

## ביאורי דברים בענין הצמצום

ידוע ומפורסם, שאחת מנקודות המחלוקת בין החסידים ומתנגדיהם, היתה בענין סוד הצמצום. נכתבו ונאמרו בענין זה דיבורים רבים. אלו אומרים שהמחלוקת היא האם הצמצום כפשוטו או לאו. אחרים אומרים שכו"ע מודו שאין הצמצום כפשוטו, והמחלוקת היא רק בדרכי העבודה, אם ראוי לאדם שיחיה ע"פ הידיעה שאין הצמצום כפשוטו, או לנהל את החיים ע"פ תפיסת הצמצום כפשוטו. נאמרו גם ביאורים שונים בהבנת עצם המושג 'צמצום כפשוטו'. ועוד דיבורים מדיבורים שונים.

לענ"ד, אין בכל הדיבורים הללו בכדי לנגוע בעומק הענין לאמיתו. ונראה לי שחוסר הבהירות בנושאים אלה, גורם נזקים שונים. אחת הבעיות היא, שהנושא זכה לפרסום גדול בציבור הרחב, כך שרבים עוסקים בו בלי הכלים הראויים לנושא זה, שהוא ודאי נוגע ושייך לסתרי תורה. ולכן אמרתי אני לליבי, שראוי להעלות על הכתב את מה שהעלתי בעיוני בסוגיה זו, מתוך המקורות שבשני הצדדים, וברמה הראויה לנושא חשוב זה.

עיקר הדיון יעסוק בהעמדת ספר נפש החיים מול ספר התניא, משום ששני ספרים אלה הם שדנים בנושא בהרחבה ובביאור, ואח"כ, בע"ה, נרחיב את הדיון קצת יותר.

תחילת הדברים צריכים אנו להדגיש, שאין כוונת הדברים לעורר מחלוקת ושנאה בין שומרי התורה. מוסכם עלינו שאין בדבר זה שום תועלת, וממילא הוא אסור בכמה וכמה איסורים דאורייתא. וכבר הורו גדולי הדורות שאין נכון להחזיק במחלוקת זו בדורותינו. ברור לנו גם שיש בשני החוגים אנשים יראים ושלימים, וחייבים הכל לנהוג זה בזה באהבה ובכבוד. אבל, אין זה אומר שראוי להתעלם מחילוקי הדעות, ולהשאיר את העולם בבלבול הדעת ובערפל. ראוי לברר את צדדי הויכוח, כדרכה של תורה. הבהירות בענינים אלה תביא, לדעתנו, תועלת רבה מכמה בחינות. וד' יהיה בעזרנו להוציא דברי אמת מתוקנים, לקיים מה שנאמר (זכריה ח' י"ט), האמת והשלום אהבו, ועיין בגמ' יבמות (י"ד ע"ב), איך למדו מפסוק זה דרכי התנהגות במחלוקת בית שמאי ובית הלל.

א. ראשית הכל עלינו לדעת שספר נפש החיים כולו, נכתב כדי להסביר ולבאר את ההתנגדות לחסידות. דבר זה מפורסם בעולם כולו, וגלוי לעינו של כל מתבונן בספר. שער ג' מספר זה, נכתב כדי לבאר את התפיסה הנכונה של סוגיה זו, לדעת מרן הגר"ח, וגם הוא בא בעיקר כתגובה לתפיסה החסידית שהתפשטה בעולם בתקופתו. ועיין בפ"ג שם, שנזקק לבאר מדוע נכתב כל השער כולו. וז"ל שם, ובאמת הייתי מונע עצמי מלדבר בענין זה כלל, כי הראשונים ז"ל הסתירו הענין מאד, כמו שתראה דברי קדוש ה' הרוקח ז"ל, הובא לעיל, שלא דבר בזה רק ברמז, כי נאמנה את א-ל רוחם וכסו דבר.

אבל שבתי וראיתי, שכך היה יפה להם לפי דורותיהם. אבל עתה, הן ימים רבים ללא מורה, וכל דרך איש ישר בעיניו להלך אחרי נטית שכלו, וכל יצר מחשבות לב האדם מלא רק לעוף במחשבתו אל כל אשר יטנו לבו. והעולה על כלם, שזה תורת כל האדם, ונעשה משל גם בפי כסילים, לאמר, הלא בכל מקום וכל דבר הוא אלוקות גמור, ועינים ולבם כל הימים להעמיק ולעיין בזה, עד שגם נערים מנוערים ממשכא להו לביהו לקבוע כל מעשיהם והנהגתם בזה לפי שכלם זה, עכ"ל.

מבואר, א"כ, ששער זה נכתב כדי להוציא מטעויות, שנתחדשו באותה תקופה. קשה להתעלם מכך שכוונת הגר"ח היא להשפעת החסידות. כמה מוזר, א"כ, לומר שאין ויכוח בין הצדדים? אבל, אין די בהוכחות כגון אלו. עלינו לעיין בדברים בעצמם.

ב. בספר נפה"ח מבואר שיש שני אופנים של יחס בין הנבראים לבוראם. האחד, מתיחס למציאותו של הקב"ה כמו שהיא לעצמה. לדעת הגר"ח, מציאותו ית', כפי שהיתה קודם הבריאה, אינה נותנת מקום לנמצאים אחרים. ברור

לגמרי, שברית העולם לא פעלה שום שינוי במציאותו שלו, ית', שהרי מיסודי הדעת שאין שייך שום שינוי במציאות ד'. לכן נכון לומר שביחס אליו, מצידו ית' כפי שהוא, אין מציאות אמיתית לכל הנמצאים<sup>1</sup>. חוץ מהבחנה זו, מבאר הגר"ח הבחנה שניה, הבחנה הנבחנת מצידו. הגר"ח מדבר על ההשפעה שמשפיע הקב"ה לבריאת, קיום והנהגת העולמות. לפי מבט זה, המבט שמצידו, יש נבראים, והם בנויים בהדרגה. כל העליון יותר קרוב יותר למציאותו ית', וכולם נחשבים מצויים. ואלו דבריו המפורשים בענין זה (שם פי"א), זהו ענין ופירוש של שם אלוקים, בעל הכוחות כולם. אבל עם כל זה, לפי פירושו וענינו של זה השם, משמע שיש במציאות גם עולמות וכוחות מיוחדים מרצונו הפשוט יתברך, שצמצם כבודו והניח מקום כביכול למציאות כוחות ועולמות. אלא שהוא יתברך הוא נשמתם ומקור שרש כח חיותם, שמקבלים מאתו יתברך, שמתפשט ומסתתר בתוכם כביכול, כענין התפשטות הנשמה בגוף האדם, שאף שהיא מתפשטת בכל חלק ונקודה פרטית שבו, עם כל זה, לא נוכל לומר שהגוף מתבטל נגדה, כאילו אינו במציאות כלל. וכן בכל כח ועולם עליון, שמתפשט בכל עצמות הכח והעולם שתחתיו, עם כל זה, גם הכח והעולם התחתון ישנו במציאות, והוא כפי אשר מצדו בענין השגתו, עכ"ל.

ברמה הכללית, אין לנו שום עסק עם הבחינה שנקראת מצידו ית'. הבחנה זו, כשמה כן היא, מצידו ולא מצידו. למרות זאת, רואה הגר"ח מקום לחכם ומבין מדעתו לדעת ולהבין הבחנה זו בדרך כלל, ולכוון בה בפסוק ראשון של קריאת שמע ובעבודת התפילה. וז"ל שם, פ"ח, ודאי ראוי להאדם הישר, חכם לבב, הקבוע כל הימים בת"ת ומצות, אשר נאמנה את א-ל רוחו, לידע מציאות זה הענין הנורא דרך כלל, שאדון יחיד ית"ש מלא את כל, ואין עוד מלבדו ית', להלהיב מזה טוהר קדושת מחשבתו לעבודת התפלה, לכיון לבו באימה ויראה ורתת למקום, הוא מקומו של עולם. כמאמרם ז"ל, שהמתפלל צריך שיכוין לבו למקום, וכן אמרו וכשאתה מתפלל אל תעש וכו' אלא רחמים ותחנונים לפני המקום ב"ה, וכענין שאמר ר"א לתלמידיו (ברכות כ"ח ב'), דעו לפני מי אתם מתפללים. וכן ביחוד פסוק ראשון דק"ש בתיבת אחד ראוי להעובד אמתי לכיון בקדושת מחשבתו, שהוא ית"ש מצידו הוא אחד כמשמעו, גם בכל הברואים כולם, אחדות פשוט לבד, כקודם הבריאה, עכ"ל.

אמנם, כלל התורה והעבודה, וכל חיי האדם מישראל, הם לפי התפיסה של מצידו. לפי תפיסה זו, העולם הוא מציאות גם מציאות. כל הבריאה כולה בנויה לפי חילוקי מדרגות הקדושה, לפי גדרי התורה והמצוות.

ג. הרב בעל התניא, בספרו פמ"ח, ובשער היחוד והאמונה, מאריך לבאר איך הארת א"ס היא מהווה את המציאות, וזאת בשתי בחינות. הא' היא בחינת ממלא כל עלמין, דהיינו השפעה המוגבלת וממועטת לפי ערך הנבראים, והיא היוצרת את חילוקי המדרגות בין רוחניות לגשמיות, חול וקודש, טהרה וטומאה. והשניה, היא הארת סובב כל עלמין, שאינה מתלבשת להתגלות בתוך הנבראים, אלא מאירה עליהם בסוד מקיף. הארה זו אין בה חילוקי מדרגות, והיא ועצמותו ית' חד הן. וראשית עבודת האדם היא לתפוס ולהתבונן בדעתו שהקב"ה הוא בורא העולמות כולם ומחיה אותם, וזה דבר הנראה לעין השכל אחר ההתבוננות הראויה. כל זה הוא מבחינת ממלא כל עלמין. אחרי זה צריך האדם להתרומם ולתפוס איך המציאות כולה אינה מציאות גשמית מצד האמת, אלא כולה גילוי אלוקותו ית', מבחינת סובב כל עלמין.

בכמה מקומות מדגיש הרב בעל התניא, שעצמות ומהות הבורא, אינה שייכת לא לבחינת ממלא ולא לבחינת סובב, אבל ברצותו לברוא נבראים האיר שתי ההארות הללו. אבל כיון שאלו הארות המגיעות ממנו, ממילא ברור שהוא והן חד. רק שהארת ממלא היא ממועטת ומוגבלת ונותנת מקום לראות כאילו יש כאן מציאות נפרדת, והארת סובב, שהיא נעלמת ובלתי נתפסת, מבטלת את הנפרדות של המציאות. ומצד האמת הכל אלוקות.

<sup>1</sup>הבנה זו בדברי הגר"ח אינה ברורה לחלוטין. יש בדבריו כמה משפטים שנראים מתכוונים להבנה אחרת. אבל, ברור לגמרי שיש מקום בדברי הגר"ח גם לפירוש זה. מקובל לחשוב שעיקר שיטתו של בעל התניא היא הנקודה הזו, שאין לעולם מציאות אמיתית. ומזה שגם בדברי הגר"ח יש מקום להבנה זו, למדו אחרים שאין מחלוקת ביניהם. אמנם, בהמשך הדברים נראה שאין זה עיקר הענין.

ד. המעיין בדברים יראה בבהירות את ההבדל בין שתי השיטות. הגר"ח לא הזכיר שום ביטול של המציאות מצד ההשפעה. רק מצידו עצמו ית' אין עוד מלבדו ממש, כמו קודם הבריאה. אבל עד כמה שאנו מתייחסים לנמצאים ומתעסקים איתם, הרי הם מציאות גמורה, ואין טעם ומקום להבחין בהם אלוקות. תפיסת הנמצאים כאלוקות אין לה שום מקום, לפי דעה זו. ואילו הרב מלאדי, מבאר איך ההשפעה האלוקית המקיימת את הנמצאים, היא עיקר הדבר הנמצא, והיא בעצמה אלוקותו יתברך.

וכל הויכוח הנורא בין רבינו הגר"א להרב בעל התניא, אינה בשאלה האם יש מציאות לעולם. לשאלה זו אין חשיבות גדולה כל כך. עיקר הויכוח הוא האם אפשר להתייחס לעולם הגשמי כאל אלוקות. הגר"ח מבאר ומדגיש, שמבחינת הקיום של העולמות אין שייך לבטל מציאותם, ואסור להתייחס אל המציאות הנראית לעינינו כאל גילוי אלוקותו ית'. רק מבחינתו ית', שזו בחינה שאין לנו יחס אליה, אפשר לומר שהמציאות כולה כלא היתה. אבל זוהי בחינה של מצידו, ולא מצידנו. והרב בעל התניא מדבר בפירוש שהמציאות הגשמית כולה היא גילוי הארת אלוקותו ית'.

ונוסח דברי הגר"א במכתביו החריפים נגד החסידות מורה כן, וז"ל שם, האומרים לעץ אבי אתה ולאבן את ילידתני, עכ"ל, והיינו שאין הקפידה על ביטול העולם, אלא על תפיסת המציאות כמבטאת את אלוקותו ית'. וראיתי במכתבי בעל הלש"ו, שכותב שטעות החסידים היא כמעט עבודה זרה, שהרי מחשיבים הנמצאים מצד קיומם ומציאותם כאלוקות. והיינו כדברינו, שעיקר הויכוח לא היה בשאלת קיומם האמיתי של העולמות, אלא בשאלת גילוי אלוקות בנמצאים הללו, וע"ז יצא הקצף<sup>2</sup>. משא"כ הגר"ח, מעולם לא אמר שהמציאות בתורת מציאות יש בה אלוקות, רק שמצידו אין מציאות כלל, וזו ודאי אינה תפיסה המתאימה וראויה לנבוא, ואין נבוא בעולם שיכול לחיות באופן זה. רק לחכם ומבין מדעתו, דרך כלל, בפסוק ראשון של שמע, וכו'.

ה. וצריך אני להוסיף כאן נקודה נוספת בהבנת שיטת הרב בעל התניא, כדי שלא יביאו מדבריו ראיה שלא כדברי. ועיין בפ"ז משער היחוד והאמונה להרב בעל התניא, שכתב וז"ל, והנה מכאן יש להבין שגגת מקצת חכמים בעיניהם, ה' יכפר בעדם, ששגו וטעו בעיונם בכתבי האריז"ל, והבינו ענין הצמצום המוזכר שם כפשוטו, שהקב"ה סילק עצמו ומהותו ח"ו מעוה"ז, רק שמשגיח מלמעלה בהשגחה פרטית על כל היצורים כולם, אשר בשמים ממעל ועל הארץ מתחת. והנה מלבד שא"א כלל לומר ענין הצמצום כפשוטו, שהוא ממקרי הגוף על הקב"ה, הנבדל מהם ריבוא רבבות הבדלות עד אין קץ, אף גם זאת לא בדעת ידברו, מאחר שהם מאמינים בני מאמינים, שהקב"ה יודע כל היצורים שבעוה"ז השפל ומשגיח עליהם, ועל כרחך אין ידיעתו אותם מוסיפה בו ריבוי וחידוש, מפני שידוע הכל בידיעת עצמו, הרי כביכול מהותו ועצמותו ודעתו הכל א', וז"ש בתקונים (תיקון נ"ז), דלית אתר פנוי מיניה, לא בעילאין ולא בתתאין, עכ"ל.

מדברים אלו יש שהבינו שעיקר שיטתו וחידושו, שאין הצמצום כפשוטו. והיינו שאין באמת מקום וקיום לעולמות. ומזה למדו להבין, שהגר"א ותלמידיו, שמדבריהם בא הגר"ז לאפוקי, ס"ל שהצמצום הוא כן כפשוטו. ולענ"ד, אין כן הדברים. ודו"ק ותראה, שעד פ"ז, ובתניא פמ"ח עד נ"ב, שם ביאר את תמצית שיטתו, שמציאות העולם בטילה לאלוקות שבו, לא הזכיר ענין זה כלל. ומזה תדע שלא זהו עיקר דבריו. אלא שכדי להשלים הדברים ולבארם, הוצרך לפרש שאין הצמצום כפשוטו. ותדע שכן הוא, שהרי אם הרב מלאדי משתית את דבריו על העקרון שאין הצמצום כפשוטו, והאלוקות שקודם הבריאה נשארה על מקומה, למה ליה לומר ולהאריך בזה, שהשפע האלוקי היורד לחיות ולקיום העולמות, הוא אלוקות, והמציאות הגשמית בטילה אליו? הרי כל המציאות כולה והשפע שבתוכה אינם מציאות אמיתית כלל. על כרחנו, שאין זה עיקר טענתו.

ו. וכדי להבין כראוי את כוונת הרב בעל התניא בזה שטרח להדגיש שאין הצמצום כפשוטו, צריך אני להרחיב מעט ביסודי הדברים.

<sup>2</sup> ויש עמדי עוד הרחבת דברים והעמקה בביאור הקפידא של הגר"א ותלמידיו על דעתו של הרב מלאדי, ונעסוק בזה בהמשך.

הנה כתבו בשם הרב האר"י, בספר עץ חיים (שער א' פ"ב), לגלות את סוד הצמצום, וז"ל שם, דע, כי טרם שנאצלו הנאצלים, ונבראו הנבראים, היה אור עליון פשוט ממלא כל המציאות, ולא היה שום מקום פנוי, בבחינת אויר ריקני וחלל, אלא הכל היה ממולא מן אור א"ס פשוט ההוא, וכאשר עלה ברצונו הפשוט לברוא העולמות ולהאציל הנאצלים, והנה אז צמצם את עצמו א"ס בנקודה האמצעית אשר בו, באמצע אורו ממש, וצמצם האור ההוא, ונתרחק אל צדדי סביבות הנקודה האמצעית, ואז נשאר מקום פנוי, ואויר, וחלל ריקני מנקודה אמצעית ממש, עכ"ל הצריך לעניינו, בקיצור.

והנה ההשקפה הראשונה והפשוטה בדברי הרב האר"י, שכביכול קודם הצמצום לא היו הנמצאים יכולים להמצא, משום שמציאות שלימותו ית' שוללת מציאות אחרת. כביכול לא היה מקום לנמצאים האחרים. לשם כך צמצם המאציל את עצמו, והכין מקום לנבראים. ואעפ"י שיש לשונות בדברי הרב שמלמדות הבנה כזו בדבריו, מ"מ י"ל שאין זו ההבנה הנכונה בדברי האר"י. כי מצד האמת אין מציאותו שוללת קיום נמצאים אחרים, מבחינת המקום. שהרי הוא ית' אינו בבחינת תפיסת מקום כלל, ולכן אין סתירה בין מציאותו שלו למציאות שאר הנמצאים. אמונת היחוד אומרת רק שאין מציאות לנמצאים מצד עצמם, ורק מכוח אמיתתו הנעלמה יש מציאות לכל. אפשר לומר שאין הצמצום נדרש כדי לאפשר את קיום הנמצאים.

לשם מה, א"כ, נדרש הצמצום? נראה לומר שגדר הצמצום הוא צמצום כוח פעולתו של המאציל כדי שיפעל פעולה מוגבלת, שהרי לפי מציאותו כשלעצמה ראוי שיפעל פעולה בלתי גבולית, ולא היתה זאת הבריאה שרצה לברוא. בהמשך דברינו נחזור לענין זה, ונוכיח שזו גם דעת הגר"א והרמח"ל, אבל כאן כוונתי לפרש שזוהי דעת הרב בעל התניא.

וז"ל שם בפ"ז משער היחוד והאמונה, וממלא כל עלמין, היא בחי' החיות המתלבשת תוך עצם הנברא, שהיא מצומצמת בתוכו בצמצום רב, כפי ערך מהות הנברא שהוא בעל גבול ותכלית בכמותו ואיכותו, עכ"ל. והיינו שזהו ענין הצמצום לצמצם את בחינת השפעתו ית' אל הנבראים, כדי שיהיה להם גילוי וביטוי בצורתם הגשמית.

והטעם שנזקק הרב מלאדי לבאר שאין הצמצום כפשוטו, הוא כדי לבאר שאין הצמצום חל על מציאותו ית', אלא על השפע המגיע ממנו לקיום ולחיות הנבראים, שהרי כתב שיש שני מיני שפע ממנו ית'. האחד מצומצם ומאפשר גילוי מציאות הנמצאים, והשני הוא בחינת סובב כל עלמין, שזהו שפע המבטל את מציאותם הגשמית והחיצונית של הנבראים. וזהו גדר הצמצום, להביא לכך שיגיע ממנו ית' שפע גבולי ומצומצם אל הנמצאים, לבחינת ממלא כל עלמין, שממנה נובעת ההופעה של הנבראים כנפרדים מיוצרים.

ועיין בדברי הרב מלאדי, בספר תורה אור פרשת וירא, ד"ה אנת הוא חד, שכתב דהצמצום היה באור ולא במאור, עכ"ל. וכוונת הדברים שאין אנו מדברים על מציאותו כמו שהיא, שזה נקרא המאור, מקור האור, אלא על השפע היוצא ממנו, שאנו מכנים אור. והיינו כדברינו, שאין הצמצום חל על מציאותו ית', כדי לתת, כביכול, מקום לנמצאים, אלא על פעולתו ית', כדי שתהיה מוגבלת וממועטת, ולא בלתי גבולית, ותשאר אפשרות לנבראים להתגלות כמציאות נפרדת.

ז. עלה בדינו, שזוהי עיקר המחלוקת, שלדעת הגר"ח אין אפשרות לדבר על מציאות ית' הממלא את כל, בלתי אם נדבר על בחינה המבטלת את המציאות מעיקרה, היא בחינת מציאותו ית' מצידו. בחינה זו, בודאי אינה עיקר התפיסה שהנבראים חיים על פיה, שהרי הם תופסים את עצמם קיימים, ואינם יכולים לחיות ע"פ התפיסה שאין להם קיום אמיתי. ולדעת הרב בעל התניא מציאות הנבראים עצמם מבטאת את האלוקות שבתוכם, והם בטלים אליה, ועבודת האדם היא להשכיל איך מציאות כל הנמצאים היא מציאות השפע האלוקי, שהוא ועצמותו חד הם. לשיטתו אין מקום כלל לבטל את מציאות הנבראים, אלא להיפך, לראות בהם הארת אלוקות.

ומי שרגיל קצת בכתבי האדמו"ר הזקן, יראה שכמעט בכל דבריו עסק בסוגיא זו, ועיקר כוונתו ומגמתו היא להביא את שומעי לקחו לתפיסה זו, שיראו במציאות כולה, וגם במציאות עצמם, ביטוי וגילוי של אלוקותו יתברך. מהשגה זו יבואו לאהבה וליראה ולכל המעלות הרמות שביקשה התורה להביא את ישראל.

ח. ויש לנו להציג דברים נוספים הנוגעים למחלוקת שבין הגר"ח ובעל התניא. הנה בספר הזוהר מצאנו, שאדון יחיד ברוך הוא, נקרא ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין. ונחלקו מרן הגר"ח והרב בעל התניא איך לפרש ולדרוש תארים אלו. דעת הגר"ח היא (שע"ג פ"ד), שבחינת ממלא כל עלמין היא הבחינה שמצידי יתברך, וענינה, שמציאות א"ס ממלאת את כל המציאות כקודם הבריאה, ומבחינה זו אין באמת שום מקום ומציאות לנבראים כולם. ובחינת סובב היא הבחינה היורדת וסובבת בעולמות כולם, לחיותם ולקיימם לפי מציאותם האמתית, ומצידה יש חילוקי מדרגות. ואילו הרב מלאדי, במקומות רבים מאד מספריו, מבאר הדברים להיפוך. בחינת ממלא היא הבחינה הממלאת את העולמות, ונותנת להם קיום ומציאות, לפי הופעתם החיצונית, כדברים הקיימים בפני עצמם, ונפרדים ממצאות א"ס. ובחינת סובב היא בחינת ההארה האלוקית שאינה חודרת לתוכיות העולמות ואינה מתגלית בהם, למרות שמצד האמת הארה זו היא קיום העולמות כולם. וצריך האדם לעמול תמיד, כדי לגלות הדברים בליבו איך המציאות כולה אינה כי אם גילוי אלוקותו ית'.

