר העמוק ביותר הוא הפשטות, אבל בכדי להגיע להכרת הנפש של הפשיטות, צריך את המעמקים לפנים ממעמקים. לראות עמוק, להתבונן עמוק, עד שמגיעים לנקודה הפנימית. פשוט וברור הוא, שהכח המשמש להתבוננות העמוקה הוא כח המוחין, אלא שהרי צורת האדם היא נשמה בתוך גוף, ומצד כוחות הגוף, המחשבה היא דמיון, לא מציאות. הגוף מרגיש גשמיות, חש גשמיות, זה מה שהוא ממשש, זה מה שהוא מכיר. כוחות רוחניים עבור הגוף הם כמי שאינם, דמיון בעלמא. הכוחות הרוחניים - ולענייננו כח המחשבה - הם מכוחות הנשמה. ממילא, כל זמן שכוחות הגוף שולטים

באדם, אזי כח המחשבה הוא בהעלם. ואף שפשוט וברור הדבר שאין לך אדם שאיננו חושב, ואפילו קטן, אבל איכות המחשבה, צורת המחשבה, יש בה התחלקות. מצד טבע תולדתו של האדם, כיון שהנשמה נמצאת בהעלם, והכח שנמצא בגילוי הוא הגוף - אשר על כן, כח זה הנקרא מחשבה, הוא נעלם, אלא שישנה הארה קטנה, זיו, התפשטות מועטת במחשבתו של האדם מן נשמתו, וזו איכות מחשבתו כפי ערך הארת הנשמה במחשבה. עצם הנשמה נקראת "שכל" (כמבואר בספה"ק) , אבל המשכיל והמושכל, רחוקים הם מאד מתוקף נקודת הנשמה, שהיא עצם השכליות. כח זה שבאדם, נמצא בו בצורה כזו שהוא גנוז עמוק, ומה שמתראה על פני השטחיות אינו אלא הרהור בעלמא. הנשמה היא עצם רוחנית זכה. כאשר מחשבתו של האדם נתונה בענייני ממון, בענייני גשמיות - פשוט וברור שאי אפשר שנקודת תוקף הנשמה תהיה בגילוי במחשבה הזו. ואף כאשר האדם חושב ברוחניות, בתורה ובשאר חלקי העבודה - באמת, אותו כח של מחשבה שהוא חושב בו בגשמיות, הוא גם הכח איתו הוא משתמש לחשוב ברוחניות. וכשם שברור הדבר שעצם נקודת הנשמה, שהיא השכליות הזכה, לא יתכן שתהיה בתוקף כשהמחשבה היא בגשמיות, ממוצא דברים נלמד סתום מן המפורש, שגם מחשבותיו של האדם הרגיל בתורה, בעצם, כח המחשבה שנמצא בקרבו בגילוי הוא אותו כח שנמצא במחשבה של ממונות, של גשמיות. כל זמן שכח המחשבה השורשית שבאדם נמצא בהעלם, המחשבות הן מחשבות של גשמיות. הרי גם הגויים חושבים וגם אנשי החומר חושבים, ואדם עלול ח"ו להיות דומה לגויים, לאנשי החומר, בכח המחשבה שלו. ואף אם יחשוב ריבוי מחשבות של קדושה, אין צל של ספק שכל הרהור קל שבקלים מעורר ומחזק את האדם, אבל כיון שהסוג, האיכות, המבנה של המחשבה, הוא מבנה של מחשבה ח"ו של גויים, של אנשי החומר - בודאי שתוקף נקודת המחשבה נעלמת. ברור ופשוט עוד, שכל זמן שאדם לא מגיע לנקודת השורש של המחשבה, הוא לא יכול לרכז את מחשבתו. כח הריכוז הוא תמיד התחברות לנקודת השורש ששם ישנה אחדות פשוטה. כאשר תוקף שורש נקודת המחשבה של האדם נעלמת ממנו, והוא חושב עם כוחות הגוף כמחשבה של אנשי החומר וכדו' - הרי שהוא משתמש בכלי עבור עבודה שאין להם כל יחס זה עם זה! הכלים שאיתם הוא משתמש הם כלים של עולם העשיה, כלים של עולם הנפרדות, ועם כלים אלו של נפרדות, הוא מנסה לפתח את כח האחדות במחשבה. הרי שיש כאן סתירה מיניה וביה, כי לכלים שהוא משתמש אין יחס לנקודה שהוא מבקש להשיג. אשר על כן, הדבר מוחש ומורגש בנפש, שכח הריכוז הוא מהדברים הקשים ביותר להשגה. על דרך כלל בעיה זו מתגלה בתפילה, שאז האדם

בא לרכז את מחשבתו. וכך גם בלימוד התורה. משא"כ בשאר דברים, המחשבות שַטוּת אחת אחרי השניה, כך שהאדם אפילו לא מודע בדר"כ מה עובר שם. נקודת הבעיה, אם כן, ברורה: כל זמן שתוקף שורש נקודת השכליות של האדם נמצאת בהעלם, הוא לא יכול לפתח ריכוז פשוט. בודאי, שכמו שאפשר לאַלֵף סוס, וכל בעל-חי - כך גם אדם יכול לנסות להרגיל את עצמו לאט לאט לחדד את נקודת ההתרכזות. אין צל של ספק שאפשר לעבוד כך, אבל זוהי דרך של גויים, לא דרך של יהודים. יהודי מחפש את המקור של האחדות, ומשם הוא יונק. הוא לא בא לעשות אילוף חיצוני, אלא להתקשר לנקודת האלוקות הנמצאת בקרבו, ודרך שם לינוק את האחדות.

כניסה לעולם שבו למחשבה יש ממשות

מהי, אם כן, העצה לעורר ולגלות את נקודת המחשבה. לשון הרמח"ל (ב'דרך עץ חיים') : "החכמים הולכים הלוך וחשוב תמיד". כל אדם, בעצם הוא חושב תמיד. מי לא חושב תמיד? השאלה היא במה הוא חושב תמיד. ישנו אדם שחושב תמיד ממחשבה למחשבה, פעם תורה, פעם מצוות, פעם גשמיות, הכל מתחלף ורץ, וישנו אדם שהצליח לתפוס את מחשבתו ולרכז אותה בתורה. בעומק, מה שמוצאים אנו אצל אותם יחידים שזכו לקשר מחשבתם בתורה, בעבודה, בהתדבקות בו ית' שמו - אין זה ענין של אילוף חיצוני והרגל בלבד, אלא שהם הגיעו לעולם שבו המחשבה היא ממשות כמו עשיה! בעולם הגשמי, מה שאנו חשים, ממששים, רואים - זוהי הגשמיות המוחשית. אבל כבר לימדנו הגר"א ז"ל, כי כל זה הוא רק לאחר החטא, אבל קודם החטא המוחשיות הגשמית הזאת לא היתה קיימת. וברור ופשוט הדבר, שחוש זה הוא מחמת חוש הגוף - "עפר אתה ואל עפר תשוב", זהו החוש אותו אנו מכירים כאן בעולם העשיה. אבל הנשמה [בעיקר נשמות מעולם הבריאה], החוש הפשוט שלה הוא חוש של מחשבה. כשם שהיד ממששת שולחן, כך הנשמה באותה מידה ויתר על כן, יש בה צורת מישוש של מחשבה. אלא שעבודת האדם להוציא את הנשמה מהעלם לגילוי ומבכח לבפועל. כלומר, אין כאן עבודה לנסות לחדד את כח הריכוז. העבודה היא להשתמש עם הכח שכלפיו המחשבה היא מציאות מוחשית, כמו שהמציאות הגשמית היא מציאות מוחשית. והרי, שאין כאן ענין לשנות דבר, אלא לגלות את הוויית הדבר, שכרגע נעלם, אבל הוא קיים בבירור. ככל שיתחבר האדם יותר לתורה שהיא בחינת "תורה אור", ובלשון חז"ל היא נקראת "הנשמה של העולם" - כך יהיה מחובר יותר למציאות השכליות כהוויה ממשית. על התורה נאמר: "כי הם חיינו ואורך ימינו". ובעומק, מה שהתורה היא תורת חיים, אין זה רק כפשוטו שהיא שנותנת חיים לאדם, אלא שהיא עצם הממשות הפשוטה! מה

שנתפס אצלנו בחוש שעולם החומר הוא הממשות, זהו עלמא דשקרא. החוש השכלי הוא לא פחות ממשות! אם כן, הבירור הראשון שצריך להיות מבורר הוא, שהעבודה בעיקר אינה להשתמש עם כח המחשבה, לרכז את המחשבה, אלא להכנס לעולם שבו המחשבה היא המוחשיות.

המחשבה - מוחשית כשאר החושים

ניתן דוגמא כדי לבטאות את הדברים. חמשת חושי האדם כוללים את חוש המישוש, שאדם ממשש שולחן וכסא, את חוש הראיה, שאדם רואה את הצורה הגשמית של הדבר, וגם את חוש השמיעה - ויותר דק חוש הריח - שבהם האדם לא רואה וממשש את הדבר, רק מקבל אותו כחוש רוחני בלבד. כבר בחמשת החושים רואים אנו את נקודת ההדרגה. אדם לא יכול לומר שחוש הריח וחוש השמיעה הוא אותו סוג של עולם של חוש המישוש שחש את הגשמיות. פשוט וברור שזהו סוג של עולם שחש דבר רוחני כהוויה ממשית. זה לא דמיון, אף אחד לא מסופק בכך! כשאדם שומע קול, שומע ניגון - הוא לא חושב שאלו דמיונות. ואף שאי אפשר למשש את הקול, אך מוסכם וברור לכל אדם שהוא שומע דבר ממשי ומריח דבר ממשי, אלא שדברים אלו אינם ניתנים למישוש ביד. משל זה צריך שיברר, שהמחשבה היא בעצם לא פחות מוחשית מחוש השמיעה ומחוש הריח! זה עוד סוג של חוש, אלא שהוא חוש יותר עליון על גביהם מצד תפיסת האדם. אבל זהו הבירור הראשון שצריך שיהיה: מחשבה היא מציאות ברורה, כמו שולחן כמו כסא. בעצם, הדברים מפורשים בספר 'שערי קדושה' למהרח"ו, שבירר להדיא, שאל יסבור האדם שמחשבה היא דבר בעלמא, אלא מחשבה פועלת לא פחות ממה שסכין פועלת כשהיא חותכת דבר, אלא שנקודת החילוק היא, שסכין פועלת בעולם העשיה, בעולם המוחשי הגשמי, והמחשבה פועלת פעולה גמורה בעולם המחשבה! ולכן, כמו שביאר שם המהרח"ו, מחשבתו של האדם יכולה לעלות עד רום רקיעא, והיא עולה במוחשיות, כמו שכתוב בספרים שכל ענין עליית הנשמות הוא ענין של עליה במחשבה, ואין אלו דמיונות, זוהי מציאות גמורה. כשחז"ל מגלים לנו ש"הרהורי עבירה קשים יותר מעבירה עצמה" (יומא כט ע"א) , מבורר לנו כאן בדבריהם, שכשם שישנו מעשה העבירה עצמו, כגון רציחה, שכאשר ח"ו אדם לוקח חפץ המשחית והורג נפש, הוא מתחייב גלות בשוגג ומיתה במזיד - כן הדבר ממש כאשר האדם פוגם במחשבתו, כמו שמאריך הנפה"ח (שער א פרק ד) שהאדם החושב מחשבות אסורות, הריהו כמכניס צלם בהיכל, עי"ש. וזה לא משל - זהו נמשל! זוהי מציאות גמורה!! צלם בהיכל הוא המשל בגשמיות, והנמשל הוא שהמחשבה פועלת פעולה גמורה וממשית!

כח פנימיות העבודה הוא בעצם למעלה מן המחשבה, אבל כשמדברים בשורש בנין העבודה, על האדם להשתמש בכח המחשבה שלו. אם חש האדם שהוא מתעסק עם חספא בעלמא, עם דמיונות - לעולם הוא לא יצליח. אבל אם תהיה לו אמונה גמורה שמחשבתו פועלת - בהכרח שכח המחשבה שלו לא יפסיק אפילו לרגע! היסודות הללו הם פשוטים וברורים למי שנמצא בתוך פנימיות העבודה, והם רחוקים מתפיסת האדם שעדיין נמצא בחוץ. היסוד, אם כן, הנצרך על מנת להיכנס לפנימיות העבודה, הוא להאמין שהמחשבה היא מציאות מוחשית גמורה.

פעולת המחשבה תלויה באמונה שבכוחה לפעול

מה נותנת לנו האמונה בדבר? כח האמונה ככלליות - וכפרטיות לענין שאנו מדברים בו עכשיו - עניינו להביא כל דבר מהעלם לגילוי, להוציא אותו מהבכח לבפועל. חוץ מיחידי סגולה שנולדו עם כח זה בגילוי, על דר"כ רובא דרובא דאינשי שורש כח המחשבה נמצא בהעלם. השאלה היא: איך יביא האדם את המחשבה מהעלם לגילוי, וכמו שהזכרנו בתחילה. ובכן, העבודה החיצונית היא אילוף של המחשבה לנסות ולהתרכז. אבל יהודי עובד בכל דבר עם אמונה. האמונה היא התחלת העבודה, היא האמצע והיא הסוף, ובמילים יותר פשוטות: היא הכל! אמונתנו היא שורש הכל, היא כרוכה בכל שלב ושלב מהעבודה. זהו בכלליות. וכפרטיות לענין שבו אנו מדברים עכשיו, כשאדם רוצה להביא את כח המחשבה מהעלם לגילוי, עליו לקבל תוקף של אמונה בלב ובמח, שהמחשבה שלו היא מציאות גמורה, כמו הגשמיות, ובעצם אף יותר מכך! אלא, שאין אמונה גמורה בעולם. אמונה גמורה תהיה רק בסוף האלף העשירי. אך ככל שנקודת האמונה בנפש נמצאת יותר בגילוי - כך תוקף גילוי המחשבה של האדם כפי אמונה זו. אילו יאמין האדם שמחשבתו פועלת - היא באמת תפעל. ואילו לא יאמין שהיא פועלת - היא באמת לא תפעל. מצינו יסוד זה בספרים כסדר, שעל מנת לפעול בדבר, אדם צריך להיות שם. אם אדם לא נמצא, הוא לא יכול לפעול. ניקח לדוגמא משל בגשמיות. כשאדם רוצה להדליק מכונה, הוא צריך להיות שם כדי ללחוץ על הכפתור. ואם אינו שם, הוא לא יכול ללחוץ, ולכך המכונה לא תפעל! הן הן הדברים ברוחניות, אלא שהחילוק הוא שבגשמיות זו פעולה של יד, וברוחניות זו פעולה של מחשבה. אם אדם מאמין באמת שהוא נמצא בעולם המחשבה, הרי כשם שבגשמיות רק כשהוא נמצא ליד המכשיר והיד לוחצת, המכשיר מתחיל לעבוד, ואם היא לא לוחצת - הוא לא עובד, כך הם הדברים גם ברוחניות: אם אדם מאמין שהוא נמצא בעולם המחשבה, הרי

שהמחשבה נמצאת בעולם המחשבה והיא פועלת, אבל אם אינו מאמין שהוא נמצא שם - הרי שבאמת היא לא תפעל!

פנימיות העבודה בנויה על כח המחשבה

ננסה לפתח את הדברים קצת יותר. הרמח"ל בדרך ה' (חלק ג פרק ג אות א) , כשהוא בא לבאר את ענייני הנבואה ורוח-הקדש, כתב שישנן שתי מדרגות ברוה"ק: האחת - שאדם מקבל שפע במחשבתו, אך הוא בלתי מורגש, כלומר: הוא לא מרגיש שזהו שפע, אלא נראה לו שזהו עצם מחשבתו. דבר זה נקרא "רוח הקדש" בלשון מושאל. והשניה - שהמחשבה מכרת ומרגשת שהיא מקבלת מחשבות מכח חיצוני שזורם אליה, וזהו רוח הקדש מובהק. כלפי מה הדברים אמורים. נחזור למשל בגשמיות. כשאדם רוצה לקבל מחבירו דבר, אם הוא נמצא ממנו במרחק של מקום, לא יוכל לקבל ממנו. עליו לעמוד סמוך אליו ולהעביר את הדבר מיד ליד. [ואמנם ישנה בחינה של זריקה למרחק, אבל עדיין צריך איזושהי יחסיות של קירבה כדי שהחפץ הנזרק יוכל להתקבל]. עתה נעתיק את המשל מגשמיות לרוחניות. כאשר אין אמונה שהמחשבה היא מציאות, והאדם תופס שהמחשבה היא כלום - הרי שהוא לא נמצא שם, וממילא אינו יכול לקבל משם. משא"כ כאשר הוא מאמין באמונת אומן שמחשבתו היא מציאות - הרי שהוא נמצא בעולם המחשבה, ואז עצם המחשבה שלו הופכת כבמשל הגשמי ליד המקבלת מחבירו, וכשם שמעבירים מיד ליד, כן מעבירים ממחשבה למחשבה. וזהו מהות רוח הקדש, שהמחשבה מקבלת מחשבות, כמו שהיד מקבלת חפצים [יש עוד בחינה ברוה"ק, בחינת הרגש, ואכמ"ל]. מה שמובא פעמים רבות בספרים, שצדיקים הכירו במחשבתם של בני אדם ואמרו להם מה הם חושבים, ביאור הדבר כך הוא: כשם שהעין המוחשית רואה גשמיות, הן הן הדברים כאשר המחשבה של אדם היא אצלו מוחשית, הרי שהוא חש גם את מחשבתו של השני! אלו אינן מליצות בעלמא! צריך להבין את עומק העבודה על מה היא בנויה. בשטחיות, העבודה היא רצון להתעוררות, רצון לעבודה, לחטוף, להשיג, לקחת, להתחנן, הרגשים נעלים, כל מיני ביטויים. אך כל אלו אינם אלא חיצוניות בעלמא. העבודה הפנימית בנויה על הכרת כוחות הנפש, העמדת כל כח במקומו, והבנה כיצד להשתמש בו. אם אדם חושב שהוא מפעיל מכונת כביסה, ובעצם זהו מייבש כביסה - כל צורת ההפעלה לא תצלח בידו. כשבאים להשתמש בעבודת ה' עם הידיים, או קצת עם הרגשי הלב - אין זה רק שהאדם יגיע לכשלון. הוא אפילו לא מתחיל להבין את צורת העבודה! הכח שבונה את פנימיות העבודה הוא נקודת המחשבה, וכדי להשתמש עם כח המחשבה, מוכרחים להבין את

צורת המבנה של עולם המחשבה. לדעת היכן הוא נמצא ומה הכח הטמון בו, להבין מה נעלם ממנו ואיך ניתן להביא זאת לידי גילוי. ככל שהאדם מכיר את הדבר, הוא יכול להשתמש בו. חוסר הכרת הדבר מביא בהכרח לפחות השתמשות בו. דומה הוא לאדם הנמצא במכונית ולא מכיר את הכפתורים ואת תפקידם, שחסרה לו האפשרות להשתמש במה שנמצא לידו ממש ובהתאמצות מועטה מצדו יכול להקל, לעזור ולסייע לו. ככל שיכיר האדם את הכח הנמצא בו, יוכל לפעול איתו ולהצליח. ככל שההכרה במציאות הכח נעלמת יותר, כך ההצלחה רחוקה. נמצא אם כן, שהכניסה למציאות הפנימית של העבודה, היא גילוי כח המחשבה שבנפש, והעבודה לברר את הכח, כמו שהזכרנו, היא האמונה הגמורה שמחשבתו של האדם היא מציאות.

עצם הישראל - "עלה במחשבה"

ניתן נקודת הרחבה לענין. ידועה המחלוקת בין ר"א לר' יהושע האם בניסן נברא העולם או בתשרי נברא העולם (ר"ה כז ע"א) , ומובא שם בתוס' בשם ר"ת, ש"בתשרי עלה במחשבה לבראות, ולא נברא עד ניסן". רואים אנו כאן בדברי חז"ל, שהביטוי של "עלה במחשבה להיבראות" יוצר לנו גדרי דין, כגון: "אחד בתשרי ר"ה לשנים ולשמיטין" וכו' - כל הדינים שנאמרו ביחס לאחד בתשרי שנקרא "ראש השנה". והשאלה היא: וכי כביכול לוקח לקב"ה חצי שנה מאז שעלה במחשבתו עד שהוא בורא את העולם, מניסן עד תשרי?! אלא מבורר לנו כאן בדברי חז"ל, שהכח הנמצא בנפש הישראלי הוא "עלה במחשבה". "בראשית", אומרים חז"ל, "בשביל ישראל שנקראו ראשית", ובתרגום: "בראשית - בחכמתא", ופשוט וברור הדבר ששני המאמרים הם חד: ישראל הם גופא "בחכמתא", זהו עצם המחשבה. נמצא, שעצמותם של ישראל הוא ה"כי היא חכמתכם ובינתכם", הכח של "עלה במחשבה", וכביכול ה"עלה במחשבה להיבראות בתשרי" הוא כל מציאותם של ישראל. עולם החומר המוכר לנו הוא עולם של גוי, זו אינה מציאות של ישראל! כלומר, לא רק שהעולם החומרי הוא דבר לא ראוי ויש בו בחינה של קדושים תהיו, פרושים תהיו, כמש"כ הרמב"ן, אלא שלא זו המציאות האמיתית של נשמת ישראל. המציאות שלנו היא המחשבה! יהודי המפעיל את כח המחשבה שבו, זו אינה מעלה בעלמא, זוהי עצם המציאות שלו - כח מחשבתו! "עלה במחשבה להיבראות" זה גופא הבריאה ! אין הכוונה שעלה במחשבה ואח"כ נברא. ה"עלה במחשבה" הוא גופא הסוג של הבריאה. ניתן לצטט עוד ועוד מאמרי חז"ל לפתח את הנקודה, אבל דבר אחד מבורר, וכמו שהובא ברמב"ן באיגרתו הידועה: כח המחשבה יכול לפעול פעולה ממשית, וזהו כוחם של ישראל וזוהי עצם הווייתם! וכאשר האדם

מכיר שזוהי עצם מציאותו, הוא מתחיל להיכנס ל"בראשית - בשביל ישראל שנקראו ראשית", "בחכמתא", ואז יש לו כח להתחבר ל"עלה במחשבה להיבראות", הוא נעשה מחובר לעצם שורש הבריאה של עצמו ובכוחו לפעול גדולות ונצורות. תוקף האמונה והגילוי בנפש האדם להכיר שזו אמיתת המציאות - היא הצלחתו בתורה ובעבודת ה'! הקב"ה יהיה בעזרנו שיבוררו הדברים בנפש ויבואו לידי גילוי אצל כל אחד ואחד מהכנסת-ישראל.

פרק יב - חיבור וניתוק מן המחשבה

עצם המחשבה - ממשות

יסוד גדול לימדנו הרמח"ל (ב'דרך עץ חיים') : "החכמים הולכים הלוך וחשוב תמיד", והוא כמש"כ החזו"א ש"התמידיות סוד הקדושה". וצריך להבין את המהלך של אותה מחשבה "תמידית". כבר הזכרנו לעיל, שענין המחשבה - וביתר בירור מה שנקרא "עולם המחשבה" - זהו עולם של ממשות גמורה. כשם שישנה ממשות בעולם העשיה, בעולם הגשמי, בעולם המוחשי, בעולם הגופני - כך הוא ממש, ויתר על כן, בעולם המחשבה, שהמחשבה היא מציאות גמורה, חושית, אלא שהיא איננה חושית כמציאות גמורה לגוף, אלא סוג אחר של מציאות. ובאמת, טעם הדבר ש"החכמים הולכים הלוך וחשוב תמיד", ודאי שמצד החיצוניות זהו ענין של עבודה, אבל מצד העומק הפנימי של הדברים, כשם שהעולם הגשמי אף שיתכן שינוי במרכיבי העולם, בצורת ההרכבה וכו', אבל עצם המציאות של העולם היא מציאות תמידית, "יומם ולילה לא ישבותו" - כך עולם מחשבה הוא עולם תמידי. אם זו מציאות - זוהי תמידיות, ואם זו עבודה - ניתן להגדירה לפרקים. זהו עומק החילוק בין שתי ההסתכלויות בענין המחשבה, האם עניינה עבודה או מציאות. אם המחשבה היא בגדר עבודה, הרי שייך שתהיינה בזה עליות וירידות, תנודות. מצד אותה הסתכלות שצריך לעבוד לחשוב, כאשר יש לאדם גדלות המוחין, הרי שיש פתיחות במוחין, המחשבה נמשכת, מתרחבת, יסודית, מעמיקה וכו' - כל אחד לפי עניינו, משא"כ במצב של קטנות המוחין, בשעת עצבות, עצלות וכו' - יש צמצום, אין התפשטות של המחשבה. אבל כאשר תופסים [ראשית בתפיסת המחשבה, ולאחמ"כ בתפיסת הנפש, שאדם לא רק יודע את הדברים, אלא שזהו הגילוי העצמי של מדרגתו של האדם] שהעצם של המחשבה הוא ממשות, מבינים שכשם שלענין הממשות של הידיים ושל הרגליים, נקודת התנודה היא מאוד שולית ביחס לתפיסת המציאות שלהם [אף שגם שם היא קיימת] והממשות היא תמידית - כך

גם המחשבה היא תמידית אצל האדם שעולם המחשבה נחשב כמציאות אצלו. אין זה ענין של משלים ונמשלים, זהו ענין של בירור מציאות, בירור מוחשיות! המחשבה היא מציאות מוחשית, ואם הגשמיות היא מציאות מוחשית שאין לה הפסק, גם המחשבה כך היא. אלא שכשם שבגשמיות, פעם אדם יושב על הכסא הזה, פעם על הכסא הזה, פעם הוא מניח את ידו כאן ופעם שם וכו' - כך גם המחשבה יכולה להיות נעתקת מענין לענין. אבל עצם המציאות של המחשבה, כשם שהעצמיות של עולם העשיה, עולם הגשמי, קיים - כן גם המחשבה קיימת. כאשר זוכה אדם להיכנס עם נפשו לעולם המחשבה, המחשבה אצלו היא לא עבודה, זוהי מציאות, עצם החיים שלו!

תפיסת המציאות של ה"אני"

בדקות, אם ינסה אדם לחוש את עצמו, היכן הוא מרגיש את האני שלו - כלפי החיצוניות עצם השאלה אינה מבוררת, כי מה שאלה יש כאן? אני זה אני! אך מי שהעולם הפנימי שלו קצת יותר נגלה - כאן יכולות להיות על דר"כ שתי תשובות: יש מי שמבחין שה"אני" הוא הרגשי הלב שלו, ויש מי שמבחין שהאני שלו נמצא במח, במחשבה. [וזה תלוי בשורשים של שני מלכים - מח ולב, ואכמ"ל]. כאשר האדם חי בעולם המחשבה באמת, והמחשבה אצלו היא עצם המציאות, הרי שכשם שהוא מבחין את חלקי גופו הגשמיים, כיד, רגל וכו', כמציאות גשמית - כך בשעה שהוא בא להבחין את המציאות האמיתית שלו, שהיא הנשמה, החלק אלו-ק ממעל, הוא תופס שהמציאות שלו, ה"אני" שלו הוא המחשבה, והגוף הוא התלבשות ע"ג המציאות של האני. ודאי שהדברים כבר כתובים בספרים, כמש"כ ר' חיים ויטאל ב'שערי קדושה' שהגוף הגשמי לא הוא האדם, והוכיח זאת מפסוקים: "על בשר אדם לא ייסך" (שמות ל, לב) , הרי שהאדם אינו הבשר, ופשוט. אך הדברים כאן אמורים מצד ההרגש של תפיסת המציאות, איך האדם תופס את עצמו. לא מה הוא יודע בענין האני, אלא איך הוא מרגיש את המציאות של עצמו, מי הוא?! כאשר אדם לא נמצא במהלך של "חכמים הולכים הלוך וחשוב תמיד", הוא לא יכול להבחין את המציאות שלו כמחשבה. על אף שהוא שקוע בתורה ולא פסיק פומיה מגירסא וכו', אבל זו אינה העצמיות שלו, הוא לא תופס את המציאות של עצמו כמחשבה. "הולכים הלוך וחשוב תמיד" הוא רק גילוי חיצוני על החכמים שהם נמצאים בעולם זה, וממילא מי שנמצא שם לא יכול להפסיק את המחשבה!

שני סוגי התקשרויות - כממון וכאיברי הגוף

מאידך, ההבדל מתבטא גם לצד השני - בצער על חסרון המחשבה. הנה יש שני סוגי צער: האחד - מה שהאדם מצטער על דבר, כגון על מה שלקחו ממנו ממון. אף שבודאי

זהו צער עמוק שיכול להיות בנפש, אבל הוא אינו נובע מחמת צער גופני, אלא מחמת הידע שהוא יודע שהממון נלקח ולכן הוא מצטער - כל אחד ואחד לפי עניינו, כפי המטרה שהיה נצרך עבורה את אותו ממון. זה סוג אחד של צער. הסוג השני של צער, הוא צער מוחשי גשמי, כגון שלוקחים סכין וחותכים לאדם את היד רח"ל. כאן הכאב אינו כאב מחמת ידיעה כלשהי. זהו כאב עצמי של צער גופני הנובע מחמת שהאיברים מחוברים לאדם וניתוקם ממנו יוצר אצלו צער נורא. והנפק"מ בין שני סוגי הצער פשוטה: אם אדם אינו יודע שלקחו ממנו את הממון, הוא לא יצטער, זה לא יכאב לו. לעומת זאת, אם יחתכו לאדם את היד, בין אם הוא יודע ובין אם אינו יודע, הוא ירגיש שחותכים חלק ממנו! זוהי אבחנה מאוד ברורה שהממון אינו חלק מהעצמיות הנגלית של הגוף. גם אם הוא קשור אליו מאוד, אם לא ידע על חסרונו, לא יצטער, כי זוהי התקשרות בנפש, לא התקשרות בגוף. נמצא, שכלפי המשל ישנם שני אופני התקשרות לגשמיות: יש קשר שהוא חיבור עצמי, כאיברי האדם, ויש חיבור לגשמיות שהוא מחמת התקשרות הנפש לגשמיות. כשנעתיק את הדברים לעולם המחשבה, נראה שגם כאן קיימים שני אופנים אלו. לדוגמא: ישנו אדם שאם הוא לא לומד שעה, כואב לו, ואף כואב לו מאוד. מדוע? מחמת שיש לו הכרה בנפש בערך התורה הק', הוא מכיר שתכלית החיים היא "והגית בו יומם ולילה", והעדר קיום הדברים וההתחברות אליהם, מוליד בו צער. זה סוג אחד של צער. הסוג השני של צער הוא לגמרי שונה. אדם שאצלו המוחשיות של הנפש היא מחשבה [וכמובן מחשבה דקדושה, כי מחשבה של הבלי העוה"ז אינה בגדר עולם המחשבה], הרי שכלפיו התנתקות מן המחשבה לשעה, דומה לכריתת איבר מאדם חי, שודאי חש כאב עצום. נמצא, שכשם שבמשל שבגשמיות יש אופן של חיבור כממון ויש אופן של חיבור כאיברי הגוף, כך כלפי עולם המחשבה יש על דר"כ את שתי הבחינות הללו. כמובן שבנוסף לשתי הבחנות הללו יש את האדם שנמצא למטה משאיפת המחשבה בגילוי, ואצלו הניתוק מן המחשבה הוא רק ידיעה שחבל מאוד שהוא התנתק.

