

מתן תורה

רבי יהודה הלוי אשלג (בעל הסולם) - מתוך הספר מתן תורה
את הספר הנ"ל וספרי קבלה נוספים ניתן להשיג באתר לספרי קבלה - www.kabbalah-sefer.co.il
או בטלפון - 707002-0577 / 5334718-02

א ב ג ד ה ו ז ח ט י יא יב יג יד טו טז יז

מאמר החרות חרות הרצון התענוג והמכאוב חק הסבתיות ארבעה גורמים סבה א':
המצע, חומר ראשון סבה ב': הגורם ונמשך מצד עצמו סבה ג' גורם ונמשך הפנימיים סבה ד':
גורם ונמשך מדברים זרים הקנינים התורשתיים השפעת הסביבה הרגל נעשה לטבע
שני גורמי חוץ בחירה חפשית הסביבה כגורם החיוב בבחירת סביבה טובה שליטת השכל
על הגוף חרות היחיד הצורה הכללית של המולידים אינה נאבדת חיוב השמירה על חרות
היחיד הרצון לקבל - יש מאין ב' כוחות ברצון לקבל ... חוק אחד לכל העולמות אחרי רבים
להטות דרך תורה ודרך יסורים זכות הרבים להפקיע חרות היחיד לחיי החברה החוק: אחרי
רבים להטות בחיים הרוחניים החוק אחרי היחיד להטות הבקורת כגורם הצלחה - אי הבקורת
כגורם להתנוונות מורשת אבות ב' בחינות: א' ב"כח" ב' ב"פועל" "שתי יצירות: א' האדם. ב'
נפש חיה. חרות ממלאך המות מאמר ג - עת לעשות מאמר ד - תולדות חכמת הקבלה מהות
הדת ומטרתה הטוב המוחלט השגחתו ית' היא השגחה מטרתית ב' דרכים: דרך יסורים ודרך
תורה. מהות הדת היא לפתח בנו את חוש הכרת הרע התפתחות מדעת והתפתחות שלא
מדעת הדת איננה לתועלת הבריות אלא לתועלת העובד. מאמר מהות חכמת הקבלה על מה
סובבת החכמה ריבוי הפרצופים הספירות והעולמות ב' סדרים: מעילא לתתא, ומתתא
לעילא שמות מופשטים הממשיות שבחכמת הקבלה הערכים הגשמיים והשמות הגופניים
שבספרי הקבלה חוק שורש וענף ביחס העולמות שפת המקובלים היא שפה של ענפים מסירה
מפי מקובל חכם למקבל מבין כינויים הזרים לרוח אנושי מאמר לסיום הזהר מאמר ח - מאמר
השלום הניגוד והסתירה בדבר ההשגחה. שיטה א' היא: הטבע. שיטה ב' היא: ב'
רשויות. שיטה ג' היא: ריבוי אלהיות. שיטה ה': עזב פעולתו. חיוב הזהירות בחוקי
הטבע. הוכחת עבודתו ית' מפי הנסיון ביאור המשנה: "הכל נתון בערבון ומצודה פרוסה על כל
החיים". גלגל שינוי הצורה מאמר הערבות שכל ישראל ערבים זה בזה.

יח יט כ כא כב כג כד כה כו כז כח כט

גילוי טפה וכיסוי טפחים ג' מינים בהסתר החכמה. רשות מן השמים

א

מאמר חז"ל זה אומר לנו בארוני. כי מלת "כלל" יורה על סכום של פרטים שמשיתופם יחד הועמד אותו הכלל. נמצא כשהוא אומר על המצוה של "ואהבת לרעך כמוך" שהוא כלל גדול בתורה, הנה עלינו להבין ששאר תרי"ב המצוות שבתורה עם כל המקראות שבתוכה אינן לא פחות ולא יותר מאשר סכום הפרטים המוכנסים ומותנים במצוה האחת הזאת של "ואהבת לרעך כמוך" שאין אלו אלא דברים מתמיהים, כי זה יצדק במצוות שבין אדם לחבירו, אולם איך יכולה אותה מצוה אחת להכיל ולכלכל בתוכה את כל המצוות שבין אדם למקום, שהן עקרי התורה ורוב מנין ובנין שלה.

ב

ואם עוד אפשר לנו להתיגע ולמצוא דרך ליישב דבריהם שבכאן, הנה ערוך לעינינו מאמר שני עוד יותר בולט, באותו הגר שבא לפני הלל (שבת לא.) ואמר לו "למדני כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת, ואמר לו כל מה דעלך סני לחברך לא תעביד (התרגום של ואהבת לרעך כמוך). ואידך, פירושא הוא זיל גמור", הרי לפנינו הלכה ברורה, אשר אין לנו שום העדפה בכל תרי"ב המצוות ובכל המקראות שבתורה על המצוה האחת של ואהבת לרעך כמוך. כיון שבאים רק כדי לפרש ולאפשר לנו לקיים מצות אהבת הזולת על היכנה, שהרי אומר בפירוש "ואידך פירושא הוא זיל גמור", דהיינו שכל שאר התורה הם פירוש של המצוה האחת הזאת שאי אפשר לגמור מצות ואהבת לרעך כמוך זולתם.

ג

ובטרם נחדור לעומק הדבר עלינו להתבונן במצוה הזאת גופה, כי נצטוינו "ואהבת לרעך כמוך" אשר מלת "כמוך", אומר לנו שתאהב את חברך באותו השיעור שאתה אוהב את עצמך לא פחות בשום פנים שבעולם, זאת אומרת שאתה מחויב לעמוד תמיד על המשמר ולמלאות צרכי כל איש ואיש מכל האומה הישראלית, לא פחות כמו שאתה עומד תמיד על המשמר למלאות את צרכי עצמך, אשר זה הוא לגמרי מן הנמנעות, כי לא רבים המה שיוכלו ביום העבודה שלהם למלאות די צרכי עצמם ואיך אתה מטיל עליו לעבוד ולספק את משאלות כל האומה? וזאת לא יתכן כלל לחשוב שהתורה מדברת על דרך הגזמה כי ע"כ מזהירה אותנו התורה לא תוסף ולא תגרע וכו', לומר לך שהדברים והחוקים נאמרו בדיוק נמרץ.

ד

ואם מעט לך זה, אומר לך, שפשטה של המצוה הזאת של אהבת הזולת מחמירה עוד שעלינו להקדים צרכי חברינו על צרכי עצמינו, ע"ד שכתבו התוס' בשם הירושלמי (קידושין דף כ.) בפסוק "כי טוב לו עמך" האמור לגבי עבד עברי, וזה לשונם: דפעמים שאין לו אלא כר אחד, ואם שוכב עליו בעצמו ואינו נותנו לעבד הרי אינו מקיים כי טוב לו עמך, שהוא שוכב על כר והעבד על הארץ. ואם אינו שוכב עליו וגם אינו מוסרו לעבדו הרי זו מדת סדום. נמצא, שעל כרחו צריך למסרו לעבדו והאדון עצמו שוכב על הארץ. עכ"ל עש"ה.

ונמצינו למידים אותו הדין גם בכתוב שלנו בשיעור אהבת הזולת, שהרי גם כאן השוה הכתוב את מילוי צרכי חברו כמו מילוי צרכי עצמו, כדוגמת "כי טוב לו עמך" שבעבד עברי, באופן, שגם כאן במקרה אם אין לו אלא כסא אחד ולחברו אין כסא 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 כמדת 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, ומעתה צא ולמד, האם המצוה הזאת היא בגדר האפשרות לקיימה?

ה

וקודם כל עלינו להבין, למה ניתנה התורה ביחוד לאומה הישראלית ולא ניתנה לכל באי העולם בשוה יחד, היש כאן ח"ו משום לאומיות? וכמובן, אשר רק היוצא מדעתו יכול להרהר כזאת. ובאמת, כבר עמדו חז"ל בשאלה זו, שזוהי כוונתם במה שאמרו ז"ל (ע"ז ב:) שהחזירה הקב"ה על כל אומה ולשון ולא קיבלוה, כנודע.

אולם מה שקשה לדבריהם, אם כן למה נקראנו העם הנבחר כמ"ש בד' בחר ה' וכו' מאחר שלא היה מי שהוא מאומה אחרת שירצה בה. ועוד, שהדברים מוקשים מעיקרם, היתכן שהקב"ה בא עם תורתו בידו ונשא ונתן עם עמי הארצות הפראיים ההם, אשר לא נשמע מעולם כזאת ואינו מקובל על הלב כלל.

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, וא"כ לא יוטל ספק כלל על הבורא ית' שלרוממותו אין חקר, שיפעל ח"ו דבר קטן או גדול בלי תכלית.

והורונו חז"ל על זה שלא נברא העולם אלא בשביל קיום התורה והמצוות. פירוש הדבר, כפי שבארוה לנו הראשונים ז"ל, כי כונת הבורא ית' על הבריאה מעת שנבראה הוא להודיע את אלקותו לזולתו. כי דבר הודעת אלקותו מגיע לנברא במדת שפעו הנעים ההולך ומתרבה אליו עד השיעור הרצוי. שבזאת מתרוממים השפלים בהכרה אמיתית להיות למרכבה אליו ית' ולדבקה בו, עד שמגיעים לשלמותם הסופית: "עין לא ראתה אלקים זולתך" אשר מרוב גודלה ותפארתה של השלמות ההיא גם התורה והנבואה נשמרו לדבר אף מלה אחת מהפלגה זו. כמו שרמזו על זה חז"ל (ברכות ל"ד): "כל הנביאים לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל לעולם הבא עין לא ראתה אלקים זולתך". כידוע הדבר למוצאי דעת ואכמ"ל.

ומתבטאת השלמות הזו בדברי התורה והנבואה ודחז"ל, רק במלה הפשוטה "דביקות". והנה מתוך גלגולה של מלה זו בפיות ההמון כמעט שאיבדה כל תוכן, אולם אם תשהה את רעיוןך על המלה הזאת רגע קט, תשאר עומד ומשתומם על גובהה המפליא, כי תצייר לך הענין האלקי וחין ערכו של הנברא השפל, אז תוכל לערוך יחס הדביקות מזה לזה, ואז תבין, למה אנו שמים את המלה הזאת לתכלית כל הבריאה הגדולה הזאת.

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



אולם כאן עמדו חכמי הקבלה ושאלו, למה לא בראנו מתחילה בכל אותה הרוממות הרצויה להדבק בו ית', ומה היה לו ית' לגלגל עלינו את כל המשא והטורח הזה של הבריאה והתורה והמצוות? והשיבו, דמאן דאכיל דלאו דיליה בהית לאסתכולא באפיה וכו'. פירוש, כי מי שאוכל ונהנה מיגיע כפיו של חברו מפחד הוא להסתכל בתואר פניו, כי נעשה מושפל והולך עי"ז עד שמאבד צורתו האנושית. ומתוך שמה שנמשך משלימותו ית' ויתעלה לא יתכן שימצא בו חסרון, לכן הניח לנו מקום להרויח בעצמינו את רוממותינו הנרצית על ידי מעשה ידינו בתורה ומצוות.

ודברים אלו המה עמוקים מכל עמוק, וכבר בארתי אותם במתכונתם בספרי פנים מסבירות לעץ החיים בענף הראשון, ובספר תלמוד עשר הספירות, הסתכלות פנימית חלק א', וכאן אפרשם בקצרה, שיהיו מובנים לכולם.

ח

כי הדבר הזה דומה, לעשיר אחד שקרא לאדם מן השוק ומאכילהו ומשקהו ומעניק לו מכסף וזהב וכל חמדה יום יום, ובכל יום מרובים מתנותיו על הקודם לו וכן מוסיף והולך, לבסוף שאלהו העשיר אמור לי האם כבר נתמלאו כל משאלותיך? וענהו, עדיין לא נתמלאו כל מבוקשי, כי מה טוב ומה נעים היה לי אילו כל הרכוש והחמודות הללו הגיעוני על ידי עסקי עצמי כמו שהגיעו אליך, ולא להיות מקבל מתנת ידך בחסד. ויאמר לו העשיר, אייך לא נברא עוד איש שיוכל למלאות משאלותיך.

ודבר זה טבעי הוא, כי הגם שמצד אחד הוא טועם תענוג גדול, ומוסיף והולך כפי שיעור ריבוי מתנותיו, הנה 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 קבלת מתנת החנם מאת הנותן מחמת חסדיו ורחמיו עליו. ומכאן נמשך לנו חוק שני, שלא יצוייר בעולם מי שיוכל למלאות חפצי חברו במילואם כי סוף סוף לא יוכל ליתן לו את האופי והצורה של קנין עצמי, שרק עמה נשלמת כל ההרחבה מכל השלימות הרצויה.

והנה זה אמור רק כלפי הנבראים, מה שלא יתכן ומתאים כלל כלפי שלימותו הנעלה ית' וית'. וזהו שהכין לנו ע"י היגיעה והטרחה וע"י העסק בתורה ומצוות להמציא את רוממותינו בעצמינו, כי אז כל העונג והטוב המגיע לנו ממנו ית' דהיינו כל הכלול בדבר דבקותו ית', יהיה כל זה בבחי' קנין עצמינו, שהגיע לנו ע"י מעשה ידינו, שאז אנו מרגישים עצמינו בבחינת בעלים לדבר, שאין לנו טעם של שלימות זולתה, כמבואר.

ט

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

ומכאן נפתח לנו פתח להבין מקור כללות התענוגים והיסורים הקבועים בעולמנו, כי מתוך שהשי"ת וית' הוא השורש לכל בריותיו אשר ברא, לפיכך כל הענינים הכלולים בו ית' ונמשכו לנו הימנו בהמשכה ישרה, יבושמו לנו וינעמו לנו, משום שטבענו קרוב לשורשינו ית'. וכל הענינים שאינם נוהגים בו ית', ולא נמשכו לנו הימנו בהמשכה ישרה זולת על פי קוטבה של הבריאה עצמה, יהיו אלה נגד הטבע שלנו, ויהיה קשה לנו לסובלם. דהיינו, אנו אוהבים את המנוחה, ושונאים מאד את התנועה, עד שאין אנו עושים שום תנועה אם לא להשגת המנוחה, והיה זה, מפני שהשורש שלנו איננו בעל תנועה זולת בעל המנוחה, ואין תנועה ח"ו נוהגת בו כלל, ולפיכך תהיה זו גם כן נגד טבענו ושנואה לנו. ועד"ז, אנו אוהבים מאד את החכמה ואת הגבורה ואת העושר וכו', שהוא משום שכל אלה כלולים בו ית' שהוא שורשנו, וע"כ שונאים אנו מאד את הפוכם, כמו הסכלות והחולשה והעניות, משום שאינם מצויים כלל ועיקר בשורש שלנו, שזהו עושה את הרגשתנו מאוס ושנוא וגם גורם מכאובים

לאין

סבול.



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

ית' שהוא המשפיע לכל.



עתה מצאנו פתח עינים להסתכל בדבר תכלית הבריאה של "ולדבקה בו" בפרצופו האמיתי, שכל ענין הרוממות ודביקות הזו המובטחת לנו ע"י מעשה ידינו בתורה ובמצוות, אינה לא פחות ולא יותר, אלא דבר השוואת הענפים לשורשם ית', אשר כל הנעימות והעידון וכל נשגב, נעשה כאן דבר נמשך טבעי מאליו, כמו שנתבאר לעיל, שענין התענוג אינו אלא רק השוואת הצורה ליוצרה, ובהיותנו משתוים בעניננו לכל מנהג הנוהג ומצוי בשורשנו הרי אנו מצויים בתענוגים, וכל ענין שיארע לידנו מהענינים שאינם נמצאים בשורשנו, הרי נעשים לבלתי נסבלים ולגועל נפש או למכאובים ממשיים, כפי אשר יתחייב מהמושג ההוא. ונמצא מאליו אשר כל תקותנו תלויה ועומדת בשיעור השוואת צורתנו לשורשנו

ית'.

יב

ואלה הם דברי חז"ל (בי"ר פמ"ד) בשאלתם, וכי מה איכפת ל' להקב"ה למי ששוחט מן הצואר או מי ששוחט מן העורף? הוי לא נתנו המצוות אלא לצרף בהם את הבריות עכ"ל. והצירוף הזה, פירושו הזדככות הגוף העכור שזוהי התכלית היוצאת מקיום התורה והמצוות כולן. מפני שעייר פרא אדם יולד, כי כשיוצא ונולד מחיק הבריאה הוא מצוי בתכלית הזוהמא והשפלות, שפירושם הוא ענין רבוי גדלות האהבה העצמית 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, וע"כ נבחן מצבו בנקודה התחתונה של השפלות והזוהמה המצויה בעולמנו האנושי.

וככל 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 בעוה"ז ועוה"ב, המכונה "שלא לשמה", כי אי אפשר להרגילו באופן אחר. וכשגדל ובא בשנים, אז מגלים לו איך לבא לעסק המצוות לשמה, שהיא בכוונה מיוחדת רק לעשות נ"ר ליוצרו. כמ"ש הרמב"ם (הלכות תשובה פ"י) שלנשים וקטנים אין לגלות את העסק בתורה ומצוות לשמה, כי לא יוכלו שאתו, רק כשגדלים וקונים דעת ושכל אז מלמדים אותם לעשות לשמה. וכמ"ש ז"ל, "מתוך שלא לשמה בא לשמה", שהיא מוגדרת בכוונה לעשות נ"ר ליוצרו ולא לשום אהבה עצמית.

וע"י הסגולה הטבעית שבעסק התורה והמצוות לשמה אשר נותן התורה ידעה, כמ"ש ז"ל (קידושין ל:.) שהקב"ה אומר: בראתי יצה"ר ובראתי לו תורה תבלין, הרי נמצא הנברא ההוא הולך ומתפתח ופוסע אל על בדרגות ומעלות הרוממות האמורה, עד שמספיק לאבד מקרבו כל הניצוצות של אהבה עצמית, וכל מצותיו שבגופו מתרוממים, ועושה את כל תנועותיו רק להשפיע, באופן אשר אפילו ההכרחיות שהוא מקבל, זורם ג"כ לכונת ההשפעה, כלומר כדי שיוכל להשפיע. וזהו אמרם ז"ל: לא נתנו המצוות אלא לצרף בהם את הבריות.

יג

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

ולא עוד, אלא אפילו הצד המעשי שבשניהם הוא ג"כ בחינה אחת ממש, כי בשעה שעושה מעשהו "לשמה" ולא לשום תערובות של אהבה עצמית דהיינו בלי שום הפקת תועלת של משהו בעדו עצמו, אז לא ירגיש האדם שום הפרש במעשהו, בין אם הוא עובד לאהבת חבירו בין אם הוא עובד לאהבת המקום ית'.

משום שחוק טבעי הוא לכל בריה שכל הנמצא מחוץ למסגרת גופו עצמו הוא אצלו כמו דבר ריק ובלתי מציאותי לגמרי, וכל תנועה שאדם עושה לאהבת זולתו הוא עושה זאת בעזרת אור חוזר ואיזה גמול שסופו לחזור אליו ולשמשו לתועלתו עצמו, ולפיכך, אין מעשים כגון אלו יכולים להקרא בשם "אהבת זולתו" משום שנידון על שם סופו, ודומה לשכירות שאינה משתלמת אלא לבסוף 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. ועל כיוצא בזה אמרו בתיקוני הזהר על אומות העולם, כל חסד דעבדין לגרמייהו הוא דעבדין. פירוש, כל מה שהמה מתחסדים עם חבריהם או בעבדות אלהים אין זה משום אהבת זולתם אלא משום אהבה עצמית, והוא משום שדבר זה הוא מחוץ לדרך הטבע כמבואר.

וע"כ רק מקיימי התורה והמצוות מוכשרים לדבר זה, שבהרגילו את עצמו לקיים את התורה והמצוות לעשות נ"ר ליוצרו, אז לאט לאט נפרש ויוצא מחיק הבריאה הטבעית וקונה טבע שני, שהיא אהבת זולתו האמורה.

וזהו שהביא לחכמי הזוהר להוציא את אומות העולם מדבר אהבת זולתם מכל וכל. ואמרו כל חסד דעבדין לגרמייהו הוא דעבדין, משום שאין להם את ענין העסק בתו"מ לשמה, וכל דבר העבדות לאלהיהם הוא משום שכר והצלה בעוה"ז ובעוה"ב כנודע, ונמצא גם עבדותם לאלהיהם הוא 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 המעשיות שבתורה אינו מרגיש שום הבדל בבי' חלקי התורה. כי בטרם שמשתלם בדבר, 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 זוכה תיכף למטרה הסופית, שהיא הדביקות בו ית' כמבואר.

וכיון שכן הוא, הנה הסברה נותנת אשר אותו חלק התורה הנוהג בין אדם לחברו, הוא היותר מסוגל להביא את האדם למטרה הנרצת, משום שהעבודה במצוות שבין אדם למקום ית' היא קבועה ומסויימת ואין לה תובעים והאדם מתרגל אליה בנקל, וכל שעושה מחמת הרגל כבר אינו מסוגל להביא לו תועלת כנודע. משא"כ חלק המצוות שבין אדם לחברו הוא בלתי קבוע ובלתי מסויים והתובעים מסבבים אותו בכל אשר יפנה, וע"כ סגולתם יותר בטוחה ומטרתם יותר קרובה.

טו

עתה נבין בפשיטות דברי הלל הנשיא להאי גיורא, אשר עיקר הקוטב שבתורה הוא ואהבת לרעך כמוך ויתר תרי"ב מצוות הם פירוש והכשר אליה (כנ"ל אות ב'). ואפילו המצוות שבין אדם למקום הם ג"כ 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 ב"ב), 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 לדביקותו ית'.

ואין להקשות למה לא הגדיר זה בכתוב "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך" כי זה מטעם המבואר לעיל, אשר באמת כלפי האדם הנמצא עוד בטבע הבריאה אין הבדל כלל בין אהבת השי"ת לאהבת חברו, משום שכל מה שזולתו הוא אצלו בגדר בלתי מציאותי. 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" ע"כ הגדיר לו באהבת חברו משום שמטרתה יותר קרובה ומהירה להתגלות (כנ"ל אות י"ד) משום ששמורה מטעויות ומשום שיש לה תובעים.

טז

ובאמור מצאנו הפתח להבין במה שעמדנו לעיל (אות ג' וד') בעיקר תוכנה של המצוה הזאת "ואהבת לרעך כמוך" איך מחייבת אותנו התורה בדבר שהוא מהנמנעות לקיימה, עש"ה.

אכן השכל! שמהטעם הזה לא ניתנה התורה לאבותינו הק' אברהם יצחק ויעקב, אלא נמשך הדבר עד יציאת מצרים, שיצאו והיו לאומה שלימה

בת שש מאות אלף איש מעשרים שנה ומעלה, כי אז כל אחד מהאומה נשאל אם מסכים לעבודה הנשגבה הזאת, ואחר שכל אחד ואחד מהאומה הסכים בכל לב ונפש לדבר ואמר נעשה ונשמע, אז נעשתה האפשרות לקיים את כללות התורה, שיצאה מגדר הנמנעות ובאה 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, שאפס כל צורך מכל יחיד מחברי האומה לדאוג בשביל קיומו עצמו. ונעשה משום זה פנוי לגמרי משמירת קיומו עצמו, ויכול לקיים בנקל את המצוה של ואהבת לרעך כמוך בכל אותם התנאים המבוארים באות ג' וד'.
כי איך תפול עליו דאגה על קיומו עצמו, בה בשעה ששש מאות 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 שלימה 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 באות ג' וד', ולפיכך לא ניתנה להם התורה.



ובאמור נוכל להבין מאמר אחד מהתמוהים שבמאמרי חז"ל, דהיינו במה שאמרו אשר כל ישראל ערבים זה לזה, שלכאורה הוא בלתי מוצדק בתכלית, כי היתכן אם מי שהוא חוטא או עובר עבירה ומכעיס את קונו ואין לך שום הכרות ושייכות עמו, יגבה הקב"ה את חובו ממך, ומקרא כתוב "לא יומתו אבות על בנים וגוי איש בחטאו יומת" ואיך אומרים אשר אפילו הנכרי לך לגמרי שאינך מכיר לא אותו ולא את מקומו נמצאת ערב בחטאיו?

והמעט לך זה, קח וראה במסכת קידושין דף מ' ע"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 כל העולם לכף זכות, עבר עבירה אחת אוי לו שהכריע את עצמו ואת כל העולם לכף חובה, שנאמר וחוטא אחד יאבד טובה הרבה". עכ"ל.

והנה עשאוני ר"א בר"ש ערב גם בשביל העולם כולו, שנמצא לדעתו אשר כל בני העולם ערבים זה לזה, וכל יחיד יגרום במעשיו זכות או חובה לכל העולם כולו. שזוהי תמיהה ע"ג תמיהה.

אולם לפי המתבאר לעיל הרי דבריהם ז"ל מובנים ומוסכמים בתכלית הפשטות, כי הנה הוכחנו לעינים אשר כל פרט ופרט מתרי"ג המצוות שבתורה סובבים על קוטבה של המצוה האחת של ואהבת לרעך כמוך, ונתבאר, שקוטב זה אינו בגדר של קיום זולת באומה שלימה שכל חברה מוכנים לדבר.

מאמר החרות

"חרות על הלוחות" אל תקרי חרות אלא חירות מלמד שנעשו חירות ממלאך המות. (שמור"ר מ"א)

מאמר זה צריך באור, כי מה ענין קבלת התורה לשחרורו של האדם ממיתה? ועוד, לאחר שהשיגו על ידי קבלת התורה גוף נצחי, שאין המות חל עליו, א"כ איך חזרו ואבדו אותו, האם יוכל הנצחי להפך לבחינה של העדר?

חרות הרצון

אולם כדי להבין את המושג הנעלה "חירות ממלאך המות", צריכים מתחילה להבין מהוא החרות במובנו הרגיל כפי הבנת האנושות.

הנה בהשקפה כללית יש לחשב את החרות לחק טבעי, הפרוס על כל החיים, כפי שאנו רואים, שבעלי החיים הנמצאים תחת ידינו, מתים כשאנו עושקים מהם את החפש. וזאת עדות נאמנה, שההשגחה אינה מסכימה לשעבודה של שום בריה. - ולא לחנם לחמה האנושות במאות שנים האחרונות עד שהשיגו חרות היחיד בשיעורים מסוימים.

אבל בכל זאת המושג הזה המתבטא במלה "חרות" מטושטש אצלנו מאד, ואם נתעמק בפנימיותה של המלה הזאת, כמעט ולא ישאר ממנה כלום. כי בטרם שאתה מבין חרותו של היחיד, עליך להניח שכל יחיד כשהוא לעצמו יש בו אותה התכונה הנקראת חרות, ז"א, שיכול לפעול על פי בחירתו לרצונו החפשי.

התענוג והמכאוב

אולם כשנתבונן במעשיו של היחיד, נמצא אותם כהכרחיים. ובעל כרחו יעשה אותם, ואין לו כל אפשרות של בחירה. והוא דומה בזה, לתבשיל השפות על כירה, שאין לו כל בחירה, והוא מוכרח להתבשל, כי ההשגחה חבשה את כל החיים בשני מוסרות, שהם התענוג והמכאוב.

ואין לבעלי החיים שום בחירה חפשית, לבחור ביסורים, או לדחות את העונג. ומותר האדם על בעלי החיים הוא: שהאדם יכול להסתכל למטרה רחוקה, זאת אומרת: להסכים לקבל עתה שיעור ידוע של מכאובים, מתוך בחירתו את העונג, או התועלת שעתידה לבא אליו לאחר זמן.

