קבלה · בעל הסולם

קונטרס מתן תורה

הרב יהודה לייב הלוי אשלג

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

קונטרס מתן תורה

הרב יהודה לייב הלוי אשלג

מקור הטקסט: ספריא · רישיון: לפי המהדורה: נחלת הכלל או Creative Commons

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/קונטרס-מתן-תורה/
הקובץ נוצר ב־16 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611151759 של הספרייה.

תוכן העניינים

הקדמה א'; עת לעשות 4
הקדמה ב'; גילוי טפח וכיסוי טפחיים 5
מאמר א'; מתן תורה 9
מאמר ב'; הערבות 18
מאמר ג'; מהות הדת ומטרתה 28
מאמר ד'; מהות חכמת הקבלה 36
מאמר ה'; השלום 44
מאמר ו'; החירות 59
פרק א 59
פרק ב 70
פרק ג 75
פרק ד 80
מאמר לסיום הזוהר 85

הקדמה א'; עת לעשות

זה זמן רב אשר מוסר כליותי ירדפני יום יום, לצאת מגדרי ולחבר איזה חיבור יסודי בדבר נשמת היהדות והדת ובידיעת מקוריות חכמת הקבלה ולהפיצו בקרב העם, באופן שישיגו מתוכו הכרות והבנה בכלל הדברים העומדים ברומו של עולם כראוי, באופיים וצביונם האמיתי.

ולפנים בישראל בטרם שנתגלתה בעולם מלאכת הדפוס, לא היו בקרבנו ספרים מזויפים בעניינים הנוגעים לנשמת היהדות וכו'. משום שכמעט לא היה בקרבנו איזה מחבר בלתי אחראי על דבריו. והיה זה מטעם פשוט: כי אדם בלתי אחראי, הנה על פי רוב איננו מהמפורסמים. לפיכך אם במקרה יצא אחד והעיז פניו לחבר חיבור כזה, הרי לא היה כדאי לשום מעתיק להעתיק את ספרו כי לא ישלמו לו בעד טרחתו שהיה עולה כרגיל סכום חשוב, ונמצא מאליו שהיה משפטו חרוץ להאבד מתוך הקהל.

ובעת ההיא גם יודעי דבר לא היה להם שום ענין ותביעה לחבר ספרים מסוג הנ"ל, משום שהידיעות הללו אינן נחוצות להמון העם. אלא להיפך, היה להם ענין להסתיר הדבר בחדרי חדרים, מטעם "כבוד אלהים הסתר דבר". כי נצטווינו להסתיר את נשמת התורה והעבודה מאותם שאינם צריכים לה או אינם כדאים לה, ולא לזלזל בה להציגה בחלונות ראווה לעומת תאוותם של המסתכלים בארובות או בעלי התפארות. כי כן כבוד אלהים מחייב אותנו.

אולם מעת שמלאכת הדפוס נתפשטה בעולם, ואין המחברים צריכים יותר למעתיקים דבריהם ונתבטל מחירו הגבוה של הספר – הנה עם זה הוכנה הדרך גם למחברים בלתי אחראים למעשיהם, לעשות ספרים לכל אַוַּת נפשם לפרנסה ולכבוד וכדומה, ואת עצם מעשה ידיהם אינם מביאים בחשבון כלל ולפועל ידיהם לא יביטו כלל.

ומעת ההיא התחילו להתרבות הספרים גם מן הסוג האמור לעיל. אשר בלי שום לימוד וקבלה פה אל פה מרב מוסמך לכך, ואפילו בחסרון ידיעה בכל אותם הספרים הקדמונים שיש להם שייכות לסוג הזה, הולכים ומוציאים סברות מדמם ובשרם עצמם ומכל בּוּקֵי סְרִיקֵי[1], ותולין הדברים ברומו של עולם לצייר בזה נשמת האומה וכל אוצרה הכביר. וככסילים לא ידעו להיזהר, גם אין להם דרך לידע זאת אשר מביאים לדורות דעות משובשות. ובתמור (תמורת) תאוותיהם הקטנטנות, חוטאים ומחטיאים את הרבים לדורות.

[1] בּוּקֵי סְרִיקֵי – קנקנים ריקים, כלומר דברי הבל שאין בהם ממש.

ולאחרונה העלו צחנם מעלה מעלה. כי גם תקעו את ציפורניהם בחכמת הקבלה, מבלי משים אשר חכמה זאת נמצאת סגורה ומסוגרת באלף עִזְקָאוֹת[2] עד היום הזה, עד אשר אין יוצא ובא בתוכה להבין אף מילה אחת במשמעה הראוי, ואין צריך לומר איזה קשר בין מילה לחברתה. כי בכל הספרים האמיתיים שנתחברו עד היום, אין בהם זולת רמזים דקים, אשר בדוחק גדול המה מספיקים רק בשביל תלמיד מבין מדעתו לקבל פירושם מפי חכם מקובל ומוסמך לכך. והנה גם 'שְׁמָה קִנְּנָה קִפּוֹז וַתְּמַלֵּט וּבָקְעָה וְדָגְרָה בְּצִלָּהּ'[3] ונתרבו בימינו אלה חוֹבְרֵי חָבָר[4] אשר עושים שם מטעמים כאלה שהמה לגועל נפש לכל המסתכלים בהם.

ויש מהם שיפליגו עוד לעלות על ראש הפסגה[5], ולוקחים להם מקום הראוי לראשי הדורות. שעושים עצמם כיודעים לברר בין ספרי הקדמונים והראשונים ז"ל, להורות לציבור איזה ספר ראוי להגות בו ואיזה ספר שאינו כדאי לטפל בו משום שמלא דברי הזיה ח"ו, 'וּכְדַי בזיון וקצף', כי עד עתה היתה מלאכת הבירור הזו מיוחסת ומוגבלת רק לאחד מעשרה ראשי דורות, ועתה נבערים יתעללו בה.

ולפיכך נשתבשה מאד דעת הצבור בתפיסת עניינים האלה. ועוד נוסף, כי נעשה ונברא בחינת אויר (אוירה) של קלות הדעת, וכל אחד מוצא בעצמו אשר די לו רק סקירה אחת בשעת הפנאי להתבונן ולבקר בדברים הנשגבים האלו, וטסים כל עולם החכמה הגבוה ומקוריות נשמת היהדות בטיסה אחת כמו המלאך הנודע[6], ומוציאים מסקנות כל אחד לפי הֲלַךְ רוחו.

אלה הן הסיבות שהוציאו אותי מחוץ לגדרי, והחלטתי כי עת לעשות לה' ולהציל מה שאפשר עוד להציל. וקבלתי על עצמי לגלות שיעור מסוים מן[הידיעות] המקוריות הנוגעות לסוג האמור, ולהפיצו בקרב העם.

הקדמה ב'; גילוי טפח וכיסוי טפחיים

מַרְגָּלָא (מורגל) בפי הגדולים אנשי השם, במקומות שבאים שם לגלות איזה דבר עמוק, שמתחילים המאמר: "הנני מגלה טפח ומכסה טפחיים". והנה הקדמונים שלנו נשמרים

[2] עִזְקָא – טבעת (מנעול).

[3] קִפּוֹז – עוף השוכן בחורבות. ופירוש הפסוק כך הוא: שְׁמָה (במקומות החרבים) קִנְּנָה, תעשה לעצמה קן ומקום מדור. וַתְּמַלֵּט, תטיל ביציה. וּבָקְעָה, תבקעם להוציא האפרוחים. וְדָגְרָה בְּצִלָּהּ, תקרא בקול למשוך האפרוחים אליה להסתירם בצלה כדרך העופות (ישעיה לד, טו, ע"פ מצודות).

[4] חוֹבְרֵי חָבָר – מחברי חיבורים. לשון נופל על לשון מהכתוב (דברים יח, יא): "וחובר חבר", והוא מין כישוף שמצרף נחשים או עקרבים יחדיו למקום אחד (רש"י).

[5] לשון שנאמרה אצל משה רע"ה: עלה ראש הפסגה וגו' (דברים ג, כז).

[6] כמו המלאך הנודע – ראה גמ' ברכות ד, ב.

מאד ממילה יתרה, כמו שהורונו ז"ל (מגילה יח, א): "מילה בסלע, שתיקה בתְּרֵין". פירוש, אם יש לך מילה יקרה בפיך ששוויה סלע, דע שהשתיקה ממנה שוויה שני סלעים. והכוונה לאותם המפליטים מילים מיותרות שאין בהם תוכן ושימוש לענין, רק לשפר את הלשון להנאותה לעיני המעיין. והיה זה בעיני קדמונינו לאיסור חמור, כמפורסם למסתכל בדבריהם וכמו שאוכיח בקונטרסים הבאים. אם כן צריכים אנו לתשומת לב להבין מליצתם זאת שהיתה שגורה בפיהם כל כך.

ג' מינים בהסתר החכמה

והענין הוא, כי יש ג' חלקים בסודות התורה, אשר בכל חלק וחלק יש טעם מיוחד להסתר שבו. ונקראים בשמותם: א) האינו נחוץ. ב) האי אפשר. ג) משום "סוד ה' ליראיו". ואין לך פרט קטן בחכמה זו שאין נוהגים בו ביאורים מג' חלקים אלו האמורים. ואבארם אחד לאחד.

א. האינו נחוץ

פירוש, שלא יצמיחו למי שהוא שום תועלת על ידי התגלותם. וכמובן אשר אין בזה משום הפסד כל כך, כי רק ענין של נקיות הדעת יש כאן. דהיינו כדי להיזהר מן אותם מיני מעשים המוגדרים בשם 'מה בכך'. דהיינו, מה בכך שעשיתי זה, כיון שאין הפסד בדבר. ותדע אשר ה'מה בכך' נחשב בעיני החכמים למשחית היותר נורא בין המשחיתים. שהרי כל מְבַלֵּי עולם[7] שנבראו ושעתידים להיברא, אינם יותר רק סוג אנשים של 'מה בכך'. דהיינו שעוסקים ומעסיקים את זולתם בדברים שאין בהם צורך. ולפיכך לא היו מקבלים שום תלמיד בטרם ישיגו ממנו בטחון שיהיה משומר בעסקיו, שלא לגלות מה שאינו נחוץ.

ב. האי אפשר

פירושו, כי אין השפה שולטת בהם לדבר באפס־מה מתכונתם, לרוב דקותם ורוחניותם, ולפיכך כל מאמץ להלבישם באיזה מילים אינו עשוי אלא להטעות בהם את המעיינים ולהטותם לדרך שווא. שזה נחשב לעוון היותר גדול מנשוא. על כן כדי לגלות משהו מעניינים כגון אלו, צריכים רשות מן השמים. שזהו חלק הב' מהסתרת החכמה. אולם גם דבר הרשיון הזה צריך ביאור.

רשות מן השמים

הנה דבר זה מבואר בספר שער מאמרי רשב"י להאר"י ז"ל (בפרשת משפטים זוהר דף ק' בד"ה בריה דיוחאי ידע לאסתמרא) וזה לשונו:

[7] מְבַלֵּי עולם – מבלים ומשחיתים את העולם.

דע כי נשמות הצדיקים, יש מהם שהם מבחי' אור המקיף ויש מהם שהם מבחי' אור פנימי (פירושם תמצא בספרי פנים מאירות בשער המקיפין ענף מז). וכל אותם שהם מצד אור מקיף, יש בהם כוח לדבר בנסתרות וסודות התורה דרך כיסוי והעלם גדול, כדי שלא יבינו אלא מי שראוי להבינם. והנה רבי שמעון בר יוחאי ע"ה היתה נשמתו מצד אור המקיף, ולכן היה בו כוח להלביש הדברים ולדורשן, באופן שאף אם ידרשם לרבים לא יבינם אלא מי שראוי להבינם. ולכן ניתן לו 'רשות' לכתוב ספר הזוהר ולא ניתן 'רשות' לרבותיו או לראשונים אשר קדמו לו לכתוב ספר בחכמה הזאת, עם היות שודאי היו יודעים בחכמה הזאת יותר ממנו. אבל הטעם הוא, שלא היה בהם כוח להלביש הדברים כמוהו. וזהו מה שכתוב: "בְּרֵיהּ דְּיוֹחָאי יָדַע לְאַסְתַּמְרָא אָרְחוֹי"[8] וכו'. ובזה תבין גודל העלם ספר הזוהר אשר כתב רשב"י, שאין כל מוח ומוח יכול להבין דבריו. עכ"ל. תמצית דבריו, אשר ענין ביאורי דברים בחכמת האמת אינו תלוי כלל בגדלות וקטנות של החכם המקובל, אלא הוא ענין הארת הנשמה המיוחדת לדבר זה. אשר הארת נשמה זאת, היא בחינת נתינת 'רשות' מהשמים לגלות חכמה העליונה. נמצאנו למדים אשר מי שלא זכה לרשות הזו אסור לו לבאר ביאורים בחכמה זו, משום שאינו יכול להלביש הדברים הדקים ההם במילים המתאימות לדבר, אשר המעיינים לא יכשלו בם. שמשום זה לא מצינו שום ספר מסודר בחכמת האמת מלפני ספר הזוהר של רשב"י. כי כל הספרים שקדמוהו באותה החכמה, אינם מוגדרים בשם ביאורים בחכמה אלא רק רמזים בעלמא, וגם בלי סדר של קודם ונמשך, כנודע למוצאי דעת. עד כאן הבנת דבריו ז"ל.

ויש להוסיף, כפי מה שקבלתי מפי סופרים ומפי ספרים, אשר מזמן רשב"י ותלמידיו בעלי הזוהר עד זמנו של האר"י ז"ל, לא היה אף אחד מהמחברים שיבין דברי הזוהר והתיקונים כמו האר"י ז"ל. וכל החיבורים אלו שקדמוהו אינם אלא בבחינת בעלי רמז בחכמה זו, וגם ספרי החכם הרמ"ק ז"ל בכללם.

וגם על האר"י ז"ל עצמו ראוי להאמר אותם הדברים שאמר על רשב"י. דהיינו אשר לקודמיו של האר"י ז"ל לא ניתנה רשות מהשמים לגלות ביאורי החכמה, ולהאר"י ז"ל ניתנה הרשות הזו. באופן שאין כאן להבחין משום גדלות וקטנות כלל. כי יכול להיות שמעלת הקודמים לו היתה גדולה לאין ערך ממעלת האר"י ז"ל, אמנם להם לא ניתנה הרשות לדבר זה, ולפיכך נשמרו מלכתוב הביאורים השייכים לעצם החכמה, רק הסתפקו ברמזים קצרים בלתי נקשרים זה בזה כלל.

[8] בנו של יוחאי (דהיינו רבי שמעון) יודע לשמור דרכיו (הסולם משפטים אות קכב).

מטעם זה, מעת שנתגלו ספרי האר"י ז"ל בעולם, כל העוסקים בחכמת הקבלה הניחו ידיהם מכל ספרי הרמ"ק ז"ל ומכל הראשונים והגאונים שקדמו להאר"י ז"ל, כמפורסם בין העוסקים בחכמה זו, וכל חיי רוחם הדביקו רק בכתבי האר"י ז"ל בלבדם. באופן אשר עיקרי החיבורים הנחשבים בבחינת ביאורים בחכמה זו כראוי להיות, אינם רק ספרי הזוהר והתיקונים, ואחריהם ספרי האר"י ז"ל.

ג. סוד ה' ליראיו

פירושו, שסודות התורה מתבארים רק ליראי שמו ית', השומרים על כבודו ית' בכל נפשם ומאודם, שלא יֵצא מתחת ידיהם ח"ו שום חילול השם של משהו לעולם. והוא חלק הג' מהסתרת החכמה.

וחלק זה הוא היותר חמור בענין ההסתרה. כי רבים חללים הפילו הגילויים ממין זה. כי מבטנם יצאו כל בעלי ההשבעות והקמיעות ובעלי קבלה מעשית הצודים נפשות בערמתם וכל מיני בעלי המסתורין, המשתמשים בנובלות חכמה[9] שנפלו מתחת ידיהם של תלמידים דלא מְעַלֵּי (שאינם מהוגנים), להפיק מהם תועלת גופנית בעד עצמם או לאחרים. אשר העולם סבלו הרבה ועדיין הם סובלים מענייניים ההם.

ותדע שכל עיקר ושורש ההסתר מתחילתו היה לגמרי רק משום זה החלק. ומכאן לקחו להם החכמים חומרות יתרות בבדיקת התלמידים. על דרך שאמרו ז"ל (חגיגה יג, א): "אין מוסרין ראשי פרקים אלא לאב בית דין, והוא שלבו דואג בקרבו"[10], וכן (שם יא, ב): "אין דורשין במעשה בראשית בִּשְׁנַיִם ולא במרכבה ביחיד", וכמותם תמצא רבות. אשר כל זה הפחד הוא מהמבואר לעיל. ומטעם זה מועטים המה יחידי הסגולה שזכו בחכמה זו. ואפילו אותם שיצאו כל חובתם בשבע בדיקות וחקירות, נמצאים מושבעים בשבועות חמורות ונוראות מבלי לגלות בכל אותם ג' החלקים הנ"ל ולא כלום (ועי' מזה בהקדמת הר"ר משה בוטריל ז"ל לספר יצירה).

ואל תטעה בדברי במה שחילקתי כאן ג' חלקים בענין הסתרת החכמה, אשר כוונתי שחכמת האמת מתחלקת בעצמה לג' חלקים כגון אלו. אלא כוונתי על כל פרט ופרט שבכל מרחבי החכמה, אשר אין לך מילה קטנה בכל מרחבי החכמה הזאת שלא יסתעפו ממנה ג' חלקים ההם. כי המה רק ג' אופני הביאור הנוהגים תמיד בחכמה זו. והבן.

[9] נובלות חכמה – מעט שנובל מן החכמה, כאותם פירות הנובלים ונושרים מן העץ (עי' בר"ר יז, ה).
[10] רש"י: ואינו מיקל ראשו.

אולם יש לשאול כאן, אם אמת היא אשר תוקפה של הסתרת החכמה הגיע לידי מידה כזאת, אם כן מהיכן נלקחו כל אלו אלפי החיבורים שנתחברו בחכמה הזאת?

התשובה היא, כי יש הפרש בין ב' החלקים הראשונים ובין החלק האחרון. כי עיקר כובד המשא מוטל רק על חלק הג' הנ"ל, מטעם המבואר לעיל. אולם ב' החלקים הראשונים אינם תחת איסור קבוע. כי מחלק ה'אינו נחוץ' מתהפך לפעמים ענין אחד ויוצא מגדר ה'אינו נחוץ' משום איזו סיבה, ובא לבחינת 'נחוץ'. וכן מחלק ה'אי אפשר' נעשה לפעמים בחינת 'אפשר'. שהוא מב' סיבות: או מבחינת התפתחות הדור, או על ידי נתינת רשות מהשמים. כמו שקרה לרשב"י ולהאר"י ז"ל, ובשיעורים קטנים גם לקודמים אליהם. ומבחינות הללו יוצאים ומתגלים כל הספרים האמיתיים שנתחברו בחכמה.

לדבר זה נתכוונו במליצתם: "גיליתי טפח ואכסה טפחיים". שכוונתם כי קרה להם ענין לגלות דבר חדש שלא שערוהו הקודמים להם. על כן מרמז כי רק טפח אחד, כלומר החלק הא' מג' חלקי ההסתרה הנ"ל הוא מגלה שם, וב' חלקים הוא משאיר בהסתר. והוא להורות כי קרה לו איזה ענין שהוא סיבה לדבר הגילוי ההוא: או שה'אינו נחוץ' קיבל צורת 'נחוץ', או שניתנה לו רשות מהשמים, על דרך שביארתי לעיל. וזהו שמתבטא במליצה של "גיליתי טפח".

וייעדו המעיינים בקונטרסים האלו שדעתי להדפיסם במשך השנה, אשר כולם המה חדשות שאינן מובאות בטהרה ובתוכנם המדויק לאמיתו בשום ספר מהקודמים אותי. ואני קיבלתי אותם פה אל פה ממורי ז"ל המוסמך לדבר, דהיינו שגם הוא קיבל מרבותיו פה אל פה וכו'. והגם שקיבלתי אותם בכל התנאים של כיסוי ושמירה כנ"ל, אולם מתוך ההכרח שהבאתי במאמרי 'עת לעשות' הנ"ל, נתהפך לי חלק ה'אינו נחוץ' ויצא והיה לבחינת 'נחוץ', על כן גיליתי טפח זה בהיתר גמור כמו שביארתי לעיל. אמנם ב' הטפחים אותם אשמור כמצווה עלי.

מאמר א', מתן תורה

שאלות ובירורים

ואהבת לרעך כמוך (ויקרא יט, יח)

רבי עקיבא אומר, זה כלל גדול בתורה

(תורת כהנים שם)

א. מאמר חז"ל זה אומר לנו: בארוּנִי! כי מילת 'כלל' תּוֹרָה על סכום של פרטים, שמבֵּין השתתפותם יחד הועמד אותו הכלל. נמצא כשהוא אומר על המצוה של "ואהבת לרעך

כמוך" שהיא כלל גדול בתורה, הנה עלינו להבין ששאר תרי"ב המצוות שבתורה עם כל המקראות שבתוכה, אינן לא פחות ולא יותר רק סכום הפרטים המכונסים ומותנים במצוה האחת הזאת של "ואהבת לרעך כמוך". שאין אלו אלא דברים מתמיהים. כי זה יצדק במצוות שבין אדם לחברו, אולם איך יכולה אותה מצוה האחת להכיל ולכלכל בתוכה את כל המצוות שבין אדם למקום, שהן הן עקרי התורה ורוב מנין ובנין שלה.

ב. ואם עוד אפשר לנו להתייגע ולמצוא איזו דרך ליישב איך שהוא דבריהם שבכאן, הנה ערוך לעינינו מאמר שני עוד יותר בולט (שבת לא, א). באותו הגר שבא לפני הלל ואמר לו: "למדני כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת". ואמר לו: "כָּל מַה דְעָלָךְ סָנֵי, לְחַבְרָךְ לֹא תַּעֲבִיד (התרגום[11] של "ואהבת לרעך כמוך"). וְאִידָךְ פֵּירוּשָׁא הוּא, זִיל גְּמוֹר"[12]. הרי לפנינו הלכה ברורה, אשר אין לנו שום העדפה בכל התרי"ב מצוות ובכל המקראות שבתורה על המצוה האחת של "ואהבת לרעך כמוך", כיון שאינן באות רק לפרש ולאפשר לנו לקיים מצות אהבת הזולת על היכנה. שהרי אומר בפירוש: "ואידך פירושא הוא, זיל גמור", דהיינו שכל שאר [מצוות] התורה הן פירוש של המצוה האחת הזאת, שאי אפשר לגמור מצות "ואהבת לרעך כמוך" זולתן.

גדרה של מצוות אהבת הזולת

ג. בטרם נחדור לעומק הדבר, יש לנו להתבונן במצוה הזאת גופה. כי נצטווינו "ואהבת לרעך כמוך". אשר מילת 'כמוך' אומרת לנו, שתאהב את חברך באותו השיעור שאתה אוהב את עצמך, לא פחות בשום פנים שבעולם. זאת אומרת שאני מחויב לעמוד תמיד על המשמר ולמלא צרכי כל איש ואיש, לכל הפחות מכל האומה הישראלית, לא פחות מכמו שאני עומד תמיד על המשמר למלא את צרכי עצמי. אשר זה הוא לגמרי מן הנמנעות (בלתי אפשרי). כי לא רבים המה שיוכלו ביום העבודה שלהם למלא די צרכי עצמם, ואיך אתה מטיל עליהם עוד לעבוד ולספק את משאלות כל האומה? וזאת לא יתכן כלל לחשוב שהתורה מדברת על דרך הגזמה, כי על כן מזהירה לנו התורה: "לא תוסיף ולא תגרע" וכו', לומר לך שהדברים והחוקים נאמרו בדיוק הנמרץ.

ד. ואם מעט לך זה, אומר לך שפְּשָׁטה של המצוה הזאת של אהבת זולתו, מחמיר עוד עלינו להקדים צרכי חברינו על צרכי עצמינו. על דרך שכתבו התוס' (קידושין כ, א) בשם הירושלמי, בפסוק "כי טוב לו עמך" האמור גבי עבד עברי, וזהו לשונם:

[11] תרגום יונתן בן עוזיאל.

[12] כל מה שעליך שנוא לא תעשה לחברך. והמצוות האחרות פירוש הן למצוה זו, לֵךְ וּלְמַד.

דפעמים שאין לו אלא כר אחת. אם שוכב עליו בעצמו ואינו נותנו להעבד, הרי אינו מקיים "כי טוב לו עמך", שהוא שוכב על כר והעבד על הארץ. ואם אינו שוכב עליו וגם אינו מוסרו לעבדו, הרי זו מידת סדום. נמצא שעל כרחו צריך למסרו לעבדו, והאדון עצמו שוכב על הארץ. עכ"ל, עש"ה.

נמצאנו למדים אותו הדין גם בכתוב שלנו, בשיעור של אהבת זולתו. שהרי גם כאן השווה הכתוב את מילוי צרכי חברו כמו מילוי צרכי עצמו, כדוגמת "כי טוב לו עמך" שבעבד עברי. באופן שגם כאן במקרה שאין לו אלא כיסא אחד ולחברו אין כיסא כלל, יוצא פסק ההלכה, שאם הוא יושב עליו ואינו נותנו לחברו, הריהו עובר על מצות עשה של "ואהבת לרעך כמוך", כי אינו ממלא צרכי חברו כמו שהוא ממלא צרכי עצמו. ואם הוא אינו יושב עליו וגם אינו נותנו לחברו, הרי זו רשעות כמידת סדום. אלא שמחויב ליתנו לחברו לשבת עליו, והוא עצמו ישב על הארץ או יעמוד. ומובן מעצמו שכן הדין אמור בכל הצרכים שמצויים לו וחסרים לחברו. מעתה צא ולמד אם המצוה הזאת היא בגדר האפשרות לקיימה?!

עם הנבחר

ה. ויש לנו להבין מקודם כל, למה ניתנה התורה ביחוד לאומה הישראלית ולא ניתנה לכל באי עולם בשווה יחד, היש כאן ח"ו משום לאומיות[13]? כמובן אשר רק היוצא מדעתו יכול להרהר כזאת. ובאמת כבר עמדו חז"ל בשאלה זו, שזו כוונתם במה שאמרו ז"ל (ע"ז ב, ב): "שהחזירה הקב"ה על כל אומה ולשון ולא קיבלוה", כנודע. אולם מה שקשה לדבריהם, אם כן למה נקראנו העם הנבחר, כמ"ש "בך בחר ה'" וכו', מאחר שלא היה מי שהוא מאומה אחרת שירצה בה? ועוד שהדברים מוקשים מעיקרם, הייתכן שהקב"ה בא עם תורתו בידו ונשא ונתן עם עמי הארצות הפראיים ההם, או ע"י נביאיו?! אשר לא נשמע מעולם כזאת ואינו מקובל על הלב כלל.

מהות התורה והמצוות

תכלית בריאת העולם

ו. אולם כשנבין היטב את מהות התורה והמצוות הנתונות לנו ואת הנרצה מקיומם, בשיעור שהורונו חז"ל, שהוא תכלית כל הבריאה הגדולה הערוכה לעינינו – אז נבין הכל. כי מושכל ראשון הוא שאין לך פועל בלי תכלית. ואין לך יוצא מהכלל הזה זולת הירודים שבמין האנושי או התינוקות. אם כן לא יוטל ספק כלל על הבורא ית' ברוממותו

[13] העדפת קבוצת אנשים על האחרת עקב השתייכותם ללאום מסוים.

לאין חקר, שלא יפעל ח"ו דבר קטן או גדול בלי תכלית של מה. והורונו חז"ל על זה, שלא נברא העולם אלא בשביל קיום התורה והמצוות.

פירוש הדבר כפי שביארוהו לנו הראשונים ז"ל, כי כוונת הבורא ית' על הבריאה מעת שנבראה היא – להודיע את אלוקותו לזולתו. כי דבר הודעת אלוקותו הוא מגיע לנברא במידת שפעו הנעים ההולך ומתרבה אליו עד השיעור הרצוי. שבאלה מתרוממים השפלים בהכרה אמיתית, להיות למרכבה אליו ית' "ולדבקה בו", עד שמגיעים לשלמותם הסופית: "עין לא ראתה אלהים זולתך". אשר מרוב גדלה ותפארתה של השלמות ההיא, גם התורה והנבואה נשמרו מלדבר אף מילה אחת מההפלגה הזו. כמו שרמזו על זה חז"ל (ברכות לד, ב): "כל הנביאים לא נתנבאו אלא לימות המשיח, אבל לעתיד לבוא – עין לא ראתה אלהים זולתך". כידוע הדבר למוצאי דעת ואכמ"ל (ואין כאן מקומו להאריך).

ומתבטאת השלמות הזו בדברי התורה והנבואה ודברי חז"ל רק במילה הפשוטה: "דבקות". והנה מתוך גלגולה של המילה ההיא בפיות ההמון כמעט שאבדה לה כל תוכן. אולם אם תשהה את רעיונך על המילה הזאת כרגע קטן, תשאר עומד ומשתומם על גובהה המפליא. כי תצייר לך הענין האלהי, וחין ערכו של הנברא השפל – אז תוכל ערוך יחס הדבקות מזה לזה, ואז תבין למה אנו משימים את המילה הזאת לתכלית לכל הבריאה הגדולה הזאת.

היוצא מדברינו, אשר תכלית כל הבריאה היא, שהברואים השפלים יוכלו ע"י קיום התורה והמצוות לילך מעלה מעלה, הלוך ומתפתח, עד שיזכו להידבק בבוראם ית' וית'.

פגם הבושה ותיקונו

ז. אולם כאן עמדו חכמי הזוהר ושאלו: למה לא בראנו מתחילה בכל אותה הרוממות הרצויה להידבק בו ית', ומה היה לו ית' לגלגל עלינו את כל המשא והטורח הזה של הבריאה והתורה ומצוות? והשיבו, דְּמַאן דְּאָכִיל דְּלָאו דִּילֵיהּ, בָּהִית לְאִסְתַּכּוּלָא בְּאַפֵּיהּ וכו'. פירוש, כי מי שאוכל ונהנה מיגיע כפיו של חברו, מפחד הוא להסתכל בתואר פניו. כי נעשה מושפל והולך על ידי זה עד שמאבד צורתו האנושית. ומתוך שבנמשך משלמותו ית' ויתעלה לא יתכן שימצא בו בחינת חסרון מאיזה צד, לכן הניח לנו מקום להרוויח בעצמינו את רוממותנו הנרצית, על ידי מעשה ידינו בתורה ומצוות. דברים אלו המה עמוקים מכל עמוק, וכבר בארתי אותם במתכונתם בספרי פנים מסבירות לעץ החיים בענף הראשון (ע"ע תלמוד עשר הספירות ח"א הסת"פ ו-כ), וכאן אפרשם בקצרה שיהיו מובנים לכל נפש.

ח. כי הדבר הזה דומה, לעשיר אחד שקרא לאחד מן השוק, והיה מאכילו ומשקהו ומעניק לו מכסף וזהב וכל חמדה יום יום. ובכל יום היו מרובות מתנותיו על הקודם לו, וכן מוסיף והולך. לבסוף שאלהו העשיר: "אמור לי, האם כבר נתמלאו כל משאלותך"? ענהו: "עדיין לא נתמלאו כל מבוקשי. כי מה טוב ומה נעים היה לי, אם כל הרכוש והחמודות הללו הגיעוני על ידי עסקי עצמי כמו שהגיעו אליך, ולא להיות בתור מקבל מתנת ידך בחסד". ויאמר לו העשיר: "אם כן, לא יברא עוד איש שיוכל למלא משאלותך". ודבר זה טבעי הוא. כי הגם שמצד אחד הוא טועם תענוג גדול, ומוסיף והולך כפי שיעור ריבוי מתנותיו – הנה יחד עם זה מצד שני, קשה לו לסבול מבושה את ריבוי ההטבה הזו שהעשיר הולך ומרבה עליו בכל פעם. כי חוק טבעי הוא בעולם, שהמקבל מרגיש כמין בושה ואי סבלנות בעת קבלתו את מתנת החנם מאת הנותן מחמת חסדיו ורחמיו עליו. ומכאן נמשך לנו חוק שני, שלא יצויר בעולם מי שיוכל למלא חפצי חברו במלואם. כי סוף סוף לא יוכל ליתן לו את האופי והצורה של קניין עצמי, שרק עמם נשלמת כל ההרחבה מכל השלמות הרצויה.

והנה זה אמור רק כלפי הנבראים, מה שלא יתכן ומתאים כלל כלפי שלמותו הנעלית ית' וית'. וזהו שהכין לנו ע"י היגיעה והטרחה, להמציא את רוממותנו בעצמינו ע"י העסק בתורה ובמצוות. כי אז כל העונג והטוב המגיע לנו ממנו ית', דהיינו כל הכלול בדבר דבקותו ית', יהיה כל זה בבחינת קניין עצמינו, שהגיע לנו ע"י מעשה ידינו. שאז אנו מרגישים עצמינו בבחינת בעלים בדבר. שאין לנו טעם של שלמות זולתה, כמבואר.

חוק ענף ושורש

ט. אמנם כן ראוי לנו להתבונן בעיקרו ומקורו של חוק טבעי הזה, ומבטן מי יצא לנו פגם הבושה ואי הסבלנות הזה שאנו מרגישים בעת קבלת החסד ממישהו? אולם דבר זה מושכל מחוק הידוע לחכמי הטבע, אשר כל ענף טבעו קרוב ושווה אל שורשו, וכל העניינים הנהוגים בשורש – יתרצה בהם גם הענף שלו ויאהב אותם ויחמדם ויפיק תועלתו מהם. לעומתם, כל העניינים שאינם נהוגים בשורש – גם הענף שלו מתרחק מהם, לא יוכל לסובלם וגם ניזוק מהם. חוק זה מצוי בין כל שורש וענף שלו ולא יעבור.

התענוג והיסורים בעולמנו

מכאן נפתח לנו פתח להבין מקור כללות התענוגים והיסורים הקבועים בעולמנו. כי מתוך שהשי"ת וית' הוא השורש לכל בריותיו אשר ברא, לפיכך כל העניינים הכלולים בו ית' ונמשכו לנו הימנו בהמשכה ישרה – יבושמו לנו וינעמו לנו, משום שטבענו קרוב לשורשינו ית'. וכל העניינים שאינם נוהגים בו ית' ולא נמשכו לנו הימנו בהמשכה

ישרה, זולת על פי קָטְבָּהּ[14] של הבריאה עצמה – יהיו אלה נגד הטבע שלנו ויהיה קשה לנו לסובלם.

דהיינו, אנו אוהבים המנוחה ושונאים מאד את התנועה, עד שאין אנו עושים שום תנועה אם לא להשגת המנוחה. והיה זה בשביל שהשורש שלנו איננו בעל תנועה זולת בעל המנוחה, ואין תנועה ח"ו נוהגת בו כלל, ולפיכך תהיה זו גם כן נגד טבענו ושנואה לנו. על דרך זו אנו אוהבים מאד את החכמה ואת הגבורה ואת העושר וכו', שהוא משום שכל אלה כלולים בו ית' שהוא שורשנו. ועל כן שונאים אנו מאד את היפוכם, כמו הסכלות והחולשה והעניות, משום שאינם מצויים כלל ועיקר בשורש שלנו, שזהו העושה להרגשתנו מאוס ושנוא וגם [מוליד בנו] מכאובים לאין סבול.

י. והיא הנותנת לנו הטעם הפגום הזה של בושה ואי סבלנות, בעת שאנו מקבלים איזה דבר מאחרים בתורת חסד. להיות הבורא ית' אין בחוקו ח"ו שום ענין של קבלת טובה, כי ממי יקבל? ומתוך שאין הענין הזה נוהג בשורשנו ית', על כן הוא מאוס ושנוא לנו כאמור. ולעומתו אנו מרגישים תענוג ונועם רך בעת כל השפעה שאנו משפיעים לזולתנו, להיות דבר זה נוהג בשרשנו ית' שהוא המשפיע לכל.

השוואת הצורה

יא. עתה מצאנו פתח עינים, להסתכל בדבר תכלית הבריאה של "ולדבקה בו" בפרצופה האמיתי. שכל ענין הרוממות והדבקות הזה המובטח לנו ע"י מעשה ידינו בתורה ובמצוות, אינו לא פחות ולא יותר אלא דבר השוואת הענפים לשורשם ית'. אשר כל הנעימות והעידון וכל נשגב נעשה כאן דבר נמשך מאליו באופן טבעי. כמו שנתבאר לעיל שענין התענוג אינו יותר רק השוואת הצורה ליוצרה, ובהיותנו משתווים בענייניו לכל מנהג הנוהג ומצוי בשורשנו – הרי אנו מצויים בתענוגים. וכל ענין שיארע לידנו מהענייניים שאינם נמצאים בשורשנו – הרי נעשה מושג זה לבלתי נסבל ולגועל נפש או למכאובים ממשיים, כפי אשר יתחייב מהמושג ההוא. נמצא מאליו אשר כל תקוותנו תלויה ועומדת בשיעור השוואת צורתנו לשורשנו ית' ויתּ'.

תכלית המצוות

יב. ואלה הם דברי חז"ל (ב"ר פמ"ד) בשאלתם: "וכי מה איכפת לֵיה להקב"ה למי ששוחט מן הצוואר או מי ששוחט מן העורף? הֲוֵי, לא נִתְנו המצוות אלא לצרף בהם את הבריות". עכ"ל. והצירוף הזה פירושו הזדככות הגוף העכור, שזוהי התכלית היוצאת מקיום התורה והמצוות כולנה. מפני ש"עַיִר פֶּרֶא אָדָם יִוָּלֵד". כי כשיוצא ונולד מחיק

[14] קוטב – הציר עליו סובב הכל (לשון מושאלת).

הבריאה הוא מצוי בתכלית הזוהמה והשפלות, שפירושם הוא, ענין ריבוי גדלות אהבה עצמית הנטבעת בו. אשר כל תנועותיו סובבות בחזקה על קטבו עצמו, מבלי ניצוצי השפעה לזולתו ולא כלום. באופן שאז נמצא במרחק הסופי מן השורש ית' וית'. דהיינו מן הקצה אל הקצה. בהיות השורש ית' כולו להשפיע בלי שום ניצוצי קבלה כלל וכלל ח"ו, ואותו הנולד נמצא כולו במצב של קבלה לעצמו בלי שום ניצוצי השפעה ולא כלום. על כן נבחן מצבו בנקודה התחתונה של השפלות והזוהמה המצויה בעולמנו האנושי. וכמו שהוא הולך וגדל, כן יקבל מהסביבה שלו שיעורים חלקיים של השפעה לזולתו. וזהו ודאי תלוי בערכי ההתפתחות הנמצאים באותה הסביבה.