יראה מפני היפרדות מעצם החיים

כשנתבונן מעט יותר פנימה, נראה שישנה כאן אבחנה דקה בין אדם ששואף להיכנס לעולם המחשבה, לבין אדם שנמצא שם. אדם שנמצא בתוכו, הניתוק הוא היפרדות מעצם המציאות של עצמו, משא"כ אדם שרק שואף להיכנס פנימה, ההיפרדות היא היפרדות משאיפות, מרצונות, מתשוקות, אבל לא מהעצמיות שלו! באמת, כאשר רוצים להבין את המהלך של גדולי ישראל שהיו שקועים בתורה, ושעל דר"כ צעירי הצאן

מנסים לחקות אותם, צריך לדעת היכן היא נקודת הטעות שיוצרת את העיוות. בודאי שהשאיפה היא טובה מאוד, אבל צריך לדעת שאדם שאינו נמצא בעולם המחשבה גופא, אי אפשר לחשוב בכל רגע. רק אדם שהמחשבה אצלו היא מציאות, הוא יכול להיות שקוע בתורה באמת בכל רגע. הוא תופס את המציאות כמחשבות של תורה, ולכן ההיפרדות מזה היא היפרדות מהמציאות שלו ולא מעמל, מרצון השגה. כל זמן שהכרת האדם בערך המחשבה היא הכרה חיצונית, כלומר הוא לא נמצא בתוך הדבר, אלא רק שואף אליו ואפילו שואף מאוד, אבל זוהי רק הכרה בערכיות הדבר, ולא עצם תפיסת המציאות שלו - הרי שבזמן גדלות המוחין השאיפות גדולות, ובזמן קטנות המוחין השאיפות קטנות, וכאן מגיעה נקודת התנודה הידועה אצל בני האדם. תפיסת מציאות לא משתנית! שאיפות - יש בהן תנודה! עולם המחשבה הוא עולם חושי, עולם של מציאות, והפחד מפני ההתנתקות ממנו כאשר האדם נמצא שם, נקרא בלשון הספה"ק יראה של היפרדות מעצם החיים! יש אדם שאינו לומד, והוא מפחד מכך כי שמע את מאמר חז"ל (חגיגה יב ע"ב) "כל הפוסק מדברי תורה ועוסק בדברי שיחה - מאכילין אותו גחלי רתמים", הוא מפחד מההיפסקות של הרצף. נמצא שהיראה שלו איננה מעצם ההתנתקות מהתורה, זוהי יראה מחמת העונש שהוא יקבל. ואף שגם זו מדרגה נפלאה ולוואי שכולם יזכו ליראה זו, אבל לא זו היראה האמיתית שצריכה להיות מפני ביטול תורה. היראה האמיתית היא כעין היראה מפני הכאב הנורא שיש לו לאדם בשעה שחותכים ממנו איבר כלשהו. הוא ירא להתנתק כי כואב לו עצם הניתוק! כל זמן שהמחשבה אינה מוחשית, אי אפשר לדבר על כזה סוג של יראה. יכולה להיות שאיפה ליראה כזו, אבל זו שאיפה שהיא רחוקה מהמציאות של מדרגת האדם, כי ראשית צריך לקנות את עצם המציאות שהמחשבה תהיה חושית אצל האדם. המציאות של הישראל, כמו שהזכרנו לעיל, היא ה"עלה במחשבה", העצמיות של המחשבה. והאורייתא והישראל הם חד מחמת שהאורייתא היא מציאות של חכמה, וגם המציאות של הישראל היא מציאות של חכמה בעצם. לא ידיעה, אלא מציאות שהחכמה אצלם היא דבר מוחשי.

ראיה - תפיסה מוחשית

ננסה לבסס את הדברים שיהיו יותר ברורים, ונתבונן ראשית במשל נפלא מהעולם הגשמי. גם בחושים הגשמיים ישנם כמה סוגים של מוחשיות. ישנו חוש המישוש, שהאדם ממשש חפץ. זהו סוג אחד של ביטוי מוחשי. אבל ישנו סוג נוסף של מוחשיות הבאה לידי ביטוי בחוש הראיה. כשאדם רואה חפץ, הרי שהדבר מוחשי אצלו. בספרים

מבואר, שהראיה עניינה התחברות לדבר. כי כשנתבונן לעומק נגלה שכשאדם רואה חפץ, אין הכוונה שהחפץ נמצא שם והוא רואה כאן, אלא קרני האור שנמצאים בעין האדם, מתחברים ומתקשרים לחפץ, וההכאה שמגיעה לחפץ וחוזרת לאדם, נקלטת בעיניו. דבר זה ידוע אפילו עפ"י הטבע. אילו יראה האדם דבר, ונקודת ההכאה לא תחזור לעין - הוא לא יראה כלום. העין רק זורקת קרן אור לקבל את הדבר בחזרה ואז היא רואה. ראיה היא, אם כן, חיבור בעצם. זוהי תפיסת מוחשיות בדבר, והיא גם החיבור לתפיסה הזו! כשנעתיק את הדברים מעיני בשר ודם לעיני השכל שבאדם (כלשון החובה"ל ועוד) , הרי שהראיה בעיני השכל [כאשר היא נעשית באמת בעיני שכליות טהורות וזכות], הינה תפיסה מוחשית של הדבר הנראה. כשם שהראיה הגשמית הינה עוד צורה של חוש מישוש מסוים - כך גם הראיה בעיני השכל, ראיה מוחשית היא, וכפי שמוצאים אנו רבות בלשון חז"ל "אמר רבן גמליאל: רואה אני את דברי אדמון" (כתובות קח ע"ב) ועוד. הרי שהשכליות שבדבר היא תפיסה מציאותית, ולא תפיסה שכלית פשוטה.

כח הציור - התועלת והסיכון

בודאי שמצד החיצוניות, מה שעוזר לאדם להתרגל לקבל ענייני שכליות כמציאות מוחשית, הוא כח הציור. אבל צריך לדעת שמחד כח הציור בכוחו לקרב את השכליות למציאות החושית, אך מאידך הוא עלול גם להרחיק אותו מאוד, ונבאר. עולם המחשבה - שבלשון חז"ל נקרא "גן עדן העליון" - אין ספק ששם אין את ההצטיירות של הגשמיות המוחשית שאנו מכירים כאן. אשר על כן, הכח שנמצא באדם מצד שורשו לחשוב דברים ולתפוס אותם כמציאות מוחשית, הוא לא כח של עולם העשיה, כח של גופניות. זהו כח של עומק הנשמה שהיא חלק אלו-ק ממעל. הנשמה נמצאת בעצם בעולם השרפים, שם מקורה, שם שורשה, ולכך היא תופסת את השכליות כמציאות, שעל שם כן נקראת הנשמה "שכל", כי זהו עולם של שכליות, זוהי מציאות של שכליות - שם אין ציור של גשמיות, אין זכר לזה כלל. לשם כך גם יש את הנהר דינור. בחז"ל מבואר, שכאשר יוצא האדם מהעוה"ז בדרכו אל העוה"ב, בין עולם לעולם הוא נצרך לזיכוך של טבילה באש, לצרף את ההצטיירות שהצטיירה אצלו עד היום, כי הציור שישנו שם, בעוה"ב, הוא ציור רוחני דק של עולם רוחני, ולא של עולם גשמי. כאשר האדם רוצה להיכנס לעולם של תפיסת מחשבה חושית, מחד עליו להרגיל את המחשבה לתפוס דבר בחוש, אבל מאידך החוש הזה הוא לא חוש של הצטיירות של עשיה. ולכן - מחד, הציור של עולם העשיה מוציא את האדם מידי ההרגל הפשוט של המחשבה לחשוב דברים בלי לחוש אותם. הוא מרגיל את האדם לצייר לעצמו את כל צורת היציאה מהעוה"ז וכו',

כמו שיש הרבה בספרים. וכך, מתרגל כח השכליות שבנפש לא רק לחשוב דבר, אלא לראות איך הדבר נתפס בצורה חושית מציאותית. ואכן זוהי עליה בצורת המחשבה. אך מאידך כמו שהזכרנו, הנפש מתרגלת לצייר דברים בצורה של ציור גשמי, וזה גופא מהווה מסך המבדיל, מחיצה, חציצה בפני הגילוי העצמי של כח המחשבה בטהרתו, שכן האדם מדבק את כל צורת המחשבה למציאות של עולם העשיה, למציאות הגשמית. בספה"ק הובאה דרך נוספת, והיא: שהאדם ינסה לצייר לעצמו שהוא נמצא בעולם המלאכים, שהוא שר איתם וכו'. כלומר, להתרגל לצאת מציור חושי של עולם העשיה. אלא שבדרך זו טמונה סכנה גדולה. מי שהנפש שלו אינה זכה, הוא מיד יצייר את המלאכים כדמות גשמית, והרי שלא רק שהוא לא יצא מעולם העשיה, אלא הוא הוריד את המלאכים כביכול לציור גשמי. במקום להתרומם מלמטה למעלה, הוא הוריד את העליונים לתחתונים, ואין לך שבירה גדולה מזו! זוהי בעצם הסכנה הראשונה שאורבת לאותו אדם שאין לו כח להפשיט ציורים, והוא קורא בספרים מן הסוג הזה ומנסה ליישם אותם. אדם כזה פשוט מוריד את העליונים לתחתונים במקום להעלות את התחתון לעליון. לכן, כאשר הנפש רגילה בציורים של עולם העשיה, ואין לאדם שום כח בבירור לנסות לצייר במחשבתו דבר שהוא לא מכיר אותו בצורה הגשמית, הרי שעבודה זו היא איננה ראויה לו כלל.

התרגלות לקבל רוחניות בלי הצטיירות

ננסה לפתח את הדרך, להפשיט את כח הציור של העשיה בדוגמאות מן העולם המוכר לנו. אדם שומע שיר מקלטת. הוא לא מכיר את האדם ששר. אין לו שום ידיעה מי שר, מהי הצורה שלו, מה הלבוש שלו וכו', כל הדמות-דיוקן שלו אינה ידועה לו כלל. האם ינסה לצייר לעצמו איך אדם זה נראה? ובכן, ישנם אנשים שמיד בשומעם אפילו שיר אחד, מצטיירת להם בדמיונם דמות האדם השר. אלא שבין הדמות שהם מציירים לעצמם לבין המציאות, על דר"כ אין שום קשר. אלו האנשים הקרובים לדמיונות, ולא בהם עסקינן. מדברים אנו על אדם שהמוחין שלו מוצקים יותר, מבוררים יותר, האם הוא ינסה לצייר לעצמו איך נראה האדם ששר את השיר? לא! הוא יודע שהוא לא מכיר, ואין לו שום טעם לנסות לצייר דבר בשעה שאין לו שום בסיס, אפילו מועט, כיצד נראית הדמות. הוא מתרגל לקבל קול בלי צורה. זוהי עבודה עמוקה בנפש. האדם מתרגל לקבל רוחניות בלי הצטיירות! הרי לפנינו, שגם בעולם העשיה החומרי שאנו מכירים, טמון בנפש הרגל מסוים להתרגל לקבל דברים בלי ציור. לא כל דבר אנחנו משתמשים בו בכח הציור. אלא, שברוב המיקרים אדם רגיל כן לקבל מוחשיות, וגם

אם הוא לא רואה עכשיו, הוא מכיר את הדמות שעומדת מאחורי מי ששר וכו'. אבל בודאי שקיים כח בנפש, אפילו בעולם הגשמי החושי שאנחנו מכירים, שהיא יכולה לקבל דבר רוחני בלי הצטיירות. כאן יש מודד בנפש שאדם יכול למדוד את עצמו האם הוא מסוגל לצייר לעצמו [וכאן זהו סוג ציור אחר מהציור של העוה"ז] שהוא שר עם עוד קולות שהוא שומע, בלי שהוא רואה את מי ששר. מי שיכול לעשות זאת - הרי שיש בו את הכח לצייר לעצמו שהוא שר עם המלאכים. לא שהוא מצייר איך המלאכים נראים. הוא מצייר בדעתו שהוא שר עם קולות נוספים על אף שאין לו שום מראה ושום צורה איך נראה מי ששר. זהו עומק העצה הכתובה בספרים, לצייר לעצמו שהוא שר עם המלאכים וכו', ושאר העצות מן הסוג הזה שכוונתן ציור רוחני גרידא, ללא לבוש של ציור גשמי מוחשי. בעצם, הדברים הללו הם עליית שלב. זוהי יציאה מהעולם החושי, הגשמי, הגופני, וכניסה לעולם שיש בו מציאות רוחנית בלי נקודה של צורה.

המחשבה - מציאות מוחשית בלי ציור גשמי

הבאנו את הדברים הללו על מנת להתעיקם לענין המחשבה. כאשר אומרים אנו שעולם המחשבה הוא עולם חושי, עולם ממשי, אין הכוונה לעולם של מחשבה שמציירת בחוש של לבוש גשמי. לא זהו עולם המחשבה. זה עולם המחשבה שמולבש בעשיה, מולבש בגוף, וכאשר הלבוש הוא ציור של גוף, כמעט בהכרח שלא יהיה מהלך של "החכמים הולכים הלוך וחשוב תמיד " מחמת שהחציצה של הלבוש, שהוא ההצטיירות של העולם הגשמי, חוצץ מהגילוי של העצמיות, של מציאות המחשבה כחוש. כאשר האדם מתחיל להרגיל את עצמו שהמחשבה היא מציאות, אבל לא ע"י כח הציור המוכר של עולם העשיה, אזי יכול הוא להיכנס לעולם של מחשבה שהיא כמציאות מוחשית. אין הכוונה שאין ציור ברוחניות, אלא זהו ציור רוחני, ציור דק, שהנשמה רואה אותו. אבל כאשר הנשמה אינה נמצאת בגילוי אצל האדם, הרי שאינו רואה את העולם הרוחני, וא"כ מחד הוא מקבל כח של נשמה שהוא כח המחשבה, אבל מאידך, המוחשיות של הנשמה נעלמת ממנו, ולכן הוא מנותק משורש המציאות החושית של עולם המחשבה. כאן עבודת האדם היא לחזור לאותו עולם שהמחשבה היא מציאות חושית, מציאות גמורה לכל דבר. ראשית צריך שיהיה התיישבות בנפש ואמונה גמורה שהמחשבה היא מציאות לעצמה, חושית, ואין לה שייכות לציור החושי של העולם הגשמי שאנו מכירים. קביעות הדעת בדברים, ידיעתם והאמונה הגמורה בנכונותם - זוהי העצה הראשונה לעורר ולגלות את מה שטמון אצל כל אדם ואדם, להוציאו מהעלם לגילוי, ממציאות של בכח למציאות של בפועל.

פרק יג - מחשבה חושית

הנשמה תופסת דבר שכלי כמציאות חושית

ישנם ארבעה עולמות: אצילות, בריאה, יצירה ועשיה [כך הוא הסדר מלעילא לתתא]. ומאחר והכלל הוא: עולם, שנה, נפש - כל מה שיש בעולם יש בנפש האדם - הרי שהידיעה שישנם ארבעה עולמות, היא ידיעה בתפיסת הנפש של האדם. נבאר את הדברים, ונתחיל מתתא לעילא. עולם העשיה הוא העולם הגשמי, החומרי, אותו אנו מכירים לפנינו. עולם היצירה אלו המידות שבלב האדם: חסד - אהבה, גבורה - יראה, תפארת - רחמים, נצח - כח ההחלטיות שבנפש האדם, הוד - מידת ההתבטלות, יסוד - מידת ההתקשרות. אלו ששת המידות שבלב האדם, שהן שורש כל המידות כולן. עולם הבריאה הוא עולם המוחין, חכמה בינה ודעת. ועולם האצילות הוא מלשון אצלו יתברך, כלומר: מה שהאדם חש את מציאותו ית' ואת קרבתו אצלו. והנה עולם העשיה, הוא עולם חושי אצל האדם. כך גם עולם היצירה, שהוא עולם המידות, קיימת בו מוחשיות - האהבה מורגשת בלבו של האדם, היראה מורגשת, הרחמים מורגשים וכו'. ואף עולם האצילות, שעניינו היות האדם אצלו ית', כאשר האדם זוכה, הוא מרגיש את מציאות ית', בבחינת "שויתי ה' לנגדי תמיד", והוא חש זאת לא בידיעה בעלמא, אלא במוחשיות של אמיתת המציאות. ממוצא דברים נבין, שכשם שעולם העשיה, עולם היצירה ועולם האצילות, הם ענין של חוש מציאות - כך גם עולם הבריאה בנפש האדם - המוחין של האדם, המחשבה שלו - גם היא סוג נוסף של חוש. ביטוי לדברים ניתן למצוא בדוגמא הבאה. כשאדם יודע בידיעה שכלית ששניים ועוד שניים שווה ארבע, זוהי ידיעה בעלמא, אין כאן ענין של חוש. לעומת זאת אילו היה בא לצרף שני עצים ועוד שני עצים ולמנות כמה עצים ישנם כאן בסיכום, הרי שנקודת החשבון נעשית בצורת התלבשות לדבר ממשי. משא"כ כשהיא עצם הנידון - כמה זה שניים ועוד שניים - הרי שאין כאן נידון על דבר מוחשי, אלא על עצם ההשכלה ששניים ועוד שניים שווים ארבע. זוהי בעצם הטעות היסודית בהבנה מהו עולם המוחין, לעומת אמיתת המוחין כמות שהם. ובמילים יותר פשוטות: זהו החילוק בין השכל האנושי, לבין הנשמה הנקראת בספרים "השכל האמיתי". השכל האנושי, או שהוא משכיל דברים המוכרים לו מעולם העשיה, והרי שהחוש שבשכליות הוא מחמת הכרת הדבר המוחשי בעולם העשיה, או שהוא משכיל דבר שאין לו שייכות לחוש, כמו שנקטנו לעיל בדוגמא של נקודת חשבון ללא התלבשות. אבל דבר שהוא למעלה ממציאות עולם העשיה, לתפוס אותו בשכל, ומאידך שהוא יהיה דבר חושי - זה כבר למעלה מהשכל האנושי! זוהי מציאות של שכל הנקרא

"נשמה". הנשמה תופסת דבר שכליות כמציאות חושית. ובלשון אחר, זה החילוק בין ידיעת השכל, לבין "חכמת הלב" המוזכרת פעמים רבות בתורה ["חכם לב" "לבי ראה הרבה חכמה" וכו']. והיינו שכאשר השכליות נעשית חושית אצל האדם - זוהי "חכמת לב", כי כח החוש נמצא בלב האדם, וכאשר שכליות האדם היא מציאות חושית, הרי שהלב חש את השכליות, והיא נעשית מציאות שכלית. החילוק היסודי בין ידיעת השכל שאיננה ידיעת חוש, לבין ידיעת השכל שהיא ידיעת חוש הוא, שכאשר הידיעה היא ידיעה שכלית בלי לחוש את הדבר, הרי שהאדם נשאר באותו עולם. הוא נשאר בעולם העשיה, והוא חושב, "רבות מחשבות"... אבל הרי הן כעוף הפורח וכחלום יעוף, אין להן קיום, הן אינן דבר בר קיימא. זאת משום שהוא נמצא כאן וחושב מחשבות באספמיא. משא"כ כאשר המחשבה היא מחשבה חושית, הרי שזו מחשבה של מציאות, ונמצא שהוא חושב היכן שהוא נמצא! היסוד הידוע של הבעש"ט הק' (שבעצם שורשו ברמב"ן), שהיכן שמחשבתו של האדם נמצאת, שם הוא נמצא כולו - נאמר דוקא במחשבה של חוש, ולא במחשבה של דמיונות. מחשבה של חוש היא מחשבה של מציאות, וכלי המוחין הוא סוג של מציאות, וכאשר האדם חש את ידיעת שכלו, הרי שהוא נמצא במקום שהוא חושב. נמצינו למדים, אפוא, שישנם שני אופנים של מחשבה: האחד - מחשבה שאדם חושב בדבר שכלפיו איננו מציאות מפני שאינו נמצא שם. הוא חושב על דבר רחוק ממנו, ולכן אינו חש אותו. והשני - מחשבה שאדם חושב על דבר שהוא מחובר אליו וחש אותו. המחשבה הראשונה היא מחשבה של שכל גרידא, שכל אנושי, והמחשבה השניה היא מחשבה של נשמה.

אמיתת המציאות - נעלמת!

כדי לבאר את הדברים ולהבינם יותר לעומק, ננסה לברר את הסוד הנקרא "מציאות". בעצם, כשבאים לדון על דבר שהוא מציאות, עלינו להתחיל מהשורש. הקב"ה הוא היה הווה ויהיה. "אתה הוא עד שלא נברא העולם, ואתה הוא משנברא העולם". המציאות האמיתית, המציאות המוחלטת, אחת היא: הוא יתברך שמו, כי אין בלתו! זוהי מציאות ברורה. היא קדמה לכל והיא מציאות מחוייבת, הכרחית. שאר המציאויות שאנו יודעים מהן, זוהי כבר מציאות שניה. "אתה הוא משנברא העולם" - הקב"ה ברא עולם. חוץ ממנו ית' הוא ברא כביכול עוד מציאויות. אלו כל העולמות שאנו מכירים, ובכללם האני הפרטי של נפש האדם. הרי שהמציאות ההחלטית המחויבת, הנצחית - היא הוא יתברך, והמציאות המתחדשת, שאיננה החלטית - היה זמן שהיא לא היתה, ואפשר שיהיה זמן שהיא כבר לא תהיה - אלו הנבראים. אבל גם הם מוגדרים כמציאות

כלפי גדרי תורה. הם מחוייבים, הם משועבדים לצורת חיים מסוימת וכו'. ואם התורה מחשיבה אותם כמציאות, הרי שהם מציאות! והנה כשנבוא להתבונן על המציאות המוחלטת, שהיא הוא יתברך שמו - הרי מהיסודי יסודות הפשוטים והברורים הוא, שידענו שיש בורא עולם, אבל מהותו אינה נודעת! הקב"ה הוא "א-ל מסתתר", מהות מציאותו אינה נודעת. "לא ישיגוהו משיגי הגוף" כלשון העיקרים ברמב"ם. הרי שאת מהות אמיתת המציאות המוחלטת לא ידענו וגם לא נדע, ואין שום נברא היכול לעמוד על סוד המציאות האמיתית. יסוד זה מוסכם, ברור ולא ניתן לנידון! והנה הקב"ה ברא עולם, "אתה הוא משנברא העולם". האם את מציאותו של עולם זה כן ניתן להשיג? על פני פשוטו התשובה החלטית: כן! אדם רואה שולחן, רואה כסא וכו'. אבל בעומק צריך לדעת, שהנבראים הינם סוג נוסף של סוד, וגם את אמיתת הנבראים אי אפשר להשיג! ניתן דוגמא לדבר. שורש הנבראים כולם היא התורה הק', עליה נאמר שהיא "ארוכה מארץ מידה ורחבה מני ים" (איוב יא, ט) . הרי שעומק פנימיות התורה נעלם! ואף שלמה המע"ה, החכם מכל אדם, כבר העיד על עצמו: "אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני" (קהלת ז, כג) . נמצא, שאף שהתורה היא ודאי נברא [ואמנם היא נברא ראשון, כמש"כ "איסתכל באורייתא וברא עלמא" והרי שהתורה קדמה לעולם, אך סוכ"ס היא נברא], מ"מ גם נברא איננו משיגים! ומה שמצינו בתהלים (לד, ט) שנאמר על התורה הק' "טעמו וראו כי טוב ה'", כבר ביארו בספה"ק שאין זו אלא בחינה של טעם בעלמא, "ולא קיבלתי מרבותי אלא כטיפה מן הים". הרי שאמיתת התורה גם היא נעלמת. אלא שנקודת החילוק בין הקב"ה לתורה הק' היא, שאת הקב"ה אי אפשר להשיג כלל! אפשר לדון בהנהגותיו ובמידותיו, אבל על אמיתת הימצאו לא שייך לדון, ואי אפשר להבין כלל. משא"כ בתורה יש לנו חיוב לנסות ולהשיג עד כמה שניתן, אך ודאי שאת עומקה ואת סופה של התורה א"א להשיג. משיגים אנו רק מעט מן המעט, כטיפה מן הים. הרי שגם אמיתת הנבראים היא דבר נעלם, אלא שאת הבורא ית' אי אפשר להשיג כלל, משא"כ בנבראים, יש לנו תחילת השגה כביכול, אבל עומק הדבר ודאי אינו מושג. האחיזה בנבראים היא דבר דק מן הדק. להגיע לעומק פועלו של הבורא אי אפשר, שכן הקב"ה "פועל אמת שפעולתו אמת", וכח הפועל בנפעל, וממילא פעולת הקב"ה הינה למעלה מההשגה האנושית. אלא שככל גדרי התורה, "אין לדיין אלא מה שעיניו רואות", ו"אין לך אלא חכם שבימיך" וכו', כל מיני לשונות בחז"ל שהמכוון בהם אחד הוא: יש לנו קצה השגה, אבל לא סוף של השגה. "ושמי ה' לא נודעתי להם" (שמות ו, ג) , ופירש"י: "לא ניכרתי להם במידת אמיתית שלי שעליה נקרא שמי ה'". ולא רק אמיתת עצמותו

ית' לא נודעת, אלא גם של מידותיו, וביותר - גם הנבראים עמקות מהותם נעלמת. הכל כאן הוא בבחינת סוד, זהו עולם שכולו סוד, כולו נעלם! אלא שמגלים לנו רזי תורה, אבל הגילוי שיש כאן הוא מעט מן המעט.

התחברות לנקודת השגת הדבר - רק כשהמחשבה חושית

כלפי מה הדברים אמורים. כשנבוא לדון מהי "מציאות", אי אפשר לדון מהי אמיתת מציאותו של הדבר, שכן "כולם בחכמה עשית", והרי שהמציאות הפנימית של הדבר זו החכמה שבו, והחכמה שבו ארוכה מארץ מידה ורחבה מני ים, ונמצא שהעצם של הדבר - שהוא אמיתת המציאות של הנבראים - ג"כ אינו נתפס, והגלד החיצוני הוא זה שנתפס. ממילא, ברור שהנידון תמיד אינו על אמיתת המציאות של הדבר. אמיתת המציאות של הדבר אי אפשר לתפוס אותה, אי אפשר להבין אותה. אלא שלכל אחד ישנה תפיסה כלשהי של השערת הלב, וכלשון הזוה"ק "כל חד לפום מאן דמשער בליביה". כל האחיזה שלנו, כל התפיסה שלנו זוהי השערה של הלב! איך האדם חש את הדברים, איך הוא מרגיש אותם, וממילא, פועל יוצא מכך הם חמשת החושים: חוש הראיה, חוש השמיעה, חוש הריח וחוש המישוש. נמצא, שהאחיזה במציאות של דבר היא אחיזה יחסית, לא החלטית, כי אמיתת הנבראים גם היא אינה מושגת, ואנחנו מתחברים רק לנקודת ההשגה שלנו בדבר. ומאחר וכל אחיזת האדם בדבר היא רק עד כמה שהוא משיג אותו, הרי שאם זו מחשבה שאינה מחשבה חושית, אין כאן כלום! כי ההשגה בדבר היא החוש שבדבר, ואם אין חוש - הרי שהוא חושב על דבר שאינו קיים. הדברים דקים ועמוקים. אילו היינו אומרים שהמציאות היא החלטית, אופן ההתחברות לדבר לא היה מצד איך שהאדם תופס את הדבר, איך הדבר מורגש ומושג אצלו, אלא האדם היה מתחבר לאמיתת הדבר. אבל כיון שזה איננו כן, וכל גדר של מציאות אינה אלא ביחס למה שהאדם משיג, ביחס לחושים שלו ולתפיסה שלו - הרי שכאשר האדם חושב בדבר ואין לו חוש של מציאות בדבר, הוא דומה כמעט ממש לאדם החושב על כוכב שלא נברא. ואף שבעניינו הדבר כן נברא, אך הרי סוכ"ס אמיתת הדבר בין כך ובין כך נעלמת, אלא שלפי קליטת הנפש בדבר, האדם מתחבר לדבר. ממילא, אם הדבר ידוע לאדם בשכלו, אבל בחוש אין לו אחיזה בדבר, הרי שהוא חושב על דבר שלא נמצא כלפיו.[במילים יותר מדויקות: ודאי שכל מחשבה, אפילו רחוקה, יש בה משהו דק מן הדק של הרגש בנפש, וא"כ אי אפשר לומר שהמשל דומה בדיוק לנמשל. אבל על דר"כ דומה הדבר למחשבה על דבר שאינו בנמצא].

רק מחשבה חושית משייכת לעולם המוחין

תפיסת הדברים הללו כהווייתם, צריכה ליצור לאדם הסתכלות פנימית אחרת על כל תפיסת הנפש שלו. נתחיל בשורש השורשים. יסוד ברור לכל אחד אשר בשם ישראל יכונה, ש"יש מצוי" (כלשון הרמב"ם בריש הל' יסודה"ת) . ועלינו להתבונן: מהי אותה ידיעה שיש מצוי, האם זו ידיעה או שזהו חוש? כפי שביארנו, בנבראים יש לנו תחילת השגה, אבל בבורא אין לנו שום ידיעה, חוץ מעצם ידיעתנו שיש את מציאותו ית'. אם כן, אם ידיעה זו שיש מצוי היא בגדר ידיעה בעלמא, לא ידיעה חושית, הרי שבדקי דקות בעומק הנפש זוהי כפירה. כי ידיעה פירושה שהאדם חש את הדבר, ואם אינו חש מציאות זו, הרי שכלפיו היא איננה קיימת ח"ו. צריך לתפוס את הדברים מאוד בדקות, בעדינות. אין הכוונה, חלילה, שיהודי כזה יעבור על י"ג עיקרים. ח"ו, ודאי שהוא מאמין! אבל כלפי עומק אמיתת המציאות שלו - הוא לא מרגיש מציאות של בורא, ממילא כלפיו הוא ח"ו לא קיים. ושוב: אין הכוונה שהוא לא קיים. ח"ו! אלא כלפי השגת הנפש שלו, הדבר לא נמצא. זהו יסוד חשוב: כל דבר שבאים לדון עליו, צריך לתפוס אותו, למשש אותו, לחוש אותו. זה שהדבר קיים בעצם, אין לכך שום נפק"מ. זו אינה המדרגה של האדם, זו איננה האחיזה שלו, הוא לא מחובר לשם. ודאי שהדבר משעבד אותו בגדרי ההלכה, אבל עדיין הוא רחוק מאמיתת מדרגה זו. ידיעה כלומר שאדם חש דבר, תופס אותו וממשש אותו. ממילא, אם הקב"ה נמצא אצלו בלב, הרי שהוא מאמין באמת. אבל אם לא - יש לו ידיעה שיש בורא, אבל הנפש שלו ח"ו אינה מקושרת לדבר. [קשה מאוד להגדיר זאת, כי סוכ"ס בני אברהם יצחק ויעקב מאמינים בני מאמינים הם בנפשם מצד סוד היחידה שבנפש]. ולעניינינו: כשבאים לדון בעבודה דרך כח המוחין שבאדם, כל זמן שכח הידיעה שבנפש האדם משתייך לאחד משני הסוגים הנ"ל: או שזו ידיעה מדבר הנמצא בעולם העשיה המוחשי, או שזו ידיעה מופשטת כדוגמת חשבון - הרי שלעולם המחשבה המוחשית הוא לא הגיע. הוא הגיע לעולם המוחשי, לעולם הגשמי, ולידיעות שאין להן מציאות, אך לעולם המוחין הוא איננו מחובר! יכולה להיות מציאות שהמוחין מלאים קדושה, אבל הנקודה הפנימית איננה! ובלשון חז"ל נקרא דבר זה "כגוף בלא נשמה", חסרה לו נשמת החיים, "להבין ולהשכיל", והיינו כח הנשמה המשכלת שהיא חלק אלו-ק ממעל.

