

ספר

דרכי השם

ידבר בעניין דרכי ההתגלות של הקב"ה בעולם

לתגובות והערות:

darkeyhashem@gmail.com

אייר תשע"ד

תוכן

דרך א' - דרך האלוקים

שלבי ההתגלות של שם אלוקים בעולם

- פתיחה.....ז
- א. הרוחניות.....יג
- ב. הצלם.....מד
- ג. הספירות.....נח

דרך ב' - דרך השם

שלבי ההתגלות של שם הוויה בעולם

- פתיחה.....עז
- ד. בריאת העולם.....פ
- ה. האבות.....צו
- ו. עם ישראל.....קח

דרך ג' - דרך איש

מהי השייכות שלנו להתגלות השם

- פתיחה.....קמז
- ז. מעגל השנה.....קנב
- ח. פשט ודרש.....קסט
- ט. האיש והאישה.....רו
- נספח.....רז

דרך א'

דרך האלוקים

שלבי ההתגלות של שם אלוקים בעולם

פתיחה

מטרת החלק הראשון של הספר, היא לבאר את דרך ההתגלות של שם אלוקים בעולם.

שם אלוקים, הוא השם המתאר את הקב"ה כבורא העולם. לפיכך, הבנת הצורה בה מתגלה שם אלוקים, טמונה בעצם, בהבנת תהליך הבריאה. כאשר נדע כיצד העולם נברא, ממילא נבין, כיצד אנו רואים בעולם את הבורא.

הבה נבחן את עצמנו, מה ידוע לנו על בריאת העולם.

האם ניסינו פעם לחשוב, כיצד ייתכן הדבר, שהעולם הגשמי נברא על ידי בורא רוחני? האם אנו מבינים באמת, את מה שאנו אומרים בכל יום, "המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית", שפירושו הוא כידוע, שהבריאה איננה מציאות עצמית הקיימת מכוחו של הקב"ה, אלא היא עצמה כוחו של הקב"ה, ואילו, כביכול, הוא לא יהיה קיים, ממילא היא מתבטלת?

האמת היא, ששורש הבעיה, נעוץ בכך, שאנו איננו מבינים כלל מהו עולם רוחני. האם זה משהו גשמי בדיוק כמו העולם הזה, רק שהוא עשוי מחומר בלתי נראה? או שמא מדובר באיזשהו ענן אוורירי השוכן בשמי שמי קדם?

מה שאנו בכל זאת יודעים לומר, הוא שבריאת העולם נעשתה על ידי השתלשלות הבורא דרך עשרת הספירות. אך האם אנו יודעים מהם אותם ספירות? ואין הכוונה לידיעה למנות את שמותיהם, אלא להבנה במה בכלל מדובר, באיזה סוג מציאות.

למעשה, כאשר בן תורה מן השורה, נתקל (בטעות בדרך כלל) במושג "ספירות", לרוב הוא מניח שמדובר במושגים שלא ניתן להבינם בשכל אנושי פשוט כמו שלנו, וישנם אף כאלו המגדילים לעשות, ומניחים שאף גדולי עולם שעסקו בחכמה זו לא הבינו בזה מאומה, והם רק מסרו מדור לדור קודים בלתי מפוענחים, שהלא על כן נקראת חכמה זו "קבלה", שאין בה אלא קודים חתומים שנתקבלו מסיני או מאברהם אבינו או מאדם הראשון.

הסיבה העיקרית להתייחסות זו, היא משום שלא רק שאין אנו יודעים מהם הספירות ומה פירושן, שזה דבר הקורה לנו רבות גם בדברים הנוגעים לשאר חלקי התורה, אלא שאין אנו מבינים אפילו על איזה סוג בריות מדובר, גשמיות? רוחניות? או אולי משהו שלישי? מי אמר בכלל שיש כאלו דברים? וכו' וכו'

למשל, אם אדם מן השורה נפגש במשפט: "דבר פלוני שייך לספירה פלונית, ועל כן ראוי לנהוג בו בצורה כזו ולא אחרת", הוא אינו מבין כלל על מה מדברים עמו, מה פירוש שייך לספירה פלונית? האם זו בעלות של ברייה עלומה כלשהיא? ומה הפירוש שצריך לנהוג בו כך ולא אחרת? זו מצוה? הנהגה טובה? או אולי אם לא אעשה כן יזיקני איזה שד? איך כל הסיפור על הבריות הללו משתייך לרצון השם ולמציאותו? הוא רוצה שאעשה דברים בלתי מובנים בעליל? ובמשפט אחד: מה אתם רוצים מהחיים שלי - למען השם??? מתוך שאלות אלו, קצרה הדרך להנחה הבלתי נמנעת, שמדובר כאן בקודים המבטאים מושגים מעולם אחר, שאין אפשרות להבינם בחמשת החושים שניתנו לנו, ויש להסתפק האם ישנם אנשים שקיבלו עוד כמה חושים, או שבאמת אף אחד לא מבין את הדברים הללו.

כמובן שמסקנה זו היא טעות מוחלטת! אין ספק שלאף אדם לא ניתנו חושים אחרים, והלא כתב הרמב"ם שכל אדם יכול להגיע לדרגתו של משה רבנו, שידע את כל התורה כולה, האם באמצע החיים יתווספו לו חושים חדשים בגופו?! ובוודאי ובוודאי שלא ניתן לומר שכל העיסוק בנושאים אלו הוא העברה של קודים בלתי מובנים, מכמה טעמים, א' אין שום תועלת ותכלית בהעברה של מילים שאינם מסמלות שום מושג ידוע. ב' העובדות ההיסטוריות מדברות בעד עצמם, כל המתעסקים בנושא במהלך ההיסטוריה, חידשו והוסיפו דברים רבים על קודמיהם, כך שבודאי אי אפשר לומר שאין כאן אלא העברת קודים. בנוסף, רבים מהמתעסקים בנושא זה הלכו כל אחד בדרך שונה מחברו, אינה דומה דרכו של האר"י לדרכו של הרמ"ק, ושתייהן אינן דומות לדרכו של הרמח"ל וכו', ואילו בהלכה למשה מסיני כתב הרמב"ם שלא יתכן שתיפול מחלוקת.

ניתן להוסיף ולהאריך בעניין, אבל אין בכך צורך. כל אדם בעל דעת שחושב מעט על הנושא ברצינות, מבין שאין העניין כן, ולא באה האריכות בזה, אלא כדי לעורר המחשבה אצל אלו שלא ניסו לחשוב על נושא זה מעולם.

בכל אופן, דבר פשוט וברור הוא שהעולם הרוחני, וכל המושגים המתארים אותו, ניתנים להבנה. אלא שכאשר מתעסקים בשורשי הבריאה, ומדברים בדברים העומדים ברומו של עולם, ממילא מדובר במושגים דקים ועמוקים, וקשים להשגה ולהבנה בשפה פשוטה.

מטרת הספר

כתוצאה מהתייחסות מוטעית זו, הקיימת אצל המון העם, הם כלל אינם מנסים להבין כל דבר השייך ונוגע להבנת העולם הרוחני, והשתלשלות צלם האלוקים. וזהו הפסד גדול, מכיוון שעניין הספירות, השייכות לסוד הצלם, דהיינו לצלם של הקב"ה המתגלם בגוף אדם, כמו שכתוב "בצלם אלוקים ברא אותי", הם מיסודי היסודות של החכמה, כמו שכתב הנפש החיים בש"א פ"א "עומק פנימיות עניין הצלם, הוא מדברים העומדים ברומו של עולם, והוא כולל רוב סתרי פנימיות הזוהר", והם השער והמפתח להבנת עומק פנימיות חיות העולם, ובכלל זה כל פנימיות וחיות התורה, המצוות ואף פנימיות חיי העולם הזה. כמו שנראה במהלך הספר.

ספר זה איננו מתיימר לבאר את "עומק פנימיות עניין הצלם", מכיוון שמדובר בדברים עמוקים ודקים שקשה לנו מאוד להבינם.

מטרת הספר היא להסביר תחילה, מהו הפירוש הפשוט והבסיסי ביותר של המילים בריאת העולם, ולשם כך נצטרך להסביר מעט את מהות המושגים הרוחניים. על מה מדברים פה, באיזה מישור עוסקים כאן, גשמי? רעיוני? נבואי? כיצד דבר רוחני משתלשל להיות גשמי? ורק אחר כך, נוכל להתחיל להבין את צורת ההשתלשלות ושלביה.

בדורות הקודמים נאמר על נושאים מסוימים שאין להתעסק בהם אלא מי שעבר את גיל הארבעים, ומילא את כריסו בש"ס ופוסקים. אנו אין כוונתנו להיכנס לעומק ופרטי נושאים אלו, כאשר נתבאר, אלא רק להבין קצת מה היה בבריאת העולם, כדי שנוכל לחיות ולהרגיש גם את העולם הרוחני.

מלבד זאת, ישנו הבדל עצום בין סוג הלימוד של הדורות הקודמים לדורות שלנו, הנוגע גם לענייננו. בדורות עברו הלימוד היה בצורה טבעית וחיה, ולעומת זאת בדורנו אנו, הלימוד נעשה דרך הגדרת שורשי הדברים, ומשם אל התוצאה.

הדבר קיים בכל התחומים, ונביא תחילה משל מלימוד הגמרא. בגמרא אנו מוצאים תופעה מעניינת, בדרך כלל האמוראים היו שואלים זה את זה מה ההלכה במקרה כזה וכזה, והיו עונים תשובה מסברה או מראיה (שגם היא מצריכה הבנה בסברת העניין כמובן), ללא שום שיג ושיח על שורש הנידון, והחקירה והיסוד העומדים מאחוריו. בצורה זו, כמעט ולא נמצא בש"ס חקירות בגדרי הדברים, כמו שאנו חוקרים למאות ואלפים על כל עמוד בגמרא, ובוודאי שלא נמצא כן אצל התנאים.

אין זה מעשה הסתרה מכוון, שבו הסתירו מאתנו את יסודות הדברים, כדי שתהיה לנו תעסוקה במשך החיים. חלילה מלומר כן.

שורש התופעה הוא בכך, שאצל האמוראים לא היה כלל מקום לחקירה מהו שורש הדין, המצווה או האיסור, ולא משום שהתשובה הייתה מוגדרת להם ולא היה צורך לדבר עליה, אלא משום שהתורה הייתה חיה אצלם, ודבר שהוא חי אצל האדם, אין צורך להגדירו כלל כדי לדעת את פרטיו. וכמו שאדם שחייה ובווערת בו אהבת ילדיו, אינו צריך להגדיר לעצמו למה הוא מנשק אותם, וגם אם תשאל אותו למה, הוא לא ידע להגדיר את התשובה. הוא פשוט חי את האהבה, ותוצאותיה באים ממילא. כמו כן, מי שחי את קדושת השבת, נרתע ממילא מכל דבר שהוא מלאכה, הגורם לחילול השבת, אע"פ שהוא אינו יודע להגדיר ולומר בפה מה בכלל מלאכה ומה לא.

וליתר הבנה ניטול דוגמא נוספת, מנושא חינוך הילדים, בו יקל לנו להמחיש ולחיות את הדברים, משום שהשינוי שחל בנושא זה, אירע קרוב יותר לתקופתנו אנו. בדור האחרון התחדשו במחננו קורסים והדרכות לחינוך ילדים, הנצרכים מאוד להרבה אנשים. ברור לכולם כי אם היינו שואלים את החפץ חיים את השאלות הנשאלות בקורסים הנ"ל הוא לא היה יודע לענות עליהם, ואף לא היה מבין על מה אנחנו מדברים. הוא לא ידע מה זה פוסט טראומה, הכלה, אמפתיה וכו', ולא רק שהוא לא הכיר את השמות, אלא הוא פשוט לא הבין מושגים כאלו (גם כיום ישנם אנשים שעדיין לא מסוגלים להבין על מה מדברים שם). למרות זאת, ברור לנו שהוא חינוך את ילדיו בצורה טובה מאתנו, וגם הכיל אותם כשהם היו צריכים וכו' (בעניין חינוך הבנים ישנו גם שינוי מהותי בסוג החינוך ולא רק בצורת הלמידה, עקב שינויים בכל צורת החיים. אבל בכל אופן, הדברים בשורשם אחד, ואנו יכולים להתעלם כעת משינויים אלו).

אין בעובדות הנ"ל סתירה. הח"ח היה אדם שחי נכון, המידות הטובות, עבודת השם ואהבת ילדיו לא היו אצלו כמטלה שיש לעשותה, אלא הם בערו בעצמותיו. לפיכך כאשר הוא התנהג עם ילדיו באופן טבעי, ממילא הוא עשה את הדברים הנכונים ביותר, שיממשו את כל הדברים הנ"ל הלכה למעשה, בלא להגדיר לעצמו כיצד זה פועל. לעומת זאת בדורנו אנו, האנשים אינם חיים (כל כך) את הדברים הללו, אלא הם יודעים שמוטל עליהם לעשותם, צריך לאהוב את הילדים, וצריך שיהיו מידות טובות וכו'. משום כך עליהם להגדיר לעצמם איזו פעולה תגרום לאהבת הילד, ואיזו פעולה גורמת הפוך, ולפעול על פי הספר.

והנה, אין ספק שפעולה מתוך טבעיות עדיפה עשרת מונים על פעולה שכלית הנעשית מתוך הגדרות ברורות ולימוד הנושא. מלבד הנושא העקרוני, שאדם צריך לחיות את הדברים, ולא רק לעשות מה שרוצים ממנו. גם מבחינת התוצאות המעשיות הטבעיות עדיפה, שהרי אדם שאינו מרגיש צורך טבעי לנשק, גם אם יקרא עשרות אלפי ספרים

והגדרות שיבארו לו בטוב טעם את שורשי הנשיקה ופרטיה, מתי צריך לנשק איפה וכמה, ברור שלא יגיע לרמת ההצלחה של אדם שפשוט מרגיש באופן טבעי רצון לנשק, וממילא הרצון מתעורר לו רק במקום ובזמן הנכון.

אבל בכל זאת, ישנה גם מעלה בצורת הלימוד ההגדרתית. בצורה הטבעית והחיה, כדי שאדם יוכל לדעת את דקויות הדברים מה בדיוק מלאכה ומה אינו בכלל מלאכה, עליו להיות אדם שלם, החי בצורה נכונה ומדויקת את קדושת השבת, את המושג מלאכה, ואת האיזון הנכון ביניהם. להגיע לכך זו מלאכה קשה ביותר, ולפיכך ככל שהדברים דקים יותר, הדבר מסור יותר ויותר ליחידים, כמו שאכן היה תמיד במהלך הדורות. לעומת זאת בדרך ההגדרות, אין הדבר תלוי כל כך באישיות הלומד, ומספיק שהוא יגדיר לעצמו את הגדרת הקדושה והמלאכה כפי שהם צריכים להיות, וכיצד המלאכה מחללת את קדושת השבת, כדי להכריע בשאלות דקות, בלא שהוא באמת יתחבר אליהם, והם יבערו בקרבו. ומשום כך בדורנו אנו, הלימוד מתפשט יותר ויותר, ויכולים המוני בני אדם לעסוק בשאלות דקות, שפעם היו נחלת יחידים בודדים. ואף שההכרעה הלכה למעשה ודאי אינה מסורה לכל, שהרי עדיין צריך האדם להיות שלם בכל התחומים כדי שלא יטענו ליבו, מכל מקום, עצם הדיון בדבר אינו מתחיל מלב האדם, אלא מההגדרות, ולפיכך יש יותר מקום לכל אחד לעסוק בנושא.

משום טעמים אלו, ואחרים, כמדומה שכיום יש אפשרות וצורך לנסות להבין קצת את המושג בריאת העולם, ולדעת כיצד הדברים משפיעים על חיינו המעשיים.

כמובן, כאשר הזכרנו למעלה, אין הכוונה כאן להיכנס בעומק העניין, או להכריע בשאלות כלשהם בנושא. אלא רק להגדיר לעצמנו את שורש הדברים, כדי שבמהלך החיים נוכל להתפתח ולגדול, גם בעניינים מסוג זה. לפיכך, במהלך הספר נשתדל כמה שפחות להגדיר בבירור מושגים, ולומר מושג זה פירושו כך וכך. אלא בעיקר נעסוק באופן כללי בהעמקת השקפתנו על העולם, ומתוך כך יבוא כל אחד אט אט במהלך השנים להבנתו הפרטית יותר בכל נושא ונושא.

הבהרה חשובה

במהלך הספר יבוארו מושגים רוחניים בסיסיים, ויתורגמו לשפה מעשית ומובנת. יקשה עלינו להביא מקורות קדומים מפורשים לביאורי המושגים, משום שכל הספרים שעסקו בנושאים כאלו, לא נכתבו בשפה פשוטה ורגילה, אלא כולם נכתבו בשפת רמזים, ולא עסקו אלא בביאור והקבלה בין המושגים עצמם, ולא בתרגומם לשפת העם. לפיכך, בדרך כלל לא ניתן לציין לתרגום מקור מפורש. אמנם, לאחר שנסיימה הבנת עניין

שלם בכללותו, ניתן יהיה לעיין במקורות, ולראות כיצד הפירוש עולה מתוך כלל העניין
וההקשרים שבו.

א. הרוחניות

כאשר נתבאר בפתיחה, בחלקו הראשון של ספר זה, ננסה להגיע לביאור בשפה פשוטה וברורה, היאך התרחשה בריאת העולם? כיצד שייך בכלל תהליך כזה? ומהם שלבי ופרטי התהליך?

אנו יודעים את המבואר בספרים, שתהליך הבריאה, הוא השתלשלות של הרוחניות דרך עשרת הספירות, עד שהיא נהפכת לחומר גשמי.

הסבר זה עדיין איננו מסביר את הדברים בשפה פשוטה וברורה. עוד לא התברר לנו איך דבר רוחני משתלשל להיות גשמי? ואם הוא אכן נהפך לגשמי, מדוע הוא צריך מדרגות באמצע? כמו כן, האם יש מישהו שיודע מהם המדרגות בין הרוחניות והגשמיות?

לשם הבנת הדברים כראוי, עלינו לבאר לעצמנו תחילה מהי רוחניות ומהי גשמיות, ומה הם היחסים ביניהם, ובכך נעסוק בפרק זה.

מהי רוחניות

רוב האנשים כיום רגילים לחשוב, שהעולם שבו אנו חיים, הוא עולם חומרי לחלוטין. וזאת משום שאנו מוגבלים לקליטה אך ורק דרך חמשת החושים שלנו, ובחושים אלו לא ניתן לקלוט שום דבר רוחני. ואם כן, כאשר אנו מדברים על קיום רוחני כלשהוא, מדובר בסוג קיום שונה לחלוטין מן הקיום המוכר לנו בעולמנו, מ"חומר" כביכול שאיננו ניתן להשגה כלל. כל מה שניתן לנו לשער הוא, שאולי ישנם אנשים בודדים המסוגלים לראותו, על ידי חוש שאיננו ידוע לנו.

בתפיסה זו ישנם קשיים רבים. הקושי העיקרי הוא, שהלא האדם עצמו, הבנתו, הרגשותיו ומחשבותיו הם כמובן מן הסוג הרוחני. אם כן, מתמיה מאוד הוא לומר שהברייה הרוחנית הזו שנקראת אדם, אינה יכולה לתפוס דברים רוחניים, אלא להיפך רק דברים גשמיים?! והן אמנם, שנשמת האדם כבולה בתוך גוף, והגוף איננו יכול להעביר אלא אותות גשמיים, אך דבר זה עצמו איננו מובן לפי תפיסה זו, כיצד יתכן שדבר כלשהו יהיה כבול בתוך דבר שהוא בעל קיום שונה לחלוטין? הכיצד הקיום הזה מגביל את הקיום האחר? ואף אם נבין שהנשמה הרוחנית אכן מוגבלת על ידי הגוף הגשמי שלא לראות דברים רוחניים, מכל מקום עדיין לא ביארנו, כיצד נשמת האדם הרוחנית, מצליחה לחוות תחת זאת דברים גשמיים?

ננסה להציג כאן תפיסה שונה במהות הרוחניות והגשמיות. דבר זה איננו פשוט כלל, מדובר בתפיסה שונה לגמרי מהדרך המקובלת כיום להבין את מהות המציאות, ולפיכך אנו נצטרך להקדמות רבות, והבנות חדשות בכל התחומים. נקוה שנצליח לבסוף לבאר תפיסה זו, ועל פיה יתיישבו השאלות שנשאלו כאן.

החכמים הקדמונים נהגו לומר שכל העולם מורכב משני חלקים, החומר והצורה. למרות שתפיסה זו לא הופרכה מעולם, למעשה בעולם המודרני אין מקובל כל כך להשתמש בהגדרות מסוג זה, ולפיכך נוסח זה נשתמר לנו בעיקר בספרי המקובלים והפילוסופים הראשונים, שעדיין הייתה דרכם להשתמש בשפה זו.

בספרי המקובלים המעתיקים הגדרה זו, מובאים הדברים כדבר שורשי ביותר במהות החומר והעולם, ולא סתם כהגדרה פילוסופית פשוטה. הבה ננסה להעמיק מעט בדברים, ולהגיע לתפיסת העולם כפי שחוו אותה הקדמונים.

מהי המציאות

כאשר אנחנו מנסים לבחון עצם כלשהוא בעולמנו, ולמצוא את מהותו, אנו מוצאים בו שני סוגי תכונות. התכונה האחת היא עצם מציאותו כחומר, דהיינו שהמקום שהעצם נמצא בו הוא מלא, ואם רוצים להכניס בו דבר אחר, הוא נתקע, ואינו נכנס. מאפיין זה אינו בדיוק "תכונה" של העצם, מכיוון שאין מדובר כאן באיזו שהיא פעולה חיובית שהעצם פועל בסביבותיו, שיהיה אפשר להבין מתוכה ולהגדיר בה את אופיו ומהותו של אותו העצם, אלא זהו מאפיין שלילי בלבד. מתוך שאנו איננו מצליחים להיכנס או להכניס משהו לנקודה זו, אנו מסיקים שיש עצם כלשהו הממלא את אותה הנקודה. לפיכך, ודאי שתכונה זו היא רק תוצאה מקיום אחר, שהוא בעל תכונות חיוביות, ובשום פנים איננה יכולה להיות הדבר עצמו.

הדבר השני שאנחנו יכולים לדעת על העצם, הם התכונות שהוא משפיע על סביבותיו, כאשר מתרחש מגע בינו לבין עצם אחר, כמו למשל קור או חום וכדו'. את התכונות האלו אנו יכולים לקלוט ולהבין בבהירות, משום שהעצם משפיע אותם גם עלינו בעצמנו, כאשר אנחנו נוגעים בו. למשל, כאשר אנו נוגעים בו עם האצבע, אנו חווים תחושת קור או חום, ובכך אנו מכירים את אותה התכונה של קור או חום שהעצם מעביר לסביבתו. בנוסף, אנו נרגיש גם תחושת חספוס או חלקות וכדו', שגם הם בעצם איזו שהיא תכונה ומידע שהעצם משדר למי שנוגע בו (למרות שבמקרה זה אם אבן נוגעת בו, היא איננה רגישה דייה כדי לקלוט מידע זה). כמו כן העצם מעביר לסביבתו איזשהו צבע, ירוק, אדום או כחול וכדו', שהוא מידע הנקלט על רק על ידי העיניים וכו'.

כידוע, תכונות אלו נקבעות על ידי צורת החומר, דהיינו על ידי סידור חלקיו והמרחק ביניהם. אין בנמצא שני סוגי חומר בסיסי, אחד בעל תכונה כזו, והאחר בעל תכונה אחרת, כל החומרים כולם שווים ביסודם, והבדלים בין חומר בעל תכונה כזו, לחומר בעל תכונה אחרת, הם אך ורק בסידור החומר וצורתו.

לכאורה ניתן היה לחשוב, כפי שנראה בפשטות, שתכונות אלו, הנובעות מסידור חלקי החומר, הם תכונות חיצוניות הנלוות אל העצם, ואינם עיקר המציאות עצמה.

נתבונן לדוגמא בעצם המכונה "ברזל". תכונות הברזל הם: קור, חלקות, קשיחות וכו', האם סך כל תכונות אלו זהו הברזל? לכאורה נראה שלא, תכונות אלו הם רק היחס בין הברזל לסביבתו, והפעולות שהוא פועל בה, אבל הן אינן מלמדות אותנו על עצם הברזל, אשר הוא הישות בעלת התכונות הללו.

ולא עוד, אלא שלכאורה אפשר גם להביא הוכחה חזקה לכך שהתכונות אינם עצם המציאות, שהלא כל התכונות הללו ניתנות לשינוי והחלפה. ולא רק תכונת הקור והחום שהיא בוודאי חיצונית, אלא גם הצבע, המרקם, הקשיחות, הדביקות והחספוס, ניתנים לשינוי, בלא לערב שום חומר חיצוני. שהרי ידוע לנו היום שכל התכונות הללו נובעות מסידור האטומים והמולקולות, ועל ידי שינוי סדר החלקים בלבד, ניתן להפוך כל יסוד שהוא ליסוד אחר לגמרי. אם כן, לכאורה הכרח הוא, שישנה מציאות בסיסית, שבה נמצאים כל התכונות בפוטנציאל, והיא לובשת ופושטת תכונות, על פי סידור חלקיה.

אמנם, כאן אנו מוצאים את עצמנו בתעלומה עמוקה.

ביארנו מקודם, שהתכונה הבסיסית של החומר, שהיא תפיסת המקום, איננה יכולה להיות עצם המציאות, משום שאין בה שום תכונה חיובית ופועלת, ולא יתכן דבר שכל קיומו הוא בשלילת הימצאות דבר אחר. לשם המחשה, נתאר לעצמנו אדם הפוסע ברחוב, ולפתע רגלו נעצרת, היא איננה יכולה להתקדם יותר. הוא מנסה למשוך ולראות מה מונע ממנו להתקדם, אך הוא אינו מרגיש או רואה או שומע כלום, לא משהו חלק, לא מחוספס, לא חד ולא קהה, פשוט כלום! בקיצור - הוא נתקע בכלום, ולפיכך הוא איננו יכול להתקדם. האם יתכן דבר כזה? בוודאי שלא, כדי שהוא לא יוכל להתקדם חייב להיות כאן "משהו", דהיינו דבר בעל הגדרה ותכונה כלשהיא, ורק אחר כך הוא יוכל למנוע ממנו להתקדם. אם יש כאן כלום (או בעצם "אם אין כאן כלום"), האדם היה יכול לעבור דרך הכלום הזה. והדברים פשוטים וברורים.

אם כן, נשאלת השאלה, מהו עצם הקיום של כל החפצים שסביבנו? התכונות שאנו קולטים ומרגישים מהחפצים, הם לכאורה רק תכונות נלוות, ואינן עצם הדבר, וגם תכונת תפיסת המקום, הנראית לנו כעצם הישות החומרית, היא איננה אלא תוצאה של קיום קודם.

לשם פתירת שאלה זו, יהיה עלינו להעמיק במהות התכונות שאנו קולטים וחווים מן העולם שסביבנו, וכיצד החוויות מגיעות מן העולם אל תוכנו.

מהם החוויות

דבר פשוט וברור הוא, שהחוויות שאנו חווים אינם מסתכמות במצבים פיזיים פשוטים, כגון תנודות של הורמונים מסוימים לכאן ולכאן. הן אמנם שהחוויות תלויות בגורמים כגון אלו, אבל החוויה עצמה הלא היא מצב נפשי, המשפיע על אישיות האדם.

כלל זה אינו אמור בחוויות מופשטות ומצבי רוח בלבד, כמו שמחה יאוש וכדו', אלא גם בחוויות פשוטות הרבה יותר, כמו חום וקור, חספוס וחלקות, הנזכרות לעיל, שגם הם אינם מציאות פיזית פשוטה, אלא שינוי מצב בנפש האדם, הכולל בתוכו דבר עמוק הרבה יותר.

והראיה הפשוטה לכך היא, שכאשר אנו רוצים לתאר אדם בעל רגשות עזים אנו אומרים שהוא אדם בעל לב חם, ולהיפך, כאשר רוצים לתאר אדם שרגשותיו אינם פעילים כל כך, אנו אומרים שהוא אדם קר. כמו כן, כאשר אנו רואים בית המרוהט בפשטות, בצורה המעוררת תחושת קבלה והכלה, אנו אומרים שהוא בית חם, ואילו כאשר הבית מרוהט בקפידה, בצורה מנוכרת, הוא נקרא בית קר. וכעת נשאל, האם ישנו קשר בין המציאות הפשוטה של חפץ חם (שפירוש הדבר הוא כידוע, שהמולקולות של אותו החפץ טעונות באנרגיה רבה, ומתנענעות במהירות), לבין אדם היודע להרגיש את חברו, ולבין בית המרוהט בפשטות? בוודאי שלא, ומשכך, עלינו להסיק, שאנו חווים בקור והחום ודומיהם, חוויות עמוקות ומופשטות הרבה יותר ממה שאנו רואים במציאות הפיזית הפשוטה, הגורמת לאותם החוויות, וחוויות אלו הם הנמצאות בשווה בחפץ החם, בלב הרגיש, ובבית הפשוט. ואם כן, עלינו לשאול את עצמנו, מה הקשר בין החוויות העמוקות האלו, לבין המציאות הפיזית הפשוטה שאנו רואים, וכיצד אותה האנרגיה הנמצאת באטומים מצליחה ליצור את החוויות העמוקות הללו.

דוגמא נוספת לכך. כל אדם יודע לומר שהצבע הירוק הוא צבע רגוע, ואילו הצבע האדום הוא עז וצועק. ושוב נשאלת השאלה, הרי ההבדל בין הירוק והאדום הוא רק באורך הגל שלהם, האם ניתן לומר שגל זה הוא רגוע, ואילו השני צועק?! ובכלל, הרי

רוב בני האדם שיודעים לומר שהירוק הוא רגוע והאדום צועק, אינם מודעים כלל לאורכי הגל, ואינם יודעים לומר כיצד נגרם ההבדל בין הצבעים, ואם כן, מהיכן הם קולטים את הצעקה.

יהיו שיפטרו את העניין בקל, ויאמרו שכל הדימויים הללו אינם אלא משל, ואין קשר של אמת בין הדברים. אמנם, זו טעות! כדי להביא משל מעניין לעניין, יש צורך בבסיס משותף לשני העניינים, שאם לא כן, ידמה הדבר לשאלה הידועה "האם המלפפון ארוך יותר או ירוק יותר?". אם החום הוא עניין פיזי פשוט של כמות אנרגיה, ותו לא, ופשטות הריהוט של הבית היא עניין מנטלי פסיכולוגי בלבד, מה שייך להביא משל מזה לזה? בנוסף, המציאות מוכיחה שישנו קשר של אמת בין הדברים. שהרי דבר ידוע הוא, שאם אדם יראה הרבה זמן דברים הנחשבים לעזים, כמו צבע אדום, נוף פראי וכדו', הדבר ישפיע על אישיותו, והוא ייהפך לעז. ולהיפך, מי שרואה צבע ירוק, נהפך לאדם רגוע. דבר זה בולט אף יותר בחוש השמיעה, ששם ניתן לראות במוחש ממש, כיצד קצב וסוג המוזיקה מקביל לסוגי מצב הרוח, והוא משפיע על השומע אותם בצורה מהירה מאוד. ישנה אף מנגינה ידועה הנקראת ארבע עונות, שארבעת חלקיה מקבילים לארבע עונות השנה, חלק אחד גורם למצב רוח סגרירי, השני לפריחה, השלישי לשחרור וכו'.

אם כן, אין כאן משל בעלמא, אלא שייכות עקרונית בין הדברים. האם יש מי שיכול להבין כיצד יתכן שאורכי גל שונים, יוצרים באופן מיידי שינוי בהרגשתו של השומע, וממילא בכל התנהגותו ומחשבתו?!

ישנם אנשים שיאמרו, אכן, אין שייכות כלל בין מה שמתרחש בעולם החיצוני, לבין מה שאנו חווים ומרגישים, הרגשות שלנו הם תוצר פנימי של הנפש שלנו בלבד, והמציאות היא לכל היותר סיבה חיצונית, המגרה את הנפש שלנו ליצור מצבים מסוימים.

אין צורך להאריך לסתור תפיסה זו, משום שהיא נסתרת ממילא על ידי ההרגשה הבסיסית והפשוטה של כל אדם, שהוא חווה את מה שנמצא בחוץ, ולא שהוא מדמיון דברים מכל מיני סיבות. אם נבוא להוכיח כל תפיסה בסיסית שלנו, נצטרך גם להוכיח שאנחנו קיימים ואיננו חלום, ועוד כל מיני ספקולציות כאלו.

בנוסף, הסבר זה אפילו לו יהא אמיתי, איננו מניח את הדעת. הנפש איננה יכולה לייצר מצבים מעצמה, כאשר אדם לחוץ, פירוש הדבר שמהו באמת הלחיץ אותו, או על כל פנים שהוא חשב או דמיון שמהו הלחיץ אותו, שגם זה בעצם דבר הלוחץ אותו. אבל אם באמת אין קשר אמיתי בין המציאות הפיזית החיצונית לנפש, לא יתכן שכמה גלי קול יפגעו בבן אדם, בלא שייכות כלל ללחץ, והנפש שלו תלחץ מכך בלא שום סיבה הגיונית.

לאחר הצגת שאלות אלו, המקיפות את כלל חלקי המציאות, הרוחניות, הגשמיות, והאדם, שהוא המקום שבו אנו חווים את החיבור בין הרוחניות והגשמיות, נבוא כעת לנסות ולגלות את השקפתם של הקדמונים על עולמנו.

שתי תפיסות עולם

הדבר הראשון הבולט בהשקפתם של דורות הקדמונים, הוא הייחוס של רעיונות עמוקים וכוחות נשגבים למציאויות הנראות בעינינו כחסרות משמעות לחלוטין. תופעה זו הייתה בולטת ומוגזמת ביותר אצל עובדי עבודה זרה, שייחסו לפסל עצמו אלוהות ממש, שזו ודאי טעות גמורה. אבל התפיסה העקרונית המייחסת משמעות מיסטית לדברים גשמיים קיימת גם בתורה, ובהמשך בדברי חז"ל.

אנו מוצאים למשל בתורה איסור לאכול דם, והטעם לכך הוא כי הדם הוא הנפש, ולא תאכל הנפש עם הבשר. האם אנו מבינים את הביטוי הזה? אם רוצים לומר שזו אכזריות לשתות דם, אפשר להגיד את זה ברור, אבל מה זאת אומרת הדם הוא הנפש? עוד אנו מוצאים בתורה את עץ הדעת, שהוא עץ המכניס באוכליו דעת טוב ורע. הגמרא מבינה כדבר פשוט, שאין מדובר כאן באיזשהו עץ בלתי מוכר, בעל כוחות סגוליים בלתי מובנים, אלא מדובר בזן מוכר וידוע לנו, עד שהגמרא טורחת לחפש ולמצוא באיזה זן מדובר, ומה הקשר בינו לבין ריבוי הדעת.

וכהנה נמצאים בתורה במקומות רבים, קישורים בין מציאות הנראית לנו גשמית ופשוטה, לבין רעיונות מופשטים, וממילא להשפעות של כוחות רוחניים. ובפרט מצויים הדברים בעניין המשכן, שעניינו הוא בניית בית גשמי לקב"ה, שזה עצמו דבר לא מובן, ונשמע לנו כמעט עבודה זרה ח"ו. ומשום כך יש בכל פרט גשמי פשוט שבו, משמעויות נסתרות וכוחות מיוחדים לכפר ולפעול בעולמות העליונים.

גם חז"ל ממשיכים כמובן בדרך זו, ומייחסים לכל דבר גשמי משמעות עמוקה, ולא מתייחסים אליו כאל דבר גשמי שקיים "כמו שהוא" וזהו. על פי דרך זו, הלבנה מתקנאת בשמש, והים בא בתלונה לפני הקב"ה שאינו רוצה להיבקע לשניים, ואפילו אותיות האלף בית הם בעלי משמעות ורצונות ותלונות וכהנה רבות. מה הפירוש בכך שהים לא רצה להיבקע? מיהו בכלל הים? והלא אין כזה דבר ים, רק אוסף מולקולות שאינם קשורות זו לזו.

לאור זאת, ולאור הבדלים נוספים רבים שיובאו בהמשך, ניתן להסיק, שישנו הבדל מהותי בין תפיסת העולם שלנו, לבין תפיסת העולם הטבעית יותר, כפי שהייתה פשוטה אצל כל בני האדם בעולם הקדום. אנו מושפעים מן התפיסה המדעית השולטת

כיום, שדרכה לנתח ולחקור, ולהיצמד כמה שיותר אל הדבר המוחשי והפשוט להגדרה, תוך איבוד של המבט הכללי הבנוי על הגדרות מופשטות יותר.

למשל, כאשר אנו רואים לוח מתכת, הוא נתפס אצלנו כלוח אחד, וגם המתכת נתפסת אצלנו כדבר אחד על כל התכונות הקיימות בה. המדע המודרני חוקר ומגלה, שבעצם הלוח כלל איננו אחד, הוא מורכב מהרבה מולקולות הרחוקות זו מזו, ומחוברות יחד רק על ידי כוח משיכה כלשהו. גם מולקולת המתכת איננה דבר אחד, היא מורכבת מהרבה אטומים, שגם הם אינם אחד, אלא הם מורכבים מהרבה קוורקים, שניתן לשנות את מיקומם ובכך לשנות חלק מתכונותיהם, ולהחליפם בתכונות אחרות.

בתהליך זה, אנו בעצם מבטלים את התפיסה המופשטת הראשונה, שהגדירה את הלוח כאחד, ואת המתכת כאחת, ובכך מוחקים לאט לאט ממילון החוויות שלנו את המושג לוח, מתכת, עץ וכו', ומשאירים שם במקום כל זאת, רק את המושגים מולקולות, אטומים וכו', שגם הם יוחלפו עד מהרה בחדשים, מתקדמים וממוזערים יותר.

תהליך זה יוצא מנקודת הנחה שישנו חומר בסיסי, אשר הוא הבסיס לכל המציאות, ואם נתקדם מאוד בניתוח והחקירה, ונשליך את כל התפיסות המורכבות והמופשטות, הרי שלבסוף נמצא את אותו הבסיס, ויהיו כל רזי הבריאה בידינו.

ואכן, כאשר מסתכלים מצד ממשות החומר, צודקת הסתכלות זו. באמת בין אטום לאטום ישנם רווחים רבים שאין בהם ממשות, ואי אפשר לומר שכל הלוח הוא אחד.

אמנם, כנגד תפיסה זו הרואה עיקר בצד המוחשי של הדברים, ניצבת תפיסת העולם הקדמון.

בתקופה הקדומה, קודם שהתפתחה החשיבה האנליטית המודרנית, שהיא בסיס המדע, הפילוסופיה וכו', בני האדם לא ראו את עיקר המציאות בממשות החומר, אלא בתוכן שבתוך החומר, ונבאר את הדברים.

כאשר יוצא לנו לדבר על מהותה של איזו שהיא מציאות רוחנית, כמו למשל צדק או קדושה, אנו מבינים בבירור, שמציאות זו היא מושג הדורש הסבר והבנה. אין הכוונה להסבר "מי קדוש", אלא אף אחר שנדע את ההגדרה הברורה מה קדוש ומה לא, עדיין אנו חפצים להבין "מהי קדושה?", מה התוכן שבה. והטעם לכך, משום שברור לנו שמציאות רוחנית אין קיומה קיום חומרי פשוט, מתוך צירוף אטומים, אלא קיומה הוא רעיוני, מתוך שיש בה תוכן אמיתי ומוכרח, וכמאמר החכם "אילו ידעתיו - הייתי". אין כוונתו לידיעת הגדרתו של הקב"ה, שהלא הגדרה זו נמצאת אצלנו ברמב"ם, הקב"ה הוא בעל הכוחות כולם, אין סוף וכו', אלא הכוונה לדעת ולהכיר את הקב"ה עצמו,

ולחיות אותו, כשם שאנו מכירים בני אדם פנים אל פנים, ולא רק יודעים להגדיר מה זה בן אדם. ולפיכך אנו חפצים להבין ולחיות גם את המושג קדושה.

לעומת זאת, אם נבוא ונשאל אדם מהו חום, סביר להניח שמלבד השאלה מהי הגדרת החום, שתשובתה היא "אטומים הטעונים באנרגיה", הוא לא יצליח להבין את שאלתנו. וזאת משום שאנו שבויים בידי תפיסה הגורסת שכל מושג שאנו פוגשים, אין בו שום תוכן ועומק, והוא צירוף סתמי של כמה חלקי חומר, המוחזקים יחד על ידי כמה כוחות, בלי שום סיבה מיוחדת, אלא פשוט כך קרה וזהו. כמובן שאנו מאמינים בני מאמינים שיש בורא לעולם שמסובב את כל המקרים, אבל אין זה נוגע לעצם החומר, ואין זה חלק ממהות המציאות עצמה.

אבל אנשי העולם הקדמון, לא ראו את המציאות כך. תפיסתם הייתה שאין שום דבר בעולם שאין בו תוכן. לדידם, החום איננו דווקא אטומים טעונים, או כל הגדרה אחרת, החום הוא מושג שיש בו תוכן וחוויה, דבר חם הוא דבר חי ופעיל, אשר ממילא מתוך חיותו הוא מתפשט ומתחבר לסביבתו, כמו כל דבר חי. האטומים הטעונים באנרגיה, המתפרצים ופוגעים בכל חפץ שבסביבתם, הם רק צורת ביטוי אחת, קלושה מאוד, של התוכן הזה. בדיוק כשם שבית חם, דהיינו בית שאיננו מרוהט בצורה מוקפדת עם שפיצים חדים, אלא בצורה חיה וזורמת, שמי שנכנס לבית חי וזורם אתו, ומשתלב בקלות בתוכו, גם הוא איננו אלא ביטוי אחר של אותו התוכן, היכול להתבטא בכמה פנים. כשם שהמושג הרוחני טומאה, יכול להתבטא במת, בנידה, בעבודה זרה ובצרעת, שכולם הם ביטויים שונים, של אותו המושג ואותה החוויה.

נשוב אחר כך לפרט יותר כיצד העולם הוא ביטוי של התוכן, וננסה תחילה להבין היטב את מהות המושג תוכן.

ההגדרה והתוכן - מהות החוויות

אמרנו מקודם שלכל דבר ומושג בעולם ישנם שני חלקים, ההגדרה והתוכן. המילה "הגדרה", היא מלשון "גדר". כלומר, ההגדרה אינה אומרת מאומה על עצם המציאות שאנו מגדירים אותה, היא רק אומרת לנו את גדרותיה וגבולותיה של המציאות, מה בתוך הגדר, וממילא הוא שייך למציאות הזו, ומה לא.

העולם המדעי שאנו נמצאים בו רודף אחרי ההגדרות, משום שההגדרות הם דבר פשוט הניתן לבחינה ממשית ומדעית. אמנם, ישנו דבר נוסף על ההגדרה, והוא מה שנמצא בתוך הגדר, או בלשונו "התוכן". את ההגדרה של כל מציאות בעולם, גם מחשב יכול לדעת. צריך רק להזין אותו בנתונים המדויקים, והוא יוכל לסקור אלפי פריטים, ולומר

מה בתוך ההגדרות, ומה מחוץ להגדרות. האם משום כך המחשב יודע את המציאות שהוא בוחן אותה? ודאי שלא, ההגדרה היא חסרת משמעות, העיקר הוא החוויה שאנו חווים בעצם המציאות. החוויה היא לעולם דבר מופשט, שניתן להגדירו ולהסבירו במילים מופשטות שאינם בהכרח מדעיות ומוגדרות בצורה פשוטה ושטחית.

להמחשת הדברים, ניקח דוגמא מהמושג "ישר". קו ישר הוא דבר פיזי פשוט, והגדרתו היא "קו העובר בצורה הקצרה ביותר בין נקודת ההתחלה לנקודת הסיום". האם זה כל מה שאנו יודעים על המושג ישר? האם מי שידע הגדרה זו יוכל גם להבין את הפסוק "ועשית הישר והטוב"? הרי לא מדובר בפסוק זה על שום נקודות, ובוודאי לא על דרך קצרה. ברור ופשוט שכשאנו רואים קו ישר, מלבד ההגדרה הנ"ל, המדברת על דרך קצרה, אנו רואים תוכן מופשט, אנו רואים עקביות והמשכיות מהשורש ועד הסוף, ומשום כך אנו מבינים גם את ההוראה לנהוג בחיינו בעקביות, על פי השורש של העולם.

יותר מכך, החיסרון בידיעת התוכן, פוגע גם בהבנת המושגים הפיזיים הפשוטים, ולא רק בהבנות מופשטות יותר. הבה נצייר בדעתנו בן אדם, שבאמת איננו חווה את המושג המופשט של עקביות ושורשיות. אנחנו נגלה לו שההגדרה של קו ישר היא "הקו הקצר ביותר בין ההתחלה ובין המטרה". ועכשיו, נעמיד אותו עם אקדח מול קיר, ונספר לו שהכדור של האקדח עף ישר. האם הוא ידע לומר לנו מיד היכן בערך יפגע הכדור? (ישנה כאן בעיה, שכאשר אמרנו "הקו הקצר ביותר", לא אמרנו רק הגדרה, משום שגם "קצר", כמו כל מילה שנגיד, יש בה תוכן ומהות. אבל לצורך העניין נניח שהאדם הזה הוא כמו מחשב, וגם את התוכן של קצר הוא איננו חווה) התשובה היא-לא!

הסיבה לכך היא, שאדם רגיל החווה ומכיר את העקביות, שהיא התוכן החיובי שבמושג ישר, איננו צריך לעבוד קשה, הוא פשוט הולך מהאקדח בעקביות אל הקיר ובכך הוא הלך ישר. אבל מי שאיננו מבין את המושג, והוא רק יודע את ההגדרה, שהיא על דרך השלילה, דהיינו שמי שיש קו יותר קצר ממנו הוא איננו הישר, עליו לפעול כמו שעובד המחשב, לבחון את כל האפשרויות, ורק אחר כך הוא יוכל להחליט מי היא זו שאין דרך יותר קצרה ממנה.

אם כן, ראינו שכל מציאות היא מושג, דהיינו רעיון הניתן להשגה עצמית חיובית ומופשטת, על ידי החוויה שאדם חווה בו, ולא רק להגדרה שלילית, הקובעת מי שייך למציאות זו, ומי לא.

גם במציאויות פיזיות עוד יותר מן הישר, הנראות לנו כדבר נטול תוכן לחלוטין, כמו למשל צבעים, צורות וכדו', גם בהם בוודאי ישנו תוכן והבנה. וכמו שהזכרנו מקודם בעניין החום, ולפני כן בעניין הצבע האדום והירוק, ובעניין הריהוט העגול והזורם לעומת הריבוע השפיצי הדוקר.

נחזור כעת לבאר את תפיסת הקדמונים, הרואה בתוכן והחויה את שורש ועיקר מציאות העולם.

החומר והצורה

הזכרנו בתחילה את דברי הקדמונים, על היות העולם מורכב מחומר וצורה. ננסה כעת לבארם, על פי מה שהסברנו עד כה.

התפיסה המדעית המנסה לחוש את הגדרת הדברים ותו לא, עסוקה בניתוח והפרדה של החומר למרכיביו, כפי שהזכרנו, כדי לנסות למצוא את ההגדרה המדויקת ביותר, על ידי שהיא משתמשת בפרמטרים הקטנים והמדויקים ביותר, כך שלבסוף יהיה ניתן להרכיב לבד את כל סוגי צירופי המקרים.

אמנם, התפיסה המנסה להבין את מהות ותוכן הדברים, פועלת הפוך. שהלא התוכן איננו יכול להיות קיים בתוך החומר עצמו בלחוד. אם נדמיין לעצמנו תיאורטית יחידת חומר אחת בודדה, שהיא בהכרח חסרת צורה, משום שהצורה נוצרת רק על ידי כמה יחידות, האם נוכל לחוות בה תוכן כלשהוא? האם ניתן יהיה לתאר את החומר הזה באיזו שהיא מילה? בוודאי שלא, הרי הוא לא עגול ולא ריבוע, לא זורם ולא קפוא, לא עקבי ולא הפכפך, פשוט שום כלום. התוכן והרעיון הטמונים בחומר, נמצאים בצורת החומר, הנוצרת על ידי סידור חלקיו, רק על ידי כך נוצרת כאן משמעות שניתן לחוות אותה ולתאר אותה.

משום כך, הכיוון הוא הפוך. אם נפרק את האטומים למרכיביהם, לא יישאר לנו כלום! רק כאשר ישנה כאן צורה מורכבת של אטום, קיימת כאן מציאות של המושג מתכת, שניתן לחוות אותה ולהבין אותה. וכאשר אנו מסתכלים על לוח שלם של מתכת, ישנו כאן מושג נוסף של לוח. החורים שבין האטומים אינם מפריעים לנו, כי אנחנו לא מחפשים את החומר המוחשי, אלא את התוכן, הנמצא בצורה, והצורה ממלאת גם את כל החללים, ולהיפך, החללים הם דווקא היוצרים את הצורה.

וכך ממשיכים על פי תפיסה זו הלאה והלאה, ככל שנרחיב את מעגל ההסתכלות, כך נקלוט עוד ועוד מושגים ותכנים. וככל שהמושג נקלט רק על ידי הסתכלות על פני

שטח נרחב יותר, כך המושג הוא מופשט יותר, משום שהוא איננו מרוכז בנקודת חומר מסוימת, ולפיכך הוא כולל בתוכו יותר רווחים שאין בהם חומר, ופחות ניתן לחוש אותו, וצריך הסתכלות יותר מופשטת ומנותקת מהחומר המוחשי כדי לראות אותו ולהרגיש אותו, למשל המושג בית, על כל הרעיון שטמון בו, מופשט הרבה יותר מהמושג לוח, מכיוון שצריך להסתכל במבט כולל, המחבר את הרצפה, התקרה והקירות לדבר אחד, ואינו מתבלבל מהחלל הריק שביניהם, שהלא להיפך, החלל בגובה עשרה הטפחים, הוא היוצר את המושג בית.

כעת אנו מתחילים להבין את דברי הרמב"ן, שביקר את דברי "המתחכמים בטבע, הנמשכים אחרי היוני אשר הכחיש כל דבר זולתי המורגש לו, והגיס דעתו לחשוב הוא ותלמידיו הרשעים, כי כל ענין שלא השיג אליו הוא בסברתו איננו אמת". האנשים אשר נמשכו אחר חקירת הטבע המוחשי המורגש, נטו שלא להבחין בתוכן הנמצא כביכול ברווחים שבין החומר המורגש, ולראות בחלק המוחשי את חזות כל המציאות, ובכך התעקמה כל סברתם והבנתם בשורשי המציאות.

הבה נוסיף להעמיק בתפיסת העולם הקדמונית, וננסה לפתור את השאלות שפתחנו בהם את הפרק הזה, על פי תפיסה זו.

מהות המציאות

על פי תפיסה זו, קיום המציאות הפיזית המוכרת לנו איננו מתחיל מגרעין החומר הבודד, והולך ורבה ומתפתח לעולם גדול ועשיר, אלא להיפך, תחילת המציאות היא בתוכן המופשט, אשר הולך ומצטמצם לנקודה ממשית אחת בתוך החומר.

כדי למצוא את שורשי הבריאה, ואת הגרעין היסודי שלה, אין אנו צריכים לרדת אל תוך תוך החומר, ולפרק אותו לחלקיו. אלא להיפך, עלינו להתעלות מעלה מעלה, ולהסתכל במבט כולל כמה שיותר, כדי לקלוט יותר ויותר מושגים מופשטים וכוללניים.

נקודת המוצא שלנו היא, שככל שנשיג רעיון מופשט יותר, הרי שנגענו בנקודה שורשית וכוללנית יותר. ונבאר את הדברים.

במהלך הלימוד קורה לנו פעמים רבות, שאנו לומדים שני נושאים שנראים לנו לכאורה כאינם קשורים זה לזה כלל, ולפתע אנו מבינים או מוצאים בגמרא, שבעצם שורשם של שני הדברים נעוץ באותו הרעיון, ואין כאן אלא שני ביטויים של אותו הרעיון המופשט.

פירוש הדבר הוא, שככל שהרעיון הוא מופשט יותר, הרי הוא בעל גבולות בלתי מוגדרים באופן חד וחתוך, ואילו כאשר הדבר בא לידי ביטוי מעשי, ניתן להגדיר את

אותו הרעיון בכמה אופנים, שכולם בעצם כלולים ברעיון התיאורטי. לדוגמא, אם אנחנו מבינים שכדי שאדם יעשה לרוצח, צריך שמעשיו יוגדרו כמעשה רציחה, ולא מספיק שלבסוף יצא ממעשיו רציחה, זהו רעיון מופשט. והנה לרעיון זה, ישנם כמה אופני ביטוי. למשל, אם המעשה לא כוון ישירות אל הנרצח, הרי זה מעשה גרמא, שאינו מוגדר כמעשה רציחה. וכמו כן, אם המעשה כוון אל הנרצח, רק שלא היה בו כדי להמית, גם אז הוא אינו מוגדר כמעשה רציחה. ברור ששני האבחנות הללו, שורשם ברעיון אחד. אמנם כאשר אנו מסתכלים על כלל המקרים, ורואים את העיקרון הכולל, שצריך שהמעשה יהיה מעשה רציחה, אמרנו רעיון מופשט הכולל הכל. ואילו כאשר הסתכלנו על אחד מן המקרים, ואמרנו שבמקרה זה איננו רואים כאן רוצח, הרי שאמרנו כאן דבר ממשי יותר, אך שורשי וכוללני פחות מן המקרה הקודם.

בדוגמא הזו, קל לנו לראות את העיקרון הנ"ל. אך ברור, שגם העיקרון של "מעשה הרציחה", שקראנו לו מופשט, זה רק באופן יחסי, וגם לו יש שורש במושג מופשט עוד יותר, שיתכן שיהיו לו ביטויים בממדים שונים לחלוטין, כמו הלכות שבת ומקוואות, רק שכדי להגיע להבנות שורשיות כל כך, יש צורך להאריך ולהיכנס לעומק הסוגיות.

עיקרון זה פועל גם בעולם המעשי יותר, והמופשט פחות.

ראינו שכל תכונה שאנו קולטים מהחומר, היא בעצם רעיון בעל תוכן ומשמעות, הטמון בתוך החומר, ואנו קולטים וחווים ומבינים אותו, כאשר מתרחש מגע בינינו לבין החומר, ואתו הרעיון עובר ומשפיע גם עלינו. כעת נחזור לשאלה ששאלנו בתחילת הפרק, מהי עצם המציאות, התכונות או החומריות?

אם ננסה להגדיר את הדברים על פי מה שהקדמנו עד כאן, ניתן לומר שעצם המציאות היא "הרעיון שהוא השורש של כלל התכונות שאנו קולטים ממציאות זו".

הסברנו קודם, שכל רעיון מופשט, כאשר הוא יורד לשלב מעשי וגשמי יותר, הוא מתחלק להרבה ביטויים, שכולם כלולים ברעיון המופשט והשורשי. גם במציאויות הגשמיות יותר כן הוא, כל מציאות טבעית היא בעצם מושג ורעיון אחד ואחדותי, וכל תכונותיה הם ביטויים של אותו הרעיון.

ניקח דוגמא למשל מעולם הצומח. לפרי התפוח ישנם תכונות רבות, האם יש קשר בין התכונות? או שמא הם אוסף מקרי של גנים ומוטציות.

על פי המבואר לעיל, התפוח לא נוצר מלמטה, על ידי שכמה מולקולות התחברו אחת לשנייה במקרה (או בהכוונת בורא העולם, אין זה משנה כרגע), ויצרו את שילוב התכונות הזה. להיפך, הקב"ה ברא מושג שנקרא "תפוח" - מלשון תפיחה, וכאשר

הרעיון הזה השתלשל לעולם המעשה, והגיע עד לדרגת צומח, נוצר לנו פרי שתכונותיו הם ביטוי ותוצאות של התפיחה. ומשום כך התפוח אינו עגול כמו עגבנייה, אלא הוא בעל שקע גדול למעלה, וגם קצת למטה, בצורה שנראה שבתחילה היה פרי רק סביב ליבת התפוח, ובשרו תפח והלך עד שנוצרו גבעות סביב לליבה. ומשום כך גם צבעו הוא מבריק וזוהר, ונראה כמי ששטח הפנים שלו נמתח עד להתפקע. גם מרקמו של בשר התפוח הוא כמו ספוג, ולא נוזלי או מוצק יותר כמו בפירות אחרים.

אם כן, עצם התפוח הוא רעיון התפיחה, וכאשר אנו קולטים ממנו את תכונותיו, אנו מעבירים אלינו אט אט את הרעיון של התפיחה, הנכנס לנפשנו ומעשיר אותה במושג תפיחה, כאשר אנו מצרפים את כלל התכונות והביטויים חזרה לכלל מושג אחד וחוויה משותפת. ואמנם בדרך כלל אין אנו מבינים ומגדירים בשכלנו את הרעיון המופשט כאשר הוא מבואר כאן, אבל עיקר השפעת הרעיון איננה דרך השכל, אלא דרך החוויה הבלתי מודעת, כאשר ידוע היום. צא ובדוק, שכמעט בכל המודעות העוסקות בדיאטה, נמצא סרט מידה המסובב תפוח! לא עגבנייה, לא רימון, ולא אתרוג, דווקא תפוח! למרות שמפיקי המודעות, אינם מודעים כמובן למה שהוסבר כאן קודם.

נביא דוגמא נוספת מעולם הדומם. לברזל ישנם כמה תכונות יסודיות, הוא צובר קור, הוא חלק ומבריק, הוא קשיח ואיננו מתגמש או נשבר. האם יש קשר בין התכונות?

בוודאי ובוודאי. הברזל, מהותו היא עצמיות וניתוק. הסברנו לעיל שהחום מגלם את החיות, הזורמת ופועלת, וממילא את ההתחברות והקשר הפורה עם הסביבה. לפי זה הקור מבטא מוות, קפיאה על השמרים, והתכנסות עצמית, וממילא ניתוק מכל הטבע החי, הפועל יחד כעצם חי אחד (הגדרת החיות היא חיבור לשורש. השורש הוא המופשט יותר, כאשר אנו מסבירים כאן. והמופשט יותר נמצא בסביבה הרחבה יותר, כמו שהסברנו. לפי זה התכנסות לתוך עצמי היא תהליך של מוות. גם המושג שמחה, שמשמעותו תוספת חיות, מתפרש בחז"ל כהתפשטות, כמו למשל טפח שוחק). מטעם זה תכונת הברזל היא להיות קר. גם מגעו הוא מבריק וחלק, שזה נותן הרגשה של זרות וניתוק חד בינו לבין הסביבה, כביכול הוא מחוץ לתמונה. גם קשיחותו נובעת מכך, הוא איננו משתלב במערכת ומתגמש לפיה, הוא תקוע כאן כחפץ קשיח שאינו קשור לשום דבר.

זהו הטעם לכך שאסור להעלות ברזל על המזבח, משום שהוא מקצר חיים, כמו שכתוב בגמרא. אין הטעם לפי שבמקרה הוא קשיח ומייצרים ממנו חרבות, אלא משום שמהותו היא מוות והרג, ואין לעשות בו את המזבח שממנו יורדים חיים לעולם.

לגבי עולם החי, העניין מורכב מעט יותר. אך שם, אנו מוצאים רעיון זה נזכר כמעט מפורש במקרא. התורה אומרת שאדם הראשון קרא לחיות שמות, וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה - הוא שמו. מה הפירוש הוא שמו? השם הוא המגדיר את מהות הדבר ואת גבולותיו. התורה מעידה שלכל בעל חי ישנה מהות, שהיא השורש של כל תכונותיו, ואדם הראשון הצליח לכוון לכל המהויות המדויקות של כל בעלי החיים, ובכל מקום שהוא שם כל בעל חי, שם הוא אכן מקומו.

נביא כאן כמה דוגמאות. חתול הוא לשון צניעות וכיסוי, כמו שכתוב והחתל לא החתלת. דבר זה בא לידי ביטוי בחתול לא רק בצניעותו בעשיית יציאותיו, אלא בכל התנהלות משפחת החתוליים (האריות והנמרים), שתנועותיהם ומעשיהם הם אציליים ועדינים, בצורה המבטאת מאוד צניעות נשית אופיינית. מעניין לשים לב, כי גם בשפה המדוברת כיום, מדברים בדרך כלל על החתולים בלשון נקבה, ולא בלשון זכר.

קוף, הוא מלשון היקף, דהיינו חיצוניות ללא פנימיות. כשם שבארמית, קופא דמחטא, הוא החלק החלול שבמחט. ואכן, גוף הקוף בנוי בצורה שנראה כאילו הוא בן אדם, בעל צלם אלוקים, אך בפנימיותו הוא חסר את התוכן של צלם אלוקים. גם תכונותו הבסיסית של הקוף, היא חיקוי. שפירושו להעתיק את החיצוניות של מעשי הסביבה, בלא להבין באמת את התוכן שבהם.

והנה, בתחילת הפרק הוכחנו שהתכונות אינם עצם המציאות, מכך שניתן לפרק את החומר ולהחליף את תכונותיו. שאלה זו ניתן לשאול גם על התפיסה שאנו מציגים כעת. היאך ניתן לומר שמציאות הברזל היא רעיון הניתוק והמוות, והלא ניתן לפרק אותו לחלקיקים ולהרכיב ממנו מציאות חדשה, בעלת תכונות שונות לחלוטין.

אמנם, התשובה נזכרת כבר לעיל. הסברנו שאין לחפש את שורש המציאות בתוך החומר, שם לא נמצא דבר. להיפך עלינו לחפש את שורשה מסביב, במושגים המופשטים יותר, וזאת משום שהם כוללים בתוכם את כל המושגים המוגשמים והמוגדרים יותר. אם כן, אין שאלה כיצד ניתן להפוך ברזל לעץ, משום שישנו מושג מופשט יותר, המאחד בתוכו את שני המציאויות הללו, ושניהם אינם אלא ביטויים של הרעיון הזה. ועומק עצם מציאות הברזל אינה המושג שהסברנו מקודם, אלא המושג המופשט שהוא אשר אינו משתנה גם כאשר הברזל נהפך לעץ, רק ההתגשמות שלו פשטה צורה אחת, ולבשה צורה אחרת.

ואם תשאל עד מתי? עד כמה ילכו המושגים וייעשו מופשטים ושורשיים יותר ויותר. התשובה היא - עד אחד!

כל מציאות היא מושג מופשט, ששורשה במושג מופשט וכוללני יותר ממנה, עד שלבסוף ישנה מציאות מופשטת ורוחנית אחת, הכוללת הכל, שאין לה שום שורש אחר, אלא היא שורש עצמה, והיא ההתגלות של הקדוש ברוך הוא. ועל זה נאמר לא יראני האדם וחי, אילו היה אדם רואה את הקב"ה בחיותו, היה חווה ומרגיש ומבין ומשיג את שורש כל הדברים ושורש כל העולמות (ראוי להדגיש, שמציאות הקב"ה עצמו איננה ככל המציאויות שאנו מכירים בעולמנו, העולם שלנו מורכב מהרבה מציאויות הפוכות הסותרות זו לזו, ואילו הקב"ה עצמו מציאותו אחת ואחדותית וכוללת בתוכה את כל ההפכים, ומכאן שמציאותו היא בממד רוחני ונעלה הרבה יותר ממה שאנו מכירים, ובנושא זה נאריך בעז"ה בפרק ו'. לא באנו כאן אלא לומר, שהתגלות הקב"ה כאן בעולם החומר, היא על ידי צירוף של כל העולם כולו יחד).

במאמר מוסגר נציין, שלא כל דבר אכן ניתן ליצור בצורה מלאכותית, על ידי הרכבה. למשל, מוכח בגמ' בבכורות ו' א', שאם בהמה טהורה ילדה ולד בצורת חמור, הוולד איננו נחשב לחמור, אף שהוא נראה לכאורה כחמור מושלם, וכמו שביארו שם הגר"ח והחזו"א. וכן לגבי אתרוג, דעת רוב הפוסקים שאתרוג שלא גדל על גבי עץ אתרוג, אינו נחשב לאתרוג, אף שהוא נראה כמו אתרוג רגיל. ואפילו לגבי מים מבואר במסכת מכשירין, שאם הם לא נוצרו מגשם או טל וכדו', אלא מזיעת הבתים, כמו שמייצרים המזגנים שלנו, אין זה נחשב מים, והם אינם מכשירים לקבלת טומאה. וכל שכן מים שנוצרו על ידי ערבוב מימן וחמצן, כמו שעושים היום, שאין להם דין מים כלל.

המשותף לשלושת הדברים הללו, הוא שיש בהם חיות (בעניין חיות המים החיים נאריך בעז"ה בפרק הבא). החיות פירושה חיבור לשורש, ולפיכך היא דבר שבאמת איננו נמצא בתוך חומר מת, וצירוף של חומר מת, אף פעם לא יוכל ליצור את המושג חיות. החיות חייבת לבוא מלמעלה, מהמקור הראשון שלו העניק הקב"ה את החיות המסוימת הזו, ולעבור דרך מי שמחזיק בתוכו את החיות הזו מדור לדור. ולפיכך אפילו אם נצליח לגרום לחומר מת, לפעול בצורה שווה ממש לאותה החיות, לא יהא זה אלא כרובוט לעומת בן אדם.

רוחניות וגשמיות

כעת ננסה, על פי מה שלמדנו, לעשות סדר בכל השאלות ששאלנו בעניין הרוחניות והגשמיות והיחסים ביניהם.

לפי מה שנתבאר, אין זה נכון לומר שישנם שני עולמות נפרדים, העולם הגשמי והעולם הרוחני. בתפיסה ראשונית היה נראה לנו שישנו עולם של מציאות רוחנית, דהיינו

מציאויות שמובן לנו בשכלנו שכך צריך להיות, אבל הם אינם ניתנות לראייה וקליטה בחושים. וישנו עולם של מציאות גשמית, הנקלט בחושים, ובו אין מה להבין, הוא פשוט "ככה וזהו".

כעת אנו יודעים, שכל דבר שאנו קולטים דרך החושים, בשורשו הוא בעצם מושג רוחני, בעל רעיון ומשמעות הניתנת להבנה. וכמו שהוכחנו בתחילה, מכך שמציאותינו עצמנו, החווה את הדברים, היא מציאות רוחנית.

אם כן, מהו באמת החומר? ומדוע בכל אופן יש מושגים הנתפסים לנו בקלות יתר בחושים, ויש מושגים הנתפסים לנו כרוחניים וקשים לתפיסה אם בכלל.

התשובה היא כך. הסברנו שכל המושגים משלימים אחד את השני ונובעים אחד מן השני, משום שכולם שורשם במציאות אחת ויחידה הכוללת הכל. ולפיכך אם אדם יסתכל מרחוק על כל העולם, ויצליח לקלוט ולחוות את הצורה של כל הפרטים, יחד עם ההסתכלות הכללית המאחדת וכוללת הכל, כמו שהמחשנו מקודם במושג בית, הוא יגיע לשורש הכל, למושג השלם והמלא, כפי שהוא מתגשם בעולם שלנו. אנחנו כמובן לא נמצאים במצב זה, ותמיד אנחנו רואים רק חצי תמונה.

כאשר אנו רואים רק חצי תמונה, לכאורה איננו אמורים לראות כלום. כמו שאם אדם שרואה לראשונה בית, יראה רק חצי ממנו, הוא לא חצי יבין מה זה בית, אלא לא יבין כלום. בנוסף, עצם המצב של ראיית חצי, היא איננה שייכת בדבר רוחני. האם שייך לראות ולהבין חצי מהמושג אהבה? אם אתה רואה ומבין שמדובר כאן באהבה, הרי זו אהבה גמורה, ואם לא מבינים מהתמונה את המושג אהבה, אז אין זו אהבה בכלל. ניתן רק לדבר על פחות או יותר אהבה, אבל לא על חצי.

כאן נכנס לתמונה המושג חומר. החומריות מהותה היא עצמיות וניתוק. כשאנו אומרים שהקב"ה ברא את העולם, פירוש הדברים הוא, שהקב"ה צמצם עצמו, דהיינו שהוא לקח את המציאות הראשונית האחת והיחידה, ונתן לכל חלק שבה עצמיות, כביכול היא עומדת בפני עצמה, ואיננה שייכת לחציה השני, וכאילו יש כאן שני דברים נפרדים, שכל אחד מהם בפני עצמו יכול להציג תמונה שלמה.

זו הייתה בריאת המושג חומר, הכולל בתוכו את המושגים מקום וזמן, שהם המאפשרים חלוקה של מושג אחד לכמה חלקים, כמו שאנו רגילים לראות בעולם שלנו. השולחן הוא אחד, ובכל אופן הוא נראה לעינינו כמורכב מהרבה נקודות קטנות, שכל אחת עומדת בפני עצמה, אף על פי שדבר זה איננו נכון באמת, כי המושג שולחן באמת הוא אחדותי ולא ניתן לחלוקה, כמו שהסברנו.

כך הלכו המושגים והשתלשלו משתיים לארבע, ומארבע לשמונה וכו', על ידי שכל חלק וחלק קיבל לעצמו כוח עצמיות, המציג כאילו הוא דבר שלם, ולא חלק מדבר אחד שלם, המקיף את כל הבריאה.

אם כן, המושגים כולם הם רוחניים, והגשמיות היא רק תכונה נלווית, המעניקה לחלקים מן המושג עצמיות, שבה הוא מתנתק משורשו, ובכך הוא קצת מסתיר את המושג המופשט העומד מאחוריו, ומציג כאילו הוא עומד בפני עצמו בלא שום שורש. עצמיות זו היא גם הגורמת לתכונה החומרית של תפיסת המקום. כאשר המושג נשאר מופשט ושורשי, הוא איננו תופס מקום מסוים, אבל כאשר חלק ממנו מרים ראש, ונעשה בעל עצמיות, הוא בעצם אומר אני כאן, וגורם לכך שלא יהיה אפשר להכניס כאן עוד דבר.

עצמיות זו של החומר, איננה מוסיפה למציאות שום תוכן חיובי אמיתי. להיפך, בהצגתה כאילו חלק זה הוא עצמי, היא מנתקת אותו משורשו, ומשאר הבריאה, וגורמת לו בהכרח לחיסרון והפסד בתוכנו. כאשר ביארנו, שהביטוי המעשי תמיד מכיל פחות תוכן משורשו הרוחני. אמנם, רווח אחד ויחיד יש בחומריות, והוא שעל ידה התוכן של הרעיון הרוחני המופשט, ירד והגיע גם לרמה הנמוכה ביותר, והוא איננו נמצא רק בשטח נרחב וגדול, אלא גם בכל נקודה ונקודה בפני עצמה ישנו ביטוי של התוכן, אם כי ברמה נמוכה ביותר.

דבר זה מסייע לנו בני האדם, שגם אנו קיבלנו עצמיות וגשמיות (דהיינו שאנו מוגבלים לחושים חומריים), ואיננו מחוברים לשורש כל השורשים, להצליח להגיע להשגה במציאות השם כל אחד לפי דרגתו.

(כיום כבר ידוע למדענים, שהחומר הוא מצג שווא שאיננו קיים. אחרי תיאורית מכניקת הקוונטים, והתיאוריות הבאות אחריה לטובה, כבר הובהר שההבנה הפשוטה כאילו יש קיום דומם ומוצק, כמו שהחומר נראה בתחילה, היא שקר. כאשר נכנסים אל תוך החומר, מגלים שקיים רק כוח מופשט רעיוני, בעל תכונות בלתי חומריות בעליל, כמו להיות בכמה מקומות בבת אחת, או להיות בעל שני צדדים הפוכים וכדו', והחומר המציג קיום דומם מת של "קיים כאן ככה וזהו", בלי שום רעיון חי ופעיל, הוא דמיון אחד גדול)

לפי זה, באמת אין עולם גשמי ועולם רוחני, כאשר אמרנו.

החומר בפני עצמו הוא בעצם כלום. לא שייך שלכלום תהיה עצמיות, צריך קודם כל איזשהו ניצוץ של תוכן ומהות, כדי שאפשר יהיה להלביש אותו באותה העצמיות.

הרוחניות בפני עצמה, זהו רק הקב"ה עצמו, שהוא המציאות השלמה האחת והיחידה, בעלת העצמיות האמיתית. ואין אנו יכולים להשיג אותו כל עוד שאנו חיים, דהיינו שיש לנו עצמיות, אלא רק אם נמות ונתבטל אליו לגמרי, וזהו שנאמר לא יראני האדם וחי.

העולם שאנו מכירים הוא כולו מורכב מרוחניות, דהיינו איזוהו חלק מהתוכן והמשמעות האמיתית, מולבש בגשמיות, דהיינו בעל עצמיות, המנסה להציג כאילו היא שורש הדברים ואין אחריה כלום. ההבדל בין סוגי המציאויות שאנו רואים הוא רק בדרגת החומריות, דהיינו כמה המושג נכנס והשתלשל אל תוך נקודה חומרית ספציפית, על ידי שהוא קיבל עצמיות מרובה להציג עצמו כאילו אין עוד מלבדו.

למשל, המתכת מרוכזת בנקודה ספציפית ביותר, כל אטום מסוג מסוים, יש לו את כל תכונות המתכת, ולכן היא נתפסת בעינינו כחומרית מאוד, צריך הרבה זמן כדי לשכנע אותנו שיש בה רעיון כלשהוא, שאפשר להבין אותו.

לעומת זאת המושג כלי הוא כבר יותר מופשט. הוא איננו נמצא באטום מסוים, הוא מורכב מהרבה אטומים בצורה מסוימת, עם תוך וחלל ביניהם. לכן כבר יותר יש מה לדבר על משמעותו. אמנם עדיין, יחסית הוא מאוד חומרי.

המושג שלמות, הוא כבר יותר רוחני, משום שהוא תלוי גם בדברים רחבים ומופשטים יותר מצורת הכלי, כמו השאלה למה הכלי מיועד. יתכן מצב של שני כלים שווים בצורתם, ובכל אופן אחד שלם ואחד לא, משום שאחד מהם הוא רק שלב בדרך ליצירת כלי מורכב יותר.

אין הבדל מהותי בין המושג שלם למושג כלי או מתכת, שניהם נקלטים אצלנו בחושים בצורה שווה. העיניים קולטות קרני אור המספרות לנו מה עומד מולנו, ואנו מנסים להבין מה אנו חווים בתמונה זו, בתחילה אנו מסתכלים על צורת חומר הגלם, וקובעים שמדובר בכלי. בשלב שני, אנו מסתכלים גם על הכלים שמסביב, ובודקים אם גם הם שווים בצורתם, או שהמפעל מייצר כלים מורכבים יותר. אם התמונה שקלטנו דרך קרני האור, מראה לנו שהכלים כולם שווים, הרי שראינו כלי שלם, ואנו חווים בו את מושג השלמות על כל תוצאותיו. ואם התמונה מראה ששאר הכלים שונים, פירוש הדבר שלא ראינו שלמות. התהליך הוא אותו התהליך, כל ההבדל הוא במופשטות. ישנם מושגים מופשטים ורחבים עוד יותר, שיכולים להיות תלויים גם בתמונות שקלטנו אתמול, או שנקלוט מחר. אבל התהליך העקרוני, וסוג המציאות הוא אותו סוג.

לפעמים ניתן לראות את אותה המציאות ואותו המושג, כאשר הם מופיעים בשתי דרגות, האחת רוחנית יותר והאחת גשמית יותר. למשל, נתבונן רגע במושגים אהבה ותאוה. מהו ההבדל בין שני המושגים הללו? - כמות הגשמיות והעצמיות.

האהבה היא כוח הנטוע באדם, השואף להתחבר לאנשים אחרים ולהתאחד עמם. ובגללו האדם מרגיש צורך לתת לאחרים נתינה של אהבה, שזו צורה של התחברות, שבה חלק ממך נמצא אצל השני. תארו לעצמכם למשל תורם כליה, שיודע שהכליה שלו חיה ופועלת בגופו של חברו, איזו התחברות היא זו. משום כך אדם גם מרגיש צורך להיות בחברת אנשים הקרובים אליו, לחוות עימם דברים ולשוחח איתם וכדו', משום שזהו גם כן סוג של התאחדות ברגשות ובמחשבות.

התאוה גם היא אותה כוח של רצון להתחבר ולהתאחד עם השני. אלא שהתאוה באה מן החלק העצמי והאגואיסטי יותר של האדם, שאיננו מסתפק בדברים מופשטים כמו הנזכרים לעיל, שהרגשות והמחשבות יתאחדו וכדו', הוא דורש איחוד פיזי פשוט, שבו נוכל לראות בכל נקודה שבגוף שהיא מאוחדת עם הגוף השני, בלא להזדקק למבט מופשט.

האם ניתן לומר שאחד מהכוחות הוא רוחני ואחד גשמי? בוודאי שלא, מדובר באותו הכוח ואותו הרעיון, ברמות שונות של עצמיות וחומריות.

למעשה, עצם המילים רוחניות וגשמיות מצביעים על הבנה זו. האם המילה רוחניות מדברת על איזשהו דבר מעולם אחר? או דבר בלתי נתפס? הלא המילה רוחניות, היא מלשון רוח. הרוח היא תנועת האוויר, שהוא דבר שאיננו מוגדר בנקודה ספציפית מסוימת, כמו הגשם, אלא הוא נמצא על פני שטח רחב, שבו מבחינים שהאוויר בתזוזה. אך האם הרוח היא משהו מעולם אחר? הלא הרוח היא מציאות הטופחת על פנינו, ואנו חשים בה ומרגישים אותה.

זוהי תמציתה של ההשקפה הטבעית על העולם, דרכה היו בני האדם רואים את העולם, לפני שהם התחילו לעשות מן המוחש עיקר, ולזנוח את המושגים המופשטים.

במאמר מוסגר, נביא כאן כמה תופעות הנמצאות בחז"ל, אשר מתבארות יפה, כאשר מבינים את השקפת עולמם.

השקפת חז"ל

בעולם הקדמון בכלל, וגם בחז"ל בפרט, אנו מוצאים תופעה מעניינת, של קביעת המציאות גם על פי סברא, ולא רק על פי חקירה ובדיקה מדעית. גם כיום אנו רגילים

לומר את המקובל אצלנו, שעל ידי חכמת התורה, ניתן לדעת הכל. והדברים מתמיהים לכאורה, אף שוודאי הוא, שמי שלומד תורה מחכים מאוד, אבל האם מדע הרפואה תלוי בחכמה? הלא עיקרו תלוי בידיעה טכנית של הדברים, וכיצד זה ניתן להוציא ידיעות טכניות מן התורה?

על פי השקפת העולם הטבעית כפי שהייתה קודם שנתעוותה, הדברים מבוארים. מכיוון שהמציאות איננה מתחילה מצירוף מקרי של מולקולות, המצטברות לכדי עצמים, אלא להיפך, ישנה מציאות מופשטת רעיונית, המשתלשלת וצוברת עצמיות, עד שהיא מתלבשת בחומר, וכל חלק קטן ממנה מוצג כאטום בפני עצמו, ממילא מי שיודע וחווה את אותה המציאות, שהיא השורש של האטומים, יכול להבין לבד כיצד יראה אותו רעיון מופשט, כאשר הוא יורד ברמה ומולבש בחומר, ואין לו צורך בניתוח וחקירה של החומר כדי לדעת כיצד הוא נראה מבפנים.

והדברים מפורשים בדברי הר"ן. הר"ן בדרשותיו כותב כך: אין ספק כי מעשה בראשית היא חכמת הטבע, אבל לא מאותו צד שהתחכמו בו האנשים מצד מחקרם, אבל מצד מה שהידיעה נעלמת בו מצד המחקר, ולא תודע אלא בשפע אלהי. והוא שיש לכל הנמצאים שני פעלים, פעל נמשך אחר חומרם, ופעל נמשך מצד צורתם אשר הוא עצמותם. והפעלים הנמשכים מצד חומרם, יוודעו מצד החקירה ומצד השגת מקריהם, אבל אשר מצד צורתם, אי אפשר שיוודעו בשום פנים מצד החקירה, אלא מצד מה שהוציאו הנסיון לאור. וגם כי נדע פעליהם מצד הנסיון, לא נדע פעליהם כלל. כי אנחנו נדע בפלפל שהוא מחמם, ונדע סיבת החימום להיות היסוד האשיי גובר עליו, מפני שזה נמשך אחר חומרם. אבל עם היות שנדע שהאדם צוחק, ושנדע שהאבן השואבת מושכת הברזל, נדע זה מצד שהוציאו הנסיון, אבל לא נדע סיבתו, מפני שהם נמשכים אחר הצורה, כי השער הזה סגור לכל דורש החכמה, במחקר אנושי לבד לא יפתח. ואין ספק כי הפעלים המתחייבים מצד חומר הדבר, בערך אל המתחייבים מצד עצם הדבר כמר מדלי, כי אלו יוצאים מאמיתת הדבר ועצמותו ואלו נמשכים ממקרו שהם יוצאים מאמיתתו, ואלו הפעלים היוצאים מצד הצורה הם נתלים מצד נותני הצורה או נותן אחר איזה שיהיה, וזה העיון נמנע שיושג מצד חכמת האנשים, אבל יוודע בה שההשגה בזה הוא מכת הנמנע... הנה לפי זה מעשה בראשית היא חכמת הטבע האמיתית, לא אותה שיתפלספו בה המתחכמים, והיא אמיתת ידיעת עצמי הדברים, וזה הוא נמשך ונתלה בנותני הצורות שהם השכלים הנבדלים, ואי אפשר שיוודע כי אם בשפע אלהי נבואי.