והנה גם אז מתחילים לחנכו בקיום תורה ומצוות לאהבת עצמו – משום שכר בעולם הזה ובעולם הבא, המכונה 'שלא לשמה'. כי אי אפשר להרגילו באופן אחר. וכשגדל ובא בשנים, אז מגלים לו איך לבוא לעסק המצוות 'לשמה', שהיא רק בכוונה מיוחדת – רק לעשות נחת רוח ליוצרו. כמ"ש הרמב"ם (הלכות תשובה פ"י ה"ה) שלנשים וקטנים אין לגלות את העסק בתורה ומצוות 'לשמה' כי לא יוכלו שְׂאֵתוֹ, רק כשגדלים וקונים דעת ושכל אז מלמדים אותם לעשות 'לשמה'. וכמ"ש ז"ל (פסחים נ, ב): "מתוך שלא לשמה, בא לשמה", שהיא המוגדרת בהכוונה לעשות נחת רוח ליוצרו ולא לשום אהבה עצמית, יהיה מה שיהיה.

ועל ידי סגולה הטבעית שבעסק התורה והמצוות 'לשמה', אשר נותן התורה ידעה, כמ"ש ז"ל (קידושין ל, ב) שהקב"ה אומר: "בראתי יצר הרע, בראתי לו תורה תבלין" – הרי נמצא הנברא ההוא הולך ומתפתח ופוסע אל על בדרגות ומעלות הרוממות האמורה, עד שמספיק לאבד מקרבו כל הניצוצין של אהבה עצמית, וכל מצוותיו שבגופו מתרוממות, ועושה את כל תנועותיו רק להשפיע. באופן אשר אפילו ההכרחיות שהוא מקבל, זורמת גם כן לכוונת ההשפעה, כלומר כדי שיוכל להשפיע. זהו אמרם ז"ל: "לא נִתְּנוּ המצוות אלא לצרף בהם את הבריות".

כלל התורה – אהבת הזולת

שני החלקים בתורה, מטרתם אחת

יג. ואם אמנם נמצאים ב' חלקים בתורה: א) מצוות הנוהגות בין אדם למקום ית'. ב) מצוות הנוהגות בין אדם לחברו – הנה שניהם לדבר אחד מתכוונים. דהיינו כדי להביא הנברא לידי המטרה הסופית של הדבקות בו ית', כמבואר.

ולא עוד אלא אפילו הצד המעשי שבשניהם הוא גם כן בחינה אחת ממש. כי בשעה שעושה מעשהו 'לשמה' ולא לשום תערובות של אהבה עצמית, דהיינו בלי שום הפקת

תועלת של מה בעדו עצמו – אז לא ירגיש האדם שום הפרש במעשהו, בין אם הוא עובד לאהבת חברו בין אם הוא עובד לאהבת המקום ית'.

משום שחוק טבעי הוא לכל בריה, שכל הנמצא מחוץ למסגרת גופו עצמו, הוא אצלו כמו ריקני ובלתי מציאותי לגמרי. וכל תנועה שאדם עושה לאהבת זולתו, הוא עושה זאת בעזרת אור (תענוג) חוזר ואיזה גמול שסופו לחזור אליו ולשמשו לתועלתו עצמו. לפיכך אין מעשים כגון אלו יכולים להיקרא בשם 'אהבת זולתו', משום שנידונים על שם סופם, ודומים לשכירות שאינה משתלמת אלא לבסוף[15] ומכל מקום אין מעשה השכירות נחשב לאהבת זולתו. אולם לעשות איזו תנועה וטרחה משום אהבת זולתו לגמרי, דהיינו בלי ניצוצי אור חוזר ושום תקוה של איזה גמול שישוב אליו, זהו מצד הטבע לגמרי מן הנמנעות (בלתי אפשרי). ועל כיוצא בזה אמרו בזוהר (תיקוני זוהר כב, א) על אומות העולם: "כָּל חֶסֶד דְּעָבְדִין, לְגַרְמַייהוּ הוּא דְּעָבְדִין"[16]. פירוש, כל מה שהמה מתחסדים עם חבריהם או בעבדות אלהיהם אין זה משום אהבת זולתם, אלא משום אהבה עצמית. והוא משום שדבר זה הוא מחוץ לדרך הטבע, כמבואר.

ועל כן רק מקיימי התורה והמצוות מוכשרים לדבר זה. שבהרגיל את עצמו לקיים את התורה והמצוות לעשות נחת רוח ליוצרו, אז לאט לאט נפרש ויוצא מחיק הבריאה הטבעית וקונה טבע שני, שהוא אהבת זולתו האמורה. זהו שהביא לחכמי הזוהר להוציא את אומות העולם מדבר אהבת זולתו מכל וכל, ואמרו "כל חסד דעבדין, לגרמייהו הוא דעבדין". משום שאין להם ענין עסק בתורה ומצוות לשמה, וכל דבר העבדות לאלהיהם הוא משום שכר והצלחה בעולם הזה ובעולם הבא כנודע. נמצא אשר גם עבדותם לאלהיהם היא משום אהבה עצמית. וממילא לא תארע להם לעולם שום פעולה שתהיה מחוץ למסגרת גופם עצמם, שיוכלו להתרומם בשבילה אפילו כחוט השערה ממעל לקרקע הטבע.

יד. והננו רואים בשתי עינינו, אשר כלפי העוסק בתורה ומצוות לשמה, הנה אפילו מצד המעשִׂיות שבתורה אינו מרגיש שום הפרש בין ב' חלקי התורה. כי בטרם שמשתלם בהדבר, הכרח הוא שכל פעולה לזולתו, הן להשי"ת והן לבני אדם, מורגשת אצלו כמו ריקנית לבלי מושג. אולם ע"י יגיעה גדולה נמצא עולה ומתרומם לאט לאט לטבע שני כנ"ל, ואז תיכף זוכה למטרה הסופית, שהיא הדבקות בו ית', כמבואר.

[15] שהתשלום עבורה אינו אלא בסוף תקופת השכירות (ב"מ סה, א).
[16] כל חסד שעושים, לעצמם הם עושים.

וכיון שכן הוא, הנה הסברה נותנת אשר אותו חלק התורה הנוהג בין אדם לחברו, הוא היותר מסוגל בשביל האדם להביאו למטרה הנרצית. משום שהעבודה במצוות שבין אדם למקום ית', היא קבועה ומסוימת ואין לה תובעים, והאדם מתרגל בה בנקל, וכל שעושה מחמת הרגל כבר אינו מסוגל להביא לו תועלת כנודע. משא"כ [חלקן] המצוות שבין אדם לחברו הוא בלתי קבוע ובלתי מסוים והתובעים מסבבים אותו בכל אשר יפנה, על כן סגולתם יותר בטוחה ומטרתם יותר קרובה.

ואהבת לרעך כמוך

טו. עתה נבין בפשיטות דברי הלל הנשיא לְהַאי גִּיּוֹרָא (לאותו הגר), אשר עיקר הקוטב שבתורה הוא "ואהבת לרעך כמוך", ויתר תרי"ב מצוות הן פירוש והכשר אליה (כנ"ל אות ב). ואפילו המצוות שבין אדם למקום הן גם כן בכלל הכשר המצוה הזו, להיותה המטרה הסופית היוצאת מכל התורה והמצוות. כמ"ש ז"ל: "לא נתנו תורה ומצוות אלא לצרף בהם את ישראל" (כנ"ל אות יב), שהיא הזדככות הגוף, עד שקונה טבע שני המוגדר באהבת זולתו, דהיינו המצוה האחת של "ואהבת לרעך כמוך", שהיא המטרה הסופית בתורה, אשר אחריה זוכה תיכף לדבקותו ית'.

ואין להקשות, למה לא הגדיר זה בכתוב "ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך"? כי זהו עשה מטעם המבואר לעיל, אשר באמת כלפי האדם הנמצא עוד בטבע הבריאה, אין הפרש לו כלל בין אהבת השי"ת לאהבת חברו, משום שכל שמזולתו הוא אצלו בגדר בלתי מציאות. ומתוך שאותו הגר ביקש מהלל הנשיא שיסביר לו כללות הנרצה מהתורה, כדי שתהיה מטרתו קרובה לבוא ולא ירבה בדרך הליכה, כאמרו "למדני כל התורה כולה על רגל אחת" – על כן הגדיר לו באהבת חברו, משום שמטרתה יותר קרובה ומהירה להתגלות (כנ"ל אות יד), להיותה שמורה מטעויות ויש לה תובעים.

קיומה של אהבת הזולת – ההכשרה לקבלת התורה

טז. באמור מצאנו הפתח להבין במה שעמדנו לעיל (אותיות ג-ד) בעיקר תוכנה של המצוה הזאת: "ואהבת לרעך כמוך". איך מחייבתנו התורה בדבר שהוא מן הנמנעות לקיימו? עש"ה. אכן הַשְׂכֵּל, שמטעם הזה לא ניתנה התורה לאבותינו הק' אברהם יצחק ויעקב, אלא נמשך הדבר עד יציאת מצרים, שיצאו והיו לאומה שלמה בת שש מאות אלף איש מעשרים שנה ומעלה. אשר אז נשאלו אם כל אחד מהאומה מסכים בכל לב ונפש לדבר ואמר

"נעשה ונשמע", אז נעשה הדבר הזה שהוא כללות התורה ל'אפשר לקיימו'. שיצא מגדר הנמנעות ובא לגדר האפשרות.

כי זהו ודאי גמור: אם שש מאות אלף איש מסתלקים מכל עסקיהם לצרכי עצמם, ואין להם שום עסק בחייהם רק לעמוד על המשמר תמיד שלא יחסר שום צורך לחבריהם, ולא עוד אלא שיעסקו בזה באהבה עצומה בכל לבבם ונפשם, ככל גדרה של המצוה "ואהבת לרעך כמוך" – אז ברור בלי שום ספק, שאֵפס כל צורך מכל יחיד מחברי האומה לדאוג מה בשביל קיומו עצמו. ונעשה משום זה מופנה לגמרי משמירת קיומו עצמו, ויכול לקיים בנקל את המצוה של "ואהבת לרעך כמוך", בכל אותם התנאים המבוארים באותיות ג' וד'. כי איך יפול לו איזה פחד כרגע על קיומו עצמו, בה בשעה ששמאות אלף איש אוהבים נאמנים עומדים על המשמר הכן בהשגחה עצומה, שלא יחסר לו כלום מצרכיו.

ולפיכך אחר שכל חברי האומה הסכימו לדבר – תיכף ניתנה להם התורה. כי עתה המה נעשו מוכשרים לקיימה. אמנם מקודם שבאו ונתרבו לשיעור אומה שלמה, ואין צריך לומר בזמן האבות שהיו רק יחידים בארץ, לא הוכשרו באמת לקיים התורה על אופנה הרצוי. כי במספר קטן של אנשים אי אפשר אפילו להתחיל בענין עסק המצוות שבין אדם לחברו כפי הקוטב של "ואהבת לרעך כמוך" כמבואר באותיות ג' וד', לפיכך לא ניתנה להם התורה.

מאמר ב'; הערבות

הערבות בישראל

שכל ישראל עֲרֵבים זה בזה

(סנהדרין כז, ב; שבועות לט, א)

יז. באמור[17] נתרחבנו להבין מאמר אחד מהיותר מתמיהים שבמאמרי חז"ל. דהיינו במה שאמרו אשר 'כל ישראל ערבים זה לזה'. שלכאורה הוא בלתי מוצדק בתכלית. כי הייתכן אם מי שהוא חוטא באיזו עבירה ומכעיס את קונו ואין לי שום הכרות ושייכות עמו, יגבה הקב"ה את חובו ממני? ומקרא כתוב (דברים כד, טז): "לא יומתו אבות על בנים" וגו' וכן "איש בחטאו ימותו" וגו', ואיך אומרים אשר אפילו הנכרי לי לגמרי שאיני מכיר לא אותו ולא את מקומו, נמצאתי ערב בחטאיו?

[17] מאמר זה 'הערבות' נדפס בקונטרס הב' והינו המשך למאמר הקודם 'מתן תורה'. מספור האותיות גם הוא ממשיך בהתאם לכך.

והמעט לך זה, קח וראה במסכת קידושין (מ, ב) וזה לשונם: רבי אלעזר ברבי שמעון אומר, לפי שהעולם נידון אחר רובו והיחיד נידון אחר רובו. עשה מצוה אחת אשריו שהכריע את עצמו ואת העולם לכף זכות, עבר עבירה אחת אוי לו שהכריע את עצמו ואת העולם לכף חובה. שנאמר, "וחוטא אחד יאבד טובה הרבה". עכ"ל. והנה עשאני ר' אלעזר בר"ש ערב גם בשביל העולם כולו, שנמצא לדעתו אשר כל בני העולם ערבים זה לזה, וכל יחיד במעשיו יגרום זכות או חובה לכל העולם כולו. שזו היא תמיהה על גבי תמיהה.

קבלת הערבות

אולם לפי המתבאר לעיל, הרי דבריהם ז"ל מובנים ומוסכמים בתכלית הפשטות. כי הנה הוכחנו לעיניים, אשר כל פרט ופרט מהתרי"ג מצוות שבתורה, סובבים על קטבה של המצוה האחת של "ואהבת לרעך כמוך". ונתבאר שקוטב זה אינו בגדר של קיום, זולת באומה שלמה שכל חבריה מוכנים לדבר.

וזהו דבר הערבות, אשר כל ישראל נעשו עֵרבים זה לזה. כי לא ניתנה להם התורה בטרם שנשאל כל אחד ואחד מישראל, אם מסכים הוא לקבל עליו את המצוה של אהבת זולתו בשיעור הכתוב: "ואהבת לרעך כמוך", בכל שיעורו כפי המתבאר במאמר מתן תורה (אותיות ג-ד, עי"ש היטב מילה במילה). דהיינו שכל אחד מישראל יקבל על עצמו לדאוג ולעבוד בעד כל אחד מחברי האומה למלא כל צרכיו, לא פחות ממה שהוטבע באדם לדאוג בעד צרכיו עצמו.

ואחר שכל האומה הסכימו פה אחד ואמרו "נעשה ונשמע", הרי שכל אחד מישראל נעשה ערב שלא יחסר דבר־מה לשום חבר מחברי האומה, אשר רק אז נעשו ראויים לקבלת התורה ולא זולת. משום שבערבות הכללית הזו, נפטר כל יחיד מהאומה מכל דאגותיו לצרכי גופו עצמו, ויכול לקיים מצות "ואהבת לרעך כמוך" בכל שיעורה, וליתן כל מה שיש לו לכל המצטרך. היות שאינו מפחד עוד בעד קיום גופו עצמו, כי יודע ובטוח הוא ששש מאות אלף אוהבים נאמנים נמצאים בסביבתו, עומדים הכן לדאוג בשבילו. כמבואר במאמר מתן תורה (באות טז עש"ה) שמטעם זה לא היו מוכנים כלל לקבל התורה מזמן אברהם יצחק ויעקב, אלא עד שיצאו ממצרים והיו לאומה שלמה בפני עצמם. כי אז נעשתה המציאות שכל אחד יהיה מובטח בכל צרכיו בלי שום דאגה והרהור כלל.

משא"כ בהיותם עוד מעורבים בין המצריים, ובהכרח הוא אשר חלק מסוים מצרכיהם היה מסור בידי הנכרים הפראים הללו, המלאים אהבה עצמית – נמצא שאותו שיעור

המסור בידי הנכרים יהיה בלתי מובטח כלל לכל יחיד מישראל, כי חבריו לא יוכלו למלא לו מחסוריו אלו, משום שאינם בידיהם. וכבר נתבאר שכל עוד שהיחיד מוטרד בדאגותיו עצמו, אין הוא מוכשר כלל אפילו להתחיל בקיום המצוה של "ואהבת לרעך כמוך".

תלות האומה ביחידים

והנך מוצא בעליל אשר ענין מתן התורה היה מוכרח להתעכב עד זמן יציאתם ממצרים והיו לאומה בפני עצמה. דהיינו עד שכל צרכיהם היו מסורים בידיהם עצמם, בלתי תלויים על אחרים. אשר אז הוכשרו לקבלת הערבות האמורה ואז ניתנה להם התורה. נמצא משום זה אשר גם אחר קבלת התורה, אם יבגדו מועטים מישראל ויחזרו לזוהמת האהבה העצמית מבלי להתחשב עם זולתם – הרי אותו שיעור הצטרכות המסור בידי המועטים, מטריד לכל יחיד מישראל לדאוג עליו בעצמו. כי אותם המועטים לא יחמלו עליו כלל. וממילא נמנע קיום המצוה של אהבת זולתו לכל ישראל כולם כנ"ל. באופן אשר אותם פורקי העול, נמצאים גורמים לשומרי התורה שישארו בזוהמתם באהבה עצמית, שהרי לא יוכלו לעסוק במצות "ואהבת לרעך כמוך" ולהשתלם באהבת זולתו בלתי עזרתם, כאמור.

הרי לעיניך שכל ישראל ערבים זה לזה, הן מצד הקיום והן מצד השלילה. כי מצד הקיום, דהיינו אם מקיימים הערבות עד שכל אחד דואג וממלא לכל מחסוריו של חבריו, הנה נמצאים משום זה שיכולים לקיים התורה והמצוות בשלמות, דהיינו לעשות נחת רוח ליוצרו כנזכר (במאמר מתן תורה אות יג). והן מצד השלילה, דהיינו אם חלק מהאומה אינם רוצים לקיים הערבות, אלא להיות שקועים באהבה עצמית, הרי הם גורמים לשאר האומה להישאר שקועים בזוהמתם ובשפלותם, מבלי למצוא שום מוצא לצאת מעמידתם המזוהמת, כמבואר.

יח. ולכן הסביר התנא (ויק"ר פ"ד פ"ו) דבר הערבות, בדמיון לשנים שהיו באים בספינה והתחיל אחד קודר (קודח) תחתיו לעשות נקב בספינה. אמר לו חברו: למה אתה קודר? אמר לו: מַאי אִכְפַּת לך, הלא תחתי אני קודר ולא תחתיך. אמר לו: שוטה! הרי שנינו נאבדים יחד בספינה. עכ"ל. והיינו כְּדַאֲמָרן (כפי שאמרנו), כי מתוך שפורקי העול משוקעים באהבה עצמית, הרי הם עושים במעשיהם גדר של ברזל, המעכבת על שומרי התורה מלהתחיל אפילו, בשמירת התורה והמצוה על היכנה, דהיינו בשיעור הכתוב "ואהבת לרעך כמוך", שהוא הסולם להגיע לדבקותו ית' כנ"ל. ומה צדקו דברי המשל, שאומר לו: שוטה! הרי שנינו נאבדים יחד בספינה.

הערבות בכל העולם

ההתחלה באומה אחת

יט. ורבי אלעזר בנו של רשב"י מפליג עוד יותר בדבר הערבות, ולא די לו שכל ישראל ערבים זה לזה, אלא כל העולם נכנסים בדבר הערבות. אמנם לֹא פְּלִיגֵי (אין מחלוקת ביניהם). כי הכל מודים שמתחילה די ומספיק באומה אחת לקיומה של התורה, והיינו רק להתחלת תיקון העולם, מפני שאי אפשר היה להתחיל בכל אומות העולם בבת אחת, כאמרם ז"ל (ראה מאמר מתן תורה אות ה) שסבב הקב"ה עם התורה לכל אומה ולשון ולא רצו לקבלה. כלומר, שהיו שקועים בזוהמת אהבה עצמית עד למעלה מחוטמם, אלו בניאוף ואלו בגזל ורציחה וכדומה, עד שלא היה אפשר אפילו להעלות על הדעת בימים ההם, לדבר עמהם אם מסכימים לְהִפָּרֵשׁ מאהבה עצמית.

ולפיכך לא מצא הקב"ה שום עם ולשון שיהיו מוכשרים לקבלת התורה, זולת בני אברהם יצחק ויעקב (עי' מה שהקשה לעיל מאמר מתן תורה אות ה), שזכות אבותם עמדה להם, כמו שאמרו רז"ל (יומא כח, ב) "האבות קיימו כל התורה עוד בטרם שניתנה". שפירושו, שמתוך רוממות נשמתן היתה להם היכולת להשיג ולבוא בכל דרכי ה' בבחינת רוחניותה של התורה, הנובעת מדבקותו ית', בלי הקדם הסולם של המעֲשִׂיוּת שבתורה, שלא היתה להם האפשרות לקיימם כלל, כנ"ל (מתן תורה אות טז). שבלי ספק, הן הזיכוך הגופני והן הרוממות הנפשית של אבותינו הק' פעלו הרבה מאד על בניהם ובני בניהם אלה, וזכותם זו עמדה להם לאותו הדור, אשר כל אחד ואחד מחברי האומה קיבל עליו את העבודה הגבוהה הזאת, וכל אחד ואחד אמר בפה מלא: "נעשה ונשמע". ומטעם זה נבחרנו מתוך הכרח לעם סגולה מכל העמים.

נמצא שרק בני האומה הישראלית לבד נכנסו בהערבות הדרושה, ולא בני אומות העולם כלל, כי לא השתתפו בדבר. וזה פשוט כי מציאות היא, ואיך יוכל רבי אלעזר לחלוק עליה.

כניסת כל באי עולם

כ. אולם הגמר של תיקון העולם אי אפשר שיהיה, זולת בהכנסת כל באי עולם בסוד עבודתו ית'. כמ"ש (זכריה יד, ט): "והיה ה' למלך על כל הארץ, ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד". ודייק הכתוב "ביום ההוא" ולא לפני זה. וכן כמה כתובים (ישעיה יא, ט; ב, ב): "ומלאה הארץ דעה את ה'" וגו', "ונהרו אליו כל הגויים" וגו'.

תפקידם של ישראל

אולם תפקידם של ישראל כלפי כל העולם דומה לתפקידם של אבותינו הק' כלפי

האומה הישראלית. דהיינו, כמו שזכות אבותינו עמדה לנו להתפתח ולהזדכך עד שנעשינו ראויים לקבלת התורה, שלולא אבותינו שקיימו כל התורה מטרם שניתנה, כי אז לא היינו משובחים כלל משאר האומות כמובן (כנ"ל אות יט) – כן מוטל על האומה הישראלית ע"י העסק בתורה ובמצוות לשמה להכשיר את עצמם ואת בני העולם כולו, עד שיתפתחו לקבל עליהם את העבודה הגבוהה הזו של אהבת זולתו, שהיא הסולם לתכלית הבריאה, שהיא דבקותו ית' כמבואר.

באופן אשר כל מצוה ומצוה שכל יחיד מישראל עושה כדי לעשות נחת רוח ליוצרו ולא לשום תשלום גמול ואהבה עצמית, נמצא פועל בזה איזה שיעור בהתפתחות כל בני העולם. כי אין הדבר נעשה בבת אחת, אלא בהתפתחות הדרגתית, לאט לאט, עד שמתרבים בשיעור גדול כזה – באופן שיוכלו להכריע את כל בני העולם להזדככות הרצויה. וזהו המכונה במליצת חז"ל הכרעת כף הזכות. כלומר, שנגמר המשקל של ההזדככות הרצויה. ודימו הדבר כמו שוקל בכף מאזנים, אשר הכרעת הכף היא גמר המשקל הנרצה לשוקל.

כא. ואלה הם דברי רבי אלעזר בר"ש (בן רבי שמעון) באמרו: "העולם נידון אחר רובו" וכו'. שכוונתו על תפקיד האומה הישראלית, להכשיר את העולם להזדככות מסוימת, עד שיהיו ראויים לקבל עליהם את עבודתו ית' לא פחות משהיו ישראל עצמם ראויים בעת קבלת התורה. שזהו נקרא בלשון חז"ל שכבר השיגו רוב זכויות, באופן שהמה מכריעים על כף החובה שהיא האהבה עצמית המזוהמת. ומובן, שאם הכף של הזכויות שהיא ההבנה הגבוהה בטיב אהבת זולתו היא רבה ועולה על כף החובה המזוהמת, נעשים [בני העולם] מוכשרים להכרעה ולהסכמה, ולומר "נעשה ונשמע" כמו שאמרו ישראל. משא"כ קודם זה, דהיינו בטרם שזוכים לרוב זכויות, אז ודאי האהבה עצמית מכריעה שימאנו לקבל עולו ית'.

חלקו של האדם הפרטי

וזה אמרו: "עשה מצוה אחת, אשריו שהכריע את עצמו ואת כל העולם לכף זכות". כלומר, כי סוף סוף מצטרף חלקו הפרטי של היחיד מישראל בשיעור ההכרעה הסופית. כמו השוקל שומשומין ומוסיף והולך על כף המאזנים אחד אחד עד שגומר ההכרעה, הרי ודאי כל אחד נותן חלקו בהכרעה זו, שבלעדיו היתה ההכרעה בלתי נגמרת – על דרך זו אומר על מעשה היחיד מישראל, שהוא מכריע את כל העולם כולו לכף זכות. כי בזמן שנגמר הדבר והוכרעה כף הזכות של העולם כולו, הרי לכל יחיד ויחיד חלק בהכרעה הזו, שלולא מעשיו היתה ההכרעה חסרה. והנך מוצא אשר ר' אלעזר בר"ש

אינו חולק על המאמר חז"ל שכל ישראל ערבים זה לזה, אלא ר' אלעזר בר"ש מדבר לענין התיקון של כל העולם העתיד לבוא, וחז"ל מדברים בהווה, אשר רק ישראל בלבד קיבלו עליהם את התורה.

כב. וזהו שמסתייע ר' אלעזר בר"ש מהמקרא "וחוטא אחד יאבד טובה הרבה". כי כבר נתבאר (מאמר מתן תורה אות יג) אשר הרגש ההתפעלות המגיע לאדם בעסק המצוות בין אדם למקום, הוא שווה לגמרי עם הרגש ההתפעלות המגיע לו בעת עסק המצוות שבין אדם לחברו. כי כל המצוות מחויב לעשותם לשמה, בלי שום תקוה של אהבה עצמית, כלומר שאין שום הארה ותקווה חוזרת אליו על ידי טרחתו זו מתשלום גמול או כבוד וכדומה. אשר כאן בנקודה הגבוהה הזאת מתחברים אהבת ה' ואהבת חברו לאחת ממש, כנ"ל. נמצא ש[העושה מצוה אחת] הוא פועל בזה שיעור מסוים של התקדמות בהסולם של אהבת זולתו בכל בני העולם בכללם. כי מדרגה זו שאותו היחיד גרם במעשיו, אם מידה גדולה או מידה קטנה, סוף סוף נמצאת מצטרפת לעתיד בהכרעת העולם לכף זכות. כי גם חלקו הוכנס ומצטרף שם להכרעה כנ"ל (אות כא), עיין שם היטב במשל של שוקל שומשמין.

[וכן הוא] בעושה עבירה אחת, שמשמעותה שלא יכול להתגבר ולכבוש את האהבה עצמית המזוהמת, ועל כן פורץ בגנבה וכדומה – שנמצא מכריע את עצמו ואת העולם כולו לכף חובה. כי בגילוי זוהמתה של אהבה עצמית, הרי הטבע השפל של הבריאה חוזר ומתחזק, ונמצא שהוא גורע שיעור מסוים מתוך ההכרעה לכף זכות הסופית. בדומה כמו שאחד חוזר ונוטל מן כף המאזנים אותו השומשום היחיד שחברו הניח שם, שנמצא אשר בשיעור זה חוזר ומגביה מעט את הכף של חובה למעלה, ונמצא שהוא מחזיר את העולם אחורנית. וזה אמרו: "וחוטא אחד יאבד טובה הרבה", שבשביל שלא יכול להתאפק על תאוותו הקטנטנה, גורם לדחיפה אחורנית לרוחניותו של העולם כולו.

סיבת הבחירה בעם ישראל

כג. בדברים הללו מתבאר היטב מה שעמדנו לעיל (אות ה), במה שניתנה התורה ביחוד אל גזע האומה הישראלית. כי זהו ודאי, ואין כאן ב' דעות בדבר, אשר דבר תכלית הבריאה מוטלת על כל מין האנושי יחד: שחור כלבן כצהוב, בלי שום הפרש מעיקרה. אולם מתוך ירידתו של טבע הבריות עד לדיוטא התחתונה, כמבואר לעיל שהוא ענין האהבה עצמית השולטת שליטה בלי מצרים על כל האנושות, לא היה שום דרך ומבוא לבוא במשא ומתן עמהם ולהבינם שיכריעו ויסכימו לקבל על עצמם, אפילו בהבטחה בעלמא, לצאת ממסגרתם הצרה אל העולם הרחב של אהבת זולתו.

מלבד האומה הישראלית, אשר מכוח שהקדים להם השעבוד למלכות הפראית של מצרים ארבע מאות שנה ביסורין גדולים ונוראים, ונודעו דברי חז"ל שאמרו (ברכות ה, א): "מה מלח ממתק את הבשר כן יסורין ממרקין עונותיו של אדם", דהיינו שמביאין אל הגוף הזדככות גדולה. ונוסף על זה שהזדככות אבותיהם הק' עמדה להם כנ"ל (אות טז), שזהו העיקר, כמו שמעידים על זה כמה מקראות שבתורה. מכוח ב' הקדמות האלו נעשו אז מוכשרים לדבר הזה. דעל כן מכנה אותם הכתוב בעת ההיא בלשון יחיד, כמ"ש (שמות יט, ב): "ויחן שם ישראל נגד ההר", ופירשו חז"ל (רש"י שם, ע"פ מכילתא): "כאיש אחד בלב אחד". מפני שכל יחיד ויחיד מהאומה סילק את עצמו לגמרי מאהבה עצמית, וכל מגמתו היתה רק להועיל לחברו, כמו שהוכחנו לעיל (אות טז) במשמעות המצוה של "ואהבת לרעך כמוך", עיין שם היטב – נמצא שנתלכדו יחד כל היחידים שבאומה ונעשו ללב אחד ולאיש אחד, כי רק אז הוכשרו לקבלת התורה כמבואר.

הכרעת כל העולם

כד. ולפיכך, מתוך הכרח האמור, ניתנה התורה ביחוד לאומה הישראלית גזע אברהם יצחק ויעקב בלבדה. כי לא היה מקום אפילו להעלות על הדעת ששום זר ישתתף עמה. אמנם בגלל זה, הותקנה ונעשתה האומה הישראלית כמין מעבר, שעל ידיהם יזרמו ניצוצי ההזדככות לכל מין האנושי שבעולם כולו. באופן שניצוצי ההזדככות הללו הולכים ומתרבים יום יום, כדמיון הנותן לאוצר, עד שיתמלאו לשיעור הנרצה, דהיינו עד שיתפתחו ויבואו לידי כך, שיוכלו להבין את הנועם ואת השלווה השרויים בגרעין של אהבת זולתו. כי אז יבינו להכריע את כף הזכות ויכניסו את עצמם תחת עולו ית', וכף החובה תתבער מן הארץ.

ההצעה וההסכמה

כה. עתה נשאר לנו להשלים מה שביארנו במאמר הקודם (אותטז), שמשום זה לא ניתנה התורה לאבות, משום שהמצוה של "ואהבת לרעך כמוך" שהיא הקוטב של התורה כולה, אשר כל המצוות מסבבות עליה כדי לבארה ולפרשה – הנה איננה ראויה לקיימה ביחידות, זולת בהסכמה מוקדמת של אומה שלמה. ועל כן נמשך הדבר עד צאתם ממצרים, שנעשו ראויים לקיימה, ואז נשאלו מקודם אם כל אחד ואחד מהאומה מסכים לקבל על עצמו מצוה הזאת, ואח"כ שהסכימו לדבר ניתנה להם התורה, עש"ה. אולם עדיין צריך לבאר, היכן מצינו בתורה שנשאלו בני ישראל שאלה זו, ושהסכימו לזה קודם קבלת התורה?

כו. ותדע שהדברים האלה מגולים בעליל לכל משכיל, בהזמנה ההיא ששלח הקב"ה לישראל ע"י משה רבינו קודם קבלת התורה. כמ"ש (פרשת יתרו פרק יט פסוקים ה-ח): ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי, והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ. ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש, אלה הדברים אשר תדבר אל בני ישראל. ויבוא משה ויקרא לזקני העם, וישם לפניהם את כל הדברים האלה אשר צוהו ה'. ויענו כל העם יחדיו ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה, וַיָּשֶׁב משה את דברי העם אל ה'. ע"כ.

והנה לכאורה הדברים אינם מותאמים לתפקידם. כי השכל מחייב, אם אחד מציע לחברו לעשות איזו עבודה ורוצה לשמוע הסכמתו, הריהו צריך לבאר לו דוגמה ומעֵין של תוכן העבודה ההיא, וגם שכרה, אשר אז נמצא מקום למקבל לעיין בה, אם למאן או להסכים. וכאן בב' מקראות האלו אין אנו מוצאים לכאורה, לא שום דוגמה של העבודה ולא שום שכר חלף העבודה. כי אומר: "אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי", ואינו מפרש לנו, לא את הקול ולא את הברית, על מה שיחולו. אח"כ אומר: "והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ", שאינו מוכח מתוכו אם היא מצוה עלינו, דהיינו להתאמץ להיות סגולה מכל העמים, או היא הבטחה טובה אלינו.

גם יש להבין הקשר שיש כאן לסיום הכתוב: "כי לי כל הארץ". אשר ג' התרגומים: אונקלוס ויונתן בן עוזיאל והירושלמי, נדחקים כאן לתקן את הכתוב הזה, ו[כן] כל המפרשים רש"י ורמב"ן וכו'. והאבן עזרא מביא בשם ר' מרינוס אשר 'כי' הזה הוראתו 'אף על פי'. ויפרש: והייתם לי סגולה מכל העמים אע"פ שלי כל הארץ. ולזה נוטה גם דעתו עצמו, עש"ה. אולם פירושו זה אינו מותאם עם חז"ל, שאמרו, 'כי' משמש בארבע לשונות: אִי, דִּלְמָא, אֶלָּא, דְּהָא[18]. והוא עוד מוסיף לשון חמישי: אע"פ.

אח"כ מסיים הכתוב: "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש". וגם כאן אינו מוכח מתוכו אם היא מצוה וחובה להתאמץ בדבר זה, או היא הבטחה טובה. גם מילים הללו 'ממלכת כהנים' אין להן פירוש ואין להן חבר בכל התנ"ך. ובעיקר צריך להגדיר כאן על כל פנים איזה הבחן בין 'ממלכת כהנים' ובין 'גוי קדוש'. שהרי לפי המשמעות הרגילה של כהונה הרי זו בחי' אחת עם קדושה, ממילא מובן שממלכה שכולה כהנים הרי זה גוי קדוש. אם כן המילים 'גוי קדוש' מיותרות.

הצעת העבודה ושכרה

כז. אולם על פי כל אותם הדברים שביארנו מראש המאמר עד כאן, מתבארים הכתובים

[18] המילה 'כי' משמשת בארבע משמעויות: אם, שמא, אלא, שהרי (נמ' ר"ה ג, א).

על מתכונתם, כתפקידם הראוי להיות, לְדַמות משא ומתן של הצעה והסכמה. דהיינו שמציע להם באמת בדברים האלו כל צורתו ותוכנו של ענין העבודה של התורה ומצוות, ואת כל מתן שכרה הראוי להישמע.

כי צורת העבודה שבתורה ומצות מתבטאת בכתוב: "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים". כי 'ממלכת כהנים' פירושה, שתהיו כולכם מקטון ועד גדול כמו כהנים. דהיינו כמו שהכהנים אין להם חלק ונחלה ושום קניין גשמי בארץ, כי ה' הוא נחלתם[19] – כן תהיה כל האומה מסודרת בכללותה. באופן אשר הארץ וכל מלואה כולה מוקדשת לה' ית', ואין לשום פרט לעסוק בה יותר, רק כדי לקיים מצות השי"ת ולמלא את צרכי זולתו שלא יחסר לחברו כלום ממשאלותיו. באופן שלא יהיה לשום פרט לדאוג מה לצרכי עצמו. שבאופן זה נמצאו אפילו העבודות של חולין, כקצירה וזריעה וכדומה, נבחנות ממש כדוגמת עבודות הקרבנות שהכהנים היו עושים בבית המקדש. כי מה לי העוסק במצוה של הקרבת עולה לה' שהיא מצות עשה, ומה לי אם מקיים המצות עשה של "ואהבת לרעך כמוך". נמצא שהקוצר שדהו כדי להאכיל לזולתו, דומה כעומד ומקריב קרבן לה'. ולא עוד, אלא שהסברא נותנת אשר המצות־עשה של "ואהבת לרעך כמוך" היא עוד יותר חשובה ממקריב קרבן, כמו שהוכחנו לעיל (באותיות יד-טו, עש"ה).

אמנם עדיין אין זה גמר הדבר. כי כל התורה והמצוות אינם נתונים אלא 'לצרף בהם את ישראל', שהוא הזדככות הגוף כנ"ל (אותיב). אשר אח"כ יזכה בגללם בשכר האמיתי שהוא הדבקות בו ית', שהיא תכלית הבריאה כנ"ל (באות ו, עש"ה). והנה השכר הזה מתבטא במילים: 'גוי קדוש'. שעל ידי הדבקות בו ית' נעשינו קדושים, כמ"ש: "קדושים תהיו לה' אלהיכם". "כי קדוש אני ה' מְקַדִּשְׁכֶם".

והנך רואה שבמילים 'ממלכת כהנים', מתבטאת כל צורת העבודה על קטבה של "ואהבת לרעך כמוך", דהיינו ממלכה שכולה כהנים, שה' הוא נחלתם ואין להם שום קניין עצמי מכל קניינים הגשמיים. ובעל כרחינו יש לנו להודות אשר זוהי ההגדרה היחידה שאך אפשר להבין בענין ה'ממלכת כהנים' הזו. כי לא נוכל לפרשה בדבר הקרבת קרבנות למזבח, כי לא יתכן זה להאמר על האומה כולה, כי מי יהיו המקריבים? וכן בענין לקיחת מתנות הכהונה, מי יהיו הנותנים? וכן לפרשם על דבר הקדושה של הכהנים, הלא כבר נאמר "וגוי קדוש"! אלא בהכרח שכל המשמעות שבדבר, אינה אלא רק במה שה' הוא נחלתם, שנעדרים מכל קניין גשמי לעצמם. והיינו השיעור של "ואהבת

[19] יהושע יג, לג: ולשבט הלוי לא נתן משה נחלה, ה' אלהי ישראל הוא נחלתם כאשר דיבר להם (ראה גם במדבר יח, כג).

לרעך כמוך" הכולל כל התורה כנ"ל. ובמילים "גוי קדוש" מתבטאת כל צורת מתן השכר, שהיא הדבקות כנ"ל.

הברית

כח. עתה מובנות לנו היטב גם המילים הקודמות בכל שיעורם. כי אומר "ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי". כלומר, לעשות ברית על זה שאני אומר אליכם כאן, דהיינו "והייתם לי סגולה מכל העמים", כלומר שאתם תהיו לי הסגולה, שעל ידיכם יעברו ניצוצי הזדככות וצירוף הגוף אל כל העמים ואומות העולם. בהיות שכל אומות העולם עדיין אינם מוכנים כלל לדבר זה, וצריך אני לאומה אחת על כל פנים, להתחיל בה עתה שתעשה סגולה מכל העמים.