התחברות מנקודת הנפש - לא דרך העולם

ננסה לפתח קצת יותר את הדברים. "שני בית מקדשות היו להם לישראל, בית ראשון ובית שני, ובעוונותינו כי חרבו ועתה אינם, והיו עיני ולבי שם כל הימים". אדם צריך

להיות מכוון לבית קדשי הקדשים, אבל הדבר עכשיו איננו בנמצא. מהו בכל אופן הכח להתחבר למציאות בנין הבית? ובכן, מי שיש לו כח ציור מפותח, ולמד את כל תבנית המקדש וההיכל, יכול לצייר לעצמו כל דבר היכן הוא עמד, ולנסות להתחבר. באמת, אי אפשר לומר שעבודה זו איננה נכונה, כי הרי היה ביהמ"ק גם בעולם העשיה, והרי שהוא מתחבר דרך הכלי המוחשי של הבנין הגשמי. אבל מצינו בלשון חז"ל (תנחומא פר' ויקהל סי' ז) ש"בית מקדש של מעלה מכוון כנגד בית המקדש של מטה", וביאור הדברים, שביהמ"ק המוחשי הגשמי, יש לו שורש עליון בביהמ"ק רוחני. נמצא, שאם האדם מתחבר במחשבתו לכח ההצטיירות הגשמית שהוא צייר לעצמו איך נראה הביהמ"ק, הרי שהוא מתחבר לביהמ"ק הגשמי. היכן היא ההתחברות לנקודת הפנימיות של הביהמ"ק? "ביהמ"ק של מעלה מכוון כנגד ביהמ"ק של מטה", ובעומק, דבר זה קיים בכל הנבראים, שהרי כך אמרו חז"ל: "אין לך כל עשב ועשב, שאין לו מלאך ברקיע שמכה אותו ואומר לו: גדל!" (ב"ר י', ו) והיינו הגידול הרוחני שהוא שורשו של הדבר. ולפי זה, באמת גם כשביהמ"ק קיים יכול אדם לשבת בתוך ביהמ"ק, ולהיות מחובר רק לביהמ"ק של מטה, ולא לביהמ"ק של מעלה. היכן היא נקודת ההתחברות לביהמ"ק של מעלה? על פני פשוטו, הרי ההתחברות לביהמ"ק של מטה בזמן שביהמ"ק קיים היא ע"י שאדם רואה במוחש את ביהמ"ק, וה"ה אם יראה האדם במוחש את ביהמ"ק של מעלה - יתחבר גם אליו. אבל עומקם של דברים הוא, שביהמ"ק של מעלה וכל הנבראים כולם נמצאים בנפש האדם, שהרי כפי שהובא לעיל הכלל הוא: עולם, שנה, נפש - כל דבר שנמצא בעולם, נמצא גם בנפש. והנה אופן אחד בעבודה הוא, שהאדם מנסה לגלות את הנפש לפי מה שנמצא בעולם. הוא רואה את הדבר באופן מוחשי, ודרך זה הוא מנסה להתקשר לדבר. אך ישנה צורת עבודה שהיא בהיפך: האדם נוגע בנקודת הנפש ישירות, וכלפי זה, הן בזמן שביהמ"ק אינו קיים, הוא יכול להתחבר לביהמ"ק של מטה, כי בנפש הוא קיים, והן בזמן שביהמ"ק קיים, הוא יכול להתחבר לביהמ"ק של מעלה מצד נקודת הנפש. הרי שאף אם ביהמ"ק נחרב, אבל בנפש הוא נמצא. וביהמ"ק של מעלה, אף אם הוא נעלם מן העיניים הגשמיות, אבל הוא נמצא בנפש האדם בנין גמור. כלומר: האופן הראשון הוא להתחבר בנפש דרך עולם, והאופן השני הוא להתחבר בנפש ישירות, וכלפי זה אין נפק"מ אם הדבר נמצא במוחש בעולם או לא נמצא. והנה אם האדם מתחבר דרך העולם, הרי שדבר שנמצא אצלו במוחש, יש לו שביל איך להתחבר אליו, ודבר שלא נמצא במוחש - אין לו שביל, אין לו דרך איך להתחבר אליו. ולכן, כל עולם שהוא יותר רוחני מעולם העשיה, כבר האדם ניצב כלפיו

חסר אונים, אין לו כח להתחבר לשם. משא"כ כאשר יוצר האדם לעצמו נקודה של התחברות ישירות בנפש - שם יש ביהמ"ק של מטה, על אף שהוא נחרב בעולם, שם יש ביהמ"ק של מעלה, ושם בלשון פשוטה יש את כל העולם כולו ואת כל העולמות כולם. נמצא אם כן, שבאופן כללי כיון שתכלית האדם לא להישאר בעולם המוחשי שהוא עולם העשיה, אלא לעלות ממנו, והרי למעלה מעולם העשיה בדרך כלל אין לאדם ראיה חושית שם, ואם ישתמש במשלים, מחד המשלים יש להם נמשל, אבל מאידך המשל נשאר משל והנמשל נשאר נמשל, ואדם עלול לערב את המושגים של המשל במושגים של הנמשל - אשר על כן, עליו להשתמש בשביל לגמרי אחר על מנת לקבל התחברות לדברים. זוהי התחברות מיניה וביה, בתוך האדם עצמו, לא הסתכלות החוצה. חמשת החושים הם לכאורה חיצוניים: העין רואה מה שמבחוץ, האוזן שומעת מה שמבחוץ וכו'. אבל בעצם כמש"כ בספרים, "דע מה למעלה ממך, עין רואה ואוזן שומעת" - באמת העין רואה את השורש העליון, והאוזן שומעת את השורש העליון, אלא שכל זמן שנפשו של אדם אינה נמצאת בגילוי, הוא רואה דבר גשמי, שומע דבר גשמי, רק שבאפשרותו להשתמש בדברים אלו כמשלים לנקודה יותר עליונה, אבל אלו משלים! נמצא שאם רוצה האדם להתחבר לנקודה עליונה, עליו להיכנס לנפשו. הנפש היא בבחינת "סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה והנה מלאכי אלקים עולים ויורדים בו" (בראשית כח, יב) , "בו" דייקא, כמש"כ בחז"ל, ביעקב עצמו שהוא עצמו הסולם. כי נפש האדם כלולה מן הכל (עי' נפה"ח והוא מחז"ל) , והרי שהאדם יכול לגלות בנפשו את כל המדרגות כולן, אלא שעליו קודם להכיר ולגלות את נפשו. הדברים הללו אמורים ליצור אצל האדם מהפיכה פנימית בכל צורת העבודה. הוא לא עובד עם חושים חיצוניים, אלא עם כלי פנימי הנמצא אצל כל יחיד ויחיד - נשמה שהיא חלק אלו-ק ממעל, ואיתה אפשר לעבוד. זוהי תפיסה שצריכה להוציא את האדם מהחיצוניות, מההשתמשות בכוחות הגוף וחושיו, ולהכניסו לעולם של נשמה, עולמה של הנפש הפנימית.

פרק יד - כבוד וכסא הכבוד

שתי תפיסות בכבוד

אחר שבורר שכח המחשבה - כח השכליות, ושורשו הנשמה, השכל העליון - הוא מציאות ממשית, חושית, נחזור לראשית הדברים. באמת, השורש של עולם המחשבה, שנקרא בלשון הספרים "עולם הבריאה", הבחינה העליונה שבו נקראת בלשון חז"ל "כסא הכבוד". כסא הכבוד כלומר, זהו כלי לכבוד העליון ששורה. והרי שלפנינו

שתי אבחנות במציאות של כבוד: יש את המציאות של הכבוד עצמו, ויש את הכלי לכבוד, והכבוד עצמו הוא באמת מהעולם היותר עליון, מעולם האצילות. ויש להעמיק ולהבין את החילוק המהותי בין האבחנות של הכבוד. "גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד" (יומא פו ע"א) . האם יש נגיעה בכבוד עצמו? - באמת, כלפי התפיסה הפשוטה, כבוד עניינו דבר חיצוני מעצם העצמות. כאשר עצמות הדבר, מהותו ומעלותיו, מתגלים כלפי הסובב, וישנה הערכה והכרה בערך הדבר מצד הסובבים המקבלים ממנו - הרי שנוצר כאן מהלך של כבוד. זוהי התפיסה הפשוטה הראשונית במהות של הכבוד. ומצד כך, הרי שהכבוד איננו ענין עצמי כלפי המכובד, אלא שהוא רק יחס של תפיסה מצד המקבלים איך הם מקבלים, איך הם תופסים ומשיגים את המהות. ועצם הכרתם במהות והערכתם למהות - זה גופא הכבוד. בעצם, התפיסה הזו בכבוד, היא רק מצד עולם הבריאה. "בריאה" מלשון ברא, מלשון מלבר, מבחוץ. ולכן, מצד התפיסה הזו, הרי שהכבוד הוא ענין של דבר ולחוץ, ולא עצם עצמיות הדבר. אבל באמת, כבר אמרו חז"ל "מלך שמחל על כבודו - אין כבודו מחול" (קידושין לב ע"ב) , ועומק הדברים, שמחילה שייכת על דבר שאינו עצמי, על דבר שהוא מתלבש, והרי שייך להחליף לבושים, ואם שייכת בו החלפה - שייכת בו שפיר גם מחילה, כי זהו דבר שניתן להשתנות. משא"כ נקודת העצם, אם ימחל עליה, שוב לא יהיה מי שימחול. העצם אינו יכול לקבל נקודת שינוי! וכשאומרים לנו חז"ל "מלך שמחל על כבודו - אין כבודו מחול", פירוש הדבר שהכבוד שבמלכות אינו ענין חיצוני למלכות, אלא הוא עצם המלכות, ומחילה על הכבוד פירושה מחילה על המלכות! וכמו שמצינו אצל שאול המלך שאמר לו שמואל: "אם קטן אתה בעיניך, ראש שבטי ישראל אתה" (ש"א טו, יז) . אין כח למלך, אחר שנמלך בציוויו של הבורא עם כל גדרי המלוכה, להפקיע מעצמו, למחול על המציאות של המלוכה. וכמו שכהן לא יכול למחול על עצם היותו כהן, כך מלך אינו יכול למחול על עצם הכבוד שבמלכות, כי הכבוד הוא עצם המלכות גופא! נמצא, שיש לפנינו שתי אבחנות מהי המהות של הכבוד: מצד הבריאה, מצד המלבר, הרי שהכבוד הוא תפיסה של המקבלים. משא"כ מצד התפיסה העליונה, מצד המלכות דאצילות, שם נאמר: "מלך שמחל על כבודו - אין כבודו מחול!" והרי שעצם הכבוד הוא מציאות לעצמו, הוא לא יחס של מקבלים. והרי שהדברים מבוררים מיניה וביה. כסא הכבוד הוא אותו יחס איך המקבלים מקבלים את הכבוד. משא"כ הכבוד עצמו הוא העצם שלמעלה מכסא הכבוד, למעלה מהבריאה. זהו היסוד הראשון שצריך לדעת, שיש לנו שתי תפיסות בכבוד. "מלך הכבוד" זוהי מהות של כבוד, אפילו לפני שהנבראים תופסים זאת. [בעומק בודאי הכל

הוא בערך של מקבל, אולם יש מקבל כמקבל, ויש מקבל כמתבטל, שאין לו מציאות עצמית, בבחינה שהאור והכלי אחד, והבן]. ישנה סתירה ידועה ב"אדון עולם", שמחד מבורר שאין מלך בלא עם - "לעת נעשה בחפצו כל, אזי מלך שמו נקרא", ומאידך מבורר שהוא נקרא מלך "בטרם כל יציר נברא", אפילו שעדיין אין נבראים. אמנם נראה, שאלו הן שתי האבחנות של הכבוד שדיברנו. יש את הכבוד שהוא עצמי, שעליו נאמר "מלך שמחל על כבודו - אין כבודו מחול", ויש את כסא הכבוד, שזו נקודת הכבוד ששורה על הנבראים, איך הם מקבלים את הכבוד - וכבוד זה התחדש רק בנקודת הבריאה, בנקודת ההתחדשות.

בחינת "כסא הכבוד" שבנפש

"כל הנקרא בשמי, ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו" (ישעיה מג, ז) . "כל הנקרא בשמי", המציאות היא שכל דבר הוא שמו ית', והגילוי של השגת השם מוליד כבוד. אבל זו כבר בחינה שניה, "לכבודי בראתיו". ישנם שני מהלכים איך מתחברים לכבוד. האחד, כמו שהזכרנו את דברי חז"ל, "גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד". אבל ישנו מהלך של נגיעה בעצם הכבוד! ועלינו לברר את החילוק בין הדרכים, איזו מהן מובילה לכסא הכבוד ואיזו מובילה לכבוד עצמו. אחד מהיסודות היותר גדולים, המופיעים בספרי הרמח"ל לאורך כל הדרך הוא, שכל תכלית החכמה היא לגלות את יחודו ית'. כלומר, תכלית החכמה לגלות את שורש הכבוד, ושלמות הכבוד הוא שאין יחוד כייחודו ואין שולט אלא הוא, כי הוא עשה עושה ויעשה לכל המעשים דייקא. זהו הכבוד של גילוי כבודו ית' מצד ה"לכבודי בראתיו", כמו שמובא בכתבי החיד"א ששמע [כך הוא קיבל], ששורש כל השגות הרמח"ל הוא משורש העליון של עולם הבריאה. כלומר יש כאן נגיעה בכסא הכבוד, שורש תפיסת הכבוד מצד המקבלים. ומהי הדרך להגיע לכסא הכבוד? - כאן מגיעה נקודת החכמה. כאשר האדם משכיל, מבין ונקבעת בדעתו הכרת מהלכי ההנהגה, איך הקב"ה מסבב כל הסיבות בעצה עמוקה לברר ולגלות את יחודו ית' ע"י כל מיקרה ומיקרה בנבראים, והדבר מתאמת אצלו בלבו - הרי שיש לו הכרה עליונה בנפש בגילוי כבודו ית' בעולם, כי כל מעשה ומעשה הוא חלק ממרכיבי היחוד, ונמצא שכל מעשה ומעשה הוא ממרכיבי גילוי הכבוד, והבריאה כולה מאוחדת בגילוי הכבוד. כלומר, כשמדברים לא במהלך של הכבוד עצמו אלא במהלך של כסא הכבוד, כאן ישנה הבחנה של כבוד כללי וכבוד פרטי. כבוד פרטי כמשל - "כבד את אביך ואת אמך", "כבד את ה' מהונך", כל גדרי כיבוד תלמיד-חכם וכו'. זוהי הבחינה איך ששורש הכבוד משתלשל ונתפס בפרטיות בכל ענין וענין. אבל בעצם, יש את שורש

הכבוד. שורש הכבוד הוא אותה נקודה שמאחדת את כל הנבראים כולם. שלמות הכבוד הוא גילוי יחודו ית', וכיון שכל המעשים מגלים את יחודו, הרי שכל המעשים הם כסא לכבודו. זהו עומק המושג "כסא הכבוד"! כלומר, בפשטות תופסים שיש עולם שנקרא עולם הבריאה, וזו אמת. אבל מצד הכלל של "עולם שנה נפש", הרי שגם בנפש קיימת אותה אבחנה הנקראת "כסא הכבוד". ומהי אותה אבחנה? - כאשר אדם רואה בכל דבר ודבר היכי תמצי לגילוי כבודו ית', הרי שמצד תפיסת נפשו כל דבר הוא כלי לכבוד העליון, והרי שכל הבריאה כולה היא כסא הכבוד מצד הסתכלות נפשו. זוהי בחינת "כסא הכבוד" שבנפש האדם. כאשר האדם רואה כבוד חלקי, הרי שהוא איננו נעוץ בנפשו, במדרגת נפשו, בגילוי נפשו, בנקודת השורש של הכבוד. משא"כ כאשר יש בהתגלות הנפש גילוי של בחינת כסא הכבוד, הרי שהאדם איננו רואה לנגד עיניו אלא את כבודו ית', נמצא שהכל זה כסא, כלי, לגילוי הכבוד. צורת הגילוי של הכבוד הוא ע"י התפיסה הפנימית במהלכי הנהגתו ית' בנבראים, וככל שהכרת ההנהגה נחרטת, נקלטת, נתפסת בלבו, הרי שהלב - שהוא בגימטריא כבוד - מתגלה בו כבוד ה'. זוהי במילים קצרות התפיסה של כסא הכבוד. זהו מהלך של גילוי כבוד מצד איך אני, איך המקבל רואה שמתגלה בדבר כבודו ית'.

לשורש נקודת הכבוד א"א להגיע ע"י החכמה

אך כבר נאמר בפסוק "כבוד אלוקים הסתר דבר, וכבוד מלכים חקור דבר" (משלי כה, ב) , בעולם שכולו אלוקות, זהו "הסתר דבר", כבוד נעלם. משא"כ במה שהמלכות מתגלה לנבראים, זהו כבר "חקור דבר", ישנה התגלות של הכבוד. והנה על פני פשוטו לאדם ישנה נגיעה ב"כבוד מלכים חקור דבר". ולא רק מצד הפרט של הכבוד, אלא גם מצד הכלל של הכבוד, כמו שזכרנו. אבל בבירור יותר, כתב הרמח"ל [ובעצם אלו דברים פשוטים], שגם לו יצוייר שאדם ידע את כל החכמה כולה שנתגלתה לכל הנבראים כולם מאדה"ר עד השתא - גם אז לא יוכל לדעת איך כל פרט מביא לגילוי יחודו ית'! כי החכמה היא אין סוף, העומק שבה הוא ללא גבול, וכמעט כל החכמה לא התגלתה לנו, "הרבה תורה למדתי - ולא חסרתי מרבותי אפילו ככלב המלקק מן הים" (סנהדרין סח ע"א) . אשר על כן, אדם לא יכול לדעת איך כל פרט מן הבריאה [כגון כל עשב ועשב] מגלה את יחודו. בודאי שמצד התפיסה הכללית, את ה"לכבודי בראתיו" הוא יודע, אבל מצד תפיסת הדברים במהלכי חכמה - אין חכמה שיכולה להסביר איך כל פרט מגלה את כבודו ית'. היא יכולה להסביר איך אדם באופן כללי מגלה את כבודו ית', איך דומם צומח חי ומדבר באופן כללי מגלים את כבודו ית', אבל להסביר במה שונה העשב הזה מהעשב הזה

או מה שונה האבן הזו מהאבן הזו - זאת אין בכח החכמה להסביר! ובשלמא בנשמות בני האדם עוד ישנה אצלנו ידיעה כלשהי בגלגולים ובשורשי הנשמות, אבל גם ידיעה זו אינה אלא כטיפה מן הים, ומעבר לכך, בכל הנבראים כולם הידיעה היא קלושה אפילו לאחר כל הגילויים שנמצאים בספרים. ונמצא שמצד מהלכי חכמה אי אפשר לגעת בשלמות הכבוד. יש כאן נקודה עמוקה מאוד. אף שכתוב בפסוק "כבוד מלכים חקור דבר", והרי שיש לנו לכאורה נגיעה ב"כבוד מלכים" ע"י חקירה, והחקירה היא ענין של ההתבוננות בשכליות בכל מהלכי החכמה שנכתבו ושקבלנו מרבותינו, מ"מ לגעת בנקודת השורש של כסא הכבוד, להקיף את כל הכבוד - כיון שהחכמה מוגבלת, הרי שאין לנו נגיעה בשורש הכבוד הכללי, ונמצא שהחכמה יכולה להוביל את האדם לכבוד פרטי, אבל לשורש נקודת כסא הכבוד אי אפשר להגיע ע"י החכמה. אין הכוונה שהחכמה מצד עצמה איננה מבררת את כל הכבוד, אלא הכוונה מצד איך שהיא נגלית לנו, כלומר לכל הנבראים כולם. מצד התפיסה הזו, צריך לדעת שה"כבוד מלכים חקור דבר" נעוץ ב"כבוד אלוקים הסתר דבר". הרי שנקודת ה"חקור" נעצרת ונבלמת בנקודה מסויימת, ואנחנו מגיעים למהלך של "הסתר דבר". כל זמן שאדם חי רק במהלך של "חקור", אין התגלות של שורש הכבוד בעצם. הוא נוגע בהשתלשלות של כסא הכבוד, אך לא בנקודת העצמיות של כסא הכבוד. "גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד", כידוע ישנה תשובה תתאה, תשובה עילאה וכו', כמו שכתוב בספרים, עד שלמות נקודת התשובה שהיא מסירות נפש, והיינו ביטול הדעת, למעלה מכל טעם, מכל דעת, מכל הסברים, "יחידה לייחדך", ודייקא אז אדם יכול לגעת בנקודה השלמה של כסא הכבוד, כי אז הוא נוגע בנקודה של ה"הסתר דבר", בנקודה שנעלמת מעיני השכליות.

נגיעה בכבוד ע"י כניסה לעולם של סתר

כל זמן שהנגיעה בכבוד היא מצד ה"חקור", מצד ההתבוננות - אי אפשר לגעת בנקודת השורש של כסא הכבוד. על זה אמרו חז"ל: "חמשים שערי בינה נבראו בעולם, וכולן ניתנו למשה חסר אחד" (ר"ה כא ע"ב) , וכמו שמבואר בדברי המהרח"ו בשערי קדושה, שאף שכל שבעת הרועים ודאי נשמתם מעולם האצילות והם מרכבה אליו ית', אצלו ית', כביכול הקב"ה שורה עליהם - אבל כל זה בהתלבשות של מוחין, ומצד כך ישנם רק נ' שערי בינה חסר אחת, ואי אפשר לגעת בנקודת האחדות שהיא נקודת הנ', מפני שבשכליות ישנם רק מ"ט פנים לטהר, מ"ט פנים לטמא וכו', ואין לנו נגיעה בנקודת השורש של החכמה בעצם. ובאמת זהו פסוק מפורש: "והחכמה מאין תמצא" (איוב כח, יב) , והרי שחכמה לעצמה, איננה יכולה לגעת בנקודת השורש, היא חסרה בהכרח.

בכדי לגעת בשורש צריך לגעת באַין הנעלם, ב"הסתר דבר". ואף לאחר שאדם נוגע ב"הסתר דבר", ב"מאין תמצא" - אין הכוונה שלאחמ"כ נמצאת אצלו כל החכמה, אלא שהוא יכול לינוק יותר. הנגיעה באחדות השלמה היא מצד הנגיעה באין, ולא מצד הנגיעה של ה"תמצא". מצד ה"תמצא" אין נקודת אחדות גמורה, כי ההשגה לעולם לא יכולה להקיף את כל גילוי הכבוד. וצורת התראות הדברים בנפש האדם, ה"חכמה מאין תמצא" זו נקודת האמונה. ה"אין" הוא האמונה שבנפש. האמונה מאמינה בדבר שהאדם לא משיג, והרי שהנגיעה בנקודה הלא מושגת היא ע"י אמונה. "כבוד אלוקים הסתר דבר", איך א"כ נוגעים בנקודה שהיא "הסתר דבר"? מצד הפשיטות, מצד החיצוניות, "הסתר דבר" הכוונה שאצלך הדבר מגולה, ואתה אל תגלה זאת לאחרים, תסתירהו אצלך. מה שנגלה לך אל תגלה לאחרים. אבל מצד העומק הפנימי, אצל האדם עצמו הדבר נמצא בסתר, אלא שסתר זה, סוג של חיבור הוא. ישנו מקום שנקרא "מסתרים" - "מקום יש לו לקב"ה ומסתרים שמו" (חגיגה ה ע"ב) - ועל האדם להיכנס למקום הסתר! ואין הכוונה שכשנמצאים בתוך מקום הסתר יש שם גילוי, אלא זו כניסה לעולם של סתר! מצד המהלך הפשוט שאנחנו מכירים ויודעים, הרי שהאדם הוא בר השגה, בר הבנה, בר גילוי. כל נקודה רוצים להוציא אותה מגלות לגאולה, מהעלם לגילוי. אבל באמת, ישנה עבודה להיכנס לנקודה הלא מושגת, הלא נתפסת. כדי להגיע לנקודת אחדות חייבים להיכנס ל"הסתר דבר", לאין, לאמונה. אחרת אין נגיעה אפילו בשורש הכבוד. ולא רק מצד הכבוד עצמו, אלא גם מצד כסא הכבוד א"א לגעת! כלומר, זה שאי אפשר לגעת בכבוד עצמו זה פשוט, כי הכבוד עצמו הוא מציאות נעלמת, אך אפילו לגעת בכסא הכבוד, כלומר לגעת בתפיסה איך אני מקבל את הכבוד, איך הוא נתפס מצד המקבלים - גם בזה יש כאן חסר שאי אפשר להשלימו ע"י נקודת השגת החכמה, רק ע"י התדבקות בנקודה הנעלמת. כאן בעצם נעוץ כל שורש העבודה הפנימית.

נקודת הנעיצה של ה"הסתר דבר" ב"חקור דבר"

עתה ננסה לבאר את המהלך של כסא הכבוד, ואת המהלך של הכבוד עצמו. לולי הדברים שדוברו לעיל, ההבנה הפשוטה היא שלכסא הכבוד ניתן להגיע במהלך של חכמה, כי כסא הכבוד מושג ע"י חכמה, ע"י מוחין. משא"כ הכבוד עצמו שהוא למעלה מתפיסת הנבראים, וממילא ההתחברות אליו יכולה להיעשות אך ורק ע"י אמונה. אבל כאשר בורר עכשיו שגם שלימות השגת כסא הכבוד, לא יכולה להיעשות ע"י ידיעת החכמה לבד, כי החכמה מוגבלת, ומוכרחים לנעוץ את ה"חקור דבר" ב"הסתר דבר" - הרי שמוטל עלינו לתפוס ביתר בירור את שני המהלכים: היכן ה"הסתר דבר", והיכן

היא נקודת הנשיקה, הנעיצה, של ה"הסתר דבר" ב"חקור דבר". הקב"ה ברא נבראים. הוא נתן בכל אחד נשמה באפו, והנשמה נקראת כבוד, "למען יזמרך כבוד", כידוע. עתה נתבונן: מצד איזו תפיסה נקראת הנשמה "כבוד", האם היא נקראת כך מצד כסא הכבוד, או מצד עצם הכבוד? מהי אותה בחינה שהנשמה נקראת "כבוד"? על פני פשוטו, היא נקראת "כבוד" ולא נקראת "כסא הכבוד", והרי שהשורש האמיתי של הנשמה נמצא למעלה מכסא הכבוד, בכבוד עצמו. אלא, שמאחר וכפי שביארנו, קיים בנפש המושג כסא הכבוד, והיינו שישנה התלבשות של המוחין לנקודת הכבוד - הרי שההרגל הוא לגעת בכל דבר ע"י ההתבוננות, ע"י הידיעה, ע"י הבירור. אבל בעצם, המציאות האמיתית של הנשמה היא עצם כבודו ית'! התורה נגמרת ב"לעיני כל ישראל" וחוזר חלילה "בראשית ברא אלוקים", אותיות "לב" [ישראל -ב ראשית], כידוע. לב בגימטריא כבוד, והרי שבמקום שמסתיימת התורה, כלומר שנגמרו המוחין - שם מתגלה מהלך אחר של כבוד. יש מה שהכבוד הוא "בראשית" - "בחכמתא" (כמש"כ בתרגום). זהו סוג אחד של כבוד. ויש כבוד שונה, שהוא בסוף התורה - "לעיני כל ישראל - בראשית". "קוב"ה ואורייתא וישראל חד הוא", וכשם שבאורייתא מתגלות שתי הבחינות של הכבוד, כך גם בנפש יש כבוד של בראשית, ויש כבוד של "לעיני כל ישראל - בראשית". יש שהכבוד הוא בבראשית, בחכמתא, כשאדם מתבונן, רואה, ויש את הכבוד שמתגלה לנפש היכן שנגמרת נקודת הדעת של האדם. זהו כבוד מסוג אחר! אלא, שגם הכבוד של בראשית אינו יכול להיות מושג בשלמות, רק כאשר האדם מתגלה אצלו ה"לעיני כל ישראל בראשית". "נעוץ סופן בתחילתן", והרי שאין כזה מושג של סופן בלי תחילתן, ומצד כך - אפילו הבראשית הפשוט נעוץ ב"לעיני כל ישראל"! ביאור הדברים: יש מה שהאדם משיג כבוד, וזוהי בחינת כסא הכבוד, ויש מה שהאדם נכלל בכבוד. השגת הכבוד הוא מהלך אחד, וההתכללות בכבוד היא מהלך שני. כשמסיימים את התורה בשמחת תורה המהלך הקודם לזה הוא סוכות, זכר לעננ כבוד, והרי ששם המהלך הוא להיכנס לתוך הסוכה, להיכלל בסוכה. זהו המהלך שלאחר מכן מגיע שמחת-תורה שהוא "לעיני כל ישראל בראשית". ויש מהלך שאדם משיג את כבודו ית', והוא נעשה כלי לכבודו, כסא הכבוד. אלו הם שני מהלכים שונים לגמרי בתפיסה בכבודו ית'. הכלי להשיג את הכבוד הוא מוחין שנעוצים באמונה, אבל ההתכללות בכבוד הוא ביטול הכלים - כלי מלשון כלות - וזה דייקא באמונה! בגאולת מצרים נאמר: לא ע"י מלאך ולא ע"י שרף ולא ע"י שליח אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו, וזה היה בחצות לילה, כמש"כ בפסוק, ומבואר בזוה"ק שזהו הזמן שבו השכינה העליונה יורדת לתחתונים. במילים

פשוטות: חצות לילה הוא הזמן שבו הכבוד מתגלה לנפשות, אפילו למי שאינו נכלל בו ית'. אבל מאידך יש מהלך שהכבוד הוא חלק מעצמו. איהו וגרמוהי חד, איהו וחייהו חד. "כבוד אלוקים הסתר דבר", וכשם שהקב"ה לא מושג, כך כאשר האדם נכלל בכבוד הלא מושג, הוא כביכול נכלל בו ית'. העסק עם ה"הסתר דבר", עניינו להיכנס לתוכו, להתכלל בו, ולא להשיג אותו. זוהי התפיסה העליונה במהות הכבוד. והרי, שאף מצד העבודה שאותה ייעדנו לדבר עליה מצד תפיסת המוחין, חייבת להיות נעיצה בהסתר דבר, כי אחרת אין נגיעה בשורש הכבוד, אפילו לא של כסא הכבוד, אלא רק בהתפרטות של הכבוד. לכן, אף שעיקר המהלך של ההסתר דבר הוא מהלך לעצמו, אבל גם מצד ה"חקור דבר" חייבים נגיעה בהסתר דבר, כי אחרת אין נגיעה בשורש נקודת הכבוד. ואשר על כן, נשתדל בעז"ה בפרק הבא לבאר איך ניתן לגעת בנקודה של הסתר דבר, כדי להשיג את כסא הכבוד עצמו שבנפש האדם.