ט. ושורש הדברים הוא בדברי הרב האר"י בביאור הצמצום. ועיין בעץ חיים, שמה נתבאר שקודם הצמצום היה הכל מלא אור פשוט, של א"ס ב"ה. אחר הצמצום נשאר חלל פנוי, וסביבות החלל נשאר כקודם אור א"ס פשוט. לאחר מכן בקע אל תוך הצמצום אור א"ס בצורת קו אחד, והוא מסדר את העולמות כולם. ונתבאר בדברי האר"י, שמחינת א"ס המקיף אין שום חילוקי מדרגות בעולם, וכל הנבראים שווים לטובה, ואילו מבחינת הקו נאצלו, נבראו, נוצרו ונעשו כל הנמצאים, כל אחד לפי דרגתו ומקומו בסדר ההשתלשלות. יתר על כן, האר"י מאריך לבאר, שהצמצום היה בצורת עיגול בדוקא, משום שאין לך צורה אחרת שכולה מרחק אחד מן החוץ, ואילו הקו, והיותו יונק שפעו מנקודה אחת בלבד, היא מביאה לכך, שיש ראש וסוף, מעלה ומטה בנבראים (כל זה נתבאר בדבריו שער א' פ"ב וג'). הרב בעל התניא דרש לשונות אלו לפי דברי המשל שבפי האר"י ז"ל, ובחינת א"ס המקיף שסביב לצמצום נקראת בפיו, סובב כל עלמין, משום שהיא מסבבת את מקום החלל מבחוץ, ושם סובב ראוי ומתאים לה. ובחינת הקו הנכנס לחלל ומסדר שם את כל העולמות, היא נקראת בחינת ממלא.

ואילו בעל נפש החיים מפרש את דברי הזוהר באופן הפוך. בחינת ממלא כל עלמין היא הבחינה שמצידי ית', והיא בחינת א"ס המקיף, ואילו סובב כל עלמין היא הארת הקו, הסובב בעולמות כולם ומחיה אותם. ומבחינה זו אנו מבחינים מעלה ומטה ראש וסוף בנבראים. ואילו בחינת ממלא אינה אלא מצידו, וכל עבודתנו אינה שייכת לבחינה זו, מלבד מה שחכם ומבין מדעתו ראוי לו לידע בחינה זו בדרך כלל, ולכוון בה בפסוק ראשון של שמע. וביאורו של הרב מלאדי נראה יותר נכון ומסתבר בלשון האר"י, שא"ס המקיף יקרא סובב, והארת הקו תקרא ממלא, כשם שרוב דברי הזוהר והאר"י מנוסחים לפי המשל. אבל הרב נפש החיים נקט הדברים לפי הבנתם הפנימית, שלשון ממלא יותר נכון ומתאים לבחינת מצידו, שמבחינה זו אין מקום אמיתי לנמצאים, וכמו קודם הצמצום הכל מלא אור א"ס פשוט, ואילו בחינת סובב ראוי להארת הקו, שסובב את בכל העולמות ומחיה ומקיים אותם.

ולפענ"ד, כל מחלוקת זו בביאור לשונות הזוהר, אינה עיקרית, ואינה אלא משמעות דורשין בלבד.

י'. עיקר החילוק נמצא בזה שלדעת בעל התניא, הארת א"ס המקיף גם היא מאירה לעולמות דרך הקו, ונמצא עיקר חיות העולמות היא מבחינה המבטלת אותם ומתגלה בהם, ואילו הגר"ח אינו מחבר שתי הארות אלו, ויש כאן שני מבטים שונים ונפרדים על המציאות כולה. מבחינתו ית', היא בחינת א"ס המקיף הנקראת ממלא, אין מקום למציאות כולה, ואילו מצד הארת הקו, הכל הולך בהדרגה, והמציאות היא מציאות אמת.

ואע"ג שבהבנה הפשוטה של המשל לכאורה נראה שבאמת הארת הקו מגיעה מבחוץ, ומשמע לכאורה שא"ס המקיף מאיר בתוכה, מ"מ חייבים אנו לומר, שדברי הרב האר"י בפשטותם אינם נראים כן.

והוא, שדברי האר"י ברור מללו, שהארת א"ס המקיף היא הארה לעצמה, ואינה חודרת דרך הקו. ועיין בדבריו בעץ חיים (שער א' ענף ב'), וז"ל, והענין הוא, כי בהיות הנאצלים בתמונת העגולים, הנה אזי יהיו כולם קרובים ודבוקים בא"ס הסובב אותם בהשוואה א' גמורה, והאור והשפע הצריך להם יקבלום מן א"ס מכל צדיהם בשיקול א',

משא"כ אם היו הנאצלים בבחי' מרובע או משולש וכיוצא בשאר תמונות, כי אז היה בהם זיות בולטות קרובות אל הא"ס יותר משאר צדדיהם, ולא היה מקבלים אור א"ס בהשוואה אחת, עכ"ל. ומבואר, דהשפעת האור המקיף אינה מגיעה דרך הקו, אלא מאור המקיף עצמו. ועיין עוד בדבריו, שער א' ענף ג', וז"ל, ואור א"ס מקיף וסובב עליהם ומאיר לכל העולמות אשר בתוך המקום הזה מכל צדדיהם בהשוואה א', מלבד מה שמאיר בהם עיקר הארה האמיתית גדולה וממשית דרך קו המתפשט ממנו, ונמשך בתוך כל העולמות האלו, עכ"ל. וחזינן בפירוש שיש שתי הארות המגיעות מא"ס אל העולמות. האחת היא הבאה מאור א"ס המקיף, והיא הבחינה שמצידה אין חלוקי מדרגות, והכל שווים לפניו ית', והיא אינה מגיעה דרך הקו כלל. והשניה היא הארת הקו, שהיא הארה אמיתית גדולה וממשית, והיא נותנת קיום לעולמות דרך הדרגה, ראש וסוף, מעלה ומטה. ופשטות הדברים נראים ממש כדברי מרן הגר"ח.

ועיין עוד בדברי האר"י, במהדורה תנינא הנקראת אוצרות חיים, ומופיעה בעץ חיים שלו (שער א' ענף ב'), וז"ל שם, ודרך קו הזה נמשך ויורד אור א"ס אל תוך החלל העגול, שהוא הנאצל, ועל ידי כן מתדבק המאצל בנאצל יחד, ולא עוד<sup>3</sup>, עכ"ל. ושמא מכאן נטל הרב מלאדי את דבריו, לומר ששתי הארות מגיעות דרך הקו. אמנם הביאור הפשוט בדבריו, שאינו סותר את דבריו במקומות אחרים, הוא שההארה שבקו היא הנותנת דביקות לנאצל במאציל, ואילו ההארה המגיעה מסביב, אינה עיקרית, ואיננה יוצרת דבקות בין המאציל לנאצל, שהרי אין להבחין במציאות הנבראים את גילוי אלוקותו כפי שהיא מחוץ לצמצום, ולא מצידה נובעת עבודת ד'. וביותר לפי מה שכתב הגר"ח, שמצידו ית' אין מקום לנאצלים כלל, ברור שאין טעם לומר שהארת א"ס המקיף נותנת דבקות למאציל בנאצל. זאת ועוד אחרת, דברי האר"י מורים, שעיקר השפעת א"ס המקיף היא על העיגולים, ולא על היושר, וראויים הדברים, שהארת העיגולים ענינה קיום הנמצאים מבחינת ההשגחה הכללית, ומבחינה זו באמת אין חילוק בין העולמות, וכולם שווים לטובה מבחינת עצם קיומם מרצונו הראשון של המאציל. אבל כל ההנהגה כולה אינה נשענת אלא על אור הקו, הבנוי ומיוסד לפי חילוקי המדרגות. ודברי האר"י ברורים בענין זה, שכתב (שער א' ענף ב'), וז"ל, וכמעט כל ספר הזוהר והתיקונים אינם מדברים אלא בזה היושר, כמ"ש בע"ה, עכ"ל. והיינו מפני שכל סדר העבודה והתורה אינה מכוון אלא לבחינת היושר, שהיא הארת הקו, מבחינת המציאות של הנבראים וכפי חילוקי המדרגות שלהם.

י"א. וצריכים אנו להדגיש דברים נוספים בסוגיה זו. הנה יש מי שלמד מדברים אלו, שלדעת הגר"א והגר"ח, אין שום בחינה של אלוקות בתוך הנמצאים הגשמיים. ולענ"ד יש כאן טעות לאידך גיסא, וצריכים הדברים ביאור, שהם מיסודי הדת והדעת.

הנה מוסכם על חכמי ישראל שהעולם מתקיים מכח השפע האלוקי. כן כתב הרמב"ם בספר מורה הנבוכים, בח"ב בכמה פרקים, עיי"ש פרקים י"ב-י"ג, וכן כתב הגר"ח בנפש החיים (שער א' פ"ב), וז"ל, אבל הוא ית"ש, כמו בעת בריאת העולמות כולם, בראם והמציאם הוא יתברך יש מאין בכחו הבלתי תכליתי, כן מאז כל יום וכל רגע ממש, כל כח מציאותם וסדרם וקיומם, תלוי רק במה שהוא ית"ש משפיע בהם ברצונו יתברך כל רגע כח ושפעת אור חדש. ולו היה הוא ית' מסלק מהם כח השפעתו אף רגע אחת, כרגע היו כולם לאפס ותהו, עכ"ל. ורבינו האר"י, הזכיר ענין זה בלשון חכמת האמת, ודיבר על הקו המגיע מהא"ס, ומסדר את כל הנמצאים, ומקיימם תמיד. ושם נאמר, שאור הקו הזה הוא שעושה את האצילות לאלוקות. ובנפה"ח (שער ב' פ"ג), שמבאר שאנו מתפללים אל העצמות המתפשט בתוך הספירות. ועיין בעץ חיים (שער א' פ"ג), איתא, שהקו הזה מגיע ונכנס בתוך כל הנאצלים, הנבראים, הנוצרים והנעשים, ונעשה נשמה בתוכם. ואם הקו מגיע גם אל עולמות בי"ע, על כרחך יש אלוקות בתוך כל נברא ונברא.

<sup>3</sup> והאמת, שדי בלשון זה של האר"י, כדי להוכיח את שיטת הגר"ח, שהרי הרב מלאדי מעמיד את כל סדר העבודה על בחינת סובב כל עלמין, שהיא ההארה המגיעת מא"ס המקיף, וכאן כתב האר"י שהזוהר והתיקונים, וממילא גם הוא עצמו, כמעט אין עוסקים בבחינת א"ס המקיף. ובוודאי אין מסתבר כלל שהזוהר והתיקונים אינם עוסקים, כמעט, בענין שהוא מעיקרי העבודה.

ואע"פ שכתוב בדברי הרב, עץ חיים (שער מ"ב פרק י"ג), וז"ל, והטעם לפי שהבריאה אינה מקבלת האור אלא דרך מסך ממש ונודע כי אור העובר דרך מסך אינו עצמות האור הראשון רק תולדתו, וע"כ נקרא משם ואילך בשם בריאה חדשה ואיננו מכלל עולם אצילות וזהו ההפרש שביניהן, עכ"ל. וא"כ, אין האור שבבריאה באיכות הקו שבאצילות, זה נאמר על הבריאה מצד עצמה. אמנם בתוך עולמות ב"ע מסתתרים בחינות ממלכות דאצילות, והם נשמה להם, ומפורש בדברי הרב (שער מ"ד פרק ב'), שבחינות אלו הם אלוקות ממש. ואעתיק לשונו שם ביחס לעולם העשיה, ומיניה תלמד בק"ו לעולמות בריאה ויצירה, וז"ל, ועולם העשיה ג"כ על דרך הנ"ל, אלא שי' כלים דאחור דז"א דאצילות, מתלבשים בי' כלים פנימים דז"א דעשיה, ונעשים נשמה אלוקות ממש, ומהרוח ואילך עולם הפירוד. וכן י' כלים דאחור דנוקבא דאצילות ירדו ונתלבשו תוך י' כלים פנימיים דנוקבא דעשיה, ונעשים נשמה ואלוקות ממש, ומהרוח ואילך עולם הפירוד. ואות ה' אחרונה דהוי"ה, עצמות נוקבא דאצילות, הנחלק לי' סמכין כנ"ל, גם הם מתלבשים תוך י' כלים דאחור שלה, הנעשים נשמה לי' כלים דעשיה, ועל דרך זה מתלבשים ג"כ כלים דא"א דאז"א דאצילות, בבחינותיהן שבעשיה<sup>4</sup>, עכ"ל.

י"ב. ואין ספק שכל מושגים אלה צריכים ביאור רחב, להבין מאי משמע אלוקות, ובע"ה נכתוב בזה מעט בהמשך הדברים. אבל כאן ברצוני לסדר הדברים בתכלית הקיצור, כדי שנדע ונבין מה מוכרח בענין זה, ומה תלוי במחלוקת. והנלע"ד, אחר בקשת הסיוע בבירור הדברים מאדון הכל ית', הוא כדלהלן. הדברים הללו, שיש שפע אלוקי בתוך כל נברא ונברא, והוא בחינת נשמה של כל המציאות, והוא המכונה אלוקות בדברי הרב, הם אמת גמורה, ואין ביניהם חולק. ומרן הגר"ח הביא הדברים בשער ג', בתוך הסברת שיטתו, וז"ל שם (פ"י), כי כל כח, מהתחתון שבתחתונים עד העליון שבעליונים, המשכת קיומו וחיותו הוא ע"י הכח שלמעלה הימנו, שהוא נשמתו המתפשט בפנימיותו. וכידוע בדברי האריז"ל, שהאור ופנימיות נשמת כל כח ועולם, הוא עצמו החיצוניות של הכח והעולם שעליו, עכ"ל, ועיי"ש שפירט הדברים באופן רחב.

וביאור הדברים בדרך כלל, שאותו השפע היורד מא"ס שמחוץ לצמצום דרך הקו כדי להוות העולמות, לקיימם ולהנהיגם, ודאי מגיע עד תחתית העשיה. וזה בשביל להשפיע שפע של קדושה ותיקון בכל המציאות כולה, לתקנה ולהעלותה עד השלמת מגמתה בעתיד הנצחי. אבל לבושי האור הזה, הם עולמות ב"ע, מסתירים האור מאיתנו, ואין האור מאיר בלבושים. עולמות ב"ע, הנפרדים, הם מציאות של חושך, המסרב לקבל לתוכו את האור. המציאות כפי שהיא נגלית לעינינו אינה מתאימה לאור, ואיננה מייצגת אותו. לפיכך אסור לנו להתייחס אל עולמות ב"ע כאל גילוי אלוקותו ית'. התייחסות כזו היא בבחינת עבו"ז, מבחינתנו, לפי שהיא מחילה שם שמים, על המציאות המעוותת של עולמינו. חובתנו היא לתקן את המציאות ע"י תורה ומצוות, ולהכשיר את גשמיות ונפרדות העולם, להכיל בתוכו את האור ולקבלו. אבל בפנימיות הדברים נמצא האור תמיד, כדי להאיר החוצה לפי ערך מעשינו. מצאנו בחינה כזו בדברי חז"ל, שאמרו (מגילה י"ח ע"א), אמר רבי אחא אמר רבי אלעזר, מנין שקראו הקדוש ברוך הוא ליעקב אל, שנאמר (בראשית ל"ג כ'), ויקרא לו א-ל אלוקי ישראל. והיינו שיעקב אבינו, דמות אדם שבמרכבה, זיכך את כליו בדרגה כזו, שהאור הפנימי האיר בו, וזכה להקרות בשמו ית'.

ולעתיד לבא, כשיתוקן הכל, אמרו חז"ל (בבא בתרא ע"ה ע"ב), אמר רבי יוחנן, עתידין צדיקים שנקראין על שמו של הקב"ה, שנאמר (ישעיהו מ"ג ז'), כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו. אמר רב שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, ג' נקראו על שמו של הקב"ה, ואלו הן, צדיקים ומשיח וירושלים, צדיקים הא דאמרן, משיח דכתיב (ירמיהו כ"ג ו'), וזה שמו אשר יקראו ה' צדקנו, ירושלים דכתיב (יחזקאל מ"ח ל"ה), ושם העיר מיום ה' שמה, אל תקרי שמה אלא שמה, ע"כ. והיינו, שכיום, אין אדם צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, ואין לך שום מציאות שהיא נקיה לגמרי. אבל לעתיד, אחרי שיתוקן כל הרע שבעולם, ישאר אך טוב, והכל יקרא בשם ד'. האור הפנימי המאיר בפנימיות המציאות, יחדור אל תוך הכלים, ויאיר בהם. ועוד אמרו שם בגמ', אמר רבי אלעזר, עתידין צדיקים שאומרים לפניהן קדוש, כדרך שאומרים לפני הקב"ה, שנאמר (ישעיהו ד' ג'), והיה הנשאר בציון והנוותר בירושלים קדוש יאמר לו, ע"כ. והיינו כדלהלן, שהצדיקים יהפכו להיות מציאות של גילוי שכינה.

<sup>4</sup> לא נכנסתי כאן לבאר את כל פרטי הדברים בדברי הרב האריז"ל, ואין כוונתי אלא להראות שהקו נמצא בפנימיות כל המציאות.

י"ג. וענין זה ניתן לבאר בו מאמר נפלא לחז"ל, שאמרו במדרש רבה (בראשית ח' ה'), וז"ל, אמר רבי סימון, בשעה שבא הקב"ה לבראות את אדם הראשון, נעשו מלאכי השרת כיתים כיתים וחבורות חבורות, מהם אומרים אל יברא, ומהם אומרים יברא, הדא הוא דכתיב, (תהלים פ"ה י"א), חסד ואמת נפגשו, צדק ושלוש נשקו, חסד אומר יברא, שהוא גומל חסדים, ואמת אומר אל יברא, שכולו שקרים, צדק אומר יברא, שהוא עושה צדקות, שלום אומר אל יברא, דכוליה קטטה. מה עשה הקב"ה, נטל אמת והשליכו לארץ, הדא הוא דכתיב (דניאל ח' י"ב), ותשלך אמת ארצה, אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבון העולמים, מה אתה מבזה תכסיס אלטיכסייה שלך, (אמר להם) תעלה אמת מן הארץ, הדא הוא דכתיב (תהלים פ"ה י"ב), אמת מארץ תצמח, ע"כ. ומאמר זה מלא פליאות כמובן, ולא נאריך בהם, ורק נאמר, שהאמת הטהורה, שהיא מציאותו ית' כפי שהיא, איננה סובלת את מציאות האדם הבלתי שלימה, לפי שהוא מלא שקרים. אמנם רצונו ית' שתעלה האמת מן הארץ, שהיא הארת א"ס הנמצאת וגנוזה בתוך כל המציאות, ועבודת האדם מבררת את בחינות הקדושה האפשריות בחייו, שהרי אמת היא חותמו של הקב"ה, ויחזקם, וע"י זה תצמח האמת מן הארץ.

ונראה שדבר זה מפורש גם בדברי רבינו הגר"א, עיין בפירושו לספר יצירה (פ"א מ"ז), על מה שנאמר שם, נעוץ סופן בתחילתן כשלהבת קשורה בגחלת. והמשיל שם הענין לאש, שיש בה כמה בחינות, והיא יונקת מהאש היסודית (המשל הזה מתאים לתפיסה היוונית בענין ארבעת היסודות, אש, רוח, מים ועפר, והאש היסודית היא בשמים למעלה, וממנה יונקת כל אש שעל הארץ). והאש היסודית היא בחינת רדל"א, עתיק, שהוא נעלם לגמרי, ואעפ"כ הכל יונק ממנו. ואח"כ כתב, וז"ל, ובגחלת עצמו יש בו בחינת אש היסודי, שבלא"ה לא היה האש נאחז בו, ובו נאחז האש היסודי, וע"י באין כל הגוונים, עכ"ל. ופירוש הדברים, שהעולם הגשמי כפי שהוא, שהוא מתחת למדרגת המלכות, יש בו בחינת הארה, שבא נאחזת הקדושה העליונה. והיינו, שיש בגשמיות העולם כפי שהוא בחינה המצטרפת לקדושה ומחיה אותה. ההארה האלוקית הנמצאת בתוך ובפנימיות העולם, היא נותנת דרך לאדם לחבר במעשיו שמים וארץ.

י"ד. ועוד נקודה חשובה צריכה להתברר כאן, נקודה שיש לה משמעות רבה בהבנת הענינים אל נכון. מה שכתבו בשם האריז"ל, שקודם הצמצום היה הכל מלא באור א"ס פשוט, ההבנה הפשוטה בזה, שמדובר כאן על המאציל בעצמו. והדברים הם קשים להבנה, כמובן, שהרי כל הדיבורים הכתובים בענין זה בדבר הרב האריז"ל, יש בהם שינוי והגשמה. ומרן הגר"ח כתב ע"ז, שער ג' פ"ז, בזה"ל, ומודעת שכל דברי האריז"ל בנסתרות משל הם. ועיין בספר לשם שבו ואחלמה (חלק הביאורים ענף א' אות א'), שכתב שאין סוף שקודם הצמצום הוא גם בחינה של התגלות, והוא עלית רצונו להתגלה. וזו גם משמעות דברי הגר"א בליקוט שבסוף ספד"צ, וז"ל בקיצור, דע כי א"ס ב"ה אין לחשוב בו כלל וכלל, ומה שאנו מדברים בו הכל מרצונו והשגחתו, שידוע מצד פעולותיו, וידוע, כשם שהוא בלתי בעל תכלית, כן רצונו, וזהו א"ס לרצונו הפשוט, ואף בזה אסור לחשוב כלל, רק ידוע שהעולמות הן בעלי תכלית והכל במספר, וע"כ צמצם רצונו בבריאת העולמות, וזהו הצמצום, והקו הוא השגחתו במעט מן המעט, ואף בזה המעט אין העולם כדאי, עד שאף זה נקרא א"ס בערך העולמות, שא"א להשיגהו, עכ"ל השייך לענינינו. למדנו מדבריו, שאור א"ס, שבו חל הצמצום, אינו עצמותו ית', אלא רצונו. וכן בקל"ח פתחי חכמה להרמח"ל (פתח א'), וז"ל, יחוד הא"ס ב"ה הוא, כי כבר ידעת שעצמות המאציל ית' אין אנו מדברים ממנו כלל, והוא בעל הרצון. אך כל מה שאנו מדברים - אינו אלא מרצונו הכל - יכול והבלתי - תכלית, שזה מותר לנו יותר לדבר בו. וגם בזה יהיה לנו הגבול עד היכן נוכל להתבונן, וכדלקמן. אך על כל פנים, כיון שאין אנו עוסקים בעצמותו, אלא ברצונו - יותר מותר לנו להתבונן, עכ"ל. וכן מבואר להדיא בדברי הרמ"ע מפאנו, בתחילת ספר יונת אלם.

ולפ"ז, מתברר הדבר שאותה הבחנת אלוקות שאנו מבחינים בשפע האלוקי המחזיק ומקיים את העולם, אינה עצמותו ומהותו כלל, ורק השגחתו יתברך על המציאות. ומה שאנו מכנים זאת אלוקות, הוא צריך ביאור, ובהמשך אבאר את הדברים לפי מיעוט יכלתי.

ט"ו. ולכאורה יש כאן הבדל מהותי נוסף בין דעת הרב מלאדי לבין דעת הרמח"ל והגר"א. שהרי הרב מלאדי גם הוא כתב שהצמצום היה באור ולא במאור, אבל הוא הדגיש פעמים אין מספר שעל כל דא כגון אנו אומרים שהוא

ומידותיו חד הם. וז"ל (פ"ז משער היחוד והאמונה), והנה אף על פי שהוא ית' למעלה מהמקום והזמן, אף על פי כן הוא נמצא גם למטה במקום וזמן, דהיינו שמתייחד במדת מלכותו, שממנה נמשך ונתהווה המקום והזמן, וזהו יחודא תתאה, דהיינו שמהותו ועצמותו יתברך, הנקרא בשם אין סוף ברוך הוא, מלא את כל הארץ ממש, בזמן ומקום, כי בשמים ממעל ובארץ ולד' סטריין, הכל מלא מאור א"ס ב"ה בשוה ממש, כי כך הוא בארץ מתחת, כמו בשמים ממעל ממש, כי הכל הוא בחי' מקום, הבטל במציאות באור אין סוף ברוך הוא, המתלבש בו על ידי מדת מלכותו, המיוחדת בו ית', עכ"ל.

ואילו הגר"א כתב, שאין הקו אלא השגחתו ית'. וכן כתב בפירוש ספר יצירה, פ"א מ"ה, וז"ל, עשר ספירות בלימה, מדתן שאין להם סוף, וכל זה לפי שא"ס מתיחד בהם, שהוא ואינון חד, כמו שאמר אליהו, וכך הם בכל הנבראים והיצורים והנעשים, לפי שהוא שליט בכולן ע"י שם קדשו, עכ"ל. והיינו שא"ס נמצא בכל העולמות, ע"י שליטתו, ולא בעצמותו. וכן שם, מ"ו, ביאר לשון הזוהר, לית אתר פנוי מיניה, על הספירות, וכתב, הן מתיחדין בכל העולמות עד אין קץ.