ועל כן מסיים על זה "כי לי כל הארץ". כלומר כל עמי הארץ שייכים לי כמותכם וסופם להידבק בי כנ"ל (אות כ), אלא עתה באותה שעה שהמה עדיין אינם מסוגלים לתפקיד הזה, הנה לעם סגולה אני צריך. ואם אתם מסכימים לזה, דהיינו להיות הסגולה מכל העמים, הריני מצוה אתכם אשר "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים" שהיא בחינת אהבת זולתו באופיה האחרון של 'ואהבת לרעך כמוך', שהיא קטבה של כללות התורה והמצוות. "וגוי קדוש" שהוא השכר בצורתו האחרונה של "ולדבקה בו" ית', הכולל כל השכר שאך אפשר להודיע עליו.

וזהו שהשמיעונו חז"ל בביאור הסיום: "אלה הדברים אשר תדבר אל בני ישראל". שדייקו: "אלה הדברים" – לא פחות ולא יותר. שקשה, מֵהֵיכִי תֵּיתֵי (מהיכן ניקח חשש) שמשה רבינו יעדיף או יחסיר מדברי ה', עד שהשי"ת צריך להזהירו על כך, שלא מצאנו דוגמתו בכל התורה, ואדרבה מקרא כתוב עליו (במדבר יב, ז): "בכל ביתי נאמן הוא".

לא פחות ולא יותר

כט. ובאמור מובן היטב. כי בענין ציור העבודה על אופיה האחרון, כמבואר במילים של "ממלכת כהנים", שהיא ההגדרה הסופית של "ואהבת לרעך כמוך" – הנה באמת שהיה אפשר למשה רבינו להעלות על דעתו, להתעכב ולא לגלות להם בפעם אחת צורת העבודה בהפלגה גדולה ורמה כזו, מפחד פן לא יתרצו בני ישראל להסתלק מכל קניינים הגשמיים ולמסור כל הונם ורכושם לה', כהוראת המילים "ממלכת כהנים". בדומה למה שכתב הרמב"ם (פ"י מהל' תשובה ה"ה), אשר נשים וקטנים אסור לגלות להם ענין העבדות הנקיה שמחויבת להיות על מנת שלא לקבל פרס, רק להמתין עד שיגדלו ויתחכמו ויהיה להם האומץ להוציא אל הפועל את זה, כמ"ש לעיל. ולפיכך

הקדים אליו השי"ת האזהרה הנ"ל "לא פחות", אלא להציע להם את האופי האמיתי עם כל הפלגתו הנשגבה המתבטאת במילים "ממלכת כהנים".
וכן בענין מתן־השכר המוגדר במילים "וגוי קדוש", היה אפשר למשה רבינו להעלות על דעתו לפרש ולהרחיב להם ביותר את הנועם והעידון הנשגב הטמון בדבקותו ית', כדי להתאימם ולקרבם שיקבלו ויסכימו אל ההפלגה העצומה הזו, להסתלק לגמרי מכל קנייני עולם הזה כבחי' כהנים. לפיכך הגיעה אליו האזהרה: "ולא יותר". רק לסתום ולא לפרש כל בחי' מתן השכר הכלול במילים הללו של "וגוי קדוש" בלבד. טעם הדבר, כי אם היה מגלה להם ההפלגה הנפלאה שבמהות השכר, הנה אז בהכרח שהיו משתבשים ומקבלים את עבודתו ית' על מנת להשיג לעצמם את השכר הטוב הזה, שזה היה נחשב לעובד את עצמו ולאהבה עצמית, שנמצאת כל הכוונה מסורסת כנ"ל (באות יג) עש"ה.
והנה נתבאר, אשר על שיעור המילה של צורת העבודה המתבטאת ב"ממלכת כהנים", נאמר לו "לא פחות". ועל שיעור הסתום של מתן השכר המתבטא במילים "וגוי קדוש", נאמר לו "ולא יותר".

מאמר ג'; מהות הדת ומטרתה

א. כאן אני רוצה להשיב על ג' שאלות: האחת, מהותה של הדת מהי. השניה, אם מטרתה מָקֳוָה בעולם הזה או לעולם הבא דוקא. השלישית, אם מטרתה עומדת לטובת הבורא או לטובת הבריות.
בהשקפה ראשונה יתפלא כל מעיין בדברי ולא יבין את ג' השאלות הללו שהצבתי לי לנושא למאמר הזה. שהרי 'זִיל קְרִי בֵּי רַב הוּא'[20], ומי הוא שאינו יודע מהי דת. מכל־שכן (קל וחומר) השכר ועונש שלה, הַמָּקֳוֶה וצפוי בעיקר לעולם הבא. ואין צריך לומר השאלה הג', שהכל יודעים שהיא לטובת הבריות להנחותם לטובה ולאושר. וכי מה יש להוסיף על זה.
באמת אין לי מה להוסיף כלום. אולם מתוך שידועות הן ג' ידיעות הללו ושגורות כל כך בפי כל מִגְּרְסָא דְּיַנָקוּתָא[21] על בוריין, עד שלא נמצא להם שום הוספה ובירור דברים במשך כל חייהם – הרי זה מורה על אי הידיעה בדברים הנשגבים האלה. ובהכרח שהמה כל עיקרי היסוד אשר כל המשא של הבנין הדתי בנוי ונשען עליו. א"כ הגידו לי, איך זה אפשר אשר נער קטן כבן י"ב או י"ד שנים, כבר נמצא לו מקום מוכן במוחו לכלכל

[20] לך וקרא דבר זה בבית הספר. דבר פשוט, הוא אשר גם תינוקות של בית רבן יודעים אותו (רש"י סנהדרין לג, ב).
[21] מִגְּרְסָא דְּיַנָקוּתָא – לימוד בגיל צעיר, שנחקק היטב בזיכרון.

היטב ולהבין ג' ידיעות דקי העיון כאלה? מכל־שכן באופן מספיק כזה שלא יהיה צריך להוסיף עליהן עוד דעה והשכל במשך כל ימי חייו? אכן, כאן הדבר קבור! כי הנחה הנמהרת הזאת, הביאה לכל קלות הדעת והמסקנות הפראיות שמלאו את אויר עולמנו בדורנו זה, והביאו אותנו לידי מצב אשר הדור השני כמעט שנשמט כולו מתחת ידינו.

הטוב המוחלט

ב. וכדי שלא להלאות את המעיינים בדברים ארוכים, נתמכתי על כל הכתוב ומבואר במאמרים הקודמים, ובעיקר על כל המבואר במאמר 'מתן תורה', שהמה כולם כמו הקדמה לנושא הנשגב שלפנינו. וכאן אדבר בקצרות ובתכלית הפשטות, כדי שיהיה מובן לכל נפש.

בראשונה צריכים להבין את הבורא ית', אשר הוא 'הטוב המוחלט'. כלומר שאי אפשר בשום פנים שבעולם אשר יגרום לאֵי מי איזה צער של משהו. שזהו מובן לנו כמו מושכל ראשון. באשר שהשכל הבריא מראנו בעליל את הבסיס לכל עושי רעות, שהוא מוגדר אך ורק ב'רצון לקבל'. פירוש, שמתוך שלהוט אחרי קבלת טובה משהו להשלמתו עצמו, והוא מוצא את [מילוי] רצונו זה בְּהָרַע לזולתו – הנה משום זה יוצא להרע לזולתו, מתוך 'הרצון לקבל' את השלמתו עצמו. באופן שאם הבריה לא היתה מוציאה [מכך] שום קורת רוח בעדה עצמה, לא היתה שום בריה בעולם שתרע לזולתה. ואם לפעמים אנו מוצאים איזו בריה המזקת לזולתה בלי שום 'רצון לקבל' הנאת עצמה, אין היא עושה זאת רק מתוך הרגל קדום שהגיע לה מתחילה מתוך הרצון לקבל, אשר ההרגל פוטר אותה עתה מכל סיבה חדשה כנודע. ומתוך שהבורא ית', מובן לנו שהוא שלם מעצמו ואין לו צורך למישהו שיעזור לו להשלמתו, להיותו קדמון לכל דבר, אם כן ברור הוא שאין לו שום 'רצון לקבל'. וכיון שאין לו שום בחי' של 'רצון לקבל', ממילא אין לו שום בסיס להרע למישהו. וזהו פשוט בתכלית הפשטות.

ולא עוד אלא שמקובל ומתיישב על לבנו בתכלית הפשיטות במושכל ראשון, שיש לו 'רצון להשפיע' טוב אל זולתו, דהיינו לנבראיו. שזה מוכח לנו לעינים מכל הבריאה הגדולה שברא וערך לעינינו. כי בהכרח שיש כאן בעולמנו בריות שמרגישות אחת מהשתיים: או טובות או רעות. ואיזו הרגשה שהן מרגישות, בהכרח הוא שנגרמת להן מהבורא ית'. ואחר שידוע בבירור גמור שאין בחוק הבורא ית' להרע, כמו שנתבאר – א"כ בהכרח שכל הבריות מקבלות הימנו ית' טובות בלבד. הרי שברא את הבריות רק כדי להטיב להן.

נמצאנו למדים שיש לו ית' 'רצון להשפיע' טוב בלבד, ובשום אופן שבעולם לא יצויר בחוקו איזה גרם של היזק וצער שיהיה נמשך הימנו ית'. על כן גדרנו אותו ית' בשם 'הטוב המוחלט'. אחר שידענו זאת, נרד ונסתכל במציאות הממשית המתנהלת ומושגחת על ידו ית', איך הוא ית' משפיע להם רק טוב בלבד.

השגחתו ית' היא 'השגחה מטרתית'

ג. זה מובן לנו מכל מערכות הטבע המוצגות לעינינו, אשר כל בריה קטנה איזו שהיא מד' הסוגים: דומם צומח חי ומדבר, הן בכללם והן בפרטם, אנו מוצאים בהם השגחה מַטָּרָתִית. כלומר גידול איטי והדרגתי בדרך התפתחות של 'קודם ונמשך'. כמו הפרי על האילן, אשר מושגח במטרה טובה לסופו, שיהיה פרי נאה ומתוק לחֵך.

וצא נא ושאל להבּוֹטַאנִיקֶער (בוטניקאי), כמה מצבים הם שעוברים על הפרי הזה מעת שנראה לעיניים, עד ביאתו לתכליתו שהיא גמר בישולו. אשר כל המצבים הקודמים לתכליתו, לא די שאינם מראים לנו שום דוגמה מותאמת לתכליתו המתוק והיפה, אלא עוד, כמו להכעיס, מראים לנו את ההפכי לצורה התכליתית. דהיינו, כל שהפרי יותר מתוק בסופו, הוא נמצא יותר מר ויותר מגונה במצבים הקודמים של סדר התפתחותו.

וכן במין החי והמדבר: כי הבהמה אשר דעתה מועטת בסוף גידולה, איננה לקויה כל כך בדרך התפתחותה, בניגוד לאדם שדעתו מרובה בגמר גידולו ולקוי ביותר בדרך התפתחותו. כי 'עגל בן יומו קרוי שור'[22], כלומר שיש לו כוח ושכל השמירה, לעמוד על רגליו ולטייל אנה ואנה ולהישמר מפגע רע הנמצא על דרכו. משא"כ האדם בן יומו, שהוא מוטל לעצמו כמו נטול החושים. ואם יצויר לנו מי שאינו מורגל בהוויות העולם הזה, שהיה מסתכל בשני הוולדות האלו, בטח היה אומר על יליד האדם שגם בתכליתו לא יצלח למאומה, ועל יליד הבהמה היה אומר שכאן נולד נפוליאון חדש. דהיינו, אם היה דן ע"פ שיעור חכמתו של העגל לעומת יליד האדם הטיפש והנטול מכל החושים.

הרי בולט לעיניך שהשגחתו ית' על המציאות שברא, אינה אלא בדמות של 'השגחה מטרתית', מבלי לקחת כלל בחשבון את סדר השלבים של ההתפתחות. כי אדרבה, דרכם לרמות אותנו ולהתיק[23] עינינו מלהבין את תכליתם, בהיותם תמיד במצב ההפכי אל גמר מלאכתם. ועל דברים כאלה אנו אומרים: "אין חכם כבעל הניסיון". כי רק בעל הניסיון, שיש לו ההזדמנות לראות את הבריה בכל מצבי התפתחותה עד ביאתה לשלמותה, הוא יכול להרגיע את הרוחות, שלא להתפחד כלל מכל אותן התמונות

[22] הוא מגמרא במס' בבא קמא (סה, ב) על הכתוב "שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז כִּי יִוָּלֵד".
[23] להתיק – לנתק, להרחיק (עי' יהושע ח, ו).

המקולקלות שהבריה אוחזת בהן במצבי ההתפתחות, רק להאמין בגמר בישולה [אשר אז נמצא אותה] יפה וברה (וטעם הסדר ההדרגתי הזה המתחייב לכל בריה מבואר היטב בחכמת הקבלה ואכמ"ל[24]).

והנה נתבאר היטב דרכי השגחתו ית' בעולמנו, שהיא בחי' השגחה מטרתית בלבד. שאין מידת הטוב ניכרת בה כלל מקודם ביאתה של הבריה לנקודה הסופית שבה, לגמר צורתה ובישולה. ואדרבה דרכה להתעטף תמיד בעטיפה של קלקולים כלפי המסתכלים. הרי לעיניך שהשי"ת משפיע לבריותיו תמיד רק טוב בלבד, אלא שהטוב הזה מושגח הימנו ית' בדרך השגחה מטרתית.

ב' דרכים: דרך יסורין ודרך התורה

ד. והנה נתבאר אשר השי"ת הוא טוב המוחלט, והוא משגיח עלינו מתוך מידת טובו השלמה בלי שום עירוב של רע. אכן היא בבחי' השגחה מטרתית. שפירושו שהשגחתו ית' מכרחת אותנו לקבל סדר של מצבים שונים על דרך עילה ועלול, דהיינו קודם ונמשך, עד שניעשה מוכשרים לקבל את הטוב הרצוי, ואז נבוא אל תכליתנו, כמו הפרי היפה בגמר בישולו. ועם זה מובן אשר תכלית הזו בטוחה לנו לכולנו בהחלט, דאם לא כן אתה מטיל פגם בהשגחתו ית' לומר שאינה מספקת למטרתה ח"ו.

זהו שאמרו ז"ל: "שכינה בתחתונים צורך גבוה"[25]. כלומר, כיון שהשגחתו ית' היא מטרתית, שהיא להביאנו בסופנו לדבקותו ית', שישכון בתוכנו, הרי נחשב זה לצורך גבוה, כלומר שאם לא נגיע לזה נמצא ח"ו דופי בהשגחתו. שהדבר דומה למלך גדול שנולד לו בן לעת זקנותו שהיה חביב לו מאד, ולכן מיום הוולדו חשב טובות בעדו. והלך וקיבץ כל הספרים היקרים והחכמים המצוינים שבמדינה והכין בעדו בית מדרש לחכמה, ושלח אחרי הבנאים המפורסמים ובנה לו היכלי עונג, וקיבץ כל בעלי הניגון וזמרה והכין לו בתי זמרה, וקרא המבשלים והאופים היותר מצוינים שימציאו לו מכל מעדני עולם. והנה נתגדל הבן ובא בשנים, והוא סכל אין לו חפץ במושכלות, והוא סומא אינו רואה ואינו מרגיש מיופי הבניינים, והוא חרש לא ישמע בקול משוררים וכלי זמר, והוא חולה במחלת צוקר (סוכרת) ואינו רשאי לאכול אלא פת קִיבָּר[26] בלבד, וכדי בזיון וקצף.

[24] אכמ"ל – אין כאן מקומו להאריך.

[25] השראת השכינה בתחתונים הינה צורך של העליון. בהקדמה לספר פנים מסבירות (אות ז) מביא זאת בלשון קושיה: "שמאמר הזה מתמיה מאוד"– כוונתו להקשות, איך אפשר לומר צורך וחסרון בבורא ית', השלם בתכלית השלמות? בהמשך מתרץ שהרצון היחידי שאפשר להבחין בו– הוא הרצון להשפיע ולהיטיב לנבראיו, שזה ודאי אינו נבחן לחסרון כלל. עיין שם באריכות.

[26] פת קיבר – לחם פשוט וגס, העשוי מקמח המעורב בסובין.

אולם עובדא (מאורע) כזה יכול שיארע למלך בשר ודם, מה שלא יתכן לומר כלפי השי"ת, אשר ענין אונאה אין נוהג בו כמובן. אשר על כן הכין לנו ב' דרכים של התפתחות: האחת היא דרך יסורין, שהיא סדר התפתחות של הבריאה מתוך עצמה, אשר מוכרחת מטבעה ללכת ולקבל בדרך עילה ועלול מצבים שונים זה אחר זה, אשר אנו מתפתחים על ידיהם לאט לאט עד בואנו לכלל הכרה לבחור בטוב ולמאס ברע, ולהגיע להכשר התכליתי הרצוי לו ית'. דרך זו היא אמנם ארוכה בזמן ומלאה יסורין ומכאובים. ועל כן הכין לנו כלפי זה דרך נעימה וטובה, שהיא דרך התורה והמצוה, המסוגלת להכשירנו לתכליתנו בזמן קצר ובלי יסורין.

היוצא מזה, אשר המטרה הסופית שלנו היא הכשרתנו לדבקותו ית', שישכון בתוכנו. והמטרה הזאת היא חיובית[27], מבלי למצוא שום נקודת מוצא לנטות הימנה. כי השגחתו ית' חזקה עלינו עם ב' אופני השגחתו, שהם דרך יסורין ודרך תורה, כמבואר. אולם מבחי' המציאות והמעשיות, אנו מוצאים אשר השגחתו ית' מגיעה אלינו עם ב' דרכי השגחתו בבת אחת. והמה נקראים בדברי חז"ל: דרך ארץ ודרך תורה[28].

מהות הדת היא לפתח בנו את חוש הכרת הרע

ה. וזהו דברי חז"ל (בר"ר פמ"ד): "וכי מה אכפת לֵיה להקב"ה למי ששוחט מהצוואר או מי ששוחט מן העורף? הֲוֵי, לא ניתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות". עכ"ל. וענין צירוף הזה נתבאר היטב במאמר 'מתן תורה' (אות יב) וראה מה שכתבנו שם. אולם כאן אבאר מהותה של ההתפתחות הזאת המושגת ע"י העסק בתורה ומצוות מהי.

ותדע שהיא דבר הכרת הרע שבקרבו. אשר עסק המצוות מסוגל לזכך לעוסק בהם הזדככות הדרגתית ואיטית, אשר אַמַּת המידה של המדרגות שבהזדככות היא – שיעור ההכרה את הרע שבקרבו.

כי כבר מוכן האדם מצד טבעו לדחות ולבער כל דבר רע מקרבו, וזוהי מידה שווה בכל בריה ובריה. אולם כל ההבחן מבריה לחברתה הוא רק בהכרה של הרע: שבריה יותר מפותחת מכרת בעצמה מידה יותר גדולה מהרע, וממילא מבדלת ודוחה את הרע מתוכה במידה יותר גדולה. ובלתי מפותחת נמצאת מרגשת בעצמה שיעור קטן של רע, ועל כן לא תדחה הימנה רק שיעור קטן של רע, ועל כן משארת בקרבה כל זוהמתה, כי לא תכירהו לזוהמה כלל.

[27] חיובית – כמו: מחויבת המציאות.

[28] משנה אבות (ב, ב): יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, שיגיעת שניהם משכחת עוון.

וכדי שלא להלאות את המעיין נבאר הרע והטוב בכללותם, כמו שנתבאר במאמר 'מתן תורה' (אותיות ט, יא). אשר כללות כל הרע אינה אלא אהבה עצמית הנקראת אגואיזם. להיותו הפכי הצורה מהבורא ית' שאין לו רצון לקבל לעצמו ולא כלום אלא רק להשפיע. וכמו שנתבאר שם אשר ענין התענוג והעידון, כל עיקרו הוא בשיעור השוואת הצורה ליוצרה. וענין היסורין ואי הסבלנות, כל עיקרו הוא בשיעור שינוי הצורה מיוצרה (ראה שם בעיון מספיק). ולפיכך מאוס לנו האגואיזם וכואב אותנו בתכלית, להיותו הפכי הצורה מהיוצר ית'.

אולם מיאוס הזה אינו שווה בכל נפש, אלא מתחלק בינותינו לשיעורים. כי האדם הפרא הבלתי מפותח כלל, אינו מכיר את האגואיזם לתכונה רעה ולא כלום, ולפיכך משתמש עמה בגלוי לבלי שום בושה ובלי שום גבול, גוזל ורוצח לעיני כל בכל אשר תמצא ידו. וההמפותח מעט כבר מרגיש איזה שיעור באגואיזם שלו לבחי' רע, ולכל הפחות מתבייש להשתמש עמו בפרהסיא, לגזול ולרצוח נפשות במקום רואים, ובסתר עדיין מבצע כל זממו, אלא שמקפיד על כל פנים שלא יראהו איש. והיותר מפותח הימנו נמצא מרגיש את האגואיזם לדבר מאוס ממש, עד שלא יוכל לסובלו בתוך עצמו ודוחה ומפרישהו לגמרי כפי שיעור הכרתו אותו, עד שאינו רוצה ואינו יכול ליהנות מעמל אחרים. אז מתחילים להתעורר בקרבו ניצוצין של אהבת זולתו המכונה 'אלטרואיזם', שהיא מידת הטוב הכללית.

וגם זה מתלקח אצלו בסדר התפתחות הדרגתי. דהיינו מתחלה מתפתח בו חוש האהבה וההשפעה לצרכי קרוביו ומשפחתו, על דרך הכתוב (ישעיה נח, ז): "ומבשרך אל תתעלם". וכשמתפתח יותר, מתרחבת בו מידת ההשפעה לכל בני סביבתו, שהם בני עירו או בני אומתו. וכן מוסיף והולך עד שמתפתחת בו בחי' אהבת זולתו על כל האנושות כולה.

התפתחות מדעת והתפתחות שלא מדעת

ו. ותדע אשר שני כוחות משמשים ודוחפים אותנו לעלות ולטפס על שליבות הסולם האמור, עד שנגיע לראשו שבשמים, שהיא הנקודה התכליתית של השוואת צורתנו להיוצר ית'.

וההפרש בין ב' הכוחות הללו הוא: שהאחד דוחף אותנו שלא מדעתנו, כלומר בלי בחירתנו. וכוח הזה הוא דוחף אותנו מאחורינו (שנק' וִיז אַ טָעְרְנאַ[29]). והוא שגדרנו אותו בשם דרך יסורין או דרך ארץ. וממנו הגיעה אלינו הפילוסופיה של תורת המוסר

[29] פירושו ראה להלן עמ' צב.

שנקראת עֶטיקא (אֶתִיקָה), המיוסדת על הכרה נסיונית, דהיינו מתוך הביקורת של התבונה המעשית. שכל עיקרה של התורה ההיא איננה יותר רק סיכום של הנזקים שנולדו לעינינו ע"י גרעיני האגואיזם. והנה הנסיונות האלו הגיעו אלינו במקרה, דהיינו שלא מדעתנו ובחירתנו. אולם המה בטוחים למטרתם. כי דמות הרע הולכת ומתבררת בחושינו, ובשיעור שאנו מכירים את נזקיו, באותו שיעור אנו מסתלקים הימנו ואז מגיעים לשליבה יותר עליונה שבהסולם.

וכוח השני דוחף אותנו מדעתנו, דהיינו מכוח בחירתנו עצמנו. וכוח הזה מושך אותנו מלפנינו (שנק' וִיז אַ פְּרַאנְטא[30]). והוא שגדרנו אותו בשם דרך התורה והמצוות. כי ע"י עסק המצוות והעבודה לעשות נחת רוח ליוצרנו, נמצא מתפתח בנו במהירות נפלאה אותו החוש של הכרת הרע, כמו שנתבאר במאמר מתן תורה (אות יג, עש"ה).

ואנו מרוויחים בשנים: א) שאין אנו צריכים לחכות על נסיונות החיים שידחפו אותנו מאחורינו, שכל שיעור הדחיפה שבהם נמדד רק במידת המכאובים והחורבנות הנגרמים לנו ע"י מציאות הרע בקרבנו. אולם בדרך העבודה להשי"ת, מתפתחת בנו אותה ההכרה בלי שום הקדם של יסורין וחורבנות, ואדרבה, מתוך הנועם והעידון שאנו מרגישים בעת העבדות הטהורה להשי"ת, לעשות נחת רוח אליו, מתפתח בנו יחס רֶלָטִיבִי (יחסי, קשור) להכיר את שפלות הניצוצין הללו של אהבה עצמית, בהיותם מפריעים לנו על דרכנו לקבל את הטעם המעודן הזה של השפעה להשי"ת. באופן אשר החוש ההדרגתי של הכרת הרע הולך ומתפתח בנו מתוך העֹתֶק של עונג ושלווה רבה. דהיינו ע"י קבלת הטוב בעתות העבודה להשי"ת, מתוך הרגשתנו את הנועם והעידון שמגיעים לנו אז מפאת השתוות הצורה ליוצרה. ב) שאנו מרוויחים זמן. כי הוא פועל לדעתנו, ויש בידינו להרבות בעסק ולמהר בזמן כפי חפצנו אנו.

הדת איננה לתועלת הבריות אלא לתועלת העובד

ז. רבים טועים ומשווים את תורתנו הקדושה לתורת המוסר. אולם זה הגיע להם משום שלא טעמו טעם הדת מימיהם, וקורא אני עליהם את המקרא (תהלים לד, ט): "טעמו וראו כי טוב ה'". והן אמת ששניהם, העֶטיקא (אֶתִיקָה) והדת, לדבר אחד מתכוונים, שהוא לרומם את האדם מזוהמת האהבה העצמית הצרה, ולהביאו על מרומי הפסגה של אהבת זולתו. אולם עם כל זה רחוקים המה אחד מחברו, כרחוק מחשבת הבורא ית' מן מחשבת הבריות.

[30] פירושו ראה להלן עמ' צב.

כי הדת נמשכת ממחשבותיו של הבורא ית', ותורת המוסר באה ממחשבות בשר ודם ומנסיונות החיים שלהם. ועל כן ניכר ובולט ההבדל שביניהן, הן בכל הנקודות שבבחינות השימושיות והן במטרה הסופית. כי הכרת הרע והטוב המתפתחת בנו ע"י תורת העטיקא בעת השימוש - יש לה יחס רלטיבי להצלחת החברה כנודע. מה שאין כן הדת, אשר דבר הכרת טוב ורע המתפתחת בנו מתוך שימושה - יש לה יחס רלטיבי אל השי"ת לבדו. דהיינו, מן שינוי הצורה מהיוצר ית', עד להשוואת הצורה אליו ית' שנקראת דבקות. כמו שנתבאר לעיניך במאמר 'מתן תורה' (אותיות ט-יא, עיין שם היטב).

וכן רחוקים המה זה מזה בתכלית המרחק בענין המטרה. כי המטרה של תורת העטיקא היא אושרה של החברה, מבחינת ביקורת התבונה המעשית הלקוחה מנסיונות החיים. אשר סוף סוף אין המטרה מבטחת לעוסק בה שום התעלות של מה, למעלה ממסגרת הטבע. אשר על כן המטרה הזאת עדיין לא יצאה מכלל הביקורת כנודע. כי מי יוכל להוכיח ליחיד את מידת הטוב [השמורה] בעדו בצורה סופית כזו, שיהיה מוכרח בשבילה למעט דמותו באיזה שיעור של משהו בשביל אושר החברה. מה שאין כן המטרה הדתית מבטחת את האושר אל האדם עצמו העוסק בה. כי כבר הוכחנו לדעת, אשר בביאת האדם אל אהבת זולתו אז הוא נמצא ישר בבחי' הדבקות, שהיא השוואת הצורה ליוצרה ית', אשר עמה יחד עובר האדם מתוך עולמו הצר המלא מכאובים ואבני נגף - אל עולם נצחי רחב של השפעה להשי"ת והשפעה לבריות.

גם תמצא הבדל ניכר ובולט למדי בבחינת התמיכה. כי עסק על פי שיטת תורת העטיקא הנה הוא נתמך על יסוד של מציאת חן בעיני הבריות, ודומה דבר זה כדוגמת שכירות המשתלמת לבסוף[31]. ובהתרגל האדם לעבודה כזו, הנה לא יוכל להתעלות גם במדרגות המוסר, כי כבר רגיל הוא בעבודה כזו המשתלמת היטב מהסביבה, המשלמים לו בעד מעשיו הטובים. מה שאין כן בעסק של תורה ומצוות לעשות נחת רוח ליוצרו בלי שום קבלת פרס, הרי הולך ומטפס על דרגות המוסר ממש כפי שיעור העסק. שהריהו נעדר מכל תשלום על דרכו. ופרוטה ופרוטה מצטרפת לו לחשבון גדול, עד שקונה טבע שני שהוא ההשפעה לזולתו בלי שום התעוררות של קבלה עצמית, זולת להכרח קיומו בלבד. נמצא באמת שנשתחרר מכל מאסרי הבריאה. כי בשעה שהאדם ממאס כל קבלה עצמית ונפשו קצה בכל מותרות מתענוגים גופניים הקטנטנים וכבוד וכו', נמצא שמטייל חפשי בעולמו של הקב"ה, ומובטח שלא יארע לו כאן שום נזק ותקלה לעולם.

[31] ביאורו ראה לעיל עמ' כד.

שהרי כל הנזקים מורגשים ובאים לאדם רק מבחינת הקבלה העצמית המוטבעת בו. והבן זה היטב.

ח. והנה נתבאר היטב אשר מטרת הדת עומדת כולה רק לצורך האדם העובד ועוסק בה, ולא כלל לשמש הבריות ולהועילם. הגם שכל מעשיו סובבים לתועלת הבריות ומשוער במעשים הללו, אולם אין זו אלא בחי' מעבר אל המטרה הנשגבה, שהיא השוואת הצורה ליוצרה.

ועם זה מובן גם כן אשר מטרת הדת נגבית בעולם הזה, בחיים חיותו, כמ"ש לעיל, ועיין היטב במאמר 'מתן תורה' (אות ו) בדבר המטרה של הכלל ושל הפרט. אולם ענין שכר עולם הבא זהו ענין אחר ואבארו במאמר מיוחד בע"ה.

מאמר ד'; מהות חכמת הקבלה

א. בטרם אבוא לבאר את תולדות חכמת הקבלה, שכבר דשו בה רבים, מצאתי לנחוץ לבאר מקודם היטב את מהותה עצמה של החכמה הזו, אשר לדעתי מועטים המה היודעים זאת. וכמובן לא יתכן לדבר מתולדות איזה דבר, בטרם שאנו מכירים את הדבר עצמו מהו.

והגם שידיעה זו היא רחבה ועמוקה מני ים, עם כל זה אתאמץ בכל כוחי וידיעותי שרכשתי לי במקצוע זה, לבאר ביאור מקורי[32] ולהאירו מכל הצדדים באופן מספיק לכל נפש, להוציא ממנו מסקנות נכונות לאמיתן כמות שהן באמת, מבלי להניח מקום למעיינים להטעות את עצמם כאשר רגיל מאד בעיון דברים הללו.

על מה סובבת החכמה

ב. שאלה זו כמובן עולה על דעתו של כל בר דעת. הנה כדי לתת תשובה מספקת לשאלה זו, אתן הגדרה נאמנה ומשומרת: כי חכמה זו היא לא פחות ולא יותר רק סדר של שרשים, המשתלשלים על דרך קודם ונמשך בחוקים קבועים ומוחלטים, המתחברים וקולעים למטרה אחת מאד נעלה, הנקובה בשם "גילוי אלקותו ית' לנבראיו בעולם הזה". וכאן נוהגים כלל ופרט:

כלל, כלומר כלל האנושות המתחייבת בסופה בהכרח ובחיוב מוחלט, לבוא עד לידי ההתפתחות המופלגת הזאת. כמ"ש: "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" (ישעיה יא, ט). "ולא יְלַמְּדוּ עוד איש את רעהו ואיש את אחיו לֵאמֹר דעו את ה',

[32] מחובר ויונק מן המקור.

כי כולם ידעו אותי לְמִקְטַנָּם ועד גדולם" (ירמיה לא, לג). ואומר: "ולא יִכָּנֵף עוֹד מוֹרֶיךָ[33] והיו עיניך רואות את מוריך" וגו' (ישעיה ל, כ).

פרט, היינו שאף מקודם שלמות כלל האנושות כולה, בכל דור ודור נוהג דבר זה גם בפרטים יחידי סגולה. כי אלה הם הפרטים הזוכים בכל דור ודור למדרגות מסוימות בענין גילוי אלקותו ית', והם המה הנביאים ואנשי השם. כמו שאמרו ז"ל (ע"פ בראשית רבה נו): "אין לך דור שאין בו כאברהם יצחק ויעקב". הרי לך לעיניך, אשר גילוי אלקותו ית' נוהג תמיד בכל דור ודור, על פי דברי חז"ל המוסמכים לדבר זה ונאמנים עלינו.

ריבוי הפרצופין וספירות ועולמות

ג. אולם לפי האמור הועמדה השאלה: כיון שאין לחכמה זו רק תפקיד האחד המיוחד והמבואר – אם כן מהו הענין של ריבוי הפרצופין והספירות וכל הקשרים בני החילוף, אשר ספרי הקבלה מלאים מהם?

אכן, אם תיקח איזה גוף של בעל חי קטן, שכל תפקידו אינו אלא להזין את עצמו, כדי שיוכל להתקיים בעולם זמן מה המספיק כדי להוליד ולקיים את מינו – הנה תראה ותמצא בו הרכבה מסובכת מאלף אלפי פִּיבֶּעְרס (סיבים) וגידים, כפי שדרשו ומצאו בעלי הפיזיולוגיה והאָנָטומיה, ועוד אלפי רבבות יש שם ממה שלא נודע עוד לעין האנושית. מכאן תוכל להקיש כמה מן ריבוי הרכבות של עניינים וצינורות צריכים להתחבר, בכדי להמציא ולגלות את המטרה הנשגבת ההיא.

ב' סדרים: מעילא לתתא ומתתא לעילא

ד. והנה בכללה מתחלקת החכמה הזאת לב' סדרים, המקבילים זה לזה ושווים זה לזה כמו ב' טיפות מים. ואין הפרש ביניהם יותר, רק שסדר הראשון נמשך מֵעֵילָא לְתַתָּא (ממעלה למטה) עד לעולם הזה. וסדר שני מתחיל מהעולם הזה והולך מִתַּתָּא לְעֵילָא (ממטה למעלה), בדיוק על כל אותם הדרכים והרכבות שנרשמו משורשם בעת הופעתם והתגלותם מעילא לתתא.

והנה סדר הא' מכונה בשפת הקבלה: סדר השתלשלות העולמות והפרצופין והספירות, לכל מקריהם אם קבועים אם בני חילוף. וסדר הב' מכונה בשם השָּגות, או מדרגות של נבואה ורוח הקודש. אשר אדם הזוכה לַדָּבָר, מחויב ללכת באותם המבואות והדרכים ולהשיג כל פרט וכל מדרגה לאט לאט בדיוק נכון, על פי אותם החוקים שנרשמו בהם מעת התאצלותם מעילא לתתא.

[33] משל הוא לאדם המכסה פניו להסתירם בכנף בגדו. "ולא יכנף עוד מוריך"– לא יסתיר עוד הקב"ה פניו ממך (ע"פ רש"י ומצודות שם).

והוא כי ענין זה של גילוי אלקותו ית', אינו ענין המופיע כולו בבת אחת כדרכי הגילוי שבדברים הגשמיים. אלא הולך ומופיע בהמשך זמן מסוים אשר תלוי לפי זיכוכו של אותו המשיג, עד שיתגלו אליו כל המדרגות המרובות הערוכות מראש מבחינתן שמעילא לתתא. ולהיותן מסודרות ובאות בהשגה בזו אחר זו וזו למעלה מזו, כדוגמת שליבות הסולם, מכונות משום זה בשם 'מדרגות'[34].

שמות מופשטים

ה. רבים סבורים אשר כל המילים והשמות הבאים בחכמת הקבלה, המה מין של שמות מופשטים. והוא מטעם היותה עוסקת באלקיות ורוחניות, שהם למעלה מן המקום והזמן, אשר אפילו עין הדמיון אינה שולטת שמה. ומשום זה יחליטו שכל המדובר בענייניים כאלה, ודאי אינם אלא שמות מופשטים, או עוד יותר נשגבים ונעלים משמות מופשטים, בהיותם נשללים לגמרי מתחילתם מהיסודות המדומים.

אולם אינו אמת, אלא לגמרי להיפך, שאין הקבלה משתמשת בשמות וכינויים זולת מהבחינה הריאלית והממשית שבהם. וזה כלל הברזל אצל כל חכמי הקבלה: "כל מה שלא נשיג, לא נגדרהו בשם ומילה". וכאן צריך שתדע, שמלת 'השגה' פירושה המדרגה הסופית שבהבנה. והיא נלקחת מלשון "כי תשיג יד". דהיינו, טרם שהדבר מתבהר לעינים בהחלט הגמור כמו שהיה תפוס בידים, אין המקובלים מכנים אותו בשם השגה, אלא בכינויים אחרים כמו הבנה השכלה וכדומה.

הממשיות שבחכמת הקבלה

ו. אולם גם במציאות הגשמית הערוכה נגד חושינו, נמצאים גם כן דברים ממשיים, אשר אע"פ שאין לנו שום תפיסה ודמיון בעצמותם, כמו העֶלֶעקְטְרִי (חשמל) והמגנט ודומיהם המכונים בשם 'פְלוּאִידוּם'[35] – עם כל זה מי זה יאמר שהשמות הללו אינם ממשיים, בשעה שאנו מכירים בסיפוק גמור את פעולותיהם. ולא אכפת לנו כלל מה שאין לנו שום תפיסה בעצם הנושא, דהיינו העֶלֶעקְטְרִי בעצמותו. והשם הזה כל כך ממשי וקרוב אלינו, לא פחות ממה שהיה נתפס לנו לגמרי בחושינו. עד שכל הילדים הקטנים מכירים את השם הזה של עלעקטרי, כמו שמכירים את השמות לחם סוכר וכדומה.

ולא עוד, אלא אם תרצה לייגע מעט את כלי עיונך, הייתי אומר לך בדרך כלל, אשר כמו שבהבורא ית' אין שום תפיסה והשגה כלל וכלל – ממש כשיעור הזה אין שום השגה בבחי' העצמית שבכל נבראיו, ואפי' בגשמיים שאנו מגששים בידינו. באופן אשר כל

[34] עוד בענין זה שמכונות מדרגות ראה מאמר לסיום הזהר אות ט' (להלן עמ' קמו).
[35] כוח בלתי נראה שפעולתו ניכרת.

ההֵכרות שלנו עם חברינו וקרובינו שבעולם המעשה שלפנינו, אינה יותר רק 'הכרות של פעולות' המתפעלות ונולדות מתוך שיתוף של פגישת החושים שלנו עמהן, שאלה נותנות לנו סיפוק גמור אע"פ שאין לנו שום תפיסה בעצם הנושא. ועוד יותר מזה, כי אפילו את עצמותך עצמך, גם כן אין לך שום תפיסה והשגה בה, וכל מה שידוע לך מעצמותך עצמך אינו יותר אלא מהלך של פעולות הנמשכות מעצמותך.