הנה הדברים מפורשים בדבריו, שעל ידי נבואה וידיעת מעשה בראשית, שהוא השורש של כל העולמות, ניתן לדעת את כל תכונות החומרים, אם כי מצד צורתם ועצמיותם, ולא מצד החומר שבהם.

נביא כאן דוגמא קצרה, להמחשת הדברים. עם קצת שימת לב ניתן להרגיש, שהטעם המתוק הוא הטעם הרדוד ביותר, ואינו בעל עומק כמו הטעמים חמוץ וחרף. אף אדם לא ייקח לעיקר סעודתו דבר מתוק, כי עיקר השביעה צריכה להיות מדבר עמוק ומזין, והדברים העמוקים לא מתאים שהטעם שלהם יהיה מתוק. אין מדובר כאן בעניין טכני בלבד, הרי כולנו נצחק מאוד אם נשמע על אדם רציני שמורח שוקולד על הלחם, אם זו סיבה טכנית, מה יש כאן לצחוק? האם כשנשמע שיש אדם שאוכל אבנים לסעודתו זה יצחיק אותנו? ברור שהסיבה היא, משום שאנחנו מבינים שלשבוע מדבר מתוק הוא דבר שאיננו מתאים באמת, זה לא אמור להתאים לאדם מבוגר, אלא לילד קטן שאופיו רדוד, ומצחיק אותנו לראות אדם רציני מתנהג כילד.

אחרי כל זאת, כמה לא מפליא לגלות, שהקולטנים הקולטים את הטעם המתוק, ממוקמים בקצה הלשון. כך שהטעם המתוק ניתן לקליטה על ידי טעימה בלבד, ואינו דורש הכנסה לעומק הפה, כמו בשאר הטעמים, הממוקמים בעומק הלשון, ודורשים העמקה כדי לחוש אותם בצורה מושלמת.

דוגמא נוספת דומה לזו, קיימת בנושא הצבעים. ניתן לראות, שהצבע הרדוד ביותר הוא האדום הצעקני (צעקנות ורעשנות מחפה בדרך כלל על רדידות). בהתאם לכך, הילדים האוהבים דברים רדודים, בוחרים תמיד בסוכריה האדומה, וגם הפטל המתוק הוא בצבע אדום. לעומת זאת הצבע בעל העומק והתוכן הגדול ביותר הוא הכחול (הנקרא בתורה תכלת). משום כך הים והשמים צבעם כחול, וניתן להתבונן עליהם במשך שעות. זוהי גם הסיבה לכך שהציצית צריכה להיות צבועה בצבע התכלת, המזכיר את הים, שהוא מזכיר את השמים ואת הרוחניות.

שוב, איננו מתפלאים לגלות, שהגל בעל האנרגיה המעטה ביותר בספקטרום קרני האור, הוא הגל בעל הצבע האדום, ואילו הגל בעל האנרגיה המרובה ביותר, הוא הגל הכחול (ליתר דיוק הכחול - סגול. עי' במפרשים שהאריכו למצוא את הצבע המדויק של התכלת).

כמדומה, שכאשר אמרו חז"ל שכל שהוא כביצה ביצה טובה הימנו, הם לא אמרו זאת מתוך מחקר המקיף עשר אלף נבדקים שחלקם אכלו ביצה אחת ליום וחלקם לא, וגם לא מקבלה שנמסרה איש מפי איש עד משה רבנו או אדם הראשון, אלא הדבר נבע

מתוך סברה פשוטה, שהביצה שהיא שורש החיים, מכילה בתוכה גם ברמה הפיזית את האפשרות הטובה ביותר לצמיחה וגידול.

דוגמאות קטנות אלו, עוסקות בדברים פשוטים וטכניים, שקל לפרטם. אך עיקרם של דברים הם, בנושאים גדולים וחשובים הרבה יותר, שהם הם חכמת התורה, אשר ממנה אפשר לדעת את מהות וצורת העולם, אלא שבהם אין כאן המקום להאריך ולפרט.

למשל, בעניין חינוך ילדים ושלוש בית. כיום הגישה המקובלת בציבור היא, לפעול בתחום הנפש על פי ניסויים ומחקרים, בשיטת הניסוי והתעייה, כמעט כמו בתחום המדע. לו השכלנו לדעת מראש כיצד אמור להיראות אדם שלם, לא היינו צריכים מחקרים והדרכות מרובות כל כך, היינו פונים ישר אל המטרה, כמו אותו אדם המבין את המושג ישר, ופונה ישירות אל הנקודה הנמצאת מולו.

בעניין זה, ההבדל אינו רק באיזו דרך להגיע אל המטרה, אלא גם בתוצאה הסופית. ההבדל בין אדם שגדל בצורה בריאה, לבין אדם שניסה ופנה לכל הכיוונים, עד שהגיע למטפל שהצליח לאזן אותו, דומה להבדל בין אדם שגופו בריא והוא חי בצורה בריאה וזורמת, לבין אדם מלא מחלות, שהצליח למצוא את הרופא המומחה שיגיד לו איזה כדורים בדיוק לקחת, וכמה. הבדל זה יבוא לידי ביטוי בכל שינוי קטן באורחות חיי, ובכל מזג אויר חריג במקצת.

תופעה נוספת המתבארת ממילא על פי הבנה זו, היא הגשמת הרוחניות. כידוע הרמב"ם האריך לבער את ההגשמה, ופירש שכל לשונות ההגשמה שבמקראות ובחז"ל, המה משל.

ואמנם בוודאי צדקו דברי הרמב"ם, כאשר הסכימו הראשונים. אך לכאורה מהעיון במקורות, נראה שכך הייתה שפת היום יום באותה התקופה, ולא שהתכוונו כאן לאיזשהו משל או מליצה. גם ממהלך מחשבתם של הקדמונים, נראה שהם התכוונו להשוואה גמורה, ולא למשל בעלמא. לדוגמא, מספרים לנו חז"ל, שכאשר דקר טיטוס את הפרוכת, יצא ממנה דם, וכסבור הרג את עצמו (הקב"ה), האם הכוונה שמישהו המשיל לו את זה והוציא דם? גם בהגדה של פסח אנו מוצאים, שרבי יוסי הגלילי לומד שלקו המצרים על הים חמישים מכות, מכך שבמצרים נזכר אצבע אלוקים היא, ובים סוף נזכרת היד הגדולה. אם מדובר במשל ומליצה, מה ההכרח לומר שהיד שבמשל היא בעלת חמשה אצבעות דווקא?

אמנם, כאשר אנו מבינים שהמציאות איננה משהו חומרי, אלא מציאות רעיונית בעלת הבנה, המכילה בתוכה את כל התכונות החומריות שלה. ומה שביד ישנם חמשה

אצבעות, אין זה מקרה או משהו שהקב"ה כיוון וסידר מסיבה כלשהיא, אלא זה פשוט נובע מעצם המושג יד. או אז, אנו מבינים שאכן לקב"ה יש יד אמיתית כפשוטו, אותה מציאות ואותו המושג, יד עם בשר, גידים, עצמות וחמשה אצבעות וכו', אלא שהיא מופשטת ושורשית הרבה יותר, ואיננה מוגשמת ובעלת עצמיות כמו היד שלנו.

בדורו של הרמב"ם כשאמרו "יד", כבר לא דיברו על המציאות האמיתית של היד, בעלת התוכן והמשמעות, אלא על העצמיות וההגשמה של היד המוחשית, זה אכן הגשמה, אשר איננה נמצאת אצל הקב"ה. אבל עצם המציאות יד, נמצאת גם אצל הקב"ה.

והדברים מפורשים למעשה בספר שני לוחות הברית, וזה לשונו (פסחים שמג'): כל מה שיש למטה בגשמיות הוא התפשטות והשתלשלות השפע מלמעלה שנשתלשל ממדרגה למדרגה אלף אלפי אלפים עד שנתגשם בעולם הזה הגשמי. והנה הדבר הזה שנקרא בשם הזה הוא שמו באמת למעלה משורשו, כי שם מקור אלו האותיות וחיבורן רק שכל חבל ההשתלשלות נקרא בשם זה, מושאל משורשו, ועל כן נקרא לשונו לשון הקדש, כי כל השמות והתיבות הם למעלה בשרשם במקום קודש העליון, ואחר כך כשיורד ומשתלשל ממקום קודש הזה, נקרא זה השתלשלות בשם הזה בהשאלה. וכמו שכתב הרב הפרדס, כי ידות הכלי מושאל מידי אדם, וכן רגל הכיסא. כך אני אומר זה הרוחני כוח היד של אדם הנקרא יד, אין שמו העצם יד, רק הוא מושאל, וכן כלם.

כלומר, הדברים הם הפוכים. היד המקורית, שבה מתבטא המושג יד בשלמות, היא ידו של הקב"ה. היד של בני האדם, היא המשל הדומה מעט ליד האמיתית. לפיכך בתקופה ההיא, כאשר האנשים חיו את התוכן של הדברים, וכשאמרו יד התכוונו למושג המופשט יד, הם דברו על הקב"ה כמי שיש לו יד שווה ליד שלנו, וגם ראו זאת כך בחוש ממש. גם עובדי העבודה הזרה, להבדיל, שבנו פסלים בצורות המשתלשלות ממושגים מופשטים יותר, הרגישו שהם "זוכים" לחבק את אותם המושגים ממש, כאשר הם מחבקים את הפסל.

הייחוס של העצמיות שמייחסים חז"ל לדברים דוממים, כמו הים והלבנה שהזכרנו למעלה, מתבאר אף הוא היטב על פי השקפה זו.

מה שנראה היה בעינינו כדבר דומם ומת, שאין לו שום רצון ואמירה, מתגלה לפי השקפה זו כיצור בעל תוכן ומשמעות חיה ופועלת. הים איננו סתם אוסף מולקולות, הוא איזשהו רעיון, שיש לו רצון לצאת אל הפועל ולבטא את תכונותיו. אם טבעו של הים הוא להתפשט, ומישהו רוצה לצמצם אותו, הוא סותר את מהותו של הים, ואפשר בעצם לומר שהים נזעק כנגדו, ובוודאי שאותו אחד יצטרך לעבוד קשה, כדי להכריח את הים לעמוד נגד טבעו.

דבר חשוב נוסף המתבאר בהשקפה זו, הוא הסתירה בין חז"ל לבין המדע המודרני.

אנו רגילים לדמות שישנה סתירה בין המציאות שמתארים חז"ל, לבין מה שמגלים המדענים בימינו. למשל, חז"ל מדברים על תולעים הנמצאים בעיפוש, שאינם באים מאב ואם. לעומת זאת, בימינו הוברר, שגם תולעים אלו באים מביצים שהוטלו לתוך העיפוש.

ישנם כאלו המנסים לפתור בעיה זו על ידי שימוש במילה "יחס", אין לזה יחס של פרייה ורבייה. אינני יודע מה שיך לכאן יחס, התורה אסרה לאכול שקצים, אם זהו שקץ - זוהי מציאות שאכילתה טמאה, לא יעזור כאן שום יחס. מלבד זאת, אם העניין הוא יחס, הלא כיום בוודאי מתייחסים אליהם כשקצים גמורים, האם בכך ישתנה הדין?

האמת היא, שקושיות אלו בטעות יסודם. הם נוצרו בעקבות אשליה זו, כביכול קיימת מציאות ממשית מוגדרת של פרייה ורבייה. ואם חז"ל סטו ממציאות זו, פירוש הדבר שהם מדברים על משהו פסיכולוגי וכדו'. אבל כאשר מבינים שכל מציאות, וכל מושג ומילה שנגיד, הם בעצם רעיון מופשט, אין כל שאלה על חז"ל.

נדמיין לעצמנו סוג של תולעים המתפתח לגמרי מן העיפוש, אבל לצורך התפתחותו הוא זקוק לסוג של קרינה מסוימת, אותה הוא שואב מן העטלפים המסתובבים מעל העיפוש. האם הוא נחשב ליצור שבא מאב ואם? מסתבר שלא, אף על פי שלולא העטלף הוא לא היה קיים, בכל זאת, המושג אִם הוא עמוק יותר, עובר הוא ירך אמו, דהיינו חלק ממנה, האם היא לא רק הגורם ליצירתו. וכעת נשאל, ואם צורת התולעת נקבעת גם על פי סוג ומינן הקרינה המגיעה מהעטלפים, האם אז העטלף כן ייחשב לאם? האם יש קריטריון מדעי הקובע מהו אם? מניין ברור לנו שהעברת קוד גנטי היא המושג אם? הלא אמרנו שגם הקרינה יכולה להשפיע על תכונות התולעת. ובכלל, ייתכן היה לומר שיצור הבוקע מן הביצה, ולא היה מעולם חלק מגוף האם, איננו נחשב לבעל הורים. כמו שבאמת אנו רואים שהציפורים, הבוקעות מן הביצים, נחשבות כחיות פחות, וטעונות שחיטת סימן אחד בלבד מן התורה.

כל השקפה זו נובעת מן הגישה המדעית, הגורסת כביכול ישנם מושגים פיזיים מדעיים, שאינם יכולים להיות תלויים בדברים מופשטים. אבל כאשר בודקים לעומק, מגלים שמושגים כאלו אינם בנמצא! כל מושג יש לו תוכן ועומק, והוא עלול להתגלות כבעל מאפיינים מופשטים ולא מדעיים.

הבה נחזור כעת לנושא שלנו.

השקפה זו, היא העומדת בבסיסה של הספרות העוסקת בתיאור השתלשלות הבריאה, ובהנהגת הקב"ה את העולם, משום שהיא היחידה המצליחה לתאר באופן ברור יחסית, מהי רוחניות ומהי גשמיות, וכיצד שייכים יחסים ביניהם.

בספרות זו מובאות שני זוגות מושגים נוספים, המוקבלים גם הם אל המושגים חומר וצורה, אשר התפרשו מקודם כרוחניות וגשמיות (הצורה - היא התוכן והרעיון המופשט, החומר - הוא העצמיות הנלוות אל התוכן, המגדירה אותו בצורה ברורה, ובכך גורמת לו להיות מוחשי ונקודתי יותר, ובעצם קיים יותר, אמנם בכך היא גורמת לירידה ברמת התוכן), והם: זכר - נקבה, ימין - שמאל.

ננסה לעמוד על מהות המושגים הללו.

זכר ונקבה - ימין ושמאל

בחז"ל מוצגים הזכר והנקבה כשני חלקים של אותה המציאות, המשלימים אלו את אלו, ולא סתם כשני סוגי בני אדם. ידוע מה שלמדו חז"ל מהפסוק ויקרא את שם אדם - כל איש שאין לו אישה אינו קרוי אדם. כמובן אין מדובר רק בעניין הטכני של קיום מין האדם, אלא בכל מהות האדם, כמו שדרשו חז"ל, שללא אישה, האיש כלל אינו קרוי אדם.

טבעו של הזכר הוא, שהוא איננו מתעסק עם הפרטים הקטנים. הוא עסוק בריצה קדימה, להבין, לפתוח עסק, להשיג הרבה כסף וכו', את הפרטים הקטנים, איך לבצע בפועל את מה שהבנו? מה לעשות עם הכסף? ולדאוג לפרחים יפים בכניסה לחנות, הוא משאיר בדרך כלל לאשתו.

חלוקה זו, היא דבר טבעי ומובן. מי שעולמו בנוי בצורה מעשית ומושלמת, כשכל הפרטים הקטנים מסודרים כל אחד במקומו, כמעט לא יוכל להתקדם. הוא לא יפתח עסק, עד שתהיה בידיו רשימה מסודרת של כל הקונים בחודש הראשון, אחרת הוא יחשוש שמא לא תהיה לו פרנסה.

החלוקה בין הטבעים ברורה. הזכר הוא החי, הוא האחראי על הפריצה קדימה מחוץ למסגרת, עם הרעיון והשורש, להתקדם, להחכים וללמוד כיצד צריך לחיות, למצוא את הרעיון התיאורטי כיצד להתפרנס וכו', ובכך לצרף עוד ועוד חלקים למעגל החיים. אחריו תבוא האישה, ותיישם ותגדיר את רעיונותיו לפרטים ופרטי פרטים, כך שיהפכו למציאות ממשית. על פי הרעיונות שהוא העביר לה, היא תקבע לילדים גבולות מה

מותר ומה אסור. עם הכסף שהוא הביא, היא תקים בית מסודר ומאורגן לפרטי פרטים וכו', ובכך תהפוך את החלקים שהורחבו, לחלק מעשי ומושלם ממעגל החיים.

כמובן שחלוקה זו באה לידי ביטוי גם בחלק הפיזי יותר, בהקמת המשפחה. אמנם צורתו של הוולד נקבעת גם על פי הגנטיקה של האב, אבל ביצירה המעשית, והפיכת השורש הרעיוני למציאות ממשית בעלת עצמיות, אין לאב חלק.

זהו ביאור הפסוק כל כבודה בת מלך פנימה. הזכר תכונתו ומטרתו הם, להביט אל מחוץ למעגל החיים העכשווי, ולצאת בקו המרחיב אותו. הנקבה לעומת זאת, תכונתה ומטרתה היא להביט פנימה, ולהפוך שוב את הקו שהורחב למציאות שלמה, ובכך להרחיב את המעגל על כל ממדיו.

בכך בעצם אנו מגיעים אל התפיסה המקובלת, המגדירה את יחסי הזכר והנקבה כנותן ומקבל, אלא שיש כאן עומק רב יותר. הזכר איננו נותן מיקרי, אלא הוא מבטא את הרעיון והתוכן, שהם שורש המציאות החומרית. ולפיכך הזרימה היא תמיד ממנו, השורש והמקור, אל הנקבה, שהיא המקבלת את השורש ומפתחת אותו לכדי מציאות ממשית.

מעניין לציין, כי במושגים זכר ונקבה ישנה גם המחשה למה שהזכרנו בתחילת הפרק, שלחומר אין קיום בלא הצורה, הצורה היא שורש המציאות, וממנה משתלשל החומר. גם בבריאת הזכר והנקבה, ניתן לראות שהאישה אינה בריאה בפני עצמה, הקב"ה יצר אותה מתוך צלעו של האדם, דהיינו שהיא רק תולדה ממנו.

הזכר נקרא בשם זה, משום שפירוש המילה הוא, דבר הקיים בכוח ובתיאוריה, אבל איננו מציאות ממשית. בדומה למילה זיכרון, שפירושה דבר שהיה בעבר, ואיננו קיים כעת אלא בנפשו של האדם, אבל לא במציאות הפיזית.

הנקבה נקראת בשם זה, משום שפירוש המילה הוא, להגדיר ולבטא בצורה מפורשת וחדה, בלא מופשטות וערפול, כמו בפסוק ונוקב שם יומת.

דבר נוסף אנו מבחינים בפסוק זה, שאותה המילה המתארת פירוש והגדרה, משמשת גם במשמעות של קללה. וטעם הדבר הוא, משום שהמציאות המופשטת והמורחבת היא שורש המציאות, והתחימה וההגדרה של חלק מן המציאות המופשטת בפני עצמו, הם בעצם ניתוק מן הסביבה וממילא מן השורש. הסברנו כבר לעיל, שהחיות היא על ידי חיבור לשורש הנמצא בכלל העולם, ואילו הניתוק וההתכנסות אל הפנים הם מוות. לפיכך אין החיים, הברכה והריבוי שרויים אלא בדבר שעדיין לא פורש והוגדר בצורה

מוגדרת בפני עצמו, אבל משעה שהוא נספר ונמדד, ונעשה למציאות ממשית מוגדרת ותחומה, שוב אין הברכה שורה בו, וממילא הוא רק הולך ונפסד, והיינו קללה.

זהו הטעם לכך שאיש יכול לשאת שתי נשים, ואילו אישה איננה יכולה להינשא לשני אנשים. רעיון אחד יכול להתממש ולהתגשם בשני עצמים, אבל עצם אחד אינו יכול לגשם שני רעיונות שונים והפוכים. אישה אחת לא תוכל באמת להקים בית עם שני גברים, ולהגשים את הפוטנציאל הטמון בשניהם, ומשכך מניין ההיתר לחיות עם שניהם יחד, כאשר אין כאן אפשרות להקים בית אמיתי.

אפשר לומר את אותו הדבר גם בצורה פשוטה יותר ומופשטת פחות. דבר ברור הוא שהקשר בין האיש והאישה צריך להיות קבוע, אין זה ראוי להחליף בן זוג כל רגע. לפיכך ברור שהאיש שתפקידו לתת, יכול לשאת שתי נשים, שהרי שתיהן יכולות להרות ממנו בו זמנית, ובכך הוא מקיים את תפקידו כלפי שתיהן כאחת. ואילו האישה שתפקידה לקבל, הלא איננה יכולה לייצר עובר לשני גברים כאחת, אלא רק אחד אחרי השני, שזה בעצם להחליף בעל כל רגע.

המושגים ימין ושמאל, הם בעצם מקבילים לזכר ונקבה. כאשר אדם רוצה לעשות פעולה המקדמת אותו הלאה, הוא עושה אותה ביד ימין, שהיא היד החזקה והפעילה. יד שמאל אינה אלא לעזר כנגד יד ימין, שתוכל לעשות את פעולתה בצורה מדויקת. למשל, כאשר אדם רוצה לתקוע מסמר, כוח התקיעה מופעל על ידי יד ימין, ואילו יד שמאל היא המחזיקה את המסמר ומכוונת אותו, ומבצעת את הפעולות הטכניות הנדרשות להשלמת הפעולה. כמו כן, כאשר האדם רוצה לקדם את גופו, הוא מקדם תחילה את רגל ימין, ובכך הוא בעצם פרץ קדימה, וכבש לעצמו כיוון. אך ההתקדמות הממשית בפועל, לא נעשית אלא כאשר רגל שמאל מצטרפת לרגל ימין, ולוקחת אחריה את כל הגוף.

לפיכך היד החשובה היא יד ימין. ומשום כך, כאשר אנו מתלבשים אנו מתחילים מן השורש, מצד ימין, ואחר כך עוברים לצד שמאל. וכמו שפסק המשנה ברורה (סי' ב' סק"ד) שיכוון בלבישה שהכל נכלל בימין, ומן הימין בא לשמאל. כי הימין היא השורש הרעיוני, ובעצם בו הכל נכלל, ואילו השמאל, היא העצמיות, והעצמיות איננה אלא שקר, הנעלם לנו לפתע כאשר אנו חוקרים לעומק ומנסים לבודד אותו.

אם כן ניתן לומר, שהזכר בלא אישה איננו אדם שלם, משום שאין מציאותו שלמה וממשית, ואילו הנקבה בלא הזכר איננה קיימת כלל, שהלא אין עצמיות בלא שורש (כמובן שאדם ממין נקבה איננו נקבה לגמרי, שהלא בעניינים אחרים, כגון ביחס לאחיו

הקטנים הוא יכול לתפקד כזכר, אבל בנושא של הקמת בית, שבו הוא נקבה, אין לו כלום בלא הזכר).

כעת, ניתן לסכם את מה שלמדנו, ומה שהתחלנו להבין במהות הרוחניות, והבריאה.

הנהגת הבריאה

הקב"ה הוא אחד ויחיד, הכולל את כל הכוחות כולם. הוא בטובו חפץ לברוא את העולם, דהיינו לתת עצמיות לכל חלק וחלק, כך שיציג עצמו כדבר שלם בפני עצמו, שאין לחפש לו שורש ומקור (כמובן, באחד השלם אין באמת חלקים, אשליית החלקים נוצרת רק על ידי העצמיות).

תהליך זה הוא בעל שלבים לאלפים ולאלפי אלפים, כלשון השל"ה שהבאנו לעיל. אבל אנחנו יכולים לראות את כל השלבים, גם את אלו שנעשו מוחשיים יותר, וגם את הרמות המופשטות יותר, חוץ מן האחד המוחלט והראשוני שלפני החלוקה.

והנה, מטרת הבריאה היא לקדש את שמו של הקב"ה בעולם, כמו שכתוב שתכלית הקמת המשכן והשראת השכינה הוא "ונקדשתי בתוך בני ישראל". ולפיכך חילול השם חמור כל כך, שנענשין עליו בין בשוגג ובין במזיד, ואין מאריכין עליו.

מה הפירוש לקדש את שם השם?

אנו יודעים שהקדושה תלויה בטהרה, ולפיכך המושגים קדושה וטומאה סותרים זה את זה. ננסה להבין מהי מהות הטומאה, וממנה נוכל ללמוד על הקדושה.

קדושה וטומאה

המילה טומאה היא מלשון טמטום, כמו שדרשו חז"ל מהפסוק "ונטמתם בם", שהמאכלות הטמאות מטמטמות את הלב. הטמטום הוא מלשון כיסוי, כמו שאנו מכירים מהמושג טומטום, ובדומה למילים איטום והטמנה.

את מה מכסה הטומאה? את הרוחניות.

ראינו כי שורש המציאות הוא ברוחניות. אבל כאשר המציאות מתגשמת, ומתרבה בה העצמיות, מנסה הצד הגשמי שבה לחסום את שדה הראיה, ולהציג כאילו הוא עצם המציאות, כדי שלא נבחין שהוא בעצם כלום, והמציאות היא השורש המופשט.

זוהי הטומאה, המצב שבו האדם מייחס עצמיות לקליפה, לחלק שהוא רק סרח עודף לעצם העניין, ורואה בתוכן הגלום בו חזות הכל, ובכך הוא מוריד את הרעיונות המופשטים והנשגבים, אל תוך החומר השפל.

לפיכך אחת הטומאות הגדולות ביותר, היא טומאת המת, המטמא באוהל. משום שהאדם נברא בצלם אלוקים, ויש בו כוחות עמוקים ביותר, הבאים לידי ביטוי גם בצורת גופו הפיזי הפשוט. וכאשר הוא מת, הרי נסתלקה לה כל המשמעות האמיתית הטמונה בגופו, ונשארה רק הקליפה החיצונית, המציגה מצג שווא, כאילו יש בה איזו שהיא משמעות ותוכן. מצב זה המייחס את משמעות הצלם האלוקי לגוף החומרי בלא שום משמעות עמוקה, הוא הוא הטומאה.

גם איסורי עריות נחשבים לטומאה, וזאת משום שכוח ההתאחדות של הזכר והנקבה, הוא כוח קדוש ונשגב, שבכוחו לברוא בני אדם! לפיכך, כאשר משתמשים בו כדי ליצור התאחדות פיזית פשוטה, בלא האפשרות לבצע חיבור עמוק ואמיתי, הרי זו השפלה של הכוח העצום הזה, למציאות גשמית פשוטה.

טומאה יסודית נוספת, היא העבודה זרה, המטמאת במשא. עובדי העבודה הזרה, לא האמינו בכך שיש אל אחד ויחיד, שהוא שורש המציאות כולה. השקפתם הייתה שכל כוח כפי שהוא נתפס אצלנו, הוא שורש בפני עצמו. ולפיכך היו להם אל האהבה, אל השנאה, אל הפריון וכו'. בכך הם בעצם הורידו והשפילו את השורש הרוחני האמיתי הכולל את כל הכוחות, אל תוך מציאות חלקית וגשמית (בעניין טומאת העבודה הזרה נאריך בעז"ה בפרק ו').

לעומת זאת הטהרה, פירושה זכות וטוהר, המאפשרת למתבונן בחומר, לראות דרכו את המציאות המופשטת העומדת מאחוריו, כמו שכתוב כעצם השמים לטוהר. העצם הטהור, איננו דורש לעצמו שום עצמאות ואוטונומיה, אלא הוא מאפשר לעבור דרכו כביכול, בלא שום הגבלה. בצורה כזו, יכול הרעיון האלוקי המופשט, להתגלות בעולם החומר.

השלב השני אחרי הטהרה, הוא הקדושה. הקדושה היא שלב נוסף, שבו לא רק שניתן לראות את המציאות המופשטת דרך החומריות, אלא יותר מכך, המציאות החומרית בטילה לרוחניות, ומשועבדת כולה להגשמת הרעיון הרוחני, ולהעמדתו כמציאות ממשית. על ידי כך, הרעיון האלוקי מקבל גוף גשמי, ונהפך למציאות ממשית, ולא רק כמציאות תיאורטית. אמנם, יש להיזהר שלא להשפיל את הרעיון המופשט והנרחב, ולמצות את כולו במציאות הגשמית, אשר איננה יכולה לבטא את מלוא הרעיון האלוקי, אלא רק לראות בו הגשמה מעשית, כמו היחס בין גוף האדם לרוחו.

למשל, ראינו לעיל, שהאהבה והתאוה כוח אחד הם, אלא שהתאוה מגושמת ונקודתית יותר מן האהבה. כעת נשאל, האם התאוה המגושמת היא דבר קדוש, או דבר טמא?

התשובה היא כמובן - תלוי. כאשר התאוה הגופנית, מחוברת לאהבה הרוחנית, והיא משמשת ככלי, המבטא את האהבה בצורה גשמית יותר, ומחזק ומעצים בכך את קיום האהבה, או אז היא קדושה ורצויה. אך כאשר התאוה נוטלת עצמיות לעצמה, והיא קיימת גם כשהיא סותרת את האהבה המופשטת, או במקום שלא יכול בכלל להיות חיבור רוחני, אז אין לך טומאה גדולה הימנה, שהלא היא מכחישה את קיום המציאות הרוחנית המופשטת.

כאשר אנו מקדישים חפץ להשם, פירוש הדבר הוא, שאנו מעמידים ומייעדים את החפץ אך ורק להגשמת מציאות השם בעולם, בכך הופך החפץ להיות חלק ממשי מכבוד השם. ולפיכך אסור לנו להשתמש בו לצרכינו, משום שבכך אנו נותנים לחפץ עצמיות ומטרה נפרדת מגילוי כבוד השם, וזהו חילול הקדושה. כשם שכאישה מתקדשת לבעלה, פירוש הדבר הוא שהיא מבטלת את כל עצמיותה, כדי להיות כלי ועזר לבעל, להגשים את יכולתו. ולפיכך היא אסורה על כל העולם כהקדש.

בתנ"ך מופיעה תמיד הקדושה כאש. ואכן יש מפרשים את המילה קדושה, כקיצור של המילים יקד - אש, דהיינו עצם שיוקדת בו אש. משום שהאש, מהותה היא שעבוד החומר והעלאתו ליצירת דברים רוחניים ומופשטים יותר, כמו אור וחום.

משום כך, קדושת השם מתגלית בעיקר בבית המקדש. לפי שהקרבת הקרבנות משמעותה ביטול של החומריות, והפיכתה להיות חלק מגילוי כבוד השם בעולם. כשם שהאוכל נהפך להיות חלק מגופו של האוכל, ובכך הוא תורם למימוש, כך הקרבת נפש הבהמה להשם, משמעותה היא, ביטול של כל ישות הבהמה אל מסירת הנפש להשם, שהיא ניצוץ המגלה את החיות והרוחניות שבבהמה, ובכך נהפך גוף הבהמה לחלק ממימוש וגילוי כבוד השם בעולם.

ולפיכך חלק זה נקרא עבודה, שהוא מלשון עבדות. משום שעבודות אין פירושה רק לעזור לאדון, אלא פירושה ביטול גמור לאדון, שהעבד ידו כיד בעל הבית. גם עבודת הקרבנות, תכליתה שנתבטל לקב"ה לגמרי, ונפשנו תיהפך להיות חלק ממשי מגילוי כבוד השם. כיום, כשאין לנו בית המקדש, יש לנו תחת זאת עבודה שבלב, שהיא התפילה, שבה אנו עומדים לפני המלך. עמידה זו, איננה אמצעי כדי לבקש דברים מהקב"ה, או כדי לשבח אותו. אלא להיפך, יסודה ותכליתה הוא לבוא לפני הקב"ה ולכרוע לפניו, ולהתבטל אליו. וצורת הביטול היא על ידי השבח והבקשה.

לפיכך, כשהפסוק אומר שעם ישראל הוא עם קדוש להשם אלוקיו, פירוש הדבר הוא שאין לעם ישראל שום עצמיות כלל, שום מטרה להשיג לעצמו משהו, כל תכליתו ומציאותו היא אך ורק להגשים את כבוד השם כאן בעולם. ולפיכך, כנסת ישראל נמשלת לאישה ונוקבא לקב"ה, לפי שאנו קדושים ומקודשים לו, להגשים את כבודו כאן בעולם.

(כמובן שלקב"ה לא היה חסר באמת קודם הבריאה את ההגשמה, אשליית חיסרון זו, היא חלק מהצמצום. ובעניין זה עיין בדברי חז"ל ובמפרשים, על צורת אדם הראשון קודם שנבראה האישה, שהיו בו את תכונות האיש והאישה יחד)

עשרת הספירות הם השלבים שאותם הרוחניות המופשטת צריכה לעבור, כדי להגיע למצב שבו הרעיונות המופשטים ביותר, יראו ויתגלו כאן בתוך העולם. ובשלב שני, התכלית היא, שלא רק שהם יתגלו, אלא שהם אף ירדו אל תוך המציאות החומרית, כך שהמציאות כולה תיהפך לקדושה, ולעצם מעצמיו ובשר מבשרו של גילוי כבוד השם.

כדי להבין טוב יותר את אותם השלבים, ומדוע מספרם עשרה דווקא, עלינו להעמיק יותר במושג צלם אלוקים, שהוא הצלם והצורה שבה הקב"ה מתגלה בעולם.

אנו יודעים שצלם האלוקים מתגלה לנו דרך צורת קומתו של האדם, כמו שנזכר ביחזקאל, שהקב"ה נראה לבני האדם כדמות אדם זקן.

לפיכך ננסה בפרק הבא להבין מעט, את השייכות בין צורת גוף האדם וחלקיו, לצלם האלוקים, ובכך נתקרב להבנת עניין הצלם, שעומקו הוא מדברים העומדים ברומו של עולם, והוא כולל רוב סתרי פנימיות הזוהר, כאשר הבאנו בפתיחה מדברי הנפש החיים.

ב. הצלם

באבות דרבי נתן (פל"א מ"ג) כתוב, שהקב"ה ברא את כל העולם כולו, ויצר באדם כל מה שברא בעולמו. מבריייתא זו השתלשלה האמרה הידועה, שהאדם הוא עולם קטן.

מה כוונת הדברים? כוונת הדברים היא, שהאדם הוא יצירה מיוחדת, המכילה בתוכה חיבור נדיר בין רוחניות מופשטת מאוד, לחומר מוגשם לגמרי.

בכל המציאויות הנבראות בעולם, אין כזה ניגוד תהומי, בין הצד הגשמי שלהם, לצד הרוחני. למשל, הרעיון המתגשם בתוך הברזל, יחסית, איננו דבר רוחני ונשגב כל כך, וניתן בקלות לחוות ולראות אותו בתוך החומר. ואילו המציאויות הרוחניות והנשגבות מאוד, הם בדרך כלל מופשטות ביותר, ומתפרסות על פני שטח רחב, ואין להם ביטוי גשמי ממשי ספציפי, שניתן לראותו ולהבחין בו בקלות.

לעומת זאת, אצל האדם, ישנה רוחניות נשגבה ונעלית מאוד, רוחו מורכבת ממושגים מופשטים ביותר, כמו שמחה, אהבה, אמת, נצחיות וכדו'. ובכל זאת המושג אדם, הוא מושג מוחשי ביותר, שהתגשם עד לכדי איברים מוחשיים שניתן להרגיש ולחוות את צורת ואופן פעולת כל אחד מהם.

אם כן, האדם הוא בעצם המחשה מעשית, כיצד דבר רוחני ומופשט, משתלשל ויורד דרך כל העולמות, עד שהוא מקבל צורה ממשית, צבע ותכונות פיזיות אחרות. הוא כולל בתוכו את כל הכוחות הקיימים בעולם, מכל הרבדים והרמות. ובכך הוא מעין מיניאטורה, הממחישה בהקטנה את העולם כולו.

זוהי הכוונה שהאדם הוא מעין עולם קטן. זוהי גם כוונת הפסוק, שהאדם נברא בצלם אלוקים. שהלא שם אלוקים הוא המתאר את הקב"ה כבורא, ובאדם יש בעצם תרשים מדויק של הבריאה, על כל שלביה.

ובאמת, בהתבוננות באופן פעולת האדם, ניתן לראות דברים מפליאים ביותר.

נדמיין לעצמנו אדם שרואה את חברו זקוק לעזרה. בתחילה, הוא חווה ומרגיש רגש של רחמים, ורצון לעזור, אחר כך מתעורר אצלו גם הערך של עזרה לזולת. ואז הוא מחליט שהוא רוצה להרים את ידו, כדי לעזור לחברו. ולפתע פתאום - ידו אכן מתרוממת. האין זה דבר מפליא?

הלא אם נחקור היאך התחילה הרמת היד. נלך בעקבות הגידים והשרירים, עד שנגיע לעצב שגרם להתכווצות השרירים, ומשם אל המרכז במוח המפעיל את אותו העצב, שם ישנם חומרים המייצרים התפרקויות חשמליות וכו' וכו'. לבסוף הלא נצטרך למצוא, שמה שגרם לתחילת התהליך, הוא הערך הנצחי של עזרה לזולת. האין זה מדהים לראות במוחש, כיצד דבר רוחני ומופשט לגמרי, משתלשל ונהפך לדבר פיזי ממשי, כמו תנועה של יד? יש כאן המחשה ברורה של בריאת העולם, שגם בה מושגים רוחניים מופשטים השתלשלו ונהפכו למציאות ממשית.

זוהי גם הסיבה, שהאדם הוא היחיד שיש לו השפעה על כל העולמות הרוחניים והרבידים שבין הרוחניות המופשטת לגמרי, לבין הגשמיות. משום שהוא קיים בכל הרבדים האלו, וכאשר הוא משתנה ופועל, הוא בעצם שינה בכל העולמות. והדברים מפורשים בנפש החיים.

על הפסוק "ויהי האדם לנפש חיה", כתב הנפש החיים (ש"א פ"ד) ויהי באדם לא כתיב, אלא ויהי האדם. לזאת יש מקום לפרשו שהאדם בנשמת החיים שבתוכו, הוא נעשה נפש חיה לריבוי עולמות אין מספר. שכמו שכל פרטי הנהגות הגוף ותנועותיו הוא על ידי כוח הנפש שבקרבו, כן האדם הוא הכוח ונפש החיה של עולמות עליונים ותחתונים לאין שיעור, שכולם מתנהגים על ידו.

ראינו אם כן, שהאדם הוא יצור שראשו מגיע השמימה, דהיינו שתחילתו במושגים מופשטים לגמרי, ורגליו נוגעות בארץ, דהיינו שיש למושגים ההם השפעה והשתלשלות עד לרמה הגשמית והמוחשית ביותר. ומשום כך, כאשר אנו רוצים לדעת ולהבין היטב את שלבי התהליך, שבו המושגים הרוחניים מתגשמים, עלינו לנסות למצוא את המקבילה שלהם בקומת האדם, וכך נוכל לראות את ההמחשה הגשמית שלהם עד לפרטי פרטים.

ננסה למצוא את הגדרת השלבים שבין הרוחניות לבין הגשמיות. ואחר כך, נוכל למצוא אותם ולחוותם, דרך קומת האדם.

ארבעת היסודות

מלבד החלוקה היסודית הנזכרת בפרק הקודם, של חומר וצורה, נהגו הקדמונים לומר חלוקה פרטנית יותר.

דרכם הייתה לתאר את הצורות בעולם, כמורכבות מארבעה דרגות יסודיות: אש, רוח, מים ועפר. גם חלוקה זו נזכרת רבות בזוהר ובספרי הקבלה, והיא מוצגת כמתארת את

דרגות ההשתלשלות בין הרוחניות והגשמיות. דהיינו בין הצורה הרעיונית החיה, לבין החומר הדומם המת וחסר התוכן.

ננסה להיכנס מעט, אל עומק הדברים.

יסוד העפר הוא המוצג כשלב הנמוך ביותר. אין בעפר שום חיות, לא חום וגם לא גמישות או תנועה. הוא פשוט קיים ועומד במקומו כמו שהוא, ונותן לכולם לדרוך עליו בלא לפעול בהם שום דבר כמעט. לפיכך העפר מהותו היא חומר בעלמא, בלא שום תוכן חי.

כמובן, אין מציאות בעולם שבאמת אין בה תוכן, שהלא שורש הקיום הוא הרעיון והתוכן. ובוודאי אם נתבונן בעפר, נוכל ללמוד מתכונותיו, צבעו, צורתו וכדו' על מהותו. אך ביחס למציאויות הרוחניות והחיות יותר, הוא נחשב כחומר מת.

המים

הרמה הראשונה של החיות, היא המים. המים הם נוזל נקי, בלא שום תכונות נוספות. בתורה אנו מוצאים שהמים נקראים מים חיים, מדוע המים הם חיים? אנו אכן יודעים שכל דבר חי זקוק למים, אך זה עצמו טעון הסבר, מדוע כל דבר חי צריך לשתות מים?

התשובה נעוצה במהות המושג חיים. למדנו לעיל, כי המושג חיים פירושו התחברות לשורש. משום שכלל שהדבר מופשט ושורשי יותר, הוא כולל בתוכו מושגים רבים יותר, ויכולת התפשטות לאפשרויות קיום רבות. ואילו ההתנתקות מהמופשטות, וההתקבעות לצורה מוגדרת ומסוימת, גורמות לכך שאין לדבר אלא קיום מצומצם, בצורה אחת ויחידה, וכאשר היא נפסדת, הוא נגמר, וזהו בעצם קללה ומוות.

המים הם עצם המושג נוזל, ללא תוספות. מהי ההגדרה של נוזל? דבר המקבל את צורת הכלי. אם כן, המהות הבסיסית של המים, היא יכולת השינוי וההתפשטות.

כלל החומר המוכר לנו בעולם, אף שבשורשו הוא רעיון חי, המכיל בתוכו תוכן ואפשרויות לרוב, אך אנו רואים אותו אחרי שהוא התגשם והתקבע בתוך החומר בצורת ביטוי אחת מוגדרת, שאיננה יכולה להשתנות ולהתרחב. ואילו המים, המופשטים יותר, הם רעיון חי, המחובר לשורשו, שעדיין לא נתקבע לצורה מוגדרת, והא יכול להשתנות ולהתרחב. כדי שהמים יעמדו במקום מצומצם, יש צורך להחזיקם, ולמנוע מהם להתפשט, ברגע שיוסרו הגדרות והמגבלות, ממילא המים מתפשטים ומתרחבים. זוהי חיות!

ולפיכך כל הדברים החיים בעולם זקוקים למים. הצמח חי, גדל ומתפשט. האם הוא יכול לעשות זאת ללא מים? בוודאי שלא, כיצד יוכל עפר יבש להעביר את החומרים הנצרכים לגדילה מן האדמה אל ראש הצמח. כיצד יוכל גוף האדם להעביר את החלבונים ושאר החומרים לכל התאים בגוף, בלא שתהיה בו מערכת שלמה של נוזלים, היכולים להשתנות ולהתפשט, ולהיכנס לכל חור ומקום. כל תהליך שינוי וגדילה, מוכרח להיעשות על ידי מים.

אמנם, אנחנו הרי יודעים שלא כל מים מוגדרים ממש כמים חיים. זב הטעון ביאת מים חיים, אינו יכול לטבול במי גשמים, אלא דווקא במי מעיינות. מהו ההבדל בין מי מעיין למי גשמים?

התשובה נעוצה שוב במהות המושג חיים. החיים מהותם היא פעילות, ללא הגדרה והגבלה, שמשמעותה קיפאון.

צמח שנתלש בזה הרגע, והוא עדיין ירוק ורענן, האם הוא חי? בהמה שנשחטה כרגע, והיא עדיין מפרכסת ומרגישה, האם היא חייה? אנו יודעים שהתשובה היא, לא! מותר לתלוש מצמח תלוש בשבת, ובהמה מפרכסת מותרת באכילה.

אמנם הצמח שנתלש בזה הרגע, טומן עדיין בחובו נוזלים, ואפשרות שינוי והתרחבות מועטה, אך הם מוגבלים. טבע המים שהם מתייבשים ומתאדים, החיות נשחקת ונעלמת בחיי העולם, והצמח ינבול וימות. זאת איננה חיות, זהו קיום מוגבל ומוגדר, בעל חלוף. לפיכך סתם מים, אף שיש להם אפשרות התרחבות, אך היא מוגבלת, אין זו חיות מוחלטת, אין כאן חיבור לשורש נעלם ואין סופי.

החיות המוחלטת, היא רק במים מתרבים.

למים ישנה תכונה מיוחדת של התרבות. האם ניתן לרבות שולחן? - לא. מרגע שהשולחן התקבע לצורה מסוימת, הוא קפא ומת. ניתן להוסיף לידו עוד שולחנות, ניתן גם לחתוך אותו ולהוסיף באמצעו עוד חלק, אך האם הוא יכול להתרבות, דהיינו שכולו, כל חלק וחלק שבו, יתמתח ויגדל לנפח גדול יותר? אין אפשרות כזו.

המים לעומת זאת, מתרבים. כל מקום שיש בו כינוס מים, כל המים הם דבר אחד, כמו שהשולחן אחד. ואם מוסיפים ספל מים לתוך הדלי, לא נוסף כאן חלק חדש במים, אלא כל כינוס המים הוא שגדל והתרחב. והסיבה לכך היא שוב, משום שהמים אין להם עצמיות גדולה כל כך, ואין לכל חלק שלהם צורה מוגדרת ושם בפני עצמו.

זאת הסיבה שמי מעיין נקראים מים חיים, משום שהמים האלו, המחוברים לבטן כדור הארץ, מתרבים והולכים ללא הגבלה, וכך הם בעלי אפשרות התרחבות בלתי מוגבלת, והם נשארים חיים לעולם (הדין הוא שמעיין הפוסק אפילו פעם בשבע שנים, איננו נקרא מים חיים).

זוהי רמת החיים הבסיסית ביותר, הטמונה בכך שהמים מחוברים לשורש המופשט, ואינם מקובעים לצורה מסוימת, ובכך הם מעניקים לחומר את עצם היכולת והאפשרות להשתנות, להתפשט ולהתרבות.

במאמר מוסגר נציין, כי מהות המים, טמונה כמובן בשם שנקבע להם בלשון הקודש.

המילה מים היא בעצם ריבוי של המילה מה (מה + ים). מה, היא מילת שאלה, המבטאת את כך שמהות הדבר איננה מוגדרת, ויש לברר מהי. אם כן, בשמם של המים נמצאות שתי תכונות היסוד שלהם. התכונה של חוסר ההגדרה, והתכונה של ריבוי.

למעשה, אין בלשון הקודש הטיה של המילה מים ביחיד. משום שהמים, כל זמן שהם מרובים, ניתן לחלק אותם לשניים. וכאשר באמת נגיע למצב שבו המים כבר אינם מתחלקים לשני חלקים, הרי שאין כאן אפילו יחידה אחת של מים, שהלא הגדרת המים היא, טופח על מנת להטפח.

למרבה הפלא, תופעה זו השתלשלה גם אל שפות נוספות, כמו לטינית, אנגלית, גרמנית ושפות נוספות. ואף בהם המילה מים מכילה בתוכה את המילה מה.

הרוח

השלב השני של החיות נמצא ברוח. הרוח היא אור, שיש בו כוח פעולה ותנועה.

הרוח הפשוטה שאנו מכירים, נוצרת כאשר נכנס באוויר כוח תנועה, אך גם כוחות אחרים נקראים רוח. ואכן אנו מוצאים בתנ"ך רוח חכמה, רוח קנאה, רוח רעה ולהבדיל רוח השם, שפירושו הוא, ניצוץ של איזה שהוא כוח שנכנס באדם, וגורם לו לפעול לכיוון ומטרה מסוימת.

עניין זה, של כוח הפעלה, הוא השלב הבא של החיות.

המים, הם אכן המעבירים את החיות אל החומר המת, בלעדיהם לא תהיה לשום חומר אפשרות להשתנות ולהתרחב. אך האם המים הם באמת חיים ופועלים? הלא צורת התפשטותם והתרחבותם קבועה מראש על פי תנאי השטח, המים לעולם יזרמו אל המקום הנמוך ביותר. האם המים יכולים להחליט בצורה עצמאית להתפשט על פי

רצונם, כנגד תנאי השטח? בוודאי שלא, ומשכך הם אינם אלא מופעלים, ולא פועלים באמת.

החיות הגבוהה יותר, נמצאת ברוח. הרוח יש לה חיות עצמית, והיא הקובעת לאן היא תתקדם, ומהי מטרתה. רק היא היכולה באמת להפעיל את החומר, ולסחוף אותו אחריה לכל כיוון שתחפוץ, בין למעלה, בין למטה, ובין לצדדים.

לשם חיות, אין די בחיבור לשורש, המספק את היכולת הטכנית של ההשתנות. דרושה גם התבטלות אל השורש. דהיינו שלשורש תהיה עצמיות, וכיוון ההשפעה יהיה מן הכוח השורשי אל החומר, כשם שהרוח סוחבת אחריה את העלים, ולא שהחומר יקבע את צורת הפעולה, כמו שהמים נמשכים אחר פני הקרקע.

אבחנה זו, שחיות אמיתית משמעותה להיות מפעיל, ולא מופעל, נזכרת כבר בחז"ל.

לימדונו חכמינו, שונא מתנות - יחיה. מה פירוש הדברים? האם זהו עונש למי שלוקח מתנות, שימות בקיצור ימים? מדוע ולמה? והלא אין בכך שום איסור. ואם הוא כבר נענש, מדוע דווקא בקיצור ימים?

בוודאי כוונת חז"ל, היא לדברים האמורים לעיל. מי שמקבל מתנות מאחרים, נעשה מחויב ומשועבד להם. שוב אין הוא יכול לפעול כרצונו החופשי, גם שכלו אינו פועל באופן עצמאי, אלא הוא מתעוות להסכים עם בעלי טובתו, כמו שאמרה התורה, השוחד יעוור עיני חכמים.

מי שרוצה בחיים של אמת, להיות מפעיל מוחלט, ולא מופעל בשום צורה, עליו להקפיד שלא לקבל מתנות.

האש

השלב השלישי של החיים, הוא האש. האש הינה אנרגיה וכוח מזוקק.

ראינו, שהרוח מהותה היא כוח פעולה. אך עלינו לשים לב, כי הרוח איננה הכוח עצמו. הרוח היא המצב בו כוח התנועה, מלוּבש בתוך האוויר, וגורם לו לתזוזה. כאשר אנו מרגישים את הרוח, אין אנו מרגישים אלא את האוויר, ודרכו אנו מבחינים, שיש כאן כוח של תנועה. בצורה זאת יכולה הרוח להיכנס גם בתוך אבן, על ידי תנופה, או להיצבר בתוך בטרייה וכדו', וכך תהיה לרוח ממשות גמורה.

לעומת זאת כאשר הכוח השורשי עומד בפני עצמו, ואינו מלוּבש בשום ממשות, הוא נקרא אש.

האש היא רמת החיות הגדולה ביותר. אמנם הרוח גם היא כוח המפעיל את החומר, אך הלא בסך הכול, הרוח איננה בעלת עצמאות מוחלטת. התוצאה הסופית של תזוזת האוויר נוצרת מתוך מערכת של שלימה של כוחות, המשפיעים אלו על אלו, ולפיכך היא מיוחסת לכל הכוחות יחד. כך שהרוח עצמה איננה יכולה להיחשב ככוח עצמי מפעיל, אלא רק כתוצאה מכוחות שורשיים יותר.

החיות והעצמאות המוחלטת, נמצאת רק בכוח נצחי ואמיתי, הנמצא מעל למערכת הכוחות העולמית, ומשם הוא משתלשל אל תוך החומר.

זוהי הסיבה שטבע האש הוא להימשך למעלה, משום שהכוח השורשי, הוא הכוח הרוחני הנצחי, שאינו יכול להתגלות כמו שהוא בתוך הבריאה החומרית. ולהיפך, כל חומר שבא במגע אתו, יוצאת ממנו כל האנרגיה והחיות שבתוכו, והוא נהפך לאפר מת.

לפיכך אנו מוצאים גם בתנ"ך, שכאשר מדברים על כוח שורשי בעצמו, ולא על התלבשותו בגוף כלשהוא, אין מדברים על רוח קנאה, אלא על אש הקנאה, ואש האהבה, כמו שמזכיר שלמה המלך. האש, היא הכוח העצמי, המשתלשל אל תוך האדם, ובכך מלביש אותו ברוח קנאה.

כעת ננסה לראות כיצד השלבים הללו, העומדים בין החיות לבין המוות, בין הרעיון החי לבין ההגדרה המגושמת המתה, נמצאים כולם בקומת האדם.

הנפש

קומת האדם מתחלקת לשלשה חלקים, הבנויים זה על גב זה.

החלק הראשון הוא הבטן, דהיינו מאמצע הגוף ומטה. בחלק זה נמצאים החלקים שאינם עצם חיות האדם, אך הם נצרכים לו מבחינה טכנית.

האדם יכול תיאורטית לשרוד ללא רגליים, אך בלעדיהם, כיצד הוא ימצא לעצמו אוכל? גם המעינים אינם חלק מחיות האדם, הוא יכול לחיות הרבה זמן בלעדיהם, אך בלא לבלוע ולעכל אוכל חדש, בסוף הוא יגווע מרעב, וחיותו תיפסק ממילא.

אם כן, חלק זה של האדם, איננו עצם חיות האדם, אך הוא נצרך כדי לאפשר לאדם להתרחב ולבלוע לגופו עוד אוכל ועוד מקומות, ובכך להרחיב ולבסס את חיותו.

חלק זה, הנמוך ביותר באדם, נקרא נפש.

ואכן התורה כותבת לנו, שהדם הוא הנפש. הדם הוא הנוזל הנמצא בתוך הגוף, ומאפשר לו מבחינה טכנית, את השינוי וההתרחבות, כמו שהסברנו לעיל לגבי המים. שאר האיברים הנמצאים בחלק זה, אינם אלא נלווים לדם, משום שגם הם נצרכים בצורה עקיפה עוד יותר, כדי להשיג את אותה האפשרות להתרחב.

בספרי המקובלים, נחשבת הנפש כאחראית על התאוות, תאוות האכילה, ההתרבות וכדו'. ואכן גם בתורה אנו מוצאים את המילה נפש, מופיעה במשמעות של רצון, כמו למשל בפסוק אם יש את נפשכם.

לאור האמור, הסיבה לכך ברורה. חיות המים, היא שאיפתם הטבעית להתרחב ולהתפשט, על פי התוואי אליו ימשכו אותם פני הקרקע. לפיכך גם חיות הנפש, שהיא בעצם רמת החיות של המים שבאדם, משמעותה היא שאיפת האדם להתפשט ולכבוש לתוך עצמו, את כל העצמים המגרים שבסביבתו, שזוהי הגדרת התאוה. נוזל הדם הזורם בעורקים, הוא רק התגשמות של אותו כוח התפשטות. כלומר, שמכיוון שמושג האדם הוא מושג חי, השואף להתפשט, לפיכך צורתו הגשמית מכילה נוזל, שתכונתו הטבעית היא להתפשט.

כוח זה, של תאוה להתפשט, נמצא גם בחיות ובבהמות. ולפיכך גם בעורקיהם, זורם דם. ניתן לראות כוח זה אף בצמחים, שהלא תכונתם ושאיתם היא להתרחב ולגדול, ולהעמיד דורות חדשים. ואכן, גם הצמחים מכילים בתוכם נוזלים.

ההבדל המהותי בין הנפש החיה, לבין הנפש הצומחת הוא, שהנוזלים שבתוך הצמח אינם אדומים, ואילו דמם של החיות והבהמות אדום. יסוד התופעה הוא בכך שבחיות ובבהמות קיימת גם רוח, שהיא עצמיות, כמו שנראה בסמוך. לפיכך נפשם תובעת את קיומה, וכאשר שופכים את דמם, צבעו נהפך לזועק (כידוע, הדם נעשה אדום רק בבואו במגע עם החמצן, וזאת בגלל הזעקה התובעת את קיומו, כמו שאמרו בגמרא, מאי חזית דדמא דידך סמוק טפי, כלומר שהוא חי יותר, ויש להימנע יותר משפיכתו). ואילו הצמחים, אף שיש להם נפש, מכיוון שאין להם רוח, הרי חיותם כעין המים, שנאמר בהם על הארץ תשפכנו כמים (פסוק זה נאמר על דם חיה שאין בו דין כיסוי, כדי להבדילה מדם בהמה, שאסור אף להשאירו מגולה, ויש להאריך בביאור דין זה).

הרוח

החלק הגבוה יותר באדם, הוא החזה. שם נמצאת עצם חיות האדם.

הלב הפועם בגוף האדם, ומזרים את הדם ללא הפסקה, הוא עצם חיותו של האדם. כשמפסיק הלב לעבוד, הרי האדם מת.

אם כן, חלק זה הוא המקביל לחיות הרוח. בחלק זה נמצאות הריאות, האוצרות אל תוכן את חיות הרוח החיצונית. ואחר כך, הלב מזרים את החיות הזו אל תוך הדם, וכך נכנס בדם כוח תנועה ופעולה.

חיות זו מופעלת על ידי ליבו של האדם עצמו, כנגד כוח המשיכה, ולפיכך היא בעלת עצמאות. שלא כמו חיות הנפש שאיננה אלא הימשכות אחר העצמים המגרים שבסביבה, כמו המים הנמשכים אחר פני הקרקע.

ואכן, אנו מוצאים בתנ"ך את הרוח, כמזוהה עם הלב. כמו למשל בפסוקים "חכמי לב אשר מלאותיו רוח חכמה", "אשר נשאו לבו וכל אשר נדבה רוחו", "הקשה ה' אלוקיך את רוחו ואמץ את לבבו", "להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים", "מכאב לב ומשבר רוח", "ונתתי לכם לב חדש ורוח חדשה", וכהנה רבות.

כמו כן, ניתן להבחין, שבתנ"ך הרוח מזוהה עם התכונות קנאה, עקשנות כבוד וכדו', כמו שרואים בפסוקים אלו, ובפסוקים שהובאו לעיל לגבי הרוח. תכונות אלו אינם נובעות מתאוות ההתפשטות, כמו התכונות שראינו לעיל, אלא מתאוות העצמיות.

לבד ממה שהאדם חפץ להתרחב, והוא נמשך לכך על ידי כל עצם המאפשר לו זאת. יש באדם כוח פנימי גבוה יותר, הגורם לו לשאוף להיות בעל כוח ועצמיות. הוא רוצה שיכבדו אותו, ויבינו שהוא נעלה. הוא מקנא בשני, לא בגלל שהוא מתאוה לעצם החפץ שיש לו, אלא בגלל שהוא לא רוצה שלשני יהיה יותר ממנו. הוא מתעקש על דבר כלשהוא, רק בשביל שהוא לא יצא פראייר וכדו'.

זהו השלב השני בחיות האדם, שבו האדם רואה את עצמו כבעל ישות, הדורשת קיום משל עצמה, וזהו עצם קיום מציאות האדם. מהי מציאות האדם? שהוא מרחם, אוהב, שמח, עצבני וכו', כל הדברים האלו נמצאים ברוח האדם.

ההשתלשלות הגשמית של חיות זו, נמצאת בלב, שתפקידו הוא, לקחת את החיות מן הרוח שבראות, ולהזרים אותה אל תוך הדם. ובכך נעשית נפשו של האדם חיה ופועלת על ידי זרימה וסיבוב, אף קודם לצורך בהתפשטות החוצה.

זהו הטעם לכך, שהידיים יוצאות מחלק זה של הגוף. שהלא הידיים הם כלי הביטוי המעשי של אישיות ועצמיות האדם, ובהם הוא עושה את הדברים שברצונו לפעול

ולייצר בעולם. נמצא אם כן, שהחלק המפעיל את הידיים, הוא רוח האדם הנמצאת בלב, לפיכך הידיים נמתחות ויוצאות מן הלב.

רמת חיות זו של רוח, איננה קיימת אצל הצמחים. שהלא לצמחים אין מחזור של נוזלים, וחילוף החומרים שלהם נעשה במגע ישיר עם האוויר. ואכן, בצמחים לא שייך לדמות עניין זה של כבוד, אכזריות וקנאה. זוהי הסיבה לכך שהצמחים קבועים בקרקע במקומם, ואינם יכולים ללכת. משום שאין להם אישיות בעלת רצון, היכולה לשאת אותם במעלה ההר. הם תקועים במקומם, וכל חיותם היא ביכולת ההתפשטות שלהם, על פי תנאי הסביבה.

הדגים, גם הם אינם נושמים אוויר ממש, אלא הם מקבלים את החמצן דרך הנוזל. ולפיכך גם להם אין רוח ממש, והם אינם טעונים שחיטה.

לעומת זאת בבהמות וחיות, קיימת גם רמה זו של חיות. שהלא גם להם יש מחזור דם וריאות.

אך למעשה, בעניין זה, ניתן לראות את ההבדל שבין הבהמות, לבין החיות.

בחיות, כמו כלב ואריה, בולט יותר כוח הרוח והעצמיות, ויש להם תכונות בולטות של אכזריות, כבוד וקנאה. ואילו בבהמות, כמו פרה ועז, אין ניכר כל כך כוח חיות כזה, ובעיקר ניכר בהם כוח התאוה וההתפשטות.

ואכן, באופן טבעי כך נתפס אצלנו ההבדל שבין הבהמות לחיות. והראיה לכך היא, שאת התואר בהמיות, אנו מעניקים בדרך כלל לאדם שפל ותאוותן. ואילו את התואר חייתיות, אנו מזכים לאדם אכזרי, ובעל כוח פעולה מופרז.

אך נשים לב, כי בין בחיות ובין בבהמות, הלב, שהוא הרוח, איננו נמצא במקום גבוה יותר מן החלק של הנפש. לעומת זאת אצל האדם, הרוח ממוקמת מעל הנפש, והיא חשובה ממנה.

שורש הדבר, נעוץ בכך שכל חשיבות הרוח והעצמיות, איננה אלא כאשר היא יונקת מן הנשמה. עצמיות ללא שייכות לנשמה, איננה אלא טומאה ושפלות, וייחוס של עצמיות לחומר שפל.

לשם הבנת הדברים, עלינו למצוא באדם את הנשמה.

הנשמה

החלק הגבוה ביותר של האדם הוא הראש. הראש איננו חלק ממשי מגוף האדם, הוא חלק חיצוני, המקושר לגוף על ידי צוואר צר.

משמעות המושג ראש בלשון הקודש, איננה שווה למושג התחלה. ההתחלה יכולה להיות גם סוף, אם נסתכל על המציאות מן הכיוון ההפוך, לעומת זאת הראש, תמיד יישאר ראשון, כי זה שמו ומהותו.

ראש פירושו שורש. הראש הוא הדבר שאיננו עצם המציאות, כפי שהשורש איננו עץ, ואין עליו עלים ופירות, אך הוא כולל בתוכו בפוטנציאל, את המציאות השלמה כולה.

ולפיכך אנו מוצאים את הרמב"ן בפירושו על התורה מסביר, שבמאמר הראשון שאמר הקב"ה, שהוא בראשית (כמו שאמרו בגמרא, בראשית נמי מאמר הוא), נברא החומר ההיולי המופשט של כל העולם כולו. ובמאמרות שאחר כך, רק ניתן לכל חלק וחלק ממנו, צורה מעשית ומוגדרת.

יסוד הדבר הוא במילה בראשית, שהיא מלשון ראש. ולפיכך היא מתפרשת כשורש, הטומן בתוכו את כל הענפים.

ואכן, ראש האדם איננו מבצע שום פעולה מעשית, השייכת לחיי בני האדם. הוא אינו מבצע את ההליכה, שהיא פעולת הרגליים. גם לא את העבודה והעשייה, שהם פעולות הידיים. אף לא את זרימת הדם, שזהו תפקידו של הלב. ואפילו לא את עיכול וקליטת האוכל, שהם פעולות המעיים.

אך בכל זאת, תפקידו הוא חשוב ביותר. הלא בראש שוכן המוח, שהוא האחראי על פעילות כל חלק וחלק בגוף. אמנם הראש מקפיד שלא לבצע בעצמו שום דבר, אך הוא השולח את ההוראות, המפעילות את הגוף כולו.

ישנו דבר נוסף, שמקומו בראש. בראש נמצאים כל אמצעי הקישור שלנו עם העולם החיצון. אמנם הלב הוא המרגיש, אך הוא קולט את המציאות המפעילה את ההרגשה, דרך העיניים והאוזניים, או דרך האף. אמנם הריאות צוברות את הרוח, אך הרוח נכנסת דרך האף, שהוא בראש. גם הידיים הפועלות והעושות, אינם יכולות לפעול, אלא בהתאם למידע המתקבל מן החושים. כמו כן, המעיים המעכלות את האוכל, אינם יכולות לקלוט את האוכל, אלא דרך הפה, הנמצא כמובן בראש.

מדוע כל הדברים צריכים לעבור דרך הראש? ולשם מה בכלל צריך נקודה אחת שתפקד על כל המערכות? למה שלא כל מערכת תפעל בפני עצמה?

לשם כך אנו צריכים להבין מהי מהות הראש.

מהות הראש איננה טמונה בדברים שהזכרנו, שעל ידם הראש מפעיל את גוף האדם. עיקר הראש, הוא השכל שיש בו.

השכל, מהותו היא היכולת לתפוס ולקלוט דברים מופשטים, אשר אינם יכולים להיקלט בהרגשת החוש. כדי לקלוט את הברזל, הקור, החום והאדום, איננו צריכים שכל. הם מונחים לפנינו, ואנו פשוט חווים ומרגישים אותם בליבנו. השכל, תכליתו היא לחשוב על דברים מופשטים, ולהגיע להשגה כל שהיא, במה שאינו יכול להתממש ולהופיע לפנינו.

אמנם, באמת השגתו של השכל היא מועטה מהשגת הלב. כאשר אנו רואים משהו שמח, השמחה הממשית נכנסת בלבנו, ואנו נהפכים להיות שמחים. כאשר השמחה איננה לפנינו, ואנו רק חושבים על משהו שמח, איננו נעשים שמחים כל כך. משום שהשכל אינו יכול להמחיש את הדברים הנעלמים, ולתת להם ממשות, אלא רק לתת לנו נגיעה וקשר כלשהוא, אל אותם המושגים.

מהו הדבר הנעלם שאותו השכל מאפשר לנו להשיג? בדרך כלל אנו משתמשים בו כדי להשיג דבר הנעלם מסיבה טכנית, כמו למשל, מה פלוני יעשה מחר. המעשה של מחר, עדיין איננו לפנינו, ואנו מנסים לחשב כבר כעת, מה יקרה מחר.

אבל עיקר תכלית השכל, היא האפשרות להשיג את הדבר הנעלם באופן עקרוני, אשר לעולם לא יוכל להתממש לעינינו כאן בעולם הגשמי. דבר זה הוא רק האין סוף עצמו.

האין סוף עצמו, לעולם לא יוכל להתגלות בעולם החומר, משום שמהות החומר היא חלקיות ועצמיות, דהיינו בעצם הגבלה. לפיכך, אין אנו יכולים לחוות ולראות את האין סוף כדבר העומד לפנינו. כל תפיסתנו בו, היא על ידי השכל, שבו אנו מבינים שכל מציאות מוגבלת שאנו מכירים, בשורשה היא אין סופית, ורק אנחנו הם הבעייתיים, בעלי העצמיות, שאינם יכולים לקלוט את האין סוף, רק דרך ההגבלה.

דבר זה, הוא תכלית הראש. להיות הממוצע בין עצמות האדם, לבין הנצחיות האין סופית. משום שהנצחיות איננה יכולה להיכנס ממש לתוך האדם, כאשר אמרנו, אך היא חופפת את ראשו, ומקושרת לאדם דרך הצוואר.

וזו היא כוונת הראשונים, שכתבו שמקום משכן הנשמה הוא במוח (אבן עזרא בראשית פ"ב ב"שיטה אחרת" שלו, רבינו בחיי שם, ועוד הרבה).

הנשמה היא השייכות של האדם אל הנצח, שאינו יכול להתגלות בפועל בעולם. ולפיכך היא נמשלת לאש, כמו שכתוב נר ה' נשמת אדם. לפי שהאש היא הכוח המקורי המזוקק, אשר איננו יכול להתגשם לצורת חומר, כמו שביארנו מקודם.

שייכותו של האדם אל הנצח מתבטאת בכך, שיש לו במוחו השגה כלשהיא במושג נצח. ואף על פי שהוא איננו יכול להוריד את המושג נצח לתוך גופו ממש, ולחוות אותו לגמרי בליבו. בכל אופן, יש לו השגה להכיר בכך שהוא קיים, ולזהות את המושגים המשתלשלים ממנו.

השגה זו, היא היוצרת אצל האדם את המושג ערך. אשר הוא המבדיל את האדם מן הבהמה.

הלא ראינו לעיל, שגם לבהמות ולחיות יש רוח. גם הם יודעות לקנא, לאהוב, לשנוא, ואפילו לרחם, כמו שיודע כל מי שמכיר כלב (שרגשותיו מפותחים ביותר, ולפיכך הוא נקרא כלב, מלשון לב).

אם כן, מהו ההבדל היסודי בין האדם לבין הבהמה? האם הכל עניין של דרגות, עד איזו רמה של הפשטה אפשר להגיע? האם יש כאן גרף עולה: הפרה, הסוס, החתול, הכלב והאדם?! חלילה וחס, וודאי שהאדם יש לו קיום מסוג אחר לגמרי. אך מהו ההבדל המהותי?

ההבדל הוא בזה, שהבהמות והחיות, גם כשנכנסת בהם הרוח לעשות מעשים הנחשבים אצלנו לטובים, כגון רחמים ואהבה, הם אינם מבינים שמדובר כאן בערכים. מבחינתם זהו צורך תוצר עצמי שלהם, השווה במעלתו לתאוות ההתרחבות הבהמית. משום כך, רוחם אינה מרוממת יותר מנפשם, ואין להם גב זקוף.

האדם, לעומת זאת, יש לו נשמה. דהיינו שכאשר נכנס בו רוח רחמים, תחילה הוא אמנם חווה אותה כצורך עצמי שלו לעזור לשני, אך לבסוף הוא משיג בשכלו, שמושג הרחמים הוא ערך, הוא איננו נוצר מעצמיותו של האדם, אלא הוא משתלשל אליו מהמושג נצח. הוא איננו תוצר של מערכת חוקים וכוחות, כמו הרוח, אלא הוא כמו האש הבוערת, המגלה לנו בתוך העולם החומרי, את העולם שמעבר, את האמת המוחלטת, אשר איננה כפופה לרצונות שלי.

או אז, כאשר הוא מבין זאת, והוא מחליט לשעבד את רוחו, עצמותו ורצונותיו, אל האמת הנצחית המוחלטת. אז הוא נהפך בעצמו להיות נצחי, וגם כאשר רוחו תיפרד מגופו, היא איננה יורדת לשאול ונעלמת, אלא להיפך, היא מתעלה לשמים, והחלק הנצחי שבה חוזר למקורו, ומתגלה במלוא הדרו.

זו תמצית הנשמה, ההשגה של האדם במושג הנצח האין סופי. וכל מי שיש לו השגה בכך, הרי שנשמת רוח חיים באפו. דהיינו שרוחו אינה שווה במעלתה לנפשו, אלא היא נשמת רוח, שיש לה חיים נצחיים ואמיתיים.

ולפיכך הראש הוא המנהל את כל הגוף, והכל עובר דרכו. כי זו תכלית קיום הראש, להשיג את קיום השורש הנצחי. ולהגיע לכך, שהגוף יתחבר לשורש זה, כך שכל פעולות הגוף ייעשו כמשתלשלות ממנו.

וזוהי הסיבה לכך שגבו של האדם זקוף. כי העמידה הזקופה מראה עצמיות, שאיננה קיימת אלא אצל האדם, שרוחו ועצמיותו יונקות מן האין סוף, והם נמשכות למעלה מנפשו הבהמית. לעומת זאת, החיות והבהמות, אף שיש להם ראש, כמו שיש לכל דבר שבבריאה, אך הוא אינו מסוגל לחשב את המושגים הנצחיים, אלא רק דברים טכניים, כמו מה יתרחש מחר. ולפיכך עצמיותם היא שקר, ורוחם אינה גבוהה יותר מנפשם.

(ההבדל המהותי בין הרוח של הבהמות והחיות, לבין הרוח של האדם, בא לידי ביטוי ביכולת הדיבור, אשר גם היא נעשית על ידי הרוח. האדם, שיש לו נשמה, וממילא אישיות ועצמיות אמיתית, יכול לבטא את אישיותו, על ידי הדיבור. לעומת זאת, הבהמה, אף שהיא נראית כבעלת עצמיות, בשורש הדברים, אין זה כך, ולפיכך אין לה את יכולת הדיבור והביטוי. ולפיכך, על הפסוק "ויפח באפיו נשמת חיים, ויהי האדם לנפש חיה", תרגם אונקלוס, "ונפח באפוהי נשמתא דחיי, והות באדם לרוח ממלא", כלומר, הנשמה גורמת לרוח להיות בעלת כוח דיבור)

כעת, לאחר שהבנו את חלקי קומת האדם, נוכל לעבור לשלב הבא, ולנסות להבין את מהותם וסדרם של עשרת הספירות.

ג. הספירות

- פרק זה, יעסוק בביאור חלוקת הספירות זו מזו, וסדר עמידתן זו על גבי זו. בשל מופשטות הדברים, סביר שיהיה קושי בהבנת מושלמת של פרטי חילוקי הדברים. לשם כך, בסיום ההסבר התיאורטי, נקביל את הדברים, לשלבי בריאת העולם, שבו התגשם והתגלה צלם האלוקים בבריאה. בנוסף, המחשה מפורטת יותר, נמצאת בחלק השני של הספר, שיעסוק בביאור שלבי התגלות שם הוויה במשך כל היסטוריה, ובמהלכו יוקבלו שלבים אלו, לעשרת הספירות -

בפרק הראשון למדנו, שכל מציאות שהיא, בכל רובד שתהיה, מורכבת משני חלקים יסודיים. החלק הראשון הוא הצורה, שפירושה הרעיון והתוכן הטמון בתמונה הכללית של אותה המציאות. חלק זה, הוא שורש המציאות. והחלק השני הוא החומר, שפירושו החלקים המוגדרים, בעלי העצמיות, שהם הביטוי המעשי והממשי, המרכיב ומגלם את אותו הרעיון המופשט.

בפרק השני למדנו, שהמציאות מורכבת מארבעה רבדים. עצמיות הקיום והמציאות, היא הרובד של הלב והריאות, דהיינו להיות פועל ומפעיל, ולא רק מופעל. עצמיות זו הינה שקר, אם לא, שקיים רובד נוסף מעל המציאות, המהווה קשר בינה לבין האמת האחת והיחידה, בעלת העצמיות האמיתית (ראש). בנוסף, לשם השלמת קיום המציאות, יש צורך ברובד נמוך יותר (בטן ורגליים), כדי לאפשר התקשרות אל החומר המת, שהוא הרובד הנמוך ביותר. ובכך לספח אל תוך המציאות חומר נוסף, כדי להתמיד בקיומה.

כעת, ננסה להבין את מהות וסדר הספירות. אך תחילה נציג את מיקומם של הכוחות, כפי שהם מסודרים בגוף האדם.

חכמה בינה ודעת, ממוקמים בראש. חכמה - בימין המוח, בינה - בשמאלו, ותחתיהם - דעת, במרכז הראש.

חסד גבורה ותפארת, ממוקמים במרכז הגוף. חסד - במקום יציאת יד ימין, גבורה - במקום יציאת יד שמאל, ותחתיהם במרכז - תפארת.

נצח הוד ויסוד, ממוקמים בחלק התחתון של הגוף. נצח - במקום יציאת רגל ימין, הוד - במקום יציאת רגל שמאל, ותחתיהם במרכז, במקום המילה - יסוד.

ספירת מלכות איננה נמצאת ממש בגוף האדם, אלא היא כניצבת מולו. ולפיכך היא נחשבת בראש העטרה.

(הדעת איננה נחשבת לספירה מושלמת בפני עצמה. ולפיכך אפשר לספור את הכתר, שהוא הניצב מעל לאדם, והוא שורש הכול, במקום ספירת דעת. אך לשם הבנת הדברים בצורה פשוטה, על פי מה שהקדמנו בפרקים הקודמים, נציג כאן את הדברים כפי שהוצגו לעיל).

חכמה בינה דעת

הרובד הראשון בבריאת המציאות, עוד קודם ליצירת המציאות העצמאית בעלת הישות, הוא יצירת קישור בין האין סוף הראשוני, לבין העולם הגשמי.

בקומת האדם ראינו, כי קישור זה, בא לידי ביטוי ביכולתו של האדם לחשוב, ולהבין את האין סוף.

כעת, אנו רואים שקישור זה מתחלק לשני חלקים, החכמה והבינה. מהי החכמה? ומה ההבדל בינה לבין הבינה?

איוב, לאחר שהוא מאריך בנשגבות החכמה, כותב כך: החכמה מאין תימצא, ואי זה מקום בינה.

רבותינו למדו מכאן, שהחכמה מוצאה מן האין. אין, אין פירושו אפס או כלום, פירוש המילה אין, הוא דבר שורשי, חסר הגדרה וצורה.

למשל, כשאנו אומרים שהבריא נברא יש מאין, האם כוונתנו שהיא נבראה מהאפס המוחלט? כיצד ניתן לברוא מאפס? לכל היותר ניתן לומר שהיא אפס, ואחר כך נבראה בריאה, אך האם ניתן לברוא מן האפס? בנוסף, האמירה שקודם לבריא היה אפס, איננה נכונה. הלא קודם לבריא היה את הקב"ה, הבריא לא נברא מן האפס, אלא השתלשלה מן הקב"ה.

כשאנו שואלים אדם, מאין באת? האם כוונתנו שהוא בא מן האפס? ודאי שלא.

האין, הוא השורש הנעלם חסר הצורה, לפני שהוא התגשם, ונעשה מוגדר במקום מוגבל ומסוים. לפיכך, כשאנו אומרים שהבריא נברא יש מאין, כוונתנו היא, שהאין סוף, שהוא מופשט ונעלם, השתלשל ונהפך ליש, שפירושו מציאות ממשית בעלת גבולות. גם כשאנו שואלים מאין באת, כוונתנו היא לברר מהו המקום הנעלם, אשר איננו נמצא לפנינו, והוא קיים אצלנו רק בתיאוריה, ולא בצורה ממשית, אשר בו היית קודם שבאת לפנינו.

נמצאנו למדים, שהחכמה היא היכולת של האדם, לתפוס מושגים מופשטים לגמרי, כמו מושג האין סוף, הנחשבים לאין. על פי זה, מתפרשת את המילה חכמה, כמורכבת מן המילים כח מה. דהיינו הכוח והאפשרות להבין מה מהות ושורש הדברים.

הבינה, לעומת זאת, נזכרת בפסוק כישות התופסת מקום.

כאשר אדם מתקשה בתפיסת מושג כלשהוא, ופתאום הוא מצליח להגיע להבנה. ישנה ההבנה הראשונית, המבזיקה במוחו לפתע ברגע אחד. הבנה זו איננה מוגדרת במילים כלשהם, אלא היא חיבור אל עצם המושג וחוויתו. רק בשלב השני, האדם מגדיר את מה שחווה, וכך הוא מצליח להבין היטב, כיצד כל הנתונים מתיישבים על פי הבנה זו.

ההבנה הראשונית, היא החכמה. והיא החיבור לעצם האין, המושג המופשט בשורשו. השלב השני, הוא הבינה. בו האדם מגדיר ותוחם את ההבנה המופשטת הראשונית, וכך הוא יכול לבנות ממנה מערכת שלמה, של הבנות וקישורים.

המילה בינה, היא מלשון בנייה ובניין.

האדם משתמש במושג שהוא החכים בו, כלבנה בתוך מערכת המושגים שלו כך שמושג החדש ניצב ביניהם, על גבי המושגים השורשיים יותר, ומתחת להבנות הנובעות ממנו והלאה. ולצורך כך הוא צריך את כוח הבינה, שהוא הכוח להוריד את המושג המופשט, לעולם מעשי יותר, ובכך לתחום ולהגדיר אותו במקומו המדויק.