פרק טו - הויה והעדר

"בורא חושך" - בריאה של העדר

ידועה המחלוקת מהו חושך, האם הוא בריאה או שהוא העדר. וידועים גם דברי הגר"א בזה, שהוכיח מלשון הפסוק (ישעיה מה, ז) "יוצר אור ובורא חושך" שהחושך הוא בריאה בפני עצמה. ובעומק, פשוט וברור הדבר ששני הדברים אמת, שישנה מציאות של בריאה של חושך, "וימש חושך" כמש"כ במצרים, וישנו חושך שהוא העדר. ועומק הדברים, שגם העדר הוא בריאה! מצד התפיסה הפשוטה של הנברא, העדר הוא דבר שלא נברא. הבריאה נבראה וההעדר לא נברא. אבל מצד עומק הדברים, באמת יש שני סוגי נבראים: יש נברא חיובי ויש נברא שהוא העדר, אבל גם ההעדר הוא סוג של בריאה. דוגמא לדבר: ידועים דברי הנפה"ח (שער ד פרק יא) "והאמת בלתי שום ספק כלל, שאם היה העולם כולו מקצה עד קצהו פנוי ח"ו אף רגע אחת ממש מהעסק והתבוננות שלנו בתורה, כרגע היו נחרבים כל העולמות עליונים ותחתונים והיו לאפס ותהו חס ושלום", ועל פני פשוטו ביאור הדברים שהקב"ה חידש נבראים, "איסתכל באורייתא וברא עלמא", וגם כיום, הקב"ה "מחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית", וכשם שהיצירה הראשונה היתה במהלך של איסתכל באורייתא וברא עלמא, כך יצירת העולם בכל עת ובכל שעה היא במהלך של איסתכל באורייתא דעסקין ישראל השתא, ואם יש אצל הנבראים ח"ו מצב של הפסק, ולו הקל שבקלים, במהלך של עסק התורה, הרי שה"איסתכל באורייתא" נמצא במצב של גניזה, וממילא ה"ברא עלמא" איננו מתקיים,

ואזי המצב הוא העדר של נבראים. ולפי זה לכאורה הבריאה כלולה בתוה"ק, אולם העדר הבריאה אינו כלול בתוה"ק. נמצא לכאורה, שבריאת הנבראים היא בריאה, אבל ההעדר הוא שלילה של בריאה. אבל האמת שהחיוב וההעדר הוא סוד ההפכים, והוא מהות הבריאה. אנחנו תופסים כל דבר כקיים או לא קיים, ומעבר לזה אין לנו תפיסה. וצריך לדעת שהתפיסה הזו של הלא קיים הוא סוג של נברא, ו"נברא" הכוונה שזהו סוג של תפיסה שהקב"ה חידש, וההתחדשות של המצב שנקרא קיים או לא קיים - זה גופא השורש של ראשית הבריאה. וכח בריאת הנבראים הוא בחינת יש, אור דתורה, וכח ההעדר הוא אין, המאור שבתורה. אכן דברים עמוקים מאוד!

אין לנו תפיסה כלל בא"ס

באמת, ישנה לשון עמוקה מאוד של הגר"א, וז"ל: "דע כי האין סוף ב"ה אין לחשוב בו כלל וכלל, כי אסור לכנות בו אפילו חובת המציאות, כי אפילו ספירה ראשונה קוראין אין, ושניה מכנים יש שידענו שהוא נמצא, וזה לבד משיגין ממנה, מה שאין כן בראשונה", עכ"ל. נמצא [מתתא לעילא], שהדבר היחיד שידענו בחכמה, שהיא קיימת. באַין גם את עצם קיומו לא ידענו, אלא שהוא מחוייב המציאות. משא"כ בבורא יתברך שמו שאי אפשר לומר אפילו שהוא מחוייב המציאות. אלו דברים שכבר דנו עליהם, ולשונו שם קשה מאוד, וננסה לבאר את הדברים.

"והחכמה מאין תמצא" - הכרה רק במציאותה

מצינו בחז"ל שתורה דידן נקראת "נובלות חכמה". כל העסק של תורה שאנו מכירים הוא רק תפיסה של "נובלות של חכמה". ואם זהו "נובלות", מהי אם כן חכמה בעצם? על זה כותב לנו הגר"א שאת עצם החכמה לא ידענו. אנחנו רק יודעים שהיא קיימת, שהיא נמצאת. והרי שביאר לנו הגר"א שמש"כ בפסוק "והחכמה מאין תמצא", ועל פני פשוטו הכוונה שאדם משיג את החכמה ע"י דבקות באין, כאן חידש הגר"א שטמונה בדברים נקודת עומק יתירה. "והחכמה מאין תמצא" הכוונה שהחכמה אנו יודעים רק שהיא נמצאת ותו לא! "תמצא" כלומר זו כל הידיעה שלנו בעצמיות החכמה. ההשגה שלנו בעצמיות החכמה היא רק בגדר הכרת ה"תמצא" שבה, שהיא נמצאת, ותו לא. כי כל ההשגות שלנו בחכמה הם רק בחינה של "נובלות חכמה" ולא בעצמיות החכמה. ביאור הדברים. הנה דברי הגר"א - שבחכמה אנו יודעים שהיא נמצאת, אבל האַין אנחנו לא יודעים שהוא נמצא - צריכים לכאורה ביאור גדול על פני פשוטו, שהרי אם אומרים אנו שהוא נברא, הרי שהוא נמצא. אם כן צריך ביאור איך אפשר לומר שיש נברא שאנו לא יודעים שהוא נמצא? אבל בעומק, הם הם הדברים שדיברנו. ישנם שני

ראשית לבריאה: יש ראשית של מציאות ויש ראשית של העדר. דבר שהיה ואיננו, אדם אומר שהדבר איננו, אבל לא שהוא ממשש שהוא לא נמצא, רק מפני שהוא לא יכול למשש את מציאותו, הוא מסיק שהדבר לא נמצא, אבל באמת בעומק, ההעדר הוא סוג של חוש מקביל לחוש שחש את ההויה הנמצאת [ובעומק הדק זה למעלה מן החוש]. ובעומק, הרי ידוע שעפ"י חכמת התורה, אף דבר שמתכלה, כגון שנשרף וכדו', אין זו אלא ההתפרקות של הארבע יסודות, אבל בעצם הדבר לא נעלם, אלא שהוא נעשה דק יותר, רוחני יותר, אבל הוא קיים. העדר מוחלט אין לו מושג בנבראים, כי ההעדר המושג לנו הוא רק ביחס להויה, שההעדר הוא הפכו. וכח ההעדר עניינו שער הנ' שעליו נאמר לא נברא, כלומר שהוא בבחינה של "לא", שלילה, העדר. על עומק החכמה נאמר, "מאד מאד עמקו מחשבותיך איש בער לא ידע וכסיל לא יבין את זאת", עצמיות החכמה, שהיא חכמתו ית', היא בלתי נודעת, וכל ההשגה שלנו בחכמה היא רק בחינה של כטיפה מן הים, בחינה של נובלות חכמה. ומה כן ההשגה שלנו בנקודת שורש החכמה? התפיסה שאנחנו תופסים כל דבר כמציאות! - זה שורש נקודת הבריאה, והיא הנקראת חכמה. כלומר, תפיסה חושית, השגה חיובית, היא מהות החכמה. תפיסת הנפש שתופסת כל דבר כמציאות חיובי - היא הבחינה של חכמה!" כולם בחכמה עשית", והרי שתפיסת הקיום, תפיסת היש, נקראת חכמה. מה שהחכמה נקראת יש, אין הכוונה שהיש שבה מושג ומחמת שאנחנו משיגים את הדבר אנחנו קוראים לו יש כי הוא מושג, מושכל, מובן וידוע לנו. אלא הוא נקרא כן מחמת שהוא שורש לתפוס כל דבר כיש, כמציאות. משא"כ תפיסת ההעדר היא תפיסה מצד נקודת הפשיטות שבדבר, זוהי תפיסה כאשר החושים לא משיגים את הדבר, ואזי האדם חש את ההעדר, את השלילה, וא"כ הדבר לא נמצא. נמצא שההעדר הוא לא העדר כפשוטו, אלא הוא חוש של העדר. ולכן כותב הגר"א שבחינת האין אינה מוגדרת כמציאות, מפני היותה חוש של העדר ולא חוש של מציאות.

כח הנגיעה בבחינת ההעדר - האמונה!

כאן ישנם דברים עמוקים מאוד. כאשר האדם מאמין שאף מה שהוא לא רואה, שומע, חש וכו' נמצא, הרי שיש לו נגיעה בתפיסת ההעדר. "ואמונתך בלילות" דייקא! הנגיעה בנקודת הלילה, בנקודת החושך, התפיסה בנקודה העליונה שנקראת "חושך" הוא ע"י כח האמונה. כח האמונה הוא הכח לגעת בחושך. ביאור הדברים: כאשר דבר מושג לחושים, שורש ההשגה בו הוא ע"י חכמה, שהוא שורש היש. ואף שהחוש לא משיג את עומק מהות הדבר, אבל החוש משיג שהדבר קיים, וזוהי נקודת שורש החכמה.

משא"כ כאשר האדם בחושיו איננו משיג את הדבר כלל, אז כח ההשגה בדבר הוא רק ע"י האמונה! כדוגמא: אדם מאמין שב'ברית' נמצא אליהו הנביא על אף שהוא אינו רואה אותו. נמצא, שאין כאן השגה לחושים בדבר, אלא כל ההשגה במציאות הדבר היא ע"י אמונה. הרי שכח הנגיעה בבחינת העדר הוא כח האמונה. אלא שיש העדר יחסי כדוגמת אליהו הנביא, שלאחד נראה ולאחר אינו נראה, ויש העדר מוחלט לנבראים כולם, והוא שער הנ', האין המוחלט. בהעדר יחסי, כדוגמת אליהו הנביא, אדם מאמין שאף שהוא לא רואה את אליהו הנביא, אבל אליהו הנביא הוא בכלל "כולם בחכמה עשית", והרי שהמהות של אליהו היא בכלל ה"כולם בחכמה עשית", בכלל תפיסת היש, אלא שכלפַי זה לא נתפס. והרי שאין כאן נגיעה גמורה בתפיסת האין. יש כאן אַין יחסי לאדם שלא משיג את הדבר, וע"י האמונה הוא מתחבר לתפיסת היש דאליהו, למציאות האליהו שהיא בכלל "כולם בחכמה עשית", אבל אין כאן נגיעה בהעדר המוחלט, כי אליהו הוא יש, רק שאינו מושג.

סוד גילוי משיח - האין המוחלט

היכן היא נקודת הנגיעה באַין המוחלט? באמת, זה סוד גילוי משיח! בבריאה דהשתא, הגילוי הוא מצד "כולם בחכמה עשית". משא"כ גילוי משיח שהוא בחינת שער הנ', כמש"כ הרמב"ן בהקדמתו לתורה שנ' שערי בינה נבראו בעולם, ושער הנ' הוא לא נברא. ואף שאומרים חז"ל נ' שערי בינה נבראו בעולם, אומר הרמב"ן שזה לאו בדוקא. ובאמת עומק הדברים הוא, ששער הנ' הוא בריאת ההעדר. ולכך מחד הוא מוגדר כלא נברא, ומאידך הוא מוגדר כנברא. מחד הוא מוגדר כלא נברא כי הוא סוג של מהות נברא שונה, לא בכלל תפיסת היש, וכלפי תפיסת היש הוא מוגדר כלא נברא. אבל כלפי כך שעצם ההעדר הוא סוג של בריאה, זהו "נ' שערי בינה נבראו בעולם"! נבראו דייקא. כל זמן הגלות, בשית אלפי שנין, יש לנו אחיזה רק בשורש של "כולם בחכמה עשית" שהוא שורש תפיסת היש, החוש, המציאות, אלא שהעומק של החכמה לא מושג, כמו שביארנו, והוא רק בבחינת נובלות. משא"כ מצד גילוי משיח, יהיה גילוי מושלם של ההעדר. כאן מגיעה בעצם נקודת החידוש הנורא של תורת הבעש"ט. כידוע מה שקיבלנו מפי קדושי עליון, שהבעש"ט הוא שורש ההתנוצצות של אורו של משיח [כמובן שזו רק בחינה של התנוצצות, הארה, אבל לא התגלות גמורה, כי עדיין בן דוד לא בא], ומהות נקודת ההארה, שהתחדש כאן מהלך של נגיעה בעולם של העדר. זהו חידוש נורא! תפיסתנו את היש, היא שורש הבריאה מצד השית אלפי שנין, אבל מה שאנחנו תופסים לגעת בנקודה של העדר, זה שורש אורו של משיח. ועל זה מחדש הבעש"ט ואומר:

"תורת ה' תמימה", שאף שבכל השית אלפי שנין עסקו רבות ב"תורת משה עבדי", אבל תורת ה' היא בעצם תמימה, ואף אדם כמעט לא נגע בנקודת הפנימיות שבתורה! וכל זאת למה? כי התורה יש בה אור ויש בה מאור, והחילוק היסודי בין האור למאור: האור הוא נקודת ההסתכלות, נקודת ההשגה, נקודת היש, והמאור הוא ההעדר. הבריאה נבראה מהעדר למציאות, ליש. ובפשטות ביאור הדברים, שקודם שנברא העולם לא היו נבראים, ולאחר שנברא העולם יש נבראים. ודאי שזו אמת לאמיתה, זהו יסוד האמונה. אבל העומק בזה הוא, שההעדר גם הוא סוג של נברא. ונמצא שמה שמגדירים שהעולם נברא מהעדר ליש, זוהי תפיסה שלנו שאנו תופסים שהוא נברא מהעדר ליש, אבל בעומק, לפני הבריאה גם לא שייך לומר העדר. וזו כוונת הגר"א בדבריו, שכלפי האין סוף לא שייך לומר אפילו מחוייב המציאות. ואף שבודאי יש לנו אמונה שיש מצוי, והוא היה הווה ויהיה, וא"כ לכאורה כן אנו מגדירים שהוא מחוייב המציאות. אלא ביאור הדברים, שהמציאות שאנחנו מכירים זו מציאות של קיים או לא קיים. כשבאים לדבר על עצמותו ית' צריך לדעת שהמימד של התפיסה הזו היא תפיסה של נברא. אבל לבוא ולייחס למציאותו ית' הבחנה זו - זו הגשמה! בו ית' אין לנו תפיסה ואחיזה לא מצד קומת היש ולא מצד קומת ההעדר. וכל מה שאנחנו מדברים הוא מכאן ומטה, שיש תפיסה ביש - שית אלפי שנין, ושיש תפיסה בהעדר - הארה של משיח מאלף השביעי ואילך. למעלה מתפיסת היש וההעדר, זה אין עוד מלבדו! נמצא אם כן, כפי שמבואר כאן לפנינו, שישנם שני שורשים לבריאה: שורש של קיום, של יש, ושורש של העדר. וצריך לברר: שני שורשים הללו מהיכן מקורם, מהיכן שורשם.

"תכלית הידיעה שנדע שלא נדע"

ידועים דברי הנפה"ח (שער ג) שמחד אמרינן שאין עוד מלבדו כפשוטו, ומאידך אמרינן שכשעלה ברצונו לברוא את הנבראים חידש נבראים, והרי שזה תרתי דסתרי. וידועים דבריו, שיש חילוק בין מצדו למצדנו, שמצדנו יש נבראים ומצדו אין עוד מלבדו. פשוט וברור הדבר לכל בר דעת, שמש"כ מצדו אין הכוונה מצדו כפשוטו, כי מצדו לא עסקינן. איך אפשר לחשוב מה הצד מצדו! מצדו לא ידעינן! אלא מצדו הכוונה איך נראה הדבר מצדו מצדנו. זה פשוט וברור! והרי שמצדנו יש אופן של מצדנו מוחלט, ויש אופן של מצדו מצדנו. כלפי מה שמדברים אנו כאן, האמונה שהקב"ה חידש נבראים היא שורש היש, והאמונה שאנחנו מאמינים שאין עוד מלבדו כפשוטו, היא שורש קומת ההעדר. והרי שאמונה זו היא אמונה בשלילה. וזהו שורשו של ההעדר. אלו בעצם שני השורשים שהזכרנו. השורש של קומת היש הוא האמונה שיש נבראים, והשורש של קומת ההעדר

הוא האמונה שאין עוד מלבדו. וזה סוד הבראשית - הב' ראשית - שיש בברואים: ראשית דקיום וראשית דהעדר. האמונה בקיום היא האמונה שיש נבראים, והאמונה בהעדר היא אמונה שאין עוד מלבדו. אבל עצם האמונה שאדם מאמין שאין עוד מלבדו, זה גופא סוג של בריאה. ההעדר הוא סוג של בריאה! זה סוד גילוי משיח, וכמש"כ ה'מאור עיניים' בשם הבעש"ט, ש"תכלית הידיעה שנדע שלא נדע", והרי שה"שלא נדע" זה לא העדר ידיעה כפשוטו. אלא זהו סוג של נברא הנקרא העדר. ה"שלא נדע", בעומק זהו סוג של בריאה. כאן נקודת החידוש הגדול. החכמה תופסת את תכלית הידיעה שנדע שלא נדע, שהאדם מגיע לקצה יכולת הידיעה, ומכאן ואילך הוא יודע שאי אפשר לדעת, והרי שהעדר הידיעה הזו אינו בריאה, אלא שהוא לא יודע. מה שהוא יודע זה בריאה ומה שהוא לא יודע זה לא נברא [כלפיו לפחות] ולכן הוא לא יודע. משא"כ לפי תפיסת בעל המאור עיניים בשם הבעש"ט, הרי שה"שלא נדע" הוא סוג של בריאה כמו ה"נדע". יש מהלך שנקרא "שלא נדע", שהוא מהלך בעצם הנבראים, וכשם שה"נדע" הוא מציאות - כך ה"שלא נדע" גם הוא תפיסת מציאות. אלו שני קוים לבריאה: קו של תפיסת היש וקו של תפיסת ההעדר.

השגת דבר והפכו

בכדי להשיג דבר בשלמות, חייב האדם להשיג דבר והיפוכו, כמש"כ הגר"א בפירושו על משלי. והרי שבכדי להשיג בבירור את קומת היש, צריך להשיג גם את קומת ההעדר של היש. וכל זמן שאדם תופס את הבריאה כבריאה החלטית, הרי שהוא לא תופס דבר והיפוכו, וא"כ חסר גם בעצם תפיסת הצד דחכמה. כלומר, לא כפשוטו שכאשר אדם תופס את תפיסת החכמה והוא לא תופס את ההפכיות, הרי שאת החכמה יש לו ומן ההפכיות הוא נעדר. אלא מצד הכלל שכשאדם לא תופס דבר והיפוכו, הרי שאפילו את הצד האחד הוא לא תפס ברור - הרי שבשביל עצם תפיסת החכמה מוכרח להיות גם תפיסת ההעדר. זהו עומק הכתוב "והחכמה מאין תמצא", שבשביל להשיג את עומק קומת החכמה, תפיסת היש, צריך נגיעה גם באין, בקומת ההעדר. והנגיעה בשניהם בבת אחת מביאה את האדם לחיבור בשני הצדדים.

ב' תפיסות בעבודה

כאן מגיעות שתי צורות של עבודה. ביררנו שהנגיעה בקומת היש מכריחה נגיעה גם בקומת האין, בקומת ההעדר. השאלה היכן עיקרו של האדם נמצא: האם עיקרו נמצא במהלך דאין או במהלך דיש. פשוט וברור הדבר, שמהלך דאין לגמרי לא קיים, כי "זאת התורה לא תהא מוחלפת", והרי שאנו מצווים בקיום תרי"ג מצוות, ותפיסת היש אמת

כמו שתפיסת האין אמת, ואם חושב האדם להשיג את ההעדר בלי להשיג את היש - גם מצד כללי החכמה זהו דבר נשלל, ושני טעמים בדבר: א. כשם שביררנו שכדי להשיג את היש חייבים דבר והיפוכו, להשיג את האין - כן להיפך: כדי להשיג את האין, חייבים את קומת היש בכדי שיהיה דבר והיפוכו. ב. מצד שזוהי כפירה בשורש כל התורה כולה, שהרי התורה ניתנה על הר סיני, שזה כח המחייב שמשעבד את בני ישראל. הרי שפשוט וברור הדבר שהאמונה כוללת את שניהם, ולא אחד בלבד. אלא שנקודת החילוק, שמצד תפיסת השית אלפי שנין העיקר של התפיסה היא קומת היש, והאין הוא בחינה של התנוצצות. משא"כ מצד התפיסה ההופכית, האין הוא העיקר, והאור של היש ששורשו הוא שית אלפי שנין הוא בבחינה של לבוש לאין [בסוד עתיק ואבי"ע שהם לבושים לא"ק]. ולכן מבאר הנפה"ח, שכל הכניסה לעולם של האין, שאין עוד מלבדו כפשוטו, הוא רק בבחינה של אבנתא דלבא, וחכם מבין מדעתו, מחמת שאף שיש כאן התנוצצות של הויה דאין, כלומר לא רק ידיעה של אין אלא שזה תפיסת הויה, אבל צריך לדעת שאנחנו עדיין בגלות, ועדיין משיח בן דוד לא בא. ואף שההארה נמצאת, אין זה אלא בגדר הארה, ולא בגדר קביעות. משא"כ לפי חלק מתפיסת החסידות היה מהלך שהאור נמצא יותר בגילוי, ואף שאינו נמצא בגילוי גמור, מ"מ הם סברו שיש לזה יותר מקום. מ"מ פשוט וברור הדבר לכו"ע כמש"כ הנפה"ח, שחייב שיהיה לאדם נגיעה בנקודה של אין עוד מלבדו, בתפיסה של כח ההעדר, וכל מי שנמצא עמוק בתוך התורה, מוכרח בשביל להשיג את עומק התורה, את הנגיעה בשורש נקודת היש, ולשם כך צריך את ההיפך, את ההעדר. העולם נברא בצורה של "רצוא ושוב". "רצוא" אין, "ושוב" חכמה. כל זה מתתא לעילא, ומלעילא מתתא "רצוא" יש, "ושוב" אין. מצד המהלך בנפה"ח, הרי שהרצוא הוא אין והשוב הוא חכמה, משא"כ המהלך בחסידות הוא הרצוא יש, והשוב אין. מ"מ לכו"ע מוכרח שתהיה לאדם נגיעה בנקודת האין, וכל זמן שאין נגיעה בקומת האין, אין נגיעה גם בעצמיות החכמה. ולכן לשיטת הנפה"ח אף שעיקר הדבקות הוא במהלך של "כולם בחכמה עשית", אבל בהכרח שיש נגיעה בהויה דאין, וכל זמן שאין נגיעה בהויה דאין, הרי שעומק נקודת החכמה היא גם לא הויה בהשגת האדם. כלומר, הכלל היסודי הוא שצריך להשיג כל דבר והיפוכו, ואם לא - עצם הדבר לא מושג, העומק של הדברים הוא, כי שורש כל דבר, מצד העצמיות שלו הוא כולל את שני ההפכים, וכל זמן שאדם לא מגיע לנקודת השורש, הרי שהוא משיג או את הצד הזה או את הצד השני [וגם זה אינו בשלמות, מפני שלא נגע בשורש הדבר]. אבל אם הוא הגיע לנקודת השורש, בהכרח שנכלל בקרבו ההפכים, ואם לא נכלל - סימן שהוא לא נגע בשורש,

כי שורש כל דבר הוא דבר והיפוכו, ואם אדם נוגע בנקודת שורש הדבר, הרי שבהכרח הוא משיג דבר והיפוכו. ובעומק הגדרת הדברים, כאשר אדם מקבל רק את ההארה של הדבר, הוא יכול להשיג או את זה או את זה. אבל כאשר אדם נוגע בהויית הדבר, הרי הויית הדבר מכריחה דבר והיפוכו, ולכן כשאנחנו באים להשיג [לא את החכמה דחכמה, אלא] את הויית החכמה, שעל זה כותב הגר"א שמה שידענו בחכמה שהיא מציאות, מוכרחים לכלול את ההעדר של המציאות, ולכן כל זמן שאדם תופס רק את תפיסת היש ולא את תפיסת ההעדר, בהכרח שאת תפיסת ההויה דחכמה אין לו. אלא יש לו רק את ההארה דחכמה.

נגיעה בנקודת היש ובנקודת האין בב"א

מעתה נבין את כל סדר הדברים שדיברנו עד השתא בפרקים הקודמים. ניסינו כל הזמן לחתור ולברר שהחכמה אינה רק ידיעה, אלא היא מציאות גמורה. וכלפי מה הדברים היו אמורים? - כל זמן שאנחנו תופסים את החכמה כחכמה, כהארה, אבל לא כמציאות גמורה - הרי שלא נגענו בהויית החכמה. נגענו בדבר אחד: בהארה של החכמה, בהתפשטות של החכמה, בנובלות דחכמה. אבל הנגיעה בעצמיות החכמה, היא לגעת בעצם תפיסת היש. הנגיעה בעצם תפיסת היש, כמו שביארנו כאן, מכריחה דבר והיפוכו - ההעדר, וכאשר נוגעים בתפיסת היש ובתפיסת ההעדר, נוצרים חוש דהעדר וחוש דיש. לכן, כל זמן שאדם לא נגע בעצם הוית היש, הרי שהחכמה אצלו היא ידיעה ולא תפיסת הויה. לכן הארכנו וטרחנו לבאר, שצריך ראשית כל לדעת שהחכמה היא מציאות. ודאי שהיא גם ידיעה, אבל העומק שלה הוא תפיסת הויה. כאשר משיגים דבר והיפוכו, משיגים את שורש מציאות ההויה, וכאשר האדם מגיע לתפוס את שורש מציאות ההויה, הוא נעשה כלי למציאותו ית'. כל זמן שאדם לא כולל את שורש הנבראים, את הוית היש באין, הרי שהוא נמצא במהלך דפירודא. רק כאשר האדם כולל את ההעדר והיש בבת אחת, הרי הוא נוגע בנקודת אחדות שורש הבריאה, ברזא דאחד שקדמו לעולם. "קדמו לעולם" כלומר, שההויה נכללת בהעדר. ואז יש לו נגיעה בנקודת האחדות. ברזא דאחד, שם נקודת ההשראה של האין סוף. נמצא אם כן, שעבודת האדם לדבוק באור ובחושך יחדיו [יש חושך בתוך הנבראים ויש חושך שהוא החושך היסודי, כמו שכותב הרמב"ן בתחילת התורה, וזהו החושך של האין]. וזה למעלה מ"ויבדל אלקים בין האור ובין החושך" שאור וחושך משמשין בעירבוביא, שזוהי נקודת האחדות של ההעדר והיש, וזהו הרזא של אחדות שורש הנבראים. הקב"ה יזכנו לגעת בנקודת היש ובנקודת האין בבת אחת, ולהיות כלי אחד להשראה של האין סוף.

פרק טז - יום כפור - לך אכול בשמחה לחמך

"לך אכול בשמחה לחמך ביו"כ מגיעים להכרה שהדעת היא בבחינת "לבוש"

חז"ל אומרים, שבמוצאי יום הכפורים יוצאת בת-קול ואומרת: "לך אכול בשמחה לחמך ושתה בלב טוב יינך כי כבר רצה האלהים את מעשיך" (קהלת ט, ז). כלומר, אותה בחינה שנאמר בה: "ממנו לא תאכל" - כאן כתוב: "לך אכול, כי כבר רצה אלקים את מעשיך" - את עוונך. ענין זה אינו מוסב רק על התפשטות החטא בלבד, אלא על שורש החטא, ושורש החטא הוא החטא הקדמון של אדם הראשון. "כי רצה אלקים את מעשיך" - כאן ישנו תיקון לשורש של החטא. "לך אכול", מדוע? - מפני ש"רצה אלקים את מעשיך", שהוא פגם האכילה הקדמון. בירור הדברים נראה כך. בחטא אדם הראשון וחוה, התחדש המושג של "דם נדות". חצי חודש לערך היא טהורה, וחצי טמאה. לפני החטא, ה"אבא ואמא" - החכמה והבינה - שעליהם נאמר: "תרי רעין דלא מתפרשי מהדדי", היתה בהם בחינת "דעת תמידית". זאת משום שהחכמה והבינה זו העצמיות של המוחין, ולכך אינם מתפרשין, כי עצם הדעת הוא הכח המזווג שנמצא בגילוי תמיד. מה שאין כן בשעה שהתחדש דם נדות, ב"זעיר אנפין" ונוקבא - כאן התחדש מהלך שכביכול יש ביטול הדעת, וכיום ייתכנו שני מצבים: בשעה שישנה דעת בגלוי - יש זיווג, וכשהדעת אינה בגלוי - אין זיווג. והנה בפשיטות זהו עונש. אבל בעומק הענין, הקב"ה "ממכה עצמה מתקן רטיה". עצם הדבר שישנם זמנים שהדעת קיימת וישנם זמנים שהיא איננה - זה גופא התיקון. כלומר, דבר ששייך בו שינוי, הוא לא נקודה עצמית. משא"כ דבר שהוא תמידי, הוא עצם הדבר, ועצמיות אינה משתנית. לכן, אם רואים דבר שיש בו נקודת שינוי, בהכרח שאין זו עצמיות הדבר. כשמדברים על התפיסה של "אבא ואמא", שהם "תרי רעין דלא מתפרשי מהדדי", כלומר שיש "דעת-תמידית", אזי נתפס הדבר שהדעת היא עצמיות, אלא שיש זמן שהזיווג יותר בקטנות, ויש זמן שהזיווג יותר בגדלות, כפי שכתוב בספרים. כלומר, לרוחב הדעת יש נקודת השתנות, אבל עצם הדעת היא תמידית, מהותית, היא עצם התפיסה. מה שאין כן כשמתגלה שיש זמן שאין זיווג כלל, כלומר שאין דעת כלל, הרי מתגלה שהדעת אינה עצמיות, אלא לבוש בלבד, שכן דבר שהוא עצמי, אין לו השתנות. ואם מתגלה השתנות - בהכרח שאיננו עצמי. זוהי בעצם הבחינה של "ממכה עצמה מתקן רטיה". כאשר אדם הראשון חטא ב"עץ הדעת", כלומר שתפס את הדעת כמציאות, תיקון חטא זה הוא הגילוי שהדעת אינה דבר עצמי, לא עצם המציאות, אלא היא משתנה, וכיון שהיא משתנה, הריהי בבחינת "לבוש", כי עצמיות לא ניתנת להשתנות, ואם מצאנו בה השתנות, בעל כורחך

שאיננה עצמיות. כלומר, חטא האכילה מ"עץ הדעת" עניינו, שתופסים את הדעת כדבר תמידי, כעצמיות, וממילא התיקון לחטא הוא, כשמבינים שהדעת היא "לבוש" בלבד, ואין לה נקודה עצמית. ומצד בחינת הלבושין, "מאן דלביש ברמשא, לא לביש בצפרא"- בכל לבוש ישנם שינויים מידי פעם. התיקון של חטא אדם הראשון, הוא: "לך אכול בשמחה לחמך כי כבר רצה אלקים את מעשיך", אחרי יום כיפור, אדם יכול לגלות שהדעת היא נקודה של התלבשות, לא נקודה עצמית.