מעתה תוכל להשכיל בנקל, אשר כל השמות והכינויים הבאים בספרי הקבלה, המה גם כן ריאליים וממשיים, אף על פי שאין לנו שום השגה בנושא. משום שיש לעוסקים בהם סיפוק גמור של הכרות מלאה לשלמותה הסופית, דהיינו גם כן רק הכרות של פעולות המתפעלות ונולדות מתוך שיתוף של אור העליון עם המשיגים אותו. אולם היא דיה ומספיקה לגמרי. כי זה הכלל: "כל המשוער[36] ויוצא מהשגחתו ית' לבוא לכלל מציאות לטבע הבריאה – הרי יש בו משום סיפוק מוחלט". כמו שלא תתעורר לאדם שום תביעה לאצבע ששית לכף ידו, כי חמשת האצבעות מספיקות לו לגמרי בהחלט.

הערכים הגשמיים והשמות הגופניים שבספרי קבלה

ז. אכן מובן לכל בן הגיון, שבמקום שיש לנו עסק עם דבר רוחני, ואין צריך לומר עם אלקיות, אין לנו שם שום מילים ואותיות להגות בהם. שהרי כל אוצר המילים שלנו אינו אלא הרכבות מאותיות הדמיון והחושים, ואיך אפשר להסתייע עמהן במקום שאין נוהג שם לגמרי מבחינת דמיונות וחושים? כי אפילו אם ניקח את המילה היותר דקה שאפשר להשתמש בה במקומות הללו, דהיינו המילה 'אור עליון', או אפילו 'אור פשוט' – הרי זה גם כן דבר מדומה ומושאל מאור השמש או אור הנר, או אור מורגש של נחת רוח המופיע באדם בזמן שנופלת לו איזו המצאה חדשה של התרת איזה ספק – ואיך יתכן לשמש עמהם במקום רוחני ודרכים אלקיים, כי לא יציעו אל המעיינים אלא דברי שווא וכזב?!

ומכל־שכן במקום שאנו צריכים לגלות במילים ההם איזה שֵׂכֶל (השכלה) מבחי' משא ומתן הנהוג במחקרי החכמה, אשר כאן מוכרח החכם להשתמש בדיוק חָמוּר עם גדרים מוחלטים לעיני המעיינים, ואם יכשל החכם אף במילה אחת בלתי מוצלחת, הרי יגרום על ידה בלבול הדעת למעיינים, ולא יבינו כלל מה שאומר שם, מלפניה ומלאחריה וכל הקשור עם אותה המילה. כידוע לכל מעיין בספרי חכמה. א"כ תמה על עצמך, איך אפשר לחכמי הקבלה להשתמש במילים כוזבות ולהסביר על ידן קשרי חכמה? כידוע אשר אין שום הגדרה בשמות כוזבים, כי השקר אין לו רגלים ואין לו עמידה.

[36] משוער – שיעור ומידה.

אמנם כאן צריך שתדע מקודם את החוק של שורש וענף, ביחס העולמות מזה אל זה.

חוק שורש וענף ביחס העולמות

ח. חכמי הקבלה מצאו, אשר ד' העולמות הנקובים בשמות: אצילות בריאה יצירה ועשיה, החל מהעולם הראשון היותר עליון הנק' אצילות, עד העולם הזה הגשמי המוחשי הנקרא עשיה – צורתם שווה זה לזה לגמרי בכל פרטיהם ומקריהם. דהיינו, שכל המציאות ומקריה הנמצאים בעולם הראשון, כל אלה נמצאים גם כן בעולם השני שמתחתיו בלי שום שינוי של משהו, וכן בכל יתר העולמות שלאחריו, עד לעולם הזה המוחשי.

ואין שום הבדל ביניהם אלא הבחן מדרגה בלבד, המובן רק בחומר שבפרטי המציאות שבכל עולם ועולם. שהחומר של פרטי המציאות הנמצאים בעולם הראשון היותר עליון הוא חומר היותר זך מכל התחתונים הימנו, וחומר פרטי המציאות שבעולם השני הוא מעובה מעולם הראשון אבל יותר זך מכל מה שתחתיו במדרגה, ועל דרך זו עד לעולם הזה שלפנינו, אשר החומר של פרטי המציאות שבו הוא יותר עב וחשוך מכל העולמות שקדמו אליו.

אולם הצורות של פרטי המציאות וכן כל המקרים שלהם, באים בשווה בכל עולם ועולם, הן בכמות והן באיכות בלי שינוי של כלום. והמשילו את זה כמשפט החותם עם הנחתם הימנו, אשר כל הצורות המצויות בחותם, עוברות בשלמותן לכל פרטיהן ודקדוקיהן אל הדבר הנחתם הימנו. כן הוא בעולמות, אשר כל עולם תחתון נחתם מהעולם העליון ממנו. על כן כל הצורות שיש בעולם העליון בכל כמותן ואיכותן נעתקות במלואן ובאות גם בעולם התחתון. באופן שאין לך פרט של מציאות או של מקרי המציאות המצוי בעולם התחתון, שלא תמצא דוגמתו בעולם העליון הימנו בצורה שווה כמו ב' טיפות של מים.

ונקראים 'שורש וענף'. כלומר שאותו הפרט הנמצא בעולם התחתון נבחן לבחי' של ענף בערך הדוגמה שלו המצויה ועומדת בעולם העליון, שהיא שורשו של הפרט התחתון, מפני שמשם נחתם ונתהווה הפרט ההוא בעולם התחתון. וזוהי כוונת חז"ל במה שאמרו (בר"ר פ"י פ"ו): "אין לך כל עשב מלמטה, שאין לו מזל ושוטר מלמעלה שמכה אותו ואומר לו גדל". כלומר, שהשורש הנק' 'מזל' מכריח אותו להתגדל ולקבל את כל תכונתו מבחי' כמותו ואיכותו, כמשפט החותם עם הנחתם הימנו, כאמור לעיל. זהו החוק של שורש וענף הנוהג בכל הפרטים שבמציאות ושל מקרי המציאות, בכל עולם ועולם ביחס העולם העליון ממנו.

שפת המקובלים היא שפה של ענפים

ט. פירוש, על פי הוראתם של הענפים הללו על שרשיהם, שהם הדוגמאות שלהם הקיימות בהכרח בעולם העליון. כי אין לך שום מציאות בעולם התחתון שלא תהיה נמשכת ויוצאת מעולם העליון ממנה, וכמשפט החותם עם הנחתם, כמפורש לעיל. אשר משום זה, השורש שבעולם העליון מטיל ומחייב את הענף שלו שבעולם התחתון, שתתגלה בו כל צורתו ותכונתו. על דרך שאמרו ז"ל, שהמזל שבעולם העליון המיוחס לעשב שבעולם התחתון, מכה על אותו העשב ומכריחו להתגדל על מתכונתו, כנ"ל. שמתוך זה נמצא כל ענף וענף שבעולם הזה, מגדיר היטב את הדוגמה שלו העומדת בעולם העליון.

ולפיכך מצאו להם חכמי הקבלה אוצר של מלים ערוך ומפורש לעיניהם, די ומספיק לבחי' שפה מדוברת ביניהם המצוינת להפליא, שיוכלו לישא וליתן זה עם זה בשרשים הרוחניים שבעולמות העליונים. דהיינו על ידי שמזכירים לחבריהם רק את הענף התחתון המוחשי שבעולם הזה המוגדר היטב לחושים הגשמיים, והשומעים מבינים מדעתם את השורש העליון אשר ענף הגשמי הזה מראה עליו, מפני שהוא מיוחס אליו להיותו נחתם הימנו כנ"ל. באופן אשר כל פרטי הוויות הבריאה המוחשית וכל מקריהם, נעשו להם כמו מילים ושמות מוגדרים ומוחלטים [המורים] על השרשים הגבוהים העליונים הרוחניים. ואע"פ שבמקומם הרוחני אי אפשר להתבטא בשום מילה והגה, להיותם למעלה מכל דמיון – מכל מקום קנו להם זכות ביטוי שפתיים על ידי ענפיהם המסודרים לחושינו כאן בעולמנו המוחשי, כמבואר.

זוהי כל אופיה של השפה המדוברת בין חכמי המקובלים, אשר על פיה מגלים את השגותיהם הרוחניות מאיש לאיש ומדור לדור, הן בעל פה הן בכתב, ומבינים זה את זה בסיפוק גמור, כפי כל השיעור המדויק המחויב לצורך משא ומתן במחקרי החכמה, דהיינו בגדרים מדויקים שאי אפשר להיכשל בהם. מפני שכל ענף וענף הנה יש לו הגדרה טבעית מיוחדת לו בהחלט, וממילא מראה גם כן על שורשו שבעולם העליון עם הגדרתו זו המוחלטת.

ותדע אשר 'שפת הענפים של תורת הקבלה' הזו, היא נוחה להסביר מושגי החכמה יותר מכל הלשונות שלנו הרגילים. כנודע מתורת הנאמיניזם[37] אשר הלשונות נשתבשו הרבה בפיות ההמונים. כלומר שמתוך ריבוי השימוש שמשתמשים עם המילים הרי הן

[37] נוֹמִינִיזְם – תורת השֵמות. ענף בבלשנות העוסק בחקר מקור המילים ודרך התפתחותם במשך הדורות. מכונה כיום אטימולוגיה.

הולכות ומתרוקנות מתוכנן המדויק, ועל כן נעשו קשיים גדולים למסור סברות מדויקות מאחד לחברו על ידי המבטא והכתב, כנודע.

מה שאין כן ב'שפת הענפים של הקבלה' הנלקחת משמות הבריות ומקריהם הערוכים ועומדים לעינינו מוגדרים בחוקי הטבע, שאינם מקבלים שינוי לעולם – אף פעם לא יארע לשומעים ולקוראים שיטעו בהבנת המילים המוצעות להם. מפני שגדרי הטבע מוחלטים למדי, חוק ולא יעבור.

מסירה מפי מקובל חכם – למקבל מבין מדעתו

י. כן כתב הרמב"ן ז"ל בהקדמת פרושו על התורה, וכמתכונתו כתב גם כן הרח"ו ז"ל במאמר הפסיעות[38], וז"ל:

וידעו המעיינים, שלא יבינו אף מילה אחת מכל הכתוב בקונטרסים הללו, זולת במסירתם מפי חכם מקובל לאוזן מקבל חכם ומבין מדעתו.

וכן בדברי חז"ל (מס' חגיגה פ"ב מ"א):

אין דורשין במרכבה ביחיד, אלא אם כן הוא חכם ומבין מדעתו.

והנה דבריהם מובנים היטב במה שאמרו שצריכים לקבל מפי מקובל חכם. אולם מהו החיוב שגם התלמיד צריך מקודם להיות חכם ומבין מדעתו עצמו, ואם אינו כך – אפילו יהיה צדיק היותר גדול בעולם אסור ללמדו? ועוד, אם הוא כבר חכם ומבין מדעתו, אם כן שוב אין לו צורך ללמוד מאחרים?

ובמבואר לעיל תבין דבריהם בתכלית הפשיטות. שהרי נתבאר אשר עם כל המילים וההגיות הבאות במבטא שפתינו, אי אפשר לבאר על ידיהם אף מילה אחת מהעניינים הרוחניים האלקיים, שהם למעלה מהמקום והזמן המדומים. אלא שנמצאת שפה מיוחדת לעניינים הללו, שהיא 'שפת הענפים' על פי הוראתם ביחסם אל שרשיהם העליונים.

אולם שפה זאת, הגם שמסוגלת מאד לתפקידה, לישא וליתן במחקרי החכמה, עוד ביותר מהשפות הרגילות כמו שהובא לעיל – אכן כל זה אמור רק אם השומע הוא חכם מעצמו, דהיינו שיודע ומבין ביחסי הענפים אל שרשיהם. כי היחסים הללו אינם מתבארים כלל מהתחתון לעליון. כלומר שבהסתכלות על הענפים התחתונים, אי אפשר להוציא מהם שום היקש ודמיון כלל על איזו דוגמה בשרשיהם העליונים. ולהיפך הוא, שמהעליון ילמד התחתון. כלומר שמתחילה צריכים להשיג את השרשים העליונים כמות שהם ברוחניותם למעלה מכל דמיון, אך בהשגה טהורה, על דרך שנתבאר לעיל

[38] מאמר הפסיעות נדפס בסוף ספר 'חסד לאברהם' למוה"ר אברהם אזולאי זצ"ל.

(אות ו) – ואחר שמשיג היטב את השרשים העליונים מדעתו, אפשר לו להסתכל בענפים המוחשיים שבעולם הזה, ולידע איך כל ענף מתייחס אל שרשו בעולם העליון בכל סדריו, בכמות ואיכות. ואחר שיודע ומבין את כל זה היטב, אז נמצאת לו שפה משותפת בינו ובין רבו, דהיינו 'שפת הענפים'. אשר על פיה יוכל החכם המקובל למסור לו כל מחקרי החכמה הנוהגים בעולמות העליונים הרוחניים, הן מה שקיבל מרבותיו והן הרחבתו בחכמה שמצא בעצמו, כי עתה יש להם שפה משותפת לשניהם ומבינים זה את זה.

אולם בעת שהתלמיד אינו חכם ומבין מדעתו את השפה ההיא, דהיינו הוראת הענפים על שורשיהם, מובן מעצמו שאין ביכולתו של הרב להסביר לו אף מילה אחת בחכמה הרוחנית הזו, ואין צריך לומר לישא וליתן עמו במחקרי חכמה. היות שאין להם כלל שפה משותפת להשתמש עמה ונמצאים שהם כמו אילמים. על כן בהכרח שאין מוסרין מעשי מרכבה, שהיא חכמת הקבלה, אלא אם כן הוא חכם ומבין מדעתו.

ויש לשאול עוד לפי זה, מאַין החכים התלמיד עד לידי כך להכיר היחסים של ענף ושורש מתוך התחקות על השרשים העליונים? התשובה היא, אשר כאן 'שווא תשועת אדם', אלא לעֶזר אלקי אנו צריכים. אשר הזוכה למציאת חן בעיניו ית', הריהו ית' ממלא אותו בחכמה בינה ודעת להשכיל השגות עליונות. ואי אפשר להסתייע בזה מעזרת בשר ודם ולא כלום. אכן אחר שמצא חן בעיניו ית' וזכה בהשגה העליונה, אז מוכן לבוא ולקבל מרחבי חכמת הקבלה מפי מקובל חכם, כי עתה יש לו עמו שפה משותפת ולא זולת.

כינויים הזרים לרוח אנושי

יא. ועם כל המתבאר לעיל תבין מה שנמצא לפעמים בספרי הקבלה כינויים וערכים הזרים מאד לרוח אנושי. והמה שכיחים ביותר בספרי הקבלה היסודיים, שהם ספרי הזוהר והתיקונים וספרי האריז"ל. אשר הוא מתמיה מאד, מה היה להם לחכמים האלו להשתמש בכינויים נמוכים כאלה לביטוי רעיונות נשגבים וקדושים הללו.

אולם אחר שרכשת לך את הידיעות המובאות לעיל, יובן לך הדבר על אמיתו. כי נתבאר שאי אפשר כלל להשתמש בהסברת החכמה הזאת בשום שפה ולשון שבעולם, זולת בשפה המיוחדת לדבר, שהיא 'שפת הענפים' על פי היחסים לשרשיהם העליונים. ולפיכך מובן מאליו שאי אפשר לעזוב איזה ענף או איזה מקרה של ענף מפני ה'נחות דַּרְגָּא' (נחיתות המדרגה) שלו, ולא להשתמש עמו לביטוי המושכל הרצוי בתוך קשרי החכמה, בה בעת שלא נמצא בעולמנו שום ענף אחר שנקחהו בתמורתו. כי כמו שאין

שתי שערות יונקות מנקב אחד (עי' בבא בתרא טז, א), כן אין לנו ב' ענפים שיתייחסו לשורש אחד.

באופן שאם נשאיר איזה מקרה שלא להשתמש עמו, נמצא שמלבד שאנו מאבדים את המושכל הרוחני ההוא שכנגדו בעולם העליון, כי אין לנו עוד שום מילה תמורתו להראות על השורש ההוא – הנה עוד יזיק דבר זה לכל מרחבי החכמה כולה ועל כל היקפה, שהרי נעדרה לנו טבעת אחת משלשלת כללות החכמה הקשורה במושג ההוא, על כן נמצא שמטיל פגם על החכמה כולה. כי אין לך עוד חכמה בחכמות העולם הזה שיהיו העניינים מלוכדים וקשורים זה בזה בדרך עילה ועלול, קודם ונמשך, כמו חכמת הקבלה, הקשורה מראשה עד סופה זה בזה, ממש כמו שרשרת ארוכה. אשר על כן בהעלם לנו ידיעה קטנה בינתיים, נחשכה בעדינו כל החכמה כולה, משום שכל ענייניה קשורים חזק זה בזה ומתלכדים לאחד ממש.

מעתה אין שום תמיהה עליהם במה שמשתמשים לפעמים בכינויים זרים. כי אין להם חרות של בחירה בכינויים, להחליף ולהמיר רע בטוב או טוב ברע, אלא שמוכרחים תמיד להביא בדיוק אותו הענף או המקרה המורה באצבע על שורשו העליון, בכל השיעור הנחוץ לענין. וגם מוכרחים להרחיב הדברים, עד שיספיקו להגדרה מדויקת לעיני חבריהם המעיינים.

מאמר ה'; השלום

מחקר מדעי על בסיס נסיוני בדבר החיוב של עבודת השי"ת

וְגָר זְאֵב עִם כֶּבֶשׂ וְנָמֵר עִם גְּדִי יִרְבָּץ, וְעֵגֶל וּכְפִיר וּמְרִיא יַחְדָּו וְנַעַר קָטֹן נֹהֵג בָּם וכו'.

(ישעיה יא, ו)

וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא יוֹסִיף ה' שֵׁנִית יָדוֹ לִקְנוֹת אֶת שְׁאָר עַמּוֹ אֲשֶׁר יִשָּׁאֵר מֵאַשּׁוּר וּמִמִּצְרַיִם וּמִפַּתְרוֹס וּמִכּוּשׁ וּמֵעֵילָם וּמִשִּׁנְעָר וּמֵחֲמָת וּמֵאִיֵּי הַיָּם.

(שם יא)

אמר רבי שמעון בן חֲלַפְתָּא: לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום. שנאמר, ה' עֹז לְעַמּוֹ יִתֵּן ה' יְבָרֵךְ אֶת עַמּוֹ בַּשָּׁלוֹם.

(סוף מסכת עוקצין)

א. אחר שביארתי במאמרים הקודמים את צורתה הכללית של עבודתו ית' ויתּ', שכל מהותה איננה לא פחות ולא יותר מדבר אהבת זולתו. אשר מהבחינה המעשית ראוי להגדירה בשם השפעה לזולתו. כלומר בהתחשבות עם חלק המעשה של אהבת זולתו, נמצאת מצוירת לנו רק בענין השפעת טובות לזולתו. לפיכך ראוי להגדיר אהבת זולתו

בשם של השפעה לזולתו, שהוא המוכשר ביותר לתוכנה המכוון, להבטיח לנו שלא לשכוח את הכוונה – [הנה] אחרי שידענו את צורת עבודתו ית' לנכון, יש לנו לחקור אם העבודה הזאת היא מקובלת עלינו רק באמונה בלי שום בסיס מדעי נסיוני, או שיש לנו גם בסיס נסיוני לדבר זה. זהו שאני רוצה להוכיח במאמר שלפנינו.

והנה מתחילה כמובן צריך אני להוכיח היטב את הנושא עצמו. כלומר מי הוא המקבל את עבודתנו? אולם מתוך שאינני מן אוהבי הפילוסופיה הצורתית, כי אני שונא לכל מיני מחקרים הנבנים על בסיס עיוני, וכידוע גם רוב בני דורי מסכימים עמי בדבר זה, כי מנוסים אנו יותר מדאי בבסיסים ממין הזה, שהמה יסודות רעועים, ונע היסוד ממקומו נופל כל הבניין – לפיכך לא באתי כאן לדבר אף מילה אחת אלא רק מתוך ביקורת התבונה הניסיונית: החל מן ההכרה הפשוטה שאין עליה חולק, הלוך והוכח בדרך אנאליטית[39] עד שנבוא אל קביעת הנושא העליון, ומבחינת המבחן הזה נחזור ונבוא בדרך סינתטית[40], איך עבדותו ית' מתאשרת ומתאמתת מתוך ההכרה הפשוטה מהבחינה המעשית.

הניגוד והסתירה בדבר ההשגחה

ב. הנה כל בר דעת המסתכל במציאות הערוכה לעינינו, הוא מוצא בה ב' הפכים מקצה אל הקצה: כי כשמסתכלים בסדרי הבריאה מבחינת מציאותה ועמידתה, הרי בולטת לעינינו הנהגה מאושרה עד להפליא בחכמה עמוקה וכשרון רב, הן להתהוות חלקי המציאות והן בהבטחת קיומה בדרך כללית.

ניקח לדוגמה סדרי ההויה למציאות מין האדם: הנה האהבה והעונג של המולידים מוכנים לו לסיבה ראשונה, אשר היא בטוחה ונאמנה מאד לתפקידה. וכשהטיפה היסודית נעקרת ממוח האב, ההשגחה הזמינה בעדה מקום בטוח מסודר בחכמה רבה המכשירה לקבלת רוח חיים. ושמה ההשגחה מחלקת לו לחם חוקו דבר יום ביומו במידה מדויקת. גם מצעות נפלאות הכינה לו ההשגחה בבטן אמו, באופן שכל זר לא יזיק לו.

וכן מטפלת עמו בכל צרכיו, כמו אומנת מנוסה לא תשכחהו רגע, עד שירכוש לו חיל וכוח לצאת לאויר עולמנו, אשר אז ההשגחה משאלת לו כוח וגבורה על זמן קצר, באופן שיספיק לו לשבור החומות המקיפות אותו, וכמו גיבור מזוין מנוסה ורגיל הולך ופורץ לו פתח יציאה ויוצא לאויר העולם. וגם אז ההשגחה לא סרה מעליו, וכמו אם רחמניה

[39] אֲנָלִיטִי: הפרדת הדבר לכל הבחינות שבו. [תרגום המילים הלועזיות במאמר זה הוא כפי שנדפס במאמר המקורי. הוספות העורכים באו בסוגריים מרובעות].

[40] סִינְתֶטִי: האיחוד והקשר בין הדברים, כמו ההיקש והקל וחומר.

דואגת לו להביאו לאוהבים נאמנים כאלו שאפשר לבטוח עליהם, שנקראים אבא ואמא, שיעזרוהו כל ימי חולשתו עד שיגדל ויוכל לשמור על קיומו בכוחו עצמו.
וכמו האדם כן כל בעל חי, וכן הצומח והדומם – כולם מושגחים בתבונה וברחמים רבים, עד להבטיח את מציאותם עצמם והשתלשלות מינם אחריהם.
אמנם המסתכלים מבחינת הכלכלה והכשרת הקיום של אותה המציאות, הרי בולטים לעיניהם אי סדרים ובלבולים גדולים, כמו שלא היה כאן שום מנהיג ושום השגחה, ואיש הישר בעיניו יעשה, וכל אחד בונה על חורבנו של חברו, ורשעים הִשְׂגּוּ (הגדילו) חַיִל וצדיקים נרמסים באין חמלה וכו'.
ג. ותדע אשר ההפכיות הזאת הנמצאת ערוכה לעיני כל מרגיש ומשכיל, העסיקה את האנושות עוד מימים קדמונים. ושיטות רבות היו להם כדי לתרץ את ב' ההפכים האלו המתראים בהשגחה, אשר משמשים בעולם אחד.

שיטה א', הטבע

שיטה זו היא שיטה קדמונית מאד. כי מתוך ב' הפכים אלו שמצאו בולטים לעיניהם, לבלי שום דרך ומבוא איך לקרבם זה אל זה – באו לכלל הנחה אשר הבורא והממציא את כל אלה, המשגיח בכוח חזק על קיום המציאות שברא שלא יתבטל אף משהו הימנה, אינו כלל בעל שכל ומרגיש.
ולפיכך, אף שממציא ומשגיח על קיום המציאות בחכמה נפלאה הפלא ופלא, עם כל זה הוא עצמו חסר דעה ושלא מדעת יעשה כל זאת. כי אם היתה בו דעת והרגשה, ודאי שלא היה מניח קלקולים כאלה בדרכי כלכלת המציאות, בלי שום חמלה ורחמים על המעונים. ולפיכך כינוהו בשם 'טבע', כלומר, משגיח החסר דעה והרגש. ולפיכך אין כלל, לדעתם, על מי להתרעם או להתפלל או להצטדק לפניו.

שיטה ב', שתי רשויות

יש שהחכימו יותר, כי היה קשה להם לקבל את ההנחה הזאת של השגחת הטבע, משום שמתוך שראו השגחת הוויות המציאות המובטחת לקיומה, בחכמה עמוקה למעלה מכל פסגה האנושית – לא יכלו להסכים שהמשגיח על כל אלה יהיה בעצמו חסר דעה. כי כלום יש לך נותן מה שאין בו, וכלום יש לך מלמד ומחכים לחברו בעוד שהוא עצמו טיפש. ואיך אפשר לומר על מי שמסדר לפנינו מעשים בחכמה נפלאה הפלא ופלא, שאינו יודע מה הוא עושה, אלא במקרה הוא עושה כך – בעת שגלוי לכל שאין המקרה יכול לסדר שום מעשה מסודר בסדרי החכמה, ולא עוד אלא גם להבטיח לו סדר קיומי נצחי.

משום זה באו להנחה שניה, אשר יש כאן שני משגיחים וממציאים: אחד בורא ומקיים את הטוב ואחד בורא ומקיים את הרע. והרחיבו מאד שיטה זו בראיות ומופתים על דרכם.

שיטה ג', ריבוי אלהיות

שיטה זו נולדה מתוך חיקה של שיטת שתי רשויות. כי חילקו והפרידו כל פעולה ופעולה מהפעולות הכלליות לפי עצמה. דהיינו: הכוח העושר השליטה והנוי, הרעב המוות המהומות וכדומה, ומינו על כל אחד מהם ממציא ומשגיח מיוחד. והרחיבו הדבר לפי חפצם.

שיטה ד', עזב פעולתו

לאחרונה כאשר נתרבתה החכמה, וראו את הקשר החזק בין כל חלקי הוויות הבריאה – הכירו את ענין ריבוי אלהיות לדבר נמנע לגמרי, ולפיכך שוב נתעוררה שאלת ההפכיות המורגשת בהשגחה. מתוך זה עשו הנחה חדשה: אשר באמת הממציא והמשגיח על קיום המציאות הוא חכם ומרגיש. אולם מתוך רוממותו שהיא למעלה מכל ערך, נמצא העולם שלנו כנרגיר חרדל וכאפס בעיניו, ואינו כדאי לו לטפל עמנו בענייניו הקטנטנים. לפיכך נמצאת כלכלתנו כל כך מקולקלת וכל איש הישר בעיניו יעשה.

והנה יחד עם השיטות הנ"ל בזמן אחד, שלטו גם כן שיטות דתיות מבחינת האחדות האלקית, שאין כאן המקום לעסוק בהם. כי רק רציתי לבאר המקוריות שממנה נלקחו כל מיני שיטות המקולקלות והנחות המתמיהות, שהיתה להם שליטה והתפשטות גדולה בזמנים ומקומות שונים, כידוע.

ד. נמצאנו למדים הבסיס שעליו נבנו כל השיטות האמורות, שהוא נולד ויצא מתוך הניגוד והסתירה מבין ב' מיני ההשגחות המורגשות בעולמנו. אשר כל השיטות הללו לא באו אלא לאחות את הקרע הגדול הזה.

אולם עדיין עולם כמנהגו נוהג, והקרע הגדול והנורא הזה לא לבד שלא נתאחה, אלא להיפך, שהולך ומתרחב לעינינו לתהום נורא מאד, מבלי לראות ולקוות עוד על איזה מוצא ומפלט ממנו. ובהביטי על כל אלו הנסיונות האמורים לעיל שהשתמשה בהם האנושות כמה אלפי שנה עד הנה ולא הועילו, הריני שואל: אולי אין לבקש כל עיקר את תיקון הקרע הזה מצד המשגיח, אלא כל התיקון הגדול הזה מצוי בידינו עצמנו?!

הפתרון

חיוב הזהירות בחוקי הטבע

ה. כולנו רואים מתוך הכרה פשוטה אשר מין האדם מוכרח לחיי חברה. כלומר שלא

יוכל להתקיים ולהתכלכל זולת ע"י עזרת החברה. לפי זה צא ודמה לך את המאורע הזה: למשל, אם יארע לפנינו איזה יחיד שהולך ומפריש את עצמו מהחברה למקום שאין שם איש, והוא חי שם חיי צער ויסורים גדולים משום חולשתו לספק לעצמו את צרכיו. הרי שאין לו שום רשות להתרעם על ההשגחה או על גורלו. ואם הוא עושה זאת, דהיינו שמתרעם ומקלל את גורלו המר – אינו יותר רק מכריז ומפרסם על טפשותו. כי בעת שההשגחה הכינה לו מקום נוח ורצוי בין החברה, אין לו הצדקה לפרוש ממנה למקום שמם. ואדם כזה אסור לרחם עליו, להיותו הולך נגד טבע הבריאה. ולהיות שיש לו עצה לחיות כפי אשר גזרה עליו ההשגחה, על כן הוא נטול הרחמים. ומשפט הזה מוסכם על כל חברי האנושות לבלי חולק.

ואני יכול להוסיף ולהטעים את הדבר על בסיס דתי, וליתן לו צורת משפט כזה: כיון שהשגחת הבריאה נמשכת מהבורא ית', שבלי ספק יש לו איזו מטרה בפעולתו, כי אין לך פועל בלי תכלית – נמצא שכל העובר על איזה חוק מחוקי הטבע אשר הטביע לנו, הריהו מקלקל את המטרה התכליתית. כי המטרה נבנית בלי ספק על כל חוקי הטבע ביחד, אחד לא נעדר. כמו שנָאוֹת לפועל חכם שלא יחסיר ולא יעדיף כחוט השערה על פעולותיו המוכרחות אל המטרה. נמצא אשר המקלקל חוק אחד, הרי קלקולו פוגע ומזיק במטרה התכליתית אשר הציב השי"ת, ולכן יענישהו הטבע. ולפיכך גם אנו, ברואי השי"ת, אסור לנו לרחם עליו. כי חוקי הטבע הוא מחלל ומטרת השי"ת הוא בוזה. זוהי צורת המשפט לדעתי.

ואני חושב שאין כדאי למישהו לחלוק עלי, על הצורה הזו שנתתי למשפט. מתוך שדברי המשפט אחד הם. כי מהו החילוק אם אומרים אשר המשגיח נקרא טבע, דהיינו חסר דעה וחסר תכלית, או לומר אשר המשגיח הוא חכם נפלא יודע ומרגיש ויש לו תכלית במעשיו. כי סוף סוף כולנו מודים ומסכימים שמוטל עלינו החוב הזה לקיים את מצוות ההשגחה, כלומר חוקי הטבע, וכולנו מודים שהעובר על מצוות ההשגחה, כלומר על חוקי הטבע, ראוי וכדאי לקבל את העונש אשר יענישהו הטבע, ואסור למי שהוא לרחם עליו. הרי שאופי המשפט אחד הוא, ואין חילוק בינינו רק במוטיב (מֵנִיעַ), שלדעתם המוטיב הוא הכרחי ולדעתי הוא מטרתי.

וכדי שלא אצטרך מכאן ואילך להביא את ב' הלשונות הללו, דהיינו טבע ומשגיח, אשר אין שום חילוק ביניהם בקיום החוקים כמו שהוכחתי – על כן מוטב לנו לבוא לעמק השווה ולקבל את דברי המקובלים, אשר 'הטבע' עולה בחשבון 'אלהים', דהיינו במספר

פ"ו (גימטריא שמונים ושש), ואז אוכל לקרוא את חוקי האלהים בשם מצות הטבע, או להיפך, כי היינו הך הם, ולא נאריך במילים על לא דבר.

ו. מעתה חשוב לנו מאד להסתכל במצוות הטבע, לידע מה הוא דורש מאתנו, פן יענישנו בלי חמלה כנודע.

הנה אמרנו אשר הטבע מחייב למין האדם לחיות חיי חברה, וזהו פשוט. אולם יש לנו להסתכל במצוות אשר הטבע מחייב אותנו לעשות מתוך הבחינה ההיא, דהיינו מבחינת חיי החברה. וכשנסתכל בדרך כללית, יש לנו לעסוק בתוך החברה רק בשתי מצוות, שאפשר להגדיר אותן בשמות: קבלה והשפעה. דהיינו שכל חבר מחויב מצד הטבע לקבל צרכיו מהחברה, וכן מחויב להשפיע ע"י עבודתו לטובת החברה. ואם יעבור על אחת מב' המצוות הללו יענש לבלי רחם כאמור.

והנה במצות הקבלה אין אנו צריכים להסתכלות מרובה, משום שהעונש נגבה תיכף על־יד ומשום זה לא תארע לנו בה שום הזנחה. אולם במצוה השניה שהיא השפעה לחברה, אשר העונש לא יגיענו תיכף, ולא עוד אלא שגם העונש מגיע אלינו ביחס בלתי ישר – לפיכך אין המצוה הזאת משומרת כהלכתה.

ולפיכך מטוגנת האנושות על האש במרחשת איומה, והחרב והרעב ותולדותיהם לא פסקו ממנה עד הנה. והפלא שבדבר, אשר הטבע, כמו שופט בעל מקצוע, מענישנו על פי התחשבות עם התפתחותנו. כי עינינו הרואות שבאותו שיעור שהאנושות הולכת ומתפתחת, כן יתרבו עלינו העינויים והמכאובים בהשגת כלכלתנו וקיומנו.

הרי לעיניך בסיס מדעי נסיוני, שנצטווינו מצד השגחתו ית' לקיים בכל מאודנו את המצוה של השפעה לזולתו בתכלית הדיוק, באופן ששום חבר מאתנו לא ימעיט מלעבוד בכל השיעור המובטח להצלחת החברה ולאושרם. וכל עוד שאנו מתעצלים לקיים את זה בכל השיעור, לא יפסיק הטבע מלהענישנו וליטול נקמתו ממנו. וכפי המכות שאנו מוכים בזמננו זה, [וכשנוסיף] גם לקחת בחשבון את החרב השלופה לעינינו על להבא[41], יש להסיק מהם מסקנה נכונה, אשר סוף סוף ינצחנו הטבע, וכולנו יחד נהיה מוכרחים לעשות יד אחת לקיים מצוותיו בכל השיעור הנדרש מאתנו.

הוכחת עבדותו ית' מפי הנסיון

ז. אולם המבקר את דברי יש לו עדיין פתחון פה לשאול. כי עדיין לא הוכחתי רק שצריך לעבוד לבני אדם, אולם מאין ההוכחה המעשית שצריך לעבוד במצוה זו לשם השי"ת?

[41] דברים אלו נכתבו בשנת תרצ"ג, כשש שנים קודם לפרוץ מלחמת העולם השניה ושואת יהדות אירופה, והוא פלא. ראה גם הערה להלן עמ' קצז.

על זה אמנם טרחה בעדנו ההיסטוריה בעצמה, והכינה לנו עובדה מלאה לעינינו, שַׁדַּיְיָה ומספקת לנו להערכה שלמה ולמסקנות בלתי מפוקפקות. כי הכל רואים איך חברה גדולה כמדינת רוסיה בת מאות מיליונים, שלרשותה עומד ומשמש שטח אדמה העולה על מידת אירופה כולה, עם רכוש של חומרים גולמיים שכמעט אין דוגמתו בעולם כולו – אשר המה כבר הסכימו לחיות חיי חברה שיתופית וביטלו למעשה כל קניין פרטי, וכל אחד אין לו דאגה אחרת זולת לטובת החברה. שלכאורה כבר רכשו להם כל המידה הטובה של השפעה לזולתו במשמעותה המלאה, ככל מה שיעלה השכל האנושי.

ועם כל זה, צא ולמד מה עלתה להם: במקום שהיה להם להתרומם ולהתקדם על המדינות הבורגניות[42], ירדו מטה מטה הלוך וירוד, עד שלא לבד שאינם מוכשרים להיטיב את חיי העובדים, ביותר מעט מן פועלי הארצות הבורגניות, הנה אין לאל ידם אפילו להבטיח להם את לחם חוקם ולכסות את מערומיהם. ובאמת עובדה זו מפליאתנו בהרבה, כי לפי עֶשְׁרה של המדינה הזאת ומרבית החברים, לא היתה צריכה לכאורה על פי שכל אנושי להגיע לידי כך.

ח. אולם חטא אחד חטאה האומה הזאת, והשי"ת לא יסלח לה. והוא כי כל העבודה הזאת היקרה והנישאה שהיא ההשפעה לזולתו, שהחלו לעבוד בה, צריכה שתהיה לשם השי"ת ולא לשם האנושות. ומתוך שעושים עבודתם שלא לשמו ית', לפיכך אין להם זכות קיום מצד הטבע עצמו.

כי נסה נא ודמה בדעתך, אם כל אחד מהחברה הזאת היה חרד לקיים מצוות השי"ת בשיעור הכתוב (דברים ו, ה): "ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך", ובשיעור הזה היה עומד ודואג למלא צרכי חברו ומשאלותיו, בכל השיעור המוטבע באדם למלא משאלותיו עצמו, ככתוב "ואהבת לרעך כמוך", והיה השי"ת בעצמו עומד בהמטרה לכל עובד בעת עבודתו לאושר החברה, דהיינו שהעובד היה מצפה אשר ע"י עבודתו זו לחברה יזכה להידבק בו ית', אל המקור של כל האמת והטוב וכל נועם ורוך. הנה לא יסופק כלל, אשר במשך שנים מועטות היו עולים בעשרם על כל ארצות התבל יחד, כי אז היה לאל ידם לנצל את אוצרות החומרים הגלמיים אשר באדמתם העשירה, והיו באמת למופת לכל הארצות וברוכי ה' יקראו.

אולם בעת אשר כל שיעור העבודה בהשפעה לזולתו מתבסס על שם החברה לבד, הרי זה יסוד רעוע. כי מי ומה יחייב את היחיד להרבות תנועותיו להתייגע לשם החברה? כי מן פרנציפ יבש בלי חיות אי אפשר לקוות הימנו לעולם שימציא לכוח התנועה (מוֹטִיב־

[42] מדינות הדוגלות בקנין פרטי ורכושנות, בהן בעלי ההון מנצלים את הפועלים.