במרכז הראש, נמצא כוח הדעת. אשר הוא איננו כוח חדש לגמרי, כמו שהזכרנו בתחילת הפרק. ומהותו היא חיבור ואיחוד של שני הכוחות, חכמה ובינה.

כפי שלמדנו בפרק הראשון, הרעיון המופשט איננו מהווה מציאות מושלמת. משום שהוא מתגלה רק בהסתכלות כוללנית מופשטת, המביטה על שטח נרחב, וזהו חיסרון בשלמות קיומו. העצמיות החומרית, גם היא בוודאי איננה יכולה להוות מציאות מושלמת. שהלא היא כנקבה, אשר בלא רעיון זכרי שיתממש בה, אין לה משל עצמה כלום.

המציאות השלמה, היא רק כאשר יש חיבור בין הזכר והנקבה, כך שאף אחד מהם לא יתגבר, וישלול את קיום השני. כוח זה נקרא דעת, כמו שכתוב בתורה, והאדם ידע את חוה אשתו.

קטן אינו בר שמירה, לפי שהוא איננו בן דעת. האם הקטן איננו יכול להבין את הצורך בשמירה? בוודאי שהוא מבין, אפשר אפילו לערוך לו מבחן על הבנת הדברים. חסרונו של הקטן איננו בכוח הבינה, אלא בכוח הדעת!

כאשר ילד קטן שמח, הוא מתמסר כולו לשמחה. הוא איננו זוכר שלפני רגע הוא בכה וצעק עד לב השמיים. הוא גם יכול להיות במצב מזעזע, ללא אב ואם, ומלומד בייסורים קשים, אבל כאשר הוא יהיה בלונה פארק, הוא ישמח עד לב השמיים, ולא יזכור שעוד רגע קט, הוא חוזר לצרותיו. לעומת זאת, אדם מבוגר שיהיה במצב כזה, לא יוכל לשמוח לעולם.

ההבדל ביניהם, הוא בכוח הדעת. לאדם מבוגר יש כוח דעת, וכשהוא נתקל בדבר משמח למשל, הוא איננו שוקע כולו בחוויה הספציפית הזו, אלא הוא מביט בכל דבר מרחוק, ורואה את שני הצדדים שבו, בו זמנית. כאשר הוא שמח ונהנה, הוא זוכר גם את הגבולות האפשריות של ההנאה, וממילא, את כך שמעבר לגבולות אלו ישנם עוד כמה דברים בעולם, כמו פרנסה, ייסורים, ואנשים אחרים שאינם יכולים ליהנות. לפיכך הוא איננו מאבד את עצמו בתוך השמחה.

הילד הקטן, לעומת זאת, איננו יכול לתפוס את המורכבות של שני הצדדים. או שהוא מבין את גבולות הדבר, ואת הצורך להימנע מהנאה יתירה, ואז אין ההנאה נחשבת בעיניו כלל. או שהוא שוקע כולו בתוכה. כמה זמן אנו מנסים להסביר לילד קטן, שהוא כבר נהנה מספיק, ואם הוא לא יעשה עוד סיבוב, אין זו סיבה לבכות ולהוציא את הטעם מכל ההנאה.

לפיכך, אם ניתן לילד לשמור על אחיו הקטן, אף שהוא מבין היטב את חשיבות השמירה, אנו עלולים למצוא אותו עומד ומסתכל על משאית מנוף, כשאחיו מטייל ברחוב הסמוך, הוא פשוט שקע בחוויה, ושכח את כל ההסברים.

אם כן, הרובד הראשון של הבריאה, הוא יצירת צינור וקשר בין העולם הגשמי, לבין השורש הנצחי הנעלם. קשר זה מורכב משלשה כוחות. הכוח הזכרי, הוא עצם הקשר וההשפעה מן העולם הנצחי (נמצא במוח הימני).

הכוח הנקבי, הוא האפשרות להגדיר ולהגביל את אותה ההשפעה, כך שנוכל לשלבה בתוך מערכת מושגי העולם החומרי (נמצא במוח השמאלי). וכוח החיבור, המאפשר לאחד את שני הצדדים הפוכים, ולחוות אותם בו זמנית.

חסד גבורה תפארת

השלב הבא, לאחר יצירת אפשרות הקשר בין הנצח לעולם החומר, הוא ליצור את עצם המציאות, בעלת החיות והעצמיות.

למדנו, שלכל מציאות ישנם שני צדדים, זכר ונקבה, ימין ושמאל.

ברובד זה, מכונים צדדים אלו בשמות חסד וגבורה, או בצמד המוכר יותר, חסד ודין.

אנו רגילים לחשוב, שחסד הוא הכוח שבו הקב"ה מיטיב לבני האדם, ואילו הדין, הוא המשמש כאשר יש צורך לעשות להם רע. למרבה ההפתעה אנו מגלים, שאחת מן העריות הטמאות ביותר, מתוארת בתורה כ"חסד הוא". כיצד הכוח הנפלא של הטבה וחסד, קשור לדבר טמא כל כך? מלבד זאת, כיצד יתכן לומר שיש אצל הקב"ה מידה האחראית על הרע? והלא הקב"ה כולו טוב.

אך האמת היא, שחסד ודין אינם שייכים כלל במהותם לטוב ולרע. כוח החסד, הוא כוח ההתפשטות, ואילו כוח הדין, הוא כוח ההגבלה.

החלק הזכרי והרעיוני של המציאות, הוא חי ופועל. ולפיכך, הוא שואף להתפשט ולנכס לעצמו כמות חומר גדולה ככל הניתן, כדי להתגלות בתוכה. שאיפה זו נקראת חסד.

כוח זה, מתגלה בשם הוויה. שם זה, מתאר את עומק המציאות, כעין שהייתה קודם שנברא והתגשם העולם, שבו הקב"ה הוא השורש של כל ההוויה. בעומק זה, הקב"ה מתפשט על פני כל העולם, והמציאות כולה מחוברת לשורשה, והיא איננה אלא גילוי של כבוד השם, בלא כל הגבלה והסתרה.

כאשר המציאות המעשית עומדת בהתאם לשורשיה, ואיננה סותרת אותם במעשיה בפועל, או אז, היא באמת נשארת מחוברת לחי כל העולמים, ומקבלת ממנו את כל החיות, הברכה והשפע הקיימים בעולם. לפיכך כאשר אנו רואים אדם שחי טוב ובהריוחה, אנו קוראים לכך מידת החסד.

לעומת זאת, החלק הנקבי של המציאות, הוא החלק של ההגדרה והתחימה של הרעיון למציאות ממשית. אשר על ידו הרעיון איננו חי ומחובר למקורו, אלא מקובע בגבולות נוקשים.

כוח זה, מתגלה בשם אלוקים. שם זה, מתאר את הקב"ה כבורא העולם, דהיינו כמגביל את המציאות הרוחנית, כך שכל חלק וחלק שבה יעמוד ברשות עצמו, ויכול לנתק עצמו לגמרי משורשו.

על ידי כוח זה, יכול האדם להעמיד את עצמו ואת המציאות, במצב של טומאה, שאיננה מגלה את כבוד השם. או אז האדם בעצם מנתק את עצמו מחיותו של הקב"ה, ומונע מהקב"ה להשפיע עליו שפע, וממילא הוא מצטמק ורע לו.

לרעות הבאות ממילא על אדם זה, אנו קוראים מידת הדין, לפי שדין משמעותו מידה והגבלה. כשם שיש "שורת הדין", הקובעת את הגבול מה שייך לראובן ומה שייך לשמעון, וניתן לנהוג "לפנים משורת הדין", כלומר, לתת לשני מעבר למידה והגבול.

מידה זו נקראת גבורה, משום שיש כאן בעצם התגברות, שבה כוח הבריאה וההגבלה, המבוטא בשם אלוקים, מונע מעצמות השם להתפשט ולהחיות גם אדם זה, וזאת על ידי שהאדם נברא כבעל עצמיות, והוא יכול להתנתק משורשו.

כעת אנו מבינים, שהסיבה שהעריות נקראים חסד, איננה שייכת לחסד הקב"ה. אלא הסיבה היא, שהכוח המניע את האדם לעריות, הוא כוח ההתפשטות וההשפעה, הנקרא חסד. אלא שבדוגמא זו, הוא בא לידי ביטוי מופרז, שבו האדם מתחבר מעבר למידה ולגבול, אל דברים שאין לו חיבור אמיתי אליהם. ולעומת זאת גם עזרה לזולת נקראת חסד, משום שגם היא באה מן הכוח והרצון להתפשט ולהתפרץ הלאה והלאה.

אם כן, הרובד השני, הוא יצירת המציאות עצמה. מציאות זו מורכבת משני כוחות. הכוח הראשון, הוא הורדת הרעיון המופשט וגילוי בעולם. במצב זה, המציאות היא מחוברת לשורשה, והיא יכולה להשפיע ללא גבולות (נמצא ביד ימין).

לעומתו ניצב החלק השני. שהוא הכוח המשלים את הרעיון, והופך אותו למציאות ממשית, על ידי שהוא מגביל ומגדיר אותו. בכך הוא מצמצם את אפשרות השפעה, מכיוון שבפועל חלק מן המציאות, מעמידה את עצמה כסותרת לרעיון, ומנתקת עצמה מן השורש (נמצא ביד שמאל).

בסוף הפרק הראשון למדנו, שהכוח הזכרי, של גילוי עצם הרעיון במציאות החומרית, הוא הנקרא טהרה. שעל ידה נהפך החומר לזך ושקוף, ומאפשר לגלות דרכו את הרעיון המופשט (בהתגלות דרך חומר ממשי, ולא בהשגה שכלית מופשטת כמו בספירת חכמה).

ואילו הכוח הנקבי, של הפיכת הרעיון למציאות גשמית, הוא הנקרא קדושה. שעל ידו מתהפך החומר לכלי, שכל תכליתו ומטרתו היא הגשמת הרעיון. בכך בעצם הרעיון התממש ונהפך למציאות קיימת.

אמנם, כמו שהסברנו מקודם, גם הכוח הנקבי לבד, איננו יכול להוות את עצם המציאות, ושלמות התגלות השם בעולם. לפיכך, עצם ומרכז המציאות, היא ספירת תפארת, שהיא הכוח המאחד בתוכו את הצד הזכרי והנקבי, של עולם המעשה. והוא כמו פארות העצים, הנזכרים ביחזקאל, שהם עצם גוף העץ.

כוח זה, מזוהה עם כוח התורה.

התורה, היא המקשרת בין הרעיון, לבין המציאות המעשית. גם מציאויות טמאות ואסורות, אשר הקדושה איננה יכולה להימצא בהם, על ידי העיון התורתי בהם, הם מתקדשים ונעשים חלק ממצוות תלמוד תורה, ובכך מתגלה גם בהם השורש הרוחני שלהם, והם נעשים חלק מגילוי כבוד השם.

נצח הוד יסוד

השלב השלישי, המשלים את קיומה של המציאות, הוא הכוח הנטוע בה, להתפשט ולהתרחב, ולהחיות את החומר המת שסביבה.

גם כוח זה מתחלק לכוח זכרי וכוח נקבי.

הכוח הזכרי נקרא נצח. נצחון, הוא המצב שבו כוח מצד אחד של המתרס, פורץ את הגבול, ומשתלט על שטחים של הצד השני (דבר אין סופי, נקרא נצח, לפי שהוא מתפשט מעבר לכל גבול).

הנצחון, הוא התפשטות של השליטה התיאורטית בלבד. עצם הכבישה וההשתייכות, אין לה ביטוי מעשי, אלא היא רעיון מופשט בלבד.

לעומת זאת ההוד, הוא השפעה מעשית, העוברת ממצאות אחת אל השנייה, כמו שכתוב ונתת מהודך עליו.

כאשר אנו פוגשים אדם בעל מראה נורא הוד, ואומרים שהרגשנו את הוד וזיו קדושתו, כוונתנו היא, שאנו עצמנו הושפענו ממנו, וקלטנו ממנו קדושה מעשית, ובכך נעשינו בעצמנו קדושים יותר.

ספירת נצח ממוקמת ברגל ימין. כאשר אדם מרים את רגל ימין, ומתקדם, הוא כובש לעצמו שטח נוסף, אך הוא עצמו עדיין לא הגיע אל אותו המקום, רק שליטתו התפשטה והתרחבה. רק כאשר רגל שמאל מצטרפת לרגל ימין, נמצא האדם עצמו מתקדם אל השטח הכבוש, והשטח מתמלא בעצמות האדם.

כמו שכבר ראינו קודם, ההשפעה המושלמת נעשית רק על ידי המרכז, היודע לחבר את שני הכוחות בהרמוניה, וליצור מהם דבר אחד. כוח זה נקרא יסוד.

היסוד איננו חלק מעצם הבניין, אך בלעדיו הבניין יפרח באוויר.

זוהי גם מהותה של המידה הסופית, מידת יסוד.

סיום והשלמת מציאות האדם, היא רק כאשר רגליו נטועות עמוק בעולם הגשמי. דהיינו, שבכל אשר הוא פונה, הוא מצליח, והוא כובש לעצמו עוד ועוד שטחים ותחומים, המרחיבים את גבולותיו וחיו, וכל בני האדם רואים את הצלחתו, ומעריכים אותו. לעומת זאת, אם הוא איננו מסתדר עם העולם שסביבו, אפילו אם הוא לעצמו צדיק תמים, חסר בשלמות מציאותו, בכך שהוא איננו מקושר ומשפיע על העולם.

לאחר שהשלמנו את ביאור קומת האדם, לא נותר לנו אלא לברר, מהי אותה ספירת מלכות. אשר איננה נמצאת בקו הכללי של גוף האדם, אלא היא עומדת מולו, ופניה כלפיו.

מלכות

במחשבה ראשונה, נדמה לנו שהמלכות, היא הכוח הנמצא במלך.

מחשבה זו איננה נכונה. מלך הוא בלשון זכר, ומהותו היא הכוח הזכרי, של השפעה ושליטה. המלכות, היא בלשון נקבה, והיא הכוח הנמצא בעם, המקבל עליו את מלכותו של המלך. כמו שכיסא המלכות, הוא הכיסא המקבל אל תוכו את המלך, ומעניק לו בכך את המלכות.

בתהילים נאמר, כי להשם המלוכה, ומושל בגויים. ואילו לעתיד לבוא, נאמר בזכריה, והיה השם למלך על כל הארץ, ביום ההוא יהיה השם אחד ושמו אחד.

מפרש הגר"א. מלך, הוא מי ששולט ברצון העם. ומושל, הוא מי שהעם קץ בו, והוא מושל בעם ביד קשה. לפיכך, כעת הקב"ה אינו מלך, אלא על עם ישראל, החפצים במלכותו, ובגויים הוא רק מושל. ואילו לעתיד לבוא, יכירו כולם במלכותו, ויתנו לו כתר מלוכה. ובכך, הקב"ה יהיה מלך על כל העולם, ושוב לא יהיו לו שני שמות, אלא שם אחד בלבד.

למדנו מכאן, שהמלכות איננה כוח וחלק ממציאות המלך, אלא היא הרצון והשאיפה של העם, לקבל את עול המלך.

זוהי מהותה של ספירת מלכות. גם אחר שהושלמו כל רבדי המציאות, ולא רק שעצם המציאות הושלמה, אלא היא גם מלאה על גדותיה, ומתוך כך היא הולכת ומשתלטת על סביבותיה, ובונה לעצמה יסוד בקרקע המציאות החומרית. עדיין אין כאן את השלמות המוחלטת.

לא מספיק שהיסוד תקוע באדמה, צריך שהקרקע תרצה לקבל אותו, ותתחבר אליו. שאם לא כן, במהלך הזמן, ייפרד היסוד מן האדמה, והבניין יתחיל לקרוס. לא מספיק שהמציאות החומרית התקדשה, וכל כולה עומדת לבטא את הרעיון הרוחני, כל עוד שעמידה זו באה מלמעלה, והיא נעשית בכפיה. צריך להוסיף את ההבנה, שהמציאות החומרית בלא שתעמוד ככלי לקבל את המציאות הרוחנית, אין לה קיום כלל, כמו שהסברנו בפרק הראשון. או אז עמידתה בקדושה לא תיעשה בכפיה, אלא מתוך הבנה שזו גם טובתה העצמית, ובכך היסוד נהיה מושלם ועומד לעולם.

לפיכך, ספירת מלכות איננה נמנית בקו של שאר הספירות. לפי שאר הספירות מתארות השתלשלות, של השפעה רוחנית היורדת מלמעלה, וחודרת אל תוך הרבדים הנמוכים. ואילו ספירת מלכות, איננה באה מכוח הארה עליונה, אלא להיפך. מהותה היא התעוררות של הכוח הנקבי הנמוך, לשאוף להתחבר להארה העליונה, כדי לקבל חיות.

בריאת העולם

כעת, ננסה להקביל שלבים אלו לעשרת המאמרות, שבהם נברא העולם.

באבות דר' נתן מבוארים עשרת המאמרות שבהם נברא העולם. אמנם, שם נספרים עשרה פעמים, שבהם נזכרת המילה ויאמר. לעומת זאת אצלנו בש"ס, בראש השנה ובמגילה, מבואר שבפרשת הבריאה לא נזכרים אלא תשעה פעמים ויאמר, והמאמר העשירי הוא בראשית, כמו שכתוב בדבר השם שמים נעשו, דהיינו שבריאת השמים גם נעשתה במאמר.

לפיכך נבאר כאן את סדר הבריאה, על פי המבואר בפסיקתא, שהוא כמו שמבואר בגמרא שלנו.

המאמר הראשון, הוא בראשית. בו נברא החומר ההיולי הראשוני הכולל את כל הבריאה, כמו שהבאנו בפרק הקודם בשם הרמב"ן. בריאה זו מקבילה לכתר, אשר היא איננה חלק ממשי מן הצלם, אלא היא נמצאת מעליו, והיא השורש של כולו.

המאמר השני, הוא בריאת האור. בריאה זו מקבילה לספירת חכמה, כי האור הוא המתווך הזך, שאיננו חלק ממשי מן הבריאה (כידוע חומר איננו יכול להגיע להתקיים כאשר הוא נע במהירות האור), המאפשר לנו להשיג את כלל המציאות.

המאמר השלישי, הוא בריאת הרקיע המבדיל בין המים העליונים לתחתונים, וקריאת המים העליונים בשם שמים. בריאה זו מקבילה לספירת בינה, שמהותה היא תחמת

והגדרת החכמה, כדי שאפשר יהיה להוריד אותה, אל תוך עולם החומר. אף כאן הוגדרו השמים (הבריאה שאיננה חלק מהעולם הממשי) ונתחמו, כדי שאפשר יהיה מן הארץ, להביט ולראות את השמים.

המאמר הרביעי, הוא בריאת הימים והתגלות הארץ. בריאה זו מקבילה לספירת חסד. כאן כבר נשלמה בריאת השמים, ומתחילה בריאת העולם המעשי והממשי, שהוא עיקר גילוי כבוד השם. השלב הראשון הוא יצירת הים, שהוא מקווה המים והשפע בעולם.

המאמר החמישי, הוא בריאת הצמחים והעצים. בריאה זו מקבילה לספירת גבורה. בשלב זה, המים נכנסים אל תוך העפר המת, וכך נוצרת התוצאה של צמחים, שהם התגשמות והתממשות של כוח החיות שבמים.

המאמר השישי, הוא תליית המאורות בשמים. בריאה זו מקבילה לספירת תפארת. אין מדובר כאן בבריאת האור הרוחני עצמו, שהוא ספירת חכמה. הבריאה כאן היא השלמת הארץ על ידי תליית וסידור המאורות כולם מעליה, כך שהעולם יעמוד כמציאות שלמה, שיש בה חלק שהוא יום, שבו אור השם מתגלה באופן ישיר, וחלק שהוא לילה, שבו אנו רואים רק את ההחזר של האור, ובכך כל חלקי העולם נעשים מאוחדים בגילוי כבוד השם.

במאורות אלו, נגמרה עצם בריאת העולם הגשמי על כל חלקיו. כעת ישנו עולם ארצי ממשי, הממחיש במדויק את כבוד השם לפרטיו, הוא מכיל בתוכו מים חיים, אדמה, ואת הצמחים שהם החיות המולדת מהם.

אמנם, העולם הזה הוא קופא על שמריו, ואיננו מתקדם והולך הלאה. ולפיכך, אין הבריאה מושלמת עדיין, עד שהעולם החומרי הזה, יקבל אל תוכו תוספת כוח וחיות, שתגרום לו לפעול ולהתקדם הלאה, ולרצות לגלות את כבוד השם, עוד יותר מן המצב הקיים.

לפיכך נוספו עוד שלשה מאמרות.

המאמר השביעי, הוא בריאת העופות ושרץ המים, אשר נוצרו מן המים. בריאה זו, מקבילה לספירת נצח. בבריאה זו, התחיל להתחדש בעולם כוח חיות, לעוף ולהתקדם הלאה, אך הוא כוח קליל ואוורירי, כמו שראינו שהעוף איננו טעון מן התורה, אלא שחיטת סימן אחד.

המאמר השמיני, הוא בריאת החיות והבהמות, אשר נוצרו מן הארץ. בריאה זו, מקבילה לספירת הוד. בבריאה זו, כבר ניתנה ממשות לכוח החיות והפעולה של העולם.

המאמר התשיעי הוא בריאת האדם. בריאה זו מקבילה לספירת יסוד. בבריאת האדם, הושלמה לגמרי בריאתו של צלם האלוקים. כעת, צלם האלוקים איננו רק ממומש בעצם מציאות עולם החומר, אלא יש לו כאן יסוד, המחזיק וממשיך את קיומו והתגלותו בעולם. האדם הוא גילוי ממשי של צלם האלוקים, על כל חלקיו, הנטוע בתוך עולם החומר. ובעצם הליכתו כאן, הוא ממשיך ומגלה בעולם. את מציאות וכבוד האלוקים.

המאמר העשירי הוא פרו ורבו. מאמר זה הוא כנגד מלכות. ובו האדם, בעל הכוח המופשט יותר, ואשתו בעלת הכוח החומרי יותר, מתאחדים מתוך אהבה ודבקות. ובכך החומר מקבל אל תוכו את הרוחניות, מתוך אהבה ורצון, ולא מתוך כפייה והכרח.

המנוחה

כאשר הושלמה הבריאה, הגיעה שבת קודש. מבואר בתורה, שבשבת הקב"ה נח.

ואנחנו עומדים ותמהים. אנו יודעים שכאשר אדם יגע בעבודה, הוא זקוק למנוחה, כדי לחדש את כוחותיו. אך האם הקב"ה זקוק ח"ו למנוחה?

תמיהה דומה לזו מתעוררת אצלנו, כאשר אנו לומדים במלכים ובדברי הימים, שהמלך יואש הוחבא בחדר המיטות, כאשר הכוונה לקודש הקדשים. מדוע מכונה הארון בשם מיטה?

ולשם מה זקוק בכלל הקב"ה למיטה. מילא לגבי שולחן ומזבח, כבר ביארנו בסוף הפרק הראשון, שהקרבת הקרבנות, היא הרחבת הגילוי הגשמי של הקב"ה בעולם, ומשכך מהותה שווה ממש לאכילה, ולשם כך, הקב"ה חפץ בשולחן ומזבח (בעניין המנורה, ידועים דברי הגר"ח, שהמנורה אין לה מקום בהיכל מצד עצמה, והיא אינה באה אלא לאחר שיש שולחן, כדי להאיר אותו. כמו שאכן בפסוק, לא נזכר אלא שמקום המנורה הוא נוכח השולחן). אבל לשם מה צריך מיטה? הרי הקב"ה איננו זקוק לחדש כוחותיו.

התשובה נעוצה במהות המושג מנוחה. אצל בני האדם, מתפרש המושג מנוחה, כחידוש כוחות. ישנה הבנה עמוקה יותר במושג מנוחה.

כאשר אנו אומרים על חומר כלשהוא, שהוא נח. למשל כמו שנזכר בתנ"ך, שהים נח מזעפו. האם הכוונה שהחומר מחליף כוחות, לקראת ההתפרצות הבאה? - בוודאי שלא.

מנוחה הוא מצב, שבו מגיעים להשוואת הכוחות. כאשר החומר בפעולה, פירוש הדבר שיש בו מקום אחד הטעון באנרגיה יותר מן השני, והפעולה, היא הזרימה מן הצד

הטעון, אל הצד החסר, כך שלבסוף תמיד תגיע המערכת לידי איזון. כך מוגדרים הדברים במדע הפיזיקה.

גם כשאנו אומרים שחפץ מונח במקומו, אנו מתכוונים למשמעות זו. כאשר חפץ עומד באוויר הוא בעצם טעון באנרגיה, הוא שואף לחזור לארץ, וההנחה מחזירה אותו למנוחה והשוואה. ניתן לומר שהרמת חפץ לאוויר היא כמו מתיחת קפיץ, משום שהחפץ וכדור הארץ מחוברים זה לזה על ידי כוח המשיכה.

בתורה, המנוחה נקראת גם בלשון נפש, כמו בפסוק שבת וינפש.

שורש הדבר הוא בכלל הידוע, שבלשון הקודש ישנם שורשים, המתארים דבר והיפוכו, כמו למשל להשריש, שפירושו ליצור שורשים, לעומת לשַׁרֵשׁ, שפירושו לעקור מן השורש.

ראינו בפרק הקודם, שהרצון והתאוה נקראים בתורה נפש. כי מהות התאוה היא, המצב שבו ישנו באדם חלק הטעון באנרגיה וחיות, וכשהוא רואה מקום שאפשר להתפשט אליו, הוא שואף להתקרב אליו, ולהשוות את האנרגיה, וכן להיפך, כשהוא רואה משהו חיצוני שאיננו נמצא אצלו, הוא מנסה למלאות את החסר שאצלו. לפיכך גם המנוחה, שהיא המצב של התכלית, שבו הושאו הכוחות הפועלים, נקראת נפש.

(יסוד הכלל הזה, הוא בכך שכל מושג והיפוכו הם בשרשם אחד, לא ייתכן היה לקיים את אחד מהם בלא השני. למשל כאן, הרצון להשיג איזה שהוא דבר, נובע מכך שיש כזה מושג מנוחה ושלמות, עצם זה שיש שם דבר שאינו נמצא אצלי עדיין אינו יוצר רצון להשיגו, הרצון נובע מכך שאני מכיר בכך שיש כזה מושג השלמה ומנוחה, ואני אמור להגיע למצב הזה, וממילא אם יש שם דבר שיכול להשלים אותי, אני שואף להשיג אותו ולחזור אל המנוחה)

אם כן, המנוחה איננה החלפת כוחות. אלא היא המצב האידאלי, שאליו שואף כל נברא. להגיע למצב התכליתי שבו כל כוחותיו יצאו אל הפועל, ואינם לוחצים עליו לפעול.

לפיכך, השבת היא קדושה. לפי שכל פעולת הבריאה, שהיא תהליך הוצאת הכוחות אל הפועל, מהעולם הגבוה יותר אל העולם הנמוך יותר, אינו אלא אמצעי להגיע למצב השלם, שבו כבוד השם מתגלה במלוא הדרו בצורה שווה בכל העולמות. וכאשר נשלם הדבר, והכוח הרוחני המשפיע, נמצא בצורה שווה גם בתוך החומר המושפע, זוהי הקדושה, שבה החומר כולו עומד ככלי, לגלות את הרוחניות. וזוהי מנוחתו של הקב"ה, אחר שחפץ להשפיע את כוחו אל התחתונים.

הסבר זה, שופך אור חדש על כך שמנוחת האדם נעשית בשכיבה במיטה.

למדנו שמהות המנוחה, היא השוואת כל הרבדים המשפיעים והמושפעים, כך שיגיעו לעמק השווה. כמו הים שנח מזעפו, כלומר, שהמים הגבוהים שבו, הטעונים באנרגיה, ירדו אל תוך המים הנמוכים, וכך הגיע הים לשטח פנים שווה. כך האדם, כאשר הוא גומר מלאכתו ונח, הוא משווה את כל קומתו. כדי לבטל את המצב של חלק נעלה ומשפיע, וחלק נמוך מושפע. כך שכל רבדיו יצרו מציאות אחת אחידה (גם מבחינה מדעית ידוע שזמן השינה הוא הזמן של עיבוד הנתונים במוח, בזמן הערות הנתונים נקלטים במוח כל אחד ברמה ובנושא הישיר שאליו הוא שייך, ובזמן השינה מתרחש עיבוד, המוח מבצע קישור בין כל הנתונים לבין המקומות והנושאים שהם שייכים אליהם, כך שנוצרת תמונה מלאה ואחדותית מכל הנתונים יחד).

כעת, אנו מבינים מדוע הארון נקרא מיטה. משום שהארון שבקודש הקדשים, הוא המקום שבו היו הלוחות. שמהותם היא הורדת השכינה וגילוי השם, אל תוך העולם החומרי שלנו. ובכך הגיעו כל הרבדים והקומות בבריאה למנוחה, ולהשוואה מושלמת של קומות צלם האלוקים.

השבת

אחר כל זאת, נשים לב לדבר מעניין. תהליך זה, של בריאת העולם, נעשה על ידי עשרה מאמרות, ורק אז הגיעה השלמות, ואתה המנוחה והקדושה. גם ההתגלות שם הוויה, נעשתה על ידי נתינה של עשרה דברות, ורק אז שרתה השכינה בעם ישראל.

לעומת זאת, ישנם מקומות, בהם אנו מוצאים תהליכים שאינם מורכבים מעשרה שלבים, אלא משישה שלבים. למשל השבת, שהיא היום הקדוש, שבו אנו אמורים להשלים סיבוב שלב בחיי המעשה, ולהגיע לתכלית, מגיעה אחרי שישה ימים. גם קדושת השמיטה, מגיעה אחרי שישה שנים של עבודה, והיובל, לאחר שישה שמיטות. כמו כן, החודש השביעי, הוא החודש הקדוש, שבו מגיעים ראש השנה יום הכיפורים וסוכות (בעניין זה נאריך בעז"ה בפרק ז'). וגם עבד עברי משלים את עבודתו, ומשתחרר לאחר עבודת שבע שנים.

יסוד הדבר, בהבנת הספירות. ראינו, ששלושת הספירות הראשונות, אינם חלק מעצם הבריאה. הם מרכיבות את הצינור, שדרכו מתקשרת הבריאה הגשמית, אל האין סוף.

לפיכך, כאשר הקב"ה בורא בריאה, נעשה הדבר בעשרה שלבים, שהם עשרת הספירות. לעומת זאת, כאשר האדם בא להעמיד מציאות כלשהי בעולם, גם היא צריכה

להיבנות, בתהליך המורכב מעשרה שלבים אלו. אך האדם איננו אחראי לשלושת השלבים הראשונים. שלבים אלו הם יצירה שמימית, כמו שראינו בעשרת המאמרות.

כדי שתהיה לאדם אפשרות להעמיד מציאות כלשהיא, ואין זה משנה אם מדובר בגידול תבואה, פתיחת חנות, או עסקי הייטק, הוא זקוק קודם כל, לכך שהקב"ה יבצע בעצמו את שלושת השלבים הראשונים, היוצרים צינור המאפשר את הקמת המציאות, ויעניק לו את החכמה הבינה והדעת, הנצרכים להקמת מציאות ספציפית זו.

ולפיכך בתפילת שמונה עשרה, אנו מבקשים קודם כל מן הקב"ה, חננו מאתך דעה בינה והשכל. משום שבלעדיהם, לא נוכל להתחיל לעשות שום דבר.

אחר כך, בשלב שני, צריך האדם עצמו, להמשיך ולהשלים את היצירה, על ידי ששת השלבים הנותרים (ספירת מלכות כזכור, אינה חלק מעצם הצלם, והיא צריכה לבוא ממילא, מתוך התעוררות של הכוח הנפעל). ולפיכך, כל מעשי האדם, לאחר שישה שלבים באים אל קיצם, ובאה שבת באה מנוחה, והיא התגלות הקדושה בעולם. וזהו הנאמר, שהשבת היא מעין עולם הבא. כי מהות השבת היא הגעת התכלית, כשם שהעולם הבא, יהיה בהגעת התכלית של כל העולם.

בשולי הדברים

ידעתי גם ידעתי, כי ישנם במחננו אנשים, אשר למקרא ספר זה, יקומו ויזעקו חמס! הכיצד ניתן לומר שהרוחניות, היא מציאות שניתן לתפוס אותה בשכלנו?

מי הוא זה אשר העז לומר דברים מופרכים כל כך, שנשמת האדם, היא האפשרות שלו להבין את האין סוף, הקדושה, היא המצב שבו הגשמיות עומדת ככלי לגלות את הרוחניות, והטומאה, היא המצב שבו החומר מסתיר את הרוחניות? הלא מרביתנו נוחם עדן לא קיבלנו כך.

קבלה היא בידינו, איש מפי איש, שהנשמה היא מציאות ממשית, כעין ענן, השוכנת בגוף האדם. גם טומאת מת, מתוארת בחז"ל כענן ממשי, המתפשט דרך חלונות, ובוקע ועולה עד חדרי רקיע. היאך אפשר לפקפק בדבר זה, עורו ישנים משנתכם, הקיצו וזעקו כל ישרי עפר, והעלו אפר על ראשכם. חלילה וחלילה, לא יקום ולא יהיה.

ובכלל, לימדונו רבותינו, שהספירות, הם מושגים שאינם ניתנים להבנה בשכל אנושי. מיהו זה אשר סבור שכוח הרמח"ל והאר"י והרמ"ק, אשר הייתה להם השגה בחכמה זו?

על רקע צעקתם, הבה נחזור ונתבונן, במה שביארנו בפרק הראשון, בעניין דברי הרמב"ם על ההגשמה.

בתקופת הרמב"ם, היו אנשים שחשבו שהקב"ה נראה ממש כמונו. היאך הסתדרה להם הנחה זו, עם כך שהקב"ה הוא בורא העולם, והם לא? אינני יודע, כנראה שזה אכן לא הסתדר להם, אך הם התעקשו שככה הם קיבלו מרבותיהם.

ואכן, כאשר הזכרנו שם, מעיון במקורות התנכיים ובחז"ל, עולה הרושם שהקב"ה הוא בעל גוף כמו בני האדם. אך הרמב"ם, בכל אופן סבר שדבר זה אינו יתכן, ולכך הוא פרסם את האמונה, שהקב"ה הוא בלתי מוגבל, ואינו בעל גוף כלל.

אנשים אלו, לא וויתרו כמובן, והם יצאו נגדו למלחמת קודש, בחרב ובחנית.

כיום, לאחר שהתרחקנו מאוד מאותה התקופה, אנו מסוגלים במבט לאחור, להבין את שורש התופעה.

כאשר ביארנו שם, יסוד העניין הוא בשינוי ההשקפה וצורת החיים. בזמן התנ"ך כל מציאות נתפסה כמושג חי, וממילא היא נחוותה כבעלת עצמיות ורצונות. גם האותיות והמספרים נזכרים בחז"ל כבעלי אישיות, האם נאמר בגלל זה, שהמספר שתיים הוא ענן כלשהו מחומר בלתי מזוהה? (בעניין מושגי המספרים, עיין בנספח)

לעומת זאת, בזמן הראשונים, כאשר דיברו על מציאות כלשהיא, התכוונו רק לחלק הממשי שבה, ולא לרעיון. לפיכך, צדק הרמב"ם באומרו שלקב"ה אין גוף ממשי כמו שלנו, אלא (רק) את אותו הרעיון של הגוף שלנו. וצדקו גם החולקים עליו, שאמרו שבדברי רבותינו, נראה שיש לקב"ה גוף כמו שלנו.

משום מה, דברי הרמב"ם התקבלו בכלל ישראל, רק לגבי עצמותו של הקב"ה. לגבי שאר המושגים הרוחניים, כמו מלאכים, שדים, נשמה, קדושה, טומאה וכו', עדיין ישנם אנשים המתעקשים לומר, שהם עשויים מאיזשהו חומר, שהוא בלתי נראה בעין רגילה.

לאחר קריאת החלק הראשון של הספר, אין צורך להאריך ולסתור תפיסה זו, אשר היא יוצאת מנקודת הנחה, שישנו חומר בלתי רוחני, וישנו חומר רוחני. ובכך, היא מוטעית מעיקרה.

רק נזכיר כאן, שלגבי השדים למשל, מבואר שמי שמוציא ז"ל, מוליד שדים ורוחות. האם ניתן לחשוב שהוא מייצר בכך איזשהו חומר חדש? גם רוח הטומאה, מבואר שהיא שורה על כל מי שישן, האם מיליוני רוחות כאלו מסתובבות בעולם, וקופצות על כל מי שנרדם? רק כסיל יחשוב איוולת כזו.

בוודאי שכל הדברים הללו, הם מציאות גמורה, בעלי ממשות ברמה זו או אחרת. אך אין להמציא לצורך כך, עוד כמות חומר בלתי נראית, די לנו במה שכבר יש לנו.

כשם שאדם יכול להתבונן על כלי, ולא להבחין שהוא שלם. ואין זה אומר שיש כאן חומר שהוא לא ראה אותו, אלא הוא פשוט לא הצליח לצרף את הנקודות שמולו לכדי מושג אחד, מושג השלמות. ומכיוון שהמציאות אינה אלא מושג, מי שלא מכיר וחווה את המושג העומד לפניו, פשוט לא יראה אותו. כך הדבר יתכן בכל מושג אחר, וככל שהמושג מופשט יותר, כך גדל מספר האנשים, שפשוט אינם מבחינים בו.

למה הדבר דומה? לציורים תלת ממדיים, המכונים סטריאוגרמות. בציורים אלו, מפוזרות נקודות על פני כל הדף, בצורה הנראית כסדר אקראי. למתבונן בפשטות, לא ניכר שום ציור ושום סדר בתוך הנקודות. אך כאשר מסתכלים על התמונה בצורה מסוימת, כאשר כל עין מביטה לכיוון אחר, לפתע המוח מזהה את הסדר שבתוך הציור, והמתבונן רואה לפניו תמונה נהדרת, בעלת שלשה ממדים.

התמונה איננה מגיעה מדמיונו של המתבונן, היא יכולה גם להיות בשפה שהוא כלל איננו מבין. התמונה כולה, מצויה בסדר שבתוך הנקודות, והמוח רק צריך להבחין בתבנית הסדר.

כמו כן, הוא במציאויות מופשטות אלו.

חרטומי מצריים, ראו במכת כינים את אצבע האלוקים. כאשר הוכחנו בפרק הראשון, כוונתם הייתה לאצבע ממש, השווה בכל תכונותיה לאצבע שלנו. אין ספק, שאילו היינו שואלים אותם, היינו מבינים מדבריהם, שמדובר באצבע בעלת ממשות גמורה, והם אפילו יאמרו, שהם הרגישו אותה מגרדת להם בגב!

הם פשוט ראו בצורת הופעת הכינים ובהשתלשלות המכות סדר כלשהוא, שאנו בטמטומנו, לא זכינו לראות אותו. אבל הם ראו באותם הכינים שאנחנו רואים, ללא שום חומר מסתורי נוסף, צורת אצבע ממשית, שעקצה אותם ומצצה את דמם שוב ושוב.

ולואי ונזכה גם אנחנו לחכמה כזו, להצליח להבין מושגים מופשטים ורוחניים, כמו אצבע אלוקים, במקום לחפש אותם באיזה שהוא עולם מסתורי ונעלם. דבר שאינו מוסיף על ערכם, אלא מפחית אותו. משום שהוא הופך אותם לדבר גשמי ממשי, רק שבכל אופן הוא רוחני. כיצד שני הדברים הללו מסתדרים זה עם זה? אינני יודע, כשם שאינני יודע כיצד הבינו זאת מתנגדי הרמב"ם.

מקורות

בפתיחה לחלק זה, הייתה התחייבות, שלא לנסות להביא מקורות להשקפת עולם זו, משום שלא ניתן לציין מקור ספציפי, לתפיסות יסודיות כל כך. הרבה מתפיסות העולם הפשוטות לנו, שעיקרי התורה תלויות בהם, כשננסה להוכיח אותם ממשפט ספציפי, לא נצליח.

עם זאת, הייתה שם התחייבות, שישנם מקורות רבים, שמהעיון בכללם, עולה התמונה המובאת בחלק זה.

למעשה כל מי שינסה לעיין בכל ספר שהוא, העוסק בנושאים אלו, ימצא שהדברים עולים משם כמעט בפירוש.

בפרט אציין לספר נפש החיים שער א', אשר הוא, מציג את הדברים בשפה הקרובה יותר להבנתנו, ובצורה דומה למבואר כאן.

והמעוניין בכל אופן במקור ממוקד יותר, יעיין בהגהת ר' יצחק בן המחבר, המובאת שם בסוף השער הראשון. בה הוא מבאר את עניין הצלם, ומביא את ההשוואה בין ארבעת חלקי הצלם, לארבעת היסודות, ומוסיף להסביר את תכונות כל אחד מן היסודות.

גם את ההשקפה שכל מציאות בעולם, היא מושג אחדותי כלשהוא, וכל תכונותיה הם ביטוי לאותו המושג, הוא מזכיר שם. ועוד דברים רבים, כאשר יראה המעיין שם.

ונסיים נושא זה, בדברים החותמים שם הגהה זו: "עם כי הדברים ארוכים, בפרטי בחינות הצלם, לפי כתבי האר"י ז"ל. אמנם, דרך כלל די בזה, ותן לחכם ויחכם עוד".

דרך ב'

דרך השם

שלבי ההתגלות של שם הוויה בעולם

פתיחה

החלק השני של הספר, מטרתו היא, להבין לעומק את דרך ההתגלות של שם ההוויה. ובנוסף, למצוא כיצד שלבי התגלות זו מקבילים לעשרת הספירות.

שם אלוקים ושם הוויה

התגלות שם הוויה, היא דבר שונה לגמרי מההתגלות של שם אלוקים, והיא היא התכלית הסופית של העולם.

שם אלוקים, הוא שם תואר. משמעות תואר זה היא "הבורא". או כלשון הרמב"ם "ממציא כל הנמצאים". כלומר, שם זה אינו אומר מיהו הבורא, הממציא את כל הנמצאים, ומהי מהותו, הטמונה בתוך הנבראים יצירי כפיו. אלא רק מספר לנו שישנה ישות כלשהיא, אשר יש לה תואר בורא. דהיינו, שהישות הזו היא בעלת יכולת להשתלשל דרך עשרת הספירות, ולהיראות כנברא בעל חומר ממשי.

התגלות שם זה, נשלמה מיד בבריאת העולם.

בשעה שנבראו אדם וחוה, שהיו בעלי צלם אלוקים, הרי כל מי שמסתכל עליהם, רואה מיד שישנה ישות מופשטת, המשתלשלת אל תוך החומר, ומפעילה אותו, וזהו צלם האלוקים, כמו שביארנו בחלק הראשון. לפיכך, כל אדם באשר הוא, מהווה גילוי מושלם של שם אלוקים.

אמנם, גם אחר בריאת האדם, אף שנתגלה לעין כל, שישנו כוח שברא את העולם, עדיין חסר גילוי נוסף. עוד לא התגלה בבריאה, מיהי אותה הישות שבראה את העולם, ואשר היא בעלת אותו כוח השתלשלות. אמנם בריאת העולם והאדם, מהוות התגלות לכך שישנה אפשרות להשתלשל אל תוך החומר, אך עדיין חסרים אנחנו את המידע, מה השתלשל אל החומר בבריאת העולם.

שלבי ההשתלשלות, הם הדרך שבה הקב"ה מתגלה ויורד לעולם, והם מתגלים לעין כל, בתבנית האדם. אך התוכן שמשתלשל, הוא מציאות הקב"ה עצמו, ואותו עדיין אין אנחנו מכירים.

כדי למצוא את התשובה לשאלה הזו, מה השתלשל אל תוך החומר בבריאת העולם, יש צורך להבין ולחוות את כל העולם כולו ביחד, על כל פרטיו, במבט מלמעלה. והמושג העולה מחיבור כל המציאויות הקיימות בעולם יחד, הוא הדבר הקרוב ביותר אל

עצמות השם, שאנחנו יכולים להשיג. כמו שהזכרנו בפרק הראשון, שכל שהמושג מתפרס על פני שטח רחב, הרי הוא מופשט יותר, ושרשי יותר.

כמובן, החומר לעולם אינו יכול לבטא את עצמות השם. עצמות השם היא מושג אחדותי הנעלה מעל למושגים שהאדם יכול לראות וחי (בעז"ה, נבאר עניין זה ביתר פירוט בפרק ו')

ישנה אפשרות נוספת, למצוא את מהות הבורא.

ראינו בחלק הקודם, שהאדם הוא עולם קטן. דהיינו, שיש בו הדגמה והמחשה של כל כוח ורובד בעולם, בהקטנה. לפי זה, אם נקלוט ונחוזה את המושג אדם בשלמותו, דהיינו שנבין את מהות כל קומות האדם לפרטי פרטים, ונגלה מה המושג והחויה העולם מכולם יחד, הרי שגילינו שוב את צורת התגלותו של הקב"ה בעולם הזה.

מהות זו, שהיא עצמות השם, טמונה בשם הוויה. אשר משמעותו היא, שהקב"ה כולל בתוכו את כל ההוויה כולה יחד, כמו שהסברנו כאן.

גילוי שם זה, לא הסתיים ברגע הבריאה.

בימים קדמונים, המושג צלם אלוקים היה ברור לכולם. עדיין לא חשבו על הרעיון האווילי, שחויות האדם הם הפרשות של הורמונים וכדו'.

כולם ראו והבינו, שהבריאה היא השתלשלות של כוח מופשט יותר, אל העולם החומרי. אך האם כולם הבינו, שישנו כוח אחד, שמהותו מרכיבה את העולם כולו, כמו שהזכרנו? התשובה לכך היא - לא.

בימים קדמונים, קודם להופעתו של אברהם אבינו, חשבו כל אנשי העולם, שישנם כמה אלוהים. העולם שלנו, נראה כמורכב מכוחות רבים ומנוגדים. והם סברו, שאכן כל אחד הוא מקור להשתלשלות בפני עצמה. ואף חשבו, שיתכן שכל אדם נברא על ידי אל אחר, והוא מגלם בתוכו תוכן אחר. ואף שכל האלוהים האלו יש להם צלם שווה, והם משתלשלים בעשרה ספירות, ובוראים בני אדם בצלם אלוהים. עדיין הם סברו שיתכן שבכל השתלשלות, השתלשל מושג אחר, וכל אדם יש לו לעבוד ולהתבטל לאל אחר, שממנו הוא יונק את כוחו.

התגלית הזו, שהקל הוא אחד ויחיד, המרכיב את ההוויה כולה, היא תהליך שאותו נועדו לעשות עם ישראל בלבד. תפקידם הוא, להסיר את הטומאה הזו, הסוברת שהאדם הוא התגלמות של איזשהו כוח מסוים בעולם, ולגלות שכל אדם הוא גילוי של

שם הוויה, הכולל בתוכו את כל הכוחות הנבראים. ובהמשך לכך, יתגלה שגם העולם כולו, נברא על ידי בורא אחד, המהווה את ההוויה כולה.

לפיכך נקראו עם ישראל, עם קדוש להשם. כי הם אלו, אשר דרכם תעמוד המציאות הגשמית ככלי, לגלות ולהגשים את האין סוף המוחלט. וזוהי מהות הקדושה, כאשר הזכרנו בסוף הפרק הראשון.

וזוהו פירוש הפסוק שאנו אומרים כל יום, שמע ישראל יקוק אלוקינו יקוק אחד. לכאורה, פסוק זה קשה מאוד. מה הפירוש השם אלוקינו? הלא השם הוא אלוקי כל הברואה, וכל כולה נבראה על ידו.

התשובה היא, שאכן, כל הברואה נבראה בידי השם. אך בכל זאת, בבריאת הגויים לא נברא ונתגלה אלא שם אלוקים, לפי שגם בהם מגולמות עשרת הספירות. ואילו התוכן שבהם, המגלם את שם הוויה, אינו מגולה כל כך, לפי שמציאותם טמאה, והיא מסתירה את גילוי התוכן הפנימי. ואילו עם ישראל, הוא הברואה שבה נברא ומתגלה שם הוויה עצמו.

וכשאנו אומרים שיקוק הוא אלוקינו, כוונתנו היא, שבנו מתגלה שיקוק הוא אלוקינו. ואילו הגויים, אף שברור שיש להם אלוקים, אך אין מתגלה בהם שיקוק הוא אלוקיהם. תהליך זה, של יצירת העם שבו מתגלה שם הוויה, נעשה בשלבים רבים, לאורך כל ההיסטוריה.

בחלק זה של הספר, נעבור על שלבי התגלות זו, ונבאר אותם כל אחד בפני עצמו לעומקו. ובמקביל, נראה כיצד שלבים אלו, בנויים גם הם על פי עשרת הספירות. כמו כל מציאות, ששלבי יצירתה והתגלותה, צריכים להקביל לעשרת הספירות.

ד. בריאת העולם

למדנו בפתיחה, שתכלית העולם היא, לגלות את שם הוויה.

תכלית זו מתקדמת בתהליך ארוך ביותר, על ידי עם ישראל. שתפקידו הוא לגלות את מציאות השם, ולהוריד את התורה לעולם, ולהקים בית מקדש לקב"ה וכו' וכו'. עד שהעולם יגיע לתיקונו, ויוכלו הצדיקים לשבת בגן עדן, וליהנות מזיו השכינה.

אמנם, מבואר בתורה, שאדם הראשון, נברא כשהוא כבר בגן עדן. ולא נצטווה אלא מצווה אחת בלבד, שלא לאכול מעץ הדעת. ומבואר בספרים, שאילו היה מקיים מצווה זו עד ליל שבת, היה העולם מגיע לתכליתו השלמה, והייתה השבת נעשית עולם הבא, ולא רק מעין עולם הבא.

ואנו עומדים ותמהים. כיצד יתכן שמצווה אחת תגלה את שם הוויה בכל הבריאה? מה עם כל שאר חלקי התורה? ואם אכן מספיקה מצווה אחת, מנין נוצרו בתהליך המיועד לנו כל כך הרבה מצוות ותפקידים?

יסוד העניין טמון כמובן, בשינוי שהתרחש באדם, על ידי האכילה מעץ הדעת.

לשם הבנת הדברים, עלינו להבין מדוע לא רצה הקב"ה, שאדם הראשון יאכל מעץ הדעת? מה רע בדעת? הלא התנ"ך מלא בכך, שתכלית הבריאה היא דעת השם. ולעתיד לבוא נאמר, שתהא הארץ מלאה דעה את השם, כמים לים מכסים.

אנו מוכרחים לומר, שאכן, בדעת עצמה, אין חיסרון. יסוד החטא הוא, בכך שהעץ היה מכניס באוכליו, דעת של הטוב, אך גם דעת של הרע. ונבאר את הדברים.

למעשה, אנו צריכים קודם לשאול, מהו בכלל גן עדן? האם זוהי סתם איזו שהיא ארץ יפה ופורחת? או שאולי מדובר במשהו רוחני? ושוב נשאל, מה הפירוש רוחני, האם זו אותה ארץ כמו שיש כאן, רק שהיא מרחפת בחלל האוויר? או שמא מדובר בארץ דומה, אך מחומר אוורירי שאינו נראה?

כמו שראינו בחלק הראשון, אין כזה דבר חומר רוחני, והרוחניות גם איננה מתחבאת בשום מקום רחוק. הרוחניות, פירושה השורש המופשט של הדברים, הנמצא בעומקה של המציאות. אשר קשה לתפוס ולקלוט אותו בעולם המעשה הממשי, ולפיכך הוא בעצם בעולם אחר.

גן עדן

בתחילה, כאשר נברא העולם, הוא לא היה בדיוק כמו שהוא נראה כיום.

היום העולם הוא גשמי מאוד. דהיינו, שהוא בעל עצמיות חזקה, וכל חלק שבו מציג כאילו שהוא שורש עצמו. לפיכך, קשה מאוד להבחין בשורש הרוחני המופשט שלו, כמו שהתבאר בדוגמאות שבפרק הראשון.

כאשר העולם נברא, הוא היה מופשט יותר, ובעל עצמיות פחות. כך שהעולם היה חי יותר, ולא היה ניתוק גדול, בין התוצאה החומרית הסופית, לבין הרעיון.

בחלק הקודם ראינו, שכאשר הרעיון מתגשם, הוא מאבד מעומקו ומחיותו, ונהפך לביטוי מת יותר, וחסר חיות. לעומת זאת, כאשר הדברים מחוברים לשורשם, ואינם בעלי עצמיות, ניתן לראות בהם את הרעיון השורשי, בצורה חיה הרבה יותר.

למשל, מבואר בחז"ל שהבריאה של העצים, בשורשה אמורה להיראות, בצורה שגם לעץ עצמו יהיה טעם פרי, כמו שכתוב, עץ פרי עושה פרי. אמנם, כאשר האדמה התגשמה, וירדה ליסוד העפר, שהוא הנמוך ביותר, ממילא היא התנתקה מהשורש החי הרוחני, ולא הצליחה להוציא עצים בעלי טעם פרי.

חז"ל קוראים לכך, שהאדמה קלקלה. כמובן, אין הכוונה שזה חטא של האדמה. לאדמה אין בחירה, והיא איננה יכולה שלא לשמוע בקול השם. כוונת הדברים היא, שבמחשבה הראשונה, מצד שורש הרעיון של העץ, כך היו הדברים אמורים להיראות. אך מכיוון שהעץ צומח מן האדמה, והמושג אדמה, פירושו התגשמות בעלת עצמיות וחסרת חיות, בא המושג אדמה, וקלקל את איך שהיה העץ מצד עצמו צריך להיראות (מה שאומרים חז"ל, שהקללות שנתקלה האדמה, הם עונש על חטא זה, יבואר בסמוך בעז"ה).

לפיכך, בתחילה כשנברא העולם, הוא היה חי ופועל יותר, וכל מציאות הייתה מגלמת בצורה חיה יותר, את הרעיון שבה. בלא מגבלות גשמיות, הממעטות את החיות.

למשל, המדרש מספר, שקודם חטא אדם הראשון, היו העצים מוציאים פירות בכל יום (ובמקום אחר מבואר, שגם לעתיד לבוא, כשתבטל עצמיותו של החומר, ויתגלה שם הוויה, יהיה הדבר כן). גם על אדם הראשון עצמו, מספרים חז"ל שהייתה בו חיות וחכמה, בכמות רבה יותר מכל הבאים אחריו.

אין אנו יכולים לדעת, כיצד הדבר בא לידי ביטוי בצורה פיזית. האם החומר היה רך יותר? או שמא היה מופשט יותר? אך את הרעיון שבדבר, וודאי ניתן להבין.

העולם כולו היה פורח וחי, וממילא היה שם הוויה מגולה בו בצורה חזקה הרבה יותר, מאשר אנו מכירים כיום. החומר לא היה עומד כדבר מנותק בפני עצמו, אלא כדבר חי, המגשם רעיון חי.

מציאות זו, היא בעצם גן עדן.

בשורש המציאות, העולם הוא חי ומתוקן, וכל חלק וחלק שבו מאיר באורו של השם יתברך. אלא שכאשר העולם מתגשם, יכולה להיווצר סטייה מהרעיון, והסתרה של השורש.

למשל, השבת (החלק השביעי בכל תהליך) היא בריאה, שמהותה ושורשה היא תכלית ומנוחה, ולפיכך היא קדושה. אם אדם אכן נח בשבת, ומקדש אותה על היין, הרי שקדושת השבת מתגשמת בפועל בעולם החומרי.

אמנם, אם אדם משתמש בזמן הזה, שמהותו היא תכלית, כדי לעבוד. דהיינו כאמצעי לייצר דברים, ולהגיע לתכלית אחרת. נמצא, שקדושת השבת מתחללת. כלומר, שאף שבוודאי השבת בשורשה נשאת קדושה, על כל המשתמע מכך (למשל, שבשבת ישנה אפשרות להבין דברים עמוקים וגבוהים יותר, כמבואר בספרים). אך מכיוון שבעולם המעשה, היא איננה קדושה, אלא מחוללת, ממילא ההשפעות של הקדושה, לא יוכלו לרדת לאותו המקום ששם נתחללה השבת.

אך כל זמן, שהמציאות איננה מסתירה את הרעיון, אלא להיפך, היא מחוברת אליו ומגשימה אותו בצורה הנכונה. או אז, העולם כולו זוכה לשתות מהנהר היוצא מעדן, ממקור החיים, והגן שבו נעשה פורח ומלבלב, וזהו גן עדן (הראשונים דנו, היכן הוא מקומו הספציפי של אותו הגן, שלשם מגיעה ההשפעה הישירה של הנהרות היוצאים מעדן, ושם הוא מרכז הגילוי של שם ההוויה, ובו הייתה ותהיה לעתיד לבוא עיקר הפריחה והלבלוב של העולם. ולכאורה היה צריך לומר שמקומו הוא בארץ ישראל, וצריך לעיין בזה).

וזהו שאמרו בגמרא, לעתיד לבוא, הצדיקים יושבים בגן עדן ונהנים מזיו השכינה. כאשר העולם יהיה מתוקן וחי, שם הוויה יתגלה בו במלוא הדרו, ואז נזכה לשבת במקום השראת השכינה בעולם, ולראות את השם, וליהנות מזיוו השופע עלינו.

גם כשמדברים על קודם לתחיית המתים והעולם הבא, ואומרים שמי שמת, נמצא בגן עדן. כוונת הדברים היא, שמכיוון שהוא נפרד מגופו החומרי, ולא נשאר ממנו אלא שורשו הרוחני, דהיינו הדברים הנצחיים שהוא פעל ועשה בעולם, ובכך הוא נהפך להיות חלק מהם. ממילא הוא איננו חי את העולם כפי שהוא למעשה, בצורה גשמית,

אלא כפי שהוא בשורשו המופשט יותר. ובשורש זה, העולם כולו מתוקן וחי, ושם הוויה ניכר בתוכו. ולעתיד לבוא, כשבכל העולם יתבטל הניתוק של החומר משורשו, אותו המת יוכל שוב לקרום עור וגידים, ללא שתחזור אליו העצמיות, שמתה כאשר הוא נפרד מגופו, וימשיך לשבת בעולם הזה, בצורה חיה ממש, וליהנות מזיו השכינה.

ובדומה לזה מבואר בנפש החיים ש"א פ"ב, שהגיהנם הוא העבירה עצמה שהאדם עובר. וכשהאדם עושה עבירה, הוא נמצא גם כעת בחייו ממש בגיהנם, אלא שאין הוא מרגיש בכך, עד שהוא מת. פירוש הדברים הוא, שכשם שהאדם העושה מצווה, מחבר את עצמו אל שורשו הרוחני, ובכך מושפעת אליו חיות ופריחה, כך האדם העובר עבירה, מנתק עצמו משורשו, ומביא על עצמו מוות וייסורים. אלא שכל עוד שהוא בגופו הגשמי, הוא יכול שלא להבחין בכך, אבל כאשר הוא עוזב את גופו, הוא רואה ומבחין שרוחו מנותקת ומדולדלת, וזהו הגיהנם.

לפי זה, כשמסופר בתורה, שהעולם נברא, כשגן עדן פורח ובני האדם חיים בתוכו, פירוש הדברים הוא, שהחומר לא היה מנותק כל כך משורשו, ולפיכך העולם היה רוחני וחי כמו שהוא צריך להיראות.

אמנם, יש להדגיש. בוודאי שהיה לעולם הגשמי עצמיות כל שהיא, שהלא עצמיות היא מהות ההגשמה, כמו שהסברנו בחלק הקודם. ההבדל היה בכך, שהעולם החומרי היה כפוף לעולם הרוחני, ועומד ככלי להגשים אותו, שזוהי מהות הקדושה, כמו שביארנו בסוף הפרק הראשון. ולא כמו היום, שהחומר מציג עצמו כאילו הוא התכלית, ואין בלתו.

כעת, מתעוררת השאלה בכיוון ההפוך. אם העולם גילה את שם הוויה באופן מלא, הרי שהעולם כבר הגיע לתכליתו, ומה צריך עוד מצוות? ומה שייד עוד לקלקל?

התשובה לשאלה זו טמונה במהות הנחש.

הנחש

מיהו הנחש? בתורה, מתואר הנחש בתואר ה"מחמיא", הערום מכל חיית השדה. מהו ערום? ערום, הוא לשון ערמה. הנחש מהותו היא התכונה, להערים ולרמות את האנשים.

הערמה, היא האפשרות לַדְבֹר אחד בפה ואחד בלב. האדם התם והשלם, איננו יודע לרמות. משום שהוא איננו מורכב ומסובך, הוא פשוט וחלק, תוכו כברו, מה שיש בפנים רואים מבחוץ, כמעט אפשר לומר שהוא שקוף. לעומת זאת הערום, יש לו כמין מסך,

המנתק אותו מן העולם שסביב. בפנים הוא רוחש תאוות ומחשבות זדון, ומבחוץ הוא נראה שקט ורגוע.

לפיכך, הנחש, שהוא הערום מכל חיות השדה, מהותו היא עצמיות. שהיא התכונה המאפשרת לו להתנתק מהחיות הזורמת באופן טבעי בכלל הבריאה, וליצור בתוכו ישות עצמית, בעלת רצונות עצמיים, החושבת רק על השאלה מה אני רוצה, וכיצד אני מרמה את כולם כדי להשיג את מטרתו.

זהו הטעם לכך שהנחש עורו חלק וקר. החלקות והקור, הם ביטויים של התנתקות מהסביבה, ועצמיות המעוררת דחייה, כמו שהזכרנו בפרק הראשון לגבי תכונות הברזל. וזוהי גם הסיבה שהנחש מתקדם על ידי התפתלות והתעקשות, במקום ללכת בצורה ישירה וטבעית, כמו שאר החיות.

אם כן, אנו רואים, שהניתוק והעצמיות מכלל מחזור החיים של העולם, וממילא מן הרוחניות, נבראו כבר בבריאת העולם, אך הם לא באו לידי ביטוי בכל הבריאה. כל הבריאה הייתה מחוברת לשורשה, וכוח ההתנתקות נוצר כבריאה בפני עצמה, הנקראת נחש.

בצורה כזו, העולם החומרי כולו כבר היה מתוקן, ותכליתו הייתה רק שלא להיות מושפע מהנחש, המפתה אותו להתהפך גם הוא לבעל עצמיות, ולהתנתק מן השורש הרוחני. ובכך שהאדם היה בוחר מרצונו, שלא לעזוב את הקב"ה, היה נמצא העולם החומרי דבוק בשלמות בקב"ה, והיה בא לתכליתו.

דבר זה מבואר גם הוא, בהגהה שנפש החיים ש"א פ"ו, וזה לשונו: קודם החטא, עם כי ודאי שהיה בעל בחירה גמור להטות עצמו לכל אשר יחפוץ להטיב או להיפך ח"ו. כי זה תכלית כוונת כלל הבריאה. וגם כי הרי אחר כך חטא. אמנם לא שהיה ענין בחירתו מחמת שכוחות הרע היו כלולים בתוכו. כי הוא היה אדם ישר לגמרי כלול רק מסדרי כחות הקדושה לבד. וכל ענייניו היו כולם ישרים קדושים ומזוככים טוב גמור. בלי שום עירוב ונטייה לצד ההיפך כלל. וכחות הרע היו עומדים לצד וענין בפני עצמו חוץ ממנו. והיה בעל בחירה להיכנס אל כחות הרע ח"ו כמו שהאדם הוא בעל בחירה להיכנס אל תוך האש. לכן כשרצה הסיטרא אחרא להחטיאו הוצרך הנחש לבא מבחוץ לפתות.

והנה, הצורה שבה פיתה הנחש את האדם, להכניס אל תוכו את העצמיות, הייתה על ידי שהוא שכנע אותו לאכול מעץ הדעת טוב ורע.

עץ הדעת

עץ זה, היה עץ הגורם לאדם האוכל ממנו, לקבל עצמיות. וכמו שאמר הנחש לאדם, כאשר הוא ניסה לפתותו, שעל ידי האכילה מן העץ, הוא יהיה כאלוקים. כלומר, שהוא ירגיש בעל עצמיות, ובעל אפשרות לברוא ולהתגשם, ולא יעמוד כנברא, שאינו שורש עצמו, אלא ביטוי של הבורא אותו.

תהליך התנתקות זה, מכונה דעת טוב ורע. מדוע?

מהו הטוב? הטוב המוחלט, הוא כמובן ההתחברות אל הקב"ה. ומהו הרע? הרע, הוא ההתנתקות מן הקב"ה. כתבנו שרע, הוא מלשון רעוע. מי שמתנתק מהעולם ומהחיות, הרי הוא הולך וכלה, מחוסר חיות.

הדעת, היא כוח החיבור, כמו שהסברנו בחלק הראשון.

אם כן, דעת הטוב, היא האפשרות להתחבר אל השורש הרוחני, ואל הקב"ה. ואילו דעת הרע, היא האפשרות להתחבר אל העצמיות, ולהתנתק מן הקב"ה.

אם בתחילת הבריאה, העולם מטבעו היה מחובר לשורשו ולקב"ה, והאדם ידע שעצמיותו אינה באה מן הגוף, אלא משורשו הרוחני. מגיע כעת הנחש, לפתות את האדם, לדעת להתחבר גם לחלק הגשמי והפחות שבו, ולהגביר בתוכו את הכוח האומר אני ואפסי עוד, ואז הוא ירגיש עצמו כאלוהים.

כיצד העץ היה גורם להגיע לדעת זו?

בגמרא מובא, שנחלקו התנאים מאיזה מין היה עץ הדעת. י"א גפן, י"א חיטה וי"א תאנה.

ניקח למשל את החיטה. הברייתא מוכיחה, שעץ הדעת היה מחיטה, מכך שהחיטה היא הגורמת לדעת, והראיה שאין התינוק מקבל דעת, עד שידע לאכול חיטה. אנו רואים, שהגמרא הבינה שהשפעת העץ הייתה על ידי עצם טבעו, ולא באיזה שהוא ענן רוחני ששכן בו. והנה הגמרא מוצאת את החיטה, כמין המתאים ביותר להכנסת הדעת באדם. סברה זו, מורגשת גם בליבנו אנו.

החיטה והלחם, הם עיקר השביעה והמזון של האדם. כל עוד שהאדם במצב שהוא איננו יכול לאכול אוכל ממשי, אלא הוא רק יונק חלב, בעצם אין קיומו שלם, הוא צריך לינוק כל כמה שעות. הוא איננו אדם בעל עצמיות גמורה. רק משהאדם יכול לאכול בעצמו לחם, ולשבוע לזמן ארוך, הוא מרגיש כעומד ברשות עצמו, והוא נעשה בעל עצמיות.

אנחנו גם מוצאים בפסוק, שהאכילה המרובה גורמת לעצמיות, כמו שכתוב וישמן ישורון ויבעט. כאשר אדם מרגיש שהוא מסודר, ויש לו בטן מלאה, הוא איננו זוכר שיש עוד דברים בעולם. זוהי הסיבה שהחיטה גורמת לעצמיות (בל נשכח, שהחיטה שלנו, אינה אלא המחשה חיוורת לעומת החיטה שהייתה בגן עדן, אשר היא הייתה מחוברת לשורשה, ומשפיעה באופן חזק ומיידי הרבה יותר).

מלבד זאת, עצם הדבר שהאדם עבר באכילה זו על רצון הקב"ה, הרי זה עצמו התנתקות מבורא העולם, ומן השורש. שאין לך עצמיות וניתוק גדולים יותר, מעשייה נגד רצון הקב"ה.

על כל פנים, באיזו דרך שלא תהא, האכילה מפירות עץ הדעת, הכניסה באדם עצמיות. וגרמה לו, להיעשות חומרי יותר, ומזוהה פחות עם שורשו הרוחני.

העצמיות, היא המאפשרת את כוח הדעת.

הדעת, כפי שראינו בפרק השלישי, היא היכולת של האדם להכניס את המציאות השלמה, על כל צדדיה, אל תוכו. התינוק חסר הדעת, איננו יכול להכיל בתוכו את המציאות. הוא יכול או להסתכל על גבולותיה מבחוץ, ואז אין הוא חווה אותה כלל, או להיסחף על ידה, כמו שהעלה נסחף אחר הרוח, בלא שום עצמיות ואפשרות התנתקות. אדם מבוגר, בעל דעת ועצמיות, יכול להכניס את המציאות השלמה אל תוכו, וכך לחוות את המציאות על כל צדדיה. מצד אחד הוא יהיה מחובר אליה, ומצד שני שהיא לא תסחוב אותו אל תוכה.

כאשר ראינו, זוהי הסיבה שקטן איננו נחשב לבעל אחריות. אחריות איננה שייכת, אלא כאשר ישנו אדם בעל עצמיות, ששייך לייחס אליו את תוצאות מעשיו. קטן, שאיננו בעל עצמיות, אינו יכול להיות אחראי למעשיו. הוא מבין מה צריך לעשות, אך המציאות סוחפת אותו אחריה, אין זו אחריות שלו.

הבושה

התוצאה המיידית, הנובעת מעצמיות ואחריות זו, היא הבושה.

מי שאין לו עצמיות, ואינו אחראי למעשיו, לא שייכת אצלו בושה. החתול לעולם אינו מתבייש במעשיו, ככה הוא נברא, וזה טבעו. רק מי שחש עצמו בעל אישיות ואחריות, מתבייש כשהוא נכשל. אדם הראשון קודם החטא, היה קרוב בעניין העצמיות למדרגת החיות והבהמות, כמו שביאר רש"י את הפסוק "הן האדם היה כאחד ממנו" - הרי הוא

יחיד בתחתונים כמו שאני יחיד בעליונים, ומה היא יחידתו, לדעת טוב ורע ומה שאין כן בבהמה ובחיה. כלומר, שעד אז לא היה האדם נחשב כיחיד בתחתונים, לעניין זה.

אמנם, עניין הבושה עמוק יותר מכך. אנו מוצאים בפסוק, שהקב"ה אומר לאדם הראשון, מי הגיד לך כי ערום אתה? כלומר, עד עכשיו האדם כלל לא הרגיש שהוא ערום וחסר כיסוי. לא רק שהוא לא יכול היה לשאת באחריות על כך שהוא ערום, כמו שהסברנו, אלא שהוא כלל לא חשב שזו בעיה להיות ערום. מדוע? מה השייכות בין הדעת, לבין כיסוי הגוף?

האמת היא, שעלינו לשאול, מדוע האדם מכסה חלקים מגופו? ממה נפשך, אם חלקים אלו הם רעים, הרי שעל האדם להיפרד מהם. ואם הם אכן צריכים להיות חלק מגופו, מה יש להתבייש בהם? מדוע להסתיר אותם?

האמת היא כמובן, שחלקים אלו נבראו על ידי הקב"ה כחלק מהאדם, ובוודאי שאין צורך להוריד אותם. אם כן, מדוע אנו מסתירים אותם?

הסיבה להסתרה, היא העצמיות שנוטלים אותם החלקים לעצמם.

אם החלקים הנמוכים של האדם, היו עומדים ככלי להגשים ולממש את החלק הרוחני הגבוה יותר שבאדם, לא היה שום צורך להסתיר אותם. מדוע שהאדם יסתיר את עצמו? הצורך בהסתרה, נוצר אך ורק משום שיש בתוך האדם רוע. יש בו אגו גשמי נמוך, הדורש דרישות משלו, וגורם לו להרגיש לפעמים, שעצמיותו נמצאת בחלק הנמוך ביותר שבו. דבר זה, טעון הסתרה. האדם הרוחני האמיתי, מתבייש בחלק שמציג אותו, כאילו הוא נמוך הרבה יותר, ממה שהוא באמת.

ובאמת, ניתן לראות, שאנשים המזהים עצמם במוחלט עם החלק הנמוך שבהם, אינם רואים טעם להסתיר אותו. טעם ההסתרה, אינו אלא בגלל שהאדם מזהה את עצמו כבעל נשמה, והוא מתבייש בכך שחלקיו הנמוכים, מציגים אותו כשפל יותר.

ניתן לראות בברור, שאנשים בהמיים, המשעבדים עצמם לתאוותיהם, אינם רואים צורך לכסות (כמעט, או בכלל) את פלג גופם התחתון, אשר הוא מקום התאוות, כמו שביארנו בחלק הקודם.

ואילו אנשים חייתיים, בדרך כלל ספורטאים צעירים, המזהים עצמם עם הרוח, והפראות שבהם, נוהגים לכסות את פלג גופם התחתון, אך לגלות את פלג גופם העליון, שהוא מקום הרוח, כמו שביארנו שם.

ואילו האדם השפוי, המזהה את עצמו עם הנשמה, מכסה את כל גופו, חוץ מהראש, שהוא מקום הנשמה.

מעתה אנו מבינים היטב, מדוע קודם חטא עץ הדעת, כשלא הייתה בגוף האדם עצמיות, המעמידה את עצמה כעיקר המציאות, לא היה לו צורך בכיסוי כלל, והוא לא הרגיש שהוא ערום בכך.

החטא ועונשו

אם כן, קודם לחטא אדם הראשון, היה העולם מתוקן. ולא הייתה תכלית האדם, אלא לבטל את האפשרות שהייתה לו להתפתות מהנחש להכניס אל תוכו עצמיות, ובכך לבטל את עצמו, ולהעמיד עצמו לגמרי ככלי ונוקבא להגשים את שם ההווה. אך האדם נכשל, ותחת לבטל את עצמו, הוא התפתה להפוך את עצמו לאלוהים, וליטול לעצמו את העטרה להחליט מה לעשות.

כמה מעניין להבחין, שהחטא נגרם לאדם, על ידי שחיה אשתו שכנעה אותו לעבור על דברי השם, במקום להתבטל אליו, ולעזור לו לשמוע לציווי שציווה אותו הקב"ה.

כלומר, שהטעות שטעה האדם כלפי הקב"ה, נגרמה על ידי שחיה טעתה באותה הטעות ביחס אליו. ובמקום לשמש כנוקבא שלו, דהיינו לקבל ממנו את הציווי, ולעזור לו להגשים אותו בפועל. היא באה עם דעות עצמיות, והצליחה לשכנע אותו נגד רצונו.

והתוצאות לא איחרו לבוא.

התוצאה הראשונה, אשר נאמרה לאדם כבר קודם שחטא, היא ביום אכלך ממנו - מות תמות. והסיבה פשוטה. האדם היה אמור להיות נצחי, משום שהוא היה אמור להתבטל אל הקב"ה, ולזהות את עצמו עם נשמתו הנצחית, שהיא חלק אלוה ממעל. אך אם יש לו עצמיות, ורוחו מתנתקת מהנשמה ומהקב"ה, שוב היא איננה נצחית, ובהכרח שהמוות ישיג אותה בסוף.

ובנוסף, ישנה איבה ומלחמה בלתי פוסקת בינו לבין הנחש. כמו שהסברנו מקודם, מאז אכילתו של האדם מעץ הדעת, ישנם באדם שני כוחות, המתמודדים על עצמיות האדם. נפשו החומרית, מנסה כל הזמן למשוך את האדם אליה למטה. ואילו האדם האמיתי והרוחני, מנסה לרוץ כל הזמן את ראשה של העצמיות החומרית, המנסה לטעון שהיא עצם האדם, ולהעמיד את גופו ככלי למציאותו האמיתית.

הקללות הנוספות שנתקללו אדם וחווה, הם השלכה מהיחס שלהם כלפי הקב"ה, על היחס שלהם בינם לבין עצמם, כמו שראינו מקודם.

כלומר, מכיוון שהמושג נוקבא בעולם התקלקל, והאדם שהיה אמור להיות בטל לקב"ה, נעשה בעל עצמיות. לפיכך, גם בתוך המשפחה, נעשתה הנוקבא בעלת עצמיות, ואיננה בטלה לאדם לגמרי.

זהו פירוש הקללה, ואל אישך תשוקתך, והוא ימשול בך. ראינו לעיל בסוף החלק הראשון, את פירוש הגר"א, שממשלה פירושה שלטון ביד קשה, בלא רצון העם, כמו כן, הוא כאן. המצב האידאלי הוא שהאישה מתבטלת אל עליונות הבעל מרצון, וכך הם מתאחדים לבשר אחד. אך מכיוון שהאישה נעשתה בעלת עצמיות, ואיננה מתבטלת לגמרי, ממילא עליונות הבעל נהפכה לממשלה ביד קשה. דבר זה, גורם כמובן לקשיים ומתחים רבים.

וכתוצאה מכך, שהקשר והאיחוד ביניהם אינו מושלם, גם הולדת הוולדות נעשית קשה ומורכבת. קודם לחטא, שהאיחוד היה מושלם, ממילא היו הוולדות יוצאים בצורה חלקה, כמו שאמרו חז"ל, שהיו עולים למיטה שניים, ויורדים שלושה. כאשר האיחוד הוא מורכב ומלא קשיים, גם יצירת הוולדות מורכבת וקשה.

הנחש, גם הוא לא יצא פטור בלא כלום, והוא זכה לקללה על גחונך תלך, ועפר תאכל כל ימי חיך. מכיוון שהוא הכניס בעולם את העצמיות והמוות, הנמצאת ביסוד העפר, כמו שראינו בפרק ב', ילך הוא עצמו על העפר, ויאכל עפר כל ימיו.

בנוסף, עצמיות זו שנטל האדם לעצמו, השפיעה על העולם כולו. והוא החל להיעשות מנותק משורשו, ובעל חומריות רבה. ולפיכך נתקללה האדמה, שתצמיח קוצים ודרדרים. כיוון ששוב אין היא מחוברת לשורשה, ומצמיחה פירות טובים כמו שהיא אמורה לעשות, אלא יש לה עמידה עצמאית, והיא מגדלת גם דברים אחרים, שלא לפי טבעה ומטרותיה, ושהאדם אינו חפץ בהם.

קללתו של העולם, באה לידי ביטוי בעיקר באדמה, משום שהיא יסוד העפר, בעל העצמיות הגדול ביותר, חז"ל קוראים לכך, שהאדמה נתקללה, משום שלא הוציאה עץ פרי עושה פרי, כמו שהזכרנו לעיל. פירוש הדברים הוא, שמה שהיא לא הצליחה להוציא עץ פרי, הוא משום שהיא מטבעה בעלת עצמיות. ולפיכך כאשר העולם התנתק ממקורו, היא הייתה הראשונה להיפגע.

אך כמובן יש לכך גם ביטויים בדברים אחרים, למשל מה שמוזכר במדרשים, שקודם החטא היה האור בעולם חזק הרבה יותר מהאור הקיים בו היום, ולעתיד לבוא, יחזיר הקב"ה את האור שהיה בימי קדם.

העולם אחרי החטא

ראינו אם כן, שהקב"ה ברא את העולם בתחילה, בצורה אחדותית וכוללנית, כך ששם הוויה, היה ניכר בתוכו היטב. ורק בחטא עץ הדעת, כשנוצרה העצמיות והנפרדות, החלה הסתרת שם השם בעולם.

אמנם, תהליך זה של התנתקות העולם ממקורו, והסתרת שם הוויה, המקיף את כל העולם, לא נעשה ברגע אחד. אנו רואים למשל, שהעבודה הזרה, לא התחילה עד דור אנוש.

וכמו כן, אנו רואים גם בתוצאות הנגרמות מהעצמיות, ירידה הדרגתית ואיטית. למשל לעניין הקללה של קיצור אורך חיי האדם, אנו רואים בתורה, שעד תקופתו של נוח, עדיין המשיכו בני האדם להוליד בגיל מבוגר, ולחיות כאלף שנים, ועדיין היו שייכים מאוד אל הנצח. רק מנוח והלאה, החלה ירידה הדרגתית בגיל ההתבגרות, ובתוחלת החיים, עד שהגיעה בתקופת אברהם אבינו לכמאה ועשרים שנה.

פירוש הדברים הוא, שחטא עץ הדעת, לא היה באיזה שהוא רגע אחד, ונגמר. הוא תהליך ארוך ומתמשך. מרגע שהאדם נטל לעצמו עצמיות כל שהיא, שוב אין הוא יכול לחזור אל המצב הקודם. מי שהוא בעל עצמיות, לא יכול להתבטל לגמרי לישות אחרת. גם אם הוא יחליט ללכת אחריה בעיניים עצומות, זו תהא החלטה שלו, בגלל שהוא סומך עליה, ולא התבטלות גמורה, כמו שהיה אדם הראשון אמור לעשות קודם החטא.

לפיכך, לא נותרה לאדם ברירה, אלא להחליף כיוון. במקום להתבטל אל הקב"ה לגמרי, עליו לרדת למטה, ולהוסיף לעצמו עוד ועוד עצמיות, ולשלשל את הקב"ה אליו, אל העולם החומרי והמנותק יותר. כעת, לאחר החטא, לא נותרה ברירה, על האדם להוסיף עצמיות, ולחקור ולהבין לעומק עוד ועוד, עד שיקרב אליו את הקב"ה ככל האפשר.