ולכאורה נראה שיש כאן הבדל מהותי, שבעל התניא מדגיש תמיד שהשפע הנמצא בכל דבר הוא עצמותו ומהותו, לכה"פ בבחינת סובב, ואילו הגר"א מדבר על השגחתו ורצונו.

### בענין הצמצום – חלק ב'

א. לפני שאמשיך בהצגת הדברים, ברצוני להעמיד בקצרה את עיקר המחלוקת בין הגר"א והגר"ח, לבין הרב בעל התניא לפי העולה מדברינו עד כאן. הרב מלאדי העמיד את עיקר עבודת האדם בעולמו על ענין זה, והוא, שצריך האדם להתבונן בינה בכל עת, ולהבין איך אור א"ס הוא עצם המציאות של כל הנבראים והנוצרים והנעשים. הבנה זו באה לבטל אצל האדם את תפיסת הנפרדות של העולם, שלאמיתו של דבר אינה אלא חזות עיניים, וממנה שורש כל הקלקולים. ואילו לפי התפיסה האמיתית, הכל באשר לכל הוא אלוקות ממש. ככל שתחזק תפיסה זו אצל האדם העובד, כך תתרחק ממנו המחשבה לפעול עם המציאות בניגוד לרצונו ית', ואפילו הנאות הרשות באופן שאינן נעשות מתוך כוונה אמיתית לרצון ד', אין לה מקום כלל מצד האמת, שהרי אין בעולם שום דבר הנפרד ממציאות אור א"ס. ואפילו תפיסת האדם את עצמו כמציאות בפני עצמה, וכיישות בעלת רצון עצמי, אין לה מקום לפי אמיתת הדברים. גם האדם, בגופו ובנפשו, אינו אלא הארת אלוקות, והוא וקונו אחד הוא ממש, כמו קודם יציאת האור ממקורו, הוא א"ס בעצמותו ומהותו. מנקודה זו נובע ענין ביטול היש, שדיבר עליו בעל התניא, והעמיד אותו כעיקר בעבודה. והכוונה, שיחוש האדם את עצמו כדבר בטל וכלא קיים, וכאילו אינו מציאות לעצמה. והרגשה זו היא התיאור האמיתי של המציאות לפי האמת, שהרי באמת כל הנמצא הוא שפע אלוקי, והשפע האלוקי מצד עצם מהותו הוא אלוקות ממש, ואינו נפרד ממקורו. מזה יבין האדם שאין מקום לכל רצונותיו העצמיים, ובוודאי רצונותיו המנוגדים לרצון ד'.

ואילו הגר"א ותלמידיו ראו בתפיסה זו שייכות וקירבה לעבודה זרה, וכלשון הגר"א במכתביו שהעתקנו לעיל, האומרים לעץ אבי אתה ולאבן את ילדתני. וכדברים שכתב האר"י (עץ חיים שע"ג פ"ג), וז"ל, אך במלבושים אין אור העצמות מתגלה, לכן בי"ע אינם מבחי' אלוקות, אלא נקרא נבראים נוצרים נעשים, עכ"ל. להתייחס למציאות הנפרדת כאלוקות, זהו שורש חטא עבודה זרה, לדעת הגר"א. ולבאר עוד את דעת הגר"א, ובשורש טענתו כנגד החסידים, יש בדעתי להוסיף כאן דיבורים.

ב. הנה יש להתבונן בטענת הגר"א על דעת הרב מלאדי, ומעודי תמהתי על ענין זה, איך שייך להחמיר כל כך בדינם של יהודים יראים ושלמים, העוסקים כל ימיהם בתורה ובמצוות ובעבודת ד', רק מפני שסוברים סברא כלשהי בענין מציאות ד', אף אם אינה נכונה? הרי הענין הוא דק מן הדק, והתורה, שבכתב ושמעל פה, לא עסקה בו במפורש בשום מקום, ומה יעשה האדם אם הגיע לטעות בהבנת הענינים העמוקים האלה? והרי בלי להכנס לעומק ולדקות

הדברים, ודאי הוא שאין בעל התניא ותלמידיו מתייחסים למציאות הנפרדת כאלוקות ממש, וכל ענינם הוא בהגדרה דקה של הענין. וכי די בזה בשביל לפסוק את דינם בחומרה רבה כל כך?<sup>5</sup>

ולא אמנע מלכתוב מה שנראה לי בסוגיא זו, שהיא מהחמורות שבתורה.

ג. בורא העולם ברא את האדם, והמליכו על העולם כולו, ככתוב (תהילים ח' ז'), תמשילוהו במעשי ידיך, כל שתה תחת רגליו. ועומק הכוונה, שהעולם הנברא אינו שלם, ויש בו חסרונות וקלקולים רבים, והאדם הופקד על כל המציאות להשלימה ולתקנה, ולהביא אליה את האור האלוהי. ודבר זה נרמז בדברי חז"ל במדרשם (תנחומא תזריע פ"ה), בזה"ל, מעשה ששאל טורנוסרופוס הרשע את רבי עקיבא, איזו מעשים נאים, של הקב"ה או של בשר ודם? אמר לו, של בשר ודם נאים. אמר לו טורנוסרופוס, הרי המים והארץ, יכול אדם לעשות כיוצא בהם? אמר לו רבי עקיבא, לא תאמר לי בדבר שהוא למעלה מן הבריות, שאין שולטין עליו, אלא אמור דברים שהן מצויין בבני אדם. אמר לו, מפני מה אתם מולין? אמר לו, אני הייתי יודע שעל דבר זה אתה שואלני, ולכך הקדמתי ואמרתי לך שמעשי בני אדם נאים משל הקב"ה, הביא לו רבי עקיבא שבליים וגלוסקאות, אמר לו, אלו מעשי הקב"ה ואלו מעשי ידי אדם, אין אלו נאים יותר מן השבליים? אמר לו טורנוסרופוס, אם הוא חפץ במילה, למה אינו יוצא הוולד ממעי אמו? אמר לו רבי עקיבא, למה שררו יוצא אמו, והוא תלוי בבטנו ואמו חותכו! ומה שאתה אומר למה אינו יוצא מהול, לפי שלא נתן הקב"ה את המצוות לישראל אלא לצרופ אותם בהם, ולכך אמר דוד (תהילים י"ח ל"א), אמרת ד' צרופה, ע"כ לשון רבותינו במדרש.

ועומק הדברים, שטורנוסרופוס הרשע מייצג בשאלתו את ההבנה הפשוטה, שמעשי האלוקים הם שלמים לגמרי, ואין לאדם מה להוסיף עליהם או לגרוע מהם דבר, מעין מה שאמר שלמה בחכמתו (קהלת ב' י"ב), כי מה האדם שיבוא אחרי המלך את אשר כבר עשה. ומתוך זה נתקשה ביותר על מצות מילה, שנראית כתיקון לצורת האדם, שנברא ערל, והאדם מישראל משנה אותו מצורתו הטבעית, לצורה חדשה. ונראה הדבר כהתנגדות לבריאה עצמה. ועל זה הראה לו רבי עקיבא, שכך הוא סדרו של עולם, שכל הדברים בתחילת בריאתם אינם בשלמות, והאדם הוא שמתקנם ומשלימם, כשבולי חיטה וגלוסקאות, ועובר המחובר בבטנו בחבל הטבור, ואמו כורתתו, ומעמידתו כחי הנושא את עצמו. וכל זה נכלל במה שאמרה תורה (בראשית ב' ג'), מכל מלאכתו אשר ברא אלוקים לעשות, ויש לפרשו, שהבריאה שברא הקב"ה נבראה על מנת לעשות, שיעשה האדם מעשיו לתקן את המציאות.

ותחילת דברי טורנוסרופוס, שהביא ראיה מן השמים והארץ, שכמותם אין האדם יכול לעשות, השיב לו ר"ע, לא תאמר לי בדבר שהוא למעלה מן הבריות, שאין שולטין עליו, אלא אמור דברים שהן מצויין בבני אדם. וכוונת הדברים שעצם קיום העולמות אינו תלוי במעשי בני אדם, וכנודע מדברי הרב האר"י (פרי עץ חיים, שער הברכות פ"ב), וז"ל, הנה אחר שאמא מקבלת שפע מאבא, ע"י אותו שביד דקיק הנזכר המזווג, אז אמא נותנת שפע לכל העולמות שתחתיה, ונקראת מלך העולם, ר"ל להשפיע לקיום העולם וזהו זיווג תדיר דלא פסיק לעלמין, שהוא לקיום העולמות. ותוכן הדברים, שלא נתן הקב"ה לאדם יכולת להרוס במעשיו את העולם כולו, ורק מצבי העולם תלויים ומצפים לעבודת האדם. וקרוב לשמוע שיש לרמוז בדברי ר"ע שענין קיום העולמות הוא למעלה מן האדם, והכוונה לזיווג או"א, שהוא זיווג עליון.

ד. ועכ"פ, למדנו שהאדם בעולמו עומד מול מציאות שאינה מתוקנת, ועליו מוטל לתקנה. ודבר זה נעשה ע"י השפע האלוהי שהאדם מוריד במעשיו. עבודה זו יוצאת מתפיסה, שהעולם מצד עצמו אינו מוכרע לטוב או לרע, ולעולם יש אפשרות לאדם לתקנו או להורסו. וזהו כל עבודתו תמיד, לקיים, לתקן ולהשלים את העולם, ע"י החלת שם שמים על המציאות. ואפשר להמליץ על דברים אלה את מאמר רבותינו (קידושין מ' ע"ב), לעולם יראה אדם עצמו כאילו חציו חייב וחציו זכאי, עשה מצוה אחת, אשריו, שהכריע עצמו לכף זכות. עבר עבירה אחת, אוי לו, שהכריע את עצמו

<sup>5</sup> יש מי שיטען שלדעת הגר"א יש בדעת בעל התניא סטיה מ"יג עיקרי אמונה. לפ"ז, כמובן, ברורה לגמרי קפידתו של הגר"א. ויש לדון בזה בכמה בחינות, ואכמ"ל.

לכף חובה, ע"כ. ועיין בדברי הרמב"ם (פ"ג מתשובה הל"ד), וז"ל, לפיכך צריך כל אדם שיראה עצמו כל השנה כולה, כאילו חציו זכאי וחציו חייב, וכן כל העולם חציו זכאי וחציו חייב. חטא חטא אחד, הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף חובה, וגרם לו השחתה. עשה מצוה אחת, הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם לכף זכות, וגרם לו ולהם תשועה והצלה, שנאמר (משלי י' כ"ה), וצדיק יסוד עולם, עכ"ל.

וגם אחרי שעשה מצוה, עדיין נשאר האדם בחובתו לראות את העולם בלתי מוכרע, כדי לקיים את עיקר עמידתו הראויה לו, כמחויב להכריע את העולם, לתקנו ולהשלימו ע"י המצוות ואור ד' הכרוך בהם. ועיין בדברי רש"י (בראשית כ"ח י"ג), ומקורו בתנחומא (תולדות פ"ז), וז"ל, לא מצינו במקרא שייחד הקב"ה שמו על הצדיקים בחייהם, לכתוב אלוקי פלוני, משום שנאמר (איוב ט"ו ט"ו), הן בקדושי לא יאמין, עכ"ל. משום שזהו כל האדם בחייו, לתקן את הצריך תיקון ע"י אור ד' שהוא מושך בעבודתו.

ורק לעתיד לבא, כשיתקון כל העולם במלכות שד-י, ותאיר כל הארץ מכבודו, אז תבטא המציאות כולה את רצונו ית', ויחול שם מלא בתוך עולם מלא<sup>6</sup>, ואז יקוים בנו המאמר שהזכרנו לעיל, עתידין צדיקים שיקראו בשמו של הקב"ה.

ה. ועתה נראה איך תפיסה זו מתאימה לשיטת הרב בעל התניא, הרי תפקיד האדם לשיטתו לתפוס את המציאות כולה, כפי שהיא, כביטוי מלא של האלוקות שבקרבה. ואחת משתיים, או שיראה את העולם כמושלם וטוב כפי שהוא, שהרי כולו אינו אלא שפע אלוקי, או שיתפוס שאין סתירה בין השפע האלוקי לחסרונות העולם, ובשני האופנים איבד את מקומו הראוי לו, להביא את אור ד' לעולם החסר שלימות.

ואע"ג שאין בידי דברים מפורשים, מ"מ, מרוח דברי הגר"א במקומות רבים נראה לי שנקודה זו היא מעיקרי שיטתו כנגד דרכו של הרב בעל התניא.

ו. ואסיים חלק זה בביאור נאה למאמר אחד קצר באידרא רבא (זהר ח"ג קכ"ט ע"א), וז"ל, תיאובתא וחדוותא דצדיקייא דאינון בזעיר אפין למחמי ולאתדבקא בתקונו (דאריך אנפין). וביאור הדברים, שזעיר אנפין הוא מידת המשפט, כנודע, וצדיקי ישראל תלויים בו, משום שכל ענינם להיות תלויים בין טוב והרע, ולהכריע ביניהם, כדרך השופט שמלאכתו לראות תמיד את שני הצדדים בשלמות, ולמצוא את קו היושר המכריע ביניהם. ואם אין השופט רואה כראוי את שני הצדדים כאפשריים, אינו ראוי לשפוט, כמאמר המשנה (אבות פ"א מ"ח), כשיהיו בעלי דינן עומדים לפניך, יהיו בעיניך כרשעים. וטעם הדין כמבואר בפירוש הרע"ב שם, שלא יטה לבד לאחד מהם לומר איש פלוני חשוב הוא ולא יטען טענת שקר. שאם אתה אומר כן אין אתה רואה לו חובה, עכ"ל. כך צדיקי ישראל דאינון בז"א, תמיד עומדים מול העולם, ומכריעים אותו בבחירתם לטוב.

אמנם ליבם של הצדיקים מלא כאב על החושך השורר בעולם, ועל העדרו של הגילוי, ומצב זה הוא בעיניהם סתירה גמורה לאמת האלוקית הידועה להם. ומתוך כך הם באים לידי תשוקה עצומה לאור האלוקי, שיבוא ויאיר את המציאות, וישיבנה למצבה הראוי, בבחינת (חבקוק ב' י"ד), כי תמלא הארץ לדעת את כבוד ד', כמים יכסו על ים. ותשוקה זו גורמת להם גם עונג נפלא, שהרי הם מבינים את מהות האור האלוקי, שכולו רצון נפלא להיטיב ולהשפיע לנבראים, והבנה זו נוטעת בהם אמונה ובטחון, שקרב יום נסתם בלב שתאיר ארץ מכבודו ית'.

### חלק ג'

בחלק א' בררתי הדברים לפי צורתן, ומעט מזעיר נכנסתי לבאר הדברים ביאור מושכל. כוונתי היתה להציג השיטות כפי שהן, בלי חידושים שאינם מוסכמים. ועכשיו אנסה לברר את תוכיות הענינים, לפי מה שהבנתי מכלליות ספרי הרמח"ל, ויודע אני שהרבה יחלקו עלי, אבל איני יכול לכבוש דעתי, ולפני קוני אשא תפילה, גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך.

<sup>6</sup> במדרש רבה בראשית, ג' י"ג, דרשו על הפסוק (בראשית ב' ד'), ביום עשות ד' אלוקים ארץ ושמים, ואמרו, שם מלא על עולם מלא. ונראה שזו מדרגת המציאות קודם חטא אדם הראשון, שאז היה העולם בלא חטא, ומזומן לתיקון. אבל אחר התיקון תהיה המציאות מלאה משם מלא, ושוב אינה יכולה לחזור לקלקולה, ולכן כתבתי, שם מלא בתוך עולם מלא.

א. ידוע לכל, שרבינו הרמח"ל כתב במקומות רבים מספריו הקדושים, שדברי האר"י ז"ל הם משל. ועיקר מעלת החכמה היא הבנת הנמשל הפנימי של דברי החכמה. דבר זה מבואר גם בדברי מרן הגר"ח, וז"ל (שער ג' פ"ז), ומודעת שכל דברי האר"י ז"ל בנסתרות משל הם. ורבינו הרמח"ל בספריו, האריך והרחיב הדברים לבאר את הנמשל של חכמת האמת. ואף כי ידוע לנו, ג"כ, שרבינו בעל הלש"ו כתב דברי ביקורת על תורה זו של הרמח"ל. מאידך גיסא, יש מבאי בית המדרש של תלמידי הגר"א כאלה שהלכו בזה אחר רבינו הרמח"ל, ותפסו שזו היא גם דעת הגר"א. הבולטים שבהם הם הגאון רבי אייזיק חבר, שכל ספריו בנויים על שילוב דברי הגר"א והרמח"ל, וכן הגאון רבי נפתלי הערץ הלוי, שגם הוא בנה עליותיו על תורת הגר"א והרמח"ל. ועיין באגרתו של הגאון רבי אברהם שמחה מאמציסלב, שהביא את דברי דודו מרן הגר"ח, ששמע מרבינו הגר"א בעצמו, בענין הרמח"ל ותורתו (נדפסה בפתיחת הספר דעת תבונות מהדורת הר"ח פרידלנדר). ידוע גם שיש דברים הכתובים בשם הגר"א, בליקוט שבסוף ספרא דצניעותא, הבנויים במהלך המחשבה של הרמח"ל, ובעל הלש"ו נזקק (לשיטתו) לומר שדברים אלה אינם מהגר"א. ועכ"פ, אין עסקנו להכניס ראשנו בין האריות ולהכריע הדברים. אני לכשעצמי לא למדתי מרבתי אלא את דרכו של הרמח"ל, ואין לי דרך להבין הדברים באופן אחר. והנה בחלק א' כתבתי לבאר הדברים מצד צורת הענינים בכתבי האר"י, משום שרציתי להעמיד הענין ברור אליבא דכו"ע, ושלא יראה שהדברים בעצמם שנויים במחלוקת. אבל איני יכול להפטר מחובה זו, לבאר הדברים שכתבתים בחלק א', באופן מושכל ע"פ הנמשל.

אין צריך לומר, שאע"פ שאנו בונים הדברים ע"פ דברי הרמח"ל, מ"מ אין דברינו לקוחים ומועתקים מדבריו, אלא יש בהם סידור דברים חדש, והסברה חדשה, ואלו אין עליהם גושפנקא דרבוותא. כך שהמעין ישקול הדברים במאזני שכלו, ומה שיטעם לחיכו, יקח אל חיקו. ומי שידין אותי לכף זכות, הקב"ה ידון גם אותו לכף זכות בכל עניינו. וזה החלי.

ב. הנה כלל גדול ויסודי הוא בדברי רבותינו, שאין שום השגה לשום נברא במציאותו יתברך כפי שהיא לעצמה. וז"ל הרמח"ל, דעת תבונות סי' מ"ד, וכללא הוא, כל מה שיכולה מחשבת בני האדם לתפוס ולצייר - אינו ודאי מהותו ית', כי הוא מרומם ונשגב מכל מחשבה ורעיון, ואין בו שום אחד מן הענינים מה שיש בנבראיו, לא מן הגדולים ולא מן השפלים, כי מה שהוא השלמות הגדול יותר בנבראיו - חסרון הוא לגביו ית', ולא נדמהו בחוקו כלל ועיקר. כי כל מה שנמצא בנבראים - הטוב והרע, החסרון והשלמות - הכל חדש הוא שהמציאו הוא ית"ש ברצונו, והם דברים רק לפי ערכנו וענינינו, לא לפי ערכו וענינו ית'. ועל זה מקרא מלא צווח ואומר (ישעיה מ, כה), "ואל מי תדמינו ואשוע יאמר קדוש", עכ"ל. וכן הם דברי הגר"א בליקוט הנ"ל, שבסוף ספרא דצניעותא, וז"ל, דע כי א"ס ב"ה אין לחשוב בו כלל וכלל<sup>7</sup>, כי אסור לכנות בו אפי' חובת המציאות, ומה שאנו מדברים בו ובספירות, הכל מרצונו והשגחתו, שידוע מצד פעולותיו. וזה הכלל לכל דרכי הקבלה, עכ"ל.

ודברים אלו, שורשם בדברי חז"ל, שכללו לנו כלל גדול, וז"ל (מדרש רבה שמות ג' ו'), וז"ל, אמר רבי אבא בר ממל, אמר ליה הקב"ה למשה, שמי אתה מבקש לידע? לפי מעשי אני נקרא. פעמים שאני נקרא בא-ל-שדי בצבאות-באלוקים, בה', כשאני דן את הבריות, אני נקרא אלוקים, וכשאני עושה מלחמה ברשעים, אני נקרא צבאות, וכשאני תולה על חטאיו של אדם, אני נקרא א-ל-שדי, וכשאני מרחם על עולמי, אני נקרא ה', שאין ה' אלא מדת רחמים, שנאמר (שמות ל"ד ו') ה' ה' אל רחום וחנון, הוי, אהי-ה אשר אהי-ה, אני נקרא לפי מעשי, ע"כ. וכך הוא גם פשוטן של מקראות, שהרי משה רבינו ביקש (שמות ל"ג יג), ועתה אם נא מצאתי חן בעיניך, הודיעני נא את דרכיך, ואדעך. והיינו שידעית דרכי ד' והנהגתו בעולם, היא הנקראת ידיעתו, שאין הקב"ה נודע אלא לפי מעשיו<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> כוונת הגר"א היא שאין לחשוב על א"ס עצמו בדרכי העיון והלימוד. אבל בעבודה אין עסקנו אלא בא"ס עצמו, שהוא מתגלה לנו ע"י הדרכים שקבע לעצמו לפעול בהם איתנו, כמבואר כל זה בהמשך דברינו. ועיין במאמר חוט המשולש להרב יוסף חיים מבגדד (נדפס בתוך ספרו עוד יוסף חי, לפני פרשת מקץ), שביאר ענין זה בבהירות נפלאה.

<sup>8</sup> וזהו שכתב הגר"א, וזה הכלל לכל דרכי הקבלה, והכוונה, שעיקר חכמת הקבלה היא ידיעת שמותיו ית', שהן דרכי הנהגתו, ולא ידיעת עצמותו, גם לא בדרך שלילה.

ג. ובאמת, המורה הגדול, בספרו מורה הנבוכים בפרקים רבים מתוכו, האריך והרחיב מאד לבאר שעיקר ידיעת השם היא ידיעת תארי השלילה. ככל שיגדיל האדם השגתו והבנתו בהיותו ית' נשלל מכל תארי המציאות, כך יגדל חלקו בידיעת השם, שהיא התכלית הנרצית עבור האדם הנברא. אמנם חכמי האמת האריכו והסבירו שעיקר ידיעת השם היא ידיעת הספירות. וביאור הדבר, שהספירות הן הנהגותיו ומידותיו ית' שבהם הוא מנהיג את עולמו. והבנה זו היא הנראית מפשטות הכתובים, שהרי כשהזכיר ירמיהו הנביא ופירש, שכל מעלת האדם היא בהשכל וידוע אותי, הוסיף לפרש מהי הידיעה הנרצית בזה, ואמר, השכל וידוע אותי, כי אני ד' עושה חסד משפט וצדקה בארץ. והיינו שידעת דרכי ד' היא ידיעתו ית'. והמעין בפסוקי התורה, נביאים וכתובים ימצא מקראות מרובות המבארות ענין זה. ועיין בחתימת הספר מורה הנבוכים, שהביא פסוק זה, וביאר כדברינו, אלא שדבריו שם נוטים שאין כוונת הכתוב שזהו עיקר ידיעת השם, אלא שהפסוק הוסיף ענין נוסף בידיעתו ית'. אמנם דברי הגר"א שהעתיקנו למעלה נראים שכל ענין ידיעת השם הוא בענין ההשגחה. שזה לשונו שם, ומה שאנו מדברים בו ובספירות, הכל מרצונו והשגחתו, שידוע מצד פעולותיו. וזה הכלל לכל דרכי הקבלה, עכ"ל. ונראה שזוהי שיטת רבותינו חכמי הקבלה בכל דבריהם, ולזה נוטים פשוטי המקראות במקומות רבים, ואכמ"ל בזה.