פָּאוּעֶר[43]) אפילו לאנשים המפותחים, ואין צריך לומר לאנשים בלתי מפותחים. ואם כן הועמדה השאלה, מאין יקח הפועל או האיכר מוֹטִיב־פָּאוּעֶר המספיק להניעו אל העבודה? כי שיעור לחם חוקו לא ימעט ולא ירבה בסיבת פיזור כוחותיו, ושום מטרה וגמול אינם עומדים לפניו. ונודע זה לחכמי הטבע, אשר אפילו תנועה הקטנה ביותר לא יניע האדם בלי מוֹטִיב־פָּאוּעֶר, כלומר מבלי להטיב מה את עצמו. למשל, כשאדם מטלטל את ידו מהכיסא אל השולחן, הוא משום שנדמה לו שבהניח ידו על השולחן יהנה יותר. ואם לא היה נדמה לו כך, היה עוזב את ידו על הכיסא בכל שבעים שנותיו מבלי להניעה ממקומה. ואין צריך לומר לטרחה גדולה.

ואם תאמר שיש עצה על זה להעמיד משגיחים עליהם, באופן שכל המתעצל בעבודתו יענש ויטלו ממנו את לחם חוקו. אכן אשאל: אמור לי, מאין יקחו המשגיחים בעצמם את המוטיב־פאוער לעבודתם? כי עמידה במקום מיוחד והשגחה על אנשים להניע ולייגע אותם, היא גם כן טרחה גדולה, אולי עוד יותר מהעבודה עצמה.

ט. על כן נדמה הדבר כמו הרוצה להניע מכונה בלי תת לה חומרי דלק. ולפיכך משפטם חרוץ להאבד מצד הטבע. כי חוקי הטבע יענישו אותם, משום שאינם מסגלים את עצמם לקיים פקודותיו, דהיינו שיעשו אלו המעשים של השפעה לזולתו – מבחינת העבודה להשי"ת, כדי לקיים ולבוא מתוכה לתכלית מטרת הבריאה, שהיא הדבקות בו ית', על דרך שנתבאר במאמר מתן תורה (אות ו) שדבקות הזו מגיעה לעובד במידת שפעו הנעים רב העונג, ההולך ומתרבה אליו עד שיעור רצוי, להתרומם בהכרת אמיתיותו ית', הלוך ומתפתח, עד שזוכה להפלגה הגדולה שעליה רמזו בסוד הכתוב (ישעיה סד, ג): "עין לא ראתה אלהים זולתך".

וצייר לעצמך, אם האיכר והפועל היו מרגישים לעיניהם מטרה הזאת בעת עמלם לאושרה של החברה, ודאי שלא היו צריכים אפילו למשגיחים עומדים עליהם, כי כבר היה מצוי להם מוטיב־פאוער בסיפוק גמור (בכמות מספקת) ליגיעה גדולה, עד להרים את החברה למרומי האושר. ואמת הדבר אשר הבנת הדבר באופי כזה צריכה לטיפול רב ובסדרים נאמנים. אולם הכל רואים שאין להם זכות קיום זולתו, מצד הטבע העקשן שלא יידע פשרות. זהו מה שרציתי להוכיח במקום זה.

י. והנה הוכחתי בעליל לעיניך מצד התבונה הנסיונית, מתוך ההיסטוריה המעשית המתרקמת לעינינו, אשר אין תרופה לאנושות בשום פנים שבעולם זולת אם יקבלו על

[43] כוח־מטרה, שהוא כוח הפועל המניע לכל גוף ומודד לו כוח ליגיעה, כתפקיד הדלק במכונה [בלשוננו: מוטיבציה].

עצמם מצות ההשגחה, שהיא 'השפעה לזולתו' כדי לעשות נחת רוח להשי"ת, בשיעור ב' הכתובים – האחד הוא: "ואהבת לרעך כמוך", שהיא תכונת העבודה גופה. דהיינו, ששיעור היגיעה להשפעת זולתו לאשרה של החברה, צריך להיות לא פחות מזה השיעור המוטבע באדם לדאוג לצרכי עצמו, ולא עוד אלא שצריכים להקדים צרכי זולתו על צרכי עצמו, כמבואר במאמר מתן תורה (אות ד). וכתוב השני הוא: "ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך", שזו היא המטרה המחויבת להימצא לעיני כל בשעת היגיעה לצרכי חברו. אשר הוראתו, שעושה ומתייגע רק כדי למצוא חן בעיני הבורא ית', שאמר ועושים רצונו ית'.

ו'אִם תֹּאבוּ וּשְׁמַעְתֶּם טוּב הָאָרֶץ תֹּאכֵלוּ' (ישעיה א, יט). כי יחדל אביון וכל מעונה ומנוצל מן הארץ, ואושרו של כל אחד יעלה מעלה מעלה מכל ערך ושיעור. אולם כל עוד שתמאנו[44] ולא תרצו לבוא בברית עבדות השי"ת בכל השיעור המבואר – אז הטבע וחוקיו עומד הכן לנקום את נקמתו ממנו, ולא ירפה מאתנו, כמו שהוכחנו בעליל, עד שינצח אותנו ונקבל את מרותו לכל אשר יצווה אותנו, כמבואר.

והנה נתתי לך מחקר מדעי מעשי על פי ביקורת התבונה הנסיונית, בדבר החיוב המוחלט לכל הבריות לקבל עליהם עבדות השי"ת בכל לבבם ונפשם ומאודם.

ביאור המשנה: הכל נתון בערבון ומצודה פרוסה על כל החיים

יא. אחר שידענו את כל האמור לעיל, הרווחנו להבין משנה סתומה במסכת אבות (פרק ג משנה טז). וזה לשונה:

הוא היה אומר (רבי עקיבא): הכל נתון בְּעֵרָבוֹן, ומצודה פרוסה על כל החיים. החנות פתוחה והחנווני מקיף והפנקס פתוח והיד כותבת, וכל הרוצה ללוות יבוא וילוה. והגבאים מחזירין תדיר בכל יום, ונפרעין מן האדם מדעתו ושלא מדעתו. ויש להם על מה שיסמוכו והדין דין אמת והכל מתוקן לסעודה. עכ"ל.

המשנה הזאת, לא לחנם נשארה סתומה לפנינו במשל, מבלי לרמז אפילו על פתרונה. שזה יורה לנו שיש כאן עמקות מרובה להתעמק בה. אכן היא מתבארת יפה יפה על פי הידיעות שרכשנו עד הנה.

גלגל שינוי הצורה

יב. מתחילה אציע דעת חז"ל בדבר השתלשלות דורות העולם: אשר הגם שאנו רואים את הגופים שמתחלפים ועוברים מדור לדור, הנה זהו רק מקרה הגופים – אולם הנפשות, שהן עיקר העצמות של הגוף, המה אינן נעדרות כמשפט בני חילוף, אלא המה נעתקות

[44] ע"פ המשך הכתוב בישעיה שם: וְאִם תְּמָאֲנוּ וּמְרִיתֶם, חֶרֶב תְּאֻכְּלוּ וכו'.

ובאות מגוף לגוף מדור לדור. שאותן הנפשות שהיו בדור המבול, הן נעתקו ובאו בדור הפלגה ואח"כ בגלות מצרים ואח"כ ביוצאי מצרים וכו', עד דורנו זה ועד גמר התיקון. באופן שאין כאן בעולמנו שום נשמות חדשות על דרך התחדשות הגופים, אלא רק סכום מסוים של נפשות, באות ומתגלגלות על גלגל שינוי הצורה מפאת ההתלבשות בכל פעם בגוף חדש ובדור חדש.

ולפיכך בהתחשבות מבחינת הנפשות, נבחנים כל הדורות מעת תחילת הבריאה עד לגמרו של התיקון, כמו דור אחד שהאריך את חייו כמה אלפי שנה עד שהתפתח ובא לתיקונו כמו שצריך להיות. ולא חשוב כלל מבחינה זו מה שבינתים החליפו כל אחד ואחד את גופותיהם כמה אלפי פעמים, משום שעיקר העצמות של הגוף שנק' נפש לא סבלה כלום מחילופים האלו.

ויש על זה הוכחות רבות וחכמה נפלאה הנקראת סוד גלגול הנשמות, שאין כאן המקום לביאורה. אלא לסיבת הפלגתו של הדבר למי שאינו בקי בחכמה זאת, ראוי לציין אשר סוד הגלגול נוהג גם כן בכל פרטי המציאות המוחשיים, אשר כל דבר לפי דרכו חי חיים נצחיים. ואע"פ שאנו רואים בחוש שכל דבר הווה ונפסד – אין זה רק למראה עינינו. ובאמת רק בחי' גלגולים יש כאן, אשר כל פרט ופרט אינו נח ואינו שקט אף רגע, אלא הולך ומתגלגל על גלגל שינוי הצורה, ואינו מאבד אף משהו ממהותו בכל דרך הילוכו, כמו שהאריכו בזה בעלי הפיזיקה[45].

יג. מעתה נבוא לביאור המשנה, שאומר: "הכל נתון בערבון". כי דימו הדבר למי שמלווה לחברו סכום כסף לעסק על מנת שיהיה שותף עמו ברווח. וכדי שיהיה בטוח שלא יאבד את כספו, נותן לו זה בערבון ונמצא מסולק מכל חשש. כן בריאת העולם וקיומו, אשר השי"ת הכין הבריאה לבני אדם לעסוק בה ולהרוויח על ידה בסופם את התכלית הנשגבה של הדבקות בו ית', כמבואר במאמר מתן תורה (אות ו, עש"ה). אם כן יש להעלות על הדעת: מי יכריח את האנושות לעסוק בעבודתו ית' עד שיבואו בסופם לידי תכלית הזו הנשגבה והנעלה? על זה אומר לנו רבי עקיבא "הכל נתון בערבון". כלומר, כל מה שהשי"ת הניח בעסק הבריאה ונתנה לבני אדם, לא נתן להם על הפקר אלא הבטיח את עצמו בערבון.

ואם תאמר, איזה ערבון נתנו לו? על זה משיב ואומר: "ומצודה פרוסה על כל החיים". כלומר שהחכים השי"ת ופרש מצודה[46] נפלאה כזאת על האנושות, שאף אחד ממנה

[45] הכוונה לחוק שימור החומר. ומבאר שכדוגמת גוף ונפש, כן הוא בכל הבריאה כולה. גם הדומם יש בפנימיותו ניצוץ אלהי המחיה אותו שהוא מהותו, והחומר לבוש לו. כך שהמהות נשארת לנצחיות, רק הצורות מתחלפות.

[46] מצודה – רשת המיועדת לציד.

לא ימלט, אלא כל החיים מוכרחים להילכד שמה במצודה זו ולקבל עליהם בהכרח את עבודתו ית', עד שישיגו מטרתם הנעלה. זהו הערבון של השי"ת, שהבטיח את עצמו שלא יתאַנה (מלשון הונאה) במעשה הבריאה.

יד. ואחר זה מפרש הדבר בפרטות ואומר: "החנות פתוחה". כלומר, אע"פ שהעולם הזה מתראה לעינינו כדמות חנות פתוחה מבלי שום בעלים, אשר כל עובר דרכה יכול לקבל סחורה וכל טוב כפי אַוַּת נפשו בחנם בלי שום חשבון. על זה עומד רבי עקיבא ומזהירנו: "והחנווני מקיף". כלומר, אע"פ שאינך רואה כאן שום חנווני, תדע שיש חנווני. ומה שאינו תובע תשלומיו, הוא מפני שנותן לך בהקפה.

ואם תאמר, מאין יודע את חשבונותי? על זה משיב: "הפנקס פתוח והיד כותבת". כלומר, שיש פנקס כללי אשר כל מעשה ומעשה נרשם שמה, מבלי שיאבד אף כל־שהוא. והכוונה סובבת על החוק של ההתפתחות שהטביע הקב"ה באנושות, הדוחף אותנו תמיד קדימה.

פירוש, שההנהגות המקולקלות המצויות במצבי האנושות, הן עצמן הגורמות והבוראות את המצבים הטובים. וכל מצב טוב אינו אלא פרי עמלו של מצב הרע שקדם לו. אכן ערכי טוב ורע אלו אינם אמורים בערך של המצב לפי עצמו, כי אם על פי המטרה הכללית. אשר כל מצב המקרב את האנושות למטרה נקרא טוב, והמרחיקה מן המטרה נקרא רע.

ורק על ערך הזה נבנה 'חוק ההתפתחות'. אשר הקלקול והרשעות המתהווים בַּמצב נבחנים לגורמים ויוצרים למצב הטוב. באופן אשר זמן קיומו של כל מצב ומצב, הוא רק זמן מסוים המספיק לגידול קומתו של הרע שבתוכו, בשיעור כזה שאין הציבור יכול עוד להימצא בו. אשר אז מוכרח הציבור להתקבץ עליו ולהרוס אותו ולהסתדר במצב יותר טוב לתיקונו של הדור ההוא. וכן זמן קיומו של מצב החדש, נמשך גם כן עד שניצוצי הרשעות שבו מתבכרים ונגמלים[47] לשיעור כזה שאי אפשר לסובלו – אשר אז מוכרחים להרסו ולבנות מצב יותר נוח על מקומו. וכן הולכים המצבים ומתבררים בזה אחר זה, מדרגה אחר מדרגה, עד שיבואו למצב מתוקן כזה שיהיה כולו בלי שום ניצוצין רעים.

והנך מוצא אשר כל עיקרי הזרעים והגרעינים שמתוכם צומחים ויוצאים המצבים הטובים, אינם אחרים אלא רק המעשים המקולקלים עצמם. דהיינו שכל רשעה ורשעה המתגלה ויוצאת מתחת ידי הרשעים שבדור, הֲנָה מצטרפות יד על יד ובאות בחשבון

[47] 'מתבכרים' מלשון ביכור, הבשלת הפרי. 'נגמלים' מלשון הכתוב "ויגדל הילד וַיִּגָּמֵל", ומשמעותו סיום השלב בו הילד זקוק לאמו.

עד שמקבלות משקל כזה שאין הציבור יכול עוד לעמוד בו, ואז עומדים ומהרסים אותו ובוראים מצב הרצוי יותר. הרי לעיניך אשר כל רשעה בפרטיותה נעשית מותנית לכוח הדחיפה שיתפתח על ידיה המצב הישר.

ואלה הם דברי רבי עקיבא: "הפנקס פתוח והיד כותבת". כי כל מצב אשר איזה דור נתון בו מדומה כמו פנקס, וכל עושי רשע מדומים כמו ידים כותבות. כי כל רשעה ורשעה נחקקת ונרשמת בפנקס, עד שמתקבצות לידי חשבון שאין הציבור יכול עוד להימצא בו. אשר אז מהרסים המצב הרע הזה ומסתדרים תחת מצב יותר רצוי כמבואר. הרי אשר כל מעשה ומעשה בא בחשבון ונרשם בפנקס, דהיינו במצב, כאמור.

טו. ואומר: "כל הרוצה ללוות יבוא וילוה". כלומר, מי שמאמין שאין העולם הזה בבחי' 'חנות פתוחה' על הפקר בלי בעל בית, אלא שיש כאן בעה"ב חנווני עומד בחנותו ותובע מכל לוקח שיתן לו את המחיר הרצוי בשביל הסחורה שלוקח מהחנות, דהיינו שישתדל בעבודתו ית' במשך זמן כלכלתו מאותה החנות, באופן הרצוי ובטוח להגיע למטרת הבריאה כחפצו ית' – הנה אדם כזה נבחן אשר הוא 'רוצה ללוות'. כלומר עוד בטרם שהוא פושט את ידו ליקח דבר מה מהעולם הזה שהוא החנות, הרי הוא נוטל זה מבחינת הלואה על מנת לשלם מחירו הקצוב. דהיינו שמקבל על עצמו לעבוד ולהגיע למטרתו ית' במשך ימי כלכלתו מהחנות, באופן שמבטיח נאמנה לפרוע את חובו, דהיינו על ידי ביאתו אל המטרה הרצויה. על כן הוא מכונה בשם 'הרוצה ללוות', דהיינו שמשתעבד לפרוע ולשלם.

ומצייר לנו רבי עקיבא שני סוגי אנשים: סוג האחד הם מבחינת 'החנות פתוחה'. שחושבים את העולם הזה כמו חנות פתוחה בלי שום בעה"ב חנווני. ועליהם אומר: "הפנקס פתוח והיד כותבת". דהיינו אע"פ שהמה אינם רואים שום חשבון, מכל מקום כל מעשיהם בספר נכתבים. שזהו על ידי חוק ההתפתחות המוטבע בבריאה בעל כרחה של האנושות, אשר מעשי הרשעים בעצמם מולידים בעל כרחם מעשים הטובים, כמו שמבואר לעיל.

וסוג השני של האנושות הוא מכנה 'הרוצה ללוות'. אשר המה מתחשבים עם בעל הבית, ובעת שלוקחים דבר מה מהחנות אינם לוקחים רק מבחינת הלואה. שמבטיחים לחנווני לשלם לו את מחירו הקצוב, דהיינו לזכות על ידה למטרה התכליתית. ועליהם אומר "כל "הרוצה ללוות יבוא וילוה".

טז. ואם תאמר, מהו החילוק בין סוג האחד אשר המטרה התכליתית מתחייבת ובאה להם מתוך חוק ההתפתחות, ובין סוג השני אשר המטרה התכליתית מגעת להם על ידי

השתעבדות עצמית לעבודתו יתברך – הלא סוף סוף שניהם שווים בהשגת המטרה? על זה ממשיך ואומר: "והגבאים מחזירין תדיר בכל יום, ונפרעין מן האדם מדעתו ושלא מדעתו". כלומר, אמת היא אשר אלו ואלו משלמים חובם בשווה לשיעורין בכל יום ויום. וכשם שהכוחות הסגוליים שמופיעים על ידי העסק בעבודתו ית', נבחנים לגבאים נאמנים הגובים החוב לשיעורין תדיר דבר יום ביומו עד שנפרע על מלואו – כן ממש כוחות האיתנים המוטבעים בחוק ההתפתחות, נבחנים גם כן לגבאים נאמנים הגובים החוב לשיעורין תדיר דבר יום ביומו, עד שנפרע על מלואו. שזה אמרו "והגבאים מחזירין תדיר בכל יום ונפרעין מן האדם".

אמנם יש ביניהם חילוק ומרחק רב, דהיינו: "מדעתו ושלא מדעתו". אשר סוג האחד אשר חובם נגבה ע"י הגבאים של ההתפתחות, נמצאים פורעים חובם שלא מדעתם, אלא הגלים סוערים ובאים עליהם על ידי הרוח החזקה של ההתפתחות הדוחפים אותם מאחוריהם ומכריחים הבריות לפסוע קדימה. הרי שהחוב נפרע בעל כרחם בייסורים גדולים, על ידי הגילויים של כוחות הרע הדוחפים אותם בדחיפה מאחוריהם (וִיז אַ טֶעְרְנֹא[48]).

אולם הסוג השני פורעים חובם שהוא השגת המטרה, מדעתם, מרצונם עצמם, בהיותם מחזירים אחרי העבודות הסגוליות הממהרות את התפתחות חוש הכרת הרע, על דרך שנתבאר במאמר מהות הדת ומטרתה (אות ו, עיין שם היטב). שעל ידי העבודה הזו נמצאים מרוויחים שנים:

רווח אחד, שהכוחות הללו המתגלים מתוך עבודתו ית', נמצאים ערוכים לפניהם בבחינת כוח המושך בדמות חשק מגנטי (מבחי' וִיז אַ פְּרָאנטא[49]). שהמה אצים ונמשכים אחריו מרצונם ומחשקם על פי רוח האהבה, ואין צריך לומר שנשללים מכל צער ויסורין כמו הסוג הראשון. והרווח השני, שהמה ממהרים להם התכלית הרצויה. כי המה הם הצדיקים והנביאים הזוכים ומשיגים את המטרה בכל דור ודור. כמבואר לעיל במאמר מהות חכמת הקבלה (אות ב).

הרי לעיניך מרחק רב מבין הנפרעים מדעתם לנפרעים שלא מדעתם, כיתרון האור של נועם ותענוג על החשכות של יסורין ומכאובים רעים.

[48] וִיז אַ טֶעְרְנֹא – כוח הדוחה לאיזה דבר מאחוריו [לטינית: vis a tergo].
[49] וִיז אַ פְּרָאנְטא – כוח המושך לאיזה דבר מלפניו [front – חזית, מלפנים].

יז. ואומר עוד: "ויש להם על מה שיסמוכו, והדין דין אמת". כלומר על אותם הנפרעים מדעתם ורצונם הוא מבטיח ש"יש להם על מה שיסמוכו". שיש רוב כוח בתכונת עבודתו ית' להביא אותם אל המטרה הנשגבה, וכדאי להם להשתעבד תחת עולו ית'.
ועל הנפרעים שלא מדעתם אומר: "והדין דין אמת". שלכאורה יש לתמוה על השגחתו ית', אשר מניחה ונותנת רשות לכל אותם הקלקולים והיסורין שיתגלו בעולם, והאנושות מיטגנת בהם בלי חמלה?
על כן אומר שהדין הזה הוא "דין אמת", מפני – "והכל מתוקן לסעודה". כלומר, למטרה התכליתית האמיתית והנועם העליון העתיד להתגלות עם גילוי תכליתו ית' שבבריאה. אשר כל הטרחה והיגיעה והיסורין המתגלגלים ובאים בדורות וזמנים, מדמה לנו כדמיון בעל הבית המטריח עצמו ומתייגע ביגיעות גדולות כדי להכין סעודה גדולה לאורחים המוזמנים. והמטרה הצפויה המוכרחת סוף כל סוף להתגלות, הוא מדמה כדמיון הסעודה אשר האורחים מסובין בה ברוב נועם ועונג. על כן אומר: "והדין דין אמת והכל מתוקן לסעודה", כמבואר.
יח. ודומה לזה תמצא גם כן בבראשית רבה (ח, ו) בדבר בריאת האדם, וזה לשונם:
שאלו המלאכים להשי"ת: "מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו" – הצרה הזאת למה לך? אמר להם הקב"ה: אם כן צוֹנֶה וַאֲלָפִים[50] למה נבראו וכו'? לָמָּה הדבר דומה, למלך שהיה לו מגדל מלא כל טוב ואין לו אורחים, מה הנאה למלך שמלאו?! מיד אמרו לפניו: "ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ" – עֲבֵיד מַאי דַּהֲנֵי לָךְ[51].
פירוש, כי המלאכים שראו כל המכאובים והיסורין העתידים להתגלגל על האנושות, תמהו ושאלו: הצרה הזאת למה לך?! והשיב להם הקב"ה, שיש לו אמנם מגדל המלא מכל טוב, ואין לו אורחים אחרים מוזמנים אליו רק האנושות הזאת. וכמובן אשר המלאכים שקלו בדעתם את התענוגים הנמצאים במגדל הזה העומד ומצפה על מוזמניו, לעומת היסורין והצרות העתידים להגיע לאנושות. ואחר שראו שכדאי לאנושות לסבול בשביל הטוב הצפוי והמחכה לנו, אז הסכימו על בריאת האדם. והיינו ממש כדברי רבי עקיבא אשר "הדין דין אמת והכל מתוקן לסעודה", שעוד מראשית הבריאה נרשמו שמה כל הבריות לאורחים מוזמנים, שמחשבת הבורא ית' מחייבתם לבוא לסעודה, אם שלא מדעתם אם מדעתם, כמבואר.

השלום בעולם

[50] צוֹנֶה וַאֲלָפִים – צאן ובקר (רש"י, תהלים ח, ח).
[51] עשה מה שטוב ונאה לפניך.

יט. ובמבואר יתגלה לכל אמיתות דברי הנביא בנבואת השלום (ישעיה פרק יא) המתחלת: "וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ" וכו', ונותן טעם על כל זה: "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים". הרי שהנביא תלה שלום כל העולם – על מילוי כל העולם בדעת ה'. דהיינו ממש כדברינו לעיל, אשר ההתנגדות הקשה האגואיסטית שבין איש לרעהו, שעִמָּהּ יחד מתחדדים היחסים הלאומיים – כל אלו לא יעברו מתוך העולם על ידי שום עצה ותחבולה אנושית, יהיה מה שיהיה. כי עינינו הרואות איך החולה האומלל מתגלגל ומתהפך מתוך מכאוביו האנושים לבלי סבול על כל צדדיו. שכבר האנושות השליכה את עצמה לימין קיצוני כמעשה גרמניה או לשמאל קיצוני כמעשה רוסיה, ולא בלבד שלא הקלו לעצמם את המצב, אלא עוד החמירו המחלה והכאב, והקולות עד לשמים כידוע לכולנו.

הרי שאין להם עצה אחרת, זולת לבוא בקבלת עולו ית' בדעת את ה'. דהיינו שיכוונו מעשיהם לחפץ ה' ולמטרתו ית', כמו שחשב עליהם בטרם הבריאה. וכשיעשו זאת, הרי הדבר גלוי לכל שעם עבדותו ית' ימחה זכר הקנאה והשנאה מהאנושות, כמו שהראתי בעליל באמור עד כאן. כי אז כל חברי האנושות יתלכדו לגוף אחד בלב אחד, המלא דעת את ה'. הרי ששלום העולם ודעת ה' הם דבר אחד.

השלום כלי לגאולה

כ. ותיכף אחר זה אומר הנביא: "והיה ביום ההוא יוסיף ה' שנית ידו לקנות את שְׁאָר עמו וכו' ונפוצות יהודה יקבץ מארבע כנפות הארץ". נמצאנו למדים, אשר שלום העולם הוא מוקדם לקיבוץ גלויות.

בזה נבין דברי חז"ל בסוף מסכת עוקצין: לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום. שנאמר, "ה' עוז לעמו יתן, ה' יברך את עמו בשלום".

ולכאורה יש לתמוה על המליצה "כלי מחזיק ברכה לישראל". וכן כיצד מוציאים סברה זו מהכתוב הזה.

אולם הכתוב הזה מתבאר להם כמו נבואת ישעיהו, אשר שלום העולם מוקדם לקיבוץ גלויות. ועל כן אומר הכתוב: "ה' עוז לעמו יתן", פירוש אשר לעתיד כשהשי"ת יתן לעמו ישראל עוז, דהיינו תקומה נצחית, אז – "ה' יברך את עמו בשלום", כלומר שיברך את עמו ישראל מקודם בברכת השלום של העולם כולו, ואחר זה "יוסיף ה' שנית ידו לקנות את שאר עמו" וכו'.

וזהו שאמרו ז"ל בטעם הכתוב, דעל כן ברכת השלום של העולם כולו קדמה לעוז, דהיינו לגאולה, משום "שלא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום". כלומר, כל

זמן שהאהבה עצמית והאגואיזם שוררים בין האומות, גם בני ישראל לא יוכלו לעבוד את ה' על צד הטהרה בדבר ההשפעה לזולת, כמ"ש בביאור הכתוב "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים" במאמר הערבות (אות כז). ודבר זה אנו רואים מפי הניסיון, שהרי ביאת הארץ ובנין בית המקדש לא יָכלו להחזיק מעמד ולקבל הברכות אשר נשבע ה' לאבותינו. זהו שאמרו: "לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה". כלומר, עד כאן עדיין לא היה לבני ישראל כלי המחזיק ברכת האבות, ועל כן עוד לא נתקיימה השבועה שנוכל לרשת ברכת הארץ לנצחיות. כי רק שלום העולם הוא הכלי היחיד המאפשר אותנו לקבלת ברכת האבות, כנבואת ישעיהו.

מאמר ו'; החירות

פרק א

"חָרוּת עַל הַלֻּחוֹת" – אל תקרי חָרות אלא חֵרות. מלמד שנעשו חירות ממלאך המוות.
(שמו"ר מא, ז)

המאמר[52] הזה צריך ביאור. כי מה ענין קבלת התורה לשחרורו של האדם ממיתה? ועוד, אחר שהשיגו על ידי קבלת התורה גוף נצחי שאין ענין המיתה חל עליו, אם כן איך חזרו ואבדו זאת. הכי יוכל הנצחי להתהפך ולבוא לבחינה של העדר?

חירות הרצון

א. אולם כדי להבין המושג הנעלה 'חירות ממלאך המוות', צריכים מתחילה להבין מושג החירות במובנו הרגיל כפי שחיך האנושי טועם אותו. והנה בהשקפה כללית יש לחשוב את החירות לחוק טבעי הפרוס על כל החיים, כמו שאנו רואים שכמה מבעלי החיים מתים תחת ידינו כשאנו עושקים מהם את החופש. וזוהי עדות נאמנה שההשגחה אינה מסכמת לשעבודה של שום בריה. ולא לחינם לחמה האנושות במאות האחרונות עד שהשיגו חירות היחיד בשיעורים מסוימים.

האם האדם פועל לפי רצונו החפשי

ב. אמנם בכל זאת המושג הזה המתבטא במילה 'חירות' מטושטש בשבילנו מאד. ואם נחדור לתוך תוכיותה של המילה ההיא, כמעט שלא ישאר ממנה כלום. כי בטרם שאתה מבקש את חירותו של היחיד, עליך להניח שכל יחיד כשהוא לעצמו יש בו אותה היכולת שנקראת חירות. דהיינו שיכול לפעול על פי בחירתו לרצונו החפשי.

[52] מאמר החירות, בשונה מהמאמרים הקודמים, אדמו"ר זצ"ל לא סיים עריכתו לדפוס והוא נעתק כאן מכתב־יד.

אמנם כשמסתכלים במעשים של היחיד, אנו מוצאים אותם כהכרחיים אליו, ובעל כרחו יעשה אותם – מבלי בחירתו. והוא דומה בזה לתבשיל השָׁפוּת על גבי כירה אצל האש, שבין רוצה או אינו רוצה מוכרח הוא לרתוח ולהתבשל. כי ההשגחה חבשה את כל החיים בשתי מוֹסֵרוֹת[53], שהם התענוג והמכאוב, ואין לבעל החי שום בחירה חפשית שיוכל לבחור ביסורין או לדחות העונג.

מותר האדם על בעל החי: שהאדם יכול להסתכל למטרה רחוקה. דהיינו להסכים לקבל עתה שיעור ידוע של מכאובים, מתוך בחירתו את העונג או התועלת שעתידים לבוא אליו לאחר זמן. אבל באמת אין כאן יותר מחשבון מסחרי. כלומר שמעריכים את התענוג או את התועלת העתידים לבוא, שיש בהם העדפה ויתרון על הצער שהמה סובלים מהמכאובים שהסכימו לקבל עליהם עכשיו. ורק ענין של נכיון יש כאן, שמנכים הצער והיסורין מתוך התענוג העתידי המקווה, ונשאר להם עודף מסוים. הרי שנמשך בהכרח רק אל התענוג. וכן יארע לפעמים שנמצאים מִתְאַנִּים[54] בעצמם, יען שלא ימצאו בתענוג שהשיגו, שיהיה בו את העודף המקווה לעומת היסורין שסבלו, ונמצאים על כן בדֶעפְּיצִיט (גרעון). הכל כמנהג הסוחרים.

סוף סוף אין בזה שום הבדל בין האדם לבעל החי. ואם כן אין כלל בחירה חפשית מדעת, אלא כוח חזק מגנטי – המושכם אל התענוג המזדמן להם באיזו צורה שהיא, והמבריח אותם מסיבות המכאיבות. שבכוח שניים אלה ההשגחה מוליכה אותנו לכל המקומות הרצויים לה, מבלי שאלת פינו כלל.

ולא עוד אלא אפילו קביעת האופי של התענוג ושל התועלת, אינה לגמרי מתוך בחירתו ורצונו החפשי של היחיד, אלא על פי רצונם של אחרים [כפי מה] שהם רוצים, ולא הוא עצמו. כי למשל: אני יושב, אני לבוש, אני שח, אני אוכל – לא משום שאני רוצה לישב כן ואני רוצה להתלבש כן ולדבר כן ולאכול כן – אלא משום שאחרים רוצים שאשב כן ואתלבש כן ואדבר כן ושאוכל כן. דהיינו לפי רצונם וטעמם של החברה, ולא לרצוני החפשי. ואדרבה, אני עושה כל אלה על פי רוב בניגוד לרצוני. כי יותר נוח לי לישב בקלות ראש על כל פינות הכסא, ואני רוצה להתלבש בלתי יגיעה וטרחה, ואני רוצה לאכול מכל המזדמן ובכל המקומות – אלא שאני משועבד בכל תנועותי, ואסור בכבלי ברזל בטעמים ונימוסים של החברה. הרי שאין ליחיד שום רצון ושום דעה שיוכל לתבוע

[53] מוֹסֵרוֹת – רצועות שקושרים בהן העול שעל הבהמה (ע"פ רש"י ומצודות ירמיה כז, ב).
[54] מִתְאַנִּים – מלשון אונאה. מדין תורה, כאשר המקח אינו שווה את המחיר ששולם בעדו, נחשב זה לאונאה.

עליהם את חירותו. כי כל מה שתובע, נבחן שתובע בשביל טעמים ונימוסים של אחרים, שהם החברה. אם כן אמרו נא לי, היכן חירות הרצון שלי?

ג. ולאידך גיסא, אם נניח אשר אין חירות לרצון, וכל אחד מאתנו אינו אלא כמין מכונה הפועלת ויוצרת על ידי כוחות חיצוניים המכריחים אותה לפעול כן. דהיינו שכל אחד חבוש בבית האסורים של ההשגחה, אשר על ידי שתי מוסרותיה, התענוג והמכאוב, מושכת ודוחפת אותנו לרצונה למקומות הנרצים לה. באופן שאין כלל 'אנוכיות'[55] בעולם, כי אין כאן כלל בן חורין ועומד ברשות עצמו: אין אני בעל המעשה, ואין אני עושה משום שאני רוצה לעשות, אלא משום שעובדים עמי בעל כרחי ושלא מדעתי. אם כן, נמצא לפי זה חלף לו השכר ועונש?

אשר מוזר הדבר בתכלית – לא רק לדתיים המאמינים בהשגחתו ית', ויש להם על כל פנים לבטוח ולסמוך עליו ית' שיש לו בכל המנהג הזה מטרה טובה ורצויה אלינו – אלא הדבר מוזר עוד יותר למאמיני הטבע. אשר לפי האמור, כל אחד אסור במוסרות הטבע העיור שאין לו לא דעת ולא חשבון, ואנו, מובחרי היצורים, בני הדעה והשכל, נעשינו כמשחק בידי הטבע העיור המוליך אותנו שולל, ומי יודע להיכן?!

וכדאי לנו ליקח זמן להבין דבר חשוב כזה. דהיינו, איך אנחנו קיימים כן בעולם מבחינת ישות של 'אנוכיות', שכל אחד מאתנו מרגיש את עצמו כהויה מיוחדת הפועלת על דעת עצמה, בלתי תלויה בכוחות חיצוניים זרים בלתי ידועים? ובמה מתגלה הישות הזו של אנוכיות אלינו?

הן אמת שיש קשר כללי בכל פרטי המציאות שלפנינו, שהיא פוסעת והולכת על פי חוק הסיבתיות[56], בדרך גורם ונמשך קדימה. וכמו הכלל כולו, כן כל פרט ופרט לפי עצמו. דהיינו, כל בריה ובריה מבריות העולם – מארבעת הסוגים: דומם צומח חי מדבר – נוהג בה חוק הסיבתיות בדרך גורם ונמשך. ולא עוד, אלא אפילו כל צורה פרטית מהנהגה פרטית שהבריה אוחזת במשך רגעי זמן קיומה בעולם, הנה היא נדחפת על ידי גורמים קדומים שהכריחוה לקבל את אותו השינוי שבאותה הנהגה ולא אחר בשום פנים. אשר

[55] המילה 'אנוכיות' המופיעה כאן ובהמשך אין כוונתה למובן הרווח, שהוא אהבה עצמית מופרזת וכד', אלא במובן של 'אני' הקיים ופועל כישות עצמאית יחודית.

[56] בכתב היד היה רשום בתחילה: חוק ההתפתחות. מאוחר יותר תיקן אדמו"ר זצ"ל הגדרה זו, ובמקומה כתב: חוק הסיבתיות (גם כיום מוכר חוק זה בשם 'עיקרון הסיבתיות'). בהתאם לכך בהמשך במקום: גורם א', גורם ב' תיקן וכתב: סיבה א', סיבה ב' וכו'. עם זאת נותרו עקבות מהנוסח הקודם, כך שהמילה גורם משמשת לצד המילה סיבה. למשל: סביר להניח שאחרי התיקון: "חוק הסיבתיות", צריך היה המשך המשפט להיות: "בדרך סיבה ומסובב". אלא שבפועל נשאר "בדרך גורם ונמשך". ככלל לא שינינו והותרנו דברים כמות שהם. עם זאת ידע הלומד כי הלשונות מתחלפים, וכוונתו ז"ל הייתה להחליף לשון 'גורם' ב'סיבה'.

זה ברור וגלוי לכל המסתכל בסדרי הטבע מבחינת המדע הטהור בלי תערובות של פניות עצמיות.

אכן אנחנו צריכים לנתח הדבר, כדי לאפשר לעצמנו להסתכל עליו מכל צדדיו ונקודותיו:

ד' גורמים בכל התהוות

ד. דע שבכל התהוות הנפעלת בבריות העולם, צריך להבין אותה שאינה נמשכת בבחינת יש מאין, אלא יש מיש. דהיינו על ידי מהות ממשית שפשטה צורתה הקודמת ולבשה הצורה המתהווית עתה.

לפיכך יש לנו להבין אשר בכל התהוות שבעולם משותפים ארבעה גורמים, שמארבעתם יחד יצאה ונקבעה אותה ההתהוות. ונקראים בשמות: א) המצע. ב) דרכי הגורם ונמשך המיוחסים לתכונת המצע מצד עצמו, שאינם משתנים. ג) דרכי הגורם ונמשך הפנימיים שלו, המשתנים מסיבת מגע עם כוחות זרים. ד) דרכי הגורם ונמשך של דברים זרים הפועלים עליו מבחוץ. ואבארם אחד לאחד:

סיבה[57] הא': ה'מצע'. פירושו, חומר הראשון המיוחס להתהוות הזו. כי 'אין כל חדש תחת השמש', וכל התהוות אשר תארע בעולמנו, אינה יש מאין זולת יש מיש. (אלא) שאיזו ישות פשטה צורתה הקודמת ולבשה צורה אחרת משונה מהקודמת. ואותה המהות שפשטה את צורתה הקודמת, היא מוגדרת בשם ה'מצע'. שבו טמון הכוח העתיד להתגלות ולהיקבע בגמר הצורה של אותה ההתהוות. על כן ודאי היא נחשבת לבחינת הסיבה העיקרית אליה.

סיבה הב': היא הסדר של גורם ונמשך המיוחס לתכונת המצע מצדו עצמו ואינו משתנה. למשל, חיטה שנרקבה באדמה ובאה לבחינת זריעה של חיטים, הרי מצב הרקוב הזה מכונה בשם 'מצע' [היא סיבה הא' הנ"ל]. כלומר, שיש להבין כאן שמהות של חיטה פשטה צורתה הקודמת שהיתה לה, דהיינו צורת החיטה, וקבלה בחינה חדשה בתמונת חיטה רקובה, שהוא הזרע שנקרא 'מצע', הערום מכל צורה. שעתה אחר שנרקבה באדמה, נעשית ראויה ללבוש צורה אחרת, דהיינו צורה של חיטים הראויות לצמוח ולצאת מאותו המצע שהוא הזרע.