אבל האמת, שאין כאן יותר מחשבון. שהוא לכאורה מסחרי. כלומר, שמעריכים את התענוג או את התועלת העתידיים לבא. שיש בהם עדיפות ויתרון, על הצער שהם סובלים מהמכאובים, שהסכימו לקבל עליהם עתה. ורק ענין של נכיון יש כאן שמנכים את הצער והיסורים מתוך התענוג המקווה. ונשאר להם עודף מסוים.

הרי שנמשך בהכרח רק התענוג. וכן קורה לפעמים, שמתענים, היות שלא ימצאו בתענוג שהשיגו, שיהיה את העודף המקווה, לעומת היסורים שסבלו. ונמצאים על כן בגרעון, הכל כמנהג הסוחרים.

ואחרי הכל אין בזה הבדל בין האדם לבעלי החיים, ואם כן אין כלל בחירה חופשית מדעת. אלא כח מושך, המושכם אל התענוג המזדמן להם באיזה צורה שהיא - והמבריח אותם מסבות המכאיבות. ובכח שתיים אלה ההשגחה מוליכה אותם לכל המקומות הרצויים לה, מבלי שאלת פיהם כלל.

ולא עוד, אלא אפילו קביעת האופי של התענוג והתועלת, אינה לגמרי מתוך בחירתו ורצונו החפשי של היחיד, אלא על פי רצונם של אחרים, שהם רוצים ולא הוא. למשל, אני יושב, אני מתלבש, אני שח, אני אוכל.

כל זאת - לא משום שאני רוצה לשבת כך, ואני רוצה להתלבש כך, ולדבר כך, ולאכול כך.

אלא מכיוון שאחרים רוצים שאשב ואתלבש ואדבר ואוכל בצורה זו. כל זה לפי רצונם וטעמם של החברה - ולא רצוני החפשי. יתר על כן, אני עושה כל אלה על פי רוב בנגוד לרצוני, כי יותר נח לי להתנהג בפשטות בלי שום עול, אלא שאני משועבד בכל תנועותי, בכבלי ברזל, בטעמים ונמוסים של אחרים, שהם החברה.

אם כן אמרו נא לי, היכן חרות הרצון שלי? ומצד שני אם נניח שאין חרות לרצון וכל אחד מאתנו אינו אלא כמין מכונה הפועלת ויוצרת על ידי

כחות חיזוניים, המכריחים אותה לפעול בצורה זו. זאת אומרת שכל אחד חבוש בבית האסורים של ההשגחה, אשר על ידי שני מוסרותיה התענוג והמכאוב, מושכת ודוחפת אותנו לרצונה, למקומות הנרצים לה. באופן שאין כלל "אנכיות" בעולם. כי אין כאן כלל בן חורין ועומד ברשות עצמו. אין אני בעל המעשה, ואין אני העושה, משום שאני רוצה לעשות, אלא משום שעובדים אתי בעל כרחי ושלא מדעתי, אם כן יוצא לפי זה חלף לו השכר ועונש.

ומוזר 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. אלא הדבר מוזר עוד יותר למאמיני הטבע, אשר לפי האמור, כל אחד אסור במוסרות הטבע העור, שאין לו, לא דעת, ולא חשבון. ואנו מובחר היצורים, בני הדעה והשכל, נעשינו כמשחק בידי הטבע העור, המוליך אותנו שולל. ומי יודע להיכן?

חק הסבתיות

כדאי לקחת לנו זמן, להבין דבר חשוב כזה. דהיינו, איך אנחנו קיימים בעולם מבחינת ישות של "אנכיות", שכל אחד מאתנו מרגיש את עצמו כהויה מיוחדת, הפועלת על דעת עצמה, ובלתי תלוי בכחות חיזוניים זרים, בלתי ידועים, ובמה מתגלה הישות הזה של אנכיות אלינו?

והן אמת שיש קשר כללי בכל פרטי המציאות שלפנינו, שהוא פוסע והולך על פי חק הסבתיות, בדרך גורם ונמשך קדימה, וכמו הכלל כולו, וכן כל פרט ופרט לעצמו. זאת אומרת, כל בריה ובריה מבריות העולם, מארבעת הסוגים: דומם, צומח, חי, מדבר, נוהג בה חק הסבתיות, בדרך גורם ונמשך.

ולא עוד, אלא אפילו כל צורה פרטית, מהנהגה פרטית, שהבריה אוחזת במשך רגעי קיומה בעולם, היא נדחפת על ידי גורמים קדומים, שהכריחו לקבל את אותו השינוי שבאותה הנהגה, ולא אחרת, בשום פנים. וזה ברור וגלוי, לכל המסתכל בסדרי הטבע, מבחינת המדע הטהור, ובלי תערובת של פניות עצמיות. אכן אנחנו צריכים לנתח הדבר, כדי לאפשר לעצמנו, להסתכל עליו מכל צדדיו ונקודותיו.

ארבעה גורמים

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 בשם:

(א) המצע.

(ב) דרכי הגורם ונמשך, המיוחס לתכונת המצע, מצד עצמו, שאינם משתנים.

(ג) דרכי הגורם ונמשך הפנימים שלו, המשתנים מסבת מגע עם כחות זרים.

(ד) דרכי הגורם ונמשך של דברים זרים הפועלים עליו מחוץ. ואבארם אחת אחת.

סבה א': המצע, חומר ראשון

(א) ה"מצע", פירושו, חומר הראשון המיוחס להתהוות הזאת כי "אין כל חדש תחת השמש". וכל התהוות אשר יקרה בעולמנו, אינה "יש מאין", זולת "יש מיש". אלא שאיזה ישות, פשטה צורתה הקודמת, ולבשה צורה אחרת, משונה מהקודמת.

ואותה המהות, שפשטה צורתה הקודמת, היא מוגדרת בשם "מצע", שבו טמון הכח העתידי להתגלות, ולהקבע בגמר הצורה של אותה ההתהוות, ועל כן, ודאי הוא נחשב לבחינת הגורם העיקרי אליה.

סבה ב': הגורם ונמשך מצד עצמו

(ב) הוא סדר של גורם ונמשך, המיוחס לתכונת המצע, מצדו עצמו, ואינו משתנה. למשל, חטה שנרקבה באדמה, ובאה לבחינת זריעה של חטים. הרי המצב הרקוב הזה, מכונה בשם "מצע".

כלומר, שיש להבין כאן שמהות של חטה, פשטה צורתה הקודמת שהיתה לה, דהיינו, צורת החטה. וקבלה בחינה חדשה, בתמונת חטה רקובה, שהוא הזרע הנקרא "מצע", הערום מכל צורה. שעתה, אחר שנרקבה

באדמה, נעשית ראויה ללבוש צורה אחרת, דהיינו, צורה של חטים, הראויים לצמוח, ולצאת מאותו המצע שהוא הזרע.

זה גלוי וידוע לכל, שהמצע הזה, אינו עתיד להתלבש, בצורות של דגן, ולא בשבולת שועל, אלא רק בהשואה, אל אותה הצורה הקודמת, שהסתלקה ממנה, שהיא, החטה היחידה, ואף על פי שמשנתית בשיעורים מסוימים, הן בכמות והן באיכות, כי בצורה הקודמת היתה חטה יחידה, ועתה עשר חטים, וכן בטעם ויופי. אולם עיקר הצורה, של החטה, אינה מקבלת שינוי.

הרי שיש כאן סדר של גורם ונמשך, המיוחס לתכונת המצע מצדו עצמו, ואינו משתנה לעולם, שמחטה לא יצא דגן כמבואר. וזהו המכונה סבה ב'.

סבה ג' גורם ונמשך הפנימיים

ג) הוא סדר דרכי "הגורם ונמשך", הפנימיים של המצע, שמשנתנים, מסבת המגע ופגישה עם כחות הזרים שבסביבתו, שעמהם בא במגע.

פירוש, כי אנו מוצאים שמחטה אחת הנרקבת באדמה, יוצאות ונולדות הרבה חטים, ולפעמים עוד גדולות ומשובחות, ממה שהיתה החטה בטרם שנזרעה.

הרי בהכרח, שיש כאן תוספת של גורמים, שהשתתפו והתחברו עם הכח הטמון מהסביבה, דהיינו "המצע", שמשום זה נגלו ויצאו כל אותם ההוספות בכמות ואיכות, שלא היו כלל בצורת החטה הקודמת. שהם, החומרים והמלחים שבאדמה, והגשם, והשמש, אשר כל אלה פעלו עליה, מתוך שהפרישו מכחותיהם והתחברו אל הכח הטמון במצע עצמו, אשר בדרך קודם ונמשך, והוציאו את הרבוי של כמות ואיכות, להתהוות ההיא.

ויש להבין שהגורם הג' הזה, מתחבר עם המצע בפנימיותו, מכיון שהכח הטמון במצע שולט עליהם, שסוף סוף השינויים הללו שייכים כולם למין החטים, ולא למין אחר. ולפיכך אנו מגדירים אותם לגורמים פנימיים, אלא שנבדלים מגורם הב' הבלתי משתנה, משום בחינה שהיא. מה שאין כן גורם הג' המשתנה בכמות ואיכות.

סבה ד': גורם ונמשך מדברים זרים

ד) הוא סדר גורם ונמשך מדברים זרים, הפועלים עליו מבחוץ. פירוש, שאין להם יחס ישר אל החטה, כמו המלחים והגשם והשמש. אלא מדברים זרים אליה, כמו השכנים הנמצאים בשכנותה, ומקרים חיצוניים כמו הברד והרוח וכד'.

והנך מוצא, אשר ארבעה גורמים מתחברים בחטה בכל משך זמן גדולה. אשר כל מצב ומצב הפרטי החטה מקבלת במשך הזמן ההוא, נעשה מותנה מארבעתם. שהכמות והאיכות שבמצב, נקבע על ידיהם. וכמו שציירנו בחטה, כן החק בכל מיני התהוות שבעולם. ואפילו במחשבות ומושכלות. למשל, אם נצייר איזה מצב במושכלות מאיזה אדם שהוא, דהיינו, מצב אדם דתי, או לא דתי, אם חרדי קיצוני, או לא דתי קיצוני, או בינוני - נבין גם כן שאותו המצב התהווה ונקבע באדם, על ידי ארבעת הגורמים

הקנינים התורשתיים

גורם סבה הא' הוא המצע, שהוא החומר ראשון שלו. כי האדם נברא יש מיש, דהיינו, מפרי מוחותיהם של מולידיו. ולפיכך נמצא בשיעור מסויים, כמו העתקה, המעותקת מספר לספר. כלומר, שכמעט כל הענינים שהיו מקובלים ומושגים באבותיו ואבות אבותיו, באים ונעתקים גם בו.

אלא ההבחן הוא, שנמצאים בבחינת הפשטת הצורה, בדומה לחטה הנזרעת, שאינה ראויה לזרע, אלא אחר שנרקבה ופשטה צורתה הקדומה, כן הטפה הזרעיית שממנה נולד האדם, אין עוד בה כלום מהצורות של אבותיו, רק כחות נעלמים בלבד.

כי אותם המושגים שהיו באבותיו בבחינת מושכלות, נעשו בו בבחינת סתם נטיות, הנקראים: אינסטינקטים, או הרגלים, מבלי לדעת אפילו למה הוא עושה כך. שהמה אמנם בחינת כחות נעלמים שירש מאבותיו, באופן שלא בלבד הקנינים הגשמיים, באים לנו בירושה מאבותינו, אלא גם הקנינים הרוחניים, וכל המושכלות שאבותינו עסקו בהם, מגיעים אלינו בירושה, מדור דור.

ומכאן מתגלים ויוצאים, כל מיני נטיות שונות שאנו מוצאים בין האנשים, כגון: נוטה להאמין, או לבקרת, נוטה להסתפק בחיים חומריים, או מתאוה רק לאדיאות, ומואס בחיים שאין בהם חפץ, קמצן, ותרו, עז פנים, ביישן.

כי כל אלו התמונות המתראים באנשים, אינם מרכושם עצמם אשר רכשו, רק ירושה פשוטה, שנפלה בחלקם מאבותיהם ואבות אבותיהם.

כידוע, שבמוח האדם יש מקום מיוחד שהירושות הללו שורים שם, ונקרא "מוח המאורך", או סובקונשינס (תת מודע), שכל הנטיות הללו מתגלים שם.

אולם מתוך שמושכלות אבותינו, מפרי נסיונותיהם, נעשו בנו לנטיות בעלמא. על כן, נחשבים כמו החטה הנזרעת שפשטה צורתה הקודמת ונשארה עירומה, ורק כחות טמונים בה, הראויים לקבל צורות חדשות. שבנידון שלנו ראויים הנטיות, לקבל צורות של מושכלות. שזהו נחשב ע"כ לבחינת חומר ראשון והוא גורם הא' העקרי הנקרא "מצע", שבו כלול כל הכוחות לנטיות המיוחדות שירש ממולידיו, והם מוגדרים בשם מורשה אבהית.

ודע, שכל הנטיות הללו, יש מהם שבאים דוקא בבחינת השלילה. כלומר, להפך ממה שהיו נמצאים באבותיו. ומכאן אמרו כל מה שיש בלב האב בסתר, מתגלה אצל הבן בגלוי.

וטעם הדבר הוא, מפני ש"המצע" עומד בבחינת פושט צורה קדומה, כדי ללבוש צורה חדשה. ולפיכך, נמצא קרוב לשלילת צורות המושכלות של אבותיו. כמו החטה הרקובה באדמה, שמאבדת מעצמה כל הצורה שהיתה בחטה. ועם כל זה תלוי הדבר ביתר ג' הדברים כמו שכתבתי לעיל.

השפעת הסביבה

סבה הב' הוא סדר "גורם ונמשך" באורח ישר, המיוחס לתכונת המצע מצדו עצמו שאינו משתנה. פירוש, על דרך שנתבאר בחטה הרקובה הנתונה באדמה, אשר הסביבה שהמצע נתון בהם כמו האדמה, המלחים, הגשם, האויר והשמש, כמו שנתבאר לעיל, היא פועלת על הזריעה בסדר ארוך של גורם ונמשך במהלך אטי הדרגתי, מצב אחר מצב עד שמתבשלים.

והמצע חזר ולבש צורתו הקדומה, דהיינו, צורת החטה, אולם בשינויים של כמות ואיכות, שחלקם הכללי אינו משתנה כלום, שלא יצמחו דגן או שבולת שועל, אלא בחלקם הפרטי משתנים בכמות, דהיינו, שמחטה אחת נעשו עשר או עשרים חטים, וכן באיכות, שהמה משובחות או גרועות מצורת החטה הקודמת.

על דרך זה כאן, האדם בתור "מצע" נתון בתוך הסביבה, דהיינו, בתוך החברה, והוא מושפע ממנה בהכרח, כמו החטה מסביבתה, כי המצע הוא רק צורה גלמית, וע"כ מתוך המגע ומשא התמידי שלו עם הסביבה

והחברה, הרי הוא מתפעל על ידיהם במהלך הדרגתי, של סדר מצבים בזה אחר זה גורם ונמשך.

ובזמן הזה מתהפכים בו הנטיות הכלולים במצע שלו, ומקבלים בחינות של מושכלות, למשל, אם ירש מאבותיו נטיה להיות קמצן, הנה כשגודל, הולך ובונה לעצמו שכליות ועיונים, אשר כולם מסיקים לו החלטות אמיתיות, שטוב לאדם להיות קמצן.

וכבר ידעת שאף על פי שאביו היה ותרן יכול הוא לרשת ממנו נטיה שלילית להיות קמצן, כי השלילה היא גם כן ירושה גמורה ממש כמו הקיום. או שירש מאבותיו נטיה להיות חפשי בדעות, הולך ובונה לעצמו עיונים, ומסיק מהם מסקנות, שאך טוב לאדם להיות חפשי.

אולם מאין הוא נוטל אותם המשפטים ודרכי ההקש 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 בחטה, יש חלק אחד כללי בלתי משתנה מגדרו של "המצע", דהיינו, שסוף סוף נשארים לו הנטיות שירש, עומדים אצלו בעינם כמו שהיו מצויים באבותיו, וזהו המכונה גורם הב'.

הרגל נעשה לטבע שני

סבה הג' הוא סדר גורם ונמשך באורח ישר, העובר על המצע ומשתנה על ידיהם. כי מתוך אשר הנטיות המורשות נתהפכו באדם בסבת הסביבה, לבחינות מושכלות, לפיכך נמצאות פועלות באותם הכוונים, אשר השכליות הללו מגדירות אותם. למשל, הקמצן מטבעו, אשר על ידי הסביבה נתהפכה אצלו הנטיה של הקמצנות למושכל, ומבין את הקמצנות על פי איזה גדר שכלי.

נניח שמגן על עצמו במנהגו זה שלא יצטרך לבריות, הרי שהשיג בחינת קנה מדה לקמצנות שיכול לוותר בזמן שלא יהיה לו מציאות מהפחד הזה. נמצא שהשתנה הרבה לטובה, מהמדה שירש מאבותיו, וכן לפעמים מצליח לעקור נטיה רעה מתוכו לגמרי, והוא על ידי הרגל, אשר כוחו יפה להעשות לו טבע שני.

אשר בזה יפה כח האדם מכח הצומח, כי החטה לא תוכל להשתנות רק בחלקה הפרטי כאמור לעיל, מה שאין כן האדם שיש לו יכולת להשתנות מכח ה"גורם ונמשך" של הסביבה, אפילו בחלקים הכללים, דהיינו,

להפוך נטיה שלמה ולעקור משרשה אל ההפכיות שלה.

גורמי חוץ

סבה הד' הוא סדר גורם ונמשך העובר על המצע מדברים הזרים לו לחלוטין, ופועל עליו מבחוץ. פירוש, שאותם הדברים אין להם שום שייכות לסדר הגידול של המצע, לפעול עליו באורח ישר, אלא שפועלים באורח בלתי ישר, למשל, הכלכלה וטרדות, או הרוחות, וכדומה, אשר יש להם לעצמם סדר שלם הדרגתי ואטי, של מצבים מ"גורם ונמשך", הגורמים שנויים במושכלות האדם לטובה או לרעה.

הנה ערכתי ארבעת הגורמים הטבעיים, אשר כל מחשבה, וכל שכל המופיע בנו, אינם רק פירותיהם בלבד. ואפילו ישב אדם ויעיין באיזה דבר יממה שלמה, לא יוכל להוסיף או לשנות, על מה שארבעת הגורמים הללו נותנים לו. וכל הוספה שיכול להוסיף היא במדת הכמות, אם שכל גדול, או שכל קטן.

מה שאין כן 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 ארבעה גורמים הללו, ממש כחומר ביד היוצר.

בחירה חפשית

אולם כשאנו מסתכלים בארבעה הגורמים הללו, אנו מוצאים אשר למרות שכחותינו חלשים מלעמוד כנגד גורם הראשון, שהוא ה"מצע", עם כל זה, יש לנו היכולת והבחירה החפשית, להגן על עצמנו משאר שלשת הגורמים, שעל פיהם משתנה המצע בפרטיות, ולפעמים גם בחלקו הכללי, דהיינו על ידי הרגל, שקונה טבע שני כמו שנתבאר לעיל.

הסביבה כגורם

והגנה זו משמעותה שאפשר לנו תמיד להוסיף בדבר בחירת הסביבה שלנו, שהם החברים, הספרים, המורים, ודוגמתם. בדומה, לאחד שירש כור חטים מאביו, אשר יוכל לעשות ממדה קטנה הזו, עשרות רבות,

דהיינו, רק בבחירת הסביבה בשביל ה"מצע" שלו, שהיא אדמה פוריה, שיש לה כל המלחים והגלמים המכלכלים את החטה במדה מלאה בשפע.

כמו כן בעבודה, לשבח את התנאים שבסביבה, שיתאימו לצרכי הגדול והצמיחה, כי החכם יעשה בדעת ויבחר אליו כל התנאים הטובים, וימצא ברכה. והסכל יקח הכל מהמזדמן לפניו, ועל כן יהפך לו הזריעה לקללה ולא לברכה.

הרי שכל שבחו ורוחו תלוי בבחירת הסביבה לזריעת החטה, אבל לאחר הזריעה במקום הנבחר, כבר נקבעת בחטה הצורה המוחלטת, בהתאם לאותו השיעור שהסביבה מוכשרת לתת.

כן הנדון שלנו, כי אמת הדבר, שאין חירות לרצון, אלא מתפעל מארבעה הגורמים האמורים, ומוכרח לחשוב ולעיין כמו שהם מציעים לו, בלי שום כח לבקורת ושנוי כמלא נימא. כדוגמת החטה שכבר נזרעה בסביבה.

אולם יש חירות לרצון לבחור מלכתחילה בסביבה כזו, בספרים ומדריכים כאלו שמשפיעים לו שכליות טובות. ואם לא יעשה זאת, אלא מוכן לבוא בכל סביבה המזדמנת לפניו, ולקרוא בכל ספר שמזדמן לפניו. שמשום זה ודאי יפול בסביבה רעה, או יבלה זמנו בספרים שאין בהם תועלת, שהם מרובים ויותר נוחים לפניו.

שמתוך זה נעשה מוכרח להשכלות גרועות ורעות, המביאים אותו לחטא ולהרשיע, ודאי ענש יענש, לא מטעם המחשבות והמעשים הרעים, שאין לו בחירה עליהם - אלא מטעם שלא בחר להיות בסביבה הטובה, כי בזה וודאי יש בחירה כמבואר.

לכן, המתאמץ בימי חייו, ובוחר בכל פעם בסביבה טובה יותר - 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 המחשבות והמעשים האלו. וזה שאמר רבי יהושע בן פרחיא "עשה לך רב וקנה לך חבר"

החיוב בבחירת סביבה טובה

באמור תבין דברי רבי יוסי בן קסמא (אבות פ"ו) שהשיב לאדם שביקש ממנו שידור במקומו, ויתן לו עבור זה אלף אלפי דינרי זהב. ענה לו רבי יוסי בן קסמא: "אם אתה נותן לי כל כסף וזהב ואבנים טובות ומרגליות שבעולם, איני דר אלא במקום תורה".

לכאורה 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, בה בשעה שבעצמו היה מוסמך וחכם גדול, ואינו צריך ללמוד ממי שהוא? - פלא גדול.

אולם במבואר, הרי הדבר הזה פשוט מאד, וראוי שיקויים בכל אחד ואחד מאתנו. כי הגם שיש לכל אחד בחינת "מצע משלו", מכל מקום אין הכוחות מתגלים בפועל זולת על ידי הסביבה שהוא נמצא בה, - דומה לחטה הנזרעת באדמה, שאין כוחות החטה מתגלים בפועל, זולת על ידי הסביבה שלה - שהיא האדמה, הגשם, ואור השמש.

לפיכך, יפה שיער רבי יוסי בן קסמא, אשר אם יעזוב את הסביבה הטובה שלו, אשר בחר, ויבוא לסביבה רעה ומזיקה, דהיינו, בעיר שאין בה תורה, לא זו בלבד אשר דעותיו הקודמות ישתבשו, אלא גם כל יתר הכוחות הטמונים במצע שלו, שטרם הספיק לגלותם בפועל, ישארו בהעלם.

כי לא תהיה להם עוד הסביבה המתאימה, שתוכל להפעיל אותם מהכוח אל הפועל, וכמבואר לעיל, אשר רק בענין בחירת הסביבה, משוער כל ענין ממשלתו של האדם על עצמו, אשר בשבילה הוא ראוי לשכר או לעונש.

לכן אין כל פלא על חכם כרבי יוסי בן קסמא, שבחר בטוב, ועזב את הרע. ולא התפתה בדברים וקנינים חומריים, כמו שמסיק שם: "שבשעת פטירתו של אדם, אין מלוין לו, לאדם, לא כסף ולא זהב ולא אבנים טובות ומרגליות, אלא תורה ומעשים טובים בלבד".

וכן הזהירו חז"ל: "עשה לך רב וקנה לך חבר". וכמו כן הבחירה בספרים כנודע. כי רק בדבר הזה יש להועיל לאדם או לגנותו, דהיינו, בבחירת הסביבה, אולם לאחר שבחר הסביבה, הוא מוטל בידיהם כחומר ביד היוצר.

שליטת השכל על הגוף

ויש מהחכמים המודרנים החיצוניים, אשר לאחר שהתבוננו בענין הנזכר לעיל, וראו איך ששכלו של האדם, אינו אלא בחינת פרי הצומח ויוצא ממאורעות החיים, - על דרך שהבאנו לעיל - באו למסקנה, שאין שום שליטה לשכל, לפעול על הגוף במדת מה, אלא רק מאורעות החיים בלבד, הנרשמים בגידים הגשמיים של המוח, המה השולטים ומפעילים את האדם.

ושכלו של האדם, דומה למראה המקבל צורות הנמצאות לנגדו, שאף על פי שהמראה הוא הנושא לצורות הללו, מכל מקום אינו יכול להפעיל ולהניע את הצורות הנשקפות בו כלל.

כן השכל, אף על פי שמאורעות החיים, בכל בחינותיהם של הגורם ונמשך, מתראים וידועים בשכל, מכל מקום אין השכל עצמו שולט כלל על הגוף שיוכל להביאו לידי תנועה. דהיינו, לקרבו למועיל, או להרחיקו מהמזיק, משום שהרוחני והגשמי רחוקים זה מזה בתכלית, ולא יצוייר כלל שום אמצעי מכשיר ביניהם, באופן שיוכל השכל הרוחני להניע ולפעול על הגוף שהוא גשמי, כמו שהרחיבו בו והאריכו בזה.

אולם במקום חריפותם, שם שיבושם, כי הדמיון שבאדם משמש 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 מאותו המזיק.

נמצא אשר המיקרוסקופ, מביא את האדם לידי פעולה להרחיקו מהנוק, ולא החוש. כי החוש לא הרגיש במזיק. ובשיעור הזה, ודאי שהשכל שולט על גוף האדם בשליטה גמורה, להרחיקו מהרע, ולקרבו אל הטוב.

דהיינו, בכל אותם המקומות, אשר תכונת הגוף, חלשה להכיר שם את המועיל או המזיק, ורק להשכלתו של השכל הוא צריך.

ולא עוד, אלא שמתוך שהאדם מכיר את השכל, שהוא מסקנה נאמנה מנסיונות החיים, על כן, הוא מסוגל לקבל שכל ובינה מהאדם הנאמן לו, ולקבל אותו בדמות חוק, אף על פי שמאורעות חייו, לא הספיקו לגלות לו שכל כזה.

בדומה לשואל בעצת הרופא - שהאדם מקבל ושומע לעצתו, אף על פי שאינו מבין בשכלו עצמו ולא כלום. הרי שמשמש בשכל של אחרים, ונעזר על ידם, לא פחות מבשכלו שלו עצמו.

וזהו שביארנו לעיל, שיש ב' דרכים לדרכי ההשגחה, להבטיח לאדם שיבוא אל המטרה הטובה התכליתית. שהם:

- דרך יסורים,

- דרך תורה.

אשר כל הבהירות שאמרנו שם, שנמצא בדרך התורה, נובע מזה, משום שאותם שכליות הבהירות, שנתגלו ויצאו והוכרו לעין, אחר שלשלת גדולה וארוכה ממאורעות החיים של הנביאים ואנשי השם, הנה האדם בא ומנצל אותן בכל מדתן, ומוציא תועלת על ידיהן, כאילו אותן השכליות היו ממאורעות חייו עצמו.

