

בדעתו תהומות נבקעו

הרב הן שריד

עיון ביחסי המודע האנושי למעמקיה הלא נודעים של הנפש לאור משנת איז'ביצא, תוך עיסוק בשורשים הרוחניים של שני חלקי הנפש הללו.

כל נפש ישראל, איך שנופל, הוא נופל כחלקו של ה' יתברך'.

רבי מרדכי יוסף מאיז'ביצא

מבוא

א. מקורותיה של משנת איז'ביצא

מעיינות חורת החסידות רחבים מני ים. מאז ההתגלות אל הכעש"ט: "פוצו מעיינותיך חוצה"² – הסתעפה תנועה זו למספר יובלים ראשיים. מצד אחד החסידות של הררי פודוליה וארץ אוקריינה, כחסידות ברסלב, אשר ממנה עולה חתירה להתלהבות גוף ונפש פשוטה לא-להים. מן העבר האחר אנו מוצאים את החסידות הצפון-ליטאית של חסידות חב"ד, אשר מדגישה את המשנה הרעיונית של החסידות, ומעוררת לעבודת התבוננות שכלית ומופשטת בגדולת האיך-סוף. אמנם הזרם המרכזי של החסידות היה הזרם הפולני. חסידות פולין נתברכה בצדיקים מופלגים, קדושי עליזן, אשר היוו אבן שואבת לכל המוני בית ישראל שסבלו מרדיפות וצרות בארץ זו. הם גרשו את הצרות הצדיקים כדי לשאוב עידוד רוחני ונפשי לסבלות הגלות, ללמוד מהם עצה ותושייה בעבודת ה' ויראתו, ולעיתים גם באו לבקש סיוע וברכה בענייני "פְּנֵי חַיֵּי וְקַוְוֵי", כשם שכאו אל הנביא והרואה בימי קדם.

מתוך החסידות הפולנית הקלאסית הופיעו ה"יהודי הקדוש" – רבי יצחק יעקב זצ"ל מפשיסחא, ותלמידו רבי שמחה בונים זצ"ל מפשיסחא, וחוללו מהפך תודעתי. הם ליקטו סביבם את טובי האברכים חריפי השכל ומעמיקי הלבב, ועוררו אותם ללימוד החסידות מתוך התבוננות עומק רעיונית ומחשבתית.

1. מובא בשמו בפרי צדיק נשא אות טו.

2. חת שם טוב א, אגרת הכעש"ט לגיסו בארץ ישראל

המהפכה שחוללו ברחבי פולין החסידית הייתה מכרעת, ובמרוצת הזמנים מרבית חצרות החסידות הפולנית ראו את עצמן כממשיכות את תורת רבי שמחה בונים ותלמידיו, ופירושים רבים ושונים ניתנו לה.

חסידות זו אופיינה בהעמקה רעיונית, אולם שונה העמקה זו מצורת ההתבוננות החב"דית. בעוד משנת חב"ד יש בה התבוננות פילוסופית עיונית בשורשי העולמות, בעמקי ספירת החכמה המבטת על העולם מנקודת התבטלותו אל האיך-טוף, משנת פשיטחא היא התעמקות בהוויית האדם שלאחר ההתהוות – כיצד האדם מישראל ידבק כל מחשבתו והווייתו ברצון הבורא יתברך, מתוך זרמי החיים שהוא נתון בהם. בעוד משנת חב"ד מעמיקה את הדבקות הנשמטית השכלית של האדם מישראל בבוראו, מעמיק בית המדרש הפשיטחאי בדבקות בה' מתוך הממד הנפשי הליכי, בממד הקיומי של התמודדות האדם מישראל להידבק בו יתברך מתוך אפילת העולם הזה דווקא³.

ב. רבי מרדכי יוסף מאיו' ביצא ומשנתו

יחיד ומיוחד הוא המעיין האידי'ביצאי מכל חצרות פולין שיצאו מעולמה של פשיטחא. מחוללו, רבי מרדכי יוסף זצ"ל מאיו'ביצא, היה מחשובי תלמידיו של רבי שמחה בונים זצ"ל. רבו העיד עליו שרעיונותיו הם כמי השילוח ההולכים לאט, אך חופרים בעומק עומקים. לאחר פטירת רבו נמנה על קבוצת החסידים שהכתירו את חברם הגדול, רבי מנדלי זצ"ל, למורה ומנהיג החבורה הקדושה. בתקופת שהותו בצילו של ה"שרף" מקוצק, הטיל עליו רבת-תברו את הדרכת האברכים החסידים, שבאו להצטרף ולהיצרף בכור האש המטהרת הקוצקאית. אך דווקא לאור אש מצרפת ותובענית זו של החצר הקוצקאית הבשילה הכרתו של ר' מרדכי יוסף שדרך אחרת לו: אותם הדברים שראה הרבי מקוצק בהעפלתו לשמי מרומים, מצא ר' מרדכי יוסף גנוזים במעמקים הקדושים של הנפש מישראל, וכדלהלן. מכאן ואילך נתפרדו דרכיהם⁴.

במוצאי שמחת תורה בשנת ה'ת"ר, יצא רבי מרדכי יוסף משערי בית המדרש של קוצק לדרכו החדשה, ועימו מרבית החסידים בקוצק, שהיו למעשה תלמידיו וחניכיו. מני אז הלכו ונתגלו בעולם מעיינות תורתו המקורית והייחודית, הבוקעת וחודרת כליות ולב בעומק רעיוניה. עומק משנתו פורץ את תחומי המחשבה

3. לצורך מלאכה זו, בית המדרש הפשיטחאי העמיק חקר במהותו של האדם מישראל וייחודו מול שאר האדם מן האומות, ובהבנת כחירת ה' בישראל כמגלי אורו בעולם הזה, להכין איה מקום כבודו בעולמנו. העמקה זו נעשתה בבית המדרש הפשיטחאי גם מתוך השכת העדנה ללימוד ספרי המחשבה של הראשונים, כ"מורה נבוכים", ובמיוחד ספרי האמונה המבררים את סגולת ישראל, כספרי מהר"ל מפרג. מכאן ישנו פתח להבנת הזיקה העמוקה בין עולמו המחשבתי של הראי"ה קוק לבין כמה ממשיכי תורת פשיטחא, כ"שפת אמת" מגור ורבי צדוק הכהן זצ"ל מלובלין.

4. על אודות פרשייה זו ראה בהרחבה בספר "הסנה בוער בקוצק" לר' מאיר אוריין.

החסידית גרידא, וברבות השנים נקבע למשנת איז'ביצא מקום מיוחד וכולט במחשבת היהדות שבכל הדורות.

ג. קדושת המעמקים

לא ניגע כאן בכל עיקרי השיטה הרוחנית של איז'ביצא, כי אם בנושא מרכזי אחד העולה ממנה, והוא "קדושת המעמקים". כדי לבאר דבר זה נקדים לפרוס את הרקע לנושא.

החסידות בכלל, וחסידות איז'ביצא בפרט, רואה את כל מהות תכלית התורה כדבקות בכורא.

התורה כולה היא "שמותיו של הקדוש ברוך הוא"⁵, בתורה מתגלה ה' יתברך בכל אופני הנהגותיו. האדם מחויב להידבק בכורא, והיכן ימצאהו? בתורה. התורה בנויה כשלב על-גבי שלב ועומק לפנים מעומק. יש רובד של מעשה ויש רובד של רצון ומחשבה. קיום המצוות המעשיות הוא רק התשתית והבסיס. לימוד התורה ועיסוק במצוות אהבת ה' ויראתו ושאר חובות הלב – הם התוכן והמהות הפנימית שלה.

בעלי המחשבה שבכל הדורות מחדדים את העניין, שחובות ההלכה המעשיות, "חובות האברים", הן הלבושים של התורה, ואילו עיקר הקשר של האדם עם בוראו מתגלה ב"חובות הלבבות". אם אדם לא "נותן את עצמו" וחפץ בכל ישותו להתמסר לקרבת ה' – העיקר חסר. קיום המצוות בשלמות הוא בריאותה של הנשמה, ואילו אהבת ה' דבקות בו וידיעתו בלימוד התורה, ובפרט בחלק התורה הפנימי שעוסק בידיעתו יתברך – זהו ייעודה, מרכזה ותוכן חייה.

בעל "מי השילוח" מאיז'ביצא דיבר על רובד עמוק ועצמי יותר במושג "דברי תורה". התורה אינה מתחילה במישור המעשי, וגם לא בממד של המחשבה והרצון הגלויים. האדם מגלה את דיבוריה של התורה קודם כל במעמקיו, במקום שמעבר לרברדיו המודעים או המוחשיים-מעשיים. שם מקום המפגש החי בין רצון ה' – התורה – ובין האדם, ודווקא משם היא נובעת, ומשם היא מזריחה אורותיה כלפי חוץ, קורמת עור וגידים, ומופיעה במחשבה, בדיבור ובמעשה של האדם.

נבאר זאת יותר:

תורת איז'ביצא העמיקה חקור: בקיום התורה האדם בטל לרצון ה' ומשתדל להידבק בו, אך דווקא התבטלות זו חושפת פער סמוי אך עמוק. הצורך של האדם

לבטל רצונו מפני רצון הכורא הוא מפני שרצונו של העובד נפרד מרצון ה', ולכאורה, בסופו של דבר יש כאן שניות בלתי פתורה, אין כאן דבקות מוחלטת!

בתורת איז'ביצא מבואר, שהדבר נובע מהעובדה שקיימים באדם מעמקים שאינם נגישים אל תודעתו, והם תדורים בזוהמת הנחש שטבועה בכל בן אדם וחוה. זוהמה זו מנתקת את יכולת האדם להתקשר לבוראו באופן עמוק ומוחלט, ומציגה אותו כדבר נפרד בעצם, ומטילה סביבו חושך המעלים ממנו את חיבורו למקורו הא-להי. כל זה נכון בניחות אופיו של האדם הכללי, אך ככל שהדברים אמורים לגבי האדם מישראל זה נכון רק במבט חיצוני, מפני שאצל האדם הישראלי ישנם רבדים נוספים במעמקיו, המגלים תמונה הפוכה לגמרי אודות התת מודע הבלתי מטהר. אם יכוון האדם מישראל את כל ישותו, לא רק להסרת הרע, אלא יחזור לדבקות מוחלטת כבוראו, וימסור לכך את כל כוחות נפשו מתמצית ליבו – לעובד כזה ייחשף הסוד העמוק והקיומי ביותר והוא שמעמקי לבבו הכמוסים ביותר של האדם מישראל דבוקים תמיד בה' יתברך, וזהו תוכנם האמיתי מבעד לכל מסכי המעמקים המתעים של החושך הבלתי מודע.

מכאן דווקא חוזר האדם לעבוד בעולם את קונו מתוך הידיעה כי רצונו שלו ורצון ה' אינם שתי רשויות ושתי ישויות שונות, אלא ישות אחת ממש. "קדוש שרוי בתוך מעיו"⁶. "אני ישנה ולבי ער" – הקדוש ברוך הוא – ליבן של ישראל"⁷. מקום זה הוא גם מקום התורה בנקודת התחלחה, במקום שבו היא דבר ה' המתגלה לממד הבריאה והאדם, המקום שהוא נקודת המפגש שבו הוויית האדם מישראל, התורה וקוב"ה – חד הם. זוהי התורה החיה. מכאן היא תופיע ותאיר גם לרבדים הגלויים שבאדם, לאורה ייבנה גם עולמו המתשבתי והמעשי. מתוך מבט זה כל היחס לעולם משתנה לחלוטין, כי הוא מקבל משמעות של קדושה"⁸.

ד. המאבק על צלם א-להים

המשנה האיז'ביצאית תורמת רבות למאבק המתנהל בכל הדורות על מהות האדם. חכמי הגויים מלאים ניתוחי עומק אודות האדם, שתמציתם הוא – "מה אנוש כי תזכרנו"⁹, כלומר, הרוע היצרי שבאדם אין לו תרופה בעולם הזה, כי הוא

6. עיין תענית יא ע"א:

אמר ר' אלעזר: לעולם ימוד אדם עצמו כאילו קדוש שרוי בתוך מעיו, שנאמר 'בקרבך קדוש ולא אבוא בעיר'.

7. שיר השירים רבה פרשה ה. ועוד במדרש: באיכה רבה פתיחות טו ד"ה "ר' אבהו":

"כי נגע עד לכך" (ירמיהו ד יח) – זה הקב"ה. אמר ר' חייא: איכן מצינו שנקרא הקב"ה לבן של ישראל? מן הדין קרייא: "צור לבבי וחלקי לעולם".

8. עיין בפרק האחרון במאמרנו אודות תשובת המעמקים, כדי להכין את החשיבות שבחשיפת קדושת המעמקים בעבודת ה' שלנו.

9. תהלים ח ה

טבוע עמוק בהווייתו. ממילא עניין זה מצדיק באופן עקיף עשיית כל רע, כי הייאוש מונח בעומק ההנחות הללו. בדורנו האחרון התלבשה תיאוריה זו בצורתה המודרנית בפילוסופיות הקיומיות, וביותר בפסיכולוגיה המודרנית. הפסיכואנליזה, תורת המעמקים של אותו יהודי רחוק, מזהה שני ממדים באדם – המודע והבלתי מודע, הגלוי והנסתר העמוק אשר בו טמונים כל יצריו, ולא יועילו כל ניסיונותיו לעצבם, כי חוקים הם ממנו. היא מאפיינת את האדם כיצור מכני, שמונע בסופו של דבר על-ידי דחפים בלתי מודעים. היא מחלקת את הדחפים לשתי קבוצות: היצר ההרסני – היצר להרוג ולכלות, והיצר הכונה – שתוקפו הוא יצרא דעריות. לפי שיטה זו, כדי שיגיע האדם ל"שלמות" אנושית, מה שעליו לעשות הוא לאזן בין שתי הנטיות הללו, שהן בעצם המניעים ה"אמיתיים" של האדם, ולעשות "שלום בית" ביניהן, וכן ביניהן ובין החלק המודע של האישיות.

הקב"ה כביכול הקדים רפואה למכה, ו"שתל" בדורו שלפני הופעת הפסיכולוגיה המודרנית את בית המדרש האיז'ביצאי, ללמד אותנו על קומת האדם האמיתית, קומת האדם מישראל, שאצלו התורה השמימית היא חלק קיומי ובלתי נפרד מעצמיותו שלגביו המעמקים היצריים הם רק מסווה מהופך של דבקות. מתוך עומק העומקים מתגלים יצרי האדם מישראל כפועל יוצא של דבקות בוסרית בעולם של תומריות גסה. אך אם מעמיקים יותר, חושפים את מקור המעמקים של היהודי שכולו דבקות ביצורו, כי ה' שמעבר למגבלות הבריאה והסתרותיה בחר מכל העמים לשכון במעמקיו של היהודי – ו"שכנתי בתוכם"¹⁰. שם מתגלה חידלון הרוע שביצר עצמו, וסוד ה"ידיעה" שחוצה את ממדי ה"בחירה" הגלויים. זהו חידוד 'נוסח' איז'ביצאי של סגולת ישראל המהרה"לית. מכאן גם העיסוק הכולט של תלמיד האיז'ביצאי, רבי צדוק הכהן מלובלין, כתיקון פגם היצר ותיקון הלשון – במאכל ובדיבור. בהירות בתחום הזה, תגלה דווקא במעמקים אלו את כל הטהרה ואת כל הדבקות. זהו עומק גילוי הסגולה הישראלית¹¹.

¹⁰ שמות כה ה'

¹¹ גם העיסוק של רבי צדוק במעלת תורה שבעל-פה, ובמיוחד בסוף ימיו, קשור לסוגיה זו: כל התהליך בבית המדרש ההלכתי הוא שהחכם היהודי הוגה בתורה ופוסק כפי הבנתו, מהיכן תאמר שחידושו הינו תורת ה' ולא "תורת האדם"? רק מכוח זה שהחכם שביטל כל ישותו לאור התורה, וכל שכלו דבוק ומכוון לבקשת האמת ורצון ה' שבסוגיה, ה' מזכה אותו להגיע לרובד הקיומי הזה שבו דבר ה' ושכלו נפגשים ונמסכים להיות עניין אחד, בחינת "תורה דלילה". מכאן ואילך כל מה שיאמר הרי הוא תורה, דבר ה' ממש. מכאן חידוש התורה מתפשט וקורם עור וגידים גם במישור ההלכה המעשית, והיכולת הזו של החידוש להופיע עד ה"גוף" ההלכתי מעיד על מקורה החי והקדוש – נולד כאן משהו חי, ולכן ראוי הוא לגוף כמו כל תופעת חיים. כאן יותר מכל עניין אחר, ה' והאדם מתגלים כשותפים. מכאן מובנת העובדה שכל בתי המדרש יוצאי פשיסחא, כולל בית המדרש האיז'ביצאי, היו מושתתים על לימוד הש"ס והפוסקים – אולי יותר מכל בית מדרש חסידי אחר (כמובן – לצד לימודי הנסתר).

המעייין במשנת האיז'ביצאי, וליתר דיוק במשנת ה"בית יעקב", בנו וממשיכו, ימצא השוואה מאלפת גם בשפה: ישנה הרחבה בדיון על שני מוקדים שבאדם – ה"ברעת" וה"בלי דעת". אף המושג "מעמקים" מופיע בבית-המדרש האיז'ביצאי בהקשר הדומה לפסיכואנליזה. גם שם מזהים שני דחפים מרכזיים לאדם – יצר הכעס שממנו ההשתתה עד כדי רציחה, ויצר העריות שיש לו ליכון ותיקון¹². אמנם, אין תכלית משנתם של אדמו"רי איז'ביצא לאבחן את נפש האדם; דיונים אלו מובאים בהקשר של השאלה – כיצד תהיה הדבקות המוחלטת בה', בהקשרים החסידיים, הקבליים והמדרשיים שלה, כפי שנראה בגוף המאמר, ובכל זאת, הלא פלא הוא!¹³

ה. שתי תנועות רוחניות

על השורשים הרוחניים של שתי התודעות של האדם, הגלויה והנסתרת, ברוחב מדהים וכמערכה סדורה ניתן למצוא כאמור בספר "בית יעקב" לכנו של האיז'ביצאי, ועליו סובב מאמרו. המעייין בספר "בית יעקב" ימצא לפניו מערכה מפורטת ומורכבת, אך בעלת רצף רעיוני אחיד, מ"בראשית" עד "לעיני כל ישראל", אודות התפתחות שתי תפיסות העומק: אחת א-להית עליונה, שמשתקפת לפעמים דווקא מתוך המעמקים החשוכים שבהוויית האדם והעולם, והשנייה, שנובעת מהבנת האדם בהכרתו הגלויה. הוא הולך ומבאר כיצד שתיהן הולכות ומשחלכות, וכיצד מתברר דרך ההיסטוריה איך הן בשורשן תופעה אחת, דבקות אחת. ברצוננו לתאר ולפתח את הדברים. לשם כך נחלקו דברינו לשני מאמרים: המאמר 'זה ספר תולדות אדם' (בחלק התנ"ך) מלווה את המהלך ההתפתחותי ההיסטורי, כפי שעולה מדברי ה'בית-יעקב'. אמנם אין כאן רק ליווי גרידא, אלא ניתוח מנקודת ההבנה שלנו את הדברים. לשתי התודעות קראנו תודעת ה'אחר' ותודעת ה'ראשון', לאור הגדרותינו של בנו של ה"בית יעקב", הוא

לעומתו נראה שה"בית יעקב" רואה דווקא בתורה שככתב ובתורה הנסתר את הרובד הקיומי הזה של התורה. לעניין אין כאן מחלוקת: רבי צדוק מחזק את יחס דבקות התורה באישיות הקיומית הייחודית של הלומד, ולכן מדגיש את חירושי התורה של בית המדרש ההלכתי, שהם הכיטי האישי בלימוד התורה, וה"בית יעקב" מחדד את הרמה הקיומית ה"חיה" שלה, מצד עצמיותה הא-להית, טרם שפוגש בה האדם, ולכן הוא מרחיב בנושא התורה שככתב, וכפתחת דברינו למעלה. כמובן, גם אצל ה"בית יעקב" הלימוד ההלכתי היה קריטי לבניית עולם רוחני-תורני שלם. הוא היה ענק בנגלה כמו בנסתר. בנו, האדמו"ר ר' הנוך העניך, מספר שאביו ציווה עליו בראשית לימודו להמעיט בלימודי הנסתר ולשקוד על התלמוד ומפרשיו, כי לימוד הנסתר מושך את הלב ומרפה את הלימוד ההלכתי.

12. המעייין יוכל למצוא השוואות רבות נוספות.

13. כך כותב הרא"ם ליפשיץ צ"ל במאמרו על הראי"ה קוק צ"ל:

שמעתי פעם מפיו הערות לפסיכולוגיה מודרנית, לפילוסופיה הודית. הוא העיר פעם שבספרו של רבי יעקב מרדוך (היינו: בעל ה"בית יעקב") יש רעיונות פסיכולוגיים קרובים לשיטות חדשות. כתבי הרא"ם ליפשיץ, ירושלים תש"ט, מאמר על "הרכב

רבי חנוך העניך זצ"ל מדרזין¹⁴ המפורסם בתור "בעל התכלת", בפתיחה לספרו "סוד ישרים" תנייגא.

מכיוון שהבנת שתי תודעות כלליות אלו והיחס ביניהן הוא שורש לכל שאר הסוגיות הנדונות במשנת איז'ביצא, שתמיד יופיעו כפרוט והרחבה שלהן בכל פרטי התורה והעולם, ידון מאמר זה בשתי התודעות הללו ובהשתקפותן בכל יחסי האדם מול עולמו, במובן ההגותי והנפשי-יקומי, ולא בהקשרים היסטוריים. ברצוני להעיר, שמאמרים אלו נוגעים אמנם בשתי תנועות יסוד המופיעות ב"בית יעקב", אך זוהי צורת הסברה בשפה חדשה ובתבניות חשיבה שלי. ייתכן שהמבניות בולטת בו ומפחיתה מה"חיות דקדושה" שבתוכן הדברים. כמו כן, לפעמים חורגים דברינו מדרך ההסברה המקובלת בעולמם של צדיקי בית איז'ביצא, לדון דווקא מתוך המקורות כנגלה ובנסתר. נכד ה"מי השילוח" מעיד שסבו אמר לו שלא אמר שום תורה לפני שעיין במקורות הקשורים לה עיין היטב. מפאת קוצר המשיג ואריכות הדברים היה קשה לי להיצמד למקורות ולהזכירם, לכן הרוצה להבין את השיטה האיז'ביצאית לעומקה והיקפה ודאי מחויב ללומדה מתוך מכלול הכתבים של ממשיכי דרכו של רבי מרדכי יוסף זצ"ל. אולם למרות החסרונות הללו, ואולי דווקא בגלל השפה ה"חיצונית" של דברינו, יוכל המתעניין במשנה זו למצוא בהם פתח ושער.

צריך להדגיש, שיייתכן ויש הברלים משמעוטיים בין משנת האב המופיעה ב"מי השילוח" לאופן הרחבתה על-ידי ממשיכיו, אך בבסיסם של דברים הינם תוכן אחד ושיטה אחת, ועל כן לענ"ד ניתן לראות מאמרים אלו כדיון בשיטה האיז'ביצאית כולה.

עוד הערה כללית חשובה להבנת הרקע לדברינו: מאמרים רבים נכתבו על משנת איז'ביצא. יש המאפיינים אותה כבעלת עמדה קיצונית בסוגיית הבחירה והידיעה – לכיוונה של ה"ידיעה". אחרים מבני זמננו, ראו באיז'ביצא מהפכן אקזיסטנציאליסטי הפורץ תפיסות תודעתיות מסורתיות. בכלל, לדעתי יש נטייה ברורה של פרשנים רבים לפרש את עולמו של האיז'ביצא מנקודת מוצא מאותרת של זמננו. הגיעו הדברים עד לכדי שיוכו של האיז'ביצא לתנועות הרחוקות מתורת ישראל ויראת שמים – דברים שכל הוגה פשוט וישיר ידע לבטלם מכל וכל. אנו נשתדל לעסוק בהקשר המקורי של משנת ה"מי השילוח" וממשיכי דרכו – תפיסה של דבקות גדולה בקדושת ישראל ותורתו, המעמיקה את המושגים הללו עד לאין חקר¹⁵. יזכנו ה' יתברך להוסיף ולהאיר את השיטה

14. שהוא גם העורך של "בית יעקב" בראשית, עליו מבוסס מאמרנו.

15. המעיין במשנת איז'ביצא יגלה, שאף סוגיית הידיעה והבחירה איננה מוצגת כדיון מרכזי, אלא משמשת רקע לדיונים, שעיקרם באים לחזק את הדבקות בה'. העמדת עולם הידיעה כתמונה השלמה של המציאות האנושית, באה במשנת איז'ביצא דווקא כדי להעצים את כוח הבחירה, על כל העמל התורתי והמצוותי המלווה את הבחור בדרך ה', בכך שכל כוח

הקדושה והנפלאה הזאת, להתעוררות כל לבבות ישראל לרבקות גמורה בה' יתברך, ונזכה ונחיה ונירש טובה וברכה בתיקון הכל בשלמות, בביאת משיח צדקנו.

א. "ראשון" או "אחד"

כשהאדם בודק את היחס שלו לרעיון הא-להי, הוא מוצא בתודעתו שתי מחשבות סותרות במהות הקשר של הבורא אל ברואיו.

מחשבה ראשונה היא של אדם המתבונן אל-על מתוך הכריאה. הוא חש את מציאותו ואת מציאות העולם כדבר ישותי וודאי, והוא "ממקם" את ה' במקום ה'ראשון' של כל היש הקיים, כמלך ושליט על כל, אך עדיין הוא חש שלבריאה יש חשיבות אוטונומית, בחירה חופשית מוחלטת.

כשאדם זה בא לשאול מדוע ברא ה' את העולם, הוא מתקשה לצייר את ה' כבורא ללא ברואים, כי "טבע הטוב להיטיב". כל עוד הוא לא ברא את העולם רצונו להיטיב היה חסר מימוש, כדוגמת מלך אדיר בלי שום עם המכיר במלכותו. משהו מרכזי חסר בעצם מלכותו. "אין מלך בלא עם"¹⁶. לצורך זה ברא ה' את ברואיו, כדי להעניק להם את הטוב השלם ביותר שייתכן, והטוב הזה הוא שנחשוף בעבודתנו את זיו מלכותו.

אולם ישנה השקפה אחרת, השקפה על הא-להות המוחלטת, האין-סופית, שהבריאה בלועזה בה בלי שיור כלל. השקפה זו מתבוננת בגדלות ה', ומשיגה עד כמה הוא אין-סופי ובלתי נתפס. תפיסה זו לא יכולה להעלות על דעתה שא-להים יכול בכלל לרצות ולהיזקק לדבר כה מוגבל ושולי כבריאה, כי לעומת גדלותו היא כאין וכאפס. תפיסה זו כל כולה אומרת "יש מלך בלא עם". רק מלך ב-אנוש גדלותו תלויה בעם אשר יבחין בה, כי גדלו הוא יחסי ונמדד אל מול נתיניו, אך מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא – מלכותו היא עצמית ומוחלטת, איננה צריכה שום גורם מעבר לה כדי לממש את יקרתה. אם כן, מדוע ישנה תודעה של בריאה? פליאה זו אין אנו יכולים להכיל. היא למעלה מהשגת אנוש.

לתודעה הראשונה של התבוננות על הא-להות מתוך תבונה אנושית, נקרא מכאן ואילך – תודעת ה"ראשון", ולתודעה השנייה, שהיא ביטול לאין-סופיות הא-להית נקרא תופעת ה"אחד". "אחד" זה עצם הציור הרוחני המופשט שמתגלה למאמין אודות הא-להים, שהוא אחד ואין בלחו, והוא נעלה מכל דעה. אור זה כה נשגב ורוחני, עד שאנו אומרים "יש מלך בלא עם". לעומתו,

הבחירה אינו כוח לעצמו, לגרמיה, אלא הוא המגלה החשוב ביותר של הידיעה, ועל כך בהרחבה במאמרינו.

16. אמנם, טעם בריאת העולם הוא סוגיה עמוקה, וחילקו המעיינים בה בין הטעמים השונים שמצאנו בספרים: "אין מלך בלא עם", "טבע הטוב להיטיב" ועוד. אמנם לגבי המתבונן מן הסוג המדובר, כל טעם מבטא כביכול צורך א-להי, ועל כן התייחסנו אליהם כעניין אחד.

ה"ראשון" מבטא כביכול את אותו ערך מספרי של ה"אחד", אך בעולם שאחרי הצמצום, עולם ששייכים בו היררכיה ומניין, עולם שמחייב הכרה, עולם שלא מסוגל להבין את ה"אחד" אלא בתרגומו ל"ראשון", ל"אין מלך בלא עם".

שתי תודעות אלו, תודעת ה"אחד" ותודעת ה"ראשון", הן שתי תודעות העומק של האדם, אך בעצם של כל היקום. מטרת העולם היא שכלול ומיזוג של שני הקווים הללו. כל דבר שבעולם אינו יוצא מחוקיות עמוקה זו.

ב. המקורות וההסתעפויות של תפיסת ה"אחד" וה"ראשון" בהווה

השורש לכל – הוא רעיון ה"אחד" ו"הראשון" ההיוליים ש"בטרם כל יציר נברא". מאז ולחמיד תשלוטנה שתי תודעות כוללות אלו, כי הן ממש שני קווים שקולים שהם שעשועי מלכו של עולם לנצח. לאמור: האור האין-סופי הבלתי בעל-גבול – ה"אחד" המוחלט – שטרם ה"צמצום" שקדם לבריאה, מצד אחד, ומצד שני, אך לא פחות קדום ומופלא, הוא רעיון ה"צמצום" שחולל את כוח הגבול מפני שהבורא ב"ה רצה בהטבה לזולת לו – בעלי תודעה, להעניק להם מכבודו ואין-סופיותו. מדוע צריך היה לזה ומדוע אין רצון זה נחשב למגבלה – אין לכך תשובה. זהו הפלא הגדול של הבריאה, תמיד יישאר הפער שבין ה"אחד" העליון לבין עובדת רצונו ב"בריאה" תעלומה המחדרת הן את טובו והן את גדולתו של הבורא: "מפליא לעשות".

משני היסודות הללו של "קדמונו של עולם" – האין-סופיות מצד אחד, והרצון לצמצום ונתינת מקום לתודעה זולתית כביכול מצד שני – מהם נסתעף כל עולמנו הפיזי, וחשוב מזה: עולמנו הפנימי התודעתי.

העולם נברא בתחילה ללא אדם, כדי להשתית את ההכרה הבסיסית האין-סופית, ההכרה ש"יש מלך בלא עם", ושהעצמה האלהית אינה תלויה כלל בהכרת האדם בה. כאשר תפיסה זאת מושרשת היטב במציאות, נברא האדם – החלק המודע שבבריאה – ביום השישי, כדי שיגלה את הפן של המלכות על-ידי עם. אולם אסור לאדם, וגם אין באפשרותו, להיות מנותק מן הציור המוקדם לו, כי אז הוא מקטין את הגדלות האלהית. עיקר הגדלות של האדם היא יכולתו להשיג את המציאות היותר נוראה, ש"יש מלך בלא עם", יחד עם היכולת שלו להמליך עליו כזה מלך נורא – והיא ההוכחה לחשיבותו של האדם המשיג זאת, וכדלהלן.

מעתה ואילך, כשאנו מדברים על ההשקפה של "אחד", הרי זה כולל בעצם שני חלקים: החלק ה"אחד" העליון והלא נתפס מצד אחד, והכחות האינוסטינקטיביים שבעולם הטבע, שהם למעשה ה"אחד" התחתון וה"חשון", מצד שני. היינו, כדי לבטא את השקפת ה"אחד" העליון, ש"יש מלך בלא עם", נבראו ממדי הטבע – "האחד החשון" – בלא דעת משל עצמם, לאמור: אין לנו מהות נפרדת מן האלהות, אנו בטלים לבורא ואין לנו דעה משל עצמנו. לכן אין אצל בעלי החיים התמודדות בין טוב לרע, כי אצלם הטורף והנטרף מבטאים

באותה מידה את מלכות ה"אחד". כך משתקף בתחתוניות העולם דווקא, הגילוי האלהי העליון ביותר.

היה מקום לחשוב, שמכיוון שהכוחות הבלתי מודעים מושפעים היישר מעצמת האינסופיות האלהית, לכן חלק המודע נחות מהם, כי הוא איננו כזה. אך אין הדבר כן. דווקא המודע המנותק, הניצב מול ה' כיתידה נפרדת ממנו, הוא חופשי ומסוגל להתבונן בעומק האור של "מלך בלא עם". אולם החלקים הבלתי מודעים שבבריאה – השורשים הרוחניים שלהם כה בטלים לעצמת אור זה, שמה שמסתעף מהם בעולם הזה – בעלי החיים וכיוצא בהם, הינם משוללי הצד העליון שבמלכות זו, ואין ניכר בהם אור ה"אחד". כל מה שנשאר להם זה רק העצמה החיצונית של נקודת ה"אחד", אך הנקודה הפנימית חשוכה בהם לגמרי. על הדעת האנושית מוטל התפקיד להתבונן בעוצמות הבריאה ולגלות את אור ה"אחד" החבוי בהן בעומק ואליו להתבטל, אך לא אל עוצמת הגילויים החיצוניים שלו, שכשלעצמם הם חשוכים.

ג. ה"אחד" וה"ראשון" בשלושת ממדי המציאות

גם לאחר בריאת האדם ניצבים בכל ממד של חייו הכוחות הללו של ה"אחד" החשוך ומתגלגלים לפתחו, כדי שיכרו אותם ויוציא מהם אור אחדותי כהיר מחד, ומאידך, להזכירו שלא הוא המרכז, אלא האינסופיות של ה' שבראו כדי שיכירו:

בממד המקום תמיד יהיה תחום נסתר של ים ומדבר שאינם מקומות "מיושבים". הז"ל אומרים על יורדי הים ש"רעתם" אינה מיושבת, וכן על בעלי גמלים אמרו, שרבים מהם צדיקים כי אימת שמים עליהם¹⁷.

בממד הזמן תמיד קודם הלילה ליום, והחורף החשוך שבו כל החיים הצמחיים בלועים בשורשיהם – יקדים את האביב שבו הצמיחה ניכרת וגלויה¹⁸. אין מרחבי הלא-נודע הללו מסורים לאדם מהטעמים דלעיל, אך אם יעבוד את בוראו ויכרסם לאור הכרתו, כפי שנרחיב בהמשך, אז יזכה שאף הם, באופן איטי ומדורג, יימסרו אליו יותר ויותר, ויפיק מהם אור ה' אחד מחייה ולא בהלה ופחד מהיטמעות והיטרפות חשוכה ובלתי מודעת בטבע ויצריו. יציאת בני

17. משנה ורש"י קידושין פב ע"א:

'הגמלין, רובן כשרים – שפורשין למדברות למקום גדודי חיות וליסטין ויראים לנפשם ומשברים לבם למקום. 'הספנין רובן חסידים' – שפורשין למקום הסכנה ותמיד הם ברעה יותר מן הגמלין.

18. בכל הגלוי והמסור ביד האדם תחול התיישנות, כי הוא רחוק מהשורש האינסופי והנצחי, ומצוי בחודעה סובייקטיבית "ראשונית" מוגבלת. לכן תמיד יבוא הקיץ וייבש את הבריאה האביבית, ובסתיו ינשר הפרי לחיק האדם. אמנם בתהליך סמוי יעבד האדם ממאכליו הכבונת "אחריות" חדשות לו הטמונות בפרי (וכדלהלן לגבי הדיון על תהליך האכילה), וזה יקדם אותו לקראת האביב הבא, וכן הלאה במעגליות ההולכת ועולה.

ישראל למדבר ונס קריעת ים-סוף כחודש האביב תהווה עדות לעולם כולו שהעובד ה"ראשון" האידיאלי, באמת טומן בחובו יכולת להאיר גם ממדים "אחדים" אלו.

בממד הנפש תמיד יוקדמו המעמקים הבלתי מודעים והחשוכים להבנה התודעה הבחירה וה"נקייה". התורות הפסיכולוגיות בנוח-ימינו, וזהו באדם שתי קומות: התת-מודע והמודע. האדם הוא יצור מוזר, רוב חלקי נפשו והכוחות הפועלים בו אינם גלויים לו. כל יצרו, רגשותיו ומאוויו הכבירים ביותר שמניעים את גלגלי חייו נמצאים מעבר להכרתו השכלית, ופועלים גם ללא בחירה ורצון בהם מצידו. רק שכבה דקה היצונה של ים החיים הסוער שלו גלוייה לפניו, והיא הנתונה לשליטת ההכרה והמחשבה.

כשילד נולד המודע שלו אינו מפותח, הוא בלוע כל כולו בידי הדחפים התת-הכרתיים שלו, ונשלט על ידם שליטה כמעט גמורה. כל תהליך הגדילה וההתבגרות הוא למעשה בניית התודעה של הילד כיחידה נפרדת, ויצירת קשר בין התודעה לחלקים חשוכים רבים ככל האפשר, תת-הכרתיים. קשר זה מאפשר את היכולת של המודע לשלוט בהם ולנחבם באופן הרצוי. אך מעבר לכך, יש ביחסים אלו שבין התודעות קשר הדדי, ולא רק שליטה של ה"איכותי" יותר על ה"כמותי" הפרימיטיבי. החלק הבלתי מודע טומן בתוכו את הסוד העמוק ביותר של האדם – סוד קיומו. ממש כשם שאמרנו לעיל, שחלקי ה"אחד" שבבריאה מתדרים לאדם את גילוי הדדי סוד יוצרו.

למעשה, כל מסכת חייו של האדם היא גילוי הולך ומעמיק של עולמו הפנימי הנסתר והלא-נודע לו, וככל שגילוי זה יהיה יותר עמוק, ויאפשר הרמוניה בין שני החלקים של האדם, כך יגדל אושרו.

בהמשך המאמר נדחייב ונראה שיש קשר עמוק, אם כי מנוגד ומורכב, בין שני חלקים אלו שא-ל אחד כראם – בין החלק הבלתי מודע הנפשי-יצרי-אינסטינקטיבי, שהוא לכאורה הגורם המשכיח כל תודעת א-להים במישור הכרתו הגלויה של האדם, ובין המעמקים הקדושים שלו – הקרובים יותר אל ראשית היווצרותו מן האין הא-להי הלא נודע. שניהם קשורים לסוד ש"ש מלך בלא עם" שלפני תודעת-מודעותו. יחסים אלו גם תורמים להבנת יחסי גוף-נפש, מעצם העובדה שהמוקד הגופני המעורב בתחתית הנפש, הוא הדבר המחשיך מהנפש את תודעת האור הא-להי, האור שממנו חוצבת.

ד. ה"ראשון" וה"אחד" במוסר האנושי

כעת, כאשר הגדרות ה"ראשון" וה"אחד" הובהרו לנו, נתבונן בשתי התפיסות מתוך פרספקטיבה מוסרית. כלומר, נבחן איך כל השקפה תורמת לעולמו של האדם וגורמת לו הטבה והתעלות.

תודעת ה"ראשון" מעניקה זיקה בין הבורא לברואים. היא מאמינה בקשר עם הא-להות, ונותנת מרכזיות למפעל האדם ולהווייתו, כי רק האדם העובד את ה' ומכיר את גודלו מממש את מטרת הבריאה להמליך את הבורא. בהשקפה זו אדם חש טעם בחייו, ואמונה ביכולת החופשית שלו להיטיב לו ולעולם. מאידך, יש בהשקפה זו סכנת גאווה עמוקה. האדם חש בעוצמתו. הוא חי בתודעה שלא פחות ממה שהוא נצרך לחסד הא-להי, הא-להות כביכול צריכה את הכרתו בה, ובכך תלילה, עושה את ה' מוגבל ותלוי בו.

חיסרון זה מוליד חיסרון נוסף בכיוון הפוך לקודמו. אם הכל תלוי באדם, אזי כאשר הוא תוטה ולא בוחר בטוב הוא כביכול חסר תקנה, כי הוא רחוק מן הא-להות וממילא מן הייעוד שלו. מתוך כך עלול החוטא ליפול במצולות הייאוש, ובאין תקווה מהודשת הוא עלול להיקבע במצולות החטא.

ההתבוננות השנייה תודעת ה"אחד", מלאה יראת רוממות וענווה כלפי מושג הא-להות. היא חשה כיצד אין עוד ממשות מלבד הבורא, וכל הבריאה היא רק השתקפות אורו הבלתי תלוי. השקפה זו אינה חרדה ממציאות החטא, שכן גם החטא משקף את מלכות ה', שהרי גם החטא נכרא מאיתו יתברך, ומן הסתם יש לו מטרה בזה. אמנם, באמירה האחרונה אנו כבר נוגעים בחיסרון העצום שבהשקפה זו.

כשאדם מתבונן בעולם ובייעודו מתוך תפיסה שכזאת, הוא עלול לחשוב שאמנם א-להים אינו זקוק לאדם והאדם זקוק לא-להים, אבל אין לא-להים עניין בהזדקקות זו. אדם זה עלול לרמות בנפשו שאין חשיבות למעשיו ולמחשבותיו, כי בכל מעשיו הוא לא יוסיף לא-להות מאומה. יתירה מזאת – כל מעשיו אינם מתוך בחירה חופשית, שכן רצונו גם הוא השתקפות של מחשבת הבריאה.

השקפה זו בקיצוניותה עשויה לבטל את העבודה המוסרית כליל. אליבא דשיטה זו, מטרת האדם לשקף נאמנה את הכוחות הטמונים בו בבריאתו, ואין זה משנה אם הם רעים או טובים, כי גם הרע וגם הטוב נוצרו בידי הא-ל ושניהם שיקוף של מלכותו. תפיסה זו עלולה לשלול את התפיסה הראשונה, הרואה חובה על האדם לתקן את תסרוגות הבריאה, מכיוון שהתערבות אנושית מטשטשת את הכוחות הפראיים-מקוריים כפי שנוצרו בידי שמים, ויש בכך חילול העצמה הא-להית כביכול. אמנם, שורש התפיסה הזאת, מצד אחד, ואחריתה בפועל, מצד שני, מתגלים באנוכיות עמוקה החפצה במילוי תשוקותיה העיוורות תחת מילוי רצון ה'.

כאן צריך להתעכב כדי לענות תשובה מקיפה לתיאוריה זו, שהשתמשו בה רשעים רבים בהיסטוריה, בין במודע ובין שלא במודע. תשובה זו נוגעת לכלל הבנת היחסים בין תודעת "אחד" ו"ראשון".

ה. ה"אחד" וה"ראשון" בממד הקיומי – ידיעה ובחירה

יש שני חשבונות שונים במציאות הנגלית לנו:

כל המתבונן בעולם הטבע חש שתי תכונות מנוגדות. מצד אחד – כוח אוטונומי הזורם בעצמה מבלי "לשאול שאלות", וכו כאמור אין ניכרים מושגים של טוב ורע. האינסופיות שבחוקי הטבע עלולה לשדר לאדם אקראיות וסחמייות. מכאן הגיעה כפירתם של אנשי המדע בדורות האחרונים מחד, ומאידך – תחושת ה"ידיעה" בנוסח הדטרמיניסטי הקיצוני של הרבה מאמינים מאומות העולם, המשחקת כל חשיכה של עיצוב מוסרי קונקרטי, כפי שהזכרנו¹⁹.

אך זהו רק החשבון האחד העולה מניתוח "אחד" של המציאות. כל מעמיק ימצא חשבון הפוך בעולם הטבע: הדיוק המופלא שבפרטי והתנועות ההרמוניות שזורמות למטרה משותפת וספציפית יוצרים תחושה של "עולם נברא" ולא "קדמון", של א-להים שחפץ חָפֵץ מכונן בהווייתנו, ושיש לו מטרה וכיוון שאליהם הוא מכונן אותה. ביתר תוקף עולה החשבון הזה מתוך תודעתו של המוקד הראשוני של הבריאה – האדם. האדם הבריא, משעה שעומד על דעתו, חש חתירה עמוקה למשמעות מוסרית, לכיוון הרמוני ומקיף לכל פרטי המציאות. הדבר משחק בכל מקום "ישוב" בו נמצא האדם, בכל תרבותו הטכנית או הרוחנית-שירית. אך הרובד העמוק ביותר של כיוון זה, כפי שבא לידי ביטוי בתולדות האדם הכללי וביתר תדות אצל עם ישראל, הוא החתירה שהא-להים יתגלה בכל עומק רצונו בכל פרט מפרטי המציאות. זהו עומק המיצוי של התביעה האנושית למטרה ולייעוד, לרצון למשמעות.

שתי התנועות הללו יוצרות תחושה מנוגדת באדם עצמו. כל אימת שהוא ניגש לעבוד עבודה מוסרית, צוות ועולות אצלו שאלות "אחדיות", החל משאלת קיומו של בורא, דרך שאלת ה"אכפתיות" שלו והשגחתו על ברואי, או העמדת ספק בדבר מטרה מוסרית לבריאה, וכלה בשאלה העולה גם בקרב המאמינים – מדוע הכל כה אקראי אם יש מטרה לעולם, מדוע יש סבל שרירותי, מדוע "צדיק ורע לו ורשע וטוב לו", ואיך תחושת ה"בחירה" והתביעה מן האדם לבחור בטוב עולה בקנה האחד עם רעיון ה"אחד", שהרי ה' יודע מראש מי יהיה צדיק ומי רשע והוא צופה אחרית דבר מראשיתו. גם שאלת היכולת לתקן טעות והטא תיקון אמיתי, ולשוב בתשובה, קשורה לעניין זה.

שאלות כמו אלו יכולות להוות מחסום לאותם אנשים שהחשבון ה"ראשוני" אינו חזק אצלם, אך מי שהוא קרוי "אדם" בטבעו ובעל תודעת "ראשון" מפותחת, אין שאלה זו מרפה את ידו מאמונתו בייעוד. צלם האנוש שבקרבו כולו צועק "יש כאן בורא", ולא רק 'בורא', אלא "יש כאן מצווה". ואם כי חזקה וקיומית היא השאלה העולה מכל ממדי ה"אחד" הטבעי האקראי, אצל בעל תודעת ה"ראשון" השאלה בדבר משמעות ותביעה לקשר עמוק עם היוצר ב"ה

19. השווה לשיטת ה"מתכלמים" המזכירים ב"מורה הנבוכים" לרמב"ם.

היא קיומית כל-כך, עד שהיא דוחקת את שאלת האקראיות לכדי איזו ידיעה הנשארת ב"צריך עיון". אפשר לומר אף יותר מזה: שאלת האקראיות תהפך אצל אדם בעל תודעה "ראשונית" מפותחת לחומר בעירה לעבוד באמצעותו ביתר שאת למען מילוי שאיפותיו לתקן עולם במלכות ש-די; זה רק יחדד לו את המטרה הבאה לחיפושיו, וכולו זעקה: "יש כאן גואל".

דווקא החידוד שבין תכונת ה"ראשון" שבבריאה לתכונת ה"אחד", הוא הפתרון לשאלת האקראיות. אמרנו שהתכונות הללו – שתיהן ביטויים עמוקים לשני עניינים א-להיים עמוקים: האיך-סופיות שלו מחד, ועומק טובו להיטיב לאחרים בכך שמראה להם גדולתו, מאידך. הנטייה של האדם המצוי היא להיבהל מאיתני הטבע, ולזהות ולשייך לבורא רק את האיך-סופיות. אם תצדף לזה את בהילותו לזרום עם יצריו הפראיים הקדמוניים, תתקבל כאן תחושת חוסר יכולת לחשוב אחרת מלבד שאיך-סופיותו של הבורא מכריחה אותו אל השרירותיות שבחיינו. אך ככל שלאדם תהיה יכולת להאזין לפנימיותו ולמחוזות היותר קיומיים שלו, שם יגלה סוג של בריאה שאיננה פחות וודאית ומוחשית מכל מרחבי העד של היקום, ואפילו יותר איכותית מהם, והיא נגלית על-ידי ה"חשבון" האחר אודות רצונו של ה' להיטיב לו בהכרתו אותו, ועומק התביעה ממנו לחצוב בעבודה המוסרית שלו את דרכו לחיקון העולם על-ידו. אם יעמיק עוד יותר, ימצא את עצמו ודאי אודות קיום הבורא המכוון אותו לכך, והעמקה נוספת תגרום לו הבנה בדבר התלות בין הישארות הקיום שלו וחשיבותו ובין עבודתו המאומצת להכיר את בוראו ולמלא את רצונו הנשגב.

אין שום סיבה להעדיף את איך-סופיותו – "דיעתו" של הבורא, על פני ה"רצון" המכוון שלו להיטיב. נהפוך הוא: כמו שבעולמו של האדם תחושת המשמעות והייעוד קיומית יותר מ"דיעתו" החיצונית אודות איך-סופיות העולם שמסביבו, כך לא מן הנמנע שאצל הבורא תשבון איך-סופיותו טפל לתשבון רצון הטובה.

וכן אמר הבעל-שם-טוב הקדוש זצ"ל:

והנה כן ברא הקב"ה את העולם, דלא יקשה אדם איך שייך שכר לצדיק ועונש לרשע, הלא ידע א-ל ויש דעה בעליון, שצפה והביט עד סוף כל הדורות וידע שזה יהיה צדיק, אם-כן מוכרח הוא להיותו צדיק ולא ייתכן לו שכר, וגם ידע שזה יהיה רשע ולא ייתכן לעונש, כיון שלא היה יכול לשנות ידיעתו יתברך שמו!

ויש לומר אף שיש לו ידיעה, מכל-מקום הרצון שלו יתברך שייטיבו מעשיהם כי על-כן צוה לנו כל התורה ומצותיה, והרצון בעצמו מנגד לידיעה מתחילת המחשבה, ויוכל אדם להמשך אחר רצון השם יתברך וציוויו ולא אחר הידיעה, שהרצון יכריח הידיעה, כיוון שאין חפץ לרצון ה' בידיעה זו וכמעשה זה, והידיעה היא שלא לרצון, ואם ירצה אדם

יטיב מעשיו כמו שהוא הרצון של ה' יתברך, ולא יוריד וישלשל לעצמו הידיעה, כי הידיעה של רע הוא הרע בעצם, שהיא הסטרא אחרא שנבראת לניסיון הצדיקים, כמ"ש "כי מנסה ה' א-להיכם אתכם", כי העולם הזה הוא עולם הניסיון שהנשמה נשלחת שם להיותה בניסיון בעולם הזה, דאם יעשה החטא הרי יטה אחר הידיעה, ואם לא יעשה הרי יטה אחר הרצון והציווי המנגד לידיעה, שעל זה נאמר "אשה ריח ניחוח לח" – נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני". והבן זה. כתר שם טוב אות שמה

שמה יאמר אדם: העדפת הרצון על הידיעה נכונה רק מצד הסתכלותנו כברואים, אולם מצד הבורא יתברך שני הדברים אינם חשובות שונים ואצלו כלול גם תחום הבחירה בידיעה. כדברי הרמב"ם, ש"הוא המדע והוא היודע". מכל מקום יש כאן הסכמה, שמבחינתנו כברואים החשבון של חפץ ההטבה, וממילא תשיבות עבודתנו המוסרית-קודם, כי הלא כל מציאותנו כבריאה אוטונומית מחוץ לאור האין-סופי שקדם לעולם העשייה שבו אנו נתונים – היא רק מצד החשבון של רצון הבורא להיטיב לברואיו.

אולם נראה שהצדק עם אותו אדם גם בחשבון שמצינו. עומק טובו של רצון הבורא להיטיב לא יוכל להתגלות כל עוד יש פער בין הרצון לידיעה, כי סוף כל סוף תכלית הרצון היא הידיעה-הכרה שטוב ה' מתפשט בכל, בלא שיעור כלל, לכן נראה לומר שאין כוונת הבעל-שם-טוב בדבריו שאין לנו עסק כלל עם הידיעה – שהרי רק ברובד שלה מוכר הכל כטוב – אלא רק שנקודת המוצא שלנו איננה ה"ידיעה" אלא ה"בחירה". אולם מנקודת זינוק זו אנו נעים בבחירתנו לדעת על הבורא ולהתקשר אליו בכל ישותנו, וזה יקנה לנו בסוף התהליך גם את עולם הידיעה, וכדלהלן²⁰.

יש כאן דין של "גיטו וידו באים כאחד": רק אחרי שהבנו שתחושת ה"ראשון" והיעוד המוסרי היא יסוד קיומנו כנבראים, נוכל להזדקק לחשבון השני של אין-סופיותו של ה', לאמור: ה' ברא אותנו כדי להיטיב לנו, וזאת על-ידי שנוכל להכיר את גודלו וטובו שהינם גדולים ורחבים עד אין-סוף. אולם החשבונות האין-סופיים מתאפשרים להיות מובנים לנו לאשורם, רק אם נבנה את הכלים לתופסם. ומהם הכלים? לא לרצות להבין את האין-סופיות, אלא למלא את חובתנו בעולם, לעמול להכיר את יוצרנו באמת, וכגודל החתירה למילוי רצונו כך תהיה עומק התשובה לשאלותינו אודות האקראיות, הסבל וחוסר ההבנה של הנהגות ה' בעולם. ככל שאדם בטוח ברצונו לדבוק ברצון קונו וזועק להבינו, כך הוא נדבק בו, וכשדבקים ביוצר – כל המציאות הבוראה מתגלית

20. באותו אופן שהערנו בראשית דברינו, שעולם ה"אחר" החשוך, עולם הטבע השרירותי המשקף את האין-סופיות ה"אחדית" העליונה מהבנת האדם – עולם זה עתיד גם הוא להיות קנוי לאדם.

במשמעות העמוקה שמעבר לסובייקטיביות המוטבעת בהבנתנו, ונגלית האחדות שבין איך-סופיותו לבין רצונו בעבודתנו.

ניקה כמשל את עניין הניסים שנתגלו לישראל בהיסטוריה. ישראל זעקו לישועה ונושעו על-ידי נסים. נס הוא סוג של גילוי רטרואקטיבי בסוגיית השגחת ה' על ברואיו – מה שנראה לאדם קודם אקראי מתגלה כמכוון, ומה שנראה לו כחוסר השגחה, נראה למפרע כמושגח על-ידי ה' בהשגחה פרטית. כיוון זה היה טמון כל הזמן ב"טבע", אך הסובייקטיביות החשוכה שאחזה בתודעה לא אפשרה לאדם לראות זאת עד עכשיו. הטבע שעד כה שידר רושם של חוקים אקראיים בלבד, חושף מתוכו חוקיים רצוניים ודווקאיים להיטיב. מרגע שנחשף ה"נס" בכל אדירותו, נחשף עומק הטבע.

אך למי מתגלים הניסים? למי שחתר לגלות את הקשר של ה' אליו, ולא נתקע במילוי תאוותיו היצריות החשוכות במסווה של קושיותיו הפילוסופיות. הוא זה שנתברר למפרע כמסוגל לגלות פתרון לסוגיות אלו. מן המקום העמוק שאליו הגיע הבוחר והעמל, נחשפו שתי התכונות האלהיות כתכונה אחת – ה' אחד ושמו אחד. לאדם המבקש התגלה ארון הכל בכל איך-סופיותו, כמו בעומק טובו²¹.

21. הרע מתברר כאן כסיכון סובייקטיבי עמוק של הבריאה והאנושות, אך בחשבון כולל ורחב הוא איננו אלא עירוב מוטעה בין מושגי ה"ראשון", שאצלו חייב להיות חשבון של אסור ומותר, וכין המציאות מצד עצמה, מצד קיומה האלהי האיך-סופי, שבו אין רע כי אין דבר שאין לו מקום, ואם הרע יוצר כאב ושבירת כלי האדם הנפגש בו – הרי זה מוצב רק בחשבון עולמו של ה"ראשון", ומאמין כל ילד יהודי, שה' בסוף הדרך יראה לאדם איך כל כאב וסבל יש לו פירוש ומבט שכולו טוב לגמרי – וממילא לא נשאר מקום לדון על "רע" מציאותי "אחרי" בערכו המוחלט והאיך-סופי.

הרי בעומק, אפילו הרשע מגלה את כבוד ה"אחד" בחייו, כמו פרעה הרשע, שיצא מרשעותו ועקשנותו כבוד שמים נצחי. אלא שכאן טמון כל החילוק בין שני החשבונות: אם מצד תודעת האדם עצמו לא היה רצון לגלות כבוד שמים – הרי דווקא בגלל שהוא עולה רק בחשבון ה"אחד" הנצחי, הוא מתבטל כליל בחיק האיך-סוף כתודעה נפרדת הראויה לקיום – כי לא לשם חשבון "אחרי" כזה בלבד ברא ה' עולם וזלתי לו, אלא לשם הכרת ה"ראשונים" את אחדותו, וכדי שיתבטלו מצידם הם. באמת, לולי שבני ישראל היו מבינים מתבוסת פרעה כבוד שמים – לא היה צורך בו בעולם ולא היה נברא. לא אל ה"אחד" הקדום יש לשוב, כי אם אל ההכרה והרצון שאנו מציידו, כיחידה בפני עצמה, גבין עומק גדלות ה"אחד" הנעלה, ב"ה. "באור פני מלך חיים". לבחור ב"אחד" תחתון לברו, משמעותו להשיב את העולם לנקודת ההתחלה ללא התגשמות מטרותו. זה עומק המתייה של המבול – האדם ה"ראשוני" אכל מה שהוא "בישול" לעצמו. הוא ביקש להיבלע ב"אחד" לגמרי, ולכן לא היה זכאי לטעום מן הסעודה שבה היה שותף, כי לא עשה שום מאמץ מעצמו. ומהו המאמץ הזה? להתגבר ולצמצם את כוחות ה"אחד" החשוכים, ולא לחזור לעידן קדמון שלפני ה"ראשון". "לא תהו בראה – לשכת יצרה". האדם מציידו נדרש לעבוד מתוך מאמץ להבין כבוד קונו ביישוב הדעת שלו, במיעוט תאוה וללא תחושת כפירה וישות בלעדית.

יחזור המקשה להקשות על עניין זה עצמו: בסופו של דבר, אין זה מוסרי שמישהו נבחר להתייגע ולהצליח בניעתו לגלות את טוב ה', ומישהו אחר לא נבחר לעבודה זו. נחזור ונאמר לו, כי אף התשובה לשאלה זו עדיין תלויה בשואל, התשובה היא – חתור וזעק לעבוד את בוראך, ואז התשובה ושינוי המציאות כפי הבנתך יבואו כאחד ממקום שלפני ה"אחד" החשוך, המשפיע כעת על תפוסתך ההווית. אם לא חתרת באמת, הרי שגם בחשבון בחירי לא היית זכאי לחשובה²².

האר"י הקדוש כבר ביאר בהרחבה²³, שלעולם לא תגיע מממד ה"ידיעה" מניעה לאדם לעבוד את בוראו, כי במקום שיש "בחירה" שם באמת אין "ידיעה", וכן להיפך.

בתורת איז'ביצא מבואר, שנקודת המוצא לעבודת האדם בכל הקשור למישור ההווה והעתיד היא ה"בחירה" – השאיפה המתמדת לשפר את המעשים ולצמצם את כל המחשבות והרצונות לעבודתו יתברך "בלי חכמות". אך מטרת ה"בחירה" – לחשוף את ה"ידיעה". האדם השלם מחויב לבחור בה' לא רק בממדיו המעשיים או ההכרתיים, כי כאן תמיד יישאר הספק אודות יכולתו להיות דבוק בא-להיו. האדם מחויב לסוג רדיקלי יותר של "בחירה", שבו האדם תפץ בכל ליבו וחותר בכל ישותו להתקשר לה' בדבקות כזאת שתפרוץ את כל הממדים המסתוריים, ותיגלה האמת הקיומית היחידה שהכל מה' יתברך²⁴. אם יחשוף את מעמקיו עד המקום שבהם מתגלה הקישור העצמי שלו לה', שם יתגלה לו התוכן העמוק ביותר – שהכל ניתן לו מה', גם יכולת בחירתו. הדבר צריך להיאמר גם מהכיוון הנגדי: לא הייתה לאדם אפשרות לבחירה עזה שכזו, אם המאמצים האנושיים שלו לא היו יונקים בהסתר כל העת מדבקות של דבר ה' במעמקיו. אדם שהתחיל מנקודת מבט "ראשונית" כנה, ידיעה שכזו לא תגרום לו רפיון

22. עניין זה מתגלה אצל גדולי הגרים המתאמצים להצטרף לעבודת ה' בכל כוחם. זהו ההבדל שבין ערפה לרות. ערפה שמעה את קושיותיה של נעמי ולא התאמצה להתעקש ולדבוק באמת של חותנתה. היא פנתה עורף לנעמי, ואכן בניה נותרו בין הגויים המפנים עורף לה' ולעמו. ורת שמעה את הקשיים אך לא ויתרה. ייתכן אף ששמעה שאין שום יכולת להצטרפותה לקהל ישראל: "לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה'", אך נשארה ברצונה העיקש לדבוק בעם נעמי, ולכן הממר הבחירי שלה חשף את האמת הקיומית אודותיה: היא נועדה להיות אמה של מלכות, ושורש למשיחיות. גם הפירוש התורני הולך ומקבל רטרואקטיבית הבנה מחודדת ואמיתית יותר: "עמוני ולא עמונית, מואבי ולא מואבית". יוצא שאין כלל – ולא תוכל להיות לעולם – סתירה ממשית-קונקרטיה בין הידיעה והבחירה.

23. מובא בכתבי האר"י בספר 'ד' מאות שקל כסף' בסופו.

24. זהו תוכן מה שאמר: "איזה הוא דרך ישרה שיכור לו האדם – יהזיק באמונה יתירה שנאמר 'עיני בנאמני ארץ לשבת עמדי'" (תמיד כח ע"א) – יש אמונה ויש אמונה, ויש בחירה ויש בחירה: יש אמונה רגילה שלפני תשיפת קדושת המעמקים, אך יש סוג של אמונה יתירה – סוג של צעקה פנימית של המאמין שאיננה נפסקת עד שרואה איך נחשפים לו מעמקיו, ומתוכו יודע הוא ידיעה חיה איך הכל ממנו יתברך – "אין עוד מלבדו".

במאמציו, אלא להיפך: זה מאתגר אותו לבחור בחירה עצמית ואמיתית ברצון ה', "בחירה" שכל עצמותה ספוגה "ידיעה".

ו. "ראשון" ו"אחד" – בין ישראל לעמים

בכל ההיסטוריה של עם ישראל, העם הנבחר, התגלתה מסירות הנפש שאינה מחכה עד למילוי תשובות שמתחום ה"ידיעה", ולכן התגלו אצלו ה"נסים" שמשנים את כל תפיסת האקראיות וההסתר שבעולם הטבע. ישראל בהיסטוריה שלהם מוכיחים שיש להתחיל במסע לעבר הא-להים מתוך הרצון לעבודת ה' והתירה מוסרית שבאדם, ולהתנתק מחשבונות של "ידיעה" ו"חוסר השגחה" המכבצבים מתוך המציאות הזמנית, אך המגמה היא להתקשר אל ה"אחד" עליון הכולל את שני החשבונות – של ה"אחד" וה"ראשון". מכאן מסירות הנפש לא-להים, עד כדי מות קדושים הלא-מוסבר של המוני בני ישראל בכל הדורות. שורש החופצה נעוץ בעמדה שמי שבחר בו ה' לעבדו, מתגלה בהיסטוריה כעובד ה"ראשוני" בשלמותו, אשר אצלו תתגלה הבחירה בה' בשיא עצמתה: בחירה כנגד בחירת ה' בו.

אצל האומות הדבר הפוך: נוכל למצוא אצלם את האמירה הדטרמיניסטית אודות הבורא, אך שכמגיע הדבר לעולמם הפרטי הבורח, נמצא אצלם תחושות של בחירה אוטונומית וגאווה עמוקה, בבחינת "לי יאורי ואני עשיתי"²⁵. זה מה שנאמר בזוהר הקדוש, שאצל הגויים "שרי בחבורא – וסיים כפרודא", ואילו אצל ישראל "שרי כפירודא וסיים בחיבורא"²⁶. לכאורה נראה שעבודת ה"ראשון" היא הפירוד מעוצמות האינסופיות האלהית שבטבע, אך בסוף התהליך מתגלה שדווקא ה"בחירה" מובילה אל ה"ידיעה", ודווקא ההתנתקות מה"אחד" החשוך, זוהי הדרך לחיבור לאותו ה"אחד" העליון והאינסופי החביב בבריאה.

ישראל חפצים בדעת וחכמה כדי ללכת כאור ה'. אצל יהודי, תודעת ה"ראשון" היא כלי בידיו כדי למלא בו את תודעת ה"אחד". אומות העולם אינם מכירים את ה"אחד" העליון, אלא בעיקר את ה"אחד" הקשור לעוצמת הטבע, וגם ל"אחד" זה הם ניגשים מתוך תחושת מרכזיות הדעת וגאווה ה"ראשון" האנושי. לכן לימוד הפילוסופיה ושכלול הדעת אצלם לא מעכב בעדם מלחזור ולעסוק בניצול המאוויים הטבעיים. באופן לא-מודע נוה להם להישאר ב"חושך" הקדמון, ואין להם עניין לצאת ממנו. יש מגדולי חכמיהם היודעים לכאר מדוע אסור לקלקל את עוצמת החושך. טענתם היא שה"אחד", גם התחתון ביותר, משקף יותר את גדולת האלהות מאשר אותו אור קטן של ה"אחד" כפי שהוא

25. יחזקאל כט ג

26. זוהר משפטים צה ע"א

בכלי התפיסה של האדם ה"ראשוני". עם ישראל שומע טענות אלה, אך נשאר אחוז בכל מאודו ברצון ה', לירא אותו ולשמור מצוותיו, ללכת באור הדעת, ולא להיות שרוי בחושך היציר. זו מהות האדם העמוקה ביותר: "הן יראת ה' היא חכמה"²⁷.

תמצית דיוננו עולה בצורה חדה ותכליתית במדרש הבא:

מעשה ששאל טורנוסרופוס הרשע את רבי עקיבא: "איזו מעשים נאים, של הקדוש ברוך הוא או של בשר ודם?" אמר לו: "של בשר ודם נאים". אמר לו טורנוסרופוס: "הרי השמים והארץ – יכול אדם לעשות כיוצא בהם?" אמר לו רבי עקיבא: "לא תאמר לי בדבר שהוא למעלה מן הבריות שאין שולטין עליו, אלא אמור דברים שהם מצויין בבני אדם" אמר לו: "למה אתם מוליך?" אמר לו: "אני הייתי יודע שעל דבר זה אתה שואלני, ולכך הקדמתי ואמרת לך שמעשה בני אדם משל הקדוש ברוך הוא". הביא לו רבי עקיבא שיבולים וגלוסקאות, אמר לו: "אלו מעשה הקדוש ברוך הוא, ואלו מעשה ידי אדם". אמר לו: "אין אלו נאים יותר מן השבלים?" אמר לו טורנוסרופוס: "אם הוא הפך במילה, למה אינו יוצא הולד מהול ממעי אמו?" אמר לו רבי עקיבא: "ולמה שררד יוצא עימו, והוא תלוי בכטנו ואימו תותכו! ומה שאתה אומר למה אינו יוצא מהול, לפי שלא נתן הקדוש ברוך הוא את המצוות אלא לצרף אותם בהם. ולכך אמר דוד, 'אמרת ה' צרופה'"²⁸.

תנחומא פרשת תזריע סימן ה

האור היהודי, הקטן אך האיכותי, מול אחיות הגוי בעוצמות הטבעיות העיוורות – בחושך הקדמון – זהו ציור המלווה את התמודדות ישראל מול העמים בכל הדורות: מיעקב התם, הספון באוהל, מול עשו הצייד, שכל מרחבי השרות שלו בסופו של דבר רק מעייפים אותו – "ויבוא עשו מן השרה והוא עיף"²⁹, דרך עוצמתו ה"אורית" של פרעה המוכס בידי תוכחותיו של משה, ועד הניצחון הסמלי של אור פך השמן הקטן של כהן גדול על עוצמת תרבות החכמה יפני הגוף של יוון ורומא.

27. איוב כח כח

28. חשוב לציין שסוף הוויכוח האידיאולוגי הזה הסתיים בהריגת ר' עקיבא על ידי אותו רשע. ראה קהלת רבה פרשה ג, ואיכה רבה פרשה ג. גם כדורות האחרונים השתמשו בסוגיית הברית גדולי צורינו, והדברים מוזכרים בספריהם המתועבים. ויכוח זה הסתיים גם הוא בהריגת רבבות עמן בית ישראל בשואה הנוראה כדור האחרון.

29. בראשית כח כט

ז. ברית המילה: סמל עבודת ה"ראשון" המואר מן ה"אחד"

המדרש שהבאנו מוביל אותנו לדון אודות המאפיין המוחשי ביותר המבדיל בין עובר ה' למי שלא עברו – עניין ברית המילה בפרט, ומושג "ברית" בכלל. כל מקום שאנו מוצאים "ברית" בתורה, רמזו במקום זה מפגש ה"ראשון" וה"אחד". בריתות קדומות נעשו על-ידי כריתה – בין כריתת אברים גשמיים, ובין כריתת חלקים רוחניים. העבודה הראשונה הייתה הקרבת הקרבן של הבל שהתבצעה על-ידי כריתת החיות שבחיה. תודעת היראה שהתייסדה לאתר המבול התבססה על-ידי ברית נח, שהקים מזבח וכתר עליו את החיות הטהורות. אברהם בברית בין הבתרים מכתו את האיל והעגלה המשולשת, וכן הלאה עד עבודות המשכן והמקדש. ברית נעשית על-ידי חצייה של משהו מהותי לשניים, כדי לבטא שכל אחד מן הצדדים חסר בלא חלק חברו³⁰.

ברית המילה חושפת גם היא את ההרדיות שבין ה"אחד" ל"ראשון", את היות האדם כלי לאור האחדות, ואת היות האור האחדותי מתגלה דווקא על-ידי עבודת ה"ראשון", דבר המבטא את השותפות העמוקה ביניהם.

במרוצת הדורות הפכה ברית המילה לסמל שמאפיין את ההבדל בין הישראליות לגויות, סמל העבודה ה"ראשונה": כריתת הערלה היא כריתת חלק מן הגוף, ומסירה בזה את אשליית השלמות של האדם כעומד בפני עצמו. הערלה עומדת במקום שהוא כלי ההשפעה של האדם, ומתיימרת לומר לו, שעצם העבודה שהוא משפיע על המציאות מורה על שלמותו מצד עצמו, והוא אינו נזקק לקבל הדרכה א-להית כיצד להשפיע, אלא "לזרום עם עצמו" כפי נטיית טבעו העיוורת. סופו של ה"זורם" שיהיה נשטף בעוצמות הטבע ובטל אליהן, וכל אישיותו נעלמת ונבלעת באחדות הגסה. השלמות המדומה שמציג העולם הערל היא שלמות שאין לאדם חלק בה. היא לא שלמות שאדם משיג בעבודת תודעתו. היא שלמות שניחנת לו באינסטינקטיביות ובצורה אגבית וחשוכה. כמו שהיא מופיעה אצל האדם, כך היא מסתלקת ממנו, ואף יותר מזה – סופו להיבלע בה ולא יוכל לבלוע אותה.

ברית המילה מכריזה על כך שהאדם, אין כוחו בהשפעתו מצד עצמו, אלא בהיותו כלי. שלמות האדם נעוצה בהכנת חסרונו והיותו זקוק לאור א-להי שידריכו מה, כיצד ואיפה להשפיע. הסרת הערלה, הסרת השלמות המדומה והמודעות לחסרונו העצמי שיש בטבע העיוור – דווקא היא נקודת המפתח לכל עבודת האדם.

30. עיין רש"י בראשית טו י, לגבי ההליך ביתור החיות בכריתת בין הבתרים:

חילק כל אחד לשני חלקים, ואין המקרא יוצא מידי פשוטו, לפי שהיה כורת עמו ברית לשמור הבטחתו להוריש לבניו את הארץ, כדכתיב "ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמר" וגו', ודרך כורתו ברית לחלק בהמה ולעבור בין כתריה.

הגוי ערל בעצמיותו. הוא אינו מסוגל להכין את עוצמת הזדקקותו לאור. גם אם הוא נימול בפועל, בעצמיותו אין לו קשר עם הדבקות האלהית בצורה מולדת אלא בצורה קנויה בחיירת, ולכן איננה עמוקה. ההלכה אומרת שהנודר הנאה מערלים מותר בנימולי עכו"ם, וטעם הדבר, מפני שהם ערלים בעצם³¹.

כאן אנו מגיעים לחשבון ה"ידיעה" שבברית המילה. העבודה חייבת להיות מיוסדת על העצמיות האחרותית. עבודת ה"ראשון" אינה חשובה מצד עצמה, היא חשובה מנקודת היותה מגלה את ה"אחד". לכן העבודה צריכה להיות טבע נשמתי, הנובע מן המקום בו ה"אחד" בותר ב"ראשון" בקשר שלא תלוי בעבודתו. דווקא חיבור כזה נותן חוקף לגלות זאת עליידי עבודה והפיסת הזדקקות לאחד, כפי שמתגלה אצל ישראל, האדם הנבחר.

יהודי הוא נימול בעצם, גם כשאינו נימול, גם בעת שאינו עובר. אף אם חלילה הוא מועד וחוטא, יש כאן אמנם החטאה לגילוי הקשר מצד האדם, אך אין החטא מנתק כלל את עומק שייכותו לה³². ישראל שייכים לנקודת שביית השבת. קישורם לה' הוא עצמי ולא תלוי בעבודתם. העבודה יונקת את עוצמתה ואיכותה ממנוחה זו.

גם עובדת היות המילה מצווה מתמשכת ואינה תלויה בתורעה, מבטאת עניין זה:

ובשעה שנכנס דוד לבית המרחץ וראה עצמו עומד ערום, אמר: אוי לי שאעמוד ערום בלא מצוה! וכיון שנזכר במילה שבבשרו, נתיישרה דעתו. לאחר שיצא אמר עליה שירה, שנאמר: "למנצח על השמינית, מזמור לדרד" – על מילה שניתנה בשמיני. מנחות מג ע"ב

מצוות ברית המילה מתאפיינת גם בזה שהיא מצווה שטבועה בגוף, וממילא מגלה את קרושת הגוף הישראלי. הפלא הזה, שישנה קרושה ברובד כה חיצוני וחומרי, מביא אותנו לדרך לא רק ביחס של האדם לבריאה החיצונית לו, אלא גם על יחסי גוף-נפש, העשויים להתבאר לנו גם הם לאור השקפת ה"אחד" וה"ראשון".

31. גדרים פ"ג מ"א:

קונם שאיני נהנה לערלים" – מותר בערלי ישראל ואסור במולי אומות. קונם שאיני נהנה למולים" – אסור בערלי ישראל ומותר במולי עכו"ם, שאין הערלה קרויה אלא לשם עכו"ם שנאמר (ירמיה ט): "כי כל הגוים ערלים וכל בית ישראל ערלי לב", ואומר (שמואל א יז): "והיה הפלשתי הערל הזה", ואומר (שמואל ב א): "פן תשמחנה כנות פלשתים, פן תעלוזנה בנות הערלים".

32. קידושין לו ע"א:

ר' מאיר אומר: בין כך ובין כך אתם קרוים בנים, שנאמר: "בנים סכלים המה", ואומר: "בנים לא אמן בם", ואומר: "זרע מרעים בנים משחיתים", ואומר: "והיה במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם, יאמר להם בני אל חי".

ח. ה"אחד" וה"ראשון" ביחסי גוף-נפש

דיברנו בתחילת המאמר על שני הרצונות הקדומים שבעולם, השקולים אצל ה': מציאות האינסופיות האלהית הלא נתפסת לעומת רצון ה' לברוא את בעלי תודעת ה"ראשון" להיטיב להם בגילוי אורו. אצל ה' הקיום וההכרה הם דבר אחד כדברי הרמב"ם: "הוא המדע והוא היודע". וכצדמו וכדמותו גם בפנימיות האדם, במקום העמוק ששם עצמיותו דבוקה ביוצרה, ישנה אחדות בין עצם חיותו ובין המודעות לה, בין ה"יש" ובין התודעה.

רק מצד עולמו הגלוי לו יש "פיצול אישיות" בשיקוף מציאותו העלומה: הנשמה על כל כלי ביטוייה התודעתיים³³ מקבלת מן השורש העלום את יכולת בחירתה והבנתה. בדומה ליוצרה היא בעלת בחירה תופשית, ואם תכיר בהכנתה את הגדלות האלהית היא תוכל לשאוף ולהתבטל אליה, דווקא מתוך יכולתה להכיר במציאות אחרת חשובה זולתית לה.

הצד השני של שיקוף העצם הוא הכוחות החווייתיים הגופניים שלו. הם רחוקים מלשקף את שורש האדם בהכרה וביטול ליצרו וצור מחצבתו, כפי שהנשמה משקפת, כי הם נתרחקו ממנו מרחק רב מכדי לזכרו. אך לעומת זאת, הם כמו מראה הפוכה: הם משקפים תכונה עמוקה יותר, "אחרית" של השורש, את עצם הישות והקיום שאינם תלויים אפילו בהכרת הדבר. כמו שהתשובה לשאלה מציאות ה' היא סתמית (במובנה העליון, כמובא בחסידות) – "ככה", כך בעולם הטבע הנמוך החוקיות מתנהלת בצורה שלא תלויה בהכנה רציונלית, אלא "סתם ככה". אפילו מושגי הטוב והרע המוסרי ממושגים בעולם הטבעי, כי הם שיקוף רחוק של "עץ החיים" הקיומי, שלמעלה מ"עץ הדעת טוב ורע". אמנם ה"ככה" של הקיום הטבעי מתעמע, כי זה רק שיקוף הפוך של ה"אחד" העליון, ובאמת אין ה"אחד" החשון חשוב מצד ממשותו, אלא רק התוכן של ה"אחד" העליון שמשתקף בו. אולם עצם העובדה שזהו הכלי שהעצם בחר להשתקף בו מגלה לנו, שהממד הגופני – במיוחד אצל עם ישראל – יש גם בו חלקים אותנטיים וחשובים שמשקפים ישירות את כוונת היוצר, ושבאמת שורש ה"כלים" גבוה משורש ה"אורות". לכן טמן ה' דווקא בהם את שורשם העליון, הסתמי והגבוה. אך מי יכיר מה עצמי אמיתי וא-להי בגוף ומה רק שיקוף מעולם רחוק, וכעין "פטה-מורגנה" מתעמעמת? באה עבודת ה"ראשון" של ההכרה

33. מקום משכן הנשמה בשכל המשכיל, כך מובא בספרים פנימיים. יש להבחין בין שני מושגי "נשמה" המוזכרים בספרים הפנימיים: יש מושג "נשמה" שהוא העצמיות שלמעלה ממושגי נשמה וגוף הנודעים לאדם, ויש מושג נשמה מול גוף, שמשכנה בשכל, וממנו המוקד ההכרתי (ולכן גם הבטל) של האדם, ולמושג הזה אנו מתכוונים כאן. יש להעיר שבמשנת איז'ביצא ממעטים להשתמש במושג "נשמה", ומעדיפים את המושג "נפש". אולי כדי להבדיל בין שני מושגים אלה.

השכלית ומאששת את הקיומיות של התופעה, ומבררת בבירור זהיר מתוך ההסתר הגופני את נקודות הקיום האמיתיות, ודוחה את הדמיון הכוזב שבהן³⁴.

גם בבירור זה צריך לזכור לא לדחות לחלוטין את הגופניות, אלא לבררה.

ניקה לצורך זה את נושא התאוה לעניין כלשהו. החשק לדבר – זהו שיקוף של משהו שזקוק למרכיב שהוא חלק בלתי נפרד ממנו, שקשור להתפתחות הבסיסית של קיומו. "על תאוה לא שואלים שאלות"³⁵. השאלה נופלת רק על פרטי המושא שאליו מתאווים. כלומר השאלה היא, האם חלק זה איננו מעורב עם חלקים המזיקים לקיום? האם התאוה לא מקדימה את זמנה בטרם שהגורם הצורך יהיה כשל לצריכת הדבר? האם עצמת התאוה איננה מוגזמת וגסה וצריך לעדנה? אלו ספקות שהמודע והמוקד ה"ראשוני" תפקידו להעלות, כדי שהיחידה כולה לא תינזק ותישחת מצד היותה נבלעת בהסתר ה"אחד" החשוך, אך בוודאי אין תפקידו להרוס את עצם התהליך הזה של החיים שחושקים וצורכים את הדבר המשלים אותם.

ועדיין נותרת שאלה: מדוע מתקיימת דיכוטומיה זאת בין העצם לגילוייו? מדוע נצרך ההסתר הגופני השולט בעולמנו, היוצר ספקות כה עמוקים בתודעתנו, ומושך אותנו לחוויות גסות המשכיחות כל כיוון מוסרי או עמידה של משמעות מול כוראנו?

לפני שנענה, נשים לב שעד כאן כבר הרווחנו רווח גדול. כעת אנו מתבוננים בעולם ומבינים שהכל הוא אור ה' ה"אחד". בכל טמון וגנוו הפלא האין-סופי של האחדות הא-להית, וכל דבר הוא כלי הטומן בחובו את גדלות הכורא.

אך כאן בדיוק יש לשים לב לשני החשבונות הנפרדים: הראייה הזאת, שכל יט טוב א-להי היא ראייה מצד המבט האין-סופי, מצד ה'. אולם אנו צריכים להבין שיש גם "חשבון" ומבט שלנו כנבראים.

34. פעמים רבות הממד הגופני משקף משהו בעל עצמה, אך הוא כשלעצמו, אין בו כלום. משל למה הדבר דומה: למראה של צידו של הנהג. האדם רואה דרכה את הנעשה מאחוריו, ועל-פי זה יודע כיצד עליו לקדם את ענייניו בכיוון אחר מן הכיוון האחורי, כלומר בכיוון שלפניו. אם חס וחלילה יאבד הנהג את הידיעה והתחושה שהמציאות הניבטת מן המראה איננה לפניו באמת, וידמה שזוהי המציאות האמיתית שבה הוא אמור לפעול, יתרחש אסון. ומה באמת מאפשר לרוב הנהגים לחוש כמעט מבלי משים שזה רק שיקוף של מציאות אחרת, אתורית? איוו אינטואיציה בריאה המעוגנת בניסיון העבר. אינטואיציה זו קיימת בנו גם לגבי ה"מראה" הגופנית שלנו. אדם בריא מנסה להסיק מגופניותו משמעות רוחנית, כי מבחינתו זה התחום המוטל עליו, וכדלקמן. ככל שההיסטוריה מתקדמת, הניסיון האנושי מתחדד את ההבדל שבין מה שצריך להיות לפנינו, תודעה "ראשונית" העסוקה בדיכוי הנפש ומודעותה לא-להיה, ובין מה שאמור להיות תורם לנו בלא מודע – העוצמות התנוייתיות של הגופניות שלנו.

35. פתגם שאמר אדמר"ר הזקן מחב"ד, בהקשר למאמר חז"ל: נתאוה הקב"ה שיהיה לו דירה בתחתונים" (ע"פ תנחומא נשא טז).

כל יהודי יודע דבר והיפוכו, שבעצם הכל טוב, כי מצד ה' כל דבר משמש את הבורא לעובדו, ו"כשם שקילוסו של הקב"ה עולה לו מגן ערן מפי הצדיקים, כך עולה מגיהנם מפי הרשעים"³⁶. מצד שני – אנחנו נתונים בעולם הזה. איננו משיגים את החשבון הזה, ולכן אם נשתמש בו, ובשמו נתקשר לרברים רעים, יהיה זה שקר מוחלט, כי בעולמנו, הרע מזיק באופן ממש, ומרחיק את תודעתנו ממנו יתברך.

ומדוע ה' ברא את עולמנו בשונה מה"עולם" הנצחי, שם הכל מתגלה כטוב? כאן מקום התשובה הידועה, "דאכל מן חבריה, בקיית מסתכלא ביה"³⁷. ה' הסתיר את האור והטוב המוחלט, כדי שאנחנו בתודעתנו נהיה מסוגלים לפעול את מה שיהיה שכרנו, שהוא הבנת הטוב, ולא נאכל "לחם חסד", ולא נקבל ממנו את הבנת הטוב האמיתי "בחינם". עוד מטרה יש להסתרת האור האובייקטיבי בכלים סובייקטיביים והיא שכדי שיהיה לנו קיום, ולא נתבטל מעוצם אור ה' בגילוי.

לשם כך ברא ה' את העולם, על-ידי שצמצם את אורו האינסופי וברא בריאה תחתונה, העלים את אורו והותיר חשכה גופנית, כדי שבני האדם מצד עצמם, בהתאם לכלי תודעתם, יתחילו מהכרה שאין הם מבחינים בגלוי באור ה'.

אם האדם ידע בשלב זה לדחות את המשיכה הזו, לא לגעת בדבר הבריאה אשר אינו מבורר לו ולבנות יחס תודעתי נכון לה' לפי כלי התפיסה שלו בהווה – או אז יעניק לו ה' יכולת לראות אורו הבהיר במקצת הבריאה, ויתיר לו להשתעשע בזה ו"לאוכלו". כך ייתן ה' לאדם בהדרגה עוד ועוד הבנות רוחניות, שלפני עבודתו לא היו שייכות אליו באמת, והיו בבחינת "לחם חסד", וכעת הן חלק מעצמיותו בזכות מאמציו הבחיריים – בזכות ולא בחסד. תהליך זה יגרום לכך, שכאשר יופיע לפני האדם האור האינסופי הגנוז בכל דבר – האדם, עצמיותו ומודעותו לא יתבטלו. כי האדם ייזכר לעד כשותף אמיתי לגילוי כבוד ה' בעולמו.

ראוי להדגיש כי אין כאן חשבון פשטני של סובייקטיביות ואובייקטיביות, כאילו הרע שאנו תווים לא קיים באמת, ובאמת הכל טוב, ולנבראים מוצג הכל רק בצורת "כאילו" חסר, כל עוד לא הפנימו את גדלו וטובו של ה' – אין זה כך. ה' יתברך ברוב חסדיו כביכול תלה את האובייקטיביות של גלויי בסובייקטיביות שלנו, במיוחד בכל מה שקשור לקיום של העולמות המוגבלים שאנו נתונים בהם. בכל התורה אנו רואים שאם אדם יעשה את הטוב בעיני ה', כלומר ייפגש עם הדבר שיכול לגלות על-ידו כבר כעת כבוד שמים, הוא יתעלה וכל העולם כולו

36. שמות רבה פרשה ז ד"ה ד"א אל

37. ירושלמי ערלה פ"א. כלומר – מי שאוכל וניזון מתברו, מתבייש להפנות אליו את מבטו. במקורם, הדברים נוגעים לעניין כלאיים.

יתעלה עמו, והטבע השייך לו ישגשג ויפרח. ממדי הבריאה ה"אובייקטיביים" שחוצה לאדם משתנים, כי תלה ה' את הבריאה בדעת האדם, שהרי לשמו ולשם עבודתו היא נבראה³⁸. אם חלילה האדם יעשה עבירה, הרי באותו הרגע תודעתו סופגת "מכה" שמשכיחה ממנו את קישורו לבוראו ומציבה את כלל אישיותו כריחוק מבוראו ומטובו, וריחוק זה יתורגם לחורבן ממשי של ממדי התומר הסובבים את החוטא.

עובדה זו – שהטבע והגוף משתנים בהתאם להתנהגות האדם, הרי היא "שיקוף" ועדות לכך שכביכול גם אצלו יתברך הדבר נוגע, ובמקרה של פגם בבריאה הדבר מצער צער אמיתי, הנקרא בספרים "צער השכינה". ולמרות שאצלו יתברך ידועים החשבונות האובייקטיביים, שהכל בסוף יתגלה כטוב גמור – אין זה משנה כלל, כי כרגע בזמן סובייקטיבי וקונקרטי יש אדם שהטוב הא-להי אינו חודר אל תודעתו, מפאת חטאיו. צער זה דומה לאם המלאה כל טוב ואינה יכולה להניק את בנה בשל סירובו הטיפשי והעיקש, או לשמש שייעודה להאיר ולחמם, ומערכות הטבע מונעות זאת ממנה. יש כאן צער אמיתי, הגם שהוא זמני-סובייקטיבי. זהו הדבר אשר אמרנו לעיל: "במקום שיש ידיעה – שם אין בחירה, ובמקום שיש בחירה – שם באמת אין ידיעה", כביכול גם אצלו יתברך.

יוצא אפוא, שהסובייקטיביות של האדם היא אובייקטיבית לגמרי, אלא שהיא משתנה כל הזמן לעבר האובייקטיביות היותר מוחלטת ועליונה, שאינה מפרה כמלוא הנימה את חשיבותה של הסובייקטיביות-האובייקטיבית היחסית של האדם בזמן הווה.

ט. הלחם, האדם, ומוצא פי ה'

לאור כל החשבון האמור לעיל אודות יחסי גוף-נפש, מוכנת תחושת העצמיות והקיום של האדם שמתחזקת דווקא כאשר הוא מתעסק בהנאות הגוף. תחושה זו בתחילתה היא חשוכה ומתעתעת. האדם יוכל להשיג את האמת שבתחושה זו רק אם יעבוד על-פי חשבון הפוך. אם ייתן לעצמו להימשך אחרי הנאות הגוף, הרי הוא מתקשר אל הגוף באופן האינסטינקטיבי, החשוך והחיצוני שלו, ואזי בעצם איננו "קונה" מעצמו את סוד גופו, ותחושת העצמיות שבגוף הינה מעין מתנת חיים שאולה מאת הבורא, ולכן אחר חלוף העונג – תשוב העצמיות ותיעלם עוד יותר בגדלות האין-סוף הא-להי. מכאן הרעב הבלתי פתיר של היצר התאוותני,

38. מדרש תנחומא פרשת לך לך סימן כד:

א"ל הקב"ה: "משבראתי את עולמי הייתי מתגלגל בעשרים דור, עד שתבא ותיטול את המילה, ועכשיו אם אין אתה מקבל, דיי לעולם עד כאן, ואני מחזירו לתהו ובהו, ואין צריך לי עוד לעולם", לכך אמר: "אני א"ל ש-דיי" (שם בראשית יז א), דיי לעולם, ואם אתה מקבל עליך – דיי לעולם אני ואתה.

"בטן רשעים תחסר"³⁹. האדם הנמשך באופן קיצוני אחרי הנאות, ייהפך אצל הדבר לרדיפה כפייתית אחר החומר, גם לאחר שלא יוכל להפיק עוד תענוג מן הגוף. לאחר מותו ושבו אל עפרו כמעט ולא תיוותר ממנו שום חשיבות עצמית נצחית, כי הכל שב לאי־סופיות הא־להית כשם שהייתה לפני בריאתו. אולם, אם אדם נוטל את הנאות הגוף, מוסר אותן לה' ומשייך אותן אליו, הרי הוא "מוציא" מהגוף את סוד רוחניותו, את העצמיות ה"אחדית" הגבוהה שבו, ואז הנשמה קונה ב"דין" את רכוש הגוף, כי מסירתו לה' גילתה את חשיבותו העצמית של העובד אצל ה', וממילא היא חוזרת וקונה בדין ובהרחבת יתר את תחושת חשיבות קיומה. זו אותה חשיבות שהייתה בגוף בתחילה בצורת מתנה, ולכן הייתה טבעית, גסה ואנוכית – ומעתה ואילך נתבררה כחשיבות אמיתית ונצחית. לכן מעתה ואילך העיסוק בגוף יהיה חלק בלתי נפרד מעבודת הנשמה, מעבודת ה'. "הרוצה לנסך יין על־גבי המזבח – ימלא גרונו של תלמידי חכמים יין"⁴⁰.

למעשה, כל משך חיי האדם תלוי ב"חידושי תורה" הללו שעולים מתוך עולמו החומרי, כל הצורך של הנשמה לחיות בעולם של חומר, הוא רק לצורך לקיחת הממד הקיומי שמתחדש לה על עצמה בהיפגשה עם ממדי החומר. נחשף לה בכך רובד נוסף של עצמיותה הא־להית, נרבה נוסף של המקום שבו היא קשורה במעמקיה עם יוצרה⁴¹. דבר זה נכון בכל "דברי התורה" הגנוזים בכל מרחבי עולם החומר, וסוד זה נכון עוד יותר באותם חלקים גופניים שניכרת בהם העצמיות במקורה – והם חפצי מצוותיה של תורה, וכדלהלן בתלק השני של המאמר⁴².

נבאר תהליך זה באמצעות סוגיית האכילה.

לגבי המן נאמר: "ויענך, וירעיבך, ויאכילך את המן אשר לא ידעת ולא ידעון אבותיך, למען הודיעך, כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה'".

39. משלי יג כה

40. יזמא עא ע"א

41. ילקוט שמעוני תהלים רמז תתפט :

"כל הנשמה תהלל י־ה". א"ר חייא בר אבא דמן יפו: הנשמה שבאדם, בכל שעה היא עולה ויורדת, והיא מבקשת לצאת ממנו, והיאך היא עומדת בגופו? אלא הקב"ה כבודו מלא כל העולם, והיא באה לצאת, ורואה את יוצרה, וחוזרת לאתרויה, לכן כל הנשמה, כל זמן שהיא עולה ויורדת, תהלל י־ה על הפלאים שהוא עושה עמו.

בחסידות מבואר שהנשמה הרואה את יוצרה, רואה את כבוד ה' שבגוף. בדרכנו נאמר, שהיא רואה את העצמיות הנעלמה שלה, שהגוף מיטיב לשקף אותה מכוח ה"אחד" הגנוז בקרבו. זו דרשה דומה לדרשה המוכאת להלן על "מוצא פי ה'", שבחסידות מבואר שהוא מוצא פי ה' שבלחם.

42. סוד זה שרברי תורה יוצאים מדברי החולין, והם המחיים את האדם, רמוז ככמה מקומות בוהר הקדוש. לדוגמה, ראה זוהר חלק ב דף קסח.

יחיה האדם"⁴³. בחסידות מבורא, שאין "מוצא פי ה'" מנגוד אל ה"לחם". מוצא פי ה' המחיה הוא דבר ה' שבלחם עצמו. אין כאן הוראה להתנתקות מן החומר, אלא לימוד מעמיק כיצד מתקשרים נכון אל החומר, ומה יש להפיק ממנו.

המתבונן בכל הפרשייה שמתוכה לקוח הפסוק הזה, יוכל לגלות, שכל התהליך שצריכים בני ישראל לעבור ממצרים – דרך ארבעים שנות המדבר – אל חיי החומר שבארץ ישראל, וכל הלימוד שעליהם ללמוד אודות היחס הנכון לחיי עולם הזה, מרוכז בפסוקים אלו שבפרשת עקב⁴⁴. נבאר את העניין בשפת ה"אחד" וה"ראשון".

בני ישראל היו נתונים במ"ט שערי טומאה במצרים. מצב זה גרם להם לבלוע את ה"אחד" שבכל הנאות העולם בקליפתו ובוסריותו, בלי להבין שכאשר אין רואים את אור ה' בבהירות, אלא נסתפים עם התאוה הלא מבוררת ל"אחד" החשוך שבכל מאכל והנאה – מתקלקלת מודעות האדם וממילא נפגם הטעם לבריאתו. במצב זה ראוי להשיב את העולם לאינסופיות שהייתה טרם בריאתו, שכן זוהי משמעות התייחסות ל"אחד בלי ראשון". זה מה שקרה למשעבדיהם המצריים של בני ישראל שנבלעו בקדמוניות מי ים סוף⁴⁵. אין צורך לה' מבני האדם ב"ידיעה" שללא "בחירה" – כביכול זה כבר יש בידו גם בלעדיהם. וצונו ב"בחירת" האדם בו, כך שיוכל ה' להעניק לו בהדרגה את היכולת לראות בעיניו האנושיות את "ידיעתו" הוא ית', כאמור לעיל.

לצורך לימוד העניין הזה הוציא ה' את בני ישראל למדבר. המן הוא מאכל גשמי-ממשי מענג מצד אחד, אך חפץ א-לחי מצד שני, שעל כן לא הייתה בו תאוה יתירה. הוא היה מתאים ומדוד לכל אחד מישראל ליכולת העיכול הרוחנית שלו, לאפשרותו להתמודד עם ענייני העולם הזה. הפנמת העניין הזה במשך ארבעים שנה הכשירה את ישראל לכניסתם לארץ. הם למדו שההתמודדות עם עניינים גשמיים תלויה ביכולת הפנמת אורות המאכל הטבעי ובירורם.

43. דברים ח ג

44. דברים ח. עיי"ש ותראה כי הפסוקים כולם מתבארים על-פי דברינו.

45. בדומה ל"גיתמתני כי עשיתם" של דור המבול, שנבלעו במי המבול. במדרש מתואר שמי ים סוף הצליחו להיבצע רק בזכות יוסף הצדיק, שהוא יסוד העבורה ה"ראשונית":

"וינס ויצא החוצה". א"ל הקב"ה אתה נסת ויצאת חוצה, חייך הים יגוס מפני ארונו, שנאמר: "הים ראה ויגוס".

וראה גם דברי הירושלמי:

שני ארונות היו מהלכין עם ישראל במדבר: ארונו של חי העולמים וארונו של יוסף, והיו אומות העולם אומרים: מה טיבן של שני ארונות הללו? והיו ישראל אומרים להן: זה ארונו של יוסף עם ארונו של חי העולמים, והיו אומות העולם מונים את ישראל ואומרים: וכי אפשר לארון המת להיות מהלך עם ארונו של חי העולמים? והיו ישראל אומרים: על-ידי ששימר זה מה שכתב בזה.

אולם דווקא בגלל שאורות תבואתה של ארץ-ישראל גבוהים בפנימיותם, האדם נפגש עם החושך המדומה המקיף אותם ומסתיר מהם את אור ה' שבם, ונוצר מצב של "וכל אשר לך ירבה – ורם לבבך ושכחת"⁴⁶. אמנם במדבר למדו ישראל את התהליך הנדרש מהם, אך כאן בעת מבחן יישומו, ניצבת סכנת הכישלון לנגדם. דווקא בארץ-ישראל יש סכנה לשוב ולהיבלע ב"אחד" התשון הקדמון, שמכלה את יכולת האדם לראות מצידו בבהירות את אור ה' המאיר לו. לצורך כך נוספו דווקא על מאכלי ארץ ישראל כל-כך הרבה "מצוות התלויות בארץ", שמברורות, בירור אחר בירור, את העובדה שהאדם מבין ומשייך את מאכלי הארץ לה' (על-ידי נתינת תרומה, ואחר כך מעשרות, ואחר כך חלה, וכן הלאה). תהליך זה מכשיר את תודעתו לזכור שמה שהוא צורך מן המאכל זה את חיות ה' שבו, שמוסיפה לו עוד אור "אחד" שלא היה לו קודם, וממילא במקביל לתודעה זו סרות מן המאכל ה"קליפות", שהיו בעצם הסנוורים שנבעו מתמת עודף האור שבפנימיות המאכל. אז אדם מותר באכילת המאכל, כי הרים את תודעת ה"ראשון" שבו קודם לכן, וכעת המאכל נגיש להכרתו.

י. האסור והמותר לאור השקפת ה"אחד" וה"ראשון"

שמה נשאל: אם כן כיצד יש הנאות בעולם שאסור ליהנות מהן? הרי בכל דבר יש אור האחדות! אכן יש בהן אור עצום, אך דווקא משום ששורש אורם גבוה, ההנאה החומרית בסופו של דבר תשוכה ומזיקה יותר לתודעת האדם מדבר הרשות.

נסביר זאת בעומק גדול יותר: חכמינו אומרים שכל עשב יש לו מלאך, שהוא שורש קיומו הרוחני, והוא "אומר לו גדל". אמנם דווקא בדברי איסור, המלאך בטל כולו לאור ה' שלגדו תמיד, על כן, כל אור המלאך וחיותו הא-להית נעלמים כלפי מעלה, ומה שמסתעף כלפי מטה זה רק הצל וה"חלל" שהאור הזה מטיל, עד שבעשב שנברא ממנו יש חיות חשוכה מאוד, המזיקה לתודעת האדם ה"אוכלו" מאוד.

משל למה הדבר דומה: לאדם העסוק כל היום כולו בהידבקות בה', מרוב דבקותו אינו מסוגל כביכול להפנות עודף למלכו של עולם ולהתעסק בהענקת

46. דברים ח:

השמר לך פן תשכח את ה' אלהיך לבלתי שמר מצותיו ומשפטיו וחקתיו אשר אנכי מצוין היום. פן תאכל ושבעת ובתים טובים תבנה ושכנת. ובקרך וצאנך ירבין וכסף וזהב ירבה לך וכל אשר לך ירבה. ורם לבבך ושכחת את ה' אלהיך המוציאך מארץ מצרים מכית עבדים. המוליכך במדבר הגדל והנורא נחש שרף ועקרב וצמאון אשר אין מים, המוציא לך מים מצור החלמיש. המאכלך מן במדבר אשר לא ידעון אבתך למען ענתך ולמען נסתך להיטבך באחרייתך. ואמרת בלבבך כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה. וזכרת את ה' אלהיך כי הוא נתן לך כח לעשות חיל למען הקים את בריתו אשר נשבע לאבתך כיום הזה.

הדבקות הזאת לבניו, מחשש שאם יעשה כך תעלם דבקותו. אל לאדם שכזה להתפלא כאשר בניו ייצאו לתרבות רעה וירשיעו מאוד – כי גם אם הולידם והיווה אותם, מכל מקום לא העניק להם חינוך והארה בדרך חייהם. האדם הבטל הוא המלאך של העשב, והעשב ה"לא כשר" – הוא הבן הרשע.

אם אי אפשר לגלות מדבר האיסור את שורש אורו, למה בראו ה' והביאו לעולמו של האדם? כמה תשוכות בדבר: יש תחום רחב בין המותר לאסור. יש דבר מותר שקל לראות בו את אור ה', כי המלאך שהוא מקור אורו היה בטל פחות. יש דבר הנאה גופנית מותר, אך יש להינזר ממנו, כי צריך להתאמץ מאוד כדי לראות בו אלהות. כמובן, הכול תלוי גם ברמה הרוחנית וחזק תודעתו ה"ראשונית" של כל אדם, עד כמה הוא מוכשר לראות את האור האלהי שבאותו דבר. לכן שכיה מאוד שמה שהיה אסור לי להתקרב אליו אתמול יהיה מותר לי מחר מפני שהתקדמתי במעלתי הרוחנית, ומה שאסור לי ליהנות ממנו מותר לחברי הצדיק ממני, וכן הלאה. אולם יש עניינים שה' גילה לנו שבאופן האנושי "ראשוני" שלנו אין אפשרות לעולם להיפגש עם האור שבהם, כי אורם רחוק מאיחנו שנות אור, ואם ננסה לאחוז בו הוא יופיע אלינו ב"אחורינו" הקליפתיים והחשוכים, ויקרע לנו את רשתית העין והדעה הרוחנית שלנו. זה פשר דברי האיסור וה"לאונים" שבתורה. לא מחמת שאין בהם אור אלהים, אלא לפעמים מחמת שיש בהם אור חזק מדי לגבינו. גם איסורים אלו מדרגת התורה: יש דברים שאסורים באכילה אך מותרים בהנאה, מפני שמהו מאורם ניתן לקליטה בכלינו. יש דברים אחרים המותרים לנו, אמנם לא הם עצמם, אך בני מינס הדומים להם. שיש בהם אור כיוצא בהם כזה שאפשר לנו לעכלו⁴⁷. אמנם, צד האיסור שבעניינים האסורים עצמם נפתר רק על-ידי ההכרה שאנו נפגשים עם אורם, הגדול מכלינו, בצידו הניגודי. אפילו מן האיסורים עצמם נוכל להפיק תועלת ולעכלם, אך בצורה הנגטיבית – כלומר, שבעצם העובדה שבא לידי האדם דבר איסור, שאור ה"אחד" החשוך הבורסי מושך אותו אליו, והוא מצידו נמנע מלאוכלו מתוך ציווי ה' שלא לגעת כמה שלא מותאם לתפיסתנו – התגברות זו מחדרת את כלי ה"ראשון" של האדם, בזכות ציווי ה"אחד" העליון ה' יתברך בוראו של המאכל האסור. מצד זה הופך אור גדול מההימנעות מלאכול את האיסור למרות ההזדמנות לכך. על-ידי פגישה עקיפה זו יש הנאה נגטיבית, אך עלינוה ושורשית, בשורש שורשו של המאכל – צו ה'. כך יוצא, שגם מן הדברים האסורים באופן מוחלט יוצא כבוד שמים.

47. דברים רבה פרשה ד"ה ט ואמרת אוכלה:

"הי מתיר אסורים" – אלו ישראל. כיצד? רבנן אמרי: שמונה דברים אסר להן הקב"ה, והחיר להן שמונה בהן, אמר הקב"ה: אסרתי לך את החלב וכו' עד סדין כביצית. הוי "הי" מתיר אסורים. איך הלזן – אסר בשר תאוה, וכאן החירו להן, מנין? "רק בכל אות נפשך תזבח ואכלת בשר".

כעת יובנו הלשונות "איסור" ו"היתר": איסור הוא אור אשר קשור, חתום וסגור בפנינו כ"בית האסורים". לא שאין כאן אור, אלא שהוא סגור מאיתנו, ולכן כאילו רשום עליו: "אין כניסה". מצד זה הוא מזיק ומכהה את חושינו הרוחניים. דבר "היתר" הוא דבר שאינו חתום וקשור בפנינו, ועל כן הוא נגלה לנו ולבנינו. האור שבו משוחרר לפנינו וניתן בידנו לנצל את זוהרו וקדושתו, כיוון שניכר בו מקורו האלהי.

ככל שהמודע של האדם בטל יותר לא-להיו, הוא קרוב יותר לעצמיותו הקדושה, ואז מתרחב תחומו דווקא בענייניו הגופניים – כי הם שיקוף אותנטי של כל גילוי עצמיותו. תופעה זו היא "פרס" עבורו משני פנים: א. היא ערות עמוקה על כך שהוא חשוב לפני בוראו. ב. על ידה הוא מקבל "עוד גוף", שמעניק לו תחום נוסף שממנו יוכל לברר גם ידיעות חדשות על עצמיותו הבלתי תלויה בהכרה. זה עצמו חומר חדש ללימוד מהן נקודות העצמיות ה"אחדיות" והסחם האלהי של שורש נשמתו-גופו. ושוב חוזר תפקידו כ"ראשון": אם לא יזרום עם הממדים הטבעיים, אלא ישיבם לה' בעבודתו, שוב תבורר מזה איך סופיותו של ה' ותוקפה של עצמיותו לפני בוראו – כעניין אחד. ושוב אחרי ההתגברות שלא להיסחף בתחושה העצמית החשוכה שמעניק הגוף ה"אחדיות" החשוך, ו"גיוורו" על-ידי לקיחת נקודת המעשר שבו לה' – או אז שאר החומר שנשאר מתגלה לא כחשוך, אלא כחומר עצמי מלא אור, מפני שכך הוא נקשר ל"בי גזא דרחמנא"⁴⁸, כמו המן במדבר שהיה בבחינת אוכל של המלך אשר איננו מסתיר את המלך. יוצא אם כן שהאדם דואג "לקיים את ה' אצלו" על-ידי הביטול של כל כוחותיו אל ה', וה' מידה כנגד מידה "מקיים את האדם אצלו" ומראה לו שהוא חשוב, וחשיבותו העצמית איננה תלויה בעבודה. הוא מראה לו זאת, על-ידי תוספת נפח למרחב הגופני של האדם.

יא. תשובת המעמקים – לרפא את המחיצות!

לסיום, נחזור לסוגיה שהובאה בהקדמה למאמרנו אודות מעמקיו הקיומיים הקדושים של האדם מישראל, ונדון בדברים מתוך הנאמר עד כה. תיאורנו יחסים אידיאליים כפי שהם אמורים להיות בין תומר לרוח ובין האסור למותר. אמנם אנו יודעים שבפועל יחסים אלו אינם פשוטים. כל אדם תש שיש במעמקיו משיכה חזקה ועמוקה אל החומר, והיא יצרית מאוד וגסה. תופעה זו מתזירה אותנו לשאלת השניות שהובאה בהקדמה למאמרנו. גם אם האדם יצמצם את כל כוחותיו לרצון ה' וישתדל להידיבק בו, הרי דווקא ביטול זה חושף פעור סמוי אך עמוק. הצורך של האדם לבטל רצונותיו ודחפיו היצריים מפני רצון

48. ר"ה ו ע"א. תרגום: בית גנוי המלך.

הבורא הוא עדות על כך שרצונו של העובד נפרד עדיין מרצון ה', ולכאורה בסופו של דבר יש כאן שתי תופעות נפרדות זו מזו. יש כאן שניות בלתי פתורה. אין כאן דבקות מוחלטת!

עבור האדם שחווה נפילה בחטא אין זו שאלה מופשטת. זוהי שאלה קיומית ומייסרת: גם אם יתקן מעתה ואילך, כיצד יתוקן העבר הרע שלו? ובכלל, האם יש סיכוי לתשובתו? הרי מעמקיו היצריים והאפלים עלולים תמיד לשוב ולהרחיקו. הספקות שגרמו לחטא עלולים תמיד לצופף ולקלקל הכל!

מצוקה זו – האפשרות התמידית לתזור ולחטוא – מהווה למעשה את המחציה העיקרית שגורמת לעובדי ה' רבים לא להתאמץ בעבודתם.

משנת איז'ביצא מבארת ש"נהפוך הוא!" – תהליך התשובה הוא הפתח להבנת הבקת כזו, שאלמלא נפילתו ותשובתו לא יכול היה האדם להיות מודע לקיומה בקרבו. "אין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל בהן"⁴⁹.

בעל התשובה – אם זעקתו לשוב כנה ונובעת ממעמקי ליבו, ובמסירות נפש הוא חותר לשוב לרצון יוצרו; אם הוא מקיים מצידו "שויתי ה' לנגדי תמיד" מחד, ומאידך חרטתו על החטא גם היא בבחינת "והטאה נגדי תמיד" – או אז ה' הקרוב ל"נשכרי לב" מגלה לו את מה שהיה טמון בלב מאז ומעולם. נגלים לו מצפוניו הכמוסים, המקום שבו נשמתו תמיד דבוקה בה'.

כגודל השיפתו את מעמקי רצונו לשוב לה', כך יתמוססו ממדי חוסר היכולת לתקן את העבר, והיו כלא היו.

בחשיפת מעמקים אלו הכרת האדם עוברת מהפכה כתוצאה מהמפגש עם היוצר. הלא יכולת ה' היא מעבר לכל צמצום ומושגי זמן או מקום – כאן הוא היכל התשובה שקדם בעומק רבדיו ל"עולם". במקום עמוק ונסתר זה מתגלה כל החשבון הבחירי של האדם ו"בעלותו על החטא" כלא נכונים בחשבון הכולל. מעמקים אלו שייכים למקום שלפני המציאות הברואה, ובכללה מציאות ההבנה הסובייקטיבית של האדם ותחושת בחירתו. גם תודעת הבחירה היא תודעה ברואה, ואמנם ה' הציב לנו אותה כנכונה – כדי שבבחירתנו נחתור אליו לגלותו – אך היא נדרשת רק במקום שמתחילה בריאה. אולם כאן אדם פוגש בה' יתברך, בקשר העצמי אליו, שמעבר לכל עניין הקשור לגבול כלשהו ולבריאה. כאן מובן איך ששום חטא לא יכול להוות חציצה בין הווייתו להוויית יוצרו ומחוללו.

ככל שיהיה הרצון של בעל התשובה לשוב מוחלט יותר ועמוק יותר, כך, מידה כנגד מידה, יסיר ה' מנגד עינו של האדם בהדרגה את מסך החושך היצרי שגרם לניגוד מדומה בין הכנת האדם לכוונת בוראו, ויתגלו במעמקיו "דיבורים" שמתאימים לראייה הנצחית שמצד ה'. "דברי ה'" אלו יגלו לו כיצד לכל דבר בעולם יש תפקיד, ואיך גם לתהליך החטא והתשובה יש תפקיד בחשבון הנצחי.

ר"ממני יצאו כבושים, ממני היו הדברים"⁵⁰. רק לימוד עומק זה יכול לחקן באמת את ממד העבר ה"מקולקל" ומאפשר יכולת הבנה כזו, שבסופו של דבר יתבארו אפילו הדרונות – כזכויות. כאן הכל סובל פירוש "חדש" ולימוד עמוק⁵¹.

צריך להרגיש, ש"רברי תורה" העמוקים הללו יתגלו לאדם רק בשלב שבו הוא בעצמו זוכה להיפגש ברובד זה, עקב מאמציו הכנים לתשובה ממעמקי הלב, ולא לפני כן, כי רק בשלב הזה דיבורים אלו אמיתיים לתודעתו ורלבנטיים לגביו. חשיפה זו היא לרוב תהליך ארוך ומורכב בנוי כעומק לפנים מעומק, ולכן תמיד יידרש האדם לא לסמוך על הגעתו להבנות מעמיקות אלו, אלא לחזור כל ימיו ולשכלל את תשובתו וילעשות תשובה על תשובתו.

בכלל, מרחק גילוי העניין הזה בנפש באופן תדירי ושלם גדול הוא כמרחק הדרות שלנו משלמות דור העתיד, וכמרחק העולם הזה מן העולם הבא, כי זוהי המשמעות האמיתית של "עולם הבא" בעולמה של איז'ביצא: המקום שבו נחשפת לאדם, לחלוטין, ובלא שום כדל של הסתר גופני, קדושת מעמקיו וחיבורו לא-להיו. מקום שבו הוא מוצא את עצמיותו האמיתית. כאן מנותחו.

הרעיון הזה יחזור וישיב את החשיבות והתקווה לכל ה"מסע" שעושה האדם דרך החושך שבמעמקים היצריים שלו, דרך ממדי ה"עולם הזה" שאופפים אותו בדרכו אל ה"עולם הבא": ה' ברא את מעמקי החושך, כדי שהאדם בעצמו יבחר לחפש את ה' המסתתר, ויקבל שכר על מאמציו ותגליותיו בכוחו שלו, עד שיזכה בשכר הגבוה ביותר: הסתלקות כל הדמיונות המפרידים בינו לבין קונו, והתגלות קדושת מעמקיו ודבקותו העצמית בדבר ה'.

50. לקח טוב בראשית לת ד"ה ויבר יהודה

51. עיין לעיל לגבי החשבון הסובייקטיבי מול החשבון האובייקטיבי. ממילא מובן כיצד יכולים הדרונות להפוך לזכויות, שכן ב"חשבון" האובייקטיבי תמיד הכל היה טוב, אלא שמכאן ואילך האדם בתשובתו בנה כלי תודעתי המאפשר לו לחזור ולראות גם מצידו את החשבון הזה. בזכות תשובתו ניתן להעביר את תוכן החשבון האובייקטיבי, החשבון שמצד ה', אל החשבון הסובייקטיבי. מכאן ואילך יופסק גם "צער השכינה", שהתקיים כל עוד האדם מצידו לא הכין את עומק טובו של ה' בכל עולמו. תהליך זה יושלם על-ידי מלך המשיח, כאשר כל הבריאה תשוב בתשובה שלמה, ואז יתחברו שתי התודעות: התודעה ה"אחרותית" שמצד ה', והמבט ה"ראשוני" שלנו כנבראים. או אז כל הטוב הא-להי יזהיר בכל מילואו וימלא את כל היקום.

טבלת מושגים שכיחים בתורת איז'ביצא ותלוקתם לפי עיקרון אחד/ראשון/אחד חשון

אחד חשון	ראשון	אחד
חכמה	נבואה	חכמה רחוקה שבעל-פה
רשע	צדיק	חסידי/בעל חשוכה
	הבנה בלימוד	חשק בלימוד
חשק ללא רצח	כירור (הסרת נגיעה)	חשק מבורר
	צרות העין	טובת עין, נדיבות
	בחירה	ידיעה
	יוסף	יתורה
	שמיטה	יובל
לילה		יום
כיעור	יופי	יופי (פנימי)
חוסר ייחוס	כירור ייחוס	ייחוס
	זקנה	ילדות
כשלון	שורת הדין	לפנים משורה הדין
אומות העולם	ישראל	ישראל
גוי	גר	ישראל
	הימנעות מספקות	כניסה בספקות
	דיבור	כתיבה
	רחל	לאה
מעשה	שכל	לב
הסתרה	עמידה באור (עקרונות)	לידה
	תוכחה	לימוד זכות
תלמיד	רב	לימוד עצמי
עולם הזה		לעתיד (עולם הבא)
מעשה	דיבור	מחשבה
ישראל	נתן	מלך
	השתדלות	מנוחה
	משקל	מטירות נפש
חטאים		מעמקים
	מצד האדם	מצד ה'
עבירה	מצווה	מצווה או עבירה לשמה
	נטילת ידיים	מקרה
אנר תנור	אנר ישר	מקור האור
	צריקים	משיח
החבולות	הבדלה	ניצוח (ישראל את האומות)

אחד	ראשון	אחד חשון
(עצם)	נפש	גוף
(פקידה)	זיכרון	שכחה
א-להות	חורה	עולם
אהבה	יראה	
אנר מקיף	אנר פנימי	
אחדות		פירוד
אכילה בקדושה	פרישות	אכילה בלי דעת
אמת		דמיון (שקר)
אתחפכא	אתכפיא	
בושה	יראת העונש	
ביטול מצוות לעתיד (כמעשה)	קיום מצוות	
בין אדם לחברו	בין אדם למקום	
בכור (לעתיד)	כהן	בכור (בהווה)
בלי גבול	גבול	
בן	עבד	
ברית עצמית	ברית	ערלה (פגם חברית)
גבורה עליונה	יראה	
דבקות	כעס	תאוה
דברי רשות לשם שמים (דרך ארץ)	מצווה	איסור
דור הארץ	דור המדבר	דור המבול
ה' (או מלאך)	אדם	דגח"מ
ה' יתברך ישראל	תורה	
הארם ה"ירא"	מלאך	ארם ללא "יראה"
הארט פנים	פניית האדם	הסתר פנים
הפך	ישר	
השגחה		מקרה
השורש	הגילויים	
התנשאות	שיווי	גאות
ודאי	ספק	
זכר דקדושה	נקבה דקדושה	
חיש	ישן	
חז"ב	זכר	נקבה
חושך קרמון	אור	חושך
חיה יחידה	נשמה רוח נפש	
חיי נצחיות	חיים	מות
חכמה (שכל)	יראה (לב)	

אחד חסון	ראשון	אחר
חול	מועד	שבת
	רצוא	שוב
חיסרון	הכרת החיסרון	שורש החיסרון
המתכרר	המכרר	שורש המתכרר
	הדגה	שיווי
	ראייה	שמיעה/הרחזה
גון		תון
	חורה שבעל-פה	תורה שבכתב
	תיקון להבא	תיקון למפרע
ודין הלב	יראה	תקיפות (בישתון)
	סור מרע	תשובה
ללא רעת	דעת	
נקבה דקליפה	זכר דקליפה	
ארץ	שמים	
התפשטות	צמצום	
הסתרה	גילוי	

אחד חסון	ראשון	אחר
טבע		נס
נפש	רוח	נשמה
	גאווה	ענווה
בניד וקנייניו	האב	עצמיות האב
	לא תעשה	עשה
עשיית הרע	סור מרע	עשה טוב (דבקות)
עבר	הווה	עתיד
פרט	כלל	פרט שאחרי כלל
קליפה		פרי
	תפילה וגיילה	צעקה
עם הארץ	חלמיד חכם	קדוש
טומאה	טהרה	קדושה
שינה	יקיצה	קדושת חלום
	שמן	קטורת
קניין (גשמי)	זריעה (מעשר)	קניין (מגבוה)
	מידות	רצון