וזהו גלוי וידוע לכל, שהמצע הזה אינו עתיד להתלבש בצורות של דגן ולא בשיבולת שועל, אלא רק בהשוואה אל אותה הצורה הקודמת שהסתלקה ממנה, שהיא החיטה היחידה. ואף על פי שמשתנית בשיעורים מסוימים, הן בכמות והן באיכות, כי בצורה

[57] כאן למשל היה כתוב בתחילה 'גורם' ואדמו"ר תיקן ל'סיבה'. ראה הערה קודמת.

הקודמת היתה חיטה יחידה ועתה עשר חיטים, וכן בטעם ויופי – אולם עיקר הצורה של החיטה אינה מקבלת שינוי.

הרי שיש כאן סדר של גורם ונמשך, המיוחס לתכונת המצע מצדו עצמו ואינו משתנה לעולם. שמחיטה לא תצא שבולת שועל כמבואר. זהו המכונה סיבה הב'.

סיבה הג': היא סדר דרכי הגורם ונמשך הפנימיים של המצע, שמשתנים מסיבת המגע ופגישה עם כוחות הזרים שבסביבתו שבא עמהם במגע. פירוש, כי אנו מוצאים שמחיטה אחת הנרקבת באדמה יוצאות ונולדות חיטים מרובות, ולפעמים עוד גדולות ומשובחות ממה שהיתה החיטה בטרם שנזרעה. הרי בהכרח שיש כאן תוספת של גורמים שנשתתפו ונתחברו עם הכוח הטמון במצע, שמשום זה נגלו ויצאו כל אותן ההוספות בכמות ואיכות שלא היו כלל בצורת החיטה הקודמת. ש[גורמים אלו] הם מהסביבה, דהיינו החומרים והמלחים שבאדמה, והגשם והשמש, אשר כל אלה פעלו עליה, מתוך שהפרישו מכוחותיהם והתחברו אל הכוח הטמון במצע עצמו, בדרך 'קודם ונמשך', והוציאו את הריבוי של כמות ואיכות לַהתהוות ההיא.

ויש להבין כאן שסיבה הג' הזו מתחברת עם המצע בפנימיותו. משום שהכוח הטמון במצע שולט עליהם (על הגורמים). שסוף סוף השינויים הללו לא יצאו מגדרה של החיטה עצמה, כלומר שהם שייכים כולם למין החיטים ולא למין אחר. ולפיכך אנו מגדירים [גם] אותם 'גורמים פנימיים'. אלא שנבדלים מסיבה הב' הבלתי משתנה משום בחינה שהיא, מה שאין כן סיבה הג' משתנה בכמות ואיכות.

סיבה הד': היא סדר גורם ונמשך מדברים זרים הפועלים עליו מבחוץ. פירוש, שאין להם יחס ישר אל החיטה כמו המלחים והגשם והשמש, אלא הם דברים זרים אליה. כמו השכנים הנמצאים בשכנותה, ומקרים חיצוניים כמו הברד והרוח וכדומה.

והנך מוצא, אשר ארבעה גורמים מתחברים בחיטה בכל משך זמן גִדוּלה. אשר כל מצב ומצב פרטי שהחיטה מקבלת במשך הזמן ההוא נעשה מותנה מארבעתם. שהכמות והאיכות שבמצב נקבעות על ידיהם.

ד' הגורמים במושכלות

ה. וכמו שציירנו לך בחיטה, כן החוק בכל מיני התהוות שבעולם, ואפילו במחשבות ומושכלות. למשל, אם תצייר לך איזה מצב במושכלות מאיזה אדם שהוא. דהיינו, מצב אדם דתי או אדם בלתי־דתי, אם חרדי קיצוני או בלתי־דתי קיצוני, או בינוני – תבין גם כן שאותו המצב נתהווה ונקבע באדם על ידי ארבעה הגורמים האמורים:

סיבה הא': היא המצע, שהוא החומר הראשון שלו. כי האדם נברא יש מיש, דהיינו מפרי מוחותיהם של מולידיו. ולפיכך נמצא בשיעור מסוים כמו העתקה המועתקת מספר לספר, כלומר שכמעט כל העניינים שהיו מקובלים ומושגים באבותיו ואבות אבותיו, באים ונעתקים גם בו. אלא ההבחן הוא, שנמצאים [בו אותם העניינים] בבחינת הפשטת הצורה, [אשר] בדומה לחיטה הנזרעת שאינה ראויה לזרע אלא אחר שנרקבה ופשטה צורתה הקדומה – כן הטיפה הזרעית שממנה נולד האדם, אין עוד בה כלום מצורות של אבותיו, רק כוחות נעלמים לבד.

כי אותם המושגים שהיו באבותיו בבחינת מושכלות, נעשו בו בבחינת סתם נטיות שנק' אינסטינקטים[58] או כהרגלים מבלי לדעת אפילו למה הוא עושה כן. שהמה אמנם בחינת כוחות נעלמים שירש מאבותיו. באופן שלא לבד הקניינים הגשמיים באים לנו בירושה מאבותינו, אלא גם הקניינים הרוחניים וכל המושכלות שרק עסקו אבותינו בהם, מגיעים אלינו בירושה דור דור.

ומכאן מתגלות ויוצאות כל מיני נטיות השונות שאנו מוצאים בין האנשים. כמו: נוטה להאמין או לביקורת, נוטה להסתפק בחיים חומריים או מתאווה רק לאידיאות[59] ומואס בחיים שאין בהם חפץ, קמצן – ותרן, עז פנים – ביישן וכדומה. כי כל אלו התמונות המתראות באנשים, אינן מרכושם עצמם אשר רכשו, רק ירושה פשוטה שנפלה להם מאבותיהם ואבות אבותיהם. כידוע לחכמי הפסיכולוגיה אשר גם מקום מיוחד יש במוח האדם שהירושות הללו שׁוֹרוֹת שמה, ונקרא 'מוח הָמְאֻרָךְ' (או סוּבּ קוֹנְשִׁיֶעס[60]), שכל הנטיות הללו מתגלות משם.

אולם מתוך שמושכלות אבותינו מפרי נסיונותיהם, נעשו בנו לנטיות בעלמא – על כן נחשבות כמו החיטה הנזרעת שפשטה צורתה הקודמת ונשארה עירומה, ורק כוחות טמונים בה הראויים לקבל צורות חדשות. שבנידון שלנו, ראויות הנטיות לקבל צורות של מושכלות. שזהו נחשב על כן לבחינת חומר ראשון. והוא גורם הא' העיקרי הנק' 'מצע', שבו כלולים כל הכוחות לנטיות המיוחדות שירש ממולידיו, והם מוגדרים בשם 'מורשה האבהית'.

ותדע שהנטיות הללו שאמרנו, יש מהן שבאות דווקא בבחינת שלילה, כלומר להפך ממה שהיו נמצאות באבותיו. ומכאן אמרו, כל מה שיש בלב האב בסתר, מתגלה אצל

[58] אִינְסְטִינְקְט – נטייה תורשתית המתפקדת ככוח מניע מאחורי התנהגות.
[59] אִידֵאָה – רעיון, מחשבה, במובן של חיים סביב רעיון ומטרה מסוימים.
[60] סוּבּ קוֹנְשִׁיֶעס – תת מודע, תת הכרה (suconscious).

הבן בגלוי[61]. טעם הדבר הוא, מפני שה'מצע' עומד בבחינת פושט צורה הקדומה כדי ללבוש צורה חדשה, ולפיכך נמצא קרוב לשלילת צורות המושכלות של אבותיו, כמו החיטה הרקובה באדמה שמאבדת מעצמה כל הצורה שהיתה בחיטה. עם כל זה, תלוי הדבר בשאר ג' הגורמים כמו שכתבתי לעיל.

ו. סיבה הב': היא סדר גורם ונמשך באורח ישר, המיוחס לתכונת המצע מצדו עצמו, שאינו משתנה. פירוש, על דרך שנתבאר בחיטה הרקובה הנתונה באדמה, אשר הסביבה שהמצע נתון בה, האדמה המלחים שבה האויר והשמש, פועלת על הזריעה סדר ארוך של גורם ונמשך במהלך איטי הדרגתי, מצב אחר מצב, עד שמתבשלת, והמצע חוזר ולובש צורתו הקדומה, דהיינו צורת החיטה, אולם בשינויים של כמות ואיכות. שחלקם הכללי אינו משתנה כלום, שלא יצמחו דגן או שבולת שועל – אלא בחלקם הפרטי משתנים: בכמות, דהיינו שמחיטה האחת נעשו עשר או עשרים חיטים, וכן באיכות, שהֵנה משובחות או גרועות מצורת החיטה הקדומה.

על דרך זה כאן, האדם בתור 'מצע' נתון בתוך הסביבה, דהיינו בין החברה. והוא מושפע מהם בהכרח – כמו החיטה מסביבתה. כי המצע הוא רק צורה גלמית, ועל כן מתוך המגע ומשא התמידיים שלו עם הסביבה והחברה, הרי הוא מתפעל על ידיהם במהלך הדרגתי של סדר מצבים בזה אחר זה בדרך גורם ונמשך. אשר בזמן הזה מתהפכות לו הנטיות הכלולות במצע שלו, ומקבלות בחינות (הבחנות) של מושכלות.

למשל, שיֵרש נטיה מאבותיו להיות קמצן. הנה כשנגדל, הולך ובונה שִׂכְלִיוֹת ועיונים, אשר כולם מסיקים לו החלטות אמיתיות, שטוב לאדם להיות קמצן[62]. או שירש נטיה מאבותיו להיות חפשי בדעות. הנה כשנגדל, הולך ובונה לעצמו עיונים ומסיק מהם מסקנות, שאך טוב לאדם להיות חפשי. אולם מאין הוא נוטל אותם המשפטים ודרכי ההיקש ומשא־ומתן? כל זה הוא נוטל מהסביבה שלא מדעתו. כי המה משפיעים לו דעותיהם וטעמם, בבחינת גורם ונמשך הדרגתי, באופן שהאדם מחשיבם שהם רכושו עצמו, אשר רכש אותם בדרך עיונו החפשי.

אמנם גם כאן כמו בחיטה, יש חלק אחד כללי, בלתי משתנה מגדרו של ה'מצע'. דהיינו שסוף סוף נשארות הנטיות שירש עומדות אצלו בעינן, כמו שהיו מצויות באבותיו. זהו המכונה סיבה הב'.

[61] סתר הוא סיבה פנימית להתנהגות גלויה. והנה אותה תכונה נסתרת היא עצמה שמתגלה אצל הבן, רק בצורת ביטוי הפוכה.

[62] בכתב היד נוספה כאן הערה: וכבר ידעת שאף על פי שאביו היה ותרן (-פזרן, מוותר מממונו), יכול הוא לרשת ממנו נטיה השלילית להיות קמצן. כי השלילה היא גם כן ירושה גמורה, ממש כמו הקיום.

ז. סיבה הג': היא סדר גורם ונמשך באורח ישר, העובר על המצע והוא משתנה על ידיהם. כי מתוך אשר הנטיות המורשות נתהפכו באדם בסיבת הסביבה לבחינות מושכלות, לפיכך נמצאות פועלות באותם הכיוונים אשר השִׂכְלִיּוֹת הללו מגדירות אותן.
למשל: הקמצן מטבעו, אשר על ידי הסביבה נתהפכה אצלו הנטיה של הקמצנות למושכל והוא מבין את הקמצנות על פי איזה גדר שכלי. נניח שמגן על עצמו במנהגו זה שלא יצטרך לבריות. הרי שהשיג בחינת קנה־מידה לקמצנות, שיכול לוותר בזמן שלא יתכן לו עוד לפחד מזה. נמצא שהשתנה הרבה לטובה מהמידה שירש מאבותיו.
וכן לפעמים מצליח לעקור נטיה רעה מתוכו לגמרי. והוא על ידי הרגל, אשר כוחו יפה להעשות לו טבע שני. אשר בזה יפה כוח האדם מכוח הצומח. כי החיטה לא תוכל להשתנות רק בחלקה הפרטי כאמור לעיל, משא"כ האדם יכול גם כן להשתנות מכוח הגורם ונמשך של הסביבה אפילו בחלקים הכלליים, דהיינו, להפך נטיה שלמה ולעקרה משרשה אל ההפכיות שלה.
ח. סיבה הד': היא סדר גורם ונמשך העובר על המצע מדברים הזרים לו לגמרי ופועל עליו מבחוץ. פירוש, שאותם הדברים אין להם שום שייכות לסדר הגידול של המצע לפעול עליו באורח ישר, אלא שפועלים באורח בלתי ישר. דהיינו, למשל הכלכלה והטרדות או הרוחות (רווחות) וכדומה, אשר יש להם לעצמם סדר שלם הדרגתי ואיטי של מצבים מגורם ונמשך, הגורמים שינויים במושכלות האדם לטובה או לרעה.
הנה ערכתי לעינך ארבעת הגורמים הטבעיים, אשר כל מחשבה וכל שֵׂכֶל המופיעים בנו, אינם רק פירותיהם בלבד. ואפילו יֵשב אדם ויעיין באיזה דבר מעת־לעת שלם, לא יוכל להוסיף או לשנות משהו על מה שד' הגורמים הללו נותנים לו. וכל הוספה שיכול להוסיף היא במידת הכמות: אם שכל גדול או שכל קטן. משא"כ באיכות לא יוסיף אף משהו. כי המה הם הקובעים לנו את האופי והצורה של השכל ושל המסקנה בעל כרחנו, בלי שאלת פינו כלל. באופן שאנו מסורים בידיהם של ד' הגורמים הללו, ממש כחומר ביד היוצר.

בחירה חפשית

ט. אולם כשאנו מסתכלים בארבעת הגורמים הללו, אנו מוצאים אשר הגם שכוחותינו חלשים מלעמוד כנגד גורם הא', שהוא ה'מצע' – עם כל זה יש לנו היכולת ובחירה חפשית להגן על עצמנו משאר שלשת הגורמים, שעל פיהם משתנה המצע בפרטיות, ולפעמים גם בחלקו הכללי, דהיינו על ידי הרגל שקונה טבע שני, כמ"ש לעיל.

והגנה זו משמעותה, שאפשר לנו תמיד להוסיף בדבר בחירת הסביבה שלנו, שהם החברים הספרים המלמדים (המורים) ודוגמתם. בדומה לאחד שירש כור (מידת נפח) חיטים מאביו. אשר יוכל לעשות ממידה קטנה הזו עשירות גדולה, דהיינו, רק בבחירת הסביבה בשביל ה'מצע' שלו. שתהיה אדמה פוריה שיש לה כל המלחים וחמרי הגלם המכלכלים לחיטה במידה מלאה בשפע. וכן בעבודה לשבח את התנאים שבסביבה, שיתאימו לצרכי הגידול והצמיחה. כי החכם יעשה בדעת, ויבחר אליו כל התנאים הטובים וימצא ברכה, והסכל יקח הכל מהמזדמן לפניו, ועל כן תתהפך לו הזריעה לקללה ולא לברכה. הרי שכל שבחו ורווחיו תלויים בבחירת הסביבה לחיטה. אבל אחרי שהניח החיטה בסביבה שבחר, כבר נקבעת החיטה בצורה מוחלטת בהתאם לאותו השיעור שהסביבה מוכשרת לתת.

כן הנדון שלנו: כי אמת הדבר שאין חירות לרצון, אלא הוא מתפעל מארבעת הגורמים האמורים, ומוכרח לחשוב ולעיין כמו שהמה מציעים אליו, בלי שום כוח לביקורת ושינוי כמלוא נימה. כדוגמת החיטה שכבר נזרעה בסביבה. אולם יש חירות לרצון לבחור מלכתחילה בסביבה כזו, בספרים ומדריכים כאלו, שמשפיעים לו שְׂכָלִיוֹת טובות. ואם לא יעשה זאת, אלא מוכן לבוא בכל סביבה המזדמנת לפניו ולקרוא בכל ספר שנופל לידו, שמשום זה ודאי יפול בסביבה רעה או יבלה זמנו בספרים שאין בהם תועלת, שהמה מרובים ויותר נוחים לפניו, שמתוך זה נעשה מוכרח להשכלות גרועות ורעות המביאות אותו לחטוא ולהרשיע – ודאי ענוש יֵענש. לא מטעם המחשבות והמעשים הרעים, שאין לו בחירה עליהם, אלא מטעם שלא בחר להיות בסביבה הטובה. כי בזה ודאי יש בחירה כמבואר.

לכן המתאמץ בימי חייו ובוחר בכל פעם בסביבה יותר טובה – הרי הוא ראוי לשבח ולשכר. וגם כאן, לא מטעם מחשבותיו ומעשיו הטובים, הבאים לו בהכרח, בלי בחירתו, אלא מטעם התאמצותו לרכוש לו סביבה טובה המביאתו לידי מחשבות ומעשים כאלו.

איני דר אלא במקום תורה

י. באמור תבין היטב דברי רבי יוסי בן קיסמא (אבות ו, ט) שהשיב לאדם שביקש אותו שידור במקומו, ויתן לו בשביל זה אלף אלפי אלפים דינרי זהב. והשיב לו רבי יוסי בן קיסמא: "אם אתה נותן לי כל כסף וזהב ואבנים טובות ומרגליות שבעולם, איני דר אלא במקום תורה". שלכאורה הדברים נשגבים מדעתנו הפשוטה. אשר איך ויתר על אלף אלפי אלפים דינרי זהב, בשביל דבר קטן כזה, שלא רצה לדור בעיר שאין שם בני תורה,

באותה שעה שכבר בעצמו היה מוסמך וחכם גדול ואינו צריך ללמוד ממישהו? הוא פלא גדול.

אולם במבואר הרי הדבר הזה פשוט מאד, וראוי שיקוים מכל אחד ואחד מאתנו. כי נתבאר שהגם שיש לכל אחד בחינת מצע משלו, מכל מקום אין הכוחות מתגלים אל הפועל זולת על ידי הסביבה שהוא נמצא בה. בדומה לחיטה הנזרעת באדמה, שאין כוחות החיטה מתגלים אל הפועל זולת על ידי הסביבה שלה – שהיא האדמה, הגשם, ואור השמש. ולפיכך יפה שיער רבי יוסי בן קיסמא, אשר אם יעזוב את הסביבה הטובה שלו אשר בחר, ויבוא לסביבה רעה וכחושה דהיינו בעיר שאין בה תורה, אז לא בלבד אשר דעותיו הקודמות ישתבשו, אלא עוד כל יתר הכוחות הטמונים במצע שלו, שעוד לא הספיק לגלותם לפועל, נמצאים שישארו בהעלמם. כי לא תהיה להם עוד הסביבה המתאימה שתוכל להפעיל אותם מהכוח אל הפועל. כמבואר לעיל, אשר רק בענין בחירת הסביבה משוער כל ענין ממשלתו של האדם על עצמו, אשר ראוי בשבילה לשכר או לעונש.

לכן אין שום פלא על חכם גדול כרבי יוסי בן קיסמא, שבחר בטוב ועזב את הרע, ולא נתפתה בדברים וקניינים גופניים. כמו שמסיק שם: "שבשעת פטירתו של אדם, אין מְלַוִין לו, לא כסף ולא זהב ולא אבנים טובות ומרגליות, אלא תורה ומעשים טובים בלבד". כמו כן הזהירו חז"ל (אבות א, ו): "עשה לך רב וקנה לך חבר"[63], וכמו כן הבחירה בספרים כנודע.

כי רק בדבר הזה יש להועיל לאדם או לגנותו, דהיינו בבחירת הסביבה. אולם אחר שבחר הסביבה, כבר מוטל בידיהם כחומר ביד היוצרבכתב היד נוספה כאן הערה בענין השכל ושליטתו בגוף, וז"ל:

יש מהחכמים המודרנים החיצונים, אשר אחר שהתבוננו בענין הנזכר לעיל, וראו איך ששכלו של האדם אינו אלא בחינת פרי הנצמח ויוצא ממאורעות החיים, על דרך שהבאנו לעיל– באו למסקנה אשר אין שום שליטה לשֵׂכֶל לפעול על הגוף במידת מה, אלא רק מאורעות החיים בלבד הנרשמים בגידים הגשמיים של המוח, המה השולטים ומפעילים את האדם. ושכלו של האדם דומה כמו מַרְאָה המקבלת צורות הנמצאות לנגדה, שאף על פי שהמראה היא הנושאת לצורות הללו, מכל מקום אינה יכולה להפעיל ולהניע את הצורות שבתוכה כלל. כן השכל, אף על פי שמאורעות החיים בכל בחינותיהם של הגורם ונמשך מתראים וידועים בשכל, מכל מקום אין השכל עצמו

[63] ביאורו ראה בסוף מאמר לסיום הזוהר (לקמן עמ' קנב, אותיות טו-יז).

שולט כלל על הגוף, שיוכל להביאו לידי תנועה, דהיינו לקרבו למועיל או להרחיקו מן המזיק. משום שהרוחני והגשמי רחוקים זה מזה בתכלית, ולא יצויר כלל שום אמצעי מכשיר ביניהם, באופן שיוכל השכל הרוחני להניע ולפעול על הגוף שהוא גשמי. כמו שהרחיבו בו והאריכו בזה.

אולם על כל חריפותם שם שיבושם. כי הדמיון שבאדם משתמש עם השכל, לא פחות מהמיקרוסקופ לעינים. אשר בלי המיקרוסקופ אינו רואה שום דבר מזיק מחמת קטנותו, אולם אחר שרואה את הבריה המזיקה על ידי המיקרוסקופ, הרי האדם מתרחק מן אותו המזיק. נמצא אשר המיקרוסקופ [הוא ש]מביא את האדם לידי פעולה להרחיקו מהנזק ולא החוש, כי החוש לא הרגיש המזיק. ובשיעור הזה ודאי שהשכל שולט על גוף האדם בשליטה גמורה, להרחיקו מהרע ולקרבו אל הטוב. דהיינו בכל אותם המקומות אשר תכונת הגוף חלשה היא להכיר שם את המועיל או המזיק, ורק להשכלתו של השכל הוא צריך.

ולא עוד, אלא שמתוך שהאדם מכיר את השכל שהוא מסקנה נאמנה מניסיונות החיים, על כן הוא מסוגל לקבל שכל ובינה מאדם הנאמן לו, ולקבל אותו בדמות חוק אף על פי שמאורעות חייו לא הספיקו לגלות לו שכל כזה. בדומה לשואל בעצת הרופא, שהוא מקבל ושומע לעצתו אף על פי שאינו מבין בשכלו עצמו ולא כלום. הרי שמשתמש בשכל של אחרים ונעזר על ידו, לא פחות מבשכלו שלו עצמו.

וזהו שאמרנו לעיל, שיש ב' דרכים לדרכי ההשגחה, להבטיח לאדם שיבוא אל המטרה הטובה התכליתית. שהם: דרך יסורין ודרך תורה (עיין לעיל מאמר מהות הדת ומטרתה אות ד; השלום אותיות טו-טז). אשר כל הבהירות שאמרנו שם שנמצאת בדרך התורה נובעת מזה, משום שאותם שכליות הבהירות שנתגלו ויצאו והוכרו לעין, אחר שלשלת גדולה וארוכה ממאורעות החיים של הנביאים ואנשי השם– הנה האדם בא ומנצל אותם בכל מידתם ומוציא תועלת על ידיהם, כמו שאותם השכליות היו יוצאות ממאורעות חייו עצמו. הרי לעיניך שנפטר האדם מתוך זה מכל אותם הנסיונות המרים המחויבים לו לאדם הזה לעבור עליו עד שיתפתח בו עצמו אותו השכל הבהיר. אם כן נפטר מיסורין וגם מרוויח זמן.

ואפשר לדמות הדבר כמו חולה, שאינו רוצה לשמוע לעצתו של הרופא בטרם שיבין בעצמו איך עצתו זו תרפא אותו, על כן מתחיל בעצמו ללמוד חכמת הרפואה. הרי יוכל למות מחליו בטרם יספיק להבין החכמה. כן דרך יסורין לעומת דרך התורה. כי מי שאינו מאמין למושכלות שהתורה והנבואה מיעצים לו לקבלם בלי הבנה עצמית, הרי מוכרח

בעצמו לבוא לאותם השכליות, והיינו רק על דרך ביאתו בשלשלת הסיבה והמסובב ממאורעות החיים, שהם נסיונות מזרזים מאד המסוגלים לפתח בו את חוש הכרת הרע, כמו שנתבאר..

פרק ב
חירות היחיד

חירות היחיד והחובה בשמירתה

יא. עתה באנו לידי הבנה גם בחירות היחיד על תוכנה המדויק. אשר זה אמור רק על בחינת גורם הא' שהוא ה'מצע', שהוא בחי' חומר הראשון של כל אדם. דהיינו כל בחי' הנטיות הבאות אלינו בירושה מאבותינו ואבות אבותינו, אשר באלה נבדל האחד ממשנהו.

כי תראה אשר אלפי אנשים שיש סביבה אחת לכולם, [דהיינו] גם באופן אשר ג' גורמים האחרונים פועלים על כולם במידה שווה – עם כל זה לא תמצא ביניהם שני אנשים שתהיה להם תכונה אחת. והוא מטעם שכל אחד מהם יש לו מצע מיוחד לפי עצמו לבדו. שזה דומה כמו המצע של החיטה, שאף על פי שמשתנה הרבה מכוח ג' הגורמים האחרונים, עם כל זה תשאר עליו צורת החיטה הקדומה, ולעולם לא יקבל צורת מין אחר. כן הדבר הזה, אשר כל מצע שפשט הימנו צורה הקדומה של המולידים, ולבש צורה החדשה המותנית מכוחות ג' גורמים שנוספו אליו, והשתנה הרבה על ידיהם – עם כל זה צורה הכללית של המולידים לא תאבד הימנו, ולעולם לא יוכל לקבל צורה של אדם אחר, שדומה בערכו כערך השעורה לחיטה.

שהרי כל מצע ומצע יש לו לעצמו שלשלת דורות ארוכה, מכמה מאות דורות, אשר אותו המצע כלול מהמושכלות שבכולם. אלא שאינן מגולות בו באותן הצורות שהיו נמצאות באבותיו, דהיינו בצורות של מושכלות, אלא רק מבחינת פושט צורתן. ועל כן עומדות בו רק בצורות של כוחות פשוטים שנק' נטיות ואינסטינקטים, מבלי שיודע טעמן להבין למה עושה כן, כנ"ל. ולפיכך לא יצויר לעולם שיארע שיהיו שני אנשים בתכונה שווה.

יב. ותדע אשר זהו הרכוש האמיתי של היחיד, שאסור למישהו לפגוע בו או לשנותו. כי סופן של כל אלו הנטיות הכלולות במצע, להתפעל ולקבל צורות מושכלות כשיתגדל אותו היחיד ויעמוד על דעתו, כמבואר לעיל. ומכוח חוק ההתפתחות השולט בכל השלשלת ההיא, הדוחף אותה תמיד קדימה, כמבואר במאמר השלום, נמצא עוד שסופם של כל נטיה ונטיה להתהפך למושכלות מאד גבוהות וחשובות לאין ערך. נמצא שכל מי שמשחית איזו נטיה מהיחיד ועוקר אותה ממנו, הוא גורם שתאבד מהעולם

השכלה נשגבה ונפלאה ההיא שעתידה לצאת בו באחרית השלשלת. משום שנטיה ההיא לא תארע עוד לעולם בשום גוף אחר זולתו.

וכאן צריך להבין שבשעה שאיזו נטיה מתהפכת ומקבלת צורת מושכלה, אין עוד יותר להכיר בה הבדלות של טוב ורע. כי הבדלות אלו ניכרות רק בו בזמן היותן נטיות, או מושכלות בלתי מבושלות, ובשום פנים לא יוכר שמץ מהן בעת שמקבלות צורת מושכלות אמיתיות. ודבר זה יתבאר במאמרים הבאים, בכל טעמו ונימוקו.

מזה מובן לנו גודל החמס שעושות אלו האומות המטילות מרותן על המיעוטים ועושקות את חירותם, מבלי ליתן אותם להמשיך את דרך חייהם על פי נטיותיהם שהגיעו אליהם במורשה מאבות אבותיהם – כי כרוצחי נפשות נחשבים.

וגם הבלתי מאמינים בדת ובהשגחה מטרתית, יוכלו להבין את חיוב השמירה על חירות היחיד, מתוך מערכות הטבע. כי עינינו רואות איך כל האומות שנפלו ונהרסו מדור דור, לא היה זה אלא מתוך הכבדת עוֹל על המיעוטים ועל היחידים, אשר על כן התגברו עליהם והרסו אותם. אם כן ברור לכל, שאין אפשרות להעמיד השלום בעולם אם לא נתחשב עם חירות היחיד, כי זולת זה לא יהיה השלום בן קיימא והחורבן יאמיר[64]

קיום כל מיני צורות רוחניות: אסור לנו לבטל שום צורה מצורות הרוחניות אשר רכשה לה באיזו פינה בעולם זכות קיום. ואע"פ שהמה מתנגדים לצורות יותר חשובות, עכ"ז אסור לבטלם ולרצחם נפש. אמנם יש להטיל גבולים ביניהם, אשר הריבוי ינתן לצורות היותר חשובות והמיעוט לצורות הפחותות. חלוקה זו צריכה להיות בכל מדינה ומדינה, ואסור להרשות זאת לקיבוצים קטנים פן יקלקלו את השיטה. וזה הכלל, אם מובן לנו איסור רציחה בגופים ואפילו בפחותי עם ושוטים, אין צריך לומר שחמורה היא בצורות רוחניות ואידיאות שקנו להם מקום בעולם, אם טובות אם קלות. כי אין לך דבר שאין לו מקום.

השארת תחומין: וזהו טעם נוסף להשארת תחומין בין האומות, שכל אומה יש לה אידיאות ומורשת אבות משלה, הן חשובין והן פחותין, ואיסור רציחה שווה בכולם.

אין עבודה זרה נבטלת אלא בעובדיה: אמנם ודאי שאין לנו חוב לכוף אנשים שיהיו נושאים לאיזו אידיאה פחותה אם התחילו לשמש עמה [ועתה נתגלתה פחיתותה], כי אדרבה, כל אידיאה אשר עובדיה משליכים אותה, סימן הוא שכבר אבדה כל תועלתה. כי לכל אידיאה צריכין זמן פיתוח וגידול עד שמרגישים אם טובה היא אם רעה היא, וזהו

[64] הערה מכתב־יד אדמו"ר בעל הסולם זצ"ל:

כל הרווח שבאידיאות הפחותות אשר יש לנו בטיפולם דהיינו לראות את פחיתותם, כי הבנת הרע היא חשובה בערכי החכמה כמו הבנת הטוב..

מיהו היחיד עצמו – ה'אני'

יג. הנה גדרנו היטב את ישותו של היחיד בתכלית הדיוק, אחרי ניכיון (הפחתה, חיסור) כל מה שמגיע אליו מהציבור כמבואר. אולם הועמדה השאלה, סוף סוף איפה הוא היחיד עצמו? כי כל האמור עד הנה בגדר היחיד, הוא מובן רק מבחינת רכושו של היחיד, שהוא המורשה שהנחילו לו אבותיו. אולם איפה הוא היחיד עצמו, דהיינו היורש והנושא של אותו הרכוש, התובע לפנינו על שמירת רכושו?

שהרי מכל המבואר עד כאן, עדיין לא מצאנו את הנקודה האנוכית של האדם, שיהיה עומד לעינינו בתור יחידה עצמית (עצמאית). ומה לי הגורם הא', שהוא שלשלת ארוכה של אלפי בני אדם בזה אחר זה מדור דור, שקבענו עמהם דמותו של היחיד בתור יורש, ומה לי שאר ג' הגורמים, שהם אלפי האנשים העומדים זה אצל זה בדור אחד – סוף סוף נבחן כל יחיד רק בדמות מכונה ציבורית, העומדת תמיד הכן לרשות הציבור לתשמישם לחפצם. דהיינו, שנעשה סביל לב' מינים של ציבור: מצד גורם הא' נעשה סביל לציבור גדול מדורות שעברו, שהיו נמצאים בזה אחר זה. ומצד ג' גורמים האחרים נעשה סביל לציבור הנמצאים עמו בדור אחד.

וזוהי אמנם שאלה כלל עולמית, שמשום זה נמצאים הרבה המתנגדים לשיטה הנ"ל הטבעית אף על פי שמכירים היטב אמיתיותה, ובוחרים ביותר בשיטות מֶעטָאפִיזִיות[65]: או בדוּאָלִיזם[67] או בטְרַאנְסֶענְדֶענְטָאלִיוּת[66]. לצייר לעצמם איזה עצם רוחני, איך שהוא יושב בפנימיות הגוף בתור נפש האדם, אשר הנפש הזאת היא המשכלת והיא המפעלת את הגוף וכו' – שהיא עצם האדם וה'אנכי' שלו.

ואולי היה בכל הפירושים והשיטות הללו כדי להניח את הדעת. אבל הצרה בזה, שאין להם שום פתרון מדעי, איך אפשר לעצם רוחני שיהיה לו איזה מגע כל־שהוא עם

[65] מֵטָאפִיזִיקָה – מֶעֶבֶר לפיזיקה. המדע הפילוסופי הדן בדברים שהם מעבר לטבע הנתון בתחום המדידה והניסוי. (אמר העורך: אותן השיטות התקשו בשאלה עצומה זו, היכן הוא האדם מבחינת ישות עצמאית, הלא כל כולו אינו אלא סביל לד' הגורמים הנזכרים? לזאת באו והוסיפו עצם רוחני (-מטאפיזי), ואמרו שהוא עצם האדם. להוציא מדעתם בא כאן בפרק ב' של המאמר ומבאר עצמותו של האדם בדרך טבעית לבד. ראה גם בהערה להלן עמ' קיט).

[66] טְרַנְסֶצֶנְדֶנְטָלִיוּת – היא אמונה בישות רוחנית המתקיימת בפני עצמה ובלתי תלויה בטבע. הגוף לשיטתם אינו אלא כמו מלבוש לנפש, וכל כוח החיים התנועה והשמירה שבו באים ממנה.

[67] דּוּאָלִיזם – תרגומו שְׁנִיּוּת. שיטה המחלקת את האדם לב' גורמים שאינם תלויים זה בזה: גוף גשמי ונפש רוחנית. עיקר עצמותו של האדם היא הנפש, וגם הגוף לעצמו עומד חי ושומר על קיומו. (זה הביאור הוא על פי המבואר במאמר 'גוף ונפש' שנדפס בספר פרי חכם־מאמרים ובספר מאמרי הסולם אות צא, עי"ש באריכות).

האטומים הגשמיים בגוף, שיוכל לגרום לו איזו תנועה. וכל חכמתם לא הועילה להם למצוא כאן איזה גשר מספיק, לעבור על הבקע הרחב והעמוק הזה, הנמצא מעצם רוחני לאטום גשמי. ולפיכך לא הרוויח המדע ולא כלום בכל השיטות המעטאפיזיות הללו.

הרצון לקבל מהות הנבראים

יד. כדי להוסיף כאן איזו פסיעה קדימה בדרך מדעית, רק לחכמת הקבלה אנו צריכים, כי כל חכמות שבעולם כלולות בחכמת הקבלה. ונתבאר אצלינו בענין "אורות וכלים הרוחניים" (בפנים מסבירות לעץ החיים ענף א'[68]), אשר כל עיקר החידוש מבחינת הבריאה שברא ית' יש מאין, אינו חל אלא רק על ענין אחד לבד, שמוגדר תחת השם: 'רצון לקבל'. וכל שאר העניינים הנמצאים בכל הבריאה, אינם בבחינת חידוש כלל, שאינם מבחינת יש מאין, אלא יש מיש. כלומר שנמשכים בהמשכה ישרה ממהותו ית' עצמו, כמו האור הנמשך מהשמש – שאין שם שום חידוש, שמה שנמצא במהות השמש מתפשט ויוצא לחוץ.

מה שאין כן בענין 'רצון לקבל' האמור, זהו חידוש לגמרי. כלומר שבטרם הבריאה לא היה דבר זה במציאות. שהרי הוא יתברך אינו כלול ולא כלום מבחינת רצון לקבל, כי להיותו קדמון לכל דבר, ממי יקבל? לכן נבחן רצון לקבל הזה, שהוציאו ית' בבחינת יש מאין בחידוש גמור. מה שאין כן כל היתר מזה אינו כלל בבחינת חידוש שיתכן לכנותו בשם בריאה. ולפיכך כל הכלים וכל הגופים, הן מעולמות הרוחניים והן מעולמות הגשמיים, הם נבחנים לבחינת חומר רוחני או גשמי, שטבעו הוא לרצות לקבל.

הבחינה היחידית של האדם

טו. וצריך שתבחין עוד, אשר בבחינת הכוח הזה המכונה 'רצון לקבל', אנו מבחינים ב' כוחות, שנקראים: 'כוח המושך' ו'כוח הדוחה'. והטעם, כי כל כלי או גוף שגדרו הוא רצון לקבל, נמצא אמנם מוגבל, דהיינו כמה שיקבל ואיזו איכות שיקבל. וכיון שכן, נמצאים כל אלו הכמות והאיכות שהם מחוץ לגבולו, כמו נגד הטבע שלו, ומתוך כך הוא דוחה אותם. הרי שבגדר הזה שנקרא 'רצון לקבל', אף על פי שמובנו רק כוח המושך בלבד, מכל מקום בהכרח נעשה גם כן לכוח הדוחה. והבן את זה היטב.

ואף על פי שחכמת הקבלה אינה מדברת כלום מעולמנו הגשמי, עם כל זה יש להם לכל העולמות חוק אחד (כמו שנתבאר במאמר מהות חכמת הקבלה, אות ח). ולפיכך נמצא גם כן אשר כל מיני מהויות הגשמיות שבעולמנו, דהיינו כל מה שנמצא בתוך החלל הזה, יהיה מה שיהיה: דומם צומח חי, עצם רוחני, עצם גשמי – אם באנו להבחין

[68] מבואר גם בהקדמה לספר הזוהר אות ז', נדפס להלן עמ' קסב.

את הבחינה היחידית והאנוכית של כל אחד מהם, במה שנבדל מכל האחרים, ואפילו בהפרודה[69] היותר קטנה – הריהי לא יותר מבחינת רצון לקבל הנ"ל, שהוא כל צורתו הפרטית מצד הבריאה המחודשת, המגביל אותה בכמות ואיכות כנ"ל. שמכוח זה נמצא בה כוח המושך (כוח סֶעְנְטְרִיפֶּיטָל[71]) וכוח הדוחה (כוח סֶעְנְטְרִיפּוּגָל[70]).

וכל מה שנמצא בה יותר מב' הכוחות האמורים, הרי זה נחשב לבחינת השפע הנמשך ממהותו ית'. אשר שפע הזה הוא שווה לכל הברואים, ואין בו משום חידוש המיוחס לבריאה כלל, להיותו נמשך יש מיש, ולא יתכן ליחס את זה לבחינת יחידה פרטית, רק לדברים משותפים לכל חלקי הבריאה, הקטנים עם הגדולים – שכל אחד מקבל מהשפע הזה לפי גבול הרצון לקבל שלו.