הרי לעיניך שנפטר האדם מתוך זה מכל אותם הנסיונות המרים המחויבות לו לעבור עליו עד שיתפתח בו עצמו אותו השכל הבהיר, ואם כן נפטר מיסורים, וגם מרויח זמן.

ואפשר לדמות הדבר לחולה שאינו רוצה לשמוע לעצתו של הרופא, בטרם שיבין בעצמו איך עצתו תרפא אותו. ועל כן מתחיל בעצמו ללמוד חכמת הרפואה, הרי יוכל למות מחליו, בטרם יספיק להבין חכמת הרפואה.

כן דרך היסורים, 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, שהן נסיונות מזרזות מאד המסוגלות לפתח בהם את חוש הכרת הרע, כמו שנתבאר בלי בחירתו, אלא מטעם התאמצותו לרכוש לו סביבה טובה, המביאה לידי המחשבות והמעשים האלו.

חרות היחיד

ועתה באנו לידי הבנה, גם בחירות היחיד, על תוכנו המדויק. אשר זה אמור, רק על בחינת גורם הראשון - שהוא "המצע", שהוא בחינת חומר הראשון של כל אדם. דהיינו, על כל בחינות הנטיות הבאות אלינו בירושה מאבותינו ואבות אבותינו. אשר באלה נבדל האחד ממשנהו.

כי תראה אשר אלפי אנשים, שסביבה אחת לכולם, גם באופן ששלושת הגורמים האחרונים פועלים כולם במדה שוה. עם כל זה לא תמצא ביניהם שני אנשים שיהיה להם תכונה אחת.

והוא מטעם, שכל אחד מהם, יש לו מצע מיוחד, לפי עצמו לבדו, שזה דומה כמו המצע של החטה, שאף על פי שמשתנית הרבה מכוח שלושת הגורמים האחרונים, עם כל זה תשאר עליה צורת החטה הקדומה, ולעולם לא תקבל צורת מין אחר.

הצורה הכללית של המולידים אינה נאבדת

כן הדבר הזה, אשר כל "מצע" שפשט הימנו הצורה הקדומה של המולידים, ולבש צורה חדשה, מכח ג' גורמים שנוספו אליה, ומשתנית הרבה על ידיהם - עם כל זה הצורה הכללית של המולידים לא תאבד ימנו, ולעולם לא יוכל לקבל צורה של אדם אחר, שדומה בערכו, כשם שהשעורה לא תדמה בערכה החטה.

שהרי כל מצע ומצע יש לו לעצמו שלשלת דורות ארוכה, מכמה מאות דורות, אשר אותו המצע כלול מהמושכלות שבכולם, אלא שאינם מגולים בו, באותן הצורות שהיו נמצאות באבותיו. דהיינו, בצורות של מושכלות, אלא רק מבחינת פושט צורתם.

ועל כן עומדים בו, רק בצורות של כוחות פשוטים שנקראות נטיות ואינסטינקטים, מבלי שיודע טעמם למה עושה כן כנ"ל. ולפיכך לא יצוייר לעולם, שיהיו שני אנשים בתכונה שוה.

חיוב השמירה על חרות היחיד

ודע שזהו הרכוש האמיתי של היחיד, שאסור לפגוע בו, או לשנותו. כי סופם של כל אלו הנטיות הכלולות ב"מצע", להתפעל ולקבל צורות מושכלות, כשיגדל אותו היחיד ויעמוד על דעתו. כמבואר לעיל.

ומכח 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 ערוך.

נמצא שכל מי שמשחית איזו נטיה מהיחיד, ועוקר אותה ממנו, הריהו גורם שיאבד מהעולם השכלה נשגבה ונפלאה ההיא, שעתידה לצאת בה באחרית השלשלת. משום שנטיה ההיא, לא יארע עוד לעולם, בשום גוף אחר זולתו.

כאן צריכים להבין, שבשעה שאיזו נטיה מתהפכת ומקבלת צורת מושכל, אין עוד יותר להכיר בה הבדלות של טוב ורע. כי הבדלות אלו ניכרות רק בזמן היותן נטיות או מושכלות בלתי בשלות, ובשום פנים לא יוכר שמץ מהם, בעת שמקבלות צורת מושכלות אמיתיות. ודבר זה יתבאר במאמרים הבאים, בכל טעמו ונמוקו.

מזה מובן לנו, גודל החמס, שעושים אלו האומות, המטילים מרותם על המיעוטים ועושקים את חרותם, מבלי לאפשר להם להמשיך את דרך חייהם, על פי נטיותיהם, שהגיעו אליהם במורשה מאבות אבותיהם, כי כרוצחי נפשות נחשבים. וגם הבלתי מאמינים בדת ובהשגחה מטרית, יוכלו להבין את החיוב השמירה, על חרות היחיד, מתוך מערכות הטבע.

כי עינינו רואות איך כל האומות שנפלו ונהרסו מדור דור, לא היה זה, אלא מתוך הכבדת עולם 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.

הנה גדרנו היטב את ישותו של היחיד, בתכלית הדיוק, אחרי הנכיון מכל מה שמגיע אליו מהצבור כמבואר. אולם, הועמדה השאלה סוף סוף איה הוא היחיד עצמו? כי כל האמור עד הנה בגדר היחיד, הוא מובן רק מבחינת רכושו של היחיד, שהוא המורשה שהנחילו לו אבותיו.

אולם, איה הוא היחיד עצמו, דהיינו, היורש והנושא של אותו הרכוש, התובע לפנינו על שמירת רכושו? כי מכל המבואר עד כאן, עדיין לא מצאנו, את הנקודה האנכית של האדם, שיהיה עומד לעינינו בתור יחידה עצמית, ומה לי הגורם הראשון - שהוא שלשלת ארוכה, של אלפי בני אדם בזה אחר זה, מדור דור, שקבענו עמהם דמותו של היחיד בתור יורש.

ומה לי שאר שלושת הגורמים - שהם אלפי האנשים עומדים בזה אצל זה בדור אחד - סוף סוף נבחן כל יחיד, רק בדמות מכונה צבורית, העומדת תמיד הכן לרשות הצבור לתשמישם, לחפצם.

דהיינו, שנעשו סביל לשני מינים של צבור. מצד הגורם הראשון נעשה סביל לצבור גדול מדורות שעברו, שהיו נמצאים בזה אחר זה, ומצד שלושת הגורמים האחרים נעשה סביל לצבור הנמצאים עמו בדור אחד.

וזוהי אמנם שאלה כלל עולמית, ומשום זה נמצאים הרבה המתנגדים לשיטה הנ"ל הטבעית, אף על פי שמכירים היטב אמיתותה, ובוחרים ביותר בשיטות מטפיזיות או בדואליזם, או בטרנסצנדנטליות, 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 הללו, כדי להניח את הדעת, אבל הצרה בזה, שאין להם כל פתרון מדעי, איך אפשר לעצם רוחני, שיהיה לו איזה מגע כל שהוא, עם אטמים הגשמיים בגוף, שיוכל לגרום לו איזה תנועה.

וכל חכמתם, לא הועילה להם, למצוא כאן איזה גשר מספיק, לעבור על הבקע הרחב והעמוק הזה, הנמצא מעצם רוחני, לאטום גשמי. ולפיכך לא הרויח המדע ולא כלום, בכל השיטות המטפיזיות הללו.

הרצון לקבל - יש מאין

וכדי להוסיף כאן איזה פסיעה קדימה בדרך מדעית - רק לחכמת הקבלה אנו צריכים, כי כל החכמות שבעולם כלולות בחכמת הקבלה. ונתבאר אצלינו, בענין "אורות וכלים הרוחניים" (בפרושי "פנים מסבירות" לספר "עץ

החיים", ענף א'), אשר כל עיקר החידוש מבחינת הבריאה שברא ית' יש מאין, אינו חל רק על ענין אחד בלבד, המוגדר תחת השם "רצון לקבל".

וכל שאר הענינים 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 כל חידוש, שמה שנמצא במהות השמש מתפשט ויוצא לחוץ.

מה שאין כן, בענין "רצון לקבל" האמור, זהו חידוש לגמרי, כלומר, שמטרים הבריאה לא היה דבר זה במציאות, שהרי הוא ית' אינו כלול ולא כלום, מבחינת רצון לקבל, להיותו קדמון לכל דבר ממי יקבל? ולכן נבחן הרצון לקבל הזה, שהוציאו ית' בבחינת יש מאין בחידוש גמור.

מה שאין כן כל היתר מזה אינו כלול בבחינת חידוש שיתכן לכנותם בשם בריאה. ולפיכך, כל הכלים וכל הגופים, הן מעולמות הרוחניים, והן מעולמות הגשמיים, הם נבחים לבחינת חומר רוחני או גשמי שטבעו הוא "לרצות" לקבל".

ב' כוחות ברצון לקבל : כח המושך, כח הדוחה

וצריך שתבחין עוד, אשר בבחינת הכח הזה המכונה "רצון לקבל", אנו מבחינים בשני כוחות הנקראים : "כוח המושך" ו"כח הדוחה" והטעם, כי כל כלי או גוף, שגדרו הוא רצון לקבל, נמצא אמנם מוגבל, דהיינו, כמה שיקבל, ואיזה 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 כח המושך בלבד, מכל מקום, בהכרח נעשה גם כן לכה הדוחה. והבן זה היטב.

חוק אחד לכל העולמות

ואף על פי שחכמת הקבלה, אינה מדברת כלום מעולמנו הגשמי, עם כל זה יש להם לכל העולמות חוק אחד (כמ"ש במאמר "מהות חכמת הקבלה", ד"ה חוק שורש וענף).

ולפיכך נמצא גם כן, אשר כל מיני מהותים הגשמיים שבעולמנו, דהיינו, כל מה שנמצא בתוך החלל הזה, יהיה מה שיהיה, דומם, צומח, חי, עצם רוחני, עצם גשמי, אם באנו להבחין את בחינת היחידית והאנכיית של כל

אחד מהם, במה שנבדל מכל האחרים, ואפילו בפרודה היותר קטנה, הרי היא 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 וכוח הדוחה.

אבל כל מה שנמצא בה יותר משני הכוחות האמורים, הרי זה נחשב לבחינת השפע ממהותו ית', אשר השפע הזה הוא שוה לכל הברואים, ואין בה משום חידוש המיחוס לבריאה כלל, להיותה נמשכת 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, ובגבול הזה נעשית ההגדרה בין כל יחיד ויחידה.

הרי הוכחתי בעליל מבחינה מדעית טהורה, את "האנכי" (האיגו) של כל יחיד, בשיטה מדעית מוגנת לחלוטין בכל צרכיה מעין הבקורת. ואפילו לשיטת המטריאליסטים האוטומאטיים הקיצוניים.

ומעתה אין אנו צריכים יותר לכל השיטות הצולעות, המתובלות במטפיזיקא. וכמובן שאין כאן כל הפרש, אם הכוח הזה - של רצון לקבל, הוא פרי ותוצאה של המטריה שהוציאנו בדרך החימיה, או המטריה, הוא פרי ותוצאה של הכח הזה, כי העיקר ידענו, אשר רק הכח הזה - המוטבע בכל בריה ואטם של "הרצון לקבל" בגבולותיו, הוא בחינת היחידה, שבו הוא נבדל וניכר לעצמו, מתוך שאר חברי סביבתו, שזה נוהג הן באטום יחידה, והן בחבורה של אטמים - שנקראים גוף.

וכל יתר הבחינות, שנמצא בהם עודף על הכח הזה, אינם מיוחסים בכל שהוא לאותה הפרודה, או לאותה החבורה של פרודות מבחינת האנכיית שבה, אלא רק מבחינה כללית, שהוא השפע הנמשך אליהם מהשיי"ת, שהוא ענין המשותף לכל חלקי הבריאה יחד, ואין בהם ענין של גופים נבראים יחידים, כמבואר.

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

הרי לעיניך, שכל אותם הנטיות שירש מאבותיו ואבות אבותיו, הם אמנם רק בחינות גבולים של "הרצון לקבל" בלבד. או מבחינת כח המושך שבו, או מבחינת כח הדוחה שבו, שהמה מתראים לעינינו בדמות נטיות לותרנות, או לקמצנות, להתערב בין הבריות, או להיות מתבודד כנ"ל.

וכיון שכן, הנה הם ממש בחינת האנכיית שבו (האיגו) העומד ולוחם על זכות קיומו. באופן שאם אנו משחיתים איזו נטיה מאותו היחיד, הרי

אנו נחשבים לקוצצים אבר אמיתי מהעצמות שלו, וגם הוא נחשב אבידה אמיתית לכלל הבריאה, משום שלא נמצא ולא יהיה עוד בכל העולם דוגמתו, כמבואר לעיל.

ואחר שבררנו היטב את הזכות המוצדקת של חירות היחיד להלכה על פי חוקים הטבעיים. נפנה ונראה עד כמה שאפשר לקיימו למעשה, מבלי לפגוע בתורת המוסר, ובתורת המדיניות. והעיקר - כיצד מקויימת הזכות הזאת, על פי תורתנו הקדושה.

אחרי רבים להטות

והנה הכתוב אומר: "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 קדימה, כי בעת שרוב חברי האנושות, המה בלתי מפותחים, והמפותחים המה תמיד מיעוט הקטן, ואם אתה מכריע תמיד כרצונם של הרבים, שהם הבלתי מפותחים, ונמהרי הלב, נמצא שדעתם וחפצם של החכמים והמפותחים שבחברה, שהם תמיד המיעוט, לא הישמע ולא יפקד. הרי אתה חותם את האנושות על נסיגה לאחור. כי לא יוכלו להתקדם אפילו פסיעה קטנה אחת קדימה.

אמנם כפי המתבאר במאמר השלום ד"ה חיוב הזהירות בחוקי הטבע, שמתוך שנצטוינו מפי ההשגחה לחיות חיי חברה, אם כן נעשינו מחויבים לקיים כל החוקים הנוגעים לקיום החברה, ואם אנו מקילים בשיעור מה, ינקום הטבע בנו ויטול נקמתו מאתנו כדרכו, בלי שום הבדל, אם אנו מבינים טעמי החוקים אם לא, עש"ה.

ועינינו הרואות שאין לנו שום סדור לחיות בתוך החברה, זולת על פי החוק של "אחרי רבים להטות", המסדר לנו כל ריב וכל פגע שבתוך החברה, באופן שהחוק הזה הוא המכשיר היחידי הנותן זכות קיום לחברה.

ולפיכך נבחן משום זה, בין המצוות הטבעיות של ההשגחה, ואנו מוכרחים לקבלו עלינו ולשמרו בכל הזהירות בלי כל התחשבות בהבנתנו - והוא דומה לשאר המצוות שבתורה, שהמה כולם חוקי הטבע והשגחתו ית', אשר נתונים ובאים אלינו "מעילא לתתא".

וכבר ביארתי (במאמר מהות חכמת הקבלה ד"ה חוק שורש וענף) 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, אינם אלא חוקים והנהגות הקבועים בעולמות העליונים, שהמה השורשים לכל דרכי הטבע שבעולמינו הזה. ולפיכך מתאימים תמיד חוקי התורה לחוקי הטבע שבעולם הזה, כמו שתי טפות מים. וזהו שהוכחנו אשר החוק של "אחרי רבים להטות", הוא חוק ההשגחה והטבע.

דרך תורה ודרך יסורים

ועם כל זה קושיתנו בדבר הנסיגה אחרנית שצמחה מהחוק הזה, עדיין אינה מיושבת בדברים אלו.

ואכן זו היא דאגתנו אנו להמציא תחבולות איך לתקן את זה. אבל ההשגחה מצדה, אינה מפסידה מזה, כי כבר הקיפה היטב את האנושות בשני דרכים:

- "דרך תורה"

- "דרך יסורים"

באופן, שהיא בטוחה בהתפתחות האנושות ובהתקדמות תמידית אל המטרה. ושום מורא לא יעלה עליה (כמ"ש במאמר "השלום" במשנה הכל נתון בערבון). אמנם קיום החוק הזה הוא התחייבות טבעית הכרחית כמבואר.

זכות הרבים להפקיע חרות היחיד

ויש אמנם לשאול עוד, כי הדברים מוצדקים רק בדברים שבין אדם לחברו, אשר אז מקובל עלינו החוק של "אחרי רבים להטות", מתוך חובת ההשגחה, המטילה עלינו לפקח תמיד על קיומם ואושרם של החברים, כמבואר.

אולם החוק הזה של "אחרי רבים להטות", חייבה אותנו התורה, גם במחלוקת בנושאים שבין אדם למקום, שלכאורה, אין לדברים שום נגיעה ושייכות לענין קיומה של החברה.

אם כן חזרה השאלה למקומה: איך יוצדק החוק הזה, המחייב לקבל הדעות של הרוב, שהוא כאמור, הבלתי מפותח, ולדחות ולבטל דעות המפותחים, שהמה בכל המקומות רק מיעוט קטן?

אולם, לפי מה שהוכחנו (במאמר "מהות הדת ומטרתה", ד"ה התפתחות מדעת והתפתחות שלא מדעת) שכל התורה והמצוות לא ניתנו אלא לצרף בהם את ישראל, שפירושן, לפתח בנו חוש הכרת הרע, המוטבע בנו מלידה, שבכללותו הוא מוגדר לנו בדבר אהבה עצמית שלנו - ולבוא לידי הטוב הנקי בלי בר. המוגדר בשם: אהבת זולתו, שהוא המעבר היחיד והמיוחד אל אהבת השי"ת. ולפי זה נבחנים גם המצוות שבין אדם למקום שהמה מכשירים סגוליים המרחיקים את האדם מאהבה עצמית, המזיקה לחברה.

נמצא מאליו, שגם נושאי המחלוקת בעניני מצוות שבין אדם למקום נוגעים לבעיית זכות קיומה של החברה, לפיכך, גם הם נכנסים לתוך המסגרת של "אחרי רבים להטות".

בזה מובן טעם הנוהג להבחין בין הלכה לאגדה. כי רק בהלכות נוהג החוק: יחיד ורבים - הלכה כרבים, ולא כן בדברי אגדה. משום שדברי אגדה המה עניינים הנמצאים עומדים למעלה מכל הדברים הנוגעים לקיום חיי החברה. כי הם מדברים בדיוק בענין הנהגת אנשים בדברים שבין אדם למקום ית'. באותו החלק שאין שם שום תוצאות לקיום ולאוושר הגופני של החברה.

ולפיכך, אין שום זכות והצדקה לרבים, לבוא ולבטל דעת היחיד, וכל איש הישר בעיניו יעשה. מה שאין כן ההלכות הנוגעות לקיום מצוות התורה, אשר כולם נכנסים תחת פקוח של קיום החברה, שלא תתאפשר השלטת סדר, זולת החוק של "אחרי רבים להטות" כמבואר.

לחיי החברה החוק: אחרי רבים להטות

עתה באנו לידי ברור דברים בהבנת המשפט של חרות היחיד, כי באמת קיימת שאלה גדולה: מאין לקחו הרבים את הזכות להפקיע את חרותו של היחיד, ולשלול ממנו את היקר לו בחיים, שהוא החרות, שלכאורה אין כאן יותר מכח הזרוע בלבד?

אולם כבר הטבנו לבאר, אשר הוא חוק טבעי ומצוות ההשגחה, שמתוך שההשגחה חייבה לכל אחד מאתנו לחיות חיי חברה - נמצא מאליו, שכל יחיד ויחיד נעשה משועבד לשמור על קיומה ואשרה של החברה. וזה לא יקויים, זולת על ידי השלטת הסדר של "אחרי רבים להטות" ודעת היחיד לא ישמע ולא יפקד.

הרי לעיניך בעליל, שזה מקור כל הזכות והצדקה שיש לרבים, להפקיע את חרותו של היחיד בעל כרחו, ולשעבדו תחת ידיהם. ולפיכך מובן מאליו, אשר בכל אותם העניינים שאינם נוגעים לקיום החיים החומריים של החברה - אין שום רשות והצדקה לרבים, לגזול ולעשוק את חרותו של היחיד בכל שהוא. ואם יעשו כן - הם גזלנים וחמסנים, המעדיפים את כח הזרוע על כל זכות וצדק שבעולם. כי כאן לא חל חיוב ההשגחה על היחיד, שישתעבד לרצונם של הרבים.

בחיים הרוחניים החוק אחרי היחיד להטות

המתבאר, שלענין חיים רוחניים, אין שום חוב על היחיד מצד הטבע, שיהיה מחוייב מבחינת מה אל החברה, אלא ההפך יש כאן חוב טבעי על הרבים, להשתעבד ולהכנע תחת היחיד, והוא מובן על פי המבואר במאמר השלום, שיש שני דרכים שההשגחה חבשה והקיפה אותנו, כדי להביאנו אל המטרה התכליתית, שהם:

- דרך יסורים הגורם אלינו התפתחות הזאת שלא מדעתנו.

- דרך תורה וחכמה, הגורמת אלינו התפתחות הזאת מדעתנו, בלי שום הכרח ויסורים עש"ה.

ומתוך שהיותר מפותח של הדור הוא ודאי אך היחיד, נמצא בעת שהרבים באים לידי הכרה לפטור את עצמם מהיסורים הנוראים, ולקבל עליהם בחינת התפתחות, מדעתם ורצונם. שהיא דרך התורה, - הנה אז צריכים ומחוייבים, להכניע את עצמם ואת חרותם הגופני תחת המשמעת של היחיד. ולקיים פקודותיו וסגולותיו שיציע להם.

הרי לעיניך, שבעניינים רוחניים, מתהפך זכות הרבים - לחובתם. ויוצא החוק: אחרי היחיד להטות. כלומר ההיחיד המפותח. כי דבר גלוי הוא לכל אדם, אשר המפותחים והמשכילים, הם תמיד מיעוט קטן מאד בתוך כל החברה. ונמצא כל הצלחת החברה ואושרה הרוחני - צרורה וחתומה בידי המיעוט. והבן זה היטב.

ומתוך זה, מתחייבים הרבים בזהירות יתרה, לשמור בעיניי פקוחות על כל הדעות של היחידים, שלא יתבטלו מהעולם, כי עליהם לדעת בבטחה, בוודאות מוחלטת, אשר הדעות היותר מפותחות והיותר אמיתיות - אינם נמצאים לעולם ברשות הרבים השולטים - אלא דווקא ברשות החלשים ביותר, דהיינו, דווקא במיעוט שאינו ניכר לעיניי.

כי כל חכמה וכל יקר - דרכה לבוא לעולם בכמות מועטה. לפיכך נעשינו מוזהרים לשמור על הדעות של כל היחידים, משום חולשת היכולת של

הבקורת כגורם הצלחה - אי הבקורת כגורם להתנוונות

ויש להוסיף עוד על האמור: כי המציאות מציעה לעינינו הפכיות קיצונית בין הדברים הגופניים - לדברים שבדעות והשכלות בנושא הנידון, כי ענין האחדות החברתית, העשויה להיות מקור לכל אושר ולכל הצלחה, נוהג ביחוד רק בין הגופים ועיני הגוף בבני אדם. שהפרוד ביניהם, הוא המקור לכל פורענות ומקרים רעים.

אולם ענינים שבדעות והשכלות - הוא להפך מקצה אל הקצה. כי האיחוד ואי הבקורת, נבחן בהם למקור כל הכשלונות, והמפריע את כל ההתקדמות, וכל ההפריה השכלית, כי השגת המסקנות המוצלחות, עומדות ביחוד על רבוי המחלוקת והפרוד, היוצא והמתגלה בין הדעות.

שכפי רבוי הנגוד, והסתירה, וגדלות כח הבקורת - כן מתרבה הדעת והתבונה. והענינים נעשים מוכשרים להתברר ולהתלבן ביותר. וכל כשלונה והתנוונותה של התבונה, אינה באה רק ממעוט הבקורת ומיעוט המחלוקת שבעיניה.

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

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 גובהו - הנה לעומת זה צריכים אז להזהר, שלא יתקרבו הדעות של חברי האנושות כל כך, באופן שתבטל המחלוקת והבקורת בין החכמים והמלומדים. משום שאהבת הגופים, מביא בטבע גם קרבת הדעות. ואם תתבטל המחלוקת והבקורת - תתבטל כל התקדמות בדעות והשכלות, ויתיבש מקור הדעת מהעולם, כמובן.

ומכאן הוכחה מוחלטת, על חיוב הזהירות בחרות היחיד, בנוגע לעניני דעות והשכלות. משום שכל התפתחות החכמה והדעת, מיוסדת על חרות היחיד הזה. ולפיכך אנחנו מוזהרים לשמור עליה בשמירה מעולה, באופן שכל צורה וצורה שבתוכנו, שאנו קוראים לה בשם יחיד, דהיינו, בחינת

הכח הפרטי של האדם היחיד - שנקרא בכללות בשם "רצון לקבל".

מורשת אבות

גם כל הפרטים מהתמונות, אשר הרצון לקבל הזה כוללם, שגדרנו אותו 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 טפה תמציתית ממולידיו, שבטפה הזאת, הגיע לכל אחד כל הרכוש הרוחני של מולידיו, לתוך המוח המאריך שלו שנקרא סובקונשינס. באופן, שהיחיד הנמצא לפנינו, יש לו בסובקונשינס שלו כל אלפי הירושות הרוחניות, מכל היחידים המוצגים באותה השלשלת, שהם מולידיו ואבותיו.

ולפיכך, כשם שפרצופיהם של כל יחיד ויחיד, משונה זה מזה - כן דעותיהם משונות זו מזו. ואין לך שני בני אדם בעולם שיהיו דעותיהם שוות זו לזו. כי לכל אחד יש רכוש גדול ונשגב, אשר הורישו לו אלפי אבותיו, ולאחרים אין אף שמץ מהם.

אשר על כן, כל הרכוש הזה, נבחן לרכושו של היחיד, שהחברה מוזהרת לשמור על טעמו ורוחו, שלא יטשטש בסיבת הסביבה שלו. אלא, כל יחיד ישאר עם שלמות מורשתו. ואז, הנגוד והסתירה שביניהם ישאר קיים לנצח, כדי להבטיח לנו לתמיד את הבקורת, ואת התקדמות החכמה, שהיא כל יתרון האנושות וכל מאויה האמיתיים הנצחיים.

ואחר שבאנו לידי הכרה, במדה מסויימת, בדבר האנכיות של האדם אשר גדרנו אותו במובן של בחינת כח, ו"רצון לקבל", שהיא בחינת הנקודה העצמית של בעל החיים במערומו - גם נתברר לנו היטב על כל גבוליו מדת רכושו המקורי של כל גוף יחיד, אשר הגדרנו אותו במובן של "מורשת אבות", שפרושו הוא, כל כח הנטיות והתכונות שהגיעו לו בירושה לתוך בחינת ה"מצע", שהוא חומר ראשון של כל אדם, דהיינו טפה הזרעיית של מולידיו. נבאר עתה את ב' הבחינות שברצון לקבל.

ב' בחינות: א' ב"כח" ב' ב"פועל".

בתחילה צריכים להבין, אשר האנוכיית הזו, שגדרנו בשם כח של "רצון לקבל", אף על פי שהוא כל עיקר עצמותו של האדם - מכל מקום לא יצויר כלל שיהיה לו קיום במציאות ממשית אפילו רגע אחד.

כי דבר זה שאנו מכנים אותו "כח", דהיינו, בטרם שיתגלה מכח אל הפועל, הוא אמנם רק דבר שבמחשבה, כלומר, שרק במחשבה, אפשר לקבוע אותו.