ד. וכל חכמת הקבלה, העוסקת בסדרי הספירות, ענינה לבאר את דרכי ההנהגה האלוהית בעולמנו. וז"ל הרמח"ל (מאמר הויכוח אות נ"ח), וכאן נשרשת כל חכמת האמת הזאת, להבחין הכוחות שבהם ברא הקב"ה את עולמו, מה כוחותיהם ומה שיעורם, ומה הערך בין כח וכח, ובין נברא לנברא. ועוד שם בהמשך דבריו, וכללות כל זה הסדר, היא החכמה הזאת, עכ"ל. והדברים הללו ידועים לכל רגיל בכתבי רמח"ל, שהם מבוארים בכל ספריו באר היטב. ולהראות שהבנתו זו היא אמיתית, ברצוני להעתיק כאן קטע אחד, שכתב הגאון רבי אייזיק חבר, בפתיחת פתחי שערים, וז"ל, חכמת האמת בכללה שדברו בה המקובלים, אשר דבר ה' בפייה אמת, ומסורה היא בידם בקבלה עד משה רע"ה ומפי נביאי האמת, כמו שהאריכו בזה הרבה מן הראשונים והאחרונים, הוא להבין ענין השגחתו יתברך והיאך הוא מנהיג נבראיו בהשגחה פרטית, הולך ע"פ סדר התורה ומצותיו יתברך, והיאך ברא ויצר את כל העולם כולו ומשגיח עליו, והתכלית אשר בעבורו נברא העולם, והיאך ע"י התורה והמצוות נתקן הכל, ונשלם רצונו יתברך, וענין שכר ועונש, וכל שרשי התורה והעבודה תלוי בזה. וע"ז אמר הוא יתברך ע"י נביאו (ירמיה ט') כה אמר ה' אל יתהלל חכם בחכמתו וגו', כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי וגו', כי באלה חפצתי נאום ה', עכ"ל. הרי לנו שידעת הנהגתו ית' בעולם, על כל הנכלל בה, היא נושא החכמה הקדושה הזו, והיא היא ידיעת ד' לאמיתה, שעליה נאמר, כי אם בזאת יתהלל המתהלל, השכל וידוע אותי.

ה. וידיעת הספירות נקראת ידיעת ד', ואנו קוראים להנהגות הספירות בשמותיו ית', משום שבתוך הספירות מאיר אור הקו. כדברי מרן הגר"ח (שער ב' פרק ה'), ועצמותו ית' מתפשט ומסתתר בתוך כולם וממלאם, והוא נשמתא דלהון, כביכול, כענין הנשמה המתפשטת ומסתתרת בגוף האדם, לכן הורשינו לתארו יתברך ע"ז האופן, עכ"ל. ועיין בדברי האר"י ז"ל (עץ חיים שער מ"ג, הקדמה לפ"א), שמבאר שהאצילות נקראת אלוקות, בפנימיותה וחיצוניותה, מפני אור הקו המאיר בה בלי מסך בינתיים. משא"כ עולמות ב"ע, שרק חלקים מהם, הפנימיים והעליונים יותר נקראים אלוקות, מפני הקו המגיע אליהם, בלי מסך. וכל דיבורים אלו הם דיבורים של משל, ככל דברי האר"י בכל מקומות מושבותם, ומוטלת עלינו החובה להתבונן בהם בינה, ולפרש הנמשל שבהם, לפי ערך דעתנו.

גם עצם הדברים צריכים הבנה, שהרי אי אפשר לקבל, שבחינה כלשהי מעצמות א"ס, נתפשטה והאירה בתוך הספירות. דיבורים כאלה סותרים את יסודי הדת והדעת, שהרי מציאותו ית' אינה נתפסת כלל בדעתנו, ואיך אנו יכולים לדבר על חלק ממנה? ובכלל, הרי בא"ס אין שייך חלוקה כמובן. גם ענין ההתפשטות וההארה הם ממקרי הגוף, וחלילה מלהבין כך בעצמות א"ס. ואם נאמר שהארת הקו אינה מגיעה מעצמות א"ס, מאיזה צד אנו יכולים לקוראה אלוקות? וכל שאלות אלו נזכרו ודוברו בספר שומר אמונים הקדמון למהר"י אירגאס, ובספר הויכוח לרמח"ל, ועיין במה שכתב רמח"ל שם (סימן ל"ו), וז"ל, זה יסוד כל בניני – שהמאציל ית' ש אין בו שום מקרי גוף.

ואי אפשר לומר דבר זה בשום פנים – שאורו ית"ש בעצמו יתפעל וישתלשל, עד שיעשה מהבורא נברא. לא שמעת מימך שהבריא הוא יש מאין? ואם כן איך אפשר לומר השתלשלות והתפעלות? ואין בדעתי להאריך ולהרחיב כאן בשאלות ובתשובותיהן, ורק לומר איך היא הבנת הדברים כפי שאני מבארם לעצמי, ע"פ מה ששמעתי מרבותי, ולפי מה שהבנתי מתוך דברי רמח"ל.

ו. כתב הרמח"ל, קל"ח פתחי חכמה, פתח א', וז"ל, יחוד הא"ס ב"ה הוא, כי כבר ידעת שעצמות המאציל ית' אין אנו מדברים ממנו כלל, והוא בעל הרצון. אך כל מה שאנו מדברים - אינו אלא מרצונו הכל - יכול והבלתי - תכלית, שזה מותר לנו יותר לדבר בו. וגם בזה יהיה לנו הגבול עד היכן נוכל להתבונן, וכדלקמן. אך על כל פנים, כיון שאין אנו עוסקים בעצמותו, אלא ברצונו - יותר מותר לנו להתבונן, עכ"ל. וכדברים האלו ממש איתא גם בליקוט דברי הגר"א הנ"ל, שאור א"ס שקודם הצמצום הוא רצונו ית', וכשם שהוא בלתי בעל תכלית, כן רצונו. ולמעלה (בחלק א') הבאנו גם את דברי הרמ"ע מפאנו בתחילת ספר יונת אלם, שמנתבא בסגנון אחד.

וענין הצמצום הוא, שרצונו האין-סופי של המאציל, הצטמצם לאחוז ברצון מסוים ומוגבל, שבו בחר לברוא הנבראים ולהנהיגם אל תכלית מסוימת. ודבר זה מצויר בלשון המשל, שא"ס היה ממלא את כל המציאות, ואח"כ צמצם אורו והשאיר חלל פנוי, והיינו שבכל השטח שבו נמצאים העולמות כולם, אין הקב"ה פועל ברצונו השלם ובלתי גבולי, אלא ברצון גבולי מצומצם ומוגבל, וזהו אור הקו הנכנס לתוך החלל הפנוי.

וזה לשון הגר"א בליקוט הנ"ל, וזהו א"ס לרצונו הפשוט, ואף בזה אסור לחשוב כלל, רק ידוע שהעולמות הן בעלי תכלית, והכל במספר, וע"כ צמצם רצונו בבריאת העולמות, וזהו הצמצום. והקו הוא השגחתו במעט מן המעט<sup>9</sup>, ואף בזה המעט אין העולם כדאי, עד שאף זה נקרא א"ס בערך העולמות, שא"א להשיגהו, עכ"ל.

וביאור הדברים, שבאמת אין אנו מתכוונים לומר כלל, שאיזו בחינה מעצמות המאציל מאירה בתוך הספירות, שזה לא יתכן. אלא שרצונו ית' לברוא את העולמות ולהנהיגם ודאי מאיר בספירות, שלולא רצונו לא היו כל אלו. ואע"ג ששום דבר אין אנו יכולים ללמוד מהנבראים על בוראם, מ"מ שני דברים יכולים אנו לדעת, והם, רצונו ויכולתו. רצונו הוא פנימיות הספירות, ויכולתו היא כלי האצילות (כל זה מבואר בלשון הליקוט הנ"ל). וכשאנו אומרים שאור הקו מאיר בתוך הספירות, הכוונה, שכל הנהגה המגיעה לעולמנו, שורשה בחוקי ההנהגה שקבע המאציל, והם הכלים, ואילו חיותה היא מנשמת הספירות, שהיא רצונו ית'.

ואין כאן שום השתלשלות ממציאותו יתברך, שגדר ההשתלשלות הוא שמשוהו מן העליון יוצא ממציאותו הראשונית ומשתנה במהותו, וזה לא יתכן באלוקות (ועיין שוב בדברי רמח"ל שהעתקנו למעלה מספר חוקר ומקובל, סי' ל"ו). וכל מה שאנו אומרים, שכל הרואה את עולמנו, ונתברר בדעתו שכל הנמצא אינו נמצא אלא מחמת שנברא ע"י אלוקינו, על כרחך היה זה בבחירה ובחפץ. הרצון העליון מאיר בנמצאים ומקיימם, ולזה אנו קוראים שאור הקו מאיר בתוך הספירות.

ז. ואם נשאל, מדוע דקדקו המקובלים לקרוא להארה זו אלוקות? הרי בזה פתחו בזה פתח לטעות בהבנת דבריהם! גם כל מי שחיפש את מומי החכמה הזו, נטפל לדיבורים אלו, והקשה עליהם. מדוע לא אמרו באופן פשוט, שרצון הבורא הוא סיבת כל הנמצאים, ולזה יודו כל בני האמונה הקדושה. הנה בחסד ד' עלינו, זכינו, ויש בידינו תשובה לשאלה זו.

הנה תכלית הבריא כולה היא ידיעת השם, כדברי הכתובים, וגם רצונו ית' שבני אדם יתייחסו לבוראם במחשבתם ובמעשיהם. ואם היינו מתייחסים להנהגות הבורא כאל מציאות חדשה, שאין לה שום יחס איתו בעצמו, לא היתה שום אפשרות לאדם לפנות לבוראו, או לחשוב בליבו מהו רצונו ית' ומה מנוגד לרצונו. כל תכלית הבריא לא היתה יוצאת אל הפועל.

<sup>9</sup> דברי הגר"א כאן מפרשים את האמור בדברי הרב האר"י, שהקו הוא כעין צינור דק, ולקמן בסוף חלק רביעי של מאמר זה, נפרש שהכוונה שאין ההשגחה פועלת בעולם באופן הפורץ ומבטל את סדרי העולם, אלא היא מתאמת את עצמה לטבע העולם ולסדרי הבריא.

לכן אנו אומרים, שכל דבר שקורה בעולמות ברצונו העליון, הרי זה גילוי אלוקותו יתברך, שהרי הרצון הוא, על כרחנו, רצונו הפנימי, כי מבלעדי רצונו לא היה קורה דבר, וכלשון הפיוט אדון עולם, לעת נעשה בחפצו כל, אזי מלך שמו נקרא. ואע"פ שאין דעתנו משגת את רצונו ית' כפי שהיא, וחוקי ההנהגה הטבועים בספירות הם מחודשים לגמרי, מ"מ, זה עצמו שאלה הם חוקי ההנהגה הנהוגים העולם, זהו רצונו הפנימי, שהרי רק רצונו פעל כל אשר בארץ. ובשפת המשל של חכמי האמת, נקראת בחינה זו, אור הקו המאיר בתוך הספירות. והארה זו נחשבת גילוי אלוקותו ית', ובזה נחשב שאנו יודעים משהו מאמיתתו הנעלמה, וזוהי בחינת העצמות המתפשטת בתוך הספירות, להאיר להם ולהחיותם.

ח. והנה יש כאן מקום עיון למעיין. שהרי לכאורה יש בזה משום מיעוט בערך המתנה שנתן הקב"ה לבני האדם להשיג, שהרי אין הם נוגעים בידיעתם בו בעצמו כלום, ורק יודעים הם מהם מעשיו. ולענ"ד אין זה אמת, ואבאר זאת בע"ה ע"פ משל.

משל לאחד מגדולי החכמים, שחי בדורות הראשונים, ואין בידינו שום מושג על מראהו, אבל יש לפנינו את ספריו הרבים, וגם ספורים נפלאים שספרו תלמידיו על הנהגתו. ולעומת זאת, בני דורו הכירו אותו כמו שהוא, שהרי הלך ביניהם. ואם נקח אדם החי בדורנו, והוא בקי נפלא בכל עניני אותו החכם הקדמון. בכל שאלה העומדת על הפרק יודע הוא לומר מה היתה דעת אותו חכם בענין זה, וכאמור, אינו יודע מאומה על צורתו. וכנגדו נעמיד אדם אחד בדור ההוא, שהכיר את החכם, אלא שלא ידע כלום על תורתו ומחשבתו. מי משניהם מכיר יותר את החכם? ודאי שזה החי עמנו. שהרי עיקר האדם אינו צורתו, אלא רצונותיו ודעותיו.

אמת, אין אנו יודעים על מהותו של השי"ת כלום. וגם את רצונו כפי שהוא מצד עצמו אין אנו משיגים, אבל יודעים אנו בדיוק מה הם רצונותיו ומגמותיו הנוגעים לעולמנו, שהרי התורה שלפנינו מלמדת אותנו זאת, וגם מציאות העולם מלמדת אותנו על טובו ועל חסדו, כפי שהשיג זאת אברהם אבינו לפני שנגלה אליו בעל הבירה. ומהכרה זאת למד לצוות את בניו ואת אחריו, ושמרו דרך ד' לעשות צדקה ומשפט. וזוהי הידיעה האמיתית עליו ית'. הודיעני נא את דרכיך.

ט. רק בגלל אור הקו המתפשט בתוך הספירות, אנו יכולים לומר, שאנו מתיחסים לרצון המאציל ב"ה. וכל עבודתנו בעולם, בלימוד התורה, בתפילה ובעשיית המצוות, מתיחס לרצונו ית', כפי שהוא נגלה עלינו בהארתו בספירות. ואין הכוונה, ח"ו, שאנו עובדים לספירות, שהן אינן אלא כלים לגילוי רצונו, שברצונו בחר בהם לנהוג לפי חוקיהם. וכדברים האלה נאמר בפתיחת אליהו, המובאת בהקדמת תיקוני זוהר. שם נתבארו הדברים באריכות, ואני אעתיק כאן רק כמה משפטים, המבארים את עיקר הענין.

רבון עלמין דאנת הוא חד, ולא בחושבון, אנת הוא עלאה על כל עלאין, סתימא על כל סתימין. פירוש, מציאותו ית' כפי שהיא היא עליונה ונסתרת לגמרי. לית מחשבה תפיסא ביה כלל. אין מי מהנבראים שיש לו איזה תפיסה במציאותו הנעלמה. מצד זה אין מקום ומשמעות לנבראים כלל, שהרי אין להם שום אפשרות של יחס עם הקב"ה. ועוד שם, אנת הוא עלת העלות וסבת הסבות, דאשקי לאילנא בההוא נביעו. וההוא נביעו איהו כנשמתא לגופא, דאיהו חיים לגופא. ובך לית דמיון ולית דיוקנא, מכל מה דלגאו ולבר. פירוש, המאציל ית"ש, שאין לנו שום תפיסה בו, בחר לברוא את העולם, ולהעמיד את עצמו כסיבה ועילה לעולם. מבחינה זו הוא משקה ומחיה ומחזיק את אילן הספירות, הכולל את כל דרכי ההנהגה. הכוונה היא כאן לרצונו ית', הפועל בתוך אילן הספירות.

וכל ספירא אית לה שם ידיעא, ואנת לית לך שם ידיעא, דאנת הוא ממלא כל שמהן ואנת הוא שלימו דכלהו. כל שמות הקודש של הבורא, הם נגזרים מהנהגת הספירות. הוא ית' נקרא בהם, מפני שברצונו הוא מנהיגם, והוא בחר בהם ומחיה אותם. וכך אנת תסתלק מנהון אשתארו כלהו שמהן כגופא בלא נשמתא. לולא רצונו הפועל בספירות, לא היו הספירות יותר מגוף בלא נשמה. כלי בלי אור. כל משמעותן היא מפני הקו המאיר בהם. רצונו ית' פועל בהם, והן נקראים מידותיו.

אנת הוא חכים ולא בחכמה ידיעא, אנת הוא מבין ולא בבינה ידיעא, לית לך אתר ידיעא, אלא לאשתמודעא תוקפך וחילך לבני נשא, ולאחזאה לון איך מתנהג עלמא בדינא וברחמי, דאית צדק ומשפט כפום עובדיהון דבני נשא. חכמתו ובינתו של מלך מלכי המלכים אינם החכמה והבינה הידועים לנו<sup>10</sup>. אין בכלל שום מידה או תכונה השייכת לו ית' מצד עצמו. כל המידות לא ניתנו אלא כדי להודיע לבני אדם את כוחו וגדולתו של בורא העולם, ולהראות להם איך מתנהג העולם בדין וברחמים, הקבועים לפי מעשי בני אדם.

י. וככל החזיון הזה כתובים הדברים בבהירות נפלאה ע"י רבינו הרמח"ל (דעת תבונות סי' פ'), וז"ל, הנה האדון היחיד ית' ש לפי שלמותו, אי אפשר לכנות לו שום שם וכינוי, לפי שאין אנו משיגים שלמותו, ואי אפשר לכנות מה שאין משיגים, כי השם הוא גדר בעל השם, ומה שאין יודעים ידיעה שלמה - אי אפשר לגדור אותו. ואמנם אנחנו משיגים בכבודו ית' מדות פרטיות, כגון, הרחמנות, הממשלה, הכח, המשפט, החמלה, הכעס, התוקף, וכיוצא בזה, כל המדות שאנחנו משיגים בו - מצד פעולותיו הם, אותם המדות שהנביאים משיגים בו מן הקודם אל המאוחר, לפי שהוא ית' נותן להם השגה זאת. ולפי ההשגה הזאת שהשגנו בכבודו, אנו מכנים אותו ית' בכינויים האלה, רחמן, מושל, אמיץ, שופט, וכיוצא. והנה, אף על פי שהוא ית' בשלמותו הוא בלתי בעל גבול ושיעור כלל, אבל אלה המדות שרצה בם, הנה רצה בם בגבול ושיעור שרצה; ועל כן למדה אחת נקרא רחמנות, ולאחת - ממשלה, ולמדה אחת - כח, ולמדה אחת - אהבה, וכן כולם. ואין במדת רחמנות אלא רחמנות, ולא בממשלה זולת הממשלה, וגם אין ברחמנות אלא אותו השיעור שהוא ית' רוצה בו, ולא בממשלה אלא השיעור שרוצה בה, וכן כולם. ולא מפני זה נאמר שהוא ית' לפי שלמותו יש בו כחות אלה בשיעורים אלה, אלא כל זה תלוי ברצונו ית', וכמו שבארנו, שהוא אדון לשנות כל זה; ואדרבה, בשלמותו אין לנו לשער שום שיעור כלל. אמנם לפי שהוא רוצה לתפוס באלה המדות, ולפעול בדרך זה, על כן ניחס אליו כינויים אלה. ולא נבין באמרנו שהקב"ה רחמן, לומר שעצמותו ית' לפי עצמו הוא כן, כמו שהיינו אומרים על אדם שיש תכונה זו בנפשו להיות רחמן - שכך מוטבע במזגו, שיהיה מושג ונתפס ממנו ענינו אפילו באיזה צד ח"ו, כי זה אין לנו לחשוב כלל, כי אי אפשר לדעת מענינו ית' מה שהוא לפי עצמו באמת כלל ועיקר. אבל כשנקראהו רחמן, נבין שהוא רוצה במדה אחת, שהיא מדת רחמנות, מדה שאינה לפי עצמו, אבל היא לפי ערך הנבראים, ומשוערת בשיעורם. אבל לפי שהוא רוצה בזה, והוא תופס בזה הדרך, נקראהו על שם זה - רחמן. אבל עצמותו השלם ופשוט הוא ודאי חוץ מכל אלה הענינים. וזאת היא האמונה שאנו חייבים להאמין בו ית' ודאי, וכמו שביארנו זה למעלה כבר, עכ"ל.

י"א. ועוד זאת יש בליבי דברים בענין זה, ואע"פ שאולי היה ראוי שלא להכנס לפני ממיחצתי, מ"מ רואה אני חובה לעצמי לפרש מה שבדעתי בזה, מפני שיש בזה כדי להבין באופן נכון את עיקרי אמונת ישראל, וד' הטוב יכפר ויסלח, כי אין כוונתנו אלא לדעה אותו.

הנה מפורסם הדבר בכל דברי רבותינו, שאין אנו משיגים כלום בעצמותו ית'. לכאורה יוצא מזה שאין אנו יכולים לדעת מאומה על כוונתו ורצונו ית' בבריאת העולם. מאידך גיסא ידוע לנו מרבותינו, שכוונתו ית' בבריאה כולה היא להיטיב לנבראים, שמענו מהם גם טעמים והסברים על האופן שבו בחר הוא ית' לברוא את העולם, אדם בעל בחירה, עבודה ושכר. וצריכים אנו תלמוד איך יתקיימו שני ענינים אלו. והמעין בספר מורה הנבוכים (ח"ג פי"ג), יראה שפשטות דבריו שם שבאמת סבירא ליה שאין אנו יכולים לומר דבר וחצי דבר על תכלית הבריאה, וטעמו הוא כדברינו, שאין שייך לדבר כלל על רצונו ית' כפי שהוא לעצמו<sup>11</sup>. אמנם, אנחנו, תלמידי חכמי האמת, הולכים בדרכי רבותינו שלימדונו תורה, והחכימו אותנו בזה שאמרו שתכלית הבריאה היא להיטיב לנבראים, צריכים אנו מורה להצילנו ממבוכתנו.

<sup>10</sup> פירוש זה במאמר אליהו הנביא תלוי בגירסא, שהרי בספרים שלפנינו כתוב, ולא מבינה ידיעא, ולפי זה אין לפרש כדברינו, אמנם גירסא זו ופירוש זה נמצאים בדברי רמח"ל, דעת תבונות סי' ל"ד.

<sup>11</sup> וידוע אני שיש מקום לדון גם בהבנת דברי הרמב"ם כאן ובמקומות אחרים, וכל דברי כאן הם לפום ריהטא, בהבנת דבריו כפשטותם.

והמפורסם בזה בין הלומדים, שבאמת אין אנו יכולים לומר דבר כדי לבאר מדוע חפץ אדון העולמים בבריאת העולם, שהרי זה שייך לעצמותו ית', ואין אנו מדברים כלל בו בעצמו. וכל שאמרו רבותינו בענין תכלית הבריאה אינו אלא אחר הצמצום. וביאור דבר זה, שאנו יודעים מתוך התורה והנבואה מהו סוף הבריאה ולכן הולכת הנהגת ד' בעולם, ובזה זכינו לדעת שבורא העולם העמיד את הבריאה בדרכה אל הטוב ואל השלימות, ולכן אנו אומרים שרצונו היה להיטיב לנבראים. אמנם אין אנו יכולים לומר כלל שום טעם והסבר מדוע באמת חפץ השי"ת בדבר זה.

והמעין בלשונות רבינו הרמח"ל בענין זה, יתקשה לקבל שלזה כוונתו. וז"ל בספר דעת תבונות (סי' י"ח), מה שנוכל להשיג בענין זה הוא, כי האל ית"ש הוא תכלית הטוב ודאי. ואמנם, מחק הטוב הוא להטיב, וזה הוא מה שרצה הוא ית"ש - לברוא נבראים כדי שיוכל להטיב להם, כי אם אין מקבל הטוב אין הטבה, עכ"ל. ועיין בעיונים שם, במהדורת הרח"פ זצ"ל, ואין דבריו נראים ברורים בכוונת רמח"ל. וכן בקל"ח (פתח ג'), תכלית בריאת העולם הוא להיות מיטיב, כפי חשקו הטוב, בתכלית הטוב.

והנראה בזה, כדי לבאר אל נכון את לשונות הרמח"ל, וגם מנימוקים רבים אחרים שקשה לפרטם, שמה שאמרו כל המחברים שאין לנו שום תפיסה במציאותו ית', ולית מחשבה תפיסא ביה כלל, אין הכוונה שבאמת איננו יודעים מאומה אודותיו. ודאי הוא שאנו יודעים שמציאותו ית' היא מציאות של שלימות, והשלימות היא הטוב המלא והשלם. ואנו יודעים ומבינים גם ששלימות הטוב שוללת כל מידה רעה ומחייבת כל מידה טובה. אמנם יחד עם זה אנו יודעים גם שהופעת המידות הטובות בעולמנו היא תלויה במציאות העולם, לפי חוקי הבריאה שקבע הקב"ה. ואין לנו ללמוד מאומה ממה שאחר הבריאה למה שלפני הבריאה. במה ובאיזה אופן מתבטא הטוב האלוקי קודם הבריאה, איננו יכולים להשיג ולהעלות על דעתנו. דוגמא לדבר, בעולמנו שלנו אנו מבינים, שטוב הוא להיטיב לזולת. אמנם במציאותו של הקב"ה אין שייך שום מציאות של זולת, ולכן אין אנו יכולים לומר שרצונו של המאציל קודם הבריאה היה להיטיב לנבראים. אמנם, כאשר בחר הקב"ה לברוא את העולם, ולתת מקום ואפשרות קיום לנמצאים, ודאי הוא שטובו ית' מחייב שירצה להיטיב להם. ואין הכוונה רק שאחרי היות נמצאים בעולם רוצה הקב"ה להיטיב להם, אלא שאם בחר הוא ית' לברוא נמצאים, יכולים אנו לומר שבחינת הטוב הרוצה להיטיב, היא שפעלה דבר זה.