הרי הוכחתי בעליל מבחינה טבעית טהורה, את ה'אנוכיות' (האגו) של כל יחיד, בשיטה מדעית, מוגנת לגמרי בכל צרכיה מעין הביקורת, המספקת אפילו לשיטת המָטֶרְיָאלִיסטֶען האוטומאטיים הקיצונים[72]. ומעתה אין אנו צריכים יותר לכל השיטות הצולעות, המתובלות במֵעטָאפיזיקא.

הרצון לקבל והחומר הגשמי

וכמובן שאין כאן שום הפרש אם הכוח הזה של רצון לקבל הוא פרי ותוצאה של המָאטֶעריָא (מָטֶרְיָה – חומר) שהוציאו בדרך החֶעמיָא (כִּימְיָה), או המאטעריא הוא פרי ותוצאה של הכוח הזה. כי העיקר ידענו, אשר רק הכוח הזה, המוטבע בכל בריה ואטום של הרצון לקבל בגבולותיו, הוא בחינת היחידה שבו הוא נבדל וניכר לעצמו מתוך שאר חברי סביבתו. שזה נוהג הן באטום יחיד, והן בחבורה של אטומים שנקראים גוף. וכל יתר הבחינות שנמצאות בהם, היתירות על כוח הזה, אינן מיוחסות בכל־שהן לאותה הפרודה או לאותה החבורה של פרודות מבחי' האנוכיות שבהן, רק מבחינה כללית, שהוא השפע הנמשך אליהם מהשי"ת, שהוא ענין המשותף לכל חלקי הבריאה יחד ואין בהם ענין של גופים נבראים יחידים, כמבואר.

---

[69] פְּרוּדָה – מוֹלֶקוּלָה. חלק היותר קטן בחומרים המורכבים ממספר אטומים קשורים, האוצר בתוכו את תכונותיו של החומר.

[70] צֶענְטְרִיפּוּגָלִי – שואף להתרחק מן המרכז, כוח הדוחה את הגוף מן המרכז אל ההיקף.

[71] צֶענְטְרִיפֶּטָלִי – שואף אל המרכז, הוא כוח המושך גוף הנע במסלול מעגלי לכיוון המרכז.

[72] מָטֶרְיָאלִיזְם – חָמְרָנוּת. שיטה הטוענת כי החומר הוא הגורם העיקרי לעולם ולכל התופעות שבו. הקיצונים שבהם סוברים כי החומר הוא הגורם הבלעדי, ושוללים לחלוטין מרכיבים רוחניים. 'המטריאליסטים האוטומטיים הקיצונים' סוברים שהאדם אינו אלא מכונה אוטומטית המגיבה לגירויים שבסביבתה. (רצונו לומר שביאורו בדבר ה'אני' – הרצון לקבל, הוא טבעי, לכן מתיישב גם לפי דעתם של החמרניים האלו ואין צריך להוסיף לו עצם רוחני וכד'. מהו אם כן ענינה של הנפש הרוחנית? זה נתבאר במאמר גוף ונפש שנזכר בהערה לעיל עמ' קטז, עי"ש).

חירות היחיד

טז. עתה יתבאר לנו ביותר ענין חירות היחיד, מבחינת ההגדרה הנכללת בגורם הא' שקראנו אותו בשם 'מצע', שכל הדורות הקודמים שהם אבות אבותיו של אותו היחיד הניחו טבעיהם שמה, כמו שהארכנו בזה לעיל. ועל פי המבואר, כל עיקרו של המובן במלת יחיד, אינו אלא הגבולים של הרצון לקבל המוטבע בחבורת הפרודות שבו.

הרי לעיניך, שכל אותן הנטיות שירש מאבות אבותיו, הן אמנם רק בחינות גבולים של רצון לקבל בלבד. או מבחינת כוח המושך שבו, או מבחינת כוח הדוחה שבו. שהמה מתראים לעינינו בדמות נטיות לוותרנות או לקמצנות, להתערב בין הבריות או להיות מתבודד כנ"ל. וכיון שכן, הנה הם ממש בחינת האנוכיות שבו (האגו), העומדת ולוחמת על זכות קיומה. באופן שאם אנו משחיתים איזו נטיה מאותו היחיד, הרי אנו נחשבים לקוצצים אבר אמיתי מהעצמות שלו. וגם היא נחשבת אבדה אמיתית לכלל הבריאה, משום שלא נמצא ולא יהיה עוד בכל העולם דוגמתו, כמבואר לעיל.

פרק ג

קיום החירות למעשה

יז. אחר שביררנו היטב את הזכות המוצדקת של חירות היחיד להלכה, על פי חוקים הטבעיים – נפן ונראה עד כמה אפשר לקיימה למעשה, מבלי לפגוע בתורת המוסר ובתורת המדיניות. והעיקר, כיצד מקוימת הזכות הזו על פי תורתנו הקדושה.

תמיהות בחוק 'אחרי רבים להטות'

הנה הכתוב אומר (שמות כג, ב): "אחרי רבים להטות". זאת אומרת, שבכל המקומות שיש לנו מחלוקת בין יחיד לרבים, אנו מחויבים להכריע הדבר לפי רצונם של הרבים.

הרי מפורש שיש זכות לרבים להפקיע את חירותו של היחיד?!

אולם יש לנו כאן שאלה אחרת, עוד יותר חמורה. כי לכאורה החוק הזה עומד להחזיר את האנושות לאחור ולא לפָנים. כי בעת שרוב חברי האנושות המה בלתי מפותחים, והמפותחים המה תמיד מיעוט הקטן – אם אתה מכריע תמיד כרצונם של הרבים, שהם הבלתי מפותחים ונמהרי הלב – נמצא שדעתם וחפצם של החכמים והמפותחים שבחברה שהם תמיד המיעוט, לא ישמע ולא יפקד. אם כן הרי אתה חותם את האנושות על נסיגה לאחור, כי לא יוכלו להתקדם אפילו פסיעה קטנה אחת קדימה?

הצדקת החוק בחיי החברה

יח. אמנם כבר נתבאר במאמר השלום (אות ה), שמתוך שנצטווינו מפי ההשגחה לחיות חיי חברה, אם כן נעשינו מחויבים לקיים כל החוקים הנוגעים לקיום החברה. ואם אנו

מקילים בשיעור מה, נוקם הטבע בנו ונוטל נקמתו ממנו כדרכו, בלי שום הפרש אם אנו מבינים טעמי החוקים אם לא, עש"ה.

ועינינו הרואות שאין לנו שום סידור לחיות בתוך החברה, זולת על פי זה החוק של "אחרי רבים להטות", המסדר לנו כל ריב וכל פגע שבתוך החברה. באופן שחוק הזה הוא המכשיר היחידי הנותן זכות קיום לחברה. ולפיכך הריהו נבחן משום זה בין המצוות הטבעיות של ההשגחה, ואנו מוכרחים לקבלו עלינו ולשמרו בכל הזהירות, בלי שום התחשבות בהבנתנו ולא כלום. והוא דומה לשאר המצוות שבתורה, שהמה כולם חוקי הטבע והשגחתו ית', אשר נתונים ובאים אלינו 'מֵעֵילָא לְתַתָּא' (ממעלה למטה). וכבר שמעת (מאמר מהות חכמת הקבלה, אות ח) אשר כל העקשנות הנראית בדרכי הטבע שבעולם הזה, אין זה אלא משום שנמשכים ונרשמים כן מחוקים והנהגות שבעולמות העליונים הרוחניים.

ועם זה תבין גם כן אשר המצוות שבתורה אינן יותר רק חוקים והנהגות הקבועים בעולמות העליונים, שהמה השרשים לכל דרכי הטבע שבעולמנו הזה. ולפיכך מתאימים תמיד חוקי התורה לחוקי הטבע שבעולם הזה כמו ב' טיפות מים. וזהו שהוכחנו, אשר החוק של "אחרי רבים להטות" הוא חוק ההשגחה והטבע.

ועם כל זה, קושייתנו בדבר הנסיגה אחורנית שנצמחת מהחוק הזה, עדיין אינה מיושבת בדברים אלו.

אכן, זו היא דאגתנו עצמנו[73], להמציא תחבולות איך לתקן את זה. אבל ההשגחה מצידה אינה מפסדת מזה. כי כבר הקיפה היטב את האנושות בשתי דרכים: דרך תורה ודרך יסורין. באופן שהיא בטוחה בהתפתחות האנושות ובהתקדמות תמידית אל המטרה, ושום מורא לא יעלה עליה (כמ"ש במאמר השלום אות יג, בביאור המשנה 'הכל נתון בערבון'). אמנם קיום החוק הזה הוא התחייבות טבעית הכרחית, כמבואר.

הצדקת החוק במצוות שבין אדם למקום

יט. ויש אמנם לשאול עוד, כי הדברים מוצדקים רק בנוגע לדברים שבין אדם לחברו, אשר אז מקובל עלינו החוק של "אחרי רבים להטות" מתוך חובת ההשגחה המטלת עלינו לפקח תמיד על קיומם ואושרם של החברים, כמבואר. אולם את החוק הזה של "אחרי רבים להטות", חייבה אותנו התורה גם במחלוקות בדברים הנוגעים בין אדם למקום, שלכאורה אין שם שום מגע ומשא בדבר קיומה של החברה. אם כן חזרה

[73] ראה כעין זה לעיל מאמר השלום אות ד'.

השאלה למקומה, כי איך יצדק החוק הזה, לקבל הדעות של הרוב שהמה תמיד הבלתי מפותחים, ולדחות ולבטל דעות המפותחים, שהמה בכל המקומות רק מיעוט קטן?
אולם כפי מה שהוכחנו במאמר מהות הדת ומטרתה (אות ה) שכל התורה והמצוות לא ניתנו אלא לצרף בהם את ישראל, שפירושו, לפתח בנו חוש הכרת הרע המוטבע בנו מלידה, שבכללותו הוא [הרע] מוגדר לנו בדבר אהבה עצמית (אגואיזם) שבנו, ולבוא לידי הטוב הנקי בלי בר, המוגדר בשם אהבת זולתו (אַלטרואיזם), שהוא המעבר היחיד והמיוחד אל אהבת השי"ת. לפי זה נבחנים גם המצוות שבנוגע בין אדם למקום, שהמה מכשירים סגוליים המרחיקים את האדם מאהבה עצמית (אגואיזם) המזיקה לחברה. נמצא מאליו שגם המחלוקות בנוגע למצוות שבין אדם למקום, נכנסות גם כן תחת סוג זכות קיומה של החברה. לפיכך גם הֵנה נכנסות לתוך המסגרת של "אחרי רבים להטות".
ובזה מובן הטעם להפריש בין הלכה לאגדה. כי רק בהלכות נוהג החוק "יחיד ורבים – הלכה כרבים", ולא כן בדברי אגדה. משום שדברי אגדה המה העניינים הנמצאים עומדים למעלה מכל הדברים הנוגעים לקיום חיי החברה. כי המה מדברים בדיוק מהנהגות אנשים בנוגע בין אדם למקום יתברך, באותו החלק שאין שם שום תוצאות לקיום ואושר הגופני של החברה. ולפיכך אין שום זכות והצדקה לרבים שיוכלו לבטל את דעת היחיד, וכל איש הישר בעיניו יעשה. מה שאין כן ההלכות הנוגעות לקיום מצוות התורה, אשר כולן נכנסות תחת פיקוח של קיום החברה, שאין שם השלטת הסדר זולת [על ידי] החוק של "אחרי רבים להטות", כמבואר.

חירות היחיד בחיים הגופניים ובחיים הרוחניים

כ. מעתה באנו לידי בירור דברים בהבנת המשפט של חירות היחיד. כי באמת היא שאלה גדולה: מאין לקחו להם הרבים את הזכות להפקיע את חירותו של היחיד ולשלול הימנו את היקר לו בחיים, שהיא החירות, שלכאורה אין כאן אלא כוח האגרוף הגס?
אולם כבר היטבנו לבאר, אשר הוא חוק טבעי ומצות ההשגחה – שמתוך שההשגחה חייבה לכל אחד מאתנו לחיות חיי חברה, נמצא מאליו שכל יחיד ויחיד נעשה משועבד לשמור על קיומה ואושרה של החברה. שלא יקוים זה זולת תחת השלטת הסדר של "אחרי רבים להטות", שדעת היחיד לא תשמע ולא תפקד.
הרי לעיניך בעליל, שזוהי כל הזכות וההצדקה שישנם לרבים להפקיע את חירותו של היחיד בעל כרחו ולשעבדו תחת ידיהם. ולפיכך מובן מאליו אשר בכל אותם העניינים שאינם נוגעים לקיום החיים הגופניים של החברה – אין שום רשות והצדקה לרבים לגזול ולעשוק את חירותו של היחיד בכל־שהוא. ואם יעשו כזאת – המה גזלנים וחמסנים,

המעדיפים את כוח האגרוף על כל זכות וצדק שבעולם. כי אין כאן שום התחייבות ההשגחה על היחיד[74], שישתעבד לרצונם של הרבים. כי לענין חיים רוחניים אין שום חוב על היחיד מצד הטבע שיהיה מחויב מבחינת מה אל החברה.

ולהפך, כי יש כאן חוב טבעי אל הרבים להשתעבד ולהיכנע תחת היחיד. והוא מובן על פי המבואר במאמר השלום (אות יג), שיש ב' דרכים שההשגחה חבשה והקיפה אותנו כדי להביאנו אל המטרה התכליתית. שהן: דרך יסורין, הגורמת אלינו ההתפתחות הזאת שלא מדעתנו. ודרך תורה וחכמה, הגורמת אלינו ההתפתחות הזאת מדעתנו, בלי שום הכרח ויסורין, עש"ה. ומתוך שהיותר מפותח של הדור ודאי הוא אך היחיד, נמצא בעת שהרבים באים לידי הכרה [בדבר הצורך] לפטור את עצמם מהיסורין הנוראים ולקבל עליהם בחינת התפתחות מדעתם ורצונם, שהיא דרך תורה – הנה אז צריכים ומחויבים להכניע את עצמם ואת חירותם הגופנית תחת המשמעת של היחיד, ולקיים פקודותיו וסגולותיו שיציע עליהם.

הרי לעיניך, שבעניינים רוחניים מתהפכת זכות הרבים לחובתם, ויוצא החוק: אחרי היחיד להטות. כלומר, היחיד המפותח. כי דבר גלוי הוא לכל אדם, אשר המפותחים והמשכילים המה תמיד מיעוט קטן מאד בתוך כל חברה. ונמצא כל הצלחת החברה ואושרה הרוחני, צרורים וחתומים תמיד בידי המיעוט, והבן זה היטב. שמתוך זה מתחייבים הרבים בזהירות יתרה, לשמור בעיניים פקוחות על כל הדעות של היחידים, שלא יתבטלו מהעולם. כי עליהם לדעת על בטח, בוודאות מוחלטת, אשר הדעות היותר מפותחות והיותר אמיתיות – אינן נמצאות לעולם ברשות הרבים השולטים, אלא דווקא ברשות החלשים ביותר, דהיינו דווקא במיעוט שאינו ניכר לעיניים. כי כל חכמה וכל יקר – דרכם לבוא בעולם בכמות מועטת. ולפיכך נעשינו מוזהרים לשמור על הדעות של כל היחידים, משום חולשת היכולת של הרוב השולט לבוא לברר ביניהם.

ההפכיות בין דברים הגופניים לדעות והשכלות

כא. ויש עוד להוסיף על האמור: כי המציאות מציעה לעינינו הפכיות קיצונית בין דברים הגופניים לדברים שבדעות והשכלות, בנוגע לנידון שלנו. כי ענין האחדות החברתית העשויה למקור לכל אושר ולכל הצלחה, נוהג ביחוד רק בין הגופים ועניני הגוף שבבני אדם. שהפירוד ביניהם, הוא המקור לכל פורענויות ומקרים רעים.

אולם בעניינים שבדעות והשכלות הוא להפך מן הקצה אל הקצה. כי האיחוד ואי הביקורת נבחן בהם למקור לכל הכשלונות והמפריע את כל ההתקדמות – וכל ההפריה

[74] אין כאן כל חובה מוטלת על היחיד מצד ההשגחה.

השכלית והשגת המסקנות המוצלחות עומדות ביחוד על ריבוי המחלוקת והפירוד היוצא והמתגלה בין הדעות. שכפי ריבוי הניגוד והסתירה וגדלות כוח הביקורת – כן מתרבה הדעת והתבונה, והעניינים נעשים מוכשרים להתברר ולהתלבן ביותר. וכל כשלונה והתנוונותה של התבונה, אינה באה אלא רק ממיעוט הביקורת והמחלוקת שבענייניה.

הרי הדבר גלוי לעיניים, אשר כל בסיס של הצלחה גופנית הוא שיעור האיחוד של החברה, והבסיס של הצלחת ההשכלה והדעות הוא שיעור הפירוד והמחלוקת שבהן.

לפיכך הדין יוצא, אשר בעת שהאנושות תגיע למטרתה בדבר הצלחת הגופות, דהיינו על ידי ביאתם לדרגה השלמה באהבת זולתו, שאז יתלכדו כל גופות בני העולם לגוף אחד ולב אחד כמ"ש במאמר השלום, אשר רק אז יתגלה כל האושר המקווה לאנושות על שיא גבהו – הנה לעומת זה, צריכים אז להיזהר שלא יתקרבו הדעות של חברי האנושות כל כך, באופן שתתבטל המחלוקת והביקורת בין החכמים והמלומדים. משום שאהבת הגופים, מביאה בטבע גם קרבת הדעות. ואם יתבטלו המחלוקת והביקורת – תתבטל לנו כל התקדמות כל־שהיא בדעות והשכלות, ויתייבש מקור הדעת מהעולם כמובן.

הזהירות בחירות היחיד

כב. ומכאן הוכחה מוחלטת על גודל [חיוב] הזהירות בחירות היחיד, בנוגע לענייני דעות והשכלות. משום שכל התפתחות החכמה והדעת מיוסדת על חירות היחיד הזו. ולפיכך אנחנו מוזהרים לשמור עליה בשמירה מעולה. באופן שכל צורה וצורה שבתוכנו, שאנו קוראים לה בשם 'יחיד', דהיינו: בחינת הכוח הפרטי של האדם היחיד, שנקרא בכללות בשם 'רצון לקבל'. גם כל הפרטים מהתמונות אשר הרצון לקבל הזה כוללם – שגדרנו אותם תחת השם 'מצע' או סיבה א', שמשמעותו כוללת כל אותם הנטיות והמנהגים וכדומה שירש מאבותיו ואבות אבותיו, המצוירים לנו כמו שלשלת ארוכה של אלפי בני אדם שהיו מצויים בשעתם ועומדים זה תחת זה, שכל אחד מהם הוא טיפה תמציתית ממולידיו, שבטיפה הזאת הגיע לכל אחד כל הרכוש הרוחני של מולידיו לתוך מוח המארך שלו (שנק' סוּבּ קוֹנְשִׁיעס[75]).

באופן שהיחיד הנמצא לפנינו, יש לו (בסוב קונשיעס שלו) כל אלפי הירושות הרוחניות מכל היחידים המוצגים באותה השלשלת, שהם מולידיו ואבותיו. ולפיכך, כשם שפרצופיהם של כל יחיד ויחיד משונים זה מזה – כן דעותיהם משונות זו מזו (ע"פ

[75] תת מודע, ראה הערה לעיל עמ' קו.

ברכות נח, א), ואין לך שני בני אדם בעולם שיהיו דעותיהם שוות זו לזו, כי כל אחד יש לו רכוש גדול ונשגב אשר הורישו לו אלפי אבותיו, שאין לאחרים אף שמץ ממנו.
אשר על כן כל הרכוש הזה נבחן לרכושו של היחיד, שהחברה מוזהרת לשמור על טעמו ורוחו שלא יִטשטש בסיבת הסביבה שלו, אלא כל יחיד ישאר על שלמות מורשתו.
אשר אז הניגוד והסתירה שביניהם ישארו קיימים לנצח, כדי להבטיח לנו לתמיד את הביקורת ואת התקדמות החכמה, שהיא כל יתרון האנושות וכל מאווייה האמיתיים והנצחיים.

סיכום: היחיד ורכושו

אחר שבאנו לידי הכרה במידה מסוימת בדבר האנוכיות[76] (האגו) של האדם, אשר גדרנו אותה במובן של בחינת 'כוח' ו'רצון לקבל', שהיא בחינת נקודה העצמית של בעל החי במערומה. גם נתברר לנו היטב על כל גבוליו, מידת רכושו המקורי של כל גוף יחיד, אשר גדרנו אותו במובן של 'מורשה האבהית', שפירושה הוא, כל כוח הנטיות והאינסטינקטים שהגיעו לו בירושה לתוך בחינת ה'מצע', שהוא חומר הראשון של כל אדם, דהיינו טיפה הזרעית של מולידיו – הנה עתה מצאנו הפתח לפתור את כוונת חז"ל, במה שאמרו שבסיבת קבלת התורה נעשו בני חורין ממלאך המוות. אולם עוד להבנה יתרה אנו צריכים, בענין האנוכיות ובענין המורשה האבהית האמורים.

פרק ד

חירות ממלאך המוות

החיים – גילויו של הרצון לקבל

כג. מתחילה צריך שתבין אשר האנוכיות הזו, שגדרנו בשם 'כוח של רצון לקבל' – אף על פי שהיא כל עיקר עצמותו של האדם, מכל מקום לא יצויר כלל שיהיה [כוח הזה] קיים כך במציאות הממשית אפילו רגע אחד.
כי דבר זה שאנו מכנים אותו 'כוח', דהיינו בטרם שיתגלה מהכוח אל הפועל, [הוא] רק דבר שבמחשבה. כלומר שרק במחשבה אפשר לקבוע אותו כן. אולם למעשה לא יצויר כלל שימָצא איזה כוח ממשי בעולם בה־בשעה שהוא נח לעצמו ואינו פועל כלום.
משום שהכוח אינו קיים במציאות אלא רק כפי המידה המגולה בַּפעולה.
כי לא יתכן לומר על איזה תינוק שהוא בעל כוח גדול, בעת שאינו יכול להגביה אפילו משא של ליטרא אחת[77]. אלא אפשר לומר שאתה מכיר באותו התינוק, אשר בשעה

[76] הערה כללית: במקור נרשם: 'אנוכיית'. על מנת להקל על מרוצת הקריאה תוקן ל'אנוכיות'. משמעות המילה היא, היות האדם מתקיים בעולם כישות עצמאית. ראה לעיל הערה בעמ' קא.
[77] ליטרא – מידת משקל (כמחצית הק"ג).

שיגדל יתגלה בו כוח גדול. ומכל מקום אנו אומרים אשר אותו כוח וגבורה שאנו מוצאים באדם בעת גדלותו, היה עוד כלול באבריו וגופו של התינוק גם בקטנותו, אלא שהכוח הזה היה בו בהעלם ולא היה מגולה בפועל. והן אמת שבמחשבה אפשר לקבוע כן, משום שהשכל מחייב כן. אולם בממשיות גופו של התינוק, בלי ספק שלא היה קיים אצלו אז שום כוח של גבורה ולא כלום, להיות שלא נתגלה כן בפעולה של התינוק.

וכן למשל כוח התיאבון: לא יארע לנו שיהיה כוח זה במציאות ממשית בתוך גופו של אדם בשעה שהאברים אינם מסוגלים לאכול, דהיינו בשעת השביעה. הגם שאפשר לומר אשר אפילו בעת השביעה נמצא כוח התיאבון, אלא שהוא בהעלם בתוך גופו של אדם, אשר אחר כך לאחר העיכול הוא חוזר ומתגלה בגוף ויוצא מהכוח אל הפועל. אולם משפט הזה שייך [רק] לדרכי ההשכל של המחשבה, אכן אין לו שום קיום בממשיות. כי בעת השביעה אנו מרגישים וברור לנו שכוח התיאבון חלף והלך לו 'והביט על מקומו ואיננו'. כי כל כוח אי אפשר כלל להציגו לעינינו כבחינת אובייקט עומד ונח וקיים לעצמו, אלא [ניתן להציגו רק] מבחינה סובייקטיבית[78], כלומר בה־בשעה שהוא פועל, גם באותה המידה שהוא פועל.

באופן שבדרכי ההשכל, בהכרח שיש כאן ב' דברים: נושא ונשוא. דהיינו כוח ופועַל. למשל: כוח התיאבון שהוא הנושא והכוח, והדמיון של דבר הנאכל, שהוא הנשוא ובחינת הפעולה. אולם למעשה, בממשיות, באים הם כדבר אחד, ולא יארע לעולם שיתגלה באדם כוח התיאבון, בלי איזה דמיון של דבר הנאכל. באופן שהם ב' חצאים מדבר אחד. שכוח התיאבון מוכרח להתלבש באותו הדמיון של דבר הנאכל, כי אין לו שום גילוי זולת על ידי התלבשותו בדמיון הזה. והבן זה היטב, אשר הנושא והנשוא מוצגים כאן כב' חצאים של דבר אחד, אשר בהוייתם מתגלים בבת אחת ונעדרים בבת אחת.

כד. בזה מובן אשר ה'רצון לקבל' הזה שהצגנוהו בתור האנוכיות (האגו), אין הכוונה שקיים כן באדם בבחינת כוח החושק ורוצה לקבל בבחינת אובייקט נח – אלא הכוונה רק מבחינה סובייקטיבית, כלומר שמתלבש בדמיון של הדברים הראויים לו להתקבל. כמו כוח התיאבון המתלבש בדמיון של הדבר הראוי לאכילה, אשר פעולתו מתגלה בדמיון הצורה הנאכלת ו[הוא] מתלבש בה. שפעולה זו אנו קוראים לה 'חשק'. דהיינו כוח התיאבון במידה שמתגלה בפעולה הדמיונית.

[78] סוּבְּיֶקְטִיבִיוּת – יחס המבוסס על הרגשתו העצמית של האדם, בניגוד לאוֹבְּיֶקְטִיבִיוּת המתייחסת אל הדברים כפי שהם.

כן בנידון שלנו, ברצון לקבל הכללי, שהוא מהותו ועצמותו של האדם – הוא מתגלה וקיים רק בהתלבשות בתוך הצורות של הדברים העשויים להתקבל. כי אז הוא מקוים בבחינה סובייקטיבית, ולא זולת. אשר פעולה זו אנו קוראים 'חיים'. דהיינו 'החיות של האדם'. שמשמעותה – שכוח ה'רצון לקבל' מתלבש ופועל בתוך הדברים הרצויים לו להתקבל. שמידת הגילוי של הפעולה הזאת היא מידת חייו. על דרך שאמרנו בפעולה שאנו קוראים לה 'חשק'.

האדם ונשמת החיים שבו

כה. ובמתבאר מובן לנו היטב הכתוב (בראשית ב, ז): "וַיִּיצֶר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים, ויהי האדם לנפש חיה". כי אנו מוצאים כאן שתי יצירות, שהן: האדם לבד, ונפש חיה לבד. והכתוב משמיענו שמתחילה נברא האדם בבחינת עפר מהאדמה, דהיינו, קיבוץ מספר פרודות[79] מסוים שבתוכם כלולה עצמותו של האדם, דהיינו ה'רצון לקבל' שלו. אשר כוח הרצון לקבל הזה שרוי בכל הפרודות שבמציאות, כמו שביארנו לעיל (אות טו) שמהם נבראו ויצאו כל ד' הסוגים: דומם צומח חי ומדבר. ובדבר הזה אין שום יתרון לאדם על יתר חלקי הבריאה. זהו שמשמיענו במילים: "עפר מן האדמה".

אולם כבר נתבאר שאין מציאות לכוח הזה שנקרא רצון לקבל, שיהיה קיים כן בלי התלבשות ופעולה בדברים הרצויים להתקבל. שפעולה הזאת נקראת 'חיים'. שלפי זה נמצא שבטרם שהגיעו לו צורות הקבלה האנושית, המשונות ויתירות על שאר הבריות[80], הריהו נבחן עוד לאדם מת בלי חיים. שהרי הרצון לקבל שלו לא היה לו המקום שיתלבש ויגלה שם פעולותיו, שהם גילוי החיים, כאמור.

זה שנאמר: "ויפח באפיו נשמת חיים", שהוא כללות הצורות של קבלה הראויות למין האדם. ומילת נשמה היא מלשון "שמין לו את הקרקע", שהוראתה כמו 'ערך'. ומקור השם של נשמה תבינהו מהכתוב "וְנִשְׁמַת שַׁדַּי תְּחַיֵּנִי" (איוב לג, ד. עי' פירוש המלבי"ם שם[82]). ונשמה היא מבנין נפעל, כמו השמות: נפקד, נאשם, נאשמה[81].

[79] פרודה – ראה הערה לעיל עמ' קיח.

[80] מהן צורות הקבלה הללו? בפירושו על ההגדה של פסח "וזאת ליהודה" כתב רבינו: והנה אחר כל החקירות והבדיקות, אין אנו מוצאים צורך מיוחד נטוע בחפץ האדם שלא יהיה נמצא בכל מין החי, זולת ההתעוררות לדביקות אלוקית. נמצא שכל ענין ההויה של מין האדם הוא משוער רק באותה ההכנה הטבועה בו להשתוקק לעבודתו ית'. ובזה נעלה הוא על הבהמה.

[81] נאשם, נאשמה – אולי צריך לומר: נישום, נישומה.

[82] שם מבאר המלבי"ם שהבורא נטע בנשמה בתולדתה הדעות האלקיות וההשכלות האמיתיות, והם שתולים בטבעה, לא ע"י החוש והבחינה.

ושיעור הכתוב: "ויפח באפיו", כלומר שהביא לתוך פנימיותו ותוכיותו, "נשמת חיים", נשמה והערכה של חיים. שמשמעותה כל סכום הצורות הראויות להתקבל אל ה'רצון לקבל' שלו כנ"ל. ואז אותו הכוח של הרצון לקבל שהיה צרור בפרודות שלו, מצא המקום שיוכל להתלבש ולפעול שם. דהיינו באותן הצורות של קבלה שהשיג מהשי"ת. אשר פעולה זו נקראת 'חיים' כמבואר לעיל.

זהו שסיים הכתוב: "ויהי האדם לנפש חיה". כלומר, כיון שהתחיל הרצון לקבל לפעול על פי המידות של אותן צורות של קבלה - תיכף נגלו בו החיים והיה לנפש חיה. מה שאין כן בטרם שהשיג הצורות של קבלה, אף על פי שכבר הוטבע בו אותו הכוח של 'רצון לקבל' - מכל מקום נחשב עוד כמו גוף מת בלי חיים, משום שאין לו המקום להתראות ולבוא בתוכו לידי גילוי הפעולה, כמבואר.

הרגש האנוכיות

כו. [[83]הנה נתבאר אשר הרצון לקבל שגדרנו אותו לעצמות הנברא, אינו מתגלה אלא בהיותו מתלבש בצורה אותה הוא רוצה. כגון תמונות של קניינים] או אכילה ושתיה, או סתם לחיות ולהתקיים ולא להתבטל ממציאותו, ואז מורגש בהכרח האגו עצמו גם כן, דהיינו הרוצה את כל אלה. אולם להרגיש בעצמו רצון לקבל בלי שום צורה של איזה תמונות הקבלה, הוא מן הנמנעות כמובן.

אשר על כן אע"פ שעיקרו של האדם הוא רק ה'רצון לקבל', מכל מקום הוא מובן כמו חצי דבר, להיותו מוכרח להתלבש באיזו מציאות המזדמנת לו. אשר על כן הוא ותמונת הקניין שמצייר - הם יחד ממש דבר אחד, כי אין לו זכות קיום על רגע קטן זולתו, כמבואר.

החיים והמוות

ולפיכך בשעה שמכונת הגוף על היכנה ועל מלואה, דהיינו עד אמצע שנותיו, הרי האגו שלו המוטבע בו מלידתו עומד בכל קומתו. שמשום זה מרגיש בעצמו רצון לקבל במידה גדולה וחזקה, דהיינו שרוצה להשיג עשירות מרובה וכבוד גדול וכל המזדמן לנגד עיניו. והוא מטעם השלמות של האגו שלו, אשר הוא מושך לעצמו צורות של קניינים ומושגים שהוא מתלבש בהם ומתקיים על ידיהם.

אולם כעבור אמצע שנותיו, אז מתחילים ימי ירידה, אשר לפי תוכנם המה ימי מיתה. כי אין האדם מת ברגע אחד, כמו שאינו מקבל גמר צורת החיים ברגע אחד. אלא

[83]במקום זה נראה שיש חוסר משמעותי בכתב היד, חבל על דאבדין. המשפטים שבסוגריים נכתבו ע"י העורכים לקשר הענין. מתוך הענין נראה כי עד כאן ביאר אשר הרצון לקבל ותמונת החפץ המתקבל באים תמיד כאחד, א"כ גילוים שווה. עתה בא להוסיף ולבאר אשר גם קומתם שווה ושיעור חייהם שווה.

נרו, דהיינו האגו שלו, הולך וכבה לאט לאט, ויחד עם זה הולכים ומתנוונים תמונות הקניינים שרוצה לקבל. כי מתחיל לוותר על הרבה קניינים שחלם עליהם בנערותו, וכן נעשה להולך ומוותר על גדלות הקניינים כפי שני השקיעה של החיים. עד שבימי הזקנה האמתיים, שצילה של המיתה כבר מרחף על כל קומתו – נמצא האדם בימים שאין בהם חפץ[84] לגמרי. כי הרצון לקבל שלו, שהוא האגו, נכבה והלך לו ולא נשאר בו רק ניצוץ קטן ממנו, הבלתי מגולה לעינים, דהיינו בהתלבשות של איזה קניין. לכן אין בימים האלו שום רצון ותקוה אל איזו תמונה של קבלה. והנה הוכחנו אשר הרצון לקבל עם תמונת החפץ שמצטיירת לו להתקבל – הם ממש דבר אחד. אשר גילוים שווה, וקומתם שווה, ושיעור חייהם שווה.

אולם יש כאן הבחן חשוב בצורת הוויתור שאמרנו בימי שקיעת החיים: שהוויתור הזה אינו מחמת שביעה, כמו האדם שמוותר על דברי אכילה בשעת שביעתו, אלא הוא מחמת יאוש. כלומר שהאגו, כשמתחיל למות בימי הירידה, הוא עצמו מרגיש חולשתו ואת מיתתו, על כן הוא הולך ומתייאש ומוותר על חלומותיו ותקוותיו של ימי השחרות. והתבונן היטב בהבחן של הוויתור מחמת שביעה, שאין זה גורם שום צער ולא יתכן לכנותו בשם מיתה חלקית, אלא כפועל שגמר פעולתו. אכן הוויתור מחמת יאוש הוא מלא צער ומכאובים, על כן יתכן לכנותו מיתה חלקית. והבן זה היטב.

החיים הנצחיים

כז. עתה אחר כל המבואר מצאנו פתח להבין את דברי חז"ל על היכנם, במה שדרשו: "חרות על הלוחות – אל תקרי חָרות אלא חֵרות, מלמד שנעשו חירות ממלאך המוות". כי נתבאר במאמרים מתן תורה (אות טז) והערבות (אות כז), אשר בטרם מתן תורה קיבלו עליהם לבטל כל קניין פרטי, בשיעור המתבטא במילים "ממלכת כהנים". ואת המטרה של הבריאה כולה, דהיינו להידבק בו בהשוואת הצורה אליו ית': כמו שהוא ית' משפיע ואינו מקבל, כן יהיו המה משפיעים ולא מקבלים. שהיא דרגה האחרונה של הדבקות, המתבטאת במילים "וגוי קדוש". כמ"ש בסוף מאמר הערבות.

וכבר הבאתיך לידי הכרה, שעיקר עצמותו של האדם, דהיינו האנוכיות שלו, המוגדרת ברצון לקבל – אינה אלא חצי דבר, ואין לה זכות קיום זולת בהתלבשה באיזו תמונה של קניין או תקוה של קניין. כי אז נשתלם ענינה שיתכן לקרותה בשם עצמות האדם, ולא זולת. נמצא אשר בני ישראל שזכו לתכלית הדבקות במעמד הקדוש, היה כלי הקבלה שלהם בהתרוקנות גמורה מכל קניינים שבעולם. והיו דבוקים בו בהשוואת הצורה,

[84] כתוב הוא בקהלת (יב, א): "והגיעו שָׁנִים אשר תאמר אין לי בהם חפץ".

שמשמעותה שלא היה להם שום רצון של קניין לעצמם, אלא רק בשיעור של השפעת נחת רוח, שיוצרם יהנה מהם.

וכיון שהרצון לקבל שלהם התלבש בתמונה של קניין הזה, הרי התלבש בה והתחבר עמה לעצמות אחת שלמה – אם כן ודאי שנעשו בני חורין ממלאך המוות. כי המוות, בהכרח הוא בחי' העדר ושלילת קיום של דבר־מה. וזהו יתכן בעוד שיש איזה ניצוץ הרוצה להתקיים לקניינו עצמו, [שאז] יתכן לומר עליו שהניצוץ הזה אינו מתקיים, כי נעדר ומת. משא"כ אם לא נמצא באדם שום ניצוץ כזה, אלא כל ניצוצי עצמותו מתלבשים בהשפעת נחת רוח ליוצרו – זהו לא נעדר ולא מת! כי אפילו כשהגוף מתבטל, אינו מתבטל אלא מתמונות קבלה עצמית שהרצון לקבל מלובש בה ואין לו זכות הויה זולתה כנ"ל, אולם כשבא על הכוונה של הבריאה, והשי"ת יש לו נחת רוח ממנו שנעשה רצונו – נמצאת העצמות של האדם מתלבשת בנחת רוחו ית' הזה, והוא זוכה לנצחיות גמורה כמוהו ית', נמצא שזכה לחירות ממלאך המוות.

מאמר לסיום הזוהר

מאמר לסיום הזוהר[85]

הדבקות, מהותה

א. נודע כי התכלית הנרצית מהעבודה בתורה ובמצוות היא להדבק בהשם ית', כמו שכתוב (דברים יא, כב; ל, כ): "וּלְדָבְקָה בוֹ". ויש להבין מה הפירוש של הדבקות הזאת בהשי"ת, הלא אין המחשבה תופסת בו כלל? אכן כבר קדמוני חז"ל בקושיא זו, שהקשו כן על הכתוב "ולדבקה בו" – ואיך אפשר להדבק בו, הלא אש אוכלה הוא? והשיבו: הדבק במידותיו, מה הוא רחום אף אתה רחום, מה הוא חנון אף אתה חנון וכו'. ולכאורה קשה: איך הוציאו חז"ל את הכתוב מפשוטו? הלא כתוב מפורש "ולדבקה בו", ואם היה הפירוש הדבק במידותיו, היה לו לכתוב ולהדבק בדרכיו, ולמה אומר ולדבקה בו?