וזהו הפירוש במה שדייקו חז"ל במדרש רבה, שאדם הראשון לא אמר "היא נתנה לי ואכלתי", אלא "היא נתנה לי ואוכל", ופירשו דבריו: אכלתי, ואוכל עוד. כלומר, לאחר החטא, אדם הראשון, מוכרח היה להמשיך להחציף פנים, וליטול עצמיות לעצמו, כדי שיוכל להוריד את הקב"ה לעולם, כמו שביארנו.

כמובן, שתהליך זה נמשך על פני שנים רבות. ובמקביל להתפתחותו, התקדמה ההתכנסות של שם הוויה האחדותי בעולם, והחלה להתרבות העבודה הזרה ושאר הטומאות.

אך כמו שהזכרנו לעיל, לגבי אורך חיי האדם, ניתן לראות בבירור, שההשפעה הפיזית על העולם, החלה לצבור תאוצה בעיקר מתקופת המבול, שהייתה אחר עשרה דורות. למעשה, מבואר בתורה ובחז"ל, ששינויים פיזיים רבים, התרחשו בעולם בתקופת המבול.

בתורה מבואר, שעונות השנה נוצרו רק במבול. במדרשים מוזכר, שקודם לכן היה אדם זורע, ומתפרנס מכך ארבעים שנה, דהיינו שקללת בזיעת אפיק, לא הייתה חזקה כל כך. גם ההרים והגבעות, מוזכרים במדרש כדבר שנוצר בתקופת המבול.

מדוע אירעו הדברים במבול דווקא? ומהי השייכות בין המבול, לעונות השנה?

המבול

למדנו, שהעולם נברא בעל כוחות חזקים מאוד, לא כמו שאנו מכירים אותו כיום. מטרת כוחות אלו, הייתה שהאדם יוכל לראות על ידם את שם הוויה בבירור, ולהתבטל אליו דרכם. אך משעת החטא, נעשה האדם בעל עצמיות, וכתוצאה מכך, נהפכו גם כוחות העולם לבעלי עצמיות, ולמציגים עצמם כבעלי העולם.

מעתה, שוב האדם אינו יכול ללכת בדרך ההתבטלות. ולהיפך, כעת הכוחות החזקים והפעילים, גורמים לאדם הטעייה גדולה. כל כוח אכן יכול להיראות בעיניו, כאילו הוא אלוה בעצמו, שהלוא ניתנה לו ממשלה בכיפה.

קשה לנו לדעת, כיצד היה נראה העולם ללא עונות השנה. אך בוודאי, שבלא עונות השנה, היו הכוחות הטבעיים נראים חזקים ובלתי מוגבלים כמעט. אם השמש הייתה זורחת ארבעים שנה, בוודאי נמצאו לה עובדים רבים, שראו בה את מקור העולם, וכמו כן הגשם ושאר כוחות הטבע.

מציאות זו, של שפע וכוח חיות רב, אצל מי שאיננו בטל לגמרי לשורשו, מביאה בהכרח לידי שיבושים רבים.

מלבד חטא העבודה הזרה, גם חטא העריות נגרם על ידי כך. תאוות העריות, היא התאוה להמשיך ולהשפיע חיות הלאה והלאה. כאשר בעל הכוח והתאוה מחובר לשורשו, הוא משתמש בכוח זה כראוי. אך כאשר הוא מתנתק ממקורו, השפע בא לידי ביטוי בצורה מופרזת, ובמקומות שאינם רצויים.

תופעה זו, נקראת השחתה. ההשחתה, היא קלקול ואיבוד של הצורה והגבולות הטבעיים של המציאות. כאשר כוח ההשפעה מתרבה ומתנתק ממטרתו המקורית, הוא מתפרץ, ומשחית את הצורה הטבעית המקורית של עצמו.

זו הייתה התופעה שהלכה והתפתחה עד דור המבול. ומשום כך הם הגיעו לחטאי העריות השפלים ביותר, עד שהשחית כל בשר את דרכו על הארץ. ובחז"ל נזכר, שגם החיות והעולם כולו הושפעו מכך, והגיעו לשפל המדרגה.

גם חטא הגזל, שייך לתופעה זו. הגזל נובע מהתפרצות והשתלטות של האדם על סביבותיו, כביכול רשותו היא השולטת על כל העולם (למעשה, לא הגזל היה עיקר חטאם, אלא מה שהשחיתו את דרכם, כמו שנראה בתורה. מה שאמרו חז"ל שלא נחתם גזר דינם אלא על הגזל, אינו נוגע לשאלה מה היה עיקר חטאם. כמו שנבאר בעז"ה בפרק ז', עיקר העניין הוא כתיבת הגזר דין, ולא חתימתו. החתימה, פירושה האישור הפורמלי כביכול לביצוע הפסק. ייתכן אדם שעבר עבירות חמורות ביותר, אך לא יהיה ניתן להענישו, מסיבות צדדיות, כמו זכות אבות למשל. ולזה מועיל הגזל, שהוא המקטרג בראש. אך הוא איננו עיקר סיבת העונש).

לפיכך, העונש שלהם היה - והנני משחיתם את הארץ, שהוא המשך ותוצאה מתוך החטא שלהם בעצמו.

חטאו של העולם היה, שהוא הִרְבֵּה בשפע וחיות מעבר למידה וההגבלה. דבר זה עצמו גרם לבסוף, להשחתה ואיבוד מוחלט של צורת העולם, וליצירת עולם חדש.

מקורות המים, שהם החיות של העולם, התפרצו והתפשטו לבלי גבול ומידה. עד שכל היקום נמחה לגמרי. מִחִיָּה, פירושה ביטול של הצורה, על ידי המסה במים. כאשר מכניסים דבר לתוך מים חיים, מרוב חיות ורכות, הוא מאבד את צורתו לגמרי, וחוזר לשורשו ולקיומו הבסיסי. כך העולם, שהיה מתפשט מעבר לגבולותיו, נמחה לבסוף לגמרי, והכוחות החזקים, ביטלו האחד את חברו.

העולם החדש

העולם החדש, שנוצר לאחר המבול, שונה במהותו מן העולם הקודם. בעולם הקודם, לכל כוח הייתה ממשלה ושליטה חזקה, כדי שיוכלו לראות בו את שם ההוויה בצורה חיה ומלאה. בעולם החדש, המותאם לכוחות עצמיים, ומנותקים משורשם, אין זה כך.

כעת, כל כוח מוגבל, והוא מוכרח לפעול בשיתוף פעולה עם הכוחות האחרים, אין לו אפשרות להשתלט על כל העולם. גם העולם בנוי בצורה שברירת כזו, שהוא אינו יכול

לעמוד בפני כוחות עזים ומתפרצים, והוא זקוק להרמוניה עדינה, המורכבת משילוב של כל הכוחות זה עם זה.

התוצאה היא, היצירה של עונות השנה, בהם משלבים כל הכוחות ידיים, כדי להחזיק את העולם במצב מאוזן. לא קור גדול של ארבעים שנה, ולא חום גדול של חמישים שנה. מעט מזה ומעט מזה בכל שנה, וכך ההרמוניה נשמרת, והעולם יכול להתקיים.

גם גוף האדם, נעשה בנוי בצורה כזו, כמו שאנו מכירים אותו כיום. שהוא איננו יכול לעמוד במצבים חזקים וקיצוניים, אלא הוא מורכב מאיזון עדין בין כל החומרים והתכונות. וממילא, הוא איננו יכול להאריך ימים ושנים, משום שבמשך הזמן המערכת מתבלה, והגוף יוצא מכלל איזון.

בצורה כזו, אמנם לא מתאפשר גילוי מלא, של שם ההוויה החי והפועל בעוצמה מרובה, כמו שהיה בבריאת העולם. אך אין מה לעשות, זו הייתה בחירתו של האדם, שלא לבטל עצמו לגמרי, ולהתעלות אל הקב"ה, אלא להיפך ליצור גשמי בעל עצמיות, ולגרום לקב"ה להשתלשל אל תוך החומר הגשמי.

הרמוניה זו, הנוצרת מכל הכוחות, היא הגילוי המקסימלי האפשרי של הקב"ה בתוך העולם הגשמי בעל העצמיות. הרמוניה זו מדגישה ומראה, כיצד כל כוח אינו אלוה בפני עצמו, אלא הוא חלק ממערכת אחדותית המקיפה את כל הבריאה.

וזוהי הסיבה לברית שנכרתה עם נוח, לאחר המבול. מדוע הקב"ה הבטיח להם שלא יהיה מבול? והלא הבחירה ביד בני האדם לחטוא שוב.

התשובה היא, כמו שהסברנו. המבול איננו סתם עונש על כמה עבירות, המבול הוא בריאה של עולם חדש. משעה שנחרב העולם הקודם, שבו הכוחות היו נראים כאלוהים בפני עצמם, ונברא העולם החדש, שבו מתגלה שם הוויה בצורה אחרת, שוב אין צורך במבול של מים. עונשים, כמובן יכולים תמיד להיות, אך יצירת עולם חדש, שוב אינה נצרכת.

על פי הסבר זה, אנו מבינים היטב מדוע אות הברית, היא דווקא הקשת.

הקשת נוצרת, כאשר הגשם והשמש משמים בערבוביה, דבר שלא אמור לקרות בעולם החדש, שבו יש סדר והרמוניה בין כל הכוחות. כאשר בכל אופן הם נפגשים, דבר זה מזכיר את המציאות שהייתה קודם למבול.

דבר מעניין נוסף הוא, צורת הקשת עצמה. כידוע, הקשת נוצרת על ידי שקרני האור הלבנות, המכילות בתוכם את כל הצבעים, עוברות דרך טיפות המים, וכך הם נשברות ומתחלקות לכל הצבעים והגוונים, המרכיבים יחד את הצבע הלבן.

דבר זה, ממחיש בצורה מושלמת, את מציאות העולם החדשה, שבה ניכר שכל הכוחות יחד מרכיבים את ההווה הרוחנית העליונה, ואינם בעלי עצמיות נפרדת חס וחלילה.

ואכן, בתוספתא אמר ר' מאיר, שלא התחייב הקב"ה אלא שאינו מביא מבול של מים, הנוצר מהתפרצות מופרזת של הכוחות, אך בוודאי מביא הוא מבול של אש, כמו שאכן קרה בסדום.

אנשי סדום, חטאם היה הפוך לגמרי מאנשי המבול. הם היו חסרי חיות מתפרצת, עד כדי כך שהם עשו לעצמם חוקים מרובעים ומוגדרים, כיצד לעשות עבירות, ולא עשאו בצורה חיה וטבעית. ואכן, עונשם היה הפוך גם הוא. הקב"ה הביא עליהם אש ומלח, אשר טבעם הוא למצוץ את כל החיות והלחות, והשאיר אותם מתים ויבשים לגמרי וחסרי יכולת אפילו לזרוע באדמה.

אך מצב זה, שבו העולם נראה כאילו לכל כוח בפני עצמו ישנה עצמיות, אינו יכול לחזור לעולם, ולפיכך, מבול של מים, גם הוא לא יבוא יותר לעולם.

סיכום

ראינו אם כן, שמיד בבריאת העולם, הקב"ה נטע בעולם את כוח החכמה, שהוא הצינור והאפשרות לקלוט מן העולם את התוכן החי של שם הווה. כוח זה היה אמור להספיק לבדו, כדי לאפשר לאדם להתבטל לקב"ה ולהשלים את הבריאה.

משחטא האדם, נסגרה אפשרות זו, והיה צורך להמשיך את ההשתלשלות אל תוך העולם החומרי יותר.

לפיכך, ברא הקב"ה במבול את כוח הבינה. זהו הכוח והצינור המאפשר לאדם, לא רק לתפוס את החכמה בשלב האין שלה, הבלתי ממשי. אלא גם להוריד אותה אליו, ולהגדיר לעצמו את גבולות המציאות שהוא תופס דרך החכמה. וכך לשלב אותה כלבנה בבניין המציאות שהוא מכיר. שלב זה הוא בחינת נוקבא, והוא נמוך וחומרי יותר. אך רק הוא, המאפשר לאדם בעל העצמיות, שאינו יכול להתחבר אל הקב"ה עצמו, להרכיב את הפאזל המגלה את הקב"ה, ברמה החומרית והנמוכה יותר.

כמובן, שגם אחר המבול, לא נתגלה שם הוויה בעולם באופן מיידי. אלא שוב, הדבר התרחש בתהליך של עשרה דורות, מנוח ועד אברהם. אברהם, הוא אשר הכיר לבסוף את בוראו, מתוך ההרמוניה הזו שנוצרה במבול.

וכמו שאמרו חז"ל, שהיה אברהם עומד ותוהה, מי ברא את העולם? שמא השמש? כיוון ששקעה השמש, ידע שאין היא הבורא. ושוב שאל על הירח, ועל כל כוחות הבריאה, עד שהבין, שמכיוון שכל הכוחות הללו אינם שולטים בכיפה, אלא הם משמשים בהרמוניה אחדותית, בוודאי ישנו בורא אחד נעלה, שהוא המכיל בתוכו את כל הכוחות הללו. וכך החל התהליך של גילוי שם ההוויה בפועל בעולם, על ידי האבות הקדושים.

ה. האבות

כפי שלמדנו בפרק הקודם, תפקידם של האבות היה לגלות בעולם את שם הווייה.

עיקר ותחילת גילוי של שם הווייה, נעשה דרך האדם. כאשר האדם מעמיד את עצמו בצורה נכונה, שהשקפתו שלמה ונכונה, ומעשיו מושלמים ותואמים את מהות האדם, אז ניכר בצורת האדם לא רק שם אלוקים, הניכר מתוך עצם ההשתלשלות, אלא גם שם הווייה, שהוא השורש והמקור של התוכן הנמצא במושג אדם. כאשר האדם שלם, ולא שולט בו איזה שהוא כוח חלקי ונפרד, אז ניכרת עליו בשלמות צורת האדם שבו, שהיא השתלשלות וביטוי גשמי למהותו של הקב"ה.

האבות, נקראו כך, בגלל שהם יצרו את עצם ההתגלות של הקב"ה בתוך העולם. על ידי שהם ביטלו את הנפרדות של העבודה הזרה, והשלימו את עצמם, הם גילו לראשונה את שם הווייה בעולם. לפיכך כל עם ישראל, הממשיך לגלות את שם הווייה, אינו אלא תולדה שלהם. עם ישראל קיבל מהם בירושה, את המצב הזה שכל יהודי מגלה את שם הויה בתוכו, והוא ממשיך לקדם את הגילוי הזה הלאה והלאה אל השלבים הבאים, כמו שנראה בפרקים הבאים בעז"ה.

אך לכאורה יש לשאול, כיצד יתכן שישנם שלשה אבות? אם אברהם כבר השלים את גילוי שם ההווייה, אם כן יצחק אינו אמור להיות אב, אלא תולדה. ואם אברהם לא הצליח לגלות את שם ההווייה, מדוע הוא נקרא אב?

התשובה היא, שלהתגלותו של הקב"ה בעולם, כמו לכל מציאות, ישנם שלשה שלבים, כמו שראינו בחלק הקודם. ושלושת האבות, היוו את שלשת השלבים הללו, כל אחד מהם גילה והגשים שלב אחד מתוך שלשת השלבים. לפיכך כל אחד מהם הוא אב, לפי שהוא הגשים שלב אחד בגילוי של הקב"ה בשלמות, והוריש אותו לעם ישראל.

וזהו שאנו אומרים אלוקי אברהם, אלוקי יצחק ואלוקי יעקב. פירוש המילים אלוקי אברהם הוא, שהקב"ה מתגשם ומתגלה באברהם, כמו שלמדנו בפתיחה לחלק זה, לגבי הפסוק השם אלוקינו. ואכן כפי שהסברנו, הקב"ה התגשם והתגלה בכל אחד משלושת האבות, ולפיכך הוא אלוקי כל אחד ואחד מהם.

דבר זה נקרא במדרש, ששלושת האבות הם שלשת רגלי המרכבה. כלומר, שהם שלשת העמודים, המחזיקים את מרכבתו והתגלותו של הקב"ה בעולם, בכך שבעצם קיומם בעולם הגשמי בצורת האדם השלם, הם מגלים את שם ההווייה בתוך החומר.

בהמשך הפרק נראה, שדוד המלך ביקש שיאמרו גם אלוקי דוד. והסיבה לכך היא משום שדוד המלך גילה בעולם חלק רביעי בהתגלותו של הקב"ה, שלא היה באבות, ולפיכך הוא חפץ שזה ייחשב שהקב"ה התגשם גם בו. אך הקב"ה לא הסכים לקרוא שמו עליו, כפי שנראה בהמשך.

הבה ננסה לראות מה היה חלקו ותפקידו של כל אחד מן האבות.

אברהם אבינו

עד תקופתו של אברהם, היה העולם מלא בטומאת עבודה זרה. כפי שלמדנו, על פי טומאה זו, כל אדם שייך לאיזה שהוא כוח חלקי וגשמי, ועליו לעבוד אותו ולהשתעבד לו לגמרי. מהותו של אברהם אבינו הייתה לבטל טומאה זו, ולהפוך את בני האדם לטהורים, כך ששם הוויה המופשט, המכיל בתוכו את כל כוחות העולם, יזרח ויאיר דרכם באופן מלא.

זה היה התפקיד שנתן הקב"ה לאברהם כאשר אמר לו "לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך, אל הארץ אשר אראך", ולא אמר לו להיכן. משמעות הדברים היא, שהקב"ה אומר לו בעצם עזוב את העבודה הזרה, צא מכל הקשר להגשמה שיש לך בארצך ובבית אביך, ולך אחרי ההוויה המופשטת. לא לאיזה שהוא כוח אחר הנמצא במקום אחר, אלא תתעלה למצב של הליכה אחרי דבר מופשט, הנמצא בעולם עליון ונעלה יותר.

ואכן, זו הייתה מלאכתו של אברהם אבינו כל ימי חייו. הוא לא נח לרגע, עד סוף ימיו הוא לא קבע את מקומו בצורה גשמית מבוססת בשום מקום, כל ימיו הוא המשיך ללכת בארץ לאורכה ולרחבה, ולפרסם את מציאות השם, כמו שאמרו חז"ל, שהיה אברהם מגייר את הגברים, ושרה מגיירת את הנשים.

והנה, כאשר הקב"ה חפץ להשתבח באברהם, הוא אומר "כי ידעתיו, למען אשר יצווה את בניו, ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט". כלומר, תורף המסורת שמעביר לנו אברהם, הוא לעשות צדקה ומשפט. מדוע נזכר כאן דווקא הצדק והמשפט? האם זהו הדבר היחיד שקיבלנו מאברהם אבינו?

לשם הבנת הדברים, עלינו לעמוד על מהות המושג צדק.

אנו רגילים לשמוע את המילה צדק, בקשר ליחסים ממוניים בין בני אדם. כאשר ישנם שני צדדים, וכל אחד מהם חפץ להשתלט על איזה שהוא שטח או חפץ, ישנה שאלה עם מי הצדק.

ואכן, המילה צדק היא מלשון צד. הצדק הוא הקובע את מקומו של כל צד וצד, על ידי הקביעה היכן עובר קו הגבול.

אך למעשה, הצדק אינו משתייך רק לענייני ממונות, אלא הוא קיים בכל דבר ונושא בעולם. לכל מושג ומציאות בעולם ישנו קו גבול, המפריד בינה לבין שאר העולם. וצריך לדעת מהו הצדק, כלומר מהו גבול ההתרחבות המותר של המושג, אשר התפשטות מעבר לו תביא להשחתה מוחלטת, ולא יבוד גמור של אותו המושג.

ניקח לדוגמא את כוח האהבה. האהבה היא הכוח באדם השואף להתחבר ולהתאחד עם סביבותיו. כל זמן שהדבר נעשה בגבולות הראויים, הרי הוא נצרך ונהדר. אולם, כאשר אדם משתמש בכוח בצורה מופרזת, ומנסה להתחבר גם לדברים שאין לו חיבור אליהם, ושאינם ראויים להתחבר למושג אדם וכדו', או אז האדם כבר איננו ממש אדם, וההתחברות שלו איננה באמת התחברות, וכך הכוח בעצם משחית את צורתו, ומכלה את עצמו.

האדם והעולם מורכבים מהרבה כוחות מנוגדים המשלימים זה את זה. כדי לגלות את הצורה השלמה של האדם, יש צורך למצוא את הקו התוחם את כל אחד מן הצדדים, ולא לעבור אותו. זהו הצדקה והמשפט, שהוריש לנו אברהם.

כמובן, צדק זה הוא תוצאה ישירה מגילוי שם הוויה. אם כל כוח הוא שורש בפני עצמו, והוא יכול לברוא אדם בפני עצמו, אין מקום להגביל שום כוח, כל כוח יכול להשתלט על כל האדם ועל כל העולם, ואין בכך כל השחתה. רק אם אנו יודעים, שהאדם הוא יצירה שלמה, המורכבת דווקא מכל הכוחות יחד, אז אנו צריכים למצוא את הגבול והמידה של כל כוח.

אם אדם רוצה לאכול קמח, מים, שמן וביצים, אין לו שום הגבלה, הוא יכול לאכול מכל אחד כמה שהוא רוצה. אך אם הוא חפץ לאכול עוגה, הוא צריך לראות כל הזמן מול עיניו את המטרה המופשטת הזו, ולדאוג להכניס מכל מוצר את הכמות הנצרכת בדיוק, כדי להרכיב את המושג השלם הנקרא עוגה.

זו הייתה מטרתו של אברהם, לסלק את טומאת העבודה הזרה, ולגלות את עצם מציאות השם. ובכך להשלים את עצמו, ובעקבותיו את בניו, כך שיגלו את הצדק וההרמוניה האלוקית בעולם.

לפיכך, בספרים מתואר אברהם כמגלה את מידת חסד, שמהותה היא טיהור והזדככות, וביטול של עצמיות החומר הגשמי, כדי לאפשר את ההתגלות של עצם הרעיון הרוחני.

בני אברהם

התורה מספרת לנו, שאברהם אבינו מטבעו לא היה יכול להוליד ילדים. ולא כמו יצחק שאשתו הייתה עקרה, אלא אף הוא עצמו לא היה אמור להוליד ילדים, עד שהוצרך הקב"ה לשנות את שמו, ולהוסיף לו את האות ה"א, כדי שייעשה לאב המון גויים.

דבר זה מסתדר היטב, עם היותו של אברהם ממידת חסד.

מהותו של אברהם הייתה, לגלות את הרעיון המופשט והרוחני, אשר משכנו מחוץ ומעל לעולם הגשמי והחומרי. טבע זה של התעסקות עם המופשט והנעלה, סותר לתכונה של הגדרת הדברים בצורה ממשית ומוחשית. בתורה אנו איננו מוצאים את אברהם מתעסק עם דברים גשמיים מעשיים כמו שדות, בתים וכדו'. כל מהותו הייתה גילוי המציאות המופשטת שהיא מעל החומר.

בן, פירושו ממשיך דרך, היורש את טבעו ותכונותיו של אביו. אם כן, כיצד ייתכן להוליד לאברהם בן, שירש בגופו את התכונה להיות לא גשמי ולא שייך למציאות הפיזית? זו סתירה פנימית. לפיכך, בצורה טבעית לא היה אמור להיות לאברהם בן ממשיך דרך, עד שכרת עמו הקב"ה ברית מיוחדת, ונתן לו את האפשרות להעביר כוח מופשט זה דרך הגשמיות.

והן אמנם, שאנו רואים שאף קודם לאותה הברית נולד לאברהם את ישמעאל. אך באמת, אנו מוצאים שישמעאל איננו נחשב לבנו של אברהם, והוא איננו ממשיך את דרכו של אברהם, כמו שאמר הקב"ה כי ביצחק יקרא לך זרע. מדוע באמת ישמעאל איננו נחשב בן של אברהם?

ישמעאל קיבל בירושה, תכונות דומות לתכונותיו של אברהם. אנחנו יודעים שהישמעאלים חזקים מאוד בכוח האמונה שלהם, והם בקלות מוסרים נפשם עליה. הם גם ממשיכים לחיות בעולם מופשט ללא גשמיות קבועה בעלת עצמיות, כמו שאברהם חי במדבריות ובאוהלים, ולא בבתיים קבועים ליד שדות פורחים. לעומת זאת ביצחק, אין אנו מוצאים תכונות אלו, להיפך יש בו תכונות אחרות לגמרי, כמו שנראה בהמשך.

אם כן, לכאורה ישמעאל הוא הממשיך האמיתי של אברהם אבינו, מדוע נלקח ממנו תואר זה והועבר ליצחק?

כאן התורה מלמדת אותנו דבר יסודי. הממשיך איננו דווקא מי שנראה דומה למקור באופן חיצוני.

אברהם בסוף ימיו, הגיע לשלמות עצמית בחלק זה של הטהרה, וגילוי הצדק ועצם מציאות השם. דבר זה בא לידי ביטוי בברית המילה, שבה אמר לו הקב"ה שהוא יהיה תמים, כלומר שלם, ולפיכך הוא צריך להשלים את גופו, ולהסיר ממנו את הערלה.

ההמשך הטבעי של עבודתו של אברהם לגלות את מציאות השם, היא השלב הבא, להמשיך ולהוריד את שם ההווה והשלמות המלאה אל תוך החומר, על ידי קידושו והעמדתו ככלי לגילוי הרוחניות.

ישמעאל נולד קודם שהשלים אברהם את עצמו בברית המילה, ובנוסף הוא בן השפחה ולא בן מאשתו האמיתית והשלמה של אברהם. לפיכך הוא תקוע בשלב זה, של גילוי הרעיון בצורה מופשטת, והוא חוזר כל הזמן על הצורה החיצונית של עבודתו של אברהם, בלא שום אפשרות להשיג את התוכן שבה ולהתקדם לשלב הבא. וכך הוא נשאר דומה בחיצוניותו לאברהם שהוא בעל כוח החסד, אך בפנימיותו הוא ריק מתוכן, והוא אינו יכול להגשים זאת בצורה נכונה. משום כך כוח החסד שלו בא לידי ביטוי בעיקר בעריות, אשר גם הם תוצאה וקליפה של ספירת חסד. זה לא נקרא באמת ממשיך.

יצחק אבינו לעומת זאת, נולד לאחר שאברהם השלים את עצמו. ואמו היא שרה אימנו, שהיא הנוקבא האמיתית של אברהם, שקיבלה ממנו את כוחותיו בשלמות כדי להגשימם. לפיכך, יצחק ירש את כוח החסד הרעיוני והמופשט בשלמות, ותפקידו בעולם היה להמשיך לשלב הבא, אל הקדושה, שבה מציאות השם תרד אל תוך החומר הגשמי.

ומפליא לראות, שדווקא אברהם אבינו כן חשב שישמעאל יוכל להיות בן שלו, משום שהוא דמה לו בתכונותיו. רק שרה, הנוקבא המגשימה את אברהם, הבינה ברוח קודשה שיש לגרש את ישמעאל, משום שהוא איננו מגשים את מהותו של אברהם.

יצחק אבינו

הציווי הראשון שאנו מוצאים בתורה על יצחק, הוא עקדת יצחק. הקב"ה ציווה את אברהם להקדיש ולהעלות את יצחק לעולה כליל להשם, שכל גופו יישאב אל תוך האש הרוחנית, ויתעלה ויעמוד לפני השם.

והן אמנם, שלבסוף אמר לו הקב"ה אל תשלח ידך אל הנער. אך כבר מפורש במדרש שהקב"ה כמובן לא חזר בו, אלא מתחילה אמר לו העלהו, ומכיוון שהעלה אותו, שוב הוא יכול להורידו. כוונת הדברים היא, שמהותו של יצחק היא שהוא קודש, כל גופו

וחייו מוקדשים לגלות את כבוד השם. אך לשם כך אין צורך למות, אפשר לחיות ולגלות את קדושת השם בעולם.

ואכן, אנו מוצאים שיצחק ממשיך כל חייו להיקרא עולה תמימה, כמו שמבואר בכמה מקומות, יצחק עולה תמימה שלא יצא לחוץ לארץ וכדו'.

זו הייתה מהותו של יצחק, לחיות היטב את העולם הגשמי, שלא כמו אברהם אבינו, ולגלות את הקדושה שבתוך החומר. להעמיד את החומר בצורה כזו, שכולו יהווה כלי להגשים את שם ההוויה שגילה אברהם בעולם.

הדבר הראשון שאנו מוצאים בתורה שעשה יצחק, הוא ויצא יצחק לשוח בשדה, אחר כך הוא זורע בשדה ומוצא מאה שערים, ומביא רש"י, שכאן רמוז שהיה יצחק מעשר תבואתו, ומקדיש להשם חלק ממנה. ושוב הוא חופר בארות מים, דבר שלא נזכר במפורש אצל אברהם, ורק נזכר כבדרך אגב כשאבימלך בא לעשות עמו שלום. כלומר, שאצל אברהם זה היה צורך הכרחי שנעשה כבדרך אגב, ולפיכך אין צורך להזכירו, ואילו אצל יצחק יש צורך להזכיר את חפירת הבארות, משום שהם חלק מחייו ומעבודת השם שלו.

אחר כך נזכר שיצחק אהב מטעמים מבשר גדי. גם ברכתו של יצחק ליעקב, איננה עוסקת בהתרבות וגדולה כמו שבירך השם את אברהם, אלא בדברים גשמיים כמו טל השמים ושמני הארץ, ושלטון על עמים ולאומים.

מכל זה, ניתן לראות בבירור, שתפקידו של יצחק לא היה להתנתק מטומאת החומר, ולהתחבר אל המציאות המופשטת הרוחנית. אלא להיפך, אחר שאברהם טיהר את החומר, כך שניתן לראות דרכו את הרוחניות, כעת ניתן לחיות בחיבור חזק אל המציאות הגשמית, ובכך להוריד את הרוחניות אל תוך החומר, ולממש אותה.

משום כך יצחק זרע שדות, והקדיש חלק מהם להשם. בכך הוא מגשים את ההבנה שהשדה כולה היא מעשה ידי השם, ואנו קיבלנו אותה ממנו רק כדי לממש ולגלות את השם, לפיכך כל מה שאנו נהנים מן השדה הוא רק אמצעי לגלות את כבוד השם, ומן ההכרח הוא שיהיה חלק שהוא התכלית, שיגלה את כבוד השם, ויהיה קודש.

כמו שראינו בחלק הקודם, עבודה זו, של ביטול המציאות החומרית והעמדתה כמוקדשת לגילוי כבוד השם, נקראת גבורה או דין, ועל ידה מתגלה כבוד השם כמציאות ממשית וגשמית.

בני יצחק

תהליך זה, של בן אחד הדומה לאב מבחינה חיצונית, ובן שני שאינו דומה כל כך במהותו החיצונית, אך הוא הממשיך באמת את פנימיות ושורש האב, חזר על עצמו גם בדור השני.

עשיו, בטבעו המולד היה דומה מאוד ליצחק מבחינה חיצונית. הוא היה איש ציד, היודע ואוהב לצוד מטעמים כאשר אהב אביו, ובכל מהותו הוא היה איש שדה, איש המחובר מאוד למציאות המעשית, ומתעסק עמה רבות, ולפיכך נקרא שמו עשיו, מלשון עשייה. ואכן, אותו אהב אביו, לפי שתכונותיו היו קרובות אליו.

אך רבקה, אהבה דווקא את יעקב, ואכן הצליח הקב"ה על ידה, ויעקב קיבל את הברכות, והפך ליורשו וממשיכו בפועל של יצחק. מדוע?

עשיו אמנם היה דומה באופיו לאביו, אך הוא ניצל אופי זה לרעה. יצחק היה משתמש באופי המעשי שלו, התועלתני להגשמת דברים, כדי להגשים את כוח החסד הרעיוני שירש מאברהם אבינו. ואילו עשיו, אף שהוא אכן קיבל את הכוח לעשות ולהתקדם, אך את הירושה מאברהם הוא לא רצה לקבל, שהלא הוא מכר את הבכורה. ולפיכך הוא נשאר עם האפשרות לעשות ולהתקדם, אך ללא הכיוון והמטרה שאלה יש להתקדם, ואותה יש לעשות ולהגשים.

ואכן, חיצוניות זו נמשכת גם בזרעו של עשיו. אשר כידוע הם מומחים גדולים בהגדרה ועשייה, וההתקדמות בתחום העולם המעשי נחשבת אצלם לערך ראשון במעלה. אך לאן כל ההתקדמות הזו מובילה? על כך הם אפילו לא מנסים לחשוב. למעשה זה נחשב אצלם לעבירה לחשוב על כך, ההתקדמות וההגשמה היא המטרה עצמה, מה אנחנו רוצים להגשים? הס מלהזכיר.

לעומת זאת, יעקב ירש מאביו את כוח העשייה האמיתי, המעמיד מציאות שלמה המבטאת ומגלה את שורשה הרוחני, ובכך הוא יוצר מציאות גשמית העומדת ככלי כדי לקבל ולגלות את המציאות הרוחנית. אלא שהוא לא הסתפק בכך, הוא המשיך להתקדם הלאה אל השלב השלישי.

יעקב אבינו

כפי שלמדנו בחלק הקודם, כוח זה של הורדת המציאות הרוחנית אל תוך המציאות הגשמית, אינו מביא עדיין את העולם לתכליתו. משום שכשהרוחניות יורדת אל תוך הגשמיות, היא נפסדת ויורדת ברמת חיותה, ולפיכך עדיין אין כאן גילוי מלא של הרוחניות. בנוסף, לא כל מציאות גשמית יכולה לעמוד בקדושה, ולהפוך את עצמה

לגילוי כבוד השם, ישנם דברים שהם טמאים במהותם, ולפיכך מידת הגבורה עדיין אינה מתקנת אותם, ומגלה את שם ההוויה שבתוכם.

לשם כך, גילה יעקב את מידת תפארת.

כפי שלמדנו, מהותה של מידת תפארת היא לחבר בין הרוחניות לבין הגשמיות המגשימה אותה, כך שתתגלה ההבנה שהקב"ה הוא ההוויה המלאה. מצד אחד הוא חי העולמים, וחיותו היא אין סופית ובלתי מוגבלת, כמו שאנו רואים דרך הרעיון החי והמופשט. ומצד שני הוא גם בעל העצמיות והישות האמיתית, כמו שאנו רואים דרך החומר הגשמי, שאינו מבטא כל כך את החלק הרעיוני, אך מבטא היטב את הצד השני, של ישות בעלת עצמיות, שפשוט קיימת כאן גם אם לא תצליח להבין למה.

יעקב היה איש תם, דהיינו שלם. כידוע, תם הוא ההיפך מערמומי. כפי שראינו בפרק הקודם, הערמומיות פירושה מחיצה המבדילה בין הפנימיות לחיצוניות, ומאפשרת לרמות אנשים. לפי זה, תם פירושו איש חלק, שתוכו כבד, פנימיותו וחיצוניותו פועלים בשיתוף פעולה מוחלט.

זו הייתה מהותו של יעקב, לאחד בין הרוחניות המופשטת והביטוי הגשמי שלה. כוח זה נקרא תורה, כפי שלמדנו בחלק הקודם, משום שלימוד התורה מהותו היא לעמוד על שורש המציאות, ולראות דרך כל מציאות גשמית את הגדר המופשט העומד אחריה.

בדרך זו, אפשר לגלות את כבוד השם גם במציאויות טמאות, ואפילו במציאויות אסורות. משום שלימוד התורה איננו כמו מידת גבורה, שמהותה היא התחברות אל עצם המציאות כמו שהיא, דבר שאסור לעשות במציאות שהיא טמאה. בלימוד התורה אנו בוחנים כל מציאות דרך המבט של האמת השורשית. גם כשמגיעה לפנינו מציאות טמאה או אסורה, אנו איננו נרתעים מלהתבונן בה, ולהתחבר אליה רעיונית, לפי שאנו איננו מתחברים אליה כמו שהיא, אלא מתבוננים דרכה להתחבר אל שורשה הרוחני, אנו מביטים בה רק כדי לראות את גדר הטומאה שבה, ולהבין מדוע היא טמאה, ובכך אנו מגלים גם במציאות זו את כבוד השם.

לפיכך אנו מוצאים ביעקב שהיה יושב אוהלים. הוא לא עסק ביציאה מהעולם הגשמי לעבר מציאות מופשטת עליונה, וגם לא בהתחברות למציאות הגשמית המוחשית בשדות ובבארות. הוא היה יושב באוהל פנימה, וכל דבר שהיה נקרה לידו היה הופך על ידי ההתבוננות בו למכשיר לגילוי כבוד השם.

כך בעצם הגיע יעקב לשלמות בגילוי כבוד השם, כעת גם תוך כדי בישול נזיד באוהל, האדם מרגיש ורואה שהקב"ה נמצא אתו. גם בחז"ל אנו מוצאים שיעקב היה יושב

בבית שם ועבר ולומד ארבע עשרה שנים, דבר שלא מצאנו לא באברהם ולא ביצחק, משום שהם היו צריכים לחפש ולבקש את הקב"ה, ועדיין לא הגיעו למצב שבכל מקום שהם יהיו הקב"ה נמצא אתם.

במדרש מתוארים שלשה שלבים אלו של התגלות השם בעולם. כתוב שם שאברהם ראה את הקב"ה כעל הר, שנאמר "בהר השם יראה". פירוש הדברים הוא, שאברהם גילה את עצם המציאות של אל מופשט ונעלה, שהוא מקור כל הכוחות הגשמיים. שלב זה, מגלה את הקב"ה כעומד למעלה על הר גבוה, אך עדיין איננו נמצא בתוך המציאות הממשית וחיי המעשה.

יצחק קרא לקב"ה שדה, שנאמר "ריח בני כריח שדה". דהיינו, שגילוי של יצחק שמציאות השם משפיעה גם על צורת המציאות הממשית, גורם לכך שהקב"ה יתגלה גם בתוך השדה וחיי המעשה, בכך שנעמיד את המציאות הממשית בצורה הראויה להכיל ולגלות את כבוד השם.

יעקב קראו בית, שנאמר "אין זה כי אם בית אלוקים". דהיינו, שגילוי של יעקב שהמציאות הרוחנית והגשמית הם דבר אחד, וניתן לראות דרך כל דבר גשמי את השורש הרוחני שלו, מגלה ומעמיד את הקב"ה גם בתוך הבית שלנו. הבית הוא המקום שבו לא עובדים, הבית הוא התכלית, ושם מקום המנוחה. אחרי שיעקב גילה שכל המציאות היא רוחנית, אין צורך יותר בעבודה, גם כשנחים במיטה, יש גילוי של כבוד השם. ובכך הושלמה תקופת האבות, שמהותה היא גילוי של הקב"ה בעולם, על ידי התגשמותו בתוך האדם השלם.

עשיו וישמעאל

ישנו הבדל מעניין בין דחייתו של ישמעאל מבין האבות, לבין דחייתו של עשיו. לגבי ישמעאל, נאמר במפורש לאברהם כי ביצחק יקרא לך זרע. כלומר, ישמעאל נולד מן השפחה, ומלכתחילה הוא אינו אמור להיות חלק מן האבות, וחלק מגילוי כבוד השם בעולם, כל מהותו היא קליפה, של התנתקות מעצמיות החומר, בלי התחברות לשורש הרוחני האמיתי.

לעומת זאת, ליצחק לא נאמר שעשיו לא נחשב לזרעו. ולהיפך, בגמרא דרשו שעשיו לא נחשב לזרעו של אברהם, מכך שלאברהם נאמר כי ביצחק יקרא לך זרע, מעט מיצחק ולא כולו, משמע שעשיו נחשב לזרעו של יצחק, אשר לו לא נאמר מאומה בקשר לעשיו, אלא שלאברהם לא מתייחס כל זרעו של יצחק. ואכן אמרו בגמרא, שעשיו אינו נחשב גוי, אלא יהודי מומר. מדוע זה כך? מהו שורש החילוק בין עשיו לישמעאל?

ראינו לעיל בפרק השלישי, שכל רובד של המציאות מורכב משלה חלקים, הזכר, הנקבה והאיחוד ביניהם, וחלקים אלו הולכים ומשתלשלים מרובד לרובד. אברהם שהיה ממידת חסד, הוא תחילתה של המציאות הזכרית, המשתלשלת בהמשכו של עם ישראל למידת נצח. יצחק שהיה ממידת גבורה, הוא תחילתה של המציאות הנקבית, המשתלשלת בהמשך למידת הוד. ויעקב שהיה ממידת תפארת, הוא תחילת הכוח המאחד ביניהם, המשתלשל אחר כך למידת יסוד.

אך ישנה מידה אחת, שלכאורה עדיין אין לה שורש ומקור אצל האבות, מידה זו היא מידת מלכות.

כפי שלמדנו, מידת מלכות שונה לגמרי מכל המידות שלפניה. כל המידות הם השתלשלות שבה אורו של הקב"ה הולך ומתפשט אל תוך החומר הגשמי, עד שהוא מגיע לכל פינה בעולם. מידת מלכות, היא הכוח המשלים את גילוי של הקב"ה, על ידי פעולה בכיוון הפוך, מן העולם התחתון אל הקב"ה.

גם אם הגענו למצב שבו אורו של הקב"ה ממלא את כל הבריאה, עדיין אין זה מלכות אלא ממשלה, דהיינו שלטון בכפייה. עוד לא הגענו לכך שאנו רוצים לראות את הקב"ה, ומרגישים שבלעדיו אין לנו קיום, אין כאן אלא מציאות הנכפית עלינו, שאנו מבינים שכך הוא המצב שהכל מלא באורו של השם יתברך. מידת מלכות, משמעותה הכרה בכך שאין לנו משלנו כלום, וכל קיומנו הוא בכך שאורו של הקב"ה מתגלה בנו.

כמובן, לא יתכן שיהיה בעם ישראל כוח שאין לו שורש באבות הקדושים. האבות הם עצם התגלות ישותו של השם בעולם, תפקידו של עם ישראל הוא רק להמשיך גילוי זה אל כל העולם החומרי, כמו שנראה בעז"ה בפרק הבא. כל כוח שיתגלה בעם ישראל, מוכרח להגיע משורש כלשהוא באבות. מה אם כן היה השורש של מידת מלכות אצל האבות?

התשובה היא - עשיו. עשיו הוא זה שהיה אמור להיות השורש של התגלות מידת מלכות בעולם.

עשיו ירש מיצחק את כוח הפעולה המעשית, הוא היה מחובר בקשר אמיץ אל המציאות הגשמית. אך את כוחו של אברהם, את כוח ההתחברות אל הרעיון המופשט הוא לא ירש, כמו שהזכרנו לעיל, שעשיו נקרא זרעו של יצחק אך לא זרעו של אברהם.

משכך, מצא עשיו את עצמו בתוך עולם החומר, ללא שום קרן אור של רוחניות. הוא היה שקוע לגמרי בתוך החומר הגשמי האפל. אילו היה עשיו מכיר במצבו הביש, ובכך שהגשמיות שהוא שקוע בה היא ריקנות ואפס מוחלט. ממילא הוא היה שואף ורוצה

להתחבר ליעקב ולקבל ממנו את אורו של הקב"ה, ובזה הוא היה נעשה השורש של מידת מלכות בעולם, וזרעו היה חלק מעם ישראל, והיה משמש בעתיד להביא את הגילוי המלא של מידת מלכות.

זוהי הסיבה לכך שלא נאמר ליצחק, ולא נזכר בתורה בצורה מוחלטת שעשיו אינו שייד למהלך של התגלות הקב"ה בעולם. משום שלכוח הנוקבא יש משמעות וחלק בגילוי של כבוד השם גם ללא חיבור לכוח הזכרי, על ידי ספירת מלכות והשאיפה לקבל השפעה. ואילו לישמעאל, שנטל רק את הקליפה של כוח החסד, בלא הצורך להמשיך ולהגשים, אין תפקיד במהלך של האבות.

יעקב וישראל

אך למעשה, עשיו כשל בתפקידו. במקום לצפות ולייחל לרגע שהוא יזכה לאורו של הקב"ה, הוא נהנה מאוד מהמצב שהוא היה נתון בו, ולא חיפש לצאת ממנו.

משום כך, הבינה רבקה ברוח קדשה, שיש לקחת מעשיו את תפקידו, ואת הכוח של ההתחברות אל הגשמיות, ולהעביר גם אותו אל יעקב. בעקבות כך, בהוראתה, קיבל יעקב גם את הברכות לשפע גשמי ומעשי.

כעת יעקב משמש בשני תפקידים גם יחד. התפקיד הראשון והמקורי, הוא להיות איש תם, שאיננו בעבודה ובפעולה כלל, הוא כבר הגיע למטרתו, וגילה את כבוד השם לגמרי. התפקיד השני, שנכפה עליו בהוראת שעה, הוא להיות כמו עשיו, לרדת אל תוך עמקי המציאות הגשמית, ומשם לשאוף לחזור אל האור הרוחני המלא הממתין בחוץ.

לפיכך היו ליעקב שני שמות. השם הראשון הוא יעקב, והוא המבטא את תפקידו המקורי, להיות אדם שאיננו רץ מהר, אלא מתמהמה ואוחז בעקב אחיו. אחר כך נוסף לו שם שני, ישראל, לפי שהוא התגושש עם עשיו, והצליח גם במבחן הגשמי והמעשי הזה, ליטול מעשיו את הכוח של העשייה הגשמית.

וכך התנהלו כל חייו של יעקב, במהלך של ביקש יעקב לישוב בשלווה, כפי טבעו המקורי, קפץ עליו רוגזו של עשיו, ובעקבות כך הוא היה צריך לצאת מן הבית, ללכת לגלות, לעבוד בצאן וכדו', עד שהצליח להקים בית ומשפחה ולחזור אל האור והשלמות, ושוב קפץ עליו רוגזו של עשיו, וחוזר חלילה.

שני תפקידים אלו שהיו ליעקב ולישראל, הם הסיבה לכך שיעקב נשא שתי נשים.

בגמרא מבואר שהיו האנשים אומרים שני בנים ליצחק ושתי בנות ללבן, הגדולה לגדול והקטנה לקטן. הזוהר מוסיף, שאכן חלוקה זו הייתה אמיתית. לאה הייתה ראויה להיות אשתו של עשיו, שמהותו עשייה, לו היה עשיו הולך בדרך הנכונה. וכמו ששמה מעיד עליה, שהיא לאה ועייפה מרוב עשייה. ואילו רחל הייתה אמורה להיות אשתו היחידה של יעקב, כאשר שמה מעיד עליה, שהיא כבשה תמימה, שאינה מיועדת לעבודה קשה, אלא למנוחה.

לפיכך, כאשר נטל יעקב על עצמו את תפקידו של עשיו, ממילא הוא קיבל גם את אשתו של עשיו, שתוכל להמשיך ולהגשים את מידת מלכות.

אמנם, יעקב מטבעו חפץ ברחל, שהיא הייתה יפת תואר ויפת מראה, כאשר ראוי לאשה שלמה, אשתו של יעקב שהשלים את גילוי כבוד השם. וילדיה הם אלו שהמשיכו את מידת תפארת, שהיא כוחו של יעקב, כמו שנראה בעז"ה בפרק הבא, ששבט יוסף הוא אבי מידת יסוד.

ואילו האישה שנכפתה על יעקב, היא לאה, שהיא בעצם אשתו של ישראל, ולפיכך מטבעה היא לאה, כלומר נראית אחר עשייה גשמית מפרכת, כמו שצריכה להיות אשתו של עשיו (עניין עיני לאה שהיו רכות, יבואר בעז"ה בפרק הבא). ואכן ילדיה הם אלו שהגשימו את מידת מלכות, כמו שנראה בעז"ה שם, ששבט יהודה הוא המקור למידת מלכות בעולם.

בהמשך נבאר בעז"ה, שדוד שהיה משבט יהודה, הוא זה שהגשים בפועל את מידת מלכות.

בכך ניתן להבין את המבואר בגמרא שדוד בא בשאלה לקב"ה, מדוע אומרים אלוקי אברהם יצחק ויעקב ולא אומרים אלוקי דוד. מכיוון שמידת מלכות היא עיקר ושורש בפני עצמו, ביקש דוד שייחשב הדבר שגם בו התגשם והתגלה גילוי חדש של הקב"ה, וימנה גם הוא כאחד מן האבות.

ו. עם ישראל

אחרי שנשלם השלב של תקופת האבות, שבו התרחשה עצם ההתגלות של הקב"ה בעולם, התחיל תהליך להתקדם אל השלב הבא, לגלות את שם ההוויה גם ברובד הנמוך יותר.

השלב הבא בגילוי כבוד השם, הוא הקמת עם שכל מהותו תהיה לגלות את כבוד השם, וכך תוכל גם הארץ החומרית להשתתף בגילוי שם הוויה.

האבות היו אנשים בודדים ולא עם, לפיכך לא הייתה יכולה להיות להם ארץ, וגם לא מלכות. משום כך, הקב"ה לא היה יכול להתגלות בתוכם בצורה חומרית ממש, בהקמת ארץ מקודשת, ועיר מקודשת עוד יותר, ובניית בית קבוע להשם וכו'.

הם לא יכלו לתקן את העולם, בצורה ששם השם יתגלה בעולם החומר המת, הם השלימו את תפקידם בכך ששם השם התגלה בהם עצמם בצורה שלמה, וזהו הבסיס והשורש של מציאות השם בעולם. אך עם ישראל, צריך להשלים את ההתגלות, בכך שהוא יאחז בארץ, ויעמיד מלכות שתשלוט על כל סביבותיה. רק כך הוא יוכל להעמיד את העולם החומרי והארצי כולו בצורתו הנכונה, שיתגלה בו שם הוויה, כפי שנראה בהמשך.

לשם הקמת עם ישראל, עם המגלם בגופו את מציאות השם, היה נצרך מעמד הר סיני שבו ירדה התורה לעולם.

מתן תורה

מעמד זה של מתן תורה, טעון הבנה ובירור מעמיק.

מה בעצם התחדש במתן תורה? הלא מבואר בחז"ל שהאבות ידעו את כל התורה כולה, אם כן, למה שלא יעבירו זאת לבניהם? ואף אם נשכחה מסורת התורה, מדוע צריך מעמד נורא הוד שכזה, שהקב"ה עצמו ירד על הר סיני? מדוע שלא ימסור להם הקב"ה את התורה, כשם שמסרה לאבות בשקט ובצנעה?

בנוסף, במתן תורה היה תהליך ארוך שבו התקדש משה ועלה אל האלוקים לשמים, עד שנחשב הדבר שהוא זה שהוריד את התורה לעולם, כמו שכתוב "עלית למרום שבית שבי לקחת מתנות". מה בכלל היה תפקידו של משה בעניין? הלא לכאורה את אותה נתינת התורה היה בימי האבות, בלא שום עלייה לשמים, ושום עניין מיוחד, האבות לא נקראו בשום מקום איש האלוקים, כמו שנקרא משה, הם היו פשוט נביאים, וממילא

הם הבינו את התורה כולה. ואף אם היה במתן תורה איזה שהיא התגלות מיוחדת שהקב"ה ירד על ההר, לכאורה אין זה שייך למשה, אלא זו התגלות מצד הקב"ה.

העולה משאלות אלו הוא, שמטרתו של מעמד מתן התורה לא הייתה כדי להגיע לידיעה טכנית מה לעשות. היה כאן שלב נוסף בהתגלות הקב"ה, וחידוש מרעיש, של התחברות השמים והארץ. לכוח חיבור זה היה אחראי משה רבנו, שנקרא בשל כך איש האלוקים. ננסה לבאר את הדברים לעומקם.

אלו ואלו דא"ח

מצינו בגמרא דבר מופלא, הנוגע לשורש מהות התורה שבידנו.

מסופר בגמרא, שכאשר נחלקו בית שמאי ובית הלל בהלכה, יצאה בת קול ואמרה אלו ואלו דברי אלוקים חיים. כלומר, ששני הצדדים נאמרו מפי הקב"ה, כמו שמפורש בגמרא במקום אחר, שנחלקו ר' יונתן ור' אביתר זה עם זה, מצא ר' אביתר את אליהו הנביא, ושאלו מה אומר הקב"ה, אמר לו אליהו, הקב"ה יושב ואומר יונתן בני אומר כך, ואביתר בני אומר כך, שאלו ואלו דברי אלוקים חיים.

מה פירוש הדברים? כיצד יתכן שהקב"ה אומר דבר והיפוכו?

למעשה השאלה צריכה להתחיל קודם לכן. כיצד בכלל קורה ששני בני אדם אומרים דבר והיפוכו? לכאורה, השכל שלנו הוא רק כלי, שתפקידו לקלוט את המציאות כמו שהיא, כשם שהעיניים שלנו קולטות את המציאות כמו שהיא, אם כן מדוע כאשר מתעוררת שאלה, לכל אחד יש תשובה שונה?

ניתן היה לפתור את העניין, בכך שהראייה השכלית היא דקה ועדינה יותר מראיית העיניים הרגילה, ולפיכך נופלות בה טעויות רבות. אך האם זה באמת כך? הלא בכל נושא שהוא, ישנם בעולם מיליוני דעות ואפשרויות, כשם שאין פרצופיהם שווים כך אין דעותיהם שוות, האם תמיד מיליוני בני אדם טועים ורק אחד צודק?!

התשובה היא כמובן, שאין זה כך. השכל שלנו אינו רק צינור להעברת מידע, כפי שנראה לנו במבט ראשון.

כאשר מתבוננים במבט מעמיק, רואים בבירור שכשם שהשכל שבראש משפיע על הגוף ומעצב את אישיות האדם, כך להיפך, אישיות האדם משפיעה על השכל.

ניקח דוגמא למשל, מהמושג יופי. דבר ידוע הוא שכל אחד יפה בעיניו דבר אחר, על אותה התמונה שאדם אחד יתפעל ויתפעם מיופייה, יאמר השני שהיא צורמת לו בעיניים. מהי הסיבה לכך?

יש שיאמרו, יופי הוא מושג סובייקטיבי, אין תשובה מוחלטת לשאלה מה זה יופי. אך זוהי טעות מוחלטת! בוודאי שישנה הגדרה אובייקטיבית למושג יופי (בכלל, אין כזה דבר מושג סובייקטיבי, כל מושג הוא מציאות שנבראה, והיא קיימת גם בלא שיהיה שום אדם בסביבתה). והראיה הפשוטה לכך, שישנם דברים שכולם מסכימים עליהם שהם אינם יפים, הכיצד זה קרה?

היופי הוא מושג מוחלט. יופי פירושו הרמוניה, דהיינו מצב שבו כל חלקי התמונה משתלבים זה עם זה, בלא התבלטות יתירה של חלק אחד, הצורמת את העין. זוהי הגדרה שכלית לחלוטין, של מציאות חתוכה וברורה.

אלא, שכאן מתחילה התסבוכת. השאלה מה נקרא הרמוניה, וכיצד הוא המיזוג האידאלי, תלויה באישיותו של המתבונן. אם אישיות המתבונן מורכבת במידה רבה מכוחות סוערים, הוא יאהב תמונה המורכבת מצבעים בגוון סוער, וזה ייחשב בעיניו למיזוג מושלם, המתאים בדיוק לנפשו, ואינו צורם בה שום דבר. לעומת זאת אם יתבונן אדם רגוע ושקט באותה התמונה, הוא ירגיש שיש כאן עודף פעילות, הגורע מההרמוניה המושלמת, הוא לא יחוש את התמונה כעומדת בשיווי משקל לנפשו, ולפיכך הוא יאמר שזו איננה תמונה יפה.

המושג יופי, לא הפך בשל כך שהוא תלוי באישיות, למשהו שאיננו קיים באופן אובייקטיבי. המושג יופי נשאר הגדרה יבשה המחלקת את המציאות לשניים, מה שיפה ומה שאינו יפה, וכמו שהזכרנו, ישנם דברים שייחשבו לעולם לא יפים. רק השאלה באיזו מציאות בדיוק אנו חווים את ההרמוניה ובאיזו לא, תלויה באישיות האדם. כך הוא הדבר גם בכל מושג אחר.

בדוגמא זו, העיקרון פשוט וברור, וכל אחד רואה זאת מיד, אך למעשה בכל המושגים והמציאויות בעולם, עיקרון זה פועל באותה הדרך. תמיד ישנו מושג אובייקטיבי, אך הדרך ליישם אותו תלויה באישיות האדם. אם כי במושגים אחרים, ההבדלים בין בני האדם באים לידי ביטוי במידה פחות משמעותית.

ראינו בחלק הראשון של הספר, שבכל מציאות ישנו תוכן. המציאות איננה הגדרה מדעית יבשה, אלא היא מכילה תוכן וחוויה כלשהיא. הבאנו שם גם דוגמא מהמושג

אבא ואמא, כיצד החוויה היא מופשטת מאוד, ותלויה בהבחנה דקה מן הדקה, מהו בדיוק קשר ושייכות ומה לא.

למעשה, בכל מציאות כך הוא הדבר. כאשר שני רבנים נחלקים למשל על תולעים מסוימות האם הם נחשבות חיות או לא, או ממתי אדם נחשב למת, ניתן לראות בבירור שהדבר מקביל ממש לשאלה מה נקרא יפה. כולם יודעים מהו שורש ההגדרה של חיים ומוות, אך כיצד להוריד את זה למעשה למציאות הגשמית, מתי בדיוק נחשב הדבר שהאדם כבר אינו פועל וחי, מהי עיקר הפעולה של האדם, זו שאלה שתלויה באישיותו של האדם! באיזו ארץ הוא נולד, באיזו תרבות הוא חונך, דבר המשפיע רבות על השאלה כיצד הוא מתייחס למציאות מדעית שאיננה ניכרת בעין ועוד שאלות דומות. שאלות רבות תלויות גם בשאלה האם הרב הוא אדם סוער או שקט, מסודר ומאורגן או מפוזר יותר, מעשי ומציאותי או מופרש וכדו'.

הרי בשאלות רבות אנו יכולים לצפות את התשובות מראש, הרבנים הצעירים יאמרו כך, והמבוגרים יאמרו אחרת, בעדה זו יאמרו כך ובעדה אחרת יאמרו משהו אחר. האם פירוש הדברים שהכל נובע מנגיעות חס וחלילה?

למעשה, חיזקנו כעת את שאלתנו הראשונית. אם בתחילה שאלנו כיצד שני הצדדים הם דברי אלוקים חיים, כעת אנו שואלים, שלכאורה אף אחד מן הצדדים איננו דברי אלוקים, כל הבנה של בן אדם בכל מושג ומציאות שהיא, תמיד מושפעת מאישיותו.

כעת, נעמיק את השאלה עוד יותר.

למדנו לעיל, שהמושג אדם הוא המגלם את שם ההוויה בעולם. כמובן, האישיות - היא עצם האדם, בלעדיה הוא רבובט. אם כן, הגילוי של כבוד השם בעולם, הוא דרך התכונות והאישיות העצמית של האדם, המגלמות את הקב"ה, כמו שאמרו חז"ל מה הוא רחום אף אתה רחום וכו'.

אם כן, לכאורה ישנה כאן קושיה חזקה. הלא אישיות בני האדם שונה מאוד זו מזו, יש קפדן כשמאי ויש רך כהלל, יש עשיר כרבי ויש פרוש כבן עזאי, מי הוא המגלם באמת את שם ההוויה? האם כולם באמת טועים בכל צורת חייהם, ורק אחד צודק?

למעשה עלינו לשאול שאלה זו, על עצם הרעיון שהעולם כולו הוא הגשמה של קל אחד. כיצד יתכן שכל העולם הוא ביטוי של אותו הקל? והלא בעולם ישנם כוחות סותרים, כיצד מציאות אחת יכולה להתגשם בשני צורות סותרות.

כאן אנו מגיעים לתשובה עמוקה מאוד.

הממד הרוחני

המציאות הרוחנית המוחלטת, שהיא עצמות השם, איננה דומה למציאויות הרוחניות בעלות העצמיות שאנו מכירים דרך החומר.

כאשר המציאות הרוחנית מתגשמת בתוך החומר, ואפילו ברמה הנמוכה ביותר, היא מאבדת מעומקה ומהחיות שלה, ונהפכת למציאות שטוחה ופשוטה יותר.

מכיוון שאין לנו השגה כלל במציאות רוחנית מוחלטת, ניקח דוגמא לדבר זה, מהעולם החומרי שאנו מכירים אותו. ישנה צורה שנקראת חרוט, אשר תבניתה היא עיגול, שהולך ומצטמצם, עד שכלה בראשו בנקודה.

אם נצלם צורה זו מלמעלה או מלמטה, נקבל תמונה של עיגול רגיל. לעומת זאת, אם נצלם אותה מן הצד, נקבל בתמונה צורה של משולש רגיל.

אנחנו רגילים לעולם בעל שלשה ממדים, ומסוגלים להבין שצורה זו איננה עיגול, ואף לא משולש, אלא חרוט, המורכב משניהם גם יחד. אך נדמיין לעצמנו בני אדם שאינם מכירים את הממד השלישי, והם חיים בעולם שטוח בעל שני ממדים בלבד. הבה ננסה לשאול אותם, מה אתם רואים כאן?

הראשון, אשר הביט בחרוט מלמעלה, עונה לנו - יש כאן עיגול. ואילו חברו, שהביט בחרוט מן הצד, עונה לנו בו זמנית - משולש.

כל אחד מהם משוכנע בצדקת דבריו. הם ניסו להעביר את החרוט דרך לוח בעל חור עגול או משולש, כפי הצורה שהם אמרו, וכל אחד קיבל הוכחה לצדקת דבריו, מן הצד החרוט עבר בחור המשולש, ומלמעלה הוא עבר בחור העגול. מי מהם צודק?

אנחנו, יושבים וצוחקים. אנחנו יודעים ששניהם צודקים, כל אחד מזווית ראייתו, צודק באופן מוחלט, אלא שהאמת מורכבת מעט יותר ממה שהם מסוגלים לקלוט.

כמו כן הוא הדבר אצלנו.

הקב"ה עצמו, הוא המציאות היחידה שאיננה חומרית כלל. בעולם רוחני גבוה כל כך, כל המציאויות נהפכות לדבר אחד לגמרי, כשם שהחרוט הוא אחד לגמרי, וכל נקודה ונקודה שבו, היא גם עיגול וגם משולש.

אך כאשר מציאות זו מתגשמת ויורדת לתוך החומר, אשר הוא מגושם ואיננו יכול לבטא מציאות עמוקה כל כך כמו המציאות החומרית, ממילא המציאות הרוחנית

השלמה נאלצת להתחלק לשני מציאויות נפרדות, הנראות כסותרות, אשר רק החיבור של שתיהן יחד מרכיב את המציאות הרוחנית השלמה.

זו היא הצורה שבה העולם, המורכב ממושגים הנראים לנו לכאורה הפוכים, שורשו בעצם בדבר אחד. וכמו כן, אישיותם של בני האדם, אינם סותרות זו לזו, אלא להיפך, משלימות זו את זו. הגילוי המלא של שם הוויה, נוצר רק על ידי צירוף ואיחוד של כל אישיותם של בני האדם יחד.

כמובן, לא כל אישיות מהווה חלק מגילוי כבוד השם, המדובר הוא רק במי שאישיותו אכן תואמת להגדרה אדם. אם אדם מגביר בתוכו את החלק החייתי או הבהמי יתר על המידה, הוא כבר איננו בגדר אדם, שמהותו היא, שהראש הנעלה מנהל את כל גופו, ולפיכך הוא אינו מגלה שום חלק משם הוויה.

כעת, כבר אין לנו קושיה בכך שאישיות האדם משפיעה על מחשבתו ויוצרת את תפיסת עולמו. האישיות איננה סרח עודף המעוות את הסתכלות האדם, ויש להיפטר ממנו, להיפך, אדם ללא אישיות הרי הוא כמו מחשב, שאמנם יודע את ההגדרה, אך איננו חווה בה שום דבר, כל החוויה והחיות מגיעה מן האישיות. האישיות היא המקבילה לזווית שבה האדם מביט על החרוט, במשל שהבאנו קודם. ללא שום זווית, הוא לא יראה כלום, האדם שבמשל איננו יכול לקלוט מציאות בעלת שלשה ממדים כפי שהיא, אם לא תהיה לו הגבלה לנקודת מבט אחת ויחידה, הוא לא יוכל להבין מה הוא רואה, הוא יאמר מצד זה המציאות נראית כך ומצד זה היא נראית אחרת, בצורה כזו אי אפשר לדעת באמת מה ניצב לפניו, רק ההגבלה שלו לזווית אחת, מאפשרת לו לחוות את העולם כמציאות ברורה ובעלת חיות שאפשר להתחבר אליה.

נחזור כעת לשאלה הראשונה. כאשר יש וויכוח בין שני בני אדם, הנובע מתוך כך שאישיותם שונה, בהנחה ששניהם בני אדם גמורים, והם מגלמים בצורה מדויקת ככל האפשר את אחת הצורות שבה מתגלה שם הוויה, מי מהם צודק?

התשובה היא כמובן, שניהם. כל אחד מהזוויות שבה הוא ניצב, אכן עומד למול המציאות שאותה הוא מתאר, וכך עליו לנהוג למעשה. אלו ואלו דברי אלוקים חיים. או בלשונו של אליהו, מה אומר הקב"ה על שאלה זו? פלוני אומר כך ופלוני אומר כך. כלומר, הקב"ה עצמו בוודאי אינו מזכיר את שני הדברים, הוא אומר דבר אחד, הכולל בתוכו את שניהם, כשם ששמור וזכור נאמרו בדיבור אחד. אך כאשר הדבר נאמר לנו, ויורד לאוזננו, הוא נקלט בצורה כזו, כאילו הקב"ה אמר שמזווית פלונית - הדבר כך, ומזווית פלונית - הדבר אחרת.

זהו הביאור בדברי הירושלמי במעשרות פ"ג ה"ד, האומר שראב"ש פסק ששיעור הקביעות למעשר גדול יותר משפסקו חבריו, משום שהוא היה אכלן, והיה משער לפי עצמו. אין הכוונה שהייתה כאן טעות חס וחלילה, או ששיעור זה נפסק רק למי שהוא אכלן כמוהו. אלא הביאור הוא שראב"ש פסק כפי טבעו ואישיותו, ומכיוון שאכן יש כזו הסתכלות, נחשבים דבריו גם הם לאמת, ומי שרוצה יכול לסמוך עליו.

לאחר שהבנו את ההבדל המהותי בין העולם המורכב של הרוחניות המוחלטת, לבין העולם השטוח והגשמי, נחזור לעניין מתן תורה.

מתן תורה

שאלנו, מה המיוחד במתן תורה יותר מתורתם של האבות, ומדוע נצרך לשם מתן תורה את משה רבנו, שהגיע לדרגת איש האלוקים ועלה לשמים.

האבות היוו את עצם התגלות הקב"ה בעולם. ולשם כך הם התקינו עצמם בהרמוניה מושלמת של כל כוחות האדם, כך שיתגלה בהם שם הוויה. אך כאשר ראינו, אין אדם שיכול לגלם בתוכו את שם ההוויה בצורה מושלמת. כל אדם הוא מציאות גשמית, היכולה לגלם בתוכה רק זווית אחת משם ההוויה.

לשם עצם התגלות השם בעולם, מספיק אדם אחד בודד, שמבחינתו ומהזווית שלו, הוא השלים את גילוי של כבוד השם.

אך בהקמת עם ישראל, כאשר העולם התקדם לשלב הבא, שבו מוקם עם שתפקידו להמשיך ולהשפיע הלאה את כבוד השם. מעתה, מטרתנו היא להוריד את המציאות הרוחנית של שם הוויה אל תוך החומר עצמו, שתעמוד כאן בגילויה המלא, כמו כל מציאות אחרת, וכל אחד יוכל לראות אותה ולהתחבר אליה.

כאשר ישנו בעולם עץ, הוא קיים כאן על כל צדדיו וזוויותיו. כל אדם יכול לקלוט מן העץ הזה, את מה שהוא רואה במושג עץ, אף על פי שכמו שלמדנו, כל אחד חווה בכל מושג ומציאות משהו קצת שונה מחברו. כעת המטרה היא, שגם המציאות הרוחנית המוחלטת של שם הוויה, תעמוד ותתגלה בעולם בצורה מושלמת, וכל אדם יוכל לראות בה מה שהוא רואה מהזווית שלו.

אם התורה הייתה עוברת דרך נבואת האבות ושאר הנביאים, היא הייתה בנויה על פי הצורה שבה הם רואים את שם ההוויה, וכל אדם אחר, המתבונן מזווית אחרת, לא היה יכול לראות דרכם את שם ההוויה כפי שהוא רואה אותו.

לשם כך היה נצרך משה רבנו. מה הייתה מעלתו של משה?

משה רבנו היה עניו מאד, יותר מכל אדם אחר אשר על פני האדמה, כפי שהקב"ה בעצמו מעיד עליו. ענוה, פירוש צמצום של העצמיות עד למינימום. כמובן, משה רבנו לא ביטל את אישיותו, ללא אישיות האדם נהפך למחשב, כמו שביארנו. הוא רק צמצם את עצמיותה וגאוותה של האישיות, הנותנת הרגשה כאילו לא קיימת אפשרות אחרת.

בצורה זו הצליח משה לטפס מעל העצמיות, עד השורש הכולל בתוכו את כל הזוויות האפשריות, ולכלול בתוכו את כל הניצוצות של שם הוויה הטמונים בתוך כל יהודי ויהודי. כמובן, את שם ההוויה המלא לא הצליח משה רבנו להשיג, כמו שכתוב כי לא יראני האדם וחי. אך עד שם ולא עד בכלל, הוא הצליח להגיע, כמו שכתוב שהראהו הקב"ה את אחוריו, ורק את פניו לא ניתן לראות.

בכך נעשה משה מעין צינור, מן הארץ עד לשמיים. גופו הוא גשמי ככל בני האדם, ורוחו נוגעת ממש בשם הוויה עצמו. לפיכך הוא נקרא איש האלוקים, הוא יצר כאן מציאות חדשה, שבה ההשתלשלות עוברת ישירות מן השורש הראשוני ביותר, ועד החומר המוגשם לגמרי.

והדברים מבוארים בנפש החיים ש"ג פ"ד, שכתב שמשה רבנו התבטל בעיני עצמו ממציאות כלל, ורק השכינה לבד היא המדברת, לכן אמר ונתתי (- כביכול הוא נותן התורה). וזהו שכתבו חז"ל שכינה מדברת מתוך גרונו של משה, וכמו שאמר הפסוק פה אל פה אדבר בו, ולא כתיב אליו אלא בו, בתוכו ממש.

יצירה זו, היא שאפשרה את מתן התורה. החידוש הגדול של מתן תורה היה, יצירת האפשרות של הקב"ה להתגשם בעולם לא בתוך בני אדם חיים, אלא בתוך חומר פשוט, כמו הקלף והדיו המרכיבים את ספר התורה.

וההבדל הוא עצום, כמו שביארנו. כאשר הקב"ה מתגלה באדם, אזי זהו גילוי חלקי, של זווית אחת בלבד כמו שביארנו. אך כאשר אנו מצליחים ליצור אות גשמי, שהוא התגלות ישירה של הקב"ה, שלא נעשתה דרך אדם חלקי, אלא דרך משה איש האלוקים, הרי שמציאות הקב"ה נהייתה גם היא כמו כל מציאות גשמית, הקיימת כאן בעולם על כל צדדיה, ואפשר להציג אותה בפני כל אדם, ולהעביר אותה מדור לדור.

עצם התגלות השם בעולם בצורה זו, הייתה כשהוריד משה את הלוחות שנכתבו על ידי הקב"ה. הימצאות הלוחות בקודש הקדשים היא היא השראת השכינה בעם ישראל, וכמו שאמרו חז"ל, שבבית שני שלא היו בו לוחות פירוש הדברים הוא שלא שרתה בו שכינה.

ואכן, הלוחות היו מחומר גשמי לגמרי, אך כאשר נכתבה בהם הדברות, שהם התגשמות השם, הם נהפכו להיות מרובי פנים וזוויות, כמו המציאות הרוחנית המוחלטת. שהלא אמרו חז"ל שמכל צד שהיה אדם מסתכל על הלוחות, הם היו נראים לו ככתובים מהזווית שבה הוא מסתכל, וחוקקים כך עד לצד השני, כמו שכתוב מזה ומזה הם כתובים, דבר שאינו יתכן במציאות גשמית פשוטה. ובהתאם לכך, גם הארון שבו היו מונחים הלוחות, התהפך להיות מציאות רוחנית, שהלא אמרו חז"ל שמקום ארון אינו מן המידה, לא ניתן היה למדוד ולכמת אותו במידה גשמית מדויקת ומוגדרת בשלשה ממדים.

והשלמת התגלות זו, היא בכתיבת ספר התורה השלם, אשר נכתב על ידי משה, שהוא בעצם פירוט והרחבה של היסודות שנמצאים בלוחות (בפרק ח' נבאר קצת בעז"ה, כיצד באמת מילות התורה מצליחות להכיל בתוכם את המציאות השלמה, ולא רק זווית אחת כמו בכתיבה של כל אדם).

ובדברים אלו מתבאר היטב מה שאמרו חז"ל שכל הנביאים ראו באספקלריה שאינה מאירה, לבד ממשה רבנו. אותה האספקלריה שאינה מאירה, היא אינה אלא האישיות שלהם, כל אדם רואה את העולם דרך האישיות שלו, ואישיותם שהייתה בעלת עצמיות, גרמה להם לראות את מציאות השם רק כפי הזווית שלהם. אך אצל משה רבנו, הייתה האספקלריה מאירה, כלומר טהורה ללא שום עצמיות מעכבת, כך הצליח משה לראות בשלמות, ולכלול בתוכו את כל הזוויות האפשריות.

דבר זה, הוא ההסבר במה שאמרו חז"ל שהמן הוא לחם המלאכים, שהיה משה אוכל אותו כאשר היה בשמים, ובזכות שהוריד משה את התורה לעולם, ירד המן לכל בני ישראל.

כידוע כל אדם אוהב לאכול מאכלים לפי טבעו. אדם סוער ניזון ממאכלים חריפים וחמים, ואילו אדם רגוע יותר אוהב מאכלים רגועים ושלווים יותר, אדם רדוד אוהב לאכול מתוק, ואילו אדם עמוק אוהב לאכול מאכלים בעלי טעם מורכב ועמוק.

הסיבה לכך, היא משום שהאכילה איננה רק מזון לגוף, כמו דלק למכונית, האכילה היא גם הזנה של הנפש. והראיה לכך היא, שאדם איננו יכול לאכול במקום בעל ריח לא נעים, או מראות לא סימפטיים. ובכלל כאשר אדם איננו רגוע הוא אינו יכול לאכול, מדוע? הלא בכל תחנות הדלק יש ריח רע, ואף אחד לא נמנע מלמלא שם דלק.

התשובה היא, שכשם שהמולקולות של האוכל מזינות את הגוף המורכב ממולקולות, כך המציאות המופשטת יותר של האוכל, מזינה את הרוח המופשטת. וכמו שאמרו

חז"ל שהסומא שאיננו רואה את האוכל, איננו שבע לעולם. משום כך, כאשר מתערב בשעת האוכל ריח רע, הדבר מפריע לנפשו של האדם, משום שהוא מזין אותה במושגים דוחים.

לפי זה, משה רבנו, שכלל בתוכו את נשמות כלל ישראל, היה צריך לאכול את כל סוגי המאכלים שבעולם. ואכן, זוהי מהות המן. המן הוא המושג אוכל בשורשו, עוד קודם שהתחלק לכל המושגים ההפוכים, כמו סוער לעומת רגוע ורדוד לעומת עמוק שהזכרנו לעיל. זוהי הכוונה שהמן הוא לחם השמיים, שהוא המושג אוכל כשהוא עדיין בשמים, ולא ירד למציאות הגשמית והתחלק לזוויות מרובות.

לפיכך אמרו חז"ל שבמן ניתן היה לטעום את כל הטעמים שבעולם. וזהו גם הטעם לכך שהמן היה לבן, משום שהלבן, הוא הצבע הרוחני והמופשט, המורכב מחיבור של כל הצבעים הגשמיים והפשוטים יותר, כפי שהזכרנו בפרק השלישי לגבי הקשת.

והדברים מפורשים בדברי האר"י. בספר לקוטי תורה, מביא מהרח"ו קושיא שהקשו הפילוסופים, וז"ל איך אפשר שלחם החומרי זן חלק הנפש שבאדם שהוא רוחני, ואם אין אדם אוכל לחם ולא שום מזון כמה ימים ימות ברעב ותצא נשמתו ממנו, ואם יאכל לחם יחיה, היאך אפשר שהלחם יעמיד נשמה הרוחנית? ומהכרח קושיא זו אמרו הפילוסופים שאין השארה לנפש, וכמות זה כן מות זה, ובמות האדם ויפסד חלק גופו, גם כן יפסד חלק נשמתו, מכיוון שהיא ניזונת מדבר חומרי, גם היא חומרי. ואין האמת כן חס וחלילה, כי לא ידעו מה שאמרנו, שיש חיות אל המזון, שהוא חלק רוחני שבו, להחיות חלק רוחני של חיות האדם. וזהו שנאמר ויאכילך את המן הרוחני, להודיעך כי לעולם אין מי שיזון את האדם, אלא חלק רוחני שבו. וזהו שנאמר כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם, כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם, היינו מה שיצא מפיו יתברך בבריאה להוציאו מן הארץ כל דבר ודבר, אותו הדיבור נכנס באותו המזון, והוא זן ומחיה את האדם.

משה ואהרן

למדנו אם כן, שמהותו של מעמד מתן תורה, הייתה להוריד את מציאות השם אל תוך המציאות הגשמית עצמה, שתתגלה בה על כל זוויותיה, כדי לאפשר את קיומו של עם ישראל.

מהותו של עם היא, שכולם פועלים יחד בשיתוף פעולה כגוף אחד, המלך הוא הראש, והפועלים הם הידיים, המשוררים הם הלב וכו' וכו'. שלא כמו אצל האבות, שכל אחד מהם גילם בגופו בפני עצמו איזה שהוא גילוי של כבוד השם, כאשר רוצים שעם שלם

יגלה איזה שהוא דבר, צריך שיהיה לפניהם את המציאות בשלמותה כפי שהיא, וכל אחד יראה אותה מהזווית והאופי שלו, ויוכל לקיים את חלקו במערכת האחדותית הזו שנקראת עם.

לפיכך, כאשר רצו בני ישראל לקבל את התורה, הם היו צריכים לומר נעשה ונשמע, דהיינו להכריז שהם מסכימים מראש לעשות כל מה שיגידו להם, ובכך הם מבטלים לגמרי את עצמיותם, כדי שיוכלו לחבר אותם לגוף אחד, ולהגיע למצב של כאיש אחד בלב אחד, ורק אז ניתן יהיה להוריד את התורה אל הרובד הגשמי והמתפרט יותר, ולהעתיקה מההתגלות בצורה אחדותית בתוך איש אחד, אל ההתגלות בתוך עם שלם, שבו כל אחד ממלא תפקיד אחר בזווית אחרת, אך בסך הכול כולם מתפקדים יחד כמו איש אחד.

וזהו שאמרו חז"ל, שבמתן תורה פסקה זוהמתן של ישראל, דהיינו שהזהמה שהטיל הנחש בבני האדם בחטא עץ הדעת, נתבטלה במתן תורה אצל בני ישראל. משום שאותה הזהמה היא העצמיות והנפרדות, כפי שביארנו בפרק ד', ובשעה שאמרו בני ישראל נעשה ונשמע, וביטלו את עצמם עד כדי התאחדות ויצירת ישות אחת, נתבטלה זוהמה זו.

והנה, כפי שראינו, משה רבנו הוא היה הצינור המעביר ומתרגם את גילוי השם מהרובד השמימי, היכול להתגלות רק באדם אחד, אל הרובד הגשמי, היכול להתממש בעם שלם.

לצורך כך, היה על משה להשלים את עצמו לגמרי, דהיינו לגלות תחילה בתוך עצמו את שם הווייה, ברובד השמימי, מראשו ועד סופו עד כדי שיקרן עור פניו, ורק אחר שהשלים עצמו, התאפשר לו להשפיע ממנו הלאה, ולהעתיק את ההתגלות ממנו, אל העולם הגשמי יותר, לעם ישראל.

וזהו הנקרא בתורה שמשה עלה לשמים, והיה עם האלוקים ארבעים יום (דבר שלא נזכר באף אדם קודם לכן. נח התהלך "את האלוקים", ואפילו אברהם לא התהלך אלא "לפני האלוקים", אך לא "עמו" בשווה כביכול). עלייה לשמים משמעותה היא, תפיסה של המציאות כולה במבט מלמעלה, שזו בעצם תפיסת שלמה של העולם, משורשו ועד לפרטי פרטיו, כמו שהסברנו בחלק הראשון של הספר. שלמות זו, היא שאפשרה למשה לחבר בין הקב"ה למציאות הגשמית, ולאפשר לעם ישראל למלא את ייעודו.

משום כך, נחשב משה רבנו כמגלה את מידת נצח, משום שתפקידו היה לפרוץ את מחסום עולם החומר, ולהוריד לתוכו את הגילוי של שם הווייה, גילוי זה נעשה על ידי הורדת התורה לעולם.