אולם למעשה לא יצוייר כלל שימצא איזה כח ממשי בעולם בה בשעה שהוא נח לעצמו ואינו פועל כלום, משום שהכח אינו קיים במציאות, אלא בזמן ובמידה המגולה בפעולה, כשם שלא יתכן לומר על איזה תינוק, שהוא בעל כח גדול, שעה שאינו יכול להגביה אפילו משא קל. אלא אפשר לומר, שמכירים באותו תינוק, אשר בשעה שיגדל - יתגלה בו כח גדול.

ומכל מקום אנו אומרים, אשר אותו כח וגבורה שאנו מוצאים באדם בעת גדלותו, היה כלול באבריו וגופו של התינוק גם בקטנותו. אלא שהכח הזה, היה בו בהעלם. ולא היה מגולה בפועל.

והן אמת שבמחשבה אפשר היה לקבוע (את הכחות העתידיים להתגלות). כן, משום שהשכל מחייב כן - אולם בממשיות גופו של התינוק - בוודאי שלא קיים אצלו שום כח של גבורה ולא כלום, להיות ששום כח אינו מתגלה בפעולות של התינוק. - - - כמו כן כח התאבון, כח זה לא יופיע במציאות ממשית בגופו של אדם, בשעה שהאברים אינם מסוגלים לאכול, דהיינו, בעת השביעה.

אולם, אפילו בעת השביעה נמצא כח התאבון, אלא שהוא בהעלם, בתוך גופו של האדם - - - ואחר כך, לאחר העיכול, הוא חוזר ומתגלה, ויוצא מהכח אל הפועל.

אולם משפט זה (של הבחנת הכח שעדיין לא בא לידי גילוי בפועל), שייך לדרכי ההשכל של המחשבה. אכן, אין לו שום קיום במציאות ממשית. כי בעת השביעה אנו מרגישים, וברור לנו, שכח התאבון חלף הלך לו. והביט על מקומו, ואיננו.

המתבאר, שאי אפשר כלל להציג לעינינו כח, כבחינת נושא, העומד, ונח, וקיים לעצמו. - - - אלא כבחינת נושא, כלומר, בה בשעה שהפעולה מתקיימת במציאות - באותה שעה מתגלה ה"כח" בתוך הפעולה.

ואם כי בדרכי ההשכלה בהכרח יש כאן ב' דברים, נושא ונושא, דהיינו כח ופועל, כמו כח התאבון שהוא הנושא. והדמיון של הדבר הנאכל, שהוא הנושא, ובחינת הפעולה, אולם במציאות באים כדבר אחד.

ולא יקרה לעולם שיתגלה באדם כח תאבון, בלי שיצטייר במוחו דמיון של דבר הנאכל, באופן שהם שני חצאים מדבר אחד שכח התאבון מוכרח להתלבש באותו הדמיון הזה. - והבן זה היטב, אשר הנושא והנושא מוצגים בבת אחת, ונעדרים בבת אחת.

ובזה מובן, אשר ה"רצון לקבל" הזה, שהצגנוהו בתור האנוכיות. אין הכוונה שקים כן באדם בבחינת כח החושק, ורוצה לקבל בבחינת נשוא נח. - אלא הכוונה, רק מבחינת נושא, כלומר, שמתלבש בדמיון של הדבר הראוי לאכילה ופעולתו מתגלה, בדמיון הצורה הנאכלת, ובה הוא מתלבש - - - לפעולה זו אנו קוראים חשק, דהיינו, כח התאבון, המתגלה בפעולת הדמיון.

וכן בנידון שלנו, ברצון לקבל הכללי, שהוא מהותו ועצמותו של האדם. הוא מתגלה וקיים, רק בהתלבשות בתוך הצורות של הדברים העשויים להתקבל. כי אז הוא מקויים בבחינת הנושא, ולא זולת. ופעולה זו אנו קוראים "חיים", דהיינו, "החיות של האדם", שמשמעותו - שכח ה"רצון לקבל" מתלבש ופועל בתוך הדברים הרצויים לו להתקבל. שמדת הגילוי של הפעולה הזאת - היא מדת חייו. על דרך שאמרנו בפעולה שאנו קוראים לה "חשק".

שתי יצירות: א' האדם. ב' נפש חיה.

מהמתבאר מובן לנו היטב הכתוב: "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה". כי אנו מוצאים כאן שתי יצירות שהם:

- האדם לבד,

- נפש חיה לבד.

והכתוב משמיענו, שמתחילה נברא האדם בבחינת עפר מהאדמה, דהיינו, קיבוץ מספר מסויים של פרודות, שבתוכם כלול עצמותו של האדם, דהיינו, ה"רצון לקבל" שלו.

אשר כח הרצון לקבל הזה, שרוי בכל הפרודות שבמציאות, כמו שביארנו לעיל, שמהם נבראו ויצאו כל ד' הסוגים: דומם צומח חי מדבר. ובדבר הזה, אין שום יתרון לאדם על יתר חלקי הבריאה. וזה שמשמיענו הכתוב במילים: "עפר מן האדמה".

אולם, כבר נתבאר, שאין מציאות לכח הזה, שנקרא רצון לקבל, שיתקיים בלי התלבשות ופעולה בדברים הרצויים להתקבל. אשר פעולה זו נקראת "חיים", שלפי זה נמצא, שבטרם שהגיעו לו לאדם צורות קבלת ההנאה האנושית, השונות מצורות של שאר בריות - הרי הוא נבחן עוד לאדם מת בלי חיים, שהרי הרצון לקבל שלו, לא היה לו מקום שיתלבש, ויגלה שם פעולותיו שהם גילוי החיים כאמור.

וז"ש: "ויפח באפיו נשמת חיים", שהוא כללות הצורות של קבלה, הראויות למין האדם. - ומילת נשמת - היא מלשון "שמין" לו את הקרקע, שהוראתה כמו "ערך" (ומקור השם של "נשמה" תבין מהכתוב איוב ל"ג, "רוח אל עשתני ונשמת שדי תחייני, ועיין פרוש המלבי"ם שם) ונשמה היא מבנין נפעל, כמו השם, נפקד, נאשם, נאשמה.

ושיעור הכתוב הוא: "ויפח באפיו" כלומר, שהביא לתוך פנימיותו ותוכיותו נשמה והערכה של חיים, שמשמעותו כל סכום הצורות הראויים להתקבל אל "הרצון לקבל" שלו כנ"ל. ואז, אותו הכח 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.

וזהו שסיים הכתוב: "ויהי האדם לנפש חיה", כלומר, כיוון שהתחיל הרצון לקבל לפעול על פי המדות של אותן צורות של קבלה - תיכף נגלה בו החיים והיה לנפש חיה.

מה שאין כן בטרם שהשיג הצורות של קבלה, אף על פי שכבר הוטבע בו אותו הכח של "רצון לקבל" - מכל מקום נחשב עוד כגוף מת בלי חיים, משום שאין לו המקום להתראות, ולבוא בתוכו לידי גילוי הפעולה, כמבואר.

וכפי שנתבאר לעיל אשר אע"פ שעיקרו של האדם הוא רק ה"רצון לקבל" מ"מ הוא מובן כמו חצי דבר להיותו מוכרח להתלבש באיזו מציאות המזדמנת לו, אשר ע"כ הוא ותמונת הקנין שמצייר הם יחד ממש דבר אחד, כי אין לו זכות קיום על רגע קטן זולתו כמבואר.

ולפיכך בשעה שמכונת הגוף על היכנה ועל מלואה דהיינו עד אמצע שנותיו הרי "האגו" שלו עומד בכל קומתו המוטבע בו מלידתו שמשום זה מרגיש בעצמו רצון לקבל במדה גדולה וחזקה.

דהיינו, שרוצה להשיג עשירות מרובה וכבוד גדול וכל המזדמן לנגד עיניו, והוא מטעם השלמות של ה"אגו" של האדם, אשר הוא מושך לעצמו צורות של בנינים 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 נרו, דהיינו ה"אגו" שלו הולך וכבה לאט לאט ויחד עם זה הולכים ומתנוונים תמונות הקנינים שרוצה לקבל, כי מתחיל לותר על הרבה קנינים שחלם עליהם בנערותו וכן נעשה להולך ומותר על גדלות הקנינים כפי שני השקיעה של החיים, עד שבימי זקנה האמתיים שצלה של המיתה כבר מרחפת על כל קומתו.

נמצא האדם בימים שאין בהם חפץ לגמרי, כי הרצון לקבל שלו שהוא ה"אגו" נכבה והלך לו ולא נשאר בו רק ניצוץ קטן ממנו הבלתי מגולה לעינים, דהיינו בהתלבשות של איזה קנין, לכן אין בימים אלו שום רצון ותקוה אל איזה תמונה של קבלה.

והנה הוכחנו אשר הרצון לקבל עם תמונת החפץ שמצטייר לו להתקבל הם ממש דבר אחד, אשר גילויים שוה וקומתו שוה ושעור חייהם שוה, אולם יש כאן הבחן חשוב בצורת הויתור שאמרנו בימי שקיעת החיים, שהויתור הזה אינו מחמת שביעה כמו האדם שמוותר על דברי אכילה בשעת שביעתו אלא הם מחמת יאוש.

כלומר שה"אגו" כשמתחיל למות בימי הירידה הוא עצמו מרגיש חולשתו ואת מיתתו, וע"כ הוא הולך ומתיאש ומוותר על חלומותיו ותקוותיו של ימי השחרות. והתבונן היטב בהבחן הויתור מחמת שביעה שאין זה גורם שום צער ולא יתכן לכנותו בשם מיתה חלקית, אלא כפועל שגמר פעולתו.

אכן הויתור מחמת יאוש הוא מלא צער ומכאובים וע"כ יתכן לכנותו מיתה חלקית והבן זה היטב.

חרות ממלאך המות

ועתה אחר כל המבואר מצאנו פתח להבין את דברי חז"ל על היכנס במה שדרשו "חרות על הלוחות אל תקרי חרות אל חירות" שנעשה חירות ממלאך המוות.

כי נתבאר במאמרים "מתן תורה" ו"ערבות", אשר בטרם מתן תורה קבלו עליהם לבטל כל קנין פרטי בשעור המתבטא בהמלות "ממלכת כהנים" ואת המטרה של הבריאה כולה, דהיינו, להדבק בו בהשואת הצורה אליו ית' כמו שהוא ית' משפיע ואינו מקבל כן יהיו המה משפיעים ולא מקבלים שהוא דרגה האחרונה של דביקות המתבטא במלים "גוי קדוש" כמ"ש בסוף מאמר הערבות.

וכבר הבאתיך לידי הכרה, שעיקר עצמותו של האדם דהיינו האנוכיות שלו המוגדר ברצון לקבל אינו אלא חצי דבר, ואין לו זכות קיום זולת בהתלבשו באיזה תמונה של קנין או תקוה של קנין, כי אז נשתלם ענינו שיתכן לקרותו בשם עצמות האדם ולא זולת.

נמצא, אשר בני ישראל שזכו לתכלית הדבקות במעמד הקדוש היה כלי קבלה שלהם בהתרוקנות גמורה מכל קנינים שבעולם והיו דבוקים בו בהשואת הצורה, שמשמעותה שלא היה להם שום רצון של קנין לעצמם אלא רק בשעור של השפעת נחת רוח שיוצרים יהנה מהם.

וכיון שהרצון לקבל שלהם התלבש בתמונה של קנין הזה הרי התלבש בה והתחבר עמה לעצמות אחד שלם, א"כ ודאי שנעשו בני חורין ממלאך המוות, כי המוות בהכרח הוא בחי' העדר ושלילת הקיום של דבר מה, וזהו יתכן בעוד שיש איזה ניצוץ הרוצה להתקיים לקנינו עצמו, 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 נ"ר ליוצרם וזהו לא נעדר ולא מת, כי אפילו כשהגוף מתבטל אינו מתבטל אלא מבחי' קבלה עצמית שהרצון לקבל מלובש בה ואין לו זכות הויה זולתה כנ"ל.

אולם כשבא על הכונה של הבריאה והשי"ת יש לו נ"ר ממנו שנעשה רצונו, נמצא העצמות של האדם שמתלבש בנחת רוחו ית' הזה וזוכה לנצחיות גמורה כמוהו ית', ונמצא שזכה לחירות ממלאך המוות.

וז"ש במדרש (שמ"ר מ"א ז') חרות ממלאך המוות. ובמשנה (אבות פ"ו) חרות על הלוחות אל תקרא חרות אלא חרות. שאין לך בן חורין, אלא מי שעוסק בתלמוד תורה.

מאמר ג - 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 ששיגו מתוכו הכרות והבנה בכלל הדברים העומדים ברומו של עולם כראוי, באופים וצביונם האמיתי.

ולפנים בישראל, בטרם שנתגלטה בעולם מלאכת הדפוס, לא היו בקרבנו ספרים מזויפים בענינים הנוגעים לנשמת היהדות וכו', משום שכמעט לא היה בקרבנו מחבר בלתי אחראי על דבריו, וזאת מטעם פשוט, כי הנה אדם בלתי אחראי 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 שכר טרחתו, אשר עלה כרגיל סכום חשוב, ונמצא, שהיה משפטו חרוץ מאליו להאבד מתוך הקהל. ובעת ההיא גם יודעי דבר לא היה להם שום ענין ותביעה לחבר ספרים מהסוג הנ"ל משום שהידיעות הללו אינן נחוצות להמון העם, אלא להיפך, היה להם ענין להסתיר הדבר בחדרי חדרים, מטעם "כבוד אלקים הסתר דבר", כי נצטוינו להסתיר את נשמת התורה והעבודה מאותם שאינם צריכים לה או אינם כדאים לה, ולא לזלזל בה ולהציגה בחלונות ראוה לעומת תאותם של המסתכלים בארובות או בעלי התפארות, כי כן כבוד אלקים מחייב אותנו.

אולם מעת שמלאכת הדפוס נתפשטה בעולם ואין המחברים צריכים יותר למעתיקים דבריהם ונתמעט המחיר הגבוה של הספר, הנה עם זה הוכן הדרך גם למחברים בלתי אחראים למעשיהם, לעשות ספרים ככל אות נפשם לפרנסה ולכבוד וכדומה, ואת עצם מעשה ידיהם אינם מביאים בחשבון ולפועל ידיהם לא יביטו כלל.

ומהעת 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 מחבריהם ומוציאים סברות מדמם ובשרת עצמם ומכל בוקי סריקי, ותולים הדברים ברומו של עולם לצייר בזה נשמת האומה וכל אוצרה הכביר. וככסילים לא ידעו להזהר גם אין להם דרך לידע זאת, אשר מביאים לדורות דעות משובשות, ובתמורת תאוותיהם הקטנטנות חוטאים ומחטיאים את הרבים לדורות.

ולאחרונה העלו צחנם מעלה מעלה, כי גם תקעו את צפרניהם בחכמת הקבלה, מבלי לשים לב אשר חכמה זאת נמצאת סגורה ומסוגרת באלף עזקאות עד היום הזה, עד אשר אין יוצא ובא בתוכה להבין אף מלה אחת במשמעותה הראויה ואין צריך לומר איזה קשר בין מלה אחת 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 "שמה קננה קפוז ותמלט ובקעה ודגרה בצלה" ונתרבו בימינו אלה חוברי חבר אשר עושים שם מטעמים כאלה שהמה לגועל נפש לכל המסתכלים בהם.

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

ולפיכך נשתבשה מאד דעת הצבור בתפיסת הענינים האלה, ועוד נוסף כי נוצרה אוירה של קלות דעת וכל אחד חושב לעצמו אשר די לו בסקירה אחת בשעת הפנאי להתבונן ולבקר בדברים נשגבים אלו, ועוברים ביעף על כל עולם החכמה הגבוה ומקוריות נשמת היהדות בטיסה אחת כמו המלאך הנודע, ומוציאים מסקנות כל אחד לפי הלך רוחו.

ואלה הן הסיבות שהוציאו אותי מחוץ לגדרי, והחלטתי כי עת לעשות לה' ולהציל מה שאפשר עוד להציל. וקבלתי על עצמי לגלות שיעור מסויים מהמקוריות הנוגעת לסוג האמור ולהפיצו בקרב העם.

מאמר ד - תולדות חכמת הקבלה

הנה הספר הראשון שיש לנו בחכמה זו הוא ספר היצירה, אשר יש מיחסים אותו לאברהם אבינו ע"ה וכן נדפס על השער של הספר, אולם רוב המחברים מיחסים אותו לתנא רבי עקיבא וכן הדעת נוטה, כי רק בימיו הותרה הכתיבה בתושבע"פ. וע"כ כמעט שאין לנו שום ספר חוץ מספרי התנ"ך שהיה מזמן מוקדם לדורו של ר"ע, מטעם האיסור הנודע אשר דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם בע"פ ודברים שבע"פ אי אתה רשאי לאומרם בכתב, אלא אחר חורבן ביהמ"ק והתפזרות האומה מארצה היו יראים שלא תשתכח תורה מישראל והתירו הכתיבה מטעם "ענת לעשות לה' הפרו תורתך".

ואז החלו תלמידי ר"ע לכתוב את כל התורה שבע"פ שהיתה שגורה בפיהם, וכל אחד מהם קיבל עליו מקצוע מיוחד כי רבי מאיר סידר המשניות ורבי יהודה סידר התוספתות וכו' ורבי שמעון בר יוחאי סידר את חכמת הקבלה שהיתה שגורה בפיהם וחיבר ספר הזהר והתיקונים. באופן אשר כמו המשניות הוא סידור וקיבוץ מן ההלכות ומהחידושים של כל הדורות עד דורו של ר"מ, כן הזהר הוא סידור וקיבוץ מחכמת הקבלה מכל הראשונים שקדמוהו לרשב"י, ונכתבו בסתם על שמו של רשב"י להיותו המסדרם וכמובן שיש חידושים מעצמו ג"כ.

אולם תלמידי ר"ע לא עשו חתימה על ספריהם שלא יוסיפו בהם, כי אדרבא הם עשו התחלה בחיבוריהם כדי שאחרים הבאים אחריהם יוסיפו לבאר וללבן ולחדש ולהמשיך הלאה את אותם החיבורים שהמה התחילו בהם, דהיינו על אותו הדרך שהיה נוהג בשעה שהיו עוסקים בתורה בע"פ, שהאחרונים בררו ולבנו ולפעמים גם חלקו על הראשונים על דעתם והוסיפו על הראשונים, ומשום זה אתה מוצא במשניות חידושים ומימרות גם משאר תנאים שחיו אחר זמן ר"מ.

ונמשך הדבר עד דורו של רבי יהודה הנשיא שנקי רבינו הקדוש, ומצא שהדורות מתמעטים ואינם ראויים עוד לחלוק על הראשונים ועוד מפחד תלמידים שאינם מהוגנים שלא יסתרו דברי הראשונים, לפיכך קם ועשה חתימת המשנה ומאז ואילך לא הותר למי שהוא להוסיף דבר במשניות ולא לחלוק על איזה דין מהמובא בהם.

אולם על הזהר לא נעשה שום חתימה, והוא מטעם שנידון לגניזה ולא היה מצוי לגמרי בין ההמון רק בחדרי חדרים אצל ראשי הדורות, ולפיכך נשאר החיבור.. וכל אחד ואחד מראשי הדורות הלך והוסיף בו כפי חפצו ונמשך הדבר עד זמן של רבנן סבוראי.

מהות הדת ומטרתה

כאן אני רוצה להשיב על שלש שאלות: האחת, מהותה של הדת מהי. השנייה, אם מטרתה מושגת בעוה"ז או לעוה"ב דוקא. השלישית, אם מטרתה עומדת לטובת הבורא או לטובת הבריות.

ובהשקפה ראשונה יתפלא כל מעיין בדברי ולא יבין את שלש השאלות הללו שהצבתי לי לנושא למאמר הזה. שהרי זיל קרי בי רב הוא, ומי הוא שאינו יודע מהי דת, ומכ"ש השכר והעונש שלה המקווה וצפוי בעיקר לעולם הבא. ואין צריך לומר השאלה הג', שהכל יודעים שהיא לטובת הבריות להנחותם לטובה ולאושר, וכי מה יש להוסיף על זה.

ובאמת אין לי מה להוסיף כלום, אולם מתוך שיודעים את ג' הידיעות הללו, ושגורה כל כך בפיהם מגירסא דינקותא על בוריים עד שאין 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. וא"כ הגידו לי, איך אפשרי הדבר שנער קטן כבן י"ב או י"ד שנים, כבר מוכן במוחו לכלכל היטב ולהבין ג' הידיעות דקי העיון הללו, ומכ"ש באופן מספיק כזה שלא יצטרך להוסיף עליו עוד דעה והשכל במשך כל ימי חייו, אכן כאן הדבר קבור! כי ההנחה הנמהרה הזאת, הביאה לכל קלות הדעת והמסקנות הפראיות שמלאו את אויר עולמנו בדורנו זה, והביא אותנו לידי מצב אשר הדור השני כמעט שנשמט כולו מתחת ידינו.

הטוב המוחלט

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

ובראשונה צריכים להבין את הבורא ית' אשר הוא "הטוב המוחלט", כלומר שאי אפשר בשום פנים שבעולם שיגרום למי שהוא צער כלשהו, שזהו מובן לנו כמו מושכל ראשון, באשר השכל הבריא מראנו בעליל את הבסיס לכל עושי רעות שהוא מוגדר אך ורק "ברצון לקבל", פירוש, שמתוך שלהוט אחרי קבלת טובה להשלמתו עצמו, הנה משום זה יוצא להרע לזולתו, מתוך "הרצון לקבל" את השלמתו עצמו. באופן שאם הבריה לא היתה מוצאת שום קורת רוח בעד עצמה, לא היתה שום בריה בעולם שתרע לזולתה, ואם לפעמים אנו מוצאים איזו בריה המזקת לזולתה בלי שום "רצון לקבל" הנאה לעצמה, אינה עושה זאת רק מתוך הרגל קדום שהגיע לה מתחילה מתוך הרצון לקבל, אשר ההרגל פוטר אותה עתה מכל סבה חדשה, כנודע.

ומתוך שהבורא ית' מובן לנו שהוא שלם מעצמו, ואינו נצרך למי שהוא שיעזור לו להשלמתו להיותו קדמון לכל דבר, א"כ ברור הוא, שאין לו שום "רצון לקבל", וכיון שאין לו שום בחי' של "רצון לקבל", ממילא אין לו שום בסיס להרע למי שהוא, וזהו פשוט בתכלית הפשטות.

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

נמצינו למדים, שיש לו ית' "רצון להשפיע" טוב בלבד, ובשום אופן שבעולם לא יצוייר בחוקו גרם של היזק וצער שיהיה נמשך הימנו ית', ועל כן גדרנו אותו ית' בשם "הטוב המוחלט". ואחרי שידענו את זה, נרד ונסתכל במציאות הממשית המתנהלת ומושגחת על ידו ית', איך הוא ית' משפיע להם רק טוב בלבד.

השגחתו ית' היא השגחה מטרתית

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

וצא נא ושאל לבוטניקאי, כמה מצבים עוברים על הפרי הזה מעת שנראה לעיניים עד ביאתו לתכליתו, שהוא גמר בישולו. אשר כל המצבים הקודמים לתכליתו לא די שאינם מראים לנו שום דוגמא מותאמת לתכליתו המתוק והיפה, אלא עוד כמו להכעיס, מראים לנו את ההפכי לצורה התכליתית, דהיינו ככל 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 קרי שור, כלומר שיש לו כח לעמוד על רגליו וללכת ושכל להשמר מפגע רע הנמצא על דרכו, משא"כ אדם בן יומו שהוא מוטל כמו נטול חושים. ואם יצוייר לנו מי שאינו מורגל בהויות עולם הזה, שהיה מסתכל בשתי ולדות אלו, ודאי היה אומר על ילוד האדם שגם בתכליתו לא יצלח למאומה, ועל ילוד הבהמה

היה אומר שכאן נולד גבור גדול. דהיינו אם היה דן ע"פ שיעור חכמתו של העגל לעומת יליד האדם הטפש 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 ולהעתיק עינינו מלהבין את תכליתם בהיותם תמיד במצב הפכי אל גמר מלאכתם, ועל דברים כאלה אנו אומרים אין חכם כבעל הניסיון, כי רק בעל הניסיון שיש לו הזדמנות לראות את הבריה בכל מצבי התפתחותה עד ביאתה לשלימותה הוא יכול להרגיע את הרוחות, שלא לפחד כלל מכל אותן התמונות המקולקלות שהבריה אוחזת בהן במצבי ההתפתחות, רק להאמין בגמר בישולה היפה והברה, (וטעם הסדר ההדרגתי הזה המתחייב לכל בריה, מבואר היטב בחכמת הקבלה ואכמ"ל).

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

ב' דרכים: דרך יסורים ודרך תורה.

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

וזהו שאמרו חז"ל, שכינה בתחתונים צורך גבוה, כלומר, כיון שהשגחתו ית' היא מטרתית שהיא להביאנו בסופנו לדביקותו ית' שתשכון 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 והיה חביב עליו מאד ולכן מיום הולדו 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 והזמרה והכין לו בתי זמרה וקרא המבשלים והאופים היותר מצוינים שימציאו לו מכל מעדני עולם, והנה גדל הבן ובא בשנים, והוא סכל ואין לו חפץ במושכלות והוא סומא אינו רואה ואינו מרגיש ביופי

הבנינים והוא חרש לא ישמע בקול משוררים וכלי זמר והוא חולה ואינו רשאי לאכול אלא פת קיבר בלבד, וכדי בזיון וקצף.

אולם עובדה כזאת יכולה שתארע למלך בשר ודם, מה שלא יתכן לאמר כלפי השי"ת אשר ענין אונאה אינה נוהגת בו כמובן, אשר ע"כ הכין לנו ב' דרכים של התפתחות: האחד הוא דרך יסורים, שהוא סדר התפתחות של הבריאה מתוך עצמה אשר מוכרחת מטבעה ללכת ולקבל בדרך עילה ועלול במצבים שונים זה אחר זה, אשר אנו מתפתחים על ידיהם לאט לאט עד בואנו לכלל הכרה לבחור בטוב ולמאוס ברע ולהגיע להכשר התכליתי הרצוי לו ית', ודרך זה הוא אמנם ארוך בזמן ומלא יסורים ומכאובים, וע"כ הכין לנו כלפי זה דרך נעים וטוב, שהוא דרך התורה והמצוה, המסוגל להכשירנו לתכליתנו בזמן קצר ובלי יסורים.

היוצא מזה, אשר המטרה הסופית שלנו היא הכשרתנו לדביקותו ית' שישכון בתוכנו, והמטרה הזאת היא חיובית מבלי למצוא שום נקודת מוצא לנטות הימנה, כי השגחתו ית' חזקה עלינו עם ב' אופני השגחתו, שהם דרך יסורים ודרך תורה, כמבואר.

אולם מבחי' המציאות המעשית, אנו מוצאים אשר השגחתו ית' מגיעה אלינו עם ב' דרכי השגחתו בבת אחת והמה נקראים בדברי חז"ל: דרך ארץ, ודרך תורה.

מהות הדת היא לפתח בנו את חוש הכרת הרע

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

ודע שהוא דבר הכרת הרע שבקרבתנו, אשר עסק המצוות מסוגל לזכך לעוסק בהם הזדככות הדרגתית ואטית, אשר אמת המדה של המדרגות שבהזדככות הוא שיעור ההכרה את הרע שבקרבתנו.

