

כל דרכיו משפט

שכר ועונש בכתבי הרמח"ל

בו יבואר איך

הבריאה, המצוה, השכר והעונש, הכל הוא ענין אחד,

שלא המציא הממציא אלא מציאות אחת:

מציאות האדם בדמותו וצלמו

ונספח אליו

מחקר בכתבי הרמח"ל

על מסורת, יחוס, וענין

שמואל חיים ניימאן

תשרי תשפ"ג

לכל עניני הספר:
שמואל חיים ניימאן
חלקת יהושע 10/7 בית שמש
0537630869
scnaiman@gmail.com

תוכן עינים

כל דרכיו משפט

4	מבוא.....
27	פרק א – מידות.....
35	פרק ב – חסרון והשלמתו.....
52	פרק ג - דמות האדם.....
71	פרק ד - רע.....
86	פרק ה - משפט.....
107	פרק ו – כבוד.....
123	המשך פרק ג – ראייה.....
132	המשך פרק ד – חומר וצורה.....

נספח – מחקר בכתבי הרמח"ל

137	הקדמה.....
142	חטיבה א – מסורת האגרות.....
160	חטיבה ב – מסורת הדפוס.....
175	חטיבה ג – מסורת הכתבים.....
180	מקורות לספר כל דרכיו משפט.....

מבוא

א. דיני נפשות – הקדמה לאמונה בשכר של עוה"ב

זה כבר כמה שנים שאני עוסק בסוגיות של דיני נפשות במס' סנהדרין, וב'עיקרים הנלוים אליהם בגללם' (כלשון הרמב"ם בכותרת להל' תשובה). וככל שאני מעיין עוד בפינה חשובה זו בתורה, יותר מתברר איך המקצוע הזה בתורה הוא פתח ליכנס להבין את התכלית שאליו אנו הולכים על פי התורה והמצוה.

לא לומדים בדיני נפשות כל כך על עיקרי האמונה השייכים למציאות הבורא ובריאת העולם (א-ה), הקבוצה שיתכן שהרמב"ם עצמו הגדיר כ'ראשית' (עי' הערת הרב שילת שליט"א לאגרות הרמב"ם עמ' שמב). גם לא מתרכזים בעיקרים השייכים לתורה מן השמים ונצחיותה (ו-ט), ה'אמצע' או 'דרך' שאנו חייבים לחיות על פיה בעוה"ז. אלא בסוגיות אלו ניתן לחיות את העיקרים של השגחה, שכר ועונש, ימות המשיח ועולם הבא (י-יג), הקבוצה שיתכן שהרמב"ם קורא ה'אחרית' של האמונה, ר"ל המטרה ומשמעות שאליו שואפים להגיע.¹

יתכן שהרמב"ם (בפיה"מ פרק חלק) הפליא לרמוז לדבר זה כשפירש הדרך שנקט רבינו הקדוש בסדר הפרקים של המסכת. אחרי שלומדים ברוב פרקיה (ד-י) על העונשים החמורים של ד' מיתות ב"ד, וכתר ומיתה ביד"ש, היה אפשר לחשוב שהרשע המקבל עונשים אלו נדחה לגמרי מארצות החיים, ואין הבורא ית' רוצה כלל בקיומו של נברא זה. לאפוקי מטעות זו מלמדת המשנה: "כל ישראל יש להם חלק בעולם הבא", כולל הרשעים המומתים בגלל עונם. כל אדם שיש לו חלק באלקי ישראל יחיה לנצח.

ואם נטה אוזן לדברי חכמים ורמזיהם, נשמע שמסורתנו על העולם של "מחר לקבל שכרם" לא הגיע כידיעה בפני"ע, אלא ללמד על העונשים הכתובים בתורה שאינם כרת ואבדון של כל מציאות האדם, אלא גם הם דרכים להגיע אל השלימות הנצחית. והמשנה כבר התחילה ללמד את זה במצוות הנסקל, ששנינו (פ"ו מ"ב) "אומרים לו התודה, שכל המתודה יש לו חלק בעוה"ב". לא כל הדרכים לעוה"ב שווים, אבל הצד

¹ וע"ע מש"כ הרב שילת שליט"א בפירושו להקדמות הרמב"ם (עמ' קפז-קפח) בענין השלש קבוצות של עיקרי האמונה.

מבוא

השוה שבהם שכולם עוברים דרך מיתה ויודוי, וכמו שלומדים מכאן הוידי של כל אדם לפני מותו, וקיי"ל "אין מיתה בלא חטא" (עי' רמב"ן בתורת האדם).²

רצוני עז לדעת סוגיות אלו על בורים, ולהבין איך על ידם מבינים את צורת האדם ותכליתו. אולם מלאכה זו אינה קלה. קודם כל, כמדומה מאז חיבורו הגדול של הרמב"ם לא נכתב ספר מסודר על הלכות דיני נפשות וענינם. גם דרוש עיון רב להבין המערכות השונות, ולפעמים משמעויות סותרות, של העונשים הכתובים בתורה.³

חיבור קטן זה אינו מענה שלימה על שאלות היסודיות העולות מהעיון בסוגיות של דיני נפשות, וודאי לא על ענפיהם בהלכות המעשיים שלא ניכנס להם כאן כלל. רצוני להשלים את המלאכה בחיבור יותר גדול, אם יגמור ה' עלי. אלא כאן נסיתי לסדר לעצמי מבוא לעיקרי האמונה השייכים אל שכר ועונש ע"פ הכתבים של הרמח"ל, שממנו אי"ה אוכל להבין דבר מתוך דבר לגבי הסוגיות העמוקות של דיני נפשות.

וחיבור זה גם אינו הצעה מקיפה בכל מה שצריך לדעת על עיקרי האמונה השייכים לשכר ועונש. כמעט ולא נלמד על הנושאים של בחירה ותשובה, ולא על עונשים פרטיים בשני העולמות. גם כמעט ולא נעין בכתבים הבסיסיים של הרמב"ם והרמב"ן ובית מדרשיהם.⁴ ואכן רצוני לערוך חיבור המסדר מה שאני לומד משני מאורות הגדולים האלו בענינים של שכר ועונש השייכים לדיני נפשות, אולי כהקדמות לחיבור זה, או בחיבור בפני עצמו. עוד חזון למועד.

² לכאור' עומק הענין הוא כמו שיבואר לכל אורך חיבור זה שלא יתכן לקנות טוב בלא שיש קודם לפחות האפשרות של רע, ולכן כל צורת הבריאה היא השלמה של חסרון, חיים אחרי מות, עוה"ב אחרי עוה"ז. עיי"ש.

³ הנה רשימה חלקית של הדברים הצריכים בירור (כעת בלא ליכנס למקורות של הנחות העומדות מאחורי השאלות, וגם לא להציע ולדחות תירוצים פשוטים שאינם מספיקים): א. למה בתושב"כ מקבלים רושם של מערכת משפטית אכזרית מאד, אבל בתושב"פ מצטייר תמונה של זהירות מפולגת, מניעה כמעט מוחלטת מלבצע העונשים, וחמלה נפלאה על הנענש הנדיר? האם הקב"ה רוצה להעניש או לא? ב. למה בב"ד של מטה המשפט מגיע מעורב עם כל כך הרבה רחמים ולפנים משורת הדין, אבל התשובה אינה מועילה לפטור אותו מהעונש? וזה היפך מב"ד של מעלה שלא יזכה את החייב, אבל מועיל שם תשובה. ג. מה גדרו של עונש מיתה שהוא מיתה רק בעולם הזה, ולא כליון בעולם הבא, כמו שרבינו הקדוש לימד במשנה? הרי אם כלפי שמים אדם זה חייב למות, איך בהגיעו לשמים הוא יגיע בסוף להתענג בגן עדן? ד. מה ההבדל בין כרת ל'אין חלק בעוה"ב', שבדברי הרמב"ם מתוארים עם מילים כמעט זהים? ה. ועל כולנה, למה בכלל זה תפקידנו לבצע עונשים חמורים, האם לא היה עדיף לנו להתרכז בלעזור לחוטאים לחזור מדרכיהם הרעות, ולהשאיר כל הקשור למשפט אל שופט כל הארץ?

⁴ בבית מדרשו של הרמב"ם, כוונתי בעיקר של שני ספרים שקדמו לו מעט: הכוזרי לר"י הלוי, והאמונה הרמה להראב"ד (הראשון, ר' אברהם אבן דאוד). ובית מדרשו של הרמב"ן היא תלמידי תלמידיו, בעיקר ר"י גיטיקליא בעל השערי אורה.

כל דרכיו משפט

אם כן, למה בחרתי לפתוח עיוני דוקא בכתבים של הרמח"ל, ללמוד מהם מבואות אל דיני נפשות? הרי הרמח"ל כמעט ולא הזכיר את העונשים המסורים לב"ד בצורה ישירה, אלא לימד כדרכו את הכללים של שכר ועונש.

התשובה היא משום שהרמח"ל הרחיב מאד לבאר בבחירות נפלאה איך האדם העומד במשפט וכל קיום העולם הם דבר אחת, שכל המציאות מיוסדת על רצון הבורא להתייחס אל ברואיו בדרך של שכר ועונש. העיקר הגדול הזה נקרא בכתביו 'הנהגת המשפט'. כפי שיבואר לכל אורך החיבור זה, מכתבי הרמח"ל אנו לומדים שאינו נכון לומר שאנחנו חיים בעולם שהוא עולם, והשכר ועונש הם דברים חשובים שנוספו על החיים והעולם. אלא עצם החיים של האדם, ומציאות העולם הנברא בדמותו, הוא ביטוי של רצון הבורא למשפט. וכלשון התורה שהביא הרמח"ל בתחילת ספרו דעת תבונות: "הצור תמים פעלו, כי כל דרכיו משפט".

האם הרמח"ל חידש העיקר הגדול הזה מעצמו? ודאי שלא. כך מפורש בהרבה פסוקים בתורה, ומבואר הרבה במאמרי חז"ל ורמזיהם העמוקים. וכך קבלנו מכל רבותינו ז"ל בספריהם הקדושים, כל אחד עם הסגנון המיוחד שלו. חלק מדבריהם יובאו בספר זה. והיה אפשר לייסד חיבור כזה מסביב לכתבי הרמב"ם, הרמב"ן, ואולי מעוד מגדולי הדורות, ואכן אני רוצה לערוך גם חיבור על תורתם בענינים אלו כמש"כ. עם כל זה, אחרי שמצאתי בסגנון המיוחד של הרמח"ל חתיכה הראויה להתכבד, אמרתי שנכון להעמיד אותה בפני עצמו מחוץ לתערובת, שלא יתבטל ברוב דברים.

למה ידיעה זו היא מבוא כל כך מוכרח אל דיני נפשות? הגעתי אליה מהעיון בסוגיות אלו, שמצאתי שבלעדיה אי אפשר להבין שורשיהם.

ב. מנין המצוות של עונש מיתה

כפי שאציע בהרחבה בע"ה בספרי על דיני נפשות, מצינו בראשונים כמה שיטות במנין המצוות של העונשים המסורים לב"ד, ומהם אפשר להבין את טעם המצוה. כעת

⁵ אולי יש להגדיר ההדגשים המיוחדים של כל בית מדרש כזה: הרמח"ל לימד איך השכל של האדם תופס את הכללים של שכר ועונש בבריאה העולם והנהגתו. הרמב"ם ובית מדרשו מתרכזים יותר על בחירת האדם הנברא המביאה אותו אל שכר ועונש, ואיך זה מתבטא בכחות נפשו. ומהרמב"ן ובית מדרשו לומדים איך שכר ועונש הם העומק בסיפורי התורה ומצוותיה, וסדרי הדין בב"ד של מעלה ושל מטה. וכמובן בא זה ולימד על זה, וכל אחד כולל דברים מהאחרים. ויש לציין שבמיוחד הספר שערי אורה מרחיב טובא בענין המשפט. ומו"ר הג"ר משה שפירא זצ"ל אמר לי שמה שלומדים מהרמח"ל הוא כמו פירוש על ספר הזה, ושבמיוחד הספרים שערי אורה וקנאת ה' צבאות בא זה ולימד על זה. ועוד חזון למועד בע"ה.

מבוא

ארשום בקיצור נמרץ את תמצית השיטות, רק הנצרך כדי להבין את ההכרח ביסוד זה כהקדמה לדיני נפשות.

לדעת הרמב"ם תפקיד עונש מיתה הוא לסידור המדינה, להפחיד ולהרתיע אנשים מלעשות עבירות. לדעת הרמב"ן תפקידו כמש"כ "ובערת הרע מקרבך", למנוע מהרשעים מלעשות עבירות ולהשפיע על אחרים לרעה. והקושיא הגדולה על פשטות שיטות אלה היא מה שעולה מתושב"פ שכמעט אי אפשר להמית בפועל את החייבים מיתה. עד כדי כך שב"ד ההורג פעם בשבע שנים, או פעם בשבע שנים, נקראים "סנהדרין חובלנית". איזה הרתעה או ביעור הרע יוצא ממערכת של עונשים שעובד כל כך קשה לא לקיים מצוותיה?

ולכן מוכרח כמש"כ גדולי ישראל מדורות האחרונים, החזו"א והאג"מ ועוד, שעיקר ההרתעה וביעור הרע תמיד היו 'חינוכית'. כשרואים את חומר העונש הראוי לעוברי עבירות, נכנס חזק בתוך התודעה של הלומד עד כמה הדבר הוא רע ומאוס. אני לא נמנע מלחלל שבת מפחד שמא יסקלוני, אלא בגלל שאני מבין איך חילול שבת שזה בערכה אל מיתה כואבת ומנוולת. אין חיים טובים בלא שמירת שבת.

ומלבד הסמוכים לדרך זו מהמערכת המעשית של עונשי התורה, גם יש רגלים לדבר מהידיעה הפשוטה שהתורה אינה ספר חוקים המיועד לכופ אנשים לציית נגד רצונם, וגם אינה חכמה שכלית המנותקת מהמציאות. אלא כשמה כן הוא: מורה דרך על איך לחיות (כמבואר במהר"ל תחילת דרשה על המצוות ועוד, ואכ"מ). ההוראה של התורה מיועדת לכוון את הרצונות של קוראיה, לא רק להפחיד אנשים כדי שלא יעשו כרצונם, ולא רק אל האנשים הבודדים שתפקידם לסלק הרשעים מהעולם. זה ברור שעיקר הדיבור של התורה כולה, גם הפסוקים הרבים של עונשיה, פונה אל לומדיה הבונים את חייהם על פיה. גם על מצוות עונש מיתה נאמר "ואתנה לך... התורה והמצוה אשר כתבתי להורותם".

אולם אם המצוות של ד"נ הם כדי לחנך וללמד אותנו שהעבירות שוים למיתה כואבת, צריך שהאמונה הזו תהיה נכונה. התורה אינה ספר של עצות חינוכיות שאינם אמיתיות מצד עצמם. גם לא יתכן שאפילו לעתים רחוקות יצו להרוג אנשים שבאמת אינם ראויים למיתה, רק כדי לחנך את הלומדים.

ומכאן רואים שגם לדרכם של הרמב"ם והרמב"ן צריך לצרף את השיטה השלישית בטעם המצוה, והוא דעת הבה"ג (ע"פ ביאורי הרמב"ן בדבריו) שלא מנה מיתות ב"ד כמצוות כלל משום ש"אין הגמולים מכלל מעשים הראויים" שרק אותם יש למנות, אלא מטרת מיתות אלו היא "לגמול לו כפי רשעו לכפרה או לנקמה". וכיסוד שיטה זו

כל דרכיו משפט

מבואר מהרבה סוגיות ערוכות בגמרא, שהעונשים המסורות לב"ד הם כפרה ונקמה ראויה המגיעים לרשעים.

וכך יש לשמוע כבר מלשון המשנה "ארבע מיתות נמסרו לב"ד", ועל פיו קבע הרמב"ם "הלכות סנהדרין והעונשים המסורים להם", וצ"ב מי מסר לב"ד מיתות ב"ד, ולמה? מה היה חסר בלומר "ארבע מיתות ב"ד הם, הסקילה וכו'?" אלא לכאורה ר"ל שמעיקרא מיתות אלו הם העונשים הראויים להגיע משמים אל עוברי עבירה, עד שהם "נמסרו" לב"ד של מטה כדי לבצע אותם.

ארחיב בע"ה בספרי לבאר את שני הענינים הנ"ל של גמול, הכפרה והנקמה. אבל כעת נחוץ לנו להתבונן בעיקרון של שיטה זו, שיסודו מוסכם על הכל כמש"כ ע"פ החזו"א וכמבואר מחז"ל. העונשים המסורים לב"ד אינם רק חלק ממסגרת משפטית רגילה, מעין החוקים השונים שיש גם אצל האומות כדי לשמור על סדר בעולם. אלא הם ביטוי בתוך עוה"ז אל העונשים הראויים להגיע מהקב"ה אל רשעי ישראל. עיקר זה מוסכם לכל השיטות בראשונים, שכפי שראינו כולם הם כדרכים המובילים אליו.

ויש לסכם הענין במשל לשורש אחד המוציא שלש ענפים שחלקם מסתעפים זה עם זה. השורש הוא המציאות הכתובה בתורה שהעבירה מביאה אל עונש ומיתה, כמו שהמצוה מביאה אל שכר וחיים. אבל השורש מצד עצמו הוא תמיד נעלם, ולכן אין מצוה המסורה לב"ד של מטה לבצע העונש, אלא הוא שייך בעיקר לב"ד של מעלה (הבה"ג). הענף הראשון הוא הטעם הפשוט שנצטוינו בב"ד של מטה להמית את החייבים מיתה כדי לסדר המדינה, להרתיע אנשים שלא לעשות עבירות (הרמב"ם). הרתעה זו פועלת בעיקר בדרך חינוך ולימוד המיועד לכל מקבלי התורה, לא כל כך להפחיד אלו המתכווננים לעבור עליה (החזו"א ועוד). וטעם נוסף שנצטוינו ליישם עונשים אלו בעוה"ז הוא כדי לבער את הרשע מקרבנו (הרמב"ן).

ג. המצוה לעשות משפט

השאלה הגדולה על כל הנתבאר מתחילה כשמנסים להבין דעת הבה"ג עצמו. שהרי למרות שלדעתו אין מיתות ב"ד בכלל התרי"ג מצוות, עדיין הם מסורים לב"ד לבצע. אבל איך יתכן שב"ד יהרגו נפש בישראל בלא מצוה לעשות ככה? איך יש להגדיר מעשה שבדרך כלל היא עבירה חמורה (רציחה), וגם כאן אין עליה מצוה, אבל עדיין חייבים לעשות אותה? בחלק מהמיתות זה קשה אפילו בפירוש הפסוקים. מהיכ"ת שכל פעם שכתוב "מות יומת" הכוונה שב"ד צריך להמית אותו, אולי שופט כל הארץ ימיתהו? ואף שזה ברור שכך הפירוש המקובל במסורת תושב"פ, וכמו שדרשו במס' סנהדרין,

מבוא

זה לא פוטר אותנו מלהבין הפירוש המיוחד מאד המעביר אל ב"ד של מטה הרבה עונשים שבעיקרם שייכים לב"ד של מעלה.

גם טעם המצוה הזו, שבאמת היא לא מצוה, מאד קשה להבין. למה זה ענין שלנו, בשר ודם שסופו רימה ותולעה, לקיים את דיני שמים במקום הקב"ה? הרי אנו כל כך עלולים לטעות בדין, או לקבל עדות שקר. ומה זה יפעל על המידות שלנו כשנשב לשפוט ולהרוג את אחינו כשלוחים של מקום? במיוחד קשה מהעובדא שיש עבירות שעונשם כרת ומיתה ביד"ש, ומפורש בגמרא שבזמן שבהמ"ק אינו קיים הקב"ה עושה בעצמו את הד' מיתות. למה לכתחילה הוא לא פעל אותם בעצמו?

שאלות אלו שייכות במידה מסוימת גם לדרכים האחרים. שראינו שהשורש לכולם הוא דעת הבה"ג, וכמו שציינתי הרבה סוגיות בגמרא מורים שמיתות ב"ד הם לגמול. ולכן אפילו אם מובן באופן כללי למה הם נמסרו לב"ד של מטה כמצוות, עדיין קשה מה שנמסר לידינו הפנים של גמול שמצינו אצלם. האם זה במקרה שהעונש של הרתעה הפשוטה (לרמב"ם) היא אותו עונש שחייב בה מצד גמול? ודאי שלא, אלא אנו מרתיעים עם העונש המגיע לו לגמול. ולמה לא מספיק להשיג את המטרה החינוכית (לחזו"א) דרך יעודים לעונשים המגיעים אל האדם משמים, דוגמת מיתה ביד"ש וכרת, או גלות בעון ביטול שמיטה, ועוד? וזה ברור שכל הדרכים המסוימים שהתורה נתנה לקיים מצוות ביעור הרע (לרמב"ן) הם רק בשביל גמול, שאל"כ היה מספיק להרוג אותו בדרך הפחות כואב כדי לקיים "ואהבת לרעך כמוך", מסתמא כל דור לפי האמצעים שבידם. ונמצא שמכיון שאי אפשר לנתק גדרי המצוה לדעת הרמב"ם והרמב"ן מענין הגמול השייך לב"ד של מעלה, הרבה מהערות אלו שייכות לכל הדרכים.

לדעתי התשובה לכל שאלות אלו עולה מהעיון בדרך מנין המצוות של הבה"ג. גם זה אבאר בהרחבה בע"ה בספרי, וכעת מובא רק תמצית הנצרך לענינו. הבה"ג לא סידר את התרי"ג מצוות מסביב לעשין ולאווין (כמו הרמב"ם), אלא בדרך אחרת לגמרי. הוא פתח את מנינו עם העיקר של שכר ועונש: "שס"ה מצוות לא תעשה ורמ"ח מצוות עשה, כל המקיימם זוכה לעוה"ב, וכל העובר עליהם נידון בששה עונשים: סקילה, שריפה, הרג, חנק, מיתה וכרת, ומלקות". ע"פ הקדמה זו המשיך למנות את כל המצוות ל"ת שמקבלים עליהם כל אחד מהעונשים האלו, שבסה"כ עולה לשמ"ח מצוות, אף שאי"ז כל הלאווין. אח"כ מונה מצוות עשה המחייבים לכל אחד מישראל, שבסה"כ יש מהם מאתיים. ובסוף הביא חלוקה שלישית הנקראים "פרשיות חוקים ומשפטים המסורים לציבור" (שכבר מצינו בראשונים ז"ל כמה דרכים בהגדרת ענינם, ועם כולם עדיין "לא נתברר ענינו" [לשון הרמב"ן]), ובהם ששים וחמש מצוות המוטלים על בית דין והכהנים במקדש וכדו'. לרוב האחרונים ז"ל הששים וחמש מצוות אלו מתחלקות

כל דרכיו משפט

להשלים את המנין של שס"ה ורמ"ח, והיינו שאיכשהו צריכים לחלק אותם לארבעים ושמונה מ"ע ושבע עשרה מל"ת, משימה לא קלה שהשתדלו בה הרבה.

ונמצא שהבה"ג בחר לפתוח את מנין המצוות עם העיקר של שכר ועונש, ללמדנו שמקיומם אנו זוכים לחיי עוה"ב, ומהעבירה עליהם נענשים בששה מיני עונשים. ורואים מזה יסוד שיטתו בעונשי התורה: אין להפריד בין העבירה ועונשיה, אלא העונש אינו יותר ממה שראוי להגיע אל העובר "לנקמה או לכפרה", לא למען מטרות חיצוניות המועילות לכל כנסת ישראל. עיקר החובה המוטלת על העובר את העבירה לקבל עונשו הוא נכלל בעבירה עצמה. המחלל שבת חייב סקילה כחלק ממצוות שבת.

כל זה הוא מצד הנענש. מפני מה התחייבנו להעניש אותו? נראה שזה נכלל ב'פרשה' הראשון שהביא: "פרשת סנהדרי גדולה וקטנה דיני נפשות ודיני ממונות". ברור שאין להבין שפרשה זו כוללת כל פעולה המסורה לב"ד, שהרי הרבה מאד מה'פרשיות' הבאות הם ג"כ מסורים לב"ד (כמו הפרשיות של עיר הנדחת, המלך, עדים זוממין, עגלה ערופה, בן סורר ומורה, ועוד הרבה). ואף מצינו ענייני ממון שנמנו בפנ"ע, ובפרט הפרשה של "נזיקין החובל בחבירו ונוח ונוגף וגונב וממונות" (וכן פרשיות מוציא שם רע, ואונס ומפתה). וצ"ב מה גדר פרשה זו.

ונראה שזהו מצוה כללית למנות שופטים לסנהדראות, גדולים וקטנים, שתפקידם הוא ליישם בפועל את משפטי התורה כולם, בין דיני נפשות בין דיני ממונות. תוכן המצוה הוא לקחת כל הדינים הכתובים בתורה, שלדעת הבה"ג הם מנויים מסביב לעונשיהם, ולבנות על פיהם מערכת מעשית של משפט. אבל אין ה'פרשה' הזאת מדברת על שום עונש מסוים המסורה לב"ד, שהרי אינם בכלל ה"מעשים הראויים" הנמנים כמצוות כנ"ל. אלא הוא מצוה המוטלת על כנסת ישראל לבנות את עולמם בדרך של משפטי התורה. וכנראה הוא מעין המצוה למנות שופטים שמנה הרמב"ם (עשה קעו).

הרי שאין מצוה שענינה לחייב את הב"ד ליתן **עונש** אל רשעים במקום הקב"ה בשביל נקמה או כפרה. לא שאיננו עושים ככה, אבל אין על זה מצוה. אלא נצטוונו על **משפט**, לקבוע מערכת של שופטים הממונים לקיים בעוה"ז את משפטי התורה שכולם מנויים מסביב לעונשים הראויים להם. לולא מצוה זו, המושג של משפט היה רק מושג. מצוה זו הופכת את המשפט למציאות מוחשית.

הגדרה זו מבוארת היטב כשמסתכלים על הפרטים של סדר המשפט בדיני נפשות, וכפי שאציע אותו בע"ה בהרחבה בספרי. עצם הישיבה של החכמים במקום המשפט הוא קיום המצוה. קבלת העדים הוא קיום המצוה. המשא ומתן הארוכה, עם כל פרטיה ודקדוקיה הרבים, הוא קיום המצוה. העמידה למנין לפסוק הדין הוא קיום המצוה.

מבוא

ואם הנידון נמצא חייב בדיון, והעונש הראוי הוא מיתה, גם להמית אותו הוא קיום המצוה. אבל מה שהרשע מקבל את עונשו לנקמה וכפרה אינה חלק ממצוה זו, אלא הוא חובה שכבר מוטלת עליו מהמצוות ל"ת שעבר עליה. העונש הוא מצוה רק עד כמה שהוא חלק ממערכת גדולה המסדרת את כנסת ישראל מסביב למשפטי התורה. בנוגע למצוה המוטלת על הדיינים, אין הבדל בין סקילת המחלל שבת לבין חיוב ממון לבעלים של שור המזיק.⁶

במידה שנבין ענין מצוה זו, כך מיושב שאלות הנ"ל. השורש שממנו יצא ג' ענפים באם ואיך מונים מצוות מיתות ב"ד אינו רעיון רוחני השייך לעונשים של שמים בלבד, אלא הוא חלק ממצוה מעשית מאד לבנות כלל ישראל על משפטי התורה, שלדעת הבה"ג כולם מנויים מסביב לעונשיהם. ולדעת הבה"ג זה עיקר ענינם, ולכן אינו מונה להם מצוה בפרטית. אבל הרמב"ם והרמב"ן חולקים ואומרים שיש תועלות מיוחדות העולות מהחלק של המשפט הנותנת עונשי מיתה בפועל, ולכן ראוי למנות אותם כמצוה בפני"ע.⁷

אולם אחרי ככלות הכל, גם מצוה יסודית זו צריכה ביאור. אה"נ אינה קשה כמו מה שהיה נראה לפוס ריהטא שמדובר במצוה שאינה מצוה, אבל עדיין יש להתבונן למה זה נחוץ להעביר כל מה שאפשר ממשפטי התורה מהשמים אל הארץ? מה התורה מלמדנו בזה שנצטוונו לסדר עולם הגשמי כמקום של משפט? לכאורה היה אפשר לקיים התורה גם אם האומה הקדושה היתה בנויה מסביב לרחמים וחסד בלבד, אולי אם מעט חוקים כדי למנוע מ"איש את רעהו חיים בלעו", ולהשאיר את השכר ועונש אל ב"ד של מעלה.

מטרת חיבור זה היא לענות על שאלה זו לרוחב ולעומק. כפי שהזכרתי למעלה, הרמח"ל לימד בהרחבה מיוחדת איך המשפט אינו כח הנמצא מחוץ לעצם העולם, אלא כל המציאות קיימת במשפט, ואין דבר העומד מחוצה לו. לכן אינו פלא שנצטוונו עליו בצורה כל כך מקיפה ומרחיב לכת, כי הוא כל חיינו.

⁶ גם המילה 'משפט' מורה על כל התהליך של המשפט, ולא על פרט מסוים בתוכו. כך מפורש ברש"י בפרשה של 'חושן המשפט' (שמות כח, טו; וע"ע ל): "משפט שמברר דבריו והבטחתו אמת, שהמשפט משמש ג' לשונות: דברי טענות הבעלי דינים, וגמר הדין, ועונש הדין, אם עונש מיתה, אם עונש מכות, אם עונש ממון. וזה משמש בירור דברים, שמפרש ומברר דבריו."

⁷ ומצינו הרבה מערכות של מצוות הנמשכות ממצוה שורשית אחת. עי' הל' ע"ז על עשרות מצוות הנמשכות מאיסור ע"ז. וכל מצוות השייכות לעבודה בבהמ"ק נמשכות מהמצוה לבנות את הבית. וכהנה רבות.

כל דרכיו משפט

ד. כתבי הרמח"ל – 'יחוד' או 'משפט'?

אולי הקורא המכיר קצת בכתבי רמח"ל יתפלא על הצעתי שיש ללמוד ממנו דוקא שכל העולם ומלואו בנוי על משפט. הרי למדנו בדעת תבונות, ועוד הרבה מספריו, שכל המציאות היא יחוד ה' המתגלה דרך שלילת כל האפשרויות האחרות, והמשפט אינו אלא האמצעי הזמני שדרכו מתגלה היחוד.

תקותי שהעיון בחיבור זה ילמד את הקורא ההוא ב' דברים. קודם כל, שמבואר בכתבי הרמח"ל שאפשר להבין כל עיקרי האמונה עם דרך המשפט בלבד, בלא ליכנס לסוגיא של גילוי היחוד. והשנית, שגם אני איתו בשאלתו. אינני יודע למה בהרבה מכתביו קבע ענין גילוי היחוד כיסוד מוכרח שכל האמונה הולך אליו, וכל מציאות העולם קיים בתוכו.

ואף שהבנת מסקנות אלו יבואר רק מהתוכן של החיבור הזה, עכ"ז ארשום כאן הצורתא דשמעתתא שהציע הרמח"ל עצמו בענין זה. שורש הענין הוא במכתבו הידוע על "שלוש ידיעות זו לפנים מזו בחכמת האמת, והם נמשכים מידיעת הכוונה של בריאת העולם". (מהו 'חכמת האמת' ולמה לומדים אותה? ראה בהמשך.) [מכתב זה נדפס לראשונה ע"י הרש"ל באגרות שצירף אל פחו"ד (שערי רמח"ל עמ' תד), והובא ע"י הרב פרידלנדר זצ"ל במבוא לדעת"ת].

ידיעה א' היא "הכוונה השטחית" שבריאת העולם היתה "לתת מקום לתוארים... לקרוא רחום וחנן ארך אפים וכיוצא". וכתב הרמח"ל שמי שהגיע רק לידיעה זו "נקרא שלא הבין כלום".

ידיעה ב' היא שהקב"ה ברא את העולם "להיטיב לנבראים הטבה שלימה, שיקבלו בזכות ולא בצדקה", ועפ"ז עשה כל הסדר הגדול של הרע המגיע לפני הטוב, וצריך שלפעמים תשלוט הרע ואומות העולם עד שיטהרו כל ישראל. וכל מידותיו ית' נמשכות לכוונה זו. והרמח"ל לא שלל דרך השנייה הזו. ואדרבה, ממה שרק על הראשון כתב שהיודע אותו בלבד "לא הבין כלום", מבואר שהיודע את השני נקרא מבין.

ידיעה ג', ש"היא ידיעה נפלאה מאד", היא הרצון לגלות היחוד, ושכל המידות והנהגות נמשכות אחרי ידיעה זו. והרמח"ל הפליג בשבח דרך זו, שאף ש"זה הדבר לא הושג כ"כ בדורנו", אבל הוא "באמת עיקר אמונתו של ישראל... ולהגיע לזאת הידיעה צריך גייעה הרבה, ומי שהגיע הוא המבין כל עניני החכמה בעומק גדול".

ונמצא שהרמח"ל חולק על התופס הכוונה בבריאה כרצון לגלות התארים, שאין בזה שום הבנה. לדעתו זה שינון של הרבה מידות ומערכות שהם חסרות משמעות. אבל כשיודעים איך הרצון להיטיב מחייב עבודה כדי לזכות אל ההטבה, והעבודה מחייבת טוב ורע, ונמשך מהם שכר ועונש וכל המידות המתארות אותם, זה נקרא הבנה נכונה.

מבוא

אבל עומק ההבנה הוא רק כשיודע הידיעה הנפלאה של גילוי היחוד, ושבאמת הכל נמשך ממנו.

אולם אף שמסגרת הדברים ברורה, עדיין איני מבין אותה. אם הידיעה השנייה מספיקה להיות נקרא מבין, למה צריך השלישית? לא יתכן שהרמח"ל סתם מחפש אחרי ידיעות נפלאות. ואולי כוונתו במש"כ שהיחוד הוא "עיקר אמונתו של ישראל", שרצונו לתפוס כל הנהגת הקב"ה בעולמו מסביב לעיקר אמונה הזו דוקא, ולא על הטבה בדרך של שכר ועונש העולה מהעיקרים האחרונים בלבד. אבל גם זה איני מבין, מהיכ"ת שאמונתו על איך צריך להגדיר אמיתות מציאותו ית' ג"כ מלמדת על כוונתו בבריאה? למה אינו מתקבל על הדעת שאמונת היחוד מלמדת איך הבורא הוא נעלה ונשגב מעל כל הברואים, ואמונת שכר ועונש מלמדת על הכוונה שבשבילה ברא את עולמו?

גם איני מבין את המבנה של הספרים שכתב הרמח"ל ע"פ הענין של גילוי היחוד. נקח לדוגמא הספר דעת תבונות, המיוחד בהקיפו וצחות לשונו. הספר מתחיל בלהקשות שהעיקרים השייכים למציאות ה' ותורה מן השמים הם "מאומתים וגם מובנים", אבל העיקרים השייכים להשגחה ושכר ועונש אינם "מבוארים מן ההבנה והידיעה", שאיננו רואים איך הם מתגלים בפועל בעולמנו. ואחרי שמזהיר שיש כאן דברים קשים כמו צדיק ורע לו וכו', ושאלנו רוצים לתפוס הכללים ולהניח הפרטים, הספר מסכם: "זה ודאי שהקב"ה הקים עולמו על המשפט, ומנהגו במשפט ישר ונאמן... וכמו שהעיד הרועה הנאמן "הצור תמים פעלו כי **כל דרכיו משפט**..." ואכן הנושא הראשון שהרחיב בו הוא הרצון להיטיב בשלימות, שזה מחייב חסרון ועבודה. כל זה מורה שמטרת הספר היא להבין עיקרי האמונה האחרונים לשכר ועונש.

אולם מיד אחרי זה, בלא לבאר למה, הספר פונה לעסוק בענין גילוי היחוד כהשורש של כל הבריאה, ומשם והלאה ענין זה משתלב במרכז כל סוגיא כדבר מובן מאליו. ואפילו קבע הרמח"ל שנראה בהמשך הספר איך נמשך מהיחוד כל המהלך של חסרון ושלימות ועבודה ושכר, "מה שלא נמשך משום סדר אחר" (סוף סימן לו). אבל כל זה עדיין אינו מפרש הצורך ליכנס לענין גילוי היחוד בתוך ספר המיועד לבאר שכר ועונש. ואכן אחרי האריכות הגדולה הראשונה בענין זה שואל הרמח"ל (סימן מג) "למה אנו צריכים לומר שהכל עומד על ענין היחוד הזה?", ולמה לא מספיק כל הנ"ל על הרצון להיטיב בשלימות? אבל לא זו בלבד שאיני מבין כ"כ תירוצו (אחזור לזה קצת בהמשך), עוד יותר קשה לי מה שלא כתב. הרמח"ל לא ענה מסברא, אלא הביא ראיות מהנביאים ומחז"ל. היתכן שהציר המרכזי שעליו אנו בונים כל **הבנתנו** באמונת שכר ועונש הוא דבר שאין לנו מנוס אלא מלקבל אותו במסורת של הנביאים וחז"ל? ואיך

כל דרכיו משפט

כתב שאין שום סדר אחר חוץ מהיחוד שיכול לבאר החסרון ושלמות וכו', כשבלא ראיות מהמסורת היינו יכולים להבין מהלך זה מתוך עצמו בלבד?

שאלות אלו עוד יותר קשים לי לאור העובדא שהרמח"ל עצמו כתב חיבורים שלמים שלא הלך בהם בדרך של גילוי היחוד. אולי ספרים אלו פחות מפורסמים, אבל גם הם מסודרים וברורים ושלמים עם הדרך שלהם. ויש לציין דבר מעניין: שני הספרים הגדולים של הרמח"ל שנדפסו בשנות הת"ק (ראה בנספח בסוף הספר), אחד מהם בונה הכל מסביב לגילוי היחוד, והשני לא מזכיר ממנו כלום. וראה הערה לרשימה חלקית של חיבורים בשני הדרכים⁸.

בנוסף לדבריו המפורשים הנ"ל באגרת, ספרים אלו הם עוד אישור מהרמח"ל אל נסיוני לערוך חיבור זה מסביב למושגים של הטבה ושכר ועונש בלבד, ואיני מתנשא חלילה לחלוק על הרמח"ל במה נצרך כדי ללמוד עיקרי האמונה. אלא תפסתי בשביל עניני דרך אחד ברור המופיעה גם בכתביו כדבר שלם בפני"ע.

אני בטוח שרבים וטובים ממני יוכלו לתרץ כל הערות אלו בטוב טעם. אבל לדעתי יש תועלת גם להשאיר השאלות במקומם, להודות שכעת 'צריך עיון'. שהרי הרמח"ל כתב להדיא שגם הידיעה שנייה הוא מדריגה בפני"ע של הבנה, לא רק היכי תמצא להגיע אל היחוד. למה לא ללמוד אותו לאורכה ולרוחבה, להבין על פיה את האמונה בשכר ועונש כהדרך המביא אל הטוב האמיתי והשלם? גם זה תורה היא, וללמוד אותה אנו צריכים.

ויותר מזה, כפי שהזכרתי למעלה, מתוך העיון בכתבי הרמח"ל השייכים דוקא למשפט, ערכתי בחיבור זה ציור של כל העולם והאדם כביטוי של מידת משפטו ית'. ציור זה הואיל לי מאד להבין המצוות של דיני נפשות, שהם המבוא אל האמונה בעיקרים של שכר ועונש ועוה"ב, וכנ"ל. אם לא נעצור להסתכל טוב על העולם כמקום הבנוי מטוב ורע, משפט, ושכר ועונש, אלא נקפוץ הלאה אל הידיעה הנשגבה שכל המציאות הוא גילוי היחוד, קשה מאד להבין בצורה ברורה את הענין והטעם של מצוות יסודיות אלו.

⁸ רצון להיטיב בזכות: כללי פחו"ד, קנאת ה' צבאות, כללי מאמר החכמה, ומאמר הויכוח. ויש לציין במיוחד לכללים בסוף פחו"ד (שנדפסו ב"ספר הכללים" כ"כללים מספר מלחמת משה") שהם מקיפים וברורים מאד, בסגנון דומה לדע"ת וכ"ר, אבל בלא להתייחס לגילוי היחוד. רצון לגלות היחוד: דע"ת, כללים ראשונים, קל"ח פתחי חכמה, אדיר במרום.

מבוא

ה. דרך הרמב"ם בעיקרי האמונה של שחר ועונש

תועלת נוספת היוצאת מלימוד זה היא היכולת ללמוד הכתבים העמוקים של הרמח"ל כמבארים את דעת הרמב"ם. מלאכה זו היא חשובה מאד לאור העובדא שהרמב"ם הוא זה שקבע את הייג עיקרי האמונה⁹ שספר דע"ת מיועד לבאר אותם כנ"ל. והרמח"ל גם הביא עם שבחים מופלגים את דברי רמב"ם (ורק מדבריו!) לאורך הספר בסוגיות יסודיות מאד (והדברים מובאים בחיבור זה במקומם). לכן לנסות להבין איך הרמח"ל מבאר את שיטת הרמב"ם אינו סתם לבלבל בין שיטות שונות, לערב את ה'פילוסופיאי' עם ה'קבלה'¹⁰. אלא חשוב מאד לדעת איך העומק הנפלא בכתבי הרמח"ל הוא פירוש אל העיקרים שחייבים להאמין בהם כדי להצטרף לשלומי אמוני ישראל, ולהבחין מתי הוסיף הרמח"ל ידיעות חשובות בתורה שאינם מוכרחים מעיקרי האמונה.

לימוד כזה הוא אפשרי בעיקר לפי הדרך של הטבה למקבלים בזכות (ידיעה ב' הנ"ל). שאף שאולי יש למצוא רמזים ברמב"ם לענין גילוי היחוד (ואכ"מ), אבל הוא כתב להדיא לא כמו רוב היסודות המבוססות על ענין זה. ולכל אורך כתבי הרמב"ם, האמונה ביחוד ה' תמיד היא סוגיא אחרת מהנהגתו בעולם בדרך משפט, והם קבוצות שונות של עיקרי האמונה כנ"ל. וגם בחיבורו הגדול, ה' יסודי התורה מבארים

⁹ אף שהרמב"ם לא המציא את התוכן של העיקרים, אבל הוא קבע מדעתו הרחבה בתורה שי"ג יסודות אלו מגדירים אמונת ישראל, וכל הכופר באחת מהם יצא מכלל ישראל ואין לו חלק. כך כתב להדיא בפיה"מ בסופם, וגם באגרת תחיית המתים לגבי העיקר ההוא. ואכמ"ל.

¹⁰ לא שזה דבר רע לדעת שכל דברי הרמב"ם מתאימים עם המקובלים, אלא שאי"ז מטרתי כאן. מו"ר הג"ר משה שפירא זצ"ל אמר לי בהזדמנויות שונות שכך מוכרח להיות שהדברים עולים בקנה אחד, אלא שהרמב"ם דיבר בשפה אחרת, וצריך להעביר הדברים אל השפה שלו. ולפעמים להגיד בשפה של הרמב"ם משהו שכתוב אצל המקובלים הוא כפירה. וצריך ליזהר בהעברה הזו, לדון כל דבר בפנ"ע. עכ"ד. והיה חביב אליו מאד הספר שפע טל המשלב בין הרמב"ם להרמ"ק (וכתב עליהם בהקדמה "ממשה עד משה לא קם כמשה"). ואף אמר לי שספר זה הוא "הקדמה אל הכל", וציין אל כ' פרקים שכתב הרמח"ל לקיצור של הספר (ועי' מש"כ עליהם בנספח).

וכבר בהיותי נער שאלתי מו"ר זצ"ל איך המערכת שבנה הרמח"ל מתייחסת עם דרכים אחרים בסוגיות של אמונה. אמרתי שלפעמים אני מרגיש מבולבל מדרכים אחרים כמו המהר"ל והרמב"ם, ולא רואה איך לקשר בין הדברים. וענה לי: "אם אתה לא מבין את צורת הדברים שלהם, זה סימן שלא הבנת את הרמח"ל". וביאר שהמערכת של הרמח"ל הוא מאד טוב, ואפשר להבין על ידו את כולם, אלא שכל אחד הגיע עם ה'קניטש' שלו. וסיפר שבהיותו ילד, אבא שלו פירש לו הפסוק "פתחו לי שערי צדק אבוא בם אודה קה, זה השער לה' צדיקים יבואו בו", וצ"ב למה מתחיל בלשון רבים [פתחו, שערי, בם] ומסיים בלשון יחיד [זה השער, בו]? אלא שבהתחלה זה נראה כאילו יש הרבה שערים ליכנס, דרך הזה ודרך הזה וכו', אבל לבסוף, אחרי שתלמד כולם, אז תבין שהכל שער אחד. "זה השער לה'". העיקר הוא ללמוד הרבה מאד.

כל דרכיו משפט

העיקרים השייכים למציאות ה' ותורה מן השמים (הכולל היחוד), והל' תשובה מבארים העיקרים השייכים לשכר ועונש.

דבר זה יבואר היטב כשמתבוננים קצת בהבדל בין שיטות הרמב"ם והרמב"ן לגבי עוה"ב. לא אכנס כאן בגוף ב' הדרכים, לדון בראיות לכאן ולכאן, שלא קבלתי מרבתי שיש תועלת בעיון כזה. אדרבה, מטרתנו בסוגיות של אמונה תמיד הוא לקרב את הדברים, עד כמה שאפשר לא להפריד אותם זה מזה (כמש"כ בהערה לעיל בסמוך). ואדגיש שגם בענין זה של עוה"ב, הרמב"ן הודה ושיבח את הביאור העמוק שכתב הרמב"ם על מהותו וענינו. כמדומה שההתבוננות בדברים השווים בין הרמב"ם והרמב"ן יקרב את האדם אל עוה"ב הרבה יותר מלפלפל במחלוקתם.

אבל מה אעשה, קבלתי שבסוגיא זה בלבד אכן יש ב' דרכים ברבותינו ז"ל, ויש לדעת את ההבדל ביניהם. ולכן אציע תמצית דבריהם כפי הנוגע לעניננו.

הרמב"ם לימד שעוה"ב כבר קיים עכשיו, ולשם הולך כל צדיק אחרי מותו. ואין צורך לגוף בעוה"ב, אלא הגוף שוכן בקבר, והנשמה עולה לקבל את שכרה. ולכן תחיית המתים אינה ביטול אל המות, וגם אלו הקמים ימותו לבסוף, וגופם יחזרו לעפר, ונשמתם יחזרו להנות מזיו השכינה. ומסתמא גם לפני חטאו של אדה"ר היה מיתה. ומערכת זו של חיי עוה"ז העוברים אל חיי עוה"ב יתכן שיתקיים לנצח, שאין צורך להחריב עוה"ז כדי לבנות עוה"ב אם עוה"ב כבר קיים. וימות המשיח הם תקופה של חיי עוה"ז ממשי, אך לא יהיה קשה בהם להשיג עוה"ב ע"י תורה ומצוות, אלא יהיה גלוי וידוע שהחיים כאן הם פרוזדור לפני הטרקלין.

לעומת זה, הרמב"ן לימד שהאדם ראוי לחיות לנצח, וכך יהיה מדריגת הצדיקים אחרי תחיית המתים. וכשם שיקומו לתחיה עם גוף ונפש, כך עוה"ב הוא עם גוף ונפש, ולכן אינו העולם שהצדיקים הולכים אליו עכשיו כשגופם בקבר. אלא בימות המשיח יתבטל הבחירה בין טוב ורע, ובסוף השש אלפין שנים יחרב עולם הגשמי, ואחרי אלף השביעי יבנה עולם חדש של שכר בעוה"ב.

והנה לדעת הרמב"ם אין שום טעם להאמין שלע"ל כל המציאות יהפוך ליחוד ה' כידיעה ג', שהרי שני העולמות הם כבר קיימים ועומדים, והמעבר ביניהם הוא רק במצב של האדם, שלפעמים הוא בשלב של עבודה ולפעמים בקבלת שכר. ולכן העיקרים של ימות המשיח ותחיית המתים לא באו ללמד על שלבים של ביטול המהלך של שכר ועונש, אלא הם חלק ממנו, וכמו שהרמב"ם מבאר היטב בכתביו.

אולם דעת הרמב"ן, אף שלא כתב כך בפירוש, נוטה אל הסדר של גילוי יחוד שפירש הרמח"ל. ואכן כששאל הרמח"ל למה צריך כל הענין של גילוי היחוד (כמו שהבאתי לעיל), העיקרון של תשובתו היה להפנות אל יסוד שיטת הרמב"ן (בלא להגיד שמו,

מבוא

שרק הרמב"ם (מזכיר בשם!) שלע"ל יתבטל הבחירה, ואם כוונת הבריאה היתה להיטיב בזכות היה צריך שהבחירה לא יפסק לעולם. ועפ"ז ממשיך כל מהלך הספר, לבאר איך היחוד מתחיל להתגלות בימות המשיח, ואז בתחיית המתים הנשמה מזככת את הגוף עד שאינו בר מות, ואחרי חורבן עוה"ז יתחדש עולם הבא¹¹.

מכיון שקשה להעמיס הידיעה הג' של הרמח"ל בדרך הרמב"ם, נסיתי בחיבור זה לערוך את כתביו לפי ידיעה ב', ועפ"ז להציע משנה סדורה באמונת שכר ועונש שאין בה שום סתירה אל דרך הרמב"ם שקבע עיקרים אלו. וזה היתה אמת המידה שלי, לברר מה יש לכלול בתוך חיבור הזה, ומה צריך להשמיט: הכנסתי כל דבר שלא ידוע לי סיבה שהרמב"ם היה נמנע מלקבלו.

1. חכמת האמת

ראינו דברי הרמח"ל באגרתו על ה"שלוש ידיעות בחכמת האמת שהם נמשכים מידיעת הכוונה בבריאת העולם". מהו חכמת האמת? הרמח"ל הגדיר חכמת האמת בכתביו פעמים רבים שהיא מבארת הפעולות שבהם הקב"ה ברא ומנהיג את עולמו (עי' לדוגמא בתחילת קנאת ה' צבאות). כדי שלימוד מסוים יהיה חכמת האמת, לא צריך לדבר בשפה נסתרת וסודית, עם כל מיני מונחים לא ידועים. אלא החכמה מוגדרת ע"פ הוא התוכן שעוסקים בו. (ועי'ע בזה בסוף הספר בחטיבה א' בענין הכללים הראשונים.)

אולם צריכים להבין למה בכלל צריך להתעסק ב'חכמה' זו? האם לא מספיק ללמוד 'תורה ומצוות'? למה זה ענין שלנו לדעת למה ואיך הקב"ה ברא את עולמו ומנהיגו? היה נראה שיותר מועיל להתרכז בלקיים מצוות בתורה, ולהאמין שהבורא עולם יודע איך לסדר פעולותיו נכון.

הרמח"ל הרחיב לענות על שאלה זו בספרו מאמר הויכוח, לפחות בגי' מקומות (הקדמה, סימן ל-ג, וסימן קטו-קכ¹²), וכנראה מתרץ אותו בכמה אופנים. איני מבין כל דבריו. אבל מה שמובן לי היטב הוא מש"כ להדיא (סימן לב, לז) שענין החכמה הוא "ביאור מדת משפטו ית"י". ומבאר שמשפטי ה' צריכים ביאור משום שאף שרצונו ית' הוא בלתי-תכלית כמותו, אבל "מעיקרי האמונה" הוא להאמין בשכר ועונש, שיש זמן

¹¹ אלא שזה גופא קשה לי, איזה ראייה יש לגילוי היחוד מהנביאים ומחז"ל, הרי הכל מבוסס על ההחלטה ללכת בעקבות הרמב"ן ולא הרמב"ם? ואכן הרמב"ם בעצמו פירש בצורה שונה את הפסוקים והמאמרים שהביא הרמח"ל, ואכ"מ.

¹² עי' בנספח במש"כ על אופן החיבור של ספר זה.

כל דרכיו משפט

שהוא מיטיב ויש זמן שהוא מעניש, ויש זמן שמרים ויש זמן שמשפיל, וכו'. וצריך ללמוד ולדעת הנהגתו במעשים אלו, ואיך הם יוצאים מרצונו הבלתי-תכלית. (והבאתי מדבריו שם בתחילת חיבור זה, עיי"ש).

ונמצא יסוד גדול מאד. חכמת האמת אינה מתרכזת בעיקרי האמונה השייכים למציאות ה' ותורה מן השמים, שעליהם אין צורך להוסיף על מה שמקובל בכל הדורות, ובמיוחד מהרמב"ם שסידר אותם. אלא העיון העיקרי של חכמה זו הוא בעיקרים האחרונים, מה שאולי הרמב"ם קורא ה'אחרית'. ואכן כדברים האלו כבר כתב הרמח"ל בתחילת דע"ת כנ"ל, שיעוד הספר הוא לבאר העיקרים האחרונים שלא היו מספיק מובנים.

ושלש ידיעות הנ"ל באו להגדיר לימוד זה. הראשונה מלמדת רק מה הבורא רצה ומה הוא עושה עם השגחתו ומשפטו, אבל אין בה הבנה. השנייה מפרשת בדרך מובנת את העיקרים האלו מיניה וביה, בלא לטעון שהם זהים עם הראשונים. (וע"ע מש"כ בזה בהקדמה לפרק א). והשלישית מגלה איך גם עיקרים אלו נובעים מהעיקר השני של יחודו ית', שלא זו בלבד שאמיתת מציאותו ית' היא אחת, אלא גם שליטתו והנהגתו בעולמו הכל הולך לגלות את אותו היחוד.

אולם עדיין צ"ב, איך לימוד זה הוא חלק מה'תורה', ולא רק 'חכמה' פילוסופית המכינה את האדם לאמונה בשכר ועונש? התירוץ הפשוט הוא שאנו לומדים איך לפרש את הפסוקים הרבים מאד בתורה המעידים ששכר ועונש הוא מעיקריה, ומקיימים בזה מצוות תלמוד תורה. אבל אני רוצה משהו יותר מדויק, לדעת שאני לומד התושב"פ של אחד או יותר מהתרי"ג מצוות. וע"פ הנתבאר עולה כמה דרכים בזה.

אם נלמד ע"פ ידיעה ג', כל הלימוד של הנהגת ה' לעולמו הוא התושב"פ של המצוה לדעת יחוד ה'. ואם נלמד ע"פ ידיעה ב', לכאוי' לומדים את התושב"פ של כל המצוות של עונשים המסורים לב"ד. שהרי כפי שראינו לעיל בהרחבה, מצוות אלו אינם עצות בעלמא לגרום לאנשים לקיים את התורה, אלא הם בונים את העולם כמקום שנברא וקיים במשפט, ולא במתנת חסד בעלמא. כך עולה ממס' סנהדרין: העסק במצוות אלו מובילה אל האמונה הנכונה בעולם הבא כמקום של שכר ועונש, וכנ"ל ע"פ הרמב"ם בפיה"מ.

ז. מעשה רבון העולמים

אבל לדעתי הכוונה בלימוד זה עדיין אינה שלימה עד שמצרפים אליה הדברים המפורשים של הרמב"ם בענין זה. ועי"ז אפשר להגדיר יותר מה הוסיף הרמח"ל

מבוא

בכתביו על העיקרים של שכר ועונש שלא היה מבואר כבר מהרמב"ם, גם כשהולכים בדרך ידיעה ב' כמו שנקטתי בחיבור זה.

הרמב"ם לימד בפרק הראשון של הל' יסודי התורה את התושב"פ של מצוות ידיעות מציאות ה' ויחודו. ובפרקים ב-ד לימד על מצוות אהבת ה' ויראתו, ורוב דבריו עוסקים באופן שיש לקיים אותם ע"י ההתבוננות ב"כללים גדולים ממעשה רבון העולמים, כדי שיהיו פתח למבין לאהוב את השם", עיי"ש היטב. (פרקים אלו אינם מנותקים מפרק הראשון, עד שהלימוד על יחוד ה' אינו שייך למצוות אהבה ויראה, שהרי בסוף פרק ב' כתב דברים עמוקים מאד באיך יחוד ה' מחייב שדרך ידיעתו הוא מתוך עצמו לא מחוצה לו, ואכמ"ל.) ובסוף פ"ב ופ"ד קבע הרמב"ם שכללים אלו הם מעשה מרכבה ומעשה בראשית, וסיכם ש"עניני ד' פרקים אלו שבה' מצוות האל הם שחכמים הראשונים קוראין אותן פרדס כמ"ש ד' נכנסו לפרדס".

והנה גם לפני שלומדים תוכן דברי הרמב"ם, יש לשים לב שעולה ממסגרת דבריו את אותו עיקרון כללי של 'חכמת האמת' שכתב הרמח"ל: ההתבוננות העמוקה בפעולותיו של הקב"ה. אלא שהרמב"ם יסד לימוד זה כקיום מצוות אהבת ה' ויראתו. מצוות אלו מלמדים על היחס המחויב של הנברא עם הבורא, והדרך להגיע אל יחס זה הוא בעיון בדרכים שהקב"ה ברא ומנהיג את עולמו. שמהידיעה במציאותו ית' ויחודו בלבד לא נגיע לאהבה ויראה, שידעיות אלו יכולות לישראל רעיונות שהם מנותקים מהחיים עצמם. גם מהעיון במצוות התורה בלבד לא נגיע לאהבה ויראה, שהם מלמדים רק מה צריך לעשות ולא לעשות. אבל כשמתבוננים בחכמה הנפלאה של "מעשה רבון העולמים" הבונים ומנהיגים את העולם והאדם, "ויראה מהם חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאווה תאוה גדולה לידע השם הגדול...".

ומה מלמד הרמב"ם בפרקים אלו? אין כאן המקום לפרש הלכות עמוקות אלו. אפילו לרמז בראשי פרקים יוציא אותנו מענינו. כעת נספיק בלציין באופן כללי שכל מה שיבואר בחיבור זה אינו אלא פירוש רחב אל דברי הרמב"ם על "מעשה רבון העולמים". הרמב"ם והרמח"ל שניהם לימדו איך כל הבריאה בנוי משלימות וחסרון: בשפה של הרמב"ם זה נקרא 'צורה וחומר', בשפה של הרמח"ל 'רוחניות וגשמיות' ועוד (ועי' בהשלמה לפרק ד' שגם הרמח"ל כתב על חומר וצורה). ושניהם לימדו איך שני הצדדים ההפוכים האלו מתאחדים באדם הבנוי מנשמה וגוף. אלא שקשה מאד להסיק מדברי הרמב"ם בלבד את המשמעות היוצאת ממסגרת נפלא זו, מה הכוונה שכל החכמה הנפלאה הולכת אליה. גם קשה להבין מדברי הרמב"ם איך מעשים אלו הם הדרך שהקב"ה מנהיג את עולמו במשפט. ועל זה הרמח"ל ביאר היטב איך כל מעשה רבון העולמים פונה אל תכליתה: רצון הבורא להיטיב אל המקבלים בזכות.

כל דרכיו משפט

רצון זה מחייב שלימות וחסרון, בחירה, ושכרה ועונשה. הרמח"ל פירש את הסתום ברמב"ם.

אולם אם נספיק בזה, עדיין לא אשיג את רצוני הנ"ל לתפוס מכתבי הרמח"ל דרך בהבנת עיקרי האמונה של הרמב"ם לפי דרכו. איך הלימוד ב'חכמת האמת' של הרמח"ל, המוקדשת להבין הקשיים **בהבנת האמונה** של שכר ועונש, היא אותו התבוננות ב'מעשה רבון העולמים' המביאה אל **אהבה ויראה**? האם זה במקרה ששני ענינים גדולים האלו מזדמנים לפונדק אחד, ואותו לימוד במעשיו של הקב"ה מביא לב' תכליות שונות?

לדעתי הרמב"ם עצמו ניגש לבאר דבר זה. עיי' היטב בסוף ספר המדע, בסוף ה'ל' תשובה, וביתר ביאור בפיה"מ הקדמה לפ' חלק, שלימד הרמב"ם איך אהבת ה' אינה רק מצוה אחת חשובה מאד, אלא היא האופן שצריך לקיים את כל המצוות. וסיים את הלכות תשובה בלהזכיר שהדרך להגיע אל אהבה הוא "להבין ולהשכיל בחכמות ותבונות המודיעין לו את קונו כפי כח שיש באדם להבין ולהשיג, כמו שביארנו בה'ל' יסודי התורה". הרי שעבודת ה' בכל המצוות מאהבה שייכת לאותה מצוה של אהבה שהרחיב על דרך קנינה בתחילת הספר.

מהו עבודת ה' מאהבה? הרמב"ם מבאר שמושג זה שייך אל עבודה לשמה. אינו נכון לעבוד כדי לקבל שכר כדבר חיצוני מעצם העבודה, להפוך את מצוות ה' כדרך להגיע אל תכלית אחרת של קבלת פרס. אלא צריך לרצות את עצם העבודה כי היא התכלית בעצמו, לאהוב את המצוות כי הם עושים אותו לאדם שלם. "במצותיו חפץ מאד – ולא בשכר מצותיו". ואז ממילא מטבעו של האדם הוא לחיות לנצח, וזהו השכר של עוה"ב שהוא המקום שכולו תכלית. הרי שההבנה הנכונה של עוה"ב אינה המקום שמקבלים 'משכורת' על קיום המצוות בעוה"ז, אלא העונג הרוחני הטבעי המגיע מדביקות האדם אל זיו השכינה לעולם ועד. וזה מה שמבדיל עוה"ב מגן עדן וימות המשיח ושאר היעודים הטובים, שכולם הם דברים הקיימים מחוץ לאדם, לא עצם הקיום של האדם שהשלים עצמו בתורה ומצוות. ובלשון הרמב"ם בפיה"מ: "[האדם] חייב מצד היותו ישר מזג שיתקרב אל המעלות ויתרחק מן הפחיתות, ואם יעשה זה ישלם בו ענין האדם, ויבדל מן הבהמות, וכאשר יגיע להיות אדם שלם, הרי מתכונות האדם שלא יעכבהו מעכב מהתקיים נפשו בקיום מושכלה, וזה הוא העולם הבא".

ונמצא שהאהבה המגיעה מהתבוננות במעשה רבון העולמים היא קשר פנימי וטבעי בין האדם אל הבורא, וממנה פשוט להאדם שרצון הבורא הוא עצמותו האמיתית. וכשהוא מקיים את המצוות כי זהו עצמותו האמיתית, השכר שמגיע לו מהם הוא התכלית שבשבילו נברא. ועד"ז לצד השני, מבאר הרמב"ם שהעונש האמיתי הוא הכרת ואבדון, הניתוק מהבורא בגלל שהשחית את צורת האדם שלו.

מבוא

יסודות עמוקים אלו שקבע הרמב"ם בסוף הלכות תשובה מורים את הדרך הנכונה לתפוס את עיקרי האמונה של שכר ועונש שנתבארו שם בפרקים הקודמים. כל המהלך של תשובה, בחירה, ושכר ועונש של עוה"ב וזכרת, אינו דבר חיצוני מהאדם שהוא פועל בתוכו, אלא הוא הבנין או הסתירה של עצם צורת האדם. ואכמ"ל עוד. ויש לציין שיסודות אלו יבוארו גם מהרמח"ל בסגנון שלו בחיבור זה (עי' בפרט בתחילת פרק ג).

ונמצא שבזמן שמתבוננים בבמעשה רבון העולמים, בלימוד הנקרא 'פרדס' ברמב"ם ו'חכמת האמת' ברמח"ל, מתקרבים למצוות אהבה ה' ויראתו, כמבואר בתחילת ספר המדע. אבל אין זה סוף הלימוד. אחרי שממשיכים בשאר הדברים ש"צריך אדם לידע אותן תחילת הכל" (לשון הרמב"ם בהקדמת משנה תורה בתיאור ספר זה), הרי הם הלכות דעות ותלמוד תורה ועבודה זרה, מגיעים לשלימות הידיעה כשאהבת ה' הופכת להיות האדם עצמו. עד כמה שאדם מגיע למדריגה זו, הוא זוכה אל שכר נצחי שהוא עוה"ב. והעונש הוא להיעדר מהקיום ההוא. הרי שספר המדע נעוץ סופו בתחילתו.

העולה מכל הנבואר, שההתבוננות במעשה רבון העולמים המביאה אל אהבה ויראה (כמש"כ הרמב"ם) אינו דבר אחר במהותו מהלימוד בעיקרים של שכר ועונש (עי"פ הרמח"ל). שהדרך בעבודת ה' היוצאת מקיום מצוות האהבה היא התפיסה הנכונה בשכר ועונש: עצם קיום האדם הוא בקיום התורה והמצוה. הרמב"ם הדריך בפועל איך להגיע אל המקום שהרמח"ל לימד את ענינו.

ח. חיבור ופירוש

הרמח"ל כתב ספריו בהרבה סגנונות. לפעמים בשפה עמוקה של המקובלים, לפעמים בשפה פשוטה מובנת, לפעמים בשילוב שניהם. אולם הספר הזה, שקראתי בשם "כל דרכיו משפט", אינו חיבור של קבלה, ולא מובא בו כלום בשפה זו. אין לי עסק בלגלות נסתרות. אלא קבעתי הסגנון ע"פ ספרו דעת תבונות, וכל מה שערכתי מכתבים אחרים ניסחתי על פיו. גם אם יש מונחים שנראים כלקוחים מהמקובלים, כוונתם בחיבור היא למשמעותם הפשוטה. כמובן אין זה אומר שהדברים קלים להבנה. בהרבה מקומות התוכן הוא עמוק מאד, ואינו מיועד לקריאה שטחית. גם יתכן שצריך להכיר הספר דעת תבונות כדי שספר זה יהיה מובן.

עבודתי בעריכת חיבור זה לא היתה 'תרגום' משפה של קבלה לשפה של נגלה, וכמו שהרמח"ל לא עסק במלאכת התרגום כשכתב ספריו בלשון נגלה. מו"ר הג"ר משה שפירא זצ"ל אמר לי בחריפות שזה לא נכון לומר שמפעליו של הרמח"ל היה להפוך סתרי תורה אל דברים השווים לכל נפש. אפילו לא הסכים ליתן איזה הגדרה מסוימת לתורת הרמח"ל, ואמר שאין מה להגיד עליו. בהזדמנות אחרת אמר לי שכתבי

כל דרכיו משפט

הרמח"ל הם מפרשים ספרי הראשונים, כמו שהאחרונים מפרשים את התוספות. וכך אני ניגש אל ספרי הרמח"ל: לא אל גילוי חדש של תורה מן השמים ח"ו, אלא אל אחד מגדולי רבותינו ז"ל שכולם קיבלו תורה מרבותם והוסיפו פירוש והבנה משלהם.

והנה יש ב' סוגים של ספרים: חיבורים ופירושים, וכמו שכבר ביאר הרמב"ם באגרתו לר' פנחס הדיין (אגרות הרמב"ם עמ' תמ) שזה ההבדל בין דרך המשנה לדרך התלמוד. ואחריו בעל התו"ט (בהקדמה למעדני יו"ט, פ"ח, ותו"ט) האריך לבאר שני הדרכים, מעלותיהם וחסרונותיהם, ואיך רבותינו ז"ל מתחלקים בין מחברים (כמו הרמב"ם והטור) למפרשים (כמו הרי"ף והרא"ש), עיי"ש.

ונראה ששורש הענין מבואר במש"כ רש"י על כחות השכל המוזכרים בפסוק אצל בצלאל. 'חכמה' היא 'מה שהאדם שמע דברים מאחרים ולמד', ועד"ז בגר"א (משלי ב, ב) 'מה שקיבל מרבו', והיא תפיסה של חיבור המציע את הענין בצורה מסודרת ושלמה, בלא לצרף תוספת הבנה של התלמיד. ו'בינה' היא כשהתלמיד "מבין דבר בלבו מתוך דברים שלמד", ששואל ומתרחץ, מקשר ומפריד, עד שבסוף דברי רבו מתפרשים על ידו.

הרמח"ל הלך בעקבות הרמב"ם, וסידר את רוב כתביו בדרך של חיבור. ואירע לו כמו שאירע לרמב"ם. מצד אחד, הלומד בכתביו רואה הרבה אור ובהירות, ומקבל הכל בצורה מסודרת, דבר דבר על אופניו. אבל אין זה סוף דרכה של תורה, וצריך לעמול להבין איך דברי הרמח"ל הם חלק מסוגיא גדולה שנמסרה מדור לדור, גם לפניו וגם אחריו. מתוך חוסר הבנה בזה ערערו על הרמב"ם בזמנו (ראה באגרותיו), ואפשר בקלות לטעות כך גם ברמח"ל. הצורה של חיבור אומר רק שהמחבר מעביר אל לומדי ספרו תמונה שלמה שאפשר לתפוס "מיניה וביה", אבל אינו אומר שיש בתוכו תורה חדשה.

יש לבאר עוד בטיבו של ה'חיבור' שנכתב ב'חכמה'. "שמע דברים מאחרים ולמד" אינו ר"ל ששמע משהו ואמר אותו שוב כמו קלטת, ו"מה שקיבל מרבו" אינו 'מה שהעתיק מרבו', להעביר דבריו מילה במילה. ספר כזה קוראים 'ליקוט', שבו המחבר לוקח קצת מפה וקצת משם, כל דבר בדיוק בלשון רבו, אבל בלא ההקשר שרבו כתב או אמר אותו, ובלא ליתן לדברי רבו הקשר חדש משלו. המלקט אוסף הרבה שיבולים שגדלו בחלקים שונים של השדה, מעמיד אותם בערימה אחת, ואולי קושר אותם בקשר שאינו של קיימא.

לעומת זה, החכמה היא מה שהתלמיד "שמע ולמד", או "קיבל". כמו הבינה, גם חכמה היא עם צירוף דעתו של התלמיד, אלא שדעת התלמיד עסוק בללמוד ולקבל מרבו, לא להתבונן מתוך עצמו. הרבה מהחכמה של החיבור הוא לקבוע הסדר של הענינים,

מבוא

שהרי התלמיד המחבר יוצר הקשר חדש לדברי רבו, וצריך שכל דבר יוקבע במקומו הנכון לו. בשביל זה לפעמים התלמיד יקדים את המאוחר, יאחר את המוקדם, וישלב שמועות ביחד או יפריד ביניהם. ולפעמים יוסיף מילים של חיבור בין העניינים, ואולי אפילו יכניס בגוף הדברים כמה מילים של ביאור כדי שדברי רבו יהיו ברורים ומובנים. ולפעמים ישמיט מילים מיותרים, ואפילו ידלג על ענין שלם אם אינו שייך למטרת החיבור.

חיבור כזה אינו פחות מדויק מהעתקה מילה במילה. אלא הוא דיוק אחרת: לא מה רבו **אמר**, אלא מה התלמיד **למד וקיבל**. במקום 'ללקט' עומר של שיבולים נפרדים, המחבר 'אורג' בגד אחד מאלפי חוטים קטנים, כל אחד במקומו הנכון. וכשהאורג מסדר הגוונים השונים של חוטים בצורה נכונה ומדויקת, יוצא ציורים נפלאים בגוף הבגד, גם כשלא הוסיף שום צבע חדש משלו.

כך עשו הרמב"ם והרמח"ל, הטור והשו"ע, וכל המחברים הגדולים מחכמי ישראל. לא ישבו להעתיק דברי קודמיהם, אלא כתבו חיבורים חדשים ע"פ מה שקיבלו מרבותם. וכך נסיתי לעשות בחיבור זה, וכפי שאבאר תיכף. לא הבאתי כל מילה שכתב הרמח"ל בענין הנהגת המשפט של הקב"ה, אלא כתבתי חיבור שבו ארגתי את מה שקבלתי מהרמח"ל בענין זה.

ט. סגנון הספר

בספר זה נסיתי לתפוס שני הדרכים של חיבור ופירוש. פנים הספר הזה הוא חיבור בסגנון הכתיבה של הרמח"ל, ולא חידשתי בו שום תוכן.

אך יש לשאול, איך אני יודע שארגתי חיבור זה נכון? אולי אין כאן יותר מליקוט ששלחתי בו יד לגרוע ולהוסיף? שאלה זו אינה רק על כתיבה של חיבור, אלא בגוף הלימוד של "מה שקיבל מרבו". איך התלמיד יכול לדעת שהוא לומד ומקבל את דברי רבו נכון? כמובן לזה נחוץ שימוש ת"ח, אבל יש בזה כלל גדול שקבלתי ממו"ר הגרמ"ש זצ"ל.

לפני שנים רבות, שאלתי אותו בענין לימוד פרשיות התורה והמועדים, האם נכון ללמוד ספרים בשלימותם כסדרם, או אולי יש לחפש בספרים ללמוד כל ענינא דיומא בזמנו? וענה לי שלכל דבר צריך רב, ויש ספרים שהם 'רביים' (והביא דוגמא מאחד מספרי הרמח"ל). לכן יש ללמוד ספרים שלמים בלבד כסדרם איך שהם התחברו, כדי שהמחבר של הספר הוא הרב המלמד. עכת"ד.

ושאלתי לעצמי, הרי מו"ר עצמו אומר הרבה מאד שיעורים על פרשיות ומועדים בזמנם, ובתוכם מביא מהרבה ספרים שונים כדרכה של תורה? אבל לכאורה התשובה

כל דרכיו משפט

פשוטה, שאחרי שהתלמיד לומד ספר שלם, וקיבל אותו מרבו המחבר, אז כל הספר נהפך להיות שלו, "מה שקיבל מרבו". וכשלומדים הרבה ספרים, אפשר לארוג מבין כולם חיבור חדש של חכמה על נושא מסוים.

עצה זו היתה נר לרגלי כשארגתי חיבור זה, כמו שהוא תמיד בכל לימודי בתורה. לא חפשתי כל מה שכתבו רבותינו ז"ל בענין מידת המשפט. גם בכתבי הרמח"ל לא בדקתי בכל כתביו הרבים. אלא ארגתי מה שקבלתי מלימוד של ספרים שלמים מכתבי הרמח"ל. יש יותר חוטים מהספרים שקבלתי מהם יותר, פחות חוטים מאלו שקבלתי מהם פחות. (חלק מהנימוקים למה למדתי יותר מספר זה ופחות מספר אחר אפשר ללמוד מהמחקר בכתבי הרמח"ל הנספח לסוף הספר.)

והנה מכיון שכוונתי לכתוב חיבור, מעיקרא חשבתי שאין צורך לרשום בכל פיסקא מאיפה בכתבי הרמח"ל למדתי אותה. אדרבה, אין מטרתי לשלוח את הלומד אל עמודים מסויימים בספר מסויים, אלא שהוא ילמד את החיבור שלפניו עכשיו. אם רצונו לקרוא דברי הרמח"ל במקומם, וכמובן רצון זה נכון הוא, עדיף לגשת אל הספרים וללמוד אותם כסדרן. הם כולם כרוכים ומונחים בקרן זוית.

אבל בסוף החלטתי לצרף רשימה שלימה של מקורותי בסוף הספר. אולי הלומד המכיר בכתבי הרמח"ל יראה דבר מחודש, וירצה ליזכר איפה הוא כתוב כדי לעיין בהקשרו המקורי. גם אין בר בלא תבן, ויתכן שטעיתי בהבנתי בדברי הרמח"ל, והעיון במקור יוכיח זאת. או אולי משהו אינו מספיק מובן, וצריך לראות אותו בהקשרו הרחב. מראה מקומות אלו גם יראו למעיין מתי שילבתי בין שמועות שונות, ולפעמים רשמתי על פי איזה סמוכים עשיתי זאת.

בנוסף לגוף החיבור הזה, גם כתבתי פירושים על דברי הרמח"ל, לבאר את הצריך ביאור, ובעיקר להראות את ההקשר בין הפרקים ופיסקאות, כדי שיבואר היטב איך כל דבריו בענין הנהגת המשפט הם מקשה אחת. בסוגיות כאלו היה אפשר להרחיב את הפירוש מאד, אבל נצמדתי אל מה שצריך פירוש בגוף דברי הרמח"ל, לא להוסיף ידיעות בעלמא השייכות לדבריו. וראוי לציין שפירוש זה אינו שלם, ועדיין נשארו עוד הרבה דברים שצריכים ביאור. התרכזתי בענינים הנוגעים אל תפקידי של עיקרי האמונה השייכים לשכר ועונש, ומה שיש ללמוד בהם לגבי מיתות בית דין.

רוב הדברים בפירושי הם מה שהבנתי דבר מתוך דבר כדרכה של תורה. גם הבאתי דברים ע"פ מה שקבלתי ממו"ר הג"ר משה שפירא ומהג"ר שלום אולמן זכר צדיקים לברכה (ע"ע על זה בהמשך). גם הבאתי כמה ענינים מספר קדוש אחד שכתבי הרמח"ל מאירים עליהם באופן מיוחד: שפע טל. ראה מש"כ לעיל בהערה בשם מו"ר זצ"ל

מבוא

אודות הספר הזה והיחס של הרמח"ל אליו, וע"ע מש"כ בנספח על "כ' פרקים" של הרמח"ל.

אין כוונתי בזה להראות הקבלות בין הרמח"ל אל דברי רבותי ורבותינו זצ"ל. גם איני יודע איזה תועלת יש בזה. אלא כל זה הוא התבוננתי בתוכן של החיבור הזה. יש ענינים שבדברי הרמח"ל בעצמו היו לי סגורים, אך כשהצטרפו לסוגיא יותר רחבה הם נעשו יותר מובנים. וכמובן איני אומר שדוקא ע"פ חכמים וספרים אלו מגיעים לפירוש הנכון בכוונת הרמח"ל. בודאי יש כהנה רבות, אבל זה מה שיש בידי כעת.

עדיין אין הזמן גרמא לערוך הודאה ושבח על כל מי שהביא אותי עד הלום. עוד חזון למועד, בהשלמת החיבור הגדול על דיני נפשות בע"ה. כעת נחוץ להודות לשנים מרבותי שעל פי תורתם והדרכתם כתבתי חיבור זה.

מו"ר הג"ר משה שפירא זצ"ל לימד אותי איך ללמוד ספרי רבותינו זצ"ל ב'חכמה האמת' ו'פרדס'. כבר הבאתי דברים בשמו במבוא זה. וחלק מהתוכן של פירושי לחיבור זה מבוסס על התורה שלמדתי ממנו. וכאן המקום להדגיש שלא הבאתי דבריו איך שהוא אמר אותם, ובדרך כלל הם שילוב מכמה שמועות, ולא נאמרו ישירות על אותו פיסקא מכתבי הרמח"ל. אלא התבוננתי מתוך כל הדברים שקבלתי ממנו כדי להבין על פיהם את דברי הרמח"ל בחיבור זה. הכל קניתי בשינוי הגוף. וכדי שלא לעשות רושם שהעתיקתי דבריו כפי שניתנו, בדרך כלל נמנעתי מלציין שמו עליהם בפירוש.

לפני כמה שנים זכיתי לעזור בעריכת כתבי הג"ר שלום אולמן זצ"ל על פירוש הגר"א לספד"צ. ראיתי את אלפי הפתקים שהוא רשם בסבלנות במשך עשרות שנים, כמעט כולם חיבורים קטנים שבהם רשם לעצמו מה שקיבל מהגר"א. לפעמים היו למעלה מעשרים מהדורות בענין אחד. עבודה זו היתה סוג מיוחד של שימוש ת"ח, וממנה למדתי איך לכתוב בדרך של חיבור כנ"ל. והרב אולמן זצ"ל נהג בשיטה מיוחדת של חיבור: היה רושם לעצמו כל נושא שלמד כדבר שלם בפני"ע, פיסקי פיסקי, ואח"כ סידר אותם במקומם עד שממילא נבנים פרקים שלימים. בדרך זו הלכתי בחיבור זה. אפשר ללמוד ולהבין רוב פיסקאותיה כידיעות בפני עצמם. כך הלומד אינו צריך לשמוע הרבה דברים עד שמקבל תמונה ברורה, אלא מלכתחילה כל יסוד נכתב כדבר שלם. כמובן אין זה אומר שמומלץ לדלג מפה לשם, לא ללמוד כל החיבור כסדרו. אלא שיש תועלת בללמוד פיסקאות יחסית קצרות, זה אחר זה, כשכל אחד ממשיך את קודמו וגם הוא מובן בפני עצמו.

כל דרכיו משפט

משני גדולי תורה אלו גם למדתי הרבה מהתוכן והסדר שקבעתי לחיבור זה: איזה יסודות לתפוס כשורשים, ואיך ענפיהם יוצאים מהם.

תקותי ותפילתי שהלימוד בחיבור זה עם פירושו יועיל לי, ואולי גם לבאים אחרי, להשיג משהו מאהבת ה' ויראתו.

פרק א – מידות

בחיבור זה נלמד שכל מה שהתגלה לנו מרצונו ית' בבריאת העולם, וגם כל דרכי הנהגתו אחרי הבריאה, וגם עצם המציאות של הבריאה, ואפילו השכר ועונש שמקבל האדם הנברא, הכל הוא דבר אחד: דמות האדם. ומכיון שענין זה כולל את הכל, הוא יקיף את רוב פרקי החיבור. אולם לפני שניכנס לדמות צורה ליוצרה, עיקרי האמונה מחייבים אותנו להבין היטב את ההבדל המוחלט והעצום בין הבורא אל הנברא. לולי זה אפשר לטעות בקלות ולבוא לכפירה, ואפילו לעשות את עצמו לאלקות באומרו: "מה לי אדם גדול מה לי אדם קטן". ולכן הקדים הרמח"ל כלל גדול בהרבה מקומות בכתביו: כל המידות ותארים המוזכרים אצל הבורא אינם קיימים אלא מפני שהוא חידש אותם ברצונו, משא"כ אצל הנברא הם עצם תכונותיו. רק אחרי שענין זה וכל המסתעף ממנו הוא גלוי וידוע, אז אפשר להתבונן במידות ומעשים של דמות האדם העליון בלא להגיע לכפירה ח"ו.

סוגיא זו אינה הקדמה בעלמא העומדת מחוץ לגוף החיבור הזה. אלא היא מגדירה את כל תפקידנו כשמתבוננים במעשה רבון העולמים, שזה התוכן של 'חכמה האמת' או 'פרדס' כנ"ל (במבוא). איננו מתבוננים בצורה ישירה על מציאותו ית', שהרי השלש עיקרים הראשונים (מציאותו, יחודו, איננו גשם) קובעים שהוא נשגב מידעתנו, וכמבואר ברמב"ם (הל' יסודי התורה פ"א וסופ"ב). אלא עיקר העסק שלנו הוא בעיקרים האחרונים השייכים לשכר ועונש, וכנ"ל (שם) בהרחבה. אבל אי"ז אומר ח"ו שהנהגתו ית' במידות של שכר ועונש היא מנותקת מעצם מציאותו, והאלקות שהוא מוכרח המציאות אינו אותו אחד המנהיג את העולם, שהרי מצוות ידיעת ה' היא מש"כ "אנכי ה' אלקיך", ר"ל שהמצוי הראשון הוא המנהיג, ומצוות היחוד מחייבת לדעת שהוא יודע את כל הנבראים מתוך מה שיודע עצמו, וכמבואר ברמב"ם (שם). ולכן התבוננות הראשונה במעשה רבון העולמים הוא באיך כל מה שנלמד בהמשך החיבור על דרכי משפטו ית' (בעקרים האחרונים) מתאימה אל האמונה במציאותו ה' ויחודו שלא שייך בו שום ריבוי או שינוי (העיקרים הראשונים), וכ"ש שלא יתכן אצלו מערכות מורכבות של מידות והנהגות. ואכן לכל אורך המשך החיבור הזה נלמד איך יסודות אלו הם הבסיס לכל מה שאפשר להבין במעשה רבון עולמים. נויש לציין בפרט למש"כ פרק ג בפירוש על דמות האדם הנעשה מחיבור של פנימיות וחיצוניות, שאציע שעצם דמות האדם מושרש בג' הענינים שיבוארו בפרק זה.)

מהלך הרמח"ל בשוב שאלה זה מבוסס על דברי הרמב"ם במורה נבוכים. כשצריכים לדעת איך להתאים קבוצות של עיקרי האמונה זה לזה, יש לפנות אל החכם שסידר את העיקרים.

א. מידות

צריך להבחין ג' ענינים במידותיו של האדון ב"ה. הענין הראשון העצמי שלהם הוא מידות של הנהגה ונימוס שחידש האדון ב"ה לעצמו, שדוגמא קצת להם הם המידות בנפש האדם.

כל דרכיו משפט

אבל מכיון שהמידות אצלו ית' אינם תכונות בו, לא נבינים אלא מידות של פעולה. ולכן הם הארות, מיני השפעות והשגחות ממנו ית'. והם גם מקורות, שכל האיכויות שבנבראים הם תולדות מכלל מיני ההשגחות האלו. ונבאר כל אחד משלשה ענינים אלו.

צריך להבין ולדעת אמונה ודאית בענין המידות ודרכים צדיקים אשר הוא ית' שמתנהג בם איתנו, עד שבעבורם יחסנו לו תארים וכינויים רבים כמו רחום וחנון וגבור, שלא יאותו אליו ית' לפי עצמו כלל ועיקר כמו שיפעל האדם לפי כחו וטבעו, אלא הם ענינים שרצה לעשותם לפי ערך הנבראים שרצה לברוא. שהרי כלל האמונה הוא שנודע לנו שמציאותו ית' מוכרח, אבל איננו יכולים להשיג מהותו כלל, וגם אסור ליכנס בחקירה בזאת. ולכן כל מה שהאדם יכול לצייר במחשבתו אינו מהותו ית', שהוא מרומם מכל מחשבה ורעיון, והשלימות הגדול ביותר שבנבראיו הוא חסרון לגביו ית', וכמש"כ "ואל מי תדמיוני ואשוה אומר קדוש".

אולם ברצונו לברוא נבראים ולנהג אותם, ולחלק להם מטובו ברכות, ולתת להם איזה גילוי מכבודו המרומם, אז המציא לו כביכול מידות של הנהגה ישרה אל נבראיו, מחודשות מרצונו וחפצו לפי המצטרך לנבראים שרצה לברוא. ומכיון שהוא עושה אותם, לכן המידות הם מידותיו, והתארים מתיחסים לו, למרות שאינם מוכרחים אליו אלא נרצים ממנו והוא יכול לשנותם כרצונו.

ונמצא שכשאנו מדברים על מידות אלו, איננו מדברים על מציאותו ית' שאסור לדבר בו, ואין צורך ליכנס בזה כלל, שמספיק לנו מה שידענו ממציאותו. אלא אנו מדברים על רצונו ית' שזה יותר קרוב לנו והותר לנו. אלא שגם בזה צריך להבחין, שהרי מה נוכל לדבר ברצונו, הרי אין לו תכלית וגבול, ואיך אפשר לחקור אותו? אולם לצד שני, שכר ועונש הוא מעיקרי האמונה, וא"כ יש מעשים בעולם שהקב"ה רוצה בהם להיטיב לעושיהם, ויש שרוצה להענישם, ויש זמן שמרים, ויש זמן שמשפיל, יש זמן שמעני, ויש זמן שמעשיר. הרי שיש ברצונו את הרצונות להטבה, להרעה, להשפלה, ולהרמה. וכולם הם בסדר, שיש סדר להנהגה. אלו הם מידות רצונו ובהם נוכל לדבר, שאיננו נוגעים בעצמותו ית' כלל, ועליהם נאמר (איוב כו, יד) "הן אלה קצות דרכי אל".