המשך תפקידו של משה היה לשפוט את העם, שהוא ההמשך של הורדת התורה. שהלא ראינו מקודם, שהתגלות השם בעולם נעשית על ידי הצדק. כאשר כל כוחות העולם והאדם עומדים כל אחד בגבולו, ופועלים בהרמוניה, זוהי התגלות שם הוויה בעולם, בכך רואים את הכוח הראשוני המפעיל את כל העולם והאדם כיצור אחד.

לפיכך משה, שהיה מוסר התורה, היה אחראי על השפיטה, שמהותה היא עשיית ושמירת הצדק בעם ישראל, כדי להמשיך את השראת השכינה בעולם.

לעומת זאת אהרן נחשב כמגלה את מידת הוד. תפקידו של אהרן לא היה להוריד את התורה עצמה, ולגלות את עצם מציאות השם, אלא להיות מופקד על הקשר המעשי בין עם ישראל והעולם לקב"ה. גם אחרי שהקב"ה שכן בתוך עם ישראל בקודש הקדשים, עדיין יש צורך ליצור את ההשפעה המעשית והקשר ההדדי בין עם ישראל והקב"ה, קשר זה נעשה על ידי אהרן.

אהרן הכהן, היה ממונה על כל עבודת הקרבנות, שמהותם היא התקשרות והתחברות מעשית לקב"ה השוכן בינינו. על ידי הקרבנות עם ישראל מקדש את עצמו, ומסתפח אל הקב"ה עצמו. כל הקשר המעשי בין עם ישראל והקב"ה תלוי בקרבנות, בקרבן התמיד, בחטאות, בעבודת יום הכיפורים בעבודת המנורה וכו', שעל ידם מושפעים השפע, הסליחה והאהבה של הקב"ה אל עם ישראל.

ולפיכך היה אהרן ממונה על כל ענייני הקדושה, כמו נגעי צרעת, טהרת טומאת מת וכדו'. הקדושה איננה עיקר מציאות השם, כאשר ראינו, עצם גילוי הרעיון של הקב"ה וקיומו, נמצא בשמירת הצדק. אך אם רוצים לא רק להכיר ולדעת את עצם מציאות השם, אלא גם להתקרב אליו ולהתאחד עמו בצורה פיזית ומעשית יותר, אז צריך לשמור על סדרי הקדושה.

המתווך האחראי על עניין זה, הוא אהרן הכהן. הוא ובניו הם האחראים לשמור על הקדושה בכל מחנה ישראל, לכל דרגותיה, והם העומדים לתווך במקדש בינינו ובין הקב"ה, כדי לחבר אותנו אליו במציאותנו הגשמית.

החומשים

ספר התורה שהוריד משה, כולל בתוכו את ההוראות לקיומם של כל השלבים הנצרכים כדי לאחד את העולם החומרי כולו עם הקב"ה. אף שעל הביצוע בפועל של חלק מן השלבים היו אחראים אנשים אחרים, כמו שראינו קודם.

שלבים אלו נמצאים בתורה בחלוקה מסודרת לפי החומשים.

התורה איננה מקבץ סתמי של הוראות, יש בה תכנית מסודרת, שלב אחר שלב, כיצד להתקדם הלאה והלאה, ולהגיע לתכלית.

למשל, כתב הרמב"ן בפירושו לתורה, שהקללות שבפרשת בחוקותי נאמרו על חורבן בית ראשון, והקללות שבפרשת כי תבוא נאמרו על חורבן בית שני. אין כוונתו שישנם בתורה קודים כלשהם המרמזים על העתיד. שורש העניין הוא בכך שהתורה איננה סתם הוראות, היא מפה המראה לנו את הדרך להגיע לגילוי המלא של שם ההווה. ומכיוון שההיסטוריה כולה, צועדת בדרך הזו, עלינו רק למצוא את עצמנו במפת התורה, ולראות מה עלינו לעשות כעת, ומה יקרה לנו אם לא נעשה את מה שעלינו לעשות.

החומש הראשון, חומש בראשית, מדבר על תקופת האבות, ועל השלבים שהתקיימו כבר בפועל. החומשים המדברים על התקופה שאנו עוסקים בה כעת, התקופה שאחרי הקמת עם ישראל, הם חומש שמות, ויקרא, במדבר ודברים.

חומש שמות

חומש שמות מתאר את התגלות השם בעולם החומרי. כיצד ביציאת מצרים נודע שיש קל אחד המנהל את כל העולם. וכיצד אחר כך במתן תורה הוא ירד לעולם, עד שבנו לו משכן שהוא הבית הגשמי שלו, ועננו ירד לשכון בתוך הבית.

עצם התגלות הקב"ה בעולם, היא על ידי הצדק, המעמיד את כל המציאות בתוך גבולותיה הטבעיים. עקב כך, המצוות הנזכרות בחומש שמות, הם המצוות הנובעות מהמושג צדק, מהצורך לשמור את המציאות בתוך גבולותיה, ולא לגרום לה להתרחב ולהתפשט ולאבד את צורתה. אמנם, יש לדעת, כי ישנם מצוות רבות הנזכרות גם בחומש שמות וגם בחומש ויקרא. משמעות הדברים היא, שמצוות אלו מחויבות מכמה פנים, גם מהפן של הצדק, וגם מהפן הנמצא בחומש ויקרא.

לפיכך הפרשה המרכזית בחומש שמות היא פרשת משפטים, העוסקת בעיקרה בענייני צדק ומשפט, איזה ממון שייך אלי, ואיזה ממון נמצא מחוץ לגבולי, עד כמה מותר להשתעבד באדם, וממתי זה כבר איבוד של צלם האלוקים שבו וכו' (שש שנים אפשר להשתעבד, משום שעד אז עדיין מוגדר הדבר כאמצעי. אך בשנה השביעית כבר אסור להשתעבד בו, משום שהשלב השביעי הוא התכלית כפי שהסברנו בסוף החלק הראשון, ואם הופכים את ההשתעבדות לאדם אחר לתכלית, זהו איבוד של צלם האדם כעובד השם).

בנוסף נזכרים שם איסור קללת נשיא, חיוב כיבוד סמכות ההורים, איסור עבודה זרה משום שהוא סטייה משורש העולם, ולא משום הטומאה שבה. גם בפרשת איסורי העריות נזכרים דווקא איסור אשת איש, שיש בו כעין גזל וחוסר צדק, ולא רק טומאה, ואיסור ביאת בהמה, שגם בה נוסף העניין של ביטול צורת האדם, מלבד הטומאה שבה.

גם השבת והרגלים נזכרים בחומש שמות, והם נזכרים למעשה כמעט בכל החומשים. הסיבה לכך היא פשוטה, מכיוון שהשבת והרגלים הם דבר מהותי ומשמעותי מאוד בחיי היהודי, הגיוני מאוד שתהיה להם השפעה ומשמעות בכל הרבדים והשלבים.

אלא שיש להבחין בהבדל בין האופנים שבהם הם נזכרים בכל החומשים. בחומש שמות השבת נזכרת כאות בין הקב"ה לבני ישראל, על כך שהקב"ה ברא את העולם בששה ימים ושבת בשביעי. כלומר, השבת נגזרת מעצם כך שהקב"ה ברא את העולם. כמו שביארנו בסוף החלק הראשון של הספר, כל מי שמבין שיש הוויה עליונה, והעולם הזה הוא אמצעי ולא תכלית, מבין שהעיסוק ביצירת העולם הזה אינו יכול להיות יותר מששה ימים, שאם לא כן, הוא הופך את העבודה מאמצעי לתכלית, שזה בעצם התפשטות של כוח העשייה מעבר לגבולותיו ולמסגרת הצדק שלו.

בפרשת משפטים האבחנה הזו קיצונית עוד יותר, ושם נראה ששביטת השבת הוזכרה רק דרך אגב, כסיבה לדין המשפטי הקובע שאם אתה נח אתה חייב לתת גם לשורך וחמורך לנוח.

גם הרגלים, אינם נזכרים בחומש שמות כמועד וכתאריך מיוחד שיש בו קדושה, אלא כהוראה כללית, שלש רגלים תחוג לי בשנה, כל נברא, מעצם היותו נברא, מחויב להתייצב לפני בוראו שלשה פעמים בשנה, כל השנה תגור היכן שאתה רוצה, אבל שלש פעמים בשנה אתה צריך להתייצב אצל האדון. למעשה לא נזכר כאן אפילו באיזה תאריך בדיוק מדובר, אין כאן אלא ציווי להיראות שלש פעמים.

עובדה בולטת נוספת היא, שמצוות שמיטה הנזכרת בפרשת משפטים, אינה נזכרת אלא מן הפן המשפטי שלה, לא נזכר כאן כלל האיסור לזרוע ולחרוש, כל מה שנזכר הוא שש שנים פירות השדה הם שלך, ואתה יכול לאוספם, ובשנה השביעית הם אינם שלך, ועליך לשמוט אותם לעניים.

זוהי הסיבה, שבדרך כלל הטעם הנזכר בחומש שמות כמחייב את קיום המצוות, הוא "אני השם אשר הוצאתיך מארץ מצרים". משום שמצוות הצדק נובעות מעצם מציאות השם בעם ישראל, אשר נוצרה ביציאת מצרים ובמתן תורה, הן אינן זקוקות לסיבות נוספות כמו קדושת השם ואהבתו כו'.

חומש זה נקרא חומש שמות, משום שהשם של הדבר, הוא ההגדרה והגבולות שלו, כמו שהזכרנו בפרק הראשון. וזו מהותו של חומש שמות, ללמדנו את המידה והגבולות של כל דבר ודבר בעולם.

חומש ויקרא

חומש ויקרא עוסק בתיאור עבודת המשכן, אלו קרבנות יש להקריב להשם, וכיצד היא דרך הקרבתם. בחומש זה מוזכרת שוב חנוכת המשכן, ובה יורדת למשכן אישו של הקב"ה, ולא רק עננו.

הקרבת הקרבנות, איננה יכולה לנבוע מחובת עשיית הצדק.

הצדק, הוא החיוב של כל מציאות לעמוד בגבולותיה הטבעיים, כפי שהם נובעים מתוך מהותה, ולא לפרוץ ולהתפשט הלאה. לעומת זאת ההקרבה, מהותה היא ביטול של ישות כלשהיא, וסיפוחה לישות אחרת נעלה הימנה.

פשוט וברור, שהחובה לבטל את הישות, איננה יכולה לנבוע מתוך צורתה וגבולותיה של הישות עצמה.

הקרבת הקרבנות היא שלב נוסף ונפרד, המקביל לשלב השני בתקופת האבות, כפי שהסברנו בפרק הקודם.

שלב זה, מהותו היא התקדמות נוספת. אחרי שעצם מציאות השם ירדה לעולם החומר, בכך שעשרת הדברות נכתבו כאן בעולם בצורה חומרית, והעולם כבר נהפך לעומד בצורה מתוקנת בהתאם לצורתו וגבולותיו. כעת, תפקידו של עם ישראל הוא לקדש את העולם, בצורה שכל העולם כולו יבטל את עצמו ואת ישותו אל הקב"ה, ויעמיד את עצמו ככלי לגלות את כבוד השם בעולם.

דבר זה נעשה על ידי הקפדה על חוקי הקדושה, ושמירת הקשר המתמיד עם הקב"ה בהקרבת הקרבנות ועבודת המשכן.

על ידי שלב זה, התגלתה בעולם לא רק עצמות השם, דהיינו עצם מציאותו החופפת עלינו כענן, אלא גם קדושתו, והאש האוכלה שבו, משום כך בחומש זה הקב"ה יורד למשכן באש.

זוהי הסיבה שהפרשה המרכזית בחומש ויקרא היא פרשת קדושים, העוסקת בעיקרה בהסדרת ענייני הקדושה והפרישות מן הטומאה, כדי שעם ישראל יוכל לקדש את

העולם, ולחברו בפועל אל הקב"ה. ולפיכך נזכרים בה איסורי עריות שמהותם טומאה, איסור אכילת בהמות טמאות, טומאת מולך, ועבודה זרה המטמאת במשא.

בנוסף, מוזהרים כאן בני ישראל שלא לחלל את המציאויות הקדושות בעולם, כמו פירות השנה הרביעית, חילול השם וכדו'.

ובמקביל, כשם שבני ישראל מקדמים את העולם בקשר אל הקב"ה, ומנסים לחבר אותו אליו בצורה ממשית יותר, מעבר להכרה התיאורטית בקיומו, כך הם מצטווים להתקדם בקשר שבין האדם לחברו.

אם בחומש שמות הם נצטוו שלא לפגוע האחד בשני, משום שכל אדם יש לו חלק ונחלה בגילוי כבוד השם, ואין זה צודק שאחד יתגבר על חברו, ויבטל ויצמצם את קיומו של השני. כעת, הם מצטווים יותר מכך.

מכיוון שמטרת עם ישראל כעת היא לחבר את העולם לשורשו, ולבטל את עצמיותו אל עבר השורש הרוחני שלו, ממילא כל אחד מצווה לאהוב את חברו, ולהתחבר אליו בצורה ממשית, שהלא כל בני האדם הם משורש אחד, וכולם חלק מגילוי כבוד השם יתברך. אם אין לאדם עצמיות, והוא רואה את עצמו רק כגילוי של כבוד השם, אם כן אתה וחברך, שגם הוא חלק מגילוי כבוד השם - אחד הם.

לפיכך, בחומש ויקרא נוספו הציוויים ואהבת לרעך כמוך, אהבת הגר, הוכח תוכיח, פרט ועוללות, איסור נקימה ונטירה וכדו', שהם דברים שאי אפשר לומר שהם מחויבים מכוח הצדק, אלא רק מכוח הקדושה, המבטלת את עצמיות האדם.

גם מצוות השבת, נזכרת בחומש ויקרא ביחד עם המועדים, הנזכרים בחומש זה כזמן קדוש שיש להימנע מלחלל אותו. וכך אומרת התורה בפרשת אמור, מועדי השם אשר תקראו אתם מקראי קדש, אלה הם מועדי. ששת ימים תעשה מלאכה, וביום השביעי שבת שבתון מקרא קדש... אלה מועדי השם מקראי קדש אשר תקראו אתם במועדם, בחודש הראשון וכו'. כלומר, השבת איננה מחויבת רק משום שאסור לעבוד יותר משה ימים, אלא גם משום שהיום השביעי עצמו הוא קדוש, יש בו התגלות של שלמות העולם וכבוד השם, שיש להתבטל אליה ולא להתעלם ממנה ולהמשיך הלאה.

ובמקביל, גם במצוות השמיטה נזכר שהשנה השביעית היא שנת שבתון להשם, ואסור לחלל אותה בחרישה וזריעה.

וזהו פירוש השם חומש ויקרא, שבו השם קורא לנו להתקרב אליו, ולהתבטל אליו, ולא רק לדעת את מקומנו וגבולותינו כמו בחומש שמות. והמחייב להתבטלות זו, הוא

המשפט הייחודי הנזכר רק בחומש ויקרא, "אני השם אלוקיכם המעלה אתכם מארץ מצרים". כלומר, כשהקב"ה הוציא אותנו ממצרים, הוא לא רק הוציא אותנו מעבדות ויצר את המציאות הטכנית של העם שלנו, דבר המציב אותו כיוצר, המתווה את צורת וגבולות העם שיצר. אלא הוא גם העלה אותנו ממצרים שהיא מקור הטומאה, אל הטהרה והאור שמחוץ למצרים, ובכך אנו נעשינו בריאה שלו, וכל קיומנו הוא בהתקשרותנו אליו, ועמידתנו ככלי לגלות את שמו.

מעניין לציין, הבדל שניכר בתורה בין מצוות הצדק למצוות הקדושה.

מי שאינו מקבל את חומש שמות, ופורץ את גדרי הצדק באופן מוחלט, כמו רוצח למשל, הוא איננו מכיר בעצם קיום השם, ולפיכך הוא מאבד את צלם האלוקים שבו. הגמול המגיע לאדם כזה, הוא עונש מוות. מי שנראה כאדם, אך איננו מגלם בתוכו את צלם האלוקים, הוא כולו שקר, ואין ראוי לקיימו בעולם.

לעומת זאת, יהודי שאינו מקבל את חומש ויקרא, ופורץ את גדרי הקדושה, מתחייב כרת. משום שהוא איננו מנוע מלהיחשב אדם, ואין סיבה לסלקו מהעולם, רק שהוא מוציא עצמו מכלל היהדות, שמהותה היא עם קדוש להשם, ולפיכך הוא נכרת מעמיו.

אם כן, שני החומשים האלו, מייצגים למעשה את תפקידם של משה ואהרן, אשר הם המקבילים למידות נצח והוד, כפי שהסברנו לעיל.

החומשים במדבר ודברים

כפי שהזכרנו, התורה היא המגלמת בתוכה את הדרך לגלות את כבוד השם בעולם, הורדת התורה לעולם היא היא השראת השכינה. כמו שאנו אכן יודעים, שבארון הברית אשר בקודש הקדשים היו מונחים הלוחות וספר התורה שכתב משה, וזו הייתה השראת השכינה בעם ישראל.

ראינו עד כה שכל חומש מגלה רובד נוסף במציאות השם. חומש בראשית מספר את גילוי שם אלוקים, ואת גילוי שם ההוויה שבאבות. חומש שמות הוא התגלות של מציאות שם ההוויה בעולם החומר, וחומש ויקרא הוא ההתגלות של כוח הקדושה, המחבר את העולם החומרי אל ההוויה האמיתית.

כאשר מתבוננים בחומשים במדבר ודברים, עולה תמיהה עצומה, מדוע חומשים אלו הם חלק מן התורה?

בחומשים אלו, לא נזכרת התגלות מיוחדת מצד השם, השכנת ענן או אש, מעמד הר סיני וכדו'. חומש במדבר מדבר כולו על מאורעות בני ישראל במדבר וחטאיהם, וחומש דברים כולו הוא שיחה שמשה רבנו מוסר מעצמו לעם ישראל.

לכאורה, חומשים אלו כלל אינם חלק מן התורה, הם אינם עוסקים בהתגלות השם, אלא במעשי עם ישראל ותוכחות נביאיהם, ועליהם להיות חלק מן הנביאים ולא מן התורה. ובכלל, לאחר הקמת המשכן וסידור העבודה בו, מהו החלק שעדיין היה חסר בהתגלות כבוד השם?

הבה נתבונן בדברים, על פי מה שלמדנו בחלק הראשון של הספר.

מלכות ישראל

למדנו, שבמתן תורה נתגלתה מידת נצח, שבה הרוחניות פרצה אל תוך עולם החומר. ובעבודת המשכן נתגלתה מידת הוד, שבה המשכן והקרבנות החומריים הפכו לכלי הדבוק ברוחניות, ונעשו רוחניים בעצמם.

אך עדיין חסרה בעולם מידת יסוד. מידת יסוד היא המצב שבו העולם הרוחני תקוע כל כך בתוך העולם החומרי ומחובר אליו, שלא רק שהעולם החומרי מכיר בקיום הרוחני ומתבטל אליו, אלא שהם נהפכים להיות מציאות אחת, כך שהעולם החומרי אינו אלא כמימוש של העולם הרוחני, וכל ניהולו והנהגתו של העולם החומרי נעשית על ידי העולם הרוחני.

לא מספיק שמשה רבנו גילה את מציאות השם בעולם החומר, ואין די בכך שאהרן הכהן עובד במשכן ומקריב קרבנות להשם. צריך שעם ישראל כולו יישם את הדברים בחיי היום יום, שזו תיהפך להיות צורת חייו בכל מקום, ולא רק במשכן ובקודש הקדשים. מי שמכיר במציאות השם, לא מספיק שהוא יקים לו משכן, הוא צריך גם לסמוך עליו שייתן לו אוכל ומים, להאמין שהוא יעזור לו במלחמה וכו'. מי שמכיר בקדושת השם, צריך גם לא להיכשל בבנות מואב וכדו'.

בנוסף, גם אחרי שבני ישראל יפנימו את התגלות השם במלואה, עדיין חסר דבר נוסף. צריך ששבטי ישראל יהיו בגדר עם ממש.

עם הוא מי שיש לו ארץ משלו, ומלך שמנהל אותו. המלך איננו רק צורך טכני כדי להכריע בין הדעות המרובות, המלך הוא היוצר את המושג עם.

כפי שכבר הזכרנו, המושג עם, איננו סתם קיבוץ של אנשים שנהנים לחיות יחד. עם הוא קבוצת אנשים הפועלים יחד כמו גוף אחד. המלך הוא הראש, שאיננו עושה בפועל מאומה, אך הוא המנהל את כל העם. ישנם אנשים שהם הלב, הם עיקר האומה, והם מעצבי האישיות שלה. וישנם אנשים שהם הידיים, המבצעות בפועל את העבודה השחורה וכן הלאה והלאה.

אם כל אחד מן העם יש לו דעות עצמיות, והוא פועל למען מטרה אחרת, אזי אפילו אם הם קבעו חוקים כיצד להסתדר זה עם זה, וכיצד כל אחד לא יפריע למטרותיו של השני, אין זה עם. כל הימצאותם יחד היא כדי לסייע אחד לשני בצורה טכנית.

עם, פירושו קבוצת אנשים החפצים לגלם ולקדם בעולם איזה שהוא רעיון ומטרה, והם פועלים כולם יחד, כגוף אחד, כדי להגשים את הרעיון שלהם, וכל אחד מהם משמש כאבר אחר בגוף הגדול הזה, המגלם את המטרה העליונה שלהם. אפשר למצוא שיטות כיצד קיבוץ אנשים יסתדרו בלא מלך, אך אז הם לא עם, אלא אוסף של יחידים. ההתבטלות אל המלך, שהוא הקובע את המטרות והדרך לבצעם, היא ההופכת אותם לגוף אחד המגשים ומגלם בגופו את מטרות האומה.

כאשר שבטי ישראל יגיעו לארצם, ויהפכו לעם ממשי, על ידי שכל אחד יתפוס את מקומו בגוף הזה, הנקרא עם ישראל, והם יפעלו ביחד להגשים את מטרותם העליונה, שהיא כמובן גילוי שם הוויה, או אז יהיה שם ההוויה מחובר אל המציאות העולמית כולה.

התגלות השם במשכן, היא רק השורש וההתחלה. כדי שהקב"ה יוכל להיות מרכז העולם והמנהל של כל העולם הגשמי, צריך שתהיה לו ארץ משלו, שבה יגור העם שלו. ובכך שהוא יהיה המלך של העם הזה, הם יהיו לו כמו גוף, ועל ידי כך הוא יהיה המנהל של כל הארצות שיהיו כפופים לעם שלו.

תכליתו של מהלך זה היא בבניית בית המקדש, שבו ישכון הקב"ה במרכז העולם, וסביבו ישכנו העם שלו, שיכבשו את כל הארצות סביב, וכל יושלם החיבור בין הרוחניות והגשמיות, והשורש הרוחני הגבוה ביותר ינהל בצורה ישירה את העולם החומרי והגשמי.

ואכן, אנו מוצאים בגמרא שהיחס למקדש הוא כמו אל הראש של העולם. הגמרא מספרת שדוד המלך ושמואל הנביא, ישבו וניסו למצוא היכן צריך לבנות את בית המקדש. אמרו, מצד אחד נאמר "וקמת ועלית", מכאן שבית המקדש צריך להיות במקום הגבוה ביותר, מצד שני נאמר "ובין כתפיו שכן", מכאן שיש לשקעו קצת.

למדנו כאן, שמקומו של בית המקדש הוא בראש העולם, אך צריך לשקעו מעט בין הכתפיים, כשם שהראש משוקע ויורד קצת אל תוך הגוף, ואיננו מנותק ממנו לגמרי. וזאת משום שמהותו של בית המקדש, היא להציב את הקב"ה כראש ומנהל של העולם. כפי שראינו בחלק הראשון של הספר, יש בראש את כל כוחות הגוף בהקטנה ובפוטנציאל, והוא המנהיג ומנהל כיצד יצאו הכוחות אל הפועל בהתאם לייעודם. כך בבית המקדש, היה את כל כוחות העולם בהקטנה, וכפי שפעלו בהם במקדש, כך הם השפיעו על העולם כולו לטוב ולמוטב, לחם הפנים השפיע על התבואה בעולם, המנורה על אור התורה, וכו' וכו' (זהו היסוד לכך שמלאכות שבת, שהם מעין מלאכות בריאת העולם שמהם שבת הקב"ה בשבת, נקבעות על פי המלאכות שנעשו ביצירת המשכן).

זו היא תכלית העולם, להגיע לכך שהעולם כולו יתנהל על פי הקב"ה, וישמש כגוף ענק, המגשים את שם ההווה בעולם החומרי.

תכלית זו, הייתה אמורה להיעשות על ידי משה רבנו, שהיה אמור להיכנס לארץ, ולהמשיך להוות מתווך מושלם בין עם ישראל, לבין הקב"ה שהוא המלך שלנו. השלבים המובילים לכך, נמצאים בחומשים במדבר ודברים.

החומשים במדבר ודברים

תכליתו של חומש במדבר היא להוריד את מה שנתגלה במשכן אל תוך העם, וליצור עם שלם הבנוי כגוף אחד ויחידה אחת, כדי שהוא יוכל להגשים את מציאות השם בעולם.

לפיכך, בחומש במדבר, עוסק משה רבנו בסידור בני ישראל בשעת נסיעתם ובשעת חנייתם, ובשאר העניינים הנוגעים לסדר הכללי של עם ישראל.

אך למעשה, כאשר רצה משה להנהיג את עם ישראל, ולהנחיל להם את מה שקבלו הוא ואהרן, החלו התקלות.

כבר כאשר ירד משה מן ההר ורצה לתת להם את התורה, הוא גילה שעם ישראל גילו עצמאות, ועשו להם עגל מסכה. וכך לאורך כל חומש במדבר, כאשר הקב"ה מנסה להנהיג את עם ישראל בצורה שהם יישמו את חוקי הצדק והקדושה, הם נכשלו בכל דבר ודבר. כאן הם התלוננו למה אין להם אוכל רגיל, ושם תמיהו למה דווקא משה ואהרן הם המנהיגים, כשאמרו להם לעלות לארץ הם אמרו שאינם יכולים, ואחר כך כשאמרו להם לא לעלות הם העפילו ועלו.

במקום שעם ישראל כולו יתפקד כגוף אחד, ויבצע את הוראותיהם של משה ואהרן מפי הגבורה, היו לכל אחד דעות ושאלות, והעם התפרד לחלקים חלקים.

עקב כך (ועקב חטאו של משה), לא יכול היה משה להשלים את התגלות השם בעצמו, להכניס את עם ישראל לארצם ולהקים בית מקדש, והוא נאלץ למסור את ההנהגה ליהושע.

אך מכיוון שהכניסה לארץ והקמת המלוכה ובית המקדש, הם אחד משלבי ההתגלות של הקב"ה בעולם החומרי כמו שהסברנו, הרי שהם חלק מן התורה, וממילא הם מוכרחים להתגלות בעולם על ידי משה רבנו, אשר הוא היחיד היכול לקשר בשלמות בין הקב"ה לעולם החומרי.

משום כך, היה צריך משה לתת לבני ישראל את חומש דברים.

חומש זה מסביר לבני ישראל כיצד הם צריכים להיראות כאשר הם יהיו עם היושב בארצו, ואשר יש לו מלך בראשו, ולפיכך הוא עוסק הרבה ב"כי תבואו אל הארץ", וב"שום תשים עליך מלך" וכדו'. וכשמו כן הוא, דברים - דהיינו דיבורים שעדיין לא נתקיימו למעשה, מכיוון שמשה לא יכול היה לבצע זאת בעצמו, כמו את השלבים הראשונים של מתן תורה, היה עליו לפחות להורות להם מה יצטרכו לעשות, כדי להוריד גם את השלב הזה של התורה לעולם.

חומש דברים, פותח בתוכחה לעם ישראל על כך שנכשלו בשלב של חומש במדבר, ותכליתו היא להדריך כיצד להגיע לשלב הסופי של מלכות השם והקמת בית המקדש. אם כן, בהכרח שבחומש זה מסביר להם משה מה יסוד הכישלון שלהם, מדוע הם לא הצליחו להתקדם לעבר ההתגלות של מידת יסוד, וכיצד עליהם לתקן אותו כדי להגיע לשלמות גילוי השם.

עלינו לנסות למצוא את יסוד הכישלון, כדי להבין מה היו בני ישראל צריכים להשלים בהמשך דרכם. כמו כן עלינו להבין, מדוע תוך כדי שיחת התוכחה שלו חוזר משה על כל התורה מתחילתה? הלא את השלבים הראשונים של התורה הצליחו בני ישראל לקיים בשלמות, לא מצאנו שהיה חיסרון בהקמת המשכן ובעבודתו, כל התקלות החלו אך ורק בחלוקת התפקידים של עם ישראל בחיי היום יום, אם כן מדוע צריך לחזור על התורה כולה? לשם זיכרון בעלמא?

התשובה עוברת כחוט השני לכל אורך חומש דברים.

מידת מלכות

הקב"ה חָפֵץ לגלות על ידי משה את מידת יסוד, שהיא תכלית התגלות הקב"ה בעולם, אך כאשר ראינו בחלק הראשון של הספר, כדי להגיע לשלמות וליציבות של מידת יסוד, צריך את מידת מלכות.

כפי שלמדנו, מידת מלכות איננה התגלות מאורו של הקב"ה, אלא היא הגילוי וההבנה שהחומר הוא חושך מת, ואין לו קיום בלי אורו של הקב"ה. הבנה זו, הגורמת לשאיפה להתקרב לקב"ה ולהתחבר אליו, היא המעמידה את מידת יסוד, ואת הירידה של הקב"ה אל תוך החומר.

משה רבנו מוכיח את בני ישראל בחומש דברים, על כך שהם לא הבינו שהקב"ה אינו רק כופה את עצמו עליהם, הוא גם מקור כל הטוב והחיים שלהם.

בחומש זה הוא מבהיר להם, שמע ישראל השם אלוקינו השם אחד. כלומר, הקב"ה איננו משהו חיצוני הכופה אותנו לקיים את רצונו, הוא המקור האחדותי של ההווה כולה, והוא אלוקינו, דהיינו שאנחנו בעצם התגשמות שלו, ממילא ברור שהטוב ביותר בשבילנו הוא לחיות על פי הוראותיו, שהם הוראות ההפעלה שלנו בעצמנו.

وهוא ממשיך להסביר למי שעדיין לא הבין, ואהבת את השם אלוקיך. לא מספיק לעבוד את הקב"ה. את זה אפשר לעשות בבית המקדש בהקרבת הקרבנות, אך בחיי היום יום קשה מאוד לחיות בעבודת גמורה כל הזמן. כדי להצליח להכניס את הקב"ה גם לחיי היום יום, עלינו לאהוב אותו, להבין שהוא אוהב אותנו, ומצוותיו אינם אלא להיטיב לנו.

בסוף החומש מסכם משה רבנו את ההבנה החדשה, באומרו ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב ואת המוות ואת הרע, ובחרת בחיים. עליכם להבין שהמצוות הם החיים שלכם. כל זמן שבני ישראל לא הבינו את זה, הם היו מלאים בתלונות וחשדנות כלפי הקב"ה, אך כאשר מבינים שהקב"ה הוא אבא, והוא חפץ בטובתנו, אז אפשר להתחבר אליו לגמרי.

הסיבה שמה רבנו חוזר על התורה כולה, היא משום שכאשר מבינים שהמצוות אינם רק פקודות, אלא הם גם טובתנו וחיינו, נוצרת הסתכלות חדשה על התורה, וצריך לקרוא את כולה שוב מן ההתחלה.

בחזרתו על המצוות, משה מוסיף ומסביר את העומק וההבנה שבמצוות, הוא אינו חוזר סתם, אלא מפרש, כמו שכתוב הואיל משה באר את התורה הזאת.

למשל, בפרשת קדושים נאמר קדושים תהיו כי קדוש אני, ולפיכך יש לשמור על חוקי הקדושה, לא תתנו בכם כתובת קעקע, לא תתגודדו וכדו', ציווי זה נשמע כפקודה בלבד. אך כאשר משה חוזר עליו בחומש דברים, הוא מציג את הדברים אחרת. וכך הוא אומר, בנים אתם ליקוק אלוקיכם, לא תתגודדו ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת, כי עם קדוש אתה להשם אלוקיך, ובך בחר השם להיות לו לעם סגלה מכל העמים אשר על פני האדמה. ומפרש רש"י, לפי שאתם בניו של מקום, אתם ראויים להיות נאים ולא גדודים ומקורחים. אין כאן פקודה, הקב"ה קדוש וגם אתם תהיו קדושים, אלא הסבר, האם אתם לא חפצים להיות בנים של הקב"ה ולהיות עם סגולה? האם אתם לא מבינים שאין זה ראוי שבניו של הקב"ה יהיו גדודים?

בנוסף, משה רבנו גם מסביר להם את המתחייב למעשה מהבנה זו. אם התורה אינה אלא פקודה, יש לקיים אותה ככתבה וכלשונה בלבד, אך אם מדובר בדבר שהוא טובתנו, אז אנו מבינים ומרגישים את הרוע והטומאה שבעבירה, ואנו מעצמנו מתרחקים מכל דבר שיש לו שמץ שייכות לעניין המתועב.

לפיכך בחומש דברים נוספים פרטים רבים במצוות, אשר אינם נובעים מעצם המצווה, אלא כהתרחקות והוספה הנובעת מכל שדבר זה מרוחק מאתנו. כמו למשל בעניין עבודה זרה, אשר נאסרה כבר בחומשים הקודמים, אך כאן נוסף בה שקץ תשקצנו, שממנו נלמד שהיא מטמאת המשא, משום שהיא מתועבת אצלנו. כמו כן, בחומש דברים נוספו סייגים רבים, כמו לא ירבה לו סוסים ונשים פן יבוא לידי עבירה.

גם המצוות הורחבו בחומש דברים, כמו בעניין הצדק, שנוסף בו צדק צדק תרדוף, כלומר שלא רק שתהיה צודק, אלא גם תרדוף אחרי הצדק.

וזהו שאמרו חז"ל, כל פרשה שנשנית בשביל דבר שנחדש בה נשנית. לא מספיק היה לומר רק את החידוש שהתחדש, משום שהחידוש נבע מתוך הסתכלות חדשה לגמרי על כל הפרשה, לפיכך צריך לחזור על כל הפרשה ולשלב בתוכה את החידוש.

זוהי הסיבה שחומש דברים נאמר מפי משה רבנו בשם עצמו, ולא כנבואה מפי השם כמו התורה כולה. משום שמידת מלכות איננה יכולה לבוא כציווי מפי השם, מהותה היא ההכרה של החומר עצמו בכך שהוא זקוק לקב"ה, ולפיכך עליה לבוא מלמטה מתוך החומר, ולא מלמעלה. האם ניתן היה שהקב"ה יצווה לאהוב אותו? הלא מהות האהבה היא הרצון של האוהב להתקרב לנאהב, אי אפשר לעשות זאת בכפייה.

לפיכך היה על משה רבנו עצמו להסביר לבני ישראל את מה שהם לא הבינו מעצמם, ורק אחר כך אפשר היה למסור את ההנהגה ליהושע, שיכניסם לארץ ישראל, ויבצע את חלוקת השבטים והקמת עם ישראל.

מלכות שאול

כאשר נכנסו עם ישראל לארצם על ידי יהושע, לא היה הדבר בשלמות כמו שהיה נעשה על ידי משה, שהלא משה רבנו היה היחיד שהצליח לזכך את עצמיותו עד כדי כך שאור השם עבר דרכו בשלמות. וכמו שאמרו פני משה כפני חמה, דהיינו שהוא נראה כמקור האור עצמו, מכיוון שאור הקב"ה עובר דרכו בשלמות, אך פני יהושע כפני לבנה, דהיינו שהוא נקלט בו והוא מחזיר אותו חזרה, כמו הלבנה המחזירה את אור השמש, וממילא הוא מושפע מצורת הלבנה.

לפיכך לבסוף חטאו בני ישראל, ובקשו לשים עליהם מלך בשר ודם ככל הגויים, שהוא יגלם את מלכות השם בעולם. הקב"ה נעתר לבקשתם, ומינה עליהם למלך את שאול, אשר היה משבט בנימין.

למדנו בפרק הקודם, שהשבטים מתחלקים לשני חלקים. החלק הראשון הם בני רחל, אשתו של יעקב, שהם הממשיכים את יעקב שגילה את מידת תפארתו. והחלק השני הם בני לאה, אשתו של ישראל, שהם הממשיכים את מידת מלכות שאותה היה עשיו אמור לגלות.

ואכן, יוסף אשר היה הבכור של רחל, הוא המייצג של מידת יסוד, שהיא ההמשך של תפארתו. התורה מתארת אותו כאדם מושלם, הוא היה יפה תואר ויפה מראה כאמו, ובכל מקום שהוא הלך השם הצליח בעדו, הוא ניהל את בית הסוהר בהצלחה, ופרעה התבטל אליו מיד כשראה את חכמתו. זהו המצב האידאלי, שבו האיש הצדיק אינו צריך לעשות כלום, כל העולם החומרי מתנהל סביבו לפי צרכיו, והוא נעשה לראש בכל מקום שהוא נמצא, בבחינת צדיק יסוד עולם.

לפיכך המלך הראשון של עם ישראל, היה מבני רחל, כדי שיוכל להגשים בעולם כולו את מידת יסוד.

ואכן, אנו מוצאים בשאול שהיה מטבעו אדם נעלה, המתאים להנהיג את סביבותיו, כמו שכתוב ששאול היה גבוה מכל העם משכמו ומעלה, וכאשר ראו אותו כל העם מיד אמרו אין כמוהו בכל העם.

שאל המלך אכן הנהיג את העם ביד רמה, אך לבסוף מאס בו השם מהיות למלך, ובחר בשבט יהודה, כמו שכתוב וימאס באוהל יוסף ויבחר בשבט יהודה.

מדוע מאס הקב"ה בבני רחל? לכאורה נראה בנביא, שהדבר היה משום חטאו של שאל, שלא המתין במלחמת עמלק עד בואו של שמואל.

אך חז"ל מלמדים אותנו שלא החטא הוא עיקר הנקודה. אמרו חז"ל, דוד בשתיים ועלתה לו, שאל באחת ולא עלתה לו. כלומר, דוד המלך חטא יותר משאל, ובכל אופן מעולם לא פסקה ממנו מלכות, ואילו שאל חטא אחד ומיד מאס בו השם. מדוע?

המעין בנביא יראה שעיקר הכעס על שאל היה משום שהוא לא חזר בו לגמרי מחטאו. כאשר אמר לו שמואל את חטאו, הוא לא התיישב מיד על הרצפה ובכה, אלא ביקש משמואל כבדני נא נגד זקני עמי, אל תבייש אותי, תמשיך להציג כאילו הכל כרגיל.

זה הוא החיסרון במידת יסוד, כאשר היא ניצבת לבדה. כל זמן שהצדיק מחובר לאורו של הקב"ה, הרי הוא מכניס את הקב"ה לתוך תוך עצמו, והוא מאיר באורו של הקב"ה.

אך מידה זו איננה מבטלת את עצמיותו ואנוכיותו של האדם, היא רק גורמת שעצמיותו של האדם תהא מחוברת לקב"ה ומושפעת ממנו ומוארת באורו. לפיכך כאשר הצדיק הזה חוטא, ומאבד את אורו של הקב"ה, עצמיותו שלא התבטלה מונעת ממנו לכופף את ראשו ולחזור לחפש את הקב"ה. הוא איננו יודע מה עושים בחושך.

הפתרון למצב כזה, נמצא במידת מלכות, שמהותה היא התבטלות של עצמיות החומר, והיא הנותנת את האפשרות להינצל גם כשנופלים אל תוך החושך, על ידי הכוח לחפש ולתור מתוך החושך אחר אורו של הקב"ה, ולהתבטל אליו.

מלכות דוד

כוח זה, של מידת מלכות, נמצא בשבט יהודה. מהותו של יהודה היא שהוא יודע לבטל את עצמו, ולהודות בטעותו, כמו שנאמר עליו, יהודה אתה יודוך אחיך, שהודית ולא התביישת, ועל שם כן הוא נקרא יהודה, מלשון הודאה.

ולפיכך, אחר שנכשלו בני רחל במלכות ישראל, המליך הקב"ה את דוד, שהוא משבט יהודה, ולו הבטיח הקב"ה שהמלוכה לו תסור מזרעו לעולם, וגם לעתיד לבוא, מלך המשיח יהיה משבט יהודה.

דוד לא היה נראה איש נעלה הראוי מצד טבעו למלוכה. להיפך, מבואר בנביא שהוא היה אדמוני ואיש מעשה, הנמצא עמוק עמוק בתוך עולם החומר. גם ייחוסו לא היה

משהו מיוחד, הוא הגיע מזרע גרים, מרות המואבייה, שהיו רבים שסברו שכלל אי אפשר לקבל אותה לכלל ישראל. חז"ל מספרים לנו שגם בתוך משפחתו נידו אותו, משום שחשבו אותו לפסול.

גדולתו הייתה בכך, שהוא ידע לשאוף לקב"ה ולרצות בקרבתו גם בתוך המקומות העמוקים והחשוכים ביותר, אשר מטבעו הוא היה בהם. וזהו הפירוש של מה שנזכר בנביא, שדוד היה אדמוני, אך "עם יפה עיניים".

העיניים הם המקום של השאיפה והתקווה, כאשר אדם נמצא בחושך והוא מאבד תקווה, עיניו כבות, ואילו כאשר הוא מתעורר ומקווה לחיים, נכנס לו ניצוץ בעיניים. דוד המלך היה אדמוני ושקוע בתוך חושך גדול, אך היה לו את הניצוץ בעיניים, הוא היה שואף להתעלות ולהתקרב לבורא, ובכוח זה הוא הצליח להגיע עד המלכות.

ואכן, כל חייו של דוד היו מלאים בשאיפה להתקרב לקב"ה ולזכות לאורו.

דוד המלך היה קם בחצות לילה לשורר לקב"ה, והוא הראשון שחיבר ספר שלם שמהותו כמיהה ושאיפה להתקרב לקב"ה, אחת שאלתי מאת השם... שבתי בבית השם. עד דוד המלך, לא נזכר בשום מקום רגש כזה של כמיהה ושאיפה להתקרבות.

שאיפתו הגדולה של דוד המלך, הייתה להקים בית מקדש לקב"ה. כל האנשים הגדולים שהיו לפניו לא הרגישו צורך לטפל בעניין הזה, רק הוא התעורר לכך. האם הקב"ה ציווה את זה עליו? - לא, מעצמו הוא קם וזעק, כיצד יתכן שאני יושב בבית ארזים והקב"ה יושב בתוך היריעה?!

וזהו הטעם שסעודת מלווה מלכה נקראת על שם דוד המלך, משום שסעודה זו איננה חלק מעיקר השבת, שהלא השבת כבר נסתלקה והלכה לה. סעודה זו מבטאת את הכמיהה והאהבה שלנו לשבת, שאין אנו רוצים להיפרד ממנה, וגם כשהיא הולכת אנו חפצים ללוות אותה.

ובכך, אנו מבינים יפה את המבואר בספרים, שיש באדם עצם אחת ולוז שמה, שאיננה נרקבת לעולם, והיא אינה ניזונת אלא מסעודת מלווה מלכה. עצם זו היא לוז האדם, היא הנקודה הפנימית והעצמית ביותר של האדם, שלא ניתן להכחיד אותה. נקודה זו לא יכולה להיות מבוטלת לאורו של הקב"ה, שאם לא כן לא תישאר לאדם עצמיות, ולא יהיה כאן אדם. החיות היחידה שיכולה להימצא גם בנקודה חשוכה זו, היא השאיפה להתחבר לקב"ה ולזכות לאורו.

לפיכך ביקש דוד שיאמרו אלוקי דוד, כמו שאומרים אלוקי אברהם יצחק ויעקב, כפי שהזכרנו בפרק הקודם. משום שהוא גילה את מידת מלכות, אשר היא שורש והתגלות בפני עצמה. אך הגמרא מספרת, שאמר לו הקב"ה איהו מינסו לי ואת לא מינסית לי. כלומר, האבות גילוי דרכים המגיעים ישירות מאורו של הקב"ה, הם הלכו כל הזמן יחד אתו, ולא נכשלו. לעומת זאת מידת מלכות, איננה באה מאורו של הקב"ה, להיפך, דווקא כאשר נכשלים ומתנתקים מהקב"ה, אז מתגלה האור הנמצא בתוך האדם, לפיכך הקב"ה אינו יכול לקרוא את שמו על דרך זו, ולומר שיש כאן התגלמות של הקב"ה בעולם.

אמנם, בזוהר נזכר שדוד הוא הרגל הרביעית של המרכבה. דהיינו, שאף על פי שאין זה נחשב שדוד מחזיק ממש את התגלותו של הקב"ה בעולם, שהלא המרכבה יכולה לעמוד על שלש רגליים, כמו שולחן בעל שלוש רגליים, מכל מקום גילוייה של מידת מלכות הוא הרגל הרביעית של מרכבת השם, דהיינו שהוא עושה את מציאות השם בעולם ליציבה יותר, ומונע ממנה להתהפך וליפול, על ידי שגם כאשר מתנדנדים ונופלים מן הרוחניות, ניתן לחזור ולהתייבב על ידי מידת מלכות, כמו שולחן בעל ארבע רגליים, שהוא יציב הרבה יותר.

ואכן, על ידי מלכות דוד הגיע עם ישראל לשלמות.

בנו של דוד, היה שלמה, שלמה - הוא מלשון שלמות. שלמה המלך השלים את עצמו בכל מיני החכמות, והצליח לאחד תחתיו את כל עם ישראל, וכך הוא היה יכול לבנות את בית המקדש, ולהשלים בכך את בניין העולם.

ומכיוון שנבנה הבית שהוא הראש של העולם, היה צריך לקחת את כל העולם ולהכניע אותו תחת עם ישראל, כך שמרכז העולם יהיה בבית המקדש, וכולם יעמדו כנוקבא להגשים את הכוחות היוצאים משם.

לשם כך נשא שלמה את בת פרעה. בכך שפרעה, שהיה אחד מהמלכים הגדולים בעולם, הסכים לתת את ביתו למלך ישראל, והסכים שתחייה כיהודייה לכל דבר, טמונה ההכרה שהקב"ה הוא מלך מלכי המלכים ואלוקי האלוהים, וכל מלכי העולם צריכים להתכופף אליו. זו בעצם תכלית העולם, ובתקופה זה כמעט הגיע העולם לשלמות המוחלטת.

אך לבסוף לא הושלם התהליך, ובמקום ששלמה יכניע אליו את כל העולם, נשיו היטו את לבבו אליהם. חז"ל מלמדים אותנו, ששורש הטעות היה נעוץ כבר בשעה שנשא שלמה את בת פרעה, שכבר אז לא נעשה הדבר בשלמות, ובאותה השעה תקע המלאך

גבריאֵל, ששמו הוא מלשון גבורה - מידת הדין, קנה בים, ומסטייה קלה זו שהייתה אצל שלמה המלך בתחילה, אירע לבסוף חורבן הבית, ויצא עם ישראל לגלות.

תקופת בית ראשון

כמובן, כאשר עם ישראל יוצא לגלות, אין זה עונש בלבד, הגלות היא חלק מן התהליך שבו מתגלה שם הווייה בעולם. מכיוון שבתקופת בית ראשון היה חיסרון בשלמות התגלות הקב"ה בעם ישראל, היה עם ישראל צריך לצאת לגלות, ועל ידי כך לחזור לארץ ישראל שוב בצורה מתוקנת יותר. כך שהגלות איננה אלא אמצעי להביא את אור הגאולה.

כעת, עלינו לנסות להבין מה היה שורש החיסרון בעם ישראל בתקופת בית ראשון, וכך נוכל לראות כיצד היציאה לגלות תיקנה פגם זה, והחזירה את עם ישראל לארצו בצורה מתוקנת יותר.

כמבואר בנביא, עיקר חטאי אנשי בית ראשון היה בעבודה זרה ובהקרבה בבמות. באותה התקופה לא הומצא עדיין רעיון הכפירה והאתאיסטיות, כולם ידעו והבינו שיש בורא לעולם וצריך לעובדו, אך הם נמשכו לעבוד עבודות זרות ולא את שם ההווייה.

דבר ברור הוא, שאותם האנשים לא כפרו בשכלם במציאות שם ההווייה, הם ידעו שישנו בורא אחד ויחיד, שהלא הוא הוציא את אבותיהם ממצרים, והם היו רואים את כבודו יום יום בבית המקדש. טעותם לא הייתה בחיסרון ההבנה, אלא בחיסרון ההפנמה, כמו שאמרו חז"ל שהיה זה משום יצרא דעבודה זרה, דהיינו שהיה להם יצר, שהוא כוח המושך את האדם לעשות דברים מזיקים, אף שהוא יודע בשכלו שהם אינם נכונים.

אדם יכול להבין במוחו שמעשה מסוים הוא אסור ואינו משתלם, אך בכל אופן הוא נמשך אחריו לעשותו. מדוע? משום שהוא מבין את הדברים אך אינו חי אותם, במוחו נמצאים הדברים, אך לליבו עדיין לא הגיעו.

גם אם אדם הוכיח לעצמו בצורה ברורה שיש מנהיג ומנהל לעולם, עדיין אין זה מונע ממנו להתפתות לעשות השתדלות אסורה, על אף שהוא מבין שאם יש מנהיג לעולם, אזי הכרח הוא שהשתדלות זו אינה מועילה. השקפת העולם היא דבר נפרד מההבנה שכלית, אפשר להבין בשכל דבר אחד, אך לחיות ולהרגיש בפועל את העולם דרך השקפה שונה לגמרי.

עלינו לנסות ולהבין כעת, מהו ההבדל בין השקפת העולם של עובדי העבודה הזרה לבין השקפת עולמם של עובדי השם. נדגיש שוב, אין אנו מחפשים את הגדרת ההבדל בין העבודה זרה לקב"ה, אלא כיצד אמונות אלו משפיעות על כלל החיים בצורה עמוקה ודקה יותר, כך שהשפעה זו תהיה יכולה להישאר ולהשפיע גם אחרי שיודעים בשכל את מציאות הקב"ה, ולשם עקירת השפעות אלו הייתה נצרכת היציאה לגלות.

השקפת העולם האלילי

בפרק הראשון של הספר למדנו, שתכלית הבריאה היא לחבר בין העולם הגשמי לבין העולם הרוחני המופשט, על ידי כך הרוחניות מתממשת ומתגלה גם ברובד החומרי והנמוך ביותר.

בתקופות הקדומות, לפני שהומצאה הכפירה, היה עיקרון זה ידוע ומקובל על כולם. אך עדיין היה הבדל יסודי בין הבנת תכלית העולם כפי שהייתה מובנת אצל עובדי העבודה הזרה, לבין ההבנה שחידשו האבות הקדושים, ואשר אנו מנסים לממש אותה.

ההבדל בין אמונה באלים מרובים לבין אמונה בקל יחיד, אינו רק במספר, אלא גם במהות.

אנחנו מאמינים בקל יחיד אשר ממנו השתלשלו כל ההפכים בעולם. משמעות הדברים היא, שאף אחד מן הכוחות שאנו מכירים בעולם, אינו אל, הקל שלנו מציאותו היא רוחנית ומופרשת מעולם החומר, והיא ברובד שונה לגמרי מן המוכר לנו, כפי שהארכנו להסביר בתחילת הפרק.

ממילא, המטרה שלנו להכניס את הקב"ה אל תוך עולם החומר, איננה כדי למלא חס וחלילה איזה שהוא חיסרון שיש לקב"ה. במציאות הרוחנית השלמה של הקב"ה אין שום חיסרון, אין שם שני צדדים של מופשטות והגשמה, שם הכל נמצא באחדותיות מוחלטת.

כל מטרתנו בעולם, היא כדי להיטיב לנו. אנחנו בעולם המצומצם שלנו, שבו ההפשטה וההגשמה הם שני צדדים המשלימים זה את זה, איננו קולטים את הקב"ה אלא כמציאות מופשטת חסרת הגשמה, וכדי שנוכל לזכות גם אנחנו שהקב"ה יהיה אתנו בעולמנו בצורה שלמה, אנחנו צריכים לחבר אליו את המציאות הגשמית.

אך עלינו לזכור, ששום מציאות גשמית אינה יכולה לגלם באמת את עצמות הקב"ה. מטרתנו היא רק לקדש את החומר, דהיינו להעמיד אותו ככלי כדי לחבר אותו ולהכיל על ידו את הרוחניות הנעלית מעל לעולם החומר.

לעומת זאת אצל עובדי העבודה הזרה, שהאמינו שכל כוח כפי שהוא מתגלה כאן בעולם זה מה שהוא ולא כלום מעבר לכך, מטרת חיבור העולמות הייתה שונה לחלוטין.

מכיוון שהאלים הללו אינם בעלי קיום מלא מחוץ לעולם, וכל קיומם הוא רק כפי שהם מתגלים בעולמנו, ממילא נמצא קיומם חסר, משום שבעולם שלנו ככל שהקיום יותר מופשט, כך הוא אוורירי יותר וחסר יותר. ואם כן, לדעתם מטרת האלים להתגשם בעולם, היא לא למעננו, אלא כדי לחזק את קיומם עצמם, ולהפוך אותם לבעלי גוף ממשי.

משום כך, רוב פולחני העבודות הזרות היה סובב סביב ענייני הטומאה, כמו שכתב הרמב"ם במורה הנבוכים, משום שהטומאה, שמשמעותה ניתוק של החומר משורשו והעמדתו כעומד בפני עצמו, הייתה לתכלית ואידאל אצלם, רצון האלים לדעתם היה להגשים אותם ולהפוך אותם לכוחות גשמיים וממשיים בלא שום קשר למופשטות.

ההבדל בין שני השקפות עולם אלו הוא עצום. לפי שני השקפות אלו להבדיל, צריך לעבוד את האל, אך אצלם העבודה היא דרך לנצל את האל, לתת לו את מה שחסר לו, ולהרוויח מכך שפע, ואילו אצלנו להבדיל אלף אלפי הבדלות, אנו עובדים את הקב"ה לא רק בגלל שהוא ציווה אותנו ואנו חייבים לשמוע לו, אלא גם משום שאנו מבינים שהתגלות הקב"ה בעולם אינה אלא לטובתנו ולמעננו, אין תכליתה אלא להשלים את העולם שלנו, ולא כדי להועיל חס וחלילה לקב"ה עצמו.

השקפת עולם זו, היא הסיבה שבני ישראל המשיכו שוב ושוב להקריב בבמות. במבט ראשון, חטא זה נראה תמוה ביותר. הלא כולנו יודעים, וגם הם ידעו שהקב"ה אינו חפץ שיקריבו לו בבמות, אם כן מה העניין להמשיך בכך בכוח עוד ועוד?

הכיצד יכול מיכה לומר, כאשר הוא מוצא לוי שמוכן לעבוד לו את פסלו "עתה ידעתי כי יטיב השם לי, כי היה הלוי לכהן"? הלא הקב"ה אמר שוב ושוב שהוא אינו חפץ בעבודה כזו. כיצד יכול רב שקה לומר שהקב"ה בוודאי לא יעזור לחזקתו משום שהוא הסיר את הבמות? הלא כל הנביאים זעקו שוב ושוב שאסור להקריב בבמות.

התשובה לכל הדברים הללו, היא השקפת העולם של עובדי העבודה הזרה, שרווחה אז בעולם.

רב שקה בסכלותו חשב שההקרבה לקב"ה עושה לו כביכול טובה, בכך שאנו עובדים אותו ומשתעבדים אליו, גופנו נהפך לחלק ממנו ואנחנו מגשימים אותו בעולם, ובכך אנחנו בעצם מכריחים אותו לשמור עלינו ולהשפיע עלינו שפע, משום שאנו נהיים

חלק ממנו. אין זה משנה מה הוא אומר או מבקש, אם אנחנו נקריב לו, נהיה חזקים ונצליח במלחמה.

השקפה זו השפיעה גם על בני ישראל. אף שהם ידעו בשכלם שהקב"ה שונה לגמרי מכל האלילים, אך כל זמן שהם לא ראו זאת במוחש, נטה ליבם מעט אחר ההבנה שהייתה פשוטה אז, שהעבודה לאלים היא בעצם שימוש באלים, ולפיכך ליבם נמשך להקריב לקב"ה גם מתי שהוא לא רוצה, בהרגשה שזה בכל אופן יעזור משהו. ומאחר שהקב"ה הוכיחם שוב ושוב, ואמר שהוא לא חפץ בעבודה כזו, נמשך ליבם לעבודה הזרה, שאותה אפשר לעבוד כפי שרוצים, ולהשתמש בה כדי להיות חזקים ולקבל שפע.

אנחנו, שאנו מנותקים לגמרי מכל קשר חי עם הקב"ה, מתקשים להבין מה הרצון העז לעבוד את הקב"ה בדרכים שונות ומשונות, אך הם, שהיו רואים את הקב"ה בחוש ועובדים אותו יום יום, התקשו לשים גבול לדבר, וחשבו שאפשר להגשים את הקב"ה לגמרי כמו בכל העבודות הזרות.

ביטוי להשקפת עולם זו, שהייתה רווחת אצל אנשי בית ראשון, ניתן למצוא בדברי חז"ל, המספרים לנו שאנשי בית ראשון אמרו שהם לא מפחדים שהקב"ה יחריב את בית המקדש, משום שהם יכולים להשביע מלאכים שישמרו להם על בית המקדש. דברים אלו נראים כתמוהים מאוד, האם אפשר באמת לחשוב שאפשר לנצח את הקב"ה?!

בהכרח התשובה היא כמו שהסברנו לעיל. בוודאי שהם ידעו בשכל שאסור לחטוא, ואין עצה ואין תבונה אלא לשמוע בקול השם. אך בכל אופן, הרגשת ליבם הייתה שהם יכולים להכריח כביכול את הקב"ה לעשות את רצונם כנהוג אצל עובדי העבודה הזרה.

על ידי הבנה זו, ניתן לפרש את הגמרא הידועה האומרת שבית ראשון חרב משום שלא ברכו בתורה תחילה. וכבר נלאו המפרשים למצוא מהי כוונת הדברים.

על פי מה שנתבאר, הדברים מובנים היטב. אנשי בית ראשון בוודאי למדו את התורה, דהיינו שהם ידעו בשכלם את דברי השם וחפצו לקיימם, אך הם לא ברכו על כך "ברוך אתה השם... אשר קדשנו במצוותיו", דהיינו שהם הרגישו את דבר השם כחוק, וכדבר שיש לעשותו ולהפיק ממנו את התועלת הרצויה, ולא כדבר שניתן לנו במתנה, כדי לקדש ולתקן אותנו, ויש לברך ולהודות עליו, לפיכך נטה ליבם להתחכם ולהקריב לבמות ולעבודות זרות.

מסיבה זו, לא נשלמה התגלות הקב"ה בעולם בבית ראשון, והקב"ה היה צריך להשליך את עם ישראל לגלות.

גלות בבל

כעת לא נשאר לנו אלא לענות על השאלה השנייה, כיצד פתרה הגלות את הטעות הזו אצל אנשי בית ראשון?

כפי שראינו קודם, הקשר עם העבודות הזרות היה גשמי בלבד, תכלית עבודתם הייתה לעזור להם להתגשם בעם כלשהוא. על ידי שיהיה עם שיגלם בגופו את הרעיון המופשט של כוח המלחמה או האהבה או הפיריון וכו', ויסגוד לו וישליט אותו בעולם, יהיה אותו הכוח בעל קיום גשמי וממשי כמו כל המציאויות הנמוכות יותר.

אם כן, כאשר עם גלה מארצו, והוא כבר אינו יכול ליצור עם האל קשר גשמי וממשי, משום שאין לו ארץ ותרבות, ואין לו אפשרות להקריב לאל קרבנות ולערוך פולחנים, ממילא הוא אינו יכול להועיל לאל במאומה, ובכך בעצם פסק הקשר בינו לבין העבודה הזרה לגמרי, הוא אינו יכול לעבוד אותה, והיא איננה מתגשמת בו ומחזקת את כוחו.

לפי הבנה זו, כאשר עם ישראל היה בגלות, והוא לא היה יכול ליצור קשר גשמי עם הקב"ה, פסק לגמרי הקשר ביניהם, והם אינם יכולים עוד להיות עם של הקב"ה כפי שכל העמים שייכים לעבודה הזרה שלהם.

וכאשר בכל אופן עם ישראל מגלה בנס פורים שהקב"ה נמצא אתו, ושומר עליו ומשגיח עליו גם בגלות, אזי יש כאן גילוי נפלא. פתאום מתגלה שהקב"ה איננו קשור לעם ישראל משום שהוא צריך אותם חס וחלילה כדי להתגשם, ככל האלים. אלא אף על פי שהוא עצמו לא חסר שום דבר, בכל אופן הוא שומר עלינו וקשור אלינו, משום שאנו בנים שלו והוא רוצה בטובתנו, וזו היא הסיבה שהוא מבקש מאתנו לגלות אותו גם בעולמנו החומרי.

משום כך, גם כאשר אין לנו אפשרות להגשים אותו, עדיין הוא שומר אתנו על קשר מופשט ונסתר, ומאחורי הקלעים הוא מציל אותנו מכל צרה. בכך עם ישראל ראה בצורה מוחשית, שהקשר עם הקב"ה אינו רק של עבד ואדון אלא גם של אב ובן.

לפיכך אמרו חז"ל שבנס פורים חזרו וקבלו את התורה מאהבה, שלא כמו במתן תורה שהייתה הנתנה כפויה. כי מתחילה אף שקיבלו עליהם את עול המצוות, הם לא הפנימו לגמרי שהתורה נועדה לטובתם, כמו שאמר להם משה בחומש דברים, אך כעת כשהם ראו שהקב"ה שומר עליהם גם בגלות, הומחש להם שהקב"ה הוא כאב אוהב לעם ישראל, ולא רק כאדון.

תקופת בית שני

אמנם, גם כאשר חזרו עם ישראל לארצם אחר גילוי נפלא זה, ובנו לקב"ה בית שני, עדיין לא הושלמה התגלותו של הקב"ה בעולם, שהרי לבסוף הוצרכו עם ישראל לצאת לגלות אדום.

מה היה החיסרון בבית המקדש השני?

הגמרא מספרת שבתקופת בית המקדש השני טהרת כלים כדקיימא קיימא, ושפיכות דמים הוא דזל, עד כדי כך שהגיעו לרציחה בבית המקדש.

כלומר, לאנשי בית שני לא הייתה סטייה מהותית בעבודת השם, כמו אנשי בית ראשון שעבדו עבודה זרה, להיפך הם דקדקו בכל ההלכות הכתובות, ואפילו בהלכות טהרת כלים שהם קשות וסבוכות עד למאוד. אך לעומת זאת בבין אדם לחברו הם היו נגועים כל כך, עד שבאו לכלל רציחה.

כיצד יתכן הדבר? כיצד אפשר מצד אחד לדקדק בהלכות קשות ומסובכות, אף על פי שאינם חמורות כל כך, ומצד שני לעבור על אחת מג' העבירות החמורות?

את התשובה לכך איננו צריך להסביר באריכות, אנו יודעים אותה היטב. הלא גם אנחנו עדיין לא יצאנו מגלות בית שני, ועדיין אנו נמצאים באותו המצב, שבו אנחנו רגילים לדקדק ולהחמיר בכל מיני החומרות שבעולם, אך בענייני בין אדם לחברו לא מצויים אנשים המחמירים כל כך הרבה. ואמנם ברוך השם, לכלל רציחה ממש כבר איננו מגיעים היום, אך עדיין המצב הוא שהרבה אנשים עוברים על לאוים מפורשים בכל יום ויום.

מהו שורש התופעה? יסוד התופעה הוא בחיסרון החיות.

בתקופת בית ראשון היה לעם ישראל קשר חי ופעיל עם הקב"ה, הם ראו את השראת שכינתו בתוכם בבית המקדש. טעותם הייתה רק בנושא כיצד להוריד קשר זה אל המציאות הגשמית הפיזית, כיצד לקיים אותו בצורה מעשית, במקום לקדש את החומר ולקשרו אל הרוחניות, הם טעו להוריד את האלוקות אל תוך החומר.

לעומת זאת בתקופת בית שני, היה הקשר המעשי והגשמי עם הקב"ה מושלם, עם ישראל הקפידו על כל ההלכות לפרטי פרטים, אך הקשר החי והפעיל עם הקב"ה לא היה קיים. בבית המקדש השני לא היו לוחות, ולא הייתה השראת השכינה, העיקר היה חסר מן הספר.

כאשר אין חיות פנימית, ניתן אמנם לקיים במעשה את כל ההלכות הכתובות והמפורטות, אך אין את הרגשת הלב, ולפיכך בענייני בין אדם לחברו, שאין בהם הלכות

ברורות ומפורטות, אלא הם דברים התלויים בהרגשת הלב, נכשלו בני ישראל כל כך, עד שהגיעו לבסוף לכלל רציחה.

זוהי כוונת הגמרא האומרת שבבית ראשון נתגלה עוונם של בני ישראל, ולפיכך נתגלה קץ גלותם, ולעומת זאת בבית לא נתגלה עוונם, ולפיכך קץ גלותם עדיין מכוסה.

כאשר בני ישראל טעו ועבדו עבודה זרה, אמנם זו טעות נוראית מאוד, אך היא ברורה ובולטת, ולפיכך ניתן לתקנה בזמן קצר. מיד כשעברו שבעים שנה שהם שנות דור, ונוצר דור חדש שלא הכיר את הקשר המגושם כמו שהיה עם הקב"ה בבית ראשון, אלא רק את הקשר המופשט כמו שהיה בגלות, ניתן היה לחזור ולהקים את בית המקדש מחדש.

אך בבית שני, מבחוח הכל היה נראה תקין, כולם הקפידו על ההלכה לפרטי פרטיה, אך בתוך ליבם היה חסר גדול, לא הייתה שם חיות וחיבור רגשי אל הקב"ה. לפיכך גם גלותם היא ארוכה ולא ידוע קיצה, משום שכדי לשנות דברים פנימיים ועמוקים, יש צורך בתהליך ארוך ומייגע, ולא מספיקה מכה חיצונית קצרה, כמו שהיה בגלות בית ראשון.

בית ראשון ושני

כעת אנו יכולים להבין את דברי הרמב"ן שהזכרנו בתחילת הפרק, המשייך את הקללות שבספר ויקרא לחורבן בית ראשון, ואת הקללות שבספר דברים, לגלות בית שני.

לאחר שמשה רבנו השלים את השראת השכינה ומתן תורה, ואהרן הכהן השלים את קדושת עם ישראל והקמת המשכן, הגיעו בני ישראל לשלב האחרון של הקמת מלכות ישראל ובית קבוע לקב"ה.

אך כפי שאמר להם משה רבנו קודם כניסתם לארץ, היה חיסרון כלשהוא בהתחברותם אל הקב"ה, ולפיכך הם נכשלו פעם אחר פעם. אמנם, כפי שראינו, קיים הבדל גדול בין הכישלון הראשון לבין הכישלון השני.

בבית ראשון היה החיסרון בקדושה, בצורת החיבור של העולם הגשמי אל הקב"ה. במקום להרגיש שהקב"ה קדוש ונעלה מחוץ לעולם, ולקדש ולהעמיד את החומר ככלי כדי לקבל את הרוחניות, הם הורידו את הרוחניות אל תוך החומר.

ולפיכך, באו עליהם הקללות המוזכרות בחומש ויקרא, שהם הרעות הנגרמות למי שלא מקיים את עניינו של חומש ויקרא, ואיננו שומר על קדושת השם ועל חיבור נכון בין הרוחניות והגשמיות.

ואילו בבית שני, כבר לא היה חיסרון בקידוש החומר, הם קיימו את ההלכות לפרטיהן, והעמידו את העולם בצורתו הנכונה כדי לקבל את הרוחניות, אך החיסרון היה בליבם, הם לא חיו והרגישו את הקשר עם הקב"ה.

לפיכך באו עליהם הקללות המוזכרות בחומש דברים, שהם הרעות הנגרמות למי שלא מקיים את עניינו של חומש דברים, ואינו חי ומרגיש את הקשר של הקב"ה אליו.

מכיוון שאנחנו נמצאים עדיין בגלות בית שני, אין אנחנו יכולים לדעת כיצד הגלות תפתור את הבעיה הזו, ותשלים לנו את מידת מלכות לגמרי, כדי שנוכל להשלים את התגלות הקב"ה בבית המקדש השלישי.

ולהיפך, כדרכה של גלות, לנו נראה שכלל שעובר הזמן הבעיה מתעצמת, וככל שאנו מתרחקים מבית המקדש אנו חיים פחות ופחות את הקשר עם הקב"ה.

ואף על פי שאנו ברוך השם כבר איננו נמצאים במצב שאנו רוצחים אחד את השני, ואף לא דברים פחותים הרבה יותר מכך. אך זה לא נגרם מכם שהצלחנו להחיות בתוכנו את הקשר עם הקב"ה, אלא להיפך, אנו הופכים אט אט גם את הנושא של בין אדם לחברו לנושא התלוי בהלכות כתובות ומתות שאינם שייכות לרגש חי, ולפיכך יותר קל לנו להקפיד עליהם. אך בכל מקום שעדיין נשאר תלוי בהרגשות ובקשר רגשי עם הקב"ה לכאורה לא השתפרנו כלל.

אמנם, עלינו להאמין שכשם שבגלות בית ראשון לא היה מובן לעם ישראל, כיצד ההתרחקות הנוספת מהקב"ה היא שתפתור את בעייתם, ורק לאחר שהם גילו את הקשר החדש עם הקב"ה הם הבינו שזו הייתה תכלית הגלות, וקיבלו עליהם את המצוות מאהבה. כך גם אנו, עצם המצב שאנו מתרחקים מהקב"ה, ונהפכים יותר ויותר לעצמות יבשות שאין בהם שום חיות, הוא שיגרום לבסוף לאותם העצמות היבשות לקרום עור וגידים וללבוש חיות, כאשר ניבא הנביא יחזקאל.

וכאשר יגיע החיבור המחודש שלנו עם הקב"ה, יהא זה חיבור מלא ואמיתי שלא יינתק לעולם, ובהקמת בית המקדש השלישי יתדבק העולם החומרי בקב"ה בשלמות.

ואף על פי שאחר שאכל האדם מעץ הדעת שוב לא תוכל הדעת להתבטל לגמרי, כפי שנתבאר, בכל אופן לא תהיה בעולם יותר דעת הרע, אלא רק דעת הטוב, לאדם תהיה

דרכי השם

עצמיות, אך הוא יבטל אותה רק אל הטוב ויתחבר אליו, ולא ישאף לדעת את הרע, וכמו שנתנבא הנביא ישעיהו, שלעתיד לבוא מלאה הארץ דעה את השם כמים לים מכסים.

מדוע משתמש הנביא דווקא במשל של המים המכסים את הים?

הים הוא השקע בקרקע המקבל את המים, כמו הים שעשה שלמה, שהיה מחזיק בתוכו את המים. וכשם שחיות המים והאדמה המחזיקה אותם מתאחדים לגמרי, ונהפכים להיות דבר אחד המורכב מחומר וחיות ביחד, כך לעתיד לבוא תמלא הארץ החומרית דעת השם, והעולם הגשמי יקבל אל תוכו את העולם הרוחני, עד שייהפכו להיות דבר אחד.

דרך ג'

דרך איש

מהי השייכות שלנו להתגלות השם

פתיחה

האגדה מספרת שכאשר פגש בעל הלשם את מרן הגר"ס זצ"ל, הוא שאל אותו מדוע הוא איננו לומד את החוכמות העוסקות בהנהגות האלוקות.

השיב לו מרן הגר"ס, מספיק לי לדעת שיש הקב"ה ויש גהינם, מדוע אני צריך לדעת באיזה רקיע יושב הקב"ה?

תשובה זו עונה היטב על השאלה מדוע הגר"ס, או כל יהודי אחר, איננו חייב להתעסק ולהשקיע עצמו בלימוד חכמות עמוקות אלו. עניינים אלו אינם מעיקרי האמונה, די לנו באמונה שיש הקב"ה, והוא רוצה שנעשה דברים מסוימים, ואנו צריכים לקיים את רצונו ככל האפשר. לפיכך, אין אפשרות לבוא אל אף יהודי בתביעה מדוע הוא איננו מעמיק בנושאים אלו.

אך מה שיש לשאול כעת, הוא להיפך, מדוע ישנם מגדולי ישראל שכן השקיעו בנושא זה? מה בעצם יוצא לנו מהבנת עניינים אלו?

הלא בנושאים אלו אין אנו עוסקים בלימוד פרטי המצוות וההלכה למעשה. והעניין עצמו של התגלות האלוקות, לכאורה איננו נוגע אלינו למעשה, תהליך זה של התגלות שם הוויה אינו נעשה במודע על ידי בני האדם, הוא מתקדם במשך השנים במהלך מורכב הכולל בתוכו את כל חלקי העולם, אי אפשר לנסות לקדם תהליך זה בכוח על פי מה שנראה לנו שצריך להיות כעת, וכידוע מההיסטוריה, כל האנשים שניסו להביא את המשיח בכוח, רק גרמו לנזקים ולקלקולים רבים.

אם כן, לשם מה מנסה ספר זה לתת הבנה בסיסית בנושא זה? ומדוע ישנם כאלה המעמיקים ומשקיעים רוב ימיהם בנושאים אלו? כיצד נושא זה נוגע לנו בחיי עבודת השם המעשית והיום יומית?

למעשה, יש להבהיר, כי מטרת ספר זה היא לא רק להסביר את דרכי ההתגלות של הקב"ה, אלא קודם כל המטרה היא להסביר שיש לנו הבנה והשגה כלשהיא במושגים הרוחניים, להבין שבכל דבר יש מה להבין, והדבר נעשה על ידי ותוך כדי לימוד והבנה של נושא התגלות הקב"ה.

המטרה היא, שכאשר אדם יקרא בתורה שמשה עלה לשמים, הוא לא ימשיך מיד הלאה, אלא ינסה להבין מה הכוונה בזה, האם משה יצא אל החלל החיצון? מה הוא מצא שם? וכשהוא יעמיק בנושא הוא יבין שהשמים הם המקום של המופשטות שבמבט משם ניתן להבין את העולם כולו, כמו שנתבאר בפרק ו'.

שאדם ישאל את עצמו, מה אדם פועל כשהוא מקדיש חפץ? האם הוא רק מחיל עליו הלכות מסוימות? או שמא הוא בעצם מכניס אותו לתוך איזו שהיא יד נעלמת התופסת את החפץ מכאן ואילך? מי שקצת חושב, מבין שהתשובה היא לא זה ולא זה, הקדשה היא ייעוד והעמדה של החפץ להגשים בגופו מטרה כלשהיא כמו שנתבאר בסוף פרק א', ולפיכך היא חלה בדיבור ואינה צריכה שום מעשה, וממילא משעה שהחפץ מיועד ועומד למטרה הזו הוא משועבד ומוגבל אליה ככל דיני הקדש.

אם אדם מבין שבכל דבר, גם בדבר הגשמי ביותר, ישנה הבנה ומשמעות עמוקה כמו שביארנו בפרק א', חיינו נראים אחרת לחלוטין.

כאשר הוא לומד חומש, הוא איננו חושב שזה ספר המלא רק ברמזים גימטריים ודילוגים שלא ניתן להבין בו שום דבר, אלא הוא מנסה להבין את פירוש המילים באמת, ברמה הפשוטה והבסיסית ביותר, גם של המושגים שנראים לנו רוחניים ושייכים רק לחכמת הקבלה, כמו למשל לנסות להבין מהו "ושמי יקוק לא נודעתי להם", מהו "התהלך לפני" וכו' וכו'. לפעמים הוא מצליח אפילו להבין את הקשר בין כל המצוות והנושאים שבפרשה, ומהו התהליך המתרחש לכל אורך הספר וכו', והוא אינו נרתע מכך שיש בתורה גם עומק אין סופי שהוא לא מגיע אליו ואיננו מבין אותו.

כאשר הוא לומד גמרא, הוא איננו מנסה להבין רק את גדרי המצווה, אלא גם את התוכן שלה. מהי שבת? מהו קנין? הוא אינו מסתפק רק בידיעה מדויקת של גדר זוחלין, אלא גם מנסה להבין מהו מקווה, מה המושג הנוצר מכל פרטי המקווה יחד, מה אנו רואים כאשר עומדים מולנו ארבעים סאה מי גשמים נקווים שאינם זוחלים וכו', וכיצד הם מטהרים את הנכנס בהם. אין הכוונה לשאלה מדוע רצה הקב"ה שנטבול בהם, הקב"ה רצה שנטבול בשביל שנהיה טהורים, אבל כיצד הצירוף של כל המציאויות הללו יוצר את המציאות של הזכות והטהרה?

כאשר הוא הולך ברחוב, הוא איננו צריך להיות טרוד דווקא בקושיה של רע"א, כי כל מציאות שהוא רואה מולו ברחוב נהפכת בעצמה להיות חלק מגילוי כבוד השם, הוא עסוק בשאלה מהי המשמעות של המציאות הזו? ומהי המשמעות של המציאות האחרת? וכאשר הוא מתחיל להבין את עומק המשמעות של המציאות, פתאום הוא נזכר במאמר כלשהוא בחז"ל המדבר על מציאות זו ומכוון להבנה קרובה לזו וכו' וכו'.

אך נחזור כעת לשאלתנו העיקרית, כיצד תהליך ההתגלות של הקב"ה בעולם נוגע לחיינו היום יומיים?

ההתגלות דרך המצוות

למעשה, זו שאלה של טעות. ההתגלות של הקב"ה איננה רק דבר שמתפרס על פני כל ההיסטוריה כמו שנתבאר בחלק הקודם, התגלות זו היא התכלית של העולם, ולפיכך היא צריכה להנחות ולהדריך אותנו בכל שלב ושלב בחיינו.

אמנם ההתגלות המלאה של הקב"ה תהיה רק באחרית הימים, אך הלא ראינו שמהלך נתינת התורה והצטוות המצוות מקביל גם הוא למהלך הספירות, האם ישנם מצוות שהם שייכות לאחרית הימים, ואנו עדיין איננו חייבים בהם?! בוודאי שלא, כל אדם מחויב לקיים את כל המצוות, ולהשלים את כל חלקי התגלות השם, אלא שישנם בזה בחינות ודרגות, כשם שבספירת העומר אנו יודעים שיש חסד שבחסד וגבורה שבחסד וכן כל הספירות כולם קיימות בתוך הבחינה של חסד עצמה, כך על האדם לשאוף להשלים בעצמו את כל שלבי התגלות השם, אלא שעליו לדעת שכל זה הוא רק בבחינה אחת, בשלב שבו הוא אוחז, ורק כשכל עם ישראל יעשו כל אחד את חלקו, תושלם ההתגלות המלאה בעולם במהרה בימנו אמן, אך בוודאי חובה עליו לדעת את כיוון ודרך ההתקדמות של גילוי השם, ולנסות להתקדם אליה בכל שנה ושנה מחייו.

כדי שהאדם יוכל להשלים את התגלות השם בעצמו, ראוי לו לדעת ולהבין לעומק את צורת ההתגלות של הקב"ה, וכך הוא יוכל להבין כיצד כל המצוות הם מערכת אחת גדולה המובילה לתכלית של הגילוי המלא של הקב"ה.

הבנה זו, לא רק שהיא משמעותית ליחס של האדם אל המצוות ולהרגשה שלו בהם, היא גם משפיעה על אופן ופרטי הקיום של המצוות.

כולנו נתקלים לפעמים במשפט "על פי סוד ראוי לקיים את המצווה כך וכך", מהי הכוונה במשפט זה? מה בכלל הכוונה בכך שלמצוות יש טעם על פי סוד, זהו טעם נוסף מלבד הפשט? יש כאן שני טעמים נפרדים, וזה וזה גורם?

ברור שאין כאן שני טעמים נפרדים, הפשט והסוד הם שני רבדים של אותה המציאות.

התורה היא המפה של המציאות, היא מתארת כיצד העולם צריך להיראות כשהוא במצב מתוקן ומושלם. אפשר לקרוא את המפה ברובד הפשוט, ולהבין בכל הוראה מה היא מתקנת באותו החפץ שעליו היא מדברת ובו היא פועלת, וכיצד היא נובעת מעצם מציאות זו. אך אפשר גם להעמיק יותר, ולהבין את השורש העמוק של כל הוראה. ניתן להסתכל מלמעלה ולראות לאיזו נקודה סופית מוביל אותנו משרטט המפה, כיצד המצוות שבקבוצה מסוימת נובעים כולם משורש אחד, ותכלית כולם היא לגלות איזו שהיא מידה של הקב"ה, ומתוך כך להבין כיצד ראוי לקיים את אותם המצוות, באיזה זמן ובאיזו צורה.

