

ספר
קל"ח פתחי חכמה
לרבינו הרמח"ל זצ"ל

עם פירוש
בלבבי משכן אבנה
פתחים א - ד

נערך מתוך סרטי הקלטה

בכל עניני הספר ניתן לפנות
לת.ד. 57692 י-ם
מיקוד 91574

המעוניין בקלטות מהן נערך ספר זה
וכן על סדר הספרים פתחי שערים,
הקדמת רחובות הנהר, על התורה ועוד
יפנה לטל' 052-7638588

נוסחת הספר הועתקה ממהדורתו המתוקנת
של הגר"ח פרידלנדר זצ"ל
באדיבות המשפחה

תוכן

הסכמה

הקדמה

פתחי חכמה – פתחים א-ד.....ז

תוכן הענינים מפורט.....יז

פתח א.....יט

פתח ב.....נב

פתח ג.....צ

פתח ד.....ק



נודע בשם הרב'י ע"י חסדו המקובל
רבי חיים זנבדא לייב אשכנזי
Founded 1906 by the late
Grand Rabbi Ch.L. Auerbach

71 RASHI ST., P.O.B. 193, JERUSALEM 91001 ירושלים 193, ר'ד 71, רש"י 71
טל 02-5381677 פקס 02-5387558

ישיבת הרבנים והמקובלים
שער השמים
THE HOLY YESHIVA CABRALA ACADEMY
SHAAR HASHAMAIM

בסדר גמרא תשס"ו

הסכמה

הוא לפני כתיבת המסמך של הרב המובהב בדמות המהר"ם ודקדוק כונה
המהר"ם

אחת המטרות של ישיבת שער השמים היא להעביר את כל המידע שיש לנו
בנושא ההלכה וכן רבות מן הדעות הישנות לבידורם ולהעמקתם של
בנינו. ישיבת שער השמים היא ישיבה של חסד ושל אמת ושל
אהבה. ישיבת שער השמים היא ישיבה של חסד ושל אמת ושל
אהבה. ישיבת שער השמים היא ישיבה של חסד ושל אמת ושל
אהבה.

אחת מן המטרות של ישיבת שער השמים היא להעביר את כל המידע שיש לנו
בנושא ההלכה וכן רבות מן הדעות הישנות לבידורם ולהעמקתם של
בנינו. ישיבת שער השמים היא ישיבה של חסד ושל אמת ושל
אהבה. ישיבת שער השמים היא ישיבה של חסד ושל אמת ושל
אהבה. ישיבת שער השמים היא ישיבה של חסד ושל אמת ושל
אהבה.

אחת מן המטרות של ישיבת שער השמים היא להעביר את כל המידע שיש לנו
בנושא ההלכה וכן רבות מן הדעות הישנות לבידורם ולהעמקתם של
בנינו. ישיבת שער השמים היא ישיבה של חסד ושל אמת ושל
אהבה. ישיבת שער השמים היא ישיבה של חסד ושל אמת ושל
אהבה. ישיבת שער השמים היא ישיבה של חסד ושל אמת ושל
אהבה.

אחת מן המטרות של ישיבת שער השמים היא להעביר את כל המידע שיש לנו
בנושא ההלכה וכן רבות מן הדעות הישנות לבידורם ולהעמקתם של
בנינו. ישיבת שער השמים היא ישיבה של חסד ושל אמת ושל
אהבה. ישיבת שער השמים היא ישיבה של חסד ושל אמת ושל
אהבה. ישיבת שער השמים היא ישיבה של חסד ושל אמת ושל
אהבה.



המורה הגדול



הסכמה

הובא לפנינו כתבים משיעוריו של הרב המופלא בידיעת התורה"ק ועמקות רזיה הרה"ג שליט"א. והנה המפורסמות אינם צריכים ראייה, כי כבר הוכר המחבר שליט"א בבי מדרשא מתוך כתביו הרבים, וכן רבים מרבני הישיבה מכירים את המחבר היטב מפיו ומפיו כתביו הנלמדים ביני עמודי של הישיבה הק', וזאת בנוסף לקביעות של אחד מראשי הישיבה עם המחבר שליט"א בעניני פנימיות התורה"ק והעבודה.

אלא שעל עתה באנו אשר הובא לנו עינינו כתבים משיעוריו בספה"ק פתחי שערים להגרי"א חבר, פה שלישי להגרי"א, אשר בסס את סיפרו על תורת האריז"ל הרמח"ל ורבו דרבו הגרי"א. והנה המחבר טרח ויגע בשיעוריו לבאר את עומק פנימיות תורת הקבלה ובעיקר את הנמשל שבה, הן בעניני העולמות והן בעבודת הנפש בסוד עולם שנה נפש. ובאמת מתוך העיון בכתבים ניכר שאור האחדות הוא נקודת פנימיות הספר שהוא אור פנימיות הקבלה כידוע ליודעי ח"ן. ולכך אין תועלת הנלקט מספר זה אלא לבקיאים מאוד בתורת הקבלה ודוקא לעוסקים בעומקה, כי הספר כמעט שאינו עוסק בביאור סדר ההשתלשלות של העולמות כפשוטו, אלא בעיקר בא לבאר את עומק הלשונות והמושגים שבתורת הקבלה, ולכך אינו מתאים אלא לבקי בה ולא למתחילים. ובאמת עונג רב לנו לראות אור יקרות זה נגלה לאור עולם באשר הרב המחבר שליט"א יגע על תורת הסוד במסירות נפש ומן שמיא קא זכו ליה לעמוד על סודה ובהירות יסודותיה ופרטיה עד להפליא. ובטוחים אנו שרק ע"י דביקות חזקה בבורא ית"ש אפשר להשיג השגות כאלו בתורה"ק. וברכתנו לרב המחבר שליט"א שע"י גילוי ובהירות בתורת הסוד נזכה לביאת משיח צדקינו בב"א ולדביקות שלמה בו ית"ש.



נ.ב. הסכמה זו ניתנה לספר פתחי שערים עם פירוש בלבבי משכן אבנה

הקדמה

טרם נפתח לבאר ולהבהיר את מהות הספר, נודה ונשבח קדם מרא עלמא, שזיכנו להוציא לאור ספר זה על סדר הספר קל"ח פתחי חכמה לרמח"ל, ויתן השי"ת שתהיה בו תועלת להרחיב המוחין דקדושה, ומתוכם להגיע אל הדבקות השלמה בו ית"ש.



בכדי להפיק התועלת הנרצית מן הספר, נקדים בעז"ה ונבאר צורת תבניתו ומהותו. צורת מבנה הספר הוא, שנשתמשנו ביסודות שכבר כתבנו ודיברנו בהם בספרים הקודמים, ובמבט של יסודות אלו למדנו את הספר קל"ח פתחי חכמה, ומתוך מבט זה נולדו הדברים.

והבן שהספר אינו אוסף של דרושים וחידושים וכדו', אלא הוא מבט על יסודות הויית הנבראים, ומכח מבט זה נולדות פירושים רבים.

נבהיר מעט מן היסודות, שעל גביהם נבנה הספר:

א. אור אחדות. ישנם ג' מבטים לבריאה: א. התפרטות. ב. אחדות. ג. אחד, שהוא בסוד היולי שאין כאן אלא הויה אחת. ופעמים רבות ניסינו לראות כיצד בדבר אחד נגלים שלושה מבטים אלו, כי באמת בכל דבר אפשר להביט בו מתוך ג' מבטים אלו. כי באמת אין יש, אלא הויה אחת, וההתחלקות היא חלוקה של מבטים על אותה הויה, וכולם אינם אלא מבטים לדבקות בו ית"ש.

ב. בערכין של זמן, יש את שית אלפי שנים ואת אור העוה"ב. ובכללות, זה מקביל לאור ההתפרטות והאחדות. שאור ההתפרטות הוא בסוד שית אלפי שנים, ואור האחד הוא בסוד אור עוה"ב, שאז יתגלה "הוי"ה אחד ושמו אחד". אולם ישנו אור נוסף אמצעי, שהוא הארת אור עוה"ב בתוך שית אלפי שנים. ונסינו פעמים רבות לבאר ג' הסתכלויות אלו בדבר אחד.

ג. כל דבר בנוי מאור וכלי, ובאור לא שייך לעולם פירוד ושבירה, אלא רק בכלי. ולכך בכל מקום שיש פירוד ושבירה, יש להביט מצד האור שבדבר, כיצד נראה גילוי האחדות שבדבר.

ד. הארכנו לבאר, שכל הויה היא בערכין של המקבל בלבד, אולם בעצם מהות ההויה שאינה בערך המקבל, אין לנו בה שום ידיעה. ומצד כך הן אור האחדות והן הפירוד הם בערכין של מקבל בלבד. וכן כל ההגדרות כולן, כהגדרת אין עוד מלבדו כפשוטו, וכן הגדרת הצמצום שהוא שורש הבריאה, וכן הגדרת קוב"ה ואורייתא וישראל חד, וכדו' - כולם אינם אלא בערכי המקבל. כי כל סוד הבריאה הוא בסוד "הערכין", כמו שהאריך בכך הרש"ש רבות, והוא יסוד היסודות להבנת חכמת התוה"ק.

ה. כל דבר יש בו מבט מצד הגבול שבו, ומצד הבלתי בעל גבול שבו. כלומר, סוד הגבול הוא סוד הדעת [כי הגבול הוא בערכין דמקבל כנ"ל, וא"כ דעתו היא גבולו]. וסוד הבלתי בעל גבול הוא אור הלא ידע [שבערך המקבל אין לו גבול בדבר כי אינו משיגו], וזה

נקרא אור א"ס, אור לא מושג. ולא כמו שתפסו הפשטנים את אור א"ס כפשוטו. כי הכל בערכין דמקבל, ומצד היותו בלתי מושג נקרא א"ס, נבדל מן הסוף המושג.

שני מבטים אלו הם דרכי העבודה, שיש דרך עבודה ע"י דעת, בסוד ה"והאדם ידע" לשון דבקות, שע"י דעתו של האדם הוא דבק בקונו, ויש דרך עבודה ע"י הלא ידע, שע"י אי הידיעה האדם דבק בקונו ונכלל בו, כי אין לו הויה עצמית.

ו. כל דבר בנוי מחיוב ושלייה, ומצד מבט של שית אלפי שנין השלייה למטה מן החיוב, בסוד נוקבא [מלשון חסר ושלייה] למטה מדוכרא. אולם בסוד אור הלעת"ל, בסוד "אשת חיל עטרת בעלה", הנוקבא מעל הדוכרא. ומצד כך עיקר ההתדבקות בשית אלפי שנין היא ע"י הידיעה, ובעוה"ב ע"י אי הידיעה.

יסוד זה מקביל לנ' שערי בינה, שהמ"ט בסוד הדעת, בסוד החיוב, ושער הנ' הוא בסוד הלא ידע, סוד השלייה. וכן מקביל לחכמה ואמונה, כי החכמה בסוד המ"ט, והאמונה בסוד שער הנ'. וכן מקביל לשלא לשמה ולשמה, כי השלא לשמה בסוד היש [לגרמיה] סוד החיוב, משא"כ הלשמה, הוא שלילת האני, סוד האין, שער הנ'. וכן מקביל לידיעה, שהיא שלילת האני, לעומת הבחירה שהיא בנין האני.

ז. בכל דבר יש בו מבט של הדרגה, ומבט של השתוות. וההדרגה היא שורש ההתפרטות, לעומת ההשתוות שהיא שורש האחדות - אחד. ולבוש כל דבר הוא הדרגה, ופנימיות כל דבר היא השתוות. ולכך בכל דבר צריך להביט כיצד הוא נראה מצד הדרגתו, וכיצד בוקע בו אור מה של השתוות. כי בתוך שית אלפי שנין אין גילוי גמור לאור של ההשתוות, אלא האור בוקע מחלונות קטנים בתוך כל הויה.

ח. יסוד הבריאה הוא תנועה, והוא בחינת משנברא העולם. אולם למעלה מכך ישנה בחינה של עד שלא נברא העולם, והוא אור של שלמעלה מן התנועה, הנקרא אור ההויה. ובכל דבר יש להביט עליו מצד מבט התנועה שבו ומצד מבט ההויה שבו.

והבן שבעומק, כל היסודות שנכתבו מקבילים זה לזה.

למעלה מכך ישנו את יסוד היסודות, שתכלית כל הנבראים היא הידיעה הפשוטה שיש מצוי אחד, ידיעה פשוטה שאין בה הרכבה כלל. וכאשר כל ידיעות הנבראים יתכללו בידיעה זו, אזי תבוא הבריאה אל תכליתה.



עוד זאת עמדי להודות לחברים המקשיבים שנטלו על עצמם את עול עריכת הספר עם כל הכרוך בכך, ויחד עמם את העורך המופלג שעשה מלאכתו בטוב טעם ודעת ביגיעה גדולה ונסיון רב לשפר את איכות התוכן והלשוניות עד כמה שניתן בהעברה מדיבור לכתובה. ובאמת מצד כך יתכן ששמיעת ההקלטה תוסיף נופך להבנת הנכתב.

ובאמת לא לי להודות לאלו שעשו מלאכתם לשם בוראם לגלות אור תורתו ית' בלבנות נבראיו. ואקוה שהכרתם בערכם של ד"ת אלו היא שהביאתם ליטול בנפש חפצה את עול עריכת והוצאת ספר זה לאור עולם.

פתחי חכמה

פתח א

יחוד

מציאותו, רצונו, ושליטתו

יחוד האין סוף ב"ה הוא - שרק רצונו ית' הוא הנמצא, ואין שום רצון אחר נמצא אלא ממנו, על כן הוא לבדו שולט, ולא שום רצון אחר. ועל יסוד זה בנוי כל הבנין.

יסוד האמונה ועיקר החכמה הוא יחודו העליון ית"ש, לפיכך זה מה שצריך לבאר ראשונה. וזה, כי כל חכמת האמת אינה אלא חכמה מראה אמיתת האמונה, להבין כל מה שנברא או שנעשה בעולם, איך יוצא מן הרצון העליון, ואיך מתנהג הכל בדרך נכון מן האל האחד ב"ה, לגלגל הכל, להביאו אל השלמות הגמור באחרונה. ופרטות החכמה הזאת הוא רק פרטות ידיעת ההנהגה בכל חקותיה ומסיבותיה. נמצא המונח הראשון של החכמה הזאת - שלכל מה שאנחנו רואים, בין בגופים הברואים ובין במקרים המתילדים בזמן, לכולם כאחד יש אדון אחד לבדו ב"ש, שהוא העושה כל זה, המנהג כל זה, שדרכי מעשיו והנהגותיו הוא מה שאנו מבארים ומודיעים בחכמה הזאת. אם כן זהו מה שיש לנו לבאר בראשונה, שזה הענין עצמו הוא יסוד לבריאה עצמה, כמו שנבאר בעז"ה. ובהבינו זה הענין, נבין בדרך עיקר ענין הבריאה - על מה היא מיוסדת. על כן זה ודאי ראוי לבאר ראשונה.

חלקי המאמר הזה ב'. ח"א: יחוד הא"ס ב"ה וכו', והוא ענין יחוד העליון. ח"ב: ועל יסוד זה וכו', והוא שהיחוד הוא היסוד גם לנאצלים ונבראים עצמם.

חלק א: 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. גם בזה יהיה לנו הגבול עד היכן נוכל

להתבונן, וכדלקמן. אך על כל פנים, כיון שאין אנו עוסקים בעצמותו, אלא ברצונו - יותר מותר לנו להתבונן. והנה המאציל העליון ב"ה וית"ש יש לנו להאמין שהוא יחיד בכל עניונו, פירושו: שהוא יחיד במציאות - וזה פשוט שהוא נמשך מן הקודם - כיון שהוא יחיד במציאותו, פשיטא שיהיה הוא לבדו שולט, שהרי כל אחד שיש עתה הוא רק עלול ממנו. אף על פי כן גם זאת היא ידיעת האמונה בפני עצמה, כי היו יכולים המינים לומר ח"ו: שאמת הוא שבתחלה היה לבדו, והוא רצה וברא ברואים, אך כיון שברא ברואים בעלי רצון, היה אפשר, לולא יחודו השלם, שהרצונות האלה שברא יהיו מעכבים על יד רצונו. פירושו: כיון שישם בעלי בחירה, הרי הם יכולים לבחור גם הפך מרצונו, ולא זו בלבד, כי גם מהלך מקרי העולם לכאורה מראים כן, כי הוא ברא העולם לטובה, אך ברא הס"א שהיא רעה, וברא האדם בעל בחירה, שיכולים להיות רשעים. בא האדם והרשע לעשות, קילקל מעשיו, וחפצו של מקום ח"ו לא הצליח. וישראל שחטאו אין ישועתה להם ח"ו, אלא חטאו וחוטאים, על כן יהיו תמיד כך - גולים ומעונים. כי מאין להם הישועה, והרי הכתוב אומר: "למרות עיני כבודו" (ישעי' ג, ח), "צור ילדך תשי" (דברים לב, יח). על כן צריכה הידיעה הזאת, לדעת לבד מיחוד המציאות - גם יחוד השליטה. וזה יחוד רצונו ית"ש - שאי אפשר שיהיה שום דבר מבטל רצונו בשום טעם [נ"א: פעם בעולם] שבטולם, אלא הוא לבדו השולט. וכל זה שאנחנו רואים שלכאורה הוא הפך רצונו - אינו אלא שהוא מרשה כך על פי עצה עמוקה המושרשת במחשבתו, שסוכבת והולכת עד שישלים הכל בתיקון גמור וכללי. שמניח עתה בחירה כל זמן שרוצה, אך בסוף הכל - או על ידי תשובה או על ידי עונש - הכל חוזר לתיקון גמור. וזה נקרא: "יחוד הא"ם ב"ה". שעתה ברצון אנו מדברים וזה: שרק רצונו ית"ש - רצונו של המאציל ית"ש, שהוא מה שהזכרנו - יחוד הא"ם ב"ה. הוא הנמצא, שיש לו מציאות מוכרח מעצמו. וזה, כי כמו שאנו צריכים להאמין היחוד במציאותו המוכרח, כך צריכים אנו להאמין היחוד בשליטתו ורצונו. שכמו שמציאותו מוכרח, ואי אפשר בלאו הכי, והוא לבדו עילה מוכרח, והשאר עלול ממנו - כן רצונו ושליטתו מוכרחת, שאי אפשר בלאו הכי, והיא לבדה שולטת, וכל שאר הרצונות אינם אלא לפי רצון זה. וזהו: ואין שום רצון אחר נמצא אלא ממנו, ולא תאמר: אמת שכל הרצונות נמצאו ממנו, אך אחר שנמצאו הנה יש להם כח לרצות נגד רצונו ח"ו - זה אינו. וזהו: על כן הוא לבדו שולט ולא שום רצון אחר, שליטה - רצה לומר שליטה שלמה, שאין שום מונע לה. והנה לרצון

העליון שייך השליטה הזאת, והוא נקרא באמת רצון יחיד, רוצה כרצונו בלי שום מונע, ושאר הרצונות, אדרבא, אינם שולטים, כי הם עלולים מהרצון העליון, והרי הם משועבדים לו. ונמצא שאף על פי שגם הם רצונות, אינם בסוג עם הרצון העליון, כי אי אפשר להכחיש שהם עלולים ממנו, ועל כן לא יהיו שוים אליו, אף על פי שנקראים רצונות, כי מיד שנקראים עלולים מהרצון העליון, נבין בלשון-לְוִי זה - שאינם כמוהו שולטים לגמרי.

כללו של דבר: כשאנו אומרים שיש מאציל אחד ית"ש יחיד ומיוחד בכל ענינו - מיד צריך להבין שגם בשליטתו הוא יחיד. ולפי ששתי שליטות גמורות אי אפשר להיות, על כן נאמר שלא יש אלא רצון אחד שולט, והשאר אינם שולטים. וזה, כי אם נאמר שיש עכשיו נמצאים מלבד המצוי הראשון - זה טוב, כי לא יכחיש כח המצוי הראשון, כי הרי הוא מצוי וממציא, ואלה אינם אלא נמצאים ממנו. אך אם נאמר שיש רצון גמור מלבד הרצון העליון, אפילו שנאמר שאין מציאות רצונות אלה מוכרח, ושהם עלולים מן הרצון העליון - הרי זה מכחיש ח"ו כח הרצון העליון, כי שתי שליטות אי אפשר לומר. וכשנאמר שהשליטה הראשונה עשתה שליטה אחרת, מעתה אין עוד שליטה, לא הראשונה ולא המחודשת. על כן כשנאמר שהמאציל הראשון הוא לבדו השולט - אי אפשר להבין שום שליטה אחרת. ונמצא, כשנאמר שיש לעולם אלוה אחד, שר"ל מנהיג ושולט אחד - אי אפשר להבין שליטה אחרת, כי לא היה עוד שולט אחד, אלא רבים כפי הרצונות המחודשים, ובאמת שום אחד לא היה נקרא שולט. ומה שאנו צריכין להביא הכל אל שורש אחד שממנו הכל, לא היינו מגיעים לזה אלא לשעבר, פירוש: שבתחלה היה שורש אחד. אך עכשיו לא היינו יכולים להביא לזה, כיון שיש מי שיכול למנוע השליטה הראשונה, ואם תאמר: זה אינו נקרא שמונע השליטה הראשונה, אם השליטה הראשונה היא שרוצה כך, זה יתורץ לך במאמר שבא בס"ד.

חלק ב: ועל יסוד זה - על ענין היחוד הזה שפירשנו. בנוי כל הבנין - כל המציאות המחודשת, בין האורות, ובין הנמצאים הנפרדים. כי כללות תכנית כל זה הוא על היחוד, פירוש: שכל הבנין הזה הוא ענין אחד שלם, שמראה אמיתת היחוד הזה בחלקיו של הבנין עצמו, באורות שנראים בו, בגופים שנמצאים בו, בהנהגות, במדות, במקרים שלו, כל אלה עצמם עשויים בסדר אחד שרומז ומראה סוד היחוד הזה מגולה בפועל ממש, וכדלקמן.

פתח ב

רצונו רק להיטיב, ואף הרע אמצעי להטבה,

ובזה נודע יחודו בבירור

רצונו של המאציל ית"ש הוא רק טוב, ולכן לא יתקיים שום דבר אלא טובו. וכל מה שהוא רע בתחלה, אינו יוצא מרשות אחר ח"ו, שיוכל להתקיים נגדו, אלא סופו הוא טוב ודאי. ואז נודע שלא יש רשות אחר אלא הוא.

זה תשובה על השאלה שזכרתי למעלה: אימא שהרצון העליון רוצה שיהיו השליטות העוללות ממנו מונעות כביכול את כחו, ואין זה נגד הרצון העליון עצמו, כיון שהוא רוצה כך.

רצונו של המאציל ית"ש הוא רק טוב - אי אפשר לומר שרצה הרצון העליון שיוכלו להיות רצונות אחרים, מונעים על ידו באיזה אופן שיהיה, כי הרצון העליון אינו רוצה רק טוב לבד, וזה אינו טוב ודאי - שלא יוכל טובו להתפשט בבריותיו. ואם תאמר כך הוא טוב - להיטיב לצדיקים כמו להרע לרשעים, ורחמי רשעים אכזרי. הרי כתיב "וחנותי את אשר אחון - אף על פי שאינו הגון" (ברכות ז.), וכתיב "יבוקש את עון ישראל ואיננו ואת חטאת יהודה ולא תמצאנה" (ירמיה נ, ב), הרי שרוצה להיטיב גם לרשעים. שמא תאמר: כל זה הוא לאחר אורך הגלות וקבלת ענשם. אשיבך - היא הנותנת, אם כן הרי הרצון העליון מסבב דברים שאחריהם יזכו הכל, שמע מינה שהרצון הוא רק להיטיב ממש, אלא שצריך ללכת עם כל אחד כפי דרכו; והרשעים צריך להענישם כדי שימחול להם אחר כך. שאם הכוונה היתה לדחות הרשעים, היה להם להיות אובדים ממש, ולא שיהיו נענשים לזכות אותם אחר כך. וזה ראייה ברורה, כי הרי סוף המעשה הוא הכוונה התכליתית בכל חלקי המעשה ההוא. אך סוף המעשה בכל בני אדם, בין צדיקים בין רשעים, הוא לתת להם טוב, אם כן הכוונה התכליתית הוא לתת טוב לכל. הרי שהרצון הוא רק טוב. ולכן לא יתקיים שום דבר אלא טובו - השתא דאתית להכי שהרצון הוא רק להיטיב, צריך שאפילו כך לא ילכו הדברים לבלי תכלית. פירושו: בשלמא אם לא היה הרצון מואם להאביד הרשעים, אז

אמרנו אין העונש הזה דבר רע, אלא "חטאים תרדף רעה" (משלי יג, כא), וכך היא המדה, וכמיש"ל. אך כיון שאמרנו שאין הדרך כך, אלא כדי להחזיר החוטא שישוב ויטיב לו, אם כן העונש הוא רע, עד שצריך שיהיה כלה, ולא נצחי, כדי שיצא ממנו החוטא. ולפי שהוא רע - הוא נגד הרצון העליון. אך כיון שהוא נגד הרצון העליון, כמו שבפרטות לכל איש אי אפשר להיותו נצחי, כך בכלל העולם אי אפשר למציאותו שיהיה נצחי.

ותראה עתה הדבר הזה במופתים חותכים: סוף כל המעשה הוא הכוונה התכליתית בכל חלקי המעשה ההוא. הטוב הוא סוף כל הסיבוב העובר על כל איש בפרט, אפילו הוא רשע, אם כן הטוב הוא הכוונה התכליתית בכל הסיבוב. הרי מופת ראשון שהכוונה התכליתית בכל הסיבוב הוא הטוב. אך הפועל בכל הסיבוב הוא הרצון העליון, אם כן הרצון העליון - כל תכליתו אינו אלא טוב, הרי מופת שני שהרצון העליון הוא רק טוב. עתה נראה אם העונש, שהוא קודם הסוף ברשעים, הוא טוב או לא. דבר שסופו משתנה ממה שהיה בתחילתו - תחילתו וסופו אינו ממין אחד. הסיבוב שמשבב על הרשע הוא ישתנה בסופו ממה שהיה בתחילתו, אם כן תחילת הסיבוב הזה וסופו אינם ממין אחד. אך הסוף הוא טוב, והוא הנרצה בתחילה מן הרצון הפועל. האמצע, פירוש מה שקודם הסוף אינו ממין הזה. אם כן מה שקודם הסוף, אינו טוב, ואינו הנרצה בתחילה מן הרצון הפועל. נאמר: אם כן למה ישנו? אלא לפי שאי אפשר להגיע אל הסוף בלתי זה. אבל אם היה אפשר להיות בלתי זה, לא היה ראוי לאמצע הזה להמצא. נוציא מכל זה שהעונש הוא רע, והוא הפך המבוקש ומכוון ברצון העליון, אלא שהמצאו צריך לברייתא, כדי להגיע ממנו אל התכלית; ואם היה אפשר בלאו הכי - היה יותר טוב לפי הרצון. אמור מעתה, כמו שפעולת העונש בפרטים הוא מה שהוא הפך הרצון, שעל כן צריך להשתנות בסופו, היות ענין העונש בהנהגה - גם זה הוא נגד הרצון העליון וצריך שישתנה בסופו. וזה פשוט, כי כמו שכיוון הרצון העליון שכל הפרטים יהיה להם טוב בסוף, כך צריך שיתכוון שכללות העולם בסוף יהיה רק טוב. וכמו שהמציא העונשים שהם מספיקים לפרטים - שבסוף יקבלו טוב, כך יוכל להמציא מין עונש, או מה שיהיה, לכללות העולם גם כן, שבתחילה יהיה רע, ובסוף יהיה טוב. אלא ודאי כך הוא באמת שאין רצונו ית' אלא טוב. וזה מה שצריך שיהיה קיים לעד, כי שליטת רצונו קיימת. ואם האמצעית לזה יהיה רע - אינו

כלום, כי אדרבא, תראה כונתו הטובה ופעולת כונתו הקיימת - שהיוצא מכל הסיכוב לכל צד הוא רק הטוב שבחוקו ית'.

וכל מה שהוא רע בתחילה, אינו יוצא מרשות אחר ח"ו, שיוכל להתקיים נגדו, כיון שידענו שמה שהוא פועל - צריך שבסוף יהיה טוב, עתה צריך שנדע עוד אמת אחר, והוא שודאי אין יש אלא רשות אחת, לאפוקי מן הכופרים שאמרו שתי רשויות יש. והיינו כי כשאנו אומרים שאלהינו הוא אחד - צריך להבין בכאן שני דברים: שאף על פי שאנו רואים כל כך מקרים בעולם וכל כך מסיבות גדולות מתהפכות לכמה גוונים, אנו יודעים אף על פי כן שאין יש אלא מאציל אחד ית"ש, ורצון אחד. לאפוקי - שאין שום רצון מונע על ידו, אפילו עלול ממנו. ומכל שכן לאפוקי - שאין יש שתי רשויות ח"ו, אחד פועל טוב ואחד פועל רע, אלא ה' אלהינו ה' אחד בכל מיני יחוד. ומה שנראה עכשיו כאילו הם פעולות נפעלות מזולתו, יהיה מעלול ממנו, או ח"ו מרשות אחר - אינו כן, אלא הוא בחק טובו הוא הפועל כל זה. כי כבר נודע - כל מה שיש עכשיו לא יתקיים כלל, אלא לבסוף יהיה הכל טוב, ונדע ונכיר למפרע שאין רשות אחר. כי מי שהוא רשות בפני עצמו - צריך להתקיים תמיד. וזה פשוט, כי אין רשות אלא מי שאין אחר יכול לו, אלא הוא כח ורשות קיים בפני עצמו, ומה שאינו מתקיים - אינו רשות. וכיון שידענו זאת, כן נדע שאין שום רצון, אפילו עלול ממנו, מונע לו. כי אדרבא, סיבוב שלו היה לגלות רשותו אחר כך, ולהשלים הכל ברשותו הטוב. וזהו מה שיש לנו להאמין באמונה שלימה. ותועלת החכמה הזאת הוא שנבין את זה בדיעה ברורה, שהוא מה שנצטוינו על זה: "וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד" (דברים ה, לט). ואיך נבין זה? אלא כשנבין ההנהגה הזאת הסובבת מראש העולם עד סופו, אז יהיה דבר זה נראה לעינים שכך הוא, שהכל הוא רק מאתו ית"ש להעמיד רק חפצו הטוב להיטיב, ולא בשום ענין אחר. ואותם הדברים שהיו מתקשים לעינינו, והמכשילים את הרשעים להיות פוקרים, הם עצמם יהיו המגלים לנו האמת הזו, והמודיעים לנו היחוד האמיתי הזה בכל דרכיו, כמ"ש. נמצא שתי הבחנות יש לנו בזה, פירוש: בענין הרע הנראה עתה בעולם. הא' הוא: שאינו יוצא מרשות אחר ח"ו שיוכל להתקיים נגדו. והב' היא: שסופו יהיה טוב. אלא שסופו הוא טוב ודאי - שאינו נגד טובו אפילו בדרך אחר שפירשנו, דהיינו שיהיה רצון עלול ממנו מעכב על ידו, אלא

סופו הוא טוב. והנה נראה שאדרבא, בדרך זה הא"ם מודיע אמיתת יחודו באמת. וזה: ואז נודע שלא יש רשות אחר אלא הוא. וזה כי אפילו היה נותן השגה לנמצאיו שישונו שלמותו, הנה היו מכירים כל שלמותו זה שהיה מגלה להם, ומשיגים גודל יקרו וכבודו. אך הנה היתה הקדמה כוזבת למינים ברורות אחרים, שאי אפשר להשיג קצה אלא מקצה שכנגדו, ואמרו: שכשאומרים שיש אלוה אחד שהוא תכלית הטוב, אם כן ח"ו שיהיה אחר תכלית הרע, שאם לא כן לא היתה הידיעה זאת בתכלית הטוב הזה. ועל כן גם להוציא מן הטעות הזה, רצה וברא רע, כדכתיב "עושה שלום ובורא רע" (ישעי' מה, ז). והנה ההפך נראה מיד, ומבינים הקצה הטוב. אך עוד נדע, שאפילו זה הרע לא היה רשות בפני עצמו, אלא שהוא ית"ש, שהוא כל יכול, יכול לעשות גם זה מה שהוא כביכול הפכו, ונראה על ידו שלמותו הגדול. והרע אינו רשות אחר ח"ו, אלא דבר נברא ממנו, עד שיראו הנמצאים את ההפך, ולא יחשבו שיש הפך אחר, כי אין הפך אלא מה שהוא הפך. וכשראו ההפך, וגם ראו שאינו כלום אלא נברא ממנו ית"ש, הרי ידעו השלמות והיחוד בברור, ונודע פתיות הרשעים הכופרים. כי הנבראים הוא כך - שאין נודע קצה אלא מהפכו. ודרך הבורא אינו כדרך הנבראים כלל, כי הרי לא יוכל לעשות ההפך לו, והוא עשהו, ועוד בטלו, ונראה יחודו בשלמות.

פתח ג

תכלית הנבראים להיטיב להם בתכלית הטוב

תכלית בריאת העולם הוא להיות מיטיב כפי חשקו הטוב בתכלית הטוב.

אחר שבארנו אמונתנו בו ית"ש, נבא עתה לבאר פעולותיו.

תכלית בריאת העולם, זה פשוט, שכל פועל - פועל לתכלית. הוא להיות מיטיב, לא לצרכו, כי הוא אינו צריך לבריותיו, אלא לברוא בריות להיטיב להם. כפי חשקו הטוב, פירוש: אם תשאל - ומהיכן נולד זה התכלית? התשובה ברורה: כל טוב חשקו להיטיב, הרצון ב"ה הוא תכלית הטוב, אם כן חשקו להיטיב. בתכלית הטוב, לפי שהוא תכלית הטוב, גם חשקו הוא להיטיב בתכלית הטוב. וזה הטעם למה עשה העולם בזה הדרך של בחירה ושכר ועונש, לפי שזהו הוא תכלית הטוב, וכדלקמן במאמר שלאחר זה.

פתח ד

הטבה שלימה - ע"י גילוי היחוד

הוא הסיבה לחסרונות, לעבודה, והוא עצמו השכר

רצה הא"ם להיות מטיב הטבה שלמה, שלא יהיה אפילו בושת למקבלים אותו. ושיער לגלות בפועל יחודו השלם - שאין שום מניעה נמצאת לפניו, ולא שום חסרון. לכן + עם ההנהגה הזאת שהוא מנהג, שבה יהיה בפועל החזרת הרע לטוב; דהיינו במה שנתן מתחילה מקום לרע לעשות את שלו, ובסוף הכל כבר כל קלקול נתקן, וכל רעה חוזרת לטובה ממש. והרי היחוד מתגלה, שהוא עצמו תענוג של נשמות.

אחר שבארנו תכלית הבריאה, נבאר עתה הסדר שהוחק לפי התכלית הזוה.

חלקי המאמר הזה ד'. ח"א רצה הא"ם ב"ה, והוא כללות הסדר המחוקק על פי התכלית שזכרתי. ח"ב: ושיער לגלות, והוא שיעור סדר הזה. ח"ג: דהיינו במה שנתן, והוא ענין החזרת הרע לטוב - איך הוא. ח"ד: והרי היחוד מתגלה, והוא סוף הסיכוב מה הוא.

חלק א: רצה הא"ם ב"ה להיות מטיב הטבה שלימה, והוא מה שביארנו כבר, שרצה להטיב בתכלית ההטבה והשלמות. שלא יהיה אפילו בושת למקבלים אותו, כענין שאמרו מאן דאכל דלאו דיליה בהית לאסתכולי באפיה. ועל הטעם הזה רצה שיהיה דרך עבודה לבני אדם לשיזכו על ידה לטוב, ואז יקבלוהו בשכרם. ועל כן + עם הטוב והרע והבחירה באדם, והשכר והעונש, עד שיצא התכלית המכוון הזה.

חלק ב: ושיער לגלות בפועל יחודו השלם, - הנה דרך העבודה הזאת גם הוא צריך שיהיה על צד נאות, לא בדרך הזדמן. כי הנה פשוט, שכל מצוות שיהיו, כשהיו מקוימות מבני אדם - הרי זה להן לזכות, ויקבלו עליהן שכר. אבל מחק החכמה הנשגבה של האדון ית"ש הוא - שתהיה העבודה - מציאות אחת נאה בכל חלקיו, בנוי בעומק עצה, שלא על דרך הזדמן והסכמה לכד כמו"ש, אלא שיהיה שורש אחד לכל הענין הזה. והנה שיער הרצון העליון שלא יש שום ענין שתהיה נאה בו העבודה, פירוש - שתמשך יפה ממנו, כמו אם ירצה לגלות יחודו בפועל. כי זה הדבר יהיה מה

שיתן מקום יפה לעבודה. ולא זו אף זו - שזה עצמו יהיה ההטבה, וכדלקמן. שאין שום מניעה נמצאת לפניו, ולא שום חסרון - שלמות יחודו הלא הוא שליטתו הגמורה והמוחלטת, שאין לפניו שום מניעה וחסרון, וזה נדעהו בו מצד השלמות לא מצד ההפך. פירוש - כי אין נראים החסרונות והתיקון הבא עליהם מכה שלמותו, אלא השלמות לבר הוא הנראה. והרי זה מקום מוכן להמציא - על ידו עבודה כשירצה לגלות יחודו בפועל, רוצה לומר - שיגלה תחילה החסרונות, ואחר כך ישוב יחודו עליהם, ויתקן את הכל. ואמנם כמו שבהיות השלמות שולט - אין צריך ודאי עבודה כלל, כי שלמותו הגמור אין שייך בו יותר טוב, ואם כן המצוות לא יוסיפו לו כלום, ולא בהנהגתו. אך כשיהיה מציאות החסרונות - אז יועילו המצוות, כי החסר יכול לקבל השלמות. אם כן רק זה הוא המקום שבו יכול להיות נופלת עבודה בדרך זה. והיינו שלפי חק הענין הזה תיפול בו היטב, כי אי אפשר לומר יחוד, אלא אם כן אומרים השליטה הגמורה בלי שום מונע, ואז ממילא אם ירצה לפרט ענין זה לגלותו בפועל - יעשה המונע, ואחר כך יבטלהו. וזהו מרכז הא"ס ב"ה שהוזכר במקום אחר, שבו היה הצמצום, שעל הענין הזה נבראו העולמות והעבודה בהם. והיה המעשה - התעלם השלמות, והשאיר חק אחד בלתי שלם כדלקמן, שבו תפול העבודה כמ"ש בס"ד. ואמנם מה שהוא רוצה לגלות, הוא - איך שמציאות החסרונות נתקנים בכח יחודו. אם כן אין המעשה נשלם אלא אם כן יתעלם השלמות בתחלה, עד שיהיה מציאות לחסרונות. ובאותו הזמן יהיה מציאות לעבודה, ועוד יתגלה שלמות היחוד ויתקן כל החסרונות. ואמנם גם זה יהיה בכלל העבודה - גילוי היחוד עצמו, שבני אדם העובדים הם ימשיכוהו לגלותו, ולתקן כל החסרונות. ותראה מה יהיה שכרם - היחוד המתגלה, שיהיה נגלה אליהם - שישגיגוהו. וזאת היא ההטבה השלמה עצמה. והיינו כי שכר המצוות הוא רק לעוה"ב, והוא רק מה שהנשמות משיגות את שרשם, ולפי יקר מה שמשיגים - כך הוא תענוג השגתן. וכשישיגו היחוד מגולה כראוי, אז יהיה התענוג השלם, ויהיה שלם מכל צד: מצד המקבל - שלא יהיה לו מונע; ומצד האור עצמו המושג שהוא היחוד השלם, עוצם התענוג שיכול להיות לנשמות.

נמצא כללו של דבר: כשרצה הא"ס ב"ה מפני שלמות ההטבה לשים ענין העבודה, ושיער באיזה ענין תוכל לפעול, וידע שבכל עניני השלמות אשר בו - אין שום דבר צריך לבריותיו כלל, ואין עבודה נופלת בהם, רק בענין ההטבה בעצמה; פירוש: שהוא

כח החזרת הרע עצמו לטוב, והיינו סוד היחוד השלם שכתבתי. כי הענין הזה אף על פי שבהיותו בשלמותו - אין שייך בו גם כן עבודה; אך כיון שהוא ענין שמצד עצמו הוא נותן מציאות שם החסרון, לא להיותו, אלא להיות נשלל מכח השלמות, הרי יכול ליפול בו ענין זה - שכדי לגלות טובו יעלים שלמותו, כדי לגלותו בפועל, והיינו כמקלקל על מנת לתקן, ואז בזה החק עשה כל מעשהו: נתן מקום לנמצאים, נתן מקום לעבודתו, וקבע להם השכר יקר מאד.

חלק ג: לבן שם ההנהגה הזאת שהוא מנהג - ההנהגה שיש עתה. שבה יהיה בפועל החזרת הרע לטוב, - מה שהוא בכח היחוד - שמתגלה בפועל בגילוי. דהיינו במה שנתן בתחלה מקום לרע לעשות את שלו, והיינו העלם השלמות. ובסוף הכל כבר כל קלקול נתקן, וכל רעה חוזרת לטובה ממש, והוא סוף הסיכוב שחוזר היחוד ומתגלה.

חלק ד: והרי היחוד מתגלה, בכאן מתחברים דברים הרבה כאחד - היחוד עצמו מתגלה בפועל, שכיון שבזה צריך להבין הרע שחוזר לטוב, לא היה אפשר להיות זה בפועל, כי הרע לא היה בפועל עד שמתגלה לתחתונים. הדבר יקר כל כך שיהיה להם תענוג גדול בהשיגם אותו. והרי היה מציאות לעבודה, ועתה מציאות לשכר. פירוש - שלא תצטרך העבודה להיות נצחית, אלא "היום לעשותם ולמחר לקבל שכרם" (עירובין כב.), כי כיון שהיחוד נתגלה - אין צריך עוד עבודה. שהוא עצמו תענוג של נשמות - שזאת היא הטובה מה שאמרנו שרצה להטיב. והרי שיער הרצון העליון דבר שלם ונאות בכל חלקיו: הטובה שלמה מצד עצמה, פירוש - שתהיה הטובה רבה וגדולה יקרת הערך. וזה בהיות היחוד הענין הנכבד והיקר מאוד. [ועוד] שהוא שתהיה השלמה מצד הנתונה, פירוש - שלא יגיע הבושת למקבלים, וזה מצד העבודה שתקדים לה. ושתהיה הטובה - הענין עצמו שגורם מציאות העבודה, פירוש: הטובה, שבדרך אשר בה היא מזדמנת, תמציא העבודה, להיות הטבת היחוד, שר"ל החזרת הרע לטוב. שהנה דרך ההנהגה בשלמותה - הוא שיהיה ההעלם של השלמות, ואחר כך הגילוי, וזהו הדרך עצמו שנותן מציאות לעבודה. שכל הבריאה וכל ההנהגה כולה תבנה על זה הענין: ההנהגה - חק מגלה סוף סוף בכל סבוביו אמיתת היחוד הזה, כמ"ש. הריאה - שהנבראים עצמם הם רומזים בעצמם חוקות ההנהגה הזאת. וזה מה שנאמר במאמר הראשון - ועל יסוד זה בנוי כל הבנין.

תוכן הענינים

פתח א..... יט

השגת הנבראים - בפעולות הבורא בלבד * "רצון הבורא" אינו כלפי המאציל אלא ביחס לגלוי לנבראים * בנין החכמה הוא לידע שהכל בשליטתו ית' * ספירות כתר וחכמה מאוחדים זה בזה * עיקר החכמה - בירור האמונה שהוא לבדו שולט בכל * שיטת הרמח"ל בכל חכמת האמת * שליטת הרצון העליון מביאה לתכלית שהיא גילוי הרצון עצמו * תכלית החכמה - בירור ההנהגה * גילוי אחדות הנבראים - שיש אדון אחד המנהג את הכל * תכלית פרטי החכמה - להבינם בדרך של אחדות * סוד הגאולה - שיתגלה אור האחדות * בעל הרצון * הרצון המוגבל והבלתי מוגבל * הבורא לבדו מוכרח המציאות "ואין אחר כלל" * יחוד הבורא בשליטתו הבלעדית נמשך מיוחדו במציאותו * ידיעת אחדות הפרטים וידיעת כל פרט לעצמו * ידיעת ההנהגה - לשלול הטענה שהוא ית' מצוי אך אינו שולט ח"ו * יחוד רצונו - שרצונו ית' לבד הוא המנהיג * רצונו ית' באמצעי - זמן הבחירה, ובתכלית - זמן ימות משיח * גילוי התכלית בימות המשיח - מכאן ולהבא למפרע * גילוי משיח עניינו ידיעת הלב * גדר הבחירה - מדרגת הלב שמרגיש שהוא בוחר * גדר "חכם ומבין מדעתו" בתורת הפנימיות, כראיה חושית של רחמינות * המושג "אין סוף" סותר לענין "ברוך הוא" והישוב לזה * גדר יחוד וגדר יחיד * ג' מדרגות בגדר רצון הנבראים * מהות רצון הנבראים - רצון נשלט ולא שולט * סוד הדביקות ברצונו - גילוי בנפש שרצונו נשלט ועלול ברצונו ית' * גם אחר שנברא - רצונם תלוי ומאוחד ברצונו ית' * שליטת הבורא - שלימה בכל מקום ובכל זמן * "יחיד ברצונו" - שאין רצונו מוגבל ואין לו מנוע להרציאו לפועל * "רצונו לעשות רצונו" * המאציל ית' ש"מיוחד בכל עניניו" במציאותו ובשליטתו * החילוק בין יחודו במציאותו ליחודו בשליטתו * פירוש הפסוק "אין עוד מלבדו" ביחס ליחוד שליטתו * "אין עוד מלבדו" - פירושו ביחס ליחוד מציאותו * ביאור הנפה"ח בגדר "אין עוד מלבדו" * הידיעה בפירוש הנפה"ח מהוה כלי לדביקות בבורא * המושג "יחיד בשליטה" מכריח שא"א להבין שליטה נוספת * תכלית הבריאה מכריחה שיש יחיד בשליטה * התכלית לעולם כפי מהות האמצעי וא"כ מוכרח שהאמצעי הוא אחדות * יסוד כל הבנין - גילוי ההנהגה באמצעי ובתכלית * גילוי היחוד בשית אלפי שנין ברמו ובזמן הגאולה יהיה בפועל ממש

פתח ב..... נב

ג' סיבות לבריאה * שית אלפי שנין כנגד שש מדות * הסיבות לבריאת העולם - שורשן בספירות * טובו ית' מתגלה באמצעות הכתר * ההטבה בשית אלפי שנין אינה שלימה * ההטבה השלימה בגילוי הרצון * ב' הבחנות בהפיכת הרע לטוב * שתי בחינות ב"טוב" של התורה * תכלית הטוב מכריחה שאין שולט זולתו * ביאור וגדר ה'להיטיב' * גדר תכלית הטוב - הטבה מוחשית * שלימות הדביקות בבו"ת רק כאשר "יבוקש את עון ישראל ואיננו" * תכלית הטבה אף לרשעים ואף בשית אלפי שנין * גם דרך היסורים לרשע הוא השביל להטבה ואין רצונו ית' להרע כלל * תכלית היסורים להביא את העולם לאמונה בהטבה הבלתי גבולית * תכלית הטוב מכריחה שיש לחטא קצבה * החטא אינו נצחי אף בקומה הכללית של הנבראים * "אין יסורים בלא חטא" * שתי משמעויות למושג 'חטא' * סוד הגאולה - "למעני למעני אעשה" * התכלית באלף השביעי * גדר ביטול החטא באלף השביעי * תכלית הטבה מושרשת במחשבה ולמעלה מכך ברצון העליון * גדר ה"אמצעי" שאחר הרצון והמחשבה ולפני גילוי התכלית * למה ישנו רע - ובעומק מהו מקורו אחר שאינו גנוז ברצון * מצד "למה ישנו" התשובה שכך היא צורת הנבראים * בחינת עולם ונפש בעולמות אבי"ע * מהות תורת הרמח"ל - החזרת הרע לטוב * החילוק בין הסתכלות של נשמה דאצילות לנשמות דבי"ע * סוף החזרת הרע לטוב - שינוי הסתכלות * התנוצצות אור הגאולה בתוך הגלות * גדר החזרת הרע לטוב * הסרת הרע - לא רק לאדם אלא אף לכללות העולם * העונש הניתן לאדם מתקן אף את כל הבריאה * תיקון וקלקול העולמות - מצד הסתכלות האדם בלבד * גילוי אור התכלית - "כל מאן דעביד רחמנא לטב" * תכלית הגילוי - שהטוב והרע באים ממקור אחד * "להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות" * גדר ועומק הגילוי למפרע *

רשות שאינה מתקיימת - אינה רשות * 'ידיעת היום' - באמצעות החכמה * החכמה מוגבלת לעומת האמונה שכוללת הכל * 'צדיקים מתרפאים בה ורשעים נידונים בה' - באור החכמה * שתי הבחנות המשלימות זו את זו בענין הרע הנראה לעינינו * גילוי היחוד - ע"י דבר והיפוכו דוקא * בחינת הגילוי קודם חטא אדה"ר ולאחריו * דבר והיפוכו - שניהם ממנו ית' וא"כ ההיפך אינו היפך * עומק הגילוי של ימות המשיח * סוד האחדות של הנבראים ביוצרים

פתח ג.....

"כל פועל פועל לתכלית" - רק ביחס לתפיסת הנבראים * תכלית הבריאה הטבה ונתינה - בחינת דוכרא * בחינת נתינה שלימה - אינה שייכת בנברא * בדקות אין להגדיר בבורא גם לשון "נתינה" רק בשלילה מהנברא * הבורא ית' אינו מושג ואין לדון בו לא מעלה ולא חסרון * אין להגביל חוקים בעצמותו ית' רק בספירות - פעולותיו * ההטבה שורשה בכתר ולכן שייך בה תכלית וגבול * הדרך להטבה אף היא גבולית - שחירה שכר ועונש * אמונה בגבול - בחירה, ולמעלה מן הגבול - ידיעה * שני אופני דביקות, בגבול - במדותיו, ולמעלה מן הגבול - בא"ס * "למעני למעני אעשה" - שלילת הנהגת ההטבה לעת"ל * החילוק בין ספירת ה"חכמה" לספירת "כתר" שהוא ממוצע לעולמות הא"ס

פתח ד.....

אופן קבלת ההטבה לנבראים * התכלית של גילוי היחוד הוא עצמו תכלית ההטבה * ענין גילוי משיח בעולם העשיה דוקא * היפוך הרע לטוב בסוד "אשת חיל עטרת בעלה" * תכלית העבודה לקבל ההטבה כגמול ולא כמתנת חיים * "אוצר מתנת חיים" - מדוע אין בושט למקבלים אותו * עולם הידיעה ועולם הבחירה * שורש הבושה - מידת הגאווה שבנפש * מתנת חיים - שכר עולם הידיעה * עולם הפעולה ועולם השכר מאוחדים זה בזה * גדר שכר מצוה - מצוה * אופן גילוי היחוד קודם החטא ולאחר החטא * אחת דבר אלוקים שתיים זו שמעתי" - שתי בחינות בגילוי * תפיסה ע"י דבר והיפוכו - רק בנבראים * עבודת אדם הראשון קודם החטא * 'דרך רשעים צלחה' - בבחינת סוד הניגודים * גדר סוד הצמצום - העלם נקודת המרכז * מהות עבודתינו בעוה"ז - השלמת החסר * השלמת החסר - באמצעות גילוי יחודו * עבודת השלמה רק בשית אלפי שנין שבו נגלה החסר * שתי בחינות בעבודה - מצד הבחירה ומצד הידיעה * שתי בחינות - אף בשכר * שלימות השכר - רק לאחר שית אלפי שנין * ג' דרגות לשכר - עולמות נשמות ואלוקות * שתי דרגות בתענוג הנשמות - גבולי ובלתי גבולי * גילוי היחוד השתא בגדר של הטבה, ובאלף השביעי הוא גילוי בעצם * גדר הצמצום - גילוי מציאות של גבול מצד המקבל * הגילוי וההעלם אינו עצמי אלא יחסי לנבראים * גדר 'בונה עולמות ומחריבן' * הארת האלף השביעי - ביטול בנין הגבול וגילוי שורש הצמצום * הרע הוא העלם היחוד - וגילוי היחוד בפועל הוא הטוב * גדר החזרת הרע לטוב - ככח ובפועל * העבודה בפועל וככח - תיקון הכוחות הנגלים והנעלמים שבנפש * ג' חלקים ביחוד המתגלים בבת אחת * שתי בחינות ביחוד - העלם וגילוי היחוד ועצמיות היחוד * אופן הדביקות בג' בחינות - העלם היחוד גילוי ועצמותו * גדר גילוי ההוי"ה * תענוג ידיעת התורה דהשתא - גילוי ההנהגה * התענוג בידיעה שיש מצוי נעלם עתה מתפיסת הנשמה * שתי מעלות בדביקות באלוקות * בכל דור יש התנוצצות של גילוי היחוד * ביאור זמני הקץ השונים שהוכרו בספרים * 'עקבתא דמשיחא' - דייקא מצד העקב

פתחי חכמה

פתח א

יחוד האין סוף ב"ה הוא - שרק רצונו ית' הוא הנמצא, ואין שום רצון אחר נמצא אלא ממנו, על כן הוא לבדו שולט, ולא שום רצון אחר. ועל יסוד זה בנוי כל הבנין.

בלבני משכן אבנה

כתר נקרא רצון. והנה, שורש הנבראים הוא: "כשעלה ברצונו לברוא נבראים", כמו שכתוב בתחילת היעץ חיים. ביאור הדבר, כביכול אם לא"ס לא היה רצון לברוא נבראים, הרי שלא היה בורא אותם, נמצא שעצם קיום הנבראים הוא ההכרח שיש רצון לברוא אותם. אולם צריך להבחין בזה שענין הרצון של הא"ס לברוא נבראים הינו לשון מושאל, שהרי אם נאמר שיש לא"ס רצון כפשוטו, הרי שאנו מדמים אותו לבשר ודם, שכשם שב"ו אינו פועל אא"כ יש לו רצון, כך הא"ס אינו פועל אא"כ יש לו רצון, ובדקות זו ח"ו כפירה שא"א לאומרה כלפי הא"ס. וא"כ נשאלת השאלה כיצד מדברים כל הספרים כלפי רצונו יתברך?

תשובת הדבר נעוצה בסוד של "מבשרי אחזה אלו-ה", דהיינו שהנידון אינו בו יתברך, אלא הביאור הוא שהא"ס ברא את הנבראים בצורה של קומת האדם [וכפי שיבואר בהרחבה בפתחים להלן], וכשם שבקומת האדם - שורש כל הכוחות בנפשו הוא הרצון, שאם אינו רוצה - אינו עושה, אינו חושב ואינו מדבר וכו', ממילא כשבאים לדון על הנהגת הבורא כלפי הנבראים, הרי שאנחנו מגדירים שברצונו

פתח א

השגת הנבראים - בפעולות הבורא בלבד

יחוד האין סוף ב"ה הוא - שרק רצונו יתברך הוא הנמצא, ואין שום רצון אחר נמצא אלא ממנו, על כן הוא לבדו שולט, ולא שום רצון אחר. ועל יסוד זה בנוי כל הבנין.

שרשי הדברים. על מציאותו יתברך נאמר: "לית מחשבה תפיסא ביה כלל", וא"כ הוא ית' אינו מושג כלל, וכל הנידון בתורת הקבלה אינו בו יתברך אלא בפעולותיו. ויסוד זה הינו ראשוני וברור לכל העוסק בתורת הקבלה. ומה הם פעולותיו? ככלל יש לנו עשרה ספירות: כתר, חכמה, בינה, חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד ומלכות.

"רצון הבורא" אינו כלפי המאציל אלא ביחס לגלוי לנבראים

עתה נעסוק בשתי הספירות הראשונות, כתר וחכמה. ספירת הכתר מוגדרת אף בשם רצון [לכל ספירה יש הרבה שמות וכמה ביטויים, ואחד מהשמות של

בלבבי משכן אבנה

הדבר כשתי רשויות שיש מלחמה ביניהם מי שולט, רצון הבורא או רצון הנברא.

אולם יסוד האמונה בא לשלול את האפשרות שרצון של נברא יכול לשלוט. וזהו מש"כ: "על כן הוא לבדו שולט ולא שום רצון אחר". מה הפירוש "על כן"? מכיון שהרצון אחר אינו נמצא אלא ממנו, דהיינו שאינו רצון עצמי אלא רצון שנתלה ברצונו ית', נמצא שרצון הנברא תלוי ברצונו ית', וממילא לרצון הנברא אין שליטה עצמית, אלא מי ששולט הוא רק רצון הקב"ה.

"ועל יסוד זה בנוי כל הבנין". כלל יסודי הוא: "סוף מעשה במחשבה תחילה", ו"המגיד מראשית אחרית". כשרוצים לבנות מהלך ע"מ להגיע לאחרית, אזי כבר מהרישא צריכים לדעת מהי נקודת התכלית. בלשון הספרים זה מוגדר: "נעוץ סופן בתחילתן", הסוף של הדבר נעוץ בהתחלה. הוא הדין כלפי עבודת הנפש, כבר בתחילה האדם צריך לדעת להיכן הוא רוצה להגיע, ומהי תכליתו. א"כ כשבאים להתעסק בענין החכמה, וכפי שהספר נקרא "פתחי חכמה", הרי שצריך להתבונן לשם מה צריך חכמה? האם החכמה היא תכלית לעצמה, אם לאו. ע"ז כותב הרמח"ל: "ועל יסוד זה בנוי כל הבנין", דהיינו לברר איך רק רצון הקב"ה הוא השולט [זהו הצד החיובי], וכיצד כל הרצונות שנמצאים בנבראים אינם שולטים [זו היא השלילה]. נמצא שתכלית החכמה היא לברר שרצון

הוא מנהיג, אולם זהו לשון מושאל ואין הכוונה כפשוטו שיש לא"ס רצון. ואי"ה עוד יבואר להלן בסוף פתח ה'.

בנין החכמה הוא לידע שהכל בשליטתו ית'

"יחוד האין סוף ב"ה שרק רצונו ית' הוא הנמצא". פירוש, היה מקום לומר שאם רצונו יתברך שקיים בעולם הוא הצד החיובי, הרי שההיפך מזה הוא כביכול רצון שאיננו שלו יתברך. וזה מה ששולל הרמח"ל בהמשך דבריו: "ואין שום רצון אחר נמצא אלא ממנו". ובזה מתבארים דבריו לעיל "שרק רצונו ית' הוא הנמצא", שאין הכוונה שלא קיימים בעולם רצונות אחרים כלל, שהרי באמת אנו רואים שלכל אדם ואדם יש רצון, אלא כוונתו היא שאף הרצונות האחרים שקיימים בעולם אינם נמצאים "אלא ממנו", דהיינו שרצונם אינו עצמי, אלא הוא תולדה מרצונו יתברך.

"על כן הוא לבדו שולט, ולא שום רצון אחר". כלומר, אילו רק רצונו יתברך היה קיים ולא שום רצון אחר, הרי שזה פשוט שרצון הקב"ה שולט, שהרי אין שום רצון אחר. אולם לאחר שנתברר שישנם רצונות אחרים, א"כ לכאורה יש התמודדות בין שני רצונות שהם רצון הקב"ה ורצון הנבראים, ומעתה יש לדון מי שולט, האם רצון הקב"ה או רצון הנבראים? לכאורה אם נאמר שרצון הנבראים מנותק מרצונו יתברך והם שני רצונות נפרדים ח"ו, הרי שח"ו נדמה

יסוד האמונה ועיקר החכמה הוא יחודו העליון ית"ש, לפיכך זה מה שצריך לכאר

בלבני משכן אבנה

הראשונות, הכתר [-רצון] והחכמה מאוחדים זה בזה בתכלית האיחוד, שהרי כל עניינה של החכמה הוא רק לברר שהרצון היחיד ששולט בכריאה הוא רצונו יתברך.

עיקר החכמה – בירור האמונה שהוא לבדו שולט בכל

יסוד האמונה ועיקר החכמה הוא יחודו העליון ית"ש, לפיכך זה מה שצריך לכאר ראשונה. הוזכרו כאן שתי לשונות: אמונה וחכמה, שהם מקבילים לספירות שזכרנו, הכתר הוא האמונה וספירת החכמה היא חכמה. והנה, לכשנדקדק במילים: "יסוד האמונה ועיקר החכמה" - נבחין שכלפי האמונה נכתב 'יסוד', וכלפי החכמה נכתב 'עיקר'. וסיבת הדבר היא מפני ששורש הספירות מתחיל בכתר ולכך הוא היסוד, והחכמה שהיא הראשית כלפי שאר הספירות עד המלכות, באה לברר את האמונה, ולכך היא העיקר.

ומה היא האמונה? שאין רצון אחר שולט מלבד רצונו יתברך! כלומר, נתבאר לעיל שמטרת החכמה היא לברר שרצונו יתברך הוא השולט ולא רצון אחר. והנה, אימות הענין נעשה באמצעות האמונה, שהרי כל סוד האמונה הוא להאמין שמי ששולט בעולם זה רק הוא יתברך, הרי שהאמונה והרצון חד הם [ויש להעמיק בזה יותר מדוע הרצון והאמונה חד הם. ואכמ"ל]. וממילא החכמה שבאה לברר את הרצון היא גופא באה לברר את יסוד האמונה.

הקב"ה שולט, והיא איננה חכמה ותכלית לעצמה.

ספירות כתר וחכמה מאוחדים זה בזה

הזכרנו בראשית הדברים שיש עשרה ספירות, ועתה אנו עוסקים בשתי הספירות הראשונות, כתר [-רצון] וחכמה, ובזה יש לדון האם הרצון הוא בפני עצמו והחכמה היא בפני עצמה, או שהם כרוכים זה בזה? בפשטות היה מקום לומר, שכל ספירה מהעשרה ספירות הינה ספירה לעצמה. אולם באמת אינו כן, כי הספירות כולם מאוחדים בתכלית האיחוד וכרוכים אחד בחבירו. וממילא כשאנו דנים כלפי שני הספירות הראשונות, כתר וחכמה, הרי שהרצון מחובר לחכמה והחכמה מחוברת לרצון.

העולה מן האמור, שאילו היינו סוברים שהרצון הוא בפני עצמו והחכמה היא בפנ"ע, הרי שעסק החכמה היא ידיעת חכמה לשם חכמה. אולם לאחר שנתבאר שהרצון והחכמה מאוחדים זה בזה בתכלית האיחוד, הרי שהחכמה היא רק בירור לגלות את הרצון ולא חכמה לעצמה. וזהו הביאור במש"כ: "ע"ז בנוי כל הבנין של החכמה לברר איך רצונו יתברך הוא הנמצא ואין שום רצון אחר נמצא אלא ממנו על כן הוא לבדו שולט ולא שום רצון אחר", דהיינו שהחכמה אינה תכלית לעצמה אלא היא רק אמצעי לברר איזה רצון שולט, רצון הבורא או רצון הנברא. נמצא ששתי הספירות

ראשונה. וזה, כי כל חכמת האמת אינה אלא חכמה מראה אמיתת האמונה, להבין

בלבבי משכן אבנה

יחודים ועולמות עליונים בלבד, אלא כל החכמה היא רק היכי תימצי לברר את האמונה, "אינה אלא חכמה מראה אמיתת האמונה". (הרי שיש כאן ויכוח יסודי בראשית החכמה מה תכליתה, האם התכלית היא האמונה שיש ספירות, עולמות, פרצופים וכו', או שזה כלי לברר לאדם את האמונה בהנהגתו ית').

וצריך להבחין שבפתח א' הרמח"ל מדגיש את כל שיטתו בקבלה. ולאחר מכן הוא יהיה עקבי בשיטתו לאורך כל הדרך לבאר לנו כיצד כל ידיעה וידיעה מבררת את אמיתת האמונה.

[**במאמר** המוסגר נוסף שיש שיטה נוספת בהבנת הקבלה, והיא שיטת החסידות, כמבואר בספה"ק 'יושר דברי אמת'. ושיטתם היא שכל תורת הקבלה הוא ביאור אופני דביקות הנפש בבוראה. ולפ"ז תורת הקבלה אינה ענין של הנהגת הבורא את עולמו, אלא דביקות הנפש ביוצרה].

שליטת הרצון העליון מביאה לתכלית שהיא גילוי הרצון עצמו

"להבין כל מה שנברא או שנעשה בעולם, איך יוצא מן הרצון העליון". כפי שנתבאר, האמונה מאמתת שהיחיד ששולט בעולם הוא הרצון העליון. אולם כפי שהודגש בתחילת הדברים, יש כאן שני חלקים, החלק הראשון הוא ש"אין שום רצון נמצא אלא ממנו", והחלק השני, שרצון הקב"ה הוא השולט ולא רצון אחר.

וזהו מש"כ: "יסוד האמונה ועיקר החכמה הוא יחודו העליון ית"ש", "יחודו העליון" היינו שהוא היחיד שמנהיג את הנבראים ולא זולתו. "לפיכך זה מה שצריך לבאר ראשונה", כלומר מכיון שזהו שורש הכל, וכל מטרת החכמה היא רק לברר את היסוד, הרי שראשית צריך לברר ולהעמיד את היסוד, ולאחר מכן יתבארו בהמשך הספר ענייני החכמה, כיצד הם מבררים שהרצון היחיד ששולט הוא רצונו יתברך, שזהו שורש אמונתנו.

שיטת הרמח"ל בכל חכמת האמת

וזה, כי כל חכמת האמת אינה אלא חכמה מראה אמיתת האמונה, להבין כל מה שנברא או שנעשה בעולם, איך יוצא מן הרצון העליון, ואיך מתנהג הכל בדרך נכון מן הא-ל האחד ב"ה, לגלגל הכל, להביאו אל השלמות הגמור באחרונה. יש ויכוח יסודי במקובלים כיצד להתייחס לחכמת האמת. שיטת המקובלים הפשטנים היא שזו חכמה לעצמה, שיש ספירות, פרצופים, זיווגים וכו', כפי שנראה כסדר בע"ה, וצריך להאמין שיש אורות עליונים ועולמות עליונים שבהם נפעלים כל היחודים והזיווגים.

לעומתם שיטת הרמח"ל שונה לחלוטין בכל תפיסת הקבלה. לדעתו אין מציאות של חכמת הקבלה לעצמה, אלא: "כל חכמת האמת אינה אלא חכמה מראה אמיתת האמונה", כלומר אין מטרת החכמה להאמין שיש ספירות, פרצופים,

כל מה שנברא או שנעשה בעולם, איך יוצא מן הרצון העליון, ואיך מתנהג הכל בדרך

בלבבי משכן אבנה

נמצא, שהרצון הוא המנהיג, ותכלית הרצון היא לברר שאין מי ששולט אלא הרצון, הרי שהרצון בעצמו פועל את הכל. כלומר, אין הכוונה שהרצון הוא כלי חיצוני שמסייע להביא לשלימות, אלא הרצון גופא מברר את עצמו, ששליטת הנבראים כולם אינה אלא ע"י הרצון עצמו. הרי שהרצון הוא המביא לתכלית וגילויו הוא עצם התכלית. נמצא שהאמצעי והתכלית מאוחדים זה בזה.

יש בזה נקודה עמוקה. כאשר האדם פועל, אין האמצעי והתכלית מאוחדים. כגון אדם הפועל לפרנסתו בכך שהוא עובד ובסוף החודש מקבל את שכרו, הרי שאין כל קשר בין העבודה לשכר, אלא זהו ענין הסכמי, שכשעובדים כך וכך שעות מקבלים כך וכך שכר. אולם אצל הקב"ה אין דבר נפרד, אלא הכל מאוחד בתכלית האיחוד. אשר על כן, הרצון שמגלגל הכל להביא לתכלית, אינו רק היכי תימצי להגיע לתכלית כמו העבודה ע"מ לקבל שכר אצל בנ"א, אלא הוא עצמו התכלית. הרי שמה שמביא לתכלית והתכלית עצמה הם דבר אחד.

במאמר המוסגר, בכל פרט מענייני החכמה צריך להבחין כיצד הוא מאוחד. וזאת מכיון שרק אצל הנבראים יש נפרדות, אולם הקב"ה הוא אחדות [בלשון מושאל], וממילא פעולתו אף היא בצורה של אחדות, ולכן בכל דבר צריך לראות כיצד הוא פועל באחדות, ובפרט בענין בו אנו עוסקים עתה.

ביאור הדברים בעומק. עצם המציאות שיש לאדם רצון הוא השתלשלות מספירת הכתר שנקראת רצון. כלומר, היה מקום לומר שיש את רצונו יתברך וקיים גם רצון הנברא, אלא מכיון שהקב"ה חזק ותקיף, לכן רצונו יתברך שולט על רצון הנברא. אולם הרמח"ל מדגיש בתחילת הפתח: "ואין שום רצון נמצא אלא ממנו", כלומר רצון הנברא אינו עצמי, אלא הוא השתלשלות מספירת הכתר, ומכיון שהוא חלק מן הספירה, חלק מרצונו יתברך, ממילא ברור שמי ששולט הוא רצונו יתברך, כי לעולם השורש שולט על הענף.

אלו הם הדברים שהרמח"ל חוזר וכותב כאן: "איך יוצא מן הרצון העליון", זו נקודה ראשונה שהחכמה מראה, כיצד הרצון של הנברא יוצא מן הרצון העליון. "ואיך מתנהג", זהו דבר נוסף שמתברר על ידי החכמה, שהרצון העליון שולט על רצון האדם.

"הכל בדרך נכון מן הא-ל האחד ברוך הוא לגלגל הכל", כלומר הרצון ששולט הוא רצון הקב"ה, ותכלית שליטתו היא: "לגלגל הכל". ולהיכן? מהי התכלית של הכל? "להביאו אל השלמות הגמור באחרונה". פירוש, תכלית הרצון היא להביא את הבריאה לתכלית. אכן, כאן לא מבואר מהי התכלית, אולם בראשית הדברים נתבאר שתכלית בנין החכמה היא לברר שהרצון היחיד ששולט הוא רצונו יתברך.

נכון מן האל האחד ב"ה, לגלגל הכל, להביאו אל השלמות הגמור באחרונה. ופרטות החכמה הזאת הוא רק פרטות ידיעת ההנהגה בכל חקויה ומסיבותיה. נמצא המונח

בלבבי משכן אבנה

שמחלוקת זו הינה בכל מהות עניני החכמה, ולכך הרמח"ל מדגיש בראשית דבריו, שהחכמה היא רק בירור של ההנהגה ותו לא.

גילוי אחדות הנבראים – שיש אדון אחד המנהג את הכל

נמצא המונח הראשון של החכמה הזאת - שלכל מה שאנחנו רואים, בין גופים הברואים ובין במקרים המתילדים בזמן, לכולם כאחד יש אדון אחד לבדו ב"ש, שהוא העושה כל זה, המנהג כל זה, שדרכי מעשיו והנהגותיו הוא מה שאנו מבארים ומודיעים בחכמה הזאת. כפי שהזכרנו בתחילה, הבורא הוא אחדות פשוטה, ואילו הנבראים הם נפרדים. ישנם ששים ריבוא נשמות ישראל, שהם עצמם מתחלקים בכל הדורות לניצוצות ועוד ניצוצות, וכן ריבוי של נשמות אומות העולם, ובנוסף לכך חי, צומח ודומם. הרי שהנבראים הם פרטי-פרטי פרטים לאין מספר, ולכאורה כל זה עלמא דפרודא, משא"כ הקב"ה הוא אחדות פשוטה. אולם תכלית ההתפרטות, הנפרדות, הוא לגלות בה את האחדות ולא להשאיר אותה כנפרדות.

היכן מתגלה האחדות של כל הנבראים כולם? "לכולם כאחד יש אדון אחד לבדו ברוך שמו שהוא העושה כל זה, המנהג כל זה". דהיינו שאף שמצד עצמם הם נפרדים, אולם מצד מי שמנהיג אותם, הרי שיש בהם אחדות. נמצא שכאשר

תכלית החכמה – בירור ההנהגה

ופרטות החכמה הזאת הוא רק פרטות ידיעת ההנהגה בכל חוקויה ומסיבותיה. הנה, לשיטת המקובלים שתכלית החכמה היא לא האמונה, אלא ידיעת האורות העליונים, שכאשר האדם מדבק את מחשבתו בזה הרי שהוא מקבל הארה מידיעתם, לפי זה הידיעה אינה עסוקה בהנהגה, אלא בידיעת הספירות, הפרצופים, העולמות וכו'. משא"כ לשיטת הרמח"ל שכל תכלית החכמה היא לגלות שמי שמנהיג זה רק רצונו יתברך, ממילא "החכמה הזאת היא רק פרטות ידיעת ההנהגה". כלומר תכלית החכמה אינה ידיעת העולמות, אלא הוא רק היכי תימצא לברר את ההנהגה בלבד. וזו היא שורש המחלוקת בין המקובלים הפשטנים לרמח"ל, האם החכמה היא תכלית לעצמה או שהיא ידיעת ההנהגה.

נמצא, שיש שתי מחלוקות בין הרמח"ל למקובלים ששורשן אחד. המחלוקת הראשונה היא, שלשיטת המקובלים ידיעת החכמה היא תכלית לעצמה ולדעת הרמח"ל היא כלי לאמונה, וממנה משתלשלת מחלוקת נוספת והיא במה עסוקה כל חכמת הקבלה, שלשיטת המקובלים הקבלה עסוקה בעצם המציאות של העולמות, הספירות וכו'. משא"כ לשיטת הרמח"ל שמטרת החכמה היא לברר את האמונה שהוא ענין ההנהגה, הרי שמעבר לבירור ההנהגה, חכמת האמת אינה מגלה כלום. וצריך להבחין

הראשון של החכמה הזאת - שלכל מה שאנחנו רואים, בין בגופים הברואים ובין במקרים המתילדים בזמן, לכולם כאחד יש אדון אחד לבדו ב"ש, שהוא העושה כל זה, המנהג כל זה, שדרכי מעשיו והנהגותיו הוא מה שאנו מכארים ומודיעים בחכמה הזאת. אם כן זהו מה שיש לנו לבאר בראשונה, שזה הענין עצמו הוא יסוד לבריאה

בלבבי משכן אבנה

כל חלקי הנגלה שבתורה, מה מאחד אותם? כאן מבאר לנו הרמח"ל שיש מאחד לכל, שהקב"ה מנהיג.

כך הוא בחכמת האמת, כשאדם לומד הרבה בחכמה שאף בה פרטים רבים, לא גרע מחלק הנגלה, אם כן היכן היא האחדות של הכל? זהו מש"כ: "נבין בדרך עיקר ענין הבריאה על מה היא מיוסדת, על כן זה ודאי ראוי לבאר בראשונה". כשאדם מבין שהיסוד של הכל הוא אחד, ממילא הוא מפרש את כל הפרטים ביחס ליסוד, נמצא שהוא מאחד את כל החכמה באחדות של היסוד. לכן כותב הרמח"ל שבראשונה צריך לבאר את היסוד, ולאחר מכן הוא יבאר את הפרטים.

אולם, אף לאחר שיתבארו הפרטים, שומה עלינו לאחד את הפרטים עם היסוד, שאם לא כן הרי שהפרטים ישארו נפרדים, וכל תכלית החכמה שהיא לברר את האמונה של הנהגת יחודו, נחסרת. אכן, אילו החכמה היא תכלית לעצמה כשיטת שאר המקובלים, הרי שאף שהאדם יודע פרטים רבים ואינו מאחדם, לכאורה אין בזה כל כך חסרון, שהרי ידיעת הפרטים כידיעת האורות וכו' היא תכלית לעצמה. משא"כ לשיטת הרמח"ל שכל תכלית החכמה היא רק לברר את האמונה של יחודו יתברך שהוא המנהיג, הרי שאם אדם נשאר בפרטים ואינו משיג

האדם מגיע לאמונה שיש מי שמנהיג אותו, בזה הוא דבק באחדות.

נמצא, שהאמונה בהנהגה היא כלי לגלות את אחדותו יתברך בעולם. ללא ההנהגה הרי שהנבראים כשלעצמם הם נפרדים, א"כ מה מאחד את כל הנבראים? "לכולם כאחד יש אדון אחד לבדו ברוך שמו שהוא העושה כל זה - המנהג כל זה"! וזה מה שמתבאר באמצעות החכמה שתכליתה היא לגלות עולם של אחדות, שהוא כלי לדביקות בקב"ה.

תכלית פרטי החכמה - להבינם בדרך של אחדות

אם כן זהו מה שיש לנו לבאר בראשונה, שזה הענין עצמו הוא יסוד לבריאה עצמה, כמו שנבאר בעז"ה. ובהכינונו זה הענין, נבין בדרך עיקר ענין הבריאה - על מה היא מיוסדת. על כן זה ודאי ראוי לבאר ראשונה. בפשטות, כשלומדים קבלה, הרי שכפי שבנגלה של התורה יש תרי"ג מצוות שהם שורשים, נוסף עליהם ז' דרבנן, ומהם יש את כל פרטי הדינים בששה סדרי משנה ובתלמוד בבלי [בעיקר על ארבעה סדרים], ואף בהם יש פרטי-פרטי דברים, וההלכות הם לאין ספור, וכן על מנת להסיק הלכה למעשה בדורות האחרונים, נדרשת ידיעת פרטים רבה, ומכיון שבכל דבר צריך לראות מהו המאחד של הכל, א"כ כשאדם לומד את

עצמה, כמו שנבאר בעו"ה. ובהבינו זה הענין, נבין בדרך עיקר ענין הבריאה - על מה היא מיוסדת. על כן זה ודאי ראוי לבאר ראשונה.

חלקי המאמר הזה ב'. ח"א: יחוד הא"ם ב"ה וכו', והוא ענין יחוד העליון. ח"ב: ועל יסוד זה וכו', והוא שהיחוד הוא היסוד גם לנאצלים ונבראים עצמם.

חלק א: יחוד הא"ם ב"ה הוא, כי כבר ידעת שעצמות המאציל ית' אין אנו מדברים

בלבבי משכן אבנה

הגלות היתה נעלמת ולא היה ברור מה תכליתה, כי אור האחדות היה נחסר. אולם הרמח"ל שהוא התנוצצות של משיח, כידוע, לכן הוא מגלה את האחדות שבחכמה. וזה כל סוד תורת הרמח"ל, שבלעדיו הרי שהחכמה היא במהלך של נפרדות, ובתורתו נתגלה כח האיחוד.

בעל הרצון

חלק א', יחוד האין סוף ברוך הוא, כי כבר ידעת שעצמות המאציל יתברך אין אנו מדברים ממנו כלל, והוא בעל הרצון. כפי שנתבאר בתחילה, הרצון הוא נברא, שהרי אילו הרצון היה עצמותו של הקב"ה, הרי שלא שייך לדון בעצמותו. א"כ הרצון שהוא הכתר, והוא ראשית הספירות, הוא שורש ומהות ההתחדשות של הנבראים שהקב"ה ברא.

נמצא א"כ, שיש את הרצון עצמו, ויש את עצמותו יתברך, ובעצמותו יתברך לא עסקינן. ולכן מכנה הרמח"ל כאן את עצמותו ית' בלשון "בעל הרצון" [וכן מצינו בעוד מקובלים], שהרי מכיון שאין לנו שום כינוי כלפי הא"ס, וזאת מחמת שלא ידענו בו כלום זולת מה שהוא יצר נבראים, וראשית בריאתו הוא הרצון, לכך אנו מגדירים אותו כבעלים של הרצון.

את יסוד האחדות, הרי שהוא לא השיג את תכלית החכמה. נמצא שלשיטת הרמח"ל הן בתורת הנגלה והן בקבלה על האדם לראות רק את רצונו ית', וכיצד רצונו הוא השולט בלבד.

סוד הגאולה – שיתגלה אור האחדות

כפי שמבואר ברמח"ל במקום אחר, ישנן שלש תכליות לבריאה: א) שיכירו גדלותו ית' ושיקרא רחום וחנון, וכמו שכתוב בתחילת היעץ חיים'. ב) להיטיב לנבראיו. ג) גילוי יחודו יתברך. וכותב ע"ז הרמח"ל שהתכלית הראשונה הושגה בדורות הראשונים, והתכלית השנייה הושגה פחות, אולם התכלית השלישית כמעט אין מי שיודע אותה, וזהו כל חידוש שיטת הרמח"ל בקבלה. וזאת מחמת שהרמח"ל הוא התנוצצות של אור הגאולה, שהוא בסוד "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד".

נמצא שסוד גילוי הגאולה הוא סוד האחדות, שהרי בית שני חרב על שנאת חנם - פירוד, ותכלית התיקון הוא אהבת חנם - אחדות, שזהו סוד הכלי לגילוי יחודו יתברך. ולכן הקבלה בזמן

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 -

בלבבי משכן אבנה

מוגבל, א"כ איך אפשר לדבר ברצון של הכל יכול והבלתי תכלית? ולכאורה אלו דברי תימה מצד עצמם.

אלא שמיד מבאר הרמח"ל: וגם בזה יהיה לנו הגבול עד היכן נוכל להתבונן, וכדלקמן. כלומר, אין הכוונה שאדם יכול לדבר בכל הרצון של הכל יכול והבלתי תכלית, שהרי האדם הוא מוגבל, וא"כ כיצד הוא יכול לדבר בדבר שהוא למעלה מן הגבול? אלא הגדר הוא שאנו מדברים ברצון הבלתי מוגבל, אבל רק בחלק המוגבל המושג לנו.

נמצא, שהרצון הבלתי מוגבל והרצון המוגבל חד הם, אולם איננו מדברים בחלק הבלתי מוגבל שברצון אלא אך ורק בחלק המוגבל. וזה צריך ביאור כיצד יתכן לומר שהגבול הוא חלק מהבלתי בעל גבול? אכן, הדברים הללו הם דקים מאד ועמוקים, ובהמשך דבריו הרמח"ל יבאר את הגדר של הרצון המוגבל שאנו מדברים בו שהוא חלק מהרצון הבלתי מוגבל. ויתבאר אי"ה לקמן.

אך על כך פנים, כיון שאין אנו עוסקים בעצמותו, אלא ברצונו - יותר מותר לנו להתבונן. כפי שהקדים הרמח"ל לעיל, איננו עוסקים כלל ב'בעל הרצון' אלא רק ברצונו. ומכיון שספירת הכתר נקראת רצון, א"כ יש לנו איזו שהיא נקודה של אחיזה ברצון. הרי, שברצון יש לנו

ומ"מ ברור הדבר שזו אינה הגדרה שבאה למצות את הא"ס, שהרי אין הגדרה כזו, אלא שסו"ס צריך להשתמש באיזו שהיא לשון כלפי הבורא, לכן הוא מגדירו: "והוא בעל הרצון". נמצא, שבבעל הרצון לא עסקינן ואיננו מדברים במהותו, כי "לית מחשבה תפיסא ביה כלל". "אך כל מה שאנו מדברים, אינו אלא מרצונו", אנו דנים רק כלפי הרצון של הא"ס.

הרצון המוגבל והבלתי מוגבל

כאן הרמח"ל מוסיף נקודה נוספת. באיזה רצון אנו מדברים? הכל יכול והבלתי תכלית, שזה מותר לנו יותר לדבר בו. לכאורה כשאנו מדברים ברצונו יתברך, הרי שלעומת רצון האדם שהוא מוגבל, ברצון הקב"ה א"א לתת גבול. נמצא שיש את רצונו יתברך שהוא [כביכול] בלתי מוגבל, ויש רצון מוגבל, שרוצה בגבול. והנה יש להתבונן באיזה רצון אנו עוסקים בקבלה, האם אנו מדברים ברצון המוגבל או ברצון הבלתי מוגבל?

ע"ז כותב הרמח"ל: "אינו אלא מרצונו הכל יכול והבלתי תכלית, שזה מותר לנו יותר לדבר בו". לכאורה כוונת הרמח"ל היא שאפשר לדבר ברצון הבלתי מוגבל, "הכל יכול והבלתי תכלית". וזה דבר תימה לכל מבין, שהרי הרצון הבלתי מוגבל הוא למעלה מהשגת הנברא, שהרי הנברא שהוא מוגבל יכול לתפוס רק דבר מוגבל ואינו יכול להשיג דבר בלתי

יותר מותר לנו להתבונן. והנה המאציל העליון ב"ה וית"ש יש לנו להאמין שהוא יחיד בכל עניינו, פירוש: שהוא יחיד במציאות - וזה פשוט שהוא נמשך מן הקודם - כיון

בלבבי משכן אבנה

שייך העדר הוא ענין עמוק מאד, ואכמ"ל, לעומת זאת מציאות הנברא בודאי שאיננה מוכרחת, שהרי היה זמן שהנברא לא היה קיים.

נמצא שיש חילוק יסודי בין מציאותו יתברך למציאות הנברא, שהקב"ה הוא מציאות מוכרחת שלא שייך בה העדר, משא"כ המציאות של הנברא אינה מוכרחת, וממילא שייך בה העדר. אולם מכל מקום ודאי שיש מציאות נוספת, שהרי יש נבראים, אלא שאין מציאותם מוכרחת כמציאותו, כי רק הוא מוכרחת המציאות. [ובעומק הדברים ישנה הבחנה, שמציאות הא"ס היא הויה, משא"כ מציאות הנבראים היא תנועה. ולכך אינם נקראים מציאות ביחס למציאות הא"ס, וד"ל].

יחוד הבורא בשליטתו הבלעדית נמשך מיחודו במציאותו

א"כ בחינה ראשונה שהרמח"ל מבאר את המושג "יחיד בכל עניינו" היא, שהקב"ה הוא היחיד שהוא מוכרחת המציאות. הבחנה שניה שמגדירה את יחודו היא: "ושהוא יחיד בשליטה". פירוש, יש בורא ויש נבראים, מי שולט, הבורא או הנבראים? הבורא, הוא היחיד ששולט!

נמצא, שישנם שני דברים שמייחדים את הקב"ה, האחד בזה שהוא מוכרחת

אפשרות לדבר, אולם בבעל הרצון, בעצמותו, א"א לדבר כלל.

נמצא, שיש בזה ג' דרגות, ונמנה אותם מלמעלה למטה: א) בעצמותו א"א לדבר כלל. ב) ברצון הבלתי בעל תכלית יש לנו איזו שהיא נגיעה. ג) ברצון התכליתי אנו מדברים. ולקמן עוד יתבאר אי"ה מהי ההגדרה האמצעית.

הבורא לבדו מוכרחת המציאות "ואין אחר כלל"

והנה המאציל העליון ב"ה וית"ש יש לנו להאמין שהוא יחיד בכל עניינו. צריך להאמין שה"מאציל העליון", כלומר בעל הרצון, עצמותו ברוך הוא ויתברך שמו, הוא "יחיד בכל עניינו", כי הכלל הוא שהקב"ה הוא יחיד בכל הענינים שלו.

פירוש שהוא יחיד במציאות - שהוא לבדו מוכרחת המציאות, ואין אחר כלל. כלומר, יש להתבונן מהי הכוונה שהוא יחיד בכל עניינו והוא יחיד במציאות, שהרי לכאורה היה מקום לומר שמכיון שלפני [בלשון מושאל] שהיו נבראים - היה א"ס בלבד, ולאחר מכן הא"ס חידש את הנבראים, הרי שיש עכשיו שני דברים, בורא ונבראים. ע"ז מבאר הרמח"ל: "שהוא לבדו מוכרחת המציאות ואין אחר כלל", דהיינו שאין הכוונה שאין מציאות זולתו, אלא שמציאות הבורא היא מוכרחת ולא שייך בה העדר [ביטוי זה שבא"ס לא

שהוא יחיד במציאותו, פשיטא שיהיה הוא לבדו שולט, שהרי כל אחד שיש עתה הוא רק עלול ממנו. אף על פי כן גם זאת היא ידיעת האמונה בפני עצמה, כי היו יכולים

בלבבי משכן אבנה

בהנהגה שלו הקב"ה הוא השולט. "שהרי כל אחר שיש עתה הוא רק עלול ממנו", כלומר הוא עלול והוא נתלה בעילתו שהוא שלט לעשותו לעלול, וכשם שבמציאות שלו שהוא עלול הוא נשלט מן הבורא, כך בהנהגה שלו הוא נשלט מן הבורא.

ידיעת אחדות הפרטים וידיעת כל פרט לעצמו

אף על פי כן גם זאת היא ידיעת האמונה בפני עצמה. כאן כותב הרמח"ל יסוד. הגדרנו, שאצל הקב"ה כל דבר הוא באחדות ובנבראים הוא בנפרדות. הרי, שבכל דבר צריך להתבונן בשני מבטים, כיצד הוא באחדות וכיצד הוא נפרד לעצמו, זהו יסוד כללי בחכמה. [ועומק יסוד זה, כי כל הנבראים תכליתם להיות כלי ל"ונשגב הוי"ה לבדו", ולכך תכליתם להגיע למצב של "לבדו". ובזה יש שתי הבחנות: א) כאשר נאחד את כל הנבראים, הרי שאין דבר זולת אחדות הנבראים, ובזה הם מוגדרים "לבדו". ב) כאשר נעמיד כל אחד לעצמו, הרי שהוא בבחינת לבדו. והבן, כי הוא יסוד עמוק]. לענייננו, מחד הגדרנו ששני הדברים שהרמח"ל הגדיר בהם את יחודו של הקב"ה, שהוא יחיד במציאות ויחיד בהנהגה, הם שני דברים שמאחדים זה עם זה, אולם מאידך, צריך לדעת שכל דבר גם יכול להיות לעצמו. וזה מש"כ: "אף על פי כן" - שאמרנו ששני הטעמים הם מאחדים, מכל מקום "גם זאת היא ידיעת האמונה

המציאות והנבראים אינם מוכרחים המציאות. והשני, בכך שהיחיד ששולט זה הוא יתברך ואין בלתו.

וזה פשוט שהוא נמשך מן הקודם - כיון שהוא יחיד במציאותו, פשיטא שיהיה הוא לבדו שולט, שהרי כל אחר שיש עתה הוא רק עלול ממנו. כלומר, מאחר שנתבאר שיש שני דברים שהוא ית' יחיד בהם, בזה שהוא מוכרח המציאות ובכך שהוא יחיד בשליטה, א"כ מעתה יש להתבונן האם שני הדברים הללו נפרדים זה מזה או מאוחדים זה בזה?

ע"מ להשיב על כך, נשוב ליסוד שזכרנו בראשית הדברים. אצל הנבראים שייך שיהיה דבר נפרד מחבירו, אולם אצל הקב"ה כל דבר הוא מאוחד בתכלית האיחוד. א"כ לענייננו, אם אנו מוצאים שהקב"ה יחיד בשני דברים, במציאות ובשליטה, ואנו דנים האם יש שייכות ביניהם או לא, הרי שעל פי היסוד הנ"ל, בודאי ששני הדברים תלויים ומאוחדים אחד בשני.

ומהו האיחוד של שני הדברים הללו? "וזה פשוט שהוא נמשך מן הקודם", כלומר, היחוד בשליטה נמשך מהיחוד של הכרח המציאות. ומדוע? "כיון שהוא יחיד במציאותו, פשיטא שיהיה הוא לבדו שולט". מכיון שהוא היה ראשון, הרי שמי שנברא ממנו הוא תולדה, וכשם שבעצם היצירה של הנברא, מי ששלט לברוא אותו הוא הבורא, כך

המינים לומר ח"ו: שאמת הוא שבתחלה היה לבדו, והוא רצה וברא ברואים, אך כיון שברא ברואים בעלי רצון, היה אפשר, לולא יחודו השלם, שהרצונות האלה שברא יהיו מעכבים על יד רצונו. פירוש: כיון ששָׁמַם בעלי בחירה, הרי הם יכולים לבחור גם הפך מרצונו, ולא זו בלבד, כי גם מהלך מקרי העולם לכאורה מראים כן, כי הוא

בלבבי משכן אבנה

אותם בעלי בחירה? רצונו! הרי שאת זה גופא הוא רצה שהם יהיו בעלי בחירה, שבכוחה תהיה להם אפשרות לקיים את רצונו, ומאידך תהיה להם אפשרות לפעול נגד רצונו. שהרי בפשטות מהות הבחירה מגלה שהקב"ה רצה שלא יהיה הכרח שהנבראים יעשו את רצונו.

ולא זו בלבד, כי גם מהלך מקרי העולם לכאורה מראים כן. כלומר, בנוסף לכך שאנו מאמינים שהקב"ה נתן לאדם בחירה כמפורש בפסוק "ובחרת בחיים", הרי שמצד חוש הראות אנו רואים שיש בחירה. ובזה, לכאורה, בפשטות, הוא נתן לאדם כח לפעול נגד רצונו יתברך. הקב"ה אמר לא לעבור עבירות, והאדם ח"ו עובר! א"כ לכאורה יוצא שהקב"ה אינו יחיד בשליטה. ולכאורה כל סוד הבחירה מורה על כך, שהרי אם הקב"ה הוא יחיד בשליטה, כיצד האדם יכול לעבור עבירה? אם כן, בסוד הבחירה שאומר לאדם: "הנה נתתי לפניך את החיים ואת המות ואת הטוב ואת הרע ובחרת בחיים", כתוב לכאורה שיש אפשרות לאדם לבחור נגד רצונו יתברך.

א"כ מבואר כאן שיש סברא שכלית לומר שהרצון העליון אינו מכריח את רצון הנבראים, וזה לכאורה מה שהוא ית'

בפני עצמה", ידיעת ההנהגה היא גם ידיעה בפני עצמה.

ידיעת ההנהגה – לשלול הטענה שהוא ית' מצוי אך אינו שולט ח"ו

כי היו יכולים המינים לומר ח"ו: שאמת הוא שבתחלה היה לבדו, והוא רצה וברא ברואים, אך כיון שברא ברואים בעלי רצון, היה אפשר, לולא יחודו השלם, שהרצונות האלה שברא יהיו מעכבים על יד רצונו. כלומר, בודאי שעצם מציאות הנברא נתלית ברצונו יתברך, אולם היה מקום לסבור, שלאחר הקב"ה ברא נבראים, זה גופא רצונו יתברך שהם לא יהיו תלויים ברצונו. כלומר, מה שאינם תלויים ברצונו, א"א לומר שהוא נגד הרצון הקדום, שהרי א"כ כיצד נברא דבר שהוא נגד רצונו? אלא היה מקום לומר שזה גופא רצונו יתברך, לברוא נבראים שיכולים לפעול נגד רצונו. הרי שהאמונה הראשונה שהוא מוכרח המציאות, אינה מביאה בהכרח למסקנא שהקב"ה יחיד בשליטה, שהרי יתכן שהקב"ה הוא הכרח המציאות ואפילו הכי אינו יחיד בשליטה, כי זה גופא רצונו יתברך שהוא לא יהיה יחיד בשליטה.

פירוש: כיון ששָׁמַם בעלי בחירה, הרי הם יכולים לבחור גם הפך מרצונו. ומי שם

ברא העולם לטובה, אך ברא הס"א שהיא רעה, וברא האדם בעל בחירה, שיכולים להיות רשעים. בא האדם והרשע לעשות, קילקל מעשיו, וחפצו של מקום ח"ו לא הצליח. וישראל שחטאו אין ישועתה להם ח"ו, אלא חטאו וחוטאים, על כן יהיו תמיד כך - גולים ומעונים. כי מאין להם הישועה, והרי הכתוב אומר: "למרות עיני כבודו" (ישעי' ג, ח), "צור ילדך תשי" (דברים לב, יח). על כן צריכה הידיעה הזאת, לדעת

בלבבי משכן אבנה

עבירה ונענש ונחסרה ממנו תכלית ההטבה. וישראל שחטאו, בכל הדורות, אין ישועתה להם ח"ו, אלא חטאו וחוטאים, שהרי אם לא היו חטאים, משיח היה בא. על כן יהיו תמיד כך - גולים ומעונים. כי מאין להם הישועה. נמצא שאנו רואים שיש אופן שהוא נגד רצונו. והרי הכתוב אומר, ואף יש לנו פסוק מפורש שמעיד שאפשר לעשות נגד רצונו: "למרות עיני כבודו" "צור ילדך תשי", וכפי שאומרים חז"ל שמתשים כח של מעלה, בזה שהם עושים נגד רצונו.

הרי שהרמח"ל מנה כאן שתי סיבות שבעטיין יכולה להיות הו"א שאפשר לפעול נגד רצונו יתברך. האחת היא שכלית, שעצם כך שיש בחירה, הרי שזה מראה שרצון הקב"ה היה שרצון הנברא יוכל לפעול נגד רצונו. והסיבה השניה היא שאנו רואים בפועל שהאדם עושה נגד רצונו, ותכלית הבריאה שהיא להיטיב אינה מתקיימת, וממילא רצונו יתברך לא מתקיים. לכן צריך לייסד ולהבהיר את מהות האמונה שמה ששולט הוא רק רצונו יתברך.

על כן צריכה הידיעה הזאת לדעת לבד מיחוד המציאות, שהקב"ה הוא מוכרח המציאות,

העיד בתורתו שיש אפשרות שרצון הנבראים יפעל נגד רצונו. אולם "ולא זו בלבד", לא רק מצד נקודה שכלית יש ס"ד לומר שהקב"ה רצה שיהיה אפשרות לנבראים לרצות נגד רצונו, אלא יש לנו גם ראייה לכך: כי הוא ברא העולם לטובה. פירוש, סיבת הבריאה היא להיטיב לנבראיו [והיא הסיבה השניה מן השלש שהוזכרו לעיל]. אך ברא הס"א שהיא רעה, וכלשון הפסוק: "נתתי לפניך את הטוב ואת הרע". זאת ועוד, וברא האדם בעל בחירה, שיכולים להיות רשעים. בא האדם והרשע לעשות, מי? כבר אדם הראשון, קילקל מעשיו, ולכאורה אם כן וחפצו של מקום ח"ו לא הצליח, לכאורה זה מראה בפועל שרצונו יתברך לא התקיים, שהרי הקב"ה רצה להיטיב לאדם הראשון, שיאכל מעץ החיים ויחיה לעולם בדביקות בו יתברך, אולם הוא בבחירתו אכל מעץ הדעת ונענש. נמצא שתכלית הבריאה שהיא הטבה, לכאורה לא נתקיימה. הרי שעצם החטא של אדם הראשון ותוצאתו שהיא עונש, היא נגד רצונו יתברך לכאורה.

נמצא, שלכאורה היום הראשון של הבריאה כבר מראה לנו שרצונו יתברך איננו השולט, כי אדם הראשון עבר

לכד מיחוד המציאות - גם יחוד השליטה. וזה יחוד רצונו ית"ש - שאי אפשר שיהיה שום דבר מבטל רצונו בשום טעם [נ"א: פעם בעולם] שבעולם, אלא הוא לכדו השולט. וכל זה שאנחנו רואים שלכאורה הוא הפך רצונו - אינו אלא שהוא מרשה

בלבבי משכן אבנה

זה שאנחנו רואים שלכאורה הוא הפך רצונו, אף שנראה שח"ו יש לאדם בחירה לעשות נגד רצונו ית', שהרי קיום המצוה הוא גילוי של רצונו יתברך, ואי קיום המצוה לכאורה זה היפך רצונו יתברך, ומכיון שרואים בפועל שח"ו יש אנשים שאינם מקיימים מצוות אלא להיפך, נמצא לכאורה שחוץ מרצונו יתברך שולט גם רצון אחר, רצון הנבראים.

אינו אלא שהוא מרשה כך על פי עצה עמוקה המושרשת במחשבתו, שסוכבת והולכת עד שישלים הכל בתיקון גמור וכללי. שמניח עתה בחירה כל זמן שרוצה, אך בסוף הכל - או על ידי תשובה או על ידי עונש- הכל חוזר לתיקון גמור. ביאור הדברים. יש מקום לדון האם לגבי כל דבר ודבר יש את רצונו יתברך או לא. משל לדבר, אם עומדים לפני האדם שני כוסות שבשניהם יש מים קרים, הרי שכלפיו אין נפקא מינה מאיזה כוס לשתות. המטרה שלו ברורה להרוות את צמאונו, ומכיון שבין המים הללו ובין המים הללו מרווים את צמאונו, הרי שמצד האדם, לכאורה, אין נפק"מ מאיזה כוס לשתות. ולעניינינו יש לדון האם המשל הזה נכון גם כלפי הקב"ה, כלומר האם בכל דבר ודבר הרצון של הקב"ה מכריח את הדבר עד הפרטי פרטות שלו, או שהרצון של הקב"ה הוא כללי, והפרטים אין בהם נפק"מ. דוגמא לדבר מצאנו בזה בראשונים, לגבי ההשגחה על בעלי חיים

גם יחוד השליטה. נמצא א"כ שנשארנו בקושיא, שהרי הרמח"ל הביא שתי סברות לומר שיש כח ברצון הנבראים לפעול נגד רצונו, אולם עדיין לא יישב את שתי הראיות הללו, אלא רק הסביר מדוע צריך להאריך ולבאר שרצון הקב"ה הוא השולט.

מסקנת הדברים: הרצון ששולט הוא רק רצונו יתברך, ואע"פ שלכאורה יש לנו שתי סברות הפכיות, זה יבואר בהמשך בע"ה.

סיכום הדברים

סיכום הדברים: יש לנו אמונה בשני דברים: א) שהקב"ה הוא יחיד במציאות, כלומר הוא מוכרח המציאות משא"כ הנבראים. ב. הקב"ה הוא היחיד ששולט ולא הנבראים, ושתי הידיעות הללו מאוחדים זה בזה. אלא שהיתה ס"ד לומר שהקב"ה הוא מוכרח המציאות אולם אינו מוכרח ההנהגה, שרצונו ינהיג, כאן הרמח"ל מייסד שהוא יחיד בשניהם.

יחוד רצונו - שרצונו ית' לבד הוא המנהיג

וזה יחוד רצונו יתברך שמו - שאי אפשר שיהיה שום דבר מבטל רצונו בשום טעם שבעולם, אלא הוא לכדו השולט. כלומר, הרצון הוא זה שמנהיג, ואין דבר אחר שמנהיג זולת רצונו יתברך, לכן זה מוגדר שרצונו יתברך הוא השולט ולא זולתו. וכל

כך על פי עצה עמוקה המושרשת במחשבתו, שסוכבת והולכת עד שישלים הכל בתיקון גמור וכללי. שמניח עתה בחירה כל זמן שרוצה, אך בסוף הכל - או על ידי

בלבבי משכן אבנה

העונש. אם רצונו ית' רק בצד של התשובה, א"כ כיצד אפשר שלא יעשו תשובה? ולומר שרצונו בצד העונש ג"כ אי אפשר, שהרי הוא ית' כתב בתורתו מצות עשה של תשובה, והרי שרצונו במצוות.

מבורר א"כ, שלכאורה הרצון ההחלטי של הקב"ה הוא רק לגבי התכלית, ולא לגבי האמצעי. שאם לא כן, באנו למציאות של שלילת הבחירה של האדם. כי אילו נאמר שבאמצעי יש רצון החלטי, בין אם רצונו הוא המצוות ובין אם הוא הפוך ח"ו, הרי מיניה וביה שללנו את הבחירה של האדם. א"כ לכאורה הרצון הוא החלטי לגבי התכלית, ולא לגבי האמצעי שזה זמן הבחירה.

לפי המבואר עד השתא, יוצא שיש חילוק בין התכלית לבין האמצעי, זוהי תפיסה אחת של הבחירה. בלשון אחר אומרים לנו חז"ל, "באו ימים אשר אין בהם חפץ", אלו ימות המשיח שאין בהם בחירה. נמצא שיש זמן שהרצון של הקב"ה אינו החלטי, שזהו זמן הבחירה, ויש זמן שרצונו של הקב"ה החלטי, וזהו זמנו של משיח. כלומר, עד עכשיו דברנו מצד אמצעי ותכלית, שבתכלית הרצון של הקב"ה החלטי לגלות את יחודו, משא"כ באמצעי הוא נתן בחירה. יחס זה יש לו הקבלה של זמן. מצד השית אלפי שנים ששולט הבחירה, א"כ רצונו של הקב"ה אינו החלטי, משא"כ מצד הזמן של גילוי משיח, הרי שמתגלה אז הרצון ההחלטי.

שנגזר על המין כולו כמה ימות, ולא נגזר מי ימות, כי אין נפק"מ מי ימות.

רצונו ית' באמצעי - זמן הבחירה, ובתכלית - זמן ימות משיח

תכלית הנבראים, כמו שייסד לנו כאן הרמח"ל, היא להכיר את יחודו יתברך, במציאות ובהנהגה. נמצא שיש לנו אמצעי ויש לנו תכלית. התכלית מבוררת, "הכל חוזר לתיקון הגמור", והוא "שאיך שום שולט אלא הוא לבדו", זו התכלית. ומהו האמצעי? "מניח עתה בחירה כל זמן שרוצה", שיש לאדם בחירה. ואיך האמצעי יביא לתכלית? יש בזה שני אופנים, או ע"י תשובה שזה מצד הבחירה של האדם, או ע"י העונש שהקב"ה כופה את האדם להכיר את אמיתת יחודו.

נמצא א"כ שבתכלית יש רצון מבורר, שהוא לגלות את יחודו יתברך שהוא השולט בלבד. אולם באמצעי יש להתבונן, האם יש רצון החלטי או לא. אילו נאמר שיש רצון החלטי, א"כ לכאורה הרצון ההחלטי הוא שהאדם יעשה מצוות ולא יעשה עבירות, א"כ כיצד יש מקום לעשות עבירות? ואם יש מקום לעבירות הרי שצריך לומר לכאורה שהרצון של הקב"ה החלטי רק לגבי התכלית, ואינו החלטי לגבי האמצעי.

וכן לאחר שחטא האדם יש שני אופנים כיצד יכיר את יחודו, או ע"י תשובה או ע"י עונש. וגם בזה יש להתבונן, האם רצונו ית' בצד של התשובה או בצד של

בלבבי משכן אבנה

אחר שכבר הגמרא גילתה? יתר על כן, כפי מה שמבואר בספרים שזה גילוי למפרע, א"כ לא המשיח הוא שיגלה זאת, אלא הגמ' גילתה, והספרים הקדושים כבר גילו זאת.

כאן ישנה נקודה עמוקה שצריך להבין, מה היא חכמה. האם מאמר חז"ל זו ידיעת השכליות או שזה הבנת הלב - "לבי ראה הרבה חכמה"? כל הלומד בדברי הרמח"ל, מבין ויודע שמי ששולט זה רק רצונו, א"כ לכאורה למה רק בעתיד זה יתגלה, הלא הדברים ידועים כבר לכל לומד? תשובה לדבר, שבודאי שהידיעה כתובה, אבל האם הידיעה מושרשת בלב האדם, או רק בשכלו?!

החילוק בין ימות משיח להיום, הוא אינו רק בידיעה שכלית, אלא שהיום אנו נמצאים במהלך של "ידיעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלוקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד". כל שית אלפי שנים אנו במצב של "ידיעת היום" תחילה, ואח"כ "והשבות אל לבבך", כשיושלם ה"והשבות אל לבבך", זהו ביאת משיח בפנימיות.

נמצא שהידיעה שהמשיח יגלה, זו אינה ידיעה שכלית, אלא זו ידיעה של לב. ולכן אף שכבר כתוב כן בספרים, יבוא משיח ויגלה את זה בחוש, בלבו של האדם.

גדר הבחירה – מדרגת הלב שמרגיש שהוא בוחר

ומעתה, כשאנו דנים האם רצונו יתברך שולט לגמרי, או שהוא השאיר

גילוי התכלית בימות המשיח – מכאן ולהבא למפרע

עומק הדברים. גילוי של משיח שמגלה את התכלית, הוא גילוי שיש רק רצון אחד החלטי. מעתה יש לדון האם הוא גילוי מכאן להבא או שזהו גילוי למפרע. באמת, את המושג של גילוי למפרע כבר מצינו בדברי הר"ן בנדרים, ולעניינינו לענין גילוי היחוד זה אינו מכאן ולהבא בלבד, אולם גם לא למפרע, אלא מכאן ולהבא למפרע.

ביאור הדבר, אם הגילוי הוא רק מכאן ולהבא בלבד, הרי שהבחירה של שית אלפי שנים תשאר בבחינתה שהרצון של הקב"ה לא היה החלטי. אבל בעומק זה לא יתכן, כי הרצון של הקב"ה ממלא הכל, וזהו סוד הגאולה. סוד הגאולה הוא הגילוי שכל מי ששולט כאן זה רק רצונו, ולא שהוא ששולט רק בתכלית, אלא הוא שולט גם באמצעי. א"כ לכאורה זה גילוי למפרע לגמרי, וח"ו דברי התורה שכתוב בה "ובחרת בחיים", מה פירושם? לכך צ"ל שההגדרה היא שזה לא למפרע לגמרי ולא מכאן ולהבא בלבד, אלא מכאן ולהבא למפרע.

גילוי משיח עניינו ידיעת הלב

וביתר ביאור, הנה כשאנחנו אומרים שיש לאדם בחירה, מה הכוונה בזה? אם נאמר שעכשיו אנו סבורים שיש לאדם בחירה, וכאשר יבוא משיח הוא יגיד שלמפרע לא היתה בחירה, הרי שבשביל כך לא צריך משיח, מכיון שכבר עתה אנו יודעים שזה מה שמשיח יגיד, א"כ מה הכוונה שמשיח יבוא ויגלה שאין בחירה,

בלבבי משכן אבנה

אדם יראה כבר למפרע הסתכלות אחרת. אבל מצד המציאות של היום, תפיסת הלב היא שיש בחירה. וזו האמת מצד הלב.

גדר "חכם ומבין מדעתו" בתורת הפנימיות, כראיה חושית של רוחניות

מה שנתבאר לעיל, זהו שורש לכל ההסתכלות של החכמה ככלל. יש להתבונן האם יש מציאות של חכמה שהיא ידיעה שכלית לעצמה, או שכל המציאות של החכמה זו ידיעת הלב. ברור הדבר שידיעת המוחין היא רק כלי, "ידיעת היום והשבות אל לבבך", הרי שה"ידיעת היום" הוא כלי ל"והשבותך אל לבבך".

כל תורת הפנימיות היא רק בבחינה של חכם ומבין מדעתו, כמו שאומרת הגמ' בחגיגה. מה הכוונה "חכם ומבין מדעתו"? גדר הדברים. מבין מדעתו, "בינה שבה הלב מבין", אם האדם מבין רק בשכלו, הרי שהידיעה שלו היא ידיעה חיצונית, וממילא אינו מבין את המכוון. "מבין מדעתו" הכוונה היא שהלב של האדם נמצא במדרגה זו, וכשם שכאשר האדם רואה דבר גשמי הוא מבין בעצמו בחוש שזו המציאות, זה שולחן וזה כסא ולא צריך להסביר לו, כן הדבר בחכמה, "לבי ראה הרבה חכמה", שכאשר זו המדרגה של האדם, הרי זה מבין מדעתו, כי הוא רואה את הדברים מעצמו וברור לו שכך המציאות.

וידוע, שעל כתבי הרמח"ל, [כך מובא], אמרו שהוא כותב את הדברים

מקום בחירה לאדם, יש להתבונן מהו גדר הנידון, האם זהו נידון שכלי או נידון של חוש? אכן, ברור הדבר שזהו גדר מה הלב של האדם חש, א"כ הנידון הוא האם חש שהוא יכול לעשות מה שהוא רוצה או שהקב"ה מכריח אותו. עצם כך שהוא מרגיש שהוא בעל בחירה, זו גופא הבחירה שהקב"ה נתן לאדם. הבחירה של האדם היא האם להשתמש עם ידיעת השכל, שבשכל הוא יודע שיהיה גילוי לעתיד שהאדם משועבד לרצונו יתברך, או לפי תחושת הלב שהוא לב אכן, לב ערל, שהוא רוצה לעשות את רצונו הפרטי, ואינו מרגיש שהקב"ה מכריח אותו.

נמצא שההגדרה של "מכאן ולהבא למפרע" היא, שמכאן ולהבא תוסר ערלת הלב ויתגלה שכבר למפרע הקב"ה הנהיג את האדם גם בלב. אבל המדרגה שלנו היום היא שיש לנו בחירה. בחירה פירושו, שמדרגת הלב היא במדרגה שיש בחירה. בידיעת השכליות אדם יכול לומר שאין בחירה, אבל כאשר הוא מגיע לנקודת הנסיון, הוא מרגיש שזה תלוי בעצמו, שאם לא כן מדוע הוא משתדל בכל דבר, ומדוע הוא מנסה להציל את חייו, וכן מדוע הוא משתדל בפרנסה אם הוא יודע שהכל תלוי ברצונו יתברך? הרי שאף שבידיעת השכליות הוא יודע שהכל תלוי ברצונו ית', מ"מ בידיעת הלב הוא מרגיש שיש בחירה.

נמצא שאם האדם אומר שאין בחירה, בעצם הוא מנותק מהמציאות של עצמו. אלא שמכאן ולהבא כשתתברר המציאות של הלב, שיהיה לב טהור, אז

תשובה או על ידי עונש - הכל חוזר לתיקון גמור. וזה נקרא: "יחוד הא"ם ב"ה".

בלבני משכן אבנה

אלא גדר הדברים הוא, שהנה הנברא נקרא שיש לו סוף, ולעומתו הקב"ה נקרא אין סוף. מה הכוונה שאין לו סוף, האם הכוונה שהוא ארוך או שהוא גדול, חס ושלום? והלא אין לו דמות הגוף ואינו גוף! אלא אין סוף הכוונה שהוא לא מושג לנו כי הוא למעלה מן גבול הסוף המושג לנו, ולכך איננו יכולים לתפוס מציאות שהיא למעלה מהנבראים.

ומה הפירוש ברוך הוא? ידוע מאמר חז"ל "ישמעאל בני ברכני" (ברכות ז, א), מה הכוונה בני ברכני? ישראל נקראים "בני בכורי ישראל", בכור וברכה - שורש אחד הם. נמצא שאין סוף ברוך הוא, הכוונה בערכין דמקבלים, שיתגלה בלבנו האין סוף. זו הכוונה ברוך הוא, שהברכה תהיה אצלנו, ולא אצלו חס ושלום. וא"כ יחוד האין סוף ברוך הוא ביאורו, שהיחוד שלו יהיה גלוי בהברכה ובהמשכה אצלנו. "וזה נקרא יחוד האין סוף ברוך הוא", שהיחוד ימשך בלבנות בני אדם, וזה גופא נקרא ברכה לאין סוף. זו ההמשכה של אמיתת הימצאו שהנבראים יכירו בה. וזו השלימות של הנבראים שהם ה"בני בכורי", אלו ישראל הקדושים, שהם ההברכה כביכול לגילוי יחודו של האין סוף בלבנותם.

"שעתה ברצון אנו מדברים", לפי המבואר עומק הדברים הוא, שאין לומר שבא"ס בעצמו אנו מדברים, כי באין סוף בעצמו אין גילוי לנבראים כמו שהוגדר בראשית הדברים, [ובעומק יותר, יש בחינת חוש בעצם ההויה]. אלא

כביכול בצורה שכל החכמה עומדת לנגד עיניו במוחשיות. זו אינה מעלה חיצונית, אלא זו כל התפיסה של החכמה, שכמו שהאדם רואה גשמיות, כן הוא רואה רוחניות. במעמד הר סיני הם היו במדרגה של "רואים", היתה להם אפשרות לראות את הקולות, הם ראו דבר רוחני. זו הפנימיות של החכמה. לא ידיעה שכלית גרידא, אלא ראייה חושית של עולם רוחני. זו תפיסת פנימיות החכמה.

נתבאר לנו עד השתא, שיש לאדם שתי בחינות, יש את ידיעת השכל ויש את ידיעת הלב. מצד ידיעת השכל הרי שאנחנו כבר יודעים את הידיעה של התכלית, שהכל זהו רצונו ית', אבל מצד מדרגת הלב, יש לנו מציאות של בחירה לא לחטוא, וח"ו לאחר החטא תיקונו או ע"י תשובה או ע"י עונש.

המושג "אין סוף" סותר לענין "ברוך הוא" והישוב לזה

וזה נקרא: "יחוד הא"ם ב"ה". שעתה ברצון אנו מדברים. לכאורה יש להבין אם הוא אין סוף, מה שייך ברוך הוא. "ברוך" זה מלשון הברכה, מברוך את הגפנים, להבריך דבר פירושו, להמשיך אותו, שזה אותיות ברכה, שורש אותיות ב' ר' כ', שזה אותיות שניות, אחרי הא' י' וק', זו המשכה. "אין סוף" זה דבר שאין לו סוף, אם אין לו סוף, מה שייך ברוך הוא א"כ? לכאורה עצם הנוסח "אין סוף ברוך הוא" צריך תלמוד, שאם הוא אין סוף הרי שלא שייך להגיד ברוך הוא.

שעתה ברצון אנו מדברים וזה: שרק רצונו ית"ש - רצונו של המאציל ית"ש, שהוא מה שהזכרנו - יחוד הא"ס ב"ה. הוא הנמצא, שיש לו מציאות מוכרח מעצמו. וזה, כי כמו שאנו צריכים להאמין היחוד במציאותו המוכרח, כך צריכים אנו להאמין היחוד

בלבבי משכן אבנה

ושכינתיה, כנסת ישראל עם הבורא עולם, שתתאחד לידיעה שיש יחיד ששולט. הרי שכביכול מצידו זה יחיד ששולט, באופן שהתכלית היא יחוד האין סוף ב"ה, כלומר המשכה שהנבראים ידעו מיחודו, שהוא היחיד ששולט. הרי שעצם ידיעתם בדבר, זהו יחוד, שהם מתאחדים אתו בעצם ידיעת שליטתו. ובאמת זה הוא סוד הדביקות, [כמו שהרמח"ל עצמו כותב בתחילת המסילת ישירים שהתכלית היא הדביקות] שהיא עצם ההתאחדות ברצונו יתברך, וזו בחינת דבקות ברצונו. למעלה מכך יש דבקות בעצמות שזהו בחינת "יחוד במציאותו", שהנברא מתאחד בעצם הידיעה שיש מצוי. אולם זה אינו נקרא "ברכה", משום שאין לו השגה בהיות הנמצא. משא"כ ביחוד בשליטתו, שהוא רצונו, שם יש לנברא השגת-מה בשליטתו.

ג' מדרגות בגדר רצון הנבראים

הוא הנמצא, שיש לו מציאות מוכרח מעצמו. כמו שהוזכר בראשית הדברים, "הוא הנמצא" אין הכוונה שאין נמצאים זולתו, אלא, הכוונה היא שהוא מוכרח המציאות. "מוכרח מעצמו", זה פשוט, שהרי אם הוא תלוי באחר אינו מוכרח המציאות.

וזה, כי כמו שאנו צריכים להאמין היחוד במציאותו המוכרח, כך צריכים אנו להאמין היחוד בשליטתו ורצונו. כלומר,

"שעתה ברצון אנו מדברים", ולפי שאיננו מדברים בו אלא ברצונו, שייך להמשיך את הדבר אלינו. אבל אם היינו מדברים בעצמותו, הרי שאין מציאות לומר ע"ז ברוך הוא, כי אין לזה המשכה.

נמצא א"כ שיחוד הא"ס ברוך הוא זו המשכה לרצונו ית' שיתגלה בלבבות בני האדם בגוף גשמי לגלות שרק רצונו יתברך הוא הפועל.

גדר יחוד וגדר יחיד

וזה: שרק רצונו יתברך שמו, רצונו של המאציל יתברך שמו, שהוא מה שהזכרנו - יחוד הא"ס ב"ה. "יחוד הא"ס ב"ה" זהו יחוד ברצונו ולא יחוד בעצמותו. והנה הלשון יחוד יש לו שתי משמעויות. משמעות אחת מלשון יחיד, והמשמעות השניה של יחוד בחינת חתן וכלה, שהם יחד זה עם זה. ומעתה יש להתבונן, מדוע בתחילת הדברים כותב הרמח"ל בלשון שהוא "יחיד במציאות ושהוא יחיד בשליטה", ולאחר מכן הוא משתמש כאן בלשון של "יחוד", ולא בלשון של "יחיד"?

אלא ביאור הדבר הואשיחיד זהו כביכול מצידו ית', ויחוד זה מצדנו, "יחיד בשליטה" זהו מצדו שהוא יחיד, והיחוד הוא שאנחנו נתאחד באמיתת הידיעה שהוא יחיד בשליטה. יחוד זה כלפינו, שאנחנו יהיה לנו יחוד קודשא בריך הוא

בשליטתו ורצונו. שכמו שמציאותו מוכרח, ואי אפשר בלאו הכי, והוא לבדו עילה מוכרח, והשאר עלול ממנו - כן רצונו ושליטתו מוכרחת, שאי אפשר בלאו הכי, והיא

בלבבי משכן אבנה

מהות רצון הנבראים – רצון נשלט ולא שולט

מעשה יש לברר מהו גדר החילוק בין שתי המדרגות האחרונות שזכרנו. הנה ודאי שאמיתת הדבר הוא שהרצון של הנבראים נשלט מרצונו יתברך, אולם יש לדון האם זה מקרי או עצמי. אם זה מקרי, הרי שהרצון של הנבראים מצד עצמו יכול לשלוט, אלא שהקב"ה הוא השולט. משא"כ אם זה עצמי, הרי שעצם הרצון של הנבראים אין לו שליטה.

משל לדבר, שני בני אדם שיש להם רצונות הפכיים, אלא שאחד מהם יש לו כלים יותר חזקים להוציא את רצונו לפועל מאשר השני, נמצא שיש כאן אחד ששולט, והוא בודאי ישלוט, כי כליו של השני להוציא את רצונו לפועל הם יותר חלשים. אמנם אף שבודאי שמי שחזק יותר ויש לו כלים רחבים יותר הוא ישלוט ברצון, מ"מ מצד עצם הרצון, אין רצונו של הראשון חזק יותר מרצונו של השני בעצמיותו, אלא שמצד ההוצאה של הכלים מהכח אל הפועל, יש לראשון כלים רחבים יותר ולכן הרצון של הראשון שולט, אבל עצם הרצון הוא שווה.

ולענינו, כשבאנו לדון לגבי רצונו של האין סוף ב"ה, א"א להגדיר שיש את רצונו ויש את רצונו, אלא שהקב"ה כל יכול ואנחנו מוגבלים ולכן

שמי ששולט זה רצונו. שכמו שמציאותו מוכרח, ואי אפשר בלאו הכי, והוא לבדו עילה מוכרחת, והשאר עלול ממנו - כן רצונו ושליטתו מוכרחת, שאי אפשר בלאו הכי, והיא לבדה שולטת, וכל שאר הרצונות אינם אלא לפי רצון זה. כאן מוסיף הרמח"ל יסוד דק מאד. הקב"ה הוא מוכרח המציאות, והנבראים הם מחודשים ואינם מוכרחים. זה יסוד ברור, וזה נקרא יחוד במציאות. יחוד בשליטה, זהו יחוד שמי ששולט זה הוא יתברך ולא אחרים, [וכמו שהוזכר לעיל שהיתה ס"ד לומר שהקב"ה ברא נבראים וברצונו נתן להם אפשרות שהבריאה תתנהל כרצונם]. ולמעלה מכך יחוד ברצונו, ששליטת רצונו מוכרחת, וכפי שיבואר.

הרי, ששלש מדרגות הן, ונמנה אותן מלמטה למעלה. המדרגה התחתונה [שאינה נכונה והרמח"ל בא לשלול אותה] היא שיש את רצונו יתברך והקב"ה ברא נבראים ונתן להם רצון עצמי, ולאחר שברא אותם, רצונו יתברך אינו מכריח את רצונם, ורצונם יכול לפעול נגד רצונו. מדריגה שניה, שהקב"ה ברא נבראים ונתן להם רצון, אבל רצונם נשלט ע"י רצונו. אלא, שמה שהרצון שלו שולט על רצונם זה לא מוכרח שכך יהיה, רק שכך רצונו ית' שהוא ישלוט. מדריגה שלישית, שעצם הרצון של הנבראים, הוא מוכרח להיות תלוי ברצונו.

בלבבי משכן אבנה

סוד הדביקות ברצונו – גילוי בנפש שרצוננו נשלט ועלול ברצונו ית'

א"כ עומק הדברים הוא, שאילו נאמר כפשוטו שיש כאן שני רצונות שונים, אלא שהקב"ה כל יכול ויש בכוחו להוציא את רצונו לפועל, משא"כ הנבראים, הרי שאין אחדות בין הרצון של הנבראים לרצון של הבורא, כי הרצון של הבורא הוא רצון לעצמו והרצון של הנבראים הוא רצון לעצמו, כי הם מהות שונה, אלא שמי שולט להוציא את הרצון מהכח לפועל, הוא - הקב"ה שולט ולא אנחנו. אבל מצד עצם הרצון אין אחדות בין הרצון של הבורא לרצון של הנבראים. אבל האמת היא שהרצון של הנבראים נתלה ברצונו, והרי שעצם כך שהוא נתלה ברצונו זוהי אחדות מצד עצם הרצון, הרי שיש אחדות בעצם הרצון. ונמצא שעצם הרצון של הנברא מאוחד ברצונו יתברך.

ודבר זה מדויק בדברים שכתובים בתחילת הפתח, "ואין שום רצון אחר נמצא אלא ממנו", כלומר עצמיות רצון הנברא הוא ממנו, והוא איננו נקודה חיצונית, ולכך "על כן הוא לבדו שולט ולא רצון אחר". הנקודה של השליטה היא פועל יוצא מגילוי העצמיות של הרצון של הנברא, שהוא מהות של רצון עלול ונשלט.

והרי שמצד העבודה יש כאן נקודה נפלאה. כפי שהוגדר לעיל, הדביקות ברצונו זו [בחינה אחת מן] הדביקות בקב"ה, אילו נאמר שהרצון של

הוא שולט עלינו, שא"כ נמצא כביכול שהרצון שלנו והרצון של הקב"ה הוא רצון שוה, וזה ודאי לא יאמר, כי בעומק אין שייך להשוות בעצם הרצונות. אלא הגדרת הדברים היא, שהרצון עצמו של הנבראים, מצד עצמו הוא סוג שונה של רצון, הוא רצון נשלט ולא רצון שולט, זו היא עצמיות של רצון נשלט.

כאשר האדם מבין את אמיתת האמונה שכל מה ששולט בנבראים זה רצונו יתברך, הרי אף שיש לנבראים רצון, אבל זהו רצון מונהג ולא רצון מנהיג. וזהו על דרך מה שכתוב בספרים לפרש את הפסוק "רצון יראיו יעשה", שאת עצם הרצון של יראיו הוא עושה, הקב"ה נוטע בהם את עצם הרצון, ולכך הוא שולט על רצונם, כי זהו טבע בריאתו.

זהו מה שמבואר כאן, "שכמו שמציאותו מוכרח וא"א בלא"ה והוא לבדו עילה מוכרח והשאר עלול ממנו", כלומר כשם שלגבי הידיעה הראשונה שהוא יחיד במציאות ושהוא מוכרח המציאות, הרי זו ידיעה שהיא מוכרחת המציאות, "כן רצונו ושליטתו מוכרחת מצד עצמה שאי אפשר בלאו הכי", כלומר זו עצמיות של רצון ששולט על הרצון של הנברא, ולא מפני שהקב"ה כל יכול לכך הוא שולט יותר מהנברא, אלא "והיא לבדה שולטת וכל שאר הרצונות אינם אלא לפי רצון זה", דהיינו מצד שזה מוכרח ואי אפשר בלאו הכי, זו היא תפיסת המציאות.

לכרה שולטת, וכל שאר הרצונות אינם אלא לפי רצון זה. וזהו: ואין שום רצון אחר

בלבבי משכן אבנה

שנמצאו הנה יש להם כח לרצות נגד רצונו ח"ו - זה אינו".

מהו עומק הס"ד שהנברא יכול לרצות נגד רצונו ח"ו, ומדוע זה אינו? הנה אנחנו יודעים שיש נבראים, שהרי הקב"ה ברא נבראים. אולם יש להתבונן לאחר שהקב"ה ברא נבראים האם הם מאוחדים בבורא או לא?

לשון חז"ל בבראשית רבה הוא, "כהדין קמצין דלבושי מיניה וביה", כלומר, הנבראים נקראים לבוש כביכול לאין סוף כמו שכתוב ב'פתח אליהו', ומהות הלבוש כהדין קמצין דלבושי מיניה וביה, כביכול הלבוש מאוחד עם המולבש. הרי שהקב"ה יצר נבראים, ואפשר להסתכל עליהם בשני אופנים. אפשר להסתכל שיש בורא עולם, ויש נבראים, והם נפרדים מהקב"ה - ממקורם, מהמאציל. וישנה הסתכלות שניה, והיא שאף לאחר שהם נבראו, הם מאוחדים במאציל.

מצד ההסתכלות הראשונה אפשר לסבור שהרצון של הנברא יכול לשלוט כביכול על הקב"ה, וזה גופא רצונו, וזאת מפני שאנחנו תופסים את הבורא והנברא כשני דברים נפרדים, וכמו שכביכול בין שני בני אדם אחד יכול לשלוט על חברו, ח"ו גם כלפי מעלה. אבל כאשר מבינים שהמציאות של הנבראים זה "כהדין קמצין דלבושי מיניה וביה", והם מאוחדים במאציל, הרי שאי אפשר להעלות על הדעת שהרצון של הנבראים הוא השולט ולא רצונו יתברך.

הנברא הוא רצון לעצמו והרצון של הבורא הוא רצון לעצמו, הרי שאפילו שהאדם רוצה לעשות את רצונו יתברך, זו אינה דביקות שלימה בקב"ה. שכן הרצון של הנברא הוא רצון עצמי, והרי זה כמו שני בני אדם שרוצים דבר שוה, שהם לא דבקים זה בזה בשלימות. אבל מכיון שגדר הדברים הוא שהרצון של הנברא עלול ונשלט מרצונו, אזי כאשר האדם מגלה בנפשו את ה"רצונו לעשות רצונך", הוא מגלה שהרצון שלו עלול ונשלט מרצונו יתברך, והרי שיש אחדות בין הרצון של הנברא לרצונו יתברך, וזהו סוד הדביקות. נמצא א"כ שסוד הדביקות הוא דייקא מההגדרה ש"כן רצונו ושליטתו מוכרחת", כי אם היא לא היתה מוכרחת, הרצון לא היה דביקות בשלימות.

גם אחר שנברא - רצונם תלוי ומאוחד ברצונו ית'

וזהו: ואין שום רצון אחר נמצא אלא ממנו. ולא תאמר: אמת שכל הרצונות נמצאו ממנו, אך אחר שנמצאו הנה יש להם כח לרצות נגד רצונו ח"ו - זה אינו. נבאר מה הם שני הצדדים. מה הצד שהרמח"ל בא לשלול, ומהו הצד האמיתי. ברור לנו עד עכשיו שיש שני רצונות, יש רצון של הבורא, ויש רצון של הנברא. והיה מקום לומר שפעמים רצון הבורא הוא השולט, ופעמים שיכול הנברא לרצות נגד רצונו ית' היתה הו"א לומר, שמי ששולט הוא לפעמים הבורא ולפעמים הנברא, שהרי הוא בעל בחירה. שאף כי "אמת שכל הרצונות נמצאו ממנו, אך אחר

נמצא אלא ממנו, ולא תאמר: אמת שכל הרצונות נמצאו ממנו, אך אחר שנמצאו הגנה יש להם כח לרצות נגד רצונו ח"ו - זה אינו. וזהו: על כן הוא לברו שולט ולא שום רצון אחר, שליטה - רצה לומר שליטה שלמה, שאין שום מונע לה. והנה לרצון

בלבבי משכן אבנה

ששולט על כל העולם כולו, כדוגמת אחשורוש, ועוד, שמלכו בכיפה - מסוף העולם ועד סופו, אע"פ שהם שלטו על כל העולם, מ"מ הם לא שלטו על כל העולמות, אלא רק על העולם הגשמי, בעולם העשייה, ואף בעולם הגשמי הם לא שלטו על כל הדצח"ם!

כשבאנו להגדיר את הקב"ה שהוא שולט, היכן הוא שולט, האם רק בעולם העשייה? בודאי שלא! "שליטה רצה לומר שליטה שלמה שאין שום מונע לה", א"כ בכל הקומה הכללית של הנבראים הוא שולט לחלוטין. שליטה אינה מוגבלת לנברא מסויים, לזמן מסויים או למקום מסויים, אלא הוא שולט בכל דבר ודבר, וזהו שליטה שלמה.

"יחיד ברצונו" - שאין רצונו מוגבל ואין לו מונע להוציאו לפועל

והנה לרצון העליון שייך השליטה הזאת, והוא נקרא כאמת רצון יחיד, רוצה ברצונו בלי שום מונע, ושאר הרצונות, אדרכא, אינם שולטים, כי הם עלולים מהרצון העליון, והרי הם משועבדים לו. עד עכשיו ביררנו שיש רצון של הבורא ויש רצון של הנבראים, והרצון של הבורא שולט על הנבראים. בעומק הדברים הוספנו לבאר, שהרצון של הנבראים מאוחד ברצונו יתברך ולכן הוא שולט. כאן יש נקודה נוספת של עומק, והיא שהרצון של הקב"ה הוא מוכרח המציאות.

ובלשון אחר מבואר כאן שעומק דברי הרמח"ל שהרצון של הקב"ה הוא השולט ולא רצון הנבראים, זהו בירור לעומק מהות גדר הנבראים, שהמציאות שלהם היא שהם לא מציאות עצמית אלא מציאות שמאוחדת במקורם. ואם הם מאוחדים במקורם, בודאי שהמקור שולט על הענף, כי הוא עלול ונתלה בכל עת בעילתו. [ואל תשאלני, שאנו רואים בגשמיות שיש שורש שאינו שולט על ענפו, תשובה לדבר שכל זה לאחר גילוי הבחירה, וד"ל].

נמצא שעומק חידוש דברי הרמח"ל הוא לא רק בענין השליטה, מי שולט, אלא שענין השליטה הוא פועל יוצא מנקודת הפנימיות, שנקודת הפנימיות היא שהנבראים רצונם ממנו, כלומר אף לאחר שהם נמצאים הרי שהרצון שלהם שזו מציאותם, מאוחד ברצונו יתברך, ולכן הוא השולט.

שליטת הבורא - שלימה בכל מקום ובכל זמן

וזהו: על כן הוא לברו שולט ולא שום רצון אחר, שליטה - רצה לומר שליטה שלמה, שאין שום מונע לה. דוגמא לדבר במשל גשמי, בשני בני אדם, הרי שראובן יכול לשלוט על שמעון, אבל שליטתו מצומצמת ששולט רק על שמעון. כמו כן אדון השולט בכל המדינה, שליטתו רחבה יותר, אבל רק בתוך המדינה. וכן מלך

העליון שייך השליטה הזאת, והוא נקרא באמת רצון יחיד, רוצה כרצונו בלי שום מונע, ושאר הרצונות, אדרבא, אינם שולטים, כי הם עלולים מהרצון העליון, והרי הם משועבדים לו. ונמצא שאף על פי שגם הם רצונות, אינם בסוג עם הרצון העליון, כי

בלבבי משכן אבנה

ושולט על רצונם, אלא מפני שעצם הרצון של הנבראים אינו יכול לרצות כל דבר, רצון שיכול לרצות כל דבר, זה רק רצונו יתברך.

”ושאר הרצונות אדרבא אינם שולטים כי הם עלולים מהרצון העליון”, “אינם שולטים” אין הכוונה רק שהם לא שולטים להוציא את הרצון מהכח אל הפועל, אלא אין להם שליטה מה לרצות. הרי שהיחיד ברצונו יש בו שתי בחינות, בחינה אחת שהוא יכול לרצות כל דבר, ודבר שני שאין לו מונע להוציא את רצונו מהכח אל הפועל.

בראשית הפתח נתבאר “שאין אנו מדברים ממנו כלל והוא בעל הרצון אך כל מה שאנו מדברים אינו אלא ברצונו הכל יכול והבלתי תכלית”. מה הכוונה הרצון הכל יכול והבלתי תכלית? הרי מצד הרצון הבלתי תכלית, איננו יכולים לדבר, שהרי איננו יודעים מהו רצון בלי תכלית. אלא ביאור הדברים: רצון בלי תכלית זו היא הגדרה של שלילה, שמצד הנברא הוא לא יכול לרצות כל דבר, אבל מצידו יתברך א”א לומר שיש דברים שהוא לא יכול לרצות. זה נקרא רצון בלי תכלית.

”רצוננו לעשות רצונך”

ונמצא שאף על פי שגם הם רצונות, אינם בסוג עם הרצון העליון, כי אי אפשר להכחיש שהם עלולים ממנו, ועל כן לא

נבאר את הדברים במשל גשמי. אדם אינו מסוגל לרצות לעלות לשמש, וזאת מכיון שמאומת בעומק הנפש של האדם שהוא לא יכול לעלות לשם, לכן אינו רוצה בכך. כדברי ה'אבן עזרא' שבן כפר אין לו רצון לשאת את בת המלך, מחמת שהוא יודע בעומק שלעולם זה לא יצא לפועל. רצון שהאדם יודע בעומק נפשו שלעולם לא יוכל להתגשם, הרי שהרצון הזה איננו קיים באדם. זה כלל יסודי וברור בכוחות הנפש של האדם.

נמצא, שהרצון של הנברא מוגבל לא רק בבחינת ההוצאה מהכח אל הפועל, אלא הוא מוגבל בעצם כי הוא לא יכול לרצות כל דבר. הקב”ה הגביל לו את הרצונות שיהיו מוגבלים לעשרה ספירות, ספירות מלשון מספר, מלשון גבול, אם כן הרצון השורשי של הנברא הוא מוגבל, זהו מהות רצונו של הנברא. לעומת זאת מצידו יתברך, שהקב”ה הוא אין סוף, זה לא רק שהוא אין סוף ושהוא שולט על הרצונות של הנבראים לעשות כרצונו, אלא כביכול [בלשון מושאל] הוא יכול לרצות כל דבר.

וזהו מה שמבואר כאן, “והוא נקרא באמת רצון יחיד”, מדוע הוא נקרא רצון יחיד? כי “הוא רוצה כרצונו בלי שום מונע”. שלא רק שאין לו מונע מלהוציא רצונותיו מהכח אל הפועל, אלא הוא גם יכול לרצות כביכול כל דבר. הסיבה שהרצון של הנבראים לא נקרא רצון יחיד, זה לא רק מחמת שהוא מונע את רצונם

אי אפשר להכחיש שהם עלולים ממנו, ועל כן לא יהיו שוים אליו, אף על פי שנקראים רצונות, כי מיד שנקראים עלולים מהרצון העליון, נבין בלשון-לוי זה - שאינם כמוהו שולטים לגמרי.

כללו של דבר: כשאנו אומרים שיש מאציל אחד ית"ש יחיד ומיוחד בכל ענינו - מיד צריך להבין שגם בשליטתו הוא יחיד. ולפי ששתי שליטות גמורות אי אפשר להיות,

בלבבי משכן אבנה

בשליטתו הוא יחיד. כלומר, יש מאציל אחד ית"ש שהוא מוכרח המציאות, ונוסף על כך "ומיוחד בכל ענינו". דהיינו כשם שהוא מוכרח המציאות ובוזה הוא יחיד, כך בכל ענינו הוא יחיד. ואם נאמר שכשם שיש שליטה כביכול לרצונו ית' כך יש שליטה לרצון הנבראים, נמצא שבענין השליטה הוא לא מיוחד. אך מכיון שהוא "מיוחד בכל ענינו", ואחד מענינו כביכול זה שליטתו יתברך, בהכרח שגם בשליטתו הוא יחיד.

ולפי ששתי שליטות גמורות אי אפשר להיות, על כן נאמר שלא יש אלא רצון אחד שולט, והשאר אינם שולטים. שתי שליטות שאין גמורות ומחלטות יכולות להיות, אפשר שפעם זה שולט ופעם זה שולט, או שבמקום אחד הראשון שולט ובמקום אחר השני שולט, אבל שבאותו מקום ובאותו זמן תהיה שליטה גמורה של שניהם בשוה, זה אי אפשר, שהרי אם כן מי שולט זה או זה? ומכיון שמוכרח לנו שבשליטתו יתברך הוא "מיוחד בכל ענינו", "על כן נאמר שלא יש אלא רצון אחד שולט והשאר אינם שולטים", אלא נשליטים ממנו יתברך.

יהיו שוים אליו, אף על פי שנקראים רצונות. כי מיד שנקראים עלולים מהרצון העליון, נבין בלשון לוי זה - שאינם כמוהו שולטים לגמרי. אף כשבאנו להגדיר את הרצונות בשם אחד, אנחנו מגדירים שהקב"ה רוצה והנבראים רוצים, אבל באמת הרצון של הבורא והרצון של הנבראים אין להם יחס. הרצון של הבורא יכול לרצות כל דבר, ואת מה שהוא רוצה אין מונע ממנו מלהוציאו מהכח אל הפועל. משא"כ הנבראים הם מוגבלים בשתי בחינות ברצון, ראשית הם לא יכולים לרצות כל דבר, ושנית גם מה שהם רוצים הם אינם יכולים תמיד להוציאו מהכח אל הפועל, אלא "הם עלולים ממנו", כלומר עילה ועלול, והעלול מאוחד בעילה, הרי שהרצון של הנבראים מאוחד ברצונו יתברך, ולכן ההידבקות ב"רצוננו לעשות רצונך", הוא סוד הדבקות בו יתברך.

המאציל ית"ש "מיוחד בכל ענינו" במציאותו ובשליטתו

כללו של דבר: כשאנו אומרים שיש מאציל אחד יתברך שמו יחיד ומיוחד בכל ענינו - מיד צריך להבין שגם

על כן נאמר שלא יש אלא רצון אחד שולט, והשאר אינם שולטים. וזה, כי אם נאמר שיש עכשיו נמצאים מלבד המצוי הראשון - זה טוב, כי לא יכחיש כח המצוי הראשון, כי הרי הוא מצוי וממציא, ואלה אינם אלא נמצאים ממנו. אך אם נאמר שיש רצון

בלבני משכן אבנה

הרי שביחס לעצם המציאות אין שלילה לומר שיש מציאות של נבראים.

"וזה כי אם נאמר שיש עכשיו נמצאים מלבד המצוי הראשון", דייקא "עכשיו", כלומר שהם מחודשים, "זה טוב", ומדוע? "כי לא יכחיש כח המצוי הראשון" שהוא מוכרח המציאות ואינו מחודש. "כי הרי הוא מצוי וממציא ואלה אינם נמצאים אלא ממנו", הרי שמצד האמונה שהוא מוכרח המציאות אין סתירה לומר שיש עוד מציאות מבלעדיו. אך אם נאמר שיש רצון נוסף ששולט מלבד הרצון העליון, הרי שללנו שרצון הקב"ה שולט, ולכן אנו מוכרחים לומר שיש שליטה אחת בלבד - רצונו ית'. הרי שיש חילוק בין האמונה שהוא מוכרח המציאות לאמונה שהוא השולט. שבאמונה שהוא מוכרח המציאות אפשר לומר שיש מציאות מחודשת זולתו, משא"כ מצד האמונה בשליטתו, א"א לומר שיש שליטה גמורה זולתו, שהרי אם כן, הרי זה שולל את השליטה שלו יתברך. וזה מכריח לומר שיש רק את שליטתו ית', ולא את שליטת הנבראים.

פירוש הפסוק "אין עוד מלבדו" ביחס ליחוד שליטתו

בפרשת ואתחנן (דברים ד, לה) נאמר: "אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלוקים אין עוד מלבדו", ונאמר (שם ד, לט) "כי ה' הוא האלוקים בשמים ממעל

החילוק בין יחודו במציאותו ליחודו בשליטתו

וזה, כי אם נאמר שיש עכשיו נמצאים מלבד המצוי הראשון - זה טוב, כי לא יכחיש כח המצוי הראשון, כי הרי הוא מצוי וממציא, ואלה אינם אלא נמצאים ממנו. [ובדקות יותר, המצוי הראשון אינו מצוי כמציאות הנבראים, ולא רק שהוא שונה מצד מהותו אלא שהוא מצוי שונה, כי מציאות הנבראים היא מציאות של תנועה, ומציאות הבורא כביכול היא מציאות של הויה, והבן כי הוא דבר דק].

אך אם נאמר שיש רצון גמור מלבד הרצון העליון, אפילו שנאמר שאין מציאות רצונות אלה מוכרחת, ושהם עלולים מן הרצון העליון - הרי זה מכחיש ח"ו כח הרצון העליון, כי שתי שליטות אי אפשר לומר. וכשנאמר שהשליטה הראשונה עשתה שליטה אחרת, מעתה אין עוד שליטה, לא הראשונה ולא המחודשת. נתבאר לאורך כל הפתח, שיש שני חלקים באמונה, יש אמונה שהוא מוכרח המציאות, ויש אמונה שהוא שולט. מצד האמונה שהוא יתברך מוכרח המציאות, אין שלילה לכאורה שיהיה עוד מצוי מחודש שהוא לא מוכרח המציאות. אבל לומר שהמציאות של הנברא מוכרחת זה א"א, שא"כ נמצא שהקב"ה אינו "יחיד בכל עניו". ומכיון שהוגדר שהקב"ה יחיד בכל עניו ושהוא מוכרח המציאות, והנבראים הם מחודשים ואינם מוכרחים,

גמור מלבד הרצון העליון, אפילו שנאמר שאין מציאות רצונות אלה מוכרח, ושהם

בלבבי משכן אבנה

"אין עוד מלבדו" – פירושו ביחס ליחוד מציאותו

ומצאנו פירוש נוסף המפרש את הפסוק ביחס למציאותו באופן שלא יוקשה ממציאות הנבראים, כמו שמוזכר בשל"ה ובכתבי חב"ד, ש"אין עוד מלבדו" פירושו, שהנבראים בטלים בתכלית הביטול אליו יתברך. כלומר, בודאי שיש מציאות נוספת, אלא כמו שיש מושג של "ביטול בששים", והגדר הוא שודאי שלדבר המתבטל יש מציאות, רק הדין שלו משתנה מחמת שיש כאן גדר של ביטול בששים. מעין זה בנמשל, דבר שהוא טפל שבטפלים ביחס לנקודת העיקר, הרי שאיננו מחשיבים אותו כמציאות.

ולפירושו זה "אין עוד מלבדו" אין הכוונה על ההנהגה כלומר על רצונו השולט, אלא על האמונה בעצם מציאותו ש"אין עוד מלבדו". שאע"פ שיש נבראים, מכל מקום מציאותם של הנבראים טפילה ואינה נחשבת כלפי עיקר המציאות שזה הוא ית"ש. וא"כ הגדרת הדברים היא, שיש את הקב"ה, ויש את הנבראים, ומכיון שהבורא ית"ש הוא עיקר המציאות ויתר על כן מוכרח המציאות, והמציאות של הנבראים אינה מוכרחת אלא מחודשת, לכן הם טפלים אליו יתברך, ולכך עיקר המציאות נקראת "אין עוד מלבדו".

ומצינו הסבר נוסף ביחס ליחוד מציאותו, שמכיון שכל החיות של הנבראים תלויה ברצונו ית', ואילו יעלה

ועל הארץ מתחת אין עוד". מצד פשטא דקרא, "אין עוד מלבדו", פירושו אין עוד חוץ ממנו. והרי שניתן להבין, שחוץ ממציאותו יתברך אין כלום.

ודברים אלו סותרים לכאורה לדברי הרמח"ל, שמבאר כאן שיש מציאות מלבדו, שהרי יש נבראים, רק שהחילוק בין מציאות הבורא למציאות הנבראים הוא, שהוא ית' יחיד במציאותו ומוכרח המציאות והנבראים הם מחודשים. אולם זה ברור שיש נבראים ויש תורה ויש את עבודת הנבראים, וא"כ לכאורה לא שייך לבאר את הפסוק כפשוטו, "אין עוד מלבדו" - שיש רק בורא.

אכן, בכדי לפרש את הפסוק "אין עוד מלבדו" לדברי הרמח"ל, יש לדון האם זה מתייחס לאמונה הראשונה שהוא ית' מוכרח המציאות או לאמונה השניה שהוא לבדו שולט? ביחס לאמונה הראשונה שיש מציאות אחת מוכרחת, ואין זה סותר שיש מציאות מחודשת של נבראים, הרי שא"א לומר על כך את הלשון "אין עוד מלבדו", שאין עוד נבראים, שהרי בודאי שיש נבראים. אמנם ביחס לאמונה השניה שיש רק רצון אחד שולט יובן היטב ש"אין עוד מלבדו". נמצא א"כ ש"אין עוד מלבדו" מתפרש על שליטתו ולא על עצם הווייתו, ומה שאמר "בשמים ממעל ועל הארץ מתחת" פירושו, ששליטתו מוחלטת בשמים ושליטתו מוחלטת בארץ. זה הביאור היותר פשוט בפסוק "אין עוד מלבדו".

בלבבי משכן אבנה

לעומת זאת בדברי הנפש החיים מבואר, ש"אין עוד מלבדו" הכוונה היא שמצידו ית"ש הנבראים חוצצים לעצם מציאותו, ואינם תופסים מקום כלל, והמציאות שלנו היא ביחס לעצמנו ולא ביחס אליו. מצידו יתברך כביכול, "אתה הוא עד שלא נברא ואתה הוא משנברא העולם", שאין שום נבראים זולתו. [בלשון הנפה"ח נתבאר שמצידו ית"ש הנבראים אינם חוצצים, ובלשון יותר דק שמצידו הם אינם קיימים, והבן כי זהו ענין דק]. ולפי"ז פי' הפסוק "אין עוד מלבדו", הוא כפשוטו, שאין עוד מבלעדיו כלל.

אלא שבזה צריך זהירות גדולה כמו שכתוב בנפש החיים, שהרי כשאנו מפרשים את "אין עוד מלבדו" כפשוטו ממש, יכול אדם לעבור עבירות ח"ו ולומר שאין מציאותו קיימת, אין תורה, אין נבראים, שהרי רק הוא ית"ש קיים. לכן מבאר הנפש החיים ש"אין עוד מלבדו" זו רק ידיעה באובנתא דליבא, ע"מ לעורר את עומק ההארה של הנשמה במציאותו ית', אבל בודאי שמצידנו יש נבראים, יש תורה ויש חוקות שמים וארץ וצריך לקיים את כל חוקות התורה, אלא שמצידו ית' "אין עוד מלבדו" כפשוטו.

הרי שדברי הנפש החיים הם למעלה מדברי הרמח"ל המבוארים כאן, שלדבריו אנו מגדירים שהקב"ה הוא מוכרח המציאות, אלא שאין זה סותר שיש גם נבראים. וכלשונו, "וזה, כי אם נאמר שיש עכשיו נמצאים מלבד המצוי הראשון, זה טוב, כי לא יכחיש כח המצוי הראשון, כי הרי הוא מצוי ומציא, ואלה אינם אלא

ברצונו ית' לבטל את חיות הנבראים אף לרגע קט, יהיו הם בטלים כלא היו, כמו שכתוב בנפש החיים, הרי שהמציאות שלהם מתחדשת בכל רגע ונתלית ברצונו ית'. כלומר, עצם הקיום של הנבראים תלוי בכל רגע בו ית', ונמצא שאין להם מציאות עצמית, אלא הם מציאות נתלית. ולכך אנו מגדירים את מציאותם ע"ש מי שהם תלויים בו, ומי שהם תלויים בו זה הוא ית"ש כי אין בלתו. ולפי"ז "אין עוד מלבדו" מתפרש גם על יחודו במציאות, שמחמת שמציאות הנבראים אין לה קיום עצמי, שזה גופא החילוק שנזכר כאן, שהקב"ה מוכרח המציאות, משא"כ הנבראים הם מחודשים ותלויים ברצונו לברוא נבראים, לכן איננו מגדירים את המציאות של הנבראים כמציאות החלטית אלא מציאות שנתלית בו יתברך. [ובאמת שהגדרה זו נמשכת מהפירוש הקודם, והרי הוא כנוסח אחר של הפירוש הקודם].

ביאור הנפה"ח בגדר "אין עוד מלבדו"

עד כאן נתבארו שלושה פירושים בביאור הפסוק "אין עוד מלבדו". חידוש גדול מצאנו בנפש החיים, ונבאר את דבריו. הנה לפי שלושת הפירושים שהזכרנו לעיל, הרי ש"אין עוד מלבדו" אין הכוונה כפשוטו ממש שיש רק את מציאותו ית', שלפי הפירוש הראשון ביאורו ביחס להנהגה, ולפי הפירוש השני הכוונה היא שהמציאות של הנבראים בטלה אליו ית'. והפירוש השלישי הוא שהחיות של הנבראים תלויה בו ית' בכל רגע, ולכן אין להם חשיבות כמציאות עצמית.

עלולים מן הרצון העליון - הרי זה מכחיש ח"ו כח הרצון העליון, כי שתי שליטות אי אפשר לומר. וכשנאמר שהשליטה הראשונה עשתה שליטה אחרת, מעתה אין עוד שליטה, לא הראשונה ולא המחודשת. על כן כשנאמר שהמאציל הראשון הוא לבדו השולט - אי אפשר להבין שום שליטה אחרת. ונמצא, כשנאמר שיש לעולם אלוה

בלבני משכן אבנה

מציאותו העצמית. כי כאשר האדם תופס את המציאות של עצמו כמציאות מוכרחת לאחר שנברא, הרי שה"יש" שלו הוא יש גמור, משא"כ כאשר מאירה בנפשו של האדם הידיעה שמצידו ית' אין נבראים כביכול, הרי שהמציאות של הנברא הופכת להיות מבוטלת. וזה סוד ההשגה של משיח, שהנברא אינו מציאות כלל וכלל, וממילא הוא יכול להיות דבוק בשלימות בו יתברך.

המושג "יחיד בשליטה" מכריח שא"א להבין שליטה נוספת

על כן כשנאמר שהמאציל הראשון הוא לבדו השולט - אי אפשר להבין שום שליטה אחרת, כי אין מי ששולט רק הוא יתברך. ונמצא, כשנאמר שיש לעולם אלוה אחד, שר"ל מנהיג ושולט אחד - אי אפשר להבין שליטה אחרת, כי לא היה עוד שולט אחד, אלא רבים כפי הרצונות המחודשים, וכאמת שום אחד לא היה נקרא שולט. ביאור הדברים. אין לבריאיה אלא שליטה אחת. "כשנאמר שיש לעולם אלוה אחד", אלוקים מלשון כת, מלשון שליטה, הרי שאנו מבינים שיש רק מנהיג אחד. אבל אילו נאמר [כפי שהרמח"ל שולל לעיל], שהקב"ה מוכרח המציאות וברצונו ית' חידש שיהיו רצונות אחרים ששולטים לבטל את רצונו, א"כ מי הוא השולט בנבראים? והרי לכל אומה ואומה יש כח

נמצאים ממנו". ואילו לדברי הנפש החיים דברים אלה הם רק מצידנו, אבל מצידו יתברך "אין עוד מלבדו" - כפשוטו. נמצא א"כ שיש ארבע הגדרות ב"אין עוד מלבדו".

הידיעה בפירוש הנפה"ח מהוה כלי לדביקות בבורא

ע"מ להשלים את הדברים נוסף לבאר נקודה נוספת בדברי הנפש החיים. שכן לדבריו לכאורה נשאלת השאלה לשם מה הנברא צריך לדעת שמצידו ית' "אין עוד מלבדו" כפשוטו, והרי בודאי שמצידנו ומצד עבודתנו יש לנו את כל גדרי התורה הקדושה, שח"ו לבטל אפי' קוצו של יו"ד ממנה, וא"כ הרי שאנחנו מתנהגים ע"פ הידיעה שיש נבראים ויש חוקות שחקקתי לכם, ולשם מה נחוצה הידיעה שמצידו יתברך אין נבראים?

אכן, דבר זה כבר מבואר בדברי הנפה"ח, שידיעה זו ענינה לעורר בנפש ולגלות אור גדול של מציאותו יתברך, כי מצד ההבחנה שיש נבראים ישנה חציצה לאור זה, וידיעה זו שמבין האדם באונתא דליבא ברצוא ושוב מעורר בו גילוי אלקות.

ובלשון דק יותר יש לומר, שעצם הידיעה שאדם שם על לבו ש"אין עוד מלבדו", הרי שזה מחליש את

אחד, שר"ל מנהיג ושולט אחד - אי אפשר להבין שליטה אחרת, כי לא היה עוד שולט אחד, אלא רבים כפי הרצונות המחודשים, ובאמת שום אחד לא היה נקרא שולט. ומה שאנו צריכין להביא הכל אל שורש אחד שממנו הכל, לא היינו מגיעים

בלבבי משכן אבנה

שורש אחד. אך עכשיו לא היינו יכולים להביא לזה, כיון שיש מי שיכול למנוע השליטה הראשונה. הלשון כאן קצר, ויש להרחיב ולבאר את הדברים. תכלית הבריאה היא "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד", והוא גילוי אחדותו יתברך שמו בעולם. ועל כן, אם נאמר שהקב"ה שולט, הרי שמתגלית הבחינה של ה"אחד", של היחיד ששולט, אבל אילו נאמר שמי ששולט הם הרצונות האחרים שהוא חידש ברצונו, הרי שאין כאן גילוי של אחד אלא גילוי של רבים. וא"כ בהכרח נשלל כאן גילוי תכלית הנבראים.

וביתר ביאור, ישנן שתי סיבות מדוע אין לומר שהקב"ה חידש ברצונו שיהיו אחרים ששולטים. הסיבה הראשונה, שאם כן איך הרצונות הללו יכולים להביא לתכלית, שהרי אם הרצונות יכולים לשלוט נגד רצונו, הרי שאין הכרח [ובעומק אי אפשר] שהרצונות הללו ירצו להביא לתכלית שהיא גילוי רצונו בעולם. הסיבה השנייה, שאם יש רצונות רבים ששולטים, הרי אין גילוי של יחיד מחמת שהשולטים הם רבים. אבל אם הוא ית' שולט, הרי שיש כאן רצון אחד ששולט, ועצם הרצון מגלה שהוא עצמו שולט, ונמצא שיש כאן גילוי של יחיד, משא"כ אם יש רצונות אחרים ששולטים, הרי הרצונות הם רבים, ושוב לא תתגלה התכלית שיש יחיד.

של אלהים אחרים, ומכיון שישנם שבעים אומות ושני שורשים - עשו וישמעאל, נמצא שיש סך הכל ע"ב כוחות ששולטים! אמנם אם נאמר שהוא יתברך שולט נמצא שיש כאן יחיד ששולט.

הבחנה נוספת, כאשר רבים שולטים "באמת שום אחד לא היה נקרא שולט", אם הוא ית' שולט הרי שמתגלה כאן יחיד ששולט, ואם רצונות אחרים שולטים הרי שמתגלה כאן ריבוי של שליטה, וא"כ אף אחד אינו שולט, וכמו שאנו רואים בחוש עתה שאין שליטת הא"ס בגילוי, אין שליטה מוחלטת בעולם לשום אומה, אלא כל אחד שליטתו מוגבלת או למקום או לזמן. וכמו שמוכח בדברי הרמח"ל לעיל שאפי' אם יש רק שנים ששולטים, הרי שאין שליטה מוחלטת אפי' של אחד.

וזהו: "כי לא היה עוד שולט אחד אלא רבים כפי הרצונות המחודשים ובאמת שום אחד לא היה שולט". ועומקם של דברים, כי הקדושה בסוד האחדות, ולכך "אחד" שולט. משא"כ הס"א הוא בסוד הפרודא, ולכך רבים שולטים.

תכלית הבריאה מכריחה שיש יחיד בשליטה

ומה שאנו צריכין להביא הכל אל שורש אחד שממנו הכל, לא היינו מגיעים לזה אלא לשעבר, פירוש: שבתחלה היה

לזה אלא לשעבר, פירוש: שבתחלה היה שורש אחד. אך עכשיו לא היינו יכולים להביא לזה, כיון שיש מי שיכול למנוע השליטה הראשונה, ואם תאמר: זה אינו נקרא שמונע השליטה הראשונה, אם השליטה הראשונה היא שרוצה כך, זה יתורץ לך במאמר שבא בס"ד.

בלבבי משכן אבנה

אמצעי להביא לתכלית שהיא גילוי אחדותו. האם האמצעי הוא אחדות או שהוא פירוד? בפשטות אפשר לומר שהאמצעי הוא פירוד והוא מביא לתכלית של איחוד. אבל לכשנעמיק נמצא שהאמצעי לעולם לא יוכל להביא לגילוי התכלית אלא כפי מהותו, ואם האמצעי הוא בבחינה של פירוד, הרי שהוא אינו יכול לגלות תכלית של אחדות. משא"כ אם האמצעי הוא אחדות, כשם שבאמצעי יש גילוי האחדות, כך יש לו יכולת להביא לתכלית שהוא גילוי האחדות. אשר על כן, אם באמצעי הוא ית' [רצוננו] המנהיג שהוא אחד, נמצא שהאמצעי הוא אחדות וממילא הוא מביא לתכלית שזה גילוי אחדותו בעולם, משא"כ אם האמצעי הוא ריבוי, נפרדות, הרי שאין בו אחדות, א"כ אינו יכול להביא לגילוי אחדותו בעולם.

ואם תאמר: זה אינו נקרא שמונע השליטה בראשונה, אם השליטה הראשונה היא שרוצה כך, זה יתורץ לך במאמר שבא בס"ד. היה מקום לומר שאף שרצוננו יתברך הוא השולט, אבל רצוננו יתברך רצה שאחרים ישלטו על רצוננו. נמצא שמה שאחרים שולטים על רצוננו, זה גופא הקיום לרצוננו, ומצד כך אפשר לומר שיש רצונות אחרים ששולטים, זה יתורץ לך במאמר שבא בס"ד.

זהו ביאור דברי הרמח"ל, "ומה שאנו צריכין להביא הכל אל שורש אחד שממנו הכל", דהיינו שזוהי תכלית הנבראים, "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום יהיה ה' אחד ושמו אחד", שמו אחד פירושו שהוא היחיד שמנהיג. "לא היינו מגיעים לזה אלא לשעבר", כלומר שבעבר לפני שהוא חידש נבראים אז הוא שלט, אבל מעכשיו כבר אינו שולט. "פירוש שבתחלה היה שורש אחד", בתחילה היינו כשהיה את רצוננו יתברך לפני שחידש רצונות אחרים. "אך עכשיו", לאחר שהוא חידש רצונות אחרים ששולטים וברצוננו שהם ישלטו, "לא היינו יכולים להביא לזה כיון שיש מי שיכול למנוע השליטה הראשונה", הרי שיש כאן עומק של שני החלקים שביארנו. ראשית אם יש רצונות אחרים ששולטים, אין הכרח שרצוננו יתברך יבוא לידי קיום. וביתר עומק, מה שמביא לידי גילוי האחדות זה מחמת שיש רק רצון אחד שמנהיג, משא"כ אם יש רצונות רבים שמנהיגים, הרי שאינם מביאים לגילוי היחוד.

התכלית לעולם כפי מהות האמצעי וא"כ מוכרח שהאמצעי הוא אחדות ובלשון יותר מבוררת. בכל דבר יש אמצעי ויש תכלית, והאמצעי הוא המביא לתכלית. שית אלפי שנין הוא

חלק ב: ועל יסוד זה - על ענין היחוד הזה שפירשנו. בנוי כל הבנין - כל המציאות המחודשת, בין האורות, ובין הנמצאים הנפרדים. כי כללות תכנית כל זה הוא על היחוד, פירוש: שכל הבנין הזה הוא ענין אחד שלם, שמראה אמיתת היחוד הזה

בלבבי משכן אבנה

יסוד כל הבנין - גילוי ההנהגה באמצעי ובתכלית

חלק ב: ועל יסוד זה - על ענין היחוד הזה שפירשנו. "ענין היחוד" היינו לגלות שרצונו ית' הוא השולט היחיד, והוא גילוי ההנהגה. [אמנם לפי דברי הנפש החיים שהזכרנו לעיל הרי שהיחוד בעומק הוא לגלות את ה"אין עוד מלבדו" כפשוטו. והרמח"ל בדבריו לא הזכיר את היסוד המחודש של בעל הנפה"ח, ולשיטתו גילוי יחודו הוא בהנהגה בלבד, אבל שיטת הנפה"ח היא שיש גילוי יחודו במציאותו, שהוא למעלה מן ההנהגה, אלא זה גילוי יחודו שמצידו ית' "אין עוד מלבדו". ומצד כך ישנה דביקות בהויה שלמעלה מן התנועה].

"על ענין היחוד הזה שפירשנו", שזהו היחוד בהנהגה. בנוי כל הבנין, ומהו בנין? כל המציאות המחודשת שהיא הנבראים, בין האורות, שזה שורש הנבראים שהם הספירות, ובין הנמצאים הנפרדים, שזה עולמות בי"ע שיש שם נפרדות. כי כללות תכנית כל זה, כל הבריאה כולה, הוא על היחוד, לגלות את יחודו שהוא השולט.

פירוש: שכל הבנין הזה הוא ענין אחד שלם, שמראה אמיתת היחוד הזה בחלקיו של הבנין עצמו, באורות שנראים, בגופים שנמצאים בו, בהנהגות, במדות, במקרים שלו, כל אלה עצמם עשויים בסדר אחד

שרומו ומראה פוד היחוד הזה מגולה בפועל ממש, ובדלקמן. הנבראים כולם יש בהם פרטי פרטים כמעט עד אין ספור. מצד ההסתכלות הפשוטה יש כסא, יש שולחן, ויש עוד נבראים רבים. הרי שזו הסתכלות של נפרדות. מה מאחד את כל הנבראים כולם? "שכל הבנין הזה", כל הבריאה כולה, "הוא ענין אחד שלם שמראה אמיתת היחוד הזה בחלקיו של הבנין עצמו", כל הנבראים הם לתכלית גילוי יחודו בעולם, וא"כ הרי שמצד התכלית שלהם יש כאן אחדות גמורה. ומכיון ש"סוף מעשה במחשבה תחילה", נמצא שבראשית המחשבה הם מאוחדים ובתכלית הם מאוחדים, והאמצעי שכל עניינו להביא לתכלית, גם הוא מאוחד.

ומעתה התשובה על השאלה דלעיל [בסוף ח"א], היא שאילו היו הרצונות האחרים שולטים, ואפי' אם נגדיר שהם שולטים ברצונו, מ"מ כיצד יתגלה יחודו? ואילו נאמר שיחודו לא יתגלה, א"כ אין תכלית לנבראים. והרי שאם אנו אומרים שהרצון של הא"ס הוא שרצונות אחרים ישלטו, א"כ א"א לומר שרצונו שיתגלה יחודו, שזו סתירה מיניה וביה.

וזה מבואר, שאם רצונו ית' הוא שיהיה יחוד, בהכרח שמי שישלוט זה רצונו, שאז הרצון מביא ליחוד. וביותר כפי המבואר לעיל, שאם האמצעי הוא רצון אחד, הרי שגם התכלית שהיא אחדותו יכולה להתגלות מאותו רצון אחד,

בחלקיו של הבנין עצמו, באורות שנראים בו, בגופים שנמצאים בו, בהנהגות, במדות, במקרים שלו, כל אלה עצמם עשויים בסדר אחד שרומז ומראה סוד היחוד הזה מגולה בפועל ממש, וכדלקמן.

בלבבי משכן אבנה

אחד", הרי שהגילוי הגמור יהיה בסוף שית אלפי שנין! מה קורה בתוך שית אלפי שנין, האם יש גילוי של יחוד או שאין גילוי של יחוד? ברור הדבר שמצד הפנימיות יש גילוי של יחוד, ומכיון שכך, הרי בהכרח שהניצוצות הללו נראים כבר השתא עוד לפני גילוי היחוד הגמור, רק שאין זה גילוי גמור אלא ניצוצות שמאירים.

זהו ביאור הלשון של דברי הרמח"ל, "כל אלה עצמם עשויים בסדר אחד שרומז", דהיינו בשית אלפי שנין, שרואים זאת רק ברמז. אבל "ומראה", היינו בגילוי גמור, כמו שכותב התרגום על הפסוק "סוף דבר הכל נשמע את האלוקים ירא ואת מצותיו שמור", שהקב"ה עתיד לפרוש את מעשי הנבראים כולם כשמלה, ולהראות איך כל המעשים כולם הביאו לגילוי יחודו בעולם, והרי שמצד כך זה לא "רומז" אלא "מראה", שהקב"ה מראה להדיא בבירור שאין גילוי למעלה ממנו, כיצד כל המעשים כולם הביאו לגילוי יחודו.

נמצא א"כ שמצד השית אלפי שנין היחוד נראה רק ברמז, משא"כ מצד הגאולה שתתגלה במהרה בימינו אמן, יהיה זה גילוי של מראה גמור, בבחינת מראה הנבואה שיראו כיצד כל המעשים כולם הביאו לגילוי יחודו בעולם.

אבל אילו נאמר שרצונו ית' הוא שרצונות אחרים ישלטו, א"כ אין הרצון הזה יכול להביא לגילוי יחודו.

נמצא, שישנן שתי אפשרויות. או שהקב"ה נתן לרצונות אחרים שישלטו ברצונו או שהקב"ה רוצה שיהיה גילוי יחודו. אבל אין שום אפשרות לשלב ביניהן. ומכיון שאמונתנו שרצונו ית' הוא שיתגלה יחודו בעולם, הרי שבהכרח שרצונו ית' שלא יהיו רצונות ששולטים על רצונו. וא"כ יש כאן הכרח מיניה וביה שהקב"ה השאיר את הבעלות של רצונו לשלוט בעולם, ולא נתן לרצונות אחרים לשלוט על רצונו, וזה מפני שרצונו ית' שיהיה גילוי יחודו בעולם.

גילוי היחוד בשית אלפי שנין ברמז ובזמן הגאולה יהיה בפועל ממש

"כל אלה עצמם עשויים בסדר אחד שרומז ומראה סוד היחוד הזה מגולה בפועל ממש וכדלקמן". שני לשונות כתובים כאן, לשון ראשון "שרומז", לשון שני "ומראה סוד היחוד". ובפשטות פירושו, שהדבר מתראה ע"י רמז. אבל בעומק, כבר נתבאר שתכלית כל הנבראים כולם זה גילוי יחודו יתברך בעולם. מתי יהיה הגילוי הגמור של יחודו יתברך בעולם? "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו

פתח ב

רצונו של המאציל ית"ש הוא רק טוב, ולכן לא יתקיים שום דבר אלא מובו. וכל מה שהוא רע בתחלה, אינו יוצא מרשות אחר ח"ו, שיוכל להתקיים נגדו, אלא סופו הוא טוב ודאי. ואז נודע שלא יש רשות אחר אלא הוא.

בלבני משכן אבנה

הרי שהכתר מנהיג את כל שאר הספירות. והנהגת הספירות היא על ידי המוחין, דהיינו ספירות חכמה וכינה ודעת שהם המדורגים מתחת לספירת הכתר. והמוחין הם המנהיגים את המידות, שהם: חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד ויסוד. כיום אנו נמצאים בתוך שית אלפי שנין שכידוע הם כנגד השש מידות הנ"ל. ומובא בלשון הזוהר שהחסד נקרא "יומין דאזלי בכולהו", דהיינו יום הגנוז בכל הימים. אשר על כן, כולם נקראים ע"ש יום ראשון שנקרא מידת החסד, ומידת החסד היא להיטיב.

הסיבות לבריאת העולם – שורשן בספירות

נרחיב את הדברים. הזכרנו לעיל ג' סיבות ליצירת הנבראים, צריך לדעת שג' סיבות הללו יש להן שורש בספירות. מצד ספירת המלכות שהיא נקראת שם, הרי שהתכלית היא לגלות את שמו יתברך בעולם. מצד המידות, ששורש כל המידות זה חסד שנקרא "יומין דאזלי בכולהו", הרי שתכלית הנבראים היא להיטיב לבריותיו בעולם. ומצד הכתר שהוא רצונו, תכלית הנבראים היא לגלות

פתח ב

ג' סיבות לבריאה

רצונו של המאציל ית"ש הוא רק טוב, ולכן לא יתקיים שום דבר אלא מובו. וכל מה שהוא רע בתחלה, אינו יוצא מרשות אחר ח"ו, שיוכל להתקיים נגדו, אלא סופו הוא טוב ודאי. ואז נודע שלא יש רשות אחר אלא הוא. כפי שכבר הזכרנו לעיל [פתח א'] ישנם ג' סיבות לבריאת העולם. סיבה ראשונה היא לגלות את שמו יתברך בעולם, ושיקרא רחום וחנון וכו', כמו שמוכא בתחילת העץ חיים. סיבה שניה היא מפני שחוק הטוב להיטיב, דהיינו שהעולם נברא ע"מ שהנבראים יגלו את טובו ית' בעולם. סיבה שלישית היא, לגלות את יחודו, שאין שולט אלא הוא. בפתח זה מתייחס הרמח"ל לסיבה השנייה של בריאת העולם.

שית אלפי שנין כנגד שש מדות

"רצונו של המאציל ית"ש הוא רק טוב ולכן לא יתקיים שום דבר אלא טובו". כבר נתבאר לעיל שספירת הכתר נקראת רצון, והכתר הוא הראשון לכל הספירות, ועוד יבואר להלן אי"ה. ומ"מ יסוד ברור הוא שמכיון שהוא ראשון לכל,

זה תשובה על השאלה שזכרתי למעלה: אימא שהרצון העליון רוצה שיהיו השלימות

בלבבי משכן אבנה

וכלשון הפסוק "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד". נמצא שבשית אלפי שנין מתגלה רק סיבת ההטבה שהיא להיטיב לנבראיו. ומצד התכלית שזה גילוי יחודו, מתגלה האחדות של הלהיטיב ביחד עם גילוי הרצון, ואז מתגלה שגילוי הרצון הוא גופא הלהיטיב שזה סוד הדבקות.

ולכן מצד שית אלפי שנין בלא אור התכלית, אנו תופסים את התכלית שהיא להיטיב, אפילו בגשמיות, כגון מצות חסד של "מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות", "ולבן שינים מחלב" שזה גשמיות בחומר ממש. כלומר הלהיטיב אינו מתגלה רק ע"י גילוי יחודו, אלא כל הטבה והטבה בגשמיות או ברוחניות נקראת הטבה. אבל באמת זו הטבה של "שבירה", של עלמא דפירודא, ואין זו הטבה שלימה ומאוחדת. כדי שתהיה הטבה מאוחדת זקוקים לסוד הגאולה, שהכתר מתאחד עם המידות, ואז הנבראים מגלים את רצונו ודבקים בו, ועצם הדביקות ברצונו היא גופא ההטבה.

ע"פ הדברים האלה יתבארו היטב דברי הרמח"ל. "רצונו של המאציל ית"ש הוא רק טוב", כלומר יש כאן חיבור בין רצונו ית' לטוב. הרי הרצון הוא הפנימיות של ההטבה, כי הוא המנהיג את ההטבה, ומדוע יש הטבה? כי רצונו ית' הוא שתהיה הטבה, ומכיון שכך הרי שהרצון שתהיה הטבה וההטבה אינם נפרדים זה מזה, אלא עצם גילוי הרצון הוא גופא ההטבה.

שמי ששולט זה רק רצונו, וזהו גילוי יחודו.

טובו ית' מתגלה באמצעות הכתר ולכשנעמיק, נבין שג' הסיבות לבריאת העולם אינן נפרדות זו מזו, אלא הן מאוחדות זו בזו. הרמח"ל בדבריו כאן אינו מתייחס לסיבה של גילוי שמו יתברך בעולם שיקרא רחום וחנון וכו', אלא התייחסותו היא רק לשתי הסיבות האחרות, שהן להיטיב ולגלות יחודו. ולכאורה בפשטות, שתי הסיבות הן נפרדות זו מזו, להיטיב זו סיבה אחת, ולגלות את יחודו זו סיבה שניה. אבל לכשנעמיק נגלה ששתי סיבות אלו מאוחדות זו בזו, שהרי המידות מונהגות על ידי הכתר, נמצא שמי שמנהיג את ההטבה זה הרצון, וא"כ תכלית גילוי רצונו ויחודו שהוא גילוי הכתר, ותכלית הלהיטיב שזו ספירת החסד, מאוחדים זה בזה. אשר על כן, חידוש כאן הרמח"ל יסוד עמוק המאחד את שתי הסיבות זו בזו, וגדרו הוא שההטבה תתגלה לנבראים רק ע"י גילוי הכתר שהוא רצונו, והרי שעצם ההידבקות ברצונו, היא גופא ההטבה. נמצא ששתי הסיבות לבריאת העולם שהם לגלות את יחודו ולהיטיב, אינן סיבות נפרדות, אלא הן מאוחדות זה בזה.

ההטבה בשית אלפי שנין אינה שלימה

והנה מצד השית אלפי שנין, הרי שגילוי הכתר שזה גילוי יחודו עדיין לא מתגלה, שהרי זה יתגלה רק בתכלית,

העלולות ממנו מונעות כביכול את כחו, ואין זה נגד הרצון העליון עצמו, כיון שהוא רוצה כך.

בלבבי משכן אבנה

המוגדר כרע הוא כאשר נעלם הרצון שזה יחודו, משא"כ כאשר מתגלה אפי' בחסר רצונו-יחודו, הרי שהדבר הופך לטוב.

וזהו מש"כ הרמח"ל כאן. "וכל מה שהוא רע בתחלה", הכוונה היא לדבר שמצד החיצוניות נראה רע מחמת שזה יוצר חסר לאדם, אולם מחמת הפנימיות הוא רע מפני שאין כאן גילוי של יחודו, "אינו יוצא מרשות אחר ח"ו", אלא הוא יוצא רק מרצונו, "שיוכל להתקיים נגדו", כלומר, אילו הדבר היה יוצא מרצון אחר ששולט, היה הרע יכול להתקיים, אבל מכיון שאינו יוצא מרצון אחר אלא מרצונו, ממילא יתגלה עי"ז רצונו ית' שהוא רק טוב.

"אלא סופו הוא טוב ודאי", דהיינו מכיון שהטוב הוא גילוי הרצון, והרע הוא העדר גילוי הרצון, לכך לעת"ל שיתגלה שהכל רצונו, אין רע כלל אלא טוב.

נמצא, שאילו היתה מציאות שהרע יוצא מרצון אחר ששולט, הרי שלעולם זה לא היה מגלה את רצונו, וממילא זה היה רע נצחי ח"ו, אבל מכיון שמי שמנהיג כל דבר זה רק רצונו, ורצונו גופא מגלה את הרצון עצמו, הרי שגילוי הרצון עצמו הוא גילוי יחודו שאין שולט אלא רצונו, וא"כ נמצא שמה שהיה נראה כרע, הן מחמת ההשגחה של החסר, והן מחמת מה שהוא נעלם בו. הרי שכאשר הרצון יתגלה, יש כאן הפיכת הדבר מרע לטוב.

ההטבה השלימה בגילוי הרצון

"ולכן לא יתקיים שום דבר אלא טובו", אין הכוונה לטוב של פירוד וגבול שהוא טוב של שית אלפי שנין שנעשה ע"י בנ"א המטיבים לזולתם, כי זה טוב שאין לו קיום. איזה טוב יכול להתקיים? רק טוב של רצונו. "וכל מה שהוא רע בתחלה", כל מה שאנו רואים כאן בנבראים שיש בו בחינה של רע, "אינו יוצא מרשות אחר ח"ו שיוכל להתקיים נגדו אלא סופו הוא טוב ודאי, ואז נודע שלא יש רשות אחר אלא הוא". כלומר, בשית אלפי שנין אנו תופסים שיש טוב ויש רע. אדם הנותן לחבירו ומשלים לו את החסר, זוהי הטבה, ולעומת זאת מי שמחסיר לחבירו את צרכיו, לכאורה נחשב להרעה. מהיכן נובעת ההסתכלות הזאת? היא נובעת מצד הגדרת הטוב כטוב של שית אלפי שנין, שהוא טוב גבולי פרטי בגדרי העולם. אבל לפי מה שהגדרנו תחילה שהטוב מאוחד עם הרצון ועצם ההטבה הוא גילוי הרצון, הרי שלפי זה הגדרת הטוב והרע משתנית לחלוטין, וכל דבר שמגלה את רצונו ויחודו הוא טוב, ומה שמעלים את רצונו ויחודו הוא רע.

כשנבוא להגדיר את הדברים דלעיל, נמצא שדבר שאנו מסתכלים עליו כיום כרע, כגון אם נעשה לראובן נזק או שהוא נעשה חולה ח"ו, הרי שמצד המושגים של הנבראים זה מוגדר כרע מכיון שיש לו חֶסֶר. אולם מצד גילוי הרצון בדבר, המבט שונה לגמרי. דבר

בלבבי משכן אבנה

"ואז נודע שלא יש רשות אחר אלא הוא", והרי שידיעה זו אינה נפרדת מההטבה, אלא עצם ההטבה זה גילוי ש"לא יש רשות אחר אלא הוא", והגילוי של הרצון הוא עצמו ההטבה.

ב' הבחנות בהפיכת הרע לטוב

תכלית הבריאה להיטיב לנבראיו, אולם לכאורה לנגד עינינו אנו רואים בכל יום ויום את ההיפך שיש יסורים ויש חסר שנראה כרע? תשובה לדבר, שבודאי אף מה שנראה כרע יתהפך לטוב. אלא שבוזה יש שתי הבחנות, במבט של שית אלפי שנין, הרי שההטבה היא מילוי חסרון, כגון מי שחסר לו כסף יתמלא חסרונו, ומי שהיה חולה יבריא, מצד כך יש את התיקונים, וכל הפדיון נפש שמוזכר במקובלים וכו', שמטרתם להפוך את הרע לטוב, או בלשון אחר למתק את הדינים, כלומר להשלים את החסר, זו התפיסה מצד שית אלפי שנין.

אמנם מצד גילוי הכתר שזהו סוד הגאולה, הפיכת רע לטוב היא סילוק ההעלם שמעלים על גילוי יחודו ורצונו והתגלותו של יחודו ורצונו. וכאשר יתגלה יחודו ורצונו, הרי שזה גופא טובו יתברך, שהנבראים דבקים ברצונו.

נמצא שהגדרת הפיכת רע לטוב, יש בו שתי הבחנות, אחד מצד השית אלפי שנין, ואחד מצד סוד הגאולה. ולכשנעמיק - נמצא, שמצד השית אלפי שנין הרי שרצונו [היינו יחודו] וטובו נפרדים זה מזה ולכן זה מוגדר עלמא דפירודא, משא"כ מצד הגילוי דלעתיד הרי

שרצונו שהוא יחודו מאוחדים עם טובו, שהרי מה שהקב"ה מטיב הוא גופא גילוי רצונו ויחודו, וזה סוד האחדות האמיתית של סוד הגאולה.

שתי בחינות ב"טוב" של התורה

כפסוק נאמר "כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו", התורה נקראת טוב, איזה טוב הוא זה? "אורך חיים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד", מצד "ימינה" היא נקראת "אורך חיים" שזה בסוד ה'אריך', בסוד הכתר, זהו גילוי של טוב אחר מאשר הגילוי שבשמאלה ששם ישנו עושר וכבוד.

ביאור הדבר. ישנם שתי בחינות של טוב בתורה, ישנו טוב בבחינת "טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף", שזהו טוב מצד השית אלפי שנין, דהיינו טוב מוחשי של עוה"ז. לעומת זה יש בתורה טוב שהוא גילוי יחודו, שהתורה היא מלשון הוראה, כמו שכתוב בגר"א ועוד, והוראה זהו גילוי רצונו, והרי שהתורה נקראת טוב מחמת שהיא מגלה את רצונו, שרק הוא שולט, וכאשר האדם דבק בפנימיות התורה, מלשון הוראה, בחינת רצונו, הרי שהוא דבק ברצונו. לכן התורה נקראת "כי לקח טוב נתתי לכם", זהו סוד הדבקות בתורה.

ובזה נבין את דברי הנפש החיים שדביקות בתורה היא דביקות בקב"ה, והוא מוסיף שדביקות בהלכה זו דביקות ברצונו, והיינו משום שלדברי הרמח"ל כאן מבואר שהדביקות היא ביחודו שהוא גילוי רצונו [וכבר נתבאר

רצונו של המאציל ית"ש הוא רק טוב - אי אפשר לומר שרצה הרצון העליון שיוכלו להיות רצונות אחרים, מונעים על ידו באיזה אופן שיהיה, כי הרצון העליון אינו רוצה רק טוב לבד, וזה אינו טוב ודאי - שלא יוכל טובו להתפשט כבריותו. ואם תאמר כך

בלבבי משכן אבנה

ביאור וגדר ה'להיטיב'

ואם תאמר כך הוא להיטיב לצדיקים כמו להרע לרשעים, ורחמי רשעים אכזרי. פירוש, יש מקום לומר שהגדרת ה'להיטיב' אינה הטבה מוחשית כפשוטה. כלומר, כשמעניקים לאדם דבר מסויים והוא מרגיש שקיבל טובה, זו היא הגדרת ה'להיטיב' כפשוטה, לעומת זאת כשאדם גורם יסורים לחבירו, זה מוגדר כהיפך מטוב.

אולם מאידך אפשר לומר שטוב אין הכוונה הרגשת הטוב, אלא הגדרת הטוב הוא גמול, "במידה שאדם מודד מודדין לו", דהיינו שגדר הטוב הוא לפעול כפי מידותיו של הנברא ופעולותיו. ולפי הגדרה זו מהות הטוב אינה הרגשת ההטבה, אלא טוב נמדד לפי האמת שבו, בבחינת "ועשית הישר והטוב", שהטוב הוא לפי הישרות, והישרות אומרת לנהוג עם כל אדם כפי מידתו, ומכיון שחוק האמת והישר הוא שהקב"ה מודד באותה מידה שהאדם פעל, הרי שגדר הטוב הוא פעולת המידה כנגד מידה ע"פ מה שהאדם פעל. א"כ נמצא, שאדם הפועל במידה של הטבה, מידת ההטבה היא להיטיב עמו, לעומת אדם שפעל ח"ו בצורה שהיא היפך מטוב, הרי שבבחינת מידה כנגד מידה צריכה מידת הטוב להרע לו ח"ו.

והנפק"מ בין אם נגדיר את הטוב כהטבה מוחשית לבין אם

במ"א שיש דביקות בהתפשטות הרצון, ויש דביקות בשורש הרצון שהוא גילוי יחודו, ולכך כאשר האדם דבק ברצונו ית' ע"י תורתו, נמצא שהוא דבק ביחודו, [וברור הדבר שזהו יחוד בנפש ולא יחוד בשכליות], ולכך התורה נקראת טוב, שזה סוד הגאולה שהוא טוב בעצם. [אולם כבר נתבאר במ"א שיש דביקות בהויה שלמעלה מן הרצון. ואכמ"ל].

תכלית הטוב מכריחה שאין שולט זולתו

רצונו של המאציל ית"ש הוא רק טוב - אי אפשר לומר שרצה הרצון העליון שיוכלו להיות רצונות אחרים, מונעים על ידו באיזה אופן שיהיה, כי הרצון העליון אינו רוצה רק טוב לבד, וזה אינו טוב ודאי - שלא יוכל טובו להתפשט כבריותו. ביאור הדברים: אם נאמר שבתחילה עלה ברצונו ית' לברוא רצונות נוספים שיהיו שולטים על רצונו, נמצא א"כ שלאחר שהתקיים רצון זה, מעתה לא רצונו הוא השולט אלא רצונות אחרים, ומכיון שיש אפשרות לרצונות הנבראים לשלוט על הרצון העליון, נמצא שאין הכרח שתכלית רצונו להיטיב יבוא לידי מימוש. ומכיון שהרצון העליון ברא את הנבראים ע"מ להיטיב, הרי בהכרח שהוא לא רצה שרצונות אחרים ישלטו על רצונו, שהרי א"כ לא תתקיים התכלית שהיא להיטיב לבריותיו.

הוא טוב - להיטיב לצדיקים כמו להרע לרשעים, ורחמי רשעים אכזרי. הרי כתיב "וחנותי את אשר אחון - אף על פי שאינו הגון" (ברכות ז.), וכתיב "יבוקש את עון

בלבבי משכן אבנה

שרצונו להיטיב במוחש לנבראיו. משא"כ אם כהסברא שהגדרת הטוב עניינה מידה כנגד מידה, דהיינו שישירות הפעולה היא המוגדרת כטוב, א"כ אדם שפועל רשע, אין סיבה לומר שהקב"ה ייטיב עמו במוחש כיון שהמהלך הוא מידה כנגד מידה, ואדרבה מסתבר יותר שהמידה כנגד מידה תשיב לו כגמולו, שיקבל עונש על מעשיו. ועפ"ז מוכרח מדברי חז"ל על הפסוק "וחנותי את אשר אחון - אע"פ שאינו הגון" שגדר הטוב איננו ענין של יושר בבחינת מידה כנגד מידה, אלא הוא טוב מוחשי.

"וכתיב יבוקש את עון ישראל ואיננו ואת חטאת יהודה ולא תמצאנה". הרמח"ל מביא שתי ראיות לכך שגדר הטוב הוא הטבה מוחשית, הראשונה מהגמ' בברכות כנ"ל, והשניה מהנביא. לכאורה בדברי הפסוק בירמיה "יבוקש את עון ישראל ואיננו ואת חטאת יהודה ולא תמצאנה" - לא מוזכר ענין של הטבה כלל וכלל, א"כ מה ראייה יש מדברי הפסוק בירמיה לעניינינו?

אכן, לכשנתבונן נמצא שבפסוק מבואר שהקב"ה יביא לידי מצב שלא יהיו עוונות. ואם תכלית מידת הטוב היא לפעול מידה כנגד מידה, ואדם שהיטיב לזולתו ופעל לפי מידת הטוב מטיבים עמו, ומי שפעל רע לפי רשעו מריעים לו ח"ו, א"כ מדוע צריך שתכלית הנבראים תהיה שלא יהיו עוונות בעולם "יבוקש את

נגדירו כמידה כנגד מידה, תבוא לידי ביטוי באדם שפעל בדרך רשע. שאם הגדרת הטוב היא הטבה מוחשית, הרי שלא ניתן להגדיר את היסורים שבאים על הרשעים כטוב, אולם אם נבאר שהגדרת הטוב עניינה מידה כנגד מידה, הרי שאדם שפעל לפי רשעותו, כאשר משיבים לו כגמולו זה מוגדר כטוב. וביתר ביאור, על פי הגדרה זו - טוב עניינו יושר, ולא ענין של הרגשה.

גדר תכלית הטוב - הטבה מוחשית

הרי כתיב "וחנותי את אשר אחון - אף על פי שאינו הגון" (ברכות ז.), וכתיב "יבוקש את עון ישראל ואיננו ואת חטאת יהודה ולא תמצאנה" (ירמיה נב), הרי שרוצה להיטיב גם לרשעים. מדברי חז"ל ומהפסוקים מוכח שגדר הטוב איננו מידה כנגד מידה שזה ענין של טוב בבחינת יושר, אלא עומק תכלית ענין הטוב הוא שלא יהיה עון בעולם, ואז יהיה ניתן להיטיב לנבראים בשלמות, והיינו משום שגדר הטוב הוא להיטיב לנבראים במוחש. ואלו הם דברי הגמ' בברכות "וחנותי את אשר אחון - אע"פ שאינו הגון".

וביאור הדברים הוא, שאילו נסבור שתכלית הטוב עניינו הטבה מוחשית, הרי שניתן להבין את דברי חז"ל שהקב"ה ייטיב עם אדם אע"פ שלפי מעשיו אין מגיעה לו הטבה, והיינו מפני

ישראל ואיננו ואת חטאת יהודה ולא תמצאנה" (ירמיה נ, ב), הרי שרוצה להיטיב גם

בלבבי משכן אבנה

שלימות הדביקות בו יתברך, אינה יכולה להתגלות כל זמן שיש חטא בעולם.

נמצא א"כ שהראיה השניה שמביא הרמח"ל מהפסוק בירמיה היא תוספת על הראיה מדברי הסוגיא בברכות, שההטבה המוזכרת שם ודאי שאינה הטבה שלימה, שהרי מכיון שהטבה שלימה עניינה דביקות שלימה בו יתברך, הרי שכל זמן שיש באדם חטא אין אפשרות שתגיע לו הטבה זו. א"כ הראיה מהסוגיא בברכות היא רק על הטבה חלקית, אולם בדברי הפסוק בירמיה שאין עון ואין חטא, מתבאר התכלית שהיא הטבה שלמה, שמכיון שאין מחיצה המבדלת בין הנברא ליוצרו, ממילא הוא יכול להידבק ולהיכלל בו ית', וזוהי ההטבה השלימה.

סיכום הדברים: משני המובאות הללו מוכיח הרמח"ל שתכלית הנבראים היא להיטיב, ושלמות ההטבה היא ע"י דביקות של הנברא ביוצרו, שאילו נסבור שרצונו ית' לברוא רצונות שיהיו מעכבים בעד רצונו, הרי יתכן מצב שלנצח יהיה חטא בעולם, כי רצונות אחרים שולטים ח"ו על רצונו ית'. ומכיון שמבואר להדיא בפסוק בירמיה שעתיד להיות זמן בעולם בו לא יהיה חטא בנבראים, א"כ בהכרח שרצונו ית' הוא השולט על שאר הרצונות ולא להיפך.

אבל באמת הראיה היא עמוקה יותר כפי שנתבאר, שהצורך שלא יהיה חטא ועון בעולם הוא כדי להיטיב בשלימות, ומכיון ששלמות ההטבה היא הדביקות בו ית', לכן מוכרח שלא יהיה חטא המעכב

עון ישראל ואיננו ואת חטאת יהודה ולא תמצאנה"? והרי מצד מידה כנגד מידה "כך הוא הטוב להיטיב לצדיקים כמו להרע לרשעים" [אכן אם היה מבואר בפסוק שהתכלית היא שיפעלו עם הברואים בבחינת מידה כנגד מידה, שמי שמטיב מטיבים עמו ומי שמרע מריעים עמו, ושלא ירעו לרשע יותר ממידת רשעותו, הרי שהיה ניתן לומר שטוב עניינו יושר]. וא"כ כשמבואר בפסוק שהתכלית היא שלא יהיו בעולם חטאים ועוונות, ע"כ שגדר הטוב עניינו הטבה מוחשית.

שלימות הדביקות בבו"ת רק כאשר "יבוקש את עון ישראל ואיננו"

ומעתה, גדר הדברים הוא שכיון שרצונו ית' להיטיב לנבראיו, וכבר נתבאר לעיל שההטבה אינה חיצונית לו כביכול, אלא ההטבה היא עצם ההידבקות של הנברא ביוצרו, א"כ ככל שהכלי יותר זך כך תגדל ההטבה. ומכיון שהחטאים הם מחיצה המבדלת בין הנברא ליוצרו, בבחינת 'עוונותיכם היו מבדילים', נמצא שהחטא הוא המעכב להטבה.

ולפ"ז דברי הפסוק מתבארים באר היטב, שיש תכלית שלא יהיה עון ולא חטא, וזאת על מנת שתהיה אפשרות להיטיב לנברא בשלימות. ואף שאמרו "וחנותי את אשר אחון - אע"פ שאינו הגון", ומבואר א"כ שהקב"ה מטיב אע"פ שאינו הגון, מ"מ שלימות ההטבה שהיא

לרשעים. שמא תאמר: כל זה הוא לאחר אורך הגלות וקבלת עונשם. אישכך - היא

בלבבי משכן אבנה

הקב"ה הוא להיטיב, אין סברא לומר שבזמן האמצעי רצונו הוא להעניש. שהרי כשדנים בו ית' ההסתכלות צריכה להיות במבט של הנהגה מאוחדת ולא במבט של הנהגה דפירוד, אשר על כן צריך שיהיה קו המאחד בין האמצעי והתכלית, וכפי שכבר נתבאר לעיל בארוכה.

א"כ מבואר שאילו נאמר שבזמן הגלות רצון הקב"ה הוא ח"ו להרע למי שהרע ובזמן הגאולה שהיא התכלית רצונו להיטיב, הרי שאנו מעמידים שני מהלכים נפרדים בהנהגת הנבראים, שבגלות ההנהגה היא בבחינת מידה כנגד מידה ורצונו להרע למי שפעל רשע, ולעתיד ההנהגה תהיה להיטיב בין למי שפעל טוב ובין למי שפעל רע, וא"כ יש חילוק בהנהגה בפנימיות בין זמן הגלות לזמן הגאולה. וזה לא יתכן שיש נקודה של פירוד בשורש. א"כ שומה עלינו לברר מהו הקו הפנימי, האם הוא להיטיב לכולם או להיטיב רק למי שעשה טוב ומי שהרע מריעים עמו. וכיון שמבואר בפסוק "יבוקש את עון ישראל ואיננו" שבזמן הגאולה רצונו ית' הוא להיטיב לכולם דייקא, נמצא שכשם שבזמן התכלית רצונו להיטיב לכולם, היינו אף לרשעים, הרי שגם באמצעי, בזמן הגלות, מוכרח שרצונו להיטיב לכולם ולא להרע.

גם דרך היסורים לרשע הוא השביל להטבה ואין רצונו ית' להרע כלל

אלא שעתה נשאלת השאלה, מדוע יש יסורים בזמן הגלות, וכיצד נוכל לגלות את ההטבה לרשעים אף השתא,

לזה. הרי מבואר שהרצון להיטיב הוא ע"י דביקות.

תכלית ההטבה אף לרשעים ואף בשית אלפי שנין

שמא תאמר: כל זה הוא לאחר אורך הגלות וקבלת עונשם. כלומר, ברור הדבר שהמבואר בפסוק "יבוקש את עון ישראל ואיננו", היינו בלשון עתיד ולא בהווה, א"כ יש מקום לסבור שיש חילוק בין ההווה לעתיד, שמצד העתיד רצון הקב"ה הוא שרצונו ישלוט על שאר הרצונות ותהיה הטבה שלימה שהיא הדביקות בו ית', אבל בזמן הגלות ובתוך שית אלפי שנין, יתכן לומר שכשם שהקב"ה רוצה להיטיב למי שפעל טוב, כך הוא רוצה להרע ח"ו למי שהרע, שהרי מדברי חז"ל והפסוק בירמיה אין לנו ראייה על ההווה אלא על העתיד.

אישכך - היא הנותנת, אם כן הרי הרצון העליון מסבב דברים שאחריהם יזכו הכל, שמע מינה שהרצון הוא רק להיטיב ממש, אלא שצריך ללכת עם כל אחד כפי דרכו; והרשעים צריך להענישם כדי שימחול להם אחר כך. שאם הכוונה היתה לדחות הרשעים, היה להם להיות אוברים ממש, ולא שיהיו נענשים לזכות אותם אחר כך. וזה ראייה ברורה, כי הרי סוף המעשה הוא הכוונה התכליתית בכל חלקי המעשה ההוא. אך סוף המעשה בכל בני אדם, בין צדיקים בין רשעים, הוא לתת להם טוב, אם כן הכוונה התכליתית הוא לתת טוב לכל. הרי שהרצון הוא רק טוב. ביאור הדברים: לאחר שנתברר שבזמן התכלית רצונו של

הנותנת, אם כן הרי הרצון העליון מסבב דברים שאחריהם יזכו הכל, שמע מינה שהרצון הוא רק להיטיב ממש, אלא שצריך ללכת עם כל אחד כפי דרכו; והרשעים צריך להענישם כדי שימחול להם אחר כך. שאם הכוונה היתה לדחות הרשעים, היה

בלבני משכן אבנה

תכלית היסורים להביא את העולם
לאמונה בהטבה הבלתי גבולית

אמנם הדברים צריכים תלמוד, שהרי נתבאר לעיל שכשם שבתכלית תהיה רק הטבה, בהכרח שגם האמצעי אינו אלא הטבה, והרי בזמן התכלית מבורר שלא יהיו יסורים אלא רק הטבה מוחשית, אולם באמצעי יש שני שבילים כיצד להוביל את האדם להטבה שהקב"ה רוצה להיטיב עמהם; אדם שפעל טוב, השביל להגיע להטבה הוא דרך הטוב, ואדם שפעל רע, השביל להטבה הוא דרך יסורים, והיסורים עצמם הרי נתפסים אצל האדם כרע, וא"כ נשאלת השאלה, אם רצונו ית' הוא רק להיטיב לנבראים במוחש ממש, מדוע יש מהלך של יסורים? ואף שבפשטות אפשר לומר שהיסורים הם כלי להכשרת האדם לבוא לידי הטבה שהיא הסרת המחיצה המבדלת בינו לבין קונו, אבל היא גופא צריך תלמוד מדוע הקב"ה יצר מהלך שההטבה צריכה לבוא ע"י יסורים ולא ע"י הטבה.

אכן, שאלה זו ידועה וקדומה. תשובת הדבר, הקב"ה הוא אין סוף, והוא יצר עשרה ספירות, ובתוכם יש את ספירת החסד שהיא שורשם ונקראת מידת ההטבה, "עולם חסד יבנה". והנה שית אלפי שנים הם כנגד השש מידות, ומובא בזוהר שמידת החסד נקראת "יומין דאזלי בכולהו", דהיינו שהיא מידה שמנהגת לכל אורך שית אלפי שנים להיטיב לנבראיו.

והרי אפי' לצדיקים לא תמיד נגלית
ההטבה?

תשובת הדבר, "הרשעים צריך להענישם כדי שימחול להם אחר כך". כלומר זוהי הסיבה שהקב"ה מעניש את הרשעים, וכפי המוגדר בלשון חז"ל "במידה שאדם מודד מודדין לו", אין הדברים כפשוטם שאדם שפעל רע יש "רצון" להרע עמו, דבר זה לא יאמר ח"ו, שהרי תכלית הבריאה היא רק הרצון להיטיב לנבראיו, ואם דברי חז"ל הם כפשוטם, שכשם שהאדם הרע כך רוצים להרע עמו, הרי שהתכלית להיטיב נגזרת ונעלמת.

אמנם גדר הדברים הוא, שגם בחינת המידה כנגד מידה היא בכלל רצונו ית' להיטיב, וזהו רק שביל המוביל להטבה השלימה. כלומר ישנם שני שבילים כיצד יוכל האדם לקבל את ההטבה, ישנה אפשרות שיקבל את ההטבה דרך ההטבה, ויש אפשרות להביאו להטבה דרך יסורים. ואדם שמדד את עצמו בטוב ממילא שביל ההטבה שלו הוא ע"י ההטבה, לעומתו אדם שמדד עצמו במידה של רע הרי השביל שלו להטבה הוא דרך יסורים, אבל ברור הדבר שרצונו ית' לשניהם הוא רק שביל כיצד להביאם למידת ההטבה. וא"כ נמצא שבין האמצעי ובין התכלית, עניינם רצון אחד, להיטיב לנבראיו.

בלבני משכן אבנה

הוא ע"מ שהאדם יאמין בכך שהיסורים הם הטבה ולא ירגיש זאת כמוחש, שהרי אילו האדם היה מרגיש רק הטבה, הרי שמידת ההטבה אינה מקשרת אותו בהכרח לאין סוף ח"ו.

אמנם כאשר האדם מוצא בדברי חז"ל, שקיבלו ממשה שקיבל מפי הגבורה, שתכלית הנבראים להיטיב לנבראיו, ולמעשה הוא רואה את ההיפך כסדר לאורך כל הדורות, הן אצל אדם הראשון, הן אצל קין ואפילו האבות הקדושים שכולם סבלו יסורים, הרי שמתעוררת אצלו סתירה, מחד המציאות מעידה שיש יסורים, ומאידך יש לו אמונה בדברי חז"ל שתכלית הכל הוא הטבה, וכאן הוא מכריח את עצמו לבוא לידי אמונה שאמנם היסורים הם טוב, אבל אינם טוב מושג. ובאופן זה האדם מתקשר למידת ההטבה דוקא ע"י אמונה ולא ע"י חוש בלבד.

נמצא שתכלית היסורים בעולם היא לקשר את האדם למידת ההטבה האין סופית ע"י אמונה ולא ע"י חוש. דברים אלו אינם מבוארים להדיא בדברי הרמח"ל, אבל הם הם עומק הדברים, שהעוה"ז דומה ללילה, וזהו הדיוק בדברי הפסוק "ואמונתך בלילות", ע"מ לקבוע באמיתת הנפש את האמונה שהיסורים הם הטבה ממנו יתברך, ודרך היסורים האדם מקשר את עצמו למידת הטוב האין סופית ולא למידת הטוב המוגבלת.

והבן, שהשגה לעולם היא גבולית, אולם האמונה היא כח בלתי גבולי, כי האדם מאמין בלמעלה מהגבול המושג.

והנה הספירות הם ספירות שמשתלשלות מהאין סוף, כפי שיובא בפתחים דלקמן. וח"ו לומר שמידת טובו מוגבלת במה שהוא מטיב לנבראיו, שהרי הקב"ה הוא אין סוף והוא בודאי יכול להיטיב מעבר למה שהוא מטיב כאן לנבראים, אלא שכך עלה ברצונו להיטיב לנבראים במידה מוגבלת.

נמצא, ששורש מידת ההטבה שהקב"ה מטיב לנבראיו היא אין סופית, והחלק המתגלה לנו הוא הגבול שמתגלה מהאין סוף, שבמידה זו כך וכך הוא מטיב. א"כ אילו הקב"ה היה פועל את מידת ההטבה באופן שלעולם תורגש ההטבה ואף באמצעי, הרי שהיתה לנבראים השגה שלימה [בערכין] בהטבה, ובאופן זה היה מקום לחשוש שמידת החסד היתה נפרדת ממקורה, כי האדם לא היה צריך להאמין שזו הטבה אלא היה מרגיש שזו הטבה בחוש, וח"ו האדם היה יכול לנתק את המידה משורשה שהיא אין סופית.

מה א"כ מכריח את האדם לקשר את מידת ההטבה אליו יתברך? זהו סוד האמונה שקיים במידת ההטבה! ולכן כאשר אנו אומרים שהתכלית היא הטבה חושית והאמצעי מביא לתכלית שהיא הטבה חושית, אבל באמצעי עצמו לא נגלית התכלית, ע"ז נאמר "ואמונתך בלילות" זה עוה"ז שדומה ללילה.

וזהו שכתב הרמח"ל במסילת ישרים, שלעינינו אנו רואים שבעוה"ז יש מעט הטבה נגלית והרבה יסורים גלויים, הרי שלנגד עינינו ההטבה יותר גנוזה והיסורים יותר באיתגליא. וטעם הדבר

להם להיות אובדים ממש, ולא שיהיו נענשים לזכות אותם אחר כך. וזה ראיה ברורה, כי הרי סוף המעשה הוא הכוונה התכליתית בכל חלקי המעשה ההוא. אך סוף המעשה בכל בני אדם, בין צדיקים בין רשעים, הוא לתת להם טוב, אם כן הכוונה התכליתית הוא לתת טוב לכל. הרי שהרצון הוא רק טוב. ולכן לא יתקיים שום דבר

בלבני משכן אבנה

בירמיה "יבוקש את עון ישראל ואיננו ואת חטאת יהודה ולא תמצאנה", הרי שמבואר כאן שהחטא הוא דבר זמני ולא נצחי.

שורש הדבר, אילו נאמר שמידת הטוב היא מידה כנגד מידה בלבד, הרי אין שום הכרח לומר שיבוא זמן שלא יהיה בו חטא בעולם, שהרי מידת הטוב מתקיימת אפילו בזמן שיש חטא והעונש לרשע הוא גופא טוב. אולם מכיון שנתבאר שתכלית ההטבה היא הטבה בחוש, הרי שלא יתכן שהחטא יהיה דבר נצחי, ובהכרח שיהיה לחטא סוף וקצבה, ותכלית זו של החטא היא מוכרחת מצד חוק הטוב להיטיב. ולכן אנו מוכרחים לומר שהרצון העליון שולט למנוע את החטא מן העולם, שאילו החטא לא יסתלק מהעולם הרי שמידת הטוב אינה באה לידי שלימותה, להיטיב הטבה חושית לנבראיו.

החטא אינו נצחי אף בקומה הכללית של הנבראים

"אך כיון שהוא נגד הרצון העליון כמו שבפרטות לכל איש אי אפשר להיותו נצחי", כאן מוסיף הרמח"ל נקודה נוספת. ע"פ הדברים דלעיל מוכרח שהקב"ה רוצה להיטיב לאדם הפרטי, ולכן בהכרח שלא יהיה בו חטא. וכשם שהדברים מוכרחים לגבי האדם הפרטי, הם הם הדברים לגבי קומת הנבראים כולם, "בכלל העולם אי אפשר למציאותו

ומכיון שתכלית הכל היא הדביקות בא"ס שלמעלה מן הגבול, לכן בהכרח שיתגלה בכל דבר אור האמונה. והנה, השתא בשית אלפי שנים שהכח הגלוי הוא השגה, לכך נצרך ההעלם הטבה, בכדי שלא להאפיל על האמונה בהטבה. אולם לעת"ל שהאמונה תהיה בטהרתה, א"כ חוש ההטבה בפועל לא יפגום בשלימות האמונה.

תכלית הטוב מכריחה שיש לחטא קצבה

ולכן לא יתקיים שום דבר אלא טובו - השתא דאיתת להכי שהרצון הוא רק להטיב, צריך שאפילו כך לא ילכו הדברים לבלי תכלית. פירוש: בשלמא אם לא היה הרצון מואם להאביד הרשעים, אז אמרנו אין העונש הזה דבר רע, אלא "חטאים תרדף רעה" (משלי יג, כא), וכך היא המדה, וכמש"ל. אך כיון שאמרנו שאין הדרך כך, אלא כדי להחזיר החוטא שישוב ויטיב לו, אם כן העונש הוא רע, עד שצריך שיהיה כלה, ולא נצחי, כדי שיצא ממנו החוטא. ולפי שהוא רע - הוא נגד הרצון העליון. אך כיון שהוא נגד הרצון העליון, כמו שבפרטות לכל איש אי אפשר להיות נצחי, כך בכלל העולם אי אפשר למציאותו שיהיה נצחי. ביאור הדברים: הרמח"ל הביא לעיל את דברי הפסוק

בלבבי משכן אבנה

[של חטא] שיהיה נצחי, שהרי פשוט וברור הדבר שאין חילוק בין האדם הפרטי לבין הקומה הכללית של הנבראים.

נבאר את הדברים בהרחבה. כשאנו רואים שיש בעוה"ז יסורים, האם היסורים הם רק לאדם? התשובה היא שבודאי מצויים גם בעלי חיים למשל שאין להם רגל והם סובלים, וכן צומח [כידוע גם ע"פ מחקרים] אם לא משקים אותו הוא סובל, ואפי' דומם יש בו סבל, כי בעומק כל בחינה של דומם צומח חי ומדבר כלולה מהכל, הרי שבדומם יש בחינת מדבר שבדומם ויש בחינת בעל חי שבדומם ויש בחינת צומח שבדומם ודומם שבדומם, וכשם שבמדבר ובבעל חי ניכר לעין כל שהוא סובל, כך בדומם יש בודאי סבל.

א"כ ע"פ היסוד שהחטא לא יתקיים באדם הפרטי לנצח, שהרי א"כ לא תתקיים תכלית ההטבה, א"כ מבורר ש"כך בכלל העולם א"א למציאותו שיהיה נצחי", ו"בכלל העולם" היינו לא רק בחלק המדבר, אלא אף בדומם צומח והחי, וכלשון הרמח"ל במסילת ישרים, שכשהקב"ה אמר לאדם הראשון "תן דעתך שלא תקלקל ותחריב את עולמי", היינו שכשהאדם עושה מעשה טוב הרי שהוא מתקן את כל העולם כולו, ואם הוא עושה מעשה רע, ח"ו הוא מקלקל את כל העולם כולו. נמצא שהיסורים אינם רק לאדם אלא לכל הדומם צומח חי ומדבר, ותכליתם היא לזכך את כל הנבראים מפגם החטא הנפעל בהם.

והנה, מצד אמונת הגלגול, ביאור הדבר שהדומם צומח והחי סובלים על אף שהם לא חטאו, הוא משום שיש גלגול בדומם בצומח ובחי, והרי שמצד כך ניתן להבין גם את היסורים של כל העולם כולו, אולם מ"מ יש סיבה עמוקה יותר למציאות היסורים.

"אין יסורים בלא חטא"

שורש כל היסורים ע"פ דברי חז"ל הוא: "אין יסורים בלא חטא". ועפ"ז לכאורה לאדם הראשון לא היו צריכים להיות שום יסורים קודם החטא, שהרי כיון שכל היסורים הם מידה כנגד מידה, וקודם חטא אדם הראשון הרי שלא היתה סיבה שיהיו לו יסורים שהרי "אין יסורים בלא חטא".

אולם, לכשנעמיק נמצא שבסדר הפסוקים כפשוטו לכאורה מבואר לא כן. שהרי היתה לאדה"ר בחירה אם לאכול מעץ הדעת או לא, ולבסוף הוא חטא ואכל מעץ הדעת. ומעתה יש להתבונן אילו לא היה אוכל האדם מעץ הדעת, האם היה לו צער כלשהוא? בפשטות, ע"פ דברי הגמ' בסנהדרין מיד הוא היה נכנס לעולם שכולו טוב. אבל באמת עצם כך שהוא היה נמנע מלאכול, בזה גופא היתה לו בדמיונו הרגשה של חסר לרגע! שאם לא כן הרי שלא היה שום טעם בבחירתו, כי הוא הרגיש מיד שאף אם לא יאכל אין לו חסר.

נמצא לכאורה שגם קודם החטא היתה לאדם הראשון נקודה דקה של יסורים, שהרי עצם כך שהוא מרגיש חסר

בלבבי משכן אבנה

הראשון קודם החטא, דמ"מ חטא מלשון חסרון כבר היה.

ומעתה, כשמבואר בדברי הרמח"ל שתכלית הנבראים להיטיב מכריחה שהחטא אינו נצחי אלא זמני, על איזה לשון חטא כווננו דבריו, האם על החטא כפשוטו ששורשו חטא אדם הראשון ומכאן ואילך יש הרבה חטאים רח"ל, או על חטא מלשון חסרון? ברור הדבר לכאורה, שהכוונה היא על חטא כפשוטו, שהרי דבריו התבססו על כך שתכלית הנבראים היא להיטיב לנבראיו הטבה שלימה שהיא הדביקות בו ית', וא"כ בהכרח שחטא כפשוטו שהוא העבירה על רצונו ית' צריך שיהיה זמני בלבד, שאל"כ היכן היא ההטבה השלימה שהיא הדביקות בו ית'? עוד יש להתבונן במשמעות השניה של חטא שהוא מלשון חסרון, האם חסרון זה יעלם בעתיד או לא?

סוד הגאולה – "למעני למעני אעשה"

כפי שכבר הוזכר לעיל, מחד מובא בחז"ל שרצון הקב"ה הוא להיטיב, ומאידך מובא שרצונו יתברך הוא לגלות את יחודו. והאמת היא שדברים אלו אינם נפרדים אלא הם מאוחדים, דהיינו שהתכלית להיטיב תתגלה ע"י גילוי יחודו. עוד הזכרנו לעיל ששורש ההטבה לנבראים נעוצה בספירת החסד.

והנה, היה מקום להתבונן בדברי הפסוק "עולם חסד יבנה", על איזה עולם נאמרו, האם על שית אלפי שנין או על

שאינו אוכל מעץ הדעת, ולכן יש לו דחף לאכול מהעץ, זה גופא היסורים שיש לו. נמצא אפוא, שבעומק העיון יש סתירה לכאורה בין דברי חז"ל ש"אין יסורים בלא חטא" לבין מה שמוכח מסדר הפסוקים שהיו יסורים אף בלא חטא, וא"כ דברי חז"ל צריכים תלמוד.

שתי משמעויות למושג 'חטא'

אכן, עומק הדברים הוא, שלשון "חטא" יש לו שתי משמעויות, (א) יש משמעות חטא כפשוטו, שהאדם פועל נגד רצונו יתברך, שכשעובר ח"ו על אחד מתרי"ג מצוות התורה וז' מצוות דרבנן הרי זה מוגדר כחטא. (ב) יש חטא שמשמעותו חסרון, וכגון "והיינו אני ושלמה בני חטאים", ששם מתפרשת המילה "חטאים" מלשון חסרון.

והנה, ידוע ששורש החסרון קדם לאדם הראשון, שהרי בהתבוננות פשוטה לשון הפסוק "עץ הדעת טוב ורע" מורה שהיה בעץ הדעת חסרון, הרי שיש שורש של חסרון אף לפני חטא אדם הראשון. ובלשון המקובלים זה נקרא "שבירת המלכין קדמאין", כפי שנראה בע"ה לקמן.

ובאמת, עצם מציאות הנברא הוא חסר, שהרי הנברא חסר ואיננו שלם. כי שלם יש רק אחד, הוא ית' שמו. ובלשון קבלה זה נקרא ששורש הנבראים הוא הצמצום הראשון, צמצום היינו דבר שאיננו שלם. ומובן א"כ שאף שאין יסורין בלא חטא, מצינו יסורים אצל אדם

בלבני משכן אבנה

העוה"ב? ברור הדבר שמכיון שספירת החסד הינה ספירה רביעית, הרי שאלף השביעי ואלף השמיני וכו' שהם למעלה מבחינת חסד, הם בבחינת ספירת בינה חכמה וכתר, נמצא ש"עולם חסד יבנה" נאמר רק על שית אלפי שנין ולא על העוה"ב. ולכן בסוד הגאולה נאמר "למעני למעני אעשה", כלומר זה לא למען הנבראים להיטיב לנבראיו, אלא תכלית הנבראים היא למענו ית' כביכול.

התכלית באלף השביעי

מעשה נבין, שאף שאמרנו שתכלית הנבראים להיטיב, כל זה רק במבט של שית אלפי שנין, אולם בסוף שית אלפי שנין כאשר יבוא משיח, כולם יקבלו את ההטבה מידה כנגד מידה, ויתר על כן בבחינת "וחנותי את אשר אחון - אע"פ שאינו ראוי ואינו כדאי", כי דברי התורה הם אמת. אבל לאחר ימות משיח ותחיית המתים כשנכנסים לאלף השביעי ואילך, שם אין להגדיר את התכלית שהיא להיטיב לנבראיו, משום שזו הסתכלות של שית אלפי שנין שעליו בדוקא נאמר "עולם חסד יבנה", משא"כ מצד התפיסה היותר עליונה, הרי שתכלית הנבראים היא "למעני", כלומר למענו ית' [בלשון מושאל] ולא למען להיטיב.

גדר ביטול החטא באלף השביעי

נמצא, שדברי הרמח"ל המכריחים שהחטא הוא זמני בשביל להיטיב, זו הסתכלות רק בזמנינו כיצד מסתיים סוף שית אלפי שנין שבהכרח שאז אין חטא ואין עון, כמו שמבואר

בפסוק בירמיה. אולם מכאן ואילך יהיה מהלך לנבראים של ביטול החטא מלשון חסרון, ולא רק ביטול החטא מלשון חטא ומרד כפשוטו. ומכיון שאנו מגדירים שחטא מלשון חסרון הכוונה היא שעצם הנבראים הם חסרים, הרי שביטול החטא מלשון חסרון אינו יכול לבוא ע"י השלמה שמטיבים עם הנבראים, אלא להיפך, ע"י שהנבראים מתבטלים ונכללים בו ית'. ומצד כך הטוב אינו מושפע כלפי הנבראים, אלא הנברא נכלל בו ית', וזה למעלה מההשגה.

סיכום הדברים: בזמן סוף שית אלפי שנין מבואר בפסוק "יבוקש את עון ישראל ואיננו ואת חטאת יהודה ולא תמצאנה", שלא יהיה חטא כפשוטו, שהרי אם יהיה חטא הרי שאין זו הטבה שלימה, ומכיון שההטבה השלימה היא הדביקות בו ית', הרי בהכרח שהחטא הוא זמני, וזהו השלב הראשון של הגאולה.

אולם בשלב השני שהוא לאחר השית אלפי שנין יתבטל בהדרגה אף החטא מלשון חסרון, אולם זה לא נעשה ע"י ההטבה לנבראים, דהיינו שיש נברא שמטיבים עמו, אלא התכלית היא שהנברא יכלל בו ית', וכאשר הוא נכלל בו ית' ואיננו מציאות עצמי, הרי שא"א להגדיר חטא מלשון חסרון, שהרי הוא ית' שלם בתכלית השלימות, ומי שנכלל בו ית' הרי שהוא שלם כדבר שהוא נכלל בו. הרי שהתכלית היא לבטל את החטא מלשון חסרון.

הדברים הללו מבוארים בספרים, שכן כתוב בספר יצירה, "אין

אלא טובו - השתא דאתית להכי שהרצון הוא רק להיטיב, צריך שאפילו כך לא ילכו הדברים לבלי תכלית. פירוש: בשלמא אם לא היה הרצון מואם להאביד הרשעים, אז אמרנו אין העונש הזה דבר רע, אלא "חטאים תרדף רעה" (משלי יג, כא), וכך היא המדה, וכמש"ל. אך כיון שאמרנו שאין הדרך כך, אלא כדי להחזיר החוטא שישוב ויטיב לו, אם כן העונש הוא רע, עד שצריך שיהיה כלה, ולא נצחי, כדי שיצא ממנו החוטא. ולפי שהוא רע - הוא נגד הרצון העליון. אך כיון שהוא נגד הרצון העליון, כמו שבפרטות לכל איש אי אפשר להיותו נצחי, כך בכלל העולם אי אפשר למציאותו שיהיה נצחי.

ותראה עתה הדבר הזה במופתים חותכים: סוף כל המעשה הוא הכוונה התכליתית בכל חלקי המעשה ההוא. הטוב הוא סוף כל הסיבוב העובר על כל איש בפרט, אפילו

בלבבי משכן אבנה

תכלית ההטבה מושרשת במחשבה ולמעלה מכך ברצון העליון

ותראה עתה הדבר הזה, שבתכלית יעלם הרע מהעולם בכללו, במופתים חותכים. סוף כל המעשה הוא הכוונה התכליתית בכל חלקי המעשה ההוא. דהיינו ע"פ הכלל הידוע ש"סוף מעשה במחשבה תחילה", א"כ שורש המחשבה הוא המקור לכל הפרטים שיוולדו לאחר מכן. "בכל חלקי המעשה ההוא" - דייקא, היינו בכל החלקים כולם, כי השלימות של גילוי יחודו שהוא גופא הטוב יתברר ע"י כל המעשים כולם ללא יוצא מן הכלל ולו בפרט קטן.

הטוב הוא סוף כל הסיבוב העובר על כל איש בפרט, אפילו הוא רשע. כלומר, בסוף הן לצדיק ואף לרשע שבעודו בעוה"ז דבק ברע, לבסוף הטוב יתגלה גם לגביו. וזהו ש"הטוב הוא סוף כל הסיבוב

למעלה מן העונג", היינו שתכלית הנבראים להיטיב ולכן אין למעלה מהעונג, וזה מה שמבואר בדברי הרמח"ל בתחילת ה'מסילת ישרים' "שהאדם לא נברא אלא להתענג על ה'". אבל בעומק יותר, אין למעלה מהעונג כדברי הבעש"ט, היינו שה"אין" הוא למעלה מהעונג, ומצד כך תכלית הנבראים הוא למעלה מהלהיטיב.

ע"פ הדברים דלעיל נשוב לבאר את ראשית הדברים בהם דננו בתחילת הפתח. מחד רצון הקב"ה הוא לגלות יחודו ומאידך רצונו להיטיב, וביארנו ששני הדברים מאוחדים זה בזה, דהיינו שההטבה היא ע"י גילוי יחודו. אולם כל זה הוא רק שלב ראשון של גילוי הרצון, והשלב השני הוא הפשטת הלבוש של ה'להיטיב' וגילוי יחודו בפועל שאין מציאות זולתו אלא "אין עוד מלבדו".

הוא רשע, אם כן הטוב הוא הכוונה התכליתית בכל הסיבוב. הרי מופת ראשון שהכוונה התכליתית בכל הסיבוב הוא הטוב. אך הפועל בכל הסיבוב הוא הרצון העליון, אם כן הרצון העליון - כל תכליתו אינו אלא טוב, הרי מופת שני שהרצון העליון הוא רק טוב. עתה נראה אם העונש, שהוא קודם הסוף ברשעים, הוא טוב או

בלבבי משכן אבנה

במחשבה תחילה", הרי שהמחשבה כבר בראשית היתה לגלות את הטוב, וזה בבחינת ראשית דחכמה, והם הם הדברים גם מצד בחינת ראשית דכתר, ראשית דרצון.

"אך הפועל בכל הסיבוב הוא הרצון העליון", מי מנהיג את המחשבה? מכיון ש"מבשרי אחזה אלו-ה", הרי שאדם אינו חושב בדבר שאין רצונו לחשוב. נמצא שבעומק - המחשבה אינה נקודת הראשית, אלא הרצון, וא"כ הפועל בכל הסיבוב אינו המחשבה, שהרי הוא כבר שני, אלא "הוא הרצון העליון". "א"כ הרצון העליון כל תכליתו אינו אלא טוב", נמצא שבין במחשבה ובין בהנהגת המחשבה ששרשה רצון, בשניהם מתגלה שתכלית הנבראים הוא הטוב. "והרי מופת שני שהרצון העליון הוא רק טוב". הרי שיש לנו שני מופתים, הראשון מצד המחשבה - מצד הכוונה, והשני הוא מצד הרצון העליון.

גדר ה"אמצעי" שאחר הרצון והמחשבה ולפני גילוי התכלית

עתה נראה אם העונש, שהוא קודם הסוף ברשעים, הוא טוב או לא. כפי שכבר הוזכר לעיל יש אמצעי ויש תכלית. ה'מופתים' שהרמח"ל בירר לעיל הם מצד התכלית, והם בסוד "נעוץ סופן בתחילתן", "סוף מעשה במחשבה

העובר על כל איש בפרט אפילו הוא רשע", דהיינו בעיקר אצל הרשע שהיה דבק ברע [שהרי אותיות רשע זה רע ש'] יתגלה הטוב. אולם בעומק יותר, אף אצל הצדיק שהיה דבק בטוב יתגלה עומק חדש בטוב.

אם כן הטוב הוא הכוונה התכליתית בכל הסיבוב. מכיון שיסוד הדבר שסוף המעשה הוא טוב, ו"סוף מעשה במחשבה תחילה", הרי שכבר מראשית הדברים היתה המטרה לגלות את הטוב, וא"כ כבר במחשבה שהיתה בראשית הדבר, הטוב הוא הכוונה התכליתית בכל הסיבוב. הרי מופת ראשון שהכוונה התכליתית בכל הסיבוב הוא הטוב. שהרי אם אנו רואים בסוף שמתגלה הטוב, הרי שהוא נעוץ כבר בראשית הדבר, שהרי "סוף מעשה במחשבה תחילה", וזהו הביאור "הכוונה התכליתית בכל הסיבוב שהוא טוב".

אך הפועל בכל הסיבוב הוא הרצון העליון, אם כן הרצון העליון - כל תכליתו אינו אלא טוב, הרי מופת שני שהרצון העליון הוא רק טוב. ביאור הדברים: יש שני "ראשית", יש את הרצון - הכתר שהוא ראשית, ויש את החכמה שהיא ראשית, ולשניהם הרמח"ל מתייחס כאן בדבריו. המופת הראשון הוא ביחס לבחינת החכמה, "הכוונה התכליתית בכל הסיבוב הוא טוב", בסוד "סוף מעשה

לא. דבר שסופו משתנה ממה שהיה בתחילתו - תחילתו וסופו אינו ממין אחד. הסיכוב שמסבב על הרשע הוא ישתנה בסופו ממה שהיה בתחילתו, אם כן תחילת הסיכוב הזה וסופו אינם ממין אחד. אך הסוף הוא טוב, והוא הנרצה בתחילה מן הרצון הפועל.

בלבבי משכן אבנה

דבר שסופו משתנה ממה שהיה בתחילתו - תחילתו וסופו אינו ממין אחד. כלומר, הראשית דהיינו המחשבה והרצון הוא טוב והתכלית היא טוב, אולם האמצעי נראה כרע, שהרי יש בו יסורים, א"כ לפ"ז לכאורה הראשית והאחרית הם ממין אחד שהוא בחינת טוב, אבל האמצעי אינו מאותו מין של הראשית והאחרית, שהרי הוא נראה כרע.

הסיכוב שמסבב על הרשע הוא ישתנה בסופו ממה שהיה בתחילתו, כי בסופו נגלה הטוב. ומש"כ "בתחילתו" אין הכוונה תחילתו ממש דהיינו הרצון והמחשבה, אלא תחילתו הכוונה לתחילת הסיכוב, להנהגה בפועל בשית אלפי שנין שמתראה כרע.

אם כן תחילת הסיכוב הזה וסופו אינם ממין אחד, שתחילת הסיכוב בפועל הוא רע, שהרי אדם הראשון אכל מ"עץ הדעת טוב ורע", הרי שמיד כבר בתחילת יצירת האדם ביום ראשון נתגלה הרע, וסופו שהיא הפיכת הרע לטוב דהיינו גילוי הטוב, אינם ממין אחד, שהרי בתחילה היה רע ולאחר מכן הוא מתהפך לטוב.

אך הסוף הוא טוב, והוא הנרצה בתחילה מן הרצון הפועל. האמצע, פירוש מה שקודם הסוף אינו ממין הזה. אם כן מה שקודם הסוף, היינו מה שמוגדר לעיל

תחילה", ובעומק יותר, סוף מעשה ברצון תחילה. הרי שהן מצד המחשבה והן מצד הרצון בראשית היתה הטבה, וממילא אף האחרית היא הטבה. אולם לגבי האמצעי יש לדון האם גם הוא נחשב לטוב מוחלט או שמעורב בו גם רע?

זהו הנידון בדברי הרמח"ל: "עתה נראה אם העונש שהוא קודם הסוף ברשעים הוא טוב או לא". ובעומק, נידון זה הוא לא רק כלפי הרשעים, אלא אף ביחס ליסורי הצדיקים שגם בזה יש בחינה שמתגלה כ'צדיק ורע לו'. [אלא שבדרך כלל בעיקר את הרשעים תרדוף רעה]. ולכן, אף שהדברים מתייחסים לעונש שהוא קודם הסוף ברשעים, מ"מ בפשטות הם הם הדברים אף ביחס ליסורי הצדיקים בבחינת 'צדיק ורע לו'.

נמצא, שנקודת הנידון היא כלפי נקודת האמצע של שית אלפי שנין, שהיא לאחר הרצון והמחשבה ולפני גילוי התכלית. שהרי לגבי הראשית הדבר שזה הרצון והמחשבה כבר נתברר שהם ודאי טוב, ואף בתכלית בודאי שתהיה הטבה מוחלטת, שהרי זה סוד גילוי היחוד שהוא גופא הטוב הצפון לצדיקים, א"כ מה שאנו דנים הוא רק ביחס לעונש והיסורים שאנו רואים בתוך שית אלפי שנין, האם הם בבחינת טוב או בבחינת רע?

האמצע, פירוש מה שקודם הסוף אינו ממין הזה. אם כן מה שקודם הסוף, אינו טוב, ואינו הנרצה בתחילה מן הרצון הפועל. נאמר: אם כן למה ישנו? אלא לפי שאי אפשר

בלבבי משכן אבנה

מקום לשאול לא רק "למה ישנו", אלא אף מהיכן הוא נולד, הרי דבר שלא היה כלול בראשית אינו יכול להיות כלול במציאות ההשתלשלות, וא"כ מהיכן הוא משתלשל?

הרי לפנינו שתי שאלות, השאלה הראשונה היא "למה ישנו", הרי הרצון והכוונה היא טוב, א"כ מדוע שיהיה אמצעי של רע? והשאלה השנייה היא, מהיכן נולד כח הרע, הרי הוא אינו גנוז בראשית, וא"כ מהו המקור שממנו התחדש הרע.

תשובת הרמח"ל היא: אלא לפי שאי אפשר להגיע אל הסוף בלתי זה. כלומר, הראשית שהיא הרצון והמחשבה היא טוב, ולכן התכלית היא טוב, אלא שע"מ להביא להטבה בתכלית מוכרחים שיהיה רע באמצע, "לפי שאי אפשר להגיע אל הסוף בלתי זה". הכלל הוא שלעולם ברישא חשוכא והדר נהורא, קליפה קודמת לפרי, ולכן הרע קודם לטוב. "וא"א להגיע אל הסוף" שהוא ההטבה, "בלתי זה" שהוא הרע.

אולם ברור ופשוט לכל מבין שהדברים כאן הם סתומים וחתומים, שהרי רק כלפי הנברא שייכת בחינה לומר שאי אפשר, משא"כ מצידו יתברך שהוא כל יכול ואין סוף, לא שייך לומר שאי אפשר. ועל כרחנו אם הרמח"ל כותב "שאי אפשר", הרי שזה כלול ברצון שלא יהיה אפשר, וא"כ מי שיצר את ה"אי אפשר"

כאמצע, אינו טוב, ואינו הנרצה בתחילה מן הרצון הפועל. הם הם הדברים שהדגשנו לעיל, שכוונת הרמח"ל במש"כ "בתחילתו" אינם ביחס לתחילה ממש, כי הראשית מצד הרצון ומצד המחשבה הוא טוב, והתכלית דהיינו גילוי יחודו שהוא גופא הטוב הצפון לצדיקים, גם הוא טוב, ורק האמצעי היא הנקודה שנראית כרע, וזהו הביאור במש"כ "האמצע פירוש מה שקודם הסוף אינו ממין הזה", שהמין הזה הוא מין שיש בו אף רע.

למה ישנו רע – ובעומק מהו מקורו אחר שאינו גנוז ברצון

אם כן למה ישנו? כלומר, דבר שאינו כלול בראשית שהוא הרצון והמחשבה אינו יכול להיוולד באמצע, כי כל דבר צריך השתלשלות מהמקור, וממילא מה שלא נכלל בכתר אינו יכול להיות בזעיר אנפין שהם הששה מידות, שהרי רק מה שנכלל בראשית יכול להתפשט ממנו. א"כ צריך עיון גדול מהיכן נולד הרע? הרי לכאורה מכיון ש"סוף מעשה במחשבה תחילה", וכל עניינם של הרצון והמחשבה הוא גילוי הטוב, א"כ מהיכן נולד הרע שנמצא באמצע?

בדברי הרמח"ל הוגדרה השאלה בלשון "א"כ למה ישנו", כלומר מדוע האמצעי הוא רע, הרי הראשית הוא טוב והתכלית שהיא אחרית היא טוב, א"כ מדוע צריך רע באמצע. אולם בדברינו הוספנו לברר שאלה נוספת, והיינו שיש

בלבני משכן אבנה

הקב"ה יצר שהשביל להגיע לטוב הוא דרך הרע, מפני שכך היא צורת היצירה. ולכן, כשהרמח"ל הגדיר את השאלה "א"כ למה ישנו", הרי שהתשובה לכך היא שזו צורת המבנה של הנבראים, רע קודם לטוב, ממילא האמצעי שהוא רע קודם לתכלית שהיא טוב. ובעומק אין כאן שאלה ותשובה, אלא זו הגדרה מה מותר לשאול ומה אסור לשאול.

אמנם, לדברינו שהרחבנו את השאלה, שהיא לא רק "למה ישנו", אלא שאם יש בהתפשטות רע בהכרח שהוא גנוז ברצון, וא"כ עצם הרצון לכאורה הוא לא רק להיטיב, אלא הוא גם להרע בזמן האמצעי. א"כ נמצא שקיימת לפנינו שאלה יסודית שלא נשאלה בדברי הרמח"ל, שאם יש רע באמצעי הרי שהוא גנוז בשורש, דהיינו בראשית המחשבה ובראשית הרצון, וא"כ לכאורה כשם שרצונו מצד התכלית הוא להיטיב, כך רצונו מצד האמצעי להרע, וכיצד אפשר לומר שתכלית הרצון הוא רק להיטיב?

והיה מקום לומר, שהאפשרות לרע נוצרת לאדם ע"י בחירתו, והבחירה היא כביכול נגד רצונו. והרי שמצד הרצון אין רצון להרע, אלא שהנברא הוא זה שבחר ברע. אבל לכשנעמיק יותר נראה שהשאלה במקומה עומדת, שהרי הקב"ה יצר את הנבראים ונתן להם אפשרות בחירה, וכלשון הפסוק "הנה נתתי לפניך את החיים ואת המות את הטוב ואת הרע", ואילו הקב"ה לא היה יוצר אפשרות של רע הרי שהאדם לא יכל לבחור ברע, נמצא א"כ שהקב"ה הוא זה שנתן לאדם את

הוא רצונו, שכשם שרצה שתהיה הטבה בתכלית, כך רצה שבאמצעי יהיה רע, הרי שהרצון שיהיה רע נכלל בשורש הרצון, וא"כ נמצא שהרצון בשורשו איננו רק הטבה אלא מעורב בו גם רע. והדברים צריכים תלמוד גדול, שהרי לעיל נתבאר שהרצון תכליתו רק טוב.

מצד "למה ישנו" התשובה שכך היא צורת הנבראים

נקדים ונבאר את עומק דברי הרמח"ל. שורש הבריאה הוא העשרה ספירות. השאלה הפשוטה שנשאלת לכאורה היא מדוע יש דוקא עשרה ולא יותר מכך. תשובת הדבר היא, שאין לנו הבנה למה יש עשרה ולא יותר, הנידון שלנו הוא מה יש ולא למה יש! כך עלה ברצונו לברוא עשרה, לא פחות ולא יותר. עשר ולא תשע, עשר ולא אחד עשרה, וכדברי ספר יצירה. א"כ הנידון בחכמה הוא לעולם בתוך העשרה ספירות, כיצד הפעולה נעשית, מה ראשיתה, מה אמצעיתה ומה תכליתה. הרוצה לדון מדוע לא נברא באופן שונה, זה נידון שהוא למעלה מתפיסת הנבראים. ועל זה אמרו בגמ' בחגיגה שאסור לשאול מה לפנים, שהרי מה לפנים זה אינו ענין של זמן כי זה למעלה מן הזמן, אלא מה לפנים הכוונה היא מה למעלה מהעשרה ספירות, שבדבר זה אין מקום לדון.

נמצא, שכשבאנו לדון מדוע הסדר הוא שברישא חשוכא והדר נהורא, קליפה קודמת לפרי ורע קודם לטוב, התשובה היא שכך הוא היסוד של צורת הנבראים, וממילא אין מקום לשאול מדוע

בלבבי משכן אבנה

והנה, יש מחלוקת יסודית בין המקובלים האם העולמות העליונים קיימים בפועל, או שהם רק מגדרי הנבואה [כפי שנראה את שיטת הרמח"ל לקמן], דהיינו ראייה מצד המקבל. וכבר צווחו קמאי על דברי הרמח"ל שהוא שולל את מציאות העולמות בפועל, ולשיטתו כל כתבי הקבלה הם אינם מציאות אלא משלים של ראיית הנפש.

אכן, בעומק הדברים הללו שכתב הרמח"ל הם רק בבחינת נפש דעולמות, לעומת דברי המקובלים הפשטנים שהם בבחינת "עולם" דעולמות, ואלו ואלו דברי אלוקים חיים, הן דברי הרמח"ל אמת והן דברי שאר המקובלים אמת. יש עולמות בפועל שזה בחינת עולם דעולמות ויש בחינת נפש דעולמות שזהו ענין של הסתכלות. לעניינינו, אנו דנים בדברי הרמח"ל שהוא עוסק בעיקר בענין נפש דעולמות, ולא "עולם" דעולמות שזהו נידון מוחשי בפועל.

מהות תורת הרמח"ל – החזרת הרע לטוב

כשאנו דנים בנפש דעולמות, איננו דנים על מקום אלא על הסתכלות. א"כ בחינת רע וטוב זו שאלה של הסתכלות ולא שאלה של מהות. כלומר, נפש ששורשה בעולם העשיה מסתכלת בעיקר במבט של רע ומעט כטוב, וכן הלאה, עד נשמה דאצילות, שהיא מסתכלת על כל דבר כטוב. ממילא, יש כאן נקודה מאד יסודית בכל יסוד תורת הרמח"ל בספריו, שבהם הוא מאריך לבאר את שורש החזרת

האפשרות לבחור ברע, ועצם כך שיש אפשרות כזו, בהכרח שהיא נשתלשלה מן הכתר - הרצון, הרי שהיא היתה גנוזה כבר בכתר. ואף אם נאמר שמי שגרם לרצון שישתלשל ממנו רע זו הבחירה, אבל עצם כך שברצון גנוז רע, הרי שזו יצירתו יתברך. א"כ עדיין יש מקום לשאול, כיצד יתכן שברצון העליון גנוז רע?

בחינת עולם ונפש בעולמות אבי"ע

תשובה לדבר, כידוע יש ארבעה עולמות בבריאה, עולם העשיה רובו רע ומיעוטו טוב, עולם היצירה הוא מחצה על מחצה, עולם הבריאה - רובו טוב ומיעוטו רע, ובעולם האצילות נאמר "לא יגורך רע", דהיינו כולו טוב. בפשיטות גדר הארבעה עולמות הוא שיש ארבעה מקומות, כמו שיש ארץ ישראל ויש ארץ מצרים, כך יש ארבעה עולמות בבריאה, כלומר שבמציאות קיימים בפועל מוחשי ארבעה מקומות שהם ארבעה עולמות, והדברים הללו הם אמת. אלא שיש בחינת 'עולם שנה נפש', הרי שיש בחינת נפש דעשיה, בחינת נפש דיצירה, בריאה ועשיה.

והנה, מצד בחינת ה"עולמות", נתבאר שהדבר קיים בפועל, אולם מצד בחינת "נפש" יש לדון מה הביאור שיש ארבעה עולמות אבי"ע? תשובת הדבר, שנפש דאבי"ע אינו ענין של מציאות בפועל כמו שישנם ארבעה מקומות או ארבע נפשות, אלא זה ענין של צורת הסתכלות.

בלבני משכן אבנה

נשמות דבי"ע, הלא אפילו בנשמות דבריאה יש מיעוט רע, וא"כ א"א לאמר שכל התנהלות הנבראים היא הטבה. אם בכל זאת כותב הרמח"ל בספרו שהכל מוגדר כהטבה, זו בחינת נשמה דאצילות.

הרי ששורש תורת הרמח"ל נעוצה בהסתכלות דאצילות, ובלשון יותר מבואר במלכות דאצילות, שהוא כתר דבריאה, כלומר שהוא נקודת הממוצע מהפיכת הרע לטוב. כי בנשמה דאצילות לא מעורב שום רע והכל טוב, אלא שמצד התכללות נשמות דבי"ע באצילות, שהוא ע"י נקודת הממוצע, מלכות דאצילות שייך הפיכת הרע לטוב. [ובאמת זהו סוד היחוד שחידש הרמח"ל שהוא החזרת הענפים לשורשם, לעומת יחודי האריז"ל שהם בזו"ן דאצילות. והמעייין עמוק בתורת הרמח"ל, רואה שזהו סוד שורש כל גילוי תורתו].

לגופם של דברים, נמצא ששורש ההסתכלות של כל הפתחים הראשונים, זהו מבט של נשמה דאצילות שרוצה להוריד את האור ולגלותו לנשמות דבי"ע, שיראו את הדברים כמותה. מצד עצמה, נשמה דאצילות רואה את הכל כטוב, ונשמות דבי"ע רואים שיש רע ויש טוב, כל נשמה לפי בחינתה דבי"ע. וכאשר הנשמה דאצילות מאירה לנשמות דבי"ע, זה מוגדר החזרת הרע לטוב, כלומר שינוי ההסתכלות מרע לטוב. זה עומק ההבנה בפתחים אלו, שיש בחינה של גילוי הטוב שהאמצעי והתכלית הוא טוב. ויש בחינה שיש רע, ומצד כך יש מהלך של החזרת הרע לטוב.

הרע לטוב. תורת האר"י ז"ל היא לרדת מעילא לתתא, משורש הטוב להשתלשלות עד שאול תחתית שהוא רע. לעומת זה תורת הרמח"ל עולה מתתא לעילא, העלאת הנבראים לשורשם, החזרת הרע לטוב.

כשהרמח"ל כותב "גילוי יחודו שהכל טוב", כלפי איזה נשמות כווננו דבריו שהם אמורים להשתנות מרע לטוב? אם ביחס לנשמות דאצילות שנאמר עליהן "לא יגורך רע", הרי שאין צורך להחזיר את הרע לטוב, שהרי מצד ההסתכלות שלהם, כדברי ר' עקיבא שמעולם ראה את הכל כטוב, "כל מאן דעביד רחמנא לטב עביד", א"כ מצד כך הכל טוב כבר השתא. א"כ מצד נשמות דאצילות אין מהלך של החזרת הרע לטוב, אלא מעיקרא הכל "אצילות", הכל טוב. ועל כרחנו גדר החזרת הרע לטוב נאמר דוקא בנשמות דבריאה יצירה ועשיה. ובלשון אחר, גדר החזרת הרע לטוב הוא כלילת נשמות דבי"ע בנשמות דאצילות. כלומר, הרחבת ההסתכלות של נשמות דאצילות בנשמות דבי"ע.

החילוק בין הסתכלות של נשמה דאצילות לנשמות דבי"ע

באופן כללי יש את ארבעת חלקי הפרד"ס שהם במקביל לעולמות אבי"ע, ותורת הקבלה היא במקביל לעולם האצילות. א"כ כתוב כאן דבר עמוק ונפלא מאד, הרמח"ל מבאר בדבריו שמהות כל הנבראים הוא רק טוב, מאיזה שורש יוצאים דברי הרמח"ל, מנשמות דבי"ע או מנשמות דאצילות? אם נאמר שזה מצד

בלבבי משכן אבנה

וביתר ביאור, השאלה נובעת מעירוב הסתכלות דאצילות עם הסתכלות של ביי"ע, ועפ"י הנ"ל זו אינה שאלה הנצרכת לתשובה. שהרי אצילות מצד עצמה רואה את הכל כטוב, ובי"ע מצד עצמו רואה גם את השורש כמקור לרע, ואין לו שאלה מדוע יש רע, מכיון שלא מאיר בו אור התכלית, כי אור התכלית עניינו אור דאצילות, ונשמות דבי"ע שאין מאיר בהם אור התכלית לא מאיר בהם אור הראשית והאחרית שנראה רק כטוב ואין מקום לרע, אלא אדרבה ראיתם היא שהרצון יכול להיות מקור לרע. והבן גילוי הראשית וגילוי האחרית הוא בחינת נשמות דאצילות, שבראשית הוא גילוי של אצילות ממש, ובאחרית הוא גילוי של אצילות בבי"ע. אולם ביי"ע כשלעצמם קודם שמאיר בהם אור האצילות, אין להם תפיסה שהשורש אינו יכול להיות מקור לבחירה שתולדתו רע. הרי שהשאלה מיניה וביה אינה קיימת.

אלא, שהיה מקום לשאול לכאורה, שאף נשמה דאצילות שרואה את הכל כטוב, מ"מ היא רואה שנשמות דבי"ע רואים את זה כרע. ולפי"ז השאלה אינה מצד נשמה דאצילות עצמה שהיא רואה את זה כטוב, אלא שהיא שואלת כיצד אחרים רואים את האמצעי כרע, כלומר, מצד הנשמה דאצילות יש שאלה כיצד נבראו נשמות דבי"ע שרואים את הדבר כרע?

עומק התשובה הוא מיניה וביה. נשמה דאצילות רואה כטוב אף את מה שאחרים רואים כרע, כלומר גם מה שיש

נמצא, שעל עצם השאלה שאנו דנים האם האמצעי הוא רע או טוב, לא שייך לענות עליה תשובה מוחלטת, שבין אם נאמר שהוא רע לחלוטין ובין אם נאמר שהוא טוב מוחלט זה לא נכון. שהרי אם נאמר שהאמצעי הוא רע, הרי נשמה דאצילות רואה את זה כטוב, ואם נאמר שהאמצעי הוא טוב מוחלט, הרי נשמות דבי"ע רואים את זה גם כרע. א"כ צ"ל שכל אחד לפי הסתכלותו מגדיר אחרת את האמצעי, כרע או כטוב.

סוף החזרת הרע לטוב – שינוי ההסתכלות

ומעתה, כשאנו דנים ביחס לשאלה שנשאלה לעיל, שאם הראשית הוא טוב א"כ גם האמצעי מוכרח להיות טוב, כי מה שגנוז בראשית הוא רצון רק להיטיב. תשובת הדבר, ששורש אור התכלית הוא גילוי של התכללות נשמות דבי"ע בנשמה דאצילות, והנשמה דאצילות מצד עצמה, כבר השתא היא רואה את הרע כטוב, הרי שבעומק, מצד נשמה דאצילות אין מקום לדון מדוע יש רע באמצעי, כי מצידה אין רע אלא הכל טוב. משא"כ מצד המבט של נשמות דבי"ע, הרי שאין את היסוד שכל דבר הוא רק טוב, כי רק מצד התכלית בסוד "נעוץ סופן בתחילתן", שאור האצילות מאיר בבי"ע צריך להיות שהכל טוב. נמצא שעצם הנידון כיצד יש רע, זוהי שאלה של ביי"ע ולא של אצילות, ומצד הבי"ע עצמו אין שאלה, כי הבי"ע אין מאיר בו אור התכלית.

להגיע אל הסוף בלתי זה. אבל אם היה אפשר להיות בלתי זה, לא היה ראוי לאמצע הזה להמצא. נוציא מכל זה שהעונש הוא רע, והוא הפך המבוקש ומכוון ברצון העליון,

בלבבי משכן אבנה

שהסבל והיסורים של הרשעים הוא טוב. נמצא שמצד נשמות דאצילות מביטים הן על הראשית, הן על האמצע והן על האחרית כטוב. ומצד נשמות דבי"ע, ההבטה היא על האמצעי כטוב המעורב ברע, ועל השורש כשורש לטוב ולרע. ולפי"ז סוד החזרת הרע לטוב, הוא שינוי הסתכלות. ולכך אין מקום להקשות סתירה מהסתכלות אחת על ההסתכלות האחרת.

אבל אם היה אפשר להיות בלתי זה, לא היה ראוי לאמצע הזה להמצא. כלומר, מצד שורש דברי הרמח"ל שהוא מכריח שצריך להיות בתחילה רע ולאחר מכן טוב, הרי שלו יצויר שהיה אפשר להיות בלי זה, כלומר בלי הרע, לא היה ראוי לאמצע הזה להמצא. הרי שהסתכלות זו היא הסתכלות של בי"ע שמעדיפה שהרע לא היה קיים. אבל מצד סוד האמונה, הרי שהרע הוא טוב, וא"כ הוא מוכרח המציאות כי הוא טוב.

התנוצצות אור הגאולה בתוך הגלות

נוציא מכל זה שהעונש הוא רע, והוא הפך המבוקש ומכוון ברצון העליון, אלא שהמצאו צריך לברייתא, כדי להגיע ממנו אל התכלית; ואם היה אפשר בלאו הכי - היה יותר טוב לפי הרצון. נגדיר את הדברים: יש אמצעי ויש תכלית, האמצעי נראה כרע והתכלית הוא טוב. מצד ההסתכלות של נשמות דבי"ע יש רע, וכאשר מאיר בהם אור התכלית הרי שהם

שוראים את הדבר כרע, מצד נשמה דאצילות גם זה טוב. וא"כ אין הכוונה שנשמה דאצילות רואה את זה כטוב והיא סוברת שנשמות דבי"ע רואים את זה לא נכון, אלא היא רואה שעצם כך שנשמות דבי"ע רואים את זה כרע, זה גופא טוב. וביאור הדבר שמצד נשמות של אצילות הכל טוב, כי "כל מאן דעביד רחמנא לטב עביד" זו אינה השגה אלא אמונה. ונשמות דאצילות הם נשמות דתמימות ואינם נשמות דמוחין, ומזה נובע המבט של נשמות דאצילות על הכל כטוב. כלומר, זהו מבט של תמימות ולא של השגה.

הרי שמיניה וביה אין מקום לשאול מדוע מצד האמצעי יש בחינה של רע. ולכן השאלה שנשאלה בדברי הרמח"ל היתה רק "א"כ למה ישנו", וע"ז באה התשובה הסתמית שזו צורת הנבראים. אבל כפי שהגדרנו את השאלה בראשית הדברים, שאם יש בהשתלשלות רע א"כ זה גנוז בשורש, והרי השורש הוא רצון ומחשבה ואינו אלא להיטיב, וא"כ מהיכן יש התפשטות של רע? התשובה בזה היא, שהשורש רואה כטוב אף את מה שמתפשט כרע, ומי שמגדיר את ההתפשטות כרע הם דוקא נשמות דבי"ע, והם רואים גם את השורש כמקור לבחירה והתפשטות של רע, משא"כ נשמה דאצילות מגדירה אף את התפשטות הרע כטוב, ומצד כך אפילו מה שאנשים סובלים נחשב לטוב בעיניהם. ואף שאיננו מבינים את זה, מ"מ זה סוד האמונה

אלא שהמצאו צריך לברייתא, כדי להגיע ממנו אל התכלית; ואם היה אפשר בלאו הכי - היה יותר טוב לפי הרצון. אמור מעתה, כמו שפעולת העונש בפרטים הוא מה

בלבבי משכן אבנה

סוד כל תורת הרמח"ל, התנוצצות של התכלית באמצעי, אולם לא הארה גמורה.

גדר החזרת הרע לטוב

אמור מעתה, כמו שפעולת העונש בפרטים הוא מה שהוא הפך הרצון, שעל כן צריך להשתנות בסופו, היות ענין העונש בהנהגה - גם זה הוא נגד הרצון העליון וצריך שישתנה בסופו. כלומר, כמו שפעולת העונש בפרטים הוא על מה שהוא הפך הרצון, שהרי הרצון הוא להיטיב, ולכן זה ישתנה בסופו, שאילו זה לא ישתנה, הרי שהרצון להיטיב אינו מתקיים. "גם זה הוא נגד הרצון העליון וצריך שישתנה בסופו", כלומר מידת הדין שהיא שורש הנהגת הרע צריכה להשתנות.

כפשטות גדר השינוי של הרע לטוב הוא שהרע עצמו יתהפך לטוב. אבל בעומק, כבר נתבאר שאין הכוונה שהרע יהפך לטוב, אלא שההסתכלות על הרע מצד המקבל תתהפך, והוא יראה את הדבר כטוב מצד אמונתו. נמצא, שפשטות לשון הרמח"ל ש"גם זה הוא נגד הרצון העליון", לכאורה צריך ביאור, שאם זה נגד הרצון העליון, כיצד יש דבר שהוא נגד רצונו? תשובת הדבר, מי שמחשיב את זה כדבר שהוא נגד רצונו הם נשמות דבי"ע, משא"כ מצד הנשמה דאצילות שכולה טוב, הרי שהיא רואה שזה גופא הרצון העליון.

ובעומק, בחינת נשמות דבי"ע שהם נשמות דבחירה, מוכרחים

רואים שהתכלית הוא טוב. אמנם, מה שהם סבורים שרק התכלית הוא טוב והאמצעי הוא רע, זה נובע מחמת שאור התכלית אינו מאיר בבירור, אבל כשיאיר אור התכלית בבירור, א"כ נשמות דבי"ע יהיו נכללים באצילות ואז יוכלו גם הם לראות את הטוב שהיה בזמן הגלות, ומצד כך אין מקום לומר "ואם היה אפשר בלאו הכי היה יותר טוב לפי הרצון".

נמצא, שתורת הרמח"ל דנה כלפי ההארה של הגאולה בתוך הגלות, אבל מצד אור הגאולה כמו שהוא, הרי שמתגלה למפרע שהכל היה טוב. כלומר, אין הכרח שנבין בדוקא שזה היה טוב, אלא האמונה תהיה באיתגליא בנפש שזה היה טוב. ומצד כך, כשם שהתכלית הוא הטובה גם האמצעי הוא הטובה, וא"כ אין מקום לומר "ואם היה אפשר בלאו הכי היה יותר טוב", שהרי הגדרה זו נובעת מחוסר הארה של התכלית באמצעי, אבל מ"מ אור התכלית אינו מאיר לגמרי באמצעי, אלא הוא מאיר רק כלפי התכלית שהיא הטובה, אבל ביחס לאמצעי הוא עדיין רע.

והבן, שיש ג' מדרגות: (א) הסתכלות האמצעי על האמצעי כרע. (ב) הסתכלות התכלית על האמצעי כטוב. (ג) הסתכלות של האמצעי על האמצעי מכח הארת התכלית בו, אור של התנוצצות, ומצד כך הוא מביט שאילו הכל היה בלא רע, היה טוב יותר. והמשכיל יבין שזהו

שהוא הפך הרצון, שעל כן צריך להשתנות בסופו, היות ענין העונש בהנהגה - גם זה הוא נגד הרצון העליון וצריך שישתנה בסופו. וזה פשוט, כי כמו שכיוון הרצון העליון שכל הפרטים יהיה להם טוב בסוף, כך צריך שיתכוון שכללות העולם בסוף יהיה רק טוב. וכמו שהמציא העונשים שהם מספיקים לפרטים - שבסוף יקבלו טוב, כך יוכל להמציא מין עונש, או מה שיהיה, לכללות העולם גם כן, שבתחילה יהיה

בלבבי משכן אבנה

השורש הוא למעלה מההתפשטות, כלומר השורש הוא למעלה מן הפרטים, ואם אנו רואים בפרטים שיש בהם התגלות שהכל טוב, בהכרח שבשורש שהוא למעלה מהפרטים, "שכללות העולם בסוף יהיה רק טוב".

וכמו שהמציא העונשים שהם מספיקים לפרטים - שבסוף יקבלו טוב, כלומר שעל ידי שיענשו יסולק מהם הרע והם יוכלו לקבל את הטוב, כך יוכל להמציא מין עונש, או מה שיהיה, לכללות העולם גם כן, שבתחילה יהיה רע, ובסוף יהיה טוב. כלומר, מצינו בלשון חז"ל שכשאדם חוטא הוא מקלקל את כל העולם כולו עמו. נמצא, שכשם שצריך את הסרת בחינת הרע מן האדם כך צריך בחינת הסרת הרע מכל הבריאה כולה. והם הם דברי הרמח"ל, שאף לכללות העולם כולו שהשתא דבק בהם הרע, בסוף יהיה טוב.

העונש הניתן לאדם מתקן אף את כל הבריאה

"כך יוכל להמציא מין עונש או מה שיהיה לכללות העולם גם כן", וצ"ב בכוונת המילים "או מה שיהיה". עומק הדברים: אדם שחטא שייך לאמר שהוא מקבל עונש על בחירתו ברע, אבל שאר כללות הבריאה שאין בה בחירה, א"א להגדיר שהיא תיענש. אלא גדר הדבר

לראות שיש דבר שהוא נגד רצון העליון ע"מ שתהיה להם בחירה, ומצד תפיסתם בודאי שיש אפשרות של רצון נגד הרצון העליון, שזהו גופא רצונו ית', שתהיה בחירה. משא"כ נשמות דאצילות שהם מבוטלים אליו יתברך, הם מצידם רואים שהכל כלול ברצון העליון, והרצון אינו אלא להיטיב. וממילא הן מה שנראה כטוב והן מה שנראה כרע, באמת אינו אלא הטבה.

והנה, הארכנו בביאור הדברים המוקשים הללו, והמשכיל יבין שכאשר אדם עוסק בדברים "בשכלו", הרי שיש לו סתירות רבות. אולם כאשר הוא עוסק בדברים ע"י השגה, אזי הוא מכיר כל השגה היכן מקומה, ואין סתירה כלל.

הסרת הרע - לא רק לאדם אלא אף לכללות העולם

וזה פשוט, כי כמו שכיוון הרצון העליון שכל הפרטים יהיה להם טוב בסוף, כן צריך שיתכוון שכללות העולם בסוף יהיה רק טוב. כלומר, בכל דבר יש פרטים ויש כלל. "שכל הפרטים יהיה להם טוב בסוף", היינו כל הנבראים. "כן צריך שיתכוון שכללות העולם בסוף יהיה רק טוב". נבאר את הדברים: בכלל יש שתי בחינות, יש את הכלל בעצמו, ויש את מה שכולל בקרבו את כל הפרטים. לעולם

רע, ובסוף יהיה טוב. אלא ודאי כך הוא באמת שאין רצונו ית' אלא טוב. וזה מה

בלבבי משכן אבנה

הוא נתקן הוא רואה את העולמות כמתוקנים.

גילוי אור התכלית – "כל מאן דעביד רחמנא לטב"

אלא ודאי כך הוא באמת שאין רצונו ית' אלא טוב. וזה מה שצריך שיהיה קיים לעד, כי שלימת רצונו קיימת. ואם האמצעי לזה יהיה רע - אינו כלום, כי אדרבא, תראה בונתו הטובה ופעולת בונתו הקיימת - שהיוצא מכל הסיבוב לכל צד הוא רק הטוב שבחוקו ית'. מצד פשיטות דברי הרמח"ל מבואר שהתכלית היא הטבה והאמצעי הוא רע, והאמצעי איננו העיקר אלא התכלית הוא העיקר. ולפי מה שהתבאר לעיל שמצד ההארה של התכלית יתגלה למפרע שהכל היה טוב, א"כ הלשון "ואם האמצעי לזה יהיה רע אינו כלום", לכאורה הוא לשון מושאל, כי בתכלית יהיה גילוי שהכל היה טוב.

אמנם, המדקדק בדברי הרמח"ל יבחין שהדברים שנתבארו לעיל בארוכה אינם כתובים בדבריו, שהרי הרמח"ל מתייחס בלשונו אל הרע שהוא רע כפשוטו, אולם לאורך דבריו נתבאר שבעתיד יתברר למפרע שהרע היה טוב, והרי שמעולם לא היה רע.

אמנם, עומק הדבר מדוע לשון הרמח"ל ודבריו שונים זה מזה, הוא מפני שתורת הרמח"ל היא תחילת התנוצצות הגאולה, וא"כ דבריו נאמרו ביחס לזמנו שעדיין לא האיר אור הגאולה בכירור,

הוא, שהעונש שהאדם מקבל הוא זה שמנקה את האדם מהחטא, וממילא כשם שאדם פוגם בכל העולמות כולם ע"י חטאו, כך כאשר מתמרק לו העונש, הרי שהעולמות מתנקים גם הם. נמצא, ש"יוכל להמציא מין עונש או מה שיהיה" - פירושו, שמצד האדם זה עונש, ומצד הנבראים כולם זו ההתפשטות של תיקון החטא.

תיקון וקלקול העולמות – מצד הסתכלות האדם בלבד

וביתר עומק, כתוב בחז"ל שכאשר האדם חוטא הוא מקלקל את כל העולם כולו, וע"פ היסוד שכל הדברים הם רק ביחס למקבל, נמצא שהקלקול הוא רק ביחס למקבלים ולא מצד עצמם. א"כ כאשר המקבל מתקן את עצמו ע"י תיקון ראייתו, ממילא הוא זוכה להכיר שהעולם ג"כ אינו פגום. כלומר, גדר קלקול העולם הוא, שכאשר האדם מתקלקל הוא רואה את הכל מקולקל כמותו, וכאשר הוא נתקן הוא רואה את הכל מתוקן כמותו. וזהו ביאור דברי חז"ל "כל הפוסל במומו פוסל", דהיינו האדם מסתכל על העולם כפי מצב נפשו, כאשר הוא מתקלקל הוא רואה את הכל כמקולקל, וכאשר הוא נתקן הוא רואה את הכל כתיקון.

הרי שבעומק לא שייך לומר שיש תיקון לעולמות, אלא התיקון הוא באדם, שכשם שראשית הקלקול הוא דוקא ע"י האדם בחטא וראשית הקלקול הוא באדם עצמו, כן התיקון הוא באדם עצמו, וכאשר

שצריך שיהיה קיים לעד, כי שליטת רצונו קיימת. ואם האמצעות לזה יהיה רע - אינו כלום, כי אדרבא, תראה כונתו הטובה ופעולת כונתו הקיימת - שהיוצא מכל הסיכוב לכל צד הוא רק הטוב שבחוקו ית'.

וכל מה שהוא רע בתחילה, אינו יוצא מרשות אחר ח"ו, שיוכל להתקיים נגדו, כיון שידענו שמה שהוא פועל - צריך שבסוף יהיה טוב, עתה צריך שנדע עוד אמת אחר, והוא שודאי אין יש אלא רשות אחת, לאפוקי מן הכופרים שאמרו שתי רשויות יש. והיינו כי כשאנו אומרים שאלהינו הוא אחד - צריך להבין בכאן שני דברים: שאף על פי שאנו

בלבבי משכן אבנה

יש. פירוש, מכיון שנתייחד שתכלית הטוב להיטיב, ולעינינו אנו רואים שיש טוב וכביכול יש רע, הרי שהיה מקום לומר שיש שתי רשויות ח"ו, שהאחד מטיב והשני מרע. אשר על כן, הוצרך הרמח"ל לחזור ולכפול את הדברים, שאין שתי רשויות אלא רק רשות אחת, ורצונו ית' הוא הרצון היחיד השולט להיטיב, ותכלית ההטבה היתה גנוזה ברצון.

והיינו כי כשאנו אומרים שאלהינו הוא אחד - צריך להבין בכאן שני דברים: שאף על פי שאנו רואים כל כך מקרים בעולם וכל כך מסיבות גדולות מתהפכות לכמה גוונים. עיקר כוונת הרמח"ל היא שאנו רואים בעולם גוון של טוב וגוון של רע, שאילו כוונתו לגוונים שונים של טוב, הרי שיש אפשרות לשייך את הדבר לאותו מקור כביכול. כלומר, אילו כל מציאות הבריאה היתה בגוון אחד בלבד, ברור הדבר שזו סיבה לומר שהכל נובע ממקור אחד, אבל מכיוון שאנו רואים "מסיבות גדולות מתהפכות לכמה גוונים", ממילא תיתכן הו"א לומר שעומדים אחרי פעולות אלו כמה פועלים.

ולכן הוא דיבר בלשון שעדיין הרע קיים. משא"כ ככל שאורכים הימים ומתגלה אורו של משיח, הרי שצורת ההסתכלות משתנה והרע יתגלה שהוא עצמו טוב. הרי שבעומק באמת יש כאן שינוי מהתוכן המכוון של דברי הרמח"ל, שלדבריו הרי שיש אור וכלים, ונשמות דבי"ע הם כלים לאור דנשמה דאצילות, משא"כ בדברינו ביארנו לפי אור הגאולה שנשמות דבי"ע הם לבוש לנשמה דאצילות, והן מתבטלות לאור דאצילות ונכללות באור דאצילות, ומצד כך מתגלה שמעולם ועד עולם לא היה אלא הכל טוב בלבד. וכל זה הוא מצד אמונתנו ש"כל מאן דעביד רחמנא לטב עביד".

תכלית הגילוי - שהטוב והרע באים ממקור אחד

וכל מה שהוא רע בתחילה, אינו יוצא מרשות אחר ח"ו, שיוכל להתקיים נגדו, כיון שידענו שהוא פועל צריך שבסוף יהיה טוב, ע"י גילוי למפרע, כמשנ"ת לעיל בארוכה. עתה צריך שנדע עוד אמת אחר, והוא שודאי אין יש אלא רשות אחת, לאפוקי מן הכופרים שאמרו שתי רשויות

רואים כל כך מקרים בעולם וכל כך מסיבות גדולות מתהפכות לכמה גוונים, אנו יודעים אף על פי כן שאין יש אלא מאציל אחד ית"ש, ורצון אחד. לאפוקי - שאין שום רצון מונע על ידו, אפילו עלול ממנו. ומכל שכן לאפוקי - שאין יש שתי רשויות ח"ו, אחד פועל טוב

בלבבי משכן אבנה

"להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות"

אמנם, לכשנתבונן בדקות, נמצא שבאמת לנברא יש שני כלים. כלומר, הרמח"ל ביאר שעל אף שנראה מצד הפעולות שכביכול יש רשות הפועלת טוב ורשות הפועלת רע ח"ו, מ"מ האמת היא שרק הוא יתברך שולט. אכן, כל זה הוא רק מצד המשפיע, אולם כשאנו דנים ביחס לכלי המקבל, היינו הנבראים, כיצד הם מקבלים את הטוב וכיצד הם מקבלים את הרע? דבר זה מבואר בפסוק "להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות", והרי שישנם שני כלים, האחד הוא "להגיד בבקר חסדך" והשני "ואמונתך בלילות". "להגיד בבקר חסדך" היינו מידת החסד שבנפש שנקראת טוב, ובכלי זה האדם מקבל את הטוב, והכלי השני הוא "ואמונתך בלילות".

והנה, ביחס לרע היה נראה לומר, שע"פ דברי הרמח"ל שהרע אמור להתהפך לטוב, הרי שגם קבלת הרע היתה צריכה להיות באמצעות הכלי של "להגיד בבקר חסדך". אולם אין הדבר כן, לפי שכלי זה מתייחס לחסד שבאיתגליא, וא"כ המהלך שהרע עתיד להתהפך לטוב [ובלשון יותר מבורר - שעתידי להתברר שלמפרע הוא היה טוב], אינו יכול להיכלל בכלי של "להגיד בבוקר חסדך",

אנו יודעים אף על פי כן שאין יש אלא מאציל אחד ית"ש, ורצון אחד. שני דברים הוזכרו כאן, ראשית שיש רק מאציל אחד, שהוא האין סוף. ועוד, ששורש כל הנבראים והנהגתם זה רצון אחד. לאפוקי שאין שום רצון מונע על ידו, אפילו עלול ממנו. פירוש, לאפוקי מהאומרים שזה גופא היה רצונו ית' רצון הנברא יהא מונע מרצונו לשלוט, וכפי שהאריך להוכיח לעיל שאין שום רצון נברא אלא ממנו.

ומכל שכן לאפוקי - שאין יש שתי רשויות ח"ו, אחד פועל טוב ואחד פועל רע, אלא ה' אלהינו ה' אחד בכל מיני יחוד. תכלית גילוי הנבראים היא לגלות שהטוב והרע באים מאותו מקור. וזהו ביאור דברי חז"ל: "לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה אלא השלום", כלומר סוד הכלי הוא האחדות, והיפך השלום היא מחלוקת, הרי שאלו שני כלים, משא"כ שלום הוא כלי אחד. וזהו עומק דברי הרמח"ל כאן, שאילו ח"ו נתברר שיש שתי רשויות, אחת משפיעה טוב והשניה מביאה את הרע, א"כ גם הנברא היה צריך שני כלים, אחד לטוב והשני לרע. אמנם, מכיון שהמציאות השולטת היא רק רצונו ית"ש, והטוב ומה שנראה כרע מושפעים מאותו מקור, נמצא שהנברא אינו זקוק אלא לכלי אחד.

ואחד פועל רע, אלא ה' אלהינו ה' אחד בכל מיני יחוד. ומה שנראה עכשיו כאילו הם פעולות נפעלות מזולתו, יהיה מעלול ממנו, או ח"ו מרשות אחר - אינו כן, אלא הוא בחק טובו הוא הפועל כל זה. כי כבר נודע - כל מה שיש עכשיו לא יתקיים כלל, אלא לבסוף יהיה הכל טוב, ונדע ונכיר למפרע שאין רשות אחר. כי מי שהוא רשות בפני עצמו - צריך

בלבבי משכן אבנה

נמצא ש"מפי עליון לא תצא הרעות", אין פירושו שהרע אינו יוצא ממנו יתברך, שהרי הקב"ה הוא היחיד השולט בנבראים, אלא הביאור הוא שאף הדברים שאמנם נראים לנבראים כרע, יוצאים ממנו יתברך בצורה של טוב, אלא שלא מתגלים עתה כטוב רק לעתיד לבא.

גדר ועומק הגילוי למפרע

כי כבר נודע - כל מה שיש עכשיו לא יתקיים כלל. שהרי תכלית הטוב להיטיב, ממילא הרע אינו יכול להתקיים. **אלא לבסוף יהיה הכל טוב,** ונדע ונכיר למפרע שאין רשות אחר. לכאורה היה ניתן לבאר שאף הדברים שבתחילה היו רע, מכאן ואילך יתהפכו לטוב. אבל עומק הדברים הוא, שכשם שתהיה הכרה למפרע שאין רשות אחר, הרי שמכיון ש"מפי עליון לא תצא הרעות", א"כ בהכרח מתברר למפרע שאף מה שהיה נראה כרע, ע"פ האמת הוא היה טוב.

כי מי שהוא רשות בפני עצמו - צריך להתקיים תמיד. הרמח"ל מכריח, שלאחר שמתגלה למפרע שאין רשות אחר, הרי שעומק הגילוי מכריח מצד עצמו שלא היתה מציאות שליטה של רשות רע אף למפרע. כלומר, היה מקום לסבור, שלמפרע, היינו בזמן השית אלפי שנים, אכן קיימות שתי רשויות, אלא שבסוף

וזאת מפני שסוף סוף מצד המבט העכשווי הוא נראה כרע, וכלי הרגשה של טוב אינו יכול לקבל את הרע. ולכן צריך כלי נוסף של "אמונתך בלילות", דהיינו שע"י ה"אמונתך" מאמינים שאף הרע הוא טוב, ומעתה יוכל האדם לקבל אף את מה שנראה כרע בכלי של טוב.

נמצא, שבפסוק מבואר שישנם שני כלים לקבלת הטוב, "להגיד בבקר חסדך" הוא כלי לקבלת הטוב באיתגליא, במוחש, ויעוד הכלי של "ואמונתך בלילות" הוא להאמין שאף מה שנראה כ'בלילות' נכלל ב'חסדך'. [ובעומק, גם החוש צריך להתכלל באמונה, אולם זהו ענין לעצמו].

ומה שנראה עכשיו כאילו הם פעולות נפעלות מזולתו. יהיה עלול ממנו, או ח"ו מרשות אחר, שהרי את ההטבה משייכים לקב"ה, אולם ביחס לרע נאמר "מפי עליון לא תצא הרעות", הרי שכביכול הרע נפעל מזולתו - אינו כן, אלא הוא בחק טובו הוא הפועל כל זה. ואע"פ שנאמר "מפי עליון לא תצא הרעות", וא"כ לכאורה היה מקום לשאול מהיכן הרע יוצא? אבל לפי שבעומק גם הרע הוא טוב, ממילא אין מניעה לומר שאף הרע יוצא ממנו יתברך, אלא שע"מ שתהיה התגלות בנפש האדם להכיר בכך, צריך את ה"אמונתך בלילות".

להתקיים תמיד. וזה פשוט, כי אין רשות אלא מי שאין אחר יכול לו, אלא הוא כח ורשות קיים בפני עצמו, ומה שאינו מתקיים - אינו רשות. וכיון שידענו זאת, כן נדע שאין שום רצון, אפילו עלול ממנו, מונע לו. כי אדרבא, סיבוב שלו היה לגלות רשותו אחר כך,

בלבבי משכן אבנה

בפני עצמו, ומה שאינו מתקיים - אינו רשות. פירוש, רשות שלבסוף מתבטלת, בהכרח שכבר למפרע היא לא היתה רשות גמורה.

והנה, ברור הוא שדברים אלו אינם מבוססים על הוכחה או הגיון, אלא אלו דברים הסכמיים. שהרי אם נמשיל זאת למושגי הנבראים, וכדוגמא אם היו שני מלכים שמתחילה שניהם ניסו לשלוט ולבסוף אחד מהם הכניע את מי שכנגדו ומכאן ואילך אין מי שיכול לו, וממילא הוא היחיד ששולט. הרי שע"פ משל הגשמי אין הוכחה המאמתת את יסוד הרמח"ל ש"מי שהוא רשות בפני עצמה צריך להתקיים תמיד". ואכן, אילו נבוא להוכיח את הדבר מנקודה שכלית, הרי שאדם יכול לדון ח"ו שיש שתי רשויות ובעתיד הקב"ה יתגבר. ולכן, צריך לדעת שדברים אלו שייכים לאמונה, ואלו הם כללי החכמה ע"פ מה שהרמח"ל קיבל כפי שורש גילוי מפי עליון, ומ"מ אינם דברים שכליים שהם מוכרחים מיניה וביה.

וכיון שידענו זאת, כן נדע שאין שום רצון, אפילו עלול ממנו, מונע לו. מכיון שהוא רשות נצחית, הרי שהוא השולט, וא"כ אין שום רשות מונע לו. כי אדרבא, סיבוב שלו היה לגלות רשותו אחר כך, ולהשלים הכל ברשותו הטוב. כלומר,

שית אלפי שנין - בזמן ביאת המשיח, רשותו יתברך תשלוט על הרשות האחרת, ומכאן ואילך תתקיים רק רשותו ית'. אלא שזה לא יאמר ח"ו, ובאמת הגילוי יהיה למפרע שמעולם לא היה רשות אחר אלא רק רשותו. וא"כ בהכרח ש"מי שהוא רשות בפני עצמו צריך להתקיים תמיד", שהרי כשיתגלה שרשות הקב"ה היא הנצחית, הרי שזה גופא מגלה למפרע שהוא שלט גם בשית אלפי שנין.

ובלשון אחר, א"א לומר שעד סוף שית אלפי שנין היו שתי רשויות ששלטו בשוה, ומכאן ואילך יש רק רשות אחת, כי כשמתגלה לנו שמכאן ואילך יש רשות אחת, הרי שזו רשות שתמיד היה בידה את כח השליטה הגמור. "כי מי שהוא רשות בפני עצמו", כלומר שהוא שולט בעתיד - "צריך להתקיים תמיד", ומכיון שאנו רואים שהוא ית' מתקיים תמיד, הרי שהוא רשות בפני עצמו כבר למפרע ולא רק מכאן ולהבא. נמצא שעצם כך שהוא מתקיים תמיד, מכריח שהוא רשות בפני עצמו.

רשות שאינה מתקיימת - אינה רשות

וזה פשוט, כי אין רשות אלא מי שאין אחר יכול לו, אלא הוא כח ורשות קיים

ולהשלים הכל ברשותו הטוב. וזהו מה שיש לנו להאמין באמונה שלימה. ותועלת החכמה הזאת הוא שנבין את זה בידיעה ברורה, שהוא מה שנצטוינו על זה: "וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד" (דברים ד, לט). ואיך נבין זה? אלא כשנבין ההנהגה הזאת הסוכבת מראש העולם עד סופו, אז יהיה דבר זה נראה לעיניים שכך הוא, שהכל הוא

בלבבי משכן אבנה

שחכמת האדם תכיר ותראה כראיה הברורה לעינים את ההטבה, הרי שמתאמת אצל האדם שמי ששולט בנבראים זה רק הוא יתברך שמו להיטיב.

נמצא, שתוקף נקודת החכמה היא לייסד את שורש האמונה. ובכך יש שתי

שיטות, שיטת הרמח"ל היא שיש לייסד את האמונה על ידי בירור שכלי, והשיטה השניה היא שיש להאמין מתחילה. וכפי שכבר הוזכר לעיל, ברור הדבר ששיטות אלו מקורן בשתי הספירות דנפש, ספירת הכתר שזו האמונה וספירת החכמה שזו החכמה. והסיבה ששניהם נצרכים היא, שהחכמה מטרתה להשקיט את ספירת החכמה שבנפש, ואזי נגלית ידיעת האמונה שהיא העצמיות של הנפש, כי נקודת העצם היא ספירת הכתר.

והרי שרק באמצעות שני הדברים יחד יוכל האדם להגיע לתוקף אמונתו בבוראו, ע"י גילוי החכמה וע"י האמונה. כי באמונה גרידא כח המוחין אינו נשקל, והוא מהוה מסך לאור האמונה. וכך בחכמה גרידא לא סגי, כי א"כ זו חכמה ולא אמונה, ואנו ישראל "מאמינים בני מאמינים", וזו כל הווייתנו, והיא עצמיות הנפש. נמצא שבעומק, ידיעת החכמה אינו שורש לאמונה, אלא כלי להשקיט המוחין, והבן מאד, כי הוא עמוק.

לגלות שהכל הוא הטבה. וזהו מה שיש לנו להאמין באמונה שלימה. תורף דברי הרמח"ל הוא, שיש לנו להאמין שרצונו יתברך הוא השולט ואין שום רצון אחר ששולט אפילו מרצונו, ותכלית הרצון הוא לגלות את ההטבה ואת יחודו, ועצם גילוי יחודו הוא ההטבה.

'וידעת היום' – באמצעות החכמה

ותועלת החכמה הזאת הוא שנבין את זה בידיעה ברורה, שהוא מה שנצטוינו על זה: "וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד" (דברים ד, לט). מכיון שלשון הפסוק הוא "וידעת", ולא 'והאמנת', מסביר הרמח"ל: ואיך נבין זה? אלא כשנבין ההנהגה הזאת הסוכבת מראש העולם עד סופו, אז יהיה דבר זה נראה לעיניים שכך הוא, שהכל הוא רק מאתו ית"ש להעמיד רק חפצו הטוב להיטיב, ולא בשום ענין אחר. ביאור הדברים: לאחר שהרמח"ל ייסד בדבריו לעיל את האמונה, וכפי שנתבאר לעיל, שיטתו היא שהדרך לקיים את "וידעת היום" היא על ידי החכמה, דהיינו כשמתבאר לאדם ע"י החכמה [עד היכן ששכלו מגיע] את פרטי הגלגולים כיצד הכל מוליך לטוב, ולאחר מכן "יהיה דבר זה נראה לעינים" [היינו עיני השכל, כלשון החוה"ל ועוד].

רק מאתו ית"ש להעמיד רק חפצו הטוב להיטיב, ולא בשום ענין אחר. ואותם הדברים

בלבני משכן אבנה

חקוקה בנפש האדם שכל פרט ופרט מהנבראים תכליתו להיטיב לנבראים, הרי שהכל נכלל באמונה ואין צורך לחכמה לברר כל פרט ופרט לעצמו.

נמצא, שבעומק נתברר לנו שהחכמה מצד עצמה אינה מביאה לאחדות גמורה, כי צריך לברר היכן מקומו של כל פרט ופרט, וכיצד הוא מביא לתכלית שהיא גילוי יחודו להיטיב, אולם האמונה הסתמית שהכל מונהג להיטיב כוללת את הכל, הרי שאור האחדות מאיר באמונה למעלה מהאור שהוא מאיר בחכמה.

"צדיקים מתרפאים בה ורשעים נידונים בה" – באור החכמה

ואותם הדברים שהיו מתקשים לעינינו, והמכשילים את הרשעים להיות פוקרים, הם עצמם יהיו המגלים לנו האמת הזו, והמודיעים לנו היחוד האמיתי הזה בכל דרכיו, כמ"ש. לשון הגמ' [ע"ז ג.]: "הקב"ה עתיד להוציא חמה מנרתיקה, צדיקים מתרפאים בה ורשעים נידונים בה", וברור שאין הכוונה להוצאת חמה מנרתיקה כפשוטו, אלא הדברים מתייחסים לאור החכמה שהוא בחינת חמה.

ובזה יובנו דברי הרמח"ל: "ואותם הדברים שהיו מתקשים לעינינו והמכשילים את הרשעים להיות פוקרים", שבלשון הגמ' זה מוגדר "רשעים נידונים בה", דהיינו שאור החכמה מתראה אצלם באופן שיש להם נסיון לצאת לתרבות רעה

החכמה מוגבלת לעומת האמונה שכוללת הכל

אמנם פשוט וברור הדבר, שאף לאחר שהאדם ילמד את כל כתבי הקבלה, וכפי שמבאר הרמח"ל שתכלית החכמה היא האמונה כיצד הכל מוליך להטבה, מ"מ אין חכמה שמסבירה את כל פרטי הנבראים לגמרי. שהרי חכמת הקבלה מבארת את השורשים ואת מקצת הפרטים, אולם אין שום חכמה שיכולה לבאר בדיוק למה יש כך וכך בהמות, חיות, שולחנות או כסאות. וא"כ ברור שע"י החכמה בלבד אין אפשרות להגיע לבירור גמור כיצד כל הפרטים מביאים להטבה.

ועומק הסיבה לכך היא, שאילו החכמה היתה מבארת את כל פרטי הנבראים, הרי שהיה חשש שאדם ישאר בחכמה ולא יכנס לאמונה, ומכיון שתכלית הנבראים היא ההכרה בכך שהאדם ידע שאינו יודע, דהיינו להגיע לאמונה שהיא למעלה מן החכמה, לכן הקב"ה יצר את הנבראים באופן שהחכמה אינה יכולה למלאות את רצון האדם לדעת כל פרטי הנבראים, סיבתם, תולדותם ומהלכם כיצד הוא, וא"כ בהכרח שתישאר לו רוב החכמה שתומה, וכמו שאמרו בזוה"ק: "הכל סתים כבקדמייתא", כי חכמת הקבלה אינה מגלה ולו טיפה מהים הגדול של החכמה, ומכיון שידיעת האדם הינה מצומצמת כמעט לחלוטין, הרי שבהכרח הוא חייב לחזור לנקודת האמונה שהיא העצמיות של הנפש. וכאשר האמונה

שהיו מתקשים לעינינו, והמכשילים את הרשעים להיות פוקרים, הם עצמם יהיו המגלים לנו האמת הזו, והמודיעים לנו היחוד האמיתי הזה בכל דרכיו, כמו"ש. נמצא שתי הבחנות יש לנו בזה, פירוש: בענין הרע הנראה עתה בעולם. הא' הוא: שאינו יוצא מרשות אחר ח"ו שיוכל להתקיים נגדו. והב' היא: שסופו יהיה טוב. אלא שסופו הוא טוב ודאי - שאינו נגד טובו אפילו בדרך אחר שפירשנו, דהיינו שיהיה רצון עלול ממנו

בלבבי משכן אבנה

הנותן מקום לרשע לחטוא, הוא גופא מגלה לצדיק את שלימות האמונה.

שתי הבחנות המשלימות זו את זו בענין הרע הנראה לעינינו

נמצא שתי הבחנות יש לנו בזה, פירוש: בענין הרע הנראה עתה בעולם. לעינינו נראה שיש רע. וצריך להתבונן שיש בזה שתי הבחנות, הא' הוא: שאינו יוצא מרשות אחר ח"ו שיוכל להתקיים נגדו. כלומר, מקור הרע הוא כביכול ממנו יתברך. והב' היא: שסופו יהיה טוב. פירוש, אילו נניח רק את היסוד הראשון שהמקור של הרע הוא ממנו יתברך, א"כ הדבר נסתר מהכתוב שמעיד "מפי עליון לא תצא הרעות", הרי שזה מכריח לנו את ההבחנה השניה: "סופו יהיה טוב", כלומר סופו יתגלה כטוב למפרע וא"כ הוא בכלל הטוב שיוצא ממנו יתברך.

אלא שסופו הוא טוב ודאי - שאינו נגד טובו אפילו בדרך אחר שפירשנו, דהיינו שיהיה רצון עלול ממנו מעכב על ידו, אלא סופו הוא טוב. פירוש, רצונו יתברך הוא להיטיב, וא"כ אין מקום לומר שהוא יתן לרשות אחרת לשלוט, כי יתכן שאותה רשות אחרת תרצה שלא להיטיב, אשר על כן מוכרח שרצונו להיטיב ימנע מרצונות אחרים לשלוט, שרק ע"ז יתגלה הסוף שהוא טוב.

ח"ו. "הם עצמם יהיו המגלים לנו האמת הזו", וזהו "צדיקים מתרפאים בה", שמתגלה להם כיצד אור החכמה עצמו גילה את הקב"ה.

נמצא, שיש כאן גילוי של אחדות בין עונש הרשעים והאפשרות שלהם לחטוא, לבין שכר הצדיקים והגילוי של אמיתת האמונה. אמנם, במבט שטחי היה מקום לסבור, שבמקום שאור האמונה נעלם שם הרשע פוקר, ובמקום שאור האמונה נגלה, שם הצדיק מחזק את אמונתו, ועפ"ז נפילת הרשע והתחזקות הצדיק באים ממקורות נפרדים, וא"כ אין כאן אחדות של מקור הטוב ומקור הרע. לכן מבאר הרמח"ל, ש"הם עצמם יהיו המגלים לנו האמת הזו", הרי שאותו הדבר שגורם לרשע להתפקר הוא גופא גורם לצדיק לחזק את אמונתו, וא"כ אור האמונה והיפך האמונה מאירים מאותו מקור.

ועומק הדברים הוא, שלאחר שהתייחד בדברי הרמח"ל שהרע והטוב יוצאים מאותו מקור, הרי שאותו דבר עצמו שמתראה לרשע כרע ועל ידו הוא פוקר ח"ו, יכול להתראות כטוב לצדיק, ומגלה לו את תוקף אמונתו. וזה גופא העומק של גילוי היחוד שמגלה שאין רשות אחר אלא הוא, שאותו דבר עצמו

מעכב על ידו, אלא סופו הוא טוב. והנה נראה שאדרבא, בדרך זה הא"ס מודיע אמיתת יחודו באמת. וזה: ואז נודע שלא יש רשות אחר אלא הוא. וזה כי אפילו היה נותן השגה

בלבבי משכן אבנה

שכשאומרים שיש אלוה אחד שהוא תכלית הטוב, אם כן ח"ו שיהיה אחר תכלית הרע, שאם לא כן לא היתה הידיעה זאת בתכלית הטוב הזה. ועל כן גם להוציא מן הפעות הזה, רצה וברא רע, בדכתיב "עושה שלום וברא רע" (ישעי' מה,ז). והנה ההפך נראה מיד, ומבינים הקצה הטוב. כאן מתייחס הרמח"ל לנקודה חדשה. הבריאה היא בסוד הגבול, וסוד הגבול יש לו ראשית ויש לו אחרית. והנה, יסוד מוסד בבריאה הוא: "לית נהורא אלא מתוך חשוכא", כדברי הזוהר הקדוש. ומכיון שהנבראים נוצרו בצורה של קצוות, הרי שהכרת דבר היא מן הקצה אל הקצה, דהיינו ע"י ההבדל הניגודי שבין קצה אחד למשנהו ניתן להכיר היטב את הדברים.

וביתר ביאור, אילו לא היתה הבריאה בסוד הגבול, א"כ אין ראשית ואין אחרית ואין קצוות, וממילא לא היה שייך גילוי של זה לעומת זה שזה קצה כנגד קצה. אולם מכיון שהקב"ה ברא את הנבראים מוגבלים בצורה של קצוות, לכן לעולם הכרת הקצוות היא מן הקצה אל הקצה. וזו הסיבה שצורת כל הנבראים היא לקנות דעת ע"י דבר והיפוכו, וכפי שכותב הגר"א בתחילת משלי שדבר והיפוכו הוא סוד הדעת, וזה שורש כל הנבראים כולם. ולכן כשהקב"ה ברא אור וחושך, מכיון ש"לית נהורא אלא מתוך חשוכא", הרי שהכרת האור היא דוקא ע"י החושך. ודבר זה הוא יסוד לכל תפיסת הנבראים.

והנה נראה שאדרבא, בדרך זה הא"ס מודיע אמיתת יחודו באמת. כלומר, מה שמנע מחלק מהנבראים להכיר שהרע נובע ממנו יתברך, הוא מחמת שראו את זה כרע, ולכן לא יכלו לשייך את זה אליו יתברך, וא"כ בזמן שיתגלה הרע כטוב, גילוי זה גופא מסיר את המסך המבדיל לקשר את הכל אליו יתברך.

נמצא, ששתי ההבחנות דלעיל, הא' "שאינו יוצא מרשות אחר ח"ו" והב' ש"סופו יהיה טוב", משלימות זו את זו, שהבחנה השניה שמגלה את הרע כטוב, היא גופא מסירה את המסך המבדיל שגרם את שיבוש הרשעים הסבורים שמכיון ש"מפי עליון לא תצא הרעות" הרי שהרע אינו ממנו יתברך. אולם כאשר הרע מתגלה כטוב, הרי שכבר אין את המסך המבדיל, ואז יוכלו כולם להכיר את אמיתת האמונה שהכל מונהג רק ממנו יתברך שמו.

גילוי היחוד – ע"י דבר והיפוכו דוקא

וזה: ואז נודע שלא יש רשות אחר אלא הוא. פירוש, שממילא יודע הדבר, מכיון שכבר לא יהיה מסך המבדיל, וכמשנ"ת. וזה כי אפילו היה נותן השגה לנמצאיו ששינוי שלמותו, הנה היו מכירים כל שלמותו זה שהיה מגלה להם, ומשיגים גודל יקרו וכבודו, אך הנה היתה הקדמה כוונת למינים בדורות אחרים, שאי אפשר להשיג קצה אלא מקצה שכנגדו, ואמרו:

בלבבי משכן אבנה

"והנה ההפך נראה מיד ומבינים הקצה הטוב". דבר זה היה קיים רק אצל אדם הראשון קודם החטא, שאילו היה בוחר בעץ החיים הרי ההפך היה נראה מיד, אבל לאחר החטא צריכים לעבור ששת אלפים שנה עד שנראה את הטוב בשלימות, ודבר זה הוא בסוד הגאולה שיתקיים רק לאחר שית אלפי שנים.

[אמנם] היה מקום לשאול, שלולא חטא אדם הראשון, הרי שלא היתה קיימת מציאות הרע שנראית לעינינו, וא"כ כיצד היה מתגלה היחוד בדרך של דבר והיפוכו? תשובת הדבר, שבעומק דבר והיפוכו לא מתגלה רק בעולם העשיה, אלא הוא מתגלה גם בדיבור וגם במחשבה. והנה, לאדם הראשון היתה אפשרות בחירה במחשבתו, ועצם כך שהוא העלה במחשבתו אפשרות שיתכן שיש מי ששולט זולתו, הרי שגם כאן היה דבר והיפוכו, אלא שזה דבר והיפוכו בעולם המחשבה, ועבודת אדם הראשון היתה לשלול את הדבר במחשבה. משא"כ לאחר שחטא, שאז התחדש עולם העשיה כדברי הגר"א, ממילא התחדש מצד העשיה בפועל הדבר והיפוכו, דהיינו שנראה שיש מי ששולט זולתו.

נמצא, שיש הכרח שהעבודה היא מצד סוד הניגודיות, סוד ההפכים, אלא שיש חילוק באיזה עולם של הפכים צריכים לעבוד. וזהו עומק ההבדל בין עבודת הצדיקים לשאר הנשמות, שהצדיקים שנקראים עובדי ה' בנשמתם, עבודתם היא ככל עבודת האדם הפשוט,

לעניננו, ישנן שתי אפשרויות כיצד לברר ולהעמיק שאין מי ששולט אלא הוא. יש אפשרות לברר זאת בדרך ישרה שרק הוא ית' שולט בעולם, ויש אפשרות נוספת לברר זאת גם בדרך של דבר והיפוכו, שאע"פ שנראה שיש מישהו אחר ששולט, מ"מ סוף דבר מתברר שאין שולט אלא הוא.

אכן לפי מה שנתבאר, הרי שהדרך הראשונה לברר שמי ששולט זה הוא ית' בדרך ישרה, זו דרך שהיא למעלה מן הנבראים, שהרי רצונו יתברך היה לברוא את הנבראים בדרך של דבר והיפוכו. אשר על כן, גם כלפי יסוד שורש האמונה שיש מצוי והוא היחיד השולט, הרי שהקב"ה מברר זאת דוקא בצורה של דבר והיפוכו, שבתחילה נראה שיש רשות נוספת ששולטת, ולאחר מכן מתברר שאין מי ששולט אלא הוא.

בחירת הגילוי קודם חטא אדה"ר ולאחריו

דבר זה שצורת הגילוי של כל דבר הוא רק ע"י דבר והיפוכו, מבואר בלשון הרמח"ל: "אך הנה היתה הקדמה כוזבת למינים בדורות אחרים, שא"א להשיג קצה אלא מקצה שכנגדו". והנה, פשוט וברור שמי שיצר את המינים הללו זה הוא יתברך, וכמו כן רק הוא ית' יצר את מחשבתם, הרי שזה גופא היה רצונו, שתהיה דעה כוזבת כזו בעולם ושנשלול אותה. וזהו ביאור הכתוב "עושה שלום ובורא רע", דהיינו שהקב"ה הוא שברא את הרע.

לנמצאיו שישונו שלמותו, הנה היו מכירים כל שלמותו זה שהיה מגלה להם, ומשיגים גודל יקרו וכבודו. אך הנה היתה הקדמה כוזבת למינים כדורות אחרים, שאי אפשר להשיג קצה אלא מקצה שכנגדו, ואמרו: שכשאומרים שיש אלוה אחד שהוא תכלית הטוב, אם כן ח"ו שיהיה אחר תכלית הרע, שאם לא כן לא היתה הידיעה זאת בתכלית הטוב הזה. ועל כן גם להוציא מן הטעות הזה, רצה וברא רע, כדכתיב "עושה שלום ובורא רע" (ישעי' מה, ז). והנה ההפך נראה מיד, ומבינים הקצה הטוב. אך עוד נדע, שאפילו

בלבבי משכן אבנה

עמוקים מאד. סוד הנבראים שהוא דבר והיפוכו הוא שא' זה לא ב' וב' זה לא א'. אולם כשדנים ביחס לשורש נקודת האמונה שהקב"ה יצר אפשרות שנראה שיש מי ששולט זולתו, ולאחר מכן יתברר שאין מי ששולט אלא הוא, הרי שבמבט שטחי נראה, שכביכול הקב"ה יצר כח אחר ששולט, והקב"ה מברר שאין שולט אלא הוא, מחמת שהוא ית' מנצח את הרע. אבל העומק הוא, שכח הרע עצמו הוא מכוחו יתברך, דהיינו שכח הקב"ה גופא גנוז גם ברע.

מצד המשל הגשמי, כשאנו באים לדון על דבר והיפוכו, אף אם נאמר ש"לית נהורא אלא מתוך חשוכא", הרי שבתחילה יש לילה, ובבוקר מתגלה עומק האור ע"י תוקף הגילוי של החושך, אבל מ"מ באמת יש אור ויש חושך. משא"כ בנמשל שהקב"ה יצר אפשרות שנראית שיש שולט זולתו, ולאחר מכן הוא מברר שאין שולט אלא הוא, נמצא שכאשר הקב"ה מברר למפרע שאין שולט זולתו, הרי שעצם הדבר שנראה שיש זולתו הוא מכוחו, וא"כ אין כאן דבר והיפוכו.

ובלשון הרמח"ל: "והרע אינו רשות אחר ח"ו אלא דבר נברא ממנו, עד שיראו הנמצאים את ההפך, ולא יחשבו

אולם הם עובדים את הכל במחשבה, כל הצדדים של העבירות עולים במחשבתם והם שוללים אותם במחשבה, ובזה גופא הם מאירים את אור האמונה, ולכך העבירות אינם משתלשלות לעשיה ח"ו, אלא זה נשאר בשורש. וזו בחינת אדם הראשון קודם החטא, שהתיקון הוא במחשבתו. משא"כ שאר הנשמות לאחר החטא, הם מגלים את הדבר והיפוכו בעולם העשיה. וכפי שנגלה לעינינו, שבעולם העשיה דרך רשעים צלחה, והרע נראה כשולט בפועל, וכל זה הוא מכיון שאנו נמצאים בעולם העשיה].

דבר והיפוכו – שניהם ממנו ית' וא"כ ההיפך אינו היפך

אך עוד נדע, שאפילו זה הרע לא היה רשות בפני עצמו, אלא שהוא ית"ש, שהוא כל יכול, יכול לעשות גם זה מה שהוא כביכול הפכו, ונראה על ידו שלמותו הגדול. והרע אינו רשות אחר ח"ו, אלא דבר נברא ממנו, עד שיראו הנמצאים את ההפך, ולא יחשבו שיש הפך אחר, כי אין הפך אלא מה שהוא הפך. וכשראו ההפך, וגם ראו שאינו כלום אלא נברא ממנו ית"ש, הרי ידעו השלמות והיחוד בברור, ונודע פתיות הרשעים הכופרים. הדברים כאן הם

זה הרע לא היה רשות בפני עצמו, אלא שהוא ית"ש, שהוא כל יכול, יכול לעשות גם זה מה שהוא כביכול הפכו, ונראה על ידו שלמותו הגדול. והרע אינו רשות אחר ח"ו, אלא דבר נברא ממנו, עד שיראו הנמצאים את ההפך, ולא יחשבו שיש הפך אחר, כי אין הפך אלא מה שהוא הפך. וכשראו ההפך, וגם ראו שאינו כלום אלא נברא ממנו ית"ש, הרי

בלבבי משכן אבנה

היא דבר והיפוכו, וכאשר הנבראים נמצאים בעולם הבחירה, הרי שע"י "הנה נתתי לפניך את החיים ואת הטוב את המות והרע ובחרת בחיים", יש להם אפשרות של דבר והיפוכו, אבל כאשר מסתלקת הבחירה ומתגלה שאין רע, הרי שמתבטלת הבחינה של דבר והיפוכו. כי בעומק קודשא בריך הוא גניז בכולהו, בשני הצדדים, ואם הקב"ה גנוז בכל 'אני הוי"ה לא שנית', הרי שאין שינוי ואין שתי קצוות, וא"כ זהו ביטול מהות הנבראים, וזה גופא הסוד של "אין עוד מלבדו".

נמצא שהגילוי של ימות המשיח שהוא ביטול הבחירה וגילוי יחודו דהיינו הגילוי ששני הצדדים הם ממנו יתברך, זו עקירה פנימית לכל קומת הנבראים ותפיסתם, כי קומת הנבראים היא דבר והיפוכו, ולכן חסר בגילוי האחדות, אבל כאשר יהיה גילוי האחדות בשני צדדי הבחירה - בזמן ש"והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד", ויתגלה שגם הצד שנראה כזולתו הוא באמת ממנו יתברך, "אלא נברא ממנו ית"ש", הרי שיש כאן עקירה לעצם הקצוות, ויש כאן גילוי של כלי אחד שזו בחינת היחידות שבנפש, מה הוא יחיד בעליונים אף הנברא יחיד בתחתונים, ואז הנברא נכלל ביחידו של עולם.

שיש הפך אחר, כי אין הפך אלא מה שהוא הפך, וכשראו ההפך, וגם ראו שאינו כלום", דהיינו שראו שאינו הפך. "אלא נברא ממנו ית"ש", כלומר לא שהם יראו שהקב"ה שולט על היפוכו, אלא יהיה גילוי שהדבר והיפוכו עצמם הם ממנו יתברך.

עומק הגילוי של ימות המשיח

"הרי ידעו השלמות והיחוד בברור, ונודע פתיות הרשעים הכופרים". פירוש, כבר נתבאר שכל סוד הנבראים הוא בסוד הקצוות, דבר והיפוכו. בפשטות השורש של דבר והיפוכו הוא שורש האמונה, כביכול יש אדם המאמין שיש את מציאותו ית' וח"ו יש מי שאינו מאמין. אמנם כאשר מתגלה שמי שהחיה את המחשבה שאין את הבורא ית' ושהקב"ה אינו מנהיג ח"ו זה הוא יתברך עצמו, הרי שאין כאן קצוות, וא"כ אין נבראים.

וביתר ביאור, עומק מהות הנבראים הוא סוד הדעת בבחינת דבר והיפוכו, אור וחושך, נשמה וגוף, אור וכלי וכו', וכלשון הגמ' בנדרים: "דדא ביה כולא ביה ודלא דא ביה מה ביה", וזו עבודת האדם, לחיות עם 'מפליא לעשות'. אולם כאשר מתברר ע"י גילוי היחוד שלמפרע לא היה דבר והיפוכו, הרי שזה סוד ביטול הנבראים בעצם, שהרי מהות הנבראים

ידעו השלמות והיחוד בברור, ונודע פתיות הרשעים הכופרים. כי בנבראים הוא כך - שאין נודע קצה אלא מהפכו. ודרך הבורא אינו כדרך הנבראים כלל, כי הרי לא יוכל לעשות ההפך לו, והוא עשהו, ועוד בטלו, ונראה יחודו בשלמות.

בלבני משכן אבנה

של דבר והיפוכו, וא"כ כאשר הקב"ה מגלה שמעולם לא היה היפוכו, הרי שזה למעלה מגילוי הנבראים. "כי בנבראים הוא כך שאין נודע קצה אלא מהפכו", אבל הקב"ה מגלה את הגילוי שמעולם אין הפך, הרי שזו דרך הבורא שאין בו מציאות של דבר והיפוכו. וזה סוד האחדות של הנבראים ביוצרים, שכאשר יש התגלות שהיא למעלה מדבר והיפוכו, הרי שהם נכללים לגמרי בו יתברך.

סוד האחדות של הנבראים ביוצרים

כי בנבראים הוא כך - שאין נודע קצה אלא מהפכו. ודרך הבורא אינו כדרך הנבראים כלל, כי הרי לא יוכל לעשות ההפך לו, והוא עשהו, ועוד בטלו, ונראה יחודו בשלמות. כאן מדגיש הרמח"ל שיש חילוק בין מהות הנבראים למהותו יתברך כביכול, שהנבראים נבראו בבחינת דבר והיפוכו, אולם בו יתברך לא שייכת בחינה

פתח ג

תכלית בריאת העולם הוא להיות מיטיב כפי חשקו הטוב בתכלית הטוב.

אחר שבארנו אמונתנו בו ית"ש, נבא עתה לבאר פעולותיו.

תכלית בריאת העולם, זה פשוט, שכל פועל - פועל לתכלית. הוא להיות מיטיב,

בלבני משכן אבנה

פתח ג

מצד השגתם היא בתפיסה של גבול, הרי שמצד הנבראים מוכרח שתהיה תכלית לבריאה, כי אילו הקב"ה רצה שהנבראים יוצרו ללא תכלית, היה יוצר אותם כך, אולם רצונו יתברך היה ליצור את הנבראים בתפיסה שיש תכלית, ולכן תפיסתם כלפי ההנהגה היא בצורה של תכלית.

תכלית בריאת העולם הוא להיות מיטיב כפי חשקו הטוב בתכלית הטוב. אחר שבארנו אמונתנו בו ית"ש נבא עתה לבאר פעולותיו. ואף שבפתחים דלעיל כבר הוזכר ענין הפעולה, הרי שמכאן ואילך יורחב הדבר ביתר ביאור.

"כל פועל פועל לתכלית" - רק ביחס לתפיסת הנבראים

ועפי"ז הגדרת הדברים "שכל פועל פועל לתכלית", אין הכוונה מצידו יתברך שהוא פועל לתכלית, שהרי מכיון שבו אין תכלית, לא שייך לומר שהוא פועל בדרך של תכלית, אלא שמצד תפיסת המקבל, הנברא רואה בפעולות הבורא תכלית. ואף שהוא יתברך יצר ראייה זו, מ"מ מצד עצם הפעולה אפשר להבין שהיא לתכלית ואף ניתן לתפוס שהיא ללא תכלית, אלא שהנברא משיג רק את ההסתכלות של התכלית שגנוזה בפעולה.

תכלית בריאת העולם, זה פשוט, שכל פועל - פועל לתכלית. באופן כללי יש שני פועלים, האחד הוא הבורא ית"ש, והשני הם הנבראים. והנה, הכלל "שכל פועל פועל לתכלית" הוא ביחס לנבראים, ממילא "זה פשוט שכל פועל פועל לתכלית" היינו דוקא הנברא, שהרי זהו החילוק היסודי בין הקב"ה שהוא א"ס ואין לו ראשית ואחרית ותכלית, לבין הנבראים שלהם יש ראשית ואחרית ותכלית.

תכלית הבריאה הטבה ונתינה - בחינת דוכרא

ומהי התכלית? הוא להיות מיטיב, לא לצרכו. דהיינו יצירת הנבראים לא היתה לצרכו של הקב"ה,

נמצא, שדברי הרמח"ל ש"כל פועל פועל לתכלית", ובפשטות נכלל בזה אף הבורא ית"ש, הם בגדר דברה תורה כלשון בני אדם, כלומר שצורת הנבראים

לא לצרכו, כי הוא אינו צריך לבריותיו, אלא לברוא בריות להיטיב להם. כפי חשקו

בלבבי משכן אבנה

שברא בריות ע"מ להיטיב להם, גם זו בחינה של דמות הגוף, ומאחר שנתברר שלא שייך להגדיר כלפיו ית' בחינת מקבל כי זו בחינת נפש של נברא, א"כ לכאורה אף אם נאמר שהגדרתו הוא נותן, גם זו בחינת נפש של נברא בבחינת דוכרא, וא"כ כיצד אפשר לומר שהקב"ה ברא לתת, והרי בדקות אף זו תפיסה של מעין דמות הגוף בו יתברך?

ביאור הדבר בעומק, מובא בגמ' (פסחים נ:): ש"לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, ולדברי נפש החיים - 'לעולם' דייקא, כי תמיד יש באדם נקודה שהיא שלא לשמה, רק החילוק בין האדם הקטן לגדול הוא, כמות הגילוי של לשמה ושלא לשמה שיש בו, אבל לעולם יש באדם בחינה של גוף, של צילו של גוף, רישומו של מקבל, [כל ספר לפי הגדרתו בענין]. ונקודת הכלי נשאר באדם עד סוף האלף העשירי שאז הכלים יתבטלו, ונקודה זו היא בחינת השלא לשמה.

נמצא, שאע"פ שאנו תופסים שיש בחינת דוכרא - לתת ונוקבא - לקבל, מ"מ בעומק באמת אין דוכרא גמור בנבראים, מפני שלתת לשם לתת לגמרי זה לשמה גמור, ובחינה זו אינה קיימת בנבראים.

ע"פ המבואר, כשהרמח"ל מגדיר שהקב"ה "אינו צריך לבריותיו אלא לברוא בריות להיטיב להם", הרי שזו בחינה של לשמה גמור, וזו אכן מציאות ששייכת רק בבורא ולא בנברא, שהרי

כי הוא אינו צריך לבריותיו, אלא לברוא בריות להיטיב להם. ביאור הדברים: כל פעולה שהאדם עושה יש לו אפשרות לעשותה למען לתת, שזו בחינת דוכרא, או ע"מ לקבל שזו בחינת נוקבא.

ובעומק, כל פעולה של הנבראים יש לבחון בשני מבטים, מחד ניתן לדון אותה במבט של נתינה לשם נתינה, ומאידך ניתן לומר שמטרת הפעולה היא ע"מ לקבל. והנה, כשבאנו לדון ביחס לקב"ה, ברור הדבר שלא ניתן לומר כלפיו שהוא בבחינת נוקבא - מקבל, "כי הוא אינו צריך לבריותיו", ואין לו דמות הגוף ואינו גוף, כלומר א"א להגדיר בו את התכנים של הגוף, והגוף זה לאו דוקא הגוף דעשיה, אלא כל העולמות כולם, בחינת גוף באופן כללי כלפי הא"ס. ואם נגדיר שהקב"ה ברא את הנבראים לצרכו, הרי שמצאנו בו בחינה של דמות הגוף, שכשם שהנברא יש לו צרכים, כך כביכול הוא יתברך יש לו צרכים, וזה לא יאמר כי לא שייך לדבר בו יתברך. וזהו שאמר הרמח"ל "להיות מיטיב - לא לצרכו כי הוא אינו צריך לבריותיו", שא"א להגדיר בו הגדרה שקיימת בנבראים שהוא צריך את הפעולה שפעל, מכיון שהוא אין סוף ואינו נתפס, הרי שהתכלית היא בבחינה של דוכרא - נתינה.

בחינת נתינה שלימה - אינה שייכת בנברא

"אלא לברוא בריות להיטיב להם". פירוש, לכאורה גם ההגדרה שהקב"ה הינו בבחינת דוכרא דהיינו

בלבבי משכן אבנה

כבחינה של נברא שהוא מקבל, לכן הוא מוגדר כנותן גמור.

הבורא ית' אינו מושג ואין לדון בו לא מעלה ולא חסרון

כ"י הוא אינו צריך לבריותיו". לכאורה יש לברר מהו ההכרח לכך שאינו צריך לבריותיו? יסוד הדבר מובא בספרים, שהקב"ה אין סוף ושלם בתכלית השלימות, ואם היה צריך לבריותיו, א"כ אין זו תכלית השלימות, שהרי יש לו צורך בדבר שהוא חוץ לו, כנבראים.

אמנם, צריך לדעת שאף שדברים אלו כתובים בספרים, מ"מ הם אינם כפשוטם. שהרי כשבאנו לדון בא"ס, האם שייך לומר שדבר מסויים הוא חסרון בו ודבר שני הוא מעלה בו, הרי עצם הנידון במעלותיו ובחסרונותיו, מורה שאנו מתייחסים אליו בערכין של נברא בר מעלה ובר חסרון, אלא שהגדרת הא"ס שהוא כליל המעלות, ביאורו שאנו שוללים בו את הדברים שמצד המקבל נתפסים כחסרונות.

נמצא, שנידון זה כפשוטו מופקע בעצמותו, וא"א להגדיר בא"ס לא מעלה ולא חסרון. וכל הנידון בספרים הוא כלפי פעולותיו ית' בלבד, אבל כשבאנו לדון בא"ס יש לידע שהוא דבר לא נודע ולא שייך להגדיר בו לא מעלה ולא חסרון, שאם נדון כלפיו על מעלה וחסרון הרי שזה הופכו מלא נודע לנודע, ועצם הנידון בזה הוא גופא שורש נקודת הטעות.

כנברא אין מציאות של נתינה בלבד שלא ע"מ לקבל, אלא שכמות הרצון לתת משתנה מאדם לאדם, אבל לעולם לאדם יש תשוקה לקבל.

יתירה מכך, הנברא מצד עצם היותו נברא, הרי הוא בבחינת נוקבא בזה שמקבל את חיותו ממנו יתברך. אשר על כן, כשבאנו להגדיר שהקב"ה נותן ואיננו מקבל, הרי שזה למעלה מתפיסת הנברא.

בדקות אין להגדיר בבורא גם לשון "נתינה" רק בשלילה מהנברא

בעומק ובדקות יש להבחין שהגדרה זו שהקב"ה נותן לשם נתינה אינה הגדרה חיובית, אלא רק הגדרה של שלילה לומר שאיננו מקבל. כלומר, אין הביאור כפשוטו שהקב"ה ברא להיטיב - לתת לשם לתת, שזו הגדרה של דוכרא, אלא מכיון שלעולם מצד תפיסת הנברא מוכרח שיש לו צל צילו של מקבל, וכמשנ"ת, ממילא ההגדרה של דוכרא אינה קיימת כנברא, [אף שבעתיק אמרו "לית שמאלא בהאי עתיקא", אין זה ימין גמור אלא השמאל נכלל בימין, אבל עדיין זו תפיסה של הגדרת דוכרא ונוקבא שנכללים זה בזה, הרי שיש שם של נוקבא].

ממילא כשבאנו לשלול בבורא הגדרה של נברא, אנו מגדירים זאת כנתינה ללא קבלה כלל, ומ"מ זו אינה הגדרה חיובית של נתינה בלי קבלה, אלא זו רק הגדרה שבאה לשלול בו את נקודת המקבל, שמכיון שא"א להגדיר אותו

בלבבי משכן אבנה

שקודם הצמצום השני ולאחר הצמצום הראשון, שכלפיו אפשר לדבר ביחסיות, כפי שמבואר בספרים בכמה אופנים. או שהגדרה זו היא רק ע"מ לשבר את האוזן, לשלול הגדרות אחרות. אבל כשבאנו לברר את הנקודה בעצם, הרי שהסיבה שא"א לומר שהא"ס חסר, היא לא מפני שאם הוא חסר זה פוגם בשלימותו, כי זוהי תפיסה של נברא שכולו בנוי בצורה של חסר והשלמה, אלא שמכיון שאנו באים לדון בא"ס לכך א"א להגדיר בו חסר והשלמה].

נשוב ונגדיר את שני הצדדים המובאים בדברי הרמח"ל. יש את צד השלילה: "לא לצרכו", ומאידך הצד החיובי: "לברוא בריות להיטיב להם". וע"פ מה שנתבאר, הרי ששני הצדדים הם בבחינת הגדרה של שלילה ולא תפיסה של חיוב. "לא לצרכו", כלומר א"א לומר שזה לצרכו כי לא שייך להגדיר בו הגדרה של מקבל. "אלא לברוא בריות להיטיב להם", הכוונה היא שזו תפיסה של דוכרא בלי נוקבא, וזה למעלה מתפיסת הנברא, וממילא זה לא מושג. אבל אין הבנת הדברים כפשוטם.

אין להגביל חוקים בעצמותו ית' רק בספירות – פעולותיו

כפי חשקו הטוב, פירוש: אם תשאל - ומהיכן נולד זה התכלית? כלומר, כיצד אפשר להגדיר תכלית באין סוף כפשוטו, הרי אם יש תכלית זה לא אין סוף, ואם הוא אין סוף זה ללא תכלית.

וביתר ביאור, הקב"ה הוא אין סוף, ואין סוף זו מהות לא נודעת, וא"כ מה שא"א לדון בו בחינת חסרון או מעלה, אין זה מחמת שלא שייך בו ענין של גריעות, אלא עצם הנידון בו היא הנקודה הלא נכונה, שהרי הוא יתברך אינו מושג.

ולענינו, כשבאנו לדון אם הקב"ה צריך לבריותיו או לא, ודאי שלא שייך לומר שהוא צריך לבריותיו, שא"כ זו תהיה הגדרת חסר באין סוף, ואין לנו השגה בו, אבל גם להגדיר הגדרה חיובית שהוא שלם ואינו צריך לבריותיו, אף שיש מקום לומר שזו מעלה, מ"מ גם זה אינו, שהרי עצם הנידון בא"ס היא גופא שורש הטעות. א"כ על כרחנו לומר שביאור ההגדרה שאינו צריך לבריותיו הוא שאין לנו השגה ותפיסה בדבר, כי המקבל לעולם מוגדר כצריך, משא"כ הוא יתברך כשאנו אומרים שאין בו השגה, אנו מגדירים זאת שאינו צריך לבריותיו.

ולפי"ז ביאור דברי הספה"ק שכתבו שא"א לומר שהקב"ה צריך לבריותיו מפני שהוא שלם בכל מיני השלימות, אין הכוונה שאם נאמר שהוא צריך לבריותיו הרי שיש בו חסר, שא"כ יוצא שאנו דנים בו ית' בערכין של נברא ששייכת בו מעלה. אבל באמת הסיבה שא"א לומר שהקב"ה צריך לבריותיו, היא מפני שא"א לדון בו שום נקודת נידון, לא מעלה ולא חסרון.

[**אכן**, את ההגדרה המובאת בספרים שהא"ס אינו חסר, ניתן לבאר בשני אופנים, או שמדובר באור א"ס

הטוב, פירוש: אם תשאל - ומהיכן נולד זה התכלית? התשובה ברורה: כל טוב חשקו להיטיב, הרצון ב"ה הוא תכלית הטוב, אם כן חשקו להיטיב. בתכלית הטוב, לפי

בלבבי משכן אבנה

שנתכרר שדברי הרמח"ל הם ביחס לספירה שהיא מלשון מספר, לשון גבול, א"כ ביאור מש"כ "שהוא תכלית הטוב גם חשקו להיטיב בתכלית הטוב", שזו גופא היתה החקיקה שדבר טוב רוצה להוציא את עצמו מהכח אל הפועל, ומכיון שהטוב יש לו תכלית וגבול, לכן גם ההטבה היא בתכלית וגבול.

אכן, יש להתבונן בזה בנקודה דקה. לכאורה ההטבה לנבראים אינה שלימה, שהרי הנבראים הם מוגבלים, וממילא אינם יכולים לקבל הטבה שהיא למעלה מהגבול, וא"כ לכאורה תכלית הטוב שחשקו להיטיב בשלימות אין סופית אינו מתקיים, שהרי הוא ית' אין סוף והנבראים הם מוגבלים, ואינם יכולים לקבל הטבה שהיא אין סופית.

אשר על כן צריך לחזור ולהדגיש את מה שנתבאר לעיל, שהדברים לא נאמרו ביחס לאין סוף ית' אלא כלפי הרצון שהוא ספירה, ובזה שייך לדון בערכין של גבול. נמצא "שהוא תכלית הטוב" כי יש לו תכלית וגבול, א"כ הרצון להיטיב הוא מידה, ומכיון שעצם המידה יש לה תכלית וגבול, א"כ גם ברצון להיטיב יש גבול, ובזה הרצון יוצא מהכח אל הפועל. כי אילו נאמר שהרצון להיטיב הוא מצד האין סוף, א"כ אין כאן השלמה של הוצאה מן הכח אל הפועל. אבל מכיון שהרצון הוא לא באין סוף אלא הוא נברא, ממילא הרצון להיטיב הוא מוגבל, וההטבה גם היא מוגבלת.

התשובה ברורה: כל טוב חשקו להיטיב, הרצון ב"ה הוא תכלית הטוב, אם כן חשקו להיטיב. פירוש, צריך לחלק בין נידון בעצמותו לבין נידון ברצון, שהרי אם אנו דנים בעצמותו יתברך, א"א להגדיר חוקים כגון: "כל טוב חשקו להיטיב", שהרי א"כ אנו חוקקים חוק באין סוף, וזה ח"ו לא יאמר.

לכן מגדיר הרמח"ל שה"רצון ב"ה הוא תכלית הטוב", כלומר הרצון - בחינת תר, בחינת החידוש של הספירות הנגלים והמושגים בבחינה דקה לנבראים, שורשם נברא בצורה ש"כל טוב חשקו להיטיב". הרי, שמצד האין סוף לא שייך לומר בו ש"כל טוב חשקו להיטיב", אבל מצד ספירת הכתר - הרצון שעניינו להיטיב, שם נחקקה החקיקה שכל טוב חשקו להיטיב.

נמצא, ש"הרצון ב"ה הוא תכלית הטוב, א"כ חשקו להיטיב", הוא מחמת שזו גופא צורת החקיקה של הטוב שחשקו להיטיב. א"כ, ביחס לשאלה "מהיכן נולד זה התכלית"? התשובה היא שזה נברא ע"י הא"ס שהוא חידוש את הרצון להיטיב, ואף חקק שכל דבר טוב חשקו להיטיב. הרי שסדר הדברים הוא, שהקב"ה חידש מידה שהיא הטבה, והוא חקק בה שחשקו של הטוב הוא להיטיב.

ההטבה שורשה בכתר ולכן שייך בה תכלית וגבול

בתכלית הטוב, לפי שהוא תכלית הטוב, גם חשקו להיטיב בתכלית הטוב. לאחר

שהוא תכלית הטוב, גם חשקו הוא להיטיב בתכלית הטוב. וזה הטעם למה עשה

בלבבי משכן אבנה

במקובלים, שלעולם עסקינן רק במידות [ובלשון הרמח"ל - הנהגות], אבל בו יתברך "לית מחשבה תפיסא ביה כלל".

אמונה בגבול – בחירה, ולמעלה מן הגבול – ידיעה

לאחר שנתייסד הדבר, הרי שנתחדשו כאן שני חלקים בעבודה. שורש אמונתנו הוא במציאות הבורא יתברך שמו ושהוא אין סוף, וזהו למעלה מהגבול, ועוד אנו מאמינים שהוא חידש וברא את שורש הנבראים שהם הספירות ועל ידם בחר הקב"ה להנהיג את הנבראים המוגבלים בדרך הגבול. הרי שהאמונה היא נגיעה באין סוף שהוא למעלה מההנהגה. דהיינו שורש האמונה שהוא ית' אין סוף, וזהו למעלה מהגבול שבו הוא רצה להנהיג את הנבראים, כי אם נאמר שהוא יכול לפעול רק בדרך של גבול, הרי זו כפירה, א"כ על כרחנו לומר שאף שהוא אין סוף, מ"מ הוא בחר כביכול לברוא את נבראו בדרך הגבול.

נמצא, שיש בעבודתנו שני חלקים, מחד דביקות באין סוף שהיא עצם האמונה שהוא יתברך אין סוף, ומאידך לדבוק באמונה שהוא בחר בדרך הגבול דייקא להנהיג את הנבראים, שהוא סוד הבחירה. ושתי אמונות אלו הם שורש הידיעה והבחירה. האמונה שהוא אין סוף, הרי שאנו מאמינים בידיעתו. והאמונה שהוא בחר בדרך הגבול, בעקבותיה אנו נוהגים בדרך הבחירה. אבל מ"מ העבודה צריכה להיות גנוזה בשני החלקים.

"אם כן חשקו להיטיב בתכלית", פירוש, א"כ יש לספירת הרצון שחשקה להיטיב תכלית, שהרי אילו היה מדובר באין סוף לא שייך לומר שיש לזה סוף ותכלית. הרי שמיניה וביה מוכרח שהדברים מכוונים כלפי הרצון ולא ביחס לאין סוף. ומכיון שכבר טעו בזה בביאור דברי הרמח"ל, לכן הדברים טעונים הדגשה נוספת, שלא עסקינן לעולם באין סוף אלא רק בספירת הרצון שהיא ספירת הכתר, בגדרי ההטבה ובתכלית ההטבה.

הדרך להטבה אף היא גבולית – שחירה שבר ועונש

וזה טעם למה עשה העולם בזה הדרך של בחירה ושבר ועונש, לפי שזהו הוא תכלית הטוב, וכדלקמן במאמר שלאחר זה. הקב"ה יצר נבראים בדרך של גבול, ולכן הדרך להגיע אל הטוב מוגבלת אף היא. כלומר, אילו הקב"ה היה יוצר את הנבראים במהלך של אין סוף, הרי שהדרך להגיע לטוב לא היתה דוקא דרך הבחירה אלא גם בדרכים אחרות, אולם מכיון שהקב"ה חקק דרך של גבול, ממילא מוכרח שהדרך להגיע אל הטוב היא בדרך הבחירה, שבר ועונש. אלא שדרך זו מתחלקת לשנים, או ע"י שבר או באמצעות העונש, אבל מכל מקום א"א לדלג על דרך הבחירה שהיא מוכרחת לנבראים.

סיכום הדברים: יש לחזור ולהדגיש שכל נידון באין סוף אינו קיים. וכל הנידון של כל ספרי הקבלה הוא רק במידותיו ובהנהגותיו, וכפי שמוזכר כסדר

בלבני משכן אבנה

בכולהו", וזו דביקות בחסד שנקרא טוב. אלא שבזה גופא ישנן שתי הבחנות, שמצד החסד עצמו כיון שהוא ממוזג עם הדין זה נקרא זעיר אנפין, משא"כ כאשר מתגלה האריך, הכתר, זה נקרא אריך אנפין שזה מוגדר כתכלית הטוב שחשקו להיטיב, "וחנותי את אשר אחון - אע"פ שאינו ראוי ואע"פ אינו כדאי", שזו התכלית להיטיב לכולם. אבל כל זה הוא רק יחס בין האריך והכתר למידת החסד שהיא הטבה, ולא מבט על אריך לכשעצמו.

אולם למעלה משית אלפי שנין, אז תהיה עליה לאורות אח"פ, שזו בחינה הנקראת אין סוף. כלומר החילוק בין שית אלפי שנין שהם עולמות מטבור א"ק ולמטה שמשתלשל מכך עתיק, אריך, אבא ואמא וכו', כל סדר ההשתלשלות עד העשיה, כל אלו נקראים עולמות הגבול, משא"כ למעלה מכך, כשמתחיל האלף השביעי, יש גילוי של אורות אח"פ הנקראים אורות אין סוף.

ומעתה עבודת הנפש יש בה את שני החלקים הללו. מצד השית אלפי שנין זו דביקות בלהיטיב, הידבק במידותיו, מה הוא רחום אף אתה רחום, מה הוא חנון אף אתה חנון, הרי שהדביקות היא דביקות בתכלית הטוב להיטיב, ותכלית זו היא דביקות במידה שנקראת חסד שהיא הטבה, וחוק הטוב להיטיב, הרי שיש כאן חקיקה, נמצא שזו דביקות בגבול ולא בא"ס. משא"כ הדביקות העליונה, היא דביקות בעצם הידיעה שיש את מציאותו יתברך שמו,

שני אופני דביקות, גבול - במדותיו, ולמעלה מן הגבול - בא"ס

עומק הדברים: בפתח זה מבואר, שהחקיקה של הקב"ה בטוב היא שתכליתו להיטיב, וכפי שחזרנו והדגשנו חקיקה זו היא בנבראים ולא ח"ו באין סוף. ממילא, יש בזה שני אופנים של דביקות האדם בקב"ה, דביקות בגבול, במידותיו, ודביקות בא"ס כמו שיבואר.

מצד החקיקה שתכלית הטוב חשקו להיטיב בתכלית הטוב, הדביקות בדבר היא דוקא ע"י טוב, "טוב עין הוא יבורך", כלומר נצרך כלי שהוא בבחינת טוב, וע"י זאת יוכל להידבק בתכלית הטוב. והנה, כל זמן שאדם רואה שיש טוב ויש רע, הרי שחסר לו בדביקות, שמכיון שתכלית הטוב הוא להיטיב הטבה שלימה, ממילא כאשר האדם אינו רואה את הכל כטוב, הרי שהוא אינו כלי קיבול להידבק בטוב השלם. שמכיון שהטוב הוא שלם והוא תכלית הטבה, א"כ כאשר הכלי איננו רק של טוב, אין לו אפשרות להידבק בטוב השלם. וזו הסיבה שכל זמן הגלות שיש בחינה של טוב ורע לא תיתכן דביקות שלימה. אמנם, כאשר הרע יהפך לטוב ויתגלה למפרע כטוב, וכפי שנתבאר לעיל בארוכה, הרי שהכלי יהיה רק של טוב, וממילא האדם יוכל להידבק בתכלית הטוב.

אכן, ענין הדביקות בספירת הרצון היא רק תפיסה אחת, וכפי שכבר הארכנו לבאר לעיל, שמצד השית אלפי שנין ספירת החסד נקראת "יומין דאזלין

בלבבי משכן אבנה

להיות מקבל - בחינת נוקבא. אבל תכלית הנוקבא היא לכלול אותה בדוכרא, וזה גופא סוד היציאה משית אלפי שנין. וא"כ, מצד שית אלפי שנין, תפיסת הנבראים היא חוק הטוב להיטיב, כפי שמתבאר כאן, אולם היכן היא היציאה משית אלפי שנין, מחוק הטוב להיטיב? לזה מוכרח שתהיה נקודת ממוצע, והיא נקראת "למעני למעני אעשה", שהגדרתו היא שלילה של להיטיב. וא"כ "למעני אעשה" זהו ביטוי של שלילה ששולל את הלהיטיב, ולא ביטוי של חיוב שהבריאה למענו ית', וא"כ הוא מקבל ח"ו.

נמצא, שדברי הרמח"ל "לא לצרכו... אלא לברוא בריות להיטיב להם", זו תפיסה של שית אלפי שנין, ושורש הקומה של שית אלפי שנין הוא תכלית הטוב. אולם למעלה מכך עתיד להתגלות מהלך של "למעני למעני אעשה" שהוא ביטוי שבא רק לשלול את ההנהגה "לא לצרכו אלא לברוא בריות להיטיב להם" שקיימת בשית אלפי שנין, שכאשר מאיר בעולם אור הגאולה של למעלה משית אלפי שנין, למעלה מהחסד שהוא יומין דאזלין בכולהו', הרי שצריך יציאה מהנהגת ה'להיטיב', והאור שבא לשלול את ה'להיטיב' מתגלה בצורה של "למעני למעני אעשה". וכאשר אור זה יאיר בעולם, הרי שתתגלה השלילה של הלהיטיב לבריותיו, ואז יתגלה אור האין סוף שעניינו דביקות בו יתברך, שבו לא שייך לומר חוק הטוב להיטיב, כי חקיקה שייכת רק בנברא שהוא בערכין דגבול, משא"כ באין סוף לא תיתכן חקיקה.

ואין לו גבול ותכלית. וא"כ הדביקות בא"ס, היא דביקות פשוטה בידיעה שיש מצוי, למעלה מן החקיקה של להיטיב.

נמצא, שאחר שאת מהות הא"ס לא ידעינן, הרי שא"א לומר בו שמהותו להיטיב. ממילא כשבאנו להידבק רק בטוב, הרי שדבקנו בגבול ולא באין סוף. אשר על כן, צריך לדעת שמצד האור של שית אלפי שנין מאירה הדביקות בהטבה, אולם מצד אור הגאולה שהוא בחינת עתיק, שמעתיק את הנבראים לאורות אח"פ לעולם השביעי, ושם זהו אור אין סוף, ומצד כך יש עבודה להידבק למעלה מהרצון להיטיב, דהיינו דביקות בו יתברך, דביקות בעצם האמונה שיש מצוי.

"למעני למעני אעשה" - שלילת הנהגת ההטבה לעת"ל

"להיות מיטיב, לא לצרכו". לכאורה דברי הרמח"ל נסתרים מלשון הנביא בסוד הגאולה: "למעני למעני אעשה", שמבואר לכאורה שהקב"ה אכן פועל לצרכו ולמענו. תשובת הדבר, מצד שית אלפי שנין שתכלית הטוב להיטיב, החקיקה היא שהטוב רצונו להיטיב, הרי שהגדרה היא לא לצרכו אלא להיטיב. אולם ביציאה מהעולם של שית אלפי שנין, מוכרח שתהיה יציאה מחוק הטוב להיטיב.

עומק הדברים. חוק הטוב להיטיב, וא"כ לכאורה הבריאה נוצרה לצורך המקבל, ומצד כך כולנו עסוקים להיות מקבלים. הרי שכל המציאות של הנברא, של ה'אני', מצד השית אלפי שנין הוא

בלבני משכן אבנה

מ"מ הוא זוכה ל'יחנותי'. אבל מ"מ אין כאן יציאה גמורה מתפיסת המקבל שהבריאה היא ע"מ להיטיב עבורו, אלא רק יציאה ממעשה המקבל. ובזה מתגלה המהלך של תכלית הטוב להיטיב, דהיינו חקיקה שכל רצונו הוא רק להיטיב. זו היא תפיסת הכתר כיצד הוא שורש לעולם התחתון.

אולם בכך שהכתר הוא ממוצע, והוא גם סוף ונקודת מעבר מתתא לעילא לעולם העליון, מצד כך יש כאן שלילה של הלהיטיב, ודייקא כאן יש התגלות של האור אין סוף, וזו דביקות למעלה מהכלי של המקבל. כלומר, כל דביקות יש בה שתי בחינות, האחת היא ביחס לכלי המקבל, והשניה דביקות נוספת של התכללות, שהוא ביטול הכלי של המקבל. מצד שית אלפי שנין, אופן הדביקות הוא בערכין שהמקבל יכול לתפוס שזו הטבה, ולכן צורת ההידבקות הוא ברצון להיטיב. אולם למעלה מהלהיטיב אין השגה, ממילא אין למקבל ערכין בדבר, ולכן כל המהלך לאחר שית אלפי שנין היא התכללות ולא הידבקות.

א"כ עומק החילוק בין שית אלפי שנין לאור של אלף השביעי הוא, שמצד שית אלפי שנין זה מהלך של דביקות דייקא, ודביקות נקנית דרך נקודת ההטבה, דרך כח הטוב שנמצא כאן בשית אלפי שנין. משא"כ מצד האור של אלף השביעי, שם אין דביקות דרך ההטבה, שזה ערכין דמקבל, ולכן זה לא מוגדר כדביקות, אלא כהתכללות. דביקות היינו ערכין של כלי דמקבל, אולם התכללות עניינה שכלי המקבל אינו יכול לספוג את הדבר.

ע"פ המבואר, הרי שמבורר כאן תורף תורת היחוד שהיא תורת הכתר, שבה יש שתי בחינות. הכתר הוא ממוצע בין העולם העליון לעולם התחתון, ומצד כך יש בו הארה מצד העליון ומאידך הוא שורש לעולם התחתון. תורת הרמח"ל מיוסדת בבחינת ההארה מן הכתר כיצד היא שורש לעולם התחתון, ומצד שהכתר כולו רחמים וכולו הטבה, הרי שמבואר שתכלית הטוב להיטיב, וזו הטבה שלימה.

החילוק בין ספירת ה"חכמה" לספירת "כתר" שהוא ממוצע לעולמות הא"ס

וביאור הדבר, כי מצד ספירת החכמה, מובא בדברי האר"י ז"ל בשם החייט, שהחכמה יש בה הארה של גבורה דעתיק, והרי שיש בה גבורה. וכלשון הזוהר: "כולם בחכמה איתברירו", הרי שיש כאן מהלך של נגיעה בנקודת הדין, אמנם אינו מגלה את נקודת הדין, אבל הוא נוגע בדין. משא"כ מצד מהלך של כתר, שהוא מהלך של אריך, 'יחנותי את אשר אחון - אע"פ שאינו ראוי ואע"פ שאינו כדאי", זוהי הארה של רחמים רבים למעלה ממעשה המקבל, אבל אינה לחלוטין למעלה מתפיסת המקבל. כי תפיסת המקבל היא להיטיב לנבראיו, אלא שלפי בחינת ז"א, היא דוקא למי שפעל טוב, וח"ו מי שפעל רע יקבל עונש.

אמנם מצד ההארה דאריך, ההנהגה היא "אע"פ שאינו ראוי ואע"פ שאינו כדאי", הרי שזה למעלה מתפיסת מעשה הנבראים, שהרי לפי הנהגה זו אע"פ שהמעשים אינם מצדיקים הטבה בעדם,

העולם בזה הדרך של בחירה ושכר ועונש, לפי שזהו הוא תכלית הטוב, וכדלקמן במאמר שלאחר זה.

בלבני משכן אבנה

נמצא, שיש לפנינו שני מהלכים במהלכי הדביקות. מהלך אחד הינו בערכין דמקבל שזה בשית אלפי שנין בסוד חוק הטוב להיטיב, להידבק בתכלית ההטבה השלימה. ומאידיך, יש עבודה להידבק בו יתברך, שזה למעלה מגדר חוק הטוב להיטיב, וממילא זו התכללות, כי לא שייך בזה ערכין של מקבל.

פתח ד

רצה הא"ם להיות מטיב הטבה שלמה, שלא יהיה אפילו בושת למקבלים אותו. ושיער לגלות בפועל יחודו השלם - שאין שום מניעה נמצאת לפניו, ולא שום חסרון.

בלבבי משכן אבנה

אשר על כן, המהלך שמבואר כאן "שלא יהיה אפילו בושת למקבלים אותו", הוא מצד "רצה הא"ם ב"ה להיות מטיב הטבה שלמה" בערכין של כלי המקבל, ששלימות תפיסת המקבל היא הטבה, ומצד כך הנברא נחשב למקבל, וזה גורם לכך שהוא מתבייש. ממילא צריך עצה שהוא יוכל לקבל בלא שתהיה בושת.

והנה, קודם חטא אדם הראשון נאמר: "ולא יתבוששו", הרי שלא היה בעולם מהלך של בושת, ורק לאחר החטא התחדש מהלך של בושת. עומק ההבחנה בין קודם החטא לאחריו, היא שקודם החטא היתה אפשרות לאדם הראשון לבחור בעבודה של התכללות באין סוף, ואז הוא היה מבטל את הכלי של המקבל, ושוב לא היה מהלך של בושת, כי המקבל מתבטל ואינו מקבל. ברם, כאשר אדם הראשון בחר בבחינה של "עץ הדעת טוב ורע", הרי שהוא נכנס למהלך של טוב שזו בחינה של מקבל, ובזה התחדש מהלך של בושת, שהרי יש בושת בקבלתו.

ושיער לגלות בפועל יחודו השלם - שאין שום מניעה נמצאת לפניו, ולא שום חסרון. כלומר, הקב"ה שיער לגלות יחודו השלם שאין שולט אלא הוא, וכפי שנתבאר בפתחים דלעיל בארוכה. וגדר

פתח ד

אופן קבלת ההטבה לנבראים

רצה הא"ם להיות מטיב הטבה שלמה, שלא יהיה אפילו בושת למקבלים אותו. בפתחים דלעיל נתבררו יסודות האמונה שיש מצוי אחד שהוא השולט היחידי ואין מי ששולט עליו, ותכלית שליטתו היא להיטיב ע"י גילוי יחודו. בפתח זה מבאר הרמח"ל את האופן שהנבראים מקבלים את ההטבה.

"הטבה שלמה שלא יהיה אפילו בושת למקבלים אותו", פירוש, אילו הנברא היה מקבל את הדברים ומתבייש בכך, הרי שיש חסרון בשלימות ההטבה, לכך צריך שיהיה אופן בו תתקבל שלימות ההטבה ללא בושת. והנה, לעיל [בפתח ג] נתבררו שני אופני העבודה, האחת מצד חוק הטוב להיטיב שזה סוד הדביקות, ועבודה נוספת מצד אור אין סוף שזו התכללות. והנה, כשנבוא לדון מצד ההתכללות, בזה לא שייך מהלך של בושת, שמכיון שהנברא מתכלל בא"ס ממילא אין ערכין דכלי של מקבל, וא"כ לא שייך בושת. לעומת זאת כשהנברא תופס ומקבל לעצמו, הרי ששייך לומר שהוא מתבייש בזה שהוא מקבל.

לכן שם ההנהגה הזאת שהוא מנהג, שבה יהיה בפועל החזרת הרע לטוב; דהיינו במה

בלבבי משכן אבנה

הרי שמבואר ברמח"ל ששתי התכליות שהם ה'להיטיב' וגילוי יחודו מתאחדות, אלא שלא נתבאר בדברים כיצד באה לידי ביטוי נקודת האחדות. ובדברינו נתבאר שכל זמן שהכלי [לפחות חלקו] רע, אין לו אפשרות להידבק בטוב, נמצא שעצם כך שהרע חוזר לטוב ומתגלה כטוב זה גופא יוצר אופן של כלי שיוכל להיות כלי להטבה השלימה, שהיא גילוי יחודו.

ענין גילוי משיח בעולם העשיה דוקא

ומעתה יש להתבונן, שהרי לכאורה תכלית ה'להיטיב' אינה יכולה להתגלות בעוה"ז שיש בו טוב ורע מעורבים זה בזה, אולם בגן עדן יש טוב בלי רע, ומכיון שלפי המבואר תערובת הרע היא שמונעת להידבק בתכלית ההטבה, על כן לכאורה שם יש כלי שיכול להידבק בתכלית ההטבה. ואף שבעולם העליון יש את הגיהנם שהוא מקום הרע, מ"מ שם קיימת הפרדה בין הטוב שנמצא בגן עדן לרע שמקומו בגיהנם, לעומת עולם העשיה שבו הטוב והרע מעורבים זה בזה. ומכיון שבעולם העליון יש הפרדה בין הרע לטוב, הרי שבגן עדן יש מקום להידבק בתכלית ההטבה.

והנה, ביאת המשיח היא דוקא בעולם העשיה, וכדברי הפסוק "אמת מארץ תצמח". ולכאורה יש מקום לשאול שמכיון שתכלית הטוב להיטיב, א"כ לכאורה גילוי המשיח היה צריך להיות דוקא בגן עדן ששם יש טוב בלי רע.

יחודו בפועל, "שאינ שום מניעה נמצאת לפניו ולא שום חסרון".

התכלית של גילוי היחוד הוא עצמו תכלית ההטבה

לכן שם ההנהגה הזאת שהוא מנהג, שבה יהיה בפועל החזרת הרע לטוב; דהיינו במה שנתן מתחילה מקום לרע לעשות את שלו, ובסוף הכל כבר כל קלקול נתקן, וכל רעה חוזרת לטובה ממש. והרי היחוד מתגלה, שהוא עצמו תענוג של נשמות. כאן מתבאר החיבור בין שתי התכליות שהוזכרו לעיל. שהרי מחד התכלית היא שאין שולט אלא הוא, ומאידך תכלית הנבראים היא להיטיב, מה היא התכלית האמיתית משני הצדדים הללו? כאן מתבאר ששתי התכליות הם אחד, שמכיון שכל רע חוזר לטוב, הרי שתענוגן של הנשמות גופא הוא גילוי היחוד.

וביתר ביאור, על מנת שאור יתקבל צריך שהכלי יהיה דומה לאור. כאשר האור הוא בבחינת 'להיטיב', הרי שכלי שהוא בחינה של "עץ הדעת טוב ורע", אינו יכול להידבק בהטבה וממילא לא יוכל לקבל את שלימות ההטבה, כי מעורבים בו טוב ורע. אולם כאשר הרע יחזור לטוב, הרי שהכלי יהפוך להיות כולו טוב, ואז הוא יוכל לקבל את תכלית ההטבה ולהידבק בתכלית הטוב. נמצא, שגילוי היחוד שהוא החזרת הרע לטוב, יוצר כלי שיוכל לקבל את הטוב.

בלבני משכן אבנה

מהלהיטיב שהוא נגלה דייקא ע"י האמונה. נמצא שתערובת הרע בטוב עצמה היא השורש להארה שלמעלה מן הטוב.

היפוך הרע לטוב בסוד "אשת חיל עטרת בעלה"

א"כ בדברי הרמח"ל שהרע עתיד לחזור לטוב מתבארות שתי נקודות עומק. (א) תכלית הטוב להיטיב מכריחה שהרע יחזור לטוב וממילא יתגלה שגם בעולם העשיה ניתן להיטיב בשלימות (בערכין), אולם אור זה כבר האיר בגן עדן ששם יש טוב בלבד, [ולא זהו אורו הפנימי של משיח, אור הגאולה] ועתה מתגלה אור זה בעולם העשיה שבו היו מעורבים רע וטוב וצריך תיקון להחזיר את הכל לטוב, ואז שייך שתהיה כאן הטבה שלימה. (ב) התפיסה הפנימית יותר, שדייקא בעולם העשיה שמעורב רע בטוב, הרע הוא כלי להמשכה של למעלה מהטוב. וכלשון חז"ל שהרע נקרא "טוב מאד", כלומר שהוא למעלה מן הטוב, שבחינת ה'מאד' היא למעלה מהעצמיות של הדבר. וכפי שמבואר בפסוק "בכל מאודך" שזו דרגה עליונה מ"ובכל נפשך", דהיינו למעלה מהעצמיות. הרי, שדייקא הרע הוא כלי לגלות את האור אין סוף.

ע"פ המבואר, עומק הענין שהרע יהפך לטוב, אינו רק שיתהפך ויהיה כטוב, אלא הוא יגרום למהלך שיגלה עולם שהוא למעלה מהטוב. כלומר, מצד ההבחנה של תכלית הטוב להיטיב, הרי שהרע יהפך לטוב והוא עצמו יהיה הטבה, ברם מצד האור שלמעלה מן הטוב, מה

תשובה לדבר, מכיון שבזמן משיח הרע עתיד להתהפך לטוב, הרי שגם בעולם עשיה תוכל להתגלות שלימות ההטבה, שהרי כל ההבדל בין גן עדן לעולם העשיה הוא שבגן עדן יש גילוי של שלימות ההטבה (בערכין), לעומת עולם העשיה שעדיין לא נתגלתה. אולם כאשר הרע יהפך לטוב, הרי שגם בעשיה תהיה אפשרות לשלימות ההטבה להתגלות.

אלא שמכל מקום עדיין צריך ביאור מדוע התגלות המשיח היא דוקא במקום שהיתה בו תערובת טוב ורע, ולא במקום שהטוב נמצא לעצמו מעיקרא?

ביאור הדבר, כי מצד שית אלפי שנין ההארה היא רק 'להיטיב' וא"כ השכר הוא בגן עדן, אבל תכלית הנבראים היא לגלות את עולם האין סוף. כיצד ניתן לגלות עולם זה? תשובת הדבר, אם היה לעולם רק כלי של 'להיטיב', הרי שלעולם הדביקות היתה בטוב, אולם טעם הדבר שיש בעוה"ז טוב מעורב ברע, והרע מונע מהאור של ה'להיטיב' להתגלות, הוא מפני שהרע הוא כלי לגלות אור עליון שהוא למעלה מה'להיטיב', שהוא סוד האמונה באין סוף.

ולכן, בגן עדן שהכלי הוא הטבה גמורה, הרי שיש שם דביקות בתכלית הטוב להיטיב, וא"כ הארה שהיא למעלה מכך אינה קיימת שם, וממילא מאיר שם רק אור של הטבה. אולם בעולם העשיה שמעורבים בו רע בטוב, הרי שא"א להידבק בתכלית הטוב להיטיב, כי יש מונע שנקרא רע, ולכן יש הארה מתוך הרע של אור אין סוף שהוא למעלה

שנתן מתחילה מקום לרע לעשות את שלו, ובסוף הכל כבר כל קלקול נתקן, וכל רעה חוזרת לטובה ממש. והרי היחוד מתגלה, שהוא עצמו תענוג של נשמות.

אחר שבארנו תכלית הבריאה, נבאר עתה הסדר שהוחק לפי התכלית הזו.

חלקי המאמר הזה ד'. ח"א רצה הא"ם ב"ה, והוא כללות הסדר המוחקק על פי התכלית שזכרתי. ח"ב: ושיער לגלות, והוא שיעור סדר הזה. ח"ג: דהיינו כמה שנתן, והוא ענין החזרת הרע לטוב - איך הוא. ח"ד: והרי היחוד מתגלה, והוא סוף הסיבוב מה הוא.

חלק א: רצה הא"ם ב"ה להיות מטיב הטבה שלימה, והוא מה שביארנו כבר, שרצה להטיב בתכלית ההטבה והשלמות. שלא יהיה אפילו בושת למקבלים אותו, כענין שאמרו מאן דאכל דלאו דיליה בהית לאסתכולי באפיה. ועל הטעם הזה רצה שיהיה דרך עבודה לבני אדם לשיוכו על ידה לטוב, ואז יקבלוהו בשכרם. ועל כן שם הטוב

בלבבי משכן אבנה

שהתכלית היא הטבה ולהטבה גופא יש תכלית.

תכלית העבודה לקבל ההטבה כגמול ולא כמתנת חנם

שלא יהיה אפילו בושת למקבלים אותו, כענין שאמרו [בירושלמי]: מאן דאכל דלאו דיליה בהית לאסתכולי באפיה. ועל הטעם הזה רצה שיהיה דרך עבודה לבני אדם לשיוכו על ידה לטוב, ואז יקבלוהו בשכרם. ועל כן שם הטוב והרע והבחירה באדם, והשכר והעונש, עד שיצא התכלית המכוון הזה. כלומר, יש שני עולמות, העבודה שהיא בעולם הזה, והשכר בעולם הבא, "היום לעשותם ולמחר לקבל שכרם". והנה, תחילה האדם נמצא בעולם העבודה, ויש לדון מהו שורש ומטרת העבודה, שהרי לכאורה אם התכלית היא להיטיב, א"כ מדוע יש מהלך של היום לעשותם, לכאורה היה עדיף

שהרע יהפך לטוב היינו שבמצב העכשווי הרע למטה והטוב למעלה, וזה עתיד להתהפך, שהטוב יהיה למטה והרע יהיה למעלה, בבחינת "אשת חיל עטרת בעלה", דוקא עטרה בראש צדיק, ומצד כך הרי שהרע הוא כלי להאיר את האין סוף שלמעלה מן ההטבה. וזו תכלית גילוי של משיח, העליה לעולמות שלמעלה מן הגבול, של הדביקות באין סוף.

אחר שבארנו תכלית הבריאה, נבאר עתה הסדר שהוחק לפי התכלית הזו.

רצה הא"ם ב"ה להיות מטיב הטבה שלימה, והוא מה שביארנו כבר שרצה להטיב בתכלית ההטבה והשלמות. כפי שנתבאר לעיל, רצונו להיטיב הוא בצורה של תכלית, דהיינו שיש גבול להטבה, שאילו רצה להיטיב ללא גבול, היה צריך לברוא אף את הנבראים בלי גבול. נמצא

בלבבי משכן אבנה

בושה לאדם לקבל שכר שאיננו מגיע לו, ולא שייך שיהיה אוצר שנקרא מתנת חנינם? [ובדוחק י"ל שזוהי מתנה עם בושה, אולם אינו נראה כן]. זאת ועוד, אם שייך אוצר של מתנת חנינם, א"כ מדוע כל הבריאה כולה אינה מתנת חנינם, והרי לדברי הרמח"ל כל הסיבה שיש את עולם העבודה, היא מחמת שהמקבל בוש מלקבל דבר שלא עבד עליו, ואם אנו מוצאים שיש נתינה ללא בושה, א"כ צריך ביאור לשם מה נצרך כל עולם העבודה?

אכן, בפשטות ניתן ליישב את הסתירה, שאמנם הנהגת העולם היא כדברי הירושלמי שאין שכר ללא יגיעה, שהרי "מאן דאכיל דלאו דיליה בהית לאסתכולי באפיה", אולם דברי חז"ל ביחס לאוצר של מתנת חנינם לא נאמר כלפי כל אדם אלא רק למי שמגיע להכרה שאין לו מדיליה כלום ויש לו אפשרות לקבל רק מעולם של מתנת חנינם, ועצם כך שאדם מגיע להכרה שאין לו זכות שהוא יכול לתבוע מכוחה, ולכן הוא צריך לבקש מהקב"ה מתנת חנינם, ע"ז גופא מגיע לו שכר.

ולכשנתבונן, עבודה זו היא קשה לאין ערוך מהעבודה הרגילה, וזאת מכיון שבאופן טבעי כאשר האדם עובד הוא סבור שמגיע לו, והרי אין לך אדם מישראל שאיננו בכלל "אפילו ריקנין שבהם מלאים מצוות כרימון", א"כ אדם שמגיע להכרה שאין לו במה לתבוע שכר ומבקש רק מצד מתנת חנינם, הרי שיש כאן עבודה גדולה בנפש כי זו עקירת עצם טבעו, ועל עצם העבודה הזו מגיע לו

להיכנס ישירות לתכלית שהוא "למחר לקבל שכרם" ששם יש את ההטבה השלימה?

אכן, היסוד הגדול של הירושלמי הוא הנותן פתח להבנת הענין: "מאן דאכיל דלאו דיליה בהית לאסתכולי באפיה", כאשר האדם אוכל דבר שאינו שלו, יש לו בושה להסתכל בפניו של מי שמשפיע אליו. הרי, שסיבת עבודתו בעוה"ז היא מפני שהאדם מתבייש לקבל את ההטבה השלימה ממנו יתברך ללא עבודה. כלומר, הסיבה שההטבה אינה מגיעה ללא גמול של עבודה, היא מפני שהטבה כזו שהמקבל אינו טורח ויגע עבורה היא בגדר מתנה, ולכן יש לאדם בושה לקבל מתנת חנינם זו מן המשפיע.

"אוצר מתנת חנינם" – מדוע אין בושת למקבלים אותו

ברם, הדברים צריכים ביאור ותלמוד. שהרי ידועים דברי חז"ל שמשה עלה למרום והקב"ה הראה לו את כל האוצרות ואת היעוד של כל אוצר ואוצר, עד שהראה לו את אוצר מתנת חנינם. שאל משה את הקב"ה למי מיועד אוצר זה? אמר לו הקב"ה זהו אוצר שממנו מקבלים מתנת חנינם, "וחנתי את אשר אחון - אע"פ שאינו ראוי ואע"פ שאינו כדאי".

הרי שמבואר בדברי חז"ל שיש מהלך של מתנת חנינם ללא כל תמורה, וא"כ לכאורה דברי חז"ל והירושלמי סותרים זה את זה, שהרי ע"פ היסוד שמביא הרמח"ל מדברי הירושלמי ד"מאן דאכיל דלאו דיליה בהית לאסתכולי באפיה", הרי שיש

בלבני משכן אבנה

לפי שאינו קיים, הרי שלא שייך בו בושה, שכן הבושה קיימת רק במקום שיש שני אופנים כיצד לקבל, אולם עד כמה שיש אופן אחד בלבד שהוא למעלה מעולם העבודה, לא שייך מהלך של בושה.

שורש הבושה – מידת הגאווה שבנפש

וביתר עומק, הנה יש להתבונן מהיכן נובע שורש הבושה, מדוע האדם מתבייש לקבל דבר שלא עמל עליו? אכן, בהתבוננות עמוקה נבחין ששורש הבושה נובע ממידת הגאווה שבנפש, דהיינו מכיון שהאדם חושב שכל דבר נפעל מכוחו, ממילא כאשר הוא מקבל דבר שלא יגע עליו, הוא מרגיש כלפי נתינת חינוך זו בבחינת עני דלית ליה מגרמיה כלום, וזה סותר לעומק מידת הגאווה שבנפש שאינה מסכימה לקבל מאומה בתורת צדקה לעני. הרי, שכאשר יש כח בנפש שמתבייש מלקבל דבר שהוא לא יגע עליו, שורש הדבר בעומק נובע מאותו עולם של "כוחי ועוצם ידי".

נמצא, ששורש הבושה הוא שורש החטא, וכפי שנתבאר לעיל שקודם חטא אדם הראשון לא היה מהלך של בושה, כמ"ש "ולא יתבוששו", ועומק ההבנה הוא שלא היה בעולם מהלך של בושה, כי לא היתה הבחנה בנפש של פעולה עצמית. אולם כאשר אדם הראשון נכשל בחטא עץ הדעת ועבר לעולם שבו יש פעולה עצמית, הרי שהעדר פעולה עצמית נתפס אצלו כשפלות, ופעולה עצמית נתפסת ככח ותוקף פנימי, אבל בעומק כל זה הוא מכח החטא, שמכוחו

שכר. נמצא, שעל פי מהלך זה, השכר אכן ניתן רק תמורת עבודה, אולם גדר מתנת חינוך אינו 'חינוך' כפשוטו, אלא הוא שמור לאותו אדם שהגיע להכרה שאין לו בקשה אלא מן החינוך, וע"ז גופא מגיע לו שכר.

עולם הידיעה ועולם הבחירה

מהלך נוסף ליישוב הסתירה בין דברי חז"ל לירושלמי, ע"פ דברי הזוהר הקדוש והרמב"ם בדבר הסתירה בין הידיעה והבחירה, שמצד הבחירה הרי שהאדם יגע ומקבל שכר, אולם מצד הידיעה, מכיון שהאדם מתנועע אחר השורש כמוכרח, הרי שאין עמל ויגיעה, וא"כ לא שייך לומר שהוא מקבל שכר עבור יגיעתו.

לפי"ז, יסוד הרמח"ל מדברי הירושלמי ד"מאן דאכיל דלאו דיליה בהית לאסתכלי באפיה", נבנה על עולם הבחירה. וביאור הדבר הוא, שכאשר האדם נמצא בעולם שאין בו בחירה, לא שייך שיתבייש לקבל דבר שלא יגע עליו, וזאת מכיון שאינו מכיר מציאות של יגיעה עצמית, וממילא אין בושה לקבל דבר שהגיע ללא עמל. ברם כאשר האדם נמצא בעולם שיש בו אפשרות לעמול אולם שייך גם לא לעמול, הרי שקיימות לפניו שתי דרכים, וממילא כאשר הוא מקבל ללא עמל, הוא מרגיש בכך בושה הנובעת מכך שיש לו אפשרות לקבל על ידי יגיעת עצמו.

ולכן כאשר נגלה עולם הידיעה שבו אין אפשרות שהאדם יעמול בכוחות עצמו, וא"כ העמל אינו מעלה ואינו מוריד

בלבני משכן אבנה

אנו משתמשים גם ביחס לעולם הידיעה בלשון שכר].

ואמנם, אילו לא חטא אדם הראשון, הרי שהוא היה נכנס לשבת תחילה, והיינו בחינת יום שכולו שבת שאין בו פעולה, והרי שהשכר שם הוא בגדר מתנת חנם. ובוהו יובן מה שנאמר באדם הראשון "ולא יתבוששו", שמכיון שאין בושה ממילא הוא יכול לקבל שכר גם ללא עמל.

עתה נשוב ליישב את הסתירה בין הבבלי והירושלמי לעיל, שמחד נתייחד בירושלמי ד"מאן דאכיל דלאו דיליה בהית לאסתכולי באפיה", ומאידך מובא בחז"ל שיש אוצר של מתנת חנם שמיועד אף למי שאינו הגון ואינו כדאי. ולפי האמור לעיל מבואר, שדברי הירושלמי הם ביחס לכח הנפש שלאחר החטא, שמצד כך יש בושה לנפש לקבל מתנת חנם, כי הנפש תופסת עולם של פעולה, וממילא יש מהלך של "כוחי ועוצם ידי", ולכך כאשר היא איננה פועלת היא בושה לקבל משא"כ דברי חז"ל שהאדם יכול לקבל מאוצר של מתנת חנם, נאמרו כלפי עולם שכולו שבת, כולו חנם, כולו חן, שאז הנפש מקבלת מעולם שהוא למעלה מן הפעולות. וזהו סוד קבלה ממקום שלפני החטא, היינו ממקום הידיעה שלמעלה מן הבחירה. הרי שישב הסתירה בדברי חז"ל נעוץ בישוב הסתירה בין עולם הידיעה ועולם הבחירה.

ע"פ המבואר, אותו חלק בנפש שלא נתקן בו חטא אדם הראשון, הרי שהוא מקבל את השכר שהוא גילוי יחודו, והדביקות בו יתברך ע"י עמל ויגיעה,

יש מהלך ש"מאן דאכיל דלאו דיליה בהית לאסתכולי באפיה", כי הנפש אינה מוכנה לקבל דבר שלא בא מכוחו.

ברם, כאשר האדם זוכה לחזור לנקודה של קודם החטא, בסוד עניא דלית ליה מגרמיה כלום, וזהו סוד תיקון המלכות - שהנפש מכרת שאין לה כלום ואינה בושה במה שאין לה מעשים לקבל, כי היא מכירה בכך שהוא ית' עשה ועושה ויעשה לכל המעשים, ואין בכח הנברא לפעול מאומה, הרי שאצל אדם זה לא קיימת בושה, וזאת מכיון שבושה שייכת רק כשאדם סבור שהיה יכול לפעול ולא פעל, וממילא העדר הפעולה מוליד אצל בושה, משא"כ כאשר האדם מכיר בעומק שהוא יתברך הפועל, עשה ועושה ויעשה לכל המעשים, א"כ הנפש מכרת בעצמותה שאין לה כח פעולה, וזו גופא הכרת אמיתת המציאות של עניא דלית ליה מגרמיה כלום, שהנברא מכיר את ערך מעשיו ופעולותיו, ואזי מקבל מתנת חנם ללא בושה.

מתנת חנם – שכר עולם הידיעה

והנה, בחינת השכר יש לו שני פנים, שכר עולם הבחירה ושכר עולם הידיעה. השכר בעולם הבחירה ניתן עבור פעולה, לעומת השכר של עולם הידיעה שמקורו הוא מההכרה של הנברא שאין לו כח לפעול. [ברור הדבר שענין השכר בעולם הידיעה הוא בלשון מושאל, שהרי לא שייך שכר ללא עבודה, וא"כ הכוונה היא ביחס להטבה של הקב"ה בעולם הידיעה. אלא שמכיון שהמושג הטבה בלשונו הוא בצורה של עמל ושכר, לכן

והרע והבחירה באדם, והשכר והעונש, עד שיצא התכלית המכוון הזה.

חלק ב: ושיער לגלות בפועל יחודו השלם, - הנה דרך העבודה הזאת גם הוא צריך שיהיה

בלבבי משכן אבנה

שעולם העבודה יהיה ע"י יגיעה ועמל. אולם קודם החטא שנאמר בו "ולא יתבוששו", והיתה אפשרות לאדם הראשון לאכול מעץ החיים, הרי שכביכול לא היה רצון למהלך של בושה. ועל דרך זה שכתוב בספה"ק, שסוד ה"עמל" הוא סוד ה"העלם", וקודם חטא אדם הראשון שלא היה את ההעלם, הרי שלא היה את העמל. וסוד התורה דהשתא שנצרך עמל ללימודה, הוא מחמת החטא שבנפש שיש קליפות שצריכים שבירה. ולכאורה חוזרת השאלה, שאם קודם החטא לא היה עמל, א"כ "מאן דאכיל דלאו דיליה בהית לאסתכולי באפיה", ואם אין עמל יש בושה. תשובה לדבר, הם הם הדברים שנתבארו לעיל, אכן קודם החטא המהלך היה שונה לגמרי, ואע"פ שלא היה עמל לא היתה בושה, ורק לאחר החטא נתייחד שללא יגיעה יש בושה. הרי שיש שני מהלכים בעבודה, קודם החטא ללא בושה, ולאחר החטא עם בושה.

"ועל כן שם הטוב והרע והבחירה באדם והשכר והעונש, עד שיצא התכלית המכוון הזה", פירוש להגיע למהלך שהנברא יקבל את השכר דוקא ע"י היגיעה והעמל דיליה.

עולם הפעולה ועולם השכר מאוחדים זה בזה

חלק ב: ושיער לגלות בפועל יחודו השלם, - הנה דרך העבודה הזאת גם הוא צריך שיהיה על צד נאות, לא בדרך

ובאמת בעומק עילוי היחוד והדביקות השלימה בו ית"ש הוא רק ע"י אור הידיעה, והשכר הניתן ע"י עמל, הוא אור תחתון יותר, והבן. אולם החלק שבנפש שנתקן בו החטא, קבלת השכר שלו היא באמצעות ההכרה האמיתית שהוא עשה ועושה ויעשה לכל המעשים, וע"י שהאדם מבטל את עצמו ומגיע להכרה של "ונחנו מה" ו"אפס זולתו", בכך הוא מגיע לדרגה שפעולותיו ותפיסת נפשו אינן מהוות שום חציצה לבורא כל העולמים.

ולכשנתבונן נמצא, שעצם ההכרה של הנברא בכך שאין לו פעולה שהוא ראוי לקבל עליה שכר, יוצרת לו את אופן הדביקות. כלומר, כל זמן שהוא סבור שיש חשיבות לפעולתו, הרי שיש כאן 'אני', ועצם ה'אני' הוא גופא החציצה מלהידבק בבוראו, אולם כאשר קיימת אצל הנברא הכרה שאינו פועל מאומה, וממילא בקשתו היא מעולם של מתנת חיים, הרי שאין חציצה בין הנברא ליוצרו, וא"כ אין מחיצה המבדלת בינו לבין הבורא יתברך.

נמצא לפ"ז שדברי הירושלמי נאמרו רק כלפי עולם הבחירה וביחס לחלק הנפש שבו לא נתקן חטא אדה"ר. וא"כ מש"כ הרמח"ל "רצה שיהיה דרך עבודה לבני אדם", הוא ביחס לזמן שלאחר החטא, דהיינו לאחר שאדם הראשון אכל מעץ הדעת ודבק בעולם של פעולה עצמית, מכאן ואילך רצה הבורא יתברך

על צד נאות, לא בדרך הזדמן. כי הנה פשוט, שכל מצוות שיהיו, כשיהיו מקוימות מבני אדם - הרי זה להן לזכות, ויקבלו עליהן שכר. אבל מחק החכמה הנשגבה של הארון ית"ש הוא - שתהיה העבודה - מציאות אחת נאה בכל חלקיו, בנוי בעומק עצה, שלא על דרך הזדמן והסכמה לבר כמ"ש, אלא שיהיה שורש אחד לכל הענין הזה. והנה שיער

בלבבי משכן אבנה

ששכר המצוה היא אור המצוה עצמה, הרי שהפעולה שהיא המצוה היא גופא הכלי לשכר שהוא אור המצוה השורה בכלי המצוה. הרי שבעומק הפעולה והשכר אינם נפרדים זה מזה, כי הפעולה היא מצוה והשכר מצוה, והרי שהם דבר אחד. ובזה מתגלה סוד האחדות בין עולם הפעולה לעולם השכר, וזהו מש"כ הרמח"ל: "אלא שיהיה שורש אחד לכל הענין הזה", שצריכה להיות הכרה בכך שיש שורש אחד פנימי לשכר ולפעולה, ולא כפשוטו שהפעולה היא עולם לעצמו, והשכר הוא עולם לעצמו.

גדר שכר מצוה - מצוה

אולם, אף שנתבאר ברמח"ל שיש הכרח שבפנימיות העמל הפעולה והשכר הם אחד, מכל מקום עדיין יש להבין כיצד השכר מאוחד עם הפעולה, שהרי לכאורה בהסתכלות חיצונית, הפעולה נעשית בעולם הגשמי, והשכר הוא דביקות בו יתברך, וא"כ כיצד ניתן לשייך בין עולם הפעולה לדביקות בו יתברך? ע"ז מבאר הרמח"ל:

והנה שיער הרצון העליון שלא יש שום ענין שתהיה נאה בו העבודה, פירוש - שתמשך יפה ממנו, כמו אם ירצה לגלות יחודו בפועל. כי זה הדבר יהיה מה שיתן מקום יפה לעבודה. ולא זו אף זו - שזה עצמו יהיה ההטבה, וכדלקמן. פירוש,

הזדמן. כי הנה פשוט, שכל מצוות שיהיו, כשיהיו מקוימות מבני אדם - הרי זה להן לזכות, ויקבלו עליהן שכר. אבל מחק החכמה הנשגבה של הארון ית"ש הוא - שתהיה העבודה - מציאות אחת נאה בכל חלקיו, בנוי בעומק עצה שלא על דרך הזדמן והסכמה לבר כמ"ש, אלא שיהיה שורש אחד לכל הענין הזה. פירוש, כאשר האדם עובד בגשמיות ומקבל שכר, אין שייכות פנימית בין העמל לבין השכר, אלא זהו דבר הסכמי, שאם יעבוד מספר שעות מסויים יקבל עבורם את התשלום שסוכם. ועל כן עולם הזה נקרא 'עלמא דפירודא', כי יש פירוד בין העמל לבין השכר, העמל הוא באופן אחד, והשכר הוא באופן שני.

אולם כאשר באנו לדון בהנהגתו יתברך ששם אין פירוד, הרי ששם כל דבר הוא במהלך של אחדות. והוא הדין בעניינינו, עולם הפעולה ועולם השכר מאוחדים זה בזה, ולכן "היום לעשותם - ולמחר לקבל שכרם", זהו דבר אחד ולא שני דברים. אמנם, לכאורה הדבר משולל הבנה, שהרי כשאדם עושה מצוה, הרי שהוא עתיד לקבל את השכר השלם כפי יגיעתו במצוה, אולם מהי השייכות בין העמל לבין השכר?

אכן, הענין מבואר בדברי חז"ל: "שכר מצוה - מצוה", והביאור הוא

הרצון העליון שלא יש שום ענין שתהיה נאה בו העבודה, פירוש - שתמשך יפה ממנו, כמו אם ירצה לגלות יחודו בפועל. כי זה הדבר יהיה מה שיתן מקום יפה לעבודה. ולא זו אף זו - שזה עצמו יהיה הטובה, וכדלקמן. שאין שום מניעה נמצאת לפניו, ולא שום

בלבני משכן אבנה

הרי שבכח המצוה גנוז כח המצוה שמכוחו פועל המצוה. ולפי"ז "שכר מצוה מצוה" עניינו הוא לברר את שורש המצוה ע"י גילוי המצוה, דהיינו את מקור כח הפעולה שבמצוה.

וכעין זה מצאנו בארון שהיה נושא את נושאו, שמצד הפעולה החיצונית הלויים נשאו את הארון, אבל מצד התפיסה הפנימית הארון הוא שנשא אותם. ובעומק, בחינה זו קיימת בכל מצוה, שבמבט שטחי נראה שהאדם פועל את המצוה, אולם באמת המצוה היא שנושאת אותו, כלומר היא נותנת בו את הכח לפעול. הרי שעומק "שכר מצוה - מצוה" הוא, לגלות את מהות המצוה שהיא זו שפועלת לאדם ולא הוא פועל את המצוה. ולפי"ז מתבאר מדוע גילוי יחודו מאחד את הפעולה עם השכר, כי גילוי יחודו מברר שהפעולה נפעלת מכח המצוה, וזה גופא "שכר מצוה מצוה".

אופן גילוי היחוד קודם החטא ולאחר החטא

שאינן שום מניעה נמצאת לפניו, ולא שום חסרון - שלמות יחודו הלא הוא שליטתו הנמורה והמוחלטת, שאין לפניו שום מניעה וחסרון, וזה נדעהו בו מצד השלמות לא מצד ההפך. פירוש - כי אין נראים החסרונות והתיקון הבא עליהם מכח שלמותו, אלא השלמות לבד הוא הנראה. והרי זה מקום מוכן להמצא - על

תכלית הנבראים היא להידבק בכוראם ע"י שהם יכירו את יחודו, ובכך הם אינם דבקים בפעולת הנבראים אלא בו יתברך, הרי שענין כל פעולה ופעולה הוא לגלות את הפועל האמיתי.

והנה, שנינו בפרקי אבות: "שכר מצוה - מצוה", ובפשוטו הדברים טעונים ביאור, שהרי לכאורה עיקר השכר הוא בימות המשיח שבהם עתיד להתגלות עולם הידיעה, שמהותו היא ההכרה בכך שהנבראים אינם פועלים כלום אלא הכל נפעל ממנו יתברך. הרי, שהפעולה עצמה גונזת בתוכה כח לברר מי הפועל, הפועל הוא הקב"ה ולא האדם. אולם, במבט שטחי כל מעשה מצוה כמעשה בדיבור או במחשבה פעולתו משוייכת לעושה המצוה, ועליה הוא מקבל שכר. ולכאורה זהו היפך לשכר השלם, שמתגלה בו עולם שונה לחלוטין, שמהותו היא גילוי הידיעה שהיא למעלה מן הבחירה, דהיינו שמעשה הפעולה היה מיוחס אליו יתברך, וא"כ צ"ב כיצד מעשה מצוה שנראה כמעשה אדם, שכרו הוא גופא המצוה שנגלה בה שהאדם אינו פועל אלא הוא ית"ש.

אולם ע"פ המבואר, עומק ביאור דברי חז"ל "שכר מצוה - מצוה" הוא, שבאמת שכר המצוה הוא הגילוי של עומק המצוה, ועומק המצוה הוא מצוה מלשון מצוה, ולא כפי שנראה בהסתכלות פשוטה שהקב"ה מצוה והנברא פועל, אלא באמת הכח לקיים את המצוה הוא מכח המצוה.

חסרון - שלמות יחודו הלא הוא שליטתו הגמורה והמוחלטת, שאין לפניו שום מניעה וחסרון, וזה נדעהו בו מצד השלמות לא מצד ההפך. פירוש - כי אין נראים החסרונות

בלבני משכן אבנה

שכל דבר נתפס מצד עולם הקצוות, מצד הניגודים.

אמנם, דרך זו היא פן אחד בלבד בהבנת הדברים. פירוש, אף שבפסוק נאמר "ויהי ערב ויהי בוקר", אבל מאידך אדם הראשון נברא ביום הששי, הרי שהוא ראה קודם את האור ורק לאחר מכן הגיע לליל שבת, ואילו לא חטא, הרי שאדם הראשון היה מגיע לעולם שכולו אור. וא"כ אף שמצד סדר הימים הרי שקודם היה מוצאי שבת ולאחר מכן יום ראשון, [וגם בזה מצד הפנימיות שימש אור דלעת"ל אור הגנוז, וא"כ חשיב יום, ורק מצד החיצוניות חשיב ערב, לילה. ובאמת תפיסה זו בששת ימי בראשית נעוצה בלאחר החטא הקדמון, משא"כ בתפיסה של קודם החטא, כולו אור] וכן כסדר בכל מהלכי הימים, מכל מקום אדם הראשון הגיע לעולם ביום הששי [וכפי שמתבאר מדברי הגמ' (סנהדרין לח) שהאדם לא נברא בליל ששי], הרי שמצד סדר בריאתו הוא קודם הגיע לאור, ורק לאחר שנכשל בחטא הוא הגיע לחושך, ואילו לא חטא היה אמור להיות תמיד במהלך של אור.

נמצא, שבעומק יש לפנינו שתי תפיסות שונות במהלכי הבריאה. מצד הששת ימים שהוא סוד הששה צדדים, מעלה ומטה, פנים ואחור וימין ושמאל, הרי שהבחינה היא ש'לית נהורא אלא מתוך חשוכא', שהרי הסדר הוא לילה ואחריו יום, משא"כ ביחס ליצירת אדם הראשון שהיתה ביום, התפיסה היא שאדם

ידו עבודה כשירצה לגלות יחודו בפועל, רוצה לומר - שיגלה תחילה החסרונות, ואחר כך ישוב יחודו עליהם, ויתקן את הכל. כבר מובא בהערות הרח"פ [הערה 5] שדברי הרמח"ל כאן הם סתומים וחתומים, שלכאורה הוא סותר את עצמו מיניה וביה. שהנה כל דבר יכול להתגלות הן מכח דבר והיפוכו והן ביושר. ולכאורה כל בנין הנבראים הוא במהלך של דבר והיפוכו, 'לית נהורא אלא מתוך חשוכא', 'ויהי ערב ויהי בוקר', 'קליפה קודמת לפרי', הרי שכח הגילוי של הטוב הוא לאחר שית אלפי שנין שבו נגלה הרע, וא"כ נראה שגילוי הקב"ה הוא מצד דבר והיפוכו, וזהו שכותב הרמח"ל "כשירצה לגלות יחודו בפועל רוצה לומר שיגלה תחילה החסרונות ואחר כך ישוב יחודו עליהם ויתקן את הכל", הרי שהמהלך שנגלה לנגד עינינו הוא בסוד ההיפך, קודם רע ואח"כ טוב. והרי זה סותר את מש"כ בתחילת הדברים: "שלימות יחודו וכו' וזה נדעהו בו מצד השלמות לא מצד ההפך".

אכן, ברור הדבר שלשון הרמח"ל לכאורה צריך תיקון, אולם מצד האמת שני הדברים הם נכונים. כלומר, מצד שית אלפי שנין, כל דבר נתפס כדבר והיפוכו [וכפי שנתבאר לעיל בארוכה], וזה סוד הששה קצוות, שיש ארבעה צדדים ומעלה ומטה, ותפיסת האדם כלפי כל דבר שאם יש ימין יש שמאל יש פנים ויש אחור ונגד הלמעלה יש למטה, הרי

בלבני משכן אבנה

דיבר אלוקים", הרי שאין דבר והיפוכו, כי האחד אין לו היפך, אולם מצד "שתים זו שמעתי", הרי שיש כאן דבר והיפוכו, "אנכי" זה צד אחד, ו"לא יהיה לך", זה ההיפך של ה"אנכי", שהוא שלילת האפשרות של אלוהים אחרים ח"ו. הרי שבמעמד הר סיני עצמו נגלו שני מהלכים, מצד ה"אחת דבר אלוקים", הרי שזו דרך ישירה ולא מצד דבר והיפוכו, משא"כ מצד ה"שתים זו שמעתי", הרי שיש כאן מהלך של דבר והיפוכו.

שתי התפיסות הללו נעוצות בכח שהיה קודם החטא ובכח שלאחר החטא, הכח של קודם החטא הוא בבחינת "אחת דבר אלוקים", והכח שלאחר החטא הוא בבחינת "שתים זו שמעתי". ומעתה לענין הגילוי שיהיה לעתיד לבוא, בשלבי העליה תחילה יתגלה ה"שתים זו שמעתי" שהוא הגילוי מצד סוף שית אלפי שנים, ומטרתה היא לברר את כל מעשי הנבראים שפעלו בסוד שית אלפי שנים דהיינו בסוד דבר והיפוכו, ויתגלה בנפשות ה"שתים זו שמעתי". וכל זאת לאחר שחטא העגל הפיל אותם מהמהלך של הדיבור עם משה, ולכן כשיוחזר התיקון של חטא העגל, יוחזר המצב לקדמותו של פסקה זוהמתן. [והבן שישנם ד' מדרגות מלעילא לתתא. א. דיבור עם הבורא בבחינת אחת דיבר אלוקים. ב. דיבור עם הבורא בבחינת שתים זו שמעתי. ג. דיבור עם משה, בבחינת דבר אתה עמנו, שהם ח' דברות אחרונות ד. נפילה בחטא העגל, שאמרו זה האיש משה לא ידענו מה היה לך]. הרי שתחילה הם יחזרו למהלך של דיבור עם משה, ולאחר מכן למהלך של "שתים זו

נברא מתחילה באור [וכדברי הגמ' בסנהדרין על מנת להיכנס לסעודה מיד לעולם שכולו שבת ומנוחה].

ובעומק, מבואר כאן שיש שני מהלכים עמוקים בכוחות הנפש של האדם. המהלך שלאחר החטא שהוא סוד השית אלפי שנים, 'שית' דייקא - כנגד הששה צדדים, הוא מהלך של כל הקצוות, ובהם הנברא תופס כל דבר רק מצד דבר והיפוכו, שזה סוד הדעת, שהיא כח הניגודים, וכמו שכותב הגר"א בתחילת משלי. משא"כ מצד כח עצם היצירה של אדם הראשון שהיה לו קודם החטא, אילו לא חטא הרי שהיה מגלה את יחודו ית' בפועל מיד, לא מכח מהלך של ניגודים, אלא בהתגלות ישירה.

והנה, ברור הדבר ששתי כוחות אלו נמצאים וקיימים, וכדברי הפסוק בסוף קהלת: "סוף דבר הכל נשמע את האלוקים ירא ואת מצותיו שמור", שהקב"ה עתיד לגלות את יחודו לכל הנבראים כולם. וגילוי זה יהיו לו שני פנים, האחד מצד תפיסת השית אלפי שנים, דהיינו מצד סוד הניגודים, ופן נוסף של הגילוי יהיה מצד סוד היושר שלא ע"י דבר והיפוכו.

"אחת דבר אלוקים שתים זו שמעתי" – שתי בחינות בגילוי

שורש הדברים נגלה במעמד הר סיני. וכדברי חז"ל: "אחת דבר אלוקים שתים זו שמעתי - אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום", ועומק דברי חז"ל הם הדברים שנתבארו לעיל. שמצד ה"אחת

והתיקון הבא עליהם מכח שלמותו, אלא השלמות לבד הוא הנראה. והרי זה מקום מוכן

בלבני משכן אבנה

את ההיפך שלו. היחיד שאין לו היפך זה רק הוא יתברך, וברור הדבר שאין מקום לומר שבגלל טענת העובדי עבודה זרה שכביכול יש מישהו שמקביל אליו יתברך, א"כ הע"ז היא ההיפך, ח"ו ולא יאמר, שהרי באמת הוא יתברך יחיד ואין זולתו, אלא שבסוד תפיסת שית אלפי שנין שהכל נתפס במהלך של דבר והיפוכו, לכן יש לעובד ע"ז מקום לסבור כביכול שגם לקב"ה יש את היפוכו. ודבר זה הוא מצד סוד השיתוף של הכופרים שצריך שיהיה דבר והיפוכו, שכשם שלנבראים יש דבר והיפוכו, ח"ו גם כלפי מעלה יש דבר והיפוכו.

נמצא, שבעומק מצד הנבראים לכל דבר יש את היפוכו, אבל מצידו יתברך אין דבר והיפוכו, כי הוא יחיד ואין לו היפך. הרי, שכאשר האדם דבק בדבר והיפוכו, זו דביקות בתפיסה של נברא, משא"כ כאשר הוא דבק בעולם של 'מה הוא יחיד' שאין בו דבר והיפוכו, הרי שזו דביקות בעולם שהוא למעלה מקומת הנבראים, כי מצד הנבראים המהלך הוא רק בתורת דבר והיפוכו, ולהידבק בעולם של דבר והיפוכו בשית אלפי שנין זו הדביקות האמיתית בו יתברך. אולם מצד אור שלמעלה משית אלפי שנין שהוא גילוי הא"ס, אזי נגלה מהלך של דביקות בסוד יושר בלא היפוך, שהרי רק בו יתברך אין דבר והיפוכו, וממילא עומק הדביקות של למעלה מדבר והיפוכו היא דביקות למעלה מקומת הנבראים, והוא אור הלעת"ל.

שמעתי". אולם לאחר מכן תהיה עליה נוספת לעולם של "אחת דבר אלוקים", שאינה במהלך של דבר והיפוכו אלא בגילוי ישיר.

הרי, שאף שנראה מצד הקשר הלשון שחסרות בדברים כמה מילים, מכל מקום שני הצדדים הם נכונים, ואכן עתיד להיות גם גילוי דיושר, וכלשונו: "כי אין נראים החסרונות והתיקון הבא עליהם מכח שלמותו אלא השלמות לבד הוא הנראה", שזהו מהלך של קודם החטא שלא היה חסרון כי לא היה חטא, [ובעומק הדק יותר, זהו מהלך של קודם שבירת המלכין קדמאין] אולם יש גם מהלך שני שהוא הגילוי שלאחר החטא, שהוא בבחינת דבר והיפוכו.

תפיסה ע"י דבר והיפוכו – רק בנבראים

ברם, שני מהלכים אלו הם רק בקומה הפנימית, אולם בכל מהלכי העבודה שלאחר החטא, שהוא הכח הגלוי יותר בנפש אצל רוב בני"א שתופסים כל דבר בדעת, בעולם הניגודים, אלא שמכל מקום יש כח של אמונה דיושר בלי דבר והיפוכו, והוא שנתקע בלבם של ישראל כאשר הקב"ה אמר 'אנכי', וכח זה קיים בעומק הנפש.

אכן, למתבונן יש כאן דבר עמוק מאד. מצד הנבראים לכל דבר יש את היפוכו, וכשם שאין פרצופיהם שוים כך אין דעותיהם שוות, ולעולם יש לכל נברא

להמציא - על ידו עבודה כשירצה לגלות יחודו בפועל, רוצה לומר - שיוגלה תחילה החסרונות, ואחר כך ישוב יחודו עליהם, ויתקן את הכל. ואמנם כמו שבהיות השלמות שולט - אין צריך ודאי עבודה כלל, כי שלמותו הגמור אין שייך בו יותר טוב, ואם כן המצוות לא יוסיפו לו כלום, ולא בהנהגתו. אך כשיהיה מציאות החסרונות - אז יועילו המצוות, כי החסר יכול לקבל השלמות. אם כן רק זה הוא המקום שבו יכול להיות נופלת

בלבני משכן אבנה

עבודת אדם הראשון קודם החטא

ואמנם כמו שבהיות השלמות שולט - אין צריך ודאי עבודה כלל, כי שלמותו הגמור אין שייך בו יותר טוב. ואם כן המצוות לא יוסיפו לו כלום, ולא בהנהגתו. אך כשיהיה מציאות החסרונות - אז יועילו המצוות, כי החסר יכול לקבל השלמות. אם כן רק זה הוא המקום שבו יכול להיות נופלת עבודה בדרך זה. כלומר, דבר שלם לא ניתן להוסיף עליו, אולם דבר חסר אפשר להשלימו. והנה, מצד התפיסה של קודם החטא שכביכול אין חסר, הרי שאין מקום להשלמה, וגם לא שייך מהלך דעבודה, ולכן לא שייך עמל וממילא אין בושה. אלא שא"כ יש לתמוה מה היתה עבודת אדם הראשון קודם החטא? תשובת הדבר, שאדם הראשון קודם החטא עבודתו לא היתה לעבוד, אלא היא היתה עבודה להכיר שאין מה לעבוד.

כבחינה של עבודה, וממילא אנו תופסים גם את אדם הראשון קודם החטא בלשון של "לעבדה", אבל באמת זו הסתכלות של אחר החטא על קודם החטא [וכמ"ש הרמב"ן בהקדמתו לתורה שיש לתוה"ק צירופים רבים, וצירוף שמושג לנו השתא זהו צירוף של לאחר החטא. והבן מאד].

ואמנם מצד ההסתכלות האמיתית, העבודה של אדם הראשון קודם החטא היתה האפשרות לבחור האם להיכנס לעולם ההכרח, או לדבוק בעולם של בחירה כפשוטו, וכפי שכתוב בספרים בכמה לשונות שלכולם יש מכוון אחד. ועומק דבריהם שעבודתו של אדם הראשון קודם החטא היה לברר שאין מה לעבוד, מה שאין כן לאחר החטא אנו נמצאים בעולם העבודה כפשוטו.

וביתר ביאור, העבודה קודם החטא היתה לברר שאין מה לעבוד, וא"כ זה מברר שאין חסר אלא יש שלמות, וממילא אין מקום לעבודה. משא"כ לאחר החטא שנוצרה מציאות של התראות של חסר, הרי שהעבודה היא כפשוטו, שיש חסר וצריך להשלימו, ומצד כך יש עמל ויש יגיעה, ויש שכר ובושה.

ומה שנמצא מפורש בקרא שעבודתו היתה "לעבדה ולשמרה", באמת כל זה מצד תפיסתנו דהשתא בתורה שאנו נמצאים לאחר השבירה, הרי שהפסוק מתפרש בלשון של "לעבדה ולשמרה", אבל לשון זה שייך רק לאחר החטא, מחמת שאנו תופסים כל דבר

עבודה בדרך זה. והיינו שלפי חק הענין הזה תיפול בו היטב, כי אי אפשר לומר יחוד, אלא אם כן אומרים השליטה הגמורה בלי שום מונע, ואז ממילא אם ירצה לפרט ענין זה לגלותו בפועל - יעשה המונע, ואחר כך יבטלהו. וזהו מרכז הא"ס ב"ה שהוזכר במקום

בלבבי משכן אבנה

שהוא שורש כל הקבלה, וכמו שמובא בתחילת העץ חיים שהצמצום היה במרכז הא"ס. וכבר נשאלה השאלה בהרבה מקובלים, שמכיון שלאין סוף אין קצוות, א"כ לא שייך בו מרכז, וא"כ ודאי שלא ניתן לבאר את הדברים כפשוטם שהצמצום היה במרכז.

והנה, יש מהמקובלים הפשטנים שהשיבו על כך, שהמרכז הוא ביחס לנברא אחר הצמצום שבו יש נקודת מרכז. אמנם, על פי שיטת הגר"א והרמח"ל שכל דברי הקבלה הם לשון משל, וממילא הנידון ביחס לנקודת מרכז או קצוות אינו כלפי שטח בפועל, אלא עניינו הוא רק ענין של תפיסה. וא"כ כשבאנו לדון על נקודת המרכז, ביאור הענין הוא שזו התייחסות לשורש הדבר. יש ששה קצוות ויש את נקודת השבת שהיא המרכז, ונקודת המרכז היא שורש לששה קצוות. וא"כ ביאור היות הצמצום בנקודה אמצעית, בלשון נמשל ביאורו, מהי מהות ההויה המצומצמת, שורשה ועומק הויתה.

והנה, לכאורה כשמבואר ברמח"ל שהצמצום היה בנקודת המרכז, לפי התפיסה שנתבארה השתא הדברים טעונים ביאור, שהרי יש כאן דבר והיפוכו, מחד באנו לגלות את הבחינה שנקראת מרכז, ומאידך היה צמצום בנקודה שנקראת מרכז.

'דרך רשעים צלחה' - בבחינת סוד הניגודים

והיינו שלפי חק הענין הזה תיפול בו היטב, כי אי אפשר לומר יחוד, אלא אם כן אומרים השליטה הגמורה בלי שום מונע, ואז ממילא אם ירצה לפרט ענין זה לגלותו בפועל - יעשה המונע, ואחר כך יבטלהו. מצד גילוי דיושר, הרי שאין מניעה, דהיינו אין צורך לגלות שכביכול נראה שיש משהו אחר ששולט ולאחר מכן מתברר שאין מי ששולט אלא הוא, משא"כ מצד סוד הניגודים, הרי שהעבודה היא שינאף שיש משהו אחר שולט, ולאחר מכן יתברר שרק הוא שולט. ולכן המהלך שאנו רואים בשית אלפי שנים, בבחינת 'דרך רשעים צלחה', שנראה שהם שולטים ובכח האדם לבחור נגד רצונו ית' ח"ו, לבסוף הקב"ה יברר שהכל נפעל מיחודו, ואין כח לנברא לשלוט זולתו. הרי שהדבר מתראה בצורה של דבר והיפוכו, שתחילה נראה שיש מי ששולט זולתו ח"ו, ולאחר מכן מתגלה שאין שולט אלא הוא.

גדר סוד הצמצום - העלם נקודת המרכז

וזהו מרכז הא"ס ב"ה שהוזכר במקום אחר, שבו היה הצמצום, שעל הענין הזה נבראו העולמות והעבודה בהם. בדבריו אלו מתייחס הרמח"ל לסוד הצמצום

אחר, שבו היה הצמצום, שעל הענין הזה נבראו העולמות והעבודה בהם. והיה המעשה

בלבבי משכן אבנה

וזהו ביאור מש"כ: "וזהו מרכז הא"ס ב"ה שהוזכר במקום אחר", כלומר נקודת היחוד נקראת המרכז, "שבו היה הצמצום", מצד הגילוי של שית אלפי שנין שלא נגלה יחודו. "שעל הענין הזה נבראו העולמות והעבודה בהם", שאילו נגלתה נקודת המרכז, הרי שאין ששה קצוות, וממילא אין את עולם העבודה. הרי שהעולם של נקודת המרכז יוצר את האופן של עולם העבודה.

וע"פ מה שנתבאר, ישנם שני ביאורים לדברי האר"י בעץ חיים ששורש הצמצום היה בנקודת המרכז, ביאור אחד הוא מצד שית אלפי שנין, דהיינו ביחס לעולם העבודה שבו נעלמת נקודת המרכז, והשני מצד אלף השביעי - יום שכולו שבת, שבו נגלית נקודת המרכז ומתבטלים הששה קצוות.

מהות עבודתינו בעוה"ז - השלמת החסר

והיה המעשה - התעלם השלמות, והשאיר חק אחד בלתי שלם כדלקמן, שבו תפול העבודה כמ"ש בס"ד. ביאור הדברים: לעיל נתבאר שהכלל שהא"ס שלם בכל מיני שלימות אינו הגדרה חיובית בא"ס, אלא מכיון שמהות מציאות הנברא שהוא חסר, הרי שאיננו מסוגל להשיג דבר שלם, כי זה למעלה ממהותו. ובלשון אחר, מהות הנברא שונה ממהות הא"ס, ולכן הגדרתנו כלפי הא"ס היא הגדרה של שלילה, שהוא שלם בכל מיני שלימות - היפך הנברא שאנו מגדירים

אמנם, לפי המבואר לעיל ישנם שני מהלכים, האחד קודם החטא והשני לאחר החטא, ובלשון אחר שית אלפי שנין ויום שכולו שבת. בחינת שית אלפי שנין הוא בבחינת שש קצוות, והשורש שלהם הוא נקודת המרכז, הרי שמצד שית אלפי שנין יש העלם למרכז [כנקודה עצמית, אלא נגלה המרכז רק ביחס היותו שורש לקצוות, והבן מאד], כי אילו המרכז נגלה הרי שאין קצוות, כי מצד נקודת המרכז לא קיימים קצוות.

נמצא, שמצד שית אלפי שנין, גדר הצמצום במרכז הוא שהמרכז עצמו נעלם, כלומר הנקודה שאין בה קצוות אינה נגלית. משא"כ מצד סוד יום שכולו שבת [אף שוראי גם הוא לאחר הצמצום, שהרי אם הוא קודם הצמצום א"כ אין נבראים], מהות המרכז עצמו היא לברר שכל נקודה אינה נפעלת מהששה קצוות אלא מנקודת המרכז, ואין כאן גילוי של דבר והיפוכו. נמצא לפי"ז, שענין הצמצום בנקודת המרכז הוא, לברר שהצמצום הוא אופן של התגלות בצורה של נקודת מרכז ולא בצורה של ששה קצוות.

העולה מן הדברים, ששני הצדדים נכונים, מצד שורש הצמצום של קודם החטא, הבירור הוא בהתגלות של נקודת המרכז וביטול הששה קצוות, משא"כ לאחר החטא שהיה צמצום נוסף, הרי שנעלמה נקודת המרכז, כלומר היה צמצום למרכז עצמו, ונגלו הששה קצוות.

- התעלם השלמות, והשאיר חק אחד בלתי שלם כדלקמן, שבו תפול העבודה כמו"ש במ"ד. ואמנם מה שהוא רוצה לגלות, הוא - איך שמציאות החסרונות נתקנים בכח יחודו. אם כן אין המעשה נשלם אלא אם כן יתעלם השלמות בתחלה, עד שיהיה מציאות לחסרונות. ובאותו הזמן יהיה מציאות לעבודה, ועוד יתגלה שלמות היחוד ויתקן כל

בלבני משכן אבנה

מתייחסים לנברא, א"כ מכיון שמהות הנברא הוא חסר, הרי שמעשיו חסרים. ותיקון הדבר נעשה באמצעות גילוי הידיעה [שלמעלה מן הבחירה] שכל דבר נפעל מכוחו יתברך, שבו לא שייך לומר חסר אלא שלימות. הרי שעצם ההכרה בכך שהפעולות אינן מתייחסות לנברא אלא לבורא, היא גופא ההעפלה מהחסר לשלימות.

אם כן אין המעשה נשלם אלא אם כן יתעלם השלמות בתחלה, עד שיהיה מציאות לחסרונות. כלומר, תחילה מתראה הגילוי לפנינו כחושך ורק לאחר מכן הוא מאיר, דהיינו בתחילה שיוך כל הפעולות הוא למעשי ידיו של הנברא שזהו החסרון, ולאחר מכן תתגלה השלימות, דהיינו ההכרה בכך שכל המעשים מיוחסים אליו ית'.

עבודת ההשלמה רק בשית אלפי שנין שבו נגלה החסר

ובאותו הזמן יהיה מציאות לעבודה. "אותו הזמן" פירושו שית אלפי שנין, או קודם חטא אדם הראשון - החל מזמן בריאתו עד יום השבת, שזהו הזמן בו קיימת מציאות העבודה. שהרי לאחר אותו הזמן, דהיינו מהאלף השביעי ואילך, עתיד להתגלות שכל הפעולות מיוחסות לבורא, ומצב זה מוגדר כשלימות. ומכיון ששורש העבודה הוא מכח החסר, דהיינו שבזמן

אותו חסר. ומכיון שכל מהות הנברא היא חסר, הרי שעבודתו היא כפי מהותו - באותו סוג עולם, נמצא שסוג העולם של הנברא הוא עולם של חסר שצריך השלמה.

וזוהו ביאור מש"כ: "והיה המעשה התעלם השלמות, והשאיר חק אחד בלתי שלם", כלומר שלילת השלימות וגילוי החסר, שזו המהות של העולם של הנברא - "בו תפול העבודה", דהיינו לא רק ששורש הנבראים היא חסר, אלא כל מהותם היא חסר, ע"מ להשלים את החסר.

השלמת החסר - באמצעות גילוי יחודו

ואמנם מה שהוא רוצה לגלות, דהיינו השלמת החסר שהוא גילוי השלימות, הוא - איך שמציאות החסרונות נתקנים בכח יחודו. פירוש, לאחר שנתברר שהנברא הוא חסר, ועבודתו היא לצאת מן החסר להשלמה, א"כ יש לדון מהו הדבר שמשלים את החסר? ע"כ משיב הרמח"ל: "החסרונות נתקנים בכח יחודו". כלומר, כאשר מתגלה שהוא יתברך מנהיג את הנבראים, כבר נשלם החסר שהרי בו ית' לא שייך חסר, נמצא שגדר השלמת החסר הוא גילוי יחודו.

וביתר ביאור, כל זמן שאנו תופסים שהמעשים של שית אלפי שנין

החסרונות. ואמנם גם זה יהיה בכלל העבודה - גילוי היחוד עצמו, שבני אדם העובדים

בלבבי משכן אבנה

אולם השלמה זו הינה רק ביחס לכוס, ואיננה הגדרה של השלמה בעצם.

ובנמשל, יש לעבודת האדם שני פנים, הפן הראשון הוא השלמה יחסית לעבודת האדם, וכדוגמא, אדם בעל מידות רעות שעבודתו היא לתקן את מידותיו, הרי שהוא היה חסר כי היו לו מידות רעות, וכאשר תיקן את מידותיו הוא הגיע למדרגה של אדם השלם, אלא שמכל מקום הוא עדיין נקרא רק אדם השלם, ובעומק, עד כמה שזה בגדר אדם אינו נחשב לשלם בעצם, כי מהות האדם היא חסר. הרי שמצד התפיסה הראשונה, עבודת האדם היא יציאה מחסרון להשלמה יחסית של הנברא.

אולם מצד הידיעה יש גדר נוסף בעבודה והוא שכל המעשים יגלו את יחודו ית', ושלימות זו אינה יחסית אלא שלימות עצמית. וביתר עומק, יש כאן יציאה מחסרון בעצם לשלימות בעצם, מפני שכאשר מעתיקים את ההסתכלות ממעשה של נבראים למעשה של בורא, הרי שמעשה הבורא זו שלימות בעצם.

ועפ"י יבואר מש"כ: "ואמנם גם זה יהיה בכלל העבודה", ועומק

כוונתו היא ביחס לשתי דרגות העבודה, הראשונה היא השלמת החסר היחסי, אולם שלב שני של העבודה הוא: "גילוי היחוד עצמו שבני אדם העובדים הם ימשיכוהו לגלותו ולתקן כל החסרונות", הרי שבכל פעולה של האדם יש שתי בחינות, האחת מצד הבחירה והאחרת מצד הידיעה, מצד הבחירה זו השלמה יחסית, ומצד הידיעה

שנראה החסר הרי שזה מוליד צורך של השלמה והעבודה היא להשלימו, ממילא בזמן שבו החסר איננו נראה, א"כ לא שייכת עבודה להשלים. נמצא, שבשית אלפי שנין שבו נגלה החסר, בו יש עבודת השלמה, משא"כ מהאלף השביעי ואילך שאז תתגלה השלימות, לא תהיה מציאות לעבודה.

שתי בחינות בעבודה - מצד הבחירה ומצד הידיעה

ואמנם גם זה יהיה בכלל העבודה - גילוי היחוד עצמו, שבני אדם העובדים הם ימשיכוהו לגלותו, ולתקן כל החסרונות. כלומר, ההבנה השטחית בגדר העבודה היא, שתרי"ג המצוות שהם תרי"ג פעולות, לכאורה אמורים להביא את הנברא מהחסר להשלמה. אולם בעומק, מכיון שלעולם מעשה הנברא הוא חסר, שהרי כח הפועל בנפעל, וכיון שכח הפועל הוא חסר הרי שכח הנפעל אף הוא חסר, א"כ אף שעבודת האדם היא לקיים את התרי"ג מצוות, מכל מקום בהכרח שאף לאחר פעולתו לא תיתכן השלמה גמורה.

נמצא, שישנן שתי הסתכלויות על גדר העבודה: במבט של שית אלפי שנין - בחירה, ובמבט של ידיעה, מצד הבחירה העבודה היא להגיע לשלימות יחסית, כמשל לכוס מלאה במים עד חציה, ומוטל על האדם למלא את כולה, הרי שתחילה הכוס היתה חסרה, והשלמתה נעשית ע"י שהאדם מילא את כולה במים.

הם ימשיכוהו לגלותו, ולתקן כל החסרונות. ותראה מה יהיה שכרם - היחוד המתגלה, שיהיה נגלה אליהם - שיישיגוהו. וזאת היא ההטבה השלמה עצמה. והיינו כי שכר המצוות

בלבבי משכן אבנה

וזאת היא ההטבה השלמה עצמה. פירוש, אף שבודאי אף השכר בגן עדן נחשב להטבה שלימה, אולם זה רק יחסית לשלימות של הנברא, משא"כ גילוי היחוד שהוא גילוי האלוקות, בזה לא שייך חסר אלא זו שלימות בעצם. הרי שגילוי זה הוא "ההטבה השלימה עצמה", מכיון שזהו שכר של שלימות עצמית.

שלימות השכר – רק לאחר שית אלפי שנין

והיינו כי שכר המצוות הוא רק לעה"ב, וחוא רק מה שהנשמות משיגות את שורשם, ולפי יקר מה שמשיגים - כך הוא תענוג השגתן. ביאור הדברים: הנה, הלשון עולם הבא יכול להתפרש גם כלפי יום המחר, שהרי בדקות גם היום שעתיד לבוא נחשב לעולם הבא. ואכן, בלשונות חז"ל והספרים הקדושים מצינו את המושג 'עולם הבא' מתפרש בתרי אנפין, האחד כוונתו לעולם שקיים מעבר לעוה"ז, ומצד כך גם גן עדן שבתוך שית אלפי שנין נקרא עולם הבא.

עוד מצינו בחז"ל הגדרה נוספת לעולם הבא, והיא ביחס לעולמות שלאחר שית אלפי שנין שהם ימות המשיח, תחיית המתים וכו'. ומש"כ: "והיינו כי שכר המצוות הוא רק לעוה"ב", דבריו מכוונים ביחס לגילוי יחודו, שעתיד להיות בסוף שית אלפי שנין. הרי שבדברי הרמח"ל כאן ה'עולם הבא' מתפרש ביחס לזמן שבסוף האלף הששי.

שכל המעשים כולם מגלים את יחודו, הרי שמתגלית שלימות עצמית.

שתי בחינות – אף בשכר

ותראה מה יהיה שכרם - היחוד המתגלה, שיהיה נגלה אליהם - שיישיגוהו. לאחר שנתבארו שתי הבחינות שקיימות בפעולת האדם, הבחינה החיצונית והבחינה פנימית, הרי שגם השכר יש לו שתי הבחנות. מצד ההבחנה הראשונה שהשלמה היא יחסית, הרי שהשכר גם הוא יחסי, וזהו סוד השכר של שית אלפי שנין, שלאחר שהאדם יוצא מהעוה"ז הוא מקבל את שכרו בגן עדן, שהוא מקום שעתיד להיות קיים רק עד סוף שית אלפי שנין, ולאחר מכן ימות המשיח ותחיית המתים עתידים להיות בארץ ולא בשמים. נמצא שגן עדן הוא הסוג הראשון של השכר שמוגדר כהשלמה יחסית לפעולות הנברא.

השכר השני [שבעומק, גדרו אינו שכר אלא הטבה או השגה], הוא מש"כ: "ותראה מה יהיה שכרם היחוד המתגלה", כלומר עתיד להתגלות שכר יותר עליון שהוא היחוד המתגלה שזו ההטבה השלימה, דהיינו גילוי הידיעה שלמעלה מן הבחירה שהיא כח יחודו יתברך, ושכר זה עתיד להתגלות דוקא בסוף שית אלפי שנין. וזה "יהיה נגלה אליהם שיישיגוהו", כלומר שכר זה יתגלה ע"י השגת הנפש ולא רק בידיעת השכליות, שהרי את זה ידעינן אף השתא.

בלבבי משכן אבנה

אמנם, לפי"ז לכאורה היה מקום לשאול, כיצד קובע הרמח"ל ש'שכר המצוות הוא רק לעוה"ב' דהיינו בסוף שית אלפי שנין, הרי גם בתוך שית אלפי שנין יש שכר למצוות שניתן בגן עדן? לזה הוסיף וכתב: "והוא רק מה שהנשמות משיגות את שרשם". כלומר, מובא בחז"ל שאין הקב"ה מקפח שכר כל בריה, וכדברי הפסוק "בשמאלה עושר וכבוד", ולדברי חז"ל פסוק זה מתפרש כלפי השכר של עושר וכבוד שהאדם מקבל על המצוות שמקיים שלא לשמה שגם הם נחשבים לשכר, וברור הדבר שעושר וכבוד אינם נחשבים לשכר שלם, וביחוד עושר וכבוד של עולם העשיה. וא"כ לא כל שכר הוא שלם, אלא יש שכר שהוא יחסי.

והנה, כשנעפיל משכר עולם העשיה לשכר שניתן בעולם היצירה ועולם הבריאה, דהיינו מגן עדן התחתון לגן עדן העליון, הרי שאף שם השכר הוא יחסי, שהרי עולם היצירה הוא עולם המידות ועולם הבריאה הוא עולם המוחין, וכפי זיכוכ מידות האדם כך הוא מקבל את שכרו בעולם היצירה, וכמו כן כפי השגתו בעולם המוחין דהיינו בעסק התורה הקדושה, כך שכרו בעולם הבריאה. אולם, מכיון שהשגת האדם, הן בזיכוכ מידותיו והן בהשגת שכלו היא מוגבלת, הרי שהשכר בגן עדן התחתון ובגן עדן העליון אף הוא מוגבל.

ע"פ המבואר, הן השכר הניתן בעוה"ז עבור המצוות שנעשו שלא לשמה והן השכר בגן עדן התחתון והעליון אינם נחשבים לשכר שלם, א"כ צריך להבין

היכן ניתן השכר שהוא למעלה מן הגבול? תשובה לדבר: זוהי נקודת החילוק בין השכר של שית אלפי שנין לגילוי היחוד שבסוף שית אלפי שנין שהוא ההארה של אלף השביעי, שהשכר שבתוך שית אלפי שנין הוא שכר מוגבל מכיון שהוא שכר של נברא, ואף שהנשמות מגיעות למקורם, מכל מקום השכר שהן מקבלות הוא של עולם הנשמות, ומכיון שהנשמות הן מוגבלות לכן גם השכר מוגבל. משא"כ מצד השכר של אלף השביעי שהוא גילוי יחודו, שאינו גילוי במדריגה של נשמה אלא מהותו הוא גילוי אלוקות, א"כ השכר הוא למעלה מן הנשמות.

ג' דרגות לשכר – עולמות נשמות ואלוקות

וביתר ביאור, ישנם ג' דרגות: עולמות, נשמות ואלוקות. והנה, השכר שהנשמה מקבלת בגן עדן, הוא תענוג של עולם הנשמות, וכפי מהות הנשמה כן יגדל תענוגה. הרי שהשכר הוא יחסי למדריגה שנקראת נשמה, ומכיון שהנשמה היא גבולית, הרי שהשכר עצמו יש לו גבול. היכן יש שכר שהוא למעלה מתפיסת הנשמה? זהו מש"כ: "והוא רק מה שהנשמות משיגות את שרשם", כלומר שורש הנשמה שהוא נצחיות האלוקות שקיים בה.

נמצא א"כ, שיש שכר מצד עצמיות הנשמה שהוא שכר גבולי כמהותה, ויש שכר מצד שורש הנשמה שהוא גילוי יחודו שבמהותו הוא שכר של אלוקות ובו אין חסר, ומצד כך זהו שכר

הוא רק לעוה"ב, והוא רק מה שהנשמות משיגות את שרשם, ולפי יקר מה שמשיגים - כך הוא תענוג השגתן. וכשישיגו היחוד מגולה כראוי, אז יהיה התענוג השלם, ויהיה שלם מכל צד: מצד המקבל - שלא יהיה לו מונע; ומצד האור עצמו המושג שהוא היחוד השלם, עוצם התענוג שיכול להיות לנשמות.

בלבני משכן אבנה

העשיה ומורכב מנשמה וגוף, יש לו שתי סיבות המונעות ממנו לקבל את התענוג מהאלוקות, האחת היא מפני שהוא בעל גוף [ובלשון אחר - עולמות] שחוצץ בעצמותו מפני הנשמה, וסיבה נוספת היא מצד עצם כך שהוא נשמה, וממילא התענוג שהוא יכול להשיג הוא רק של נשמה ולא של אלוקות.

עפי"ז, ע"מ שיהיה ניתן להשיג תענוג של אלוקות, זקוקים אנו לשתי הפשטות, של הגוף ושל הנשמה. וזהו ביאור מש"כ: "מצד המקבל שלא יהיה לו מונע", שזוהי ההפשטה מצד גופו, "ומצד האור עצמו המושג", כלומר האור הגבוה ביותר שניתן להשיג בכל שית אלפי שנין הוא אור של נשמה, נמצא שגם אדם שהפשיט גופו מעל נשמתו, מ"מ הוא מקבל רק אור של נשמה ולא של אלוקות. וזו הדגשת הרמח"ל: "מצד האור עצמו המושג שהוא היחוד השלם, עוצם התענוג שיכול להיות לנשמות", כלומר יש שני סוגי תענוגים לנשמות, גבולי ובלתי גבולי. וכמובא בהערות הרח"פ כאן מגנזי רמח"ל: "תענוג הנשמות הוא בהשיג אורות וכו', יקר מכל האורות הוא היחוד", וגדר הדבר, שכל האורות נגלים בצורה גבולית, מחמת שגילויים הוא במדרגה של נשמה, משא"כ גילוי יחודו שהוא גילוי האלוקות, הרי שהוא גילוי של אין סוף, ולכן הוא יקר מכל האורות.

שלמעלה מן הנשמה, דהיינו שכר אין סופי שמתגלה בצורה של יחודו יתברך.

"ולפי יקר מה שמשיגים כך הוא תענוג השגתן". כלומר, השכר שהנשמה משגת בתוך שית אלפי שנין הוא כפי מהותה, וכפי עומק הגילוי כך עומק התענוג. משא"כ, כאשר מתגלית האלוקות, מכיון שהאדם לא נברא אלא להתענג על ה' וליהנות מזיו שכינתו שהיא למעלה מן הנשמות, הרי שזהו תענוג ללא גבול. נמצא שגילוי של נשמה הוא תענוג מוגבל כפי מהותה של הנשמה, אולם גילוי האלוקות הוא גילוי של עולמות שאין להם גבול.

שתי דרגות בתענוג הנשמות - גבולי ובלתי גבולי

וכשישיגו היחוד מגולה כראוי, אז יהיה התענוג השלם, ויהיה שלם מכל צד. פירוש, כל זמן שלא נתגלה יחודו, הרי שהשכר איננו שלם בעצמותו אלא שלימותו היא יחסית, משא"כ כאשר מתגלה יחודו שהוא גילוי אלוקי, "אז יהיה התענוג השלם" - שלימות עצמית, "ויהיה שלם מכל צד", דהיינו: מצד המקבל - שלא יהיה לו מונע; ומצד האור עצמו המושג, שהוא היחוד השלם, עוצם התענוג שיכול להיות לנשמות. כלומר, כבר נתבאר לעיל שישנם עולמות נשמות ואלוקות, והנה, אדם שנמצא בעולם

נמצא כללו של דבר: כשרצה הא"ם ב"ה מפני שלמות ההטבה לשים ענין העבודה, ושיער באיזה ענין תוכל לפעול, וידע שבכל עניני השלמות אשר בו - אין שום דבר צריך לבריותיו כלל, ואין עבודה נופלת בהם, רק בענין ההטבה בעצמה; פירוש: שהוא

בלבבי משכן אבנה

הקב"ה הוא כל-יכול, ובאפשרותו לברוא ולחדש כל דבר ומאידך לבטל הכל כרצונו, ואילו עלה ברצונו ית' היה יכול לברוא את העולם באין סוף אופנים כפי שכתוב בספרים, ועומק הגדר של אין סוף אופנים אינו כפי שניתן להבין בשטחיות שזהו רק מימד של כמות ומספר, אלא הכוונה היא שיכל לברוא את העולם במהות אין סופית שאינה נודעת לנו, אולם דברי הרמח"ל כאן מתייחסים לאחר שעלה ברצונו שהנהגת העולם תהיה במהות נודעת לנו שהיא חסר, הרי שמצד כך "אין העבודה נופלת רק בענין ההטבה בעצמה".

גילוי היחוד השתא בגדר של הטבה, ובאלף השביעי הוא גילוי בעצם

פירוש: שהוא כח החזרת הרע עצמו לטוב, וחיינו סוד היחוד השלם שכתבת. כפי שנתבאר לעיל בארוכה יש כאן שילוב של שני הדברים, מחד גילוי ההטבה ומאידך גילוי היחוד, ומקור גילוי ההטבה הוא מצד ששורש המידות של שית אלפי שנין היא ספירת החסד, ולכך אנו רואים את גילוי היחוד כבחירת הטבה.

וכבר ביאר הגה"ק יחזקאל לווינשטיין זצ"ל שדברי חז"ל ש"כל מאן דעביד רחמנא לטב עביד" הם רק בתפיסה של שית אלפי שנין, אולם אינם הדרגה העליונה, שהרי ברור הדבר שאילו היה

נמצא, שבכל הזמן של שית אלפי שנין, אפילו אדם שהפשיט גופו מעל נשמתו, מ"מ השכר שהוא מקבל אינו "עוצם התענוג שיכול להיות לנשמה", שהרי הוא מקבל תענוג של עולם הנשמות שהוא עצמו מוגבל, משא"כ כאשר יאיר בעולם גילוי יחודו [בעיקר בכיאת המשיח], הרי שיתגלה אור חדש לנשמה, והאור הזה הוא "עוצם התענוג שיכול להיות לנשמה".

אשר על כן, הציפיה לביאת המשיח קיימת בין בעולם העשיה ובין אצל הנשמות שנמצאות בגן עדן. אלא שבעולם העשיה יש שני מעכבים לציפיה לביאת המשיח, הן מצד הגוף והן מצד הנשמה, משא"כ בגן עדן, אף שהנשמות כבר יצאו מהגוף וגופם אינו מסכך על הנשמה, אבל עצם כך שהתענוג שלהם הוא תענוג של נשמות שאף הוא מוגבל, הרי שחסר להם את אור היחוד, ומצד כך אף הנשמות בגן עדן עצמו מצפים למשיח לקבל את עוצם התענוג שיכולים לקבל בנשמה, שהוא גילוי של אלוקות שהוא למעלה מגן עדן.

נמצא כללו של דבר: כשרצה הא"ם ב"ה מפני שלמות ההטבה לשים ענין העבודה, ושיער באיזה ענין תוכל לפעול, וידע שבכל עניני השלמות אשר בו - אין שום דבר צריך לבריותיו כלל, ואין עבודה נופלת בהם, רק בענין ההטבה בעצמה. הדברים כאן נאמרו בלשון מושאל, שהרי

כח החזרת הרע עצמו לטוב, והיינו סוד היחוד השלם שכתבתי. כי הענין הזה אף על

בלבבי משכן אבנה

זו הדביקות בו יתברך, "ואתם הדבקים בה' אלוקים חיים כולכם היום", וגילוי הקב"ה בעולמו הוא עצמו תכלית, ולא ביחס להגדרת טוב ורע.

אכן, מחמת שאנו נמצאים השתא בזמן שלאחר החטא בשית אלפי שנים, ומצד כך כל דבר נתפס כטוב או כרע, לכן קשה לתפוס את הדברים, מכיון שחטא עץ הדעת מנע את העליה לאלף השביעי. ברם כאשר האדם מעמיק, ויש לו התנוצצות של האור של למעלה משית אלפי שנים, הרי שהוא יכול להתייחס לגילוי האין סוף כמות שהוא ולא במבט של טוב ורע.

גדר הצמצום – גילוי מציאות של גבול מצד המקבל

כי הענין הזה אף על פי שבהיותו בשלמותו - אין שייך בו גם כן עבודה; אך כיון שהוא ענין שמצד עצמו הוא נותן מציאות שם החסרון, לא להיותו, אלא להיות נשלל מבח השלמות, הרי יכול ליפול בו ענין זה - שכדי לגלות טובו יעלים שלמותו, כדי לגלותו בפועל, והיינו כמקלקל על מנת לתקן. פירוש, כשאנו דנים ביחס לצמצום, הרי שלא שייך לומר שהצמצום היה בא"ס, ובפשטות הטעם שאין לומר כן הוא מכיון שהקב"ה הוא אין סוף ושלם בכל מיני שלימות, ואם נאמר שהוא צמצם עצמו נמצא שכבר אינו שלם בכל מיני שלימות, וא"כ ברור שלא שייך לומר שהצמצום הוא בעצמותו. אולם בלשון יותר עמוקה וברורה הסיבה שלא ניתן להגדיר שהצמצום הוא בעצמותו היא מכיון

נגלה כביכול מלך מלכי המלכים לאדם ואומר לו שמצוה פלונית אינה הטבה, בודאי שהיה צריך לקבל זאת ולקיים המצוה, שהרי הקב"ה אמת וחותמו אמת, ואנחנו נבראיו משועבדים לו. כלומר, הסיבה שאנו צריכים לקיים את מצוות הקב"ה אינה מחמת שהם מוגדרים כטוב, אלא מחמת שאנו עבדי ה' ומשועבדים אליו, וע"כ גם אם המעשים לא היו טובים היה עלינו לקבלם.

נמצא, שדברי חז"ל ש"כל מאן דעביד רחמנא לטב עביד", הם מצד התפיסה של שית אלפי שנים שכל צורת הבריאה הוא בלבוש של "עולם חסד יבנה", ומצד כך אנו רואים את גילוי היחוד כהטבה. משא"כ כאשר יתגלה עולם המוחין, אלף השביעי, אלף השמיני, אלף התשיעי ולמעלה מכך, הרי שההסתכלות אינה במבט של הטבה, אלא זהו גילוי של הקב"ה בעצם בבחינת "כל הנברא בשמי לכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו", ומצד כך אין הכרח שזו הטבה, אלא זהו רצון הקב"ה לגלות יחודו בעולמו, ואיננו דנים על זה במושגים של טוב ורע.

וביתר ביאור, התפיסה שאנו דנים כל דבר מצד טוב ורע, היא מצד בחינת עץ הדעת - דבר והיפוכו, וכשאנו תופסים את גילוי היחוד בבחינה של עץ הדעת, ממילא הגדר הוא שגילוי היחוד הוא טוב ולא רע, ובלשון אחר החזרת הרע לטוב. משא"כ מצד ההפשטה של עץ הדעת שהוא עץ החיים, הרי שעצם החיים

בלבבי משכן אבנה

שהקב"ה הוא אין סוף, כלומר איננו מושג, ואם נגדיר בו צמצום הרי שהגדרנו בו השגה, ובעצמותו א"א לדון כלל.

אשר על כן, צריך לומר שהצמצום הוא הגדרה של תפיסת המקבל, דהיינו עצם כך שיש נברא שתופס דבר בצורה של נברא, זה גופא גדר הצמצום. כלומר, צמצום הוא ענין של גבול, ומכיון שהנברא יכול לתפוס רק גבול, נמצא שגדר הדבר שהקב"ה צמצם עצמו - פירושו שהקב"ה גילה מהלך של גבול, ועצם הגילוי מוגדר שהוא צמצם עצמו.

וזהו ביאור מש"כ: "אך כיון שהוא ענין שמצד עצמו הוא נותן מציאות שם החסרון", כלומר הקב"ה חידש מציאות של גבול, והרי מצד עצמו הוא נותן מציאות שם החסרון, שזו כל מהות הגבול - ששייך בו חסרון, שעצם כך שהוא היותו גבול ולא בלתי בעל גבול הוא גופא חסרונו.

"לא להיותו", פירוש מצדו יתברך, "אלא להיות נשלל מכח השלמות", כלומר מצד המקבל הוא יכול להיות נשלל מן השלמות. "הרי יכול ליפול ענין זה שכדי לגלות טובו יעלים שלמותו", כלומר לא שמצד המהות כביכול אנו מגדירים שהקב"ה צמצם עצמו, אלא נקודת ההעלם היא מצד המקבלים שאינם מכירים את האין סופיות שבא"ס.

הרי שגדר הצמצום הוא מה שהמקבל תופס כל דבר כגבול ומצד כך אינו יכול להשיג תפיסה באין סוף, כי לא שייך לתפוס אותו בכלי נברא שהם כלים ברי

גבול. וא"כ בכך שרצונו יתברך היה לברוא נבראים בכלי גבול זהו עצם החסרון, והגדרת החסרון - לא להיותו מצד עצמו, אלא הוא יחס של גילוי והעלם בלבד.

הגילוי וההעלם אינו עצמי אלא יחסי לנבראים

ע"פ המבואר, יש להסתכל על כל תפיסת הנבראים במבט של גילוי והעלם. ולכן סוד הגלות לשון "גלה" וסוד הגאולה לשון "גאל" שניהם הוא מלשון גל כמו שכתוב במהר"ל, כי לעולם הנידון הוא גאל או גלה, גילוי או העלם, שהרי כל נידון הנבראים הוא גילוי או העלם.

ומעתה, אחר שאנו מגדירים שכל הנידון של הצמצום הוא כלפי שורש הנבראים, ממילא כל דברי הספרים הקדושים הם רק ביחס למקבל, מה נגלה לו ומה נעלם ממנו ולא מושג לו, ולכן צורת ההסתכלות על מהות הנידון של הנבראים הוא העלם וגילוי. ולפי"ז הנידון אינו עצמי, ובלשון הרמח"ל: "לא להיותו", אלא לעולם הנידון מה נגלה למקבלים ומה נעלם מהמקבלים. וזהו העומק של ההגדרה שמובאת ברמח"ל ובמהר"ל שכל ההגדרות הם ביחס למקבלים, מה נגלה להם ומה נעלם מהם.

כדברינו אלה באנו לשלול תפיסה שונה בביאור דברי הרמח"ל והמהר"ל דלעיל, על פיה 'ביחס למקבלים' אינה מציאות גמורה. אולם ע"פ דברינו, הגדר הוא שדברים שניתן להשיגם הינם מציאות דהיינו גילוי, והדברים שאינם

פי שבהיותו בשלמותו - אין שייך בו גם כן עבודה; אך כיון שהוא ענין שמצד עצמו

בלבבי משכן אבנה

אמונה הרי שזה לא נעלם ממנו, וע"י תוקף האמונה הוא מתחבר לכך וזה נגלה אליו. אבל עד כמה שאין לו את תוקף האמונה אלא יש לו רק את ידיעת השכליות במדרגה, הרי שידיעת השכליות הזו עוסקת בענין של אין סוף, וקיי"ל ש"לית מחשבה תפיסא ביה כלל", הרי שידיעת השכליות בדבר שלמעלה מן המדריגה של האדם, נחשבת בדקות לנידון במהותו יתברך.

גדר 'בונה עולמות ומחריבן'

"והיינו כמקלקל על מנת לתקן". כל הבריאה כולה היא בסוד 'בונה עולמות ומחריבן', אבל התכלית היא בורא עולמות ומחריבן על מנת לבנות, וכפי הכלל בהלכות שבת שרק סותר על מנת לבנות חייב. ולדברי הרמח"ל מהזוה"ק צורת הבריאה היא שהקלקול קדם לתיקון, וכפי שיבואר.

והנה, שורש הקלקול שמוגדר בלשון האר"י: 'שבירת המלכין קדמאין', שבתחילה המלכין נגלו, והאורות היו למעלה מן ערך הכלים, ולאחר מכן נשברו הכלים מחמת שהכלים לא יכלו לסבול את תוקף האורות, ואזי הכלים נפלו למטה, והאורות חזרו להתכלל בשורשם. ולכאורה יש לדון בזה מה קדם למה, האם הקלקול - ההעדר קדם לבנין, או שהבנין קדם לקלקול - להעדר? וכשלומדמים בפשיטות את כתבי האר"י, משמע שעולם הבנין קדם לקלקול, ולאחר מכן היתה שבירה, ותכלית הנבראים היא לחזור ולבנות את מה שנשבר.

מושגים לאדם נחשבים לאי מציאות והם מוגדרים כהעלם וא"ס כלפיו.

כלפי מה הדברים אמורים? כמשל, אדם הלומד בספרים הקדושים וכתובה שם השגה פנימית, הרי שהוא סבור שברגע שהוא למד את הדברים ויודע אותם, הרי שהמציאות קיימת והוא יכול או לא יכול להתחבר אליה שזה תלוי לפי מדריגתו. אולם בעומק, כלפי מי שלא השיג את הדברים אין זה רק למעלה מהשגתו, אלא עד כמה שזה למעלה מהשגתו ממילא הדבר אינו קיים, ואם השגה זו נעלמת ממנו, הרי שכלפיו זה נקרא אין סוף כמו שכתוב בספה"ק פרי הארץ.

ע"פ המבואר, אין סוף הגדרתו דבר שהוא למעלה מהשגת האדם, ומה שאצל ראובן הוא גבול, אצל שמעון זה אין סוף. שהרי אילו היינו מגדירים את האין סוף כהגדרה חיובית, לא היה שייך לומר שהאין סוף הוא גם בגבול, אולם כשאנו מגדירים שהאין סוף הוא כל דבר שלמעלה מהסוף המושג למקבל, הרי שאצל ראובן דבר מסויים יחשב לגבול כי הוא מושג לו, בשעה שאצל שמעון יוגדר הדבר כאין סוף.

וזהו בחינת "מה לפנים", שהאדם נכנס לעולם שהוא למעלה מהשגתו, ובזה הוא כביכול מנסה להשיג את המהות של האין סוף ח"ו, ואת מהותו לא ידעינן. [במאמר המוסגר, לכל בחינה יש כח להתחבר אליה כאשר יש עומק אמונה במדרגה, אלא שאם יש לו עומק של

הוא נותן מציאות שם החסרון, לא להיותו, אלא להיות נשלל מכח השלמות, הרי יכול ליפול בו ענין זה - שכדי לגלות טובו יעלים שלמותו, כדי לגלותו בפועל, והיינו

בלבני משכן אבנה

ששורשה בהתחדשות של אדם קדמון, משא"כ כאשר נגלית העבודה לעלות לשורש נקודת הנבראים, וכלשון הרמח"ל לעיל - "לשרשם", הרי שיש עבודה להידבק בשורש הצמצום, ומצד כך זהו סוד תורה דשלילה, שעניינה שורש הצמצום שקדם לעולמות הבנין. הרי שהעומק של ההתכללות באין סוף, הוא דייקא סוד ביטול הנבראים שהוא סוד צמצום.

נמצא, שמצד תפיסת המקבל של שית אלפי שנין שעליו נאמר "עולם חסד יבנה", אנו תופסים את העולם בצורה של בנין, וצורת הבנין היא ע"י חסד, הרי שהשורש של שית אלפי שנין הוא המלכין קדמאין, ושבירתן, שעבודת הנבראים בשית אלפי שנין - היא תקונם. משא"כ מצד העליה לאלף השביעי, בסוד 'נעוץ סופן בתחילתן', הרי שהעבודה היא להידבק בראשית הצמצום, ומצד כך לא נאמר "יבנה", אלא העלם וביטול.

ובלשון אחר, מצד שית אלפי שנין שהדביקות שהוא השכר הינו בעולמות הגבול, הרי שאנו צריכים להידבק בבנין גבולי, משא"כ מצד ההארה של אלף השביעי, שהשכר הוא גילוי אלוקות, א"כ בנין של נברא הוא סתירה לשכר של האין סוף, אשר על כן מצד כך ההעדר קדם לתיקון, והעבודה הוא ביטול בנין הגבול וגילוי הצמצום בשורשו שהוא הדביקות באין סוף.

אולם לכשנתבונן, נבחין ששורש כל הנבראים הוא צמצום, וא"כ הקלקול ששורשו הצמצום קדם מצד תפיסת המקבל. [ואף שודאי שבאין סוף מצד עצמו שקדם לנבראים לא היה צמצום וממילא שם לא שייך לדון האם הקלקול קדם לתיקון או התיקון לקלקול, מ"מ אנו באים לדון מצד תפיסת המקבלים בשורש התחדשות הבריאה] ומכיון ששורש הבריאה הוא צמצום שהוא נקודת הקלקול, הרי שבעומק לכאורה נקודת הקלקול קדמה לנקודת התיקון.

אכן, בעומק קיימות בזה שתי הבחנות. מצד העולמות, התיקון קדם לקלקול, הבנין קדם לשבירה. משא"כ כשאנו מסתכלים למעלה מהעולמות בשורש הצמצום, הרי שהקלקול קדם למציאות של התיקון, למציאות של הבנין. כלפי מה הדברים אמורים? כשאנו נמצאים בתוך עולם ההשגה, הרי שאנו תופסים את התכלית כבנין, ואם זו התכלית ממילא מוכרח שהראשית מושרשת בתכלית, ולפי"ז הראשית הוא בנין ולא קלקול, לכן אנו תופסים שראשית היה מלכין קדמאין, ולאחר מכן נשברו, ועבודתנו היא לחזור למלכין קדמאין.

הארת האלף השביעי - ביטול בנין הגבול וגילוי שורש הצמצום

אולם כל זה הוא מצד תפיסת העולמות שאנו תופסים את הדביקות

כמקלקל על מנת לתקן. ואז בזה החק עשה כל מעשהו: נתן מקום לנמצאים, נתן מקום לעבודתו, וקבע להם השכר יקר מאד.

חלק ג: לכן שם ההנהגה הזאת שהוא מנהג - ההנהגה שיש עתה. שבה יהיה בפועל החזרת הרע לטוב, - מה שהוא בכח היחוד - שמתגלה בפועל בגילוי. דהיינו במה שנתן בתחלה מקום לרע לעשות את שלו, והיינו העלם השלמות. ובסוף הכל כבר כל קלקול נתקן, וכל רעה חוזרת לטובה ממש, והוא סוף הסיכוב שחזור היחוד ומתגלה.

בלבבי משכן אבנה

בפועל החזרת הרע לטוב, - מה שהוא בכח היחוד - שמתגלה בפועל בגילוי. דהיינו במה שנתן בתחלה מקום לרע לעשות את שלו, והיינו העלם השלמות. ובסוף הכל כבר כל קלקול נתקן, וכל רעה חוזרת לטובה ממש, והוא סוף הסיכוב שחזור היחוד ומתגלה. ביאור הדברים: רע הוא מלשון רעוע - בחינת פירוד, וטובה היא בחינת חיבור, וכדברי הפסוק: "לא טוב היות האדם לבדו", הרי שהטוב הוא חיבור. נמצא שקלקול שהוא רע הוא בחינת פירוד, ותיקון שהוא טוב הוא בחינת איחוד. על פי זה, בזמן גילוי היחוד שבו עתיד להתגלות שהכל הוא מאוחד ללא בחינה של נפרדות כלל, הרי שזהו גופא גילוי הטוב.

ע"פ המבואר, גדר הדברים הוא, שבשית אלפי שנין היחוד קיים רק בפנימיות, כלומר 'בכח', ולעתיד יתגלה יחודו אף בפועל. אולם אין הכוונה שהיחוד יתחדש לאחר שית אלפי שנין, אלא עתיד להתגלות שכל המעשים של שית אלפי שנין נעשו בכח היחוד, וא"כ היחוד היה קיים 'בכח'. הרי שיש כאן הוצאה של הגילוי מהכח אל הפועל.

ואז בזה החק עשה כל מעשהו: נתן מקום לנמצאים, נתן מקום לעבודתו, וקבע להם השכר יקר מאד. כלומר, הקב"ה חידש מציאות של חסרון, "בזה החק עשה כל מעשהו", בחק הגבול. "נתן מקום לנמצאים", פירוש עצם כך שהוא חידש מציאות של תפיסה של חסר, הוא גופא נתינת מקום לנמצאים שמהותם חסר, ובגוף החסר נתן להם מקום להשלמה, ובוזה "נתן מקום לעבודתו", כלומר עצם גילוי החסר הוא נתינת המקום לנמצאים. א"כ שלושה דברים אלו: נתינת המקום לנמצאים, מהותם ומהות עבודתם הם דבר אחד. "וקבע להם השכר יקר מאד", אכן בשכר יש שתי בחינות כפי שנתבאר, האחת מצד "נתן מקום לנמצאים" שזהו שכר כפי מהותם דהיינו גילוי עולם הנשמות, ומאידך "וקבע להם השכר יקר מאד", שזהו גילוי האלוקות שהוא למעלה ממהות הנבראים.

הרע הוא העלם היחוד – וגילוי היחוד בפועל הוא הטוב

חלק ג: לכן שם ההנהגה הזאת שהוא מנהג - ההנהגה שיש עתה. שבה יהיה

חלק ד: והרי היחוד מתגלה, בכאן מתחברים דברים הרבה כאחד - היחוד עצמו מתגלה בפועל, שכיון שבזה צריך להבין הרע שחוזר לטוב, לא היה אפשר להיות זה בפועל,

בלבבי משכן אבנה

גדר החזרת הרע לטוב - בכח ובפועל

חלק ד: והרי היחוד מתגלה, בכאן מתחברים דברים הרבה כאחד - היחוד עצמו מתגלה בפועל, שכיון שבזה צריך להבין הרע שחוזר לטוב, לא היה אפשר להיות זה בפועל. כלומר, תחילה היחוד נמצא בהעלם, וההעלם עצמו הוא הפירוד שהוא הרע, הרי שהגילוי הוא גילוי הטוב, גילוי האחדות וגילוי יחודו.

כי הרע לא היה בפועל עד שמתגלה לתחתונים. פירוש, לכל דבר יש שורש והתפשטות. ההתפשטות של הרע הוא רע בפועל, ולעומת זאת יש בחינה של רע שהוא רק 'בכח'. כאן מבואר ברמח"ל: "כי הרע לא היה בפועל עד שמתגלה לתחתונים", דהיינו שהגילוי של החזרת הרע לטוב הוא בחינה של החזרת רע בפועל לטוב בפועל.

ואמנם ברור הדבר שקיים גם רע 'בכח', וא"כ היה מקום לומר לכאורה שגדר החזרת הרע לטוב הוא גם החזרת הרע 'בכח' לטוב 'בכח', מ"מ בדברי הרמח"ל כאן מבואר להדיא שגדר הדבר הוא הוצאה מהכח אל הפועל, והרי שהחזרת הרע לטוב הוא כלפי רע בפועל לטוב של בפועל.

אמנם, במקום אחר כתב הרמח"ל שיש שני אופנים של החזרת הרע לטוב, האחד הוא בסוד איחוד רישא וסיפא, ואופן נוסף של החזרת הרע לטוב

הוא בסוד האמצע. וביתר ביאור, אצל אדם הראשון קודם החטא הרע היה מבחוץ ולא מבפנים כדברי הנפש החיים, וא"כ הרע שקודם החטא מוגדר כרע בכח ולא בפועל, אולם אילו אדם הראשון לא חטא בעץ הדעת טוב ורע, הרי שהוא היה הופך את הרע ממהלך של 'בכח' למהלך של התגלות טוב בפועל. משא"כ לאחר שאדם הראשון חטא בעץ הדעת, הרי שהוא הוציא את הרע מהכח אל הפועל. ובלשון אחר, הרע היה בחיצוניות - באור המקיף, ובאמצעות החטא, אדם הראשון הכניסו לפנימיות.

וכשנבוא להגדיר מהו 'בכח' ומהו 'בפועל', הרי שהדבר נמדד ביחס למקבל, דהיינו דבר שנמצא חוץ לאדם הרי שהוא מוגדר כ'בכח', ודבר שנמצא בתוך האדם מוגדר שהוא בפועל. וא"כ ההגדרה שקודם החטא היצה"ר היה מבחוץ וההגדרה שקודם החטא היצה"ר היה בכח, חד הם. וא"כ מעשה החטא פעל שהרע נכנס מבחוץ פנימה, דהיינו מהכח אל הפועל. ולפי זה השתא לאחר החטא העבודה היא להחזיר את הרע בפועל לטוב בפועל, משא"כ קודם החטא שהיתה לאדם הראשון אפשרות לא להיכנס לחטא, וממילא לא להוציאו מהכח אל הפועל, עבודתו היתה להפוך את הרע בכח לטוב בפועל.

נמצא, שהמבואר ברמח"ל שהחזרת הרע לטוב הוא בפועל, הוא דייקא לאחר החטא ולא קודם החטא. אמנם,

בלבני משכן אבנה

באיתגליא, אשר על כן הוא חטא ונמשך להוצאתו אל הפועל. משא"כ אילו היה אוכל מעץ החיים, הרי שהוא היה דבק במצב של 'בכח' ללא אופן של הוצאה אל הפועל, ומצד כך היתה החזרת הרע בכח לטוב בפועל.

העבודה בפועל ובכח – תיקון הכוחות הנגלים והנעלמים שבנפש

הרי לפנינו, שאופן ההחזרה של הרע לטוב קיים הן ממהלך של 'בכח' והן ממהלך של 'בפועל'. בפשטות לאחר חטא אדם הראשון, הרי שהעבודה היא רק להחזיר את הרע בפועל לטוב בפועל. אולם כפי שכבר מוזכר ומבואר בספרים, שאדם כולל בקרבו את כל הבחינות שיש בעולם, ומכיון שהיה זמן ובחינה של אדם הראשון קודם החטא, הרי שמצב זה נמצא גם השתא בנפשו של כל אדם, אלא שהוא גנוז במעמקים, וא"כ גם עתה יש עבודה על 'בפועל' ויש עבודה על 'בכח'.

אכן, מחמת שאנו נמצאים במצב של לאחר החטא הרי שעיקר העבודה אצל רוב הנשמות היא בפועל, חוץ מנשמות עליונות מאד שאצלם יש אף עבודה של בכח, ושם עיקר עבודתם. אמנם, לכל אדם יש גם בחינה של עבודה 'בכח', וזהו מה שמבואר בכתבי רבי ישראל סלנטר, שיש עבודה על תת ההכרה, על כח הרצונות הפנימיים, וזוהי עבודת האדם בכח שלא נגלית בו העבודה בפועל, ובלשון אחר: יש את העבודה על הכוחות הנגלים, ויש את כח הנעלם שבנפש שהוא דבר שנמצא בפנימיות הנפש שאינה נגלית לחוץ.

לכשנעמיק - נבחין, שאף קודם החטא הרע אינו מוגדר לחלוטין 'בכח' גמור, שהרי עצם כך שאדם הראשון היה במצב שהיתה לו משיכה דקה להיכנס למציאות של חטא, הרי שיש כאן מעט המשכה לנקודה של בפועל.

וביתר ביאור: יש לדון האם לאדם הראשון קודם החטא היתה משיכה לדעת או לא. והנה, לכאורה אם נאמר שהיתה לו משיכה לדעת, הרי שהיתה קיימת אצלו בחינה של רע בפועל, ואם לא היתה לו כלל משיכה לדעת, א"כ מדוע אכל מעץ הדעת? על כרחנו צריך לומר שקודם החטא היתה לאדם הראשון משיכה לדעת, אלא שלא היתה זו משיכה גמורה אלא דקה יותר. א"כ עצם כך שהיתה משיכה כזו, הרי שזה כבר מוכיח שהדבר לא היה ממש 'בכח'.

הגדרת 'בכח' ו'בפועל' היא בבחינת "החכמה מאין תמצא", ש'בכח' מוגדר כאין, ו'בפועל' מוגדר כיש. דבר שנמצא אצל האדם במציאות של אין הרי שאין לו נגיעה בו, וא"כ אף אין לו משיכה אליו, ולפי"ז לא היה שייך שאדם הראשון ימשך לעץ הדעת להוציא את הרע מהכח אל הפועל. אולם כאשר יש לאדם התחלה של התגלות של האין [שנגלה לצאת אל הפועל], הרי שהוא נמשך אליו.

ע"פ המבואר, נמצא שישנן ג' דרגות: (א) 'בכח' גמור. (ב) 'בכח' שבו נגלית תחילת ההוצאה מהכח אל הפועל. (ג) בפועל גמור. אדם הראשון קודם החטא היה במצב ממוצע, שהיה נראה בעיניו האופן של המשכה מהכח אל הפועל

כי הרע לא היה בפועל עד שמתגלה לתחתונים. הדבר יקר כל כך שיהיה להם תענוג גדול בהשיגם אותו. והרי היה מציאות לעבודה, ועתה מציאות לשכר. פירוש - שלא

בלבבי משכן אבנה

עבודה של גילוי היחוד. הרי שבכח היחוד מתגלים לפנינו ג' דברים: א) גילוי היחוד בפועל. ב) התענוג שהנשמות מתענגים בכך. ג) שזה עצם עבודתם.

שתי בחינות ביחוד – העלם וגילוי היחוד ועצמיות היחוד

פירוש - שלא תצטרך העבודה להיות נצחית, אלא "היום לעשותם ולמחר לקבל שכרם" (עירובין כב.), כי כיוון שהיחוד נתגלה - אין צריך עוד עבודה. פירוש, שית אלפי שנים הוא מהלך של "היום לעשותם" שזהו מקום העבודה ובו יש העלם של הגילוי, והשכר תמורת העבודה הוא גילוי היחוד עצמו. הרי ש"היום לעשותם ולמחר לקבל שכרם" - חד הם, ה"היום לעשותם", הוא ההעלם של היחוד, וה"מחר לקבל שכרם", הוא גילוי היחוד.

והנה, כבר נתבאר לעיל שהעלם היחוד וגילוי היחוד הוא בסוד דבר והיפוכו. אולם יסוד מוסד הוא, שכל דבר והיפוכו יש לו שורש שהוא למעלה ממנו. א"כ לאחר שנתבאר בדברי הרמח"ל שההעלם של הגילוי הוא שית אלפי שנים וזה נותן מקום לעבודה, והשכר הוא עצם גילוי היחוד, הרי שההעלם והגילוי הם בסוד דבר והיפוכו, שהרי "היום לעשותם ולמחר לקבל שכרם" הם באותו ערך. כי אף שודאי עולם השכר הוא למעלה מהעבודה, אבל עצם כך שהשכר ניתן ביחס לעבודה, נחשבים שניהם באותו

אשר על כן, ודאי שעיקר העבודה מתחילה מנקודת המידות הגלויות שיצאו אל הפועל, שהם הקנאה התאוה והכבוד הגלויים שבנפש, עד עולם המעשה שלפיהן האדם פועל. אולם לאחר שהאדם עובד על עיקר המידות, כאן מגיעה העבודה על ה'בכח' שבנפש, ועבודה זו היא דייקא עבודת הצדיקים לאחר שזיככו את נקודת הגילוי. אבל לעולם, הן הבחינה של החזרת הרע לטוב בפועל והן הבחינה של החזרת הרע לטוב מבכח, שניהם קיימים בנפש האדם.

ג' חלקים ביחוד המתגלים בבת אחת

הדבר יקר כל כך שיהיה להם תענוג גדול בהשיגם אותו. והרי היה מציאות לעבודה, ועתה מציאות לשכר. כפי שמבואר בהערות הרח"פ [הערה 16] יש כאן ג' חלקים: "בכאן מתחברים דברים הרבה כאחד", הרי שיש כאן דברים הרבה שהכל מתגלה בבת אחת. "היחוד עצמו מתגלה בפועל", מה שהוא היה בכח בכל שית אלפי שנים, שאילולא היה בכח לא היה מתגלה בפועל.

הרי שהחלק הראשון הוא שהיחוד עצמו יוצא מהכח אל הפועל, והחלק השני הוא שעצם השכר שהוא התענוג הגדול הוא גילוי היחוד, וכל זה הוא מצד סוף שית אלפי שנים. והחלק השלישי הוא מצד זמן שית אלפי שנים עצמו "והרי היה מציאות לעבודה", שעצם העבודה היא

בלבני משכן אבנה

בשורש הנבראים. הקב"ה היה קודם שנברא העולם, נמצא גם בזמן שהעולם קיים ועתיד להיות אף לאחר העולם, היה הוה ויהיה. הכלל הוא שבמהותו לא ידעין כלל, וכל ידיעתנו בו אינה אלא בהנהגה, ואף בהנהגה עצמה איננו יודעים את כל תוקף הנהגתו, אלא את חלקה המועט. הרי לפנינו שלושה חלקים: עצמותו - מהותו לא ידעין, פעולתו הנודעת, ופעולתו שאינה נודעת.

והנה, מצד מהות עצמותו ית' איננו יכולים לדון בערכין של גילוי והעלם, שהרי יש לנו רק צד אחד של המטבע, דהיינו העלם ללא גילוי, ומכיון שהוא נעלם מאיתנו לחלוטין הרי שאין לנו בזה השגה כלל. היכן אם כן קיימים הערכין דהעלם וגילוי? בהנהגתו ובפעולותיו שהם מידותיו! ואף בהם - חכמתו יתברך היא אין סופית, ואיננו יכולים להשיג את כולה אלא את חלקה הקטן. הרי שכלפי המידות שהם הנהגה, חלקם מושג וחלקם אינו מושג, ובהם נוכל להגדיר העלם וגילוי.

נמצא, שהבחינה שאיננה בערכין דהעלם וגילוי היא ביחס לעצמותו ית', וזאת מכיון שבעצמותו לא קיימת כלל בחינה של גילוי. ומכל מקום גם בחינה של העלם לא שייך להגדיר בזה, שהרי הנברא תופס כל דבר רק בסוד דבר והיפוכו, וממילא כיון שאין בעצמותו בחינה של גילוי, הרי שאף בחינה של העלם אין לנו.

הרי שהגילוי וההעלם שקיימים אצלנו הם רק בהנהגה, שפעמים היא נגלית

ערך, ולכן ההעלם והגילוי מוגדרים כדבר והיפוכו. וא"כ לפי היסוד דלעיל, הרי שקיים שורש שהוא מקור השכר, שלמעלה מהמציאות של ההעלם וגילוי.

על כרחנו לומר שקיימות שתי בחינות ביחוד, הבחינה התחתונה שביחוד מוגדרת כגילוי היחוד שהיא ההיפך מהעלם היחוד, ויש מדריגה נוספת שהיא למעלה מההעלם והגילוי של היחוד, וזהו היחוד עצמו. כלומר, ההעלם והגילוי הם רק מצד חיצוניות היחוד, אולם עצמות היחוד הוא למעלה מהעלם וגילוי.

אמנם יש לדון כיצד נעשית הדביקות ביחוד עצמו שהוא למעלה מההעלם וגילוי?

על מנת להסביר זאת, נדרשים אנו למהלך פנימי: כבר זכרנו לעיל את הסתירה בין דברי חז"ל, שמחד דרשו "היום לעשותם - ולמחר לקבל שכרם" ולפי"ז השכר ניתן ביחס לעבודה, ומאידך אמרו חז"ל "וחנותי את אשר אחון ורחמתי את אשר ארחם - אע"פ שאינו הגון ואע"פ שאינו כדאי", שמבואר שהקב"ה משפיע הטבה שהיא למעלה מבחינת "היום לעשותם". אכן, ישוב הסתירה בין דברי חז"ל נעוץ בשתי הבחינות שקיימות ביחוד, בחינת העלם וגילוי היחוד, ובחינת עצמות היחוד.

ביאור הדברים: הנה יש להתבונן בדברי הפסוק "כי אני אני הוא ואין אלוקים עמדי... מחצתי ואני ארפא ואין מידי מציל", מה נחשב אצל הנברא בחינה של "אני"? ע"מ לבאר זאת עלינו להעמיק

תצטרך העבודה להיות נצחית, אלא "היום לעשותם ולמחר לקבל שכרם" (עירובין

בלבבי משכן אבנה

ולפי זה, גילוי היחוד שהוא גופא תענוגן של הנשמות, וכפי שמבאר הרמח"ל את שלושת החלקים, הרי ששלשתן חד. (א) מחד זה נותן מקום לעבודה, וזה העולם היחוד. (ב) מאידך, זה גופא השכר. ומהו השכר? גילוי היחוד. ברם, גילוי היחוד שהוא השכר הוא רק ביחס להעלם וגילוי דייקא ולא למעלה מזה. (ג) מצד המהלך של "וחנותי את אשר אחון ורחמתי את אשר ארחם - אע"פ שאינו ראוי ואע"פ שאינו כדאי", הרי שבזה מתגלה מהלך של למעלה מ"לעשותם" דהיינו למעלה מעולם הפעולה, שזהו סוד גילוי היחוד שאיננו בערכין של העלם וגילוי אלא למעלה מהם.

אלא שעדיין עלינו לברר איזו בחינה ניתנת להשגת היחוד שהיא למעלה מהעלם וגילוי? לכך צריך להבחין שישנן שתי תפיסות, הנהגה והויה, ונבארם להלן.

כשאנו דנים כלפי העלם וגילוי של שית אלפי שנין, דהיינו כל המציאות וסדרי ההשתלשלות ולאחר מכן ההתלבשות, המוחין וכו', הרי שקנה המידה הוא גדלות המוחין או קטנות המוחין, גדלות מוחין א', גדלות מוחין ב', ישראל סבא, תבונה, אבא ואמא וכו'. ואפילו בדברי הפשטנים, לעולם הנידון הוא גדלות המוחין או קטנות המוחין, כי תפיסת שית אלפי שנין הוא בתפיסת מוחין שכל עניינם הוא השגה שזו תפיסת הנשמה שהיא עצמיות של שכליות, ונקראת בלשון הספרים: "נפש השכלית".

ופעמים היא נעלמת. העלם ההנהגה הינו בתוקפו בעיקר בשית אלפי שנין, ומכאן ואילך היא נגלית. ואף בשעה שההנהגה נגלית יש את המקיפין שבתוך החלל ואת אור א"ס המקיף שאינם נגלים, הרי שאף לאחר שית אלפי שנין עיקר ההנהגה נעלמת ומיעוטה נגלית.

ע"פ המבואר, המהלך של העלם וגילוי שייך רק בענין ההנהגה, שבשית אלפי שנין אין ניכר כ"כ שהקב"ה מנהיג את הנבראים, אלא נראה שהנברא בעל הבחירה מנהיג את עצמו, משא"כ מביאת המשיח ואילך מתגלה היחוד שהקב"ה הוא המנהיג.

אופן הדביקות בג' בחינות - העלם היחוד גילוי ועצמותו

וכשנשוב לדון בענין הדביקות ביחוד, הרי שיש בה את שתי הבחינות דלעיל, הבחינה החיצונה היא בערכין דשית אלפי שנין שבהם דבקנו בהעלם, ומכאן ואילך מתגלה לנו הנהגתו ית' בחלקה וזהו גדר גילוי היחוד. ועל פי זה השכר של "למחר לקבל שכרם" הוא בערכין של "היום לעשותם", כלומר בערכין של העלם וגילוי, שבשית אלפי שנין סברנו שאנחנו הפועלים, משא"כ בימות המשיח עתיד להתגלות שהקב"ה הוא הפועל, וכלשון הפסוק: "מחצתי ואני ארפא". ובעומק, הערכין דגילוי של "למחר לקבל שכרם" הוא בערך של "היום לעשותם" - דייקא, בחינת פעולה ועשיה.

בלבני משכן אבנה

לעיל], ושם המהלך הוא בבחינת "וחנותי את אשר אחון ורחמתי את אשר ארחם אע"פ שאינו ראוי ואע"פ שאינו כדאי", הרי שהמהות של השכר אינה במהות של "היום לעשותם" ו"כולם בחכמה עשית" דהיינו שכר של גילוי ההנהגה, אלא הוא שכר של גילוי ההוי"ה.

גדר גילוי ההוי"ה

מהו גדר גילוי ההוי"ה? לעיל נתבאר שבא"ס קיימות שתי בחינות, האחת היא מהותו שאינה נודעת, והשניה היא הנהגתו הנודעת. עתה נבאר את הדברים בלשון דקה יותר, כשאנו חשים שיש לנו אמונה פשוטה שיש מצוי אחד כדברי הרמב"ם, הרי שיש לנו גילוי שעניינו הוא הידיעה שהוא קיים, אולם אין זו בחינה של חכמה, של מהלך, לפי שאין כאן שום תפיסה בבחינת מוחין, בבחינת שכליות. ואף שההכרח להגיע לאמונה הוא ע"י מהלך של מוחין, לכל היותר הוא רק להכריח את מציאותו [אולם בעומק סיבת האמונה היא אמונה ולא הכרח שכלי ואכמ"ל], אבל לאחר שהגענו ליסוד אמונתינו שיש מצוי אחד, הרי שבזה אין לנו שום מהלך, אלא רק את המסקנא הסופית שהקב"ה הוא מצוי!

משא"כ בשורש הנבראים והנהגתם, בזה ניתן לנסות להבין כיצד השתלשל הדבר, מהי צורת הבניה, מהי הראשית ומהי התכלית. וכל ההשגות הללו הם רק ביחס למציאות הנבראים וחידושם, אולם כלפיו יתברך אין מהלך לעצם מציאותו, ומי שינסה להעמיד מהלך לעצם מציאותו יחשב הדבר לכפירה.

ואף הנהגת העולם בשית אלפי שנים היא בבחינת "כולם בחכמה עשית". ולכשנדקדק - נבחין שהלשון של "היום לעשותם" הוא מאותו לשון של "כולם בחכמה עשית", כלומר כל תפיסת החכמה היא במהלך של עשייה, ואין הכוונה לעולם העשייה כפשוטו, אלא עשייה זו היא מלשון פעולה, שהקב"ה מנהיג ומוליך את הנבראים. הרי שהתפיסה של שית אלפי שנים היא במהלך של מוחין, במהלך של הנהגה.

נמצא, שענין ההעלם והגילוי נמדד ע"פ קנה המידה דמוחין, וא"כ כאשר אנו מבינים את ההנהגה הרי שהדבר מוגדר כגדלות המוחין, אולם כאשר ההנהגה אינה מושגת נחשב הדבר לקטנות המוחין. עפ"י יובנו היטב דברי הרמח"ל ששכר הנשמות הוא גילוי עומק ההנהגה, ושלימות השכר הגנוז [שכפי שהוזכר לעיל - אין אור גדול מזה] הוא סוד היחוד, וגדר סוד היחוד הוא שהקב"ה מנהיג, הרי שלעולם השכר הוא הגילוי שמגלה לנשמות את עומק ההנהגה שהקב"ה מנהיג את נבראיו.

אכן, כל זה הוא מצד התפיסה של שית אלפי שנים, שזו הבחינה של "היום לעשותם ולמחר לקבל שכרם", וממילא התענוג הוא גילוי מהלכי ההנהגה, וזהו עצם שכרם של הנשמות שעניינם הוא ה"שכליות" שבאה לידי ביטוי בתפיסת ההנהגה. משא"כ כאשר מתעלים לעולם של אלף השביעי ואילך שאז עתידה להתגלות בחינת אלוקות מתוך בחינות עולמות נשמות ואלוקות [שעניינם נתבאר

בלבני משכן אבנה

ואף שאמרנו שהידיעה בעצם מציאותו ית' שהיא שורש אמונתנו אינה בגדר של מוחין, אין הכוונה שהמוחין אינם יודעים זאת, שהרי אמונה היא דבר שנמצא בלב ובמח, אכן גדר הדבר הוא שאין זה בצורת מהלך דמוחין, אלא יש לנו ידיעה סתמית שהיא עצם אמונתנו שיש מצוי אחד.

למעשי הנברא, וזאת מכיון שהאדם הוא בבחינת 'אשר יצר את האדם בחכמה' ולכן אין לו נגיעה לשם מצד מעשיו, כי השכר אינו מקום שיש שם חכמה אלא אמונה, ולכך לא שייך שהאדם יקבל את שכרו משם בעבור מעשיו שהם בבחינת חכמה. הרי שמהו השכר? עצם הידיעה שיש מצוי!

נמצא, שישנן שתי בחינות של ידיעה, האחת היא במהלך של מוחין כלפי ענייני ההנהגה, ובאמצעותה ניתן לתפוס שיש מהלך ויש סדר לחכמה, ולעומתה הידיעה השניה היא סתמית, דהיינו עצם אמונתנו שיש מצוי אחד.

ושתי התפיסות הללו הם המקור לתענוג הנשמות, שמצד שית אלפי שנין תענוג הנשמות הוא ידיעה במהלכי ההנהגה וכפי שנתבאר. ומהות השכר של ההבנה במהלכי ההנהגה הוא כדברי התרגום בסוף קהלת על הפסוק "סוף דבר הכל נשמע" וגו', שהקב"ה עתיד לפרוש כשמלה את כל מעשי הנבראים, הן מה שנעשה בגלוי והן את מה שנעשה בסתר, ע"מ לברר ולאמת את תוקף הנהגתו ויחודו. משא"כ מצד אלף השביעי ואילך, תענוג הנשמות הוא בעצם הידיעה שיש מצוי, ולא בהבנה של מהלכי ההנהגה.

נמצא, שהשכר בבחינת "היום לעשותם ולמחר לקבל שכרם", עניינו ברור מהלכי ההנהגה וגילוי שאין שליט בעולם אלא הוא יתברך, משא"כ השכר [או בלשון יותר דקה - השגה] בבחינת "וחנותי את אשר אחון אע"פ שאינו ראוי ואע"פ שאינו כדאי", שאינו ניתן ביחס

תענוג ידיעת התורה דהשתא - גילוי ההנהגה

לכשנתכונן בכוחות הנפש של האדם, נבין שיש כאן נקודה עמוקה מאד. הנקודה העליונה ביותר שקיימת בנפש הוא כח התענוג שהוא משורש ענג, ומצד דבר והיפוכו אין למטה מנגע, שהיא הנקודה התחתונה ביותר, שהרי ענג ונגע הם דבר והיפוכו. נמציינו למדים יסוד ברור, שהכח הפנימי שמנהיג את האדם בבחינת טוב הוא כח התענוג.

ומהו התענוג? יש תענוג של עולם ההרכבה ויש תענוג פשוט. התענוג של עולם ההרכבה הוא בסוד "כולם בחכמה עשית", שכל ענין החכמה הוא להבחין כיצד הכל מתנהל במהלך מסויים, וכיצד כל המעשים שנראים כנפרדים הינם מאוחדים. א"כ תענוג זה הוא במהלך הרכבה של פרטים, וזהו גופא סוד גילוי היחוד, שמאחד את כל הפרטים.

מאידיך, התענוג מצד סוד אלף השביעי, מהותו הוא עצם הידיעה שידעינן במציאותו, וכשם שהקב"ה הוא מציאות פשוטה ואיננו יכולים להגדיר בו מציאות של הרכבה, וכפי שנתייחד בכל

בלבני משכן אבנה

בערכין של המעשה, בערכין של הרכבה, ולכן מהות השכר היא גילוי עומק החכמה ושלימות גילוי היחוד.

אולם התענוג בעצם הידיעה שיש מצוי, לא שייך לומר שהוא שכר למעשי הנבראים, שהרי הנברא הוא הרכבה והמעשה שלו אינו נוגע בעולם הפשוט, בעצמותו ית' כביכול, שהרי "אם צדקת מה תפעל לו", וכל הפעולה היא מצד "תנו עז לאלוקים", מצד העולמות, ששם יש הרכבה כביכול, ואף שהם מאוחדים זה בזה, מכל מקום שייך שם איזו שהיא התפרטות. משא"כ בעצמותו, יסוד מוסד הוא שלא ידעין, וממילא פעולות הנברא אינן פועלות בעצמותו אלא רק בעולמות ובנפשות וכו'. הרי שעצם הידיעה שיש מצוי אינה יכולה להתקבל בנפש כשכר על פעולה, כי היא איננה בערכין של פעולה, שהרי הפעולה היא בבחינה של הרכבה והידיעה היא ידיעה פשוטה.

נפשט את הדברים. הידיעה שיש מצוי, זוהי ידיעה פשוטה. וכשהאדם חושב על ידיעה זו האם הוא מתענג על כך? אכן, מה שהנבראים בשית אלפי שנים כמעט ללא יוצא מן הכלל אינם מתענגים בעצם הידיעה שיש מצוי, הוא מחמת שנעלם מהם גילוי האלוקות. א"כ אף ש"אין לך תענוג בנבראים יותר גדול מעצם הידיעה שיש מצוי אחד", אולם כמעט אין מי שמתענג בזה. מדוע? מחמת שזו נקודה ששייכת לזמן שקודם החטא, ואלף השביעי, שהוא עולם פשוט.

"האלוקים עשה את האדם ישר" - קו ישר, "והמה בקשו חשבונות

הספרים הקדושים, הרי שאף האמונה שלנו שיש מצוי אחד היא אמונה פשוטה ללא הרכבה כלל, וממילא תענוג זה מוגדר כתענוג פשוט. אמנם, הכח להתענג בעצם הידיעה במציאותו ית' הוא כח שעתיד להיות רק לאחר ימות המשיח, החל מהאלף השביעי ואילך.

וזהו סוד גילוי ההנהגה וגילוי ההוי"ה שזכרנו בתחילה. כל ענין גילוי ההנהגה הוא הנהגת הנבראים שבהכרח הם ריבוי, הרכבה, שהרי סוד ה"בכור" הוא סוד הראשית שעניינו האותיות השניות, והנבראים הם שניים ועצם הויתם מציאות של הרכבה.

הרי, שהתענוג של ידיעת התורה שיש לנו השתא, וביחוד כאשר זוכים לגילוי המעמקים של פנימיות התורה שזה עומק גילוי ההנהגה, הוא תענוג של הרכבה. משא"כ סוד גילוי מאור שבתורה, הוא האחדות בעצם. וההגדרה של מאור שבתורה, היא עצם הידיעה באמיתת הימצאו, ואף שודאי לא ידעין במהותו ח"ו, אבל מ"מ ידעין שיש מצוי, וזה שורש אמונתנו.

התענוג בידיעה שיש מצוי נעלם ענה מתפיסת הנשמה

תענוג הנשמה בעצם הידיעה שיש מצוי הוא תענוג פשוט, וזהו תענוג שלמעלה מן השכר, שהרי השכר הוא בערכין של מעשי הנבראים שהם לעולם במהלך של "כולם בחכמה עשית", "אשר יצר את האדם בחכמה". ומכיון שמעשיהם הוא בעולם דהרכבה, לכך השכר הוא

כב.), כי כיון שהיחוד נתגלה - אין צריך עוד עבודה. שהוא עצמו תענוגן של נשמות

בלבבי משכן אבנה

ההנהגה שאין שולט אלא הוא, וגילוי זה הוא בערכין של שכר ביחס למעשי המקבלים בבחינת "היום לעשותם ולמחר לקבל שכרם" [וגם זה בדקות מתחלק לשנים: א) בערך של בחירה. ב) בערך של ידיעה שלמעלה מן הבחירה], ויש גילוי היחוד נוסף שהוא מצד האמונה שיש יחיד מצוי, והוא אמיתת המציאות המוכרחת שזהו סוד יחודו, וכלשון הרמח"ל לעיל: "שהוא מוכרח המציאות".

ועפי"ז יובנו דברי הרמח"ל לעיל, שישנה אמונה בעצם מה שהוא יחיד ומוכרח המציאות, ויש לנו אמונה בזה שהוא היחיד המנהיג. וידיעת ההנהגה לעומקה היא השכר של שית אלפי שנין, משא"כ עצם הידיעה שיש מצוי, זהו שכר של אלף השביעי ואילך.

שתי מעלות בדביקות באלוקות

שהוא עצמו תענוגן של נשמות - שזאת היא החמכה מה שאמרנו שרצה להיטיב. והרי שיער הרצון העליון דבר שלם ונאות בכל חלקיו: הטבה שלמה מצד עצמה, פירוש - שתהיה הטבה רבה וגדולה יקרת הערך. פירוש, כל שאר ההטבות השתא הם בערכין של מקבל דהשתא, ולעולם אינן יכולות להשתוות להטבה בערכין של אלף השביעי שעניינה דביקות באלוקות והיא למעלה מכל תפיסת הנברא, ולכן היא מוגדרת: "הטבה רבה וגדולה יקרת הערך", כי אין לך דבר שהוא הטבה יותר מזה בנבראים.

רבים", החשבון הוא כבר הרכבה, כי באחד לא שייך לחשבון כלל, שהרי כל חשבון עניינו הרכבה של שני עצמים לפחות. הרי שהמהלך של "חשבונות רבים", הולך אותנו לעולם של הרכבה, משא"כ עצם הידיעה במציאות פשוטה שזו בחינת "האלוקים עשה את האדם ישר", נעלמת מתפיסת תענוג הנשמה השתא.

אמנם, בודאי שכל אשר בר ישראל יקרא יש לו אמונה במצוי אחד, שהרי אם לא כן ח"ו הוא מנשמות דקליפה של הערב רב, אבל להתענג בעצם הידיעה שיש מצוי, זהו דבר ששייך רק בנשמה שהיא איננה בחטא, אולם נשמה שלאחר החטא אינה מתענגת בעצם הידיעה שיש מצוי. אכן כאשר החטא יעלם, וכלשון הרמח"ל: "שכל רע יחזור לטוב", כלומר כל רעוע - כל נברא יחזור לטוב, לאחדות - לאחד, הרי שבעומק יתגלה עולם שהוא למעלה ממהלך של רעוע והרכבה.

אכן, טוב זה שונה בתכלית מהטוב שאנו תופסים עתה שהוא ביחס להרכבה, והוא בבחינת "לא טוב היות האדם לבדו" שמכלל לאו אתה שומע הן שטוב זה חיבור, שכל זה הוא ביחס לטוב בערכין של שית אלפי שנין שיש רעוע נפרד וטוב חיצון, משא"כ הידיעה הפשוטה שהיא הטוב המוחלט, היא איננה בהשגת הנשמות מצד שית אלפי שנין.

נמצא, שבהארה של גילוי היחוד יש שני מהלכים, האחד הוא מצד

- שזאת היא ההטבה מה שאמרנו שרצה להיטיב. והרי שיער הרצון העליון דבר שלם ונאות בכל חלקיו: הטבה שלמה מצד עצמה, פירוש - שתהיה הטבה רבה וגדולה יקרת הערך. וזה בהיות היחוד הענין הנכבד והיקר מאוד. [ועוד] שהוא שתהיה השלמה מצד הנתינה, פירוש - שלא יגיע הבושת למקבלים, וזה מצד העבודה שתקדים לה. ושתהיה ההטבה - הענין עצמו שגורם מציאות העבודה, פירוש: הטבה, שבדרך אשר בה היא מזדמנת, תמציא העבודה, להיות הטבת היחוד, שר"ל החזרת הרע לטוב. שהנה דרך ההנהגה בשלמותה - הוא שיהיה ההעלם של השלמות, ואחר כך הגילוי,

בלבני משכן אבנה

מחמת ששכרם בא ע"י העבודה, והיא עצמה מוכרחת עקב העלם היחוד, והשכר הוא עצם גילוי היחוד, הרי שכל החלקים הללו מאוחדים זה בזה.

בכל דור יש התנוצצות של גילוי היחוד

שהנה דרך ההנהגה בשלמותה - הוא שיהיה ההעלם של השלמות, ואחר כך הגילוי, וזהו הדרך עצמו שנותן מציאות לעבודה, שכל הבריאה וכל ההנהגה כולה תבנה על זה הענין: ההנהגה - חק מגלה סוף סוף בכל סבוביו אמיתת היחוד הזה, כמ"ש. הבריאה - שהנבראים עצמם הם רומזים בעצמם חוקות ההנהגה הזאת. וזה מה שנאמר במאמר הראשון - ועל יסוד זה בנוי כל הבנין. בדבריו אלו מסכם הרמח"ל את דבריו מפתח א' עד סוף פתח ד', ומכאן ואילך מתחיל ענין הספירות, וכלשונו: "ועל יסוד זה בנוי כל הבנין".

אולם בתוך דבריו מתבארת נקודה נוספת: "הבריאה שהנבראים עצמם הם רומזים בעצמם חוקות ההנהגה הזאת", כלומר נתייסד לעיל שתכלית הנבראים היא גילוי יחודו, ועל מנת שלא

וזה בהיות היחוד הענין הנכבד והיקר מאוד. [ועוד] שהוא שתהיה השלמה מצד הנתינה, פירוש - שלא יגיע הבושת למקבלים, וזה מצד העבודה שתקדים לה. כאן מבאר הרמח"ל את המעלה השניה של הטבה זו, שמלבד מה שהיא "הטבה רבה וגדולה יקרת הערך", וכמשנ"ת, יש בה עוד מעלה: "שתהיה השלמה מצד הנתינה", דהיינו שלא יהיה בושת למקבלים מצד העבודה, שהרי כפי שהזכר לעיל "מאן דאכיל דלאו דיליה בהית לאסתכולי באפיה", וא"כ כאשר ההטבה היא בערכין של "היום לעשותם", הרי שה"מחר לקבל שכרם" אין בו מהלך של בושת.

ושתהיה ההטבה - הענין עצמו שגורם מציאות העבודה, פירוש: הטבה שבדרך אשר בה היא מזדמנת, תמצא העבודה, להיות הטבת היחוד, שר"ל החזרת הרע לטוב. כפי שנתבאר לעיל בארוכה, ההטבה השלמה מצד עצמה היא התכלית של הכל שזהו גילוי היחוד. א"כ נמצא ששלושת החלקים הללו מאוחדים מיניה וביה, השכר הוא גילוי היחוד, והעלם היחוד יוצר עבודה שבעקבותיה אין בושת למקבלים, כלומר, אין בושת למקבלים

וזהו הדרך עצמו שנותן מציאות לעבודה. שכל הבריאה וכל ההנהגה כולה תבנה על זה הענין: ההנהגה - חק מגלה סוף סוף בכל סכויו אמיתת היחוד הזה,

בלבבי משכן אבנה

ביאור זמני הקץ השונים שהוזכרו בספרים

ומעתה נוכל ליישב מה שמצאנו רבות ברכותינו הקדושים שקבעו זמן לגאולת משיח, ועבר אותו הזמן, וכל הקיצים עברו ועדיין לא זכינו שמשיח בן דוד יבוא, ולכאורה מכיון שכל דברי רכותינו אמת, א"כ מה ענינם של כל אותם קיצים? אכן, בלשון פשוטה תשובת הדבר היא שזמנים אלו היו מסוגלים לגאולה.

אולם ע"פ המבואר יתיישב הענין בלשון עמוקה יותר, שמכיון שהבריאה כולה היא בקומה של צורת אדם, והיחוד צריך להתגלות בכל איבר ואיבר, הרי שנצרך גילוי פרטי לכל איבר לעצמו, וכן צריך את הגילוי הכללי של כל קומת הנבראים שהוא גילוי היחוד. ולכך כאשר מתגלה באותו איבר גילוי היחוד הרי שהוא נתקן בכך, וכל צדיק שכתב זמן של גילוי משיח שהוא גילוי היחוד גופא, כוונתו היתה לזמן בו יש גילוי של איבר מסויים, וממילא הזמן שכתב הוא אמת, אלא שאין זה גילוי כללי של היחוד רק גילוי פרטי לאותו איבר שבאותה תקופה מסתיים תיקונו ונגלה בו היחוד לאותו זמן.

אמנם, הגילוי הכללי לכל קומת הנבראים עתיד להיות דייקא בסוף שית אלפי שנים, ולכן הגילוי הכללי מוגדר 'עיקבתא דמשיחא', כי העקב מעמיד את הקומה כולה כידוע, הרי שהעקב מגלה את

תהיה בושט פנים הרי שנצרכת העבודה שבאה בעקבות העלם היחוד, והשכר הוא גופא גילוי היחוד, וממילא כל הבחינות מאוחדות זה בזה. והנה, קומת הנבראים כולה היא בצורת אדם, התורה, הנבראים והעולמות הינם בצורת אדם, ובכל דור ודור מתגלה איבר אחר בקומת האדם, יש דור שהוא בבחינת ראש ויש דור שהוא בבחינת ידים וכו', ואף גילוי היחוד עצמו הוא בצורת אדם.

וזהו ביאור מש"כ: "שהנבראים עצמם הם רומזים בעצמם חוקות ההנהגה הזאת", כלומר גילוי היחוד השלם הוא באמת רק בסוף שית אלפי שנים, אולם אף בתוך שית אלפי שנים יש 'הצצה מן החרכים', שמקורה בכך שהאור נמצא בפנימיות, וכל נקודה שנמצאת בפנימיות בהכרח שיש סדק דק שדרכו היא מאירה כלפי החיצוניות, והרי שמצד כך בכל דור ודור יש התנוצצות של גילוי היחוד.

א"כ מש"כ ש"הנבראים עצמם הם רומזים בעצמם חוקות ההנהגה הזאת", אין כוונתו רק להנהגת המשפט שהיא בבחינת זעיר אנפין, אלא דבריו אמורים אף ביחס להנהגה של גילוי היחוד. נמצא עפ"ז שאף בכל שית אלפי שנים יש התנוצצות של גילוי היחוד, אלא שאותה התנוצצות מאירה בכל דור דייקא מצד האיבר ששייך לאותו דור, שמאחר והנבראים הם בקומת אדם ולכל דור ודור יש איבר ששייך לו, הרי שמצד אותו איבר מתגלה התנוצצות היחוד.

כמו"ש. ה ב ר י א ה - שהנבראים עצמם הם רומזים בעצמם חוקות ההנהגה הזאת. וזה
מה שנאמר במאמר הראשון - ועל יסוד זה בנוי כל הבנין.

בלבבי משכן אבנה

תפיסה זו של חכמה ותפיסת הנברא יכולה
להוות מעכב לגאולה, ולכן הגאולה היא
דייקא מצד העקב שלא חלי ולא מרגיש
שהאדם פועל על ידו, כי העקב הוא
כביכול אבר מת שבאדם שאיננו נכלל
בתפיסת הקומה של החיות של השית
אלפי שנין, וממילא דייקא העקב הוא
האבר ששייך כביכול לבחינה שמראה על
הנהגתו יתברך ולא שהאדם מנהיג.

הרי שמחד העקב הוא סוף הקומה, אבל
מאידך הוא המעמיד את כל הקומה,
כי העמדת כל הקומה היא דייקא האמונה,
ש"הוא עשה ועושה ויעשה לכל המעשים"
- הוא דייקא, וזו התפיסה שמי שמנהיג
את הנבראים זה הוא יתברך. ולכן בסוף
שית אלפי שנין עתיד להיות גילוי העקבים
שאינם מחלק החיות שבקומה, ואז מתגלה
החיות הפנימית שהיא הנהגתו יתברך.

היחוד שכבר האיר בכל האיברים. ויסוד
זה כתבו הרב מקאמרנא.

'עקבתא דמשיחא' – דייקא מצד העקב

אמנם, עדיין יש מקום לשאול, שהרי
ידעינן שישנם שני מלכים שהם
המח והלב, ואם כן הם כוללים את כל
הקומה כולה, ולפי"ז גילוי המשיח
לכאורה היה צריך להיות בבחינה של
מוחין או לב, א"כ מדוע זה מוגדר
'עקבתא דמשיחא' שדייקא בעקב מתגלה
כל היחוד?

תשובה לדבר, ההגדרה כלפי המח והלב
שמחשיבה אותם כשני מלכים
עניינה הוא ששניהם מנהיגים את האדם,
ומכיון שגילוי היחוד עניינו שלילת קומת
הנברא וגילוי פעולת הבורא, הרי שדייקא