"למען ידעו" - בסוכות, הדעת היא חלק מהמצוה

בהלכה מובא, שישתדל כבר במוצאי יום-כפור להתחיל לבנות את הסוכה, ולו בדבר קטן, ובפשטות טעם הדבר הוא כדי שיתחיל מיד במצוה. אבל בעומק טמון דבר נוסף. על מצות סוכה נאמר: "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם מארץ מצרים" (ויקרא כג, מג), וכתב הב"ח, שאע"פ שבשאר מצוות אין חיוב לדעת את טעם המצוה, אבל בסוכות טעם המצוה הוא חלק מחלקי המצוה, כיון שהוא מפורש בפסוק: "למען יידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל". הרי מבואר, שהישיבה צריכה להתלוות ל"דעת", והדעת היא: "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל", כלומר בסוכות מתחדש שה"למען ידעו" - הדעת - היא חלק מחלקי המצוה. משא"כ בשאר מצוות, הטעם, הדעת שבמצוה, אינו חלק מהמצוה. אם יודע - מוטב, וגם אם לא יודע - לא נחסר כלום מקיום המצוה, כי העיקר הוא קיום רצונו ית' שציוונו לקיים מצוה זו ותו לא. אבל במצות סוכות התחדש שהדעת היא חלק בלתי נפרד מחלקי המצוה ומצורת קיומה. נמצא, אם כן, שהכתוב "לך אכול בשמחה לחמך כי כבר רצה אלקים את מעשיך", ומה שמבואר בפוסקים להתחיל בבניית הסוכה במוצאי יום כפור - הם בעצם "חד"! יש כאן את הגילוי של דעת שמותר לאכול ממנו. "לך אכול" - אין אכילה עצמית, אלא "אכלו מלחמי", אוכלים את לחמו של הקב"ה, "לחמה של תורה". "לך אכול בשמחה לחמך", כלומר: לך והתחבר אל הדעת, וכאן מתחילה ההארה של "למען ידעו דורותיכם" - שהמצוה בעצמה נאמר בה דעת, וזוהי דעת דתיקון. הסוכה היא הלבוש הכללי לכל הגוף. ישנן מצוות שהן בבחינת לבושים פרטיים, כמו תפילין, טלית וכו'. כל אלו לבושים, אך אינם מקיפים את כל האדם, מכף רגל ועד ראש. משא"כ סוכה היא מצוה שמקיפה את הכל! והלבוש הוא: "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי וגו'". כאן ה"דעת" מקיפה את כל האדם. כאן מבורר שהדעת איננה העצמיות של האדם, אלא היא לבוש לאדם. זה גופא התיקון של מצות סוכה, שמתגלה בה הדעת דקדושה. כלומר, עומק החילוק בין דעת דקדושה, דעת דתיקון, לבין דעת

דחטא, דעת דקליפה, הוא שדעת דקדושה מגלה שהעצמיות היא דבקות בקב"ה, והקב"ה תיקן כביכול לעצמו לבושים (כמו שכתוב ב'פתח אליהו'), והדעת היא לבוש כביכול לקב"ה. אולם דעת דקליפה עניינה, שהאדם תופס שהדעת היא העצמיות שלו, ה"אנכי שלו! כביכול עצם מציאותו היא הדעת. זוהי דעת דקליפה! אבל כאשר מבורר לאדם שהדעת היא לבוש, זוהי דעת דתיקון, דעת דמצוה!" למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי". כאן, בדעת, מתגלה שהיא הלבוש של קומת הנפש, כי באמת הדעת היא נקודה שמקיפה את הכל, כלומר: לא שהיא עצמיות ולכן היא הכל, אלא היא לבוש שמקיף את הכל. זהו סוד הדעת דתיקון שמתגלה מיד במוצאי יום כיפור: "לך אכול בשמחה לחמך", אכול את הדעת, אכילה בדעת. אכילה היא זיווג, ואין זיווג אלא לדעת, אבל זוהי דעת דקדושה.

פרק יז - פורים - ראש לכל המועדים

"ויתגל" - הפשטת הלבושים

השכרות הראשונה שמצאנו בתורה הק', היתה אצל נח: "ויחל נח איש האדמה ויטע כרם, וישת מן היין וישכר ויתגל בתוך אהלו" (בראשית ט, כ-כא) . "ויתגל" - היה כאן גילוי של הפשטת הלבושים. באמת, כאשר האדם לובש כמה לבושים, ניתן להפשיט ממנו את אחד מן הלבושים, ואז ישנה יותר קרבה לנקודת הפנימיות. אבל ישנו מהלך של הפשטת הלבושים לגמרי - "ויתגל", גילוי גמור של העצמיות. "נכנס יין יצא סוד" - ע"י השכרות ישנה יציאה לחוץ, התגלות של הפנימיות. ועלינו להתבונן, מהו אותו לבוש הפנימי, מה עניינה של הפשטתו, ומהי נקודת התועלת שניתן לקבל ממנה. ככלל, מה שידוע בספרים, שענין הלבושים הוא שמירה לאדם. גם מצד ההתלבשות החיצונית, שכאשר מקבל האדם מכה או חבלה וכדו', אם יש עליו איזה לבוש - המכה פחות כואבת, אבל גם מצד תוקף נקודת הפנימיות, הלבושים הם כח השמירה של האדם, כמו שמובא בשם האדמו"ר רבי פנחס מקוריץ זיע"א, שהקפיד שלא יהיה כלל ענין של קריעה בלבושים, כי קריעה בלבושים היא קריעה בכח השמירה של האדם, וכמו שכתוב על יוצאי מצרים שלא שינו מלבושם. כל השתנות בצורת הלבושים מהווה סכנה לאדם! באבלות נאמר דין קריעה, דייקא יש דין של קריעת המלבושים! הרי מוצאים אנו, שהאבלות נאמר בה דין קריעה, כלומר יש כאן פקיעה של הלבושים, וכן "ויתגל בתוך אהלו", גם כאן יש מהלך שהלבושים מקבלים נקודה של הפשטה. וצריך להבין מהי האבלות, מהי הקריעה, ומה עניינם של אותם "ימי משתה ושמחה", ימים שבהם מתגלה השמחה דייקא בנקודת הפשטת הלבושים.

בפורים מתגלה הנקודה שאין בה עבודה

ידוע ש"לבוש" הוא מאותו שורש של המילה "שביל". "כל העולם כולו ניזון בשביל חנינא בני", רבי חנינא הוא נקודת ההתלבשות, הוא השביל, הוא הצינור, הוא המשפיע. ההמשכה שאנחנו מכירים, צורת הקבלה - היא ע"י לבושים, אבל ישנה צורה אחרת בהתגלות יניקת האדם ממקור החיות. וביותר עומק, המהלך של יניקה מתחיל משעת הלידה, אבל קודם ללידה אין מהלך של יניקה, אלא "עובר ירך אמו" לחד מאן-דאמר, וגם למאן דאמר שלאו ירך אמו - "אלו ואלו דברי אלקים חיים", אלא מצד מה שהוא עומד לצאת החוצה הוא נקרא לאו ירך אמו, ומצד מה שהוא מקושר לשורשו הוא נקרא ירך אמו. ו"עובר ירך אמו" פירושו, שהעובר נמצא למעלה מנקודת היניקה, הוא נכלל במקור הווייתו! היסוד הפנימי של החילוק בין הלבושים להפשטת הלבושים, נובע מאבחנת החילוק שבין היניקה למצב שקודם הלידה. דרכי העבודה שאנו מכירים הם כך: ככלל ישנם שנים-עשר שבטים, כח הי"ג שהוא הדרך הכוללת (כמש"כ האריז"ל), לאחר מכן ישנה התפרדות לשבעים דרכים, כמנין "יוצאי ירך יעקב שבעים נפש", והתפרדות ממשיכה עד ששים רבוא. והנה הני מילי בנקודת ההתלבשות, הלבוש, השביל, איך לעבוד את הבורא עולם, אבל כאשר ישנה הפשטה של הלבוש, כאשר דייקא יש גילוי לנקודת "כי אותך לבדך חפצתי" ואין ביקוש אלא למלך מלכי המלכים ברוך הוא - שם ישנה התבטלות של כל נקודות החילוק, אין נפרדות, הכל אחדות, אחדות הנבראים עם בוראם באמת. כאן דייקא נקודת ההתגלות של הווייתו של יום. כאן ישנו גילוי למהלך של "היום לעשותם". "לעולם בהם תעבודו" - לעולם, ל"העלם", "זה שמי לעולם" - להעלם, דייקא מצד השית אלפי שנין, יש את ה"לעולם בהם תעבודו", ישנה עבודה. "היום לעשותם". "והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ" (קהלת יב, א) - כאן מפסיק עולם העבודה, וכל המועדים בטלים חוץ מפורים. הרי שבפורים ישנו הגילוי של הנקודה שאין בה עבודה. מצד העבודה, יש עֶבֶד, ישנם דרכים איך לעבוד את הבורא עולם, וכלשון חז"ל "כולם נתנו מרועה אחד" (חגיגה ג ע"ב) . מצד כל המהלכים הללו מתגלה בירור של נקודת העבודה, והמהלכים בנפש האדם כיצד לעבוד. אבל כאשר החיפוש הוא אליו יתברך, כאשר דייקא מתגלה נקודת הפשטת הלבושים, ובאמת החיפוש מבורר בנפש האדם: לראות את מלכנו - שם כבר אין התחלקות! איהו וגרמוהי חד, איהו וחיוהי חד, ישנה התאחדות בעצם של כל שבילי העבודה.

מחיית עמלק - גילוי "הודאי שמו"

כלפי מה הדברים אמורים? הרי ברור ופשוט הדבר, שזוהי הארה ליום. יתר על כן, כל שנה ישנם שני ימי פורים - מוקפין ופרזים - עד שבשנים מסוימות ישנו מהלך של פורים המשולש. אז ישנה מציאות שהיא קביעא וקיימא, יש לה חזקה, נקבע הדבר ביום. שלושת הימים יוצרים קביעות שפורים הוא לא אזיל, יש לו קביעות. מה הקביעות שנקבעת דייקא להמשך? כל אחד יודע שהנה חולפת לה שנה עוד שנה, אדם עובר פורים ועוד פורים, ושוב חוזר לעולם העבודה, חוזר ל"העלם". מהו, אם כן, גילויו של יום? כאן צריך לדעת את הנקודה הפנימית, שהיא בעצם שורש כל העבודה. "מה העבודה הזאת לכם" זו אחת מארבע קושיות שיש להם גילוי ביציאת-מצרים בליל פסח. במצרים התגלה מהלך של "עבדי הם ולא עבדים לעבדים", "ממצרים גאלתנו מבית עבדים פדיתנו". שם התגלתה היציאה מעבדות פרעה להיות עבדי ה'. מה שאין כן בפורים, לשון הגמרא במגילה (יד ע"א) : "אכתי עבדי אחשורוש אנן" - אין גאולה לנקודת העבדות! אם כן מהי נקודת הגילוי? נקודת הגילוי היא, שאם זה "עַבָדַי" - הרי שזוהי בחינה של אחשורוש. יש כאן גילוי גבוה יותר מהנקודה שהתגלתה ביציאת מצרים! יציאת מצרים היא אמנם ביטוי ליציאה מעבדות לחרות, אבל בבירור יותר זהו "עַבָדַי הם ולא עבדים לעבדים". מצבם של הכלל-ישראל השתנה רק בנקודה אחת: קודם היתה זו עבדות לנבראים, וכעת מתגלה בהם העבדות למלך מלכי המלכים. ושורש הגאולה במצרים הוא משה, "כי עבד נאמן קראת לו". מה שאין כן בגאולת פורים - אין גאולה לבחינת עבדות. "אכתי עבדי אחשורוש אנן", העבדות נשארה כביכול בנקודת הגלות. מתגלה נקודה שהיא למעלה מהעבדות, למעלה מהעבודה - וזה גופא סוד הגאולה. הגאולה של פורים עניינה לדעת שיש מקום בנפש שאין בו עבודה. סוד הקליפה שיש לה מחִיה בפורים, הוא עמלק - סוד הספק. ביאור מחיית עמלק הוא: כאשר יש לאדם עבודה - יש לו ספק. כולם מלאים בספקות. אבל כאשר מתגלה הנקודה שלמעלה מנקודת העבודה - שם אין ספק! כאשר ישנה התדבקות במלך מלכי המלכים הקב"ה, יש גילוי של "הודאי שמו". אין ספק! יש ודאי, אבל ודאי אחד - הוא יתברך שמו!

פורים - סוף מערכת המועדים וראש לכל המועדים

הנה רואים שהמועדים מתחילים מניסן, מפסח, ומסתיימים באדר, בפורים. "פסח" הוא מלשון פה-סח, כידוע. על סיחון מלך חשבון אמרו חז"ל שנקרא כך על שם העִיר שהוא "מהלך אחר סיחה נאה", כלשון הגמרא בבבא-בתרא (עח ע"ב) . זוהי בחינה של פסח: שיחה - פה-סח, המלך של סיחון. סיחון זה שהוא מלך, הוא מלך של חשבון. ישנה כאן

מחשבה, ישנה התבוננות ביציאת מצרים. "חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים", והראִיה היא ע"י סיפור ככל סדר הלילה. אבל בסוף המהלך של המועדים מתגלה נקודה לגמרי שונה, מתגלה כביכול שנשארנו בסוף במהלך של עבדים, "אכתי עבדי אחשורוש אנן". אם כן, מה שורש הגאולה? מתגלה כאן גילוי שהוא למעלה מהעבדות שבנפש האדם, ומשם מקבל האדם את מקור חיותו. המן הרשע "ביקש להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים". על פי פשוטו ה"ביקש" לא התקיים, נעשה נס ו"רווח והצלה יעמוד ליהודים". אבל כל דבר שנכתב, ובעומק - כל דבר בבריאה הוא כך, אם יש "ביקש", הרי שבקשה זו צריכה באמת להתקיים. והיכן היא מתקיימת? - "עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי", ששניהם שוים גם בגימטריא (502) כמו שכתוב בספרים, ומצד העומק הפנימי מתגלה הנקודה שהיא למעלה מ"אתה בחרתנו". "חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע". עיצומו של יום הפורים מביא את האדם לתפיסה פנימית של "עד דלא ידע". כאשר האדם מתחיל את העבודה, כביכול הוא מתחיל אותה במהלך של ניסן, מהלך של פסח. לוקח לאדם י"ב חודש [ובשנה מעוברת י"ג חודש], עד שהוא מגיע למהלך ההתגלות של פורים. ומצד תפיסה זו, אדם מתחיל את עבודתו מתוך תפיסה שיש עבודה, עד שהוא מגיע לסוף המועדים ומתגלה אצלו הנקודה שהיא למעלה מן העבודה - ההתדבקות בו יתברך, ההליכה אחר השורש. אבל ישנה בחינה הפוכה: "נעוץ סופן בתחילתן". הרי לאחר פורים מעגל השנה חוזר חלילה, ומגיע עוד פעם ניסן ועוד פסח, ומצד התפיסה הזו הרי שהפסח, שהוא נקודת העבודה, בא אחרי הגילוי של פורים. בעצם, אלו שני שורשים כלליים לנקודת העבודה של האדם: יש מהלך שאדם מתחיל בניסן, מתחיל בפסח, ומסיים באדר, בפורים, ומצד זה הוא מתחיל בעולם התמורה, עולם העבודה, עולם הנסיונות - עד שהוא מגיע לנקודה שלמעלה מ"סיחון מלך חשבון", למעלה מן המחשבה, ביטול הדעת, והיינו "עד דלא ידע" דפורים. אבל מאידך ישנה נקודה אחרת של עבודה, שהאדם מתחיל את העבודה מהפורים, ולאחר מכן במהלך של חשבון. זה חשבון שמגיע מנקודת ההתדבקות של הנברא ביוצרו.

המשכת אור עלמא דאתי לעלמא הדין

בעצם, שני המהלכים הללו הם שני השורשים הכלליים של הגלות והגאולה. מצד התפיסה של הגלות, "ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום ועינו אותם ארבע מאות שנה וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנוכי, ואחרי כן יצאו ברכוש גדול". הרי שהעבודה, היא זו שדרכה מתגלה צורת הבניין של כנסת ישראל לראשית האבות, לאברהם, וזו גם היתה תכלית היציאה ממצרים - "תעבדון את האלוקים על ההר הזה".

אבל באמת, כבר אמרו חז"ל: "הדר קבלוה ברצון", מאהבת הנס. הרי שבעצם, יציאת מצרים, שתכליתה קבלת התורה, דייקא הסיום שלה הוא בפורים, ומצד ה"נעוץ סופן בתחילתן", מתחיל המהלך בפורים, ואחרי כן מגיעים ל"ידוע תדע כי גר יהיה זרעך". זהו מהפך פנימי בכל העמקות של פנימיות עבודת הנפש. כאן טמון סוד הגאולה האמיתית, שאפילו ש"עבדי אחשורוש אנן", אבל זוהי עבדות שנמשכת מתוך דביקות, לא עבדות שבאה מקליפה. הן רואים אנו שבתוך העבדות הזו מתגלה המתן-תורה בעצם, ה"הדר קבלוה ברצון"! מצד מעמד הר סיני היה גילוי של: "דבר אתה עמנו ונשמעה, ואל ידבר עמנו אלוקים פן נמות" (שמות כ, טו) . הרי שמתן תורה היה גילוי של "משה עבד נאמן קראת לו", זו היתה ההמשכה של הגילוי במתן תורה. אבל בפורים - "הדר קבלוה ברצון". "רצון" מצד הגימטריה שלו, גדול באחד יותר ממשה [שמ"ה - שמ"ו]. יש כאן גילוי עליון יותר מההתגלות של מתן-תורה. וכאשר מתגלה בפורים נקודה שהיא למעלה ממתן תורה - "הדר קבלוה" - מתגלה עומק פנימי בצורת העבודה. "כל המועדים בטלים חוץ מפורים", פורים הוא מאור של לעתיד לבוא. ובעומק: כאשר אומרים אנו שהמועדים בטלים, הרי ששורש ההתגלות של המועדים הוא בתוך גדר הגלות, בתוך השית אלפי שנין, ולכן יש לו התבטלות. משא"כ ההתדבקות בפורים כ"ראש", זוהי בעצם המשכה מהאור של העולם הבא לעולם הזה. מצד התפיסה הפשוטה, המהלך הוא: "היום לעשותם ומחר לקבל שכרם", "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת", והרי שהעלמא דאתי נמשך מהפעולה הנעשית בעלמא הדין. מה שאין כן מצד התפיסה הפנימית של העבודה, יש כאן "ונהפוכו" בעבודה, זהו מהלך פנימי שהופך את כל צורת הנפש. האדם מדבק את עצמו באור של הלעתיד, בהפשטת הלבושים, ומשם הוא יונק את מקור חיותו.

התדבקות בעשרת הדברות וב"אין עוד מלבדו"

ננסה לבאר את הדברים במילים פשוטות מאד. במעמד הר סיני היו שני גילויים: מחד היה גילוי של נתינת התורה, עשרת הדברות, שהם שורש כל התורה כולה, ומאידך היה גילוי של "קרע את כל הרקיעים והראה להם שאין עוד מלבדו". היכן היא ההתחברות של שני המהלכים הללו? יכולות להיות לכך שתי צורות: האחת - במה שאדם מתחבר לעשרת הדברות. וע"י הכניסה לעומק הפנימי של עשרת הדברות, הוא מגלה את מי שאמר והיה העולם, שהוא המולבש המסתתר מאחורי עשרת הדברות - עשרת הלבושים. לפי מהלך זה, נקודת ה"ראשית" של עבודת האדם היא התדבקות בעשרת הדברות כשורש נקודת ההתחלה, אחרי כן ישנן תרי"ג התפרטות, ואחריהן

עוד ועוד התפרטויות, עד פרטי כל התורה כולה שנמצאת בידינו. ע"י קיבוץ הפרטים מצד החיצוניות, והכניסה לעומק הפנימי של התורה, אדם נושק כביכול בבורא עולם, "ישקני מנשיקות פיהו". והרי שההתגלות של הבורא עולם הגיעה במהלך שתחילתו עשרת הדברות. אך ישנו מהלך הפוך, שאדם מדבק את עצמו במי שאמר והיה העולם, והפועל-יוצא מזה הוא, שיש עשרת הדברות. הרי הקב"ה כולל הכל, ומצד ההתכללות של הכל הוא כולל גם את עשרת הדברות. על אברהם אבינו נאמר שלמד תורה מעצמו, ו"נעשו כליותיו כשתי מעיינות". התגלה אצלו מהלך של - "הציץ עליו בעל הבירה". הרי שאת כל תורתו הוא ינק ממהלך של "הציץ עליו בעל הבירה". זה המהלך שהיה אצל האבות הקדושים. לאחר מתן תורה השתנתה המציאות. שוב לא ניתן להיות דבקים ב"בעל הבירה" בכל צורה, כמו שכתב הרמב"ן שדוקא אצל האבות הותר ענין נשיאת שתי אחיות, ועוד כל שאר האיסורים שמצאנו שכביכול עברו האבות. מה שאין כן במתן תורה התחדש מהלך של שביל דרך "עשרת הדברות". אלא שגם כיום, על האדם לכרוך את שתי הצורות הללו בבת אחת [דייקא, ולא ח"ו לדבוק בדרך האבות], ברצוא ושוב רצוא ושוב: מחד הוא דבק ב"קרע את כל הרקיעים והראה להם שאין עוד מלבדו", ומאידך הוא דבק בעשרת הדברות שניתנו מבורא העולם, והרי ש"לרגעים תבחננו" יש את נקודת הרצוא ושוב, נקודת התנודה בנפש [בנפש דייקא להיכן הוא מחובר. סוד ה"ידוע תדע", הוא תיקון לחטא הקדמון, חטא "עץ הדעת", כידוע. ההרגל של הנפש תפיסת הנפש היא לבקש כל דבר בידיעת הדברים, עד אשר אם האדם זוכה, הוא לוקח את כל כוחות השכליות שבו, ומשעבד אותם בתכלית השעבוד אליו יתברך. או אז מגיעים כוחות אלו לאפסיות העצמית שלהם, ומשם יכול אדם לבקוע ולהגיע לבורא עולם. אבל, מי יאמר שהוא אכן מסוגל לקחת את כל כוחות נפשו, כל כח השכליות שבו, עד כלות הכוחות - ולהפנותם לגמרי אליו יתברך? - יחידי סגולה! מהי אם כן נקודת הדרך המתהפכת? כאן בא סוד היום! סוד היום מברר לנו שישנה דרך שונה לחלוטין בצורת העבודה. אדם קם בבוקר, ומיד אומר "מודה אני". ולכאורה, לפי שיטת הפוסקים שהרהור לא נצרך לברכת התורה, יש מקום להקשות מדוע לומר "מודה אני", וכי לא עדיף היה לחשוב בלימוד? אלא שכאן מתגלה שישנם שני שורשים ליניקה של הנפש: "מודה אני לפניך"! המחשבה הראשונה שאדם צריך לחשוב היא על בורא עולם. מותר להרהר בבורא עולם לפני ברכת התורה, או אסור? פשוט וברור בלי צל של ספק שמותר! ולמה? כי אין זו המשכה, זוהי העצמיות של האדם, ודוקא המשכה צריכה ברכה, מלשון הברכה. אדם צריך לברר לעצמו היכן נקודת השורש של הנפש:

האם הנפש בשורשה מחפשת הבנה, בירור, או ששורשה באמונה הפשוטה שיש את מי שאמר והיה העולם. הדברים הללו הם היסוד הפנימי של סוד גאולת הנפש. כשם שבגאולת הזמן, כל המועדים בטלים ופורים לא בטל, והרי שאור נקודת הגאולה הוא דייקא כאן - כך גם בגאולת הנפש הפרטית. ברור ופשוט הדבר, שכל נקודת הגלות שישנה בנפש, היא מחמת שאין חיבור פשוט בתכלית הפשיטות אליו יתברך שמו. אין את ההרגל הפשוט בנפש לזכור את בוראה בכל עת ובכל שעה. את הידיים זוכרים, את הרגליים זוכרים, את המציאות זוכרים, והיכן בורא העולם בפשיטות? - גם אותו צריכים לזכור לפחות בדיוק כך! אם לא, התורה היא עדיין בדעת, ואם היא עדיין בדעת, חוזרים בזה למהלך של פסח ושבועות. אז היה אמנם מתן תורה, אבל זו לא התורה של "הדר קבלוה"! תורה של "הדר קבלוה" היא זו אשר "נעוץ סופן בתחילתן". את העבודה יש להתחיל מפורים, לא לגמור. זהו מעגל של שנה, ובעיגול - הסוף נעוץ בהתחלה. התורה היא ארוכה ורחבה. פשוט וברור שאין בכח בן אנוש, שהוא מוגבל, להכיל את הכל. איך אם כן, יכול אדם להתחבר באמת לתורת האלוקים, לתורה של אלוקות? זו אינה שכליות של נברא, זוהי תורה של בורא. את התורה צריכים לינוק מהבורא ית', לא מהמחשבה העצמית של האדם. לינוק מבורא עולם כלומר, שעל האדם להכיר שהקב"ה יושב ושונה כנגדו! כשאדם לומד עם חברותא, הוא לא שוכח ממנו פתאום וחושב שהוא נמצא לבד. הקב"ה הוא כביכול 'חברותא' של האדם!

שורש היניקה צריך להיות ממנו ית'

אין אלו דברי מוסר או דברי התעוררות גרידא, זוהי הבנת המציאות כמות שהיא! כולם סובלים, אין אדם שלא סובל. מהו שורש הסבל של כולם? הכל נובע מהבלבולים, "עולם" מלשון העלם, "תורת בבל" - בלול, בלבול, כידוע בספרים. כאשר האדם מחובר לבורא עולם, הרי אף ש"במחשכים הושיבני כמתי עולם", אבל "כי אשב בחושך ה' אור לי"! "ליהודים היתה אורה זו תורה", כלומר: רק מצד המהלך של "הדר קבלוה" התחדש שזוהי "תורה אור"! בלי זה, זו אינה תורה של "אור", אלא של "מחשכים"! צריך לדעת זאת בבירור שאין בירור אחר כמותו! מוכרחים ליצור מצב ששורש היניקה הוא ממנו יתברך. כאשר האדם מחובר לקב"ה, הוא יכול לדעת ברגע אחד, דברים שבדרך כלל נצרך לידיעתם עמל של שבעים שנה! כי הוא לא יונק מהשכל המוגבל של עצמו, הוא יונק ממקור בלתי מוגבל, מהבורא עולם. אין סוד אחר לחיים. הסוד היחידי של החיים הוא, שהתורה יכולה להוות שביל להגיע לבורא עולם. וכל זה מצד עבודת "מתתא לעילא", אבל מאידך "מלעילא לתתא" האדם מגיע מהבורא לתורה, ומהתורה לבורא,

וחוזר חלילה בכל עת ובכל שעה, ואז הוא כולל את הגלות והגאולה בבת-אחת, יש לו את ה"קרבה אל נפשי גאלה". בסוד הגאולה, תרבה הדעת וכבר לא ילמדו איש את רעהו, כי האדם לא יינק מהדעת של עצמו ולא מדעת של אחרים, אלא רק ממנו יתברך שמו.

העבודה המעשית - הכנסת הבורא למהלך החיים

באופן מעשי, כל אחד מוכרח לקחת את הנקודה הפנימית, והיא: להרגיל את הנפש לחשוב על בורא העולם, ומשם לינוק מידות טובות, משם לינוק תפילה, ומשם לינוק תורה. בכל דבר ודבר להכניס את הבורא עולם. כך מושגת נקודה של התחברות. נכון, בתחילה זוהי עבודה קשה, אך הרי כל אחד ואחד מצפה ומייחל בעומק נשמתו לגאולה השלימה, כל אחד מבקש שלוש פעמים ביום "את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח", וא"כ עליו ליצור בנפשו את ההכנה לבנין בית המקדש בירושלים ולגאולת משיח בין דוד, שכן זוהי גופא הגאולה! הרי ביום בו נחרב בית המקדש נולד משיח. היה שם חורבן, אבל יחד עם זאת נקרעו הלבושים, כלשון חז"ל, וכאשר יש קריעה - ישנו גילוי, הקב"ה נגלה לבני אדם. והרי שסוד האבלות וסוד פורים בעומק הם חד, שנגלה בהם אורו של משיח. צריך לדעת בבירור מה יוצא מכל הדיבורים. אם יוצאת נקודה אחת פשוטה, שנקודת שורש היניקה של כל דבר היא ממנו יתברך, הרי כשאדם ניגש ללימוד, לפני כן עליו לפנות שתי דקות לפחות למען קב"ה. לא דיברנו על שעה! שתי דקות לחשוב ממנו יתברך! לחשוב שהתורה מגיעה ממנו, והיושב ושונה שכינה כנגדו. מוכרחים להכניס את הידיעה הזו לתוך מהלך החיים, לחיות עם בורא עולם. אם לא - הרי שלפני הפורים, בפורים, ואחרי פורים - הכל אותו דבר. כל אחד עבר הרבה פורים, ועדיין משיח לא בא! מדוע? רק בגלל אחרים?!... מה האמת? מה יביא את הגאולה הכללית, והגאולה הפרטית? לאדם יש ב"ה את שלושת העמודים שהעולם עומד עליהם: תורה, תפילה וגמילות חסדים. אבל עליו לדעת שיש מי שמעמיד אותם - בורא העולם! וידיעה זו לא די שתהיה בהעלם, היא מוכרחה להיות בגילוי מוחלט בנפש. אין צל של ספק: אין דרך להגיע לגאולה, ללא האור של פורים. זהו האור!! רק נצרך בירור גמור האם באמת האדם מפנה דעתו לבורא עולם. אין אלו דברי מוסר! זוהי מציאות!! זוהי עצם מציאותו של הנברא! הנה מגיעים ליום הפורים. כל אחד מחפש הפשטות, "כל הפושט יד נותנים לו", "פושט" מלשון הפשטה, הוא הפשיט את עצמו. ומה הוא מבקש? אם אדם אינו מכין את עצמו כראוי לקבל את האור של יום, איך יקבלו? ואם הוא מכין את עצמו לקבל את האור של יום, בהכרח עליו לקבל החלטה לשנות מפורים ואילך את כל מהלך החיים! יום הכפורים הוא "כְּ-פורים", כמו פורים. כתוב כאן שזהו סוד התשובה.