כי כבר מוכן האדם מצד טבעו לדחות ולבער כל דבר רע מקרבו, וזוהי מדה שוה בכל בריה ובריה, אולם כל ההבחן מבריה אחת לחברתה הוא רק בהכרה של הרע, שבריה יותר מפותחת מכרת בעצמה מדה יותר גדולה מהרע וממילא מבדלת ודוחה את הרע מתוכה במדה יותר גדולה, ובלתי מפותחת נמצאת מרגשת בעצמה שיעור קטן של רע, וע"כ לא תדחה הימנה רק שיעור קטן של רע וע"כ משארת בקרבה כל זוהמתה כי לא תכירהו לזוהמא כלל.

וכדי שלא להלאות את המעיין נבאר הרע והטוב בכללותם, כמו שנתבאר במאמר מתן תורה (אות י"ב) אשר כללות כל הרע אינו אלא אהבה עצמית הנקראת אגואיזם להיותו הפכי הצורה מהבורא ית' שאין לו רצון לקבל לעצמו ולא כלום אלא רק להשפיע, וכמו שנתבאר שם (אות ט' וי"א) אשר ענין התענוג והעדון כל עיקרו הוא בשיעור השואת הצורה ליוצרה, וענין היסורין ואי הסבלנות כל עיקרו הוא בשיעור שינוי הצורה מיוצרה (ראה שם בעיון מספיק) ולפיכך מאוסה לנו האגואיזם וכואבת אותנו בתכלית להיותה הפוכת הצורה מהיוצר ית'.

אולם מיאוס זה אינו שוה בכל נפש אלא מתחלק בינינו לשיעורים, כי האדם הפראי הבלתי מפותח כלל אינו מכיר את האגואיזם כתכונה רעה, ולפיכך משתמש עמה בגלוי בלי שום בושה ובלי שום גבול גוזל ורוצח לעיני כל בכל אשר תמצא ידו, והמפותח 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. 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 להנות מעמל אחרים, ואז מתחילים להתעורר בקרבו ניצוצות של אהבת זולתו המכונה אלטרואיזם, שהיא מדת הטוב הכללית, וגם זה מתלקח אצלו בסדר התפתחות הדרגתית, דהיינו מתחלה מתפתח בו חוש האהבה וההשפעה לצרכי קרוביו ומשפחתו ע"ד הכתוב ומבשרך לא תתעלם, וכשמתפתח יותר מתרחבת בו מדת ההשפעה לכל בני סביבתו שהם בני עירו או בני אומתו וכן מוסיף והולך עד שמתפתח בו בחי' אהבת זולתו על כל האנושות כולה

התפתחות מדעת והתפתחות שלא מדעת

ודע, אשר ב' כוחות משמשים ודוחפים אותנו לעלות ולטפס על שלבי הסולם האמור, עד שנגיע לראשו שבשמים שהיא הנקודה התכליתית של השואת צורתנו ליוצר ית'. וההפרש בין ב' הכוחות הללו הוא שהאחד דוחף אותנו "שלא מדעתנו" כלומר בלי בחירתנו וכח הזה הוא דוחף אותנו מאחורנו (שנקרא ויז-א-טרגא) והוא שגדרנו אותו בשם דרך יסורין או דרך ארץ, וממנו הגיעה אלינו הפילוסופיה של תורת המוסר שנק' אתיקה, המיוסדת על הכרה נסיונית, דהיינו מתוך הביקורת של התבונה המעשית, שכל עיקרה של התורה ההיא איננה אלא סיכום של הנזקים שנוולדו לעינינו ע"י גרעיני האגואיזם. והנה הנסיונות האלה הגיעו אלינו במקרה דהיינו שלא "מדעתנו" ובחירתנו, אולם המה בטוחים למטרתם כי דמות הרע הולך ומתברר בחושינו, ובשיעור שאנו מכירים את נזקיו באותו שיעור אנו מסתלקים הימנו, ואז מגיעים לשלב יותר עליון שבסולם.

וכח השני, דוחף אותנו "מדעתנו", דהיינו מכח בחירתנו בעצמנו, וכח הזה מושך אותנו מלפנינו (שנקי ויז-א-פראנט) והוא שגדרנו אותו בשם דרך התורה והמצוות, כי ע"י עסק המצוות והעבודה לעשות נ"ר ליוצרנו נמצא מתפתח בנו במהירות נפלאה אותו החוש של הכרת הרע, כמו שנתבאר במאמר מתן תורה (אות י"ג עש"ה). ואנו מרויחים בשנים: אי שאין אנו צריכים לחכות לנסיונות החיים שידחפו אותנו מאחורנו, שכל שיעור הדחיפה שבהם נמדד רק במדת המכאובים והחורבנות הנגרמים לנו ע"י מציאות נרע בקרבנו. אולם בדרך העבודה להשי"ת, מתפתחת בנו אותה ההכרה בלי שום הקדם של יסורין וחורבנות ואדרבה מתוך הנועם והעידון שאנו מרגישים בעת העבודות הטהורה להשי"ת לעשות נחת רוח אליו, מתפתח בנו יחס רלטיבי להכיר את שפלות הניצוצים הללו של אהבה עצמית בהיותם מפריעים לנו על דרכנו לקבל את טעם העדון הזה של השפעה להשי"ת, באופן אשר החוש ההדרגתי של הכרת הרע הולך ומתפתח בנו מתוך העתות של עונג ושלוה רבה, דהיינו ע"י קבלת הטוב בעתות העבודה להשי"ת מתוך הרגשתנו את הנועם והעידון שמגיע לנו אז מפאת השתוות הצורה ליוצרה. והבי שאנו מרויחים זמן, כי הוא פועל "לדעתנו" ויש בידינו להרבות בעסק ולמהר בזמן כפי חפצנו אנו.

הדת איננה לתועלת הבריות אלא לתועלת העובד.

רבים טועים ומשויים את תורתנו הקדושה לתורת המוסר, אולם זה הגיע להם משום שלא טעמו טעם הדת מימיהם וקורא אני עליהם את המקרא טעמו וראו כי טוב ה'. והן אמת ששניהם: האתיקה והדת, לדבר אחד מתכוונים, שהוא לרומם את האדם מזוהמת האהבה העצמית הצרה ולהביאו על מרומי הפסגה של אהבת זולתו, אולם עם כל זה רחוקים הם אחד מהשני כרחוק מחשבת הבורא ית' מן מחשבת הבריות, כי הדת נמשכת ממחשבותיו של הבורא ית', ותורת המוסר באה ממחשבות בשר ודם ומנסיונות החיים שלהם, וע"כ ניכר ובולט ההבדל שביניהם הן בכל הנקודות שבבחינות השמושיות והן במטרה הסופית, כי הכרת הרע והטוב המתפתחת בנו ע"י תורת האתיקה בעת השימוש, יש לה יחס רלטיבי להצלחת החברה כנודע, מה שאין כן הדת, אשר דבר הכרת טוב ורע המתפתחת בנו מתוך שמושה, יש לה יחס רלטיבי אל השי"ת לבדו, דהיינו משינוי הצורה מהיוצר ית' עד להשואת הצורה אליו ית' שנקראת דביקות, כמו שנתבאר לעיניך במאמר מתן תורה (אות ט"י י"א. עש"ה).

וכן רחוקים המה זה מזה בתכלית המרחק בענין המטרה, כי המטרה של תורת האתיקה היא לאושרה של החברה מבחי' בקורת התבונה המעשית הלקוחה מנסיונות החיים, אשר בסופו של דבר אין המטרה מבטיחה לעוסק בה שום התעלות למעלה ממסגרת הטבע, ואשר ע"כ המטרה הזאת עדיין לא יצאה מכלל הבקורת כנודע, כי מי יוכל להוכיח ליחיד את מדת הטוב בעדו בצורה סופית כזו שיהיה מוכרח למעט דמותו

בשיעור של משהו בשביל אושר החברה, מה שאין כן המטרה הדתית מבטחת את האושר של האדם עצמו העוסק בה. כי כבר הוכחנו לדעת, אשר בביאת האדם אל אהבת זולתו אז הוא נמצא ישר בבחי' הדביקות שהיא השואת 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, בבחי' התמיכה, כי עסק עפ"י שיטת תורת האתיקה הנהו נתמך על יסוד של מציאת חן בעיני הבריות, ודומה דבר זה כדוגמת שכירות המשתלמת לבסוף, ובהתרגל האדם לעבודה כזו, הנה לא יוכל להתעלות גם במדרגות המוסר כי כבר רגיל הוא בעבודה כזו המשתלמת היטב מהסביבה המשלמים בעד מעשיו הטובים, משא"כ 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 לפרוטה מצטרפת לו לחשבון גדול, עד שקונה טבע שני שהיא ההשפעה לזולתו בלי שום התעוררות של קבלה עצמית זולת להכרח קיומו בלבד, ונמצא באמת שנשתחרר מכל מאסרי הבריאה, כי בשעה שהאדם ממאס כל קבלה עצמית ונפשו קצה בכל מותרות מתענוגים גופניים קטנטנים וכבוד וכו', נמצא שמטייל חפשי בעולמו של הקב"ה, ומובטח שלא יארע לו כאן שום נזק ותקלה לעולם, שהרי כל הנזקים מורגשים ובאים לאדם רק מבחינת הקבלה העצמית המוטבעת בו, והבן זה היטב.

והנה נתבאר היטב, אשר מטרת הדת עומדת כולה רק לצורך האדם העובד ועוסק בה, ולא כלל לשמש הבריות ולהועילם, הגם שכל מעשיו טובים לתועלת הבריות ומשוער במעשים הללו, אולם אין זה אלא בחי' מעבר אל המטרה הנשגבה, שהיא השואה ליוצרה. ועם זה מובן גם כן אשר מטרת הדת נגבית בעוה"ז, בחיים חיותו כמ"ש לעיל, ועיין היטב במאמר מתן תורה (אות ו') בדבר המטרה של הכלל ושל הפרט.

אולם ענין שכר עוה"ב זהו ענין אחר ואבארו במאמר מיוחד בע"ה.

מאמר מהות חכמת הקבלה

בטרם אבוא לבאר את תולדות חכמת הקבלה, שכבר דשו בה רבים, מצאתי לנחוץ לבאר מקודם היטב, את מהותה של חכמה זו, אשר לדעתי מעטים המה היודעים זאת.

וכמובן לא יתכן לדבר מתולדות איזה דבר בטרם שאנו מכירים את הדבר עצמו. והגם שידיעה זו היא רחבה ועמוקה מני ים, עם כל זה אתאמץ בכל כחי וידיעותי שרכשתי לי במקצוע זה, לבאר ביאור מקורי ולהאירו מכל

הצדדים, באופן מספיק לכל נפש, להוציא מהם מסקנות נכונות כמות שהן באמת, מבלי להניח מקום למעיינים להטעות את עצמם, כרגיל מאד בעיון בדברים הללו.

על מה טובת החכמה

שאלה זו כמובן עולה על כל בר דעת, וכדי לתת תשובה מספקת לשאלה זו אתן הגדרה נאמנה ומשומרת, כי חכמה זו היא לא פחות ולא יותר אלא 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, כל האנושות המתחייבת בסופה, בהכרח ובחיוב מוחלט, לבא עד לידי ההתפתחות המופלגת הזאת, כמ"ש "כי מלאה הארץ דעה את ה', כמים לים מכסים" (ישעי' י"א). "ולא ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את אחיו לאמר דעו את ה', כי כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם" (ירמ' ל"א). ואומר "ולא יכנף עוד מוריד והיו עיניך רואות את מוריד" וגו' (ישעי' ל"ז).

"פרט", היינו שאף מקודם שלימות 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, וכמו שאמרו ז"ל (ב"ר פ"ר ע"ד) אין לך דור שאין בו כאברהם ויעקב. הרי לעיניך, אשר גילוי אלקותו ית' נוהג בכל דור ודור, לפי דחז"ל המוסמכים לדבר זה ונאמנים עלינו.

ריבוי הפרצופים הספירות והעולמות

אולם לפי האמור הועמדה השאלה, כיון שאין לחכמה זו רק תפקיד אחד המיוחד והמבואר, א"כ מהו ענין של ריבוי הפרצופים והספירות וכל הקשרים בני החילוף, אשר ספרי הקבלה מלאים מהם.

אכן אם תיקח איזה גוף של בעל חיים קטן, שכל תפקידו אינו אלא להזין את עצמו כדי שיוכל להתקיים בעולם זמן מה המספיק כדי להוליד ולקיים את מינו, תראה ותמצא בו הרכבה מסובכת מאלף אלפי פיברילים וגידים, כפי שדרשו ומצאו בעלי הפיזיולוגיה והאנטומיה, ועוד אלפי רבבות יש שם ממה שלא נודע עדיין לעין האנושית, ומכאן תוכל להקיש כמה מיני ריבוי הרכבות של ענינים וצנורות הצריכים להתחבר

בכדי להמציא ולגלות את המטרה הנשגבת ההיא.

ב' סדרים: מעילא לתתא, ומתתא לעילא

והנה בכללותה מתחלקת חכמה זאת לבי' סדרים המקבילים זה לזה ושויים זה לזה כמו ב' טפות מים ואין הפרש ביניהם, רק שהסדר הראשון נמשך מעילא לתתא עד לעולם הזה, והסדר שני מתחיל מעולם הזה והולך מתתא לעילא בדיוק בכל אותם הדרכים וההרכבות שנרשמו משורשם בעת הופעתם והתגלותם מעילא לתתא.

והנה סדר הא' מכונה סדר השתלשלות העולמות הפרצופים והספירות לכל מקריהם אם קבועים אם בני חלוף, וסדר הבי' מכונה השגות, או מדרגות של נבואה ורוח הקודש, אשר האדם הזוכה לדבר מחויב ללכת באותם המבואות והדרכים ולהשיג כל פרט וכל מדרגה לאט לאט בדיוק נכון על פי אותם החוקים שנרשמו בהם מעת התאצלותם מעילא לתתא. והוא כי ענין זה של גילוי אלקותו ית', אינו מופיע 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 והערוכות מראש מבחינתם שמעילא לתתא. ולהיותם מסודרים ובאים בהשגה בזה אחר זה וזה למעלה מזה, כדוגמת שלבי הסולם, מכונים משום זה בשם מדרגות.

שמות מופשטים

רבים סבורים שכל המלים והשמות הבאים בחכמת הקבלה המה מין של שמות מופשטים, והוא מטעם היותה עוסקת באלוקיות ורוחניות שהם למעלה מן המקום והזמן אשר אפילו עין הדמיון אינו שולט שם, ומשום זה יחליטו, שכל המדובר בענינים כאלה ודאי אינם אלא שמות מופשטים או עוד יותר נשגבים ונעלים משמות מופשטים בהיותם נשללים לגמרי מתחילתם מיסודות המדומים, אולם זה אינו אמת, אלא לגמרי להיפך, שאין הקבלה משתמשת בשמות ובכינויים, זולת מבחינת הריאליות והממשיות שבהם, וזה כלל ברזל אצל כל חכמי הקבלה. "כל מה שלא נשיג, לא נגדרהו בשם ומלה, וכאן צריך שתדע שמלת השגה, פירושה המדרגה הסופית שבהבנה, והוא נלקח מלשון כי "תשיג" ידך, דהיינו טרם שהדבר מתבהר לעיניים בהחלט הגמור כמו שהיה תפוש בידיים, אין המקובלים מכנים אותו בשם השגה אלא בכינויים אחרים כמו הבנה והשכלה

וכדומה.

הממשיות שבחכמת הקבלה

אולם גם במציאות הגשמית הערוכה נגד חושינו נמצאים ג"כ דברים ממשיים, אע"פ שאין לנו שום תפיסה ודמיון בעצמותם, כמו האלקטרו והמאגנט המכונים בשם פלואידום, עם כל זה מי זה יאמר שהשמות הללו אינם ממשיים בשעה שאנו מכירים בסיפוק גמור את פעולותיהם ולא אכפת לנו כלל שאין לנו שום תפיסה בעצם הנושא, דהיינו האלקטרו בעצמותו, והשם הזה כ"כ ממשי וקרוב אלינו לא פחות ממה שהיה אילו נתפס לנו לגמרי בחושינו, עד שכל הילדים הקטנים מכירים את השם הזה של אלקטרו כמו שמכירים את השמות לחם וסוכר 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 בשיעור הזה אין שום השגה בבחי' העצמית שבכל נבראיו ואפי' את הגשמיים שאנו מגששים בידינו, באופן, אשר כל ההכרות שלנו עם חברינו וקרובינו שבעולם המעשה שלפנינו, אינו יותר רק "הכרות של פעולות" המתפעלים ונולדים מתוך שיתוף של פגישת החושים שלנו עמהם, שאלה נותנים לנו סיפוק גמור אע"פ שאין לנו שום תפיסה בעצם הנושא. ועוד יותר מזה, כי אפילו בעצמות עצמך גם כן אין לך שום תפיסה והשגה בו וכל מה שידוע לך מעצמותך עצמך אינו יותר, אלא מהלך של פעולות, הנמשכות מעצמותך.

ומעתה תוכל להשכיל בנקל, אשר כל השמות והכנויים הבאים בספרי הקבלה המה ג"כ ריאליים וממשיים אע"פ שאין לנו שום השגה בנושא, משום שיש לעוסקים בהם סיפוק גמור של הכרות מלאה לשלימותה הסופית, דהיינו גם כן רק הכרות של פעולות המתפעלים ונולדים מתוך שתוף של אור העליון עם המשיגים אותו. אולם הוא די ומספיק לגמרי, כי זה הכלל "כל המשוער ויוצא מהשגחתו ית' לבוא לכלל מציאות לטבע הבריאה הרי יש בו משום סיפוק מוחלט" כמו שלא יתעורר לאדם שום תביעה לאצבע ששית לכף ידו כי חמשת האצבעות מספיקות לו בהחלט.

הערכים הגשמיים והשמות הגופניים שבספרי הקבלה

אכן מובן לכל בן הגיון שבמקום שאנו עוסקים בדבר רוחני ואין צריך לומר עם אלוקיות אין לנו שם שום מלות ואותיות להגות בהם, שהרי כל אוצר המילים שלנו אינו אלא הרכבות מאותיות הדמיון והחושים, ואיך אפשר להסתייע עמהם במקום שאינו נוהג שם לגמרי מבחינת דמיונות וחושים. כי אפילו אם ניקח את המלה הדקה ביותר שאפשר להשתמש בה במקומות הללו דהיינו המלה "אור עליון" או אפי' "אור פשוט" הרי

זה ג"כ דבר מדומה ומושאל מאור השמש או אור הנר או אור מורגש של נחת רוח המופיע באדם בזמן המצאה חדשה של התרת איזה ספק, ואיך יתכן להשתמש עמהם במקום רוחני ודרכים אלקיים, כי לא יציעו אל המעיינים אלא דברי שוא וכזב, ומכל שכן במקום שאנו צריכים לגלות במלות ההם איזה שכל מבחי' משא ומתן הנהוג במחקרי החכמה, אשר כאן מוכרח החכם להשתמש בדיוק חמור עם גדרים מוחלטים לעיני המעיינים. ואם יכשל החכם אף במלה אחת בלתי מוצלחת הרי יגרום על ידה בלבול הדעת למעיינים ולא יבינו כלל מה שאומר שם מלפניה ומלאחריה וכל הקשור עם אותה המלה, כידוע לכל מעיין בספרי חכמה.

וא"כ תמה על עצמך איך אפשר לחכמי הקבלה להשתמש במלות כוזבות ולהסביר על ידן קשרי חכמה, וכידוע אשר אין שום הגדרה בשמות כוזבות, כי לשקר אין לו רגלים ואין לו עמידה. אמנם כאן צריך שתדע מקודם את החוק של שורש וענף ביחס העולמות מזה אל זה.

חוק שורש וענף ביחס העולמות

חכמי הקבלה מצאו אשר ד' העולמות הנקובים בשם: אצילות, בריאה, יצירה ועשיה, החל מהעולם הראשון היותר עליון הנקרא אצילות עד העולם הזה הגשמי המוחשי הנקרא עשיה, צורתם שוה 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 יותר זך מכל התחתונים הימנו, וחומר פרטי המציאות שבעולם השני הוא מעובה מעולם הראשון, אבל יותר זך מכל מה שתחתיו במדרגה, ועל דרך זה 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 בשוה בכל עולם ועולם הן בכמות והן באיכות בלי שינוי.

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 מעולם עליון ממנו, וע"כ כל הצורות שיש בעולם העליון בכל כמותם ואיכותם נעתקים במלואם ובאים גם בעולם התחתון, באופן, שאין לך פרט של מציאות או של מקרי המציאות המצוי בעולם התחתון שלא תמצא דוגמתו בעולם העליון הימנו בצורה שוה כמו ב' טיפות של מים ונקראים שורש וענף. כלומר, שאותו הפרט הנמצא בעולם התחתון, נבחן לבחי' של

ענף בערך הדוגמא שלו המצוי ועומד בעולם העליון שהוא שורשו של הפרט התחתון, מפני שמשם נחתם ונתהווה הפרט ההוא בעולם התחתון.

וזוהי כונת חז"ל במה שאמרו "אין לך כל עשב מלמטה שאין לו מזל ושוטר מלמעלה שמכה אותו ואומר לו גדל" _השמטות הזהר בראשית אות א', ב"ר פ"י) כלומר שהשורש הנקרא מזל מכריח אותו לגדול ולקבל את כל תכונתו מבחי' כמותו ואיכותו, כמשפט החותם עם הנחתם הימנו כאמור לעיל, וזהו החוק של שורש וענף, הנוהג בכל הפרטים שבמציאות ושל מקרי המציאות בכל עולם ועולם ביחס העולם העליון ממנו.

שפת המקובלים היא שפה של ענפים

פירוש, על פי הוראתם של הענפים הללו על שרשיהם שהם הדוגמאות שלהם הקיימים בהכרח בעולם העליון. כי אין לך שום מציאות בעולם התחתון שלא יהי' נמשך ויוצא מעולם העליון ממנו וכמשפט החותם עם הנחתם כמפורש לעיל, אשר משום זה, השורש שבעולם העליון מחייב את הענף שלו שבעולם התחתון, שיתגלה בו כל צורתו ותכונתו, ע"ד שאמרו ז"ל, המזל שבעולם העליון המיוחס לעשב שבעולם התחתון מכה על אותו העשב ומכריחו לגדול על מתכונתו כנ"ל. שמתוך זה נמצא כל ענף וענף שבעולם הזה מגדיר היטב את הדוגמא 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 שבעוה"ז 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 אשרכל פרטי הויות הבריאה המוחשית וכל מקריהם, נעשו להם כמו מלים ושמות מוגדרים ומוחלטים, המראים על השורשים הגבוהים העליונים הרוחניים, ואע"פ שבמקומם הרוחני אי אפשר להתבטא בשום מלה והגה מפאת היותם למעלה מכל דמיון, מכל מקום קנו להם זכות ביטוי שפתיים על ידי ענפיהם המסודרים לחושינו כאן בעולמנו המוחשי, כמבואר.

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

ודע, אשר שפת הענפים של תורת הקבלה הזו היא יותר נוחה להסביר בה מושגי החכמה מכל הלשונות הרגילות שלנו כנודע מתורת הנומינליזם אשר הלשונות נשתבשו הרבה בפיות ההמונים, כלומר שמתוך ריבוי השמוש שמשתמשים עם המילות הרי הן הולכות ומתרוקנות מתוכן המדויק, וע"כ נעשו קשיים גדולים למסור סברות מדויקות מאחד לחברו על ידי המבטא והכתב כנודע. מה שאין כן "בשפת הענפים של הקבלה" הנלקחת משמות הבריות ומקריהם הערוכים ועומדים לעינינו מוגדרים בחוקי הטבע, שאינם מקבלים שינוי לעולם. ואף פעם לא יארע לשומעים ולקוראים שיטעו בהבנת המלות המוצעות להם, מפני שגדרי הטבע מוחלטים למדי חוק ולא יעבור.

מסירה מפי מקובל חכם למקבל מבין

כן כתב הרמב"ן ז"ל בהקדמת פירושו על התורה, וז"ל, "ואני הנני מביא בברית נאמנת וכו' לכל מסתכל בספר הזה וכו' מכל הרמזים אשר אני כותב בסתרי התורה, כי אני מודיעו נאמנה שלא יושגו דברי ולא יודעו כלל בשום שכל ובינה זולת מפי מקובל חכם לאזן מקבל מבין". וכמתכונתו כתב ג"כ הרב חיים ויטאל ז"ל בהקדמה לעץ חיים. וכן בדברי חז"ל (חגיגה י"א): "אין דורשין במרכבה ביחיד אלא א"כ הוא חכם ומבין מדעתו".

הנה 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 א"כ שוב אין לו צורך ללמוד מאחרים.

ובמבואר לעיל תבין דבריהם בתכלית הפשטות, שהרי נתבאר אשר עם כל המלות וההגוי הבאות במבטא שפתינו, אי אפשר לבאר על ידם אף מלה אחת מהענינים הרוחניים האלוקיים שהם למעלה מהמקום והזמן המדומים, אלא שנמצאת שפה מיוחדת לענינים הללו, שהיא "שפת הענפים" על פי הוראתם ביחסם אל שרשיהם העליונים.

אולם שפה זאת הגם שמסוגלת מאד מאד לתפקידה לישא וליתן במחקרי החכמה יותר 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 שום הקש ודמיון כלל על איור דוגמא בשרשיהם העליונים, ולהיפך הוא, שמהעליון ילמד התחתון, כלומר, שמתחילה צריכים להשיג את השרשים העליונים כמות שהם ברוחניותם למעלה מכל דמיון, אך בהשגה טהורה. ואחר

שמישיג היטב את השרשים העליונים מדעתו אפשר לו להסתכל בענפים המוחשים שבעוה"ז ולידע איך כל ענף מתייחס אל שרשו בעולם העליון בכל סדריו בכמות ואיכות. ואחר שידוע 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 מלה אחת בחכמה הרוחנית הזו. ואין צריך לומר לישא ליתן עמו במחקרי החכמה, היות שאין להם כלל שפה משותפת להשתמש עמה ונמצאים שהם כמו אלמים וע"כ בהכרח שאין מוסרין מעשי מרכבה שהיא חכמת הקבלה, אלא אם כן הוא חכם ומבין מדעתו.

ויש לשאול עוד, לפי זה מאין החכים התלמיד עד לידי כך להכיר היחסים של ענף ושורש מתוך התחקות על השרשים העליונים. והתשובה היא, אשר כאן שוא תשועת אדם אלא לעזר 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

עם כל המתבאר לעיל, תבין מה שנמצאים לפעמים בספרי הקבלה, כינויים וערכים הזרים מאד לרוח אנושי, והמה שכיחים ביותר בספרי הקבלה היסודיים שהם ספרי הזהר והתיקונים וספרי הארי ז"ל, אשר המה מתמיהים 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" ע"פ היחסים לשרשיהם העליונים. ולפיכך מובן מאליו שאי אפשר לעזוב שום ענף או מקרה של ענף מפני נחיתות הדרגה שלו ולא להשתמש עמו לבטוי המושכל הרצוי בתוך קשרי החכמה, בו בעת שלא נמצא בעולמנו שום ענף אחר שנקחהו בתמורתו.

כי כמו שאין שתי שערות יונקות מנקב אחד, כן אין לנו ב' ענפים שיתיחסו 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 מלה תמורתו להראות על השורש ההוא, הנה עוד יזיק דבר זה לכל מרחבי החכמה כולה, ועל כל היקפה, שהרי נעדרת לנו טבעת אחת משלשלת כללות החכמה הקשורה במושג ההוא. ע"כ נמצא שמטיל פגם על החכמה כולה, כי אין לך עוד חכמה בחכמות העולם 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 ע"כ בהעלם לנו ידיעה קטנה בינתיים, נחשכה בעדינו כל החכמה כולה, משום שכל ענייניה קשורים חזק זה בזה ומתלכדים לאחד ממש.