השוואת הצורה ושינוי צורה

ב. והענין הוא, כי בגשמיים התופסים מקום, מובנת לנו הדבקות בקירוב מקום והפירוד מובן לנו בריחוק מקום. אבל ברוחניים שאינם תופסים מקום כלל, אין הדבקות והפירוד מובנים בהם בקירוב מקום ובריחוק מקום, שהרי אין תופסים מקום כלל. אלא השוואת הצורה שיש בין שני רוחניים מובנת לנו כדבקות, ושינוי הצורה בין שני רוחניים מובן

[85] מאמר זה נאמר ע"י אדמו"ר בעל הסולם זצ"ל בסעודת הסיום לספר הזהר שנערכה במירון בשנת תשי"ג. חלקו הראשון (עד אות יב) נאמר שם, וההמשך נאמר בתל אביב.

לנו כפירוד. וכמו שהגרזן מחתך ומבדיל בדבר גשמי לחלקו לשנים, על ידי שמרחיק החלקים זה מזה – כך שינוי הצורה מבדיל את הרוחני ומחלק אותו לשנים: אם שינוי הצורה בהם הוא קטן, נאמר שרחוקים הם זה מזה בשיעור מועט. אם שינוי הצורה הוא גדול, נאמר שרחוקים הם בהרבה זה מזה. ואם הם בהפכיות הצורה, נאמר שרחוקים הם זה מזה מן הקצה אל הקצה.

למשל, כששני אנשים שונאים זה לזה, נאמר עליהם שהם נפרדים זה מזה כרחוק מזרח ממערב. ואם אוהבים זה לזה, נאמר עליהם שהם דבוקים זה בזה כגוף אחד. ואין המדובר כאן בקרבת מקום או ריחוק מקום, אלא המדובר הוא בהשוואת הצורה או בשינוי הצורה. כי בהיות בני אדם אוהבים זה לזה, הוא משום שיש ביניהם השוואת הצורה. כי מפני שהאחד אוהב כל מה שחברו אוהב ושונא כל מה שחברו שונא, נמצאים דבוקים זה בזה ואוהבים זה את זה. אבל אם יש ביניהם איזה שינוי צורה, דהיינו שהאחד אוהב איזה דבר אף על פי שחברו שונא את הדבר ההוא וכדומה – הרי בשיעור שינוי הצורה הזה הם שנואים זה על זה ונפרדים ורחוקים זה מזה. ואם הם בהפכיות, באופן שכל מה שהאחד אוהב נמצא שנוא על חברו – נאמר עליהם שנפרדים ורחוקים הם כרחוק מזרח ממערב.

והנך מוצא ששינוי הצורה פועל ברוחניות כמו גרזן המפריד בגשמיות. וכן שיעור הרחקת המקום וגודל הפירוד שבהם תלוי במידת שינוי הצורה שביניהם, ומידת הדבקות שביניהם תלויה במידת השוואת הצורה שביניהם.

הדבקות במידותיו

ג. ובזה אנו מבינים מה צדקו דברי חז"ל שפירשו הכתוב "ולדבקה בו", שהוא הדבקות במידותיו: "מה הוא רחום אף אתה רחום, מה הוא חנון אף אתה חנון". כי לא הוציאו הכתוב מפשוטו, אלא להיפך, שפירשו הכתוב לפי פשוטו בתכלית. כי הדבקות הרוחנית לא תצויר כלל בדרך אחרת, אלא בהשוואת הצורה. ולפיכך על ידי זה שאנו משווים צורתנו לצורת מידותיו יתברך, אנו נמצאים דבוקים בו.

זה שאמרו: "מה הוא רחום" וכו'. כלומר "מה הוא" יתברך כל מעשיו הם להשפיע ולהועיל לזולתו, ולא לתועלת עצמו כלל. שהרי הוא יתברך אינו בעל חסרון שיהיה צריך להשלימו, וכן אין לו ממי לקבל. "אף אתה", כל מעשיך יהיו להשפיע ולהועיל לזולתך, ובזה תשווה צורתך לצורת מידות הבורא יתברך, שזו הדבקות הרוחנית.

השוואת הצורה במוחא

ד. ויש בהשוואת הצורה האמורה בחינת מוחא ובחינת ליבא[86]. [אשר] ענין העסק בתורה ובמצוות על מנת להשפיע נחת רוח ליוצרו הוא השוואת הצורה מבחינת מוחא. כמו שהשי"ת אינו חושב בעצמו אם הוא נמצא, או אם הוא משגיח על בריותיו וכדומה מהספיקות – אף הרוצה לזכות להשוואת הצורה, אסור לו לחשוב בדברים האלו שברור לו שהשי"ת אינו חושב בהם, כי אין לך שינוי צורה גדול מזה. ולפיכך כל מי שחושב דברים אלו, נמצא בוודאי בפירודא ממנו יתברך ולא יבוא לידי השוואת הצורה לעולם.

כל מעשיך יהיו לשם שמים

וזה מה שאמרו ז"ל (אבות ב, יב): "כל מעשיך יהיו לשם שמים", [כלומר לשם] דבקות בשמים. שלא תעשה שום דבר שאינו מביא מטרה זו של הדבקות. דהיינו שכל מעשיך יהיו להשפיע ולהועיל לזולתך, שאז תבוא להשוואת הצורה עם השמים. מה הוא יתברך כל מעשיו להשפיע ולהועיל לזולתו, אף אתה כל מעשיך יהיו רק להשפיע ולהועיל לזולתך. שזו היא הדבקות השלימה.

ואין להקשות על זה: איך אפשר שהאדם יעשה כל מעשיו לטובת זולתו, הרי הוא צריך בהכרח לעבוד לקיום עצמו ולקיום משפחתו? התשובה היא: כי אותם המעשים שעושה מטעם ההכרח, דהיינו כדי לקבל המעט הנחוץ לקיומו, הנה 'ההכרח לא יגונה ולא ישובח' ואין זה נחשב כלל שעושה משהו לעצמו.

איך יתכן להפך טבע בריאתו

ה. והנה כל היורד לעומקם של הדברים בוודאי יתפלא, איך אפשר לאדם שיבוא להשוואת הצורה הגמורה, שכל מעשיו יהיו להשפיע לזולתו, בשעה שכל הווייתו של האדם אינה אלא לקבל לעצמו, ומצד טבע בריאתו אינו מסוגל לעשות אפילו מעשה קטן לטובת זולתו, אלא בשעה שמשפיע לזולתו הוא מוכרח לצפות שבסופו ישיג על ידי זה תמורה המשתלמת יפה, ואם אפילו מסופק בתמורה כבר ימנע את עצמו מלעשות המעשה – ואיך אפשר שכל מעשיו יהיו רק להשפיע לאחרים ולא כלום לצרכי עצמו?

סגולת התורה ומצוות לשמה

אכן אני מודה שהוא דבר קשה מאד, ואין בכוחו של אדם לשנות טבע בריאתו, שהוא רק לקבל לעצמו, ואין צריך לומר ש[אינו] יכול להפוך טבעו מהקצה אל הקצה, דהיינו שלא יקבל כלום לעצמו אלא כל מעשיו יהיו להשפיע. אבל לפיכך נתן לנו השי"ת תורה ומצוות, שנצטווינו לעשותן רק על מנת להשפיע נחת רוח לקב"ה. ולולא העסק

[86] מוחא וליבא – מוח ולב. המוח הוא מקום המחשבות וההשכלות, הלב מקום הרגשות והרצונות. הדבקות במידותיו, "מה הוא רחום" וכו' שהזכיר לעיל היא השוואת הצורה בליבא. להלן מבאר ענין האמונה, שהיא השוואת הצורה במוחא.

בתורה ובמצוות לשמה, דהיינו לעשות בהם נחת רוח ליוצרו ולא לתועלת עצמו, אין שום תחבולה שבעולם מועילה לנו להפוך טבענו.

ומכאן תבין את גודל החומרה של העסק בתורה ומצוות לשמה. כי אם גם כוונתו בתורה ומצוות אינה לתועלת הקב"ה אלא לתועלת עצמו, הרי לא בלבד שלא יהפך טבע הרצון לקבל שבו, אלא אדרבה, הרצון לקבל שבו יהיה הרבה יותר ממה שיש לו מטבע בריאתו. כמו שביארתי בהקדמה לביאור הסולם (עי"ש באותיות ל-לא; להלן עמ' קעו) ואין להאריך כאן.

גילוי סודות התורה

ו. מה הן מעלותיו של אותו האדם שזכה לדבקות השי"ת? הן אינן מפורשות בשום מקום אלא ברמזים דקים. אבל כדי לבאר הדברים שבמאמרי זה, אני מוכרח לגלות קצת לפי מידת ההכרח. אסביר הדברים בדרך משל.

מעלותיו של הזוכה לדבקות

הגוף עם איבריו אחד הם. וכללות הגוף מחליף מחשבות והרגשים עם כל אבר פרטי שלו. למשל, אם כללות הגוף חושב שאיבר אחד ממנו ישמשו ויענג אותו, מיד אותו האיבר יודע מחשבתו וממציא לו התענוג שחושב. וכן אם איזה איבר חושב ומרגיש שצר לו המקום שהוא נמצא בו, מיד יודע כללות הגוף מחשבתו והרגשתו ומעבירו למקום הנוח לו. אמנם אם קרה ואיזה איבר נחתך מן הגוף, אז הם נעשים לשתי רשויות נפרדות, וכללות הגוף כבר אינו יודע צרכיו של אותו האיבר הנפרד, והאיבר אינו יודע עוד מחשבותיו של הגוף, שיוכל לשמש אותו ולהועיל לו. ואם יבוא הרופא ויחבר את האיבר לגוף כמקודם לכן, הנה חוזר האיבר לדעת מחשבותיו וצרכיו של כללות הגוף, וכללות הגוף חוזר לדעת צרכיו של האיבר.

לפי המשל הזה יש להבין גם כן מעלת האדם שזכה להדבק בהשי"ת. כי כבר הוכחתי בהקדמה שלי לספר הזוהר אות ט' (זהר ע"פ הסולם כרך א', וכן בחוברת להאדרא זוטא שהוצאתי ביחוד לכבוד ל"ג בעומר; נמצא גם להלן עמ' קסג), שהנשמה היא הארה הנמשכת מעצמותו ית', והארה זו נפרדה מאת השי"ת על ידי שהשי"ת הלבישה ברצון לקבל. כי אותה מחשבת הבריאה 'להנות לנבראיו', בראה בכל נשמה רצון לקבל הנאה, ושינוי צורה זה של הרצון לקבל הפריד אותה הארה מעצמותו ית' ועשה אותה לחלק נפרד ממנו. ותעיין שם במקור, כי אין כאן המקום להאריך בזה.

היוצא מזה, שכל נשמה היתה מקודם בריאתה בכלל עצמותו ית'. אלא עם הבריאה, דהיינו עם הטבע של הרצון לקבל הנאה שהוטבע בה, קנתה שינוי צורה ונפרדה

מהשי"ת, שכל ענינו רק להשפיע. כי שינוי הצורה מפריד ברוחניות כמו הגרזן בגשמיות, כמבואר לעיל. ונמצאת הנשמה דומה עתה לגמרי למשל האיבר הנחתך מהגוף ונפרד ממנו. שאף על פי שמקודם הפירוד היו שניהם, האיבר עם כללות הגוף – אחד, והיו מחליפים מחשבות והרגשות זה עם זה, אבל לאחר שנחתך האיבר מהגוף, נעשו בזה שתי רשויות, וכבר אין אחד יודע מחשבותיו של השני וצרכיו של השני. ומכל שכן אחר שהנשמה נתלבשה בגוף של העולם הזה, נפסקו כל הקשרים שהיו לה מטרם שנפרדה מעצמותו יתברך, וכמו שתי רשויות נפרדות הן.

ז. ולפי זה מובנת מאליה מעלת האיש שזכה שוב להדבק בו. שפירושו שזוכה להשוואת הצורה עם השי"ת, על ידי זה שבכח התורה והמצוות הפך את הרצון לקבל המוטבע בו, אשר הוא הוא שהפריד אותו מעצמותו ית', ועשה אותו לרצון להשפיע, וכל מעשיו הם רק להשפיע ולהועיל לזולתו, שהוא השווה את הצורה ליוצרה. נמצא ממש בדומה לאותו איבר שנחתך פעם מהגוף וחזר ונתחבר שוב עם הגוף, שחוזר לדעת מחשבותיו של כללות הגוף, כמו שהיה יודע טרם שנפרד ממנו – אף הנשמה כך: אחר שקנתה השוואה אליו ית', הנה היא חוזרת ויודעת מחשבותיו ית', כמו שידעה מקודם שנפרדה ממנו בסיבת שינוי הצורה של הרצון לקבל. אז מקוים בה הכתוב (דברי הימים א' כח, ט): "דע את אלוקי אביך". כי אז זוכה לדעת השלמה, שהיא דעת אלוקית, וזוכה לכל סודות התורה, כי מחשבותיו יתברך הן סודות התורה.

זה שאמר ר' מאיר (מס' אבות ו, א): "כל הלומד תורה לשמה זוכה לדברים הרבה, ומגלים לו רזי וטעמי התורה, ונעשה כמעיין המתגבר" וכו'. דהיינו כמו שאמרנו, שעל ידי העסק בתורה לשמה, שפירושו שמכוון לעשות נחת רוח ליוצרו בעסקו בתורה ולא לתועלתו כלל – אז מובטח לו להדבק בהשי"ת, שפירושו שיבוא להשוואת הצורה, שכל מעשיו יהיו לתועלת זולתו ולא לתועלת עצמו כלל. דהיינו ממש כמו הקב"ה, שכל מעשיו הם רק להשפיע ולהיטיב לזולתו. שבזה חוזר האדם להדבק בהשי"ת, כמו שהיתה הנשמה מטרם שנבראה. ולפיכך "זוכה לדברים הרבה" ו"זוכה לרזי וטעמי התורה". כי כיון שחזר ונתחבר עם השי"ת, הוא חוזר ויודע מחשבותיו של הקב"ה, כמשל האבר שחזר ונדבק בגוף. ומחשבותיו של הקב"ה נקראות רזי וטעמי התורה. הרי שהלומד תורה לשמה זוכה שמתגלים לו רזי וטעמי התורה ונעשה כמעיין המתגבר, מחמת ביטול המחיצות שהפרידוהו מהשי"ת, שחזר להיות אחד עמו ית' כמטרם שנברא.

נגלה ונסתר

ח. ובאמת כל התורה כולה בין הנגלה ובין הנסתר הן מחשבותיו של הקב"ה, בלי הפרש

כל־שהוא. אלא הדבר דומה לאדם טובע בנהר, שחברו זורק לו חבל כדי להצילו. שאם הטובע תופס את החבל בחלקו הסמוך אליו, יכול חברו להצילו ולהוציאו מן הנהר. אף התורה כן, שהיא כולה מחשבותיו של הקב"ה, היא דומה לחבל שזרקו הקב"ה אל בני האדם, להצילם ולהוציאם מן הקליפות. וקצהו של החבל סמוך לכל בני האדם, שהוא סוד התורה הנגלית, שאינה צריכה שום כוונה ומחשבה, ולא עוד אלא אפילו שיש במעשה המצוות מחשבה פסולה הוא גם כן מקובל להקב"ה, כמו שכתוב (פסחים נ, ב): "לעולם יעסוק אדם בתורה ומצוות שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה". ולפיכך תורה ומצוות הם קצהו של החבל, שאין אדם בעולם שלא יוכל להחזיק בו. ואם תופס בו בחזקה, דהיינו שזוכה לעסוק בתורה ומצוות לשמה, דהיינו לעשות נחת רוח ליוצרו ולא לתועלת עצמו, אז התורה והמצוות מביאים אותו להשוואת הצורה עם הקב"ה, שהוא סוד 'ולדבקה בו' כנ"ל – שאז זוכה להשיג כל מחשבותיו של הקב"ה, הנקראות רזי תורה וטעמי תורה, שהם כל שאר החבל, שאין זוכה בו אלא אחר שבא לדבקות השלימה, כנ"ל.

מדרגות ועולמות

ט. ומה שאנו מדמים מחשבותיו של הקב"ה דהיינו רזי התורה וטעמי התורה לחבל, הוא משום שיש הרבה מדרגות בהשוואת הצורה עם השי"ת, ועל כן יש הרבה מדרגות בחלק החבל[87] שבו, דהיינו בהשגת רזי התורה. שלפי מידתה של מדרגת השוואת הצורה של האדם להשי"ת, כן מידת השגתו ברזי התורה, דהיינו בידיעת מחשבותיו יתברך. שבדרך כלל הן ה' מדרגות: נפש רוח נשמה חיה יחידה, שכל אחת כלולה מכולן ויש בכל אחת ה' מדרגות. ונפרטות, שבכל אחת מהן יש לכל הפחות כ"ה מדרגות.

ומכונות גם כן עולמות, כמו שאמרו חז"ל: "עתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק ש"י עולמות". והטעם שהמדרגות בהשגתו ית' נקראות עולמות, הוא משום ששתי משמעויות יש בשם עולם: א)שכל באי העולם ההוא מושפע להם חוש והרגש שווה, וכל מה שהאחד רואה ושומע ומרגיש, רואים ושומעים ומרגישים כל באי אותו העולם. ב)שכל באי אותו העולם הנעלם, אינם יכולים לדעת ולהשיג משהו בעולם אחר.

וכן נמצאות אלו שתי הגדרות גם בהשגה: א)שכל מי שזכה באיזו מדרגה, הוא יודע ומשיג בה כל מה שהשיגו באי אותה המדרגה בכל הדורות שהיו ושיהיו, ונמצא עמהם בהשגה משותפת כמו שנמצאים בעולם אחד. ב)שכל באי אותה המדרגה לא יוכלו לדעת

[87] חבל מלשון חלק ושיעור מידה, כמו "חבל נחלתכם" (עי' מצודת ציון יחזקאל מז, יג).

ולהשיג משהו ממה שיש במדרגה אחרת. כמו באי העולם הזה, שלא יוכלו לדעת משהו במה שיש בנמצאים בעולם האמת. לפיכך נקראות המדרגות בשם עולמות.
ולפיכך יכולים בעלי ההשגה לחבר ספרים ולרשום השגותיהם ברמזים ומשלים, המובנים לכל מי שזכה לאותן המדרגות שבהן מדברים הספרים, כי יש להם עמהם השגה משותפת. אבל מי שלא זכה בכל כמות המדרגות כאותם המחברים לא יוכל להבין רמזיהם, ואין צריך לומר אותם שלא זכו להשגה שלא יבינו בהם כלום, משום שאין להם עמהם השגות משותפות.

שלמות ההשגה

י. וכבר אמרנו שהדבקות השלימה וההשגה השלימה מתחלקות לקכ"ה מדרגות כוללות. ולפי זה מטרם שזכה האדם לקבל כל קכ"ה המדרגות הללו, עוד אין דבקותו שלמה ואין השגתו שלמה. אמנם מטרם ימות המשיח אי אפשר לזכות בכל קכ"ה המדרגות. ויש שני הפרשים מכל הדורות לדורו של המשיח: א) שרק בדורו של המשיח אפשר להשיג כל קכ"ה המדרגות, ולא בשאר הדורות. ב) שבכל הדורות בני עליה שזכו להשגה ולדבקות מועטים הם. כמו שאמרו חז"ל (קהלת רבה פ"ז) על הכתוב "אדם אחד מאלף מצאתי", שאלף נכנסים לחדר[88] וכו' ואחד יוצא להוראה, דהיינו לדבקות ולהשגה. אבל בדורו של משיח יכול כל אחד ואחד לזכות לדבקות ולהשגה, כמו שאמרו: "ומלאה הארץ דעה את ה'" וגו' (ישעיה יא, ט), "ולא יְלַמְּדוּ עוד איש את רעהו ואיש את אחיו לֵאמֹר דעו את ה', כי כולם ידעו אותי לְמִקְטַנָּם ועד גדולם" (ירמיה לא, לג).
חוץ מרשב"י ודורו, דהיינו בעלי הזוהר, שזכו לכל קכ"ה המדרגות בשלמות אף על פי שהיו לפני ימות המשיח. שעליו ועל תלמידיו ז"ל נאמר: "חכם עדיף מנביא". ועל כן נמצא הרבה פעמים בזוהר שלא יהיה כדור הזה של רשב"י עד דורו של מלך המשיח. ולפיכך עשה חבורו הגדול רושם חזק כל כך בעולם, כי סודות התורה שבו תופסים קומת כל קכ"ה המדרגות. ולפיכך אמרו בזוהר (וירא אות תס), שספר הזוהר לא יתגלה אלא באחרית הימים, דהיינו בימות המשיח. כי אמרנו שאם מדרגות המעיינים אינן בכל השיעור של מדרגת המחבר, לא יבינו רמזיו, משום שאין להם עמו השגות משותפות. וכיון שמדרגות בעלי הזוהר היו בכל הגובה של קכ"ה המדרגות שאי אפשר להשיגם מטרם ימות המשיח – נמצא שהדורות שלפני ימות המשיח לא היו להם השגות משותפות עם בעלי הזוהר, על כן לא היה יכול הזוהר להתגלות בדורות שקדמו לדורו של המשיח.

[88] תלמוד תורה, בית ספר.

ומכאן הוכחה ברורה שכבר הגיע דורנו זה לימות המשיח. כי עינינו הרואות, שכל הביאורים על ספר הזוהר שקדמו לנו, לא ביארו אפילו עשרה אחוזים מהמקומות הקשים בזוהר, וגם מקצת שביארו סתומים דבריהם כמעט כדברי הזוהר עצמו. ובדורנו זה זכינו לפירוש 'הסולם', שהוא ביאור מלא על כל דברי הזוהר. ומלבד זה שאינו מניח דבר סתום בכל הזוהר בלי לפרשו, אף גם הביאורים מיוסדים על פי השכל העיוני הפשוט, שכל מעיין בינוני יכול להבינם. ומתוך שנגלה הזוהר בדורנו זה, הרי זו הוכחה ברורה שאנחנו נמצאים כבר בימות המשיח, בתחילתו של אותו הדור שעליו נאמר: "ומלאה הארץ דעה את ה'" וגו'.

זמן נתינה וזמן קבלה

יא. יש לדעת שעניינים רוחניים אינם כעניינים גשמיים, בהם הנתינה והקבלה באים כאחת. כי ברוחניות, זמן נתינה לחוד וזמן קבלה לחוד. כי תחילה ניתן הדבר מהשי"ת למקבל, ובנתינה זו נותן לו רק הזדמנות לקבל, אבל עוד לא קיבל כלום. עד שיתקדש ויטהר כראוי, אז זוכה לקבל הדבר. באופן שמזמן הנתינה עד זמן הקבלה יכול להתעכב זמן מרובה. לפי זה, מה שאמרנו שהדור הזה כבר הגיע להכתוב "ומלאה הארץ דעה את ה'" וגו', הנה זה אמור מבחינת נתינה בלבד, אבל לבחינת קבלה ודאי לא הגענו. עד שנטהר ונתקדש ונלמד ונתייגע בשיעור הרצוי, אז יגיע זמן הקבלה ויקוים בנו הכתוב "ומלאה הארץ דעה את ה'" וגו'.

הגאולה וההשגה

ונודע שהגאולה ושלמות ההשגה כרוכים זה בזה. והמופת הוא, שכל מי שיש לו המשכה[89] לסודות התורה, יש לו המשכה לארץ ישראל. ולפיכך לא הובטח לנו "ומלאה הארץ דעה את ה'" וגו', אלא באחרית הימים, דהיינו זמן הגאולה.

ולפיכך כמו שבשלמות ההשגה לא זכינו עוד לזמן קבלה, אלא לזמן נתינה בלבד. שבכוחה ניתנה לנו ההזדמנות לבוא לשלמות ההשגה. כן הוא בענין הגאולה, שלא זכינו לה אלא בבחינת נתינה בלבד. כי העובדה היא, שהקב"ה הוציא ארצנו הקדושה מרשות הנכרים, והחזירה לנו – ובכל זאת עדיין לא קבלנו הארץ לרשותנו, מפני שעוד לא הגיע זמן הקבלה. כמו שביארנו בענין שלמות ההשגה. באופן שהקב"ה נתן, ואנחנו עוד לא קבלנו. שהרי עוד אין לנו עצמאות כלכלית, ואין עצמאות מדינית בלי עצמאות כלכלית. ועוד הרבה יותר מזה, כי אין גאולת הגוף בלי גאולת הנפש, וכל עוד שרוב בני הארץ שבויים בתרבויות הזרות של האומות ואינם מסוגלים כלל לדת ישראל ותרבות

[89] משיכה.

ישראל, הרי גם הגופות שבויים תחת כוחות הנכרים, ומבחינה זו נמצאת עוד הארץ בידי הנכרים[90].

והמופת הוא שאין שום אדם מתרגש כלל מן הגאולה, כמו שהיה צריך להיות בזמן הגאולה אחרי ב' אלפים שנה. ולא בלבד שאין בני הגולה מתפעלים לבוא אלינו ולהנות מן הגאולה, אלא גם חלק גדול מאותם שנגאלו וכבר יושבים בתוכנו, המה מצפים בכליון עינים להפטר מגאולה זו ולשוב לארצות פזוריהם. הרי שאף על פי שהקב"ה הוציא הארץ מרשות האומות ונתנה לנו, עם כל זה אנו עוד לא קבלנוה, ואין אנו נהנים מזה כלום.

אלא שבנתינה זו נתן לנו הקב"ה את ההזדמנות לגאולה, דהיינו להטהר ולהתקדש ולקבל עלינו עבודת ה' בתורה ובמצוות לשמה. אז יבנה בית המקדש ונקבל את הארץ לרשותנו, ואז נחוש ונרגיש בשמחת הגאולה. אבל כל עוד שלא באנו לזה, שום דבר לא נשתנה, ואין שום הפרש בין נימוסי הארץ עתה מכפי שהיתה עדיין תחת ידי זרים, הן במשפט הן בכלכלה והן בעבודת ה', ואין לנו אלא הזדמנות לגאולה.

היוצא מדברינו, שדורנו זה הוא הדור של ימות המשיח. לפיכך זכינו לגאולת ארצנו הקדושה מידי הנכרים, גם זכינו להתגלות ספר הזוהר, שהוא תחילת קיום הכתובים "כי מלאה הארץ דעה את ה'" וגו' "ולא יְלַמְּדוּ עוד וגו' כי כולם ידעו אותי לְמִקְטַנָּם ועד גדולם". אבל בשתי אלה זכינו רק לבחינת נתינה מהקב"ה, אבל אנו בידינו עוד לא קבלנו דבר. אלא שניתנה לנו הזדמנות בזה להתחיל בעבודת השי"ת, לעסוק בתורה ובמצוות לשמה. שאז נזכה להצלחה גדולה ככל המובטח לדור של ימות המשיח, מה שלא ידעו כל הדורות שלפנינו. ואז נזכה לזמן הקבלה של שתי אלה: "שלמות ההשגה" ו"הגאולה השלימה".

הדבקות – הלכה למעשה

יב. הנה ביארנו היטב תשובת חז"ל על הקושיה "איך אפשר להדבק בו", שאמרו שפירושו "הדבק במידותיו" – שהוא צודק משני טעמים: א) כי דבקות הרוחנית אינה בקירוב מקום, אלא בהשוואת הצורה. ב)כיון שלא נפרדה הנשמה מעצמותו ית' אלא בסיבת הרצון לקבל שהטביע בה הבורא ית', אם כן אחר שהפריד הרצון לקבל ממנה, חזרה מאליה לדבקות הקדומה בעצמותו ית'.

אמנם כל זה להלכה, אבל למעשה עוד לא תרצו כלום עם הפירוש "הדבק במידותיו", שפירושו להפריד את הרצון לקבל המוטבע בטבע בריאתו, ולבוא לרצון להשפיע שהוא

[90] עוד בענין זה ראה ברכת שלום – שמעתי מאמר ר"ב: שחרור ארץ ישראל.

היפך טבעו[91]. ומה שביארנו (לעיל אותח) שהטובע בנהר צריך להחזיק החבל בחזקה, ומטרם שעוסק בתורה ומצוות לשמה באופן "שלא ישוב לכסלו עוד", אינו נחשב שמחזיק החבל בחזקה, שוב הַדָּרָא קוּשְׁיָה לְדוּכְתֵּה (חזרה הקושיה למקומה): מאין יקח חומר דלק להתייגע בכל לבבו ומאודו, רק כדי לעשות נחת רוח ליוצרו? כי אין אדם יכול לעשות תנועה בלי שום תועלת לעצמו, כמו המכונה שאינה יכולה לעבוד בלי חומר דלק, ואם לא תהיה שום תועלת לעצמו אלא רק נחת רוח ליוצרו – אין לו חומר דלק לעבודה.

השגת רוממותו ית'

יג. התשובה היא: שכל משיג רוממותו ית' כראוי, הרי ההשפעה שהוא משפיע אליו מתהפכת להיות קבלה. כמו שנאמר במסכת קידושין (ז,א) באדם חשוב, שהאשה נותנת לו כסף ומתקדשת לו, כי נחשב לה לקבלה ממש[92]. כך הוא אצל השי"ת, שאם משיג רוממותו ית', אין לך קבלה יותר חשובה מנחת רוח ליוצרו. והוא די מספיק לחומר דלק, לעמול ולהתייגע בכל לבו ונפשו ומאודו כדי לעשות נחת רוח אליו ית'.

אבל זה ברור, שאם עוד לא השיג רוממותו ית' כראוי, הנה השפעת נחת רוח להשי"ת אינה נחשבת אצלו לקבלה, בשיעור שימסור כל לבבו ונפשו ומאודו להשי"ת. ולפיכך בכל פעם שיתכוון באמת רק לעשות נחת רוח ליוצרו ולא לתועלת עצמו, יאבד תיכף כח העבודה לגמרי, כי נשאר כמו מכונה בלי חומר דלק. כי אין אדם יכול להזיז אבר בלי שיפיק מזה איזו תועלת לעצמו, ומכל שכן יגיעה כל כך גדולה כמידת מסירת נפשו ומאודו כפי המחויב בתורה, שאין ספק שלא יוכל לעשות זאת בלי שיפיק איזו קבלת הנאה לעצמו.

ערך הרוממות תלוי בסביבה

יד. ובאמת השגת רוממותו ית' בשיעור שההשפעה תהפך לקבלה, כמו שאמרו באדם חשוב, אינו דבר קשה כלל. והכל יודעים גדלות הבורא ית', שברא הכל ומבלה הכל[93], בלי ראשית ובלי אחרית, שלרוממותו אין קץ ותכלית. אלא הקושי שבדבר הוא, כי ערך הרוממות אינו תלוי ביחיד אלא בסביבה. למשל, אפילו אם האדם מלא מעלות טובות – אם לא יחשיבוהו הסביבה ולא יכבדוהו, אדם כזה ימצא תמיד נכה רוח ולא יוכל

[91] מכוון למה שהקשה לעיל (אות ה) האיך אפשר לו לאדם להפך טבעו. ותירץ שהוא ע"י תורה ומצוות לשמה, שהמאור שבה מחזירו למוטב. כעת שב להקשות: עדיין, מניין יקח חמרי דלק לעבוד עבודה זו של 'לשמה'?

[92] דין הוא בהלכות קידושין שהבעל הוא שנותן את כסף או טבעת הקידושין לאשה. ואם הפכו הסדר והאשה היא שנתנה לו– אינה מקודשת. אמנם חידוש יש באדם חשוב, שאפילו נתנה היא, מקודשת. שקבלתו הימנה נחשבת לנתינת תענוג ממנו אליה.

[93] מבלה– שהמה בָּלִים והוא קיים לעד (עפ"י גמ' ברכות י, א).

להתגאות במעלותיו, אף על פי שאינו מסופק באמיתותם. ולהיפך מזה, אדם שאין לו מעלה כלל, אלא הסביבה יכבדוהו כמו שיש לו מעלות מרובות, האדם הזה יהיה מלא גאות רוח. כי ערך החשיבות והרוממות ניתנה לגמרי לרשות הסביבה.

ובשעה שאדם רואה איך הסביבה שלו מקלים ראש בעבודתו ית' ואינם מעריכים רוממותו כראוי, אין האחד יכול להתגבר על הסביבה, וגם הוא אינו יכול להשיג רוממותו ית', אלא שמקל ראשו בעת עבודתו כמוהם. וכיון שאין לו הבסיס של השגת רוממותו ית', מובן מאליו שלא יוכל לעבוד להשפיע נחת רוח ליוצרו ולא לתועלת עצמו. כי אין לו חומר דלק ליגיעה, ו"לא יגעת ומצאת אל תאמין". ואין לו שום עצה, אלא או לעבוד לתועלת עצמו, או שלא לעבוד כלום. כי השפעת נחת רוח ליוצרו לא תשמש לו כמו קבלה ממש.

ובזה תבין הכתוב "ברוב עם הַדְּרַת מלך". כי ערך הרוממות בא מן הסביבה בשני תנאים: א) במידת ההערכה של הסביבה. ב)במידת גדלה של הסביבה. ועל כן "ברוב עם הדרת מלך".

עשה לך רב

טו. ובשביל גודל הקושי שבדבר, יעצו לנו חז"ל (אבות א, ו): "עשה לך רב וקנה לך חבר". דהיינו שהאדם יבחר לעצמו אדם חשוב ומפורסם שיהיה לו לרב, שממנו יוכל לבוא לעסק תורה ומצוות על מנת להשפיע נחת רוח ליוצרו.

כי שתי הקלות יש לרבו: א' שמתוך שהוא אדם חשוב, הרי התלמיד יכול להשפיע לו נחת רוח על בסיס רוממותו של רבו, כי ההשפעה נהפכה לו לקבלה, שהוא חומר דלק טבעי, שיוכל להרבות מעשי ההשפעה בכל פעם. ואחר שהתרגל בעסק ההשפעה אצל רבו, הוא יכול להעבירו גם לעסק תורה ומצוות לשמה כלפי הקב"ה, כי הרגל נעשה טבע.

הקלה ב' היא, כי השוואת הצורה להקב"ה אינה מועילה אם אינה לנצח, דהיינו "עד שיעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לכסלו עוד" (ע"פ רמב"ם פ"ב מהל' תשובה ה"ב). מה שאין כן השוואת הצורה לרבו, מתוך שרבו הוא בעולם הזה, בתוך הזמן, מועילה השוואת הצורה אליו אפילו היא רק זמנית, שאחר כך ישוב לסורו. ונמצא בכל פעם שמשוה צורתו לרבו, הוא מתדבק בו לשעתו, ומתוך כך הוא משיג ידיעותיו ומחשבותיו של רבו, לפי מידת דבקותו, כמו שבארנו במשל האיבר הנחתך מן הגוף וחזר ונתדבק בו, עש"ה. ועל כן התלמיד יכול להשתמש מהשגת רוממות השי"ת של רבו, המהפכת ההשפעה לקבלה, ולחומר דלק מספיק למסירת נפשו ומאודו, ואז יוכל גם התלמיד

לעסוק בתורה ומצוות לשמה, בכל לבבו ונפשו ומאודו, שהיא הסגולה המביאה לדבקות נצחית בהקב"ה.

טז. ובזה תבין מה שאמרו חז"ל: גדולה שימושה של תורה יותר מלימודה, שנאמר: "פֹּה אלישע בן שָׁפָט אשר יצק מים על ידי אליהו". 'למד' לא נאמר, אלא 'יצק' (ברכות ז, ב). שלכאורה תמוה, איך מעשים פשוטים יהיו גדולים מלימוד החכמה והדעת? ובאמור מובן היטב, כי השימוש ששימש לרבו בגופו ומאודו, על מנת לעשות נחת רוח לרבו, מביאו לדבקות ברבו, דהיינו להשוואת הצורה, ומקבל על ידי זה ידיעותיו ומחשבותיו של רבו, בסוד 'פה אל פה', שהיא 'דבקות רוחא ברוחא'. שעל ידי זה זוכה להשיג רוממותו ית' בשיעור שתהפך ההשפעה לקבלה, להיות לו חומר דלק מספיק למסירת נפשו ומאודו, עד שיזכה לדבקות בהשי"ת, כנ"ל. מה שאין כן לימוד התורה אצל רבו, כי הוא מוכרח להיות לתועלת עצמו, ואינו מביא לידי דבקות, והוא נבחן מפה לאוזן. באופן, שהשימוש מביא להתלמיד מחשבותיו של רבו, והלימוד רק הדיבורים של רבו. ומעלת השימוש גדולה על מעלת הלימוד, כשיעור חשיבות מחשבות רבו על הדיבורים של רבו, וכחשיבות פה אל פה על מפה לאוזן[94].

אמנם כל זה אמור אם השימוש הוא על מנת להשפיע אליו נחת רוח. אבל אם השימוש הוא לתועלת עצמו, ששימוש מעין זה אינו מסוגל להביאו לדבקות ברבו – ודאי שהלימוד אצל רבו חשוב יותר משמושו.

וקנה לך חבר

יז. אמנם, כמו שאמרנו אצל השגת רוממותו ית', שהסביבה שאינה מחשיבה אותו ית' כראוי, מחלשת את היחיד ומונעת אותו מהשגת רוממותו ית' – הנה ודאי דבר זה נוהג גם ברבו, אשר הסביבה שאינה מחשיבה כראוי את רבו, מונעת את התלמיד מהשיג את רוממות רבו כראוי. ולפיכך אמרו חז"ל: "עשה לך רב – וקנה לך חבר". דהיינו שהאדם יכול לעשות לו סביבה חדשה[95], שהסביבה תעזור לו להשיג רוממות רבו, על ידי אהבת חברים המחשיבים את רבו. שעל ידי שיחת החברים ברוממות רבו, מקבל כל אחד הרגשת רוממותו, באופן שההשפעה לרבו תהפך לקבלה ולחומר דלק, בשיעור שיביאו לעסוק בתורה ומצוות לשמה. שעל זה אמרו (אבות ו,ה) במ"ח מעלות שהתורה נקנית בהם: "בשימוש חכמים ובדקדוק חברים". כי מלבד שמשמש לרבו, צריך גם כן לדקדוק

[94] פה אל פה היא השגה מכח דבקות, שנעשים כאחד. פה לאוזן היא השפעה מעליון לתחתון, שהאחד נותן לשני (אותיות דליבא מאמר כט, עש"ה).

[95] ראה לעיל מאמר החירות אות י'.

חברים, כלומר להשפעת החברים שיפעלו עליו להשגת רוממותו של רבו. כי השגת הרוממות תלויה לגמרי בסביבה, ואדם יחידי אי אפשר שיפעל בזה במשהו, כמבואר. אמנם שני תנאים פועלים בהשגת הרוממות. א) לשמוע תמיד ולקבל את הערכת הסביבה בשיעור הפלגתם. ב) שהסביבה תהיה גדולה, כמו שכתוב "ברוב עם הדרת מלך".

ולקבל תנאי הא', מחויב כל תלמיד להרגיש עצמו שהוא הקטן שבכל החברים, ואז יוכל לקבל הערכת הרוממות מכולם. כי אין גדול יכול לקבל מקטן ממנו ומכל_שכן שיתפעל מדבריו, ורק הקטן מתפעל מהערכת הגדול. וכנגד תנאי הב', מחויב כל תלמיד להרים מעלת כל חבר ולחבבו, כאילו היה גדול הדור, ואז תפעל עליו הסביבה כמו שהיתה סביבה גדולה כראוי. כי רוב בנין חשוב יותר מרוב מנין.