י"ב. ובקל"ח (פתח כ"ד), כתב הרמח"ל דברים קרובים לזה, וז"ל, בענין המשכת הפעולה לחוץ ממנו, ר"ל כי הרצון העליון, שהוא א"ס ב"ה, כולל מיני כחות לאין קץ ותכלית. אך אין אנו מדברים מן הבלתי - תכלית, שאין לנו שייכות בו, אלא מן הכח אשר בין כחותיו הבלתי נספרים, שהוא סיבה לנו. הכח שהוא סיבה לנו הוא כח המשכת הפעולה חוץ ממנו, שענינו בריאת נבראים והנהג אותם. אם כן אין אנו מדברים אלא בענין המשכת הפעולה חוץ ממנו, עכ"ל.

וביאור דבריו, ע"פ מה שכתב רבינו עזריאל (עיין בספר הקדו"ש לבעל הלש"ן, בליקוטים, ליקוט ג', שכתב שהוא רבו של הרמב"ן), בספרו דרך אמונה (סי' ג'), וז"ל, אין סוף הוא שלימות מבלי חסרון, ואם תאמר שיש לו כח בלי גבול ואין לו כח בגבול, אתה מחסר שלימותו (הובאו דבריו גם בשל"ה, הגהות לתולדות אדם, שער הגדול נ"ד), עכ"ל. והיינו, שאע"פ שהקב"ה הוא א"ס ובלתי גבול, אין זה אומר שאין בו כח לעשות דברים גבוליים, כאשר תראנה עינינו בכל הנבראים אשר ברא, שכולם מוגבלים בגבולות הבריאה. ממילא אנו אומרים, שבצמצום נתחדש שהקב"ה בחר לפעול באותו כח אשר בין כחותיו הבלתי נספרים, שהוא סיבה לנו, והוא כח המשכת הפעולה חוץ ממנו.

הוא הדין גם ברצונו ית' להיטיב. אמת הוא שהטוב האלוקי מצד עצמו אין אנו יכולים להבינו, ואין לומר שהוא מחייב שיברא נבראים כדי שייטיב להם. אבל אנו יכולים לומר שהטוב שאנו מכירים אותו, שמחייב לברוא נבראים, גם הוא נובע משלימותו ית'. וכשעלה ברצונו לברוא נבראים, עשה זאת מחמת אותו הטוב.

י"ג. והנה בדברי אלה יש חידוש גדול, שהרי המורגל הוא, שאין לנו שום ידיעה ביחס לכוונת בריאת העולם מצד עצמותו ית', ולדברינו יכולים אנו לומר שהוא ית' בחר לברוא את העולם כדי להיטיב, נראה שמחובתי להראות

שורשים לדברי אלה בדברי רבותינו, שהרי לא יעשה כן לחדש דברים בכבשוננו של עולם בלא מקור נאמן. ואעתיק בזה דברים שהראוני בפירוש התורה לרבי עובדיה ספורנו (שמות ג' י"ד), וז"ל, אהי"ה אשר אהי"ה, ההוה תמיד על ענין אחד מצד עצמו, ומזה יתחייב שיאהב המציאות וישנא כל הפסד מנוגד למציאות, כאמרו (יחזקאל י"ח ל"ב), כי לא אחפוץ במות המת, ומזה יתחייב שיאהב משפט וצדקה, אשר תכליתם מציאות, וישנא העול והאכזריות, המטים עקלקלות אל העדר והפסד, ובזה שנא חמס ואכזריות המצרים נגדכם, עכ"ל. וביאור דבריו, שהשם הקדוש 'אהי"ה' אשר אהי"ה, ענינו שמציאותו יתברך היא שלימה לגמרי, ואין בה חידוש ושינוי, ומזה יתחייב שיאהב המציאות, וישנא עול ואכזריות, וכל המידות הרעות המבטלות ומקלקלות את המציאות. הרי שמצא שורש לענין המידות בעצמותו, מצד היותו שלם. וכמובן שאין הכוונה שהקב"ה בעצמותו שייך בכל עניני המידות והשלמויות, שהרי אין הם שייכים אלא במציאותו. אלא שאנו יכולים ללמוד משלימותו על חיוב המידות הטובות במציאותו החסירה.

י"ד. ונראה להוסיף בביאור הדברים ע"פ משל. אדם אחד היה חבר בחבורה של רוצחים ושודדים, שהיה ביניהם כללים כיצד לחלק את בצעם. פעם אחת נזדמנה אפשרות לאדם זה להונות את חבריו בחלוקה, ולקחת לעצמו יותר מן הראוי לו. הסתפק אותו אדם אם לנהוג לפי הכללים והיושר שביניהם, או לקחת לעצמו את ההון. תוך כדי שהוא שוקל בדעתו כיצד לנהוג, נזכר שהוא נכדו של צדיק מפורסם, וחשב לעצמו, כיצד היה סבי הצדיק נוהג בענין כזה? האם היה נוהג ברמאות? תוך כדי דיבור הוא מרגיע את עצמו. אל תכניס את הסבא הצדיק לשאלה זו. הרי הצדיק אינו גונב כלל, וכל השאלה וההתלבטות לא היתה שייכת אצלו כלל.

ומה נאמר אנו לגנב ושודד זה בהתלבטות? אין ספק שהצדק עם מחשבתו הראשונה. אף שבודאי סבו הצדיק לא היה מגיע לשאלה כעין זו בשום אופן, אבל די בזה כדי להכריע, שצדקותו של הסבא יש בה כדי ללמד את הגנב איך לנהוג בממון הגזול. אם היה הסבא מגיע לשאלה זו, אין לנו ספק כיצד היה מכריע.

דומה לזה יש לומר בנידון דידן, אפילו שאין אנו משיגים כלל את שלימותו של הקב"ה. אבל אנו יכולים לומר בודאות, ששלימותו ית' ודאי שוללת כל עוול בתוך עולם המושגים שלנו, אף שכל עולם המושגים הזה אינו שייך אצל הקב"ה כלל.

ט"ו. וכדברים האלו ממש כתב רבינו הרמח"ל בספר דרך ד' (ח"א פ"ב סעיף ב'), וז"ל, כי הנה הוא ית"ש שלם בעצמו, ולא במקרה, אלא מצד אמתת ענינו מוכרח בו השלימות ומשוללים ממנו החסרונות בהכרח, עכ"ל. ומשמעות הדברים שגם זה נכלל בענין הכרח המציאות, שמציאותו השלימה של הבורא היא מוכרחת מצד עצם מציאותו. ושלימות זו שהרמח"ל מדבר אליה, הכוונה היא לכל מיני השלימות, הן שלימות היכולת, שהוא ית' הוא כל יכול, והן שלימות מוסרית, כמבואר מתוך דבריו שם. ובסעיף ג' שם כתב וז"ל, בהיות מציאותו ית"ש השלימות האמיתי כמו שאמרנו, הנה כל מה שהוא שלימות אינו מתיחס אלא לו, כענף אל השורש, כי אע"פ שאינו מגיע אל השלימות השרשי, הנה המשך ותולדה ממנו הוא, עכ"ל. והיינו שכל מעלת שלימות שקונה האדם לעצמו בעמלו, אף שאינה אלא שלימות אנושית, ואינה שייכת כלל בחוקו ית', מ"מ היא יונקת ושואבת משלימותו ית'.

ונראה, שגם ענין זה נכלל בסוד הקו המתפשט בתוך הספירות, דהיינו, שרצונו ית', אף שאין הוא נתפס לנו כלל, מ"מ הוא פנימיות הספירות וחיותן. מידותיו ית', שבהם מנהיג הקב"ה את עולמו, יש להן גבול ומידה, כדי שנתפוס ונבין ונדע איך לעבוד את בוראנו. אין הן מידות ותכונות שלו ית' מצד עצמו, כמובן. אמנם שלימותו הבלתי גבולית שאינה נתפסת, היא השורש והמקור לכל המידות, והיא מתפשטת בתוכן לחיותן ולהנהיג בהם את העולם. כן נראה לענ"ד, וד' יאיר עינינו במאור תורתו.

## החילוק בין אצילות לבי"ע

ט"ז. ולעיל בחלק א', העתקתי את דברי האר"י החי, עץ חיים שער מ"ב פרק י"ג, וז"ל, והטעם לפי שהבריא אינה מקבלת האור אלא דרך מסך ממש ונודע כי אור העובר דרך מסך אינו עצמות האור הראשון רק תולדתו, וע"כ נקרא משם ואילך בשם בריאה חדשה ואיננו מכלל עולם אצילות וזהו ההפרש שביניהן, עכ"ל. ומצד זה הוא ההפרש בין עולם האצילות לעולמות בי"ע, שעולם האצילות הוא אלוקות, ועולמות בי"ע הם נפרדים. והיינו מפני שהקו מאיר בעצמו תוך האצילות, משא"כ עולמות בי"ע, שאין שם הארת הקו עצמה אלא תולדתו. יחד עם זה הבאתי גם את דברי האר"י המלמדים שגם בתוך עולמות בי"ע מסתתרים בחינות ממלכות דאצילות, והם נשמה להם. ומפורשים הדברים בדבריו, עץ חיים שער מ"ד פרק ב', שבחינות אלו הם אלוקות ממש. ואעתיק לשונו שם ביחס לעולם העשיה, ומיניה תלמד בק"ו לעולמות בריאה ויצירה, וז"ל, ועולם העשיה ג"כ על דרך הנ"ל, אלא שי' כלים דאחור דז"א דאצילות, מתלבשים בי' כלים פנימים דז"א דעשיה, ונעשים נשמה אלוקות ממש, ומהרוח ואילך עולם הפירוד. וכן י' כלים דאחור דנוקבא דאצילות ירדו ונתלבשו תוך י' כלים פנימיים דנוקבא דעשיה, ונעשים נשמה ואלוקות ממש, ומהרוח ואילך עולם הפירוד. ואות ה' אחרונה דהוי"ה, עצמות נוקבא דאצילות, הנחלק לי' סמכין כנ"ל, גם הם מתלבשים תוך י' כלים דאחור שלה, הנעשים נשמה לי' כלים דעשיה, ועל דרך זה מתלבשים ג"כ כלים דא"א ודאז"א דאצילות, בבחינותיהן שבעשיה<sup>12</sup>, עכ"ל.

וקודם שנבוא לפרש הדברים לפי ערכנו, עלינו להעתיק עוד דיבורים מדברי הרב, וז"ל (שער מ"ז פרק ב'), ואמנם כבר ידעת כי י"ס דאצילות, נתחלקו לה' בחינות, שהם א"א או"א זו"ן, וכולם כללות אדם א', וכל אלו הם מתנענעים ע"י מחשבה אחד, כדרך כל איברי האדם שמתנענעים ע"י מחשבתו, וא"צ שום אבר מאיברי האדם שיצוה לו ולדבר לו שיעשה אותו מעשה הנוגע לו, המשל בזה, כשירצה אדם לילך לאיזה מקום, שידבר הוא לרגליו שילכו, כי בעלות הדבר במחשבתו הולכין הרגלים עצמן, וכן בשאר פעולת איברים. גם נדקדק הענין בדקות יותר, כי הלא המחשבה עם הפעולה באים ביחד, כי כשאדם אוכל, א"צ שתחילה יחשוב איך ילעוס המאכל בשיניו, או איך יגביה רגליו לילך, ואח"כ יאכל וילך, כי המחשבה מתפשט באיברים עצמן, ואז באים המחשבה והמעשה ביחד, וזהו פשוט, ולכן עולם אצילות נקרא מחשבה, לפי שא"ס הוא וגרמוהי וחייהי חד בהון, כי המחשבה מתפשט תוך האצילות ממש, ואז המעשה והמחשבה שבאצילות הכל דבר א', ברגע א', בלתי שיקדים זה לזה, וזהו איהו וגרמוי חד בהון, כי הוא עמהון ביחד, ואין הוא הנקרא מחשבה מקדים למעשה, כי הכל בא כאחד. אבל הבריא אינו כמו האדם עם מחשבתו עצמו, רק כב' אנשים וכמלך עם עבדיו, שכאשר ירצה המלך שיעשו עבדיו פעולותיו שהוא רוצה, לא יספיק במה שיתפשט מחשבתו תוך עבדיו, רק צריך שידבר הוא עצמו, ודבור זה הוא סוד הכאת הארת האצילות במסך דבריא, עכ"ל. ואע"פ שבדברים אלו קרובים דברי האר"י אל הנמשל, מ"מ עדיין חייבים אנו לפרש הדברים יותר, כדי שיאירו אל ליבנו.

י"ז. כבר אמרנו וביארנו, שאין אנו מכירים את אדון כל העולמים אלא דרך מעשיו ופעולותיו, כאשר אמרו רז"ל במדרשם שהעתקנו למעלה בענין פירוש השמות. ותוכן הדברים, שכל דבר שמבטא ומגלה את רצונו ית', הרי נכון לקרוא עליו את שמו. והאצילות כולה, אינה אלא דרכיו ומידותיו הקדושות, בהם בחר ד' וחפץ בהם להנהיג בהם את העולם, וע"כ נכון לקרוא להם אלוקות ולכנותם בשמות הקודש, מצד אור הקו התפשט בהם, דהיינו רצון עליון פשוט החזיק ונוהג בהם להחיותם. וכל תפילותינו ועבודתנו לפניו ית' היא כלפי רצונו, כפי שהוא נגלה אלינו בתורה ובהנהגת העולם.

אמנם מעולם הבריא ולמטה, מגיעים מעשי בני אדם הרעים לקלקל. והיינו שעד שם מגיע שלטון הבחירה שנתן הקב"ה לאדם, להרוס ולהשחית. ותחילת היות עולמות אלו הוא בשבירת הכלים, שבעזוב האור אותם נשארו כשברי

<sup>12</sup> אין בכונתי כאן לפרש את כל פרטי הדברים בדברי הרב, אלא להראות את הנקודה העיקרית, שבתוכיות כל העולמות נמצא אור הקו, שהוא נקרא אלוקות ממש.

כלים ללא רוח חיים, והכוונה, ששם נוצר הפירוד הנורא, ונולדה האפשרות שנברא יכול לסרב לבוראו, ועל כן אין המציאות שם משקפת את רצונו הטהור של בורא העולם, ואין שייך לכנות שם בשמות הקודש, ואסור לקרוא למציאות עולמות ב"ע כפי שהם נראים ונתפסים לנו, בשם אלוקות. ועוון זה יש בו משום איסור עבודה זרה, משום שהוא מכנה בשמו ית' על מציאות המנוגדת לשמו.

ודברים אלו מפורשים ומבוארים בדברי רבינו הגר"א, בביאורו לספד"צ, כ"ו טור א', וז"ל, את המאור הגדול, שמשא. ואת המאור הקטן, סיהרא במיעוטה, שנעשית ראש לשועלים ונקראת שם אלקים, דבאצילות נקראת ה"א אחרונה של הוי"ה, זנב לאריות, ובירדה בבריאה נעשית ראש לשועלים, לעולמות ב"ע, ששם שועלים מחבלים כרמים, דבאצילות לא יגורך רע (תהילים ה' ה'), כמו"ש בת"ז ובת"ח בכמה מקומות, עכ"ל.

י"ח. ולעולם, כל היכן שמגיע כח הבחירה, הרי המציאות תלויה במעשיו, ואינה מוכרעת לטוב. וכך הוא הדין וכך היא המידה, שיתפוס האדם את עצמו ואת מציאות העולם שסביבו כמציאות תלויה ומסופקת, הממתנת לבחירתו הטובה להכריעה אל הטוב ואל הקדושה, וכמאמר רז"ל בברייתא (קידושין מ' ע"ב), רבי אלעזר ברבי שמעון אומר, לפי שהעולם נידון אחר רובו, והיחיד נידון אחר רובו, עשה מצוה אחת אשריו, שהכריע את עצמו ואת כל העולם לכף זכות, עבר עבירה אחת אוי לו, שהכריע את עצמו ואת כל העולם לכף חובה, שנאמר (קהלת ט' י"ח), וחוטא אחד יאבד טובה הרבה, בשביל חטא יחידי שעשה זה, אבד ממנו ומכל העולם טובה הרבה, ע"כ. וכוונת הדברים שלא יראה האדם את עצמו ואת המציאות כולה כמוכרעת לכאן או לכאן, אלא מוטלת בספק הגמור וממתנת לבחירתו. ואע"ג, שכלפי שמיא גליא שסוף הדברים לטובה, ואין מעשי בני אדם יכולים לעוות ולקלקל את המציאות עד כדי שלא תוכל להתקן. ותיקונו של עולם וביעור הרע שבו, מוכרע ועומד בסוד הנהגת היחוד והבטחת הקב"ה, מ"מ אין זו התפיסה שאדם יכול לחיות ולפעול בה. כי האדם נמצא מתחת לשמים, והשמים שמים לד', ואין אנו יכולים לעלות אל מעל לשמים, שהם הנהגת ז"א, אל הנהגת היחוד. ומפורש אמרו בגמ' (פסחים נ' ע"א), שבעולם הזה אנו מברכים על בשורות רעות, דיין האמת. והיינו שאיננו רשאים להתיחס אל העולם כטוב גמור, ומחויבים אנו לחיות בתוך התפיסה של טוב ורע.

### התפשטות הקו בעולמות ב"ע

י"ט. ודו"ק היטב בדברי הגר"א שהעתקנו, שגם ברדת המלכות להיות כתר וחכמה בעולם הבריאה, עדיין עליה שם הקודש אלוקים, כי היא בעצמה תמיד קודש, אלא שהיא דלה ועניה בלי הארה. אבל אין רע נוגע בה בעצמה. ואין השועלים מחבלים אלא את כרמי עולם הבריאה עצמו. וכן הם דברי רבינו בחיי, בראשית ל"ח ל', וז"ל, בכסאו של הקב"ה אין דבר רע נוגע, שנאמר (תהילים ה' ה') לא יגורך רע, עכ"ל. ופירוש, שכסא ד' הוא מלכותו ית', וכלל המידות והדרכים שמנהיג בהם את עולמו. ועיין עוד בדברי אביהם של ישראל, הרמב"ן ז"ל, בפירוש התורה (בראשית א' ח') כי יש שמים לשמים וכסא לכסא, ומזה אומרים החכמים (ברכות י"ג ע"א) כדי לקבל עליו עול מלכות שמים, עכ"ל. וביאור הדברים, שעולם הבריאה נקרא כסא כבודו, כידוע, וגם המלכות היושבת עליו, שעליה נאמר (יחזקאל א' כ"ו), ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם עליו מלמעלה, גם היא נקראת כסא, כלשון ספר הזוהר (ח"ב קל"ה ע"א), קודשא בריך הוא אחד לעילא, לא יתיב על כורסייא דיקריה, עד דאיהי אתעבידת ברזא דאחד כגוונא דיליה, למהוי אחד באחד, ע"כ. ולשון זה מתפרש כאן על חיבור ז"א ונוק', שאינו יוצא לפועל אלא כשהמלכות אוספת אליה את עולמות ב"ע, שהם ענפיה, ומתאחדת איתם ברזא דאחד. ומבואר שגם המלכות נקראת כסא כבודו, ועליה נתכוון רבינו בחיי כשאמר שבה אין רע נוגע.

ודברים אלו הם שורש לדברי הרב האר"י, שנשמת עולמות ב"ע היא אלוקות גמור, והיינו שמלכות דאצילות יורדת לבי"ע להיות נשמה להם ולהחיותם.

ויש בזה כמה בחינות בהבנת הדברים. חדא, שאע"פ שהעולם כולו סוער והולך בילדי הזמן, ובמשך תקופות ארוכות נראים הדברים שארץ ניתנה ביד רשע, מ"מ עצם מציאות העולם היא לרצונו ית', וכבר הכין הוא ית' את דרכי

המציאות איך הם מובילים אל התכלית הטוב והנרצה, ומצד זה נכון לומר שאצילות, שהיא אלוהות גמור, מסתתרת בתוך מציאות העולם והיא נשמה להם. והרגיל בספרי רבנו הרמח"ל יודע, כי הוא ז"ל קרא לענין זה הנהגת הייחוד, והעמיד על זה את כל יסודות החכמה והעבודה. ובכלל זהו יסוד אמונת ישראל, שרצונו ית' להיטיב יתקיים עכ"פ באחרית הימים, כמפורש בתורה, נביאים וכתובים.

וקבלתי ממור"ר הגר"ש זילברמן זלה"ה, שהחכמה הנקראת בפי חז"ל, מעשה מרכבה, היא ההבנה והעיון בחיבור אצילות בבריאה. והיינו, שעיקר הסוד הוא לידע ולהבין איך רצונו ית' מתחבר עם עולמות הנפרדים, להנהיגם אל התכלית. וממור"ר הגר"מ שפירא שליט"א שמעתי, שגדר המרכבה הוא להבין איך כל באי עולם פועלים פעולתם איש לפי רצונו ותכונותיו, ואין עולה על ליבם שרצונו ית' רוכב עליהם ומוביל דרך מעשיהם את המסיבות המתהפכות בעולם אל התכלית הסופית. ודבר זה דומה לרוכב על הסוס, שהסוס פועל לפי טבעו ורצונו, ונדמה לו שהוא רוכב לפי רצונו להמלט מן השוט המכה אותו מאחוריו, בעוד שלפי האמת אין הסוס אלא כלי ביד הרוכב עליו ומנהיגו. כדבר הזה אמר יוסף לאחיו (בראשית נ' כ'), ואתם חשבתם עלי רעה, אלוקים חשבה לטובה, למען עשה כיום הזה להחיות עם רב. דברי יוסף אלו הם בנין אב לכל מעשי הנבראים שהם מעשי ד' ותחבולותיו להוציא לפועל את דרכי ההשגחה העליונה. ושלמה המלך אמר בחכמתו (משלי כ"ו י'), רב מחולל כל, ושוכר כסיל ושוכר עוברים. ופירוש הכתוב, שגם הכסילים ועוברי עבירה, שמעשיהם מצד עצמותם מנוגדים לגמרי לדרכי הטוב והשלימות, מ"מ הקב"ה, כביכול, שוכר אותם לצרכיו, ומשתמש במעשיהם כדי להוציא לפועל את התוכנית הגדולה להוליך את הבריאה אל התיקון השלם.

כ'. ובחינה נוספת יש לנו לבאר, שיש הארת אלוהות המגיעה לעולמנו זה, כדי שתהיה משמעות לעבודת האדם ומעשיו.

וביאור הדברים, הנה האדם חי בעולמנו זה, והמשמעות הראשונה של מעשיו היא בתוך מציאות העולם. התוצאה הישירה של מעשיו היא בפעולתם על המציאות העולמית והטבעית. אם היינו תופסים את מציאות העולם כנפרדת לגמרי ממנו ית', לא היתה למעשיו שום משמעות ביחס לבורא. הרי הקב"ה אינו מופיע בעולמנו כלל, ומעשה בני אדם אין נראה שיהיו יוצאים מגבולות העולם. ומתפיסה זו הגיעו אלו האומרים שאין לבורא חפץ בעבודתנו, אלא שגזר הוא ית' דרכי התנהגות המתאימים והראויים לאדם. אמנם הרמב"ן (שמות כ"ט מ"ו), כתב דהעבודה צורך גבוה, וכן הוא ברבינו בחיי כמה פעמים. והיינו, שבורא העולם חפץ בעבודתנו, ויש לנברא יחס של קשר וקורבה עם אדון כל. אע"פ שהאדם חי בעולם הגשמי הזה, מ"מ יש להקב"ה חפץ במעשיו. מעיקרי העבודה לתקן עולם במלכות שדי. לעשות לבורא דירה בתחתונים. גם ענין השראת השכינה במקדש בנוי ומיוסד על הבנה זו.

ועיין בדברי הרמח"ל בספר דרך ה' (ח"ד פ"ד סעיף ב', וז"ל, ואולם עוד רצה בטובו וחסדו, להשפיל כביכול בעונותיו את רוס כבודו ולהיות מתיחס אל נבראיו, אע"פ שבאמת אין להם יחס עמו כלל, ורצה להיות להם במדריגת מלך אל עם, שיחשב להם לראש, ולמנהיג, ולהתכבד כביכול במלך שמתכבד בעמו, וכענין שנאמר משלי י"ד כ"ח), ברוב עם הדרת מלך. ובבחינה זו נקראהו מלכו של עולם. והנה בבחינה זו הוא נחשב לנו לראש, ומתכבד בנו, וגם אנחנו חייבים לעבוד עבודתו ולישמע אליו לכל אשר יצוה, כמלך בעמו, עכ"ל.