ומעתה אין שום תמיהא 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 מדוייקת לעיני חבריהם המעיינים.

מאמר לסיום הזהר

נודע כי התכלית הנרצית מהעבודה בתורה ובמצוות היא להידבק בהשם יתי' כמ"ש ולדבקה בו. ויש להבין מה הפירוש של הדביקות הזאת בהשם יתי'. הלא אין המחשבה תופסת בו כלל. אכן כבר קדמוני חז"ל בקושיא זו שהקשו על הכתוב ולדבקה בו ואיך אפשר להידבק 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 במפורש ולדבקה בו. ואם היה הפירוש הדבק במידותיו היה לו לכתוב ולהידבק בדרכיו, ולמה אומר ולדבקה בו.

והעניין הוא כי בגשמיים התופשים מקום מובנת לנו הדביקות בקירוב מקום, והפירוד מובן לנו בריחוק מקום. אבל ברוחניים שאינם תופשים מקום כלל, אין הדביקות והפירוד מובנים בהם בקירוב מקום ובריחוק מקום, שהרי אין תופשים מקום כלל, אלא השוואת הצורה שיש בין שני רוחניים מובנת לנו כדביקות, השינוי הצורה בין שני רוחניים מובן לנו כפירוד.

וכמו שהגרזן מחתך ומבדיל בדבר גשמי לחלקו לשנים ע"י שמרחיק החלקים זה מזה, כך שינוי הצורה מבדיל את הרוחני ומחלק אותו לשנים. ואם שינוי הצורה בהם הוא קטן, נאמר שרחוקים הם זה מזה בשיעור מועט, ואם שינוי הצורה הוא גדול נאמר שרחוקים הם בהרבה

זה מזה, ואם הם בהפכיות הצורה, נאמר שרחוקים הם זה מזה מן הקצה אל הקצה.

למשל כשב 'אנשים שונאים זה לזה, נאמר עליהם, שהם נפרדים זה מזה כרחוק מזרח למערב. 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 שבחירו אוהב ושונא כל מה שחבירו שונא, נמצאים דבוקים זה בזה ואוהבים זה את זה, אבל אם יש ביניהם איזה שינוי צורה, דהיינו שאחד אוהב דבר אף על פי שחברו שונא את הדבר ההוא וכדומה, הרי בשיעור שינוי צורה זו, הם שונאים זה על זה ונפרדים ורחוקים זה מזה. ואם הם בהפכיות באופן שכל מה שאחד אוהב נמצא שונא על חברו, נאמר עליהם שנפרדים ורחוקים הם כרחוק מזרח ממערב. והנך מוצא ששינוי הצורה פועל ברוחניות כמו גרון המפריד בגשמיות. וכן שיעור הרחקת מקום וגודל הפירוד שבהם, תלוי במידת שינוי הצורה שביניהם. ומדת הדביקות שביניהם תלויה במידת השוואת הצורה שביניהם.

ובזה אנו מבינים מה צדקו דברי חז"ל, שפירשו הכתוב ולדבקה בו שהוא הדביקות 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 הדביקות הרוחנית לא תצוייר כלל בדרך אחרת אלא בהשוואת הצורה. ולפיכך ע"י זה שאנו משווים צורתנו לצורת מידותיו יתברך, אנו נמצאים דבוקים בו. וזה שאמרו מה הוא רחום וכ"ו 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 הדביקות הרוחנית

בהשוואת הצורה האמורה בחי "מוחא" ובחי "לבא" ועניין העסק בתורה ובמצוות ע"מ להשפיע נ"ר ליוצרו, הוא השוואת הצורה מבחינת מוחא. כי 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. וזה מה שאמרו ז"ל, כל מעשיך יהיו לשם-שמים, כלומר דביקות בשמים, לא תעשה שום דבר שאינו מביא מטרה זו של הדביקות. 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 הדביקות 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.

והנה כל היורד לעומקם של הדברים בוודאי יתפלא איך אפשר לאדם שיבוא להשוואת הצורה הגמורה, שכל מעשיו יהי להשפיע לזולתו בשעה שכל הוויתו 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 ע"י זה תמורה המשתלמת יפה, ואם אפילו מסופק בתמורה, כבר ימנע את עצמו מלעשות המעשה. ואיך אפשר שכל מעשיו יהיה רק להשפיע לאחרים ולא כלום לצרכי עצמו.

אכן אני מודה שהוא דבר קשה מאד, ואין בכוחו של אדם לשנות טבע בריאתו שהוא רק לקבל לעצמו, ואין צריך לומר שיכול להפוך טבעו מקצה אל קצה. דהיינו שלא יקבל כלום לעצמו, אלא כל מעשיו יהי להשפיע. אבל לפיכך נתן לנו השי"ת תורה ומצוות שנצטוונו לעשותן רק על מנת להשפיע נ"ר להקב"ה, ולולא העסק בתורה ובמצוות לשמה, דהיינו, לעשות בהם נ"ר 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 שהי' לו מטבע בריאתו. כמו שביארתי בהקדמה לביאור הסולם בכרך הראשון עיי'ש באות ל' ל"א ואין להאריך כאן.

ומה הם מעלותיו של אותו האדם שזכה לדביקות השי"ת? הן אינן מפורשות בשום מקום, אלא ברמזים דקים. אבל כדי לבאר הדברים שבמאמרי אני מוכרח לגלות קצת לפי מדת ההכרח ואסביר הדברים בדרך משל.

הגוף עם איבריו אחד הם. וכללות הגוף מחליף מחשבות והרגשים על 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 במקודם לכן, הנה חוזר האיבר לדעת מחשבותיו וצרכיו של כללות הגוף, וכללות הגוף חוזר לדעת צרכיו של האיבר.

לפי המשל הזה יש להבין ג"כ מעלת האדם שזכה להידבק בדהשי"ת, כי כבר הוכחתי בהקדמה שלי לספר הזהר (אות ט' שבכרך א') וכן בחוברת להאדרא זוטא שהוצאתי בייחוד לכבוד ל"ג בעומר (שהנשמה היא הארה נמשכת מעצמותו ית' והארה זו נפרדה מאת השי"ת ע"י שהשי"ת הלבישה ברצון לקבל, כי אותה מחשבת הבריאה להנות לנבראיו בראה בכל נשמה רצון לקבל הנאה, היינוי צורה זו של רצון 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 רצון 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, שאעפ"י 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 העוה"ז נפסקו כל הקשרים שהיו לה מטרם שנפרדה מעצמותו יתברך, וכמו שתי רשויות נפרדות הם.

ולפי זה מובנת מאליה מעלת האיש שזכה שוב להידבק בו, שפירושו שזוכה להשוואת הצורה עם השי"ת ע"י 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 ליצרה, נמצא ממש בדומה לאותו איבר שנחתך פעם מהגוף וחזר ונתחבר שוב עם הגוף, שחוזר לדעת מחשבותיו של כללות הגוף, כמו שהי' יודע טרם שנפרד מהגוף. אף הנשמה כך, אחר שקנתה השוואה אליו יתברך, הנה היא חוזרת ויודעת מחשבותיו יתברך כמו שידעה מקודם שנפרדה ממנו בסבת שינוי הצורה של הרצון לקבל ואז מקויים בו הכתוב, דע את אלוקי אביך. כי אז זוכה לדעת השלמה שהיא דעת אלוקית. וזוכה לכל סודות התורה, כי מחשבותיו יתברך הן סודות התורה.

וזה שאמר ר' מאיר, כל הלומד תורה לשמה זוכה לדברים הרבה, ומגלים לו רזי וטעמי התורה ונעשה כמעין המתגבר וכו'. דהיינו כמו שאמרנו שע"י העסק בתורה לשמה, שפירושו שמכוון לעשות נ"ר ליוצרו בעסקו בתורה ולא לתועלתו כלל, אז מובטח לו להידבק בדהשי"ת, שפירושו שיבוא להשוואת הצורה שכל מעשיו יהי' לתועלת זולתו ולא לתועלת עצמו כלל דהיינו ממש כמו הקב"ה, שכל מעשיו הם רק להשפיע ולהיטיב לזולתו שבזה חוזר האדם להידבק בדהשי"ת כמו שהיתה הנשמה מטרם שנבראה. ולפיכך זוכה לדברים הרבה וזוכה לרזי וטעמי התורה, ונעשה כמעין המתגבר מחמת ביטול המחיצות שהפרידוהו מהשי"ת, שחזר להיות אחד עמו יתברך כמטרם שנברא.

ובאמת כל התורה כולה בין הנגלה ובין הנסתר, הם 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 בדומה לחבל שזרקו הקב"ה אל בני האדם להצילם ולהוציאם מן הקליפות. וקצהו של החבל סמוך לכל בני האדם, שהו"ס התורה הנגלית שאינה צריכה שום כוונה ומחשבה. ולא עוד אלא אפילו שיש במעשה המצוות מחשבה פסולה, הוא ג"כ מקובל להקב"ה, כמ"ש "לעולם יעסוק אדם בתורה ומצוות שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה". ולפיכך תורה ומצוות קצהו של החבל, שאין אדם בעולם שלא יוכל להחזיק בו. ואם תופס בו בחזקה, דהיינו שזוכה לעסוק בתורה ומצוות לשמה, דהיינו לעשות נ"ר ליוצרו, ולא לתועלת עצמו, אז התורה והמצוות מביאים אותו להשוואת הצורה עם הקב"ה, שה"ס 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 לדביקות השלימה כנ"ל.

ומה שאנו מדמים מחשבותיו של הקב"ה דהיינו רזי התורה וטעמי התורה לחבל, הוא משום שיש הרבה מדרגות בהשוואת הצורה עם השי"ת, ע"כ יש הרבה מדרגות בחלק החבל שבו, דהיינו בהשגת רזי התורה, שלפי מדתה של מדרי גת השוואת הצורה להשי"ת, כן מדת השגתו ברזי התורה. דהיינו בידיעת מחשבותיו ותברר, 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.

ומכונים ג"כ "עולמות" כמ"ש חז"ל, עתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק ש"י עולמות. והטעם שהמדרגות בהשגתו יתב' 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 ה"נעלם" לא יכולים לדעת ולהשיג משהו בעולם אחר. וכן נמצאות אלו ב' 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 ולהשיג מה שהוא ממה שיש במדרגה אחרת, כמו בעולם 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, ומובנים לכל מי שזכה לאותן המדרגות שבהם מדברים הספרים, ויש להם עמהם השגה משותפת. אבל מי שלא זכה בכל כמות המדרגה כאותם המחברים, לא יכול להבין רמזיהם. ואין צריך לומר אותם שלא זכו להשגה, שלא יבינו בהם כלום, משום שאין בהם השגות משותפות.

וכבר אמרנו שהדביקות השלימה וההשגה השלימה מתחלקת לקכ"ה מדרגות כוללות, ולפי זה מטרם ימות המשיח אי אפשר לזכות בכל קכ"ה המדרגות. ויש ב' 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 ולדביקות מועטים הם, כמ"ש חז"ל על הכתוב אדם אחד מאלף מצאתי, שאלף נכנסים לחדר וכו' ואחד יוצא להוראה, דהיינו לדביקות ולהשגה, כמו שאמרו ומלאה הארץ דעה את ה' וגו'. ולא ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את אחיו לאמר דעו את ה' כי כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם.

חוץ מרשב"י ודורו, דהיינו בעלי הזהר, זכו לכל קכ"ה המדרגות בשלימות, אעפ"י שהיו לפני ימות המשיח. שעליו ועל תלמידיו ז"ל נאמר חכם עדיף מנביא. וע"כ נמצא הרבה פעמים בזהר, 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 בזהר שספר הזהר לא יתגלה, אלא באחרית הימים, דהיינו בימות המשיח. כי אמרנו שאם מדרגות המעיינים אינן בכל השיעור של מדריגת המחבר לא יבינו רמזיו משום שאין לשניהם השגה משותפת, וכיון שמדריגת בעלי הזהר היא בכל הגובה של קכ"ה מדרגות, אי אפשר להשיגם מטרם ימות המשיח. נמצא שבדורות שלפני ימות המשיח אין השגה משותפת עם בעלי הזהר, וע"כ לא הי' יכול הזהר להתגלות בדורות שקדמו לדורו של המשיח.

ומכאן הוכחה ברורה שכבר הגיע דורנו זה לימות המשיח, כי עינינו הרואות שכל הביאורים על ספר הזהר שקדמו לנו, לא ביארו אפילו עשרה אחוזים מהמקומות הקשים בזהר, וגם במקצת שביארו, סתומים דבריהם כמעט כדברי הזהר עצמו. ובדורנו זה זכינו לפירוש "הסולם" שהוא ביאור מלא על כל דברי הזהר.

ומלבד זה שאינו מניח דבר סתום בכל הזהר בלי לפרשו, אף גם הביאורים מיוסדים על פי השכל העיוני הפשוט, שכל מעיין בינוני יכול להבינם. ומתוך שנגלה הזהר בדורנו זה, הרי זו הוכחה ברורה שאנחנו נמצאים

כבר בימות המשיח בתחילתו של אותו הדור שעליו נאמר ומלאה הארץ דעה את ה' וגו'.

ויש לדעת שענינים רוחניים אינם כענינים גשמיים שבהם הנתונה והקבלה באים כאחד. 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. ולפי זה מ"ש שהדור הזה כבר הגיע להכתוב ומלאה הארץ דעה את ה' וכו', הנה זה אמור מבחינת נתינה בלבד, אבל לבחינת קבלה ודאי לא הגענו עוד, עד שנטהר ונתקדש ונלמד ונתייגע בשיעור הרצוי יגיע זמן הקבלה ויקויים בנו הכתוב ומלאה הארץ דעה את ה' וגו'.

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

ולפיכך כמו שבשלימות ההשגה לא זכינו עוד לזמן קבלה אלא לזמן נתינה בלבד, שבכוחה ניתנת הזדמנות לבוא לשלימות 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 שלימות ההשגה, באופן שנתן ואנחנו עוד לא קבלנו. שהרי 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 ישראל, הרי גם הגופות שבויים תחת הכוחות הנכרים.

ומבחינה זו נמצאת עוד הארץ בידי הנכרים, והמופת הוא שאין שום אדם מתרגש כלל מן הגאולה כמו שהיה צריך להיות בזמן הגאולה אחרי אלפיים שנה. ולא בלבד שאין בני הגולה מתפעלים לבוא אלינו וליהנות מן הגאולה, אלא חלק גדול מאותם שנגאלו וכבר יושבים בתוכנו, מצפים בכליון עיניים להפטר מגאולה זו ולשוב לארצות פזוריהם. הרי שאעפ"י שהקב"ה הוציא הארץ מרשות האומות ונתנה לנו, עכ"ז אנו עוד לא קבלנוה, ואין אנו נהנים מזה.

אלא שבנתינה זו נתן לנו הקב"ה את ההזדמנות לגאולה, דהיינו להיטהר ולהתקדש ולקבל עלינו עבודת ה', בתורה ובמצוות לשמה, ואז יבנה בית המקדש ונקבל הארץ לרשותנו, ואז נחוש ונרגיש בשמחת הגאולה. אבל כל עוד שלא באנו לזה, שום דבר לא נשתנה, ואין שום הפרש בין נמוסי 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. ולפיכך זכינו לגאולת ארצנו הקדושה מידי הנכרים. גם זכינו להתגלות ספר הזהר שהוא תחילת קיום הכתוב ומלאה הארץ דעה את ה' וגו'. ולא ילמדו עוד וגו'. כי כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם, אבל בשתי אלה זכינו רק בבחינת נתינה מהקב"ה, אבל אנו לידינו עוד לא קבלנו כלום, אלא שניתנה לנו הזדמנות בזה להתחיל בעבודת השי"ת, לעסוק בתורה ובמצוות לשמה, שאז נזכה להצלחה גדולה ככל המובטח לדורו של המשיח, מה שלא ידעו כל הדורות שלפנינו, ואז נזכה לזמן הקבלה של שתי אלה: "שלימות ההשגה" ו"הגאולה השלימה".

והנה ביארנו היטב תשובת חז"ל על הקושי, איך אפשר להידבק בו שאמרו שפירושו "הדבק במידותיו" שהוא צודק מבי טעמים, א. כי דביקות הרוחנית אינה בקירוב מקום אלא בהשוואת הצורה. ב. כיון שלא נפרדה הנשמה מעצמותו ית' אלא בסבת הרצון לקבל שהטביע בה הבורא ית', א"כ אחר שהפריד הרצון לקבל ממנה חזרה מאלי' בדביקות 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, ולבא לרצון להשפיע שהוא היפך טבעו. ומה שביארנו שהטובע בנהר צריך להחזיק החבל בחזקה, ומטרם שעוסק בתו"מ לשמה באופן שלא ישוב לכסלו עוד, אינו נחשב שמחזיק החבל בחזקה, שוב הדרא קושי' לדוכתי', מאין יקח חומר דלק להתייגע בכל לבבו ומאודו רק כדי לעשות נ"ר ליוצרו, כי אין אדם יכול לעשות תנועה בלי שום תועלת לעצמו כמו המכונה שאינה יכולה לעבוד בלי חומר דלק ואם לא יהי' שום תועלת לעצמו אלא רק נ"ר ליוצרו אין לו חומר דלק לעבודה.

והתשובה היא שכל משיג רוממותו ית' כראוי, הרי ההשפעה שהוא משפיע אליו מתהפכת להיות קבלה כמו"ש במסכת קידושין (דף ז), באדם חשוב, שהאשה נותנת לו כסף, ונחשב לה לקבלה ומתקדשת, וכך הוא אצל השי"ת, שאם משיג רוממותו ית' אין לך קבלה יותר חשובה מנ"ר ליוצרו, והוא די מספיק לחומר דלק לעמול ולהתייגע בכל לבו ונפשו ומאודו כדי לעשות נ"ר אליו ית', אבל זה ברור שאם עוד לא השיג רוממותו ית' כראוי, הנה השפעת נ"ר להשי"ת לא נחשבת אליו לקבלה, בשיעור שימסור כל לבבו ונפשו ומאודו להשי"ת. ולפיכך בכל פעם שיתכוון באמת רק לעשות נ"ר 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 איזה תועלת לעצמו, ומכש"כ יגיעה כ"כ גדולה כמידת מסירת נפשו ומאודו, כפי המחוייב בתורה, שאין ספק שלא יוכל לעשות זאת בלי שיפיק איזה קבלת הנאה לעצמו.

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 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 יחשבוהו הסביבה ולא יכבדוהו אדם כזה ימצא תמיד נכה רוח ולא יוכל להתגאות במעלותיו, אעפ"י שאינו מסופק באמיתותם, ולהיפך מזה אדם שאין לו מעלה כלל אלא הסביבה יכבדוהו כמו שיש לו מעלות מרובות האדם הזה יהי מלא גאות רוח, כי ערך החשיבות והרוממות ניתנה לגמרי לרשות הסביבה.

ובשעה שאדם רואה איך הסביבה שלו מקילים 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 נ"ר ליוצרו ולא לתועלת עצמו, כי אין לו חומר דלק ליגיעה, ולא יגעת ומצאת אל תאמין, ואין לו שום עצה אלא או לעבוד לתועלת עצמו, או שלא לעבוד כלום, כי השפעת נ"ר ליוצרו לא תשמש לו כמו קבלה ממש.

ובזה תבין הכתוב, ברוב עם הדרת מלך, כי ערך הרוממות בא מן הסביבה בבי' תנאים: א. במדת ההערכה של הסביבה. ב. במידת גדלה של הסביבה, וע"כ ברוב עם הדרת מלך. ובשביל גודל הקושי שבדבר יעצו לנו חז"ל "עשה לך רב וקנה לך חבר" דהיינו שהאדם יבחר לעצמו אדם חשוב ומפורסם שיהי לו לרב שממנו יוכל לבוא לעסק תו"מ ע"מ להשפיע נ"ר ליוצרו, כי בי' הקלות יש לרבו, א. שמתוך שהוא אדם חשוב הרי התלמיד יכול להשפיע לו נ"ר 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 תו"מ לשמה כלפי הקב"ה כי הרגל נעשה טבע. הקלה בי' היא, כי השוואת הצורה להקב"ה אינה מועילה אם אינה לנצח דהיינו עד שיעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לכסלו עוד, משא"כ השוואת הצורה לרבו, מתוך שרבו הוא בעולם הזה בתוך הזמן, מועילה השוואת הצורה אליו אפילו היא רק זמנית שאח"כ ישוב בו לסורו, ונמצא בכל פעם שמשוה צורתו לרבו הוא מתדבק בו לשעתו, ומתוך כך הוא משיג ידיעותיו ומחשבותיו של רבו, לפי מדת דביקותו, כמו שבארנו במשל האיבר הנחתך מהגוף וחזר ונתדבק בו, עשי"ה. וע"כ 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 לדביקות נצחית בהקב"ה.

ובזה תבין מה שאמרו חז"ל (ברכות ז:): "גדולה שימושה של תורה יותר מלימודה שנא' פה אלישע בן שפט אשר יצק מים ע"י אליהו למד לא נאמר אלא יצק", שלכאורה תמוה איך מעשים פשוטים יהיו גדולים מלימוד החכמה והדעת, ובאמור מובן היטב כי השימוש ששימש לרבו

בגופו ומאודו ע"מ לעשות נ"ר לרבו מביאהו לדביקות ברבו דהיינו להשוואת הצורה ומקבל עי"ז ידיעותיו ומחשבותיו של רבו, בסוד פה אל פה שהיא דביקות רוחא ברוחא, שע"ז זוכה להשיג רוממותו ית' בשיעור שתהפך ההשפעה לקבלה להיות לו חומר דלק מספיק למסי"נ ומאודו עד שיזכה לדביקות בהקב"ה כנ"ל. משא"כ לימוד התורה אצל רבו, כי היא מוכרחת להיות לתועלת עצמו, ואינה מביאה לידי דביקות והיא נבחנת מפה לאוזן, באופן שהשימוש מביאו להתלמיד מחשבותיו של רבו, והלימוד רק הדבורים של רבו, ומעלת השימוש גדלה על מעלת הלימוד, כשיעור חשיבות מחשבת רבו על הדיבורים של רבו וכחשיבות פא"פ על מפה לאוזן. אמנם כל זה אמור אם השימוש הוא ע"מ להשפיע אליו נ"ר אבל אם השימוש הוא לתועלת עצמו ששימוש מעין זה אינו מסוגל להביאהו לדביקות ברבו, ודאי שהלימוד אצל רבו חשוב יותר משמוש.

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 שיוכל להשיג רוממות רבו כראוי. ולפיכך אמרו חז"ל "עשה לך רב וקנה לך חבר" דהיינו שהאדם יוכל לעשות לו סביבה חדשה שהסביבה תעזור לו להשיג רוממות רבו ע"י אהבת חברים המחשיבים את רבו שע"י שיחת החברים ברוממות רבו מקבל כל אחד הרגשת רוממותו, באופן שההשפעה לרבו תהפך לקבלה ולחומר דלק, בשיעור שיביאהו לעסוק בתורה ומצוות לשמה, שע"ז אמרו במ"ח מעלות שהתורה נקנית בהם בשימוש חכמים ובדקדוק חברים, כי מלבד שמשמש לרבו צריך גם כן לדקדוק חברים, כלומר להשפעת החברים שיפעלו עליו להשגת רוממותו של רבו כי השגת הרוממות תלויה לגמרי בהסביבה, ואדם יחידי אי אפשר שיפעל בזה במשהו כמבואר.

ואמנם ב' תנאים פועלים בהשגת הרוממות, א. לשמוע תמיד ולקבל את הערכת הסביבה בשיעור הפלגתם. ב. שהסביבה תהי' גדולה, כמ"ש ברוב עם הדרת מלך, ולקבל תנאי האי' מחויב כל תלמיד להרגיש עצמו שהוא הקטן שבכל החברים, ואז יוכל לקבל הערכת הרוממות מכולם, כי אין גדול יכול לקבל מקטן ממנו ומכ"ש שיתפעל מדבריו, ורק הקטן מתפעל מהערכת הגדול. וכנגד תנאי הב' מחוייב כל תלמיד להרים מעלת כל חבר ולחבבו כאילו הי' גדול הדור, ואז תפעל עליו הסביבה כמו שהיתה סביבה גדולה כראוי, כי ברוב בנין חשוב יותר מרוב מנין.

מאמר ח - מאמר השלום

וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ ועגל וכפיר ומריא יחדיו ונער קטן נהג בס וכו'. והיה ביום ההוא יוסיף ה' שנית ידו לקנות את שאר עמו אשר

ישאר מאשור וממצרים ומפתרוס ומכוש ומעילם ומשנער ומחמת ומאיי
הים (ישעיה י"א).

אמר רבי שמעון בן-חלפתא "לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל
אלא השלום שנאמר ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום". (סוף מסכת
עוקצין).

אחר שבארתי במאמרים הקודמים את צורתה הכללית של עבודתו ית'
וית', שכל מהותה איננה אלא אהבת זולתו, אשר מהבחינה המעשית
ראוי להגדירה וכו'. השפעות טובות לזולת, לפיכך ראוי להגדיר אהבת
זולתו בשם השפעה לזולתו, המוכשר ביותר לתוכנה המכוון להבטיח לנו
שלא לשכוח את הכוונה. ואחרי שידענו את צורת עבודתו ית' לנכון, יש
לנו לחקור, אם העבודה הזאת מקובלת עלינו רק באמונה, בלי שום בסיס
מדעי נסיוני או שיש לנו גם בסיס נסיוני לדבר זה, וזהו מה 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 הפלוסופיא 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 זה, שהמה
סודות רעועים ונע היסוד ממקומו נופל כל הבנין, לפיכך לא באתי כאן
לדבר אף מלה אחת אלא רק מתוך בקורת התבונה הנסיונית. החל מן
ההכרה הפשוטה שאין עליה חולק הלך והוכח בדרך אנאליטי (אנאליטי:
הפרדת הדבר לכל הבחינות שבו) עד שנבוא אל קביעת הנושא העליון. ומבחינת
המבחן הזה נחזור ונבוא בדרך סינטטי (סינטטי: האיחוד והקשר בין הדברים כמו
הקש והקל וחומר) איך עבודתו ית' מתאשרת ומתאמת מתוך ההכרה
הפשוטה מהבחינה המעשית.

הניגוד והסתירה בדבר ההשגחה.

הנה כל בר דעת המסתכל במציאות הערוכה לעינינו, 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 קיומו
בדרך כללי.

נקח לדוגמא סדרי הויה למציאות מין האדם, והנה האהבה והעונג של
המולידים מוכנה לו לסבה ראשונה, אשר היא בטוחה ונאמנה מאד
לתפקידה, וכשהטיפה היסודית נעקרת ממוח האב, ההשגחה הזמינה

בעדה מקום בטוח מסודר בחכמה רבה המכשירה לקבלת רוח חיים, וההשגחה מחלקת לו שם לחם חוקו דבר יום ביומו במדה 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 וכח לצאת לאויר עולמנו, אשר אז ההשגחה משאלת לו כח וגבורה לזמן קצר, באופן שיספיק לו לשבור החומות המקיפות אותו, וכמו גבור מזוין מנוסה ורגיל הולך ופורץ לו פתח יציאה ויוצא לאויר העולם. וגם אז ההשגחה לא סרה מעליו, וכמו אם רחמניה דואגת לו להביאהו לאוהבים נאמנים כאלו, שאפשר לבטוח בהם שנקראים אבא ואמא, שיעזרוהו כל ימי חולשתו עד שיגדל ויוכל לשמור על קיומו בכחו עצמו. וכמו האדם כן כל בעל חיים וכן הצומח והדומם כולם מושגחים בתבונה וברחמים עד להבטיח את מציאותו עצמו ולהשתלשלות מינו אחריו.