אמנם מכיון שהבורא הוא כל-יכול, הוא לא היה צריך לברוא את העולם רק בדרך שברא אותו, אלא היה יכול לבוראו במאמר אחד ולא בעשרה, והיה יכול לברוא יותר בריות. ולכן כשבאנו להתבונן ברצונו ית', נאמר שמצאנו רצון כל-יכול בלא גבול ותכלית, ואעפ"כ מצאנו שעכשיו הוא פועל בתכלית ובאופן מוגבל ע"פ עבודת בני אדם, הכל לפי רוב המעשה. ועפ"ז נאמר שיש להבין ב' דברים ברצונו זה: מה שהוא יכול לרצות שהוא בלא שיעור ותכלית, ומה שרצה בגבול ושיעור שרצה. והמידות הפרטיות הם מה שרצה בדרך מוגבל, דרך משל החמלה והכעס וכיוצא, והחסד והדין ורחמים בכל פרטי תנאיהם.

פרק א - מידות

ואיננו מדברים כלל ברצון הכל-יכול, שאין לנו עסק וידיעה בו. וזה אסור כמש"כ "במופלא ממך על תדרוש", שאין לשכל לדרוש אלא במה שיוכל לתפוס, והשכל המוגבל אינו יכול לתפוס מה שאינו מוגבל. אבל המידות המיוחדות ומוגבלות שרצה בהם הרצון עצמו, אותם נבקש ונבין ענינם, ואיך הבריאה הזאת יוצאת ומתנהגת על פיהם, ומה התכלית בהם, ואיך המצוות מגיעות ומכוונות אליהם.

וענין מידות אלו הנצרכים לנבראים יבואר להלן בהרחבה (פרקים ב-ג).

ב. הארות

מידות האלה בנפש האדם הם חקוקות בה ממש, אבל כמש"כ באדון ב"ה אינו נכון לדבר כן, כי התכונה הוא ענין שנופל בנבראים ולא בבורא. ולכן מהותם של המידות אצל הבורא היא הארות או התנוצצות שהוא משלח ממנו, השגחה שהוא משגיח, פעולה שהוא פועל, השפעות שהוא משפיע, כולם בדרכים שחידש לפי הנבראים. ולכן כשנזכיר רחמנותו של האדון ב"ה, וכן הכעס וחנינה ומשפט וצדק וידיעת הדברים וכל שאר התארים, הכוונה אל מידותיו ממש ולא לדברים חוץ ממנו, אבל אינם תכונות בו כתכונות הנפש, אלא הארות שהוא מאיר. איננו מזכירים המידות אלא מצד מה שנעשה בנו מהשפעתו והשגחתו, ואיננו מבינים איך הם בו ית', וכבר הרחיב בזה המיוחד שבמחברים הרב הגדול הרמב"ם זלה"ה בספר המורה שלו (וזה יבואר עוד בהמשך בענין מקורות).

מהות הארות אלו היא התפשטות קדושה וזיו עליון מהמקור הנעלם הבלתי מושג כלל, עשוי לערך התחתונים, שיהנו בו ע"ד מ"ש "ונהנים מזיו השכינה". ואינם פעולות של כח כמו אצל האדם שאין בהם מציאות ממשית, אלא רצה לפעול כמו השמש הזורח על הארץ שאור עצמו מתפשט ומתארך עד שמגיע אל הגוף המוזהר ממנו. אור האדון ב"ה עצמו מגיע אל הנברא ממנו, ולכן הם מציאות ממשית כמו התנוצצות מהשמש. אינם דברים אחרים הנבדלים ממנו, כמו שלא נבדלת הפעולה מהפועל. אבל לא היה מחויב להאיר בהם, כמו שאין הפועל מחויב לפעול. ומכיון שאינם דבר חוץ ממנו, לא נדע עצמותם, אבל חסרון ידיעה הזו לא יעכב מה שיש לנו להשיג בו שהוא ענין ההארה ופעולה.

התפילה מסודרת ע"פ סדרי פעולות האדון ב"ה הצריכות להתעורר בשביל הענין שאנו מתפללים עליו. ולכן נכון במילות התפילה לעורר פעולותיו בדרכים שונים לפי הצורך, וזה ר"ל לעורר האדון ב"ה לפעול כך, שהרי לעורר פעולותיו או לעורר אותו לפעול – הכל אחד. הרי זה כאדם האומר לחבירו: "אחלה מידת טובך שתעשה הדבר הזה", וכוונתו "אחלה אותך שבמידה טובה תעשה וכו'", וכך הוא לכוון במידותיו ית' שאינם אלא פעולותיו. ובאמת כשם שנדבר בדרך כבוד אל המלך ונאמר "אשתחוו אל הדר כבוד הודך", "אכף אל רום ממשלתך", ור"ל "אליך", כך נדבר לפני האדון ב"ה בדרך כבוד

כל דרכיו משפט

בהזכירנו פעולותיו ובכווננו בהם. זה לא היה יתכן אם הם היו דברים זולתו, כמו מלאכים או אפילו מידות מוגבלות לפי ערך הנבראים, שלא היה רוצה האדון ב"ה שנתפלל לאחרים. אבל כשנזכיר גדולתו בדרך כבוד על שם מעשיו, זה ודאי דרך רצוי לפניו, וראוי ונכון מאד. הוא הכין פעולותיו להיות מתנהגות ע"פ מעשינו, וכמו שהוא הכין כך אנו באים לפניו להזכיר בשם הפעולה שרצה לפעול עמנו.

סוף דבר תעלה בידך שמידותיו ית' אינם כלים שעל ידם פועל האדון ב"ה, כאשר חשבו אחרים. וגם אינם פעולות שלו בלבד, שהם כוחות ורצוניות שאין בהם מציאות וענין אצל הפועל אותם, וכמו בפעולות האדם. אלא הם פעולות האדון ב"ה בדרך התנוצצות, אשר על כן נמצא בהם מציאות ממשית, שההתנוצצות אינה אלא הגעת עצם הגוף המאיר אל המוזהר ממנו, שהוא כמו מתפשט ומתארך להגיע אליו. בדרך זה רצה האדון ב"ה לפעול פעולתו, למרות שאינו מוכרח לעשות כך ולא בדרך אחר.

והנה המידות האלו הם סדר הנהגה מעולה שהוא מכוון לתכלית השלמת כל הנבראים, ועומדים בהדרגה ענין גבוה מענין עד המידה העליונה. אבל ההבחנה הזאת של הדרגה אינה נעשית אלא מצד היותם פעולות עם מציאות ממשית כמש"כ, שכשנקבץ כל מה שנפעל ממנו ית' בנבראיו, ונעריך קצתם עם קצתם, נראה פעולה שיותר נכבדת מפעולה אחרת, ולכן היא נקראת גבוהה ממנה. וכפי הסדר שנבחין בפעולות, כך ניחס הסדר והערך במידות. ואף שכל מידה היא ענין בפנ"ע, רצה האדון ב"ה שכלל כל המידות מתקשרות קצתם בקצתם, עד שאחד צריך לשני להשלים ענינו, לפעמים בדרך סיבה ומסובב, או בדרך השיתוף ועזר רב או מעט, או בדרך הפשעה וקבלה. ויש חכמה עמוקה בקשר הזה, לדעת התחברות כל עניני ההנהגה כטבעות השלשלת. וכתב הרמב"ם זלה"ה במורה שלו (ח"א פנ"ד): "אמר כל טובי הוא רמז להראות אותו הנמצאים כולם, ר"ל בהראות אותם לו שישגי טבעם והקשרם קצתם בקצתם".

לדוגמא, כשאדם מתכוון להשיג דבר, בתחילה יציירו בדעתו, ואז יתעורר כח ההתבוננות לקחת הדבר ולחלקו ולנתחו ולחזור ולחבר חלקיו עם ההבדל וחיבור שצריך, עד שיקח ממנו ידיעה שלימה. ונמצא שכח המצייר נותן לכח ההתבוננות לעשות בו את שלו, והרי זה חיבור של מידות בדרך השפעה וקבלה. וענין קשר המידות זה לזה יבואר עוד הרבה להלן (בעיקר פרקים ג, ד).

קשר וקיבוץ המידות מכח היותם פעולות. בפרק הבא נלמד שהמידות מצד עצמם הם תכונות מוגבלות המראות על חסרון. לכן ביחס המידות זה לזה, מכיון שכל אחת היא דבר מוגבל בפנ"ע, לעולם לא יהפכו מכח עצמם להיות הנהגה אחת משותפת ההולכת אל תכלית אחת. אבל מכיון שמידותיו ית' אינם תכונות קבועות בו, אלא מהותם הוא האורות והתנוצצות שהתחדשו ממנו ברצונו, ומצד זה הם פעולות שיש בהם מציאות ממשית, לכן יש להבחין איך הם מתקבצות ומשתתפות ללכת אל התכלית האחת של השלמת כל הנבראים. והרמח"ל הביא מהרמב"ם שיסוד

פרק א - מידות

זה אינו רק במידות הפרטיות של הבו"ע, אלא כך הוא בכל הנבראים שנולדו מהמידות האלו מצד היותם מקורות (כדלהלן), ששלימותם הוא ב"הקשרם קצתם בקצתם".

ולהלן (פרק ד) נלמד שבסוגיא זו מושרש כל סדר הרע ותיקונו בעולם. הרע הוא כשכל מידה פרטית וכל אדם פרטי עומד בפנ"ע, ורוצה לפעול את הכל כפי ענינו הפרטי והמוגבל והחסר. ותיקון הרע הוא כשאותם המידות פועלות בהשתתפות כולם לתכלית אחת. ונלמד עוד (פרק ה) שזה ההבדל בין מידת הדין הקשה אל המשפט המתוקן, עיי"ש. ולמדנו כאן שאצל הבורא המידות הם תמיד הפעולות העומדות בסדר המכוון לתכלית כל הנבראים, ר"ל שהחסרון והשלמתו באים בבת אחת. וע"ע מש"כ להלן (פ"ג בפירוש על ענין פנימיות וחיצוניות) שנ"ל ששתי בחינות אלו של מידות והארות הם השורש של מהלך דמות האדם שיבואר בהמשך חיבור זה.

ג. מקורות

והנה מהארות אלו בכל פרטיהם יצאו התולדה, שהיא כלל הבריאה בכל משפטיה. ולכן המידות של הבורא ית', שכפי שביארנו הם הארות, הם ג"כ מקורות, שמהארות אלו יוצאות כל הנבראים. וההשפעה שהולידה את הבריאה היא לפי חוק המידה, שהמידות אינם משקיפות להצלחה ונזק בלבד, אלא על כל מה שהוא יותר טוב ופחות, ולכן ישגיהו גם על יקר ופחיתות, ריבוי ומיעוט, וכל הפרטים באיכויות העולם. לדוגמא, ממדת הרחמנות והגדולה תוליד היקר וההארה והריבוי, ובמידת הכעס והסתר פנים יהיה החושך ופחיתות ומיעוט.

והרב הגדול הרמב"ם ז"ל, בספר המורה שלו בח"ב (פ"ב ועוד פרקים רבים), ביאר איך כל המתהווה ומתקיים בעולם נולד מהשפעה שנשפעת ממנו ית'. הוא הביא דוגמא לזה מהשפעת הכוכבים המולידה כל עניני עולם התחתון, וכמ"ש "אין לך כל עשב ועשב מלמטה שאין לו מזל ברקיע שמכה בו ואומר לו גדל". אלא שהם משפיעים לפי החוק שהטביע בם האל ית' ורק מה שמקבלים ממנו, כי הוא מקור כל שפע הנשפע. ופירש על זה את הפסוקים "מקור מים חיים את ה'" ו"כי עמך מקור חיים", שר"ל שפע המציאות. ומבאר כלל הענין שמכיון שהוא בלתי גוף, ואעפ"כ הכל הוא פעלו, א"כ נאמר שהעולם משפע הבורא נתחדש, והוא משפיע עליו כל מה שיתחדש בו.

ומכיון שכל פעולותיו ית' אין בהם דבר לפי מהותו הפשוט, אלא כולם ענינים שחידש ברצונו לפי מציאות הנמצאים כנ"ל, נמצא שגם הסיבה (מיני ההשפעה) וגם המסובב (הנבראים) מחודשים ברצונו. והוא חידש מיני השפעה כפי המינים של נמצאים שרצה שיהיו, שפע של חכמה ושל גבורה ושל עושר וכו'. ולא היה יכול לברוא כל הנמצאות בהשפעה אחת, שהרי שפע ר"ל מה שמגיע מהבורא אל נבראים לעשות בם ענין מה, ומכיון

כל דרכיו משפט

שאיננו מבחינים אותו מצד הפועל אלא מצד הנפעל, לכן כשתגיע ממנו אל הנברא גבורה ע"כ תהיה ההשפעה של גבורה, וכשתגיע חכמה הוא מהשפעה של חכמה, וכן בכולם.

וצריך לדעת עוד שאיננו משיגים אלא התולדות הנפעלות מפעולותיו ית', אבל לא דרך הפעולה איך שהוא ית' פועל אותם. שאין השגה בכל מה שהוא בו ית', אלא במה שהוא בנו הנבראים. ולכן גם כשנזכיר הידיעה והזכירה והמחשבה והחמלה והכעס והרצון ועוד, לא נאמר שדרך ידיעתו כדרך ידיעתנו, וזכירתו כזכירתנו, ומחשבתו כמחשבתנו, וחמלתו כחמלתנו, וכעסו ככעסנו, ורצונו כרצוננו, וכן כולם. אלא נאמר שהוא פועל הפעולות בדרך בלתי מושג שמגיעות אלינו בענין כזה.

ועפ"ז מובן מה שהקב"ה אינו מודיע לנביאים מן הידיעות ועתידות אלא בדרך של תמונות. שהמחשבה העליונה כיוונה לעשות לכל סדרי הנהגותיה דוגמא בעוה"ז, ומכאן נמשך רוב הבריות שכל אחד מראה על אחד מסדריו, עד שנמצאו כל מידותיו ית' כמו שרשים שהבריות הם ענפים להם ממש. ולכן הוא מראה את כבודו אל הנביא כדמות הצורה הנבראת שהיא דוגמת ההשפעה והמידה שלמעלה, את האריה והשור וכל שאר ענינים שבאו בנבואות. וגם זה הוא מידה ממידותיו ית': להעתיק השפעותיו ומידותיו אל צורת התחתונים. וסידר סדר שלם להראות בצורות הנבראים כל הענינים העליונים שרוצה להראות בהם, עד שאין בהם שום ענין בהזדמן. ומרוממותו של הכבוד העליון שלא יראה הנביא הענינים העליונים אלא מצד התיחסם אל הנבראים עצמם.

א. מהארות אל מקורות. ענין המקורות הוא תוצאה מהיותם הארות, כמו שהיותם הארות הוא נמשך מהיות המידות אצלו מחודשות. שהרי אם המידות אצל הבורא היו תכונות בו, ולא הארות ופעולות מחודשות, לא היו מוציאות תולדות מצד עצמם אלא היו "נשארות" בתוכו. כך הוא באדם שהמידות שלו הם תכונות, שמידת הרחמים שלו, לדוגמא, אינה מולידה תולדה בעולם אלא אם הוא מחליט לפעול על פיה. אבל מכיון שאצל הבורא המידות הם הארות ופעולות והשגחות והשפעות, לכן נכלל בתוכם הוא היותם מולידים דברים בעולם, שאין פעולה והשפעה בלא תוצאה.

ב. השגתנו היא רק בעצמנו. למדנו כאן הבחנה שלישית במידותיו ית', והוא הענין היחיד שאנו יכולים להבין בצורה ישירה. איננו מבינים את מידותיו ית' מצד עצמם, שהרי מהותם היא הארה והתנוצצות מהשלימות הבלתי-מושג כלל. אלא כל השגתנו הוא "במה שהוא בנו הנבראים", ולכן לא יתכן לתפוס במידותיו ית' אלא אחרי שהשפיעו והולידו בפועל מציאויות שהם מוגבלות וחסרות מצד עצמם. והרמח"ל מבאר, וכבר הזכיר זה קודם בקצרה בשם הרמב"ם (בתחילת ענין הארות), שדבר זה מושרש במה שהמידות הם הארות ופעולות של שפע, שהרי אם היו מידות כמו שלנו ע"כ היה לנו השגה בהם, אבל מכיון שהם הארות שלו לכן אין לנו השגה בהם כמו שאיננו משיגים אותו. אבל לצד שני, עצם היותם המידות פעולות של שפע אומר שסופם להוליד דברים בעלי-תפיסה אצל הנבראים.

פרק א - מידות

ד. תורה

התפשטות ההארות להוציא מהם תולדות הוא התורה, וז"ש שהעולם נברא בתורה. ותחילת ההתפשטות היא לנשמות שהם עיקר הבריאה. וההארות מתרכבים בהרכבות משונות לפי העולם והדבר שהם צריכים להוציא. ולכן יש צירופים רבים לתורה לפי התולדות שיוצאות ממנו, למרות שהכל תורה אחת. וצירוף האחרון הוא שלנו, והוא העומד לתקן כל הדברים ע"י קיום מצוותיה והעסק בה, ועי"ז גם מתקן כל שאר הצירופים מכח בחירת האדם. ונמצא בכללות שיש ב' בחינות לתורה: א'. צירוף הבריאה שבו נבראו הדברים, ועליו נאמר "כל התורה שמותיו של הקב"ה", ובו היו יכולים להחיות מתים ולעשות נפלאות. ב'. צירוף העבודה בבחירה שניתן לנו, והוא הנותן מצוות לפי פשט עשייתם. והשפע נשפע ע"י התורה בצירוף הבריאה, אבל ההנהגה היא ע"י התיקונים מכח צירוף העבודה. (ענין ההנהגה יבואר להלן פרק ה.)

כל תענוגם של המלאכים, ושל הנשמות כשאינם בגופותיהם, הוא בקבלת השפעה והתדבקות בשורש. וזהו השגת התורה, וכמש"כ שכל התשפלות השורשים לצורך הענפים היא תורה. ומקור הרכבת ההארות לענין זה של גילוי השגת התורה נקרא 'שכל', וזש"כ "שכל טוב לכל עושיהם". (כל שאר השמות כמו חכמה ותבונה ומדע וכו' יוצאים משכל שהוא העיקר במציאות זו.) וכשבני אדם מתקנים בתורה ע"י העסק בה לפי צירוף העבודה, עוד יגרמו להתפשט עליהם התורה בצירוף ההשפעה וההשגה.

והנה ההשפעה של האורות ית', שהיא התורה כמש"כ, צריך לימשך תמיד, שאל"כ יתבטל כל הקיום. אבל אותה הפעולה של המשך ההארות יכולה להיות בב' דרכים: בגילוי או בכיסוי והעלם. וזש"כ "וימנע מרשעים אורם" ולא "אור", שהאור שבא להם הוא נמנע מהם בגלל שהוא נמשך בכיסוי. ולכן אין בין 'שכל' אל הפכו 'סכל' אלא אות אחת, שכשם ששכל הוא השגה של האורות בגלוי, כך סכלות הוא כיסוי והעלם של אותה ההשגה, ונמשך ממנו שאר הענינים כמו כסילות והוללות.

וצריך לדעת שהאור שנברא ביום ראשון הוא החסד הפשוט שבו "אדם מסתכל מסוף העולם ועד סופו", לרוב ההשגה הגדולה ברוב בהירות האור. אבל עזה"ז אינו יכול להשתמש בו, אלא באור פחות ממנו. ואותה ההשגה הגדולה נקראת 'שכל' עם ש' ימנית שהיא הנהגה בתוקף שליטת מידת החסד. וההשגה שהעולם משתמש בה היא 'שכל' עם ש' שמאלית, שנמצא בו איזה כיסוי גם כשהוא בגילוי, והוא כשהנהגה בחסד היא לפי מידת דין. והשגה זו יכולה לרדת עוד אל 'סכל' ואז הוא בדין ממש. ולכן 'שכל' ו'סכל' הם שווים במבטאן כמש"כ (שופטים יב, ו) "שבולת סבולת", שהם ענין אחד, רק ש' בראשיתו וס' בסופו. וענין מידות החסד והדין, וחיבורם לצורך ההנהגה, יבואר להלן (פרק ב וסוף ה.).

כל דרכיו משפט

בזמן הגלות נגרע כח השכל ונעשה סכל, שהשגת האורות נסתלקה מישראל כמ"ש "עתידה תורה שתשתכח מישראל". ומפני זה חסרים ג"כ כל שאר הכחות. ובזמן הגאולה כח זה ישוב, וישבו כל האחרים. וזש"כ על המשיח "אז ישכיל עבדי, ירום ונשא וגבה מאד". ומשם יתעלה להשגה יותר גדולה של האור הנברא ביום הראשון, ויהיה "והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע" עם ש' ימנית.

א. תורה. התורה אינה עצם ההארות הבלתי-מושגות של פעולותיו ית'. גם אינה מערכה של חוקים שהנבראים (ה"תולדות") צריכים לעשות כדי לחיות טוב. אלא התורה היא ב' דברים אלו ביחד: השפעת הפעולות המוציאה את העולם מהכח אל הפועל. והענין כמו שמבואר המהר"ל (תחילת הדרוש על המצוות ועוד) שהשם 'תורה' אינה 'חכמה' גרידא הנשארת בשכל מחוץ למציאות, וגם אינה 'מצוה' שפי' המעשים הראויים והלא-ראויים שצריך לעשות ולימנע מהם. אלא הוא החכמה שיוצרת את המציאות, וכמש"כ "ה' בחכמה יסד ארץ". "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה". ואכמ"ל.

ב. שכל. התורה היא המדריגה העליונה ביותר שהאדם יכול להשיג, שהיא הנקודה שמידותיו ית', שהם האורות בלתי-מושגות, פונות להיות מקורות של נבראים בעלי תפיסה. נקודה זו היא השכל האמיתי: לא ההבנה של מה שכבר קיים, אלא ההשגה איך כל העולם אינו קיים אלא מהארת הבורא שלמעלה מהשכל. הרי שהשכל תמיד נוגע במה שמעבר לעצמו. כך הוא מאמר החכם (מובא בשפע טל ש"א פ"א) "תכלית הידיעה הוא שלא נדע", וכע"ז ברמב"ם (הל' יסוה"ת פ"ב): "ידע שהוא בריה קטנה שפילה אפילה, עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמיד דעות". ואכמ"ל.

ג. אחדות השכל הישר (ע"פ שפע טל ש"ז בשפע). אדה"ר לפני החטא היה לבוש מ'כתנות אור' של השכל האלהי הרוחני. ולכן עבודתו בג"ע "לעבדה ולשמרה", שפירושו חז"ל במ"ע ומל"ת, ע"כ אינו כפשוטו, שהרי לא היה שייך שם לקט שכחה ופאה וכו'. אלא הכל בהשגת גדולת יוצרו מתוך סודות המצוות, שכולם מורים על שמותיו וגדולתו של הקב"ה. אמנם אחר החטא נתלבש ב'כתנות עור', ש'נתעורר' עין שכלו ונתפרדו לע' אומות ודעות חלוקות של עובדי ע"ז. זה הסיבה לשליטת היצה"ר והפירוד בכל מעשה האדם, וממנו נמשך עלינו הגלות. ואילו היה נשאר עם ה'כתנות אור', באות 'א', היו כולם מכירים ה' אחד ולא היה שום גלות כי כולם היו אומה אחת.

וזה ענין "תיקון" שפירושו שהוא ר"ת 'תשבי יתרץ קושיות ואבעיות', וצ"ב הרי אמרו חז"ל שאלהיו לא בא לטמא ולטהר וכו', אלא ר"ל שאז יהיה השכל ישר ושוה לכל העולם כי כולם יהיו לבושים באור שכל אחד של 'כתנות אור', וממילא יתורצו כל הספיקות וימלא הארץ דעה כמים לים מכסים. וכתוב שלע"ל "לא ילמדו עוד איש את רעהו" להכיר את ה', לא כמו עכשיו שצריך ללמוד מרבו או מאביו את אמונתו, שתיכף כשיוולד יהיה לבוש באור שכל האלהי ויכיר מיד את אחדות ה'. ובזמן הגלות השכינה מבקשת שהשכל יהיה ישר ומיושב כבתחילת הבריאה, ואז יפסיק הגלות וכל הרעות שבעולם, שכולם מחמת השתבשות השכל, שהרי אם היה השכל ישר אין לו אלא דרך אחת שהוא דרך האמת.

יסוד גדול זה, שכל הקלוקל מגיע מפירוד הדעות, והתיקון הוא בצירוף כולם לשכל האמיתי האחד, יבואר היטב בהמשך החיבור ופירושו (ע' פרק ג' בענין הסתר פנים והארת פנים, פרק ה' בענין השפעת הרוחניות בתוך הגשמיות, ועוד).

פרק ב – חסרון והשלמתו

התורה מתחילה עם מילה שקשה מאד לקריאה: "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ". גדולי הראשונים (עי' רש"י ורמב"ן) תמחו שהיה נכון לומר "בראשונה" או "בהתחלה", אבל "בראשית" משמעותו "בזמן ההתחלה של...". הרמח"ל לאורך כתביו מביא הרבה פעמים רמז מחז"ל שלכאורה הוא תירוץ פנימי על שאלה זו. האמונה השטחית אומרת לנו שיש ראשית אחד של העולם: הבורא שרצה לברוא את הרבוי העצום של נבראים שיש בעולמו. אבל האמת הוא שכשאנו נכנסים ללמוד את שורש הבריאה, הדבר הראשון שצריך לדעת הוא שיש "ב' ראשית". יש לקרוא מילה זו כידיעה בפני עצמה, לא רק פתיחה אל המשך המשפט.

כפי שכבר למדנו (פרק א), חלילה להבין מזה שיש ב' רשויות ח"ו, בורא א' ובורא ב'. אלא דוקא הבריאה התגלה עם שני ראשים, אבל הבורא עצמו אינו אלא אחד. ויותר מזה, גם הבריאה שהתגלה עם ב' ראשים באמת אינו אלא אחד. ולכן העשרת הדברות שבהם נתגלה התורה מתחילים אם א' של "אנכי", שהתורה מלמדת איך כל המציאות אינה אלא גילוי כבודו ית'. כל זה יבואר היטב בהמשך חיבור זה. אבל בפרק זה אנו מתחילים מההתחלה, מהתורה של הבריאה שהגיע לפני התורה של מתן תורה. בתורה זו עלינו להבין שכל דבר בבריאה יש לה ב' ראשים, "ב' – ראשית". הבורא לא רצה שנפתח את העינים ומיד נראה כבוד ה' עם כל שלימותו ורוממותו. אלא רצונו היתה שנראה שני דברים: החסרון והשלמתו. כל דברי העולם הם נבראים מוגבלים השואפים לחזור ולהתדבק עם בוראם הבלתי-מוגבל. נפתח בדברי הרמח"ל המבארים ב' יסודות האלו בשורשם, ובסוף הפרק נחזור ללמוד את דבריו על "בראשית".

א. רצון הבורא להיטיב בזכות

מה אפשר להשיג ברצון הבורא ב"ה לברוא נבראים? שהוא תכלית הטוב ודאי, ומחוק הטוב הוא להיטיב, ולכן רצה לברוא נבראים כדי להיטיב להם, כי אין הטבה בלא מקבל הטוב. רצון זה לא היה ליתן השגה מכל שלימותו שאין לו שיעור, אלא לגלות קצה קטן ממנו, ובו כל תענוגם בהשיגם אותו. וזה פשוט, שאי אפשר לעלול ונברא להשיג כל שלימות הבורא ית', וכל השגתם אינו אפילו כטיפה מן הים הגדול, וכמש"כ "החקר אלוך תמצא, אם עד תכלית שקי תמצא".

מהו השלימות הזה ששיג האדם בסוף? עכשיו אנו יכולים להבין את זה רק בכלל. השלימות הוא דביקות האדם בקדושתו ית', והנאה מהשגת כבודו בלי שום מונע מפריד ומעכב. כך בפסוקים: "אז תתענג על ה'", ועוד הרבה בכל פינות הנביאים וכתובים הגלויים לכל העמים. ובחז"ל: "עוה"ב אין בו אכילה ושתייה אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה". וגם מסביר: הנשמה היא חלק אלוך ממעל, וכל תשוקתה ודאי לשוב ולדבק במקורה ולהשיגו, כטבע כל עלול החושק לעילתו, ואין מנוחתה אלא

כל דרכיו משפט

בזה. סוף עונג הנשמה הוא בדביקותה אל סיבתה, ומכיון שאינו נקרא חי אלא הדבק אל סיבתו, ודביקות זו היא נצחית, לכן היא החיים הנצחיים. וע"ז נאמר "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום".

הבורא ידע בחכמתו הנשגבה שכדי שתהיה ההטבה שלימה, ראוי שיקבלו ההטבה ביגיע כפם, שאז יהיו בעלי הטוב, ולא ישאר בושת פנים כמקבל צדקה, וכמ"ש "מאן דאכיל דלאו דיליה בהית לאסתכולי באפיה". וזה הטעם ליסוד הראשון שעליו עומד כל הבנין: רצה הרצון העליון שיהיה האדם משלים את עצמו ואת כל הנברא בשבילו, וזה עצמו יהיה זכותו ושכרו. זכותו, לפי שהוא מתעסק ויגע להשיג השלימות, ולכן כשישיגהו יהיה נהנה רק מיגיע כפיו. ושכרו, שבסוף הוא יהיה המושלם, ומתענג בטובה לנצח.

כדי שיוכלו לזכות באופן זה, המציא האדון ב"ה מציאות אחת שיהיה צריך אליהם להתקן, ובתקנם אותו הם יזכו. מציאות זו היא מידותיו ית' שראינו ענינם בפרק הקודם, ויבוארו עוד בפרק זה. שהמידות הם מציאות אחת כמו מחברת צינורות, שבעמדה על תיקונה כראוי, ממשיכים השפע מן האדון ב"ה אל המתקנה. וזהו זכותו: שקיים חפץ האדון ב"ה, שחפץ שיקבלו נמצאים את טובו.

מכאן יוצא לנו שורש גדול להתבונן עליו: החסרון ושלמותו. האלוק ב"ה היה יכול לברוא האדם והבריאה בתכלית השלימות, וכך היה ראוי שפעולותיו יהיו שלימות כמותו. אבל כשגזרה חכמתו להניח לאדם להשלים עצמו, כאילו כבש ועיכב מידת שלמותו וטובו הגדול, ובראם חסרים כדי שישלימו את עצמם. גם היה יכול לברוא יותר בריות שהם יותר גדולות, ואם היה בורא לפי ערך הפועל לא היה להם שיעור כמו שאין לו שיעור. אבל עיכב וכבש כביכול יכולתו הבלתי בעלת תכלית, ובראם לפי ערך הנפעל, במדה ותכונה הנאותה להם. ועל זה אמרו "שקי – שאמר לעולמו די", שהשמים היו נמתחים והולכים עד שגער בהם.

כשאנחנו בתוך החסרונות, איננו יכולים להבין בפרט מהו השלימות של התדבקות והשגה, אבל נבין מהשלימות מה הם פרטי החסרונות: הריחוק מההתדבקות, והמניעה המתמצעת בינותינו ובינו ית"ש. וצריך להשתדל להעביר חסרון זה ולקנות השלימות.

א. **השכר הוא עונג החיים.** מבואר שהשכר אינו דבר שיתחדש אחרי העבודה בזכותה, וכמו המשכורת שמקבל הפועל בעוה"ז שבו קונה דברים שמקודם לא היה לו. אלא הוא "לשוב" אל השלימות של הדביקות עם הבו"ע. ודביקות זו היא העונג, שעונג אמיתי אינו דבר נוסף על מציאות המתענג, אלא הוא המצב הטבעי של העלול הדבק בעילתו. וכך ענין חיים: המציאות שאינה עומדת וקיימת בפנ"ע, מנותקת ממקורה שהולידה אותה, אלא היא קיימת כנביעה תמידית היוצאת ממקור פנימי החוצה, וכמ"ש "כי עמך מקור חיים". ולכן כל ההנאות הם תחושות של חיים, ואכמ"ל. (ענין החיים בדביקות במקור יבואר עוד קצת להלן פרק ו' בענין הבחירה להתקשר בשורש).

פרק ב – חסרון והשלמות

ב. הזכות מקיום רצונו להיטיב. הרמח"ל הוסיף נימוק נפלא בעומק הזכות המגיע אל האדם במעשיו, שהאדם כביכול מאפשר אל הקב"ה להשפיע לו ברכה וטוב שזהו רצונו ית'. ונמצא שרצונו ית' להיטיב מקיף את כל המערכת של עבודה ושכר: הוא הסיבה של העבודה, תכליתה, וגם עצם העבודה הוא לקיים רצון זה.

ג. שכר ועבודה - תכלית ודרך. עיקר הכוונה בבריאה היתה מתן שכר, אבל אין שכר בלא עבודה. ומזה נוצרה העבודה: כתולדה של השכר, לא להיפך. בתחילה היתה השלימות של "להתענג על ה' ולהנות מזיו שכינתו", וכל דרכי העבודה נוצרו ע"י השלימות הזו כדרכים להגיע אל התכלית. ולכן העבודה אינה מציאות בפנ"ע מנותקת מהשכר, אלא היא תיקון של חסרון הצריך השלמה, והשכר הוא הבעלות של העובד על מה שנשלם ע"י עבודתו. כך מבאר הנפה"ח בפ"י "שכר מצוה מצוה", ר"ל המצוה יש לה שני פנים: עבודה, והשלימות שנוצרת ממנה.

איך העבודה נולדה מתוך השכר עצמו? משום שהשלימות בתחילה לא נוצרה כדבר שלם בפנ"ע, אלא כמילוי של חסרון. מתוך העולם העליון של שכר, התכלית, השתלשל ונולד העולם התחתון של עבודה כדרך להגיע אליו. ולכן אין לנבראים מציאות של שלימות שאינה בצורה של מילוי חסרון. וז"ש במדרש (ב"ר א, כא) שלב"ש השמים נבראו תחילה, ולב"ה הארץ, ולרשב"י "שניהם לא נבראו אלא כאלפס וכסויה שנאמר קורא אני אליהם יעמדו יחדיו". שהארץ (מלשון 'ריצה' ו'רצון') היא שורש החסרונות, והשמים ('שם' בלשון רבים) הם השלימות לחסרונות ההם (הארץ 'רוצה' למצוא את סיפוקה 'שם'), וכך נבראת המציאות לכתחילה: כשלימות הממלאת חסרון, 'אלפס וכסויה'.

ומטעם זה כל העולם בנוי בצורה של תכלית ודרך. העיר הוא התכלית במקום שכל הדרכים מובילים אליו. ושבת הוא הזמן שכל הימים של עשייה הולכים אליו, התכלית של העשייה שבה המנוחה. וזה פשוט שהדרכים אינם הסיבה אל העיר, אלא להיפך העיר גרם לכך שיש דרכים אליו. ושבת ומנוחה הם הסיבה של העשייה ההולכת אליהם. וזה ענין "סוף מעשה במחשבה תחילה", ר"ל שהתכלית המופיעה בסוף סדר המעשה היה המחשבה בתחילה. ה'תחילה' של הכל היא התכלית שנבראה בצורה של 'מעשה המביאה אל סוף מעשה'. ולכן התכלית אינה דבר נוסף מחוץ למציאות העולם שנברא בתהליך, אלא היא מוטבעת בתוכו ונותן לו כל קיומו, וכפי שנלמד היטב בהמשך הפרק. אין דרך שבו 'הליכה לקראת' אלא כשיש מציאות של תכלית שהולכים אליה, מקום ששואפים להגיע אליו. וז"ש "היום לעשותם ומחר לקבל שכרם", ר"ל שיש ב' מערכות בעולם שכל אחת עומדת בפנ"ע, אבל בשניהם יש אותו דבר: בדרך זה מופיע כמצוות, ובתכלית כגן עדן ונועם זיו השכינה.

כשם שהתכלית יוצרת הדרך, כך השכר יוצר עבודה, השלימות – חסרון, והתענוג – רצון. וכך הוא בחיי עוה"ז. לדוגמא, כל אכילה צריך טעם, הנאת גרונו, ובעומק הענין הרעב אינו גורם לרצון לאכול והטעם לשיעור ומילוי, אלא להיפך: הטעם עושה החסרון והרצון אליו. ולכן תחילת העבודה היא למצוא הטעם ששואף אליו. כשהטעם והתכלית הם אמיתיים כמ"ש "טעמו וראו כי טוב ה'", "שציונו באהבתו יתעלה... עד שנשיגהו ונהנה בהשגתו בתכלית ההנאה" (רמב"ם סה"מ), אז האדם מכוון אליהם, ועצם העבודה הולכת לתכלית. אבל כשהעבודה אינה מגיעה מתוך העונג של התכלית, אי"ז מחלקו של יעקב, וכמ"ש "ולא אותי קראת יעקב כי יגעתי

כל דרכיו משפט

בי ישראל". דוקא משום "וירא מנוחה כי טוב..." לכן "ויט שכמו לסבול..." כדי להגיע אל המנוחה והנעימות.

ד. **אין הבנה ב'ראשית'**. הרמח"ל עדיין לא ביאר איך האדם משלים את עצמו ואת הבריאה כדי לקבל שכר זה. רק ראינו באופן כללי שמערכת המידות של הנהגתו ית' מכוונת ע"פ מעשי האדם, וזה מביא אל זכותו ושכרו. אם היינו נשארים עם ידיעה זו בלבד (ומה שנלמד עוד על פיו בהמשך הפרק), לא היינו מבינים המשמעות של עבודת האדם, בין מצד עצמו בין מצד הבריאה. איך מעשה מסוימת גורמת לשלימות האדם או העולם? ואיך אפשר לעבוד את הקב"ה מאהבה ולשמה כשכל פעולות העבודה אינם אלא מעשי קוף? גם המשל של "מחברת צינורות" שצריך לעמוד "על תיקוניה כראוי" מורה כך, שכל עבודת האדם הוא לחבר צינורות שונות בחיבורים שונים.

הסיבה לזה הוא בגלל שבפרק זו אנו עוסקים ב"ב-ראשית", ברצון הבורא ית' לברוא לפני ש"ברא את השמים ואת הארץ". בשבילנו, שורשים נשגבים אלו אינם אלא 'ראשים' שמהם ישתלשלו אח"כ העולם והאדם שאנחנו מכירים ויכולים להבין על בוריים. כל הבנתנו כאן אינה אלא בכללות, לדעת שיש שלימות ויש עבודה, לא מהות השלימות ואיך העבודה מביאה אליה. אמנם מפרק ג' והלאה נלמד איך הבור"ע רצה שכל גילוי בעולמו יהיו בדמות האדם, ועפ"ז יובן היטב איך כל מעשי האדם משלימים אותו להיות בדמות של "צלם אלקים", ופועלים בעולם שנברא באותו דמות שיש לו.

ב. מדת הדין – פעולה עם גבול בדרך משוער

עיכוב וכיבוש זו הוא השורש של המקבלים וענין מדת הדין. ואמרו חכמים שהעולם נברא בדין, כי הוא העיקר, בהיותו השורש של המקבלים, ואז שיתף עמו מידת הרחמים.

והענין, שכשרצה האדון ב"ה הבלתי-בעל-תכלית לעשות נבראים בעלי תכלית, הענין הראשון שעשה הוא שית הגבול אל הכח שבו יפעל פעולותיו, ומזה כל פעולה יהיה לה גבול בפנ"ע. הגבול הזה אינו העדר לבדו, אלא הוא מציאות של פעולה מוגבלת, שהוא מתלווה אל כל אחד מפעולותיו ית' יותר או פחות, ונותנת להם מידה. והביאור בזה הוא כנ"ל (פרק א) שכל פעולות האדון ב"ה הם בדרך התנוצצות כמו האור של השמש, שיש להם מציאות, ולכן גם פעולת ההגבלה היא ענין נמצא וממשי, ועליו כתוב "ישת חושך סתרו".

ונמצא ששורש מציאות הנמצאים הוא הגבול הזה, שהרי לאדון ב"ה אין גבול, אלא הגבול הוא בנבראיו. וגבול זה הוא ענין הדין המצטרף דוקא בשביל הנמצאים. והחסד הוא ענין ההארה וההתשפטות. וז"ש שבריאת העולם היה בדין, שהוא הגבול הזה שניתן בראשונה אל ההארה. וענין החסד והדין יבואר עוד להלן (בפרק זה בענין ההשקפה מטובו, ופרק ג' בענין פנימיות וחיצוניות, ועוד).

פרק ב – חסרון והשלמתו

והנה ראשית הכל הוא לדעת שבין בבריאת העולם, בין בהנהגתו, הקב"ה לא פעל בדרך כל יכול שהוא הרצון העליון בשלימותו, וכמו שהוא באמת, שא"כ לא היינו יכולים לדבר כלום במעשיו, שלא היה לנו הבנה בהם כלל. אלא פעל בדרך משוער כמו דרך בני אדם שעושים הדברים מעט מעט, וכל המציאויות עשאו ועושה אותם בהדרגה, כח אחר כח, עד עמוד הדברים בגבולם כראוי אל מקבליהם. ולכן יש לנו מקום להתבונן במעשיו. וקודם שברא העולם, לא היה צריך לדרך ההדרגה, ולא היה הזמן שיתגלה עד שרצה לברוא העולם. והפעולות האלו בהדרגה הם מידותיו ית'. וכל פעולה שנמצאת בתחתונים יש לה שורש אחד בדרך ההדרגה הזו, ולכן כשנבין כל חלקיה נבין השורש של כל מה שנמצא בבריות ובהנהגותיהם, וכנ"ל (פרק א בענין מקורות).

א. אין מציאות לנברא אלא בדין. צ"ב איך מידת הדין היא השורש של מציאות המקבלים, הרי לולי העיכוב הם היו קיימים בבלתי-תכלית כמותו כנ"ל, בלא מידת הדין המגבילה אותם? אלא מבואר כאן עומק נוסף על מש"כ לעיל שהטבה שלימה צריך להיות בזכות כדי שהבושה לא יפגום אותה. החסרון של המקבל בלא זכות אינו רק בגלל תחושה של בושה, אלא שהמקבל מהנותן אליו בחסד גמור אין לו שום מציאות נפרדת מהנותן. כל מציאותו הוא בתוך המיטיב אליו ונותן לו קיומו.

כדי שמקבל ההטבה יהיה קיים בעצמו, מוכרח שהחסד יתגלה באופן שהוא מקבל אותו בדין. ובשביל זה העולם נברא בדין, ר"ל שסיבת מציאותו נמצאת בתוך עצמו, והוא ראוי למציאותו וקיים משום שהוא צריך להיות קיים. כל דבר קיים רק כפי שהוא, עם הגבולות שניתנו לו להיות כך ולא אחרת. אין קיום לדבר היוצא מחוץ לגבולותיו. ומבואר מהגר"א (תחילת רות) שכאן ענין השם שד"י, וכמ"ש בגמרא שהשמים היו מתרחבים לגלות יותר ויותר עד שגער בהם הקב"ה ואמר להם 'די' (שהוא השורש למילה 'דין'), ר"ל לעצור הגילוי בדרך של שפע ולהעמיד אותו בגבולות מוגדרות. ונמצא ששורש הקיום של כל דבר הוא במדה"ד, שסופו ותכליתו להתקיים בדין, ואל"כ אינו מצטרף למציאות העולם.

כל זה הוא הנתבאר מהרמח"ל שמידת הדין היא השורש של המקבלים. מכיון שמידת הדין של הקב"ה ברא את העולם בגבולות מסוימות, יתכן לזכות בדין, ר"ל לעמוד בתוך הגבולות המסוימות שרצה בהם בוראו, להיות כך ולא אחרת. ואז ניתן לומר שהמקבלים קיימים בפנ"ע כמקבלים של ההטבה, לא רק כהמשך של המיטיב.

ב. מידות. הרמח"ל הבליע בתוך דבריו את השורש העליון ביותר למה שקוראים גם אצלנו 'מידות'. מה הם ה'מידות'? פעולות עם גבול ו'מידה'. כשם כך הם. וממה שהפעולות נקראות ע"ש גבולותם, יש לשמוע שהיו יכולות להיות בלתי מוגבלות כמו במקורם אצל הפועל אותם, אבל הוא רצה לחדש בפעולות אלו את ענין הגבול הנותן להם מציאות מסוימת, להיות כך ולא אחרת.

כל דרכיו משפט

ג. ירידת הנשמה לגוף – והסתלקותה לעלות למעלה

נפרש מאמר מאד עמוק של רשב"י (זוה"ק פרשת שלח קנט. -): האדם לא נברא אף פעם כדי לעמוד באותה המדריגה שנברא בה, אלא להסתלק אח"כ לעלות אל מדריגה אחרת. ולזה ראוי להיות מיתה, אבל לא כמיתה הנמצאת עכשיו בצער ובטומאה, אלא מיתה שהיא הסתלקות ממדריגה למדריגה.

והענין, שהנשמות נקראות "חלק אלוק ממעל", והם יותר מהמלאכים. והם נגזרות ממנו ית', וכך הן צריכות לידבק בו ית', וזה סוף תענוגן. אבל א"כ לא היו יכולות להיות בעלי בחירה, שלא יפול בהן שינוי לפי מציאות זו, אלא השוואה בלא חילוף, וכמו שיהיה לנצחיות לע"ל. ולכן הוצרך שיתפשטו במדריגה שהיא מקרית להן, שלא תהיינה שם לעולם. ולזה ניתנה הנשמה להיות מתחת למלאכים, והוחק לה להיות מתלבשת בגוף, אמנם לא לקבע, אלא לשוב ולהתפשט מהלבוש הזה. אחרי שעשתה הנשמה את שלה בגרותה זה, אז תשוב למקור העצמי שלה.

וכל זה צריך להיות מושרש בהכנת מציאות פעולותיו ית', שעל פי סדר זה יהיו מתפשטים שיוכלו להוליד דבר זה באדם. והענין, שמציאותם מצד עצמם הוא דבר בלתי מושג ונודע כלל, ואף לא השיג בהם שום נביא וחזזה, וכמש"כ "עין לא ראתה אלקים זולתיך". והוא היה יכול לעשות שההנהגה מגיעה מיד אל האדם מפעולותיו עצמם. אבל הוצרך שיוכן ענין הנשמה בפעולותיו ית' קודם. ולזה רצה האדון ב"ה שההנהגה בעוה"ז יגיע ע"י המלאכים, ולכן יש לפעולותיו מציאות שבה הם מתלבשות בהם, ובעיקר במלאך מט"ט כמש"כ "כי שמי בקרבו", וג"כ בשאר המלאכים. ונמצא שכשם שהתלבשות הנשמה בגוף אינו לקבע, כך התלבשות של השכינה במלאכים אינו קבוע הרבה. וברצות המלאכים לעלות ולהתדבק, אינם משיגים אותו, וצריכים לומר "ברוך כבוד ה' ממקומו", והרי זה כמו הגוף שאינו משיג את הנשמה. (עניני הנשמה בגוף יבוארו להלן בפרק ג' והלאה.)

1. עוד מהמאמר בזוה"ק [תרגום חופשי]. בזוה"ק מבאר עוד שעולם העליון הוא טמון וגנוז וסתום, ואין מי שיודע אותו, וכמש"כ "עין לא ראתה אלקים זולתיך יעשה למחכים לו". וכתוב "בנים אתם לה' אלקיכם", שכלל ישראל הם "בצלם אלקים" ויורשים ירושה עליונה שהיא ענין העולם שהוא של "אלקים זולתיך". ולכן הפסוק ממשיך להזהיר "לא תתגורדו ולא תשימו קרחה בין עיניכם על מת", שהרי הוא לא נאבד, אלא הוא נמצא בעולמות טובים ויקרים. האדם הוא שמח כשהוא מסתלק מעוה"ז. ולכן אלמלא חטא אדה"ר, לא היה טועם טעם מיתה בעוה"ז בשעה שעולה לעולמות אחרות. אבל בגלל שחטא, הוא טועם טעם מיתה לפני שעולה לאותם עולמות של שכר ועונג. ורק הרשעים שכתוב בהם מיתה לכל העולמות, הם נכרתים מכל העולמות ונאבדים מכולם כשלא עשו תשובה.

2. מיתה כהסתלקות. מבואר כאן יסודות גדולות בחיים ומיתה היוצאים מהעיקר הנ"ל של השכר ועבודתה. מכיון שתכלית העבודה היא להגיע לשכר, בריאת האדם בעולם הגשמי תמיד היתה במטרה לעבור אל עולם העליון של עונג נצחי. הסתלקות זו היא שורש המיתה, והיה קיים לפני

פרק ב – חסרון והשלמתו

החטא. מה שנתחדש אחר החטא, והולך ומתעצם עם כל חטא נוסף, הוא שמיתה זה מגיע עם "טעם מיתה", שההסתלקות נתפסת כאבדון וכליון של האדם וכל מה שהוא יצר בעולמו. זהו תוצאה ישירה של החטא המנתק את האדם משורשו העליון: עד כמה שחיותו נקשר בעולם הגשמי, אז פרידתו משם מורגש ונראה כסוף קיומו. וחוויה זו של מיתה היא גופא נותנת הכפרה, שמתגלה בפועל איך החיים עם חטא אינם הקיום אלא העדר הקיום, וממילא אחרי זה אפשר לחיות בחיים האמיתית בזכות המצוות שקיים. בהקשר לנושא הרחב של הפרק הזה, אפשר לנסח כזה: במידה שהאדם השתייך אל עולם החסרון, המעבר שלו אל השלימות אינו נתפס כהשלמת החסרון אלא כמו פסגת החסרון בעצמו.

ענין זה מבואר היטב בסוגיא על תשע מאות ושלשה מיני מיתה נבראו בעולם (ברכות ח.), שאמר: "קשה שבכלן אסכרא, נוחא שבכלן נשיקה. אסכרא דמיא כחיזרא בגבבא דעמרא דלאחורי נשרא, ואיכא דאמרי כפיטורי בפי ושט. נשיקה דמיא כמשחל בניתא מחלבא". [פרש"י: כחיזרא בגבבא דעמרא דלאחורי נשרא – כענפי הסירים הנסבכים בגזת הצמר כשאדם נותק בחזקה ומשליך לאחור, שאי אפשר שלא ינתק הצמר עמה. כפיטורי בפי ושט – ים אוקיינוס יש בו מקומות שאינו מקבל ברזל ומחברין לוחי הספינה ע"י חבלים ועקלים שתוחבים בנקביו ותוקעין אותו בדוחק לפי שהם גסין כמדת הנקב. כמשחל בניתא מחלבא – כמושך נימת שער מתוך החלב.]

ד. הנהגת המשפט – לפי מעשי בני אדם

עד עכשיו דיברנו בכלל, וראינו שיש ב' זמנים: עבודת האדם וקיבול שכרו. עכשיו צריך לבוא אל הפרטים של הזמן הראשון, להבין משפטי הנהגתו ית' בזה"ז, וכל עניני עבודת האדם.

ברצונו ית' להתנהג עם נבראים בדרך של טוב ורע, ושכר ועונש, המציא לצורך הבריות סדר חדש ממש שלא כדת שלימותו ית'. בסדר זה הטוב ורע הם שקולים בעוה"ז, ומזומן הטוב לטובים והרע לרעים, והבריות לפעמים מתקלקלות ולפעמים נתקנות, והשטן מסטין והמשחית מחבל, ונמצאים אומות העולם ועובדי ע"ז וכל שאר הרעות שבעולם. וז"ש "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", ר"ל שאין הקב"ה מעכב האדם מלקלקל מעשיו. ומכאן נולדו כל הקלקולים מאז בריאת האדם, כי רעתו רבה והשטן מקטרג. דרך זו התחדשה ברצון העליון כשרצה להסתיר פני טובו ית', שאם היה מגלה אמיתת ממשלתו היה מעביר כל הרעות ולא מניח אלא הטוב בלבד.

מדה זו של שכר ועונש, שבה הנהגת הטוב ורע בשיקול אחד, נקראת הנהגת המשפט, שבו הקב"ה יושב ודן כל העולם לפי מעשיהם הטובים והרעים. והוא כביכול משעבד מעשיו לבני האדם, שאם הם טובים הוא יטיב להם, ואם הם רעים יוכרח להענישם. וזש"כ "תנו עוז לאלקים", ולהיפך "צור ילדך תשי". ומשפטי ה' הם לתת לאיש כדרכיו מדה כנגד מדה,

כל דרכיו משפט

והרבה דרכים למקום לשלם לו כפעלו, אם לחסד אם לשבטו. ומדה זו היא המגולית ונראית לעינינו אחרי שכבש האדון ב"ה כביכול את שלימותו, וברא את הנבראים חסרים כנ"ל.

ודע שאע"פ שהעלים טובו מהנבראים, ודאי שהוא משפיע להם, שאל"כ מאין להם קיום. אלא שההשפעה ביחס אל הראוי לפי חוק שלימותו היא כדמיון הצל לגבי האדם, או כרושם קטן הנשאר מהכתב על נייר שנמחק אותיותיו. והוא נקרא חושך ולא אור לגבי ההשפעה השלימה לפי חוק שלימותו. אמנם לגבינו אנחנו חיים וקיימים בהשפעה זאת, שכללה כמו צל לכח העליון, ובפרטיו נמצא כל מה שאנו מבחינים בהנהגה העליונה.

א. הנהגת המשפט ב'ראשית'. למדנו כאן על שורש המשפט בגבהי מרומים, איך שה'ראשית' של הבריאה הבלתי-שלימה הוא ברצון הבורא להנהיג את עוה"ז לפי מעשי האדם. מרצון זה יצא כל החסרונות המאפשרות את הרע ועונשו, וגם הבחירה לטוב המשלימה את החסרונות ומביאה אל השכר. המשפט אינו סתם היכי תמצא להפחיד אנשים שלא יזיקו או יחטאו, אלא ה'ראשית' שכל הבריאה של עוה"ז מרוקמת מסביב לה, ונכלל בתוכה איך עוה"ז הוא הדרך אל השכר בעוה"ב.

בסוגיא זו של המשפט, עם כל פרטיה ודקדוקיה, נכלל כל מה שאפשר להבין במעשה רבון העולמים. שהרי כל מה שלמעלה מהמשפט היא שלימותו ית' שלפני העיכוב וכיבוש שאין לנו בה שום השגה. גם כל מה שיבואר (בפרק זה ופרק הבא) על השקפת טובו ית' בתוך המשפט כדי להביא הכל אל השלימות, לעולם לא יפקיע האמונה הפשוטה שכל השגתנו הוא אחרי שהקב"ה גילה את רצונו להנהיג עולמו במשפט לפי המעשים של ברואיו. "הצור תמים פעלו, כי כל דרכיו משפט..."

(ומכתבי הגר"ש אולמן זצ"ל למדתי ע"פ הגר"א יסוד גדול ונורא, שגם הרמח"ל מרמז אליו בכתביו. צריך לדעת עוד שגם ב'ראשית' של המשפט, ר"ל בהיותו באותו ערך של 'ראשית' ההטבה, אין לנו שום השגה מצד עצמו. וגם אין לנו השגה בכל מה שיבואר בהמשך חיבור זה על דמות האדם הקדום ביותר (פרק ג), וב' השפעות של הבריאה שהולידו את העולם מורכב מטוב ורע (פרק ד), ומידת האהבה שהולידה את המשפט בדרך של מוסר האב אל בן, ואפילו בסיבת המשפט המשלימה אותו ע"פ מידת האהבה (פרק ה). כל הענינים האלו, שהם רוב הכמות של החיבור הזה, הם בכלל הדברים שאסור לחקור בהם מצד עצמם. כולם הם למעלה ממש"כ "כי שאל נא לימים הראשונים", שאינם מדברים על עולם הגשמי הזה שנברא בששת ימי בראשית והדרך שהקב"ה מנהיגו במשפט. והטעם לאיסור זה הוא ע"פ מה שלמדנו כאן: הכיבוש והעיכוב של שלימותו ית' הבלתי-תכלית הוא המעשה הראשון של בריאת העולם, והתוכן שלו הוא לחדש הנהגה של משפט לפי מעשה התחתונים. אבל עד שנגיע לעצם דרכי משפטו ית', לא הגענו לעיקר מקום הכיבוש ועיכוב בפועל. ולכן כל רצונו ית' ופעולותיו שאינם בכלל המשפט ממש הם מעבר לכיבוש ועיכוב של שלימותו ית', ואסור לנו לחקור בהם.

אבל אם כן למה רבותינו ז"ל האריכו בכל הענינים האלו? למה חיבור זה לא התחיל באמצע פרק ה'? התשובה היא שבאמת איננו מדברים על נושאים אלו מצד עצמם, אלא על איך השורשים האלו הולידו את המשפט ותולדותיו בבריאה. חלק מהתבוננות במעשה רבון העולמים הוא לדעת שיש שורשים אל המשפט שהבנת עניניהם משלימה הבנתנו במשפט עצמו. זה הכלל הגדול המסור לנו מהגר"א: השגתנו במעשה רבון העולמים מתחלק לשנים. כל מה שמעבר למשפטי ה'

פרק ב – חסרון והשלמות

המתגלים בעולם, אין השגתינו עצמית אלא מקרית, ר"ל שידיעתנו על פעולותיו אינם מעידות על ענינם העצמי. וכל מה שבמשפטיו עצמה, והנולד מהם בעוה"ז ומקרי, השגתינו היא עצמית, ר"ל שהפעולות מודיעות ענינם העצמי. ע"כ תוכן דברי הרב אולמן ז"ל.

יסוד עצום זה יתבהר הרבה בהמשך החיבור. שהצד השוה בכמעט כל עניניו הוא שהמשפט עצמו מחייב להיות יותר ממידת הדין ממש הפועלת מדה כנגד מדה. קודם כל, על משפט כזה זה נאמר "ראה שאין העולם מתקיים". ויותר מזה, משפט המתנהג בדין בלבד הוא גם חסר תכלית. וא"כ קשה להבין איזה מעלה יש שהקב"ה פועל במשפט "ולא עול, צדיק וישר הוא"? אלא ברור שהמשפט צריך להיות יותר מדין, שהוא כולל בתוכו פנים של נתינה ואפילו אהבה, ואפילו עונשיו הם כדי לחנך אל דרך הטובה. כפי שכבר למדנו, המשפט הוא הדרך להגיע אל הדביקות עם הקב"ה, להנות מזיו השכינה. אופיו של המשפט הנעלה הזה, שיש לו סיבה ותכלית מעבר לעצם סדר הדין, הוא הנושא המרכזי של מעשה רבון העולמים).

ב. מידות – מדה כנגד מדה. מבואר כאן עוד על מהותן של המידות אצל הקב"ה. אינם עצמותו של בעל המידות, שבשלימותו ית' הכל שוה עם רצון אחד להיטיב (עי' פיסקא הבא). אלא הם "הרבה דרכים" של תגובות אל הפעולות של הנבראים ממנו, שהוא פועל בהם "מדה כנגד מדה" (וע"ע עד"ז להלן רפ"ג סוד"ה ומכאן נמשך). ומבואר כאן עומק מיוחד בענין "מדה כנגד מדה" שמצינו בתורה וחו"ל בפעמים אין מספר. אי"ז ענין מסוים בנוסף על עצם המידה, ר"ל למשל שיש מידת 'חרון אף' רגיל וגם מידת 'חרון אף' שהוא מדויק כנגד העבירה שאליה מגיע העונש. אלא כל מהותם של המידות הם ככה: פעולה מסוימת ומוגבלת שהוא תגובה מתאימה ומקבילה אל הפעולה המסוימת ומוגבלת שהביא אליה. הגדרה זו שייכת במידה מסוימת גם אצל המידות של האדם שהם "דוגמא קצת" למידותיו ית', וכנ"ל (פרק א).

ה. השקפה ממידת טובו – לפי שלימותו ית'

אמנם מכיון שההעלם אינו אלא אמצעי להגיע אל השלימות בסוף, לכן שב האדון ב"ה והשקיף בתוך המשפט עצמו עם מידת טובו הפשוט אשר לפי חוק שלימותו הרוצה לתקן כל הנבראים, להתגלות להם ולנהגם בשלימות ולא בחסרונות. במדה זו הצד השוה של כל מעשיו הוא להחזיר את הכל אל הטוב השלם, לתקן כולם בכחו ית' אע"פ שמצד עצמם אינם ראויים, וכמש"כ "אני ה' לא שניתי". אבל אינו השלימות לפי ענינו הפשוט ית"ש, שהוא מתעלה ומקיף עד אין סוף, אלא השלימות הנוגעת לנמצאים לפי ערכם, המשלימה את חסרונותיהם המוטבעים בחוק השפעה הנ"ל שהיא כרושם לגבי השלימות. האדון ב"ה רצה לעשות החסרונות והשלימות ב' יצירות, כדי שיוכלו החסרונות לשמש לבדם לפעמים, אבל הכוונה היא להשלים את החסרונות.

ואף שמדה זו מתגלגלת והולכת בכל עת ואינו פוסק, וסובבת והולכת בהעלם בכל דרכי המשפט עצמו, אבל עמוק עמוק הוא, ואינו עבידא לאיגלווי. הנהגת הטוב ורע משמשת בגלוי, והשלימות מסבבת את הדברים בדרך נסתר, להיות הכל נשלם בהשואת ההטבה בלא רע.

כל דרכיו משפט

ונמצא שהשקפה זו של השלימות אינה פעולתה מצד עצמה שאין לה תכלית, וגם אינה מה שהנבראים מקבלים בגבול. אלא ענינה הוא מה שבכלל הכל-יכול הוא להיות מביט אל פעולת זולתו, ולכן גם אחרי שנתחדש מציאות בדרך המוגבל, הוא יביט עליו בכל-יכולתו. ואף שהוא פועל זה גם עמנו בשלימותו ובלתי-תכליותו, עדיין איננו מקבלים אלא בגבול. והרי זה כקול שהיה מדבר עם משה, שלא היה נשמע אלא אליו, אף שהיה קול גדול ולא יסף. השלימות פועלת את אותם דברים עצמם שאנחנו מקבלים בגבול.

והנה אף שיש חלקים רבים במדת שכר ועונש שאחרי העלם טובו כמש"כ, אבל אינם ענינים נפרדים, אלא חלקי בנין אחד שלם שחידש האדון ב"ה. ולהלן (פרק ג) יבואר שבנין אחד זה הוא דמות האדם. ורק לגבינו הם הרבה, כי איננו משיגים אלא כל דבר בפנ"ע. ועל הכללות הזו מביט הכל-יכול בכל יכולתו בכלל אחד, ופועל בשלימות פעולה אחת.

פעולה זו נאמר שהוא קו אחד משלימותו, ר"ל ניצוץ כמו ניצוץ השמש היוצא מהארת כל השמש. אבל לא נאמר שהשקפה כללית זו היא חלק אחד משלימותו וכל יכולתו, שהרי אין בו הפרש חלקים. הקו האחד הזה הוא השביל הקטן שבו האור של רוממות שלימותו, העושה פעולותיו בדרך בלתי מושג כלל, לוקח את הגבול שלו כדי להגיע אל הנמצאים. ונמצא שהגבול ברושם הנ"ל שנשאר הוא עצמי, כי הוסר ממנו האין-תכלית, אבל הגבול בקו האחד של שלימות הוא מקרי, כי הוא עומד בבלתי-תכליותו ורק משתווה אל הרושם להתגלות בערכו בלבד.

והנה לעומת העיכוב וכיכוש של מדת טובו ית' שהוא שורש המקבלים וענין מדת הדין כנ"ל, התפשטות הקו אחד הזה היא בחינת המשפיע המתפשט לפעול וענין מידת החסד, וכפי שיבואר עוד להלן (פרק ג) בענין דמות האדם מפנימיות וחיצוניות).

ויש לדעת עוד בפרטי הענין, שבכל מידה שהוא ית"ש מודד לנו נבחין ב' ענינים: הנראה והנסתר. הנראה הוא השכר ועונש הנ"ל. והנסתר הוא העצה העמוקה לתיקון הבריות כמ"ש "כל מאי דעבדין מן שמיא טב". שאפילו התוכחות ויסורין הם הזמנות לטובה, שהקב"ה רוצה בתיקון בריותיו ואינו דוחה הרשעים בב' ידים, אלא מצרפם בכור להתקן שיצאו מנוקים מכל סיג. וגם הנסתר מתחלק לב': יש מחשבה הנראית וניכרת מתוך המעשים, ויתגלה לע"ל כמש"כ "אז תפקחנה עיני עורים", ויש חכמה עמוקה שאינו מושג כלל מתוך המעשה.

א. סדר המשפט והשלמתו. לפני שנתבונן בענין ההשקפה הזו של השלימות, יש לשים לב אל הסדר של מעשה רבון העולמים: קודם עיכב שלימותו והכין השורש אל עולם מוגבל המונהג במשפט, ורק אח"כ "שב והשקיף בתוך המשפט עצמו" עם קו אחד של שלימותו ית'. סדר זה הוא דוקא, וכנ"ל שרצון הבור"ע היה לבריא שהיא בדרך של חסרון שאח"כ מקבל השלמתו. "ב' ראשית": הראשית עם החסרון מוביל אל הראשית של השלימות.

פרק ב – חסרון והשלמות

ב. הארת התכלית בתוך הדרך. ראינו שיחס השכר אל העבודה הוא התכלית אל הדרך, ולכן השכר מוטבעת בתוך העבודה ונותן לו קיומו. ועפ"ז למדנו כאן שע"כ השלימות שנשיג בסוף העבודה משקיף ומאיר על העבודה עם החסרונות עצמם.

הארה זו של התכלית בתוך הדרך היא מה שאנו קוראים 'קדושה'. כך מבואר ממש"כ הרמח"ל (סוף מס"י) שקדושה היא "תחילתו עבודה וסופו גמול, תחילתו השתדלות וסופו מתנה", ר"ל שהיא מעבר להישג יד האדם בעוה"ז, ומגיעה אליו כחלות של שכר בתוך מהלך של עבודה. וזה כל ענין התורה שהפך כלל ישראל אל "גוי קדוש": השכר בתוך עולם ומהלך של עבודה. ולכן לשון המס"י הוא "תלמידי חכמים הם כמקדש וכמזבח". וגם יום השבת שניתנה בה תורה היא מענין זה, וכמ"ש "מה היה העולם חסר מנוחה, בא שבת בא מנוחה", ר"ל שהיה חסר העבודה של מנוחה בתוך עולם של עבודה. ולכן אמר הקב"ה למשה עליה "מתנה טובה יש לי בבית גנזי", שהיא מתנה בתור מצוה.

למה צריך לזה? אלמלא ניתנה התורה והשבת ח"ו, היה ניתוק מוחלט בין העבודה והשכר, ולא היה אפשר לתפוס שכל תכלית החיים הגשמיים הוא כדי לזכות אל עונג הדביקות עם הקב"ה. במצב כזה, עוה"ז לא היה דרך אל התכלית שממנו נוצר העבודה. אבל התורה (הנק' דרך) היא מורה את הדרך לחיות בצורה שהמעשים 'כאן' מולידים פירות של חיים נצחיים 'שם'. ויום השבת נותן מציאות אל הקדושה בתוך סדר הזמן.

ג. דמות האדם. הרמח"ל התחיל להגדיר כאן דמות האדם: ריבוי של פרטים מוגבלים היוצרים בנין אחד שלם שהוא מוכן לקבל מהבלתי-גבול. כשמבחינים את המידות הפרטיות של המשפט מצד עצמם, אין דמות האדם. כשמאמינים בשלימותו ית' הבלתי-בעלת-תכלית, אין דמות האדם. דמות האדם מתחילה להתגלות בנקודת החיבור בין המוגבל אל הבלתי מוגבל. כל זה יבואר היטב להלן (פרק ג).

ד. ענין הקו של שלימות. למדתי ממו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל שבדברים אלו צריך לא לסבור סברות, אלא לשמוע מילים. אבל אף שלא מתבוננים, צריך להיות ידועים וברורים. הקב"ה ברא העולם כשסילק גילוי ואיפשר מקום לנבראים בעלי גבול. ולא יתכן שהוא מחובר לבריאה שסילק עצמו ממנה, ולכן המשיך קו משלימותו לתוך מקום הזה. מה ענין הקו הזה? בעוה"ז לא יתכן מציאות אין סופי ממש, אבל אפשר שיהיה 'אין סוף בתהליך', והוא שכל דבר נברא כדי שתמיד יגדל ויוסיף בלא גבול, וכמו הקו שענינו דבר הממשיך הלאה עוד ועוד עד אין סוף. בקו זה נמצא דמות האדם המחובר בין העולם אל הבורא, וכפי שיבואר להלן. האדם נברא לחיות לעולם ועד, "וחיי עולם נטע בתוכנו", וע"כ זה בעלייה חדשה תמידית כי אין חיים בלא התחדשות. מדה זו בכחות הנפש היא בדרגות הכי גבוהות, במקום החיבור בין הבריאה אל הבלתי-תכלית.

ו. החיבור בין שלימות ית' אל מידות המשפט

צריך לדעת שהנהגת השלימות מתיחסת ממש אל האדון ב"ה, שבו הוא פועל בשלימותו. אבל אחרי שסידר החוקים של דרך השכר ועונש, ימשכו תולדותם כדבר הבא מאליו, לפי מה שהוכן בכל מדה ומדה. אולם מכיון שמקור הכל הוא השלימות, וכל הנעשה לפי השכר

כל דרכיו משפט

ועונש הוא סיבוב וגלגול אליה, לכן פעולות השכר ועונש עצמם נמשכות מפעולת השלימות ומתיחסות אליה. וסדר הענין הוא שהקו האחד משלימותו ית' לקח כל מה שנשאר ברושם בלבד כנ"ל, כשהם עומדים בשורש דק בלבד ולא נתפרטו החלקים והמידות, ואותם ענינים עצמם עשאים מידות גמורות ומפורטות, כל אחת למה שראוי לצורך ההנהגה. ומכיון שעיי"ז אפילו הענינים שבמידות של שכר ועונש מיוחסים אל שלימותו הבלתי תכלית, לכן נאמר שזהו הדביקות שבין האדון ב"ה עם מידותיו שהם לפי ערך הנבראים.

ונמצא שהקו האחד אינו פועל לפי בחינת עצמו, אלא לפי ההכנה המושרשת ברושם המקבל אותו. והענין נתפרש בחז"ל עם משל למי שחופר נהרות להוליך בהם המים, ואז המים מוכרחים ללכת לפי מהלך הנהרות שהם מוצאים לפנייהם. וכך הכין האדון ב"ה את הרושם בדרכים שונים בזמן שעיקב וכבש חוק טובו בבריאה, והקו האחד התפשט בהם והולך לפי ההכנה שהוא מוצא.

ומכיון שכל חיבור בין ב' דברים מוליד דבר נוסף אמצעי ביניהם, מבואר מזה שיש ענין ג' שצריך להבחין בכל מידה: איך היא נמשכת מהשלימות. והאמצעי הזה בין השלימות לבין המידה מתחלף לפי ענין כל מידה. והענין, שיש לבוש שהוא אמצעי בין השלימות אל המשפט, וכשהשלימות מתלבשת בו אז הוא פועל כפי כל עניני המשפט. ובוזה מובן איך כל מידה מקבלת את ההנהגה והערך שלה מהשלימות אף שהוא שוה, שבשביל זה צריך הלבוש להיות בכל אחת כפי מה שהיא, ואז השלימות יפעל בשוה בכל אחד מהלבושים כפי המידה שלו. והלבוש הזה הוא הפנימיות של כל המידות, ועל פיו הם מתנהגים ומשתנים עניניהם מזמן לזמן. בלבוש הזה נבחנים כל המידות, אם במהותם להיות חסד דין או רחמים, אם בכמות ערכם להיות גדולי ערך או קטנים. וענין זה יבואר עוד להלן בענין החיבור בין נשמה וגוף בדמות האדם בכל מדריגותיו (פרקים ג,ה,ו).

דמות האדם: רצון, שכל, מידות. הרמח"ל מבאר כאן בקיצור נמרץ החיבור של המידות המוגבלות עם מקורם השלם. ומכיון שחיבור זה הוא דמות האדם כדלהלן, לכן כל חלקיו נכללים כאן. אפשר להגיד שהפרק הבא, וכל שאר החיבור הזה הנמשך ממנו, הוא פירוש אל הכללים שיוצאים מפיסקא זו.

סיכום הענין: המידות מצד עצמם אינם מתיחסים אל האדון ב"ה שהוציא אותם, אלא הם הולכים כפי תכונתם "כדבר הבא מאליו". אבל מכיון שכל תכליתם הוא להביא אל השגת השלימות שמעבר להם, לכן הם מונהגים ע"י השלימות, והיא זאת שנותנת להם הכח לפעול את פעולתם. ואי"ז אומר שמידות המשפט הם השלימות, שהרי השלימות אינה מנהיגה אותם אלא באופנים שלהם שהוכנו בהם מראש. והדרך שהשלימות הבלתי-מוגבלת מתחברת אל המידות המוגבלות היא עם לבוש שאינו השלימות ואינו המידות, אלא תפקידו "להלביש" את השלימות השוה עם לבוש המתאים אל המדה המסוימת שרוצה לפעול בו.

פרק ב – חסרון והשלמות

ונעביר הדברים בקצרה אל כחות הנפש של דמות האדם. רצון: בפיסקא הבא נלמד שהכח בנפש של הקו האחד של השלימות הוא הרצון. ובפרק הבא נלמד שהוא השורש אל הנשמה בדמות האדם. מידות: כבר ראינו (פרק א) איך מידותיו ית', שהם מידות המשפט כמבואר בפירקין, הם "דוגמא קצת" אל המידות של דמות האדם. ובפרק הבא נלמד שהם השורש של הגוף. שכל: בפרקים הבאים נלמד שהלבוש המחבר ביניהם הוא כחות השכל שתפקידם להנהיג את המידות והגוף ע"פ הרצון הפנימי של הנשמה שהוא נעלם גם מעין השכל, וכ"ש מהמידות עצמם.

ז. "ב-ראשית" - ב' מקורות של הבריאה

כפי שהקדמנו בתחילת הפרק, הרמח"ל מצא כל הסוגיא של שלימות וחסרון מרומז במילה הראשונה של התורה: "ב' – ראשית". כלל זה מובא הרבה פעמים בספריו, והיה מרגליה בפומיה של מור"ר הגר"מ שפירא זצ"ל. גם הגר"ש אולמן זצ"ל בנה מסביבו מאמרו הנפלא "ברית התיכון" (בספרו דעת אלקים) שבו הציע היסודות של כל מה שקיבלנו מהרמח"ל והגר"א בענין מעשה רבון העולמים. ויש לשים לב שגם ענין זה הוא הקדמה אל פרק הבא, שהרמח"ל מעביר כאן את המושגים הרעיוניים שלמדנו עד כה אל תוך כחות הנפש של דמות האדם.

זה פשוט שכל מה שעשה הבורא ית' הוא היותר שלימות. ואם הוציא מידות ופעולות בחכמתו ית' לפי ערך התחתונים כנ"ל, זה ודאי הוא השלימות, ולא שום אופן אחר. ולכל דבר יש טעם, אלא שהטעם הוא בעומק רצונו ית' הבלתי בעלת תכלית, ואי אפשר להשיגו. ולכן אין לחקור אחריהם למה הם, וכ"ש למה נעשו בזמן זה ולא קודם או אח"כ, כי כל זה תלוי ברצון. אבל נוכל להתבונן במה שידענו שעשה, להבחין כל הסדרים הנמצאים, ואפילו סדר המידות איך שיצאו זה אחר זה ומן השורש עצמו.

ולפ"ז נבין ב' מונחים. הדבר הראשון שנתחדש הוא כללות כח אחד שבו המציאות של כל מידותיו ופרטיהם ותולדותיהם, הכל בטעם נכון משתרש מהרצון הפשוט עצמו ב"ה, מבואר עם טעמים ושרשים התלויים בבלתי תכליות. וע"פ מונח זה נבנה כל פרטי ההנהגה, שנניח כל הטעמים לצד אחד מכיון שאינם צריכים לנו, ונסמוך על המונח הראשון שהוא שלם, ונקח כל חלקיו להעמידם על תוכנם לפי ההנהגה שכבר הוקבעה. במונח שני זה עומדים ונראים כל פרטי ההנהגה לפי מונח הראשון, אבל לא יראו בו הטעמים. וזה נקרא חכמה ומחשבה המחלקת כל ההנהגה למחלקותיה, ומעמידה הכל על בוריו. ורק מהחכמה ולמטה מותר להסתכל.

אלו הם ב' מקורות של כל הבריאה מהראש ועד הסוף, וכמש"כ "בראשית – ב' ראשית". ומהם נברא האדם כאן עם ראשית אחד, וראשית שני הוכן לו לע"ל. וכלל הענין מבואר ע"פ כללות המציאות: א' המשפיע שהוא הבורא ית' הפועל בנבראים, ב' המקבל שהוא עצם פעולותיו בנבראים שהם מצד המקבלים. ונבאר ב' המקורות האלו.

כל דרכיו משפט

כשעלה ברצונו ית' לברוא עוה"ז, היה מסדר כל הסדרים בחכמתו הנשגבה מאד על כל המעשים, וכולם תלויים ועומדים במידה זו. וזש"כ "כולם בחכמה עשית", ו"בראשית" פי' "בחוכמתא". אולם אחרי חטא אדה"ר נתקלקלו הדברים, ולא נתפשטה החכמה ברוב יפיה והדר כבודה עד שנבנה בהמ"ק בימי שלמה, וכמש"כ "וה' נתן חכמה לשלמה".

מקור זו של חכמה נותן הבחירה, שיוכל הרע לקלקל מדריגות הבריאה. בו נברא העולם של "היום לעשותם". ולכן על דמות האדם עכשיו נאמר "אשר יצר את האדם בחכמה". והחכמה היא תחילת מציאות המקבלים כמש"כ, וכל המידות מתפשטות ממנה עד סופם. ובמציאות הבריאה הזו לפי המקבלים, קודם התחתון מעורר ואח"כ תבוא אליו ההשפעה, וזה עושה השינוי מזמן לזמן ע"י הבחירה, שכפי ההתעוררות כך יושפע לו לזכות או לחובה. וכל זה נכלל בד' אותיות שם הוי"ה.

לעומת זה, מקור הרצון נותן התיקון העתיד לימצא לאחר הבחירה, כשכל המדריגות עומדות בנצחיות שלא יקבלו עוד שינוי, והוא "מחר לקבל שכרם". מקור זה נקרא 'כתר' שענינו השראת העליון על התחתון, כמו הכתר שאינו בגוף האדם אלא מונח על ראשו, ולכן הוא מורה על השראת הבורא על נבראיו. והמציאות לפי הבורא המשפיע היא שוה בלא שינוי כמו שאין בו שינוי, ותבוא תמיד ההשפעה ממנו למקבלים. וכשנשלם הבחירה, שאז כבר הוכן המקבל בכל ההכנות להשרות עליו המשפיע, אז ישרה המשפיע וינהיג את הכל בהשואה אחת תמיד. ולכן "לא למחר לעשותם".

מכיון שהכתר הוא ענין הבורא ית' הפועל, לכן אינו נרמז בשם הוי"ה אלא בקוצו של י'. וכשכל המציאות מחכמה ולמטה מוכן ע"י עבודת האדם הנמצא שם, אז מתחבר עליה הקוץ בחיבור הצריך. וכשחסר ההכנה, כך תחסר ההשראה. זהו ענין שכר ועונש שנברא בו העולם של "היום לעשותם". והתורה עומדת כאן בענין הזה: מצוות לזכות או לחובה. גם נשמות ישראל עומדות עכשיו בענין זה.

אבל הקוץ עצמו הוא זמן "מחר לקבל שכרם", והוא כשירצה הבורא ית' לקחת הדברים בתוקפו ולהמשיך ההנהגה מלמעלה למטה, שהמשפיע ישפיע בנצחיות בלא שימתין לבקשת המקבל. והתורה ג"כ תקבל לע"ל חידוש לפי הראשית הזו, וזש"כ "כי תורה מאיתי תצא", ופירשו שזהו חידוש של תורה. והיא התורה עצמה שלא תתחלף ח"ו, אלא שהיא תתגלה בבחינת הכתר שהוא השכר, ולא כמו שהיא עכשיו בבחינה החכמה שהיא העשייה וזכות.

וצריך לדעת שהכתר צריך להיות השורש לכל הפעולות. ולכן בהנתן התורה, מצד עצמה ניתנה בבחינת חכמה בלבד, שהיא הנותנת הבחירה, אבל בהתשפטותה וצירופיה בכ"ב אותיות, שהוא עצמו ענין המידות של הנהגת המשפט, ההתשפטות נעשה בענין הכתר, שהכל צריך להיעשות על ידו. אבל בפעולה זאת אינו פועל בדרך עצמו, אלא לפי בחינת

פרק ב – חסרון והשלמתו

החכמה. ולכן צריך בתחילה להניח מונח הראשון שהוא עצמות התורה בבחינת חכמה ולא כתר, ואז הכתר פועל ומגלגל התורה הזאת עצמה לפי מציאותה בחכמה. ונמצא שראשית הכתר נסתרת בתוך ראשית החכמה ונכללת בה. אינה נבדלת מהחכמה, וכל מעשיה וסודיה ממנה. לא נמצא בעולם דבר שתעשה החכמה שלא הגיע אליה מהכתר. לכל הדברים יש ראשית, ועוד ראשית אל הראשית.

א. **הכנה אל השכר.** מבואר גדר עבודת האדם בעולם. אינו בורא מעצמו שום דבר חדש. כל תקפידו הוא להכין את עצמו והעולם ע"פ החכמה והסדר שרצה בהם הקב"ה, ולפי ההכנה שורה עליו השכר מלמעלה, ככתר על ראש האדם. ועולם השכר הוא כשכל המציאות נהפך אל הכתר ההוא. (וע"ע עד"ז להלן פרק ו)

ב. **חכמה ורצון.** יש ב' מערכות בבריאה. בחכמה צריך להבין ולהסביר כיצד דבר מביא דבר, ואיך המהלך משתלשל בסיבה ומסובב. וכל חסרון שם הוא רע המחייב את סילוקו, כי אינו נסבל ע"י השכל. אך הרצון הוא מעבר לחכמה, אין שם הסבר.

הרמב"ם מבאר ענין הרצון היטב. שהביא הוכחת היונים שהעולם קדמון משום ששלימות האלקות מחייבת שפועל ע"ד הכרח, כי כל חידוש פעולה הוא שינוי המורה על חסרון. והרמב"ם השיב שאמונתנו היא שהבריאה מושרשת ב'רצון', ר"ל מקור והתחלה שאין כח מחוצה לו שיכריח אותו לפעול. ולכן אי"ז שינוי, כי כך הוא מהות הרצון: לפעמים רוצה ולפעמים לא, בלא סיבה מכרחת. 'למה הוא רוצה' הוא שאלת הבל, כי 'למה' ו'רצון' הם מושגים סותרים. הוא רוצה מכיון שהוא רוצה. גם אצלנו אי אפשר לשאול 'למה' על 'רצון', שאם יענה למה רוצים משהו אז הרצון הוא באותה סיבה שהביאה להכרח, ואינו אלא אשליה של רצון. למשל, כשרוצה לאכול מפני שהוא רעב מפני שטבע גופו לאכול, נמצא שלא רוצה לאכול מרצונו אלא מחמת טבע גופו להיות רעב.

והנה כל רצון מחייב כוונה לתכלית, שמטרת הרוצה במעשיו היא מילוי רצונו, ואינו מתעסק בעלמא. ולכן האמונה שיסוד הבריאה ברצון מחייבת שהעולם הולך לקראת התכלית של רצונו ית', ואין קיום לדבר שאינו מביא לתכלית זו. והתכלית הסופית ש'ראשית הרצון' הולכת אליו היא השכר כנ"ל, והדרך להגיע לשם הוא לזכות בדין בעולם הנברא מראשית החכמה.

ג. **אין סוף לרצון.** צ"ב שמציאות הבריאה המוגבלת והמוגדרת בתוך עצמה סותרת במהותה את מציאות הבורא שהוא בלתי תכליתי. והענין כמש"כ שפעולת הבריאה היתה ברצונו ית', בלא הכרח או חיוב. וכיון שכל המציאות היא 'רצון', לכן היא בעצם בלי סוף, כי הרצון אינו נגמר בעצמו אלא הולך הלאה. 'רצון' מל' ריצה מתוך עצמו אל מחוצה לו. וגם כשהרצון מגיע לאיזה מטרה, הוא תופס ה'נקודת הלאה' שבתוכה. הרצון האמיתי הזה אינו רוצה דבר מחוצה לו, שא"כ הוא יתבטל כשמשיג אותו. הוא אינו רוצה אלא את עצמו, את עצם המילוי שלו. ולפי"ז באמת הדברים במציאות אינם עצמם בלבד, אלא הרצון להמשיך הלאה מונח בעצם מציאותם. ועי"ז הבריאה קיימת, כי היא מושרשת ברצונו ית'. וקיומה אחרי מעשה הבריאה אינה מילוי הרצון והשלמתו, שא"כ כבר אינה נרצית ונתבטל קיומה, אלא להיפך: הקיום הוא השאיפה לצאת הלאה, מעבר למציאות. כל פרט בבריאה שהשלים את קיומו ואין לו המשך – חייב להתאפס. וז"ש "דברך אמת וקיים לעד" מצד פעולת הבריאה אין-סופית שבכל דבר, שעצם ישותו מחייבו

כל דרכיו משפט

לישאר בתוך הרצון וללכת הלאה. כל דבר מוציא את עצמו אל הפועל בצורה היוצרת אצל מצבים חדשים שבהם הוא שוב מוציא את עצמו אל הפועל, וכן הלאה. לעולם יש חידוש.

הרצון אינו מתמלא ע"י דבר שלגמרי חוצה לו, שזה יבטל אותו כמש"כ. וגם אינו לדבר שכבר יש לו. אלא הרצון מתמלא כשחל על הדבר שממלא אותו, ע"י עצם העובדא שהוא רוצה אותו. הרצון רוצה ומוצא את עצמו. הרצון האמיתי תמיד קיים, כי הדבר המושג אינו מחוצה לו ואליו הוא צריך להגיע, אלא להיפך: הרצון חל על הדבר המושג. ולכן ההשגה אינה סוגרת את המעגל אלא נעשית נקודה להמשך ההולך הלאה. זהו עומק "ילכו מחיל אל חיל" הנאמר על שכן הצדיקים בעוה"ב: הוצאה מכוח אל הפועל של הישג הראשון עד שמגיע אל עוד הישג. וזש"כ "נפתלי שבע רצון" ר"ל שבשובע עצמו מהדבר המושג יש רצון להמשיך הלאה, שזה שייך רק כשהרצון עצמו מצטרף אל המילוי.

בדבר הממצה ומגשים את הרצון אליו, עצם היותו הוא סיבת ביטולו, וזהו נורא מהכל. הבריאה היא הפוכה: סיבת המציאות היא אי-היות, ברצון לדבר שאיננו. זהו ענין 'יש מאין': הדבר תמיד נמצא מה'אין', הלא-נמצא. ה'אין' הוא סיבה אל ה'יש'. 'אין' זה הוא הרצון, ר"ל שהדבר המסוים הזה הוא נמצא כי אני רוצה אותו ואיננו – ובזה גופא הרצון מקיימו. ענין זה של ה'אין' והרצון מוטבע בכח האדיר ביותר בבריאה: הריקות שיכולה לשאוב לתוכה את הכל. רצון פי' ריקות השואפת ורוצה את מילויה. כשם שבטבע ריקון דבר מאויר ימשוך אליה מילוי אחר, כמו"כ אם אדם יעמוד עצמו ריק מרוה"ק באמת – בהכרח תגיע אליו. וזש"כ "צמאה לך נפשי כמה לך בשרי" כהסיבה אל "כן בקודש חזיתך".