אם אנחנו יודעים שמצוות צדקה היא אחת מן המצוות שמגלות את מידת החסד של הקב"ה בעולם, אנו מבינים שראוי לקיים אותה ביום, שהוא הזמן של החסד וההשפעה, ולא בלילה שהוא זמן התכנסות. בצורה זו נוכל גם לדעת איזה זמנים בשנה הם עת רצון לקיום מצווה זו. אם אנחנו יודעים שחג סוכות וארבעת המינים מהווים את השלב הסופי של השלמות וההתחברות של כל מידות שם הוויה יחד, אנחנו מבינים שיש להצמיד את ארבעת המינים זה לזה ולא להרחיקם אחד מן השני וכו' וכו'.

לפיכך, לא שייך כזה דבר מצווה שיש לה טעם רק על פי פשט ולא על פי סוד או להיפך, משום שאין כאן שני טעמים נפרדים אלא שני רבדים, והרובד העמוק יותר לעולם נובע אך ורק מתוך הרובד הפשוט. אם מצוות צדקה היא חסרת משמעות פשוטה, אז לא עשינו כאן כלום, וממילא היא גם לא מגלה שום מידה ממידות הקב"ה, וכן להיפך, אם אין למצווה שום שורש בקב"ה עצמו לא היה שום טעם לעשותה. לעולם צריך להבין קודם כל את המשמעות של המעשה בפני עצמו, ורק אז אפשר להבין כיצד מעשה זה ומשמעות זו מגלמים בתוכם את התגלות הקב"ה.

ובוודאי ובוודאי שאחרי הבנה זו, לא שייך למצוא מעשה שעל פי פשט הוא מעשה רע, אך הוא נצרך לעשותו על פי סוד, לא ייתכן דבר שהוא רע ובעומקו הוא בעצם טוב.

למשל, אם נמצא כתוב שעל פי סוד יש עניין גדול לחכות חמש דקות לפני שחיטת הבהמה, משום שבכך מתעוררת בשמיים מידת הרחמים. כעת, אם יזדמן לפנינו מצב שבו הבהמה מתייסרת מעיכוב זה, והשוחרט רוצה לחכות חמש דקות כמנהגו, או שמדובר באדם שכלל אינו רוצה לאכול את הבהמה, והוא שוחט אותה רק כדי שיוכל לחכות חמש דקות ולעורר רחמי שמים, האם מעשה זה ראוי ונרצה?

אם הסוד היה דבר נפרד מן הפשט, והיינו אומרים שבהמתנה חמש דקות מופעלים איזה שהם צינורות סודיים המעוררים רחמי שמיים משנתם, אזי היה שייך לומר ששווה לצער את הבהמה כדי לעורר רחמי שמיים. אך מכיוון שאין בעולם שום צינורות סודיים, והסוד אינו אלא עומק ושורש המציאות בדרכי הנהגת הקב"ה, ממילא פשוט שלא יתכן לעשות מעשה אכזריות ולחשוב שהוא יעורר רחמי שמיים.

פשוט וברור שכאשר אדם מתגבר על תאוות האכילה ומרחם על הבהמה ונותן לה עוד חמש דקות לחיות (לו היה בכך איזה שהוא עניין), זה מעורר רחמי שמים, משום שכוח הרחמים שבאדם הוא גילוי והשתלשלות ממידת הרחמים של הקב"ה, אך כאשר המתנה זו היא אכזריות אחת גדולה, אין זה מעורר אלא את כוחות הרוע והסטרא אחרא. ננסה לדמיין לעצמנו אדם השרוי בתענית, אך הוא צריך להשלים מאה ברכות, שכידוע יש

בכך עניין גדול לעצור מגפות, ולפיכך הוא הולך ושוחט בהמה כדי לברך על השחיטה, אף שהוא יודע שהוא לא יוכל לאכול ממנה, האם שייך לראות בכך מעשה טוב?!

לאחרונה היה אדם שפרסם חוברת, ובה הוא הסביר שירידת הגשמים איננה רק בשביל להשקות את בני האדם והשדות. הוא ציטט ספרים רבים המבארים שירידת הגשמים היא פתיחת רחמי שמיים, ואם לא יורד גשמים זה סימן שהקב"ה כועס עלינו וכו'. מטרתו הייתה לומר, שאף על פי שכיום איננו צריכים כל כך את הגשמים, בכל אופן עלינו לבקשם ולהתחנן בשבילם. והנה, באמת עדיין לא הגענו למצב שאיננו צריכים כלל את הגשמים, והם רק מפריעים לנו, אך לו יצויר שנגיע למצב כזה, בוודאי תהא זו שטות לומר שצריך להתפלל ולבקש גשמים, משום שהסוד איננו יכול להיות דבר נפרד מן הפשט, כפי שביארנו, כל מה שהגשמים הם רחמים, זה משום שהם מועילים לנו.

למעשה הפשט והסוד כל כך דומים עד שקשה למצוא את ההבחנה הברורה בין הפשט והסוד, ככל שמעמיקים בפשט ומבינים אותו בצורה רחבה ועמוקה יותר, כך מתקרבים יותר ויותר אל הסוד (בתנאי שלומדים את הפשט בצורה הנכונה, דהיינו כיצד מצווה זו נובעת מעצם המציאות שהיא מדברת עליה, ולא כשמחפשים תועלות חיצוניות שהקב"ה בא ללמד אותנו כשהוא נתן לנו את המצווה הזו). וכמו שכתב הגר"א שהסוד נחשב לפשט של הרובד העמוק יותר.

כמובן, איננו יודעים להסביר כיצד כל המצוות הם חלק מהמערכת של התגלות הקב"ה בעולם, אך בכל אופן בפרק הבא ננסה בעז"ה להביא דוגמא אחת שתמחיש לנו את עומק הפשט, ובה נראה כיצד קבוצת המצוות של החגים ומעגל השנה פועלת כמערכת אחת המתקדמת שלב אחר שלב אל מטרה סופת מוגדרת, על פי השלבים שנתבארו בחלק הקודם של הספר.

בפרק שלאחר מכן, ננסה בעז"ה להבין כיצד הבנת עניין זה, שהתורה איננה סתם אוסף מצוות, אלא היא המפה והדרך להתגלות השם בעולם, מאפשרת לנו להוסיף עומק וטעם גם בלימוד דברי הגמרא ודרשות חז"ל.

ז. מעגל השנה

ידועים הדברים הנאמרים בשם הרב דסלר, שהשנה היא כמו מעגל ספירלי, בכל ראש השנה אנו חוזרים אל אותה הנקודה שהיינו בה בשנה שעברה, אך בדרגה גבוהה יותר.

כמובן, לא הרב דסלר הוא שהמציא את הדברים, שורש הדברים מבואר כבר במהר"ל וברמח"ל ועוד. למעשה עצם המילה "שנה" היא מלשון לשנות ולחזור, משום שבכל שנה אנחנו חוזרים לאותה הנקודה שבה היינו בשנה הקודמת, אך כמובן בדרגה גבוהה הרבה יותר.

מה פירושם של דברים? באיזה מובן אנחנו חוזרים אל אותה הנקודה? הלא הזמן מתקדם לכאורה באופן רציף ועקבי, האם מדובר כאן באיזה שהם השפעות מיסטיות נעלמות החוזרות ומושפעות בכל שנה באותו התאריך?

ומדוע בכלל קיים אצלנו המושג שנה כמושג בסיסי כל כך, רק לצורך ספירה? למה שלא נספור את הימים באופן רציף ועקבי ללא חודשים ושנים, והחגים יהיו כל מספר חודשים קבוע?

השנה

מהי בעצם השנה? המושג שנה, איננו דבר שמישהו המציא אותו או יצר אותו, הוא מציאות פשוטה וטבעית בעולם. השנה איננה רק מחזור סיבוב של השמש, השנה קיימת ומשפיעה בכל העולם כולו.

השמש היא מקור החיים בעולם, וכשהשמש משלימה סיבוב, כל החיים בעולם משלימים מהלך שבו הם עוברים את כל עונות השנה.

ההבדל בין הקיץ והחורף, הוא לא רק הבדל טכני. כשהעונה מתחלפת, משתנה לגמרי סוג החיים של האדם, סוג הפעילות שלו, סוג המחשבות הדיבור והשירים שלו, סוג ההתלבשות שלו, המקומות שבהם הוא נמצא וכו', וכך הוא בעצם משנה לגמרי את מהלך החיים שלו. נמצא שבסיום כל העונות, האדם ואתו כל העולם, משלימים מהלך של התכנסות, פתיחה, פריחה, קמילה והתאוששות וכו', לפי עונות השנה, זהו דבר הקיים בכל הרמות וסוגי החיים בעולם. הדברים אמורים לגבי החיים הגשמיים, ובמקביל כמובן גם לגבי החיים הרוחניים של האדם, הנעוצים בצורת החיים הגשמית.

זהו פירוש הדברים שהזכרנו, שבסוף השנה אנו חוזרים לאותה הנקודה.

כפי שראינו בחלק הראשון של הספר, יש במציאות מהלך מובנה כיצד יוצרים מציאות וכיצד בונים חיים. חלקי השנה מקבילים כמובן אל חלקי אותו התהליך, ומעגל השנה הוא תהליך שבו אנו יוצרים בעולם דברים ומציאויות גשמיות ורוחניות כאחד.

כאשר אנו משלימים את השנה, הרי שהמציאות שיצרנו עומדת לפנינו בשלמותה, ואנו מתקדמים אל הסיבוב הבא ליצור דברים ברמה גבוהה ונעלה עוד יותר במהלך השנה הבאה.

ננסה כעת לעמוד מעט על המהלך הטמון בשנה ובחודשים, לראות כיצד הוא בונה מציאות שלמה, ולהבין על פי מהלך זה את סדר ומשמעות החגים הפזורים לאורך השנה.

ראש השנה

כדי להבין את מהלך השנה, תחילה עלינו למצוא את ראש השנה. כפי שנראה מיד, הדבר אינו פשוט כל כך כפי שזה נראה לנו במבט ראשון.

כולנו מכירים את המשנה האומרת כי באחד בתשרי ראש השנה לשנים.

אך להפתעתנו כשאנו מעיינים בתורה, אנו מוצאים שחג הסוכות חל ב"צאת השנה", כלומר שהוא הסיום של השנה שעברה, ומכאן שהשנה הבאה איננה מתחילה אלא לקראת סוף חודש תשרי (אמנם התורה אומרת גם "וחג האסיף תקופת השנה", ומפרש רש"י, תקופת השנה - שהיא בחזרת השנה, בתחילת השנה הבאה, אך פירוש זה תמוה ביותר, שהלא לפירוש זה הפסוק הזה סותר לפסוק "בצאת השנה". לכאורה פשוט יותר לפרש כמו שתרגם אונקלוס במיפקא דשתא, וכמו שמבואר בפסיקתא - תקופת השנה, ולהלן הוא אומר בצאת השנה, למדנו לתקופה שהיא סוף, שנאמר ויהי לתקופת הימים).

אך נניח כעת לשאלה זו, אותה ננסה ליישב בעז"ה בהמשך, ונתמקד כעת בשאלה קשה עוד יותר.

הרמב"ן בפירושו על התורה שואל, כיצד יתכן שחודש ניסן נקרא בתורה ראש החודשים, כאשר התורה אומרת שחג סוכות הוא בצאת השנה? הלא החודשים אינם ספירה נפרדת, אלא הם החלקים המרכיבים את השנה, ואם כן ראש החודשים צריך להיות גם ראש השנה.

מיישב הרמב"ן את קושייתו, שאכן ראש השנה הוא בתשרי, ומה שנאמר שניסן הוא ראש חדשים הוא רק לעניין עם ישראל, כמו שכתוב "החודש הזה לכם ראש חדשים". דהיינו, שעם ישראל מונה את החודשים מניסן, לפי שבו עם ישראל יצא ממצרים והחל את תפקידו בעולם.

הסבר זה נראה לכאורה תמוה, היאך יתכן ראש חודשים שאינו אלא לעם ישראל? וכי משום שהם מונים ממנו הוא נעשה ראש? הלא ראש הוא השורש שממנו מתחיל הגוף כולו, אם הוא אכן ראש אזי הוא ראש לכולם, ואם הוא אינו ראש אז לכולם הוא אינו ראש.

לכאורה נראה בתורה, שניסן הוא באמת הראש של כל החודשים, האם הקב"ה רק בא לומר למנות מחודש ניסן? מהי המשמעות של הספירה הזו? לכאורה כוונת התורה היא שחודש ניסן הוא באמת ראש החודשים, כמו שר' יהושע אכן סובר שניסן הוא תחילת העולם, וזוהי הסיבה שעם ישראל מתחיל למנות ממנו, אם כן דברי הרמב"ן טעונים הסבר והבהרה.

כדי להבין את דברי הרמב"ן עלינו להעמיק במהות השנה והחודשים.

השמש והירח

השנה - היא המחזור של השמש, החודשים - הם המחזור של הירח.

השמש היא מקור האור החום והחיות של הטבע, היא השליח של הקב"ה להחיות ולהפעיל את העולם כולו. לעומת זאת הירח מנותק מאורו של הקב"ה, הוא לא קיבל מהקב"ה מקור אור בפני עצמו. הירח הוא חלק רגיל מן העולם הנברא והגשמי, שנתלה בשמים כדי שיוכל לקבל אל תוכו את אור השמש, ובכך לעזור לשמש למלא את תפקידה, על ידי שהוא יחזיר את אור השמש אל המקומות שהשמש אינה מגיעה אליהם ישירות.

מתוך דברים אלו ניתן להבחין, שתפקידו של הירח מקביל לתפקידו של האדם.

הטבע פועל כשליח המעביר את אורו ורצונו של הקב"ה ישירות לעולם. לעומת זאת האדם, נברא כשהוא מנותק מעט מהקב"ה, ואינו מאיר לגמרי באורו של הקב"ה, אך יתרונו של האדם הוא בכך שראשו מגיע השמימה לקלוט ולהכיל בתוכו את אורו של הקב"ה, ויש לו יכולת לקום ולפעול בעצמו, ולהעביר את האור גם אל המקומות החשוכים שבאופן טבעי אינם זוכים לאורו המלא של הקב"ה, ובכך הוא מתקן את העולם ומביאו לתכלית השלמה של התמלאות ההתגלות של הקב"ה.

ואכן, למדנו בפרק ד' שהאדם נברא בתחילה כשהוא מבוטל אל הקב"ה, וממילא הוא היה זך ונקי, ואורו של הקב"ה עבר דרכו בצורה מלאה אל כל העולם. רק כשהוא חפץ להיות כאלוקים ולחטוא בעץ הדעת, ונטל לעצמו עצמיות יתר, אז נעשה האדם עכור, והוא הפסיק להאיר באור המלא של הקב"ה, ונוצרו בעולם נקודות חשוכות, שאורו של הקב"ה לא מגיע אליהם בשלמות. והנה, בדברי חז"ל אנו מוצאים סיפור מקביל ממש לסיפור זה לגבי השמש והירח.

חז"ל מספרים לנו שבתחילה הירח האיר באור מלא כמו השמש, כמו שכתוב "את שני המאורות הגדולים", אך משעה שבא הירח בתלונה שאין שני מלכים משמשים בכתר אחד, הצדיקו הקב"ה והקטין אותו כמו שהוא כיום.

מהי כוונת הדברים? אם אכן צדק הירח, מדוע מתחילה לא בראו הקב"ה קטן?

התשובה היא כמובן, שכל זמן שלא נשאלה השאלה, כל זמן שהירח לא הרגיש שום עצמיות, אלא התבטל במוחלט לשמש, לא היה כאן שני מלכים אלא אחד, וממילא היה הירח יכול להאיר באור השמש המלא, ולהשלים את האור בעולם. אך משעה שהירח נעשה בעל עצמיות, ונעשו כאן שני מלכים, אי אפשר היה שישמשו בכתר אחד, וממילא הוא איבד את האפשרות להעביר את אור השמש בשלמות, מכיוון שכשהאור עובר דרך מישהו אחר, הוא מתעמעם ומאבד מהשפעתו, וכך נעשה העולם כמו שאנו מכירים אותו, שחלק מן העולם אינו זוכה לאור המלא (זוהי גם הכוונה במה שאמרו חז"ל פני משה כפני חמה ופני יהושע כפני לבנה, כפי שביארנו בפרק ו' משה ביטל עצמיותו לגמרי, כמו אדם הראשון קודם החטא, ולפיכך אורו של הקב"ה עבר דרכו במלואו, מה שאין כן יהושע לא הגיע לדרגה זו, והאור שעבר דרכו התעמעם, כמו שבארנו שם).

אין אנו יודעים, כיצד על ידי התגשמות הירח למציאות ממשית הוא קיבל עצמיות יתרה, האם נוצר לו מסלול סיבוב עצמאי, או שמשו אחר השתנה במסלולו או בעמידתו, אך מכיוון שאירע מה שאירע, ממילא נגרם חיסרון האור בעולם. ולפיכך בקידוש הלבנה אנו מתפללים שהירח יחזור להאיר במלואו, דהיינו שהעולם יחזור להתחבר לקב"ה לגמרי, ואורו של הקב"ה יאיר בו בשלמות, או אז ממילא תתוקן גם הלבנה, ונזכה ללילה כיום יאיר.

על כל פנים, למדנו שישנם שני כוחות בסיסיים הפועלים בעולם. הכוח הראשון הוא הטבע, הכוח של השמש להעביר את האור והחיות ישירות אל העולם, והכוח השני הוא הירח והאדם, שתפקידם לפעול ולהשלים ולתקן את העולם, כך שהחיות תעבור דרכם, והם יפעלו להביא אותה גם אל המקומות שהיא אינה יכולה להגיע אליהם ישירות.

החודשים והשנים

כפי שהזכרנו, השנה היא המחזור של השמש, והשמש היא הכוח של העולם הפועל באופן טבעי ישירות מן הקב"ה.

אימתי מתחיל המחזור של העולם והטבע? - בתשרי.

בתשרי מתחילים ההכנות והשורשים של הצמיחה של כל השנה, בתקופה זו מתחילים הזרעים לנבוט במעמקי האדמה, ולהכין את הקרקע לגידולים שיצמחו בעתיד, אז גם יורדים הגשמים המאפשרים את תהליך ההנבטה. בשלב הבא יוצאים הגידולים החוצה, ונהפכים לאילנות רבי פירות.

לעומת זאת הקיץ, מבחינת הטבע הוא סוף השנה. משעה שהתבואה השלימה את גידולה בניסן, אין לטבע יותר מה לעשות בה, כעת הטבע נח, והתפקיד הוא בידיהם של בני האדם, לקצור את התבואה ולהכשירה למאכל.

מבחינת האדם המשלים את הטבע, המבט הוא הפוך.

עבודת ההכנה והגדילה של הטבע איננה נוגעת לאדם, הוא אינו אמור לקדם אותה במאומה, הטבע יעשה מאליו את שלו, יוריד את הגשם וינביט את הזרעים. תחילת עבודת השנה היא בקיץ, כאשר הטבע גמר את תפקידו והצמיח את החיטים, בתקופה זו צריך לקחת את החיטה הטבעית והגולמית ולהשלים אותה. שהלא המטרה המקורית של החיטה היא להגיע ללחם מוכן, כפי שמלמדים אותנו חז"ל שקודם חטא עץ הדעת היה העולם מצמיח לחמים מוכנים, רק משעה שהעולם התנתק מהבורא, ונעשה בעל עצמיות, אין לו חיות גמורה, והוא איננו מצליח להגיע לשלב הסופי. תפקידו של האדם הוא לקחת את מה שהטבע נותן, ולהפוך אותו לתוצר מוגמר, ובכך לגלות את רצון השם בשלמות.

לעומת זאת החורף, מבחינת האדם הוא התכלית. אם האדם אכן עשה את מלאכתו נאמנה, ויש לו מלאי חיטים, עצי הסקה, פירות, שמן וכו', אזי החורף נעשה לו כמו שבת ארוכה, שבה הוא יושב ואוכל לאור הנר וליד התנור החם, ואינו צריך לעבוד כלל, הוא סיים להשלים את העולם, וכעת הוא יושב ונח בגן עדן, והטבע פועל סביבו להוריד גשמים ולהצמיח לו אוכל.

זוהי ההבנה בדברי הרמב"ן.

בוודאי ובוודאי שהחודשים והשנים אינם שני מערכות נפרדות זו מזו, אלא הם תלויות זו בזו, אך בכל אופן ישנם כאן שני מבטים ושתי הסתכלויות היכן היא ההתחלה של המעגל.

מנקודת המבט של הטבע והעולם, שהם האחראים על השנה, מעגל השנה והחודשים מתחיל בתשרי שבו מתחיל הטבע את פעולתו, ונגמר בקיץ שבו האדם מתחיל לעבוד והעולם נח. ומנקודת המבט של האדם, שהוא האחראי על החודשים וההתחדשות, מעגל השנה והחודשים מתחיל בניסן שבו האדם מתחיל את פעולתו, ונגמר בחורף שבו האדם נח ואוכל את פירות עמלו והטבע עובד בשבילו.

מבחינה מעשית וטבעית העולם אכן נברא ומתחיל בתשרי, אך בפנימיות הדברים, כשאנו מסתכלים על כך שמטרת ועיקר העולם היא עבודת האדם, אין העולם מתחיל לחיות אלא מניסן, שבו האדם מתחיל את תכלית העולם, ובמבט זה, עבודת העולם בחורף שאחר כך, היא רק השכר שמגיע למי שהשלים את עבודתו בקיץ.

זוהי הסיבה שתשרי הוא ראש השנה, לפי שהוא ראש המעגל של השנה והחודשים בהסתכלות של השנה, וניסן הוא ראש החודשים, לפי שהוא ראש המעגל של החודשים והשנה בהסתכלות של החודשים.

וזהו שהדגיש הרמב"ן את המילה "לכם", לפי שהתפקיד הזה של השלמת ותיקון העולם מוטל על בני ישראל בלבד, שאר בני האדם אינם מצווים אלא שלא לקלקל את העולם, אך הם אינם פועלים לתיקונו. לפיכך ניסן, שהוא תחילת עבודת ההתחדשות וההשלמה, הוא ראש השנה רק לבני ישראל, כלומר רק בהסתכלות של בני ישראל על העולם.

נתחיל כעת את המסע בעקבות האדם המתקדם במעגל השנה, וננסה להבין את הסדר שבתהליך החגים ומועדי השנה.

חג המצות

החג הראשון בשנה של עם ישראל המתחילה בניסן, הוא חג המצות. מהותו של חג זה היא "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים".

זכירה, אין פירושה רק אחסון של המידע בתאי המוח. כשאנו מבקשים מהקב"ה בראש השנה לזכור את עקידת יצחק, אין כוונתנו לבקש שהקב"ה לא ימחק אותה מספרי ההיסטוריה.

הזכירה היא המצב שבו המידע התיאורטי המופשט הנמצא בראש, מכופף את המציאות העכשווית, ומשפיע עליה לפעול על פי הנחיותיו, כפי שלמדנו בפרק א' לגבי הזכר והנקבה.

בראש השנה אנו מבקשים מהקב"ה שעקידת יצחק תשפיע ותתחבר אל המציאות העכשווית, ותגרום לו להכיר בנו כעם של הקב"ה וכבנים שלו. ובחג המצות הקב"ה דורש מאתנו, להחיות בתוכנו את יציאת מצרים, ולפעול על פיה בחיינו המעשיים.

יציאת מצריים מהותה היא ההתגלות של קיום שם ההווה, "וידעו כי אני יקוק". מהות הגילוי של שם ההווה הוא, שישנו כוח אחד שהוא המהווה את ההווה כולה. כפי שלמדנו בפרק ו', המשמעות הראשונית העולה מגילוי זה, היא שבורא העולם הוא מציאות נעלה שאיננה יכולה להתגלות בבריאה כפי שהיא, ויש צורך להשלים את העולם ולקדשו, כדי לגלות בעולם את ההווה המלאה.

הזמן שבו אנו נצרכים לזכור את הגילוי הזה, הוא בחודש ניסן. חודש ניסן הוא הזמן שבו נגמר החורף הסגרירי, ואנו יוצאים מן הבתים ומתחילים לעבוד, לקצור את החיטים ולנתק אותם מהחיבור לקרקע ולעולם הגשמי כפי שהוא. בחודש זה אנו מתחילים להתקדם אל עבר המטרה הסופית שיהא בעולם חיטים מתוקנות וראויות למאכל, שאז יהיה העולם מתוקן יותר מכפי שיכולה האדמה להעניק לנו.

בזמן הזה אנו נזכור ונפעל גם במישור הרוחני על פי יציאת מצרים, שבה התנתקנו מהעולם הגשמי והטמא שהיה במצריים, וויתרנו על התאוה של אכילת לחם חמץ שהשתהה הרבה זמן, משום שנתגלה לנו שיש לאן להתקדם, העולם צריך להיראות מושלם הרבה יותר מכפי שהוא נראה, אין לנו זמן לעמוד ולחכות.

בדרך, בזמן שאנו רצים להתכונן בחיפזון למסע, לא נשכח גם את קרבן הפסח.

חלק מהותי בקרבן הפסח הוא המינוי, אין הפסח נשחט אלא למי שנמנה עליו מראש. בחג הפסח אין אנו עושים עדיין שום פעולה מעשית לגלות את הקב"ה בעולם, אנו דואגים קודם כל להתנתק מהטומאה של ההשתהות וההתבוססות בעולם כפי שהוא, ולהימנות ולהיות חלק מן העם שמבין שיש גילוי נעלה יותר, ומתקדם בדרך אל הגילוי הזה. לפיכך עיקר הקרבן הוא להימנות ולהשתייך לאלו שהם מקריבי הקרבנות להשם.

ומי שאינו נמנה על הפסח, נכרת מעם ישראל.

בדרך כלל, אין חיוב כרת על אי עשיית מצוות עשה. מי שלא עושה את מה שצריך לעשות, עדיין אין הוא יוצא מכלל ישראל, רק אם הוא עובר על לא תעשה, ומוציא את

עצמו בחיוב מגדרי הקדושה וההתחייבות לקדם ולקדש את העולם, אז הוא נכרת מכלל עם ישראל.

יוצאים מן הכלל הם מצוות מילה, ומצוות הפסח. מי שאינו נכנס בברית המילה נכרת מעם ישראל לא משום שהוא יצא מכלל עם ישראל, אלא משום שהוא מעולם לא נכנס אליהם, הוא לא שותף בברית של אברהם אבינו והקב"ה.

בדומה לכך, מי שלא נמנה על קרבן הפסח, ולא הצהיר בתחילת שנת המעשה וההתחדשות שהוא מאלו שפועלים לקדש את העולם ולגלות בו את הקב"ה יותר ממה שהוא מתגלה באופן טבעי, הוא לא נכנס בשנה זו למסלול של בני ישראל.

בחלק הראשון של הספר למדנו שכל מציאות נבנית בשלשה שלבים (שגם הם מתחלקים כל אחד לשלשה חלקים), השלב הראשון שבהם הוא השלב הזכרי, של השפעת עצם הרעיון התיאורטי.

החודשים הראשונים של השנה הם השלב הראשון במעגל השנה, ולפיכך מהותם היא התנתקות מהמסגרת של הטבע החומרי המנותק, ופריצה לעבר הרעיון של עולם מושלם וטוב יותר. במקביל לכך חל בחודש ניסן חג המצות, שמהותו היא התחברות לרעיון של הימצאות בורא נעלה, שיש צורך לגלות אותו בעולם, כפי שלמדנו כאן.

חג השבועות

כפי שלמדנו בפרק ו' לגבי ישמעאל, חלק זה של התנתקות מהמסגרת וחיבור אל הרעיון התיאורטי אינו יכול לעמוד בפני עצמו, הוא חייב להמשיך באופן טבעי אל החלק הבא, של הגשמה ומימוש בעולם המעשה, לולא כן הוא כקליפה ריקה בלא תוך.

לפיכך מיד לאחר חג המצות, אנו מתחילים בספירה לעבר חג השבועות, שבו אנו נקריב להשם את שתי הלחם.

בחג השבועות אנו כבר מסיימים את הקצירה וההתנתקות מהעולם החומרי כפי שהוא, ומתחילים לממש את הרעיון התיאורטי הלכה למעשה, ולקדם את החיטים בפועל אל עבר תכליתם, ולפיכך אנו מקדישים ומקריבים להשם לחם חיטים מוכן.

במקביל גם במישור הרוחני, אנו מקבלים בחג זה את התורה והמצוות, שהם המורים לנו בפועל, כיצד להעמיד את עולם החומר בצורה שהוא מגלה את שם ההווה.

נמצא אם כן, שבחודשים אלו מתגלה השלב השני של העמדת המציאות, השלב הנקבי, שבו הרעיון התיאורטי מתגשם ונהפך למציאות גשמית ממשית.

לאחר השלמת שני השלבים הללו, אנו צריכים להתקדם אל עבר השלב השלישי, שלב הדעת, שהוא החיבור המושלם והמלא בין הזכר והנקבה, ובו האור והשפע הזכרי יורד אל תוך החומר הנקבי ומתגלה בו בשלמות.

שלב זה מגיע כמובן בחודש השביעי, לאחר השלמת ששת השלבים הראשונים, כשם שהשבת, השמיטה והיובל מגיעים לאחר השלמת ששה שלבים.

החודש השביעי

השלב השביעי הוא תכלית השנה, בו אמור הקב"ה להתגלות בשלמות בתוך העולם, ולפיכך הוא חודש קדוש, ויש בו הרבה ימים קדושים.

התורה אומרת לנו, שבחדש השביעי באחד לחדש יהיה לכם שבתון זיכרון תרועה מקרא קדש, התורה אינה מנמקת שום סיבה היסטורית לכך, כמו יציאת מצרים או ישיבה בסוכות, וגם לא סיבה עונתית כמו חג הקציר, חג הביכורים או חג האסיף. כלומר, שעצם הגעת החודש השביעי היא סיבה לקדושה, כמו שהגעת השבת והשמיטה היא סיבה לקדושה, ואין צורך בשום הסבר לכך.

היום הראשון בחודש תשרי הוא קדוש, משום שעד לרגע כניסתו נשלמו כל השלבים וההכנות לגילוי הקב"ה בעולם, ורגע כניסת החג הוא רגע השלמת המהלך, ובו הקב"ה מתגלה בתוך העולם שלנו בשלמות.

והנה, אנו מוצאים במשנה, שיום האחד בתשרי הוא גם ראש השנה של העולם הטבעי. אף שדבר זה לא נזכר בתורה, כמובן, דבר זה איננו במקרה.

כפי שהזכרנו בתחילת הפרק, מנקודת המבט של עם ישראל מעגל השנה מתחיל בניסן. תחילת יצירת העולם היא בשביל העבודה שמתחילים בני ישראל לעשות בניסן, העבודה שהטבע מתחיל לעשות בתשרי, היא תוצאה מהשלמת העבודה של בני ישראל. מכיוון שבני ישראל השלימו את תפקידם והביאו לחיבור מלא בין העולם הגשמי לבין הקב"ה, ממילא באה לעולם הגשמי ברכה וחיות למשך החורף, ומתחילים לרדת גשמים ולצמוח צמחים, השפע הוא תוצאה מעבודתם של בני ישראל ולא אמצעי כדי לתת להם עבודה. וכמו שאכן נזכר בתורה, שאם נעבוד את השם בקיץ כראוי ונגיע לתוצאות הרצויות, ממילא בחורף יגיע מטר ארצנו בעתו, ואם לאו - לא.

כידוע, בראש השנה נכתב מי זכאי לקבל את השפע של השנה החדשה ומי לא. על פי מה נקבע הדבר? אנו אומרים בתפילה, שהדבר נקבע על פי התרועה, עם ישראל שמריע בשופר נזכר לפני השם לטובה, והגויים שאינם מריעים אינם נזכרים לטובה.

מדוע עיקר ראש השנה תלוי דווקא בתרועת בשופר? מדוע נקרא יום זה יום תרועה?

הסברנו קודם, שברכת השנה החדשה נובעת מעצם התחברות העולם אל הקב"ה, והימצאות הקב"ה בתוכו. אך האם כולם זוכים להתגלות הקב"ה בשווה? וודאי שלא. הקב"ה אינו מתגלה אלא בבתייהם של עם ישראל, שטרחו ועמלו במשך כל הקיץ כדי להביא ולגלות את הקב"ה אצלם בבית, ואילו הגויים שכלל לא ידעו שהקב"ה צריך להתגלות בעולם, בוודאי גם כשהוא בא כלל אינם מבחינים בו, והוא לא מתגלה אצלם.

לפיכך, אנחנו שעמלנו וטרחנו כל השנה כדי להביא את הקב"ה, עומדים בראש השנה ומקבלים את פניו בתרועות רמות. והתרועה הזו, האומרת שאנו חפצים בהתגלות השם, פועלים למענה ומבחינים בה, היא הגורמת לכך שהקב"ה בא לבתינו, ויחד אתו מגיע כל השפע של השנה החדשה. ואילו הגויים, אינם מבחינים בכלום, וממשיכים גם בראש השנה לעבוד כרגיל, ולפיכך הם אינם זוכים לביאת הקב"ה והשפע.

מדוע אנו מקבלים את פני הקב"ה בעולם דווקא בקול תרועה?

התרועה היא קול שבור ומקוטע, וגם שמה הוא מלשון שבירה, כמו תרעץ אויב. כאשר הקב"ה בעצמו יורד אל תוך העולם הגשמי, החומר אינו יכול להכיל את זה, ההרים נוזלים מפני אדון חולי ארץ, לפיכך אנו משמיעים קול תרועה ושבירה, קול של אזעקה ויללה, לא ניתן להמשיך לחיות כרגיל, יש כאן מאורע מיוחד הדורש שימת לב והתבוננות.

זוהי מהותו של האחד בתשרי, ההופעה וההתגלות של הקב"ה כאן בתוך העולם הגשמי, וזהו השלב הראשון בהתגלות של החודש השביעי.

יום הכיפורים

עשרה ימים אחר כך, כשההתגלות של הקב"ה כבר התבססה בעולם הגשמי, מגיע יום הכיפורים.

ישנה שאלה ידועה, מדוע יום הכיפורים חל אחרי ראש השנה, ולא לפניו?

אך אם אנו הולכים בדרך שהסברנו כאן, אין מקום לשאלה זו. אם מעגל השנה אינו דבר שנקבע לפי איך שאנחנו היינו רוצים שיהיה, אלא הוא תהליך טבעי וחקוק בבריאה של השתלשלות הדברים זה אחר זה מתוך מיקומם בשנה, אם כן יום הכיפורים אינו מכפר בגלל שקבעו שהיום הזה יכפר, אלא עצם היותו היום העשירי בחודש השביעי

היא העושה אותו ליום הכיפורים, וממילא אין מקום לשאלה למה לא לעשות את יום הכיפורים לפני ראש השנה, פשוט משום שאם הוא יהיה קודם הוא לא יכפר.

אין לנו אלא לשאול, מדוע באמת העשירי לחודש השביעי הוא יום כזה, שעיצומו של אותו היום מכפר אף בלא תשובה?

התשובה נמצאת מפורש בפסוק, הפסוק אומר "דרשו השם בהימצאו, קראוהו בהיותו קרוב", ואמרו חז"ל, אלו עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים.

חזרה בתשובה, משמעותה חזרה ושיבה אל הקב"ה, הסרת כל הטומאות והמחיצות המפסיקות בינינו לבין אבינו שבשמים, כדי לחזור ולהתחבר אליו. התחברות זו, היא המוחקת ומסירה כל רושם של העברות שעברנו.

כמובן, אנו יכולים לשוב בתשובה בכל יום, אך זו מלאכה קשה מאוד, לעומת זאת בעשרת ימי תשובה הקב"ה נמצא קרוב אלינו, וקל מאוד לשוב אליו. אחרי שבראש השנה הוא התגלה בעולם, כל יום ויום שעובר מעמיק את הגילוי של הקב"ה בעולם, כך במשך עשרה ימים, עד שביום הכיפורים הקב"ה נמצא קרוב אלינו ככל האפשר. במצב כזה, אין צורך להתאמץ כדי לשוב אל הקב"ה, הוא נמצא בפתח ביתנו, במרחק הושטת יד, כל שעלינו לעשות הוא לרצות אותו, לרצות לחזור ולהיות קרובים אליו, וממילא עיצומו של יום יגרום לנו להימצא בקרבתו.

ידועים דברי הגר"א, שפרשת פר ושעיר הפנימיים הנעשים ביום הכיפורים אינה מיוחדת דווקא ליום הכיפורים.

הגאון לומד מן הפסוקים, שאהרן הכהן היה יכול להיכנס לקודש הקדשים בכל עת שהוא חפץ בכך, אך בזאת יבוא אהרן אל הקודש בפר ושעיר, בכל פעם שהוא היה רוצה להיכנס הוא היה צריך להביא פר ושעיר, ולעשות את כל סדר הווידויים וההזאות. יום הכיפורים אינו מתייחד אלא בכך שאז כל כהן גדול חייב לעשות את הכניסה הזו ואת סדר עבודת היום.

בדברים אלו, אנו רואים במפורש את הרעיון שנתבאר כאן. הווידויים, הסליחה והכפרה אינם מיוחדים דווקא ליום כיפור, הם נובעים מעצם ההתקרבות אל הקב"ה. בכל פעם שאהרן נכנס לקודש הקדשים, מקום השראת השכינה, ממילא הוא התחייב לטהר את עצמו, וכמובן זכה שתתקבל תשובתו כמו ביום הכיפורים, משום שהוא עמד קרוב אל של הקב"ה. אנחנו לא זכינו להשראת השכינה בקודש הקדשים כך שנוכל להתקרב אליה בכל פעם, אך ביום הכיפורים, בחודש השביעי, אנו זוכים כל שנה לרמה כלשהיא

של התגלות השם, המאפשרת לנו להיטהר מכל חטאינו, ולפיכך אנו עושים את סדר הווידויים.

והנה, אנו אומרים בפיוט ונתנה תוקף, שראש השנה הוא יום הכתיבה ויום הכיפורים הוא יום החתימה. מה פשרה של חלוקה זו בין הכתיבה לבין החתימה?

הזכרנו כבר בפרק ד', שעיקר הדין הוא בכתיבה, החתימה אינה אלא אישור פורמלי כביכול לגזר הדין. כשם שכשהשופט כתב את פסק הדין, הרי שדעתו כבר ידועה בעיקרון, שאם לא כן למה הוא כותב כן, אך אין לכך משמעות פורמלית עד שהוא יחתום עליה, ולפיכך הוא יכול עדיין לחזור בו ולשנות אותה.

כמו כן הוא גם בעניין שלנו. עיקר הדין נעשה בראש השנה, מי שמקבל את פני המלך בתרועות, ובכך הוא משייך את עצמו לאלו שעבדו להביא את המלך, אליו המלך רוצה להגיע, וממילא הוא יזכה לשנת שפע וברכה. אך ישנה בעיה טכנית כביכול, הקב"ה אינו יכול להגיע לבית שיש בו טומאות ועברות, אם האדם מלא טומאה, אף שהקב"ה חפץ לבוא אליו, הוא כביכול איננו יכול לדור עם הטומאה בבית אחד.

אך מכיוון שהאדם כבר נכתב לטובה, והקב"ה קרוב אליו, ורוצה להיכנס לביתו, הוא יכול בקלות להיטהר מטומאתו, על ידי שהוא ירצה להתנתק מהעברות, וממילא הקב"ה יוכל להיכנס אליו, וכניסה זו תחבר אותו חזרה אל הקב"ה ותטהר אותו מכל טומאותיו. כך יוכל גם הוא לזכות להשראת השכינה, ולשנת שפע וברכה.

חג האסיף

בעיצומו של החודש השביעי מגיע חג הסוכות, חג הסוכות הוא הסיום של מעגל החגים שבתורה.

חג האסיף הוא הזמן שבו אנו מסיימים את עבודת השנה, ואוספים אל תוך הבית שלנו את כל התבואה שעמלנו עליה כה רבות, ובכך אנו מגיעים אל המנוחה ואל הנחלה, ואנו יכולים לשבת כל החורף ולהתענג על מה שטרחנו בו.

גם במישור הרוחני, אנו מגיעים אל התכלית בחג הסוכות.

אחרי שהקב"ה התגלה בעולם באחד בתשרי, והוא בא לפתח הבית שלנו ביום הכיפורים, מגיע חג הסוכות, שבו נעשה האיחוד בינינו לבין הקב"ה מושלם, ואנו זוכים לשבת בסוכה אחת עם הקב"ה. אנו יוצאים מהבית הקבוע שלנו, ועוברים לבית שהוא

קצת פתוח לכיוון מעלה ואין לו תקרה קבועה, כך אנחנו יכולים לשבת בתוך הבית שלנו, ולראות את הקב"ה יחד אתנו בתוך הבית.

זו התכלית השלמה, להגיע לחיבור מלא בין העולם הגשמי לבין העולם הרוחני. ולפיכך בחג הסוכות אנו שמחים בארבעת המינים, ובו נאמר ושמחת בחגך והיית אך שמח. אין חג שמח יותר מחג הסוכות, שבו אנו שואבים רוח הקודש בכל יום ויום מימי החג, והקרבה שלנו לקב"ה מושלמת.

כך אנו שמחים שבעה ימים יחד עם הקב"ה, ומצפים לזכות על ידי ההתחברות השלמה עם הקב"ה לחורף מלא שפע וברכה, שאפשר לנוח בו ולהתענג על זיו השכינה.

אך בשלב האחרון לפני החורף, אנו נתקלים שוב ביום דין, יום הושענא רבה. אנו יודעים שיום הושענא רבה הוא יום מסירת הפתקה, גזר הדין כבר נכתב בפתק בראש השנה ונחתם ביום הכיפורים, אך הוא עוד לא מגיע לידי האדם עד הושענא רבה. מה הפירוש מסירת הפתקה?

בחלק הראשון של הספר למדנו, שלאחר שלושת השלבים של התגלות הקב"ה, עדיין חסר הגילוי של ספירת מלכות. לא מספיק שהקב"ה מצדו יתקרב עד העולם הגשמי ממש, וישכון בתוכו, צריך גם שהאדם הגשמי מתוך עצמו, ישאף וירצה לקבל אל תוכו את הקב"ה ולהידבק בו, ורק אז נעשה החיבור מושלם.

גילוי זה נעשה בשמיני עצרת. הקב"ה מצדו נמצא כאן שבוע שלם, ואנו יושבים עמו בסוכה. בשמיני עצרת אנו מוסיפים עוד יום אחד משלנו, שאיננו חלק מן החג, שבו אנו עוצרים את עצמנו ונשארים עוד קצת עם הקב"ה, משום שאנו חפצים בקרבתו ואיננו חפצים לחזור לשגרה, כעין מלווה מלכה שבו אנו מלווים את השבת אחר שהיא הסתלקה.

לפיכך תקנו חכמים יום זה ליום שמחת תורה, משום שביום זה מושלמת הקבלה של התורה והקב"ה, על ידי כך שאנו שמחים בכך שקיבלנו את התורה המקשרת אותנו עם הקב"ה.

זהו העניין של מסירת הפתקה. הקב"ה מצדו כבר מוכן לבוא לבתינו, עברנו כבר את ראש השנה ואת יום הכיפורים. אך עדיין אנו צריכים להכניס את רצונו של הקב"ה לתוכנו, אנו צריכים להשתתף בחג הסוכות מרצוננו אנו.

מי שעומד לקראת סוף חג הסוכות, ומצהיר שהוא רוצה ונהנה בקרבתו של הקב"ה, וחפץ שהוא יישאר אצלו עוד, הוא שיקבל את השראת השכינה בביתו למשך כל החורף,

ויזכה לשנה טובה ומבורכת. ומי שלא ירצה וישאף לחיבור עם הקב"ה, אף שהקב"ה מצדו רוצה לתת לו פתקה עם הרבה שפע, אך הוא לא מקבל את הפתקה לידו, הוא בעצם שומט מידיה את הפתקה שהקב"ה נתן לו ואינו חפץ להחזיקה, לפיכך הוא לא יוכל ליהנות מאורו של הקב"ה.

כעת מתיישבת לנו השאלה ששאלנו בתחילת הפרק, כיצד חג הסוכות נקרא בתורה צאת השנה, כשאנו יודעים שראש השנה חל בתחילת חודש תשרי.

באמת, התחלת השנה החדשה בפועל היא רק אחרי חג הסוכות. אחרי שאספנו את כל מה שעבדנו עליו, והחיבור עם הקב"ה הושלם, או אז אין לנו יותר עבודה, ובזמן זה מתחיל הטבע לעשות את שלו, ואנו יושבים ונהנים מפירות עבודתנו.

אך הראש של השנה, דהיינו השורש שבו טמון כל השנה הבאה כפי שהסברנו בפרק ב' את מהות המושג ראש, הוא בתחילת חג תשרי. שורש הגשמים והברכה של השנה הבאה, טמון בהתגלות הקב"ה בעולם, המתחילה באחד בתשרי, על פי רמת ההתגלות בהתחלה זו אצל כל אחד ואחד, ייקבע לו השפע של כל השנה.

אלא שבפועל אין הטבע מתחיל לעבוד מכוח ההתגלות, עד סוף חג הסוכות, שאז נשלמת ההתגלות של הקב"ה בעולם.

והנה, הרמב"ן בפרשת אמור כותב, שחג השבועות הוא העצרת של חג הפסח, כשם ששמחת תורה היא העצרת של חג הסוכות, ולפיכך מקריבים בו שני הלחם שהם חמץ, כמו כל קרבן תודה שיש בו לחם חמץ, והמשכיל יבין.

אחרי שהשכלנו מעט, בהבנת מהלך החגים, אפשר להבין קצת את דבריו.

ראינו, שהחגים הם מהלך שתחילתו בחודש ניסן, שהוא החודש שבו מגיע הקיץ ומתחילה עבודת האדם בעולם. בחודש זה האדם מתחיל לחבר את העולם אל שורשו, שזו התגלות מידת חסד. לפיכך בחמישה עשר לחודש זה, אנו חוגגים את חג המצות.

מדוע דווקא בחמישה עשר? משום ששיא ההתגלות של מהות כל חודש, היא באמצעו של אותו החודש. כמו כל תהליך, שמתחיל בזרם קטן, והולך ומתגבר, עד שהוא מגיע לשיאו, ושוב הולך ומתקטן עד שהוא מסתיים בקול ענות חלושה, כך גם מהות החודש מתגלה בשיאה ביום החמישה עשר, שהוא אמצע החודש.

לפיכך, ביום חמישה עשר לחודש הראשון, אנו מגיעים אל השיא של גילוי ההתחברות לשורש החי של העולם (מידת חסד), שזו מהות החודש הראשון, ואנו חוגגים את חג

המצות, שמהותו היא התקדמות בחיפזון, תוך ויתור על ההשתהות וההשתקעות בעולם החומר.

לעומת זאת, חג השבועות, איננו חג בעל תאריך קבוע, הגדרתו היא, היום החמישי שאחרי פסח. וזאת משום שכפי שלמדנו, הגילוי של הנוקבא ומידת גבורה, איננו דבר בפני עצמו, אלא הוא משתלשל מתוך מידת חסד. אחרי שברחנו מההשתהות וההתפחה של העולם אל השורש הרוחני, אנחנו יכולים לחזור אל תוך העולם, ולראות כיצד השורש המופשט מתגלה בתוכו, ולפיכך בחג השבועות אנו מקריבים דווקא לחם חמץ.

ובמקביל לכך, אחרי שהשלמנו בחודשים תמוז אב ואלול את המידות תפארת נצח והוד, אנו מגיעים לחודש השביעי, חודש תשרי, שמהותו היא מידת יסוד. ובאמצע חודש זה, אנו חוגגים את חג הסוכות, שבו אנו יושבים עם הקב"ה יחד. מיד אחר כך, אנו חוגגים את חג שמיני עצרת, שמהותו מידת מלכות, שהיא הנוקבא של מידת יסוד.

אנו רואים אם כן, שהיחס בין חג המצות לחג השבועות, מקביל ליחס של חג הסוכות ושמיני עצרת. חג שבועות ושמיני עצרת, שניהם גילויים נקביים שאין להם תאריך מצד עצמם, אלא הם נובעים ומשתלשלים מתוך הגילויים הזכריים הנובעים ממהות החודש. ולפיכך הרמב"ן מכנה את חג השבועות כעצרת של חג המצות.

חג החנוכה

נמצאנו למדים, שכאשר אנו משלימים את מהלך השנה בצורה מלאה, אזי אנו מגיעים בסוכות להתגלות השלמה, ואנו מוצאים את עצמנו מוכנים לחורף הארוך עם מלאי אוכל, אור וחום, והוא נעשה לנו חורף של מנוחה ותכלית, ולפיכך בחורף אין חגים מן התורה, לפי שהעולם כבר הגיע לשלמותו, ואין מה לעבוד בו.

אך למעשה עם ישראל נמצא כיום בגלות, משום שבמהלך ההיסטוריה לא הצלחנו להגיע אל ראש השנה וחג הסוכות. עברנו את חג המצות והשלב התיאורטי, בתקופת האבות וביציאת מצרים. עברנו גם את הביצוע המעשי, במתן תורה ובהקמת המשכן. אך כשהגענו לשלב הסופי של התגלות השם באופן מלא בבית המקדש, נכשלנו פעם אחר פעם, כפי שראינו בחלק הקודם של הספר, ולא זכינו עדיין להגיע לראש השנה, ליום הדין הגדול והנורא, שבו העולם יעמוד בקדושתו הראויה, והקב"ה יתגלה במלואו בעולם.

לפיכך בתשעה באב, קודם לראש השנה, אנו יושבים מדי שנה לארץ, ובוכים על שבשלב הזה אנו נכשלים ואיננו מצליחים להתקדם הלאה בצורה שלמה.

ומשום שכך הוא המצב, כאשר אנו מגיעים לחורף אין אנו מוכנים אליו דיינו, ואנו מוצאים את עצמנו בחשכה עמוקה, שאין לנו די שמן להאיר אותה ולהפיג את צינת החורף. לא זכינו עדיין לתקן את העולם לגמרי ולגלות בו את שם הוויה בשלמות, ומשום כך יש בו פינות חשוכות שאותם אין אנו יכולים להאיר.

אך גם במצב זה שבו התרחקנו מהקב"ה, לא עזב אותנו הקב"ה לגמרי. תיקנו לנו חכמינו חגים גם בחורף, שבהן אנו חוגגים את הגילויים שהגענו אליהם רק בעקבות הגלות והחושך שנפלנו אליו.

בחג החנוכה אנו חוזרים וחווים את הגילוי שגילו לנו המכבים בבית שני.

המכבים, לא הוציאו את עם ישראל מן הגלות. גם אחרי ניצחונם עדיין עם ישראל נשאר תחת שלטון היוונים, ואחריהם הרומאים, שלבסוף גם החריבו את בית המקדש.

הגילוי שגילו לנו המכבים הוא, שגם בחושך ובגלות, כשאנו תחת שלטון הגויים, נר ישראל לא יכבה, לעולם הם לא יצליחו לכלות את התורה ועם ישראל לגמרי. כאשר היוונים ניסו למנוע מעם ישראל לקיים את התורה, נעמדו המכבים והשליכו נפשם מנגד, אף שהם ידעו שעל פי טבע אין להם שום סיכוי להצליח, בכך הם לימדו אותנו שהקב"ה לעולם לא ייתן שיעקרו את התורה לגמרי.

למדנו מהם, שאם אנחנו נעשה את מה שאנחנו צריכים לעשות, ונדליק נר אחד קטן, אפילו שנראה לנו שהוא אינו מאיר כלום בחשכה העמוקה השוררת בחוץ, ושהרוחות החזקות יכבו אותו מיד, הקב"ה יעזור לנו להתגבר על כל המכשולים, ולהמשיך לשרוד, והנר הקטן הזה יוכל לדלוך שבעה ימים בדרך נס.

זהו הגילוי שאותו אנו חוגגים באמצע החורף, בשיא החושך והרוחות, כדי שנדע שגם בעומק החושך ובגלות יש לנו מה לעשות, אפילו שאנו חסרי יכולת ואמצעים. אנחנו צריכים לעשות את מה שאנו מצוים ויכולים, והשאר יעשה מאליו.

חג הפורים

לקראת סיום החורף, כשכבר מתחילים לראות את האור של האביב בקצה המנהרה, אנו חוגגים את חג הפורים.

בחג זה אנו חוזרים אל הגילוי שנתגלה לנו בגאולה מגלות בית ראשון.

כפי שביארנו בסוף פרק ו', נס חג הפורים היווה את תחילת הסיום של גלות בבל. במהלך נס זה, התגלה לעם ישראל שהקב"ה נמצא איתם גם בגלות, ומה שהיה נראה להם כחושך וריחוק מהקב"ה, הוא עצמו נהפך להם לטובה.

כשם שעליית המן ולקיחת אסתר לבית אחשוורוש, שהיו נראים בתחילה רק כצרות ועונשים, התגלו לבסוף כשלבים בדרך אל הנפילה המוחלטת של המן ועמלק, כך הגלות כולה שהייתה נראית רק כעונש וריחוק, התבררה לבסוף כאמצעי כדי ליצור קשר חדש ועמוק יותר בין הקב"ה לעם ישראל, כפי שנתבאר שם.

זוהי מהות הגאולה. הגאולה איננה רק יציאה מן הגלות, אלא היא הפיכה של החושך עצמו לאור, פתאום מתברר שמה שנראה בפשוטו כרע, בעצם ברובד עמוק יותר הוא עצמו טוב.

משום כך בחג הפורים אנו שמים דגש על ונהפוך הוא, ועל שתיית יין, משום שכל עוד שלא יצאנו מן הגלות, איננו יכולים לראות ולהבין במוחש כיצד מה שנראה לנו רע הוא בעצם טוב, אנו צריכים להשתכר ולצאת מדעתנו, כדי להבין שבמקום שהוא למעלה מן הדעת הכל מתהפך לטובה.

וכשאנו מבינים את זאת, אנו חוזרים ומגיעים אל אהבת הקב"ה, כמו שהזכרנו בפרק הקודם שבפורים הדור קיבלוה מאהבה, וכך הגענו בעצם אל מה שהיינו אמורים להגיע בשמיני עצרת, אך בדרך הארוכה והכואבת.

הבנה זו, וההשגה של החיבור המלא ברמה מסוימת עם הקב"ה, היא ההתקדמות שלנו בכל שנה ושנה, והיא הנותנת לנו את האפשרות להמשיך שוב אל חג המצות, ולנסות לכבוש פסגה נוספת, ולהשיג קשר עמוק עוד יותר עם הקב"ה.

ח. פשט ודרש

דבר ידוע הוא, שרוב פרטי המצוות המופיעים בשולחן ערוך אינם כתובים במפורש בתורה, הם נלמדים בדרך הדרש, על ידי ריבויים ומיעוטים, או גזירה שווה, היקש, קל וחומר ושאר יג' מידות הדרש.

מחמת שאנו כל כך מורגלים בעובדה זו, מן הסתם מעולם לא שאלנו את עצמנו, מדוע בעצם זה כך? מדוע התורה רומזת חלקים מדבריה, ולפעמים אף חלקים יסודיים ומשמעתיים ביותר מן המצווה, באיזה שהם קודים וכללים שעל פיהם צריך לנסות למצוא את כוונתה?

אין הכוונה כאן לשאול מה ההיגיון במידות הדרש. אפילו אם נבין את ההיגיון המסתתר בדרכי רמיזה אלו, עדיין עלינו לשאול מדוע בכלל לרמוז ולהסתיר חלק מן המידע הרצוי? רק כדי לחסוך בקלף? - חלילה מלומר כן.

הקושיה מתעצמת ביותר, לנוכח העובדה שפעמים רבות הנלמד בדרך הדרש סותר את הכתוב בפשטו של הפסוק. למשל, בעניין קרבן פיגול, התורה כותבת כי קרבן שאכלו ממנו ביום השלישי פיגול הוא לא ירצה, אך חז"ל דרשו מכך שכתוב "המקריב אותו" שבשעת הקרבה תליא מילתא, ואם בשעת ההקרבה לא חשבו לאכול ממנו ביום השלישי, אף אם לבסוף הוא נאכל ביום השלישי, הרי הוא עולה לרצון. והדברים מפליאים, מדוע לכתוב דבר אחד ואחר כך לרמוז שבעצם יש לעשות להיפך? אם היו מספרים לנו שגם בחוקי מדינת ישראל, להבדיל אלף אלפי הבדלות, יש כזו תופעה, האם גם אז היינו מקבלים זאת בשוויון נפש?

התשובה לשאלות אלו, טמונה במה שנתבאר לעיל בפרק ו'.

הבה נחזור על מה שלמדנו עד כה בעניין מהות מצוות התורה, וננסה למצוא בתוך הדברים את התשובה לשאלות אלו.

מטרת ומהות התורה

בפרקים הקודמים למדנו, שהמצוות אינם אוסף סתמי של הוראות שהקב"ה נתן לנו כדי להגיע לתועלת כלשהיא. מטרת המצוות היא לתקן ולהשלים את העולם.

שורש העולם הוא בנקודה אחת אחדותית, אך כאשר נקודה זו מתגשמת, כל חלק וחלק שבה מקבל נפרדות ואפשרות לפעול באופן עצמאי, ולפיכך במקום שכל חלקי העולם

יפעלו בהרמוניה כמערכת אחת אחדותית, ויהיו גילוי מלא של אותה הנקודה האחדותית, ישנם חלקים הפורשים מן הכלל, ואינם משתתפים בגילוי.

תפקיד המצוות הוא להחזיר כל חלק אל מקומו ואל גבולותיו המקוריים, על פי חלקו במערכת השלמה, ולהעמיד אותו כמבוטל אל הנקודה השורשית וכמשתלשל ממנה, ובכך יושלם העולם ויהווה גילוי מלא של שורשו הרוחני.

למדנו עוד, שהתורה לא ניתנה לנו רק כדי לשמש כספר הוראות מעשיות, מה לעשות כדי שהעולם יגיע לתיקונו. אם זה אכן היה כך, לא היה שום טעם לפשט ודרש, הקב"ה היה צריך להוריד לנו שולחן ערוך עם משנה ברורה בתוספת פסקי תשובות ואורחות שבת, והיינו חוסכים את כל השאלות והמחלוקות שהתעוררו במהלך הדורות. אך אם זו הייתה המטרה, אזי לא היה נצרך כלל מתן תורה, שהלא האבות הקדושים כבר קיימו את התורה כולה, וידעו את כל ההוראות המעשיות הנצרכות, הם היו צריכים לכתוב לנו מה לעשות, ודיינו.

מעמד מתן תורה לא נוצר רק כדי לספק לנו הוראות מעשיות, תכליתו היא להוריד לעולם את שורש הבריאה עצמו, לגלות בעולם את הרצון הראשוני האחדותי של הקב"ה, כך שממנו יהיה ניתן להוציא ולהבין את כל צורת הבריאה, וגם את ההוראות מה לעשות.

ננסה להמחיש את ההבדל בין הדברים, על ידי משל. אם רוצים שקבוצת פועלים תבנה בית, אפשר לומר להם הוראות מדויקות, תיקחו את זה מכאן ותניחו שם, תורידו את זה מזה ותשימו אותו על משהו אחר וכו' וכו'. אך אפשר במקום זה, לתת להם את התוכנית של הבית, את התמונה שבה מוצג הרעיון המנחה את הבנייה, ובה בעצם טמונות כל ההוראות המעשיות.

בתמונה, טמון כמובן הרבה יותר מאשר בהוראות, בתמונה לא רואים רק מה צריך לעשות וזהו, אלא ניתן לראות גם מהם האפשרויות והדרכים לעשות זאת, מה החיסרון ומה המעלה בכל אפשרות, ולמי מתאימה כל אחת מן הדרכים, מה אין מניעה בעיקרון לעשות, אך למעשה בהמשך הדרך זה יכביד ויקשה על העבודה, באיזה חלק של העבודה אפשר לעצור ולנוח ובאיזה לא וכו' וכו'.

אך מצד שני, התמונה היא מציאות, ולפיכך היא עמוקה הרבה יותר מן ההוראות. בהוראות כל מילה היא רק סימן לאיזה שהוא דבר שהכותב חשב עליו, ולפיכך עלי רק למצוא מה הוא התכוון לסמן לי בכל מילה, ובכך מיציתי את כל הטמון בהוראות. בתמונה, אין זה כך. העומק של המידע שבתמונה לא הוצפן על ידי מישהו, הוא פשוט

נובע מעצם העומק הנמצא במציאות הבית, בכל מציאות שהיא, ככל שנעמיק נגלה עומק נוסף, ולפיכך גם בתמונה חלק מן המידע יהיה אכן קל ופשוט לקליטה, אך ישנו גם חלק שלא ניתן למצוא אותו אלא על ידי ירידה לעומק הציור, והתבוננות בכל פרט ופרט שבו.

גם בעניין התורה והמצוות כן הוא.

הקב"ה לא חפץ להוריד לנו ספר הוראות מעשיות, הוראות אלו הם אין סופיות. אין מדובר רק על גופי המצוות, אלא גם על הצורה שעלינו לקיים אותם, ההרגשה שלנו בהם, צורת תיקון מידות הנפש שלנו וכו'. מספר הצירופים והנידונים האפשריים הוא בלתי מוגבל, אי אפשר יהיה לתת ספר הוראות כזה, גם אם נכפיל את תכולתו של הספר על ידי שנטמין בו רמזים, דרשות וקודים.

הדרך היחידה להורות לנו מה לעשות בצורה מושלמת, היא להראות לנו תמונה של רצון השם, של השורש שבו העולם הוא שלם והאחדות. כך שבמקום להגיד לנו למשל, שהקב"ה רוצה שנטיל ציציות בבגדנו, פשוט נראה תמונה של המציאות השלמה, וכשנתבונן שם נבחין שהמושג בגד השלם הוא עם ציצית, כשרואים את התמונה המלאה מבינים ממילא שבגד בלא ציציות הוא בעצם קרוע וחסר.

כפי שביארנו, מתוך תמונה ניתן להוציא הרבה יותר מאשר מתוך הוראה מעשית. אך כמובן, אף אחד כאן לא שוטח בפנינו את התשובות, התשובות טמונות במציאות עצמה, וממילא בשביל למצוא את התשובות לשאלות העמוקות, נצטרך בעצמנו להעמיק בתמונה.

האבות, כמובן ראו גם הם בעיני רוחם את התמונה השלמה של שרשי המציאות, כפי שהיא בשמים, אך לא היה בידם את האפשרות להורידה לעולם. אם הם היו בוחרים מילים כדי לתאר את מה שהם רואים, ממילא הם היו מתארים את המציאות בצורה סובייקטיבית, ואז בעצם היה כאן הוראות ולא תמונה, כל מילה הייתה רק סמל לאיזה שהוא מושג שעלה במוחם כשהם ראו את המציאות, על פי הזווית והעומק שהם הבינו בה, רק משה רבנו יכול היה לכתוב את התורה.

משה רבנו גם הוא, לא כתב לנו מילים כפי שהוא שמע אותם כפשוטו ממש מפי הקב"ה, שאם לא כן לשם מה היה צריך אותו? הקב"ה היה יכול להפיל לנו פתק מן השמים, שבו יהיה כתוב את התורה כולה. ובנוסף, אם זה אכן היה כך, מדוע התורה נקראת שבי ששבה משה רבנו? הלא הוא בסך הכל היה שליח.

הורדת התורה למציאות גשמית פשוטה של דיו ואותיות, הייתה תהליך שנוצר ונעשה על ידי משה רבנו בעצמו. משה רבנו שהיה העניו מכל אדם, היווה בעצם את הגשר המחבר בין המציאות העצמית האובייקטיבית, המגלמת את רצון השם בצורה אין סופית, לבין האדם הסובייקטיבי. הוא הצליח לתרגם את המציאות למילים שאינם מתארות את מה שהוא רואה במציאות, אלא את המציאות עצמה, כמו צייר המצייר את המציאות עצמה בלא שום שייכות לעצמו, ואפילו אם הוא אינו מבין כלל מה שהוא רואה, הוא פשוט מתחבר אל המציאות עצמה, ומצליח לשבות אותה אל תוכו, ולכבול אותה אל תוך דף בעל שני ממדים.

כמובן, את המציאות הרוחנית המופשטת שהיא שורש העולם אי אפשר לצייר או לצלם ממש, אין לה צורה גשמית מוגדרת ופשוטה, שניתן לשטוח אותה בצורת ציור פשוט על הדף, מוכרחים לצייר אותה על ידי ציור מורכב, המכיל מילים המורכבות מכמה אותיות וכו'. אך מעלתו של משה רבנו הייתה בכך שהוא יכול היה למצוא את המילים האובייקטיביות המכילות בתוכם בדיוק את המציאות כפי שהיא, כך שבסופו של דבר המציאות עצמה תשתקף בתוך המילים הכתובות.

קשה לנו להבין כיצד ניתן לצייר מציאות על ידי כתיבה, אך אנו יכולים ללמוד על כך מעט מהמושג שירה, שהוא המושג הכי קרוב לכתיבה של המציאות מכל המושגים שאנו מכירים.

המשורר, משתדל שלא לצמצם את המציאות למילים מוגדרות וחתוכות. הוא מרבה להשתמש במילים גבוהות ומליציות שמהם הוא נוטל רק את התוכן, ומשליך את הקליפה של הצורה המעשית של הדברים, ובצורה זו הוא מתקרב מאוד אל הכתיבה של המציאות כפי שהיא, ולא כפי שהוא רואה אותה. גם מבחינת המשקל הדקדוקי של המילים המשורר משתדל ליצור לשון הנופל על לשון, כדי לחבר את רצף המילים והאותיות לכדי ציור אחד חי, ולא כמורכב מחלקים חלקים, והוא לא נרתע אף מליצור משקלים חדשים ומיוחדים כמו למשל "תיטעמו" "יאחזמו" וכדו', שאינם מופיעות בתורה אלא בשירים.

ואכן, בשירה ישנה רמה מסוימת של תמונה ולא של כתיבה. אדם יכול לקרוא שירה שכתב אדם אחר, ולחוות על ידה חלקים במציאות שהמשורר בעצמו לא חווה אותם, הם פשוט נכנסו אל תוך השיר ישירות מן המציאות. לפיכך לא פלא שהתורה נקראת כולה שירה, משום שאכן יש בה בחינה של שירה.

במאמר מוסגר יש לציין כאן, שמעשה זה של כתיבת השורש הרוחני של העולם, לא היה יכול להיעשות בצורה מושלמת אלא בלשון הקודש דווקא, ולא בשפות אחרות.

בכל השפות, האותיות אינם אלא סמלים שנקבעו באופן שרירותי כדי להרכיב מהם מילים, שגם הם נקבעו באופן שרירותי כדי לאפשר לנו להעביר מאחד לשני את המושגים שאנו חושבים עליהם. ולפיכך השימוש באותיות מחייב שימוש במושגים סובייקטיביים שלנו, שהחלטנו להצמידם לצורת האות.

בלשון הקודש אין זה כך. בפרק הראשון של הספר העתקנו את דברי השל"ה לגבי השתלשלות המציאות מרובד לרובד, דברי השל"ה שם במקורם עוסקים בביאור ייחודיותה של לשון הקודש. השל"ה מסביר שם, שבלשון הקודש כל אות היא השתלשלות של מושג יסודי בבריאה, הטמון בצורה ובצליל של אותה האות.

כשם שהסברנו שם באותו הפרק לגבי מנגינה המבטאת פריחה, שאין כאן משל בעלמא, אלא המושג פריחה באמת טמון ברמה נמוכה מאוד בקצב של המנגינה הזו, זה יכול להיות על ידי קצב איטי ההולך ומתגבר, או בכל צורה אחרת של פריחה, כך הוא הדבר גם באותיות לשון הקודש. כל אות היא אחד מן המושגים הבסיסיים המרכיבים את הבריאה, ודבר זה אינו שרירותי, אלא צליל האות וצורתה באמת מכילים בתוכם את המושג הזה. וממילא גם המילים בלשון הקודש אינם שרירותיות, אלא המושג העולה מהמילה הוא המושג המורכב מצירוף משמעות כל האותיות המרכיבות את המילה.

דברים אלו אינם חידוש עצמי של השל"ה, הם נמצאים כבר במקורות קדומים יותר ובספר יצירה, ולמעשה, הם מוכרחים כבר בתורה עצמה. כפי שהזכרנו בפרק א', התורה אומרת שכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו, מה שייך לומר על שם שהוא השם האמיתי, אם כל המילים הם דבר שרירותי שאין בו שום אמת? בהכרח שהשם מכיל בתוכו תוכן כלשהוא, ואדם הראשון הצליח לכוון בכל חיה אל התוכן האמיתי שלה.

אם כן, בלשון הקודש כאשר כתוב פרה, אין כאן ביטוי שרירותי למושג פרה, אלא יש כאן בעצם ציור של התוכן הנמצא במושג פרה. ובאופן תיאורטי, מי שיודע להעמיק בדברים, יכול אף בלא שום ידיעה בשפה, להתבונן במילה פרה בלשון הקודש, ולצייר לנו פחות או יותר כיצד פרה נראית.

זוהי הצורה שבה הצליח משה רבנו לצייר את שורש המציאות בספר התורה בצורה מושלמת על ידי אותיות ומילים, אך להשאירו בגדר תמונה ומציאות, ולא להפוך אותו לתיאור שרירותי סובייקטיבי.

העיקרון שהסברנו כאן, שהתורה איננה ספר הוראות אלא שירה ותמונה של המציאות, הוא הסיבה לכך שישנם בתורה פשט ודרש. כמו שבכל תמונה של מציאות יש עומק, יש

את מה שרואים בהסתכלות ראשונה, ומה שצריך לעשות על פיה, אך לפעמים במבט מעמיק אנו מגלים שהתמונה בעומקה הפוכה לגמרי, כך הוא גם בתורה.

זוהי גם הסיבה להנחה הידועה של חז"ל שהכל רמוז בתורה, אם על ידי הבנה בעומק דברי התורה, ואם על ידי דילוגים וצפנים שונים.

מכיוון שהתורה איננה ספר הוראות, אלא קודשא בריך הוא ואורייתיה חד הוא, התורה היא תמונה של עצם רצון השם, שהוא השורש והמנהיג של הבריאה, ממילא הכרח הוא שכל דבר בבריאה צריך להיות לו שורש בתורה. ואין זה הצפנה שמישהו הצפין כדי שהיא תימצא באחד הימים, אלא זה הכרח המציאות.

כשם שאם נבדוק ונמצא, שאם מסדרים ארבע ציורים של פרות זו ליד זו יוצא ציור של סוס, הכרח הוא שיש לכך משמעות במושג פרה, שהוא מכיל בתוכו רבע סוס, ולא משום שמישהו חשב וכיוון את זה כך, אלא משום שכך היא המציאות, שכשהמושג פרה השתלשל לעולם נוצר רבע סוס. גם בתורה כך הוא, אם אנו מוצאים מבנה בעל משמעות המורכב מכל אות שנייה בתורה, זה אומר לנו משהו, לאו דווקא משום שמישהו הטמין את זה, אלא פשוט משום שאם זה נמצא בתוך התמונה של הפרשה בתורה, בהכרח שזה משתלשל ממנה.

על פי הסבר זה, שתפקידו של משה היה להפוך את התמונה האחדותית של שורש הבריאה למילים ואותיות נפרדות, תוך כדי שמירה על המשמעות האחדותית והכללית של הדברים, מתבארת יפה סוגיית הגמרא במנחות.

הגמרא במנחות אומרת, שאת שמונת הפסוקים האחרונים של התורה, המתארים את מיתת משה, צריך לקרוא בבית הכנסת בבת אחת, ואסור להפסיק בהם באמצע. ומביאה הגמרא מחלוקת כיצד נכתבו פסוקים אלו, לדעת ר"י, יהושע כתב פסוקים אלו לאחר מיתת משה, ולדעת ר"ש, משה עצמו כתבם קודם שמת, אך בכך נשתנו פסוקים אלו מכל התורה, שבכל התורה כולה היה הקב"ה אומר ומשה אחריו וכותב, וכאן הקב"ה אומר ומשה כותב מפיו בדמע, כמו שכתוב אצל ירמיהו, שהיה ברוך בן נריה כותב את מגילת איכה מפיו של ירמיהו. ומסבירה הגמרא, שמכיוון שנשתנו פסוקים אלו, בכך שכתבם יהושע או שנכתבו בדמע ובלא אמירה של משה, אסור להפסיק בהם.

לכאורה, גמרא זו תמוהה מאד. מה אכפת לנו שפסוקים אלו נכתבו בדמע ובצער? מדוע לא להפסיק בהם בגלל זה? ומה משנה בכלל אם משה היה חוזר ואומר אחרי הקב"ה או לא? לשם מה להביא לזה ראייה מפסוקים?

והנה מביאים בשם הגר"א וכן כתב הרמ"ע, שמשו כותב בדמיון פירושו כתיבה בעירוב, ללא פיסוק וסידור של האותיות, כמו תרומה מדומעת, דהיינו מעורבת בחולין. ועניין משה חוזר ואומר, ביאר בו הגר"ז ביאור נאה, על פי מה שידוע בשם הגר"ח, לבאר את החילוק בין נביאים לכתובים. הגר"ח ביאר, שאף על גב ששניהם נאמרו ברוח הקודש, אך הנכתב בנביאים הוא דבר שניתן לנביא בתורת נבואה, לאומרו ברבים, ואחר כך הוא כתבו, ואילו הנכתב בכתובים, הוא דבר שלא ניתן בידי הנביא כדי לאומרו, אלא הוא ראה מה שראה, וכתב את הדברים על הספר. ולפי זה ביאר הגר"ז, שבפסוקים אלו שלא ניתנו למשה כדי לאומרם, אין הם נחשבים כנבואת משה, אלא כמי שכותב מרוח קודש בלא דין נביא.

כעת, ניתן להבין את עומק דברי הגמרא, על פי מה שביארנו.

למדנו, שמשו נחשב למוסר התורה, משום שהוא היה היחיד שיכול היה להוריד את המציאות האחדותית כפי שהיא, לתוך הסימנים הגשמיים הנפרדים. לא לתאר אותה במילים, אלא להגשים אותה, ולצייר בליבו את התמונה הממשית כיצד התורה נראית קיימת בעולם. אך בפסוקים האחרונים של התורה, שבהם מתוארת מיתתו של משה עצמו, לא יכול היה משה לעשות כן, שהלא הוא אינו יכול לחוות ולהוריד אל תוך העולם הגשמי את המציאות הזו שהוא אינו נמצא בה.

לפיכך, מסביר הגר"א, כתבם משה בדמיון - בעירוב. בפסוקים אלו, משה באמת לא ביצע את תפקידו הרגיל, הוא לא הוריד אותם לגמרי אל המציאות הגשמית המחולקת, אלא הוא השאיר אותם עדיין קצת אחדותיים, וניתנים להבנה רק בהסתכלות כוללת, ולא בקריאה של אות אחר אות בנפרד.

וזהו הטעם למה שהסביר הגר"ז, שבפסוקים אלו אין למשה דין נביא גמור. לפי שמהות הנביא היא, מי שאומר את הדברים, מי שפועל בהם ומוריד אותם לעולם (פירוש המילה אמירה בלשון הקודש, הוא השתלשלות מדבר אחדותי ומופשט, אל עולם גשמי ומעשי יותר. דבר זה נעשה בדרך כלל על ידי דיבור, שמשמעותו היא תרגום של המחשבות האחדותיות לצלילים גשמיים, אך לאו דווקא על ידי כך. ישנה גם אמירה בלב, כמו ויאמר המן בליבו, משום שגם בלב המחשבה מיתרגמת ממחשבה נקודתית אחדותית, למחשבה מוגדרת ומפורטת, וישנה גם המילה "לאמר", שכידוע אין משמעותה דווקא לומר לאחרים, אלא להוריד את הדבר לעולם המעשה, בין על ידי דיבור, בין על ידי הסברה, ובין על ידי עשייה), ואילו פסוקים אלו, נכתבו בידי משה מפי הקב"ה, כפי שהוא ראה אותם, בלי להורידם לעולם גשמי יותר, ולחלקם לאותיות ופסוקים נפרדים.

ומשום כך, אסור להפסיק באמצע פסוקים אלו, לפי שכל פסוקא דלא פסקיה משה, לא פסקינן ליה אנן. האדם היחיד בעולם, שיכול היה לקבוע את חלוקת הפסוקים והורדתם לרובד הנמוך יותר בצורה מושלמת, הנאמנת למקור האחדותי במאת האחוזים, הוא משה רבנו, ומכיוון שפסוקים אלו נכתבו על ידי יהושע, או שנכתבו על ידי משה בעירוב, וחלוקתן נעשתה על ידי יהושע, אין אנו יכולים לקבוע מסמרות בדבר, ולהפסיק באמצע קריאתם.

(על פי דברים אלו, מתבאר יפה הטעם לכך שלפסוקי עשרת הדברות ישנם שני קריאות, הקריאה הרגילה המחלקת את הדברות להרבה פסוקים, וקריאה בטעם העליון, שבה קוראים בשבועות, ובה כל דיברה היא פסוק אחד שלם. הסיבה לכך היא משום שחלק זה של התורה ירד פעמיים לעולם, פעם אחת כשכתבו משה רבנו ספר התורה וחילקו לפסוקים כמו כל התורה, אך הייתה פעם נוספת קודם לכן, שבה הדיברות ירדו לעולם על ידי הקב"ה עצמו במעמד הר סיני, ואז באמת הדברות לא ירדו ונתפרטו כל כך כפי שהוריד משה רבנו את כל התורה, אלא הם נשארו מאמרים רוחניים אחדותיים, כמו שאמרו חז"ל ששמור וזכור בדיבור אחד נאמרו, מה שאין הפה יכול להגיד ואין האוזן יכולה לשמוע. ולפיכך בשבועות, שהוא זמן מתן תורתנו, אנו קוראים את הדברות בקריאה אחדותית ככל שאנחנו יכולים, כדי להידמות למתן תורה עצמו)

על כל פנים, בנוגע לענייננו, למדנו שהתורה איננה ספר הוראות מה לעשות במדויק, אלא היא גילוי של רצון הקב"ה עצמו. משל למה הדבר דומה, למלך שהסתובב במדינה השכנה וראה שם גן נפלא, קם ואמר אני מעוניין שגם לי יהיה דבר נפלא כזה. במשפט זה אין רק הוראה מה לעשות, אלא יש גילוי של עצם הרצון, וממילא כלול בתוכו הציווי להגשים אותו במלואו. כך גם בתורה, הצליח משה רבנו להעביר אלינו במילים את התמונה של הגן הנפלא שחפץ הקב"ה ליצור בעולם, ולא רק את ההוראה המעשית.

ולמעשה, ליסוד זה ניתן למצוא מקור מפורש בתורה.

התורה מספרת, שהקב"ה אמר לבצלאל לבנות את הארון והכלים ואחר כך את המשכן, ואילו למעשה מבואר שהוא עשה להיפך, קודם כל הוא בנה את המשכן ורק אחר כך את הארון. ובכל אופן אנו מוצאים שהקב"ה משבח את בני ישראל על כך שהם עשו ככל אשר ציווה השם, כיצד ייתכן הדבר?

ההסבר לכך הוא מה שלמדנו כאן. כאשר משה אומר את רצון השם, הוא אינו אומר ציווי אלא מציג את שורש המציאות שהקב"ה חפץ לברוא. בצלאל בחכמתו העמיק במציאות זו, והבין שכדי להגשים את רצון הקב"ה עליו להפוך את הסדר, כפי שנבאר בהמשך.

אלא שיקום השואל וישאל, אם כן מדוע התורה מדברת בלשון ציווי? מדוע הקב"ה אומר חג הסוכות תעשה לך, ולא אני חפץ שיהיה חג סוכות?

אך עלינו להבין שציווי הקב"ה אינו נאמר דווקא כהוראה מעשית לאדם. גם בבריאת העולם הקב"ה אמר יהיה אור? האם זה ציווי לאדם לקום ולעשות? למי?

כאשר הקב"ה אומר משהו, פירוש הדברים שהוא חפץ להוציא את רצונו אל הפועל (כפי שהזכרנו פירוש המילה אמירה בלשון הקודש הוא השתלשלות מן הכוח אל הפועל, ולא דווקא לומר בפה). הוא איננו מצווה שיעשו אור, אלא קודם כל הוא אומר יהיה אור, צריך להיות אור, וממילא זהו ציווי לכל הבריאה לעמוד במצב כזה, וכך אכן קורה מאליה.