"תשובה" פירושה לשוב. לשוב משמעו לקבל נקודה של תנועה שונה. אדם הלך ישר, וכעת הוא חוזר, הוא פועל פעולה שונה. סוד התשובה של פורים, הוא לגלות שהסדר אינו מפסח לפורים, אלא מפורים לפסח. זה סוד התשובה, להשיב את צורת התנועה שאנחנו מכירים, ולקבל צורת תנועה חדשה, ואח"כ לעלות למעלה יותר עליונה ולדבוק בלמעלה מן התנועה. ובכן, אם מבורר בנפש מהו האור של יום, מהי נקודת העצמיות של יום, וכתוצאה מכך ישנה החלטה בנפש להפוך את החיים מיניה וביה ולתת להם צורה שונה - אם כן, הרי שאכן יש כאן "פושט יד", כי הוא הפשיט את היד, ויצר יד חדשה לקבל. אבל אם לא, דומה הדבר ח"ו לאדם שהופך את ידו כשבאים לתת לו צדקה. הקב"ה יהיה בעזרנו להכין את הכלים הנדרשים לקבלת אורו של יום, ובלב כל אחד ואחד יאיר אורו של הבורא ית' בהתגלות גמורה, ונזכה במהרה לגאולה הכללית לכל הכנסת ישראל, ולעולם כולו.

פרק יח - פסח - מידת הנקיון

ההכנות לפסח - עבודת ה'

כל זמן וכל מצב שהאדם נמצא בו, עליו להיות מודע שזהו חלק בלתי נפרד מעבודת ה' המוטלת עליו. אין נפק"מ אם העסק הוא ברוחניות, או אם הוא בגשמיות. לעולם, בכל מצב ובכל זמן, בכל נקודה שאדם נפגש עמה בחיים, ישנה נקודה של עבודת ה'.

יש, אפוא, להתבונן בכל מצב שנפגשים - מהו המצב, ומהי העבודה המוטלת על כל יהודי במצב זה.

בשבועות האחרונים ובימים האחרונים, כנסת ישראל שומרי התורה והמצוות, עמלים וטורחים בכל הכוחות לדאוג שחלילה לא ייכשלו בלאו ד"בל יראה ובל ימצא". רובם ככולם עוסקים בקיום ציווי התורה "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם" (שמות יב, יט). זהו השורש ממנו מתחילה העבודה, אבל כמובן שהיא מסתעפת והולכת אל דברים שאין להם שייכות ישירה, לכאורה, לענין הפסח.

ננסה קצת להתבונן ולהעמיק בדברים, כיצד ניתן לקחת את ההכנות הללו ולהפוך אותן לחלק מעבודת ה' שלנו, וממילא ההכנה עצמה תוליד בנו קרבת ה'.

שלילת ה"מלומדה"

הנקודה הפשוטה היא, שבכל דבר צריך למצוא את הקב"ה. אין יוצא מן הכלל בנקודה זו!

כשאדם ניגש להתחיל לנקות את הבית וכדומה, ראשית עליו לשלול את ה"מלומדה" - צריך שהבית יהיה נקי לפסח וכולם מנקים - אז גם הוא מנקה. בשנה שעברה וגם לפני שנתיים הוא ניקה - ממילא אין שום סיבה שגם השנה לא יעשה זאת...

כולם יודעים שבאותם מעשים של נקיון הבית מקיימים מצות עשה מדאורייתא, וכן מצות לא תעשה, אבל בין הידיעה הזו, למצב בו נתון האדם בשעת הנקיון, במה עוסקות מחשבותיו באותה שעה - המרחק גדול. באופן טבעי, אדם שאינו עוצר את עצמו מעט ומתבונן, שקוע רק בשאלות מסוג: איך לנקות, מה לנקות וכמה לנקות. הקשר בין מעשיו לבין הקב"ה כמעט ונאבד לגמרי ח"ו.

ראשית כל, אם כן, נדרשת שלילה מוחלטת של ה"מלומדה". להכיר בהכרה ברורה שעבודות ההכנה לפסח הן עבודת ה' גמורה. לאחר מכן יש להבין מה ואיך, אבל כשם שאדם ניגש לתפילה או לעסק התורה מתוך הכרה שזוהי עבודת הבורא - הן הן הדברים גם לגבי עבודות הנקיון הללו.

אם אדם באמת סבור שאין שום עבודת הבורא במעשים אלו, כמעט אפשר לומר שאסור לו לעשותם! שכן כבר לימדנו בעל ה'חובת הלבבות' את הכלל היסודי, שבין המותר לאסור אין כלום. אין דברי היתר ודברי רשות. הכל נכלל - או בכלל המצוה, או בכלל האיסור.

נשתדל לפרט מעט את הדברים, כך שכל אחד יוכל להגיע למצב שהכניסה לחג תבוא אצלו מתוך עבודת ה', ולא מתוך טרדה.

חמש דרגות בטעם עבודות ההכנה

באופן כללי, אם נתבונן בענין, נראה שמעבר למצות עשה ולא תעשה מדאורייתא של ביעור חמץ, עבודת הנקיון עשויה לנבוע מכמה וכמה טעמים:

אפשרות אחת - בעצם, הבעל מצדו כמעט ולא היה מתחיל לעבוד [וודאי לא היה גומר...], שכן רוב העבודות שהוא מתבקש לעשות אין להן כמעט שום שייכות לעצם ביעור החמץ מהבית... אלא מאי? "לא טוב היות האדם לבדו", ואצלו עבודות הנקיון נעשות על מנת לקיים מצות חסד עם בני ביתו.

כלומר, אין לו תכלית בעצם במה שהוא עושה, אלא עיקר עבודתו היא לעשות נחת רוח לסובבים אותו, שהם רואים כן תכלית במעשה הזה. זוהי אפשרות אחת.

האפשרות השניה: הנפש מטבעה אינה סובלת את הלכלוך, והיא מחפשת נקיון. כל אדם בנפשו, הקב"ה הטביע בו טבע שנפשו דורשת נקיון. רמת הנקיון משתנה מנפש

לנפש: ישנם כאלו שהנקיון אצלם הוא ברמה פחותה, וישנם אנשים שהם יותר דקי הנפש, שכל לכלוך דק מעיב על נפשם.
האפשרות השלישית היא: שאדם אוהב סדר. כל השנה כדרכו של עולם איש לדרכו פנה. פעם בשנה הוא מתיישב לעשות סדר בביתו ובחפציו.
נסכם את האמור עד כה. מנינו כאן חמש דרגות: א. מלומדה. ב. קיום מצות עשה ולא תעשה דאורייתא של ביעור חמץ. ג. חסד. ד. נקיון. ה. סדר.
הדרגה הראשונה - ה"מלומדה" - מובן שהיא נקודה שלילית, והדברים פשוטים.
השניה - דבר ברור ופשוט הוא, שכשאדם מתעסק בדבר שיש בו חמץ ודאי או ספק, לא די בידיעה גרידא ביום הראשון שהוא מתחיל לנקות, אלא יש צורך במחשבה חיה, ערה ופועלת.
לפני שהוא מתחיל לנקות הוא מדבר עם בורא העולם ואומר כך: "ריבונו של עולם, לשם מה אני הולך לנקות? הרי אני מצדי הייתי לומד, הייתי נח וכו'. הסיבה שאני הולך לנקות היא, כי אתה, רבונו של עולם, ציוויתני שלא ייראה חמץ בביתי. אם כן, על מנת לעשות לך נחת-רוח אני עמל כעת לנקות את ביתי!"
כך צריך האדם תוך כדי נקיון להסביר לעצמו. מי שיכול לחשוב בלימוד וכדומה, יחשוב זאת לעתים יותר רחוקות, אבל אדם שבין כה וכה אינו חושב בלימוד, אלא סתם המחשבות אצלו פורחות מכאן לשם ומשם לכאן, לפחות שכל כמה דקות יזכיר לעצמו מה הוא עושה, לשם מה הוא מנקה. כמובן שבמדרגה יותר גבוהה, אדם דבוק בקונו וכו', אבל נדבר בנקודות הפשוטות יותר.
הן הן הדברים בנקודה הנוספת שאמרנו, שאדם עושה את מעשיו לשם מצות גמילות חסד אפילו בדברים שאינם חמץ. גם אז המחשבה צריכה להיות ערה ופועלת. לומר לפני הקב"ה: "רבונו של עולם, לשם מה אני הולך לנקות? אני עצמי הרי לא מרגיש בזה צורך. הסיבה היחידה שאני מנקה היא לשם קיום מצות גמילות חסד".
וכך לאורך כל הזמן: "רבונו של עולם, רצוני לעשות רצונך. אחד משלשה עמודים עליהם העולם עומד הוא גמילות חסד, ובזה אני מתעסק כעת כדי לעשות לך נחת רוח".
אחרי יום עבודה כזה, מלבד העבודה הגופנית, יוצא האדם ספוג כולו בעבודת ה' טהורה. הוא לא מתנתק מהעולם הרוחני הפנימי.

מידת אהבת הנקיון הוטבעה באדם ע"י הבורא

עתה נרחיב מעט את הדברים בשתי הנקודות האחרונות, שהן יותר דקות ועמוקות בנפש.

ראשית, ענין הנקיון. כפי שהזכרנו, כל אדם בנפשו אוהב נקיון - מי פחות ומי יותר. יש קצה סיבולת של הנפש שהיא יכולה לסבול את מידת הלכלוך שתראה. אדם שאינו מתבונן הרבה ורואה דבר מלוכלך נגד עיניו במידת הסבל שהוא אינו יכול לסבול - מיד הוא מתחיל לנקות. ואם ישאלוהו: למה אתה מנקה? יענה על אתר: "זה מפריע לי, זה מלוכלך!"

זוהי הסרת הצער של הנפש, שאינה יכולה לסבול את הלכלוך. אבל כפשוטו אין כאן חיבור לקב"ה במעשה הזה. מפריע לו דברים, והוא מנסה להסיר את הצער מהנפש, ע"י הסרת הלכלוך.

אמנם, בכל דבר יש להתבונן מעט יותר עמוק, ולחברו אל הקב"ה. אדם שמתחיל לנקות מסיבה של אהבת הנקיון, הדבר הראשון שעליו להתבונן הוא: מדוע אני אוהב נקיון? וכי מעצמו נעשתה המציאות הזו שאני אוהב נקיון? וכי אני קבעתי את הטבע של עצמי, את רמת הנקיון הרצויה לי, ואם בכלל? ודאי שטבעים נפשיים אלו נקבעו ע"י בורא העולם! זוהי ההכרה הפשוטה, שהטבע של הנפש עצמה - אותו טבע המשתנה מאדם לאדם, ובתוך האדם מזמן לזמן - זהו טבע שהקב"ה מחיה בכל רגע ורגע בנפש האדם! "בורא חושך", כמו שכתבו הקדמונים שבכל רגע מתחדשת הבריאה. אם כן, ברגע זה הקב"ה מהווה אותי ומחדש בי טבע שאוהב את הנקיון ואשנא את ההיפך ממנו.

לאחר שברור לאדם שטבע זה הוא מרצונו יתברך, ובשעה זו ממש הוא מחיה אותו בקרבו, עליו להתבונן לשם מה הקב"ה נתן לו טבע זה? מהי התכלית של מידה זו, איך משתמשים בה כראוי, ומה הן הסכנות שניתן ליפול בהן ע"י מידה זו?

בעצם ההכרה שמידת אהבת הנקיון לא נבראה מאליה [אף שזו שטות גמורה לחשוב כן, אבל היצה"ר גורם לאדם שאפילו לא יחשוב ולא יתבונן מהיכן נובעת המידה ומה תכליתה] אלא הבורא ית' הוא זה שהכניסה בנפשי עכשיו - מונחת התחלה של התקשרות לקב"ה.

מהו באמת שורשה של מידה זו?

ה"נקיות" היא אחת מעשר המדרגות שמנה ר' פנחס בן יאיר בברייתא המפורסמת שלו, ואשר עליה מבוסס כל הספר 'מסילת ישרים'. ושורש מידת הנקיון בפנימיות, הוא הנקיון מן החטאים, מזוהמת החטא. אלא שכל מידה ומידה שבנפש יש לה הִתְרָאוּת גם בגוף, ומידת נקיון הנפש מחטאים, מתראה כלפי חוץ בנקיון גופני.

האמת היא, שככל שהאדם יותר בר מעלה, מידת הנקיון שלו עליונה יותר, דקה יותר וחדה יותר. ישנם כאלה שמידת הנקיון מתראה אצלם רק בנפש, ישנם כאלה שגם בגוף,

אבל בהכרח הוא, שככל שתגדל מעלת האדם, דרגתו וטהרתו - כן תתעצם אצלו מידת הנקיות, הנפש תלך ותזדכך.
הלכלוך בשורשו הוא המפריד בין האדם לבין קונו, והנקיון הוא המחבר ביניהם: "ארחץ בנקיון כפי" ואחרי כן "ואסובב את מזבחך". החיבור לקב"ה נעשה ע"י מידת הנקיון, כשנשלל המפריע של החיבור.
כשהאדם מגיע להכרה ולהבנה ברורה שמידה זו היא של הבורא ית', וששורשה נעוץ עמוק בתוך הנפש הרוחנית - אדם כזה מקבל מבט אחר על הצורך בנקיון המתראה בגופניות.

מותרות לעומת טהרת הנפש

בעצם, מידת הנקיון המתראית בגופניות, יש בה שני חלקים: יש חלק שהוא בחינה של עידון, והוא בבחינת המותרות, ויש חלק שהוא תולדה פשוטה, והיא התגלות של מידת טהרת הנפש.
אותו חלק שהוא מותרות - קשה להגדיר, כל אחד צריך לבחון את נפשו בזה - ואם הוא רק לצחצוח ועידון הגוף, אין בו צורך כלל ועיקר [חוץ מליחידי סגולה]. אבל החלק השני, שהנקיון הנו השתקפות של טהרת הנפש - בחלק הזה אסור לגעת! הפגיעה בו מולידה קלקול בטהרה הפנימית של הנפש. הוא לא רק מקלקל את הנקיון, הוא מקלקל את החושים העדינים של נפשו התובעים את הטהרה, את הנקיון.
אם כן, כשאדם ניגש לנקות, עליו לבדוק היטב את נפשו לשם מה הוא חפץ בנקיון: האם הוא כאותם אנשים אשר אוהבים לאכול הרבה ולשתות הרבה, וכך גם אוהבים דברים מבריקים יותר מדי וכו'. או שמא זהו צורך של בני ביתו, שאז חוזרים לשלב הקודם של גמילות חסד. אבל אם זהו צורך נפשי של עצמו, הדבר טעון זהירות רבה לבדוק האם נקיון זה בכלל מותרות, או שאכן יש לו נפש מאוד עדינה וזכה שנצרכת לזה. כל אדם צריך לבדוק את עצמו בנקודה הזאת.
אמנם, אצל רוב האנשים נקודה זו אינה מצויה כל כך. נתעסק, אפוא, יותר בנקודה הפשוטה, שאנשים אוהבים לנקות את הלכלוך הגס יותר, הגלוי יותר לעין.
אדם מעמיד את עצמו לפני שהוא מתחיל לנקות, ואומר: "רבונו של עולם, מפריע לי הלכלוך, ראייתו מעיקה עלי בנפש. מי נתן לי את המידה הזו? מי מחיה אותה בזה הרגע? - אתה ית'!! שורש המידה מהיכן היא? היא מעומק נפשי של תביעת טהרת הנפש, וההתגלות עתה היא בגופניות שמפריע לי לראות את הלכלוך. רבונו של עולם, רצונך שאשבור את המידה הזו כביכול, ואמשיך לסבול את הלכלוך? או שמא רצונך

שהנפש תחיה בטהרה ונקיון? - כיון שמבורר לי שרצונך יתברך שהנפש תחיה - הן בפנימיותה והן בחיצוניות, בגוף - עם נקיון, הריני הולך לנקות על מנת להתקרב אליך ולעשות לך נחת רוח".

אל לו לאדם לשכוח שבמעשהו ישנה גם נקודה של שלא לשמה, לשם מניעת צער ותענוג כפשוטו, אלא עליו לצרף את נקודת הלשמה לנקודת השלא לשמה.

אבל יש לזכור תמיד שעבודת הנקיון היא עבודת ה' טהורה, ויש לעשותה במידה הנכונה, עם המחשבה הנכונה, ועם הכוונה הטהורה.

סדר גשמי מוכרח כדי להגיע לסדר פנימי

נעבור לנקודה נוספת - הנקודה החמישית שהזכרנו, והיא ענין הסדר!

כשם שבענין הנקיון הקדמנו והבהרנו שמידה זו היא מאת הבורא ית', והקב"ה מחיה אותה בכל רגע ורגע - הן הן הדברים לגבי מידת אהבת הסדר. זו לא מידה שנבראה מאליה ח"ו, אין זה הכרח שהאדם כביכול מכריח את עצמו ותובע את נפשו. זוהי מידה שהוטבעה בנפשו של כל אחד ואחד ע"י הבורא ית'. אלא שרמת הסדר, דרגות הסדר - משתנים מנפש לנפש.

אילו לאדם לא היתה בנפשו מידת הסדר, הוא לא היה יכול להתחיל לבנות שום דבר. כל בנין מוכרח שיקדם לו סדר - הצורה במחשבה איך אדם בונה, וגם בעבודה המעשית נצרך סדר של בנין. וכיון שכל אדם בעולמו צריך לבנות את עצמו, מוכרח שהקב"ה טבע בו מידה שנקראת סדר, שאם לא כן, הוא היה מקדים את המאוחר ומאחר את המוקדם, ולא היה מצליח כלל להתקדם בעבודת ה'.

נמצא, ששורש מידת הסדר, הוא מאבני היסוד של ההתחלה בעבודת ה'. ככל שאדם יותר מסודר בנפש, הוא יותר בנוי ויותר מוצק. ככל שאדם פחות מסודר, והדברים מעורבבים אצלו, הוא בבחינת גלות, בבחינת בבל שבילל ובלבל את האומות. כל עבודת האדם לצאת מהגלות, לצאת מהעירוב ולהעמיד כל דבר על מקומו, "איש על מחנהו ואיש על דגלו". זהו שורש היציאה מהגלות הפנימית של הנפש אל החרות האמיתית.

נמצא אם כן, שמידת הסדר היא מידה מהקב"ה, הקב"ה מחיה אותה הרגע ממש, ושורשה בפנימיות הנפש שקיים בה הצורך לסדר ברוחניות. אלא מאי? שבהתראות, בלבוש של הגוף, הצורך בסדר מתראה בגשמיות.

כשם שבענין הנקיות יש נקיות מופלגת ונקיות שהיא צורך הנפש, והדבר משתנה מנפש לנפש כמה זהו צורך באמת, וכמה הוא כבר בגדר של עידון - הן הן הדברים לגבי הסדר.

אדם שחי בבית מבולגן, אם הוא לא בבחינה של "פשוט גופך מעל נשמתך בכל עת ובכל שעה" שאינו רואה כבר את הגשמיות - בהכרח שיהיה גם מבולבל בעבודת ה' שלו!
ידוע על צדיקים שכשהיו הולכים לבחור חתן לבתם, היו נכנסים לחדר, ומסתכלים איך החפצים מונחים: אם הם ראו שם אי סדר, הם לא נגשו לענין. אדם שאין לו סדר פנימי גם בגשמיות, כמעט בהכרח שהוא מבולבל פנימה בתוך נפשו.
כדי שהנפש תחיה עם סדר פנימי, מוכרח שיהיה סדר גם בחיצוניות. אבל כל הזמן עלינו לזכור את הנקודה הפשוטה: מי הכריח זאת? - הקב"ה!! כל מחשבה של משהו שמוכרח, בלי זכירה בכל רגע שאת ההכרח הזה יצר הקב"ה, והוא הרגע תובע את ההכרח הזה - יש כאן חס וחלילה נפרדות של האדם מן הבורא.
כשאדם חי בכל רגע שהמידה מחוברת לבורא, והוא זה המחיה אותה - הריהו מתעסק בכל דבר עם התקשרות לבורא והוא לא חי לבד, הוא חי בפנימיות עם הקב"ה.
כשאדם מבין שהצורך בסדר הוא מאבני היסוד שלו עצמו לעבודת ה', הוא מבין שבסידור הבית, חוץ מגמילות החסד עם בני ביתו, יש כאן עבודת ה' פרטית לנפשו.
נקודה זו מתחלקת לשני חלקים. יש אדם שהצורך לסדר כבר טבוע בנפשו, ואם הוא לא מסדר - זה מפריע לו. אצלו העבודה היא להכיר שהמידה היא מהבורא, ורצונו ית' שכך הוא יעשה, ולעשות הכל מחמת ההכרה שזוהי עבודת ה' ומילוי רצונו ית'.
אולם יש אדם שהסדר נובע אצלו פחות מהנפש ויותר מהשכל. הוא מבין שפעם בשנה אם הוא לא יסדר את הבית, כבר לא יהיה שייך לחיות בו...
אצלו העבודה יכולה להיות בנקודה בדיוק הפוכה: חוץ מהעבודה המעשית שהוא מסדר, יעורר את הנפש לרצון ולצורך בסדר פנימי אמיתי.

ימים המסוגלים להתעלות

והנה אדם תוהה: לשם מה הטיל הקב"ה על כל אחד ואחד לעבוד בערב פסח, הן לכאורה העבודה באה על חשבון דברים אחרים, אלו ימים יקרים, ימים של הכנה לקראת היום הגדול אליו אנו מתקרבים?
אמנם, אם יתבונן אדם ויעמיק בדברים, יבין שבהכרח שבימי הכנה אלו טמונים אורות נפלאים, קנינים אמיתיים בנפש!
אם הקב"ה הטביע שהכנסת-ישראל עסוקים בנקיון וסדר, זהו רק סימן והתגלות לנקודה הפנימית שבנפש, שאלו הם ימים שמסוגלים לרכוש בהם את המידות הפנימיות הללו. אילו לא היה לזה מקור בפנימיות בשורש של הימים, לא היתה לזה התראות כלפי חוץ.

אלא ש"כל המקודש מחברו יצרו גדול מחברו", וממילא היצה"ר לוקח את הנקודות העליונות הללו, ומהפך אותן מעבודת ה', מהיכי תמצי להתקרב לקב"ה - לשקיעות בגשמיות, שקיעות בקנייני עוה"ז, שקיעות בנקיון הבתים וכו'.
אבל כשאדם מבין את פנימיות העבודה, הוא לא מתקשר לנקיון שבבית מצד הבית, לסדר שבבית מצד הבית, אלא הוא מתקשר למידה הפנימית שבנפש, והוא מבין שזהו הזמן הראוי לקנות בנפש קנין אמיתי במידות אלו.
ובאמת, כמו בכל פרט מהחיים, גם בעניינים אלו ישנו היצר הרע, אשר מטעה את בני האדם מהעיקר אל הטפל. בכל דבר שאדם נפגש איתו, עליו להבין שטמון כאן משהו, ניתן לקנות כאן קנין כלשהו. ככל שהבלבול גדול יותר, ככל שהשטחיות גדולה יותר - בהכרח שטמונה כאן נקודה פנימית.
כאשר אדם שקוע ח"ו לפני הימים הללו, לפני ליל התקדש החג, בגשמיות וטרדות מימין ומשמאל, ונופל לליל החג שבור ורצוץ, עייף ומותש - מה אנו, מה חיינו ומה צדקותינו! מה כבר יוכל לקנות בצורה כזו מהיום הזה!
אם אין רצף של עבודת ה', והמעשים הגשמיים הם ח"ו היכי תמצי לניתוק מהפנימיות, עלולים לאבד את כל הימים הללו! רק כאשר ההכנה אינה הכנה של גשמיות, ואף אם בגוף ישנה עשיה, אבל בפנימיות זוהי הכנת הנפש לימים המתקרבים ובאים - אז שייך שאדם ייכנס לחג כצורתו.
בהכרח שכל אדם ואדם יקח את הדברים, יִפַּתֵּחַ אותם, כל אחד לפי נפשו, לפי מקומו ולפי עשיותיו. אבל הנקודה השווה בכולם: עבודת הימים הללו היא עבודה רוחנית, לא עבודה גשמית. עבודה של התקרבות לבורא ולא ח"ו להיפך.
הקב"ה יעזור לנו שההכנה לימי הפסח הבעל"ט תֵּעשה כראוי, מתוך שאיפה אמיתית לעשות נחת רוח ליוצרנו, ובימים עצמם יזכה כל אחד ואחד להרבות בנפשו קרבת ה' ואהבת ה' אמיתיים.

פרק יט - פסח - זמן חרותנו

חרות - שורש העבודה הפנימית

חג הפסח הוא "זמן חרותנו". נשתדל לבאר מעט את המושג "חרות" בעבודת הנפש.
מהי מהותה של החרות, מה הם חלקיה, ומתי וכיצד ניתן להשיג כל חלק של חרות.
חז"ל אומרים: "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה" (אבות ו, ב). וצריך להבין, מדוע החרות האמיתית נמצאת דוקא בעסק התורה.

האדם מורכב מנשמה וגוף. הנשמה היא חלק אלו-ק ממעל, והגוף - ארציות, חומריות, "כי עפר אתה ואל עפר תשוב". באופן טבעי, בשעת לידתו של האדם, הכח שנמצא בגילוי הוא כח הגוף. הנשמה נעלמת כמעט לחלוטין. כי כיון שתכלית האדם היא להידבק בקונו, הרי שראשית העבודה הפנימית היא לגלות את הנשמה. כאשר האדם מגלה את נשמתו, יש אפשרות שיהיה דבוק בקונו. כי הנשמה היא חלק אלו-ק ממעל, ובכוחה להידבק בקב"ה - "קודשא בריך הוא ואורייתא וישראל חד הוא".

כל זמן שנשמת האדם נמצאת אצלו בהעלם, אפשר שילמד תורה ויקיים מצוות, אבל להגיע לתכלית הנרצית, שהיא קרבת ה', אי אפשר!

והנה מועדי השנה, תחילתם בחג המצות. סדר זה בא להורות לאדם כיצד להתקרב לקב"ה. אם רואים אנו שהפתיחה של המועדים הוא חג המצות - שאחד משמותיו הוא "זמן חרותנו" - נלמד מכאן ששורש העבודה הפנימית היא החרות.

שני חלקים ב"פשוט גופך מעל נשמתך"

מהי חרות?

"ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבות" (שמות כג, יב). לכאורה ליום השבת היה צריך לקרוא "חרות". בששת ימי המעשה אדם משועבד למעשיו הגשמיים, ובשבת הוא חדל מהם. מדוע, אפוא, דוקא חג פסח נקרא "זמן חרותנו" ולא שבת?

מצרים, כידוע, היא המיצר הגדול ביותר שישנו. ההתראות של שעבוד מצרים הוא, שהיה בעולם מקום ושמו מצרים, ובני ישראל היו שם בגלות.

ומהו המיצר שנמצא בנפשו של אדם? - הגוף המעלים על נשמתו של האדם. זהו המיצר האמיתי שמיצר את ההתגלות האלוקית הקיימת בנפש כל אחד ואחד מישראל.

על מנת להבין מהו המיצר המעלים, יש להתבונן קודם מה נמצא בתוך המיצר; מהי מהות הנשמה, ומהי מהותו של הגוף הכובל, מפריע ומעלים את הנשמה.

ידיעת מהות הנשמה, אינה ענין של ידיעה ותו לא. כיון שכל עבודת האדם היא לגלות בפנימיותו את נשמתו, עליו להבין ראשית כל את מה הוא מחפש. אחר שיבין מה הוא מחפש, יוכל להבין גם את הדרך כיצד לחפש. כל זמן שלא ידוע מהו הדבר שמחפשים, אפשר שהאדם יעבור על הדבר הנרצה, ולא ידע שמה שהוא מחפש כבר דילג והלך.

כך הוא בכל דבר: הראשית היא ההכרה וההבנה של הדבר, ולאחר מכן מגיעה העבודה. ראשית כל צריך סדר, להבין מה הראשית ומה האחרית, "מגיד דבר מראשית ועד אחרית" - ורק אחרי כן מתחילים לבנות. "סוף מעשה במחשבה תחילה", אבל אם אין

את ה"מחשבה תחילה", אלא מיד ניגשים אל המעשה - בהכרח שאין את ה"בחכמה יבנה בית".
האדם צריך ראשית להכיר מהי הנשמה, מהו גוף, ולהבין את הסתירות בין נשמתו לגופו, להבין כיצד מעלים הגוף את הנשמה, ואז לנסות להסיר את ההעלם של הגוף ולגלות את הנשמה.
הנשמה היא חלק אלו-ק ממעל, חלק מעצמותו ית' כביכול. באופן כללי ישנם שני ניגודים עיקריים בין הנשמה לגוף, ואלו שני הדברים שעל האדם להפריד ולקיים דברי חז"ל "פשוט גופך מעל נשמתך".
הנקודה הראשונה היא: כל מין אוהב את מינו. "מצא מין את מינו וניעור". מציאת מינו מעוררת בו את הנקודה הפנימית של עצמו ולכן הוא מתעורר, כיון שמתגלית נקודת הפנימיות, והפנימיות של כל דבר זו האהבה.
כיון שהנשמה היא חלק אלו-ק ממעל, כיון שהיא עצם רוחני טהור, הרי שתשוקת הנשמה היא לרוחניות, לאלוקות ולקרבת ה'. רוחניות זו הגדרה מאוד כוללת. ההגדרה היותר מפורטת היא אלוקות, וכשאדם זוכה ומבין עוד יותר פנימה, הוא מבין שיש לחפש את נקודת עצמותו ית' בכל דבר.
רוחניות במושג הכללי יכולה לכלול מלאכים וכו'. כשהנשמה זוכה, היא מכירה שהחיפוש של כל נקודה הוא אלוקות גמורה, עד נקודת האלוקות הפשוטה.
הנשמה קצה בחומר, סולדת מהחומר, ואינה חפצה בו. כל רצונה הוא: "ואני קרבת ה' לי טוב". לעומתה הגוף, שנוצר עפר מן האדמה, כל דבר משתוקק לשורשו, ממילא רצונו בארציות, בחומר העכור.
כשהנשמה נכנסת לתוך גופו של אדם, יש כאן ראשית כל את ההעלמה על הנקודה הזו. הנשמה קודם כניסתה לגוף רצתה רק רוחניות, רק את הקב"ה - ואילו הגוף רוצה גשמיות. כשהגוף בתוקפו בשעת הלידה, והנשמה בהעלם, מתגלה באדם הרצון רק לגשמיות - אוכל וכדומה.
עבודת האדם היא, להוציא את הנשמה ממאסר הגוף, לפשוט את הגוף מעל לנשמה, ולגלות את הרצון האמיתי, שהוא רצון לרוחניות, רצון לאלוקות.
זהו המיצר הראשון שהנשמה נמצאת בו. ועל זה יש לאדם מצות 'פדיון שבויים', לפדות את נשמת עצמו מגופו.
הנקודה השניה היא, שאף כשאדם כבר זכה וזיכך את עצמו, וכל רצונו ושאיפתו הוא לרוחניות, סוכ"ס הוא מולבש בגוף, ולבוש זה מונע מהנשמה להתפשט ולהתרחב

למעלה מן המקום ולמעלה מן הזמן. הגוף מכיר מקום: או כאן או שם, הוא גם מכיר זמן: או פסח או שבועות או סוכות. אבל הנשמה, שהיא בעצמותה רוחנית אלוקית, כוללת בתוכה את הכל!

נמצא אם כן, שהעבודה הראשונה המוטלת על האדם היא לצאת מעולם החומר, מהרצון לחומריות, מהתשוקה לגשמיות, ולהיכנס לעולם רוחני, והעבודה השניה היא, לאחר שהנשמה כבר נמצאת בגילוי, ויש רצון לרוחניות, יש לעמול על כך שמגבלות הגוף - שהם מקום וזמן - לא יגבילו על הנשמה.