ד. **מידת הרחמים.** מכל זה מבואר שהרצון חל דוקא כשיש חסרון, כדי למלאות אותו עד אין סוף, והרצון גדל ביחס אל החסרון שצריך מילוי. שאם כל הדבר היה שלם וקיים בעצמו במידת הדין, לא היה צורך לרצון. ולכן מדת הרחמים אינה מושרשת ב'ראשית החכמה', שענינה הבריאה עם גבולות שבה העבודה לזכות בדין. אלא הרחמים נובעים מ'ראשית הרצון' הממלא כל חסרון, שהם חלים במקום שצריכים ורוצים אותם, על מי שיודע חסרונו ורוצה במילוי.

עפ"ז מובן למה מדת הרחמים שהיא בשם הוי"ה נשתנה משאר המידות להתגלות בשם זה שהוא המקור לכל השמות כמש"כ הרא"ש. שמצד הדין עצמו לא יתכן שיתוף של רחמים, כי אין בו קיום לדבר החורג מהמציאות האמיתי. וע"כ הכנסת רחמים לעולם של דין בלא לפגוע בדין אינה פעולה של מדה"ר עצמה, אלא היא בגילוי מדת הרצון הבלתי תכלית בעולם. רק עצם הגילוי של מציאותו ית' לנמצאים מאפשר ומחייב את שיתוף הרחמים עם הדין ע"י שם העצם הכולל כל המידות בלא הבדל וסתירות ביניהם. מזה מגיע החידוש הנורא של "שיתף עמה מדה"ר": חיבור של שני הפכים לנושא אחד. וענין זה של הימצאות הרחמים בעולם נתגלה במתן תורה, וזש"כ רש"י שהמקלל שמע את שם המפורש בסיני.

וכתוב על י"ג מידות הרחמים "וחנותי את אשר אחון - אע"פ שאינו הגון", ומבואר שמידות אלו הם של 'חן' ומתנת חנם, וכמש"כ שהרצון שייך בחסרון דוקא. וז"ש "כהודעת לעניו מקדם", ש"לענוים יתן חן". והקב"ה הראה למשה אוצרות של שכל ואצ"כ אוצר גדול במיוחד של מתנת חנם, ושם הי"ג מידות שנאמרו למי שלא מגיע לו ורק מוסר את עצמו אליו. רק מי שחי את זה שבאמת אין לו הוא נושא חן בעיניו ומקבל מאוצר זה. ואה"נ מי שאין לו כלום ויודע שאין לו כלום - הוא עניו גדול. היה אחד כזה, ולכן הגיע למקום שאין לו אפשרות אלא ללכת ישר

פרק ב – חסרון והשלמות

לעוה"ב: ר"א בן דורדיא. וז"ש בחז"ל עה"פ במיכה "עובר על פשע" שמתהפך ל"שפע", והמקביל אליו בפ' כי תשא הוא "חנון", שכשהפשע מביאו לתפוס שאין לו כלום אז מקבלים מאוצר הגדול של מתנת חנם.

ה. **חטא אדם הראשון ותיקונו** (ע"פ כתבי הגר"ש אולמן זצ"ל). אדה"ר נברא שלם, עד כדי כך שהיה הכסא להתגלות עליו כל השגחתו ית' על ברואייו שכולם כלולים בו (כדלהלן פרק ד ועוד). משלימותו היתה שנתגלה לו תכלית הבריאה שהיא רצון הנעלם, ועבודתו היתה לאחד כל הברואים ולהעלותם למדרגה הראויה להם לפי התכלית שבעבורו נבראו (כדלהלן שם ועוד). רצון הנעלם הוא ענין חי החיים, מדרגת הכתר, שהוא מתלבש בכל ההנהגה להחיותה ע"י הדבקות בעילת העילות ית'. ולכן ההעלם שנעלמת אחרי החטא הוא ענין המיתה, שמחכמה ולמטה היא קומת הגוף שתפקידו לגלות את הרצון, והעלם הרצון מהגוף הוא מיתתו. והגוף של אדה"ר, שהוא נפש הקדושה של ישראל שבו כל טומאת החטא, נתאכל הבשר שלו ביסורי הגלות וטלטוליו. עי"ז נתכפר החטא, והנפש הכללי נטהר לקבל אור המדרגות העליונות המתעלמות מחמת הטומאה. כפרה זו היא גילוי המשיח. ואם תשאל מנין יש נפש קדושה לאדם אחרי החטא? ודאי מתשובתו של אדה"ר שלאחריה הוליד שת בדמותו וצלמו.

ו. **העולם הוא ספר של חכמה** (מכתבי הגר"ש אולמן זצ"ל). הגילוי הראשון של בחי' הספר היה בבריאת העולם. שהעולם הוא הספר, כי כל ברואי העולם הם ספר וגילוי החכמה העליונה, וכמש"כ "מה רבו מעשיך ה' כולם בחכמה עשית". כל נברא מורה על חק פרטי של החכמה. אלא שהספר עצמו עדיין סתום, שאין חכמת התורה נגלית מחוקות הברואים, ואע"פ שהספר כתוב ועומד לפנינו, אין קורא שישכיל בו. אבל לע"ל, בזמן שנאמר "ומלאה הארץ דעה את ה'", אז תתעלה החכמה שבכל הנבראים, ויודעו חוקות התורה אשר כל יצור נוצר להורותם. וכאן תבין התועלת הגדולה שתצמח לע"ל מגילוי חוקות הטבע ובירורם בדורות עקבתא דמשיחא, כי הוא הכנה גדולה ומחוכמת לגילוי התורה בארץ לע"ל, ובה יתפסו הפוקרים המסתייעים בחוקות הטבע להתכחש מפניו ית'. הלא תראה מה גדולה תהא כלימת האיש שאבני מקום מחבואו שהעריך בידיו להחבא ביניהם יהפכו לעדים נגדו, ויספרו צדקת בעל דינו המתייצב לעומתו.

פרק ג - דמות האדם

בפרק הקודם למדנו שהרצון בכל מעשה רבון העולמים הוא להיטיב אל המקבל בזכות, ומזה יוצא שורש הגדול של החסרון והשלמתו. בפרק זה נעביר את כל הנתבאר בענין זה אל הכלל הגדול שהכל בנוי עליו: דמות האדם. נתחיל עם הקדמה כללית שהציע הרמח"ל להגדיר דמות האדם העליון והתחתון וכל מה שביניהם. אחרי זה נלמד על המבנה של דמות האדם העליון, ואיך הוא כולל בתוכו כל מעשה רבון העולמים.

א. עולם גדול, עולם קטן

כשרצה הבורא ית' לברוא נבראים שיקבלו טובו בזכות, היה מספיק לזה לברוא האדם ולצוותו במצוות שבקיימו אותם יקבל שכר, ואם לא אז יענש עליהם. אך מעומק עצת החכמה היה לעשות דבר נפלא, אשר יודע כי המעשה מאלקים ולא יכול להיעשות מזולתו: הבריאה, המצוה, והשכר והעונש – הכל ענין אחד הוא, אשר לא ימצא זה בלא זה. הענין סובב בעצמו, ונעוץ סופו בתחילתו, ותחילתו בסופו. עד שנמצא שלא המציא הממציא אלא מציאות אחת, כי משפט החכמה להתרחק מהריבוי כשאינו מוכרח.

מציאות זו היא האדם בדמותו וצלמו. גדר דמות האדם הוא בריאה מחוברת מאיכויות ופרטים המתחברים ומתרכבים בחיבור פרטי ומיוחד, אשר בתוכו תשרה נשמה בעלת כח פרטי ומיוחד שמנהגת אותם, כל אחד לפי הפעולה הראויה לו. ומכיון שהבורא רצה לפעול ע"פ דמות זו, לכן כמו שבאדם יש לב ששולח הדם לכל האברים, כך יש בריאה שממנה יוצא הזנה או השפעה אל נבראים אחרים, וכמו שיש מעברות לדם באברי האדם, כך יש בריאות שעומדות כמעברות להשפעה ההיא. ולפ"ז כל העולם כולו בכל מדריגותיו הוא אדם גדול, והאדם הוא עולם קטן, ואין בזה אלא מה שיש בזה. ודרך פעולתו היתה שהעולם והאדם קשורים זב"ז, כי הוא ברא אדם, וברא עולם בברוא אדם. ולכן בהיות כל האדם מושפע, כך כל העולם מושפע, וכן להיפך. ובהחסר מן האדם השפעה, תחסר חלק מן העולם.

והנה אם היה רוצה לפעול בהשוואה אחת, אז ההנהגה היתה שוה, ותמיד באה ההשפעה אל כל הנבראים. אבל רצה לפעול בשינוי כפי מעשי האדם. ולכן העולם נברא בעשרה מאמרות ובששת ימים שונים, להשוות פעולתו אל הנפעל ממנו. למשל, הוא פעל פעולה המקבילה לראש שבאדם, והוציא בריאה בעולם בבחינה זו, וכך נמצא אח"כ באדם. ואז פעל פעולה המקבלת אל הצואר, והוציא בריאה כזו בעולם. ושתי הפעולות והנבראים

פרק ג – דמות האדם

שייכים וקשורים כמו הראש והצואר באדם. וכל פעולות האלו של הבריאה הוא מתמיד בהם לפעול קיומה. (וראינו בפרק א' שפעולות אלו הם הארות, כמו התנוצצות מהשמש.) ומכאן נמשך הבחירה, ושכרה ועונשה. שכנגד הפעולות שפועל בעולם, שהם הם החלקים אשר באדם, כך עשה חוקים ומצוות ונתן אותם ביד האדם לעשותם. וכשהאדם עושה מצוה, תימשך אליו טוב מהפעולה המקבלת אל המצוה ההיא, וזהו שכרו. וכשעובר על המצוה, ימנע ממנו הטוב המקבלת אל המצוה, או תהיה אליו פעולה לרעה ח"ו, וזהו עונשה. וזה הטעם שכשם שחלקי דמות האדם הם תרי"ג, וכל אחד מתחלק לפרטים רבים, כך המצוות הם תרי"ג, ולהם תנאים רבים. וזה ענין מדה כנגד מדה, שגזר לפעול כנגד כל מיני פעולה שיפעל האדם בבחירתו.

ומכאן נבין ענין העבודה המסורה לנו. שאחרי שגזר רצונו הפשוט לנהוג בפעולותיו לפי מעשה התחתונים, ועשה חוק שבעשות האדם מעשה כך יפעול הוא לעומתו, וימשך ממנו תולדה, לכן ראוי לעשות המעשים אשר ציוונו. ובעשותינו המעשים בכוונה הזאת, אז הם רצוים יותר לפניו ית', כי לא כמצות אנשים מלומדה, אלא כיודע את קונו ומכוון לעשות רצונו.

כשאדם עושה מצוה, הוא מקשר חלק של נשמתו אל הפעולה המקבילה של הבורא שבשבילה ציוה את המעשה ההיא. ואז נמשכה ההשפעה מאותה הפעולה אל אותו החלק, ונקרא שנפתח צינור השפעה אחד. וכשיפתחו כולם, כל אחד בכל פרטי חלקיהם, ע"י כל נשמות ישראל, אז העולם היה מתוקן לגמרי.

ועפ"ז נפרש מש"כ "נעשה אדם בצלמנו כדמותינו", שהוא אחד מהמקראות המדברים לשכך את האוון, אבל הוא פלאי מכל הפעמים האחרות אשר נזכרים שמות כאלה באלקים. כל מה שאנו משיגים באלקות אינו עצמותו, אלא הפעולה המתחלקת למדריגותיה, וכנ"ל (פרק א). וראינו כאן שכללות כולם הוא דמות האדם. ומכיון שדמות האדם הגשמי הוא תולדה מכולם כאחד, לכן נקרא "צלם אלקים", כי הוא צלם כולל, ומראה כל מה שאפשר להשיג באלקות.

ולפ"ז אינו קשה כל הפסוקים המתארים את הבורא ית' בתוארי אדם, כי הוא דבר אמיתי ונכון, וא"צ שלילת גשמיות בענין זה. שמכיון שפעולות הפרטיות של הבורא הם שורש לחלקי האברים בגוף האדם, לכן שמות גוף האדם יפלו היטב בפעולותיו, בהעלותם מהמסובב אל סיבתו. כשנאמר "יד ה'" נבין הפעולה הפרטית שפועל הבורא שכנגדו נמצא היד באדם והוא השורש אליו. אין חשש גשמיות כשנותנים שמות לפעולותיו כשמות תולדותיהם. וכשידענו שהקב"ה רצה להשוות פעולתו אל הנפעל ממנו כדי ליתן מקום הגוף לבחירה ולשכר ועונש, גם אין בזה זרות כלל.

כל דרכיו משפט

א. טוב בזכות. מפורש בתחילת הפיסקא שדמות האדם מושתת על כל הנ"ל שרצון הבריאה היה לנבראים שמקבלים "טובו בזכות". שני מילים אלו הם שורש צורת האדם: מהטוב יצא הנשמה השלימה, ומהצורך לזכות אל הטוב יצא הגוף החסר.

ב. החכמה מחייבת שהכל אחד. צל"פ מש"כ שהסיבה שכל "הבריאה והמצוה והשכר ועונש" הם בדמות האדם היה משום ש"מעומק עצת החכמה היה לעשות דבר נפלא אשר יודע כי המעשה מאלקים ולא יכול להיעשות מזולתו", ומבאר עוד ש"ממשפט החכמה להתרחק מהריבוי כשאנו מוכרח". ומפורש בדבריו שדבר זה הוא מעשה של חכמה שאפשר להבין, ולא שכך עלה ברצונו שאין בו השגה. אבל למה היה צריך להראות באופן הבריאה את חכמתו בצורה שמוכח ממנו שאינו נברא מזולתו? מה היה חסר אם הבריאה לא היה מראה שהוא ברא אותו? ולכאורה אין כוונתו להוכיח את האמונה מתוך הטבע, שהרי בלא אמונה בתורה האומרת כל הצעה הזו אין הוכחה מהבריאה (אלא אם נדחוק שכוונתו ע"ד הרמב"ם במו"נ ח"א פע"א, עיי"ש שהציע ענין עולם קטן ע"פ שכל האנושי, אבל זה סתום מאד כאן).

ונראה שהענין מובן ע"פ האפשרות שהוא בא לאפוקי ממנו, שהוא מה שהקדים שהקב"ה היה יכול לקבוע כל מעשה בעלמא להיות המצוה שמקבל עליו זכות, למרות שמצד עצמה היא מעשה קוף, וחסרת משמעות לגמרי. וכפי שהערנו לעיל (פרק ב פסקא א הערה ד), כך הוא פני הדברים במדרגת ה'ראשית', שהרעיון הבסיסי של עבודת האדם כדי לקבל שלימות אינו מחייב יותר מלהיות מחבר צינורות שמימיים זה לזה. ואם העולם היה נברא בצורה כזה, הבריאה היתה מנותקת מהמצוות שהאדם עושה בתוכה, והמצוות היו מנותקות מהשכר שמקבל עליהם. בעולם כזה לא היה אפשר לתפוס את העולם כמעשה ידיו של הבורא, אלא היה צריך להאמין בלא חכמה שכך הוא הדבר. ולא מתגלה חכמת הבורא בתוך המצוות, שאין לאדם שום הבנה על התועלת במעשים שלו, מה הסיבה שעושה אותם ומה מסובב מהם בעולם מחוצה לו. אפילו היה יתכן שהבורא נתן הסמכות למלאך או כוכב מסוים להחליט איך לסדר את חלקי הבריאה, איזה מעשים הם מצוות ועבירות, ומה ראוי להיות שכרם ועונשם.

אבל ע"י העצה העמוקה של "חכמה" שעל פיה כל המציאות ומהלכיה הם בדמות האדם, עכשיו האדם רואה את חכמת הבורא בבריאה מתוך עצמו, שכשם שהוא עולם שלם שהבורא "יצר בחכמה", כך "ה' בחכמה יסד ארץ", וכמש"כ "מבשרי אחזה אלוך". והבריאה עצמה מחייבת את המצוות, שהרי בדמותם נברא העולם ועל ידי קיומם מתקיים העולם. והמצוות נותנים השכר או העונש, שהם המביאים או המונעים את שפע של קיום מהאדם והעולם. ולכן יש משמעות עצומה אל המצוות בשביל האדם ובשביל העולם, שאינם פחות מהמשך הקיום של האדם והעולם. והאדם אינו צריך לקוות שהבורא איכשהו יהפוך את שמירת שבת כאן, לדוגמא, אל דביקות בשלימותו שם, אלא נודע לו שאחד מהפעולות של הבורא בבריאת העולם וקיומו היא השבת.

בהמשך הפיסקא מבאר הרמח"ל הנפק"מ למעשה מזה, שעכשיו צריך לעבוד את ה' לא מתקוה לקבלת שכר בעולם הבא, אלא משום שכך "ראוי לעשות". עצם היותו אדם בתוך עולם מחייב קיום המצוות שעל פיהם הקב"ה מנהיג את עולמו. ועי"ז אינו עושה "כמצות אנשים מלומדה", ר"ל בלא משמעות לעצם המעשה, "אלא כיודע את קונו ומכוון לעשות רצונו", ר"ל שמתוך המצוות הוא מכיר ויודע את הבורא שציווה אותו בהם, כי הכל אחד.

פרק ג – דמות האדם

ג. ד' **מדריגות בדמות האדם.** נסכם ארבע מדריגות של דמות האדם המבוארות בפיסקא זו, בהקשר להנחבאר לעיל ולהלן בחיבור זה. 1. הפעולות של הכורא בבריאת העולם וקיומה, והם 'המידות שהם הארות' שהרחבנו בהם (פרק א). וגם כאן מבאר הרמח"ל ענין "מדה כנגד מדה" כנ"ל (בפרק ב) משום שהמידות פועלות ע"פ מידות הנבראים מחוצה לו. 2. המצוות שהאדם מקיים הם מ"צירוף העבודה" של התורה שענינה התפשטות הארות כדי להוציא תולדות, וכנ"ל (פרק ב). וענינם יבואר בהרחבה להלן במקומם אצל האדם הנברא המקיים אותם (פרק ו) 3. הבריאה עצמה שהיא התולדה מהארות הכורא. דמות אדם זה כמעט ולא יבואר בפרק זה, אלא בעיקר נלמד עליו במקומו בסוף החיבור (פרק ו). 4. ה'אדם הקטן' הנמצא בתוך העולם ובוחר לקיים את המצוות כדי שהוא והעולם יקבלו את המשך קיומם, וזהו שכרו. דמות האדם הזה הוא התכלית של כל הדמויות הנ"ל, שכולם מסובכים להגיע אל אדם בעל נשמה וגוף המקבל את הטוב בזכות, וכנ"ל (פרק ב). גם הוא יבואר בעיקר להלן (פרק ו).

ד. גוף. יש לשים לב שעיקר דברי הרמח"ל בפיסקא זו מוסבים על ענין הגוף של דמות האדם שהוא המידות של שכר ועונש. האם כוונתו לאפוקי מענין הנשמה שלו, שיבואר בהמשך הפרק הוא השלימות המשוה הכל לטובה? ודאי שלו, וגם כשתיאר דמות האדם הזכיר בפירוש את הנשמה המנהגת פעולותיו. אלא הענין כנ"ל (פרק ב) שעצם מהלך המשפט מונהג ע"פ השלימות, וכמו"כ כל מהלכי הגוף מונהגים ע"פ הנשמה, וכפי שיבואר לעניננו בהמשך הפרק. ואדרבה, נראה בפיסקא הבא שענין הגוף ומידותיו המרובים מצד עצמם מולידים רק הסתר פנים וחושך, ולהלן (פרק ד) נראה שבזה מושרש הרע. ולכן כל מה שלומדים על מידות משפטו ית' כמקבילים אל הגוף צריך להבין בפשיטות שר"ל מה שמתגלה לנו מדמות אדם חי שהוא גוף גלוי עם נשמה נעלמת בתוכו. (וע"ע מש"כ בפירוש על פיסקא הבא אות ג.)

ב. הארת פנים והסתר פנים – רוחניות וגשמיות, נשמה וגוף

יש שני מיני נבראים: גשמיים ורוחניים. הגשמיים נבראו במידת הבריאה בלא הארה, מתולדת העלם טובו הנ"ל (פרק ב). ולכן הם בהארה והשפעה מועטות, בחושך וחסרון, ועניניהם חול ודברים שפלים ונבזים. כל עמל האדם תחת השמש הוא הבל הבלים, ומותר אדם מן הבהמה אין: לאכול ולשתות, ואת הארץ יסחרו, דברים פחותים ונקלים. כל הגשמיות והטבע הוא חשך ולא אור, הסתר פני האדון ב"ה מהעולם. לעומת זה, הרוחניים נבראו במידת הבריאה בהארה, מתולדת חוק טובו הנ"ל (שם). ולכן הם בהארה רבה והשפעה מרווחת, וענינם נכבד ומעולה. כל עסקם בדברי קדושה, ועניניהם בדרך שישכון בהם אור פניו ית', שהוא מאיר להם בקדושתו. ונמצא שיש ב' מוסדות בהנהגתו ית' שהם גם בבריאה: מדת הסתר פנים שממנו הנבראים הגסים ועכורים, ומדת הארת פנים שממנו הרוחניים הנכבדים.

ועפ"ז נעשה החיבור של הגוף ונשמה באדם: הגוף בהסתר פנים, והנשמה בהארת פנים. ובידו להגביר בעצמו הגופניות ודרכיו או הרוחניות ודרכיו. הוא יכול ללכת אחר מראה עיניו ודרכי לבו הגופניים, או להתגבר על יצרו ולסור מדרכי ההבל וללכת בדרך התורה

כל דרכיו משפט

והמצוה. ונמצא שהאדם הוא המתקן והנתקן, כי הוא מתקן את עצמו בעבודתו, וכמ"ש "ועשיתם אותם – ועשיתם אתם כתיב".

ועכשיו תראה סיבוב העולם, ומה בין דרין קדמאין לדרין בתראין. האדם המשים לב יתמה על חפץ אלקים לראות בני אדם רצוא ושוב, יום ולילה לא ישבותו, איש לדרכו נלאים ועייפים, עמלים על אכילה ושתייה והבל הבלים שאינו כלום, על עולם של תוהו שבין לילה היה, היום כאן ומחר בקבר. אבל המטיב לראות יבין שלא לזה נברא האדם, אלא היה ראוי שעסקו בהשגת כבוד קונו, שבשביל זה ניתן בו דעה וחכמה רבה, לא להרבות בסחורה ושאר הדברים של מה בכך. אלא שהאדם קלקל מעשיו, וגרם זה לעצמו. והעולם הולך וחסר בענין זה בכל דור ודור, שהראשונים היו יותר קרובים אל החכמה, ומתעלים אל השכל, והאחרונים רחוקים מן השכל ונשקעים בדברי הגופניות וטבע, בסחורה וכל מלאכת מחשבת שלא ימצא האדם אחריו מאומה.

ושורש כל זה הוא מה שביארנו. כשהאדם מגביר גופו ומשליטו, האדון ית"ש ימדוד לו כמידתו להנהיגו רק בהסתר פנים, ונמצא שיהיה רחוק מאור החיים והחכמה והדעת, ומשוקע בזבל החומריות והבלי עוה"ז. וכך התחיל באדה"ר והמשיך בזרעו אחריו: כשהלכו אחרי עיניהם, והשליטו הגוף ולא הנשמה, גם הקב"ה הלך עמם בהסתר פנים, וכמש"כ "בזיעת אפיך תאכל לחם", ו"כל עמל האדם לפיהו". והחכמה הלכה והסתלקה מבני אדם, ונשארו טבועים בחומריות הגס. אלא שתיקן הקב"ה לישראל במתן תורה, אבל הם קלקלו בעגל ושאר פשעיהם, ונשאר העולם באפילה בטבע.

לא כן כשהאדם משליט את נשמתו, אז גם הקב"ה יאיר פניו אליו, עד שגדולים צדיקים יותר ממלאכי השרת. כך היה לדור דעה על ה"ס, וכך יהיה לע"ל בזמן שנאמר "אשפוך את רוחי על כל בשר". וגם יש מדריגות של הארת פנים, כפי עילוי נשמתם בכח מעשיהם שזכו להם ישראל והעולם בדורות שונים, כגון: דורו של משה, ושל דוד, ושל שלמה, וכל הדורות שזכו לטובה.

וזה כלל גדול: מחשבות האדם ותאוותיו הם בגבול אשר הוגבל בו שכלו. הנער הקטן לא יכיר חכמה, ולא יתאוה אליה, ולא יחשוב שיש טוב אלא בהבלים. ברבות דעתו ונרחב גבולו, ישוב להתאוות דברים מתוקנים יותר. וכך הוא לכללות מין האנושי: כששכלם מושפעת בהארה רבה, לא מוצאים קורת רוח אלא מהחכמה וממה שהוא טוב באמת, וכשאינן שכלם מושפעת, אינם מכירים דבר טוב אלא הבלי הארץ הזו.

א. גשמיות ורוחניות. הגשמיות היא מה שנולד ממידת העלם טובו, ולכן מציאותה חסירה ומוגבלת. והרוחניות היא הנברא ממידת הארת טובו, ולכן מציאותה שלימה ומכובדת. ידיעה פשוטה זו היא הראשונה מכל מעשה רבון העולמים שראינו בחיבור זה שיש לתפוס מתוך החיים בעוה"ז ולהתבונן בו. למה העולם מחולק אל הדברים החומריים המושגים בחושים הגשמיים, לעומת רעיונות וערכים רוחניים שאינם מושגים אלא בשכל או בהרגשת הלב? להראות חכמת

פרק ג – דמות האדם

הבורא מתוך מציאות הבריאה, שכל דבריה ועניניה מרוקמים על העיקרון של "ב' ראשית" – חסרון ושלמות, נבראים מוגבלים השואפים אל הבלתי-גבול.

ב. **גשמיות ורוחניות** (ע"פ שפע טל ש"ו פ"ב). אי אפשר לעשות שום פעולה חדשה בדבר גשמי בלי שיתבטל פעולה הראשונה. לדוגמא, הצמר לאחר שנגזז אינו נשאר על הכבש אלא נחסר ממנו. לאחר שנתלבן, אינו גס ועבה כמקודם. וכשנטווה ונעשה לחוטים, כבר אינו כריכות של צמר. ולבסוף כשנארג, נהפך להיות רק בגד. משא"כ ברוחניות זה להיפך, שאע"פ שהמדריגה הנעלמת מתפשטת למקום יותר נגלית, לא ישתנה מציאותה הראשונה. אלא הוא כמדליק נר מנר שאינו חסר כלום, וכמו החכם המלמד שאינו נחסר מחכמתו כלל. ולכן ההלכה שכלי קודש ותשמישי קדושה נגנזים, שגם אחרי שמחליפם עדיין קדושתן בהם, וכמ"ש "לעולם לא זזה שכניה מעל כותל המערב".

יש עוד הבדל בין הרוחני והגשמי. בגשמיות כל מציאות שמתחדשת היא יותר נעלה מהקודמות, ובפרט בפעולות בני אדם. ככל שהדבר נתקרב יותר אל התכלית, זהו שבחו, והמדריגות הראשונות נשכחו, וכמו במשל הנ"ל של הצמר שבכל שלב של התקדמות ממילא נשכח ונתבטל כל מה שהיה מקודם. אבל ברוחניות אדרבה כל שהדבר מוסיף עוד להתגלות ולהתפשט, מציאותיו הקודמות הם העיקר והשורש לכל המתחדש, והכל תלוי על המקור שהוא המדריגה המשובחת ביותר.

ג. **שליטת הגוף או הנשמה על דמות האדם**. הרמח"ל מלמד כאן על הביטויים בתוך הבריאה של הארת פנים והסתר פנים המושרשות במידות טובו והעלם טובו ית', שבדמות האדם הם הנשמה הטהורה והגוף החשוך. ועפ"ז מבאר עבודת האדם לשלוט הנשמה על הגוף, וקלקולו כשנותן השליטה אל הגוף. ולפום ריהטא כל זה צ"ב, הרי ראינו שכך היה רצונו ית' להעלים מדת טובו כדי להנהיג עוה"ז במידה כנגד מדה של המשפט, והשגת שלימותו ית' הוא השכר בעוה"ב שמנהיג המשפט כאן בדרך העלם בלבד?

אלא הענין כמו היסוד הגדול הנ"ל (פרק ב בחיבור בין השלימות למשפט, ועוד), ונחזור ונראה כך בהמשך הרבה, שלעולם אין לדבר על מידותיו ית' בלא שלימותו המנהיגה אותם, וכמו"כ אין לדבר בדמות האדם האמיתי על הגוף בלבד בלא הנשמה המנהיג אותו. ואכן הרמח"ל כאן אינו מדבר על הנברא של הגוף לעומת על הנברא של הנשמה, אלא על החיבור ביניהם שהוא האדם הבוחר איזה מהם ישלוט וינהיג את חייו. ועפ"ז מגדיר כלל ההבדל בין עושי רצונו ית' אל עובדי רצונו, ובין הנהגתו עם הצדיקים בשכר אל הנהגתו עם הרשעים בעונש. שהטוב והרע, וכל המסתעף מעניניהם, אינם רק ב' מידות בתוך המכלול של מידות המשפט בהנהגת שכר ועונש. אלא הם בעיקר תפיסות שונות על אותם המידות של המשפט.

כשהאדם קובע את עצמו בגופו ודרכיו, ושוכח את נשמתו ודרכיה, כנגדו הקב"ה פועל בו "מדה כנגד מדה" עם מידותיו המיוחדות אצלו בלבד, ואינו משתף עמהם רצונו להשלים הכל בהשוואה אחת לטובה. כפי שנלמד להלן (פרק ד), בהנהגה כזה המידות המוגבלות של המשפט אינם אלא עצמם בלבד. כל אחת פונה לעצמה, אינה מונהגת מרצון אחד מעליה, ואינה הולכת אל תכלית אחת מעבר לה. וכך נראה צורת האדם למטה ב"דרין בתראין" שכל עסקם בתהו והבל הבלים, "היום כאן ומחר בקבר". אדם כזה אינו בדמות האדם האמיתי, אלא הוא כמו גוף מת בלא נשמה. "רשעים בחייהם קרוים מתים".

כל דרכיו משפט

אבל כשהאדם משתף את הרוחניות בתוך כל עסקיו החומריים, ותכלית כל המעשים של אותו הגוף הוא לדעת את ה' ע"י תורה ומצוות, אז כנגדו הקב"ה משתף הקו האחד של שלימות בתוך מידותיו ית', ר"ל שמשותף מידת הרחמים עם מידת הדין. בהנהגה כזה, כל מידות משפטו מתאחדות להיות מציאות אחת של דמות גוף האדם שבתוכו שורה רצונו להשלים הכל לטובה, כמו הנשמה המנהיגה את כל אברי הגוף כאחת. זהו הדמות האדם האמיתי שרצה בו הקב"ה, בין בעוה"ז בין העוה"ב. ואליו זכו הדורות שהלכו אחרי התורה ומצוות בעוה"ז. וכל זה יבואר עוד בהמשך.

ונמצא יסוד גדול בעבודה. הבחירה אינה בין 'להיות נשמה' או 'להיות גוף'. גם הצדיק הגדול ביותר אינו עובד הקב"ה אלא בגופו, שבלעדיו אין לו שום שייכות לחסרון שצריך להשלים. אלא הבחירה היא בין 'לשלוט הנשמה על הגוף' או 'לשלוט הגוף על הנשמה'. האם יקבע את עצמו בגופו וישכח את נשמתו, או שאותו הגוף יקבל הדרכה מנשמתו.

ד. **השכל.** הדרך שהנשמה שולטת על הגוף הוא כשהאדם הולך אחרי השכל והחכמה, וכל מידותיו ורצונותיו הם לפי המדרגה שמתגבר בו שכלו. וזה ענין הלבוש הנ"ל (פרק ב) המחבר בין מידת שלימותו אל מידות המשפט, שיבואר להלן (בקצרה בהמשך פרק זה, ובאריכות בפרק ה) שבדמות האדם זהו השכל והחכמה המרכיב את הרוחניות בתוך עולם הגשמי. וכונתו כמש"כ שתפקיד האדם בעוה"ז אינו להפוך את עצמו לנשמה למעלה מהגוף, אלא לבנות את עצמו בדמות האדם האמיתי שיש לו גוף חסר המקבל חיותו מנשמה שלימה. נקודת החיבור בין הנשמה והגוף היא השכל ש"מלביש" את שלימות האחד אל ריבוי המצבים ונסיונות של עולם החסר. רק דרך השכל אפשר לאדם להבחין את האמת האחת בין ריבוי האפשרויות שמעלה לו הדמיון. ונמצא שאם רצינו להגדיר את דמות האדם השלם עם מילה אחת הכוללת את כל המהלך של החסרון והשלמתו, היינו אומרים שצורתו הוא השכל, וכדברי הרמב"ם בהל' יסוה"ת סוף"ד. (וע"ע מש"כ בענין אחדות השכל בפירוש על סוף פרק א' בשם השפע טל.)

ג. שלימותו ית' אל מידותיו - כמו נשמה לגוף

נמצא שכאשר נבין פרטי מציאות הגוף והנשמה ומצביהם, נבין ממילא הנהגתו ית' בעולמו וחכמתה הגדולה. וגם נראה כמה האדם הוא עיקר גדול, שכל העולם תלוי בענינו ובמעשיו. שלא זו בלבד שכל פרטי הנשמה והגוף תלויים בשתי המידות האלו, אלא גם גזרה חכמתו ית' להראות דרכי המידות האלו בגוף ונשמה הבאים על ידיהם, וכנ"ל שהכל הוא בדמות האדם. ולכן בנוסף לזה שהגוף בא בהסתר פנים, תכונתו וחלקיו הם ג"כ ציור מכל ההנהגה הזאת, והנשמה היא ציור מכל ההנהגה של הארת פנים. דבר זה מיוחד לדיוקנו של האדם שנאמר בו "בצלמנו כדמותינו", ר"ל שמראה בתבניתו כל סדרי מידותיו ית', וכנ"ל.

ומטעם זה הגוף מתחלק לאברים וחלקים שכל אחד לתשמישו בלבד, משא"כ הנשמה כל כחותיה בכל חלק כידוע. שהרי השלימות היא אחת, שלא שייך בה חסר או יתר, אלא היא משליטה על כל חסר להשלימו בהשוואה אחת. וכמו"כ הנשמה הנבראת בהארת השלימות ית' יש לה כוונה אחת: להגביר על הגוף כדי שגם האל ית' ימוד לה כפעלה בגילוי שלימותו.

פרק ג – דמות האדם

הנשמה ראויה לשלימות, ויש בה לעורר על עצמה כיוצא בה אם יזכה האדם את ארחו, ונתון כתר מלכות בראשה, להיות היא לבד מושלת בחכמתה וחוק טעמה הטוב.

אבל כשהקב"ה אינו רוצה לפעול בשלימותו, אז הרבה דרכים למקום להשכיר או להעניש כל איש לפי מעשיו כנ"ל. ומכיון שגזרה חכמתו ית' להראות דרך בריאת הבריאה בתוך הבריאה שברא, לכן כמו שדרכיו רבים בהסתתר פנים, כך גוף האדם בחלקים רבים ואברים שונים, מקבילים ממש לכל חלקי חוקותיו ית'. לדוגמא, העין באדם כנגד עין השגחתו על יושבי הארץ כמש"כ "ארדה נא ואראה" (וע"ע בזה להלן), ואזנים כנגד מה שיושב ומקשיב תפילות של בני אדם ותהילותיהם, ואמרו "דע מה למעלה ממך – עין רואה ואוזן שומעת". הפה באדם כי פי ה' דיבר בחזון לנביאיו ומשמיע קולו למלאכיו. וכן כל שאר חלקי הגוף מקבילות תמונותיהם וענינם למידותיו ית'. וגוף האדם עשוי ימין ושמאל בהכפל העינים ואזנים וידיים ורגלים, שגם מדתו ית' כפולה – להימין לזכות או להשמאל לחובה. והגוף מוכן לפורענות כששולט באדם, כמו שהעולם והאדם נשארים תחת גלגל המתהפך בזמנים משתנים כשהקב"ה יסתיר פני שלימותו. ולכן יש בגוף כל מה שראוי לימצא בגלגל החזור בעולם, כדי לעורר עליו את כל אלה כשהוא מושל באדם.

ובמדרשו של רשב"י (רע"מ פנחס רנז:) ביאר יפה יפה הקבלת הנשמה וגוף אל שלימותו ית' ומידותיו. מצינו הרבה כינויים להקב"ה, אבל אינם לפי עצמו, שאי אפשר לכוונת לו שום שם וכינוי לפי שלימותו, שהרי איננו משיגים שלימותו, ואי אפשר ליתן שם ולהגדיר את מה שאין משיגים. אלא כולם הם שייכים לבריותיו ומצד פעולותיו: כל מידות הפרטיות שמשיגים בכבודו, כמו רחמנות וממשלה וכח ומשפט וחמלה וכעס ועוד. ואף שהוא ית' בשלימותו הוא בלתי בעל גבול ושיעור, אבל רצה במידות בגבול ושיעור, ולכן ברחמנות יש רק רחמנות ולא ממשלה, וכן בכולם, וגם הרחמנות הוא רק בשיעור שהוא ית' רוצה בו. ומפני זה כשאומרים שהקב"ה רחמן לא נבין שעצמותו ית' לפי עצמו הוא כך, כמו שאומרים על אדם שיש לו תכונת רחמנות מוטבע במזגו, אלא שהוא רוצה במדה זו לפי ערך הנבראים, ומכיון שהוא רוצה ותופס בדרך זה, נקראהו ע"ש זה רחמן. כך האמונה שאנו חייבים להאמין, וכנ"ל כל זה (פרק א).

ונבין ענין זה בגוף ונשמה. הנשמה היא ענין אחד חוץ מהאברים ותשמישים פרטיים ומוגבלים של הגוף, והיא שונה ממנו לגמרי בכל דרכיה, אפילו בהרגשים עצמם. אבל היא לבדה עושה כל מעשי הגוף בהיותה בתוכו, לא הגוף שהוא דומם: הנשמה שומעת באזני הגוף, רואה בעיני הגוף, וכיו"ב. ולכן היא נקראת רואה ושומעת, למרות שאין לה דרכים אלה. ונמצא שאף שהאדם בהיותו בגופו אינו יכול לשער דרך ראיית הנשמה, אבל היא רואה את הדברים דרך הגוף כמו שבני אדם רואים באמת, וכן בכל כיו"ב, שהיא נבראת בחוקה לעשות כל מה שמושרש באיברי הגוף כפי טבעם. ומכיון שהיא עושה כל מעשי הגוף, כולם מתיחסים אליה. והרי זה ממש כמו שלימותו ית' לגבי מידותיו הפרטיות:

כל דרכיו משפט

השלימות אין לו שום ענין מהמידות המוגבלות ומשוערות, אבל לפי שהוא ית' השלם פועל לפיהם, לכן נקראהו באלו השמות וכינויים, ונייחס הפעולות ותארים אליו.

א. ב' גבולות במידות. מבואר ב' ענינים של גבול במידות: עצם היות המידה כך ולא כך, וגם שתכונתה להופיע בכמות מסוימת שאינה מקיפה את כל המציאות.

ב. עוד ממדרשו של רשב"י [תרגום חופשי]. כל שמותיו ית' הם כינויים שלו הנקראים ע"ש מעשיו בעולם. ובדרך זו ברא הנשמה בדמותו, וגם היא נקראת על שם פעולותיה שהיא עושה בתוך האברים של הגוף הנקרא עולם קטן. וכמו שהאדון ב"ה מנהיג בריותיו בכל דור ודור לפי מעשיהם, כך הנשמה היא לפי המעשים של כל אברים הגוף. כשאבר מהאדם עושה מצוה, אז הנשמה נקראת לגבי חמלה וחסד ורחמים. וכשהאבר עושה עבירה, אז הנשמה נקראת לגבי דין וחימה וכעס. אבל בלא גוף, למי יהא לה חמלה או אכזריות? וכך הוא לגבי האדון ב"ה, לפני שברא העולם למי יקרא רחום וחנון או דייק? אלא כל הכינויים הם על שם הבריות: כשהם טובים הוא נקרא לגבם הוי"ה במדת הרחמים, וכשהם רשעים אז נקרא אדני"י במדת הדין. לכל דור ולכל אדם לפי המידה שלו.

ג. שלימותו ית' והנשמה. צל"ע במש"כ כאן ע"פ מדרשו של רשב"י שהנשמה של האדם הוא ציור משלימותו ית'. על איזה ענין של שלימותו מדובר? האם בעצם שלימותו לפי ערכו הבלתי-תכלית שאין בו שום השגה, או על הקו אחד משלימותו לפי ערך הנבראים שבו הוא מנהיג את מידת המשפט כנ"ל? לפום ריהטא לשונו כאן מקביל אל מש"כ (פרק א) בענין המידות שהם מחדשות אצלו מרצונו ואינם תכונותיו כמו אצל האדם, וכך נראה ממה שהפנה לשם בפירוש. וא"כ כוונתו לומר שהנשמה של האדם היא דוגמא אל שלימותו ית' ממש.

אבל אין זה נכון, ואסור להבין כך. שהרי כתב בפירוש לעיל, וכך חזר וכתב כאן, שחייבים להאמין שעל מציאותו ית' לא שייך שום תואר או מידה, שהרי אין לנו בו שום השגה במהותו. וא"כ לא יתכן שימשיך מיד לומר שהנשמה היא ציור של מציאות הבורא עצמו לפי ערכו, שא"כ יש לנו השגה מתוך עצמנו במציאותו ית'. וגם ההקבלה היא מאד לא מדויקת: שלימותו ית' חידש את המידות ברצונו כנ"ל, אבל הנשמה לא חידש את הגוף ברצונה.

ואכן בגלל שאיננו מדברים כלל על עצם שלימותו ית', לכן כל דבריו האחרים על הנשמה והגוף (בתחילת פסקא זו ובקודמים לה) לא תיארו את הנשמה כתולדה משלימותו הבלתי-תכלית לפני שעיכב וכיבש אותו לפעול לפי ערך הנבראים וגם בהם לא לפי שלימותם, וכנ"ל, אלא הכל מוסב על ב' המידות של פרק הקודם: מידות המשפט, והקו אחד של שלימות המשקיף עליה ומנהיג אותה. ולמדנו שהקו האחד משלימותו אינו עצם שלימותו לפי ערכו לפני הכיבוש ועיכוב, אלא הוא לפי ערכם בלבד, ואפילו אינו מבטל את העיכוב של שלימותם לפי ערכם כי הוא נעלם ונסתר בתוך המשפט. וכך מפורש בדבריו הראשונים בפרק זה: "כשרצה הבורא ית' לברוא נבראים שיקבלו טובו בזכות", מילים שלא שייכים כלל בשלימותו ית' הבלתי-תכלית לפי ערכו.

ומכל זה ברור שאין לומר שחלק מדמות האדם העליון הוא שלימותו ית' לפי ערכו ממש, והוא השורש אל הנשמה בנבראים. אלא תחילת הדמות היא מידות המשפט המוגבלות, שהציור להם בנבראים הוא הגוף, ואח"כ המידות מקבלים השלמתם והנהגתם ע"י ההשקפה משלימותו שגם הוא רק לערך הנבראים, והקו האחד הזה הוא מציור בנבראים בנשמה. וכך נלמד מפורש בהמשך

פרק ג – דמות האדם

הפרק שהקו האחד הוא הפנימיות של המידות, ומחיבור זה של פנימיות וחיצוניות נמשכו בנבראים הנשמה וגוף.

ואכן כשנדקדק במש"כ כאן להשוות בין שלימותו ית' אל הנשמה רואים שלא השווה ביניהם לכל עניניהם. לעולם לא כתב הרמח"ל שהנשמה מושרשת בשלימותו ית' ממש, ושהיא מחדשת את הגוף כמו שהוא חידש את מידותיו. אלא השווה ביניהם ע"פ מדרשו של רשב"י לדבר אחד מסוים: היותם מחוץ לכל עניני המידות והגוף למרות שהם מנהיגים אותם. שכשם ששלימותו ממש לפי ערכו אינו עצם מידותיו אף שהם יצאו ממנו ומיוחסים אליו כנ"ל, כך הנשמה המושרשת בקו האחד של שלימותו ית' מנהיגה את הגוף המושרש במידות המשפט, למרות שאצלה לא שייך לדבר על הגוף ודרכיו. לענין זה בלבד אין נפק"מ בין הקו של שלימות לפי ערכם אל השלימות עצמו לפי ערכו: שניהם לא יכולים להיות התוארים שיש בהם גבול, אבל שניהם שייכים אל אותם התוארים.

ואולי זהו כוונת סוף המדרשו של רשב"י (שלא הביא הרמח"ל), שמסיים [תרגום חופשי]: "הנשמה נמשלה אל האדון ב"ה מצד שליטתה על כל אברי הגוף. אבל אי"ז משום שהיא עצמה דומה לו, שהרי הוא ברא אותה אבל אין אלקות עליו שברא אותו. ועוד, הנשמה יש לה כמה שינויים ומקרים וסיבות שקורים לה, משא"כ אצל האדון ב"ה. ולכן היא דומה לו רק בשליטותה על כל אברי הגוף, אבל לא בדברים אחרים."

ד. **החושים של האדם.** שאלתי מו"ר הגרמ"ש זצ"ל סתירה לכאורה: כאן (מספר דע"ת) מבאר הרמח"ל שהנשמה "עושה כל מעשי הגוף בהיותה בתוכה..." אבל בדרך השם (ח"ג פ"א אות א-ב) מבאר שהנפש של האדם שיש "בכל בעלי חיים [ו]הוא מציאות אחד דק מאד... בו תלוי ההרגש וכן ההשכלה הראויה למין ההוא... אמנם מלבד כ"ז נמצא עוד באדם מציאות נפשי נבדל ועליון מאד..." האם הנשמה האלקית עושה פעולות הגוף או הנפש הבהמית? וענה לי שאה"נ נפש הבהמית רואה ושומעת, אבל אי"ז הראייה והשמיעה האמיתית. רק הנשמה יכולה להעלות את החושים הגשמיים להיות החושים האמיתיים של האדם. זה שכתוב "עינים להם ולא יראו, אזנים להם ולא ישמעו", שאם הכוונה לעצים ואבנים כפשוטם מאי רבותא שאינם רואים ושומעים, אלא ר"ל שאין להם החושים האמיתיים של האדם. עכת"ד.

ד. החיבור בין נשמה לגוף

ראינו (פרק ב) שפעולות השכר ועונש נמשכות מהשלימות שהיא מקור הכל, שכשחזר האדון ב"ה והשקיף עם קו אחד משלימותו בתוך המשפט אז השלימות בעצמו לקח כל עניני המשפט ועשאם מידות גמורות ומפורטות. וכל זה הוא כמו שביארנו כאן איך פעולות הגוף מתיחסות לנשמה, שהיא לבדה המנועצת תנועות הגוף עם אותם פעולות המושרשות בכלי הגוף.

וראינו עוד שמחיבור זה יוצא ענין ג': הדרך שהמידות הפרטיות נמשכות מהשלימות, והוא הלבוש האמצעי בין השלימות אל המשפט, שדרכו היא פועלת כל עניניו. גם ענין זה נמצא בדמות האדם, שהנשמה יש לה לבוש בינה ובין הגוף שהוא מתיחס אל הגוף. וכשהיא

כל דרכיו משפט

מתלבשת בתוכו, אז היא פועלת מה שנצרך לגוף, ובלעדיו אינה יכולה להתיחס אליו כלל. שקודם שבאה לעוה"ז היתה כמו מלאך בלא יצה"ר ובחירה, וכשהתלבשה בלבוש זה ונכנסה לגוף היא נעשית בעלת יצה"ר ובחירה. ואף שעצם הנשמה היא תמיד אחת, אבל כשהיא מתלבשת בלבושים שונים אז על פיהם פועלת פעולות שונות, וע"ז כתוב "ויעט כמעיל קנאה וילבש צדקה כשריון". ואנו רואים שהגופים של האנשים שונים בכללות, אבל מהנשמות שנמצאות בתוכם דרך הלבושים שלהם מגיעים ההבדלים בין איש לחבירו בענין המידות והחכמה ויקר השכל, וכן באיש אחד עצמו בין זמן לזמן, וכן כל עניני הגוף ופעולותיו.

ונמצא מבואר בדמות האדם ג' ענינים הנ"ל: החוקים הנמצאים אחר העלם השלימות (גוף), הארת שלימותו ית' הנמצא בשוה בכל המדריגות (נשמה), והלבושים הנעשים בכל מידה לפי מה שהיא, שבהם נמצא השקפת שלימותו. והלבוש הזה הוא 'נשמה' אל הגוף, וכנ"ל שהוא פנימיות המידות של שכר ועונש. והנשמה הנעלמת עצמה היא 'נשמה לנשמה', כמו השלימות הנעלמת המאיר בתוך השכר עונש כנ"ל. (בענין הלבוש ע"ע להלן פרק ה בענין ג' השפעות, ופרק ו בענין שייכות האדם להתנגדות לקדושה)

שכל. ענין הלבוש שבין הנשמה והגוף הוא כח השכל, ע"י לעיל (בענין הארת פנים והסתר פנים) ומש"כ שם בפירושו. ובהמשך החיבור נחזור ונשנה פרק זה כמה פעמים.

ה. דמות האדם הקדום ביותר – חיבור פנימיות וחיצוניות

הקו אחד של שלימותו ית' המאיר בתוך מידותיו ית' הוא הפנימיות שלהם כנ"ל, אבל החיצוניות מסתיר אותו מלהתגלות, והיא המידות עצמם של שכר ועונש. דמות האדם הקדום ביותר נעשה מהחיבור הזה בין הפנימיות והחיצוניות של מידותיו ית', והוא הסדר הכללי שממנו נמשכים כל הפרטים בדרך של דמות האדם. וכל ההנהגה נעשית רק לאחר שכבר הונח החיבור הזה, והיא התולדות היוצאות ממנו, אם יתגבר הפנימיות או החיצוניות. שראינו שיש ב' מידות של הארת פנים והסתר פנים, שמהם נמשכים בהנהגה השלימות והחסרון, ובנבראים הנשמה והגוף. בשליטת הגוף והחיצוניות ישלטו החסרונות, וההנהגה בהסתר פנים. ובשליטת הנשמה והפנימיות ישלוט השלימות, וההנהגה בהארת פנים.

וביאור הענין ע"פ הנ"ל שכל הבריאה שוערה ונבנית עם הכוונה לעשות נברא שיכול לקבל ממנו ית' הטוב בזכות, והוא האדם בעל בחירה הנופל תחת יצר טוב ויצר הרע. וראינו שהבריאה, המצוה, והשכר והעונש הם הכל ענין אחד של דמות האדם. ושורש הסדר הזה הוא סדר הפנימיות והחיצוניות, שהוא שורש הנשמה והגוף, ועל זה נאמר "נעשה אדם בצלמנו כדמותינו".

פרק ג – דמות האדם

אחרי שסודר בתחילה הסדר הזה של פנימיות וחיצוניות שהוא שורש הנשמה והגוף, המידות של האדון ב"ה מתחלפות בסדר הזה עם הרבה חילופים, והענין בכולם הוא שתי המידות של חסד ודין שצריך בשביל שכר ועונש.

וכללות ענין זה הוא כנ"ל ששורש מדת הדין הוא כשעיקב מדת שלימותו בתחילת הבריאה, ועשה בזה שורש המקבלים. וז"ש חכמים שהעולם נברא בדין, כי הוא העיקר בהיותו שורש המקבלים. וכשחיבר עמו קו אחד משלימותו שהוא החסד הפשוט, בחינת המשפיע המתפשט לפעול כנ"ל, נולד מזה השיתוף של מדת הרחמים. אבל עדיין העיקר הוא הדין, והרחמים הם רק לשיתוף. וכל המקבלים יצאו מבחינת הדין הזה עם שיתוף של רחמים. ומידות החסד והדין האלו, כשהם נכללות זו בזו בדרך זו של קו אחד מהשלימות המאיר בתוך שורש המקבלים, נעשו מיד הפנימיות והחיצוניות. ומכיון שהם המולידים, לכן נשאר שנים, ובאמת האדון ב"ה עצמו מחברם במדת הרחמים. והם ענין ימין ושמאל, וגם ענין פנים ואחור (שיבואר להלן פרק ה בענין השותפות בין הקב"ה וכנס"י).

הפנימיות וחיצוניות הם נכללים זה מזה, עד שימצא חיצוניות של פנימיות ופנימיות של חיצוניות. ומצד היותם נכללים, נעשה סדר אחר של זכר ונקבה. שהפנימיות עשה הזכר שיש בו ג"כ פנימיות וחיצוניות, וחיצוניותו הוא החיצוניות של הפנימיות, והחיצוניות עשה את הנקבה שיש בה ג"כ פנימיות וחיצוניות, ופנימיותה הוא הפנימיות שבחיצוניות. וההנהגה היא ע"פ הסכמת שני החלקים האלו ביחד, וכפי שיבואר להלן במקומו (סוף פרק ה).

מענין זה מצינו במידותיו ית' בחינות שונות. יש כח יותר דק ונעלם, שפעולתו חזק יותר, והוא נקרא פנימיות. והוא מה שיש בפעולות הבורא ית' שמתחס אל הפועל. ויש כח שההארה כבר נמעטה בו, ועל כן הוא מושג יותר, והוא החיצוניות. והוא מה שיש בפעולותיו שמתחס אל הנפעל. והראשון עליון במעלתו, והשני תחתון ממנו. ושני מיני כחות אלו מתחברים זה בזה, שהעליון נותן כח בתחתון, והוא צריך להתפשט ולהתחבר בדרכים שונים כדי שיעמוד ההנהגה בתכונה הצריכה. והכלל הוא שלעולם החיצוניות של העליון נעשה הפנימיות שבתחתון. וברדת המדריגות בדרך זה, האור יורד בכחו, עד שבסוף המדריגות יצא החיצוניות הגמור שהוא הגשמיות.

א. פנימיות וחיצוניות. כשבאנו לתאר מציאות אחת שכולל בתוכו כל המהלך של החסרון והשלמותו הנ"ל, הגענו אל דמות האדם שהוא הפנימיות הנעלם שבתוך חיצוניות מגולה. לא יתכן לדבר על פנימיות אלא ביחס אל מה שחיצוני לו, וכמו"כ גדר השלימות הוא השלמת כל חסרון, השכר אחרי העבודה. וכן אין לדבר על חיצוניות אלא ביחס למה שפנימי לו, וכמו"כ כל תכלית החסרונות הוא להגיע אל השלימות, ואין דרך בלא תכלית. ומכיון שפנימיות וחיצוניות הם שני ענינים הנמצאים בדבר אחד ביחס זה לזה וכוללים זה את זה, לכן דמות האדם הוא כפול בזכר ונקבה, שרק דרך זה מתבטא בבריאה איך יש ב' יצירות שונות של שלימות וחסרון שכל אחד כולל את שניהם.

כל דרכיו משפט

ב. **מידות, הארות, מקורות.** בפרק א' קבע הרמח"ל שתמיד צריך להבחין ג' ענינים במידותיו ית'. ואף שלא ידוע לי שכתב הרמח"ל כך בפירוש בשום מקום, נראה לי שג' ענינים האלו הם הג' ענינים המבוארים בפסקא זו שאנו לומדים עליהם לכל אורך החיבור הזה. א. ענינם הראשון הוא היותם מידות של הנהגה לפי המצטרך אל הנבראים, וכבר ראינו הרבה שעצם המידות הם מידת העלם טובו ושורש החסרונות והגוף. זהו ענין החיצוניות המבואר כאן. ב. אבל אצל הבורא ית' אי אפשר לדבר על מידות בלא להגדיר אותם כמחודשות ברצונו ולא עצמותו, ולכן מהותם האמיתית היא הארות ופעולות המתנוצצות ממנו, וכנ"ל. זהו ענין הפנימיות, והוא הקו האחד משלימותו ית' המנהיג את המידות. ואכן כתב (פרק ב) על הקו האחד שהוא כניצוץ היוצא מהארת כל השמש, שזה ממש המשל שכתב באריכות לגבי היותם הארות. ומבאר שההארות הם פעולות והשגחות, שזה ענין הקו של השלימות שהוא הפועל לכל הפעולות לפי ענין המידות, וכמו שהנשמה פועלת את פעולות הגוף. וכתב עוד ששיתוף המידות זל"ז הוא מצד היותם פעולות, ולא מצד היותם מידות שהם עומדות בפירוד ג. מכיון שהמידות אינם תכונות בו אלא הארות פעולות עם מציאות, לכן הם מקורות שהולידו תולדות שהם כל הנבראים. ענין זה מבואר כאן, והוא הנושא של המשך הפרק והלאה עד סוף החיבור, שאחרי שנקבע החיבור בין פנימיות וחיצוניות, ונעשה דמות אדם שלם עם ענין של נשמה וגוף, מזה נמשך כל ההנהגה ע"פ שתי מידות האלו ביחד.

למה הרמח"ל לא גילה בפירוש הקבלה זה, שלכאור' הוא כמעט יוצא ממילא מתוך דבריו? לכאור' הטעם משום שרצונו שנדע ג' ענינים אלו כהקדמה פשוטה וברורה שחייבים להאמין בו, גם לפני שלומדים כל הדברים העמוקים שלמדנו לאורך חיבור זה. אפשר לא להכיר המידות של חסרון ושלומות וכל המקביל להם, והתולדות היוצאות מהחיבור ביניהם, אבל חייבים לדעת שכל מידה המוזכרת בתורה על הקב"ה היא מחודשת אצלו, ולכן מהותה היא הארה ופעולה המולידה תולדות בעולם. דוקא אחרי ידיעה זו אפשר ללמוד על החכמה הנפלאה של מעשה רבון העולמים שברא את עולמו בדמות האדם. אבל אם מתחילים בללמוד על מידות ודמויות, אפשר בקלות להגיע לכפירה גמורה אם מתבלבלים בין מידותיו ית' אל עצמותו. אפילו אסור להאמין שענין הנשמה של דמות האדם העליון, הקו האחד של שלימותו ית', הוא אותו דבר של עצם שלימותו הפשוט, וכמו שהרחבתי לעיל.

ג. **תולדות.** איך יוצאות תולדות מחיבור פנימיות וחיצוניות? ענין זה יבואר על כל פרטיו בהמשך הספר, אבל שורש הענין מובן ממה שכבר למדנו. הרצון הראשון שממנו נובע כל המידות והפעולות הוא להיטיב אל הנבראים המקבלים בזכות. משורש זה יצא ב' פעולות: הגבולות של המידות שהוא ענין הדין, והנהגת המידות בטובו ית' שהוא שיתוף הרחמים בדין. כששתי המידות אלו מתחברות להנהגה אחת, שהיא ענין דמות האדם, ממילא נמשך מהם שפע של קיום אל הנבראים, שהרי זהו כל פעולתם.

ו. תולדות דמות האדם – זיו הפנים

ראינו שמכיון שרצה הקב"ה להראות סדרי בריאתו בבריאה עצמה, לכן השתי מידות שהאדם נברא בהם נראות בו עצמו בשני החלקים שמהם הוא מורכב ובנוי, הנשמה והגוף.

פרק ג – דמות האדם

גם ראינו איך הנשמה מתחברת ומתפשטת בגוף כמו שב' המידות מתחברות לפעול תמיד ביחד.

ויש לדעת עוד בתולדות היוצאות מחיבורי ב' המידות, שהם לפי התגבר ההסתר או ההארה, איך גם זה מקביל אל האדם. ובדקדוק עמוק בבנין האדם נמצא גם לזה הקבלה: בזיו הפנים היוצא מהחיבור בין הנשמה וגוף. בזיו זה משתנה מראה החי מן המת. גם השתנות ישוב הנשמה בגוף מתראה בו, שהחולה פניו רעות, והפנים שוחקות וזועפות ומסבירות הם עדים למחשבות הנסתרות בקירות הלב. זיו זה אינו מהנשמה בפנ"ע, כי הוא של הגוף, וגם אינו לגוף בפנ"ע, כי אינו בו בלא נשמה, אלא הוא נולד מחיבור הנשמה וגוף. וגם הנביאים רואים ומבינים הסתר פניו ית' והארת טובו, ואת הנולד מחיבוריהם, בדרך זה של מראה אדם בחיבור גוף ונשמה עם פנים מסבירות או זועפות וכיו"ב.

והנה המצב הראשון היוצא מתולדת חיבורי ב' המידות הוא מה שראוי להיות לאדם בזמן השלימות האחרון שלו. שהמדריגה התכליתית, שהיא עילוי האדם בשלימות היותר גדול שתוכל להגיע אליו בסוף הכל, היא הנקבעת ראשונה כשהתאצל הנשמה ממקורה. אלא שאומרים לה "לכי ומעטי את עצמך", עד שתשוב למקומה הראשון ע"פ מעשיה, לשוב במעלות אשר ירד בו, להתעלות אל שלימותו אשר הוחק לו מתחילה. לא יתכן שבריאתה מועטת מתחילה ואח"כ עלייתה, שאין כל חדש תחת השמש, אלא להיפך: סוף מעשה במחשבה תחילה.

בזמן זה הנשמה לבדה שולטת ומושללת לגמרי, והגוף אין לו שום שליטה ואינו עולה בשם, שהרי ענין הגופניות הוא הסתר הארה וכל משהו ממנו מעכב, וכל שליטה קטנה של הגוף יחסר כנגדה אור מהנשמה. וכאן העולם של "מחר לקבל שכרם", להתעדין בטוב העליון לנצח נצחים. ומכיון שידענו שהכל נולד מהנהגת הקב"ה בהסתר פניו ית' או הארת פניו, במדריגה זו ההארה תתגבר מאד, וההסתר רק במשהו.

לעומת זה, בעוה"ז הגוף שולט בכל בחינותיו כאיש שורר בביתו, כל עניניו בתקפם ובכל תולדותיהם. ובמדריגה זו הקב"ה ירבה להנהיג בהסתר פניו, ומעט בהארת פניו. אלא שמדריגה זו עצמה נחלקת לשתיים. עניני הגוף יכולים להיות בדרך חול ומעשי בהמה כמו רוב בני אדם. אבל כשהכל בכוונה מיושרת כראוי, אז הם בדרך קדושה ועבודה כמש"כ "בכל דרכיך דעהו". וכך יהיה לע"ל בזמן שנאמר "ונתתי לכם לב בשר", וכמו שהיה ראוי להיות לאדם אלמלא החטא. אבל שניהם הם עכ"פ גופניות עם אכילה ושתייה. ומצבים השונים של עוה"ז יבוארו להלן (פרק ה).

והנה עולם הזה אינו סוף הדברים, אלא הוא כפרוזדור לפני הטרקלין שהוא עולם הבא. ועוה"ב הוא ענין למעלה ממידות ההנהגה של עוה"ז (שיבוארו להלן שם), חוץ מהעבודה, והוא עצם דמות האדם הקדום הזה וכל מה שתלוי בו. ומה שעובדים בעוה"ז צריך להיות

כל דרכיו משפט

נקבע לצורך הגמול בעוה"ב, ולכן יש ב' דברים בדמות האדם הקדום: מדת הגמול עצמה, והמעבר המעתיק בין עוה"ז לעוה"ב, שהמעשים כאן נקבעים שם. והמעבר הזה מתלבש בהנהגת עוה"ז להיות קשר בין עולם העבודה לעולם הגמול.

ומכיון שהכוונה התכליתית היא הגמול לע"ל, שכל חפצו של האדון היחיד אינו אלא להיטיב, לכן הענין הראשון במציאות הוא מידת טובו הזאת שהיא דמות האדם הקדום וכל התלוי בו, וכמש"כ שתחילת המחשבה היא סוף המעשה. ומכיון שעולם הגמול הוא הסיבה אל עוה"ז, לכן נאמר שענין פרטי בדמות האדם הקדום, ר"ל מה שצריך שההטבה תהיה בלא בוש, הוא הסיבה שממנה יצאו והשתלשלו כל שאר הזמנים שקודמים אל הגמול במעשה.

השכר בדמות האדם הקדום. מבואר שעצם דמות האדם הקדום הזה הוא השכר של עוה"ב. והענין כנ"ל שענין השכר הוא הדביקות של האדם עם הקב"ה, וזה ענין דמות האדם הזה: גילוי רצונו להיטיב אל נבראים שמקבלים בזכות. וכפי שלמדנו כבר בתחילת הפרק, מהות השכר אינה דבר חדש שהוא מנותק מהאדם שעשה את העבודה, אלא הוא השגת דמות האדם העליון ב"ה שעל פיו הוא נברא. ולהלן (פרק ה' בענין השפעת מציאות המקבלים) נלמד שדוקא מידת שורש התחתונים בעלי בחירה עולה את דמות האדם הקדום, "כי שבחו של האדון ב"ה מתגלה בו", עיי"ש.

ז. חוש הכללי וחושים של הפנים – תולדות משליטת הגוף והנשמה

התולדות האלו של דמות האדם הקדום, שיצאו דרך זיו הפנים, הם הענפים של דמות אדם זה. ענפים אלו הם כל העולמות.

וביאר הענין, שראינו שהרושם שנשאר אחרי שכבש האדון ב"ה את חוק טובו הוכן בדרכים שונים שאח"כ הלך בהם הקו האחד של שלימות, וכמו המים שהולכים אחרי החפירות בנהר. וכל מה שנעשה בדמות אדם זה הוא בכלל הכנות אלו, שכפי ההכנה בחיצוניות כך היה מתפשט הקו אחד של שלימות בתוכו. וע"פ הכנות האלו, אחרי שנעשה דמות האדם הקדום בדרך של פנימיות וחיצוניות, חלקים של הפנימיות בקעו את החיצוניות ויצאו לפעול במגולה. ואם לא היה חיצוניות, אז כל הפנימיות היה פועל מגולה, אבל עכשיו רק חלק ממנו פועל כך. ובדמות האדם מה שעמד בפנים הוא ההרגש הכללי שהוא המישוש, ומה שבקע לחוץ הוא ענין החושים של האוזן וחוטם ופה ועינים, שבכל מקום שיש נקב בגוף למטה, נדע שלמעלה יש כנגדו אור פנימי הבוקע ויוצא מהחיצוניות לפעול בגילוי.

ההרגש הכללי, שהוא המישוש, נמשך מהיות הנשמה מתפשטת בתוך הגוף בכל חלקיו, עד שכל דבר אשר יגע על פני הגוף, תרגישו מיד הנשמה אשר שם, והיא מתעוררת לפעול בגוף. הרגש כללי זה של הגוף הוא ענין חיותו, שהרי לא יחסר המישוש מחלק הגוף אשר הוא חי.

פרק ג – דמות האדם

והענין כנ"ל שהגוף הוא בדמות אלקים מפני היותו רומז בכל חלקיו למידות העליונות, ולא נמצא חלק קטן בגוף שאין כנגדו במידותיו ית'. ובכל מידה תלויות כמה פעולות שהם השפעות לצורך העולמות (וכנ"ל שהמידות הם הארות שהם מקורות). ולתיקון כל מידה ימצאו מצוות או פרטיותם. ובהתעורר החלק ההוא ממידותיו ית', שם עומד הקו אחד מאור שלימותו ית' להתעורר ולפעול בהתעוררות ההיא. ופעולות אלו של שלימותו ית', והנשמה שכנגדה, אינם רק בחלק המתפשט לפעול, אלא הם בשורש, ולכן כל פעולה כוללת את הכל. והמעשים של התחתונים מגיעים לזה, וכאן החטא הוא פגם, ובגלות כל הפתחים נסגרים, והכל נשאר חשוך. ועל זה כתוב "בכל צרתם לו צר". כך ענין ההרגש הכללי של מישוש שבו הנשמה סגורה בגוף, ובדמות באדם הקדום הקו האחד של השלימות סגורה בתוך המידות להתפעל אחריהם.

אך החושים האחרים הם ענין אחר, שבהם הנשמה מתגברת על הגוף. וכך יש מקומות בפנים של דמות האדם הקדום שגבר קו השלימות ובוקע המידות לצאת דרך שם, לא להיות משועבד להם אלא יהיו לו למעבר בעלמא. והאמת שכלל כחות הנשמה מתחלקות לארבע אותיות שם הוי"ה ב"ה, ובכחות אלו נתפשטה לבקוע ולצאת, ואז נעשו ד' חושים. האוזן וחוטם ופה אין להם כלי בגוף, והם בקיעה ופתיחה בלבד. אבל העינים יש להם בקיעה וגם כלי, והטעם לזה יבואר להלן (בהמשך הפרק בסוף הספר).

והנה אם הנשמה היתה לגמרי סגורה בגוף, לא היתה יכולה לפעול אלא בענינו. ואז אם בני האדם חוטאים הרבה, לא היה מציאות קיום לעולמות, כי הנשמה לא היתה יכולה לפעול אלא לפי המוכן לה בגוף. גם תיקון לא היה נמצא. אבל יש תיקון מהפעולה האחרת שבה הנשמה מתגברת על הגוף, שהוא ענין החושים של הפנים. וע"ז כתוב "בכל צרתם... ומלאך פניו הושיעם", כי הדבר תלוי בפנים ששם החושים. ובבחינת שורש הדברים מצד החושים כתוב "שיחת לו, לא בניו מומם", ו"אם צדקת מה תתן לו... אם חטאת מה תפעל בו", שכאן הפנימיות אינה מתפעלת מהחיצוניות. וגם בגלות, החושים אינם נסגרים, כי הם ענין שליטת הפנימיות. וע"ז כתוב "הנה זה עומד אחר כתלנו משגיח מן החלונות מציץ מן החרכים", שהחושים הם החלונות וחרכים.

ונמצא שיש ב' שורשים לעולמות: מצד החושים ומצד ההרגש הכללי של מישוש. החושים הם בחינת הקו האחד של שלימותו ית' שבו שולטת הפנימיות, והרגש הכללי הוא בחינת הגוף שבו שולטת החיצוניות. ועפ"ז מיושב איך החטא נחשב פגם וגם לא פגם, שבהגיע הפגם מצד החיצוניות והגוף, אין הפנימיות שמצד החושים נפגמת.

והנה העולם נברא בענין החושים, וזה ענין המאמרות, ואז הוכנו בדרך "שיחת לו לא". וזש"כ "בדבר ה' שמים נעשו". ואח"כ כשבא האדם נכללו כל המאמרות בו, ואז נשרשו למעלה ג"כ מצד החוש של ענין הגוף עצמו. ומכיון שנכללו הבריות באדם, לכן בחטאו נפגמו כולם, וזה מענין הגוף בדרך "בכל צרתם לו צר". אבל מכיון ששורש הבריות

כל דרכיו משפט

הראשון היה בענין החושים, נשאר ג"כ מציאותם תמיד בדרך "שיחת לו לא", ולכן יכולים להתקיים שלא יתחרבו אף כשהאדם חוטא.

ת. אכילה וריח – קיום החיות מהגוף ומהנשמה

ראינו שהנשמה יש לה ב' פעולות בגוף: מסוגרת ומגולית, שהם ענין הגוף והחושים. לשניהם יש תענוגים: תענוגי הגוף הם אכילה ושתייה, ושאר התענוגים הם תחת אחד החושים. ועל זה אמר שלמה בזמן השלוה: "כי מי יאכל" – לתענוגי הגוף, "ומי יחוש" – לתענוגי החושים, "חוץ ממני". וכולם הם גם במידותיו ית' למעלה, שכמו באדם למטה, כך יש מיני התעוררות לטוב או להיפך ח"ו, וכפי שיבואר.

ראינו שבנין מידותיו ית' הם הדברים שהכין האדון ב"ה להיות שורש מספיק לכל פרטות ההנהגה בכל זמניה. ויש להם ענין של גוף ונשמה, שהם הפנימיות וחיצוניות כנ"ל, והם מתחברים זב"ז. וצריך תמיד חיות חדש לקיים אותם. וזה ענין המזון הבא דרך הפה, שיש הארה המשתווה לבחינת החיצוניות שהוא ענין הגוף, ובבואה היא תחזיקהו בכל חלקיו כראוי, ואז תתפשט בחלקים ההם הנשמה והפנימיות בכל כחותיה. פעולה זו של המזון מחזיקה גם הנשמה, אבל רק בהגיעו אליה מן הגוף, וזה צריך תמיד. ובעלות למעלה התעוררות הדברים הגשמיים, יתעוררו כמותם המידות למעלה, ובהיות דבר של אכילה, כך תתעורר למעלה הארת המזון בענין הדבר ההוא. ולכן נקרא הקרבן לחם כמש"כ "את קרבני לחמי", כי בהעלותו היה מעורר ענין המזון. ונמצא שעיקר המזון הוא לקיום הגוף ותענוגיו בהיותו בריבוי ובמהות מתוק, וממנו מגיע אל הנשמה לחזקה שם.

שאר התענוגים הם תחת אחד החושים. וענין חוש הריח הוא כמש"כ "ריח ניחוחי", והוא מה שהיו נוהגים הראשונים אחר הסעודה להביא את המוגמר. כך הוא הדבר באדם: המזון מחזיק את האיברים כמש"כ, ואז הרוח מתפשט בתוכם. והריח מחזיק את הרוח, והוא מתפשט בכח באברים ומחזיקם. ולכן "חמרא וריחני פיקחין", שגם היין עושה כן מרוחניות גדול שיש בו וכח חזק. אבל אין פעולת היין כפעולת הריח, שהריח משיב את הנשמה שאינה מתיישבת בגוף, ולכן אמרו רז"ל "איזהו דבר שהנשמה נהנית ממנו, זהו הריח". וכך הוא למעלה: בנוסף להארת המזון המשתווה לבחינת החיצוניות והגוף, יש הארה אחרת ההולכת אל הנשמה ופנימיות ומחזיק אותה, ואז תחזיק היא את הגוף.

אבל האדם לא יתקיים בריח לבד, והריח אינו עושה אלא תוספת כח לנשמה להתפשט בפקחות, וזה יחזיק הרבה כח החושים שהנשמה פועלת בהם בלא מסגר כנ"ל. ולכן בתחילה צריך הלחם, שלא יתקיים הנשמה אפילו בחושים אם לא יהיה לה כח הלחם, ואח"כ צריך הריח לפקחה. וזש"כ "את קרבני לחמי" להתעורר ענין המזון, ואח"כ מתעורר ענין הריח והמוגמר כמש"כ "ריח ניחוחי".

פרק ג – דמות האדם

א. הנאה. מבואר שכל החושים של החיים נתפסים עם הנאה. כך הוא הכלל תמיד: העונג אינו דבר נוסף על החיים, אלא הוא התפיסה של החיים בעצמם. החיים הם עצם הדבר שמביא אל הטוב, וכמש"כ "ראה אנכי נותן לכם את החיים ואת הטוב". ואכמ"ל.

ב. אכילה לפני ריח. גם כאן מבואר כנ"ל הרבה שהחסרון מגיע לפני השלימות, והחיצוניות לפני הפנימיות. עיקר חיות האדם הוא בקיום המצוות לזכות במשפט, ועי"ז הוא מקבל תוספת חיות מטובו ית'.

ט. הפה – סוף החושים ותחילת הגוף

אולם יש לפה ב' שימושים, שהוא סוף הראש ותחילת הגוף, סוף החושים ותחילת המזון. והענין, שהג' חושים האחרים כולם הם מקומות קבלה: האוזן לקול, החוטם לריח, והעין מקבל דבר הנראה המצטייר בו. אבל הפה מוציאה בדיבור התולדה ממה שנראה בעין ונשמע באוזן ונתקבל בחוטם. ולכן היא מוציאה את הגזירות, ובה נבראים הברואים כמש"כ "בדבר ה' שמים נעשו" כנ"ל. ונמצא שהפה היא סוף החושים המוציאה את תולדותם בחוץ. והיא גם ההתחלה לצורך הגוף, ליכנס דרך שם אל המקום שצריך להתחלק, והוא ענין המזון.

ולכן הטעם שבחיך של הפה הוא כח המשמש בין לדיבור ובין לאכילה, שכתוב "חכו ממתקים" ו"וחכך כיין הטוב", וכתוב גם "כי נופת תטפנה שפתי זרה וחלק משמן חכה". הטעם מקבל את הדברים כמו שהם. וכשמאכלים עולים אל האדם, אז הרוח שלו מתיישבת בהם, וזהו תענוג המאכל, כי הרוח מתקרב אליהם, וזהו בטעם בלבד. ואם כל בני האדם היו נעשים בטבע אחד, אז הטעם היה אחד, אבל כיון שהם טבעים רבים, לכן יש טעמים רבים. ובשורש הענין למעלה, הפה מעוררת על הדבר הנאכל ומבחנת אותה אם להתקבל ואם לדחות. אם הוא לפי סדר המידות וכח ישובם, אז הטעם יקרבהו, ויאירו בו כל שאר המדריגות בנחת ובחדוה. אבל אם אינו לפי זה הסדר, איננו מתקבל, אלא הרוח מואס בו ויפלטתהו. ואם יצטרך לבלוע אותו, זה דבר קשה עליו כמשפט כל צער.

ובכללות יש הדברים המתוקים המתיישבים עם הרוח, והדברים המרים הבלתי מתיישבים. ובפרטות יש דבר הערב ובלתי ערב לאוכל לפי בחינתו. (ואי"ז קשה מעניני הרפואות שאינן עריבות והן מרפאות, שאדרבה הורכבו בס' דברים: זרות הטעם וכח הרפואה, שכך צריך לפי ענין החולאים ורפואתם, ואין כאן מקום ביאור זה.) ונמצא שהטעם הוא קבלת הנאכלים בבחינת נאכלים, להיות הנשמה מתיישבת בהם או לא.

וכך הוא גם בדיבור. שראינו שהדיבור הוא התנוצצות הנשמה, והוא עובר מהנשמה אל הפה, ושם הוא נבחן להתקרב מצד ישוב הנשמה, או להתרחק. וימצאו בני אדם שכח הטעם שלהם לא יקרב אלא הדיבור הנוח והמתוק, ואם יצטרך לומר דבר שאינו כך, הנה יוציאואהו, אבל בצער כמו בולע דבר מר. ויש אחרים שטעמם מר, ויקרב הדברים הקשים.

כל דרכיו משפט

ועל כן לא נחשוב בחוש של הפה את הטעם של המזון אלא הדיבור, והיינו הטעם ותולדותיו בדיבור. שהטעם ותולדותיו באכילה אינו כ"כ עיקרי לפעולת הנשמה כמו הדיבור, אלא הוא נמשך לצורך הגוף, שכך צריך לחבר ב' פעולות ביחד: סוף החושים הוא תחילת קיום הגוף.

ראה המשך לפרק זה המופיע בסוף החיבור. יבואר למה חוש הראייה יש לו בקיעה וגם כלי בגוף, והיוצא מזה בענין דרך תפיסת השכל.

פרק ד - רע

בפרקים הקודמים למדנו על השורשים של מעשה רבון העולמים בגבהי מרומים, והכלל הגדול שכולם נכללים בדמות האדם הקדום ביותר שענינו מידות המסוימות של משפט המונהגות ע"י רצונו להיטיב בשלימות. ודמות זו היא המקור לכל הנבראים, שהם התולדות היוצאות מהחיבור של ב' מידות אלו. וע"פ הקדמות אלו נתחיל ללמוד בפרק זה על התולדה האחרונה שיצא מדמות אדם זו: עוה"ז המורכב משוב ורע.

כשם שתחילת העיון בדמות האדם העליון היתה בעיכוב וכיבוש של שלימותו ית', שמפעולה זו של מידת הדין יצאו כל החסרונות בבריאה כנ"ל, כך תחילת העיון בעוה"ז יהיה בחסרונותיו שיש לו מצד הגשמיות. וכשם שאי אפשר לדבר בדמות האדם העליון על המידות בלא לצרף ענין הנהגתם וחיותם מהקו אחד של שלימות, כך לא נלמד רק על הרע מצד עצמו אלא גם על דרך תיקונו כשמצטרף אל תכלית כל הבריאה: גילוי כבוד שמים.

בפרק זה כבר לא מדובר במידות הראשונות שחידש הבורא מרצונו הבלתי-תכלית כנ"ל, אלא בדרכים שמאותם מידות יצאו הנהגה ומציאות השייכים אל הרע וההפסד ממש. אולם יש לשים לב שגם בפרק זה עדיין לא הגענו אל הופעת הרע בפועל בעולם ואדם הגשמי. שלפני שנלמד על הנבראים עצמם, ומלחמותיהם עם הטוב והרע, צריך לדעת איך בכלל יתכן שיצא רע מהבורא שכולו טוב, ומה היא ענין ההשפעה שממנו נולד הרע. וע"פ מה שיתבאר בזה כאן, נמשיך בפרק הבא ללמוד על מידות המשפט שבהם הקב"ה מתייחס אל הנבראים שיכולים לבחור במעשים רעים ממש. רק אחרי כל זה נוכל ללמוד (פרק ו) איך כל המהלכים האלו חלים בפועל על האדם בעוה"ז. ועכ"ז בפרקים אלו הרמח"ל ירבה להזכיר ענין הרע בעוה"ז והדרך שהאדם צריך לעבוד איתו, שכן הוא הכלל הגדול תמיד: איננו מבינים דרכי פעולותיו ית' אלא מתוך תולדותיו המגיעות אלינו, וכנ"ל (פרק א בענין מקורות).

א. בריאת העולם בדרך מחשבות בני האדם

המחשבה העליונה רצתה לחשוב בדרך בני אדם, אף שהיה יכול לעשות בדרך הכל-יכול שלה. והאדם כשחושב לעשות דבר בשלימותו, צריך שיהיה צופה בשכלו הדרכים הטובים לעשות אותו, וגם את שאינם טובים. וכדי להבחין אלה מאלה, צריך שיצפה כל דבר במחשבתו כאילו הוא עשוי, ויהיה רואה את הנולד שיבוא עד סוף הענין ההוא, וירצה את הנולד הזה, או שידחה הענין מרצונו ויבחר בדרך אחר.

ולכן רצה הקב"ה להראות את ב' הדרכים: מה היה טוב לברוא העולם, ומה לא היה טוב. והוכנו כחותיו בתחילה בסדר אחד, ולא נולד מהם שום נברא, שלא הוציא הבריאה בסדר ההוא. ומה שהיה יוצא מהם הוא רק קלקולים גדולים, מיני דברים רעים שהיו יוצאים ומתילדים בעולם אם היו פועלים ועושים את הבריאה. ולכן הבריאה נעשית מסדור כחות

כל דרכיו משפט

אחרים. וזהו מה שאנו אומרים שיש שורש לרע במידותיו ית': לא עצם שעתיד להיות רע בשום פנים כלל, שעדיין לא נבראו עצמים נפרדים, אלא אותם הכחות המולידים אותם. ואם לא היה עושה הקב"ה בתחילה כך, לא היה מציאות לחסרון ואח"כ לשלימות. ולכן ברגע אחד ובלי שום זמן חשב בעולמות, שאם היה בורא בדרך אחד לא היה כך מתוקן, ולא ברא בדרך זה. וז"ש שהקב"ה "היה בונה עולמות ומחריבן" כדי ליתן הכנה ושורש לקלוקל ולתיקון לבסוף.

שורש הרע בדרך ההדרגה. אם הקב"ה היה בורא את עולמו בדרך כל-יכולתו, לא היה שורש לאפשרות לא-נכונה של בריאה בתוך עצם דרך הבריאה, שהרי יש רק אפשרות נכונה אחת שהיא שלימותו הבלתי-תכלית. אבל כשרצה לפעול בבריאה בדרך הדרגה ומשוערת, ולא בדרך כל יכול, וכן"ל (פרק ב), נכלל בזה הוא השורש הראשון של הרע: הבריאה שלא-רצה לברוא. כך מוכרח מעצם ההליכה בדרך הדרגה: יש הרבה אפשרויות של הדרגה, וצריך לראות את המסקנות של כולם, הטובות והרעות, ולדחות את כל אלו שאינם מתאימים אל רצונו, עד שנשאר רק העולם שרוצה בו. כמובן אי"ז שורש למציאות של רע ממש במידותיו ית' ח"ו, אלא אדרבה כאן בגבחי מרומים נמצא המהות העמוק ביותר של הרע: הבריאה שאינה בריאה, המציאות שאינה מציאות. ומכאן מגיע קיומו: כדי לבחור ה'כן', צריך לדעת גם ה'לא'. לא כדי ליתן מציאות אל ה'לא', אלא להשאיר אותו כ'הוא אמינא' בלבד. בדרך זו רצה הבורא לפעול בבריאה העולם, ובדרך זו חייב האדם להתייחס אל הרע הנמצא עכשיו בבריאה. וענין זה יבואר עוד בהמשך הפרק.

ב. ב' השפעות בבריאת העולם – כלל הטבע ואישיו, ההעדר ותיקונו

ראינו (פרק א בענין מקורות) שכל דבר בעולם נעשה בהשפעה מהבורא ית'. ולכן צ"ב איך נשפעות הרעות בעולם הזה, הרי הקב"ה הוא מקור טוב, וממקור טוב לא יצא רע. וע"כ הוא אינו עושה את הרע בקום ועשה כמו הטוב, אלא שהרע הוא העדר שפעו וביטולו, אם מעט ואם הרבה.

והענין, שהשפע הטוב בא בכל התיקון שצריך לנשפע, ואם יבטל השפע לגמרי אז יבטל הנשפע, אבל אם לא יבטל לגמרי אלא יתבטלו תנאי שלימותו אז יהיה חסרון לנשפע ולא ביטול גמור. למשל, בשפע של מציאות וחיים שלם אז הנשפע הוא חי ובריא, ואם יבטל לגמרי הוא ימות, ואם לא יבטל אלא יעדרו תנאי שלימותו אז לא ימות אבל יחלה ויחיה בצער. ועל זה כתוב: "הסתרת פניך הייתי נבהל", "והסתרת פני מהם והיה לאכול", ועוד. ומטעם זה כשנדקדק במציאות הטובות והרעות שבעולם, נראה שהרעות אינם אלא הפסדי אותם הטובות עצמם. אין כאן ב' השפעות של טוב ורע, אלא השפעה עם העדרה וביטולה בכל או במקצת.

פרק ד - רע

ועדיין צריך להבין איך נבראו במציאות בריות שהם רעות ע"י ההעדר של השפעה, הרי מהעדר לא נולד מציאות? אלא הענין, שכשאנו אומרים שהקב"ה ברא עולם הזה, נבין קודם בריאת הכלל שהוא הטבע עצמו, אח"כ הפרטים שהם האישים שבתוכו, וכפי שיתבאר.

ההשפעה לחדש מציאות הטבע היא טוב, אבל קצת ממנה נעדרה, ואין בתוכה תנאי השלימות שהיו עושים הטבע בתכונתו הטוב. העדר זה חידש בטבע הפסדי המציאות הטוב, שהם כלל הרע. ואין הכוונה שנתבטלה ההשפעה לגמרי, שא"כ היה מתבטל כל המציאות בהעדר זה, אלא שנתבטלה במקצת. והרי זה כמשל הנ"ל לאיש שיחלה ולא ימות, שכך הטבע הכללי מתקלקל קצת ולא לגמרי, ומתחדשות הרעות שהם קלקולים במציאות הטוב השלם. ונמצא שהשפעה זו היתה להוליד דברים בלתי-שלמים, ולכן הוחק לה הביטול לצורך הימצא הקלקולים בטבע.