זו הייתה צורת הציווי, בכל מה שברא הקב"ה בבריאת העולם. אך מאז חטא עץ הדעת שנתקלקל העולם ונתנתק משורשו, יש צורך לחזור ולחבר אותו שוב אל העולם המופשט, וכביכול לברוא שוב את המושגים המופשטים. דבר זה הקב"ה אינו רוצה לעשות בעצמו כמו בבריאת העולם, הוא חפץ שדווקא אנו נעשה אותו, לכך הוא אומר את רצונו במילים "עם ישראל יעשה חג סוכות", ולא במילים "יהי חג סוכות", משום שכך רצונו, שתיברא המציאות הזו שאנחנו עושים חג, וממילא אנו מצווים להגשים ולקיים את רצונו, ולעשות את החג. אך עדיין, מאמר הקב"ה אינו מתחיל כציווי, אלא המאמר הוא מציאות רצון השם עצמו, והציווי נוצר ממילא.

ישנם גם הוכחות במצוות עצמם, לכך שהלשון המשתמעת כציווי, אינה נאמרת דווקא כהוראה לבני ישראל. למשל, התורה אומרת שכאשר נולד שור או כשב או עז, שבעת ימים יהיה תחת אמו, ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן.

כידוע, אין שום מצווה בדבר, ולא קיים שום איסור לקחת את הוולד מתחת אמו, הדבר היחיד שנאמר בפסוק הוא שהוולד אינו כשר לקרבן עד היום השמיני, מדוע אם כן נאמר הדבר בלשון ציווי, יהיה תחת אמו?

התשובה היא, אין כאן ציווי, אלא זוהי אמירה של רצון השם שהוולד יהיה תחת אמו, יהיה, ולא שאנחנו נעשה אותו. ולפיכך זוהי אכן מציאות קיימת, שבמשך שבעת הימים שאחר הלידה הוולד עדיין איננו עומד כיצור מושלם בפני עצמו, אלא הוא תחת אמו וכחלק ממנה מכל הבחינות. והתוצאה המעשית מרצון ומציאות זו היא, שכל זמן שהוא איננו עומד ברשות עצמו הוא איננו כשר לקרבן. וכמו כן, בגמרא מבואר שנאמנות יכיר של האב היא רק מיום השמיני ללידה והלאה, וקודם לכך האם היא הנאמנת. על פי מה

שנתבאר, גם כאן הסיבה לכך היא משום שבשבעת הימים הראשונים הוולד ברשות אמו, כמו כשהוא בבטנה, ורק אחר כך הוא מתנתק ממנה לגמרי ועובר לרשות האב.

(ומכאן אבן פינה להבנת עומק מאמר חז"ל הידוע, שהקב"ה "איסתכל באורייתא וברא עלמא". העולם נוהג לפרשו שהקב"ה ברא עולם, ואחר כך הביט בתורה ודאג לסדר את העולם באופן שיהיה אפשר ומשתלם לקיים בו את התורה, וכמו למשל הדוגמא המפורסמת, שיכולת הקרישה של דם התינוק מגיעה לשיאה רק ביום השמיני ללידתו. אך בספרים מבואר שאין זו הכוונה, אלא פירוש המאמר הוא שהקב"ה ברא את העולם על ידי ועל פי התורה, והתורה היא המכילה בתוכה את ההוראות והשורשים של כל העולם, כמו שהמשיל זאת המדרש לפנקסי התכניות של הבנאי. ולמשל בעניין שלנו, הקב"ה לא ברא תינוק וסידר שדם התינוק יקרוש ביום השמיני כדי שאפשר יהיה לקיים מצוות מילה, אלא להיפך, שורש הדבר הוא בכלל בסיסי שישנו בתורה, שכל בריאה וכל תהליך שעושה האדם מתרחש בשבעה שלבים, הלא המה שבעת הספירות, ולפיכך גם בריאת התינוק אינה נשלמת לגמרי עד שיעברו עליו שבעה ימים, ועד אז הוא כמעט כמו תינוק המחובר לאמו בחבל הטבור. כלל זה, הוא הסיבה לכך שמצוות המילה מתקיימת רק ביום השמיני, וכלל זה הוא גם הסיבה לכך שמציאות התינוק וכל מערכות גופו אינם נשלמות ואינם יכולות לעמוד בפני עצמם עד היום השמיני, דבר זה ניכר במערכת הקרישה המאפשרת לו להיות עמיד בפני פציעות, ומן הסתם גם במערכת העיכול ובשאר מערכות גופו, המציאות לא הותאמה לתורה, אלא היא משתלשלת מהשורש המופשט של הדברים, כפי שהוא מופיע בתורה)

אם כן, למדנו שהדרש איננו הצפנה שמישהו הצפין, אלא הוא רובד שונה במציאות, זהו סוג של הסתכלות ומבט אחר על המציאות. על פי הבנה זו, מבט זה יכול להיות לפעמים גם גלוי לעין בלא שום הצפנה.

ואכן, חז"ל אומרים לנו שדין שחיטת החטאת בצפון נחשב כנלמד בדרך היקש, ולפיכך הוא אינו חוזר ומלמד בהיקש. יותר מכך, אנו מוצאים שחז"ל מסבירים שהמשנה הקדימה את דין שחיטת החטאת בצפון לדין שחיטת העולה בצפון, משום דאיידי דאייתי מדרשא חביבא ליה.

להפתעתנו, כשאנו מעיינים במקורות, אנו רואים שדין שחיטת העולה נזכר בתרה במפורש. התורה אומרת במקום אשר תשחט העולה תשחט החטאת, ואילו בעולה נאמר במפורש ששחיטתה בצפון. הרי לך דין שהוא מפורש בתורה, וכל ילד יכול לראותו, אך עדיין הוא נחשב להיקש ולדרש, והמשנה מקדימה אותו משום חביבותו. וזאת משום שהוא נכתב בצורת היקש, שהוא אחד מיג' מידות הדרש.

כעת עלינו לברר מהו המבט הזה של הדרש? כיצד ישנם שתי הסתכלויות שונות כל כך, עד שלפעמים הם מגיעים לתוצאות הפוכות האחת מן השנייה? כעת אנו כבר מבינים שאין כאן תופעה מיוחדת לתורה, אלא היא קיימת בכל מציאות שלא תהא, שיש בה הסתכלות של פשט והסתכלות של דרש, אך מהם שתי ההסתכלויות הללו?

לשם כל עלינו לחזור שוב ולסכם את מה שלמדנו בשרשי המציאות, ולחדד את הנקודה השייכת לעניין שלנו (מטרתנו כאן היא להסביר תחילה מהו המבט של הדרש, ולאיזה תכלית הוא מוביל אותנו, בהמשך הפרק נסביר בעז"ה כיצד דרשות התנאים פועלות בכיוון זה).

שם אלוקים ושם הוויה

לקב"ה ישנם שני שמות, שהם שני צורות שונות שבהם הוא מתגלה בעולם, שם אלוקים ושם הוויה. שם אלוקים הוא המבט שבו הקב"ה מתגלה ככוח הבורא את הבריאה, ושם הוויה הוא המבט שבו מתגלה אחדות הקב"ה בבריאה, והנהגתו של הקב"ה את הבריאה בכל רגע ורגע. אנו יודעים שההסתכלות של שם אלוקים היא המקור למידת הדין בעולם, וההסתכלות של שם הוויה היא המקור למידת הרחמים. הבה נחזור ונרחיב בעניין, ונבאר את הקשר בין הדברים.

כפי שהזכרנו, השם השורשי והעצמי של הקב"ה הוא שם הוויה, משמעות שם זה היא, שהקב"ה כולל בתוכו את ההוויה כולה. אין הכוונה שהוא הבורא של ההוויה, כמו בעל מלאכה שיצר יצירה חיצונית ממנו, אלא שההוויה כולה היא חלק ממנו, כמו אמן שאישיותו נמצאת בתוך היצירה שיצר, והרבה יותר מכך. משמעות שם זה היא שהבריאה כולה היא דבר אחדותי, הפועל כמערכת אחת לגלות את דרכי השם.

לעומת זאת, שם אלוקים איננו עצמות הקב"ה, הוא רק תואר שאנו מעניקים לו על פי ההסתכלות שלנו. אנו, שאנו עומדים בעולם הגשמי, איננו מצליחים לראות את כך שהבריאה כולה היא הוויה אחדותית, משום שבעולם שלנו כל כוח נראה כפועל בפני עצמו, אנו מגדירים שיש כאן בריאה עצמאית כביכול, והקב"ה הוא בורא, הוא דבר נפרד ממנה שברא אותה, והוציא אותה מכוחו.

אמנם אנחנו מאמינים ויודעים שההוויה כולה היא התגלות של הקב"ה, אך פשטות העולם אינה נראית כך, עד כדי כך שכשאנחנו אומרים בקריאת שמע שההוויה אחד, שכל המציאות כולה היא גילוי של שם ההוויה האחדותי, אנו נאלצים לכסות את העיניים ולהתנתק ממה שאנו רואים יום יום, כדי להתחבר אל המציאות כפי שאנו יודעים שהיא באמת. גם כשאנו אומרים קדושה, מציאות זו באה לידי ביטוי, בכך שאנו

אומרים בקדושה שרק השרפים הם אלו שרואים שמלוא כל הארץ כבודו, אך האופנים וחיות, הנמצאים בדרגה קרובה יותר אל המציאות החומרית, מסתכלים סביבם ושואלים איה מקום כבודו? היום אין לנו בית המקדש, וכבוד השם איננו ניכר בעולם בהסתכלות הראשונה, עד כדי כך שכיום אסור לנו אפילו להוציא בפה את שם ההווה המפורש כפי שהיו מזכירים בבית המקדש, כשהיה כבוד השם מלא את העולם.

אם כן, בהסתכלות מצד העולם הגשמי, העולם אינו נראה כחלק מההווה, אלא כבריאה שהיא דבר נפרד מבוראה, וכל חלקיה נפרדים ועצמאיים ("בריאה" היא מלשון חוץ, כמו "בר" בארמית שהוא לשון חוץ).

זוהי הסיבה ששם הווה הוא מידת הרחמים, ואילו שם אלוקים הוא מידת הדין.

כאשר פועלת ומתגלה בעולם מידת אלוקים, פירוש הדברים הוא שכל כוח וכוח בעולם פועל בפני עצמו. כוח המשיכה כרגע אינו יודע שום דבר מלבד זאת שהוא אמור למשוך כל דבר למטה, והאש אינה יודעת אלא שעליה לשרוף כל דבר ולהעלותו למעלה, וכך כל הכוחות בעולם. אם במצב כזה אדם נתקל בבור, רוב הסיכויים שהוא יפול לתוכו ימות. אין כאן מקום להתחשב בכך שהוא אדם צדיק וגדול, ובכך שהוא איננו אשם בכך שהוא נתקל בבור וכו', כוח המשיכה ככוח גשמי אינו יודע חשבונות כאלו.

אך כאשר העולם והאדם מכירים בשם הווה, אז העולם פועל בצורה אחרת לחלוטין. אין כאן כוח שאמור למשוך למטה, וכוח אחר שאמור להזיז הצידה, שכל אחד מהם פועל על פי עקרונותיו. במצב כזה, כל העולם פועל כמערכת אחת, הפועלת על פי עקרונות מופשטים המפעילים את שורש המערכת. הרי קורה לפעמים שבדיוק בשעה שמישהו אמור ליפול לבור מגיעה רוח צדדית או שנופל איזה עץ כבד ומרעיד את הסביבה וכדו', ישנם הרבה כוחות מנוגדים בבריאה, שקשה לנו לדעת בדיוק מתי יופעל כל אחד מהם. אך כאשר אנו מכירים בכך שאין כאן פעולה אקראית של כוחות רבים, אלא כולם פועלים משורש אחד ולמטרה אחת, וכל אחד הוא רק שליח למלא את חלקו, אנו מבינים שמי שאמור על פי התכנון העליון להישאר בעולם, לא יקרה לא כלום גם אם הוא יתקל בבור, ברור שאיזה שהוא כוח צדדי כביכול יציל אותו. למעשה הוא מעולם לא היה כלל בטווח הסכנה, אף שלכאורה הוא היה במלתעותיו של כוח המשיכה, אך הלא כלל אין דבר כוח המשיכה, ישנו רק כוח המורכב מהמשיכה ומהפכיה, והם פועלים יחד בתיאום מלא.

משל למה הדבר דומה, לאדם שנכנס לסדנה משוכללת של צורף זהב. אם הוא אינו יודע שיש כאן צורף, והוא אינו מבין את תכלית העניין, הוא חושב שהכל כאן פועל

במקרה. הסדנה נראית לו כצירוף של הרבה כוחות נפרדים שמישהו הפעיל אותם פעם, והם ממשיכים לעבוד על פי חוקיהם הטבעיים.

אדם כזה, כאשר הוא רואה שהרובוט מכניס לתנור הרותח גושי זהב גולמי, יחרד מאוד, הלא הזהב הולך להישרף בתנור להינמס ולהיפסד. כאשר הוא יראה שבדיוק בשעה שהזהב מגיע לנקודת הרתיחה, נכנס תחתיו מגש המקבל את הזהב הנוזלי, ובדיוק כאשר החום מגיע למצב שהוא כמעט ומפסיד את הזהב, נשפכים מים שמקררים את הזהב ושומרים עליו, הוא בוודאי יצעק וואו! איזה מזל! בדיוק הסתדרו לזהב כל התנאים בשביל להינצל, ואדרבה להשתבח ולהוריד ממנו את הסיגים והפסולת.

אך הצורך עצמו שיושב בצד, ויודע שאין כאן כוחות נפרדים, אלא מערכת אחת שנוצרה כולה כדי להגשים את רצונותיו שלו, הרי הוא ממלא פיו צחוק, הזהב מעולם לא היה אמור להיפסד, אין כאן בכלל תנור שמחמם ומים שמקררים, יש כאן מכונה אחת יקרה ומשוכללת שמיועדת להשביח את הזהב, והאש והמים הם רק שליחים שמופיעים במקומות הנכונים, ואינם סוטים מתפקידם כמלוא הנימה.

כך הוא גם בעולם. כאשר שולטת בעולם ההסתכלות שכל דבר הוא נפרד לעצמו, זה עצמו הוא מידת הדין, וזהו הגילוי של שם אלוקים (דין הוא לשון מידה והגדרה, כאשר הזכרנו בפרק ג'). ואילו כאשר העולם מכיר בכך שהעולם הוא מערכת אחת הפועלת לגילוי רעיון אחד, והוא מבין שכוח המשיכה איננו רק כוח גשמי בעל הגדרות חתוכות, אלא גם בו יש בעומקו רעיון מופשט, ובשורש הדברים הקביעה מתי הוא מופעל ומתי ימנעו ממנו כוחות אחרים לפעול תלויה ברעיון המופשט המאחד את כל הכוחות, זוהי התגלות של מידת החסד והרחמים (חסד לשון חיבור לשורש וקבלת השפעה ממנו, כפי שהזכרנו שם).

משל נוסף אפשר לראות באדם עצמו. ידו של האדם, פעמים שהיא נוהגת באלימות ובכוח חזק והיא שוברת דברים ומקלקלת, ולפעמים היא פועלת בעדינות ומציירת ציורים אמנותיים.

מי שאינו יודע מה זה אדם, אינו יכול אלא לחקור את הכוחות המפעילים את היד, ולהתחיל לגלות מה מפעיל את היד כך, ומה כך, עד שהוא יגלה איזה חומרים בגוף משפיעים על הפעלת היד לכאן ולכאן. או אז הוא ינסה לחקור מה משפיע על הימצאות אותם החומרים, ויגלה שמצב השמש ומזג האוויר ועוד כמה דברים הם חלק מהגורמים לשינויים באותם החומרים וכו' וכו'. אך מי שמבין דברים מופשטים מעט, רואה שניצב מולו אדם, וכאשר הוא כועס ועצבני, הוא נוהג באלימות, ואילו כאשר הוא רגוע הוא נוהג בעדינות ובאמנות.

כמובן, שאין זה סותר את ההסתכלות המדעית שאינה קולטת את המופשטות, החומרים אכן משפיעים על פעולת היד, אך יש גם שורש אחד לכל התופעות הללו, החומרים אינם עצמאיים לפעול כרצונם ולהיות מושפעים מכל הגורמים הללו, הכל פועל לפי מצב הרוח של האדם, והחומרים הם רק השתלשלות של מצב הרוח אל הגוף. ישנם כאן שתי הסתכלויות הקיימות זו לצד זו, האחת מסתכלת מלמטה ורואה כל חלק כנפרד וכעצמאי ומחפשת את שורשיו, והשנייה מסתכלת מן השורש ומבחינה שאין כאן כלל שני חלקים, אלא הכל מערכת אחת אחדותית.

כפי שהזכרנו בחלק הראשון של הספר, ההסתכלות מן השורש היא הנעלית והשורשית יותר, אך לצורך תכלית הבריאה אנו נצרכים דווקא להסתכלות השנייה המתפרטת. שם אלוקים הוא רצונו של הקב"ה להתגלות דווקא בצורה גשמית, בתוך כל חלק וחלק מן הבריאה, ולא רק בצורה מופשטת.

הקב"ה חפץ שתהיה לכל חלק וחלק מן הבריאה אוטונומיה עצמאית, וגם בתוך אוטונומיה זו יתגלה שמו של הקב"ה, שאותו החלק יבטל את עצמיותו, ויעמיד את עצמו כפי שהוא צריך להיראות בתוך המערכת האחדותית.

לאחר שהזכרנו כל זאת, נחזור אל עניין הפשט והדרש.

הפשט והדרש

שתי ההסתכלויות שהסברנו כאן, הם שתי ההסתכלויות של הפשט והדרש.

כפי שבארנו קודם, התורה איננה ספר הוראות, היא רצונו של הקב"ה והשורש של העולם. ממילא מובן, כי התורה מסתכלת על העולם מנקודת מבטו של הקב"ה, ומציגה את העולם כמערכת אחדותית ומופשטת.

ההסתכלות הפשוטה והטבעית שלנו בקריאת התורה, היא להתחבר אל הכותב, ולקרוא את הדברים מנקודת מבטו ההרמונית. בצורה כזו אנו מבינים את דבריו בצורה חיה וזורמת, אנו מתחברים אל העיקרון השורשי, וכל הפרטים משתלשלים ממנו ממילא. כשם שאם יבקשו ממנו להיות עצבניים נעשה זאת בקלות, וממילא ינבעו מכך כל התוצאות המעשיות האמורות לנבוע מכך.

אך אם אנחנו נמצאים במצב שאנו איננו יכולים לעשות זאת, משום שאין לנו את האפשרות או שאיננו רוצים לראות את המציאות מנקודת מבט זו, כפי שנראה בהמשך, או אז אנו מוצאים את עצמנו עומדים בעולם שונה, שבו אין לנו את העיקרון השורשי המופשט, וכל חלק וחלק בעולם הוא נפרד ועצמאי, ועלינו לדרוש ולחפש כיצד למצוא

את מה שמובן בפשטות בעולם האחדותי והעקרוני, בתוך העולם הנפרד שבו אנו עומדים.

במצב כזה, דרך הפעולה שלנו תהא שונה לחלוטין. אנחנו איננו יכולים לקרוא את כל הפרשה ברציפות ולהבין מה רצו לומר לנו, משום שאין לנו אפשרות להבין את התמונה הכוללת המרכיבה את העיקרון המופשט, ובמשל שלנו, אנחנו לא יודעים מה זה להיות עצבני. במצב כזה, אנו צריכים להתבונן בכל מילה בנפרד, ולדאוג לקיים אותה בשלמות כפי שהיא בלי קשר לכל הפרשה ולעיקרון הכללי, אם כתוב להזיז את היד ימינה, אנחנו צריכים לבדוק בדיוק מה זה יד ומה זה ימינה, ולבצע את ההוראה כפי שהיא בצורה מושלמת, ובצורה זו הצלחנו להעמיד ולקיים את רצון השם בעולם, לא בצורה מופשטת ושלמה, אלא כל חלק וחלק בפני עצמו.

לכאורה, במצב כזה אנחנו רק מפסידים, הפסדנו את כל השורש והחיות שבדברים, אנחנו פועלים כמו מכונה בלא שום הרגשה והתחברות לרעיון ולתמונה הכוללת של הדברים.

אך למעשה, זה אינו כך, ישנו רווח גדול בהסתכלות זו שאינו קיים בהסתכלות הפשוטה. כאשר התחברנו אל הרעיון וקיימנו אותו, הרי שהרעיון התגשם, אך הוא התגשם רק בתמונה הכללית, בכל פרט בפני עצמו אין הכרח שהוא אכן נמצא, אך כאשר לקחנו כל חלק וחלק ובודדנו אותו וקיימנו אותו בפני עצמו, הרי שבסך הכל הרעיון התממש והתגשם בתוך כל חלק בפני עצמו, מה שנקרא בלשוננו הרבה יותר בחפצא, וכך נמצא הרעיון קיים וממומש הרבה יותר.

למשל, ישנו רעיון בתורה שבחג הראשון האתרוג יהיה "לכם", פירוש המילה "לכם" הוא שהאתרוג יהיה קשור אל האדם ויעמוד לשימוש. חז"ל למדו מכך שאם אין באתרוג היתר אכילה הוא אינו כשר לברכה, אם הוא אסור בהנאה אין לאדם שום קשר אליו, הוא אינו יכול לאכול אותו וליהנות ממנו, אם כן מה יש לו לברך עליו. ישנם אמוראים הסוברים שלא מספיק שיש באתרוג היתר אכילה, צריך גם שהוא יהיה ממונו של האדם, שהוא יהיה עומד לאכילתו ולשימושו בפועל, ולא רק שבעיקרון אפשר יהיה לאוכלו.

כעת, נדמיין לעצמנו שני בני אדם. אדם אחד נטל אתרוג שהוא בעצם שלו, הוא קנה אותו בקניין דרבנן, כך שהמוכר אינו יכול לחזור בו, ובוודאי שהוא יכול לאכול אותו מתי שירצה, אך למעשה לא ברור בהלכה האם קנין דרבנן מועיל לעניין דאורייתא או לא. לעומתו עומד אדם שנטל אתרוג שהוא קיבל מחברו במתנה על מנת להחזיר, כך שבהלכה הוא מוגדר כשלו, אך למעשה הוא לא יכול לאוכלו, משום שאם הוא יאכל

אותו ולא יחזירנו הקניין יתבטל למפרע. מי מהם קיים והגשים יותר את הרעיון של "לכם"?

בהסתכלות הפשוטה, ברור שהאדם הראשון הגשים יותר את הרעיון. הוא נטל אתרוג שלמעשה הוא יכול לאכול אותו, והוא עומד בפועל לשימוש, בוודאי הברכה שלו עליו הייתה מהודרת וברגש רב, מה אכפת לי אם בגדרי ההלכה הוא אינו מוגדר ממש כשלו מדאורייתא?

אך כאשר אנחנו דורשים ומחפשים היטב בפרטי המעשה, אנחנו מגלים שהמצב הוא הפוך לגמרי. אמנם בהסתכלות כללית, הקולטת את כל הנתונים מסביב, את כך שהוא עשה קודם קניין דרבנן, ואת כך שממילא בית הדין יאשר לו לאכול את זה, אנו רואים שהרעיון התקיים והתגשם יותר אצל האדם הראשון, אך בהתבוננות על כל חלק וחלק בפני עצמו, אנו מגלים שהאדם השני מימש יותר את הרעיון, אצלו הקשר בינו לבין האתרוג היה קיים גם במבט נקודתי ומפורד, ואילו אצל האדם הראשון לא.

אצל האדם הראשון אנו חוששים שהאתרוג אינו נחשב שלו מדאורייתא, כלומר שמדאורייתא האתרוג מצד עצמו אינו עומד לאכילתו, הסיבה שרעיון השייכות כן התקיים כאן, נעוצה בכך שמכיוון שפעם תיקנו חכמים קניין חדש ולפני שבוע הוא ביצע אותו, ברור לנו שכשהוא ירצה לאוכלו לא נוכל למנעו מכך, אך למעשה לאתרוג בפני עצמו אין שייכות אליו, הקשר הוא עקיף ומופשט, כמעט כמו לומר שמכיוון שאני יודע שהבעלים ירשה לי לאכול ממילא זה עומד לאכילתי, אך זו אינה מציאות קיימת בתוך האתרוג. לעומת זאת אצל האדם השני, המצב הפוך. האתרוג עצמו הוא שלו, ואם כן הוא מיועד ועומד לאכילתו, מסיבה חיצונית מופשטת וכוללנית אנחנו יודעים שלמעשה הוא לא יוכל לאכול אותו, מכיוון שאז יתבטל ממילא הקניין והוא ייהפך לגנב, אך זה אינו קיים כעת באתרוג עצמו.

ישנם כאן שתי הסתכלויות שונות הקיימות זו לצד זו. הסתכלות אחת המחברת את הכל לכלל רעיון אחד חי, ואינה מאפשרת קיום של פרטים, ולצידה הסתכלות שנייה המחפשת להתקיים בתוך כל פרט ופרט בפני עצמו, ובכך להפוך את הקיום של הרעיון לממשי ומוגדר הרבה יותר, ומתקיים גם בעולם הנמוך והרדוד.

גם במציאות הפיזית הממשית, קיימות שתי הסתכלויות סותרות אלו.

בסוף פרק ג', הזכרנו את העובדה שלפעמים בלשון הקודש, שורש אחד משמש לתיאור של שתי מציאויות הפוכות לגמרי זו מזו. וביארנו עניין זה, בכך ששתי המציאויות

הנראות כהפוכות, הם בעצם שני ביטויים של אותו השורש, ביטוי אחד בצורה מופשטת וחיה, והשני בצורה גשמית ומוגדרת.

הבאנו שם דוגמא, מהמושגים עבודה ומנוחה. העבודה, פירושה תהליך, זרימה והעברה של כוח מצד לצד, ואילו המנוחה פירושה השוואה ואיזון של הכוחות, ללא שום תהליך, כמו שהסברנו שם. לכאורה, שני מושגים אלו הפוכים לגמרי זה מזה.

אך כשמתבוננים בדברים לעומקם, מתגלה שאין זה כך. ישנו כאן רעיון אחד שורשי ומופשט, והוא המושג שלמות, דהיינו, האפשרות והצורך של כל מציאות, להגיע למצב שלא יחסר בה שום דבר, והיא תהא מלאה כל צרכה. רעיון עקרוני ומופשט זה, אינו יכול לבוא לידי ביטוי בעולם הגשמי בצורה מושלמת, ולפיכך במציאות המעשית הוא מתחלק לשני חלקים.

החלק הראשון, הגשמי והמת, הוא המצב של מנוחה. כאשר רואים מציאות נחה, פירוש הדברים הוא, שיש בה שלמות, ואיזון של כל חלקיה, ומכיוון שאין בה שום חיסרון, לא מתרחש שום תהליך. במצב זה, איננו רואים את עיקרון השלמות בצורה חיה וזורמת, הוא פשוט מונח לפנינו בצורה מוגשמת, מעשית ומתה. משום כך, בקלות ניתן להתעלם משורש הדברי, ולומר שרק מקרה הוא שהמערכת מצויה באיזון מדויק כל כך, ולא להכיר בכך שישנו כאן עיקרון עמוק, שכל דבר שואף לשלמות ובורח מן החיסרון.

החלק השני, המופשט והחי, של אותו המושג בדיוק, הוא המציאות של עבודה וזרימה. כאשר רואים מערכת פועלת, אנו רואים בצורה חזקה מאוד את הכלל הזה, שיש לכל מציאות צורך להגיע לשלמות. מדוע אדם עובד? משום שהוא מרגיש שהוא צריך משהו, דהיינו שבמקום אחר יש משהו שצריך להיות אצלו, והוא איננו שלם בלעדיו, לפיכך הוא מרגיש דחף חזק להשיג אותו, כדי להשלים את עצמו, אם כן, העבודה בעצם נובעת מהצורך והשאיפה לשלמות. גם כאשר מערכת טבעית מפעילה תהליך כלשהו, פירוש הדברים שבמקום אחר ישנה אנרגיה מרובה, ובמקום אחר ישנו חסר באנרגיה, וממילא המקום החסר שואף להשלים את עצמו על ידי תהליך של זרימה. נמצא אם כן, שדווקא במצב זה של עבודה, אנו רואים בצורה חיה מאוד, כיצד כל דבר צריך להיות שלם, וכיצד הוא שואף להגיע לשלמות. וזאת דווקא מתוך כך שבמציאות הממשית איננו רואים את השלמות, להיפך, העבודה והזרימה נובעים בהכרח מתוך כך שבמציאות ישנו חסר.

דבר זה, מקביל ממש לרעיון הפשט והדרש. גם כאן, הרעיון החי העמוק והפעיל ניכר במציאות אחת, והוא נראה רק בהתבוננות כוללנית ומופשטת, ואילו כשרוצים להציג

אותו בצורה גשמית וממשית יותר, צריך דווקא להעלים את הרעיון החי, ומתוך כך נעשה הרעיון קיים יותר במציאות הגשמית, ונעשה ניכר בהתבוננות חלקית ופשוטה.

דוגמא נוספת, ניתן לראות במושג מים. בפרק השני של הספר הסברנו, שמהותם של המים, הוא התוכן המופשט והחי, בעל הזרימה והפעילות. כפי שהסברנו בפרק אלה, תוכן זה הוא בעצם המושג "צורה", הצורה היא היוצקת אל תוך המציאות הגשמית את התוכן החי.

למרבה הפלא, הגדרת המים היא דווקא להיפך, חומר ללא צורה, המים הם חומר גשמי ללא שום צורה צבע או טעם. כיצד יתכן שדבר ללא צורה, מגלם בתוכו את המושג צורה?

התשובה היא, שגם כאן יש פשט ודרש. כשרוצים לבטא את המושג תוכן חי בצורה גשמית וממשית, צריך לקחת חומר רגיל, כמו למשל עץ או מתכת, ולקבע אותו בצורה אחת מסוימת, וכך צורה זו נעשית קיימת בצורה גשמית ממש. אך ביטוי זה הינו קלוש מאוד, קשה לנו מאוד לראות תוכן חי ופעיל בלוח מתכת בצורת עיגול, צריך לעמול רבות כדי להסביר לנו שהעיגול מכיל בתוכו תוכן של התכנסות למרכז וכו' וכו'.

כדי לבטא את המושג תוכן בצורה חיה, אנו צריכים דווקא את המים. המים הם חומר ללא צורה מסוימת, ולפיכך תכונתם לקבל אליהם את צורת הכלי. הם חומר השואף לקבל צורה, ובכך הם מכילים בתוכם לא רק צורה אחת, כמו בלוח שדיברנו עליו מקודם, אלא את כל סוגי הצורות הקיימות, והם מגלמים בתוכם את השאיפה החיה של החומר לקבל איזה שהוא תוכן אל תוכו, שאם לא כן הוא נשפך ונאבד.

שוב, אנו רואים את אותו העיקרון. שורש הדברים הוא ברעיון חי ומופשט, אך הם מתגשמים ומתקיימים בפועל, רק כאשר מסתיים התהליך החי, ומגיעים אל המציאות היבשה וחסרת החיות, שהיא נראית לנו דווקא הפוכה מן הרעיון החי (נשים לב, שמצוות התורה נתפסות אצלנו רק כרעיון מופשט, ולפיכך צריך להסביר לנו שהם בעצם קיימות יותר כשהם מוגשמות, לעומת זאת המציאות הרגילה נתפסת אצלנו רק כמציאות מתה וחסרת תוכן, לפיכך צריך להסביר לנו שהרעיון המופשט שלה בא לידי ביטוי דווקא כשהמציאות הגשמית הפוכה).

ואכן, בתחילה, כשהיה עם ישראל בארצו תחת גפנו ותחת תאנתו, והיה הקב"ה שוכן בתוכם ונביאיו מהלכים בתוך העם, הם היו מקריבים קרבנות לקב"ה ורואים את נסיו הגלויים, ולפיכך הם חיו והרגישו את התפיסה המופשטת בחיי היום יום שלהם. משום כך גם הקריאה שהם קראו את התורה הייתה פשוטה וטבעית, הם התחברו לרעיונות

וקיימו אותם, ללא צורך בדרשות וחקירות. לפיכך, בתקופת התנ"ך אין אנו מוצאים דרשות ודקדוקים ממילים מסוימות, אלא ההלכות שהתחדשו אז נקבעו בצורה טבעית וחלקה, מתוך התחברות לעצם הרעיון. כמו שנזכר למשל בספר ויקרא, שאמר אהרן ואכלתי חטאת היום הייטב בעיני השם? וכן בספר שמואל אמרו העם, היונתן ימות אשר עשה הישועה הגדולה הזו חלילה וכו' ויפדו העם את יונתן, עם ישראל חידשו כאן דין חדש ששואל לא ידע אותו, בלא שום דרשה או מקור, אלא מסברא פשוטה הנובעת מחיבור אל העיקרון.

אך כאשר גלינו מארצנו והתרחקנו מעל אדמתנו, התנתקנו מהחיים המופשטים הטבעיים, ונפלנו אל תוך העולם החומרי המגושם. ובבית שני כבר לא הייתה השראת שכינה, וגם הנבואה כבר פסקה אט אט, כך שנשארנו ללא קשר חי עם הקב"ה.

משום כך חידשו התנאים דרך חדשה, דרך הדרש. דרך זו מאפשרת לנו לממש את רעיונות התורה בצורה אובייקטיבית אף בלא להתחבר אליהם. אנחנו איננו צריכים להתחבר בעצמנו אל המציאות הרוחנית, ולהרגיש כיצד אנו חווים אותה, אנו גורמים לה להיות קיימת בצורה מדעית ומוגדרת, כך שהיא תעמוד בפני עצמה בכל חלק וחלק של העולם, בלא צורך במישהו שיאחד את כל המערכת ויגרום לה לפעול יחד בצורה חיה. בכך אנו מתקדמים אל סיום התהליך, שבו המציאות קיימת בצורה מעשית וגשמית, ולא ניכר בה הקיום החי והמופשט.

ואם ישאל השואל, אם בתקופת בית ראשון קראו את התורה בצורה חייה ומופשטת, כיצד חז"ל יכלו לקרוא אותה בצורה אחרת, ולהוציא ממנה הוראות אחרות.

אין זו שאלה. חז"ל אינם חולקים על הקריאה הראשונה ומפרשים את התורה בצורה אחרת, הם קוראים בדיוק את אותו הדבר, אך מכיוון שהם נמצאים במקום אחר ובמציאות אחרת, ממילא כל דבר בא לידי ביטוי בפועל בצורה שונה.

הבדל זה בין החיות של אנשי בית ראשון לבין אנשי בית שני, אינו הבדל איך לקרוא את התורה, הוא הבדל בכל המציאות העולמית. גם את חכמת הטבע למדו בתחילה בצורה רעיונית מופשטת, ואחר כך החלו לחקור אותה בצורה מדעית ואנליטית, כך שההבדל הוא בפירוש המילה מציאות. כולם מפרשים את התורה באותה הצורה, ומקיימים את אותו רצון השם, אך כשאנו באים להוריד את הציווי אל המציאות ולהוציא ממנו הוראה למעשה, מתעוררת השאלה מהי המציאות. מי שרואה את עצמו כמשהו מופשט ורוחני, חי את דברי הקב"ה ברובד שלו, ומי שגם את עצמו חווה כאוסף של אטומים, צריך לראות גם את רצון השם בתוך אותו אוסף האטומים. ומכיוון

שהקב"ה סיבב שהמציאות תשתנה מדור לדור, בהכרח זה היה רצונו, שהתורה תלך ותשתלשל אל תוך המציאות יותר ויותר מדור לדור.

למשל, בספר שמואל אנו מוצאים ששאל ניסה לדרוש בהשם על ידי הנביאים, האורים והחלומות, ולא ענהו השם, לפיכך הוא הלך לדרוש בבעלת האוב. ואנו עומדים ותמהים, כיצד שאל משיח השם הולך לדרוש בבעלת אוב?

אך למעשה, סביר להניח ששאל נהג כך, על פי מה שהוא קרא בפשט הפסוקים. התורה אומרת "לא ימצא בך... שואל אוב וידעני ודרש אל המתים... כי הגויים האלה אשר אתה יורש אותם אל מעננים ואל קסמים ישמעו, ואתה לא כן נתן לך יקוק אלהיך. נביא מקרבך מאחיק כמוני יקים לך יקוק אלהיך אליו תשמעו". משמעות הפסוקים היא כפי שמפרש הרמב"ן במקום, שהאיסור לדרוש בבעל אוב, הוא משום שהקב"ה נתן לנו נביא שמדבר ישירות עם הקב"ה, ולמה לנו ללכת לתועבות הגויים. אם כן, אם הקב"ה אינו עונה בנביאים, אין איסור לשאול את בעל האוב.

כמובן, ברור שהלכה כזו לא תופיע בשולחן ערוך, משום שבדרך הדרש, אין זה כך. כשמתבוננים בכל חלק וחלק בפני עצמו, עצם זה שאדם מוגדר כיהודי, ולעם היהודי יש נביאים, אוסר עליו ללכת לדרוש באוב, אפילו אם כרגע הוא אינו יכול לשאול בנביא, או שאין לעם ישראל כלל נביאים ברגע זה.

אך אין בין ההסתכלויות סתירה או מחלוקת, אלא קיום של אותו הרצון של השם בדרך שונה, ההבדל בין הדורות הוא רק בשאלה כיצד אתה רואה את עצמך ואת העולם והקב"ה, וממילא באיזו דרך אתה מנסה להתקשר אליו ולראות אותו.

כך במשך כל הדורות, ככל שאנו מתרחקים מבית המקדש הראשון ומן הקשר החי עם הקב"ה, אנחנו חיים פחות ופחות את הרעיון המופשט של המצוות, ואנו נאלצים לקבוע את הדינים יותר ויותר על פי המציאות היבשה בלא שום רעיון ומופשטות.

זהו הביאור בספרי שמביא הרמב"ן, שמשעה שגלו ישראל מעל ארצם, אין המצוות אצל ישראל אלא כמו אישה שחזרה לבית אביה, שעדיין היא נותנת עליה את תכשיטיה, כדי שלא תיפרד ותישכח ממנו לגמרי. בעצם בגלות אנחנו חסרים את החיות והתוכן של המצוות, אך כשם שהאישה שחזרה לביתה, אף על פי שבעיקרון אין לה לשם מה להתקשט, שהלא בעלה אינו רואה אותה, בכל אופן היא לובשת תכשיטיה, משום שבגדר הדברים כל זמן שלא קיבלה גט היא עדיין אשתו של בעלה, וממילא היא צריכה לזכור אותו ולהתנהג כאישה נשואה, כך אנחנו עדיין משמרים את המצוות משום

שאנחנו עדיין מוגדרים כעמו של הקב"ה אף על פי שהוא הגלה אותנו מארצנו, וכמו שאומר הכתוב, איזה ספר כריתות אמכם אשר שילחתיה.

אך אל לנו לחשוב שזוהי תקלה במהלך ההיסטוריה, אצל הקב"ה לא שייכת שום תקלה וטעות. כפי שביארנו התנתקות והתרחקות זו היא דווקא גילוי של הקב"ה בעולם, כך הקב"ה יורד אל תוך תוכו של החומר, ומתגלה ביתר תוקף שם אלוקים ומידת הדין, כך שלעתיד לבוא כשיחזור ויתגלה גם שם הוויה יהיה הגילוי של הקב"ה מושלם. כמובן שלולא שחטאו ישראל בבית ראשון, היה הקב"ה מתגלה בצורה מלאה ישירות דרך שם הוויה, וללא צורך בגלות ומידת הדין, אך במהלך שבו אנו נמצאים כעת, זוהי הדרך שבה מתגלה הקב"ה בעולם.

אם כן, הצלחנו כעת להבין מהו דרש. מיד ננסה לראות כיצד רעיון זה שייך לדרשות התנאים ולהבין את הרעיון שבמידות הדרש, אך קודם כל הצלחנו להבין מהי אותה ההסתכלות הנקראת דרש.

למעשה כל לימודנו כיום, הוא בבית המדרש, והוא עובד בהסתכלות של הדרש. אנחנו איננו מנסים כל כך לחיות את רעיון הדברים ולהתחבר אליו, עיקר עבודתנו היא לחקור, לנסות לגשש ולהגדיר את הדברים, כך שנוכל לדעת איזה חפצא עומד בקריטריונים הנדרשים ואיזה לא, בלא יחס כלל לשורש ורעיון הדברים. ומשום כך גם ההלכה הנמצאת בידנו, בודקת תמיד את הדברים על פי גדרי הדינים, ואינה מתגמשת על פי הרעיון שלהם.

דרשות התנאים

דרשות חז"ל פועלות גם הם במגמה זו, תכליתם היא למצוא כיצד לקיים את דיני התורה בצורה מוגדרת, שבה כל חלק וחלק מכיל תוכן עצמאי, ואינו תלוי בכלל המערכת.

נתבונן למשל בדוגמא שהזכרנו קודם, בעניין דרשת חז"ל לגבי קרבן פיגול.

בפשט הפסוק נזכר רעיון חי ומובן. ברור שמי שבא לאכול לפני השם, אך לבסוף הוא לוקח את האוכל לעצמו יותר ממה שהקב"ה מרשה לו, כל ביאתו אינה רצויה, והיא נחשבת כביאת גניבה ולא כביאת הקרבה, וממילא קרבנו אינו עולה לרצון.

אך אם אנחנו מתעלמים מהרעיון המופשט, ומנסים לבדוק כל חלק וחלק מהמערכת בפני עצמו, אנחנו נתקלים בבעיה. מכיוון שהתורה תלתה את התפגלות הקרבן בהקרבה, שהלא רגע הריצוי של הקרבן הוא בזריקת הדם, לעומת זאת רגע האכילה

אינו יכול להיות אלא יומיים אחר כך, אם כן כיצד יתכן לומר שברגע הזריקה הקרבן לא מרצה משום שיומיים אחר כך הוא נאכל בצורה לא נכונה? הלא הקרבת הקרבן היא חלק בפני עצמו, ואכילתו היא חלק נפרד, ומכיוון שהקרבת הקרבן הושלמה כראוי, אי אפשר לומר שהיא תיהפך אחר כך להיות חפצא אחר לגמרי.

אך אם כן, כיצד בכל זאת אנו מקיימים את דברי התורה הלכה למעשה? - כאשר הקרבן הוקרב על דעת שיאכלו אותו לאחר הזמן. כאשר הקרבן הוקרב על דעת לאוכלו לאחר הזמן, האכילה לאחר הזמן נהפכת להיות חלק מן החפצא של הקרבן, הוא נעשה קרבן שמיועד מראש להיאכל לאחר זמנו, ועל ידי כך ניתן להפוך את הקרבן לפיגול, משום שגם ברגע ההקרבה בפני עצמו אנו רואים שזו בעצם גניבה ולא הקרבה.

על פי יסוד זה, מבאר הקהילות יעקב את דעת ר' יהודה. ר' יהודה סובר שבכל פסולי הקרבנות מחשבה כמעשה, דהיינו שאם אדם חשב בשעת ההקרבה לעשות פסול כלשהוא בקרבן מכל סוג שיהיה, הקרבן נפסל. מפרש הקהילות יעקב, שר' יהודה למד זאת מדין פיגול. מכך שיסוד של דין פיגול הוא כאשר אוכלים מהקרבן בפועל ביום השלישי, כמו שכתוב בפשט התורה, ורק מכיוון שאי אפשר לומר כך למעשה, מתקיים הדין במחשבה שהיא כמעשה, למד ר' יהודה שבכל הפסולים כן הוא.

זו גם הייתה הדרך שבה הלך בצלאל. לבצלאל היה את הכוח לדעת כיצד להגשים את הרעיונות המופשטים בפועל, והוא הבין שאמנם בשורש הדברים בניין המשכן מתחיל מן הארון, שהוא מקום השראת השכינה, ובשבילו נבנה המשכן, אך למעשה, הקב"ה רוצה שהשכינה תשרה בתוך משכן, וממילא צריך שיהא קודם משכן, כדי להכניס אליו את הארון.

והדברים מבוארים בגמרא בברכות. איתא שם, אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, בצלאל על שם חכמתו נקרא. בשעה שאמר לו הקדוש ברוך הוא למשה לך אמור לו לבצלאל עשה לי משכן ארון וכלים, הלך משה והפך, ואמר לו עשה ארון וכלים ומשכן. אמר לו בצלאל: משה רבינו, מנהגו של עולם אדם בונה בית ואחר כך מכניס לתוכו כלים, ואתה אומר עשה לי ארון וכלים ומשכן?! כלים שאני עושה להיכן אכניסם? שמא כך אמר לך הקדוש ברוך הוא, עשה משכן ארון וכלים. אמר לו משה: שמא בצל אל היית וידעת.

מהי כוונת הדברים? האם משה הפך את דברי הקב"ה בכוונה כדי לבדוק אם בצלאל יתקנו? אם כן, מדוע בתורה נשארו הדברים שלא לפי הסדר הנכון? ובכלל, זהו דבר שאין בו טעם.

בהכרח, כוונת הגמרא למה שנתבאר כאן. שורש רצונו של הקב"ה הוא באמת כפי שראה אותו משה במרום, לעשות קודם ארון ואחר כך משכן, אך כאשר משה מוריד שורש זה לעולם, והוא מתפרש גם כהוראה מעשית, יש כאן טעות וחוסר הבנה ברצונו של הקב"ה, כפי שביארנו, שכדי לקיים את רצון הקב"ה, צריך לעשות להיפך. זו הייתה חכמתו הגדולה של בצלאל, להבין שבעולם המעשה הדברים מתהפכים, ודווקא בכך שלא ניכר שורש רצונו של הקב"ה, יתקיים רצונו של הקב"ה במלואו.

וזהו הביאור במה שאמר לו משה, שמא בצל קל היית, כלומר, מעלתו המיוחדת של בצלאל היא, שהוא יושב כביכול בצל, הוא אינו רואה את מציאות הקב"ה בצורה חיה וצבעונית, אך דווקא על ידי כך, הוא יודע לומר כיצד נראה הצל כביכול של הקב"ה, דהיינו, כיצד נראית מציאות הקב"ה, כאשר מתרגמים אותה למציאות שטוחה וחסרת ממדים וחיות. מעלה זו, תואמת את כך שבצלאל היה משבט יהודה, אשר כפי שלמדנו בפרק ה' הוא ממידת מלכות, שמהותה היא הגילוי של הקב"ה בתוך החומר העכור.

לעומת זאת, משה רבנו, לרוב מעלתו שהיה מחובר אל הקב"ה, ונעשה איש האלוקים, לא היה באפשרותו להתחבר אל המציאות הגשמית ברובד הנמוך שלה, אל המקום ששם אורו של הקב"ה אינו מגיע באופן מלא, ולפיכך הוא לא יכול היה לדעת כיצד לתרגם את רצון השם אל דרך הדרש.

במדרש רבה מובאים דברים אלו בהקשר נוסף, וכך כתוב שם, אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה ועשית מנורת זהב טהור, אמר לו כיצד נעשה אותה? אמר לו מקשה תיעשה המנורה, ואעפ"כ נתקשה משה וירד ושכח מעשיה... אמר לו הקדוש ברוך הוא, לך אצל בצלאל והוא יעשה אותה, ואמר לבצלאל, מיד עשאה. התחיל תמה, ואמר אני כמה פעמים הראה לי הקדוש ברוך הוא ונתקשיתי לעשותה, ואתה שלא ראית עשית מדעתך?! בצלאל, בצל אל היית עומד כשהראה לי הקדוש ברוך הוא עשייתה. שוב מובאים הדברים, באותו ההקשר. משה רבנו יודע את כל התורה, אך כשהוא יורד למטה, הוא אינו יודע לבצע את זה למעשה, ורק בצלאל, שעמד בצלו של הקב"ה כשהראה הקב"ה את הדברים למשה, הבין כיצד לבצע את ההוראה בפועל.

עיקרון זה, שמשה רבנו לרוב השגתו החיה, לא יכול היה להבין את המבט של הדרש, מבואר בגמרא במפורש גם לגבי ההסתכלות של התנאים על התורה. הגמרא במנחות מספרת שהקב"ה הראה למשה את ר' עקיבא, שהיה יושב ודורש לתלמידיו על כל קוץ וקוץ שבתורה תילי תילין של הלכות, ולא היה משה יודע מה הם אומרים. ביקש משה מהקב"ה שיראה לו את שכרו של ר' עקיבא, והראה לו הקב"ה כיצד סורקים את בשרו

ומוכרים אותו באטליז. תמה משה ואמר, זו תורה וזו שכרה?! השיב לו הקב"ה, שתוק! כך עלה במחשבה לפני.

המהר"ל מבאר את דברי הגמרא, על פי העיקרון שביארנו כאן. משה רבנו הבין את כל התורה בצורה חיה, וכלל לא הכיר מצב שבו נמצאים בצל, ואין חיבור חי אל הקב"ה. לפיכך הוא התפעל מאוד, כיצד ר' עקיבא יכול היה לדרוש מתוך אותיות התורה עצמם את כל ההלכות, בלא להתחבר כלל אל החיות שבדברים.

ומאותה הסיבה, הייתה לו תמיהה גם על שכרו של ר' עקיבא. מי שלומד את דברי התורה במבט חי, דרך שם הוויה כפי שביארנו, תכליתו היא לגלות את מידת הרחמים, להיות מחובר אל שורש העולם, וממילא להצליח בכל אשר הוא עושה, וזהו שכרו, בכך שלא חסר לו מאומה.

לעומת זאת, ר' עקיבא היה בגלות, במצב שבו החיבור עם הקב"ה אינו חי, ואינו מגלה את שם הוויה. הגילוי של הקב"ה בגלות הוא אך ורק דרך שם אלוקים, שהוא מידת הדין, שבה מתגלה הקב"ה בצורה ממשית ומוגדרת, ולא בצורה חיה ואחדותית, ומשום כך, ר' עקיבא היה זה שחידש תילי תילין של הלכות על ידי דרשות ודקדוקים.

וזוהי הסיבה לכך שדווקא ר' עקיבא היה זה שדרש את המילים "בכל נפשך" - ואפילו נוטל את נפשך, ולא פירש את הפסוק כפשוטו, לאהוב את השם אהבת נפש. מי שהחיבור עם הקב"ה חי אצלו, קורא את הפסוק כפשוטו, לאהוב את הקב"ה אהבת נפש, ובכל הלב, אך מי שאינו יכול להגיע לקשר חי ומופשט עם הקב"ה, שאיפתו היא להפוך את נפשו למחוברת באופן פיזי כביכול עם הקב"ה, ולא על ידי חיבור מופשט, וזה יכול להיעשות רק על ידי שהוא ימסור נפשו על קידוש השם, וייהפך לקרבן עולה. ומשום כך, כל ימיו היה ר' עקיבא מצטער מתי יגיע לידי כך, ואכן הוא זכה ועלתה בידו זכות זו, לגלות בנפשו את הקב"ה באופן מעשי וממשי.

אך משה רבנו, שהיה לו קשר חי ומופשט עם הקב"ה, לא הצליח להבין מדוע כך עלה בחלקו של ר' עקיבא, למה למות על קידוש השם, כשאפשר לחיות על קידוש השם, ולהאיר את אורו של הקב"ה בעולם, כפי שקרן עור פני משה.

אמר לו הקב"ה, כך עלה במחשבה לפני, אמנם אתה חי את שורש הדברים, ואת הדרגה הנעלה ביותר, אך המחשבה הראשונית של הבריאה, היא רצון הקב"ה לברוא עולם גשמי וחשוך, שגם בו יזרח אורו של הקב"ה, ולפיכך גם בדרשותיו ובמסירות נפשו של ר' עקיבא יש גילוי מיוחד, שאיננו מתגלה על ידי משה.

על ידי עיקרון זה, שהדרש מהותו היא הורדה של הרעיון אל המציאות, ולשם כך יש לפעמים להפכו על פניו, מבאר הגר"א את אחד הפסוקים שבספר באיוב. בפסוק נאמר "תתהפך כחומר חותם, ויעמדו כמו לבוש", מבאר הגאון, שכוונת הפסוק לומר שהתורה היא כמו חותמת. כשם שבחותמת ישנו ציור הפוך ממה שרוצים שיהיה באמת על הדף, כך בתורה, לפעמים כתוב הפוך ממה שהקב"ה רוצה שיהיה במציאות למעשה, אך דווקא היפוך זה, הוא הגורם לכך שבמציאות המעשית והתכליתית ייראו הדברים כפי שהם צריכים להיראות באמת. ועל ידי דבר זה, נעשית המציאות כלפי רצון השם, כמו הלבוש כלפי האדם. כשם שהלבוש מכסה את האדם עצמו, אך בכך הוא מאפשר בעצם לגלות אותו ולהראות אותו לציבור, כך המציאות הגשמית, יש בה הסתרה של שורש רצון הקב"ה, אך דווקא כך הקב"ה מתגלה בעולם שלנו.

הבנו אם כן, כיצד ישנם בעולם שני מבטים, מבט הפשט ומבט הדרש. ובמקביל לכך, בתורה, תפקיד התנאים היה לקיים את רצון השם במבט של דרש, דהיינו לדרוש כל ריבוי ומיעוט שבכל מילה ומילה, וכך להעמיד כל חלק וחלק במציאות בצורה שהוא מגלה את חלקו במציאות השם, ללא צורך בהסתכלות מופשטת, הכוללת את התמונה כולה.

כעת, בשלב הבא, ננסה להבין קצת את מידות הדרש. גם ביג' מידות הדרש, חז"ל פועלים על פי כללים קבועים וברורים, אם ישנה מילה שווה בשתי פרשות - אנו משווים את הדין שבשתי הפרשות, אם שתי פרשות הוקשו זו לזו - אין היקש למחצה וכו' וכו', ובכך בעצם אין בכללי הדרש התייחסות לתוכן ולרעיון העומד מאחורי הפרשה, ואין מקום לשאלה האם פרט זה שייך דווקא לכאן על פי רעיון המצווה או לא.

כיצד אם כן פועלים כללים אלו? וכיצד ניתן על ידם לקבוע ולחדש דינים, בלא להבין ולהתייחס לרעיון המופשט העומד בשורש הדין?

מידות הדרש

ננסה להתחיל להבין את דרכי הדרש על ידי משל.

נתאר לעצמנו אדם שמקבל בדואר חבילה גדולה, והוא מוצא בתוכה חלקים רבים ומורכבים, שאמורים להרכיב יחד מכונה אחת גדולה. אך לצערו הוא אינו יודע מהי התכלית של המכונה, מה היא אמורה לייצר, וכיצד היא הדרך להרכיב את כל החלקים יחד.

האם בכל אופן יש לו איזו שהיא דרך לדעת כיצד להרכיב את המכונה?

התשובה היא כן! יש לו דרך לדעת זאת, מבלי לנסות להבין מהי תכליתה של המכונה.

לכל מציאות בעולם ישנה מערכת מובנית כיצד היא נראית, בלא שום קשר ושייכות לתכלית שלה, ולשם מה היא נבראה, עצם זה שבראו כאן את המציאות הזו, מחייב אותנו לעבוד על פי הכללים של אותה המציאות.

לפיכך אין צורך לדעת מהי תכליתה של המכונה, מספיק לנו המידע שחלקים אלו אמורים להרכיב מכונה, וכבר אנו יכולים למצוא עליהם מידע רב ביותר.

למשל, דבר מוכרח הוא שהחלק הראשון במכונה יש לו פתח, אם אין פתח כיצד נכניס את חומרי הגלם, ובנוסף, אנו יכולים גם לדעת שבסיום המכונה חייב להיות פתח נוסף. ידיעות אלו אינם שייכות לתכלית ולתפקיד המכונה, הם מוכרחות מעצם המושג מכונת יצור.

יותר מכך אנו יכולים לדעת, שבאופן נורמלי שני הפתחים נמצאים בכיוונים מנוגדים זה לזה. גם ידיעה זו אינה נובעת מתכלית המכונה, אלא מעצם מהות המושגים ראש וסוף, מהות הראש היא שיש זרימה ממנו אל הסוף, ולפיכך הראש צריך להיות ממול הסוף.

בהעדר מנופים או דברים דומים לכך, אנו נוכל גם לדעת שכל חלק במכונה אמור להיות גבוה יותר מהחלק שאחריו, שאם לא כן חומר הגלם לא יעבור לחלק הבא אלא ייפול על הרצפה. גם ידיעה זו נובעת מעצם המושג תהליך, שבו כל חלק הוא המוליד את החלק הבא, ולפיכך הוא חייב להיות מעליו.

בצורה זו אנו יכולים לנתח את המכונה לנתחיה ולחלקיה, לראות שיש כאן מכונת יצור, המורכבת מראש וסוף שביניהם מתרחש תהליך וכן הלאה והלאה, ולמצוא המון מידע על פעולת המכונה בעצם מהות המושגים המרכיבים את המכונה, בלא להזדקק לחזור אחורה אל תהליך התהוות המכונה, ולנסות למצוא את כוונת יוצר המכונה.

למעשה, המדע המודרני כולו עובד גם הוא באופן דומה. הלא כפי שלמדנו בפרק הראשון של הספר, המדע אינו משתמש בכוח החכמה, הוא אינו מנסה לעמוד על מהות הבריאה, להיפך, הוא מנתח את הבריאה למרכיביה, ועל ידי הגדרה של המרכיב עצמו, הוא מצליח לקבל מידע הנוגע לפעולת כלל המערכת.

המדע מוצא מידע על פעולת האטומים, ומכך הוא מסיק שכל דבר המורכב מאטומים יפעל גם הוא בצורה שווה לזו, ואין זה מעניין אותנו מהי מהות הדבר ההוא ולמה הוא מורכב מאטומים, עצם זה שיש בו אטומים מחייב אותו לנהוג בצורה מסוימת. כוח זה

נקרא בינה, משום שהוא עוסק בבניין של העולם, בצורת מערכת הבניה שלו, בלא יחס למהותו.

להבדיל, זו הצורה שבה פועלות גם דרשות חז"ל. במקום להתחבר לתורה שבכתב, ולקרוא את הפשט כפי שהוא נראה מהמבט של נותן התורה, אנו פועלים להיפך, אנו מתנתקים ממנו ומכוונתו, ומנסים לפענח את המציאות העומדת לפנינו כפי שהיא, ומתוך עצמה, בלא ההקשר המופשט שמסביב.

יג' המידות שהתורה נדרשת בהם, הם הכללים כיצד ניתן לעשות זאת, כיצד להבחין שחלק זה במערכת מקביל במיקומו לחלק אחר במערכת אחרת, וממילא הגדרותיהם צריכות להיות שוות, כיצד לראות שחלק זה קודם לחלק אחר, וממילא הוא חייב להיות מעליו, כיצד להבחין בכך שחלק אחד בנוי על פעולת החלק השני, וממילא הוא חייב לקבל ממנו את כל תכונותיו וכו' וכו'.

מידות אלו אינם דרכים למצוא רמזים מה התכוון כאן הכותב, ומה הוא רמז לנו שם, להיפך, אנו מנסים שלא להזדקק לכוונת הכותב כלל, אנו מנסים למצוא דברים המוכרחים מצד עצמם.

כשם שכשאדם רוצה לייצר מכונה, ייתכן שהוא לא חושב על כל ההכרחים שאנו מוצאים בסידור המכונה, הם פשוט נמצאים בעצם המושג מכונה, כך גם בתורה, עצם זה שיש בשתי המערכות מושג שווה, מכריח להשוות את צורתם, לא משנה לנו כלל הסיבה שהצריכה את הבאת המושג הזה, ייתכן שבכל מערכת היינו צריכים את המושג מסיבה אחרת, אך עצם זה שאנו צריכים אותו, מכריח אותנו להעמיד אותו כאן במלואו בצורתו השלמה.

אם אכן התורה הייתה אוסף של דברים בלתי קשורים שנועדו להביא כל אחד לתכלית אחרת, אזי באמת היינו צריכים לבדוק בכל דבר לשם מה הביאו אותו, ומה התכלית שאנו רוצים להוציא ממנו. אך מכיוון שהתורה אינה אוסף הוראות, אלא היא שורש המציאות, לפיכך כשאנו מנסים להגשים את המציאות ולשלשל אותה אל עולם המעשה, אנו פועלים על פי כללי המציאות, שבהם כל דבר הוא השתלשלות מן השורש, ולא סתם דבר צדדי שהובא לאיזו שהיא תכלית.

אם לפרה יש רגליים, בהכרח אין זה משום איזה שהוא צורך טכני שמישהו הרוויח מכך, אלא משום שבמושג פרה כלול המושג רגל, ולפיכך אם אנו היינו יודעים שהמושג רגל כולל בתוכו ברך, היינו יכולים להסיק שכל בעל חי שיש לו רגליים יהיה לו גם ברך. כמובן שמסקנות כאלו מצריכות הבנה בעומק המושג רגל, אך הם אינם שייכות כלל

להבנת המושג פרה. כאשר כבר לא נוכל להתחבר גם אל המושג רגל, נצטרך לפרק גם את הרגל לחלקיה, ולעבור לדרשות דרך מושגים חלקיים ונפרדים עוד יותר.

כמו כן בתורה, מידות הדרש אינם הוכחה לכך שהדינים חייבים להיות כמו שיוצא לנו, אלא הם היוצרות את הדינים הנלמדים. ייתכן שהפרה עצמה אינה צריכה בך, אך היא צריכה רגל, וברגל חייב להיות בך.

נביא כעת כמה דוגמאות, הממחישות כיצד השימוש ב'ג' מידות הדרש מאפשר לנו ללמוד הלכות דרך מבנה הפרשה, בלא צורך לדעת את הרעיון העומד מאחורי כן, על ידי כללים המכריחים את הרעיונות להתאים את עצמם אליהם.

ההיקש

נפתח בדוגמא שהזכרנו לעיל, לגבי שחיטת החטאת בצפון, דוגמא זו ממחישה לנו יפה כיצד מלבד הרעיון העומד מאחורי דיני המצוות, ישנה גם מערכת מובנית של כללים ופרטי דינים (באופן כללי, בדיני הקרבנות ישנם דרשות רבות, כידוע לכל מי שפתח פעם את הספרי, ואפילו נזכרו בגמרא דינים המיוחדים לקדשים, כמו דבר הלמד בהיקש אינו חוזר ומלמד בהיקש בקדשים. והסיבה לכך היא, לפי שעבודת הקדשים מהותה הורדה של רצון השם אל תוך החומר הגשמי, כפי שלמדנו בפרק ו', לפיכך רבו בו ההיקשים והלימודים).

התורה אומרת במקום אשר תשחט העולה תשחט החטאת, דהיינו בצפון, וחז"ל קוראים לכך היקש, אשר אינו חוזר ומלמד אל דבר אחר שיוקש אל החטאת. מדוע נחשב פסוק זה להיקש? ומדוע הוא אינו חוזר ומלמד?

לשם הבנת הדברים, יש צורך ללמוד את היסודות של מערכת הקרבנות.

ישנם שני סוגי קרבנות, קודשי קדשים וקדשים קלים. שני סוגים אלו היו קיימים כבר קודם למתן תורה, כמו שאמר משה לפרעה גם אתה תיתן בידנו זבחים ועולות, ופרעה בוודאי הבין את כוונתו. העולות הם קודשי הקדשים שעולים להשם, והזבחים הם השלמים הנאכלים על ידי הבעלים לפני השם.

שני סוגי קרבנות אלו באים לשני מטרות נפרדות, ולפיכך קדושתם שונה. קרבן העולה כשמו כן הוא, תכליתו לעלות להשם. האדם רוצה להתחבר לקב"ה ולהעלות חלק ממנו ומרכושו לקב"ה, ולשם כך הוא מקדיש קרבן, ושורף את כולו כליל לריח ניחוח להשם. לפיכך קרבן זה הוא קודש קדשים, כל כולו מיועד ומוקדש להשם.

לעומת זאת קרבן השלמים, אין מטרתו נתינה להשם, הרי האדם המקדיש הוא זה שאוכל את רוב הקרבן, ויש אומרים אף שהקרבן נשאר ממון שלו. מהי אם כן מטרת קרבן שלמים?

בקרבת שלמים אין מטרת האדם לתת בהמה לקב"ה, אלא לבוא לאכול לפני הקב"ה, כמו תלמיד שמזמין את רבו לשמחתו כדי שהוא ישב במזרח והתלמיד יאכל לפניו. למעשה האדם הוא שיאכל את רוב הקרבן, ולפיכך יתכן שהקרבן נשאר ממון, האדם רק נותן לקב"ה את החלק המובחר, כדי שהוא יהא זה שיושב בביכול בראש השולחן. לפיכך הוא נקרא קרבן שלמים, כמו שאמרו חז"ל שהוא עושה שלום בין ישראל לאביהם שבשמיים, זו זכות מיוחדת שאנו קשורים לקב"ה בקשר אישי עד כדי כך שאנו משתפים אותו בשמחתנו, ולא רק כעבד שבא להתבטל לפני רבו ולהקריב לו עולה. לפיכך קדושת קרבן זה היא פחותה, משום שהוא אינו מיועד לעלות לקב"ה ולהתבטל אליו ממש, אלא רק לגלות את כבוד השם בעולם, על ידי שהקב"ה ישתתף בסעודה זו.

(זריקת דם עושים בכל הקרבנות, אך זריקה זו היא איננה תכלית הקרבן, הריח הניחוח של העולה הוא רק בשריפת האימורים כפי שנזכר בתורה, וגם בשלמים העיקר היא האכילה שאוכלים עם השם. זריקת הדם היא עצם ההבאה של הקרבן לידי הקב"ה. למעשה, בכל בהמה הדם הוא הנפש והוא של הקב"ה, כמו שכתוב בתורה שזהו הטעם שאסור לאוכלו, אך איננו מחויבים בכל פעם להביאו בפועל לידי הקב"ה, מספיק שאנו מכסים אותו. אך כאשר שוחטים בהמה לפני השם, חייבים לזרוק את הדם על המזבח. לפיכך, בכל קרבן כאשר זורקים את הדם נחשב הדבר שנמסר הקרבן לקב"ה לעשות את תפקידו, והבעלים יצא ידי חובתו, ואין זה מעניינו אם הכהנים אכן הקריבו את הבשר או לא, אך בוודאי עיקר ותכלית הקרבן הוא מה שנעשה עם הבשר, כפי שראינו שזה מה שקובע את שם הקרבן)

זוהי הסיבה לכך שבזמן שהיו בני ישראל במדבר, כל בהמה שהם שחטו הייתה נחשבת לקרבן שלמים, משום שבאותו הזמן בני ישראל היו חונים סביב למשכן השם, וכל הזמן היו נחשבים כעומדים לפני השם, וממילא כל דבר שהם שחטו לאכול, הרי הוא היה מיועד לאכילה לפני השם, והיה צריך לתת לקב"ה חלק ממנו.

ישנם אם כן שני סוגי קרבנות בסיסיים, כיצד נוצרו שאר סוגי הקרבנות?

יתר הקרבנות, אינם באמת סוגים נפרדים לגמרי, הם מורכבים מאחד מן הסוגים הללו, עם תוספת כלשהיא, המשפיעה מעט על צורת ההקרבה.

למשל, קרבן תודה איננו מגיע לתכלית אחרת מקרבן שלמים, הוא בא לשם אותה המטרה, של אכילה לפני הקב"ה, אך ישנה כאן תוספת של סיבה מדוע אותו האדם בא לאכול לפני הקב"ה, הוא לא בא סתם, הוא בא להודות על נס שהקב"ה עשה לו. הבסיס הוא אותו בסיס של קרבן שלמים, אך אנו משתמשים בבסיס זה כדי להודות לקב"ה על נסיו, לפיכך נוספו בו הדינים של ארבעים לחמים וקיצור זמן האכילה, הנובעים ממטרת ההודאה.

גם קרבן הפסח, אינו קרבן נפרד מקרבן השלמים. קרבן הפסח תכליתו לבוא לאכול לפני השם, אך כפי שלמדנו בפרק הקודם, הסיבה שאדם מביא קרבן זה, היא לא לשם עצם האכילה, אלא כדי להצהיר הצטרפות לקבוצת האנשים האוכלים עם השם, דהיינו לעם ישראל, משום כך התווספו בו הדינים של שחיטה למנויים ואכילה בליל פסח ועוד.

אם כן, קרבנות אלו הם בנויים בעצם על בסיס קרבן השלמים, אך יש כאן שלב קודם, של הסיבה המביאה המחייבת את הבאת אותו הקרבן, והוא הגורם לשינוי השם ושינויי הדינים.

כן הוא הדבר גם בקודשי הקדשים, שהם בנויים על בסיס קרבן העולה, שתכליתו היא לעלות לריח ניחוח להשם, אך מכיוון שהם באים משום סיבה מיוחדת, הם מקבלים שם חדש ודינים שונים במקצת.

מטרת החטאת היא לכפר, כפי שנזכר בכל מקום בתורה, וכפי שפורכת הגמרא לפעמים, מה לחטאת שכן מכפרת. מהי בעצם כפרה?

אנו רגילים שכפרה פירושה מחילה על חטא, אך אנו יודעים שקרבן החטאת לא מגיע דווקא על חטא, הוא מגיע גם על חלק ממיני הטומאות ועל דברים נוספים. יותר מכך, אנו מוצאים שכאשר בנו את המשכן, היה צריך לחטא את המזבח על ידי דם החטאת כדי לכפר עליו, ובנוסף גם על בני ישראל היה צריך לכפר כאשר הקב"ה ירד לשכון בבית המקדש באש, מדוע? האם המזבח חטא במשהו? מהו החטא של בני ישראל בכך שהקב"ה שוכן במשכן?

פתח להבנת הדברים יש בידינו במה שדורשים חז"ל שחטאת העוף נעשית בקרן דרומית מערבית, משום שבמנחת חוטא נאמר "חטאת היא", למדנו למנחת חוטא שהיא מנחה, ולמדנו גם לחטאת שהיא מנחה, ומנחה טעונה הגשה בקרן דרומית מערבית, שנאמר הקרב אותה לפני השם אל פני המזבח.

מהי מנחה, ומדוע דווקא היא מוגשת לפני השם? מהי בכלל המשמעות של הגשה, להביא ולקחת חזרה?

אנו יודעים שהגשת מנחה היא פעולה שנעשתה גם למלכי בשר ודם, לדוד ולשלמה המלך היו עבדים מגישי מנחה כנזכר בתנ"ך. המנחה בשורשה אינה קרבן, היא אמצעי לעמוד לפני המלך.

גם אצל מלך בשר ודם, אפילו אם הדבר מתואם מראש והמלך יודע שאתה אמור להגיע, עדיין אי אפשר להופיע פתאום לפניו ולהתחיל לדבר, יש צורך בכך שהמלך יכיר בנוכחות של העומד לפניו, ורק אז מותר לו להתחיל לדבר.

אחת הדרכים לגרום לכך שהמלך יכיר בנוכחות, היא להביא מנחה. האדם הנכנס מגיע ומניח לפני המלך תשורה כלשהיא, ובכך הוא מגלה את נוכחותו לפני המלך.

זהו שורש הרעיון של מנחה, שאינה באה בתור קרבן, אלא כאמצעי להשיג את תשומת הלב של המלך, כפי שאנו רואים במנחת נסכים, שכשאנו רוצים שהקב"ה יריח בריח ניחוחנו, אנו מביאים מנחה עם הקרבן. גם במנחת סוטה כן הוא, שאנו רוצים שהקב"ה ידון את האישה, לצורך כך יש להעמיד אותה לפני השם, ולפיכך היא מביאה מנחה, כדי שהקב"ה יראה אותה ויעשה בה דין, וכך היא משמעות הפסוק והקריב אותה הכהן והעמידה לפני השם, שהקרבת המנחה מעמידה את האישה לפני השם. זוהי גם הסיבה למנחת החינוך שמביאים הכהנים, משום שכאשר הכהן נעמד לראשונה לפני השם עליו להביא מנחה. ובכהן הגדול אנו מוצאים יותר מכך, שבכל יום הוא צריך להביא מנחה, מחציתה ובבוקר ומחציתה בערב, ובצורה זו הוא נמצא עומד לפני השם בכל רגע ורגע. ולפיכך דווקא במנחה אנו עושים הגשה אל פני השם, כדי להעמיד את עצמנו לפני השם.

נמצאנו למדים, שקרבן חטאת הוקש גם לעולה וגם למנחה, ניתן ללמוד מכך, שמהותו מורכבת משניהם יחד. קרבן החטאת מגיע כאשר אדם צריך לגלות את נוכחותו לפני השם דווקא על ידי קרבן ולא על ידי מנחה, ולשם כך הוא משתמש בהבאת קרבן עולה.

אדם אינו מביא קרבן חטאת כאשר הוא מגיע סתם לעמוד לפני השם, אלא דווקא כאשר הוא היה במצב מרוחק בחיוב, והוא לא היה יכול לעמוד לפני השם, למשל כאשר הוא עבר בשוגג על עברה שיש בה כרת, שבכך הוא נכרת מעם ישראל, או כאשר הוא היה טמא ולא היה יכול לעמוד לפני השם, או בעת הקמת המשכן, שזו הפעם הראשונה שבה בני ישראל והמזבח התקרבו כל כך להשם.

במצב כזה, יש צורך לכפר, דהיינו לקנח ולהסיר את כל המניעות המפריעות להתקרב להשם, אם זה החטא, או הטומאה, או סתם שגרת חיי החולין והטומאה שנשברת לראשונה כעת, על ידי עמידה ונוכחות רצינית לפני השם, אשר נעשית דרך הקרבת קרבן עולה.

אם כן, קרבן חטאת הוא בעצם קרבן עולה, שתכליתו לעלות להשם, אך אין מטרת האדם להביא אותו לשם עצם ההעלאה, אלא רק כאמצעי לעמוד לפני השם.

כעת אנו מבינים היטב, מדוע שחיטת החטאת בצפון היא רק משום ההיקש לעולה.

מצד פשט הדברים וההבנה החיה שבקרבן חטאת, הוא אינו אמור להישחט דווקא בצד החשוב צד צפון. המביא אותו בסך הכל חפץ להיראות לפני השם, ואם היה צריך לבחור לכך צד מסוים, מן הסתם היינו בוחרים דווקא בצד דרום מערב שהוא לפני השם, כמו במנחה. אך למעשה מערכת הקרבנות היא מערכת מובנית שאי אפשר לשנות אותה, אי אפשר להגיד אני רוצה רק להביא קרבן לא משנה לי איך ואיפה. אם אתה רוצה להביא קרבן, אתה חייב לבחור באחת משתי האפשרויות, שהם האפשרויות היחידות הקיימות במושג קרבן. אם בחרת באפשרות של עולה, ממילא אתה חייב לשחוט אותו בצד צפון, הצד החשוב, כפי שמחייב המושג עולה.

אם כן, החטאת מצד עצמה אינה צריכה להישחט בצפון, אך מכיוון שהיא מוקשת ובנויה ממושג משותף עם המושג עולה, היא חייבת להתאים את עצמה למערכת. משום כך אי אפשר לומר שהחטאת צריכה להישחט בצפון, אך היא צריכה להישחט במקום אשר תשחט העולה. ואם נמצא קרבן אחר שהוקש לחטאת, אין זה אומר שהוא צריך להישחט בצפון, משום שהמושג חטאת בפני עצמו אינו שייך לצפון, הצפון שייך אליו רק משום שהחטאת מוקשת לעולה.

זוהי דוגמא יפה למערכת מובנית שאינה מחויבת מצד הרעיון, אלא מתוך כללי המערכת. במקרה זה הדברים כתובים בתורה במפורש, אך במקרים אחרים אין זה כך, וההיקש נמצא בתמונה הכללית של התורה, בעצם זה ששני הדברים נמצאים בתוך אותה הפרשה או המערכת.

קל וחומר

במבט ראשון, מבינים כולם את מידת הקל וחומר כסברה פשוטה, אם בדין הקל נתן הקב"ה חומרה כזו, בוודאי שהוא חפץ לתת אותה גם בדין החמור יותר.

אך על פי הדרך שלמדנו לעיל, בוודאי שאין זה כך, הדרש אינו הוכחה על הרעיונות והכוונות של הכותב, אלא הוא מערכת כללים המכריחה את הרעיון לפעול על פיה, היא אינה מגלה את הדין, אלא יוצרת אותו.

קיימות גם שאלות רבות על האפשרות להבין את הקל וחומר כפשוטו. למשל, ידועה השאלה שהלא מצינו פעמים רבות שהגמרא רוצה ללמוד קל וחומר, ולבסוף היא פורקת אותו, אם כן הוכח שהסברה העומדת בבסיס הקל וחומר אינה נכונה, משום שמצינו חמור שבאמת אין בו את חומרת הקל.

למעשה, גם בלא שאלה זאת ניכר בגמרא שכשהיא דנה על קל וחומר היא אינה מתעסקת בסברות והגיונות, אלא בפרכות של קלין וחמורים, והיא פורקת אף מדינים שאינם קשורים לעצם העניין. ישנם גם פעמים שבהם הגמרא אומרת במפורש שהיא אינה מתעסקת כעת בסברות אלא בפרכות, ואחר שהיא פורקת את הקל וחומר, היא מנסה ללמוד בדרך של סברה.

על פי הדרך שהלכנו בה, ברור שהקל וחומר הוא כלל בכללי המערכות, ולא סברה ברעיון הדין. מהו הרעיון העומד מאחורי כלל זה?

יש המביאים משל לדבר. כאשר עושים בר מצווה לנער, מושיבים בשולחן הכבוד גם את אביו ואת וסבו, למרות שלפעמים הם אנשים בזויים שאינם ראויים כלל לכבוד, אך מכיוון שכאן הבן שלהם הוא מרכז השמחה, והוא המכובד בשמחה זו, ממילא עובר הכבוד גם למי שמעליו, לאביו ולסבו. אין זה הגיון בשורש סיבת הכבוד, אין שום רעיון האומר לכבד אדם בגלל שהנכד שלו עושה בר מצווה, זהו כלל מערכת, שמכיוון שהבן מכובד, ממילא כל מי שמעליו יונק גם הוא את הכבוד ממנו.

זהו הרעיון העומד מאחורי מידת הקל וחומר. עצם זה שהדין החמור יש בו את כל הדינים הנמצאים בדין הקל, ממקם אותו במערכת גבוה יותר מן הדין הקל, בעצם הוא מכיל בתוכו גם את המושג הקל, ומוסיף עליו, וממילא כל החומרות הנמצאות בקל עוברות אליו דרך הקל.

ישנה דוגמא שממנה ניתן להקשות על הסבר זה, אך כשמעיינים בה לעומק, מגלים שהיא דווקא הוכחה והמחשה יפה לעיקרון שהסברנו כאן.

הגמרא אומרת שאחד מעשרה קלים וחמורים שבתורה, נמצא בפסוק "ואביה ירוק ירק בפניה הלא תכלם שבעת ימים". לכאורה, כאן לא ניתן להסביר את העיקרון שביארנו, הלא החיוב להיסגר מפני יריקת הקב"ה הוא דבר מחויב מצד עצמו, ואינו נובע מהחיוב להיסגר מפני האב.

אך למעשה, ניתן לשאול שאלה זו בכל מקרה, מדוע התורה צריכה ללמוד את חיוב ההסגרה מן האב? הלא כשם שהדבר פשוט שצריך להיסגר מפני האב, כך ועוד יותר מכך פשוט שצריך להיסגר מפני הקב"ה, מאי אולמיה דהאי מהאי?

ובהכרח אנו מוכרחים לומר, שהקל וחומר באמת אינו בא ללמד את הרעיון העקרוני שיש להיסגר מפני יריקת הקב"ה, דבר זה פשוט עוד יותר מכך שצריך להיסגר מפני האב. העיסוק כאן, כמו בכל הדרשות, הוא אינו ברעיון העקרוני, אלא בצורה כיצד לבצע אותו בפועל.

כאשר אנו באים להיסגר מפני יריקת הקב"ה, יש לנו בעיה מעשית, לרוב גדלותו של הקב"ה אין אנו יכולים למדוד כמה ארוכה צריכה להיות ההיסגרות מפניו, כל מה שניסגר ונעשה רק ממעט את גדולת הקב"ה, כאומר זה כל מה שיש לעשות?! וכעין מה שאמר ר' חנינא לאותו אדם שאמר "האל הגדול הגיבור והנורא האדיר והחזק והאמין", סיימתינהו לשבחיה דמרך? כלומר, אינך יכול להתחיל לבצע דבר שאין אתה יכול לגמרו. לפיכך לולא שהיה דין היסגרות מפני האב, בפועל לא היינו צריכים להיסגר מפני הקב"ה.

אך אחר שאנו מבינים שיש להיסגר שבעת ימים מפני האב, אנו יכולים להיסגר גם מפני הקב"ה מדין קל וחומר. כאשר אנו נסגרים מדין קל וחומר, פירוש הדברים הוא שאיננו נסגרים משום דין עצמי בקב"ה, משום הקב"ה עצמו, מצד זה לא היה לדבר גבול כפי שביארנו. הקל וחומר אומר לנו שמכיוון שהקב"ה חמור יותר מן האב, פירוש הדברים שהוא בעצם מכיל בתוכו גם את המושג אב, אם כן אנו חייבים להיסגר גם מפני הקב"ה שבעה ימים, מדין האב שבו. אין אנו באים למדוד את גדולת הקב"ה, אנו נסגרים בעצם מן המושג אב, דרך הקב"ה.