אמנם המסתכלים מבחינת הכלכלה והכשרת הקיום של אותה המציאות, הרי בולטים לעינים אי סדרים ובלבולים גדולים, כאילו שאין שום מנהיג ושום השגחה ואיש הישר בעיניו יעשה, וכל אחד בונה על חורבנו של חברו, ורשעים השיגו חיל וצדיקים נרמסים באין חמלה וכו'.

ודע, אשר ההפכיות הזאת הנמצאת ערוכה לעיני כל מרגיש ומשכיל העסיקה את האנושות עוד מימים קדמונים, ושיטות רבות היו להם כדי לתרץ את ב' ההפכים האלה הנראים בהשגחה, אשר משמשים בעולם אחד.

שיטה א' היא: הטבע.

שיטה זו היא שיטה קדמונית מאד, כי מתוך ב' הפכים אלו שמצאו בולט לעיניהם לבלי שום דרך ומבוא איך לקרבם זה אל זה, באו לכלל הנחה אשר הבורא והממציא את כל אלה, המשגיח בכח חזק על קיום מציאותו שלא יתבטל אף משהו הימנו, 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 היה בו דעת והרגשה ודאי שלא היה מניח קלקולים כאלה בדרכי כלכלת המציאות בלי שום חמלה ורחמים על המעונים, ולפיכך כנוהו בשם "טבע", כלומר משגיח החסר דעה והרגש ולפיכך אין כלל לדעתם, על מי להתרעם או להתפלל או להצטדק לפניו.

שיטה ב' היא: ב' רשויות.

יש שהחכימו יותר, כי היה קשה להם לקבל את ההנחה הזאת של השגחת הטבע, משום שמתוך שראו השגחת הויות המציאות המובטחת לקיומה בחכמה עמוקה למעלה מכל פסגה אנושית, 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 טפש, 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. ומשום 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' היא: ריבוי אלהיות.

שיטה זו נולדה מתוך חיקה של שיטת ב' רשויות, כי חילקו והפרידו כל פעולה ופעולה מפעולות הכלליות לפי עצמה, דהיינו, הכח, העושר, השליטה, והנוי, הרעב המות והמהומות וכדומה, ומינו על כל אחד מהם ממציא ומשגיח מיוחד. והרחיבו הדבר לפי חפצם.

שיטה ה': עזב פעולתו.

לאחרונה, כאשר רבתה החכמה וראו את הקשר החזק בין כל חלקי הויות הבריאה, הכירו את ענין ריבוי אלהיות לדבר נמנע לגמרי, ולפיכך שוב נתעוררה שאלת ההפכיות המורגשת בהשגחה, ומתוך זה הניחו הנחה חדשה, אשר באמת הממציא והמשגיח על קיום המציאות הוא חכם ומרגיש, אולם מתוך רוממותו שהוא למעלה מכל ערך, נמצא העולם שלנו כגרגיר חרדל וכאפס בעיניו, ואינו כדאי לו לטפל עמנו בענינינו הקטנטנים, ולפיכך נמצאת כלכלתנו כל כך מקולקלת, וכל הישר בעיניו יעשה.

והנה יחד עם השיטות הנ"ל בזמן אחד, שלטו ג"כ שיטות דתיות מבחינת האחדות האלקית, שאין כאן המקום לעסוק בהם, כי רק רציתי לבאר המקוריות שממנו נלקחו מיני השיטות המקולקלות וההנחות המתמיהות, שהיתה להם שליטה והתפשטות גדולה בזמנים ומקומות שונים, כידוע. ונמצינו למדים הבסיס שעליו נבנו כל השיטות האמורות, שנולד 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 בלבד שלא נתאחה אלא להיפך שהולך ומתרחב לעינינו לתהום נורא מאד מבלי לראות ולקוות עוד לאיזה 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 בידי עצמנו?

חיוב הזהירות בחוקי הטבע.

כולנו רואים מתוך הכרה פשוטה אשר מין האדם מוכרח לחיי חברה, כלומר, שלא יוכל להתקיים ולהתכלכל זולת ע"י עזרת החברה, ולפי זה צא ודמה לך את המאורע הזה, למשל, אם יארע לפנינו איזה יחיד הולך ופורש 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 אלא מכריז ומפרסם את טפשותו, כי בעת שההשגחה הכינה לו מקום נוח ורצוי בין החברה אין לו הצדקה לפרוש ממנה למקום שמים, ועל אדם כזה אסור לרחם להיותו הולך נגד טבע הבריאה, והיות שיש לו עצה לחיות כפי אשר גזרה עליו ההשגחה, וע"כ הוא נטול הרחמים. והמשפט הזה מוסכם מכל 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 מטרה בפעולתו, כי אין לך פועל בלי תכלית, נמצא שכל העובר על 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 שנאות לפועל חכם שלא יחסיר ולא יעדיף כחוט השערה על פעולותיו המוכרחות אל המטרה. ונמצא אשר המקלקל חוק אחד הרי קלקולו פוגע ומזיק במטרת התכלית 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. וזוהי צורת המשפט לדעתי.

ואני חושב שלא כדאי למי שהוא 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 מצות ההשגחה, כלומר, חוקי הטבע, וכולנו מודים שהעובר על מצות 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, שלדעתם המוטיב הוא הכרחי, ולדעתי הוא מטרתי.

וכדי שלא אצטרך מכאן ואילך להביא את ב' הלשונויות הללו, דהיינו, טבע ומשגיה, אשר אין שום חילוק בקיום החוקים כמו שהוכחתי, ע"כ מוטב לנו לבוא לעמק השווה ולקבל את דברי המקובלים, אשר "הטבע" עולה בחשבון "אלהים", דהיינו, במספר פ"ו, ואז אוכל לקרות את חוקי אלקים בשם מצות הטבע; או להיפך, כי היינו הך הם, ולא נאריך במלות על לא דבר.

ומעתה חשוב לנו מאד להסתכל במצות הטבע לידע מה היא דורשת מאתנו פן תענישנו בלי חמלה כנודע, והנה אמרנו אשר הטבע מחייב את מין האדם לחיות חיי חברה וזה פשוט, אולם יש לנו להסתכל במצוות אשר הטבע מחייב אותנו לעשות מתוך הבחינה ההיא, דהיינו, מבחינת חיי החברה. וכשנסתכל בדרך כללית עלינו לעסוק בתוך החברה רק בשתי מצוות, שאפשר להגדיר אותן בשם "קבלה" ו"השפעה", 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 מבלי רחמים כאמור.

והנה במצות הקבלה, אין אנו צריכים להסתכלות מרובה, משום שהעונש נגבה תיכף ומיד, ומשום זה לא תארע לנו שום הזנחה. אולם במצוה השנייה שהיא "השפעה לחברה" אשר העונש לא יגיענו תיכף, ולא עוד אלא שגם העונש מגיע אלינו ביחס בלתי ישר, לפיכך אין המצוה הזאת נשמרת כהלכתה, ולפיכך מטוגנת האנושות על האש במרחשת איזומה, והחרב והרעב ותולדותיהם לא פסקו ממנה עד הנה. והפלא שבדבר, אשר הטבע כמו שופט בעל מקצוע מענישנו על פי ההתחשבות עם התפתחותינו, כי עינינו הרואות, שבאותו שיעור שהאנושות הולכת ומתפתחת כן יתרבו עלינו? העינוים והמכאובים בהשגת כלכלתנו וקיומנו.

הרי לעיניך בסיס מדעי נסיוני, שנצטוינו 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 עלינו גם לקחת בחשבון את החרב השלופה לעינינו להבא, ויש להסיק מהם מסקנה נכונה, אשר סוף סוף תנצחנו הטבע וכלנו יחד נהיה מוכרחים לעשות יד אחת לקיים מצוותיה בכל השיעור הנדרש מאתנו.

[הוכחת עבודתו ית' מפי הנסיון](#)

אולם המבקר את דברי יש לו עדיין פתחון פה לשאול, כי עד עתה הוכחתי שצריך לעבוד לבני אדם, אולם מאין ההוכחה המעשית שצריך לעבוד במצוה זו לשם השיי"ת?

על זה אמנם טרחה בעדנו ההסטוריה עצמה, והכינה לנו עובדה מלאה לעינינו, שדיה ומספקת לנו להערכה שלימה ולמסקנות בלתי מפוקפקות, כי הכל רואים איך חברה גדולה כמדינת רוסיה בת מאות מליונים, שלרשותה עומד ומשמש שטח אדמה העולה על מדת אירופה כולה, עם רכוש של חמרים גלמיים שכמעט אין דוגמתו בעולם כולו, אשר המה כבר הסכימו לחיות חיי חברה שתופית וביטלו למעשה כל קנין פרטי, וכל אחד אין לו דאגה אחרת זולת טובת החברה, שלכאורה כבר רכשו להם כל המדה הטובה של "השפעה לזולתו" במשמעותה המלאה, ככל מה שיעלה השכל האנושי. ועם כל זה, צא ולמד מה עלתה להם, ובמקום שהיה להם להתרומם ולהתקדם על המדינות הבורגניות, ירדו מטה מטה הולך ויורד, עד שלא בלבד 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 מפליאנו בהרבה, כי לפי עשרה של המדינה הזאת ומרבית החברים לא היתה צריכה לכאורה על פי שכל אנושי להגיע לידי כך.

אולם חטא אחד חטאה האומה הזאת והשיי"ת לא יסלח להם, והוא כי כל העבודה הזאת היקרה והנשאה שהוא "ההשפעה לזולתו" שהחלו לעבוד בה, צריכה שתהיה לשם השיי"ת ולא לשם האנושות. ומתוך שעושים עבודתם שלא לשמו ית', לפיכך אין להם זכות קיום מצד הטבע עצמה, כי נסה נא ודמה בדעתך, אם כל אחד מהחברה הזאת היה חרד לקיים מצות השיי"ת בשיעור הכתוב "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך", ובשיעור הזה היה עומד ודואג למלאות צרכי חברו ומשאלותיו בכל השיעור המוטבע באדם למלאות משאלותיו עצמו, ככתוב ואהבת לרעך כמוך, והיה השיי"ת בעצמו עומד כמטרה לכל עובד בעת עבודתו לאושר החברה, דהיינו שהעובד היה מצפה, אשר עיי עבודתו זו לחברה יזכה להדבק בו ית', אל המקור של כל האמת והטוב וכל נועם ורוך, הנה אין ספק כלל אשר במשך שנים מועטות היו עולים בעשרם על כל ארצות התבל יחד, כי אז היה לאל ידם לנצל את אוצרות החמרים הגלמיים אשר באדמתם העשירה, והיו באמת למופת לכל הארצות, וברוכי ד' יקראו.

אולם בעת אשר כל שיעור העבודה ב"השפעה לזולתו" מתבסס על שם החברה לבד, הרי זה יסוד רעוע, כי מי ומה יחייב את היחיד להרבות תנועותיו להתייגע לשם החברה? כי מעקרון יבש בלי חיות אי אפשר לקוות הימנו לעולם שימציא כח תנועה (מוטיבציה) אפילו לאנשים מפותחים ואין צריך לומר לאנשים בלתי מפותחים, וא"כ הועמדה השאלה, מאין יקח הפועל או האיכר כח תנועה המספיק להניעהו אל העבודה? כי שיעור לחם חוקו לא ימעיט ולא ירבה בסבות פזור כחותיו

ושום מטרה וגמול אינם עומדים לפניו, ונודע זה לחכמי הטבע אשר אפילו תנועה הקטנה ביותר לא יניע האדם בלי כח תנועה, כלומר, מבלי להטיב מה את עצמו. למשל, כשאדם מטלטל את ידו מהכסא אל השלחן הוא משום שנדמה לו שבהניחו ידו על השלחן יהנה יותר ואם לא היה נדמה לו כך היה עוזב את ידו על הכסא בכל שבעים שנותיו מבלי להניעה ממקומה, ואין צריך לומר לטרח גדולה.

ואם תאמר שיש עצה להעמיד משגיחים עליהם, באופן שכל המתעצל בעבודתו יענש ויטלו ממנו את לחם חוקו, אךן אשאל אמור לי, מאין יקחו המשגיחים בעצמם את כח-התנועה לעבודתם, כי עמידה במקום מיוחד והשגחה על אנשים להניע ולייגע אותם היא ג"כ טרחה גדולה אולי עוד יותר מהעבודה עצמה. וע"כ נדמה הדבר כמו הרוצה להניע מכונה בלי תת לה חמרי דלק. ולפיכך משפטם חרוץ להאבד מצד הטבע, כי חוקי הטבע יענישו אותם, משום שאינם מסגלים את עצמם לקיים פקודותיה, דהיינו, שיעשו אלו המעשים של השפעה לזולתו מבחי העבודה להשי"ת, כדי לקיים ולבא מתוכה לתכלית מטרת הבריאה שהיא הדביקות בו ית', ע"ד שנתבאר במאמר מתן תורה (אות ר'), שדביקות זו מגיעה לעובד במדת שפעו הנעים רב העונג ההולך ומתרבה אליו עד שיעור רצוי להתרומם בהכרת אמיתיותו ית' הלוך ומתפתח עד שזוכה להפלגה הגדולה, שעליה רמזו בסו"ה "עין לא ראתה אלקים זולתך".

וצייר לעצמך, אם האיכר והפועל היו מרגישים לעיניהם מטרה זאת בעת עמלם לאושרה של החברה, ודאי שלא היו צריכים אפילו למשגיחים עומדים עליהם, כי כבר היה מצוי להם כח תנועה בסיפוק גמור ליגיעה גדולה, עד להרים את החברה למרומי האושר.

והאמת היא אשר הבנת הדבר באופי כזה צריכה לטיפול רב ובסדרים נאמנים, אולם הכל רואים שאין להם זכות קיום זולתו מצד הטבע העקשנית שלא תדע פשרות. וזהו מה שרציתי להוכיח במקום זה.

והנה הוכחתי בעליל לעיניך מצד התבונה הנסיונית - מתוך ההסטוריה המעשית המתקמת לעינינו, אשר אין תרופה לאנושות בשום פנים שבעולם זולת אם יקבלו על עצמם מצות השגחה, 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 לאשרם של החברה צריכה 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' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך" שזוהי המטרה המחויבת להמצא לעיני כל בשעת היגיעה לצרכי חבירו, שהוראתו, שעושה ומתייגע רק כדי למצוא חן בעיני הבורא ית' שאמר ועושים רצונו ית'.

ואם תאבו ושמעתם, טוב הארץ תאכלו, כי יחדל אביון וכל מעונה ומנוצל מן הארץ, ואושרו של כל אחד יעלה מעלה מעלה מכל ערך ושיעור. אולם כל עוד שתמאנו ולא תרצו לבא בברית עבודת השי"ת בכל השיעור המבואר, אז הטבע וחוקיה עומדים הכן לנקום את נקמתם ממנו, ולא ירפה מאתנו כמו שהוכחנו בעליל, עד שינצח אותנו ונקבל את מרותו לכל אשר תצוה אותנו, כמבואר.

והנה נתתי לך מחקר מדעי מעשי ע"פ בקורת התבונה הנסיונית, בדבר החיוב המוחלט לכל הבריות לקבל עליהם עבודת השי"ת בכל לבבם ונפשם.

ביאור המשנה: "הכל נתון בערבון ומצודה פרוסה על כל החיים."

ואחר שידענו את כל האמור לעיל, הרוחנו להבין משנה סתומה במסכת אבות (פרק ג' משנה ט"ז) וזה לשונה: הוא היה אומר (רבי עקיבא) הכל נתון בערבון ומצודה פרוסה על כל החיים. החנות פתוחה והחנוני מקיף, והפנקס פתוח והיד כותבת, וכל הרוצה ללוות יבא 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. והמשנה הזאת לא לחנם נשארה סתומה לפנינו במשל מבלי לרמוז 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

ומתחילה אציע דעת חז"ל בדבר השתלשלות דורות העולם, אשר הגם שאנו רואים את הגופות שמתחלפות ועוברות מדור לדור, הנה זהו רק מקרה הגופות, אולם הנפשות שהם עיקר העצמות של הגוף, המה אינם נעדרים במשפט בני חילוף, אלא המה נעתקות ובאות מגוף לגוף מדור לדור, שאותן הנפשות שהיו בדור המבול הם 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 הגופות, 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 לגמר התיקון, כמו דור אחד שהאריך את חייו כמה אלפי שנה עד שהתפתח ובא לתיקונו כמו שצריך להיות, ולא חשוב כלל

מבחינה זו שבינתים החליפו כל אחד ואחד גופותיהם כמה אלפי פעמים, משום שעיקר העצמות מהגוף שנקי נפש לא סבלה כלום מחילופים אלו.

ויש על זה הוכחות רבות וחכמה נפלאה הנקראת סוד גלגול הנשמות, שאין כאן המקום לביאורו, אלא לסבת הפלגתו של הדבר למי שאינו בקי בחכמה זאת, ראוי לציין, אשר סוד הגלגול נוהג ג"כ בכל פרטי המציאות המוחשיים, אשר כל דבר לפי דרכו חי חיים נצחיים, ואע"פ שאנו רואים בחוש שכל דבר הוה 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.

ועתה נבוא לביאור המשנה, שאומר "הכל נתון בערבון" כי דימו הדבר למי שמלוה לחבירו סכום כסף לעסק ע"מ שיהיה שותף עמו בריוח, וכדי שיהיה בטוח שלא יאבד את כספו נותן לו זה בערבון ונמצא מסולק מכל חשש, כן בריאת העולם וקיומו, אשר השי"ת הכינה לבני אדם לעסוק בה ולהרויח על ידה בסופם את התכלית הנשגבה של הדביקות בו ית', כמבואר במאמר מתן תורה (אות ו' עש"ה), א"כ יש להעלות על הדעת, מי יכריח את האנושות לעסוק בעבודתו ית' עד שיבואו בסופם לידי תכלית זו הנשגבה והנעלה? וע"ז אומר לנו ר"ע "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? ועל זה משיב ואומר "ומצודה פרוסה על כל החיים", כלומר שהחכים השי"ת ופרש מצודה נפלאה כזאת על האנושות שאף אחד ממנה לא ימלט, אלא כל החיים מוכרחים להלכד שמה במצודה זו, ולקבל עליהם בהכרח את עבודתו ית', עד ששיגו מטרתם הנעלה, וזהו הערבון של השי"ת שהבטיח את עצמו שלא יאונה במעשה הבריאה.

ואח"ז מפרש הדבר בפרטיות ואומר "החנות פתוחה" כלומר, אע"פ שהעולם הזה נראה לעינינו כדמות חנות פתוחה מבלי שום בעלים, אשר כל העובר דרכו יכול לקבל סחורה וכל טוב כפי אות נפשו בחנם בלי שום חשבון, וע"ז עומד רבי עקיבא ומזהירנו, "והחנוני מקיף", כלומר, אע"פ שאינך רואה כאן שום חנוני, דע, שיש חנוני, 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 לאבד אף כל שהוא, והכוונה סובבת על החוק של ההתפתחות שהטביע הקב"ה באנושות, הדוחף אותנו תמיד קדימה.

פירוש, ההנהגות המקולקלות המצויות במצבי האנושות, הן עצמן גורמות ובוראות את המצבים הטובים, וכל מצב טוב אינו אלא פרי עמלו של המצב 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, והמרחיקים מן המטרה נקרא רע. ורק על ערך הזה נבנה "חוק ההתפתחות" אשר הקלקול והרשעות המתהווה במצב נבחן לגורם וליוצר את המצב הטוב, באופן, אשר זמן קיומו של כל מצב ומצב, הוא רק זמן מסוים המספיק לגידול קומתו של הרע שבתוכו בשעור כזה שאין הצבור יכול עוד להמצא בו, אשר אז מוכרח הציבור להתקבץ עליו ולהרוס אותו ולהסתדר במצב יותר טוב לתיקונו של הדור ההוא. וכן זמן קיומו של המצב החדש, נמשך ג"כ עד שניצוצי הרשעות שבו מתבכרים ונגמלים 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 ניצוצות רעות.

והנך מוצא אשר כל עיקרי הזרעים והגרעינים שמתוכם צומחים ויוצאים המצבים הטובים, אינם אלא המעשים המקולקלים עצמם, דהיינו, שכל רשעה ורשעה המתגלה ויוצאת מתחת ידי הרשעים שבדור, הנה מצטרפות יד על יד ובאות בחשבון עד שמקבלים משקל כזה שאין הצבור יכול עוד לעמוד בו, ואז עומדים והורסים אותו ובוראים מצב הרצוי יותר. הרי לעיניך, אשר כל רשעה בפרטיות נעשת מותנה לכח הדחיפה שיתפתח על ידה המצב הישר.

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

ואומר "כל הרוצה ללות יבא וילוה". כלומר, מי שמאמין שאין העולם הזה בבחי' חנות פתוחה על הפקר בלי בעל בית, אלא שיש כאן בעה"ב חנוני 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'. והנה אדם כזה נבחן, אשר הוא "רוצה ללות" כלומר עוד בטרם שהוא פושט את ידו לקחת משהו מעוה"ז 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, וע"כ הוא מכונה בשם הרוצה ללות, דהיינו שמשמעבד לפרוע ולשלם.

ומצייר לנו רבי עקיבא ב' סוגי אנשים: סוג אחד, הם מבחינת "חנות פתוחה" שחושבים את עוה"ז כמו חנות פתוחה בלי שום בעה"ב חנוני, ועליהם אומר "הפנקס פתוח והיד כותבת" דהיינו אע"פ שהמה

אינם רואים שום חשבון, מכל מקום כל מעשיהם בספר נכתבים, כמבואר לעיל, שזהו ע"י 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 מכונה "הרוצים ללות" אשר המה מתחשבים עם בעל הבית, ובעת שלוקחים מה מהחנות אינם לוקחים אלא מבחינת הלואה שמבטיחים לחנוני לשלם לו מחירו הקצוב, דהיינו לזכות על ידה למטרה התכליתית, ועליהם אומר כל "הרוצה ללות יבא וילוה".

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 ית', הלא שניהם שוים בהשגת המטרה? וע"ז ממשיך ואומר "והגבאים מחזירין תמיד בכל יום ונפרעים מן האדם מדעתו ושלא מדעתו", כלומר, אמת היא, אשר אלו ואלו משלמים חובם בשוה לשיעורין בכל יום ויום. וכשם שהכחות הסגוליים שמופיעים על ידי העסק בעבודתו ית' נבחנים לגבאים נאמנים הגובים החוב לשיעורין תדיר דבר יום ביומו עד שנפרע על מלואו, כן ממש כחות האיתנים המוטבעים בחוק ההתפתחות נבחנים ג"כ לגבאים נאמנים הגובים החוב לשיעורין תדיר דבר יום ביומו, עד שנפרע על מלואו, שזה אמרו, "והגבאים מחזירים תדיר בכל יום ונפרעים 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 גלים סוערים באים עליהם על ידי רוח חזקה של ההתפתחות הדוחפים אותם מאחוריהם ומכריחים הבריות לפסוע קדימה. הרי שהחוב נפרע בעל כרחם ביסורים גדולים על ידי הגילויים של כחות הרע הדוחפים אותם בדחיפה מאחוריהם (ויז-א-טערגא: כח הדוחה דבר מאחוריו). אולם הסוג השני, פורעים חובם שהוא השגת המטרה "מדעתם" מרצונם עצמם, בהיותם חוזרים אחרי העבודות הסגוליות הממהרות את התפתחות חוש הכרת הרע, על דרך שנתבאר במאמר מהות הדת ומטרתה (עמוד נ"ד בדבור המתחיל התפתחות מדעת עיין שם היטב), שעל ידי העבודה הזו נמצאים מרויחים פי שנים: ריוח אחד, שהכחות הללו המתגלים מתוך עבודתו ית' נמצאים ערוכים לפניהם בבחינת כח המושך בדמות חשק מגנטי (מבחי' ויז-א-פרנט: כח המושך דבר מלפניו) שהמה אצים ונמשכים אחריו מרצונם ומחשקם על פי רוח האהבה, ואין צריך לומר שנשללים מכל צער ויסורין כמו הסוג הראשון. והריוח השני, שהמה ממהרים להם התכלית הרצויה כי המה הם הצדיקים והנביאים הזוכים ומשיגים את המטרה בכל דור ודור. כמבואר במאמר מהותה של חכמת הקבלה, ד"ה על מה סובבת החכמה עמוד ס"א.

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

ואומר עוד "ויש להם על מה שיסמוכו והדין דין אמת", כלומר על אותם הנפרעים מדעתם ורצונם הוא מבטיח "שיש להם על מה שיסמוכו" שיש רב כח 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 מניח ונותן רשות לכל אותם הקלקולים והיסורין שיתגלו בעולם והאנושות מתטגנת בהם בלי חמלה? ועל כן אומר, שהדין הזה הוא "דין אמת" מפני שהכל 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 הטורח ומתייגע ביגיעות גדולות כדי להכין סעודה גדולה לאורחים המוזמנים. והמטרה הצפויה המוכרחת סוף כל סוף להתגלות, הוא מדמה כדמיון הסעודה אשר האורחים מסובין בה ברב נועם ועונג. וע"כ אומר "והדין דין אמת והכל מתוקן לסעודה" כמבואר.

ודומה לזה תמצא גם כן בבראשית רבה פ"ח בדבר בריאת האדם, וזה לשונם: ששאלו המלאכים להשי"ת מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו, הצרה הזאת למה לך אמר להם הקב"ה א"כ צונה ואלפים למה נבראו וכו' משל למלך שהיה לו מגדל מלא כל טוב ואין לו אורחים, מה הנאה למלך שמלאו אמרו לפניו: רבש"ע, ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ, עביד מאי דהניי לך.

פירוש, כי המלאכים שראו כל המכאובים והיסורים העתידיים 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 למוזמניו לעומת היסורין והצרות העתידיים להגיע לאנושות, ואחר שראו שכדאי לאנושות לסבול בשביל הטוב הצפוי והמחכה לנו, 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' מחייבת אותם לבא לסעודה. מדעתם, או שלא מדעתם, כמבואר.

ובמבואר יתגלה לכל אמיתות דברי הנביא (ישעיה י"א) בנבואת השלום, המתחלת "וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבו 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 שעמה 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 גרמניא

או לשמאל קיצוני כמעשה רוסיא ולא בלבד שלא הקלו לעצמם את המצב אלא עוד החמירו המחלה והכאב, והקולות עד לשמים, כידוע לכלנו.

הרי שאין להם עצה אחרת זולת לבא 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 עבודתו ית' תמחה זכר הקנאה והשנאה מהאנושות, כמו שהראתי בעליל באמור עד כאן, כי אז כל חברי האנושות יתלכדו לגוף אחד בלב אחד המלאה דעת את ה'. הרי ששלוש העולם ודעת ה' הם דבר אחד.

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

ובזה 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, וע"כ 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 מוקדם בברכת השלום של העולם כולו, ואח"ז יוסיף ה' שנית ידו לקנות את שאר עמו וכו'.