והנה ראינו איך כל הנהגתו ית' היא במידות של הארת פנים והסתר פנים, שתולדותיהם השלימות וחסרונות, והנשמה והגוף. ממידות אלו באים הטוב והרע, שהארת פנים מולידה השפעה של טוב, והסתר פנים מוליד חוסר שלימות בהשפעה, והוא הרע.

אולם לא מפני זה נאמר שכל הנברא בחסר שלימות הוא דבר רע ממש. שהרי גם המלאכים הם חסרים, כי אין שלימות אלא לאדון ב"ה. וגם יש ביניהם מדריגות, שהשניה פחותה מהראשונה וחסרה ממנה. ועכ"ז אינם כ"כ בחסרון שיולידו רע ממש, ואין ביניהם קנאה ושנאה ואין בהם יצה"ר ולא שינה ולא עייפות ולא חולי ולא מיתה. וגם דברי הגוף שהם עם חסרונות ופחותים מהנשמה, אינם רע בהכרח.

אלא הענין שכשחידש מציאות של חסרון, סופו להשתלשל עד שיהיה רע ממש. שבני אדם הם פחותים מהמלאכים, וגבר בהם החסרון עד שיש בהם יצה"ר וחולאים ומיתה. והשפלות והפחיתות של הרע היא מגוף האדם ולמטה, שנמשכים הדברים בדרך גופניות וחומריות, עפר מן האדמה. ובעלי חיים עוד יותר חסרים, שאין בהם שכל ודיבור, והם מזוהמים ומטונפים. והמזיקים ומלאכי חבלה ורוחות הטומאה הם רע ממש, הפך הטוב והשלימות, אותם שהשם העליון ב"ה מתעלם מהם לגמרי כמ"ש "אין הקב"ה מיחד שמו על הרעה".

וצריך להבין שאם האדם היה במעלה ההגונה לו, גם הגופניות לא היה לגביו שפלות ובזיון, כי העומד במדריגה ההגונה לחוקו הוא במקום שראוי לו, ואפילו אם מדריגתו שפילה אי"ז פחיתות כ"כ. וגם המלאכים הולכים ונשפלים במעלתם זה תחת זה כמש"כ. אבל עיקר השפלות והפחיתות הוא למי שהיה יכול וראוי להיות עליון יותר, והוא שפל ופחות.

ונמצא שברצותו ית' לחדש הרע שהוא היפך שלימותו ממש, הסתיר פניו ההסתר היותר גדול שאפשר לחשוב, ומזה נולד הווית ההפסדים ממש, וברא משחית לחבל. ובזה הוא ית' השיב אחור ימינו מהנהגת עולמו, וינהיגו בכבידות ותוקף חושך סתרו, ושם בטבע כל

כל דרכיו משפט

הפסדי הטוב, הלא המה כל מידות בית דין להביא במשפט על כל נעלם. אלא שזעמו של הקב"ה רגע, ואין בו חימה אלא להכות את הרשע כדי רשעתו במספר.

ולכן אח"כ שב ושם פניו להשפעה שנייה של המצאת האישים שיתהוו ולא יתבטלו, אף שהם עלולים להיות בהם ביטול. ואחז צדיק דרכו לתיקוני ולא לעוותי, והאיר פניו על העולם העומד ליברא. אבל לא האיר בהארה רבה עד שימצאו הבריות בתכלית תיקונם בקיום נצחי, אלא הם הווים ומתקיימים, אך לא נצחיים. והשפעה שנייה זו לקחה מכלל הטבע מה שצריך להרכיב את האישים מהטוב ורע שכבר נתחדשו, והבדילה הרעות לבדם כדי שלא יבטלו הנמצאות, אלא יהיו מוגבלות בהם בגזירתו של מקום בשיעור מדוקדק שצריך לתכונתם, לפעמים מתגברים הרבה ולפעמים מעט, הכל יפה בעתו כאשר גזר החפץ העליון. עכשיו יש בנמצאות בעוה"ז מן החסרונות וקלקולים, אבל לא כ"כ שיבטלו מהויה, אלא בשיעור מדוקדק שסוף סוף יתגברו, כי כל הוה נפסד.

א. מיתה וחולי. עומק ענין הרע מבואר ע"פ ההבדל בין מיתה לחולי. המיתה היא ההעדר וביטול הגמור, ואין זה ענין הרע שרצה בו הקב"ה בבריאת העולם, שא"כ המציאות יתבטל על ידו לגמרי. אבל החולי הוא העדר חלקי של החיים, שאינו מת אבל חסר תנאי השלימות של חיים בריאים. החולה יכול להתרפא, ויכול גם שיתגבר עליו חוליו עד שימות. זהו ענין הרע שקבע הקב"ה בהעדר ההשפעה הראשונה של הבריאה: מציאות קיימת אבל בלא התנאים שצריך בשביל קיומו השלימה שימשך לנצח.

והרמח"ל סיים שלבסוף הרע מתגבר עד שהנברא נפסד. אבל אין כוונתו שזה מוכרח שהחולי של הרע מביא בסוף למיתה גמורה, שא"כ מאי שנא אם המציאות מתבטלת מיד או אחרי זמן, סוף סוף כל הבריאה הולכת אל כליון. אלא הענין כמו שיבאר בהמשך הפרק שגם מה שנראה לנו כמיתה והפסד אינו ביטול אמיתי, אלא גם הוא כחולי שעתיד להתרפא ע"י תחיית המתים, עיי"ש. כשאנו מדברים על הנהגת הקב"ה בעולמו, לעולם אין מיתה ממש ח"ו, שא"כ יתבטל ח"ו עיקר רצונו ית' בבריאה שהוא להשלים כל חסרון.

ב. שפלות ופחיתות של הרע. לא כל חסרון יש בו ענין השפלות ופחיתות של הרע. ודבר שנברא במדריגה נמוכה אינו נקרא שפל ופחות אם זהו מקומו הראוי לו. ולכן עיקר ענין הרע שייך אצל האדם, שמצד נשמתו ראוי להנות מזיו שכינתו, אבל נשפלה מדריגתה לרדת להתחבר עם גוף גשמי, עד כדי כך שהוא יכול לבחור ברע ממש. כך אמר לי מו"ר הגרמ"ש זצ"ל כששאלתי על סתירה לכאורה בכתבי הרמח"ל בב' מקומות מקבילים בענין בריאת הרע, שבאחד מהם הרחיב עליו מצד שורשו לפני שנברא עוה"ז בפועל, אבל בשני דיבר בעיקר על חטא אדה"ר: "אין באמת מציאות של רע בלא אדם, ולכן כשרוצה הרמח"ל לבאר את בריאת הרע הוא מוכרח לדבר על חטא אדה"ר". (וכעת צ"ע משמעות דבריו כאן שענין השפלות ופחיתות של רע שייך גם בבעלי חיים למטה מהאדם, אף שהם עומדים במדריגה ההגונה להם.)

ג. עונשי בית דין. הרמח"ל הגדיר ההסתר פנים שהוליד הרע ע"פ ההשוואה אל העונשים המסורים ב"ד: "הלא המה כל מידות ב"ד להביא במשפט על כל נעלם... ואין בו חימה אלא להכות את הרשע כדי רשעתו במספר". ובפשטות נמצא ששורש העליון של העונשים של ב"ד

פרק ד - רע

הוא כאן בהעדר שאחרי ההשפעה הראשונה. וכעת צ"ע ממה שנלמד להלן שאדרבה משפטי התורה הם מושרשים בהשפעה השנייה, כי תיקון הרע הוא כשטוב לטובים ורע לרעים. ונראה עוד שהתוצאה של ההעדר הוא דוקא בקלקול של סדרי המשפט, וכמו בעולם שלפני מתן תורה, ובמידה מסוימת בזמן הגלות. וצ"ע.

ד. ענוה (ע"פ הגר"ש אולמן זצ"ל). העולם נברא קודם ע"י השפעה הראשונה כדי ללמד ענוותנותו ית' אל ברואיו. הכל נבנה על מידה זו הנותנת מקום לבריאה שמגדת כביכול לכבודו ית"ש. שבאמת אין הרע מושג כלל, אלא מתקיים מהשפעת חסדו ית' בחינם. וז"ש "כל מקום שאתה מוצא גדולתו", ר"ל חסד חנם, "אתה מוצא ענוותנותו", שאין השגחה בחסד חנם אלא נתינת קיום בלבד, שאין הרע מושג כלל אלא נסבל. אין קשר בין הקב"ה ועולמו אלא בהשגחה שהוא משגיח עליו. אבל כאן נקבע דרך הקלקול, שבו הארתו ית' אינו מצטמצם אל הקדושה, אלא יאיר בשוה אף אל הטומאה והרע. בני אדם מרשיעים ובאים, ואין רצוה להלקותם. וקלקול זה הוא קלקול בהשגחה, שעיקר ענין ההשגחה הוא על הקדושה, אבל הרע יעזוב אותו. ונמצא שרוב ההארה גרם אל הקלקול. וכל זה יבואר להלן בהרחבה (פרק ה, וע"ע בזה בהוספה לפרק ג)

ג. גולם המקבל צורה בהדרגה

האדון ב"ה לא רצה לברוא את העולם לפי עצמו, שאז היה מוציאו בשלימות צורתו בבת אחת בתחילה. אלא רצה לעשות בהדרגה: מתחיל בשלימות מועט, ואח"כ בשלימות יותר, עד שנשלם לגמרי. מה שהוא באחרונה הוא מה שהיה בתחילה, אך בחסרון השלימות שהוא עתיד לבוא.

השפעה הראשונה של טבע הבריאה הנ"ל היא מה שהבריאה היתה הולכת ונעשה בהדרגה. הרי זה כאומן העושה כלי מחתיחת עץ, שאינו יכול לעשות אלא בהדרגה. החתיכה שלפניו בתחילה היא גולם גמור, וכמה חילופים מתחלפים עליו מצורה לצורה, והוא הולך ומצטייר. וכשמסתיימת בהשתלם צורתה, אז נראה היופי של הכלי בצורה שלימה. מי שרואה את הגולם בראשונה, או בציוריו הראשונים, לא יראה אלא דבר בלתי נאות. אבל בסוף נראית הצורה היפה, ומראה ג"כ שכל זה היה צריך כדי לבוא אל היופי. ובדרך זה ממש נעשה הבריאה: כשהיה הולך ומצטייר, בתחילה קיבל ציור אחד שהיה בו הענין להוציא הרע בגלל שיש בו כחות עומדים במצב בלתי שלם. ובהשפעה השנייה השלים להצטייר, ויצא הוא עצמו בציור יפה.

וזה ענין מה שהזכיר רשב"י זללה"ה באומן המכה בברזל ומוציא ניצוצות לכל צד, שהם מה שנבדל מגוף הברזל בשעת התקנתו מפני כח ההכאה המתקנת ענינה. שכך היה בבריאת העולם: המחשבה העליונה היתה לוקחת דמות האדם להעמידו על מכונו, ואז היתה מבררת מה שצריך להסיר משם, שהוא ענין הרע, שההשפעה כבר הגיעה להעלם שאפשר לצאת ממנה רע. אבל להוציא רע אינו הכוונה בדמות האדם, אלא אדרבה שיהיו טהורים

כל דרכיו משפט

ומתוקנים. ולכן מה שעומד להוציא הרע, נבדל מגוף דמות האדם העומד להכין הדברים בהכנה ראויה, ואז יצא ענין זה ונראה בפנ"ע. וכח זה אינו העיקר, אלא כח קטן מן הדמות, שעיקרו הוא לעושת דברים מתוקנים. ואלו הם הניצוצות שמתלהטים ונכבים. שהם עשו שלהם כשבתחילה יצאו דרך להיטה, כאילו הם מנהיגים, שאם לא היה להם מקום בהנהגה ולא היו פועלים כלום, אז לא היו כלום. ולכן נתלהטו ונראו ונשלטו, ומפני הרע נחרבו.

א. חומר בלא צורה. מבואר כאן מהות הבריאה שיש בתוכה רע: הבריאה שעדיין אינה שלימה, חומר שעדיין לא קיבל את צורתו. 'רע' מל' רעוע ושבור, לתפוס את הדברים בצורה קטועה ושבורה. דבר עם הרע אין לו את היופי והשלימות שיגיע אל אותו הדבר רק בסוף אחרי שיסיים העבודה. וכאן השורש אל הרע בנפש האדם: לתפוס את העולם לפי החומר הנראה לעינים, ולא לעבוד להוציא אותו מהכח אל הפועל בצורה שלימה. היצה"ר רוצה להשאיר את האדם נפעל לבד, לא להיות "צלם אלקים" ולפעול בבריאת עולמו.

ויש לשים לב להבחין ע"פ המשלים של הרמח"ל בהבדל בין הדבר שיש בו רע אל הרע עצמו. החומר גולמי שעדיין לא קיבל צורתו הוא דבר שעיקרו טוב אבל יש בתוכו רע. הרע עצמו הוא החלקים או הניצוצות שצריכים להוציא ממנו כשנותנים לו צורתו המסויימת הנכונה.

ב. עצם ותוספת (ע"פ הגר"ש אולמן זצ"ל). הגר"א מסכם ענין ההעדר אחרי השפעה הראשונה, ותיקונו בהשפעה שנייה, שהם ענין 'עצם' ו'תוספת'. עצם המציאות יצא בתחילה, ואח"כ השלמתה תלויה על מעשי האדם. והעצם הוא ענין החומר, והצורה ענין ההשגחה שבה המידות הם בשיקול כפי מעשי האדם המכריע ביניהם. ונמצא שהבריאה מהשפעה הראשונה היא כיסוד שעליה נבנה אח"כ התיקון, וכל מה שיצא ממנה אינו חסר לעולם. היסוד קיים כל ימי קיום הבנין, ואפילו אם סותרים את הבנין.

להבין ענין זה היטב, ראה המשך הפרק המופיע בסוף הספר. נלמד שם מהרמח"ל איך משתי ההשפעות נברא העולם בחומר ובצורה.

ד. קיום הבריאה בתוך ההעדר

צריך לדעת שרצון העליון לא היה להשאיר את הקלקולים אלא להעבירם, ולכן גם הקלקול אחרי ההשפעה הראשונה לא היה ביטול גמור שלא ישאיר זכר מן המתבטל. אלא עשה קלקולים שיכולים ליתקן, שיתקיימו הוית הנבראים אפילו בתוך הקלקולים עד שתשוב לאיתנה, כחולה המתרפא.

כך רואים בכל דברי העולם: הקלקולים אינם מאבדים את הטוב, אלא מעוותים אותו, עד שהם מסתלקים. גם המיתה שהיא הביטול היותר גדול שבעולם אינה ביטול גמור, שהרי יש תחיית המתים, ואף שהגוף הוא בעפר הנה עצם הלז מתקיים לבנות ממנו אותו גוף עצמו. וישראל בגלות הורידם עד עפר כמש"כ "במחשכים הושיבני כמתי עולם", ועכ"ז כתוב "ואף גם זאת... לא מאסתים ולא געלתים לכלותם" ועוד. אין הקב"ה נחם על מעשיו הטובים שימאסם, ואף שמניח בהם קלקול, אינו עוזבם ודוחם בב' ידים. אלא מקיים

פרק ד - רע

מציאותם אבל מניח להם לסכול ולהצטרף בכור הנסיונות של הצרות, מה שיודע היותו סוף סוף לטובתם. אחרי זה ישובו ויצמחו מחדש, כארץ תוציא צמחה. ואכן הזרעונים עצמם הם ראייה לדבר, שהם מתקלקלים תחת הארץ אבל אינם מתבטלים, אלא מעפר יחזרו ויצמחו. ונמצא שממעשי שלימותו הוא לקיים כל דבר טוב אפילו בתוך ההפסדים, ולא זו מרחף עליהם כדי לקיים הטוב שלא יתבטל לגמרי.

וענין זה מבואר באדם היטב, וכנ"ל שעניניו מקבילים אל ההנהגה העליונה. האדם בנוי מגוף חשוך המחודש ממדת הסתר פניו ית', והנשמה הרוחנית המחיה אותו היא תולדת מדת הארת פניו ית' המשלים חסרון נבראיו, וכנ"ל. וכשהאדון ב"ה הולך עם האדם כסדר הזה, גם האדם חי בעולם. אבל כשיניח מלהאיר פניו אליו, ויניח החושך לבדו, אז יסתלק הנשמה מהגוף, וישאר הגוף מת כאבן דומם, וגם יבטל ויפסד. וזש"כ "תסתיר פניך יבהלן תוסף רוחם יגועון ואל עפרם ישובון". וכשם שלא לגמרי יסתיר האדון ב"ה פני טובו, כי איזה שביב מאורו יגיה חשכת הסתר הפנים בשביל קיומו של עולם, גם לא יבטל הגוף לגמרי ולא תעזבהו הנשמה לגמרי, אלא איזה חלק של חיות נמצא עם העצמות שבקבר המקיים אותם לצורך התחיה. כך לא יהיו הקמים בריות חדשות, אלא אותם שכבר מתו.

ונמצא שכל הנהגת העולם ומשפטיה נמשכים מהעדר ההשפעה הראשונה ותיקונה עם ההשפעה השנייה. בהעדר של השפעה הראשונה, ניתן שליטה ומקום אל הרע, וכך ניתנה הכנה לאדם ולעולם להיות בירידה, שהרע ישלוט. וכשהחוזר הבריאה להתעלות ולהתקן בהשפעה השנייה, כך הוכן לאדם ולעולם להיות שב ועולה אחר הירידה. וכשם שנשאר ניצוצות מאורו ית' לקיים הבריאה גם בזמן ההעדר, כך אין האדם ולא העולם נעזב לגמרי עד שיחבר. וזהו ענין המיתה ותחיה, והוא השורש לגלות וגאולה. וזש"כ "מחיה מתים אתה רב להושיע", שתחיה"מ הוא ענין הגאולה.

והנה באדם נשאר עצם אחד בקבר הנקרא לוז, ועליו יבנה הגוף בתחיית המתים. ויש שם גם חלק מהנפש כמש"כ, והוא נקרא הבלא דגרמי. וכן הוא בבהמ"ק: נשאר כותל המערבי, והוא ענין הלוז הזה שעליו יבנה הבנין לע"ל. והקדושה השורה עליו נקרא הבלא דגרמי.

מיתה כתהליך. בפשטות אנו רואים החיים והמות כשני מצבים קבועים שאפשר להיות בתוכם ולעבור ביניהם. הרמח"ל מבאר כאן (וכך עולה מלעיל על ב' ההשפעות) שאי"ז נכון, אלא מיתה היא תהליך שקורה אל האדם שתמיד נשאר לו משהו מהחיים. אחרי שמסתיים תהליך המיתה, האדם חוזר בתחיה. וגם בזמן שגופו מת, נשמתו נשאר חיה בגן עדן. ולכן הגדר הנכון של מיתה הוא חולי קשה שלבסוף מתרפא. כך הוא במיתה המגיע כעונש על מעשה רע: תיקון המביא בסוף אל כפרה. וע"ע בסוף פרק ו' לעוד ביאור בענין זה.

אולם יש עוד ב' אופנים של מיתה שענינם שינוי קבוע שנשאר לעולם, אחד לטוב ואחד למוטב. כבר למדנו (פרק ב) ששורש ענין המיתה אינו בצער אלא הוא הסתלקות אל עולם יותר עליון, עיי"ש, ולכא' זהו ענין אחר מהמיתה המבואר כאן. ולצד השני, באלו שאין להם חלק לעזה"ב, שהרמב"ם מבאר שזהו ענין העונש החמור ביותר של כרת, המיתה אינה חולי בלבד אלא ביטול

כל דרכיו משפט

גמור. רק במיתה המושרש במעשה רבון העולמים תמיד נשאר ניצוצות של חיים ובסוף יחזור לתחיה, אבל לא במיתה שהוא התוצאה הטבעית של בחירת האדם להפקיע עצמו מרבון העולמים.

ה. עבודת האדם – להכניס הרע בכלל המציאות הטובה

ראינו (תחילת פרק ב) שכלל עבודת האדם הוא להעביר החסרון שנמצא בבריאתו. חסרון זה הוא הרע שביארנו עכשיו ענינו. קודם האדם משתדל לבטל אותו מעצמו, ואח"כ מכל הבריאה לפי מה שנוגע לו, וכמ"ש "חייב אדם לומר בשבילי נברא העולם". וכך ביארו במדרש (ילקוט הושע סו"ס תקלב) עה"פ "כי כשלת בעונך": "א"ר סימאי, משל לצור גבוה שהיה עומד על פרשת דרכים ובני האדם נכשלים בה. אמר המלך, סתתהו קמעא קמעא עד שתבא השעה ואני מעבירו מן העולם". וצריך לבאר פרטי העבודה הזאת, ואיך נעשה התיקון לאדם ולעולם.

מכיון שאין שום דבר קדום אלא רוממותו ית', לכן כשהמחשבה העליונה הולכת ומתקנת דמות האדם, בתחילה הוציאה את הרע כשהוא עומד בפנ"ע, שבהשפעה הראשונה לא עשה המציאות אלא כדי לבטלו, ובביטול זה הושרשו כל ההשחתות והפסדים הנמצאים בטבע, וכנ"ל.

אבל אחרי זה, בזמן ההשפעה השנייה, רצה הרצון העליון שיד האדם יגיע לכל הנבראים הרבים וגדולים, ולכל עניני ריחוקם ממנו ית' והתקרבת אליו, שכולם יהיו מתנועעים מתנועותיו ומעשיו. והרי זה כמו כונניות [גלגלים] גדולות של האורלוגין [שעון] שאופניו פוגשות זב"ז, ואופן קטן מנועע אופנים גדולים ורבים. ולכן קשר האדון ב"ה כל בריאותיו בקשרים גדולים, והכל קשר באדם, שהוא מנועע במעשיו וכל השאר מתנועעים ממנו. וכל הכונניות האלו מכוונים אל טובה שלימה ותיקון גמור. וכל זה רק ע"י הנשמה בכל חלקיה ושורשיה אשר כלל בגופו, אבל הגוף עצמו אינו משיג מדברים הרבים האלה, מפני שאין הדבר נראה בגופניות אלא ברוחניות. הכל מכוסה במכסה העור ובשר הגשמי של הגוף, שאין נראה בה אלא השטחיות, אך באמת דברים בגו. וזש"כ "אודך על כי נוראות נפלאותי, נפלאים מעשיך ונפשי יודעת מאד".

ומהדברים הנכללים בכונניות האלה הוא הרע בכל פרטיו. מצד עצמו לבדו אינו אלא קלקולים והפסדים והשחתה. אך עם שאר הכונניות, אדרבא ממנו נמשך תועלת לאדם עצמו, כי בו תלוי כל הזכות ומציאות העבודה, שהוא עומד לא לנצח אלא להנצח, להיות נסתת מן האדם כמשל האבן על פרשת דרכים הנ"ל. ואז גם הוא נמנה בצרכיו של האדם ותיקוני בנינו. האדם צריך היצה"ר וכל התאוות הרעות: לא לימשך אחריהם, אלא לכפות אותם ולהעבירם. ועדיין הרע אינו אוכד טבעו הרע, אלא שזה טוב שיהיה הרע בכלל בנינו

פרק ד - רע

של אדם, ואינו מפסידו ומקלקלו מפני שיתוף ההכנות הטובות שנעשו בחוק האדם. הרע עשוי להשתעבד ולהינצח, ובמצב כזה גם הוא חוזר להיות טוב.

ואף שכל תנועה קטנה של האדם מנועצת כלל כל הנבראים והשפעותיו ית' בהם, לא כל בני האדם שוים בזה, ולא כל המעשים שוים, אלא יש גבולות גדולות לכל אחד בשיעור מדוקדק. עד שימצאו ב' בני אדם מדברים על שולחן אחד, אוכלים ושותים, ותולדות מעשי האחד יתעלו עד רום שמי השמים, אבל השני לא יתעלו קרוב לזה. והראיה מצד הפועל מיונתן בן עוזיאל שהיה איש קדוש ונורא מאד, ולכן כשהוא יושב ולומד כל עוף הפורח עליו נשרף, ואחרים יושבים ולומדים ולא יהיה להם כך. ומצד הנפעל קדשים יוכיחו, שמצוה גדולה לאכול אותם אבל אין מצוה בחולין. וכהן האוכל עושה מצוה, וזר האוכל חייב מיתה. וגדולה מזו המצוות עצמם, שרק המצווה ועושה מתקן כל הבריאה כמ"ש שהוא גדול ממי שאינו מצווה ועושה, אף ששניהם עושים מעשה אחד לכוונה אחת (ע"ע בזה להלן פרק ה בענין מעמד ה"ס). ויש בענין זה הרבה מדריגות: לפי הכנת האדם, לפי הכנת המעשים עצמם, ולפי הזמן ושאר המתלויים. לא ידמה מעשה של עם הארץ לבעל תורה, ולא בעל תורה שאינו כ"כ מקודש במעשיו אל מי שמקודש יותר ממנו, וכן עד"ז עד משה רבינו ע"ה.

וצריך לדעת בכללות מין האנושי, שאדה"ר לפני חטאו היה מעוטר ומוכתר בקדושה ויקר רב מאד, עד שבקשו המלאכים לומר לפניו קדוש, להיותו יציר כפיו של הקב"ה. ואז מעשיו היו מרעישים כל העולמות, כי לפי ערכו היה ערכם רם ונשא מכל המעשים אשר נעשו אחרי החטא. וכשחטא הוא אבד מה שהיה בידו, וחזר להיות אדם שפל ונבזה כמו שהוא עכשיו, וכמ"ש "ואדם ביקר בל ילין, נמשל כבהמות נדמו". וזה כלל ב' העצים, שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, והיה בפירותיהם סגולות מיוחדות. פירות עץ החיים מכניסות בלב הידיעה הנכונה והדביקות והאהבה אליו ית', ושלילת התאוות הגופניות מהנפש. ופירות עץ הדעת מכניסות בלב התאוות הגופניות והחומריות וכל החטאים. ולכן כשאכל מעץ הדעת, נשקע בתאוות הגופניות ואהב החומריות, ומדה כנגד מדה אבד יקר רוחניותו ונשאר גשמי עד שישבע פרי חטאו ושב ורפא לו. הכלל הגדול "כיון שלקה הרי הוא כאחיק", שאז ישוב לאיתנו הראשון.

עולם קטן. הרמח"ל הוסיף כאן ביאור אל הנ"ל (תחילת פרק ג) שהאדם הוא עולם קטן, והעולם הוא דמות אדם גדול, והם תלויים ונקשרים זה בזה. כשמדובר באיברי הגוף של האדם מצד עצמם בלבד, הוא נברא גשמי כמו כל השאר, נברא חסר שסופו אבדון. הרי זה כמו מידות המשפט מצד עצמם בלבד, שגם זה אינו בדמות אדם. רק כשכל הפרטים של איברי הגוף מתחברים להיות גוף חי המקבל חיותו מהנשמה, אז הוא דמות אדם שלם שמקושר בכל העולם ומשפיע עליו. בזה נאמר המשל הנפלא של הכוונות, שגם עולם קטן מפעיל את כל העולם הגדול. "אין הדבר נראה בגופניות אלא ברוחניות".

כל דרכיו משפט

וכאן נמצא שורש הענין של תיקון הרע שיבואר עוד בהמשך הפרק. כשהרעות נכללות בבנין יותר גדול מעצמם, הם הופכים לחלק מדמות האדם שכל חלקיו הם מעשה רבון העולמים. הרע קיים להינצח ולהתבטל אל השלימות, לא לנצח ולבלוע את הכל בתוך עצמותו החסר.

אדם הראשון היה עולם קטן כפשוטו: כל מעשיו השפיעו על כל העולם ממש. אבל כשירד לגופניות בחטאו, הוא קבע עצמו יותר מצד גופו ופחות מצד נשמתו, ובוזה נהיה פחות דמות אדם. ולכן נתמעטה השפעתו על כל הבריאה המגיעה רק מצד נשמתו כמש"כ. ומכאן כל המדריגות של אנשים והשפעתם, כל אחד עד כמה הוא עומד בדמות אדם.

ו. הרע – פירוד החלקים, ותיקונו בקיבוצים לתכלית אחת

ע"פ כל זה נבאר מה הוא חסרון של השלימות שהוליד הביטול בטבע של עוה"ז אחרי השפעה הראשונה, וממנו יצא הרע בבריאה. ונראה בזה חכמה עמוקה בהנהגתו ית', וגם גודל יקרים של ישראל.

חלקי הבריאה נראים בתחילה מפוזרים ומפורדים. כל אחד הוא ענין בפנ"ע, נברא לתכלית מיוחדת שנשלם בעצמו. אין ביניהם קשר ויחס שיצטרכו להעזר זה מזה, שיתקבצו כולם לתכלית אחת. ובוזה הוחקו הקלקולים וההשחתות לנבראים, כל אחד מצד עצמו. ועכ"ז רואים הדרגה מסודרת בכל הטבע, עומדים זה תחת זה משמי השמים עד הארץ מתחת.

אולם המעמיק בחכמה ימצא שכל הנמצאים מתקשרים זה בזה, ומתיחסים זה לזה, ומתקבצים לתכלית אחת, שכולם צריכים להשלים הענין שאליו כיוונה החכמה העליונה בבריאה, ומכולם יצא הפרי הטוב הראוי לצאת ממנה. במציאות זו של קשר ויחס, כל המציאויות נחשבות חלקים של גוף אחד, שאינו שלם אלא בחיבור כל חלקיו בכלל אחד המקבצם. אין שלימות ענינם כשהם נמצאים איש לדרכו מקצהו, אלא כשהם מתקשרים זב"ז ומתאחדים לתכלית וכוונה כללית שהיא מ"ש "כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו". הכבוד הוא שהשי"ת שמח בכל מעשיו, ויהיה לו מקום כביכול להנאות את כל מעשיו בטובו. וכשנבין התואר "כבוד" (שגם הוא מחדש כשאר התוארים כנ"ל), נבין פקודת כל הנבראים בהשלמת הכבוד, וכדלהלן (פרק ו).

והנה אין מעשה רע אלא בחלקי הדברים לפני שהתחברו בשלימות, אבל אין דבר מושלם שהוא רע. שמכיון שכל מה שהקב"ה עושה הוא טוב מאד, לכן כל מה שחסר באחד מתנאיו הוא נשלם בתנאי אחר, וכל חסרוננו היה משום שלא נשלם בכל תנאיו. וזה ענין הכוונות הנ"ל המתגלגלות בעולם משמי השמים ועד תחתיות הארץ, ועל ידם כל הנמצאות מתקשרות זב"ז, ונולדות ומתחייבות זמ"ז. יופיו ושכלולו של העולם הוא כשכולם ביחד קשר אחד, ומציאות כלל אחד הנשלם בכל הפרטים האלה.

ועל כן נאמר שבהשפעה הראשונה הנ"ל הכין האדון ב"ה את הטבע כשכל מין הוא בפנ"ע, עומדים בהדרגה זה על זה, וכמו שנראה הבריאה בתחילה. והרי זה כמו איש שחושב הרבה

פרק ד - רע

מחשבות, אבל אינו משלים עצמו להתבונן בקשר ביניהם כדי להוציא תולדה שלימה, אלא חושב דבר אחד ואח"כ דבר אחר, בלא ליתן להם משקל לאסוף הדברים ביחד. כל היוצא מזה עומד בפירוד גמור בלא חיבור בין המינים כלל. בהשפעה זו, המידות היו נקראות 'רשות הרבים', שכל מדה היה ענין בפנ"ע, כאילו שצריך להשפיע כל אחת מתוך עצמה, ולא התקשרו בהנהגה לעמוד ביחד להשפיע אל מידת המקבלים שהיא כנסת ישראל, וכדלהלן (פרק ה). וזה גורם לריבוי של פירוד בבריות הנמשכות מבחינה זו. ובאמת מצב זה אינו דרך השפעה כלל, שאין לומר שההשפעה בא בפירוד, שהרי ההשפעה נמנעת מהפירוד. בהשפעה זו נעשה הביטול וההפסד הנמצא בכל מין לפי מציאותו בפנ"ע.

ממצב זה יצא הנברא המתנגד לקדושה שיבואר ענינו להלן (פרק ו), שטבעו ופעולתו הוא רק להפריד. כל ענינו למנוע מהמקבלים את השפעת המשפיע, להעציב האורות העליונים ולסתום אורם. וידיעת ענין הנברא הזה הוא התועלת בידיעת הפירוד בהשפעה הראשונה.

ההשפעה השנייה היתה תיקון לענין זה, שהמינים של הבריאה יוצאים מתחת ידי הרע כשמתקשרים ומתקבצים לתכלית וכלל אחת של כבודו ית', שזהו שלימות ענינם כמש"כ. בהשפעה זו, המידות נקראות 'רשות היחיד', והוא ההנהגה הנכונה בהסכמת כל המידות, שהם עומדים במשקל ומתקשרות זו כנגד זו, הימין כנגד שמאל והאמצע מחברם. ואז יוצא התולדה מוסכמת מכל המדריגות.

א. מהות הטוב ורע. בפיסקא נפלא זו, שביאור דבריה ימשיך עד סוף הפרק, ונחזור אליה בעומק בפרק הבא, הגדיר הרמח"ל מהות הרע ותיקונו ע"פ היסודות שקבע בכל הפרקים הקודמים. דבריו מבוססים על ענין כונניות הנ"ל, שבלעדיהם כל מידה ותולדותיה עומדת לגופו, בלא להתחבר ולהתקבץ אל כל המציאות הגדולה. ותיקון הרע הוא הכללתו בכונניות בדמות האדם, שאז גם הרע מקבל חיותו מהנשמה המחיה את כל הגוף בשוה, כמו הקו האחד של שלימות המנהיג את כל המידות בהשוואה אחת, וכנ"ל הרבה.

הכלל הגדול העולה מפיסקאות אלו הוא ההבנה באיך הטוב אינו מציאות אחר מהרע, וכמו שכבר למדנו שהשפעה השנייה לא בראה מציאות חדשה שלא היה קיים בהשפעה הראשונה. שניהם באותו מציאות, וההבדל ביניהם הוא אם המציאות הזאת נתפסת בדמות האדם השלם, או כאיברים מפוזרים של גוף מת. הרע טוען שכל מידה ונברא קיים לעצמו, ואינו תלוי על הזולת להמשך קיומו. ונמשך ממנו שאכן כל פרט ופרט מוגבל בתוך עצמו, ויש בזה שלש נפק"מ: אינו יוצא ממקור עליון יותר, אינו מצטרף עם אחרים, ואינו הולך אל תכלית. עולם כזה, ואדם כזה, אין לו אלא קיומו המוגבל וחסר בלבד, ומיד הם נגמרים. התיקון לזה הוא מהטוב הרואה את העולם והאדם כדבר אחד שלם שהוא הצירוף של כל הפרטים אל דמות אדם אחד המקבל חיותו מנשמתו הגדולה ממנו. כל פרט ופרט הוא יותר מעצמו: השלמתו מגיע לו מבוראו, הוא משתתף עם אחרים לעזור ולהיעזר, וכל מעשיו הולכים אל תכלית מחוצה לו. וכל זה יבואר עוד בהמשך הפרק ועוד יותר בפרק הבא (עיי"ש מש"כ בהרחבה בענין "מבעט באימו ויוצא", שיבואר נקודת ההתחלה של הרע בכחות הנפש).

כל דרכיו משפט

ב. **להפוך הדרך אל תכלית.** ראינו שצורת הבריאה היא בחסרון המקבלת השלמתו, דרך ההולך לקראת תכלית. ועפ"ז הקלקול בבריאה הוא כשמפסיקים התהליך של 'לעשות', והופכים חלק מהתהליך לתכלית בפנ"ע במקום אמצעי. במקום לחיות ב"היום לעשות", מבקשים כבר עכשיו מצב של "מחר לקבל שכר". כשאדם אחד אומר שקיומו הפרטי הוא התכלית, כל שאר בנ"א חולקים עליו ואומרים שהם התכלית, עד שכמספר האנשים כך מספר העולמות. כשכל פרט הולך לכיוון של עצמו, נחרבת האחדות, והבריאה נשברת ומתפצלת לרסיסים. במקום שכולם תחת עולם של שבת אחת, כל אחד יש לו שבת ועונג ושמחה של עצמו. וזש"כ "לתאוה יבקש נפרד", ו"יתפרדו כל פועלי און". וגם המילה 'רע' פי' שבור וקטוע, שמפריד פרוסה קטנה מהתכלית ומכוון אליה.

ג. **ענין הרע בהשפעות ותולדותיהם.** כפי שהערנו בהקדמת הפרק, יש לשים לב שלמרות שעיקר הנושא הוא המידות והשפעות של הקב"ה שבראו את הרע ותיקונו, לפעמים הרמח"ל עובר לדבר על התולדות של מעשים אלו בתוך הבריאה עצמה. והטעם כנ"ל הרבה שהכל אחד: מידותיו ית' הם האורות ופעולות והשפעות, שהם המקורות אל כל תולדותיהם בנבראים. ולכן כשבא הרמח"ל כאן ללמד על הפירוד והקיבוץ מצד המידות של הבורא, התחיל בלתאר איך זה מופיע בעולמנו שהוא התולדה מההשפעות של אותם המידות. ובמדריגה הזו, ששם נמצא עבודת האדם בעל בחירה, הנושא של הצירוף וקיבוץ הוא בכבוד שמים. וזה יבואר להלן במקומו.

ד. **המשקל.** בסוף דבריו פירש הרמח"ל שבחינת הקיבוץ הוא המשקל שבו יש ימין נגד שמאל עם אמצע המחברם. בפרק הבא נלמד שזהו הסדר של המשפט המתוקן שיצא מההשפעה השנייה, שבה מידות המשפט של חסד ודין ורחמים יוצאות ממקור אחד של אהבה דרך סיבות המשפט, והכל הולך אל תכלית אחת. עיי"ש.

והנה הגר"א הרחיב טובא בכתביו לבאר ענין המשקל שהוא יסוד תיקון הרע. נציע תמצית הסוגיא ע"פ כתבי הגר"ש אולמן וצ"ל, מותאם אל הסגנון והתוכן של החיבור הזה. גוף האדם נברא מהשפעה הראשונה של חומריות העולם שאין בו הנהגה המביאה אל תיקון. בעולם כזה לא ניתן לאדם לתקן בה דבר, שבאמת אין ביד האדם לגלות ולהמשיך בדרך 'יש מאין', אלא 'יש מיש'. רק כשהקב"ה פותח בהמשכת דרכי טובו וחסדו אל האדם במדה ובמשקל לפי ערך גופו, עי"ז ניתן לו הכח ללכת גם הוא בדרכיו שנפתחו לעומתו, וכמש"כ "והלכת בדרכיו". עי"ז הוא משלים לתקן ולמתק את מידת המשפט (כמו שיתבאר בפרק הבא), ובזה משתתף בתיקונו של עולם, וזוכה בכח מעשיו לטובו ית' וחסדו.

הנהגה זו של החסד במשקל לפי הגוף היא ענין התורה, שהיא כלל דרכי טובו ית' שגילה לערך מציאות העולם החומרי שיצא בראשונה. והענין, שעד שלא נתגלה התורה, מידות החסד והדין הפשוטות היו גורמות תהו בעולם, וכמ"ש "השפעת עליהם רוב טובה אינן יכולים לעמוד", ו"ראה שאין העולם מתקיים במידת הדין". אך ענין התורה הוא להמשיך מהחסד במדה ובמשקל שלא יתבטל הגוף ממציאותו כגוף, אבל גם לא יפעל הגוף את פעולותיו, אלא יתקנו עניניו לשמש את החסד המשפיע עליו.

ולכן הבריאה היתה באות ב', והכל נברא ב' ב', ושמים וארץ היו ב' כתובים המכחישים זה את זה. והיחוד המכריע ביניהם, וכולל את שניהם, נתגלה במתן תורה באות א' ד"אנכי". וזש"ש שהקב"ה הרכין השמים על הארץ במתן תורה, שהשמים הרוחניים הרכינו ומיעטו עצמם לערך

פרק ד - רע

הארץ הגשמית. וכשנתחדשה מידה זו של המכריע והמשקל, אז נתחדש הקשר והחיבור בין המשפיע והמקבל. ועי' להלן (בפירוש על סוף פרק ה) שנלמד איך מסקנת תיקון הרע היא במשקל ושיתוף הזה בין המשפיע המקבל, הבורא והנברא.

והנה כבר ראינו (פרק א) שהשגת התורה היא ענין השכל. ולהלן (פרק ה) נראה עוד שהמידה של סיבת המשפט המשלימה אותה היא ההארה המרכבת רוחניות בתוך החומריות, וענינה השכל והתורה שהם השגות רוחניות הנמצאות בתוך עולם גשמי. וע"פ דרך הגר"א כל זה מובן מאד, שתפקיד השכל הוא להכריע את האמת העומד 'באמצע' בין כל הצדדים האפשריים. "אם אין דעת, הבדלה מנין". והשכל האמיתי אינו עולה מתוך הגשמיות שבו כל דבר נפרד ועומד לעצמו, אלא מהתורה שקיבלנו מלמעלה. (ועי' להלן בפירוש על פרק ה שנבאר זה עוד.)

ז. דמות האדם – צירוף כל המידות וחלקי הבריאה

וזה מקום רחב ידים מאד להתבונן ולהעמיק בחכמת הבורא ית' בבריאה. שההארות שחידש האדון ב"ה להאיר בבריותיו יש להם סדר וחוק, ומסודרים בסדר נימוסי, עד שכולם מצטרפים אחד לחבירו ומצטרפים זה עם זה בדרכים רבים. ומכאן נדע בכל הארה או מידה שנמצאת בהנהגתו ית' שיש לה שתי סיבות קודמות המחייבות ומולידות אותה, שהם סיבה חומריית וכללית הנותנת כללה וחומרה, וסיבה צוריית ופרטית הנותנת פרטיה בצורתה. ויוצא הענין מהסיבה הכללית אל הפרטית, ואח"כ תצא התולדה מהתחברות שניהם. וכבר הזכרנו ענין זה לעיל (פרק א בענין הארות), עיי"ש.

ובענין זה הרב הגדול הרמב"ם ז"ל נתעורר על תואר 'ילד' בכתובים שהושאל להמצאת דברים טבעיים כמש"כ "בטרם הרים יולדו", וגם לחידושי מחשבות כמש"כ "וילד שקר". וכשם שדבר המתחדש נקרא לידה, כך הדבר העומד לצאת מהכח אל הפועל נקרא הריון כמש"כ "הרה עמל". ובמחשבה הם ההנחות הראשונות המולידות אותה. ובכל דבר שמשתלם הנה שלימותו הוא דבר נוסף על עצמותו, והסיבה שלו מולידה גם המצאו וגם השלמתו, וכמו האם שמניקה את הילד אחרי שמולידו. וכשנעמוד להתבונן על בריאתו ית' בדרכים ומשפטים אלה, נמצא חכמה רבה ועמוקה, ויובנו הרבה סתרים בתורה, ויותר ספיקות וקושיות רבות בענין ההנהגה והאמונה. רק בהכנות בדרכי הלימוד והחכמה אפשר ליכנס בחקירות אלה, ומי שירצה בלעדיהם אינו אלא זדון ולא יוכל להצלית. ולהלן (פרק ה' בענין ה' דרגות בתיקון המשפט) יבואר ענין זה בפרטיו.

והנה ראינו שידע האדון ב"ה שדמות האדם הוא הסדר המוציא את כל הבריאה ע"פ הכוונה שהוא רוצה בה. והוא ענין הזה של היחס והצורך והצירוף של הארותיו ית' זה לזה. והענין, שאין פעולה שפועל האדון ב"ה שאינו מסתכל בה על כל המציאות, ופועל אותה לצורך כולו. ולכן כל פעולה שנבחין בפעולתו, נאמר שיש בה כל המידות של ההנהגה עם כל חלקיהם, שכל פעולה הולכת לתועלת הכל. אלא שבכל פעולה מתגבר המין שהוא רוצה

כל דרכיו משפט

בה, ולכל אחת יש מזג בפנ"ע. ואנו קוראים אותם **מידות** בבחינתם הפרטית שגורמת ענין פרטי במציאות. אבל הבחינה שהמידה היא פעולה המבטת אל כל המציאות היא ענין **דמות האדם**, שבו תרי"ג חלקים שהם כללות כל הנמצא. אם אחד מהחלקים של הדמות היה שונה ממה שהוא עכשיו, היתה פעולה בבריאה שונה ממה שהיא, ומכיון שכל פעולה מבטת על כל המציאות כולו, לכן המציאות היה מתחלף ממה שהיא. שום סדר אחר לא היה עושה הבריאה ע"פ הכוונה שרצה בו.

וכך הוא בבריות, שהם התולדות שיצאו ממידותיו ית' שהם בדמות האדם. העיקר בתולדות הוא האדם שנבנה מגשמיות ורוחניות, שהנשמה שלו היא כללות תולדת כל השרשים כולם שהוציאו תולדותיהם בחיבור אחד, ונתנו הכח היותר חזק שאפשר לפי הנגזר להם מהחכמה. ולפ"ז כללות כל הנשמות היא נשמה אחת לבד, וכפי חילוקי השורשים כך הם חילוקיה. ואח"כ היא נתפשטה לפרטיה. אבל מכיון שבתחילה היא אחת, ורק אח"כ היא מתחלקת, לכן כל נשמה כלולה מן הכל, ואין נשמה שאין בה כללות כל הכחות כולם. גם גוף האדם הוא תולדת הקיבוץ כמו הנשמה, אך אחר רידתה שהתרחקה עד שנתגשמה.

אבל המלאכים ושאר הבריות אינם כן, אלא כשם שכל מידה נתנה חלק בנשמה היוצאת מקיבוץ, כך כל אחת הוציאה תולדות לעצמה. וכל הבריות הגשמיות הם תולדות של המידות שירדו ונתרחקו כ"כ עד שעמדו בעולם השפל. והם מתחלקים למיניהם לפי חילוק השורש שמוציאם. והמלאכים הם ג"כ תולדותם, ושומרי משמרת שרשם להיות ממונה על הדבר הגשמי שיצא מאותו כח שהוציא אותם.

הנהגת השכל על החומר (ע"פ שפע טל הקדמת בן מאה שנה [קרוב לסוף], ש"ג סוף"ו, ש"ד פ"ב). הגוף הוא החומר המורכב אחרון במעשה בראשית, ויש בו מטבעי כל מיני הבעלי חיים. ולכן יש בו היצר הרע, שכל טבע פרטי חושק להידבק בטבעו. וכשהאדם הולך אחרי תאוותיו וטבעיו אז החומר נקרא אשה זונה. שלפעמים יתעורר טבעו לאיזו עבירה, ולפעמים יתעורר טבע אחרת לאיזה עבירה, כי כל הטבעים הם בו בשוה, ולא יוכל לפעול כלם בבת אחת, רק בזו אחר זו. והוא ענין 'כח המתעורר' של הנפש.

והנה כל הנשמות הם אחדות ממש כמו מידותיו ית', ורק אחר רדתם בגוף הם מתחלקים לפי חילוקי טבע של הרכבת הגוף. ומכיון שהנשמה מחוברת בגוף, לפעמים גם היא נוטה אחריה, כי איך לרשע אוי לשכנו.

במקום שהגוף יהיה אשה המזנה תחת בעלה, הוא צריך להיות אשת איש הכבוש תחת בעלה המיוחד לה, ולקבל ממנו הנהגה בדרך הישר. בעל זה הוא השכל, לשמוע ממנו עצה בתורה ומצוות. אדם זה הבוחר בין נשמתו וגופו משלים הנהגתו ית' בעולמו, והוא דומה בכל עניניו אל דמות אדם העליון ב"ה. ועד"ז חז"ל קוראים כל אחד ממידותיו ית' בשם 'אדם', שכל אחד כוללת כחות בלתי תכלית ויכולה להנהיג כל העולמות, וכמו אדם המנהיג בני ביתו בכל עניניהם כמש"כ "כתפארת אדם לשבת בית".

פרק ד - רע

ת. כנסת ישראל היא הסיבה לתיקון הרע

הסיבה הראשונה והטעם לשינויים האלו בין ב' ההשפעות תלויה בכנסת ישראל, ומכאן רואים גודל יקרים. שהקב"ה עם ישראל הוא כאב אל בנו וכאיש אל אשת נעוריו, שכל תשוקתו ית' אלינו כמש"כ "אני לדודי ועלי תשקותו", ו"נפלאותיך ומחשבותיך אלינו", ועוד. תאותו כביכול היא להשתעשע בברואיו ולשמוח בהם, כמש"כ "ישמח ה' במעשיו". וכשפונה אליהם, אז מאהבתו ושמחתו נפתחים שערי הרחמים והוא מיטיב להם ומרבה אותם בלא הפסק, ומחדש להם טובו תמיד, השפעה אחר השפעה. והעיקר בזה הוא ישראל כמש"כ "אני לדודי ועלי תשקותו", וכל שאר הבריה תלויה רק בהם, שכשהוא פונה להם באהבה אז יחדש טובות גם לכל העולם. אמנם קשה העבירה, שעושה שהקב"ה פונה ח"ו מישראל, כבעל הכועס על אשתו או האב על בנו. וע"ז נאמר "ויתעצב על לבו", שאינו שמח על העולם ובריותיו, וההשפעה נעדרת, וההצלחה סרה, וכל שערי הטוב נסגרים. בריאת הרע נולדת מהסתר פנים זה, שאינו פונה באהבה לתחתונים. וזה הסיבה להעדר ההשפעה הנ"ל.

ותחילת הבריה היתה בדרך צפיית עתידות, שהיה מתקן סדרים לצורך כל העתיד. כך לימדו במדרש (ב"ר ג, ח, ד): "מתחילת בריאתו של עולם צפה הקב"ה מעשיהן של צדיקים ומעשיהן של רשעים, מה עשה הקב"ה, הפליג דרכם של רשעים מכנגד פניו, ושיתף בו רחמיו ובראו". מצפיית מעשי הרשעים בהשפעה הראשונה נולד כל העדר ההשפעה וקלקול. ואם היה צופה והולך בהם לא היה קיום לעולם. ולכן הניח מעשיהם שאינם לנצח, ותפס בצפיית מעשי הצדיקים בהשפעה השנייה ובכחם ברא עולמו וקיימו, וממנה נולד סדרי ההשפעה לטובה. ומשם והלאה נשאר חוק ההנהגה בדרך זה: מעשי הצדיקים יולידו השמחה לו ית' שהוא מקור הטובות, ומעשי הרשעים יעציבו את הלב שהוא מקור הרעות והעונש.

קיבוץ המידות תלוי על הרצון להשפיע. למדנו לעיל שתיקון ההשפעה הוא כשכל מידותיו ית' משתתפות לתכלית אחת של השפעה אל עולם שמתגלה בו כבוד שמים, וזהו בזמן ש"השי"ת שמח בכל מעשיו, והיה לו מקום כביכול להנאות את כל מעשיו בטובו". מה גורם שכל המידות מכוונות להשפיע בשמחה אל המקבלים, ולא פועלות כל אחת בנפרד כמו שהיה בהשפעה הראשונה? הדבר תלוי במוכנות של כנס"י לקבל שפע של חיים וברכה מהקב"ה. כשהם עושים את רצונו, הוא פונה אליהם באהבה, וכל מידותיו והשפעותיו מכוונות לטובתם. אבל כשהם עוברים על רצונו, הוא פונה מהם כביכול ככעס, וכל מידה פונה לעצמה בלבד, וההשפעה נעדרת. וכל זה יבואר עוד בהרחבה גדולה בפרקים הבאים.

בפרק הבא, ע"פ מה שנלמד שם על מידת המשפט בדין קשה ודין הממותק עם רחמים, נחזור ונשנה ענין זה של הפירוד והקיבוץ של מידותיו ית' והנבראים, ואיך הכל תלוי על כנסת ישראל. עיי"ש.

פרק ה - משפט

בפרקים הקודמים למדנו על דמות האדם הקדום ביותר, הדמות שאינו נברא גשמי אלא החיבור בין מידת שלימותו ית' עם מידת משפטו. גם למדנו על ב' השפעות כלליות שנולדו מדמות אדם זה כהכנה לבריאת עוה"ז עם טוב ורע. בפרק זה נעבור להתבונן בעצם המידות של המשפט איך שהם השורש והמנהיגים של עוה"ז: לא בשורשם כ'ראשית' החכמה כנ"ל, אלא בהנהגת העולם בפועל.

א. השגחה והנהגה

נשלים סדר עריכת משפטי הנהגתו ית'. אחרי שקבע הרצון העליון גבולו של הרע, שב וקבע הנהגה ישרה שהעולם צריך כשיש מציאות של רע בתוכו. שמכיון שאין המצאו לבטלה, אלא לצורך עבודת האדם, צריך הנהגה הראויה למעשה העבודה הזאת בכל תנאיה.

דע שאין המעשים הטובים תועלת לו ית', ולא המעשים הרעים חסרים, וכמש"כ "אם חטאת מה תפעל בו... אם צדקת מה תתן לו". אלא שהוא המציא הנהגה במשפטים ודרכים שמצדם יהיה מציאות של זכות וחובה לאדם, ועל פיהם אפשר לומר שקיום המצוות הוא תועלת בשביל מה שהוא רוצה לפעול בנו, והעבירה עליהם היא חסרון. וז"ש "כשישראל עושים רצונו של מקום מוסיפים כח בגבורה של מעלה...". ברצון מחודש זה לפעול לפי מעשי התחתונים, יקראו המעשים טובים כבודו ית', והרעים ההיפך ח"ו. וזה נק' הנהגת הטוב ורע, ר"ל הסדר המתוקן שיוצא מהמעשים הטובים, והחסרון היוצא מהעבירות. ואח"כ סידר עניני השכר ועונש, ר"ל הטוב שינתן לעושי המצוה, והעונש אל העוברים עליה, בין בעוה"ז בין בעוה"ב.

והנה הפעולה הראשונה שרצה האדון ב"ה לפעול בברואיו היא ההנהגה בכלל, ר"ל השגחתו על התחתונים ושכינתו בקרבם. והפעולה הזאת נקראת 'שכינה', שבהיותו פועל בבחינה זאת נקרא שהוא שוכן בין בראיו. השגחה הזאת היא השגחה כוללת, שכך ישגיח לצדיקים לשלם להם שכר טוב כמו על הרשעים להפרע מהם. אין שינוי בבחינת ההשגחה מענין לענין. וכך היא מקבלת התעוררות ממעשי הצדיקים והרשעים בהשוואה אחת, שאין חילוק בין זה לזה בבחינה זו.

אמנם ההשגחה צריכה להשתנות לפי מעשי התחתונים. שלפעמים יפעול חסד לשלם טוב, ולפעמים דין להעניש לראוי לו, ויש גם מידה אמצעית שנקרא רחמים (כפי שיבואר בסמוך). ולכן נסדרה ההנהגה במידות אלו של המשפט, ולפי החילוקים האלו בהנהגה כך תהיה

פרק ה - משפט

ההשגחה הכללית. ונמצא ד' בחינות פעולה שהם ראשי הנהגה, והם יסודות הטבע למורכביהם, ונרמזים בד' אותיות שם הוי"ה ב"ה.

ואם תשאל: למה צריך ארבע, הרי ההשגחה הכללית עצמה יכולה להיות לפעמים חסר ולפעמים דין ולפעמים רחמים, או כולם בבת אחת לכל אחד כראוי לו. דע: זה נמשך מהיות האדון ב"ה רוצה להתעורר בפעלו כפי ההתעוררות שמקבל מהתחתונים. שמזה נבחין בפעולותיו שני ענינים: א' ההתעוררות שהוא רוצה לקבל מהם ולהשפיע בהם, שזהו ענין התקשרו בהם ורצותו להיות לו שייכות עמם. ב' ענין הפעולה אשר יפעל ע"פ ההתעוררות. ההתעוררות אינו הפעולה, והפעולה אינה ההתעוררות, אלא הם ב' דברים שצריכים זל"ז להשלמת ההנהגה.

השגחה לפני הנהגה. הרמח"ל דקדק וכתב ששכינתו ית' בתוך התחתונים הוא "הפעולה הראשונה שרצה לפעול בברואיו", כבר לפני עצם המידות של הנהגתו. והעני, שמידת השכינה מושרשת ב'ראשית' של הרצון, שהיא התכלית של הכל: הדביקות של הנבראים המקבלים עם הקב"ה שמגיע להם בזכות. משא"כ מידות ההנהגה הם הדרכים להביא אליה, ושייכים יותר אל 'ראשית' החכמה שבו ההנהגות וסדרים של עולם העבודה. וכך יבואר להלן במקומו שדוקא המידה של שורש התחתונים עולה עד דמות האדם הקדום ביותר, ששם השכר של עוה"ב בשביל האדם שזכה בעבודתו בעוה"ז.

אבל כ"ז הוא בשורש הדברים מצד רצונו ית' ב'ראשית', אבל סדר המדריגות של המשפט בעוה"ז הוא הפוך, שמידת המשפיע היא הנותנת במשפט אל מידת המקבל התלוי בה. ולכן בהמשך הפרק, שכולו יעסוק בשני ענינים אלו, נלמד קודם על עצם מידות משפטו ית', ואח"כ על מידת המקבלים של המשפט.

ב. אהבה ומוסר המשפט

יש ב' שהן ג' יסודות ראשיים להנהגת השכר ועונש. מכיון שהנהגה זו תלויה על מעשי התחתונים, צריך להבחין בה ב' מיני חוקים כמש"כ: א. כל שתלוי בפעולותיו ית', והוא דרכי ומפשטי השפעותיו, ב. כל התלוי בהתפעלות שלנו בקבלתנו, והוא דרכי ומפשטי קבלתנו ממנו ית'.

נתחיל בלבאר החוק הראשון של השפעתו, והוא מתחלק לשנים: א. מדת אהבתו ית', ב. מדת מוסר משפטו. שכתוב "כאשר ייסר איש את בנו ה' אלקיך מיסרך", ור"ל שמוסר הקב"ה לישראל אינו נקם ומכת אויב, אלא מאהבה שהוא אוהב אותם כאב את בנו, וכמש"כ "חושך שבטו שונא בנו ואוהבו שוחרו מוסר". והענין כנ"ל (פרק ב) שראשית רצונו ית' הוא להיטיב לכל הטבה שלימה, אבל ההטבה אינה שלימה אלא כשמקבלים אותה בשכר, שאל"כ הם בושים בקבלם אותה. ולכן כדי להיטיב הטבה שלימה באמת, צריך שימצא המשפט, כמו אב המייסר את בנו להיטיבו באחריתו. אבל מכיון שהקב"ה לא שם משפט

כל דרכיו משפט

בעולם אם בתחילה לא קדמו החסד, שהרי כל הכוונה הוא להיטיב, לכן החסד הוא ההנהגה הראשונה בפרוזודור שלפני הטרכלין שבו נמצא העבודה כנ"ל.

ונמצא שהמוסר והמשפט עצמו נולד מהאהבה וחסד ממש, תוכחת מגולה מאהבה מסותרת. האב האוהב את בנו לא יחפוץ שיתמלא הבן מידות רעות, אלא מאהבתו אותו יסדר לעצמו הנהגה להתנהג עמו בתבונה רבה, עד שישלם דרכיו. ולכן מאהבתו אותו ירצה לחבבו כשילך בדרך טוב, ומאהבתו עצמה שרוצה בטובתו ירצה ליסרו אם יקלקל מעשיו, ומאהבתו עצמה ירצה להתהלך עמו בדרך הממוצע של שמאל דוחה וימין מקרבת. ונמצא שממקור האהבה עצמו נובעות ג' מידות המוסר, שהם החסד והדין והרחמים הממוצעים.

ויש סודות עמוקים בענין זה של יציאת הדרכים השונים של משפט מתוך האהבה והטבה הכללית של יחוד העליון. שהרי ביחוד אין שינויים, ואין ימין שמאל ואמצע, אבל ממנו יצאו הימין ושמאל ואמצע, ויש להם שורש בו. והענין, שלמטה מהאהבה, הדרכים מתחילים להשתנות ע"י המידות של חכמה ובינה שהם השרשים והטעמים של המשפט המשקיפים עליו. החכמה היא השקפה הכללית המייסדת ראשי סדרי המשפט, והיא בצד הימין. והבינה היא השקפה הפרטית הבוחנת כל הדרכים אחד אחד, להבין דבר מתוך דבר, ולהשקיף על כל הפרטים ליסדם על נכון, והיא בצד השמאל. ב' מידות אלו הם הסיבות של המשפט המולידות אותו, שמידות המשפט הם ההנהגה עצמו, ומידות אלו הם ההנהגת ההנהגה לפי השתנותה. וענינם יבואר עוד להלן.

בנוסף למה שהמשפט עצמו נובע מהאהבה ומושרש בו, יש ב' תולדות היוצאות מעיקר פעולתה הפונה אל הטבה. א. המוסר עצמו לא יעשה באכזריות חימה ושטף אף, אלא במיתוק גדול, והוא קשה לכעוס ונוח לרצות, שאהבה המסותרת אינה מנחת לכעס למשול ולהתאכזר. ב. מכיון שכוונה המסותרת של המשפט אינה אלא לרחם ולהיטיב, לפעמים אם יראה שאין להם כח לסבול את המשפט, יפנה אליהם ברחמים וכחפץ חסד מרבה להיטיב, ויניח ידו מן המשפט לגמרי, וכמ"ש "עומד מכסא דין ויושב על כסא רחמים". ועל זה כתוב "וחננתי את אשר אחון – אע"פ שאינו הגון", וזהו ענין י"ג מידות של רחמים שאינם חוזרות ריקם. וכך פשוטו של מקרא שכתוב "ויעבור ה' על פניו", ור"ל שמעביר על הפנים של זעם ודין לגמרי.

א. מידת האהבה. מידת האהבה אינה עצם ה'ראשית' של רצונו ית' להיטיב, שהרי כל מה שאנו לומדים בפרק זה מדובר בהנהגת המשפט של שכר ועונש בלבד. אלא הענין שכל תפקידו של המשפט הוא להביא את הנבראים לזכות בהטבה בשלימות, ולכן מוכרח שהוא מתגלה כתולדה של אהבה. (ועי' להלן בפירוש על ג' ההשפעות שנתבונן אם מדויק לומר שהאהבה ומוסר המשפט מקבילים אל קו האחד של שלימות ומידת המשפט בדמות האדם הקדום.)

ב. סיבות המשפט. בהמשך הפרק נלמד הרבה על המידות של סיבת המשפט והשפעתם על המשפט עצמו. אבל שורש הענין נתבאר כאן: אלו הדרכים שהמידות המסוימות של המשפט

פרק ה - משפט

יצאו מהאהבה הרוצה להשוות הכל לטובה. ולכן סיבת המשפט לא יסדר את המשפט בדרך של דין קשה הרוצה כולם חוץ מצדיקים גמורים, ואי"ז ענין משפטי התורה. אלא המשפט האמיתי שואף להביא את הנבראים לזכות בדין, ומפעולתו לייסר הרשעים היא כדי ליתן כפרה ולעורר לתשובה.

ג. קיום העולם במשפט או מרוממותו ית'

ראינו לעיל (פרק א) שקודם צריך להבחין במידותיו ית' איך הם הנהגות ומידות, ואח"כ היותם הארות ומקורות. ולכן כשניכנס עכשיו לבאר הנהגת המשפט שכבר הקדמנו ענינו, נתחיל במידות המשפט, ואח"כ איך היותם הארות ומקורות.

האדון ב"ה הכין עוה"ז להראות בו יושר משפטו, ולכן מציאותו תלוי רק במידה זו, ואין ענינו מתוקן אלא בהעשות המשפט על יושרו. וזש"כ "נודע ה' משפט עשה", "ויגבה ה' צבאות במשפט", "מלך במשפט יעמיד ארץ". זה טוב לעולם כשהקב"ה עושה משפט, מכניע את הרשעים ומרומם הצדיקים, וכמש"כ "שמחה לצדיק עשות משפט", "ובאבוד רשעים רינה". וזה רע לעולם כשהקב"ה מניח לרשעים להתהולל ולהרים קרנם, והצדיקים מדוכאים, ושטנא נצח.

ולכן כשהקב"ה רוצה בעולמו, אז יושב כביכול להנהיגו במשפט תמיד, וכנ"ל ממש"כ "ואהבו שוחרו מוסר". כשהוא מנקה ופורע כל רע המתילד בישראל מעט מעט, שלא ירבה עליהם הרע ויצטרכו להיות מתמעטים ח"ו, אז דברי העולם מתוקנים ומבורכים, וכולם מצליחים הרבה, וכמש"כ "רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקוד עליכם את כל עונותיכם".

אבל כשהקב"ה מניח לרשעים החבל הארוך, והם גוברים בעולם ומשחיתים את היושר והצדקה, זה נקרא לגביו כביכול שינה. (וע"ע בהוספה לפרק ד [בסוף החיבור] בענין סתימת העינים של דמות האדם הקדום). וכשיקוץ מהשינה הזאת, נאמר בו "ויקץ כישן ה'... ויך צריו אחור". בזמן של שינה הוא ממתין לרשעים שתתמלא סאתם, ובינתיים העולם הולך בתהו ובהו. אין זה חסד, אלא דין קשה מאד. ואז הוא אומר "אסתירה פני מהם" ועוד, והחושך גובר, והחכמה נשפלת, והאמת מושלכת, וכל דברי העולם מתקלקלים ונפסדים, וכמ"ש "אין לך יום שאין ברכתו מרובה מחברתו", ואפילו ניטל טעם הפירות. אין הצלחה בדברים הגופניים ובדברים נפשיים.

ואם כוונתו היה רק לייסר הרשעים, העולם היה נחרב בעבורם. אבל מכיון שאין כוונתו אלא להיטיב, ואין מוסרו ותוכחתו אלא מאהבה כנ"ל, לכן הכין מרוממותו ושליטתו ית' מציאות לעולם גם כשאין זכות, שהוא אינו משועבד לשום חוק, והוא יכול לקיים העולם גם כשאין בני האדם הגונים.

כל דרכיו משפט

וצריך להבין זה, שלכאור' נמצא חוטא נשכר, שהעולם קיים במדת החסד ואהבה גם בלא זכות. אלא הענין ע"פ מש"כ שהאדון ב"ה חידש ברצונו כל המציאות של חסרון מהעוונות ותועלת ממעשים טובים, וסידר הנהגות מתוקנות וישרות הסובבות על קוטב זה שעליהם תלויה הצלחת עוה"ז בכל עניניו. ואם יגרמו העוונות שהקב"ה כמו מואס ח"ו בבני העולם וירחק מהם, אז סדרי ההנהגות האלה יתבלבלו כי הוא לא יחזיק בהם, וימצאו הקלקולים בכל דברי העולם. אין משפטו נעשה, ואין ממשלתו מתגלית. ואז ראוי שיחרב העולם. אלא שגם בזמן ההוא הקב"ה רוצה בקיומו, ולכן הוא מקיימו מרוממותו שאינם נפגם וחסר בעוונת בני האדם. אבל אינו מרבה לו טובה והרוחה, אלא נותן לו קיום מצומצם בלבד, מה שאי אפשר להתקיים בלעדיו. והעולם אינו מתוקן בהטבה זאת, אלא אדרבה הרע גובר בו יותר. ואז נודע מתוך הצמצום והתגברות הרע שהעולם ראוי להתנהג ע"פ משפטו ית', ותיקונו תלוי בזה.

עולם המשפט. בפשטות המשפט נראה כמו דבר נוסף על המציאות. קודם יש עולם עם אנשים הפועלים בו לטוב או למוטב, והמשפט קיים כדי להעניש את הרשעים שלא יחריבו את העולם. למדנו כאן שהאמת הוא להיפך: המשפט הוא הבסיס שעליו העולם עומד. "האדון ב"ה הכין עוה"ז להראות בו יושר משפטו, ולכן מציאותו תלוי רק במידה זו...". והביא שכך מפורש בפסוקים רבים. והענין ככל הנ"ל שתכלית הבריאה היא להיטיב אל המקבלים בזכות, ומכאן יצא השורש העליון ביותר של עוה"ז: הנהגת המשפט לפי מעשי התחתונים הנותנת שכר לצדיקים ועונש לרשעים. כבר למדנו על מידה זו ב'ראשית' הבריאה, שהוא ענין המידות המסוימות שחידש הקב"ה כשעייב וכיבש שלימותו בבריאת העולם. ונמצא שהמשפט אינו תוצאה של המצב בעוה"ז, אלא עוה"ז הוא התוצאה של הצורך למשפט כדי להשיג את הדביקות עם הקב"ה בזכות.

ד. מדריגות במשפט - דין קשה ודין מתוקן

אולם עדיין צ"ב בממ"נ: אם הנהגה זו של הסתר המשפט היא מחסד אז יהיה טוב לכל בלא שורש לרע. ואם הוא במשפט איך נאמר שהמשפט הוא נסתר, הרי כל הקלקולים הם תולדות המשפט ומידת הדין. ויש להוכיח כצד השני, שהרי אין רע וחסרון אלא ממדת דינו והעלם טובו ית' כנ"ל, וגם משום שזהו משפט שהעוונות גורמות הסתר פנים.

וישוב הענין כנ"ל (פרק ד) ששורש כל המציאות של טוב ורע בעוה"ז הוא מה שהסתר האדון ב"ה פני טובו ית', שמזה נולד מדת הדין. אלא שיש ב' דרכים למדת הסתר פנים ודין. א. כשנותן מקום לרע להתגבר ולשלוט, בלי שיקום עליהם משפטו ית' לנקות העולם מהם. בהעלם המשפט, ההנהגה היא בהסתר גדול, והעולם משמש בתהו ובהו. זהו **מדת הדין הקשה**, שהיא הכעס ומאיסה ועזיבה. ב. כשסדרי הנהגותיו מסודרים במשפט ישר, בכחם ינקה העולם מהרעות בדרך משפט המזרה כל רע ע"י העונשים. ובהעמים את הרשעים ענשם, אז "כיון שלקה הרי הוא כאחיק". ואף שגם זה תלוי בהסתר פניו ית', אבל טוב הוא

פרק ה - משפט

לעולם ולבריותיו. וכשאמרנו 'מידת המשפט' הכוונה למשפט הישר והנכון הזה המנקה את העולם מן הרעות, ולא להעלם המשפט בדרך קלקול. וזהו **מידת הדין המתוקנת**.

והנה משפטו ית' כולל כל בחינות הדין. ולפי ההדרגה נבחין אותו מתחילה בתכלית הקושי, ואח"כ במיתוק ותיקון מועט, ואח"כ במיתוק ותיקון שלם יותר, עד השלמת הענין אל נכון. שמראשית מדת הדין, כשהוא דין גמור בכעס וקצף, נולד העדר ההשפעה הראשונה הנ"ל. אבל כיון שהדבר הולך לפי ענין ההטבה, צריך להשלים חוקי המשפט שיתקרב אל ההטבה, לפייס את מידת הדין. אח"כ נבחין מדה"ד בקצת תיקון ומיתוק, ותולדתו היא קלקול כל סדר טוב אבל לא חורבן גמור, וכפי שביארנו. אח"כ נבחינהו בתחילת הפיוס, כשמקבל עוד מיתוק ותיקון, שלא תהיה עזיבת הארץ כל כך, ותהיה קצת הצלחה לטובים אבל לא הצלחה גמורה. ובסוף נבחינהו במשפט נכון ומתוקן, כשטוב לטובים ורע לרעים, הכל מתוקן על סדר נאות. וזה סוף הפיוס, והוא הגלוי שהדין עצמו אינו עשוי אלא להיטיב. והפרטים בזה יבוארו בהמשך.

א. **מידת הדין אצל הקב"ה והנבראים**. ע"פ הנתבאר, יש להגדיר ההבדל בין ב' עניני הדין מצד מקום מיקוד המידה. בדין של המשפט המתוקן, **העולם** קיים בדין, והשכר ועונש מגיעים מיד על כל מעשה טוב ורע. בתקופה זו, **הקב"ה** שופט עם צירוף של רחמים גדולים, כאב המייסר את בנו מתוך אהבתו אליו. לעומת זה, בזמן של קלקול המשפט, **קיום העולם** הוא בחסד, שהרי אינו יכול לזכות בדין. וזה מגיע משום **שהקב"ה** שופט בדין חזק בלא מיתוק, שהוא כמאס ועוזב את הנבראים שאינם מקבלים מלכותו.

ונמצא שהמקום הראוי למידת הרחמים הוא אצל מידת המשפט של הקב"ה, והמקום הראוי למידת הדין הוא אצל המקבלים של המשפט. הקלקול הוא כשהסדר מתהפך. וזה מה שיבאר בסוף הפרק שהנהגה הראויה היא בהסכמת החסד של המשפיע עם הדין של המקבל, עיי"ש.

ימים נוראים ובין המצרים. מצינו ב' הסוגים של מידת הדין בשתי תקופות מקבילות במועדי השנה. בימים נוראים הקב"ה מעמיד את עולמו במשפט, ומתגלה בו כ"מלך המשפט" בלא "אוהב צדקה". בתקופה זו, הדין הוא במיתוק, שהנבראים עומדים בדין ואינם צריכים להתקיים בחסד עליון. ולכן בזמן זה נצטוונו לא להתאבל אלא "וגילו ברעדה". לעמוד בדין בצורה כזה הוא המצב הכי נעלה וקדוש שאפשר להשיג בעוה"ז. (וע"ע מש"כ בפירוש על סוף הוספה לפרק ג). לעומת זה, בבין המצרים אנו מתאבלים על החורבן של מידת הדין, לא על הגילוי שלו. כשכנסת ישראל לא יכולה לעמוד בדין, המשפט מתקלקל, והעולם ראוי ליחרב לולי מידת חסדו ית' המקיימו בצמצום. ולכן הרמב"ם מונה ספר איוב בראש רשימתו של דברים המותרים ללמוד בט' באב, למרות שאינו קשור ישירות בכלל אל החורבן, שענין הספר הוא הבנת החורבן של המשפט, כשרע לטובים וטוב לרעים. ועפ"י מובן עומק הרמז של המהרש"א שכ"א ימים של בין המצרים מכוונים כנגד כ"א ימים של ר"ה עד סוף סוכות, ששתי התקופות הם ענין אחד של מידת הדין, וההבדל ביניהם הוא באם המידה קשה או מתוקן.

כל דרכיו משפט

ה. ג' השפעות – רוחניות, חומריות, ורוחניות בתוך חומריות

ראינו (פרק א) שמהותם של הנבראים הנהוגים הוא ע"פ כוונת ההנהגה בהם, שמהות מידות ההנהגה היא הארות והשפעות, והם המקורות שמהם נולדו כל הנבראים ואיכיותם. וביארנו שיש ג' ענינים במידות של המשפט: האהבה, מוסר המשפט, וסיבות המשפט שהולידו אותו מהאהבה. ועפ"ז נבאר איך מידות אלו הם הארות ומקורות מצד היותם ג' מדריגות בהשפעתו ית' המולידות ענינים בעולם: הגשמיות שעושה הדברים השפלים, הרוחניות הגמור שעושה כל העולם בקדושה לגמרי, והרכבת ההארה בתוך החומר.

א. כשרוצה האדון ב"ה לנהג את עולמו לפי אהבתו וטובו וחסדו לבד, כל הבריות הם נשלמות ומתקנות, אין רע בעולם ובאדם, ואין מקום אלא לטובו ויקר והארה וחכמה. ואז ישתמש בממשלתו שאינה משועבדת לשום חוק ואינה צריכה לבריותיו, וכמש"כ "למעני למעני אעשה", וישפיע שפע אלקי וקדוש על כל הבריות שיתקדשו בו, וכמש"כ "והיה הנשאר בציון והנותר בירושלים קדוש יאמר לו".

ב. כשרצה האדון ב"ה לנהג את עולמו במידת המשפט עם שכר ועונש, שמעשיהם יעוררו השגחתו לטובה או ימנעו אותה, הוצרך שימצא בו טוב ורע, ושהאדם בנוי בתכונה שהם נופלים בו בשיקול. ומכאן תלוי השפלת עולם הזה, שהוא וכל עניניו הם חשוכים ופחותים. חושך זה הוא כל החומריות וטבעיות הגופני המתחסות לבהמיות. ומקורו שאין הקב"ה משפיע ברוחניות כמו שהיה ראוי להיות שפע אלקי, אלא משפיע לפי העולם השפל הזה.

ג. אולם כשנדקדק נראה שעה"ז אינו חשוך לגמרי, אלא יש בו דברים של הארה ורוחניות. שעכ"פ יש הידיעה והחכמה וכל שאר עניני נשמת האדם, ויותר מזה יש תורה ורוח הקודש, שכולם אינם מהחומריות. ומזה נלמד שיש בעוה"ז הרכבה של חושך ואור, ונבחין מדריגותיהם כל אחד לבד כדי לדעת תכונת כל המקרים המתחלפים בו. השפעת ההרכבה הזו נותנת מציאות לדברים רוחניים גם בעולם הגשמי, אבל אינם משנים את הגשמיות אלא משתפים אליה הארה. והשפעה זו נגזרת מהשפעה א', אבל היא שונה ופחותה ממנה כי אינה מעבירה את החושך של החומריות. וכאן מקום התחלף הזמנים מחול לקודש, שברבות ההרכבה של הרוחניות בגשמיות, תרבה ההארה על החומר. ולפי שיעור ההשפעה הזו הוא שיעור ההארה הנרכבת בחומר, ולפ"ז שיעור יקר הבריות ומעלתם.

והנה שלש השפעות אלו יצאו בהדרגה נכונה, וכל אחת היא סיבה אל זו שלאחריה המסובב ממנה, וכנ"ל (פרק ד) שבהשפעה השנייה של הבריאה כל המידות משותפות והם מולידות זה את זה. ההשפעה התחילה עם ההארה הרוחנית השוללת את החומר וכפי שראויה להיות (א), ואחרי יבא ההארה שנמשך ממנה ענין רוחני ואלקי שאינו שולל החומר אלא מתרכב בו (ג), ובסוף יבוא ההארה שנמשך ממנו חומריות ממש (ב). ואף שהארת ההרכבה היא ענין אחר מהארת שורש החומריות, עדיין היא הולידה אותה כפי מה שהוא. אך בנוסף לזה

פרק ה - משפט

היא נותנת בה מצד עצמה מענינה ממש כדי שהעולם לא יהיה חומרי בלבד. ופרטי המדריגות בזה יבוארו בהמשך.

וראינו לעיל (פרקים ב, ג) שהקו האחד משלימותו ית', שהוא ענין הנשמה בדמות האדם הקדום, מנהיגה את כל המידות הפרטיות של המשפט, שהם ענין הגוף שם, דרך הלבוש שביניהם. על פי הלבוש הזה כל מידה מקבלת את מהותה וערכה, בהבדל זו מזו, מן הקו האחד של שלימות שהוא שוה. ולבוש זה, שהוא הפנימיות של המידות כנ"ל, הוא ההשפעה המרכבת את הרוחניות בתוך החומר. ולכן השפעה המרכבת היא הקובעת הכח והשיעור של המשפט, וכמו שביארנו ויבאר עוד שהיא מידת הסיבה המולידה את המשפט ומשלימה אותו. הרי זה דומה לבני אדם שדמותם בכל איבריהם שונה, אבל הכח מתחלף מאחד לשני הרבה מאד, ובאדם אחד יש שינוי בכחו מזמן לזמן. וכך האל ית' מנהיג את העולם תמיד במידת המשפט, אבל בהיגלות יותר או בהעלם.

א. הארת השכל והתורה. מבואר שהשפעת ההרכבה בין הרוחניות לגשמיות היא ענין השכל ובפרט התורה, ושורשו בלבוש של השלימות כפי מידות המשפט שלמדנו עליו לגבי "ב' ראשית" ודמות האדם הקדום. כך ענין השכל והתורה: הכרעת האמת היחידה מבין ריבוי האפשרויות העולים מהדמיון. וזה ענין הסיבה של המשפט שלמדנו עליו הרבה בפרק זה: האופן שהמידות המוגבלות מקבלים השלמתם מהקב"ה ע"י שהם מונהגים ע"פ השכל והתורה.

ועד"ז מבאר הגר"א שהשכל הוא חיי האדם כמש"כ "החכמה תחיה בעליה", שענינו חיבור הפנימיות עם החיצונית כנ"ל (פרק ג). ולכן בהשפעה הראשונה שלא היה כח השכל להשלים את מידות המשפט לעמוד במשקל וקיבוץ כנ"ל (פרק ד), הבריאה מתה ונתבטלה כנ"ל (שם), כגוף בלא נשמה.

וכבר הזכרנו (בפרק ד בפירוש על מהות הרע ותיקונו) העולה מכל זה שענין התיקון ע"י המשקל והצירוף בהשפעה השנייה הוא התורה והשכל, שתכלית הרכבת הרוחניות בתוך החומריות היא להכריע את האמת העולה מבין כל הצדדים האפשריים. ולזה ניתנה התורה לאדם, שעל פיה ידע המשקל הנכון בחיבור כל הפרטים הרבים של הבריאה שנמסרו לידו. (וע"ע מש"כ בפירוש בסוף פרק א' ע"פ השפע טל.)

ב. מידת האהבה והקו של שלימות. כשם שראינו בדמות האדם הקדום שיש לבוש המחבר בין הנשמה לגוף, כך בהשפעות של מידות המשפט, שגם הם בדמות האדם כנ"ל וכדלהלן, יש השפעה של שכל המרכבת את הרוחניות המגיע מהאהבה בתוך החומר המגיע מהמשפט. וכמעט מפורש מזה שהשפעת הרוחניות מקבילה אל הנשמה, ולשלימותו ית' בדמות האדם הקדום, כמו שהשפעה המרכבת היא הלבוש, והשפעת החומר היא הגוף והמידות. וגם נראה כך מסברא, שאין יתכן שיש בהנהגת המשפט השפעה המקביל אל הלבוש של קו השלימות ואין השפעה המקביל אל קו השלימות בעצמו? מה הלבוש מלביש? ואכן כך כתב הרמח"ל במקומות אחדים בכתביו שהאהבה היא תולדה משלימותו ית'.

אולם במקומות המרכזיים שהציע הרמח"ל סוגיא זו, לא כתב ולא רמז שמידת האהבה היא כמו הנשמה והקו האחד של שלימות. למה? כנראה הטעם הוא משום שהרמח"ל לא היה עסוק בלצייר

כל דרכיו משפט

כל הקבלה נכונה. אלא היה יותר חשוב לו להדגיש עיקר מרכזי במעשה רבון העולמים: אהבתו ית' אל הנבראים היא השורש של המשפט עצמו, וצריך לראות אותה במקשה אחת איתו, שהאהבה הולידה את המשפט ומשלימה אותו דרך סיבות המשפט. כל מה שהותר לנו להתבונן על הנהגת עוה"ז הוא בכלל מידת המשפט, ולכן אף שהאהבה מקבילה אל הקו אחד משלימותו, אנחנו מבחינים אותו כאן מצד היותו שורש וחלק ממשפטי השי"ת. "הצור תמים פעלו, כי כל דרכיו משפט". (וע"ע מש"כ עד"ז בשם הגר"א בפירושו לענין הנהגת המשפט ב'ראשית', לעיל פרק ב.).

ו. ה' מדריגות בתיקון מדת המשפט

ראינו (פרק ד) שתיקון הרע בהשפעה השנייה של הבריאה היה בקיבוץ ושיתוף כל המידות, ולכן יש להבחין בכל מדה את סיבותיו המולידות ומשלימות אותה, וכמש"כ הרמב"ם במשל הריון ולידה כנ"ל. וראינו (שם) שקיבוץ זה הוא דמות האדם של המידות. ולעניננו יש להבחין איך הסיבה של מדת המשפט המתוקן מוציאה ומשלימה אותה (במידות), ועד"ז איך ההשפעה של הרכבת רוחניות בחומר נותנת הארה של רוחניות בתוך ההשפעה של חומריות הנולדת ממנה (בהארות ומקורות).

הנה כשנדקדק על כל המצבים החולפים בעולם, נמצא חמש מדריגות מסודרות בענין גילוי משפטו ית' או הסתרו. ונראה דבר נעים, שלכל מדריגה יש דוגמא ביצירת האדם שמידת המשפט היא בדמותו. שהקב"ה היה יכול להוליד האדם משוכלל בשלימותו, אבל עשאו חסר ביום לידתו, והוא הולך ומשתלם מעט מעט. והוא מראה בזה על הנהגתו ית' בגילוי ממשלתו, שכמו"כ בחמשה מצבים האלו העולם הולך וגדל, וכבודו ית' הולך ומתגלה. וכשם שככל שהאדם מתגדל הוא מניח הכעס והאכזריות של ילדות, ומקבל הרחמים והחמלה, כך הוא במדת המשפט: כל שיותר מתגדל, נשקע הדין וגובר החסד. ועפ"ז נבחין בנין מידת המשפט המתוקנת כפי יציאתה מסיבתה, הנמשל בהריון ולידה כנ"ל.

א. ב' האלפים של תהו, ובפרט בגלות מצרים. בזמן זה האל ב"ה מסתתר לגמרי מעולמו, ונראה כאילו ח"ו עזב את הארץ, אינו רואה ושומע מעשי בני האדם. מדת משפטו אינה פועלת בעולם כלל, אלא רק ראויה להיות והיא מצטרפת למציאות העולם. באהבתו לנבראיו הוא משקיף ומתבונן כביכול לדעת מה לעשות להם להביאם אל תיקונם, אבל אינו אלא מחשב ולא עושה. הוא מסתיר את משפטו המתוקן בחיקו של מלך, ומניח העולם לישאר בקלוקל. וכנגדו באדם הוא ראשית מציאותו ע"י החיבור של אביו ואמו השותפים בו, כשהוא סגור בבטן אמו כל ירחי העיבור. בזמן זה אין בעולם אפילו תורה, והיו בני האדם משתקעים בחומריות ממש כמש"כ "אשר בשר חמורים בשרם", וזש"כ בגלות מצרים "וימררו את חייהם... בחומר".

פרק ה - משפט

אולם זה היה התיקון הראשון הניתן מן הסיבה אל מדת המשפט, ותחילת בנין המציאות, שאהניא מיד מה שהקב"ה לוקח לתקן הדבר כדי שלא יצא חורבן ושממון כמו בהעדר שאחרי ההשפעה הראשונה. וזה תפקיד הסיבה לעשות בעצמה כמו העובר הגדל בתוך אמו, שהרי היא הסיבה למדת המשפט המתוקנת, לא הסיבה למידת הדין הקשה בלי תיקון. לכן יש לה לכלול בעצמה כל עניני הדין וליתן להם התיקון המצטרך, לפחות להוציאם מהדין בלי מיתוק של חורבן אל הדין של משפט שהוא תיקון הדין. ונמצא שבזמן שהמשפט המתוקן נבנה כמו עובר במעי אמו, מידת הדין נקבעת להיות מידת המשפט ולא הדין בלא תיקון. הסיבה מוציאה המידה מענינה הבלתי-ממותק אל הסוג הממותק. ומשם והלאה הסיבה משלימה את מעשיה ע"פ הענין הזה.