באופן כללי, אלו הם שני ההעלמים שהגוף מעלים על הנשמה, ומהות החרות היא לשחרר את הנשמה מהמעצר בו היא נמצאת, לשחררה מהמיצרים, מה'מצרים' הפרטי של כל אחד ואחד, שהוא הגוף, ולגלות את נשמתו ולהשתמש בה.

מנוחת הגוף וחרות הנפש

והנה כפי שביארנו, תחילת עבודת האדם - החרות - היא היציאה מעולם החומר, וכניסה לעולם של רוח.

כשהאדם רוצה להשיג את מהות החרות בתוך עולם החומר, בעוד שהנשמה נמצאת בתוך הגוף, יש כאן סילוף עמוק של המושג חרות. "יששכר חמור גרם רובץ בין המשפתיים, ויט שכמו לסבול ויהי למס עובד" (בראשית מט, יד-טו). "יששכר חמור גרם", כלומר עבודתו היא עבודה עם ה"חמור", עם החומריות. העבודה של החומריות אינה עבודה עם חרות. חרות זהו עולם של נשמה. העולם של הגוף הוא עבודת "ויט שכמו לסבול ויהי למס עובד".

אם אדם רוצה להחליף את מהות החרות שהיא שייכת לנשמה, ולהשתמש בה לעבודת הגוף, הריהו מהפך בזה את כל תכלית היצירה. הוא מחזק את כל כוחות הגוף ומעלים את הנשמה. ולהתקרב אל הקב"ה בחיזוק של הגוף והעלם של הנשמה, זה פשוט וברור שאי אפשר!

"וירא מנוחה כי טוב ואת הארץ כי נעמה, ויט שכמו לסבול". צריכים להבין שיש מנוחה ויש חרות. יש שבת שעניינה מנוחה, ויש את חג הפסח שעניינו חרות. ואלו הם שני עולמות נפרדים לחלוטין!

אדם חושב שהחרות עניינה מנוחה, והוא מחפש במועד לצאת עם הגוף לכל מיני מקומות, להשתמש בו ולנוח. אבל לא זו עבודת היום. מנוחת הגוף היא ענין שונה לחלוטין מהעולם הנקרא "חרות".

מנוחה עם הגוף שייכת בשתי צורות. ישנן בזה נקודה תחתונה ונקודה העליונה.

הנקודה התחתונה של מנוחת הגוף, היא מה שמוזכר במס"י כמה פעמים, כל פעם באופן שונה, אבל עיקר הנקודה היא זו: כשם שאדם המסוגל לשאת עשרים קילו על גבו, אם יעמיס על עצמו חמישים או ששים קילו, גופו יתמוטט - כך גם כשאדם עובד את הקב"ה, הוא עובד עם הנשמה ועם הגוף, ויש עומס מסוים שהוא יכול להטיל על גופו. מעבר לכח הזה, שם נצרכת המנוחה. זו אינה מנוחה בתורת שכר, זו מנוחה מחמת שאדם צריך להכיר את מגבלות הגוף ולהשתמש עם הגוף רק עד כמה שניתן. לישון כמו שצריך, לאכול כמו שצריך וכו', כל אחד לפי טבעו. זוהי המנוחה הפשוטה שנצרכת לכל אחד ואחד.

המנוחה הפנימית, שהיא מנוחת שבת, היא הרבה הרבה מעבר לעולם החרות שאנו מכירים. השבת נקראת "יומא דנשמתא", וכשנשמת האדם נמצאת בגילוי, פעמים הוא עובד עם הנשמה בלבד, ופעמים עם הגוף שהוא לבוש של הנשמה. בששת ימי המעשה עבודת האדם להלביש את גופו על נשמתו, ולזכך את הגוף ע"י עבודה עם הגוף. בשבת העבודה היא: "יומא דנשמתא" - זהו עולם של דבקות מוחלטת!

אבל כל זמן שאדם לא עבר את פסח, שעניינו חרות של הנשמה, יציאת הגוף מן הנשמה - אין מקום למנוחה אמיתית. המנוחה היא תולדה מהימצאות הנשמה בגילוי. לאחר שישנה בחינה של "פשוט גופך מעל נשמתך" והנשמה נמצאת בגילוי - אז שייך להניח ["מנוחה" מלשון להניח] את הגוף בצד ולנוח.

אבל להשתמש עם המושג חרות לצרכי הגוף, ולהכליל זאת בכלל מנוחה - זהו ערבוב שורשי של המושגים.

תשוקה אמיתית להשתחרר מכבלי החומר

עתה נחזור לנקודה האמורה לעיל. כפי שביארנו, רוצים אנו לקבל מהמועדים את הצורה, את הכיוון של הדברים. אם כן, הנקודה הראשונה שמתגלה בענין יציאת ממצרים היא, ש"לא הספיק בצקם להחמיץ", והם יצאו משם עם "לחם עוני".

ולכאורה למאי נפק"מ עם איזה לחם יצאו בני ישראל ממצרים?

אמנם, כיון שהחג נקרא "חג המצות", ונקרא גם "זמן חרותנו", הרי בפנימיות ודאי ששני עניינים אלו שייכי להדדי, כלומר: המצה מלמדת אותנו כיצד מגיעים לחרות. אכילת המצה היא הוראה פנימית לנפש האדם, שהשגת התכלית - כניסה לעולם של נשמה - צריכה להיעשות ראשית כל ע"י התפשטות מעולם החומר.

כל זמן שהיו בני ישראל במצרים, היו משועבדים "בחומר ובלבנים", כלומר שה"לבנים", הבנין, היה מבנין של חומר, זוהי בחינה של מצרים, של מיצר, של גוף. הכניסה

הראשונה לעולם של רוחניות היא היציאה מעולם החומר, מההתעסקות בחומר, וכניסה למהלך של אכילת מצה, של "פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה". כך זוכים להיכנס לעולם של רוחניות.

בכל המועדים יש מצוה של שמחה. ומהי השמחה בחרות שבפסח?

חרות שבאה בלי שמחה, היא מיניה וביה איננה חרות. הרצון של האדם לצאת מהגשמיות ולהיכנס לעולם רוחני, צריך לנבוע לא מרצון להשיג השגות, מדרגות וכו', אלא מאותה הכרה שמחמתה יצאו בני ישראל ממצרים. הסיבה הראשונה שהביאה את בני ישראל לרצות לצאת ממצרים, היתה כי המיצר לחץ אותם, המיצר העיק עליהם, הוא הפריע להם בנפשם.

כשם שבגוף הגשמי, כשאדם עובד קשה, הרי שהרצון להפסיק לעבוד נובע מחמת הלחץ הגופני שמתיש את הגוף - כך גם ברוחניות, הרצון של האדם לצאת מעולם החומר ולהיכנס לעולם הרוח אינו צריך לנבוע רק מחמת ההכרה שהעולם הרוחני הוא דבר טוב. הוא מאמין לחז"ל שהוא טוב והוא משתוקק לזה. אלא ראשית כל עליו להרגיש שחייו בעולם החומר הם בבחינת "ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך וימררו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים"!

כל זמן שאדם אינו מרגיש שחייו בתוך החומר הם בחינה של "בפרך", בחינה של "וימררו את חייהם" - אין בו רצון אמיתי לצאת מהגלות לגאולה. וכשאין רצון אמיתי לצאת מהגלות, ממילא לא שייך להיגאל!

בנקודה זו, שונה הגאולה הרוחנית מהגאולה הגשמית. עבד שנמצא בגלות ואינו רוצה כל כך לצאת ממנה, אם הוציאוהו משם - הרי סוכ"ס הוא נעשה בן חורין. ברוחניות לעומת זאת המהלך שונה. הרי מדובר כאן ביציאת הנפש ממאסר החומר. אם אין רצון לצאת, במילים פשוטות הנפש נשארת מקושרת לחומר, ואם היא נשארת מקושרת, ממילא אין כאן יציאה ואין כאן חרות.

ההכרה הראשונה, אם כן, שאדם נצרך לה על מנת להיכנס לעבודת ה' באמת, היא שכל חייו הם בבחינת "ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך", שהמיצר של הגוף הוא מיצר מפרך. עליו להרגיש את התשוקה האמיתית להשתחרר מכבלי החומר.

אחרי כן צריך לבוא מהלך נוסף של "ויזעקו ותעל שוועתם". הקב"ה השביע את כנסת ישראל שלא ידחקו את הקץ: "אם תעירו ואם תעוררו את האהבה עד שתחפץ" (שה"ש ב, ז). אין עבודה לצאת מהגלות לבד. לצאת מהגלות ניתן רק ברצון הבורא ית', ולכן מוכרח שיקדם לזה ה"ויזעקו". זעקה זו נקודה הבוקעת ממעמקי הנפש. אם אין את הרגשת

ה"בפרך", אם אין את הרגשת ה"וימררו" - לא שייך שתהיה לאדם זעקה פנימית אמיתית לצאת מהחומריות.
כל זמן שאין לאדם הרגשה שהוא נמצא בתוך מיצר אמיתי, והוא לא במהלך של בכי יומם ולילה - לאו דוקא בכי בעיניים, אלא בכי של הלב, כאב פנימי - על המצב בו הוא נמצא, אין טעם לנסות לבנות בנין.
הקב"ה יעזור לכולנו שנזכה כל אחד ואחד ראשית כל להכיר בשפלות מצבנו, להכיר שבלי קרבת אלוקים החיים אינם מציאות כלל, אלא דמיון גמור, והכרה זו תוליד בנו בעז"ה תשוקה אמיתית לצאת מחשכת הגלות אל אור הגאולה בקרוב בימינו, אמן.

פרק כ - פסח - מהות גאולת הנפש

שתי בחינות של דעת

בברית בין הבתרים הודיע הקב"ה לאברהם אבינו על גלות מצרים, וכך אמר לו: "ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום ועינו אותם ארבע מאות שנה, וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנוכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" (בראשית טו, יג-יד) . ידוע, שעיקר גלות מצרים היה גלות הדעת, והגאולה ממנה היתה גם היא גאולה של הדעת. ומלשון הפסוק - "ידוע תדע", שהוא כפל לשון של ידיעה - מבואר שישנן שתי בחינות של גלות, שני "דעת". ועלינו להתבונן מה הן אותן שתי בחינות של "דעת". בדברי הבעש"ט מבואר יסוד, ששתי בחינות של דעת הן: "דעת דנוקבא" ו"דעת דדוכרא". הגאולה ביציאת מצרים היתה בבחינת "דעת דנוקבא", ובעז"ה הגאולה העתידה תהיה גאולה של "דעת דדוכרא". ביאור הדברים נראה כך. באדם ישנם שני חלקים: האחד - הרגשים, והשני - ראיה. "רואה אני את דברי..." "חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים" וכו'. ישנה בחינה של ראיה, וישנה בחינה של הרגשה. "דעת דנוקבא" היא בחינה של ההרגשה ו"דעת דדוכרא" היא בחינה של ראיה, ועיקר גאולת מצרים, היתה גאולת הדעת דנוקבא, דעת דהרגש. משא"כ הגאולה העתידה, שתהיה גאולה של דעת דדוכרא, דעת דראיה. "כי עין בעין יראו בשוב ה' ציון" (ישעיה נב, ח) , הרי שהגאולה תהיה בעולם הראיה. ברור ופשוט הדבר, שגאולה ראשונה נעוצה בגאולה אחרונה, שהרי נאמר: "כימי צאתך ממצריים אראנו נפלאות" (מיכה ז, טו) , והרי שכבר בגאולה הראשונה היתה התגלות מסוימת של הגאולה האחרונה, כי אילולי כך, לא היתה הגאולה הראשונה שורש לגאולה האחרונה. וכלפי עבודת הנפש, צריך לדעת את המהלכים של שתי הגאולות.

כח ה"מוחין" עדיין נמצא בהעלם

באמת שני מלכים הם באדם: מח ולב. יש סוג של העלם דמוחין, ויש סוג של העלם דלב. העלם דמוחין עניינו, שהאדם לא רואה נכון, לא מביט נכון, לא מסתכל נכון על דברים. ובמשל הגשמי: טווח הראיה של האדם מוגבל, כל אחד לפי טיב ראייתו. וכך הוא גם בפנימיות: ההסתכלות של כל אדם היא מצומצמת, ויש להרחיב את ההסתכלות ע"י ה"איסתכל באורייתא". כשמסתכלים נכון בעומק פנימיות התורה, מקבלים התרחבות של עולם הראיה. והרי זהו החילוק היסודי בין "תא חזי" ל"תא שמע". בזוהר הקדוש כידוע מוזכר תמיד הביטוי "תא חזי", ובגמרא דידן הנוסח הוא "תא שמע". שמיעה עניינה הרגש, מה שאין כן הראיה שעניינה הסתכלות. באדם טמונים שני הכחות אלו, ולכל כח יש את ההעלם. ההעלם לכח הראיה זו ההסתכלות המצומצמת, וההעלם ללב הוא הטמטום - טמטום ההרגשים, העלם, סתימה, חסימה בהרגשי קדושת האדם. בגאולה ראשונה שנגאלנו - ביציאת מצרים - נגאל כח הלב שבאדם, ההרגשים נגאלו, אבל נקודת ההסתכלות שבאדם עדיין לא נגאלה גאולה גמורה. נמצא, שכח המידות - אהבה, יראה וכו' - קיבלו גאולה ביציאת מצרים, מה שאין כן המוחין, ההסתכלות הפנימית, הישרות דראיה דקדושה - כל זה עדיין נמצא בהעלם. העבודה של גאולת יציאת מצרים, היא כפשוטו: להכיר את ההטבה של הבורא, ליראה ממנו וכו', ככל עבודת המידות הידועה בספרים. אבל מהי העבודה הנעוצה בנקודה היותר פנימית של הגאולה, שהיא שורש לגאולה העתידית? עלינו לרדת להבנת עומק ההסתכלות הפנימית, ההתרחבות הגמורה של המוחין.

סוד הגאולה - מבט של אחדות

בכתבי האר"י ז"ל מבואר, שבליל התקדש החג, ישנה "גדלות המוחין". וצריכים אנו להבין זאת במושגים של תפיסת הנפש: מהי אותה גדלות? מהי קטנות דמוחין ומהי גדלות דמוחין? בוודאי שעל פי פשוטו, יש לאדם זמנים שהמוחין פתוחים, הוא מבין, הוא קולט, חושב ברור, ויש ח"ו את הזמנים שהם להיפך. שני מצבים אלו נתפסים אצל האדם כגדלות המוחין וקטנות המוחין. אבל לאמיתו של דבר כל זה עדיין אינו אלא קטנות וגדלות בתוך הקטנות. ישנה גדלות המוחין מסוג שונה, שהיא סוד הגאולה הפנימית. "אשר עשה האלוקים את האדם ישר" (קהלת ז, כט) , ישנה ישרות של ראיה, אורח מישר, שטמון וגנוז במוחין של האדם. בגאולת מצרים רואים אנו שהיה מהלך שכל הכנסת-ישראל היו צריכים לצאת ממצרים, ומי שלא היה ראוי לכך, הוא פשוט לא נשאר חי [הרשעים מתו במכת חושך]! כלומר בצורת הגאולה התגלה מבט של תפיסת

כל הכנסת ישראל כחד. ביציאת מצרים, במהלך של "לכתך אחרי במדבר", קריעת ים סוף, מתן תורה - התחדש מהלך של ששים ריבוא, של בנין הכנסת ישראל. ובעומק, צורת ההסתכלות על המהלך דכנסת ישראל, הוא להביט על כל דבר כאחדות. ההסתכלות הפנימית אינה רואה את המציאות כנפרדת, אלא כאחת, כהויה אחת כללית. הערבות ההדדית, השייכות ההדדית, ההתחברות וההתקשרות, כח הגאולה שהיו מצויינים שם שלא שינו שמם לשונם ומלבושם, והרי שהיתה להם נקודה של גילוי האחדות דכנסת ישראל - זה כח סוד הגאולה. וכשמדברים בגאולה של הכנסת ישראל, וכשמדברים בגאולת המוחין של האדם הפרטי, הרי שבעומק חד הם: ההסתכלות על כל דבר במבט של אחדות, היא סוד הגאולה! החילוק המהותי בין גאולה דנוקבא לגאולה דדוכרא הוא, שבכח הנוקבא ישנה עדיין מציאות של נפרדות, מה שאין כן בראיה, כולם נסקרים בסקירה אחת. גנוז כאן כח של ההסתכלות דאחדות. "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד", הראיה דאחדות היא הכלי להשראה של "ה' אחד". "מקדש שני, שהיו עוסקין בתורה ובמצוות וגמילות חסדים, מפני מה חרב? - מפני שהיתה בו שנאת חנם. ללמדך ששקולה שנאת חנם כנגד שלש עבירות: עבודה זרה, גלוי עריות, ושפיכות דמים" (יומא ט ע"ב) . סוד הגאולה הוא סוד האחדות. והרי שהגאולה העתידה, הדעת דדוכרא שצריכה להתגלות, היא ההיפך מאותה שנאת חינם שהביאה לחורבן הבית, והיא תהיה גילוי של האחדות דכנסת ישראל. ההסתכלות הפנימית לראות כל דבר ודבר כתפיסת אחדות, ולא כפירוד - זה סוד הגאולה העתידה. והרי כפי שהוזכר, "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות" - שורש הגאולה העתידה נמצא ביציאת מצרים, ואם כן הוא, הרי שישנה נגיעה בנפש לסוד הגאולה העתידה כבר השתא.

פניה אל הקב"ה בכבודו ובעצמו

מהו סוד האחדות של הגאולה העתידה, שהוא נעוץ ביציאת מצרים של העבר? על גאולת מצרים אומרים אנו בהגדה: "ויוציאנו ה' ממצרים, לא על ידי מלאך ולא על ידי שרף ולא על ידי שליח, אלא הקדוש ברוך הוא בכבודו ובעצמו". פשוט וברור הדבר, שכל דבר הוא בבחינה של עולם, בחינה של זמן ובחינה של נפש, כידוע. מהי ההתגלות דגאולת מצרים בנפש בבחינה זו של "לא ע"י מלאך, לא ע"י שרף ולא ע"י שליח, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו"? בגאולה דנפש מתגלה, שבליל התקדש החג ישנו גילוי של אלוקות בכל נפש ונפש. "לא ע"י מלאך, לא ע"י שרף ולא ע"י שליח", אלא הפניה היא לבורא עולם בכבודו ובעצמו! אם אדם לא חוסם את ההתגלות, הרי שזוהי ההתגלות

של ליל התקדש החג. והנה, כל זמן שיש אני, הרי ששייך נפרדות בין אדם לחבירו. ישנם מלאכים מיימינים וישנם מלאכים משמאילים, כמבואר בדברי חז"ל. אבל כאשר ישנה התגלות של "לא ע"י מלאך, לא ע"י שרף ולא ע"י שליח, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו" - כאן טמון ה"רזא דאחד"! כאשר אדם מסתכל על חבירו מצד דעותיו, הרי ש"כשם שפרצופיהם שונים, כך דעותיהם שונות". אבל כאשר האדם מסתכל עמוק פנימה לנפש הישראלי, הוא רואה שם את בורא-עולם, את הקב"ה בכבודו בעצמו, את ההשראה האלוקית שקיימת בכל יחידה ליחדך דנפש ישראל, ומצד כך - ישנו מבט של אחדות לאחד את כל הנפשות. האחדות בנפשות דכנסת ישראל, היא מצד ההתגלות שהיתה בליל התקדש החג, הגילוי של הבורא ית' בנשמתם של ישראל. זהו השורש של "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות", שיש כאן את הבכח לאחד את כל הכנסת ישראל. ההתגלות בנפש היא הגאולה העתידה ששורשה בליל התקדש החג. והרי שבליל התקדש החג מוטלת עלינו עבודה נוספת. מלבד העבודה הידועה, שהיא ההתקשרות ליציאה שעברה, יש עבודה לשורש דגילוי של היציאה דלעתיד, וצריך להכיר מהי הגאולה ולהתחבר לשורש הגאולה בפנימיות.

שורש הגאולה העתידה - ביטול האני

כח הגאולה דלעתיד, הוא הכח לצאת מהאני. כל זמן שיש אני, ש"אנכי עומד בין ה' וביניכם", כל זמן שה"אנכי" - הדעת - קיימת, הרי ש"דעותיהם שונות", ומצד כך לעולם לא תתגלה אחדות פשוטה. רק מצד הבחינה של "א-ל דעות" (כלשון הרמב"ם) , מצד דעת עליון, דעת הנעלם - מצד כך יכולה להיות השתוות בדעות, כיון שאין זו דעת דידיה, אלא היא "מדעת קונו" (כלשון חז"ל) . גאולת מצרים, אף שהיתה גאולת הדעת, אבל היתה זו גאולת הדעת הפרטית של כל נפש ונפש, ומצד כך עדיין דעותיהם שונים. וידועים דברי חז"ל (הובאו ברש"י שמות ב, יד) עה"פ "ויירא משה" - "דאג על שראה בישראל רשעים דלטורין, אמר: מעתה שמא אינם ראויין להגאל". הרי שיש את הנקודה של הנפרדות. ואף שבסופו של דבר נגאלו, אבל "וערב רב עלה עמם", שהוא סוד הפירוד. ערב רב הם בחינת דעת [כמש"כ האר"י ז"ל שערב רב הוא בגימטריא דעת]. הרי שגם לאחר גאולת מצרים, עדיין קיימת בעם ישראל בחינה דפירודא בתוך הדעת, כי מתגלה רק הדעת התחתונה. אבל שורש הגאולה העתידה הוא ביטול הדעת והתגלות דעת בוראו - "יש בו מדעת קונו". ההתגלות של הבורא מולידה דעת. "ויטו שכם אחד לעבדך", "ומלאה הארץ דעה את ה'". כאשר ישנה התגלות של "דעת קונו", מתגלה אחדות בתוך הכנסת ישראל. והרי, שעבודת היום מתפרשת בתרתי: מחד, יציאת ההרגשים מן המיצר, לקבל חיות

דקדושה. אבל עדיין אפשר שתהיה לאדם חיות דקדושה, אך הסתכלותו מצומצמת מאד. הוא עלול להיתפס לנקודה של קנאות. ועליו לדעת שקנאות היא בסה"כ התלבשות. אהבת ישראל נאמרה אפילו על הרשע שברשע, אף שאיננו נוהג כשורה. "כנגד ארבעה בנים דברה התורה", כשאחד מהם הוא הבן הרשע. הרי, שאף שהוא רשע, מ"מ הוא נקרא "בן", הוא לא נכלל חלילה בכלל העכו"ם. כי מצד "לבלתי ידח ממנו נידח" (ש"ב יד, יד) שנאמר על הגאולה העתידה בעיקר, ישנה התגלות שגם הרשע נכלל בארבעה בנים. ואף שבגאולה שעברה "אילו היה שם לא היה נגאל", אבל מצד שלמות הגאולה, הרי שכולם יש להם חלק לעולם הבא. נמצא, ששורש הגדלות דמוחין הטמון בקדושת היום, הוא לקבל התרחבות של הראיה.

סדנא דארעא חד הוא

ננסה לבאר את הדברים קצת יותר בעומק. באמת בלשון הגמרא מצינו בהרבה מקומות ש"סדנא דארעא חד הוא" (קדושין כז ע"ב, ב"ק יב ע"ב ועוד) . הרי שכל המקומות, כל ה"ארעא", הם חד. אם כן לכאורה על פי פשוטו, כשם שהאדם רואה את מה שנמצא לפניו, כך היה צריך לראות את כל הארץ, שהרי הכל חד הוא. אמנם עומק הדברים, שאף שסדנא דארעא חד הוא, אבל כלפי המשיג, כלפי המקבל, הוא לא רואה זאת כחד: כאן יש הר, כאן יש בקעה וכו'. המחיצה שמונעת את האדם מלראות דבר בשלמות, היא מחמת הנפרדות שהם לא נראים כחד. אם הדבר נראה כחד, הרי שהוא רואה את הדבר כולו, "כולם נסקרים בסקירה אחת". הסיבה שלא רואים את הדבר היא כי הוא מופרד, ולכן הוא נתפס כשניים. יש מרחק, ואם יש מרחק, הגבול של הראיה מצטמצם. כאשר האדם מסתכל הסתכלות דנפש בסוד הגאולה העתידה, שהיא האחדות הכללית, "ויטו שכם אחד לעובדך" - עליו לקבל הסתכלות של "חד" בנפש. ההסתכלות של חד בנפש מולידה בו את ההכרה שאין מרחק, אין חציצות, אין מחיצות. "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" (זכריה יג, ב) . בגאולה העתידה הקב"ה יעביר את רוח הטומאה מן הארץ, לא תהיה החציצה של "כי עוונותיכם היו מבדילים", ואם אין חציצה - הרי שאפשר לראות הכל!

"השתא עבדי לשנה הבאה בני חורין"

ברור ופשוט הדבר שזקוקים אנו לשתי הגאולות: הן לגאולה שעברה והן לגאולה העתידה, אלא שישנו חילוק בין שתי גאולות אלו: בגאולה שעברה, לעצמיות של האור כבר היתה התגלות גמורה בליל התקדש החג, רק שלא היתה קביעה וקיימא, ועבודת האדם לשוב ולעורר ולגלות את ההתגלות שהיתה כבר. והרי שיש כאן בחינה של

"רושם" שנשאר מן האור וצריך לחזור ולגלותו. מה שאין כן הגאולה העתידה, זוהי גאולה שעדיין לא באה לידי גילוי גמור מעולם, ולכן היא בחינה דגאולה דלעתיד, ועבודת האדם היא להמשיך את הגאולה דלעתיד, ולקרב אותה, שתהיה יותר קרובה להשתא. הנה בתחילת ההגדה אומרים אנו: "השתא עבדי לשנה הבאה בני חורין". והרי זה ברור, שאם דברים אלו נכתבו כפתיחה להגדה, אף שאין זה ממש מחלקי ההגדה שבגמרא, אבל כיון שנקבעו לדורות להיות פתיחה להגדה, הכל נעשה בהשגחה ממנו יתברך. הרי מבואר להדיא, שכל הדברים שדיברנו הינם הפתח והמבוא לליל התקדש החג. בדברים אלו הננו מזכירים את שתי העבודות: מחד, זהו "לחם עוני" שאכלו אבותינו בארץ מצרים, אבל מאידך אנחנו מזכירים מיד את הגאולה העתידה - "השתא עבדי לשנה הבאה בני חורין". ואין זה רק ענין של כמיהה, של כיסופין, לגאולה העתידה, שגם זה בודאי דבר נפלא לעצמו, אלא זוהי צורת מהלך היום שיש כאן את העבודה של ההתחברות לגאולה שעברה וגם לגאולה העתידה. כל זמן שההארה היא רק הארה לשעבר, תכלית המועדים נעלמת. הן תכלית יציאת מצרים היא שתהיה שורש לגאולה העתידה, שהרי בתחילה זה מה שהיה צריך להיות - "רצוננו לראות את מלכנו". אלא שלאחר חטא העגל נפסד הדבר, וחזרנו למהלך של ארבע גלויות שעדיין לא נגאלנו מהן. אבל באמת, שורש גאולת מצרים היה, שיהיה קריעת ים סוף ולאחר מכן מתן תורה בבחינת "ויחזו את האלוקים" - בחינה של ראיה, ולאחר מכן הכניסה לארץ ישראל, שהיא שלמות הגאולה. אבל השתא דלא זכינו, והגאולה איננה כאן בעולם, צריך לדעת שעבודת היום היא לעורר את הנקודה העליונה של הגאולה, ולא רק את הנקודה התחתונה. בודאי שצריך את שתיהן, אבל מוכרחים גם את הנקודה העליונה של הגאולה.

התעוררות בר קיימא - כשיש התרחבות המוחין

כשמבינים את הדברים הללו, יכולים לקבל צוהר להסתכלות בפנימיות העבודה. טמון כאן מהלך עמוק מאוד בצורת העבודה. כמידי שנה, רצונם של ישראל קדושים להתעורר. שומעים דברי התעוררות, כל אחד ואחד לפי ענייניו, ורוצים לעורר את קדושת היום בנפש. אבל צריך לדעת, וכל חד ידע בנפשו, שפעמים רבות ישנה התעוררות גדולה בנפש, אך במשך הזמן ההתעוררות חולפת והנפש חוזרת לקדמותה. היכן נעוצה נקודת הטעות? הם הם הדברים שדיברנו. הגאולה שעברה, שהיא בחינה גאולת המידות, גאולת ההרגשים, אם לא נעוצה בה הגאולה דלעתיד, שהיא גאולת המוחין - זוהי חצי גאולה, וכיון שהיא נעצרת באמצע, הרי שאין כאן התגלות שלימה. כל זמן שעבודת האדם היא לפתח את ההרגשים עוד ועוד, אבל המוחין נשארים מצומצמים, הרי שיש לו

רק את הגאולה הראשונה בנפש, והגאולה הראשונה אין לה קיום. פשוט וברור הדבר, שגאולת מצרים מעלתה עד כמה שיהיה לבסוף תכלית של גאולה שלימה. וכשבאים אנו לפרש זאת בנפשו של האדם, הרי אם אדם מדבק את נפשו רק בגאולת מצרים, שעניינה לגלות את אהבתו ויראתו של ה' יתברך בלב האדם, הרי שנחסרת כאן הנקודה הפנימית של הגאולה, וכאשר ההרגשים מנסים לפעול בלי התרחבות המוחין, נוצר חוסר בעצם בפנימיות קומת הגאולה, ואשר על כן ההתעוררות היא לאו בר קיימא, ומתקיים בנפש ד' גלויות שבאו לאחר גאולת מצרים. ההתעוררות צריכה לבוא ביחד עם גדלות דאסתכלות, התרחבות המוחין. ולכן, רואים אנו שבליל התקדש החג [זו הארה לזמן, אבל זוהי הארה] "חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים". מה הכוונה "חייב אדם לראות את עצמו"? וכי בעל דמיונות הוא! אולי חייב הוא להאמין שנשמתו היתה בכלל השישים ריבוא של יוצאי מצרים, אבל מה עניינה של ראיה זו של עצמו כאחד מיוצאי מצרים? אמנם הן הן הדברים שדברנו השתא: על אף שגאולת מצרים היתה רק גאולה דמידות, גאולה דהרגשים, אבל נעוץ בה התגלות הגאולה דלעתיד שהיא גאולה דראיה!! ב"חייב אדם לראות את עצמו" כתוב שיש כאן השרשה של הגאולה העליונה בנפש, הגאולה של ראיה - "לראות את עצמו". ועומק הדברים: כל זמן שאדם לא מבטל את האני דידיה ואינו כולל את נפשו עם כל הכנסת ישראל, בבחינת "ויטו שכם אחד לעבדך", ראיה דאחדות - הרי שהגאולה אינה גאולה של בורא, היא גאולה לצורך עצמו - "צווחין ככלבין הב הב" (תיקוני זהר דף סב ע"ב) . וכאשר האדם נשאר בתוך האני דיליה, אף שיש לו הרגשים נעלים, אבל באותו זמן הוא עלול להיות במדרגה שפלה ביותר, כדברי רבי ישראל הנודעים, שאדם יכול להיות חרד מיום הדין או שמח בליל התקדש החג, ובתוך כל זה הוא שור המזיק... כאשר האדם מחפש הרגשים נעלים, אין שום הכרח שהוא טהור. יתכן שכולו טבול בתוך עצמו לחפש מדרגות. הוא כל כך שקוע בתוך עצמו לחפש את המדרגות שלו, שהוא לא רואה מסביבו אפילו אדם אחד! גם כשהוא מספר ביציאת מצרים לבני ביתו, הוא שקוע בהשגת מדרגות. הרי זה עיוות תכלית הפנימיות של צורת הגאולה. כל זמן שאדם אינו מבין שעיקר הגאולה היא להגאל מהאני, הרי שעיקר הגאולה חסרה. יש לו אמנם אהבת ה' וגם יראה ממנו ית', אבל הכל לגרמיה, לעצמו. זו איננה גאולה אמיתית. שלמות הגאולה היא עד כמה שאדם מבטל נפשו לכנסת ישראל, וכולם יחד נכללים בבורא יתברך שמו. גאולה פרטית, בעומק היא איננה גאולה! זוהי גאולה לעצמו, לצורך עצמו. אבל תכלית הגאולה היא כמו שכתוב: "למען תדע כי אין כמוני בכל הארץ" - גילוי של הקב"ה, ולא גילוי של האני. נמצא

אם כן, שעומק גאולת האני, היא מה שהאדם נגאל מהאני של עצמו. כלומר, כשאדם נמצא במיצר, בבית האסורים, הרי רצונו שהאני יצא מבית האסורים. זוהי גאולה של דאגה לעצמו. הוא נמצא בבית האסורים והוא רוצה לצאת. אבל הגאולה הפנימית היא שהאני נגאל מהאני, זה סוד הגאולה. זהו עומק ענין אהבת ישראל, שהיא סוד הגאולה העתידה, היפך השנאת חינם שמחמתה חרב בית שני, וזה עומק הגאולה בנפש לגאול אותה מהנפש עצמה!! כלומר, יש גאולה מהמיצרים של הנפש, ויש גאולה מעצם הנפש עצמה, מהאני, שהאדם יוצא מעצמו לטובת הכנסת-ישראל ולהתכללות בבוראו. נמצא שתחילת עבודת הגאולה היא גאולת ההרגשים, יציאה מעולם חומרי, מלבנים וטיט, לתוך עולם של הרגשים רוחניים. אבל שלימות הגאולה, תכלית הגאולה, שהיא "דעת דדוכרא", הוא גילוי האחד, התבטלות ה"אני" דנפש האדם. הקב"ה יזכה את כל הכנסת ישראל להיכלל אחד באחד ויתכללו כולם ביחידו של עולם, יחידה ליחדך

פרק כא - ל"ג בעומר - יומא דהילולא דרשב"י

השגה עצמית והשגה ע"י גורמים חיצוניים

באופן כללי, ישנן שלוש אפשרויות כיצד לקבל השפעה רוחנית: השגת הנפש, השגה דרך הזמן והשגה דרך המקום.