וזהו שאמרו ז"ל בטעם הכתוב, דע"כ 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 השפעה לזולת, כמ"ש בביאור הכתוב, ואתם תהיו לי ממלכת כהנים, במאמר הערבות. ודבר זה אנו רואים מפי הנסיון, שהרי ביאת הארץ ובנין ביהמ"ק לא יכלו להחזיק מעמד ולקבל הברכות אשר נשבע ה' לאבותינו.

וזהו שאמרו "לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה", כלומר, עד כאן עדיין לא היה לבני ישראל כלי המחזיק ברכת האבות, וע"כ עוד לא נתקיימה השבועה שנוכל לרשת ברכת הארץ לנצחיות, כי רק שלום העולם הוא הכלי היחיד המאפשר אותנו לקבלת ברכת האבות, כנבואת ישעיהו.

[מאמר הערבות שכל ישראל ערבים זה בזה.](#)

(סנהדרין כ"ז : שבועות ל"ט)

וזוהו דבר הערבות אשר כל ישראל נעשו ערבים זה לזה, כי לא ניתנה להם התורה בטרם שנשאל כל אחד ואחד מישראל אם מסכים הוא לקבל עליו את המצוה של אהבת הזולת בשיעור הכתוב, "ואהבת לרעך כמוך" בכל שיעורו (כפי המתבאר באות ב' וגי' עש"ה מלה במלה). דהיינו שכל אחד מישראל יקבל על עצמו, לדאוג ולעבוד בעד כל אחד מחברי האומה למלאות כל צרכיו לא פחות ממה שהוטבע באדם לדאוג בעד צרכי 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 הזאת נפטר כל יחיד מהאומה מכל דאגותיו לצרכי גופו עצמו, ויכול לקיים מצות ואהבת לרעך כמוך בכל שיעורו וליתן כל מה שיש לו לכל נצרך, היות שאינו דואג עוד בעד קיום גופו עצמו כי יודע ובטוח הוא ששש מאות אלף אוהבים נאמנים נמצאים בסביבתו עומדים הכן לדאוג בשבילו (כמבואר באות ט"ז עש"ה).

ומטעם זה לא היו מוכנים כלל לקבל התורה מזמן אברהם יצחק ויעקב, אלא עד שיצאו ממצרים והיו לאומה שלימה בפני עצמה, כי אז נעשתה המציאות שכל אחד יהי' מובטח בכל צרכיו בלי שום דאגה והרהור כלל, משא"כ בהיותם עוד מעורבים בין המצריים הכרח הוא אשר חלק מסוים מצרכיהם היה מסור בידי הנכרים הפראים הללו המלאים אהבה עצמית, ונמצא שאותו שיעור המסור בידי הנכרים יהיה בלתי מובטח כלל לכל יחיד מישראל, כי חבריו לא יוכלו למלאות לו מחסוריו אלו משום שאינם בידיהם, וכבר נתבאר שכל עוד שהיחיד מוטרד בדאגותיו עצמו אינו מוכשר כלל אפילו להתחיל בקיום המצוה של ואהבת לרעך כמוך.

והנך מוצא בעליל, אשר ענין מתן התורה, היה מוכרח להתעכב עד זמן יציאתם ממצרים והיו לאומה בפני עצמה, דהיינו עד שכל צרכיהם יהיו מסורים בידיהם בלי תלות באחרים, אשר אז הוכשרו לקבלת הערבות האמורה ואז ניתנה להם התורה, ונמצא משום זה, אשר גם אחר קבלת התורה, אם יבגדו מעטים מישראל, ויחזרו לזוהמת האהבה העצמית מבלי להתחשב עם זולתם, הרי אותו שיעור הצטרפות המסור בידי המעטים מטרידים לכל יחיד מישראל לדאוג עליו בעצמו, כי אותם המעטים לא יחמלו עליו כלל, וממילא נמנע קיום המצוה של אהבת זולתו לכל ישראל כולם כנ"ל, באופן אשר אותם פורקי העול גורמים לשומרי התורה שישארו בזוהמתם באהבה העצמית, שהרי לא יוכלו לעסוק במצות ואהבת לרעך כמוך, ולהשתלם באהבת זולתם בלי 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 כל מחסורי חבריו, הנה נמצאים משום זה שיכולים לקיים התורה והמצוות בשלימות דהיינו לעשות נחת רוח ליוצרו (כנזכר באות י"ג).

והן מצד השלילה, דהיינו אם חלק מהאומה, אינם רוצים לקיים הערבות, אלא להיות שקועים באהבה עצמית, הרי הם גורמים לשאר האומה להשאר שקועים בזוהמתם ובשפלותם מבלי למצוא שום מוצא כדי לצאת מעמידתם המזוהמת כמבואר.

יח

ולכן הסביר התנא דבר הערבות בדמיון לשנים שהיו באים בספינה, והתחיל אחד קודר תחתיו ולעשות נקב בספינה, אמר לו חבירו למה אתה קודר? אמר לו מאי איכפת לך, הלא תחתי אני קודר ולא תחתיך, אמר לו, שוטה! הרי שנינו נאבדים יחד בספינה, עכ"ל. (ויק"ר פי"ד). והיינו כדאמרן, כי מתוך שפורקי העול משוקעים באהבה עצמית, הרי הם עושים במעשיהם גדר של ברזל המעכב על שומרי התורה מלהתחיל אפילו בשמירת התורה והמצוה על היכנה, דהיינו בשיעור הכתוב ואהבת לרעך כמוך, שהוא הסולם להגיע לדביקותו ית' כנ"ל, ומה צדקו דברי המשל, שאומר לו: שוטה! הרי שנינו נאבדים יחד בספינה.

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 לא פליגי, כי הכל מודים שמתחילה דיה ומספיקה אומה אחת לקיומה של התורה והיינו רק להתחלת תיקון העולם, מפני שאי אפשר היה להתחיל בכל אומות העולם בבת אחת, כאמרם ז"ל שסבב הקב"ה עם התורה לכל אומה ולשון ולא רצו לקבלה, כלומר שהיו שקועים בזוהמת האהבה העצמית עד למעלה מחוטמם, אלו בניאוף ואלו בגזל ורציחה וכדומה, עד שלא היה אפשר להעלות על הדעת בימים ההם, לדבר עמהם, אם מסכימים לפרוש מאהבה העצמית.

ולפיכך, לא מצא הקב"ה שום עם ולשון שיהיו מוכשרים לקבלת התורה זולת בני אברהם יצחק ויעקב שזכות אבותם עמדה להם, וכמו שאמרו רז"ל האבות קיימו כל התורה עוד בטרם שניתנה, שפירושו שמתוך רוממות נשמתן היתה להם היכולת להשיג ולבא בכל דרכי ה' בבחינת רוחניותה של התורה, הנובעת מדביקותו ית' בלי הקדם הסולם של המעשיות שבתורה, שלא היתה להם האפשרות לקיימם כלל, (כנ"ל אות ט"ז), 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. ונמצא, שרק בני האומה

הישראלית לבד נכנסו בערבות הדרושה ולא בני אומות העולם כלל, כי לא השתתפו בדבר, וזה פשוט כי מציאות היא, ואיך יוכל רבי אלעזר לחלוק עליו.

ב

אולם הגמר של תיקון העולם, יהיה בהכנסת כל באי העולם בסוד עבודתו ית', כמ"ש והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד, ודייק הכתוב "ביום ההוא" ולא לפני זה, וכן כמה כתובים: כי מלאה הארץ דעה את ה' וגו', ונהרו אליו כל הגויים וגו'. 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 י"ט). כמו 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 הזולת שהוא הסולם לתכלית הבריאה, שהיא דביקותו ית' כמבואר.

באופן, אשר כל מצוה ומצוה שכל יחיד מישראל עושה כדי לעשות נ"ר 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 הכף לזכות. כלומר, שנגמר המשקל של ההזדככות הרצויה, ודימו הדבר כמו שוקל בכף מאזנים, אשר הכרעת הכף הוא גמר המשקל הנרצה לשוקל.

כא

ואלה הם דברי רבי אלעזר ברבי 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 העצמית המזוהמת. ומובן, שאם הכף של הזכויות שהיא ההבנה הגבוהה בטיב אהבת זולתו היא רבה ועולה על כף החובה המזוהמת, נעשים מוכשרים להכרעה ולהסכמה, ולומר נעשה ונשמע כמו שאמרו ישראל, משא"כ קודם זה, דהיינו בטרם שזוכים לרוב זכויות, אז ודאי האהבה העצמית מכריעה שימאנו לקבל עולו ית'.

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 שומשומים ומוסיף והולך על כף המאזנים אחד אחד עד שגומר ההכרעה, הרי ודאי כל אחד נותן חלק בהכרעה זו, שבלעדו היתה ההכרעה בלתי נגמרת, ועד"ז אומר על מעשה היחיד מישראל, שמכריע את כל העולם כולו לכף זכות, כי בזמן שנגמר הדבר והוכרעה כף הזכות של העולם כולו, הרי לכל יחיד ויחיד חלק בהכרעה זו שלולא מעשיו היתה ההכרעה חסרה.

והנך מוצא אשר רבי אלעזר בר"ש אינו חולק על מאמר חז"ל שכל ישראל ערבים זה לזה, אלא ר"א בר"ש מדבר לענין התיקון של כל העולם העתיד לבא, וחז"ל מדברים בהוה, אשר רק ישראל בלבד קבלו עליהם את התורה.

כב

וזהו שמסתייע ר"א בר"ש מהמקרא וחוטא אחד יאבד טובה הרבה, כי כבר נתבאר לעיל (אות כ') אשר הרגש ההתפעלות המגיע לאדם בעסק המצוות בין אדם למקום הוא שוה לגמרי עם הרגש ההתפעלות המגיע לו בעת עסק המצוות שבין אדם לחבירו, כי כל המצוות מחויב לעשותם לשמה בלי שום תקוה של אהבה עצמית, כלומר, שאין שום הארה ותקוה חוזרת אליו על ידי טרחתו זו מתשלום גמול או כבוד וכדומה, אשר כאן בנקודה הגבוהה הזאת מתחברים אהבת ה' ואהבת חבירו לאחת ממש, (כני"ל אות ט"ו) נמצא שהוא פועל בזה שיעור מסויים של התקדמות בסולם של אהבת זולתו בכל בני העולם בכללם, כי מדרגה זו שאותו היחיד גרם במעשיו אם מדה גדולה או מדה קטנה, סוף סוף נמצאת מצטרפת לעתיד בהכרעת העולם לכף זכות, כי גם חלקו הוכנס ומצטרף שם להכרעה (כני"ל אות כ') עיין שם היטב במשל שוקל השומשומים.

והעושה עבירה אחת, שמשמעותה שלא יכול להתגבר ולכבוש את האהבה העצמית המזוהמת וע"כ פורץ בגנבה וכדומה, נמצא מכריע את עצמו ואת העולם כולו לכף חובה, כי בגילוי זוהמתה של אהבה העצמית הרי הטבע השפל של הבריאה חוזר ומתחזק, ונמצא שהוא גורע שיעור מסויים מתוך ההכרעה לכף הזכות הסופית, בדומה כמו שאחד חוזר ונוטל מן כף המאזנים אותו השומשום היחיד שחבירו 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 יכל להתאפק על תאותו הקטנטנה, גרם לדחיפה אחורנית לרוחניותו של העולם כולו.

כג

ובדברים הללו מתבארים 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 מוטל על כל המין האנושי יחד: שחור כלבן וכזהוב בלי שום הבדל מעיקרו, 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 לבא במשא ומתן עמהם ולהסביר להם, שיכריעו ויסכימו לקבל על עצמם, אפילו בהבטחה בעלמא, לצאת ממסגרתם הצרה אל העולם הרחב של אהבת הזולת, מלבד האומה הישראלית, אשר מכח שהקדים להם השעבוד להמלכות הפראית של מצרים ארבע מאות שנה ביסורים גדולים ונוראים, ונודע דברי חז"ל שאמרו "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 ט"ז), שזהו העיקר, כמו שמעידים על זה כמה מקראות שבתורה.

ומכח ב' הקדמות אלו נעשו אז מוכשרים לדבר הזה, דע"כ מכנה אותם הכתוב בעת ההיא בלשון יחיד, כמ"ש ויחן שם ישראל נגד ההר, ופירשו חז"ל כאיש אחד בלב אחד, מפני שכל יחיד ויחיד מהאומה סילק את עצמו לגמרי מאהבה עצמית, וכל מגמתו היתה רק להועיל לחבירו, כמו שהוכחנו לעיל (אות ט"ז) במשמעות המצוה של ואהבת לרעך כמוך, עיין שם היטב. ונמצא שנתלכדו יחד כל היחידים שבאומה ונעשו ללב אחד ולאיש אחד, כי רק אז הוכשרו לקבלת התורה כמבואר.

כד

ולפיכך מתוך ההכרח 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, נתקנה האומה הישראלית כמין מעבר, שעל ידיהם יזרמו ניצוצי ההזדככות לכל המין 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 השלוה השרויים בגרעין של אהבת זולתו. כי אז יבינו להכריע את כף הזכות ויכניסו את עצמם תחת עולו ית', וכף החובה יתבער מן הארץ.

כה

עתה נשאר לנו להשלים מה שביארנו (באות ט"ז), 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 שלימה, וע"כ נמשך הדבר עד צאתם ממצרים, שנעשו ראויים לקיימה, ואז נשאלו מקודם, אם כל אחד ואחד מהאומה מסכים לקבל על עצמו מצוה זאת, ואחר 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

ודע, שהדברים האלה מגולים בעליל לכל משכיל, בהזמנה ההיא ששלח הקב"ה לישראל ע"י משה רבינו קודם קבלת התורה, כמ"ש (פ' יתרו י"ט פסוק ה') "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. ויבא משה ויקרא לזקני העם וישם לפניהם את כל דברים האלה אשר צוהו ה', ויענו כל העם יחדיו ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה וישב משה את דברי העם אל ה' ע"כ.

והנה לכאורה הדברים אינם מתאימים לתפקידם, כי השכל מחייב, אם אחד מציע לחבירו לעשות איזו עבודה ורוצה לשמוע הסכמתו, הריהו צריך לבאר לו דוגמה של תוכן העבודה ההיא וגם שכרה, אשר אז נמצא מקום למקבל לעיין בה אם למאן או להסכים. וכאן בבי' מקראות אלו, אין אנו מוצאים לכאורה, לא דוגמא של עבודה ולא שכר חלף העבודה, כי אומר "אם שמוע תשמעו בקלי 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 הוא מצוה עלינו דהיינו להתאמץ להיות סגולה מכל העמים או שזו הבטחה טובה לנו.

גם יש להבין הקשר שיש כאן לסיום הכתוב "כי לי כל הארץ" אשר גי' התרגומים: אונקלוס יונתן בן עוזיאל והירושלמי, וכל המפרשים רש"י ורמב"ן וכו', נדחקים כאן לתקן את פשט הכתוב הזה, והאבן עזרא מביא בשם ר' מרינוס אשר "כ"י" הזה הוראתו "אע"פ" ומפרש, 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 "כ"י" משמש בארבע לשונות: או, דלמא, אלא, דהא. והוא עוד מוסיף לשון חמישי: אעפ"י, ואח"כ מסיים הכתוב ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש. וגם כאן אינו מוכח מתוכו, אם זו מצוה וחובה להתאמץ בדבר זה או שזו הבטחה טובה. גם המלות הללו "ממלכת כהנים" אין לו פירוש ואין לו חבר בכל

התנ"ך, ובעיקר צריך להגדיר כאן עכ"פ איזה הבחן בין ממלכת כהנים
ובין גוי קדוש, שהרי לפי המשמעות הרגילה של כהונה הרי זו בחי' אחת
עם קדושה, וממילא מובן שממלכה שכולה כהנים הרי זה גוי קדוש וא"כ
המלות גוי קדוש מיותרות.

כז

אולם על פי כל אותם הדברים שביארנו מראש המאמר עד כאן,
מתבארים הכתובים על מתכונתם, כתפקידם הראוי להיות לדמות משא
ומתן של הצעה והסכמה, דהיינו שמציע להם באמת בדברים אלו כל
צורתה ותוכנה של ענין העבודה של התורה והמצוות, ואת כל מתן שכרה
הראוי להשמע. כי צורת העבודה שבתורה ובמצוות 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 קנין גשמי בארץ כי ה' הוא נחלתם, כן תהיה כל האומה
מסודרת בכללותה, באופן אשר הארץ וכל מלואה, כולה מוקדשת לה'
ית'. ואין לשום פרט לעסוק בה, אלא כדי לקיים מצות השי"ת ולמלא את
צרכי זולתו שלא יחסר כלום ממשאלותיו, באופן שלא יהיה לשום פרט
לדאוג מה לצרכי עצמו.

שבאופן זה נמצאו אפילו העבודות של חולין - כקצירה וזריעה וכדומה,
נבחנים ממש בדוגמת עבודות הקרבנות שהכהנים היו עושים בביהמ"ק,
כי מה לי העסק במצוה של הקרבת עולה לה' שהיא מצות עשה, ומה לי
אם מקיים מצות עשה של "ואהבת לרעך כמוך", ונמצא שהקוצר שדהו
כדי להאכיל לזולתו, דומה כעומד ומקריב קרבן לה'. ולא עוד, אלא
שהסברא נותנת אשר מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך היא עוד יותר
חשובה ממקריב הקרבן, כמו שהוכנו לעיל (באות י"ד ט"ו, עש"ה).

אמנם עדיין אין זה גמר הדבר, כי כל התורה והמצוות אינם נתונים אלא
לצורך בהם את ישראל, שהיא הזדככות הגוף (כנ"ל אות י"ב) אשר אח"כ יזכה
בגללם לשכר האמיתי שהיא הדביקות בו ית' שהיא תכלית הבריאה (כנ"ל
באות ו' עש"ה). והנה השכר הזה מתבטא במילים "גוי קדוש" שע"י הדביקות
בו ית' נעשינו קדושים, כמ"ש קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלקיכם.

והנך רואה שבמילים "ממלכת כהנים" מתבטאת כל צורת העבודה על
קוטבה של "ואהבת לרעך כמוך" דהיינו ממלכה שכולה כהנים שה' הוא
נחלתם ואין להם שום קנין עצמי מכל הקנינים הגשמיים, ובעל כרחינו
יש לנו להודות אשר זוהי ההגדרה היחידה שאך אפשר להבין בענין
"ממלכת כהנים" זו, כי לא תוכל לפרשה בדבר הקרבת קרבנות למזבח,
כי לא יתכן זה להאמר על האומה כולה, כי מי הם שיהיו המקריבים? וכן
בענין לקיחת מתנות הכהונה, מי הם שיהיו הנותנים? וכן לפרשם על דבר

שמחוייבת להיות על מנת שלא לקבל פרס, רק להמתין עד שיגדלו ויחכמו 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 הפלגתה הנשגבה המתבטאת במלות "ממלכת כהנים".

וכן בענין מתן השכר המוגדר בהמלות "וגוי קדוש" היה אפשר למשה רבינו להעלות על דעתו, לפרש ולהרחיב להם ביותר את הנועם והעידון הנשגב הטמון בדביקותו ית', כדי להתאימם ולקרבתם שיקבלו ויסכימו אל ההפלגה העצומה הזו להסתלק לגמרי מכל קניני עוה"ז, כבחי כהנים, ולפיכך הגיעה אליו האזהרה ו"לא יותר" רק לסתום ולא לפרש כל בחי מתן השכר הכלול במלות הללו של "וגוי קדוש" בלבד. וטעם 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 (אות י"ג) עש"ה.

והנה נתבאר, אשר על שיעור צורת העבודה המתבטאת ב"ממלכת כהנים" נאמר לו "לא פחות", ועל שיעור הסתום של מתן השכר המתבטא בהמלות "וגוי קדוש" נאמר לו "לא יותר".

גילוי טפח וכיסוי טפחיים

מרגלא בפי הגדולים אנשי השם, במקומות שבאים שם לגלות איזה דבר עמוק מתחילים המאמר, "הנני מגלה טפח ומכסה טפחיים" והנה הקדמונים שלנו נשמרו מאד ממלה יתרה כמו שהורונו ז"ל (מגילה יח. הקדמת הזהר ע"פ הסולם אות י"ח) "מלה בסלע שתיקא בתריין" פירוש, אם יש לך מלה יקרה בפיך ששויה סלע דע שהשתיקה ממנה שויה שני סלעים. והכונה לאותם הפולטים מילים מיותרים שאין בהם תוכן ושימוש לענין, אלא כדי לשפר את הלשון להנאותה לעיני המעיין. והיה זה בעיני קדמונינו לאיסור חמור כמפורסם למסתכל בדבריהם וכמו שאוכיח בקונטרסים הבאים, וא"כ צריכים אנו לתשומת לב להבין מליצתם זאת שהיתה שגורה

ג' מינים בהסתר החכמה.

והענין הוא, כי יש ג' חלקים בסודות התורה, אשר בכל חלק וחלק יש טעם מיוחד להסתר שבו, ונקראים בשמות אלו: א' אינו נחוץ, ב' אי אפשר, ג' סוד ה' ליראיו. ואין לך פרט קטן בחכמה זו שאין נוהגים בה ביאורים מגי חלקים אלו, ואבארם אחת לאחת.

א. האיננו נחוץ.

פירוש, שלא תצמח שום תועלת על ידי התגלותם. וכמובן אשר אין בזה משום הפסד כ"כ כי רק ענין של נקיות הדעת יש כאן, דהיינו כדי להזהר מן אותם מיני מעשים המוגדרים בשם "מה בכך" דהיינו מה בכך שעשיתי זה כיון שאין הפסד בדבר. ודע ש"המה בכך" נחשב בעיני החכמים למשחית היותר נורא בין המשחיתים, שהרי כל מבלי עולם שנבראו ושעתידים להבראות אינם אלא מסוג האנשים של "מה בכך" דהיינו שעוסקים ומעסיקים את זולתם בדברים שאין בהם צורך. ולפיכך לא היו החכמים מקבלים שום תלמיד בטרם ישיגו ממנו בטחון שיהיה זהיר בעסקיו שלא לגלות מה שאינו נחוץ.

ב. האי אפשר.

פירוש, כי אין השפה שולטת בהם לדבר מאומה מתכונתם לרוב דקותם ורוחניותם. ולפיכך כל נסיון להלבישם במלים אינו עשוי אלא להטעות בהם את המעיינים ולהטותם לדרך שוא, שזה נחשב לעון היותר גדול מנשוא, וע"כ כדי לגלות משהו מענינים כגון אלו צריכים רשות מן השמים שזהו חלק הב' מהסתרת החכמה, אולם גם דבר הרשיון הזה צריך

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: דע, כי נשמות הצדיקים יש מהם מבחי' אור המקיף ויש מהם שהם מבחי' אור פנימי (פירושם תמצא בספרי פנים מאירות בשער המקיפין ענף מ"ח), וכל אותם שהם מצד אור מקיף, יש בהם כח לדבר בנסתרות וסודות התורה דרך כיסוי והעלם גדול, כדי שלא יובנו אלא למי שראוי להבינם. והנה רבי שמעון בר יוחאי ע"ה, היתה נשמתו מצד אור המקיף, ולכן היה בו כח 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 כח להלביש הדברים כמוהו. וזהו מה שכתוב בריה דיוחאי ידע לאסתמרא ארחוי 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 בגדלותו וקטנותו של החכם המקובל, אלא הוא ענין הארת הנשמה המיוחדת לדבר זה, אשר הארת נשמה זאת היא בחי' נתנית "רשות"

מהשמים לגלות חכמה העליונה. ונמצינו למדים אשר מי שלא זכה לרשות הזאת אסור לו לבאר ביאורים בחכמה זו, משום שאינו יכול להלביש הדברים הדקים ההם במלים המתאימים לדבר באופן שלא יכשלו המעיינים בה. 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, ע"כ 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 האלו שקדמוהו אינם אלא בבחינת בעלי רמז בחכמה זו, וגם ספרי החכם הרמ"ק ז"ל בכללם.

וגם על האר"י ז"ל עצמו ראוי לומר 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 הזאת, באופן שאין להבחין כאן משום גדלות וקטנות כלל, כי יכול להיות שמעלת הקודמים לו היתה לאין ערוך גדולה ממעלת האר"י ז"ל, אמנם להם לא ניתנה הרשות לדבר זה. ולפיכך נשמרו מלכתוב הביאורים השייכים לעצם החכמה אלא הסתפקו ברמזים קצרים שאינם נקשרים זה בזה כלל.

ומטעם 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 בלבד, באופן אשר עיקרי החיבורים הנחשבים בבחינת ביאורים בחכמה זו כראוי להיות, אינם אלא 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, שלעולם לא יצא מתחת ידיהם ח"ו שום חילול השם, והוא חלק הג' מהסתרת החכמה. והחלק הזה 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 שיצאו מתחת ידיהם של תלמידים דלא מעלי, להפיק מהם תועלת גופנית לעצמם או לאחרים, אשר העולם סבלו הרבה ועדיין סובלים מכך.

ודע, שכל עיקר ושורש ההסתרה מתחלתו היה רק משום החלק הזה, ומכאן לקחו להם החכמים חומרות יתירות בבדיקת התלמידים, ע"ד שאמרו ז"ל (חגיגה יג.) "אין מוסרים ראשי פרקים אלא לאב בית דין, והוא

שלבו דואג בקרבנו", וכן "אין דורשין במעשה בראשית בשנים ולא במרכבה ביחיד", וכמותם תמצא רבות. אשר כל הפחד הזה הוא מהמבואר לעיל, ומטעם זה מעטים 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. (ועיי' מזה בהקדמת הר"ר משה בוטריל ז"ל לספר יצירה).

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

אולם יש לשאול כאן, אם אמת הוא אשר תוקפה של הסתרת החכמה הגיעה לידי מדה כזאת, אי"כ מהיכן נלקחו כל אלו אלפי החיבורים שנתחברו בחכמה זאת?

והתשובה 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 "האינו נחוץ" מתהפך לפעמים ענין אחד ויוצא מגדר "האינו נחוץ" משום איזו סיבה ובא לבחי' נחוץ. וכן מהחלק "האי אפשר" נעשה לפעמים בחי' 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.

ולדבר זה נתכוונו במליצתם "גליתי טפח ואכסה טפחיים" שכונתם כי קרה להם ענין לגלות דבר חדש שלא שערוהו הקודמים לו, ועי"כ מרמז כי רק טפח אחד כלומר החלק האי מג' חלקי ההסתרה הנ"ל הוא מגלה שם, וב' חלקים הוא משאיר בהסתרה, והוא להורות, כי קרה לו איזה ענין שהוא סיבה לדבר הגילוי ההוא, או שהאינו נחוץ קיבל צורת נחוץ או שניתנה לו רשות מהשמים ע"ד שביארתי לעיל. וזהו שמתבטא במליצה של גליתי "טפח".

וידעו המעיינים בקונטרסים אלו שדעתי להדפיסם במשך השנה, אשר כולם המה חדשות, שאינן מובאות בטהרה ובתוכנם המדויק לאמיתו בשום ספר מהקודמים אותי, ואני קבלתי אותם פה אל פה ממורי ז"ל המוסמך לדבר, דהיינו שגם הוא קבל מרבותיו פה אל פה וכו'.

והגם שקבלתי אותם בכל אותם התנאים של כיסוי ושמירה כנ"ל, אולם מתוך ההכרח שהבאתי במאמרי "עת לעשות" הנ"ל, נתהפך לי חלק "האינו נחוץ" ויצא והיה לבחי' "נחוץ", ועי"כ גליתי טפח זה בהיתר גמור

כמו שביארתי לעיל, אמנם ב' הטפחים אותם אשמור כמצווה עלי.