אם כן, נמצא שגמרא זו מהווה דווקא הוכחה והמחשה יפה לעיקרון שביארנו במידת הקל וחומר.

כעת, כשאנו מבינים שהקל וחומר אינו סימן והוכחה שהרעיון קיים גם בדין החמור, אלא הוא כלל מערכת, שמאחר ולמעשה נושא אחד חמור מן השני, כל הדינים שבנושא השני עוברים גם אל הנושא הראשון, ולא כדין עצמי, אלא כהשפעה מהנושא ההוא, שוב לא קשה לנו הקושיה שהקשנו בתחילה, כיצד ניתן להמשיך ללמוד קל וחומר גם אחרי שפעמים רבות מצינו פרכה לסברת הקל וחומר.

בכל מקום שמצאנו פרכה לקל וחומר, שיש בקל איזה שהוא דין עצמי שאינו בחמור, ממילא אין כאן בכלל קל וחומר, יש כאן שני דינים שונים העומדים אחד ליד השני, יש

בזה מה שאין בזה ויש בזה מה שאין בזה, ואף אחד מהם לא נמצא מעל לשני. כל תחילת הקל וחומר הוא רק אחרי שמבחינת הדינים העצמיים של שני הנושאים יש אחד שהוא כוללני יותר מן השני, וממילא כל דיני הקל משפיעים גם על החמור הכוללני.

ריבוי ומיעוט

דרישת המיעוטים והריבויים, גם היא אינה נובעת מהנחה שמישהו ייתר או חיסר משהו כדי ללמד אותנו תוספת דין.

במקרים רבים הגמרא דורשת מילות מסוימות כריבוי, למרות שהם נצרכות כחלק מן הטקסט ואי אפשר לוותר עליהם.

הסיבה לכך היא שכל מילה הנחשבת לריבוי מלמדת אותנו על אופי המשפט הכתוב, אפילו אם מילה זו נצרכת בהכרח בתוך המשפט, אך עצם ההצטרפות למילה כזו במשפט זה, מלמדת אותנו על אופי המשפט.

ישנם הרבה סוגים של כתיבה, אפשר לכתוב בצורת שיר, אפשר לכתוב בצורת סיפור, אפשר לנסח חוק ואפשר לכתוב מכתב. ההבדלים בין סוגים אלו, אינם ברעיון הכתוב, הרעיון המובע בכתוב נשאר אותו דבר בין אם מדובר בחוק ובין אם מדובר בסיפור, אך בהשלכות המעשיות של הרעיון ישנו הבדל משמעותי.

כאשר כותבים חוק, כותבים תיאור יבש ומדויק של העובדות הנובעות מהרעיון, אין מקום להרחבות והשלכות על מציאות קרובה, לעומת זאת כאשר כותבים שיר, הטקסט הכתוב אינו מתאר אלא את עומק ושורש הרעיון, אשר השלכותיו המעשיות באות לידי ביטוי בשטח נרחב הרבה יותר מאשר המוזכר בטקסט.

דוגמאות אלו הם קיצוניות ביותר, אך גם ברמה פחותה מכך, כל אחד מרגיש מיד את ההבדלים.

חז"ל מלמדים אותנו שהמילה "את" היא ריבוי, כבד את אביך ואת אמך - לרבות אחיך הגדול, כמובן, אי אפשר לומר שהמילה את מיותרת כאן, היא חלק טבעי מן הטקסט. אך הבה נערוך השוואה בין משפט זה לבין המשפט המקביל לו, "מקלל אביו ואמו מות יומת", האם אין אנו מרגישים מיד בהבדל?

בעניין הקללה נקטה התורה בלשון חוקית יבשה וחסרת חיות, מה שמלמד אותנו שהנכתב כאן הוא חוק יבש שיש לקיים אותו כצורתו ואין להוסיף עליו. לעומת זאת בעניין הכבוד, התורה נקטה בלשון חיה, כאילו היא אומרת האם אינך מבין שאתה צריך רג

לכבד את אבא שלך ואת אמא שלך? בצורה כזו מובן שיש כאן רק דוגמא ומשל קיצוני כדי להבין את הרעיון השורשי, אך בפועל חיוב הכיבוד רחב הרבה יותר.

אם כן, ניתן לומר שגם הריבויים והמיעוטים אינם פועלים דרך התחברות אל התוכן הכתוב, אלא דרך הבנת סוג המערכת המרכיבה את הפרשה, וכן על זה הדרך הוא בכל יג' מידות הדרש.

סיכום

אתה הראית לדעת, שדרך לימודנו כיום, דרך הדרש, תכליתה להבין כיצד להגשים את רצון הבורא, ולהפוך אותו מרעיון חי ומופשט, למציאות גשמית מוגדרת שאינה בעלת חיות.

אך כמובן, עלינו לזכור שדרך זו לבד איננה התכלית הסופית. אף שבזמננו אנו עוסקים בעיקר בדרך זו, אך התכלית השלמה היא להגיע לשלב הסופי של דעת השם, לחזור מתוך הדרש אל הפשט, עד שניצור חיבור מלא בין הרוחניות לבין הגשמיות, ובין הפשט לדרש, כך שהדברים יהיו קיימים גם כמציאות ממשית, אך גם כמציאות חיה ושורשית.

אמנם ההלכה למעשה נקבעת על פי דרכי הדרש, אך זאת רק משום שכל התוצאות המעשיות הנובעות מן המצוות, תלויות בשאלה האם המצווה התקיימה בעולם המעשה, ולא בעולם המופשט. איננו יכולים לתת לאדם מלקות מעשיות, אלא אם כן הוא ביטל את הלאו בצורה גשמית ומעשית, ואיננו כופים אדם לקיים מצווה באמצעים מעשיים, אלא אם כן הוא לא קיים אותה בצורה גשמית מוגדרת. אך מבחינת העיקרון המופשט, ודאי שאנו צריכים להקפיד לקיים את המצוות בצורה שיש בהם גם חיות וחיבור מופשט לתוכן המצווה, עונש מעשי לא ניתן לתת על זה, אך עונש מופשט ודאי שיש על כך, מי שאינו עושה כן אינו זוכה לחיבור אמיתי ומופשט עם הקב"ה.

כשם שאנו מבינים שאף על פי שפשוט וברור לנו שאדם שרוצח בפועל שלא כל כך באשמתו, נענש בפועל הרבה יותר מאדם שניסה לרצוח ולא הצליח, אך זהו רק משום שמי שלא רצח בפועל, הוא איננו רוצח בפועל, וממילא אי אפשר לומר שמותר לסלק אותו מן העולם, אך מבחינה רעיונית אין לנו ספק כיצד נתייחס לאותם האנשים, ואת מי מהם נבחר לנו לשכן, ליד אותו אחד שרצח בטעות לא נהסס מלגור, וליד אותו אחד שניסה לרצוח ולא הצליח לא נסכים לגור לעולם. כמו כן גם בעניין המצוות עלינו להבין, שלמרות שהקובע בפועל הוא המציאות הגשמית, אך בשורש הדברים החיבור אל הרעיון המופשט חשוב לא פחות, התכלית המלאה היא להגיע לחיבור מלא בין

הרוחניות והגשמיות, וכל עוד שיש חיסרון באחד מן הצדדים, לא נצליח להגיע אל תכליתנו.

בהבנה זו, השלמנו למעשה את תכלית ספר זה.

בתחילת הספר הצבנו את המושגים: זכר ונקבה, רעיון מופשט והגשמה, צורה וחומר כמושגים בסיסיים המרכיבים את העולם כולו. כל יצירה בעולם מורכבת מזכר ונקבה, המתחברים בתהליך בעל עשרה שלבים.

בחלק הראשון של הספר, ראינו כיצד בריאת העולם היא בעצם תהליך התחברות של הזכר והנקבה, המופשטות וההגשמה. וכיצד גם בגוף האדם בא לידי ביטוי תהליך זה, על כל חלקיו.

בחלק השני ראינו כיצד מהלך ההיסטוריה, שהוא בעצם תהליך ההתחברות של הבריאה חזרה אל המציאות המופשטת והחיה, שזו ההשלמה של בריאת העולם, בנוי גם הוא בתהליך המורכב מן השלבים המהירים את הזכר והנקבה.

בחלק השלישי למדנו כעת, שגם חיינו היום יומיים, כל מה שאנו עושים במהלך השבוע במהלך החודש ובמהלך השנה בחיינו, גם הוא בנוי במהלך זה, של חיבור הזכר והנקבה, שהם המופשטות והגשמיות. בפרק ז' למדנו שהמצוות שאנו מקיימים במהלך היום והשנה בנויות גם הם כמערך אחד המוביל אותנו בשלבים אל החיבור המלא בין הרוחניות והגשמיות. והבאנו דוגמא ממערכת החגים, הבנויה במערך של התקדמות מן המופשטות אל הגשמיות. ובפרק ח' ראינו שגם לימוד התורה שלנו נעשה בצורה של הפיכת הרעיונות השורשיים למציאות גשמית יבשה, וחיבורם חזרה אל הרעיון המופשט. כך שלמעשה, אנו שותפים בפועל בכל רגע ורגע מחיינו, בתהליך החזרת אורו של הקב"ה, שבו המציאות הגשמית שהושפעה והשתלשלה מאורו של הקב"ה, חוזרת ומתחברת למעלה, ומתדבקת בשורש המציאות, בקדוש ברוך הוא.

נספח

אחרי שביארנו בפרקי הספר, כיצד העולם כולו מורכב משני חלקים, מן הזכר ומן הנקבה, יש בנותן עניין להבהיר כאן כמה סוגיות הנובעות במישרין מנקודה זו.

אב ואם

התפיסה הרווחת כיום היא, שהמושגים אב ואם הם מושגים שווים, ההבדל היחיד ביניהם הוא שזה בזכר וזה בנקבה, כשם שהמושגים דוד ודודה הם מושגים שווים, זה בזכר וזה בנקבה.

אך למעשה, אין זה כך. ניתן להבחין בכך שהמילים אב ואם הם שני מילים שונות, שלא כמו דוד ודודה או אח ואחות, שבהם אין ההבדל בין הזכר לנקבה אלא בהטייה.

האב והאם שונים זה מזה במהותם ובתפקידיהם, במקביל למושגים זכר ונקבה.

האב והאם, שניהם הם השורש של יצירת האדם בעולם. אך האב הוא היוצר של הרעיון והתכנית של האדם, ואילו האם היא היוצרת את הגוף הממשי והחומרי של האדם. החיבור של האדם עם אביו הוא בכך שהוא יורש ממנו את תכונותיו ואופיו, ואילו החיבור שלו האדם עם אמו אינו דרך התכונות שהוא מקבל ממנה, אלא דרך כך שהוא חלק מגופה, גופו נוצר מתוך גופה, והוא היה כמו ירך לאמו.

לפיכך הדין הוא, שייחוסו של האדם הולך אחר אביו, לפי שהשבט והכהונה הם סוג של תכונות ותפקיד, ולעניין תפקידים ותכונות האדם נחשב ממשיך של אביו. לעומת זאת לגבי היהדות האדם הולך אחר אמו, משום שיהודי אינו רק אדם עם תפקיד כלשהוא, אלא הוא נהפך להיות מציאות מסוג אחר, וכשם שהמין של בעל החיים נקבע על פי אמו ולא על פי אביו, משום שזו שאלה מי הוא ולא מה תפקידו, כך גם היהדות נקבעת על פי האם, לפי שזוהי שאלה מהו האדם גופו ולא מה תפקידו.

ואכן, המדרש כותב שבן האישה הישראלית שנקב את השם היה גר, ופירשו רבותינו הצרפתים שהוא הוצרך להתגייר אף על פי שאמו הייתה יהודייה, משום שקודם מתן תורה הייתה היהדות הולכת אחר האב, כמו בכל האומות.

והטעם בכך הוא, שקודם מתן תורה מציאות השם עדיין לא ירדה לעולם, כפי שלמדנו בפרק ו' ובפרק ח', האבות ראו את הקב"ה נמצא בשמיים, וקיבלו על עצמם את התפקיד להוריד אותו גם לעולם. דבר זה אינו הופך אותם למציאות אחרת, אלא רק

נותן להם תפקיד, כמו כל אומה ואומה שקיבלה על עצמה להגשים איזה שהוא אל, להבדיל אלף אלפי הבדלות.

רק בזמן מתן תורה, כשעם ישראל הצליח להוריד את מציאות הקב"ה אל תוך העולם הגשמי ממש, אז נהפכו היהודים למציאות אחרת, למציאות שמגלמת בתוכה את שם ההוויה, ולא רק לבעלי תפקיד להוריד את שם ההוויה. מזמן זה השתנה הדין, והיהדות החלה לעבור דרך האם, יחד עם כל החומרים המרכיבים את הגוף.

להבדל זה בין מהות האב למהות האם, ישנה השלכה מעשית מעניינת ביותר.

בדורנו התעוררה שאלה חדשה, מה קורה כאשר עובר נוצר ומתפתח בבטן של אישה אחת, אך הקוד הגנטי שלו מגיע מאישה אחרת (אם פונדקאית), מי נחשבת לאמו? האם האם הראשונה שנתנה לו את הקוד הגנטי, או שמא האם השנייה שגידלה אותו ברחמה.

בהסתכלות הראשונה, אנשים נוטים לומר שהאם הראשונה היא אמו, שהלא תכונותיו מגיעות ממנה, והאם השנייה לכאורה אינה אלא כקופסא בעלמא.

אך לפי מה שלמדנו כאן, אין זה כך. אמנם האם הראשונה משפיעה קצת על תכונותיו, אך העברת תכונות היא איננה המהות של האם, בשל כך היא הייתה יכולה להיחשב לכל היותר כאב (הסיבה שבאמת כך היא המציאות, שגם האם משפיעה על תכונות העובר, היא משום שגם האם אינה נקבה לגמרי, כל אדם יש לו בחינה של זכר בעל גוון עצמי, ומה שעובר דרכו מושפע ממנו, ובפרט אחר חטא עץ הדעת, שהאישה אינה מבוטלת לגמרי לאיש, אך לא זה מה שעושה אותה לאם). המושג אם, הוא מי שיצר את גופו הפיזי של העובר, מי שהעובר הוא ירך שלו, וזה היה תפקידה הבלעדי של האם הפונדקאית.

לפיכך פשוט וברור, שהאם השנייה היא היא האם האמיתית. ואכן, מבואר בגמרא ביבמות, שאישה מעוברת שהתגיירה, עוברה נחשב כבנה מאחר הגיור, והוא אסור בבנות שנולדו לה אחר כך. כלומר, שהוא מתייחס לאם שאלה הוא היה מחובר לאחרונה, וממנה הוא נולד לאוויר העולם, ולא אל האם הראשונה, הגויה, שעל פי תכונותיה הוא נוצר.

נושא נוסף התלוי במהות המושג זכר ונקבה, הוא ההבדל בין אכילה לשתייה.

אוכל ומשקה

מהי הגדרת ההבדל בין אוכל למשקה? לכאורה ההבדל פשוט, האוכל הוא דבר מוצק, והמשקה הוא דווקא נוזל.

אך בגמרא אנו רואים שאין זה פשוט כל כך. אכן נכון הדבר שהמשקה צריך להיות נוזל, אך הגמרא מבארת כי לא כל נוזל הוא משקה, ישנם רק שבעה נוזלים הנחשבים למשקה. שאר הנוזלים, למשל מי פירות, אינם נחשבים משקה אלא אוכל. וכמו כן לגבי דם, הגמרא אומרת חלוקה שאינה מובנת לכאורה, דם מכה אינו נחשב למשקה, ואילו דם שחיטה נחשב משקה. גם לגבי חלב אישה התוספות בבכורות כותבים חלוקה מחודשת, שכלפי התינוק הוא נחשב אוכל, וכלפי כל העולם הוא משקה. אם כן, מהו יסוד החילוק בין אוכל למשקה?

יסוד החילוק תלוי בהבדל בין הזכר לבין הנקבה, בין החיות והמופשטות לבין המימוש.

כאשר האדם בולע דברים אל גופו, יש לו בכך שתי מטרות. המטרה הראשונה היא לספק לגופו חומרי יסוד, הגוף זקוק לחלבונים פחמימות וכדו', כדי להשתמש בהם לבניין הגוף. המטרה השנייה היא להכניס לגופו חיות, הגוף זקוק לנוזלים כמו מים, אף שהמים אינם מעניקים לגוף שום חומרי בנין, אך הם נותנים לו חיות ותנועה.

כאשר האדם רעב, כשחסר לו חומרים, הוא צריך לאכול. כאשר האדם תשוש וחסר חיות ואנרגיה, הוא זקוק לשתות, אין טוב לנפש עייפה יותר ממים קרים.

אם כן, מהות השתייה היא להרוות את רוח האדם, את החיות שלו, ואילו מהות האכילה, היא לזון את הגוף הממשי של האדם.

כל דבר שהאדם מכניס לגופו בסתם, משמעות הדברים היא אכילה, כמעט בכל דבר ישנם חומרים המשמשים לבניין הגוף. יוצאים מן הכלל הם שבעת המשקים, שיש להם תכונות מיוחדות של הענקת חיות לאדם, כל אחד מסוג שונה.

המשקה הראשון הוא כמובן המים, שהם באמת אינם זנים את הגוף כלל, ורק מעניקים לו חיות.

היין, גם הוא מעניק לאדם חיות מיוחדת, בכך שהוא משמח אותו ומשכר אותו. אדם שמח הוא פעיל ותוסס הרבה יותר מאדם עצוב, השמחה היא סוג של אנרגיה.

הדם, נחשב כמובן למשקה, שהלא הדם הוא הנפש, ובו תלויה כל חיות האדם. אך כמו שדורשת הגמרא, זהו רק בדם חללים, בדם שהנפש תלויה בו, ולא בדם האיברים היוצא מן המכה, שהוא אינו חלק מחיות האדם.

השמן, גם הוא נחשב משקה, שהלא מהותו היא אנרגיה מרוכזת, והוא משמש כדי להדליק נרות ולייצר אור. גם כשהאדם משתמש בשמן כדי לסוך את עורו, הוא מצהיל את העור, כלומר שהוא גורם לו להיות חלק ובעל חיות, ולא להיראות יבש (אמנם הגוף מייצר מהשמן שומן, אך השומן אינו חלק טבעי מבניין הגוף, הוא נוצר רק כאשר יש עודף אנרגיה, והגוף נאלץ לצבור אותה לשעת חרום).

הדבש דומה אף הוא לשמן, בכך שהוא כולו אנרגיה, ותכליתו העיקרית היא להעניק חיות ואנרגיה לגוף, כמו שמסופר בספר שמואל, שיונתן היה עייף ותשוש, עד שהוא טעם קצת דבש ואורו עיניו, הארת העיניים משמעותה חיות, כפי שלמדנו בפרק ו'.

אך שאר הנוזלים, כמו מי פירות, אין הם יכולים להעניק לאדם חיות מיוחדת, והם אינם עומדים אלא לאכילה יחד עם הפרי, ולפיכך העיקר בהם הוא החומרים שבתוכם המשמשים לזון את הגוף, והם אינם נקראים משקים.

כעת, גם החילוק של התוספות לגבי חלב אישה מובן היטב. אכן כלפי כל העולם החלב נחשב למשקה, משום שאין מטרתו אלא להעניק חיות, כמו כל חלב, אך בשביל התינוק אין הוא משקה, לפי שכל מזונו הוא ממנו, וגם את החומרים לבניין גופו הוא שואב מחלב זה, על כן, כלפיו החלב הוא אוכל.

ראינו אם כן, שהחילוק בין האוכל לבין המשקה, מקביל לחילוק בין הזכר והנקבה. המשקה הוא המחיה באדם את החלק הזכרי, את החיות והצורה המופשטת, והאוכל הוא הזן את החלק הנקבי, את הגוף הממשי והחומרי.

נבאר כאן עוד דבר אחרון, המקביל גם הוא לתהליך ההתחברות של הזכר והנקבה, והוא - ארבעת המינים.

ארבעת המינים

בפרק ז' למדנו, שחג הסוכות הוא הסיום של מעגל השנה, ובו מגיעים אל האסיף, שהוא החיבור המלא בין השורש הרעיוני של העולם המתוקן והמושלם, לבין הפירות המעשיים שלו. הזכרנו גם, שסיום זה הוא הסיבה לשמחה הגדולה עם ארבעת המינים.

כמובן, בחירת ארבעת מינים אלו אינה מקרית. איחודם של ארבעה מינים אלו דווקא, הוא המגלם בתוכם את השלבים של האיחוד בין החלק הזכרי השורשי לבין החלק הנקבי הממשי. ולפיכך יש להימנע מלהפריד אותם זה מזה, כפי שמביא כבר הבית יוסף.

מהי המהות הטמונה בארבעה מינים אלו?

מקובל לחלק אותם לפי מינים שיש בהם טעם וריח, אלו שיש בהם זה בלא זה, ואלו שלא זכו לא לזה ולא זה. כמדומה שישנה חלוקה שורשית ויסודית יותר מכך, הממחישה בצורה חזקה הרבה יותר את ארבעת השלבים הבסיסיים שבהתחברות הזכר והנקבה.

כפי שלמדנו, ישנם שלשה שלבים יסודיים בתהליך בניית המציאות. החלק הראשון הוא השורש הזכרי, עצם הרעיון והפוטנציאל לבניית המציאות. החלק השני הוא המימוש של הרעיון, הפיכתו לדבר ממשי ומוגדר, אך מנותק מן הרעיון המקורי. והחלק השלישי הוא החיבור המלא בין שניהם, והפיכתם למציאות אחדותית מושלמת. נוסף עליהם החלק הרביעי, ספירת מלכות, שהוא אינו חלק מעצם תהליך ההשפעה מהזכר אל הנקבה, אלא הוא דבר חיצוני נצרך, שתהא בנקבה שאיפה לקבל את הזכר.

כאשר נתבונן בצמחים ובעצים, נראה שיש בהם את ארבעת החלקים הללו.

העץ עצמו, הגזע והענפים, הם החלק הראשון. הם מכילים את הפוטנציאל של יצירת כל העץ, הכל נשען עליהם, אך הם עצמם אינם יכולים לעשות כלום, אין בהם תהליך של חילוף חומרים, קליטת אור או כל פעולה מעשית אחרת.

החלק השני של העץ, הוא הנוף. הנוף, הוא הירקות המקיפה את כל העץ, והופכת אותו ממציאות של כמה מקלות ערומים בעלי פוטנציאל בלבד, כמו שהעץ נראה בשלכת, לדבר בעל מקום ונוכחות מורגשת ומוגדרת, ובעלת אמצעים מעשיים לגידול (חילוף החומרים של העץ נעשה דרך הצבע הירוק שבעלים). אך מצד שני, לירקות זו אין חיות מצד עצמה, החיבור לאדמה ויכולת היניקה שייכת רק לענפים ולגזע.

אך ישנו גם חלק שלישי, שתפקידו לקשר ביניהם. כאשר מתבוננים בכל עלה בנפרד, רואים שמערך הענפים ממשיך גם בתוך העלים. בתוך העלה יש מערך של חוטים הבנויים בצורת חוט מרכזי אמצעי שממנו נמתחים חוטים לכאן ולכאן כמו אצבעות פרושות, והם המעבירים את החומרים הבאים מן הקרקע אל העלים, ולהיפך.

הפרי, הוא החלק האחרון במערכת הצומח, ומבחינת העץ, הוא אינו אלא כלי המיועד לקבל אל תוכו את הזרעים שמייצר העץ. הזרעים הם הגרעין המכיל בתוכו פוטנציאל ליצירת עץ שלם.

ארבעת המינים הם ארבעה חלקים אלו של העץ, והדבר מודגש בתורה במפורש. כמובן, לא ניתן ליטול למצווה חלקי עץ, אי אפשר לקחת ירקות לבד או ענף לבד, אך התורה מדגישה שהיא בוחרת כמה צמחים, שבכל אחד מהם חלק אחר הוא העיקרי, והוא

מהות הצמח, והשאר נמצאים רק מעצם היותו עץ, דבר המחייב שיהיו בו את כל חלקי העץ, כפי שלמדנו בפרק על הדרש.

ההדס מוגדר בתורה כענף, "ענף עץ עבות", משום שאף שיש לו עלים, אך הם שוכבים, וכל מטרתם אינה אלא לחפות את הענף, שהוא העיקר.

הערבה, נקראת בתורה "ערבי נחל". להלכה, הערבה אינה צריכה לגדול דווקא בנחל, אך משמעות ביטוי זה היא שהערבה אינה אלא כחלק מן הירקות שעל שפת הנחל. אף שאנו חייבים לקחת עץ, אך אנו בוחרים את העץ שמהותו ירקות, הוא גדל על מקווה מים, והקנה שלו אדם, כך שבמהותו הוא ירק בעלמא.

ענפי הדקל מכונים בתורה "כפות תמרים", משום שצורתם ככף יד פרושה, כשהאצבעות נמשכות לכאן ולכאן. למעשה, מבחינה מדעית הלולב מוגדר כעלה ולא כענף, תכונתו היא להתחלף בכל שנה, דבר שאינו קורה לעולם בענפים אלא רק בעלים, גם צבעו ירוק והוא עושה את תפקיד חילוף החומרים שעושים העלים. עץ הדקל אין לו ענפים, אלא עליו יוצאים ישר מן הגזע, בדומה לעץ הבננה וציפור גן עדן. אך ההבדל הוא, שבעצים אלו העלים הם בעלי משטח ירוק גדול, בדומה לכל העלים הרגילים, ואילו בעץ הדקל, המשטח אינו קיים, ונשארה רק מערכת הצינורות הירוקים שעומדת בבסיס העלים.

אחרון חביב הוא האתרוג, שהוא כמובן "פרי עץ הדר".

אם כן, ארבעת המינים מהווים יחד את כל חלקי המציאות.

ההדס הוא החלק הזכרי, הנמצא בענפי העץ. לעומת זאת הערבה, היא החלק הנקבי, הנמצא בירקות המממשת את המושג עץ בפועל (מעניין לציין שהדס הוא לשון זכר, וערבה היא לשון נקבה). הלולב הוא הנימים שבעלים, היוצאים מן הענפים ונכנסים אל תוך העלים, ובכך מחברים ומקשרים בין הענפים לעלים. והאתרוג הוא החלק בנוף, השואף לקבל אל תוכו את הפוטנציאל מן העץ.

אחר כל זאת, אנו מבינים היטב את המבואר בספרים על מהות ארבעת המינים.

בספרים מבואר, ששלשת ההדסים הם כנגד אברהם יצחק ויעקב, שהם השורשים הפוטנציאליים של גילוי השם בעולם, ולפיכך ההדסים ממוקמים בצד ימין. שתי הערבות הם כנגד משה ואהרן, שמהותם היא מתן תורה ועבודת המשכן, דהיינו הורדת גילוי השם אל המציאות הגשמית, ולפיכך הערבות ממוקמות בצד שמאל, נמוך מעט מן ההדסים. הלולב הוא כנגד יוסף, שמהותו היא מידת יסוד, שהיא החיבור המלא בין

המציאות המופשטת והמציאות הגשמית, ולפיכך הלולב ניצב באמצע, בין ההדסים והערבות, והוא בולט החוצה. ואילו האתרוג הוא כנגד דוד, שמהותו היא מידת מלכות, שהיא אינה המשך ישיר של התהליך, אלא היא התעוררות מצד הנוקבא, ולפיכך האתרוג נמצא בנפרד ביד שמאל, אך יש להסמיכו ולהצמידו אל הלולב, כמי ששואף לקבל ולהיות מושפע ממנו.

בבית יוסף מובא שארבעת המינים, וארבעה שלבים אלו, טמונים בארבעת האותיות של שם השם. ולפיכך מי שמפריד את האתרוג משאר המינים, גורם להפרדת הה"א האחרונה שבשם השם, משאר אותיות השם.

לשם הבנת דברים אלו, עלינו לרדת אל עומק משמעות האותיות, הקיים דווקא בלשון הקודש, כפי שהזכרנו בפרק ח'. הבה ננצל הזדמנות זו כדי להדגים מעט את הנושא, ולהבין לעומק את שמותיו של הקב"ה, ותוך כדי כך נראה כיצד סדר אותיות האלף בית מגלם גם הוא את תהליך החיבור בין המופשטות וההגשמה.

האותיות אלף והא

אותיות האלף בית, מתחלקות לשתי מחלקות בסיסיות. ישנם אותיות שהגייתן בנויה על הפקת קולות ממיתרי הקול, וישנם אותיות הבנויות מנשיפת אוויר בעלמא, בלא צורך בפעולת מיתרי הקול.

הקול הבסיסי המופק על ידי הפעלת מיתרי הקול, הוא הצליל של האות אלף. צליל זה הוא הבסיס של כל האותיות המושמעות על ידי מיתרי הקול, שאר האותיות הבנויות מקול זה, נוצרות על ידי מצבים שבהם הכוח הבסיסי הזה נתקל בהתנגדות כלשהיא.

למשל, כאשר הקול של האות אלף נתקל בשפתיים סגורות, והוא פורץ דרכם, נוצר הצליל של האות בית, ואילו כאשר הקול הבסיסי מתחכך בחך העליון של הפה, נוצר הצליל של האות ריש, לעומת זאת האות למד, נוצרת על ידי שהלשון מפנה את הקול לכיוון כלשהו (תנועה הלוח ושוב לכאן ולכאן של הלשון, יוצרת שוב ושוב את האות למד) וכו' וכו'.

כאשר האדם אינו מפעיל את כוחו להניע את מיתרי הקול, אלא הוא רק נושף אוויר, נוצר מכך הצליל של האות הא, שהוא הקול הבסיסי של הנשיפה. גם מקול הנשיפה, ניתן ליצור הרבה סוגי צלילים מקבילים לקול היוצא מהקול של מיתרי הקול, על ידי יצירת התנגדות לנשיפת האוויר.

למשל, כאשר הקול של האות הא נתקל בשפתיים סגורות, והוא פורץ דרכם, נוצר הצליל של האות פה, ואילו כאשר הקול הבסיסי מתחכך בחך העליון של הפה, נוצר הצליל של האות חית וכו' וכו'.

ניתן להבחין בין המחלקות בצורה פשוטה, כל האותיות הבנויות על הפעלת מיתרי הקול, אינם ניתנות להגייה בלחישה, כאשר לוחשים אותם הם מתחלפות באותיות המקבילות הבנויות על קול הנשיפה (בית - פה, ריש - חית, דלת - טית, גימל - קוף וכו'). הבדל נוסף הוא, שרק באותיות הבנויות על מיתרי הקול ישנה אפשרות של שינוי טון, באותיות הבנויות על נשיפה אי אפשר אלא להגביר את הווליום או להנמיך, אך הטון לעולם נשאר שווה.

עתה, אנחנו יכולים להבין לבד, שהאותיות אלף והא, הם שני המושגים הבסיסיים של הבריאה, הכוח הפעיל הפוטנציאלי, ולעומתו ההגשמה.

שמה של האות אלף, הוא מלשון אל. אל, פירושו כוח, כמו "יש לאל ידי". ואכן, כפי שראינו קודם, הצליל של האות אלף, הוא הקול היוצא ממיתרי הקול, כפי שהוא בצורה בסיסית הכוללת בתוכה את כל האפשרויות הפוטנציאליות של הקול. ולפיכך אות זו היא הראשונה מאותיות האלף בית, לפי שתחילת כל בריאה, בכוח פוטנציאלי אחדותי הכולל בתוכו את הכל.

האות למד היא המושג של כיוון והפניית הכוח למטרה כלשהיא (לימוד), כפי שראינו קודם, שצליל האות למד נוצר על ידי נתינת כיוון לקול, וכפי שהיא משמשת בלשון הקודש לציין הפנייה, כמו למשל ירדנו למצרים. לפיכך היא נמצאת במילה אל, לפי שכוח מהותו פעולה, ופעולה היא תמיד לכיוון מטרה כלשהיא.

לעומת זאת, המילה הא, משמעותה הפוכה, היא מתארת הגשמה והעמדה של מציאות כלשהיא כנוכחת ועומדת לפנינו בפועל, בלא הפשטה והעלמה, כמו בפסוק "הא לכם זרע", כלומר הנה הוא עומד לפניכם כמציאות ממשית, איני מדבר אתכם על דבר מופשט ונעלם שיש לחקור אחריו.

ואכן, הצליל של האות הא, הוא נטול כוח ופעולה, הוא רק נשיפת אוויר ריק. לעומת פעולת יצירת כוח כמו של האות אלף, הנעשית על ידי צמצום וריכוז הגרון לשם הפקת כוח, הנשיפה היא פעולה הפוכה, היא נעשית על ידי הרחבה של הגרון והפה, כדי ליצור נשיפה והתפרסות של האוויר על פני שטח נרחב, כמו ניפוח בלון.

אם כן, האות אלף מהותה היא כוח פוטנציאלי בסיסי בעל אפשרות להתפרט לכמה חלקים ואפשרויות, ואילו האות הא, מהותה היא התפרטות והתרחבות לשם יצירת דבר הרמוני בעל נפח ומקום, בלא שורש של כוח ופעולה.

וכמו כן, אנו יודעים שהאות הא משמשת בלשון הקודש, כדי להטות מילים ללשון נקבה, במקום איש בזכר, נאמר אישה בנקבה. וזאת משום שכוח ההתפרטות והעמידה הגשמית הוא כוחה של הנקבה. גם בתורה אנו מוצאים שכאשר אברם ושרי לא היו יכולים ללדת (משום שמהותם הייתה רוחניות בלא הגשמה, כפי שלמדנו בפרק ה'), הוסיף להם הקב"ה את האות הא בשם, וכך הם קיבלו את כוח הנקבי של הגשמה והעמדת וולדות.

כעת ננסה על פי דברים אלו, להבין את משמעות שם אלוקים.

הגר"א מפרש, ששם אלוקים הוא ריבוי של המילה אֱלֹהִים. המילה אלה, נאמרת בשעת הצבעה על חפצים הנמצאים לפנינו, ולפיכך פירושה הוא: רעיון ומושג שהתגשם ונעמד לפנינו כמציאות ממשית. על פי מה שלמדנו, משמעות זו היא בדיוק המשמעות העולה מצירוף אותיות המילה. המילה אלה, מורכבת מן האותיות: אל + ה, כלומר מציאות ששורשה ברעיון מופשט (אל), כמו כל מציאות, אך היא התגשמה והתממשה לפנינו (הא).

אם כן, שם אלוקים מתאר בצורה פיזית ממש את הקב"ה כמציאות מופשטת שהתממשה בבריאת העולם, וירדה אל תוך העולם הגשמי. המילה אלוקים מתחילה בכיוון הפה ליצירת כוח פוטנציאלי מרוכז, ממשיכה בשימוש בלשון להפניית הכוח אל מטרתו, ונגמרת בנפיחה לשם יצירת חלל שהכוח יורד לתוכו ומתממש בו.

נעבור כעת לבאר את משמעות שם הוויה.

האותיות יוד ואו

שם האות יוד, הוא מלשון יד, היד היא הכוח של האדם לגעת במקומות שהוא אינו יכול להגיע אליהם ברגליו. אדם יכול ללכת ברגליו ולהימצא היכן שהוא רוצה, אך אם ישנם למשל מקומות גבוהים מאוד, שהוא אינו יכול לטפס ולהגיע אליהם, מה שהוא כן יכול לעשות, הוא להושיט את ידו ולגעת באותה נקודה הגבוהה, אפילו אם היא נמצאת מעל לגובה ראשו, להיות שם - הוא לא יוכל, אך הוא כן יוכל להתחבר באצבע קטנה אל אותה הנקודה הרחוקה, ולהוות חלק ממנה.

מהות האות יוד, היא הכוח המאפשר לבריאה הנמוכה והשפלה להביט למעלה אל הנקודה השורשית שלה, לגעת בה, להתחבר אליה ולהיות חלק ממנה.

בשונה מן האות אלף, שהיא מתארת את השלב הראשוני, שבו יש כוח ותנועה השואפת להתפרץ למטה ולהתגשם, האות הא מתארת את השלב הסופי, כיצד אחר שהכוח התגשם, ישנה אפשרות לחזור ולאחד את הבריאה הגשמית עם שורשה, על ידי הכוח המאחד חזרה את כל פרטי הבריאה ומחברים אל הנקודה השורשית במבט מלמטה למעלה.

לפיכך הגיית האות יוד, נעשית על ידי צמצום חלל הפה. אחרי שהקול נוצר בצמצום הגרון, והוא התפשט בחלל הפה, אנו חוזרים ומצמצמים אותו לנקודה אחת על ידי הלשון, וכך נוצר צלילה של האות יוד.

גם צורתה של האות יוד, הוא כנקודה. אמנם בספר תורה ישנו דין להוסיף רגל מימין ותג משמאל, אך עיקר האות הוא הנקודה, כמו שכתבו התוספות במנחות פרק הקומץ רבה. וזאת משום שמהותה היא החיבור אל הנקודה הרחוקה והנעלמת.

משום כך משמשת האות יוד בלשון הקודש כדי לייחס תוצאה אל היוצר שלה. כשמוסיפים על המילה ספר את האות יוד, יוצאת המילה ספרי, פירוש מילה זו הוא: הספר שלי, שאני יצרתי אותו, ובכך בעצם אנו אומרים שהספר קשור אלי, ומכיר בי כיוצרו, לפיכך אנו נזקקים לשם כך אל המושג יוד, כביכול אני מחזיק בידו של הספר, ולא נותן לו להתרחק ממני.

כעת, כמה נפלא לראות את הגמרא השואלת על הפסוק "כי ביה השם צור עולמים", מדוע לא נאמר "כי ייה השם וכו'"? מהו ביה? ומבארת הגמרא שכוונת הפסוק לומר, שבשם ייה הקב"ה יצר את שתי העולמות, הזה והבא, ובכך הוא נעשה צורם. הגמרא ממשיכה לשאול, באיזה מאותיות השם נוצר כל עולם? מוכיחה הגמרא מן הפסוק "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם", שבבריאת העולם השמים והארץ נבראו באות הא, כמו שכתוב בהבראם - בהא בראם, וממילא העולם הבא, שהוא השמיים החדשים והארץ החדשה שיתגלו לעתיד לבוא, נברא באות יוד.

הדברים שנתבארו, מפורשים בגמרא. משמעות האות הא, היא השמים והארץ שאנו מכירים, דהיינו העולם הגשמי והממשי, ואילו האות יוד מתארת את העולם כשהוא מחובר אל שורשו, כפי שהוא יהיה רק לעתיד לבוא.

לאחר שהבנו את דברי הגמרא הזו היטב, אנו יכולים להבחין כיצד הבנה זו רמוזה בדברי האקדמות שאנו נוהגים לומר בשבועות. באקדמות אלו אנו אומרים שהקב"ה

ברא את העולם "באתא קלא דלית ביה מששא". כפי שמוזכר בגמרא שהבאנו, האות שבה נברא העולם - היא אות הא, וכפי שביארנו קודם, הביטוי לדבר זה, הוא בכך שהגיית האות הא היא על ידי נפיחה ללא ממשות וקול.

נעבור כעת אל משמעות האות ואו.

משמעותה של האות ואו, אינה דורשת עיון מעמיק. כולנו יודעים ששימושה העיקרי של האות ואו הוא כואו החיבור, וגם החפץ הגשמי הנקרא וו, תכליתו לחבר שני דברים. לפיכך גם צורתה של האות ואו היא כצורת וו גשמי.

מעניין לציין, שהמילה וו נמצאת בתורה לראשונה בהקמת המשכן. הקמת המשכן כפי שלמדנו בפרק ואו, הייתה השלמה של בריאת העולם, בכך שהיא יצרה את כוח החיבור בין העולם הממשי לבין העולם הרוחני.

כעת, אנחנו יכולים להבין את הרובד הפשוט של שם הוויה.

למדנו ששם הוויה מתאר את עצמותו של הקב"ה, לא את כך שהוא הבורא, אלא את מה שהוא ברא, את התכלית שאליה אמור העולם להגיע.

המשמעות הפשוטה של אותיות השם, היא כך. האות הראשונה, האות יוד, מתארת את הכוח הראשוני של הבריאה לשוב ולהביט אל הנקודה השורשית של הבריאה, ולהביט בה (מידת חכמה). האות הא, מתארת את הכוח הנקבי, המאפשר לפתח נקודה תיאורטית זו, ולהפוך אותה לאבני בניין שניתן להרכיב מהם מציאות ממשית (מידת בינה). אחר כך האדם צריך להוריד ולחבר את הכוחות השורשיים הללו אל המציאות הממשית (שש הספירות חג"ת נה"י, ולפיכך האות ואו היא האות השישית). והשלב האחרון בתהליך הוא השאיפה המתעוררת מצד הנוקבא להתאחד עם השורש (מידת מלכות), שכפי שלמדנו היא כמעט נוקבא גמורה, ואיננה השתלשלות מצד הזכר, ולפיכך היא מצוינת באות הא נוספת, ככוח נקבי עוד יותר מן ההא הראשונה.

כעת מובנים לנו הדברים שמביא הבית יוסף, שמי שמפריד את האתרוג מן הלולב מפריד את ההא האחרונה של שם הוויה מן השם עצמו, שהלא האתרוג הוא ממידת מלכות, ועליו להיות סמוך ללולב.

סדר האותיות אלף - יוד

לשם השלמה, נבאר כאן בקצרה, ברמז ממש, את סדר האותיות מאלף ועד יוד, שהם המתארות את הכוחות הבסיסיים הנצרכים לתהליך הבריאה.

תחילת תהליך הבריאה הוא באות אלף, שהיא הכוח הראשוני האחדותי השואף להתגשם. האות בית, היא ההתפרטות של האחד לשנים (זכר ונקבה), השלב שבו האל מתחיל לברוא. האות גימל, היא תהליך הגדילה והגביהה של הבריאה ההולכת ומתפרטת יותר ויותר. האות דלת היא ההגעה של הבריאה לקו הדין והמידה, שם היא נעצרת (אמרו חז"ל, כשברא הקב"ה את העולם היה הולך ומרחיב כשתי פקעיות של שתי, עד שגער בו הקב"ה והעמידו, שנאמר א- ל ש-ד-י, שאמר לעולמו די). האות הא היא הנפיחה של החלל הנקבי המקבל אל תוכו את כל ההתפרטות הזו, ובשלב זה אנו מגיעים למצב שהעולם הגשמי השלים את בריאתו.

חלקו השני של התהליך הוא מהלך ההיסטוריה, ובו אנו גורמים לעולם להביט למעלה ולהתחבר ולהתאחד עם שורשו.

לשם תחילת התהליך אנו זקוקים לאות ואו, לכוח החיבור. אחר כך לאות זין, לכוח המאפשר לזכר לזון את הנקבה, להעניק לה שפע בסיסי. בשלב שבו אנו באים לחבר את הרוחניות אל תוך הגשמיות ממש, ולא רק על ידי השפעה תיאורטית, אנו נתקלים בחיכוך ממשי בין שתי המערכות, הרוחנית והגשמית, שזו משמעות האות חית (המורכבת משני זיינים זה לצד זה). אך לבסוף אנו מצליחים לחבר את הגשמיות אל מטרתה ותכליתה, שזו משמעות האות טית, ואז אנו מגיעים אל השלמות, שבה הבריאה המפורטת והגשמית, חוזרת ומתכללת כולה בנקודה האחת, וזו האות יוד.

נמצא אם כן, שעשרת האותיות הראשונות של האלף בית, מהוות את כל שלבי התהליך של התחברות הזכר והנקבה. מאלף עד הא, הוא תהליך ההתפרטות וההתרבות, ומהא ועד יוד, הוא תהליך ההתכללות החוזרת.

דבר זה מבואר בגמרא, האומרת שיודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהם שמים וארץ. כלומר, שהצורה לברוא מציאות, היא על ידי צירוף הכוחות של כל האותיות. ולבצלאל, שתכליתו הייתה להביא להקמת המשכן, שמהותה היא השלמת הבריאה, כפי שראינו בפרק ו', היה את הדעת לחבר את כל הכוחות הללו יחד, ולהגיע להשלמת הבריאה (כפי שלמדנו בפרק ח', ייחודיותו של בצלאל הייתה באפשרות להגשים דברים מופשטים ולהפכם לגשמיים ומוגדרים).

על פי זה, ניתן להבין את מה שאמרו חז"ל, שהמילה "זה", גם היא משמותיו של הקב"ה. כפי שראינו, בדומה לאות אלף, גם האות זין מהותה היא כוח ההשפעה של הזכר, ולפיכך גם המילה "זה", משמעותה כוח פוטנציאלי שהתגשם ונהפך לדבר גשמי.

אך בכל זאת, ישנו הבדל משמעותי בין האותיות. האות אלף נמצאת בתחילת תהליך הבריאה, והיא מגלמת את הכוח הראשוני השואף להתרבות ולהתגשם. לעומת זאת, האות זין, נמצאת אחרי שהושלמה בריאת העולם הגשמי, והיא מגלמת את הכוח של העולם הנקבי, לחזור ולגלות את הכוח האחדותי. ולפיכך, המילה "אלה", משמשת כאשר אנו מדברים בלשון רבים, והיא מתארת כוח מופשט שהתגשם בתוך פריטים מרובים, ואילו במילה "זה", אנו משתמשים כשאנו מדברים בלשון יחיד, והיא מתארת כיצד אנו רואים בדבר גשמי את השורש האחדותי שלו, המגלה שהוא בעצם מציאות אחת מופשטת.

בגלל ההבדל שביארנו, אנו מוצאים שהשם "זה", איננו שם המתואר כמציאות גלויה בעולם. שם "אלה" - אלוקים, המתאר את הקב"ה ככוח הראשוני שהתרבה וברא את העולם, עומד וגלוי בעולם מששת ימי בראשית. אך שם "זה", המתאר כיצד הקב"ה מתחיל להתגלות בעולם, ולחבר אותו חזרה אליו, לא התגלה בבריאת העולם. הפעם הראשונה שהעולם התחיל לגלות שישנו כוח אחד המאחד את כל כוחות הטבע, הייתה ביציאת מצרים. ואכן, ביציאת מצרים נתגלה לראשונה שם זה, כששרו בני ישראל "זה א-לי ואנוהו".

אמנם, גם אחרי שבני ישראל ראו בנבואה את שם "זה", עדיין הוא לא התגלה בעולם בצורה שכל אחד יוכל לראותו, כמו שדרשו חז"ל על הפסוק "הנה זה עומד אחר כתלינו וכו'", שהקב"ה כביכול מתחבא, והוא רק מציץ אלינו מן החרכים. אך לעתיד לבוא, כשתושלם התגלות השם, וניתן יהיה לראות בחוש ממש, כיצד הבריאה מחוברת אל הקב"ה, או אז, אומרים לנו חז"ל, ישבו הצדיקים בגן עדן, וכל אחד מראה באצבעו ואומר "הנה אלוקינו זה קיווינו לו ויושיענו, זה השם קיווינו לו". כלומר, אז יתגלה ש"אלוקינו", שהוא שורש הבריאה, הוא גם "זה", הוא גם תכלית הבריאה ומנהיגה, ובאותה השעה דבר זה יהיה ניכר בחוש, עד שנוכל לומר "הנה" - אלוקינו זה, ו"זה" - השם קיווינו לו, שהם מילים שנאמרות רק על דברים הנמצאים לפנינו ממש.

כהמשך לביאור משמעות האותיות, וההמחשה כיצד הם בעצם מושגים מופשטים עמוקים, המגלמים בתוכם את תהליך הבריאה, ישנו נושא נוסף שנזכר בספר, שראוי להסביר ולהמחיש אותו מעט, ולראות כיצד גם הוא שייך אל תהליך הבריאה.

משמעות המספרים

הזכרנו בפרק הראשון של הספר, שהמספרים גם הם אינם רק הגדרה מתמטית, אלא הם מציאות בעלת תוכן רעיוני מופשט, המתגשם בתוך המציאות הממשית. ננסה להסביר ולהמחיש מעט את הדברים.

אנו מורגלים לחשוב, שהמשפט אחד ועוד אחד שווה שניים, הוא משפט חסר תוכן. כאשר נוסף עוד אחד על האחד הקודם, לא נוסף כאן שום תוכן ומציאות חדשה, המציאות נשארה כפי שהיא, היא רק נמצאת פעמיים, ולפיכך הקביעה שאחד ועוד אחד שווה שניים היא שרירותית וחסרת תוכן, בסך הכל אמרנו שכשאנו רואים פעמיים את אותו הדבר אנו קוראים לכך שניים, ואנו יכולים להמשיך כך ולקרוא שמות למספרים עד אין סוף.

אך באמת אין זה כך, למספרים יש סוף.

אחרי שאנו יודעים את כל מה שלמדנו על מהות המציאות, אנו כבר מבינים, שכאשר מחברים ארבע קירות ותקרה, נוצרת על ידי כך מציאות חדשה, שלא הייתה כאן קודם לכן. אם קודם לחיבור היו כאן רק קירות ותקרה, כעת יש כאן בית, שהוא מציאות חדשה, שלא הייתה כאן כלל קודם לכן. קיר אחד - איננו חצי בית, אמנם כשבנינו קיר אחד עשינו כבר חצי מהדרך אל בניית הבית, אך בינתיים אין כאן כלל בית, כל עוד שלא השלמנו את הדרישה המינימלית הנצרכת כדי לראות ולהרגיש במציאות שלפנינו את המושג בית, עדיין לא מתחיל להיות כאן בית. רק רגע החיבור של כל החלקים זה לזה, יוצר מהם את המושג בית, ברגע שהגענו לכך שהדבר שלפנינו הוא בית, נוצרה כאן מציאות חדשה, כרגע המושג בית השתלשל והתגשם בתוך האטומים שלפנינו.

בדומה לכך, כאשר ניצב לפנינו שולחן, ואנו מציבים לידו עוד שולחן, אין כאן רק הכפלה של אותה המציאות שהייתה כאן קודם, אלא נוצר כאן מושג חדש, שקודם לכך לא היה קיים לפנינו כלל. אם קודם לכן התגשם לפנינו רק המושג שולחן, כעת מוגשם וניצב לפנינו המושג שולחן ועוד פעם המושג שולחן, ובשניהם ביחד מתגשם המושג: שתיים, ריבוי.

המושג ריבוי, הוא מושג בפני עצמו, יש לו תוכן רעיוני, והוא מציאות כשלעצמה. כמובן, הריבוי אינו שם עצם, והוא איננו יכול לעמוד בפנינו בפני עצמו, הוא מוכרח להתגשם באיזה שהוא חפץ, שיהיה כאן ריבוי של שולחנות או של ספרים או כל דבר אחר, אך מה בכך, הלא גם המושג ספר אינו יכול לעמוד בפנינו בפני עצמו, הוא צריך להתגשם בדפים ואותיות, שלקחו אותם וחיברו אותם זה לזה, ועל ידי חיבור זה נולד לפנינו המושג ספר.

אין הבדל עקרוני בין מציאות המושג ריבוי, לבין כל מציאות נורמלית שאנו מורגלים אליה. כפי שהסברנו בפרק הראשון של הספר לגבי המושג שלמות, כל ההבדל בין המושגים הוא רק בדרגת ההגשמה שלהם, ככל שהם יותר מופשטים, כך יקשה עלינו לזהותם ולהיות מודעים לקיומם.

על פי הבנה זו טורח המהר"ל להסביר את מהותו ותוכנו של כל מספר ומספר, וכיצד מהות זו באה לידי ביטוי בשם של אותו המספר בלשון הקודש.

אך זאת עלינו לדעת, כי מהבנה זו עולה שהמספרים הם מוגבלים. מספר המושגים בעולם הוא סופי, ועל כן בהכרח שבאיזה שהוא שלב כבר לא תהיה משמעות להכפלת המספר, ולא ייווצר על ידי כך מושג חדש, אלא המספרים יתחילו לחזור על עצמם.

למשל, אם נניח שהמספר עשר אלף הוא המספר האחרון שכשמגיעים אליו נוצר מושג חדש, הרי שאם נוסיף עוד פריט ואחד ונגיע לעשר אלף ואחד פריטים, לא יצרנו כאן מציאות חדשה שלא הייתה קודם לכן, אלא יעמדו לפנינו שני דברים, המושג עשר אלף, ובנוסף המספר אחד. הם לא יתאחדו ליצור יחד מושג חדש, כשם שאם אדם יחבר שטיח ומלפפון הוא לא ייצור בכך שום יצירה חדשה, עדיין נשארו בעולם רק שטיח ומלפפון, אלא שהם דבוקים האחד לשני. לעומת זאת כשמחברים ארבע רגליים ולוח, נוצרת יצירה חדשה, שולחן.

אמנם מותר לנו להמשיך ולומר שכשמגיעים למאה פעמים עשר אלף, אנו קוראים לכך מיליון, אך זה יהיה משפט מתמטי חסר משמעות, במקום לומר מאה פעמים עשר אלף, אנו נקצר ונאמר מיליון, אך לא יהיה כאן באמת שם ומושג חדש.

למעשה, בקדמונים מבואר שהמספרים היחידים שיש להם באמת משמעות ותוכן, הם המושגים שיש להם שם בתורה, שהלא הכל נמצא בתורה, ומה שלא נמצא לו שורש בתורה הוא איננו קיים.

בתורה, קיימים המספרים שמאחד ועד עשר. אחר כך קיים המספר אחד עשר, הנקרא לפעמים בתורה עשתי עשר. מכאן והלאה, המספרים חוזרים על עצמם ללא שם חדש. שנים עשר, אינו שם חדש, אלא צירוף של שניים ולידם עשר, על זו הדרך גם שלוש עשרה אינו שם חדש, וגם עשרים אינו יוצר שם חדש, אלא הוא ריבוי של המושג עשר שני פעמים, וכן שלושים וכו', עד המספר מאה, כפי שנראה בהמשך.

זאת אומרת, שבעצם המספרים הבסיסיים הם עשר, במספר עשר הגענו לריבוי המלא של היחיד.

הסיבה לכך, נעוצה כמובן במה שלמדנו, שכל מציאות בעולם בנויה מזכר ונקבה ומתהליך של חיבור ביניהם, חלקי התהליך הם עשרה, ולפיכך ניתן לומר שכל מציאות מורכבת מעשרה חלקים.

כמובן, גם כשעומד לפנינו פריט אחד, הוא כולל בתוכו את עשרת החלקים, אך כאשר אנו מכפילים אותו ומתחילים להרבות אותו, אנו בעצם מחזקים את קיומו, ומעבירים אותו לרובד עמוק יותר, וקיים הרבה יותר.

אינו דומה הגילוי של מהות האדם, שהיא הצלם אלוקים שבו, המתגלה באדם אחד, לצלם אלוקים המתגלה בעשרה אנשים, שהם קהל שלם הפועל כולו כקבוצה אחת להגשים את מהות האדם. בקהל שלם, מלבד שבמעשיו של כל אחד ואחד מתגלה מהות האדם, ישנו רובד עמוק יותר, שגם הפעולות הנעשות על ידי כל הקבוצה ביחד, מגלות את הצלם אלוקים. אם בלעם היה רואה יהודי אחד בלבד, ולא עם שלם, הוא לא היה יכול לומר מה טובו אוהלך יעקב. כשישנו עם שלם, אפשר לראות את מהותם גם דרך ספר החוקים שלהם, כיצד הם מנהלים את הארץ וכו', באדם יחיד הגילוי מתמצה ברובד נמוך הרבה יותר של מעשי יום יום סתמיים.

לפיכך כשאנו מכפילים מציאות כלשהיא בעולם, אנו מתחילים ליצור רובד נוסף של אותה המציאות, ועשרת המספרים הם עשרת השלבים בדרך להגיע אל הריבוי המלא, אל המצב שבו נוצר קהל שלם ועדה שלמה של אותה המציאות.

משום כך, כאשר מגיעים להכפלה של עשר פעמים את המושג עשר, שוב אנו מוצאים בתורה שם חדש - מאה.

ושוב, הטעם לכך הוא, משום שכשהגענו לעשר והשלמנו את הרובד העמוק יותר, עדיין יש לנו לאן להמשיך, אפשר להתחיל להעמיק את המציאות אל רובד נוסף.

אמנם כשאנו מוסיפים על העשר עוד שני פריטים, לא התקדמנו כלום, נשאר לנו עשר ועוד שניים, אך כשהגענו אל המספר עשרים, יש כאן פעמיים את אותה המציאות העמוקה של עשר פריטים, והתקדמנו שלב אחד בריבוי של הרובד העמוק של העשר (אין כאן מציאות חדשה ממש, אלא חיבור של המושגים עשר ושניים זה על גב זה, להבדיל מהמספר שנים עשר, שהוא המושגים עשר ושניים זה ליד זה, כפי שרואים בשמותיהם).

וממילא כשהגענו לריבוי של עשר פעמים עשר, התגלה רובד נוסף וחדש של המציאות הנמצאת בעשרה פריטים, ונוצר המספר מאה.

כך הוא גם כשמכפילים את המאה בעשר, ומגיעים למספר אלף, וכן כשמכפילים את האלף בעשר, ומגיעים למספר רבבה, אך מכאן ואילך לא קיימים יותר מספרים. מספר הרבדים הקיים במציאות הוא ארבע, ככל שמורידים את המציאות לרובד נוסף, מתגלה בה עומק נוסף, אך לאחר מכן אין לאן להתקדם, והריבוי מכאן והלאה הוא הכפלה וחזרה ללא שום חידוש.

הסיבה שלפעמים המספר אחד עשר נקרא בתורה בשם חדש, היא משום שישנה בחינה שבה המספר שאחרי העשר השלם, משתייך בעצם למספר שלפניו, והוא נחשב רק כהרחבה שלו. פירוש הדברים הוא, שבמקרים אלו המספר אחד עשר אינו נצרך כמספר עצמי, אלא כדי לומר שיש כאן יותר מעשר, אין כאן את השלמות של מאה, אך זה יותר מהרובד הראשון של עשר. במצב כזה, אפשר לומר שגם באחד עשר יש קצת מושג חדש, של מעבר לשלמות, ולפיכך הוא נקרא עשתי עשר.

כעת, אחרי שהסברנו את מערך המספרים הקיימים במציאות, הבה ננסה לראות קצת כיצד הדברים יורדים לעולם המעשה, ולהמחיש מעט כיצד באמת המספרים שמאחד ועד עשר, מקדמים אותנו כל אחד שלב אחד בדרך אל הריבוי המלא.

המספר שניים, מוגדר בגמרא כמיעוט רבים. כאשר כתוב רבים הכוונה שלשה, ומיעוט של רבים הוא שניים. מדוע רק שלשה הם רבים? מפני מה שניים אינה הרבה?

התשובה לכך היא, משום ששניים הם זוג.

במהלך הספר, הסברנו שכל מציאות מורכבת משני חלקים, החלק הזכרי והחלק הנקבי. בפרק ח' המחשנו זאת, באמצעות המושגים מנוחה ועבודה, הנראים לכאורה כשני מושגים הפוכים, אך למעשה הם שני חלקים של אותה המציאות, ורק החיבור של שניהם יחד, מגלה את המציאות השלמה והשורשית.

אם כן, כאשר ניצבות לפנינו שתי מציאויות שונות והפוכות זו מזו (שאם לא כן הם בעצם אחת), בעומק הדברים אין כאן שתיים, שהלא הם זוג אחד, המרכיב יחד מציאות אחת, ולפיכך הם אינם רבים במלוא מובן המילה.

המושג ריבוי במלואו, נמצא רק כשיש שלשה חלקים. רק אז, כשיש כאן כבר יותר מזכר ונקבה, אפשר לומר שיש כאן כמה יחידות עם תהליך של השפעה ביניהם.

זהו הטעם למה שאומרת הגמרא בסוכה, שבכל מקום שצריך אגודה, אין אגודה פחות משלשה. כשם שכשיש רק פריט אחד לא שייך לומר אגודה, משום שאין כאן מה לאגוד, כך גם שניים אינם צריכים אגודה, לפי שהם זוג והם מחוברים זה לזה על ידי ההשפעה

שביניהם, רק כשיש כאן שלשה, יש כאן חלקים נפרדים, ושייך לאגוד אותם ולהפוך אותם לאגודה.

דברים אלו, שהסברנו עד כה באריכות, מוזכרים כמעט כולם באבן עזרא בקטע אחד קצר, וזה לשונו: ודע, כי האחד סוד כל המספר ויסודו, ושנים תחילת מספר הזוגות, ושלשה תחילת מספר הנפרדים. והנה כל המספרים הם תשעה מדרך אחת והם עשרה מדרך אחרת... ומדרך אחרת הם עשר ספירות בלי מה, כי לא תוכל להחל אחד אם לא יהיו עשרה. והנה עשרה הוא דומה לאחד, והוא שם כולל האחדים שהם מאחד ועד עשרה. ושם העשרה כוללם עם היותם מספר ראשון. ותחילת המספרים הדומים לאחדים, כי בהגיעך אל עשרים, אז הם שני עשרות כנגד שני אחדים, ושלשים כנגד שלשה אחדים, וכן כל עשרות עד תשעים, הם תשע עשרות כנגד תשעה אחדים. ובהגיעך למספר מאה הוא דומה לאחד, ובהגיעך לתשע מאות, גם הם כנגד תשעה אחדים, עד שתגיע לאלף שהם עשר מאות, גם הוא האלף דומה לאחד, עד היותם תשעה אלפים כנגד תשעה אחדים, ובהגיעך לעשרת אלפים, אז נשלם החשבון בהיותו רבבה אחת.

המהר"ל ממשיך ומסביר את מהות כל המספרים, כיצד הם הולכים ומקדמים אותנו אל המספר עשר, שהוא כולל בתוכו את הזכר והנקבה, והתהליך המלא שביניהם, אך לעניינינו די במה שראינו באבן עזרא, כדי להבין שיש מה להוסיף ולהעמיק בכל דבר בלי גבול וסוף.

ישנו נושא יסודי נוסף, הראוי להתבאר על פי דרכנו, והוא עניין הבחירה.

הבחירה

כידוע, לאדם יש כוח לפעול כביכול כנגד רצון הבורא, למרות שהקב"ה רוצה שנעשה דבר מסוים, יש לנו גם את האפשרות לעשות להיפך.

דבר זה, הוא תמוה ביותר. כיצד יתכן לעשות נגד רצון הבורא? אם הקב"ה נתן לנו כוח ואפשרות לעשות מעשה מסוים, כיצד ניתן להשתמש באותו הכוח לעשות דבר הפוך? האם יתכן כזה דבר, שניתן למכונה חשמל ואפשרות לייצר בקבוקים, והיא מעצמה תשתמש בזה דווקא להדפסת דפים? הלא הכוח שהקב"ה נתן לנו הוא מכוון ומיועד למען מטרה מסוימת. ואם נאמר, שיש כזו אפשרות שהקב"ה נתן לנו כוח שאיננו מכוון דווקא למטרה מסוימת, אם כן, כיצד בכלל יש לנו אפשרות לעבד את אותו הכוח ולהשתמש בו לאיזו שהיא מטרה? הלא אין לנו כוח עצמי משלנו כלום, ואם גם כוח עיבוד זה מגיע אלינו מהקב"ה, ניתן לשאול שוב, אם כוח זה מכוון לשנות את הכוח

הראשון למטרה זו, אם כן אין זה כוח שלנו כלל, ואם לא מניין לנו הכוח לכוונו וכו' וכו'.

על כל פנים, גם בלא להרבות בהתפלספות, כל אחד מבין שזה דבר תמוה מאוד, כיצד יתכן שנברא יפעל כנגד רצון קונו?

אך למעשה, כפי שלמדנו בתוך הספר, האפשרות הזו, לגרום שרצון השם שלא יתקיים בפועל, איננה קיימת רק באדם, היא נמצאת בכל בריאה ובריאה. הזכרנו כבר את דברי חז"ל שהאדמה חטאה ולא הוציאה עץ פרי, וכן את מאמרם שהלבנה חטאה, ומשום כך הקב"ה הקטין אותה, ועוד כהנה רבות בדבריהם ז"ל. ובמקומו ביארנו, שאפשרות זו לקלקל את רצון הקב"ה אינה נובעת מכוח הבחירה, אלא היא נובעת מעצם השתלשלות הכוחות אל העולם הגשמי. קלקולים אלו, נוצרים בעקבות כך שהכוחות המופשטים והאחדותיים מתגשמים, וכל חלק וחלק שבהם נהפך לבעל עצמיות, וכך הוא פועל על דעת עצמו, שלא בהתאם למקומו במערכת הכללית, ועל ידי כך לא מתגלה הכוח השורשי המקורי, המתגלה רק כאשר כל המערכת המרכיבה אותו פועלת יחד בהרמוניה.

ואכן, כפי שהסברנו, עצמיות זו באמת אינה יכולה לגרום לחלקים הבודדים לפעול ככל העולה על רוחם, משום שאין להם שום כוח משל עצמם, ואין בידם אלא לנצל את הכוח שניתן להם בצורה מעוותת, וזאת על ידי העצמיות, הגורמת לכוח שבהם לפעול על פי נקודת מבט עצמית מצומצמת, שאינה קולטת את התמונה הכללית, אלא רק את החלק הזה עצמו.

בפרק הראשון, המחשנו את הדברים מן המושגים אהבה ותאוה. הכוח המקורי הוא כוח האהבה, שתכליתו לחבר את האדם לסובביו, לכל העולם ולקב"ה. כאשר כוח זה מתגשם, נוצרת התאוה. התאוה איננה כוח חדש שנוצר על ידי ההתגשמות, אלא ההתגשמות רק יצרה כאן הגבלה בכוח האהבה. ההתגשמות גורמת לכל חלק וחלק בגוף לעמוד בפני עצמו, ולא להכיר בכך שיש כאן אדם שלם בעל רוח, ועל ידי כך לא לראות את הצלם אלוקים שבו. וממילא, אותו כוח האהבה, שתכליתו לחבר את רוח האדם אל רוח אחרת, בא לידי ביטוי בשאיפה של כל חלק וחלק בגוף להידבק בגוף גשמי אחר. אך כמובן שלבסוף תאוה זו, מביאה בסוף לידי הרס הכוח המקורי של האהבה, וממילא הרס עצמה, מכיוון שהתגברות העצמיות גורמת לה לסטות לגמרי מהמערכת, ולפרק אותה לחלוטין, ואז מתבטל הכוח השורשי, שהוא המפעיל את התאוה כמו שביארנו.

אם כן, הסיבה שאפשר שלא לקיים את רצון השם, איננה משום איזה שהוא כוח חדש שניתן לאדם, אלא היא נוצרת מעצם ההגשמה המגבילה את הקשר בין החלקים, וממילא הכוח של הקב"ה עצמו, יוצר מציאויות הנראות כחדשות.

אך עדיין יקום השואל וישאל, סוף סוף, כיצד ייתכן שלמעשה רצון הקב"ה אינו מתקיים? כיצד תיתכן אפשרות זו, שחלקי המערכת פורשים מן הכלל, ומקלקלים את כלל המערכת שברא הקב"ה?

להבנת הדברים, אנו צריכים להזכיר דבר שנתבאר כבר בפרק ג' ובפרק ח'.

ביארנו שם, שידיעת ההפכים אחת היא. ההפכים אינם שתי מציאויות נפרדות, אלא בשרשם הם מציאות אחת אחדותית ושלמה. רק כאשר המציאות מתגשמת, היא נהפכת לבעלת שני חלקים הפוכים, הטומנים בתוכם את אותו השורש, כפי שהמחשנו שם על ידי המושגים מנוחה ועבודה.

נמצא אם כן, שכאשר הקב"ה ביקש ליצור בעולם מציאות כלשהיא, ועצמיות האדם עיכבה, שכאשר התגשמה מציאות זו, נוצרה ממנה מציאות הפוכה, בעצם בשורש הדברים רצון השם לא נפגם במאומה, מכיוון שכל מציאות שנבעה מכוח זה, גם אם היא נראית לנו הפוכה, בעומקה היא מגלה את אותה המציאות שרצה הקב"ה ליצור. כאשר הדברים מגושמים ומחולקים לחלקים, נראה לנו שיש כאן כמה אפשרויות, אפשר לשים את חלק א' בצד ימין ואת חלק ב' בצד שמאל, ואפשר להחליף את הסדר, ולשים את חלק א' בצד שמאל ואת חלק ב' בצד ימין, והנה יש לנו כאן שתי תוצאות שונות. אך כאשר מגיעים לשורש, ומגלים שבשורש הדברים המציאות היא אחת ואחדותית, ואין לה כלל חלקים, אין כאן שתי אפשרויות, ואין ימין ושמאל, וממילא בשורש הדברים, תמיד יתקיים רצון השם. כל השאלה קיימת רק בעולם הגשמי, האם יהיה זה בצורה ניכרת וחיה, או בצורה הנראית כסותרת, שרק בעומקה יתגלה רצון השם.

אם כן, העולם הגשמי איננו יכול באמת ליצור דבר חדש, דרך פעולתו היא רק על ידי הסתרה וצמצום המבט, והתוצאה מכך גם היא איננה שונה אלא במבט הגשמי שלנו, ולא בשורש הדברים.

להבנת הדברים, נביא דוגמא הנזכרת במפורש בתורה. התורה אומרת, שכאשר יבוא בני ישראל אל הארץ, רצון השם הוא שהארץ תשובות שבת להשם (יש לשים לב שבפסוק זה לא נזכר כלל עניין השנה השביעית, אלא רק עצם הצורך בשביתה).

כמובן, אין לקב"ה עניין לדאוג לכך שהארץ תאגור כוחות, או לכל עניין אחר הקשור לגידול הפירות. להיפך, השמיטה נובעת מכך, שהארץ של בני ישראל איננה רק אמצעי כדי לגדל לבני האדם פירות ולספק לאנשים הגרים עליה אוכל כדי שיהיה להם כוח למלא את רצונותיהם, אלא יש לארץ תכלית בפני עצמה. הארץ צריכה להגיע למצב של שלמות וחיבור מלא לקב"ה, ואז יתגלה בה עצמה כבוד השם במלואו, כפי שביארנו בתוך הספר.

לפיכך, מותר לבני האדם להעביד את הארץ ולאסוף את פירותיה, אך כאמצעי ולא כתכלית. הארץ איננה עבד לסיפוק צרכיהם, הם אוכלים ממנה רק כדי להמשיך ולעבוד ולתקן את העולם, עד שהארץ תגיע לשלמותה ותיקונה, ואז כבר יהיה אסור להם לעבוד בה.

כשמגיע המחזור השביעי של עבודת הארץ, והארץ הגיעה לשלמות מסוימת, אסור להמשיך להשתעבד בה, וגם לא להשתלט על פירותיה, משום שהפירות הם קדושים, והם מיועדים לתכליתם, לגילוי כבוד השם. כמובן, גילוי כבוד השם נעשה גם הוא על ידי שאוכלים את הפירות, אין לקב"ה עצמו מה לעשות עם הפירות, אך האכילה כאן היא בצורה שונה. הפירות הם קדושים, ואינם נאכלים בדרך השתלטות ובעלות, הם נאכלים בשווה עם החיות והבהמות, לשם גילוי כבוד השם, כמו אכילת הקרבנות, ולא כדי להוציא מהם כוח להמשך העבודה. בצורה זו, השמטת הקרקע מגלה שגם בקרקע יש ייעוד וקדושה, והיא לא רק כלי בעלמא ביד האדם.

(כבר עמד כאן הרש"ר הירש על ההשוואה הצורמת לכאורה בין האדם והבהמה. ואכן בכל מקום כשמגיעים אל התכלית, ישנה בחינה של השוואה בין האדם והבהמה, כפי שנזכר כאן "לך ולעבדך ולאמתך ולשכירך ולתושבך הגרים עמך ולבהמתך ולחיה אשר בארצך", וגם בשבת ישנה השוואה כזו, "ששת ימים תעשה מלאכתך וביום השביעי תשבות למען ינוח שורך וחמורך", וכן "לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך ושורך וחמורך". והסיבה לכך היא, משום שכאשר העולם שלם והאדם מבטל את עצמיותו, הוא מוצא את עצמו קרוב אל הבהמה, כמו שהזכרנו בפרק ד' לגבי "הן האדם היה כאחד ממנו", שעד אז היה הקב"ה יחיד בעולם, וכל שאר הבריות היו כמעט שוות, וכפי שנזכר בנביאים שלעתיד לבוא "ונשגב השם לבדו ביום ההוא", דהיינו שיחזור המצב שבו רק לקב"ה תהיה עליונות על הבהמות והחיות).

אך אם עם ישראל יבחרו ברע, ולא ישמטו את הקרקע, הם לא יוכלו להישאר בקרקע, מכיוון שהם בעצם משתלטים עליה יותר מהמותר, והארץ תיעזב מהם. אך כמובן, גם

גויים לא יוכלו לשבת בה, משום שלגויים אין כלל שייכות לתיקון העולם, והם בוודאי לא יביאו את הקרקע אל תכליתה.

והנה אומרת התורה, "והשמתי אני את הארץ, ושממו עליה אויביכם היושבים בה... אז תרצה הארץ את שבתותיה כל ימי השמה ואתם בארץ אויביכם, אז תשבות הארץ והרצת את שבתותיה, כל ימי השמה תשבות את אשר לא שבתה בשבתותיכם בשבתכם עליה". מהי כוונת הדברים? והלא כשהארץ תשבות זה לא יהיה דווקא שנת שמיטה, אם כן מה תועיל השביתה? האם יש לקב"ה עניין שהארץ תנוח סתם?

פירוש הדברים הוא, כפי שביארנו. רצון השם שהארץ תהיה בעלת משמעות וייעוד, ולפיכך רצון זה יתגלה בכל מחיר. אם אתם תשביתו אותה ותגלו רצון זה בדרך הישרה, מוטב, ואם לא תשביתו, דבר זה עצמו יסלק אתכם מהארץ, וישאיר אותה שוממה, ובכך שוב יתגלה אותו הרצון בעולם, משום שעצם זה שהארץ אינה מקבלת את מי שלא מקיים את ייעודה, מגלה שארץ ישראל איננה רק כלי ביד בני האדם, אלא יש לה תכלית קדושה, והאדם צריך להתאים עצמו לתכלית הארץ, ולא להיפך.

אם כן, למדנו שכל כוחה של עצמיות החומר, היא לשנות את הדרך שבה מתגלה רצון השם, אך לא לבטלו באמת. והדברים שנתבארו כאן, מפורשים בדברי הרמב"ן.

הרמב"ן בפרשת שופטים, מבאר את עניין הכשפים. דבר פשוט הוא, שניתן לשנות את הנהגת הקב"ה על ידי מצוות ומעשים טובים, משום שמי שמחבר עצמו אל הקב"ה, שהוא שורש הבריאה, זוכה לחסד ושפע גדול. אך ידוע לנו, שיש גם מושג של כוחות הטומאה. כוחות אלו אינם פועלים על בסיס התחברות לקב"ה, להיפך, הם בנויים על עבודה זרה וכל מיני הטומאות שבעולם, אם כן דבר תימה הוא, כיצד באמת יש להם כוח לפעול בעולם?

מבאר הרמב"ן כך: ועתה דע והבן בענייני הכשפים. כי הבורא יתברך כאשר ברא הכול מאין, עשה העליונים מנהיגי התחתונים אשר למטה מהן, ונתן כח הארץ וכל אשר עליה בכוכבים ובמזלות לפי הנהגתם ומבטם בהם כאשר הוא מנוסה בחכמת האיציטגנינות. ועשה עוד על הכוכבים והמזלות מנהיגים מלאכים ושרים שהם נפש להם. והנה הנהגתם מעת היותם עד לעולם ועד, גזירת עליונים אשר שם להם. אבל היה מנפלאותיו העצומות, ששם בכוח המנהיגים העליונים דרכי תמורות, וכחות להמיר הנהגת אשר למטה מהם, שאם יהיה מבט הכוכבים בפנים אשר כנגד הארץ טובה או רעה לארץ או לעם או לאיש, ימירו אותם הפנים העליונים עליו להפך במבט עצמו, כעניין שאמרו תמורת ענג נגע. ועשה כן, להיות הוא יתברך שמו מהשנא עדניא וזמניא,

קורא למי הים לעשות בהם כרצונו, והופך לבקר צלמות, מבלי שינוי טבעו של עולם, ושיעשו הכוכבים והמזלות מהלכם כסדרן.

ועל כן אמר בעל ספר הלבנה החכם בנגרמונס"א, כשהלבנה והיא נקראת גלגל העולם בראש טלה על דרך משל, ויהיה פניו מול פלוני, תעשה תמונה לדבר פלוני ויוחק בה שם השעה ושם המלאך הממונה עליה מן השמות ההם הנזכרים באותו הספר, ותעשה הקטרה פלונית בענין כך וכך, יהיה המבט עליה לרעה לנתוש ולנתוץ ולהאביד ולהרוס, וכאשר תהיה הלבנה במזל פלוני תעשה תמונה והקטרה בעניין פלוני לכל טובה לבנות ולנטוע. והנה גם זה הנהגת הלבנה בכוח מנהיגיה, אבל ההנהגה הפשוטה אשר במהלכה הוא חפץ הבורא יתברך, אשר שם בהם מאז, וזה היפך. וזה סוד הכשפים וכחם שאמרו בהם שהם מכחישים פמלייא של מעלה, לומר שהם היפך הכוחות הפשוטים והם הכחשה לפמלייא בצד מהצדדין, ועל כן ראוי שתאסור אותם התורה שיונח העולם למנהגו ולטבעו הפשוט שהוא חפץ בוראו.

הרמב"ן מבאר, כי באמת הכשפים אינם יכולים לשנות את שורשי הכוחות, ואינם יכולים להחליף את מידת הדין במידת הרחמים. יכולתם היא רק להמיר בפנים אשר לארץ דבר שרע לאדם, בדבר אחר שטוב לו יותר, כעניין ענג תמורת נגע.

כלומר, על ידי ריבוי עצמיות הכוחות המתווכים בין שורש ומקור כל הכוחות לבין העולם הגשמי, ניתן לגרום להם לשנות את פני הכוח שהם קיבלו מהקב"ה, ולהציג את אותו הכוח בצורה הנוחה כעת יותר לאדם, אך הכוחות בשרשם יישארו כפי שהם ללא שינוי, כמו החלפת ענג בנגע, שהיא רק שינוי של סדר האותיות, והצגתם בצורה שונה, אך איננה הוספת כוח בסיסי חדש או השמטת כוח קיים.

לפיכך, כוחות אלו נקראים כוחות הטומאה, משום שהטומאה משמעותה אטימה וניתוק של הכוח ממקורו, וכוחות הכישוף פועלים דווקא על ידי אותה האטימה והעצמיות של החומר.

כאשר הגויים היו עובדים עבודה זרה, פירוש הדברים הוא, שהם היו נוטלים מושג אמצעי, שהוא כמובן איננו שורש הכוחות בעולם, אך הוא ניצב בצומת מרכזי, ודרכו משתלשלים מושגים רבים, והם היו עובדים אליו, דהיינו משתעבדים לו, ומגלמים את מהותו בגופם ובממלכתם, ומתעלמים לגמרי מהפכו המשלים אותו כפי שלמדנו. עבודה זו, הייתה מרבה את עצמיות אותו המושג, הוא היה מתגשם ומתחזק, ומתחיל לפעול על פי טבעו הפרטי, בלא יחס למערכת השלמה. לפיכך דווקא הטומאה והעבודה הזרה, היא היוצרת את כוחות הכישוף והדומים לו, הבנויים על עצמיות וניתוק מהשורש, המאפשר להמיר את כוחות הקב"ה לאפשרות הנוחה לנו יותר.

אם כן, למדנו שהאפשרות לפעול כנגד רצון השם כביכול, איננה דבר ייחודי לאדם, אלא היא נובעת מעצם התגשמות האדם לגוף חומרי. לפי זה, ייחודיותו של האדם וכוח הבחירה שבו, הם דווקא בכך שיש לו כוח הפוך, המאפשר לו להתעלות מעל הגוף, ולזהות את עצמו עם הרוח שבו, שבה כל המושגים נתפסים בצורה אחדותית.

ייחודיות זו יוצרת את הבחירה, שכפי שראינו, היא איננה יוצרת באדם כוח מחודש כלשהוא, אלא היא האפשרות של האדם להחליט עם איזה רמה של עצמו הוא מזוהה, עם הגוף הגשמי או עם הרוח המופשטת, וממילא לקבוע באיזה מבט הוא מסתכל על העולם, וכיצד יפעלו הכוחות שהוא קיבל מהקב"ה.

וכפי שהסברנו, בחירה זו אינה משמעותית אלא ברבדים הנמוכים, אך בשורשי הדברים, כל האפשרויות שוות, ורצון השם קיים לעולם. וזהו מה שפירשו רבים בעניין הידיעה והבחירה, שאין סתירה ביניהם כלל, כי הידיעה היא ברובד גבוה יותר מרובד הבחירה.

ת.ו.ש.ל.ב.ע.