וביאור הדברים, שאמנם כן, תכלית הבריאה היא להיטיב לנבראים, ואין לבורא חפץ עם הבריאה אלא עבור צרכיהם, אבל בחסדו הגדול בחר להעמיד את עצמו כמקבל כבוד מעמו, ומצד זה העבודה צורך גבוה. ואם אין שום הארה מאיתו ית' בתוך עולמנו, אין מקום ומשמעות לעבודתנו ביחס לרצונו, ולכן אנו אומרים, שבתוכיות עולמות בי"ע מסתתרת האצילות, ובתוכו אור הקו, שהוא רצונו ית'. וכדברים האלה כתב גם רבינו הגר"א, בליקוט שבסוף ספד"צ, וז"ל, והנה בתורתו כולו (התכלית היא) להיות לו לעבדים, וזהו השגתו ומעשיו, ובאמת הכל כאין לפניו ית"ש, אלא כדי להיטיב אותו רצה בנו לכבדו ית', עכ"ל. וכן הם הדברים בספר עבודת הקודש למהר"ם גבאי (ח"א פ"ח), וז"ל, ולזה אמר (יהושע ז' ט'), והכריתו את שמנו ומה תעשה לשמן הגדול, כביכול שאין השם שלם אלא בהם, ולזה אי אפשר בהם החלוק ולא הכליון, כי הם צורך גבוה והגבוה צרכם, כי לולי ששמו משותף בהם היו אובדים, אשרי העם שככה לו אשרי העם שד' אלוהיו, עכ"ל. והיינו שישראל ועבודתם צורך גבוה, אבל כל זה מפני

צרכם, שלכן קבע זאת אדון כל בחסדיו ובאהבתו. ועכ"פ שמו יתברך קרא עלינו, וזוהי השראת השכינה הנמצאת בישראל, וכל זה הוא מפני שיש גם בתוכיות עולם העשיה, הארה המגיעת מרצונו העליון של הקב"ה. ועל פי דברים אלה, אפשר להבין את כוונת התפילה, יהא שמיא רבא מבורך לעלם ולעלמי עלמא. וידוע כמה הגדילו רבותינו בחשיבות ומעלת בקשה זו. ולדברינו, תוכן בקשה זו, שיאיר אור ד' על המציאות כולה, שכן מציאות העולם כפי שהיא אינה מאירה באור ד', ואנו מבקשים שיופיע הקב"ה בהדר גאון עוזו על כל יושבי תבל ארצו, ויהפוך העולם לגילוי שמו.

ובודאי מובן למעיין שיש הרבה נקודות עיון בכל פרט ופרט, ויכלה הזמן ולא יכלו העיונים, ואני לא באתי אלא לפרש את יסודי הדברים, כפי מה שחנני השי"ת.

ועוד, שרצונו ית' נמצא בעולם ומורה לבני אדם מה חפץ ד'. כ"א. ויש לי לומר בחינה שלישית בזה שיש גם בתוכיות בי"ע הארת רצונו ית' הנקראת אלוקות גמור. וענין זה הוא עמוק ומרכזי בעבודת האדם, וצריכים אנו להתבונן בזה כפי ערכנו, עד שנשבע די צרכנו ממתיקות דברי התורה. וד' יתן חכמה להאיר עינינו וליבנו בתורתו כל הימים.

והוא, שרצונו ית' נמצא בעולם ומורה לבני אדם מה חפץ ד'. והיינו, שהתפיסה הטבעית שלנו שהעולם עומד כנגד רצון הבורא ועבודתו, עד שהאדם נצרך להבדל בכל עת מעניני העולם כדי לפנות לבו ונפשו אל בוראו. ואין ספק שתפיסה זו היא אמת, ואנו רואים אמיתתה כמעט בכל יום. אמנם עדיין יש כאן מקום שאלה גדולה אמיתית. הנה האדם הוא חלק מהעולם הטבעי, והוא שקוע בתוך העולם הזה עד למעלה מראשו. כל רצונותיו הם טבעיים ושייכים אל העולם הגשמי, ויותר מכך, מקרא מלא דיבר הכתוב (בראשית ח' כ"א) כי יצר לב האדם רע מנעוריו, ומקרא אחר צווח ואומר (שם ו' ה'), כל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום. ומנין יבוא בליבו של אדם כח הטוב? וכמה וכמה מחכמי אומות העולם הכריעו הכרעה מוחלטת שאין מבוא לאדם לצאת מנפשו הנמוכה, ולעולם כל מעשי אדם הם משורש רע, ורק אפשר לכוון דרכיו שיעשה מעשים נכונים מכוונה שלילית, עפרא לפומייהו. ודבר זה הוא מנוגד לכל כוונת התורה, שכולה אומרת, היום הזה ראינו כי ידבר האלוקים את האדם, וחי.

והורונו חז"ל (פסחים נ' ע"ב), אמר רב יהודה אמר רב, לעולם יעסוק אדם בתורה ומצוות, אף על פי שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה, ע"כ. ואין כאן המקום להאריך בדעות רבותינו איזהו שלא לשמה הכשר ואיזה לא, ועכ"פ כמה מרבוותא גזרו אומר שמותר לעסוק בתורה ובמצוות בשביל כסף וכבוד, וגם ע"ז אמרו חז"ל שמתוך שלא לשמה בא לשמה. והשאלה מתעוררת מאליה, וכי מי שהורגל לעסוק בתורה בשביל כבוד, יבוא יום שתתבטל תאות הכבוד ממנו? הלא דרכו של אדם שמעשיו גוררים אחריהם מעשים אחרים מאותו הסוג ובאותו הכוונה של המעשה הראשון, ואם התרגל אדם ללמוד תורה בשביל ממון או כבוד, מסתבר שימשיך במהלך זה, ולעולם לא יגיע לעשיה לשמה. והנה חז"ל הבטיחו נאמנה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, והענין צריך ביאור.

כ"ב. ואשר נראה בהבנת ענין זה, שכל כוחות הנפש, הנמצאים באדם מעיקר טבעו, ומשמשים לכל הענינים הרעים, הם בעצמם אמורים לשמש גם לצד הקדושה. אין עובד ד' מוליד מתוך נפשו כוחות חדשים, שלא היו בו מעיקר בריאתו, לצורך עבודת בוראו. הנה הפסוק אומר (ישעיהו א' ג'), ידע שור קונוהו וחמור אבוס בעליו, ישראל לא ידע עמי לא התבונן, והיינו שאותו כח פשוט, הנמצא בשור ובחמור, הוא שאמור להביא את האדם לעבודת השי"ת.

ונבאר את הדבר בדרך משל, אדם שהיה חולה במחלות שונות מזמן לידתו, ונמנע ממנו לאכול בדרך הטבעית, וקיבל מזונו ע"י מכשירים שונים. כשהחלים ממחלתו, ועדיין לא טעם שום דבר מאכל, לא תהיה בו שום משיכה ורצון להנות ממאכלים, משום שלא ידע טעם הנאת האכילה מעולם. אמנם כשיתנסה פעם או שתיים באכילה, תתעורר בו תאות האכילה כאחד האדם. ועתה, האם נאמר שהאכילה הולידה בו תאוה זו? ודאי שלא. התאוה הזו נמצאת בו מעיקר יצירתו, ככל בני אדם, אלא שאין התאוה מתעוררת בפועל עד שיהיה לה על מה לחול.

הוא הדין בעניני העבודה. כוחות הנפש הטבעיים יכולים לחול ולהתיחס לעניני הקדושה, אלא שכל שלא התקרב האדם לקדושה, ולא נכנסו עניני העבודה לחוג מבטו, אין הכוחות הללו מתעוררים בפועל ביחס לעניני הקודש. הלומד תורה ומקיים מצוות, לומד לכלול את כל עניני התורה בתוך חוג מבטו, וע"י זה מתעוררים בפועל כוחות נפשו,

וחלים ומתיחסים לכל עניני העבודה. מתוך שלא לשמה בא לשמה. וכדברי רבינו הרמח"ל במסילת ישרים (פ"ה), וז"ל, אם הוא עוסק בתורה בראותו דרכיה, ציוויה ואזהרותיה, הנה סוף סוף מאליו יתחדש בו התעוררות שיביאהו אל הדרך הטוב. והוא מה שאמרו ז"ל (פתיחתא דאיכה רבתי, הלואי, אותי עזבו ותורתי שמרו, שהמאור שבה מחזירו למוטב, עכ"ל.

כ"ג. העולה מזה, שעצם כוחות הנפש של האדם הם קדושים וטהורים, וכעדות שהעיד בנו בוראנו (בראשית א' כ"ז), ויברא אלוקים את האדם בצלמו, בצלם אלוקים ברא אותו, והכוונה היא שכוחות הנפש שבאדם הם עצמם מידותיו של הקב"ה שבהם מנהיג את עולמו. מה שכתוב (בראשית ח' כ"א), כי יצר לב האדם רע מנעוריו, וכן (שם ו' ה'), כל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום, הכוונה היא שהצורה שהאדם יוצר לכוחות נפשו באופן טבעי, היא רעה. אבל שורש כוחות הנפש הוא טוב וקדוש. וענין זה הוא מצד הארת הקו הנמצאת בתוכיות עולם העשיה, ובתוך נשמת האדם, ומצד זה הוא הצלם שיש באדם.

ויותר מזה הוא בנשמות ישראל, שככל שירעו מעשיהם לא מתבטלת נקודת הקדושה שבליבם. ועל זה אומרת כנסת ישראל בשיר אהבתה לדודה (שיר השירים א' ו'), אל תראוני שאני שחרחרת, ששזפתני השמש, וכן (שם ה' ב'), אני ישינה וליבי ער. וגם בחינה זו היא מצד הארת אלוקות שבקרבים, כמדרש רבותינו (מדרש רבה שיר השירים ה' ב'), א"ר חייא בר אבא, היכן מצינו שנקרא הקב"ה לבן של ישראל, מן הדין קרא, דכתיב (תהלים ע"ג כ"ו) צור לבבי וחלקי אלוקים לעולם.

ויש לנו להעתיק כאן את מילותיו הקדושות של הרמח"ל, בספר אדיר במרום (מהדורת הר"י ספינר עמ' פ"ט), וז"ל, אך באמת סוד גדול הוא, כי חלק אחד מן המלכות מתלבשת בתוך הנשמות של ישראל. והוא סוד, קדוש שרוי בתוך מעיו (תענית י"א ב'), בסוד, אלוקי בקרבי (דברים ל"א י"ז). וזה כמו מוחין פנימיות לנשמה, עכ"ל. והיינו, שבחינת ההארה האלוקית שוכנת בתוך נשמת האדם מישראל.

והקדושה והשלימות שמשיג האדם בעבודתו גם היא יונקת כוחה מהארת הקו השוכנת בעולמות, ודבר זה נתבאר במפורש בדברי הרמח"ל בספר דרך ה' (ח"א פ"ב סעיף ג'), וז"ל, וזה כי בהיות מציאותו ית"ש השלימות האמיתי כמ"ש, הנה כל מה שהוא שלימות אינו מתיחס אלא לו, כענף אל השורש, כי אע"פ שאינו מגיע אל השלימות השרשי, הנה המשך ותולדה ממנו הוא. והנה תראה כי השלימות האמיתי הנה הוא מציאותו ית', וכל חסרון אינו אלא העלם טובו ית' והסתר פניו. ונמצא שהארת פניו ית' וקרבתו תהיה השורש והסבה לכל שלימות שיהיה. והסתר פניו השרש והסבה לכל חסרון, אשר כשיעור ההמתר כך יהיה שיעור החסרון הנמשך ממנו, עכ"ל. וקרובים הדברים לומר, שהארת הפנים היא הארת הקו המתפשטת ונכנסת לתוך המציאות. ובספר שערי תשובה לרבינו יונה, הציג את הדברים בפנים של פשט. וז"ל (שע"ג אות כ"ז), כי זרע הקודש ישיגו כל הנהגה נאווה, והמעטירה בעליה מזכירת השם יתברך, כמו שנאמר (ישעיהו מ"ה כ"ה), בה' יצדקו ויתהללו כל זרע ישראל. והן הן הדברים, זכירת ד' וידיעתו מרוממת את האדם אל מציאות של שלימות, ובשלימות נכללים כל המידות הטובות. בזכירת ד' פותח האדם את ליבו להארת פניו ית'.

#### גילוי יתברך בעולמו

כ"ד. ועוד לנו מילים בסוגיא זו. רבינו הגר"א כתב בתחילת ביאורו לספד"צ, וז"ל, א"ס נתגלה, וברא את העולם, לגילוי ולאשתמודע ליה, כמ"ש בזוהר, עכ"ל. והבנתי ממור"ר הגאון רבי משה שפירא שליט"א, שיש כאן שתי בחינות שונות. ענין לאשתמודע ליה, ביאורו, שהקב"ה ברא את העולם כדי שיכירו בני אדם מתוך התבוננות בבריאה, שיש אדון לבירה, שברא ומנהיג את העולם. וזה בדרך התבוננות מהמאחר אל הקודם. ולגילוי הוא, שעצם מציאות הבריאה, גם אם לא יבין האדם ממנה כלום, היא בעצמה גילוי אלוקותו ית'. וזה משום שהעולם כולו נברא ברצונו ית', והיופי והשמחה שיש בעולם, הם גילוי חסד עליון. וכשהאדם הולך ישר כמו שעשאו האלוקים, עצם ההארה הנמצאת בעולם מכח רצונו ית', באה אל ליבו ומקדשתו. וזוהי בחינת התענוגים שהיו לאדם הראשון בגן

עדן, וזוהי גם בחינת העולם הבא ותענוגו. וכן בתורה, יש בחינה של המסקנות שאדם מסיק מתוך התורה ללכת בדרך הישרה, שזה בחינת לאשתמוצע ליה, ויש בחינה שעצם המפגש עם התורה וקדושתה הוא מפגש עם גילוי אלוקות, משום שהתורה היא גילוי רצונו בעולם.

וכל בחינה זו, שיש בעולם דרכים לפגוש את השפע האלוקי, היא מחמת שיש הארת הקו בתוך הספירות, והיינו, שרצונו הפנימי של בורא העולם מתגלה בכל דבר ודבר שיש בעולמו. וקרב לשמוע, שאברהם אבינו, שמעצמו למד תורה, אין הכוונה רק לבחינת לאשתמוצע, והיינו שאברהם עיין והתבונן בעולם, והסיק ממנו את אדנותו ית', וכמו שכתב הרמב"ם בפ"א מעבו"ז, עיי"ש. אלא עיקר הכוונה, שאברהם שהוא האדם הישר, כמו שאמרו רז"ל (עבודה זרה כ"ה ע"א), מאי ספר הישר, אמר רבי חייא בר אבא, אמר רבי יוחנן, זה ספר אברהם יצחק ויעקב, שנקראו ישרים, דכתיב בהו, תמות נפשי מות ישרים ותהי אחריתי כמוהו, ע"כ, כשחי בעולם ונהנה מטובו, זה עצמו סלל מסילות בלבבו לידיעת אלוקות.

ונראה לומר, שמה שרמז האר"י בדבריו שהעתיקתי לעיל, שיחס המאציל עם עולמות ב"ע הרי זה כשני אנשים, שהמלך צריך לדבר ולומר את רצונו, והעבדים צריכים לשמוע ולהכריע בדעתם לשמוע בקול המלך, כוונתו שגם עצם הדבר שהאדם צריך לדיבור ולציווי כדי שישמע בקול ד', הרי זה כבר מלמד שאין מציאות האדם מתאימה לגמרי לרצונו ית'. רק בחינת אברהם אבינו, שמעצמו למד תורה, היא ראוייה לשם אלוקות. וזהו סוד הכתוב בירמיהו (ל"א ל"ב-ל"ג), כי זאת הברית אשר אכרות את בית ישראל אחרי הימים ההם, נאם ד', נתתי את תורתך בקרבם ועל לבם אכתבנה, והייתי להם לאלוקים והמה יהיו לי לעם. ולא ילמדו עוד איש את רעהו, ואיש את אחיו, לאמר, דעו את ד', כי כולם ידעו אותי, למקטנם ועד גדולם, ע"כ. ועל בחינה זו נאמר, עתידין צדיקים שיקראו בשמו של הקב"ה. והיינו שאז כל המציאות כולה תתאים לרצון ד', ותגלה אותו.

כ"ה. ורבינו הרמח"ל, בספר דעת תבונות האריך לבאר ענין זה, שעצם מציאות העולם כולו, הוא שפע עליון המגיע ממנו ית', ומצד עצמו הוא כולו קודש. רק מציאות הבחירה שניתנה לאדם, והחטאים שחטאו בני האדם מעולם, היא שהורידה את העולם ממעלתו, וממציאותו כיום אינה משקפת את הקדושה. ושורש כל הירידות הללו הוא בענין שבירת הכלים, כנודע. ואעתיק כאן קטעי דיבורים מדבריו בזה.

וז"ל שם (סי' ק'), צריך שתדעי שכל המתהווה או המתקיים בנמצאות - אינו לא מתהווה ולא מתקיים אלא בהשפעה נשפעת ממנו ית', וכפי מציאות ההשפעה כך הוא מציאות הנולד ממנה. וענין זה ביארו היטב הרב הגדול הרמב"ם ז"ל בספר המורה שלו, בחלק ב' בפרקים רבים, ואחד מהם, בפרק י' ממנו. האל ית' הוא מקור כל השפע הנשפע. ופירש הוא ז"ל בפרק י"ב על זה (את הפסוק), מקור מים חיים את ה', שהזכיר הנביא ירמיהו (י"ז י"ג), וכן (תהילים ל"ו י'), כי עמך מקור חיים, שאמר דוד המלך ע"ה, שרצה לומר, שפע המציאות.

ועוד שם (סי' קט"ז), וז"ל, ואודיעך עוד ענין עמוק בדבר זה, שורש הכל הוא שהאדון ב"ה חפץ ורצה להשפיע מטובו אל הנמצאים שרצה להמציא, וחידש על כן מציאות הארה והשפעה ממנו ית', ראוייה לערך הנמצאים האלה שרצה להמציא. אמנם מה שחפץ האדון ב"ה בהשפעה, הוא שתהיה השפעה של קדושה ממש ממנו ית', שהוא עצם הקדושה ומקורה, ויהיו תולדות ההשפעה הזאת רק ענינים של קדושה. וכמו שהוא גם עתה במלאכים, שאין להם שום ענין אחר כי אם עניני קדושה גמורה, כן אין התכלית המכוון בחידוש ההשפעה הזאת כי אם שיושפע מקדושתו ית"ש אל נמצאיו, להיות נהנים מזיו קדושתו, לא זולת.

אבל לפי שרצה במציאות העולם השפל הזה, על כן גזר שתהיה השפעתו גם היא נשפלת במעלתה, להוליד דברים שפלים וגשמיים אלה, שירידה היא לה ודאי, שלא על התכלית הזה חודשה. ונמצא, שמה שאנו רואים שהוא עתה משפיע דברים גשמיים ושפלים, נדע שזהו מיעוט והשפלה להשפעה עצמה, שצריכה להתלבש בדרכים אלה שהם פחיתות לגבה, להיותה השפעת האל ית', מקור השלימות והקדושה. אך כך עלה במחשבה לפנינו ית' - להלביש השפעתו בדרכים החשוכים האלה, עד עת מועד שתתפשט מכל אלה הלבושים, ותשאר בבירורה ותוכן ענינה, שלא תהיה הבריאה וכל עניניה אלא קודש לה'.

והנה כל זמן עבודת האדם ההשפעה מתלבשת בלבושים אלה, וככלות זמן העבודה - תתפשט גם היא מן הלבושים.

כללו של דבר, חידוש האדון ב"ה השפעה ממנו אל הנמצאים שתוכיות ענינה אינו אלא המשך הקדושה ממנו יתברך אל הנמצאים; ועוד חידוש דרכים להשפעה, שפלים ופחותים לגבי מעלת קדושתה; וחידוש בהשפעה עצמה הביטולים וקלקול הסדרים שזכרתי, עכ"ל.

כ"ו. ואין ספק, שדברים אלה הם עמוקים מני ים, וכוללים שורשים גדולים בחכמה, ואין לאל ידינו לפתוח את הבנת הדברים בשלמותם. רק זאת ברצוני ללמוד מאלה הדיבורים, שמציאות העולם כולו הוא השפעה אלוקית. והשפעה אלוקית אינה יכולה להיות כי אם שפע של קדושה, כמובן. אלא שחידוש הוא ית' שהשפעתו תלך ותרד במציאות העולמות, עד שתגיע לעולמנו זה הגשמי. כאן מתלבשת ההשפעה בלבושים כאלה, המאבדים את צורתה הראשונה, והם נתפסים ומופיעים לפנינו כמציאות של חושך והסתר. ובסוף ימי עולם, כאשר תסתיים עבודת בני האדם, תתפשט ההשפעה מלבושיה, ותופיע לפנינו ברום הדרתה, כשפע אלוקי קדוש וטהור. ודבר זה הוא פרי ההשגחה העליונה המוליכה את העולם אל התכלית. אבל, ברור לגמרי, שדבר זה הוא גם פרי עבודתנו בכל ימי עולם, וזה שכרינו מכל עמלינו.

והנה, ספר דעת תבונות כולו, מיוסד לבאר הדברים בלשון הנמשל, וכל עניני המשל אינם נמצאים בו כי אם ברמז. והמעין בדיבורי רמח"ל אלו, יוכל להטות אזנו גם אל המשל, ומזה ידע להבין את כוונת האר"י בדברי המשל אשר לו. והרי הרמח"ל מזכיר כאן שפע אלוקי קדוש, המתלבש בלבושים פחותים, ויתפשט מלבושים אלה בבוא הזמן. וכוונתו להארת הקו, היורדת אל העולמות כולם, מתלבשת בעולמות בי"ע, ומסתתרת בהם. בבוא הזמן, כתוצאה מעבודת בני האדם ומההשגחה האלוקית, תתפשט הארת הקו מלבושיה, והמציאות כולה תאיר ותופיע לפי טבעה הראשון, שפע אלוקי קדוש וטהור.

כ"ז. ומחויב אני להשלים את הענין, בביאור ענין יסודי מאד בעבודת האדם, וביאור הרמח"ל בספר אדיר במרום (מהדורת הר"י ספינר, עמ' ד'), ושורשו בדברי הרב האר"י. ואתה הקורא, אם תחפוץ לראות הדברים במקורם, לשון חכמים מרפא, עשה זאת ותראה ברכה, אבל אני אבאר הדברים בלשוני ולפי ערכי. וזה תורף הדברים.

שתיים הם העבודות שהוטלו על האדם. האחת, עבודת הבירורים, והשניה, המשכת השפע. וביאור הדברים, הנה העולם שלפנינו, הוא מעורב כולו בטוב ורע. וכל חיייו של האדם בעלמא דין, הוא עוסק במלאכת הברירה. הוא בוחר ובורר אלו מאכלים הוא מכניס לתוך פיו, ומאלו הוא נמנע, וכן במראות עיניו ובמחשבותיו, ובכל עניניו. ואנו מצווים לבחור תמיד אוכל מתוך הפסולת. לקבל אלינו את הראוי לפי דרכי התורה והעבודה, ולהרחיק את כל המתנגד לרצון מלך מלכי המלכים. וזה תוכן רוב ככל תרי"ג מצוות שציוותה תורה. ועומק הדברים הוא כמו שכתבתי למעלה. העולם שלפנינו אינו מייצג ומגלה את רצונו הטהור של בורא העולם, וכולו מעורב בטוב ורע, והאדם עומד בתוכו, ומצווה להבדיל בין טוב לרע, לבחור בטוב ולחזק אותו, ולהמלט מן הרע ולדחות אותו. בעבודה זו משלים האדם את עצמו בכל עניני שלימות, ומעמיד את מציאותו לפי צלם האלוקים אשר בקרבו.

אמנם, מציאות העולם אינה מאפשרת דבר זה. ככל שיבחר האדם בטוב, שוב יחזור הרע ויעמוד לפניו כאפשרות, ואיזוהי הדרך שיזכך האדם את עצמו?

וזהו ענין העבודה הנוספת, המשכת השפע. בכל מצוה ומצוה, כדי שיעלה בידה לזכך ולהאיר את מציאות האדם, צריך האדם גם למשוך שפע אלוקי, ולהחילו על עצמו. וזוהי כוונה נוספת בכל עבודה ועבודה. להיות פונה אליו ית', שיאיר לנו. ושתי עבודות אלו כרוכות זו בזו. אין אפשרות למשוך שפע אלוקי על מציאות מקולקלת, ואין אפשרות לתקן את המציאות בלי המשכת שפע. ושורש דבר זה הוא בענין הזיווגים העליונים. תחילת הזיווג הוא בהעלאת מ"ן, והוא בירורי הכלים השבורים. והיינו ברירת הראוי מתוך המציאות להצטרף לצורת אדם עליונה. ועיקר הזיווג הוא בירידת מ"ד, הוא השפע האלוקי היורד בקו אל התחתונים. ותחילת כל הזיווגים הוא בירידת הקו אל תוך החלל המלא רשימו, כנודע. שהרי הרשימו הוא שורש הדין, והוא בחינת נוקבא, והקו, הוא החסדים, בחינת דכורא. ודי בהערה זו.

כ"ח. ולאמיתו של דבר, סיימתי בזה מלאכתי, לבאר את יסודי הצמצום לפי מיעוט הבנתי. ובאמת, אין דברי ברורים ומוכרעים באמיתתם, וכולם אינם אלא הצעת דברים, והמעין יבחר. וגם לפי מיעוט ערכי בחכמה, לא כתבתי אלא ראשי פרקים, שיוכל הקורא להתבונן בהם, והבין מדעתו. ועיקר כוונתי, להציג בזה את הדרך שקבלתי מרבותי, ולהראות איך החכמה הקדושה מתבררת ומתגלה כתורה שלימה לעבודת האדם בעולם הזה. וכללא הוא, אין תורה שאינה מגיעה לידי מעשה, ותכלית הדברים שיובנו הדברים בדרך הנמשל, ויתחברו עם הבנות התורה הנגלית בפשטה. אם יעלה מעט מזה בידי, והיה זה שכרי.

ואע"פ שכבר כיליתי מלאכתי, אמרתי לעצמי, להוסיף כאן כמה הערות, הנוגעים לכמה פרטים במשל שגילה האר"י בענין זה, ולמרות שאין הדברים קשורים בקשר הכרחי לענין שעסקתי בו עד עתה, מ"מ, נראה שיש בהם משום נתינת טעם גם בדברים הקודמים, ועכ"פ ייחדתי להערות אלו חלק בפני עצמו.

### חלק ד' - הערות בענין הצמצום

א. כתב רבינו האר"י, בתחילת ספר עץ החיים (שער א' ענף ב'), וז"ל, והנה הצמצום הזה היה בהשוואה אחת, בסביבות הנקודה האמצעית ריקנית ההוא, באופן שמקום החלל ההוא היה עגול מכל סביבותיו, בהשוואה גמורה, ולא היה בתמונת מרובע בעל זווית נצבת, לפי שגם א"ס צמצם עצמו בבחי' עגול בהשוואה א' מכל צדדים. והסיבה היתה, לפי שכיון שאור הא"ס שוה בהשוואה גמורה, הוכרח גם כן שיצמצם עצמו בהשוואה א' מכל הצדדים, ולא שיצמצם עצמו מצד א' יותר משאר הצדדים. ונודע בחכמת השיעור, שאין תמונה כ"כ שוה, כמו תמונת העיגול, משא"כ בתמונת מרובע בעל זווית נצבת בולטות, וכן תמונת המשולש, וכיוצא בשאר התמונות, ועל כן מוכרח הוא להיות צמצום הא"ס בבחינת עיגול, והסיבה הוא בעבור שהוא שוה בכל מידותיו כנ"ל, עכ"ל.

כבר כתבתי והבאתי דברי הרמח"ל והגר"א ובעל נפש החיים, שכל דברי האר"י ז"ל בנסתרות הם משל, ובפרט במקום גבוה כזה, שאין שייך לדבר דיבורים כאלה אא"כ הם משל, וחפיצים אנו בלב שלם להבין מעט, כפי ערכנו, מהו הנמשל של דיבורים אלה. ויעוין בספר פתחי שערים להגר"י חבר (נתיב הצמצום פתח ח'), שכתב לבאר ענין זה. ותמצית דבריו היא, שאמנם כן עיקר המגמה האלוקית היא להיטיב לנבראים בעלי בחירה, והם בני האדם, ובין בני האדם, עיקר המגמה הוא ישראל, כמאמר רבותינו, הובא בפירוש רש"י עה"ת (בראשית א' א'), בראשית, בשביל התורה שנקראת ראשית ובשביל ישראל שנקראו ראשית. וכל שאר ריבוי הנבראים הקיימים בעולמות כולם, אינם אלא אמצעים בעבור התכלית, וכמאמר הרמח"ל בזה בספר דרך ה' (ח"א פ"ב סעיף ד') וז"ל, אולם הבריה אשר התעתדה לענין הגדול הזה, דהיינו לדביקות בו ית', היא תקרא העיקרית שבכל הבריאה, וכל שאר מה שימצא במציאות לא יהיה אלא עוזר באיזה צד או באיזה בחינה אל התכלית לשיצולח וימצא, ועל כן יקראו טפלים לבריה העיקרית שזכרנו, עכ"ל. ושאר הנבראים, שהם טפלים לבריה העיקרית, אין בהם גם אחד שאין בו צורך בשביל התכלית העיקרית.

ובזה למדנו מתורת האר"י, ששתי צורות יחס יש לנבראים עם המאציל ית"ש. האחת היא בחינת הקו, והשניה היא בחינת א"ס המקיף. מבחינת הקו יש בחינת ראש וסוף, תחילה והמשך, וכד', שהרי מבחינה זו מתגלגל העולם אל התכלית, ויש עיקר וטפל בהנהגה. ההנהגה סובבת והולכת להביא את הבריאה העיקרית לתכלית, שהרי היא מרכז המגמה, ושאר הנבראים אינם אלא אמצעים להביא אל הגשמת התכלית בבריאה העיקרית. בחינה זו משתמשת עם כל הנבראים הטפלים, בשביל הנברא העיקרי שהוא המגמה. אבל מבחינה אחרת, הרי כל הנבראים כולם נצרכים אל התכלית, ובחינה זו מתגלה בבחינת א"ס המקיף, שכולם שווים לטובה שיש להם תפקיד ומגמה.

ב. אלה הם דבריו המתוקים של הגר"י חבר. אבל יש לי להוסיף בזה דברים, כדי לבאר את כל לשונות האר"י בענין זה.

הנה אנו מבחינים בעולם ריבוי עצום מכל בחינה. הריבוי הזה הוא שאינו מאפשר תפיסה שלימה של העולם. שהרי תפיסתנו היא מצומצמת ומוגבלת, ואין אנו יכולים להכיל אפילו מעט מזער מריבוי הנבראים ומצביהם. אמנם, מצד האמת אין רצונו ית' בבריאת העולמות אלא אחד. והוא להיטיב לנבראים בהגלות להם אורו ית'. הקב"ה בחר בחסדו לברוא נבראים שיקבלו את אורו, ויכלו ע"י זה ליצור קשר ואהבה אליו ית'.

כל הריבוי הגדול של הנבראים, הוא פירוט מופלג של הכלל האחד של הבריאה כולה. דהיינו, כדי שיצא אל הפועל הענין הנרצה, שיהיו נבראים שיזכו אל הטוב השלם והנצחי, נצרכים כל פרטי הנבראים כולם. אם יחסר פרט אחד מן הנבראים, לא תצא השלימות הנרצית אל הפועל. אמנם אין בכח האדם להשיג איך נכנסים כל הפרטים אל הכלל הגדול הזה, אבל זוהי ידיעה שלמדנו חכמי האמת הקדושים.

ועומק הדברים, שהופעת אורו ית' והארת פניו, כוללת בתוכה את כל מיני השלימות האפשריים, הרוחניים והגשמיים. ודבר זה מפורש בתורה (שמות כ' כ"א), בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך. וכלל כל הנמצאים אינם כי אם כל אופני השלימות שמראה הקב"ה לנבראים. אין בהם אחד שאינו חלק מכלל השלימות האלוהית המוכנה לנבראים. וז"ס מה שאמרו חז"ל (עירובין ק' ע"ב), אמר רבי חייא, מאי דכתיב (איוב ל"ה י"א), מלפנו מבהמות ארץ ומעוף השמים יחכמו, מלפנו מבהמות, זו פרידה, שכורעת ומשתנת מים, ומעוף השמים יחכמו, זה תרנגול, שמפייס ואחר כך בועל, אמר רבי יוחנן, אילמלא לא ניתנה תורה, היינו למידין צניעות מחתול, וגזל מנמלה, ועריות מיונה, ע"כ. ופשוטו של ספר משלי, מלמד על ענין זה, שההתבוננות בתכונות הנבראים מלמדת את דרכי החכמה, וזה מה שכתוב שם (ג' י"ט), ד' בחכמה יסד ארץ, כונן שמים בתבונה. והכוונה היא שהחכמה המדרכת את האדם לעבוד את קונו וללכת בדרכי השלימות, היא החכמה שבה נברא העולם. וכפי הנראה, זהו ענין פרק שירה שהזכירו רבותינו, שכולל עניני הקדושה והעבודה שיש בכל הנבראים. וברור הדבר, שאין לנו תפיסה בזה, אלא בבחינת פרטים, אבל כלפי האמת, הכל יחדיו מאיר באור אחד, שהוא שלימותו ית'.

ג. ובספר הזוהר (ח"ב קל"ה ע"א), ברזא דשבת אמרו, כגוונא דאינון מתייחדין לעילא באחד, אוף הכי איהי אתיחדת לתתא ברזא דאחד, למהוי עמהון לעילא חד לקבל חד, קודשא בריך הוא אחד לעילא, לא יתיב על כורסייא דיקריה, עד דאיהי אתעבידת ברזא דאחד כגוונא דיליה, למהוי אחד באחד, והא אוקימנא רזא דד' אחד ושמו אחד, ע"כ. והיינו, ששלימות הדברים היא שכל המציאות כולה תהיה ענין אחד שלם, שהוא כלל המלכות וענפיה. וכבר דרשו דורשי רשומות, שזהו הטעם שבברכת יוצר של שבת (בנוסח אשכנז), אין מזכירים את הפסוק (תהילים ק"ד כ"ד), מה רבו מעשיך ד', כולם בחכמה עשית, מלאה הארץ קנייך, אע"ג שביום חול אומרים אותו. וביאור הדברים שתפיסת העולם כריבוי שייכת לימות החול, אבל בשבת הכל הוא ביחוד. ומה שבנוסח הספרדי אומרים זאת בשבת, הוא מפני ששלימות זו הבחינה אינה שייכת לעולמנו כלל, והיא בסוד עולם הבא. ובנוסח אשכנז רצו לבטא זאת בשבת שלנו, שהיא מעין עולם הבא.

ועיין עוד ברמח"ל, דעת תבונות (סי' קכ"ח), וז"ל בקיצור ובדילוג, חלקי הבריאה הזאת, מי שמביט עליהם לפי ראות עיניו, בתחלה לא יראם אלא ענינים מפוזרים ומפורדים, פירוש, בלתי מתקשרים כולם אל תכלית אחת, אלא כל אחד ענין בפני עצמו, לתכלית מיוחדת, נשלם בעצמו, בלתי שיצטרך לחבירו, כי כל כך מינים בדומם, כל כך בצומחים, כל כך בבעלי חיים, אין ביניהם קשר ויחס שיצטרכו להעזר זה מזה, ושיתקבצו לתכלית אחת, אלא כל אחד נברא למה שנברא, ועניניו משלימים לתכלית המכוון בו, לא יותר.

אך מי שיעמיק בחכמה, ימצא היות כל הנמצאות כולם מתקשרים קשר גמור זה בזה, שכולם צריכים להשלים הענין שאליו כיוונה החכמה העליונה בבריאה, וכולם מתקבצים לתכלית אחת, שתנאיו רבים וסדרם עמוק מאד, והם הם כל חלקי הבריאה הרבים האלה. הנה על כן יתיחסו כולם אלה לאלה בסדר שרצתה המחשבה העליונה, ומכולם יצא הפרי הטוב הראוי לצאת מן הבריאה. ונדע על כן, כי אין שלמות ענינם במה שהם נמצאים איש לדרכו מקצהו, אלא במה שהם מתקשרים זה בזה, ומתאחדים לתכלית האחד שזכרנו; כי זה לבדו הוא ודאי שלמות ענינם, כיון שזה הוא המצטרך יותר לתכלית שבעבורו נבראו, שהוא התכלית הכללי שזכרנו.

ובאמת תראי, שגם במעשים אין רע נמצא בעולם אלא בחלקי הדברים טרם התחברם להשלמת הדבר, אך אין דבר מושלם שיהיה רע. וזה, כיון שידענו שכל מה שהקב"ה עושה הוא אך טוב מאד, הנה מה שנראה חסר בצד אחד באחד מתנאי הדברים, נשלם החסרון ההוא בתנאי אחר שמשלים בעדו, ולא היה החסרון ההוא אלא מפני שלא נשלם הדבר ההוא בכל תנאיו, וכיון שישתלם - ודאי הוא טוב, עכ"ל.

ועיין בספר נפש החיים (שער ב' פ"ה) שכתב וז"ל, וגם הרמב"ם ז"ל כתב במורה בפ' ע"ב מחלק הראשון, שכל זה העולם בכללו, נקרא שיער קומה. והאריך להמשיל כלל חלקי העולם לחלקי אברי האדם וכל עניניו שבו, ושהוא ית' הוא נשמת העולם כענין הנשמה לגוף האדם ע"ש. ודבריו ז"ל ראויים למי שאמרם, שכן מבואר בזוהר תולדות (קל"ד ע"ב) ע"ש. ומדבריו ז"ל נשמע לדידן לענין סדר כלל העולמות כולם יחד, עכ"ל מרן הגר"ח. והיינו שכל הבריאה כולה אינה אלא מערכת אחת שלימה בכל חלקיה, שכולם נצרכים זה לזה.

ד. ובזה אפשר לפרש את כוונת דברי האר"י בענין א"ס המקיף, ובענין הצמצום בצורת עיגול. והיינו, כיון שהא"ס שקודם הצמצום הוא בהשוואה אחת, והיינו שאינו אלא רצון אחד בלבד, מוכרח שגם הצמצום יהיה אחד, ויכלול בתוכו את כל הנבראים בבחינה אחת. וכמו שכתב הגר"י חבר זצ"ל, שכל פרטי הנמצאים נצרכים אל התכלית, וכולם קיימים ברצונו ית' המקיים אותם, בעבור התכלית.

ובזה יבואר מה שכתבו המקובלים הקדמונים, שהצמצום היה במלכות א"ס. וביאור הדברים, שאין להקב"ה אלא מגמה אחת בבריאת העולם, והיא להיטיב להם, ולתת להם דרך ליצור קשר ויחס עם הקב"ה. ויחס זה אינו כי אם בבחינת מלכות, שהרי כל צורת יחס אחר אינה אפשרית ואינה ראויה לנבראים עם בוראם, וכלשון רבותינו (ברכות ל"ד ע"א), חברותא כלפי שמיא מי איכא.

ויש בענין זה עוד רווח גדול מאד, שאם היינו מבינים את כל מציאות העולם כמציאות של ריבוי, היינו צריכים לשאול מדוע ברא המאציל כך וכך נבראים, ולא יותר. תכונתו של ריבוי הוא שלעולם הוא חסר, כי אם יש מאה נבראים, יוכלו להיות גם מאתיים, ומי ישים גבול לטוב האלוקי? אבל אם אנו מבינים שלא ברא הבורא כי אם בריאה אחת, ותו לא, וכל הנמצאים אינם אלא הפרטים של בריאה אחת זו, ומספרם הוא המספר המדויק של חלקי השלם, אין לשאול כלום.

ודבר זה הדגיש מאד רבינו הרמח"ל בכמה מקומות, בענין אדם קדמון, שהוא כלל כל המציאות, ואין אפילו פרט אחד בעולמות היוצא ממנו. עיין בדבריו בספר קל"ח פתחי חכמה, פתח ל"א.

ה. עוד כתב הרב האר"י, שעיקר ההשפעה המגעת מן האור המקיף, מגעת אל העיגולים ולא אל היושר. וז"ל, בספר עץ חיים (שער א' ענף ב'), וז"ל, והענין הוא, כי בהיות הנאצלים בתמונת העגולים, הנה אזי יהיו כולם קרובים ודבוקים בא"ס הסובב אותם בהשוואה א' גמורה, והאור והשפע הצריך להם יקבלום מן א"ס מכל צדדיהם בשיקול א', משא"כ אם היו הנאצלים בבחי' מרובע או משולש וכיוצא בשאר תמונות, כי אז היה בהם זויות בולטות קרובות אל הא"ס יותר משאר צדדיהם, ולא היה מקבלים אור א"ס בהשוואה אחת, עכ"ל. ועומק הדברים תלוי בהבנת ענין העיגולים בכללו.

ובענין זה רבו הדיבורים בספרי רבותינו, וקשה לאחוז את כל הדברים יחדיו, והיו לאחדים בידינו, ואעפ"כ, לא אמנע מלכתוב את מה שבליבי, משום שהוא נראה לי אמיתי עכ"פ.

בכמה מקומות בספרי רמח"ל, וגם בדברי הגר"י חבר, מבואר שענין העיגולים הוא השגחה כללית, וענין היושר הוא השגחה פרטית המתיחסת למעשי בני אדם. מבחינת העיגולים הקב"ה מקיים את המציאות עבור התכלית הכללית, בלי יחס לזכויות וחובות, ומבחינת היושר הקב"ה מנהיג את העולם בחסד, דין ורחמים, בהתאם למעשי האדם.

והנה, דברים אלו מובנים שפיר, וכדוגמתם מופיעים הרבה דיבורים בדברי רמח"ל בענין החילוק בין הנהגת היחוד להנהגת המשפט. הנהגת המשפט ענינה להעמיד בפני האדם שתי אפשרויות בכל מצב, ועליו מוטל לבחור בטוב ולמאוס ברע. הנהגת הקב"ה עם האדם היא ביחס למעשיו, לתת שכר טוב לשומרי מצוותיו ועונש לעוברי מצוותיו.

ואילו הנהגת היחוד פועלת בלי יחס למעשי התחתונים, והיא מובילה את העולם אל התכלית הנרצית. ולכאורה, לפי"ז, העיגולים שייכים להנהגת היחוד, ואילו היושר ענינו הנהגת המשפט.

אמנם, יש בזה קושי, שהרי הנהגת היחוד היא עליונה וגבוהה מהנהגת המשפט, ואילו ביחס לעיגולים מבואר שהם פחותים מן היושר. שהרי העיגולים הם בחינת נפש, ואילו היושר הוא בחינת רוח, כדברי הרב האר"י בעץ החיים (שער א' ענף ג'). ועוד מפורש שם, שהעיגולים נאצלו תחילה ואח"כ היושר, כדרך שהאדם זוכה תחילה למדרגת נפש ואח"כ למדרגת רוח. וז"ל שם, ופשיטא הוא שבחינת הנפש נאצלה תחלה, ואח"כ נאצל הרוח, שהוא מדרגה יותר עליונה, כנודע באדם התחתון שבתחלה קונה נפש, ואח"כ, זכה יתיר יהבין ליה רוח, כנז' בזוהר משפטים (צ"ד ע"ב), וז"ל, ת"ח ב"נ כד איתליד יהבין ליה נפשא וכו', וכן היה באדם העליון, שבתחלה נאצלו ונתגלו בחינת העגולים, שהם בחינת מדרגות הנפש והכלים שלהם, ואח"כ נאצלו בחינות ב' דיושר, בציור אדם, שהם מדרגות אורות רוח והכלים שלהם, כנודע כי הרוח נק' אדם והבן זה מאד, עכ"ל. ועיין בביאורים לספר אוצרות חיים לרמח"ל (נדפס בסוף ספר גנזי רמח"ל, שם אות ט"ו), והעתיק שם הרמח"ל הגה"ה השייכת לספר אוצרות חיים שאינה נמצאת בספרי אוצרות חיים שבדפוס. וז"ל, האדם הישר יצא אורו מאור הא"ס מבחינה שלא הגיע בה צמצום, ונקרא רוח. וזה לו יתר שאת על בחינת העיגולים, שאינם אלא מן האור שנצטמצם. ולכן הוא בבחינת נפש, כמבואר לקמן, שאין הצמצום אלא מכח הדין, כנודע. וגם בחינת הנפש היא דין, עכ"ל.

ומבואר מכל זה, שהעיגולים נמוכים במדרגתם ממדרגת היושר, וצ"ע, איך אפשר לומר שמהעיגולים מגיע השגחה כללית?

ו. ומה שנראה לי בבירור של דברים, שהנהגת העיגולים אינה הנהגת היחוד, אבל היא יוצאת ממנה. והיינו, שהמאציל העליון ב"ה, ברא את עולמו באופן כזה, שיש בו שלוש הנהגות שורשיות. הנהגת היחוד, היא המגמה העליונה להוליך את הבריאה אל התכלית, ועליה כתוב (איוב כ"ג י"ג), והוא באחד ומי ישיבנו, ונפשו איותה ויעש, שעכ"פ, למרות כל סיבוכי הדברים, תבוא התכלית אל השלמות. הנהגת המשפט, היא ההנהגה האלוקית המנהגת את העולם בשית אלפי שנים, עד עמוד כהן לאורים ותומים, והיא ההנהגה המחייבת בחירה ושכר ועונש, כנודע ומבואר בכתבי רמח"ל. והנהגה השלישית היא הנהגת הטבע, וענינה הוא כל חוקי הטבע ותכונותיו, לפיהם פועל העולם העומד לפנינו בכל ענינו, מלבד באותם מקרים שבהם בחר הקב"ה לעשות אותות ומופתים בשמים ובארץ.

ושורש הנהגת הטבע וקיומה, גם בתקופות שבהם אין העולם ראוי לקיום מצד מעשי בני אדם, הוא בעיגולים.

והנהגה זו ודאי נמוכה ותחתונה מהנהגת היושר, שהרי אינה מובילה את העולם לשום תכלית, ורק מחזקת אותו בקיומו עד לעת קץ. ולא זו בלבד, אלא הנהגת הטבע מצד עצמה, ענינה ותכונתה שאינה פועלת לפי שום תכלית וכולה בנויה על מהלך של סיבה ומסובב. דוגמה לדבר, השמש אינה מחממת את העולם מצד איזה תכלית, אלא מצד שטבעו של החום להתפשט ולהתפזר לכל עבר. כללו של דבר, הטבע מצד עצמו הוא עיוור, והוא נרדף ונדחף לפעול לפי טבעו בלי שום תכלית. רק יד ד' שמנהגת אותו מכוונת אותו אל התכלית ומשתמשת בו כדי לפעול את מגמת שתי ההנהגות העליונות.

ז. ודבר זה נשמע מתוך דברי האר"י, חדא, מש"כ בשער א' ענף ג', וז"ל, אמנם ההפרש בין הכלים של נפש והכלים של הרוח כבר נודע כי אבר הכבד הוא משכן להאור הנק' נפש וסימן לדבר כי הדם שהוא כבד שמלא דם הוא הנפש ואבר הלב משכן לרוח ואבר המוח משכן להאור הנקרא נשמה ואין זה מקום ביאור לדברים אלו, עכ"ל. ודברים אלו כתב על בחינת הנפש שבעיגולים לעומת בחינת הרוח שביושר. וכבר נודע שפעולת הכבד בגוף האדם היא ראש ושורש לכל הפעולות הטבעיות שבגוף האדם, אלו שאין בהם בחירה ואין בהם דעת, כגון פעולת יצור הדם ע"י הכבד, ופעולת העיכול ע"י המעיים, ופעולת הנשימה ע"י הריאות. להבדיל מן הלב שהוא שורש למידות האדם ולרגשות ליבו. ועיין בדברי הרב בענין יצירת ז"א, שכתב (עץ חיים שער י"ט פרק ו'), שבעיבור אין מאירים אלא בחינת נה"י,

שהם הנפש ומקום שכינת הנפש הזו היא בכבד. ומתאימים הדברים, שכמו בעיבור שאין כוחות נפשו של העובר פועלים אלא בבחינת נפש הצומחת, לעיכול המזון ולזרימת הדם, כך גם בחינת העיגולים אינה כי אם פעולה טבעית לחיות העולם, בלי תכלית ובלי מגמה, כדרך כל פעולות הטבע.

עוד כתב הרב שם בענף ג', וז"ל, וכל הי"ס דעגולים הם עד"ז, כתמונת הגלגלים והרקיעים הנקראים אופנים, והם הרקיעים שעלינו בעוה"ז השפל, עכ"ל. וביאור הדברים שהעיגולים העליונים בכל בחינותיהם, מעיגולי א"ק ועד עיגולי העשיה, מתאימים לצורת העיגולים השייכים לעשיה התחתונה ולעולמנו זה השפל. והיינו כדברינו, שבחינת העיגולים היא מקור ושורש להנהגת הטבע, המנהיג ונוהג בעולמנו זה השפל.

ח. ויש לי להוסיף כאן ביאור נחמד שזכיתי לו בדברי חז"ל בברייתא, הובאה בגמ' (ראש השנה ל"א ע"א), בענין שיר של יום, ברביעי היו אומרים (תהילים צ"ד א'), א-ל נקמות ה', על שם שברא חמה ולבנה, ועתיד ליפרע מעובדיהן, ע"כ. והדברים צריכים ביאור, הרי החמה והלבנה הם משרתי ד' ברקיע, והם מאירים לכל באי עולם, ומדוע השיר המתיחס להם עוסק בעובדי אלילים ובעונש העתיד לבוא עליהם?

וביאור הדברים, שהחמה והלבנה, יחד עם כל גרמי השמים, הם סמל ודוגמה לחוקיות הנפלאה השוררת בעולם. תועלתם מרובה בלי ספק, וכן הוא רצונו ית' להנהיג את העולם בטבע, אבל בהם טמון השורש לכל טעות וחטא, כי יכול אדם לטעות ולחשוב שכוחות הטבע עומדים מצד עצמם, ולשכוח את קונו. וע"ז אנו שרים בשיר של יום, א-ל נקמות ה', על שם שברא חמה ולבנה, ועתיד ליפרע מעובדיהן.

ט. לפי הבנה זו בענין העיגולים, התבאר לנו גם ענין היחס שבין אור א"ס המקיף לעיגולים. והוא, שהטבע הגשמי, למרות היותו מרוחק וזר מכל מגמה בכלל, ומגמה אלוקית בפרט, בכל זאת מתבטאים בו כל עניני השלימות. וכמו שביארנו למעלה, שכל בריאה ובריאה ותכונותיה הטבעיות, יש בה צד שלימות וגילוי אלוקות, דוקא מצד טבעה. והארת א"ס המקיף מחזקת בטבע ומקיימתו, מצד הרצון האלוקי.

ושמא גם זה הוא עומק הטעם שבורא העולם חפץ בטבע, ואינו שש לשנותו, אלא מנהיג את העולם ע"פ הטבע. ועיין בדברי הרמב"ם בספר מורה הנבוכים (ח"ב פכ"ח, מהדורת קאפח), וז"ל, ואמרו אחר כך (קהלת ג' ט"ו), מה שהיה כבר הוא, ואשר להיות כבר היה, והאלוקים יבקש את נרדף, אמר, שהוא יתעלה רוצה תמידות ועקיבותה זה אחר זה, עכ"ל. והיינו, שרצון הבורא הוא בניהול עניני העולם ע"פ חוקות וסדרי הטבע, בלי לשנותם ולסטות מהם. ועיין באגרות חזו"א (ח"א אגרת ל"ה), וז"ל, ואין ראוי לזלזל בחוקי הטבע, כי מה שאנו קורין טבע, המכוון בזה, רצון היותר מתמיד של המהווה כל ההוויות ית', עכ"ל.

וכללוא הוא, שכל ימות עולם מנהיג הקב"ה את העולם ע"פ דרך הטבע. הטבע הוא הכלי שבו בחר ד' להנהיג את העולם, ואנו מצווים לפעול ע"פ דרכי הטבע וחוקותיו בכל עניני התורה והחיים. השמירה על ההנהגה הטבעית הנכונה היא הנקראת בלשון חכמים דרך ארץ, ועליה נאמר (אבות ג' י"ז), אם אין דרך ארץ אין תורה.

י'. ואצ"ל, שאין הכוונה כאן לומר שעניני האדם נגזרים ע"פ דרכי הטבע. ודאי הוא שכל דברינו ומקרינו נחתכים בדרכי ההשגחה העליונה בלבד, ע"פ ההנהגות העליונות של בורא העולם, הנהגת המשפט והנהגת הייחוד. אבל אין דרכו של הקב"ה לפעול הדברים ע"י שינוי דרכי הטבע, אלא הוא מסדר הדברים באופן שהטבע יוביל למגמת ההשגחה.

וכדי שלא להאריך מאד בהסברת הדברים, אעתיק כאן מדבריו הקדושים של רבינו הגר"א, שביאר את הענין באר היטב. וז"ל (יהל אור, שלח, ט"ז טור ב'), והוא הנהגת הטבע, אבל הכל אלוקים שופטים והשגחה, כי אין אדם נוקף אצבעו מלמטה אלא אם כן מכריזין עליו מלמעלה, שנאמר (משלי כ' כ"ד), מה' מצעדי גבר כונו ואדם מה יבין דרכו (חולין ז' ע"ב), ואפילו ציפורא קלא לא מתצידי, אלא שהטבע הוא השליח, כי נגזר על זה להעשיר וזה להעני, שולח השי"ת שזה יאבד וזה ימצא, ואין עושה נס שיברא ממון ומזה יפרח הממון לשמים. וזהו הטבע, והוא דרך משל, שמלך יושב בבית מלכותו ורואה מרחוק את כל אדם בצד אחד, ובהמה בצד אחר, והוא שולח לאדם מזונותיו חיטים

ע"י תחבולות, ע"י גלגלים וחבלים ושאר הדברים עד שמגיע אליו, וכן לבהמה שעורים, והן אינם רואים רק הסיבה הקרובה להם, וסוברים שזה הסיבה הוא מעצמו. ועוד לו רשת פרוסה להביא אותם על מקום הליכתם, וכשהגיע עיתם מושך משם הרשת ונלכד בצוארו ומת. והסכל מדמה בדעתו שמקרה קרה לו, וגם זה ע"י טבע, שמסבב לו מאכל רע, עכ"ל.

ועיין עוד במה שהבאתי למעלה בענין מעשה מרכבה, שענינו איך הקב"ה משתמש בכל הנבראים, מעשיהם ותכונותיהם, כדי להגשים ולהוציא לפועל את מגמותיו.

י"א. ולא אמנע מלכתוב כאן דבר נפלא ששמעתי ממו"ר הגרי"ש זילברמן זצ"ל, שביאר ע"פ משל את שילוב ההנהגות האלוניות זו בזו.

משל לצייר אומן, המצייר ציור בשני מיני דיו, דיו אחד נגלה, ודיו אחר נסתר, שצריך לחממו כדי שיראה. בדיו הנגלה הוא מצייר צורת אניה, שלימה בכל פרטיה, ולאחר מכן הוא מוסיף בדיו הנסתר ציור נוסף, שכאשר יחממו את הדיו הנגלה, יצטרפו שני הציורים להיות ציור אחד גדול, של ארמון מלוכה. ותן דעתך, שאם נעשית מלאכה זו באומנות ראויה, הרי האניה שבציור הראשון, קודם שיחשף הדיו הנסתר, היא אניה שלימה, שלא חסר בה קו או נקודה, ואין בה שום נקודה או קו מיותרים. וכאשר מתגלה הדיו הנסתר, מתחברים כל פרטי האניה לציור החדש, של ארמון המלוכה, ואין שום פרט שאין לו מקום ומשמעות בציור החדש.

כך גם שלושת ההנהגות הפועלות בעולם. כאשר אנו רואים את עולמנו שלנו, ותופסים אותו כפי שהוא, על פי דרכי וחוקי הטבע, יש לכל ארוע פירוש וביאור ע"פ טבעו של עולם. החכם בחכמות הטבע, יכול לחקור ולדרוש כל פרט ופרט, כל מאורע ומאורע, ולפרש את סיבתו הטבעית. אם יצליח החכם בחקירתו, יגיע להסברים אמיתיים, ויוכל להשתמש בחוקי הטבע שגילה בחכמתו, כדי לפעול בעולם, כדרך שהעולם כולו משתמש בנפלאות הטבע כדי להשיג את רצונו בכל מיני דרכים. חקירה וחכמה זו, והתועלויות הנמשכות ממנה, נכללים במה שבירך בורא העולם את האדם בשעת בריאתו (בראשית א' כ"ח), ויברך אותם אלוקים, ויאמר להם אלוקים, פרו ורבו, ומלאו את הארץ וכבשוה, ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרומשת על הארץ. וברכת אלוקים זו נתקיימה באדם. בני האדם התבוננו במשך ימות עולם בכל עניני הטבע, והצליחו לפעול גדולות ונצורות ע"י התבוננות זו.

אמנם, כאשר מתגלה לעיני אדם החלק הנוסף של התמונה, המצוייר בדיו נסתר, הוא רואה לנגד עיניו מציאות אחרת לגמרי. לכל מאורע, שניתן להבנה שלימה ע"פ חוקי הטבע, יש גם משמעות נוספת, עמוקה ואלוקית, בדרכי הנהגת המשפט. למשל, אם אדם חלה במחלה קשה, ומת, איש הטבע יחקור את סיבת החולי הטבעית, ויבאר לנו מה גרם למותו. ופירושו יהיה אמיתי לגמרי, מבחינת המציאות הטבעית הנגלית. אבל כאשר נתבונן במאורע הזה מתוך הנהגת המשפט, נאמר שהלה חלה ומת, מתוך הנהגה אלוקית של שכר ועונש, וכדומה.

אמנם, עדיין אין כאן תמונה שלימה כלל, שהרי הנהגת המשפט אינה כל המכוון מצד הנהגת הקב"ה בעולם, ומעליה ובתוכה מסתתרת הנהגת הייחוד, המובילה את כל המציאות אל השלימות. כדי להבין זאת, עלינו לחשוף עוד תוספת לציור, שנעשה בדיו נסתר, ועדיין לא נחשף. אז יתחברו שלושת הציורים להיות ציור אחד, גדול ושלם, וכל פרטי שני הציורים הקדמונים יצטרפו לציור החדש. כל ארוע ומקרה שארע בעולם, יקבל עומק ומשמעות חדשים, מבחינת הנהגת הייחוד.

י"ב. וברצוני לנגוע כאן בנקודה נוספת בענין הנהגת הטבע.

הנה ידוע לכל מה שנחלקו הרמב"ם והרמב"ן בענין תחית המתים ועולם הבא. דעת הרמב"ם שהעולם הבא הוא עולם הנשמות, ועיקר התכלית מתקיימת בנשמת האדם בלא הגוף. ואילו הרמב"ן, ואתו רוב ככל רבותינו, סברי שהעולם הבא הוא העולם התחיה, ולשיטתם עיקר תכלית הבריאה מתקיימת בחיים שלאחר התחיה, נשמה בגוף.

וכבר נודע שפשטות דברי חז"ל, וגם חכמת האמת, כשיטת הרמב"ן ודעימיה, והלכה כדבריהם. ומשמעות הדברים, שהגוף הגשמי מצטרף לתיקון השלם.

ויעוין בדברי בעל הלש"ו (בספר הדע"ה ח"ב דרוש ב' ענף ג'), וז"ל, והענין הוא, כי הנה עומק הענין דתחיית המתים, הנה הוא אינו מתקוה המיועדת להאדם לבד, אלא שהוא מהיעודים ההכרחיים לכל כחות הבריאה כולה, אשר מיום הוסדה עד סוף כל ימי עולם, הנה כל כחותיה וכח כחותיה אשר בהתהוות והקיום דכל פרטי הנמצאים שבהבריאה כולה, וכל תהלוכת עניניהם שעברו על כל אחד ואחד, הנה כל כחותיהם כולם אשר בכל פרט ופרט ובכל רגע ורגע מכל ימי צבאם הנה הם עתידים כולם לחזור ולהתחדש ולקום ולהתקן בעת תחיית המתים. ולא יהיה תחיית המתים להאדם לבד אלא כל פרטי הכחות דכל הבריאה כולה והנהגתה אשר בכל ימי עולם, הנה כולם יתחדשו ויתקנו בעת תחיית המתים, עכ"ל. ועיי"ש שהאריך מאד בהסברת הדברים ובביאור מקורם הנאמן בדברי האר"י ז"ל.

ועכ"פ נתברר לנו, שהעולם כולו, עם כל פרטיו, שהם חוקי הטבע שעל פיהם פועל ומונהג כל העולם כולו, יש להם מקום בתחית המתים לנצח נצחים. ואע"פ שבודאי אין הדברים כפשוטם, שהרי עצם התחיה והחיים הנצחיים בלי מיתה הם ביטול גמור של תפיסת הטבע המוכרת לנו, מ"מ יש מקום לכל חוקי הטבע בעולם הבא, באופן אחר נעלה מאד ממה שאנו מכירים כיום. והענין, שכח השבירה והמיתה הנמצא בחוקי הטבע, הוא יתבטל לגמרי. אבל חוקי הטבע המכוונים לבנין ולחיים, הם יתקיימו עדי עד.

י"ג. ויסוד הדברים הוא, שכיום שלושת ההנהגות שבהם נוהג העולם עומדות כל אחת בפני עצמה, המתבטאות בשלושת הפרצופים העיקריים של האצילות, א"א ז"א ונוק'. והחיבור בין פרצופי האצילות כיום אינו מושלם. שהרי בהלבשת או"א את אריך נאמר בספד"צ, לא אתאחד ולא אתחזי, ופירושו שאין או"א מבטאים באופן נגלה את הנהגת א"א. והחיבור בין ז"א לנוק' הוא תלוי בזיווג, ועליהם נאמר שאין זיווגם תדירי, ובפרט בגלות שאז הוא תוהו, ואין זיווג, כנודע (ועיין בדברי הגר"א בפירושו לספד"צ, ב' טור ב').

ולעתיד לבוא, אף שהמלכות תשאר פרצוף מקבל, שזהו מהותה, מ"מ לא תהיה קבלתה כפי שהיא היום, אלא תקבל את אורות הפרצופים העליונים בשלימות, ושלושת ההנהגות יאירו בשלימות גמורה. וזה, שהזיווג בין ז"א ונוק' יהיה תדירי ובתכלית השלימות. ועל זה רמז הרב האר"י במה שכתב (ספר לקוטי תורה, תרי עשר אות י"ד), שלעתיד לבא יהיה השם הקדוש יהי"ה ולא יהו"ה כמו האידנא. וז"ל שם (עה"פ זכריה י"ד ט'), ביום ההוא יהיה ה' אחד, הנה עתה בגלות נקרא ז"א ונוקבא דודים, ואו"א רעים, דאו"א לא מתפרשין, וזו"נ לזמנין מתחברים. אבל לע"ל, יהיה ה' ז"א, ושמו, שהיא נוקבא, יהי' ג"כ אחד, פב"פ עמו, כמו או"א. נמצא שהשם לא יהיה יהו"ה, שהוא מורה על בחינת ו"ק, אלא השם יקרא יהי"ה, כי כשם שחור"ב נקר' י"ה, כך יקראו זו"נ, עכ"ל.

וכבר נודע שענינים אלו נרמזו בענין מיעוט הלבנה. וגם שם עלינו להבין שהלבנה היא מקבלת מצד מהותה. כך היה קודם מיעוטה, וכך יהיה גם לעתיד לבוא, ואעפ"כ, לעתיד יהיה הלבנה כאור החמה (ישעיהו ל' כ"ו). ומיעוט הלבנה הוא שאין כוחה לקבל את אור החמה אלא מעט מן המעט, ולעתיד תחזור הלבנה לכוחותיה הראשונים, ותקבל את אור החמה בשלימות, ביום חבוש ד' את שבר עמו ומחץ מכתו ירפא.

י"ד. ורבינו הרמח"ל, בכמה מקומות מספריו כתב שהעולם הבא יש בו מדרגות מדרגות, והמדרגה הסופית היא שתהא הנשמה שולטת לגמרי על הגוף, עד שלא יהא הגוף ניכר כלל, ולא יהיה אלא טפל לנשמה לגמרי. וז"ל בספר כללים ראשונים (כלל ט), ואחר כך לאבד אפילו זאת, ולא יגרום שום חושך לנשמה כלל, כי לא יהיה שולט הוא, אלא כרוך בה לגמרי, וטפל אליה. והיא מאירה בכל בחינותיה בשלימות, וכמו שנותן לו שורש האורות של השערות, שאינם מושגים לנו כלל, כי אין משיגים במקום שאין בחינת גוף מושרשת שם, עכ"ל. וכן בספר דעת תבונות (סי' פ"ח) כתב וז"ל, מדרגה א', הלא היא שיהיה לגוף מציאות, אך לא שליטה כלל ועיקר, עד שלא יהיה שום רמז בעולם מעניני הגופניות, כאשר יש עתה. ונמצא, שבמצב הזה לא ימצא האדם בעצמו שום דבר מאותם שיש לו עתה בהיות גופניותו שולט בו, וזה המצב השלם יותר שבכל המצבים, עכ"ל. ומשמעות הדברים בפשטות שבעלית המדרגות

יגיעו בני האדם למצב שלא יהיה שום ביטוי ורמז לגוף. ולפי"ז הוא הדין לשאר ענייני הטבע, שאף שהם קיימים גם בעולם הבא, מ"מ לא יהיה להם ביטוי של ממש, ואפילו רמז כלשהו, ולא יהיו אלא מציאות טפילה לגמרי. והנה, קשה מאד לדון בעניינים אלה, שהרי עליהם קראו חז"ל (ברכות ל"ד ע"ב) את הפסוק (ישעיהו ס"ד ג'), עין לא ראתה אלוקים זולתך, יעשה למחכה לו, ומ"מ לא אמנע מלכתוב שיש לי קושי בהבנת דברים אלה. והוא, שהרי תחית המתים ענינה שיש לגוף הגשמי חלק בתכלית הנצחית, ואם נקבל הדברים כפשוטם, שהגוף בעולם הבא בטל לגמרי לנשמה, ואין לו שום ביטוי, איזה תיקון יש כאן לגוף? ומה תכלית יש בקיום הגוף והעולם אם אינם פועלים ומשפיעים כלום?

ולכאורה צריך לומר, שאין כוונת הדברים שהגוף לא ישפיע כלום, אלא שאותה בחינת חסרון שיש בגוף, שהוא חוצץ ומפריע לאור הנשמה להאיר, הוא לא ישפיע כלום. אמנם באמת הנשמה תפעל בכל כוחה דרך כלי הגוף, לפי תכונותיו, בלי שהגוף ימנע אפילו משהו מאור הנשמה. ואין ביכולתנו לומר דברים כאלו בוודאות, כמובן, ואיננו מדברים אלא בדרך אפשר ע"פ מיעוט הבנתנו.

ומצאתי בדברי רמח"ל עצמו שכתב דברים כעין אלו. וז"ל בספר דעת תבונות חלק שני (נדפס בספר גנזי רמח"ל, סי' מ"ד), ועל זה הענין אמרו ז"ל (ברכות י"ז ע"א), לא כעוה"ז העולם הבא, העוה"ב אין בו לא אכילה וכו'. כי באמת כל הדברים שיש בעוה"ז יש בעוה"ב, כי מן המאורות נמשכים הדברים. ואותם המאורות שגורמים האכילה והשתיה בזה העולם, גורמים פעולות גם כן שם, שהם מקבילים לאכילה ושתייה בעוה"ז. אלא שכל כך רחוקה היא ההנהגה המתנהגת שם מההנהגה המתנהגת כאן, שהפעולות הם אחרות, משונות לגמרי מאלה, כי הכל ברוחניות, רחוק מן הגשמיות לגמרי, עכ"ל.

ט"ו. עוד כתב מוהר"ח בשם הרב האר"י בספר עץ חיים (שער א' ענף ב'), וז"ל, וראש העליון של הקו נמשך מן הא"ס עצמו ונוגע בו, אמנם סיום הקו הזה למטה בסופו, אינו נוגע באור א"ס, ודרך הקו הזה נמשך ונתפשט אור א"ס למטה, עכ"ל. ובהמשך הדברים כתב עוד, וז"ל, ונבאר עתה קצת ענין חקירת המקובלים לדעת איך יש ראש תוך סוף בספירות הנ"ל. אמנם להיות כי הקו ההוא ראשו נוגע באור א"ס מצד העליון וסופו אינו נמשך למטה עד מקום אור הא"ס הסובב תחת העולמות ואינו דבוק בו לכן אז יצדק בו ראש וסוף כי אם דרך ב' הקצוות היה מקבל שפע הא"ס היו ב' הקצוות בחי' ראשים שוים זה לזה ולא היה אז בחי' מעלה ומטה, עכ"ל. ועיין במה שכתב מרן הגר"ח בספרו הקדוש נפש החיים (שער ג' פ"ז) לבאר דברים אלו, ואני ברצוני לבאר דבריהם בהרחבת דברים, וללמוד מהם לעניינינו. ואעתיק כאן עוד דיבורים מדברי האר"י, ואח"כ אבוא למלאכתי. וז"ל שם (שער א' ענף ב'), והנה להיות אור הא"ס נמשך בבחינת קו ישר תוך החלל הנ"ל, לא נמשך ונתפשט תכף עד למטה, אמנם היה מתפשט לאט לאט, עכ"ל. וגם דיבורים אלה נתבארו בספר נפש החיים שם, ואני אתנהלה לאטי לרגל המלאכה אשר לפני.

הנה נתבאר בדברי הרמח"ל פעמים רבות שהקו הוא הארת שלימותו ית' הבאה להאיר את הרשימו, שהוא סוד הכלים. ונתבאר בדברינו, ושורש הדברים גם הוא בתורת רמח"ל, שכוונת הבריאה היא לתקן את הכלים ולעשותם ראויים להכיל את אור השלימות. ועתה, אם היה הקו מגיע עד א"ס המקיף מלמטה, היה המובן בזה שאין מציאות הכלים אלא חושך זמני עד בא זמן התיקון, ואז היו הכלים בטלים מתוכם וממשמעותם. לכן אין אור הקו מגיע עד א"ס המקיף, לומר שכוונת האור להכנס אל הכלים ולהשאר שם לנצח נצחים. ומש"כ האר"י שאם היה הקו מגיע לא"ס המקיף לא היתה בעולמות בחינת מעלה ומטה, הכוונה היא שהעולמות כולן הם בבחינת מהלך ההולך אל התכלית, לפעול את תיקון הכלים.

ט"ז. ומש"כ האר"י ז"ל, שהקו מתפשט לאט לאט, אפשר לפרש כוונתו, שאין הקו פועל לפי תכונת שלימותו, לבטל את הקלקולים שבכלים בבת אחת, אלא הקו מתחבר בכלים ומתקנם לפי חוקיהם ותכונתם, באופן שיבוא התיקון

מתוך הכלים עצמם. ומונחים בזה שני דברים. האחד, שעיקר התיקון צריך להיות תלוי במעשי האדם, ומעשי האדם אינם יכולים להיות אלא לפי תכונת ומציאות האדם, כמובן. והשני, שגם התיקונים שנעשים ע"י ההשגחה העליונה, שלא ע"פ מעשי בני אדם, גם הם פועלים בהדרגה, להביא את תכונת המציאות לפי ענינה עד השלימות. ודוגמה לדבר, מש"כ הרמב"ם (פי"א מהלכות מלכים הל"ד, נמצא רק במהדורות שלא נגעה בהם יד הצנזור), וז"ל, אבל מחשבות בורא עולם אין כח באדם להשיגם, כי לא דרכינו דרכיו ולא מחשבותינו מחשבותיו. וכל הדברים האלו של ישוע הנצרי ושל זה הישמעאלי שעמד אחריו, אינן אלא ליישר דרך למלך המשיח, ולתקן את כל העולם כולו לעבוד את ד' ביחד, שנאמר (צפניה ג' ט'), כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה, לקרא כולם בשם ד' (ו) לעבדו שכם אחד. כיצד, כבר נתמלא העולם כולו מדברי המשיח ומדברי התורה ומדברי המצוות, ופשטו דברים אלה באיים רחוקים ובעמים רבים ערלי לב, והם נושאים ונותנים בדברים אלה ובמצוות התורה, אלו אומרים מצוות אלו אמת היו, וכבר בטלו בזמן הזה, ולא היו נוהגות לדורות. ואלו אומרים דברים נסתרות יש בהם, ואינן כפשוטן, וכבר בא משיח וגילה נסתריהם. וכשיעמוד המלך המשיח באמת, ויצליח וירום וינשא, מיד הם כולן חוזרין ויודעים ששקר נחלו אבותיהם, ושנביאיהם ואבותם הטעום, עכ"ל.

ואין הכוונה, כמובן, שאין בכח המלך המשיח לתקן את הכל, וצריכים את סיוען של הנוצרי והישמעאלי, אלא שטבע המציאות עצמה, וגלגולי הדעות של בני האדם, מקדמים את העולם אל התכלית, ואור הקו נכנס לתוך הכלים לאט לאט, לפי תכונת הכלים ומציאותן. והכל עצות מרחוק אמונה אומן מגדול העיצה ורב העליליה, שהטה כל רצונו אל ענין ההטבה לנבראים, ועיקרן ישראל.