אולם אף שאין חורבן, עדיין הדין נשאר חזק, בקלקול כל הסדרים. כל הזמן הזה ההזמנה נעשית בגבהי מרומים, ואינה נגלה אל התחתונים. אין רויח מזה אלא שהמידות יצאו מהתהו של השפעה הראשונה וקיבלו התיקון של המשקל וצירוף כנ"ל (פרק ד).

ועפ"ז יש לדעת דבר גדול, שגם כשנראה כאילו העולם עוזב ממנו ית', באמת אין הקב"ה מואס בייגיע כפיו לעולם ח"ו. אלא אדרבה אז הוא מחדש טובו לעולמו, ונפלאותיו ומחשבותיו תמיד כל היום רק לתיקונו של עולם. וז"ש על יעקב אבינו ע"ה: "אמר הקב"ה, אני עוסק להמליך בנו במצרים, והוא אומר 'למה הרעותם לי'". שכל זמן שהיה בצער על פרישת יוסף ממנו, הקב"ה היה מגלגל גלגולים להמליך אותו ולהחיות את יעקב בשלוה, אלא שמכיון שמתוך עצה עמוקה היתה, לכן הצער היה עובר על יעקב. וזה בנה אב לכל עילוי שהקב"ה רוצה ליתן לאדם או לעולם, שהוא מזדמן ובא מתוך עומק עצה נסתרת, ויקרה קודם לו צער. והרי זה כמ"ש "ג' מתנות טובות נתן הקב"ה לישראל, וכולן לא נתנן אלא ע"י יסורין".

ב. הזמן הזה. אין נביא, ואין אותות ומופתים לחייב כל אדם להכיר גדולתו ית', אבל עדיין יש איזה גילוי וידיעה בזה. שרק גלות מצרים היה שונה מכל הגליות האחרות, שהיו ישראל מושקעים בעבודה, ולא היתה תורה, ולא היו ישראל אומה נבדלת בחוקים ומצוות, ולא היו בני אדם מכירים שמו של האדון ב"ה כלל ועיקר. אבל עכשיו יש תורה שכבר ניתנה מן השמים והינה בידינו לעולם, ושמו של האדון ב"ה נודע בעמים. ולכן אף שאנחנו בגלות, ונאמר בו "ראיתי את הארץ והנה תהו ובהו", אי"ז נקרא זמן של תהו ממש. וכנגדו באדם כשנולד ויוצא לאויר העולם, ויגדל מעט אבל עדיין אינו שלם בקומתו ודעתו. יש דברים שאינם נשלמים אלא ביניקה. (בענין הגלות ע"ע סוף פרק ו).

ג. זמן בית הראשון והשני. הקב"ה תופס ממשלה על עולמו באותות ומופתים, גלוי לכל העמים, לדעת שה' אלקים בישראל. אבל אי"ז תכלית הגילוי של כבודו ית' בעולמו, שאינו אלא מבחוח מצד המופתים הנראים, ובלעדיהם לא היתה האמונה מתבררת. וכנגדו באדם

כל דרכיו משפט

כששתלם בדעתו ויתחייב במצוות בכן י"ג, אבל עדיין אינו שלם ועודנו נער. כל האברים הבנויים גדלים כדי שיהיה בהם הכמות הראוי להם, וכך במדריגה זו לגבי המציאות.

במדריגה זו השפעת ההרכבה מורידה הארה קצת בתוך השפעת החומר, שהרי הכלל הוא שכל מה שלמעלה מהטבע מגיע ממה שהוא למעלה ממידות המשפט והשפעת החומר. אבל אינו מעלה את השפעת החומר להיות שוה אליה. ולכן אין כל הבריות מקודשות, והנבואה רק ליחידים, והחומר עדיין שולט, אבל קצת הארה תמצא בו. הרי זה כמו הורים שנותנים את מדריגה השפילה שלהם אל בניהם, אבל הוא אינו משתווה להם.

ד. **ימות המשיח**. יתגלה הקב"ה לכל בריותיו מצד הידיעה והשגה כמו שהנביאים והמלאכים מכירים את האל ית', וכמש"כ "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", "כי עין בעין יראו בשוב ה' ציון", "ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו". הנבואה יתפשט על כל ישראל, וכמש"כ "אשפוך את רוחי על כל בשר". והחכמה תהיה מוטבעת בבני אדם בחוקם כמו במלאכים, ולכן "ולא ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את אחיו לאמר דעו את ה' כי כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם". זאת היא ידיעה ברורה ואמיתית שלא יפול עליה ספק. ואז נקרא שנגלית הנהגתו ית' ומשפטו בידיעה ברורה, ועמדה ממשלתו על מתכונתו. וכך היתה השגת כל ישראל על הר סיני, וכמש"כ "פנים בפנים דיבר ה' עמכם בהר מתוך האש" ועוד, ולכן כתוב עליו "בעבור ישמע העם בדברי עמך, וגם כך יאמינו לעולם".

בזמן ההוא נמצא כל מה שראוי להיות במידותיו והארותיו ית', ונקרא שהמציאות נשלמה. וכנגדו באדם אחרי ששתלם ויעמוד על פרקו לגמרי. ולכן מידת המשפט והשפעת החומר יקראו בן בכור שיורש סימני אביו ואמו, ור"ל שהוא ראוי לימנות בהשואה עמהם. הרי זה כבן הגדול שהוא בדמותו וצלמו של אביו, ועומד בעצה עמו בכל הענינים. וזהו תיקון עוה"ז: הארה השולטת כ"כ על החומר עד שכל עניניו מקודשים, וכמש"כ "הנשאר בציון והנותר בירושלים קדוש יאמר לו". יש חומר בעולם, אבל החומר עצמו מקודש. במדריגה זו השפעת ההרכבה בעצמה נותנת אל החומר הארה רבה ושלימה.

ה. **זמן העילויים**. אחרי שנודע המשפט, ונשלמה המציאות, משם ואילך יש תוספת ועילוי, ויתגלה לבני אדם גילויים יתרים מכבודו וגדולתו ב"ה. וכנגדו באדם כשמשם והלאה יש לו עילויים על עילויים בבואו בימים: הידור זקנה, עטרת שיבה, וטעם זקנים, אשר רוב שנים יודיעו חכמה.

ז. פירוד וחיבור במידות המשפט

ראינו (פרק ד) שהשפעה הראשונה של הבריאה היתה בפירוד בין מידותיו ית' והמינים שיצאו מהם, והתיקון בהשפעה שנייה היה בהתקשרם וקיבוצם לתכלית אחת. שורש

פרק ה - משפט

ההבדל הזה בין ב' ההשפעות האלו מבואר ע"פ הנתבאר כאן: האם המידות הם בדין קשה, או שהדין הוא מתוקן וממותק עם חסד. שהנה טבע הדין הוא השנאה והריחוק ולא להראות אחוה, אלא הכל עוצב ופנים זועפות, וכמו אדם עצוב שכחות נפשו אינם מתלהטות ואז פניו נראות עצובות. וכשמידותיו ית' הם במדרגת הדין, יש שנאה וריחוק וזעם פנים, והכל בעוצב. ונמצא מזה ב' דברים שנמשכים זה מזה. הם מרחיקות את הנבראים שלא לידבק בהם, וכנגד זה המידות עצמם עומדות כמו בעוצב, בלא שמחה והתלהטות. וגם המידות עצמם מתרחקות זה מזה, ולכן הנבראים היוצאים מהם לפי שיעורם מתקלקלים, שכל אחד מתרחק מחבירו בשנאה ועוצב, כענין 'רשות הרבים' הנ"ל.

לעומת זה, החסד הוא ימין מקרבת עם אהבה שבה כל נמצא מתנהג באחוה עם חבירו, וכולם בפנים שוחקות זה לזה מכיון שכחות נפשם מתלהטות. וכשהמידות הם במדרגת החסד, אז הם מביאות אהבה אל התחתונים, וגוברת בהם השמחה וההתלהטות. וכל המידות באות כולם אל מקום אחד להיטיב אל התחתונים. כל הרצון הוא לזה, וכל מיני מחשבה ועצה הולכים לזה בהתלהטות אחת, כענין 'רשות היחיד' הנ"ל.

אולם עדיין הקב"ה הוא מלך המשפט, ותוכיות לבבו לעשות דין ולייסר את הרשעים. אלא שכפי מה שהדין נמתק, אינו עושה רע, עד שנמתק לגמרי ועושה טוב. ונמצא שהדין אינו עובר, אלא נשקע מפני מיתוק שגבר עליו, אבל אינו מחליף טבעו. מה שעובר הוא העוצב והפירוד שהם תולדות הדין שמתגבר.

והנה ביארנו ענין המצבים של הנהגת המשפט ע"פ משל הרמב"ם הנ"ל לאם וילד, שבנין המשפט המתוקן תלוי על השלמתו המגיע לו מסיבתו למעלה שהולידה אותו, ושדרך סיבה זו נובע המשפט עצמו מתוך האהבה. ולפ"ז נמצא שמידות המשפט הם במדרגת החסד והאחוה והשמחה מחמת המיתוק שמקבלים מסיבתם שמעליהם, שבהשלמתה אותו היא נעשית עצם מעצמיו ובשר מבשרו.

כל זה הוא מה שהיה חסר במידות של השפעה הראשונה: לא היו רע, אלא היו ראשית ענין מידת משפט כשהיא בבחינת דין ממש. שרצתה המחשבה העליונה לשער ולהראות ענין הדין מצד עצמו, להעלים השלימות ולהראות את החסרונות. ואז בהשפעה השנייה גילה מיתוק ותיקון הדין עצמו, להראות דרך תיקון החסרונות. כך היה כל הכוונה עליונה: להעלים השלימות כדי להראות החסרונות, ולהראות תיקונם ואיך הם מתתקנים. ולכן צריך שייראה כל דבר בפנ"ע. ואח"כ הנהגת העולם הולכת בדרך זו, בין בצורות ותכונות הנבראים עצמם ובין בהנהגה הנעשית בהם.

והנה מהתעוררות ההעדר של ההפשעה הראשונה היה המבול שהחריב חורבן ממש. אלא שיש איזה הבדל ביניהם, שבמבול לא נתעורר ההעדר לגמרי, כיון שנשאר בחינה של מיתוק הדין מסיבתה, והיא התיבה. ולכן לא נשחתה הארץ אלא כשיעור המחרישה.

כל דרכיו משפט

מבעט באימו ויוצא. בפרק הקודם למדנו בהרחבה איך הטוב והרע תלויים בפירודם או קיבוצם של המידות והמינים של הבריאה זה מזה. בהקשר של פרק זה, למדנו עוד שזה תלוי על מצב מידת המשפט, אם הוא בדין קשה וכועס או בדין מתוקן וממותק. והשינויים במצבים אלו תלוי באם הסיבה של המשפט שהולידה אותה גם נותנת לו השלמתו, או שהוא פועל מתוך עצמו בלבד.

ולמדתי ממו"ר הגרמ"ש זצ"ל איך על ענין זה סובבים כל הטוב ורע בנפש האדם. שאינא בגמרא: (סנהדרין צא:) "אמר לו אנטונינוס לרבי, מאימתי יצר הרע שולט באדם? משעת יצירה או משעת יציאה? אמר לו, משעת יצירה. אמר לו, אם כן בועט במעי אמו ויוצא! אלא משעת יציאה. אמר רבי, דבר זה למדני אנטונינוס ומקרא מסייעו, שנאמר לפתח חטא רובץ".

והענין, לעולם יש המציאות בעצמו והדברים שנמצאים בתוך המציאות. הבחירה בטוב (שפי' שלימות) היא לתפוס את עצמו לא כהמציאות בעצמה אלא כחלק ממציאות עליונה יותר שהוא נמשך ממנה. הבחירה ברע (שפי' שבור) היא שכל המציאות נתפסת מסביב למרכז אחד שהוא האדם עצמו. הוא היוצר, הוא העושה, הוא המתחיל. כאן נקודת היצה"ר: לתפוס את עצמו כעצמאי, תחילת כל הדברים. עיקר טענתו היא ניתוק, חוסר תלות באחרים. וז"ש אנטונינוס שכאשר יש לאדם תפיסה כלשהי של חיות, אם מתלווה אליה רע, מיד יפקיע את עצמו משליטת אחרים עליו לתבוע עצמאות, כדי שהכל ימשך מהמציאות שלו. וכך דברי הרמח"ל בשורש דמות האדם אצל ההשפעה של בריאת העולם: הטוב הוא כשמשפטו ית' מקבל השלמתו מהסיבה שהולידה אותה, והרע נולד כשהמשפט פועל לבדו בדין קשה.

וביאור הענין, שבתפיסה של טוב, האדם הוא 'נברא מחייב', שכל מציאותו וקיומו הוא המשך רצונו ית'. אבל בתפיסה של רע אין מושג של חובה מצד עצם מציאותו, אלא הכל הפקר וחניס. וז"ש "הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו נהנה מקדשי שמים", שהאדם נהיה בעלים על הדבר רק כשתופסו עם ברכה כליקחה מהקב"ה הנותן לו וכמש"כ "והארץ נתן לבני אדם", אבל הליקח בלא ברכה משום שתופס עצמו לכתחילה כבעלים בלא ברכה פוגע ב"לה' הארץ ומלואה".

ולפני החטא של אדה"ר, רצונו ית' היה ההתחלה והעיקר שכל יתר הדברים קיימים רק כהמשך טבעי ממנו, והבחירה היתה רק באפשרות לשנות המצב הזה. אבל החטא יצר נקודת התחלה חדשה וכמש"כ "והייתם כאלהים יודעי טוב ורע" ר"ל אתם כמו הקב"ה יוצרים נקודת התחלה חדשה. ועכשיו יש 'בראשית חדשה' והאדם הוא המשך טבעי רק של עצמו, והבחירה היא הפוכה שצריך מעשה מיוחד ממנו כדי להתחבר בחזרה להיות המשך מהמציאות האמיתית.

והנה צ"ב איך תינוק בן יומו מתחיל להבין, הרי אין לו משהו של שכל כדי לקלוט את השכל. אלא הענין שתחילת התפיסה היא ב'אני', ולזה א"צ דרכי השכל. ובעומק כך גם המשך התפיסה, שכמו שבהתחלה תופס עצמו בלא דעת, גם כשגודל יש לו תודעה גדולה יותר של 'אני'. לילד קטן 'אני' כולל תחושות הקיום של גופו ואבריו, ולכן משמיע קול לגלות שהוא נמצא. כשגודל מעט, 'אני' כולל זהות ושיוכיות כמו משפחה. ואפשר ש'אני' גיע לכלול כל כנס". וצריך לגדול עד מ"ש הלל "אם אני כאן הכל כאן". 'אני' הוא מכינוי השכינה, מהפנים של גילוי רצונו ית', וצריך לזהות עצמו עם העולם מלא של צוה"א המתגלה על ידו. וז"ש שאדם הראשון היה מסוף העולם ועד סופו.

פרק ה - משפט

אולם היצה"ר משתדל להפסיק הגדילה בין ה'אני' הקטן ביותר אל הגדול ביותר. כך לימד אנטונינוס לרבי: לא יתכן יצה"ר לעובר, שמכיון שמלמדים אותו כל התורה, אם היה לו תחושת 'עצמו' היה מרגיש שהוא שלם וא"צ לזולתו. היצה"ר מתחיל כשמרגיש עצמותו, וטוען שהוא שלם וא"צ לגדול. במקום לגדול ה'אני', כל גדילה ותוספת הוא לשרת את ה'אני' שכבר נגמר להתפתח בהיותו ילד קטן. שלמה המלך כתב ספר משלי לתקן זה, וכמש"כ "להבין אמרי בינה", וכתוב "כי אם לבינה תקרא", ללמד איך לא לבעט באמו ולצאת.

כך לימד האלטר מקעלם (רבים של רוב בעלי המוסר של דורות האחרונים): מרכז היצה"ר הוא 'אהבת עצמו', הרצון להיות הכל בתוך 'אני' עצמו, היפך הגדילה עד 'אם אני כאן הכל כאן'. וז"ש "תועבת ה' כל גבה לב", שעושה עצמו מרכז העולם, וכל מציאות צריך להתאים אליו. מכאן מגיע כל המידות הרעות כמו צרות עין, קנאה, תאוות מעוותות. מצד עצמם כל המידות הם עובדות קיימות בלבד, אבל צריך לכוון אותם נכון: תאוה לידע ולידבק בהקב"ה, גאוה כמש"כ "ויגבה לבו בדרכי ה'", קנאה ל'קנאת סופרים', וכו'.

עשוי הוא שורש הרע, והמבין הגדול בו אנטונינוס, והוא גילה סודו לרבי. תמצית עשוי בעמלק, ותמצית עמלק בהמן שעשה עצמו אלק ר"ל "אני – הכל". עשוי נולד בביתו של יצחק שמדתו דין, אבל במקום לבטל עצמו למחויב המציאות האמיתית הוא היפך והתחיל ב'אני' ואמר שהוא עצמו מוכרח.

והנה כתוב "גם בלא דעת נפש לא טוב", ופי' הגר"א ש'נפש' בא"ת ב"ש הוא 'טוב', ור"ל שהקב"ה ברא העולם ב'טוב' והוא צריך להחזיר למעלה 'נפש'. והדעת מחברת את הנפש עם הטוב. והענין כמש"כ הרמב"ם בהל' דעות שקיום "והלכת בדרכיו" הוא במשקל כל המידות בדעת השוקל ומכריע, שבלא"ה טבעם לנהל חיים של עצמם.

וכאן הסוד הכמוס של היצה"ר כמ"ש אנטונינוס: לרוץ ולהוציא אל הפועל מיד כל הרגשה של תודעה וכח ועצמיות, 'אני כבר יכול, אל תגידו לי שום דבר'. המידות מצד עצמם הם השארית של ה'מבעט באימו ויוצא', ובשליטתם עושים שהוא מנהל לבד ובורח. 'יצה"ר פי' לקטוע ולהוציא לפני שנגדל ונתבשל. ותיקון המידות הוא בדעת שהיא ה'אימא' לכולם, שבעומק הם כולם התולדות של הדעת (ואכן הרמב"ם קורא להם 'דעות'), והיא צריכה ליתן להם הכח להתבשל ולגדול עד שיצאו לפועל במציאות. התיקון מתחיל בתפיסה שאנחנו 'בדרך' של "והלכת בדרכיו", שאינו נותן ביטוי אל המידות עצמם שתגובתם היא רק ברגע של כאן ועכשיו. התינוק היה יוצא מאימו בדרך היחיד שלו, והמידות יוצאות בדרך היחיד שיש להם: הפה. וזש"כ הגר"א ש"דרך חיים תוכחת מוסר" הוא במידות שהם כנגד מש"כ "הולך עקשות פה".

ת. השפעה של מציאות המקבלים

אחרי שביארנו חוק המשפיע של הנהגת המשפט, נבאר חוק המקבלים שלה. אם האדון ב"ה היה מסלק ח"ו שפעו והשגחתו של מציאות הנמצאים, היו כולם לאין ברגע אחד. ונאמר ע"ד משל, שכמו שהנפש מקיימת את הגוף, ובלעדיה הוא נפסד, כך השגחת האדון ב"ה מקיימת כל נמצאים, וזולתה הם נפסדים. ולכן תיארנו החכמים השגחת הבורא ית' "נשמה לנשמות". ונמצא שכח המציאות של התחתונים עם כל שינוייהם הוא ג"כ

כל דרכיו משפט

מהשפעותיו ית'. אבל מכיון שאינו מה שהוא משפיע אל הבריות, אלא מציאות הנמצאים שהוא משפיע להם, לכן הוא מין בפנ"ע ונבחין אותו לבדו. לא נשיג בו סדרי השפעותיו ית' העושים כל המקרים המתילדים ונפעלים בהם, אלא סדרי השתנות מציאות הבריות שהם מקבלים את המקרים ההם, לעילוי או לירידה לפי ההשפעה והמקרה.

נבאר כח זה של מציאות התחתונים. הנה עיקר הנבראים הוא האדם, ועיקר האדם הוא כנסת ישראל. ולכן כח זה הוא שורש אמיתי לענינם של ישראל, ואחריהם לשאר הבריות המתנהגות אחריהם. וז"ש "מלאכי השרת יושבים מבחוץ וישראל מבפנים, דכתיב כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל".

והנה רק שורש התחתונים נותן מקום לחושך בהנהגה ורע ממש, שהרי לעולם אין החסרון מצד המשפיע אלא מצד המקבל. ומצד אחד זהו שפלות, אבל מצד אחר הוא שבח ועילוי, שאין שבחו של האדון ב"ה מתגלה אלא בו. ולכן עשאו חסר בטבעו וחשוך, ליתן מקום לרע ממש, והוא צריך תיקונים גדולים, מה שא"צ במשפיע שאינו חסר מצד עצמו. אבל כשהוא נשלם ומקבל תיקונו, אז שבחו עולה עד דמות האדם הקדום הנ"ל, כי שבחו של האדון ב"ה מתגלה בו.

ומכיון שכח זה הוא שורש האדם, צריך להבחין באדם ב' בחינות הפכיות האלו, וכמ"ש "זכה אומרים לו אתה קדמת לכל מעשי בראשית, לא זכה אומרים לו יתוש קדמך", ואמרו על ישראל שהם ככוכבי שמים וכעפר הארץ לרום ולעומק. החכמה העליונה השפילה האדם תחילה כדי שישלוט בו הרע, ולכן אין בריאה כל כך עלולה לרע כמו האדם, שיש באפשרותו לחטוא ולמרוד ח"ו ויצר לב האדם רע מנעוריו, ושולט בו הרע שאינו שולט בכל בריאה אחרת. אבל מצד שני, לפי אמיתת ענינו הוא נכבד ונעלה מאד, ולכן כשהוא נתקן ונשלם, הוא חוזר לגובה יקר ענינו, אז הוא המתנשא לכל לראש, ומגיע לו ההתדבק בו ית"ש, וכל שאר הבריות תלויות בו.

ונמצא שהקב"ה עשה הכח הזה והאדם גדולים, אבל לא קבע טובו בהם שיהיה תמיד, אלא עשאם כלבנה שהיא אפילה וצריכה לקבל אור שלה מן השמש כדי להאיר. הכח הזה הוא מוצרך, שאינו קבוע בחלקו אלא מעט, והשאר תלוי ביד המשפיע, שאם יזכו התחתונים אז יקבלו תוספת עיטוריהם ויעלה שבחם, ואל"כ ישארו במדריגתם הפחותה בלבד. האדם ישוכלל בכוחו רק מצד התדבקו בו ית' שיאיר אליו פנים.

ובתוספת כשרון התחתונים יהיה נוסף עוז גם במידות המשפיעות וכמ"ש "תנו עוז לאלקים", אבל אינו אלא תוספת ברכה ויתר שאת להשפיע ברוחה ולא בצמצום, שהוא השלימות של הנהגת המשפט המתוקן המגיע לה מסיבתה המולידה אותה, וכנ"ל. אבל בתחתונים חסר המציאות עצמה שצריך לבנינים, והם נהרסים ממש.

פרק ה - משפט

והנה כל מגמתו וכוונתו ית' בסדרי הארותיו והשפעותיו היא לעומת כנס"י, וכמש"כ "נפלאותיך ומחשבותיך אלינו". ולכן כל סדרי ההשפעה הנ"ל מקבילים לסדרי מציאותם של ישראל. הכח של התחתונים מושרש בכל סדר של מידת המשפט, והוא מתקשר בהם כדי להשלימם מכיון שהכל מכון אליה. הדביקות שלו אליו צריך להיות תמיד.

אין חסרון אלא מצד המקבל. בתחילת לימודנו בענין בריאת הרע (פרק ד), הרמח"ל שאל איך יתכן שהקב"ה בורא את הרע בידיים, "הרי הקב"ה הוא מקור טוב, וממקור טוב לא יצא רע". ויתירן שאה"נ הרע לא נברא בקום ועשה, אלא הוא מושרש מהעדר אחרי השפעה הראשונה שהיה חסר לה תנאי שלימותו, שבזה הסתיר הקב"ה פניו לגמרי מהבריאה עד שנולד ההפסדים וקלקולים, עיי"ש. ונמצא מזה שכשמדברים על מידות המשפט המשפיעות, אי אפשר לומר שיש פעולה של רע ממש, אלא שיש פעולה של הסתר פנים והעדר השפעה שגורמת להפסד וקלקול אצל המקבלים, וזהו הרע. ואכן כשנדקדק בכל דברי הרמח"ל בפרקים אלו, לא הזכיר מציאות של רע בפועל אלא אצל הנבראים, ובפרט באדם. אבל אצל המידות והשפעות של הקב"ה מדברים רק איך תולדותם אצל הנבראים הוא הרע. לעומת זה, המקבלים אין להם מציאות אלא ממה שניתן להם מהבורא. אם הוא משפיע להם, הם שמחים ומלאים כל טוב. אם אינו משפיע, הם רעים ממש ונאבדים לגמרי.

ויש לשים לב שמכיון שגם ההשפעה של שורש המקבלים היא ממידותיו ית', גם הוא אינו יכול להיות רע ממש. מידה זו "נותנת מקום לחושך בהנהגה ורע ממש" מצד שענינה היא ההשגחה על הנבראים שיש בהם חסרונות ממש, אבל היא עצמה אחת מההארות שחידש הקב"ה שכולם טוב ושלמות. זה החידוש הנורא של המידה הנקראת "כנסת ישראל": הקיום של כלל ישראל כגוף אחד שלם היא אחת מהמידות של הקב"ה. ועפ"ז נלמד (בהמשך הפרק [פיסקא יא] ותחילת פרק הבא) שתיוקן הרע ע"י הקיבוץ והשיתוף תלויה על הקיבוץ והשיתוף שכל כל איש מישראל עם שורשו בכנסת ישראל. ומטעם זה נתבונן במציאות הרע בבריאה ובאדם בעיקר בפרק הבא שיעסוק במקבלים עצמם ודרך חיבורם לשורשם.

גילוי שבח האדון ב"ה מהתחתונים. רק כשיש נבראים בעלי בחירה המקבלים עליהם עול מלכות שמים, אפשר לומר שהשבח של האדון ב"ה התגלה בעולם. השבח הזה הוא ענין הכבוד שמים שלמדנו עליו קצת לעיל (פרק ד), ויבואר בהרחבה בתחילת פרק הבא, עיי"ש.

ט. השותפות בין הקב"ה וכנסת ישראל

צריך לדעת עיקר גדול בעבודת האדם. כל הנבראים תלויים בבוראם, ואין להם יותר ממה שמושפע להם ממנו. ולכן אינם אדונים במעשיהם, אלא כולם בהכרח מצד מה שהם מושפעים ממנו ית'. רק באדם יש לו הסגולה של הבחירה, ובכחו לפעול ברצונו בלא הכרח, וכמש"כ "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים". כח הבחירה נותן להם שבח ומעלה, ומאז שקיבלו אותו נוגע להם לבוא אל פני המלך, והוא פונה אליהם באהבה, כי הם משונים לשבח מכל שאר הבריות. אולם גם האדם תלוי בבורא ית' כשאר הנבראים בכל דבריו כמ"ש

כל דרכיו משפט

"הכל ביד"ש", ורק מצד העבודה ניתן לו מציאות שבו אינו תלוי עליו כלל אלא ברצון עצמו. והנשמות לפני רדתן לגוף הם כשאר הנבראים, לפי שאין להם עבודה בבחירה.

והנה הבורא ית' חלק כבוד גדול אל הצדיקים וחשבם לשותפים אליו, וכמ"ש "עמי אתה – עימי אתה". והטעם משום שהניח להם חלק בתיקונו של עולם, שזה מחולק כביכול בין הקב"ה והצדיקים, ואינו נשלם אלא בשניהם. וביאור הענין ע"פ הנ"ל שהמציא האדון ב"ה החושך המוטבע בתחתונים, ובו תלוי הרע. והוא משפיע להם רק כפי הכנתם, ועבודת הצדיקים היא לתקן מעט מעט את הטבע החשוך, ולפי ערך ההכנה והתיקון החדש שלהם כך ישפיע האדון ב"ה השפעות חדשות ומעולות. וככל שהם מרבים הכנה ותיקון, האדון ב"ה ישפיע לעומתם בתוספת עילוי על עילוי.

ונמצא שהקב"ה מחלק עצם הנהגתו לכנס", להשתתף עמה בהשלמת הבריאה. וז"ש "יונתי תמתי – תאומתי". וכתוב בענין חיבור ההשפעה והקבלה להשלמת הנמצאות, "אף ידי יסדה ארץ, וימיני טפחה שמים, קורא אני אליהם יעמדו יחדיו". והענין, שהשמים המשפיעים הם גבוהים מאד ביחס אל הארץ המקבלת למטה, ולכן מייחס ההשפעה לימין השולטת, והצורך והקבלה לשמאל שהוא שפל ממנו. ואעפ"כ שניהם שקולים מצד ההנהגה, שהמציאות משתלמת מביניהם. אף שיש מרחק כל כך גדול בינו ית' ובינינו, הוא נתן לנו את ההשוואה הזאת. ולכן אמרו "כביכול לא אני גדול ממנה, ולא היא גדולה ממני".

מכיון שיש לה חלק בתיקון העולם, לכן כנס"י כביכול לבו גס בהקב"ה כאשר לבעלה, שיש לה פתחון פה לפניו ויכולה להרים ראש, ואינה "כמאן דאכיל דלאו דיליה דבהית לאסתכולי באפיה", אלא נהנים מזיו השכינה מתוך שמחה והרמת ראש. אמנם הנשמות לפני בואן בגוף, אף שהם חלק אלוך ממעל, אבל אינם אלא כעבד שלוקח והולך אחרי אדוניו, והם מקבלות ממנו עם הבושה של מקבל הצדקה.

והרשב"י ז"ל המשיל לזה משל נאה בענין התפילה. יש עבד שאינו כ"כ חביב לפני המלך, וכשישא קולו מאחוריו להתחנן לפניו על משהו, המלך יגזור ויתן שאלתו, אבל לא יסב פניו ולא יביט בו. אבל עבד שהוא חביב למלך, יקבלהו בסבר פנים יפות, ויחזור פניו אליו וידבר עמו. וזש"כ על משה "פנים בפנים דבר ה'" ועוד, ועל ישראל "יאר ה' פניו אליך". זהו ענין טבעי: הפנים מראה פניה וקירוב, והחזרת העורף מראה ריחוק. וכך בהתדבקות התחתונים בהאדון ב"ה: בהיותם מתוקנים במעלה הראויה להם, יהיו עמו בהתדבקות גדול וחיבור של אהבה ממש, כביכול כשני ריעים עם פניהם זה לעומת זה. אבל בלא מעלתם זה, ולפני שהם מוכנים, עדיין יהיו נשואים ונסבלים ממנו, אבל בלא לב גס והרמת ראש, אלא כשנים ההופכים פניהם זה לכאן וזה לכאן שכל אחד פונה לעצמו ולא לחבירו. ומכאן נבין שיש מיני השגחה והשפעה שיקראו בדרך משל פנים ואחור, ובמידות אלו נבחין הקירוב או הריחוק בין ישראל ובינו ית'.

פרק ה - משפט

י. מעמד ה"ס – נתינת כח העבודה

יש לדעת עוד, שאף שישראל מוכנים מצד עצמם לעבודתו ית', והם פועלים מעצמם בלא הכרח, אבל כח העבודה ניתן להם מידו ית'. וזה ההבדל בין מצווה ועושה לשאינו מצווה ועושה, שרק האדם המצווה נמסר לו כח לתקן במעשיו מה שנצרך בבריאה. והראיה משום שהכהן העובד מתקן כל העולם, אבל הזר העובד, וכן הכהן בלא בגדים, חיללו וחייבים מיתה. והעושה מה שאינו חייב כלל נקרא הדיוט. הכל תלוי בכח העליון, בהורמנא דמלכא. וכח זה ניתן למי שמצד עצמו מוכן לקבלו, רק לישראל ולא לבהמות ולא למלאכים.

כח זה הוא מה שנתן האדון ב"ה לישראל במעמד הר סיני, ומקיים ומחדש לכל אחד תמיד כמ"ש "היום הזה נהיית לעם – חייב אדם לראות את עצמו כאילו מקבל תורה מה"ס". שלא נתן שם כל התורה, אלא היה הכנה כוללת לכל עבודת המצוות. שבתחילה נשפל מעלת האדם להיות עלול ליצר הרע, ואז נמשל כבהמות נדמה. ובבואם אל הר סיני, נתן להם האדון ב"ה כל היקר ועיטורים והמעלות הראויים לאדם העשוי לעבוד את יוצרו ולהשתלם במציאותם. בזה קירבם אליו באהבה והדביקם אליו, וכמ"ש "קרבתנו לפני הר סיני", "וקרבתנו לשמך הגדול". ומשם והלאה נשארו מובדלים מן העמים, מעוטרים בכח עליון לשמור כל המצוות ולתקן בהם כל הבריאה.

יא. פירוד וחיבור בכנסת ישראל

ראינו (סוף פרק ד) שהסיבה להעדר אחרי השפעה הראשונה, והתיקון בהשפעה שנייה, הכל תלוי על כנסת ישראל, שכל המידות מתקבצות ומתחברות רק כשהקב"ה פונה להשפיע אליהם באהבה. וכשם שראינו שההבדל בין המידות של ב' ההשפעות מושרש במצב המידות לחסד או לדין, גם מה שהכל תלוי על כנסת ישראל מושרש בענין זה. שכשכל בני האדם מתדבקים בשכינה, אז נמצאת אהבה ביניהם, ונק' ישראל "גוי אחד בארץ", כי כולם רצים אל ענין אחד. וקשר זה הוא בזמן תיקון גדול, כמו שהיה על הר סיני כמ"ש "ויחן שם ישראל נגד ההר", וכמו שיהיה לע"ל. וכשהם מוכנים ככה לקבל השפעה מלמעלה, אז כנגדם מתעוררת סיבת המשפט להנהיג אותם במיתוקיה עם פנים מאירות, והמידות מתלהטות באחזה וקשר כדי להשפיע בכח גדול ובשמחה, וכל השערים נפתחים.

וזה גורם חיבור בין למעלה אל למטה: כשם שלמטה כולם דבקים במקום אחד, כך למעלה כל האורות באות למקום אחד שהוא להיטיב אל התחתונים ולמלאם. כל הרצון וכל מיני מחשבה ועצה הולכים בהתלהטות אל הסוף הזה, וכנ"ל במשל האב והבעל שכל מחשבותיהם להיטיב לבן ולאשה. וזש"כ "ופניתי אליהם – פונה אני מכל עסקי וכו'". וככל שההשפעה פונה אל המקבלים, התדבקות המקבל מתגבר, וכן התדבקות המשפיע כנגדו,

כל דרכיו משפט

וסיבת המשפט המתוקן מרבה את ההשפעה, והולך מריבוי לריבוי. ודבר זה כבר מורגש בחוש שכך הוא בטבע.

לעומת זה, כשכל איש למטה פונה לבצעו מקצהו ולא אל השכינה, יש רק שנאה ביניהם. וכשאינם מוכנים לקבל ח"ו, אז כל האורות נסתמים, וכל השערים סגורים והכל הולך בקלקול, והעוצב וזעף פנים שולטים, והדין עומד רק למנוע השפעתו ית' אליהם. אין תרופה לזה אלא שיהיו התחתונים מוכנים, שאז מיד נפתחים כל השערים.

ונמצא מכל הנתבאר בענין זה שהמפתח אל הכל הוא הסיבה שמולידה ומשלימה את הנהגת המשפט המתוקנת. היא הסוגרת ופותחת לפי מוכנות המקבלים לקבל השפעה.

כלל עבודת האדם. הרמח"ל מסכם כל הנתבאר במהלך עבודת האדם בעולם של טוב ורע: התיקון הוא כשכל ישראל פונים ביחד אל השכינה למעלה, והקלקול הוא כשכל איש פונה לעצמו בלבד. ולכן אינו פלא שרוב מצוות התורה ניתנו לתיקון המידת (רמב"ם הקדמה לאבות פ"ד), ותועלת תיקון המידת הוא בשביל החברה כולה ולא לאדם היחיד בלבד (רמב"ם סוף מו"נ ועוד). וכתב הרמב"ם (פיה"מ דמאי פ"ב מ"ג) שתלמידי חכמים נקראים בלשון המשנה 'חברים' משום שהחיבור האמיתי הוא רק לשם שמים, ור"ל שיתכן צירוף בין אנשים שונים רק כשפונים לתכלית שהיא גבוה יותר מהם. וכל זה יבואר עוד בהמשך.

יב. הסכמה בין חסד ודין

ההנהגה היא קיום כל הנמצאים, כשכל הכוחות שהוציאו התולדות ישובו להשפיע להם חיות להתמיד קיומם. ושפע זה ניתן בכוחות עצמם מהאדון ב"ה, כי הוא העושה הכל. והשפע הוא חיות נמשך בהבטת השרשים אל ענפיהם, שבזה מתקיימת התכונה אשר לענף והחוקים שהוחקו במציאות.

ובאמת השורש המנהיג לכל התחתונים נעשה משתי מידות איך שהם בדמות האדם (כפי שנתבאר בסוף פרק ד): מידת המשפיע שהיא המשפט, עם מידת המקבלים, שהיא שורש מציאות התחתונים. כל הקודמים להם אינם אלא הדרגת כח, לבוא מראשית הכח החזק מאד אל השיעור שראוי להיות השורש הזה. משנים האלו, עם מה שפועלים בהם העליונים מהם, יצאו כל הנבראים שהם התולדות של מידותיו ית' כנ"ל.

הטעם שהם שנים הוא להיות בהנהגה כח חסד וכח דין, כדי שהעולם יעמוד על מכונו. וכדי שתצא ההנהגה בהסכמה, צריך שיתחברו ב' ההשפעות ביחד. וכדי שיצא השפע בשיעור שצריך למקבלים, לא פחות ולא יותר, צריך שהמידות יהיו בהכנה שצריך להשפיע בשיעור זה, שלא ימצא בהם דין חזק עד שימנע ההשפעה וימעיטה, ולא חסד יותר שירבה אותה וירחיבה.

פרק ה - משפט

והשפיע נמשך בדמות האדם המשפיע עצמו בהדרגה, שמהפנימיות של המשפיע נמשך לכל החיצוניות, ואז מן הכל נמשך ומתקבץ כולו במקום אחד ונעשה קיבוץ השפעה רחבה ככל בריות העולם. וכל בחינות ההשפעה נמצאות במקום זה בבחינת הנהגת החסד. ועד"ז גם נמשכים בדמות האדם המקבל במקום זה בהנהגת הדין. ואח"כ יוצאת ההשפעה מהמשפיע אל מקום קיבוץ ההשפעה של המקבל, ושתי ההשפעות מתחברות יחד עד שתצא ההנהגה בהסכמה.

שני מידות אלו של דמות האדם הם ענין הזכר והנקבה. שהתפשטות כל החוקים בסדר הראוי בבחינת חסד הוא הזכר, והתפשטות כל החוקים בסדר בבחינת דין הוא הנקבה. ושניהם צריכים להתחבר כאחד לצורך ההנהגה. וכבר הזכרנו ענין זה לעיל (פרק ג) בענין פנימיות וחיצוניות.

והדין הוא השולט יותר להשפיע לעולם, כי בדין העולם נברא, אלא ששיתף עמו גם הנהגת החסד ושליטתה וכו"ל. ושיתוף זה הוא הדבר שמידת הנקבה מקבלת ממידת הזכר, והוא נשפע על ידה אל העולם המתנהג בדין כמש"כ. ומכיון שיש הרבה מדריגות של חסד ודין, לפי כח האורות וחולשתם, לכן נקבעו הרבה מיני חיבורים בהדרגה, זה גדול מזה, להשפיע לעולמות מיני שפע שאחד רב מחבירו, כפי הצורך בכל הזמנים.

א. **הטבה בזכות.** כאן חזרנו אל תכלית הבריאה שלמדנו בתחילת החיבור (פרק ב): רצונו ית' להיטיב אל המקבלים בזכות. רצון זה יוצא אל הפועל כשכל המקבלים מתקבצים ומתחברים בשורשם, ר"ל שהם זוכים בדין כי אינם בפירוד אלא כולם פונים למעלה אל מקורם, שאז כנגד זה כל מידות המשפט מתקבצות ומתחברות כדי להשפיע בחסד ושמחה והתלהטות אל שורש המקבלים. מחיבור זה של חסד ודין יוצא שפע של טוב וחיים וברכה אל הנבראים המוכנים לקבל בזכותם.

והגר"א מבאר שהחיבור הזה בין מידות המשפיע והמקבל הוא המסקנא של משקל ושיתוף של המידות כנ"ל (פרק ד). כשכל מידות המשפט מתאחדות כדי להשפיע אל המקבל, וכל מידות המקבל מתאחדות כדי לקבל מהמשפיע, יש משקל ושיתוף של שני הצדדים ההפכיים: מידת החסד של הנותן עם מידת הדין של המקבל. הרי שתכלית המשקל והשיתוף אינו בתוך כחות המשפיע וכחות המקבל כדי לאפשר להם לפנות אחד לשני, אלא בעצם החיבור ביניהם.

ב. **התיקון – משפט בחסד, קיום המקבלים בדין.** לפום ריהטא קשה להבין מה שמידת המשפט, שלכל אורך הפרק ראינו שענינה היא הדין, הופכת כאן להיות מידת המחסד המשפיע. אבל הענין ברור ככל הנ"ל ששלימות המשפט הוא כשהדין "נמתק ואינו עושה רע אלא טוב", למרות ש"עדיין הקב"ה הוא מלך המשפט...". משפט כזה עולה, כמו בן הירוש סימני אביו ואמו, להיות אותו ענין של סיבת המשפט, שהיא הדרכים איך מאהבה עצמה יוצאים כל מידות המשפט. במצב כזה המשפט עצמו מחייב להשפיע בחסד ורחמים, שהוא בהסכמה גמורה עם הדין.

ומה גורם לכל זה? כשכל ישראל פונים ביחד אל השכינה, וכל רצונם להתחבר אל שורשם בקיום תורה ומצוות. במצב כזה, המידה של שורש המקבלים מוכנה בדין לקבל שפע וברכה, שהנבראים אינם פונים כל אחד אל עצמו בלבד כרצונו של יצרם הרע, אלא הכינו את עצמם כגוף אחד הרוצה

כל דרכיו משפט

לקבל חיותו מהשכינה המשתוקקת להשפיע להם. זה טוב לאדם ולעולם כשהאדם יכול ורוצה לעמוד בדין, ואינו צריך לחסד עליון כדי להתקיים. ובפרק הבא נלמד הפרטים של עבודת האדם הוזה לקבץ כל חלקי הבריאה ביחד מתחת כנפי השכינה.

פרק ו – כבוד

למדנו לעיל (תחילת פרק ג) שכל העולם הוא בדמות האדם, ושהאדם והעולם קשורים זה בזה בקבלת השפעתם. ולמדנו עוד שפעולותיו של הקב"ה הם בדמות האדם, והאדם והעולם מקבלים השפעתם ע"י שהאדם מקיים את המצוות שגם הם בדמות האדם. אולם עיקר הנושא שם היתה בדמות האדם הקדום ביותר היוצא מהחיבור בין שלימותו ית' עם מידותיו, שהוא ה"ב' ראשית" של כל פעולותיו שהם בדמות האדם. גם אחרי זה, בענין תיקון הרע (פרק ד) והנהגה המשפט (פרק ה), למדנו בעיקר על המידות ופעולות שבהם הקב"ה ברא ומנהיג את עוה"ז בדרך דמות האדם.

אבל עדיין לא נכנסנו ללמוד בצורה מסודרת איך כל העולם של הנבראים הוא בדמות האדם, ואיך המצוות שגם הם בדמות האדם מעוררים או מונעים השפעה מהעולם והאדם. ואף שענינים אלו עלו הרבה בפרקים הקודמים, לדוגמא בנושא של הכוונות והקישור והקיבוץ של כל הנבראים בדמות אדם, המטרה תמיד היתה כדי להבין מתוך התולדות מה הם המעשה רבון עולמים שהם המקורות לאותם התולדות, וכנ"ל (פרק א) שאיננו מבינים דרכי פעולותיו ית' אלא מתוך עצמנו שנולדנו מהם. ולכן בפרק זה נלמד דברי הרמח"ל על דמות האדם המופיע אצל הנבראים בשלשת הרבדים שעוד לא למדנו עליהם בצורה מסודרת: העולם של הנבראים, האדם הנברא בנשמה וגוף, והמצוות.

דמויות האדם שיבוארו בפרק זה אינם מענין שונה מאלו של מהמידות ופעולות של הקב"ה, שכמש"כ הפעולות הם מקורות להוציא תולדות כמותם, והתולדה הכללית מכל הפעולות היא העולם עם כל בריותיו. אולם יש לשים לב להבדל חשוב מאד בתכלית שבשבילה הפרטים מתקבצים לעשות דמות האדם, וכבר למדנו עליו בענין תיקון הרע (פרק ד) ותיקון מידות המשפט (פרק ה). אצל הקב"ה התכלית היא להשפיע אל התחתונים, שכל מידותיו ופעולותיו פונות להשפיע אל כנסת ישראל כאב אל בנו ובעל אל אשתו. אבל אצל הנבראים אותו קיבוץ הוא בשביל תכלית הפוכה: כל בני האדם מתחברים ומתקבצים כגוף אחד כדי לקבל חיותם מהשכינה שמעליהם. ולמדנו (סוף פרק ה) שתחילת ההתעוררות אל החיבור בין דמות האדם של משפטי הקב"ה עם דמות האדם של כנסת ישראל, שבו מתקיים רצונו ית' להיטיב אל הנבראים המקבלים בזכות, הוא ממעשי הצדיקים המקיימים את המצוות, ש"אין תרופה אלא שיהיו התחתונים מוכנים, שאז מיד נפתחים כל השערים".

א. קיום הנבראים מכבודו ית'

גם יש להבחין בעניני הכח של התחתונים עם התחתונים עצמם. שראינו (פרק ה) שהשפעה זו של השגחת האדון ב"ה המקיימת כל נמצאיו היא אליהם כמו נשמה לגוף, ויש לדעת לפ"ז איך מתיישבת הנשמה בתוך הגוף ופועלת את תנועותיו.

כל דרכיו משפט

עומק הענין הוא שהבחינה שכח התחתונים יורד להתחבר עמהם הוא הכבוד העליון השורה בכל מקום ומחיה כל הנמצאות, וכמש"כ "ואתה מחיה את כולם", ולכן "מלא כל הארץ כבודו". וכל צבא השמים מעלים שבחו של הכבוד הזה, ואומרים "מלא כל...", "ברוך כבוד ה' ממקומו", "יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו" וכמ"ש "פסוק זה שר העולם אמרו". אולם עוונות בני האדם מרחיקות הכבוד מהתחתונים, וכמש"כ "כי אם עונותיהם היו מבדילים ביניכם לבין אלוהים". ובגלות נאמר "וילכו בלא כח לפני רודף", לפי שהכח העליון היה רחוק מהם. ולהיפך, הזכיות משכינים הכבוד בתחתונים, וכמש"כ "ושכנתי בתוכם". והכבוד עצמו מתעלה ומתרומם בהיותו שוכן בתחתונים, וכמש"כ "כל מה שברא בעולמו לא ברא אלא לכבודו". ובגאולה נאמר "וכבוד ה' עליך זרח", ופשוט שאז הכבוד עצמו מתרומם.

ואף שהכבוד בכל מקום, אבל מתגלה במקום מיוחד לו ששם ידרשוהו הרוצים לידבק בו, וכמש"כ "לשכנו תדרשוהו ובאת שמה" ועוד. וצריך סדרים ומערכות בהדרגה רבה עד שיגיע לידבק בקדושתו זאת ית'. ועל זה עומד כל תבנית המשכן והמקדש, מקום לפנים ממקום, עד לפני ולפנים ששם הכבוד שורה לידרש ולימצא למבקשיו. וכוונת הכהן בעבודת הקרבנות היתה לעילוי של הכבוד הנעשה מכח כל הנמצאות כולם, כל אחד לפי הפעולה המיוחדת לו. ובפרט בקרבן תמיד שנאמר בו "את קרבני לחמי", מקריבים בו לפני ית' בכל יום לתועלת כל הנמצאות. והיה מכוון בו להעלות כבודו של מקום ב"ה מקיבוץ כל המינים שבמציאות, כל אחד לפי מה שנוגע לו.

זאת היתה חכמה גדולה של הכהנים, להיות נגשים אל ה' ית' בעד כל ישראל, ושתהיה עבודתם רצויה באמת. ולכן כתוב עליהם "כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו...". הכוונה הכללית של הכהנים היתה לקשר כל הנמצאים כולם בכבוד העליון, כעבדים המתקבצים תחת צל אדוניהם. וידעו מה שצריך לזה עם כל הפרטים, שהם סדרי עבודת הקרבנות בזריקת הדם והקטורת וכו'.

והנה ראינו (פרק ג) ששורש הנשמה וגוף הם הפנימיות וחיצוניות של מידותיו ית', ושתמיד החיצוניות של העליון נעשה פנימיות אל התחתון. ולפי"ז מבואר הלשון שכתוב הרבה פעמים "אחרי ה' אלקיכם תלכו", והלא נראה שלשון יותר חביב הוא "לפני ה'" כמו "התהלך לפני והיה תמים". אלא הענין כמש"כ כאן שחלק משורש התחתונים מתלבש בתוך הנשמות של ישראל והוא הפנימיות שלהם, וכמ"ש "קדוש שרוי בתוך מעיו", ו"אלקי בקרבי". אבל מכיון שרק האחור של העליון (שהוא ענין של חיצוניות כנ"ל שם) נעשה פנימיות לתחתון, לכן רק מאחורי השורש הוא החלק שמתלבש בתוך הנשמות, וזה נקרא "אחרי ה'", והוא המקשר אותם עם השכינה. ומי שמטיב מעשיו הוא מחזיק הקשר הזה, ובכחו נדבק בשרשו כראוי ע"י המצוות. אבל מי שמריע מעשיו אובד זה הקשר, וכמש"כ "אל תסורו מאחרי ה'". וז"ש שהשכינה היא 'נשמה לנשמות', והיא שורה בלב.

פרק ו - כבוד

א. 'אדם גדול'. מבואר כאן ענין דמות האדם של עולם הנבראים: כל העולם הוא כמו גוף אחד, והנשמה המחיה אותה הוא הכבוד של השכינה היורד בתוכו, וכמש"כ "ואתה מחיה את כולם". כשכבוד שמים מתגלה בארץ, אז עולם הגשמי הוא גוף בדמות האדם המקבל חיותו מנשמתו האלקית. אבל כשבני אדם עושים עבירות, וכבוד שמים אינו נראה בעולם, הארץ היא כמה אברים מתים. ועל דרך שראינו בכל הבחינות של דמות האדם, האופן שהגוף מקבל חיותו מהנשמה הוא כשכל חלקיו מתקבצים ומתחברים לתכלית אחת, וכמש"כ: "עילוי של הכבוד נעשה מכח כל הנמצאות כולם, כל אחד לפי הפעולה המיוחדת לו... מקיבוץ כל המינים שבמציאות". וזה ענין עבודת הכהנים בבית המקדש, וכידוע מספר הכוזרי (מאמר ב) והנפש החיים שביה המקדש הוא המקום שעוה"ז מתגלה כדמות האדם. ויש לציין שעל ענין זה של דמות האדם האריך הרמב"ם (מור"ח פ"א פ"א) לבאר איך האדם הוא עולם קטן, ונשמתו השכלית המנהיג את גופו מקבילה אל הקב"ה המנהיג את כל העולם, עיי"ש היטב.

ב. מלכות וכבוד. המידה הנ"ל (פרק ה) של שורש התחתונים היא ענין המלכות, שכל מלכות מחייבת מציאות של שני הצדדים, וכמש"כ הגר"א (משלי כז, כז) עה"פ "כי לה' המלוכה ומושל בגוים" שבמלכות העם מקבלים את המלך מעצמם ברצונם מצד הנמלכים. "אין מלך בלא עם, ואין עם בלא מלך". ומבואר בקדמונים ומרומז באר"י שזהו לשון 'נמלך' שפי' עשיית מעשה בצירוף דעת נוספת (כך הוא אפילו כשצריך עוד דעה של עצמו). והכבוד הוא הבחינה שלמדנו כאן, האופן שהשורש הזה יורד להחיות את הנבראים. ולכן תמיד דרך הגילוי של המלכות היא בכבוד, שאין במלכות אלא כבודו של המלך המבטא אותה. המלכות מתקיימת כשיש עם התופס את עצמו כעמו של המלך, ונותן לו כבוד. ולכן הכבוד והמלכות הם כמו ענין אחד, וכמ"ש בברכת המלך "שחלק מכבודו...". ולפ"ז מ"ש "כל מה שברא הקב"ה... לכבודו" ר"ל 'למלכותו', וכך פרש"י (נד' בד"ח): "שיתכבד בהם בעולם וימליכוהו עליהם".

ועפ"ז נבין היטב מש"כ הרמב"ם של שהכבוד הוא ענין של הנשמה המצרפת כל פרטי הבריאה שהם גוף אחד בדמות האדם, שהרי זהו עיקר תפקידו של המלכות שהכבוד בא לבטא. המלכות לוקחת כל הפרטים היחידים ומצרפת אותם בנקודת השורש העליון האחד של כולם כדי לעשותם אחד, וכמש"כ הרמב"ם "יקבץ כל אומתנו וינהיגנו" ר"ל עשיית כל הפרטים הנפרדים לעם אחד. וזש"כ "ויהי בישורון מלך..." ועי"ז "יחד שבטי ישראל". והמהר"ל (דרוש לש"ת) מבאר אותיות 'כלמ' שכשה'מלך' מסתכל לעבר הציבור שהם העשרה, הוא יוצר בזה את האיחוד של 'כָּלֶם'. במלכות מוכרחים פרטים נפרדים זורים זה מזה, וכל 'אחר' ו'אחר' הופך להיות 'אחד' כשכל עליו קוצו של יו"ד בקבלת עול מלכות שמים. החוט השערה שבין גן עדן לגיהנום הוא בקוצו של יו"ד. כשכל הפרטים אינם נתפסים כנפרדים ו'אחרים', אלא כחלק משמו ית', אז יש כאן מלכות.

וע"פ כל הנתבאר בחיבור זה, נפלא מאד מש"כ ר"א בשם אביו הגר"א לפרש מ"ש "טוב יצר כבוד לשמו" שהטוב שאין למעלה ממנו הוא שרוצה כבוד מהשפלים שבעולם השפל. עומק החסד הוא ליתן בצורה שהמקבל לוקח את הדבר כטובה אל הנותן.

מכיון ששורש קיום הבריאה הוא המלכות, לכן תמיד האדם מוצא עצמו כחלק מכלל, כאחד מהמרכיבים של גוף יותר גדול ושלם. כך הוא בדור במהלך הדורות, עם, ארץ, או מדינה. לא יתכן שבתודעתו הוא בודד, יחידה פרטית עומדת לעצמו. וכ"כ הרמב"ם ש"האדם מדיני בטבע". לפרוש מהציבור הוא מחלה ושינוי בטבעו. ובאמת כל הנבראים זקוקים להנהגת המלכות

כל דרכיו משפט

הקובעת להם תפקיד פרטי המועיל לקיום הכלל ותכליתו, אלא שכל מעשי בראשית אינם מקבלים את המלך ברצון מעצמם, רק כ'כמושל' בכפייה כמש"כ הגר"א. ולכן המלכות נשלמת דוקא ע"י האדם בעל בחירה, שביכולתו לקבל המלכות בשמחה וברצון או לפרוק עול ולהשתחרר ממנה.

אולם עצם הדרישה של האדם אל מלך המנהיג אותו אינו בבחירה, שזה קבוע בטבעו כבסיס לקיום העולם במלכות. אבל הבחירה היא מי להמליך. שאחרי שהקב"ה רוצה מאיתנו כבוד, שנמליך אותו, נמצא שבנקודה זו האדם הוא המלך, כי בלעדיו אין כבוד. הבחירה הלא-נכונה היא כשבגלל זה הוא לוקח את המלכות לעצמו. וככל שמבינים יותר איך נתינת המלכות היא הכל, יותר קשה ליתן אותו. שהמלכות מחייבת האפשרות לכפור ולמרוד בה, לצאת מהמציאות, יצה"ר ומלאך המות. המלכות מתחילה עם מציאות המתנגדת למציאות.

ונמצא שהאדם צריך לבחור: האם יקבל מלכותו ית' המקיפה עולם ומלואו, שבזה מבטל עצמו למערכת גבוהה ממנו לקבוע חייו ואישיותו? או יבקש תחליפים קטנים שמעמיד לעצמו לפי צרכיו האישיים שלו, איך שהוא מדמה שהדברים צריכים להיות? ולכן היצה"ר נק' "מלך זקן וכסיל", כי הוא המלכות שהאדם יוצר מתוך עצמו כרצונו. ומלכותו סופו להתבטל, כי אין בה באמת כלל יותר גדול ומאחד, אלא כולה מרצונות הפרטיים של האדם. אבל היצה"ר נק' "ילד חכם ומסכן", שכל כחו בשכל התופס שהמלכות האמיתית נמצאת מחוצה לו במלכות שמים.

כל אדם יכול לבדוק מי המלך שלו בדבר שכל כחות נפשו מרוכזים והולכים אליו. אם בנושא מסויים הוא קרוע ואינו מתמיד, אי"ז מלכות. אך כשהוא רענן, חושב ומבין בחדות, עם כל המרץ והרצון וכחות הפעולה ביחד, שם המלך. וחיובנו לקבל עומ"ש הוא כמ"ש השבטים ליעקב "כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבנו אלא אחד", שכל כחות החיים מרוכזים למלאות רצון ה' כמש"כ "בכל לבבך..."

ג. **צירוף פרטי הבריא לכוון שמים.** (אבות פ"ה מ"א) "בעשרה מאמרות נברא העולם. ומה תלמוד לומר, והלא במאמר אחד יכול להבראות, אלא להפרע מן הרשעים שמאבדין את העולם שנברא בעשרה מאמרות, ולתן שכר טוב לצדיקים שמקימין את העולם שנברא בעשרה מאמרות". הגר"א מבאר שההבדל בין אחד לעשר אינו בתוספת המגדיל את התיקון והקלוקל, אלא בעצם האפשרות לתיקון וקלוקל. אם הבריא היה במאמר אחד, אין הבדל בין צדיק לרשע אלא הכל בהשוואה אחת כענין "וחנותי את אשר אחון..." ולא היה שכר ועונש.

והמהר"ל (נתיב התורה פ"א) מבאר הענין, שמספר עשר מבטא מה שהקב"ה ברא את העולם בצורה של צירוף הרבה פרטים אל כלל שלם. הבריא הוא ריבוי עצום של פרטים, וכמש"כ "מה רבו מעשיך" ר"ל השכל אינו יכול לתפוס את הריבוי אלא בהתפעלות מצד עצם קיומן. והעשרה מאמרות הם השורש לכל הריבוי הזה, שכל דבר נעשו באמירת אחד מהמאמרות. וכל הפרטים של המאמרות מצטרפים ביחד לכלל הגדול של הבריא כולה, כי הפרטים הם עד תשע, ובעשר כולם חוזרים לכלל שהוא שוב פעם אחד במספר קטן, באופן ש'עשר' הוא דבר שלם המאוחד בפרטים.

וכאן נקודת העבודה שבה האדם שותף להקב"ה במע"ב, וכן האפשרות לזיז ולפגום. אם הבריא היה במאמר אחד, כל דבר היה נתפס בפנ"ע בלא אפשרות לתפוס בצורה לא נכונה או חלקית, כי לא היה שום סוגיא של צירוף. אבל אחרי שנברא בעשרה מאמרות, כל דבר הוא נמצא ו'מדבר את עצמו' רק עם צירופו לדברים אחרים ע"י האדם שתופס ומצרפם למערכת של

פרק ו - כבוד

דברים קיימים, ונותן להם את משמעותם האמיתית. הקב"ה התחיל מהלך זה עם העשרה מאמרות, והאדם מפתח ומגדל אותו. ומכאן האפשרות ליתן להם מציאות לא נכונה ולפוגם, שיש ריבוי אפשרויות של צירוף, אבל רק אחד מהם הוא הצירוף האמיתי שרצה בו הבורא.

וזהו גם ענין השכר והעונש. אם האדם מקבל הכלל שהקב"ה רוצה לגלות, הוא שותף במע"ב, וימשיך לחיות לנצח בעולמו שיצר לעצמו. אבל הבורא עולמו בכללים דמיוניים ע"פ ההנחה שהוא עצמו מרכז המציאות, נמצא בעולם דמיוני שהוא שלו בלבד, וכשיתברר שקורות יאבד כל עולמו. ונמצא שאין השכר מגיע מ'כיס אחר', אלא הוא המציאות של הצדיק החי בעולם אמיתי.

ומהו הצירוף האמיתי העולה מכל פרטי הבריאה? כבוד שמים, וכמ"ש "כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא אלא לכבודו, שנאמר כל הנקרא בשמים לכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו". בעולם הגשמי אפשר לטעות ולתפוס את ההיפך, ועבודת האדם היא לתפוס שמסקנת כל הבריאה היא כבוד שמים.

ד. יופי. יש מציאות בבריאה של צירוף הדברים בצורה נכונה שממנו עולה כבוד שמים, והיא 'תפארת' – היופי האמיתי. הכבוד והיופי הם ענין אחד, וכמו שלמדנו חיוב כבוד מ"והדרת פני זקן". הכבוד הבא ע"י תוספת יופי נק' 'הידור', וכמו בהידור מצוות שלמדנו מ"זה אלי ואנוהו – התנאה לפניו במצוות". ובמלכות: "מלך ביפיו תחזינה עיניך". ובבגדי כהונה: "לכבוד ולתפארת", וכן הפיוט "אמת מה נהדר..." כולו על יופיו של כה"ג. הרי כל תוספת של כבוד ועילוי לצורת אדם הוא ביופי, ואכן בארמית 'יופי' הוא 'שיפור' ר"ל שיפור ועילוי וחשיבות. ולכן כל פגיעה ביופי היא פגיעה בעצם הדברים וגורמת לזלזול בכבודו. וז"ש "סוגה בשושנים – גדורה ומסויגת בגדר שושנים, די לה בגדר קל ואין אחד מכס פורץ בו...", ופי' הסבא מסלבודקא שהשמירה אינה רק מצד הקוצים אלא מעצם השושנים המסודרים, שהתופס בצורה אמיתית אינו יכול לפרוץ ולקלקל את היופי.

והענין, יופי הוא סדר הגון של פרטים, כשכל אחד משפיע על השני ליצור תמונה כללית מאוזנת. ולכן הוא שייך דוקא לחושים של ראייה ושמיעה ולמהלכי השכל, שהם תופסים בצורה של צירוף פרטים. משא"כ בשאר החושים אין תחושת יופי כיון שאין להם ענין של צירוף פרטים. אלא שהיופי אינו בכל צירוף הגון של פרטים, אלא כשהצירוף עצמו יוצר חידוש שאינו נשמע בפרטים השונים מצד עצמם. וככל שיש יותר חידוש במסקנא העולה מהצירוף, כך גדל תחושת היופי.

וכאן מתחלקים היופי האמיתי והמזויף. ביופי אמיתי החידוש העולה מצירוף הפרטים מביא אל כבוד שמים, לפנימיות של הדברים שצריך לעלות ע"י צירוף כל הפרטים החיצוניים אל כלל אחד שלם. שהפירוש האמיתי של יופי הוא ההתאמה של החיצוניות עם הפנים ע"י שהחיצוניות אינה מסתירה את האור הבוקע מהפנים, אלא כל מה שיש בחיצוניות הוא גילוי של הפנים בלבד. ולכן יוסף נקרא "יפה תואר" וגם "ולקדקד נזיר אחיו", ושמר עצמו מעריות, כי היופי האמיתי הוא רק בפרישות מענינים החיצונים שאז מציאות האדם תופסת בפנימיות.

ומקום גילוי יופי בעולם הוא בירושלים ששם השכינה מתגלית בבהמ"ק, שזהו גילוי של פנים המתבטא בחיצוניות, וכמש"כ "מציון מכלל יופי אלהים הופיע". וז"ש "עשרה קבין יופי ירדו לעולם, תשע נטלה ירושלים...". וז"ש במדרש תנחומא (קדושים פ"י) ששלמה נטע פלפלים בירושלים משום ש"היה יודע עיקר משתיתו של עולם, למה, 'מציון מכלל יופי אלהים הופיע', מציון נשתכלל כל העולם כולו... אבן שתיה שממנה הושחת העולם, והיה שלמה יודע איזה הוא

כל דרכיו משפט

הגיד שהולך לכוש ונוטע עליו פלפלין...", ר"ל שהיופי של ציון הוא בקיבוץ ותמצית של כל פרטי העולם כולו.

ושורש הענין במע"ב. בנוסף ל"וירא כי טוב" על כל בריאה בפנ"ע, באה אמירה מיוחדת על כלליות הדברים: "וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד", שמלבד הבריאה עצמה של כל דבר יש נשיאת חן בעיני הקב"ה מצירופם בצורה נכונה במערכת של עשרה מאמרות. כאן מונח היופי האמיתי המגלה כבוד שמים. ואנו מבקשים על היופי הזה בתוך תפילה על גילוי כבוד שמים, "מלוך על כל העולם כולו בכבודך... והופע בהדר גאון עוזך...".

לעומת כל זה, נקודת העיוות של היופי הוא כשהחידוש אינו מוביל לכבוד ופנימיות ואחדות. ולכן כל המקובל היום כיופי הוא ההיפך הגמור שלו, כי הוא גילוי חיצוני גרידא שאינו בא לגלות את הפנימיות, אלא יכול להיות מועתק לתמונה וכדו'. ושיבוש היופי חל בשעת החורבן, שהוא עבר לרשות אחרת ונשתבש עד שקיבל משמעות הפוכה מהאמת.

ב. הבחירה – להתקשר בשורש או ליפרד ממנו

כשרצה האדון ב"ה שיצא הנברא בעל בחירה, גזר רצונו שלא יפעל לפי עצמו ורצונו, אלא לפי מה שיכינו המקבלים, שלא ישפיע להם עד שישאלו ממנו. וענין זה נתבאר בפסוק "עיני כל אליך ישברו ואתה נותן להם את אכלם בעתו", ר"ל שהוא ממתין עד שיהיו העינים מצפים לו, ואז יענם. ואם לא, הוא לא יהיה מקדים להם. יכול להיות שברצונם יהיה לבוא ולבקש, או לא.

והנה ראינו (סוף פרק ה) שענין ההנהגה הוא פעולת השורש בענף, להשפיע לו קיום בהסכמת חסד ודין. לעומת זה, ענין זה של התעוררות התחתון הוא פעולת הענף בשורשו. שמכיון שהמציאות נמשכת מהראש ועד הסוף הכל בקשר אחד, לכן כשהעלול יהפוך פניו להתקשר בעילתו, גם העילה תהפוך פניה לעילה אשר עליה, עד הגיע הדבר אל עילת כל העילות ב"ה. וכשכל העלולים מתקשרים בעילה הראשונה, אז היא תשפיע אל עלולה הראשון, שכל הנקשר בעילה הראשונה מתחזק בחיות שיקבל מחדש בכח התקשרו בה, כי **בחיים הוא נקשר**. והעלול הראשון ישפיע בשני, וכן כולם בסדר ההנהגה כנ"ל. והתחלת ענין זה הוא באדם שיש ברשותו להתקשר אל עילתו.

והאדון ב"ה עשה דבר זה כדי ליתן הבחירה באדם כמש"כ, שאל"כ השפעה היה נמשך תמיד מהעליון לתחתון. אבל רצה שימתין העליון אל בקשת התחתון ממנו, והתקשרו בו, כדי ליתן מקום למעשי בני אדם לפעול במידותיו ית'. אין שינוי וחסרון השפעה מצד המשפיע, אבל החסרון הוא מהמקבל, אם לא יהיה מוכן ונקשר במשפיעו.

ונמצא שהבחירה אינו אלא בין לבקש הטוב מהקב"ה או שלא לבקש אותו. וצריך לדעת איך היא הבקשה הזאת שצריך לבקש. ובאמת הוא רק על ידי המצוות. ונפרש איך הוא זה.

פרק ו - כבוד

הנה הטבע של כל מסובב הוא להיות מתאוה וחושק בכל חלקיו אל סיבתו. ולכן המלאכים, שתשוקה זאת נמצאת בהם תמיד, הם ג"כ מקבלים תמיד השפעה בלא שום חילוף, והם תמיד מתדבקים בסיבתם. ובהיות כל מסובב חושק אל סיבתו, נבחין בו ב' דברים: עצמותו במציאותו, והקשר הנמצא בכל חלקיו להיות נקשר בסיבתו. ורצה האדון ב"ה שבבעל בחירה דברים אלו יהיו נפרדים זה מזה, למרות שאינו בריאה שלימה אלא בשניהם. ובאמת, כשהמסובב הוא בלא התשוקה והקשר הזה, אינו נקרא אלא 'חצי בריאה'. וכך הוא האדם: יש בו חלקים כמו כל המדריגות שיש במידותיו ית' כנ"ל, אבל הקשר הזה אינו מחויב בתוך בריאותו כמו שהוא אצל המלאכים, אלא הוא חוץ ממנו, ויכול להיות בו אם הוא ירצו לחברו אליו. וקשר זה יש בו כמות החלקים שיש באדם, שהרי כל חלקיו צריכים להיות בקשר זה. וענין זה הוכן גם במידותיו ית', שבהיות מידות המשפט ושורש התחתונים הם היותר קרובות אל התחתונים, נבחין גם בהם בחינת עצמותם וביחינת חיבורם.

כללות הקשר הזה בכל חלקיו הוא ענין התרי"ג מצוות, שהם כתרי"ג חלקי האדם כנ"ל. ובאמת האדם בלי המצוות אינו בריאה שלימה, שחסר ממנו חלק הראוי להיות במציאותו ממש. וכשעושה כל המצוות, מקבל כל הקשר הזה, ואז נקרא שהוא נקשר בסיבתו בהשתוקקו להתדבק בה', וזאת היא הכנתו לקבל, והמשפיע ישפיע אליו. ועל ענין זה אמרו "ועשיתם אותם – ועשיתם אתם", שבריאת האדם חסירה ממש עד שהוא ישלמנה. וזהו ענין ה'דמות השלם' שהזכיר הרשב"י הרבה פעמים לגבי מי שמקיים המצוות. ומשה רבינו ע"ה אמר "את ה' אלקיך תירא אותו תעבוד ובו תדבק", כי באמת תכלית העבודה היא הדביקות הזה. והיא באמת צורך גבוה, בשביל מה שהוא רוצה בקיום העולם. ובהיות האדם מקבל דביקותו, אז מידותיו ית' מקבלים דביקותם זה מזה ממה שעליהם, כל עלול מקבל מעילתו, עד עילת כל העלות שהוא האדון ב"ה. ואז ממנו יצא השפע לצורך הכל, וירד ממדריגה למדריגה, עד האדם.

וצריך לדעת שהקב"ה רוצה לקיים עולמו, ולצורך זה הוא משפיע תמיד לכל הנמצאים. אם היה שפע זה חסר, היו מתבטלים מיד. שפע זה של קיום העולמות אינו בטל לעולם. רק השפע של ההרוחה הוא העולה ויורד, ונוסף ונגרע, בכח הבחירה. ומה שאמרנו שמידותיו ית' נקשרות זה בזה בכח הבחירה הטובה, זהו קשר גדול וחזק שיוכלו להמשיך על ידו השפעה רווחה, אבל למה שצריך לצורך הקיום יש תמיד קשר שאינו נפרד כלל.

והנה כל הבריות יצאו ממידותיו ית' רק בבחינה של קיום העולמות שהיא הקטנה במעלתה, ואינה מצפה אל הבחירה אלא עומדת בקשר תמיד. הם נשארים תמיד כפות תחת שורשם, מקבלים כל קיומו ממנו, ואינם יכולים לבחור מה שאינו בהם בטבע ובכח מוכרח. ומהם יש שמשגים השורש המכריחו ומקיימו, והם המלאכים. ויש מי שלא ישיג אותו, והם שאר הנבראים בעולם השפל חוץ מהאדם, שאין להם שכל. אלו ואלו עומדים קשורים תחת שרשם לפעולתם התמידית ולקיומם התמידי.

כל דרכיו משפט

אבל בני האדם יוצאים מהמידות במה שהם עומדות להשפיע שפע הרוחה. אלא שבבחינה הזאת אין להם הקשר, אלא בכח בחירת האדם היוצא מהן, שאז בהמצא הקשר הזה ע"י האדם בבחירתו, יתחזק השורש, ובהתחזקו יתחזקו יותר הנמצאים האחרים שיצאו משם. ואם לא, ישארו כולם במציאות הראשונה של קיום בלבד, והקב"ה יקיים אותם בחסדו עד ימצא מן האדם תיקון, או כל הזמן שיהיה נראה יושר משפטיו ית' להאריך גם כשאין מי ששב אליו.

א. חיים ומות. "כל הנקשר בעילה הראשונה מתחזק בחיות שיקבל מחדש בכח התקשרו בו, כי בחיים הוא נקשר". ההבדל בין הנברא הקיים רק מצד עצמו אל הנברא הקיים מצד קשרו עם סיבתו הוא ההבדל בין חיים ומיתה. שחיים פירושם המציאות הנובע החוצה ממקור ושורש עליון, ומיתה היא הניתוק מחיבור הזה שאז המציאות נשאר כמות שהוא, דומם, עד שבסוף מתפרק ליסודותיו הטבעיים. וכל הנבראים מצד עצמם הם חיים, וכמפורש בפוסק "ואתה מחיה את כולם". האדם בלבד שייך למיתה ממש, שבידו לבחור להפוך את עצמו לסיבת קיומו. ונמצא שההבדל בין הבחירה לטוב ורע הוא בין החיים ומות, וכמש"כ "ראה אנכי נותן לפניכם את החיים ואת הטוב, את המות ואת הרע".

ב. הקשר בכל החלקים. "וכשכל העלולים מתקשרים בעילה הראשונה..." גם כאן מבאר כנ"ל שהקשר אל השורש הוא דוקא מצירוף כל חלקי הנברא, ולא בכל חלק מצד עצמו. הפירוד גורם שכל חלק פונה רק לעצמו בלבד, והאדם שחלקיו ומידותיו כזה אינו פונה למעלה אל השכינה.

ג. שפע קיום ושפע הרוחה. למדנו (פרק ה) על ב' הדרכים של קיום העולם בדין: או בשפע מצומצם שבו הבריאה תלוי על חסד, או במשפט מתוקן שבו הקב"ה פונה להשפיע אל כנסת ישראל. עפ"ז מבאר הרמח"ל כאן ההבדל בין האדם לשאר הנבראים. רק האדם הבוחר להתקשר בשורשו יכול לעורר במשפט את השפע של רצון והרוחה, אבל שאר הנבראים המקושרים בעל כורכם הם תלויים על חסדו של הבורא בשביל קיומם.

ד. כלל עבודת האדם. הרמח"ל הגדיר כאן יסוד נפלא ופשוט הכולל כל עבודת האדם: לבקש חיבור וחיות מהקב"ה. ולמה לא מספיק תפילה פשוטה בשביל זה? הענין מבואר כאן ע"פ הנ"ל (תחילת פרק ד) בדמות האדם, שאם היה מספיק בקשה כללית, אז החיים שמקבל כשכר מהבקשה הזה לא היה תוצאה טבעית מעבודתו, ונמצא שהעבודה עצמה היתה חסר משמעות. לכן הקב"ה נתן לאדם תרי"ג מצוות המקבילים לאברי גופו, שכלל קיומם הוא לקשר את כל חלקיו אל שורשו למעלה ממנו. וכשהאדם פונה למעלה במעשה מצוה לבקש קיומו מהשכינה בהיותו אדם שלם המחובר אל שורשו, ועי"ז השפע וברכה של קיום וחיות יורד אליו מפעולות הקב"ה בדמות האדם, נמצא שהשכר הזה הוא התוצאה הטבעית של המצוה שהשלימה אותו בדמות האדם המחובר אל שורשו.

ג. הנברא המפריד את האדם משורשו

אולם טבע העלולים הוא להיות מתקשרים בעילתם כשאין להם מונע, וכמו המלאכים שהם נקשרים תמיד. ולכן ענין זה בלבד לא יניח שכר ועונש, שבהיות ההתעוררות שוה, גם

פרק ו - כבוד

ההנהגה תהיה שווה. וכדי שתהיה מציאות לבחירה, רצה האדון ב"ה שתימצא בריאה שבחוקה היא המניעה והפירוד, שבכל מקום שתמצא היא תגרום להפריד מי שזולתה היה מתחבר זולתה, ואז תחסר ההשפעה מפני חסרון ההתעוררות אליה. ובהסתלקה, כשלא תפריד, תרבה ההשפעה מפני כשרון ההתעוררות.

נברא זאת נמצא בו כמו מציאות וענף, שהוא נעשה ממש לעומת התפשטות המציאות הדבק בקדוש. אלא שמציאות האחרת הזו היא עבד למציאות הקדוש, כמו שאר הבריאות והמלאכים. הוא עלול ולא עילה, נפרד ולא דבק. וענפיה הם מלאכי המשחית ונשמות אומות העולם. ובעולם הגשמי נמצאו לה הדברים הטמאים והמזיקים. וכדי שיוכל לפעול בכל החלקים שניתן להם הבחירה, הוצרך שיהיה בריאה כוללת, ונמצא בה דוגמא לכל מה שנמצא במציאות הקדוש.

איך נברא זו מפרדת? כדי שנשמה תתקשר בשורשה היטיב, צריך שיהיו בידיה מעשים טובים, התורה והמצוות, שהם מקבילים לחלקי האדם וגם לחלקי השורש. וכל מצוה שתעשה הנשמה, נקשר החלק שלה המקביל למצוה אל שורשו באותו חלק עצמו, וכנ"ל כל זה. ונברא זה משתדל לפתות את האדם לסור מדרך זו, ואז הוא נפרד משורשו, וחסר ההתעוררות הטוב.

נברא זה יש לו מקומות בקדושה שיונק מהם, שאל"כ לא תתקיים אפילו רגע אחד. מקומות אלו הם דין וגבורה, וכמו טבעה להיות דין חזק שמונע וסותם. יניקתו בתחילה היא בשיעור מה שצריך להתקיים בלבד. אבל בכח המעשה הרע של האדם הוא מתגבר ויונק יותר ממה שהוא רגיל, כפי ערך המעשה. שהוא יושב במקום אשר הוחק לו, ובהיות האדם חוטא הוא מתעורר בקטרוג לתבוע מיד המציאות הקדוש את הראוי לו לפי החטא. וקטרוג זה הוא בכח מידת הדין שהושמה לדון אמת. ואינו שקט עד שנסתם אותו הארה שהמעשה תלוי בו. ונמצא שהחסד נשפל, והדין גובר, וגורם הקלקול בהארות הקשורות למעשה ההוא. והוא לוקח מאותו האור שהיה צריך לבוא אל חלק הנשמה החוטאת מהשורש המקביל לו, אלא שהוא מונע ומפריד ומונע אותו שלא יתפשט.

וכאן ענין השכר ועונש. בעוה"ז הוא יתרון השפעה או חסרונה בדברים שבני אדם צריכים למציאותם. שהאדון ב"ה סידר המצוות לעומת חוקות שמים וארץ, שהמעשים הם נתלים בהארות הפועלות הדברים ההם. וכשעושה המעשה הטוב, תרבה ההשפעה לצורך אותן הפעולות התלויות שם, וכנ"ל כל זה. והעונש הוא להיפך, שהטוב נסתם והלחץ וצרה מתגברים. ובעוה"ב, השכר הוא העונג של השגת השורש והדביקות בו, והאדם מקבל השפעה רוחה שלימה ונצחית עדי עד (פרק ב), וכנ"ל. והעונש הוא כשהנשמה סובלת עינוי גדול בהמנע ממנה כל אור, והיא סובלת צער רב כשדבק אליה המציאות המפרידה אותה מן שורשה, עד שתיטהר.

כל דרכיו משפט

אין שם למתנגד לקדושה. כשמדברים על נבראים שכל מהותם הוא התנגדות לקדושה, לא מצינו שם המתאר מהותם של נבראים אלו. כל שמם הוא על שם מה שהם עושים 'לא': מונעים ומפרידים את החיבור אל השורש, מתנגדים אל הקדושה. ושמעתי לפרש שז"ש שרו של עשיו כשביקש ממנו יעקב לדעת את שמו: "למה זה תשאל לשמי", ר"ל שכל שמו ומהותו הוא החוסר יכולת ליתן לו הגדרה. אינו דבר מסוים אלא הביטול של כל הדברים המסויימים.

ד. שייכות האדם להתנגדות לקדושה

נפרש העבודה שניתנה בפרט אל בני האדם, ולא לשום בריאה אחרת בעולם. ראינו שהאדון ב"ה חידש מידותיו ית' בכל מדריגותיהם, והם הארות שלו. אח"כ כנגד הארות אלה ברא נברא אחד שיש בו כ"כ מדריגות כמו במידות הקדושות. טבע המדריגות האלה הוא להתנגד למדריגות של המידות הקדושות שכנגדם. ורצה שבכל מדריגה שנברא זה מתגבר, תהיה נסתרת ונעלמת הפעולה שכנגדו בקדושה. אלא שרצונו היה שלא יתגבר מדריגות אלו בפועל, אלא אדרבה יתגברו מידות הקדושה, ומדריגותיו של נברא זה יהיו נכנעות. אבל לא רצה לעשות הבריאה בסדר שכך יהיה בהכרח, אלא רצונו הוא שיהיה כך אבל לא יהיה מוכרח. ואיך יהיה זה? על ידי נברא אחר שמתעסק בענין זה, להכניע מדריגותיו של הנברא שכנגד הקדושה, ולהגביר מידות הקדושה.

נברא זה הוא האדם, והדרך לעשות דבר זה הוא המצוות. וזה ענין העבודה המסורה לאדם, שיש לו שייכות אל הנברא שכנגד קדושה, והוא ענין היצה"ר שיש בו. ובכח השייכות הזה הוא יכול להכניעו או להגבירו. אי אפשר לפעול במקום שאינו מגיע לו, אבל האדם יש לו איזה קורבה אליו, וכן יש לו שורש בקדושה שהוציא את נשמתו. ועי"ז הוא יכול לעשות מעשים טובים שיכניע הנברא כנגד הקדושה מתחת לקדושה, או לחטוא ח"ו והוא יתגבר וישפיל מדריגות הקדושה למטה.

משא"כ שאר הבריות, ואפילו המלאכים, אינם אלא תולדות של מידותיו ית' ומשרתים שלהם. אין להם שייכות עם נברא זה כלל, ולכן אי אפשר להם אלא לקיים המצוה שגזור עליהם הקב"ה. אבל מה שהם שומרים המצוה אינו תיקון לקדושה, ועי"ז לא תכנע הנברא שכנגד, שאין להם חלק בו או הוא בהם. אי אפשר להם לחטוא ולרצות מה שאינו נגזר עליהם.

אולם הנשמה של האדם אין לה תמיד השייכות הזה עם הנברא שכנגד הקדושה. שרק בהיותה בגוף ניתן לה דבר שאין בה קודם לכן, שעל ידו יש לה השייכות הזה, והוא לבוש אחד שנקרא 'צלם'. ונאמר עליו "אך בצלם יתהלך איש", שצלם זה קושר הנשמה בגוף, ומצדו יש שייכות זה עם הנברא שכנגד הקדושה. ונאמר על הנברא הזה "ותתפשהו בבגדו", ובהטות בני אדם אחריו נאמר "ובגד בוגדים בגדו". ולפני רדת הנשמה לגוף, שאין לה לבוש זה, אין לה בחירה ועבודה, ואינה אלא כמו המלאכים העומדים לשמש לפני קונם.

פרק ו - כבוד

ומכיון שהיה לה זמן בלא כח הבחירה, לכן גם כשהנשמה בתוך הגוף אין לאדם בחירה אלא ביראת שמים, אבל בשאר פעולותיו הוא מוכרח כמו שאר הבריות.

ויש הבדל בנשמות בין לפני רדתם לעוה"ז אל אחרי צאתן ממנו. שקודם בואן הן חסרון מהלבוש הזה, אבל אח"כ הם מלובשות בו, והוא מתוקן או מקולקל לפי מעשיהן. לפי אחיזת הנברא שכנגד הקדושה כך הוא הקלקול, ולפי הכנעתו על ידו הוא התיקון. ובהיותו מתוקן, נקרא 'חלוקא דרבנן', שהוא מעיל הכבוד אשר להן כפי מעשיהן, שלזה נשלחו לעוה"ז. ולפי כח ויקר המעיל הזה, כך הוא השכר המושפע להן מהשורש, וכן הן מתנהגות אחרי השורש בזכות אשר בידן. לבוש זה שנתן הבחירה הוא עדות שלהם על בחירתם הטובה, והחסר ממנו נאמר בו "ואת ערום ועריה".

וחז"ל הודיעונו ענין זה במאמר החיגר והסומא. שאנטונינוס אמר לרבי שהגוף ונשמה יכולים לפטור עצמן מן הדין. הגוף אומר: "נשמה חטאה, כי מיום שפירשה ממני הריני מוטל כאבן דומם בקבר". והנשמה אומרת: "גוף חטא, שמיום שפירשתי ממנו הריני פורחת באויר כציפור". וענה לו עם משל לבעל הפרדס שהושיב ב' שומרים לפרדסו, אחד חיגר ואחד סומא. החיגר ראה הפירות הנאות בפרדס, וביקש מהסומא להרכיב אותו לשם והם יאכלו מהם. וכשבא בעל הפרדס ושאל איפה הפירות, ענה החיגר שאין לו רגלים ללכת, וענה הסומא שאין לו עינים לראות. אבל בעל הפרדס הרכיב חיגר על גבי הסומא ודן אותם כאחד. וכך הקב"ה "מביא נשמה וזורקה בגוף, ודן אותם כאחד".

ודע שמה שהנשמה אומרת שהיא פורחת באויר כשהיא חוץ לגוף הוא כמש"כ שאז הם בכח מוכרח, וכמו המלאכים שנאמר בהם "ובשמים יעופף". אין למלאכים ולנשמות מחוץ לגוף אלא ליסע עם הכסא, ללכת אחריו בלא בחירה.

וצריך לדעת עיקר גדול, שהחסרון במלבוש הזה נמשך מחטא אדם הראשון. שבתחילה הלבוש היה יותר חזק בקדושה, ורחוק מהנברא שכנגד הקדושה מכיון שהוא עדיין לא נתחזק בעולם ע"י הרע. ואז היה נקרא 'כתנות אור'. ובחטוא האדם, משם והלאה הלבוש הוא יותר קרוב אל הנברא שכנגד, ויותר קל לאדם לחטוא, ויותר קשה בתיקון. והוא נקרא 'כתנות עור'. והפגם היה בשורש, במקום בהארותיו ית' שמשם יוצאים הלבושים האלה, ולכן כולם יוצאים חשוכים ופגומים. ובהתקן שורש הלבוש, יחזרו בני האדם אל המעלה שאבדו. וזש"כ "לאחוז בכנפות הארץ וינערו הרשעים", שכנפים האלו הם הלבושים כמש"כ "ופרשת כנפיק" ו"פרוש כנפיו" ו"כנפי השכינה". וכאשר בחינת הכנפות תהיה מתוקנת, תהיינה הנשמות מתלבשות בלבושים המעולים והיקרים.

א. לבוש. בכל מדרגה של דמות האדם ראינו ענין של לבוש המחבר בין הנשמה וגוף: בדמות האדם הקדום ביותר הוא הדרך שהשלימות האחד פועל לפי המידות המרובות של המשפט כנ"ל (פרק ב ופרק ג), בהנהגת המשפט הוא ההארה המרכבת רוחניות בתוך החומר (פרק ה), וכאן, אצל האדם הנברא, הוא המחבר את הנשמה הטהורה עם הגוף השייך לטומאה.

כל דרכיו משפט

ב. קבלת שכר ע"י הלבוש. בתחילת ספר שפע טל כתוב פירוש נפלא על המבואר כאן שעבודת האדם הוא בתיקון לבוש זה. אנסה להציע את דבריו בסגנון של חיבור זה. ונכלל בדבריו רמז עמוק להרבה ממה שלמדנו.

הטעם שהנשמה התלבשה בגוף החשוך הוא כדי לגלות כחה בתרי"ג אברי הגוף בעולם הגשמי ע"י התרי"ג מצוות הנחצבים מהתרי"ג אורות של דמות האדם העליון, שבקיום המצוות מתקשרים תרי"ג אברי האדם בתרי"ג של מידותיו ית', ועי"ז הוא משפיע תרי"ג השפעות בכל העולמות. איך זה נעשית? שבכל מצוה שהצדיק עושה, הוא מגביר במקום חציבת נשמתו את האור הרוחני שכנגדה, וכמ"ש "באתערותא דלתתא אתער עובדא דלעילא". וז"ש "כשישראל עושים רצונו של מקום, מוסיפין גבורה למעלה, ר"ל בהארות המצוות העליונות, ומזה הם משפיעים להעולמות. ועל זה אמרו "כל העולם ניזון בשביל חנינא בני".

ועפ"ז יובן התועלת לנשמה בירידה זו. שכשהצדיק עושה מצוה בעוה"ז, מתגבר אורו של המצוה למעלה עד שמשפיע למטה, אבל חלקו של הצדיק באותו האור נשאר למעלה, והוא עושה לו לבוש לנשמתו אחר פטירתו שע"י יוכל לעלות למעלה לחזות בנועם ה'. וז"ש "שכר מצוה מצוה", ר"ל אותה מצוה בעצמה, איך שהיא בהארות העליונות, היא נותנת לצדיק שכרו. ולמה הנשמה צריכה ללבוש הזה? שלמרות שאורה גדול, והיא חלק אלוה ממעל, עכ"ז תכבה אורה בגלל גדול אורו של הקב"ה, והיא אינה יכולה לעלות באור הגדול ההוא. והמשל לאבוקה גדולה, שכשתוציא נר אחד ותחזרה, הוא יתכבה לפני שיגיע לאור האבוקה למרות שהוא דומה וחלק מעצמות הנרות שבאבוקה. וכן הנשמה לפני רדתו לעוה"ז היא כמו אדם חלש ראות עינים שבורח ומסתיר עצמו מאור השמש, והיא גנוזה ומסתתרת מתחת כסא הכבוד אף שזהו למטה ממקומה הראוי לה. וכדי להעלותה למעלה, הכניסה הקב"ה בגוף החומרי, שממעשיה הטובים שישארו למעלה יעשה לבושים להתלבש בהם אחר פטירתה. הרי זה כמו במשל לאבוקה כשיתקרב לנר א' נרות הרבה א' עד שנעשה מהם אבוקה גדול. כך הוא בנשמה, ע"י המצוות שמקיים בהיותה בגוף החומרי, היא מוסיפה לעצמה נרות עד שנעשה אבוקה גדולה. ועל זה אמרו "וחנינא בני די לו בקב חרובין מע"ש לע"ש", שאי"ז טוב לצדיק שירד שכרו אל עוה"ז שאין לו קיום שם, ולכן הוא נשאר למעלה לעשות לו לבושי אור.

ה. תיקון העונשים

מכיון שהוא ביד האדם להסיר המניעה של השפעה השלימה, גם אפשר שלא תוסר המניעה, ולא יביא את העולם אל התיקון השלם, וכנ"ל. ולכן הכין האדון ב"ה ענין העונש כדי שיהיה תיקון לכל. העונש אינו לנקם, אלא לתיקון. שכשהאדם חוטא הוא מגביר את המניעה, ובכח העונש תסור תגבורת המניעה הנמשכת מן החטא, והכל נתקן בתיקון הראוי.

והנה זה מובן איך החטא עצמו נתקן ע"י העונש. אבל צ"ב איך זה עושה את החוטא לצדיק או בעל תשובה, הרי סוף סוף הזכות צריך לבוא מהבחירה, והעונש אינו תלוי בבחירה.

אלא ענין זה הוא עמוק מאד, מן העיקרים הגדולים שבהנהגתו ית'. שראינו (פרק ד) שהכנת הבריאה היתה בב' השפעות, והשנייה לא עזבה את הראשונה אלא תיקן אותה, שגם בזמן

פרק ו - כבוד

ההעדר אחרי הראשונה נשארו ניצוצות מאורו ית' לקיים אותה, ובכחם היא קיבלה תיקון. כל זה הוא הכנה אל מה שצריך האדם בבחינת בחירתו ומעשיו, ענשו ושכרו, ותיקון תשובתו. שהעדר השפעה הראשונה הוא שורש למה שיוכלו הנשמות לימסר ביד הנברא שכנגד הקדושה ולהחסר מהאור מפני שיש בהם פגם החטאים. והתיקון בהשפעה השנייה הוא שורש למה שיוכלו להתעלות ממנה ע"י התשובה.

תיקון זה הוא ע"י הניצוצות של אור שנשארו אחרי ההשפעה הראשונה, וענינו ע"פ מ"ש שהקב"ה ברא העולם בדין, ומפני שלא היה יכול להתקיים, שיתף עמו מדת הרחמים. שיש באדם תרי"ג אברים, וכולם צריכים להיתקן בכח הבחירה. ואם הקב"ה היה רוצה לנהג הכל בחסד, לא היה צריך הבחירה בכלל. ואם היה רוצה בדין גמור, היה צריך בחירה לכל האיברים בכל החלקים. אבל כיון שראה שאין העולם מתקיים, לכן הכין שניצוצות מועטות האלו יכולות להקים כל חלקי הבריאה. וכמו"כ יתרצה האדון ב"ה שהבחירה המועטת הנמצאת באותם המצוות המועטות של פושעי ישראל, שהם באיברים פרטיים, ימשיך אחריה תיקון כל שאר האיברים ע"י העונש. שהנברא שכנגד הקדושה נפרד מהאברים הפרטיים ע"י העונש ביחד עם כח הבחירה הזאת הנמצאת בהם, ודי לו בזה, שכבר הכין הנהגתו ית' כך מתחילה שהמעט יכול לקיים את הכל. וז"ש "פושעי ישראל מלאי מצוות כרמון", שהוא ענין הניצוצות האלו. וז"ש "פתחו לי פתח כחודו של מחט..." , שאי"ז מדת הדין, וגם אינו ממדת החסד שא"כ א"צ אפילו הפתח, אלא הוא משיתוף הרחמים כמ"כ. ואה"נ אם תהיה נשמה שאין לה שום זכות, היא תכרת. אבל לא ימצא זה, שכל כך יתגלגל עמה חסדו ית', עד שבאיזה צד ימצא לה זכות. ויש כמה דרכים להמציא רווח לנשמות, שגם זכות אבות יכולה להגן, שבחירת האבות היתה לעשות שימשך אחריהם תיקון זרעם. מספיק שהראשית יהיה בחירה כדי שהתיקון יוכל להמצא לפי הכנה זו בהנהגת האדם. והבן מאד דבר זה, שהוא עמוק, גדול ועצום, ועיקרי הרבה.

מעט מחזיק מרובה. אולי הטעם שצירוף הרחמים יכולה להפוך מעט אל הרבה הוא כנ"ל שענין דמות האדם הוא כללות הכל, ולכן גם אבר אחד של האדם כולל את כל אבריו.

ו. התיבה בזמן המבול ובזמן הגלות

בזמן המבול נשחתה הארץ ברוב הרע שהמשיכו עליה הדורות החטאים ההם. ועל כן ניתן רשות לנברא שכנגד הקדושה להתפשט בכולה, עד שתקח את כל השייך לה. ובאותו זמן הוצרך שינצלו נח ובניו וכל הבריות שנתקיימו עמהם, וזה ע"י השכינה בהיותה מתהלכת בהסתור בתוך הרע כדי להציל את הראוי להנצל המתחזקת בתוכה. אבל לא תפעול בדרך שתברח את כחות הרע, אלא תתן להם מקום. ובחינה זאת היא ממש התיבה.

כל דרכיו משפט

אחר המבול נשבע הקב"ה שלא יביא עוד מבול. ולכן לא יגיע התפשטות זה של הנברא המתנגד לקדושה להיות על כל העולם כאשר היה. אבל עדיין זה ימצא למעלה בהארותיו ית'. והענין, שאם הוא מקטרג הרבה במאורות, עד שיסלקו השפעתם מן העולם, ותתגבר כל כך עד שיצטרך לתת לה מקום על הגשמיות לשלוט על כולו, אז הוא יחרב. אבל לפעמים תתגבר על הארתם הרבה ותחשיך אורם, אבל לא תגיע למנוע השפעתם כמו בזמן ההוא. ועכ"ז תצטרך השכינה להיות בענין תיבה, שהארתה תתלבש בכחות הרע, אבל לא בשליטה כ"כ כזמן המבול, אלא בשיעור שימשך מזה גלות, ולא חורבן העולם.

ונמצא שמה שהיה בזמן נח בתיבה גשמית, נשאר עכשיו בתיבה רוחנית. שהתיבה ששמרה על הגשמיות נשארה בבחינה רוחנית. וזה ענין הקשת, שהוא ענין התיבה ממש. וזש"כ במרכבת יחזקאל "כמראה הקשת אשר יהיה בענן", שהשכינה היתה כבר בגלות. והקשת שנגלה כאן למטה הוא תולדה ורמז לקשת העליון הנראה במרכבה, כי זה מה שנשאר לצורך השמירה הצריכה עכשיו. ונמצא שהקשת היא הבחינה ששומרת על ישראל בזמן הגלות, אבל נותנת גם לנברא המתנגד לקדושה את המקום לשלוט השליטה הראויה לו. השכינה שומרת ענפיה הקדושים, אבל נותנת מקום לרשעים להתהלך סביב.

ב' מדריגות בחורבן. נמצא יסוד גדול בהבדל שבין המבול אל הגלות: שניהם חורבן, אבל המבול הוא חורבן שהגיע עד הגשמיות, והגלות הוא חורבן ברוחניות בלבד. וכך אפשר להבין מהחמש מדריגות הנ"ל (פרק ה) של הנהגת המשפט בדמות האדם, שלמדנו שהגלות הוא הזמן שלא מתגלה בתוך החומריות שום הארה רוחניות מלמעלה מהטבע. בזמן הזה אין שום קיום לרוחניות בתוך עולם הגשמי, אלא הכל הוא חומר בלבד בלא קשר לשורשו העליון.

ז. פנימיות וחיצוניות של כנסת ישראל

דע עוד ענין עיקרי, שיש לכנס"י שורש של קדושה שהוא כללי לכל האומה הקדושה מצד היותם ישראל, ואפילו לרעים שבהם, וכמ"ש "אע"פ שחטא ישראל הוא". דבר זה מושרש בענינים גבוהים מאד, בהיותם משתלשלים ממנו ית' כמש"כ "חלקי ה' אמרה נפשי על כן אוחיל לו". אבל אין למציאות זו תולדות הרבה וענפים רבים, ואינו כ"כ עיקרי, אף שהוא גבוה הרבה. והנהגת העולם הרבה והרחבה מאד, לטוב או למוטב, אינה תלויה בזה, אלא במעשים של כל אחד מבני האדם. והמציאות הזו לפי העבודה היא העיקר.

וביאור הענין ע"פ הנ"ל (סוף פרק ה) שתיקון כל הדברים הוא בחיבור ב' הבחינות של חסד ודין שהם הפנימיות והחיצוניות, שפני המקבל אל המשפיע, ופני המשפיע אל המקבל. וכל הענינים שהם בשורש צריכים להיות מתגלים למטה בענפים שהם ישראל, כי בעבורם היתה הבריא. והשכינה היא השורש של ישראל כנ"ל, ויש בה ב' בחינות של פנימיות וחיצוניות, והם נקראים לאה ורחל. לאה היא שורש הגבוה של ישראל, אבל היא עולם הנעלם. ורחל

פרק ו - כבוד

היא שורש התתונים לפי מעשיהם, המשתנית במצביה לכל התחלפם בזכות. עיקר ההנהגה תלויה בה, והיא עקרת הבית.

וענין זה התחיל מחטאו של אדה"ר, שמאז הלכו הדברים בעולם בדרך לתקן הקלקולים שנמשכים מחטאו. שעץ החיים ועץ הדעת הם ענין הפנימיות והחיצוניות שהיו צריכות להתחבר בחיבור גדול. שכשיהיה החיצוניות שלימה לגמרי, היא ראויה להתחבר עם הפנימיות, וזה בהסרת הרע שבעץ הדעת אם לא היה אדם חוטא. ואז היה גופו ונשמתו מתחברים זה בזה, לינק אור הקדושה לנצח. אבל כיון שחטא, נפגמה החיצוניות ושלט עליו הרע, ואז גופו נעכר, והוא צריך למות כדי למצוא התיקון שימצא לו. והנפגם באמת הוא עץ הדעת, והוא צריך תיקון עד שיוכל להתחבר בו עץ החיים כבראשונה. ונמצא שהחיצוניות צריכה תיקון כדי שיוכל להתחבר עם הפנימיות. וגם הפנימיות צריכה תיקון כדי שיתחבר בחיצוניות. כל עניני הגלות וגאולתם הם ענין תיקון החיצוניות, ושלמותה היא בחיבור הפנימיות בחיצוניות.

וזה ענין ב' המשיחים שהם שלימות התיקון. שכל ישראל הם הענפים של השכינה, אבל המלך הוא גילוי השורש בעצמו. ולכן הוא כולל כל הענפים כמש"כ "ויהי בישרון מלך בהתאסף" כי הוא מאספן, וקיבוץ כולם הוא המלך. ומכיון שהשורש הוא שנים, גם המשיחים צריכים להיות כך. משיח בן יוסף הוא בחיצוניות שצריך כל התיקונים האלה. ומשיח בן דוד הוא הפנימיות שצריך שיהיה מתחבר אליו, והגאולה שלימה. תיקון זה הוא ענין מש"כ "והיו לאחדים בידך", שכמה פעמים עמד להתקן, אבל לא הצליח אלא בסוף בימי המשיח.

ובהגיע העת להכנס בעוביה של קורה באלה התיקונים, שהוא ביעקב בחיר שבאבות ומעין שופריה דאדם, משם והלאה נמצא ענין ב' המשיחים האלה הולך ומזדמן. ולכן הוא לקח ב' נשים לאה ורחל, שענינם פנימיות וחיצוניות השכינה כמש"כ. מלאה צריך לצאת מב"ד לתקן הפנימיות, ובחינה זו ניתן ליהודה. ומרחל יוצא מב"י לתקן החיצוניות, וזה ניתן ליוסף.

וצריך לדעת שע"י גלות מצרים וגאולתו עד מ"ת נתקנו הקלקולים הראשונים, עד שבמ"ת נמצאו בני חורין כמש"כ "חרות על הלוחות". אבל כשחטאו ישראל בעגל, חזר הקלקול הראשון למקומו. והעגל הוא ממש בבחינה זו, שהוא ענין "פני השור משמאל" שהוא מב"י. וקלקול הראשון גרם קלקול אחר, שאח"כ בא ירבעם שהוא עצמו היה מב"י, וחטא בענין זה כשעשה העגלים.

ונמצא שמי שעומד בסוד ה' ויודע אורחותיו, יודע באמת שסוף כל המאורעות של ישראל, וכללותם הוא שני המשיחים שהם ענין פנימיות וחיצוניות. ולכן כל הדרושים יגיעו אליהם,

כל דרכיו משפט

שכל העבודה וכל גלגולי העולם הם בגלל חטא אדם הראשון, ותיקונו הוא המשיח. מעטים יהיו הדרושים שלא יתחילו מאדם הראשון או יגמרו במשיח.

חיצוניות לפני פנימיות. תיקון החיצוניות מגיע לפני ומביא אל תיקון הפנימיות, כמו שחסרון ועבודה מגיעים לפני ומביאים אל השלימות כנ"ל (פרק ב), וחיות הגוף באכילה לפני הנשמה בריח כנ"ל (פרק ג). להבין עומק מאורצי הדורות, יש להתבונן בשורשים העליונים של הבריאה. דון מינה ואוקי באתרה.

המשך פרקים

המשך פרק ג – ראייה

בסוף ענין דמות האדם הקדום ביותר, למדנו על ההבדל בין החושים שבהם הנשמה בוקעת מהגוף אל ההרגש הכללי של מישוש שבו הנשמה סגורה בתוך הגוף. והרמח"ל הזכיר ששלשה מתוך הארבעה חושים הבוקעים הם בקיעות בלבד, שבהם הנשמה יוצאת ופועלת רק בכח עצמה. אבל העין הרואה יש לו גם כלי מיוחד בתוך הגוף. וכאן נלמד דברים עמוקים מאד על חוש הראייה המתבצע דוקא דרך כלי העין, והמסתעף ממנו לגבי הנשמה בכלל ודרך תפיסת השכל.

אפשר להשיג עיקר מטרת החיבור הזה גם בלא הוספה זו. אבל הפיסקאות הבאות אינם השלמה בעלמא המגיע דרך אגב. אלא נלמד כאן על השורש העליון ביותר של הנהגת המשפט שעל ידה עוה"ז מתקיים, במקום שהוא עדיין נתפס כחלק מדמות האדם הקדום ששם מידות המשפט מתאחדות לגמרי עם קו אחד משלימותו. השורש הזה הוא רצון הבורא ליתן לנבראים לידבק איתו כשהם זוכים לדביקות זו במשפט, כמילוי של חסרון. אבל אינו עצם השכר של דביקות מצד עצמו, שהרי אז כבר אין משפט, אלא הוא השורש של המשפט בתוך הרצון להיטיב בשלימות. נלמד איך דוקא בחוש הראייה קיים התרתי-דסתרי הזה: כל הפנימיות של הנשמה מתבקעת ויוצאת מהחיצוניות של הגוף, אבל הראייה מצטיירת אצל הרואה דוקא עם כלי מהגוף.

דברי הרמח"ל בהוספה זו עמוקים וסתומים מאד, ובנויים על הרבה מהשורשים שנתבארו לאורך חיבור זה. מטעם זה מומלץ ללמוד אותו בסופו, למרות שהתוכן שייך בעיקר לפרק ג'. כדי לעזור בהבנת דברי הרמח"ל, יש להקדים בכלל הענין של חוש הראייה.

ראייה – תפיסת הכלל. לעולם רואים מכלול של דברים, ורק אח"כ אחד מהם (או יותר) בולטים על רקע האחרים ונקלטים. כל ראייה היא בצירוף של דברים שמתייחסים זה לזה ליצור רקע שבתוכה העין יכול לקלוט דברים. אי אפשר לראות פרט בודד בפנ"ע בלא רקע או לפחות ניגוד פרטים בתוך הדבר עצמו. ולכן אף שהראייה מתרחבת ומתפשטת כפי היקפה, אבל בשורשה לעולם היא תופסת דבר שלם בכללותו.

ומטעם זה חוש הראייה הוא ראשית החושים כשבא לקלוט את המציאות מחוצה לו, והוא גבוה מעל שאר החושים, בין במבנה הגוף בין באיכות התפיסה השלימה שלו. שרק אחרי שנקלט המציאות כפי שהיא מחוץ לאדם, אז מצטרפים שאר הכוחות לפרש ולהבין את התוכן הנתפס, לשמוע מה מציאות הזו אומרת לו.

הראייה השלימה שחלה על הכלליות של הכל, ותופסת את הכל בבת אחת, היא של אור הגנוז שבו "אדם צופה מסוף העולם ועד סופו", ושל עובר במעי אמו ש"נר דלוק לו על ראשו וצופה ומביט מסוף העולם ועד סופו... ומלמדים אותו כל התורה כולה". ובמעמד ה"ס נפתח אור הגנוז, ונתגלה שכל צורת המציאות היא תורה. וז"ש במדרש (ש"ר כט, ט) שכל האמירות של הבריאה נצטרפו לאמירה אחת של "אנכי ה' אלקיך", כי כל המציאות מונחת בעומק דיבור זה. וכך יתגלה לע"ל כמש"כ (ישעיה לה, א) "אז תפקחנה עיני עורים".

כל דרכיו משפט

אולם לאחר חטא העגל אין לנו תפיסה בכלל כולו, איך שהדברים עומדים בעצמם, וכמו שאין לנו תפיסה ב'חומר' שהוא כלל כל הכללים (כדלהלן בהמשך לפרק ד). ולכן הראייה שלנו, אף שהיא נשרשת בתפיסת הכלל, למעשה היא בדרך של שמיעה ודיבור בפרטים. וזש"כ (ישעיה מ, ה) "ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר", ר"ל שבשעת גילוי לעינים של כבוד השם (וכך לעולם כל לשון 'גילוי' הוא ראייה בעין) אז ישיגו שכל ראייתם הקודמת היתה באמת בדרך של דיבור.

ונמצא שהראייה שלנו היא 'מעין' אור הגנוז, ולכן כל ראייה מתחילה עם תפיסת כלל. וכאן שורש הטעות בעוה"ז: אפשר לתפוס את החלק כדבר שלם. לגבי שמיעה, כל בר דעת יודע שאין משמעות לחלק של הפרטים עד שמצטרפים לכלל שלם. אבל בראייה, שכל מהותה היא תפיסת הכלל, ולכן הצירוף אצלה הוא של כללים, יש מקום לחשוב שהדבר מושלם בלא המשך נוסף. ולכן שורש השרשים של החטא היה בעינים כמש"כ "ותרא האשה", כשיצאה מראייה של אור הגנוז אל ראיית חלק מהדברים כאילו הם כלל שלם.

והנה הטור (או"ח סי נט) שואל על מ"ש "אור חדש על ציון... ברוך אתה ה' יוצר המאורות", שהחתימה באור הפשוט אינו דומה לברכה על אור ציון. והתירוץ שהאור האמיתי נגנוז בתוך האור הלא-נכון של המאורות הגשמיים המגלים את המציאות שבתוכו אנו חיים. המציאות האמיתית נסתרת בתוך הטבע הנק' 'תחת השמש'. ועל זה אמרו "אין גיהנם לעולם הבא, אלא הקדוש ברוך הוא מוציא חמה מנרתיקה, צדיקים מתרפאין בה ורשעים נידונין בה". שעכשיו המציאות האמיתית נעלמת, והיא מכוסה בתוך 'נרתיק' שהוא השמש הגשמי. וכשיתגלה המציאות האמיתית לעתיד לבא, הצדיקים שרצו לחיות בה יתרפאו כשיסתלקו מהם המעכבים. אבל לרשעים שאין להם מציאות חוץ מעוה"ז, הגילוי הזה יפקיע מהם כל קיומם.

א. חוש הראייה

בחוש הדיבור היוצא מהפה, הנשמה שיוצאת מתנתקת מהגוף. ולכן הדיבור אינו אלא התנוצצות פרטית של הנשמה הבוקעת מהגוף. וכך הוא ברוב החושים: הם פעולות פרטיות בהתפשטות פרטית של הנשמה. אבל החוש של העין נעשה ע"י יציאת כל הנשמה מהעינים וחזרתה אל הגוף. ולכן הראייה היא כללית, שכל כח הנשמה מתפשט ומתגלה לחוץ להגיע אל הדבר הנראה. והראייה נשלמת רק כשתחזור ותצייר הדבר הנראה בתוך עצמה, עד שאם הדבר הנראה יהיה בעל ראייה אז גם הוא יראה עצמו מצויר בעין הרואה עצמו.

וזש"כ "ה' יראה אשר יאמר היום בהר ה' יראה", שהקב"ה רואה את כנסת ישראל שהיא ההר וחוזר ומציירה בו כמש"כ "שימני כחותם על זרועך". עד שכנסת ישראל עצמה תראה במלך ב"ה, כמש"כ "כל הנוגע בהם כנוגע בבבית עינו". ובמקום ראותו, שם נראה ענין ראייתו, שאי אפשר לראות הראייה אלא כשיחזרו התחתונים ויראו כביכול את עין הקב"ה הרואה, שאז יראו העין עם ההר המצוייר בו. בזה יראה הקב"ה בבחינת ראותו ההר.

ולפ"ז הראייה היא התדבקות כללית בהתפשטות כללי של הנשמה כמו שהיא בלב (וזה יבואר עוד בהמשך). ובאמת אין דרך להתדבק הארה עם הארה, אם עליון ואם תחתון, אלא

המשך פרקים

בענין העינים, ולכן בקיעה זאת היא יותר עיקרית מהאחרים. ובאמת היא קיום כל הנבראים, כי בהראות התחתון מן העליון הוא מתקיים. והוא נמשך ממדת החכמה שהיא קיום הכל, וכמש"כ "כולם בחכמה עשית".

בכח התדבקות הזו נעשה פעולה בעין הרואה, שהרי מצטייר בו הנראה, וזה גורם חוזק לנראה עצמו בהראותו מסיבתו, שאז הקשר ביניהם הוא כפול. ואח"כ יש תולדה שיוצאת ממש ומתפרשת מן העין כמו פרי של הראיה, והיא ניתנת אל הנראה, ובוה ניתוסף דבר בנראה מכח הראייה. ולכן אסור להתסכל באילילים כמש"כ "אל תפנו אל האלילים ואלהי מסכה לא תעשו לכם", כי מי שמתסכל בהם יוצאים ממנו חלקי התנוצצות שניתנים בתוך האלילים עצמם, והם מתחזקים על ידו ונחשב לו כאילו עשאים.

א. ראיית הנשמה מתוך הגוף. בחושים של שמיעה וריח ודיבור, הנשמה עצמה נשארת בגוף, ורק בענין מסויים היא מתגברת וקוצת על הגוף, וכנ"ל (כפנים הפרק). ובשורש הענין בדמות האדם הקדום, חושים אלו הם האורות מסויימת של שלימותו ית' שמתגלה אל הנבראים שלא כפי מידות המשפט, והם שייכים אל מדריגות השכר הגבוהות ביותר בעוה"ב.

לעומת זה, בחוש הראייה כל הנשמה יוצאת מהגוף אל העולם מבחוץ כדי לפעול בתוכו שלא לפי גבולות הגוף. ואם הנשמה היתה נשארת בחוץ, הגוף היה מת מיד, והנשמה היתה משוטטת בעולם כמו מלאך, ונותנת קיום והנהגה לכל הנבראים לפי פקודת יוצרה. אבל לא כך רצה הקב"ה בבריאת האדם, אלא שהנשמה הרוחנית יפעל דוקא בתוך גוף גשמי, והאדם העשוי מחיבור זה ינהיג את גופו ע"פ נשמתו ולא להיפך. ולכן מוכרח שאחרי כל ראייה מיד תחזור הנשמה אל הגוף, ומה שהיא תפסה יצטייר בתוך האדם עצמו. בדרך זה האדם בעל נשמה וגוף מתדבק עם כל העולם ומלאו, שכל מה שהוא ראה נהפך לחלק מעצמו, ו"הקשר ביניהם הוא כפול".

לכאן' מטעם זה קבוע בטבע שהחיות הפנימית ביותר שאפשר לאדם לשתף עם הזולת הוא פשוט "לראות אותו", לשים לב אל הקיום שלו. (ואכן נראה בהמשך איך הראייה והבנת הלב הם ענין אחד, ולכן כל 'שימת לב' באמת הוא ראייה עמוקה.). כך הוא בהורה לילד, רב לתלמיד, ובכל יחס בין בני אדם.

השורש לכל זה בדמות האדם הקדום הוא מש"כ במבוא להוספה זו. הבו"ע לא רצה להשפיע חיות משלימות ית' אל כל הנבראים תמיד בחדס בלבד. אלא רצונו להיטיב משלימותו אל הנבראים המקבלים בזכות ע"י עבודתם, ר"ל שמידות המשפט שלפי הנבראים יקבעו שהנבראים הם ראויים לידבק אל שלימותו ית' המנהיגה את אותם המידות. הצוץ להיטיב אינו מבטל את ההנהגה במשפט, אלא תכליתו היא שהמשפט עצמו יקבע כל הנבראים להיות דבקים בטובו ית' לנצח, וכענין הראייה שבה הנשמה מתדבק עם הבריות מכח הצטיירותם בתוכה גם בהיותה בגוף.

כל דרכיו משפט

ב. ראיית העין והבנת הלב

ונמצא שאע"פ שהעין הוא בחינת יציאה, אבל הציור אינו אלא בחזרה, ולכן הראייה היא חוש של קבלה כמו האוזן והחוטם. והבקיעה נעשית כדי שהנשמה מתפשטת החוצה, אבל מכיון שהיא צריכה לחזור לפנים וליראות בבחינת הציור שנצטייר בה, לכן היא שמה על פניה מסוה, שלא ליראות היא עצמה אלא מתוך המסוה הזה. והמסוה הוא העין עצמו. וזה הטעם שלחוש העין בלבד יש בקיעה וגם כלי בגוף, מה שלא מצינו בג' חושים האחרים שהם בקיעה ופתיחה בלבד.

נפרש היטב פעולת המסוה לצורך הראיה. ונתחיל בלבאר עוד בענין ראיית העין.

הנה הפנימיות היא סגורה, והיא עצמה מתגלה בעינים בלבד. שאף שגם בשאר החושים יש בקיעה והתפשטות, אבל אינו אלא התפשטות פרטית לפי הענין ההוא, אך בעין יש בו התפשטות הנשמה עצמה בכוחה בכלל. והתפשטות הנשמה בבחינה כללית היא ענין הלב. שהנשמה מתפשטת בהתפשטות פרטי בכל חלקי הגוף, ונכללת בכלל אחד בלב, ושם הוא ענין ההבנה כמ"ש "הלב מבין". והבנת הלב היא ממש ראייה, שכשם שהעינים רואים, כך הבנת הנשמה היא הסתכלות. ונמצא שהעין והלב הם מתדבקים זב"ז כמ"ש "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם", וכמ"ש "שורייקי דעינא בליבא תליין" (ע"ז כח:).

וכדי להבין זה, נפרש מהו ענין החכמה והידיעה. הנשמה היא שכל שטבעה להשכיל, והענין הוא, שאין דבר בכל הבריאה שאין חלק בנשמה כנגדה, וצריך שיהיה קשר בין חלקי הנשמה לבריאה. ולכן הנשמה רואה ומשכילה הדברים והם מצטיירים בעצמה, שכל דבר כבר נשרש בה. ועד שראתה את הדבר ונצטיירה בצורתו, אין השורש ההוא שלם בה. וכשראתה אותו, אז מצטייר בה הצורה ההיא ממש, באותו הכח שבה שהוא שורש לדבר ההוא. וכשהדבר מצויר בה, זה נקרא שהיא מחשבת בו ויודעת אותו.

ידיעה זו של הנשמה היא כשבכח הפרטים מצטייר בה הציור של הכלל שהפרטים הם החלקים שלו. שאע"פ שבעוה"ז נמצאים רק הפרטים, אבל בשורש במידותיו ית' יש כח הכלל וכח הפרט, וכך בנשמה מושרש הכל, הכלל והפרטים. ובכל פרט שתראה, תסתכל עליו עד שתדבקו. וכשאינה משגת, זהו כמו שיש איזה מניעה לפני עיניו שאינו יכול לראות באמת הדבר ההוא. וכשתגבר בראייתה, אז תראה ויצטייר הדבר בה, אם כללי אם פרטי. והדרך שהכללים נודעים היא מציור הפרטים בכח ההסתכלות עליהם, שמזה יצטייר גם הכלל הבונה אותם, כי שורש הכלל ג"כ מושרש בנשמה.

ונמצא שיש בנשמה כח שרואה את הכל, לכל אשר תשים פניה להסתכל שם, ואם לא היה מונע היא תראנו ויצטייר בה. וגם ראיית העין היא בדרך זה, שהנשמה בכח הבנתה מתפשטת מהלב דרך בקיעת העין ורואה ומציירת. ואם לא היה העין, היה יכול להצטייר בה אפילו כל דבר רוחני. אלא שבאמצע נפסק הציור, שבשובה אל הלב להצטייר במקומה,

המשך פרקים

תפגע בעין ותעבור דרכו, והציור נעשה שם. ומכיון שהעין הוא גשמי, לכן הציור הוא רק גשמי, כי העין הזה הפסיק הנשמה כשהיא בדרך חזרה למקומה. הנשמה בחזרתה תבוא אל העין, אבל לא תעבור לפנים, אלא תתעכב שם ותעשה ציור הראיה. כל מה שהוא רוחני נשאר בחוץ. רק אחרי שמצטיירת בעינים, אח"כ מגיע משם ההרגש אל הלב, וההרגש יהיה לפי מה שנצטייר בעין.

מכיון שהנשמה בחזרתה מתיישבת בעין עצמו, שם היא נראית, וכמש"כ שהראיה צריכה ליראות. וזה ענין הזוהר שבעין, שהוא נמשך מן הנשמה שהיא שם. ואפילו אם לא יראה הצורה שנצטיירה, אבל צריך לראות בחינת הציור, והציור הזה הוא ממש התנוצצות העין הנראה, שהיא התנוצצות הנשמה. והענין ע"פ הנ"ל (פרק ו) שהנשמה יש לה 'צלם' שהוא לבושה, והוא המתקרב יותר אל הגוף, וחלקים מסוף הצלם הזה יורדים שם בחורי העינים וממשיכים עמהם מן המוח חלקים היותר נאותים ומתדבקים להם. וכך נבנה עצמות העינים מלחות זכות הנמשכות מן המוח, ועצמותם מוכן אל התפשט בו האור. וחלק הצלם הקבוע בעינים מזהיר שם, ובחזור הנשמה אל העין אז מתנוצץ הצלם הזה, והיא עצמה מתלבשת שם ומתגלית בציורה, ושם נעשית הראייה שהיא נראית. ואם יחסר כח הצלם מהעין, שהוא יסתלק משם, אז לא יוכל הציור ליראות, ולכן לא תמצא הראייה. וזה ענין העורון, שלא נשאר אלא החלק הגשמי שהוא הנמשך מהמוח, ואין הראייה מצטיירת.

ועכ"ז מבואר ענין המסוה שהנשמה מתנוצצת בתוכה בראייה: ה'צלם' שלה בתוך העינים עצמם. ואפילו הצלם אינו מתגלה בכחו, אלא מתוך העינים, שאם היה מתגלה בכחו, היו העינים כשני אורים גדולים. ואכן בהיות הגוף 'כתנות אור' בתחילה, היו עיניו של האדם שתי מאורות גדולים מאד. ובהחשך הגוף, אז לא היו אלא באותו זוהר שהם עכשיו, אבל עדיין נראה בהם באמת התנוצצות הצלם עצמו.

כלל הדבר: הבקיעה הראשונה והיותר חזקה של הפנימיות הבוקעת ויוצאת בחושים היא בבקיעת העינים, ששם מתפשטת הנשמה בעצמות הבנתה אשר בלב. משם יוצא הפנימיות ומתדבק בכל הבריות, וחוזר ומציירם. ובזה ניתן קיום גדול לבריות המצטיירות שם. והציור אינו בלב אלא בעינים שהם בחינת גוף, אך יותר פנימי ודק, שנעשו בגילוי הצלם. וזה עושה ב' דברים: שלא יהיה הציור אלא בבחינת חיצוניות וגוף, ועוד שהגוף עצמו נשרש שם, ובכח התחזקו שם הוא נתקן בכל האיברים במקומם.

וכתוב בציצית "וראיתם אותו", והענין ע"פ מ"ש "עינא וליבא ב' סרסורי דעבירה". שאחיזת הרע בנשמה הוא בצלם שלה כנ"ל, שהוא המלבוש המחבר אותה אל הגוף. וראינו שהצלם מתגלה בעין, שהנשמה יוצאת בהבנת הלב דרך העינים, וחוזרת ומציירת בעינים, ומשם אח"כ מגיע ההרגש אל הלב. ומכיון שהציור היה בענין הצלם, לכן הוא מוכן אל אחיזת הרע. וגם ההרגש שנעשה בלב, מכיון שהוא בדרך זה, כבר נקרב אל הרע. ולכן צוה הקב"ה לשים הציצית בכנפי הבגדים, כדי להציל כנפות הצלם הקרובים על הרע שלא

כל דרכיו משפט

תתאחזו בם. וצריך להסתכל בציצית כדי לחזק העין בכח המצוה, ובכח זה ניצולים מן העבירות.

שכל וראייה. הרמח"ל מבאר כאן איך ענין הראייה היא פעולת השגת השכל של הנשמה השוכנת בלב, ואופן הראייה בעין עוצרת את התפיסה ומגבילה אל הגשמיות. ובמאמר שהביא מהסוגיא בע"ז, עי' תוספות שפירשו: "באובנתא דלבא תלו, כלומר ראיית העין תלוי בהבנת הלב".

אנסה לפרש מהלך הדברים. תחילת הראייה היא בלב שבו שורה הנשמה בכללותה, בפנימיות הגוף. בנשמה זו נכללת כל העולם כולו, וכנ"ל (פרקים ג, ד) שדמות האדם פ"י כל המידות והנבראים המתקבצים לגוף אחד המקבל חיותו מנשמה אחת הכוללת את כולם. אלא שבחיות הנשמה של האדם יושבת בתוך הגוף, אינה מחוברת אל כל פרטי הבריאה בפועל, והם נמצאים בה רק בכח. במשל הכונניות הנ"ל (פרק ד), נשמה כזה יכולה להניע את כל העולם, לצרף ולחבר גם הרע אל כבודו ית', אבל עדיין לא פעלה לעשות ככה, כי הגוף שאין בה החיבור הזה מפריד בינה אל העולם. ולכן היא צריכה לצאת מהגוף, לצאת דרך מקום חורי העין ולתפוס את כל פרטי הבריאה המושגים לה, ואז לחזור ולצייר אותם בתוכה כראוי. כך הוא כלל עבודת האדם בעוה"ז: לצרף כל פרט וגוף בודד אל חלק מהכלל השלם של כבוד מלכות שמים, וכנ"ל. וכך היא פעולת השכל, בין באדם הנברא בין בשורשו בדמות האדם הקדום: לתפוס ולהנהיג את כל הפרטים לפי השלימות השוה, וכנ"ל (פרקים ג, ה) שהוא ענין הלבוש בין השלימות השוה אל המידות הפרטיות.

אולם בהשגת השכל גרידא אין בחירה אצל האדם הנברא, ובשורשו בדמות האדם הקדום אינה מוגבלת למידות המשפט. ואם דמות האדם היתה שהנשמה בוקעת דרך חורי העינים ומיד חוזרת עם תפיסה שלימה, לא היה שום משמעות אל הגוף ושורשו במידותיו ית' לפי מעשי הנבראים. ולכן מוכרח שהגוף יקח חלק במהלך ההשגה, שלמרות שהנשמה עצמה בוקעת לתפוס את דברי העולם, אבל הציור והדביקות עם הדבר הנתפס נעשה בעין הגשמי. עי"ז הנשמה השכלית אינה תופסת מצד עצמה, אלא באמצעות ראיית העין המגביל את ראייתה אל הכלים של הגוף. ובשורש הענין בדמות האדם הקדום, הנבראים יכולים לידבק אל שלימותו ית' רק עד כמה שהם זוכים בדין לפי מידות המשפט.

אבל לא יתכן שהציור של הדבר הנתפס הוא באיברי גוף עצמו, והדביקות של הנברא עם הבורא הוא במידות משפטו ית' בלבד. שהרי כל ענין הגוף והמידות היא חסרון ופירוד וגבול שאין בהם יותר מעצמם, ההיפך הגמור מראיית הנשמה המחברת את כל פרטי הבריאה אל שלימותו ית'. ולכן מוכרח שהציור יקבע בלבוש המחבר בין הנשמה והגוף שהוא ה'צלם' הנ"ל (פרק ו), שהעין עצמו נעשה מהחלקים הכי נעלים מהאיבר הכי נעלה של הגוף, והנשמה מזהירה את אורה בתוכו. באופן זה הראייה נעשית בנקודת החיבור בין הנשמה אל הגוף, ואכן על ידה "הוא נתקן בכל האיברים במקומם". הרי שהראייה היא השורש הגבוה ביותר של הבחירה: לא הבחירה בין טוב לרע כשהם מופיעים כדברים שונים, שהרי כל ענינה היא בקיעת הנשמה שכולה טוב, אלא באם יקבל שהכלל האמיתי והשלימה הוא של נשמתו האלקית שמעבר לראייתו המצומצמת דרך הגוף, או יסתפק בכללים יותר קטנים שהם דומים אל אלו של הנשמה אבל באמת אינם אלא של התלבשותה בגוף.

המשך פרקים

ויש להגדיר הענין עור ע"פ לשון הרמב"ם בכמ"ק "ראיית עין השכל" (הל' יסוה"ת פ"ד ה"ז לגבי יכולת הנשמה להפריד צורה מגולם; וכע"ז ברפ"ט מהל' איסו"ב, עי' בשו"ע הרב סי' קפג, ובמש"כ בספרי גנזי המלך על הרמב"ם הל' נדה). גם הרמח"ל כתב על זה באגרותיו (עי' בנספח לחיבור זה בענין אגרות הרמח"ל). וכבר כתוב: "ולבי ראה הרבה חכמה", וכהנה רבות. הרי שהאדם תמיד רואה, ר"ל מקבץ פרטים אל כללים יותר גדולים. בחירתו האם מרכז ראייתו נבקע ברוחניות ושכל, והעין הוא הדרך להגיע אל הלב, או שראייתו נעצר אצל עין הגשמי. וכתב הרמח"ל שעיניו של אדם הראשון היו "שתי מאורות גדולים מאד", ור"ל כנ"ל (פרק ד) שמדריגתו היתה דמות האדם הפועל ב'כוונות' על כל הבריאה כולה. אבל אחרי החטא, הגוף מתגבר ומונע מהנשמה להתנוצץ בעינים, והראייה נעשית גשמית ומוגבלת.

ג. רוח הקודש וראיית הלב

בעלי רוח הקודש רואים דברים שאי אפשר לאחרים לראות, וזה ענין 'פקיחת העינים', ומ"ש "ניתנה רשות לעין לראות". שאף שהתנוצצות והתפשטות הנשמה בעין נעשה בבחינה כללית כמו הלב וכמש"כ, אבל אינו נעשה אלא לפי המוכן כבר בצלם המתגלה בעין עצמו. ולכן אם הצלם הוא יותר חזק בגילוי, גם הציור הוא נעשה בדבר יותר דק. ובבעלי רוח"ק הצלם מתחזק שם יותר, ולכן יראו גם הדברים הדקים.

אבל עדיין אינם רואים אלא לפי ציור העינים. ולכן אם הדברים הרוחניים עצמם יהיו נראים בדרכים נעלמים, יראו ולא ידעו היטב. משא"כ אם הציור היה נעשה בלב, אז היו מתדבקים הדברים לפי כל עצמותם, ואף אם היה איזה דבר מתהפך במסיבות מתעלמות, הציור יהיה ציור פנימי, ואז יצטייר בשלימות ויודע היטב. ומפני כך טעה שמואל בבני ישי. שבאמת היה רואה הדברים ברוה"ק וכמפורש בדברי רשב"י, אבל עכ"ז היו דברים נעלמים שלא השיג מפני שסוף סוף הציור היה בעינים ולא בלב.

אולם אף שבציור בעין אי אפשר לראות אלא הגשמיות, אבל עכ"ז הנשמה אינה אוכדת לגמרי את ראייתה, ומגיע אליה איזה רושם. וז"ש "אע"ג דאיהו לא חזי, מזליה חזי". אין הנשמה נצרת לגמרי בתוך הכלי של העין, אלא תפעל גם בלתי.

והענין ע"פ הנ"ל שהאדם צריך שיהיה הנשמה וגוף ביחד. והנשמה בפנ"ע כשאינה נצרת בגוף היא ענין שם הוי"ה פשוטה. והגוף הוא השם במילואה שהוא בגימטריא 'אדם'. ואלו ב' מיני הראיות. ראיית הגוף היא ראיית 'אדם', ולא תצטיר הנשמה בה אלא בעינים, וזש"כ "כי האדם יראה לעינים". אבל יש גם ראייה של שם הוי"ה הפשוט, והיא מציירת הציור בלב, וזש"כ "וה' יראה ללבב". ומכיון שהאדם הוא בצלם אלקים, גם אצלו שייך ראייה פנימית שבלב. אלא שראייה זו אינה מתגלה אליו אלא לפעמים וברמז, "אע"ג דאיהו לא חזי".

כל דרכיו משפט

גם אפשר שהיא תתגלה ברצון הבורא ית"ש, ולא תשתמש מן העין כלל. ראייה כזה היא ענין 'גילוי עינים', וכמו "ויגל ה' את עיני בלעם", ופירושו העברה והסרה כמו "ויגל את האבן", שיוסרו העינים מפעולתם, ותהיה הראיה בענין שם הוי"ה ב"ה בלבד. ויש הרבה טעמים למה בלעם ראה בדרך זו, ואחד מהם הוא שבגלל טומאתו לא היה ראוי שיפקחו עיניו, אלא שמרצון הבורא ית"ש נשתנו עליו סדרי בראשית, ויוסרו עיניו מראייתם, ונשמתו לבד היא ראתה.

ודוד היה מתפלל "גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך", ולא אמר "בתורתך". והענין, שכל אחד משיג השגה פרטית בתורה לפי מדריגתו וזמנו, אבל התורה עצמה היא באין תכלית בכל דבר מדבריה. והעינים אינם רואים אלא הפרט שהם רואים, אבל בדרך "מזליה קחזי" ראיית הנשמה עולה ויורדת לכמה צדדים. ולזה התפלל שמתוך התורה שהיה רואה בראיית עין השגתו בדרך 'אדם', יראה עוד כמה נפלאות מצד גילוי העינים.

ד. ראייה בעינים סתומות ופקוחות

ראינו שענין החושים הוא מש"כ "שיחת לו לא". אמנם מכיון שראיית העין נעשה עם כלי מהגוף, לכן צריך שיהיו בו ב' זמנים. כשהכלי פועל, אין שייך לומר "שיחת לו לא", שזה שייך רק באור מהנשמה שלא נצרר בכלים של הגוף. אבל יש זמן שיפעול האור לבדו בדרך בקיעה, שהוא ענין "שיחת לו לא", שגם שיסתלק הציור שמצטייר בכלי העין, לא יסתלק מעשה בקיעה. ואלו הם הגוונים הנראים בסתימת העין, שגם כשנסתם עדיין יש מקום בקיעה שם, ואז מתפשט הפנימיות בבקיעה ההיא. אבל בקיעה זו נשארת רק בבחינה האחרונה של הראיה.

וענין ההסתכלות הזו הוא ע"פ הנ"ל שהדביקות השלם של הפנימיות המתגלה דרך העינים עם המקום שמסתכל בו הוא רק כשיחזור הנראה להצטייר בדרך שיראה הציור, וכענין "יראה ייראה". אבל כשהעין, שהוא כלי הציור, הוא מכוסה, אז לא ימצא ציור זה כלל, שהבקיעה הקטנה הנשארת לא תוכל לצייר. ואז יש התדבקות רק לקיום המציאות שלא יתבטל לגמרי. אך לא יהיה כח גדול אל הנראה, ולא יצא תולדה אליו מהרואה.

וכך היה בזמן העדר ההשפעה הראשונה של הבריאה הנ"ל (פרק ד), וכן בזמן הגלות. נסתמו העינים והיה שממון, אך עדיין נמצאת בקיעה זו. וכאן תלוי השינה של הגלות כמש"כ "אני ישינה ולבי ער", שהעינים ישנים ואין בהם בקיעה אלא בסתימה, שאם היה בהם יותר אז לא היה שינה. אך הלב ער, שגם בגלות יש ממש ענין "מזליה חזי" כנ"ל. וגם יש בחינת החלום בגלות, ואינו מענין התעוררות הלב אלא מהדמיון, שהנשמה רואה מה שרואה חוץ לגוף, ומציירת הדברים ההם בציור, ואז נראה לדמיון מה שהוא רואה.

המשך פרקים

הזמן הזה של בקיעת הנשמה בסתימת העין הוא מה שראינו על דין קשה שבו אין הנהגת המשפט מתגלה בעולם, והעולם קיים רק ממדת חסד של האדון ב"ה המשפיע בצמצום, עיי"ש. והוא מגיע כשיש ח"ו עונות למטה, והיה צריך שהעינים יעשו הדין מיד בלא שום איחור. אבל מכיון שהקב"ה רוצה להאריך אפו, לכן הושמו הכיסוסים על העין, שאז הוא נסתם ואינו משגיח, ויש ממש האורך אף שאין הדין נעשה. ובשליטה זו של העפעפים, הכל הוא בדין, אלא שאינו דין פועל מיד כמו העינים הנפקחים בדין. ומכאן נמשך הגלות וכל הצער שבו, שהוא דבר ארוך.

וכל זה הוא רק אריכות הדברים. אבל כשהקב"ה רוצה לעשות דברו, אז יפקח עיניו, ואם יש דין לעשות, יעשהו מיד. כך הוא הנהגת מידת המשפט בתיקונו כנ"ל. וזה ענין "הקב"ה מוציא חמה מנרתיקה, רשעים נידונים בה וצדיקים מתרפאים בה", שכשהעין הוא נסתם בתוך נרתיקו, הכל הולך באריכות, אבל כשהוא נפקח אז מיד נעשה מה שצריך, אם לחסד אם לדין ח"ו. ולכן אנו מתפללים "פקח עיניך וראה שוממותינו", שפיקחת העינים היא הארתם בכל בחינותיו, ואז מיד הדברים נתקנים. ובזמן הגאולה נאמר "ראה ראיתי את עני עמי", שכבר נפקחו העינים והיה זמן הראיה. וזש"כ "וירא ה' כי סר לראות", שהוא הראיה שנזדמנה אז לגאול ישראל.

המשפט ע"פ ההטבה. אף שהראייה בעינים פתוחות אינה בדרך "שיחת לו לא", אלא היא השגחה בדין כפי הצורך לנבראים, אבל אי"ז עצם ההנהגה כפי מעשיהם מדה כנגד מדה, שהרי זהו חוש הכללי של מישוש כנ"ל. אלא גם מידת ההשגחה בראייה שלימה היא מבקיעת הנשמה להתגבר על הגוף, שרצונו ית' להשגיח על נבראיו במידת משפט מתוקן הוא פנייתו אליהם באהבה, להיטיב להם כשזוכים וגם לייסר אותם כדי שיטיבו דרכם, וכנ"ל (פרק ה). כפי שהקדמנו להוספה זו, כאן הוא השורש העליון של המשפט שהוא כולו טוב ומתוקן.

יש לסכם הענין העמוק הזה עם מה דברי מו"ר הג"ר משה אייזעמאן שליט"א משיבת נר ישראל. שאלתי אותו בימים נוראים איך אנו שמחים בדרך של "וגילו ברעדה" בזמן שעומדים במשפט מי יחיה ומי ימות, ויודעים שלא יזכו בדין? וענה לי שהשמחה הוא שהקב"ה איכפת לו מאיתנו כל כך שהוא כביכול קובע לעצמו זמן לשבת כדי להסתכל על מעשינו, ולבדוק האם אנחנו רוצים להתקרב אליו בתשובה שלימה. זה חסד עצום שאין לתאר דוגמתו: מלך מלכי המלכים משגיח על אדם גשמי ושפל, "ועוברים לפני כפני מרון". (ועי' מש"כ בפירוש על פרק ה שענין ימים נוראים הוא מידת המשפט שקיבל השלמתה מסיבתה.)

המשך פרק ד – חומר וצורה

למדנו בפנים הפרק שהשפעה הראשונה של הטבע היתה כמו גולם של עץ שלוקח האומן לעשות ממנו כלי, והשפעה השנייה היתה כשהאומן הוציא את מחשבתו מהכח אל הפועל, והחומר קיבל צורתו בציור יפה. ופירשנו בקצרה שמבואר מזה מהות הרע: הבריאה 'בכח' לפני שקיבל שלימותו בפועל, החומר בלא צורה. והנה למדתי ממו"ר הגרמ"ש זצ"ל שבסוגיא זו מושרש ענין הרע בכחות הנפש ע"פ הדרך של ר' ישראל סלנטר. שהדמיון תופס את החומר הנראה לעינים בלבד, ועל פיו נשאר האדם נפעל בלא לעמול להוציא את הדברים מהכח אל הפועל. לעומת זה, השכל פועל להוציא מהכח אל הפועל, ליתן צורה נכונה אל הדברים שתופס בדמיון.

אולם דרך זו של הגדרת מהות הרע כחומר בלא צורה פחות נפוץ בכתבי הרמח"ל, וכמדומה שבכלל אינו מזכיר הקבלת הענין בכחות הנפש בשכל ודמיון. אלא עיקר דבריו מוסבים לבאר הרע כהמידה הפרטית הפונה אל עצמו בלבד ואינה פועלת אל תכלית מחוצה לה ביחד עם כל שאר המידות, וכמבואר בהרחבה בהמשך הפרק (ובפרקים הבאים). וכפי שפירשתי להלן במקומו (פרק ה), למדתי ממו"ר זצ"ל בשם האלטר מקעלם שדרך זו מופיע בכחות הנפש ברצון לעצמאות, להיות "מבעט באמו ויוצא".

ועכ"ז מצינו בכתבי הרמח"ל שהרחיב קצת בכמ"ק לבאר הסוגיא של ב' ההשפעות בדרך של חומר כללי שאח"כ קיבל צורות פרטיות. וגם בספר דע"ת מרומז הענין בקצרה. וכדי שלא להפסיק את עיקר ענין הפרק על הרע עם תפיסה קצת אחרת שצריך לעיין בו טובא כדי שיובן היטב, העברתי הדברים לכאן.

חומר וצורה. הרמח"ל קבע סדר הקלקול והתיקון על ענין החומר והצורה. ונבאר הענין היטב. החומר הוא השורש של הדבר שאינו מוחש לחושים, מה שקיים בו מעבר לשינויים החלים בו במציאותו. כך אנו רואים בחפץ שהשתנה ממצאות אחת לאחרת, שאינם שני דברים זרים לגמרי זה מזה. לעומת זה, הצורה היא החלק של הדבר שמשנתנה מזמן לזמן כהתחלף צבעו, ריחו, וקשיותו, והוא הנתפס אל החושים. באמצעות צורת החפץ יש לנו תפיסה בחומר.

החומר הוא דבר לא מוגדר, לא מעוצב, לא מסוים. כל ענינו הוא לקבל צורה. החומר עומד 'בכח', כי כל יציאה לפועל היא בהכרח דבר מסוים. כשהחומר בכח יתכן לו הרבה אפשרויות, אבל הוא יוצא אל הפועל ומקבל צורה בדרך אחת בלבד. הרי החומר הוא **נפעל** מהצורה **הפועלת** עליו ומעצבת אותו. ואם דבר מאבד את צורתה המסוימת, ממילא הוא חוזר להיות חומר בלבד.

והבריאה מופיעה תמיד במהלך של חומר וצורה, וכמו שמבאר הרמב"ן (בראשית א, א) איך העולם נברא בחומר היולי הנק' 'תהו' שאח"כ קיבל צורה, עיי"ש. ועל זה מובא במדרש (ב"ר א, ט) שהפילוסוף טען שאליקכם הוא צייר גדול שמצא סממנים טובים (תהו ובהו וחושך וכו') שסייעו אותו בבריאת העולם, וענה לו ר"ג שבסממנין האלו גופא כתוב בהם בריאה בפסוקים. ומבואר שאכן הקב"ה ברא העולם באופן של 'צייר' המוציא מן הכח אל הפועל, נותן צורה אל

המשך פרקים

החומר שברא קודם. לעולם צורה מפקיעה מתהו וכמש"כ (ישעיה מה, יח) "לא תהו בראה, לשבת יצרה".

והאברכנאל הק' על הרמב"ן שהתורה אינה עסוקת בפילוסופיא לשמה, ואיך דרך הבריאה בחומר וצורה שייכת לעבודת האדם? והתירוץ ע"פ מש"כ הנפה"ח (ריש ש"א) בביאור "צלם אלהים" שהאדם הוא בורא ממש, כי העולם לא נגמר והוא משלימו לצורתו הסופית. "צלם אלהים" ר"ל כח האדם להיות פועל בעולם (לא נפעל) כשם "אלקים" שברא את העולם. האדם תמיד יוצר עולמות. אבל צריך ליצור עולמו של הבורא ע"פ מש"כ ר' יונה בשערי עבודה "מה הקב"ה בורא עולם ומקיימו, אף אתה תברא עולם ותקיימו", ולא ליצור עולם שקר שהוא שלו בלבד.

והענין, 'עולם' פירושו מערכת של דברים הקשורים ומשפיעים זה בזה. הילד הקטן מכיר כל חפץ בפנ"ע בלא לשייך אותם זה לזה. כשגדל, הוא מכיר שיש קשר בין כל החפצים שבחדר שלו והם יוצרים שלימות אחת, ובזה 'עולמו' גדל. אח"כ הוא תופס העיר כשלימות אחת, וכן הלאה. וכך תפקיד האדם בעולם: לתפוס את הסדר הנכון בבריאה, להעמיק תפיסתו במהלך הפנימי של צורת העולם עד שחיים בעולם של אמת. כשפועל ליתן צורה אל הדברים שהוא תפס 'בכח', הוא יוצר לעצמו עולם כמש"כ "כי האדם הולך אל בית עולמו", כי הוא נותן הצורה שלו אל החומר הניתן לו.

שורש החטא הוא להיות חומר נפעל מהצורה של הדברים כפי שהם נראים לעין, למרות שצורה זו באמת אינה אלא החומר. וזש"כ הרמב"ם: "כל הפעלות רע". ולאחר החטא נטבע באדם להיות נפעל, וכל עבודתו לחזור למצב של פועל בלבד. אדה"ר הפך הקערה על פיה בחטאו: במקום שהבריאה היא חומר שהאדם נותן לו צורה, הבריאה היא בעלת צורה הפועלת על האדם כחומר.

א. חומר כללי וצורות פרטיות

ההשפעה הראשונה הוציאה חומר אחד הכולל כל הכחות כאחד, בלא הפרש ניכר, שלא קיבל צורה. והוא כללות כח כל הבריות שנבראו אח"כ. חומר זה צריך לפרט אח"כ לפרטים. ולכן אחרי זה, בהשפעה שנייה, התחילו להיות ניכרים החלקים. והאמת, שענין החומר הכללי לא קדם בזמן אל ענין הפרש החלקים, שהכל נעשה ברגע אחד. אלא שכח הענין הכולל נמצא בבריאה, ונתפשטו הדברים במחלוקתם.

והענין, שכל הנמצא בבריאה בין למעלה בין למטה הוא רק ענין אחד שהוא בנוי מפרטים רבים: כבוד הבורא ית', וכמש"כ "כל פעל ה' למענהו". ולא נשלמה הכוונה הכללית של החומר הזה אלא כשכל פרטיו עומדים בו בשוה, מהמידה העליונה של מידותיו ית' עד הנברא השפל שבנבראים. ובזה נכללות כל הבריות הטובות והרעות, שהכל מציאות אחת לבד של בריאה המשלמת גילוי כבודו של האדון ב"ה.

ונבאר הענין בסדר בריאת העולם. ראשית הבריאה והנהגתה היא ההויה וההפסד, וראשית ההויה וההפסד בחומר וצורה. והענין, כל חומר הוא 'יש מאין', וכששורה עליו השורש העליון, ועשתה אותו כל כך מיני עצמים בצורות שונות, אז נעשה חומר עם צורה מכח

כל דרכיו משפט

ההתדבקות הזה. הרי הצורה היא מה שהשורש שורה על החומר. זה דרך ההויה. ההפסד הגמור הוא כשהחומר נפסד מכל צורה, וחוזר להבלע בשורשו. הפסד שאינו גמור הוא כשאינו נבלע בשורשו, אלא מקבל צורה אחרת.

והנה המציאות הראשונה של הבריאה היא דקה ורוחנית, ובו נאמר "בראשית ברא...". במאמר ראשון זה היה העולם רק בכח, וכך רמזו במ"ש "בראשית נמי מאמר הוא" שנשתנה משאר המאמרות להיות כלול בכח לפני שיצא אל הפועל. וכל התולדות נבראו, והתחילו להתגלם כמו שהם עכשיו. אלא שבתחילה נברא החומר היולי, ולא שרה השורש בסדר ראוי עליו. ואז שום צורה לא היתה נמצאת כראוי. ועל זה כתוב "והארץ היתה תהו ובהו וחושך על פני תהום", והוא ההפסד הבלתי גמור. כל הצורות היו רוצות להמצא, וכולם היו נפסדות, אשה מפני חברתה. מזה הושרשו בתחילה בטבע כל מיני קלקולים הטבועים בה, והם נכללים בד' שנזכרים בפסוק: 'תהו' 'בהו' 'חושך' 'תהום'. הבריאה הזאת היתה מלאה מן הרע, עד שיצא הרע והחריב אותה עצמה, שלא היה מניח לשום בריאה מציאות. ההנהגה באותו זמן היתה מהשפעה הראשונה.

אחרי זה יצא הבריאה אל הפועל, ונתקן הדבר, ושרה השורש, ונעשו העצמים בעלי צורות. ועל זה כתוב "ויאמר אלקים יהי אור", שיצאו הצורות כראוי, והוא הארת ההשפעה השנייה. 'תהו' ו'בהו' נסתלקו לגמרי, שהם היו מחריבים את הדברים חורבן גמור. אבל לא נאבדו מן המציאות לגמרי עד לע"ל. ו'חושך' ו'תהום' נשארו, שהם עושים המניעות והקלקולים בגבולו הראוי. שהחושך נבדל לעצמו ונקבע לו תחומיו. ואז נקבע תחום לאור ולחושך, שהם ב' כחות גדולים דקים ופנימיים שעושים התיקונים והקלקולים בעולם. במאמר זה התחילו הנבראים להתברר אחד אחד. ועדיין לא עבר הרע מן העולם, אלא שהנברא לא היה עצמו מלא רע, אלא מבורר מן הרע, ומכוון עצמו להסתלק ולהנצל ממנו, והרע נשאר כפוי ונשפל. אבל לפי שהוא לא נתקן לגמרי, אותו הרע יכול לחזור ולהתגבר ולהחריבו. אלא שאי"ז מוכרח כמו שהיה בתחילה, ועוד שאין החלק היותר קשה של רע שהיה גורם התגבורת הראשונה.

האור הזה היה מציאות אחת פנימי ונכבד מאד, שהיה מתגלה בעולם בלא שום מסך ומכסה, והיה גורם תיקון גודל לכל הבריות. אלא שנגנז זה האור, ואינו מתגלה ממנו אלא מעט ע"י לבושים שהם המאורות שיש עכשיו. ולכן גם הבריות אינם כ"כ חזקות. והלבושים של האור וחושך של יום הראשון הם האור וחושך שיש עכשיו.

א. "בראשית", "ויהי אור". נסכם ענין שתי המאמרות הראשונות בבריאת העולם. במאמר בראשית (השפעה א) נברא חומר בלא צורה קבועה שהוא המדריגה של הפסד בלתי גמור, שכנראה גם היה מביא אל הפסד גמור. במאמר "ויהי אור" (השפעה ב) החומר קיבל צורה קבועה שהוא הויה גמור. ואם העולם היה נשאר כך, לא היה יתכן שוב הפסד וקלקול. כדי להשאיר מקום לרע ובחירה, נגנז האור הזה, ולכן נשאר חלק מהקלקולים של ההפסד מהשפעה הראשונה.

המשך פרקים

התיקון הגמור של אור הגנוז יתגלה רק לע"ל, אבל עדיין הוא נמצא בשורש הנבראים גם בעוה"ז, ולא יהיה בריאה חדשה.

ב. כבוד. בתחילת הפסקא מבאר הרמח"ל שכוונת כל הבריאה היא הכבוד שהוא ענין אחד הבנוי מפרטים רבים. ע"ע בענין זה קצת בהמשך פרק ד, ובהרחבה בפרק ו'.

ג. קנין. ענין נתינת צורה אל החומר הוא הסוגיא של קנין ובעלות שמצינו דוקא אצל האדם והקב"ה (כמש"כ "קונה שמים וארץ"). שהקנין הוא השייכות עם הדבר הנקנה לו משום שמונחת בו עבודתו שהוא חלק מעצמותו. והמלאכים ושאר הברואים אין להם אלא את עצמם, ולכן כל פעולותיהם בתוך עצמם ולא מחילים את שמם על דברים מחוצה להם. רק האדם הנברא ב'צלם אלקים' מטביע את חותמו בבריאה ע"י פעולותיו, ולכן השם שלו מונח בתוכם בקנין. עיקר תפקידו הוא להיות יותר מעצמו, לצאת החוצה ולפעול ולהוסיף. זהו שורש הקנין: כל הנפעל ע"י עבודתו נהפך לחלק ממנו.

ונמצא שבריאת העולם במהלך של חומר וצורה היתה לעשות מקום עבודה בשביל האדם הקונה את עולמו. וזש"כ רש"י (ר"ה לא.) על מ"ש בגמרא שביום הראשון הקב"ה "קנה והקנה ושליט בעולמו" שפירושו "שקנה שמים וארץ, והקנה תבל ליושבי בה כלומר קונה כדי להקנות", ר"ל הסיבה שהקב"ה ברא שמים וארץ במהלך של קנין, ר"ל חלות שמו על הברואים בדרך של חומר וצורה, הוא כדי שגם לנבראים יהא שייכות לקנין.

ולצאת מהכח אל הפועל ע"י עבודה בדרך קנין הוא רק עם טרחא ויגיעה, וכמש"כ "אדם לעמל יולד". לישאר במנוחה הוא לתפוס עצמו כשלם שהשיג את כל מה שיש להשיג, וממילא הוא נקבע 'בפועל' לישאר 'בכח'. ולכן כשהאדם אינו עמל, לא רק שאינו משיג, אלא יש עיוות בעיקר צוה"א שלו. והענין מבואר במהר"ל (נתינת התורה פט"ו, תפא"י פ"ג) שהמנוחה הוא השלימות, אבל האדם בעוה"ז אינו שלם אלא נברא 'בכח' וצריך לצאת אל הפועל, ולכן נק' 'אדם' ע"ש האדמה שהיא מיוחדת בזה להוציא לפועל צמחים ואילנות וכו'.

ד. שכל ודמיון. כתב ר' ישראל בתחילת אגרת המוסר: "האדם חפשי בדמיונו ואסור במושכלו". השכל מתייחס רק לדברים מסויימים וקיימים בעלי צורה, אבל הדמיון פועל ללא קשר לדברים מסויימים, ותופס רק בחומר. והמשיך ר' ישראל שכל בעיית טוב ורע שורשה בשכל ובדמיון, ופתרונה ע"י שלטון השכל.

וביאור הענין, שהדמיון הוא הכח המשמר מה שנקלט בתודעה ע"י החושים, ובלעדיו החושים לא יכולים לתפוס כלום. חוש הראייה תופס הדברים במילואם רק בנסיון של ראיות קודמות, וכך בכולם. אבל הדמיון אינה מבוקרת, ויכול לייצר תמונת עולם שהאדם עצמו נמצא בתוכו אך הוא עצמו דמיון, וכמש"כ הרמב"ם שהדמיון יכול להעלות דברים שאינם קיימים כלל במציאות. דמיון לבד הוא שגעון, ולכן הוא נזקק אל השכל החלה עליו ופועלת בו לקבוע ולהכריע מה אמת ומה שקר. השכל מגדיר מהות הדבר: סיבה או מסובב, עיקר או טפל, עצם או מקרה, אמצעי או תכלית, בכח או בפועל. השכל תופס הדברים איך שהם במהותם עם הבנה טהורה שלא שייך בו טעות, וכמש"כ במהר"ל וגר"א שעליו נאמר "נשמה שנתת בי טהורה היא".

והנה האדם האמיתי הוא במצב של 'צלם אלקים', ר"ל כח הבורא שניתן לאדם וכו' מהנפה"ח, משום שהוא אינו מקבל את העולם כמו שהוא נראה בדמיונו אלא פועל עליו ומעצבו לפי האמת.

כל דרכיו משפט

אברהם אבינו נתן צורה לעולמו כשקבע מעצמו בשכלו שיש מנהיג לבירה. הרי שבשכלו האדם הוא פועל.

אולם השכל אינו מחזיק את תמונת הדברים בנפש, והבנתו הטהורה נעלמת מיד לאחר שנתפס. ולכן הוא צריך לדמיון להעלות ציור של כל דבר שנתפס פעם בשכלו, שבו נותר רישומם של הדברים. אפשר לתפוס 'מהלך הדברים' רק בדמיון המצרף מה שהיה למה שהוא. משא"כ השכל "אין בו גשם" (אריז"ל) כי הוא תופס רק עיקרו ומהותו של הדבר ולא לבושו חיצוני, ולכן אינו יכול לחול על הגוף אלא עם הפכו הדמיון שהוא תמיד במהלכי הגשם כי אינו תופס מהות הדברים. ונמצא ששני הכחות מסתייעים זה בזה: השכל מבקר את הדמיון, והדמיון הוא כלי קיבול המחזיק פעולת השכל. וזש"כ האריז"ל ש"הדמיון כלי השכל".

והנה ראינו שעיקר צוה"א הוא העמל והיגיעה להוציא את עצמו מהכח אל הפועל, ליתן צורה אל החומר. ומה שבשכילנו היום עושים זה ביגיעה וטורח בתורה, אצל אדה"ר היתה בתוך הבריאה, ובזה חטא. שהרי כל ראייה גרידא תופסת רק בחומר, ולכן תמיד צריך לצרף את דעתו, או בשכל או בדמיון, כדי ליתן שם לדברים ומשמעותם האמיתית. השכל כולו 'בכח', כי אין בו דברים שלמים אלא כל פעולתו בעבודה להוציא הדברים מהכח אל הפועל, להשלימם אחרי שמפקיע התפיסה הראשונית והשטחית. אך הדמיון רק שומר תמונות שלמות בזכרון, ומצד עצמו יש רק ה'בפועל' השלם של הדברים. וכאן החטא של "ותרא האשה כי טוב העץ למאכל...": בעצם ההסתכלות על העץ כדבר שלם בלא להטריח השכל להוציאו מהכח אל הפועל. תפיסת הדבר כשלם ו'בפועל' הוא הסתכלות של מתן שכר, לא של עבודה. ובכחות הנפש זהו סוגיא של עצלות שהוא היפך העבודה והטרחא. העצל מעוות את הדעת כשתופס את הדברים כשלמים ונשאר במצב של מנוחה.

ונמצא שנקודת הטעות אצל האדם היא כשהרצון מפעיל את הדמיון מעבר למקומו ככלי לשכל, ויוצר תמונה מעוותת הכופה את דרכו על השכל. כשהדמיון מתפשט ויוצר תמונת עולם קבועה ומסולפת, כבר אין לשכל מה לומר עליו, ואז הדמיון נעשה בעלים על השכל שיאמר 'כן' לכל תמונה שנצטיירה ע"פ רצונו. האדם התופס ככה את מציאותו הוא נפעל, כי הדברים נתפסו לו מבחוץ ולא מכח יצירתו. וזש"כ הרמב"ם: "כל היפעלות רע". וכל התיקון והקלקול של העולם סובבים סביב נקודה זו.

בחטא אדה"ר התחדש האפשרות ליצור עולמות של שקר הקיימים רק מכח תפיסת האדם המכיר בה וחי על פיה. וזש"כ המהר"ל שגיהנום הוא 'העדר' שבו נמצא החוטא (נצח פ"ל), ולכן הוא משול לאש (ברכות נז:): שענינו הדבר הסותר ומכלה את המציאות, וכמו"כ השורש לכל עניני הכאב הם שלילת התנאים הנדרשים לקיום האדם (כמו צמא ורעב וכו'). בהגיע החוטא אל עולם האמת שאין שם אחיזה לשקר ודמיון, הוא ימצא עצמו בעולם של חוסר קיום כפי המדרגה שאחז בשקר בעוה"ז. א"צ לברוא גיהנום מיוחד לרשע, כי הוא בונה אותו בעצמו. "כי האדם הולך אל בית עולמו" (קהלת יב, ה), בעוה"ב האדם ממשיך את חייו במערכת שיצר לעצמו בעוה"ז, אם של מציאות או של 'לא מציאות'.

ברוך רחמנא דסייען

נספח

מחקר בכתבי הרמח"ל

על מסורת, יחוס, וענין

הקדמה

א. שלש שאלות בכתבי הרמח"ל

רצוני לדעת ג' דברים על החיבורים של רבינו הרמח"ל ז"ל בחכמת האמת (על הגדרת חכמת האמת וענינה, ראה במבוא).

א. מסורת החיבור – איך הגיע לידינו? מבית מדרשו של הגר"א, מבתי המדרש של הבעש"ט, או מאוחר יותר מכתב יד?

ב. יחוס החיבור – האם ידוע בודאי שהרמח"ל כתבו בעצמו? או שמא נכתב ע"י באי מבית מדרשו ע"פ תורתו?

ג. ענין החיבור – למה הרמח"ל כתב חיבור זה, ולמי הוא מיועד? האם הוא הקדמות וכללים לחכמת האמת, או דרוש על נושא או כמה נושאים? ומה ההבדלים בין כל הכללים השונים, גדולים וקטנים? אין מטרתי במאמר זה להוכיח למתנגדי המחקר שראוי לשאול את השאלות האלו. אבל עדיין ארשום בקצרה הסיבות שלדעתי דוקא בכתבי הרמח"ל דברים אלו צריכות בירור מעמיק ומקיף.

רוב גדולי הדורות ידועים לנו כגדולי הדורות ע"פ היחס של בני דורם אליהם והמסורת שהגיעו לידינו מתלמידיהם. לדוגמא, אין טעם בלחקור כדי לברר באיזה מדה התקבל פירוש הגר"א לספד"צ אצל חכמי התורה, והאם בכלל הוא כתב אותו, ומה ענין הספר ולמי הוא מיועד. אפשר למצוא בקלות התשובות לשאלות אלו בהקדמת תלמידו הגר"ח מוולאזין אל הספר, ובדרך שהתייחסו אליו כל תלמידיו ותלמידי תלמידיו, עד עצם היום הזה.

לעומת זה, הרמח"ל לא התקבל בחייו כאחד מגדולי הדור, כידוע. גם לא העמיד בית מדרש שיצא ממנו תלמידים שכתבו חיבורים ידועים לנו והעמידו עוד תלמידים במסורת שהמשיך הלאה עד שהגיע לידינו. לדוגמא, הגר"ח מוולאזין והרמ"מ משקלוו ורי"א חבר ידועים לנו כמוסרי תורת הגר"א, אבל איננו ידועים הרבה על הרמ"ד וואלי ור' מיכאל טראני.

מחקר בכתבי הרמח"ל

ואי"ז אומר שכתבי הרמח"ל פחות מרכזיים במסורתנו ח"ו, אלא שהם משתתפים במסורת בצורה שונה. אנחנו מקבלים תורת הרמח"ל לא ישיר מהרמח"ל, אלא בעיקר מכח היחס של הגר"א והמגיד ממעזריץ ובית מדרשיהם אל כתבי הרמח"ל שהגיעו לידם¹³.

ולכן רצוני לדעת באיזה אופן חיבור מסוים התקבל במסורת שלנו והתפרסם בדפוס. ואולי יש לשאול האם חיבור של הרמח"ל שהתגלה מכת"י הוא בכלל חלק מהמסורת, או שלעולם לא קיבלנו דברים אלו של הרמח"ל. מה היה הגר"א אומר על הארון של כתבי הרמח"ל שנגנזו – שחבל על דאבדין ולא משתכחין, או שלא היה נכון שהם יתפרסמו? אם אי"ז ברור כהצד הראשון, מהיכ"ת שהיה אומר אחרת על כת"י שהתגלה מאות שנים אחרי פטירתו?¹⁴ כמובן אינני יודע התשובה לשאלות אלו, ורק אעתיק ממכתב הידוע (נדפס במבוא לספר הכללים עמ' רלה, הקדמה לקל"ח עמ' 10) של ר' אברהם שמחה שאמר לדודו הגר"ח מוולאזין שרע בעיניו על הקטרוגים שהיה על הרמח"ל, וענה לו: "אין לנו להתבונן ולחשוב בזה כלל, והלא עינינו רואות, שחיבוריו שלא היה עליהן קטרוגים נגזר מן השמים שיתגלו בעולם, ואותם שהיה עליהם קטרוגים (התהלים והתיקונים שלו על פסוק ולכל היד החזקה) לא נתגלה בעולם". (ועי' להלן שאולי יש ללמוד כע"ז מהרמח"ל עצמו בתגובתו להערת רבו על מאמר "ויהי מקץ").

הענין השני היוצא מהאופי המיוחד של בית מדרש הרמח"ל הוא היחוס של חיבוריו אליו. כשחיבור מסוים נדפס לראשונה עשרות (או מאות) שנים אחרי פטירתו מכתב ידו של אחד מתלמידיו, במיוחד אם זה מתלמידו ר' יקותיאל גורדון שכנראה ערך תורת רבו עם שינויים (וכדלהלן), איך אפשר לדעת שמדובר על העתק של כת"י הרמח"ל ולא עיבוד ע"י התלמיד? צריך להאמין אל המדפיס? ויש בזה נפק"מ גדולה, שאף שיש להניח שכל גדולי בית מדרשו היו חכמים גדולים, אבל לא ידוע לנו מגדולי הדורות שיש לקבל דבריהם כמו אלו של הרמח"ל. אף שאנו מייחסים הבנת הרמ"מ משקלאו בדברי רבו בפירוש למשלי כאילו הוא דברי הגר"א עצמו, אינני יודע אם נכון להתייחס ג"כ להבנת ר' יקותיאל גורדון בתורת רבו כאילו הוא דברי הרמח"ל עצמו. ואי"ז אומר שצריך 'לפסול' כל חיבור עם חשש לעריכה מאוחרת, שמכיון שהרמח"ל ידוע לנו רק דרך גדולי הדורות האחרים כנ"ל, יתכן שאם הם הכירו הרמח"ל כהמחבר של חיבור מסוים אז גם לגבינו החיבור נהפך לתורת הרמח"ל אפילו אם אינו לגמרי פרי עטו. צדדים אלו יבוארו בפרטיהם במאמר זה.

הענין השלישי שרצוני לדעת שייך לעצם הסגנון של כתבי הרמח"ל. קבלנו מהרמח"ל הרבה מאד מהדורות של כללים בחכמת האמת, מהם נראים כהקדמות ליכנס פנימה, מהם נראים כסיכומים לאלו שכבר למדו תורת האריז"ל, ומהם שאפשר להסתפק בזה. גם בדרושו על נושאים, הארוכים

¹³ לסיכום המקורות על הגר"א ובית מדרשו, עי' מבוא הגר"ח פרידלנדר לספר הכללים עמ' רלה-רלח

¹⁴ לדעתי אין זה תלוי בשאלה הכללית על איך להתייחס לספרים שנדפסו מכתבי יד, שגם אם יש ללמוד מכת"י של גדולי הדורות ידועים לא פחות מהספרים וגירסאות שכבר נדפסו, אצל הרמח"ל יש ענין מיוחד שכל תורתו הגיע אלינו דרך בתי מדרש שאינם שלו.

מחקר בכתבי הרמח"ל

והקצרים, יש כאלו שנראים יותר כבאים ללמד שורשים והבנה בסוגיות ידועות, וכאלו שנראים חידושים. גם הדרושים המלמדים שורשים והבנה, יש שנכתבו בלא כמעט לשון חכמת האמת, יש שנראים בסגנון של הראשונים שלפני האריז"ל ('מאורות', 'אולי 'ספירות', אבל לא פרצופים), ויש שנראים כמניחים שהלומד כבר יודע כתבי האריז"ל. אל מי הרמח"ל פונה בכל חיבור? ומה מטרתו בכללים מסויימים יותר מכללים אחרים שכתב? שאלות אלו שייכות אל הקודמות, שגם אם חיבור מסוים לא היה ידוע בדורו או דור הסמוך לו, אולי אפשר ללמוד מסגנונו שעדיין נכון לשייך אותו אל קבוצה מסויימת של ספרים שכבר נדפסו והתקבלו.

כפי שיבואר, בכל שלש שאלות אלו לא תמיד יש תשובה חד-משמעית לכאן ולכאן. צריך לדון בכל חיבור בפני"ע, להתבונן בפרטים השונים ואיך הם מרכיבים תמונה יותר שלימה ומגוונת. ומאמר זה אינו כולל כל חיבור שנדפס כמיוחס לרמח"ל, אלא אלו שרציתי לברר לגביהם שלשה ענינים האלו.

ב. שלש חטיבות של כתבי הרמח"ל

ראיתי נכון לסדר שלש חטיבות של ספרים בעיקר ע"פ המסורת והיחוס שלהם, שבדרך כלל ב' ענינים אלו הנ"ל הולכים ביחד. אח"כ שמתי לב ששלש החטיבות אלו גם מתחלקים בדרך כלל בסדר כרונולוגית של זמן כתיבתם.

חטיבה א – מסורת האגרות. חיבורים אלו מיוחסים בודאות אל הרמח"ל שנכתבו בתקופה הראשונה והעיקרית של האגרות שבידינו ('ר"ל תפ"ט-תצ"א), ובדרך כלל הם מוזכרים באגרות. רובם נכנסו למסורת בכת"י דרך ביהמ"ד של הגר"א אבל לא נדפסו עד שנות התר"מ.

חטיבה ב – מסורת הדפוס. אלו הספרים שהתפרסמו בדפוס ע"י ביהמ"ד של המגיד ממעזריץ קרוב לזמן הרמח"ל דרך העתקים שהגיעו למזרח אירופה בידי ר' יקותיאל גורדון, ובדרך כלל אינם ידועים לנו מהאגרות כי הם נכתבו בזמן ההפסקה בתוכם כדלהלן (תצ"ב-תצ"ד).

חטיבה ג – מסורת הכתבים. יש חיבורים שלא ידועים מהאגרות בכלל וגם לא נדפסו קרוב לזמן הרמח"ל, ויחוסם אליו וקבלתם במסורת הוא בדרכים אחרות. כתבים אלו נכתבו אחרי שכבר הפסיק הרמח"ל לגלות על כתביו באגרות (מהשנה תצ"ד והלאה).

אפשר גם לראות בחיבורים של כל חטיבה דמיון מסוים בתוכן וסגנון הכתיבה. בחטיבה א' כתב יותר בלשון של מגלה ומודיע סודות חדשים שנמסרו לו, הרבה על פירושים לפסוקים מתנ"ך, ולפעמים אולי שומעים צליל של המגיד. גם הלשון לעתים קרובות פחות ברור ומדויק, בפרט בחיבורים של דרושים. לעומת זו, בחטיבה ב', ועוד יותר בחטיבה ג', הדברים הם יותר בהירים ומעובדים, ונכתבו יותר כמו"מ היורד להבין את סוגיא שכבר קיימת. ולכן מצטט ועוסק הרבה יותר במקורות מחז"ל (ולפעמים הרמב"ם).¹⁵

¹⁵ רציתי גם לסדר ע"פ הענין של הספרים, לדוגמא להפריד בין כללים לדרושים, אבל זה לא אפשרי בגלל שאיני יכול להכריע המקום של שנים מהחיבורים המרכזיים ביותר [קה"צ ופי' אד"ר].

מחקר בכתבי הרמח"ל

יש תועלת גדולה מחלוקה זו לחטיבות אלו כשרוצים לברר שינויים בין חיבורים שונים, בין בסגנונם בין בסתירות בין בכפילויות, כי יותר קשה ופחות נכון להשוות בין חיבורים שהגיעו מחטיבות שונות. לדוגמא, כשיש סתירה בין ספר שהגיע לידינו מכלי שני או שלישי אל ספר שהגיע מכת"י של הרמח"ל, יתכן שהכתוב בנדפס הוא דברי התלמיד או תלמידו, ואין צורך לחדש חידושים כדי ליישב. (ואי"ז ממעיט בחשיבות של הספר הנדפס, כי יתכן שלגבינו זהו דברי הרמח"ל שקבלנו וכן"ל). ובכלל יתכן לגבי סתירה בין ספרים מחטיבות שונות שהראשון הוא מהדורה ראשונה שאח"כ חזר בו בשני. וכך גם לגבי כפילויות בין החיבורים, ושינויים בסגנונם. ויתכן שיש ללמוד מזה גם לגבי הסדר הנכון ללמוד את ספר הרמח"ל.

אין כוונתי במאמר זה להתייחס באופן ישיר אל הפולמוס מסביב להרמח"ל, מגידו וכתביו¹⁶.

מקורותי במחקר זה הם בעיקר העיון בדברי הרמח"ל עצמו באגרותיו הנפלאות שהתייחס בהם להרבה מחיבוריו, וכמובן גם מדבריו בחיבוריו עצמם. גם למדתי הקדמות הגר"ח פרידלנדר זצ"ל¹⁷

¹⁶ אציין שנ"ל שא"צ לקרוא כל האגרות שנדפסו כדי להבין עיקר תוכן הפולמוס. מספיק אגרותיו של הרמח"ל ורבו הר"י באסן וחותנו הרב"ך, גם של ר' יקותיאל, והאגרת היחיד של הרופא ר' עמנואל (לג). אגרות אלו מצטטים ודנים בנקודות החשובות של בעלי הפולמוס.

אציין עוד יסוד גדול שלמדתי מהאגרות הרבות בענין המגיד: הרמח"ל (ואלו שהגינו עליו) הדגיש הרבה מאד פעמים את ההבדל הגדול בין הגילויים שקיבל מהמגיד אל נבואה, ואיך אין כוונתו לגלות עתידות בכלל, ולעולם לא התקרב למדרגה של נבואה, אלא כל רצונו לגלות דברים סתומים שבתוך התורה המצויה בידינו (עי' לדוגמא אגרות י, יז, כו, ועוד; וע"ע בדרך ה' על ההבדל בין נבואה לרוה"ק) וכתב דבר נפלא אל רבו, כנראה לענות על שאלתו אם לעבור למקום אחר (אגרת לד עמ' קג): "ועל אשר שאלני על ענינו הנה ידע באמת כי אין לי רשות כלל לדבר אלא בד"ת, ולא זולת. ועכ"ז השב השיב לי המגיד, כי לכבוד הדכ"ת בקיצור משיב לי שטוב לו לשבת שם, באשר הוא עד שיוכל, אך שלא ארחיב שאלות כאלה". וע"ע מש"כ (אגרת מא עמ' קכב-קכג) שלא היה לו כח לצוות על הנשמות ולעולם לא השתמש בקבלה מעשית, ומש"כ (אגרת מג עמ' קכח) שלעולם לא גילה קץ המשיח [ועי' להלן בענין המשיחות בחטיבה א' בענין האגרות]. רואים מזה נקודת הצדקות של הרמח"ל בכל הקשור לפולמוס כנגדו: הם טענו שרצונו לעשות דברים בעולם, אך האמת שרצונו היה רק לגלות תורה אל לומדיה. כך מבואר מהאגרות הרבות מאד שכותב לרבו בהתלהבות על חידוש שקיבל או למד עכשיו, כל תקופה בסגנון שלה.

וארשום עוד נקודה חשובה שיש ללמוד מהאגרות. הרמח"ל לא קיבל כל הדרכתו ותורתו מהמגיד, באופן שדרכו בעולם היה עצמאי, כולו מכוון מלמעלה. שאף שיש מקרים בודדים שכתב לרבו שפעל מצויו המגיד, לעומת זה רואים פעמים רבות לאורך כל האגרות איך הרמח"ל היה תלמיד נאמן להפליא, דורש ומקבל עצה מרבו המובהק. כל הפולמוס כנגדו לא הפריע לו אישית מאומה, הדבר היחיד שמאד כאב לו היה כשגם רבו פקפק בו ובתורתו, כמבואר היטב בהרבה אגרות. לדעתי כל הלומד אגרות הרמח"ל יראה בעליל שזה טעות חמורה לומר שהרמח"ל הנהיג את כל חייו ע"פ המגיד, ורק השתמש בהר"י באסן כדי לעזור לו כנגד מתנגדיו.

¹⁷ אין כוונתי במאמר זה להציע דרך אחרת ממש"כ הגר"ח פרידלנדר זצ"ל במאמרו "הגישה הנכונה לרבינו ותורתו" (נדפס בקל"ח עמ' 37-32) שבו התנגד בחריפות לחוקר אחד שרצה לקבוע ארבע קבוצות של כתבי הרמח"ל. לא ראיתי דברי החוקר ההוא, אבל כנראה מהתגובה אליו שהוא רצה להפריד בתוכן של

מחקר בכתבי הרמח"ל

ויבלח"ט הרב ספינר והרב שריקי למהדורותיהם לכתבי הרמח"ל. גם קראתי דברי החוקרים שעסקו בכתבי הרמח"ל: מאיר בניהו ז"ל (ספרו "כתבי הקבלה של הרמח"ל"), י. תשבי (מאמרים שונים שאסף בספרו "חקרי הקבלה ושלוחותיה" כרך ג), וי. גארב (במאמר שנדפס בכתב עת לחקר כתבי המיסטיקה היהודית כה, תשע"ב).

כבר הבאתי במבוא ל"כל דרכיו משפט" את עיקר ההדרכה שקבלתי ממו"ר הג"ר משה שפירא זצ"ל בכתבי הרמח"ל באופן כללי, ועל פיו ערכתי את גוף החיבור ההוא ופירשתי הרבה מעניניו. אולם איני יודע אם היה מוצא חן בעיניו הגישה שאני מציע בנספח זה על המסורת, יחוס, וענין של כתבי הרמח"ל מסויימים. לכן למרות שבמשך השנים קבלתי ממנו הרבה עצה ותבונה על חיבורים שונים של הרמח"ל, נמנעתי מלצרף את דבריו אל נספח זה. כל הכתוב כאן הוא על דעתי בלבד.

גם לא ארשום מסקנות העולות ממחקר זה על איזה כתבים של הרמח"ל יש להתמקד בהם יותר, ובאיזה סדר יש ללמוד אותם. לדעתי יש ערך גדול בלדעת מה שיבואר כאן, אבל אינו תחליף מלקבל הדרכה מרב הדומה למלאך ה' צבאות.

כתבי הרמח"ל ע"פ מקורותיו, להגיד שכתבים מסויימים הוא הבין ע"פ דרך מסויימת בחכה"א ולכן לימוד בהם דבר מסוים שאינו באחרים, עיי"ש. לעשות ככה הוא להסיק מסקנות פנימיים ע"פ מחקר חיצוני ח"ו. לעומת זה, כוונתי במאמר זה הוא בעיקר ללמוד היטב בפנים את האגרות של הרמח"ל ובני דורו, וכן מה שאפשר ללמוד מהמפורש בתוך כתביו על ענינם. גם אעסוק הרבה במחקר חיצוני, ובעיקר עפ"ז קבעתי ג' החטיבות, אבל לא אגזים ללמוד מזה שום דברי תורה. אני חושב שכל המשוה בין המאמרים יבין שזה פשוט.

חטיבה א – מסורת האגרות

קבוצה זו כוללת חיבורים שידוע לנו בודאות על יחוסם לרמח"ל ושנכתבו בתקופה הראשונה של האגרות, ובדרך כלל תוארו (ולפעמים אף נתפרשו) בתוך האגרות. רוב האגרות המצויות בידינו הם מלפני החתונה של הרמח"ל באב תצ"א (עד אגרת פו, עמ' רסב), ונוגעים לענייניו אלו משנה תפ"ט והלאה. משנת תצ"ב הגיעו לידינו אגרות בודדות (פז-פט) עם הפסקים ארוכים ביניהם, ואז יש הפסקה ארוך עד טבת תצ"ד שאין לנו כלום באגרות. ולמרות שאפשר לשער הרבה דברים מהאגרות היותר מאוחרים, אי אפשר ללמוד מהם בודאות לגבי חיבור מסוים, וכפי שיתבאר במקומו (חטיבות ב-ג).

החיבורים בחטיבה זו לא נדפסו קרוב לפטירת הרמח"ל, ואעפ"כ רובם נכנסו למסורת בהעתקות בכת"י דרך בית מדרש הגר"א. חלקם מצוים בידינו בכת"י של הרמח"ל בעצמו, וחלקם מתלמידיו שיש להניח שהעתיקו בלא להוסיף או לערוך. רובם נדפסו ע"י הרב שמואל לוריא בשנות התר"מ, כמאה וחמישים שנים אחרי כתיבתם. ויש לציין לדברי הלש"ו הידועים (הדע"ה נז ע"א) ש"כל ספריו אשר בידינו עד היום (שהוא ר"ח אדר תרנ"ח), הם כמעט כולם נתחדשו וניתנו לדפוס על ידי השתדלותי וסיבתי", הרי שכנראה גם בעל הלשם פעל שיודפסו כתבים אלו. (וכמובן ידיעה זו שייכת גם על הכתבים מחטיבות הבאות שהדפיס הרש"ל שוב).

א. אגרות

מכיון שהגדרנו חטיבה זו ע"פ האגרות, ומהם אפשר ללמוד הרבה על הסוגים השונים של חיבורים בתוכה, נפתח אותה בהם. יש שני קבוצות של אגרות המיוחסות לרמח"ל שנדון על כל אחת בנפרד.

א. האגרות הידועות שנדפסו ב"רמח"ל ובני דורו ו"ירים משה", ולאחרונה ע"י הרב שריקי ב"אגרות הרמח"ל", כנראה הגיעו מאוסף ששמר לעצמו רבו הר"י באסן (כמש"כ הרב שריקי), ואין ספק ביחוסם כי רובם נמצאים בידינו בכת"י של הרמח"ל. ואף שלא הגיעו לידינו מהביהמ"ד של הגר"א (כמו כמעט כל שאר הכתבים בחטיבה זו), כבר בדורו של הרמח"ל התפרסמו חלקם, החל ממתנגדו הר"י עמזן בספרו תורת הקנאות. גם החיד"א מזכיר שראה ספר על הרמח"ל שיתכן שהיה בו אגרות. וספר של אגרות שליומו התפרסם כבר בשנת תקצ"ו. וגם הרש"ל הביא מהם בהקדמות למהדורות שהוציא מכתבי הרמח"ל (עי' למשל בתחילת חוקו"מ שלו). (וע"ע בהרחבה בבניהו עמ' 195 ואילך).

והנה בנוסף לכל מה שיש ללמוד מהאגרות על האיש הרמח"ל וסיפור הפולמוס עליו, מצינו בתוכם הרבה דברי תורה, חלקם יסודות נפלאים וחשובים שאפשר ללמוד אותם כהקדמות לחיבורים אחרים. גם כתב כמ"פ שמגלה לרבו דברים מיוחדים שלא היה כותב לאחרים. כל הדברי תורה בתוך האגרות נכתבו לפני ההפסקה שהתחילה בשנת תצ"ב, וחזן מאחד (אגרת פט) לפני חתונת הרמח"ל שהיה

מחקר בכתבי הרמח"ל

באב תצ"א. ולכן בנוסף ליחוסם מהאגרות, הם גם מגיעים מהתקופה של חטיבה זו. רוב הד"ת נאספו מהאגרות ונדפסו באוצרות הרמח"ל¹⁸.

הרבה מהד"ת באגרות עוסקים בענין המשיח, ואכן אפשר ללמוד אותם כמקבילים ומוסיפים על ספרו קה"צ שהתחבר בערך בתקופתם, ובא זה ולימד על זה. עד כדי כך שהיה קשה לרבו (אגרת לט) "שיבואו דברייך בהתמדה על ענין המשיח, כי זה אחד מן הדברים המכניסים ספק שמא יש בדבר תערובת ס"א, שזה אחד מן הסימנים המובהקים להיות המגיד בעלטה ח"ו, שזו דרכן של ס"א לערבב המוחות בדברי משיח להכשיל את ישראל". והרמח"ל השיב לו יסוד גדול מאד (אגרת מג עמ' קכח, ולא הובא באוצרות הרמח"ל), שהקדים לציין שגם בדברי רשב"י מצינו הרבה מאד על ב' המשיחין, והטעם כי "מי עמד בסוד ה' וידע אורחותיו ידע באמת שסוף כל המאורעות ישראל וכללותם תרין משיחין בסוד פנימיות וחיצוניות, ע"כ כל הדרושים אליהם יגיעו, אף כי כל העבודה וכל גלגולי העולם אחר חטא אדם הם ותיקונו המשיח, ע"כ מעטים יהיו הדרושים אשר או לא יתחילה מאדם או לא יגמרו במשיח".

והנה באגרת מיוחדת במינה שלח הרמח"ל מאמר מפירושו עה"ת בלשון הזוהר על תחילת פרשת מקץ. הרמח"ל גם כתב פירוש אל המאמר. ואף שחיבורו על התורה נגנז, מאמר זה שרד מכיון שכבר שלחו קודם, כנראה לכמה אנשים. כנראה שלחו לרבני ליורנו (ע"י אגרת מט עמ' קנח), הרב יחזקאל קצנלבוגן מהמבורג, וגם לרבו. נוסח המאמר ששלח לרבו מובא באגרות (אגרת מד עמ' קלב, וע"י מש"כ עמ' קלו שאי"ה ישלח לו הפירוש), וע"י בניהו על הנוסחאות השונות (עמ' 219-222). המאמר ופירושו נדפס בגנזי הרמח"ל (לא עם שאר האגרות באוצרות), וגם ע"י בניהו (עמ' 263) עם השוואות בין הנוסחאות, ועם תרגום המאמר ללה"ק.

בפשטות הרקע לאגרת זו היא שבתקופה ההיא (שבט או אדר ת"ץ) הגיע הרמח"ל לפרשה זה בחיבור פירושו, ורצה לצרף את מה שהתחדש לו עכשיו בתורה, בדומה למאמרו ע"פ פירושו לפסוק בפרשת וישלח ששלח לרבו כשאחז שם בכסלו ת"ץ (ע"י אגרת יד). וא"כ אין חשיבות מיוחדת למאמר זה, חוץ מזה שהוא שריד יחיד שהגיע לידינו מפירושו עה"ת. וכך היה אפשר להבין ממש"כ לר' יחזקאל (אגרת לד' 1 עמ' קו): "ומגדל היקר אשר יקר ובעיני כבוד הד"ת הנני שולח לו מאמר א' קדוש מדבר אלי אשר נאמר לי בחבורי על הפרשה אשר מגיע הייתי לתחילת פ' מקץ, ואקוה אני יהיו דברים דברי אמת ויהי מה אשלח לו, הלא הוא למטה ומעבר לדרך הזה, והנה דברי המאמר סתומים מאד,

¹⁸ לא נדפס שם אגרת אחת שיש בה פירוש לכללים הראשונים (כפי שצינתי במקומם עיי"ש). גם ראה כאן בקטע הבא בענין משיח. גם השמיט ב' אגרות מחודשות מאד (פח, פט) שכתב בהם על עיקריות פנימיות התורה לעומת הלכה שהיא טפלה, עיי"ש. (ואפשר לשמוע משם ע"ד מש"כ אח"כ בהקדמת מס"י, אבל כאן הרבה יותר בחריפות. וע"ע אגרת קיח עמ' שלח-שלט. וע"ע היטב אגרת קמו עמ' שצו שלכאו' מבואר כמה גדרים חשובים מאד בענין זה, ובפרט בזהות חכה"א עם דרכי החסידות.)

מחקר בכתבי הרמח"ל

(אף) [אך] עיני כ"ת כל סתום יחזו ע"כ לא אמרתי לפרשו ואדו' החכם עיניו בראשו לראות אמת לאמיתו"¹⁹.

אולם באגרת לרבו כתב (אגרת לד עמ' קב) על מכתבו לר' יחזקאל: "גם שלחתי לו מאמר אחד מחיבורי עה"ת ע"פ ויהי מקץ שנתים ימים, והוא ארוך וגם עמוק מאד מאד בסודות גדולים ונכבדים, ומדבר ג"כ מענין זה [של ההתנגדויות כנגדו] ובענין קטרוגי הס"א היוצאים נגד הדבר [של תורתו] וסופם אשר יהיה שלום על ישראל. והנה כל הדברים האלה בציווי עשיתם..." ומבואר חשיבות מאמר זה, וגם שהוא מגלה בפרט על התפקיד של הרמח"ל והפולמוס מסביבו המגיע מקטרוגי הס"א, ושהוא שלח אותו מהוראת המגיד ולא סתם כדוגמא לתורתו.²⁰

ויש ללמוד דבר גדול מתגובת רבו אל החלטתו לשלוח מאמר זה אל מתנגדיו (אגרת מז עמ' קמב), ומתגובת הרמח"ל אל תגובה זו. הר"י באסן התפלא מה מוכיח טענתו שהמגיד אמר לו בלשון הזוהר שההתנגדות אליו מגיע מהסט"א: "הלא יאמרו כי דברים אלו אתה הוא האומרן לאחר מעשה, ושאינה ראייה, אמנם אם היית מפרש להם איזה מאמר עמוק מספר הזוהר במקום שלא נתפרש מהאר"י זלה"ה, או היית ממלא חסרונותיו, הלא אז יודוך, אבל לשלוח להם דברים חדשים, שצריך פירוש לפירושם, מה הוכחה היא זו להם?". ולפו"ר הרמח"ל דחה טענה זו בכתבו שהמגיד אמר לו לעשות ככה (אגרת נ עמ' קסה): "ועל אודות המאמר אשר שלחתי בלי פירוש להמבורגו, ידע כ"ת כי כן צויתי".

אולם מהעיון בתוכן האגרות נראה שזה לא כל הענין, אלא שהדיון על שליחת מאמר מקץ היה נקודת מפנה בכתבי הרמח"ל, לפחות על אלו שהוציא לרבים. שהרי מיום קבלתו לאגרת זו והלאה (כנראה בתחילת ניסן ת"ץ) כמעט ולא מצינו שהוציא הרמח"ל החוצה כלום בלשון הזוהר – כבר חמשה חודשים לפני השבועה הראשונה!²¹ ויותר מזה, בשתי אגרות שכנראה כתב בסמוך לקבלתו לאגרת

¹⁹ וכע"ז כתב לחכמי ליוורנו, עי' בניהו עמ' 219.

²⁰ עי' באגרת שהפנה בפירוש אל הפסוק באיוב "והוא מסבות מתהפך בתחבולותיו", ולכאור' מבואר כאן שהמונח המצוי מאד בכתביו "מסיבות מתהפכות" אינו מליצה בעלמא אלא כוונה עמוקה אל ההיפוכים היוצאים מהנהגה החיצונית כשיוצא מהיחוד, ואכמ"ל.

²¹ קשה לקבוע את זה בודאות בגלל שאין תאריך על מכתב זה. רק אפשר לעשות חשבון כזה: בתחילת האגרת הפנה לדבריו שכתב לפני ט"ו ימים, וגם לתגובת הרמח"ל אל דבריו הקודמים. ציטוטו אל הרמח"ל מפנה לאגרת שכתב בכ"ב אדר (אגרת מג עמ' קכו), שבה הגיב לאגרת של רבו שגם עליה אין תאריך (אגרת לט). הבעיה הוא שאיני יודע כמה ימים לקח לשלוח האגרות, אם נשלחו ביום כתיבתם, ואם כל אחד הגיב בכתב ביום קבלתו. שאלה זה חשובה אם נרצה להכריע האם מה שהרמח"ל שלח את מאמר ויקץ עם פירושו עליו ביום ה' ניסן לרבני ליוורנו (אגרת מט) היה לפני שקיבל תגובת רבו על שליחתו אל ר' יחזקאל (ומבואר מתוך דברי רבו שלא ידע ששולח לרבני ליוורנו). אם הוא כבר ראה תגובת רבו, זה יוכיח שלפחות לגבי מאמר זה לא קיבל שאין לפרסם חיבוריו בלשון הזוהר. אבל יתכן שמכתב הראשון של רבו היה נגיד ב"ז אדר, והרמח"ל קיבל וענה בכ"ב אדר, ועד שדבריו הגיעו לרבו והספיק לענות היה ב' ניסן, ולא הספיק הרמח"ל לקבל עד שכבר שלח לרבני ליוורנו בה' ניסן. כמובן כ"ז אינו אלא השערה, אבל עכ"פ אין הוכחה

מחקר בכתבי הרמח"ל

זו (אגרת נב מכ"ט ניסן, אגרת נד מח' אייר) אכן פירש הרמח"ל לרבו ב' מאמרים סתומים מחז"ל (משנה באבות ומאמר מהזוהר), מה שכמעט ולא מצינו שעשה קודם²². ואח"כ בסיון ת"ץ (אגרת סט) פירש סוגיא במס' ראש השנה. ובסיון ותמוז ת"ץ הרחיב בב' אגרות על כוונתו לפרש בספרו קה"צ את מאמרי הזוהר כדי להציל רשב"י מאלו שסילפו דבריו, ואכן החיבור קה"צ מצא חן בעיני רבו, וכפי שיבואר להלן במקומו.

ומכ"ז נראה שיתכן מאד שהרמח"ל קיבל מדברי רבו שאינו נכון לפרסם גילויים מהמגיד, ולפחות שאין זה הדרך הנכון להוכיח את צדקותו כנגד מתנגדיו. ואף שהפולמוס אינו עניני במאמר זה, אציין שלפ"ז נמצא שהשבועה הראשונה של הרמח"ל (אגרת עה, עה) שכתב בה ש"קבלתי עצת מוסר תבונתו" של רבו לחדול מלכתוב בלשון הזוהר וע"פ המגיד ונשמות קדושות, ולמסור לו כל מה שכבר כתב, לא לגמרי נכפה עליו בעל כורחו, אלא כבר לפני קרוב לחצי שנה התחיל ללכת בדרך זו מחמת דברי רבו. הוא נשבע להמשיך בכיוון שכבר קיבל על עצמו.²³

שלא קיבל טענה זו. ויותר מזה, גם אם לא קיבל דברי רבו לגבי מאמר מקץ (אולי כמש"כ שכך אמר לו המגיד), אבל עדיין מצינו נקודת מפנה ברורה בתוכן חיבורי הרמח"ל בניסן ת"ץ בסביבות הימים שקיבל דברי רבו אלו, וככל שציינתי בפנים. [ואציין עוד שכתב אח"כ לרבו (אגרת נג עמ' קעג) שישלח לי פירושו למאמר מקץ, הרי שעדיין ראה חשיבות במאמר זה ופירושו. וע"ע מש"כ אח"כ לר' שמשון מורפורגו (אגרת נט עמ' קצה) אודות שליחתו של מאמר ויקץ וענינו].

ויש להבחין כאן עוד בין סוגי הכתיבות. שאף שיתכן שמכאן והלאה בכלל לא פרסם בלשון הזוהר החוצה, אבל לכאור' מצינו דבר אחד מהמגיד ששלח לרבו גם אחרי שקיבל דבריו הנ"ל. שבכ' ניסן (אגרת נג עמ' קעד) ענה לתגובת רבו על אגרת שכתב אליו בח' ניסן שבה ענה לטענתו על מה ששלח מאמר מקץ אל ר' יחזקאל, ובתו"כ הוסיף "ענין יפה אשר נאמר לי בחו"מ הזה על פסוק..." והולך ומביא דברי "אברהם סבא חסידא" אליו, עיי"ש. וע"ע באגרת מסיון ת"ץ (אגרת סט עמ' רטז) שמבואר שלבסוף שלח העתק מ"ספרי על התורה", ושמה שהיה לרצון לפניו. והוסיף שאחרי שכתב חיבור שכולו על פסוק "מלחמה לה' בעמלק" (שאיננו יודעים כלום על סגנונו ותוכנו), חזר למלאכת חיבורו על התורה. ומבואר שלא השיב ידו לגמרי מכל חיבוריו בלשון הזוהר. אולם כל זה כתב רק לרבו וגם שם בקצרה, ובאותו אגרת המשיך לכתוב באריכות על קה"צ שהתחיל בתקופה זו, שהוא חיבור שכולו מוקדש לפרש מאמרים קשים בזוהר של רשב"י, ודוקא זה הוא רצה לפרסם.

²² פעם אחד אכן פירש "ענין תמוה" במ"ש בזה"ק על משיח בן יוסף כדי לפרש הפסוק "אשרי הגבר אשר תיסרנו..." , אבל הקדים: "ולבלתי הראות פניו ריקם אגיד לו חידוש אחד יפה, נאמר לי עתה מקרוב". הרי שגם זה מהמגיד. ואף שגם באגרת שאחרי דברי רבו כתב "ולמען לא אבוא ריקם אשים לפניו מאמר אחד אשר נתפרש לי עתה מקרוב בספר הזוהר אשר נשאלתי מאת כבוד חברי..." , יש להבחין בין לשון "נאמר לי" ל"נתפרש לי", וגם כל סגנון האגרת השנית הוא ביאור מפורט על המאמר, לא חידוש מהמגיד בעיקר על הפסוק שגם מבאר בכלליות "ענין תמוה" בזה"ק.

²³ לא מפורש באגרות מה נאמר בין הר"י באסן לרמח"ל בתקופה מיד לפני השבועה, שיש הפסקה של קרוב לחודש (האגרת האחרון ב' תמוז והשבועה בג' אב), מסתמא מכיון שבתקופה זו הגיע הר"י באסן אל הרמח"ל ודיברו פנים אל פנים, וכפי שרצו לעשות כבר קודם כמבואר בהרכבה אגרות. ואכן מפורש

מחקר בכתבי הרמח"ל

ואכן אחרי השבועה בה' חשון תצ"א (אגרת פ עמ' רמ) כתב לרבו שכל מתנגדיו הם לפניו "כקליפת השום, כי רק אל כ"ת אביט אשר תבונתו נודעת אלי במראה ולא בחידות, ואל עצתו אתבונן לעשות, כי עתה לחלוטין בלבבי עצה להסתיר הסתר והצנע, ועל משמרת נדרי עלי רוצה אני להוסיף משמרת למשמרת עד עת לה'..." ובפשטות גם מזה משמע שהשבועה היתה ע"פ עצת רבו שקיבל מרצון. והמשיך שעכשיו אינו רוצה ליתן חיבוריו אפילו "לאוהבים ורעים... לבד שנים ושלשה אשר נאמנו לי", ורק "מה שהוא פירוש על דברי אחרים, זוהר או דברי האר"י זלה"ה אשר לא חלה עליהם שבועתי, אלה אפשר שאיזה פעם אני מתחת ידי לאיזה יחיד". והפליג שלכן השתדל להחזיר אליו חיבורו "המאמר משכני עליון יען היותו חיבור, כי איני רוצה חיבורים החוצה", ואפילו "איזה ניירות בלתי שלמים שמצאתי אח"כ ביד אחרים אספתי אלי", עיי"ש עוד עד"ז (וע"ע אגרת פא עמ' רמד).

אולם אי"ז פשוט. שבאגרת זו הדגיש שרצון זה אינו משום "שהדין כך, אלא שהשעה צריכה לכך". וכחצי שנה אח"כ ב"ח אייר תצ"א כתב בפירוש (אגרת פה עמ' רנח) ש"הרבה נתקע כ"ת לאסור אסרים בזמן ההוא, ואני חי נפשי לא הייתי מקבלם אם לא שהשעה היתה צריכה לכך וכבוד הדרת כ"ת שהייתי חייב לשמוע אליו כדברי רבי מובהק. אך עיני כ"ת תחזינה מישרים כי לא הדין כך.... עכ"פ איני מבקש היתר על מה שאסור עלי, רק שלא ירצה כ"ת לאסור את המותר, כי חיבורי אין אני משתדל לפזרם ע"פ חוץ, אך פירושים לא אמנע בהיות ת"ל לאיל ידי לעשות..." עיי"ש עוד דברים חריפים. וגם יש לשמוע מאגרת אחרי עוד חצי שנה בתשרי תצ"ב (אגרת פז עמ' רסג) שרק בגלל השבועה לא הוציא כתביו: "אני ת"ל שומר משמרת שבועותי בכל תוקף ואינני מיקל בספיקה דאורייתא"²⁴.

אבל לדעתי אינו מוכח מזה שגם אחרי השבועה היה רוצה לפרסם כתבים ע"פ המגיד, ולא קיבל ברצון את ההדרכה של רבו קרוב לחצי שנה לפני השבועה. שיתכן שיש לחלק בין ג' סוגים של כתבים: א. אלו שהם בלשון הזוהר ע"פ המגיד קיבל מרצון שאינו נכון להוציא, ונראה שהפסיק הרבה קודם לכתוב אותם כנ"ל. ב. חיבורים בחכה"א בלה"ק שקיבל בשעת השבועה לא להוציא בלא הסכמת רבו, אבל רק משום שהשעה צריכה לכך. ג. פירושים לדברי אחרים שנשארו מותרים להוציא אחרי השבועה, ואעפ"כ החמיר על עצמו לבקש רשות באגרות הנ"ל. (בענין כתבי הרמח"ל אחרי השבועה הראשונה, ע"ע להלן במש"כ בתחילת חטיבה ב.)

ב. עוד קבוצה של אגרות נדפסה ע"י הרש"ל בסוף פחו"ד, וכולם עוסקים בדברי תורה בחכה"א שכתב לאחד מחכמי דורו. לדעתי אינו מופקע שהם חלק מהאגרות לרבו מהשנים שלא הגיעו לידינו, אף שאין שום ראיה לכך. התוכן של אגרות אלו חשוב מאד, שבהם מתבאר הרבה דברים שהם סתומים בכל הכתבים האחרים, ואפילו מזכיר ומתעסק בפירוש עם המקובלים שלפניו. והגר"ח

באגרת של ר"ש מורפורגו לר"מ חגיז (אגרת עז עמ' רלג) שהשבועה היה תוצאה מביקור הר"י באסן אצל הרמח"ל.

²⁴ כך כתב לגבי השבועה הראשונה, אך לגבי השבועה השנייה עי' מש"כ להלן בענין "מאמר החכמה".

מחקר בכתבי הרמח"ל

פרידלנדר ציין שיש בהם תוספת ביאור לסוגיות המבוארות בקל"ח, ואכן כמדומה שסגנונם יותר דומה לכתבים של חטיבה ב'.

גם נחוץ לציין שהגר"ח פרידלנדר לא היה לפניו כת"י כשהדפיסם בשערי הרמח"ל (אף שדייק מהרש"ל שהיה בידו כת"י נוסף), ולכן לא יכל להגיה השיבושים הרבים שיש בדפוס הרש"ל. אולם גארב (עמ' 183) מעיד שלאחרונה התגלה כת"י מבית מדרשו של הגר"א שנכתב ע"י סופרו ר' משה חריף (ע"ע עליו בד' ידיעות בחכה"א בסוף חטיבה ב').

ב. כללים ראשונים (כללי פחו"ד)

החיבור הראשון של כללים נקרא ע"י הרמח"ל באגרותיו "כללים הראשונים", ונדפס (ביחד עם כללים השניים בשם "פתחי חכמה ודעת" [ע"י בסמוך]) לראשונה בשנה תרמ"ד ע"י הרש"ל ע"פ כת"י שהיה בבימ"ד של הגר"א שהתאמצו הרד"ל והרא"ש מאמסצילאו להשיגו והתעוררו והסכימו עם מקובלים אחרים להוציאם לאור (ע"פ לשון הרש"ל בשער). ובדורנו נדפס (ספר הכללים עמ' רצא) מכת"י של הרמח"ל עצמו ששלח לרבו ביחד עם ציור של האילן הקי²⁵ (שנדפס בשערי רמח"ל עמ' רעב-רעג).²⁶

אין ספק בזיהוי של הרש"ל שאלו הם ה"כללים הראשונים" שחיבר הרמח"ל בשם זה. בנוסף שכנראה כך היה כתוב על הכת"י מביהמ"ד של הגר"א, מצינו שהרמח"ל עצמו פירש אותם באגרות: כוונת הבריאה (כלל א, באגרת יד עמ' מג [ובאוצרות רמח"ל סימן ד]), הצמצום והקו (כלל ב, באגרת ד

²⁵ בהקשר לאילן שנכתב מסביבו הכללים הראשונים, כאן המקום לציין לאילן נוסף מכת"י הרמח"ל שהוא בצורה אחרת לגמרי. כפי הנראה האילן הוא בא לצייר את מבנה הסוגיות של חכמת האמת, לא פרטי הפרצופים וסדרי התלבשותם. הצד השווה שבהם, שכוללים את עיקרי החכמה בדרך המלמד היחס של הנושאים זל"ז ע"פ מיקום כל פרט בתוך הציור הכללי. גם אילן זה נמצא בכתב ידו של הרמח"ל, אלא ששנים רבות לא היה גישה אליו במוסקבה, ורק לאחרונה נדפס בנספחים לקיצור הכוונות (עמ' רפח-רפט). אולם אינו ידוע מתי חיבר האילן הזה, ואין שום ראיה לקשר אותו לאילן של הכללים, ולא מצינו שהרמח"ל הגדירו בשם כללים. הידיעה היחידה הקיימת עליו הוא מש"כ בניהו (עמ' 99, עיי"ש) שאוסף הכת"י שדף זה נמצא בתוכו היה שייך לר' יקותיאל, ובשובו לפולין בתצ"ג הוא השאירו בפאדוה. לפ"ז ע"כ נכתבה לפני השנה ההיא. וזה מתאים עם העובדה שכל הכת"י באוסף הם חיבורים יחסית מוקדמים.

²⁶ כללים אלו אינם ה"כללים ראשונים" שנדפסו במקביל לדעת, שהם נכתבו בשנה תצ"ד (ע"י להלן חטיבה ג), וגם מוכח מהאגרות שהכללים הראשונים הם אלו שנדפסו בתחילת פחו"ד.

ויש לציין שבניהו (עמ' 124-125) הבין שכללים אלו נכתבו בשני מהדורות, הראשונה שלח לרבו מסביב לאילן. אך לדעתי ראייתו בהערה 10 אינו מוכיח כלום, ואינו דחוק כלל להבין שהכללים הקצרים וראשונים באגרת הוא הם דבר אחד, וכנראה מכל שאר האגרות. ובתו"ד כתב שהכללים שנדפסו בפחו"ד הם מסקנת הכללים הראשונים, אבל לעיל (עמ' 117-118) כתב שאלו שמסביב לאילן הם הכללים בתחילת פחו"ד. גם הגר"ח פרידלנדר (ס' הכללים עמ' רצא, שערי רמח"ל עמ' רסא) לא הבין שיש מהדורות שונות, אלא העדיף הנוסח מכת"י של הרמח"ל כיותר מדויק מהוצאת הרש"ל שהגיע מהעתק.

מחקר בכתבי הרמח"ל

עמ' טו-טז [באוצרות סימן ג] ואגרת נ' עמ' קסו [נשמט באוצרות, עי' סימן יג עמ' שכת], והתפשטות הספירות והתלבשות הפרצופים (כללים ג-ד, אגרת ד עמ' טז-יז [אוצרות סימן ג]).

כללים אלו מלמדים הרבה מאד על כל הכללים השונים שחיבר אח"כ, ואולי על כתביו בכלל. שכתב באגרת לרבו מהר"י באסן (אגרת ד עמ' טו): "נפלאו בעיני מאד דברי כ"ת אשר דיבר על האילן ששלחתי לו, כי לא מצא בו דבר חדש. והוא רובו חדש, דברים אשר לא נודעו ולא הובנו כלל, כי על כן שגו בהם רבים. אך האמת הוא, כי בקצור גדול הוא עשוי, ועל כל מילה צריך דיון רב, כי זאת היתה הכונה בו לכלול כל כללי החכמה בקוצר רב...". וצ"ב, שבהתחלה הניח ש"רובו חדש", עד שהתפלא איך רבו לא עמד על זה. אבל אז מסיים שכוונתו היתה לערוך החכמה שכבר ידוע בדרך של כללים, מה שלכאוף אינו אלא סיכום על חכמת האמת שכבר נאמרה ונשנה במשך דורות, ואיזה חידוש יש כאן? ורואים מזה ש"לכלול כל כללי החכמה בקוצר רב" אינו כלי חדש ליין ישן, אלא שעצם דרך הכללים הוא החידוש.

ונ"ל שיסוד הענין מבואר בהמשך האגרת, שמבאר ב' ענינים עמוקים שעולים מתוך הכללים, ומסיים: "ועל פי הדברים האלה ידקדק כת"ר בכל הדברים, וימצא דברים נפלאים להרחיק מן החכמה הנרות אשר נפל בה בימים הקדמונים, ולפרש הדברים בביאור רחב, מקרב הדברים לפי אמתן אל השכל כדבר ה'". החידוש של הכללים הוא שדרכם אפשר לאדם להבין בשכלו את הפרטים הרבים של חכמת האמת, שאינם ידיעות מפוזרות מנותקות מהאדם, אלא אפשר וצריך לתפוס את התמונה הכללית העולה מהם.

ואפשר לשמוע מכאן (ועי' בהמשך שכך מפורש באגרות אחרות) שמטרת הרמח"ל ללמד הבנת חכמת האמת בכלליה אינה סתם ליתן הקדמות קלות וקצרות כדי שאח"כ יוכלו קוראיו להמשיך מיד אל העיקר שהוא החידושי תורה הגדולים שהתגלו לו מהמגיד בתקופה ההיא (עי' בסוף אגרת זו עמ' יח), ועל פיהם חיבר בארמית פירוש עה"ת וקהלת ותיקונים חדשים. אלא הכללים הם חלק מרכזי ממה שנתגלה לו, אם לא העיקר: סוף הגילוי של פנימיות התורה כשניתן להבין בשכל האדם²⁷.

ובאגרת נפלא בניסן ת"ץ, אחרי שכבר התחיל הפולמוס, הרמח"ל בעצמו הרחיב עד"ז כפירש לרבו סוד דרכו בתורה ועבודה (אגרת נ עמ' קסא-קסד, ותוספת ביאור באגרת נג). יסוד דבריו, שהקדים שהם "סודות גדולים וחתומים מאד" (עיי"ש עוד), מבוסס ע"פ מאמר רשב"י לאלהיו (כנראה בזוה"ק, אבל לא צוין מר"מ): "אית מאן דאנת עתיד לאתגלוא ליה בסוף יומיא אנפין באנפין, ואית מאן דאנת עתיד לאתגלוא ליה בטמירו לעין השכל דיליה". והעולה מדבריו שהרמח"ל קיבל מהדרך השני (והאריז"ל מהראשון), וזהו דרך עבודת הפנימיות והחסידות ע"י יחודים בלא סיגופים ופרישות. ועי"ז מתקנים חטא עבודה זרה במחשבה "מתחת לקליפות עצמם, כאדם מזוין העומד בבטן הארי

²⁷ ואולי זה הטעם שלפעמים ציין פירושו הארוך מאד לקהלת בראש הרשימה של חיבוריו (עי' לדוגמא אגרת לב עמ' צא), ובכלל צ"ב למה התמקד דוקא בפירוש ספר זו (ביחד עם תיקוניו ופירושו על כל התורה), אלא משום שקהלת הוא התורה של שכל האנושי, דברי שלמה "החכם מכל אדם".

מחקר בכתבי הרמח"ל

וקורע אותו מבפנים, כן הם בתיקונים אשר מלגו ירבו אור ותיקון, עד זמן אשר יאמר אז יבקע כשחר אורך". ומכאן התיקון ע"י העדר אור התורה בזמן השמדות, "שחסרון האור והסרת כח המעשה במקום אשר הלב חומד תיקון גדול הוא, מתהלך בדרכים הפנימים". עיי"ש עוד. ועכ"פ מבואר ששורש דרך הרמח"ל היה בגילוי שמגיע בהעלם אל "עין השכל", ור"ל שאינו עצם אור התורה במציאותה העליונה (כמו אצל האריז"ל), אלא האופן שהתורה הזאת נתפסת בלב האדם. (בענין "עין השכל" ע"ע ב"כל דרכיו משפט" בהמשך פרק ג.)

ובהמשך אגרת הזאת (עמ' קסה-קסו) התייחס לטענת הר"י ארגיס על הכללים האלו שאינם אלא "ענינים לקוחים מספר פרדס רימונים של הרמ"ק ז"ל בשינוי לשון ובקיצור מופלג" (אגרת זו עמ' קלט), וכתב לרבו שהר"י "לא עמד על דעתם... מרוב קיצורם", וציין לאגרת הנ"ל שפירש לרבו שג"כ לא הבין בהתחלה החידוש שלהם²⁸. ופירש עוד ענין קיצורם: "ואני לא רישמתי הקושיות והתירוצים, אלא הנחתי ההקדמות אשר תיפולנה על ידיהן הקושיות ממילא". ושוב סיכם שהחידוש של הכללים הוא "הכל להסיר הגשמות ממאמרי הרשב"י והאר"י זלה"ה ולהסיר מעוות מחשבות בהם להאמין, שימצאו אורות מתגלגלים בצורות יושר או עיגולים, גם כי בדרך רוחניות לא נודע מהו...". וסיים: "ויובן במ איך כל צורות החכמה קדושה צורות מהות הם ולא הכמות לפי ירידת האור בהשתלשלות הפעולות, ונמצא כלל הכונה בכללים ההם לבאר הנמשל בדברי האר"י זלה"ה לפי דרך משלו".

גם מאגרות נוספות לגבי כללים אלו עולה שיש להם תפקיד עיקרי בכתביו, וכנראה מפורש שהחידושים שבהם קיבל מהמגיד. עי' מש"כ באגרת לרבו בכסלו ת"ץ (אגרת יד עמ' מב-מו [באוצרות סימן ד]) "חידוש אחד מאשר נאמרו לי אתמול... ובו מתבארים סודות רבים מדרכי החכמה", ועיי"ש שמתחיל בלהפנות אל מש"כ בכללים שעיקר כוונת הבריאה הוא לאדם בעל בחירה, ועפ"ז בונה דרוש נפלא המבאר בצורה מובנת סדר הדורות המוביל אל ב' המשיחין. [ולכאן דבריו שם מקבילים לקה"צ, ובא זה ולימד על זה].

וע"ע מש"כ בחנוכה ת"ץ אל חמיו של רבו, ר' בנימין כהן (אגרת טו עמ' נא), שאחרי שתיאר איך התגלה לו המגיד ולימד אותו הפירוש לקהלת, ועוד דברים נפלאים על הגילויים, הודה ש"עדיין לא הגעתי עד מחצית השגת האר"י זלה"ה²⁹, אלא ש"הוא לא הורשה לכתוב ואני צויתי לכתוב". (וכע"ז כתב לרבו, אגרת יד עמ' מא.) והבדל זה אינו רק מי כתב בפועל, הרב עצמו (אצל הרמח"ל) או

²⁸ לדעתי הקריאה הנכונה בדבריו (עמ' קסד-קסה) אינה כמש"כ הרב שריקי (בהערה) שר"ל שעיקר חידושיהם הם ב"תורת הגאולה" שקיבל מהמגיד ולא בכלליו, אלא כמבואר מדבריו (תחילת ד"ה ואני) שכך היה אפשר להר"י אירגס להבין, מכיון שבאמת אין "חידוש הקדמות" בכללים, אבל האמת שיש חידושים גדולים בכללים למרות שאין בהם הקדמות חדשות, וככל הנ"ל.

²⁹ לחכמי ליורנו כתב (אגרת מט עמ' קנט) "הנה האר"י זלה"ה לא אלף שנים רחוק ממנו היה, ואני לא הגעתי עתה באמת לשליש או רביע מהשגתו הגדולה". וע"ע מש"כ בפ"י לאוצה"ח על ידיעת הרמח"ל בכתבי האריז"ל.

מחקר בכתבי הרמח"ל

תלמידו (הרח"ו להאריז"ל), אלא כמו שממשיך: "ואני גלה לי ת"ל המגיד בפנימיות החכמה דברים נפלאים אשר לא נודעו מהרבה, וכי דברי האר"י סתומים מאד..." ואחרי שתיאר בקיצור נמרץ איך ש"ג' דברים הם כללות החכמה", חזר להדגיש שבכללים האלו גילה יסוד תורתו: "וכבר כל הדברים האלה יראה כ"ת בכללים אשר שלחתי למו"ר כמוהר"ר חתנו נר"ו, כל אלה הדברים דחקתי וכתבתי להפיק רצון כ"ת". ולכא' מבואר מכ"ז שהצווי אל הרמח"ל לכתוב ר"ל לפרש את החכמה בכתב באר היטב, ספר שלם שאדם אפשר ללמוד ולהבין.

וע"ע במש"כ לרבו בסוף טבת ת"ץ (אגרת כד עמ' סג-סד) להגדיר החידוש בתיקונים ופי' קהלת ופי' התורה שלו, והמשיך לענות לשאלת רבו שלא השלים חסרונות הזוהר כי אי"ז התיקון הנצרך עכשיו, ואז הוסיף שאחרי הכללים הראשונים הוא חיבר "כללים שניים" (עי' בסמוך), ואז ציין לכא' לגבי כל החיבורים האלו ביחד: "אך באמת זמן אין לי מספיק לסדר בספרים כל אשר נגלה אלי בחסד אל כל היום תמיד, אשר ע"כ מוכרח אני להניח דברים רבים בקיצור להיות לזכרון, לא יותר".

וכתב אל חברו הרופא ר' עמנואל (אגרת לב עמ' צב³⁰) על רשימה של "חיבורים רבים וגדולים" שחיבר "על פיהם" של המגידים, ואחרי שהזכיר אלו בלשון הזוהר, הוסיף: "ואח"כ הרבה חיבורים שונים על הרבה ענינים, יהיו כמו ט"ו ספרים, ובפרט כללים לחכמת האמת, מבארים את הכל באר היטב בתירוץ הספיקות אשר נסתפקו על דברי האר"י זלה"ה". (ומסתמא כאן מדבר גם על הכללים השניים שכבר חיבר). ומבואר שגם הכללים הם בכלל מה שנתגלה לו.

ורואים להדיא מכל זה שעבודת הרמח"ל לקרב חכמת האמת אל השכל החלה הרבה לפני שהכריחוהו להפסיק לכתוב חיבורים בלשון הזוהר ושל חידושים, שכל זה נכתב לפני התחלת הפולמוס או ממש בתחילתה. זו טעות לומר שהוא רצה לישאר בגילויים נשגבים בסגנונם אל הזוה"ק והאריז"ל, ורק הרדיפות כנגדו הכריחו אותו לכתוב בלשון יותר נגלה בשפה של השכל האנושי.³¹

³⁰ אציין שבאגרת נפלא זו כמדומה מתאר סדר הדברים בצורה גלוי וברור יותר מהשאר, עיי"ש היטב. ושו"ר שכתב לרבו (אגרת לד עמ' קב) ש"אליו ספרתי כל מהלך המעשה מראשיתו עד היום הזה", עיי"ש.

³¹ ויש לצרף לזה המבואר מאגרות הראשונות שהתוצאה הראשונה של האגרות של ר' יקותיאל שגילה את הרמח"ל אל העולם היתה שהגיעו אליו חיבור רחב מאד ללמוד ממנו תורה בלשון פשוטה, וכתב הרמח"ל הרבה שבזה יצא תועלת טובה. לדוגמא, תיאר איך היה "צריך בס"ד לקבוע לימוד אחר, כי לא החדר מספיק, וגם לימוד הש"ס אינו שווה לכל הבאים, וע"כ אניח בחדר אחד לומדי הש"ס, ובחדר אחר אקבע למוד יותר קל ראוי לשומעיו" (אגרת יד עמ' מב). וקצת אח"כ בתחילת אגרת שבה ציטט ד"ת מהמגיד בארמית, הקדים (אגרת יט עמ' נו): "עתה אני עושה לימוד יפה ת"ל לפרש כל המאמרים הזרים אשר בעין ישראל, ואני ממשיך הדברים לפשט ומפרשם ברבים, והם להם לנחת רוח גדול". וע"ע במכתבו לרבני ויניציאה (אגרת לא עמ' פט) שהאריך איך מצד עצמו "מובלע בין אנשים ישבתי, מסתתר ונחבא", אבל אחרי ש"ה אמר ויהי לגלות דברים אפשר צפנתי", עכשיו "מודה אני על חלקי אשר ת"ל אף פרי טוב יצוא יצא פה להשיב רבים מעון וללמד לכל מבקש ה' דעת כברכת ה' עלי", עיי"ש. (וכל זה למרות שמעיקרא רצה הרמח"ל שלא היה מתגלה החוצה לעולם, עי' לדוגמא אגרת לב עמ' צג, ואולי כוונתו היתה להסתיר המגידים ורק ללמד בכתב החיבורים המפרשים חכמת האמת כמו הכללים וכו').

מחקר בכתבי הרמח"ל

אמנם לכאור' אינו נכון להסיק מכ"ז שה"כללים הראשונים" הם יותר חשובים מהכללים בחטיבות הבאות, וכל הנ"ל נאמר רק עליהם. אלא יש לראותם כהבסיס לכללים האחרים שכתב אח"כ, עצם דרך הכללים שקיבל ברוה"ק שבמשך השנים חזר עוד לפתח. ועכ"ז כללים אלו מיוחדים שרק עליהם קיבלנו פירושים מהרמח"ל בעצמו, ורק עליהם ידוע לנו בבירור איך הוא התייחס עליהם ומה מטרתם. גם סגנונם מדויק ומתומצת להפליא (כמש"כ הרמח"ל בעצמו כנ"ל), ויש בהם ענין מיוחד של מועט המחזיק את המרובה.

והנה ממש"כ באגרות היה אפשר להבין לכללים אלו מיועדים למי שכבר מכיר היטב בכתבי האריז"ל אבל רוצה להבין בשכל את כלל הענינים העולים מהם, כמו רבו של הרמח"ל והגדולים אחרים שראו אותם. וא"כ הם שונים במהותם מהכללים בחטיבות הבאות (וכנראה גם קה"צ ח"א, ע"י להלן) שהם מיועדים אל הרוצה להתחיל ללמוד חכה"א בצורה מסודרת ומובנת, וכפי שיבואר במקומם. אבל מצד שני, לכאור' התוכן שלהם ניתן ללמוד ולהבין ג"כ כהקדמות. ואולי שני המטרות נכונים. עכ"פ שאלות כאלו קיימות בחטיבה זו בגלל שכתביו לא באו עם הדרכה מפורשת אל הלומד המתחיל כמו בחטיבה ב', וגם אינו ברור מסגנונם ותוכנם שנכתבו למתחילים כמו בחטיבה ג'.

ג. כללים שניים (פתחי חכמה ודעת)

אחרי "כללים הראשונים", המשיך הרמח"ל וחיבר "כללים שניים" כנ"ל מהאגרות. כללים אלו נדפסו ע"י הרש"ל בשנת תרמ"ד בשם פחו"ד מאותו כת"י שהגיע מביהמ"ד של הגר"א, ומסתמא היה כתוב עליהם השם הזה. ויש ראייה על יחוסם לרמח"ל מהפירוש להם מכת"י של ר' יקותיאל, שברור מזה שבא לפרש תורת רבו, וגם שלא שינה בתוך דבריו כלום. בכללים אלו ציין פעמיים (עמ' קמד ועמ' רלח) אל ה"כללים הראשונים" בשם, ובשני המקומות הענין נמצא שם.

ואף שאין באגרות פירושים לכללים אלו, התוכן שלהם מתאים לאיך שהם תוארו שם. שכתב לרבו בטבת ת"ץ (אגרת נ' עמ' סד): "אחרי הכללים הראשונים אשר שלחתי לכת"י, חיברתי גם כללים אחרים, קראתם כללים שניים, שבהם נכללו כל הקדמות האר"י זלה"ה באר היטב". ועוד כתב לרבו (אגרת נ' עמ' קסד) שלא שלחם אליו כי "ארוכים הם מאד". וכתב שגם הם נכתבו באותו אופן של קיצור כמו הראשונים כנ"ל: "בם נתרצו הרבה קושיות וספיקות על דברי האר"י זלה"ה, וכולם בדרך זה, הקדמות מפילות קושיות מאליהן". ובאגרת הבאה (אגרת נא עמ' קעא) חזר שוב שלא שלחם כי הם ארוכים (ועוד פעם באגרת נג), והוסיף "גם לא נשלמו עד עדנה" (אולם מתוכן הנמצא לפנינו משמע שבסוף נשלמו). ומסתמא על הכללים האלו, ויתכן גם על הראשונים, כתב בסיון ת"ץ (אגרת סח עמ' רטו) שר' יצחק לאמפרונטי הגיע אצלו "והוא לומד עימי הכללים אשר חיברתי".

ומש"כ שכללים האלו כוללים כל הקדמות האריז"ל "באר היטב", לכאור' כוונתו שמובאים בהם כל הפרטים בצורה מסודרת ורחבה, לעומת הכללים הראשונים שרק רומזים להרבה סוגיות והבנות. אבל גם כללים אלו נכתבו בסגנון מקוצר מאד, במעט דברים מחזיק הרבה מאד. אף שכל הקדמות

מחקר בכתבי הרמח"ל

האריז"ל מבוארים היטב, אי"ז אומר שגם קל להבין את הביאור. וכך רואים ממה שר' יקותיאל גורדון כתב פירוש על פשט המילים של הכללים השניים (והשרידים שנשארו נדפסו בשערי רמח"ל). ברשימה אחת של כת"י מהרמח"ל מובא שהרמח"ל בעצמו כתב פירוש על לפחות חלק מהכללים האלו, אבל לא הגיע לידינו (בניהו עמ' 126).

כללים אלו נדפסו ע"י הרש"ל (ובשערי רמח"ל) ביחד עם עוד שני חיבורים המיוחסים לרמח"ל או תלמידיו: "כללי חכמת האמת", ו"אגרות פחו"ד" (ע"י עליהם לעיל באגרות). (וע"ע בבניהו עמ' 128 ואילך, ובגארב עמ' 183-185).

גם כאן איני יודע אל מי פונה הרמח"ל בחיבור זה. האם הניח שהלומד בכללים אלו כבר מכיר כתבי האריז"ל, ורוצה לתפוס הכללים העולים מתורתו בצורה קצרה ומסודרת, ולעיין בהם כדי שקושיותיו יפלו ממילא? או אולי הם סיכום שאפשר ללמוד בפנ"ע ודרכו ליכנס לכתבי האריז"ל עם כל פרטיהם? אולם כאן כעת דעתי נוטה לצד הראשון, ונראה להלן בחטיבה ב' שאולי יש סמוכים לזה מהשוואתם לאילן הקדוש.

ד. כללות שרשי החכמה

כתב הרמח"ל בסוף האגרת הנ"ל (אגרת כד עמ' סז) שבו הזכיר את הכללים הראשונים וגם השניים: "ואני הכינותי דרוש אחד יפה, כולל דברים רבים בשרשי החכמה, לשלח לכבוד תורתו השבת הבאה, אי"ה". ואכן לאחר שבוע, בפרשת בא ת"ץ, שלח אליו חיבור שלישי הזה של כללים, עם הקדמה זו (אגרת כג עמ' ע): "ועתה הנני כותב לו הדרוש אשר כתבתי, הוא כולל הרבה שרשי החכמה על מתכונתם, זה לשוננו...". ובסוף האגרת סיים: "הנה בדרוש הזה עיני כת"ר תחזינה כללות שרשי החכמה, מבוארים באר היטב בעומק גדול. ויקרא אותו גם לפני כמוהר"ר חמיו נר"ו, ולפני מזבחו יקריו שלומותי בהשתחוותי אפיים ארצה".

ונמצא שגם אחרי שני החיבורים הקודמים של כללים, ראה צורך (אחרי שעבר בערך חודש) לערוך עוד פעם את החכמה בצורה של כללים, אבל לא גוף החכמה אלא "שרשיה". כנראה כך הוא החידוש בכללים האלו, שעד עכשיו כתב את הכללים של עצם החכמה שתחתיהם נכנסים כל פרטיה, וכאן מלמד הכלל של שורשי החכמה בלבד. וכך מבואר מתוכן הכללים האלו, ששורש כל החכמה הוא דמות האדם עם נשמה וגוף, וכפי שהצעתי בהרחבה ב"כל דרכיו משפט".

ה. משכני עליון

חיבור זה מוזכר באגרת לרבו בכסלו ת"ץ (אגרת יד עמ' מא) "מאמר משכני עליון אשר ראה כ"ת". ואחרי שנשבע לא להוציא חיבורים, כתב לרבו בחשון תצ"א (אגרת פ עמ' רמא) "נשתדלתי מאד להשיב לי המאמר משכני עליון יען היותו חיבור, כי איני רוצה חיבורים החוצה". אולם מסתמא אין להבין מזה שרצה הרמח"ל שלא נלמד מספר זה, שהרי מבואר מהאגרות שלפחות החלק של השבועה

מחקר בכתבי הרמח"ל

שאסור חיבורים שלא ע"פ המגיד לא מצא חן בעיניו, ולא קיבלו אלא משום שהשעה צריכה לכך, וכנ"ל.

אולם בשונה מרוב הכתבים בחטיבה זו, חיבור זה לא נדפס עד דורנו (בגנזי רמח"ל), וקודם לכן היה נחשב לאבוד. גם אינו נמצא בכת"י של הרמח"ל עצמו, אלא בתלמידו ר' שלמה טרויס. ברור שהתלמיד אינו המחבר כי הניח ג' נקודות במקום שלא היה יכול לקרוא. ואף שבכת"י לא כתוב שם החיבור, אבל תוכנו מתאים למש"כ מישוהו לפני השבועה הראשונה שהרמח"ל "עשה פירוש על בהמ"ק של מעלה וקראו משכני עליון..." גם הסגנון והתוכן מתאימים לכתבי הרמח"ל מתקופה זו. (לדוגמא, ענין ב-ראשית נמצא כאן ובקה"צ). ועכ"ז עדיין יש אפשרות רחוקה שהחיבור שלפנינו הוא אחד מהחיבורים האחרים מתקופה זו, אבל לכא' אין בזה נפק"מ. ונמצא שאף שלכא' ברור שהחיבור מהרמח"ל, אבל אין לנו מסורת מבית מדרש הגר"א שהכירוהו ולמדוהו. (ע"י בניהו עמ' 85-88)

ומכיון שראינו שהראה חיבור זה לרבו ולאחרים, וגם כתב עליו הקדמה מסודרת, מבואר שעשה עריכה מסוימת לחיבור זה ואינו רשימות שכתב לעצמו. אולם לא מצינו שרצה לפרסמו במתכונת זו, ולכן אולי פחות אפשר לדקדק בלשוניות ומבנה פסקאותיו.

ו. מאמר הגאולה

חיבור זה מוזכר באגרת ברשימה הנ"ל של מאמרים, מיד אחר "משכני עליון". גם הוא כנראה לא היה ידוע לביהמ"ד של הגר"א, אבל הוא נדפס ע"פ כת"י של התלמיד ר' ישראל טרויס ע"י הרש"ל בשנת תרמ"ט, ולכן אפשר לומר שיש עליו יותר מסורת. בכת"י כתוב ע"י מישוהו אחר שזהו "מאמר הגאולה", ואין סיבה לחשוב שהזיהוי אינו נכון. (ע"י בניהו עמ' 48)

אין שום עדות מהרמח"ל ששלח חיבור זה החוצה או רצה בפרסומו, ולכן לכא' אפשר לדקדק בו עוד פחות מ"משכני עליון". וכך נראה מסגנונו שאינו לגמרי ערוך ומסודר, ובפרט בסופו שנראה שיש דברים שנכתבו בלא להתייחס אל המבואר בתחילתו, ואכמ"ל (ע"י מש"כ במילואים במהדורה של הספר שהו"ל אאמו"ר שליט"א).

ז. קנאת ה' צבאות

הרמח"ל כתב לרבו בכ"ו סיון ת"ץ (אגרת סט עמ' ריז) על חיבור שהוא באמצע לכתוב, שחלק א' הוא להציל מאמרי רשב"י מספר של "נוצרי אחד שרצה להוכיח כל בניני שוא אמונתם הרעה על פיהם, והם כתובים בספר אחד נדפס אשר ניתן ליד כמורה"ר יצחק לאמפרונטי ולכמורה"ר נחמיה הכהן נר"ו", וחלק ב' הוא להציל מאמרי רשב"י מ"דברי שקר אשר בנו עליהם שוא ותפל אנשים טועים רודפי הצב"י". והוסיף שהענין הראשון הוא קל כי דברי הנוצרי הם "כמוץ לפני רוח אשר על נקלה יזרו", אבל השבתאות יותר קשה מכיון ש"עשו להם סמוכות על אדני החכמה ועירבו קודש

מחקר בכתבי הרמח"ל

בחול וחול בבודש". ואף כתב שרצונו להדפיסו באמסטרדם. ובאגרת אחרת ב" תמוז ת"ץ (אגרת ע עמ' ריט) פתח "שמחתי בשמעתי כי מצא חן בעיני הכ"ת הספר החדש אשר אני עושה", וחזר והדגיש שכוונתו להצדיק רשב"י ולא להוכיח את הרשעים "כי זה ודאי שוא והבל אשר לא לגיירו אני בא", ושעיקר הספר הוא חלק ב' מכיון ש"יותר צריך להצילו מדברי הכוזבים הבאים עליו משלו ממה שיצטרך להסיר מעליו דברי שטות הרחוקים מכל האמת כרחוק מזרח ממערב". הרמח"ל ראה צורך גדול להציל אנשי דורו מטעות זו, ש"כ"כ נקל בדבריו לנטות מני אורח איש אשר לא נכון רגלו היטב, כי רבים סטו והמה חכמים מחוכמים, ובארץ המערב כבאי התיבה הם הנקיים מן הטעות הזה".³² וכתב דבר נפלא ש"שם הספר הספר קראתי כאשר צויתי קה"צ".

וקצ"ע שבספר עצמו לא כתב שמטרת חלק א' הוא כנגד הנצרות אלא ל"אויבי חכמת האמת, קראו מאז למאמינים בה מאמיני העשירות, וחשבו אותם למתעתעים ונותנים תפילה לאלהים, בשום בו רבוי מציאויות חלילה, ובקרבם אותו אל הגשמיות הלוח וקרב מאד..." (עמ' עד), עיי"ש שמבאר שענין החלק הזה של הספר הוא להגדיר חכמת האמת האמיתית.

יש לשים לב שגם חלק זה לא נכתב לכתחילה כחיבור של "כללים", אלא בשביל מטרה מסוימת. אבל למעשה תוכנו הוא כללים של חכמת האמת, וכבר הדפיסם הגריא"ח עם הערותיו בשנת תרט"ו עם שבחים מופלגים כ"קונטרס נפלא בביאור יסודי חכמת הקבלה... והם יקרים מפנינים וכל חפצים לא ישוו בה". וגם כשהרב מענכין (בהקדמה לע"ח) ציין לספר זה (עם הקל"ח) כאחד מ"ספרי לוצאטו" שיש ללמוד עם העץ חיים, יש להניח שכוונתו לכללים של חלק א' (במיוחד שחלק ב' כמעט ולא נדפס בימיו). ויותר מזה, נראה מלשון הרמח"ל בתחילת חלק א' שרצונו לפנות לכל קורא בעולם משום ש"הדיבור יפה היום משתיקה במקום שיש חילול ה'", עיי"ש, וכך רואים מרצונו להעלות הספר לדפוס, וגם התוכן לכל אורכו משמע שאינו מדבר דוקא להמכיר בכתבי האריז"ל אלא לכל מי שרוצה לדעת מה חכה"א על נכונה. ואולי זהו החידוש הגדול של חלק א' שהתפעל ממנו בתחילתו עיי"ש, שזהו הפעם הראשון שסידר הקדמות בכללי חכה"א כשכוונתו מפורש לפנות אל הלומד המתחיל.

גם יש לציין שבחלק א' של ספר זה הדגיש בהרחבה מיוחדת את הענין שכל הבריאה, המצוה, ושכר ועונש הוא דמות האדם, וכפי שהבאתי ממנו ב"כל דרכיו משפט" (תחילת פרק ג).

חלק מהספר נדפס לראשונה בתרכ"ב (ר"ל לפני ההו"ל של הרש"ל בתרמ"ח), אבל רוב חלק ב' נשאר בכת"י עד דורנו שנדפס בגנזי הרמח"ל. ועדיין חסר כמה דילוגים באמצע, וכן חסר בסוף שני החלקים³³. הכת"י היותר מלא הועתק מתלמידי הרמח"ל, והיה לפני הרמח"ל כי תיקן והוסיף בכתב

³² אציין שכמ"פ באגרות כתב לרבו שאפילו יש מה ללמוד מכתבי תלמיד הש"צ ר' נתן, שאפשר לזרוק הקליפה ולקחת מתוכו כמו ר"מ עם אחר.

³³ ע"י בניהו (עמ' 95) שבכת"י נשאר עוד ששה דפים חלקים בסוף ח"א, ושיש מילה נוספת (שלא נדפס) "וההארה" המורה על המשך המשפט שלא נעתק. גם בסוף ח"ב השאיר עמוד חסר. ואוסיף שגם

מחקר בכתבי הרמח"ל

ידו (ע"י בניהו עמ' 98 שרשם הגהות הרמח"ל, ויתכן שיש מה ללמוד מזה). ונמצא שאין ספק ביחוס וזיהוי החיבור, וגם יש עליו מסורת מובהקת מביהמ"ד הגר"א. (ע"י בניהו עמ' 94-98, וע"ע עמ' 140-148)

ואף שלאחר שבועה הראשונה לא מצינו שהזכיר הרמח"ל חיבור זה באגרות, וכנראה שוב לא עסק בלהדפיסו, לכאן ברור שלא נאסר פרסומו, שאינו חיבור אלא פירוש לדברי הרשב"י. ויפה דייק כזה בניהו (עמ' 148) מזה שהפנה אליו בפ"י לאד"ר (עמ' שלט ספינר, עמ' תקיט שריקי) שנכתב לאחר השבועה: "והזהר מאד שלא תהיה ח"ו מגלה פנים בתורה שלא כהלכה, וכבר הארכתי בזה בספרי קה"צ ת"ל".

ה. פירוש תחילת אוצרות חיים

בשבועה הראשונה קיבל הרמח"ל לא לכתוב חיבורים, ורק נשאר לו מותר לפרש דברי אחרים. ואחד מהפירושים שכנראה כתב בתקופה זו הוא פירוש לתחילת אוצרות חיים. מוזכר בראשונה באגרות הרמח"ל יחד עם עוד כמה פירושים חדשים (שלא הגיעו לידינו בכלל) באגרת מער"ח שבט תצ"א (אגרת פא עמ' רמב): "הנה פירוש תחילת הא"ח גם הוא ארוך, ע"כ לא אוכל שלחו". ועד"ז כתב בכ"ח שבט תצ"א (אגרת פד עמ' רנה). ומצינו שכבר כמה חודשים קודם (אבל גם אחרי השבועה) הזכיר ר' יקותיאל פירוש כזה, שכתב באגרת מאלול ת"ץ שמובא בגביית עדות כנגד הרמח"ל (אגרת קא עמ' רצד): "גם כתב פירוש על הקדמה ראשונה שבאוצה"ח בעומק גדול אשר נתפרש מחדש, כי היו עדיין חסרים הרבה דברים, וגם בענין העקודים כתב דברים עמוקים אשר נאמר לו שנרמז ענין העקודים פ' בראשית דף ג ע"ב... ושם הוא נרמז סוד עקודים באין מבין".

ואף שאין סיבה לחשוב שהשלים לפרש כל הספר (כמו שג"כ נראה לגבי פ"י לאד"ר, ע"י במקומו), לכאן ההערות בידינו מכתב ידו שנדפסו בגנזי רמח"ל אינם כל הפירוש הזה, אלא אולי טיוטא ראשונה ממנו, או אפילו הערות שכתב לעצמו בתקופה אחרת לפני שהפכם לפירוש מסודר. שכתב לרבו שהוא ארוך, בדומה למש"כ אליו על כללים השניים ופ"י אד"ר, ושלפנינו אינו כ"כ ארוך, אלא בערך כמו הכללים הראשונים ששלח. וגם צ"ע להשוות לתיאור של ר' יקותיאל על ענין העקודים, שאף שבפירוש שלפנינו מצינו שהרחיב בענין זה (עמ' דש), אבל ל"מ שפירש מאמר מהזהר בפ' בראשית.

מתוכן של ח"א מבואר שחסר, שיעד כמ"פ לפרש דברים שלא הגיעו לידינו (ע"י עמ' פג, פג, פח, קכז). ואינו רחוק שיותר חסר בסוף ח"א מסוף ח"ב.

מחקר בכתבי הרמח"ל

ועכ"פ נמצא שאף שמה שלפנינו מיוחס בודאי לרמח"ל, אבל הזיהוי אל המוזכר באגרותיו אינו ברור, וגם לא התקבל במסורת כי לא היה ידוע עד דורנו. (עי' בניהו עמ' 116-117³⁴)

איני יודע אם יש לדייק מקיום פירוש הזה על ספר אוצרות חיים דוקא שהרמח"ל קבע אותו לעיקר לימודו בכתבי האריז"ל. גם באגרות (אגרת נ עמ' קסו) ציין פעם לאוצרות חיים, וצל"ע אם היה יכול להביא ענין ההוא גם משאר הספרים. וגם כך באגרות פחו"ד (סי' לט עמ' שצג), עיי"ש.

ואציין דבר מעניין על עסק הרמח"ל בכתבי האריז"ל בכלל במש"כ לרבו (אגרת נ עמ' קסה) לגבי הטענה שאין לעשות יחודים בחו"ל: "אך מאור עינינו האריז"ל זלה"ה, אשר דבריו להרב חיים ויטאל לכלל ישראל הם נאמרים, לא הוציא דבר זה מפייה, כי לא מצאנוהו בכל כתביו, לא במעט אשר קריתי, ולא שמעתי מצאוהו אחרים בכולם". לכאן מבואר שלא ידע כל כתבי מהרמח"ל, שקשה לי לקבל ששינה לרבו בשביל ענוה. וזהו דלא כמש"כ עליו ר' יקותיאל (עמ' כב) "כשהיה בן י"ד שנים היה יודע כל כתבי האריז"ל בע"פ". (גם מבואר מזה שלא שאל הרמח"ל את המגיד כל דבר קטן שרצה לברר.) ויש לציין עוד למש"כ ר' אביעד שר שלום (אגרת קמה עמ' שצ) שבהיותו אצל הרמח"ל "לא הזכיר לי אפילו ברמיזה מענין מגיד... ושמעתי ממנו הרבה חידושים על דרכי האריז"ל אשר הוא בקי בהם מאד³⁵".

ט. פירוש אדרא רבא (אדיר במרום)

כשם שכתב פירוש לתחילת הספר שהוא הבסיס לכתבי האריז"ל, גם פירש האד"ר שהוא הבסיס לדברי רשב"י. מוזכר לראשונה באגרת מי"א אייר תצ"א (אגרת פד עמ' רנו) שהודיע לרבו על כוונתו ליתן העתק מ"פירושי על האריז"ל אל חמיו, שאף שזה מותר לו לעשות "להיותו פירוש הזהיר ולא חיבור", אבל רצה להודיע קודם "להוציא עצמי מידי חשד". וכנראה גם רבו רצה לקבל עותק מהפירוש, אבל כתב לו ב"ח אדר תצ"א (אגרת פה עמ' רנח) ש"הייתי שולחו אלולי ארוך הוא מאד ואיני יכול להוציא מידי ולא ישאר אצלי ממנו העתק אחר". ובאגרת מאוחר יותר מסיון תצ"ח (אגרת קסג, עמ' תלח) מצינו שתלמידיו כתבו על השתדלותם לשלוח לו הפירוש, כנראה משום שנשאר אצלם והוא ביקש אותו בחזרה.

כבר בסמוך לדור הרמח"ל היו העתקים של הפירוש במזרח אירופה, וכידוע מהמסורת שהגר"א "לבש בגדי יו"ט לכבודו ולשמחתו" כשהשיג כת"י של הספר, וקטע ממנו מובא בספר הפרד"ס שנדפס בשנת תקט"ו (שיש בו הסכמת הגר"א), והספר גם מוזכר ע"י ר"א בן הגר"א, הגרמ"מ משקלאו, והגרמ"ש מטאלצין תלמיד חבר לגר"א (הקדמת מהדו' הרב ספינר). גם היה כת"י בבית מחותנו של

³⁴ בניהו ציין שיש בכת"י כמה הערות לדפים בהמשך הספר, אולם משום מה כנראה אלו לא נדפסו בגנוזי הרמח"ל.

³⁵ אחד מהחידושים שאמר לו כתב לרבו, עי' אגרת פד.

מחקר בכתבי הרמח"ל

הגר"א, ר' נח מינדיס, שאח"כ הגיע אל החת"ס, וכתוב עליו "וכבר מפורסם כמה היה יקר וחביב וקדוש הכ"י פי' האד"ר בעיני הגר"א ז"ל" (בניהו עמ' 102). ור' אליהו מבריסק, תלמידו של ר' יקותיאל (עי' בהמשך חטיבה ב), הזכיר הפירוש לאד"ר בהקדמתו לדרך עץ חיים שהדפיס בשנה תקכ"ו. ובחיבור בכת"י של ר' צדוק בלאך שנכתב בשנת תקס"ד, ועמו הסכמה מרבו הגר"ח מוולאזין שכתב בשנת תקע"א, מובא פי' האד"ר של הרמח"ל כחמש פעמים (תשבי עמ' 951-952). והזכירו הגרי"א בפירושו לליקוטי הגר"א, ואפילו העידו בניו ותלמידיו שהוא כתב עליו פירוש! (תשבי שם). והספר מוזכר עם שבחים מופלגים באגרת הידוע מר' אברהם שמחה (נדפס במבוא לספר הכללים עמ' רלה, הקדמה לקל"ח עמ' 10), שאמר לדודו הגר"ח מוולאזין ש"כפי הנראה שכ"י הרב הנ"ל על התחלת הא"ר... הם כולם דברי גילויים נוראים מעולם העליון, ובפרט ענין יחוד הגן המבואר שם, שאין קץ לנוראות ונפלאות הענין", והשיב לו "פשיטא ודאי".

על פי כת"י אלו הדפיסו הרש"ל בשנת תר"מ. אולם היה הרבה טעויות, וחסר כשליש מסוף הספר, עד שנדפס בדורנו ע"פ כת"י שהגיע מבית מדרשו של הרמח"ל (כת"י סינסינטי) שהוא יותר שלם ומדויק, ויש בתוכו עמ' אחד בכת"י של הרמח"ל. עמוד זה הוא במפתח בסוף הספר ומקביל את תוכו, וזה מעיד עוד על יחסו הודאי. (עי' הקדמת הרב ספינר, בניהו עמ' 175-173).

גם בכת"י סינסינטי מבואר מסופו שלפחות חסר בדרוש האחרון. אבל אין ראייה שהמשיך לפרש עוד באידרא, אלא שלפחות סיים הדרוש ההוא. ויש לשער שאפילו אם חסר עוד כמה פירושים ודרושים, אבל כמעט ודאי שלא המשיך לפרש כל האידרא, ויתכן מאד שלא חסר הרבה בכלל. שמבנה הפירוש הוא שבתחילה יותר היה צמוד לפרש המילים של האדרא, אבל ככל שנמשך הוא הרחיב יותר מענין לענין. בנדפס ע"י הרש"ל הגיע עד עינים דע"ק (דף קל.), וכל ההמשך שנדפס ע"פ כת"י סינסינטי הוא על חוטמא דא"א (דף קל:), כמבואר בספר עמ' שסז ועמ' תיח). ובהמשך זה בעיקר האריך לפרש מאמרים מהזוהר וסוגיות שונות שכנראה אינם נוגעים לאידרא באופן ישיר. אם היה נמשך בקצב זה עד סוף האידרא, הספר היה יגיע לעשרות אלפים דפים.³⁶

איני יודע אם צריך ללמוד הספר כביאור לאידרא, למרות שרק מפרש לחלקה. אולי מטרתו היא מבוא לתורת רשב"י שערך בצורה של פירוש לתחילת האידרא כדי לקיים שבועתו. ויש בספר כמה סגנונות ורמות, ולכן איני יודע אם נכתב דוקא למי שכבר מכיר כתבי האריז"ל, ומחלקים שונים מקבלים רושם שונה. בפרט המאמרים הארוכים בסוף נראים כענינים בפני"ע. בכלל איני יודע אם נכון להתיחס לזה כספר שלם שצריך ללמוד כסדרו. כל שאלות אלו צריכות תלמוד.

³⁶ וע"ע במכתב הנ"ל מבן אחיו של הגר"ח מוולאזין: "...כ"י הרב הנ"ל על התחלת הא"ר (כי כמה העתקות מהכת"י הלז ראיתי, וכולם מסתיימים בשוה באמצע הענין, והגם שהוא יותר מק"ס דפין של רבע בויגין, הוא ביאור רק עד ערך ב' דפין וחצי מהתחלת האידרא, ואין ידוע אם הוא ז"ל לא כתב יותר מזה, או שלא זכינו שיתגלה ד"ק על כל האידרא)..."

מחקר בכתבי הרמח"ל

גם אציין שנראה לי מפנים הספר שהוא מהדורה ראשונה שלא ערך הרמח"ל לחיבור מסודר. לא זו בלבד שהספר עובר הרבה מענין לענין, ולפעמים אינו חוזר אל ענינו הראשון אלא אחרי עמודים רבים, אלא גם מצינו שאחרי שחוזר אל ענין הראשון הוא מוסיף לבאר בו דברים שהיו נחוצים לדעת כבר בהתחלה (דוגמא לזה הוא הסוגיא של ראייה בעינים שהבאתי ב"כל דרכיו משפט" בהמשך לפרק ג.). מסתמא אם הספיק לערוך מהדורות נוספות היה יוצא חיבור יותר מסודר.

י. בנין עולם, סוד ה' ליראיו

הרמח"ל כתב ב' חיבורים נפלאים אלו על פנימיות הבריאה הגשמית. מבואר הרבה מתוכם שמה שהגיע אלינו חסר הרבה, אבל איני יודע אם זה בגלל שלא נשלמו או שהם חסרים. (יל"ע אם מוכח ממה שמצינו השריד של "בנין עולם" בכת"י של הרמח"ל עצמו שלא הושלם החיבור, כי אי אפשר לתלות החסרון על המעתיק. לכאור צריך לראות הכת"י כדי להכריע זה.). חיבורים אלו נדפסו לראשונה ע"י הרש"ל בסוף פחו"ד ע"פ כת"י שהיה בבימה"ד של הגר"א. (אבל אי"ז אותו כת"י של הכללים הראשונים והשניים, אלא כת"י אחר שהיה בתוכו גם פ"י האדרא, קה"צ, חוקר ומקובל, וסוד הכתובה. ע"י בניהו עמ' 46, 103-104.) בשערי רמח"ל נדפס "בנין עולם" ע"פ כת"י של הרמח"ל עצמו, ו"סוד ה' ליראיו" ע"פ אותו כת"י שהיה לפני הרש"ל.

יא. מחזור הרמח"ל

לא מצאנו שהרמח"ל בעצמו הזכיר פירוש על המחזור, אבל כתב ר' יקותיאל באלול ת"ץ (אגרת קא עמ' רצד, מובא בגביית עדות נגד הרמח"ל): "עוד נתפרש סדר התפילה על ר"ה, דהיינו נוסח המילות עצמם, והוא דבר נחמד עד מאד, אשר אי אפשר למי שידע אותה התפילה בפירושה שיתפלל בלי כוונה, וגם נתפרש הרבה מנוסחאות של המחזור, והכל ע"פ סוד". תיאור זה מתאים עם "מחזור הרמח"ל" שנדפס ע"י כת"י של הרמח"ל בשנה תשנ"ה.

יב. ליקוטים (מגילת סתרים)

באוצרות רמח"ל נדפס הרבה כת"י של תלמידי הרמח"ל שאפשר אבל אינו מוכח לייחס אותם אליו, כמובן חוץ מאלו שהם בכתב ידו. בנוסף לשאלת היחס ברוב הכתבים, לכאור ד"ת לא נכנסו למסורת מבתי מדרש של רבותינו ז"ל, שלא היו ידועים עד שנדפסו בדורנו. גם קשה לדעת מטרות הדרושים השונים, וכנראה חלקם בסגנון ד"ת מהמגיד שלא פרסם הרמח"ל כבר לפני השבועה, וכנ"ל. (גם חלק ממה שנמצא בפנינו בלה"ק יתכן שתורגם מארמית.)

קצת יוצא דופן הוא המאמרים שהדפיס הרש"ל בשנת תרמ"ט בשם "מגילת סתרים", ובתוכו חלק מהפירושים על תנ"ך (ע"י הקדמה לאוצרות הרמח"ל עמ' י-יב), וגם ליקוטים בענינים שונים שתוכם

מחקר בכתבי הרמח"ל

כמה יסודות גדולות עיי"ש (באוצרות הרמח"ל עמ' רנ-רנד, ועיי"ש עמ' ריג שכנראה הם מכת"י של הרמח"ל).

כל הכתבים האלו אין לנו שום עדות שהתכוון הרמח"ל לפרסומם ודקדק בכתיבתם למען זה. ויתכן שעליהם וכיוצא בהם כתב (אגרת פ עמ' רמא) אחרי השבועה הראשונה ש"גם איזה ניירות בלתי שלימים שמצאתי אח"כ ביד אחרים אספתי אלי".

חטיבה ב – מסורת הדפוס

קבוצה זו כוללת כתבים שנדפסו במזרח אירופה (ר"ל לא באמסטרדם) קרוב לפטירת הרמח"ל (בשנה תק"ו או תק"ז), בתקופה של עשרים שנה מתקצ"ו עד השנה תקמ"ה. כתבים אלו אינם ידועים לנו מהאגרות, חוץ מאחד מהם שנידון עליו בהרחבה ("מאמר הויכוח"). כפי שיבואר, הכתבים שבחטיבה זו פונים להדיא אל המתחיל או המתנגד לחכה"א שרוצה ליכנס פנימה, שזהו מטרה שלא מצינו בכתבים של חטיבה א' (חוץ מקה"צ כנ"ל).

אפשר להניח שלפחות רובם נכתבו אחרי הכתבים של החטיבה הראשונה ולפני שהתעורר הפולמוס בפעם השנייה, ר"ל בשנים תצ"ב-תצ"ד, בתקופת ההפסקה של כמעט שנתיים שיש באגרות שהגיעו לידינו. שאף שהרמח"ל כתב כללים לפני השבועה הראשונה שאפשר להשוות תוכנם אל חטיבה זו, יש להניח שכולם ידועים לנו מהאגרות כנ"ל, שקשה לקבל שלא גילה לרבו שערך כללים נוספים עם תוכן דומה אבל בסגנון מאד שונה המתאים יותר אל כתביו המאוחרים. ואחרי השבועה השנייה כבר לא כתב כלום בקבלה.

ואף שרוב כתבים אלו לא הוזכרו בשמותיהם באגרות, אבל ידוע לנו משם שגם בתקופה זו כתב הרמח"ל הרבה בתוך הגבולות של השבועה הראשונה. שבנוסף לפירושים הנ"ל מחטיבה א' שנכתבו לאחר השבועה, הזכיר עוד הרבה פירושים באגרותיו שלא הגיעו לידינו (עי' רשימה בגארב עמ' 221), וגם כתב לרבו בחשון תצ"ה שאמר למישהו ממתנגדיו ש"יש לי כ-מ' ספרים מחוברים מן היום שהלך מעכ"ת והלאה, ולא נתתי העתק לשום אדם"³⁷. ועולה מתוך דברי הרמח"ל באגרות משנה תצ"א (אגרת פ, אגרת פד עמ' רנו, אגרת פה, אגרת פז) שהחמיר מאד לקיים את השבועה הראשונה (אגרת עה), אבל נשאר לו ב' התירים בכתבתו: פירושים על דברי אחרים מותר לו לכתוב ואף לפרסם, וחיבורים שלו שלא בלשון זוהר מותר לכתוב לעצמו ולפרסם רק עם רשות רבו. ומכיון שביקש היתר לפרסם "מאמר הויכוח" (עי' להלן), כנראה מבואר שגם חיבור שאינו גילויים חדשים ממש (כמו "משכני עליון", עי' לעיל) הוא נחשב חיבור שצריך רשות (ורק פירוש ממש כמו פי

³⁷ לפי דברי הרמח"ל אל מתנגדו שלא נתן עותק לשום אדם, צל"ע איך התיר לתלמידיו להעתיק חיבורים אלו, כפי שידוע מהכת"י שלהם שהגיעו לידינו, וכדלהלן. ונראה שהענין ע"פ לשון השבועה, שבנוסח היותר קל חתם "שלא יצאו אלא על פיו [של רבו]...", ובנוסח היותר חמור (אגרת עה 1) "שלא אפרסם שום חיבור לשום אדם בעולם", ולכאור' ר"ל שמותר לו ללמד הספרים אל תלמידיו בבית מדרשו, ורק לא להעבירם החוצה. ומסתמא כך היה כוונתו באומרו שלא נתן העתק לשום אדם, ר"ל שלא פרסם החוצה. ואכן כ"כ בפירוש לרבו לאחר השבועה בחשון תצ"א (אגרת פ עמ' רמ): "ולא די שאיני רוצה שיצאו חיבורי החוצה, אלא כי אפילו לאוהבים וריעים אינני רוצה עמהם פרסום גדול, לבד ב' וג' אשר נאמנו לי".

מחקר בכתבי הרמח"ל

לאד"ר ופי' לאוצה"ח נשאר בהיתר לפרסם כנ"ל), ומסתבר שגם שאר החיבורים שבחטיבה זו נכללים בזה, והם היו חלק מהארבעים חיבורים של תקופה זו.

כפי שיבואר, איננו יודעים אם מה שהגיע לדפוס הוא מהדורתם הסופי של ספרים אלו, וגם כמה עריכה הם עברו מהתלמידים. הסיבה לכך הוא שכנראה כל הכתבים האלו הגיעו למזרח אירופה מהתלמיד ר' יקותיאל כשיצא מאיטליה בשנה תצ"ג³⁸, ומשם הגיעו לדפוס דרך תלמידו ר' אליהו מבריסק³⁹, ולכן יתכן שעוד לא נשלמו סופית כשהעתיקם והלך. גם כנראה ר' יקותיאל היה עורך תורת רבו, אבל איננו יודעים באיזה מדה, וכדלהלן. וברור מהדרכים השונים שהחיבורים מתייחסים אחד להשני שיש לפחות מחלקם מהדורות שונות, ושהעריכה לספרים מוכנים לדפוס לא היה מהרמח"ל.

רוב חיבורים אלו נדפסו ע"י הבעלים של הבית דפוס בקאריץ, וכנראה התקבלו במסורתנו בתחילה דרך הבית מדרש של המגיד ממעזריץ. אבל חשוב לציין שחלקם גם היו ידועים כבר בכת"י מבית מדרש הגר"א (וכדלהלן), ולכן אינו נכון להגדיר חטיבה זו כמיוחס לבתי מדרש של החסידים בלבד.

³⁸ אם מוכח שר' יקותיאל קיבל כל ההעתיקות של תורת רבו לפני שעזב איטליה בתצ"ג, יש ראייה שכל הכתבים בחטיבה זו נכתבו עד שנה זו. אולם לכאן אי"ז לגמרי ברור, שעי' בגארב (עמ' 194) שהביא מתשבי שר' יקותיאל חזר לאיטליה לפחות פעם אחת (דברי תשבי אינם תח"י), ויתכן שהוא קיבל אז עוד כתבים. אולם צל"ע בזה, שמבואר מכמה אגרות שהתלמידים לא עסקו בתורת רבם אחרי שהוא עזר פאדובה, וכתב הר"י חזק (תלמיד הרמח"ל) אל הר"י באסן (אגרת קיז עמ' שלו) אחרי שעזב את פאדובה: "מיום נסוע האדון כמוהר"ר משה חיים לא אני ולא חברי אשר כגילי... מעיינים עוד בכתביו... כמוהר"ר הנ"ל אסף וקבץ אליו כל הכתבים ונתרוקן בה"מ מכל הספרים". מצד שני, כמדומה מצינו הרבה כת"י איטלקיים מכתבי הרמח"ל בנוסף לאלו שהתגלו ע"י ר' יקותיאל, וע"כ אפילו אם אחרי תצ"ה לא היו מצויים בבית מדרשו אצל תלמידיו, אבל עכ"פ היו נמצאים באיזור. ולכאן כך מבואר ממש"כ התלמידים בתצ"ח על נכונותם לשלוח לו פי' האד"ר. ויש אופן נוסף שיתכן שקיבל ר' יקותיאל כתבים אחרי תצ"ג, שמבואר באגרת שר' יקותיאל ביקר אצל הרמח"ל באמסטרדם (עי' בסמוך), ויתכן שאז מסר לו או נתן לו להעתיק דברים שכתב בתקופת פאדובה. (ואף שזה כנגד השבועה השנייה, עי' מש"כ להלן חטיבה ג') בענין מאמר החכמה. ואף שר' יעקב פאפריש העיד שלא מצא על הרמח"ל כלום חוץ ממאמר הויכוח שהוא לקח ממנו (כדלהלן), יתכן שכתבים אחרים שלח לאמסטרדם דרך שליח (כי מאמר הויכוח רצה להראות לר' יעקב כמבואר באגרות), או עוד איזה תירוץ. יתכן שחסרים לנו פרטים בענין זה. עכ"פ הפשטות הוא שאכן ר' יקותיאל קיבל כתבים אלו לפני תצ"ג.

³⁹ תשבי (עמ' 140) מביא אגרת ממתנגד להר"י אייבשוץ שהזכיר בתו"ד שר' יקותיאל הביא כתבים מהרמח"ל, ושר' אליהו מבריסק "העתיק ממנו כל הכתבים הנ"ל ע"י המעתיק מוהר"ר חיים...". ומביא עוד (עמ' 143) עדות שר' יקותיאל הביא מאיטליה "כ"י עב מאד, ואמר שהוא מעשה רבו לוצאטו, בו מתפלל ומשתבח ועל פיו עושה כל מה שעושה, ולומד את זה הכ"י עם תלמידים וחברים מקשיבים אליו", "ספר שחיבר [הרמח"ל] כרך גדול ועצום...". (וע"ע בתשבי (עמ' 151-150) משער עוד על השייכות בין חבורת הר"א מבריסק אל החסידים. אך לדעתי אין דבריו מוכחים, שמש"כ על הערצתם אל הרמח"ל אולי היה מהמס"י שנדפס כבר בת"ק.) ויש לציין עוד שנראה מאגרת של הר"מ חגיש (אגרת עט עמ' קנג) שגם ר' אליהו מבריסק היה אצל הרמח"ל בשנת ת"ץ.

מחקר בכתבי הרמח"ל

ואף שחטיבה זו פחות מיוחסת אל כתיבת ידי הרמח"ל בעצמו, אבל מכיון שבעיקר דרכה כלל ישראל הכיר וקיבל הרמח"ל במשך כמאה שנה, קשה לומר שזה מוריד במרכזיותה, אלא יותר נכון לומר שהוא שלשלת אחרת של תורתו שנמסרה לנו. כשלומדים כתבים אלו, יש להגדיר תורת הרמח"ל בצורה רחבה יותר שכוללת את האופן המיוחד שהתפרסם כתביו ע"י ר' יקותיאל.

ואף שאי אפשר לקבוע בזה מסמרות, יתכן שהבנת היחס המיוחד של הרמח"ל לר' יקותיאל, שכנראה היה היחיד בחבורתו שהגיע מחוץ לאיטליא, יכול ללמד על הגישה הנכונה לחטיבה זו. שלפום ריהטא, בפרט כשמשווים אל החטיבות האחרות שהגיעו לידינו בלא ה'סינון' של ר' יקותיאל, היה אפשר לראות האפשרות של התערבותו של התלמיד הזה בעריכת תורת רבו כחסרון שאנו נאלצים לקבל מכח אמונתנו בדרכי העברת מסורת התורה. וגם היה אפשר לגנות אותו כהגורם לכל הפולמוס וחרמים כנגד הרמח"ל, שהכל התחיל כשהתפרסם מכתביו שגילו לעולם אודות רבו. אבל מתוך העיון באגרות מבואר שכל זה לא נכון. ר' יקותיאל לא היה סתם תלמיד שגרם צרות לרבו ושלח ידו בכתביו. גם אחרי פרוץ הפולמוס שלכאן נגרם על ידו, הרמח"ל הכניס אותו למקום פנימי ביותר במעגל תלמידיו, ואף נתן לו דוקא סמכויות מיוחדות בהנהלת חבורתו. וארשום תמצית הידוע לנו על האיש ר' יקותיאל גורדון מתוך האגרות (וע"ע מש"כ הרב שריקי באגרות עמ' כה בהערה).

קודם כל, ר' יקותיאל סיפר באגרתו באלול תפ"ט (אגרת ו עמ' כב) שהרמח"ל "לי אמר סוד גדול לזה שנתגלגלתי לבוא לכאן ללמוד עמו, כי אין דבר בלתי סיבה, וגם הגיד לי מנשמי ותקוני לתקן". והמגיד של הרמח"ל מסר להגיד לר' יקותיאל לא "לעזוב את חכמות החיצוניות" כמו שרצה לעשות "מרוב אהבת התורה". והוא סיפר עוד (אגרת 12, עמ' כה) שהרמח"ל נתן לו חיבוריו בלשון הזוהר להעתיק, והזהירו לא ליתן לשום אחר להעתיק ואפילו לא להוציאם מביתו, "אך תמיד תהיה איתי עמי בשבתי ובלכתי בדרך". וכשר' יקותיאל כתב על הרמח"ל מה שכתב, למרות שבגללו "יצאו הדברים בלי ידעי ונתפשטו עד אשכנז ופולניה" (אגרת יא עמ' לא), עדיין הודה הרמח"ל במכתבו לר"מ חגיז (שם) על "כל האמת אשר כתב באגרתו החכם רבי יקותיאל".

ורבו הר"י באסן טען בדברים חריפים מאד בכסלו ת"ץ (אגרת יג עמ' לט) "איך מהרת לגלות לאותו ר' יקותיאל, כי הלא ידעת שזה דרכם כסל למו של האשכנזים והפולנים לפרסם ולבלבל, והמה היו מעולם בעוכרי החכמה ובני התערובות... גם גנבו וגם שמו בכל הדפוס עד שנמסרו סודות התורה לחיצונים ויצא עתק מפיהם בלשונם הטמא, ולפי דעתי זה אחד מן הגורמים הגדולים להאריך הגלות, מלבד מה שהאשכנזים שאמרת לך הניחו מעות שנפסלו על קרן הצב"י כנודע". והשיב לו הרמח"ל (אגרת יד עמ' מ-מא) להגן על ר' יקותיאל ש"גם כי טוב וישר הוא" לא גילה לו כלום עד ד' חדשים, וגם אז רק ידע "בסיבות הדברים... וארוך הענין להעלותו על כתב". אבל "מדי שמעו שם עצמו בעובי הקורה להרבות תשובה ופרישות ככל התיקונים אשר ניתנו לי אליו, ואתמול שלמו לו מ' יום בתענית ושתיקה שלא לדבר דבר אלא בלשון קודש ובדברי קודש". והוסיף שר' יקותיאל יתיירא מחמת דברי ר"י באסן שהם כנגד המגיד שאמר לרמח"ל כמ"פ שהוא א"צ לירא מזה, וגם עכשיו

מחקר בכתבי הרמח"ל

כשחזר הרמח"ל ושאל את המגיד הוא ענה שוב: "ולרבי יקותיאל תימר דלא ידחל, דקבלה בעית לגלגלא זכותא על ידוי ויחמי ולפיכך יסתלקון מילין".

וכשכתב לרבו בטבת ת"ץ רשימה של החברים שעמו, על ר' יקותיאל בלבד נימק "והוא עודנו פורש בתקונים רבים השייכים לו" (אגרת כד עמ' סד). וכתב אל ר' יחזקאל הנ"ל (אגרת לד עמ' קו) להגן על "ר' יקותיאל אשר עמדי [ש] לא כתב לפרסם הדברים אשר נתפרסמו, כ"א להגיד חידוש לאיש נכבד בעיניו, ואמת אני לא ראיתי דברי האגרת טרם לכתה, רק ודאי מעם ה' יצא הדבר, והוא מסיבות מתהפך בתחבולותיו, אף אם דברי הר' יקותיאל הנ"ל מרחיבים ועולם, לא פשעי ולא חטאתי, אמנם עצם הדבר שבח לאל אמת הוא ואין יש פה כל עולה ומרמה". ונראה עוד מהאגרות שהרמח"ל סמך דוקא על ר' יקותיאל להעתיק כתביו ואגרותיו, עיי"ש (אגרת לח עמ' קיד, אגרת מד עמ' קלה⁴⁰).

ובתקנות הישיבה בשבט תצ"א, לא רק שהיה אחד מתוך השבע חותמים בתקנות הראשונות (אגרת ג עמ' ז), אלא שבהוספות הוא חתם (ביחד עם הרמח"ל ורמ"ד וואלי) "להיות מפקחים ומשתדלים בכל תוקף ועוז להעמיד כל הסדרים האלה על תיקונם" (שם). ובהוספות השניות ניתן לו בלבד הסמכות להשתיק כל שיחה של דברים בטלים בביהמ"ד, וגם כל מחלוקת בין החברים אפילו מחוצה לו, באומרו "תנו כבוד לה' אלקי ישראל" – "ומיד יחויב לשתוק" (עמ' ט). וגם יותר משנה אח"כ, בחוה"מ פסח תצ"ב, כתב לרבו (אגרת פט עמ' רעא) ש"ר' יקותיאל אשר עמדי, אם עשה, אינו עושה לדבר דבר מה שאינו צריך, וגם שבאמת הוא מכין עצמו ללכת לבית בשלום, ואני בתום לבבי לא אוכל לומר אלא שהוא חסיד גמור, ומי שירצה לדבר רע עליו כל רוחו יוצא כסיל..."

ור' יקותיאל הוא התלמיד היחיד מתקופת פאדובה שמצינו עדות שקיבל פני רבו אחרי שעבר לאמסטרדם, ששאלו התלמידים עליו לרבו בסיון תצ"ח: "ויען כי לגביר כ' שלמה רקח נר"ו נודע לו איך הגיע הח"ר יקותיאל באותם המקומות, לכן במטותא מיניה דמר יודיע לנו מה טיבו ומה אומנותו, והסיבה למה היה עד עתה נעלם ואם הוא עדיין נאמן בבריתנו". לא קבלנו תשובה מהרמח"ל אליהם, ורק ידוע לנו מתלמידו ר' אליהו מברסק שהיה טרח ויגע למסור תורת רבו לאור עולם.

מכל זה מבואר שהרמח"ל (וגם המגיד!) סמך על ר' יקותיאל תלמידו באופן מיוחד. צריך לשים לב לזה כשנצדד שחטיבה זו של כתבי הרמח"ל, שדרכה התקבל תורתו בכלל ישראל במשך כמאה שנה, נערך עם הוספות ושינויים ע"י ר' יקותיאל. למרות שזה קובע כתבים אלו כחטיבה בפני"ע, לכאור' אי"ז מוריד מערכם.

מכיון שענין חטיבה זו הוא כתבי הרמח"ל שהתפרסו בדפוס בשנות התק"מ, נציע החיבורים השונים ע"פ סדר הדפסתם.

⁴⁰ ועיי"ש עמ' קלה מש"כ ר' יקותיאל לר"י באסאן על עצמו.

מחקר בכתבי הרמח"ל

א. דרך עץ חיים

חיבור זה הוא החיבור הראשון המיוחס לרמח"ל שנדפס שיש בו ענינים של חכמת האמת. נדפס לראשונה בשנת תקכ"ו ע"י הר"א מבריסק תלמידו של ר"י גורדון בסוף מס"י, וכתב שהוא "הקדמה אחת מספר [קל"ח] פתחי חכמה" שהוא רצה להדפיס, עיי"ש.

אולם לא הגיע לנו שום כת"י לחיבור זה. ובעיקר קשה שיש בתוכו כמה ענינים שקשים לקבל שכתבם הרמח"ל, בפרט בסופו שהוא חיבור בפנ"ע כמ"כ אאמו"ר שליט"א במהדורתו. ושם ציין ל"חיבורנו ספר קה"צ", שמצד אחד מורה שהמחבר כותב בשם הרמח"ל, אבל מצד שני לכאן גם זה הוא לשון מוזר שאינו תואם לרמח"ל שתמיד הפנה לדברי עצמו בלשון יחיד. ואכן באחד מהמקומות האחרים היחידים (ואולי היחיד?) שהפנה בחיבור אחד לספר אחר של עצמו, שהוא ג"כ על קה"צ, כתב בפ"י לאד"ר (עמ' שלט): "וכבר הארכתי בזה בספרי קה"צ". ולכאן לא יתכן לקבל התיאור שכתב על הקל"ח פתחים (שעיקר מטרת החיבור הוא להיות הקדמה לספר ההוא!) שמצא אותם "בכתב ישן נושן", וכפי שיבואר במקומו (ועיי"ש שעו"ק הסתירה לחוקר ומקובל). וכל סגנון הספר אינו מדוקדק וצח כשאר כתבי הרמח"ל.

אבל מה נעשה, חיבור קטן זה התקבל במסורת בצורה ברורה כראשית התגלות כתבי הרמח"ל בחכה"א בדפוס (וע"י בסמוך שאף הפנו אליו בהדפסת הקל"ח), וכנראה אותם עדים נאמנים שמסרו לנו שאר הכתבים של חטיבה זו פתחו ואמרו שגם דע"ח הוא מכתבי הרמח"ל. וכנראה צ"ל שעיקר התוכן הוא מכת"י של הרמח"ל, אבל ר' יקותיאל או ר' אליהו ערכו את הדברים עד שקיבלו הצורה שיצא בדפוס. ואי"ז רחוק ע"פ מה שיבואר שכנראה כך היה אצל עוד מהכתבים של חטיבה זו.

ב. קל"ח פתחי חכמה

ספר זה נדפס בשנה תקמ"ה בקאריץ בשם "פתחי חכמה", והוא החיבור הגדול הראשון של הרמח"ל בקבלה שהתפרסם בדפוס. לא ידוע מקור הכת"י בודאות, אבל מסתבר מאד כהשערת תשבי (עמ' 136-137) שהוא הגיע מר' אליהו מבריסק שהעתיק או קיבל מר' יקותיאל, שהרי ר' אליהו כתב בפירוש בהקדמתו לדע"ח שיש בידו כת"י של "פתחי חכמה" לרמח"ל שרצונו להדפיס כנ"ל, וכעשרים שנה אח"כ המו"ל של הקל"ח ציטט בהקדמת בהרחבה את דברי ר' אליהו ב"הקדמת המדפיס לס' דע"ח". אפשר להניח כמעט בודאות שהדפסת כתבי הרמח"ל שהגיעו למזרח אירופה דרך ר' יקותיאל, שהתחיל עם דע"ח, המשיך לפי התוכנית עם הקל"ח.

הספר נדפס עם הסכמה מר' יעקב יוסף מאוסטרא, בעל ה"רב ייבי" ותלמיד של המגיד ממעזריץ. בהסכמתו כתב דברים נפלאים על הרמח"ל ועל הספר (גם הוא ציטט מהדע"ח לתאר הספר, ע"י בסמוך). ובהקדמת המדפיס הביא יסוד גדול ששמע מהרב המסכים בשם המגיד: "אמר על המחבר הזה שאין דורו היו כדאי להבין צדקתו ופרישותו, ולכן רבים מבני עמינו מגודל חסרון דעתם דברו על צדיק עתק אשר לא כדת, וחזי מאן גברא רבה קמסהיד ה"ה הרב הנ"ל אשר שמעו הולך למרחוק

מחקר בכתבי הרמח"ל

וגדולים צדיקים במיתתם וכו', וכדאי הוא לסמוך עליו, והקולות יחדלון כי לא כן משה עבדי בכל ביתי נאמן הוא". דברים אלו הם הפעם הראשון שמצינו בדפוס מסורת מובהקת המקבלת את כתבי הרמח"ל בחכה"א (כל השמועות מהגר"א נדפסו הרבה אח"כ, ויתכן שגם נאמרו אחרי תקמ"ה!). ובספר ישמח משה (ליקוטים בסוף חלק מועדים, הובא בהקדמת הרב ספינר לאדיר במרום) מביא בשם המגיד ממעזריץ ור' פנחס קאריצער שהספר קל"ח "בהיר וטהור". וכתב הרב ספינר (הקדמה למהדורתו לדע"ת עמ' 7) שיש מסורת שהמגיד ממעזריץ היה לומד הספר עם תלמידיו לאחר קבלת שבת⁴¹.

ויש לציין עוד לגבי מסורת הספר שהיה באותו כת"י עם פי' האד"ר וחוקר"מ שהגיע ממחותנו של הגר"א אל החת"ס (בניהו עמ' 103, 135), ולכן בנוסף למה שיתכן שהספר הנדפס הגיע אל הגר"א (הוא נפטר בתקנ"ח), יש לנו ידיעה שכת"י ממנו היה בקרבתו.

והנה לגבי שאלת יחוס הקל"ח אל הרמח"ל, שכבר דשו בו רבים, צריך לדון על הפתחים והפירוש בנפרד. לדעתי יש להניח שהרמח"ל כתב את הפתחים, שאוכיח להלן שכל החלקים המרכזיים של חוקר"מ לא יתכן שכתבם ר' יקותיאל בעצמו. גם השבעה כת"י איטלקיים, שחלקם מתלמידים של הרמח"ל, מוכיחים שלא כתבם ר' יקותיאל הווילנאי (בניהו עמ' 135-133). גם הסגנון הבהיר קל לקבל שהוא של הרמח"ל. ולכא' אי אפשר לקבל כפשוטו העדות המוזרה מאד של הדע"ח ש"מצאתי בכתב ישן נושן קל"ח פתחי חכמה...", שגם אם לא כתבם הרמח"ל עצמו אלא תלמידו, זה כמעט ולא יתכן שהם קדמו אליו והוא מצא אותם.

אולם יחוס הפירוש לרמח"ל פחות ברור, שיש שם הרבה לשונות לא בהירים וענינים שלא נראים מסודרים, ולכא' יש ענין בטענת החוקרים שהסגנון אינו מתאים לרמח"ל. אחד מהם (גארב עמ' 191) אפילו ברור לו ממבנה המשפטים ששפת אם של הכותב הוא אידיש ולא איטלקית. גם אינו מצינו בשום מקום אחר שהרמח"ל כתב פירושים לדברי עצמו, והלא דבר הוא. ומכל זה אפשר לקבל ההצעה שר' יקותיאל כתב הפירוש, או לפחות ערך אותו בצורה יסודית מכתבים שונים של רבו. ואכן יש תקדים לזה מפירוש הנ"ל של ר' יקותיאל על הכללים השניים של הרמח"ל. ולכא' אי"ז נסתר משילוב הפירוש לקל"ח ב"סיפור" של חוקר ומקובל (ע"י בהמשך במקומו), שיתכן שזה הגיע אגב הפתחים שמקורם מכת"י הרמח"ל.

כעת הקושיא הגדולה היחידה על אפשרות זו הוא מכת"י איטלקי אחד שיש בו גם הפירוש (בניהו שם), ובפשטות אין זה מובן אם ר' יקותיאל כתבו (אלא אם יתכן שהוא כתב הפירוש בעודו בפאדובה ותלמיד אחר העתיקו, וע"ד הצעת בניהו להלן בכת"י של חוקר ומקובל). ומטעם זה לדעת בניהו (שם) הרמח"ל כתב גם הפירוש. (וע"ע בגארב עמ' 198.) וצ"ע⁴².

⁴¹ לפי שמועה זו צ"ל שהגיע ליד המגיד עותק בכת"י הרבה לפני שנדפס, שהרי המגיד נפטר בתקל"ג.

⁴² מהד' הרב שריקי של הקל"ח אינו תח"י כעת, וכמדומה לדעתו הרמח"ל כתב הפתחים ולא הפירוש.

מחקר בכתבי הרמח"ל

על מטרת הספר כתב ר' אליהו מבריסק (בהקדמתו לדע"ח), וכן ר' יעקב יוסף בהסכמתו, וכן המדפיס בהקדמתו, שהוא הקדמה לעץ חיים של האריז"ל. ואכן הרב מעניין בהקדמה לע"ח המליץ ללמוד הספר עם "ספרי הלוצאטור" וציין בפרט לספר הקל"ח (וגם קה"צ). וכנראה שורשם ממש"כ בסוף דע"ח שהקל"ח פתחים "המה מפתחות גדולים לחכמה"א... וכשיהיו... שגורים בפיך ובלבבך, אזי תלך לבטח בכל ספרי חכמי האמת, ותבין כל דבר על בוריו". הגדרה חשובה זו קיבלנו לספר זה בלבד, וכיו"ב לאחרים מחטיבה זו כדלהלן, אבל לא בחטיבה א'.

אולם לכאן מצינו שמטרת הספר מתואר ע"י הרמח"ל או ר' יקותיאל קצת באופ"א. שבספר חוקר ומקובל (ע"י בהמשך במקומו) כתב הרבה מאד אודות דרך לימוד הקל"ח, וכלל הענין הוא שקודם יש ללמוד הכללים בסוף הספר, אח"כ הפרקים של האילן הקדוש שהם תמצית מכתבי האריז"ל (ה"עשרה פרקים", ע"י להלן), ורק אחרי זה להעמיק להבין את "כללות ההנהגה העליונה בנימוסיה" שהוא ה"פתרון" אל מראה האילן, עיי"ש (לא העתקתי כל הדברים כאן, כי הם מלוקטים בהקדמה לקל"ח עמ' 13-14). ואף שאציע שיתכן שדברים אלו כתבם ר' יקותיאל לפרש את דרכו בסידור כתבי הרמח"ל, אפשר ג"כ שהוא קיבל מהרמח"ל שכך נכון להציע את כתביו, וכדלהלן כל זה. בכל אופן גישה זו ללימוד הקל"ח יצא מאותו מקור שממנו קבלנו את הספר. ולכן צ"ע הסתירה להנראה מדע"ח שמטרת הקל"ח הוא הקדמה הראשונה והיחידה הנצרך ליכנס לכתבי האריז"ל, ויש בזה נפק"מ בשביל סדר הלימוד של הלומד המתחיל. ואולי יתכן ששני השמועות נכונים, כי לא כל המתחילים שווים.

ר' שלום אולמן זצ"ל חיבר קיצור לקל"ח, וע"י הקדמתו אודות הספר.

ג. מאמר הויכוח / חוקר ומקובל

החיבור היחיד מחטיבה זו שכנראה מוזכר באגרות הוא "מאמר הויכוח". מהעיון על חיבור זה יש ללמוד הרבה על כתבי החטיבה הזו בכללה.

בשתי אגרות הראשונות שהגיעו לידינו אחרי ההפסקה בין ניסן תצ"ב לטבת תצ"ד (אגרות צ-צא), מצינו שהרמח"ל הפציר מרבו לכתוב לו הסכמה להדפיס את "מאמר הויכוח", כנראה כדי לעזור כלכלית לאחיו. ונימק לו ש"הלא מזער הוא... ולא ימנע כ"ת מלקחת פנאי שעה או שתיים לדבר זה", "וכבר ספר מעט הכמות הוא, וגם כבר עינו ראתה דרכו מאז ואין יש פה אלא חידוש לשון". גם גילה שיש הקדמה לחיבור: "הנה כבר אמרתי כי ההקדמה לא שניתיה מאשר ראה אותה כ"ת כבר וערבה בעינו, ע"כ לא שלחתיה". כחצי שנה אח"כ, בסיון תצ"ד (אגרת צג), מצינו שביקש מרבו שיחזיר לו החיבור מיד עם נימוק מאד מעניין: "אם יכול לקרות הויכוח אשר בידו, יקרא מהר וישלחתי לו, ואם אין ישלחתי בלא קריאה, ואני מחלה פניו על זה הרבה, כי אין לי העתק אחר כיו"ב, יחנני ואל יאחר, כי כבר הלשון של הספר שהוא אפשר שלא יובן כולו בלעדי, וכבר אני רוצה לחדש כל הענינים ההם בדרך אחר מובן הרבה....".

מחקר בכתבי הרמח"ל

באותו חודש כתב לו רבו רשות לפרסם המאמר (אגרת צד), אבל הוכיח לו קשות נגד רצונו להדפיסו, וכתב בתו"ד: "אף אם אין בחיבור מאמרך דברים אשר לו כן, מ"מ גם מועיל אין בו, כי לא דבר חדש הוא, וכבר היה לעולמים ספר מצרף לחכמה למהר"ר יש"ר מקאנדיא ז"ל, מלא על כל גדותיו משענות ואותיות מחכימות מליצות יושר על החכמה, גם בא אחריו מהר"ר אביעד בחיבורו שהדפיס מחדש, ומה יתכן ומה יוסיף חבורך?...". עיי"ש עוד דברים מאד חשובים הנוגעים ליחס הר"י באסן אל הרמח"ל.

כנראה שכוונת הרמח"ל להדפיס חיבור זה היה הגורם העיקרי לחידוש הפולמוס כנגדו, כמו שכבר הזהירו רבו במכתב הנ"ל, וכמוזכר בתוך אגרות בעלי הפולמוס (עי' אגרת צו עמ' רעט, אגרת צח עמ' רפד). גם אפשר ללמוד מאגרותיהם על טיב החיבור הזה, שרבני וויניציה כתבו בחשון תצ"ה (אגרת קג עמ' ש) שהרמח"ל אמר להם "כי עכשיו אינו רוצה להדפיס אלא ויכוח שעשה בין החוקר והמקובל, להלהיב לבות בנ"א לרדוף אחר הקבלה...". והר"י פאפריש העיד עוד (אגרת קי עמ' שכב): "לא מצאנו בידו שום ספר... רק ספר אחד קטן שחיבר ברשות והסכמת רבותיו... גם מהרב החכם הנק' בשם אביעד שר שלום בעה"מ ספר אמונת חכמים, המשבחים ומפארים הספר חיבור הלז, שהוא רק ע"פ קבלת האר"י ז"ל, והעמיד אותו ספר כולו דרך שו"ת, דהיינו שאלות מבעל חקירות אחד למקובל, והחוקר שואל והמקובל משיב, ואעפ"כ לקחתי מידו הספר ועדיין הוא בידי ולא השבתי לו...". ומבואר שהעותק של הספר שרצה הרמח"ל להדפיס נלקח ממנו בפרנקפורט.

ובאגרת יותר מאוחרת משבט תצ"ו (אגרת קמה), אחרי השבועה השנייה ומעבר הרמח"ל לאמסטרדם, כתב הר"י באסן לר"ב כהנא אודות הספר עם שבחים גדולים (לא כמש"כ אל הרמח"ל עצמו), שכוונתו לשבור טענות ספרו של הר"י ממודינא כנגד הקבלה, ושהרמח"ל ביקש ממנו הסכמתו ובסוף נתנה לו, ואח"כ הסכימו גם חמיו של הרמח"ל והר"א שר שלום כנ"ל. ובתו"ד כתב ידיעה חשובה: "ואעפ"י שמצאתי דברי המאמר הנזכר טובים ונכוחים, עכבתיו שתי שנים, כי לבי היה רואה את הנולד". ומבואר שההסכמה שנתן לו בסיון תצ"ד היה בשביל חיבור שכתב כבר בסיון תצ"ב, לקראת ההתחלה של התקופה שאין בידינו אגרות (האחרון לפני ההפסקה היה בפסח תצ"ב).⁴³

לכא' עולה מהאגרות שאפילו אם "מאמר הויכוח" שבידינו הוא החיבור שכתב הרמח"ל בשם זה (כפי שאדון תיכף), רצונו היה לתת פנים חדשות אל הספר כדי שיהיה מובן יותר. שהרי לבסוף רבו שלח לו הסכמה, ומכיון שכבר כתב לו שאין בו אלא חידוש לשון ואעפ"כ ביקש הסכמה, ע"כ לא שינה את הספר אחרי שקיבל את ההסכמה. (וכך מוכח לפי הפשטות שכל הכתבים שבחטיבה זו יצאו

⁴³ ולכן איני מבין מש"כ הגר"ח פרידלנדר (שערי רמח"ל עמ' כה) שהעריכה שלפנינו מר' יקותיאל הוא מהמהדורות הראשונות של הספר בגלל שהוא עזב את פאדוה בתחילת שנת תצ"ג, שהרי כבר בשנה תצ"ב החיבור היה מוכן להסכמה מרבו. ובכלל אינו ברור לי איך הבין מהאגרות שהרמח"ל כתב כמה מהדורות לספר (הוא ציין למהדורות הישנות של האגרות שאינם תח"י), ואם כוונתו למש"כ לרבו ש"כבר עינו ראתה דרכו מאז ואין יש פה אלא חידוש לשון", אז לכא' משמע שאין הבדלים משמעותיים בין הנוסחאות (ובלא"ה מסתמא ר' יקותיאל קיבל הנוסח הסופית כשיצא אחרי ששלחו לרבו).

מחקר בכתבי הרמח"ל

מפאדובה עם ר' יקותיאל בשנה תצ"ג, שע"כ אינו מהדורה שכתב בתצ"ד.) איני יודע מה היתה הסתייגות הרמח"ל מהספר שלפניו, אבל מכיון שהמשיך עם רצונו להדפיסו כנראה שזה לא היה מספיק גדול כדי לעכב פרסומו.

עכשיו ננסה להשוות המבואר באגרות אל הנוסחאות העקריות של "מאמר הויכוח" שהגיעו לידינו: "חוקר ומקובל" שנדפס לראשונה בשקלאוו בשנה תקמ"ה ע"י בעלי הדפוס של קאריץ שהדפיסו הקל"ח⁴⁴, והכת"י של ר' יקותיאל שנדפס בדורנו בשערי רמח"ל. ומכיון שכנראה הקל"ח הגיע לדפוס דרך ר"א מבריסק שקיבל הכת"י מר' יקותיאל כנ"ל, יש להניח שגם הדפיסו "חוקר ומקובל" ע"פ העתק מכת"י של ר' יקותיאל. (לא היה לפנייהם הכת"י של ר' יקותיאל עצמו, שלא הדפיסו שום הקדמה [ע"י בסמוך], וגם חסר הרבה מגוף הספר, בפרט בסופו מסי' קל והלאה.⁴⁵)

ראינו שהרמח"ל כתב לרבו על הקדמה למאמר הויכוח שמצא חן בעיני רבו. בדפו"ר אין שום הקדמה, אבל בכת"י של ר' יקותיאל הגיעו אלינו ב' הקדמות אל הספר. לפני הספר עצמו יש הקדמה קצרה בכת"י של תלמיד אחר (נדפס בשערי הרמח"ל לאחר הספר בעמ' צה), וההקדמה שכתב ר' יקותיאל נמצא בכת"י לאחר הספר (בשערי רמח"ל נדפס לפני הספר). אינני יודע אם יש ללמוד משהו ממיקום ההקדמות בכת"י, ולכאן שניהם מתאימים למה שמבואר מהאגרת שהרמח"ל כתב הקדמה משמעותית אל הספר.

אבל לענייננו יותר חשוב ההקדמה בכת"י של ר' יקותיאל, שבסופו מתאר בהרחבה הסדר של החיבור השלם עם ה' ויכוהיו. וארשום תוכן דבריו בתוספת מה שעולה מתוך הספר עצמו.

ויכוה א' מיישב התמיהות הגדולות על הקבלה. **ויכוה ב'** מבאר אילן הספירות ופרצופים ועולמות ע"פ האריז"ל, ובתוכו נתן לו ה"עשרה פרקים" ופירש ענינם. **ויכוה ג'** מבאר בקיצור הכוונה באילן הזה, ובתוכו החוקר שאל הרבה שאלות, וכתשובה להם נתן לו המקובל קל"ח פתחים. **ויכוה ד'** מבאר באריכות כל עניני האילן עם הפירוש לקל"ח שנותן המקובל אל החוקר. **ויכוה ה'** מביא הקדמות שונות לחכמת האמת: ד' ידיעות בחכה"א, סדר לימוד לחכה"א והצורך שלה, וכללים

⁴⁴ הקל"ח נדפס קודם, שבדף השער של חוקר"מ כתוב שהרמח"ל הוא המחבר של מס"י וקל"ח פתחי חכמה, וגם מפורש שבעלי הדפוס היו "מקודם" בקאריץ.

⁴⁵ גם חסר כל השקו"ט לגבי מסירת הקל"ח פתחים ופירושם, וכן הד' ידיעות בחכה"א (ע"י עליהם להלן). ורוב הכללים שבסוף הספר. אולם כנראה אין לטעון שבכת"י שהעתיקו ממנו כדי להדפיס בחוקר"מ לא היו החלקים האלו משום ר' יקותיאל כתב או צירף אותם רק אחרי שכתב עותק זה (ע"י הצעתי להלן), שהרי מופיע שם לפני מסירת ה' פרקים (שנדפס מהם רק שנים בדפו"ר) כל הפיסקא שהמקובל מצהיר על כוונתו ליתן לו כללות הפתרון עם הקדמות של גדרים קצרים, שלכאן מעיד על כוונתו ליתן לו הקל"ח עם הפירוש. אע"כ הכת"י שהגיע לדפוס היה חסר. ועכ"פ נמצא ידיעה חשובה שהמאמר של ד' ידיעות ורוב הכללים לא נדפסו בתקופה זו, אף שהם נמצאים בכת"י של ר' יקותיאל שכנראה על בסיסו הגיע הספר לדפוס, וע"ע בזה להלן.

מחקר בכתבי הרמח"ל

בחכה"א⁴⁶. אח"כ הוסיף בכת"י שסדר זה הוא ע"פ כוונת המאמר להתווכח עם החוקר, אבל המתחיל הרוצה ללמוד בסדר נכון יתחיל מויכוח ה' שבהם הקדמות חכה"א (ואכן הגר"ח פירדלנדר הדפיס אותם במהדורה קצת שונה ב"ספר הכללים" בשם "כללים מספר מלחמת משה"), ואח"כ ילמד ויכוחים ב-ד כסדרן. כנראה כוונתו שהלומד המתחיל א"צ מאמר א' שלא נכתב אלא לענות אל המתנגדים לחכמ"א, או שנכון לו ללמוד אותו בסוף (ע"י שיערי רמח"ל עמ' לט הערה 39). ונמצא שכללים אלו בסוף הספר הם הפעם הראשון שהרמח"ל פונה להדיא אל הלומד המתחיל לגמרי כדי להכניס אותו פנימה, ולכאוף דרך זו פיתח עוד בכתבים של חטיבה ג'.

והנה כשנשוה כל זה אל הנ"ל מהאגרות, כמעט ולא יתכן שהחיבור נערך בשלימותה במתכונת זו ע"י הרמח"ל. קודם כל, הוא יחסית ארוך (גם בלא ה' פרקים וקל"ח פתחים ופירושים שמפנה להם בתוכו) ואינו מתאים עם מש"כ שהוא קצר ורבו יכול לעבור עליו בכמה שעות. ועוד יותר קשה: רוב הספר אינו מענה מסודרת אל המתנגדים לחכמ"א כמתואר באגרות, אלא אילן הקבלה עם הקדמות וכללים ופירושים. לכאוף לא יתכן שרבו היה אומר על כל הספר שאין בו חדש. (וארשום עוד קושיות על אפשרות זה תיכף.)

לעומת זה, לכאוף ג"כ לא יתכן שלפנינו ספר אחר לגמרי מהמתואר באגרות, שלמעשה הוא ויכוח בין חוקר ומקובל שיצא לאור בשמו ע"י תלמידי תלמידיו, והגיע אלינו בכת"י של תלמידו ר' יקותיאל. אינו מסתבר כלל שהרמח"ל או ר' יקותיאל כתב עוד ויכוח במתכונת זוהי אבל לענין אחר לגמרי. ויותר מזה, כשנתבונן במבנה הספר נראה שההקדמה והויכוח הראשון אכן מתאימים לגמרי עם הידוע מהאגרות: גם ביחד הם עדיין ספר קטן, כולו עוסק בלהגן על חכה"א מטענות החוקרים, ואפשר להבין הטענה שאין בו חידושים גדולים. מחשבון זה בלבד נראה לי שיש לשער ש"מאמר הויכוח" המוזכר באגרות הוא תחילת הספר שלפנינו, וויכוחים ב-ד צורפו אח"כ. ויכוח ה' יש להסתפק אולי היה חלק מהספר המקורי, וצריך לדון על כל אחד מג' חלקיו הנ"ל, וכעת אין בידי להכריע בזה.

וצריכים לדעת מי כתב וערך וסידר שאר הויכוחים. לכאוף אינו יתכן שכל המבנה הוא מפרי עטו של הרמח"ל שעשה אח"כ (אולי בגלל רצונו הנ"ל להיות יותר מובן), שהרי האגרות מעידים שרצון הרמח"ל להדפיס ה"מאמר הויכוח" המתועד בהם גרם להתחדשות הפולמוס שמסקנתו היתה לקיחת אותו הספר ממנו והשבועה השנייה בטבת תצ"ה, ואח"כ לא כתב כלום בקבלה.

ולכאוף גם עצם המבנה המוזר מאד של הספר מעיד שאי"ז חיבור אחד שכתב הרמח"ל בשלבים, ואדרבה אפשר לשמוע ממנה שהויכוחים הנוספים צורפו אח"כ ע"י ר' יקותיאל. שויכוחים ב-ד הם בעיקר נתינה לחוקר של חיבורים אחרים שהם שלימים בפנ"ע ומצוים בכת"י וגם נדפסו בפנ"ע,

⁴⁶ כך סידר הגר"ח פירדלנדר במהדורתו, שכל ג' ענינים אלו (מאות קה והלאה) הם הויכוח החמישי. אמנם בכת"י אין כותרות לויכוחים ד-ה, ולכן יש חוקרים שטוענים שהד' ידיעות הם סוף ויכוח ד' (ע"י גארב עמ' 189 הערה 133). ויש לציין שבכת"י הסדר לימוד והלאה אינו מופיע בסוף החיבור אלא באמצע ויכוח ב', ורשום עליו "זה שייך בסוף" (ע"י גארב עמ' 189).

מחקר בכתבי הרמח"ל

וקשה להבין למה הרמח"ל יטרח לצרף אותם אל הויכוח בין החוקר והמקובל על אמיתות חכה"א. והדברים מגיעים עד כדי כך שיש כאן מעין צירוף של ב' ספרים המחייב שני סדרי לימוד כנ"ל מההקדמה: החוקר לומד אותו כסדרו, והלומד הרגיל צריך לדלג מכאן לשם. וגם אינו כ"כ מובן הסדר של הספר בשביל החוקר: למה הוא ילמד השורשים והכללים של חכה"א רק אחרי שיוודע העשרה פרקים והקל"ח פתחים עם פירושם? גם תמוה מאד הכפילויות בין הויכוחים השונים, שבכללים שבוויכוח ה' חוזר על הרבה מהיסודות שדיבר עליהם בהקדמה וויכוח א' כדי להגן על חכה"א (כמו הצורך לחכה"א, ענין הספירות ועולמות אבי"ע), רוב היסודות בשני הויכוחים האלו מבוארים היטב ג"כ בקל"ח הפתחים ופירושם שראה צורך ליתן לחוקר בויכוחים בפני עצמם.

גם קשה ממה שהבאתי לעיל (במבוא ל"כל דרכיו משפט") שלכל אורך גוף המאמר הויכוח הרמח"ל מבאר חכמת האמת ע"פ הרצון להיטיב בזכות, והנמשך מזה במשפט ושכר ועונש, ולא מופיע כלום על גילוי היחוד, משא"כ הקל"ח פתחי חכמה שפונה אליו מסדר את חכה"א הכל בענין היחוד. ואף שהרמח"ל עצמו כתב שיש ב' ידיעות נכונות כנ"ל (שם), אבל היתכן שספר הכתוב בדרך אחד ערוך מסביב לספר שהולך למקום אחר? נדמה לי שהעוקב אחרי הוראות הספר ללמוד איתו את הקל"ח עלול לצאת מבולבל, ולא ידע להבחין בין דרך המשפט לדרך היחוד.

ומכל זה נ"ל שהעותק של "מאמר הויכוח" שר' יקותיאל קיבל מהרמח"ל היה ההקדמה וויכוח א' בלבד, ואולי ויכוח ה' או חלקים ממנו. וכשר' יקותיאל רצה לסדר הכתבים הנוספים שהיו בידו, כנראה כדי להכין אותם לדפוס, ראה נכון להמשיך הלאה את הויכוח עד שיכלול עוד כתבים שהגיעו לידיו בסיפור אחד: העשרה פרקים, הקל"ח פתחים ופירושם, ואולי הד' ידיעות בחכה"א והצורך אליה, וכללים בחכה"א. ועפ"ז מובן היטב מה שהויכוחים האחרונים נראים מנותקים מעיקר החיבור וגם אחד מהשני, שבאמת הצירוף שלהם אל הויכוח בין החוקר והמקובל לא עלה בדעת הרמח"ל כשכתב את התוכן הנמצא בהם. וכמובן יש נפק"מ גדולה מזה בדרך הלימוד של הספר, שא"צ לעיין על השינויים והכפילויות בין חלקיו.⁴⁷

ויתכן שדברי ר' יקותיאל עצמו הם רק הסוף של ההקדמה, הפסקאות בגוף הספר המקשרים בין הויכוחים, וכמובן השיח בין החוקר והמקובל בויכוחים האחרונים, אבל כל השאר העתיק מכת"י של הרמח"ל. או יתכן שהוא ערך והוסיף עוד בתוך הספר. איך שיהיה, למרות שאיננו יודעים מה בדיוק כתב הרמח"ל ומה כתב ר' יקותיאל דרך עריכתו, לכאורה ברור שעיקר התוכן מהרמח"ל, שהרי אם נאמר שר' יקותיאל חיבר בעצמו ויכוחים ב-ד (כמובן ע"פ מה שלמד מרבו), חוזרים עליו הקושיות

⁴⁷ צל"ע אם קשה על השערה זו מכת"י אחר של חוקר ומקובל (הארוארד 54) שלהשערת החוקרים (עי' תשבי עמ' 656-655, בניהו עמ' 155 ועמ' 158) אינו העתק מר' יקותיאל, האם זה מוכיח שהיה מקור אחד לשניהם – שע"כ הוא הרמח"ל עצמו. צריך לדקדק טובא לראות אם השערה זו מוכחת, וגם אם אינו יתכן ששני תלמידים ערכו הרחבות שונות על "מאמר הויכוח" של רבם. ולכאורה יותר מסתבר לתרץ כדרכו של בניהו (עמ' 156-155) שר' יקותיאל ערך את החיבור בעודו בפאדובה, עיי"ש שהציע שהוא השאיר את מקורו שם כשעזב בתצ"ג, ואף רצה לדקדק ככה מלשון הרמח"ל באגרת (אבל לדעתי אין דיוק מוכח).

מחקר בכתבי הרמח"ל

הנ"ל: למה לא פשוט כתב ספר ברור אחד על הקדמות וכללים ופרטים חכה"א, בלא לצרף אותו לויכוח בין חוקר ומקובל של רבו עם מסירות של תכנים שאינם בגוף הספר? אלא ברור שעיקרי הדברים צורפו מכתבי הרמח"ל. (וכמובן בלא"ה לכאן) כך מוכח לגבי כל חלקי הספר הנמצאים בכת"י בפנ"ע בצורה שע"כ לא הגיעו מר' יקותיאל, כמו ה"י פרקים והקל"ח פתחים והד' ידיעות, וכמבואר לעיל ולהלן במקומם).

לדעתי השערה זו אינה מטילה שום דופי על ר' יקותיאל, אלא אדרבה רואים את המסירות שלו לסדר היטב ולערך את כתבי רבו, ליתן להם הקדמות מאירות כראוי להם. ויתכן מאד שר' יקותיאל לא ערך הכתבים ככה מדעת עצמו. אולי הרמח"ל בעצמו אישר לו עריכה זו לפני שעזב פאדובה, ויש סמוכים לזה מהשערת בניהו ע"פ ניתוח הכת"י השונים שהחיבור שלפנינו כתב ר' יקותיאל בעודו בפאדובה. (אלא שלדעת בניהו הוא כתב את הכל ושלא על דעת רבו, אבל לכאן אין שום ראיה לזה, ויתכן גם כמו הצעתי.) או אולי הרמח"ל הדריך לו לערוך ככה כשביקר אותו אח"כ באמסטרדם כנ"ל. או אולי ר' יקותיאל בעצמו היה לו מגיד שאמר לו לעשות ככה. אינני יודע. לכאן הפרטים האלו לא כ"כ חשובים, שכפי שהקדמנו הכתבים של חטיבה זו התקבלו במסורת דרך עריכת ר' יקותיאל, ולא מדובר על איזה תלמיד טועה ששולח יד בכתבי רבו. ואציין עוד לשינוי השם של החיבור, שהרמח"ל כתב באגרות על "מאמר הויכוח", אבל מה שנדפס מתקמ"ה (וכן אח"כ) כנראה ע"פ עותקים של כת"י ר' יקותיאל הוא "חוקר ומקובל". ובכת"י של ר' יקותיאל לא כתוב שום שם (בניהו עמ' 88). הרי שלעולם לא אמר ר' יקותיאל שזהו ה"מאמר הויכוח" של רבו.⁴⁸

והנה ספר זה נכנס למסורת בהדפסתו בשנת תקמ"ה ע"י המדפיסים של הקל"ח, ומצד זה אפשר להניח שהתקבל ע"י ביהמ"ד של המגיד ממעזריץ כמו הקל"ח. אבל יש עליו גם מסורת מובהקת מהגר"א, שהרש"ל הדפיס מהדורתו של חוקר ומקובל בשנה תרמ"ח ע"פ כת"י "שהיה גנוז באוצר הכ"י של הגאון החסיד ר"א ז"ל בוויילנא" (בניהו עמ' 104-103). ותחילת הספר היה עם פ"י האד"ר באותו כת"י הנ"ל של החת"ס שהגיע ממחותנו של הגר"א.

ד. האילן הקדוש (י' פרקים)

חיבור זה לא מוזכר כלל באגרות. מוזכר לראשונה בחוקר ומקובל, עיי"ש שכל הדיון של ויכוח ב' הוא מסביב לנתינת פרקים אלו מהמקובל אל החוקר. ומבאר שם שהתחיל בהם כי צריך קודם לדעת הכללים והשורשים של החכמה, ורק אח"כ אפשר להמשיך להבין ענינה בקל"ח פתחים ופירושים. וכתב בתו"ד "כללות זה אני קורא אילן הקדוש", וכנראה מכאן לקח הרש"ל שמו לחיבור זה "כללות

⁴⁸ לפ"ז היה עדיף לקרוא כת"י של ר' יקותיאל שנדפס בשערי רמח"ל בשם "חוקר ומקובל השלם", שרק תחילתו הוא ה"מאמר ויכוח".

מחקר בכתבי הרמח"ל

אילן הקדוש". ואף שאיני יודע אם סדר הלימוד הזה עם טעמיו כתב הרמח"ל או ר' יקותיאל, הדברים חשובים מצד עצמם כי כך התקבל פרקים אלו במסורת, וכנ"ל לגבי הקל"ח.

לכאור' אין ספק לגבי יחוס הפרקים אל הרמח"ל. בפשטות גם כאן שייך מש"כ שלכאור' מוכח שכל החלקים מחוקר ומקובל שאינם בגוף הספר ע"כ הם מהרמח"ל, שאם ר' יקותיאל כתבם בעצמו לא היה צריך לכל התחבולה של סיפוח למאמר הויכוח של רבו וההפנייה לחיבור אחר שקיים מחוץ לחוקו"מ. ואין לטעון שכאן שונה כי הפרקים נדפסו בעצמם בחוקר ומקובל (לא כמו הקל"ח), שהרי בכת"י של ר' יקותיאל לא הועתק כלום (ע"י בניהו עמ' 155), ובדפו"ר רק מופיעים ב' פרקים הראשונים, ורק בדפוס הרש"ל (תרמ"ח) הופיעו בשלימות עם פירוש. וכך מוכח ממה שפרקים אלו מופיעים בהרבה מאד כת"י בלא שום שייכות לחוקו"מ (ע"י רשימה בגארב עמ' 181), הרי שזה ברור שאינם מעשי ידי ר' יקותיאל.

איני יודע מתי הרמח"ל חיבר פרקים אלו⁴⁹. גם איני יודע אם חשוב לדעת, כי זה ברור שהתגלו והתקבלו כחלק מחטיבה זו.

ויש לשים לב ולהעיר על השייכות בין פרקים אלו ל"כללים השניים" (בחטיבה א), שלכאור' הם נוסח קצר ונוסח אחר של אותו חיבור, ואכן בשערי רמח"ל נדפסו כמקבילים. למה הרמח"ל כתב את שניהם, ולמה הרמח"ל או ר' יקותיאל בחר לצרף לחוקו"מ דוקא הפרקים ולא הכללים?

אין לי תירוץ ברור לזה, אבל לכאור' כאן דוגמא לחשיבות החטיבות האלו של כתבי הרמח"ל. כשלומדים את הכתבים של חטיבה ב', קיבלנו איתה הדרכה ברורה של סדר לימוד המתחיל עם הכללים שבסוף הספר, אח"כ פרקים אלו, ואח"כ הקל"ח פתחים ופירושם, וכנ"ל כ"ז מהקדמת חוקו"מ. הלומד כזה אינו נחוץ לכללים האחרים שכתב הרמח"ל. לעומת זה, הלומד של חטיבה א' יודע רק שהרמח"ל כתב כללים ודרושים אלו, ואף שהספרים שלו יותר מיוחסים אל הרמח"ל, והוא ג"כ יכול לדעת הרבה אודותם (ובכללים הראשונים אפילו לקבל פירושים!) מאגרות הרמח"ל בעצמו, הם לא באים אליו עם הדרכה מובנית באיזה סדר ללמוד. ויותר מזה, כפי שצינתי במקומם, יתכן מאד שרוב הכללים בחטיבה א' לא נכתבו אל המתחיל אלא בשביל היודע שרוצה להבין בשכלו בדרך כללים. (ואולי עפ"ז מיושב מה שחיבר ב' מהדורות של קיצורים לכתבי האריז"ל: הפרקים שבחטיבה זו הם למתחילים היודעים רק ההקדמות שבסוף חוקו"מ, ורוצים לתפוס כללי האריז"ל לפני שלומדים פתרונם בקל"ח. אבל הכללים בחטיבה א' הם למי שכבר יודע כתבי האריז"ל אבל רוצה להבין אותם, ובשבילו כתב עם הרבה יותר פרטים ותירוץ של קושיות מאיליהן כנ"ל.)

ר' שלום אולמן זצ"ל הדפיס הפרקים עם פירוש. ובשנים האחרונות יצאו לאור עוד פירושים.

⁴⁹ כעת ל"מ המקור לטענה המחודשת של בניהו (עמ' 124-123) שכתבם בשנה תפ"א, וע"י גארב שלדעתו נכתבו בשנה תפ"ה.

מחקר בכתבי הרמח"ל

ה. קיצור שפע טל (כ' פרקים)

בכל המהדורות של "חוקר ומקובל", כבר מדפו"ר בתקמ"ה, נדפס בסוף הספר כ' פרקים שהם קיצור לספר שפע טל עם תוספת ביאורים ומשלים. בהערות שערכתי לקיצור שעשיתי לשפע טל הבאתי משם כמה ענינים, וציינתי למקביליהם בשאר כתבי הרמח"ל. ועכ"פ ראוי לשים לב שהרבה מאד מהתוכן וסגנון של כתבי הרמח"ל יש לראות כבר בספר שפע טל. והבאתי מהספר כמה ענינים בפירושי על "כל דרכיו משפט". לימוד מעמיק בספר שפע טל מלמד איך דברי הרמח"ל (ומקובלים אחרים) מפרשים את הרמב"ם ואינם חולקים עליו. ועוד חזון למועד.

בדפו"ר פרקים אלו באו ממש כהמשך אחד של הספר, ומהוים כחצי מכמותו! אולם הגר"ח פרידלנדר לא הדפיסם במהדורתו של "מאמר הויכוח" מכיון שאינם בכתבי יד, וגם לא נזכרו בהקדמת הספר, ולכן "לא ברור אם פרקים אלו הם מפרי עטו של רבנו".

אולם אפילו אם איננו יודעים אם הרמח"ל כתב פרקים אלו, לכאוף עדיין יש משמעות גדולה בזה שכנראה פרקים אלו היו באותו כת"י של "חוקר ומקובל" שהגיע לדפוס קרוב לדורו של הרמח"ל. יתכן שהם עוד חיבור של הרמח"ל שעלה בדעתו של ר' יקותיאל לצרף למאמר הויכוח, אבל בסוף השמיט אותם מהמהדורה שכתב בכתב ידו. או אולי הם נכתבו ע"י תלמיד אחר (או תלמיד של תלמיד) של הרמח"ל. אינו רחוק לשמוע מזה שלמדו ועיינו בספר שפע טל בבית מדרש של הרמח"ל.

ומעיינן להתבונן על צירוף קיצור של ספר שפע טל שכל ענינו לאחד בין הפילוסופי והקבלה ביחד עם ספר שבו המקובל מתווכח וחולק עם החוקר. לדעתי אין זה קושיא, אלא הוא עוד סמוכים אל הדרך שנקטתי ב"כל דרכיו משפט" ללמוד כתבי הרמח"ל כפירושים עמוקים אל עיקרי האמונה של שכר ועונש איך שיסד אותם הרמב"ם. כבר כתבתי קצת בזה מבוא ל"כל דרכיו משפט", ועוד חזון למועד.

ו. ד' ידיעות בחכמת האמת

הסתפקתי לאיזה חטיבה נכון להכניס מאמר זה. מצד אחד, המקור הראשון של ד' ידיעות אלו הוא בכת"י של ר' יקותיאל לחוק"מ (כנראה בתחילת ויכוח ה', ע"י לעיל), ולכן הם שייכים לחטיבה זו ככתבי הרמח"ל שנדפסו בשנות הת"ק ע"פ עותקים שהיו בידי ר' יקותיאל. גם התוכן של המאמר מקביל לסגנון ההדרכה לדרך לימוד שנותן החוק"מ. גם לא ידוע אודות מאמר זה מהאגרות, ואינו נמצא בכת"י של הרמח"ל.

אולם למעשה המאמר בנוסח הזה לא נדפס כחלק בחוק"מ עד דורנו, שהוא מהחלקים שהושמטו בכל מהדורות הספר עד שנדפס ע"פ כת"י של ר' יקותיאל ב"שערי רמח"ל". וההופעה הראשונה של המאמר היה בנוסח הרבה יותר ארוך שהדפיס רש"ל בתחילת אדיר במרום ע"פ כת"י שהיה באוצר הספרים של הגר"א ונכתב ע"י סופרו ר' משה חפץ. ויש עוד עותק של המאמר שכתב ר' חפץ ורשום עליו התאריך תקל"ב. הגר"ח פרידלנדר ציטט ופירש מנוסח זה בהקדמתו לספר הכללים (עמ' רמ

מחקר בכתבי הרמח"ל

והלאה), ונדפס בשלימותו ע"י הרב ספינר בסוף מהדורתו לדע"ת. (וע"ע גארב עמ' 207). ונמצא שעיקר המסורת של המאמר מגיע מבית מדרשו של הגר"א, והוא נדפס עם הכתבים של חטיבה א. אבל עכ"ז נ"ל שמקומה כאן, כי חטיבה זו מוגדרת בעיקר ע"י שהחיבור מיוחס לרמח"ל דרך הדפוס ולא מהאגרות, וגם כנראה שבנוסח אחד הוא חלק מחיבור שנדפס בשנות הת"ק.

מטרת המאמר ללמד ע"פ מאמר מהזוהר את הארבע ידיעות שחכה"א בא ללמד, ובסוף הנוסח הארוך יש גם הדרכה בסדר לימוד. הרב ספינר העיר שהידיעה השנייה נראה מקבילה לספר דע"ת.

חטיבה ג – מסורת הכתבים

חטיבה זו כוללת חיבורים שלא ידוע לנו עליהם מהאגרות, ולא נדפסו או התקבלו במסורת קרוב לתקופת הרמח"ל. ועדיין יש לייחס אותם בודאות אל הרמח"ל בעצמו מצד תוכנם וסגנון הכתיבה, ובחלקם משום שנמצאים בידינו בכת"ק בעצמו. חיבורים אלו נכתבו בשנה תצ"ד והלאה, חלקם לפני השבועה השנייה וחלקם לאחריה, ולכן למרות שאין עליהם עצמם מסורת קודמה ידועה, וגם אין ללמוד אודותם מהאגרות, אולי מעלתם שהם יותר קרוב למסגרתו של הרמח"ל, הסולת נקייה שהוא בחר לרכז מתוך כל מה שלימד בכתביו הקודמים. גם סגנונם הרבה יותר נגלה ובהיר, אפילו קצת דומים לחיבורים בענייני מוסר וחכמה שכתב באמסטרדם. ולמרות שאין על רובם מסורת מתקופת בתי המדרש של הגר"א והבעש"ט, חיבורים אלו אינם כמו הכת"י חדשים שהתגלו לראשונה בדור האחרון, אלא נדפסו והתקבלו ע"י גדולי הדורות החל משנות התר"מ.

א. ויכוח שכל ונשמה (דעת תבונות), כללים משנת תצ"ד (כללים ראשונים)

חיבורים אלו נדפסו לראשונה ע"י הרש"ל בשנה תרמ"ט (ע"י הקדמה עמ' 11 לעוד דפוסים), וכמדומה אין שום עדות שהיו ידועים קודם לרבותינו ז"ל. אולם אין שום ספק לגבי יחוסם לרמח"ל, שהתגלה בדורנו בכת"י של הרמח"ל בעצמו. ואפילו כתוב בסופם תאריך: ער"ח אדר ב' תצ"ד לדע"ת, ט' אייר תצ"ד לכללים. ובפשוט רואים מכאן שכתב הדע"ת לפני הכללים, אלא אם יתכן שהתחיל אותם במקביל ורק סיים הכללים אחרי הדע"ת.

מאז שנדפסו, ספרים אלו התקבלו במסורת במרכז ספרי הרמח"ל, שהרב פרידלנדר הביא בהקדמתו לדע"ת (עמ' 12) בשם רבו הרב דסלר שאמר על הספר "דע שהכל בו", ונמסר בשם מר' שמחה זיסל מקעלם שהתפלל הרבה שיזכה להבין הספר לעומקו. וע"י דברים נפלאים על הספר בהסכמתם של הסטייפלר, הרב שך, הרב וולבה, והר"י קלופט, זכר צדיקים לברכה.

והנה הרבה מהתוכן של דע"ת והכללים כבר כתב הרמח"ל בחיבורים הקודמים, במיוחד אלו מחטיבה ב'. לכן אף שנראה שנכון לראות חיבורים אלו כחטיבה בפנ"ע מכיון שהם נכתבו בתקופה אחרת ובסגנון אחרת מכל הנ"ל, וגם לא קיבלנו שום מסורת על דרך שילובם עם כתבים אחרים, יתכן שעדיין המסורות הנ"ל מועילים גם להם. אין כאן יסודות גדולות שלא היו ידועים קרוב לזמנו של הרמח"ל, אלא תוספת ביאור לאותם יסודות שכבר היו ידועים.

והרב שריקי הציע שאולי הרמח"ל רומז לדע"ת כשביקש מרבו באגרת מסיון תצ"ד (אגרת צג עמ' ערה) שיחזיר לו מאמר הויכוח "כי כבר הלשון של הספר ההוא אפשר שלא יובן כולו בלעדי וכבר אני רוצה לחדש כל הענינים ההם בדרך אחר מובן הרבה". אבל לדעתי קשה לראות דע"ת כמהדורה אחרת של מאמר הויכוח, שלכא"ו הם חיבורים שונים למטרות שונות, ובפרט לפי השערת הנ"ל

מחקר בכתבי הרמח"ל

שמאמר הויכוח שכתב הרמח"ל אינו אלא הויכוח הראשון שענינו הגנה על חכה"א מפני מתנגדיו. וגם קשה מהתאריכים, שהרמח"ל כבר סיים דע"ת והכללים לפני שכתב לרבו שרצונו לחדש מאמר הויכוח.

יש מהדורה אחרת של דע"ת, ויכוח בין "מר ינוקא" ל"מר קשישא", ולדעת הרב ספינר הוא מהדו"ק של הספר. לא חקרתי כעת בחיבור זה, שלכאוי הדע"ת הוא החיבור העיקרי בין מצד היחוס בין מצד המסורת. איני יודע אם יש צורך לעיין גם בנוסח במ"י ומ"ק, אך עי' בדע"ת מהדו' הרב ספינר שהרחיב בהשוואות ומצא בהם תועלת.

ברור שהכללים המקבילים לדע"ת אינם הכללים הראשונים הנ"ל מהאגרות שחיבר כבר בשנה תפ"ט, שאלו נתחברו בשנה תצ"ד. כך ברור גם מהסגנון. והשם הזה לכללים אלו כנראה הגיע מר' יוסף אלמנצי שכתב במאמרו על כתבי הרמח"ל בתקצ"ח שיש "כללים ראשונים לחכמת האמת..." (בניהו עמ' 18), הרי ש"ראשונים" ר"ל שהם דרך להתחיל ללמוד חכה"א.

אין כאן המקום להרחיב במעלות הנפלאות של חיבורים אלו, גם לא באתגרים שיש בלימודם. רבים וטובים ממני כבר ערכו מבואות ופירושים, ראה בדבריהם.

יש ויכוח נוסף בין הנשמה והשכל שנדפס בגנזי הרמח"ל כ"דעת תבונות חלק ב", ונמצא בכת"י של ר' יקותיאל. ברור מהכת"י שר' יקותיאל העתיק ולא כתב החיבור מעצמו, אבל יתכן מלשונות הספר שהוא הוסיף ושינה בתוך הדברים. ולא כל הספר הגיע לידינו. (הקדמת הרב פרידלנדר עמ' טז).

לגבי השוואת תוכן החיבור השני הזה אל ה"דעת תבונות" היותר ידוע, אף שיש קווים מקבילים, קשה לראות אותם כמהדורות שונות של חיבור אחד. ובכלל קשה לי להכריע לעצמי גישה כללי לחיבור זה. מצד אחד, יש בו יסודות וביאורים נפלאים על כמה סוגיות בסיסיים מאד באמונה (והבאתי ממנו הרבה בפרק ו של "כל דרכיו משפט"). אבל בהרבה מאד מקומות הלשון מאד סתום, והמבנה של הספר וסידור עניניו כמעט ולא ניתן לתפוס בו כלום. גם יש בתוכן שלו כמה דברים מאד מחודשים. לכן כעת צ"ע.

ב. מאמר החכמה

חיבור זה שונה מכל שאר כתבי הרמח"ל בכל החטיבות בזה שהוא כנראה הוא נכתב באמסטרדם בסגנון נגלה כשאר הכתבים משם. ולכן גם הכללים וענינים של חכמת האמת באו בנוסח ותוכן שונה מכל השאר. ויותר מזה, הספר נדפס לראשונה באמסטרדם תקמ"ג (ע"פ אותו כת"י שהדפיסו ממנו דרך חכמה ומאמר העיקרים, ובניהו עמ' 118 מסתפק אם הוא כת"י של אותו תלמיד ר' דוד מנדס), הרי שהוא הספר הראשון של הרמח"ל עם הרבה ענינים בקבלה לצאת בדפוס. ואף שאיני יודע על עדות מפורשת לכך, יתכן שהספר הגיע לשולחנם של גדולי הדורות. אולי הגר"א בעצמו למד ממנו.

מחקר בכתבי הרמח"ל

יש עוד כת"י של "מאמר החכמה", ולדעת בניהו (עמ' 118) והרב ספינר (הקדמה למהדורתו ע"פ כת"י זה, נדפס בסוף מהדורתו לדרך ה') הוא של הרמח"ל בעצמו⁵⁰, ומה שהוא בכתובה פראנקית ולא בכתובה איטלקית הוא משום שסיגל לעצמו כתב זה כשהגיע לאמסטרדם בשנה תצ"ה. בכת"י זה השם "מאמר החכמה" כתוב ע"י מישוהו אחר בראש העמוד. ובכת"י השני (שנדפס ממנו בתקמ"ג) השם הוא "אור הגנוז". ולכן פשוט להם שאי"ז ה"מאמר החכמה" שהזכיר הרמח"ל באגרת בכסלו ת"ץ ביחד עם עוד מאמרים (אגרת יד עמ' מא), וכך ברור גם מסגנון הכתיבה שאינו דומה כלל ל"מאמר הגאולה" ומשכני עליון (שהזכיר באגרת שם) וחיבורים אחרים מתקופה ההוא. גם לא הזכיר באגרות על כללים אלו שהם מקבילים בתוכנם אל הכללים הראשונים.⁵¹

והנה יש מקום לעיין בזמן ומקום חיבור הספר. בפשטות נכתב באמסטרדם, כנראה מלשון הספר וממקום וסגנון המכת"י. אולם בכת"י של תלמיד הרמח"ל כתוב בשער "...כל אלה ידו עשתה פה אמשטרדם בשנת ה' הוא נחלת"ו לפ"ק", וכפי שבניהו (עמ' 119) העיר 'נחלתו' הוא בגי' תצ"ד – השנה לפני שהגיע לשם. בניהו דחק שצריך להוסיף א' והוא נכתב בתצ"ה. ולכא' היה ברור שכך צריכים לקבל, אלא שיש כאן קושיא עוד יותר גדולה: איך כתב פירושים וכללים בלשון של חכה"א אחרי השבועה השנייה שקיבל בה לא לכתוב או ללמד כלום בקבלה, וכך נהג לגמרי כמ"ש כמ"פ באגרות (ע' בסמוך). ולכן אולי צריכים לדחוק לצד השני שבאמת כתב "מאמר החכמה" לקראת בואו לאמסטרדם אבל לפני שיצא מפאדובה ואירא כל מה שאירא עם השבועה השנייה, וכבר אז התחיל לסגל לעצמו הלשון וסגנון של הארץ שהתכוון לעבור. וא"כ צריך לדחוק שלא דוקא מש"כ "עשתה פה אמשטרדם", אלא אולי שהביא או שלח כתבים אלו לשם בתחילת תקופתו שם, וצ"ע.

אבל עדיין הדעת נוטה שחיבור זה כתב באמסטרדם. ואף שאין לי תירוץ טוב על הגימטריא של 'נחלתו', לכא' מש"כ על חכה"א כנגד השבועה יש ליישב בטוב טעם ע"פ מש"כ לרבו באלול תצ"ה (אגרת קיח עמ' שלט) שעכשיו באמסטרדם הוא לא מלמד חכה"א לבאים אליו, אבל "ולא משום איסור פראנקפורט אני עושה זה, כי כל המעשה ההוא אצלי כחרס הנשבר, אך כי אינני רוצה בעת הזאת ללמד לשום א' אפילו דיבור א', וע"כ אפילו דיבור קטן לא הוצאתי ואינני מוציא מפי בזה". וכך כתב לו בטבת תצ"ו (אגרת קמו עמ' שצו) עם קצת תוספת טעם: "כבר אמרתי לכת"א איך באמת

⁵⁰ כת"י זה היה גם לפני הרב פרידלנדר כשהגיה הכללים ל"ספר הכללים", אבל לא העדיף יותר מהשני, כנראה כי לא ידע או לא קיבל שהוא של הרמח"ל.

⁵¹ ויל"ע אם יש לדייק מהאגרות שאי"ז מאמר החכמה שהזכיר שם. שהר"י אירגאס ראה את המאמר שאמרו לו שהוא ע"פ המגיד, והגיב ש"כל דבריו הם ענינים מלוקטים מחיבורי המקובלים אין כל חדש בו", ומיד המשיך: "וגם הכללים שחיבר... הם ענינים לקוחים מספר פרדס רימונים... בשינוי לשון ובקיצור מופלג". ואולי משמע שמאמר החכמה אינו זה שלפנינו שכמעט חציו הוא כללים. וגם קשה לומר עליו שהוא ליקוט ממקובלים. ויותר מוכח מתגובת הרמח"ל שמדובר במאמר אחר, שאחרי שהודה שאין שם אלא מעט "חידוש הקדמות", הוסיף ש"חידוש פירוש מקראות נמצא בו המה מפי המגיד נאמרו", ובמאמר שלפנינו כמעט ולא מצינו פירושים לפסוקים. כל התיאורים האלו יותר מתאימים לחיבור בסגנון מאמר הגאולה וכיו"ב.

מחקר בכתבי הרמח"ל

ועל נכון בחרתי לעצמי (ולא ממסורת פרנקפרט...⁵²) לבלתי דבר דבר בדברי החכמה עם איש בעולם, כי הרעה גוברת בעו"ה, והארץ היתה תהו ובהו, הן חשך והן צלמות, עד ישיקף וירא ה' משמים, אמנם לעצמי חלילה לי מה' להניחה אפילו שעה אחת". הרי בשונה מהשבועה הראשונה שהקפיד עליו מאד כנ"ל (חטיבה א בענין האגרות), שבועה זו לא ראה כמחייב אותו. וכנראה הטעם כמש"כ בהרחבה באותו אגרת (עמ' שלח) שחתם על השבועה למרות השקרים שבו הוא משום שהכריחוהו בזה, והרי הוא כמו שיאמרו למישהו לחתום שהוא ממזר כדי שלא ליהרג, עיי"ש, וא"כ הוא שבועה באונס שאינה חלה (עי' שו"ע יו"ד סי' רלב סע' יד-ט).

ג. דרך ה'

ספר דרך ה' נדפס לראשונה רק מאה וחמישים שנים אחרי פטירת הרמח"ל (בשנה תרנ"ו) ע"פ הכת"י היחיד שלו שהיה בבית כנסת מאמסטרדם. הרב ספינר (בהקדמה למהדורתו שהדפיס ע"פ הכת"י) מציין שגם אח"כ לא היה ידוע בפולין אצל גדולי הדורות הקודמים. כנראה הספר התפרסם רק בדורות האחרונים אחרי שנדפס ב"לקוט ידיעות האמת" בוורשא בשנה תרצ"ו. הרי שאין עליו שום מסורת קדומה, אפילו לא מתקופת הרש"ל. וגם אינו ברור לי אם על כל הספר שייך להעביר לכאן המסורות מחטיבות הקודמות כמו שהצעתי לגבי דע"ת, שיש בו חידושים בסוגיות באמונה ובעיקר בחלק על העבודה. אבל מצד שני, ברור שעיקרי הדברים אכן מבוססים על רבותינו ז"ל (בדרך כלל הרמב"ם והאריז"ל), ואינם גילויים חדשים לגמרי (כמו החיבורים שנגנזו). אינני יודע.

גם אין שום עדות קדומה שהרמח"ל כתב ספר זה, מלבד ששמו רשום בדף השער של הכתב היד. אולם עדיין נראה שהיחוס אליו הוא ודאי, מתוך התוכן והסגנון המובהקים שלו. ונמצא שמעלת דרך ה' אינו מגיע ממסורת או מדרך יחוסו לרמח"ל, אלא כנראה הטעם שהתקבל מאד בדורנו הוא עצם התוכן שלו המסודר באופן נפלא ומדוקדק.

מטרת הספר הוא כמש"כ בהקדמה "להציע לפניך כללי האמונה והעבודה על ברים... ומשם והלאה יקל לך למצוא דעת אלקים בכל חלקי התורה ופירושיה, ולעמוד על כל סתריה...". ואף שכולו בלשון נגלה, ואינו מסודר במקביל לכללים של חכה"א כמו דע"ת, עדיין נראה שהוא מוגדר כחכה"א לא פחות מכל שאר החיבורים במאמר זה. שהרמח"ל הגדיר חכה"א כ"סדרי פעולות המאציל אשר פעל בברוא עולמו ופועל בקיימו אותו" (תחילת קה"צ, ועי' מש"כ בהרחבה במבוא ל"כל דרכיו משפט"), וחלקי ה"אמונה" של הספר פשוט שעונים להגדרה זו, וגם חלקי ה"עבודה" באו לפרש איך המצוות שייכים להנהגת הקב"ה בעולמו. ולכאן כך מפורש בסוף הקדמתו כשמבאר שם הספר שבו "כלל

⁵² הוסיף כאן "אשר כבר ידעתי דלחדודי אמר כ"ת מה שאמר, ולפי שכך נאה לומר". לא הגיע לידינו אגרת הר"י באסן שהרמח"ל מגיב אליו, ולכן אינני מבין כוונתו.

מחקר בכתבי הרמח"ל

מדרכיו ית' שגילה לנו ע"י נביאיו והודיענו בתורתו, ובהם מנהלנו ומנהל כל בריותיו", והולך ומונה עפ"ז ד' חלקי הספר.

בהקדמת הספר הדגיש הרמח"ל שצריך לדקדק היטב בדבריו, עיי"ש. אולם לכאן יכולת זה מוגבלת ממה שאין בידינו אלא כת"י אחד שאינו מהרמח"ל או מגדולי תלמידיו הידועים לנו, ויתכן שנפל בו טעויות. הרב ספינר אף כתב ש"ניכר לעין שיש בו טעויות ודילוגים כדרך המעתיקים".

ד. מאמר העיקרים, מאמר על ההגדות

מאמרים אלו נדפסו באמסטרדם בתקמ"ג, וכתב אותם הרמח"ל בשנה תצ"ח. נמצאים בכת"י של תלמיד הרמח"ל מתקופה זו, ר' דוד מינדס (שיש ממנו כת"י של מאמר החכמה כנ"ל), ועל פיו הדפיסם הרב ספינר בסוף דרך ה'.

מקורות לספר כל דרכיו משפט

ראשי תיבות לא ידועים: כ"ר – כללים ראשונים (בספר הכללים). א"ב – אדיר במרום. קה"צ – קנאת ה' צבאות (גנזי רמח"ל). כקה"צ – כללי קנאת ה' צבאות (שנד' בספר הכללים)⁵³. כפח"ד – כללי פתחי חכמה ודעת (בספר הכללים). הגר"ש אולמן בד"ש – דרכי שלום (כתביו על פירוש הגר"א לספד"צ).

כל הציונים הם למהדורת הגר"ח פרידלנדר לספרי הרמח"ל, 'הסט הירוק' (חוץ מאדיר במרום שהוא למהדור' מכון רמח"ל). בספר דע"ת ציינתי גם להערות של הרב ספינר במהדורתו, אבל לא היה תח"י מהדורתו האחרונה אלא הקודמת לה (תשע"ב), וציינתי לעמודים שם.

פרק א

הסוגיא של "מידות והארות ומקורות" מפוזרת בכמ"ק לאורך ספר דע"ת, וחזר הרמח"ל עליו רבות בכל כתביו. נסיתי לברר כאן עיקרי דבריו בענין, בעיקר מבוסס על דע"ת וכ"ר. נעזרתי בהערות המועילות של הרב ספינר לדע"ת וכ"ר, עי' בפרט מש"כ על מה שהרמח"ל הרבה להזכיר הרמב"ם בענין זה על סימן ק (עמ' קלד) וסימן קנו (עמ' רלו).

א. הכלל שיש ג' ענינים: כ"ר סימן א וסימן כג (עמ' רסה-רסו). מידות: דע"ת סי' מו וסי' קנו, כ"ר שם. מידות הרצון: מ' הויכוח סי' מו-נ.

ב. הארות והשגחות השפעות ופעולות: דע"ת סימן ק, כ"ר שם, כקה"צ סי' ה וסי' ז-ח (ועיי"ש הערת הגרי"א ח אות 3). "איננו מזכירים...": דע"ת סי' קנו, ומש"כ בשם הרמב"ם לא ציין המר"מ, ועי' ח"א פנ"ג-נד. הדרגה בפעולות: דע"ת סימן קנו, כקה"צ שם.

ג. דע"ת סימן ק, כ"ר שם. איננו משיגים אלא התולדות: דע"ת סוף סימן מו. מראות הנביאים בתולדות היוצאות ממקורות: דע"ת סימן קנ, תחילת סימן קצ, ע"ע כ"ר סימן לו.

ד. קה"צ עמ' קלא-קלה

פרק ב

א. דע"ת סימן יד-יח, כד,ל-לב [ע"ע אדיר במרום עמ' תרמח-תרמט]. העונג הוא בדביקות שזה החיים: דע"ת ח"ב סי' יב. הזכות הוא בקיום רצונו להיטיב (ד"ה וכדי): כפח"ד א. החסרון והשלמתו: דע"ת סי' כ-כב, כו-כח. כ"ר סי' ב.

⁵³ שהם חלק ראשון של הספר הנדפס בגנזי רמח"ל. אבל ציינתי אל מקומם בספר הכללים כי שם באו עם מספרי סעיפים.

ב. מדת הדין: אגרות ס' ד (אוצרות רמח"ל עמ' שי), כקה"צ ס' כג⁵⁴. כל יכול והדרגה: מ' הויכוח ס' קכב-קכו [וע"ע ס' מו-נ]. כפח"ד ב [וע"י ביאורו באגרות סימן ג (אוצרות הרמח"ל עמ' שז-שח)].

ג. א"ב עמ' תז-תט. [ע"ע הגר"ש אולמן זצ"ל בד"ש עמ' 292-295]

ד. דע"ת סימן מד (בסוף), מח-נ [ע"ע מ' הויכוח ס' מו-נ]. בשם הגר"ש אולמן – ד"ש עמ' 354-355.

ה. דע"ת ס' מח (מעמ' לט)- נד. קל"ח כז חלק ד. כ"ר סימן ו (חלק א, ג). אדיר במרום עמ' תיז-תיח. המשפיע וחסד – אגרות ס' ד (אוצרות רמח"ל עמ' שי)

ו. השלימות מנהיגה את השכר ועונש: דע"ת ס' נו, כ"ר ס' ו (חלק ב וסוף חלק ג). פעולת הקו האחד לפי ההכנות ברושם: א"ב עמ' קלט. הלבוש שביניהם: כ"ר סוף ס' כג (עמ' רעג ד"ה ואמנם), קל"ח פתח כט עמ' פז-פח.

ז. א"ב עמ' תרלה-תרלז. קה"צ עמ' קטז-קיו, קכו-קכח. משכני עליון עמ' קנד-קנה. דע"ת ח"ב עמ' לח. [בענין רצון ע"ע א"ב עמ' שלה-שמב] בשם הגר"א אולמן על חטא אדה"ר – ד"ש עמ' 253. בשם הנ"ל שהעולם הוא חכמה – ד"ש עמ' 254.

פרק ג

א. כקה"צ ס' ב-ד, ו, ט. וע"ע כללות שרשי החכמה (ס' הכללים עמ' שמג-שדמ). תיקון הבריאה ע"י חיבור חלקי הנשמה אל הפעולות (ד"ה כשאדם): כללות שרשי החכמה (שם סוף עמ' שמח). מדה כנגד מדה: דע"ת ח"ב ס' ח

ב. דע"ת סימן עח

ג. דע"ת סימן עח (בסוף) – סימן פ [וע"ע מ' הויכוח ס' נד]

ד. הנהגת הנשמה לגוף: כ"ר סימן ו (חלק ב). הלבוש שביניהם: כ"ר סוף ס' כג (עמ' רעג ד"ה ואמנם), קל"ח פתח כט עמ' פז-פח [נעזרתי מהקיצור של הרב אולמן]. [וע"ע כפח"ד ד]

ה. כ"ר ס' ח. פח"ד ס' כט, פ, פג (עמ' ריח ד"ה ועם [הראשון]). כללות שרשי החכמה (ס' הכללים עמ' שדמ). אגרות ס' ד (אוצרות הרמח"ל עמ' שי). [ע"ע א"ב עמ' קלא-קלה]. הלשון "דמות האדם הקדום ביותר..." ע"פ י' פרקים פ"א מ"ב [עם פירוש הרב אולמן זצ"ל], אגרות פח"ד ס' ג (עמ' שסג). פנימיות למעלה מחיצוניות: כפח"ד ג' (עמ' רצה-רצו) [ועיי"ש עוד ד]. פנימיות וחיצוניות מצד הפועל ונפעל: מ' הויכוח ס' קנב. פנימיות העליון הוא חיצוניות לתחתון: פח"ד ס' פב, אגרות שם.

⁵⁴ ענין זה הוא סוף מה שנדפס בקה"צ. ועיי"ש שמבואר שכל מה שלפני ענין זה היה להקדים ענין מידותיו ית' בדמות האדם (כמובא להלן במקומו), ומכאן התחיל לפרש סדר הבריאה עפ"ז. ואף שלא נשאר בידינו אלא מעט מאד מענין זה, יש ללמוד ממנו יסוד גדול בהבנת מידת הדין כשורש הבריאה. והרב אולמן הביא את זה בספרו (דעת אלקים עמ' יח).

- ו. דע"ת סימן פד-פח. ענין פרודור לפני הטרקלין, ודמות האדם הוא הסיבה של עוה"ז (מד"ה והנה): מ' הויכוח סי' קמ, קמו
- ז. כ"ר סי' ח (בסוף) וסי' ט (בהתחלה). אדיר במרום עמ' קלט, תיז-תכג (עיי"ש). פחו"ד סי' כט וסי' פ. [נע"ע קל"ח פתח לב]
- ח. א"ב עמ' תכג-תכה
- ט. א"ב עמ' תכה-תכז

פרק ד

- א. מ' הויכוח סו"ס סב (עמ' נח-נט). מהדורת מ"י ומ"ק של דע"ת (הביא הרב ספינר במהדורתו לדע"ת אחרי סי' קיח, בהערה עמ' קנב-קנג)
- ב. דע"ת סי' קב-קיד, קיח, קכו (עמ' קז-קח). ענוה: דרכי שלום עמ' 276, 278, 281.
- ג. קל"ח פתח לו. בשם הגר"ש אולמן: ספד"צ א ע"ד, בדרכי שלום עמ' 273, 277
- ד. דע"ת סי' קל (מעמ' קכב). א"ב עמ' קסב. כותל המערבי: ליקוטים באוצרות רמח"ל (עמ' רנא).
- ה. דע"ת סי' צו (עמ' פד), קכד-קכו. כ"ר סי' יב. [וע"ע: קה"צ עמ' צח-צט, קיא]
- ו. דע"ת סי' קכו (בסוף) – קכח. כ"ר סי' טו. קל"ח פתח נב. אגרות פחו"ד סי' לח. מה שענין הקיבוץ הוא ענין הכונניות: דע"ת סי' קמ. בשם הגר"א ע"פ הגר"ש אולמן – ד"ש עמ' 274, 262, 285, 313. [נע"ע לסיכום הענין ע"פ מ"ש "עלה במחשבה..." – שם עמ' 546-548]
- ז. דע"ת סי' קמ. כ"ר סי' כב. כקה"צ סי' טו-יז [עיי"ש עוד]. כך הוא בבריות: כפחו"ד ה'.
- ח. דע"ת סי' קכט-קל (עד עמ' קכב). כ"ר סי' טז. [נעזרתי בקישור ענין זה עם הקודמו מהערות הרב ספינר לדע"ת כאן עמ' קפא (אות 7) ועמ' קפב (אות 2,3)]. [נע"ע מש"כ הגר"ש אולמן זצ"ל על השייכות בין מעשי הצדיקים אל שלימות המשפט ע"י סיבתה: מפתחות החכמה עמ' נט אות ח, וד"ש עמ' 318-319]

פרק ה

- א. דע"ת סי' קלד. השגחה והנהגה (מד"ה והנה הפעולה): כקה"צ י-יא
- ב. דע"ת סי' קלו-קלח, קנד. כ"ר סי' כ-כא, כד. הרצון להיטיב הנ"ל מוליד הנהגת המשפט: מ' הויכוח סי' קלו (עמ' פו-פז), סי' קמ (בסוף). הנהגת ההנהגה: כקה"צ יב
- ג. דע"ת סי' קמב. יש להתחיל במידות: כ"ר תחילת סי' כג (בפרט עמ' רסו ד"ה ואמנם).
- ד. דע"ת סי' קמג-קמו (עמ' קמב). כ"ר סי' כג (מעמ' רסו ד"ה הנה - עמ' רסז ד"ה הנה). ענין פיוס הדין: מ' הויכוח סי' קלו (עמ' פז)
- ה. דע"ת סי' קנ-קנב. כ"ר סי' כג (עמ' רסט ד"ה והנה – עמ' רעא ד"ה והנה). הלבוש בין השלימות למידות: כ"ר סוף סי' כג (עמ' רעג ד"ה ואמנם), קל"ח פתח כט, דע"ת סי' קנ (עמ' קמח-קמט) [וע"ע הגר"ש אולמן בד"ש עמ' 339]. בשם הגר"א – לספד"צ ג ע"א, לג ע"ג, בד"ש:

עמ' 115, 187, 451, 307, 309. מידת המשפט וקו האחד של שלימות בדמות אדם הקדום הם השורש אל מידות האהבה והמשפט המנהיגים עוה"ז - פחו"ד סי' פג [עיי"ש בפרט שמביא עוד ב' דרכים], קל"ח פתח צב. ע"ע אגרות סי' ד (אוצרות רמח"ל עמ' שי). וע"ע מהגר"ש אולמן זצ"ל בד"ש עמ' 355-356.

ו. דע"ת סי' קמב (מעמ' קמ) – קנ (עד עמ' קמח). כ"ר סי' כג (עמ' רסז ד"ה והנה – רסט ד"ה ואמנם, עמ' רעא – רעג ד"ה ואמנם). [בדע"ת הביא ה' המדריגות בענין המידות, ובכללים בעיקר בענין ההארות ומקורות אבל הקדים ענינם באדם במידות. ולכן שילבתי שניהם כאן.] המשל לאדם שמניח הכעס כשגדל: אג' פחו"ד סי' לח (עמ' שצב). גלות נק' תהו – קל"ח פתח נב עמ' רא.

ז. קל"ח נב

ח. דע"ת סי' קנח (עמ' קסג-קסז), כ"ר סי' כה-כו. השורש במידות המשפיעים: דע"ת סי' קנח (עמ' קסז), כ"ר סי' כז

ט. דע"ת סי' קנח (עמ' קסז-קע, קעב-קעד), כ"ר סי' כח-כט

י. דע"ת סי' קנח (עמ' קע-קעב), כ"ר סי' ל

יא. קל"ח נב

יב. כפחו"ד ו. מ' הויכוח סי' קנד [ע"ע: פחו"ד סי' פג, ואגרות סי' ד (אוצרות רמח"ל עמ' שי)]. בשם הגר"א – ספד"צ כו ע"ד, בד"ש עמ' 168-169, וע"ע עמ' 302-303. [בענין פיסקא זו ע"ע חידוש נפלא בפירוש מ"ש "ונהנין מזיו השכינה" מהגר"ש אולמן בד"ש עמ' 436-437.]

פרק ו

א. דע"ת סי' קס (עד עמ' קעח, וע"ע עמ' קפג), כ"ר סי' לג. פנימיות של הנשמות: א"ב עמ' קלג.

ב. כפחו"ד ז. דע"ת ח"ב סי' ו-ח, טז, כב

ג. כפחו"ד ח,

ד. דע"ת ח"ב סי' כח, לו, לח [ע"ע ע"ח שכ"ו פ"א. והגר"ש אולמן ד"ש עמ' 397 בשם הגר"א.]

ה. דע"ת ח"ב סי' ס (בסוף) - סב

ו. קה"צ עמ' צב-צג [בענין הגלות ע"ע כ"ר סי' ל (עמ' רעח בסוף – רעט)]

ז. דע"ת סי' קס (עמ' קפא). כ"ר סי' לב. קה"צ עמ' קא-קג [עיי"ש עוד בענין ב' המשיחים, יוסף ואשת פוטיפר, הרוגי מלכות, וירבעם]. אגרות סי' ד (אוצרות רמח"ל עמ' שיא) [עיי"ש עוד בענין בנימין, שאול, ומרדכי]. [בענין דרך העבודה בפנימיות וחיצוניות ע"ע: אגרות סי' יג וסי' טז (באוצרות רמח"ל)] כל המאורעות בענין משיח: אגרות הרמח"ל מג עמ' קכח (ע"ע ברקע האגרת הזו בנספח בענין האגרות)]

המשך פרק ג

א. א"ב סוף עמ' תכז-תכח, תעו

ב. א"ב עמ' תכח-תלג, תלה, תלט-תמ. לשון "הרגש הלב" אחרי הציור בעינים: עמ' תמ, תסט
[וע"ע דע"ת ח"ב סי' ב]. [שכל האדם משיג בתוך עצמו: ע"ע כ' פרקים פט"ז, והוא ע"פ שפע
טל ש"ו פט"ז].

ג. א"ב עמ' תלג-תלה

ד. א"ב עמ' תלו-תמא, תעו-תעח

המשך פרק ד

סוד ה' ליראיו סי' ב-ד, ח-ט (שערי רמח"ל עמ' תיח-תיט). תחילת בנין עולם (שם עמ' תט). קל"ח
פתח לט (עמ' קמה-קמו), פתח מז (עמ' קע). דע"ת סי' קטז (עמ' צב) [נע"ע כ"ר סי' יט, ואג'
פחו"ד סי' לה-לז (עמ' שצ-שצב)]. [סוגיא זו סתומה ומקוצרת מאד בדע"ת, נעזרתי מהערות הרב
ספינר עמ' קמ, קמב, קמה-קמו]. [בענין ג' פסוקים הראשונים, ע"ע הגר"ש אולמן זצ"ל בד"ש
עמ' 568-569, 580-581]