השגת הנפש היא מה שאדם משיג ע"י שהוא מעורר את עצמו, את נפשו, לקבל השפעה. הן ע"י הנפש הפרטית של עצמו, הן ע"י שמיעת אחרים המעוררים אותו, ומ"מ זוהי עבודת הנפש.

השגת הזמן היא ההשפעה הנובעת מכח זמנים מיוחדים המסוגלים לכך, כגון: שבת, ומועדי השנה. ואף שהנפש עדיין אינה במדרגה הזו, אך מצד סגולת הזמן היא מקבלת השפעה רוחנית מסוימת.

והשגת המקום זו השפעה המושפעת על אדם כשהוא מגיע למקום קדוש, כגון - ארץ ישראל, או קברי צדיקים וכדו' [ידוע מהספרים הק' שקברי צדיקים, אף שהם בחוץ לארץ, יש בהם קדושת ארץ ישראל].

אלו הן בכלליות שלושת הצורות שעל ידן מקבלים השפעות.

והנה קיים הבדל יסודי בין מה שאדם משיג מצד הנפש, לבין מה שהוא משיג מצד הזמן ומצד המקום. דבר שאדם משיג מצד הנפש הפרטית שלו, זוהי השגה עצמית! ודאי שיכולות להיות בה עליות וירידות, אבל עצם הדבר שהשיג, זוהי השגת הנפש העצמית שהגיע אליה בכוחות עצמו, ומשום כך - אף אם ירד ממנה, יהיה לו יותר קל לטפס

ולעלות חזרה, כי כיון שהכח הראשוני להגיע אל הדבר היה מהנפש, ממילא אף אם הוא נסוג, שורש הכח לחזור לאותו מקום כבר טמון בנפשו.
משא"כ כשאדם מקבל את ההשפעה מהזמן או מהמקום, כיון שהשורש ההשגה נעוץ באיתערותא דלעילא, ולא היה כאן כלי מצד המקבל עצמו שהוא הגיע למדרגה בכוחות נפשו בלבד - ממילא, כשמסתלק הזמן, או כשעוזב האדם את המקום, וההארות הללו מסתלקות, אם ינסה לחזור ולהתעלות, יחסר לו הגשר הנצרך על מנת להתקרב למדרגות הללו.
דבר זה ניתן לראות בחוש: אנשים הולכים לאיזה מקום ומתרוממים שם וכו', ואחרי כן הם חוזרים הביתה והכל נשכח כלא היה.
כלומר, מלבד עצם ההשגה, צריך שיהיה לאדם גם את הכלי להגיע להשגה. בהתעוררות מצד הנפש, יש לאדם את הכלי כיצד להגיע להשגה. בהתעוררות בזמן ובמקום, ודאי שנצרכת הכנה פורתא, וללא הכנה גם הזמן והמקום כמעט ואינם משפיעים, אבל אין שום יחס בין ההכנה לבין מה שמקבלים מהמקום והזמן. כי מאחר וזהו סוג של השפעה חיצונית לאדם, ממילא התוספת שהוא מקבל הינה גבוהה הרבה יותר מההכנה שהכין.
הן הן הדברים כששומעים דברים מנפש אחרת. כפי שאמרנו ישנן באופן כללי שלוש מדרגות: השגת הנפש, השגת הזמן והשגת המקום, ובתוך השגת הנפש ישנן שתי הבחנות: השגת הנפש מצד עצמה, והשגתה מכח שמיעה וקבלה מאחרים.
וכשם שבזמן ובמקום, כשחולף הזמן - השבת או היו"ט - או כשעוזב אדם את המקום, נשאר האדם רק עם רישומה של ההשפעה, אבל עצם ההשפעה מסתלקת, ומלבד העבודה להשיג את המדרגה, מוטלת עליו עבודה נוספת להשיג את הכלי כדי שגם ביום חול, בימים כהרגלם, וכן במקום פשוט, הוא יוכל להגיע לשם - ה"ה בהתעוררות שמתעורר אדם ע"י אחרים, כשהמעורר מסתלק והנקודה מצד עצמה נעלמת, כעת העבודה היא כפולה!

המעלה והחסרון שבהשפעות חיצוניות

לכן, בכל הדברים ששומעים מאחרים, ושמשיגים מצד הזמן ומצד המקום - יש בהם מצד אחד מעלה, אך יחד עם זאת גם חסרון:
המעלה היא, שבאפשרותו של אדם לקבל דבר שהוא למעלה מהשגת הנפש הפרטית של עצמו, והראיה: שהוא נצרך לנפש של אחר, לזמן או למקום. כלומר, שמצד הנפש של עצמו הוא עדיין לא הגיע לשם. באופן זה הוא יכול לקבל השפעה יותר עליונה. זוהי הבחינה החיובית.

מאידך ישנה גם נקודה שלילית בענין: אדם עלול לנסות להמשיך את אותן מחשבות שחשב בשבת, להרגיש את אותם הרגשים שהשיג מהמקום, או ששמע מאחרים - והוא לא מודע לעובדה שכל זה היה נכון לאתמול. היום - או במקום הזה וכו' - זהו כבר עולם של דמיונות!

כלומר, יש כאן נקודה מאוד מאוד דקה פנימה, שאדם עלול לטעות בה. לדוגמא: אדם נמצא בשבת, והוא מרגיש הרגש אמיתי של התעלות. מגיע יום ראשון, והוא נזכר בערגה בהרגשה שהרגיש בשבת והוא מנסה להתחבר אליה פעם נוספת. נסיון זה להתחבר, נובע בעצם מעולם הדמיונות. ההרגשה של שבת היא הרגשה מהעולם האמיתי, ההרגשה של יום ראשון היא הרגשה של דמיון, זהו נסיון להתחבר להשגה שהיא מעל לזמן של היום.

ודאי שאם אדם יעבוד, יוכל להשיג גם ביום ראשון את ההשגה של שבת, אלא שנדרשת לשם כך עבודה כפולה - גם להכין את הכלי לכך וגם להשיג את הדבר, שכן האדם הרי התנתק מהמדרגה של שבת, ונשארו לו רק רשמים ממנה המעוררים בו תשוקה עזה לחזור לאותם רגעי התעלות.

כשהאדם מודע לכך שההשגות שהוא השיג הן רק בבחינת 'מוחין', כלומר השגות רגעיות, אבל לא קביעות בנפש ממש - ממילא הוא רק רואה את ההשגות הללו א. כעונג שהקב"ה נתן לו. ב. כציון דרך להיכן להגיע. אבל אם אותו ציון-דרך הופך למחשבה תמידית בלא קנין - זוהי בחינה של דמיון.

באופן כללי הבעיה הזו קיימת בכל דבר שאדם קורא בספר, שומע מקלטת וכיוצ"ב, אבל בנקודה של הזמן [כגון שבת] ובנקודה של המקום, הסכנה הרבה יותר גבוהה! כיון שבשעה שהוא הרגיש בתחילה את הדבר - כגון בשבת - זו היתה הרגשה אמיתית בנפש, ממילא קשה לו להשתחרר מההרגשה ומההבחנה שאתמול זה היה אמיתי והיום שוב אין לו שייכות לדבר.

במשל החיצוני כל אחד מבין זאת. ונתבונן בדוגמא פשוטה: בתאריך ט"ו תשרי אדם מנענע לולב, נוטל ארבעת המינים. אם מישהו יבוא בחנוכה עם אתרוג לביהכ"נ, כולם יצחקו, ומי שלא יצחק - אין זה אלא משום שהוא אדם שעבד על מידותיו שלא להלבין את פני חבירו, אבל מעשה זה כל כך משונה, שבאופן טבעי, מי שלא עבד על עצמו, קשה יהיה לו שלא להעלות חיוך על פניו. שאדם מתבלבל ביום אחד - נו, מילא... אבל איך הוא הגיע בחנוכה לאתרוג של סוכות?!

דבר זה מבינים אנו היטב, שכן בחיצוניות ברורות לנו ההגדרות: בר"ה תוקעים בשופר, ביו"כ צמים, בסוכות יושבים בסוכה ונוטלים ארבעת המינים וכו'. אך כשמגיעים לאור הפנימי של ארבעת המינים, לאור הפנימי של התקיעות וכו' - שם האדם משתחרר פתאום מההבחנה, והוא רוצה את אותו אור שהיה לו אז - גם עכשיו.
זוהי נקודה כללית ששייכת לכל דבר ודבר שאדם שומע מאחרים, או מקבל מזמן ומקום.

"בכל יום ויום יהיו בעיניך כחדשים"

כלפי מה הדברים אמורים?
בשורות הבאות נעסוק בנקודה שהיא למעלה ממדרגתנו, וצריך לדעת, להתייחס אליה בתור נקודה שמעל לאדם, ולא כקנין.
כיון שסגולת הזמן של היום [ל"ג בעומר] היא ששערי החכמה פתוחים, הרי שהנפש מסוגלת לקלוט היום דברים שבזמן רגיל היא פחות מסוגלת לקולטם. ואף אם האדם מבין זאת היום, מחר הוא כבר לא יבין.
אלא שלכאורה אדם תמה: הרי כבר הבנתי את הדברים, וכיצד יתכן שיגיע זמן שבו הדברים שוב לא יהיו מובנים לי? הן אם הסבירו אתמול לאדם ששתיים ועוד אחד הם שלוש, גם היום הוא מבין זאת!
אבל כאן נקודת הטעות! הבנת הדברים איננה ענין שכלי, אלא ענין של קליטת חיות הדברים בנפש הפנימית! ישנם הרבה אנשים מוכשרים, אבל בין ידיעת הדברים לבין קליטתם בלב, המרחק גדול מאוד.
ממילא, כשאדם מודע לכך שכלפי היום זוהי חיות וכלפי מחר לא - הוא יודע כיצד לקבל את הדברים, וזהו בנין עבורו ולא שבירה, שכן יש לו נקודות של עליה שיוצרות לו דחף פנימי להיכן להגיע. אבל אם האדם סובר שאם אתמול הבין גם היום הוא מבין, זוהי גופא נקודה מוטעית!
אפשר לומר שזהו עומק כוונת דברי חז"ל "בכל יום ויום יהיו בעיניך כחדשים". וכבר נשתברו הרבה קולמוסין לבאר מה הכוונה "יהיו בעיניך כחדשים"?
אמנם הביאור בזה נראה, שאף דבר שאדם הבין אותו אתמול, אין הכרח כיצד הוא יבין אותו היום. יתכן שיבין פחות, יתכן שיבין יותר, אבל עצם המושג "למדתי את הדבר אתמול והבנתי, ולכן אני מבין גם היום", זוהי נקודה שבאופן ברור איננה נכונה!
השכל יודע את הדברים, אבל הבנה היא מלשון "אבנתא דלבא". אדם יכול להבין דברים אתמול, וח"ו הוא נופל מהמדרגה, והוא מבין היום פחות. וכן להיפך: אם במשך היום שעבר הוא נעשה זך וטהור יותר מאתמול, באפשרותו להשיג נקודה פנימית יותר

בדברים שלמד והבין אתמול. אף אם בהשכלה לא יהיה חידוש, אך בנקודת החיות יהיה חידוש!

אלו דברים דקים ועמוקים שצריך לחיות אותם. האדם בדר"כ רגיל שהדברים כבר קנויים, נמצאים, ידועים. אבל כשמבינים את הפנימיות של הדברים, יודעים כי לכל זמן ועת - יש עת לדעת ויש עת לא לדעת. את אותו דבר שהיה עת לדעת, יש עת לא לדעת. זוהי נקודה מאוד יסודית למי שבאמת רוצה להבין את חכמת הבורא ולא את חכמת השכל של עצמו. מצד שכלו, השכל קר, הוא שוקט על שמריו, וניתן להשיג היום מה שהאדם השיג אתמול בפשיטות. אבל כשאדם מחפש אלוקות, האלוקות היא "אש אוכלה", והאש מושרשת בלב האדם, לא בשכלו. שם טמונה נקודת האלוקות, והיא משתנה מיום ליום ומזמן לזמן. לא רק בהתעוררות ובתשוקה, אלא גם באבנתא דלבא הפנימית ישנו שינוי מזמן לזמן ומעת לעת.

יום המסוגל להשפעה

נדבר מעט מענייני דיומא, אבל כפי שאמרנו, יש לזכור שהשפעת הדברים היא רק מצד היום, ולאחר שיחלוף היום יישאר רק רושם. יותר מרושם זוהי כבר בחינה של "אל יהרסו לעלות אל ההר" שנאמר במעמד הר סיני. בכל אדם יש בחינה זו ביחס אל הנקודה היותר עליונה שבה הוא נמצא.

דבר פלא הוא באמת, שהרי במשך כל הדורות היו גדולים וצדיקים, ומכולם לא נשתמר שיהיה עסק כל כך גדול מהיומא דהילולא שלהם. את היארצייט של דוד המע"ה עוד זוכרים, אך לתאריך פטירתם של האבות הק' כמעט ואינו ידוע לאיש. יש על כך כל מיני מסורות, אבל הן לא תפסו בתוך הכלל-ישראל.

והנה יום פטירתו של אחד, שביחס לאבות הק' חי בדורות הרבה יותר אחרונים, נהפך לנקודה עיקרית, ועם ישראל כולו נוהר לקברו ביום זה!

מהו שורש הדברים?

ובאמת, חובה עלינו להתבונן בכך, שכן שמחה בדבר מבלי להבין אותו, זוהי שמחה מהנקודה החיצונית. שמחה צריכה להיות או שאדם שמח מחמת הנשמה הפנימית שמכירה את האמת, ושמחה זו פורצת כלפי חוץ, או שע"י שאדם יודע את הדברים, הם מעוררים בו שמחה. אבל שמחה שאינה באה מעומק הנשמה הפנימית, וגם לא מהבנת הדברים וקליטתם המעוררת את הנפש - זהו סתם 'מלומדה' שודאי אין בו הרבה תועלת.

בעצם, כבר נאמר בפסוק: "לכל זמן ועת" (קהלת ג, א), ואמרו חז"ל במדרש (קהלת רבה ג, א): "זמן היה לו לאדם הראשון שיכנס לגן עדן, שנאמר: ויניחהו בגן עדן, וזמן היה לו

שיצא משם, שנאמר: ויגרש את האדם וגו', זמן היה לו לנח שיכנס לתיבה, שנאמר: בא אל התיבה וגו', וזמן היה לו לצאת, שנאמר: צא מן התיבה וגו', זמן היה לאברהם שינתן לו המילה, שנאמר: ואתה את בריתי תשמור, וזמן היה לבניו להמול".
כלומר, הנקודה הפשוטה שעלינו לדעת היא, שעוד לפני שרשב"י זיע"א נפטר ביום זה, היום מצד עצמו מאז בריאת העולם, הוא יום שמסוגל להשפעה.
מבטנו על היום, אם כן, אינו צריך להתחיל רק עם רשב"י. רשב"י הוא צירוף של הנפש עם הזמן, אבל עוד לפני שרשב"י היה בעולם, לפני שהוא נולד ועוד לפני שהוא נפטר - היתה טמונה סגולה ביום. סגולה כלומר, מהות של יום הנותנת השפעה.
נתבונן נא אפוא, מהי המהות הפנימית של היום.

התקשרות אל השורש מביאה שמחה

י"ח באייר הוא בגימטריה "עמלק" [עם ה'כולל'], וצריך להבין מהי השייכות בין שני הדברים.
המושג של "עצב" נולד מחוסר התחברות הענף אל השורש, ובשורש השורשים זה נובע מחוסר התקשרות בין הנברא לבוראו. "שמחה" שלמה שייכת בשעה שישנה התקשרות גמורה אל המקור - אל בורא העולם.
"בעצב תלדי בנים" זוהי אותה נקודה שאין התחברות גמורה בין הענפים לשורש. הלידה היא כביכול התנתקות של הולד מהאם. כל זמן שהוא במעי אמו, "עובר ירך אמו" לחד מ"ד, וגם למ"ד שלאו ירך אמו, הכוונה היא שאין זה חיבור גמור, אבל ודאי שישנו חיבור. ומה קורה ברגע שהולד יוצא ממעי אמו? - בפשטות, עד עכשיו הוא היה חלק מאמו, ומעכשיו הוא נפרד ממנה. זוהי ההסתכלות החיצונית, וממנה נולדה הבחינה של "בעצב תלדי בנים", כלומר, העצב נולד בפנימיותו מחוסר החיבור בין הולד לאם שנוצר ע"י הלידה.
אמנם, כל זה רק בחיצוניות, כי מצד החיצוניות של הגופים, כשעובר נמצא במעי אמו הוא מקושר אליה, וכשהוא יוצא משם והופך לולד, הריהו נפרד. אבל מצד שורש הפנימיות, לעולם התכלית והמהות של הולד היא התכללות באמו. כל אדם, תכליתו היא ההתכללות בשורש, והשורש בעוד שורש וכו', עד שורש כל השורשים - בו ית'.
ממילא, כשיש דעת - שהיא הנקודה המחברת בין הולד לאם - שוב אין נקודה של "בעצב תלדי בנים", כי גם לאחר שהולד נולד, כל הזמן תשוקתו על אמו. "בעטרה שעיטרה לו אמו" - יש כל העת חיבור בין הולד לאם, ממילא אין עצב. ישנה התרחבות של הדברים, ההתרחבות לאחר התפשטות של הולד כלפי חוץ.

ה"בעצב תלדי בנים" נולד מההסתכלות הפשוטה שיש ניתוק בין האם לולד, אבל בשעה שהשורש מתחבר עם הענף, כשהענף מתכלל בשורש - אז ישנה שמחה.
בכל מועדי השנה ישנו דין של שמחה. ומדוע? כי "מועד" הוא מלשון ועד, מלשון חיבור - ממילא יש בו שמחה.

התגלות של ה"להבה"

"והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש... ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לה' למלוכה" (עובדיה א, יח-כא).
רואים אנו שנקבע יום אחד בשנה [מנהג ישראל דין הוא] להרבות באש, אבל זו אינה אש של נרות שנוהגים להדליק בשבת, ביו"ט ובשאר זמני הקודש, אלא יש כאן את הבחינה של "והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה", לא רק "אש" בקטנות, אלא יש כאן התגלות של ה"להבה"!
התגלות זו של הלהבה, היא אותה נקודה של תיקון. מהי נקודת התיקון?
"להבה" היא בגימטריה מ"ב. מה הענין של מ"ב? ידוע בספה"ק שישנן שלוש בחינות של ידיים: יד הגדולה, יד החזקה והיד הרמה. שלוש פעמים יד הם מ"ב.
מה הענין של יד? - היד מגיעה בהתפשטות למקום הנמוך ביותר, מתחת לרגלי האדם, כלומר למטה מסוף המדרגות, ומאידך בכח האדם להרים את ידיו למעלה מן הראש. כלומר, המהות של האש בכלל ושל הלהבה בפרט, הוא הכח להעלות את כל הנקודות של הענפים לשורש.
אם ישנה התגלות של הלהבה, זוהי התגלות כיצד יכול האדם להתקשר עם בוראו. האדם שהוא הענף, חלק מאיברי השכינה הק', יכול להעלות את עצמו ולהתקשר בשכינה, להתקשר בבורא עולם. אבל כשם שבחיצוניות צריך מהלך של "בית יעקב אש ובית יוסף להבה" - כך צריכה להיות גם מדרגת הנפש הפנימית של האדם.
אם בלבו של האדם ישנה אש וישנה להבה, הריהו מחובר אל מעלת היום. אם הלהבות מיתמרות ועולות אך ורק בחצרות הבתים, אבל בפנימיות הנפש קרירה - אין שום שייכות בין מעלת היום למדרגת האדם.
"והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה" זוהי מדרגה פנימית של הנפש היהודית, שיש בה תשוקה עזה לבוראה. "רשפיה רשפי אש שלהבת י-ה" (שה"ש ח, ו) - בתחילה ישנו מהלך של "רשפיה רשפי אש", אבל אחרי כן זה הופך לשלהבת, ללהבה - ואז יכול האדם להתכלל בבורא עולם.

כלומר, סגולת היום וההתראות החיצונית שמתראה בצורה של להבה, אינה מעשה חיצוני. זוהי נקודה פנימית בנפש של מדרגת שלהבת י-ה.

"רפו ידיהם בתורה"

כידוע, כח עמלק הוא נקודת הפירוד. "רפידים - שרפו ידיהם בתורה".
הפסוק אומר: "אחזתיו ולא ארפנו" (שה"ש ג, ד) - האחיזה בדבר היא ההתחברות אליו. "ולא ארפנו" - אין כאן נקודה של נפרדות מהדבר. "רפו ידיהם מהתורה" הוא ההיפך מהמהלך של "אחזתיו ולא ארפנו". היה כאן רפיון בהתחברות אל תורה.
"הלוא כה דברי כאש נאום ה'" (ירמיהו כג, כט). התורה היא כידוע בחינה של אש, והיא הכח להביא את האדם להשיג בהשגת הנפש את ה"רשפיה רשפי אש". אבל משם ואילך צריך להתעלות ל"להבה", לשלהבת. זוהי נקודת ההתכללות הגמורה של האדם בקב"ה. סגולת היום היא האחדות, היפך נקודת הפירוד. זוהי המהות הפנימית של כח סילוק המידה הנקראת עמלק. השלהבת היא הכח המונע את כח עמלק מלפעול ולרפות את ידי האדם.
"רפידים - שרפו ידיהם מן התורה". מה הכוונה, וכי עוסקים בתורה עם הידיים? הן חז"ל דרשו מהפסוק "חיים הם למוצאיהם - למוציאיהם בפה" (עירובין נד ע"א)!
יש בענין זה כמה בחינות. הנקודה הראשונה והפשוטה היא, שחיבור של אדם אל דבר בנקודת הגוף נעשה ע"י שהוא אוחז אותם בידיו. ה"אחזתיו" הוא אותה נקודה המתגלית ביד. משל למה הדבר דומה, אדם נמצא בלב ים והוא עומד לטבוע ח"ו. והנה לפתע מזדמן לו קרש לידו. מיד הוא נאחז בו בכל כוחו, ולא מרפה ממנו אפילו לרגע קט! איך הוא מתחבר אל הדבר? - עם הידיים!
ה"רפו ידיהם מן התורה" זו נקודה של חוסר חיבור לדבר.
נקודה נוספת: בזוה"ק כתוב, ש"תורה בלא דחילו ורחימו לא פרחא לעילא", כלומר, כשישנה תורה, אבל אין את האהבה של "רשפיה רשפי אש שלהבת י-ה" - זוהי הבחינה של "רפו ידיהם מן התורה". הם הרפו את אותו כח של הידיים שמעלה את התורה לשורשה, כלומר, שמעלה את האדם, שהוא חלק מעצמיות התורה, ומדבק אותו בקב"ה. זו הכוונה "רפו ידיהם מן התורה"! ודאי שהיתה תורה, רק היה חסר את ההתקשרות של התורה לשורשה, את ההתקשרות של הנברא לבורא.

כח רשב"י - הסתלקות מנקודת הספק

כח סגולת הזמן הוא הכח לסלק מהאדם את כל המפריעים שמונעים את קירבתו לקונו.

הכח העיקרי שמונע את האדם מלהתקרב אל קונו, הוא עמלק כידוע, שהוא בחינה של ספק. כשאדם מסתפק, ממילא הוא אינו מתחבר בצורה ברורה. כשאדם יודע שיש דרך אחת והוא הולך בה, הוא רגוע ושלו. זו הדרך, והוא מחובר אליה בחיבור פנימי נפשי. אבל כשידועים לו שני דרכים, והוא הולך בדרך אחת בצורה של נסיון, בלב פנימה הוא כל הזמן אומר לעצמו: אולי טעיתי, אולי הדרך השניה היא הנכונה. כלומר, גם בשעה שהוא כבר צועד בדרך האמת, עדיין אין כאן את ה"אחזתיו ולא ארפנו". נקודת הבחירה, שהיא נקודת הספק, מונעת מהאדם את ההתקשרות האמיתית לפנימיות.

איך הדרך לצאת מנקודת הספק, ולהיכנס לפנימיות?

ידועים דברי הזוהר בפרשת נשא: "בהאי ספרא יפקו מגלותא". "זהר" הוא בגימטריא ברי ["ברי ושמא, ברי עדיף"]. הכח שאדם יכול להוציא מכוחו של רשב"י, הוא ההסתלקות מנקודת הספק שמולידה את ה"רפו ידיהם", וקבלת ה"ברי", הוודאות הפנימית.

ואיך באמת מקבלים וודאות פנימית?

הדרך היא ברורה מאוד, וכשהאדם מבין אותה הוא מסתלק מעל כל הנקודות של הספק. במשל שבדבר: אדם רוצה להגיע מירושלים לב"ב. הוא לא יודע אם נוסעים ימינה או שמאלה, נוסעים ישר וכו'. אם יסע ימינה - אולי יגיע לעיר אחרת, אם יסע שמאלה - גם ספק אם הוא בכיוון הנכון. במצב כזה אין לו ברירה והוא מנסה. אבל כשאדם נמצא בתוך העיר ב"ב, שוב אין לו ספק כיצד מגיעים לב"ב. הוא נמצא שם!

אדם צריך להבין שכל הדרכים מובילות לנקודה אחת ויחידה: להגיע לרבש"ע! אין דרך שאינה מביאה לרבש"ע, אם בשמחה ואם בצער, אם בעצב ואם ביסורים. כל הדרכים בסופו של דבר מובילות אל הרבש"ע. אלא מאי? כשאדם חושב שהקב"ה נמצא בסוף הדרך, ממילא הוא מסתפק: גם אם כל דרך מובילה לרבש"ע, אבל מי אמר שזו הדרך שלי, מי אמר שאני שייך לכאן וכו'. אבל כשהוא תופס שבעצם אין כזה מושג "דרך", אלא בכל מקום ומקום הקב"ה נמצא - ממילא אין אצלו שום נקודת ספק! הוא לא מסתפק: מי אמר שדרך כאן אני אגיע!

הנה פסח שני נועד עבור מי "שהיה טמא או בדרך רחוקה". "טמא" ו"דרך רחוקה" ענין אחד להם. דרך רחוקה היא בנקודת המקום, וטמא הוא בנקודת הנפש - הוא רחוק מהבורא עולם. אבל כשאדם יודע ומרגיש בנפשו את "השוכן איתם בתוך טומאתם" - שגם בתוך נקודת הטומאה הרבש"ע נמצא, אין לו צורך בפסח שני! ודאי שבחיצוניות יש פסח שני ויש דיני טומאה, אבל מצד המהלך הפנימי שבנפש למי שזכה להכרה זו אין בו כל צורך.

התיקון של רשב"י, שנקבע בתוך שבעת ימי פסח שני [שכידוע כשם שישנם שבעה ימים בפסח ראשון, כן הוא גם בפסח שני], מגלה אור עליון, שגם בתוך הטומאה הקב"ה נמצא. ממילא, כשאדם יודע שגם בנפילה הגמורה ביותר הקב"ה נמצא, אין לא למעלה ולא למטה, לא פנים ולא אחור - שוב אין לו צורך בידיים, לא שיעלו ולא שיורידו.

כשאדם חושב שהקב"ה בשמים והוא בארץ, ועליו לעלות מהארץ לשמים - הרי שהוא נצרך ל"ידיים" [במשל] שיעלו את הדברים. אבל כשברור לו שהקב"ה נמצא בכל מקום, אין מקום שהקב"ה לא נמצא ואין הבחנה בנפש שהקב"ה לא נמצא בה - בין בזמני העליה ובין בזמני הירידה - אז האדם מגיע לנקודה הפשוטה של "אחזתיו ולא ארפנו", מגיע לברי, מכל מקום, מכל זמן ומכל מצב. ממילא, אין טומאה שיכולה לספק אותו ולסלק אותו מנקודת הודאי.

התיקון של עמלק הוא באותה נקודה של ההכרה ב"השוכן איתם בתוך טומאתם", שגם בטומאה הכי גדולה שנקראת עמלק, הקב"ה נמצא.

כדי לקבל את סגולת היום, על האדם לחפש את הבורא עולם, ובאפשרותו למצוא את הקב"ה בכל רגע, בכל מקום ובכל זמן.

מי יתן ונזכה כולנו להתחבר אל הנקודה הפנימית: "והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה" וממילא נזכה במהרה ל"ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה".